

ISSN 1225-0945

Journal of
Korean Association
for Buddhist Studies

| Vol. 102 · May 2022 |

Research Article

Lee, Gilsan	Who is Vasubandhu's Opponent? - The <i>Viṃśikā</i> Through the Lens of the Opponent Problem -
Seo, Minji	The Structure of the Three Natures based on an Understanding of Their Characteristics in the <i>Trisvabhāva</i>
Jeong, Wonseok	The Development of Mahāyāna Dialectic on Anātman and Saṃsāra - Focusing on <i>Mādhyamika-śāstra</i> and <i>Mahāyāna-śraddhotpādaśāstra</i> -
Park, Kwangyeon	The Ordination Platform and Devotion for Relics of the Buddha (舍利) at Donghwasa Temple During the Goryeo Dynasty
Oh, Kyeong-hwo	A Study on the Jeongju Sasan Bimyeong (精註四山碑銘)
Kim, Hongmi (Ven. Won-gwa)	Correction of Errors in Bhikṣuṇī Hwasandang Su-ok (華山堂 守玉)'s Biography



#1-601, 155, Mareunnae-ro, Jung-gu, Seoul, 04561, Korea

Since 1973

The Korean Association for Buddhist Studies



사단
법인
한국
불교
학회

Since 1973

우리 학문의 정체성을 확립하고 인식틀을 확보하는

韓國佛敎學

| 2022년 5월 · 제102집 |

연구 논문

이십론주의 대론자는 누구인가? - 대론자 문제를 통해서 본 『유식이십론』 -	이길산
삼성의 특징을 통해 본 『삼성론』의 삼성 구조	서민지
무아, 윤회설에 관한 대승철학의 변증법적 발전 - 『중론』과 『대승기신론』을 중심으로 -	정원석
고려시대 동화사의 계단과 사리신앙	박광연
『정주사산비명』고(精註四山碑銘考)	오경후
비구니 화산당 수옥의 행력에 나타난 오류 수정	김홍미(원과)



Since 1973

사단
법인 한국불교학회

한국불교학회는 1973년 7월 7일에
동국대학교 불교대학에서 창립한 이래
2006년 2월 1일에 사단법인 한국불교학회로
전환한 국내의 대표적인 학술단체이자
집단 지성들의 결사체입니다.

韓國佛敎學

제목 서체 | 신라 김생 金生 (남공대사 백월서운탑비에서 집자)

편집위원장

백도수(농인대학원대)

편집이사

동광스님(박대용, 동국대)

편집위원

권서용(부산대)

김영미(경주 동대)

김지연(동국대)

김한상(동국대)

민순의(서울대)

박수영(동국대)

양정연(한림대)

우동필(전남대)

이경희(동국대)

이상민(고려대)

장진영(원광대)

정상교(금강대)

조윤경(안동대)

조인숙(동국대)

지혜경(연세대)

편집간사

명계환(동국대)

영어초록감수

Brian Somers (Dongguk Univ.)

우리 학문의 정체성을 확립하고 인식틀을 확보하는

韓國佛敎學

| 2022년 5월 · 제102집 |

연구 논문

- | | |
|--|---------|
| 이십론주의 대론자는 누구인가?
- 대론자 문제를 통해서 본 『유식이십론』 - | 이길산 |
| 삼성의 특징을 통해 본 『삼성론』의 삼성 구조 | 서민지 |
| 무아, 윤회설에 관한 대승철학의 변증법적 발전
- 『중론』과 『대승기신론』을 중심으로 - | 정원석 |
| 고려시대 동화사의 계단과 사리신앙 | 박광연 |
| 『정주사산비명』고(精註四山碑銘考) | 오경후 |
| 비구니 화산당 수옥의 행력에 나타난 오류 수정 | 김홍미(원과) |



Since 1973

사단
법인 한국불교학회

우리 학문의 정체성을 확립하고 인식틀을 확보하는

韓國佛敎學

제 102 집



2022.05

사단법인 한국불교학회

우리 학문의 정체성을 확립하고 인식틀을 확보하는

韓國佛敎學

제 102 집



2022.05

사단법인 한국불교학회

韓國佛敎學

제 102 집
(2022.05)

목 차

불교교학

- | | |
|--|----------------|
| 이십론주의 대론자는 누구인가?
- 대론자 문제를 통해서 본 『유식이십론』 - | 이 길 산 7 |
| 삼성의 특징을 통해 본 『삼성론』의 삼성 구조 | 서 민 지 41 |
| 무아, 윤회설에 관한 대승철학의 변증법적 발전
- 『중론』과 『대승기신론』을 중심으로 - | 정 원 석 69 |

불교사학

- | | |
|---------------------------|-----------------|
| 고려시대 동화사의 계단과 사리신앙 | 박 광 연 107 |
| 『정주사산비명』고(精註四山碑銘考) | 오 경 후 129 |
| 비구니 화산당 수옥의 행력에 나타난 오류 수정 | 김 홍 미(원과) 159 |

부 록

『韓國佛敎學』 투고규정	191
각주 및 참고문헌 형식 통일안	194
『韓國佛敎學』 영문 투고규정	201
『韓國佛敎學』 편집규정	209
『韓國佛敎學』 심사규정	211
『韓國佛敎學』 연구윤리규정	214
(사)한국불교학회 조직기구표	221
(사)한국불교학회 제24대 임원현황	222
(사)한국불교학회 휘보 (2022년 3월 1일 ~ 2022년 5월 31일)	226
『韓國佛敎學』 제102집 영문 목차 (CONTENTS)	231

불교교학

1. 이십론주의 대론자는 누구인가?

- 대론자 문제를 통해서 본 『유식이십론』 - 이길산
경남대학교 교양교육연구소 조교수

2. 삼성의 특징을 통해 본 『삼성론』의 삼성 구조 서민지

동국대학교대학원 불교학과 박사수료

3. 무아, 윤회설에 관한 대승철학의 변증법적 발전

- 『중론』과 『대승기신론』을 중심으로 - 정원석
서울대학교대학원 철학과 석사

이십론주의 대론자는 누구인가?

- 대론자 문제를 통해서 본 『유식이십론』 -

이 길 산
경남대학교 교양교육연구소 조교수
leegilsan@kyungnam.ac.kr

- I. 들어가며
- II. 관련 선행연구 검토
- III. 대안적 이해방식
- IV. 나가며

* 이 논문은 필자의 2021년도 서울대학교대학원 철학과 박사학위논문 『『유식이십론』 연구 - 관념론적 해석을 중심으로 -』 1부 3장의 내용을 수정·보완한 것임.

요 약 문

본고에서는 『유식이십론』의 대론자 문제를 본격적으로 제기하고, 그에 따라 『유식이십론』의 연구사를 비판적으로 검토하며, 이에 기반한 대안적 독해를 제공한다. 『유식이십론』은 일인칭 화자와 논적이 일련의 가상적 대론을 벌이는 형식을 띠기에 논적의 정체성 문제는 『유식이십론』 연구의 불가결한 부분이라고 할 수 있다. 그러나 다수의 선행 연구자들은 이 문제에 그다지 관심이 없었다. 소수의 예외 중에서 일부는 대론자를 ‘실재론자’ 정도로 안전하게만 이해한다. 한편 다른 이들은 전통적인 주석들의 보고를 전달해줄 뿐이다. 그러나 이 2가지 접근법은 모두 일정한 한계를 보인다. 전자의 경우 주로 규정상의 엄밀함이 부족하다. 그리고 후자의 경우 주석자들이 제공하는 정보들이 상호 불일치한다는 점, 참조해야할 자료가 과다하거나 혹은 부재한다는 점, 주석자들의 설명 자체가 부정확하다는 점을 지적할 수 있다.

본고는 기존 연구에 대한 비판적 검토와 더불어 대론자 문제라는 새로운 틀을 통해 우리에게 이미 익숙한 『유식이십론』이 어떻게 새롭게 읽힐 수 있는지를 제2송 부분과 제5송-제7송 부분을 시범사례로 하여 보인다. 본고의 독해가 옳다면, 제2송에서 논적이 제기하는 비판적 관점 및 개념적 장치는 다름 아닌 『아비달마구사론』으로 소급된다. 한편 제5송-제7송의 논적은 『아비달마대비바사론』 등에 나타난 선행논의를 통해 재구성될 수 있으며, 나아가 그 재구성은 소거법을 통해 지옥옥줄 등의 존재론적 위상을 유식성 명제에 부합하게끔 조정하는 철학적 기획에 철저히 복무하는 방향으로 이뤄지고 있다.

주제어(7개)

바수반두, 『유식이십론』, 『아비달마구사론』, 『아비달마순정리론』, 경량부, 유식, 대론자 문제

I. 들어가며

『유식이십론』은 익히 알려진 문헌이다. 그러나 진부한 대상이라 할지라도 새로운 시선에서 보면 새롭게 읽히는 것들이 나오게 마련이다. 『유식이십론』은 철학적 대화의 형식을 띠고 있다는 점에서 대론자의 정체성 문제는 그 자체로 탐구될 가치가 있다고 할 수 있다. 물론 문제의 대론자의 발언들은 유식무경(唯識無境)의 입론을 위해 저자 바수반두의 ‘논리적 전략에 따라 배치되고 편집된 결과물’¹⁾일 것이다. 그러나 이러한 작업이 이십론주, 『유식이십론』의 저자 바수반두의 상상만으로 이루어졌다고 보기는 어렵다. 그보다는 당대 특정 학파나 개인들의 사상을 바수반두가 적절히 참고했다고 보는 편이 합리적일 것이다. 그렇다면 바수반두가 내세운 대론자가 당대의 지적 상황을 충실하게 반영하는 역사적 재현물인지, 아니면 단순한 ‘허수아비들’인지, 그것도 아니면 또 다른 유형의 고민의 결과인지 여부 또한 적극적으로 해명될 필요가 있다. 본고에서는 방법론적 차원에서 이 ‘대론자 문제’를 하나의 접근방식으로서 제기하는 동시에 가능한 하나의 답변을 마련하고자 한다.

II. 관련 선행연구 검토

바수반두 본인이 상대의 소속학과 내지 사상적 정향을 노출시킨 경우는 단 3차례에 불과하다. 극미 관련 논의에서 ‘바이세시까(Vaiśeṣika)들’과 ‘까슈미라의 설일체유부 논사(Kāśmīravaibhāṣika)들’을 언급하였고, 지각적 판단의 본성을 검토하며 ‘찰나론자(Kṣaṇikavādin)들’을 거론한 것이 전부다.²⁾ 바로 이 지점에서 선행연구들의 태도는 크게 둘

1) 강형철(2021), 62 참조.

2) Silk(2018), 85, 3줄; 89, 6줄; 115, 4줄 참조.

로 나뉜다. 하나는 특정 학파에 귀속되지 않는 매우 범박한 논적을 가정하는 방향이고, 다른 하나는 비닛파데바 및 자은 기가 남긴 주석에 입각해 각 대목별로 상대하는 학파가 달라진다고 보는 관점이다.

1. 선행연구의 검토(1): 일반적인 논적을 상정한 경우

일군의 연구자들은 『유식이십론』에 매우 범박한 유형의 대론자, 즉 유식성 명제에 반대하며 대상이 인식의 외부에 독립적으로 존재한다고 보는 상대가 설정되어 있다고 본다. 대표적인 연구자로는 톨라·드라고 네띠를 들 수 있다. 두 사람은 『유식이십론』의 영역 및 주해를 제공하면서 ‘『유식이십론』에서의 바수반두의 논적들(Vasubandhu's Opponents in *Vimśatikā*)’라는 별도의 소절을 마련하여 이십론주가 ‘불교 내의 실재론적 논적들(Buddhist realist opponents)’을 염두에 두고서 저작을 했다고 말한다.³⁾

이들이 대론자 문제를 독립적인 사안으로서 의식적으로 분리해 취급한 점은 상당히 평가할 만하다. 그러나 문제는 이들의 규정이 그다지 엄밀해 보이지 않는다는 점이다. 우선 ‘불교 내의(Buddhist)’라는 한정어에 문제가 있다. 바로 앞서서도 언급했듯 저자 자신이 엄연히 ‘바이세시까’를 언급하기 때문이다. 그리고 ‘실재론적(realist)’이라는 한정어 역시 너무 일반적인 것처럼 보인다. 실재론이란 규정은 단지 관념론에 반대한다는 점만을 전달할 뿐이기 때문이다.⁴⁾

특히 후자와 관련해 시더리츠의 접근법은 차별화된다고 할 수 있다. 그 역시 일반적인 성향의 상대를 상정하지만 그 범위를 ‘표상주의적 실재론적 논적(the representationalist realist opponent)’ 내지 ‘세련된 실재론자(a sophisticated realist)’에 한정한다.⁵⁾ 즉 대상이 인식에 직

3) Tola & Dragonetti(2004), 73 참조.

4) 그러나 본고의 진단이 옳다면 우리는 결국 이 결론으로 되돌아오게 된다.

5) Siderits(2007), 150; 152 참조.

접 주어진다고 믿는 ‘소박실재론적(naive realist)’⁶⁾ 상대는 논적의 범
위에서 배제한다. 나아가 자신의 배제를 정당화하는 해석적 맥락을 적
극적으로 제공하고 있다. 그의 설명에 따르면, 이 표상주의적 실재론이
『아비달마구사론』(이하 『구사론』) 상에서 ‘경량부(Sautrāntika)’가 표방
하는 입장이며, 구사론주 바수반두는 저 경량부의 일종의 대변인이었기
에 이 『유식이십론』의 기획은 ‘경량부들이 멈춘 지점에서 다시 시작하
는 것’이다.⁷⁾

그러나 그의 관점 역시 일정한 한계가 있다. 앞서 톨라·드라고네퍼
의 구도에서 ‘바이세시까’라는 비불교도들이 이십론주에게 직접 거론된
점이 문제가 되었던 것처럼, 지금 이 시더리츠의 그림에서도 ‘바이세시
까’ 등이 직접 언급된다는 사실이 동일한 문제를 일으킨다. 특히 설일체
유부와 직접실재론의 관계가 적극적으로 해명되어야 할 것이다.⁸⁾ 한편
그가 바수반두와 경량부를 지나치게 동일시한다는 점 역시 비판의 소지
가 있다. 왜냐하면 그가 그려낸 『유식이십론』의 철학사적 위치는 구사
론주의 학파소속성이라는 선결문제가 결정되는 방향에 따라 재배치되거
나 심지어 취소되어야 할 것이기 때문이다.⁹⁾

6) Siderits(2007), 171 참조.

7) Siderits(2007), 147-148 참조.

8) 그러나 시더리츠는 『유식이십론』을 직접 다루는 제8장에서 특별한 설명을 제공하지 않는다. 다만 제6장 말미에서 설일체유부가 ‘삼세실유’에 근거해, 표상주의적 실재론과 양립할 수 없는, 직접실재론의 견해(direct realist view)를 견지한다고 말할 뿐이다. Siderits(2007), 136 참조.

9) 이 ‘경량부’라는 표현은 『아비달마대비바사론』의 ‘비유자’ 내지 『아비달마구사론』 상의 ‘경량부’, 『아비달마순정리론』의 상좌 슈릴라파 및 그의 추종자들의 일부 내지 전체를 가리키거나, 혹은 티벳에서 찬술된 중의서들의 경우와 같이 후대의 도식적 이해대로 단지 『아비달마구사론』 상의 ‘경량부’만을 가리킬 것이다. 후자의 경우 구사론주의 최종적 논평까지도 별다른 여과 없이 경량부적인 것으로 보는 경향이 있다. 여기에 더해 동아시아에만 전해지는 『성실론』의 사상 역시 경량부에 속한다고들 한다. 따라서 시더리츠가 의도하는 ‘경량부’가 정확히 무엇인지는 알 수 없지만, 어떤 것이 되었든 구사론주의 학파소속성 문제에 발목을 잡히기에 십상이다. 문제의 ‘경량부’는 현재 그 지시체가 고정되어 있지 않을 뿐더러 또 주어진 자료의 한계상 후속연구를 통해 고정될 전망 역시 어렵기 때문이다. 이 문제를 해결하는 가장 간단한 방식은 ‘표상주의적 실재론자’나 ‘『아비달마구사론』 상의 바수반두의 견해’는 존치하되 ‘경량부’라는 규정만 포기하는 것이다.

2. 선행연구의 검토(2): 역사적 실재를 상정하는 경우

많은 연구자들은 톨라·드라고네띠와 시더리츠처럼 비교적 균일한 대론자를 상정하는 경향을 보여주지만, 여기서 벗어나는 해석적 움직임 또한 관찰된다. 이 관점에 따르면, 『유식이십론』의 논적은 한편으로 유식성 명제에 반대해 대상의 실재성을 주장하는 실재론자겠지만 다른 한편으로 구체적인 논의 주제에 따라 바수반두 당대에 활동했던 다양한 학파나 심지어 개인들로 환원될 수 있다. 이러한 해석의 원천은 전통적 주석, 즉 티벳역으로만 남아 있는 비닛파데바의 **Prakaraṇavinīśakaṭikā* 나 특히 자은 기의 『유식이십론술기』에 수록된 정보이다. 최근 이 경향을 가장 잘 보여주는 학자는 효도 가즈오라고 할 수 있다. 그는 『유식이십론』의 새로운 일역 및 주해를 제공하는 과정에서 상당히 자주, 특히 비닛파데바와 자은 기의 설명이 어긋나는 경우에 전통적인 견해들을 소개한다.¹⁰⁾ 한편 훨씬 이전에 비닛파데바의 저 주석을 일역한 야마구치 스스무 또한 자은 기의 『술기』를 종종 언급하였다.¹¹⁾

전통에 충실한 이러한 접근법은 특히 공력이 많이 들며 그 결과 풍부한 참고자료를 제공한다는 점에서 존중받아야 마땅하다. 나아가 이 입장에서 앞서 톨라·드라고네띠나 시더리츠의 경우와 달리 『유식이십론』에서 ‘바이세시까’ 등이 호명된 사실이 전혀 난점으로 작용하지 않는다. 왜냐하면 ‘바이세시까’ 등은 여러 대론자들 중 하나일 뿐이기 때문이다. 그러나 이 접근법을 취하는 연구자들에게도 역시 부족한 점이 발견된다. 전통적인 주석에서 발견할 수 있는 대론자들의 정보가 전부 사용되고 있지 않다는 점을 지적할 수 있을 것이다. 특히 자은 기가 제공한 정보가 부분적으로만 언급되고 있는 실정이다.

10) 효도 가즈오(2011) 참조.

11) 山口益·野澤靜證(1965) 참조.

3. 전통 주석들에서 보고되는 대론자의 정체성

본 절에서는 ‘전통적 접근법’을 완성하고자 『유식이십론』 및 두 주석상에 나타난 대론자 관련 정보를 모두 취합한다. 앞에서도 언급했듯이 비닛따데바와 자은 기는 『유식이십론』이 침묵하고 있는 대목들에서 각기 구체적인 정보를 제공하고 있다. 이를 정리하면 다음 표와 같다.

〈표 1〉 전통적 견해

비닛따데바의 **Prakaraṇavimśakatika*는 山口益・野澤靜證(1965) 참조.
 자은 기의 『유식이십론술기』는 T1834 참조.

	반론의 핵심	비닛따데바	자은 기
【1】	대상이 없다면, 시공간상의 한정·상속예의 비한정·기대 효과의 발휘가 합리적으로 설명될 수 없다.	31: 대상실재론자 (*bāhyārthavādin)	983c28: 소승·외도 984a19: 경량부 등의 여러 논사들
【2】	【2-1】 지옥의 옥졸·개·까마귀 등은 중생의 범주이다. (추가 진술: 지옥옥졸 등은 지옥에서 태어나는 동물들 및 아귀들이다.)	43: 설일체유부 (45: 설일체유부)	987a7: 대중부·정량부 등 (987c29: 대중부·정량부)
	【2-2】 지옥의 옥졸·개·까마귀 등은 지옥중생들의 업의 힘 때문에 조성된 일종의 물질현상이다.	49: 경량부	987a8: 설일체유부·경량부 등
【3】	12처의 교설이 물질적 대상의 존재를 보증한다. (추가 질문: 12처의 교설의 의도와 효과는 각각 무엇인가?)	56: 경량부 (58; 59: 경량부)	989b28: 경량부 등 (990a28; 990c26: 외부인)
【4】	【4-1】 범무아는 유식성과 상충된다.	61: 외부인	991b12-13: ∅
	【4-2】 12처의 교설을 문자 그대로 믿으면 안되는 이유는 무엇인가?	72: 대상실재론자	992a10: 소승 등 992a17: 외부인
【5】	【5-1】 물질적 대상은 단일한 전체이다.	-	-
	【5-2】 물질적 대상은 각각의 극미들이다.	74: 외부인	992c8-9: 古설일체유부
	【5-3】 물질적 대상은 집합된 극미들이다.	∅ (74: 대상실재론자)	992c16-17: 경량부·新설일체

	(추가 질문: 왜 극미가 성립하지 않는가?)		유부(993b27-28: 경량부 · 『순정리론』의 저자)
【6】	극미들은 서로 결합하지 않지만, 응집된 극미들은 서로 결합한다. (추가 진술1: 그림자 및 저항은 각각의 극미가 아니라 극미들로 이루어진 덩어리에 속한다.) (추가 진술2: 덩어리는 실체적 속성을 가질 수 없다.)	- (87: 대상실재론자) (88: 경량부)	- (996b10: 외부인) (996b16: 외부인)
【7】	추상적인 극미 담론보다는 실제로 경험되는 물질적 대상이 중요하다. (추가 진술: 지각의 대상이 되는 속성이 물질적 대상의 특징이다.)	92: 대상실재론자 (93: 대상실재론자)	997a5-6: 외도 · 소송 997a6: 바이세시까 등 (997a16: 외부인)
【8】	【8-1】 사물의 존재 여부는 바른 인식 수단으로 결정되며, 여기서 지각이 가장 핵심적인데, 지각의 인식이 있으므로 대상은 존재한다.	101: 경량부	998c22: 정량부 · 설일체유부
	【8-2】 감각적 인식 직후 의식이 판별할 때 대상은 이미 소멸했다.	-	- (1000a24-25: 설일체유부 등)
	【8-3】 지각된 것만이 기억될 수 있다.	103: 경량부	1000b19: 외부인
【9】	꿈에서와 달리 대상의 비존재는 사람들이 스스로 알지 못하기 때문에 양자의 유비는 성립하지 않는다.	104: 경량부	1001a11: 소송 · 외도
【10】	대상이 없다면, 개체 간의 인과관계가 합리적으로 설명될 수 없다.	109: 경량부	1002a17-18: 소송 · 외도
【11】	대상이 없다면, 꿈속에서의 행위와 깨어있을 때의 행위의 차이가 합리적으로 설명될 수 없다.	113: 대상실재론자	1002c16: 외부인
【12】	대상이 없다면, 죽음 및 살생의 죄가 합리적으로 설명될 수 없다.	117: 대상실재론자	1003a22: 외부인
【13】	대상이 없다면, 타심지가 합리적으로 설명될 수 없다.	123: 대상실재론자	1006b3: 외부인

두 주석의 특징을 개관하면 이렇다. 먼저 비닛따데바가 많은 대목을 ‘대상실재론자(*bāhyārthavādin)’라는 추상적인 집단에 귀속시키는 것처럼 자은 기 역시 ‘외부인’¹²⁾이라는 범박한 범주에 대론자를 배당하는 경우가 많다. 이처럼 일반적인 규정이 주어진 경우, 두 주석가의 설명이 서로 일치하는 경우가 대부분이다. 이에 양자가 일치하는 【1】, 【4】, 【11】, 【12】, 【13】는 본고의 검토에서 안전하게 제외된다.

한편 비닛따데바는 적지 않은 대목을 ‘정량부’에 단독적으로 배속시키고 있는 반면에 자은 기는 여러 학파를 거론하고 있다. 이러한 구체적인 규정이 주어질 때, 두 주석은 거의 불일치한다. 이어지는 절에서는 특히 【2】의 지옥옥졸 등의 위상 문제 및 【5】부터 【7】까지의 극미를 둘러싼 논의에 주목할 것이다. 왜냐하면, 본고의 이해가 옳다면, 이 두 대목에 대한 전통적인 주석이 모두 부정확하기 때문이다.

4. 전통적 이해방식들의 3가지 문제점

〈표 1〉에서 정리한 것과 같이, 주석가들은 대화상대의 정체에 대해 꽤 풍부한 정보를 제공하고 있다. 그러나 여기에는 여러 문제점들이 존재하기 때문에 그대로 따르기가 어렵다. 전통적 이해방식을 그대로 받아들이기 어려운 까닭은 크게 3가지, 즉 (1)정보의 상호 불일치, (2)출처의 불명 내지 자료의 부재, (3)설명 of 부정확성으로 요약될 수 있다.

우선 〈표 1〉에 나타난 것처럼 비닛따데바와 자은 기가 각기 규정하는 논적의 정체가 많은 대목에서 서로 불일치한다. 예컨대 【2-1】에서 지옥의 옥졸·개·까마귀 등이 중생에 속한다고 보는 대론자가 속한 학파를 비닛따데바는 설일체유부라고 보지만, 자은 기는 대중부·정량부 등으로 간주한다. 이처럼 서로 어긋나는 보고를 야마구치 스스무나 효도 가

12) ‘외부인’은 外 혹은 外人의 번역어이다. 한편 ‘외도’는 外道를 그대로 옮긴 것이다. ‘외부인’이 ‘외도’를 포괄하는 상위 개념인지 아니면 양자가 일치하는 것인지는 확정할 수 없지만, 본고는 일단 전자로 간주한다. 이렇게 보면 비닛따데바의 ‘대상실재론자’와 자은 기의 ‘외부인’은 외연이 일치하는 표현이 된다.

즈오처럼 그대로 병치하는 것은 주어진 정보를 방치하는 것과 다름이 없다. 따라서 두 주석가 중 적어도 한쪽의 설명은 포기해야만 한다. 나아가 이를 합리적으로 결정하기 위해서는 추가적인 문헌 검토가 불가피하다고 할 수 있다.

그러나 바로 여기서 두 번째 난점이 발생한다. 대론자의 정체성을 확인하기 위해 어떤 자료를 참조하면 좋을지 불분명한 경우가 많으며 심지어 실전(失傳)으로 인해 확인이 아예 불가능한 경우마저 있다. 전자의 경우 특히 자은 기가 자주 호출하는 설일체유부의 경우는 너무 방대한 문헌군이 남겨져 있어 자료 선택에서부터 어려움이 발생한다. 아마도 이런 어려움 때문에 선행 연구자들은 주로 『구사론』에만 의존하게 되었던 것으로 보인다. 그러나 보다 온전한 연구가 되기 위해서는 비록 시간과 노력이 많이 들더라도 최소한 『아비달마대비바사론』(이하 『대비바사론』)과 『아비달마순정리론』(이하 『순정리론』)의 검토 정도는 수행해야 할 것이다.

한편 후자의 가장 대표적인 사례로는 경량부의 경우를 들 수 있다. 비닛따데바와 자은 기 모두 『유식이십론』 상의 대론자를 경량부로 이해하는 경우가 많지만, 정작 이 집단의 사상을 직접 전하는 문헌은 모두 소실되었기에, 이 학파의 사상은 오로지 『대비바사론』·『구사론』·『순정리론』에 간접적으로 언급되는 것들을 통해서만 접근할 수 있다. 예를 들어 비닛따데바와 자은 기가 공통적으로 ‘경량부’¹³⁾로 지목하는 【2-2】의 논적의 경우, 지옥옥줄 등의 위상에 대한 경량부 고유의 견해를 전해주는 대목이 발견되지 않는다. 따라서 이 논적이 정말로 경량부의 견해를 대변하고 있는 것인지 확인이 불가능하다.

심지어 정보의 출처가 발견되었다 하더라도 그 출처에 따른 정보와 주석상의 정보가 정확히 일치하지 않는 경우 역시 발견된다. 이것이 바

13) 물론 비닛따데바나 자은 기가 이 ‘경량부’라는 말로 정확히 무엇을 의도했는지부터가 문제가 된다. 앞 각주9 참조.

로 세 번째 문제점으로, 구체적인 예를 들면 이렇다. 바로 앞 문단에서 언급했듯 【2-2】의 대론자를 자은 기는 설일체유부 및 경량부로 규정하는데, 여기서 설일체유부와 관련된 정보는 접근이 가능하다. 그런데 설일체유부의 실제 견해는 자은 기가 도식적으로 정리한 것보다 훨씬 복잡해 보인다. 아래에 인용한 『구사론』 제3장에 따르면, 설일체유부 내부에는 비중생설과 중생설이 모두 있다.

저들 지옥옥졸들은 중생으로 산정되는가, 아닌가? 어떤 이들은 아니라고 한다. 이 경우 어떻게 활동하는가? 중생들의 업들에 의해서이다. 마치 성접(vivartanī) [시의] 바람의 종자처럼. 그렇다면 대덕 다르마수부피가 말한 “분노하며 잔혹한 업을 [행하고] 악을 즐기며 고통받는 이들에 대해 기뻐하는 자들은 염라[대왕]의 [수해]괴물들로 태어난다.”라고 한 것은 [어떻게 설명할 것인가]? 염라의 지시를 받고 중생들을 지옥들로 내던지는 바로 그 자들이 ‘염라의 괴물들’이라고 불리는 것이니, [지옥중생들에게] 해를 끼치는 자들이 [‘염라의 괴물들’이라고 불리는 것은] 아니다.

[한편] 어떤 이들은 중생으로 산정된다고 한다. 이 경우 저 [지옥옥졸들이] 지옥 중생들을 괴롭혀서 생기니 업은 어디서 이숙(vipāka)하는가? 바로 저 지옥들에서이니, 왜냐하면 무간업을 지은 자들의 이숙도 수용하는 터에 저 [지옥]에 저 [지옥옥졸들의] 업이 이숙하는 것들에 무슨 방해가 있겠는가? 어떻게 [지옥] 불에 의해 타지 않는가? [지옥]불이 확실히 업들에 의해 제한되어 있기 때문에 혹은 특정 물질요소로 생성되었기 때문이다.¹⁴⁾

14) Pradhan(1967), 164, 13-22줄, “kiṃ te narakapālāḥ sattvasaṃkhyātā utāho neti | nety eke | katham idānīm ceṣṭante | sattvānāṃ karmabhir vivarttanīvāyubījavat | yat tarhi bhadantadharmaśubhūtinoktaṃ krodhanāḥ krūrakarmāṇaḥ pāpābhirucayaś ca ye | duḥkhiṣṭeṣu ca nandanti jāyante yamarākṣasā iti || ye te yamenānuśiṣṭāḥ sattvān narakeṣu prakṣipanti ta ete yamarākṣasā uktā na tu ye kāraṇāḥ kārayantīti [|] sattvasaṃkhyātā ity eke | tasyedānīm karmaṇaḥ kva vipākaḥ | teṣv eva narakeṣu hi ānantaryakāriṇāṃ vipākāvakāśas tatra teṣāṃ ko vipratibandhaḥ | katham agninā na dahyante | agner nūnaṃ karmabhiḥ kṛtāvadhivāt bhūtaviśeṣanirvṛtter vā | ” 밑줄 친 부분이 『유식이십론』의 【2-2】에 대응한다. 그러나 『유식이십론』에서는 이 생각이 비중생설에 부속하는 반면 이 『아비달마구사론』에서는 중생설의 보조 논리로 등장한다. 한편 『아비달마구사론』의 설명에 따르면 지옥불의 맹위를 견디게끔 해주는 물질적 방어막이 지옥옥졸들에게 있는데, 바로 이 특수물질을 조성한 업은 지옥중생이 아니라 지옥옥졸들에게 속한 것으로 보인다.

이처럼 설일체유부에는 지옥옥졸 등이 물질현상의 일종이라는 비중생설과 엄연히 중생의 부류라는 중생설이 공존하고 있다. 따라서 자은 기가 【2-2】에서 중생설의 대표로 설일체유부를 거론한 것과 함께 【2-1】에서 비중생설을 대중부·정량부에 한정된 것은 『구사론』에 나타난 설일체유부의 모습과 배치된다고 할 수 있다.¹⁵⁾ 이러한 소견은 저 『구사론』의 모태가 되는 『대비바사론』에서도 마찬가지로 지옥옥졸 중생설과 비중생설을 모두 소개한 뒤 각각의 경우 수반되는 난문들을 해명하고 있다는 점에서 재차 확인된다.¹⁶⁾ 한편 『순정리론』에서 저자 상가바드라는 지옥옥졸에는 염라대왕의 심부름꾼들 및 그 밖의 중생인 옥졸과 물질현상에 불과한 옥졸이 모두 있다고 하기에 그 역시 자은 기의 주석이 아주 정확하지 않음을 증언하고 있는 셈이다.¹⁷⁾

물론 비록 【2-2】의 핵심 주장인 ‘지옥옥졸 등은 지옥중생들의 업으로부터 생긴 물질현상이다’가 설일체유부 내에서 통용되던 학설들을 조합해 새로이 구성해볼 수 있는 것이기는 하지만, 자은 기의 도식적 이해처럼 설일체유부의 표준적 견해라고 볼 수는 없다.¹⁸⁾ 이처럼 현재 이용가능한 문헌들을 검토한 결과 【2-2】를 설일체유부에 귀속시키는 자은 기의 관점은 더는 지지되기 힘들다고 할 수 있다. 나아가 바로 이 【2-2】를 경량부에 배당하는 비닛파데바의 설명 역시 동일한 자료 및 논법에 따라 동일하게 기각된다고 할 수 있다.

【2】의 지옥옥졸의 위상 문제와 마찬가지로 【5】-【7】의 극미를 중심으로 벌어지는 논의들에 대한 자은 기의 대론자 이해 역시 문제적으로 보인다. 특히 【5-2】 및 【5-3】의 대론자를 각기 古설일체유부 및 경량부·

다. 이에 반해 『유식이십론』은 문제의 업을 지옥중생에게 귀속시킨다.

15) 따라서 효도 가즈오가 ‘『구사론』에서는 옥졸 등은 유정이 아니지만, 기세간으로 외계에 실재하는 것이라는 취하고 있습니다’라고 한 것 역시 불완전한 진술이다. 효도 가즈오(2011), 116 참조.

16) 『아비달마대비바사론』(T1545), 866b12-c12 참조.

17) 『아비달마순정리론』(T1562), 517a28-b3 참조.

18) 따라서 여기서 바수반두가 설일체유부의 입장을 떠맡는다(‘taking on the position of Sarvāstivāda school’)는 켈너·테이버의 진단 역시 다분히 오도적이라고 할 수 있다. Kellner & Taber(2014), 739; 동 페이지 각주103 참조.

新설일체유부¹⁹⁾에 해당하는 한편 【6】에서 극미가 부분을 가지거나 혹은 가지지 않는다는 두 경우의 수를 검토하는 것이 각기 경량부와 설일체유부를 염두에 둔 것이라는 그의 논평이 과연 정확한 것인지 의문이다. 먼저, 일찍이 우이 하쿠쥬나 야마구치 스스무가 잘 지적한 것처럼, 극미들의 결합 양상을 화합(*saṃcita?) 및 화집(*samudita?)이라는 두 가지 종류로 나눈 것은 『유식이십론』 자체가 아니라 현장의 번역에 따른 것이다.²⁰⁾ 그리고 이 구분을 무시하더라도 『유식이십론』을 이해하는데에 그다지 어려움이 없다. 따라서 현장의 ‘과도한’ 번역에 바탕을 둔 자은 기의 주석은 무리해서까지 고려할 가치는 없다고 할 수 있다.

다음으로 자은 기가 ‘古설일체유부’와 ‘新설일체유부’를 나누는 것 역시 문제적이다. 그의 설명에 따르면, 전자의 모델은 극미들이 서로 무관하게 감각적 지각의 대상이 되는 것이지만²¹⁾ 후자의 모델은 극미들끼리 일정한 의존 관계를 맺은 후에 대상이 되는 것이다.²²⁾ 이러한 구분은

19) 자은 기에 따르면 ‘古설일체유부’는 『아비달마대비바사론』의 여러 논사들을 의미하고 ‘新설일체유부’는 『아비달마순정리론』의 저자 상가바드라를 뜻한다. 본고 각주 21번; 22번 참조.

20) 宇井伯寿(1953), 162-163; 山口益·野澤靜證(1965), 408-410 참조. 한편 이에 대한 비판적 대응은 권오민(2010a), 159-161 각주45 참조.

21) 『유식이십론술기』(T1834), 992c8-15, “今此先敍古薩婆多毘婆沙義。此師意說。如色處等。體是多法。爲眼識境。所以者何。其一一極微。體是實有。合成阿耨。阿耨是假。故此以上皆非實有。五識既緣實法爲境故。不緣於阿耨以上和合假色。故色處等爲眼識等境時。其實極微一一各別爲眼識等境。不緣假故。以有實體能生識故。”(이제 여기서 먼저 古설일체유부인 『아비달마대비바사론』의 주장을 서술한다. 이 논사들의 생각을 말하자면 이렇다. 색처 등과 같은 것은 자체적으로는(*svabhāvataḥ?) 다수의 법들이면서 안식의 대상영역이 되니 그 까닭은 무엇인가? 그 하나하나의 극미가 자체적으로 실체적 존재(*dravyasat)이고, [이것들이] 모여 미립자(*aṇu)가 되는데, [이] 미립자는 가설적 존재(*prajñaptisat)이기 때문에 이 [미립자] 이상은 모두 실체적 존재가 아니다. [안식 등] 다섯 가지 감각적 인식은 본래 실체적인 법을 대상영역으로 하기 때문에 미립자 이상이 화합한 가설적 색을 인식대상으로 하지 않는다. 따라서 색처 등이 안식 등의 대상영역이 될 때 저 실체적 극미(*dravyaparamāṇu) 하나하나가 제각기 안식 등의 대상영역이 된다. 가설적인 것을 인식대상으로 하지 않기 때문이고, 실체적인 것이 있어야 인식을 발생시킬 수 있기 때문이다.)

22) 『유식이십론술기』(T1834), 992c25-993a6, “其正理師。恐違自宗。眼等五識不緣假法。異於經部。若順於古。卽有陳那。五識之上。無微相故。非所緣失。遂復說言。色等諸法。各有多相。於中一分是現量境。故諸極微相資各有一和集相。此相實有。各能發生似已相識。故與五識作所緣緣。… 廣如陳那觀所緣論及成唯識第一卷說。”(저 『아비달마순정리론』의 저자 상가바드라 논사는 [화합(*saṃcita?)된 극미들이 감각적 인식의 대상이라는 경량부의 이해가] ‘안식 등 다섯 가지 [감각] 인식은 가설적 법을 인식대상으로 하지 않는다’는 자신들의 종지에 위배될까봐 우려하나, 경량부와 갈라서 古[설일체유부]에 따르자니 곧 디그나가가 지적한 바 ‘다섯 가지 [감각] 인식에는 [각각의] 극미의 이미지(*ākāra)가 없기 때문에 [각각의] 극미는 소연연(*ālambanapratyaya)이 아니라는 오류가 있기에, 마침내 다음과

물론 원리상 가능하다. 그러나 자은 기의 구별이 당대의 실상을 반영한 것이라면, 상응하는 문헌적인 뒷받침이 필요하다. 이를테면 『순정리론』에서 극미들의 ‘상호 의존(相資)’이나 이로 인해 성립하는 ‘집합적 이미지(和集相, *samuditākāra?)²³⁾’와 같은 표현들이나 혹은 이를 전제하는 ‘진전된’ 논의들이 발견되어야 할 것이다. 그러나 전통적인 이해를 보다 세련되게 재정식화한 것이 보일 뿐이다.²⁴⁾ 그러나 문제의 전통적 견해는 자은 기가 ‘古설일체유부’로 분류한 『대비바사론』에서 이미 명확한 형태로 제시된 것이다.²⁵⁾ 그렇다면 자은 기의 저 구별은 자의적인 것으로 보인다.

한편 【5-3】의 대론자를 상가바드라로 지목하는 과정에서 자은 기는 명백히 착시(錯時, anachronism)적인 설명을 제공하고 있다. 디그나가

같이 말했다. 색 등의 여러 법은 제각기 여러 이미지가 있으나 여기서 일부만이 지각(*pratyakṣa)의 대상영역이다. 따라서 여러 극미들이 상호 의존하여 [이러한 상호 의존적인 극미들의 집합 각각이 하나의 집합적 이미지(*samuditākāra?)를 가진다. 이 이미지는 실체적 존재이며 각기 자신의 이미지와 닮은 인식을 발생시킬 수 있다. 따라서 다섯 가지 [감각] 인식에 대해 소연연이 된다. ... 자세히는 디그나의 『관소연연론』 및 『성유식론』 제1권의 학설과 같다.)

23) 심지어 자은 기가 쓴 이 ‘집합적 이미지’라는 표현마저 문제적이다. 인식이 매개되지 않은 상황에서 이미지(*ākāra?)가 애초에 그리고 어떻게 성립할 수 있는지에 대한 설일체유부 내의 논의는 전혀 보이지 않는다.

24) 『아비달마순정리론』(T1562), 522a5-8, “然許極微略有二種。一實二假。其相云何。實謂極成色等自相。於和集位現量所得。假由分析。比量所知。”(그런데 극미에는 간략히 2종류, [즉] 실체적 [극미] 및 가설적 [극미]가 있다고 인정한다. 그 특징은 어떠한가? ‘실체적’인 것은 주지하는 바(*prasiddha)의 색 등의 자상(*śvalakṣaṇa)으로서 집합적(*samudita)의 상태에 있을 때 지각(*pratyakṣa)으로 인식되는 것이고, ‘가설적’인 것은 분석을 통한 것으로서 추리(*anumāna)로 알려지는 것이다.)

25) 『아비달마대비바사론』(T1545), 665b6-7, “故五識身通緣總別。而無五識取共相過。多事自相一識能緣。然不明了。”(따라서 다섯 가지 [감각적] 인식의 집합은 총괄적인 것(*samasta?)과 개별적인 것(*vyasta)을 모두 인식대상으로 삼으니, ‘다섯 가지 [감각적] 인식이 공상(*sāmānyalakṣaṇa)을 [인식대상으로] 취한다’는 오류는 없다. 많은 사물(vastu)들의 자상을 하나의 인식이 인식대상으로 삼을 수 있고, [다만 그 경우] 명료하지는 않다.)

『아비달마대비바사론』(T1545), 64a26-b2, “問。爲有一青極微不。答。有。但非眼識所取。若一極微非青者。衆微聚集亦應非青。黃等亦爾。問。爲有長等形極微不。答。有。但非眼識所取。若一極微非長等形者。衆微聚集亦應非長等形。復次有色極細故。不見非非境故。如滅七微色處有色非非境故。”(질문. 하나의 파란 극미가 존재하는가 [존재하지] 않는가? 답변. 존재한다. 그러나 인식의 포착대상은 아니다. 만약 개별 극미가 파란 것이 아니라면, 여러 극미가 집합한 것 역시 파란 것이 아니어야 할 것이다. 노랑 등 또한 마찬가지이다. 질문. 긴 형태 등의 극미가 존재하는가 [존재하지] 않는가? 답변. 존재한다. 그러나 인식의 포착대상은 아니다. 만약 개별 극미가 긴 형태의 것 등이 아니라면, 여러 극미가 집합한 것 역시 긴 형태의 것 등이 아니어야 할 것이다. 또 매우 미세한 물질이 존재하기 때 문이고, 보이지 않는다고 대상영역이 아닌 것은 아니기 때문이다. 이를테면 일곱 개보다 적은 극미[들로 이루어진] 색처는 [여전히] 물질적인 것이지만 [안식 등의] 대상영역은 아니기 때문이다.)

가 바수반두를 직접 사사했다고 보기 어렵기 때문에, 바수반두와 동시대인 상가바드라가 디그나가의 『관소연연론』에서 제기된 요구에 맞춰 설일체유부의 극미설을 재조정했을 가능성은 매우 희박해 보인다.²⁶⁾

나아가 자은 기의 저 배속은 『유식이십론』 자체의 구성과도 잘 어울리지 않는다. 앞서 언급했듯, 바수반두는 【5-1】의 논적을 ‘바이세시까’로 지목할 뿐 【5-2】와 【5-3】의 대론자에 대해서는 침묵하였고, 다시 【6】에서 ‘까슈미라의 설일체유부 논사들’과 가상의 대론을 펼친다. 그런데 자은 기의 이해처럼 【5-2】와 【5-3】의 논적이 각기 古설일체유부 및 新설일체유부로 세분될 수 있다면, 【6】에서 다시 저 ‘세대 구분’이 취소된 점이 잘 설명되지 않는다. 또 【5-3】의 대론자가 경량부일 수도 있다는 그의 주석에 따르면, 【6】에서 설일체유부 측 반론만 검토되는 모습이 꽤 어색해 보인다. 나아가 【6】에서 경량부의 흔적을 찾는 것 역시 문제적이다. 왜냐하면 극미가 부분을 가지는 경우와 그렇지 않은 경우 두 가지 경우의 수를 검토하는 것은 구성상 설일체유부 측 선행 반론을 논박하는 과정의 일부로 보는 편이 가장 합리적이기 때문이다.

한편 비닛따데바가 【3】, 【6】의 추가 진술2, 【8-1】, 【8-3】, 【9】, 【10】의 대론자를 모두 경량부에만 귀속시키는 것 역시 다른 각도에서 부정확하다고 평가할 수 있다. 저기서 나타나는 논적의 생각이 매우 일반적인 것이기 때문이다. 【3】의 대론자는 12처의 가르침이 물질적 대상의 존재를 보증한다고 보는데, 이러한 대응은 심지어 비불교도에게조차 가능하다.²⁷⁾ 나아가 이 교설의 의도와 효과를 질문하는 것 역시 특별한 사상적 배경을 요구하지 않는다. 【6】의 논적의 추가 진술2, 즉 덩어리는 실체적 속성을 가질 수 없다는 생각은 『밀링다팡하』 이래 모든 불교도들이 공유할 법한 생각이다.²⁸⁾ 한편 【8-1】에서 사물의 존재 여부는

26) 물론 『관소연연론』의 핵심 아이디어가 상가바드라 당시에 이미 제기되었을 가능성이 여전히 남는다. 권오민에 따르면, 슈릴라파가 그 선취자이다. 권오민(2010b) 참조. 이 견해를 받아들인다 하더라도 여전히 관건은 여전히 상가바드라가 자파의 극미설을 ‘실제로 수정했느냐’ 여부일 것이다.

27) 혹자는 여기서 12처 및 5온의 실체성을 부정한 슈릴라파 및 그의 추종자들을 떠올리며 적어도 ‘원시’ 경량부로서는 이런 식의 반론을 제기할 수 없다고 주장할 수 있다. 이규원(2017), 119-128 참조.

바른 인식수단으로 정하고, 바른 인식수단 중에서 지각이 가장 중요하며, 지각적 인식이 대상의 존재를 보증한다는 대론자의 생각 역시 오로지 경량부에만 귀속시킬 근거가 전혀 없다.²⁹⁾ 【8-3】 이하 역시 너무 일반적인 수준의 문제제기여서 이를 경량부에만 한정하기가 힘들다.

III. 대안적 이해방식

앞서의 검토가 맞다면, 『유식이십론』의 대론자를 충실한 역사적 반영으로 보는 전통적 관점은 더는 견지되기 어렵다. 이에 일반적 성향의 논적을 가정하는 관점만이 남는다. 여기서 특히 보다 정교한 논의를 구축한 시더리츠의 견해를 음미해볼 필요가 있다. 따라서 본 절에서는 『유식이십론』에 나타난 대론자의 실제 양상을 살펴보면서 시더리츠의 견해가 여전히 유효한지 살펴볼 것이다. 한편 『유식이십론』에서 대론자의 정체성이 대부분 모호한 것은 인도의 학술서 전통이 으레 그렇듯 저자가 역사적 엄밀성 자체에 큰 관심이 없다는 일반론적 규정의 한 사례로 쉽게 간주된다. 그런데 이 『유식이십론』의 경우는 약간 다른 양상도 있는 것 같다. 문제의 대론자에게서 바수반두 과거의 모습이 엿보이기 때문이다. 즉 반론의 핵심 아이디어 대다수가 『구사론』에서 발견된다.³⁰⁾

28) 이를 정식화하면 이렇다. 즉 부분을 떠난 전체가 없기 때문에 전체는 저 부분들에 명칭을 가설한 것에 불과하고 오직 부분들만이, 더 분할되지 않는 한에서, 실제로 간주될 수 있다. 바수반두 자신도 『아비달마구사론』에서 여러 차례 원용하는 이 사상을 시더리츠는, 아마도 캡슈타인을 참고해, (혹은 그 역) 부분-전체론적 환원주의라고 부른다. 이에 대한 본격적인 철학적 검토는 Kapstein(2001); Siderits(2007), 105-111 참조.

29) 경량부의 주요 대변자라고 할 수 있는 슈릴라파는 오히려 지각의 역량을 매우 불신한다. 박창환(2009) 참조.

30) 바수반두가 『유식이십론』에서 범무아의 학설을 도입할 때, 흔히 기대되는 것처럼 유가행파 고유의 3성설을 전체적으로 제시하지 않고 다만 ‘변계소집성’만을 거론한다. 당황스럽지만, 이 침묵은 낯선 현상이 아니다. 그는 바로 직전 유가행파라면 으레 알라야식을 언급할 법한 대목에서 단지 ‘종자’만을 언급했다. 나아가 이러한 ‘절제’의 양상은 『성업론』 **Vyākhyāyukti, Pratītyasamutpādayākyā*에 이르기까지 일관되게 관찰된다. 그렇다면, 저 침묵 혹은 절제가 전통적 보고대로 (1) 점진적 전향의 과정에서 나온 불가피한 결과일 수도 있고, 아니면 (2) 청중을 위한 교육적 배려일 수

1. 대론자의 실제 양상(1): 제2송의 경우

주지하다시피 【1】의 논적은 비문증 환자의 허구적 경험과 달리 실재하는 대상에서 촉발된 인식에서는 시공간상의 한정·상속에의 비한정·기대 효과의 발휘라는 4가지 차이점이 발견된다고 항변한다. 자은 기는 이 최초의 논적의 실존 여부에 대해서는 일단 유보적인 태도를 보이지만, 어느 쪽 선택지이든 그 정체는 ‘경량부’로 수렴시킨다. 그러나 이 논평은 다소 이상하게 들린다. 실존 여부가 불확실한 상황에서 정체성을 구체적으로 지목한다는 것은 난센스이기 때문이다.³¹⁾

이는 『유식이십론』이 ‘경량부들이 멈춘 지점에서 다시 시작하는 것’이라고 한 시더리츠의 논평과 궤를 같이한다. 물론 그의 초점은 【1】의 논리가 표상주의적 실재론과 일치한다는 점에 놓여있을 것이다. 즉, 【1】의 대론자는 내 인식상의 대상-이미지를 촉발하는, 그러나 직접 경험할 수는 없는 그러한 대상의 존재를 받아들이고 있고, 그런 한에서 직접실재론자가 아니다.³²⁾ 확실히 【1】의 반론이 표상주의적 실재론에서만 가능하다는 그의 지적은 예리하다. 그러나 이 사실로부터 【1】의 반론자가 표상주의적 실재론자라는 결론이 바로 도출되지는 않는다.

도 있으며, 그것도 아니면 (3)저자의 독특한 사상적 정체성의 표현일지도 모른다. 『아비달마구사론』을 작성하던 당시의 비수반두를 이미 ‘위장된 유가행파의 일원(a Yogācāra in disguise)’으로 간주한 하라다 와소와 크릿쳐는 두 번째 선택지를 택한 것이고, 한편 이들에 대해서 『아비달마순정리론』의 엄밀한 독해에 근거해 강력한 비판을 제기한 박창환과 권오민은 (1)의 전통적인 견해로 되돌아간 것이다. 原田和宗(1993), 原田和宗(1996), Kritzer(2005), Park(2014), 권오민(2012) 제9장 참조. 일종의 부정방정식처럼 보이는 이 문제를 대하는 가장 합리적인 태도는 아마도 답을 미리 정하지 않은 채 작업가설로서 저 3가지 (혹은 그 이상의) 경우들을 모두 고려해보는 것이리라 생각한다. 따라서 본고의 일차적인 태도는 이상의 3가지 경우의 수 모두와 가급적 양립시키는 방향으로 『유식이십론』의 대론자 정체성 문제를 탐구하는 것이다.

31) 효도 가즈오의 논평 역시 조금 다른 각도에서 엉뚱하다. 그는 이 반론에 대해 ‘어떤 의미에서 우리들의 상식적인 입장이기 때문에, 여기서 제기된 4가지에 대한 의문은 지극히 당연한 것이라고 생각합니다’라고 하였다. 유식성 주장이 심각하게 제기된 이후라면 【1】의 논리를 듣고 나서 일견 당연하다고 생각할 수 있을 것이다. 그러나 유식성의 명제 자체가 논증적 형태로 제기되지 않은 상황이라면 저런 반론을 ‘상식으로’ 미리 가지고 있기는 힘들다. 효도 가즈오(2011), 96 참조.

32) 그럼에도 대론자가 시더리츠의 기대대로 일관되게 표상주의적 실재론자일지는 확인할 수 없다. 이를테면 【3】과 같은 반론은 굳이 표상주의적 실재론자가 아니더라도 충분히 제기할 수 있기 때문이다. 그러나 보다 심각한 위협은 【8】의 해석에서 온다. 【8】의 검토는 별도의 논고에서 진행하겠다. Siderits(2007), 169 참조.

한편 『유식이십론』과 『구사론』의 관계는 시더리츠가 생각했던 것보다 훨씬 더 밀접한 것 같다. 허구적 경험과 실제 경험 사이의 핵심적 차이로서 시공간상의 한정·상속에의 비한정·기대 효과의 발휘가 지목되고 있는데, 이 중에서 적어도 ‘시공간상의 한정’과 ‘기대 효과의 발휘’의 표현 자체 및 개념적 내용이 『구사론』으로 소급되기 때문이다.³³⁾ 물론 양자의 긴밀한 관계를 주장하려면 문제의 연속성이 선입견이나 우연의 일치로 치부되지 않아야 할 것이다. 따라서 이에 대한 엄밀한 문헌 검토가 필요하다.

우선 ‘시공간의 한정’부터 살펴보겠다. 대론자가 이것을 거론한 취지는 다음과 같다. 바수반두에 따르면, 우리의 인식은 비문증 환자의 경우와 유사하다. 만약 그렇다면, 비실재하는 머리카락을 ‘모든 곳에서 그리고 늘’ 경험하는 병적인 경우와 그 경험의 내용이 시공간적으로 한정되는 소위 정상적인 경우 사이의 차이가 없게 된다. 그러나 이 귀결은 받아들일 수 없다. 따라서 대상의 존재를 부정하는 최초의 가정을 거부해야 한다.

그런데 치즈코 요시미즈에 따르면, 저 ‘시공간의 한정’이라는 표현 자체와 함께 통상의 경험 및 문제적인 경험의 대조가 함께 이루어지고 있는 대목이 『구사론』 제3장에서도 발견된다.

썩 등에 대한 종자 등의 역량(sāmarthya)이 (가)장소와 때에 따른 한정으로부터 (deśakālapratiniyamāt)³⁴⁾ 경험되고 또 익힘 등에 대한 불 등의 [역량이 장

33) 상속에의 비한정 관련 논의는 선행 문헌에서 보이지 않는다.

34) Kellner et al.(2007), 1054-1060 참조. 치즈코 요시미즈는 이 5격 표현을 ‘시공간상의 한정을 통해(through spatiotemporal restriction)’라고 옮기는 한편 이 한정의 작용을 종자에 귀속한다. Kellner et al.(2007), 1058; 1059 참조. 그러나 문제의 ‘한정’은 여기서 수동적인 의미로 이해되며 따라서 썩에 귀속해야 할 것이다. 그러면 ‘~을 통해’라는 비록 불가능하지는 않지만 매우 어색한 번역을 피할 수 있을 것이다. 그리고 무엇보다도 본고처럼 저 한정을 결과에 귀속해야만 『유식이십론』과의 유비가 가능해질 것이다. 한편 야쇼미뜨라의 주석 또한 본고의 이해를 뒷받침한다. Wogihara(1936), 284, 2-4줄, “kasmāt | deśakālapratiniyamāt | deśakālayos tu pratiniyamāt | tatra deśapratiniyamo bījādisambaddha eva deśa utpatteḥ | kālapratiniyamo bījānantaram utpatteḥ |”(무엇 때문인가? 장소와 때에 따른 한정 때문이다. 즉, 장소와 때 양자에 있어 한정되기 때문이다. 여기서 장소의 한정은 종자 등이 위치한 바로 그 장소에 [썩이] 발생하기 때문이다.

소와 때에 따른 한정으로부터 경험된다는 점에서 원인 없는 생성은 없다. (ㄴ)
 영원한 원인이 존재한다는 주장은 바로 앞에서 기각하였다.³⁵⁾

왜냐하면 만일 이슈바라(īśvara)나 혹은 다른 [뿌루샤(puruṣa) 내지 원질
 (pradhāna) 같은 것이 단적으로 단일한 원인이라고 한다면, 온 우주가 (ㄷ)
 시에 생겨나야 할 것이다. 그러나 존재들은 (ㄹ)순서에 따라 발생하는 것으로 경
 험된다.³⁶⁾

우선 (ㄱ)을 보면 표현의 일치가 곧바로 확인된다. 한편 (ㄴ)이 참조하는
 것처럼 두 번째 인용문에서 (ㄷ)의 동시적 발생과 (ㄹ)의 순서에 따른 발생
 은 각각 『유식이십론』 상의 병적인 지각 경험과 정상적인 지각 경험에
 정확히 대응한다.

혹자는 『유식이십론』의 한정과 『구사론』의 한정이 정확히 일치하지
 않는다고 지적할 수 있을 것이다. 왜냐하면 (ㄱ)의 한정성은 원인과 결과
 의 근접성, 즉 원인이 위치한 시공간적 좌표 근처에 해당 결과가 위치한
 다는 것이기 때문이다. 여기서 결과는 물론 그 원인 역시 원칙적으로 직
 접 경험될 수 있는 것이다.³⁷⁾ 따라서 『유식이십론』에 나타난 시공간상
 의 한정과 내용은 정확히 일치하지는 않는다. 왜냐하면 『유식이십론』
 의 경우 원인에 해당하는 인식 독립적인 대상이 원리상 직접 경험될 수
 없는 것이기 때문이다. 이 지적 자체는 옳으나, 그렇다고 해서 치즈코
 요시미즈의 저 발견이 곧바로 무의미해지는 것은 아니다. 우리가 구한

때의 한정은 종재가 존재했던 순간 직후에 [씩] 발생하기 때문이다.)

35) Pradhan(1967), 130, 27줄-131, 1줄, “dṛṣṭarṁ cāṅkurādiṣu bījādīnārṁ sāmārthyarṁ (ㄱ)
 deśakālapratīniyamād agnyādīnārṁ ca pākajādīṣv iti nāsti nirhetukaḥ prādurbhāvaḥ |
 (ㄴ) nityakāraṇāstitvavādaś ca prāg eva paryudastah | ”

36) Pradhan(1967), 101, 25-26줄, “yadi hy ekam eva kāraṇam īśvaraḥ syād anyad vā (ㄷ)
 yugapat sarveṇa jagatā bhavitavyarṁ syāt | dṛśyate ca bhāvānārṁ (ㄹ) kramasārṁbhavaḥ.”

37) 혹자는 첫 번째 인용문의 ‘역량(sāmārthya)’이란 표현에 주목하여 『아비달마구사론』의 원인 역
 시 『유식이십론』의 경우처럼 직접 경험될 수 없는 것이라고 주장할 수도 있다. 이 경우 『아비달
 마구사론』과 『유식이십론』은 이 ‘deśakāla(pratī)niyama’라는 표현만 공유하는 것이 아니라 그
 배후의 아이디어까지 함께하는 셈이다. 꽤 정교한 지적이기는 하지만 적어도 『아비달마구사론』
 의 논의 맥락에서는 문제의 원인이 번뇌 및 업이기에 통속적인 의미에서 비가시적인 것이지 원
 리적인 차원에서 비가시적인 것이라고 할 수는 없다.

것은 예고편이지 본편이 아니기 때문이다.

또 혹자는 치즈코 요시미즈가 발견한 저 대목이 바수반두에게 한정할 수 없는 보다 일반적인 이해를 반영하고 있을 가능성을 제기할 수도 있다.³⁸⁾ 앞서 말했듯, 두 문헌 사이의 연속성을 주장하려면, 『구사론』 이외의 문헌들도 검토해야 한다. 『순정리론』에서의 상가바드라의 발화를 바수반두의 것과 비교해 보면, 그녀의 소견이 옳다는 것이 간접적으로 정당화된다.

