



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

碩士學位論文

佛經의 文學的 解讀 (1)

<佛经的文学性解读>-韓國語翻譯論文

濟州大學校 通譯大學院

韓 中 科

尹 英 淑

2011年 8月



佛經의 文學的 解讀

尹英淑

二〇一

목 차

역 자 서 문

제1 장 불경의 문학성에 대한 접근.....	1
제2 장 <<묘법연화경>>의 문학성 이해.....	18
제3 장 <<유마힐경>>의 문학의의.....	35
제4 장 <<화엄경>>의 문학의의.....	58
제5 장 <<정토삼경>>의 문학성 관상.....	75

역자서문

불경은 동방문학의 한 원류라 할 수 있다. <<성경>>을 이해하는 것이 전반적인 서양문학의 이해를 위한 조건이 되는 것과 같이 불경을 이해하는 것은 동양문학의 전반적인 이해에 중요한 전제가 된다. 불경에는 폭넓고 풍부한 동방문화와 문학의 원형이 내포되어 있기 때문이다.

문학은 인류가 살아온 경험을 재현한 것임으로 인류의 생존경험은 문학의 기본내용이 된다. 불교는 절박하고 현실적인 인생문제를 해결하는 과정에서 탄생된 것이다. 그러므로 불경의 중심내용 역시 기타의 문학작품과 마찬가지로 인생의 기본문제에 대한 관심과 해결이다. 우리가 오래 전부터 늘 들어서 익숙한 이야기들 중에는 불경에서 유래된 것이 많고, 그중에는 한 편의 완전한 문학작품이라고 할 수 있는 것들도 있다. 이렇듯 우리 곁에 가까이 있지만 불교의 경전으로만 이해되고 있는 불경을 문학적 관점에서 이해하려는 시도는 충분히 가치 있는 일이다.

불경을 문학적 방면으로 이해한다는 것은 경전으로서의 독경보다 좀 더 이성적인 입장에서의 관찰이고, 철학이나 역사학 등의 연구와 비교해 본다면 일종의 감상, 음미와 같은 것이라고 말할 수 있다. 이것은 또한 개인적인 취미나 애호와도 관련이 있다. 우선 불교문학이라는 것에 의의를 부여해야 하고 불교사상에 대해 최소한 거부심리가 없어야 하기 때문이다.

이 책은 불경의 내용을 해설한 종교분야의 전문서적이 아니고 문학적 입장에서 불경을 분석하고 그 속에서 문학성을 찾아본 일반 교양부분의 서적이다.

불경은 불교신자가 읽는 것이거나, 너무 어렵다거나 하는 편견 때문에 가까이 할 엄두를 내지 못하던 사람들도 쉽고 흥미 있게 읽을 수 있는 책이다. 이 책은 상, 하 두 부분으로 이루어진 한 권의 책이다. 상편은 각각의 불경에 대한 문학의의를 연구한 부분이고 하편은 전반적인 불경을 문학적 분류의 측면에서 관찰한 것이다. 역자가 번역한 부분은 상편 9장 중 제1 장부터 5장까지이다.

◆ 간단히 설명하면 :

1장: 불경의 문학적 접근에서의 서론부분

2장: 불경 중 가장 문학성이 풍부한 <<묘법연화경>>에 나타난 비유, 허구, 고

사성, 등에 대한 문학적 고찰.

3장 <<유마힐경>>: 재가거사인 유마힐이라는 인물을 통해 구현된 대승불교와 소승불교 사이의 재가와 출가문제에 관한 견해와 이 경을 통해 실현된 불경의 희극문학성 연구.

4장 <<화엄경>>: 구도모티브를 통한 “구도문학”의 정립 및 그 문학성.

5장: <<정토삼경>>에 등장하는 아미타불과 서방극락세계 및 이를 통해 구현된 인류의 낙원콤플렉스 등의 이해.

◆ 번역문의 용어는 가급적 원서에 충실한 것을 택했으나 한국어에 확고한 다른 정의가 있는 용어는 적합한 다른 언어로 바꾸어 처리했다.

◆ 원주는 미주로 <一> <二> <三>.....으로 표시했고, 역주는 각주로 (1) (2) (3).....으로 표시했다.

불경에 대한 일종의 ‘경외감’을 상쇄시키는 ‘문학성’이라는 단어로 인해서 이 책을 번역하게 되었다. 번역자가 작품을 통하여 자신의 생각을 전달하고자 하는 의도가 있다면 자신의 관점에 부합하고, 본인이 좋아하는 작품을 선택하는 방법이 있을 것이다. 그런 면에서 이 번역작업이 힘들기만 한 것은 아니었다. 논문번역이니만큼 정확하고 잘된 번역이기를 바라는 마음이 가장 크고, 시작이 아니고 마지막 단계인 졸업논문임에도 불구하고 넘치는 것은 오직 의욕뿐이어서 모든 걸 다 챙겨주시느라 고생하신 지도교수님께 진심으로 감사드린다.

제 1장 불경의 문학성에 대한 접근

최근에 문학적인 측면에서 불경을 연구하려는 시도가 활발하다. 그러나 불경의 문학성, 즉 불경이 어째서 문학인가, 어떤 면에 문학적인 의의와 가치를 지니고 있는 것인가 등의 근본적인 문제는 아직 정확한 답을 얻지 못하고 있으며 향후 더욱 연구 및 토론이 필요한 분야이다.

