

Key Word

Upaniṣads, Early Buddhism, karma, saṃsāra, pañca,
skhanda(the five groups of elements), sūkṣma-sarīra(subtle body)

중국불교에 나타난 업(業)과 윤회(輪廻)의 두 가지 양상

이병욱
고려대학교

- I. 서론
- II. 중국불교에서 업과 윤회 개념의 형성
- III. 중국종파불교에서 업과 윤회 역할의 축소
- IV. 중국 찬술경전에 나타난 업과 윤회
:업과 윤회 개념의 중국적 변형
- V. 결론

투고일자 2011.7.4 | 심사일자 2011.8.4 | 게재확정일자 2011.8.8

요약문

이 논문은 중국불교에서 업과 윤회의 개념과 역할이 어떻게 변화하였는지 살펴보기 위한 글이다. 위진남북조시대에 승조와 여산혜원에 의해 중국불교에서는 업과 윤회의 개념이 수용되었다. 승조는 『물불천론』에서 행위의 인과를 설명하고자 하였고, 여산혜원은 『삼보론』에서 과보를 받는 주체가 없고 과보를 받는 것은 마음인데 이 마음에도 정해진 것이 없다고 하였다. 『삼보론』의 이러한 주장은 불교의 무아사상을 정확히 이해한 것으로 평가된다.

이렇게 성립된 중국불교의 업과 윤회의 개념은 수당시대를 거치면서 두 가지 양상으로 분화된다. 하나는 중국의 종파불교(천태, 화엄, 선)에서 업과 윤회의 역할이 축소되는 것이다. 중국의 종파불교에서는 처음 수행을 시작한 사람이 바른 깨달음을 얻는다는 수행론이나 돈오돈수의 수행론을 주장하는데, 이러한 주장은 점수의 중요성을 인정하지 않는 것이다. 따라서 이 주장 속에서는 자연스럽게 업과 윤회의 역할은 축소된다.

다른 하나는 중국찬술경전에서는 중국종파불교와는 다르게 업과

윤회의 개념이 강조된다는 것이다. 『능엄경』에서는 업과 윤회의 중국적 변형을 찾아볼 수 있고, 『부모은중경』에서는 업과 윤회에서 효를 강조하고 있으며, 『불설예수시왕생칠경』과 『우란분경』에서는 복전사상의 중국적 변형을 읽을 수 있다.

주제어

『물불천론』, 『삼보론』, 돈오돈수(頓悟頓修), 『능엄경』, 효(孝), 복전사상

1. 서론

윤회는 인도에서 발생한 종교의 공통분모라고 할 수 있다. 윤회의 관념은 인도의 외부에서 들어온 것이 아니고 인도의 내부에서 발전한 것이다. 인도의 토착민에 의해서 윤회의 관념이 생겨났다는 주장도 있고, 아리아인이 인도에 침입해온 뒤에 아리아인에 의해 윤회의 관념이 생겨났다는 주장도 있다. 아무튼 이 윤회의 관념이 불교에도 영향을 미쳤다. 초기불교의 윤회관은 “업과 과보는 있지만 그것을 짓는 재주체는 없다”라는 것이다.¹⁾ 부파불교시대에서는 무아설과 과보설은 서로 모순이 된다는 인식이 있었고, 이에 대한 합리적 설명을 위해 부파불교에서는 여러 가지 해결책을 제시하였다. 그리하여 대승불교의 유식학과에서는 무아설과 과보설을 서로 이어줄 수 있는 아뢰야식(阿賴耶識)을 제시하기에 이르렀다.

1) 윤희진, 『무아윤회문제의 연구』(서울: 민족사, 1996) pp.22-23, pp.94-97

이러한 인도의 불교가 중국을 비롯한 한국과 일본의 동아시아 국가에 전래되었다. 『인도의 역사』를 저술한 平川彰은 불교가 인도에서 멸망한 이유가 아트만을 주장하지 않은 데 있다고 주장하고, 동시에 인도불교는 윤회사상과 결합된 불교이고 이 점이 인도불교의 특색이라고 주장한다. 그리고 ‘중국불교’나 ‘한국불교’와 ‘일본불교’도 인도불교가 들어온 것이기 때문에 표면적으로 윤회의 관념을 받아들이고 있지만, 그러나 중국불교 등은 본질적으로 윤회사상을 주체로 하는 종교가 아니다. 그 이유는 중국인 등이 오래전부터 가지고 있던 영혼관이 윤회사상에 근거하는 것이 아니기 때문이라고 주장한다.²⁾ 平川彰의 주장을 통해서 필자가 말하고자 하는 점은 인도불교에서 윤회가 중심이 되었지만, 중국불교 문화권에서는 인도불교처럼 윤회가 중심적 위치에 있지 않았을 가능성이 있다.

그리고 森三樹三郎에 따르면 중국의 지식인은 인도의 윤회관념을 좀 다르게 받아들였다고 한다. 인도인의 경우 윤회설은 ‘죽는다고 하더라도 또한 삶의 고통에서 벗어나지 못한다’라는 공포의 대상이었다. 그에 비해 중국에서는 ‘한번 죽더라도 또 다시 삶을 얻는다’라는 복음이었다. 이러한 차이점이 생기는 이유는 인도사상에서는 인생을 근본적으로 고통으로 바라보고 있는 데 비해서 중국사상에서는 삶을 기쁨으로 바라보기 때문이다. 그래서 육조시대 대부분의 사대부는 윤회설(輪廻說), 곧 삼세응보사상(三世應報思想)에 매료되었다. 육조시대 지식인은 ‘삼세응보사상’이 불교의 근본이라고 파악

2) 平川彰 저, 이호근 역, 『인도불교의 역사 上』(서울: 민족사, 1991) p.20

하고, 이것을 구원의 길로 받아들였다고 森三樹三郎은 주장한다.³⁾ 또한 道端良秀는 중국의 일반대중은 불교의 삼세인과응보설을 받아들면서도 천명(天命)을 믿고 숙명(宿命)을 받아들이고 있는데, 이는 유교와 도교와 불교의 3교융합의 사상에 근거한 것이고, 이것이 중국불교의 특질이라고 주장한다.⁴⁾

이러한 지적에 근거해서 이 글에서는 중국불교에서 윤회와 업의 개념과 역할에서 어떠한 변화가 생겨났는지 검토하고자 한다. 이 글에서 말하고자 하는 내용은 중국불교에서 윤회와 업에 대한 두 가지 태도가 발견된다는 것이다. 하나는 중국의 종파불교, 곧 천태종, 화엄종, 선종에서 윤회와 업에 대해 큰 의미를 부여하지 않았다는 것이고, 이는 처음 수행을 할 때 이미 바른 깨달음을 얻는다는 수행론을 주장하기 때문이다. 처음 수행을 할 때 이미 바른 깨달음을 얻고 해탈을 하였다면, 윤회와 업을 말할 필요성이 현저하게 줄어들 것이다. 다른 하나는 중국의 종파불교와는 달리 중국 찬술경전에서 윤회와 업을 강조하고 있다는 것이고, 여기에서 중국불교의 윤회와 업의 개념의 특색을 읽을 수 있다.

논의의 진행을 말하면, 2장에서는 중국불교에서 윤회와 업의 개념이 형성되는 것에 대해 알아보고, 3장에서는 중국의 종파불교, 곧 천태종, 화엄종, 선종에서 윤회와 업의 개념이 상대적으로 소홀히 다루어지고 있는 점에 대해 검토하고, 4장에서 중국 찬술경전에서 윤회와 업의 개념이 어떤 변화가 일어나는지 살펴보고자 한다.

3) 森三樹三郎 지음, 오진탁 옮김, 『불교와 노장사상』(서울: 경서원, 1992) pp.100-106

4) 道端良秀, 「中國人の死の觀念と佛教」, 『中國佛教思想史の研究』(京都: 平樂寺書店, 소화58년 2쇄) p.117

II. 중국불교에서 업과 윤회 개념의 형성

중국불교가 형성되는 것은 수당시대이고, 위진남북조시대는 수당시대를 준비하는 과정이라고 할 수 있다. 윤회와 업의 개념이 형성되어 분화하는 것도 마찬가지라고 할 수 있다. 위진남북조시대에 윤회와 업의 개념이 형성되었고, 이렇게 형성된 윤회와 업의 개념이 더욱 분화하게 되는 것은 수당시대라고 볼 수 있다. 여기서는 승조의 「물불천론」과 여산혜원의 『삼보론』(신멸론과 신불멸론의 논쟁)을 통해서 윤회와 업의 개념이 중국불교에서 어떻게 정착하였는지 알아보려고 한다.

1. 승조의 「물불천론」에 나타난 업(業)의 이해⁵⁾

승조(僧肇, 384~414)는 인도불교를 중국화 하는 데 크게 기여한 인물 가운데 하나라고 평가된다. 그의 저술에는 『유마경소』와 『조론』이 있고, 『조론』은 모두 5편으로 구성되어 있는데 여기서 주목하고자 하는 글은 「물불천론(物不遷論)」이다. 「물불천론」에서 승조는 불래불거(不來不去)의 의미를 인도불교와 다르게 풀어내었다. 그것은 인(因)은 과거에 존재하고 사라지지 않는 것이며(不去) 현재에 오지도 않는 것이지만(不來) 현재의 과(果)에 영향을 미친다는 것이다. 이처럼 '인과'가 분명히 존재할 수 있는 근거를 승조는 제시하였다.

5) 2장 1절의 내용은 이병욱, 「천태사상의 중국적 근거: 승조의 공이해」, 『천태사상연구』(경서원, 2002년 2쇄) pp.81-86에 근거한 것이다.

「물불천론」에서 말하는 ‘오지도 않고 가지도 않는 것[不來不去]에는 두 가지 뜻이 있다. 하나는 가고 오는 것(去來)을 어떤 관점에서 보아야 내 마음이 고요해 질 것이냐는 점이고, 다른 하나는 행위의 인과(因果)가 분명히 존재함을 밝힌다.

첫째, 가고 오는 것에 대해 어떤 관점에서 접근해야 내 마음이 고요해질 것인가? 보통 사람은 ‘내가 과거에 대단한 존재였다’고 하면서 과거의 영화가 현재에까지 이루어지지 않자 과거의 사실에 집착한다. 그들은 현재의 입장에서 과거의 사실을 구하고, 그 집착이 이루어지지 않자 안달하면서 과거의 사실이 머물지 않는다[不住]고 말한다. 그러나 승조는 과거의 입장에서 과거를 보고, 현재의 입장에서 현재를 보아서, 과거에서는 있었지만 현재에는 없다고 바르게 본다. 따라서 물(物)이 ‘오지도 않고 가지도 않는 것[不來不去]임을 안다는 것이다. 이 내용에 관한 인용문을 제시하면 다음과 같다.

사람은 현재에서 과거를 구하기 때문에, [과거의 물이] 머물지 않는다[不住]라고 말한다. 나는 과거에서 현재를 구하니, [과거의 물이] 가지 않는 것[不去]임을 알겠다. 현재가 과거에 이룬다면, 과거에 현재의 물이 있어야 하며, 과거가 현재에 이룬다면, 현재에 과거의 물이 있어야 한다. 그런데 현재에는 과거의 물이 없으니, [과거의 물이] 오지 않는 것[不來]임을 알겠고, 과거에는 현재의 물이 없으니, [과거의 물이] 가지 않는 것[不去]임을 알겠다. 만약 과거가 현재에 이르지 않으면, 현재도 과거에 이르지 않는다. 그러므로 사(事) 각각의 성품이 한 시기[一世]에 머무니,

어떤 물이 가고 오고[去來]할 수 있겠는가?⁶⁾

둘째, 행위의 인과(因果)를 밝히는 대목을 살펴보자. 수행의 공(功)과 개인의 업(業)은 썩지 않으므로 과거에 계속 남아있고, 또한 그것이 현재로 옮겨가지 않으므로 인(因)을 맺으면 과(果)가 어느 때 인가 올 것이 분명하다는 것이다. 이러한 내용을 승조는 다음과 같이 말한다.