[원인 없는 생성은] 경험과 배치된다. 이 때문에 원인 없이 발생하는 법은 확정적으로 없는 것이다. 그리고 원인이 되는 여하간의 단일하고 영원한 것은 없으니, 이슈바라를 논파할 때 이미 자세히 배제했었다.³⁹⁾

이렇게 보면 온 우주가 만약 이슈바라 등의 단일한 원인에서 생겨난 것이라면, 모든 것은 동시에 생겨나야 하며 순서에 따라 발생하지 않아야 한다. [이슈바라 등의] 원인이 지금 존재하는데, 어떤 것이 동시에 생겨나는 것을 방해한다 말인가? [그러나] 모든 것을 순서에 따라 발생하는 것으로 경험되기 때문에, 단적으로 단일한 원인으로부터 생겨나는 것이 아님을 알 수 있다.⁴⁰⁾

두 번째 인용문은 『구사론』 상의 바수반두의 이해와 내용상 완전히 일치한다. 그러나 첫 번째 인용문을 보면 양자의 진술이 갈라지고 있다. 둘 다 원인 없는 발생 및 단일한 원인으로부터의 발생을 거부하고 있지만, 상가바드라는 밑줄 친 부분과 같이 단지 ‘경험과 배치된다’라고만 하여 구체적인 언급은 피하고 있다. 다시 말해 종자-싹의 비유나 ‘장소와 때에 따른 한정’과 같은 표현을 일부러 삭제한 것이다. 당파적으로

38) 그녀는 『아비달마구사론』에서 확인할 수 있는 시공간의 한정 및 기대 효과의 발휘가 이후 다르마키프리에게로 이어지는 ‘경량부적인’ 사고라고 말할 뿐이어서 이러한 반론에 취약하다. 아울러 본고 각주 9번에서 이야기했듯이, ‘경량부’가 무엇을 지칭하는 표현인지도 여전히 문제가 된다.

39) 『아비달마구사론』(T1562), 480b15-18, “現見相違。由此定無無因起法。無一常法。少能爲因。破自在中。已廣遮遣。”

40) 『아비달마구사론』(T1562), 451c8-12, “謂諸世間若自在等一因生者。則應一切俱時而生。非次第起。因現有故。何法爲障令不俱生。現見諸法次第而起。故知非但一因所生。”

해석되는 이 최초의 ‘논평’과 함께 『구사론』 이전에는 ‘장소와 때에 따른 한정’이라는 표현 및 이에 상당하는 아이디어가 발견되지 않는다는 점을 고려하면, 문제의 표현 및 아이디어는 구사론주에게만 귀속시키는 편이 보다 개연적이라고 할 수 있다.

다음으로 대상의 독립적 존재를 요청하는 【1】의 논적이 거론한 네 번째 이유는 바로 기대 효과의 발휘(kṛtyakriyā)이다. 앞서 언급한 시공간상의 한정은 특정한 내용을 가진 인식이 일단 주어지기만 하면 그 자체로 확인이 가능한 것인 반면에, 여기서 말하는 기대 효과의 발휘는 문제의 인식이 주어진 후에도 또 다른 조건이 부가되어야만 비로소 판정이 가능한 것이다. 예를 들어 꿈속에 나타난 음식 등은 실제의 음식과 외견상 구별이 되지 않지만 그것을 섭취할 경우 포만감이나 기력 등을 얻을 수 없다. 이 예에서 ‘섭취’가 별도의 조건이고 ‘포만감 및 기력’이 기대 효과라고 할 수 있다. 대론자는 이처럼 일종의 변인통제를 통해 비가시적인 원인의 존재를 추론하고 있다.

이와 같은 자못 합리적인 접근법은 『구사론』에서 눈 등의 감각기관의 존재를 확보할 때 바수반두 자신이 동원했던 방법이기도 하다.

[득(prāpti)의 존재와 관련해] 다음이 타당하지가 않으니, 색·소리 등의 경우처럼 혹은 탐·진 등의 경우처럼 바로 저 [득의] 자체(svabhāva)가 [직접적으로] 알려지지 않고 또 눈·귀 등의 경우처럼 [득의] 기대효과(kṛtya)가 [간접적으로] 알려지지 않는다]. 따라서 실체(dravya) 차원의 법으로서 [성립하는 것이] 가능하지 않기 때문에 [득의 존재를 주장하는 것은] 타당하지 않다.⁴¹⁾

여기서 자체(svabhāva)는 기대 효과(kṛtya)에 대비되고 있는데, 이는 다음 인용문에 각기 지각과 추리의 대상에 대응한다.

41) Pradhan(1967), 63, 10-11, “āyam ayogaḥ yad asyā naiva svabhāvaḥ prajñāyate rūpaśabdādivad rāgaḍveśādivad vā na cāpi kṛtyaṁ cakṣuḥśrotrādivat | tasmāt dravyadharmāsambhavād ayogaḥ | ”

‘단지 [5]온의 상속(santāna)에 대해 ‘아프만’이라는 표현(abhidhāna)이 생겨나는 것이지 다른 표현대상(abhidheya)에 대해서는 아니다’라는 이것이 또 어떻게 알려지는가? 지각과 추리가 없기 때문이다. 왜냐하면 어떤 법들이 존재할 경우 장애가 없으면 그것들에 대한 직접적인(pratyakṣam) 지각(upalabdhi)이 있기 때문이다. 예를 들어 6가지 대상영역들 및 의(manas)에 대해 [지각이 있다]. 그리고 [어떤 법들이 존재할 경우 그것들에 대한] 추리가 있다. 예컨대 5가지 감각들에 대해 [추리가 있다]. 이와 관련해 다음이 추리이다. 하나의 원인이 있더라도 다른 원인이 없으면 결과가 없음이 경험(dr̥ṣṭa)되고, 나아가 [다른 원인도] 있으면 [결과도] 있음이 경험되니, 이를테면 짝의 경우와 같다. 그래서 대상영역이 나타나 있는 상태(ābhāsaprāpta)이고 또 주의력(manaskāra)이 원인[으로 가능할] 경우, 맹인·농인들에게 대상영역의 파악이 없음이 경험되고 또 맹인·농인이 아닌 자들에게 [대상영역의 파악이] 있음이 [경험된다]. 따라서 여기에서도 별도의 원인이 [맹인·농인들에게는] 없다는 것 및 [나머지에게는] 있다는 것이 해명된다. 그리고 그 [대상영역의 파악]의 별도의 원인이 감각이라는 것이 그 추리이다. 그리고 아프만에 대해서는 이와 같은 [지각이나 추리가] 없다. 따라서 아프만은 존재하지 않는다.⁴²⁾

불교전통에서 일반적으로 시각능력 자체는 가시적인 안구와 달리 비가시적인 것으로 받아들여진다.

또 경전에서 다음과 같이 이야기된다. “비구여, 눈은 내적인 처이고 지·수·화·풍의 4가지 기본 물질요소들에 바탕을 둔 투명한 물질(rūpapasāda)이며 물질적인 것, 비가시적인 것, 길항적인 것이다.⁴³⁾

42) Lee(2005), 4, 12-24줄, “katham punar idaṁ gamyate | skandhasantāna evedam ātmābhi-dhānam varttate nānyasminn abhidheya iti < | > pratyakṣānumānābhāvāt | ye hi dharmmāḥ santi | teṣāṁ pratyakṣam upalabdhir bhavaty asaty antarāye | tadyathā ṣaṇṇām viṣayā(nā)ṇāṁ manasaś ca | anumānaṁ ca | ta{tha}dyathā pañcānām indriyāṇāṁ | tatredam anumānaṁ | sati {sa}kāraṇe kāraṇāntarasyaābhāve kāryasyābhāvo dr̥ṣṭo bhāve ca punar bhāvas tadyathāṁkurasya | saty eva cābhāsaprāpte viṣaye manaskāre ca kāraṇe viṣaya-grahaṇasyābhāvo dr̥ṣṭaḥ punaś ca bhāvo (‘)ndhabadhirādīnām <an>andhabadhirādīnāṁ ca | atas tatrāpi karaṇāntarasyaābhāvo bhāvaś ca nīcīyate | yac ca tatkāraṇāntaram tad indriyam ity etad anumānaṁ | na caivam ātmano (‘)stīti{ | }nāsty ātmā | ”

43) Pradhan(1967), 24 3-4줄, “uktaṁ ca sūtre cakṣur bhikṣo ādhyātmikam āyatanam catvāri mahābhūtāny upādāya rūpapasādo rūpy anidarśanaṁ sapratigham | ”

그래서 구사론주는 이것을 추리의 대상으로 삼고 있는 것이다. 이를테면 대상의 현전 및 주의력은 통제변인이고 맹인과 비맹인을 구별하는 것은 조작변인이며 이상의 독립변인들에 체계적으로 대응되는 시각적 경험의 차이가 종속변인이다. 그리고 눈 등의 감각기관은 이러한 시험에 통과하기에 그 존재를 인정할 수 있지만 득(prāpti) 등은 그렇지 못하다.⁴⁴⁾

이처럼 시각적 역량의 작동을 통해 그 기능이 사후적으로 인정되는 것처럼, ‘실제의’ 대상 역시 기대 효과의 발휘를 통해 그 존재가 전제된다고 『유식이십론』의 대론자는 주장하는 것이다. 그리고 핵심 개념의 사용 및 배경논리의 구조적 측면에서 볼 때, 『유식이십론』의 사례와 일치하는 것은 바로 앞에서 인용한 『구사론』의 예문 말고는 더 이상 발견되지 않는 것 같다.⁴⁵⁾ 따라서 네 번째 반론 역시 그 기원이 구사론주 자신에게 안착된다고 할 수 있다.

2. 대론자의 실제 양상(2): 제5송-제7송의 경우

이제 【2】의 논적의 경우를 살펴보겠다. 앞서 보았듯, 관련한 배경적 논의는 설일체유부 내에서 경쟁적으로 통용되던 학설들이었다. 그렇다면 해석의 관건은 이십론주가 기존의 학설들을 편집하면서 부여한 방향성 및 이로부터 읽어낼 수 있는 그의 동기를 구체화하는 데에 있다고 할 수 있다.

한편 【2】에서 설일체유부로 환원될 수 없는 유일한 대목은 업의 훈습(vāsanā)이 거론되는 말미다. 여기서 훈습은 자은 기가 ‘설일체유부’의 견해와 ‘경량부’의 견해를 구분할 때 기준으로 삼은 개념이기도 하다.⁴⁶⁾

44) 이 비판에 대한 상가바드라의 대응은 권오민(2019), 673-694 참조.

45) 그나마 가장 가까운 내용이 『유가사지론』에 보인다. 矢板秀臣(1992), 523, 15-21줄 참조.

46) 『유식이십론술기』(T1834), 987a17-24, “然諸部中。大衆正量說。獄卒等是實有情。薩婆多師。雖非有情。然是心外。惡業所感增上。大種轉變所生。造色形顯量力差別。經部師等。雖非有情。然是心外。造業之時。唯熏內識。及其受果。乃在心外。大種轉變起形顯等。今大乘意。亦非有情。造業之時。既在內識。受

주지하다시피 훈습은 비유자-경량부 및 그로부터 영향을 받은 바수반두에게 핵심적인 개념이다.⁴⁷⁾ 그러나 여기에서도 이 ‘훈습’ 개념이 귀속되는 반론자의 정체가 ‘경량부’인지 혹은 구사론자인지 여부 자체는 사소한 것이라고 할 수 있다. 게다가 엄밀히 말해 【2】에서 ‘훈습’이 거론되는 제7송 부분에서는 바수반두만이 발화를 하고 있어서 대론자가 직접 나타나지 않는다. 따라서 이 부분 역시 논지 전개 방식 및 이유를 규명하는 것이 핵심이라고 할 수 있다.

【2】는 직전의 바수반두의 답변에 대한 반론자의 반박으로 시작한다. 바수반두는 지옥중생들이 과거에 자신들이 비슷한 업을 지었기 때문에 현재 지옥에서 지옥옥졸 등을 실재하는 것인양 보는 경험을 공유한다고 말한다. 이에 대해 대론자는 문제의 지옥옥졸 등이 애초에 중생일 가능성을 제기하며 반박한다. 다시 이에 대해 바수반두는 지옥옥졸 등을 중생의 일부로 간주할 경우에 발생하는 난점들을 지적한다. 먼저 지옥옥졸 등이 지옥에 속한 중생일 경우, 지옥의 고통을 겪는 다른 지옥중생들과 달리 지옥옥졸 등은 그런 고통을 느끼지 않는다는 문제 등이 발생한다. 한편 지옥옥졸 등이 지옥에 속하지 않은 중생일 경우, 지옥에 태어난 것이 설명될 수 없다. 이 딜레마 논증에 대해 반론자는 두 번째 뿔을 잡으며 신적 존재가 아니면서도 신들의 영역인 하늘에 태어나는 동물들

果之世。在識非餘。故今大乘與諸部異。”(그런데 여러 부파 중에서 대중부(Mahāsaṃghika)·장량부(Sāṃmitīya)는 [지옥옥졸 등이 실재하는 중생이라고 주장한다. 설일체유부 논사들은 비록 중생은 아니지만 마음 외적인 것[으로 보니], 악업에 의해 촉발된 영향력(*ādhīpatya) 때문에 물질요소의 변화로 생겨난, 특정 형태·색깔·크기·힘을 띤 파생물질이다. 경량부 논사 등은 비록 중생은 아니지만 마음 외적인 것[으로 보니] 업을 지을 때에만 내부의 식을 훈습하고 그 [훈습]이 결과를 받을 때에는 곧 마음 외부에 물질요소가 변화하여 형태·색깔 등을 일으킨다[는 것이다]. 이제 대승의 생각도 역시 유정이 아니다. 업을 지을 때에 내적인 식에 있을 뿐만 아니라, 결과를 받을 때에도 식에 존재하는 것이지 기타 다른 것[에 존재하는 것이] 아니다. 따라서 이제 대승은 여러 부파들과 다르다.)

47) 슈릴라파 및 바수반두의 종자설에 대해서는 Park(2014) 및 권오민(2019) 제10장, 제15장 참조. 권오민에 따르면, 바수반두는 본래 슈릴라파 류의 종자설을 추정했지만 대승으로 전향하여 『섭대승론』의 주석을 쓸 때에는 상가바드라의 종자설 비판 논리를 이용하여 알라야식설을 주장하였다. 권오민(2019) 제15장 참조. 그러나 이 그림은 소위 ‘古바수반두’에게 귀속되는 『섭대승론석』이 『아비달마순정리론』보다 늦게 저술되었을 경우에만, 즉 바수반두 일인설을 견지할 경우에만 가능하다. 그러나 권오민의 여러 저작들 중에서 이 문제를 직접 거론하는 것은 보지 못하였다.

이 있다고 항변한다. 그러나 바수반두는 하늘에 태어나는 동물들은 그에 상응하는 즐거움을 겪지만 지옥옥졸 등은 그에 상응하는 괴로움을 겪지 않는다는 이유로 반론자의 유비를 기각한다.

이 지점에서 상대는 지옥옥졸 등이 중생일 가능성을 포기하지만 그렇다고 유식성 명제를 받아들인 것은 아니다. 지옥옥졸 등이 중생은 아니지만 물질현상이라고 주장하면서 여전히 인식 독립적인 대상의 존재를 고수하기 때문이다. 그의 새로운 주장에 따르면, 지옥중생들의 과거의 업 때문에 다양한 작용을 하며 공포를 유발하는 물질이 조성되는데, 바로 이것을 ‘지옥옥졸’ 등이라고 부른다. 이에 대해 바수반두는 ‘지옥중생들의 과거의 업 → 물질적 변화 → 지옥중생들의 고통의 경험’이라는 구도를 받아들이는 것보다 ‘지옥중생들의 과거의 업 → 지옥중생들의 고통의 경험’이라는 구도를 받아들이는 편이 합리적이라고 대응한다.

이상의 구도에 대해 효도 가즈오는 ‘당연히 다른 입장의 사람으로부터’ 제기된 이러한 ‘반론을 예상하고’ 바수반두가 ‘기술하고’ 있다고 소개한다.⁴⁸⁾ 그러나 그의 발언은 상당히 혼란스럽다. 왜냐하면 그의 이해대로라면 『유식이십론』이 아직 세상에 나오기 전에 그 반론부터 존재한 것이 되어버리기 때문이다. 즉 『구사론』 등에서는 대상의 실재성 여부와 무관하게 지옥옥졸 등의 위상을 논의하고 있고, 한편 지옥옥졸의 위상을 유식성 논의에 끌어들인 것은 바로 『유식이십론』이기 때문에 그의 설명은 전형적인 착시(錯時, anachronism)를 범하고 있다.

만약 그의 발언에서 역사적인 뉘앙스를 제거하고 이십론주의 ‘예상’ 부분을 강조한다면, 즉 실제로 【2】에서와 같은 반론이 있었다는 것은 아니고 다만 그런 반론이 있을 것 같아서 바수반두가 『유식이십론』에서 미리 검토한 것이라는 취지였다고 해명한다면, 착시를 범했다는 혐의 자체는 벗길 수 있겠다. 그럼에도 여전히 저자를 수동적인 존재로 보는 시선은 남아 있다. 그러나 이 시선은 받아들이기 힘들다. 대론자의 발화

48) 효도 가즈오(2011), 111 참조.

순서나 심지어 그 내용까지도 모두 이십론주의 연출하에 놓여있기 때문이다.

그렇다면 오히려 대론자야말로 수동적인 존재라고 할 수 있다. 『구사론』 등에 따르면, 지옥옥졸 등은 유정물이거나 무정물이며, 나아가 유정물은 신·인간·아귀·짐승·지옥중생 중에 하나에 속한다. 여기서 신과 인간의 선택지는 상식적으로 배제된다. 그렇다면 【2】의 논증적 전략은 지옥옥졸의 위상과 관련해 생각해볼 수 있는 선택지들을 나열한 뒤 비판적 검토를 통해 하나씩 기각하는 소거법의 다름 아니다. 따라서 【2】의 대론자의 역할은 단지 적절할 때에 다른 선택지를 제시함으로써 바수반두의 일인칭적 검토 내용을 철학적 대화의 형식으로 전환시키는 것에 불과하다. 나아가 이런 한에서 【1】의 논적과도 성격상 확연히 구분된다.

IV. 나가며

이상의 작업을 통해 『유식이십론』의 대론자 문제를 하나의 연구주제이자 관점으로서 제기하였고 또 이에 따라 『유식이십론』의 일부 대목에 대한 새로운 독해를 제시하였다. 특히 전통적인 주석 자료를 철저히 조사하여 정리하고 이를 다시 적극적으로 비평한 2장의 내용이 본고의 중요한 기여 중 하나일 것이다. 또 지면상의 한계로 『유식이십론』에 나타난 대론자의 모습을 전체적으로 재구성하는 작업은 비록 시도되지 못하였지만, 본고가 작업했던 범위로만 한정하더라도 대론자의 정체성을 밝히려던 기존 선행연구들의 시도가 대부분 좌절된다는 점이 분명히 밝혀졌을 것이다. 특히 본고 3장 2절의 분석 결과를 고려한다면, 『유식이십론』의 대론자를 표상주의적 실재론자로 한정하려는 시더리츠의 철학사적 기획 역시 합리적 의심에 부쳐볼 수 있을 것이다. 그렇다면 대론자의

진짜 모습은 시더리츠의 그림과 톨라·드라고네띠의 그림 사이 어딘가에 있을 것이다. 대론자 문제를 전체적으로 재구성하는 작업을 위시해, 『유식이십론』에는 흥미로운 주제들이 여전히 산적해 있다. 그것들 각각을 해명하는 과제는 다음을 기약하고자 한다.

1. 약호 및 원전류

『阿毘達磨大毘婆沙論』(T27)

『阿毘達順正理論』(T29)

矢板秀臣(1992), 「瑜伽論の因明」, 『成田山仏教研究所紀要』 15, 505-576.

Bhattacharya, Vidhushekhara(1957), *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga - The Sanskrit text compared with the Tibetan version -*, University of Calcutta.

Lee, Jong Cheol(2005), *Vasubandhu's Abhidharmakośabhāṣya. Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, Chapter IX: Ātmavādapratīṣedha(Bibliotheca Indologica Buddhologica 11)*, Tokyo: Sankibo Press.

Pradhan, Prachandra(1967), *Abhidharma-kośabhāṣya of Vasubandhu*, Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.

Silk, Jonathan A.(2018), *Materials Toward the Study of Vasubandhu's Vimśikā (I) - Sanskrit and Tibetan Critical Editions of the Verses and Autocommentary, An English Translation and Annotations (Harvard Oriental Series 81)*, Cambridge : Harvard University, Department of South Asian studies, 2016 (2018 for the Open Access Edition: <https://www.academia.edu/37086356>).

Wogihara, Unrai(1936), *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store.

2. 단행본

권오민(2019), 『(上座) 슈리라타와 經量部 사상』, 서울: 씨아이알.

효도 가즈오(2011), 김명우 · 이상우 옮김, 『유식불교, 『유식이십론』을 읽다』, 서울: 예문서원.

宇井伯寿(1953), 『(四訳対照)唯識二十論研究』, 東京: 岩波書店.

Kapstein, Matthew T.(2001), *Reason's traces : identity and interpretation in Indian & Tibetan Buddhist thought*, Boston: Wisdom Publications.

Kellner, Birgit et al.(2007), *Pramāṇakīrtiḥ - Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday -*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 70(2), Wien: Arbeitskreis für

Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.

Kritzer, Robert(2005), *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi*, Tōkyō : International Institute of Buddhist Studies of the International College for Advanced Buddhist Studies.

Park, Changhwan(2014), *Vasubandhu, Śrīlāta, and the Sautrāntika theory of seeds* (*Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde ; Heft 84*), Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.

Siderits, Mark(2007), *Buddhism as Philosophy: an introduction*, Aldershot: Ashgate Pub.; Indianapolis: Hackett Pub.

Tola, Fernando & Dragonetti, Carmen(2004), *Being as Consciousness - Yogācāra Philosophy of Buddhism* -, Delhi: Motilal Banarasidass Publishers.

3. 논문류

강형철(2021), 「『유식이십론』 2~4송재고」, 『동아시아불교문화』 45, 59-87.

권오민(2010a), 「불교철학에 있어 학파적 복합성과 독단성(1) - 世親의 『唯識二十論』에 서의 외계대상 비판의 경우 -」, 『인도철학』 28, 139-170.

_____(2010b), 「불교철학에 있어 학파적 복합성과 독단성(2) - 陳那의 『觀所緣緣論』에 서의 외계대상 비판의 경우 -」, 『불교연구』 33, 41-97.

박창환(2009), 「法稱(Dharmakīti)의 감각지각(indriyapratyakṣa)론은 과연 經量部적인가? - 上座 슈리라타(Śrīlāta)의 감각지각 불신론과 이에 대한 世親의 절충론을 통해 본 經量部 前5識說의 전개과정-」, 『인도철학』 27, 5-51.

이규완(2017), 「極微 해석을 통해 본 世親 철학의 轉移」, 서울대학교대학원 박사학위논문.

이길산(2021), 「『유식이십론』 연구 - 관념론적 해석을 중심으로 -」, 서울대학교대학원 박사학위논문.

原田和宗(1993), “Dignāga의 Hastavālaprakaraṇa-vṛti”, 『龍谷大学仏教学研究年報』 6, 92-110.

_____(1996), 「<經量部の「單層」の識の流れ>という概念への疑問(I)」, 『インド学チベツト学研究』 1, 135-193.

山口益・野澤靜證(1965), 『世親唯識の原典解明』, 京都: 法蔵館.

Kellner, Birgit & Taber, John(2014), “Studies in Yogācāra-Vijñānavāda idealism I: The interpretation of Vasubandhu’s Viṃśikā,” in *Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse - Asie*, 2014, Vol.68 (3-4), 709-756.

Who is Vasubandhu's Opponent? - The *Vimśikā* Through the Lens of the Opponent Problem -

Lee, Gilsan

Assistant Professor
Institute for General Education Research
Kyungnam University

This paper sets up the opponent problem in the *Vimśikā*, criticizes the previous studies on it accordingly, and finally proffers an alternative reading. The *Vimśikā* takes the form of a debate between a first-person speaker and her opponent, which makes the problem indispensable. But only few researchers have shown an interest in it. Some of the very few exceptions safely consider the adversary simply as a realist. Others merely deliver traditional understandings on the matter. However, both of these approaches show limitations. The former lacks precision of stipulation. The latter suffers from mutual inconsistency between the reports on the opponents by commentators, the excess or lack of references, and the very inaccuracy of traditional information.

Hereupon, this paper, criticizing previous approaches, shows new aspects of the old *Vimśikā* as seen through the lens of the opponent problem. One can trace the critical viewpoints and conceptual frameworks found within the second verse back to those found in, and only in, the *Abhidharmakośabhāṣya*. The ideas regarding the opponent found in verses 5-7 can be gathered from the earlier Abhidharmic discourses. The reorganization of these ideas in the *Vimśikā* is directed towards the adjustment of the ontological status of hell guardians (among others) according to the idealist perspective.

Key words

Vasubandhu, *Viṃśikā*, *Abhidharmakośabhāṣya*, **Nyāyānusāra* (or °*sāriṇī*), Sautrāntika, the opponent problem

논문투고일: 2022.04.16.

심사완료일: 2022.04.28.

게재확정일: 2022.05.01.

삼성의 특징을 통해 본 『삼성론』의 삼성 구조

서 민 지

동국대학교대학원 불교학과 박사수료
minggi_seo@naver.com

- I. 서론
- II. 『삼성론』의 삼성
- III. 『삼성론』의 삼성 구조
- IV. 결론

Trisvabhāva(이하 『삼성론』)는 38가지 계송으로 구성된 유가행파 문헌으로서, 텍스트의 핵심 주제와 전체 내용이 삼성을 중심으로 이루어져 있다. 『삼성론』은 텍스트 전체에서 오직 삼성만을 주제로 하고 있기 때문에 삼성에 대한 심도 깊은 통찰을 이루어내기에 적합하다는 점에서 주목할 만하다. 따라서 본고에서는 『삼성론』에서 말하는 삼성의 정의 및 특징을 살펴보고, 이를 바탕으로 『삼성론』의 삼성 구조에 대해 고찰해보고자 한다.

『삼성론』의 계송 1-3과 10-21에서는 삼성의 정의 및 특징에 대해서 구체적으로 언급하고 있다. 『삼성론』의 삼성은 변계소집성·의타기성·원성실성의 세 가지로 나열되며, 현자들의 심오한 인식대상이라고 정의된다. 삼성은 유(有)이자 비유(非有)라는 관점에서, 둘이자 하나인 것이라는 관점에서, 그리고 잡염과 청정이라는 두 가지 특징에 있어서는 차이가 없다는 관점에서 서로 다르지 않은 것임이 드러난다. 바로 이 불이성(不異性)에 의거하여 삼성은 심오함을 특징으로 갖는다.

한편 삼성설의 유형은 알랜 스폰버그(Alan Sponberg)에 의해 크게 두 가지로 구분되는데, 이는 중추적 구조와 발전적 구조를 말한다. 『삼성론』의 삼성 구조는 잡염-세속과 청정-승의로 구분된다는 점에서, 궁극적 존재로서 원성실성만을 인정한다는 점에서, 수행이 진행됨에 따라 삼성이 단계적으로 발전하는 구조라는 점에서 발전적 구조와 상응한다.

그러나 『삼성론』의 삼성 구조는 계송 10-21에서 살펴본 삼성의 특징과 함께 고려되어야만 한다. 발전적 구조에서 말하는 발전과 소멸은 삼성의 불이성을 깨달아가는 과정이라고 할 수 있는데, 삼성의 불이성을 깨달음으로써 궁극적인 존재는 오직 원성실성이라고 하는 진실이 드러나게 되기 때문이다. 따라서 『삼성론』의 발전적 구조는 삼성의 불이성을 깨닫는 수행을 발전시켜나감으로써 비로소 유식성에 이를 수 있게 되는 것임을 말하고 있는 것이다.

주제어(7개)

세친, 유가행파, 『삼성론』, 삼성설, 의타기성, 변계소집성, 원성실성

I. 서론

삼성설은 유가행파의 가장 핵심적인 이론 중의 하나이다. 인식론적 측면과 존재론적 측면을 모두 다루고 있으며, 대승의 공사상을 중심으로 하여 허망·윤회의 세계로부터 보리·열반의 세계로 가는 길을 밝히는 이론이라고 할 수 있다.¹⁾ 삼성은 변계소집성·의타기성·원성실성의 세 가지를 말하며, 일체 존재는 심리적으로나 물리적으로나 모두 이 삼성을 본질로 한다.²⁾ 삼성설의 기원에 대해서는 아직 정설이 없으나, 일반적으로는 『반야경』 공사상의 영향을 받은 것으로 간주되며, 중관학파의 이제설과도 관계없지 않다.³⁾

삼성설은 대부분의 유가행파 문헌에서 주요하게 언급되고 있으며, 각 문헌이 저술됨에 따라 삼성설에 대한 사상적 발전 또한 함께 이루어졌다. 스폰버그는 유가행파의 사유체계를 완벽하게 이해하기 위해서는 삼성설에 대한 정확한 파악을 이루어내야 할 필요가 있다고 주장하며, 유가행파 문헌 내에서 언급되는 삼성설의 유형을 중추적 구조와 발전적 구조로 구분한다. 두 가지 유형에서 말하는 삼성의 몇 가지 주요 특징들은 삼성설에 대한 보다 명확한 이해를 돕는다.

한편 『삼성론』은 유가행파 문헌 중의 하나로서 여타의 유가행파 문헌에 비해 논서의 주제가 삼성에 더욱 집중되어 있는 텍스트이다. 다양한 유가행파 문헌에서 삼성에 대해 언급하고 있으나, 상대적으로 간략하게 다루고 있는 것에 비해 『삼성론』은 문헌 전체를 아우르는 주제가 다름 아닌 삼성이라는 점에서 주목할 만하다.⁴⁾

『삼성론』의 한역은 없으며, 다수의 범어 원본과 두 가지 티벳어 번역본이 남아 있다. 먼저 『삼성론』의 범어 원본으로는 실뱅 레비(Sylvain

1) 長尾雅人(1988), 1.

2) Nagao(1991), 61-62.

3) 桂紹隆 외 7인(2012), 96.

4) 정호영(2013), 3 참조.

Lévi)와 주세페 투치(Giuseppe Tucci)에 의해 발견된 두 종류의 사본을 바탕으로 한 야마구치 스스무(Yamaguchi Susumu), 루이스 드 라 발레 푸생(Louis de la Vallée Poussin), 쭈짓꾸마르 무코빠드야야(Sujitkumar Mukhopadhyaya)의 에디션 등이 있다.⁵⁾

『삼성론』의 범어 원문에 대한 티벳어 번역본은 저자를 누구로 설정하는지에 따라 두 가지로 구분된다. 하나는 『삼성론』의 저자를 나가르주나(Nāgārjuna)로 설정하는 전통으로서 40계송으로 구성되어 있다.⁶⁾ 다른 하나는 세친(Vasubandhu)을 저자로 설정하는 전통으로서 38계송으로 구성되어 있다.⁷⁾ 두 가지 번역본이 구분되는 것은 계송의 개수 때문인데, 전자에 있는 두 계송이 후자에 없다는 약소한 차이만이 있을 뿐이다. 티벳어 번역본 중에서 『삼성론』의 저자를 나가르주나로 설정하는 버전이 있으나, 네팔에서 발견된 범어 사본에 따르면 세친의 저작으로 보여진다.⁸⁾ 또한 『삼성론』의 주제와 내용이 명확하게 유가행파의 특성을 보여주고 있으며 세친의 저작에서 주로 다루어지는 삼성설을 핵심 주제로 삼고 있다는 점에서 『삼성론』이 나가르주나와 그의 학파에 귀속되는 문헌이라고 보기에는 어려움이 있다.

『삼성론』은 현대 불교 연구 활동에 있어 거의 다루어지지 않고 있다. 『삼성론』이 크게 주목받지 못한 가장 큰 이유는 세친의 자주가 없어 제자들 중 어느 누구도 본문에 대한 해설을 하려하지 않았고, 그로 인해 본 텍스트에 대한 주석 전통이 성립되지 못했기 때문이다.⁹⁾ 그럼에도

5) 야마구치(1972-1973)는 1931년 이후에 두 가지 티벳어 번역본과 푸생 및 무코빠드야야의 에디션을 참고하여 두 번째 에디션을 포함한 논문을 발표하였다. 야마구치의 두 번째 에디션(1972 -1973)은 나가르주나(Nāgārjuna)를 저자로 설정하는 티벳어 번역본과 각 계송에 대한 다양한 참고자료를 포함한다. 샤푸리(Thubtan Chogdub Śāstri)와 프리파티(Rāmaśaṅkara Tripāṭhi, 1972)는 무코빠드야야의 에디션을 참고하고, 힌디어 번역본을 추가하였다. 샤푸리와 프리파티의 에디션(1972)은 스테판 아나커(Stefan Anacker)의 *Seven Works of Vasubandhu* (2005)에서 확인할 수 있다. 나가오 가진(長尾雅人, 1979)은 범어 원본에 대한 자신의 일어 번역과 주석을 추가하였다. 톨라(Fernando Tola)와 드라고네띠(Carmen Dragonetti, 1983)는 이상의 에디션들을 개정하여 저자의 주석을 추가한 논문을 발표하였다.

6) Sde dge ed. 3843, Peking ed. 5243.

7) Sde dge ed. 4058, Peking ed. 5559.

8) Tola & Dragonetti(1983), 227.

불구하고 『삼성론』은 인도불교의 연구에 있어 독특한 유형을 보여주는 문헌으로서 초기 유가행파에 대한 학문연구들의 각주에서 가장 빈번하게 인용되는 텍스트 중의 하나이며,¹⁰⁾ 삼성과 관련된 세친의 짧은 저작들 중에서 가장 명료할 뿐만 아니라 철학적으로 가장 상세하고 포괄적인 문헌으로 평가받는다.¹¹⁾

『삼성론』에는 삼성에 대한 철학적으로 아주 상세하고 명료한 세친의 시선이 집중적으로 담겨있기 때문에, 본 텍스트를 통해 삼성의 특징 및 구조를 확인하는 작업은 상당한 의의가 있다. 『삼성론』의 초반부 계송 1-3에서는 삼성의 정의를 간략하게 소개하며, 중반부 계송 10-21에서는 삼성의 특징을 서술한다. 후반부 계송 31-33에서는 삼성의 수행에 대해 설명함으로써 『삼성론』의 삼성 구조를 밝히고 있다. 본고에서는 『삼성론』에서 말하는 삼성의 정의 및 특징을 살펴보고, 이를 바탕으로 『삼성론』의 삼성 구조에 대해 고찰해보고자 한다.

II. 『삼성론』의 삼성

1. 삼성의 정의

『삼성론』은 총 38계송에 걸쳐 삼성에 대한 깊은 해설을 전달하고 있다. 그 중 초반부에 해당하는 계송 1에서 삼성의 이름을 나열하고, 이어지는 계송 2-3에서 삼성에 대해 간략한 정의를 내린다. 계송 2에서는 의타기성과 변계소집성, 계송 3에서는 원성실성을 정의하고 있다. 해당하는 부분은 다음과 같다.

9) Garfield(1997), 133.

10) McNamara(2011), 2.

11) Garfield(1997), 133.

변계소집 · 의타기 · 원성실 바로 이 세 가지 자성들만이 현자들의 심오한 인식 대상이라고 인정된다.¹²⁾

먼저 삼성의 명칭은 변계소집성 · 의타기성 · 원성실성의 세 가지로 나열된다. 계송 1에서 삼성이 현자들의 심오한 인식대상이라고 말하는 것은 삼성이 일반사람들의 개념적 인식의 대상이 아니라 현자들에 의해 행해지는 수행의 대상임을 의미한다. 삼성은 현자들이 갖는 지의 대상으로서 진여와 같은 의미인 유식성(vijñapti-mātratā)에 깨달아 드는 관법의 대상인 것이다.¹³⁾

이어지는 계송 2-3에서는 삼성에 대해 간략하게 정의내리고 있다.

현현하는 것이 의타기이고, 현현하는 방식이 변계소집이다. [전자는] 조건들에 의존하여 일어나기 때문이며, [후자는] 다만 분별 그 자체인 것이기 때문이다.¹⁴⁾

그 현현하는 것에 있어 현현하는 방식이 항상 존재하지 않는 상태가 인식되어 져야 할 것인 원성실성이다. 변화성이 없기 때문이다.¹⁵⁾

의타기성은 현현하는 것 즉 일체의 드러나는 모습으로서, 조건을 따라 발생하는 것이므로 의타기라고 불린다. 여기에서 현현은 비존재에 대한 분별을 의미한다.¹⁶⁾ 변계소집성은 의타기성이 현현하는 방식이다. 의타기성이 능취[주체]와 소취[객체]라는 양자의 특징을 가지고서 현현하기¹⁷⁾ 때문에, 변계소집성은 그 양자를 포함하는 것으로서 개념적 구

12) TS 1, “kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca | trayaḥ svabhāvā dhīrānām gambhīraṃ jñeyam iṣyate ||”

13) 이지수(2017), 373 참조.

14) TS 2, “yat khyāti paratantra 'sau yathā khyāti sa kalpitaḥ | pratyayādhīnavṛttivāt kalpanāmātrabhāvataḥ ||”

15) TS 3, “tasya khyātur yathākhyānam yā sadāvidyamānatā | jñeyaḥ sa pariniṣpannaḥ svabhāvo'nanyathāvataḥ ||”

16) cf. TS 4a, “tatra kiṃ khyāty asatkalpaḥ.”

17) cf. TS 4b, “kathaṃ khyāti dvayātmanā.”

상물일 뿐이므로, 변계소집이라 불린다. 다음으로 원성실성은 의타기성에 변계소집성이 항상 존재하지 않는 것이라고 정의된다. 현현하는 것에 있어서 능취와 소취의 분별을 항상 여인 상태가 바로 원성실성이라는 것이다. 원성실성은 다른 것으로 변화하는 성질이 없다는 점에서 말 그대로 완전한 것이므로 원성실이라고 불리는 것이다. 원성실이라는 이름은 원성실성이 곧 진여와 같은 뜻을 밝히는 것이며, 따라서 원성실성은 유식성을 의미한다는 것을 알 수 있다.¹⁸⁾

『삼성론』 초반부의 계송 2-3에서 언급되는 삼성의 정의를 요약하자면, 의타기성은 인과적으로 조건에 의존하여 일어나는 것으로 현현 그 자체를 말한다. 변계소집성은 분별에 의해 가상으로 만들어진 것이며, 따라서 궁극적으로는 그 존재성이 부정된다. 원성실성은 의타기성에 변계소집성이 항상 부재인 것으로 정의된다. 마지막 계송 3의 설명을 통해 현자들에 의해서 인식되어지는 것은 바로 이 원성실성이라는 것을 알 수 있다.

2. 삼성의 특징

『삼성론』의 계송 10-21에서는 삼성의 특징에 대해서 상세하게 서술하고 있다. 세친이 『삼성론』에서 말하고자 하는 삼성의 특징은 한 마디로 심오함(gaṃbhīra)이다. 이는 계송 1에서 삼성을 ‘현자들의 심오한 인식대상’으로 정의한 것과 연결된다. 삼성의 특징은 세 가지 관점으로 나누어 서술되고 있으며, 각각의 관점에서 삼성은 서로 모순되는 특징을 함께 갖추고 있으므로 심오하다고 표현한다.

세친은 먼저 계송 10에서 삼성의 특징을 이해하는 세 가지 관점에 대해서 개괄 설명하고 있다. 해당하는 계송은 다음과 같다.

유이자 비유이기 때문에, 둘이자 하나이기 때문에, 그리고 잡염과 청정이라는 두 가지에 있어서는 특징의 무차별이기 때문에, 자성들의 심오함이 인정된다.¹⁹⁾

18) 이지수(2017), 365.

첫 번째 관점은 유·비유의 관점으로, 삼성 각각은 유로 파악되기도 하고 비유로 파악되기도 한다는 것이다. 계송 11-13에서는 삼성의 유이자 비유라는 특징이 서술되고 있다. 두 번째 관점은 둘·하나의 관점으로, 삼성 각각은 둘이기도 하고 하나이기도 한다는 것이다. 계송 14-16에서는 삼성의 둘이자 하나라는 특징이 서술된다. 세 번째 관점은 잡염과 청정의 관점으로, 이 두 가지 특징에 있어서는 차이가 없음을 말하고 있다. 계송 17에서는 삼성 각각이 잡염과 청정 중에서 어떠한 것을 특징으로 삼는지에 대해 서술되고 있다. 그러나 이어지는 계송 18-21에서는 잡염을 특징으로 하는 것과 청정을 특징으로 하는 것이 궁극적으로는 다르지 않음[不異]을 언급함으로써, 삼성의 심오한 특징을 밝히고 있다.

1) 유 · 비유의 관점

유·비유의 관점을 서술하고 있는 계송 11-13은 다음과 같다.

유라고 파악되지만 결국에는 비존재이기 때문에, 변계소집성은 유이자 비유를 특징으로 갖는 것이라고 생각된다.²⁰⁾

미란인 것으로서는 존재하지만 현현한 방식대로는 존재하지 않기 때문에, 의타기성은 유이자 비유를 특징으로 갖는 것이라고 생각된다.²¹⁾

양자가 아닌 것으로는 있지만 그 양자가 다름아닌 비존재이기 때문에, 원성실성은 유이자 비유를 특징으로 갖는 것이라고 생각된다.²²⁾

19) TS 10, “sadasattvād dvayāikatvāt saṃkleśavyavadānayoḥ | lakṣaṇabhedataś ceṣṭā svabhāvānāṃ gabhīratā ||”

20) TS 11, “sattvena grhyate yat tad atyantābhāva eva ca | svabhāvaḥ kalpitas tena sadasallakṣaṇo mataḥ ||”

21) TS 12, “vidyate bhrāntibhāvena yathākhyānaṃ na vidyate | paratantro yatas tena sadasallakṣaṇo mataḥ ||”

22) TS 13, “advayatvena yac cāsti dvayasyābhāva eva ca | svabhāvas tena niṣpannaḥ sadasallakṣaṇo mataḥ ||”

여기에서 순서대로 변계소집성·의타기성·원성실성은 모두 유이자 비유를 특징으로 갖는 것임이 드러난다. 유이자 비유라는 것은 유상(有相)과 비유상(非有相)을 말한다.²³⁾ 삼성 각각은 ‘있다’라고 하는 유상으로 파악되며 동시에 ‘없다’라고 하는 비유상으로 파악된다는 것이다. 유상과 비유상은 범부와 현자라는 관점의 차이를 말한다. 인식의 과정에서 능취와 소취로 구분짓는 것은 허망한 것에 대한 분별을 일으키는 것이며, 능취와 소취는 허망한 것이므로 비존재일 뿐이다. 다만 범부는 그 허망한 것을 유상으로 취하고, 현자는 허망한 것이 비유임을 바로 본다.

계송 11에서는 변계소집성의 특징을 말한다. 변계소집성은 능·소취의 양자를 말하는데, 양자가 실재하는 것으로 파악된다는 점에서 유이다. 그러나 양자는 비실재인 것을 실재하는 것이라고 잘못 인식하는 것일 뿐이므로 변계소집성이 실제로 유상이라고는 할 수 없다. 따라서 능·소취의 양자가 궁극적으로는 비존재라는 점에서 비유인 것이다.

계송 12에서는 의타기성의 특징을 말한다. 의타기성은 능·소취의 양자라는 방식으로 현현하는데, 능·소취의 양자는 앞서 말한 바와 같이 비실재인 것을 실재하는 것이라고 잘못 인식하는 것이므로 미란이다. 그와 같이 미란인 것, 즉 개념적 구상물로서 존재한다는 점에서 의타기성은 유이다. 그러나 의타기성은 양자로 현현한다고 하는 그 방식 그대로 실재하는 것이 아니기 때문에 비유이다.

계송 13에서는 원성실성의 특징을 말한다. 원성실성은 능·소취의 양자가 아닌 것으로 있다는 점에서 유상으로 파악된다. 이때, 앞의 계송 11과 12에 따라 양자가 실재하는 것은 아니라는 것을 알 수 있다. 그 양자는 실재하지 않는 것으로서, 말 그대로 비존재이므로 원성실성은 비유도 특징으로 갖는 것이다.

23) 박기열(2018), 308 참조.

2) 둘 · 하나의 관점

둘 · 하나의 관점을 서술하고 있는 계송 14-16은 다음과 같다.

분별된 것은 양자이기 때문에, 그것은 비유라는 점에서 하나인 것이기 때문에, 어리석은 자들에 의해 변계소집성은 둘이자 하나인 것을 본성으로 갖는 것이라고 생각된다.²⁴⁾

양자인 것으로 현현하기 때문에, [그 두가지는] 오직 미란이라는 점에서 하나인 것이기 때문에 의타기성은 둘이자 하나인 것을 본성으로 갖는 것이라고 생각된다.²⁵⁾

양자인 것이 자성으로 삼기 때문에, 양자가 아닌 것이라는 점에서 하나인 것이기 때문에 원성실성은 둘이자 하나인 것을 본성으로 갖는 것이라고 생각된다.²⁶⁾

여기에서 삼성은 모두 둘이자 하나인 것을 본성으로 갖는 것이라고 서술된다. 둘이자 하나라는 것은 능 · 소취 양자로의 구분이 있는 경우와 능 · 소취 양자로의 구분이 없는 경우를 말한다. 삼성 각각은 능 · 소취 양자의 구분을 취하기도 하지만, 동시에 능 · 소취 양자의 구분을 여윈 것이기도 하다. 계송에서 ‘본성으로 갖는 것(-ātmaka)’은 앞의 계송에서 말한 ‘특징으로 갖는 것(-lakṣaṇa)’과 같은 의미이다.

계송 14에서는 변계소집성의 특징을 말한다. 분별된 것(kalpita)은 변계소집성이다. 이것은 능취와 소취 양자를 말하므로 변계소집성은 둘인 것을 특징으로 갖는다. 그러나 능취와 소취 양자는 실재하지 않는 것이며 오직 개념적 구상물에 불과하다. 즉 양자가 비유라는 점에서 구

24) TS 14, “dvāividhyāt kalpitārthasya sadasattvāikabhāvataḥ | svabhāvaḥ kalpito bālāir dvayāikatvātmako mataḥ ||”

25) TS 15, “prakhyānād dvayabhāvena bhrāntimātrāikabhāvataḥ | svabhāvaḥ paratantrākhyo dvayāikatvātmako mataḥ ||”

26) TS 16, “dvayabhāvasvabhāvatvād adavayāikatvabhāvataḥ | svabhāvaḥ pariniṣpanno dvayāikatmātmako mataḥ ||”

분은 사라지는 것이므로 결국 하나인 것이다. 따라서 비실재를 능·소취 양자로 구분하는 어리석은 자들에 의해서 변계소집성은 둘이자 하나인 것을 모두 특징으로 갖는 것이라고 간주된다.

계송 15에서는 의타기성의 특징을 말한다. 의타기성의 현현하는 방식이 능·소취의 양자라는 점에서 의타기성은 둘인 것을 특징으로 갖는다. 의타기성이라는 현현이 만들어내는 현실세계가 그 양자로서 존재하는 것이기 때문이다.²⁷⁾ 그러나 능·소취의 양자는 미란에 의해 존재한다고 착각되는 것일 뿐이지 실제로 양자의 구분은 없다. 따라서 의타기성은 하나인 것을 특징으로 갖는 것이다.

계송 16에서는 원성실성의 특징을 말한다. 원성실성은 능·소취 양자에 있어서 그 양자의 본연의 상태를 말한다.²⁸⁾ 양자는 원성실성을 자성으로 삼는 것이므로, 원성실성은 둘인 것을 특징으로 갖는다. 그러나 원성실성은 그 양자가 아님, 즉 양자의 비실재성이므로 하나인 것도 특징으로 갖는 것이다. 따라서 원성실성은 둘인 것과 하나인 것을 모두 특징으로 갖는다고 간주된다.

3) 잡염과 청정의 관점

계송 17에서는 삼성을 잡염 혹은 청정인 것으로 이분하고, 다시 이 두 가지 특징에 있어서는 차별이 없음을 말한다. 세 번째 관점은 이어지는 계송 18-21과 함께 이해되어야 할 필요가 있다. 계송 18-21에서 잡염상과 청정상의 불이성을 밝히고 있기 때문이다.

먼저 잡염상과 청정상의 구분을 언급하고 있는 계송 17은 다음과 같다.

변계소집과 의타기는 잡염을 특징으로 갖는 것이며, 반면에 원성실은 청정을 특징으로 갖는 것이라고 인정된다.²⁹⁾

27) Tola & Dragonetti(1983), 241 참조.

28) 이지수(2017), 378 참조.

29) TS 17, “kalpitaḥ paratantraś ca jñeyam saṃkleśalakṣaṇam | pariniṣpanna iṣṭas tu

계송 17에서 삼성은 잡염과 청정으로 구분된다. 변계소집성과 의타기성은 잡염을 특징으로 가지며, 오직 원성실성만이 청정을 특징으로 갖는다. 여기에서 잡염과 청정의 구분은 전자와 후자 간의 확실한 우열의 차이가 있음을 암시하는 것은 아니다. 잡염은 능·소취의 양자와 관련된 영역을 말하며, 청정은 양자와 분리된 영역을 말하는 것일 뿐이기 때문이다. 일체 현상은 범부들에 의해서는 양자라는 허망분별로 일어나지만, 깨달은 현자에게 있어서 그 양자는 비존재이다. 다만 일체 현상의 현현하는 모습이 능·소취의 양자이므로, 현현 그 자체인 의타기성 또한 잡염과 관련된 것으로 설명될 수밖에 없는 것이다.

더 나아가 이어지는 계송 18-21에서는 잡염을 특징으로 하는 것과 청정을 특징으로 하는 것이 결코 다르지 않음을 밝히고 있다. 먼저 해당하는 계송 18-21은 다음과 같다.

[변계소집성은] 비유인 양자를 자성으로 삼는 것이기 때문에, [원성실성은] 그것의 비존재를 자성으로 삼는 것이기 때문에, 원성실성은 변계소집성과 다른 특징을 갖는 것이 아님을 알아야 한다.³⁰⁾

[원성실성은] 양자가 아닌 것을 자성으로 삼는 것이기 때문에, [변계소집성은] 양자라는 비존재를 자성으로 삼는 것이기 때문에, 변계소집성은 원성실성과 다른 특징을 갖는 것이 아님을 알아야 한다.³¹⁾

[의타기성은] 현현하는 방식대로는 비유인 것이기 때문에, [원성실성은] 그러한 비존재성을 자성으로 삼는 것이기 때문에, 원성실성은 의타기라고 불리는 자성과 다른 특징을 갖는 것이 아님을 알아야 한다.³²⁾

vyavadānasya lakṣaṇam ||”

30) TS 18, “asaddvayasvabhāvatvāt tadabhāvasvabhāvataḥ | svabhāvāt kalpito jñeyo niṣpanno'bhinnalakṣaṇaḥ ||”

31) TS 19, “advayatvasvabhāvatvād dvayābhāvasvabhāvataḥ | niṣpannāt kalpitaś cāiva vijñeyo'bhinnalakṣaṇaḥ ||”

32) TS 20, “yathākhyānam asadbhāvāt tathāsattvasvabhāvataḥ | svabhāvāt paratantrākhyo niṣpanno'bhinnalakṣaṇaḥ ||”

[원성실성은] 비유인 양자를 자성으로 삼기 때문에, [의타기성은] 현현하는 방식을 자성으로 삼지 않기 때문에, 의타기성 또한 원성실성과 다른 특징을 갖는 것이 아님을 알아야 한다.³³⁾

잡염상과 청정상의 불이성을 밝힌다는 점에서 네 계송이 말하고자 하는 바는 같으나, 각각의 계송에서 주어를 달리하고 있다는 점이 다를 뿐이다. 먼저 계송 18-19에서는 잡염상인 변계소집성과 청정상인 원성실성이 다르지 않음을 밝힌다. 원성실성을 주어로 하는 계송 18에서는 ‘비유인 양자를 자성으로 삼는 것’이라는 변계소집성의 특징에 대해서 원성실성이 ‘능·소취의 양자가 비존재라는 것을 자성으로 삼는 것’임을 근거로 하여, 두 가지의 불이성을 밝힌다. 능·소취의 양자는 궁극적으로 비유이므로, 변계소집성 또한 비유 그 자체다. 따라서 원성실성과 변계소집성은 ‘양자의 비유’라는 점에서 불이인 것이다.

변계소집성을 주어로 하는 계송 19에서는 ‘양자가 아닌 것을 자성으로 삼는 것’이라는 원성실성의 특징에 대해서 변계소집성이 ‘능·소취의 양자라는 비존재를 자성으로 삼는 것’임을 근거로 하여, 다시 두 가지의 불이성을 밝힌다. 원성실성이 갖는 ‘양자가 아닌 것’이라는 자성은 양자의 구분이 없는 ‘하나인 것’을 의미하며, 변계소집성은 양자이지만 궁극적으로 자성상 비존재이므로 또한 ‘하나인 것’이다. 따라서 변계소집성과 원성실성은 자성상 ‘하나인 것’이라는 점에서 불이이다.

다음으로 계송 20-21에서는 잡염상인 의타기성과 청정상인 원성실성이 다르지 않음을 밝힌다. 원성실성을 주어로 하는 계송 20에서는 ‘현현하는 방식대로는 비유인 것’이라는 의타기성의 특징에 대해서 원성실성이 ‘그러한 방식의 비존재성을 자성으로 삼는 것’임을 근거로 하여 두 가지의 불이성을 밝힌다. 의타기성은 ‘능·소취의 양자’라는 방식으로

33) TS 21, “asaddvayasvabhāvatvād yathākhyānāsvabhāvataḥ | niṣpannāt paratantro'pi vijñeyo'bhinnalakṣaṇaḥ ||”

현현하지만, 의타기성이 그 현현하는 방식대로 존재하는 것은 아니다. 또한 원성실성은 그러한 방식이 존재하지 않음 그 자체이다. 그러므로 원성실성과 의타기성은 ‘양자의 비유’라는 점에서 불이이다.

의타기성을 주어로 하는 계송 21에서는 원성실성이 갖는 ‘비유인 양자를 자성으로 삼는 것’이라는 특징에 대해서 의타기성이 ‘능·소취의 양자로 현현하는 방식을 자성으로 삼지 않는 것’임을 근거로 하여 두 가지의 불이성을 밝힌다. 양자로 현현하는 방식을 자성으로 삼지 않는다는 것은 곧 비유로서의 양자를 자성으로 삼는다는 것이므로 의타기성과 원성실성은 양자의 구분이 없는 자성상 ‘하나인 것’이라는 점에서 불이인 것이다.

여기서 주목할 점은 삼성을 이해하는 세 가지 관점이 연결되고 있다는 것이다. 계송 18과 계송 20은 첫 번째 관점인 유·비유의 관점에서 비롯된 것이며, 삼성이 모두 비유상으로 파악된다는 점에서 서로 다르지 않음을 밝힌다. 계송 19와 계송 21은 두 번째 관점인 둘·하나의 관점에서 비롯된 것이며, 능·소취의 구분없이 자성상 하나인 것이라는 점에서 서로 다르지 않음을 밝히고 있다. 다시 말해, 삼성 각각은 모두 유이자 비유라는 특징을 가지며, 따라서 모두 비유이기 때문에 서로 다르지 않은 것이다. 또한 삼성 각각은 둘이자 하나인 것이라는 특징을 가지며, 모두 양자의 구분을 여윈 것이므로 마찬가지로 서로 다르지 않은 것이다.

『삼성론』의 계송 10-21에서 삼성을 이해하기 위한 세 가지의 관점을 제시하고 있으나, 앞의 두 가지 관점은 결국 마지막 세 번째 관점으로 귀결된다. 삼성 각각은 잡염상과 청정상으로 구분되지만, 앞의 두 가지 관점을 근거로 하여 궁극적으로는 서로 다르지 않은 것임이 밝혀진다. 따라서 삼성을 이해하기 위한 세 가지 관점은 삼성에 있어서 잡염상과 청정상의 불이성을 드러내기 위한 것이며, 삼성을 ‘현자들의 심오한 인식대상’으로 정의하는 것은 바로 이 불이성에 의거한 것임을 알 수 있다.

Ⅲ. 『삼성론』의 삼성 구조

1. 삼성설의 두 가지 유형

삼성설은 유가행파의 중심이론으로서 실재의 문제를 논하는 데 있어 중관학파의 이제설과 뚜렷한 차이성을 갖는 유가행파만의 독자적인 이론이다. 유가행파의 사상체계를 이해하기 위해서는 삼성설과 그것의 역할에 대해 정확히 파악해야 할 필요가 있다. 역사적으로 유가행파 사상이 발전됨³⁴⁾에 따라 삼성설에 대한 해석이 한 가지로 유지된 것은 아니며, 다양한 유가행파 문헌에서 각각 다른 관점에서의 삼성설을 제시하고 있다. 스폰버그는 유가행파 문헌 내에서 언급되는 삼성의 특징들을 기준으로 하여 삼성설을 중추적 구조와 발전적 구조 두 가지로 구분한다. 삼성설의 유형을 구분하는 것은 궁극적으로 남는 존재는 무엇인가 하는 질문으로부터 야기된다. 중추적 구조에서 의타기성이 궁극적인 존재로서 강조되는 반면, 발전적 구조에서는 궁극적인 존재를 원성실성으로 보고 있기 때문이다.

먼저 중추적 구조에서는 의타기성의 역할을 강조한다. 변계소집성은 일체의 사물 그 자체가 의타기성일 뿐임에도 불구하고 그것들을 언어표현으로 개념화시키고 그 개념적 구상물을 실재하는 것이라고 착각하게 만드는 것이다. 반면에 원성실성은 사물 그 자체의 모습, 즉 의타기성의 진실된 자성을 말한다.³⁵⁾ 변계소집성과 원성실성은 의타기성의 배타적

34) 스폰버그에 의하면 인도 유가행파 사상의 발전에 있어 역사적 구분이 명확하게 연구된 바는 없다. 이에 따라 그는 인도에서의 유가행파 발전과 관련하여 6세기부터 7세기까지를 네 단계로 나누어 보는 잠정적인 시대 구분을 시도하였다. (1) 초기 유가행파(Early Yogācāra): 유가행파 경전과 『유가사자론』에 반영된 아비달마 전통을 포함하여 유가행파 발전에 있어 몇 가지 계보를 망라한다. (2) 과도기적 유가행파(Transitional Yogācāra): 『변법법성론』(辯法法性論, *Dharmadharmatāvibhāga*), 『변중변론』(辯中邊論, *Madhyāntavibhāga*), 『대승장엄경론』(大乘莊嚴經論, *Mahāyānasūtrālaṃkāra*). (3) 고전 유가행파(Classical Yogācāra): 『섭대승론』(攝大乘論, *Mahāyānasamgraha*). (4) 학문적 유가행파(Scholastic Yogacara): 『유식이십론』(唯識二十論, *Viṃśkāikā*), 『유식삼십론송』(唯識三十論頌, *Triṃśikākārikā*)과 인도 후기 주석가들을 포함한다. cf. Sponberg(1982), 115.

35) 삼성설의 중추적 구조가 드러나는 대표적 예시는 세친의 주요저작 중 하나인 *Triṃśikākārikā* (이하 TS)이다. TS에서 삼성을 언급하는 부분은 다음과 같다. TS 20-21, “yena yena

인 두 가지 모습이며, 따라서 중추적 구조에서는 의타기성의 중심적인 역할이 강조되고 있다.

이러한 특징을 따라 중추적 구조에서 삼성은 존재론적 관점과 인식론적 관점으로 구분된다. 존재론적 관점에 따르면 존재는 의타기 상태 그대로 계속되지만, 변계소집성에 사로잡혀 있는 동안에는 존재론과 인식론이라는 두 가지 관점으로 구분되는 것처럼 보인다. 이러한 이중성은 원성실성에 이르러 완전히 해소되며, 변계소집성은 의타기성과 분리된다. 더 나아가 중추적 구조에서는 변계소집성으로부터 원성실성으로의 전환이 이루어지는데, 이는 결국 ‘괴로움’으로부터 ‘벗어남’으로의 전환이며, 의타기성을 바라보는 이러한 관점의 전환은 유가행파의 가장 궁극적인 이론중의 하나인 근거의 전환(*āśraya-parāvṛtti*)을 대변한다.³⁶⁾ 근거인 의타기성의 전환을 통해 인식론적으로 변계소집성과 원성실성이 성립하지만, 두 가지 모두 단지 인식론적 관점에서 의타기성과 관련된 것으로서 존재가 인정되는 것일 뿐이다. 변계소집성에 속박되어 있는 경우 또는 원성실성이 성취된 경우 모두에 궁극적으로 존재하는 것은 의타기성일 뿐이다. 따라서 중추적 구조에서 의타기성의 존재는 가장 근본적인 것이며, 중심적인 역할을 맡고 있는 것이다.

다음으로 발전적 구조에서는 의타기성의 소멸을 강조하며 원성실성을 가장 주요하고 수승한 단계로 바라보고 있다. 발전적 구조에 따르면 삼

vikalpena yad yad vastu vikalpyate | parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate || paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ | niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitā tu yā ||”(갓가지 분별에 의해서 갓가지 사물이 분별되는데, 그것은 궁극적으로는 없다. 바로 그것이 변계소집성이다. 그런데 의타기성은 분별이며 조건을 따라 생겨나는 것이다. 그것의 앞의 것과 항상 분리된 것이 원성실(성)이다.) 여기에서 변계소집성은 궁극적으로 존재하지 않는 분별 그 자체이다. 계송 20과 계송 21에서의 분별은 각각 다른 것을 지시하고 있다. 계송 21에서의 분별은 의타기성인데, 이때의 분별은 다른 것과 공통되지 않는 고유한 자상(自相)에 대한 현량을 말한다. 반면에 계송 20에서 분별은 변계소집성이며, 현량 이후의 단계로서 언어표현을 통한 개념적 구상을 포함한 비량으로서의 분별을 말한다. 예를 들어, 흘러가는 물결 그 자체가 의타기성이라면, 그 흘러가는 물결을 보고 ‘물결이다’라고 개념화시키는 것이 변계소집성이다. 원성실성은 의타기성이 변계소집성과 완전히 분리된 것이다. 다시 말해, 개념화라는 분별을 일으키지 않은 사물 그 자체의 모습이 바로 원성실성이며, 따라서 원성실성은 개념적 구상의 부재로서의 존재로, 의타기성과 다른 것도 아니고 다르지 않은 것도 아니다.

