

중국 위진불교의 '운명' 이해와 인과론

김영진

동국대 불교학술원 HK연구교수

I. 머리말

II. 불교 전래이전 중국인의 운명 해석

III. 업보윤회설의 등장과 그 반응

1. 새로운 운명관으로서 인과응보설

2. 보응설에 대한 반발과 우연론

IV. 운명의 자기결정과 열린 인과론

1. 업설과 자유의지

2. 일세(一世) 운명론과 열린 인과론

V. 맺음말

요약문

고대사회에서 종교는 인간이나 공동체에게 닥친 운명을 해석하고, 그것을 통해서 인간 사회의 안녕을 기하기도 했다. 고대 중국에서 불교도 일부 이런 역할을 담당했다. 중국 재래의 종교와 사상은 일반적으로 인간 운명은 태생적으로 고정되어 있다고 파악했다. 특히 원기 자연설에 입각하여 음양이나 기(氣)의 정추에 의해 인간의 운명이나 신분이 확정된다고 생각했다. 현대 학자들은 이를 정명설(定命說)이라고 부른다. 하지만 그런 운명을 받는 개인이 왜 굳이 그런 기운을 타고 나는지에 대해서는 대답할 수 없었다. 그야말로 우연적 사건일 뿐이라고 말했다.

이렇게 보면 중국 재래의 운명관은 결정론과 우연론이 결합한 것이라고 할 수 있다. 이에 반해 불교는 업설을 통해서 인간 운명을 해석했다. 현재 삶은 이전 삶이나 전생의 삶에 영향을 받고 있으며, 현재 삶은 다시 이후 삶에 영향을 미치고 있음을 주장했다. 불교는 인간의 운명을 해석하면서 인간 삶의 시간 단위를 일세(一世)로 한정하지 않았다. 위진시대 동진불교를 대표한 고승 여산혜원은 업보를 현보, 생보,

후보 셋으로 구분하여 인간의 행위는 현생에서만 아니라 내생, 이후 세세생생 과보를 받게 됨을 말한다. 아울러 중국 재래의 '조상-자손'식의 과보설에 반대하고 업의 조작자와 과보의 수혜자의 일치를 주장했다. 이로써 불교가 제기한 인간 운명의 새로운 이해방식이 중국에 안착할 수 있는 계기를 마련했다.

주제어

인간, 운명, 전생, 결정론, 우연론, 혜원, 업설

I. 머리말

2007년 4월 17일 미국 버지니아(Virginia) 공대에서 총기난사 사건이 발생했다. 범인은 재학중인 한국계 미국인이었다. 미국 매체뿐만 아니라 한국 매체에서도 그가 왜 그런 범죄를 저질렀는지 여러 분석을 내놓았다. 이해하기 힘든 상황이 발생했을 때, 관계 당국이나 언론에서는 “도대체 왜 그런 일이 발생했지?”하는 대중의 의문에 어떤 식으로든 답을 한다. 그것은 원인을 분석하여 대책을 마련한다는 다분히 이상적인 목적도 있겠지만, 더 시급하게는 ‘이해하지 못하는 일’이 초래하는 대중의 불안을 해소하기 위해서이다. 지금도 미국에서 저와 유사한 사고가 빈번한 것을 보면 ‘재발 방지’ 혹은 ‘대책 마련’은 애당초 요원한 이야기였는지도 모른다.

범죄심리학자나 정신분석학자가 범인이 블로그에 남긴 글이나 그가 쓴 일기를 분석하여 범행 이전 그의 심리 상태를 이러쿵저러쿵 해석하는 것은 사실 범인에 대한 관심보다는 대중에 대한 배려에서 출발

한다. 대중은 해석하고 싶어 한다. 때론 대리자를 동원해서 그 일을 수행한다. 그들은 ‘이러이러하기 때문에 범인은 저런 끔찍한 범죄를 저질렀다’고 판단해 주는 것이다. 범인의 범죄 이유는 경제적 궁핍일 수도 있고, 정신 착란일 수도 있고, 어릴 적 학대일 수도 있고, 성도착일 수도 있고, 집단 따돌림일 수도 있다. 그 이유를 찾아내야 대중은 고개 끄덕이며 그 사건을 이해한다. 그렇게 함으로써 그 사건은 종결되고, 대중은 그 사건을 내려놓을 수 있다. 그리고 자기 삶으로 복귀한다.

현대에는 온갖 전문가(특정한 직업군)가 나서서 이런 분석을 시도하지만 근대이전에는 그 역할의 상당 부분을 종교 영역에서 담당했다. 물론 지금도 그 여운은 남아 있다. 사업의 실패를 시장(市場)이 아니라 점집에서 분석하는 사장님도 있고, 천재지변에 따른 재난을 하나님의 심판쯤으로 설교하는 종교인도 있다. 이 종교인은 고전적인 표현으로는 천견론(天譴論)을 제기하고 있는 셈이다. 고대에는 무당이나 제사장 혹은 그와 유사한 자가 공동체의 운명과 개인의 운명을 해석하려 들었다. 심지어 죽은 자에게 그 죽음을 이해시키기도 하고, 원한을 풀어주기도 했다. 그렇게 함으로써 그가 스스로 죽음을 인정하게 했다. 해원(解冤)의 행위이다.

고대 중국 같은 중범사회에서 어떤 이는 주어진 삶 자체가 재난이었고, 어떤 이는 그것이 축복이었다. 그들은 쉽게 신분적 차이나 경제적 차이를 감각했다. 대단한 도인이라면 모를까 보통 사람이라면 그 차이에 대해 질문했을 테다. 또한 축복받은 개인도 살면서 나름 우여곡절이 있다. 그도 그뻐 “내게 왜 이런 일이 일어났지?”하고 한탄하며 자신의 운명에 대해 질문한다. 종교가 행하는 인간에 대한 위무나 미래에 대한 희망 제시란 게 이런 질문에 대한 대답이고 운명에 대한 해석이

었다. 당사자가 납득할 수 있게 삶을 설명하고, 사건을 해석하는 것 말이다. 때론 그것이 기만적으로 보일 수도 있다. 루쉰이라면 그것을 정신승리법으로 치부했을 지도 모른다. 하지만 핵심은 사실 확인이 아니라 위로라는 효과였다.

고대 중국에 유입된 불교도 초창기 주된 역할 가운데 하나가 바로 인간 운명[命]에 대한 해석이었다. 중국에 오래전부터 존속한 다양한 운명관에 비해 불교의 운명 해석은 너무도 이질적이었다. 그것은 업설(karma theory)로 대표된다. 기존 중국의 운명관은 천이라는 주체자에 의하거나 아니면 타고난 기(氣)의 성질에 의해 인간 운명이 결정되는 운명 결정론이 주류였다. 공자도 “나고 죽음은 정해진 운명이 있고, 부귀는 하늘에 달렸다”(『논어』「안연」)고 생각했다. 그는 인간 삶에서 가장 중요하게 작동하는 것들이 실은 인간이 조절할 수 있는 게 아님을 주장한다.

이에 반해 불교의 업설은 운명 이해에 ‘인과보응’(karmic retribution)이라는 관념을 끌어들었다. 이는 인간 운명을 ‘한 생[一世]에 한정해서 이해하는 게 아니라 전생과 금생, 내생이라는 포괄적인 시공을 사용하여 이해하려는 시도였다. 적어도 운명론의 입장에서 당시 불교의 핵심은 “삼세인과의 윤회전생을 말하는 업사상이기 때문에 인생의 화복이나 수명의 장단은 본인 자신의 업 여하에 따른 것이었다.”¹⁾ 일본의 저명한 중국 사상사가인 모리 미키산부로(森三樹三郎, 1909-1986)는

1) 道端良秀, 『中國佛教思想史の研究』(京都: 平樂寺書店, 1983), p.115. 미치바타 료수는 이 책 제2장 5절 「中國人の死の觀念と佛教」에서 위진대 불교가 당시 중국인의 ‘죽음’과 ‘죽음이후’관념에 어떻게 영향을 미쳤는지 주로 다룬다. 그래서 지옥이나 사후세계를 묘사하는 변상도나 문학작품에 대해 언급하기도 한다. 이는 본고에서 다루는 ‘현실 삶을 사는 인간 운명’과는 다소 방향이 다른 연구라고 할 수 있다.

『불교와 노장사상』에서 중국 지식인의 불교 수용과정을 묘사하면서 삼세에 걸친 인과응보가 엄청난 충격을 주었을 거라고 지적한다.²⁾

본고에서는 불교가 중국에 유입된 이후 본격적으로 중국인의 삶에 투영되기 시작한 4-5세기경, 중국불교가 보인 ‘운명 이해’를 분석한다.³⁾ 주로 동진(東晉)의 고승 여산혜원(廬山慧遠, 334-416)과 그를 둘러싼 사상 집단, 그리고 그 대항자 사이에서 발생한 논의를 다룰 것이다. 이를 통해서 위진불교가 업설에 기반한 새로운 운명이해를 제시했음을 확인할 것이다. 논자는 본고에서 불교의 새로운 운명이해를 기존 폐쇄구조의 운명론과 다른 개방구조의 운명론으로 이해하고자 했다.

II. 불교 전래이전 중국인의 운명 해석

중국에서는 운명보다는 명운(命運)이라는 표현을 더 즐겨 사용했

2) 森三樹三郎, 오진탁 옮김, 『불교와 노장사상』(서울: 경서원, 1992), p.104.

3) 중국불교에서 업과 윤회 문제를 위진시대가 아니라 비교적 포괄적으로 다룬 국내 논문으로는 다음을 참조할 수 있다. 이병욱, 「중국불교에 나타난 업과 윤회의 두 가지 양상」, 『불교학연구』 제29호(서울: 불교학연구회, 2011). 이 논문에서는 독특하게 송조의 「물불천론」을 업의 문제와 관련시켜 설명하려고 시도한다. 그런데 이 논문 제2장에서 박해당의 논문 「중국초기불교의 인간이해-신명·신불명논쟁」을 인용하여 “신명론은 氣一元的이고 신불명론은 形神二元的이”라고 평가한 것(p.58)은 재고할 필요가 있다. 신명론이 물론 근본적으로 기일원론에서 출발하지만 적어도 형(육체)과 신(정신)이 현실로 존재하는 한에서는 형신이원론을 굳건히 지지한다. 그렇기 때문에 형신이원론이라는 점은 신명론이나 신불명론 모두 공유하는 입장이라고 할 수 있다. 그런데 신불명론의 경우, 육체적 죽음이후에도 정신은 지속된다고 주장하기 때문에 궁극적으로는 정신만이 지속한다고 말한다. 이런 이유로 신명론은 기일원론이고 신불명론은 형신이원론이라는 단순한 도식화는 불가능하다고 할 수밖에 없다.

