

제6회 우수리포트 공모대회 우수상 수상작

혜원 신불멸론의 불교사상적 의의

이상엽

(인문대학 철학과)

* 이 글은 2007년 1학기 '중국불교철학'(담당교수: 김정희) 강좌의 리포트이다.

차 례

I. 서론

II. 순화(順化) 대 불순화(不順化)

1. 시대적 배경 — ‘순화(順化)의 사상’
2. ‘순화(順化)의 사상’에 대한 불교의 입장

III. 신(神)의 존재와 신불멸론(神不滅論)

1. 불순화(不順化)의 당위성 — 신(神) 개념의 도입
2. 불교 사상으로서의 신불멸론(神不滅論)

IV. 결론

I. 서론

어떠한 종교나 사상과 같은 가치체계가 그것이 파생된 것과 전혀 다른 사회문화적 맥락 속으로 전과되어 나아가기 시작하면 크고 작은 변화가 일어나기 마련이다. 그렇다면 이와 같은 변용의 과정에도 불구하고 그 종교나 사상의 정체성이 왜곡되지 않았다고 말할 수 있는 경우는 어떻게 성립하는 것일까? 본고는 이러한 질문과 관련하여 중국 불교 수용기의 혜원(慧遠, 334~416)이란 인물에 주목하고자 한다.

혜원은 불교라는 이민족의 종교를 중국 내로 이식시키는 일에 누구보다도 적극적이었던 인물이었다. 하지만 동시에 그는 정통적인 불교의 관점에서 보면 명백한 사견(邪見)으로 밖에 취급할 수 없는, ‘영혼[神]은 불멸한다’는 주장을 한 것으로도 유명하다. 당시의 중국 불교계를 대표하는 학승이었던¹⁾ 혜원의 이러한 주장은 언뜻 중국인에 의한 자발적 불교 수용의 한계를 증명하고 있는 것처럼 보인다. 특히 중국 사회에 처음으로 불교가 들어오기 시작한 후한 시대의 저작인 『모자이혹론(牟子理惑論)』에서 발견되는 신불멸(神不滅)이라는 중국인들의 초보적인 오해가 다양한 종류의 불교 텍스트를 무수히 접할 수 있었던 혜원의 시대에 이르기까지 잔존한다는 점을 생각한다면 말이다. 그리고 실제로도 혜원의 신불멸론(神不滅論)을 수용기의 중국 불교가 지니고 있었던 과도기적 오점으로 여기는 것²⁾이 일반적인 이해라고 할 수 있다. 그렇다면 혜원의 불교 수용 노력은 불교의 본래 모습을 왜곡시킨 실패 사례에 불과한 것일까?

혜원이 주장한 신불멸론의 구체적인 내용은 그의 『사문불경왕자론(沙門不敬王者論)』이란 저술에서 확인할 수 있다. 그런데 『사문불경왕자론』의 서술에서 ‘신(神)’이란 개념은 중국 사상에 대한 불교의 우월성을 주장하려는 시도에서

1) 당시 중국 불교는 강남 격의불교의 풍조 속에서 반야계열 대승경전의 철학적 이해를 시도하고 있었고, 소승 설일체유부(說一切有部, Sarvāstivādin)의 불교 또한 아무런 차별 없이 폭넓게 받아들이고 있었다. 또한 동진 말기에 시작된 구마라집(鳩摩羅什, Kumārajīva)의 중관학과 논서 번역으로 인해 종래 격의불교의 종말과 대승불교의 중국 내 절대적 우위 점거가 단초를 보이기 시작한 격변기이기도 했다. 혜원은 강남 여산(廬山)에서 격의불교가들과 교류하며 중국 불교의 반야학을 계승했고, 자신의 스승 도안(道安)의 학풍을 이어받아 설일체유부 경론에 대한 연구를 이어나갔으며, 일흔이 넘는 나이로 구마라집이 장안에서 펼친 역경 사업의 최초기 수혜자가 되어 새로운 대승불교 역시 수용하려 했다.

2) 심재룡 편저, 『중국 불교 철학사』, 철학과 현실사, 1998, pp. 19~20.

처음으로 도입되며, 이때의 ‘신’은 불멸하는 윤회의 주체를 의미하는 후한 불교의 ‘신’ 개념에 한정되지 않는 다양한 사상적 의미를 내포하고 있다.³⁾ 이 글에서는 이와 같은 점을 고려하여 우선 『사문불경왕자론』의 ‘순화(順化)’와 ‘불순화(不順化)’라는 표현에 드러난 당시 주류 중국 사상과 불교 간의 입장 대립을 분석하여 혜원이 신불멸론을 주장한 시대적 상황의 이해를 시도해보고, 『사문불경왕자론』의 구체적인 내용을 ‘신’이 가지고 있는 다양한 의미에 주목하여 면밀히 검토해 볼 것이다. 이를 통해 혜원의 신은 불멸한다는 주장은 단순한 사견에 그치는 것이 아니라, 오히려 당시의 사상적 환경에서 불교의 진의를 전달하려는 시도의 결과물이라는 점을 주장하려 한다.

Ⅱ. 순화(順化) 對 불순화(不順化)

혜원의 『사문불경왕자론』에 등장하는 ‘순화(順化, 化에 순응한다)’란 말을 둘러싼 두 가지 상반된 입장은 당시 중국식 사유와 불교 간에 있었던 사상적 대립의 일면을 엿볼 수 있게 해준다. 혜원은 그의 글의 「출가(出家)」편에서 불교의 출가 수행자를 ‘순화하지 않는 것[不順化]으로 궁극적 이상[宗]을 추구하는 자’⁴⁾라고 정의하는데, 중국식 사유를 대표하는 가상의 논적(論敵)은 오히려 ‘순화하는 것으로 궁극적 이상을 얻을 수 있다’⁵⁾고 주장하여 혜원을 반박한다. 이 ‘순화’란 행위는 무엇을 의미하며, 왜 혜원은 이 ‘순화’를 거부하려 했고, 또 왜 혜원의 논적은 ‘순화’를 통해 궁극적 이상을 얻을 수 있다고 반박했던 것일까? 혜원이 『사문불경왕자론』에서 신(神)이란 개념을 끌어들이는 것은 「출가(出家)」편을 이은 「불순화구종(不順化求宗)」편에서 ‘순화’에 대한 혜원 자신의 입장을

3) 중국 고대 철학에 있어서 신의 개념에는 ‘우주 내에 존재한다고 생각되는 영묘한 무엇’, ‘인간의 내부에 있어 마음의 작용을 주재하는 존재’, ‘죽은 자의 영혼’이라는 세 가지 의미가 있었는데, 혜원의 신불멸론은 이러한 ‘신(神)’의 여러 가지 의미를 모두 사용하며 전개됐다고 한다. (木村英一編, 『慧遠研究 - 遺文篇』, 創文社, 1960, p. 394) 혜원의 주장이 우선적으로 문제시되는 것은 ‘죽은 자의 영혼’이라는 ‘신’의 세 번째 의미와 관련해서이지만, 이는 신불멸론의 일면에 그친다는 것을 알 수 있다.

4) “出家則是方外之賓。……其為教也。……知生生由於稟化。不順化以求宗。” 첨부자료 ‘번역2’ 참고.

5) “然則明宗必存乎體極。體極必由於順化。” 첨부자료 ‘번역3’ 참고.

관찰하기 위해서였다. 따라서 그의 신불멸론을 이해하려면 당시 주류 중국 사상과 불교 간의 입장 차이에 대한 분석을 통해 이러한 질문의 답을 찾는 것이 선행되어야 한다.

1. 시대적 배경 — ‘순화(順化)의 사상’

위진·남북조기의 중국 사상계를 일관하여 지배적 위치를 점하고 있었던 것은 신도가(新道家) 사상이었다. 신도가 사상은 한대(漢代)의 어용 철학이었던 신비주의적 유학 사상의 부정으로부터 유래한다. 한대의 신비주의적 유학 사상을 대표하는 것은 하늘이 황제가 행하는 정치의 옳고 그름에 감응하여 온화한 기후나 자연재해로써 상벌을 내린다는 주장을 한 동중서(董仲舒)이다. 이러한 동중서의 천인감응설(天人感應說)은 인간행위의 도덕성 여부가 화복을 초래한다는 일종의 도덕 중시 사상이자 인간의 자유의지를 신비주의적인 형태로나마 긍정적인 사상이었다고 볼 수 있지만, 사상적 정당성의 근거를 경험세계에 기초한 논리적인 주장이 아닌 한대 황제들의 지원과 참위설의 미신적 권위에 두고 있다는 한계가 있었다. 따라서 한대의 신비주의적 유학은 후한이 멸망한 후로부터는 종래의 권위에 얽매이지 않은 자유로운 사상을 추구한 지식인들에 의해 부정되기에 이르렀고, 이러한 과정에서 신도가의 사상이 체계화되기 시작했다.

신비주의적 유학에 대한 신도가적 입장의 구체적인 모습은 후한 시대 왕충(王充)이란 인물의 사상에서 이미 그 원형을 찾아볼 수 있다. 비록 왕충의 사상은 당대엔 별다른 영향을 미치지 못했지만 그가 도가적 관점에서 시도한 한대 미신 비판은 훗날 신도가 사상의 형성에 영향을 주었다는 점에 의의가 있다. 왕충은 그의 저작인 『논형(論衡)』에서 한대의 일반적인 믿음이었던 천인감응설을 “선을 행하는 자에겐 복이 다다르고, 악을 행하는 자에겐 화가 도래한다. 복이나 화의 보응은 모두 하늘(이 주재하는 것)이다. 사람이 무엇을 행하면, 하늘이 그것에 응한다.”⁶⁾고 주장하는 이론이라고 요약한다. 그는 이 천인감응설에 대해 하늘의 도리를 어디까지나 무위자연(無爲自然)이라고 생각하는 도가의 입장에서 비판을 가한다. “무릇

6) 이하 인용되는 한문 원문은 모두 필자의 번역. 소괄호는 의역된 부분을 나타내거나 한자를 표기하기 위해, 대괄호는 원문의 한문 표현을 병기하기 위해 사용했다. “行善者福至。爲惡者禍來。福禍之應皆天也。人爲之天應之。” 王充, 『論衡』, (馮友蘭, 박성규 옮김, 『중국철학사하』, 까치글방, 1999, p. 139에서 한문 원문을 재인용).

천도는 자연이며, 무위(無爲)이다. 만약 하늘이 사람을 견책하고 경고한다면 이는 유위(有爲)이고 자연이 아니” 7)라는 것이다. 그렇다면 사람에게 화나 복이 일어나는 원인은 무엇인가? 왕충은 벌레들이 사람 밭에 밟혀 짓눌려 죽거나 밟히지 않아 온전할 수 있는 것은 순전히 우연에 의한 것이란 사실에 비유를 들어 인간의 길흉화복 역시 우연에 의한 것이라고 주장하였다. 8) 왕충은 그가 생각하는 하늘의 무위자연한 모습, 곧 하늘이 어떠한 의사나 의도도 가지지 않은 채로 작용한다는 점에 의거하여, 개인의 화복이나 신분의 귀천은 무작위(無作爲)적으로 주어진다고 생각한 것이다. 또한 이렇게 세계 변화 원리의 무작위성을 주장하는 맥락에서 왕충은 “명(命)이 귀하면 천한 지위에서부터 저절로 영달하게 되고, 명이 천하면 부귀한 지위에서부터 저절로 위태롭게 된다. …… 벼슬살이하는 것의 귀천과 재산을 다루는 것의 빈부는 명과 시운(에 달려있는 것)이다. 명이니 강요할 수 없고, 시운이니 힘쓸 수 없는 것이다.” 9)라고 하여 자신이 처한 위치를 벗어나려는 인간의 의지를 무용한 것으로 보는 숙명론의 입장을 취하게 되었다.

왕충의 독특한 무위자연 사상은 진대(晉代)의 왕필(王弼)과 곽상(郭象)과 같은 신도가 사상가들에 의해 체계적으로 완성되고 비로소 중국 사회에 수용되게 된다. 우선 이들은 왕충이 그러했듯이 자연현상이나 인간사의 길흉화복에 부여됐었던 한대 천인감응설의 주술적인 의미를 배제하여 세상의 현재 상태는 개인의 행위나 노력과는 무관하게 단지 ‘스스로 · 저절로 그러하다[自然]’ 는 주장을 펼쳤고, 또한 노자나 장자가 인위가 가해지기 전의 근원적인 무위 · 자연 상태의 회복을 주장한 것과 마찬가지로 이러한 ‘자연’ 그대로의 상태에 순응하는 것이 인간의 가장 이상적인 모습이라고 여겼다. 이는 한대 사상에 대한 비판적인 관점을 제기하는 데에 그쳤던 왕충의 입장에서 한걸음 더 나아가 한대 사상을 대체할 새로운 이상을 제시한 것이었다. 왕필은 “만물은 (그들의) 스스로 그러한 모습을 본성으로 삼는다. 따라서 따를 수는 있어도 작위할 수는 없다. …… 사물에는 확정된 본성이 있는데, 그것을 조작하고 작위하려 하므로 반드시 실패하는 것이다.” 10)라고 하여 무위를

7) “夫天道自然也。無爲。如謹告人。是有爲非自然也。” 王充, 『論衡』, (위의 책, p. 129에서 재인용).

8) 위의 책, p. 140.

9) “命貴從賤地自達。命賤從富位自爲。……仕宦貴賤治產貧富。命與時也。命則不可勉。時則不可力。” 王充, 『論衡』, (위의 책, p. 141에서 재인용).

10) “萬物以自然爲性。故可因而不可爲也。物有常性而造爲之。故必敗也。” 王弼, 『老子注』, (위의

근본으로 삼기를 주장했다. 또 관상은 “자연은 곧 사물의 스스로 그러한 모습일 따름이다. …… 사물이 스스로 그러한 것이지 그렇게끔 만드는 것은 없음을 알 수 있다”¹¹⁾는 그의 독화론(獨化論)을 펼쳤고, 나아가 이러한 자연·독화의 무작위적인 원리로 주어진 개인의 사회적 역할을 ‘본성(本性)’ 이자 ‘천리자연(天理自然)’ 인 것이라고 주장하여 이를 벗어나려는 노력을 유위(有爲)로서 배척하고, 이 본성을 그대로 유지하는 것이 바로 무위(無爲)란 절대적 가치를 체득하는 방법이라고 여겼다.¹²⁾ 왕필과 관상의 이와 같은 주장은 곧 계층적 질서를 천리, 자연, 본성이란 표현으로서 긍정하여 자신에게 주어진 사회적 역할을 충실히 수행하라고 주장한 것으로서, 육조 시대를 관통하여 귀족 중심의 계급 사회를 정당화시켜주는 사상적 근거를 제공하였다고 한다. 왕필과 관상은 『노자』나 『장자』에 나타난 경험주의적 측면들을 계승하고, 주로 이들 문헌에 대한 주석을 쓰는 것으로 자신들의 사상을 전개했기 때문에 훗날 신도가라고 불리지만, 이들이 도가 계열 고전에 근거하여 주장하려 한 바는 결국 유교의 명교(名教)였음을 알 수 있다.¹³⁾ 때문에 왕필과 관상의 사상은 학파를 불문하고 당대의 귀족과 문인들 사이에 광범위하게 받아들여지게 되어 한나라의 신비주의적 유학을 대체한 시대적 주류 사고가 될 수 있었고, 이에 따라 신도가적 우연론과 숙명론이 한족 지식인의 일반적인 사유로서 자리를 잡게 된 것이다.