공(功)과 업(業)은 썩지 않는 까닭에, 비록 과거에 있지만 변화하지 않고, 변화하지 않는 까닭에 옮기지 않으며[不遷], 옮기지 않기[不遷] 때문

6) 「物不遷論」(『大正藏』45권, 151c) “人則求古於今, 謂其不住. 吾則求今於古, 知其不去. 今若至古, 古應有今; 古若至今, 今應有古. 今而無古, 以知不來; 古而無今, 以知不去. 若古不至今, 今亦不至古. 事各性住於一世, 有何物而可去來?” 그리고 같은 취지의 내용으로 다음의 인용문을 제시할 수 있다.

사람이 움직인다[動]고 하는 것은, 과거의 물(物)이 현재에 이르지 않았기 때문이니, 그러므로 [사람들은] 움직이는 것[動]이요, 고요한 것이 아니다[非靜]고 말한다. 내(승조)가 고요하다[靜]고 하는 것도, 과거의 물(物)이 현재에 이르지 않았기 때문이니, 그러므로 [나는] 고요한 것[靜]이요, 움직이는 것이 아니다[非動]고 말한다. 움직이는 것이요 고요한 것이 아니니, 그 때문에 [사람들은] 오지 않는다[不來]고 하며, 고요한 것이요 움직이는 것이 아니니, 그 때문에 [나는] 가지 않는다[不去]고 한다. 따라서 벌어진 현상에는 다른 것이 없지만, 보는 것은 같지 않다. [이러한 이치에] 거스르면, 막힌 것이라 하고, 좃으면 트인 것[通]이라 한다. 진실로 도(道)를 얻으면 다시 어디에 막히겠는가?

「物不遷論」(『大正藏』45권, 151a) “夫人之所謂動者, 以昔物不至今, 故曰動而非靜. 我之所謂靜者, 亦以昔物不至今, 故曰靜而非動. 動而非靜, 以其不來; 靜而非動, 以其不去. 所造未嘗異, 所見未嘗同. 逆之所謂塞; 順之所謂通. 苟得其道, 復何滯哉?”

그런데 여기서 제시한 인용문과 본문에서 제시한 인용문에 차이점이 있다. 그것은 ‘오지 않는 것[不來]이 집착하는 경우이고, ‘가지 않는 것[不去]은 관조적인 입장이었다면, 본문의 인용문에서는 ‘오지도 않고 가지도 않는 것[不來不去]을 모두 관조적인 입장에서 해석하였다는 점이다.

에, [因果가] 고요히 분명하도다.⁷⁾

그리고 나서 승조는 수행의 '인과'가 분명한 이유에 대해서 이렇게 설명한다. 인(因)과 과(果)는 함께 존재하지 않는다. 그러나 '인'이 있기 때문에 '과'가 존재한다. '인'은 과거에 존재하고, '과'는 현재에 존재한다. 과거에 존재하는 '인'은 '없어지지 않고 오지도 않는 것'[不滅不來]이지만 '과'에 영향을 준다. 그래서 수행의 '인'이 남아서 미래 성불의 길을 열어준다는 것이다. 다시 말하자면, 과(果)는 인(因)과 동시에 존재하는 것은 아니지만, '인' 때문에 '과'는 존재하는 것이다. 따라서 '인'은 과거에 남아 있으면서 계속 영향력을 발휘하고 있지만 현재에 '과'와 동시에 있는 것은 아니므로 불멸불래(不滅不來: 不來不去에서 조금 변하였음)이라고 하는 것이다. 이러한 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

과(果)는 인(因)과 같이 있는 것은 아니지만, '인' 때문에 '과'가 있다. '인' 때문에 '과'가 있으므로, '인'은 과거에서 없어지는 것이 아니며, '과'는 인(因)과 같이 있는 것이 아니므로, '인'은 현재에 오지 않는다[不來]. [이것을 종합하면] 없어지지 않고 오지도 않으니[不滅不來], 옮기지 않음[不遷]의 뜻이 분명하구나!⁸⁾

7) 「物不遷論」(『大正藏』45권, 151c) “功業不可朽故, 雖在昔而不化, 不化故不遷, 不遷故, 則湛然明矣.”

8) 「物不遷論」(『大正藏』45권, 151c) “果不俱因, 因因而果, 因因而果, 因不昔滅; 果不俱因, 因不來今, 不滅不來, 則不遷之致明矣.”

이러한 「물불천론」의 주장은 불래불거(不來不去)를 해석한 것이지만, 이는 『중론』에서 말하는 '불래불거'와 그 뜻이 다르다. 『중론』의 「관거래품(觀去來品)」에서는 다음과 같이 시작한다.

과거의 가는 것[已去]에는 가는 작용[去]은 없다. 미래의 가는 것[未去]에도 가는 작용[去]은 없다. 과거의 가는 것[已去]과 미래의 가는 것[未去]을 벗어나서 가는 현재[去時]에도 가는 작용은 없다.⁹⁾

위 인용문에 따르면 가는 작용을 볼 때, 과거의 가는 것은 과거에 있으므로 현재에 없고 미래의 가는 것은 미래에 있으므로 현재에 없다. 현재 가고 있다는 것도 과거와 미래의 연속선상에 있으므로 과거와 미래를 빼놓고 현재에 간다는 동작은 생각할 수 없다. 그래서 『중론』에서는 간다는 작용을 부정한다. 이는 공사상으로 이어진다. 그런데 「물불천론」의 불래불거(不來不去) 이해는 앞에서 소개한 것처럼(마음의 고요함을 얻음과 수행의 인과를 설명함), 『중론』에 근거한 것이면서도 『중론』과 다르게 파악하고 있다. 이 점에서 「물불천론」의 특징과 한계를 살펴볼 수 있다.

9) 『中論』, 「觀去來品」(『大正藏』30권, 3c) “已去, 無有去, 未去, 亦無去, 離已去·未去, 去時亦無去.”

2. '신멸론'과 '신불멸론'의 논쟁과 여산혜원의 『삼보론』 나타난

업과 윤회의 이해

중국에서 불교의 영역이 넓어지면서 신멸론(神滅論)과 신불멸론(神不滅論)의 논쟁이 있었다. '신멸론'은 신(神)과 육체는 서로 의지하는 것이어서 육체가 죽으면 신(神)도 없어진다는 것이다. 이 입장에서는 윤회와 업을 인정하지 않는다. 이는 중국전통의 인간관을 반영한 것이다. 그에 비해, '신불멸론'은 사람의 신체는 조잡하지만 사람의 신(神)은 미묘하기 때문에 육체가 죽어도 신(神)은 사라지지 않는다는 것이다. 이 입장에서는 이 신(神)이 윤회의 주체가 된다. 일반적으로 '신불멸론'을 대표하는 여산혜원(廬山慧遠, 334~416)과 종병(宗炳)의 주장에 주목해서 중국불교의 윤회와 업의 개념에 접근하지만, 이 글에서는 여산혜원의 『삼보론(三報論)』의 내용에 주목하고자 한다.

그러면 신멸론과 신불멸론의 논쟁이 언제부터 있었는가? 4세기 초의 축승부(竺僧敷)가 『신무형론(神無形論)』을 저술하고, 혜원이 『사문불경왕자론(沙門不敬王者論)』(404년)가운데서 신체는 없어져도 정신은 소멸하지 않는다(形盡神不滅)는 주장을 하였지만, '신멸론'과 '신불멸론'이 논쟁으로까지 진전된 것은 남북조시대부터라고 할 수 있다.

남조의 송나라 시대에서 혜림(慧琳)이 『백흑론(白黑論)』(『均善論』)에서 불교의 윤회에 대해 비판하였다. 현재 『백흑론』은 현재 전해지지 않고 종병(宗炳)의 『난흑백론(難白黑論)』에서 인용된 내용을 통해서 짐작할 수 있을 따름이다. 이에 종병의 『난흑백론』과 『명

불론(明佛論)』에서 혜림의 주장에 대해 반론하였다. 이어서 당시의 대표적 유학자이자 천문학자였던 하승천(何承天, 370~447)이 『석균선난(釋均善難)』과 『달성론(達性論)』을 저술해서 '신멸론'을 다시 주장하였으며, 하승천의 신멸론에 대해 안연지(顏延之)의 『석달성론(釋達性論)』과 정도자(鄭道子)의 『신불멸론(神不滅論)』에서 다시 반론을 하였다.

남조의 양나라 시대에 범률가 범진(范縝, 450~515)이 『신멸론(神滅論)』을 저술하자, 이에 대해 조사문(曹思文)의 『신형합용론(神形合用論)』과 소침(蕭琛)의 『난신멸론(難神滅論)』에서 반론을 제기하였다.¹⁰⁾

'신멸론'과 '신불멸론'의 논쟁은 이상의 과정을 거쳐서 이루어진 것이지만, '신불멸론'은 혜원과 그의 제자 종병(宗炳)에 의해 기초가 마련된 것이라고 할 수 있다. 이들이 주장하는 '신불멸론'에는 다음의 4가지 특징이 있다. 첫째, 논의 전개에서 불경(佛經)의 권위를 내세우는 것은 당연한 것이지만 그와 아울러 전통적인 유교경전의 권위에도 의지한다는 점이다. '신멸론'에서는 유가(儒家)의 입장에서 '신불멸론'을 비판한 데 대해, '신불멸론'에서는 제사나 종묘의 의례 등을 통해서 '신불멸론'의 근거를 제시하고자 하였다.

둘째, '신불멸론'에서 자연의 법칙에 대해 새로운 해석을 제시하였다는 점이다. '신불멸론'에서는 '신멸론'에서 말하는 자연의 법칙을 수용하였지만, 그 내용은 다른 것이었다. '신멸론'에서 주장하는 자

10) 키무라 키요타카, 『중국불교사상사』, 장휘옥 옮김, (서울: 민족사, 1995년 3쇄) pp.36-46

연의 이치란 사계절이 변화하듯이 그저 생겼다가 사라지는 것이고, 경우에 따라서는 자기의 본성대로 살다가 죽는 것을 의미하기도 하였다. 그에 비해 ‘신불멸론’을 주장한 혜원은 자연의 이치란 윤회(輪廻)와 인과응보(因果應報)를 의미한다고 주장하였다. 이는 유가의 ‘가족중심적인 인과응보관(因果應報觀)’에서 윤회를 중심으로 한 ‘개인중심의 인과응보관’으로 변화한 것을 의미하는 것이다. 그리고 ‘신불멸론’에서 주장하는 자연의 이치는 순응해야 될 대상이었지만, ‘신불멸론’을 주장한 혜원과 종병에게 자연의 이치는 순응해야 할 그 무엇이 아니고 벗어나야 할 대상이었다. 혜원은 진정한 열반을 얻기 위해서는 자연의 이치에 순응해서는 안 되고 개인적인 수양을 해야 한다고 강조하고 있다.

셋째, 이념적 비판에 대해서 ‘신불멸론’에서는 사실의 문제로 대응하고 있다는 점이다. 이념적 비판에 대해 이념으로 맞서는 것이 아니고, 진리성을 주장하는 것으로 ‘신불멸론’에서는 자신의 입장을 정리하고 있다.