다. 고대에는 주로 한자 명(命)이 운명의 의미로 사용됐다. 명에는 운명 외에 명령, 천명, 목숨 등의 의미가 있다. 운은 운수(運數), 운기(運氣)라고도 표현되는데 모종의 경향성을 가리킨다. 또한 ‘수(數)’는 사람이나 사물이 가진 법칙을 말한다. 『주역』 「계사상」에서는 “수(數)를 극진히 하여 미래를 예측하는 것을 점(占)이라”고 했다. 『맹자』는 “오게 하지 않았는데도 도달하는 것이 명(命)이”라고 했고(『맹자』 「양혜왕」), 위진대 철학자 곽상은 『장자주』에서 “그렇게 되는 까닭은 모르지만 그렇게 되는 것이 명이”라고 했다.(『우언』주)⁴⁾ 이에 따르면 운명은 이해할 수는 없지만 닥치고, 거역할 수 없이 행해야 하는 일이다.

고대적 시선으로 보면 운명은 인간이 감당해야 할 일종의 몫이다. 그래서 중국에선 분명(分命)이라는 표현도 쓴다. 이 때 한자 ‘분’은 몫이자 역할이다. 운명의 그리스어인 ‘모이라(moira)’에도 ‘할당된 몫’(portion)의 의미가 있다. 운명이 가진 강제성을 생각하면 초월적이고 외재적인 힘이나 주재자를 상정할 수도 있다. 운명을 의미하는 라틴어 ‘파툼(fatum)’도 예언(prophecy), 신의(神意, decree), 숙명(fate), 심판(doom) 등 초월자와 관련된 함의가 있다.⁵⁾ 그것은 신이 인간에게 부여하는 명령과 유사한 의미이다. 영어 ‘데스티니(destiny)’에도 운명이라는 의미 외에 운명을 결정하는 힘이나 운명을 지배하는 신의(神意)의 의미가 있다. 신의 뜻이기 때문에 인간은 거역하지 못한다. 그렇다면 신의 뜻은 운명이라는 이름으로 인간에게서 실현된다.

고대 중국에서 보면 ‘명’에는 “길흉화복으로 대표되는 운명으로서

명과 도덕적 본성이라는 내재적 명 두 측면이 있다.”⁶⁾ 첫 번째는 일반적으로 명운으로 통용되는 것이다. 두 번째는 천명으로 곧잘 이야기되는 것이다. 두 번째 의미를 가장 잘 보여주는 대목은 『중용』에서 “하늘이 명함[天命]을 성(性)이라고 한다.”는 구절이다. 여기서 중국 유학의 가장 중요한 개념인 천명(天命)과 성(性)이 한꺼번에 등장한다.

고대 중국의 사상가들은 각기 조금씩은 다른 운명관을 제시했다. 공자 제자 자하는 “삶과 죽음은 운명[命]에 달려 있고, 부귀는 하늘[天]에 의해 결정된다.”고 말한다.(『논어』 「안연」5) 이렇게 보면 하늘과 운명이 각각 인간의 사회적 성공과 생물학적인 능력을 결정한다고 할 수 있다. 『장자』에서는 “그 어쩔 수 없음을 알고서 그것을 운명처럼 편안히 여긴다.”는 이른바 안명설(安命說)을 제기한다.(『장자』 「인간제」) 장자는 운명에 대한 인간의 저항 불가능성을 인정한다. 오히려 그 운명을 기꺼이 받아들여 작위 없이 그것을 행하길 바란다.

이에 반해 묵자는 운명론은 고대 중국의 폭군이 만들어낸 것이라 주장했다. 그는 운명의 존재를 주장하는 이들에게 “예부터 지금까지 인류가 나타난 이래로 운명이라는 물건을 보았거나 운명의 소리를 듣는 자가 있는가? 아직 없었다.”⁷⁾ 『묵경』 「비명」중)고 반론한다. 폭군들은 “자신이 우둔하여 정치를 잘못했기 때문이라고 말하지 않고 반드시 운명 때문에 망하였다고 말했다.”고 덧붙인다.⁸⁾ 그는 운명 자체를 부정했다. 순자는 오히려 인간은 “하늘이 부여한 운명을 제어하여 그것을 사

4) 郭象, 『莊子注』, 郭慶藩 撰, 『莊子集釋』 4책 (北京: 中華書局, 1989), p.959.

5) P. G. W. Glare, *Oxford Latin dictionary*, Clarendon Press: New York: Oxford University Press, 1982, p.680.

6) 溝口雄三·丸山松幸·池田知久 편, 김석근·김용천·박규태 공역, 『중국사상문화사전』 (서울: 책과함께, 2011), p.128.

7) 墨翟, 『墨經』, 「非命中」, 박재범 옮김, 『묵자』 (서울: 홍익출판사, 1999), p.237.

8) 墨翟, 『墨經』, 「非命中」, 박재범 옮김, 위의 책, p.239.

용할 수 있다”[制天命而用之]고 생각한다.(『순자』「천론」) 순자에게서 인간 운명을 비롯한 자연 법칙 등은 조정 가능한 것이며 또한 공리적(功利的) 사용이 가능하다.

한나라 때 철학자 왕충(王充)은 『논형(論衡)』 「명의(命義)」편에서는 당시 유통된 세 가지 유형의 운명을 소개한다. “첫째 정명(正命)이고, 둘째 수명(隨命)이고 셋째 조명(遭命)이다.”⁹⁾ 정명은 본래 길하게 태어난 운명으로 굳이 노력하지 않아도 복을 받는 경우다. 수명은 대단히 노력해야만 복을 얻을 수 있고, 자신의 감정이나 욕망대로 했다가는 흉화(凶禍)가 닥치는 경우다. 조명은 어떻게 해도 결과가 좋지 않은 운명이다. 선을 행해도 흉화가 외부에서 닥친다. 이는 운명의 분류이기도 하고 인간 삶의 분류이기도 하다. 하지만 이런 분류는 왕충이 당시 유통되던 운명설을 정리한 것일 뿐, 자신이 이런 견해에 동의한 것은 아니다. 그는 결정론적인 운명설을 주장한다. 왕충은 『논형』 「명록(命錄)」편에서는 생사나 장수요절, 또는 빈부귀천이 모두 운명에 의해 결정된다고 말한다.

서진의 철학자 곽상(郭象)은 사물은 어떤 주재자에 의해 의도된 것이 아님을 주장했다. 또한 “사물이 통일적인 하나의 근본을 가진다는 것에 반대했다.”¹⁰⁾고 말한다. 곽상의 이런 사유는 흔히 ‘독화(獨化)’로 개념화되는데 개별 사물에 대한 보다 근원적인 물음 자체를 차단시킨다. 곽상은 이 관념에 근거해서 인간의 운명을 해석했다. 그는 “사물

은 모두 선형적으로 자신의 운명을 가진다.”고 파악한다.¹¹⁾ 그래서 운명을 스스로 주재할 수 있다고 생각하는 사람을 어리석은 자로 취급한다. 운명은 자신이 제어할 수 있는 게 아니라서 마음 쓸 필요가 없다고 생각한다.¹²⁾ 그래서 인간은 “천성적으로 받은 본분을 피할 수도 없고, 더할 수 없다.”(「양생주」주) 불교와 관련해서 생각하면 이런 운명관에서 자기완성은 과연 어떻게 가능한가? 질문할 수 있다. 곽상은 ‘자연’혹은 ‘자연법칙’에 맡기면 운명은 평안해진다는 입장이다. 이것은 장자의 입장이기도 하다. 중국철학사가인 평유란은 이를 “각자 스스로 행하게 맡기는 것”[任其自爲]이라고 했다.¹³⁾

고대 중국에서 운명설은 대부분 정명설(定命說)에 해당한다. 물론 순자처럼 운명 자체를 거부하는 경우도 있고, 묵자처럼 운명의 변혁 가능성에 무게를 두는 견해도 있지만, 대개 선형적인 운명이 있고, 그것을 벗어날 수 없음을 인정한다. 이에 반해 일종의 ‘보응’으로 운명을 설명하는 경우도 있다. 『주역』에서 “선행을 쌓은 집은 반드시 경사가 있을 테고, 악행을 일삼은 집안은 반드시 재앙이 있을 것이”라고 말한다.¹⁴⁾ 이런 사고방식을 훨씬 강하게 보여주는 사례는 도교경전인 『태평경(太平經)』에 보인다. 『태평경』에서는 이른바 ‘승부설(承負說)’을 제시한다.¹⁵⁾ ‘승(承)’과 ‘부(負)’는 축자적으로는 각각 계승과 부담을 의미한다. 인간은 조상의 행동에 영향을 받고[承], 또한 자신은 자손들

9) 王充, 이주행 옮김, 『論衡』(서울: 소나무, 1996), p.91.

10) 樓宇烈, 「郭象哲學思想剖析」, 『溫故知新-中國哲學研究論文集』(北京: 商務印書館, 2004), p.9. 원래는 『中國哲學』1輯(北京: 三聯書店, 1979)에 실린 글이다.

11) 郭象, 『莊子注』, 郭慶藩 撰, 『莊子集釋』, “夫物皆先有其命, 故來事可知也.”

12) 郭象, 『莊子注』, 郭慶藩 撰, 『莊子集釋』, “命非已制, 故無所用其心也.”

13) 馮友蘭, 『中國哲學史新編』IV, pp.167-168. 박성규 옮김, 『중국철학사』(서울: 까치, 2005), p.203 역자주석 참조.

14) 『周易』 「坤卦」, “積善之家, 必有餘慶; 積不善之家, 必有餘殃.”

15) 王明 編, 『太平經合校』上(北京: 中華書局, 1992), p.22.