이러한 신도가 사상의 영향력을 남북조 시대 남조 국가인 양(梁)의 유학자였던 범진(范縝)의 불교 비판에서 확인할 수 있다. 그는 불교의 업(業) 이론을 부정하여 나무에서 떨어진 꽃들이 용단 위에 떨어지는 것도 있는가하면 거름 더미에 떨어지는 것도 있듯이 인간이 처하게 되는 신분의 귀천이란 우연에 기인하는 것이라고 주장했는데,¹⁴⁾ 이는 왕충과 신도가의 ‘현상세계는 스스로 그러할 뿐이어서 인간의 의지가 개입될 여지는 없다’는 입장을 계승한 것임에 틀림없다. 나아가 그는 불교의 신불멸론을 비판한 그의 저술인 『신멸론(神滅論)』에서 다음과 같이 말한다.

책, p. 159에서 재인용).

11) “自然卽物之自爾耳。…… 明物之自然非有使然也。” 郭象, 『莊子注』, (위의 책, p. 193에서 재인용).

12) 위의 책, pp. 210~211; 북경대학교 철학과연구실, 유영희 옮김, 『중국철학사Ⅱ』, 간디서원, 2005, pp. 181~182.

13) 위의 책, p. 133, p. 184.

14) Kenneth Ch' en, *Buddhism in China*, Princeton University Press, 1972, p. 141.

만물의 생성[陶甄]은 스스로 그러하다는 사실[自然]에 바탕을 두고 있는 것이고, 삼라만상 [森羅]은 스스로 생겨났다는 사실[獨化]에서 조화를 이루는 것이다. (이와 같으므로 모든 존재는) 어지러운 모습으로 스스로 존재하였다가 (이내) 없어져 버리는 것이다. (그렇기 때문에 인간의 의지로써) 오는 것은 제어할 수 없으며 가는 것은 좇을 수 없다. (따라서 인간은 마땅히 그저) 저 천리(天理)에 편승하여 **각자 그의 본성을 즐겁게 여겨서**, 소인은 그의 밭이랑을 달게 생각(해야)하고 군자는 그의 염소(恬素)함을 보존(해야)하는 것이다. (이렇게 천리가 부여한 사회적 본분에 안주하여 생업에 충실하면) 받을 갈아 (그 작물을) 먹으니 먹을 것이 다하는 일이 없고, 누에를 쳐 (그 옷을) 입으니 입을 것이 다하는 일이 없다. 아랫사람은 (사용하고) 남는 것으로 그의 윗사람을 섬기고 윗사람은 무위(의 도)로써 그의 아랫사람을 대하니, **삶을 온전하게 할 수 있고 부모를 봉양할 수 있으며, 자신을 위할 수 있고 타인을 위할 수 있으며, 나라를 구제할 수 있고 군자를 패자로 만들 수 있다.** (그러하니 마땅히) 이 도(道)를 써야 한다.¹⁵⁾

범진의 이러한 주장은 이 글에서 지금까지 논의되어온 신도가의 논리를 설득력 있게 정리해주고 있다. 개인이 처하게 되는 상태는 그의 의지와는 무관하게 무위·자연·독화라고 하는 천리에 의해 임의적으로 주어지는 것이기 때문에 이것을 극복하려는 인위적인 노력은 무용하며, 이를 본성으로 받아들이고 이에 순응하여 생업이나 충효와 같은 사회적 본분을 다하는 것이야말로 인간의 이상적인 모습이라는 것이다. 신도가의 주장이 시대나 학파에 구애받지 않고 위진남북조 시대를 통틀어 중국 지배층의 사상으로써 받아들여지고 있었다는 사실을 알 수 있다.

이와 같은 시대적 배경을 고려한다면 『사문불경왕자론』에 등장하는 논적 역시 신도가적 사상의 영향 속에서 ‘순화함으로써 궁극적 이상을 얻는다’는 입장을 취한 것이라고 생각할 수 있다. 실로 『사문불경왕자론』에서 ‘순화(順化)’란 말이 사용되는 다양한 진술들을 살펴보면 논적의 이러한 입장이 신도가적 사유를 표현하고 있다는 사실을 확인할 수 있다. 가령 혜원은 재가(在家) 불교 신자를 ‘순화하는 백성’이라고 규정하고, 이들은 그렇기 때문에 혈육에 대한 사랑과 군주를 섬기는 예의를 갖추고 있다고 말한다.¹⁶⁾ 또한 혜원은 불교가 이들 재가자에 대해서는 가르치는 내용을 한정시켜 그들의 ‘자연(自然)’을 보존토록 하기 때문에,

15) “若知陶甄稟於自然。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。小人甘其藁畝。君子保其恬素。耕而食。食不可窮也。蠶以衣。衣不可盡也。下有餘以奉其上。上無為以待其下。可以全生可以養親。可以為己可以為人。可以匡國可以霸君。用此道也。”
『弘明集』卷9, 「難神滅論」, (T52, p. 57, b27-c4).

16) “在家奉法則是順化之民。……有天屬之愛奉主之禮。” 첨부자료의 ‘번역1’ 참고.

재가자들은 ‘순화’에 합치되어 군자에 대한 예를 갖추는 것이라고도 한다.¹⁷⁾ 그리고 ‘순화’하지 않는 행위는 생활을 풍요롭게 하는 재물이나 이익을 추구하지 않는 것으로 표현된다.¹⁸⁾ 이와 같은 진술들로 미루어 볼 때 ‘순화’란 자신의 ‘스스로·저절로 그러한’ 상태, 곧 임의적인 변화(化, 獨化한 것)로 자신이 처하게 된 상태에 거스르지 않고 수동적으로 순응하여(順) 후생이나 충효와 같은 사회적 역할을 다하는 삶의 태도를 의미한다. 이는 곧 신도가들이 이상적으로 보았던 무위의 상태와 일치한다. 위에서 보았듯이 신도가들은 현상세계의 본래 모습은 인간의 의지와 무관하게 변화한다는 관점에 근거를 두고 이에 대해 ‘순화’의 태도를 취하는 것이 자연을 거스르지 않는 이상적 상태임을 주장했다. 당시의 중국적 지성을 대표하고 있는 논자의 ‘순화함으로써 궁극적 이상을 얻는다’는 주장은 신도가의 자연관에 이론적 배경을 두고 있음을 알 수 있다.

2. ‘순화(順化)의 사상’에 대한 불교의 입장

위에서 언급했듯이 혜원은 순화하는 것을 이상으로 보는 신도가들의 입장과는 달리 ‘순화하지 않는 것으로써 궁극적 이상을 얻는다’고 주장했다. 당시 중국 불교는 특히 반야계 경전의 이해와 관련하여 신도가가 발전시킨 형이상학의 틀을 수용하기도 했지만,¹⁹⁾ 신도가가 사유에는 불교와 결코 양립할 수 없는 일면이 있었다. 가령 혜원보다 조금 이전 시대에 활약한 지둔(支遁, 314~366)이란 승려는 신도가의 노장현학을 매개로 불교를 이해하려했던 대표적인 격의불교가였지만, 그는 또한 『장자(莊子)』의 「소요유편(逍遙遊篇)」에 대한 자신의 주석을 저술하여 종래 받아들여지던 관상의 『장자』 해석을 거부했다. 관상이 인간은 각자의 스스로 그러한 본성과 본분에 따르는 것으로 지극의 행복을 누리며 소요(逍遙)할 수 있다고 해석한 반면, 지둔은 불교의 입장에 서서 자연(自然)을 거부하고 본분을 초월하여 절대적인 자유를 누리는 것이야말로 진정한 소요라고 주장한 것이다.²⁰⁾ 혜원과

17) “以因順為通而不革其自然也。…… 其外未明則大同於順化。故不可受其德而遺其禮。沾其惠而廢其敬。” 침부자료의 ‘번역1’ 참고.

18) “求宗不由於順化。則不重運通之資。息患不由於存身。則不貴厚生之益。” 침부자료의 ‘번역2’ 참고.

19) Kenneth Ch’ en, *op. cit.*, pp. 58~65.

20) 지둔과 관상의 ‘소요’에 대한 견해 차이에 대해서는 다음의 책을 참고. 鎌田茂雄, 장휘옥 옮김, 『중국불교사 제2권 - 수용기의 불교』, 장승, 1993, pp. 140~142; Kenneth Ch’ en, *op. cit.*, pp. 65~66.

논적 사이의 ‘순화’ 를 둘러싼 입장 대립 역시 신도가와 불교 사이의 이 양립 불가능한 관점의 차이를 드러내주고 있다. 왜 혜원이나 지둔과 같은 불교 사상가들은 신도가적 ‘순화의 사상’ 을 거부했던 것일까?

‘순화(順化)’ 란 표현에는 위에서 살펴보았듯이 현상세계의 다양한 변화들은 인간의 행위나 의지를 원인으로 삼지 않고 그저 스스로 그러할 뿐이라는 우연론(化)과 그렇기 때문에 이러한 변화들에 수동적으로 순응할 수밖에 없다는 숙명론(順)이 함축되어 있다. 그런데 일찍이 불교가 발흥한 인도에서는 당대 지배적 사유인 브라마니즘의 제사(祭祀) 만능주의에 반대하여 ‘순화의 사상’ 과 유사한 우연론과 숙명론을 주장했던 자유사상가들이 존재했었다. 가령 초기불교의 모습을 전하고 있는 팔리어 경전엔 다음과 같은 주장을 하는 사문이 등장한다.

맛칼리 고살라(Makkhali Gosāla)가 말했다. “폐하, **존재의 오염에는 직접적인 원인[因, hetu]이나 조건적인 요인[緣, pratyaya]이 존재하지 않습니다.** 존재들은 인·연과 무관하게 오염됩니다. 존재의 정화에 역시 인·연이 존재하지 않습니다. 존재들은 인·연과 무관하게 정화됩니다. 세상엔 자력도 존재하지 않고 타력도 존재하지 않으며, 인간에겐 힘이나 활력이나 영향력이나 활기나 힘의 발휘가 결여되어 있습니다. 모든 존재는, 모든 생물은, 모든 피조물은, 살아있는 모든 존재는 **제어력이나 힘이나 활력이 결여되어 있습니다.** 그들은 여섯 가지 종류의 환생을 통해 즐거움이나 괴로움의 **정해진 행로**를 경험합니다.” 21)

이 맛칼리 고살라라는 사문은 부처 당시 인도 사상계에서 상당한 영향력을 지니고 있었던 사명외도(邪命外道, Ājivika)를 대표하는 인물이다. 그들은 인용에서 볼 수 있듯이 현상 세계는 어떠한 원인도 없이 결정되며, 인간에겐 세계를 변화시킬 수 있는 능력이 결여되어 있어 단지 정해진 운명(niyati)과 천성(bhāva)의 지배를 받는다는 우연론과 숙명론을 주장했다. 따라서 이들은 궁극적 이상인 해탈 역시 ‘정해진 행로’ 를 따라 환생을 수동적으로 경험해 나아가다가 어느 순간에 이르면 외부적으로 주어지는 것이라고 생각했다.²²⁾ 사명외도의 이러한 주장들은 위에서 검토한 신도가들의 사고방식과 무척 흡사하다.

사명외도에 대한 불교의 입장은 무엇이었을까? 팔리어 경전들과 마찬가지로 초

21) *Dīgha Nikāya, Sāmaññaphala Sutta*, (Maurice Walshe, trans., *The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, 1995, pp. 94-95).

22) 사명외도의 사상에 대해서는 다음과 같은 책을 참고하였다. 길희성, 『인도철학사』, 민음사, 1984, p. 45; 平川彰, 『インド仏教史 上』, 春秋社, 1974, p. 24.

기불교의 모습을 전하고 있는 한역(漢譯) 『중아함경(中阿含經)』에 수록된 「도경(度經)」²³⁾에서는 우연론과 숙명론에 대한 불교의 비판이 제시된다. 만약 ‘사람이 행하는 바는 모두 숙명의 지움에 기인한다’는 주장이나 ‘사람이 행하는 바는 모두 인도 없고 연도 없다’는 주장이 사실이라면 ‘행위를 하거나 하지 않거나 모두 의욕이 없는 것’이 되어버리기 때문에 이러한 주장을 받아들이는 것은 ‘생명을 죽이는 것[殺生]’과 마찬가지로 하는 것이다. 「도경」에서는 이어서 사람이 가져야 할 올바른 견해로서 고(苦)·집(集)·멸(滅)·도(道)의 네 가지 성스러운 진리[四聖諦]를 제시한다. 이 고집멸도의 진리는 각각 ‘인간 존재는 괴롭다’, ‘괴로움에는 원인이 있다’, ‘괴로움이 멸한 상태인 열반이 있다’, ‘열반에 이르는 구체적인 방법이 있다’는 불교의 근본적 입장을 나타내고 있다. 이러한 사성제의 의의는 사명외도의 입장과는 달리 인간이 처하게 된 괴로움을 인간 자신의 노력을 통해 극복할 수 있다고 주장했다는 점에 있다. 불교는 인간의 자유의지를 부정하는 것을 곧 ‘생명을 죽이는 것’과 마찬가지로 보았기 때문에, 그러할 가능성이 있는 사명외도의 우연론과 숙명론을 부정하고, 사성제를 통해 자력 구제를 기치로 삼는 불교의 입장을 드러낸 것이다.

특히 사성제 중에서도 우연론과 숙명론의 부정과 관련하여 주목해야 할 것은 ‘괴로움에는 원인이 있다’는 두 번째 진리, 집성제(集聖諦)이다. 집성제의 구체적인 표현은 세상의 모든 현상은 직접적인 요인과 더불어 조건적인 요인이 갖추어져야 비로소 발생한다는 연기설(緣起說)이고, 이것을 인간 존재가 마주하고 있는 괴로움의 구명에 적용시킨 것이 십이연기설(十二緣起說)이다.²⁴⁾ 이는 흔히 초기 경전의 다음과 같은 구절로 대표된다.

세존이 여러 비구에게 고하였다. “늘어남의 진리가 있고, 소멸함의 진리가 있다. 잘 듣고, 잘 생각하여라. 마땅히 너희들을 위해 설하겠다. 무엇이 늘어남의 진리인가? **‘이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 일어나므로 저것이 일어난다.’**는 것을 말한다. (마찬가지로) 지혜가 없음[無明]에 연유하여 의지적 행위[行]가 있고, 의지적 행위에 연유하여 의식[識]이 있고, 의식에 연유하여 정신과 육체[名色]가 있고, 정신과 육체에 연유하여 여섯 가지 감각기관[六入]이 있고, 여섯 가지 감각기관에 연유하여 외부와의 접촉[觸]이 있고, 외부와의 접촉에 연유하여 감각[受]이 있고, 감각에 연유하여 갈애[愛]가 있고, 갈애에 연유하여 집착[取]이 있고, 집착에 연

23) 『中阿含經』卷3, 「度經」, (T01, p. 435, a24-p. 436, a10).