36) Sponberg(1982), 100.

성은 각각 세 가지 단계³⁷⁾에 해당하며, 수행을 통해 각각 다음 단계로 발전되어 넘어간다. 첫 번째 단계인 변계소집성은 개념화에 의해 오직 집착된 것일 뿐이므로 세속제에서도 존재하지 않는 것이며, 두 번째 단계인 의타기성은 세속제에서만 존재하는 것이며, 마지막 단계인 원성실성만이 승의적 차원에서도 존재성을 인정받는다.³⁸⁾ 수행의 단계가 진행되는 과정에서 의타기성은 확실하게 그 존재성을 잃는다. 의타기성은 오직 세속적 차원에서만 인정되는 존재이기 때문이다.

발전적 구조에서는 의타기성에 대한 궁극적 차원에서의 존재성을 부정한다는 점에서 중추적 구조와의 뚜렷한 차이가 드러난다. 발전적 구조에서 의타기성의 소멸과 그로 인한 원성실성의 획득은 원성실성을 획득하기 위한 과정 중의 하나로서, 발전적 구조의 삼성이 진보적인 구조를 갖는다는 것을 의미한다. 또한 중추적 구조에서 의타기성이 변계소집성과 원성실성 두 가지로 전환되는 것과 달리, 발전적 구조에서 삼성은 ‘변계소집성 → 의타기성 → 원성실성’이라는 한 가지 방향성만을 갖는다. 수행자는 그 수행의 끝에서 궁극적으로 존재하는 것은 승의적 존재로서의 원성실성임을 깨닫게 되며, 이러한 발전적 구조의 관점은 중추적 구조에서 의타기성 없이는 원성실성 또한 없다고 보는 관점과는 현저한 대조를 이루고 있다.³⁹⁾

37) 스폰버그는 발전적 모델로서 삼성의 구조를 세 가지 단계로 구분한다. 첫 번째 단계인 변계소집성은 표면적으로 드러나는 존재의 모습으로서, 일반 사람들의 잘못된 인식으로 인해 대상이 실재한다고 고집하는 것이다. 그러나 변계소집성은 언어표현을 통해 분별되어지는 것이므로 완전히 개념적으로 구상된 것일 뿐이다. 따라서 세속적 차원에서도 존재하지 않는다. 두 번째 단계인 의타기성은 원인과 조건으로부터 발생하는 상호의존적인 존재이다. 피상적인 단계로서의 변계소집성과 달리, 현실적으로 존재성이 부각되기는 하지만 오직 세속적 차원에서의 존재성만 인정되므로 여전히 불완전한 것이라고 할 수 있다. 마지막으로 세 번째 단계에 이르러 이전 단계에서의 한계를 넘어선 청정하고 궁극적인 존재로서의 원성실성을 성취한다. 원성실성은 존재의 가장 청정한 기반으로서 승의적 차원에서 존재론적으로 진여와 동일시 된다. 따라서 발전적 모델의 마지막 단계인 원성실성은 궁극적인 존재로서 인정되는 것이다. Sponberg(1982), 101-102 참조.

38) 안성두(2005), 68-69.

39) Sponberg(1982), 102.

2. 『삼성론』의 발전적 구조

앞서 살펴본 『삼성론』의 초반부 계송 2-3에서 언급되는 삼성의 정의는 삼성설의 중추적 구조에서 드러나는 삼성의 정의와 연결됨에 따라, 본 텍스트의 삼성 구조는 중추적 구조로 간주될 여지가 있다. 그러나 『삼성론』의 후반부 계송 31-33에 따르면 『삼성론』이 중추적 구조의 삼성을 말하고 있다고 명확히 규정하기에는 어려움이 있으며, 오히려 발전적 구조에 부합하는 구조적 특징이 드러나는 것으로 보인다.⁴⁰⁾

삼성설의 발전적 구조와 『삼성론』에서 드러나는 삼성의 구조는 세 가지 측면에서 서로 상응한다. 먼저 세속과 승의의 차원을 구분한다는 점에서 상응한다. 『삼성론』의 계송 17에서 “변계소집과 의타기는 잡염을 특징으로 갖는 것이며, 반면에 원성실은 청정을 특징으로 갖는 것이라고 인정된다.”⁴¹⁾라고 하는 것과 관련하여, 잡염을 특징으로 갖는 것은 세속이며 청정을 특징으로 갖는 것은 승의이다. 잡염-세속의 차원에 속하는 것은 변계소집성과 의타기성이며, 청정-승의의 차원에 속하는 것은 원성실성이다.

다음으로 궁극적 존재로서 원성실성만을 인정한다는 점에서 상응한다. 발전적 구조에서 의타기성은 세속적 차원에 속한 것으로서 존재성을 인정받으나, 승의적 차원에서도 존재인 것은 오직 원성실성이다. 『삼성론』에서는 변계소집성의 소멸로 의타기성이 획득되고, 다시 의타기성의 소멸로부터 원성실성이 획득된다. 그리고 원성실성의 획득이 곧 유식성을 깨닫는 것으로 인정된다. 따라서 『삼성론』에서 궁극적 존재로 인정되는 것은 오직 원성실성이다.

이러한 관점은 『삼성론』의 후반부 계송 31-33에서 더욱 자세하게 드

40) 『삼성론』에서 제시되는 삼성 구조는 스폰버그의 두 유형을 절충하고 있는 것으로 해석할 수 있는 여지가 있으며, 이에 따라 새로운 유형의 삼성 구조의 발견을 기대해볼 수 있을 것이다. 그러나 지면상 본고에서는 『삼성론』에 드러나는 발전적 구조만을 다루고자 한다.

41) TS 17, “kalpitaḥ paratantraś ca jñeyam saṃkleśalakṣaṇam | pariniṣpanna iṣṭas tu vyavadānasya lakṣaṇam ||”

러난다. 계송 31-33에서는 삼성을 대상으로 하는 수행의 과정을 구체적으로 말하고 있다. 계송의 내용은 다음과 같다.

대상의 진실이 인식될 때, 그와 동시에 세 가지 상인⁴²⁾ 확실히 알아야 하는 것과 끊어내야 하는 것⁴³⁾과 증득되어야 하는 것이 순서대로 [발생한다고] 인정된다.⁴⁴⁾

이 경우에 확실히 알아야 하는 것은 비인식이며, 끊어내야 하는 것은 비현이라고 인정된다. 그런데 증득되어야 하는 것은 무상(無相)⁴⁵⁾의 인식이고, 또한 그것은 현증의 결과⁴⁶⁾이다.⁴⁷⁾

양자가 인식되지 않는 것에 의해서 양자의 형상이 소멸되며, 그것[양자의 형상]의 소멸로부터 양자의 비존재인 원성실이 성취된다.⁴⁸⁾

대상의 진실이 인식될 때라는 것은 범부가 인식하는 대상이 진실된 실재가 아니라 개념화의 산물·환영·망상 등이라고 바로 아는 때를 의미한다. 바르게 인식되는 순간 세 가지 상이 순차적으로 발생한다. 계송에서 상(lakṣaṇa)이라고 말하는 것은 인식론적 관점에서 인식대상으로서의 삼성을 지칭한 것이기 때문이다. 확실히 알아야 하는 것은 변계소

42) 무코바드야야(1939)를 따라 trayam으로 교정한다. Tola & Dragonetti(1983), 265, 미주 74 참조.

43) prahāṇaṃ: Va corr. ; MS1: prahāṇaś; MS2: prahāṇan. Tola & Dragonetti(1983), 265, 미주 75 재인용.

44) TS 31, “arthatattvaprativedhe yugapallakṣaṇakriyā | parijñā ca prahāṇaṃ ca prāptiś ceṣṭā yathākramam ||”

45) upalambho 'nimittas tu: Va; upalambho' nipnagnas tu MS¹ according to Y 1931; upalambho' saddvayas tu MS¹ according to Y 1972-1973; upalambho nimagnas tu MS² according to Y 1972-1973; upalambhanimittā tu Mu corr. Tola & Dragonetti(1983), 265, 미주 74 참조.

46) 박기열(2018), 314-315.

47) TS 32, “parijñānupalambho'tra hānir akhyānam iṣyate | upalambho'saddvayas tu prāptiḥ sākṣātkriyāpi sā ||”

48) TS 33, “dvayasyānupalambhena dvayākāro vigacchati | vigamāt tasya niṣpanno dvayābhāvo'dhigamyate ||”

집성, 끊어내야 하는 것은 의타기성, 그리고 증득되어야 하는 것은 원성 실성이다. 이들 세 가지는 모두 현자들에 의해 이루어지는 수행관법의 대상이다.

그중에서 확실히 알아야 하는 것은 능·소취의 양자에 대한 비인식을 의미한다. 변계소집성은 일상생활에서 범부에 의해 경험되는 지식의 대상이기 때문에 분별작용에 의해 가립된 것일 뿐이라고 확실히 알아야 하는 것이다. 끊어내야 하는 것은 잘못된 인식의 과정을 중지시켜야 한다는 것을 의미한다.⁴⁹⁾ 의타기성은 능·소취의 양자라는 특징을 가지고서 현현하는 것이지만, 직전의 단계에서 양자는 곧 가립일 뿐임을 확실히 알았으므로 이 단계에 이르러 양자로의 현현은 중지된다. 따라서 더 이상 능·소취의 양자로 현현함이 없기 때문에 의타기성은 곧 비현현이다. 증득되어야 하는 것은 능·소취의 양자라는 상을 갖지 않는 인식을 말한다. 그러므로 분별이 개입하기 이전의 존재를 드러내는 것으로서 현증이며, 이 마지막 단계에 이르러 비로소 유식성을 깨달을 수 있다.

능·소취의 양자라는 것은 곧 허망분별 그 자체일 뿐이다. 수행 이전에 인식되는 것은 양자라는 허구의 이미지이며, 수행의 시작과 함께 그러한 변계소집성은 인식되지 않게 된다. 허구의 이미지가 더 이상 현현하지 않으므로 두 번째 단계에서 의타기성이 소멸된다. 그러한 의타기성의 소멸로부터 마지막 단계에서 원성실성이 성취된다. 환영에 의한 허구의 이미지와 그 이미지의 현현이 소멸된 후에도 유일하게 남아 존재하는 것은 바로 원성실성인 것이다.⁵⁰⁾

마지막으로 수행이 진행됨에 따라 삼성이 단계적으로 발전하는 구조라는 점에서 상응한다. 『삼성론』의 계송 31-33에서 말하는 바에 따르면, 삼성의 수행과정은 ‘변계소집성 → (변계소집성 소멸) → 의타기성 → (의타기성 소멸) → 원성실성’의 순서를 갖는다. 세 가지로 구분되는

49) cf. Tola & Dragonetti(1983), 245.

50) cf. Tola & Dragonetti(1983), 246.

수행과정에서 삼성의 수행은 순차적으로 이어지며, 각 단계는 각각 다음 단계와의 연관성을 갖는다. 삼성 각각은 각자 자신의 다음 단계로 넘어가는 근거가 된다는 점에서 서로 연관성을 갖는다. 다만 첫 번째가 변계소집성이고, 두 번째가 의타기성이며, 마지막 단계가 원성실성이라는 순서는 변하지 않는다. 또한 세 가지 단계는 시간적 차이를 두고 소멸 또는 획득되지 않는다. 계송 31에서 ‘yugapad’라는 말로서, 삼성이 작용의 동시성을 가진다는 것을 밝혔기 때문이다.

『삼성론』에서는 삼성을 수행관법의 세 가지 대상으로 설정한다. 범부에 의해 발생하는 능·소취 양자의 분별이 소멸하며, 양자의 현현 또한 소멸한다. 두 단계의 소멸을 거침으로써 양자의 비존재를 깨닫게 되며, 비로소 실제로 존재하는 것은 오직 식뿐임을 깨닫게 된다. 수행을 통해 변계소집성의 소멸과 의타기성의 소멸을 단계적으로 거침으로써 원성실성이 성취된다는 것이다. 삼성이 세 단계로 나누어지고 수행을 통해 각 단계에서 다음 단계로 넘어가는 구조를 갖는다는 점에서 『삼성론』의 삼성은 분명히 ‘발전적인’ 구조를 갖는다.

『삼성론』의 삼성 구조는 잡염-세속과 청정-승의의 차원으로 구분된다는 점에서, 궁극적 존재로서 원성실성만을 인정한다는 점에서, 수행과정에서 삼성이 단계적으로 발전하는 구조를 갖는다는 점에서 발전적 구조와 상응한다. 그러나 단지 발전적 구조에 따라 『삼성론』의 삼성을 이해하기에는 의타기성의 영역이 불확실해진다는 문제가 발생한다. 의타기성은 현현 그 자체이며, 따라서 일체 현상의 나타남을 의미한다. 그러나 현현 그 자체를 소멸시켜야 하는 대상으로 본다면 우리가 살아가는 이 세계에서 일어나는 모든 현상들 자체를 부정하게 되어버린다는 문제가 발생하게 되기 때문이다.

따라서 『삼성론』의 발전적 구조는 계송 10-21에서 살펴본 삼성의 특징과 함께 고려되어야만 한다. 첫 번째, 잡염-세속 또는 청정-승의의 차원으로 구분된다는 관점에 있어 의타기성은 잡염-세속의 차원에 속한

것으로 분류된다. 여기에서 잡염은 곧 능·소취의 양자라는 허망분별을 말하지만, 의타기성이 그 자체라는 의미는 아니다. 의타기성의 현현하는 방식이 능·소취의 양자이기 때문에, 잡염을 특징으로 갖는 즉 잡염과 관련된 것에 속한다는 것이다. 그러므로 일체 현상의 현현 그 자체인 의타기성은 잡염-세속의 차원에서 설명되고 있는 것이다.

두 번째와 세 번째 관점에 따라 의타기성은 궁극적 존재가 아니므로 수행이 발전되어가는 과정에서 소멸되어야 할 것으로 암시된다. 여기에서 발전과 소멸이 뜻하는 바에 주의할 필요가 있다. 발전은 수행진도의 발전을 의미하는 것이며, 소멸은 의타기성의 존재론적 소멸이 아닌 양자의 현현이 중지되는 과정을 의미한다. 『삼성론』은 능·소취 양자의 비존재성에 근거하여 모두 능·소취 양자의 비유상으로 파악된다는 점에서 또한 능·소취 양자의 구분없이 자성상 하나인 것이라는 점에서 삼성이 서로 다르지 않음을 밝히고 있다. 따라서 원성실성은 변계소집성과 다른 것이 아니며, 또한 원성실성은 의타기성과 다른 것이 아니다. 『삼성론』의 발전적 구조는 삼성 각각이 서로 불이라고 하는 삼성의 심오한 특징을 바탕으로 하여 이해해야만 하는 것이다.

발전적 구조에서 말하는 발전과 소멸은 바로 삼성이 ‘유이자 비유라는 것’과 ‘둘이자 하나라는 것’을 통해 삼성이 결국 서로 다르지 않음을 깨달아가는 과정이다. 의타기성은 양자로 현현한다는 점에서 세속적 차원에서만 존재성이 인정된다고 하지만, ‘유이자 비유’ 그리고 ‘둘이자 하나인 것’을 깨달아 세속적 차원을 벗어남으로써 양자의 비현현이 이루어진 상태는 다름 아닌 원성실성이다. 따라서 의타기성과 원성실성의 불이성을 깨달음으로써 드러나는 것이 곧 발전적 구조에서 말하고자 하는 바인 궁극적인 존재는 오직 원성실성이라고 하는 진실이다.

IV. 결론

삼성설은 유가행파의 가장 핵심적인 이론 중의 하나로서, 유가행파 문헌들에서 각각의 관점을 통해 중점적으로 언급되고 있다. 그중에서 『삼성론』은 38가지의 짧은 계송으로 이루어져 있으며, 핵심 주제와 내용 전체가 삼성을 중심으로 하고 있다. 다른 유가행파 문헌에서 삼성에 관한 내용을 일부분에서만 다루고 있기 때문에, 오직 삼성만을 주제로 삼는 『삼성론』은 삼성에 대한 깊은 통찰을 담고 있다는 점에서 주목할 만하다.

본고의 제2장에서는 『삼성론』의 계송 1-3, 10-21을 통해 삼성의 정의 및 특징에 대해 살펴보았다. 계송 1-3에서는 삼성의 정의를 말한다. 삼성은 변계소집성·의타기성·원성실성의 세 가지로 나열되며, 유식성을 깨닫게 되는 관법수행의 대상이다.⁵¹⁾ 의타기성은 조건을 따라 발생하는 것으로서, 일체의 드러나는 모습인 현현으로 정의된다. 변계소집성은 그 의타기성이 현현하는 방식으로서, 분별인 개념적 구상물이라고 정의된다. 원성실성은 현현하는 것에 있어서 주관과 객관의 분별을 항상 여윈 상태를 말한다. 다시 말해, 의타기성에 변계소집성이 항상 존재하지 않는 것이다.

계송 10-21에서는 삼성의 특징을 말한다. 『삼성론』에서 삼성은 세 가지 관점에 따라 이해된다. 첫 번째는 유·비유의 관점으로, 삼성 각각은 유상으로 파악되지만 동시에 비유상으로도 파악된다는 것이다. 두 번째는 둘·하나의 관점으로, 삼성 각각은 능·소취 양자로 구분되지만 동시에 능·소취 양자로 구분되지 않는다는 것이다. 세 번째는 잡염과 청정의 관점으로, 변계소집성과 의타기성은 잡염상이며, 원성실성은 청정상이라는 것이다. 세 번째 관점에서는 앞의 두 관점과는 달리 삼성을 잡염 혹은 청정으로 이분하고 있는 것처럼 보이지만, 궁극적으로는 잡염상과 청정상이 다르지 않음을 언급함으로써 삼성의 심오한 특징을 밝

51) 이지수(2017), 373 참조.

히고 있다. 삼성의 특징을 서술하는 세 가지 관점은 마지막 세 번째 관점을 이해하기 위한 것으로 귀결된다. 삼성 각각은 유이자 비유라는 특징을 가지는데 그에 따라 모두 비유이기 때문에 서로 다르지 않다. 또한 삼성 각각은 둘이자 하나인 것이라는 특징을 가지는데, 그에 따라 모두 하나인 것이므로 서로 다르지 않은 것이다. 이를 통해 잡염상과 청정상의 불이성이 드러난다. 따라서 바로 이 불이성에 의거하여 『삼성론』의 삼성은 심오함을 특징으로 가진다.

한편 스폰버그는 다양한 유가행파 문헌에서 각각 다른 관점에 따라 설명하고 있는 삼성의 유형을 크게 두 가지로 나누고 있다. 두 가지 유형은 의타기의 존재성을 강조하는 중추적 구조와 의타기의 소멸을 말하는 발전적 구조를 말한다. 『삼성론』의 삼성 구조는 잡염-세속과 청정-승의의 차원을 구분한다는 점에서, 궁극적 존재로서 원성실성만을 인정한다는 점에서, 수행이 진행됨에 따라 삼성이 단계적으로 발전하는 구조라는 점에서 발전적 구조와 상응한다. 그러나 『삼성론』의 발전적 구조는 계송 10-21을 통해 드러난 ‘삼성 각각은 불이성을 갖는다’는 심오한 특징과 함께 고려되어야만 한다. 『삼성론』의 발전적 구조가 말하고자 하는 바는 삼성 각각이 결국 서로 다르지 않음을 깨닫는 수행의 과정을 단계적으로 거쳐감으로써 궁극적으로는 원성실성, 즉 유식성에 이를 수 있게 된다는 것이기 때문이다.

1. 약호 및 원전류

- MS¹, Lévi's manuscript of *Trisvabhāva-kārikā*, In: *The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu*, ed., Tola and Dragonetti, *Journal of Indian Philosophy* 11(3), 1983.
- MS², Tocchi's manuscript of *Trisvabhāva* In: *The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu*, ed., Tola & Dragonetti, *Journal of Indian Philosophy* 11(3), 1983.
- Y 1931, *Shukyo Kenkyu*, ed., Susumu Yamaguchi, *Journal of Religious Studies* 8, 1931.
- Y 1972-1973, *Bukkyo Gaku Bunshu*, ed., Susumu Yamaguchi, *Collection of Studies on Buddhism*, 1972-1973.
- Va, *Le petit traite de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures*, ed., Louis de la Vallée Poussin, *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, Vol. II, 1932-1933.
- Mu, *The Trisvabhāvanirdeśa of Vasubandhu*, ed., Sujitkumar Mukhopadhyaya, Sanskrit text and Tibetan versions edited with an English translation, introduction and vocabularies, *Visvabharati Series*, No. 4, 1939.
- TS, *Triṃśikākārikā* of Vasubandhu, In *Seven Works of Vasubandhu*, ed., Stefan Anacker, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002.
- TS, *Trisvabhāva*, in 「世親造說三性論偈の梵藏本びその註釈的研究」, 『山口益仏教学文集 (*Bukkyo Gaku Bunshu*, *Collection of Studies on Buddhism*)』上, ed., Susumu Yamaguchi, 東京: 春秋社, 1972-1973, 119-162.

2. 단행본

- 계소룡, 김성철 역(2014), 『유식과 유가행』, 서울: 씨아이알.
- 이지수(2017), 『인도 불교철학의 원전적 연구』, 용인: 여래.
- 桂紹隆 외 7인(2012), 『シリーズ大乘仏教 7 - 唯識と瑜伽行』, 東京: 春秋社.

3. 논문류

- 박기열(2018), 「세친의 삼성과 원효의 각·불각의 논리적 구조 비교 - 『삼성론』과 『기신론소』를 중심으로」, 『동아시아불교문화』 9, 부산: 동아시아불교문화학회. 301-322.
- 안성두(2005), 「유식문헌에서의 三性說의 유형과 그 해석」, 『인도철학』 19, 서울: 인도철학회. 61-90.
- 정호영(2013), 「세친의 『삼성론』과 삼성의 순서 문제」, 『人文學志』 46, 청주: 충북대학교 인문학연구소. 1-21.
- 長尾雅人(1988), 「世界觀としての三性說」, 『日本學士院紀要』 43(1), 日本學士院. 1-19.
- Garfield, J. L.(1997), “Vasubandhu's Treatise on the Three Natures translated from the Tibetan editon with a commentary”, *Asian Philosophy* 7, 133-154.
- McNamara, Daniel(2011), On the Status of the Trisvabhāvanirdeśa in Contemporary Conceptions of Yogācāra Thought, <http://www.academia.edu/8365343/>
- Nagao, Gajin(1991), “The buddhist world view as elucidated in the Three nature Theory and its similes”, *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, Albany: State University of New York Press.
- Sponberg, Alan(1982), “The Trisvabhāva Doctrine in India and China: A Study of Three Exegetical Models”, *Ryukoku Daigaku Bukkyo Bunka Kenkyujo kiyo* 21, Kyoto: Ryukoku Daigaku Bukkyo Bunka Kenkyujo. 97-119.
- Tola, Fernando & Dragonetti, Carmen(1983), “The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu”, *Journal of Indian Philosophy* 11(3), 225-266.

The Structure of the Three Natures based on an Understanding of Their Characteristics in the *Trisvabhāva*

Seo, Minji

Ph.D Candidate

Department of Buddhist Studies
Graduate School of Dongguk University

The *Trisvabhāva* (TS) consists of 38 verses, all of which focuses on the three natures. The TS dedicates all 38 verses to explaining them in detail. This text is noteworthy thanks to its in-depth explanations of the three natures, which have helped to achieve great insights. This paper aims to examine the definition and the characteristics of the three natures in the TS, as well as to study their structure as it appears in the text.

In verses 1-3 and 10-21 of the TS the definition and characteristics of the three natures are specifically mentioned. They are defined as a profound object of knowledge for the wise. It is further shown that the three natures are not different from the perspectives of being and non-being, duality and unity, impurity and purity insofar as there is no difference between the seemingly opposing characteristics. Based on the theory of no difference (不異性), the three natures are characterized by its profoundness.

According to Alan Sponberg the theory of the three natures is divided into two main parts, a pivotal structure and a progressive structure. The structure of the three natures in the TS corresponds to the progressive model under three conditions: First, it distinguishes between conventional (世俗) and ultimate (勝義) reality, second, regarding ultimate reality, only consummate nature (圓成實性) is accepted, and third, in the process of practice, the three natures develop in a

step by step sequence.

However, the structure of the three natures in the TS must be considered along with the characteristics of the three natures'. This is because what the structure of the three natures in the TS explains is that the practitioner can only reach *vijñaptimātratā* through progressive practice of realizing that the three natures are not different.

Key words

Vasubandhu, Yogācāra, *Trisvabhāva*, Theory of three natures, Dependent nature, Imaginary nature, Consummate nature

논문투고일: 2022.01.12.	심사완료일: 2022.04.28.	게재확정일: 2022.05.04.
--------------------	--------------------	--------------------

무아, 윤회설에 관한 대승철학의 변증법적 발전

- 『중론』과 『대승기신론』을 중심으로 -

정 원 석
서울대학교대학원 철학과 석사
sonicedge@snu.ac.kr

- I. 서론
- II. 자아에 관한 4가지 유형의 이론들
- III. 자아의 형성과 윤회유전의 세계
- IV. 대승철학의 변증법적 종합
- V. 결어

요 약 문

무아론과 윤회설은 자아의 실재성에 관한 대립적 테제로 한쪽이 일방적으로 참을 담지할 수 없는 문제이기 때문에 그 자체로 변증법적 주제를 이루게 된다. 이 딜레마에 대한 붓다의 종국적인 답은 무기(無記)나 중도(中道)로 대변될 수 있는데, 붓다 이후 학파별로 상이한 이론들을 제시하게 된다. 아비달마 이론에서는 단멸적 사고나 아트만적 상견론을 벗어나고자 원자적 환원주의를 중점으로 하여 무아론을 고수하고, 상좌부는 재생연결식에 의한 윤회론을 주장하였으나 각각 환원주의의 한계와 식(識) 이론에 관한 모순을 만나게 된다. 이에 대한 대승철학의 해법은 반야의 해탈적 인식을 바탕으로 한 진제와 속제와의 변증법적 발전에 의한 중도적 귀결이었다.

그 대승철학의 사유는 환원주의와 이성적 인식론의 실체적 주체성을 벗어나 반야라는 무위, 무아적 심급(審級)으로 향한다. 이 반야가 속제에 입법한 법칙이 연기론이라고 하는 특권적인 상의인과적 논리이다. 대자적인 속제의 인식은 오온(五蘊) 체계가 만드는 허구적인 무상한 자아심리체의 형성을 겪고 이것을 ‘나’로 인식하게 되며 윤회하게 된다. 그 인식과 존재는 단면적으로 존재하는 것이 아니라 메타적 구조를 갖게 되는데 그 메타적 윤회 유전 구조를 밝힌 것이 12연기론이다.

따라서 본 논문은 무아윤회설이 갖는 모순대립적 난제는 오로지 대승철학의 변증법적 전개 논리 속에서만 해명 될 수 있다고 보아 그 철학적 발전을 붓다의 원전과 『중론』과 『대승기신론』 등의 대승 경론에 나타난 경로를 따라 밝히는 것을 목표로 한다.

주제어(7개)

윤회(輪廻), 무아(無我), 연기(緣起), 인식론, 변증법, 공사상(空思想), 반야(般若)

I. 서론

무아(無我)론과 윤회설의 대립은 주체-자아의 유무 때문에 일어나는 불교안의 특수한 대립적 문제이다. 두 이론 모두 불교의 중심적 교설이지만 항상 모순적으로 대립할 수밖에 없다. 즉 어느 하나에 진리치를 부여하면 반드시 반대쪽이 부정된다. 붓다는 전생의 기억을 말하며, 자아 동일성을 가진 인간 개체의 연쇄적인 생사 반복[윤회]을 분명한 사실로 언급하고 있다.¹⁾ 관련된 설법들은 니까야와 아함경에서 쉽게 찾아 볼 수 있다. 그러나 동시에 다음과 같이 상반된 입장의 무아론이 윤회의 주체에 의구심을 불러일으키지만 분량에서나 위상에서 붓다의 중핵적 교설을 차지한다.

‘색(色)이 바로 나다, 나와 다르다, 나와 함께 있다.’라고 생각한다. 이와 같이, ‘느낌, 표상, 지음, 식(受想行識)이 바로 나다, 나와 다르다, 나와 함께 있다.’라고 생각한다. 이와 같이 어리석고 무지한 범부들은 ‘나’가 있다고 생각하며 무명으로써 분별하여 이와 같이 관하며 ‘나의 것’이라는 생각을 떠나지 못한다.²⁾

이 무아설을 단순 명제로 환원하면 이런 것이다. “자아라고 하는 허구적 관념에 대응하는 실재적(實在的) 대상은 없다.” 그럼 실재적 자아가 없는 것이라면 윤회하는 주체는 무엇이란 말인가? 붓다의 가르침 속에서 이 두 가지는 하나가 하나를 배척하는 배증률적 입장을 취하는 것이 아니라 양자 모두 수용되고 양립된다. 이는 예로부터 항상 곤혹스런 문제였지만 해결이 요청되는 숙제가 아닐 수 없다. 이와 같이 이 모순대립은 그 자체로 변증법적 주제를 이룬다. 과연 붓다의 진의는 무엇이란 말인가?

무아윤회설에 관해 현대 한국학계의 관심과 연구는 특징적인 방향으

1) AN III 9. 유사한 구절이 AN II 18 등에도 나온다.

2) 『雜阿含經』(T2, 16b).

로 전개되는 양상을 보여왔다. 1971년 고익진은 「아함의 무아윤회」라는 짧은 논문에서 「제일의공경」을 바탕으로 오온과 연기설에 기반한 ‘무아윤회설’을 개념적으로 제시한다.

그 후 90년대에 들어 윤호진의 박사학위논문 출간인 『무아 윤회 문제의 연구』(1992)가 본격적으로 쟁점을 점화시키며 다양한 논의를 배태하게 된다. 이 논문은 상속설에 의한 무아윤회의 관점이 잘 드러나는 『밀린다왕문경』에 대한 연구인데, 무아와 윤회의 양 테제가 양립했을 때 갖는 모순적인 대립점을 심도 있게 부각시켰다. 이후 연구의 흐름은 나카무라 하지메의 ‘비아(非我)’설 같은 절충적 관점이나 ‘강한 진아(眞我)론’을 내세워 통일하려는 아트만류의 주장보다는 실체적 주체의 부정인 무아가 어떻게 윤회현상을 일으키는지에 대한 해명에 초점을 맞춰서 전개되어 갔다.

먼저 정승석은 논문에서 상속설에 의한 무아윤회를 주장하였는데 그는 “영혼과 같은 불멸의 본체가 없이도 윤회할 수 있음을 이해한다면, 윤회와 무아의 양립상의 상충은 해소될 수 있다”³⁾면서 단지 “불교에서의 윤회는 ‘업의 상속’에 의해서 이루어진다고 말할 수 있다”⁴⁾는 논지를 내놓는다. 그런데 뒤에서도 살펴보겠지만 주체를 완전히 배제한 업의 상속이 업력의 구성과 윤회유전을 정당화 할 수 있느냐하는 의문이 제기 될 수 있다.

한편 김진은 이 아포리아의 해법을 칸트의 요청설에 착상한다. 그는 『칸트와 불교』⁵⁾에서 열반이라는 무한한 초월적 이념이 실천철학적 요청에 의하여 실존 속에서 구현된다는 논리를 펼쳤는데, 전제를 검토할 필요가 있다. 칸트의 요청설이란 궁극적인 순수한 존재 이념들은 감성적 현실에서 구현될 수 없으나, 도덕법칙에 의한 최고선의 구현은 실천적 요청에 의하여 현전과 관계할 수 있다고 하는 실천철학의 논리이다, 김

3) 정승석(1994), 257

4) 정승석(1994), 283.

5) 김진(2004).

진은 “불교의 실천철학에서 요구되는 요청내용은 진아, 자유, 니르바나적 세계의 무한확장”⁶⁾이라며 칸트의 궁극적 이념을 열반에 대입한다. 즉 윤회란 자아의 윤리적 업보에 따른 생사의 반복이므로, 무아적 열반을 지향하는 불교가 윤리적 자아의 필연성으로 인한 요청으로 인해 자아의 현존재라는 문제를 해결한다는 것이 김진의 무아윤회에 대한 해결법이다. 칸트의 이념은 『순수이성비판』 「변증학」에 나오듯이 감성, 지성적 계열에서 상승하여 최상위 본질에 이르게 된 관념적 대상인데 비하여 붓다의 열반이란 닿을 수 없는 이데아가 아니라 수행자에게 실제로 달성되는 현전적인 사태의 지평을 말하기 때문에 실존으로의 요청이 필요하지 않다. 따라서 요청이라는 매개적 방법에 의해 구현되어야 할 이념도 아닐 뿐더러 무아 윤회의 모순이란 존재, 인식론적인 문제이지 불교적 윤리실천의 갈등이 아니기 때문에 칸트의 적절한 대입이 아니라고 보인다.

김진의 서적에 대해 한자경은 “윤회 주체의 연속성조차도 실체적 자아의 자기동일성을 전제할 필요 없이(무아론), 연기적 인과 연속성(연기론)만에 의해서도 성립한다는 것을 논하는 것이 바로 불교의 무아론적 윤회론의 핵심”⁷⁾이라며 무아윤회를 강조한 뒤 칸트적 요청은 불교에 대한 이해 부족에 기반한 것이라는 서평⁸⁾을 남긴다. 이 반론은 뒤이어 『오늘의 동양사상』 8집에서 이덕진, 김종욱, 조성택, 최인숙 등이 논쟁에 참여한 특집을 촉발한다. 여기서 이덕진은 한자경에 동의하며 업과 보의 찰나멸적 연속으로 “자기동일체 없이도 상속은 계속된다”⁹⁾는 기체없는 ‘시설아(施設我)’를 이야기한다. 조성택도 ‘십이연기설’이 경험주체를 상정치 않고도 “무아설을 전제로 하여 경험의 연속성을 설명한 것으로 무아설의 한 적용 내지 보충”¹⁰⁾이라며 연기설에 기반한 견해를 보인다.

6) 김진(2004), 252.

7) 한자경(2001), 308.

8) 한자경(2001), 311.

9) 이덕진(2003), 158.

10) 조성택(2003), 184.

이렇듯 많은 연구자들은 자아의 비실체성에는 대체로 동의하나 윤회의 실제성과 충돌하는 지점에 대해서는 ‘업의 상속’으로 무아윤회를 정당화 하는 정도에서 크게 진전된 의견을 내지는 않고 있다. “有業報而無作者”¹¹⁾라는 아함경 텍스트 한 구절이 무아와 업의 상속을 뒷받침 하는 전거로 자주 인용되는데, 한자경은 “인간의 업(業)에 대해 그 업과 독립적으로 업을 짓는 작자(作者)로서 상정된 자아란 그야말로 우리 자신의 설정이고 개념일 뿐, … 업을 짓는 자, 보를 받는 자가 따로 존재하지 않기 때문”¹²⁾이라는 해석을 내놓는다. 그런데 이렇게 작용자를 부정하는 것과는 다른 관점의 해석 가능성을 열어준 사건이 발생했다. 불교권 언어에 두루 정통한 에띠엔 라모프가 『제일의공경』의 산스크리트어 텍스트를 복원하면서 주목할만한 실마리를 제공해 주었던 것이다. 한역본 구절 “有業報而無作者 此陰滅已 異陰相續 除俗數法”¹³⁾에 대한 복원된 산스크리트 본을 따르면, “행위가 있고 과보가 있다. 그러나 ‘법을 지칭하기 위한 가명(속수법)’을 제외한다면, 이 요소들[12연기]을 제외하고 다른 요소들을 담지하는 행위자는 없다”¹⁴⁾정도로 번역이 된다. 즉 동작자(agent)를 부정하던 구절이 ‘12연기에 의한 현상적 주체의 기술구’로 지시문이 재구성된 것이다. 이 실마리에 힘입어, 12연기는 주체의 단순 부정이 아닌 주체의 존재성에 대한 구조주의적 양상을 보여준다고 보아 이에 대한 탐구가 인식론적 변증법으로 발전되어 가는 한 계기를 제공할 수 있다고 보는데서 논지를 시작한다.

본 논문의 전개 방식은 이러하다. 윤회는 결국 ‘자아’의 문제로 모아진다. 대개 철학사상은 ‘자아’에 대한 규정 차이가 그 사상의 출발점을

11) 『雜阿含經』(T2, 92c18).

12) 한자경(2010), 59.

13) 『雜阿含經』(T2, 92c18-19).

14) E. Lamotte(1978), *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna*, 2137, “asti karmāsti vipākaḥ kāraḥ tu nopalabhyate ya imāṃś ca skandhān niḥśipati anyāṃś ca skandhān pratisaṃdadhāty anyatra dharmasaṃketāt.”; 서성원(1993), 13 재인용. 대괄호는 필자.

가르게 된다. 따라서 자아에 관한 몇몇 유형의 관점을 살펴본 후, 자아라는 정신심리체가 오온(五蘊)과 연기적 관점에서 어떻게 구성되는가를 해명한다. 그 후, 반야라는 인식적 상승에 동반되는 『중론』과 『대승기신론』이 내보이는 진제(眞際)라는 즉자적 실상과 관련한 논리 속에 무아윤회가 어떻게 변증법적으로 융해되는 가를 보일 것이다.¹⁵⁾ 그러므로 테제의 대립에 대한 이성적 결론을 구하고자 하는 것이 아니라 인식의 발전에 동반되어 개념에서 반야로 상승되는 인식의 변증법을 밝히려는 것이다. 왜냐하면 무아, 윤회의 대립적인 두 테제에 대한 어떤 종합 명제의 구성을 구하려고 하는 시도는 어떤 식으로든 속제가 넘어설 수 없는 자체적인 심급의 한계를 갖는다고 보기 때문이다.

II. 자아에 관한 4가지 유형의 이론들

역사 속 주장들을 전부 포괄할 수는 없으나 논의의 시작을 위해 자아와 윤회의 상관관계에 관한 이론유형을 크게 네 가지 유형으로 나누어

15) 일찌기 변증법적 관점에서 중관학을 다룬 연구로는 무르띠(T. R. V. Murti)의 *The Central Philosophy of Buddhism* [김성철 역(1995), 『불교의 중심철학』]이라는 방대한 연구서가 있다. 무르띠는 여기서 형이상학적 주제들이 갖는 개념적 한계를 중관적 변증법이 어떻게 논파하는가 하는 논리적인 측면에 대한 밀도 있는 연구를 보여준다. 그러나 12연기와 관련한 인식적 계제의 발전에 따른 심급변화의 구도는 다루지 않으며 서양철학에서 인식적 발전변화의 변증법에 관해 가장 중대한 헤겔철학에 대해서는 ‘정반합’의 통속화된 도식적 수준에서 이해하고 있는 한계를 보이기도 한다. [김성철 역(1995), 551-553] 그리고 중관학의 변증법을 가능하게 하는 가장 중요한 층위인 진제(眞際)의 이해에 있어서 공(空)을 ‘절대’(absolute)로 보면서 “모든 사물에 대한 인지가 바로 절대에 대한 인지이다” [김성철 역(1995), 433]라며 <공(空)=절대=전체>라는 불교와 동떨어진 입장을 보이는데 하와이대의 철학 교수 Hsueh-li Cheng도 “중관 철학은 절대론이” 아니라며 이에 비판을 제기한다. [Cheng (1984), 43] 왜냐하면 ‘절대’(absolute)개념은 존재성의 최상을 가리키므로, 존재성을 무화시키는 공성(空性)과는 배치되기 때문이다. 또한 반야바라밀과 여래를 실재에 대입하고 [김성철 역(1995), 611] 세속(samvṛti)을 비실재에 대입하는 [김성철 역(1995), 470] 식의 플라톤적 ‘본체-현상’의 이분법적 도식에서 탈피하지 못한 한계를 보인다. 이러한 무르띠의 절충적인 이해방식은 비실체성과 무아를 전제한 중관학과 배치될 수 있다. 따라서 본 논문은 무르띠가 중관학의 논지를 정확히 드러내지 못하였다고 보아 다른 방향의 변증법적 방법을 취한다.

보았다. 1)단명론, 2)진아설, 3)원자론적 입장, 그리고 이 모순적 테제를 인식의 변증법적 발전으로 극복한 4)대승철학 사상이 그것인데, 각 일별 후 그 주장들의 취약점을 『중론』과 『기신론』의 대승철학이 어떻게 넘어서는가를 보이기로 한다.

1) 단명론

단명론은 흔히 유물론을 동반하는데 불교사에서는 붓다와 동시대였던 아지따 께사깁발리(Ajita Kesakambali)를 대표적인 예로 들 수 있다. 그는 인간존재를 단지 물질 조합의 생명현상으로만 보기 때문에 영혼이나 윤회설을 인정하지도 않고 인과에 따른 업보나 복덕을 인정하지 않는다.¹⁶⁾ 현대의 다수의 유물론에서도 마찬가지로 현생 육신의 생명활동만을 자아로 인정한다. 그러나 이 경우에도 육신이 살아있는 동안은 주체의 존재지속을 인정한다. 이러한 단명론의 특징은 비물질적 실체나 영혼, 윤회를 절대 인정하지 않는다는 것이다. 붓다는 이를 상주론과 함께 피해야 할 극단적 견해로 보았다.

유물론적 단명론은 결국 기본 원소를 실체로 간주하고 단명적 자아를 인정하는 실체적 사고를 벗어나지 못한 단계이며, 주체가 되는 의식-정신의 복잡한 양상과 기제, 그리고 지속적인 통합적 주체의식 등을 물질단위의 속성만으로 설명하기에는 한계를 가진 단계에 머물러 있다.

2) 진아설

이념화된 실체적 자아를 주장하는 류의 대표적 사상은 우파니샤드 등

16) D2 §23, 사문과경, “아지따 께사깁발리는 제게 이렇게 대답했습니다. ‘... 선행과 악행의 업들에 대한 열매도 과보도 없습니다. ... 이 인간이란 것은 사대로 이루어진 것이어서 임종하면 땅은 땅의 몸으로 들어가고 돌아가고, 물은 물의 몸으로 ... 불은 불의 몸으로 ... 바람은 바람의 몸으로 ... 감각기능들은 허공으로 건너갑니다. ... 보시란 어리석은 자의 교설일 뿐이니 누구든 보시 등의 과보가 있다고 설하는 자들의 교설은 ... 거짓되고 쓸데없는 말에 지나지 않습니다. 어리석은 자도 현자도 몸이 무너지면 단명하고 멸절할 뿐이라서 죽고 난 다음이라는 것은 없습니다.’라고.”

에 의해 광범위하게 형성된 아트만설이 대표적일 것이다. 고대 인도에서 푸루샤(puruṣa), 혹은 아트만(ātman)으로 불리는 진아는 우파니샤드 도처에서 인간의 미망 속에 감춰져 무지를 걷어낼 때 드러나는 진실된 자아로 묘사되고 있는데,¹⁷⁾ 이것은 파괴되지도 않으며¹⁸⁾ 영속하는¹⁹⁾ 개별자의 근원적 실체로 받아들여진다.

아트만 이론은 일관된 공리적 전제가 있다기보다는 시대를 두고 변화한 사상이다. 베다(Veda)나 브라흐마나(Brāhmaṇa)에 의하면 아트만은 원래 육신이 죽으면 사라지는 존재로 제사의 결과가 다하면 역시 사라지는 존재였다.²⁰⁾ 그러던 것이 우파니샤드 시대로 오면서 초월적인 차원으로 이동하기 시작한 것이다.

아트만이 갖는 첫째 문제점은 현실의 나와 근원적 자아라는 두 개의 개별자를 설정한다는 것이다. 만일 아트만이 자성을 가진 실체라면 실체는 그 자체로 교환 불가능한 단일자이므로 현실의 나와 교환되거나 합체 될 수 없다. 옆집 김씨가 수행을 했더니 아랫집 박도인이 되었다라는 말과 다를 바가 무엇이겠는가?

이의 불교적 변용은 나카무라 하지메가 주장하는 비아(非我)론을 대표적으로 들 수 있다. 그의 주장은 “내가 아닌 것[非我]을 ‘나’라고” 보기 때문에 나의 것, 내가 속한것 등에 대한 집착을 버리라는 것만이 불교 무아론의 참의미라고 해석한다.²¹⁾ 한역에서는 ‘非我’로도 ‘無我’로도 번역되는 것을 고려하면, 무아의 실제 의미는 “어떤 것이 ‘나’를 가지고 있지 않은 것, 어떤 것에 ‘나’가 없는 것”²²⁾이라는 것이다. 따라서 진정한 실체를 드러내기 위해서 오온 등을 부정했을 뿐, ‘무아’를 주장한 것은 아니며 완전히 아트만을 부정한 것이 아니라는 것이다.²³⁾ 그러나 이

17) Muṇḍaka Upaniṣad, 3,1; 2,1.

18) Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, 5,7.

19) Śvetāśvatara Upaniṣad, 3,15.

20) 호진(2015), 70.

21) 나카무라 하지메, 정태혁 역(1993), 105-106.

22) 나카무라 하지메, 정태혁 역(1993), 105.

것은 앞서 말한 아트만 이론처럼 현상적 자아와 실체적 자아 두 개가 설정되는 경우와 크게 다르지 않다.

3) 원자론적(아비달마적) 입장

아비달마적 철학은 유한 주기를 갖는 원소의 무한한 명멸성과 식(識)의 순환적 교체를 강조한 후, 그러한 명멸적 요소의 구성을 통해 무아론을 견지하려는 이론이다. 아비달마 철학에서는 우주와 마음은 법이라는 원자단위로 구성되며 오직 이 법의 취합에 의해 개체, 자아가 구성된다고 보는 환원론적 원자주의를 견지한다. 유부 아비달마에서는 5위 75법으로 구분하며 상좌부계통은 4위 82법으로 서로 분류법이 다르다. 세분화한 법은 자신의 고유 성질에 따라 호지되며,²⁴⁾ 각 법의 취합에 의해 개체가 구성되는 궁극적인 원소로 그려진다.

그런데 비본질주의를 표방하는 무아론을 견지하기 위해 본질적 기초인 자성을 설정한다는 것부터 오류다. 또 법의 분류 기준이 유부와 상좌부가 서로 다르기도 한 점이나, 자성원소의 범주 분류나 법의 성격 규정이 붓다의 확정된 교설이 아닌 단지 수많은 교설 중에서 공통분모라고 생각하는 것을 추출, 정리한 것을 볼 때 스스로 자신들의 이론적 가설에 진리적 권위를 부여한 것으로 보일 뿐이다.²⁵⁾ 따라서 이러한 범주적 도식에 따른 자성 원소적 법이론은 공리적 진리로 주장하기에는 한계를 갖는다. 용수(龍樹)의 지적처럼 “뭇 인연에 의해서 자성이 생기하는 것은 불합리하다. 만약 자성이 여러 연(緣)으로부터 나오는 것이라면 만들어진 현상이 되고 만다. … 자성은 지어진 것이 아니고 다른 데에 의존하지 않는 것이다.”²⁶⁾ 또한 ‘실체’에 관한 상식과 다르게 아비달마에서

23) 나카무라 하지메, 정태혁 역(1993), 103-115.

24) DhsA. 39.

25) 결국 법이라 이르는 것들과 이 규정은 사유로써 나누고 지어낸 변계소집성의 개념일 수밖에 없다. 『唯識三十論頌』(T31, 61a14-15), “由彼彼遍計 遍界種種物 此遍計所執 自性無所有”,

26) 『中論』(T30, 19c), “衆緣中有性 是事則不然 性從衆緣出 即名為作法 … 性名為無作 不待異法成.”

는 무상한 유위법들은 ‘연기의 소산’²⁷⁾이라고 하는데 자성을 가진 실체적 원자가 비영속적이고 조건에 종속되었다면 그건 최종 원자나 실체일 수가 없다. 무아론을 유지하기 위한 교육지책일 뿐, 실체를 설명하기 위해 실체성이 부족한 요소를 근거로 한다는 것은 모순이다.

이러한 모호한 원자주의는 윤회의 설명도 어렵게 한다. 이것은 마치 법에 기계적 교환가능성을 준 것과 같이 된다. 『청정도론』 등에서는 생과 생 사이에 재생연결식(paṭisandhiviññāṇa)이라는 고리를 설정하는데,²⁸⁾ 이 식은 인간의 탄생 시에 마치 기계 부품처럼 부착된다.²⁹⁾ 그 후 재생연결식은 ‘바왕가(bhavaṅga)’라는 잠재적 현생의식의 탄생 조건이 된다.³⁰⁾ 이 가설의 문제점은 식(識)이 식(識) 자체로 독립한다는 점이다. 인식능력이라고 하는 것은 주체의 정신과 대상과의 관계 속에서 연기적 사태로 발생하는 것인데, 상좌부에서는 인식 주체자도, 대상도 없이 식만이 독립적으로 존재하는 것으로 그리고 있다. 연기적 결합인 오온 육식이 다 소멸한 뒤에 독립적으로 남는다는 재생연결식이라고 하는 독립체는 여러모로 수긍하기 힘들다. 결국 이 재생연결식은 업보의 담지체인데, 인과업보의 업력이 기계부품처럼 붙었다 떼 수 있는 대상일까? 만일 독립성에 대한 취약성을 보강하기 위해 재생연결식을 전생의 모든 업의 고리를 간직한 어떤 개별자적 체성이라고 간주하면 명칭만 다를 뿐, 영혼이 윤회한다는 것과 그리 다르지 않게 된다. 재생연결식이 과거생의 영혼이나 마음이 옮겨와 현생에서는 바왕가라는 형태로 살아가는 것이라 해도 그들 주장처럼 무아가 보장되지는 않는다. 이러한 모순적 문제들이 생기는 주된 이유는, 법(dhamma)이론의 구성인식

27) DhsA. 39, “Attano pana sabhāvan dhārentī ti dhammā. Dhāriyanti vā paccayehi dhāriyanti vā yathā sabhāvato ti dhammā.”

28) Vis XVII 89, 134.

29) Vis XIX 13, “이전의 업으로서의 존재에서 어리석음이 무명이고, 노력이 상카라이며 집착이 갈애요, 금생의 재생연결이 식이요, 들어감이 名色이며, … 이와 같이 금생의 업으로서의 존재에서 다섯 가지 법들이 미래 재생연결의 조건이 된다.”

30) Vis XX 43; XIV 114.

이 아직은 유무(有無)나 성주괴공(成住壞空)의 개념적 틀이 지배하는 이성적 층위에 머물러 있다는 한계 때문이라고 본다.

4) 대승철학적 입장

대승불교는 실체론적 사고를 넘어서며 시작한다. 그들은 수행을 통한 일반적 인식차원의 초월(깨달음)을 최종 심급(審級, instanz)의 인식능력[prajñā]을 획득한 상태³¹⁾라 보았다. 많은 종교에서 지향하는 목표는 초재적인 신을 조우하거나 영적 신비체험에 불과한 경우가 많지만 불교에서의 깨달음은 인식발전의 변증법적 도약이라 할 수 있는 우주와 인간에 대한 근원적 통찰 인식의 획득인 것이다. 그 통찰 인식의 체계는 새로운 존재론의 성립으로 이어지게 된다. 이렇게 개념화된 우주의 실상은 ‘공(空)’, ‘진여(眞如)’ 등의 개념으로 불리고 최상위의 인식 차원은 본각(本覺), 반야(般若), 승의(勝義) 등으로 불리게 된다. 그렇게 실상을 나타내는 차원인 진여의 세계를 이론적 철학으로 성립시킨 것이 경전으로서 『반야경』, 『화엄경』, 『해심밀경』 등의 대승경전군이며 반야의 논리적인 확립을 위해 힘쓴 결과물이 『중론』과 『대승기신론』 등으로 대표되는 대승 논서들이다. 그런데 이렇게 성립된 반야의 철학은 지성의 인식논리들과 배치되게 된다. 그래서 대승철학에서는 일반적 인식의 세계를 속제, 반야의 인식 세계를 진제로 나누게 되고,³²⁾ 두 인식체계의 변증법적 통합의 요청이 뒤따른다. 그것이 해소되어지는 것은 대표적으로 『대승기신론』 속에서 볼 수 있다. 플라톤과 비교해보면, 플라톤의 이데아는 현실의 이상태이기 때문에 일반적인 개체자와 무관하지 않은 최상

31) 이러한 현실우주의 지배법칙을 초월한 열반의 상태를 초기경전인 우다나(Udāna)에서는 다음과 같이 말한다. Ud. 8:1, “... 그러한 자리가 있으니 거기에는 땅이 없고 물이 없고 불이 없고 바람이 없고 공무변처도 없고 식무변처도 없고 무소유처도 없고 비상비비상처도 없고 이세상도 없고 저 세상도 없고 태양과 달 두 가지도 없다. ... 옴[來]이 없고 감[去]이 없고 머무름이 없고 떨어짐이 없고 일어남이 없고 의지함이 없고 진행됨이 없으며 참으로 이것은 대상이 없다고 나는 말한다. 이것이 바로 괴로움의 끝이다.”

32) 『中論』(T30, 32c), “모든 부처님의 설법은 2제에 의한다. 세간 세속제와 승의제[第一義諦]의 2제이다(諸佛依二諦 爲衆生說法 一以世俗諦 二第一義諦).”

의 인식으로 점차 상승 발전되어 나아가는 경로를 택하게 된다.³³⁾ 반면 불교적 각성은 ‘본각(本覺)’이라는 명칭에서 보이듯 반야의 인식 자체를 본래의 차원으로 설정하고 속제의 인식은 무명과 오온에 의해 가설된 것이라 보아 속제로부터의 상승적 통합이 아닌 단절과 초월적 전이에 의해 본각을 획득하는 것으로 본다는 것이다. 즉 둘 사이에 유사성에 기반한 공통감의 토대는 단절돼 있기 때문에 일반적 인식은 최상위 인식에 이르는 시발점이 되지 못한다는 것이다. 진제와 속제는 동등한 수준의 권원(權原)이 부여된 것이 아니라 진제가 본래의 토대이며 속제는 부차적이고 주변적인 것이 된다는 것이다. 즉 본각의 입장에서는 무명으로 인하여 실상에서 탈피된 층위에서 개체자-자아들이 12연기의 유전적 세계라는 사태를 갖게 된다는 것이 불교의 관점이다. 다시 말해 플라톤적 이데아는 현실적 발생과 지성의 매개 속에 접점을 갖게 되나, 불교의 본각은 생멸문의 상위적 인식능력이지만 이성-지성-감성의 관계처럼 직접적으로 하위 층위의 인식에 상위의 존재규정으로 입법하지 않는다. 이러한 대승철학에서는 자아, 윤회의 사태는 대자적인 속제의 인식층위에 들어가게 되며 즉자적인 본래의 실상으로서의 공(空)의 세계에서는 자아의 성립규정은 타당성을 잃게 된다. 이것이 바로 붓다의 무아론의 정체였던 것이다. 그렇지만 『중론』은 “속제[언어]에 의거하지 않고서는 제1의제는 가르쳐지지 않는다”³⁴⁾고 말한다. 우리가 생멸문의 언어로 철학을 하고 있는 이상 본각, 진여의 사유화는 불가피하다. 그 철학적 정립에 대한 사상적 성취가 대승 사상이다.

33) 헤겔철학에서는 정신은 감각지각으로부터 최상위의 절대정신으로 인식이 고양되어 간다는 구도를 갖고 있지만 칸트의 이념과 마찬가지로 절대정신은 여전히 대자적 층위의 상위를 이룰 뿐이다.

34) 『中論』(T30, 33a2), “若不依俗諦 不得第一義.”

Ⅲ. 자아의 형성과 윤회유전의 세계

윤회와 속제의 층위는 ‘나’ 혹은 ‘자아’를 중심적 전제로 하여 성립한다. 따라서 먼저 이 ‘자아’, ‘나’란 무엇을 의미하는지 알아야한다. 붓다는 『잡아함경』 안의 「人經」에서 육신과 결합한 인간이라고 하는 정신심리체의 구성에 대해 개괄적인 설명을 들려준다.

… 이 세 가지가 화합한 것이 접촉이며, 접촉과 함께 감각[受], 표상[想], 사유[思]가 생기기 때문이다. 이 무색음(無色陰)과 눈과 빛깔 등, 이러한 법을 사람이라고 하며, 이러한 법에 대해 사람이라는 생각을 지어 중생, 나라, মানুষ…라고 하느니라. … 이것을 곧 표상이라 하고 마음의 표지[識]라 하며 언어적 구성[言說]이라 한다. 이 모든 것은 무상하나 유위(有爲)를 이루는데 사유와 욕망을 연(緣)하여 생긴다. … 몸과 감각을 인연하여 몸의 감각인식이 생기고 … 접촉과 함께 어울려 감각, 표상, 사유가 생긴다, … 이 네 가지는 무색음이요 몸은 곧 색음이니 이것을 사람이라 한다. 통각[意]과 현상[法]을 인연하여 의식(意識)이 생기고 … 35)

유위란 5온을 통한 경험적 현실의 세계를 말한다. 이것은 개별자들이 시간과 공간이라는 존재의 장을 통해 존재하는 생성의 세계이며 분별적 인식을 전제로 한 대자(für sich)적 세계이다. 한마디로 인간들이 인생이라고 경험되는 세상이며 경험되거나 표상되는 우주 공간이 바로 생멸문의 세계이다.³⁶⁾

이 유위적인 시공간 속에서 생멸하는 자아는 어떻게 형성되는가? 위에서 붓다는 정신의 인식적 기능과 욕망이 연(緣)이 되어 유위적 자아현상이 발생한다고 언급한다.³⁷⁾ 불교적 오온의 인식작용을 칸트적 인식론

35) 『雜阿含經』 「人經」(T2, 87c).

36) 불교 전적 속에서는 물리적 육신을 갖지 않는 비물질 차원의 천신(天神)들도 거주하는 특정 세계를 갖게 되며, 그들도 생애주기(나이)를 갖게 된다고 묘사되고 있다. 깨달음의 차원에 이르지 못한 천신들도 역시 동일한 생멸의 법칙 속에 존재하는 것이다. 여기서 결국 자아란 물리적 형상을 떠나서 시공간 우주의 지배력 아래에 놓였다는 것을 알 수 있다.

의 개념으로 비추어보면, 감성은 오감에 의해 대상을 받아들이는 능력 [受]을 말한다. 감성은 외부의 대상[色]으로부터 감성능력의 인지에 요구되는 데이터를 받아 대상화를 이룬다.³⁸⁾ 이 단계에서는 개념화된 표상 [想]이 남게 된다. 지성의 단계에서는 감성으로부터 받아들인 대상과 과거의 경험속의 대상을 통합하며 대상에 대한 보편적 개념을 창출하게 된다. 여기서 비로소 인간은 상상력을 통해 표상을 만들고 조작할 수 있게 된다[行]. 이성인 가장 독특한 능력으로 감성과 직접 관계되지 않는 추상적 개념을 대상으로 다룰 수 있게 되며(수학이나 형이상학적 사고) 이념이라고 하는 특별한 대상을 갖게 된다. 오온(五蘊)에서의 의(意)는 지성과 이성에 관여되기도 하지만 감수작용의 측면에서만 보자면 오감으로부터 받아들이는 감각의식적 현상[法]을 중심에서 통합하여 인식하는 작용인 것이다. 이것이 곧 통각(apperzeption)인데,³⁹⁾ 의(意, mano)-통각은 그렇게 감각기관의 지각을 통합하여 인식하게 된다. 이 ‘나’를 중심으로 한 통일성과 연관되어 감각기관-오감은 단순한 물리적 반응을 하는 신체 기구를 벗어나 비로소 식(識)과 관련된 인식기관이 된다. 그런데 외부의 지각 경험이 반복되면서 의(意)는 외부사물을 인지하는 ‘무엇인가가 있다’는 경험적 인식[識]을 산출하게 된다. 붓다는 다음과 같이 말한다.

… 이와 같이 하여 관찰과 ‘나는 있다’가 그에게서 사라지지 않는다. 비구들이여, ‘나는 있다’가 생기면 … 다섯 감각인식능력들이 출현한다. … 거기에는 통각[意, mano]이 있고 법(法)들이 있고 무명의 요소가 있다. 무명과 함께하는 감각접촉에서 생긴 감각에 닿은 배우지 못한 범부는 ‘나는 있다’라고도, ‘나는 이것이다’라고도, ‘나는 있을 것이다’라고도, ‘나는 있지 않을 것이다’라고도

37) 칸트가 밝힌 인식 체계에서는 인간의 인식능력은 크게 감성-지성-이성의 3단계로 나뉜다. 실제로 우리의 의식체계는 3가지가 통합되어 운용되지만 이것을 분리한 이유는 각 인식 능력의 단계별로 대상을 다루는 체계와 본성이 달라지기 때문이다. 실제로는 상상력, 도식, 판단력 등의 세부적인 단계가 더 있지만 포괄적으로 3구분이 적절한 설명으로 여겨진다.

38) 색(色)은 물질을 가리키기도 하지만 넓게는 인지되는 대상전반을 가리키기도 하다. 가령 빛에 의한 조형인 그림자와 같은 물리적 현상도 의식은 개념적으로 대상화시켜 인식한다.