문학작품은 문학창작의 산물임으로 불경의 문학성을 연구하자면 우선 작가의 문제를 생각해야 한다. 많은 연구자들은 석가모니 본인의 문학적 소양에 깊은 관심을 갖고 있다. 물론 불경을 “부처가 설법한 경”이라 볼 때, 불경의 문학성은 부처의 문학적 소양과 무관할 수 없다. 그러나 모두가 알고 있는 것처럼 부처는 불경의 작가가 아니다. 한편 불경 속의 민간문학 측면을 특히 중시하는 또 다른 견해가 있다. 불경 속에 많은 민간문학의 성분이 용해되어 있는 것은 사실이다. 그러나 불경에 포함되었다면 그것은 이미 순수한 민간문학이라고 할 수는 없을 것이고 또한 이 부분이 불경의 중심내용이 된 것도 아니다. 사실 이는 아주 간단한 문제이다. 불경은 부처의 제자들에게 의해 만들어진 것이므로 불경의 저자는 당연히 부처의 제자들이라 할 것이다. 이것을 몇 가지의 유형으로 분류할 수 있다.

첫째, 불경의 최초 결집자이다. 그들은 모두 부처를 모시던 대제자들이었다. 부처가 열반한 다음 해에 가섭(迦葉)이 제1차 불전의 결집을 지휘했다고 알려져 있는데 먼저 한 사람이 자기가 들었던 석가모니의 설법을 서술하면 집회에 참가한 기타의 불제자들이 함께 심의하여 인정하는 방식이었다고 한다. 모든 경은 “내가 들은 바에 의하면 어느 날 부처님께서.....”의 형식으로 부처 설법의 시간, 장소, 대상, 원인, 내용과 주요 과정 등을 세세히 기록하고 있다. 현재의 관점으로 본다면 이는 전형적인 회고록식의 기록문학이라 할 수 있다.

둘째, 기원을 전후하여 대량으로 출현한 대승불경의 작가들이다. 그들 또한 불제자였으나 말하자면 개혁파에 속하는 제자들이었다. 그들은 새로운 시대의 새로운 형세에 부응하고 불교의 발전을 촉진하기 위하여 부처의 설법을 빌려 불

경을 창조해냈다. 전하는 바에 따르면 가섭이 불경의 결집을 진행하는 것과 때를 같이하여, 미륵과 문수보살 그리고 시방 불들이 철위산(鐵圍山) 밖에 모여 대승경전을 결집했다고 한다. 그러므로 대승불경 역시 “내가 들은 바에 의하면 어느 날 부처님께서.....”의 형식으로 시작되기는 하지만, 이미 이것은 사실을 그대로 기록한 것이 아니며 많은 허구가 첨가된 것이다. 이는 현대적 의미의 문학개념에 더욱 부합하는 것이라 할 수 있다.

셋째, 불경에 수록된 잡저(雜著)의 작가들이다. 그들은 대부분 문학적 재능을 지닌 불제자들로서, 그 중에는 불교신자가 되기 이전 이미 수준 높은 작가로서 불제자가 된 이후 불교사상을 근거로 다량의 문학작품을 창작한 이도 있었다. 작품은 부처의 평생을 소재로 한 전기문학, 불교사상을 선양하고 불교 수행의 경지나 부처의 업적을 찬양하는 등의 찬송문학, 개인의 종교적 정서를 표현하거나 생활 체험을 묘사한 승려문학 등으로 분류할 수 있다.

위에서 살펴본 대로 우리는 불경이 어느 정도 문학성의 기초 위에서 탄생한 것임을 알 수 있다. 그러나 세 번째 경우를 제외하고 불경의 작가들은 의식적으로 문학창작이란 작업을 한 것이 아니다. 그러므로 불경의 작가에 대한 연구로서 불경의 문학성에 대한 만족할만한 답을 얻기란 쉽지 않다. 이는 앞으로 더욱 많은 연구와 토론이 있어야 할 부분이다.

—

문학은 “인학(人學)”이라 할 수 있는 것으로서 인류가 살아온 경험을 재현하고 표현한 것이다. 한 작가의 측면에서 볼 때 작품의 기본내용은 그가 살아온 인생의 경험이다. 인류를 두고 말한다면 인류의 생존경험은 문학의 기본내용을 구성한다고 말할 수 있다. 불경의 내용이 방만하고 복잡하기는 하나 문학의 각도에서 분석하면 이 역시 인류의 생활경험을 개괄한 것이다. 문학작품은 경험을 내용으로 하는 것이므로 우선 필연적으로 고려해야 할 것이 생활에 대한 관심과 체험 그리고 재현이다. 그러므로 불경은 그 출현시기의 사회적 상황을 연구함에 있어 귀중한 자료가 될 수 있다. 이미 적지 않은 학자들이 이 방면의 연구를 진행하고 있으므로 여기서 다시 부연하지 않겠다.

현실경험에 대한 표현은 문학이 추구하는 한 분야일 뿐이다. 가장 원시적인 문학형태에서 출발하여 성숙한 문학에 이르기까지 그 본질은 모두 두 가지 분야로 규정할 수 있다. 첫째는 현실의 반영이고 둘째는 환상의 형상화이다. 전자는 사람의 경험적 모방본능에 근원을 두고 있고, 후자는 인간의 초경험(超驗)적 상상본성을 근원으로 하고 있다. 이 둘은 문학의 양대 지주이며 또한 두 개의 날개라고 할 수 있다. 불경문학은 종교문학의 관점에서, 현실세계의 경험을 부정하고 초경험적 세계의 표현에 더욱 중점을 둔다. 이러한 초경험 세계는 두 가지 분야를 포함한다. 첫째는 현실보다 한 층 높은 세계, 즉 이상세계이며 둘째는 현실보다 못한 세계, 즉 비이상의 세계이다.