24) 길희성, 앞의 책, p. 55.

유하여 존재함[有]이 있고, 존재함에 연유하여 태어남[生]이 있고, 태어남에 연유하여 늙고 죽는 것[老死]이 있어 크나큰 괴로움의 덩어리가 모이게 된다. 이것을 일러 늙어남의 진리라고 한다. 무엇이 소멸함의 진리인가? ‘이것이 없으므로 저것이 없고, 이것이 멀하므로 저것이 멀하다.’는 것을 말한다. (마찬가지로) 지혜가 없으면 곧 의지적 행위가 멀하고, 의지적 행위가 멀하면 곧 의식이 멀하고, (위와 같은 십이연기의 과정을 거꾸로 거쳐 결국) 크나큰 괴로움의 덩어리가 소멸하게 된다. 이것을 일러 소멸함의 진리라고 한다.”²⁵⁾

불교는 우선 이러한 연기설을 통해 모든 존재는 반드시 다른 존재를 조건적 원인[緣]으로 삼아 생겨난다고 주장했고, 마찬가지로 ‘크나큰 괴로움의 덩어리’가 생겨나는 것에도 위에서 볼 수 있는 것과 같은 조건적 요인들의 연쇄과정이 있다고 분석했다. 이는 현상 세계의 변화는 아무런 인·연 없이 일어난다는 당대 사명외도의 우연론을 거부한 것이다. 또한 불교는 나아가 ‘크나큰 괴로움의 덩어리’가 생기는 것에는 조건적인 요인들이 있기 때문에 이 요인들을 제거하는 행위를 통해 괴로움을 소멸시키는 일이 가능하다고 주장했다. 이는 인간의 노력이 괴로움의 소멸을 초래할 수 있는 능력을 지닌다고 하여 인간의 의지는 아무런 변화를 일으키지 못한다는 사명외도의 숙명론을 거부한 것이다. 이와 같이 불교는 ‘괴로움에는 원인이 있다’는 집성제에 근거해 우연론과 숙명론을 부정하였고, 인간의 자유의지를 보장하여 자력에 의한 해탈을 추구하게끔 만들 수 있었다.

중국 불교 수용기의 혜원과 지둔은 신도가 사상이 주류를 이루고 있었던 중국 내에 위와 같은 불교의 자력 구제란 이상을 분명히 해야 했다. 당시의 중국인들은 현재 개인이 마주하고 있는 현상은 독화·자연의 원리에 의해 변화하는 것이라 보았다. 이것이 사실이라면 미래의 상태 또한 자신이 통제할 수 없다. 그렇기 때문에 이들은 그저 임의적인 변화에 순응하여 무위를 체득하는 것이 인간이 다다를 수 있는 최상의 상태라고 주장하였다. 이것이 혜원 글에 등장하는 논적의 ‘순화하는 것으로써 궁극적 이상을 얻는다’는 주장이 표현하는 바임을 위에서 밝혔다. 이러한 ‘순화의 사상’은 사명외도의 주장들과 마찬가지로 자력 구제라는 불교의 근본적인 입장을 부정하는 사고방식이었다. 따라서 혜원은 ‘순화하지 않는 것으로 궁극

25) 원문에선 ‘乃至’란 표현으로 중략된 12연기의 나머지 내용들 역시 첨가하였다. “世尊告諸比丘。有增法。減法。諦聽。善思。當為汝說。云何增法。所謂此有故彼有。此起故彼起。謂緣無明行。緣行識。乃至純大苦聚集。是名增法。云何減法。謂此無故彼無。此滅故彼滅。所謂無明滅則行滅。乃至純大苦聚滅。是名減法。” 『雜阿含經』卷14, 358번 경전, (T02, p. 100, a13-18).

적 이상을 추구한다’ 는 표현으로, 지둔은 그만의 「소요유편」 해석으로 신도가 적 무위의 이상을 거부하고 인간은 자신이 마주하고 있는 자연 현상을 초극하려는 주체적 노력을 통해서만 궁극적 이상인 해탈을 얻을 수 있다고 천명했던 것이다.

Ⅲ. 신(神)의 존재와 신불멸론(神不滅論)

위에서 살펴본 것과 같이 혜원은 ‘순화’ 에 대한 예의 불교의 입장을 중국인들에게 납득시켜야 한다는 시대적 과업을 안고 있었다. 『사문불경왕자론』은 혜원이 동진의 귀족 환현(桓玄)에게 쓴 『원법사답(遠法師答)』²⁶⁾이라는 편지를 원형으로 삼고 있는데, 혜원은 이 글에서 이미 ‘출가자는 불순화(不順化)하는 것으로 궁극적 이상을 추구한다’ 고 주장하여 불교의 입장을 표명했다. 하지만 위에서 검토했듯이 당시 중국인들은 신도가의 극단적인 우연론과 숙명론을 당연한 상식으로 받아들이고 있었기 때문에 단순히 이에 반대되는 입장을 제시하는 것만으로는 중국의 지식인들을 납득시킬 수 없었을 것이다. 따라서 혜원은 『원법사답』을 토대로 『사문불경왕자론』을 저술하기에 이르러서는 중국적 사고방식을 지닌 가상의 논적(論敵)을 새로이 등장시켜 자신의 ‘불순화 사상’ 에 대한 예상 가능한 비판을 정리하고 이를 다시 체계적으로 반박하는 방법을 취한다. 그리고 이러한 과정에서 『사문불경왕자론』의 서술 내에 ‘신(神)’ 이란 용어가 도입된다. 이 장에서는 혜원 신불멸론의 구체적인 내용을 담고 있는 『사문불경왕자론』의 「불순화구종」 편과 「형진신불멸(形盡神不滅)」편²⁷⁾을 분석하여 혜원이 신불멸론을 주장하게 된 맥락을 살펴보고, ‘불멸하는 신’ 이란 어떤 존재인지 이해해보려 한다.

1. 불순화(不順化)의 당위성 — 신(神) 개념의 도입

『사문불경왕자론』의 「불순화구종」 편은 ‘순화하는 것으로써 궁극적 이상을 얻을 수 있는데, 왜 불순화한다고 말하는가?’ 라는 논적의 질문으로 시작된다. 논적의 이와 같은 질문에는 신도가적 우연론과 숙명론이 함축되어 있다는 사실을 이

26) 『弘明集』 卷12, 「遠法師答」, (T52, p. 83, c10-p. 84, b6).

27) 「不順化求宗」 편의 내용은 첨부자료의 ‘번역3’ 과 ‘번역4’ 참고. 「形盡神不滅」 편의 내용은 ‘번역5’ 와 ‘번역6’ 참고.

미 위에서 살펴보았다. 불교가 사명외도의 우연론·숙명론을 부정하고 자력 구제를 주장할 수 있었던 이론적 근거는 연기이론과 그것을 인간 존재에 적용시킨 십이 연기설이었다. 마찬가지로 혜원도 논적의 주장에 맞서 「출가」편에서 제시한 불교의 근본적 입장(A)을 부연하여 나름의 연기설(B)을 내세운다.²⁸⁾

A. 태어남[生]과 태어남(의 반복)은 (자신에게) 주어진 화[稟化](에 순응하는 것)에서 유래한다는 사실을 알아 (이러한) 화(化)에 순응하지 않는 것으로 궁극적 이상[宗]을 추구한다.²⁹⁾

B. 화(化)에 대하여 정(情)이 없으면, 화가 끝나서 태어나는 일[生]도 다한다. (다시) 태어나는 일이 (이와 같이) 정으로부터 유래하지 않게 되는 것이다. 따라서 육체는 쇠하고 화는 소멸한다. (반면) 화에 대하여 정(情)이 있으면, (속세의 사)물에 감응하여 유동[動]하게 된다. 유동하는 일이 (이와 같이) 정으로부터 반드시 유래하게 되는 것이다. 따라서 그 태어나는 일[生]은 끊기지 않(아 반복되)고, 태어나는 일이 끊기지 않으면 곧 그 화는 더욱 넓어지고, 육체는 더욱 집적하고, 정은 더욱 막히고, 허물은 더욱 깊어진다. 그것의 근심됨은 어찌 말로 다할 수 있겠는가? 이렇기 때문에 (불)경에서는 ‘열반은 불변하(는 것이)니 화가 다하는 것을 최소로 삼으며, 삼계는 유동(流動)하(는 것이)니 죄고를 바탕으로 삼는다. 화가 다하면 곧 (괴로움의) 인·연이 영원히 쉬게 되고, 유동하게 되면 곧 괴로움을 받는 것의 다함이 없다’ 고 설명한 것이다.³⁰⁾

혜원은 불교적 연기이론을 ‘화(化)’와 ‘생(生)’과 ‘정(情)’이란 용어를 사용해 논적에게 설명한다. ‘화’란 신도가적 언어에서는 ‘개인이 마주하게 되는 스스로 그러한 변화들’을 의미했는데, 혜원은 이 용어를 연기설의 구도 안에 끌어 들임으로써 ‘개인이 환생해서 마주하게 되는 스스로 그러한 변화들’이란 불교적

28) R. Robinson과 같은 학자도 혜원이 『사문불경왕자론』에서 일종의 격의불교식 연기이론을 제창하고 있다고 지적하고, 이를 ‘神→情→化→生’의 과정으로 설명하고 있다. (Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976, p. 106) 하지만 ‘生이 情으로부터 유래하지 않게 된다(生不有情)’거나 ‘情으로써 그 生을 더럽히지 않는다(不以情累其生)’는 표현과 같이 情이 化를 매개하지 않고 바로 生에 작용한다는 점, 그리고 情의 유무에 따라 化가 生을 초래하는 일의 여부가 정해진다는 점을 고려한다면 化를 生의 因, 情을 生의 緣으로 해석하는 것이 보다 적절할 것 같다. 즉, ‘化→(情)→生’의 과정이 타당하다.

29) “知生生由於稟化。不順化以求宗。” 침부자료의 ‘번역 2’ 참고.

30) “無情於化。化畢而生盡。生不由情。故形朽而化滅。有情於化。感物而動。動必以情。故其生不絕。生不絕則其化彌廣而形彌積。情彌滯而累彌深。其為患也。焉可勝言哉。是故經稱泥洹不變以化盡為宅。三界流動以罪苦為場。化盡則因緣永息。流動則受苦無窮。” 침부자료의 ‘번역 4’ 참고.

의미를 추가했다.³¹⁾ ‘생’은 십이연기설의 생과 마찬가지로 ‘환생’ 그 자체를 말한다. 따라서 ‘생’은 필연적으로 ‘화’를 유발한다. 또한 ‘화’와 ‘생’ 역시 위의 인용들에서 볼 수 있듯이 직접적인 원인[因]과 그 결과[果]의 관계에 있다. 이는 인간이 ‘그가 처하게 된 변화들’에 순응하여 그 상태에 요구되는 갖가지 세속적 가치를 추구하는 것으로 업을 쌓아 다시 ‘환생’에 이르게 되는 과정을 말한다. 따라서 ‘화’와 ‘생’은 재귀적인 관계에 있으며, 이는 끊임없이 반복되는 윤회전생을 의미한다. 혜원은 이를 ‘유동[動, 流動]’이란 단어로 나타내고 있다. 불교적 관점에서 태어남의 무의미한 반복은 곧 인간이 극복해야 할 괴로움을 의미하고, 혜원 역시 ‘화’와 ‘생’이 반복되는 ‘유동’의 상태를 근심[患], 괴로움[苦]과 결부지어 표현하고 있다. 그런데 씨앗이라는 직접적인 원인이 과일이라는 결과를 맺기 위해서는 적당한 온도나 습기와 같은 조건적인 요인이 필수적이며, 이 조건적 요인[緣]의 중요성을 강조하는 것이야말로 불교 연기설(緣起說)의 핵심적 주장이다. 혜원도 마찬가지로 ‘현재 이러저러한 상태에 처했다(化)’는 원인이 ‘환생(生)’이란 결과를 초래하여 윤회전생이 시작되려면 ‘화’와 ‘생’ 사이에 작용하는 조건적 요인이 있어야 한다고 주장한다. 그것이 바로 현재 자신이 처한 상태에 순응하여 ‘갖가지 세속적 가치를 추구하는 마음의 작용’인 ‘정’이다. ‘생’과 ‘화’의 반복은 ‘정’에 연유하여서야 비로소 있을 수 있다는 것이다. 이러한 ‘정’은 십이연기설에서의 갈애나 집착과 마찬가지로의 개념이라고 할 수 있다. 혜원은 이와 같은 연기설을 통해 개인이 환생하여 현재 처하게 된 상태는 전생에서 있었던 ‘정’의 작용을 조건적 요인으로 삼는다고 주장해 신도가식 우연론을 부정하였고, 또한 개인은 이 ‘정’을 제어하는 주체적 노력을 통해 환생의 반복을 초월하여 열반에 다다를 수 있다고 하여 신도가의 숙명론을 부정했다. 혜원은 이로써 우연론과 숙명론을 부정하고 논자에게 ‘불순화함으로써 궁극적 이상을 구한다’는 주장의 이론적 근거를 제시할 수 있었던 것이다.

하지만 이러한 연기설을 제시한 것으로는 ‘어떻게’ 불순화할 수 있는지를 설명했을 뿐, ‘왜’ 불순화해야 하는지를 정당화하기에는 충분하지 않았다. 이는

31) 종래 『사문불경왕자론』의 번역은 化란 단어가 ‘在家’편과 ‘出家’편에서는 ‘教化’를 뜻하고, 「不順化求宗」편에서는 ‘變化’를 뜻한다고 해석했다. (심재룡 편저, 앞의 책; 木村英一編, 앞의 책; 僧祐編, 장계환 옮김, 『한글대장경 홍명집』, 동국역경원, 1999) 그러나 「不順化求宗」편이 어디까지나 「出家」편에서 제시된 혜원의 ‘不順化’주장을 부연하는 내용이라는 사실(T52, p. 30, c19-21)을 생각할 때 동일한 의미를 지닌다고 봐야 할 것이다.