에게 영향을 안긴다[負]는 의미다. ‘조상-나-자손’은 분명한 영향관계 속에 있음을 강조한다.¹⁶⁾ 승은 조상에 대한 표현이고, 부는 자손에 대한 표현이다. 단순한 영향이 아니라 화복을 미치는 것을 말한다. 조상의 선악 행위는 자손이 그 과보를 받는다는 식이다.¹⁷⁾

III. 업보윤회설의 등장과 그 반응

1. 새로운 운명관으로서 인과응보설

중국 불교의 초창기 모습을 알려주는 자료 가운데 하나가 『위서(魏書)』 「석노지(釋老志)」이다. 저자 진수(陳壽, 233-297)는 불교의 보응설에 대해 다음과 같이 말한다. “대부분 경전에서는 유정 중생들은 모두 자신이 지은 업에 따라서 태어난다. 과거·현재·미래 삼세를 거처도 식신(識神)은 언제나 소멸하지 않는다. 선악 행위를 모두 반드시 보응이 있다.”¹⁸⁾ 당시로서 불교는 기본적으로 윤회를 통한 보응을 말하는 종교였다. 동한(東漢)의 역사를 기술한 『후한기(後漢紀)』에서 저자 원굉(袁宏, 328-376)도 불교가 처음 유통됐을 때 사람들은 업보윤회설에 가장 주목했음을 지적한다. 그는 “왕공대인이 불교의 ‘사생보응’관

념을 만났을 때, 화들짝 놀래며 망연자실했다.”고 말한다.¹⁹⁾ ‘사생보응’에서 ‘사생’은 윤회를 가리킨다. 중국 초기불교에서 ‘사생’을 윤회의 의미로 사용했다.²⁰⁾

고대중국의 ‘사생기화(死生氣化)’관념과 불교의 ‘사생보응(死生報應)’관념은 맞섰다. 여기에는 기본적으로 불교가 말하는 업 관념과 윤회 관념에 대한 중국인들의 난해함과 놀라움이 관여한다. 불교는 ‘나고 죽음’이라는 사건을 일회성으로 취급하지 않고 그것은 반복적이고 지속되는 것으로 보았다. 윤회는 ‘태어남의 반복’[再生]일 뿐만 아니라 ‘죽음의 반복’[再死]이기도 했다. 개인의 운명은 일생일대에 완성되지도 않고 종결하지도 않는다. 이는 운명에 대한 새로운 가능성이기도 하지만 반대로 새로운 불안이기도 했다. “아니 내가 다시 태어날 수 있다니!”하며 경이로워할 수도 있지만 “이 괴로운 삶을 다시 살아야 하나!”하며 고통스러워 할 수도 있다.

불교의 인과응보설이나 윤회설이 자칫 비관적 운명론이 될 수도 있지만 그것이 중국에서 기본적으로 희망의 운명론일 수 있었던 까닭은 운명이 자기 행위에 의해 결정된다는 사고 때문이다. 이른바 ‘업보윤회설’에 기인한다. 불교에서 말하는 업(karma)은 ‘행위하다’ ‘만들다’등을 의미하는 ‘끄르(kṛ)’를 어원으로 한다. 몸으로 하는 행위뿐만 아니라 언어와 생각으로 하는 행위까지 포함한다.²¹⁾ 이 개념은 불교이전 베다 전통에서 일찍부터 사용됐다. 불교에서 업은 어떤 식으로든 결과를 초

16) 鄭宗言, 「『太平經』中的承負思想」, 安徽大學碩士學位論文(合肥: 安徽大學, 2007), p.16 참조.

17) 도교의 승부설과 불교의 윤회보응설에 대한 비교연구로는 다음이 있다. 徐明生, 「承負與輪迴」, 『江蘇科技大學學報』 제8권 2기(南京: 江蘇科技大學人文科學院, 2008).

18) 陳壽, 『魏書』, 「釋老志」, 『中國佛教思想資料選編』 제1권(北京: 中華書局, 1981), p.433.

19) 袁宏, 『後漢紀』권10, 『中國佛教思想資料選編』 제1권, p.429.

20) 河野訓, 「中國佛教初期における生死と輪迴について」, 『印度學佛教學研究』41호 제2호(東京: 日本印度學佛教學會, 1993).

21) 정승석, 『윤회의 자아와 무아』(합천: 장경각, 1999), p.231 참조.

래한다고 말한다. 거꾸로 말하면 어떤 사건은 제조건을 원인으로 해서 발생한다. 더 나아가 업설은 운명의 동력은 기(氣)의 정(精)·추(麤)도 아니고 초월자도 아니고 인간의 행위라고 말한다. 윤회설은 업설의 보다 종합적인 설명을 위해서 요청된다.

윤회의 원어인 삼사라(samsāra)는 ‘함께’(together)를 의미하는 접두사 삼(sam)과 ‘흐르다’ ‘이동하다’ ‘가다’를 의미하는 어근 스르(sr)가 결합된 말이다. 삼사라는 어원대로 하자면 ‘함께 흐르다’ ‘함께 이동하다’의 의미가 된다.²²⁾ 하지만 불교에서는 중생이 업인 때문에 육도에서 나고 죽음을 계속함을 말한다. 그것이 마치 수레바퀴가 회전하는 것 같다하여 ‘윤회’라고 표현됐다. 불교가 재생(再生)의 시스템이자 또한 재사(再死)의 시스템인 윤회설을 수용하지만, 이 시스템의 동력은 업(karma)임을 분명히 한다. 불교의 초기 문헌인 『숫타니파타(Suttanipāṭa)』에서 붓다는 말한다. “태어남(jāti, birth)에 대해 묻지 말고, 품행(carāṇa, conduct)에 대해 물어라. 불은 뿔감에서 발생한다.”(제462계)²³⁾ ‘불’의 동력은 불이 아니다. 나무고 석탄이고 석유다. 마찬가지로 생사의 동력은 행위다.

삼국시대 지겸(支謙)이 번역한 『법구경』에서는 “이 몸[身]은 죽는 존재지만, 정신(精神)은 형체를 가진 존재가 아니다. [이 몸이] 죽더라도 정신은 다시 태어나고 죄와 복은 사라지지 않는다.”²⁴⁾고 말한다. 이

22) 인도에서 불교와 불교이전의 업과 윤회 관념에 대해서는 다음을 참고할 수 있다. 이거룡, 『우빠니샤드와 초기불교에서 업과 윤회』, 『불교학연구』 29 (서울: 불교학연구회, 2011).

23) 『Suttanipāṭa』 제462계, 佐佐木現順, 『業と運命』 (東京: 清水弘文堂, 1982), p.32 제인용.

24) 支謙譯, 『法句經』 (『大正藏』 4, 574a), “是身為死物, 精神無形法, 假令死復生, 罪福不敗亡.”

렇듯 『법구경』에서 고대 중국의 형신(形神) 관념이 등장한다. 형과 신은 요즘 말로는 육체(body)와 영혼(soul)에 해당한다. 물론 불교의 윤회설에서 윤회주체를 정신이나 영혼으로 간주하지는 않는다.²⁵⁾ 불교에서는 기본적으로 ‘무아윤회’를 지지하여 주체가 아니라 식(識)이나 상속(相續) 개념 등으로 윤회를 설명했다.²⁶⁾ 하지만 고대 중국에서 아직 정교하게 불교교리를 이해하지 못했을 때, 주로 정신의 작용으로 윤회를 설명했다.²⁷⁾ 당시 윤회의 주체로 정신(精神), 신명(神明), 신식(神識), 심식(心識), 혼신(魂神), 진신(眞神) 등 다양한 용어가 통용됐다.²⁸⁾

중국에서 불교가 초창기 겪은 이론적 갈등을 가장 잘 보여주는 문헌 가운데 하나인 「이혹론(理惑論)」²⁹⁾은 문답형식으로 불교의 중요한 주체를 다룬다. 가상의 질문자는 “불교에서는 사람이 죽으면 반드시 다

25) 인도불교에서 영혼의 주체와 관련된 논의에 대해서는 정승석, 앞의 책, 제5장 ‘윤회의 주체 개념’을 참조할 수 있다.

26) ‘무아윤회’와 관련해서는 다음을 참고할 수 있다. 윤호진, 『무아윤회문제의 연구』 (서울: 민족사, 1992), 제3장 ‘초기불교의 무아이론과 윤회’.

27) 위진남북조시대에 불교계에서는 윤회설을 주장하기 위해서 정신의 지속을 강하게 주장했다. 신체적 죽음 이후 정신은 소멸하는가? 그렇지 않은가? 하는 ‘신멸·신불멸’ 논쟁이 발생하기도 한다. ‘神滅·神不滅’ 논쟁에 대해서는 方立天, 위의 책, 제5장, 「中國佛教의神不滅論」을 참조할 수 있다. 불교계와 반불교계가 ‘육체적 죽음[形盡] 이후 정신적 주체[神]가 소멸하는지 여부에 대해 논쟁했는데, 이는 고대중국철학사에서 대표적인 형신논쟁이었다. 형신문제 자체에 대해서는 다음을 참고할 수 있다. 方立天, 『중국고대철학문제발견사』, 제6장, 「중국고대형신관」 (北京: 中華書局, 1990); 牟鐘鑾, 「中國歷史上關於形神問題的爭論」, 湯敏昭 編, 『中國無神論思想論文集』 (南京: 江蘇人民出版社, 1980).

28) 方立天, 『中國佛教哲學要義』 (北京: 中國人民大學出版社, 2003), p.130 참조.

29) 『理惑論』은 ‘불교에 대한 오해나 미혹[惑]을 교정하고 다스린다[理, 治]’는 의미이고, 37개의 문답으로 이루어졌다. 중국불교인이 쓴 최초의 문헌 가운데 하나로 중국불교의 초창기 모습을 알려주는 중요한 자료이다. 이 때문에 근대 이후 湯用彤 등 저명한 연구자가 특별한 관심을 갖고 연구를 진행했다.

시 태어난다[更生]고 하는데, 나는 이 말이 사실이라고 믿을 수 없다.”고 공격한다.³⁰⁾ 「이혹론」의 저자 모자(牟子)는 주로 중국 고대의 종교 관념이나 전통 사상을 동원해서 인간의 재생을 설명한다. 예를 들면 초혼(招魂)의 풍습을 거론하면서 육체로 되돌아오지 않은 혼백은 어디선가 다시 삶을 영위할 것이라는 방식이다. 또한 육체와 정신을 각각 곡식의 ‘뿌리와 잎’과 씨앗에 비유한다. 그는 “뿌리와 잎은 나서 반드시 시들어 죽지만 씨앗은 끝이 없다.”고 주장한다. 그는 개별 식물이 뿌리부터 잎까지 모두 말라 죽더라도 씨앗을 통해서 유전적으로 지속된다고 주장한다.³¹⁾

위와 유사한 방식으로 업보유회설을 이해한 사람은 중국 근대의 대표적인 계몽사상가인 량치차오(梁啟超, 1873-1929)이다. 그는 1904년 12월에서 이듬해 1월까지 『신민총보(新民總報)』(59호, 60호)에 연재한 「나의 생사관(余之死生觀)」에서 불교의 카르마와 진화론의 유전성을 함께 다루면서 개인의 카르마는 그가 속한 집단에 보존되어 영원히 지속하고 그것을 통해서 자손들에게 영향을 끼친다고 말한다.³²⁾ 근대시기 국가주의가 극성일 때, 량치차오는 불교의 업설을 개인의 역량을 집단이나 국가로 수렴하는 기제로 사용했다. 국가를 위해 희생한 개인은 그 정신이 집단에 기탁되어 영원히 지속된다는 일종의 영생론(永生論)을 제시했다. 개인의 희생을 집단 속에서 영생으로 전환하는 방식이다.