불경 중의 이상세계 또한 두 가지의 계통을 갖고 있다.

하나는 초기의 불경에 묘사된 천계이다. 이는 모두 33천으로서 6천(天)의 욕계(欲界), 23천의 색계(色界), 4천의 무색계(無色界)를 포함한다.<-> 그곳의 모든 천은 위로 갈수록 더욱 높다. 천계는 현실세계보다 더욱 아름답고 기기묘묘한 환경을 가지고 있을 뿐 아니라 그곳에 사는 중생들의 수명과 신체 또한 위의 천으로 갈수록 더욱 길고 크고 강하다.

욕계의 모든 천의 사는 모습은 인간세상과 같으나 인간의 세계보다 더 정결하고 화려하며 아름답다. 색계의 모든 천은 수행의 희열로서 존재하며(禪樂爲食) 남녀의 구별이 없다. 무색계는 거처를 위한 궁실(宮室)도 욕망도 또한 형체도 존재하지 않는 곳이다. 그러므로 무색계라는 이름으로 불린다. 33천의 세계는 불교가 인도의 전통신화를 기초로 하여 창조한 것으로서 윤회중생의 최고 경지이다.

둘째는 후기의 불경에서 묘사된 불국정토이다.

소승불교는 중생은 성불하기 어렵다고 생각하기 때문에 불국정토에 대한 묘사가 극히 드물다. 이와 달리 대승불교는 사람은 누구나 불성을 지니고 있고 수행을 통하여 성불할 수 있다고 믿는다. 그리하여 불국이라는 개념의 확립이 필요했다. 불국은 정토, 정계라고도 불리며 현실세계의 예토(穢土), 욕계와 대립되는 개념이다. 대승불경에는 불토에 대한 많은 개념들이 있다. 서방의 극락세계, 동방의 정유리(淨琉璃)세계, 연화장(蓮花藏)세계 등이 그것이다. 그 중 서방극락세계라 불리는 “미타정토”가 가장 큰 영향력을 지니고 있다. <<무량수경>>

과 <<불설아미타경>>에는 광대한 법력을 지닌 아미타불 즉 무량광, 무량수불이 형상화되어 있다. 또한 그가 거주하는 “정토”의 완전하고 아름답고 장엄한 광경도 기록되어 있는데 “바닥은 황금이고 은은한 연화향이 천지에 퍼지는, 모든 것이 존재하는 풍족한 곳”, “원하는 모든 것을 누릴 수 있고 이를 수 있는 곳”이라고 되어 있다. 게다가 그곳에 이르는 것도 그다지 어렵지 않으니 진실한 마음으로 염불만 하면 죽어서 정토에 왕생할 수 있다는 것이다. 따라서 이 경의 영향력은 매우 크다. 중국에서는 정토종이 이 수행방법을 따르고 있고 기타 불교종파도 불국정토설의 영향을 많이 받았다. 초기불경의 “천계”는 수행에 의해 자력으로 해탈에 이르는 소승불교의 수행단계를 나타냈으며 이는 풍부한 상상력을 지니고 있기는 하나 어느 정도 웅색한 면을 보이고 있는 것이 사실이다. 후기불경의 “불국정토”는 대승불교의 보도중생(普度衆生)이라는 원대한 이상을 잘 구현했고 그 경지는 인류의 낙원복플렉스 그리고 세계문학에서 반복적으로 나타나는 낙원이란 소재와 상통한다고 할 것이다.

불경에서 말하는 현실보다 못한 세계는 주로 지옥을 말하는 것이다. 불경 중의 지옥에 관한 견해는 완전히 통일된 것이 아니다. 대지옥에 대해서는 18개 지옥, 36개 지옥, 64개 지옥 등의 설이 있으며, 소지옥은 더욱이 부지기수여서 84000 개가 있다고 전해진다.<=> 대지옥은 지하 혹은 세계의 변경 밖에 위치하고, 소지옥은 대부분 지상의 산간이나 광야 혹은 물가의 나무 밑 등에 위치한다. 지옥은 무수한 종류가 있는데 가장 유명한 것으로는 “아비지옥”이 있다. 이 지옥은 대단히 넓고 크며 각각 다른 이름의 수많은 소지옥을 포함하고 있다. 한(寒)지옥, 열(熱)지옥, 칼바퀴(刀輪)지옥, 검(劍輪)지옥, 철환(鐵丸)지옥 등이 그것이다. 살아서 중대한 악행을 범한 사람은 죽어서 지옥에 떨어지고 또한 여러 가지 응보를 받는다. 불경은 일반적으로 지옥에 대해 극단적인 공포상황을 묘사하고 있다.<=>

이 같은 이상세계와 비이상세계는 초현실성과 초경험성을 지니고 있지만, 실은 모두 현실과 경험을 토대로 하고 있다. 이상세계는 현실세계의 아름다운 면을 개괄하여 승화한 것이며, 비이상세계는 현실세계의 추악한 면모를 결집, 정제한 것이다. 전자는 미와 향락에 대한 사람의 동경을 표현한 것이며, 후자는 추악과 고난에 대한 혐오와 공포의 표현이다. 그것들은 인성(人性)과 밀접한 관