중국적 사유에서는 개인이 추구해야 할 ‘궁극적 이상[宗]’ 이 종(宗)의 문자적 의미 중 하나이기도 한 근본[本]이란 개념과 밀접한 연관이 있었다는 사실에서 비롯된다. 가령 신도가 사상가들이 ‘순화’의 태도를 불가피하게 취할 수밖에 없다는 왕충의 입장에서 한 걸음 더 나아가 ‘순화’ 함으로써 윤리적 이상을 얻을 수 있다고 주장한 것은 ‘순화’를 통해 본성, 무, 무위, 자연과 같은 단어로 표현되는 존재 본연의 상태를 체득하게 된다고 생각했기 때문이었다. 또한 공자의 사상은 춘추 시대의 혼란한 사회상을 비판하며 이전 서주 시대의 종법적 봉건제도를 부활시키려한 복고주의였고, 맹자는 인간의 선천적인 본성이 선하다고 하여 이를 회복하는 것을 이상으로 삼았다. 노자나 장자 역시 인위가 가해지기 이전의 자연 상태를 인간이나 사회의 가장 이상적인 모습으로 봤다. 이들 주류 중국 사상가들은 모두 인간이 본래 가지고 있었던 모습을 그대로 유지하는 것이 최상이라고 생각했다는 공통점을 가지고 있었다. 현실의 부정적인 모습들은 단지 완벽했던 근본에 후천적으로 가해진 요인들 때문이라고 생각했던 것이다. 이와 같이 중국에서는 인간이 지향해야 할 목표로 혁신적인 이상을 제시하기 보다는 인간의 본래 상태를 궁극적 이상으로 보고 이것의 복원을 주장하는 경향이 강했다.³²⁾ 하지만 유부(有部) 불교에서는 해탈이란 이상을 향한 수행을 번뇌의 단진을 통해 예류(預流), 일래(一來), 불환(不還), 아라한(阿羅漢)의 계위를 하나하나 밟아 올라가는 과정으로 묘사했으며, 반야계 초기 대승경전에서도 보살의 수행을 초발심(初發心), 신학(新學), 불퇴전(不退轉), 일생보처(一生補處)의 사중보살의 단계를 기초로 삼는 상승의 구도로 표현했기 때문에,³³⁾ 당시까지 전해진 불교엔 중국과 같은 반본(反本)의 구원론은 존재하지 않았다.

불교와 중국 주류 사상의 이러한 차이는 수용기 불교에 가해진 비판의 주요한 원

32) 이는 한국·중국·일본이 세계의 어느 나라들보다도 고대사 문제에 대해 민감하다는 점을 생각해 볼 때 동아시아 문화권에서 아직까지도 유효한 사고방식인 듯하다. 한·중·일은 과거 자신의 나라가 강성했던 모습을 근원적 상태로 삼고, 그것과는 다른 현재의 모습을 후천적인 요인에 의한 부자연스러운 상태라고 보는 것으로써 국가발전의 원동력을 얻게 되기 때문에 고대사에 신경 쓰는 것이다. 이는 동북아 삼국이 일본의 메이지 시대, 한국의 군사 독재 시대, 중국의 경제 개방 시대와 같은 각국의 변혁기 때마다 부국강병책을 정당화하는 수단의 일환으로 고대사를 보는 새로운 시각을 수립해왔다는 사실에서 확인할 수 있다. 동북아시아 민족 국가들의 이런 모습은 과거로부터의 단절과 혁신을 통한 사회 발전을 주장하는 사회진화론의 바탕에서 근대화를 이룬 서구 민족 국가들이 대체로 자신의 고대 강역에 대해 무관심한 것과 좋은 대조를 이룬다.

33) 平川彰, 앞의 책, pp. 389~394.

인 중 하나였다. 가령 남조 유송(劉宋)의 고향(顧歡)은 『이하론(夷夏論)』³⁴⁾이란 저술에서 “육체를 온전하게 하고 제사를 지키는 것은 선함을 이어가는 가르침이고, 외모를 훼손하고 성을 바꾸는 것은 악함을 절멸하는 배움이다.”, “불교는 악함을 파괴하는 방법인 반면에, 도교는 선함을 흥성시키는 술법이다. (따라서) 중화민족의 본성으로 서쪽 오랑캐의 가르침을 본받을 수는 없다.”, “잔인하고 굳세고 너그럽지 못하면 곧 불교를 우수한 것으로 여겨 본받고, 자애롭고 부드럽고 욕심이 없어 잘 받아들이면 곧 도교를 지극한 것으로 여겨 따른다.”와 같은 진술들로 오랑캐[夷]의 종교인 불교와 중화[夏]의 사상인 유교·도교 간의 차이를 묘사한다. 고향은 중국의 종교가 본래의 선한 상태를 유지시키고 발흥시키는 것에 초점을 두는 것과 달리 불교는 본래의 상태에 인위를 가해 악함을 제거하려 한다고 분석하였고, 나아가 오랑캐들이 이러한 불교를 본받는 것은 그들이 악하기 때문이며 따라서 선한 본성을 지니고 있는 중국인들에겐 불교가 불필요하다고 주장한 것이다. 또한 혜원의 또 다른 저술인 『명보응론(明報應論)』에 등장하는 논점은 “만물의 마음은 애욕이 많아서 단지 나를 사사로이 여기고 자기 자신이 있다고 하여 정욕과 사려가 깊은 것일 따름이다. 만약 정욕에 인하여서 보응에 도달하고 감정에 편승하여 응보가 생긴다고 한다면, 자연의 도리는 어디에 기탁해야하는 것인가?”³⁵⁾라고 질문하는데, 이 역시 속세적인 감정을 가질 수밖에 없는 존재 본래의 자연스러운 상태에 왜 불교는 굳이 인위를 가하려고 하는지 의문을 제기한 것이었다.

이와 같이 당시 중국에서 불교의 해탈을 향한 수행론이 ‘반본’의 구도를 취하고 있지 않다는 사실은 대단한 약점이었다. 원래 인도 불교에서는 사성제에서 볼 수 있듯이 세계를 괴로움이라고 파악하는 것으로 해탈을 향한 수행의 정당성을 주장할 수 있었고, 혜원도 마찬가지로 환생의 반복을 ‘근심’이라고 표현하여 이를 극복해야할 대상으로 규정했지만, 당시 중국에서는 살아가며 마주치게 되는 괴로움을 숙명으로 받아들이고 이에 안주해야한다는 신도가적 태도가 지배적이었기 때문에 괴로움의 선언 역시 불순화의 정당성을 주장하는 데엔 설득력이 없었을 것임

34) “全形守祀繼善之教。毀貌易姓絕惡之學 …… 佛是破惡之方。道是興善之術。又以中夏之性。不可倣西戎之法 …… 殘忍剛復則師佛為長。慈柔虛受則服道為至。” 『弘明集』卷7, 「難顧道士夷夏論」, (T52, p. 43, c14-p. 44, a10).

35) “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。” 『弘明集』卷5, 「遠法師明報應論」, (T52, p. 33, b16-18).

을 알 수 있다. 따라서 불교가 당시의 유가·도가 사상의 틈새에서 자신들도 마찬가지로 어떠한 실질적인 목표를 가지고 불순화의 수행을 행하고 있다는 것을 주장하려면 이와 같은 ‘반본’의 구원론적 구도를 받아들여 불순화를 통해 회복되어야 할 본래적 상태를 상징해야 했다. 이러한 맥락 속에서 혜원은 위에서 인용한 ‘화’, ‘정’, ‘생’의 연기설에 이어 다음과 같은 설명을 펼쳐나간다.

무릇 태어나는 일[生]은 육체(가 있는 일)로써 속박됨이 되는데, (이) 태어나는 일은 화(化)로부터 유래하는 것이다. **화가 정(情)을 원인으로 감응하여 태어나는 일을 초래하는 일이 있으면 곧 신(神)은 그 (자신의) 본래 상태[本]를 막히게 하고,** 이에 (근본적인) 지혜는 그 (자신의) 밝음을 어둡게 한다. (이러한 무명의 상태로 인하여) 고립된 모양으로 (자타의) 구별이 있으면 곧 보존하려는 바는 오로지 자기 자신이며 관계하는 바는 오로지 유동(의 세계)이다. 이에 영(靈)의 고삐는 제어를 잃어 태어나는 일[生]의 길이 매일 같이 열리고, 바야흐로 지나간 (윤회의) 흐름에서 탐애를 뒤쫓는 것이다. (이와 같으니) 어찌 (태어나는 일을) 한번 받고 그치겠는가? 이러한 까닭으로 **반본(反本)하여서 궁극적 이상[宗]을 구하려는 자는, 태어나는 일이 그 신(神)을 더럽히게 하지 않고,** 세속의 한계를 초월하고 퇴폐시키려는 자는 정이 그 태어나는 일을 더럽히게 하지 않는다. 정이 그 태어나는 일을 더럽히지 않으면, 곧 태어나는 일은 멸해질 수 있고, (이리하여) **태어나는 일이 그 신을 더럽히지 않으면, 곧 신이 아득해 질 수 있다. 아득한 신은 대상 세계(의 구속)를 끊는다. 그러므로 그것을 일러 열반이라고 하는 것이니, 열반의 이름이 어찌 허망한 이름이겠는가?**³⁶⁾

이러한 혜원의 설명은 당시 중국의 불교 사상가들이 불교 수행의 전제가 되는 윤회전생의 가능성을 주장하기 위해 사용해왔던 ‘신’이란 개념에 불교적 ‘불순화’ 수행의 당위성 확보라는 또 다른 기능을 부여한 것이다. 여기서 혜원은 ‘정’이 초래한 ‘화’와 ‘생’의 반복을 ‘신’이라는 존재 본연의 상태에 가해진 후천적 ‘더러움’이라고 규정하고, 이 ‘신’으로부터 후천적 오점이 제거된 상태를 불교의 궁극적 이상인 열반이라고 표현하고 있다. 이러한 자기 나름의 ‘반본’ 구도를 통해 혜원은 인간 본래의 자연스러운 상태를, 현상 세계에 대해 ‘속세적 감정[情]’을 일으켜 후생을 도모하고 자신을 보존하려 하는 사회적 개

36) “何以明其然。夫生以形為桎梏。而生由化。有化以情感。則神滯其本而智昏其照。介然有封。則所存唯己所涉唯動。於是靈轡失御生塗日開。方隨貪愛於長流。豈一受而已哉。是故反本求宗者。不以生累其神。超落塵封者。不以情累其生。不以情累其生。則生可滅。不以生累其神。則神可冥。冥神絕境。故謂之泥洹。泥洹之名。豈虛稱也哉。” 철부자료의 ‘번역4’ 참고.

인이 아닌, 오히려 아직 이와 같은 ‘순화’의 행위에 의해 더럽혀지지 않아 현상 세계의 구속으로부터 자유로운 초월적 정신인 ‘신’으로서 표현하였다. 그렇기 때문에 신도가가 이상으로 삼는 ‘순화’의 태도는 ‘정’이라는 인위에 의해 유발된 부자연스러운 상태에 불과하며, ‘불순화의 사상’인 불교야말로 인간의 진정한 본래면목인 초월적 ‘신’의 회복을 추구하는 가르침이라는 것이다. 혜원이 ‘신’이란 개념을 통해 새로운 반본의 대상을 제시하였다는 사실은 이 뒤를 이은 논자의 “과거의 역사를 두루 살펴보면, 고대의 황제들 이래로 지도자의 자리에 있으면서 궁극적 이상에 머물렀던 자는 그 근원과 근본을 달리 한 적이 없었다. 근본은 둘일 수 없기 때문이다.”³⁷⁾라는 반박에서도 확인할 수 있다. 이와 같이 혜원은 중국식 사유가 가지고 있었던 반본의 구원론적 구도를 수용하면서도 중국 사람들이 생각했던 것과는 별개의 ‘신’이란 근본을 제시하였으며, 이를 통해 비로소 불교가 중국 사상과의 대립 속에서도 결코 포기할 수 없었던 ‘불순화’의 수행을 정당화할 수 있었던 것이다.

2. 불교 사상으로서의 신불멸론(神不滅論)

이렇게 하여 제시된 ‘신’의 개념은 「형진신불멸」편에 이르러 보다 구체화되는데, 이 과정에서 혜원은 ‘신은 멸하지 않는다’는 주장을 제기하게 된다. 「형진신불멸」편에서 논자는 위와 같은 「불순화구종」편의 내용을 “당신은 화(化)가 다해 끝나는 것을 지극함에 이르는 것으로 삼았고, 따라서 지극함을 이루려는 자는 반드시 화에 거슬러서 궁극적 가치[宗]를 추구(해야)한다(고 하였다). 궁극적 가치를 추구하는 것은 순화(하는 행위)에서 유래하지 않는다(는 이유에서였다).”³⁸⁾는 표현으로 정리한다. 그리고 나아가 이러한 주장은 이치에 맞지 않는다면, 혜원이 불교의 ‘불순화’ 수행을 정당화하기 위해 제시하였던 ‘신’ 개념을 신도가의 경험주의적 입장에서 부정한다. 논자는 특히 음과 양의 다양한 조합인 64괘로

37) “歷觀前史。上皇已來在位居宗者。未始異其原本。本不可二。” 『弘明集』卷5, 「沙門不敬王者論」, (T52, p. 30, c25-26). 이는 「不順化求宗」편을 이은 「體極不兼應」편을 시작하는 논자의 질문이다. 「體極不兼應」편에서 혜원은 궁극적인 관점에서는 부처나 중국의 성인들이 도달하는 바가 다르지 않다고 말하면서도, 방편에 머무르지 않고 직접적으로 세속과 변화를 초월한 이상을 가르치는 불교의 우월성을 주장한다. 이 편の内容은 혜원의 신불멸론과는 무관하므로 다루지 않기로 한다.

38) “論者以化盡為至極。故造極者必違化而求宗。求宗不由於順化。” 첨부자료의 ‘번역5’ 참고.

자연 변화의 원리를 표현한 중국 고대의 철학서, 『주역』의 용어를 빌려³⁹⁾ ‘신역시 음과 양의 변화에 불과하’⁴⁰⁾며 ‘신이 소멸하는 것은 스스로 그러한 상수(象數: 과상이 드러내는 변화의 형상)일 따름이니, 누군가가 그렇게 만드는 것이 아니’⁴¹⁾라고 주장한다. 이는 곧 혜원이 인간의 초현상적 본성으로 제시한 ‘신’역시 자연·독화의 원리를 벗어날 수 없으며, 따라서 인간에게 자연의 변화를 거스를 수 있는 가능성 같은 것은 갖춰져 있지 않다는 주장이다. 논점은 또한 그렇기 때문에 ‘신’이 정해진 운명을 따라 소멸하게 되면 육체와 함께 무(無)로 돌아가 다시 환생하게 되는 일은 없다고 말한다. 혜원은 이에 대해 다음과 같이 반박한다.

무릇 신(神)이란 무엇인가? 정밀함이 극치에 달하여서 영묘한 존재라고 여겨지는 것이다. 정밀함이 극치에 달하면, 곧 **과상(卦象)이 묘사할 수 있는 대상이 아니다**. 그러므로 성인께서는 (신에 대해) **“(사)물보다 영묘한 것을 말한다”**⁴²⁾(란 표현)을 사용하셨다. (따라서) 비록 뛰어난 지혜(를 가진 자)라도 오히려 그 형상을 정하거나, 그 그윽한 모습을 궁구할 수는 없다. …… 장차 그것(神)에 대해 말하려 하면, 이는 곧 저 말할 수 없는 것을 말하는 것이(되어버린다). …… 신이라는 것은 원만하게(, 곧 두루두루 자유롭게) 응하니 (그것의) 주인 되는 존재가 없(어 구속될 수 없)고[圓應無主], (또한 그) 영묘함이 궁극적이니 이름이 없(어 언어로 표현될 수도 없)다[妙盡無名]. (다만 신은 사)물에 감응하여 유동(動)(, 즉 윤회전생)하게 되고, (과상이 드러내는 갖가지 변화의 형상인) 상수(數)에 가탁하여 현행[行]하게 된다. (그런데 신은 비록 사)물에 감응하(는 것으로 유동하게 되)지만 **(사)물이 아니(니, 곧 사물을 초월한 존재이)고, 그렇기 때문에 (사)물이 변화하여도 멀하지 않는다**. (또한 신은 비록) 상수에 가탁하(는 것으로 현행하게 되)지만 **상수가 아니(니, 곧 상수로 표현되지 않는 존재이)고, 그렇기 때문에 상수가 다하더라도 끝나는 일이 없다**.⁴³⁾

39) 왕필이 『주역』에 대한 주를 작성한 이후로 『주역』은 『노자』·『장자』와 함께 ‘三玄’이란 표현으로 노장사상을 드러내는 텍스트로 여겨졌다고 한다. (馮友蘭, 위의 책, p. 146)

40) “神雖妙物故是陰陽之所化耳。” 침부자료의 ‘번역5’ 참고.