30) 牟子, 「理惑論」, 『弘明集』(『大正藏』52, 3b), “佛道言人死當復更生, 僕不信此之審也.”
 31) 牟子, 「理惑論」, 『弘明集』(『大正藏』52, 3b), “根葉生必當死, 種實豈有終已!”
 32) 梁啟超, 「余之死生觀」, 량치차오는 1920년 발표한 「佛敎之初輸入」에 부록으로 「牟子理惑論」辨偽를 실었다.

에르네스트 르낭(Ernest Renan)은 “하나의 민족은 하나의 영혼이며 정신적 원리라”고 이해했다.³³⁾ 개인이 죽음이라는 숭고한 방식으로 거기에 결합할 수 있고, 종교적 영생을 누릴 수도 있다. 베네딕트 앤더슨(Benedict Anderson)도 『상상의 공동체』에서 죽음과 재생에 관심을 보였고, 가라타니 고진(柄谷行人)은 이에 대해 “내이션의 핵심에서 개체의 불사를 보증하는 것을 찾아냈다”고 평가한다.³⁴⁾ 근대시기 집단주의나 민족주의가 개인을 폭력적인 방식으로 수렴할 때, 량치차오는 불교의 업설을 통해서 이론적인 근거를 마련하려고 시도했다. 사실 그의 업설 이해는 브라만교적 이해라고 할 수 있다. 자기 희생을 통해서 절대자를 만나고, 결합하는 방식이다. 또한 절대자의 명령으로 복귀하는 과정이라고 할 수도 있다. 바르마는 “불교 윤리는 신성한 영감을 주거나 최초로 법칙을 부여한 자의 명령에 근거하지 않는다.”³⁵⁾고 말한다. 이는 중국 고대의 운명론과 불교의 차이를 말하는 것이기도 하다.

전통적인 불교 업설에서 보자면 량치차오의 사고에는 오해가 있다. 그것은 업인을 짓는 자와 과보를 받는 자의 불일치다. 행위자와 행위 책임자(혹은 수혜자)가 동일인이 아니다. 량치차오는 인과보응을 ‘부모와 자식’ 혹은 ‘조상과 자손’의 관계 내에서 설명하고 있다. 또한 개인의 행위를 집단에 기탁해버리기도 한다. 이는 물론 근대시기 개인을 집단이 수렴하는 분위기 속에서 출현했다고 할 수 있다. 그런데 이 문제는 사실 대단히 오래된 것이다. 공자는 “처음으로 용(甬)을 만든 자

33) Ernest Renan, 신행선 역, 『민족이란 무엇인가』(서울: 책세상, 2002), p.80.
 34) 柄谷行人, 송태욱 옮김, 『일본정신의 기원』(서울: 이매진, 2003), p.36.
 35) Vishwanath Prasad Varma, 김형준 옮김, 『불교와 인도사상』(서울: 예문서원, 1996), p.226.

는 그 후손이 없을 것이다”라고 했다.(『맹자』「양혜왕」상, 4) 맹자에 따르면 공자는 장사(葬事)에 허수아비 사람을 쓰는 것을 나쁜 행위로 간주하고 그런 행위를 한 자는 후손이 태어나지 않을 것이라고 했다.

저주에 가까운 공자의 바람이 실현됐을 거라고 생각되지는 않지만, 고대 중국에서 한 사람의 행위에 대해 그 책임을 가족이나 자손에게 묻고자 하는 경우는 많았다. 이는 법률적으로는 일종의 연좌제(implicative system)에 해당한다. 공자이전부터 범인과 그 친속을 묶어서 징벌하는 사례는 존재했고, 중국 전국시대에는 법제화되기도 한다.³⁶⁾ 권력은 개인의 죽음 이후 개인을 통제하지 못하지만, 살아 있는 그 친속을 징벌함으로써 개인이 쉽게 죽음이라는 ‘자유’를 누릴 수도 없게 했다.

동진(東晉)시대 유명한 문인 치초(郗超, 336—378)는 불교학개론 격인 「봉법요(奉法要)」를 지어서 불교의 주요한 개념과 주제에 대해 해설했다. 이 글 제목은 ‘불법을 신봉하는 데 알아야 할 핵심적 내용’ 정도로 풀 수 있다. 모두 24개 항목으로 되어 있다. 여기서 불교의 인과설과 중국 재래의 인과설에 대한 극명한 대비가 행해진다. 치초는 중국에 재래한 ‘조상과 자손’이라는 상이한 개체 사이에서 발생하는 인과보응이 불교의 인과설을 이해하는 데 도움이 되지만 본질적으로는 둘은 다른 것임을 인정한다. 그는 『반니원경』의 구절을 인용하여 ‘조상-자손’방식의 보응설을 비판한다.

36) 陳璽·姜舟, 「中國古代緣坐制度考辨」, 『貴州工業大學學報』, 2004년 3기 (貴陽: 貴州工業大學, 2004), 참조.

부모가 선하지 않아도 자식이 대신해서 그 과보를 받지 않고, 자식이 선하지 않아도 부모가 받는 것은 아니다. 선하면 스스로 복을 받고, 악하면 스스로 재앙을 받는다.³⁷⁾

치초는 운명의 결정론적 이해에도 반대할 뿐만 아니라 ‘조상-자손’방식의 승부설에도 반대한다. 불교 업설에 기반해서 비결정론적인 운명 해석을 시도하며, 또한 행위 주체의 인과관계로 운명을 설명하려 한다. 『반니원경』에서는 “자기가 지은 좋은 행위나 나쁜 행위는 자신이 스스로 그것을 감당한다.”고 말한다.³⁸⁾ 행위의 실행자와 그 행위 과보의 수혜자는 동일인이어야 한다. 행위와 보응을 ‘조상-자손’으로 이해하는 방식은 개인 행위의 책임을 가족 단위에 부여하는 것이기도 하다. 개인 운명의 이해나 행위의 판단에 ‘가족주의윤리’가 통용됐다고 할 수도 있다.³⁹⁾ 이에 비해 불교는 행위의 책임을 행위자에게 한정시키려는 경향을 보였다.

강승개(康僧鎧) 역으로 알려진 위역(魏譯) 『무량수경』에서는 “운명[數]은 필연적으로 그가 행위한 바에 감응한다. 재앙은 그 명운[命]을 쫓으니 포기하는 법이 없다.”고 말한다.⁴⁰⁾ 여기서 운수[數]나 운명[命] 같은 개념이 불전 번역에 직접적으로 투영됐음을 알 수 있다. 또한 『수타니파타』에서처럼 인간의 운명은 행위에 의해 결정됨을 확신한다.

37) 郗超, 「奉法要」, 僧佑撰, 『弘明集』(『大正藏』52, 87b), “『泥洹經』云: 父作不善, 子不代受. 子作不善, 父亦不受. 善自獲福, 惡自受殃.”

38) 『般泥洹經』卷上(『大正藏』1, 181b), “所作好惡, 身自當之.”

39) 梶山雄一, 「慧遠の報應說と神不滅論」, 木村英一 編, 『慧遠研究』2 (東京: 創元社, 1981), p.93.

40) 康僧鎧譯, 『佛說無量壽經』(『大正藏』12, 277a), “數之自然, 應其所行, 殃咎追命, 無得縱捨.”

“[윤회하여] 볼 수 없을 정도로 먼 다른 곳에 태어나더라도 [숙세의] 선행과 악행은 필연적으로[自然] 그가 태어난 곳을 뒤따른다.”⁴¹⁾ 업에 따른 보응이 필연적이고, 업의 인과가 작동하는 시공은 결코 한 생에 그치지 않음을 말하고 있다. 『무량수경』에서는 인과보응이 하나의 이법 수준으로까지 묘사되고 있다. 마치 중국철학의 천명 개념처럼 절대적으로 작동함을 지적한다.

2. 보응설에 대한 반발과 우연론

불교의 보응설은 기본적으로 ‘선인락과(善因樂果)’ ‘악인고과(惡因苦果)’의 인과론을 채택한다. 간단히는 착하게 살면 그 결과 행복해지고 나쁘게 살면 불행해진다는 생각이다. 하지만 현실에서 이런 견해를 확인시킬만한 일보다는 부정할 만한 반증 사례가 더 많이 보인다. 지금도 그렇지만 고대 사회에도 마찬가지였다. 남조 송(宋) 나라의 관료이자 천문학자였던 하승천(何承天, 370-447)은 당시 불교계 인사들과 인과보응의 현실적 증험에 관해 여러 차례 서신으로 논쟁했다. 여산혜원이 활동한 시절에 산 그는 범진에 앞서 인과보응설에 강하게 반대하면서 ‘선인락과’ ‘악인고과’의 보응이 현실에서는 실현되지 않는다고 강조한다. 그는 재미있는 사례를 거론한다.

거위는 금수로서 맑은 연못을 떠다니면서 봄풀만 뜯어먹고 온갖 벌레가

41) 康僧鑑譯, 『佛說無量壽經』(『大正藏』12, 274c), “遠到他所, 莫能見者, 善惡自然, 追行所生.”

준동하여도 그것을 범하지 않지만, 요리꾼들에게 잡혀서 그들의 칼질을 피하는 녀석이 드물다. 제비는 몸을 휘둘러 날아다니면서 먹이를 구할 때, 날아다니는 벌레들만 맛있게 여기는데도 사람들은 제비를 아껴서 비록 치마에 동지를 틀어도 싫어하지 않는다. 거위나 제비뿐만 아니라 여러 유정물이나 사물들도 왕왕 그와 같다. 이로써 살생하는 사람도 나쁜 과보를 받지 않고, 복을 짓는 사람도 좋은 보응은 없음을 알 수 있다.⁴²⁾

하승천은 거위와 제비로 극명하게 대비시켰다. 둘은 비살생과 살생이라는 선업과 악업을 짓지만 그 결과는 오히려 ‘선인고과(善因苦果)’ ‘악인락과(惡因樂果)’라는 전혀 엉뚱하게 나타난다. 하승천이 동물을 예로 들었지만 인간으로 눈을 돌려 봐도 유사한 사례는 얼마든지 찾을 수 있다. 지금도 마찬가지일 테다. 부와 권력을 비정상적인 방법으로 획득하여 자신뿐만 아니라 자식들까지 그것을 누리고 이른바 ‘사회 지도층’을 구성하는 것을 쉽게 볼 수 있다. 종교적 심판뿐만 아니라 법률적 심판도 그들에게 도달하지 못하는 경우가 많다. 이런 상황에서 윤리적 행위가 그에 합당한 결과를 초래할 것이라고 누가 쉽게 말할 수 있겠는가.