계가 있는 것이므로 문학의 중요한 구성요소가 되었다. 문학을 인학(人學)이라고 부르는 것은 그것이 인류가 맞닥뜨리고 있는 여러 가지 문제에 대한 해결방안을 늘 모색하고 있기 때문이다. 인생의 존재에 관한 탐구, 인식 그리고 해결방식의 모색은 문학의 내용에서 또 하나의 중요한 측면이 되었다. 석가모니 자신도 생로병사 등 인생현실의 문제에 대해 느낀 바가 있어 출가구도의 길로 들어섰고 현실인생의 절박한 문제를 해결하는 과정에서 불교가 탄생한 것이다. 이처럼, 인생의 기본문제에 대한 관심 및 해결 역시 불경의 중심내용이다.

불교이론의 기본은 석가모니가 제시한 “사성제(四聖諦)” 즉, “고(苦) 집(集) 멸(滅) 도(道)” 이고 그 출발점은 인생의 고뇌라고 할 수 있다.

현실의 인생에는 여러 가지의 재난과 불행이 존재한다. 인생의 비극과 부조리는 모든 사상가들이 끊임없이 탐구, 노력해 온 문제이다. 불경문학의 기본 주제는 인생의 고락문제, 즉 현실의 고뇌에서 해탈의 희열에 이르는 과정이다.

팔리어불전 <<경집>>(經集)중의 <<특니야경>>(特尼耶經)에는 인생문제를 둘러싸고 있는 두 가지 사상의 대립이 잘 나타나 있다.

부처의 맞수 마라(摩羅)는 현실생활의 쾌락을 들어 부처의 설교를 공격한다: “자식이 있는 사람은 자식의 낙을 누리고, 소를 가진 사람은 소의 낙을 누린다. 집착은 인생의 쾌락이며 집착이 없는 것은 즉 쾌락이 없다는 것이다.” 부처는 이에 다음과 같이 반박한다: “자식을 가진 자는 자식으로 인한 근심이 있고 소를 가진 자는 소로 인한 근심이 있다. 집착이란 인생의 고뇌이고 집착이 없다는 것은 곧 근심이 없다는 것이다.” <四>

<<법화경>> “화택유(火宅喻)”는 현실의 생활을 불난 집에 비유한다. 또한 불승(佛乘)⁽¹⁾을 사람이 화택에서 벗어나도록 인도하는 운송도구로 본다. 불교 각 종파들의 현실인생에 대한 인식은 기본적으로 일치하나 해결 방법에 있어서는 각각 차이를 보이며 또한 전 후기 불경의 내용에 있어서도 차이가 있다. 전기 소승불교의 중심이 해탈, 즉 개인이 수행을 통하여 고태에서 벗어나는 것이라면, 후기 대승불교의 중심은 구원, 즉 모든 중생을 고태의 바다에서 구한다는 것이다.

(1) 불승(佛乘): 불교에서 말하는 일체중생을 성불하도록 하는 교법. 유일한 성불의 방법이라 하여 “일불승” “일승”이라 하기도 함.

이는 다음의 두 가지 방면에서 주요한 차이를 보인다. 첫째, 개인의 해탈은 출가를 위주로 하고, 보도중생은 재가를 위주로 한다. 둘째, 자력해탈은 자기 자신에 의지하는 것이고, 타력구제는 구세주에 기대는 것이다. 그러므로 후기불경에서 구원자 즉 부처와 보살의 형상은 더욱 두드러진다. 또한 ‘출가’와 ‘재가’ 사이의 모순도 시대의 변천과 불교의 발전에 따라서 더욱 첨예해진다.

이 문제에 관해서는 대체적으로 세 가지의 다른 해석이 있다. 첫째, 내세론이다. 이는 <<무량수경>> 등으로 대표되는 미타(彌陀)신앙으로서 현실세계의 고난 속에서 “나무아미타불(南無阿彌陀佛)”을 염송하기만 하면 사후에 정토에 왕생할 수 있다는 주장이다. 둘째, 처세론이다. 이는 <<유마힐경(維摩詰經)>>, <<대반열반경(大般涅槃經)>>, <<화엄경>> 등으로 대표되며, 불국정토는 세상 밖에 있는 것이 아니고 현실생활 중에서 번뇌와 집착을 버리기만 하면 해탈을 얻을 수 있다고 주장한다. 셋째는 현실생활 중의 미묘한 즐거움을 통하여 성불의 미묘한 낙(妙樂)을 증명하는 것으로, <<대일경(大日經)>> 등 밀종(密宗)의 경전으로 대표되는 것이다. 이것은 삼밀⁽²⁾이 서로 부합되면 몸이 곧 부처라는 주장이다. 이러한 세 관점은 모두 후세에 지대한 영향을 끼쳤다.

불경문학의 인생문제에 대한 관심은 긍정적으로 평가할 수 있다. 그러나 “고(苦)”라는 한 글자로 인생의 수많은 분야를 개괄한 것은 어쨌든 편향적인 면이 없지 않다. 번뇌와 고통을 추상화, 절대화하는 것은 결국 비관주의에 빠질 수밖에 없는 것이다. 불경문학은 현실인생의 존재를 긍정하는 동시에 그 가치와 영원성은 부정한다. 이를 통하여 한층 고귀하고 무한한 해탈을 추구하는 것인데, 이러한 해탈방식은 초월적인 것이며 다른 한편 도피적인 것이다. 그렇지만 인생의 문제를 발견하고 해결하는 방식에서, 불경이 어떤 본질적 측면을 보여준 것은 사실이다. 따라서 문학적인 내용으로 받아들이고 인식할 가치가 있다.