넷째, ‘신불멸론’에서 주장하는 인간론이 기일원적(氣一元的)인 데 비해서, ‘신불멸론’에서 주장하는 인간론은 형신이원적(形神二元的)이다. 이는 혼신(魂神)과 형체(形體)는 근본적으로 다르다는 입장이다. 이 형신이원적 인간관은 혜원에 의해 주장되었고, 혜원의 제자 종병에 의해서 더욱 논리적으로 발전되었다.¹¹⁾

이러한 ‘신불멸론’에 대해 공(空)과 연기(緣起)에 대해 제대로 이

11) 박해당, 「중국초기불교의 인간이해-신멸과 신불멸논쟁」, 『논쟁으로 보는 불교철학』 (예문서원, 1998년) pp.96-113

해하지 못하였다는 학계의 평가가 있다. 그렇지만 혜원의 다른 저술 『삼보론』에서는 무아사상에 대한 분명한 이해가 나타난다. 물론 『삼보론』은 『사문불경왕자론』보다 일찍 저술된 것이라고 추정되지만,¹²⁾ 윤회와 업에 관련해서는 성숙된 견해라고 생각된다(그러면 『사문불경왕자론』에서 말하는 ‘신불멸론’과 『삼보론』의 관계가 문제가 된다). 혜원은 과보를 받는데 주체가 없고, 과보를 받는 것은 마음으로 인한 것이며, 마음이라고 해도 그 마음에 정해진 그 무엇이 있는 것이 아니라고 한다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

경전에서 말하기를 업에는 3가지 보(報)가 있는데, 첫째 현보(現報)이고, 둘째 생보(生報)이며, 셋째 후보(後報)이다. ‘현보’는 선과 악이 이 몸에서 시작되어서 곧 이 몸이 [과보를] 받는 것이다. ‘생보’는 다음 생에 [과보를] 받는 것이다. ‘후보’는 2생을 지나거나, 3생, 100생, 1000생을 지난 뒤에 [과보를] 받는 것이다. 그렇지만 [과보를] 받는 주체는 없으며[無主] [과보를] 받는 것은 반드시 마음으로 말미암은 것이다. 이 마음은 정해진 것[定司]이 없고 일에 따라 감응하는 것이다. 그런데 감응하는 데에 빠르고 더디가 있으므로 과보에도 앞선 것과 뒤의 것이 있다. 비록 [과보에] 앞선 것과 뒤의 것의 다름이 있지만 모두 일에 대응해서 생긴 것이다. [일에] 대응하는 것에 강하고 약한 것이 있으므로 [과보의] 가볍고 중한 것이 같지 않다. 이러한 것이 자연의 상(償)과 벌(罰)이며, 삼보(三報)의 대체적 내용이다.¹³⁾

12) 鎌田茂雄 저, 장휘옥 역, 『중국불교사』(장승, 1997년 2쇄) pp.358-359

13) 『삼보론』(『대정장』52권, 34b) “經說業有三報 一曰現報 二曰生報 三曰後報 現報者 善惡始於此身 即此身受 生報者 來生便受 後報者 或經二生 三生 百生 千生 然後乃受 受

그래서 이 글에서는 신불멸론을 통해서 중국의 업과 윤회의 관점에 접근하기보다는 혜원의『삼보론』의 내용이 더 의미 있는 것이라고 간주하고자 한다.

III. 중국종파불교에서 업과 윤회 역할의 축소

인도불교에서는 윤회와 업에 대해 상당한 비중을 두고 다루고 있다. 인도불교의 부파불교 가운데 독자부에서는 윤회의 주체로서 푸드갈라(Pudgala)를 제시하고 있는데, 푸드갈라는 5온(五蘊)과 같지도 않고 다르지도 않은 존재이다. 부파불교의 경량부에서는 윤회의 주체로서 일미온(一味蘊)을 제시하는데, 이는 세의식(細意識: 무의식의 영역에 속함)에 속하는 것이다. 부파불교의 설일체유부에서는 삼세양중인과(三世兩重因果)를 통해서 윤회를 설명하고자 하였다. 이는 12연기를 과거와 현재와 미래의 관점에서 바라보고 그것을 통해서 인과를 설명하는 것이다. 그리고 인도의 대승불교의 유식학파에서는 윤회의 주체로서 무의식의 영역에 속하는 아뢰야식(阿賴耶識)을 제시한다.¹⁴⁾

그에 비해 중국의 종파불교에서는 윤회와 업에 대해 그렇게 비중을 두지 않았다. 이는 당장의 현실에 의미를 두는 것, 곧 중국의 현세

之無主 必由於心 心無定司 感事而應 應有遲速 故報有先後 先後雖異 咸隨所遇而爲對 對有強弱 故輕重不同 斯乃自然之賞罰 三報之大略也.”

14) 인도불교의 윤회 문제에 대해서는 윤희진, 『무아윤회문제의 연구』(서울: 민족사, 1996 3쇄) pp.94-121; 조인숙, 「유식의 관점에서 본 무아와 윤회의 문제」(고려대 대학원 철학과 석사학위논문, 2003년 6월)를 참조하기 바람.

간주의의 영향이라고 생각된다. 그래서 중국의 종파불교에서는 당장 깨달음을 얻고 해탈하는 것이 중시된다. 그러면 자연스럽게 업과 윤회에 대해서는 상대적으로 소홀히 인식하게 된다.¹⁵⁾ 여기서는 천태종, 화엄종, 선종에서 윤회와 업의 역할이 축소되었다는 것을 일일이 거론할 수 없으므로, 천태종 등에서 수행론으로 당장에 깨달음을 얻고 해탈하는 것을 중시하였다는 것을 밝히고, 그것을 통해서 천태종 등에서 인도불교와 달리 윤회와 업의 개념을 비중 있게 다루지 않았다는 것을 간접적으로 증명하고자 한다. 3장에서는 천태종의 원돈지관(圓頓止觀), 화엄종의 일즉일체(一卽一切)의 수행관, 선종의 견성(돈오돈수)에 대해 살펴보고자 한다.

15) 물론 『금강경』에서 “모든 현상은 모두 허망하니 만약 모든 현상이 [그대로의] 현상이 아니라면 것을 보면 곧 여래를 볼 것이다”(凡所有相 皆是虛妄 若見諸相非相 卽見如來)라고 말하고 있듯이, 대승경전에서 어느 정도 돈오의 맥락이 발견된다. 하지만 대승경전에서는 돈오의 맥락이 단서로서 제시되었을 뿐이고, 천태종, 화엄종, 선종에서 처럼 종파의 핵심개념으로까지 발전하지는 못하였다. 또한 밀교의 즉신성불(卽身成佛)도 돈오와 비슷한 맥락이라고 생각해 볼 수 있다. 그렇지만 ‘즉신성불’보다 중국불교에서 더욱 돈오의 맥락을 강조한다고 할 수 있다. ‘즉신성불’은 3가지로 나누어볼 수 있다. 첫째, 이구성불(理具成佛)은 이치의 측면에서 자기가 부처라는 것을 믿는 것이다. 둘째, 가지성불(加持成佛)은 실천을 하는 것이고, 셋째, 현득성불(顯得成佛)은 수행을 통해서 자신이 그대로 부처라는 증득하는 것이다. [金岡秀友 著, 원희범 역, 『밀교의 철학』(진언종 교학부, 1982) pp.331-335] 이처럼 ‘즉신성불’은 수행론의 개념이 어느 정도 포함되어 있는 것이고, 중국불교의 천태종과 화엄종처럼 수행의 처음부터 부처가 된다고 주장하거나, 선종처럼 돈오돈수(頓悟頓修)를 주장하는 것은 아니다.

1. 천태종의 원돈지관(圓頓止觀)¹⁶⁾

천태종에서 강조하는 것은 원돈지관이다. 이는 수행을 시작할 때부터 실상을 깨닫는 것이어서 어떠한 단계와 순서도 없는 것이다. 이렇게 되면, 이론의 측면에서는 수행을 처음 시작할 때부터 해탈을 하는 셈이니 윤회와 업을 강조할 필요성이 줄어들게 된다. 천태지의는 원돈지관의 관점에서 보자면, 사성제(四聖諦)의 구분도 없고, 법성(法性)이 고요한 것이 지(止)이고 법성이 고요한 것 속에서 비추는 작용이 있는 것이 관(觀)이라고 한다. 그러면 원돈지관의 자세한 내용을 살펴본다.

원돈지관(圓頓止觀)은 처음부터 실상(實相)을 인연하니, 인식하는 것이 그대로 중도(中)이어서 모두 진실이다. 원돈지관에서는 법계를 인연하여 한결같이 법계를 염(念)하니, 한 물건·한 향기라도 모두 중도이다. 그리하여 자기와 부처와 중생도 모두 중도이다. 그리고 5음(五陰)과 6입(六入)도 모두 중도이다. 그러므로 어떤 고(苦)도 버릴 수 없으며, 무명(無明)과 번뇌(塵勞)가 그대로 보리이므로, 어떠한 집(集)도 끊을 수 없다. 그리고 변(邊)과 삿된 것이 모두 중도이고 바른 것이어서 어떠한 도(道)도 닦을 수 없으며, 생사 그대로 열반이므로 어떠한 멸(滅)도 증득할 수 없다. 이와 같이, 고(苦)도 없고 집(集)도 없으므로 세간이 없으며, 도(道)도 없고 멸(滅)도 없으므로 출세간도 없다. 이상 살펴본 것과 같이 모든 것이 순수하고 한결같은 실상이니, 실상 이외에는 다른 존

16) 3장 1절의 내용은 이병욱, 『천태사상』(태학사, 2005) pp. 48-59의 내용에 근거한 것이다.

재가 없다. 그리고 법성(法性)이 고요한 것을 지(止)라 하고, 법성이 고요하지만 항상 비추는 작용이 있는 것을 관(觀)이라고 한다. 이러한 지(止)와 관(觀)에 대해 순서를 부여했지만, 두 가지도 아니며 다른 것도 아니다.¹⁷⁾

천태지의는 원돈지관을 설명하기 위해서 원돈지관을 6단계로 나누어서 설명한다. 그것은 첫째 원법(圓法)을 듣고, 둘째 원신(圓信)을 일으키고, 셋째 원행(圓行)을 닦고 넷째 원위(圓位)에 이르며, 다섯째 원자재장엄(圓自在莊嚴)은 수행자가 자유자재함을 체득하는 것이고, 여섯째 원력용건립중생(圓力用建立衆生)은 중생을 교화하는 것이다. 이는 가르침을 듣고, 믿음을 내고, 실천에 옮기고, 거기에 상응하는 수준에 오르고, 그러면 그 힘에 근거해서 자신은 대자유를 얻고, 동시에 다른 사람을 올바른 길로 인도할 수 있다는 것이다. 또한 천태지의는 이러한 6단계가 원돈지관에서는 ‘한 가지’라는 관점에서 설명을 해나간다.¹⁸⁾ 그 자세한 내용을 알아본다.

첫째, 원법(圓法)을 듣는 것이다. 이것은 ‘생사 그대로 진리의 몸인 법신(法身)’이고, ‘번뇌 그대로 반야(般若)’이며, ‘업(業)을 짓는 것이 그대로 해탈(解脫)’임을 듣는 것이다. 이 내용에 대한 인용문은 다음

17) 『마하지관』1권 상, (『대정장』46권, 1c-2a) “圓頓者, 初緣實相, 造境即中, 無不眞實. 繫緣法界, 一念法界, 一色一香, 無非中道. 己界及佛界·衆生界亦然. 陰入皆如, 無苦可捨; 無明塵勞, 即是菩提, 無集可斷; 邊邪皆中正, 無道可修; 生死即涅槃, 無滅可證. 無苦無集, 故無世間; 無道無滅, 無出世間. 純一實相, 實相外更無別法. 法性寂然名止, 寂而常照名觀. 雖言初後, 無二無別.”

18) 『마하지관』1권 상, (『대정장』46권, 2b) “初心尙爾, 況中後心!” 초심(初心)도 오히려 이와 같은데[6단계로 설명할 수 있는데] 하물며 중간과 뒤의 마음에 있어서라.

과 같다.

어떤 것이 원법(圓法)을 듣는 것인가? 생사가 그대로 법신(法身)이고, 번뇌가 그대로 반야(般若)이며, 업(業)을 짓는 것이 그대로 해탈(解脫)임을 듣는 것이다. 비록 세 가지 이름이 있으나 세 가지의 근본(體)이 있는 것은 아니다. 다시 말해서, 한 가지 근본이지만 세 가지 이름을 붙인 것이다. 이것이 세 가지가 그대로 한 모습인 것이니 그 실체는 다르지 않다. 따라서 법신이 구경(究竟)이면 반야와 해탈도 구경이다. 반야가 청정(淸淨)하면 법신과 해탈도 청정하다. 해탈이 자재(自在)하면 법신과 반야도 자재하다. 이와 같이 모든 법을 듣는 것도 모두 불법을 갖추고 있어서 조금도 덜거나 모자람이 없다.¹⁹⁾

둘째, 원신(圓信)이다. ‘원신’은 모든 존재가 그대로 공(空)·가(假)·중(中)임을 믿는 것이다. ‘공’은 현상세계에서 벌어지고 있는 여러 가지 모습, 예를 들어 1·2·3을 부정하는 것이고, ‘가’는 현상 세계에서 나타나는 여러 가지 모습, 예를 들어 1·2·3을 긍정하는 것이며, ‘중’은 앞에서 말한 긍정과 부정이 조화된 것이다. 그래서 ‘중’의 경지에서는 청정하고 자재(自在)하다. ‘원신’은 천태사상의 핵심인 공·가·중을 믿는 것이다. 이 내용에 대해 천태지의는 다음과 같이 말한다.