혜원과 동시대 인물인 대규(戴逵, 340-396)는 「석의론(釋疑論)」에서 처음에는 “화(禍)와 복(福)의 도래가 개인 행위에 따른 것”⁴³⁾이라고

42) 何承天, 「報應問」, 道宣撰, 『廣弘明集』(『大正藏』52, 224ab), “夫鵝之為禽, 浮清池, 咀春草, 眾生蠢動, 弗之犯也. 而庖人執, 焉鈔有得免刀俎者. 燕翻翔求食, 唯飛蟲是甘, 而人皆愛之, 雖巢幕而不懼. 非直鵝燕也, 群生萬有, 往往如之. 是知殺生者 無惡報, 為福者無善應.”

43) 戴逵, 「與遠法師書」, 道宣撰, 『廣弘明集』卷18 (『大正藏』52, 222b), “以禍福之來, 由於積行.”

생각해 어려서부터 실천했지만 실제 그것의 증험을 보지 못했다고 밝힌다. 그리고 그는 전통적인 운명론으로 회귀한다.⁴⁴⁾ 그가 이론적으로 기대고 있는 것은 음양설과 원기론이다. 「석의론」에서는 다음과 같이 말한다.

인간은 음(陰)과 양(陽) 두 가지 성질에 바탕해서 태어나고, 오상의 기질을 받아서 화육된다. 성질은 길고 짧은 기간이 있기 때문에 장수와 요절의 차이가 있고, 기질에는 정미하고 거친 차이가 있기 때문에 현명하고 어리석은 차별이 있다. 이는 자연의 '고정된 이치'[定理]라서 바꿀 수 없다.⁴⁵⁾

대규는 인간 운명을 음양[性]과 원기[氣]에 근거해서 해석했다. 성의 장단(長短) 그리고 기의 정추(精麤)가 수명과 지적 능력을 결정한다고 이해한다. 그는 이런 운명의 전개를 '자연의 고정된 이치'로 묘사했다. 그것은 하나의 이법이다. 대규는 '고정된 이치'[定理] 외에 '몹으로 주어진 운명'[分命]이나 '선천적으로 고정된 몹'[定分]이라는 표현도 사용한다. 운명의 변형은 불가능하다. 대규는 실제 인간 운명은 이러한에도 불구하고, 삶에서 인간을 계도하고 교육할 필요는 인정한다.

44) 대규가 보응설에 대해 의심을 품게 되고 혜원이나 주속지 등과 서신 논쟁을 했음에도 그가 불교를 완전히 버린 것으로 보이지는 않는다. 하승천이나 범진 등이 공격적으로 불교계와 논쟁을 벌인 것과는 다르다. 이와 관련해서는 다음 연구를 참고할 수 있다. 竹內肇, 「戴安道の應報觀」, 『宗教研究』 242號 (東京: 日本宗教學會, 1980).

45) 戴逵, 「釋疑論」, 道宣撰, 『廣弘明集』卷18 (『大正藏』 52, 222a), “夫人資二儀之性以生, 稟五常之氣以育. 性有脩短之期, 故有彭殤之殊. 氣有精麤之異, 亦有賢愚之別. 此自然之定理, 不可移者也.”

그가 보기에 불교의 보응설은 윤리적 행위를 견인하기 위해 제시된 '권교'일 뿐이다.⁴⁶⁾ 사실 차원에서는 동의하지 않지만 나름의 역할을 할 수 있다는 태도를 취한다.

불교유입이전 다양한 운명설은 많은 경우 대규와 마찬가지로 원기 자연설에 입각했다. 남북조시대 북조의 왕조인 북주(北周) 무제 때, 학자이자 관료였던 견란(甄鸞, 535-566)은 불교와 도교(도가)의 차이를 다음과 같이 규정한다.

불교는 인연을 중지로 하고, 도교는 자연을 본의로 한다. 자연은 무위로써 완성하지만 인연은 업행을 쌓아서 증험을 이룬다.⁴⁷⁾

'원기' 혹은 '자연' 아니면 '원기자연'은 도교뿐만 아니라 근본적으로는 유교에서도 통용되는 것이다. 타고난 기에 의해서 확정된 운명을 작위로 교란시키지 말고 수용하라는 요구다. 이는 일종의 운명애를 요구하는 셈이다. 하지만 '기에 의해서 확정'되는 메커니즘에 대해서는 설명하지 않는다. “왜”라는 질문은 여기서 막히고 만다. 이에 비해 불교의 인과보응설은 이런 운명결정론에 비해 운명의 인과관계를 비교적 자세하게 설명한다. 그 방법은 '현생의 나의 삶'이라는 시간 범위를 벗어나 이전 무수한 삶의 시간까지 동원하여 현재 삶과 현재 운명을 해석한다. 이로써 다양하고 합리적 해석을 이끌 수 있었다.

46) 戴逵, 「釋疑論」, 道宣撰, 『廣弘明集』卷18 (『大正藏』 52, 222a), “然則積善積惡之談, 蓋施於勸教耳.”

47) 甄鸞, 「笑道論」, 道宣撰, 『廣弘明集』卷9 (『大正藏』 52, 143c), “佛者以因緣為宗, 道以自然為義. 自然者無為而成, 因緣者積行乃證.”

현대학자들이 남조의 대표적인 유물론자이자 반불교론자로 평가하는 범진(范縝, 약 450-515)은 현재 삶에 대한 이전 삶의 관여를 차단하고, 또한 현재 삶의 다음생으로 이월을 부정한다. 그는 전생과 내생이라는 시간 단위를 상정하지 않는다. 중국철학사에서 보면 범진이나 그의 철학적 선배격인 왕충은 원기론에 입각해서 운명론을 전개한다.⁴⁸⁾ 『노자』 25장에서는 ‘도법자연’이라는 자연설을 제기했고, 『장자』 「지북유」에서는 인간의 생사는 기(氣)의 취산에 의해 결정된다고 했다. ‘원기자연’이나 ‘사생기화’같은 전통적인 도가 개념을 동원한다.

질그릇과 기와는 자연에서 연원하고, 삼라만상은 독화한다는 점에서 동일하다. 홀연히 저절로 존재하고, 홀연히 부재하게 된다. 몰아서 오는 것도 아니고, 쫓아서 가는 것도 아니다. 천리를 타고 각각 그 성품에 안주한다.⁴⁹⁾

범진은 “인간이 태어날 때, 그 기운은 하늘에서 연원하고 그 형체는 땅에서 받는다.”고 말하는데, 한대 왕충은 “만물은 원기에서 출현한다”는 입장을 지키고, “하늘과 땅이 기운을 결합하면 인간이 뜻하지 않게 저절로 출현한다.”는 원기의 변화에 의해 만물과 인간이 출현하고 사라진다고 생각한다. 범진의 생각도 마찬가지다. 범진은 이런 견해에 바탕해서 당시 불교의 신불멸론을 강하게 비판했다. 특히 그는 불교계

가 보응설을 이론적으로 지키기 위해 제시한 ‘윤회주체로서 신명(神明)’의 불멸설을 강하게 비판했다. 그는 육체[形]와 정신[神]의 죽음은 동시에 진행된다고 주장했다. 그는 형과 신이 기의 결합에 의해 형성되고, 죽음의 순간 기는 분산되기 때문에 ‘개체’ 혹은 ‘주체’단위의 정신을 상정할 수 없다고 생각한다.

불교에서 말하는 ‘선인락과’ ‘악인고과’의 운명설은 기본적으로 운명의 개척 가능성을 열어 두고 있다. 물론 전생 혹은 이전 행위에 대한 책임을 피할 수 없지만 현재를 시점으로 미래의 운명이 오로지 과거나 전생에 의해서만 결정되는 것은 아니기에 결코 단친 회로는 아니다. 그래서 인과응보설, 즉 불교의 운명설이 얼핏 결정론으로 보이지만 인간이 전생이후 아무런 행위를 하지 않으면 모를까 끊임없이 행위하는 이상은 보응은 있지만 그 결과의 내용이 확정적이지는 않다. 불교유입 이전이나 위진시대 불교와 대항했던 이들이 제시한 견해는 대부분 운명 결정론과 우연론이 결합해 있다. 운명은 결정되어 있지만 굳이 그 운명을 내가 받아야 할 이유는 없다. 이런 이유 때문에 기 결정론은 실은 우연론을 기반으로 한다. 범진은 운명의 결정론과 우연론을 함께 거론한다. 그는 당시 유명한 불교도였던 제(齊) 나라 경특왕 소자량(蕭子良, 460-494)을 만난 자리에서 다음과 같이 논쟁한다.

소자량은 물었다. “그대[범진]는 인과응보를 믿지 않는데, 부귀와 빈천의 운명은 어떻게 획득했다고 보는가?” 범진이 대답했다. “사람의 생은 나무의 꽃이 함께 피었지만 바람을 타고 떨어지는 것과 같습니다. 어떤 것은 발과 휘장을 피하여 방석 위에 떨어지고, 어떤 것은 울타리를 넘어 뒷간 가운데 떨어집니다. 전하께서는 방석 위에 떨어진 경우이고, 저는 뒷

48) 馬壽, 『道家與范縝』, 『哲學研究』(北京: 中國社會科學院哲學研究所, 1995), 참조.

49) 范縝, 『神滅論』, 僧祐撰, 『弘明集』卷9 (『大正藏』52, 57b), “陶甄稟於自然, 森羅均於獨化. 忽焉自有, 恍爾而無. 來也不御, 去也不追. 乘夫天理, 各安其性.”