39) KRK. A108-120.

즉 ‘나는 있다’는 자신을 표상하게 되는 것인데 그것이 ‘자아’이다. 이 경험적 자아는 초월적 자아와 구분하여 내감, 경험적 통각이라고 불린다.⁴¹⁾ 하지만 이것은 외부의 대상을 직접 인지하는 것과 달리 경험 후에 지각하는 후험적 상태이며 직접적으로 의(意) 자신을 보는 것이 아니다. 그런데 통각은 내 자신을 실제적이라는 가정으로 대상화를 시킨 후, 직접 스스로를 인식한다는 착각[無明]에 빠지게 된다. 왜냐하면 지각의 반복 누적된[蘊] 연속경험을 보고 그러한 누적된 인식작용을 하는 ‘나는 있다’라는 주체를 표상하는데, 이는 단지 경험적 식의 소산에 불과하다. 따라서 이것은 가공의 산물인 것이다. 『니까야』와 『아함경』에 반복해서 말하는 “색(色)도 내가 아니고 ... 식(識)도 내가 아니다”와 같은 구절들이 갖는 의미가 이런 것이다. 다시 말하면 인식작용에 의해 형성된 자아의 인식은 단지 경험의 누적과 그로부터 추론된 자아일 뿐이다. 그 후로 위의 『니까야』에서 이르듯이 자아의 유무에 대한 관념을 갖게 된다. 자아의 유무에 대한 관념을 갖는다는 것은 어떻게든 자아를 대상화시켜 인식하고 있다는 것이다.

아트만과 같은 개념은 이러한 자아에 영속성과 독립적인 단일성을 부여하고 이념화시켜 영원한 자아의 관념을 갖는다. 영원한 자아의 타당성에 대해 확실한 근거는 없지만 영원한 자아, 영혼이 있을 것이라 가정하게 된다. 이것은 많은 사유체계에 공통적으로 등장하게 된다. 칸트는 경험적 자아의 불완전성에 대해서 말했지만 코기토(나는 생각한다, je pense, ich denke)라는 초월적 통각⁴²⁾은 실체적 주체로서 인정한 바 있다.⁴³⁾ 왜냐하면 코기토는 나의 지각경험을 통합하는 중심으로서 인식

40) SN III 22:47.

41) KRK. A107.

42) KRK. B422의 주. 여기서 “나의 실존은 ‘나는 사고한다’는 명제와 동일한 것”으로 보고 있다.

43) KRK. A107.

과 개별자의 존재에 대한 제1토대가 된다고 생각하기 때문이다.

서구 철학에서 흔히 초월적 통각인 코기토는 ‘나는 있다’를 산출시키는 더 근원적인 표상으로 전제되지만 불교철학의 입장에서는 이마저도 부정한다.⁴⁴⁾ 왜냐하면 ‘나’라는 식(識)은 앞서 보았듯 감각기관과 대상의 상호작용이 시작되지 않았다면 일어날 수 없는 의존적인 연기적 인식의 요소이며 의식은 시공간과의 연기적 조건에 의해 일어난 인식능력이기 때문이다. 감각기관이 없이 의식은 없고, 대상 없이 의식은 없다. 시공간의 대자적이고 상호의존적인 연기적 영역에서 일어나는 의식은 결코 실체적 존재가 될 수 없다. 의식의 독자성은 부정되며 그 자체로 자성을 가진 고정적이고 단일한 자아가 될 수 없다. 때문에 ‘나는 있다’로 대변되는 의(意)는 안이비설신(眼耳鼻舌身)과 함께 연기적인 지각 요소로 환원될 뿐이다. 이 코기토가 진정한 실체적 의식이라면⁴⁵⁾ 더 이상 어떠한 연기적 조건이 없이 그 자체로 여여(如如)한 실상을 볼 수 있을 것이라 짐작할 수 있다. 그러나 ‘나’란 연기론적 인식 구조 속에만 성립하는 비실체적 의식-주체일 뿐이다. 그 허구적인 자아의 지속이 인생이고 이어짐이 윤회유전의 과정이다.

그 윤회유전의 구조를 밝힌 것이 12연기이다. 12연기론에서 붓다는 처음 생사유전이 일어나는 제1조건을 무명(無明)으로 본다. 그 무명을 조건으로 지음[行]⁴⁶⁾이 일어나고 식(識)이 일어난다.⁴⁷⁾ 이것이 정신의

44) 『해심밀경』에서는 아뢰야식을 근원적 통각으로 보고 있다. 그 아뢰야의 인식으로부터 자유로워질 때 최상의 인식을 획득한 깨달은 보살이 된다고 이르고 있다. 『解深密經』(T16, 692c), “不見阿賴耶 不見阿賴耶識 不見身觸 及身識 不見意法 及意識 是名 勝義善巧菩薩.”

45) KRK. A342-344, B400-402. 데카르트 이후로 코기토(cogito)-‘나는 생각한다’는 명제는 근대적 사상의 주체를 가장 근본적으로 나타내는 명제로 대두되었다. 칸트의 설명에 따르면 ‘나’는 다른 명제의 술어가 될 수 없는 순수한 주관적 조건이며 모든 술어를 동반할 수 있는 순수 명제이다. 또한 오로지 주관적으로만 체험할 수 있는 나의 내적 시간 속에서만 성립할 수 있는 제1명제이다.

46) 행(行)을 행위라든가 형성 등으로 번역하는 경우가 많은데, 보다 더 정확한 뜻은 ‘지음(make)’에 가깝다고 본다. 『緣起經』(T2, 547c5)에서는 행을 신어의(身語意) 세 가지로 나눈다. “行有三種, 謂身行語行意行.” 즉 행위로 짓는 것, 말로 짓는 것, 마음으로 짓는 것[상상], 이 모든 작위(作爲)를 행(行)이라 하는 것인데, 정신작용에 국한해서 표현할 때는 상상력을 가리키는 경우가 많고 우주전반의 작용에 대해서 말할 때에는 별이나 생물의 탄생 등을 가리킨다. 즉 짓는 것 전반[作爲, making]을 가리키는 용어이다.

개괄적 기원이며 뒤의 항목인 수애취유(受愛取有)의 구체적 현실 과정을 거쳐 자아가 형성된다. 대상의 〈인식적 수용〉 - 〈감정적 애착 발생〉 - 〈집착심의 발생〉 - 〈개체성의 발생〉; [受-愛-取-有]의 과정은 단순히 인지 과정으로서의 인식과정을 넘어서 정신심리학적인 자아가 구성되고 유지, 반복되는 기제구조를 말하는 것이다. 어떠한 대상의 수용과정은 호오(好惡)로 지향되는 감정[愛]을 낳고 그 감정은 집착[取]을 낳게 된다. 그 집착의 에너지가 모이고 응축되어 어떠한 개체적 상태를 있게[有] 한다. 여기가 현실 개체화의 특이점(singularity)이다. 집착의 누적되는 반복기제를 탈출하면 더 이상 개체 존재[有]가 현실화하는 탄생[生]과 죽음[死]이라는 항으로 전이하지 않게 되나 집착과 욕망의 에너지가 12연기의 반복기제를 유지한다. 『연기경』에서는 개체 존재[有]의 종류를 세 가지로 분류한다. 하나는 욕망의 개체자[欲有]이며, 하나는 형상적 개체자[色有]이며 하나는 비형상적 개체자[無色有]이다.⁴⁷⁾ 욕동에너지와 형상적 구성, 그리고 정신(영혼), 이 세 가지가 합한 것이 인간이 된다. 앞서 언급한 「인경」(人經)은 이 과정 속에서 ‘사람’이라는 타자성을 지닌 개체적 현상과 개념의 형성 과정에 대해 붓다가 자세히 언급하는 법문이다.

자아는 무명으로 인한 인식과 함께 발생한다. 대자적 인식이 개입되기 전에는 자아는 형성될 수 없다. 앞서 살폈듯이 인식기능의 작동과 오온(五蘊) 경험의 누적 속에서 식(識)은 자아와 타자, 우주를 구성하게 되는 것이다. 외부 대상의 반복된 인식은 경험과정 속에서 결국 ‘나’라고 하는 관념과 이미지를 갖게 된다. 불교 인식론은 분별과 지식 형성에 관한 인식기능만을 가리키지 않는다. 대상에 대한 감정적 호오의 판단에 따른 심리학적인 ‘나’라는 정신심리체의 형성과정을 포함한다. 그렇게 ‘나’를 중심으로 한 인생의 모든 의미가 감정에너지의 양면을 따라 누적

47) SN II 12.

48) SN II 12:2.

되고 연결된다. 그것은 감정에너지의 충돌과 누적을 통하여 무의식적인 에너지층을 만들게 되고 이후 여러 상황 속에서 나에 대한 반응을 일으키게 되는 기제와 자극물이 되고 또 다른 상황을 끌어들이고 집적시키는 연결고리가 된다.⁴⁹⁾ 이것이 4성제 가운데 고(苦)와 집(集)의 과정이고⁵⁰⁾ 심리학적 차원의 업식(業識)이다. 이후 형성된 모든 관념은 의식의 논리와 나와 타자라는 범주를 통해 시공간 속에서 우주가 구성된다. 이것이 12연기의 순환과정인 것이다. 우리가 인식을 떠나서 우주를 인지할 수 없기 때문에 12연기는 세계 현상의 존재 방식이기도 하다. 그러한 세계의 구성은 또한 자아산출의 과정에 다름 아니다. 자아는 무명으로 시작한 연기의 인식구조 속에서 인식과 감정의 층들이 연(緣)이 되어 구성하는 의타기성(依他起性)적 심리체이고 자아가 일으키는 모든 행위와 언설에 대한 반응과 기억이 조직하는 반복행위를 가능하게 하는 업식⁵¹⁾을 간직하게 된다. 그 개체자가 유전하게 된다는 것이 윤회론의 골자이다.

IV. 대승철학의 변증법적 종합

3장에서 살펴본 것처럼 인간은 흔히 ‘마음’이라고 지칭하는 정신심리적으로 구성된 자아에 의존한 삶을 살게 된다. 그런데 이성(理性)은 경험적 자아에 대해 이념적 대상화를 하게 된다. 경험적으로 집합된 귀납적인 구

49) 프로이트도 심리적 자아를 어떤 욕망과 욕구의 기제를 통제하는 것으로 보았다. “각 개인 속에는 정신 과정을 일관성 있게 조직화하는 것이 존재한다는 생각을 우리는 갖게 되었다. 그리고 이것을 그 사람의 〈자아〉라고 부른다. 바로 이 자아에 의식이 부착되는 것이다. 자아는 흥분을 외부세계에 방출하는 운동성에의 접근을 통제한다. 그것은 자신의 모든 구성 과정을 감독하는 정신 기관이다.” 프로이트, 박찬부 역(1997), 353.

50) 연기경에서는 12연기의 순환을 ‘大苦蘊集’이라며 중국적으로 고(苦)의 집적과정으로 보고 있다. 『緣起經』(T2, 547b17-21).

51) 『대승기신론』 등에서는 습성과 마음의 반복되는 순환적 피드백을 훈습(薰習)이라고 한다. 『大乘起信論』(T32, 578a).

성물을 이상적 차원으로 이념화를 시킨 것이 바로 영원한 자아이며, 아트만이며, 참나의 정체이다. 그러나 여기서 오온의 경험과 허구적 자아 심리체에 의존된 상태에서는 여전히 실상을 자각하지 못한다. 시공간과 인식이 존재하지 않는다면 자아가 있을 수 있겠는가?⁵²⁾ 거기에 비아(非我)이든 참나이든 자아라고 불릴만한 것이 있겠는가?

불교 수행자는 ‘나’라고 하는 주체를 중심으로 형성된 무의식에 집착된 거대한 압력을 가진 감정 에너지를 해체하고 대상과 오온이 만드는 유혹과 공포에 대해 평정한 해방 상태에 도달하려는 고통스러운 노력을 기울이게 된다. 그렇게 하여 의식의 극단이 만드는 허구적 망상을 벗어나 무아론이나 연기설등의 언설적 매개마저 극복하여 삼매의 궁극의 단계에 이르렀을 때 최상위 심급의 인식을 갖게 된다. 즉 비로소 인식의 변증법적 발전단계에 있어서 초월적 도약의 순간을 맞게 되는 것이다. 대승의 철학자들은 이를 진제(眞諦), 반야(般若, prajñā) 등으로 지칭하고, 일반적인 중생들이 갖는 감성-지성-이성의 체계를 속제(俗諦), 혹은 생멸문(生滅門) 등의 이름으로 묶고 분리하여 설정하였다. 이 반야의 수준에서는 속제적 의식의 존재계 규정은 타당할 수 없고 무의미하다. 유무(有無)에 의존한 일반적인 규정 인식으로는 실상이 포착되지 않기에 붓다는 다음과 같이 말했던 것이다.

깟짜야나여, ‘모든 것은 있다’는 이것이 하나의 극단이고 ‘모든 것은 없다’는 이것이 두 번째 극단이다. 깟짜야나여, 이러한 양 극단을 의지하지 않고 중도에 의해서 여래는 법을 설한다.⁵³⁾

의식의 가장 기초적인 규정개념은 ‘있다’와 ‘없다[有無]’이다.⁵⁴⁾ ‘있

52) 현대 물리학의 발전 속에서 빅뱅이론은 그에 관련한 흥미로운 사실을 전해주고 있다. 실제 사건이든 아니든 시간과 공간은 비로소 빅뱅이라는 순간 이후에 존재한다. 즉 시간과 공간이 존재하지 않는 지평선을 엄연히 물리적인 객관수준에서 설정이 가능하다는 것이다.

53) SN II 12:15.

54) SN II 12:15, “깟짜야나여, 이 세상은 대부분 이 두 가지를 의지하고 있나니 그것은 있다는

다’와 ‘없다’는 가장 기초적인 개념이면서 의식의 규정기능에 대한 중추적인 기둥이라고 할 수 있으며 이성적 의식의 차원에서만 성립하는 개념이다. 무의식과 감성차원에서는 없음[無], 부정(negation), 빼기[-; minus]가 없다.⁵⁵⁾ 없음[無]은 의식의 창조물이다. 유와 무의 분별[識]은 인간의 마음 전반에 강력한 규정력으로 작용한다. 의식의 창조물이라 실상을 온전히 반영한 개념이 될 수 없다. 따라서 붓다는 자아에 대해 유무로써 규정적 도그마를 확립하려고 하지 않는다. 그러한 규정적 의식으로는 실상을 제대로 볼 수 없다고 다음과 같이 말한다.

이와 같이 이치에 맞지 않게 정신을 쓰면, 여섯 가지 견해 가운데 하나의 견해가 생겨난다. ‘나의 자아는 있다.’라는 견해가 실제로 확고하게 생겨난다든가 ‘나의 자아는 없다.’라는 견해가 실제로 확고하게 생겨난다든가 ‘자아에 의해서 자아를 지각한다.’라는 견해가 실제로 확고하게 생겨난다든가 ‘자아에 의해서 무아를 지각한다.’라는 견해가 실제로 확고하게 생겨난다든가 ‘무아에 의해서 자아를 지각한다.’라는 견해가 실제로 확고하게 생겨난다. … 이것을 …견해의 왜곡, … 견해의 결박이라고 부른다.⁵⁶⁾

여기서 알 수 있는 점은 붓다가 말한 ‘무아론’은 실상에 대한 즉자적 규정이 아니라는 것이다. 간혹 존재계를 절대적으로 부정하는 것을 무아론의 요지라고 보기도 하지만, 위의 설법에서는 중국적인 도그마의 규정 자체가 타당하지 않다고 말한다. 태생적으로 무명연기의 소산인 편향된 언어로서는 실상이 구성될 수 없다는 것이다. 이러한 붓다의 무기(無記)적 태도는 그의 근본적 입장이 형이상학에 대해 ‘무아론자’ 보다는 ‘무규정자’의 입장이라고 볼 수 있다.

무아론은 대자적 인식에서의 규정적 명제로 진리를 찾는 의식을 중심에서 부정하고 깨우치기 위한 방편적 테제이고, 존재계에 대한 어떠한

관념과 없다는 관념이다.”

55) Freud(1992), 17.

56) MN I 8.

도그마를 확립하려고 한 것은 아니다. 그렇기 때문에 무아설을 확립하여 고착하는 것 또한 위의 설법처럼 붓다가 경계한 태도의 하나일 뿐이다. 때문에 반야와 중관사상이 논리적 방법으로 삼은 것은 근본 명제들의 구성에 의한 체계가 아니라 의식에 의해 산출된 기본 관념들이라고 여겨지는 토대적인 명제들의 모순을 밝히고 해체하는 데에 주안점을 두게 된다. 그리하여 논리적으로 귀류법이나 소거법을 사용하여 일반인식의 모순된 토대를 깨뜨리게 된다. 『중론』 서두에 나오는 팔부계송(八不偈頌)은 바로 그러한 실상 규정에 대한 정당화를 비판하면서 시작하는 것이다.

소멸하지도 않고 발생하지도 않으며(不生亦不滅)

단멸하지도 않고 영원하지도 않으며(不常亦不斷)

하나도 아니고 다르지도 않으며(不一亦不異)

오는 것도 아니며 가지도 않는다(不來亦不出).⁵⁷⁾

우주의 참 실상은 경험적으로 지각되는 태어남과 소멸의 과정인 생성이 부정된다[不生不滅]. “不斷不常”은 시간의 지속이나 단절 모두가 부정되는 시간성의 부정이며 “不一不異”는 개체들의 사이의 차이에 의한 존재나 총합으로서의 개체성이 부정되는 것이며, “不來不去”는 공간적 이동 내지 존재 원천의 부정을 말한다. 즉 유위의 구성적인 관념들이 모두 단절된 실상을 말하는 것이며 이를 완전히 각성한 최상위 인식이 반야이다. 이는 모든 유위적 인식에 대해 특권적 입장을 갖는데, 『중론』은 이러한 최상위 인식의 입장에서 여러 철학적 오류를 논박하고 해명한 것이다.

그러나 이러한 필자의 입장과 달리 『중론』을 연기설에 관한 논서로 보는 의견이 많다. 무르띠는 “연기를 공성(空性)이라고 해석한 것”이 중

57) 『中論』(T30, 1c8-9).

관사상이라고 보며,⁵⁸⁾ 우동필은 “연기의 의미를 회복하고자 한 논서”⁵⁹⁾로 보며, 이중표는 워더(A. K. Warder)의 의견을 따라 『중론』이 반야경의 사상을 드러낸 것이라기보다 궁극적으로 연기론을 설명하기 위한 것이라 한다.⁶⁰⁾ 첫째 품을 「인연에 관한 고찰」로 시작하고 초반에 나오는 “能說是因緣 … ”⁶¹⁾같은 구절이 논서전체를 연기의 연구서라 선언한 것이라고 보기에는 『중론』의 주제가 연기설부터 인식론, 주체의 문제 등 너무 다양한 영역에 이르고 있고, 12연기를 다루는 「관십이인연품」(觀十二因緣品)에서조차 그리 특별한 논의는 없다. 또한 『중론』의 논변 논리는 연기론과 큰 차이가 있다. 연기론은 생성우주의 동적인 존재방식이다. 그렇기 때문에 부정사를 사용하지 않고 동적 관계항을 사용한다. 즉 생성 현상의 이면적 법칙이며 생의 인식/존재론적 순환 생성의 구조를 밝힌 것으로, 우주의 즉자적 측면[진제] 자체에 대한 기술이나 증명이 아니다. 그러나 『중론』은 서두의 ‘팔부계송(八不偈頌)’부터 현상 규정의 명제들을 모조리 부정한다. 기타 여러 품에서도 기본적인 논증의 방식은 부정을 통해 현상 실제 규정의 정당성을 논파하는 것이다. 즉 기본적인 법칙 구성의 지향점이 전혀 다른 것이다. 그런데 『중론』의 의도는 아비달마학파의 작업처럼 순환구조적 생성의 본질을 분석하는 것이 아니라 대자적 인식[俗諦]을 넘어선 즉자적 측면[眞諦, 空]을 깨닫게 하려는 것이다.⁶²⁾ 이러한 관점에서 바라보면 『중론』의 연기가 상의적인가 유지연기인가를 고정적으로 규정하려는 시도는 무의미하다고 본다.

대승철학의 인식적 측면에서 핵심 개념인 반야와 속제적 인식이라 할 수 있는 일반 인식구조를 개괄적으로 짚고 넘어가자. 지성, 이성, 감성

58) 무르띠, 김성철 역 (1995), 316.

59) 우동필(2016), 200.

60) 이중표(2006), 11, 24.

61) 『中論』(T30, 1c10).

62) 청목(靑目)의 주석이 말하는 중론의 저술의도도 이러하다. 그는 제일의제는 반야경에서 드러나는 “불생불멸(不生不滅) 불일불이(不一不二)”의 심급이며 그를 오해한 [절대적 부정의 의미로서] 필경공(畢竟空)에의 집착이나 12연기등에 대한 오해와 집착등 여러 이론적 오류와 집착을 깨우쳐주기 위한 것이라고 말한다. 『中論』 「梵志靑目釋」(T30, 1b-c).

은 반야(般若)의 하위 인식이 되는데, 지성은 감성위에 입법한다. 지성은 감성을 종합하며 개념을 만든다. 이성은 개념을 포괄하며 이념을 만들고 감성을 벗어난 차원의 사고활동을 수행한다. 각기의 인식능력은 상위의 인식능력에 포섭되고 종합된다. 때문에 각각의 인식능력은 하위에 대해 논리적 상관성을 가지며 하위 인식을 규정할 수 있다. 하지만 반야는 하위의 인식능력인 이성-심의식과 단절적이기 때문에 언설의 층위가 아니므로 언어적 명제로 인식능력을 규정할 수 없고, 하위의 인식능력적 체계로 상위의 인식능력을 규정하려고 하게 되면 필연적으로 한계에 부딪힐 수밖에 없다.⁶³⁾ 개념은 오로지 감성보다 상위의 인식능력에서만 산출된다. 그러한 종합의 능력의 최상위에 존재하는 것이 이성의 대상인 이념이다. 가령 모든 개체들의 모든 주어진 조건들의 종합은 초월적 이성개념인 무제약적 이념에 이르게 되는데⁶⁴⁾ 반야의 차원은 그러한 이념도 아니고 이념들의 종합으로도 이루어지지 않는다. 따라서 이념들은 불교철학에서 최종적 타당성을 갖지 않는다. 그러한 것은 모두 5온의 경험지각을 기원으로 하여 형성된 관념의 합에 불과하다. 인간의 일반적 인식은 그러한 허구적인 관념들로 우주를 구성한다.

따라서 무위열반의 차원에 도달하지 않은 일반 중생의 인식체계 속에는 여전히 ‘나’라고 하는 ‘자아’는 실재성의 의미를 가지며, 그 영혼은 윤회라고 하는 언제 끝날지 모르는 생애를 반복한다. 무명과 5온을 바탕으로 형성된 정신심리체는 우리가 의식적으로 “이것은 실체가 아니다. 이것은 ‘내’가 아니다”라고 사유한다고 갑자기 없어지는 개체가 아니다. 왜냐하면 자아라고 하는 정신심리체는 행위와 무의식이 만든 업식의 누적된 결과이며 대부분 그 에너지는 단단하게 모여 있다. 우리는 아무리 이론적으로 자아가 실체가 아니라고 이해해도 일상적인 모든 인

63) 예를 들어 우리가 감성적 차원에서는 여러 소나무를 볼 때, 각기 다르게 생긴 여러 식물을 보게 될 뿐이다. 하지만 지성은 그러한 개별적 대상들을 종합하여 ‘소나무’라고 하는 개념을 산출하게 된다. 감성의 단계에서는 다수의 소나무를 개념으로 종합하는 기능은 없으며 단지 사물을 보고 감각할 뿐이다.

64) KRK. B379.

식과 정신적 에너지(욕구, 욕망)는 자아에 기반한다. 부지불식간에 자아는 무의식적으로 실체와 같은 역할을 하는 것이며 감정적 정서와 사유는 자아를 기반으로 전개된다.

이러한 이유로 『중론』의 진속이제(眞俗二諦)⁶⁵⁾, 『대승기신론』의 ‘진여와 생멸문’이라고 하는 인식적 계제의 나눔은 단순한 이론적 구분이 아닌 것이다.⁶⁶⁾ 진여라고 하는 것은 인식의 개입이 단절된 즉자적인 본래의 실상 그 자체이다. 반면 생멸문은 생성(Becoming)의 현실이다. 생성의 현상과 인간인식은 상호 수반되며, 차이분별로 인식되는 모든 현상[法]은 대자적인 반복 의식의 소산이다. 즉 생성하는 우주 현실은 허구적인 의식에 의존한다는 것이다.

반면 즉자적 정신의 층위는 진여이다. 존재계의 실상은 생성의 차원을 토대로 하여 진여에 도달하는 것이 아니라 생멸문은 단지 연기가 만드느 오온과 업식의 무상한 생성상태로 있는 것이다. 『대승기신론』은 다음과 같이 진여에 대해 앞서 본 니까야와 유사한 해명을 보인다.

즉자적 실상의 본성은 있음의 형상도 아니고, 없음의 형상도 아니고, 있음의 형상이 아닌 것도 아니고, 없음의 형상이 아닌 것도 아니고, 있음과 없음이 함께 있는 형상도 아니고, 단일형상으로 규정할 수도 없고 다중형상으로도 규정할 수 없다.⁶⁷⁾

즉 진여는 의식의 규정적 인식에 포괄되지 않는다. 있고, 없고, 같고, 다르고 하는 것은 이성 인식이 대자적 차원에서 가질 수 있는 가장 기초적인 인식인데 즉자적 차원의 실상은 그러한 기초적인 규정조차도 성립할 수 없는 상태임을 보이고 있다. 『대승기신론』에서는 공(空) 개념의

65) 『中論』(T30, 32c16-17), “諸佛依二諦 爲衆生說法 一以世俗諦 二第一義諦.”

66) 『大乘起信論』(T32, 576a), “顯示正義者 依一心法 有二種門 云何爲二 一者心眞如門 二者心生滅門 心眞如者 則是一法界 大總相 法門體 所謂心性 不生不滅 一切諸法 唯依妄念 而有差別.”

67) 『大乘起信論』(T32, 576a28-30), “眞如自性 非有相 非無相 非非有相 非非無相 非有無俱相 非一相 非異相.”

절대성도 피하기 위해 ‘如實空’과 ‘如實不空’이라는 상대적인 복수 표현을 사용한다.⁶⁸⁾ 이렇게 분별적 의식이 의미를 갖지 않는 상태에서는 결국 개별적 개체자도, 일자(一者)도 성립할 수가 없게 된다.

그런데 『대승기신론』에서는 이러한 “모든 편향된 시각의 고착은 모두 ‘나’라는 관념에 기인한다. 만약 ‘나’라는 관념을 벗어나면 편향된 고착을 없앨 수 있다”⁶⁹⁾라고 한다. 무명에 의해 분별 의식을 갖게 되고 그러한 분별 의식은 모두 ‘내’가 있다는 고착된 자아 이념을 중심으로 하여 성립한다고 진단하고 있다. 즉 일상적인 하위 인식능력 안에서는 실상에 대해 편향적인 시각을 가진 여러 가지 이론들을 만들고, 그것은 모두 ‘나’라고 하는 개념을 중심으로 성립함을 말하고 있다. 그 이유는 무엇일까? 분별 의식은 대자적 인식의 세계이다. 즉자적 실상의 상태에서는 어떠한 규정도 존재하지 않는다. 그러나 인식을 가짐으로써, 즉 분별이 존재함으로써 규정은 존재하게 되고 그러한 대자적 인식이 개체대상을 결정 짓게 되는 것이다.⁷⁰⁾

그렇다면 속제와 진여는 어떠한 관계에 놓이는가? 중론과 반야경에서 처럼 생멸문의 존재자에 대한 규정논리가 전부 부정된다면 우리가 현실에서 지각하는 모든 현상들은 절대적 비실제(非實際)로 여겨질 수도 있다. 자칫 이러한 극단적 무아, 무존재의 집착은 절멸적인 니힐리즘에 다다르게 된다.⁷¹⁾ 그러나 자아에 대한 즉자적 규정성을 부정했지만 붓다는 존재계에 대한 절대적 허무공(虛無空)을 말한 것은 아니다. 그렇다면 비언설적 차원인 무위 반야의 심급에서 유위에 어떻게 입법하는가? ‘속수법(俗數法)’이라는 『제일의공경』의 번역이 드러내듯 반야라는 상위 인

68) 『大乘起信論』(T32, 576a24-26).

69) 『大乘起信論』(T32, 579c26), “對治邪執者 一切邪執 皆依我見 若離於我 則無邪執.”

70) 양자역학에서 코펜하겐 해석이라는 흥미로운 이론이 있다. 우리가 어떤 영역을 관찰하기 전까지는 개체의 상태와 유무를 알 수 없다는 것이다. 즉 즉자적 실상[境]은 어떤 식으로도 규정되지 않았고, 대자적 인식이 개입함으로써만이 규정이 이루어진다는 함의로도 볼 수 있는 것이다. Gribbin(1984) 참고.

71) 『大乘起信論』(T32, 579c), “… 聞修多羅說世間諸法畢竟體空, 乃至涅槃眞如之法亦畢竟空, 從本已來自空離一切相 以不知爲破著故, 即謂眞如, 涅槃之性唯是其空 … ”

식 차원에서 유위세계에 매개적인 법칙을 세운 것이 상의인과(相依因果)적 법칙인 연기론인 것이다. 연기론의 권원인 진제의 실상차원은 무아(無我), 무상(無常)이라는 것을 전제하면 연기론이 나타내는 구조와 항목은 본질주의와 무관함을 알 수 있다. 여기에 연기법칙의 특수성이 있다. 12연기론은 본질적 요소[法]로 환원된 개념의 조직적 구성이 아닌 구조주의적 특성을 가지며, 각 유지항목은 존재의 본질이 아니며 연기로 상호 결합된 구조를 이룬다. 개념적 기술 중 붓다가 특권적 지위를 부여한 것은 오로지 연기론뿐이다.⁷²⁾ 왜냐하면 연기론은 속제의 견해도 아니며 즉자적 진리[진제]의 표명자체도 아니지만⁷³⁾, 즉자적 진리의 토대가 없이는 나올 수 없는, 본질주의와 유무(有無)의 의식적 편향에서 벗어나 세상의 구조를 해명하는 유일한 논리이기 때문이다. 이러한 연기법은 아함경과 니까야에서 다음과 같이 연기 법칙을 선언하고 연기적 유지항목을 나열하는 기본 형식을 갖는다.

① “이것이 있을 때 저것이 있다. 이것이 일어날 때 저것이 일어난다. 이것이 없을 때 저것이 없다. 이것이 소멸할 때 저것이 소멸한다.”⁷⁴⁾

② “무명을 조건으로 지음[行]이, 지음을 조건으로 앎[識]이, 앎을 조건으로 ... 감각의 수용[受]이 ... 이와 같이 전체 괴로움의 집적(苦蘊)이 발생한다.”⁷⁵⁾
[無明-行-識-名色-六入-觸-受-愛-取-有-生-老死]

72) SN II 12:20, “이것은 여래들께서 출현하신 후거나 이전에도 존재하는 계(界, dhātu)이며, 법으로 확립된 것이고, 법으로 결정된 것이며 이것에게 연(緣)한 본성이다.”

73) 『中論』(T30, 36b18), 청목의 주석 또한 「관심이인연품」 서두에 “성문법에서 제일의제의 도로 들어가는 것을 듣고 싶다.”(我今欲聞說聲聞法入第一義道)며 12연기를 진제로 가는 매개로 보고 있다.

74) SN II 12:21, “imasmiṃ sati idaṃ hoti, imass' uppādā idaṃ uppajjati, imasmiṃ asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.”; 한역은 『雜阿含經』(T2, 67a) 등 참조. “... 所謂此有故彼有, 此生故彼生 ... 所謂此無故彼無, 此滅故彼滅.” 이 문장을 그대로 읽을 경우 imasmiṃ이 idaṃ(ima)의 처격(處格) 이므로 이것(idaṃ, 此)의 반복으로 보는 관점도 있다. 그러나 첫째, 한역경전에서 줄곧 차(此)와 피(彼)로 번역했다는 점, 둘째, 박경준의 지적처럼 idaṃ이 같은 지시의 반복만이 아니라 여러 사물을 가르키는 용례로 쓰이기도 한다는 점을 고려할 때 ‘이것과 저것’이라는 해석 타당성은 충분하다 볼 수 있다. 박경준(1989), 133 참조.

75) SN II 12:21.

①번은 항(項, term)사이의 상호 의존적 인과성이라는 상위 법칙에 대한 선언이다. 이의 관점에 따라 쟁론이 갈리는데, 대표적인 상의설자인 우이 하쿠쥬(宇井伯壽)는 ①번을 상의상관성의 대표적 명제로 보고 각 유지(有支)들도 윤회의 과정을 나타내는 실제적 항이 아닌 단지 “상의적, 상관적 관계에 있는 것을 조건을 따라 순서를 세워 열거한”, “개념상의 구별”⁷⁶⁾로 본다. 그러나 박경준은 사이구사 미츠요시(三枝充憲)의 견해를 따라 ①번의 정형구는 분리된 명제가 아니라 유지연기를 일괄적으로 유전연기의 과정을 함축한 공식정도로 본다.⁷⁷⁾ 하지만 ①은 단순한 서언으로 볼 수 없으며, 12연기의 각 항은 개념상의 명목만이 아닌 속제적인 현실성을 내포하고 있으면서도 상의성과 분리된 것이 아니다. 미야자키 테츠야(宮崎哲弥)는 “‘이것’과 ‘그것’의 관계는 어디까지나 원인 → 결과의 인과 관계로 확정되어” 있는 비가역적 시간변화의 차연성으로 보며, 우이 하쿠쥬가 이것을 상의성으로 번역한 것에 반대한다.⁷⁸⁾ 하지만, 12연기의 각 항의 관계는 들여다보면 일관적이지 않고 순차적 인과에 따른 차연성이기도 하고 상호인과적 상의성이기도 하기 때문에 일방적 규정은 무의미하다고 본다. 왜냐하면 물리적 세계의 인과같이 시간 속에서 발현할 때는 일방향이지만 인식의 과정은 물리적 사건이 아닌 논리적 통시성으로 보아야 하며, 작동할 때에는 쌍방향⁷⁹⁾을 갖기도 하므로 미야자키의 해석은 그에 모순된다. 더 중요한 문제점은 ‘연(緣)하여 일어난다[起]’는 것은 전항이 후항을 만들어내는 것이 아니라 후항의 발생에 대한 조건을 제공한다는 의미인데, 전항에 지배적인 작자(作者)의 위상을 부여할 경우 결정론 내지 창조설로 이끌려 연기론의 의미와 배치된다는 것이다.⁸⁰⁾ 그리고 상의성만 강조할 경우 유명

76) 宇井伯壽(1925), 『印度哲學研究』, 297-298; 박경준(1989), 124 재인용.

77) 박경준(1989), 130.

78) 미야자키 테츠야, 이태승 역(2021), 63.

79) 12연기의 항목 중 앞의 항에 나오는 ‘명색(名色)-식(識)’은 사건이 아닌 인식 과정의 도식이기 때문에 이에 관해서는 선후의 필연성을 두는 게 아니라 상호의존적이라 우선권을 두지 않는다는 사리불과 마하구치라의 대화가 『잡아함경』에 나온다. 『雜阿含經』(T2, 81a29-b8).

론에 빠질 수 있으나 연기론은 인식과 실제 사태와 관련되는 동력학이다. 사태는 인연의 조건을 갖고 있으며 일어난 각 사태는 다른 사태가 일어날 조건 가능성을 항상 갖는다. 「수행자 셀라경」에서 말하는 바와 같이,⁸¹⁾ 개체 존재의 현실적 발생은 연기인과의 법칙을 따른다. 인식도 현실존재의 사태양상[生死]도 모두 연기의 소산이다. 이 메타구조는 인식과 실제 사태의 발생이 분리돼야 할 필연성은 없음을 내포하며 각 계(界)또한 서로 연기적 결합 관계에 놓인다. 이것이 12연기 안에 내포된 연기성의 기본 구조이다.

12지를 과거, 미래, 현재의 삼세에 맞춰 인과적 배분을 하여 태생적인 윤회구조의 해명에 초점을 맞춘 ‘삼세양중인과(三世兩重因果)’ 설도 있지만 사태와 인식의 다중 구조를 띠는 모습에서 12연기가 어떤 환원적인 본질 속성의 단일 체계로 귀납되는 요소가 아님을 알 수 있다. 12연기는 구조주의적 양상을 띠는 동역학적 기제이며, 그 중층적 구성은 연기법칙에 토대하는 <인식의 기원-자아라는 정신심리체의 발생구조-실제 사태>라는 3가지 범주의 인식론적, 심리학적, 존재론적 항들이 엮인 다면적 메타구조로 볼 수 있다. 따라서 존재의 발생과 유전은 단일 기제의 산출이 아니다. “업보는 있지만 짓는 자는 없다”⁸²⁾는 문구의 함의는 복원된 『제일의공경』 산스크리트 텍스트의 독해처럼 윤회 유전속에 드러나는 주체-동작자는 연기의 소산이라는 것이다. 또한 무아만을 강조하여 12연기를 단지 원자적인 조합의 기계적 결정론으로 보는 것도 오류이며, 창조주설도 개입할 여지가 없다. 왜냐하면 모든 사태는 연기적 구조를 갖고 있어서 일방적 의지로는 세계가 발생하지 않기 때문이다.

그리고 항목 간 관계에서 유념할 점은, 각 항의 전후에 오는 다른 항

80) 환멸문이라고 알려진 노사에서 무명으로 연(緣)하여 소멸되어가는 역관(逆觀) 형식의 설법도 찾아볼 수 있기 때문에 일면적인 방향으로 규정되지도 않는다. 대표적으로 SN II 12:16 참조.

81) SN I 5:9, “이 꼭두각시는 자신이 만든 것도 아니요, 이 불쌍한 것은 남이 만든 것도 아니다. 원인을 조건으로 생겨났으며 원인이 부서지면 소멸한다. 마치 씨앗이 들판에 뿌려져서 잘 자라기 위해서는 땅의 영양분과 수분의 둘이 있어야 하는 것과 같다.”

82) 『雜阿含經』(T2, 92c18).

이 필연적으로 특정돼 규정된 것이 아니라는 것이다. 이는 연기론을 본질주의로 후퇴시키는 것이다. 『청정도론』에서는 12항목과 연기의 속성을 세분화하고 원자화하여 각 항목의 원자적 속성에 따른 구현의 관점에서 분석을 한다.⁸³⁾ 12항목은 전체적인 윤회유전의 구성을 대표하지만 니까야에서는 유지의 수는 위상국면에 따라 2~12로 자유롭게 등장한다. 곧 ①번이 함의하고 있는 것은 연기를 구현하는 것은 항(項) 자체가 아니고 연기가 항을 구현한다는 것이다. 연기의 실체성은 곧 항과 항사이의 관계이다. 항 자체에 집착하면 항을 독립적인 부분으로 보는 오류에 빠질 수 있다.⁸⁴⁾ 즉 연기론은 각 항의 존재성이 연기원칙에 의해 주어지는 것이지 전항에 의해 주어지는 것을 말하는 것이 아니다. 현실의 개별 사태나 개체를 일방적으로 규정해주는 기체(基體)를 찾는 한 답은 주어지지 않는다. 개별자나 기체에 독립적 자성을 확립하려고 할수록 끊임없는 저항에 부딪히게 된다. 발생은 단지 연기현상의 한 과정일 뿐이다. 12연기는 항의 고착된 규정을 통한 기계적 건축구조가 아니라 다중 관계적인 연기 법칙이 발현되는 동적구조이다. 따라서 일반적인 인식의 규정논리가 갖는 독립적 개별항의 합성이 아닌 상의인과성을 갖는 연기적 결합의 흐름 속에서 개별자(자아)라는 양태적 존재성이 드러난다.

V. 결어

윤회와 무아의 변증법적 대립에 대하여 명징한 명제로 정립되는 귀납 추론과 같은 이성적 종합의 결론을 기대해서는 안 된다. 왜냐하면 이 변증적 주제의 성립은 인간의 대자적인 속제적 심급이 갖는 한계와 상위

83) Vis. XVII.

84) 비연기적인 기계론적인 관점에서는 부분은 어떤 임계점에 도달하기 전에는 전체에 영향을 못 주거나 국소적인 한계영역만을 갖는다.

층위의 불일치와 연관되어 있다. 즉자적 최종심급인 진제는 경험적 감성과 이성적 언설의 세계를 단절적으로 초극한 세계이기 때문이다. 즉 정신은 수준에 따라 진리를 다르게 인식하며 지양되어야 할 핵심 대상은 정립된 주제가 아니라 그 주제를 발생시키는 인식 자체이다.

무아론과 연기설은 그것이 진제 자체는 아니다. 하지만 무아론과 연기설은 진제를 자신의 정당성의 토대로 하여 속제와 진제의 매개로써 자리한다. 무아론은 허구적인 실체를 확립하려는 무명에 뿌리한 미혹된 사유의 성향과 속제를 이루는 기초적 의식개념의 허위성을 폭로하며 연기설은 윤회생성의 비실체성과 기원을 알려주어 전도된 의식을 일깨워 준다. 그리하여 그것은 반야라고 하는 비언설적 최상위 인식으로 가는 매개가 된다.

1. 약호 및 원전류

AN. Anguttara-nikāya, PTS.
D. Dīgha-nikāya, PTS.
DhsA. Dhammasaṅgani Atthasālinī PTS
MN. Majjhima-nikāya, PTS.
SN. Saṃyutta-nikāya, PTS.
Abhi-sgh. Abhidhammatthasangaha, PTS.
Vis. Visuddhimagga, PTS.
Ud. Udāna, PTS.

求那跋陀羅 譯, 『雜阿含經』(T02)

瞿曇僧伽提婆 譯, 『中阿含經』(T1)

玄奘 譯, 『解深密經』(T16)

眞諦 譯, 『大乘起信論』(T32)

鳩摩羅什 譯, 『中論』(T30)

玄奘 譯, 『緣起經』(T2)

玄奘 譯, 『唯識三十論頌』(T31)

KRK. Kant, Immanuel (1781,1787), *Kritik der reinen Vernunft*.

2. 단행본

김진(2004), 『칸트와 불교』, 철학과 현실사.
나카무라 하지메, 정태혁 역(1993), 『원시불교』, 동문선.
미야자키 테츠야, 이태승 역(2021), 『불교 연기 논쟁』, 올리브 그린.
무르띠, 김성철 역(1995), 『불교의 중심철학』, 경서원.
임근동 역(2012), 『우파니샤드』, 을유문화사.
칸트, 백종현 역(2006), 『순수이성비판』, 아카넷.
프로이트, 박찬부 역(1997), 『정신분석학의 근본 개념』, 열린책들.
한자경(2010), 『불교의 무아론』, 이화여자대학교출판부.
호진(2015), 『무아, 윤회문제의 연구』, 불광출판사.
Cheng, Hsueh-li(1984), *Empty logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese*,

Motilal Banarsidass Publ.

Freud, Anna(1992), *Anna Freud's Harvard Lectures*, Karnac books.

Gribbin, John(1984), *In Search of Schrödinger's Cat*, Bantam Books.

3. 논문류

고익진(1971), 「아함의 무아윤회」, 『동국사상』 제6집, 동국대학 불교대학학생회.

박경준(1989), 「초기불교의 연기상의설 재검토」, 『한국불교학』 14집, 한국불교학회.

서성원(1993), 「第一義空經과 Vasubandhu」, 『인도철학』 3집, 인도철학회.

우동필(2016), 「니까야로 본 중론의 십이연기」, 『불교학연구』 49호, 불교학연구회.

이덕진(2003), 「이원성과 비이원성에서 본 자아의 문제」, 『오늘의 동양사상』 8호, 예문
동양사상연구원.

이중표(2006), 「中論의 八不과 緣起」, 『불교학연구』 22호, 불교학연구회.

정승석(1994), 「무아와 윤회의 양립문제」, 『인도철학』 4집, 인도철학회.

조성택(2003), 「불교의 이론과 실천 수행」, 『오늘의 동양사상』 8호.

한자경(2001), 「불교의 자아관에 대한 기독교적 접근의 한계」, 『오늘의 동양사상』 4호.

The Development of Mahāyāna Dialectic on
Anātman and Saṃsāra
- Focusing on *Mādhyamika-śāstra* and
Mahāyāna-śraddhotpādaśāstra -

Jeong, Wonseok

Master Degree

Department of Philosophy

Graduate School of Seoul National University

The theories of anātman (no-self) and saṃsāra are contradictory theses. Both cannot be complete, absolute truths, so their relationship becomes concerned with a dialectic thesis. In response to this dilemma the Buddha referred to avyākṛtadharmāḥ or madhyamāpratipada. Multiple schools had given birth to various theories. Abhidhamma philosophy maintained anātman laying emphasis on atomism to exclude ucchedavādin and śāsvatavādin. Theravāda insisted on roundabout saṃsāra by paṭisandhiviññāṇa. However, each of these positions ended up facing the limitations of atomism among other contradictions. The Mahāyāna' solution is the transcendental intermediate consequence through the dialectic of madhyamāpratipada grounded on prajna's emancipated episteme.

Mahāyāna philosophy goes beyond the substantive subjectivity of reductionism and rational epistemology and proceeds toward the wisdom (prajñā) of asaṃskṛta (the unconditioned) and anātman (no-self). The law which prajñā enacts on worldly cognition is privileged co-relational pratīyasamutpāda. Secular cognition (für sich) would live through a finite ego formed by five aggregates and regards the process of the ego as 'I'. The Cognition and being are not one-sided and must have a meta-structure. The meta structure of saṃsāra is formed and elucidated by the 12 links of dependent arising (pratīyasamutpāda). The author of this thesis believes that the contradictory relationship between anātman and

saṃsāra could be resolved through the logic of the dialectic development of Mahāyāna philosophy.

Therefore, this article aims to elucidate the dialectic development along the path which *Mādhyamika-śāstra*, Buddha's sutra and *Mahāyāna-śraddhotpādaśāstra* reveal.

Key words

saṃsāra, anātman, pratītyasamutpāda, epistemology, dialectic, śūnyatā, prajñā

논문투고일: 2021.12.16.

심사완료일: 2022.04.28.

게재확정일: 2022.05.09.

불교사학

1. 고려시대 동화사의 계단과 사리신앙 박광연
동국대학교 WISE캠퍼스 국사학전공 조교수
2. 『정주사산비명』고(精註四山碑銘考) 오경후
동국대학교 불교학술원 조교수
3. 비구니 화산당 수옥의 행력에 나타난 오류 수정 김홍미(원과)
(사)한국불교연구원 일반연구원

고려시대 동화사의 계단과 사리신앙

박 광 연

동국대학교 WISE캠퍼스 국사학전공 조교수
kypark@dongguk.ac.kr

- I. 머리말
- II. 동화사의 사리신앙과 계단 설치
- III. 동화사 사리신앙의 성격 변화
- IV. 맺음말

* 이 연구는 2019년도 동국대학교 신입교원특별연구비 지원으로 이루어졌음.

요약문

동아시아의 많은 통치자들이 치자(治者)로서의 권위를 확보하는 데 불사리를 활용하였다. 고려의 16대 국왕인 예종(재위 1105-1122)이 동화사에 소장되어 있던 불사리를 궁궐로 가져와 공경하였는데, 이글에서는 동화사 불사리의 성격 변화에 주목하였다.

동화사 불사리의 기원은 신라 경덕왕 때 승려였던 진표가 미륵에게 받은 점찰간자에 있다. 진표의 점찰간자는 헌덕왕의 아들 심지가 동화사에서 전해온 것이다. 진표 당시만 해도 이 점찰간자가 부처의 뼈라는 인식이 없었다. 그런데 어느 시기엔가 점찰간자 가운데 여덟 번째와 아홉 번째의 것이 미륵불의 손가락뼈라는 인식이 형성되었고, 고려 예종 때에는 이 간자를 ‘성간(聖簡, 신성한 간자)’이라 여겼다.

미륵에게 받았다는 간자가 미륵의 손가락뼈로 만든 간자로 변신한 배경에는 유식학이나 미륵사상 같은 학문적 배경도 있지만 사리신앙의 성격 변화도 있다. 신라에서는 9세기 후반 당으로부터 골아형사리를 수용하였고, 이후 골아형사리가 유행하였다. 또 계단(戒壇)에 사리를 봉안하는 사례도 등장한다. 계단이 곧 불탑(佛塔)이라고 인식하였던 도선 사상의 영향으로, 고려시대에 계단에 불사리를 보관하게 되었다. 그러므로 동화사에 전해오던 진표의 점찰간자가 성스러운 불골로 인식되게 된 직접적인 배경에는 동화사가 관단사원으로 지정된 후 『계단도경』에 의거한 계단을 건립한 일이 있었다.

이 글을 통해 점찰간자라는 물(物)이 전해지면서 신성함을 더해 성물(聖物)로 변해가는 과정을 확인할 수 있었다. 불사리라는 신성한 대상과 계단의 건축적 공간에 대한 접근을 아우르는 연구 방법을 통해 사료가 부족한 한국 불교사의 영역을 넓힐 수 있으리라 기대한다.

주제어(7개)

계단(戒壇), 불골(佛骨), 사리신앙(舍利信仰), 진표(眞表), 동화사(桐華寺), 통도사(通度寺), 성물(聖物)

I. 머리말

아쇼카왕은 근본팔탑에서 꺼낸 사리를 각지에 보내 8만4천탑을 건립하였고, 사리 장엄 및 공양 행위로 전륜성왕으로서의 명성 얻었다고 한다.¹⁾ 중국에서 아육왕 전설이 유포되면서 진(陳) 무제(재위 557-559), 수 문제(재위 581-604), 무척천(재위 690-704) 등도 불사리를 통치에 활용하였다. 국왕이 사리를 소지하게 됨으로써 붓다로부터 통치자로서의 자격을 부여받았다고 선언하는 의미가 있었다고 한다.²⁾

고려시대에도 국왕의 사리신앙 사례를 일찍부터 확인할 수 있는데, 고려 정종(재위 946-949)이 불사리를 받들고 10리를 걸어가서 개국사에 안치하였고, 현종(재위 1009-1031)이 그 사리의 봉안을 위해 개국사탑을 수리하였다. 예종의 재위 후반부인 1120년(예종 15)에는 송에서 불사리를 가져왔다는 사실이 『삼국유사』 「탑상」과 『고려사』 「세가」에 전한다.

대송 선화 원년(1120) 기묘에 조공을 바치려고 갔던 사신 정극영, 이지미 등이 가지고 온 불아가 지금 내전에 모셔두고 있는 그것이다.³⁾

무진 불골을 대궐로 들여왔다. 처음에 왕자지가 사신으로 갔다가 귀국하였다. 송 황제가 금합에 부처의 치아와 두골을 담아서 하사한 것을 외제석원에 안치하였다가 이때에 와서 산호정으로 옮겼다.⁴⁾

1) 이자랑(2016), 「불탑」, 『테마한국불교』 4, 동국대출판부에서 『아육왕전』에 전하는 아쇼카왕의 불사리신앙에 대해 자세히 소개하고 있다. 『阿育王傳』 권1(T50, no.2042), 『阿育王經』 권1(T50, no.2043) 아쇼카왕이 불사리를 얻기 위해 왕사성으로 가서 아자따삿투왕이 세운 불사리탑을 열어 불사리를 꺼내 탑을 재건하였다. 이렇게 아쇼카왕은 전 국토에 팔만사천의 탑을 건립하고 깊이 불법을 보호하여 사람들이 그를 다르마 아쇼까(dharma Aśoka)라 불렀다고 한다.

2) Chen, Jinhua(2002), “Śarīra and Scepter. Empress Wu’s Political Use of Buddhist Relics”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol. 25(1-2).

3) 『삼국유사』 권3, 탑상4, 前後所藏舍利. 『삼국유사』 전후소장사리조에 수록된 사리신앙 전반에 대한 소개는 남동신(2016), 『삼국유사』 속의 『삼국유사』-전후소장사리조, 『신라문화제학술발표논문집』 37 참조.

4) 『고려사』 권14, 세가14, 예종 15년(1120) 5월.

『삼국유사』에서는 송에서 불아를 가져온 사신이 정극영, 이지미 등이 라고 하고, 불아를 모셔둔 곳이 내전의 십원전 원편 전각이라고 하였다. 『고려사』에서는 사신 왕자지가 사행 선물로 가져왔고, 외제석원·산호정에 두었다고 한다.⁵⁾

예종은 송에서 가져온 불사리 말고 동화사(桐華寺)⁶⁾에 전해오던 사리도 궁궐로 가져와서 공경하였다.

본조[고려] 예종(睿宗)이 일찍이 성간(聖簡)을 맞이해 와서 궐 안에서 보고 공경하다가 갑자기 9자 한 간자를 잃어버려서 상아로 그를 대신하여 본사[동화사]로 돌려보냈다.⁷⁾

이는 『삼국유사』 「의해」 심지계조에 수록된 내용으로, 고려 예종이 ‘성간(聖簡)’을 궁궐로 가져와 공경하다가 본래의 소장처인 동화사로 돌려보냈다고 한다. 동화사의 성간이란 바로 8세기 중엽 활동했던 진표(眞表)가 미륵으로부터 받았다는 점찰간자(占察簡子)를 가리킨다. 진표가 지니고 다녔던 점찰간자를 제자 영심이 속리사에서 보관하고 있었고, 이것을 심지가 9세기 전반에 동화사로 옮겨 보관하고 있었던 것이다.

진표에 대한 연구는 그가 한국 미륵신앙의 성지인 금산사(金山寺)의 중창자라는 측면,⁸⁾ 점찰법회(占察法會)의 계승자라는 측면,⁹⁾ 보살계 전승자라는 측면, 실천적 법상종(法相宗)의 개조(開祖)라는 측면¹⁰⁾ 등에서

5) 한 사건에 대한 기록이 다른 역사적 배경에 대해서는 이진한(2018), 『『삼국유사』의 고려 예종 대 불아 장래 기록과 그 장래자에 대하여』, 『민족학연구』 79 참조.

6) 현재 대구시 동구 도학동에 위치하고 있다.

7) 『삼국유사』 권4, 의해5, 心地繼祖.

8) 김재경(1987), 「신라 경덕왕대의 미륵신앙」, 『경북산업대논문집』 3; 윤여성(1989), 「신라 진표의 미륵신앙과 금산사」, 『전북사학』 11·12; 김혜완(1992), 「신라 하대 미륵신앙」, 『성대사립』 8; 조용헌(1994), 「진표율사 미륵사상의 특징」, 『한국사상사학』 6; 김상현(1999), 「진표의 미륵신앙」, 『신라의 사상과 문화』(일지사) 등이 있다.

9) 김영태(1972), 「신라 점찰법회와 진표의 교법연구」, 『불교학보』 9; 채인환(1986), 「신라 진표율사 연구 1-修懺의 행적과 계보」, 『불교학보』 23; 박광연(2006), 「진표의 점찰법회와 밀교수용」, 『한국사상사학』 26 등이 있다.

10) 김영수(1937), 「오교양종에 대하여」, 『진단학보』 8; 문명대(1974), 「신라 법상종의 성립과 그

다양하게 연구되어 왔다. 사료 별 차이나 전승 과정에 대한 고찰도 이루어졌다.¹¹⁾

그런데 지금까지 점찰간자의 인식 변화에 대해 주목한 적은 없었다. 『삼국유사』에서 ‘이 두 간자는 나의 손가락뼈[手指骨]이다’ ‘직접 계법과 진생(眞性)을 받았다’라고 하여 진표가 직접 미륵의 손가락뼈라는 점을 강조하고 있지만, 관련 사료들을 종합해보면 진표가 생존했을 당시에는 간자가 미륵에게 받은 것이라고 했을 뿐 미륵의 뼈라는 인식까지는 없었다. 미륵에게 받은 간자가 어느 시기엔가 미륵의 손가락뼈로 만든 불골(佛骨)간자로 인식되었고, 고려 예종이 궁전으로 모셔온 당시에는 성스러운 간자(聖簡)로 여겨졌다. 14세기에 편찬된 『삼국유사』에 고려시대 사람들의 인식이 반영되어 있다는 것은 주지하는 바와 같다. 이 글에서는 신라와 고려에서의 점찰간자에 대한 인식이 동일하지 않은 이유에 대해 논증하고자 한다. 특히 고려시대에 점찰간자인 ‘물(物)’이 미륵의 손가락뼈인 ‘성물(聖物)’로 변화하게 된 원인을 사리신앙의 전개 속에서 해석하고자 한다.

일찍이 장충식(2000)은 1018년(현종 9)에 개국사탑을 수리하여 사리

미술], 『역사학보』 62·63; 김남윤(1984), 「신라중대 법상종의 성립과 그 신앙」, 『한국사론』 11; 김남윤(1995), 『신라법상종연구』, 서울대학교대학원 박사학위논문 등이 있다.

11) 『송고승전』(宋高僧傳) ‘당백제국금산사진표(唐百濟國金山寺眞表)’와 『삼국유사』의 ‘진표전간(眞表傳簡, 진표가 간자를 전하다)’과 ‘관동풍악발연수석기(關東楓岳鉢淵戴石記, 관동 풍악산 발연사의 석기)’에 신라 승려 진표(眞表) 이야기가 전한다. 진표 유산(遺産)의 소유권을 주장하던 고려시대 사찰들(속리사, 동화사, 발연사)의 입장 차에 따라 기록의 변이가 이루어졌다고 한다. 남동신은 『삼국유사』에 고대 문화에 대한 고려시대 사람들의 인식이 반영되어 있음을 진표에 대한 세 항목을 예로 들어 설명하고, ‘진표전간’, ‘관동풍악발연수석기’, ‘심지계조’의 선후 관계를 ‘석기 → 전간 → 심지계조’로 규명하였다. 고려 예종(재위 1105-1122)·인종(재위 1122-1146) 대에 왕실 및 지배층에서 점찰법에 관심이 많았고 당시 속리사(법주사)에 전하는 진표의 간자가 미륵의 손가락뼈라는 인식이 있었다고 한다. 이런 상황에서 속리사에 전하는 간자가 원래는 발연사의 소장품임을 주장하는 것이 ‘관동풍악발연수석기’이고, 이후 속리사 측의 입장을 대변한 것이 ‘진표전간’이며, ‘심지계조’는 속리사의 간자가 동화사로 옮겨 왔으며 미륵보살의 뼈가 아니라 미륵 불의 뼈라는 동화사의 입장을 담고 있다고 한다. 남동신(2007), 『『삼국유사』의 사서로서의 특성』, 『불교학연구』 16, 62-65. 진표에 대한 중층의 기록들이 강조점이 어떻게 다른가 하는 분석이 이루어졌다. 한편 박광연은 『송고승전』을 중시한 연구에서는 진표가 신라에 반기를 든 인물이었다고 보았고, ‘진표전간’을 중시한 연구에서는 진표가 점찰교법을 확립한 인물임을 강조하였고, ‘관동풍악발연수석기’를 중시한 연구에서는 진표를 진표계 법상종의 개조라고 규정하였다고 분석하였다. 박광연(2006), 5-6 참조.

를 봉안하고 계단(戒壇)을 열어 3천 2백 여 명을 도승한 기사를 유의미하게 해석하였다.¹²⁾ 즉 개국사에서 사리 봉안과 수계 의식이 동시에 이루어진 것에 대해, 불사리를 봉안한 방형의 석조계단(石造戒壇)에서 수계의식을 행하는 통도사의 예와 같이, 불사리의 신성과 계단의 권위가 합일하여 가장 강력한 신앙 행위를 행한 것이라고 해석하였다.¹³⁾ 이 해석은 사리신앙과 계단의 상관성을 설명하였다는 점에서 시사하는 바가 많다.¹⁴⁾ 동화사가 고려 정종(靖宗, 재위 1034-1046) 이후 관단사원(官壇寺院)이었다는 사실을 상기한다면, 점찰간자가 성간으로 인식되게 된 배경도 계단과의 상관성에서 찾을 수 있지 않을까 한다.

그러므로 이 글에서는 동화사 소장의 사리에 대한 인식의 변화 과정을 살펴보고, 그 변화의 사상적 배경으로 계단과 사리신앙의 상관 관계에 대해 설명하도록 하겠다.

II. 동화사의 사리신앙과 계단 설치

한국을 비롯하여 불교를 수용한 많은 국가에서 국왕의 권위를 돋보이게 하는 장치로서 사리(舍利) 특히 진신사리(眞身舍利)를 활용하였다. 산스크리트어 śarīra, 팔리어 sarīra가 단수로 사용될 때는 몸, 복수로 사용될 때는 시신, 유골 등의 의미를 지닌다. 석가모니가 입멸한 후 다비되어 나온 유골을 (불)사리라고 하지만, 불탑에 함께 봉안된 불발(佛髮, 머리카락)이나 불조(佛爪, 손톱·발톱) 등도 넓은 의미에서 사리라고 하였다.¹⁵⁾

12) 『고려사』 권4, 세가4, 현종 9년 윤4월, “是月, 修開國寺塔, 安舍利, 設戒壇, 度僧三千二百餘人.”

13) 장충식(2000), 「한국 불사리 신앙과 그 장엄」, 『불사리 신앙과 그 장엄』, 통도사성보박물관, 9.