41) “反覆終窮皆自然之數耳。孰為之哉。” 침부자료의 ‘번역5’ 참조. 혜원과 논적이 모두 『주역』을 기반으로 논지를 전개하고 있음을 볼 때 數라는 단어는 ‘卦에 나타난 형상과 변화’를 뜻하는 ‘象數’를 지시한다고 봐야할 것이다.

42) 『周易』, 「說卦傳」의 “神也者。妙萬物而為言者也。”라는 표현에 기초했다고 한다. (木村英一編, 위의 책, p. 393) 이 외에도 ‘만물을 오묘하게 한다’와 같은 번역도 가능하지만, ‘神의 물에 대한 초월성’이란 의미는 같다고 본다.

43) “夫神者何耶。精極而為靈者也。精極則非卦象之所圖。故聖人以妙物而為言。雖有上智。猶不能定其體狀窮其幽致。……將欲言之。是乃言夫不可言。……神也者圓應無主妙盡無名。感物而動。假數而行。感物而非物。故物化而不滅。假數而非數。故數盡而不窮。” 침부자료의 ‘번역6’ 참고.

여기서 혜원은 “신이란 것은, 만물보다 영묘한 것을 말하는 것이다.”, “음과 양(의 조합인 상수나 패상)이 헤아릴 수 없는 것을 신이라고 한다.”⁴⁴⁾와 같이 ‘신’의 초월성을 설하는 『주역』 본문에 기초하여 논적의 신도가적 『주역』 해석을 반박한다. 그리고 이어 ‘신’은 비록 사물에 감응하여 변화의 모습을 잠시 취하는 것으로 현상세계에서 현행(現行)하게 되지만, 본래 ‘신’은 사물[物]이나 변화의 형상[數]이 드러내는 현상세계의 모습을 초월한 존재이고, 따라서 사물의 변화로 그 형상이 소멸하는 것처럼 보여도 사실 ‘신’은 결코 멸하지 않는다는 그의 신불멸론을 전개한다. 원래 중국 고대 철학에서 ‘신’이란 개념에는 『맹자』의 “성(聖)이면서 알 수 없는 것을 일러 신(神)이라고 한다.”⁴⁵⁾란 표현에서 볼 수 있듯이 ‘죽은 사람의 영혼’이나 ‘마음의 작용을 주재하는 존재’란 의미 말고도 ‘우주 내에 존재하는 영묘한 무엇’이란 의미를 가지고 있었는데, 혜원은 이에 근거하여 그가 「불순화구종」편에서 제시한 초현상적 ‘신’의 개념을 정당화한 것이다. 그리고 혜원이 이로써 주장하는 불멸하는 ‘신’의 존재는 ‘온갖 구속으로부터 자유롭고, 인간의 언어를 초월해 있다(圓應無主, 妙盡無名)’는 표현으로 요약된다. 이는 곧 그가 ‘신’이란 용어로서 제시한 인간의 본래 모습은 현상세계의 구속으로부터 자유롭다는 점을 명확하게 하여, 인간은 현상세계의 변화를 거스를 수 없기 때문에 불순화의 수행은 불가능하다는 논적의 입장을 반박한 것이다. 따라서 ‘인간의 사후에 불사의 세계로 떠나게 되는 영혼’을 의미하는 ‘혼신(魂神)’의 개념에 기초하고 있으며,⁴⁶⁾ 어디까지나 천당에 환생하기를 목표로 삼고 있었던⁴⁷⁾ 『모자이혹론』의 신불멸론과 혜원의 그것은 성격이 전혀 다르다는 사실을 알 수 있다.⁴⁸⁾ 혜원의 신불멸론은 인간에게 내재된 자연 거역의 가능성을 신

44) “陰陽不測之謂神.”, 『周易』, 「繫辭」上, (木村英一編, 위의 책, p. 394에서 재인용).

45) “聖而不可知之謂神.”, 『孟子』, 「盡心」下篇, (李澤厚, 정병석 옮김, 『중국고대사상사론』, 한길사, 2005, p. 126에서 재인용).

46) “牟子曰。人臨死。其家上屋呼之。死已復呼誰。或曰。呼其魂魄。牟子曰。神還則生。不還神何之呼。曰。成鬼神。牟子曰。是也。魂神固不滅矣。但身自朽爛耳。” 『弘明集』卷1, 「牟子理惑」, (T52, p. 3, b11-14). 현대의 중국인들은 魂과 魄이라는 두 가지 종류의 영혼이 있다고 보았는데, 인간이 죽으면 혼은 불사의 세계로 떠나게 되고 백은 무덤에 머물다가 저승으로 내려가게 된다고 보았다고 한다. (Valerie Hansen, 신성곤 옮김, 『열린 제국: 중국 - 고대-1600』, 2005, p. 149)

47) “得道身滅耳。…… 有道雖死神歸福堂。為惡既死神當其殃。” 『弘明集』卷1, 「牟子理惑」, (T52, p. 3, b16-21).

도가적 숙명론으로부터 지켜내어, 불순화를 통해 해탈을 추구한다는 불교의 근본적 입장을 관철하려는 목적에서 이루어진 것이라고 봐야한다.

그런데 혜원은 ‘화’에 대해 ‘정’이 있는 것으로 인해 윤회전생[動]하게 되는 존재를 또한 ‘신’이라고 설명하고, “신에게는 아득하게[冥] 옮겨가는 공능이 있다.”⁴⁹⁾고 하여, 중국에서 삼세윤회의 연속성을 설명하기 위해 사용되어 왔던 종래의 윤회 주체로서의 ‘신’ 개념을 완전히 폐기하지는 않은 것처럼 보인다. 그럼에도 불구하고 혜원의 이와 같은 주장이 단순히 불교에 대한 오해에서 비롯된 것이라고 치부하기는 힘들다. 우선 부처가 설한 무아설(無我說)과 윤회설 사이의 모순을 해결하기 위해 별도의 개념을 도입하는 전략은 정통적인 인도 불교에서도 빈번하게 이루어지고 있었다는 사실을 고려해야 한다. 가령 부파불교의 경량부(經量部)는 죽음 후에도 소멸하지 않고 다음의 생으로 옮겨 다니는 ‘미세한 정신[細意識]’인 ‘일미온(一味蘊)’의 존재를 설했고, 비록 유부에 의해 비난 받긴 했지만 독자부(犢子部)나 정량부(正量部)는 오온(五蘊)과 같지도 않고 그것을 떠나 있지도 않아 인간의 언어로 표현이 불가능한 푸드갈라(pudgala, 人我)란 존재가 있어 이것이 업보를 받아 윤회한다고 생각했으며, 또한 이러한 개념들을 바탕으로 훗날 후기 대승불교의 유식학과는 업보의 소재로서 아뢰야식(阿賴耶識)의 존재를 주장하게 된다.⁵⁰⁾ 이들은 모두 부처가 설한 무아설을 훼손하지 않는 한도 내에서 개인이 지은 업보의 연속성을 주장하기 위해 초현상적인 매개체를 상정한 것이다. 혜원도 마찬가지로 “자아[我]를 보존함이 아직 없어지지 않아 바야흐로 정욕을(즐겁게 노는) 정원으로 여긴다.”⁵¹⁾ “근심과 허물은 자신[身]⁵²⁾이 있는 것에서 연유한다.”⁵³⁾ “(神이 오염되어서 지혜를 잃게 되면) 보존하려는 바는 오로지

48) R. Robinson 또한 혜원의 神 개념은 현상적이고 개인적인 영혼이 아니라 열반이나 空, 반야, 법성, 불성과 같이 초경험적 실재를 지칭하는 또 하나의 방편적 용어로서 이해해야 한다고 주장한다. (Richard H. Robinson, *op. cit.*, p. 108)

49) “神有冥移之功.” 첨부자료 ‘번역5’ 참고.

50) 길희성, 위의 책, p. 72; 平川彰, 위의 책, pp. 218-219. 이 외에도 대중부의 ‘근본식(根本識)’이나 화지부(化地部)의 ‘궁생사온(窮生死蘊)’ 역시 윤회 주체의 지속성을 주장하기 위한 것이었다고 한다.

51) “存我未忘方將以情欲為苑囿.” 첨부자료 ‘번역1’ 참고.

52) 혜원은 육체를 形이란 단어로 표현하고 있으므로, 身은 ‘자신’을 칭하는 대명사로 해석해야 할 것이다. 혜원 『明報應論』의 다음과 같은 문장에서도 形은 ‘물질적 육체’ 身은 ‘자기 자신’이란 서로 다른 의미로 쓰이고 있음을 확인 할 수 있다. “四大結而成形。形結則彼我有封。情滯則善惡有主。有封於彼我。則私其身而身不忘。” (T52, p. 33, c13-15)

자기[己]이다.”⁵⁴⁾와 같은 진술들에서 보이듯이 자아에 대한 집착을 ‘신(身)’ · ‘기(己)’ 라는 산스크리트어 아트만(ātman, self)과 마찬가지로의 재귀대명사나 ‘아(我)’ 란 단어로 표현하여 배척하였으며, 개인이 환생하여 천당에 태어나거나 죄에 대한 대가를 치르게 된다는 『모자이혹론』식의 단순한 인과응보의 교설을 받아들이는 것으로는 인간은 ‘순화’ 하는 태도에 머무를 뿐이라며 이를 재가자를 위한 낮은 수준의 가르침으로 위치시킨다.⁵⁵⁾ 따라서 혜원의 신불멸론은 인간의 집착의 대상이 되기 마련인 존재론적 실체나 환생을 통해 화나 복을 경험하는 윤회의 주체로서의 ‘신’ 을 제시한 것이 아니라, 단지 개인의 업보가 신도가적 사유로는 이해할 수 없는 ‘신비로운[冥]’ 방식으로 존속하고 있음을 중국 사상의 초월적 ‘신’ 개념을 빌려 표현한 것이라고 이해해야 한다.

더군다나 논적의 신멸론에서도 볼 수 있듯이 혜원이 활동한 동진 시대에는 인간 사후에도 영혼이 존재함을 대체로 믿고 있었던 후한 시대⁵⁶⁾와는 달리 인간이 죽으면 오로지 무(無)로 돌아갈 뿐이라는 신도가의 단멸론(斷滅論)적 사유가 지배적이었는데, 이 역시 무시할 수 없다. 중국 불교의 중관철학 수용 과정을 분석한 Robinson과 같은 학자는 혜원이 서역승 구마라집과 교환한 편지들에서는 그의 신불멸론을 전혀 찾아볼 수 없다는 점을 지적하며, 혜원의 신불멸론은 『사문불경왕자론』이 쓰이게 된 계기를 제공한 환현이란 인물이 가지고 있었던 과도한 속세주의에 대응하여 설해진 것으로 이해해야 한다고 주장한다. 그리고 오로지 물질만을 실재하는 것으로 생각하여 선행이나 악행은 아무런 과보를 초래하지 못한다고 생각하는 사람들에게겐 부처도 때로 아트만의 존재를 설했다는 찬드라키르티(Candrakīrti)의 『중론(中論)』 해석에서 볼 수 있듯이 혜원의 신불멸론도 반드시 불교의 입장을 벗어난 것은 아니라고 주장한다.⁵⁷⁾ 당시 중국엔 신도가적 사유로 인해 상주론(常住論)이 전무했음을 생각한다면, 혜원의 신불멸론은 나름의 ‘중도(中道)’ 적 관점을 제시한 것이라고 볼 수 있다.

위와 같이 혜원은 그의 불멸하는 ‘신’ 개념을 통해 우선 인간 본래의 상태를 생사윤회를 초월한 자유로운 정신으로서 제시하여 ‘불순화’ 수행의 당위성과 가

53) “達患累緣於有身。不存身以息患。” 첨부자료 ‘번역2’ 참고.

54) “神滯其本而智昏其照。介然有封。則所存唯己。” 첨부자료 ‘번역4’ 참고.

55) 「出家」편의 주된 주장 중 하나이다. ‘번역1’ 참고.

56) 왕충도 후한 시대 중국인들의 이러한 믿음을 비판하고 있다. (馮友蘭, 위의 책, pp. 131~132)

57) Richard H. Robison, *op. cit.*, pp. 105-106.

능성을 확보할 수 있었으며, 나아가 이러한 본래 상태를 회복하여서 해탈에 이르지 않는 이상 인간의 괴로움은 윤회를 통해 끝없이 지속된다는 것을 주장할 수 있었다. 이는 혜원이 위의 인용에 이어 다시금 그의 신불멸론을 『장자』 등의 중국 고전에 근거하여 정당화하는 과정에서 궁극적으로 주장하게 되는 것이 “태어나는 일은 큰 근심이니, 태어나지 않는 것을 본래 상태로 돌아가는 것[反本]으로 삼는다.”, “태어나는 일은 한번 ‘현상 세계 처하는 것[化]’ 에서 다하지 않으니, 바야흐로 사물을 뒤쫓아 (윤회하여) 반본하지 못하게 된다.”⁵⁸⁾와 같은 두 가지 명제라는 사실에서도 확인할 수 있다. 당시 중국의 우연론과 숙명론 그리고 단멸론적 사유의 환경 속에서 이와 정반대의 입장에 서있는 인도 불교 사상을 ‘반본’ 이라는 중국사유식 가치 추구 행위의 형식을 빌려 표명하려는 것이 혜원이 ‘신’의 존재를 주장한 궁극적인 목적이었던 것이다. 비록 혜원의 신불멸론은 전통적인 인도 불교 사상은 아니었지만, 이상의 분석에 의거하여 당시의 사상적 환경에서 중국 불교는 혜원이 주장한 것과 같은 ‘신’의 개념을 절실히 필요로 하고 있었다는 사실을 알 수 있다.