간에 떨어진 격입니다. 귀천이 비록 그 길을 달리하지만 인과가 도대체 어디에 있던 말입니까?⁵⁰⁾

범진은 당시 대표적인 반불교 이론가이기도 했다. 그는 원기론에 입각해서 불교의 인과보응설을 비판했다. 바람이 불어 나무의 꽃잎이 흩날려지면 그 바람을 타고 어느 꽃잎은 비단 방석 위에 떨어지고, 어느 꽃잎은 뒷간 똥구멍이에 떨어진다. 그렇게 인간의 운명은 결정된다는 게 범진의 생각이다. 여기서는 운명 결정론을 말하기보다는 그런 결정이 대단히 우연하게 이루어진다고 지적한다. 범진은 개인이 정미한 기운을 받아서 귀한 자가 되고, 현명한 자가 되는 것은 근본적으로는 우연이라고 생각한다. 거기서 어떤 개연성이나 인과를 추적할 수 없다. 요즘 식으로 고치면 범진은 소자랑에게 “당신이 임금인 이유는 재수가 좋아서 그렇고, 내가 말단 관리인 이유는 재수가 없어서 그렇다.”고 말한 격이다. 범진은 철저하게 우연론에 입각해서 인간 운명을 이해하고 있다. 에릭 쥐르허(Erik Zuercher)는 불교의 업설이 바로 이런 ‘운명의 우연적 분배’라는 맹점을 보완했다고 파악한다.⁵¹⁾

50) 李延壽撰, 「范縝傳」, 『南史』권57 (北京: 中華書局, 1992), p.1421.

51) Erik Zürcher, 최연식 옮김, 『불교의 중국 정복: 중국에서 불교의 수용과 변용』 (서울: 씨·아이·알, 2010), p.198.

IV. 운명의 자기결정과 열린 인과론

1. 업설과 자유의지

불교에서 말하는 인과응보설을 필연성으로 이해하고, 그것을 결정론(determinism)으로 규정하는 경우도 있다.⁵²⁾ 그것을 결정론으로 취급하는 이유는 인과보응을 하나의 범칙성 혹은 인과율로 이해하기 때문이다. 적어도 전생에 행한 행위의 결과는 이미 고정되어 있다는 것이다. 하지만 불교의 인과응보설은 폐쇄계에서 작동하는 운명 메커니즘이 아니라 개방계에서 작동하는 운명 메커니즘이다.⁵³⁾ ‘원인-결과’의 원칙이 지켜진다고 해서 인과응보설을 결정론으로 규정할 수는 없다. 왜냐하면 원인으로서는 행위는 끊임없이 행해지고, 결과는 또한 끊임없이 조정되기 때문이다.

고타마 싯타르타가 깨달음을 얻어 붓다가 되는 순간, 그것은 하나의

52) 이와 관련해서는 다음 연구를 참조할 수 있다. 안성두, 「불교에서 업의 결정성과 지각 작용」, 『인도철학』 32집 (서울: 인도철학회, 2011). 논자는 결정론과 자유의지 문제와 관련하여 불교가 양립론에 서 있다는 견해, 불교는 약한 결정론이며 자유선택의 가능성이 항상 열려 있다고 보는 견해, 불교가 결정론을 인정하고 자유의지를 부정한다 해도 정신적 훈련과 도덕적 감성 계발과 모순되는 것은 아니라는 주장 등을 소개한다. (p.135).

53) 이런 사고를 개인이 아니라 공동체 단위에서 진행하면 共業이라는 공동의 행위 영역이 생길 수도 있다. 박경준은 최근 연구에서 『대승열반경』을 인용하여 “인과응보가 법과 제도를 통해서 드러남”을 지적하고, 그러하기에 “우리는 개인적으로 선업을 쌓는 것에서 한 걸음 더 나아가 다함께 올바른 법과 제도를 확립하고 그것을 바르게 집행하도록 해야 한다”고 강조한다. 인간의 업은 개인과 개인 간뿐만 아니라 개인과 공동체 간에도 개방되어 있고, 그 때문에 끊임없이 그것을 구성해 나아가야함을 지적했다 할 수 있다. 박경준, 「불교 업보윤회설의 의의와 해석」, 『불교학연구』 제29호 (서울: 불교학연구회, 2011), p.176.

사건이지만 수많은 업인(業因)에 의해 초래된 결과이다. 붓다의 전생담에 등장하는 수많은 이야기는 ‘붓다’라는 사건을 설명하기 위해서 제시된 다양한 조건들이다. 그런 조건, 즉 업인이 축적되어 붓다라는 결과를 초래했다. 물론 초기불전이나 주석서에 등장하는 이야기 가운데 행위와 결과를 일대일로 결부 짓는 경우도 많다. 우리는 업설에 대한 서사 형식에서 어렵지 않게 결정론의 경향을 보기도 한다. 하지만 불교가 지향하는 불교적 노력을 통한 현실 삶의 개선은 지속적으로 운명을 변형시키길 요구한다. 불교 수행자는 매 순간 이런 개선을 위해 판단하고 선택한다. 안성두는 최근 논문 「불교에서 업의 결정성과 지각 작용」에서 ‘결정론’과 ‘자유의지’등 서양철학 개념을 불교 업설에 대입해서 논의를 진행했다. 그는 ‘업의 제약성’과 함께 ‘심적 선택의 가능성’도 인정한다.

중생이 어떤 조건 속에 있든지 간에 기본적으로 그에게 심리적 선택을 할 수 있는 자유의지가 인정되어 있다는 사실은 만일 그렇지 않다면 수행론과 그것을 통한 심적 상태의 변화가 무의미해 질 것이라는 점에서 불교는 어떤 의심도 하지 않는다. 업의 규정성을 인정하면서도 계·정·혜 등의 수행을 통해 심적 상태를 변화시킴으로써 이전의 업력에 좌우되지 않을 여지가 생겨나고 이것이 자유의지의 영역으로 되는 것이다.⁵⁴⁾

안성두는 수행을 통한 심적 상태의 질적 변화는 ‘업의 제약’을 벗어날 수 있다고 파악한다. 현대에도 마찬가지지만 고대 중국에서 업

54) 안성두, 앞의 글, p.148.

설이 소개됐을 때, 일부 불교도는 그것을 결정론적으로 이해했다. 이는 ‘업의 제약성’에만 집중한 결과이다. ‘업의 극복’혹은 ‘삶의 개선’이라는 차원에서는 운명의 변형 가능성을 인정해야 했다. 안성두는 바로 이 점을 교리적으로 분석하는데, 12지 연기에서 응보원리는 ‘수(受, vedanā)’단계에서 종결하고 감수된 내용에 대한 심적 판단이 욕망과 관련된 심적 작용이며 또한 갈애(taṇhā)의 역할임을 지적한다.⁵⁵⁾ 인간의 자유의지는 바로 이 욕망에 대한 하나의 태도이다. 욕망을 제어할 수도 있고, 그 욕망에 한없이 몰락할 수도 있다.⁵⁶⁾ 욕망은 삶의 동력이기도 하고 삶의 덧이기도 하다.

「명보응론」에서 혜원의 대론자는 욕망이 인간의 자연스런 감정임을 강조하고, 불교가 이런 감정을 억제할 것을 요구한다면 인간의 ‘자연성’은 훼손될 것임을 지적한다.

모든 유정 중생의 마음은 욕망이 변성하여 오로지 ‘자신에게만 집중하고 자신만을 보존하려는’[私我有己] 감정과 사려가 매우 깊다. 만약 감정이 과보를 초래하고 감정 때문에 보응을 일으킨다면 자연적인 도리에는 어디에 기탁할 수 있겠는가!⁵⁷⁾

비록 혜원이 상정한 인물이지만 대론자는 ‘욕망’과 ‘개인’에 대한 비교적 또렷한 자각을 보이고 있다. 본문 ‘사아자기(私我有己)’란 부분

55) 불교에서 욕망의 다양한 의미에 대해서는 다음을 참조할 수 있다. 정준영, 「욕망의 다양한 의미」, 『욕망: 삶의 동력인가 괴로움의 뿌리인가』 (서울: 운주사, 2008).

56) 안성두, 앞의 글, p.156 참조.

57) 慧遠, 「明報應論」, 僧佑 撰, 『弘明集』 (『大正藏』 52, 33b), “萬物之心, 愛欲森繁, 但私我有己, 情慮之深者耳. 若因情致報, 乘感生應, 自然之道, 何所寄哉!”

은 대단히 인상적이다. 위진시대 위진현학을 중심으로 이런 개인에 대한 자각은 강화됐다. 서진의 대표적인 현학자 혜강(嵇康, 223-262)은 「석사론(釋私論)」에서 인간의 ‘정(情)’은 숨기거나 억압할 게 아니라고 말한다.⁵⁸⁾ 그는 욕망과 관련된 이 정을 긍정하고 있다. 또한 그것을 ‘자연’으로 보았다.

위 인용문에서 혜원의 대론자는 감정이나 욕망 등으로 번역될 수 있는 ‘정’을 자연성으로 간주한다. 그런데 불교에서 이 근원적 욕망을 억제하려 한다면 인간은 어떻게 존재할 수 있는지 질문한다. 이런 비판은 고대 중국에서는 불교가 유교적 가족 윤리를 훼손했다거나 도교적 무위자연의 자연주의를 훼손했다는 비난과 같은 맥락이다. 고대뿐만 아니라 자본주의적인 욕망이 비등한 현재 한국 사회에서도 이런 질문을 불교에 던질 수 있다. 욕망의 소비에서 존재론적 이유를 마련하려는 사람도 많다.

혜원은 ‘자연’개념을 단순히 욕망의 추수가 아니라 ‘행위와 그 결과의 출현’에 광범위하게 적용시킨다. 그는 이를 ‘형체와 소리’[形·聲]에 ‘그림자와 메아리’[影·響]가 대응하는 것으로 비유한다. 혜원의 이 비유는 인과응보의 필연성을 강조하는 것이기도 하지만 운명 주체자의 부재를 묘사하는 것이기도 하다. 자신이 스스로 적절하게 조절하지 못했기 때문에 그런 결과를 빚는 것이지 운명의 재판관이 존재해서 그런 게 아님을 말한다.⁵⁹⁾

58) 溝口雄三, 정태섭·김용천 옮김, 『중국의 공과 사』 (서울: 신서원, 2006), p.61.

59) 慧遠, 「明報應論」, 僧佑撰, 『弘明集』 (『大正藏』 52, 33c), “本以情感而應自來, 豈有幽司! 由御失其道也. 然則罪福之應, 唯其所感, 感之而然, 故謂之自然. 自然者, 即我之影響耳. 於夫玄宰復何功哉?”