14) 그렇지만 사리의 신성이 어떻게 계단의 권위와 합쳐질 수 있었는지에 대한 설명이 부족하다. 신라시대부터 사리의 봉안처는 기본적으로 사찰의 탑이었다. 개국사에서 사리를 봉안한 곳도 계단이 아니라 탑이었다는 점에서 통도사의 경우와는 차이가 있다.

15) 신대현(2008), 「인도의 사리신앙과 주요 사리장엄 유례 고찰」, 『한국선학』 19, 96-99.

불사리신앙이 전파되면서 중국과 한국 등지에 수많은 불탑이 건립되었다. 혜림(慧琳)의 『일체경음의』(一切經音義, 807)에서는 사리를 신(身), 체(體)라고 풀이하였지만, 중국에서는 ‘사리’라는 음역어가 널리 사용되었다. 사리신앙이 번성하면서 그 종류도 다양해졌다. 사리를 전신(全身) 사리와 쇠신(碎身)사리로 구분하기도 하고, 신(身)사리(=신골사리)와 법(法)사리(=법송사리, 법신사리)로 구분하기도 하였다.

『법원주립』 등 7세기 중반의 중국 문헌에는 법사리 내용이 나오지 않는 것으로 보아, 신사리와 법사리의 구분은 7세기 후반부터 유행하기 시작하였다고 한다.¹⁶⁾ 당에서는 서역에서 전래된 불골·불아에 대한 사리신앙(이하 ‘골아형사리신앙’이라 함)이 황실 후원 하에 발전하였다. 현장이 서역에서 정골, 치아 등 골아형사리를 보고 온 것이 하나의 계기였다. 법문사(法門寺)의 여러 사리 가운데 구멍이 뚫린 손가락뼈 형태의 사리가 무측천 이후 당 황실의 가장 중요한 신앙 대상이 되었다.¹⁷⁾ 당의 승려 오공(悟空, 731-?)이 서역 계빈국(闐賓國) 국사로부터 직접 석가모니의 불아를 얻어 장안으로 돌아와 덕종(재위 742-805)에게 바친 사례도 있다.¹⁸⁾ 일본 승려 엔닌(圓仁, 794-864)이 840년 5월 17일 오대산 대화엄사(大華嚴寺)의 각원(閣院)에서 본 벽지불의 정수리뼈[頂骨]가 있는데, 이는 정관 연간(626-649)에 서국 승려가 가지고 온 것이다.¹⁹⁾ 이렇게 당에서는 신사리, 특히 골아형사리가 성행한 반면 법사리는 거의 보이지 않는다고 한다.

그런데 8세기 이후 신라의 사리신앙은, 당과 달리, 법사리신앙이 발전하였고,²⁰⁾ 골아형사리신앙은 거의 수용되지 않았다.²¹⁾ 신라에 사리가

16) 중국 사리신앙에 대해서 주경미(2013), 『중국 고대 불사리장엄 연구』(서울: 일지사), 14-19 참조.

17) 전중배(2005), 「唐代的 한·중 불교교류 - 7세기 후반~8세기 초, 唐皇室의 法門寺 사리공양을 중심으로」, 『회당학보』 10, 17-20.

18) 『宋高僧傳』 唐上都章敬寺悟空傳(T50, no.2061, 722b10-14).

19) 『入唐求法巡禮行記』 卷3, 開成五年(840) 5월 17일, “閣之內外莊嚴所有寶物 與菩薩堂相似也 見辟支佛頂骨 其色白黯色 狀似本國輕石 骨內堅實大二升椀許大 見是額已上之骨 上生白髮 長五分許 似剃來更生矣 西國僧貞觀年中將來者也 兼有梵夾法花經 又佛舍利置之於琉璃瓶裏”.

20) 신라의 법사리신앙에 대해서 신대현(2006), 「진신사리의 한국 내 전파 과정에 대하여(I) : 신라

처음 전래된 것은 진흥왕(재위 540-576) 때로, 549년(진흥왕 10) 유학승 각덕(覺德)이 양의 사신 심호(沈湖)와 함께 귀국하면서 사리 약간 과를 가져오자, 왕이 백관들에게 흥륜사 앞길에서 맞이하게 하였다.²²⁾ 576년(진흥왕 37)에는 안흥법사가 수(隋)에서 유학한 뒤 서역승 비마라(毗摩羅) 등과 함께 귀국하면서 불사리를 모셔왔다.²³⁾ 이후 신라에는 수많은 탑이 건립되고, 탑마다 사리를 봉안하였다.²⁴⁾

사료상 신라에 처음으로 골아형사리가 전래된 것은 9세기 중반이다.

입당사(入唐使) 아찬(阿飡) 원홍(元弘)이 불경과 불아(佛牙)를 가지고 오자 왕이 교외로 나가 맞이하였다.²⁵⁾

851년(문성왕 13) 아찬 원홍이 당에서 불경과 함께 불아를 가져왔다. 이후 신라말 고려초에 골아형사리가 유입되었다는 직접적인 기록은 없지만, 고려 현종(재위 1009-1031)의 불사리 공양을 통해 그 흔적을 엿볼 수 있다.

상서좌승 이가도를 경주에 보내어 고선사의 금라가사와 불정골(佛頂骨), 그리고 창림사의 불아(佛牙)를 가져와서 내전(內殿)에 두게 하였다.²⁶⁾

의 각덕 및 자장이 전래한 진신사리를 중심으로, 『불교고고학』 6; Vermeersch Sem(2010), 「통일신라기와 고려 초기 불사리 신앙의 전개」, 『종교와 문화』 18; 강희정(2019), 「서산 보원사 사리기와 신라 하대의 해상 교류」, 『신라사학보』 46 등 참조. 탑 내 다라니 봉안에 대해서는 원선희(2008), 「신라 하대 무구정탑의 건립과 『무구정광대다라니경』 신앙」, 『한국학논총』 30; 주경미(2011), 「8~11세기 동아시아 탑내 다라니 봉안의 변천」, 『미술사와 시각문화』 10; 김연민(2019), 「신라 하대 다라니신앙과 그 의미」, 『한국고대사탐구』 33 등 참조.

21) 주경미(2019), 「신라 사리장엄구와 중국 불교문화의 상관성 연구」, 『불교학연구』 61, 229.

22) 『삼국사기』 권4, 신라본기4, 진흥왕 10년, “十年春 梁遣使與入學僧覺德 逸佛舍利 王使百官 奉迎興輪寺前路.”

23) 『삼국사기』 권4, 신라본기4, 진흥왕 37년, “安弘法師入隋求法 與胡僧毗摩羅等二僧廻 上稜伽勝鬘經及佛舍利.”

24) 신용철(2021), 「신라 왕경 불탑에 대한 고찰」, 『신라문화』 59 참조.

25) 『삼국사기』 권11, 신라본기11, 문성왕 13년.

26) 『고려사』 권4, 세가4, 현종 12년 5월.

현종은 1021년(현종 12) 경주에 사신을 보내 고선사(高僊寺)의 금란가사와 불정골, 창림사(昌林寺)의 불아를 가져와서 궁궐 내 내전에 두게 하였다. 고선사에 불정골이, 창림사에 불아가 있었다는 것이다. 이처럼 『고려사』에서는 경주의 골아형사리만 언급하고 있지만, 이 시기 현종은 전국의 불사리를 수집하였던 것으로 보인다. 「현화사비」(玄化寺碑)에 의하면, 1020년(현종 11)에는 어머니의 고향인 황주의 진신사리와 아버지 능 근처의 보명사(普明寺)의 불아를 왕이 교외에 나가 맞이하였고, 1021년(현종 12)에는 상주 증모현에서 출현한 사리 5백 여 과를 맞아 오게 하여 교외에 나가 맞이하였다.²⁷⁾ 이처럼 현종은 전국의 불사리를 궁궐 안에 봉안함으로써, 국왕의 권위와 왕실의 번영을 꾀하였다. 현종 당시에 경주뿐만 아니라 여러 지역에 불아, 불정골이 봉안되어 있었다는 사실은 신라말 고려초에 골아형사리가 유행하였음을 말해준다.

한편 현종이 만약 동화사에 전해오던 진표의 점찰간자를 불골이라고 인지하였더라면, 아마도 동화사에도 사신을 파견하였을 것이다. 그런데 그러한 기록이 없는 것으로 보아 현종이 동화사의 간자를 불골사리라고 인식하지 못했을 가능성도 있다.

동화사 사리의 등장은 고려 예종(재위 1105-1122) 때이다. 예종은 여진과의 충돌, 거란과의 중립 외교 등 복잡한 국제 정세 속에서도 송과 적극적으로 교류하며 유교와 도교 문화를 수용하였던 군주다.²⁸⁾ 1109년(예종 4)에는 국학에 7재(齋)를 설치하고 1116년(예종 11) 이후에는 보문각, 청연각에서의 『서경』, 『시경』, 『주역』 등의 강론을 자주 개최하는 등 유교 이념의 실천에 노력하였다. 『선화봉사고려도경』(1123)에 의하면, 예종은 송 휘종(徽宗)의 정화 연간(1107-1110)에 복원관(福源觀)을 처음으

27) 조경시(2007), 「고려 현종의 불교신앙과 정책」, 『한국사상사학』 29, 180-184. 「현화사비」, “庚申歲十月內 於皇妣聖鄉黃州 南面感得 有眞身舍利 出現光明浮耀 兼又於皇考山陵之近處 有普明寺內 更得靈牙出現 聖上乃僞儀仗 駕出郊外 迎來以其深可虔敬有不可思議之感應 遂於當寺創造石塔一座七層 安此靈牙一隻并舍利五十粒 用伸歸敬續.”(한국사DB)

28) 예종대 도교 수용의 배경에 대해서는 다음의 논문 참조. 채웅석(2008), 「고려 예종대 道家思想 · 道教 흥기의 정치적 성격」, 『한국사연구』 142; 김병인(2003), 「고려 예종대 道教 振興의 배경과 추진세력」, 『역사학연구』 20.

로 건립하고 덕이 높고 참된 도사(道士) 10여 명을 받들었다.²⁹⁾ 예종의 측근이었던 한안인(한교여, ?-1122), 이중약(李仲若, ?- 1122)도 도교에 밝았다.³⁰⁾ 『고려사』에도 이에 대한 기록이 있는데, 1107년(예종 2) 옥축정에 원시천존상을 모시고 초제를 지냈다고 한다.³¹⁾

한편 예종은 불교도 외면하지는 않았는데 이를 잘 보여주는 것이 불사리신앙이다. 송에서 소홀히 다루던 불아와 불정골을 고려 사신이 가져오자 예종은 이를 내전·외제석원에 봉안하였다. 뿐만 아니라 신라 때부터의 전승 기록이 있는 동화사의 ‘성간(聖簡)’도 궁궐 안으로 가져와 공경하였다. 이때 성간 즉 미륵의 손가락뼈 가운데 9번째를 잊어버려 상아로 대신 만들어 동화사로 돌려보냈다.³²⁾

돌려보낸 사리를 동화사에서는 어디에 봉안하였을까? 『삼국유사』 「심지계조」에 나오는 동화사 참당(籤堂) 또는 동화사의 계단을 상정해볼 수 있겠다. 고려시대부터 사리를 계단에 봉안하였다는 기록이 등장하는데, 『삼국유사』 전후소장사리조의 통도사계단 사례가 가장 구체적이다.

(통도사의) 계단은 단이 두 층으로 되었는데 위층 가운데에는 솔을 얹어놓은 것과 같은 돌뚜껑을 안치하였다. 민간에 전하기를, 옛날 본조(本朝)에서 전후로 두 안렴사가 와서 계단에 예배를 하고 공손히 돌뚜껑을 들어보았는데, 앞에는 큰 구렁이가 함 속에 있는 것을 보았고, 뒤에는 큰 두꺼비가 돌 중앙에 웅크리고 있는 것을 보았다. 이로부터는 감히 그 돌뚜껑을 열어보지 못했다.

근래 상장군(上將軍) 김이생(金利生)과 시랑(侍郎) 유석(庾碩)이 고종 때 왕의 명을 받아 강동(江東)을 지휘할 때 장절(仗節)을 가지고 절에 와서 돌뚜껑을 들어 우러러 예를 하고자 하였는데 절의 스님이 예전의 일로 난처하게 여겼다. 두 사람이 군사를 시켜 이것을 들었더니 [그] 속에는 작은 석함이 있고 돌함

29) 『선화봉사고려도경』 권17, 祠宇, “福源觀 在王府之北大和門內, 建於政和間. 前榜曰敷錫之門 次榜曰福源之觀. 嘗聞殿內繪三清像, 而混元皇帝鬚髮皆紺色, 偶合聖朝圖繪真聖貌像之意, 亦可嘉也.”; 『선화봉사고려도경』 권18, 道教, “大觀庚寅 天子眷彼遐方 願聞妙道 因遣信使 以羽流二人從行 遴擇通達教法者 以訓導之. 王僕篤於信仰 政和中 始立福源觀 以奉高真道士十餘人.”

30) 김철웅(2010), 「고려중기 李仲若의 생애와 도교사상」, 『한국인물사연구』 14 참조.

31) 『고려사』 권12, 세가12, 예종 2년, “閏月 庚子 始置元始天尊像於玉燭亭 令月醮.”

32) 『삼국유사』 권4, 의해5,心地繼祖, “本朝睿王嘗取迎聖簡致內瞻敬 忽失九者一簡 以牙代之送還本寺.”

속에는 유리통이 들어 있는데, 통 속에는 사리가 다만 네 과뿐이었다. 서로 돌려보며 우러러 공경하였는데 통이 조금 상하여 금이 간 곳이 있었다. 이에 유공이 마침 수정함 하나를 가지고 있었으므로 시주하여 함께 간직해두게 하고, 그 일을 자세히 기록하였으니 (그때는) 강도(江都)로 도읍을 옮긴 지 4년째인 을미(乙未, 1235)년이었다.³³⁾

643년(선덕왕 12) 당에서 귀국한 자장이 가져온 사리의 일부를 통도사계단에 보관하였다고 하지만,³⁴⁾ 자장 때에 위의 인용문에서 묘사한 것과 같은 석조계단이 있었다고 보기는 어렵다.³⁵⁾ 통도사계단은 두 단으로 되어 있고, 상단 가운데 가마솥을 얹어 놓은 듯한 돌 덮개를 두었다. 돌 덮개는 들었다 놓았다 할 수 있고, 돌 덮개 안의 작은 석함에 사리장엄구가 있는 구조였다.

사리를 계단에 넣는다는 것이 동아시아에서 일반적인 현상은 아니었다. 사리를 수계를 행하는 계단에 넣을 수 있었던 사상적 근거는 도선(道宣, 596-665)의 『관중창립계단도경』(關中創立戒壇圖經, 이하 『계단도경』)에서만 찾을 수 있다.

지금 경문에 의거하여 상(相)을 구하니 계단에 대해서는 말하지 않았다. 그러나 이 계단이 곧 불탑이니, 사리를 봉안하기 때문이다. (중략) 지금 계단에 불사리를 봉안하고, 층과 기단을 드러내어 구별하고, 사방에 신영(神影)을 벌려 현호(顯號)를 수호하는데, 본디 그러한 것인가. 앞의 12신이 항상 불탑을 수호한다.³⁶⁾

33) 『삼국유사』 권3, 탑상4, 전후소장사리.

34) 『삼국유사』 권3, 탑상4, 전후소장사리조에서는 643년 자장법사가 가져온 불두골, 불아, 사리 100과 등을 삼등분하여 황룡사탑, 태화사탑, 통도사계단에 두었다고 한다.

35) 박광연(2018), 「관단사원과 계단」, 『한국불교학』 88, 217-218.

36) 『關中創立戒壇圖經』(T45, no.1892, 809b7-17), “今據文求相 不言戒壇 然此戒壇即佛塔也 以安舍利 (중략) 今戒壇安佛舍利 層基標別 四列神影 守護顯號 固其然乎. 前十二神 常守護佛塔.” 인용문의 중략 부분에서 영골(靈骨)의 무덤이 탑이 아닌 것은 어째서인가라는 질문을 던지고, 이를 글자 풀이와 전거를 들어 설명하고 있다.

도선은 계단에 사리를 봉안하기 때문에 계단이 곧 불탑이라고 하였다. 계단이 곧 불탑이라는 도선의 해석은 평소 그의 관심과 무관하지 않다. 도선은 유명한 『사분율행사초』(四分律行事鈔) 같은 율 관련 저술뿐만 아니라 『집신주삼보감통록』(集神州三寶感通錄) 3권(664) 등을 통해 유구한 불교 신앙의 역사와 불교를 신앙함으로써 얻을 수 있는 이익 등에 대해 구체적인 사례로 이야기하였다. 당 태종(재위 626-649)의 역불을 경험했던 도선은 전국 각지에 사리탑을 세웠던 수 문제(재위 581-604)의 통치를 높게 평가하였다.³⁷⁾ 탑과 계단을 중시했던 도선이었기에 둘이 결합할 수 있었을 것이다.

동화사에 전해오던 진표의 간자가 불사리로 인식될 수 있었던 계기는 동화사에 계단이 설치되면서 마련되었을 것으로 보인다. 동화사의 창건 연대는 명확하지 않다. 동화사는 헌덕왕(재위 809-826)의 아들이라는 심지(心地)가 주석한 적이 있고, 「민애대왕석탑사리호기」를 통해 민애왕(재위 838-839)의 원당 역할을 하였음을 알 수 있다.³⁸⁾ 관단수계(官壇受戒)가 원칙이었던 신라말 고려초에 동화사에서 수계한 사례가 없는 것으로 보아 이때는 고정된 석조계단이 있었다고 보기 어렵다.

동화사에 계단을 설치하게 된 계기는 국가로부터 관단사원으로 지정된 것이었다.

무릇 아들이 4명 있는 자는 1명의 출가를 허락한다. 영통사(靈通寺), 승법사(嵩法寺), 보원사(普願寺), 동화사(桐華寺) 등의 계단에서는 각자 업(業)으로 하는 불경[經]과 율(律)로 시험 보게 하라.³⁹⁾

1036년(정종 2) 5월에 정종(靖宗)은 영통사, 승법사, 보원사, 동화사 등의 계단에서 소업경율(所業經律, 전공으로 하는 경전과 율)로 시험을

37) 道宣의 활동에 대해서는 藤善眞澄(2002), 『道宣傳の研究』, 京都大學學術出版會 참조.

38) 「민애대왕석탑사리호기」, “ 桐華願堂之前創立石塔.”(한국사DB)

39) 『고려사』 권6, 세가6, 정종 2년 5월.

보라는 명을 내렸다. 정종 2년, 또는 그 이전에 동화사에 계단을 설치하였음을 알 수 있다. 이때 설치된 계단은 고려 전기 관단사원 계단의 일반적인 형태인 도선의 『계단도경』 형태를 따랐을 것이다.

오초 에니치(横超慧日)에 의하면, 중국에서 『계단도경』에 의거한 계단이 일반화되는 것은 송대(宋代)이다. 도선 이후 당의 중앙 불교계에서 계율을 주도한 의정(義淨, 635-713)이 『기원도경』(祇園圖經)·『계단도경』에 근거한 도선의 계단을 근거가 없는 것이라고 배척하고 나란타사의 계단을 모방하여 승산 소림사 등의 계단을 건립하였다고 한다.⁴⁰⁾ 그러다가 송에 들어가서 불교계에서 도선의 계율관을 계승하고 『계단도경』 형태의 계단을 건립하자, 고려도 그 영향을 받게 되었다. 유적이 남아 있는 불일사계단이나⁴¹⁾ 금산사계단도⁴²⁾ 『계단도경』 형태를 따르고 있다. 『삼국유사』에 묘사된 통도사계단의 사리 봉안 방식도 『계단도경』의 묘사와 유사하다.⁴³⁾

정리하면, 동화사에 『계단도경』에 의거한 계단을 건립한 이후에 동화사에서 보관해오던 진표의 점찰간자가 불골사리로서 인식되게 된 것이라고 말할 수 있다. 다음 장에서는 성스러운 간자[聖簡], 즉 성물(聖物)이라는 인식이 형성되어가는 과정을 좀더 구체적으로 살펴보도록 하겠다.

III. 동화사 사리신앙의 성격 변화

진표의 사적으로는 찬녕(贊寧, 930-1001)이 송 황제의 명을 받아 찬

40) 横超慧日(1941), 「戒壇について」, 『支那佛教史學』 5-2. 35-36. 宋 眞宗(재위 997-1022)이 천하 諸路 72곳에 계단을 세우면서, 대개 『계단도경』에 따랐다고 한다.

41) 『조선유적유물도감』 불일사터(<https://portal.nrich.go.kr/>); 박언곤·이재인·최효식(2007), 「한국 불교사원의 계단과 계단도경의 비교 연구」, 『건축역사연구』 16-2(51) 참조.

42) 이경화(2012), 「중국 당 도선의 계단과 금산사 계단」, 『역사학연구』 35, 43-48.

43) 불사리 4과를 유리통에 넣고, 유리통은 수정함자에 넣고, 수정함자는 작은 석함에 넣은 다음, 이를 상층 계단 중앙에 봉안하고 부확(覆鑊) 모양의 돌을 덮었다. 유리통과 수정함이 투명한 재질이어서 눈으로 직접 사리를 볼 수 있고, 석종 모양의 덮개돌을 덮었다고 한다.

한 『송고승전』(宋高僧傳),⁴⁴⁾ 고려의 최고 승계(僧階)인 국존(國尊)에 추증된 일연(一然, 1206-1289)과 그의 문도들이 찬술한 『삼국유사』, 그리고 강원도 간성군 발연사지에 출토된 「관동풍악산발연수진표율사진신골장입석비명」(關東楓岳山鉢淵藪眞表律師眞身骨藏立石碑銘, 이하 「골장비」)이 있다. 이렇게 진표에 대한 다양한 사료가 남아 있다는 것은, 그가 신라 및 고려시대에 영향력이 큰 인물이었음을 반증한다.

진표 관련 기록들 모두에 공통적으로 등장하는 이야기는 높은 강도의 참회 수행, 금산사에서 교화 활동, 지장보살 및 미륵의 감응, 계법(戒法)의 강조이다. 진표는 몸이 부서지는 것도 마다하지 않고 수행하였다고 하는데, 이러한 망신참(亡身懺)을 통해 진표는 지장과 미륵을 친견하는 응보(應報)를 얻었다.

수행자와 불보살 간의 감응을 ‘신이(神異)’라고 말할 수도 있겠지만, 불교에서는 흔한 서사이다. 오체투지의 망신참회를 통해 심안을 얻어 견불(見佛)하는 수행을 관불삼매(觀佛三昧) 또는 염불삼매(念佛三昧)라고 한다. 당초(唐初) 정토신앙의 유행에 발맞춰 관불삼매가 매우 성행하였다. 특히 당(唐)의 선도(善導, 613-681)는 관불삼매를 수행의 핵심으로 삼았는데, 진표의 수행은 당나라의 정토불교를 중흥한 선도가 말하던 참회법과 매우 닮아 있다.⁴⁵⁾

6-7세기 이래 활발하게 찬술됐던 각종 감통록을 보면, 인간이 불보살과 감응한 사례는 매우 많다. 이러한 일반의 사례들과 진표의 감응이 다른 점은 진표가 지장과 미륵을 만난 데에서 그치지 않고, 그들로부터 받은 ‘것[物]’이 많고, 그것들이 ‘계(戒)’와 관련된다는 점이다.

과연 감응이 있어 미륵이 나타나 『점찰경』 2권과 증과간자(證果簡子) 189개를 주며 말하였다. “이 가운데 8번째 간자는 신득묘계(新得妙戒, 새로 얻은 오묘한 계)에 비유되며 9번째 간자는 증득구계(增得具戒, 이미 얻은 온전한 계)에 비유된

44) 『宋高僧傳』 권14, 唐百濟國金山寺眞表傳(T50, no.2061, 794a1-8).

45) 박광연(2006), 13-16.

다. 이 두 간자는 내 손가락뼈이고, 나머지는 모두 침단목으로 만든 것이다.”⁴⁶⁾

21일의 기한이 차자 천안통을 얻어 도솔천의 무리들이 오는 모습을 보았다. 이때 지장과 미륵이 앞에 나타났다. 미륵이 진표의 이마를 어루만지며 말하였다. “훌륭하구나! 대장부여. 계를 구함이 이와 같이 목숨을 아끼지 않고 간절하게 참회를 구하는구나.” 지장보살이 계본을 주고 미륵이 또 간자 2개를 주었다. 간자 하나에는 ‘구(九)’, 또 하나에는 ‘팔(八)’이라 적혀 있었다. 미륵이 울사에게 말하기를, “이 두 간자는 나의 손가락뼈이다. 이는 시각(始覺)·본각(本覺)에 비유할 수 있다. … ”⁴⁷⁾

『삼국유사』 ‘진표전간’에서는 지장으로부터 정계(淨戒)를 받고, 미륵으로부터 『점찰선악업보경』(占察善惡業報經) 2권과 증과간자(證果簡子, 과보를 증명하는 간자)를 받았다고 한다. 정계란 청정한 계행, 육바라밀(六波羅蜜) 가운데 하나인 계바라밀(戒波羅蜜), 삼취정계(三聚淨戒) 등으로 해석이 가능한데, 지장보살에게 ‘받았다’고 한 것으로 보아 삼취정계⁴⁸⁾, 즉 『유가사지론』 계통의 보살계로 볼 수 있다. 받은 189개의 간자 가운데 제8 간자와 제9 간자가 미륵의 손가락뼈라고 한다. 『삼국유사』 ‘관동풍악발연수석기’에서는 지장으로부터 계본(戒本)을 받고, 미륵으로부터는 손가락뼈인 두 간자만 받았다고 한다.

『삼국유사』 ‘진표전간’과 ‘관동풍악발연수석기’에서는 진표가 지장과 미륵에게 가사나 발우 외에 계와 계본을 받았다고 하는데, 두 기록에서 공통되게 강조하는 것은 제8, 제9 두 간자가 미륵의 손가락뼈로 만든 것이라는 점이다. 그런데 『송고승전』 ‘당백제국금산사진표전’에서는 간자에 대한 묘사가 다르다.

온몸으로 땅을 치며 간절히 계법을 구하였다. 미륵께 자신에게 계법을 주기를

46) 『삼국유사』 권4, 의해5, 진표전간.

47) 『삼국유사』 권4, 의해5, 관동풍악발연수석기.

48) 삼취정계에는 섭율의계(攝律儀戒), 섭선법계(攝善法戒), 섭중생계(攝衆生戒)가 포함되는데, 계율이 성문계에서 보살계로 전개되는 과정에서 개념화되었다.

바란다고 서원하였다. (중략) [미륵이] 또 무릎 아래 쪽에서 두 물(物)을 꺼내었는데 상아도 아니고 옥도 아닌 것이 침검(簪檢)하기 위해 만든 것이었다. 하나의 이름은 ‘구자(九者)’, 또 하나의 이름은 ‘팔자(八者)’ 각각 두 자씩이었다. 미륵이 진표에게 건네주며 말하였다. “다른 사람이 계를 구하면 먼저 죄를 뉘우쳐야 한다. 죄와 복은 본성을 지키느냐 어기느냐에 달려 있다.”⁴⁹⁾

위 인용문에서 진표는 삼법의(三法衣), 와발(瓦鉢)과 상아도 아니고 옥도 아닌 재질로 된 두 물건(二物)을 받았는데, 이 두 물건을 ‘구자(九者)’, ‘팔자(八者)’라고 할 뿐, 미륵의 뼈라고는 하지 않았다. 『송고승전』과 『삼국유사』의 기록을 시간의 흐름대로 이해해보면, 10세기 후반 찬녕이 『송고승전』을 정리할 때까지는 진표가 사용한 간자(簡子)가 미륵의 뼈라는 인식이 없었다고 볼 수 있다. 다음의 사료가 이 해석을 뒷받침한다.

신라말 신라의 대덕 석충(釋沖)이 태조(太祖)에게 진표율사의 가사 1별(額)과 ‘계간(戒簡) 189매[枚]’를 바쳤다고 하는데, 이것이 지금 동화사에 전해 오는 간자와 같은 것인지 다른 것인지 알 수 없다.⁵⁰⁾

여기서도 신라 말의 승려 석충이 고려의 태조 왕건(재위 918-943)에게 전한 진표의 간자를 ‘계간(戒簡) 189매’라고만 표현하고 있을 뿐, 불골이라고 말하고 있지 않다. 석충이 태조에게 전했다는 진표의 계간 189매와 심지어부터 동화사에 전해 내려온 간자가 같은 것인지 모르겠다는 설명은 동화사 사리가 진표로부터 이어져온 것임을 인정하면서도, 진표-석충-태조의 연결고리를 부정하기 힘든 『삼국유사』 찬자의 고뇌가 담긴 문장으로 보인다. 분명한 것은, 고려시대 사람들은 진표가 미륵으로부터 받은 간자를 동화사에서 전해 오고 있다고 믿었다는 사실이다.

진표 당대에는 진표가 참회수행을 통해 미륵으로부터 받았다고 여겨

49) 『宋高僧傳』, 권14, 唐百濟國金山寺眞表傳.

50) 『삼국유사』 권4, 의해5, 心地繼祖.

졌고, 진표 간자에 유식학적 해석이 덧붙여짐과⁵¹⁾ 동시에 8간자, 9간자가 미륵불의 손가락뼈 즉 불지골이라는 인식이 더해졌다.

고려시대 들어와 불골신앙, 즉 불사리신앙이 중시되었고, 거기에다가 계단이 사리탑과 같은 역할을 한다는 해석이 더해지면서 동화사의 불골이 예종 무렵에는 성간(聖簡) 즉 성스러운 간자라고까지 인식되게 된다. 예종은 성간을 맞이해 와서 궁궐 안에서 예배드리는 의식을 거행하였다.

한편 예종 이후 동화사 불골에 대한 기록이 보이지 않다가 고려말 1375년(우왕 원년)에 다시 한 번 등장한다.

동화사(桐華寺)의 석가불골(釋迦佛骨)을 신표사(神孝寺)에 안치한 후 불공을 올렸다.⁵²⁾

이 기록을 통해 동화사 불골신앙이 고려말까지 지속되었다는 점을 확인할 수 있다. 또 하나 흥미로운 점은 동화사의 불골을 ‘석가불골’이라 명명하고 있다는 것이다. 이를 통해 동화사의 성격 변화도 짐작해볼 수 있다. 동화사는 고려시대 유가업의 사찰이었으므로 불골이 미륵의 손가락뼈임을 의심하는 이들은 없었을 것이다. 그런데 고려 말에 미륵불이 아닌 석가불의 뼈라고 명명하고 있다는 것은 동화사의 교단 내 성격 변화와 관련 있을 것으로 보이는데, 이에 대해서는 후고를 기약하도록 하겠다.

IV. 맺음말

동화사의 불골사리는 원래 신라 경덕왕 때 활동했던 율사 진표가 참회 수행을 통해 미륵으로부터 받았다고 전해지던 계간자였다. 진표의

51) 박광연(2013), 「신라 진표의 미륵신앙 재고찰」, 『불교학연구』 37, 298-299.

52) 『고려사』 권133, 열전46, 우왕(禩王) 원년 9월.

제자 영심을 이어 헌덕왕의 아들인 심지가 이 간자를 전해받았고, 심지는 간자를 동화사에 보관하였다. 그런데 진표 당대는 물론, 10세기까지도 진표의 간자가 불골이라는 인식은 없었다. 언제부터인가 이 간자를 미륵의 손가락뼈로 만들었다고 인식하기 시작하였고, 심지어 고려 예종은 이를 불골사리로 받들어 궁궐에 모셔오기도 하였다.

미륵에게 받았다는 간자가 미륵의 손가락뼈로 만든 간자로 변신한 배경으로 일차적으로 신라에서 9세기 후반 이후 골아형사리신앙을 수용한 후 고려전기에 성행하였던 상황을 생각해볼 수 있다. 그런데 보다 직접적인 계기는 동화사가 관단사원으로 지정되면서 도선의 『계단도경』에 의거하여 계단을 건립한 일이었다. 계단이 곧 불탑이라고 인식하였던 도선 사상의 영향으로, 고려시대에 계단에 불사리를 보관하게 되었는데, 동화사에서조차 계단을 설치한 이후 사원에 전해오던 간자를 성스러운 불골사리로 여기게 된 것이다.

이 글을 통해 간자라는 ‘물(物)’이 전승되면서 신성성이 더해져 ‘성물(聖物)’이 되어가는 양상을 확인할 수 있었다. 사리라는 성물, 그리고 계단이라는 건축적 공간에 대한 접근을 아우르는 이와 같은 연구는 문헌 자료와 물질 자료를 연결시킴으로써 한국 고종세 불교사 연구의 외연을 확장하는 의미가 있지 않을까 한다.

1. 약호 및 원전류

『三國史記』

『三國遺事』

『高麗史』

『入唐求法巡禮行記』

『關中創立戒壇圖經』(T45)

『佛祖統紀』(T49)

『宋高僧傳』(T50)

2. 단행본

주경미(2003), 『중국 고대 불사리장엄 연구』, 서울 : 일지사.

藤善眞澄(2002), 『道宣傳の研究』, 京都 : 京都大學學術出版會.

3. 논문류

김남윤(1984), 「신라중대 법상종의 성립과 그 신앙」, 『한국사론』 11.

김상현(1999), 「진표의 미륵신앙」, 『신라의 사상과 문화』, 서울 : 일지사.

김영태(1972), 「신라 점찰법회와 진표의 교법연구」, 『불교학보』 9.

김재경(1987), 「신라 경덕왕대의 미륵신앙」, 『경북산업대논문집』 3.

김혜완(1992), 「신라 하대 미륵신앙」, 『성대사림』 8.

남동신(2016), 「『삼국유사』 속의 『삼국유사』-전후소장사리조」, 『신라문화제학술발표논문집』 37.

박광연(2006), 「진표의 점찰법회와 밀교 수용」, 『한국사상사학』 26.

_____(2013), 「신라 진표의 미륵신앙 재고찰」, 『불교학연구』 37.

_____(2018), 「관단 사원과 계단」, 『한국불교학』 88.

박언곤 외(2007), 「한국 불교사원의 계단과 계단도경의 비교 연구」, 『건축역사연구』 16-2(51).

윤여성(1989), 「신라 진표의 미륵신앙과 금산사」, 『전북사학』 11 · 12.

이경화(2012), 「중국 당 도선의 계단과 금산사 계단」, 『역사학연구』 35.

이진한(2018), 『삼국유사』의 고려 예종대 불아 장래 기록과 그 장래자에 대하여, 『민족학연구』 79.

- 장충식(1979), 「한국석조계단고」, 『불교미술』 4.
- _____(2000), 「한국 불사리 신앙과 그 장엄」, 『불사리 신앙과 그 장엄』, 통도사정보박물관.
- 조경시(2007), 「고려 현종의 불교신앙과 정책」, 『한국사상사학』 29.
- 조용현(1994), 「진표율사 미륵사상의 특징」, 『한국사상사학』 6.
- 주경미(2019), 「신라 사리장엄구와 중국 불교문화의 상관성 연구」, 『불교학연구』 61.
- 채인환(1986), 「신라 진표율사 연구 1-修懺의 행적과 계보」 『불교학보』 23.
- 佐伯俊源(2008), 「日本における戒壇の成立と展開と現在」, 『동아시아불교문화』 2.
- 横超慧日(1941), 「戒壇について」, 『支那佛教史學』 5-2.
- Chen, Jinhua(2002), “Śarīra and Scepter. Empress Wu’s Political Use of Buddhist Relics”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 25(1-2).
- Vermeersch, Sem(2010), 「The development of the Buddhist relic cult from unified Silla to early Koryŏ」, 『종교와 문화』 18.

4. 기타

『조선유적유물도감』 <https://portal.nrich.go.kr/>

The Ordination Platform and Devotion for Relics of the Buddha (舍利) at Donghwasa Temple During the Goryeo Dynasty

Park, Kwangyeon

Assistant Professor
Dongguk University WISE Campus

The origin of relic devotion at Donghwasa Temple begins with ganja (簡子), where Jinpyo (眞表), a monk during the reign of King Gyeongdeok (景德王) of Silla, received ordination from Maitreya Buddha. Jinpyo's ganja was handed down to Donghwasa Temple by Simji (心地), the son of King Heondeok (憲德王). However, at the time, there was no indication that Jinpyo's ganja was a relic of the Buddha (舍利).

First, with the addition of a pedantic interpretation of Jinpyo's ganja, the perception that the eighth and ninth ganja were the finger bones of Maitreya Buddha was formed. During the reign of King Jeongjong (靖宗) of Goryeo, Donghwasa Temple was designated as a temple with space for official ordination (官壇寺院). After the ordination platform was installed, the ganja was enshrined on the altar, and devotion of the relics was emphasized. King Yejong (睿宗), the 16th king of Goryeo, named this ganja "holy ganja" and moved it to the palace where it would be honored.

The ganja handed down by Mireuk are said to be made from the bones of his finger. This is based on academic studies in Confucianism and Mireuk's ideology. After accepting the relics of the Buddha from the Tang Dynasty in the late 9th century relic devotion became popular during the end of the Silla Dynasty and the beginning of the Goryeo Dynasty.

During the Goryeo Dynasty, there was a case of sealing in the ordination platform. Due to the influence of Doseon (道宣), who claimed that the platform

was to be identified as as pagoda, relics of the Buddha were kept in ordination platforms. For that reason Jinpys's ganja was recognized as sacred and handed down to Donghwasa Temple. Donghwasa Temple was then designated as an official temple and built a platform based on the Platform Sutra (戒壇圖經).

Through this article, it was possible to confirm patterns regarding the sacredness of an object regarding the devotion of relics. Such research, which encompasses access to sacred objects or relics of the Buddha and the architectural space of ordination platforms, is meaningful in expanding the scope of areas of Korean Buddhist history which lack historical data by linking literature to material data.

Keywords

Buddha's bones, Relic devotion, Jinpyo, Doseon, Donghwasa, Tongdosa, Sacred Objects

논문투고일: 2022.04.16.	심사완료일: 2022.04.28.	게재확정일: 2022.05.09.
--------------------	--------------------	--------------------

『정주사산비명』고 (精註四山碑銘考)

오 경 후

동국대학교 불교학술원 조교수
sosimsingo@hanmail.net

- I. 머리말
- II. 석전 박한영의 한국불교 연구
- III. 『정주사산비명』의 주해 배경
- IV. 『정주사산비명』의 구성과 내용
- V. 『정주사산비명』의 가치
- VI. 맺음말

요 약 문

『정주사산비명』(精註四山碑銘)은 석전 박한영이 최치원의 사산비명을 주해한 책이다. 『사산비명』은 한국의 고대불교사·문학사·철학사에서 주목받고 있는 비문이다. 그 내용뿐만 아니라 문체 역시 본받을 만한 것이었기 때문에 많은 지식인들이 연구하였다. 불교계에서도 세대를 거쳐 불교경전과 함께 연구했던 저술이다. 특히 임진왜란 이후인 조선후기부터 불교계에서는 중요시했다. 청허 휴정은 사산비명에서 유교와 불교, 그리고 도교의 일치와 조화를 발견하고 최치원의 사상과 정신을 칭송하기도 했다. 그후 조선후기 중관 해안을 비롯하여 몽암 기영과 근대불교의 경운 원기, 홍경모, 범해 각안, 석전 박한영 등 불교계의 지성인들이 주해를 시도하였다. 특히 석전의 사산비명 주해본인 『정주사산비명』은 중관 해안 이후 시도된 주해본 가운데 가장 완성도가 높다. 이전 시기의 글자의 오류와 누락된 글자를 바로잡았을 뿐만 아니라 내용의 원류를 찾아 밝히기도 했고, 용어를 쉽게 풀이하여 후학들이 공부하기 쉽게 했다. 이와 같은 석전의 주해작업은 불교계의 학문연구뿐만 아니라 일제강점기 한국불교의 정체성을 확립하는데 많이 기여했다. 그는 한국 불교와 불교사를 연구하고 자료를 수집하면서 불교문화의 우수성과 독자성을 재확인하여 한국인들에게 자긍심을 심어주었다. 그의 『정주사산비명』 역시 암울한 시기의 한국불교계에 활력되어 주었다.

주제어(7개)

최치원, 사산비명, 중관 해안, 해운비명주, 계원유향, 박한영, 정주사산비명

I. 머리말

최치원의 사산비명은 신라 불교사에서 걸출한 세 인물의 비인 지증비(智證碑, 924)·진감비(眞鑑碑, 887)·낭혜비(朗慧碑, 890)와 화엄종 계통의 절이었던 승복사비(崇福寺碑, 896)를 말한다. 사산비명은 최치원이 당에서 귀국 후 왕명으로 찬술한 것으로, 지증·진감·낭혜의 생애와 업적을 기록하였고, 승복사비는 신라 선덕왕 이전에 파진찬(波珍湊) 김원량(金元良)이 창건하여 ‘곡사(鵠寺)’라 한 이후, 현강왕대에는 대승복사라하였으며, 조선시대까지 존립한 것으로 알려진 승복사비문이다. 이들 네 비문은 신라불교사를 비롯하여 문학·역사·철학 등의 분야에서 자료적 가치가 높은 문헌이기도 하다. 특히 비문에 반영된 최치원의 자주성이 조선시대 불교뿐만 아니라 일제강점기 불교계의 정체성 확립에도 기여한 바가 크다. 비문들은 중국 역대 금석문의 체계와 구조가 풍부하게 활용되었지만, 지나치게 기교에 흐르거나 나열식의 기술로 꾸며진 것이 아니고, 매우 입체적이고 생동감 있게 서술되었다. 또한 문의(文意)가 창달, 원만하고 음조(音調)가 잘 맞으며, 전고(典故)의 사용이 적절할 뿐 아니라, ‘화려함이 많지만 부박(浮薄)하지 않다’는 평을 받고 있다. 또한 조선후기의 대표적인 학승(學僧)이자 선사였던 연담 유일(蓮潭有一)도 사산비명의 서문에서 “한 구절도 그 내역(來歷)이 없는 것이 없다.”고 했을 만큼 유불도 삼교(三敎)를 비롯한 제자백가서와 중국과 우리나라의 각종 역사서에서 나온 수많은 전거(典據)를 능수능란하게 구사하였다.

사산비명은 병려문에 활용된 용전(用典)과 수식(修飾), 유불도 삼교에 대한 풍부한 지식을 살필 수 있는 자료적 가치로 인해 고려와 조선의 불교인들 사이에서는 과외독본(課外讀本)으로 널리 읽혀져 왔다. 특히 조선 선조·광해군 때 청허 휴정의 관심과 그 문중의 제자인 철면노인(鐵面老人)으로 불렸던 중관 해안(中觀海眼)이 최치원의 문집인 『고운집』(孤雲集)에서 비문을 발췌하여 책으로 엮고 주석을 붙인 이래, 몽암(蒙

庵)¹⁾ · 홍경모(洪景謨)²⁾ 등의 주해가 이어졌으며, 근세까지 각안(覺岸)³⁾, 석옹(石翁)⁴⁾의 주해본 등 십 수종의 주해본이 나왔다.

『정주사산비명』(精註四山碑銘, 이하 정주본)은 석전 박한영(石顛 朴漢永, 1870-1948)이 1931년 찬술한 사산비명 주해본(註解本)이다. 이 책은 조선후기부터 불교계에서 진행된 사산비명 주해본의 완결판이라고 할 정도로 그 수준이 매우 높다. 최남선이 『조선상식문답』(朝鮮常識問答)에서 “석전의 ‘정주본’은 그 문의(文意)가 알기 쉽다.”라고⁵⁾ 할 정도로 많은 인용서목을 전거 혹은 보충자료로 제시했음에도 불구하고 이전의 주해본과는 달리 쉽고 간결한 문체를 지니고 있어 그 주해 수준을 짐작할 수 있다. 사산비명에 대한 연구는 역사·문학·철학분야에서 다양하게 이루어졌지만⁶⁾ 주해본 연구는 이루어지지 않았다.⁷⁾ 김지전의 검토가 있었지만, 당시에는 주해본이 공개되지도 않았고 해제에 지나지 않아⁸⁾ 자세한 사정을 알 수 없었다. 그러다가 2009년 석전의 후학 혜남(慧南)이 책을 공개하면서 그 내용을 살필 수 있었지만⁹⁾ 책이 지닌 가치를 살필 만큼 충분치 않다.

본 논문은 우선 임진왜란 이후부터 불교계에서 지속적인 관심과 연구

1) 몽암 기영(1782), 『海雲碑銘註』(동국대도서관소장본).

2) 김문기는 홍경모의 주석본을 규장각본 「文昌集」으로 추정했지만 확실치 않다. 김문기(1987), 144 참조.

3) 범해 각안(1892)(金知見(1994), 3-125에 영인본으로 수록되었다).

4) 석옹의 『桂苑遺香』은 최원수소장본으로, 책 표지에는 ‘서울대 文理大國史研究室 韓國史資料選叢十’으로 표기되어 있어 한국사자료집으로 간행하였다.

5) 최남선(1974), 135.

6) 본 연구와 관련 있는 연구성을 정리하면 다음과 같다.

김문기(1987) · 유영봉(1991) · 황의열(1992, 1993) · 김시황(1997) · 곽승훈(2001) · 장일규(2002) · 이구익(2003) · 최영성(2006) · 유영봉(2005) · 김복순(2010) · 노용필(2015) · 남동신(2017) · 권인환(2020) · 정연수(2020) · 최경애(2021).

7) 김상일은 『정주사산비명』이 공개된 이후 『불교신문』에 해제를 기고한 바 있다. 「정주사산비명에 대해」, 『불교신문』 152호, 2009. 8. 15일자.

8) 金知見(1994). 최영성은 사산비명에 관한 지속적인 연구는 불교계 주해본에 대한 소개(최영성 2014)와 논문(최영성 2006)이 있다. 유영봉 역시 조선후기 사산비명에 대한 불교계의 관심이 시작된 청허 휴정의 최치원 평가(유영봉 2005)에 대해 검토하였다.

9) 『불교신문』 152호(2009.8.15.), 「석전스님의 ‘정주사산비명’ 첫 공개」.

된 사산비명 주해를 살피고자 한다. 석전의 주해본이 나오기까지 조선과 근대불교계는 중관 해안 → 몽암 기영 → 홍경모 → 석옹(경운 원기)이 사산비명을 주해하였다. 『정주사산비명』의 주해자 박한영은 일제강점기 한국불교가 지닌 우수성과 정체성 확립의 차원에서 사산비명을 주해하였다. 때문에 석전의 『정주사산비명』은 일제강점기 불교사적 의미를 지니고 있다. 때문에 본 논문은 몽암(蒙庵)의 『해운비명주』(海雲碑銘註, 이하 몽암본)와 석옹(石翁, 경운 원기)의 『계원유향』(桂苑遺香, 이하 석옹본)과 함께 정주본의 주해 배경과 내용분석을 검토하여 조선시대부터 진행된 사산비명 주해의 질적 향상을 살피고, 궁극적으로 불교계에 미친 의미와 영향을 규명하고자 한다.

II. 석전 박한영의 한국불교 연구

주해자 박한영은 법명이 정호(鼎鎬)이고, 호는 영호(映湖) 혹은 석전(石顛)이다. 그는 1870년(고종 7년) 9월 14일 박성용(朴聖容)과 진양(晉陽) 강씨(姜氏) 사이에서 장남으로 태어났다. 출가 이전인 1878년 3월부터 1885년 3월까지의 통사(通史)와 사서삼경을 수학하면서 한문과 학문적인 기초를 닦았다. 1897년 19세에 전주 위봉사(威鳳寺)의 암자였던 태조암(太祖庵)의 금산(錦山)화상 문하로 출가하여 1889년 2월부터 1896년 3월까지의 내전(內典)을 수학하였다. 또한 백양사의 환응 탄영(幻應坦泳, 1847-1929) 문하에서 수학하였으며, 당대 최고의 강백이자 대표적인 승려였던 순천 선암사 경운 원기(擎雲元奇)로부터 『화엄경』과 『선문염송』·『전등록』 등을 배웠다. 1893년에는 건봉사과 명주사에서 여러 경전들을 연찬하기도 하였다. 26세(1895년)에는 순창 구암사의 설유 처명(雪乳處明, 1858-1904) 문하에서 수학하였다. 이후 설유에게 법을 이어받고, 염송·율장·화엄을 수학하고 후학을 가르쳤다. 이때 받은

‘석전(石顛)’이라는 호는 추사 김정희가 백파(白坡)에게 “훗날 제자 가운데 도리를 깨친 자가 있으면 이로써 호를 삼으라.”고 당부한 것에서 비롯되었다.

석전은 구암사와 대원사에서 강석(講席)을 펴는 동안 많은 학인들이 운집했을 정도로 학식과 덕행이 탁월하였다, 장성 백양사, 해남 대흥사, 합천 해인사, 보은 법주사, 구례 화엄사, 안변 석왕사, 동래 범어사 등에서 대법회를 열어 사부대중의 돈독한 불심을 심어주었다. 석전은 당대 최고의 강백들로부터 교학을 연찬하면서 선(禪) 수행을 위해서 1892년 4월 15일 안변 석왕사를 시작으로 1906년까지 15번의 여름을 지냈다. 안거 기간에는 수선(修禪)을 하고 산철에는 전국의 유명한 강사를 찾아다니며 수학하였다.

한편 석전은 일제강점기에 접어들자 1908년에는 경성으로 올라와 만해 한용운(韓龍雲, 1879-1944) 등과 불교유신운동에 참여하였다. 1910년 원종(圓宗) 종무원 종정 이회광이 일본 조동종(曹洞宗)과 연합 협약을 체결하여 일본 조동종에 한국불교를 합종시키고자 했을 때는 진진응(陳震應)·한용운·김종래(金種來)·오성월(吳惺月) 등과 함께 임제종 정통론을 내걸고 저지하기도 하였다. 석전은 또한 명진학교(明進學校)의 후신인 중앙불교전문학원의 교장에 취임하였으며, 『해동불보』(海東佛報) 등 불교계 잡지를 통해 불교유신운동을 역설하며 불교인의 자각을 촉구하였다.

우리나라 역사학의 계통에 밝지 못한 것이 우리민족의 일대 부끄러운 모습이다. 우리나라의 역사가 유구하지만 그것을 아는 자는 거의 없고, 김부식의 『삼국사기』와 일연의 『삼국유사』가 있지만 다른 나라의 문명사와 비교하고자 한다면 아주 사소하다. … 우리나라의 불교도는 士大夫의 습속을 따라 중국의 風教를 답습하여 중국의 經史·詩文·人物·事實만을 읽고 기록할 뿐이다. 심지어 城邑·山川·樓觀·草樹의 이름조차도 중국을 모방하니 중국인이 우리나라를 小中華라고 한 것이다. 이것이 우리나라의 불교역사가 분명치 않은 이유이다.¹⁰⁾

한편 석전은 한국불교학과 불교사에도 깊은 관심을 지니고 있었다. 인용문은 석전이 한국불교사에 대한 자료를 수집하고 연구해야 하는 당위성을 피력한 글이다. 그가 사산비명을 주해한 근본적인 이유이기도 하다. 석전은 우리나라 불교사가 유구한 역사적 경험만큼이나 문명과 문화의 진전에 기여한 바가 크지만, 그 독자성이나 우월성을 아는 이는 적다고 지적하였다. 더욱이 집안의 보배를 두고 유자(儒者)들의 습속을 맹목적으로 답습하여 내전(內典)과 수행보다는 중국의 경사(經史)에 심취하여 중국인조차도 우리나라를 소중화(小中華)라고 일컫는다고 하였다. 때문에 우리나라의 역사뿐만 아니라 불교사 역시도 그 전후시말(前後始末)을 알지 못하고 있다고 비판하였다. 이와 같은 지적은 석전 박한영뿐만 아니라 당시 불교계의 개혁과 자주성을 주장했던 불교계 지성들 역시 같은 입장을 취하고 있었으며, 우리나라 불교사 자료수집과 연구의 배경으로 대두되었다.

〈표 1〉 석전 박한영의 한국불교사자료수집

제목	전거
大東禪教攷	『海東佛寶』 1~6호
朝鮮敎史遺稿	『海東佛寶』 6·8호
精註四山碑銘	慧南소장(1931)
白月葆光之塔碑銘并序	『海東佛寶』 4~8호
智異山實相寺重興事蹟詩序	『海東佛報』 1호
娑婆教主釋迦如來靈骨舍利浮圖碑并序	『海東佛報』 2호
「松廣寺嗣院事蹟碑	『海東佛報』 3호
大覺國師墓誌銘	『海東佛報』 5호
雪破大師碑銘并序	『海東佛報』 1호
喚醒堂大禪師碑銘并序	『海東佛報』 2호
鞭羊堂大禪師碑銘并序	『海東佛報』 3호
楓潭堂大禪師碑銘并序」	『海東佛報』 1호
華嚴宗主函溟堂大禪師碑銘并序	『海東佛報』 6호

10) 朴漢永(1914), 3.

〈표 1〉은 박한영이 현지 답사를 통해 수집하고 조사하여 현재까지 전하고 있는 불교사 자료목록이다. 『해동불보』에 소개한 「조선교사유고」(朝鮮敎史遺稿)는 「혁십이종치양종」(革十二宗置兩宗)·「선교과연혁」(禪敎科沿革)·「경행법전고」(經行法典攷)와 「선종교종(禪宗敎宗)의 연혁」 등은 대체로 불교행정제도에 관한 내용으로 조선시대 유교가 국가이념으로 성립된 이후 불교계의 변화를 검토할 수 있는 자료들이다. 또한 『국조보감』(國朝寶鑑) 제22권의 승과 부활과 그 명맥이 단절된 이유를 설명하기도 하였다. 석전은 조선시대 흥천사(興天寺)와 흥덕사(興德寺)를 불교계의 선종과 교종의 대표적인 사찰인 수사찰(首寺刹)로 지정한 배경과 경위 역시 소개하기도 하였다. 예컨대 『신증동국여지승람』과 조선 태조부터 고종에 이르는 역대 조선왕조 편년사(編年史)로 영국인 H. B. 헐버트(Hulbert)가 한국인에게 위촉하여 저작한 『대동기년』(大東紀年), 그리고 『양촌집』(陽村集) 등을 살피고 발췌하여 조선시대 선종교종의 연혁을 소개하였다. 그리고 한계희(韓繼禧)가 찬한 「흥천사신주종명」(興天寺新鑄鐘銘)이나 권근이 찬한 「덕안전기」(德安殿記) 역시 부록으로 첨부하여 그 신뢰성을 높이기도 하였다.

석전의 저술은 『석전문초』(石顛文鈔)·『석전시초』(石顛詩鈔) 등의 문집과 『정선치문집설』(精選緇門集說)·『계학약전』(戒學約詮)·『정선염송급설화』(精選拈頌及說話)·『염송신편』(拈頌新編)·『대승백법·팔식규구』(大乘百法八識規矩)·『인명입정리론회석』(因明入正理論會釋)·『정주사산비명』(精註四山碑銘)·『불교사람요』(佛敎史攬要) 등 9책의 단행본과, 각종 신문과 잡지에 발표한 100여 건이 넘는 논설과 수필이 남아있다. 그의 저술을 정리하면 대체로 ①불교교학서의 재편과 역술, ②한국불교의 역사자료 정리 저술, ③불교계의 각성과 개혁을 촉구하는 시사 논설문, ④『석림문초』·『석림시초』 등에 보이는 수필과 한시 등으로 분류할 수 있다. 이와 같은 광범위한 석전의 저술은 일제강점기를 중심으로 한 한국 근대기의 불교계가 맞이하고 있었던 현주소와 미래불교를 위한 과제에

대한 깊은 고민이 담겨 있었다.

요컨대 석전 박한영 추진했던 한국불교 보종운동(保宗運動)과 개혁운동, 그리고 항일과 독립을 위한 민족운동의 근간에는 한국 불교사상과 불교사가 중심을 이루고 있었고, 역사의식이 자리 잡고 있었다. 더욱이 석전이 살다간 시기는 비록 탄압과 소외를 받고 있었지만, 불교전통의 명맥이 남아있었던 조선시대보다 더욱 암울한 시기였다. 일제의 침입과 지배를 이어 조선총독부가 한국의 역사성이나 정체성까지도 소멸시켰고, 그 근간을 지키고 있었던 유구한 불교문화 역시 전통성을 잃어갔다. 때문에 석전 박한영의 입장에서 한국 불교사에 대한 관심은 한국의 독립과 한국불교의 전통을 수호하고 확립하는 것이어서 단순히 학문적인 것이거나 정체성 회복에 머물지 않았다. 『정주사산비명』은 이와 같은 박한영의 불교사 인식에서 비롯되었다. 사산비명에서 엿볼 수 있는 해동의 역사와 불교에 대한 최치원의 자주성이 석전의 한국문화 우수성과 불교의 독자성 천명에 닿아 있었던 것이다.

III. 『정주사산비명』의 주해 배경

『정주본』은 석전 박한영이 스승인 석옹(石翁, 경운 원기)이 주해한 『계원유향』(桂苑遺香)을 기초로 이전 홍경모(洪敬謨, 1774-1851)의 사산비명 주해본을 개정하고 증보한 필사본이다. 그동안 대체적인 내용만 구전되다가 2009년 혜남(慧南)이 『불교신문』에 소개하면서 그 내용을 살필 수 있는 계기가 되었다.¹¹⁾ 혜남은 1963년 경남 창녕 관룡사에서 출가했으며, 1977년 대흥사 강원에서 전강사(傳講師) 운기 성원(雲起性

11) 최영성은 사산비명의 역주서에서 불교계의 사산비명 주해본과 관련된 여러 글을 수록하였고(최영성 2014), 김상일은 혜남이 『정주사산비명』을 공개하자 『불교신문』에 해제를 정리하기도 하였다.(〈불교신문〉 2550호(2009.8.15.), 김상일, 「석전스님의 ‘정주사산비명’ 첫 공개」) 정주본은 소장자 혜남스님의 기증으로 현재 통도사 정보박물관에 보관되어 있다.

元, 1898-1982)으로부터 전강(傳講)을 받았다. 운기는 석전 박한영의 제자이다. 이 주해본은 석전이 홍경모 집주본의 오류와 누락을 바로잡고, 자기 의견을 두주(頭註)로¹²⁾ 추가하였다. 석전은 이 책을 제자 운기에게 전했고, 운기는 석전의 두주를 보완하여 제자 해남에게 전강기념으로 전했다고¹³⁾ 한다.

문제의 사산비명은 선생께서 신라에 금의환향한 뒤 왕명을 받들어 찬술하였다. 그러나 고려에서 조선으로 넘어오면서 國敎가 달라짐에 따라 지식인들은 載道文字 읽기를 게을리하게 되었으니 실로 사회의 분위기가 그렇게 만든 것일 뿐이다. 한편 쌍계사의 진감선사비와 성주사의 무염국사비와 봉암사의 지증대사는 지금까지도 원석이 온전한 상태로 내려온다. 유독 저 초월산 승복사비는 비가 인멸되어 자취를 제대로 찾기 어렵던 터에 무슨 행운이었는지 금년 여름에 옛것을 좋아하는 이가 비로소 殘字의 비편을 찾아냄으로써 경주 동면에 있었음을 알게 되었다.¹⁴⁾

인용문은 석전이 사산비명을 주해한 배경 가운데 일부분이다. 사산비명은 신라 말 국제적인 필독서인 『문선』(文選)에 기초한 바가 많았으며, 불가(佛家)의 계송(偈頌)에도 영향을 받기도 하였다. 또한 최치원이 재당 시절 문장을 수련하는 과정에서 중국의 유명한 문인·학자들이 찬한 금석문자 등을 다수 섭렵한 흔적이 많다. 때문에 연담 유일은 “내전(內典)과 외서(外書)를 뒤섞어 문장을 이루었다. 짝을 맞추어 지은 것이 몹시 묘하고 인용한 것이 매우 넓다. 한 글자도 내력 없는 것이 없어, 그 남아 있는 기쁨과 향기가 후인을 적셔 줌이 많을 것이다. 불문(佛門)의 승도(僧徒)가 간직해야 마땅할 준영(雋永)이다.”라고¹⁵⁾ 극찬하였다. 연담 유

12) 두주 표기는 석옹의 『계원유향』도 동일하다. 『계원유향』과 『정주사산비명』은 주해자가 사제지간으로 긴밀한 관련성을 지니고 있다.

13) 해남(2009).

14) 石顚鼎鎬(1931), 「四山碑銘註解緣起」, 『精註四山碑銘』.

15) 蓮潭有一, 「四山碑銘序」, 『蓮潭大師林下錄』 권3(H10, 260a-c).

일은 “오직 공의 이름이 전대(前代)에 빛나서 후세에 전줄만한 사람이 없다. 사람들의 입에 오르내려, 나무꾼이나 부엌에서 일하는 아낙네들까지도 공의 성명을 외우고 공의 문장을 칭송한할 줄 아니 그 한 몸이 명예를 얻은 까닭은 반드시 뭐라고 말할 수 없을 것”이라고 하여 최치원의 명성이 고금(古今)을 뛰어넘고 있다고 하였다.