19) 『마하지관』1권 상, (『대정장』46권, 2a) “云何聞圓法? 聞生死即法身, 煩惱即般若, 結業即解脫. 雖有三名, 而無三體; 雖是一體, 而立三名. 是三即一相, 其實無有異. 法身究竟, 般若解脫亦究竟; 般若淸淨, 餘亦淸淨; 解脫自在, 餘亦自在. 聞一切法, 亦如是, 皆具佛法, 無所減少.”

어떤 것이 원신(圓信)인가? 모든 존재가 그대로 공(空)·가(假)·중(中)임을 믿는 것이다. 따라서 1·2·3이 없으나 1·2·3이 있는 것이다. 그런데 1·2·3이 없다 함은 1·2·3을 막는 것이고, 1·2·3이 있다 함은 1·2·3을 비추는 것이다. 그리하여 막음도 없고 비추임도 없어 끝내는 청정하고 자재하다. 따라서 깊은 이치를 들어도 놀라지 않고, 광대한 가르침을 들어도 의심하지 않으며, 깊은 것도 아니요 광대한 것도 아닌 것을 들으면 뜻은 더욱 용맹스러워 진다. 이것이 원신(圓信)이다.²⁰⁾

셋째, 원행(圓行)이다. 가르침을 듣고 믿음을 일으켰다면, 이제는 실천하는 단계이다. 이는 공·가·중의 3제(三諦)의 가르침을 원만히 닦는 것이다. 그러면 모든 집착의 대상을 중도의 관점에서 볼 수 있다.

어떤 것이 원행인가? 오로지 위없는 보리(無上菩提)를 구하여 변(邊)에 나아가 그대로 중(中)이니 다른 데로 나아가지 않는다. 그러므로 3제를 원만히 닦으면, 변(邊)없음조차도 성립되지 않는다. 고요함에는 변(邊)이 있어 마음이 움직이지만, 마음이 움직이지도 않고 고요하지도 않으면 곧장 중도에 들어간다.²¹⁾

넷째, 원위(圓位)이다. 수행을 했으면 그에 상응하는 수준에 오르

20) 『마하지관』1권 상, (『대정장』46권, 2a) “云何圓信? 信一切法, 即空即假即中. 無一二三, 而一二三. 無一二三, 是遮一二三; 而一二三, 是照一二三; 無遮無照, 皆究竟淸淨自在. 聞深不怖; 聞廣不疑; 聞非深非廣, 意而有勇. 是名圓信”

21) 『마하지관』1권 상, (『대정장』46권, 2a) “云何圓行? 一向專求 無上菩提, 即邊而中, 不餘趣向. 三諦圓修, 不爲無邊. 所寂有邊, 所動, 不動不寂, 直入中道.”

게 되는 것인데, 천태종에서는 초주(初住)의 단계²²⁾부터 완벽한 수준에 오른다고 한다. 이것을 하나의 머뭇[一住]이 전체의 머뭇[一切住]이라고 표현한다. 이 때 모든 대상이 구경(究竟)의 의미를 갖고, 청정하게 보이며, 수행자의 마음은 자유자재하다고 한다. 이는 수행이 완성된 경지, 또는 인격이 완성된 경지에서 얻어지는 것이다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

어떤 것이 원위(圓位)인가? 초주(初住)에 들었을 때 일주(一住)가 일체주(一切住)이다. 따라서 모두 구경(究竟)이고, 모두 청정하며, 모두 자재하다.²³⁾

다섯째, 원자재장엄(圓自在莊嚴)이다. 원위(圓位)에 이르면, 어느 것에도 구애받지 않는 대자유를 얻게 된다. 우선 삼매에 들어가게 되고, 그러면 자기 몸과 대상세계에 대해 집착하지 않고, 자유자재하게 활용할 수 있게 된다. 불교의 최고의 경지는 몸에 대한 애착도 버리는 것이다. 이 내용에 대해 천태지의는 다음과 같이 말한다.

다만 일근(一根)·일진(一塵)에도 그대로 들어가기도 하고, 그대로 나오기도 하며, 그대로 쌓으로 들어오고 나가기도 하며, 그대로 들어오지도 나가지도 않기도 할 뿐만 아니라, 정보(正報: 몸을 의미함) 가운데 날

22) 초주(初住)가 수행의 단계를 의미하는 것이라면 앞에서 원돈지관은 수행의 처음부터 실상을 접하는 것이라는 주장과 어긋난다. 이 문제는 추후에 다른 논문에서 다시 논하고자 한다.

23) 『마하지관』1권 상, (『대정장』46권, 2a) “云何入圓位? 入初住時, 一住一切住. 一切究竟; 一切清淨; 一切自在.”

날이 자재하고, 의보(依報: 환경을 의미함) 가운데 날날이 자재하다. 이것을 원자재장엄(圓自在莊嚴)이라고 이른다.²⁴⁾

여섯째, 원력용건립중생(圓力用建立衆生)이다. 앞에서 원위(圓位)에 이르면 대자유를 얻는다고 했는데, 거기에 그치는 게 아니다. 수행자 자신에게는 대자유가 주어지지만, 동시에 다른 사람이 진리를 알게 하는 데 활용할 수도 있다. 이것이 원위(圓位)에 들어가서 중생을 교화하는 것이다. 이 때 일상의 동작 하나 하나가 전부 중생에게 가르침이 된다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

혹 한 빛을 비추어 중생이 공(空)·가(假)·중(中)인 진리의 이익을 얻게 하고, 원자재장엄(圓自在莊嚴)의 이익을 얻게 한다. 가고, 머물고, 앉고, 눕고, 말하고, 침묵하는 등의 여러 동작에서도 이와 같은 일을 한다.²⁵⁾

2. 화엄종의 수행단계에 관한 관점: 일즉일체(一卽一切)

천태종의 원돈지관이 단계와 순서를 뛰어넘어 처음부터 실상을 접하는 지관이라고 한다면, 화엄종에서도 그런 맥락이 발견된다. 화엄종에서도 처음에 입문할 때 그대로 바른 깨달음을 얻는다고 한다.

24) 『마하지관』1권 상, (『대정장』46권, 2b) “祇於一根一塵, 卽入卽出; 卽雙入出; 卽不入出. 於正報中, 一一自在; 於依報中, 一一自在. 是名圓自在莊嚴”

25) 『마하지관』1권 상, (『대정장』46권, 2b) “或放一光, 能令衆生, 得卽空卽假卽中益, 得入出·雙入出·不入出益. 歷行住坐臥語默作, 作亦如是.”

그래서 의상의 「법성계」에서 “처음 마음을 일으키는 것이 곧 바른 깨달음이고(初發心是便正覺), 생사와 열반이 서로 화합한다(生死涅槃相共和)”라고 한다. 이러한 내용이 화엄종의 10현연기(十玄緣起) 가운데 동시구족상응문(同時具足相應門)에서도 확인할 수 있다. 이는 수행의 측면에서 주목해서 바라보면, 모든 수행단계를 일시에 뛰어넘는다는 것이다.

십현연기 가운데 ‘동시구족상응문’에서는 다음의 열 가지 항목이 동시에 이루진 것이라고 한다. 우선 열 가지 항목이 무엇을 말하는지 살펴보자. ① 교의(教義)이니 이것은 불교의 모든 이론체계를 의미하는 것이다. ② 이치와 현상(理事)이고, ③ 앎과 실천(解行)이며, ④ 원인과 결과(因果)이고, ⑤ 사람과 물질대상(人法)이며, ⑥ 모든 범위(分齊)의 수행경계와 수행지위이고, ⑦ 스승·제자와 교법·지혜이며, ⑧ 주체·주체에 종속된 것(主伴)과 의보(依報: 과보로 받은 환경)·정보(正報: 과보로 받은 신체)이고, ⑨ 모든 근기와 근기가 바라는 것에 따라 가르침을 주는 것이며, ⑩ 체(體)와 용(用)이 역순(逆順)으로 자제한 것이다.²⁶⁾

26) 『화엄일승교의분제장』제4권 (『대정장』45권, 505a) “一教義, 卽攝一乘三乘, 乃至五乘等一切教義, 餘下準之. 二理事, 卽攝一切理事. 三解行, 卽攝一切解行. 四因果, 卽攝一切因果. 五人法, 卽攝一切人法. 六分齊境位, 卽攝一切分齊境位. 七師弟法智, 卽攝一切師弟法智. 八主伴依正, 卽攝一切主伴依正. 九隨其根欲示現, 卽攝一切隨其根欲示現. 十逆順體用自在等, 卽攝一切逆順體用自在等. 此十門爲首, 皆各總攝一切法, 成無盡也.”
첫째, 교의(教義)이니, 이는 일승과 삼승과 내지 오승의 모든 교의를 포함한다. 나머지 아홉 가지도 이를 준거하라. 둘째, 이사(理事)이니, 이는 모든 이사(理事)를 포함한다. 셋째, 해행(解行)이니, 이는 모든 해행(解行)을 포함한다. 넷째, 인과(因果)이니, 이는 모든 인과를 포함한다. 다섯째, 인법(人法)이니, 이는 모든 인법을 포함한다. 여섯째, 분제경위(分齊境位)이니, 이는 모든 분제경위를 포함한다. 일곱째, 사제법지(師弟法

이상의 열 가지 항목이 동시에 상응해서 하나의 연기를 이루어, 앞과 뒤, 시작과 끝 등의 구별이 없고 모든 것을 갖추고, 역(逆)과 순(順)에 자제하고, 서로 합하지만 잡되지 않다. 그리고 이것은 모든 것을 포용하는 근원적인 삼매인 해인삼매(海印三昧)에 의지해서 환하게 그리고 동시에 나타나고 이루어져 있다.²⁷⁾ 그런데 이러한 내용에 대해 수행의 단계에 초점을 맞추면(수행경계와 수행지위), 모든 수행의 단계는 일즉일체(一卽一切)라는 말이고, 이는 처음 수행을 할 때 바른 깨달음을 얻는다는 것이다.

3. 선종의 견성(見性): 돈오돈수(頓悟頓修)

앞에 소개한 천태종과 화엄종처럼 선종에서도 수행의 단계를 뛰어넘는다는 것을 강조한다. 이는 단계 없이 곧바로 해탈을 얻는다는 의미이고, 따라서 선종에서 윤회와 업의 문제에 천착할 필요가 줄어들게 된다. 선종을 대표하는 경전의 하나인 『육조단경』에서는 견성(見性)은 곧 자성(自性)을 깨닫는 것이고 자성은 돈오돈수(頓悟頓修)의 대상이라고 한다.

智)이니, 이는 모든 사제법지를 포함한다. 여덟째, 주반의정(主伴依正)이니, 이는 모든 주반의정을 포함한다. 아홉째, 그 근기와 바람[欲]에 따라 가르침과 모습을 보여 나타내는 것이니, 이는 모든 근기와 바람에 따라 보여 나타내는 것을 포함한다. 열번째, 역(逆)과 순(順)으로 체(體)와 용(用)이 자제함이니, 이는 모든 역과 순으로 체와 용이 자제함을 포함한다. 이 열 가지 항목이 으뜸이 되어서, 모든 법을 다 자기 포함하여, 다함이 없는 것[無盡]을 이룬다. [이병욱, 『천태사상연구』(경서원, 2002) p.511]

27) 『화엄일승교의분제장』제4권 (『대정장』45권, 505a) “此十上義, 同時相應, 成一緣起, 無有前後始終等別, 具足一切自在逆順, 參而不雜, 成緣起際. 此依海印三昧, 炳然同時顯現成矣.” [이병욱, 『천태사상연구』(경서원, 2002) p.511]

우선, 『육조단경』에서 견성(見性)은 자성(自性)을 깨닫는 것이고, 그러면 어떠한 주장을 하지 않더라도 결과적으로 어떤 주장을 하는 셈이 된다. 그리고 자성을 깨달으면 자유로운 삶을 살 수 있다고 한다. 이러한 내용을 『육조단경』에서는 다음과 같이 말한다.