혜원은 생명 가진 존재가 본연적으로 갖게 되는 ‘자기애’[私戀]에 주목한다. 이 자기애가 욕망을 초래하고 번뇌를 일으킨다고 생각한다. 자기애를 극복하지 못한 인간은 생존에 대한 지향이 더욱 견고해지고, 신체를 보존하려는 경향이 더욱 심해질 것이라고 평가한다.⁶⁰⁾ 불교에서 말하는 자기 극복은 바로 자기애의 극복이기도 하다. 자기애의 극복도 결국 애착의 당사자인 자신이 행해야 한다. 욕망을 제어하는 주체와 욕망하는 주체는 동일하다. 달리 말하면 깨달음의 주체와 번뇌의 주체가 일치한다. 운명의 변형은 여기서 가능하다. 불교의 업사상을 연구한 일본학자 사사키 겐준(佐々木現順)은 업과 운명을 다루면서 다음과 같이 말한다.

불교는 인간적 존재에 관한 종교이다. 인간적 존재는 그 행위를 본질로 한다. 행위가 행위인 까닭은 행위를 가능하게 하는 의지에 있다. 의지적 행위에 문제를 집중시키고 있다. 의지를 변화시킴으로써 업의 결과를 바꿀 수 있다.⁶¹⁾

사사키가 말하는 자유의지는 칸트가 말하는 ‘자유의지’(free will)처럼 도덕적 진진을 위해서 요청되는 개념이다. 인간에게 이것이 없다면 우리는 개인에게 도덕률에 대한 질문을 할 수 없다. 왜냐하면 행위의 책임자가 행위자 자신이 아니라면 어떻게 도덕적 책임이나 의무를 그에게 부과할 수 있겠는가. 불교의 인과응보설도 분명 인간에게 도덕적

60) 慧遠, 「明報應論」, 僧佑撰, 『弘明集』 (『大正藏』 52, 34a), “受之既然, 各以私戀為滯, 滯根不拔, 則生理彌固; 愛源不除, 則保之亦深.”

61) 佐々木現順, 『業と運命』 (東京: 清水弘文堂, 1982), p.32.

행위를 요구하기 위해 제기된 측면이 있다. 그렇다고 해서 불교가 ‘자유지’를 곧이곧대로 지지하고 있는 것은 아니다. ‘자유지’라고 하면 우리는 거기서 쉽게 유아론적 경향을 발견할 수 있기 때문이다. 무아설을 지지하는 불교는 다양한 형태의 자기 극복을 요구한다. 그런데 번뇌하는 불완전한 행위자가 대단히 주체적으로 그것을 극복하길 요구한다. 인과보응설에서 ‘자유지’를 말할 수 있다면 아마도 ‘불완전한 자의 주체적인 자기극복 노력’이라고 할 수 있다.

서구적인 의미에서 신에 의해 운명의 지도가 이미 작성되어 있다는 예정설은 운명 결정론이라고 할 수 있다. 행복과 불행이 어떤 인과관계가 없이 불쑥 발생한다는 사고는 우연론이라고 할 수 있다. 이런 결정론과 우연론은 운명의 자기 결정권을 박탈한다. 현실 삶에서 이런 사유가 자기 운명을 개척할 수 없는 이에게는 오히려 다행스런 것일 수도 있다. 그들에게는 ‘자유’가 불편할 수도 있고, 그것이 커다란 부담일 수도 있다. 니체라면 노예정신이라고 했을 것이다. 불교는 인간의 궁극적 완성을 그 인간의 행위를 통해서 이룩하고자 한다. 불교의 인생관은 끊임없는 재생(再生)과 재사(再死)의 시스템 속에서 벗어나 완전한 자유를 갈구한다. 해탈이나 열반으로 묘사되는 이 완전한 자유는 불교의 종교적 지향이라고 할 수 있다. 불교의 인과보응설은 윤회설과 결합되지 않을 수 없다.

2. 일세(一世) 운명론과 열린 인과론

여산혜원은 중국 고유의 숙명론을 깨고 불교 업설의 정당한 이해와 평가를 위해 이론 투쟁을 감행했다. 그는 「삼보론(三報論)」을 지어

서 업설에 대한 당시인의 무지를 비판한다. 「삼보론」은 ‘세 가지 유형의 과보에 대한 이야기’라는 의미다. 그는 “숙인들이 선악행위가 아무런 증험을 나타내지 않는다고 의심하기 때문에 짓는다.”고 부제를 달아서 저술 의도를 밝혔다.⁶²⁾ 혜원은 「삼보론」에서 “세상에는 어떤 이는 오랫동안 선행을 했는데도 재앙을 만나고, 어떤 이는 흉하고 사특한데 경사를 만난다.”고 말한다. 사실 불교인도 현실에서 인과보응이 철저하게 지켜지지 않는다고 생각했다. 혜원이 보기에 이는 인간의 운명을 이해할 때, 그 사람의 일세에 한정해서 접근하기 때문이다.

일본의 저명한 불교학자 카지야마 유키치는 “중국인이 숙명론만 주로 관심 갖고 연구한 것은 인과의 이치가 일세에 한정시켜 눈과 귀가 미치는 세계에 한해서 탐구했기 때문”이라고 평가한다.⁶³⁾ 이런 경향은 혜원시대뿐만 아니라 붓다시대에도 있었던 것으로 보인다. 붓다고사(Buddhaghosa)의 『법구경』 주석에는 붓다의 위대한 제자 목건련의 비참한 죽음에 대해 기술한다. 목건련은 사리불과 더불어 붓다 교단을 대표하는 두 명의 성인이었다. 그런데 그가 이교도의 사주로 잔인하게 살해당한다. ‘선인락과’의 인과법이 목건련에게는 통용되지 않았을까? 제자들은 붓다에게 이 점에 대해 질문했다. 붓다는 다시 인과법으로 말한다.

비구들이여, 금생만을 가지고 따지면 목건련 장로가 그런 비참한 최후를

62) 저술 의도에 해당하는 ‘因俗人疑善惡無現驗作’이 『홍명집』의 편찬자 승우가 부기한 것이라는 견해도 있다. 牧田諦亮 編譯, 『弘明集研究』2 (京都: 京都大學人文科學研究所, 1974), p.326 주 2번.

63) 梶山雄一, 「慧遠の報應說と神不滅論」, 木村英一 編, 『慧遠研究』2 (東京: 創元社, 1981), p.112.

맞게 된 것은 정말 이해하기 힘들다. 그러나 그의 최후는 지난 과거생에 저지른 악행과 정확히 일치하는 것이다.⁶⁴⁾

붓다도 위대한 수행자의 처참한 죽음을 그 일세의 삶을 통해서 이해하면 안 된다고 말한다. 혜원을 비롯한 당시 불교도들은 이런 ‘일세(一世) 운명론’을 비판해야 했다. 한 개인의 현재 행위를 보고 그 사람의 운명을 판가름할 수는 없다. 불교에서는 그 운명을 판단하기 위해서는 훨씬 다양한 정보가 필요함을 역설한다. 위역 『무량수경』에서도 “천지 사이에 자연 이 (인과의) 도리가 있다. 비록 즉시 나타나지 않더라도 문득 출현할 것이다.”⁶⁵⁾라고 말한다. 과보는 행위 이후 바로바로 나타나지 않을 수도 있다. 하지만 그것은 반드시 출현한다. 출현할 때는 비록 문득 나타나는 것 같지만 실제 그것의 까닭은 있는 법이다. 혜원은 「삼보론」에서 과보의 세 가지 시간 형태를 제시했다.

경에서는 세 가지 종류의 과보가 있다고 말한다. 첫째는 현보이고, 둘째는 생보이고, 셋째는 후보이다.⁶⁶⁾

혜원이 말하는 경은 그도 번역에 참여한 『아비담심론』이다. 인용한

내용은 「업품」에 나온다.⁶⁷⁾ 현보는 현재 이 몸으로 지은 선악행위의 과보를 지금 생에 받는 것이다. 생보는 지금 생이 아니라 다음 생에 과보를 받는 것이다. 후보는 다음 생이 아니라 이생이나 삼생 혹은 백 생을 거친 뒤 과보를 받는 것이다. 윤회설을 인정하는 불교에서 과보가 발생하는 시점을 현생이나 내생으로 파악하는 것은 지극히 당연하다고 할 수 있다.

초기 경전에도 붓다는 전생에 수많은 선업을 쌓아서 결국 위대한 성인이 되었다고 말한다. 『태자서응본기경』에서 붓다는 “내가 숙명을 가만히 생각해보면 무수겁토록 본래 난 범부였다. 처음 불도를 구한 이래로 정신은 육체를 받으며 오도를 윤회했다.”고 말한다.⁶⁸⁾ 범부의 삶이지만 불도를 구하겠다는 업인이 축적되어 현재 나 붓다를 이루었다는 이야기이다. 이를 현재 시점에서 보면 현생의 행위 결과가 내생이 아니라 후생에 발생할 수 있다. 락과를 받을 수도 있고, 고과를 받을 수도 있다.

비구들이여, 목건련이 그렇게 어처구니없는 악행을 저지르고 수십만 겁의 셀 수 없는 세월 동안 지옥에서 고통을 겪었다. 하지만 그러고도 악행의 과보가 아직 소진되지 않아서 백 생 동안 온몸이 가루가 될 정도로 두들겨 맞아 죽었다.⁶⁹⁾

64) Buddhaghōṣa, Dhammapada Aṭṭakathā, 무념·웅진 옮김, 『법구경 이야기』2 (경주: 옛길, 2008), p.387.

65) 康僧鑑譯, 『佛說無量壽經』(『大正藏』12, 276a), “天地之間, 自然有是, 雖不即時, 卒暴應至.”

66) 慧遠, 「三報論」, 僧佑 撰, 『弘明集』(『大正藏』52, 34b), “經說: 業有三報, 一曰現報, 二曰生報, 三曰後報.”

67) 法勝造, 僧伽提婆·慧遠 譯, 『阿毘曇心論』卷1 (『大正藏』28, 809a), “若業現法報, 次受於生報, 後報亦復然, 餘則說不定.”

68) 支謙譯, 『佛說太子瑞應本起經』卷上 (『大正藏』3, 472c), “吾自念宿命, 無數劫時, 本為凡夫. 初求佛道已來, 精神受形, 周遍五道.”

69) Buddhaghōṣa, 앞의 책, p.389.

목건련이 전생에 부모를 살해한 과보로 무수히 윤회를 하면서 고통을 겪었음을 말한다. ‘붓다’라는 한 사건이 수많은 업인의 집적으로 초래된 결과라면, 목건련의 부모 살해라는 하나의 악행이 여러 생에 걸쳐서 과보를 발생시킨 것이다. 해원이라면 한 가지 행위의 과보가 후생에 여러 차례에 발생했다고 할 것이다. 이렇게 해원은 대규나 하승천 등이 현실에서는 인과보응과 반대되는 사례가 훨씬 많음을 주장한 데 대해 보응이 발생하는 시공을 절대적으로 확장하였다. 어떻게 보면 윤회설을 기반으로 하는 인과보응설의 당연한 귀결이라고 할 수 있다. 현재 나의 삶에 전생의 나의 행위가 관여했다면 현재 나의 행위는 지금뿐만 아니라 다음 생에 효과를 나타내는 것은 당연하다.