살피건대 이 사산비명은 명나라의 萬曆年間(1573-1620)에 鐵面老人으로 불렸던 이가 고운집 중에서 가려내어 編寫하므로써 마침내 看經餘暇의 필독서로 삼았던 것이다. 그러나 문체는 아름답게 駢儷로 짝을 이루고 뜻은 자못 오묘함에 난삽하여 걸핏하면 수많은 전적을 끌어옴으로써 一語一句마다 典據가 문제되지 않은 것이 없다. 독서량이 많은 식자가 아니고서는 좀처럼 깃들인 뜻을 領會할 수가 없었기 때문에 새로 배우는 무리는 콧잔등을 찡그리고 매우 싫어하였다. 우리 철면노인은 비록 노파심이 간절하기는 했어도 의혹을 풀기에만 급급한 나머지 그중 수십 구절을 略解했을 따름이고 南岳의 蒙菴 穎公이 諸家에 자문하여 해석이 훨씬 확실하게 되었기는 하나 나아가 의문되는 곳을 제쳐놓은 곳이 태반인 것을 고려하면 아직 揚雄의 제자 侯芭만 하다고 할 만큼은 못되었다. 그런데 가까이 순조·헌종 대의 무렵 한성의 처사 洪敬謨가 사정이 있어 남으로 楚山에 이주하여 그곳에서 여생을 지내게 되었다. 처사는 雅稱이니 널리 전적을 섭렵하고 內學의 조예가 깊었던 까닭에 일찍이 龍門精舍를 찾아가 白坡 巨璣와 더불어 佛門의 道友관계를 맺었다고 한다. 여가를 보낼 적에 줄곧 이 사산비명을 좋아하다가 드디어 붓을 들어 출처를 析明하고 段節을 안배함으로써 독자로 하여금 어려워 막힐 염려 없이 마치 칼날이 살을 뼈에서 도려내듯이 환히 저자의 진상을 보게 하였으니 이 또한 남을 위한 보시라고 하지 않을 것인가. 단지 유감스러운 것은 손에 이어 전사해오면서 字義가 많이 어긋난 데다가 異論이 분분하여 더욱 심하게 갈피를 잡지 못하게 되었다는 것이다. 나 鼎鎬는 감히 두려움을 품지 않고 7월의 初秋를 맞아 안개가 서린 듯 침침한 눈을 씻어가며 그 틀린 곳을 들어내고 쓸데없는 곳을 잘라내어 1본을 집필하였으니 뜻을 같이하는 이가 이를 간행하여 멀리 유포하기를 기다리고 있기에 그 주해한 연유를 상세하게 서술하는 것이다. 설사 나를 탐탁지 않게 여기는 無風起浪의 쓸모없는 짓을 하였다는 비난이 있다 하여도 그 꾸짖음에 구애 않으리라.¹⁶⁾

석전이 사산비명에 주해를 덧붙인 배경을 제시하고 있다. 뿐만 아니라 그의 주해가 있기까지 조선 불교계에서 주해를 시도한 내력을 정리해 놓았다. 우선 조선의 첫 주해는 중관 해안에 의해서 시도되었다는 것이다. 중관 해안은 조선불교의 증흥조인 청허 휴정의 제자이다. 그는 스승 휴정(休靜)의 법맥이 중국의 석옥 청공(石屋淸琫)으로부터 고려 말의 보우(普愚)에게로 이어졌고, 보우로부터 다시 혼수(混修)—각운(覺雲)—정심(正心)—지엄(智嚴)—영관(靈觀)—휴정 등으로 연결되었다는 법통설(法統說)을 주장하는 등 청허 휴정의 조선불교 재조(再造)에 기여했던 인물이다. 병자호란 당시에는 금산사·대흥사·화엄사의 사적기를 찬술하여 조선불교의 정체성을 확립하고자 했던 인물이기도 하다. 비록 태고법통설 천명과 정착, 그리고 사적기 찬술에서 많은 모순과 한계를 지니고 있었지만, 조선불교의 역사를 통해 그 지위와 위상을 강화하고자 진력했던 인물이기도 하다.

청허 휴정 역시 최치원을 존송했던 인물이기도 하다.¹⁷⁾ 그는 「제최고운석」(題崔孤雲石)이라는 시에서 “누가 알았으랴 팔척의 신라 나그네가/중국 땅에 명성을 떨칠 줄을”이라고¹⁸⁾ 읊었으며, 최치원이 쓴 진감선사비명을 집자(集字)하고는 시를¹⁹⁾ 읊기도 했다. 더욱이 쌍계사중수기(雙谿寺重修記)에서는 “孤雲은 儒者요, 眞鑑은 佛者이다. 진감이 절을 세워 처음으로 人天의 눈을 열고, 고운이 비를 세워 널리 儒釋의 骨髓에서 크게 나왔다. 아아! 두 사람의 마음은 일종의 줄이 없는 거문고로서, 그 곡조는 봄바람에 제비가 춤추는 것 같고, 그 가락은 푸른 버들에 피꼬리가 노래하는 것 같아 한 사람이 날이면 한 사람은 씨요, 한 사람이 걸이면 한 사람은 속으로 도왔다.”라고²⁰⁾ 하였다. 유교와 불교가 둘이 아니

16) 石顥鼎鎬(1931), 「四山碑銘註解緣起」, 『精註四山碑銘』.

17) 청허 휴정의 최치원에 대한 관심은 다음의 논고를 참고하였다. 유영봉(2005).

18) 청허 휴정, 「題崔孤雲石」, 『청허집』 권3(H7, 694a).

19) 청허 휴정, 「集孤雲字」, 『청허집』 권2(H7, 681b).

20) 청허 휴정, 「智異山雙谿寺重創記」, 『淸虛集』 권5(H7, 705c).

며 교유와 조화로까지 승화될 수 있음을 강조한 것이다. 청허는 당시 불교계 내부의 선교학뿐만 아니라 교육체제도 확립하는 초석을 마련했다. 때문에 조선불교의 선교일치(禪敎一致)라는 사상과 수행의 통일은 불교계의 괄목할만한 변화이다. 이와 같은 청허 휴정의 최치원 인식은 제자인 중관 해안에게 영향을 미쳤을 것이고, 청허의 선교통합과 법통, 그리고 사적기를 새로 정리하는 작업과 함께 중관의 사산비명 주해는 단순히 과외독본(課外讀本)의 의미를 넘어선 것이었다.

鐵面老人이 만력 연간에 『孤雲集』 10권 중에서 네 비문을 抄出하여 가장 어렵다고 생각되는 부분을 중심으로 주석을 달아 後生들에게 誦習토록 하였다. 그러나 한 비문에서 註解한 것이 열 군데 정도에 지나지 않았고, 지나온 세월이 이미 오래되다 보니 傳手하는 과정에서 글자가 변하고 잘못됨이 많은 것이 보통이었다. 내가 임인년(1782) 겨울에 호남의 화엄사에 있었는데, 여러 사람들의 굳은 요청을 받아 講餘에 철면노인의 주를 讎校하고, 그 잘못된 곳을 바로 잡았다. 그리고 다시금 이전 사람들의 칼날이 닿지 않은 곳에 손을 대 이끌어 풀이하고, 그 사이에 한 자라도 臆解가 없도록 하였다. 그러나 재주가 자라지 못한지라 본래 개인적으로 상자에 넣어 보관할 생각이었지 감히 세상에 公刊하려 한 것은 아니었다. 여러 군자들에게 바란다. 다른 눈으로 엿보고는 나를 당돌하다고 허물하는 일이 없도록 조심할 지어다.²¹⁾

인용문은 몽암 기영(蒙庵箕穎)이 중관의 주해본을²²⁾ 살피고 다시 주해한 뒤 쓴 그 서문의 내용이다. 몽암은 중관이 후생들의 송습(誦習)을 위해 어렵다고 생각되는 부분에 주해를 했다고 했다. 또한 중관의 주해본이 오랜 시기 동안 전수(傳手)되는 과정에서 많은 오류가 있었다고 지적하였다. 중관과 몽암의 주해본이 적어도 150여 년의 시간적 차이가 나고, 그 기간 동안 전해져 오는 과정에서 적지 않은 오류가 나타났을 것임은 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 때문에 몽암은 오류를 바로잡고 주

21) 蒙庵箕穎(1782), 「海雲碑銘註序」, 『海雲碑銘註』(동국대도서관소장본).

22) 중관 해안의 주해본은 현재 전하지 않는다.

석을 보충하였다고 한다.

석전은 몽암이 중관의 주해가 일어일구(一語一句)의 전거가 불확실하고, 수십 구절만을 약해(略解)한 것을 제가(諸家)에 자문하여 해석이 훨씬 확실해졌지만, 의문 나는 곳은 여전히 제쳐놓았다고 하였다. 또한 순조·헌종대의 홍경모 역시 출처를 명확하게 밝히고 단절(段節)을 안배하여 읽는 이들로 하여금 어려워 막힐 염려가 없게 하였다고 한다. 그러나 “(오랜 시기동안) 전사(傳寫)해 오면서 자의(字義)가 많이 어긋난데다가 이론(異論)이 분분하여 더욱 심하게 갈피를 잡지 못하게 되었다.”는 것이다. 몽암의 주해본이 나온지 149년 만에 석전의 주해가 이루어졌으니 자의(字義)와 이론(異論)이 불분명해졌을 것이라는 것이라고 짐작할 수 있다.²³⁾ 실제로 몽암본과 정주본은 인용서목뿐만 아니라 그 내용의 보충이 현저한 차이를 보이고 있다. 석전은 이 때문에 “틀린 곳을 들어내고 쓸데없는 곳을 잘라내어 1본을 집필했다.”

이와 같은 조선시대 사산비명 주해의 과정을 살핀다면 석전 박한영이 일제강점기 한국불교 연구의 취지와 함께 사산비명의 가치를 인식했던 중관 해안의 주해 이래 오류와 보충을 거듭하여 거의 완벽한 주해본(精註)을 만들어 냈던 것이다. 거듭된 주해의 오류와 한계를 극복하여 사산비명의 가치와 의미를 회복시킨 것이다.

IV. 『정주사산비명』의 구성과 내용

정주본의 차서(次序)는 「지리산쌍계사진감선사비명」(智異山雙溪寺眞鑑禪師碑銘, 河東)·「만덕산성주사대낭혜국사비명」(萬德山聖住寺大朗慧國師碑銘, 藍浦)·「희양산봉암사지증대사비명」(曦陽山鳳岩寺智證大師碑銘, 聞慶)·「초월산승복사비명」(初月山崇福寺碑銘, 慶州)순으로 되어 있다. 책

23) 몽암과 석전의 주해본 사이에 覺眼本이나 石翁本 등이 나타나기도 했다.

의 크기가 29cm×20cm이고, 표지에는 “精註四山碑銘(정주사산비명) 全(전) 止止山房(지지산방) 藏(장)”이라 표기돼 있다. ‘지지산방’은 석전의 서재 이름이었다. 주해본의 분량은 전체 82장이고 1면이 10행, 주(註)는 쌍행(雙行) 23~24자로 짜여있다. 원문에는 이두토(吏頭吐)가 있으나 주해에는 토가 없다. 그 체재는 앞부분에 아정(雅亭) 이덕무(李德懋)가 찬술한 「용주사주련」(龍珠寺柱聯)과 『청장관전서』(靑莊館全書) 권 20 아정유고(雅亭遺稿) 12에 수록된 「대낭혜화상전」(大朗慧和尚傳), 「지증전」(智證傳), 「혜소전」(慧昭傳)을 필사(筆寫)했고, 이어서 청나라 유연정(劉燕庭)의 『해동금석원』(海東金石苑, 1832)에 수록된 ‘사산비명’ 편목이 적혀 있다.²⁴⁾ 다음에 「사산비명주해연기」(四山碑銘註解緣起)라는 서문이 있고, 그 끝에 “佛紀 2958年 辛未梧月 日 石顛鼎鎬謹識”라 적혀 있어, 주해 작업이 1931년 5월 이전에 완료된 것임을 알 수 있다. 이어서 석전의 보주(補註)가 두주(頭註)로 표기되어 있다.

분량은 진감선사비명이 19면이고, 19면이 끝난 다음에 1면에는 부록으로 『해동금석원』의 최치원의 약력을 적었다.²⁵⁾ 낭혜화상비명은 분량이 41면이다. 부록으로 『해동금석원』에서 밝힌 비의 소재지와 최치원이 찬한 종제(從弟) 최인연(崔仁演)의 글을 밝히고, 회창폐불(會昌廢佛) 사태로 귀국하는 내력 등이 양면으로 기록되어 있다. 이어서 한림제자(翰林弟子) 박옹(朴邕)이 왕명을 받아 지었다는 「헌강대왕송귀집인」(獻康大王送歸集引)을 수록하였다. 다음 지증대사비는 40면의 분량이다. 별도의 부록은 없고 ‘최치원찬 석혜강서(崔致遠撰 釋慧江書)’와 비의 소재지만을 밝히고 있다. 마지막 숭복사비는 15면 분량이다. 원래 비의 소재지를 알지 못했는데, 1931년 석전은 “고학(古學)을 좋아하는 자가 비편(碑片)을 발견했고, 경주군 외동면 말방리 밭고랑 사이에 있었다.”고 밝히고 있다. 그리고 각 편의 앞뒤에 필요하다고 생각되는 정보를 다른 참고문

24) 석전 정호(1931), 1-7.

25) 석전 정호(1931), 10.

헌에 의해 덧붙인 것을 볼 수 있다. 끝부분은 매천(梅泉) 황현(黃玼)의 한시 2제와 『삼국사기』의 ‘최문장본전(崔文昌本傳)’, 그리고 ‘지증비문중 매금주정정(智證碑文中寐錦註訂正)’, ‘사산비교락열성지도(四山碑交絡列聖之圖)’ 등이 덧붙여 마무리되어 있다. 주해본의 이해를 돕기 위해 최치원이나 비문과 관련된 자료를 첨부한 것으로 이해된다. 그러나 『정주사 산비명』의 저본이 된 홍경모의 주해본은 현재 별본(別本)이 없는 것으로 알려졌다. 이 책은 석전의 제자인 운기(雲起)가 전강(傳講) 기념으로 혜남(慧南)에게 준다는 내용과 계송이 기록되어 있다.

〈표 2〉 계원유향 인용서목

三敎論	春秋	佛祖通載	事文類聚	班史	莊子	南史	老子	風傳
三國遺事	西域記	高僧傳	中庸	周禮	論語	孟子	弘明集	左傳
眞鑑碑	禮記	晉書	戰國策	周易	齊史	淮南子	杜詩	世說新書
三國史記	桂苑筆耕	爾雅	魯史	法華靈驗	一切經音義	三國誌	宗鏡錄	書經
法華經注	唐三藏傳	金剛經	玉篇	楊子	續博物志	洪範九疇	孝經	晉書
魏書佛老誌	漢書	烈子	拾遺記	唐書	法顯傳	西域記	錦囊經	梁高僧傳
山海經	魏志	法華經	事文類聚	管子	列子	說文解字	列仙傳	文選
攷事新語	維摩經	孔子家語	管子	東坡詩	杜詩	治水經	大學	法苑珠林
馬史	范史	東史	桂苑筆耕	貨殖傳	史記	東齋記	道德經	東坡詩
長壽經	泥洹經	戰國策	春秋	智度論	班史	學記	說文解字	列女傳
說苑	事文類聚	博雅	高士傳	筍子	中庸	韻府群玉		

〈표 3〉 정주본 인용서목

三國史	春秋	東漢記	西京記	晉書	佛祖通載	漢書	佛國記	魏志
風傳	說文	魏書 佛老志	禮記	西域紀	高僧傳	中庸	論衡	詩經
范史	事文類聚	世說	孝經	高僧傳	瑞應經	弘明集	涅槃經	古詩
論語	戰國策	列子	韓非子	後漢書	周易	齊史	洪範九疇	綱目
三國史記	晉書	魯史	法華靈驗記	傳燈錄	淮南子	三國志	法華經	後漢書
書	范史	傳燈錄	曇無竭傳	般若燈論	博物志	楊子	博物志	證道歌
莊子	陶詩	左傳	史記	溫公詩語	南史	老子	孝經	佛本經
周禮	高僧傳	後漢書	孟子	杜詩	拾遺記	道經	堯典	南史
梁高僧傳	書經	淨名經	列仙傳	杜詩	楚辭	一切經音義	韓子	列子
范史	黃庭經	桂苑筆耕	淮南子	貨殖傳	東齋記	金剛刊定記	西域記	世說新語
班史	十洲記	家語	文選	管子	弘明集	李白詩	十洲記	齊書
寶雨經	曲禮	李白詩	法苑珠林	道德經	東坡詩	長壽經	泥洹經	韻府群玉
南史	周禮	涅槃經義	大阿彌陀經	大學	馬史	華嚴經		

위의 표는 석옹이 주해한 『계원유향』의 인용서목과 석전이 『계원유향』을 기초로 홍경모 집주본을 보완하면서 인용한 경사자집의 총 115책의 서목(書目)이다. 이전의 몽암본보다는 압도적으로 많은 수를 차지하고, 석전의 주해본보다 시기적으로 앞선 석옹본의 인용서목 또한 97책으로 정주본이 많다. 인용서목은 표와 같이 유가서뿐 아니라 『장자』와 『노자』를 중심으로 한 도교서와 중국과 한국의 역사서 역시 인용하였으며, 『법화경』이나 『금강경』을 중심으로 한 불경(佛經)과 인물전기인 고승전류, 어록 등을 광범위하게 인용한 것을 볼 수 있다.

석옹본은 한국 근대불교계의 대표적인 스승인 경운 원기(擎雲元奇, 1852-1936)의 사산비명(四山碑銘) 주해본(註解本)이다. 그는 조선후기 불교계의 선승(禪僧)이자 화엄학을 비롯한 선교학(禪敎學)의 권위자인 백파 공선(白坡巨璇, 1767-1852)의 후학이기도 하다. 경운은 사산비명을 필사(筆寫)하면서 주석을 붙였는데, 비문(碑文) 4편을 분리하지 않고 1권으로 통합해서 책을 묶었다. 주해본의 구성이나 내용상으로 미루어 보았을 때 1931년 석전 박한영(石顛 朴漢永, 1870-1948)이 주해한 『정주사산비명』과 거의 유사하다. 박한영이 경운 원기의 석옹본을 저본(底本)으로 삼아 홍경모(洪敬謨, 1774-1851)의 주해본이 지닌 한계와 문제점을 보완했을 것으로 추측할 수 있다. 조선 후기인 1783년에 몽암(蒙菴)이 몽암본을 찬술한 바 있지만, 오자와 탈자가 많아 경운 원기가 이전의 문제와 한계를 해결한 것이다. 석옹 역시 비명에 대한 주해에서 유불도 3교와 관련된 경사자집(經史子集)을 광범위하게 인용하였다. 『법화경』이나 『금강경』을 중심으로 한 불경(佛經)과 인물전기인 고승전류, 어록 역시 인용한 것을 볼 수 있다.

〈표 4〉 몽암본 진감선사비명 인용서목

周禮	西域記	治水經	說文	大學	孟子	東史	音義	馬祖傍傳
通載	左傳	淮南子	法苑珠林	莊子	家語	書	晉書	黃庭經
杜註								

〈표 5〉 석옹본 진감선사비명 인용서목

莊子	治水經	大學	孟子	馬史	論語	淨名經	東史	禮記
左傳	淮南子	法苑珠林	列仙傳	老子	漢書	范史	杜詩註	唐書
通載								

〈표 6〉 정주본 진감선사비명 인용서목

史記	易	莊子	治水經	禮記	大學	楚辭	韓子
通載	華嚴經	馬史	論語	淨名經	東史	一切經音義	老子
淮南子	法苑珠林	法華經	大阿彌陀經	列仙傳	老子	莊子	列子
論語	史記	涅槃經義	淮南子	杜詩	禮記	左傳	黃庭經
孟子	范史						

위의 표는 사산비명 주해본 3책에 수록된 진감선사비명의 주해에 이용된 인용서목을 정리한 것이다. 몽암본과 석옹본의 인용서목이 19책으로 동일한 반면 『정주사산비명』은 38책이나 인용되었다. 진감비명 뿐만 아니라 다른 비명 역시 사정은 다르지 않다. 인용서목이 중복되었다고 하더라도 석전의 지적대로 비명의 용어와 내용의 이해를 돕기 위해 이전 주해본보다도 많은 참고문헌을 활용하여 용어와 문장을 살폈음을 관찰할 수 있다.

우선 석전은 주해본의 서두에 “우차서의해동금석원편목(右次序依海東金石苑編目)”이라고 하여 『해동금석원』 편목에 따른 것이라고 하였으며, “해동금석원보1행(海東金石苑補一行)”이라고 하여 홍경모 집주본에서 누락된 지증대사비문의 “入朝賀正兼延奉皇華等使朝請大夫前守兵部侍郎元瑞書院學士賜紫金袋臣崔致遠奉教撰”을 “『해동금석원』에 의거하여 1행을 보완했다.”라고 하였다. 『해동금석원』은 석전의 주해 과정에서 이전 주해본과 대교와 교감, 저본의 역할을 했을 것이다. 이것은 낭혜화상의 비명에서도 동일하다. 아울러 사산비명을 상호비교 검토하여 “견상무염주(見上無染註)”로 표기하여 번다한 반복을 피한 것을 살필 수 있다. 또한 석전이 첨부한 보주(補註)의 두주(頭註)는 진감비명이 9곳, 낭혜비명이 14곳, 지증대사비명이 17곳, 승복사비명이 9곳이다. 서목(書目)과 보주를 통해 전거를 밝혔고, 오류를 지적한 것이다. 석옹의 『계원유향』 역시 두주를 갖추고 있어 홍경모·석옹·석전의 주해본이 상호 밀접한 관련을

지니고 있는 것으로 추정할 수 있다.

한편 정주본은 사산비명 외에 홍석주(洪奭周)의 『교인계원필경집서』(校印桂苑筆耕集序)와 서유거(徐有渠)의 원서(原序)를 전재하고 있다. 그리고 「최문창후본전」(崔文昌候本傳)·『삼국사기』·「지증비증매금주증정」(智證碑中寐錦註證正)·「사산비교락열성도」(四山碑交絡列聖圖)·「대낭혜전」(大朗慧傳)·「지증전」(智證傳)·「혜소전」(慧昭傳) 등의 전기를 재록(載錄)하였다. 이것은 비문에 대한 광범위한 이해를 위한 것이기도 하였다.

이 가운데 「사산비교락열성도」(四山碑交絡列聖圖)는 정덕왕(定德王)부터 진성왕(眞聖王)까지의 지증·진감·낭혜 화상의 생몰과 행적, 비명의 건립, 그리고 숭복사의 창건과 중창에 대한 사정을 도표로 정리하여 비명의 내용을 이해하기 쉽게 보완하기도 하였다.

〈표 7〉 주해본 내용의 비교

海雲碑銘註	隋師征遼多沒驪貊。東史云。煬帝。征遼。爲乙支德所敗。軍一百十萬。太半死入薩水。穢貊。見上註也。有降志而爲遐氓者。爰及聖唐。囊括囊。包也。括。會也。東史云。唐高宗。遣蘇定方。與羅合攻。百濟滅之。又遣李勣等。與羅合攻。高麗滅之。置安東都護府。以薛仁貴。爲總官四郡。今爲全州金馬今益山郡。前屬全州人也。父曰昌元。
桂苑遺香	有降志而爲遐氓者。爰及聖唐。囊括 囊括者。通註云。結囊。言包有也。東史云。唐高宗。遣蘇定方。與羅合攻。百濟滅之。又遣李勣等。與羅。合攻。高麗滅之。置安東都護府。以薛仁貴。爲總官 四郡。今爲全州金馬 今益山郡。前屬全州人也。父曰昌元。在家。有出家之行。母顧氏。嘗晝假寐不脫衣冠而 眠曰。假寐也。
精註四山碑銘	隋師征遼。多沒驪貊。東史云。隋煬帝。征遼東。爲高句麗將。乙支文德。所敗。軍一百十萬。太半入薩水死。○驪貊。亦云葦貊。古國名。今奉天。鳳城縣。東朝鮮國之江原道。皆其地。又說二國名。葦。今江陵。貊。今春川云。有降志而爲遐氓者。爰及聖唐。囊括言包有也四郡。今爲全州。金馬人也。東史云。唐高宗。遣蘇定方。與羅合。攻百濟滅之。又遣李勣。與羅合。攻高麗滅之。置安東都護府。以薛仁貴。爲總管也。(補註)四郡者。外史云。漢武帝。滅朝鮮。置樂浪。玄菟。眞蕃。臨屯。四郡。樂浪。今朝鮮之平安。黃海。京畿諸道。及忠清道之北境。昭帝時。以臨屯郡併入。兼有江原道。後漢末。割京畿道以南。爲帶方郡。西晉之末。遂爲高句驪所併。玄菟。今朝鮮。咸鏡道。及吉林南境。本沃沮之地也。治沃沮城。昭帝時。徙治眞蕃郡之高句驪。後漢中葉。又徙治今奉天之瀋陽附近。眞蕃。今鴨綠佟佳兩江。及興京附近之地。昭帝時。併入玄菟郡。臨屯。今朝鮮。江原道。本濊貊之地。昭帝時。併入樂浪郡。今益山郡。前屬全州。父曰昌元。

몽암과 석옹, 그리고 석전이 진감선사비명을 주해한 부분이다. 비 본문의 진감 선사가 전주(全州) 금마인(金馬人)이 된 내력을 주해하였는데, 세 주해본이 동사(東史)를 전거로 하여 ‘4군(四郡)’ 설치의 경위와 위치를 소개하고 있지만, 석전은 보주를 통해 ‘4군’을 한사군 설치 직후뿐만 아니라 일제강점기의 지정학적 위치까지도 제시하고 있어 앞의 두 주해본보다 더욱 구체적이고 상세한 것을 살필 수 있다. 전통성과 함께 동시대의 경향 역시 반영하고 있는 면모를 살필 수 있다. 또한 석전은 『계원유향』의 결락된 부분을 보충하였다. 지증대사비명의 앞부분인 “入朝賀正兼延奉皇華等使朝請大夫前守兵部侍郎元瑞書院學士賜紫金魚袋 臣 崔致遠奉教撰”은 『계원유향』에서 결락되었는데²⁶⁾, 석전의 『정주사산비명』은 “의해동금석원보일행(依海東金石苑補一行)”이라고²⁷⁾ 하여 “해동금석원에 의거하여 1행을 보완했다.”라고 하였다. 석전이 이미 찬술된 스승 경운 원기의 주해본을 살피고 대교하여 『해동금석원』을 저본으로 그 비문을 증보한 것으로 보인다.

이와 같이 석전의 『정주사산비명』은 중관 해안 → 몽암 기영 → 홍경모 → 경운 원기 등의 주해본을 살피고 『삼국사기』와 『삼국유사』, 그리고 최치원의 『계원필경』 등을 망라하여 주해본에 첨부하였다. 이것은 석전의 연구뿐만 아니라 후학들의 과외독본으로 활용되기를 바라는 의도 역시 읽을 수 있는 대목이다. 또한 사산비명의 주해는 백파 공선→경운 원기 → 석전 박한영 → 윤기 성원(雲起性元, 1898-1982) → 혜남(慧南)으로 이어지는 선암사와 근대 불교계의 선교학(禪敎學)과 강맥(講脈)을 관통하고 있는 것이다. 조선 후기부터 지리산을 중심으로 한 선암사·송광사·대흥사 등은 보조 지눌과 청허 휴정의 선교학 정신이 숨쉬고 있었고 후학들의 계승을 위한 노력으로 팔도의 종원(宗院)의 위상을

26) 『계원유향』의 지증대사 비문 앞부분 “有唐新羅國故曦陽山鳳巖寺教謚智證大師寂照之塔碑銘并序 入朝賀正兼延奉皇華等使朝請大夫前守兵部侍郎元瑞書院學士賜紫金魚袋 臣 崔致遠 奉教撰 序曰”은 누락되어 있고 불펜으로 필사하였다.(석옹, 4.)

27) 석전 정호(1931), 44.

지니고 있었다. 때문에 사산비명 주해를 중심으로 한 이와 같은 계보는 조선후기부터 근대에 이르기까지 불교학 지성사의 계보이기도 하다.

V. 『정주사산비명』의 가치

정주본은 첫째, 일제강점기에 찬술된 주해본이라는 점에서 주목할 만한 가치를 지니고 있다. 석전은 이 비명의 주해본을 통해 궁극적으로 일본의 침략과 간섭하에서 한국 역사와 그 문화의 우수성을 재확인하고 계몽하는 국학진흥운동의 가치를 구현하고자 했을 것이다. 사산비명은 최치원이 처음 찬술한 이후 고려와 조선을 거쳐 오는 동안 그 문헌사적 가치 때문에 문학·역사·불교학 방면에서 지속적인 주목을 받아왔다. 더욱이 한국불교와 한국학이 지닌 정체성을 반영하고 있어 조선과 일제강점기의 암울한 불교계의 상황을 극복하는데 구심점이 되기도 했다. 요컨대 정주본은 단순히 학술적 의미를 초월하여 석전의 한국역사와 문화의 정체성을 천명하고자 한 주체성과 유구한 불교문화의 우수성을 선양하고, 불교대중화의 의도가 담겨있는 것이다.

둘째, 정주본은 이전 사산비명 주해본의 완결이라고 할 수 있다. 사산비명은 그 가치에도 불구하고 조선불교의 탄압과 소외로 왜란과 호란이 끝난 이후인 조선 후기에 와서야 비로소 불교계로부터 주목받았다. 불교 경전뿐만 아니라 외전인 제자백가에 관한 지식의 갈증 때문이었다. 당시 불교계의 왕성한 지적 욕구를 이해할 수 있다. 정주본은 중관 해안(中觀海眼)의 주해본과 그것을 보완한 몽암본, 그리고 석옹(石翁)이라는 아호를 지니고 있었던 경운 원기의 『계원유향』(桂苑遺香), 홍경모의 주해본, 범해 각안의 주해본 등 불교계에서 찬술되었던 이전의 주해본이 지닌 오류와 한계를 극복했다. 석전은 사산비명의 주해 과정에서 석옹본을 저본으로 삼아 홍경모의 주해본뿐만 아니라 이들 이전의 주해본을

살폈고, 그 교정을 통해 문제점을 보완하고자 완성도를 지니고 있다.

셋째, 정주본은 이전 어떤 주해본보다도 간명하다는 점이다. 석전은 홍경모의 주해가 작자의 뜻을 환히 밝히고 있다고 긍정적으로 평가하였다. 그러나 전사(轉寫)되어 온 과정에서 글자의 뜻이 어그러지고 다른 주장이 분분한 까닭에 잘못된 곳을 바로잡고 불필요한 부분은 잘라냈다고 했다. 많은 인용서목을 통해 난해한 부분을 쉽게 하였고, 애매한 부분은 환히 밝힌 것이다. 더욱이 번다한 주해로 본문의 뜻을 흐리지 않았다고 하는 것이 후대의 평가인 것이다. 인용서목이 이전 주해본보다 많지만, 그 뜻은 간결하고 선명히 하고자 하였다. 『정주사산비명』은 이후 많은 학자들이 사산비명을 연구하거나 주해의 과정에서 빼놓을 수 없는 필독서로서의 가치를 굳건히 지키고 있다.

넷째, 조선시대의 승가는 내전뿐만 아니라 외전(外典)에 대한 이해를 통해 삼교(三教)의 조화를 강조하였다. 최치원은 유학지식인이면서 불교에 대한 이해 역시 깊었다.²⁸⁾ 한국도교사에서도 우리나라 도맥(道脈)의 중추적인 인물로도 자리잡고 있다. 이와 같은 경향은 최치원의 유불도 삼교의 사상적 융합을 후대에 수용할 정도로 긍정적 영향을 미친 것이 사실이다. 청허 휴정 역시 최치원이 삼교일치나 통합의 사상을 칭송했으며, 연담 유일을 비롯한 조선 후기 승가(僧伽) 역시 그의 문체뿐만 아니라 사상의 수용을 위해서도 사산비명을 공부한 것이다. 『정주사산비명』은 승가가 삼교의 본질을 이해하기 위해 사산비명을 연구한 구체적이고 수준 높은 사례라고 평가할 수 있다.

다섯째, 백파 금선(1767-1852)을 중심으로 한 백파 문중과 해남 대흥사의 사산비명에 대한 지속적인 관심의 결과였다. 일찍이 청허 휴정이 최치원에 대한 관심을 계기로 그의 충실한 제자인 중관 해안이나, 화엄사에 주석하며 주해본을 바로잡고 후학들에게 사산비명을 습송(習誦)하게 했던 몽암 기영, 홍경모와 석전 박한영은 과외독본으로 사산비명

28) 장일규(2002).

에 대한 연구로 주해를 게을리하지 않았다. 또한 석전의 스승이기도 한 경운 원기 역시 석전의 주해 직전에 『계원유향』을 주해하여 『정주사산비명』에 많은 영향을 주기도 하였다. 그리고 대흥사의 연담 유일은 「사산비명서」(四山碑銘序)를 썼으며, 범해 각안은 주해본을 찬술하기도 했다. 이와 같이 사산비명주해본이 지속적으로 찬술된 선암사와 대흥사를 중심으로 한 호남의 불교계는 임진왜란 이후부터 불교학의 중심지로 불릴 만큼 선교학(禪敎學)이 전성했다. 사산비명은 당시 불교계에서 불교경전뿐만 아니라 외전(外典)의 탐독을 통해 학문의 외연을 넓히고자 한 것으로 이해 할 수 있다.

VI. 맺음말

최치원의 사산비명은 문사철의 학술적 가치뿐만 아니라 삼교일치와 조화, 그리고 불교를 중심으로 한 한국 전통문화의 자주성과 우수성을 상징하는 문헌이다. 때문에 조선후기 불교계에서는 청허 휴정이 최치원을 긍정적으로 평가한 이래 승가(僧伽)의 과외독본으로 정착될 만큼 중요한 위치를 차지했던 문헌이기도 하다. 중관 해안의 주해본이 나온 이래 몽암 기영이 그것을 바로잡았고, 몽암의 『해운비명주』를 후대의 경운 원기와 홍경모가 오자와 탈자를 바로잡고 인용서목을 증보하였다. 석전의 『정주사산비명』은 몽암의 주해본 뿐만 아니라 홍경모의 주해본이 지닌 오류와 한계를 바로잡아 현재까지의 사산비명 주해본 가운데 가장 완성도가 높다고 평가받고 있다.

우선 석전의 『정주사산비명』은 단순한 주해의 수준을 넘어선 것이었다. 그는 한국불교연구와 자료수집에 적극적이었다. 학문적 측면과 함께 일제강점기의 암울한 상황을 한국불교 역사와 문화의 계몽과 국학진흥을 위한 것이었다. 『정주사산비명』 역시 한국불교의 정체성 확립을 위

한 의도에서 비롯되었다. 석전은 우선 수행의 여가에 200여 년전부터 찬술된 여러 종의 사산비명 주해본을 살폈다. 그는 주해본들의 오류와 한계를 살펴 오자와 탈자를 바로잡고 이전 주해본에서 밝히지 못한 용어와 내용을 인용서목을 전거로 제시하며 어렵고 모호한 부분을 선명히 하였다. 때문에 『정주사산비명』은 오랜 시기를 거둑하여 과제로 남아있던 사산비명을 쉽게 풀이하여 후학들이 삼교에 대한 이해를 쉽도록 해주었다. 요컨대 『정주사산비명』은 학술적 의미뿐만 아니라 국학의 독자성과 우수성, 그리고 한국불교가 전통문화로서 지닌 가치를 구현해 낸 것이다.

1. 약호 및 원전류

- 蒙庵箕穎(1783), 『海雲碑銘註』, 동국대소장본.
梵海覺岸(1892), 『覺岸註四山碑銘』, 김지견본.
石翁, 『桂苑遺香』 서울대 文理大國史研究室 韓國史資料選叢 十, 1972, 최완수소장본.
石顥鼎鎬(1931), 『精註四山碑銘』, 해남소장본.
蓮潭有一, 『蓮潭大師林下錄』 권3(H10).
淸虛休靜, 『淸虛集』 권3(H7).

2. 단행본

- 오경후(2020), 『한국근대불교사론』, 문현.
최남선(1974), 『조선상식문답』 속편, 『육당최남선전집』 제3권, 서울: 현암사.
최영성(2014), 『校註四山碑銘』, 서울: 이룬아침.

3. 논문류

- 곽승훈(2001), 「崔致遠의 中國史 探究와 그의 思想 動向: 四山碑銘에 인용된 中國歷史事例의 내용을 중심으로」, 『한국사상사학』 17, 한국사상사학회.
권인환(2020), 「古代 韓國漢字音의 研究(Ⅲ) -崔致遠의 四山碑銘 夾註 및 碑銘詩 -押韻 분석을 중심으로-」, 『구결연구』 44, 구결학회.
김문기(1987), 「최치원의 사산비명연구-實態調査와 內容 및 文體分析을 中心으로-」, 『퇴계학과유교문화』 15, 경북대학교 퇴계학연구소.
김복순(2010), 「최치원의 「지증대사적조탑비문」 비교 연구」, 『신라문화』 35, 경주: 동국대학교 신라문화연구소.
김상일(2009), 「석전스님의 ‘정주사산비명’ 첫 공개」, <불교신문>(2009.8.15.).
김시황(1997), 「四山碑銘에 나타난 孤雲선생의 동방 사상」, 『고문연구』 10, 한국고문연구회.
金知見(1994), 「精註四山碑銘發掘記」, 『四山碑銘集註를 위한 研究』, 한국정신문화연구원.
남동신(2017), 「校勘 鳳巖寺智證大師寂照塔碑文」, 『한국사론』 63, 서울대학교 국사학과.
노용필(2015), 「韓國 古代의 『文選』受容과 그 歷史的 意義」, 『역사학연구』 58, 호남사학회.
朴漢永(1914), 「朝鮮佛教와 史蹟 尋究」, 『해동불보』 8호, 해동불보사.
유영봉(1991), 「四山碑銘연구서설: 碑銘을 통해 본 崔致遠의 新羅觀과 當時의 文風」, 『한국한문학회』 14, 한국한문학회.
_____(2005), 「西山大師가 조선 중기의 불교계에 불러일으킨 "崔致遠 바람"」, 『한문학보』

12. 우리한문학회.

- 이구의(2003), 「崔致遠의 ‘鳳巖寺智證大師碑文’攷」, 『한민족어문학』 42, 한민족어문학회.
- 장일규(2002), 「崔致遠의 儒佛認識과 그 의미」, 『한국사상사학』 19.
- 정연수(2020), 「유교와 불교에 관한 최치원의 인식 변화」, 『유학연구』 53, 충남대학교 유학연구소.
- 최경애(2021), 「유학자로서의 崔致遠의 위상과 면모-『조선왕조실록』과 ‘四山碑銘’을 중심으로」, 『동서철학연구』 101, 한국동서철학회.
- 최영성(2006), 「崔致遠 연구의 史的 계통과 호남 지방」, 『한국철학논집』 18, 한국철학사 연구회.
- 황의열(1992), 「崔致遠의 〈眞監禪師碑銘〉小攷」, 『논문집』 31, 경상대학교.
- _____(1993), 「四山碑名の 文學性에 대한 一考察:글갈래적 특성에 주안하여」, 『태동고전연구』 10, 한림대학교 태동고전연구소.

A Study on the Jeongju Sasan Bimyeong (精註四山碑銘)

Oh, Kyeong-hwo

Assistant Professor
Academy of Buddhist Studies
Dongguk University

Jeongju Sasan Bimyeong (精註四山碑銘) is a book in which Seokjeon Park Hanyoung commented on Choi Chiwon's epitaph of the four mountains. Sasan Bimyeong (四山碑銘) is an inscription that is attracting attention in the history of Buddhism, literature, and philosophy in Korea. For this reason, it is a work that was studied together with the Buddhist scriptures in the Buddhist world. In particular, since the late Joseon Dynasty, after the Japanese invasion of Imjin, the Buddhist community placed great importance on this inscription. At this time, Cheongheo Hyujeong discovered harmonious elements between Confucianism, Buddhism, and Taoism in the Sasan Bimyeong, and praised Choi Chi-won as a result.

Following this, Buddhist intellectuals such as Mongam Giyeong, Gyeongun Wongi, Hong Kyungmo, Beomhae Gakan, Seokjeon Park Hanyeong, and Junggwan Haeon, among others, made further comments. The inscription of the Jeongju Sasan Bimyeong in Seokjeon is the most complete among all the attempts made after Junggwan Haeon. In addition to correcting errors and omissions in the text, the source of the content was found and clarified. This made it easier for younger students to study by interpreting difficult terms more easily. This exposition of Seokjeon contributed greatly to the establishment of the identity of Korean Buddhism during the Japanese colonial period as well as academic research in the Buddhist world. Seokjeon instilled pride in Koreans by reaffirming the excellence and uniqueness of Buddhist culture while researching and collecting data on

Korean Buddhism and Buddhist history.

Key words

Choi Chiwon, Sasan Bimyeong (四山碑銘), Junggwan Haeon (中觀海眼), Haeun Bimyeongju (海雲碑銘註), Gaewon Yuhyang (桂苑遺香), Park Hanyoung, Jeongju Sasan Bimyeong (精註四山碑銘)

논문투고일: 2022.04.01.	심사완료일: 2022.04.28.	게재확정일: 2022.05.01.
--------------------	--------------------	--------------------

비구니 화산당 수옥의 행력에 나타난 오류 수정

김 홍 미(원과)
(사)한국불교연구원 일반연구원
aryamati@gmail.com

- I. 문제제기
- II. 비구니 수옥은 누구인가?
- III. 『화산유고』와 「수옥화상비문」의 내용 비교
- IV. 수옥의 행력에 나타난 오류 수정
- V. 수옥의 행력 재구성

요 약 문

근·현대 한국비구니 역사에서 비구니 화산당 수옥은 선구자적 면모가 돋보이는 인물이다. 근대불교사에서 최초로 세워진 비구니 전통강원인 남장사 관음강원에서 비구니 강사로서 첫 발자국을 걸었고, 한국사에서 유일하게 비구니로서 51수의 한시를 남겼으며, 최초로 개설된 비구니 선원인 견성암에서 화두 참선에 매진했고, 한국 비구니로서 최초로 일본 비구니 교육기관인 니슈카쿠린(尼衆学林)에서 유학했으며, 6·25전쟁의 피해를 입은 보덕사, 내원사를 중창하여 최초로 비구니를 위한 선원을 열고 그들의 참선 수행을 후원했다. 그럼에도 대부분 공식 자료에 서술된 수옥의 행력은 오류가 많다.

본고는 수옥의 행력 가운데, 특히 1917-1950년 이력에 나타난 오류를 바로잡기 위한 것이다. 우선 비구니 수옥이 누구인지를 알기 위해 그 중심 활동을 소개하고, 다음으로 수옥의 행력이 첫 보고된 1966년 『화산유고』와 34년 만에 연도가 대폭 개정된 2000년 「수옥화상비문」을 비교 분석하였다. 또한 수옥의 비문에서 수정된 부분, 즉 1917-1950년 이력에 초점을 맞추어 수옥과 관련된 인물, 장소에 대한 객관적 기록들을 대조하고, 거기에서 오류가 발견될 경우, 해당연도와 내용을 바로잡았다. 자료 분석결과, 공식적으로 알려진 수옥의 행력 중에 1917-1950년 활동은 1966년 첫 보고뿐만 아니라 개정된 2000년 비문까지 모두 틀린 연도를 제공하고 있다는 것을 밝혔다. 마지막으로 그 객관적 정보를 토대로 바로잡은 연도와 내용에 의거하여 재구성된 수옥의 행력을 새롭게 제공하였다.

주제어(7개)

화산당 수옥, 행력, 비구니, 화산유고, 수옥화상비문, 오류 수정, 1917-1950년 이력

I. 문제제기

비구니 화산당(華山堂) 수옥(守玉)의 생몰 연대는 1902-1966년이다. 수옥은 대한제국, 일제 강점기, 8·15해방, 6·25전쟁 그리고 남북분단이 일어난 격동기를 살아오면서 근·현대 한국비구니의 역사에서 선구자적 면모가 돋보이는 인물이다. 예를 들면 최초로 비구니를 대상으로 한 전통강원체제(觀音講院)에서 비구니로서 첫 발자국을 걸었고, 최초로 개설된 비구니 선원(見性庵)에서 3년 동안 수선안거했으며, 한국불교사에서 유일하게 비구니로서 51수의 한시¹⁾를 남기고 있고, 한국비구니로서 일본 사찰의 비구니 교육기관인 니슈카쿠린(尼衆學林)²⁾에서 최초로 유학했으며, 비구니로서 최초로 말사(報德寺) 주지로 임명받았고, 6·25전쟁으로 폐허가 된 사찰(內院寺)을 중창한 후 비구니를 위한 동국제일선원을 개설하여 운영했던 것이다.³⁾

이와 같이 선구자로서 수옥의 삶을 정리한 그 행력(行歷)은 여러 공식 자료에 서술되어 있는데, 크게 나누면 네 분야이다. 첫째는 대한불교조계종 교육원 불학연구소에서 편찬한 『강원총람』, 『선원총람』이고, 둘째는 『한국민족문화대백과사전』, 『불교대사전』, 『인물로 본 한국불교 1600년사』, 『한국불교문화사전』, 『가산대사람』 등의 사전류이며, 셋째는 〈불교신문〉, 〈법보신문〉에 실린 기사이고, 넷째는 근·현대 한국비구니를 주제로 하는 논문이나 단행본들이다.⁴⁾ 하지만 공식 자료들임에도 거기에 소

1) 수옥의 한시는 1966년 발간된 『화산유고』에 47수, 1996년 재증보된 『화산집』에 49수가 남아 있다. 이밖에 〈불교시보〉에 2수가 실려 있으므로 현재 총 51수가 남아있다. 화산수옥, 이종익 역(1983 2rd); 화산수옥, 석명정 편역(1996 2rd); 〈불교시보〉 제39호(1938.10.1.), 10면; 제22호(1937.5.1.), 3면 참조.

2) 수옥의 행력 기록에서 ‘尼衆學林’, ‘美濃尼衆學林’이라는 명칭은 일본 비구니 교육기관을 지칭하므로 인용문을 제외한 본문에서는 ‘니슈카쿠린’, ‘미노니슈카쿠린’으로 표기한다. 일본 사찰의 니슈카쿠린에 대한 기본 정보는 Schrimpf(2013), 81-85 참조.

3) 村瀬明道尼 編(1978), 383; 화산수옥, 이종익 역(1983 2rd); 화산수옥, 석명정 편역(1996 2rd); 『강원총람』(1997), 547-548, 573; 『선원총람』(2000), 697, 742; 『근대선원방합록』(2006), 232-236 참조.

4) 수옥의 행력을 다루거나 참고한 논문은 예로, 하춘생(2009, 2010), 혜등(2007), 수경(2007),

개된 수옥의 행력에서 많은 오류들이 발견된다. 그 가운데 하나를 예로 들면 수옥이 대은 김태흡(大隱 金泰洽, 1899-1989)에게 사사받았다고 한 1922-1929년의 경우, 대은은 일본에서 유학 중[1920-1928년]이었다.⁵⁾ 동일한 방식으로 수옥의 행력에 서술된 인물, 장소, 연도를 그에 대한 객관적 기록들과 대조해보면 무려 33년, 즉 해인사 강원 입학 시기부터 보문사 강원에서 강의한 시기까지의 이력에서 오류가 발견된다.

수옥의 행력이 보고된 첫 자료는 1966년 수옥의 49재를 기념하여 발간된 『화산유고』(華山遺稿)⁶⁾라는 한시집이다. 여기에 적힌 행력을 토대로 『강원총람』 등의 대부분 공식 자료들은 수옥의 행장을 재구성하고 있다. 이를테면 수옥의 행력 중에서 틀린 정보가 서술되어 있다면 그 최초는 『화산유고』에서부터 시작되었다⁷⁾는 뜻이다. 한편 수옥의 행장에 모순이 있다는 주장은 하춘생, 강문선(혜원)에 의해서 제기된 바 있다.⁸⁾ 물론 수옥의 행력에 대한 수정 시도가 1966년 이후 아예 없었던 것은 아니다. 2000년, 이지관이 편찬한 「양산 내원사 비구니 화산당 수옥화

강문선(2014, 2015) 등이 있고, 단행본에서 나타난 사례는 하춘생(1998), 전국비구니회 엮음(2007), 광우스님과 대담(2008), 본각 발행(2010), 남지심(2016) 등이 있다.

5) 김기종(2011), 375-376.

6) 『화산유고』는 1966년 4월 15일 수옥의 49재 범공양을 위해 양산 천성산 내원사에서 처음 출간되는데, 47수의 한시가 수록되어 있다. 1983년 8월 수법제자인 법계명성(法界明星)이 재차 발행하여 호거산 운문사에서 유포하였고, 1990년 2월 20일 내원사에서 그 제목을 『화산집』(華山集)으로 바꾸어 증보 출판한다. 1996년 3월 25일 내원사의 요청으로 석명정(釋明正)이 『화산유고』를 토대로 47수의 한시를 45수로 재편성한 후에 몇몇 내용을 첨가하여 재증보 출판했는데, 수옥의 한시 4수, 범문답 1, 경봉스님의 한시 7수, 효봉스님의 범문답 1편이 새로 첨가된다. 한편 현재 수옥의 문도들은 『화산유고』, 『화산집』에 수록된 것 이외에도 한시 2편, 시조 1편, 수필 3편, 그리고 도반들과 주고받은 편지글 등을 새로 발굴하였다고 한다.

7) 『화산유고』에 의거하여 잘못된 정보가 그대로 표기된 자료들을 소개하면, 『강원총람』(1997), 729-730; 『선원총람』(2000), 699-700; 『한국민족문화대백과사전』(<http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Item/E0031574>(2022.3.17. 검색); 『불교대사전』 상(1998), 1443; 『인물로 본 한국불교1600년사』 상권(2001), 601-602; 『한국불교문화사전』(2009), 251; <법보신문>(2004.2.4.), 22면; 하춘생(1998), 208-220; 하춘생(2009), 150; 하춘생(2010), 297-299; 수경(2007), 24-25, 33; 해주(2007), 151; 혜등(2007), 275-294; 강문선(혜원)(2014), 215; 강문선(혜원)(2015), 325-328[일부 수정]; 광우스님과 대담(2008), 135; 남지심(2016), 219 등이다.

8) 하춘생(2009), 148-149, 각주45; 하춘생(2010), 298, 각주11; 강문선(혜원)(2014), 215-216, 각주41; 강문선(혜원)(2015), 325-328 참조.

상비문」(梁山內院寺 比丘尼 華山堂 守玉和尚碑文, 이하 「수옥화상비문」)⁹⁾에서 새로 세 가지 이력을 첨가하고, 『화산유고』의 이력 중에 1917년부터 1950년까지의 해당연도를 대폭 수정하고 있기 때문이다. 또한 강문선(해원)(2015)도 일본유학과 관련된 정보에서 몇몇 모순점을 발견하여 수정하고 있으며, 최근 <불교신문>(2019)에서도 수정보완을 시도하고 있다.¹⁰⁾

문제는 대폭 수정된 것으로 보이는 2000년, 「수옥화상비문」뿐만 아니라 최근 수정 보완한 <불교신문>에서도 거듭 틀린 정보가 제공되어 있다는 점이다. 말하자면 잘못을 고친 자료에서 재차 잘못이 발견된 것이다. 따라서 현재 알려진 수옥의 행력 가운데 1917-1950년, 즉 「수옥화상비문」에서 수정된 부분은 신뢰하기 어렵다. 본고는 수옥의 행력 가운데 1917-1950년의 이력들에서 발견된 오류를 수정하기 위한 것이다. 이를 위해 먼저 수옥이 어떤 인물인지를 살펴보고, 다음으로 『화산유고』와 「수옥화상비문」의 내용을 비교분석한 후, 수옥의 행력에 서술된 인물, 장소 등에 대한 객관적 기록들과 대조하여 그 오류를 바로잡을 것이다. 근·현대 한국비구니 역사에서 수옥이 새로 개척한 분야와 그 선구자로서 삶을 고려할 때, 수옥에 대한 잘못된 정보가 개인사에 한정되지 않을 수 있기 때문이다.

본격적 논의에 앞서 두 가지 전제가 검토되어야 한다. 하나는 『화산유고』에 서술된 수옥의 행력이 저자인 수옥 자신이 기록한 것을 토대로 작성한 것인지를 확인하는 것이고, 다른 하나는 행력 중에 발견된 오류가 부분적인지, 전체적인지를 확인하는 것이다. 이에 대해 수옥의 문도, 특히 은법(恩法) 제자들에게 문의한 결과, 『화산유고』라는 서명에서 알 수 있듯이 그의 사후 유품을 정리하는 과정에서 한시 노트를 발견했고,

9) 이지관 찬(2000), 1194-1198. 이 내용이 실제 비석에 새겨진 것은 2005년 봄이다. 한편 『가산대사림』 권14(2013, 580)에서는 이 비문에 의거한 수정 연도를 제공하고 있다.

10) 최근 수정임에도 지면의 한계 때문인지 여기에서도 몇몇 틀린 정보가 기재되어 있다. <불교신문>(2019.3.30.), 8면 참조.

문도들이 한시들을 정돈하여 원광 경봉(圓光鏡峰, 1892-1982)의 증명을 받고 49재 법공양판으로 출간했는데, 그 당시 한글 번역을 의뢰했던 이종익(李鍾益, 1912-1991)이 행력을 써달라고 하자, 대충 기억나는 대로 수옥의 행력을 작성해 주었다고 증언하고 있다.¹¹⁾ 이를테면 수옥 자신의 기록에 의거한 행력이 아니라는 뜻이다. 그럼에도 수옥의 문도들은 연도 표기에 한정하는 부분적 오류일 뿐, 이력들은 틀림없는 사실이라고 강조하고 있다. 다시 말해, 해당연도는 불분명하더라도 해인사 강원에서 덕원 고경(德元古鏡, 1882-1943)에게 사집과를 수료한 것, 서울에서 대은 김태흡에게 대교과를 졸업한 것, 일본 임제종의 미노니슈카쿠린에서 유학한 것, 견성암에서 수선안거한 것, 남장사와 보문사에서 강의한 것 등의 이력 자체는 얼마든지 확인가능하다는 것이다. 본고에서는 이력 자체는 사실이지만 연도가 오류일 수 있다는 점에 착안하여 대응되는 객관적 기록들과 대조하는 방식으로 논의를 전개할 것이다.

II. 비구니 수옥은 누구인가?

수옥은 근·현대 한국 비구니계를 대표하는 큰 인물로 알려져 있다.¹²⁾ 『화산유고』의 행력에 의거하면 수옥의 주된 활동은 참선수행자[禪客], 강사, 시인, 사찰을 중창하고 비구니선원을 개설한 행정가로 나타난다. 이 가운데 대외적으로 두각을 나타낸 분야는 강사로서 활동이다. 금룡(金龍, 1892-1965), 혜옥(慧玉, 1901-1969)과 함께 근대 비구니계의

11) 당시 수옥의 행력을 기록하는데 참여한 그의 은법제자인 자광(현 충남 논산시 법계사 거주)은 수옥의 도반이었던 정행(淨行, 1902-2000) 등과 문도들이 문서가 아닌 기억에 의존하여 수옥의 행력을 재구성해주었다고 증언하고 있다(2000.9.17. 내원사에서 인터뷰).

12) <법보신문>(2004.3.22.), 22면에서 “오늘날 비구니계를 대표하는 니승이라면 대부분이 그의 제자라 할 정도로 비구니계에 미친 영향력은 실로 대단하다”라고 하고, <불교신문>(2019.3.30.), 8면에서도 “화산당(華山堂) 수옥(守玉)스님(1902-1966)은 한국불교 비구니의 큰 어른이다. 비구니 수행자의 귀감이며 한국불교 비구니 역사에 커다란 족적을 남겼다”라고 평가한다.

삼대강사 혹은 삼대강백으로 이름을 떨쳤기 때문이다. 수옥에게 대강사라는 명칭이 부여된 것은 1954년 개운사에서 마야부인회 주관으로 열린 『법화경』 강설법회에서 법사로 강의하면서부터이다. 마야부인회는 팔경법(八敬法)을 근거로 비구니는 법상에 올라 법문하지 못하게 하는 당시 불교계의 폐단을 없애기 위해 금룡, 혜옥, 수옥이라는 3명의 비구니를 초청하여 강설법회를 주최한다. 비구니임에도 이 세 분은 경학에 대한 조예가 남달랐고 뛰어난 설법으로 명성이 자자했기 때문이다. 설법회는 대중들이 환호할 만큼 대성공을 거두었고, 마하부인회에서는 존경의 마음을 담아 법륜마크가 새겨진 은으로 된 가사 고리를 세 분에게 증정했다¹³⁾고 한다.

하지만 큰 명성에 비해 강사로서 수옥의 이력은 관음강원 약 4년, 보문사 강원 약 3년의 기록으로 그다지 길지 않다. 비구니 교육을 위한 전문강원조차 없던 시절, 수옥이 찾아가 배운 스승은 고경과 대은이다. 전자에게 사미·사집과를 수료하고 후자에게 사교·대교과를 졸업하면서 전강(傳講)을 받으며, 일본으로 유학하여 비구니 교육기관인 니슈카쿠린에서 3년 이상 공부한다. 귀국 이후 수옥은 관음강원에서 강사를 시작하는데, 관음강원은 일제 강점기 상주 남장사에 개설된 도량으로 한국불교사에서 전통 강원 체제에 입각한 최초의 비구니 교육기관이다. 관음강원의 개설은 두 가지 측면에서 주목할 만하다. 하나는 비구니를 위해 선원을 전통강원으로 바꾸었다는 것이고, 다른 하나는 전국적으로 사미니·비구니를 모집하였으며 비구니 강사가 최초로 비구니에게 강의했다¹⁴⁾는 것이다. 하지만 관음강원은 일제의 정신대 강제징집을 우려해 제1회의 졸업을 끝으로 1944년 폐원된다. 보문사 강원은 서울 탑골 보문사에 1936년 개설된 비구니 전문강원이다. 거기에서 수옥은 불교내전을 가르치는 강사로서 6·25 전쟁 발발로 폐원될 때까지 약 3년 동

13) 광우스님과의 대담(2008), 135-136.

14) 남장사 관음강원은 『강원총람』(1997), 547-548 참조. 관음강원을 근대 전통강원의 효시라고 본 이유는 수경(2007), 24-25; 하춘생(2010), 297-299 참조.

안 불교 교리를 가르쳤다.¹⁵⁾

『화산유고』의 행력이나 「수옥화상비문」에 따르면 참선 수행자로서 수옥의 이력은 총 12년의 안거 기록이다. 하지만 12년이라는 기록은 재검증이 필요하다. 수옥이 참선을 시작한 것은 사미니계를 받은 이후 은사인 법희(法喜, 1887-1977)¹⁶⁾에게 ‘석가와 미륵도 중생의 종인데 그 주인은 누구인가’라는 화두를 결택 받으면서부터이다.¹⁷⁾ 본격적 수행은 1927년 한국 최초 비구니 선원인 정혜사 견성암¹⁸⁾이 개설되면서부터 이루어진 것으로 보이며, <불교시보>에서 “宋滿空 禪師 會上에서 捨教入禪하여 多年間 禪理를 參究한 ... ” 라고 화산 수옥을 소개하듯이, 그의 수선안거는 대부분 만공(滿空, 1871-1946)이 조실로 머문 선원에서 법희와 함께 수행한 것이다.¹⁹⁾ 화두 참선에 대한 수옥의 진정성과 그 경지는 그의 한시들을 통해 엿볼 수 있는데, 다음은 그 가운데 하나이다.

영원조사의 깨달음이란 무엇인지 알지 못하겠다. 구름 흩어지고 바람마저 그치니 물위에 달 나타나네. 달도 없고 사람도 없고 염처(念處)마저 없는데 깨달았는지, 깨닫지 못했는지를 그 누가 점검하리오.²⁰⁾

15) 『강원총람』(1997), 547-548; 573; 729-730.

16) 법희는 조계종 비구니 중 최초로 만공에게 오도를 인가를 받은 선사이다. 그는 1916년 만공으로부터 ‘묘리(妙理)’라는 법호와 “萬象寂滅釋迦面 寂滅已眞歸面 佛祖遷化二三千 妙理眞光永不昧”라는 전법계를 받는다. 법희의 전법은 한국불교사에서 비구와 비구 사이에만 내려오던 선택이 처음으로 비구니에게 전해진 역사적 사건이다. 법희의 행장과 비문에 대해서는 조영숙 엮음(1998), 292-296, 300-303; 이지관 찬(2000), 1084-1085.

17) 이지관 찬(2000), 1194.

18) 수옥의 행력에서 서술된 견성암은 1908년 만공에 의해 창건되고 1930년 도흡에 의해 증건된 정혜사 견성암이다. 현 위치의 견성암은 1965년 벽초에 의해 건립된 수덕사 견성암이다.

19) 견성암 방합록의 1927년 동안거-1930년 하안거, 1940년 동안거-1941년 하안거, 1945년 동안거, 1946년 동안거-1947년 동안거 기록에서 수옥의 이름을 찾을 수 있는데, 모두 만공이 조실인 선원에서 법희와 함께 안거한 것이다. 또한 경성부 중앙선원 부인선원 방합록 1934년 동안거, 1936년 동안거 기록에서도 수옥의 이름을 찾을 수 있다. 이때도 만공이 조실로 머문 시기이다. 『근대선원방합록』(2006), 232-236, 493-505; 법진 편(2007), 10, 25; <불교시보> 제22호(1937.5.1.), 3면.