그리고 이러한 ‘신’에 대한 요구는 혜원이 임종을 맞이한 직후부터 번역되기 시작한 『열반경(涅槃經)』, 『능가경(楞伽經)』 등의 후기 대승경전에 드러나는 여래장(如來藏, tathāgatagarbha) 사상의 수용에 의해 마침내 체계적으로, 그리고 정통적인 불교의 이름으로 충족되게 된다. 산스크리트어에서 ‘여래(tathāgata)’는 깨달은 자인 부처를 칭하는 단어이고, ‘장(garbha)’은 모태나 태아를 뜻한다. 따라서 ‘여래장’은 중생들에게 선천적으로 내재되어있는 깨달음의 가능성을 의미해, 중생의 본질은 본래 부처와 동일한데 단지 후천적인 번뇌에 의해 그것이 가려져 있을 뿐이라서 이를 깨닫고 번뇌를 제거하기만 한다면 누구든지 성불이 가능하다는 사고가 내포되어 있었다. 이러한 여래장은 『여래장경(如來藏經)』에서 중생이 번뇌의 세계에서 윤회를 반복하는 와중에도 그대로 유지되며 더럽혀지지 않는 것이라고 묘사되고,⁵⁹⁾ 『열반경』에서는 인간의 초월적 본질인 아트만과 같은 것이라고 설해지기도 하며,⁶⁰⁾ 『승만경(勝鬘經)』에서는 생사를 초월해 있으며 현

58) “生為大患以無生為反本。”, “生不盡於一化方逐物而不反。” 침부자료 ‘번역6’ 참고.

59) “一切眾生。雖在諸趣煩惱身中。有如來藏常無染污。德相備足如我無異。” 『大方等如來藏經』 卷 1. (T16, p. 457, c2-3).

60) “我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性。即是我義。如是我義從本已來常為無量煩惱所覆。是故眾生不能得見。” 『大般涅槃經』 卷7, (T12, p. 407, b9-11).

상 세계의 존재들로부터 떠나있는 상주불변(常住不變)의 존재로 그려진다.⁶¹⁾ 원래 인도 불교의 맥락에서 이러한 여래장 사상은 대승불교의 공(空) 사상이 가지고 있었던 수행 측면에서의 잠재적 허무주의를 극복하려는 시도였다는 점에 의의가 있었다.⁶²⁾ 하지만 당시 중국의 사상적 환경에서 혜원이 고안해내야만 했던 ‘신’의 존재와 여래장 사이의 유사성에서 알 수 있듯이, 중국에서는 인도와 조금 다른 맥락에서 그리고 좀 더 본질적인 문제와 관련하여 여래장과 같은 개념이 요구되고 있었고, 실로 여래장 사상은 인도나 티베트에서보다도 중국에서 훨씬 중시되어 이후 다양한 해석을 낳으며 중국 내에서 불교의 입지를 넓혀가는 데에 사용된다. 가령 중국인들은 여래장을 불성(佛性)이란 단어로도 번역하는데, 성(性)이란 단어에는 맹자의 성선설이나 신도가의 본성 개념에서 볼 수 있듯이 인간의 자연적인 상태를 규정하고, 이를 인간이 회복해야 할 윤리적 이상 상태로서 제시하는 기능이 있었다.⁶³⁾ 중국인들은 불성이란 번역어를 택하여 여래장의 개념으로부터 ‘인간의 본래 모습은 부처이다’, ‘따라서 인간은 해탈을 향한 수행을 해야한다’는 ‘신’과 마찬가지로의 함의를 끌어낸 것이다. 여래장 개념은 또한 6세기 중국에서 가공된 것으로 여겨지는 『대승기신론(大乘起信論)』이란 논서에 이르러 ‘본래 깨달아 있는[本覺]’ 중생의 마음을 의미하는 ‘일심(一心)’이란 개념으로 발전하는데, 이 역시 중국 불교의 핵심적인 개념 중 하나가 되어 혜원의 ‘신’과 무척 흡사한 기능을 수행한다. 혜원이 ‘신’의 본래 상태를 회복하게 하는 불교적 ‘불순화’의 수행을 신도가적 ‘순화’의 태도보다 우위에 놓았듯이, 중국 화엄종의 종밀(宗密)은 무명으로 인해 윤회가 발생하게 되는 과정을 역행시켜 인간을 ‘일심’으로 반본시킬 수 있는 불교야말로 궁극적인 가르침이라는 그의 교관을 전개해 도교나 유교에 대한 불교의 우월성을 주장하였다.⁶⁴⁾ 그리고 신라승 원효의 사상에서 ‘일심’은 혜원의 ‘신’과 마찬가지로 중생의 교화됨을 가능케 하는 사상적 근거이자⁶⁵⁾, 중생이 부처의 제도에 의해 되돌아가게 되는 불교의 궁극적 목표⁶⁶⁾를 상징

61) “非如來藏有生有死。如來藏者離有為相。如來藏常住不變。” 『勝鬘師子吼一乘大方便廣經』 卷 1, (T12, p. 222, b10-11).

62) Robert M. Gimello, “Apophatic and Kataphatic Discourse in Mahāyāna: A Chinese View”, *Philosophy East and West*, Vol. 26, No. 2. (Apr., 1976): 117-136 참조.

63) Peter N. Gregory, *Inquiry into the Origin of Humanity*, University of Hawaii Press, 1995, pp. 10-11.

64) *Ibid.*, pp. 21-24.

65) 원효는 여래가 교화하는 바의 모든 중생은 일심의 流轉인 까닭으로 제도하는 것이 가능하다고 말

하는 것이었다. 혜원의 신불멸론은 중국 불교가 시대 환경적 요구에 대해 제시한 독자적인 설명이었고, 때문에 이와 같이 그 뒤를 이은 중국 불교의 사상적 변화를 미리 드러내고 있었다. 혜원 신불멸론의 불교사상적 의의는 이러한 점에 있을 것이다.

한다. “可度眾生者。如來所化一切眾生莫非一心之流轉故。” 『金剛三昧經論』 卷1, (T34, no. 1730, p. 964, c3-4).

66) “一切眾生本來一覺。但由無明隨夢流轉。皆從如來一味之說無不終歸一心之源。” 『金剛三昧經論』 卷1, (T34, no. 1730, p. 964, c5-8).

IV. 결론

이 글에서는 우선 혜원의 『사문불경왕자론』에 등장하는 ‘순화(順化)’와 ‘불순화(不順化)’란 표현을 통해서 불교 수용기 중국에 존재하였던 불교와 중국 사상 간의 대립 구도를 읽어냈다. 당시 중국의 지배적 사유였던 신도가 사상은 세계의 변화가 인간의 의지와는 무관하게 자연과 독화라는 무작위(無作爲)적인 원리로 일어나는 것이라고 보았고, 따라서 세계의 변화에 거스르지 않고 순응하여 무위(無爲)의 태도를 갖추는 것이 이상적인 태도라고 주장했다. 이러한 사상이 『사문불경왕자론』 논적의 ‘지극의 가치를 체현하는 것은 반드시 순화하는 것에서 유래한다’는 주장의 배경이었다. 그러나 이는 모든 현상에는 그것이 일어나게 된 직접적 원인과 조건적 요인이 있으며, 따라서 인간은 자기가 마주하고 있는 괴로움의 조건적 요인들을 제거함으로써 자력에 의한 해탈에 도달할 수 있다는 불교의 입장과 상반되는 것이었다. 『사문불경왕자론』에서 혜원은 그 나름의 연기이론과, ‘불순화하는 것으로 궁극적 가치를 추구한다’는 주장을 통해 이러한 불교의 입장을 논적에게 제시했다. 혜원은 비록 중국 고전에 의거하여 불교를 설명하는 전형적인 격의불교가였지만 불교와 중국 사상 간의 입장 차이는 정확하게 이해하고 있었던 것이다.

이어 혜원의 ‘불멸하는 신(神)’이란 개념은 중국인들에게 불교의 ‘불순화’ 수행을 설득하기 위해 요청되었음을 확인할 수 있었다. 혜원은 『사문불경왕자론』에서 인간의 본래 상태를 현상 세계에서 이뤄지는 생멸 변화로부터 자유로운 ‘신’으로서 제시한다. 이를 통해 혜원은 논적을 반박하여 인간에게 현상의 변화를 거스를 수 있는 가능성이 있다고 주장할 수 있었고, 이 ‘신’이 일단 ‘정(情)’에 의해 윤회전생하기 시작하면 이 근원적인 오염이 제거되지 않는 이상 인간의 괴로움은 끝없이 이어진다고 주장할 수 있었다. 또한 ‘반본(反本)’을 곧 궁극적 가치의 체득으로 본 중국 사유의 배경에서 인간의 본래 상태를 초월적 ‘신’으로서 제시한 것은 인간은 마땅히 ‘불순화’하여 현상 세계의 구속으로부터 자유로운 해탈의 상태를 회복해야만 한다는 주장을 내포하고 있었다. 이와 같이 혜원은 신불멸론을 통해 당시의 사상적 환경 속에서 불교적 열반의 추구를 정당화할 수 있었다. 따라서 혜원의 신불멸론을 단순한 사견으로만 취급하기에는 부당할 것이

다. 그리고 이러한 ‘신’ 개념은 수용기 격의불교에 한정되는 일시적 모습에 그치지 않고 혜원의 사후 이뤄진 여래장 사상의 수용을 통해 중국 불교의 핵심적 교리로서 재탄생된다. 중국 불교식 여래장 개념에는 혜원이 고안해낸 ‘신’ 개념과 마찬가지로 인간이 반본해야 할 목표 설정, 그 목표를 향한 수행의 가능성 확보, 윤회 현상의 근거 제시라는 세 가지 기능이 부여되어있다. 비록 중국의 여래장 사상이 혜원의 사상을 직접적으로 계승한 것은 아니었지만, 혜원이 느끼고 있었던 것과 동일한 필요에 의해 인도 불교의 여래장 사상을 변용하여 수용하였다는 사실을 알 수 있다.

이제 이 글을 시작하면서 제기했던 질문으로 돌아오고 싶다. 어떤 사상이 그것의 전과 과정에서 변용을 겪게 될 때, 그 사상의 정체성은 어떠한 경우에 유지될 수 있는 것일까? 근래의 불교 연구자들이 공통적으로 의식하고 있는 쟁점 중 하나로 일본에서 시작된 소위 비판불교의 여래장·본각 사상 비판을 둘러싼 논쟁을 들 수 있다. 비판불교의 대표적 학자인 松本史朗은 불교의 정체를 원시불교의 무아설과 연기설로 규정하여,⁶⁷⁾ 동아시아 불교의 여래장 사상은 원시불교의 연기이론이 설하는 존재의 상호의존성을 부정한 사상이며, 인도의 아트만과 마찬가지로 인간의 초월적 본질을 주장하는 사상이기 때문에 비불교적이라고 주장한다. 그러나 이 글에서 분석했듯이 중국식 여래장 사상은 인도 불교에 대한 물이해에서 발생한 수동적인 왜곡이 아니라 당시 중국의 환경적 필요에 의해 이루어진 능동적 변용이었을 가능성이 크다. 비록 혜원의 ‘신’ 이나 중국식 여래장 개념이 초현상적 존재로서 제시되는 것은 연기의 논리를 철저히 적용하지 못한 것에서 비롯된 측면이 있지만, 이것은 정신과 육체의 상호의존성에 근거하여 단멸론의 입장을 취한 신도가 사상이 주류를 이루고 있었던 당시의 시대적 환경이 중국의 불교 사상가들로 하여금 ‘모든 존재는 실체가 없다’ 는 연기설의 존재론적 의의보다도, ‘인간에겐 괴로움을 극복할 수 있는 능력이 있다’ 는 연기설의 구원론적 의의에 주목하게끔 만들었기 때문이라고 생각한다. 그리고 비록 기원전 4세기 인도에서 이뤄진 부처 교설의 핵심이 비판불교의 주장처럼 실체론 부정으로서의 연기설과 무아설이라고 하더라도, 과연 이것에 근거하여 이후의 불교를 비판할 수 있는 것인지 의문이 든다. 불교의 원형을 정확히 이해하려는 시도는 물론 중요하지만, 이로써 밝혀진 원형을

67) 松本史朗, 『縁起と空 - 如来蔵思想批判』, 大蔵出版, 1989, pp. 1~9; 松本史朗, 삼재관 옮김, 「비판불교에 대한 비판적 논의」, 『비판불교의 파라독스』, 고려대장경연구소, 2000, p. 248.

그 형태 그대로 회복해야할 당위성은 없다. 원시불교를 해석하는 것에 그치지 않고 나아가 그것으로의 회귀를 주장하는 일본의 비판불교 역시 혜원이 ‘비불교적’인 ‘신’의 개념을 고안해내야만 했던 배경인 중국식 ‘반본’의 사유로부터 자유롭지 않은 것은 아닐까? 비판불교가 본각 사상으로 인해 발생하게 되었다고 지적하는 근현대 일본 불교의 비불교적인 모습들 또한 일본의 불교 사상이 불교의 원형에 충실하지 못했기 때문이 아니라, 오히려 중국 사상적 환경에서 완성된 본각 사상을 일본 사상의 맥락에 알맞게 재창조시키지 못하고 ‘본래의 형태 그대로’ 들어왔기 때문에 발생한 것은 아닐까? 어떠한 사상이 전파되어가는 와중에서도 그 정체성을 유지할 수 있는 것은 그 사상의 ‘본체’를 원형 그대로 유지하려는 고집보다도, 오히려 그 사상을 재창조하여 원래 맥락에서와 마찬가지로의 ‘작용’을 새로운 맥락에서도 발휘할 수 있게 만드는 창의적인 시도가 있을 때 비로소 가능하다고 생각한다. 그리고 그러한 시도의 한 가지 좋은 예로서 혜원의 신불멸론을 들 수 있을 것이다.

<참고문헌>

[원전 및 번역본]

『中阿含經』, (T01, no. 26).

『雜阿含經』, (T02, no. 99).

元曉 撰, 『金剛三昧經論』, (T34, no. 1730).

僧祐 編, 『弘明集』, (T52, no. 2102).

고익진 편역, 『한글 아함경』, 동국대학교 출판부, 1991.

僧祐 編, 장계환 옮김, 『한글대장경 홍명집』, 동국역경원, 1999.

심재룡 편저, 『중국 불교 철학사』, 철학과 현실사, 1998.

王弼, 임채우 옮김, 『왕필의 노자』, 예문서원, 1997.

王弼, 임채우 옮김, 『주역 왕필주』, 길, 2006.

木村英一 編, 『慧遠研究 - 遺文篇』, 創文社, 1960.

Maurice Walshe, trans., *The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, 1995.

[국내외 연구논저]

고려대장경연구소 편, 『비관불교의 파라독스』, 고려대장경연구소, 2000.

길희성, 『인도철학사』, 민음사, 1984.

신성곤 윤혜영 공저, 『한국인을 위한 중국사』, 서해문집, 2004.

오강남, 『불교, 이웃종교로 읽다』, 현암사, 2006.

리쩌허우(李澤厚), 정병석 옮김, 『중국고대사상사론』, 한길사, 2005.

발레리 한센(Valerie Hansen), 신성곤 옮김, 『열린 제국: 중국 - 고대-1600』, 2005.

북경대학교 철학과연구실, 유영희 옮김, 『중국철학사II』, 간디서원, 2005.

풍우란(馮友蘭), 박성규 옮김, 『중국철학사하』, 까치글방, 1999.

鎌田茂雄, 章輝玉 옮김, 『中國佛敎史 第2卷 - 受容期の 佛敎』, 장승, 1993.

木村清孝, 朴太源 옮김, 『中國佛敎思想史』, 경서원, 1988.