인생문제의 또 다른 중요한 측면은 개체와 집단의 관계이다. 사람은 개체로 존재하므로 개체의 보호가 합리성을 갖게 된다. 동시에 사람의 본질은 또한 사회성을 지닌 것이고 개체의 존재와 발전은 집단사회의 발전과 존재에 의지하는 것으로서, 불가피하게 복잡한 사회관계 속에 존재한다. 그러므로 이기와 이타, 개인의 자유와 단체의 질서는 모든 인류가 필연적으로 맞닥뜨리는 현실모순인

(2) 三密: 밀종의 수행방법으로 身密, 口密, 心密을 뜻함

것이며, 또한 문학에서 표현하고 해결하고자 하는 영원한 주제의 하나인 것이다. 불경문학도 예외는 아니어서 자신만의 특유한 각도에서 이 문제에 주의를 기울이고 일련의 가치관과 처리방식을 제시하고 있다.

“善”은 문학이 추구하는 기본이념 중의 하나이다. 저명한 불경 <<칠불통계(七佛通戒偈)>>에서는 “모든 악은 행하지 말며 모든 선은 봉행하라. 스스로 그 뜻을 깨끗이 하는 것이 무릇 불가의 가르침이라(諸惡莫作, 諸善奉行, 自淨其意, 是諸佛教)”고 말한다.<五> 불교의 선은 출가인과 일반중생에 각각 다른 척도로 적용된다. 중생에게 있어 선의 표준은 사회와 가정생활 중의 윤리도덕이다. 불교는 일부 사람들이 이해하는 것처럼 인간적이지 않은 것도 도덕적이지 못한 것도 또한 세간의 일에 무관심한 것도 아니다. <<장아함경(長阿含經)>> 11권에는 부모자식 간, 사제지간, 부부 간, 친족 간, 주종 간의 의무에 대해서 상세한 규정이 있다. 예를 들면 자식 된 자는 다섯 가지 반드시 부모에게 순종하고 공경해야 할 일이 있으니, 첫째는 부모를 봉양하는 것으로 결코 태만할 수 없는 것이다. 둘째, 어떤 일이든 행하기 전에 부모에게 먼저 고하는 것이고, 셋째, 부모에게 공손하며 거스르지 말아야 한다. 넷째, 부모의 올바른 가르침은 거역할 수 없다. 다섯째는 부모가 행한 정업(3)을 끊지 말아야 한다는 것이다.<六>

그 외에도 불경은 부처의 전생이야기(佛本生故事)를 통하여 선을 권장하고 있다. 부처는 일찍이 다양한 사람과 동물로서 다른 생을 살았다. 그는 좋은 국왕, 좋은 신하, 좋은 부친, 좋은 아들, 좋은 남편, 좋은 친구, 좋은 수도사의 삶을 살았으며 각각의 생에서 모두 선을 행하고 덕을 쌓아 마침내 성불할 수 있었다.

불경에는 은혜를 잊고 의를 저버리거나, 거짓말하거나 불효하며, 혹은 다른 사람을 해친 사람에 대한 수많은 징벌고사들이 있다.

<<망과본생(芒果本生)>>에는 한 브라만 청년이 등장한다. 그는 한 전다라(4) 스승에게서 일종의 주문을 배웠다. 이 주문은 어느 계절에나 망과가 잘 익어서

(3) 정업: 팔정도의 하나. 일체의 행동을 사제(四諦)의 진리에 맞는 정견(正見)과 정사유에 따라 행하는 일이다.

(4) 고대 인도 카스트 사회에서 4중성 이외의 천민계급을 일컫는 호칭.

단맛이 나도록 하는 것 이었다. 후에 그는 국왕을 모시게 되었는데, 일종의 허영심에서 이 능력은 브라만 스승에게서 배운 것이라고 말했다. 거짓말을 했기 때문에 주문은 즉시 그 효력을 상실하게 되었다. 이 고사는 거짓말에 대한 징벌을 얘기한 것일 뿐 아니라 카스트제도를 풍자한 것이기도 하다. 출가승려는 6근이 청정(六根清靜)⁽⁵⁾해야 한다. 그들에게는 가정, 자식 등 세속의 인연이 사라졌으므로 당연히 선의 표준도 달라진 것이다.

소승불교의 승려에 대한 도덕표준은 소위 말하는 “6바라밀”, 즉 보시(普施), 지계(持戒), 인욕(忍辱), 정진(精進), 선정(禪定)과 지혜(智慧)이다. 대승불교는 보도중생이라는 대의에서 출발하여 불교도들에게 더욱 높은 선의 표준을 제시하고 있다. 그리하여 깨달음을 구하는 마음, 중생에 대한 자비, 열반에 연연하지 않음과 희생정신 등을 요구한다. 즉 중생을 구제하기 위해 성불보다 차라리 고해를 택한다는 것이다. 이와는 반대로 구제의 편의를 위하여 지계(持戒), 선정(禪定) 등에 있어서는 여러모로 느슨한 면이 있다.

이렇게 볼 때 불경 중의 가치관, 윤리관, 도덕적 훈계 및 진리의 계시 등은 모두 문학성의 내용에 속한 것이라 할 수 있다.