20) 화산수옥, 이종익 역(1983 2rd), 9; 화산수옥, 석명정 편역(1996 2rd), 27, “未知靈源悟什麼 雲散風休水月現 無月無人無念處 悟與不悟誰點見”

이 시는 수옥이 1930년 봄, 금강산 영원암에서 지은 것으로서, 영원 조사의 깨달음에 대해 구름 흩어지고 바람마저 그쳐 물 위에 달이 나타난 것처럼, 달·달을 보는 사람·염처(念處)조차 없는데 그것을 누가 점검하겠는가라고 거듭 화두로써 반문한 것이다. 이밖에도 참선 체험과 그 소회를 읊은 시는 「무진춘 정혜사입참시」(戊辰春定慧寺入參時) 등 적어도 11편이 남겨져 있다.²¹⁾

수옥은 한국불교사에서 유일하게 51수의 한시를 남긴 비구니 시인이다. 그의 한시는 대부분 『화산유고』, 『화산집』에 한글 번역과 함께 수록되어 있는데, 첫 작품은 23세에 지은 「갑자춘 어해인사강원」(甲子春於海印寺講院)이고, 마지막 작품은 64세에 지은 「근만 통도사 구하노사」(謹輓 通度寺 九河老師)이다. 이를테면 1924년 해인사 강원에서부터 1965년 임종 1년 전까지, 40년이 넘도록 한시를 꾸준히 제작한 것이다. 또한 운율적 측면에서도 율시인 5수를 제외하면 대부분 절구시가 주류를 이루고 있으며, 비구니로서 소소한 일상뿐만 아니라 참선 체험, 사찰 중창의 어려움 등 다양한 주제를 다루고 있다. 특히 경봉과 주고받은 10여 편의 한시는 심오한 선의 경지를 함축하고 있어서 주목할 만하다.²²⁾

사찰 주지로서 수옥의 이력은 6·25전쟁으로 쇠락하거나 소실된 사찰을 중창하고 각기 선원을 개설하여 비구니 선객들을 외호하는 활동이 그 중심을 이루고 있다. 수옥은 1951년 근·현대 비구니 역사에서 최초로 말사인 예산 보덕사 주지로 취임한다. 그는 문도들과 함께 쇠락한 보덕사를 중창하고 선원을 개설하며, 그 4년 뒤인 1955년에는 6·25전쟁으로 불타 없어진 양산 내원사 주지로 취임하여 1957년 중창을 마무리한다. 나아가 동국제일선원을 개설하여 비구니의 수행환경 보호에 매진한다. 이외에도 수옥은 1954년 8월 조계사에서 열린 전국승려대회 준

21) 선객의 시상이 드러난 시는 화산수옥, 석명정 편역(1996 2rd), 24-27, 36-37, 42-43, 50-51, 90-99, 104-105 참조.

22) 화산수옥, 석명정 편역(1996 2rd), 112-133; 경봉, 석명정 역주(2014 2rd), 398, 392, 409, 428-429, 443.

비위원, 불교정화 임시종회 의원으로 선출되어 경무대 시위 현장에서 문도들과 함께 앞장서서 한국불교 정화를 도모한다.²³⁾

수옥의 이력은 주로 일제 강점기 → 해방 → 6·25 전쟁 → 남북분단의 격동기에 이루어진 것이다. 일제 강점기 조선에는 약 천 여명의 비구니가 있었지만 비구니를 위한 강원이나 선방이 없었으며, 일상적으로 비구들에게 무시당하고 신도들에게도 말동무하는 벗으로만 여겨질 정도로 그 지위가 매우 낮았던 것으로 보인다. 일본 유학 당시 수옥은 일본 비구니의 수준 높은 교육 체계와 그 지위를 직접 체험하면서 조선의 열악한 비구니의 교육과 수행을 생각만 해도 슬며시 눈물이 난다고 술회하고 있다.²⁴⁾ 다시 말하면 수옥에게 주어진 시대적 사명은 비구니 학인을 위한 전문강원, 비구니를 위한 선원을 설립하여 그들의 교육과 수행 환경을 보호하는 것이었고, 부단히 노력하여 그 일부를 완수했던 것이다.

Ⅲ. 『화산유고』와 「수옥화상비문」의 내용 비교

앞서 언급했듯이 수옥의 행력은 1966년 4월 15일에 발간된 『화산유고』에서 최초로 보고된다. 그 말미에 서술된 “화산 수옥 비구니 행력”(華山守玉比丘尼行歷, 이하 ㉠로 지칭) 가운데 본고에서 검증할 부분은 다음과 같다.

㉠-① 그런 마음이 차츰 굳어지자 16세 되던 해 늦가을이다. 하루는 부모 모르게 집을 뛰어나와서 북으로 북으로 우리나라에서 가장 이름 높은 절인 경남 합천군 해인사를 찾아갔다. 그러나 그곳은 주로 男僧의 集居地이므로 머리 깎기를 허락하지 않자 다시 女僧의 修道場인 충남 예산군 덕산면 수덕사를 찾아

23) <불교신문>(2019.3.30.), 8면.

24) <불교시보> 제48호(1939.7.1.), 6면 참조.

갔다. 그리하여 17세 되던 해 戊午 6월 13일 比丘尼 法喜師를 恩師로, 比丘 淸月師를 戒師로 沙彌尼戒를 받고 득도하였다. ㉗-㉘ 그 뒤 修德寺에서 恩師를 모시고 侍奉하며 精進修行하다가 19歲 되던 해에 佛教 敎學 공부를 뜻하고 佛教 專門講院을 찾아 海印寺에 들어와 李古鏡師의 講下에 四集科를 修了하였다. 21歲 되던 8月이었다. ㉗-㉙ 그 다음 서울에 올라와서 西大門 應禪庵에서 金大隱師를 講師로 四敎科와 大敎科를 修了하니, 28歲 봄이었다. 이렇게 當時 佛教의 專門學科를 履修하고는 그해 4月에 海印寺에서 龍城和尚을 戒師로 比丘尼戒와 菩薩戒를 받고, ㉗-㉚ 다시 修德寺 恩師 앞에 나아가서 그해 4月 15日부터 山內 見性庵에 入枋하고 修禪安居를 實修한 以後 5夏를 성취하였다. ㉗-㉛ 그리고 33歲(1934年) 되던 해 3月에는 다시 海外遊學을 뜻하고 日本에 건너가서 京都市 妙心寺派宗立學校 專門道場인 「美濃尼衆學林」에 들어가서 3년간 同專門科를 修了하였다. 36歲 되던 해 3月에 위의 學林을 卒業하고, ㉗-㉜ 本國에 돌아와서 慶南 尙州 南長寺 佛教專門講院의 講師로 就任하여 3年間 學人을 接化하고, ㉗-㉝ 39歲 되던 10月에는 다시 修德寺에 돌아와서 見性庵에서 修禪하여 이후 7夏 安居를 履修하였다. ㉗-㉞ 46歲 되던 해 3月에는 서울 東大門區 普門寺의 佛教講院 講師로 就任하여 3년간 尼僧敎育에 精進하였다.²⁵⁾

위의 1917-1950년 수옥의 주된 이력을 논의의 편의상 여덟 단락으로 나누면, ① 견성암에서 법희를 은사로 출가, 청월에게 사미니계 수지[17세], ② 해인사에서 고경에게 사집과 수료[19-21세], ③ 서울 응선암에서 대은에게 사교·대교과 졸업[22-28세], 그 해 해인사에서 용성(龍城, 1864-1940)에게 비구니·보살계 수지[28세], ④ 견성암에서 5년 동안 수선안거[28-32세], ⑤ 일본 미노니슈카쿠린에서 3년 유학[33-36세], ⑥ 남장사 불교전문강원에서 3년 강의[36-39세], ⑦ 견성암에서 7년 동안 수선안거[39-45세], ⑧ 보문사 불교강원에서 3년 강의[46-48세]이다.

수옥의 행력에 서술된 인물은 법희, 고경, 대은이고, 장소는 견성암, 해인사, 응선암, 미노니슈카쿠린, 남장사, 보문사이다. 이것들에 대한 객관적 기록을 기준으로, 검증이 필요한 부분은 1917년부터 1950년까지

25) 화산수옥, 이종익 역(1983 2rd), 146-147. 괄호번호는 논자가 임의로 삽입함.

수옥의 이력이다. 이 시기의 연도가 2000년 「수옥화상비문」에서 수정되어 있기 때문이다. 이러한 측면에서 ㉔에서 나눈 여덟 단락을 「수옥화상비문」(이후 ㉔로 지칭)에 적용하고 요약해보면 다음과 같다.²⁶⁾

㉔-① 부모의 반대에도 집을 나와 수덕사 見性庵에서 法喜를 은사로 淸月을 계사로 沙彌尼戒 수지. ㉔-② 법희에게 話頭를 決擇받아 참선하다가 1920-1924년에는 해인사 李古鏡의 강하(講下)에서 沙彌科, 四集科 수료. ㉔-③ 1928년 봄 서울 西大門 應禪庵에서 大隱 金泰洽 강하에서 四教科, 大教科 졸업, 실참을 위해 1928년 수덕사 견성암에서 夏安居를 마치고서 1929년 해인사 金剛戒壇에서 龍城震鐘에게 比丘尼戒, 菩薩戒 수지하며, 계속하여 용성에게 2년 동안 律文을 배움. ㉔-④ 見性庵에서 五夏동안 參禪. ㉔-⑤ 日本京都妙心寺宗立學敎附設인 美濃尼衆學林의 專門科에서 三年間의 과정을 마침. ㉔-⑥ 1938년 귀국, 尙州 南長寺 講院 講主로서 三年間 후학 지도. ㉔-⑦ 1940년 다시 견성암에서 六年間 長坐不臥로 刻苦精進하여 見處를 얻고, 1945년 가을 內藏寺에서 得法頌을 읊음. ㉔-⑧ 1947년 서울 탑골 普門寺 比丘尼專門敎育院에서 權相老 등과 함께 內典강의 담당.

앞의 『화산유고』(㉔)에선 나이순으로 이력을 정리된 것에 비해, 「수옥화상비문」(㉔)에서는 서기 연도순으로 배열되고 있다. ㉔에는 없지만 34년 만에 수정된 ㉔의 내용에서 새로 첨가된 것은 밑줄 친 세 부분이다. 하나는 ㉔-③ 대교과 졸업한 이후 실참을 위해 1928년 수덕사 견성암에서 하안거를 마치고서 구족계를 받았다는 것이고, 둘은 구족계 수지 이후 용성에게 2년간 율문을 배웠다는 것이며, 셋은 ㉔-⑦ 견성암 6년의 정진 이후 견처를 얻고 1945년 가을 내장사에서 득법송을 읊었다는 것이다. 한편 ㉔, ㉔에서 이력과 연도가 동일하게 표기된 것은 두 가지 뿐이다. 하나는 1929년 해인사에서 용성화상을 계사로 비구니·보살계를 수지한 것이고, 다른 하나는 1947년 보문사 강원의 강사 취임 연도이다. 이외 나머지 이력들은 모두 ㉔에서 연도가 표기되지 않거나 수정되는데, 그 차이는 다음과 같다.

26) 이지관 찬(2000), 1194-1195.

〈표 1〉 ㉗와 ㉘의 이력에서 연도 차이

수옥의 이력	㉗『화산유고』	㉘「수옥화상비문」
① 견성암에서 출가, 사미니계 수지	1917-1918년	표기 없음
② 해인사에서 고경에게 사집과 수료	1920-1922년	1920-1924년
③ 응선암에서 대은에게 대교과 졸업	1923-1929년	1925-1928년
④ 견성암에서 5년 동안 수선안거	1929-1933년	1931-1935년
⑤ 일본에서 3년 동안 유학	1934-1937년	표기 없음
⑥ 남장사 불교전문강원에서 3년 강의	1937-1939년	1938-1940년
⑦ 견성암에서 7년 혹은 6년 수선안거	1940-1946년(7년)	1940-1945년(6년)
⑧ 서울 보문사 불교강원에서 3년 강의	1947-1950년	1947년 취임

특이점은 ㉗에 제시된 수옥의 이력 대부분을, ㉘에서 기정사실로 받아들이면서 대응연도만 수정하고 있다는 것이다. ㉘에서 수정된 연도는 위 표에서 보듯이 1917-1950년, 즉 출가부터 보문사 강사 역임까지 수옥의 이력들이다. 무려 33년 동안 ㉗의 연도가 잘못되어 있다고 보고 ㉘에서 바로잡은 것이다. 그렇다면 ㉘에서 수정된 내용은 정확한가? 그것을 확인하기 위해 본고에서는 ㉗, ㉘ 자료에서 공통 서술하고 있는 인물, 장소 등에 대한 객관적 기록들을 확보한 후, 기존에 알려진 수옥의 이력 가운데, 특히 1917-1950년에 초점을 맞추어 그 기록들과 대조할 것이다

IV. 수옥의 행력에 나타난 오류 수정

① 견성암에서 출가, 사미니계 수지

비구니 수옥은 1902년 11월 12일 경남 진해시 자은동에서 태어난다. 그의 출가에 대해 ㉗, ㉘ 모두는 수덕사에서 법회를 은사로, 비구 청월을 계사로 사미니계를 수지했다고 기술한다. 출가 동기도 ㉗보다

㉔가 더 자세할 뿐, 세속적 삶에 마음을 두지 않고 깨끗하고 걸림 없는 수도 생활을 사모하여 출가했다는 측면에서 큰 차이는 없다. 다만 출가 과정은 두 자료에서 약간 차이가 있는데, ㉔는 16세(1917년) 해인사로 찾아갔으나 비구승의 거주사찰이었기 때문에 머리를 깎을 수 없었고 그곳에서 수덕사를 추천하자, 17세(1918년) 견성암으로 가서 출가했다고 하고, ㉕는 정확한 연도 표기 없이 부모의 완강한 반대에도 몰래 집을 나와 수덕사 견성암으로 갔다고 한 것이다.

대부분 수옥의 행력을 재구성한 후대자료들은 16세 집을 나와 17세 사미니계를 수지했다는 ㉔의 기록을 따르고 있다.²⁷⁾ 하지만 그의 출가 나이를 혼동하는 자료가 있는데, 첫째는 “16세에 출가해 덕숭산 수덕사 견성암에 몸을 담았다”라고 서술된 <법보신문>이고, 둘째는 ‘1918년 18세 때 수덕사로 출가했다’고 기록한 『선원총람』²⁸⁾이다. 따라서 수옥은 ㉔에서처럼, 1917년 집을 나와 해인사를 거쳐 정혜사 견성암으로 가서 1918년 사미니계를 수지했다고 보아야 한다.

② 해인사 고경에게 사집과 수료

사미니계 수지 이후 수옥의 이력에 대해 ㉔, ㉕에 나타난 동일한 서술은 은사 법회를 시봉하면서 화두를 결택받아 정진하다가 해인사 강원으로 가서 고경에게 사집과를 수료했다는 것이다. 다만 해당연도가 ㉔의 1920-1922년 8월에서 ㉕의 1920-1924년으로 수정되어 있다.²⁹⁾

수옥의 해인사 강원 이력은 그의 한시, 고경에 대한 객관적 정보, 견성암 방함록이라는 세 자료를 통해 검증가능하다. ㉔에 수록된 수옥의 한시 중에 「갑자춘 어해인사강원」³⁰⁾이라는 제목이 있는데, 여기에서 갑

27) 각주7; 각주25; 이지관 찬(2000), 1194.

28) 『선원총람』(2000), 699-700; <법보신문>(2004.2.4.), 22면.

29) 화산수옥, 이종익 역(1983 2rd), 54-55; 이지관 찬(2000), 1194-1195. 『가산대사림』 권14(2013, 580)를 제외한 나머지 모든 후대자료들은 ㉔와 동일하다. 각주7 참조. 이후 본문에서 동일한 맥락을 기술할 경우, 근거 자료가 각주7에서 제공한 것과 동일하므로 편의상 각주를 생략함.

자년은 1924년이며, 주제는 해인사 강원에서 공부하는 즐거움이다. 즉 해인사 강원 시기를 1920-1922년이라 한 ㉔의 정보가 틀린 것이다. 다음으로 당시 수옥이 사사받았던 고경의 1920년 이후 행장을 살펴보자. 1922년 고경은 경성불교학원 학감 및 강사였고, 1924년에는 해인사 불교전수강당 강사, 해인사 금강계단 교수아사리였으며, 1925년에는 해인사 경리위원이었고, 1926년에는 해인사 법무, 1928년에는 해인사 감무(監務)였다.³¹⁾ 만약 해인사라는 지정된 장소에서 수옥이 고경에게 사집과를 배운 것이 사실이라면 1920-1924년이라는 ㉔의 기록도 틀린 것이다. 도리어 고경이 해인사에 머물기 시작한 1924년 이후부터 수옥은 그에게 사미·사집과를 배웠다고 해야 할 것이다.

그렇다면 수옥은 언제 사집과를 수료했을까? 우선 1928년 봄, 즉 ‘무진춘’에 수옥이 정혜사에서 화두 참선의 소회를 한시로 읊었다³²⁾는 점에 주목해야 하며, 또한 1927년 동안거부터 1930년 하안거까지 견성암 방함록에 수옥의 이름이 기재되어 있다는 점도 고려해야 한다. 이런 측면에서 수옥이 해인사 강원에서 고경에게 배운 시기는 적어도 1924년부터 1927년 동안거 이전까지로 보아야 할 것이다. 한마디로 ㉔이든 ㉔이든 수옥의 해인사 강원 수학 시기를 잘못 표기하고 있다는 것이다. 환언하면 수옥은 사미니계를 수지한 이후부터 1923년까지 견성암에서 은사인 법희를 시봉하면서 화두를 결택받아 정진하다가, 1924-1927년 상반기까지[상한선] 해인사 강원에서 고경에게 사미·사집과를 수료했다고 바로잡아야 한다는 뜻이다.

30) 화산수옥, 이종익 역(1983 2rd), 7, “安心不動如山岳 物外榮枯何所驚 宴坐誦經意自淨 摠忘世上是非情.”

31) 이지관 편(1992), 940, 952, 1177, 1180-1186; 『국가유공자공훈록』 20권. (<https://e-gonghun.mpva.go.kr/user/ContribuReportDetail.do?goTocode=20001&pageTitle=Merit&mngNo=32642>); 김순석(2003), 119; <불교신문>(2009.12.12.), 12면. <불교신문>의 내용을 고경에 대한 객관적 정보로 간주한 이유는 해인총림 해인사(주지 선각)가 국가보훈처에 제출한 ‘항일운동유공자 포상신청서’와 해인사 홍제암 종성이 수집한 자료, 특히 고경의 승적에 기록된 주요 이력을 참고하여 그 행장을 정리하고 있기 때문이다.

32) 화산수옥, 이종익 역(1983 2rd), 8, “見見無看這一物 此中何者本來顏 無聲無臭恒寥寂 獨步清風明月間.”

③ 대은에게 사교·대교과 졸업, 용성에게 비구니·보살계 수지

사집과 수료 이후 수옥의 이력에 대한 ㉗, ㉘의 공통 서술은 두 가지로서, 하나는 서울 서대문에 위치한 응선암에서 대은 김태흡에게 사교·대교과를 졸업했다는 것이고, 다른 하나는 1929년 수옥의 나이 28세에 해인사에서 용성을 계사로 비구니·보살계를 받았다는 것이다. 하지만 그 차이점은 ㉗는 사교·대교과[22-28세] 졸업이후 곧바로 비구니·보살계를 수지했다고 한 반면, ㉘는 사교·대교과를 졸업하고서 실참을 위해 1928년 견성암에서 하안거를 마치고, 1929년 비구니·보살계를 수지한 이후 용성에게 2년간 율문을 배웠다³³⁾고 한 것이다. 말하자면 대은에게 수옥이 수학한 시기를, 1923-1929년[㉗]에서 1925-1928년[㉘]으로 수정한 것이다. 또한 ㉗의 경우 1929년 곧바로 용성에게 비구니·보살계를 수지한 것으로 서술되어 있지만 ㉘에서는 ‘1925-1928년 대은에게 사교·대교과 졸업→1928년 견성암에서 하안거→1929년 해인사에서 용성을 계사로 비구니·보살계 수지→1930년 혹은 1931년까지 해인사에서 용성에게 율문을 배움’으로 고친 것이다.

앞서 살펴보았듯이 수옥은 1927년 동안거부터 1930년 하안거까지 견성암에서 수선안거하고 있었다. 이 사실에 근거하면 ㉗뿐만 아니라 ㉘에서 수정 첨가된 내용, 연도까지 틀렸다고 해야 한다. 따라서 해인사 강원에서 사집과를 수료한 수옥은 견성암에서 3년간 수선안거하면서 1929년 해인사에서 용성을 계사로 비구니·보살계를 수지했다는 이력으로 바로잡아야 한다.

수옥이 해인사에서 용성에게 비구니·보살계를 수지한 연도는 1929년이다. 1929년 해인사 퇴설선원 방함록을 참조해보면 용성의 이름이 그 해 동안거의 조실로 기록되어 있다. 물론 수옥의 비구니 수계첩도 이

33) “1929년 백용성에게 구족계를 받고 문하에서 교학을 익혔다”라고 한 『한국불교문화사전』(2009, 251)을 제외한 자료들은 비록 연도는 다를지라도 수옥이 대은 김태흡에게 배워 대교과를 졸업했다고 하고 있다. 각주7 참조.

사실을 뒷받침한다. 하지만 ㉔에서 수옥이 율문을 배웠다고 한 기간인 1930년, 1931년의 퇴설선원 방함록에서 용성의 이름은 찾을 수 없다.³⁴⁾ 그러므로 비구니·보살계를 수지한 수옥이 해인사에서 2년간 용성에게 율문을 배웠다고 한 ㉔의 내용은 잘못된 것이다.

다음으로 대은의 객관적 기록 중에, 특히 ㉔, ㉕에 서술된 1924-1929년 전후 활동을 살펴보자. 이 시기 대은은 1920년부터 1928년까지 일본에서 유학한 다음, 귀국하여 1928년 5월 경성 각황사 교당의 초대 포교사로 임명되어 본격적인 포교활동을 전개하고 있었다. 1935년 8월에 창간된 <불교시보> 발행인으로 옮겨가면서 대은이 포교사를 사직하였다는 사실³⁵⁾을 고려하면 수옥은 대은이 각황사에서 머문 시기, 즉 1928년 이후부터 1935년 8월 이전까지 그곳에서 대은에게 수학할 수 있다. 다음은 1937년 <불교시보>에 실린 수옥의 글이다.

그보다도 申先生과나와는 法緣이 깊혔든까답이다 回顧하면벌써 七八年前의 옛날 일인데 그때에現佛教時報主幹인 釋大隱先生은 市內壽松町覺皇寺의 布教師로잇스면서 目曜와 土曜마다 講演과 說教를하는同時에 누구든지佛經을배우고심혼이는 每日食前마다 일즉하오라고하얏다 그래서 師의甘露法水를어더가려고 每日食前마다 覺皇寺에往來하는信男信女가 적지안었다. 이때에나도 學法弟子의一人으로서 數年동안을 每日기치단이며經典을배우게되었는데 申素天先生도그때에亦是나와 가튼 한사람으로서 覺皇寺에 往來케 되야 每朝마다 相逢케되었다.³⁶⁾

이것은 당시 일본에서 유학 중이었던 수옥이 각황사에서 대은에게 배우던 시기에 동문수학했던 신소천이 『금강경강의록』을 출간했다는 소식을 듣고 축하하는 메시지를 담은 글에서 발췌한 것이다. 여기에서 수옥은 대략 7-8년 전쯤 대은이 수송동에 위치했던 각황사 중앙포교사로 재직하던 시절, 매일 새벽마다 열린 강좌에 학법제자(學法弟子)로서 몇 년

34) 『근대선원방함록』(2006), 81-86; 135-149.

35) 김기종(2011), 376-378; 김광식(2003), 28-30; 대은대종사, 홍원사 편(2009), 19-21, 903-911.

36) <불교시보>제22호(1937.5.1.), 3면.

동안 수학했다고 밝히고 있다. 이를테면 대은에게 배우기 시작한 연도가 1930년 이후라는 것이다. 따라서 각황사로 한정할 경우, 수옥이 대은에게 수학한 시기는 1930년 하반기부터 1935년 8월 이전까지가 될 것이다.³⁷⁾ 물론 장소도 ㉗, ㉘에 언급된 응선암이 아닌 각황사로 고쳐야 한다. 한마디로 ㉗, ㉘에 적힌 장소와 연도가 모두 잘못된 것이다. 한편 ㉚에서 확인했듯이 1924-1927년 수옥은 해인사 강원에 머물고 있었다. 요컨대 견성암 방함록과 대은의 행장에 의거하면 ㉗, ㉘에서 제시한 이력의 순서는 오류이므로 그것을 ㉚ → ㉘에서 ㉘ → ㉚ 순서로 바꾸고, 해당연도는 적어도 1930년 하반기부터 1935년 8월까지로 고치고, 그 장소도 응선암이 아닌 각황사로 바꾼 다음, 대은에게 사교·대교과를 졸업했다고 수옥의 이력을 바로잡아야 한다는 것이다.

④ 견성암에서 5년 동안 수선안거

1927년은 근대 한국불교의 비구니 역사에서 한 획을 긋는 사건이 발생한 해이다. 즉 1927년 10월, 예산군에 위치한 정혜사 견성암에 최초로 비구니 선원이 개원된 것이다. 제1회(1927년) 동안거부터 제6회(1930년) 하안거까지 3년간 견성암 방함록에 수옥의 이름이 기재되어 있다.³⁸⁾ 1928년 제작한 수옥의 한시를 고려할 때, 이 시기에 그는 본래 면목을 반조하는 화두참선에 전념한 것으로 보인다.³⁹⁾ 따라서 1929년 비구니·보살계를 수지한 이후 수옥의 이력에 대해 ㉗, ㉘ 모두 틀리게 서술한 것이다. ㉗은 ‘그해 하안거부터 5년 동안 견성암에서 정진했다’고 하고, ㉘는 ‘용성에게 3년간 율문을 배우고 다시 견성암에서 5년 참선했다’고 기록하고 있기 때문이다.

또한 앞서 살펴보았듯이 이력의 순서도 ㉗, ㉘의 ‘대은에게 수학 → 견

37) 1930년 수옥의 견성암 하안거 기록은 『근대선원방함록』(2006), 236, 505.

38) 같은 책, 232-236, 493-505.

39) 화산수옥, 이종익 역(1982 2rd), 8.

성암 안거'에서 '견성암 안거 → 대은에게 수학'으로 고쳐야 하고, 그 기간도 ㉗, ㉘의 5년을 견성암 방함록에 의거하여 3년으로 바꾸어야 한다. 다만 견성암 3년 안거가 마무리되는 1930년 하안거 이후 수옥의 일정은 그의 한시들을 고려하여 더 상세한 분석이 필요하다. 이 시기 수옥이 지은 한시는 1930년 봄, 금강산 영원암에서 1편, 1931년 여름, 금강산에서 6편으로 모두 7편이 남아 있다. 주지하듯이 1930년은 하안거를 견성암에서 보냈으므로 1930년 봄 금강산행은 안거가 아닌 순례 혹은 사무차원이었을 것이다.⁴⁰⁾ 하지만 1931년 여름 금강산에 머문 것은 안거의 차원일 수 있다. 『화산유고』 머리말에서 경봉이 “금강산에 들어가서 참선도 여러 해 고심하여 수행하였으며”⁴¹⁾라고 언급하고 있기 때문이다.

이에 따라 1930년 하안거 이후 수옥의 일정은 두 가지로 추정할 수 있다. 하나는 견성암에서 곧장 상경하여 각황사에서 경전을 배우다가 1931년 여름 금강산에 다녀왔을 수도 있고, 다른 하나는 금강산에서 1931년 하안거 혹은 동안거를 마치고 1932년부터 각황사에서 대은에게 수학했을 수도 있다는 것이다. 이 가운데 전자일 가능성이 더 높은 이유는 1937년 <불교시보>에 게재된 수옥의 글에서 대은에게 배운 시기를 대략 7-8년 전, 즉 1930년 정도로 회고하고 있기 때문이다. 한편 경성부 중앙선원 부인선원 방함록 가운데 1934년, 1936년의 동안거 명단에 수옥의 이름이 기재되어 있다.⁴²⁾ 객관적 기록상 수옥은 1930년 하반기부터 1936년 동안거[양력 1937.2.25]까지 서울에 머문 것이다. 따라서 사집과를 수료한 수옥은 견성암에서 3년 안거한 다음, 서울 각황사에서 1930년 하반기부터 1935년 8월까지 대은에게 수학하여 사교·

40) 견성암 방함록에 따르면 수옥은 기사(1929)년 양력 11월 15일부터 1930년 2월 13일까지 동안거하고 경오(1930)년 양력으로 5월 13일부터 9월 7일까지 하안거하고 있다. 따라서 '경오년 봄 금강산 영원암에서'라는 시는 이동 날짜를 제외하면 적어도 3-4월에 제작한 것으로 보인다. 1920-1930년대 금강산 철도 여행에 대해서는 김지영(2019), 91-92 참조.

41) 화산수옥, 이종익 역(1982 2rd), 1; 경봉, 석명정 역주(2014), 471.

42) 법진편(2007), 10, 25, 32, 36. 한편 1934년 동안거는 새벽마다 각황사로 가서 경전을 배우던 시기이므로 새벽을 제외한 나머지 시간에 참선한 것으로 보아야 한다.

대교과를 졸업하고, 1936년에는 중앙선원에서 동안거를 마치고 1937년 2월 이후 일본으로 건너간 것이다.⁴³⁾

⑤ 일본에서 3년 동안 유학

수옥의 일본 유학 시기에 대해 ㉗에서는 33세 되던 해(1934년) 3월이라 명시하지만 ㉘에는 문맥상 견성암에서 5년 안거한 이후로 추정될 뿐, 구체적 연도 표기가 없다. 유학 기간과 학교에 대해서는 ㉗, ㉘ 모두 3년 동안, 일본 교토 ‘妙心寺派 宗立學校 美濃尼衆學林’이고 그 코스는 전문과라고 서술하고 있다. 따라서 그 귀국 연도도 ㉗ 36세(1937년), ㉘ 1938년으로 달라진다. 그러나 ㉗의 기록은 앞서 소개한 중앙선원 방함록 가운데 1934년, 1936년의 동안거 명단에 수옥의 이름이 기재되어 있다는 것만으로도 반박된다. 마찬가지로 <불교시보> 22호, 48호, 49호의 내용도 그 반박 자료이다.

수옥의 일본 유학 관련 자세한 정보는 1939년 <불교시보>에 기고한 “내지불교견학기(內地佛教見學記)”(상)과 (하)라는 두 글을 통해 파악할 수 있다. 거기에서 수옥은 소화12년, 즉 1937년 대한해협을 건너가 오사카, 교토, 나라, 고베 등에 있는 불교사찰을 순례·참배하고, 이후 1939년 2월까지 일련종(日蓮宗) 사찰에서 1년 이상 공부했으며, 1939년 3월부터 기후현(岐阜県) 외곽에 위치한 임제종 소속의 니슈카쿠린으로 옮겨 공부하고 있다고 밝히고 있다. 그 당시 수옥이 공부한 학교의 공식 명칭은 텐이지(天衣寺)·미노니슈카쿠린(美濃尼衆學林)이며, 비구니를 양성하기 위해 임제종 대본산 묘신지(妙心寺)에서 설립, 후원하는 5년 전문과정이었다.⁴⁴⁾ 수옥이 언급한 교과목에 일반교양뿐만 아니라 조사선문, 불조삼부경, 『기신론』, 인도불교사 등이 있다는 것⁴⁵⁾을 고려하

43) 또 다른 가능성은 ‘견성암에서 3년간 안거 + 금강산 1년 안거 → 각황사에서 1932년부터 1935년 8월까지 대은에게 사교·대교과 졸업’이다.

44) 수옥의 입학 기록은 村瀬明道尼 編(1978), 383 참조.

45) 수옥이 유학할 당시 미노니슈카쿠린의 엄격한 교육과 수행 환경에 대해서는 <불교시보> 제48

면, 그는 1학년 입학이 아니라, 4학년에 편입하여 5학년까지 이수하고 졸업한 것으로 보인다.⁴⁶⁾ 한편 1938-1939년 2월까지 수옥이 머문 일련종 사찰은 정황상 오사카 호주지(寶樹寺)였을 것이다. 1939년 1월 1일자 <불교시보>에 게재된 수옥의 ‘근하신년(謹賀新年)’ 축전과 시조 1편을 확인할 수 있기 때문이다.⁴⁷⁾

일본 유학과 관련한 수옥의 이력을 요약해보면 1936년 중앙선원 동안거를 마친 그는 1937년 일본으로 건너가 오사카 등의 사찰을 두루 순례·참배한다. 그 후 1939년 2월까지 1년 이상 오사카 호주지에서 공부하며, 1939년 3월 텐이지·미노니슈카쿠린에 편입하여 2년 과정을 이수하고 졸업한다. 한편 수옥의 귀국 연도는 ‘경진년 동안거 병법 소임’으로 견성암 방함록에 기재되어 있으므로 자세한 분석이 필요하다.⁴⁸⁾ 양력으로 환산하면 경진년 동안거는 1940년 11월 14일부터 1941년 2월 10일까지이다. 더욱이 방함록에 수옥의 나이가 40세로 기재되어 있다. 경진년 동안거 명단이지만 39세가 아닌 40세이므로 1941년이고, 그해 해제 날이 2월 10일⁴⁹⁾이라는 점을 감안하면 적어도 1941년 2월 10일 이전 일본에서 귀국하여 견성암에 머물고 있어야 한다. 이를테면 수옥의 일본 체류 기간이 총 4년이고, 그 기간 중 3년 이상을 니슈카쿠린에서 공부한 것이다. 환언하면 ㉑의 1934-1937년, ㉒의 1936-1938년 ‘美濃尼衆學林’ 유학 기록은 모두 해당연도가 틀렸다는 것이다. 따라서 귀국이후 1939년까지 3년간 남장사 불교강원에서 강의했다는 연도도 틀린 것이 된다.

한편 수옥의 일본 체류 기간은 그의 작품 활동을 통해서도 확인할 수 있는데, 예를 들면 수필은 1937년, 1939년 <불교시보>에 게재된 3편이

호(1939.7.1.), 6면; <불교시보> 제49호(1939.8.1.), 6면 참조.

46) 村瀬明道尼 編(1978), 275-277 참조.

47) <불교시보> 제42호(1939.1.1.)에서 “大阪天王寺區上六本町 寶樹寺 鄭守玉”(18면)이라는 ‘謹賀新年’ 축전과 “異郷의 설”(17면)이라는 시조 1편이 확인된다.

48) 『근대선원방함록』(2006), 257-259, 571.

49) 미노니슈카쿠린의 학기, 방학 시스템은 村瀬明道尼 編(1978), 265-266 참조.

있고, 한시는 1937년 “어일본유관시(於日本遊觀時)”와 1938년 10월 “망향”, 1939년 3월 “입학림만음(入學林漫吟)”이 있으며, 시조는 1939년 1월 “이향(異鄉)의 설”이 있다.⁵⁰⁾ 이와 같이 그의 한시, 수필, 시조를 통해 수옥이 1937-1940년 일본에 머물고 있었다는 추정이 가능하다.

⑥ 남장사 불교전문강원에서 3년 강의

수옥의 남장사 3년 강사 이력도 해당연도와 직위를 교정할 필요가 있다. 그 시작이 ㉑의 36세(1937년)에서 ㉒의 1938년부터로 고쳐지고, 그 직위도 ㉑는 강사, ㉒는 강주로 달라지고 있기 때문이다. 요약하면 ㉑는 강사로서 1937-1939년, ㉒는 강주로서 1938-1940년에 남장사에서 3년 강의한 것이 된다.

수옥의 남장사 강의 이력은 <불교시보>, 『강원총람』에서 확인되며, 그 강원 제1회 졸업생인 광우의 인터뷰도 참고할 만하다. 우선 <불교시보> 1943년 7월 15일자 “南長寺 觀音講院의 尼僧講院生 修了”라는 기사를 통해 ㉑, ㉒에서 두루뭉술하게 서술된 강원의 정식 명칭이 남장사 관음강원임을 알 수 있으며, 강사는 화산 수옥이고, 젊은 비구니를 대상으로 교육하여 3년만인 1943년 7월에 제1회 사미·사집과 수료식을 거행했다⁵¹⁾고 쓰고 있다. 또한 광우의 인터뷰에 따르면 관음강원은 전국적으로 비구니를 모집하여 불교전통강원체제에 입각한 교과목을 최초로 가르친 비구니 강원이다. 더욱이 최초로 비구니 강사를 초빙하여 비구니를 교육한 곳이기도 하다. 또한 광우는 1944년 제1회 졸업을 끝으로 관음강원이 자체적으로 폐원했는데, 그 이유는 전쟁 말기 광기에 사로잡힌 일본이 조선 처녀들을 정신대로 강제 징집하자, 그에 따른 공포가

50) <불교시보> 제22호(1937.5.1.), 3면; 제39호(1938.10.1.), 10면; 제42호(1939.1.1.), 18면; 제48호(1939.7.1.), 6면; 제49호(1939.8.1.), 6면; 화산수옥, 이종익 역(1983 2rd), 26, 30.

51) <불교시보> 제96호(1943.7.15.), 8면, “華山守玉 尼師는 일찍히 出家 後로부터 尼僧의 無學者가 意外에 甚多함을 보고 … 慶北 尙州郡 南長寺 觀音殿을 尼僧專門 修學講院으로 交渉하여 맡아 가지고 그간 三年間을 一心으로 青年尼僧을 모아서 佛教專門 知識을 教育하여 오다가 이날에 第一回 沙彌科와 四集科 修了式을 舉行하였다는데.”

사회 전반을 휩쓸었고, 당시 18-20세 젊은 비구니들이 함께 모여 공부하고 있었던 관음강원도 안전하지 않다는 많은 사람들의 우려 때문이라고 밝히고 있다.⁵²⁾ 한편 앞서 보았듯이 수옥은 1941년 하안거(양력 9월 6일까지)를 견성암에서 보내고 있었다.

이와 같이 1943년 7월, 즉 3년만의 수료식, 1944년 제1회 졸업식이 거행되었다면 관음강원에서 수옥은 적어도 1941년 하반기부터 1944년까지 모두 4년 강의한 것이 된다. 환언하면 ㉗에 기록된 연도도 ㉘의 수정된 연도도 모두 틀린 것이다. 관음강원에서 수옥의 직위에 대한 기록도 두 가지가 있다. 하나는 “혜봉이 조실로서 대교과를 가르치고 수옥이 사교과를 가르쳤다는 『강원총람』이고, 다른 하나는 혜봉이 아닌 수옥에게 전통강원 교과목을 직접 배웠다는 광우의 인터뷰 자료이다.⁵³⁾ 전자는 ㉗처럼 수옥을 강사로 기록한 것이고, 후자는 ㉘처럼 강주나 강백으로 본 것이지만 그 제자인 광우의 회고에서 전후 사정이 더 자세하게 소개되어 있으므로 강사보다 강주였을 가능성이 더 높다.⁵⁴⁾

㉗ 견성암에서 7년 혹은 6년 수선안거

관음강원이 폐원된 이후 수옥의 이력에 대한 기록은 ㉗, ㉘ 모두 견성암 수선 안거이다. 다만 그 기간은 ㉗의 1940-1946년(7년)에서 ㉘의 1940-1945년(6년)으로 수정된다. 또한 ㉘에만 6년 용맹정진으로 견처를 얻고 1945년 가을 내장사에서 득법송을 읊었다⁵⁵⁾는 내용 첨가가 있다.

하지만 앞서 보았듯이 수옥은 1944년까지 관음강원에서 강의하고 있었다. 우선 ㉗, ㉘에 기록된 1940-1946년 견성암 방합록을 살펴보면,

52) 남장사 관음강원의 교과목, 강원의 일과는 광우스님과과의 대담(2008), 51-57 참조하고 폐원된 이유는 같은 책, 57-58, 『강원총람』(1997), 547-548, 779 참조.

53) 광우스님과과의 대담(2008), 51-52.

54) 현 시점에서 광우스님의 인터뷰 자료 이외 남장사에서 수옥의 직위를 살펴볼만한 자료를 찾지 못했다. 따라서 이후 해당 자료가 재발굴되면 재고찰이 필요할 것이다.

55) 수옥이 얻은 견처와 내장사에서 읊은 득법송은 이지관 찬(2000), 1195.

수옥의 이름이 경진년 동안거[乘法 40세], 신사년(1941) 하안거[乘法 40세], 을유년(1945) 동안거, 병술년(1946) 동안거와 하안거, 정해년(1947) 하안거와 동안거에 기재되어 있다.⁵⁶⁾ 1944년 이전에는 관음강원에서 강의하고 있었으므로 그 연도를 제외하면 수옥의 견성암 안거 기록은 1945년 동안거부터 1947년 동안거까지, 약 2년이라는 것이다. 말하자면 ㉗의 7년이든 ㉘의 6년이든 모두 틀렸고, 그 시작도 1940년으로 잘못 기입되어 있다는 것이다.

이 시기에도 수옥은 여러 편의 한시를 제작하고 있는데, 예를 들면 1945년 「을유추 어내장사」(乙酉秋 於內藏寺), 1946년 「만공노사 유골탑 낙성기념시」(滿空老師 遺骨塔 落成記念詩), 1946년 「만공노사탑전 병술동」(滿空老師塔前 丙戌冬), 1947년 「정해신원송」(丁亥新元頌)이다.⁵⁷⁾ 하지만 이 내용만으로는 수옥이 6년 용맹정진으로 견처를 얻고 내장사에서 득법했다는 직접 증거가 될 수 없다.

⑧ 서울 보문사 불교강원에서 3년 강의

수옥의 서울 보문사 강의 이력은 ㉗, ㉘에서 모두 46세, 즉 1947년부터 3년간이라 서술한다. 차이점은 ㉘에만 “보문사 비구니전문교육원에서 권상노, 윤주일, 안진호 등 강사진과 함께 내전 강의를 담당하였다”⁵⁸⁾라는 내용첨가가 있다는 것이다. 그러나 앞서 보았듯이 1947부터 1948년 2월까지 수옥은 보문사가 아닌 견성암에서 안거 중이었다. 따라서 수옥의 보문사 불교강원 강의 이력은 적어도 1948년 2월 이후라야 가능하다.

보문사에서 수옥이 강의한 이력은 『강원총람』 보문사편의 기록되어 있는데, 즉 “비구니 삼대강사의 한 분이신 수덕사 견성암의 정수옥스님,

56) 『근대선원방함록』(2006), 271, 275, 278, 280; 613, 626, 635, 641.

57) 화산수옥, 이종익 역(1983 2rd), 21, 23-25 참조.

58) 이지관 찬(2000), 1195.

대 저술가인 안진호스님, 이종익박사, ... 황영진선생이 차례로 강사직을 담당하여 많은 학인들을 계속하여 배출하였는데”⁵⁹⁾라고 한 것이다. 문제는 『강원총람』에서는 마치 제2대 강사로 재직한 것처럼 수옥을 소개하지만 ㉔에서는 다른 강사진과 함께 강의했다는 것이다. 한편 보문사 강원에서 수옥에게 배웠던 제자들은 다른 강사진과 함께였고 수옥은 불교내전을 담당했다고 증언하고 있다.⁶⁰⁾ 안타깝게도 보문사 강원은 1950년 6월 25일 발발한 한국전쟁으로 인해 폐원된다. 그러므로 수옥은 1948년 봄부터 1950년 6월까지, 약 2년 6개월[3년간] 보문사 강원에서 비구니를 대상으로 강의한 것이다.

한편 춘성의 회고록 가운데 “한국전쟁 발발한 지 나흘째 봉은사에는 혜암, 수옥, 동광이 머물고 있다가 피난갔다”⁶¹⁾라는 언급이 있다. 즉 1950년 6월까지 수옥은 서울에 머문 것이다. 한국전쟁 이후 수옥은 1951년 충남 예산군에 위치한 보덕사 주지로 임명되는데, 이것은 근대 비구니 역사에서 최초로 말사 주지로 취임한 것이다. 보덕사 주지 취임 이후 수옥의 이력은 ㉔, ㉕의 기록에 모순이 없고 또한 객관적 기록들과도 일치하기 때문에 본고에서는 다루지 않는다.

V. 수옥의 행력 재구성

비구니 화산당 수옥은 근·현대 한국비구니 역사에서 돋보이는 발자취를 남긴 인물이다. 교육 분야에서 최초로 세워진 비구니 전통강원, 즉

59) 『강원총람』(1997), 573.

60) 광우는 자신의 도반 재운, 경순을 회고하면서 이 두 스님이 보문사 비구니 전문강원에서 수옥에게 사사받았다고 말한다.(광우스님과와의 대담, 2008, 151) 여기에 언급된 경순은 2019년 3월 14일 수옥의 은법제자 자광과의 인터뷰에서 수옥이 대은에게 전강받았으며, 보문사에서 수옥에게 『치문』에서 『화엄현답』까지 불교내전을 배웠다고 말하고 있다.

61) 김광식(2009), 93.

관음강원에서 첫 비구니 강사로서 학인들을 가르쳤고, 문학 분야에서 한국비구니로서 유일하게 51수의 한시를 남기고 있으며, 수행 분야에서 최초로 개설된 비구니 선원 견성암에서 참선수행에 매진했고, 행정 분야에서 전쟁으로 소실된 보덕사, 내원사를 중창하여 비구니를 위한 선원을 열고 그들의 수행을 지원했다. 그럼에도 대부분 공식 자료에 서술된 수옥의 행력, 특히 1917-1950년의 이력들은 오류투성이다.

본고에서는 1966년 수옥의 행력이 첫 보고된 『화산유고』와 2000년 대폭 수정된 「수옥화상비문」에 서술된 이력들을 비교하고, 거기에서 공통적으로 나타난 인물, 장소 등에 대한 객관적 정보들과 대조하여 특히 1917-1950년 수옥의 이력들에 첨가된 세 부분과 대응하는 연도가 잘못 기재되어 있다는 것을 확인하였다. 그 오류들을 수정하여 수옥의 행력을 재구성하면 다음과 같다.

비구니 수옥은 1902년 11월 12일 경남 진해시 자은동에서 태어나며 속명은 정유전(鄭有全)이다. ①세속적 삶보다 깨끗하고 걸림 없는 수도 생활을 사모한 그는 1917년 집을 나와 해인사를 거쳐 정혜사 견성암으로 가게 되는데, 그 곳에서 1918년 법희를 은사로 청월을 계사로 사미니계를 수지한다. 이후 1923년까지 견성암에서 법희에게 화두를 결택 받아 정진하다가 ②1924년부터 1927년 상반기까지는 해인사 강원, 즉 고경의 문하에서 사미·사집과를 수료한다. ③1927년 최초로 개설된 비구니 선원 견성암에서 그해 동안거부터 1930년 하안거까지 3년 동안 만공과 법희의 지도아래 수선안거하면서 1929년 해인사에서 용성진종에게 비구니·보살계를 수지한다. ④1930년 하반기부터 1935년 8월까지 서울 수송동에 위치한 각황사에서 대은에게 사사받아 사교·대교과를 졸업하고 전강을 받는 동시에 1934년과 1936년의 동안거를 경성부 중앙선원, 즉 만공의 회상에서 마친다. ⑤1937년 2월 이후 일본으로 건너가 오사카 등의 사찰을 순례·참배한 다음, 오사카 일련종 사찰인 호주지에서 1939년 2월까지 1년 이상 공부한다. 그리고 1939년 3월

기후현에 위치한 텐이지·미노니슈카쿠린의 4학년에 편입하여 2년 전문과정을 이수하고 졸업한다. ⑥1941년 초 일본에서 귀국한 후, 견성암에서 하안거를 마치며, 1941년 하반기부터 1944년까지 해봉의 초빙을 받아 최초의 비구니 전통강원인 남장사 관음강원에서 첫 비구니 강사로서 강의한다. ⑦일본의 강제 징집을 우려해 관음강원이 폐원된 1944년 이후 다시 견성암으로 돌아와 1945년 11월부터 1948년 2월까지 수선안거하며, ⑧1948년 2월 이후부터 1950년 6·25전쟁이전까지 약 3년간 서울 탑골에 위치한 보문사 비구니 전문강원에서 불교내전을 맡아 강의한다.

1. 원전 및 사전류

- 『가산대사림』 권14(2013)
 『국가유공자공훈록』 20권(2012)
 『불교대사전』 상(1998)
 『인물로 본 한국불교 1600년사』 상권(2000)
 『한국불교문화사전』(2009)
 『한국민족문화대백과사전』(1991)
 불학연구소 편(1997), 『講院總覽』, 서울: 대한불교조계종 교육원.
 _____(2000), 『禪院總覽』, 서울: 대한불교조계종 교육원.
 _____(2006), 『近代禪院芳躋錄』, 서울: 대한불교조계종 교육원.
 이지관 편(1992), 『伽倻山海印寺誌』, 서울: 가산문고.

2. 단행본

- 경봉, 석명정 역주(2014), 『삼소굴 일지』, 부산: 맑은소리 맑은나라.
 광우스님과의 대담(2008), 『부처님 법대로 살아라』, 서울: 조계종출판사.
 김광식(2009), 『춘성 : 무애도인 삶의 이야기』, 성남: 새싹.
 남지심(2019), 『구름속의 큰별 명성』, 서울: 불광출판사.
 대은대종사, 홍원사 편(2009), 『대은대종사 문집』 (권1); (권5), 서울: 홍원사.
 법진 편(2007), 『선불장.안거방함록과 수좌대회회록』, 서울: 한국불교선리연구소.
 본각 발행(2010), 『한국 비구니승가의 역사와 활동』, 김포: 한국비구니연구소.
 이지관 撰(2000), 『韓國高僧碑文總集 朝鮮朝·近現代』, 서울: 가산불교문화연구원.
 전국비구니회 편(2007), 『한국 비구니의 수행과 삶』, 서울: 예문서원.
 조영숙 역음(1998), 『법의 기쁜 사바세계에 가득』, 서울: 민족사.
 하춘생(1998), 『깨달음의 꽃: 한국불교를 빛낸 근세 비구니』, 서울: 여래.
 화산수옥, 석명정 편역(1996 2rd), 『華山集』, 양산: 내원사.
 화산수옥, 이종익 역(1983 2rd), 『華山遺稿』, 양산: 내원사.
 村瀬明道尼 編(1978), 『妙心寺派美濃尼衆學林創立壹百年・記念刊行 祥雲』, 京都: 妙心寺派
 美濃尼衆學林 後援會.

3. 논문류

- 강문선(혜원)(2014), 「근·현대기 한·일 비구니의 존재양상에 대한 시론적 고찰 - 종제의 변천을 중심으로」, 『大覺思想』 제22집, 대각사상연구원.
- _____ (2015), 「근대 한국비구니 선수행 양상과 인가에 대한 문제」, 『大覺思想』 제23집, 대각사상연구원.
- 고영섭(2015), 「일제강점기 재일 불교유학생들의 귀국이후 동향」, 『한국불교학』 제73집, 한국불교학회.
- 김광식(2003), 「각황사의 설립과 운영-근대불교 최초의 포교당 연구」, 『大覺思想』 제6집, 대각사상연구원.
- 김기종(2011), 「근현대 불교인물탐구 ⑥김태흡」, 『불교평론』 49호, 불교평론사.
- 김지영(2019), 「일제시기 철도여행안내서와 일본인 여행기속 금강산관광 공간형성과정」, 『대한지리학회지』 제54권 제1호, 대한지리학회.
- 수경(2007), 「한국 비구니강원 발달사」, 『한국 비구니의 수행과 삶』, 전국비구니회.
- 이경순(1998), 「일제시대 불교 유학생의 동향-일본유학생을 중심으로」, 『승가교육』 제2호, 대한불교조계종 교육원.
- 하춘생(2009), 「한국 근현대 비구니의 강맥전승과 그 의의」, 『한국불교학』 제53집, 한국불교학회.
- _____ (2010), 「근현대 비구니사의 전개와 문중 확립」, 『한국 비구니승가의 역사와 활동』, 한국비구니연구소.
- 해주(2007), 「한국 근현대 비구니의 수행」, 『한국 비구니의 수행과 삶』, 전국비구니회.
- 해등(2007), 「화산당 수옥 스님의 생애와 사상」, 『한국 비구니의 수행과 삶』, 전국비구니회.
- Schrimpf, Monika(2013), 「尼僧の目から見た現代日本仏教」, 『立教大学ジェンダーフォーラム年報』 第15号, 紀要論文.

4. 기타

- 〈법보신문〉(2004.2.4.), 22면.
- 〈불교신문〉(2009.12.12.), 12면.
- 〈불교신문〉(2019.3.30.), 8면.
- 〈불교시보〉 제22호(1937.5.1.), 3면.
- 〈불교시보〉 제39호(1938.10.1.), 6면.
- 〈불교시보〉 제42호(1939.1.1.), 18면.
- 〈불교시보〉 제48호(1939.7.1.), 6면.
- 〈불교시보〉 제49호(1939.8.1.), 6면.
- 〈불교시보〉 제96호(1943.7.15.), 8면.

Correction of Errors in Bhikṣuṇī Hwasandang Su-ok (華山堂 守玉)'s Biography

Kim, Hongmi
(Ven. Won-gwa)

Researcher
Korean Institute for Buddhist Studies

In the history of modern and contemporary Korean Bhikṣuṇīs, Hwasandang Su-ok (華山堂 守玉) is a pioneer in various fields. For example, she taught nuns as the first Bhikṣuṇī instructor at the first established traditional Bhikṣuṇī Gangwon (講院) and was the only Korean Bhikṣuṇī to write 51 Chinese poems. Nevertheless, many of the official records regarding Su-ok's career are inaccurate.

This paper is intended to correct the grave errors in the biography of Su-ok, especially during the period from 1917 to 1950. To better understand who Bhikṣuṇī Su-ok was her life's work is introduced and compared with *The Posthumous Work of Hwasan* (華山遺稿) in which Su-ok's career was first reported in 1966. Furthermore, the epitaph of Su-ok, which was greatly revised in 2000 is also considered. In particular, focusing on the corrections attempted in the epitaph of Su-ok, objective recorders were contrasted and if errors were found, the year and content was corrected. Through the analysis of these data, it is maintained that not only the first report of Su-ok's career in 1966 but also the epitaph revised in 2000, provides inaccurate information between 1917 and 1950. Finally, Su-ok's biography was reconstructed based on the corrected year and content discovered.

Key words

Hwasandang Su-ok, biography, bhikṣuṇī, Hwasan's posthumous work, the epitaph of Su-ok, correction of errors, 1917-1950 career

논문투고일: 2022.04.11.

심사완료일: 2022.04.28.

게재확정일: 2022.05.09.

부 록

『韓國佛敎學』 투고규정

각주 및 참고문헌 형식 통일안

『韓國佛敎學』 영문 투고규정

『韓國佛敎學』 편집규정

『韓國佛敎學』 심사규정

『韓國佛敎學』 연구윤리규정

(사)한국불교학회 조직기구표

(사)한국불교학회 제24대 임원현황

(사)한국불교학회 회보(2022년 3월 1일 ~ 2022년 5월 31일)

『韓國佛敎學』 제102집 영문 목차(CONTENTS)

『韓國佛敎學』 투고규정

제1조 (원고제출기한)

1. 『한국불교학』은 연 4회(매년 2월 28일, 5월 31일, 8월 31일, 11월 30일) 발간하며, 논문의 모집 사항에 대한 정보는 본 학회 홈페이지(www.ikabs.org)의 공지사항 게시판에 별도로 공고합니다.
2. 학술대회는 봄·가을 2회 개최하며, 학술대회 발표원고의 주제 및 제출기한은 본 학회 홈페이지 공지사항 게시판에 별도로 공고합니다.

제2조 (논문체제 및 분량)

1. 학회지에 수록되는 논문은 ① 제목 ② 목차 ③ 한글초록 ④ 한글주제어(7개) ⑤ 본문 ⑥ 참고문헌 ⑦ 영어초록(Abstract) ⑧ 영문주제어(key-words 7개)의 체제를 갖추어야 합니다.
2. 한국불교학회는 외국어로 된 논문의 투고를 권장합니다. 한국인이 투고할 경우 해당언어를 모국어로 하는 전문학자의 교정(proof reading)을 받도록 요청하며 또 한글초록도 첨부해야 합니다. 외국인이 투고할 경우에는 영문초록을 첨부해야 합니다.
3. 투고된 원고매수는 200자 원고지 기준 120-150매 이내이며, 최대 180매까지로 제한하며 이 경우 투고자는 초과된 분량만큼의 게재비를 추가(원고지 1매당 5,000원)로 지불해야 합니다. 또한 원고매수 분량을 투고가 거부될 수 있습니다.
4. 한글초록은 600-1000자 이내(내용만), 영문초록은 200-300단어 이내(내용만) 분량으로 제한하며, 한글 및 영문 주제어는 각 7개이고, 참고문헌 목록은 본문에 인용·참조된 문헌만을 수록합니다.

제3조 (투고요령)

1. 원고는 워드프로세서(한글과컴퓨터 한글 또는 MS Word)로 작성합니다. 다만, 국문 원고의 경우 한글의 사용을 권장합니다.

2. 원고의 기본 형식

- 용지설정과 여백주기 : 용지는 A4로 하고, 워드프로세서에서 제공하는 A4 용지에 대한 기본 레이아웃을 별도 설정 없이 그대로 사용합니다.

- 글꼴(font)은 각 워드프로세서의 기본 글꼴을 사용하며, 종류는 2가지 이내로 제한합니다. 단, 바탕글은 함초롬바탕체입니다.

예) 한글 - 함초롬바탕/함초롬돋움, MS Word - 맑은고딕/바탕체

; 단, **굵게**, *기울임 (Italic)*, 밑줄, ^{첨자} 등의 꾸밈은 자유롭게 사용하되, 과도한 꾸밈을 자제합니다.

- 글꼴 장평 100% / 자간 0%

- 본문 - 크기 10pt, 행간 160%, 들여쓰기 2ch (10pt); 본문 문단은 반드시 들여쓰기 설정을 하여야 하며, 문단 앞에 공백을 넣어 들여쓰기를 대신하면 아니 됩니다.

- 큰 제목(장) 14pt / 중간 제목(절) 12pt / 작은 제목(항) 11pt / 목차 10pt / 머리말·인용문 9pt / 각주 8pt

3. 한국불교학회 Jams (kabs.jams.or.kr)를 통해 전송하며, 학회에서 접수 확인 회신을 합니다.

4. 학술대회 발표문의 경우 원고의 분량 등은 해당 대회의 공지문에 따르며, 『한국불교학』의 원고모집규정에 따라 작성한 후 E-mail로 제출합니다.

5. 투고자의 ① 성명 (영문 표기, 스님일 경우 법명) ② 소속 및 지위 ③ 연락처 (전화/E-mail)를 반드시 명기해주시기 바랍니다.

제4조 (사무처)

(04561) 서울 중구 마른대로 155 금호트윈오피스텔 1동 601호
(사)한국불교학회

TEL: 02-2263-1973, E-mail: hanbulhak@daum.net

제5조 (학회지 수록여부)

본 학회 편집위원회 주관 하에 논문심사위원의 심사를 거쳐 결정되며, 제출된 원고의 파일은 일체 반환하지 않습니다.

제6조 (원고작성 시 유의사항)

심사위원의 심사를 통과한 논문일지라도 아래의 준수사항에 부합하지 않은 원고는 게재를 유보할 수 있으므로 준수해 주시기 바랍니다.

(이하 한국불교학술단체연합회 개정안 “각주 및 참고문헌 형식 통일안” 참조)

부 칙

1. 본 규정은 2004년 2월 28일부터 시행한다.
2. 본 개정규정은 2008년 7월 14일부터 시행한다.
3. 본 개정규정은 2009년 3월 1일부터 시행한다.
4. 본 개정규정은 2011년 8월 24일부터 시행한다.
5. 본 개정규정은 2012년 10월 1일부터 시행한다.
6. 본 개정규정은 2013년 9월 1일부터 시행한다.
7. 본 개정규정은 2014년 10월 1일부터 시행한다.
8. 본 개정규정은 2015년 7월 1일부터 시행한다.
9. 본 개정규정은 2016년 8월 1일부터 시행한다.
10. 본 개정규정은 2017년 2월 10일부터 시행한다.
11. 본 개정규정은 2017년 6월 2일부터 시행한다.
12. 본 개정규정은 2018년 3월 12일부터 시행한다.
13. 본 개정규정은 2018년 8월 31일부터 시행한다.
14. 본 개정규정은 2019년 8월 31일부터 시행한다.
15. 본 개정규정은 2020년 9월 1일부터 시행한다.

각주 및 참고문헌 형식 통일안

한국불교학술단체연합회 개정안(ver. 20170602)

I. 각주

1) 각주 작성의 기본원칙

(1) 각주는 간략히 작성하고 ‘저자(연도), 쪽수.’ 방식으로 하며, 온전한 서지 정보는 참고문헌에 기입한다.

(2) 약호를 사용하고 필요한 경우 줄 수를 표기하며 연도는 서기를 쓰는 것을 원칙으로 한다.

【예】 松本史朗(1990), 156. [平成 2년, 불기 2534년 등은 쓰지 않음]
AKBh 98, 12-13줄.

(3) 자신의 논저를 인용할 경우에는 ‘줄고’ 등이 아닌 성명으로 표기한다.

(4) 여러 권의 저서나 논문 등을 함께 표기할 때는 단락을 나누지 말고 쌍반점(;)으로 연결하여 표기한다.