鎌田茂雄, 『中国仏敎史』, 岩波書店, 1978.

末木文美士, 『思想としての仏敎入門』, 트랜스ビュー, 2006.

平川彰, 『インド仏敎史』 上卷, 春秋社, 1974.

平川彰, 『インド仏敎史』 下卷, 春秋社, 1979.

松本史朗, 『縁起と空 - 如来蔵思想批判』, 大蔵出版, 1989.

Kenneth Ch' en, *Buddhism in China*, Princeton University Press, 1972.

Peter N. Gregory, *Inquiry into the Origin of Humanity*, University of Hawaii Press, 1995.

Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.

Robert E. Buswell, Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism*, MacMillan Reference Books, 2004.

Robert M. Gimello, "Apophatic and Kataphatic Discourse in Mahāyāna: A Chinese View", *Philosophy East and West*, Vol. 26, No. 2.(Apr., 1976): 117-136.

Whalen Lai, "The Meaning of 'Mind-Only' (Wei-hsin): An Analysis of a Sinitic Mahayana Phenomenon", *Philosophy East and West*, Vol. 27, No. 1.(Jan., 1977): 65-83.

<첨부자료: 혜원 『사문불경왕자론』의 발췌 번역>

번역 1: 재가자에 대하여 (T52, no. 2102, p. 30, a15-28)

在家하며 불법을 받드는 자는 곧 順化하는 백성이니, 情은 아직 세속의 것을 고치지 않았으며, 행적은 세속과 동일하다. 따라서 혈육에 대한 愛와 군주를 받드는 禮를 갖추고 있는 것이다.

(그런데 나는 백성들이 이러한 예의를 갖추게 되는 것과 관련하여 다음과 같은 점을 밝히고 싶다.) 이러한 禮와 敬은 근본이 있어서, 그것(, 곧 근본)을 원인으로 하여(서야 비로소 그러한 예의를) 가르치는 것의 근거를 세울 수 있는 것이다. (또한) 그 (가르침의) 원인이 되는 바 (인 근본)은 곧 (예의와 공경을 가르치는 것의 근거가 된다고 하는 그) 능력의 유래가 과거에 있는 것이다.

(이와 같은 나의 주장을 부연하겠다. 내가 말하는 것이 사실이기 때문에 親(하게 다루는 것)을 원인으로 하여(서야 비로소) 愛를 가르쳐 백성들로 하여금 自然의 은혜를 알게 만들(수 있는 것이)고, 嚴(하게 다루는 것)을 원인으로 하여(서야 비로소) 敬을 가르쳐 백성들로 하여금 自然의 엄중함을 알게 만드는 (일이 가능한) 것이다.⁶⁸) (즉, 이렇게 愛나 敬과 같은) 두 가지 일의 유래는 진실로 (親과 嚴으로부터의) 아득한 應報에서 유래하니, (현재의 백성이 愛나 敬과 같은 덕목을 가지고 있는 것의 유래는) 응당히 현재에 있지 않아 곧 마땅히 그 (과거에 있는 친하게 다루고 엄하게 다뤘던 것에서) 근본을 찾아야 한다.

(위와 같이 愛·敬의 가르침이 성립하기 위해서는 마땅히 그러한 가르침의 원인인 親과 嚴이라는 근본이 존재하고, 또한 이러한 근본은 과거에 있지만 그 응보를 현재에까지 미치고 있다는 사실을 알 수 있다.) 따라서 (불교에서도 이러한 인과응보의 원리를 주장하여) (악행에 따르는) 죄에 대한 응보(가 있을 것이란 사실)를 형벌로 삼아 두렵게 하여 그 뒤로부터 (악행을) 삼가게끔 만들고, (선행을 하면) 천당(이란 응보가 있을 것이란 사실)을 작위나 상으로 삼아 기쁘게 하여 그 뒤로부터 (착하게) 행동하게 만든다. 이것은 모두 그 (형체가 만드는) 그림자나 (소리가 만드는) 메아리와 같은 (당연한) 應報이니 (부처의) 가르침에 밝혀져 있다. (이것은) 원인의 (마땅한) 따름(을 주장하는 인과응보의 이론)을 通達(한 진리)로 삼은 것이지만, 그 (백성들의) 自然은 고치지 않은 것이다.

어째서 (불교는 인과응보의 진리를 가르치지만 백성들의 自然은 고치지 않는 것)인가? 대저 자신을 두렵게 하고 生을 보존하(려는 사람이라)면, (자신과 남의 구분을 짓는) 담이 있는 것⁶⁹으로써 집착을 삼아 허물의 뿌리가 깊어져 고착하고, 자아를 보존함이 아직 없어지지 않아 바야흐로 정욕을 (즐겁게 노는) 정원으로 여기고, 소리와 물질(과 같은 감각대상)을 돌아

68) 『孝經』의 「聖治章」에 나오는 “聖人因嚴以教敬。因親以教愛。”의 인용이라고 한다. (木村英一編, 『慧遠研究 - 遺文篇』, 創文社, 1960, p. 376) 혜원은 불교에서 말하는 인과응보의 원리를 정 당화하기 위하여 ‘因’이란 표현이 등장하는 『孝經』의 이러한 구절들을 무리하게 대입시키고 있는 것 같다.

69) ‘有封’은 『莊子』의 「齊物論」에 나오는 표현으로 物我의 대립을 의미한다. (위의 책, p. 376)

다니며 구경(할 대상)으로 여겨, 세속의 즐거움에 빠져 스스로 (이들) 모면하거나 혼자 (이로부터) 나오는 일이 불가능하(게 된)다. (오로지) 이(것으로부터 구제하기 위한) 까닭으로 그에게 (이러한 사람에게 마땅하다고) 검증된 바(인 인과응보의 진리만)을 가르쳐서, 이로써 (그에게 가르치는 것의) 한계를 삼아, 그 (시급한 구제를 목적으로 두고 있는 것) 이외는 밝히지 않을 따름이다.

(이와 같이 불교는 재가 신자를 대상으로는 인과응보의 진리,) 그것 외에는 아직 밝히지 않았으므로, (재가 신자들은) 順化하는 일에 동화할 수 있는 것이다. 그러므로 (이러한 백성들은) 그 (군주의) 덕을 받으면서 그(에 마땅한) 禮를 잃거나, 그 (군주의) 은혜에 愆를 입으면서 그(에 마땅한) 敬을 그만둘 수 없는 것이다.

在家奉法則是順化之民。情未變俗迹同方內。故有天屬之愛奉主之禮。

禮敬有本遂因之而成教本。其所因則功由在昔。

是故因親以教愛。使民知有自然之恩。因嚴以教敬。使民知有自然之重。二者之來。寔由冥應。

應不在今則宜尋其本。

故以罪對為刑罰。使懼而後慎。以天堂為爵賞。使悅而後動。此皆即其影響之報而明於教。以因順為通而不革其自然也。

何者。夫厚身存生以有封為滯。累根深固。存我未忘⁷⁰⁾方將以情欲為苑囿。聲色為遊觀。沈湎世樂不能自免而特出。是故教之所檢以此為崖。而不明其外耳。

其外未明則大同於順化。故不可受其德而遺其禮。沾其惠而廢其敬。

번역 2: 출가자에 대하여 (T52, no. 2102, p. 30, b6-10)

출가자는 곧 세속을 벗어난 손님이니 (그의) 행적은 (속세의 사)물에 대해 끊어져 있다. 그가 행하는 가르침이란, 근심과 허물은 자신(에 대한 집착)이 있다는 것에서 연유한다는 사실에 통달하여 자신을 보존하지 않는 것으로써 근심을 그치는 것이고, 생과 生(의 반복)은 (자신에게) 주어진 변화[稟化]에서 유래한다는 사실을 알아 順化하지 않는 것으로 궁극적 이상[宗]을 추구하는 것이다. 궁극적 이상을 추구하는 것은 順化하는 것에서 유래하지 않기 때문에 곧 운수가 통(하)게 하는 재물을 중시하지 않으며, (또한) 근심을 그치는 것은 자신을 보존하는 것에서 유래하지 않기 때문에 생활을 두텁게 하는 이익을 귀하게 여기지 않는다.

出家則是方外之賓。迹絕於物。其為教也。達患累緣於有身。不存身以息患。知生生由於稟化。

不順化以求宗。求宗不由於順化。則不重運通之資。息患不由於存身。則不貴厚生之益。

70) 宋·元·明·宮本에 의거해 ‘累根深因在我倒未忘’ 를 ‘累根深固存我未忘’ 으로 대체하여 번역하였음.

번역 3: 順化하는 것으로 궁극적 이상을 추구한다 (T52, no. 2102, p. 30, b25-c1)

天地는得一하는 것으로써 위대해지며, 왕후는 (至極함을) 體現하고 (化에) 順應하는 것으로써 존귀해진다. (천지는) 得一하였기 때문에 수많은 化의 근본이 되는 것이며, (왕후는) 體現하고 順應하였기 때문에 운수가 통하(게 하)는 능력이 있다. 그러한즉 궁극적 이상[宗]을 밝히는 것은 반드시 至極함을 體現하는 것에 있고, 至極함을 體現하는 것⁷¹⁾은 반드시 順化에서 유래한다. 이렇기 때문에 선현은 이를 美談으로 여겼고, 갖가지 이론들이 (이 美談과) 달리할 수가 없었던 바이다. (그러한데 당신이 지금) 저 (다른 견해를 내세울 수 없어 美談을 받아들였던) 갖가지 이론들과 달리하려 하니 곧 (당신의) 뜻을 얻는 바가 없(을 것이)다. 그런데도 順化하지 않(는 것으로 궁극적 이상을 구한다)는 것을 말함은 어찌서인가?

天地以得一為大。王侯以體順為尊。得一故為萬化之本。體順故有運通之功。然則明宗必存乎體極。體極必由於順化。是故先賢以為美談。眾論所不能異。異夫眾論者則義無所取。而云不順化何耶。

번역 4: 順化하지 않는 것으로 궁극적 이상을 추구한다 (T52, no. 2102, p. 30, c1-17)

모든 세상에 있는 존재들은 모두 커다란 化로부터 生을 받는다. 비록 여러 사물들이 만 가지로 달라서 정밀함이나 조잡함이 상이하지만 (그) 근본과 궁극을 꿰뚫어 말하면, (오로지) 靈이 있는 것과 靈이 없는 것(의 구분)이 있을 따름이다. 靈이 있는 것은 곧 化에 대하여 情이 있는 존재이고, 靈이 없는 것은 곧 化에 대하여 情이 없는 존재이다.

化에 대하여 情이 없으면, 化가 끝나서 태어나는 일[生]도 다한다. (다시) 태어나는 일(이와 같이) 情으로부터 유래하지 않게 되는 것이다. 따라서 육체는 쇠하고 化는 소멸한다. (반면) 化에 대하여 情이 있으면, (속세의 사)물에 감응하여 유동[動]하게 된다. 유동하는 일(이와 같이) 情으로부터 반드시 유래하게 되는 것이다. 따라서 그 태어나는 일[生]은 끊기지 않(아 반복되)고, 태어나는 일이 끊기지 않으면 곧 그 化는 더욱 넓어지고, 육체는 더욱 집적하고, 情은 더욱 머무르고, 허물은 더욱 깊어진다. 그것의 근심됨은 어찌 말로 다할 수 있겠는가? 이렇기 때문에 (불)경에서는 ‘열반은 불변하(는 것이)니 化가 다하는 것을 처소로 삼으며, 三界는 流動하(는 것이)니 죄고를 바탕으로 삼는다. 化가 다하면 곧 (고통의) 因·緣이 영원히 쉬게 되고, 流動하게 되면 곧 고통을 받는 것의 다함이 없다’ 고 설명하였다.

어떻게 그것의 그러함을 증명할 수 있는가? 무릇 태어나는 일[生]은 육체(가 있는 일)로써 속박됨이 되는데, (이) 태어나는 일은 化로부터 유래한다. 化가 情을 원인으로 감응하(여 태어나는 일을 초래하)는 일이 있으면 곧 神은 그 (자신의) 本을 막히게 하여서 (근본적인) 지혜는 그 (자신의) 밝음을 어둡게 한다. (이러한 無明의 상태에 인하여) 고립된 모양으로 (자

71) 宋·元·明·宮本에 의거해 ‘求極必由於順化’를 ‘體極必由於順化’로 대체하여 번역하였음.

타의) 구별이 있으면 곧 보존하려는 바는 오로지 자기 자신이며 관계하는 바는 오로지 유동(의 세계)이다. 이에 靈의 고삐는 제어를 잃어 태어나는 일의 길이 매일 같이 열리고, 바야흐로 기나긴(윤회의) 흐름에서 탐애를 뒤쫓는 것이다. (이와 같으니) 어찌(태어나는 일을) 한번 받고 그치겠는가?

이러한 까닭으로 反本하여 궁극적 이상[宗]을 구하려는 자는, 태어나는 일로써 그 神을 더럽히지 않고, 세속의 한계를 초월하고 퇴폐시키려는 자는 情으로써 그 태어나는 일을 더럽히지 않는다. 情이 그 태어나는 일을 더럽히지 않으면, 곧 태어나는 일은 멀해질 수 있고, (이리하여) 태어나는 일이 그 神을 더럽히지 않으면, 곧 神이 아득해 질 수 있다. 아득한 神은 대상 세계(와의 관계)를 끊는다. 그러므로 그것을 일러 열반이라고 하는 것이니, 열반의 이름⁷²⁾이 어찌 허망한 이름이겠는가?

凡在有方同稟生於大化。雖群品萬殊精麤異貫統極而言。有靈與無靈耳。有靈則有情於化。無靈則無情於化。

無情於化。化畢而生盡。生不由情。故形朽而化滅。有情於化。感物而動。動必以情。故其生不絕。生不絕則其化彌廣而形彌積。情彌滯而累彌深。其為患也。焉可勝言哉。是故經稱泥洹不變以化盡為宅。三界流動以罪苦為場。化盡則因緣永息。流動則受苦無窮。

何以明其然。夫生以形為桎梏。而生由化。有化以情感。則神滯其本而智昏其照。介然有封。則所存唯己所涉唯動。於是靈轡失御生塗日開。方隨貪愛於長流。豈一受而已哉。

是故反本求宗者。不以生累其神。超落塵封者。不以情累其生。不以情累其生。則生可滅。不以生累其神。則神可冥。冥神絕境。故謂之泥洹。泥洹之名。豈虛稱也哉。

번역 5: 神은 멸한다 (T52, no. 2102, p. 31, b11-21)

당신은 化가 다하는 것을 至極함에 이르는 것으로 삼았고, 따라서 至極함에 이르려는 자는 반드시 化에 거슬러서 궁극적 가치[宗]를 추구(해야)한다(고 하였다). 궁극적 가치를 추구하는 것은 順化(하는 행위)에서 유래하지 않는다(는 이유에서였다). 이러한 까닭으로 역대의 군왕을 끌어들이어 부처의 가르침과 같게끔 하였고, (이들이) 至極함을 體現한 것의 지고함을(부처의) 방편(에 불과했다는 설명)으로써(부처의 가르침과 같은) 계통에 있게끔⁷³⁾ 하였다. 이것이(당신의) 우아한 이론이 기탁하는 바이며 스스로 반드시 大通에 있는 것이다(라고 당신은 주장한다). (하지만) 그것이 실제로 합당한지를 추구해본다면 이치가 곧 그러하지 않다는 것을 알 수 있다.