二

인류의 경험이든 인생의 문제이든 모두 문학의 표현을 빌려 전달된 후에야 비로소 그 문학성이 실현된다. 그러므로 불경의 문학성을 분석한다는 것은 불경문학 연구의 또 다른 중요한 과제라 하겠다.

의미의 표현이나 전달은 모두 언어에 의존한다. 그러나 언어는 의미를 완벽하게 표현해 내지 못하므로 형상으로써 의미를 표현하고자 하는 것이다.

그리하여 언어와 형상은 둘 다 문학의 표현수단이 된다. 형상에도 구체적으로 느낄 수 있는 것과 개괄적인 상징부호로서의 형상이 있다. 이는 문학과 비문학을 구분하는 분수령이라 할 수 있다. 문학이 의존하는 전달의 방식은 구체적이고 체감이 가능한 형상이다. 불경에서도 구상(具象)과 추상은 모두 주요한 표현

(5) 육근청정: 불교용어로서 6근은 안(眼), 이(耳), 비(鼻), 설(舌), 신(身), 의(意)를 뜻한다. 육근청정은 모든 번뇌를 벗어나 어떠한 욕망의 괴롭힘도 없는 경지를 말한다.

방식이 된다. 그리하여 불경에는 추상적 개념으로써 종교사상을 표현한 많은 경문이 있다. 예를 들어 <<대반야경>> 101 품에서는 “반야바라밀다를 섭수(攝受)한 자는 내공, 외공, 내외공, 공공, 대공, 승의공, 유위공, 무위공, 필경공, 무제공, 산공, 무변이공, 본성공, 자상공, 공상공, 일체법공, 불가득공, 무승공, 자성공, 무성자성공을 섭수할 수 있다” 고 했다.

“若于般若波羅密多能攝受者，則能攝受內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有爲空、無爲空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無勝空、自性空、無性自性空”。<7>

그 다음 각각의 공(空)에 대해 상세한 해설을 덧붙였다. 이렇게 개념을 나열하거나 논리적인 추론으로 불교이론을 서술하는 것은 명백히 비문학적이다. 그 중에 간혹 문체가 아름답고 형상화된 비유를 보이는 것도 있지만 그 주체는 비문학적인 것(혹은 확대된 문학의 범주에서만 문학으로 간주될 수 있는 것)이다.

불경 중에도 구체적이고 형상화된 표현으로 종교사상을 서술한 문장이 있다.

<<불본생경>>은 부처의 전생고사로서, 선악의 본질에 관한 추상적 토론을 통해서가 아닌, 부처가 환생한 각종 인물이나 동물의 갖가지 선행을 통해 권선징악의 사상을 나타내고 있다. <<유마힐경>>(維摩詰經)은 불법에 통달했으나 범속을 떠나지 않은 한 거사의 형상을 통해 대승불이법문(大乘不二法門)과 거사불교(居士佛教)라는 대승불교의 사상을 구현했다. <<화엄경>>은 선재동자가 문수보살의 교화를 받아 53분의 선지식을 찾아 배알하는 과정을 묘사하여 수행해탈의 도(道)와 법계연기사상(法界緣起思想)을 나타내고 있다. 물론 이러한 불경에도 단순히 개념을 나열한 부분도 있고, 심오한 도리에 대한 일부 사변적 논의도 있지만, 구체적 형상으로써 주체를 표현하고 있으므로 이는 문학성에 속하는 것이라 볼 수 있다.

구상화(具象化)는 단순히 문학적 표현상의 방식일 뿐이며 이는 반드시 일정한 형식을 취해야만 비로소 실현이 가능해진다. 여기서의 형식이란 내용자체 그리고 그 내용이 표현한 것과 서로 부합되어야 하는 구체적인 형태를 말한다. 이런 형태는 용기(容器)와 같은 껍질을 말하는 것이 아니고 내용 및 표현과 서로 잘 섞이고 결합된 “의미를 지닌 형식”을 말하는 것이다. 이는 그 자체로 심미적 가치를 지니고 있을 뿐 아니라 평범한 사람들의 경험을 문학적 내용으로 바꾸

고 거기에 심미적 즐거움을 추가해주는 기능까지 지니는 것이다. 불경도 결국은 이런 종류의 의미 있는 형식을 지님으로써 종교사상과 철학이념의 운반체이자 인류문학의 보고가 된 것이다.

문학형식의 구체적인 표현은 각종의 문학적 문체이다. 불경문학에 대해서는 일찍부터 다방면의 연구가 있어왔다. 가장 널리 알려진 것은 경, 율, 논 3장(藏)의 분류이고, 그 밖에 “구분교(九分教)” 혹은 “12분교” 등의 설이 있다. 이것은 모두 불교 내부에서 경문의 내용과 형식에 의거하여 붙인 명칭이다. 즉 “구분교”는 불경을 (1)계경(契經) (2)가타(伽陀) (3)본사(本事) (4)본생(本生) (5)희유법(希有法) (6)연기(緣起) (7)비유 (8)중송(重頌) (9)의론(議論)으로 분류하고 있으며 이것은 소승불경의 분류이다. 대승의 “12분교”는 “9분교”의 기초 위에 (10)수기(授記) (11)무원자설(無問自說) (12)방광(方廣)이 더해진 것이다.<^> 이러한 불교문학의 연구는 불경문학의 문체연구 방면에 있어 참고할 만한 가치가 있다. 그러나 이런 식의 분류로 보면 불경은 기본적으로 문학의 전(前)단계에 속하는 간단한 형식이다.<^> 실제로 불경의 형성 시기는 바로 인도 고대문학의 번성시기로서 이 때 주요한 문학형식은 이미 성숙했거나 성숙단계에 있었다. 그러므로 불경의 문학적 문체의 운용에 좋은 조건을 제공했다. 인도사상사를 배제하고는 불경사상의 연구가 이루어질 수 없듯 불경문학의 문체연구 또한 인도문학의 발전사를 떠나서는 진행될 수 없는 것이다.