만약 자성(自性)을 깨달으면 또한 보리(菩提)와 열반(涅槃)을 주장하지 않고(不立), 또한 해탈지견(解脫知見)도 주장하지 않는다. 한 가지 존재도 없을 수 없어야 만 가지 법(萬法)을 세울 수 있다. 만약 이러한 의미를 이해할 수 있다면 [그것을] 또한 불신(佛身)이라 이름하고, 보리와 열반이라 이름하며 해탈지견이라 한다. 견성(見性)을 한 사람은 주장해도 옳고 주장하지 않아도 옳다. [견성을 한 사람은] 오고 감이 자유롭고 막힘이 없어서 경우에 따라 대안(對)을 제시하고 말에 따라 답을 준다. [견성을 한 사람은] 화신(化身)을 두루 나타내 보이고 자성을 벗어나지 않아서 자재한神通과 윤회삼매를 얻는다. 이것을 견성(見性)이라 한다.²⁸⁾

위에서 말한 견성의 의미에서 돈오돈수(頓悟頓修)의 맥락이 제시된다. 다시 말해서, 견성은 자성을 깨닫는 것이고 이 자성은 ‘돈오돈수’의 대상이고 단계와 순서가 없는 것이라는 것이다. 『육조단경』에서는 이 점을 다음과 같이 말한다.

28) 『육조단경』(『대정장』48권, 358c) “若悟自性 亦不立菩提涅槃 亦不立解脫知見 無一法可得 方能建立萬法 若解此意 亦名佛身 亦名菩提涅槃 亦名解脫知見 見性之人 立亦得不立亦得 去來自由 無滯無礙 應用隨作 應語隨答 普見化身 不離自性 即得自在神通 遊戲三昧 是名見性.”

지성이 스승에게 물었다. “어떤 것이 주장하지 않는다는 것입니까(不立義)?” 스승(혜능)이 답하였다. “자성(自性)은 잘못이 없고 어리석음도 없으며 어지러움도 없는 것이다. 생각 생각마다 반야로 관조하고 [자성의 법상(法相)을] 항상 벗어나 있고 자유자재하며 중황으로 자유자재한 것이니 무슨 세울 것이 있겠는가? 자성(自性)은 스스로 깨닫는 것이어서 단박에 깨닫고 단박에 닦는 것이니(頓悟頓修) 또한 단계가 없는 것이다. 그러므로 모든 것을 세우지 않는 것이다. 모든 존재는 고요하니 무슨 순서와 단계가 있겠는가?²⁹⁾

IV. 중국 찬술경전에 나타난 업과 윤회 : 업과 윤회 개념의 중국적 변형

앞에서 중국의 종파불교(천태, 화엄, 선)에서 수행의 단계를 뛰어넘어 처음부터 진리를 깨닫는다는 수행론을 제시하였다는 것을 살펴해보았다. 이는 결과적으로 윤회와 업의 역할이 축소되는 것으로 이어진다. 왜냐하면, 처음부터 해탈한다면, 윤회와 업에 대해 의미를 부여할 필요성이 적어지기 때문이다.

그에 비해 『능엄경』 등의 중국 찬술경전에서는 윤회와 업(복전사상)을 강조한다. 그래서 중국불교에서 윤회와 업에 대해 두 가지 양상이 생겨난다. 여기서는 중국 찬술경전 가운데 4가지 경전에 국한

29) 『육조단경』(『대정장』48권, 358c) “志誠再啓 師曰 如何是不立義 師曰 自性 無非無礙 無亂 念念般若觀照 常離法相 自由自在 縱橫盡得 有何可立 自性自悟 頓悟頓修 亦無漸次 所以不立一切法 諸法寂滅 有何次第.”

해서 살펴보고자 한다. 『능엄경』에서는 윤회와 업을 강조하고 있고, 『부모은중경』에서는 윤회와 업의 개념에서 효(孝)를 부각시키고 있으며, 『불설예수시왕생칠경』과 『우란분경』에서는 복전(福田)사상의 중국적 변형을 읽을 수 있다. 복전사상은 공덕을 쌓아서 현재와 내세에서 행복을 얻고자 하는 것인데, 이는 윤회와 업 개념에 근거한 것이다. 그러므로 복전사상은 윤회와 업의 개념에 포함해서 바라볼 수 있다.

1. 『능엄경』: 업과 윤회의 중국적 변형

『능엄경』에서는 윤회와 업을 강조하고, 윤회의 동력으로서 내분(內分: 情)과 외분(外分: 상념)을 제시하고 있고, 이 ‘내분’과 ‘외분’의 구성 비율에 따라 윤회하게 된다고 주장하며, 또한 6도윤회가 아니고 신선을 포함한 7취(七趣)를 주장한 점에 특색이 있다. 이는 윤회와 업 개념이 중국적으로 변화한 것이라고 볼 수 있다.

『능엄경』은 『대불정수능엄경(大佛頂首楞嚴經)』이라고 하기도 하는데, 원래의 제목은 『대불정여래밀인수증요의제보살만행수능엄경(大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經)』이다. 『능엄경』은 10권으로 구성되어 있는데, 중국 찬술경전으로 알려졌다. 『능엄경』의 내용은 『대승기신론』에 영향 받은 것이 적지 않고, 『능엄경』의 6권에서 관세음보살의 32응신을 말하는 대목은 『법화경』의 「보문품」에 근거한 것이다. 또한 기존의 육도(六道)이외에 신선(神仙)을 추가해서 칠취(七趣)를 말하고, 이러한 신선으로서 10가지를 거론한다. 이는 도교의 영향을 받은 것으로 추정된다. 『능엄경』의 내용이

깊다는 것은 『능엄경』의 편찬자가 『수능엄삼매경』을 비롯해서 여러 대승경전을 참고했기 때문이고, 『능엄경』의 문장이 뛰어나다는 것은 『능엄경』이 범본(梵本)의 번역이 아니라는 것을 보여주는 증거가 될 수 있다. 그리고 『능엄경』의 제작 시기를 추정하면, 『개원석교록』에 경전의 이름이 소개되어 있으므로 730년 이전에 제작되었다고 볼 수 있고, 『능엄경』이 『다라니집경서』와 의정(義淨, 635~713)의 『구법고승전』에서 말한 『금강대도량경』에서 단서를 얻은 것이라고 한다면, 의정이 700년에 귀국한 뒤에 편찬되었다고 볼 수 있다.³⁰⁾

『능엄경』에서는 윤회의 동력으로서 내분(內分)과 외분(外分)을 제시한다.³¹⁾ ‘내분’은 중생의 안에 있는 것인데, 이는 애착과 번뇌로 인해서 생긴 것이고, 이것은 결국은 애수(愛水)를 만들어 내어서 중생이 윤회할 때 아래의 세계로 떨어지게 하는 것이다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

아난아, 내분(內分)은 중생의 안에 있는 것이니[分內], 모든 애착과 번뇌로 인해서 망령된 정(妄情)이 일어나고 [이 망령된 정(情)이 쌓여서 그치지 않아서 애수(愛水)를 만들어낸다. 그러므로 중생이 마음속으로 귀한 음식을 생각하면 입에서 침이 나오며, 마음으로 앞의 사람을 생각하는데 [그 사람에 대해] 연민을 느끼거나 한(恨)을 품으면 눈 가운데 눈물이 가득 고이며, 재산과 보배를 욕심내어 구하면 마음에서 [입에서 침

30) 望月信亭 저, 김진열 역, 『불교경전성립의 연구』(불교시대사, 1995) pp. 405-426

31) 『능엄경』8권 (『대정장』19권, 143a-b) “阿難 一切衆生 實本眞淨 因彼妄見 有妄習生 因此分開內分外分.”

아난아, 모든 중생이 실로 본래부터 진실하고 깨끗하지만, 저 망령된 견해[妄見]로 인해서 망령된 습기[妄習]가 생기고 이로 인해 내분(內分)과 외분(外分)으로 나누어진다.

이 생기듯이 애착(愛着)의 침이 생기며, 몸 전체가 빛나고 윤택이 있으면 마음속에서 음행(淫行)을 할 것을 집착하여 남자와 여자의 근(根)에서 정액(精液)이 자연스럽게 나온다. 아난아, 비록 모든 애착이 다른 것이지만, 물의 형태로 [감응해서] 번뇌를 일으키는 것은 동일하다. [물의 형태로 번뇌를 일으키면] 축축해서 [천상의 세계로] 올라가지 못하고 자연스럽게 [아래의 세계로] 떨어진다. 이것을 내분(內分)이라 한다.³²⁾

그리고 외분(外分)은 중생의 바깥에 존재하는 것인데, 갈망하고 우러러 보는 것이 쌓여서 수승한 기운이 된 것이다. 중생이 윤회할 때, 이 수승한 기운으로 윤회의 아래의 세계를 초월한다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

아난아, 외분(外分)은 중생의 바깥에 존재하는 것이니(外分), 갈망하고 우러러 보는 것으로 인해 헛된 상념(虛想)을 일으키고 [헛된] 상념이 쌓여서 그치지 않아서 수승한 기운(勝氣)을 만들어낸다. 그러므로 중생이 마음속에서 금계를 지키면 [중생의] 온 몸이 가볍고 맑게 되고, 마음속에서 진언과 인(印)을 간직하면 [남들이 자신을] 뛰어나고 강직하다고 쳐다보며, 마음속으로 하늘나라에 태어나고자 한다면 꿈에서 상상하듯이 날아서 움직이며, 마음을 불국토(佛國)에 두면 성스러운 경지가 비밀리에 나타나며, 선지식을 섬기면 신명(身命)을 스스로 가볍게 한다. 아난

32) 『능엄경』8권 (『대정장』19권, 143b) “阿難 內分即是衆生分內 因諸愛染 發起妄情 情積不休 能生愛水 是故衆生心憶珍羞 口中水出 心憶前人 或憐或恨 目中淚盈 貪求財寶 心發愛涎 舉體光潤 心著行淫 男女二根 自然流液 阿難 諸愛雖別 流結是同 潤濕不升 自然從墮 此名內分.”

아, 비록 모든 상념(想)이 다르지만 가볍게 움직인다는 점에서는 같다. [상념으로 인해 중생이] 날라 움직여서 가라앉지 않고 자연히 [아래의 세계를] 초월한다. 이것을 외분(外分)이라 한다.³³⁾

그러면 중생이 어떻게 윤회하는가? 중생이 죽음을 앞두고 있을 때 한 평생의 선(善)과 악(惡)이 한꺼번에 나타나고 순경(順境)과 역경(逆境)의 습기가 서로 교차한다.³⁴⁾ 이 때 어느 세계로 태어날지 결정된다. 첫째, 순전히 상념(外分)만을 가진 사람은 하늘세계에 태어난다. 그 가운데 지혜와 복을 겸하고 청정한 서원이 있는 사람이라면 정토에 태어난다.³⁵⁾

둘째, 정(內分)이 적고 상념(外分)이 많은 사람은 날라 다니는 신선(飛仙) 등이 되어 하늘을 자유롭게 돌아다닌다. 그 가운데 불법을 지

33) 『능엄경』8권 (『대정장』19권, 143b) “阿難 外分即是衆生分外 因諸渴仰 發明虛想 想積不休 能生勝氣 是故衆生 心持禁戒 舉身輕清 心持呪印 顧眄雄毅 心欲生天 夢想飛舉 心存佛國 聖境冥現 事善知識 自輕身命 阿難 諸想雖別 輕舉是同 飛動不沈 自然超越 此名外分.”