어째서인가? 무릇(자연으로부터) 주어진 氣는 한 번의 태어남에서 다한다. 태어나는 일이 다하(여 죽으)면 곧(氣는) 소진되고 흩어져 無와 같아진다. 神은 비록(만)물보다 영묘한

72) 宋·元·明·宮本에 의거해 ‘豈虛構也哉’를 ‘豈虛稱也哉’로 대체하여 번역하였음.

73) 宋·元·明·宮本에 의거해 ‘以權君統’를 ‘以權居統’으로 대체하여 번역하였음.

존재' 이지만 원래 이것은 음과 양(의 氣)의 변화일 따름이다. (가령 『莊子』에서는 다음과 같이 말했다.) “이미 변화하여서 태어남이 되고, 또 변화하여서 죽음이 된다. 이미 모여서 시작이 되고, 다시 흩어져서 끝이 된다.” 74) 이에 인하여 추론해보면, 神과 육체는 함께 변화하니 원래 (神과 육체의 서로) 다른 계통이란 없음을 알 수 있다. 정밀한 것(인 神)과 추대한 것(인 육체)는 한 종류의 氣이며 (따라서 神과 육체는) 시작되어서 끝나기까지 함께 머무는 것이다. 머무는 곳이 온전하면 곧 기가 모여서 靈이 있는 것이고, 머무는 곳이 훼손되면 곧 기가 흩어져 (지혜와 같은 정신 작용의) 빛이 소멸하는 것이다. (이와 같이) 흩어지면 곧 (자연으로부터) 받았던 바를 그 근본(인 자연)에 돌려주고, 소멸하면 곧 無의 존재에로 복귀하는 것이다. (이렇게) 본래 상태로 되돌아가 끝나는 것은 모두 自然의 象數일 따름이다. 누가 그렇게끔 하겠는가?

論者以化盡為至極。故造極者必違化而求宗。求宗不由於順化。是以引歷代君王使同之佛教。令體極之至以權居統。此雅論之所託。自必於大通者也。求之實當理則不然。何者夫稟氣極於一生。生盡則消液而同無。神雖妙物故是陰陽之化耳。既化而為生。又化而為死。既聚而為始。又散而為終。因此而推。故知神形俱化原無異統。精魄一氣始終同宅。宅全則氣聚而有靈。宅毀則氣散而照滅。散則反所受於大本。滅則復歸於無物。反覆終窮皆自然之數耳。孰為之哉。

번역6: 神은 불멸한다 (T52, no. 2102, p. 31, c2-25)

무릇 神이란 무엇인가? 정밀함이 극치에 달하여서 영묘한 존재라고 여겨지는 것이다. 정밀함이 극치에 달하면, 곧 卦象이 묘사할 수 있는 대상이 아니다. 그러므로 성인께서는 (신에 대해) “(만)물보다 영묘한 존재를 말한다” 75) (란 표현)을 사용하셨다. (따라서) 비록 뛰어난 지혜(를 가진 자)라도 오히려 그 형상을 정하거나, 그 그윽한 모습을 궁구할 수는 없는 것인데, 당신은 상식으로써 (神에 대한) 의문을 만들어 스스로의 혼란함과 자주 같이하게 되어, 그 왜곡됨이 또한 이미 심각해진 것이다. 장차 그것(神)에 대해 말하려 하면, 이는 곧 저 말할 수 없는 것을 말하는 것이(되어버린)다. (하지만 나는) 지금 말할 수 없다는 것(을 숙지하고 있는 와)중에서 다시금 묘사하고 (이를) 제시하여서 흡사함(을 표현하는 것)에 의지하(여 神에 대해 설명하)겠다.

神이라는 것은 원만하게(, 곧 두루두루 자유롭게) 응하니 (그것의) 주인되는 존재가 없(어 구속될 수 없)고, (또한 그) 영묘함이 궁극적이니 이름이 없(어 언어로 표현될 수도 없)다.

74) 『莊子』, 「知北遊」, “已化而生。又化而死。”, “聚則為生。散則為死。”의 인용. (위의 책, p. 393)

75) 『周易』, 「說卦傳」의 “神也者。妙萬物而為言者也。”라는 표현에 기초했다고 한다. (木村英一編, 위의 책, p. 393) 이 외에도 ‘만물을 오묘하게 한다’와 같은 번역도 가능하지만, ‘神의 物에 대한 초월성’이란 의미는 같다고 본다.

(다만 神은 속세의 사)물에 감응하여 유동[動](, 즉 윤회전생)하게 되고, 象數에 가탁하여 現行[行]하게 된다. (그런데 神은 비록 속세의 사)물에 감응하(여 유동하)지만 (사)물이 아니(니, 곧 사물에 초월한 존재이)고, 그렇기 때문에 (사)물이 변화하여도 멀하지 않는다. (또한 神은 비록 象數에 가탁하(는 것으로 현행하)지만 象數가 아니(니, 곧 象數에 종속되지 않는 존재이)고, 그렇기 때문에 象數가 다하더라도 끝나는 일이 없다. (초월적 존재인 神이 이와 같이 사물에 감응하고 象數에 가탁하여 유동하고 현행하는 것은 情과 識과 같은 정신 작용을 원인으로 삼는다. 즉, 神이란 존재는) 情이 있으니 곧 (사)물로써 감응(하여 유동)할 수 있고, 識이 있으니 곧 象數로써 구(하고 가탁하여서 現行)할 수 있는 것이다. (神이 識으로 인해 가탁하게 되는) 象數는 정밀한 것과 추대한 것이 있기 때문에 (神이 현행하여 윤회하게 되면 사람마다) 그 성질이 각자 다른 것이고, (따라서 사람들의) 지혜에는 (또한) 밝은 것과 어두운 것(의 구별)이 있어서 그 (지혜의) 밝음이 같지 않은 것이다.

이를 추론하여 논하면, 곧 (사람 각자가 환생하여 처하게 된 현상세계의 차별적인 모습인) 化는 情(이나 識과 같은 神의 작용)으로써 감응하(여 발생)하게 되는 것이며, (또한) 神은 (情이나 識에 의해 유발된) 化로써 (유동의 세계에서 현행하여) 옮겨간다는 사실을 알 수 있다. (곧,) 情은 化의 모태이고, 神은 情의 근거이다. 情에는 (사)물과 만나(는, 곧 사물에 감응하는) 도리가 있고,⁷⁶⁾ 神에는 (멀하지 않은 채로 유동의 세계에서) 아득하게 옮겨가는 공능이 있다. 단지 (이것을) 깨달아 꿰뚫(어 보)는 자는 反本할 수 있고, (이러한) 이치에 대해 미혹된 자는 (속세의 사)물을 뒤쫓을 뿐이다.

옛날에 道를 논한 사람들 역시 (당신과) 동의하는 바가 없었다. (그들의 말을) 인용하여 이를 명백하게 해보겠다. 莊子は 「大宗師」 편에서 오묘한 음성을 드러내어 ‘대자연[大塊]은 생으로써 나를 지치게 하고, 死로써 나를 쉬게 한다.’ 고 하였고, 또한 ‘生을 사람의 속박됨으로 삼고, 死를 진실로 돌아가는 것[反眞]으로 삼는다.’ 고도 하였다.⁷⁷⁾ 이것이 설명하는 바는 ‘生(의 반복)은 큰 근심이니, 태어나지 않는 것을 反本으로 삼는다’ (는 불교의 진리)를 이해하고 있다. (또한) 文子是 黃帝의 말을 설명하여 ‘육체는 멸함이 있지만 신은 변화하지 않는다. 변화하지 않으나 변화에 편승하니 그 변화가 (오히려) 무궁하다.’⁷⁸⁾ 고 하였고, 莊子は 또한 말하기를 ‘단지 사람의 육체를 범하여(, 곧 사람의 육체 안에 태어나서) 오히려 그것을 기쁘게 여기지만, 만약 사람의 육체라면 만 가지로 변화하여 (결코) 끝나는 일이 없다.’⁷⁹⁾ 고 하였다. 이것이 설명하는 바는 ‘生은 한 번의 化에서 다하지 않으니, 바야흐로

76) 宋·元·明·宮本에 의거해 ‘情有會初之道’를 ‘情有會物之道’로 대체하여 번역하였음.

77) 『莊子』, 「大宗師」에 등장하는 “夫大塊載我以形。勞我以生。佚我以老。息我以死。”, “嗟來桑戶乎。而已反其真而我猶爲人猶。” 와 같은 진술들을 고쳐 인용한 것이라고 한다. (위의 책, p. 395)

78) 『文子』, 「守樸」, “故形有靡而神未嘗化。以不化應化。千變萬轉而未始有極。”의 인용. (위의 책, p. 395)

79) 『莊子』, 「大宗師」, “特犯人之形而猶喜之。若人之形者萬化而未始有極也。”의 인용. (위의 책, p. 395)

(속세의 사)물을 뒤쫓아 反本하지 못하게 된다' (는 불교의 진리)를 이해하고 있다. 두 성인의 이론은 비록 그 진실됨을 (끝까지) 궁구하지 못한 채(로 남아있는 것)이지만, 또한 (한편으로는) 일찍이 궁극적 이상[宗]에 가까워서 그것에 대해 들은 바가 있다(고 할 수 있겠다).

당신은 (莊子の) '바야흐로 태어나고, 바야흐로 죽는다.'⁸⁰⁾(는 말의 진정한 의미)를 생각하지 않고, 한 번의 化에서 모였다가 흩어지는 것(으로 生의 반복은 끝나고, 神은 멀하는 것)이라고 오해했다. 神의 도리에는 사물보다 오묘한 영묘함이 있음을 생각하지 않고서는 정밀한 것(인 신)과 추대한 것(인 육체)가 함께 다한다고 말하니, 진실로 슬프도다.

夫神者何耶。精極而為靈者也。精極則非卦象之所圖。故聖人以妙物而為言。雖有上智猶不能定其體狀窮其幽致。而談者以常識生疑多同自亂。其為誣也。亦已深矣。將欲言之。是乃言夫不可言。今於不可言之中。復相與而依係。

神也者圓應無主妙盡無名。感物而動。假數而行。感物而非物。故物化而不滅。假數而非數。故數盡而不窮。有情則可以物感。有識則可以數求。數有精麤。故其性各異。智有明闇。故其照不同。

推此而論。則知化以情感神以化傳。情為化之母。神為情之根。情有會物之道。神有冥移之功。但悟徹者反本。惑理者逐物耳。

古之論道者。亦未有所同。請引而明之。莊子發玄音於大宗曰。大塊勞我以生息我以死。又以生為人羈死為反真。此所謂知生為大患以無生為反本者也。文子稱黃帝之言曰。形有靡而神不化。以不化乘化。其變無窮。莊子亦云。特犯人之形而猶喜之。若人之形萬化而未始有極。此所謂知生不盡於一化方逐物而不反者也。二子之論。雖未究其實。亦嘗傍宗而有聞焉。

論者不尋方生方死之說。而惑聚散於一化。不思神道有妙物之靈。而謂精麤同盡。不亦悲乎。

80) 『莊子』, 「齊物論」의 인용. (위의 책, p. 395)

심사평

우
수
상

이 상 업 (인문대학 철학과)

혜원 신불멸론의 불교사상적 의의

중국 불교 수용기의 인물 혜원이 중국의 당시 상황과 사상을 고려하여 불순화 및 신 불멸 개념을 설파하게 된 논리적 이유를 찾고 그 의의를 짚어본 글입니다. 문외한으로서도 흥미진진하게 읽을 수 있을 만큼 구조가 잘 짜여 있습니다.

독자의 이해를 보다 높인다는 측면에서 몇 가지를 언급하자면, 우선 ‘순화 대 불순화’ 라는 본론의 전반부에서 순화는 곧 숙명론과 운명론이고 불순화는 자력구제 이상을 뜻한다는 핵심 내용이 제목이나 소제목 등에서 좀 더 드러나면 좋겠습니다. 순화와 불순화라는 용어보다는 숙명론이나 자력구제가 더욱 이해하기 쉽다는 점에서도 그렇고 중심적으로 소개된 신도가 사상이나 도경에서 순화나 불순화라는 용어가 사용되지 않는다는 점에서도 그렇습니다. 다음으로는 ‘반본(反本)의 구원론’ 설명 부분에서 아쉬움이 있습니다. III 부분의 ‘1. 불순화의 당위성’ 에서 ‘당시까지 전해진 불교엔 중국과 같은 반본의 구원론은 존재하지 않았다’ 라고 갑자기 반본의 구원론 개념이 등장하면서 그 필요성이 역설되다가 III 부분의 ‘2. 불교 사상으로서의 신불멸론’ 에 가서야 ‘반본’ 이 ‘본래 상태로 돌아가는 것’ 이라는 설명이 나옵니다. 이 때문에 앞부분에서 독자는 ‘반본(反本)’ 이 본성에 반하는 것인지, 본성을 되돌리는 것인지 가우똥하다가 뒤에서 답을 얻을 수밖에 없습니다. 설마 의도한 효과는 아니겠지요.

이 글은 서두에서 ‘변용의 과정에도 종교나 사상의 정체성이 왜곡되지 않았다고 말할 수 있는 경우는 어떻게 성립하는 것일까?’ 라는 질문을 던지고 결론에서

그 답변을 시도하는 일관된 구조를 시도하고 있습니다. 그런데 서두의 질문이 과연 적합한 것이었는지는 의문입니다. 이 글은 변용과 정체성 왜곡이라는 일반적 문제를 고려하는 와중에 대표적인 사례로 혜원을 꼽은 것이 아니라 혜원에 대한 변용 및 왜곡 비판을 반박하는 데 초점을 맞춘 것이라 판단되니까요. 서론에서 혜원을 실패 사례로 보는 시각이 있다는 설명을 한 후 과연 그런 것인지, 불교의 정체성이 왜곡 내지 파괴된 것인지 살펴보겠다는 목적을 설정하는 편이 더욱 설득력을 가진다고 봅니다. 결론의 답변에서는 ‘수동적인 왜곡이 아닌 능동적 변용’을 근거로 삼아 왜곡 비판을 반박합니다. 하지만 여기서 ‘원형 회복의 당위성은 없다’든지 ‘작용을 재현하는 창의적인 시도가 오히려 정체성을 유지시킨다’든지 하는 주장은 본론에서 뒷받침되지 않은 것이라 봅니다. 그보다는 본론에서 이미 언급했던 신불멸론의 불교 정통적 측면을 한번 더 강조하면 어떨까 합니다.

참고문헌 중 영문 자료의 배열은 어떤 순서인지 불분명합니다. 서적과 논문을 구분하지 않고 저자의 성(姓)을 따라 배열하는 것이 일반적입니다. 들여쓰기까지 맞추준다면 독자에게는 한층 더 좋겠지요.

이상원(기초교육원 인문학 글쓰기 전임대우 강사)