시가(詩歌)는 인도 고대문학 중 가장 먼저 성숙된 한 형태이다. 불경을 걸집할 시기에 인도 시가의 각 유형도 이미 기본적으로 완성되었으므로 불경 중 가장 문학성을 지니고 있는 문체는 시가이다. 불경 중의 시체(詩體) 또한 다양하다. 그 중 가장 보편화되고 영향력을 지니고 있는 것은 “계송”(偈頌)이다. “계”(偈)는 범어 gatha의 음역 “가타”의 약칭이다. “가타”는 인도 고대운문의 한 단위이며, 보통 하나의 “대구”를 한 “계”라 한다. 그 시체(詩體)의 형태는 중국고대의 시가 중 송체(頌體)와 비슷하다. 그래서 이를 의역하여 송(頌)이라 했고, 후에 중문과 외래어가 혼합되어 “계송(偈頌)”이라 불리게 되었다. 앞에서의 불경문학 중의 “가타(伽陀)”가 즉 gatha의 또 다른 번역인 것이다. 불경 중 많은 경문이 “계”를 위주로 하고 있다. 그 중 가장 대표적인 것이 <<법구경>>이고 그 밖의 불경에도 다량의 계송이 있다. 구체적인 운용의 형식

은, 한 단락 경문의 첫머리로서 먼저 계송을 이야기하고 다음에 다시 서술하거나 부연하기도 하고, 한 단락 경문의 결말로서, 먼저 산문으로 교의 혹은 고사(故事)를 설명하고 다음에 계송으로 다시 개괄하는 형식을 취하기도 한다.

인도에서 불교의 사도들이 불법(佛法)과 경(經)을 전하는 전통적이고 주요한 형식은 구전이다. 그러므로 간단하나 깊은 함의와 고도의 개괄능력을 지니고 있고 기억하기도 쉬운 계송은 “구전설교”를 하기에 매우 적합하고, <<법구경>>이 바로 이런 작품을 결집한 것이다. 계송은 심오한 철학을 담고 있으며, 운율의 형식을 사용함으로써 장단을 조절하기에 적합하다. 그러나 일반적으로 비교적 짧고 정련된 형식으로서, 격언시(格言詩)나 철리시(哲理詩)로 간주될 수 있는 것이다. 물론 계송은 서정, 설교 혹은 서사의 형식으로 표현할 수도 있다. 불경에는 상당한 수량의 서사시가 존재한다. 초기불경의 많은 서사성 작품은 시체(詩體)의 형식으로 씌어졌다. 예를 들어 <<불본생경>>중의 고사는 원래 시체로 썼던 것으로 비교적 간단했었는데 스리랑카에 전해진 후 현지의 승려들이 주석을 붙여 현재와 같은 운문(韻文)과 산문(散文)이 결합된 형식이 된 것이다.

팔리어 불경 중의 <<경집>>은 하나의 서사시집으로서 많은 양의 오래된 불교 시가를 수록하고 있다. 그 중에는 부처의 평생을 소재로 한 가장 오래 된 서사시가 있고 그보다 더 많은 양의 부처 중생교화 고사도 포함되어 있다.

기원을 전후하여, 초기서사시의 기본 위에서 부처의 평생을 제재로 한 다량의 사시(史詩)가 출현했다. 그 중 불경에 편입된 것은 <<대사(大事)>>, <<신통유희(神通遊戲)>>, 그리고 마명(馬鳴)의 《불소행찬(佛所行贊)》(혹은<<佛本行經>>) 등이다. 앞의 두 경(經)은 운산(韻散) 혼용이고 한 경은 전형적인 인도의 대시(大詩)로서, 모두 석가모니의 탄생, 출가, 성도(成道), 전교(傳教)와 열반의 고사를 소재로 하고 있다. 작품의 규모가 방대하고 표현이 과장되며 어느 정도 부처를 신격화하고 있다는 것도 공통점이다. 이것은 인도 고대문학 문체의 발전과 기본적으로 보조를 같이 하는 것이다.

불경 중에는 산문체의 서술문학 즉, 고사(故事)가 매우 풍부하다. 이는 고대 인도에 고사문학이 특별히 발달했던 것과 관련이 있다. 불경 중의 고사에는 주로 신화, 전설, 우화 및 동화 그리고 민담, 역사전기 등이 있다. 이것들은 비록 문학의 전(前)단계에 속하는 초보적이고 간단한 형식이기는 하지만 상당한 예술

적 가치를 지니고 있다. 즉, 더 수준 높고 복잡한 문학형식의 기초인 것이다. 본서는 불경의 고사에 대해서 별도로 논술하고 있으므로 여기서 더 부연하지 않겠다. 여기서는 불경의 산문식 서술문학으로서의 복잡한 형식, 즉 “소설”에 대하여 논하기로 한다. 소설은 고사와 엄격한 구별이 없고 줄거리의 구성이 상대적으로 좀 복잡하고 묘사와 표현이 더 세밀할 뿐이다. 이런 의미에서 볼 때 불경 중의 많은 고사는 이미 소설의 특징을 구비했다고 할 수 있다.