34) 『능엄경』8권 (『대정장』19권, 143b) “阿難 一切世間生死相續 生從順習 死從變流 臨命終時 未捨煖觸 一生善惡 俱是頓現 死逆生順 二習相交.”
아난아 모든 세간의 생(生)과 사(死)가 서로 이어지는 것이다. 생(生)은 순습(順習)을 따르는 것이고 사(死)는 변류(變流)를 따르는 것이다. 목숨을 마칠 때에 아직 체온과 촉감(煖觸)을 버리지 않았지만 일생 동안의 선과 악의 업(業)이 일시에 나타나고 순경의 생(生)과 역경의 사(死)의 두 가지 습기가 서로 교차된다.

35) 『능엄경』8권 (『대정장』19권, 143b) “純想即飛 必生天上 若飛心中 兼福兼慧 兼與淨願 自然心開 見十方佛 一切淨土 隨願往生.”
순전히 상념을 가진 사람(純想)은 곧 [위로] 날라 가서 하늘세계에 반드시 태어난다. 만약 [위로] 날라 가는 사람의 마음속에 지혜와 복을 겸하고 청정한 서원이 있다면, [순전히 상념을 가진 사람인] 자연히 마음이 열리어서十方의 부처를 보고 서원에 따라 모든 정토에 태어난다.

키는 역할 등을 하는 존재는 여래의 자리 아래에 머문다.³⁶⁾

셋째, 중생이 정[內分]과 상념[外分]이 균등하면 인간의 세계에 태어나고, 넷째, 중생이 정이 6할이고 상념이 4할이면 축생의 세계에 태어난다.³⁷⁾

다섯째, 중생이 정[內分]이 7할이고 상념[外分]이 3할이면 아귀에 태어나고,³⁸⁾ 여섯째, 중생이 정[內分]이 9할이고 상념[外分]이 1할이면 지옥에 태어나는데, 그 가운데 업(業)이 가벼우면 유간(有間)지옥에 태어나고 업이 무거우면 무간(無間)지옥에 태어난다.³⁹⁾

36) 『능엄경』8권 (『대정장』19권, 143b) “情少想多 輕舉非遠 卽爲飛仙 大力鬼王 飛行夜叉 地行羅刹 遊於四天 所去無礙 其中若有善願善心 護持我法 或護禁戒隨持戒人 或護神呪 隨持呪者 或護禪定 保綏法忍 是等親住如來座下.”

정(情)이 적고 상념이 많은 사람은 가볍게 움직이기는 하지만 멀리 가지는 못한다. 그래서 [정이 적고 상념이 많은 사람인] 곧 나는 신선(飛仙), 대력귀왕, 비행하는 야차, 땅에서 움직이는 나찰이 되고, [이들인 하늘(四天: 四季의 하늘)을 자유롭게 돌아다니다. 그 가운데 신한 서원과 신한 마음으로 불법(佛法)을 지키거나 혹 금계(禁戒)를 지키고 계율을 지키는 사람을 따르거나 혹 신주(神呪)를 지키고 신주를 지키는 사람을 따르거나 혹 선정(禪定)을 지키고 법인(法忍)을 보호한다면, 이러한 무리는 여래의 자리 아래에 친히 머물 것이다.

37) 『능엄경』8권 (『대정장』19권, 143b) “情想均等 不飛不墮 生於人間 想明斯聰 情幽斯鈍 情多想小 流入橫生 重爲毛群 輕爲羽族.”

[망령된] 정(情)과 상념이 균등하면 날아가지도 않고 떨어지지도 않아서 인간세계에 태어난다. 상념이 밝아지면 총명해지고 [망령된] 정이 어두워지면 둔해진다. [망령된] 정이 많고 상념이 적으면 정이 6할이고 상념이 4할이면 축생의 세계로 흘러들어간다. [업이] 무거운 것은 털이 달린 짐승이 되고 [업이] 가벼운 것은 새 종류가 된다.

38) 『능엄경』8권 (『대정장』19권, 143b) “七情三想 沈下水輪 生於火際 受氣猛火 身爲餓鬼 常被焚燒 水能害己 無食無飲 經百千劫.”

망령된 정이 7할이고 상념이 3할이면 [지옥의] 수륜(水輪)에 가라앉아 [지옥의] 화제(火際)에 태어나서 맹렬한 불의 기운을 받는다. [이러한 사람의] 몸은 아귀(餓鬼)가 되어 항상 불타게 되고, 물은 몸을 해치게 되어서 [음식을] 먹을 수 없고 [이러한 상태로] 백천의 겁을 지낸다.

39) 『능엄경』8권 (『대정장』19권, 143b) “九情一想 下洞火輪 身入風火二交過地 輕生有間 重生無間 二種地獄.”

망령된 정이 9할이고 상념이 1할이면 화륜(火輪)에까지 내려가서 몸은 풍륜(風輪)과

일곱째, 중생이 순전히 정[內分]이면 아버지옥에 태어난다. 그 가운데 대승을 비방하는 일 등을 하였다면 시방의 아버지옥에 다시 태어난다. 업에 따라 아비(阿鼻)지옥에 태어나지만, 그 가운데 개인의 업에 따라 받는 고통이 다르다.⁴⁰⁾

이처럼 『능엄경』에서는 윤회하는 동력으로서 ‘내분’과 ‘외분’을 제시하고, 그 구성 비율에 따라 윤회한다는 주장을 펼치고 있으며, 6도 윤회에서 하나를 추가해서 7취를 주장한다. 이는 『능엄경』의 특색이자, 윤회와 업의 개념이 중국화한 것이라고 할 수 있다.

2. 『부모은중경』: 업과 윤회에서 ‘효’의 강조

앞에서 소개한 『능엄경』에서 윤회와 업의 세계를 그려내었다면, 『부모은중경』에서는 윤회와 업 가운데 효(孝)를 강조하고 ‘불효자’는 아비무간지옥에 떨어진다고 주장한다. 이러한 주장도 윤회와 업의 개념이 중국적으로 변화한 것이라고 할 수 있다.

『부모은중경(父母恩重經)』의 원래 제목은 『부모은중대승마하반

화륜(火輪)이 교대로 통과하는 곳에 들어간다. [업이] 가벼운 사람은 유간지옥에 태어나고 [업이] 무거운 사람은 무간지옥에 태어난다.

40) 『능엄경』8권 (『대정장』19권, 143b-c) “純情卽沈入阿鼻地獄 若沈心中 有謗大乘 毀佛禁戒 誑妄說法 虛貪信施 濫膺恭敬 五逆十重 更生十方阿鼻地獄 循造惡業 雖則自招 衆同分中 兼有元地.”

순전히 망령된 정(情)이 있는 경우, 아버지옥으로 내려간다. 만약 [아버지옥으로] 내려가는 사람의 마음속에 대승을 비방하거나 부처님의 금계를 훼방하거나 허망 되게 가르침을 말하였거나 믿음 있는 사람의 보시를 헛되이 탐내었거나 공경함을 분수에 넘치게 받았거나 오역죄와 십중계를 범하였으면 다시 시방의 아버지옥에 태어난다. 악업을 짓는 것에 따라서 [받는 것이니] 비록 스스로 한 것이지만 여러 사람이 함께 [과보를] 받는 것[衆同分] 가운데 개개의 이유(元地)가 존재한다.

아마라밀경(父母恩重大乘摩訶般若波羅密經)』이고, 중국 찬술경전에 속한다. 중국의 경전목록인 『개원석교록(開元釋教錄)』과 『정원신정석교목록(貞元新定釋教目錄)』에서 『부모은중경』을 위경(중국 찬술경전)에 속한다고 판단하는데 그 근거는 『부모은중경』에서 중국의 효자, 곧 정란(丁蘭), 훈암(薰黯), 곽거(郭巨) 등의 이름을 거론하고 있기 때문이다. 현재의 『부모은중경』에는 앞에서 거론한 효자의 이름이 보이지 않는데, 그것은 인도의 경전의 체계를 갖추기 위해서 삭제했기 때문이다. 이처럼 중국 효자들의 이름을 삭제한 『부모은중경』의 다른 판본이 돈황의 석실에서 발견되었고, 이는 종밀의 『우란분경소』에도 인용되어 있는 것이며, 또한 이는 현재의 『대정신수대장경』에 수록되어 있는 것이다.⁴¹⁾ 그리고 한국과 일본에서 여러 가지 다른 판본이 유행하고 있다. 한국에서 널리 유행한 판본은 『불설대보부모은중경(佛說大報父母恩重經)』이라고 하며, 이는 1796년(정조20) 용주사에서 발행한 것이다. 여기서는 용주사에서 발행한 것을 저본으로 해서 『부모은중경』의 내용을 설명하고자 한다.

『부모은중경』의 앞부분에서 부처님이 한 무더기의 마른 뼈에 절을 한다. 왜 이 마른 뼈에 절하느냐는 아난의 질문에 이 마른 뼈가 부처님의 전생의 할아버지나 부모일 것이기에 절하였다고 부처님은 답하였다. 『부모은중경』에서는 부모님이 자식을 사랑한 것을 10가지로 나누어서 설명하고, 자식이 부모에게 불효한 점에 대해 설명한다. 부모님의 은혜는 부모님을 양쪽 어깨에 모시고 수미산을 백 번 천 번을 돌아도 그 은혜를 다 갚지 못하고, 부모님을 위해서 자신의

41) 나카무라 하지메 외, 박희준 옮김, 『불교경전산책』(민족사, 1990) pp.175-177

몸을 티끌처럼 파괴하고 그러한 행동을 백 천 겁(劫) 동안 하였다고 해도 그 은혜를 다 갚지 못한다는 점 등을 말한다.

『부모은중경』에서는 효를 강조해서 불효를 저지르면 아버지간지옥에 떨어진다고 하는데,⁴²⁾ 이는 업 가운데 효도를 강조한 것이라고 볼 수 있다. 이 점에서 인도의 윤회와 업의 개념이 중국에서 효도를 강조하는 것으로 변화하였음을 알 수 있다.⁴³⁾

이 ‘아버무간지옥’은 세로의 넓이가 8만 유순이고 사면은 철로 된 성이며, 주변은 그물로 둘러쳤고, 그 땅은 달구어진 무쇠이고 훨훨 타는 불길이 가득 치솟고 맹렬하게 뜨거운 도가니에서는 번개 같고 우레 같은 불뚝이 된다. 구리와 무쇠를 녹인 물을 죄인들의 입에 붓고 ‘무쇠의 뱀’과 ‘구리의 개’가 항상 불꽃 연기를 뿜어 죄인들을 씹어 대면 살과 기름이 지글지글 타들어가니 고통스럽고 이러한 고통스러움을 참고 견디기 어렵다. ‘무쇠의 징’과 ‘무쇠의 꼬챙이’와 ‘무쇠의 망치’와 ‘무쇠의 창’과 ‘검’과 ‘칼’이 비같이 구름같이 하늘에서 쏟아져서 죄인들을 베거나 찢어서 심한 고통을 주고 [이러한 일] 여러 겁(劫) 동안 이루어져서 잠시도 쉴 틈이 없다. 또한 다시 지옥에 들어

42) 권오석 역해, 『부모은중경』(홍신문화사, 1993, p.166) “佛告阿難 不孝之人 身壞命終 墮阿鼻無間地獄.”

부처님이 아난에게 말하였다. 불효의 사람은 목숨을 마칠 때 아버지무간지옥에 떨어진다.
43) 인도불교에서도 효(孝)를 중시하였다. 김재성, 「초기불교의 깨달음과 사회참여」, 『불교학연구』24호(불교학연구회, 2009) p.92: 자식은 부모에 대해 존경의 마음을 가지고 감사의 마음을 가져야 한다. 그리고 부모가 믿음, 보시, 지계, 지혜를 닦은 법을 실천할 수 있도록 할 때, 세상에서는 보답할 수 없는 부모의 은혜에 충분하게 보답할 수 있음을 강조하였다. 그리고 장춘석, 「인도불교의 효 양상」, 『불교학연구』창간호(불교학연구회, 2000)에서도 인도불교에서 효를 강조하고 있음을 지적하고 있다. 다만 중국불교찬술경전인 『부모은중경』에서는 ‘불효’를 행하면 아버지무간지옥에 떨어진다고 하면서 효를 더욱 부각시켰다.