【예】 홍길동(1987), 30-37; AKBh 130.

(5) 페이지는 ‘p.’나 ‘pp.’ 없이 쪽수만 표기하고 범위는 ‘-’로 표기한다.

【예】 홍길동(2017), 140-142.

(6) 재인용 논저는 출처를 밝힌 후 재인용이라고 표기한다.

【예】 홍길동(2013), 100 재인용.

(7) 저자의 경우 성과 이름을 모두 표기하나, 서양어권 저자의 경우 성만 표기한다.

【예】 홍길동(2017), 14; 中村元(1960), 50.
Schmithausen(1981), 23.

(8) 학문 분야 또는 전공 별 특수한 표기는 관례에 따른다.

2) 인용문헌의 표기

(1) 논저 [1인 저자의 경우]

‘저자(연도), 쪽수.’의 형식으로 표시하되 같은 해에 발간된 동일 저자의
논저는 발간순서에 따라 a, b, c 순으로 구분한다.

【예】 홍길동(2016a), 20. [2016년 2월에 발간된 홍길동의 논문 20쪽을 의미함]
홍길동(2016b), 3-4. [2016년 10월에 발간된 홍길동의 저서 3-4쪽을 의미함]

(2) 논저 [2인 이상 저자의 경우]

2인 공저의 경우 저자를 모두 표기하고,

3인 이상의 경우 ‘대표저자 외 ○인’만 표기한다.

가. 동양어권 : 가운데점(·)으로 연결한다.

【예】 홍길동 · 장길산(2013), 30.

홍길동 외 3인(2014), 50-60.

나. 서양어권 : and 기호(&)로 연결한다.

【예】 Alexander & Stefan(2013), 35.

Alexander 외 2인(2014), 40.

(3) 사서(史書) 전집(全集)류

아래와 같은 용례에 준하여 표기한다.

【예】 『三國遺事』 卷5, 義解5, 寶壤梨木.

『世宗實錄』 권122, 30년 12월 1일.

『삼국사기』 권7, 신라본기7, 문무왕 21년.

(4) 번역서

번역서에서 기재하고 있는 저자명과 역자명을 병기하고

번역본의 출판연도, 쪽수를 표기한다.

【예】 T. R. V. 무르띠, 장길산 역(1995), 99.

미즈노 고젠, 홍길동 역(1996), 40.

단, 편역서의 경우 편역자만 기재해도 무방하다.

【예】 백련선서간행회(1995), 47-48.

(5) 학술지 이외의 정기간행물(일간지, 주간지, 월간지 등)의 경우는 “〈간행
물명〉(발행일자), 면.” 순으로 표기하며, 권·집·호 등을 쓰고자 할 경
우 간행물명 뒤에 병기한다.

【예】 〈불교신문〉(1989.2.1.), 9면.

〈불교〉 제100호(1994.8.), 3면.

(6) 대장경(大藏經), 전서(全書) 류의 경우 약호를 사용하여 표시한다. 인용

한 원문은 쌍따옴표(“ ”) 안에 표기하되 한국어 번역을 병기할 경우 “번역문(원 문)”의 형태로 표시한다. 자세한 내용은 다음과 같은 [예]를 참고하여 작성한다.

가. 약호

【예】 고 려 대 장 경 : K
한국불교전서 : H
대정신수대장경 : T
만신찬속장경 : X

이 외의 문헌은 해당 학문(전공) 분야에서 통용되는 약호를 사용하되, 이 외의 약호는 모두 참고문헌에서 다시 밝힌다.

나. 한문(漢文) 문헌

【예】 『○○○經』(K7, 512c-513a), “원문.”(번역문.)
『○○○疏』(T42, 148c-149a), “번역문.”(원문.)

다. 티벳 문헌 [P.: Peking판, D.: Derge판, N.: Narthang판, C.: Cone판]

【예】 P.103, 15a2-3. [Peking판, 불전 No.103, 15면 상단, 둘째 줄부터 셋째 줄까지를 의미함]

라. 빠알리 문헌 [권수는 로마자로 표기한다]

【예】 DN II, 135. [Dīgha Nikāya Vol.2, p.135를 의미함]
Sn 342계. [Suttanipāta verse 342를 의미함]
Vism 542, “번역문(원문)” [Visuddhimagga, p.542를 의미함]

마. 산스크리트 문헌 [권수는 로마자로 표기한다]

【예】 RV IX, 48cd; AKBh 393.

(7) 인터넷 정보 인용의 경우, 온전한 URL 정보와 검색일자를 아래와 같이 표기한다.

【예】 <http://www.studies.worldtipitaka.org> (2013.2.15.).

II. 참고문헌

1) 참고문헌 표기의 기본원칙

(1) 참고문헌에는 본문(각주 포함)에서 인용한 문헌만 정리·표기한다.

(2) 본 규정에 명시된 약호를 포함하여 본문에서 사용한 모든 약호는 참고문헌의 서두에 밝힌다.

(3) 1차 자료와 2차 자료로 구분하여 정리한다. 1차 자료는 원전 및 사전류, 2차 자료는 논문 및 저역서, 학술지 이외의 정기간행물, 인터넷 정보 등의 순서로 정리한다. 단, ‘1차 자료’, ‘저역서’ 등의 표현은 사용하지 않는다.

(4) 각주에서 제시한 정보의 온전한 서지사항을 제시하되 ‘저자명(연도), 서명, 출판지역: 출판사.’ 순으로 표기하는 것을 원칙으로 한다. 단, 단행본은 출판지역을 밝히고, 학술지의 경우는 발행기관만 표기해도 무방하다. 각주의 온전한 정보를 확인함에 혼란이 없도록 각주에서 사용한 약호 및 저자명 등이 서지사항 맨 앞에 오도록 유의한다.

【예】 홍길동(2012), 『아티샤의 중관사상』, 서울: 동국출판사.

上田真啓(2008), 「普通と特殊をめぐって」, 『印度学仏教学研究』 通号116, 東京: 日本印度学仏教学会.

(5) 동양어권 자료의 경우 저자의 성과 이름을 붙이고 반각 홑낫표(「 」), 반각 겹낫표(『 』)를 사용하여 논문과 저역서를 표기한다. 서양어권의 자료는 저자의 성명을 ‘성, 이름’ 순으로 표기하고 논문은 쌍따옴표(“ ”), 저역서는 이탤릭체로 표기한다.

【예】 松本史朗(1988), 「空について」, 『駒澤大學佛教學部論集』 19,

駒澤大學 佛教學部研究室.

Kulkarni, V. M.(1994), “Relativity and Absolutism”. *Filliozat, Pierre Sylvain etc ed. Pandit N.R. Bhatt Felicitation* Volume 1st ed., Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

(6) 배열순서는 아래 2), 3) 항목에서 제시하는 기준에 따라 A, B, C 또는 가, 나, 다 순으로 한다. 단, 동일저자의 논저는 번역서를 포함하여 함께 배열하는 것을 원칙으로 한다.

【예】 水野弘元(1972), 『修證義の佛教』, 東京: 春秋社.

미즈노 고젠, 홍길동 역(1996) 『경전의 성립과 전개』, 서울: 시공사.

Murti, T. R. V.(1983), *Studies in Indian thought: collected papers of Prof. T. R. V. Murti*, edited by Harold G. Coward, Columbia: South Asia Books.

T. R. V. 무르띠, 홍길동 역(1995), 『佛敎의 中心哲學: 中觀 체계에 대한 연구』, 서울: 동국출판사.

2) 1차 자료의 표기

- (1) 작성하는 논문의 성격에 따라 분야별로 구분하여 정리한다.
- (2) 본문에서 사용한 모든 약호와 그 온전한 정보를 아래와 같이 표기한다.

【예】 T 『대정신수대장경』
 J 『일본대장경』
 SN *Samyutta-nikāya*, PTS.
 AKBh *Abhidharmakośabhāṣya*, ed., by P. Pradhan,
 Tibetan Sanskrit Work Series 8, Patna, 1967(repr. 1975).
 AKVy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*.
 ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1932-1936 (repr. Tokyo:
 The Sankibo Press, 1971)
 Vism *Visuddhimagga*, ed by H.C. Warren, revised D. Kosambi:
 Harvard, 1950.

- (3) 원전의 출처가 일반 출판물이 아니거나 원전 번역자의 의견을 본문에서 인용한 경우에는 번역자명과 발행연도만 밝히고 해당 서지정보를 2차 자료에서 자세히 표기한다.

【예】 AP *Anekantapraveśa*. 藤永伸(1997; 1998).
 NA *Nyāyāvatāra*. Balcerowicz(2001).

[2차 자료에서]

藤永伸(1997), 「Haribhadra作Anekāntavādapraveśa 「積極的多面說入門」
 翻訳解説 (1)」, 『ジャイナ敎研究』 通号 3, 京都: ジャイナ敎研究會.
 藤永伸(1998), 「Haribhadra作Anekāntavādapraveśa 「積極的多面說入門」
 翻訳解説 (2)」, 『ジャイナ敎研究』 通号 4, 京都: ジャイナ敎研究會.
 Balcerowicz, Piotr(2001), *Jaina Epistemology in Historical and Comparative
 Perspective, Critical Edition and English Translation of Logical
 Epistemological Treatises: Nyāyāvatāra, Nyāyāvatāravivṛti Nyāyāv
 atāra-Tippaṇa with Introduction and Note*, Stuttgart.

3) 2차 자료의 표기

- (1) 논문과 저서 구분 없이 저자의 성명 순으로 정리한다. 동일 저자의 문헌은 발행연도 순으로 하되 동일저자의 동일연도 발행 문헌은 a, b, c 순으로 구분한다.

【예】 장길산(2017), 『불교학개론』, 서울: 서울출판사.

홍길동(2008a), 「용성의 불교 근대화」, 『대각사상』 21, 대각사상연구원.

홍길동(2008b), 「불교의 근대성」, 『한국불교학』 50, 한국불교학회.

홍길동(2010c), 『한국 현대선의 탐구』, 서울: 도피안사.

- (2) 2차 자료는 동양어권, 서양어권으로 나누어 정리하되 동양은 한국, 중국, 일본 등의 순서로 한다.

【예】 末本文美士(2006), 『日本佛教の可能性』, 東京: 春秋社.

Schmithausen, Lambert(1981), "On Some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment'", *Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für L. Asldorf*, Wiesbaden.

- (3) 2인 이상 공저의 경우 가능한 한 저자를 모두 표기하되 동양어권은 가운뎃점(·), 서양어권은 and 기호(&)로 연결한다. 단, 필요에 따라 '-의 ○ 인'으로 표기할 수 있다.

【예】 홍길동·장길산(2013), 『한국불교사상사』, 서울: 동국대출판부.

Alexander, Marcus & Stefan, Cleanth(2013), *A Study of Ganhwaseon*, New York: Buddhist Publication.

Alexander, Marcus 외 5인(2017), *A Study of Wonhyo*, New York: Buddhist Publication.

- (4) 번역서의 경우 책에서 기재하고 있는 저자명과 역자명을 표기하되 저자명을 기준으로 작성한다. 또한 필요에 따라 원서명과 원서의 출판정보를 표기할 수 있다.

【예】 미즈노 고젠, 홍길동 역(1996), 『경전의 성립과 전개』, 서울: 동국출판사.

B. K. 마티랄, 홍길산 역주(1993), 『고전인도논리철학』, 서울: 동국출판사
(*Matilal, Bimal Krishna, Epistemology, logic, and grammar in Indian philosophical analysis*).

- (5) 학술지 이외의 정기간행물(일간지, 주간지, 월간지 등)의 경우는 '〈간행

물명>(발행일자), 면수, 「기사제목」.’ 순으로 표기한다. 단, 전문연구자
기고문의 경우 논문 형식을 따르며 저자의 다른 논문과 함께 표기할
수 있다.

【예】 <불교신문>(2017.4.3.), 8면, 「소셜 ... 불교 안내하는 소통수단으로」.
<불교>100호(2017.4.23.), 「진영에 깃든 선사의 삶과 사상99, 아도(阿度)」.
([http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=156850_2013.](http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=156850_2013.2.15)
2.15 검색).
홍길동(2016), 「불교와 정치」, <한겨레신문>(2016.3.1.), 9.

『韓國佛敎學』 영문 투고규정

The Journal of the Korean Association for Buddhist Studies (Han Guk Bul Gyo Hak, 한국불교학, 韓國佛敎學, hence JKABS) welcomes the submission of research articles that present original research and make new contributions to the field of the Buddhist Studies. Submissions are available at all times.

1. Publishing Schedule

We Publish quarterly on February 28, May 31, August 31 and November 30.

2. How to Submit

Manuscripts should be submitted electronically via JKABS at <http://kabs.jams.or.kr>.

- (1) To submit your manuscript, please register at our website and create an account.
- (2) Click the “Submit New Paper” button on the homepage and select “The Journal of the Korean Association for Buddhist Studies” to submit.
- (3) Please fill in the blanks in the form and attach your manuscript under “Original File.” Your curriculum vitae is to be attached under “Attached File(s)”.

- (4) Any information on the manuscript that identifies the author(s) should be removed.

3. Peer-Review Procedure

All contributions in the journal are peer-reviewed.

- (1) The editorial board shall request three scholars specializing in related disciplines to review manuscripts submitted to the journal.
- (2) Information on the members of review panels shall not be disclosed to ensure fairness of the peer review process.
- (3) The three reviewers shall evaluate each manuscript and assign it one of the following four designations: 'publish,' 'publish after revision,' 'reassess after revision,' and 'reject.'
- (4) 'Publish' shall indicate that the manuscript under review is fit for publication in the journal without substantial revision; 'publish after revision' shall indicate that the manuscript under review needs a partial revision, but such revision does not substantially affect the original content of the manuscript; 'reassess after revision' shall mean that the required revisions substantially affect the original content of the manuscript; and 'reject' shall be applied if the manuscript is plagiarized, does not align with the original mission and purpose of the The Journal of the Korean Association for Buddhist Studies, or contains content that does not meet the standards for publication.

(5) The editorial board shall determine whether submitted manuscripts are accepted or rejected based on reviewers' reports, as follows.

〈Table of peer review results〉

Peer Review Results				Final Decision
Publish(4)	Publish(4)	Publish(4)	12	Publish
Publish(4)	Publish(4)	Publish after revision(3)	11	
Publish(4)	Publish(4)	Reassess after revision(2)	10	Publish after revision
Publish(4)	Publish after revision(3)	Publish after revision(3)	10	
Publish(4)	Publish after revision(3)	Reassess after revision(2)	9	
Publish after revision(3)	Publish after revision(3)	Publish after revision(3)	9	
Publish(4)	Reassess after revision(2)	Reassess after revision(2)	8	Reassess after revision
Publish(4)	Reassess after revision(2)	Reject(1)	7	
Publish after revision(3)	Publish after revision(3)	Reassess after revision(2)	7	
Publish after revision(3)	Reassess after revision(2)	Reject(1)	7	
Publish after revision(3)	Reassess after revision(2)	Reject(1)	6	
Reassess after revision(2)	Reassess after revision(2)	Reassess after revision(2)	6	
Publish(4)	Reject(1)	Reject(1)	6	Reject
Publish after revision(3)	Reject(1)	Reject(1)	5	
Reassess after revision(2)	Reassess after revision(2)	Reject(1)	5	
Reassess after revision(2)	Reject(1)	Reject(1)	4	
Reject(1)	Reject(1)	Reject(1)	3	
Publish(4)	Publish(4)	Reject(1)	9	Review by the editorial board
Publish(4)	Publish after revision(3)	Reject(1)	8	
Publish after revision(3)	Publish after revision(3)	Reassess after revision(2)	8	

- (6) Each author who submits a manuscript with an evaluation of 'publish after revision' shall be notified. The revised manuscript shall be published after confirmation of the required revisions.
- ※ A manuscript for which the decision is to 'publish after revision' may be published in the following issue upon the decision of the editorial board.
- (7) Each author who submits a manuscript with an evaluation of 'reassess after revision' shall be notified that the manuscript will be re-evaluated after confirmation of the required revisions during the evaluation period for the following issue unless the author fails to submit the revised manuscript, in which case the manuscript shall be rejected. Each person who submits a manuscript with an evaluation of 'reassess after revision' shall be notified of the corresponding requirements.
- (8) Each author who submits a manuscript that is rejected shall be notified of the rejection.
- (9) After the stipulated evaluation period has elapsed, the editorial board shall convene for a review session to select articles for publication and notify the authors of submitted manuscripts regarding the board's decisions.
- (10) The chairperson of the editorial board shall determine matters not specified in this article.

4. Ethics Statement

JKABS strives to maintain the highest ethical standards in its operations, for the authors as well as for the editors and reviewers. What this involves for each of these groups is specified below.

(1) Authors

Authors are only those, and all of those, who have actually conducted the research on which a submission is based and participated in the composition of the manuscript. Submissions should be of original and unpublished work, free of plagiarism and infringement of copyright in any form, which presents an accurate and verifiable reflection of the data used for research. The sources utilized for the writing of the submission should be duly acknowledged.

A manuscript presenting a translated or revised version of an article already published in a foreign journal may be published at the discretion of the Korean Association for Buddhist Studies. In principle, approval from the editor of the journal of the initial publication is required. When submitting a manuscript that is a derivative of a foreign journal article, the submission must be accompanied by the original version of the article and documentation of the approval to publish that contains the bibliographic data of the original article and includes a disclaimer confirming approval of the publication of the derivative work.

Authors should offer their submissions in such a form that the author cannot be identified.

Following the submission to KABS, authors should not offer their submission to any other journal or medium of publication (including the internet) as long as the review process has not been concluded. This process can also be terminated by the author's notification of withdrawal of submission to the editors.

Submissions will be treated as confidential documents and accordingly the editors will maintain strict confidentiality and not make use of the content of a submission except for the purpose of review. Submissions will be subjected to a double-blind peer review after the editors have established that within relatively wide margins the nature and quality of the submission warrant further review. The editors will strive to find the best reviewers for each submission, and do their utmost to ensure that submissions are judged exclusively for their content, without bias of any kind. In the final instance it is the duty of the editors to judge whether the assessments of the reviewers have indeed been fair, and in certain cases, whether another review is required.

The editors will expedite the review process as much as possible, but not at the expense of the thoroughness of the process.

Once the reviews have been received by the editors, they will be made available to the author(s), whatever the outcome.

(2) Reviewers

The reviewers are required to maintain absolute confidentiality and not to make use of the content of a submission for any reason

other than their assessment of the submission. This confidentiality is to be maintained after handing in their review.

If a reviewer thinks there may be a conflict of interest, this should immediately be made known to the editors.

Reviews should be as fair and objective as possible and supported by clear arguments. Reviewers should avoid personal attacks and phrase their criticisms in such a way that they are potentially helpful to the author. In this way reviewers will ensure that their assessment may be of some use even when a submission is ultimately rejected.

5. Manuscript Writing Instructions

Any manuscripts written in English must comply with the manuscript submission guidelines JKABS. An inquiry should be addressed to the editorial board regarding the possibility of submitting a manuscript authored in another language.

English manuscripts should be double spaced throughout. A length of approximately 10,000 words is preferred for an article, including footnotes. An abstract of no more than 300 words, a list of about 7 key-words, a bibliography, and a glossary for the Romanized East Asian terms should accompany the paper. Please use footnotes rather than endnotes. An up-to-date curriculum vitae should also be sent with the manuscript.

6. Copyrights

Submission of a paper will be taken to imply that it is unpublished and is not being considered for publication elsewhere, and that the author agrees that upon acceptance of the article for publication its copyright will be owned by the Korean Association for Buddhist Studies.

7. Review/Publication Fee

After the submission, the author shall pay 150,000W for the peer-review. An extra charge may be required due to the length of the manuscript.

For further queries, please contact hanbulhak@daum.net

『韓國佛敎學』 편집규정

제1조 (목적)

한국불교학회(이하 '본 학회'라 칭함)는 운영규칙 제13조에 의거하여 본 학회의 정기간행학술지인 『한국불교학』의 편집과 발행에 관한 시행규정을 아래와 같이 정한다.

제2조 (학술지 발행일)

『한국불교학』은 매년 2월 28일, 5월 31일, 8월 31일, 11월 30일자로 연 4회 발행한다.

제3조 (편집위원회의 구성)

1. 『한국불교학』의 기획·편집 및 발행에 관한 제반업무는 본 학회의 편집위원회가 관장한다.
2. 편집위원회는 편집위원과 편집위원장으로 구성한다.
3. 편집위원은 박사학위를 소지한 회원 중 학술활동과 업적이 뛰어난 중진연구자들로 구성하며, 본 학회 운영이사회의 심의를 거쳐 학회장이 위촉한다.
4. 편집위원장은 본 학회의 편집이사가 맡는다.
5. 편집위원장과 편집위원의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제4조 (편집위원회의 업무)

편집위원회는 다음 사항을 의결하고 집행한다.

1. 학회지 발행을 위한 투고논문 접수
2. 표절시비, 중복게재 및 이중투고 등의 문제성을 검토하여 심사대상 논문 선정
3. 논문심사위원 위촉 및 심사의뢰, 심사보고서 수합 및 심사결과의 심의 판정
4. 원고모집규정에 따라 원고가 작성되었는지에 대한 예비심사 수행
5. 학회지의 편집 및 기획
6. 학회지의 출판 및 배포
7. 기타 출판물의 편집 및 발행

제5조 (논문의 투고와 게재)

1. 학회지에 게재되는 논문은 불교학과 관련된 주제를 다루어야 한다. 학제적 연구는 권장하지만 논문의 성격상 불교학과와의 관련성이 인정되어야 한다.
2. 논문의 투고자격은 미납회비가 없는 본 학회의 정회원에게만 부여함을 원칙으로 한다.
3. 투고할 논문은 ① 제목 ② 목차 ③ 한글초록 ④ 한글주제어(7개) ⑤ 본문 ⑥ 참고문헌 ⑦ 영어초록(Abstract) ⑧ 영문주제어(key-words 7개)의 체제를 필히 갖추어야 한다.
4. 공동저술의 논문일 경우 제1저자가 있으면 이를 명시하고, 그 외 공동저자는 가나다순으로 명기한다.
5. 투고된 논문은 편집위원회의 주관 하에 소정의 심사과정을 통해 게재여부를 정하며, 게재순서는 분야와 주제 등을 고려하여 편집위원회가 결정한다.
6. 『한국불교학』에 게재된 논문의 저작권은 한국불교학회에 귀속되며, 필자가 본 학회에 논문을 게재할 때에는 한국연구재단 한국학술지인용색인(KCI)에 등록된 해당 논문의 원문을 일반인 및 연구자들이 무료로 이용할 수 있도록 KCI 홈페이지(www.kci.go.kr)를 통하여 공개 서비스하는 것, 또 향후 전자저널의 출판이나 논문선집의 편집 등의 형태로 본 학회가 해당논문을 자유롭게 이용하는 것에 동의하는 것을 전제로 한다.
7. 논문의 투고와 작성에 관련된 기타 자세한 사항은 별도로 공시한다.

제6조 (논문의 심사)

논문심사에 관한 제반사항은 편집위원회가 주관하며, 심사기준 및 절차 등은 별도규정을 두어 시행한다.

부 칙

1. 본 규정은 2004년 2월 28일부터 시행한다.
2. 본 개정규정은 2006년 2월 1일부터 시행한다.
3. 본 개정규정은 2008년 10월 27일부터 시행한다.
4. 본 개정규정은 2009년 3월 1일부터 시행한다.
5. 본 개정규정은 2013년 11월 1일부터 시행한다.
6. 본 개정규정은 2016년 8월 1일부터 시행한다.
7. 본 개정규정은 2017년 2월 10일부터 시행한다.
8. 본 개정규정은 2018년 3월 12일부터 시행한다.

『韓國佛敎學』 심사규정

제1조 (목적)

한국불교학회 운영규칙 제13조 및 편집규정 제6조에 의거하여 『한국불교학』에 투고된 논문의 심사 및 게재에 관한 시행규정을 아래와 같이 정한다.

제2조 (심사절차)

투고된 논문의 심사절차는 다음을 따른다.

1. 편집위원회는 심사대상 논문의 학문분야와 동일한 전공학자 3인을 위촉하여 심사를 의뢰한다.
2. 편집위원회는 해당 전공분야의 책임자가 없다고 판단될 경우 심사 가능한 인접분야의 학자에게 의뢰한다.
3. 편집위원도 심사위원으로 위촉할 수 있다. 다만, 다른 편집위원이 투고한 논문의 경우 심사를 맡을 수 없다.
4. 심사의뢰 시 성명을 비롯하여 논문의 저자를 인지할 수 있는 모든 표시를 삭제하여 송부한다.
5. 학제적 연구논문의 투고는 권장하지만 논문의 성격상 불교학과의 관련성이 희박할 경우 심사위원 위촉이나 게재를 거부할 수 있다.
6. 심사위원은 정해진 심사보고서 양식에 따라 평가하고 최종심사결과는 ‘게재가’, ‘수정후게재’, ‘수정후재심사’, ‘게재불가’로 판정한 후 편집위원회에 송부한다.
7. 심사보고서가 취합되면 편집위원회는 심사결과를 종합하여 판정한다. 다만, 편집위원회는 다음 항목에 해당하는 심사자들의 심사결과서에 대해서 심사를 진행하여, 심사결과를 무효화하고, 재심사하거나 편집위원회에 회부하여 심사를 할 수 있다.

〈항목 1〉 투고자에 대한 인격적인 모독이나 무시하는 듯한 어투로 이루어진 심사

〈항목 2〉 평가의 판정은 단정적인 데 비하여 그렇게 판정하는 근거제시가 없는 심사

〈항목 3〉 판정과는 무관하게 심사의견이 너무나 소략하게 주어진 경우

〈항목 4〉 ‘수정후재심사’의 8점에 해당하는 경우만 전체 심사내용을 편집위원회

의 검토 후 최종 결정할 수 있다. 단, ACC는 제외한다.

8. '수정후게재' 또는 '수정후재심사'로 판정된 논문은 필자에게 심사내용을 첨부하여 수정을 요구하고, '게재불가'로 판정된 논문은 심사내용과 결과를 필자에게 통보한다.
9. '수정후게재' 논문의 필자는 어떻게 수정하였는지 '수정보고서'를 제출하며, '수정후재심사'의 경우 편집위원회가 다시 심사자를 결정한다.
10. 논문의 수정기간은 학회지 해당호의 출판에 지장이 없는 범위 내에서 정하며, 정해진 기간을 엄수하지 못할 경우 게재에서 제외하고 이를 필자에게 고지한다.
11. 편집위원회는 논문이 취합되면 그 게재여부를 최종 결정하고 그 결과를 15일 이내에 필자에게 통보한다.
12. 그 밖의 사항은 편집위원회의 결정에 따라 시행한다.

제3조 (심사기준)

심사위원은 다음 항목을 채점하여 A(100~90점, 게재가), B(89~85점, 수정후게재), C(84~80점, 수정후재심사), D(79점 이하, 게재불가)로 논문을 평가한다.

1. 연구주제의 독창성 및 내용의 창의성 (20점)
2. 논문구성 및 논지전개의 명료성과 논리성 (20점)
3. 문장기술 및 용어사용의 명확성 (20점)
4. 선행연구의 활용성, 연구결과의 기여도, 초록의 적절성 (20점)
5. 참고문헌의 인용, 각주처리 등의 정확성과 일관성 (15점)
6. 한국불교학회 불교학술용어표준안의 활용도 (5점)

제4조 (심사결과 판정)

심사위원은 정해진 심사기준에 따라 평가한 결과와 상세한 심사평을 기재한 심사보고서를 제출하고, 편집위원회는 수합된 심사보고서를 종합하여 해당논문의 심사결과를 판정한다. 심사결과 판정의 최소요건은 아래 <표>와 같이 한다.

제5조 (심사보고서)

심사보고서는 편집위원회가 정한 양식에 따라 작성한다. (※ 양식별첨)

〈심사판정표〉

심사결과			심사점수	심사판정
게재가	게재가	게재가	AAA(12)	게재가 (11~12점)
게재가	게재가	수정후게재	AAB(11)	
게재가	게재가	수정후재심사	AAC(10)	수정후게재 (9~10점)
게재가	수정후게재	수정후게재	ABB(10)	
게재가	수정후게재	수정후재심	ABC(9)	
수정후게재	수정후게재	수정후게재	BBB(9)	
게재가	게재가	게재불가	AAD(9)	
게재가	수정후게재	게재불가	ABD(8)	수정후재심사 (6~8점)
게재가	수정후재심사	수정후재심사	ACC(8)	
수정후게재	수정후게재	수정후재심사	BBC(8)	
게재가	수정후재심사	게재불가	ACD(7)	
수정후게재	수정후게재	게재불가	BBD(7)	
수정후재심사	수정후재심사	수정후게재	CCB(7)	
수정후재심사	수정후재심사	수정후재심사	CCC(6)	
수정후게재	수정후재심사	게재불가	BCD(6)	
게재가	게재불가	게재불가	ADD(6)	게재불가 (3~6점)
수정후재심사	수정후재심사	게재불가	CCD(5)	
게재불가	게재불가	수정후게재	DDB(5)	
게재불가	게재불가	수정후재심사	DDC(3)	
게재불가	게재불가	게재불가	DDD(3)	

* A = 4, B = 3, C = 2, D = 1.

부 칙

1. 본 규정은 2004년 2월 28일부터 시행한다.
2. 본 개정규정은 2008년 7월 14일부터 시행한다.
3. 본 개정규정은 2008년 10월 27일부터 시행한다.
4. 본 개정규정은 2009년 3월 1일부터 시행한다.
5. 본 개정규정은 2016년 8월 1일부터 시행한다.
6. 본 개정규정은 2018년 3월 12일부터 시행한다.

『韓國佛敎學』 연구윤리규정

제1장 총 칙

제1조 (목적)

이 규정은 연구윤리 및 진실성의 확보를 위한 절차와 그 업무수행을 위한 위원회의 설치 및 운영에 관한 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제2조 (적용대상)

이 규정은 학회에 소속하는 회원을 포함하여 연구 활동을 수행하거나 그에 참여하는 이에 대하여 적용한다.

제3조 (적용범위)

연구윤리의 확립 및 연구의 진실성에 관한 검증과 관련된 사항은 이 규정을 따른다.

제4조 (연구부정행위의 범위)

1. 연구부정행위(이하 “부정행위”라 한다)라 함은 연구의 제안과 수행, 연구결과
의 보고 및 발표 등에서 행하여진 다음 각 호의 행위를 말한다.
 - 1) 존재하지 않는 데이터 또는 연구결과 등을 허위로 만들어 내는 행위
 - 2) 연구재료·장비·과정 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변형
· 삭제함으로써 연구내용 또는 결과를 왜곡하는 행위
 - 3) 타인의 창의적인 연구내용이나 연구결과 등을 정당한 승인 또는 인용 없이
도용하는 표절행위
 - 4) 연구내용 또는 결과에 대하여 공헌 또는 기여를 한 사람에게 정당한 이유
없이 논문저자 자격을 부여하지 않거나, 공헌 또는 기여를 하지 않은 이에
게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 논문저자 자격을 부여하는 부당한
논문저자 표시 행위
 - 5) 본인 또는 타인의 부정행위의 혐의에 대한 조사를 고의로 방해하는 행위
 - 6) 기타 제2항의 위원회가 자체적인 조사 또는 예방이 필요하다고 판단되는
부정행위

2. 제1항의 행위에 관한 학회의 자체조사를 위하여 학회 안에 연구윤리위원회 (이하 “위원회”라 한다)를 둔다.

제5조 (용어의 정의)

1. “제보자”라 함은 부정행위를 인지하고 관련 증거를 위원회에 알린 자를 말한다.
2. “피조사자”라 함은 제보 또는 위원회의 인지에 의하여 부정행위의 조사대상이 된 이 또는 조사 수행과정에서 부정행위에 가담한 것으로 추정되어 조사의 대상이 된 이를 말하며, 조사과정에서의 참고인이나 증인은 이에 포함되지 아니한다.
3. “예비조사”라 함은 제보 또는 인지된 부정행위의 혐의에 대하여 공식적으로 조사할 필요가 있는지 여부를 결정하기 위한 절차를 말한다.
4. “본 조사”라 함은 부정행위의 혐의에 대한 사실여부를 조사하기 위한 절차를 말한다.

제2장 위원회의 설치 및 운영

제6조 (기능)

위원회는 다음 각 호의 사항을 심의·의결한다.

1. 연구윤리와 진실성에 관련된 제도의 수립 및 운영에 관한 사항
2. 연구윤리강령 등 관련규정의 제·개정에 관한 사항
3. 부정행위 제보접수 및 처리에 관한 사항
4. 본 조사의 착수 및 조사결과의 판정·승인 및 재심의를 관한 사항
5. 제보자 및 피조사자 보호에 관한 사항
6. 연구진실성의 검증결과 처리 및 후속조치에 관한 사항
7. 기타 위원회 운영에 관한 제반사항

제7조 (구성)

1. 위원회는 위원장을 포함하여 총 7인으로 구성하며 위원장 및 위원은 이사장이 위촉한다.
2. 부위원장은 위원 중에서 호선한다.
3. 위원의 임기는 2년으로 하고 연임할 수 있다.

4. 편집위원장, 편집이사, 학술이사 2인은 당연직으로 한다.

제8조 (위원장)

1. 위원장은 위원회를 대표하며 회의를 주재한다.
2. 부위원장은 위원장을 보좌하고 위원장의 부재 시에 직무를 대행한다.

제9조 (간사)

위원회는 간사 1인을 두어 제반 행정사항을 처리한다.

제10조 (회의)

1. 위원장은 위원회의 회의를 소집하고 그 의장이 된다.
2. 회의는 재적위원 과반수 출석과 출석위원 과반수 찬성으로 의결한다. 다만, 제6조 3항 내지 6항의 사항은 재적위원 3분의 2이상의 출석과 출석위원 3분의 2이상의 찬성으로 의결한다.
3. 위원회는 비공개회의를 원칙으로 하며 필요한 경우 관계자를 출석하게 하여 의견을 청취할 수 있다.

제3장 제보 및 접수

제11조 (부정행위 제보 및 접수)

제보자는 위원회에 서면 또는 전자우편 등의 방법으로 제보할 수 있으며 관련된 증거는 반드시 서면으로 제출하여야 한다. 다만, 실명제보를 원칙으로 한다.

제12조 (제보자의 권리보호)

1. 위원회는 제보자의 신원을 보호하여야 하며, 제보자의 성명은 필요한 경우가 아니면 제보자 보호차원에서 공개해서는 안 된다.
2. 위원회는 제보자가 부정행위 제보를 이유로 징계 등 신분상 불이익, 근무조건상의 차별, 부당한 압력 또는 위해 등을 받은 경우 피해를 원상회복하거나 제보자가 필요로 하는 조치 등을 취하여야 한다.
3. 제보내용이 허위인 줄 알았거나 알 수 있었음에도 불구하고 이를 신고한 제보

자는 보호대상에 포함되지 않으며 사안에 따라 관련사실을 해당 소속기관에 통보할 수 있다.

제13조 (피조사자의 권리보호)

위원회는 부정행위 여부에 대한 조사가 완료될 때까지 피조사자의 명예나 권리가 침해되지 않도록 주의하여야 하며 무혐의로 판명된 피조사자의 명예회복을 위하여 노력하여야 한다.

제14조 (이의제기 및 변론권 보장)

위원회는 제보자와 피조사자에게 의견진술, 이의제기 및 변론의 권리와 기회를 동등하게 보장하여야 하며 관련절차를 사전에 알려주어야 한다.

제4장 예비조사

제15조 (예비조사위원회)

위원장은 제보접수일로부터 10일 이내에 3인 이내의 위원으로 예비조사위원회를 구성한다.

제16조 (예비조사의 기간 및 방법)

1. 예비조사는 제보접수일로부터 30일 이내에 착수하고, 예비조사 시작일로부터 30일 이내에 본 조사 실시여부를 결정하여야 한다.
2. 제보의 접수일로부터 역산하여 만 2년이 경과된 부정행위에 대해서는 이를 접수하였더라도 처리하지 않음을 원칙으로 한다.
3. 예비조사에서는 다음 각 호의 사항에 대한 검토를 실시한다.
 - 1) 제보내용이 제4조 1항 소정의 부정행위에 해당하는지 여부
 - 2) 제보내용이 구체성과 명확성을 갖추어 본 조사를 실시할 필요성과 실익이 있는지 여부
 - 3) 부정행위가 제보일로부터 역산하여 만 2년이 경과되었는지 여부

제17조 (예비조사 결과의 보고)

1. 예비조사 결과는 위원회의 의결을 거친 후 10일 이내에 제보자 및 피조사자에게 문서로 통보한다. 다만, 제12조 3항의 허위제보에 의한 경우에는 그러하지 아니한다.
2. 예비조사 결과보고서에는 다음 각 호의 내용이 포함되어야 한다.
 - 1) 제보의 구체적인 내용
 - 2) 조사의 대상이 된 부정행위 혐의사실
 - 3) 본 조사의 실시여부 및 판단의 근거

제5장 본 조사

제18조 (본 조사 착수 및 기간)

1. 본 조사는 위원회의 본 조사 실시 결정 후 15일 이내에 착수하며, 이 기간 동안 본 조사 수행을 위한 위원회(이하 “조사위원회”라 한다)를 구성하여야 한다.
2. 본 조사는 본 조사 시작일로부터 45일 이내에 완료한다.
3. 조사위원회가 기간 내에 조사를 완료할 수 없다고 판단할 경우 위원회에 그 사유를 설명하고 1회에 한하여 기간 연장을 요청할 수 있다.

제19조 (조사위원회의 구성)

1. 조사위원회는 5인 이상의 위원으로 구성한다.
2. 조사위원회 위원구성 및 위촉기간은 위원회의 의결을 거쳐 결정하고 조사위원회의 위원장은 조사위원 중에서 호선한다.
3. 조사위원회는 해당분야의 전문적인 지식 및 경험이 풍부한 자를 2분의 1 이상 포함하며 공정성과 객관성 확보를 위하여 학회소속이 아닌 외부인사를 5분의 1 이상 위촉한다.
4. 당해 조사사안과 이해관계가 있는 자를 조사위원회에 포함시켜서는 안 된다.

제20조 (출석 및 자료제출 요구)

1. 조사위원회는 제보자·피조사자·증인 및 참고인에 대하여 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 만약 출석을 포기할 경우 별지 제1호 서식의 “진술권

- 포기서”를 위원장에게 제출하여야 한다.
2. 조사위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며, 증거자료의 보존을 위하여 이사장의 승인을 얻어 적절한 조치를 취할 수 있다.

제21조 (본 조사 결과보고서의 제출)

1. 조사위원회는 본 조사 종료 후 10일 이내에 본조사결과보고서(이하 “최종보고서”라 한다)를 위원회에 제출하여야 한다.
2. 최종보고서에는 다음 각 호의 사항이 포함되어야 한다.
 - 1) 제보의 구체적인 내용
 - 2) 조사의 대상이 된 부정행위 혐의사실
 - 3) 관련 증거·증인 및 진술서
 - 4) 조사결과

제6장 본 조사 이후의 조치

제22조 (판정)

1. 판정은 예비조사 시작일로부터 6개월 이내에 이루어져야 한다.
2. 위원회는 판정결과를 이사장에게 보고하고 제보자와 피조사자에게 통지하여야 한다.
3. 제보자 또는 피조사자가 판정에 불복할 경우에는 통지를 받은 날로부터 30일 이내에 이유를 기재한 재심의 요청서를 위원장에게 제출하여야 한다.

제23조 (재심의)

1. 위원회는 재심의 요청서를 접수한 날로부터 10일 이내에 재심의 여부를 결정하여야 한다.
2. 재심의 절차 및 방법은 위원회가 별도로 정한다.

제24조 (결과에 대한 조치)

1. 위원장은 관련자에 대하여 이사장에게 후속조치를 건의할 수 있으며 해당 기관장에게 통보한다.
2. 징계조치에 관한 사항은 다른 관련규정에 의하거나 별도로 정할 수 있다.

제7장 자료의 보관 및 비밀엄수

제25조 (기록의 보관)

예비조사 및 본 조사와 관련된 기록은 5년간 보관한다.

제26조 (비밀엄수)

제보·조사·심의·의결 및 건의조치 등 조사와 관련된 일체의 사항은 비밀로 하며, 조사에 직·간접적으로 참여한 자(위원회 위원·간사 등을 포함한다)는 조사 및 직무수행 과정에서 취득한 모든 정보에 대하여 누설하여서는 안 된다. 다만, 합당한 공개의 필요성이 있는 경우 위원회의 의결을 거쳐 공개할 수 있다.

제8장 보 칙

제27조 (운영예산)

위원회의 운영 및 조사에 필요한 예산은 별도로 책정하여 지급할 수 있다.

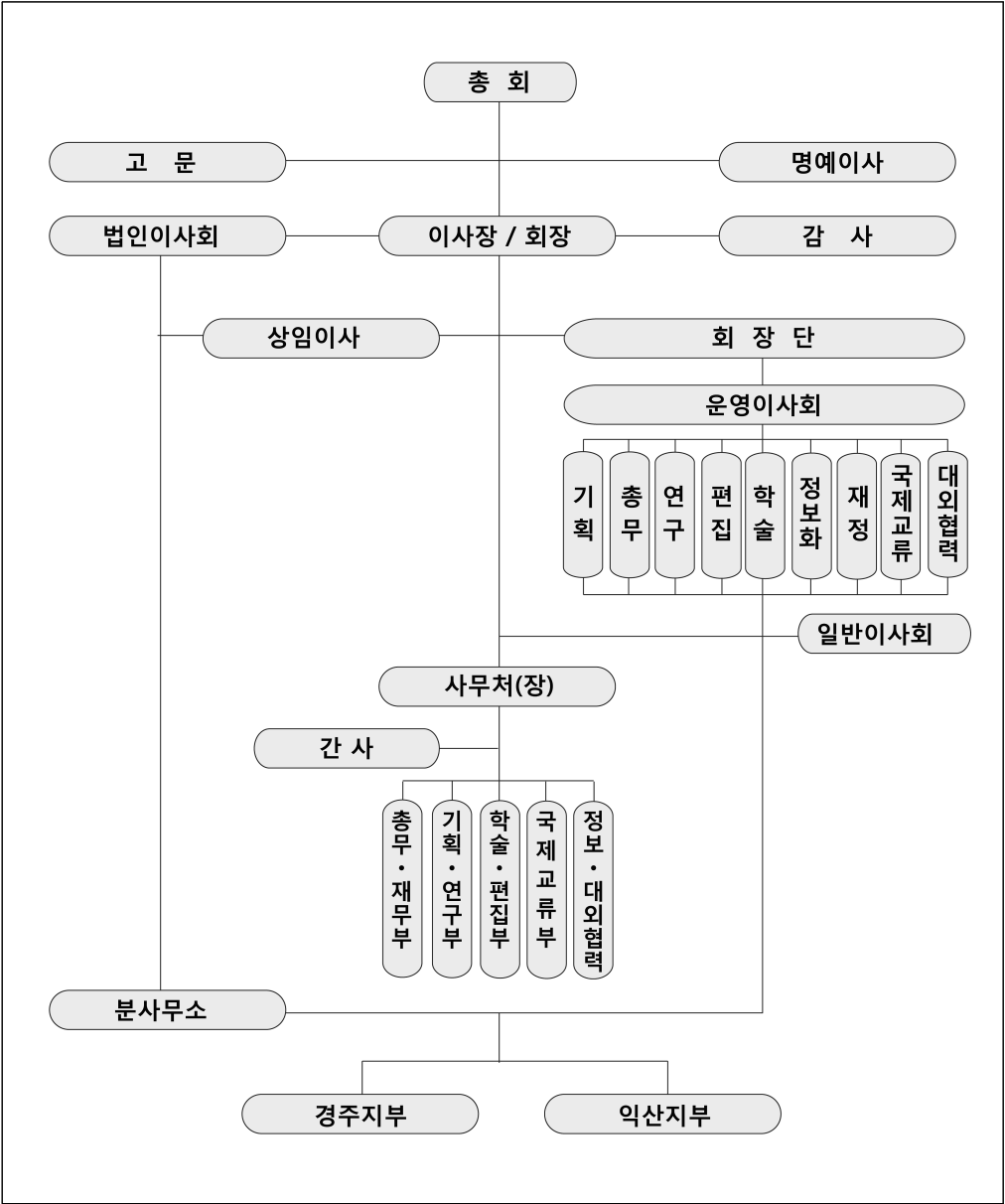
제28조 (예외사항)

이 규정에 명시되지 않은 사항은 관련 상위법을 준용한다.

부 칙

1. 이 규정은 2007년 3월 1일부터 시행한다.
2. 이 규정은 2018년 11월 1일부터 시행한다.

(사) 한국불교학회 조직기구표



(사)한국불교학회 제24대 임원현황

(2022년 5월 31일 현재)

● 상임고문(역대회장)

김 영 태(10~12대)	권 기 중(15대)	이 평 래(16~17대)
김 선 근(18대)	김 용 표(19~20대)	권 탄 준(21대)
성운스님(22대)	김 성 철(23대)	

● 고문

종범스님(중앙승가대 前총장), 혜거스님(동국대 역경원장)

● 명예이사

가나다 순

계성스님(삼량학원 이사장)	계호스님(진관사 주지)
계환스님(동국대 명예교수)	광옥스님(전국비구니회 前부회장)
근일스님(고운사 조실)	대오스님(흥국사 前주지)
도광스님(불광한의원장)	도림스님(법화정사 회주)
동봉스님(대각사 주지)	맹 난 자(한국수필문학진흥회 고문)
명성스님(운문사 회주)	명우스님(전국비구니회 前회장)
명 호 근(대불련 前총동문회장)	묘주스님(동국대 정각원장)
법진스님(한국불교선리연구원장)	법타스님(조계종 원로의원)
설정스님(조계종 前총무원장)	성관스님(용현사 주지)
성우스님(불교TV 대표이사)	성원스님(보각사 주지)
성타스님(불국사 회주)	세민스님(조계종 원로의원)
송운스님(석림회 前동문회장)	용담스님(도솔선원 주지)
우학스님(대관음사 회주)	운달스님(동학사 前주지)
윤 창 화(민족사 대표)	원명스님(연꽃마을 이사장)
원택스님(백련불교문화재단 이사장)	일면스님(학교법인 광동학원 이사장)
장산스님(세존사 주지)	전 영 수(만수목재 대표)
정념스님(월정사 주지)	정련스님(학교법인 동국학원 前이사장)
정산스님(경국사 前주지)	정우스님(구룡사 회주)

정 인 악(동국대 정각원 前신도회장)
 지원스님(육지장사 회주)
 지홍스님(조계종 前포교원장)
 진원스님(내소사 前주지)
 춘광스님(천태종 前총무원장)
 최 정 희(현대불교 前편집이사)
 혜자스님(군종특별교구장)
 회정정사(진각종 前통리원장)
 황 상 주(동국대 명예교수)

종호스님(동국대 부총장)
 지형스님(청암사 승가대학장)
 진만스님(상운사 주지)
 청화스님(조계종 前교육원장)
 채 원 화(효당다도회장)
 허정스님(약천사 주지)
 혜총스님(부산 감로사 주지)
 홍파스님(관음종 총무원장)

● 명예회장(전임회장)

김 성 철(동국대[경주])

● 회장(법인이사장)

고 영 섭(동국대)

● 법인이사

가나다 순

경성스님(중앙승가대)

김 선 근(동국대)

김 성 철(동국대[경주])

김 용 표(동국대)

김 영 덕(위덕대)

동광스님(동국대)

백 도 수(능인대학원대)

석 길 암(동국대[경주])

신 성 현(동국대)

우 제 선(동국대)

원 영 상(원광대)

인경스님(동방문화대학원대)

자현스님(중앙승가대)

장 재 진(동명대)

● 감 사

이 평 래(충남대), 혜명스님(동국대[경주])

● 부회장

불교교학 : 지 창 규(동국대)

불교사학 : 신 성 현(동국대)

국제교류 : 이 자 랑(동국대)

응용불교 : 안 양 규(동국대[경주])

연구평가 : 원 영 상(원광대)

학술기획 : 김 호 귀(동국대)

● 운영이사

총 무 : 장성우(동국대), 박재용(동국대), 김지연(동국대)

기 획 : 박서연(동국대), 민순의(서울대), 김태수(대진대)

학 술 : 조윤경(안동대), 이상민(고려대), 문광스님(동국대)

연 구 : 김호귀(동국대), 이병욱(고려대), 이경희(동국대)

편 집 : 백도수(능인대), 동광스님(박대용, 동국대)

재 정 : 김은영(동국대), 김영미(동국대[경주])

정 보 화 : 이재수(동국대), 최용운(서강대), 김성순(전남대[여수])

대외협력 : 박보람(충북대), 최원섭(동국대[경주]), 배금란(서울대)

국제교류 : 양정연(한림대), 김한상(동국대), 자재스님(동국대[경주])

● 일반이사

가나다 순

강대현(위덕대) 강형철(동국대) 권오민(경상대) 김경집(진각대) 김무봉(동국대)

김방룡(충남대) 김성철(금강대) 김영진(동국대[경주]) 김용태(동국대) 김은희(동국대)

김응철(중앙승가대) 김일명(동국대) 김종욱(동국대) 김준호(울산대) 김천학(동국대)

김혜순(동국대[경주]) 마성스님(팔리문헌연구소) 명계환(동국대) 문을식(서울불교대학원대)

문진건(동방문화대학원대) 문현공(동국대) 민태영(동국대) 박경준(前동국대)

박성철(동국대[경주]) 박소령(동국대) 박영환(동국대) 박인석(동국대) 박인성(前동국대)

박재현(동명대) 법현스님(동국대) 본각스님(前중앙승가대) 선우스님(동국대)

성본스님(동국대[경주]) 성청환(동국대) 송윤미(강원대) 수산스님(동국대)

안성두(서울대) 안양규(동국대[경주]) 우명주(동국대[경주]) 원혜영(동국대)

유진스님(동국대[경주]) 유흔우(동국대) 윤세원(인천대) 윤양호(원광대) 오지연(동국대)

이만(前동국대[경주]) 이거룡(前선문대) 이범수(동국대) 이봉춘(천태불교문화연구원)

이성운(동방문화대학원대) 이종수(순천대) 이혜숙(금강대) 일현스님(동국대[경주])

장익(위덕대) 장진영(원광대) 전준모(동국대) 정덕스님(동국대) 정승석(동국대 석좌교수)

정준영(서울불교대학원대) 조기룡(동국대) 조당호(동국대) 주명철(동방문화대학원대)

진관스님(무진장불교문화연구원) 진월스님(동국대[경주]) 최건업(동국대) 최봉수

최은영(前금강대) 최종남(중앙승가대) 최종석(금강대) 한성자(국사편찬위원회)
 한지연(동국대[경주]) 행이스님(원광디지털대) 허남결(동국대) 허우성(前경희대)
 혜원스님(前동국대) 황수경(동국대) 황인규(동국대) Pankaj Mohan(前나란대)

● 편집위원장 / 편집이사

백도수(능인대학원대) / 동광스님(동국대)

● 편집위원

가나다 순

권서용(부산대)	김영미(동국대[경주])
김지연(동국대)	김한상(동국대)
민순의(서울대)	박수영(동국대)
양정연(한림대)	우동필(전남대)
이경희(동국대)	이상민(고려대)
장진영(원광대)	정상교(금강대)
조윤경(안동대)	조인숙(동국대)
지혜경(연세대)	

● 해외편집자문위원(Editorial Advisory Board)

Prof. Dr. Bangwei Wang (Peking Univ., China)
 Prof. Dr. Hwansoo Kim (Ven. Ilmi, Yale Univ., USA)
 Prof. Dr. Jinil Jung (Göttingen Academy, Germany)
 Prof. Dr. Jongbok Yi (Stockton Univ., USA)
 Prof. Dr. Kamalakar Mishra (Banaras Hindu Univ., India)
 Prof. Dr. Lambert Schmithausen (前 Hamburg Univ., Germany)
 Prof. Dr. S. R. Bhatt (Delhi Univ, India)
 Prof. Dr. Sungbae Park (前 SUNY at Stony Brook, USA)
 Prof. Dr. Yulie Lou (Peking Univ., China)

● 사무처

편집간사 : 명계환(동국대)
 총무간사 : 강은행(동국대)

(사)한국불교학회 휘보

(2022년 3월 1일 ~ 2022년 5월 31일)

■ 2022년 한국불교학회 춘계학술대회

주제 : 한국불교의 보편성과 특수성 IV

- 한국인의 경전 『삼국유사』의 중심 내용과 주요 특징 -

- 일 시: 2022년 4월 29일(금) 9:00-18:00
- 장 소: 동국대 혜화관 218호 고순청세미나실 및 320호 미래융합세미나실

제 1 부

좌장 / 황인규(동국대)

(09:30-10:05) 기조발표. 『삼국유사』의 인간관과 세계관

발표자: 신종원(한국학중앙연구원 명예교수)

(10:05-10:40) 제1발표. 『삼국유사』 「왕력」의 내용과 특징

발표자: 남무희(국민대) / 논평자: 오경후(동국대)

(10:40-11:15) 제2발표. 『삼국유사』 「기이」 1의 내용과 특징

발표자: 조정철(연세대) / 논평자: 문무왕(동명대)

(11:15-11:50) 제3발표. 『삼국유사』 「기이」 2의 내용과 특징

발표자: 박미선(명지대) / 논평자: 최건업(동방대학원대)

제 2 부

좌장 / 최원섭(동국대 경주)

(12:40-13:15) 제4발표. 『삼국유사』 「흥법」의 내용과 특징

발표자: 이성운(동방대학원대) / 논평자: 계미향(한국선리연구원)

(13:15-14:00) 제5발표. 『삼국유사』 「탐상」의 내용과 특징

발표자: 김진숙(중원대) / 논평자: 유근자(동국대)

(14:00-14:35) 제6발표. 『삼국유사』 「감통」의 내용과 특징

발표자: 장정태(삼국유사연구원장) / 논평자: 조인숙(조계종 불학연구소)

(14:35-15:10) 제7발표. 『삼국유사』 「신주」의 내용과 특징

발표자: 옥나영(숙명여대) / 논평자: 이우정(동국대)

제 3 부

좌장 / 김방룡(충남대)

(15:30-16:05) 제8발표. 『삼국유사』 「의해」의 내용과 특징

발표자: 고영섭(동국대) / 논평자: 배금란(서울대)

(16:05-16:40) 제9발표. 『삼국유사』 「피은」의 내용과 특징

발표자: 명계환(동국대) / 논평자: 박경미(동국대)

(16:40-17:15) 제10발표. 『삼국유사』 「효선」의 내용과 특징

발표자: 신선혜(호남대) / 논평자: 이서련(동국대)

《자유주제 논문 발표 및 제5회 성운학술상 시상식》

제 1 부

자유주제 논문 발표(I)

좌장 / 김한상(동국대)

(9:30-10:05) 기조발표. 「세계 최초의 목판본과 금속활자본」

발표자: 박상국(동국대 석좌교수)

(10:40-11:15) 제1발표. 「분황 원효의 중도관 연구」

발표자: 김은서(동국대) / 논평자: 김영일(동국대)

(11:15-11:50) 제2발표. 「경허의 수선결사」

발표자: 홍현지(경허연구소장) / 논평자: 한상길(동국대)

제 2 부

제5회 성운학술상 시상식 및 수상자 발표

사회 / 김지연(충무이사, 동국대)

(12:40-13:00) 제5회 성운학술상 시상식

대상(없음), 우수상(2인), 장려상(3인)

(13:30-14:00) 우수상: 배금란(서울대 종교문제연구소)

발표1. 토함산 석굴암의 종교 상징적 의미 연구

- 십일면관음의 위상과 기능을 중심으로 -

(14:00-14:30) 우수상: 도옥스님(동국대 불교학과 박사과정)

발표2. 한국미타염불 신앙에 대한 고찰

- 『불설아미타경』과 금강산 건봉사 사례를 중심으로 -

(14:30-15:00) 장려상: 김은영(동국대 K학술확산연구소)

발표3. 이근원통 수행 프로그램 개발을 위한 이론적 고찰

- 『능엄경』을 중심으로 -

제 3 부

자유주제 논문 발표(II)

좌장 / 김호귀(부회장, 동국대)

(15:20-15:55) 제3발표. 「『관경』을 통해 본 중년 재가불교여성운동의 현재성 함의」

발표자: 황선미(동국대) / 논평자: 민정희(국제기후종교시민네트워크)

(15:55-16:30) 제4발표. 「초등학생 인성교육을 위한 어린이법회 프로그램 연구」

발표자: 김영민(명현, 동국대) / 논평자: 권선희(서울 삼선초등학교)

■ (사)한국불교학회 임원선출을 위한 제54회 임시총회

- 일 시 : 2022년 4월 29일(금) 17:30-18:30
- 장 소 : 동국대 혜화관 2F 고순청세미나실
- 주 관 : 선거관리위원회(김용표 위원장 / 김방룡, 김호귀, 원영상 위원)
- 안 건 : 1. 임원 선출(이사, 감사)
2. 대표권을 지닌 이사(회장) 선출
3. 기타
- 정회원 : 236명(전년도 학회회비 '21.12.31 이전 납부자에 한함.)
- 성 원 : 출석 40명 + 위임 79명 = 총 119명(과반 이상 정족수 충족)
- 공 증 : 법여울 구자호 변호사
- 기 록 : 장성우 총무이사 외 2명(김동현, 김은서)
- 의 결 : □ 신임 법인이사 5명 선출, 이하

김방룡(충남대), 김영미(동국대 경주), 김호귀(동국대)

조은수(서울대), 혜명스님(김종두, 동국대 경주)

- 감사 2명 선출, 이하

하춘생(동국대), 이성운(동방대학원대)

- 대표권을 지닌 이사(회장) 선출을 위한 정견 발표 및 회원 투표

기호1번 고영섭 17표, 기호2번 백도수 23표 획득.

한국불교학회 운영규칙 27조 1항에 의거하여,

유효투표의 최다득표자인 기호2번 백도수 교수가

임기 2년(2022.6.1.~2024.5.31.)의

제25대 (사)한국불교학회 법인이사장 및 학회장에 당선됨.

■ 〈한국불교학〉 제102집 편집위원회

● 일 시 : 2022년 4월 29일(금) 15:00-16:30

● 장 소 : 동국대 법학관 B254호

● 참 석 : 백도수(편집위원장), 동광스님(편집이사), 김지연(위원),
조인숙(위원), 박수영(위원), 명계환(편집간사) 총 6명

● 의 안

- 1호. 제102집 논문심사 최종판정의 건
- 2호. 제102집 수록 순서의 건
- 3호. 투고 및 심사 규정 개정의 건
- 4호. 기타

● 의 결

- 1호. 제102집 논문심사 최종판정
 - 총 15편 논문 중 (조건부)수정후게재 이상 6편 확정
단, 수정후게재 논문은 ‘수정후보고서’ 확인(편집이사 2인) 후
→ 이번 호 게재가 또는 차기 이월 결정.
- 2호. 제102집 수록 순서
 - 불교교학(3편) → 불교사학(3편)
- 3호. 투고 및 심사 규정 개정
 - 현 행: 게재불가(1점) + 게재불가(1점) + 게재가(4점) = 재심(6점)
개 정: 재심 → 게재불가
⇒ 한글 및 영문심사표에서 이 영역은 게재불가로 이동.
편집위 권한으로 차기 호부터 적용한다.
 - 심사비 인상
편당 2만원 → 4만 (투고자 3만원 + 학회 1만원 지원)
⇒ 현 편집위에서 차기 법인이사회에 건의 요청.
- 4호. 기타
 - 편집간사비 인상(안) 50만원 → 60만원
⇒ 현 편집위에서 차기 법인이사회로 건의 요청.

HAN GUK BUL GYO HAK

Journal of Korean Association for Buddhist Studies

Volume 102

(May 2022)

CONTENTS

Buddhist Doctrines

Lee, Gilsan	Who is Vasubandhu’s opponent? - The <i>Viñśikā</i> Through the Lens of the Opponent Problem -	7
Seo, Minji	The Structure of the Three Natures based on an Understanding of Their Characteristics in the <i>Trisvabhāva</i>	41
Jeong, Wonseok	The Development of Mahāyāna Dialectic on Anātman and Saṃsāra - Focusing on <i>Mādhyamika-śāstra</i> and <i>Mahāyāna-śraddhotpādaśāstra</i> -	69

Buddhist History

Park, Kwangyeon	The Ordination Platform and Devotion for Relics of the Buddha (舍利) at Donghwasa Temple During the Goryeo Dynasty	107
Oh, Kyong-hwo	A Study on the Jeongju Sasan Bimyeong (精註四山碑銘)	129
Kim, Hongmi (Ven. Won-gwa)	Correction of Errors in Bhikṣuṇī Hwasandang Su-ok (華山堂 守玉)’s Biography	159

韓國佛敎學 제102집

2022년 5월 31일 인쇄

2022년 5월 31일 발행

발 행 인 | 고 영 섭

편 집 인 | 한국불교학회 편집위원회

발 행 처 | 사단법인 한국불교학회

(04561) 서울 중구 마른대로 155

금호트윈오피스텔 1동 601호

전화: (02) 2263-1973 팩스: (02) 2263-1974

홈페이지 | <http://ikabs.org>

이 메 일 | hanbulhak@daum.net

논문투고 | <https://kabs.jams.or.kr>

제 작 처 | 도서출판 두리안 (02) 2264-2916

ISSN 1225-0945

판매가 20,000원