과보를 받는 과정에서 주체는 없으며, 반드시 마음에 의해서 이루어진다. 마음에는 고정된 주체자가 있는 게 아니라 사태를 감각하여 반응한다. 반응에는 늦고 빠름이 있기 때문에 과보에 선후가 있다.⁷⁰⁾

선업이나 악업 등 행위를 기록하는 특별한 주체는 없다. 해원이 계속해서 인과보응을 주재하는 주체가 없음을 강조하는 것은 중국 제래의 운명관을 염두에 두고 그것에 대응하기 위해서이다. 이는 천명 혹은 천신 같이 공동체나 인간 개인의 운명을 조작하는 주체를 거부하려는 입장이다. 해원은 행위의 기억이 과보로 구체화되게 하는 일종의 매개 장치로 마음을 상정했다. 이는 유식학에서 말하는 아뢰야식을 연

상시키는 대목이다. 유식학의 종자설에서는 행위가 아뢰야식에 종자로 혼입되고, 그것이 특정한 조건 아래서 현행하게 된다고 말한다. 이때 마음 자체가 행위 내용에 관여하지 않는다. 해원은 보응의 시간차가 발생한다고 말하지만 그것의 구체적 메커니즘을 밝히지는 않았다.

V. 맺음말

중국고대불교에서 운명에 대한 이해는 중국의 기존 운명 이해와 충돌하고 경쟁했다. 불교는 업설과 윤회설이라는 전통적인 인간 이해의 방식을 제시했고, 그것을 통해서 인간의 운명을 설명하려 했다. 중국 제래의 운명론은 기본적으로 운명결정론을 지지했고, 운명 이해를 일세에 한정해서 설명했다. 또한 중국적 보응 개념을 제기한 경우에도 ‘조상-자손’가족 단위 내에서 인과관계를 설명했다. 이에 대해 불교는 운명의 비결정성을 강조하면서 전생, 금생, 내생이라는 삼세의 시간관을 동원해서 업보의 인과관계를 설명했다. 또한 ‘조상-자손’이 아니라 행위주체와 업보수혜자의 일치성을 강조했다. 윤리적 자기 결정권을 폭넓게 부여한 반면 행위의 책임을 철저히 행위자에게 부담시키는 방식을 제시했다. 이는 새로운 운명 이해 방식의 출현이라고 할 수 있다.

70) 慧遠, 「三報論」, 僧佑編, 『弘明集』(『大正藏』52, 34b), “受之無主, 必由於心. 心無定司, 感事而應. 應有遲速, 故報有先後.”

참고문헌

- 康僧鎧譯, 『佛說無量壽經』(『大正藏』12).
- 支謙譯, 『法句經』(『大正藏』4).
- ——, 『佛說太子瑞應本起經』卷上(『大正藏』3).
- 『般泥洹經』卷上(『大正藏』1).
- 甄鸞, 「笑道論」, 道宣撰, 『廣弘明集』卷9(『大正藏』52).
- 戴逵, 「釋疑論」, 道宣撰, 『廣弘明集』卷18(『大正藏』52).
- ——, 「與遠法師書」, 道宣撰, 『廣弘明集』卷18(『大정藏』52).
- 牟子, 「理惑論」, 『弘明集』(『大正藏』52, p.3b).
- 范縝, 「神滅論」, 僧祐撰, 『弘明集』卷9(『大正藏』52).
- 法勝造, 僧伽提婆·慧遠譯, 『阿毘曇心論』卷1(『大正藏』28).
- 郗超, 「奉法要」, 僧佑撰, 『弘明集』(『大正藏』52).
- 何承天, 「報應問」, 道宣撰, 『廣弘明集』(『大正藏』52).
- 慧遠, 「明報應論」, 僧佑撰, 『弘明集』(『大正藏』52).
- ——, 「三報論」, 僧佑撰, 『弘明集』(『大正藏』52).
- 郭慶藩撰, 『莊子集釋』(北京: 中華書局, 1989).
- 墨翟, 『墨經』「非命中」, 박재범 옮김, 『묵자』(서울: 흥익출판사, 1999).
- 王明編, 『太平經合校』上(北京: 中華書局, 1992).
- 王充, 이주행 옮김, 『論衡』(서울: 소나무, 1996).
- 袁宏, 『後漢紀』권10, 石峻等編, 『中國佛教思想資料選編』제1권(北京: 中華書局, 1981).
- 李延壽撰, 「范縝傳」, 『南史』권57(北京: 中華書局, 1992).
- 陳壽, 『魏書』, 「釋老志」, 石峻等編, 『中國佛教思想資料選編』제1권.
- Buddhaghosa, *Dhammapada Attakatha*, 무념·응진 옮김, 『법구경 이야기』2(경주: 옛길, 2008).
- 樓宇烈, 「郭象哲學思想剖析」, 『溫故知新-中國哲學研究論文集』(北京: 商務印書館, 2004).
- 馬壽, 「道家與范縝」, 『哲學研究』(北京: 中国社会科学院哲学研究所, 1995).
- 牟鐘鑒, 「中國歷史上關於‘形神’問題的爭論」, 湯敬昭編, 『中國無神論思想論文集』(南京: 江蘇人民出版社, 1980).
- 方立天, 『中國古代哲學問題發展史』(北京: 中華書局, 1990).
- ——, 『中國佛教哲學要義』(北京: 中國人民大學出版社, 2003).
- 徐明生, 「承負與輪迴」, 『江蘇科技大學學報』제8권2기(南京: 江蘇科技大學人文科學院, 2008).
- 鄭宗言, 「『太平經』中的承負思想」, 安徽大學碩士學位論文(合肥: 安徽大學, 2007).
- 佐佐木現順, 『業と運命』(東京: 清水弘文堂, 1982).
- 陳璽·姜舟, 「中国古代缘坐制度考辨」, 『貴州工業大學學報』, 2004년 3기(貴陽: 貴州工業大學, 2004).
- 馮友蘭, 박성규 옮김, 『중국철학사』상(서울: 까치, 2005).
- 溝口雄三·丸山松幸·池田知久 편, 김석근·김용천·박규태 공역, 『중국사상문화사전』(서울: 책과함께, 2011).
- 溝口雄三, 정태섭·김용천 공역, 『중국의 공과사』(서울: 신서원, 2006).
- 道端良秀, 『中國佛教思想史の研究』(京都: 平樂寺書店, 1983).

- 牧田諦亮 編譯, 『弘明集研究』2 (京都: 京都大學人文科學研究所, 1974).
- 梶山雄一, 「慧遠の報應説と神不滅論」, 木村英一 編, 『慧遠研究』2 (東京: 創元社, 1981).
- 柄谷行人, 송태욱 옮김, 『일본정신의 기원』 (서울: 이매진, 2003).
- 竹内肇, 「戴安道の應報觀」, 『宗教研究』242號 (東京: 日本宗教學會, 1980).
- 森三樹三郎, 오진탁 옮김, 『불교와 노장사상』 (서울: 경서원, 1992).
- 河野訓, 「中國佛教初期における生死と輪廻について」, 『印度學佛教學研究』41호 제2호 (東京: 日本印度學佛教學會, 1993).

- Vishwanath Prasad Varma, 김형준 옮김, 『불교와 인도사상』 (서울: 예문서원, 1996).
- Renan, Ernest, 신행선 옮김, 『민족이란 무엇인가』 (서울: 책세상, 2002).
- P.G.W. Glare, *Oxford Latin dictionary*, Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1982.
- Zürcher, Erik, 최연식 옮김, 『불교의 중국 정복: 중국에서 불교의 수용과 변용』 (서울: 씨·아이·알, 2010).

- 박경준, 「불교 업보윤회설의 의의와 해석」, 『불교학연구』 제29호 (서울: 불교학연구회, 2011).
- 안성두, 「불교에서 업의 결정성과 지각작용」, 『인도철학』 32집 (인도철학회, 2011).
- 윤호진, 『무아윤회문제의 연구』 (서울: 민족사, 1992).
- 이거룡, 「우빠니샤드와 초기불교에서 업과 윤회」, 『불교학연구』 제29호 (불교학연구회, 2011).

- 이병욱, 「중국불교에 나타난 업과 윤회의 두 가지 양상」, 『불교학연구』 제29호 (서울: 불교학연구회, 2011).
- 정승석, 『윤회의 자아와 무아』 (합천: 장경각, 1999), 231쪽 참조.
- 정준영, 「욕망의 다양한 의미」, 김종욱 편, 『욕망: 삶의 동력인가 괴로움의 뿌리인가』 (서울: 운주사, 2008).

Understanding of Fate and the Principle of Causality in Ancient Chinese Buddhism

Kim Young-jin

HK Research Professor,
Research Institute of Buddhist Culture
Dongguk University

In ancient society, religion interpreted fates of human beings or communities, and thereby prayed for the wellbeing of human society. This was the case for Buddhism in Ancient China as well. Ancient Chinese thought that human fate was generally determined from birth. They thought that human fate was determined and fixed by the “qi” that each individual was born with. However, they did not explain why everyone was born with different qi. They just said that it was by chance that one was born with certain kind of qi. In this sense, it could be said that the traditional view of fate in China was a combination of determinism and accidentalism. On the other hand, Buddhism interprets human fate through the theory of karma. It argues that present life is an effect of one’s former or past life, and the present life will, in turn, affect the future life. In interpreting one’s life, Buddhism does not restrict the interpretation to a single lifetime. Master Huiyuan (334-416)

of Mount Lushan, an eminent monk who represented Southern Buddhism during the Period of Southern and Northern Dynasties, divided karmic retribution into three elements: xianbao, shengbao and houbao. He maintained that one’s actions would not only affect one’s present life, but the next life and the subsequent lives. Also, he defied the traditional Chinese view of karmic retribution, which insisted that ancestor’s deeds would affect the descendent. Instead, he asserted that the agent of karma and the recipient of retribution are the same. Thereupon, a new way of understanding human fate came to settle in China.

Keywords

human, fate, determinism, accidentalism, theory of karma, past life, Huiyuan

✎ 투고일자 2013.1.28 | 심사일자 2013.3.8 | 게재확정일자 2013.3.18