가게 해서 머리에 불화로를 이개 하고 '무쇠의 수레'를 몰아서 사지(四肢)를 찢으면 창자와 뼈와 살이 불타고 문드러져서 이리저리 흩어진다. 이렇게 반복해서 하루 동안에 천 번을 살아나고 만 번을 죽는다.⁴⁴⁾

그리고 『부모은중경』에서는 부모를 위해서 『부모은중경』을 사경하고 독송하고 참회하고 삼보에 공양하는 등의 일을 할 것을 권한다.

부처님이 제자에게 다음과 같이 말하였다. [부모님의] 은혜에 보답하고자 한다면 부모를 위해서 이 경전을 사경하고, 부모를 위해서 이 경전을 독송하며, 부모를 위해서 [자신의] 허물을 참회하고 부모를 위해서 삼보(三寶)에 공양하며, 부모를 위해서 재계(齋戒)를 받아 지키고, 부모를 위해서 보시하고 복을 닦는다. 만약 이와 같이 할 수 있다면 효순의 자식(孝順之子)이라고 할 것이지만, [앞에서 말한] 이러한 행위를 하지 않는다면 지옥의 사람이다.⁴⁵⁾

3. 『불설예수시왕생칠경』과 『우란분경』 : 복전사상의 중국적 변형

초기불교에서부터 보시를 하고 계율을 지키고 하늘에 태어나는 것을 말하였다. 이는 종교인이나 곤궁한 사람에게 옷과 음식을 공양

44) 김월운, 「부모은중경강화」, 『부처님이 들려주는 효이야기』(동국역경원, 2001) pp.55-56 (번역은 일부 수정하였음)

45) 권오석 역해, 『부모은중경』(홍신문화사, p.155) “佛告弟子 欲得報恩 爲於父母 書寫此經 爲於父母 讀誦此經 爲於父母 懺悔罪愆 爲於父母 供養三寶 爲於父母 受持齋戒 爲於父母 布施修福 若能如是 則名爲孝順之子 不作此行 是地獄人.”

하고 생물을 죽이지 않고 도둑질하지 않는다는 등의 5계를 잘 지키면, 이 선업(善業)의 결과로 하늘세계에 태어나서 행복한 생활을 보낸다는 것이다.⁴⁶⁾ 이것이 동남아 상좌부불교에서는 복전(福田)사상으로 이어진다. 이는 공덕을 쌓아서 현세와 내세에서 행복을 얻을 수 있다는 것이다.⁴⁷⁾ 이러한 복전사상이 중국적으로 변형한 형태가 『불설예수시왕생칠경(佛說預修十王生七經)』에 나타난다. 이 경전에서는 복전사상을 시왕신앙과 관련해서 전개하고 있고, 이 시왕신앙 속에는 유교와 도교의 내용도 포함되어 있다.

『불설예수시왕생칠경』은 원래의 제목이 『불설염라왕수기사중역수생칠왕생정도경(佛說閻羅王授記四衆逆修生七往生淨土經)』이고, 줄여서 『시왕칠생경』, 『시왕경』이라고도 부른다. 『불설예수시왕생칠경』은 중국 찬술경전으로 당나라 말기와 오대의 시대에 찬술되었다고 추정된다.

이 경전에서는 죽은 사람이 사후에 명부로 가는 도중에 시왕청을 경과하는데 그 시기와 죽은 사람을 심판하는 시왕의 명칭이 소개되어 있다. 사람이 죽은 지 초7일에는 진광왕(秦廣王)이 심판을 하고, 2·7일에는 초강왕(初江王), 3·7일에는 송제왕(宋帝王), 4·7일에는 오관왕(五官王), 5·7일에는 염라왕(閻羅王), 6·7일에는 변성왕(變成王), 7·7일에는 태산왕(太山王), 백일에는 평등왕(平等王), 1주기(小祥)에는 도시왕(都市王), 3년째(大祥)에는 오도전륜왕(五道轉輪王)이 심판을 한다. 이는 불교의 사후관 곧 중음신이 49일 동안 들

46) 水野弘元 저, 김현 역, 『원시불교』(지학사, 1985) pp.56-57

47) 石井米雄 편, 박경준 역, 『동남아시아의 불교수용과 전개』(불교시대사, 2001) p.52

아다닌다는 관념과 중국의 삼년상 관념(유교)이 결합한 것이다. 그리고 시왕신앙의 성립에 대해 말하자면, 남북조시대에 인도의 염마왕(閻魔王) 신앙과 중국 도교의 태산부군(泰山府君) 신앙이 결합하고, 이것이 당나라 말기에 시왕신앙으로 발전하였다.⁴⁸⁾ 이 점에서 시왕신앙은 유교와 도교의 영향을 받은 것이라고 할 수 있다.

이러한 이론적 배경 위에서 『불설예수시왕칠생경』에서는 7재를 미리 지내고 매월 2회 삼보에 공양하고 시왕에게 기원을 하면, 그 과보로 쾌락을 누릴 수 있는 곳에 태어난다고 한다. 이는 일종의 복전사상이라고 할 수 있다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

만약 선남자와 선여인, 비구와 비구니, 우바새와 우바이로서, 살아있을 때 7재를 미리 지내고 매월 2번 삼보에 공양하고, 설치된 시왕(十王)에게 기원하면, [미리 7재를] 지내는 사람의 이름이 들어간 문서를 6조(六曹)에 올리고, [그러면] 선업(善業)의 동자가 천조(天曹)와 지부(地府) 등의 관청에 [7재를 미리 지낸 사람의] 이름이 기재된 서류를 올린다. [미리 7재를 지낸] 사람은 도착하는 날[죽는 날]에 쾌락의 곳에 태어날 것을 배정받고 [그 사람의] 증음신이 49일 동안 머물 필요가 없다. [이 사람은 친족의] 남녀가 구원해줄 것[왕생극락을 위해서 천도재를 올리는 것을] 기다리지 않는다. 사람의 운명은 '시왕'을 지나가게 되어있는데, 만약 [7재 가운데] 한 가지 재라도 빠뜨리면, [시왕 가운데] 한 왕에게 억류되어 객지에 머물면서 고통을 받고 생(生)에서 벗어나지 못하고 1년을 지체한다. 그러므로 그대에게 권하노니, 이 요긴한 일[7재를 미리 지내는 것]

48) 김정희, 『조선시대 지장시왕도 연구』(일지사, 2004년 2쇄) pp.73-74, pp.101-103

을 해서 왕생의 과보를 기원할지이다.⁴⁹⁾

따라서 『불설예수시왕칠생경』에서는 불교의 복전사상을 시왕신앙과 관련해서 전개한 것이라고 할 수 있고, 이 시왕신앙 속에는 앞에서 말한 것처럼 유교와 도교의 내용도 포함되어 있다고 할 수 있다.⁵⁰⁾

그리고 『우란분경(盂蘭盆經)』은 대장경에 포함되기는 하였지만 글의 내용(文理)에서 보자면 중국 찬술경전이라고 판단된다.⁵¹⁾ 『우란분경』에서도 일종의 복전사상을 말하고 있다.

『우란분경』에서는 목련이 어머니가 아귀로 태어나서 고통을 겪는 것을 보고, 부처님에게 어머니를 구할 방도를 묻고 어머니를 구하는 내용을 말하고 있다. 『우란분경』에서는 “7월 15일에 현재의 부모님과 과거 7생의 부모님을 위해서 우란분(盂蘭盆)에 여러 가지 음식을 가득 담아서 시방에서 자자(自恣)를 행하는 승려에게 공양하고

49) 『불설예수시왕칠생경』(『만속장경』150권, 778a) “若有善男子善女人 比丘比丘尼 優婆塞 優婆夷 預修生七齋者 每月二時 供養三寶 祈設十王 修名納狀 奏上六曹 善業童子 奏上天曹地府官等 記在名案 身到之日 便得配生快樂之處 不住中陰四十九日 不待男女追救 命過十王 若闕一齋 滯在一王 留連受苦 不得出生 遲滯一年 是故勸汝 作此要事 祈往生報。”

50) 김정희, 『조선시대 지장시왕도 연구』(일지사, 2004 2쇄) pp.137-159: 통일신라시대에서 시왕신앙의 단서를 찾아볼 수 있는 것은 『삼국유사』의 선율환생조(善律還生條)이다. 고려시대에는 다양한 형태의 시왕도상(十王圖像)이 조성되었다. 곧 단독 예배 대상으로서 시왕도, 지장보살과 결합된 지장시왕도, 지옥의 광경을 묘사한 시왕도 등이다. 조선시대에는 고려시대의 귀족적인 신앙형태에서 벗어나 한층 민간신앙적인 성격을 나타내게 되었다. 따라서 기복과 영가천도(靈駕薦度)를 위한 도량인 명부전(冥府殿)이 많이 만들어졌다. 아울러 불교가사에서도 지옥과 시왕의 재판 과정을 묘사한 작품이 다수 등장하였다. 또한 조선시대에는 도교에서도 시왕신앙이 널리 유행하였다. (이러한 흐름이 현대에는 49재로 이어진다.)

51) 牧田諦亮, 『疑經研究』(京都: 京都大學人文科學研究所, 소화51년) p.50

[그 승려들이 부모님을 위해서] 축원하기를 빌면, 현재의 부모는 수명이 백세가 되고 병을 없을 것이며 또한 모든 고통과 근심이 없을 것이며, 과거 7생의 부모님도 아귀의 고통에서 벗어나서 하늘나라와 인간세계에 태어나서 복과 즐거움이 다함이 없을 것이다”라고 말한다.⁵²⁾

이러한 복전사상은 동남아 상좌부불교에서도 발견된다. 상좌부불교에서 사람이 출가해서 사마네라(沙彌)가 되는 것은 어머니에게 최대의 효행이고 비구가 되는 것은 아버지에게 최대의 효행이 된다고 한다. 만약 부모가 이미 돌아간 경우라면, 출가해서 생긴 공덕은 명계(冥界)의 부모에게 돌아가서 명계의 부모가 더욱 좋은 곳으로 태어나게 한다고 믿는다.⁵³⁾ 그에 비해 『우란분경』에서 말하는 것은 도교와 유교의 영향이 추가된 것이라고 볼 수 있다. 구체적으로 말하자면, 우란분회(盂蘭盆會)가 행해지는 7월 15일은 도교의 중원일(中元日)과 합해졌고,⁵⁴⁾ 또한 유교의 효사상과 연결되어서 우란분회가 성대하게 개최된 것이다.⁵⁵⁾

52) 『불설우란분경』(『대정장』16권, 779c)

53) 石井米雄 편, 박경준 역, 『동남아시아의 불교수용과 전개』, p.51

54) 道端良秀, 「中國佛教の民衆化」, 『中國の佛教』(東京: 大藏出版社, 소화56년 개정판) p.128

55) 김상영, 「우란분제의 의미와 실행 역사」, 『불교학연구』22호(불교학연구회, 2009): 고려시대와 조선시대의 우란분제에는 차이점이 있는데, 고려시대의 우란분제는 원래의 우란분제의 정신이 잘 계승되었지만, 조선시대에는 우란분제의 고유 성격을 상당히 상실하고, 우란분제는 백종과 함께 설행되었다. 고려시대의 우란분제는 왕실과 귀족 중심의 불교제였다면, 조선시대의 우란분제는 민간중심의 민간놀이나 민속놀이로 그 성격이 변화하였다. 그리하여 현대에 이르러서는 우란분제는 조상천도라는 특정 형태의 제의만을 강조하는 모습으로 정착되었다.

V. 결론

이 글에서는 중국불교에서 윤회와 업의 개념과 역할이 어떻게 변화하였는지 살펴보고자 하였다. 이 글의 2장에서 위진남북조 시대의 승조와 여산혜원에 의해서 중국불교에서 윤회와 업의 개념이 자리 잡았음을 살펴보고, 3장과 4장에서는 이러한 윤회와 업의 개념이 수당시대에 들어서서 두 가지로 분화한다는 것을 검토하였다.

2장에서 승조는 「물불천론」에서 불래불거(不來不去)를 통해서 행위의 인과를 설명하고자 하였다. 과거의 인(因)이 없어지는 것이 아니고(不滅) 과거의 ‘인’이 현재에 오는 것도 아니며(不來) 과거의 ‘인’이 현재의 과(果)에 영향을 미친다는 것이다. ‘불래불거’는 『중론』에서 공(空)을 설명하기 위해 제시된 것이지만, 승조는 「물불천론」에서 행위의 인과를 설명하는 데 활용하였다. 이 점에서 승조의 사상의 특징이 있고, 이는 중국불교의 업(業)의 이해에서 하나의 특징이 될 것이다. 또한 혜원은 『삼보론』에서 과보를 받는 주체가 없고(無主) 과보를 받는 것은 마음 때문인데, 이 마음에도 정해진 것이 없다고 하였다. 이는 불교의 무아(無我)사상을 정확히 이해한 것으로 평가된다.

이렇게 성립된 중국불교의 윤회와 업의 개념은 수당시대를 거치면서 두 가지 양상으로 분화된다. 하나는 중국의 종파불교(천태, 화엄, 선)에서는 처음 수행을 시작한 사람이 바른 깨달음을 바로 얻는다는 수행론이나 돈오돈수(頓悟頓修)의 수행론을 제시한다. 이렇게 되면 처음 수행을 하자마자 해탈을 얻거나 점수(漸修)의 중요성을 인정하지 않는 주장이 되므로, 이러한 주장 속에서는 윤회와 업의

비중이 상대적으로 작아진다. 3장에서는 천태종의 원돈지관은 처음부터 실상(實相)을 접하는 것이고, 그리고 『마하지관』에서는 원돈지관이 단계와 순서를 뛰어넘는 것이라는 것을 설명하기 위해서 원돈지관을 6단계로 나누어서 설명하고 이것이 한 가지임을 강조한다. 화엄종에서는 수행의 단계를 일즉일체(一卽一切)의 관점에서 설명한다. 이는 수행의 첫 단계가 곧 바른 깨달음을 얻는 경지라는 의미다. 선종의 대표적 문헌 가운데 하나인 『육조단경』에서는 견성은 자성을 깨닫는 것이고 이는 ‘돈오돈수’이고 어떠한 단계와 순서도 없다고 주장한다. 이러한 수행론을 주장을 하는 종파불교에서 윤회와 업의 개념은 상대적으로 소홀히 다루어졌다고 간접적으로 증명할 수 있다.

4장에서 중국 찬술경전에서는 중국의 종파불교와 대비되어 윤회와 업이 강조되고 부각된다. 『능엄경』에서는 윤회의 동력으로서 내분(內分: 情)과 외분(外分: 상념)을 제시하고, 이 ‘내분’과 ‘외분’이 어떻게 구성되어 있느냐에 따라 7취(七趣)가 전개된다고 주장한다. 윤회의 동력으로 내분과 외분을 제시한 것이 『능엄경』의 특색이고, 또 6도윤회에서 신선을 더 추가해서 7취를 말하는 것도 『능엄경』의 특색이라고 할 수 있고, 이러한 점은 또한 중국불교에서 윤회와 업 개념이 변화한 것이라고 평가할 수 있다.

『부모은중경』에서는 윤회와 업의 개념에서 효(孝)를 강조한다. 그래서 ‘불효자’는 아비무간지옥에 떨어진다고 말한다. 이도 중국불교에서 윤회와 업 개념이 변화한 것이라고 말할 수 있다. 『불설예수시왕생칠경』과 『우란분경』은 복전(福田)사상이 중국적으로 변화한 것이다. 복전사상은 공덕을 쌓아서 현재와 내세의 행복을 구하는

것인데, 『불설예수시왕생칠경』에서는 이러한 복전사상을 시왕신앙과 관련 속에서 설명한 것이다. 시왕신앙은 유교와 도교의 영향 속에 성립된 것이므로, 『불설예수시왕생칠경』의 복전사상은 중국화된 것이라고 평가할 수 있다. 그리고 『우란분경』은 복전사상을 ‘효’와 관련해서 설명한 것인데, 우란분회가 열리는 7월 15일이 도교의 중원일(中元日)과 합해지고 또한 유교의 효사상과 연결되었기 때문에, 『우란분경』에서 주장하는 복전사상도 중국화된 것이라고 할 수 있다.

그러면 중국불교에서 윤회와 업의 개념과 역할은 어떻게 변화하였는가? 森三樹三郎의 주장처럼, 6조 시대에 현세간주의의 관점(삶을 기쁨으로 보는 관점)에서 윤회를 받아들였기 때문에 윤회가 인도처럼 삶의 질곡이 아니고 일종의 구원(복음)이었다. 이러한 측면이 수당시대로 이어지면서 동시에 변화가 생긴다. 그리하여 천태종, 화엄종, 선종의 중국의 종파불교에서는 처음에 수행할 때 바른 깨달음을 얻는다는 수행론이나 ‘돈오돈수’의 수행론을 제시하였고, 이에 윤회와 업의 역할은 축소되었다. 오랜 세월 수행하기보다는 당장에 깨달음을 얻는다는 수행론이 중국불교에서 제시된 것은 당장의 현실에 치중하는 중국 현세간주의의 영향이라고 볼 수 있다.

道端良秀는 일반대중이 불교의 삼세인과응보를 받아들이면서도 그 바탕에는 유교와 도교의 영향이 있다고 지적한다. 이는 중국 찬술경전에 나타난 윤회와 업 개념의 변화와 연결된다. 『능엄경』에서 7취를 제시하였는데 이는 도교의 영향이고, 『부모은중경』에서 불효자는 아비무간지옥에 떨어진다고 하였는데 이는 유교의 효에 영향을 받은 것이며, 『불설예수시왕생칠경』에서 시왕신앙과 관련해서

복전사상을 제시하고 있는데 시왕신앙이 형성되는 데 유교와 도교의 영향이 있으며, 『우란분경』에서도 복전사상을 주장하는데 우란분회와 관련해서 유교와 도교의 영향이 있다.

이상의 내용을 정리하면, 중국의 종파불교(천태, 화엄, 선)에서 현세간주의의 영향을 받아서 윤회와 업의 역할이 축소되는 측면이 있고, 또 중국 찬술경전에서는 윤회와 업(복전사상)을 강조하는데 여기에는 유교와 도교의 영향이 있다고 할 수 있다.

참고문헌

- 『육조단경』(『대정장』48권)
- 『능엄경』(『대정장』19권)
- 『불설우란분경』(『대정장』16권)
- 『불설예수시왕칠생경』(『만속장경』150권)
- 『중론』(『대정장』30권)
- 『조론』(『대정장』45권)
- 『마하지관』(『대정장』46권)
- 『화엄일승교의분제장』(『대정장』45권)
- 『삼보론』(『대정장』52권)
- 권오석 역해, 『부모은중경』, 홍신문화사, 1993,
- 김월운, 「부모은중경강화」, 『부처님이 들려주는 효이야기』, 동국역경원, 2001.
- 牧田諦亮, 『疑經研究』, 京都: 京都大學人文科學研究所, 소화51년.
- 金岡秀友 著, 원희범 역, 『밀교의 철학』, 진언종 교학부, 1982.
- 水野弘元 著, 김현 역, 『원시불교』, 지학사, 1985.
- 石井米雄 編, 박경준 역, 『동남아시아의 불교수용과 전개』, 불교시대사, 2001.
- 望月信亭 著, 김진열 역, 『불교경전성립의 연구』, 불교시대사, 1995.
- 鎌田茂雄 著, 장휘옥 역, 『중국불교사』, 장승, 1997년 2쇄.
- 平川彰 著, 이호근 역, 『인도불교의 역사 상』, 민족사, 1991 재판.
- 森三樹三郎 著, 오진탁 옮김, 『불교와 노장사상』, 경서원, 1992.

Two Aspects of Karma and Samsāra in Chinese Buddhism

Lee, Byung-wook
Korea University

- 나카무라 하지메 외, 박희준 옮김, 『불교경전산택』, 민족사, 1990.
- 키무라 키요타카, 장휘옥 옮김, 『중국불교사상사』, 민족사, 1995 3쇄.
- 김정희, 『조선시대 지장시왕도 연구』, 일지사, 2004 2쇄.
- 윤호진, 『무아윤회문제의 연구』, 민족사, 1996 3쇄.
- 이병욱, 『천태사상』, 태학사, 2005.
- 道端良秀, 「中國人の死の觀念と佛教」, 『中國佛教思想史の研究』, 京都: 平樂寺書店, 소화58년 2쇄.
- 道端良秀, 「中國佛教の民衆化」, 『中國の佛教』, 東京: 大藏出版社, 소화56년 개정판.
- 김재성, 「초기불교의 깨달음과 사회참여」, 『불교학연구』24호, 불교학연구회, 2009.
- 김상영, 「우란분재의 의미와 설행 역사」, 『불교학연구』22호, 불교학연구회, 2009.
- 박해당, 「중국초기불교의 인간이해-신멸과 신불멸논쟁」, 『논쟁으로 보는 불교철학』, 예문서원, 1998.
- 이병욱, 「천태사상의 중국적 근거: 승조의 공이해」, 『천태사상연구』, 경서원, 2002 2쇄.
- 장춘석, 「인도불교의 효 양상」, 『불교학연구』창간호, 불교학연구회, 2000.
- 조인숙, 「유식의 관점에서 본 무아와 윤회의 문제」, 고려대 대학원 철학과 석사학위논문, 2003년 6월.

In this paper, I will study how the conception and role of Karma and Samsāra in Chinese Buddhism has changed. The conception Karma and Samsāra in Chinese Buddhism was adopted by Seng-zao(僧肇) and Lu-shan Hui-yuan(廬山慧遠) in the time of wei-jin na-bei chao(魏晉南北朝). In ‘*Wu bu-qien lun*’(物不遷論) Seng-zao explains the cause and effect of the action. And in “*San-bao lun*”(三報論) Hui-yuan says that there is no subject to receive retribution, and to receive retribution is in the mind, and this mind does not have a fixed type. This opinion in “*San-bao lun*”(三報論) exactly describes Buddhist self effacement. This conception of Karma and Samsāra in Chinese Buddhism is differentiated two ways in the time of Sui-Tang(隋唐). One is that the role of karma and samsāra is reduced in Chinese Buddhist sects (Tian-tai, Hua-yan, Chan). Chinese Buddhist sects espouse the practice theory that a

beginner attains right enlightenment or practice theory of du-wu du-xiu(頓悟頓修). This opinion does not admit the importance of jian-xiu(漸修). In this opinion the role of karma and samsāra are naturally reduced. The other differentiation is that Chinese writing scripture emphasizes the concepts of karma and samsāra. This is different from Chinese Buddhist sects. “Leng-yan ching”(楞嚴經) says Chinese transformation of karma and samsāra, “Fu-mu en-chong ching”(父母恩重經), emphasizes xiao(孝) in Karma and Samsāra. “Shi-wang ching”(十王經) and “Yu-lan pen ching”(盂蘭盆經) espouses Chinese transformation of fu-tian(福田) thought.

Key Word

‘Wu bu-qien lun’(物不遷論), “San-bao lun”(三報論),
du-wu du-xiu(頓悟頓修), “Leng-yan ching”(楞嚴經),
xiao(孝), fu-tian(福田) thought

✎ 투고일자 2011.7.20 | 심사일자 2011.8.6 | 게재확정일자 2011.8.8

僞經의 민중교육적 의미*

—남북조시대 찬술경전을 중심으로

이자평
동국대학교 불교학과 박사과정

- I. 머리말
- II. 보편적 윤리도덕의 구현
- III. 반성과 실천의 신앙 설정
- IV. 실천행을 통한 마음의 增長 유도
- V. 맺음말

* 이 논문은 동국대학교 BK21 세계화시대불교학교육연구단의 연구지원을 받아 작성되었다.