《태자수대나경(太子須大拏經)》은 태자 수대나가 선과 베품을 즐기고 좋아하는 이야기를 적고 있다. 이 작품은 규모가 클 뿐 아니라 태자의 유배 및 처자식과의 이별장면, 인물의 심리상태 등을 세밀하고 생동감 있게 묘사하고 있다.

이 보다 더 장편소설의 규모와 특징을 지니고 있는 것은 <<화엄경>>으로서 문수보살이 부처의 법회에 참가한 후 남방의 복생성(福生城)으로 가서 포교하는 내용을 담고 있다.

선재라는 동자가 설법을 듣고 도를 깨달아 보리심을 일으키고 보살행(菩薩行)을 결심한다. 문수는 선재동자로 하여금 각지의 선지식들을 찾아 가르침을 받도록 지도한다. 선재는 53명의 선지식을 차례로 참방했다. 그 중에는 대보살도 있고 또한 범인도 있었다. 선재는 모든 선지식에게서 각각 다른 가르침을 얻었고 날로 그 경지가 높아져 결국 큰 깨달음을 얻어 법계에 이르렀다.<+> 이 작품은 전체적으로 풍부한 상상, 세밀한 묘사 및 구도자의 형상을 집중적으로 형상화하고 있는 전형적인 교양소설 혹은 구도(求道)소설이라고 할 수 있다.

그 밖에 언급할 만한 것으로는 《나선비구경(那先比丘經)》이 있는데, 이 경(經)은 불교의 전파사(傳播史)를 소재로 하고 있다. 즉 기원전 2세기 무렵 인도의 서북부를 통치하고 있던 그리스 국왕 미남덕(米南德)이 고승 나선(那先)에게 불교의 문제에 대해 가르침을 청하는 내용이다. 이 역사고사는 전파과정에서 끊임없이 늘어나고 보태졌다. 이리하여 나선과 미남덕의 전세 인연 및 후세의 업과(業果)고사인 <<나선비구경>>은 한 부의 역사연의소설로 자리하게 되었다.

희극은 인도의 고대문학 중 가장 탁월한 성취를 거둔 문학양식이다. 일반적으로 희극의 탄생은 종교의식과 밀접한 상관관계가 있다. 바라문교의 성전 <<리그베다>> 중의 몇몇 대화시는 이미 희극의 초기형태를 보이고 있고 조금 뒤의 “베다기”에는 희극학(혹은 가무학)과 비슷한 형식이 나타난다. 이는 불교가

탄생하기 이전의 인도에 이미 희극의 형식이 있었음을 설명하고 있다. 그러나 초기불교는 바라문교의 번잡한 제사의식을 반대했고, 귀신이나 우상을 숭배하지도 않았기 때문에 희극을 그다지 중요시하지 않았다. 그러나 어쨌든 희극은 고대사회의 가장 좋은 대중전달매체이고 불법을 널리 전파하기 위하여 불교는 희극의 형식을 빌릴 수밖에 없었다. 인도에서 희극이 발전했던 시기는 바로 불교의 흥성시기였고 그러므로 불교와 인도의 고대희극은 뗄 수 없는 깊은 관계를 맺고 있다. 즉 대화형식의 초기불경인 강경(講經)과 어느 정도 스토리가 있는 대화시에 약간의 각색을 가한 후 배우들의 연기를 통하여 희극이 형성된 것이다.

영국학자 워더얼(A.K.Warder)은 불경 중의 어떤 스토리 특히 <<잡아함경>>의 내용이 무대에서 공연되었다는 증거가 있다고 단정한다.<+> 이러한 기초 위에서 전형적인 불교회극이 탄생한 것이다. 현재까지 발견된 가장 초기의 인도 희극은 불교극으로서 마명의 <<사리불전>>(殘卷)이 그것이다. 너무 늦게 나와서 그런 것인지 어떤 편견 때문인지는 모르겠으나 전형적인 극본은 불전에 포함되지 않았다.(후기의 장역(藏譯)불전은 제외). 그러나 이것이 불경 중에 희극적 문체가 없다는 뜻은 아니다. 미국학자 라이켄(Leland Ryken)은 <<성경>>의 《욘기》를 전형적인 희극작품으로 보았는데<+> 불경 중에 그것과 비슷한 <<시비왕구함(尸毗王救鵠)>>은 더욱 희극성을 지니고 있다. 저 유명한 <<유마힐경(維摩詰經)>>의 문체도 희극의 성격을 지닌 것으로서 작품 전체가 대화체 위주로 되어있고, 어떤 부분은 장면전환의 형식을 취하고 있으므로 다막극의 한 형태라 할 수 있다. 그 외에 초기의 <<잡아함경>>도 문답형식으로써 불교사상과 외도사상(外道思想)간의 투쟁을 묘사하거나 “개념의 인물화”의 방식을 사용하기도 했다. 예를 들면 부처의 성도(成道) 직전에 마왕의 딸 “욕망”, “불만”, “번뇌” 등이 부처를 유혹했고 결국 부처에 의해 하나씩 하나씩 제압된 것이나, 불교의 “무진(無嗔)”, “인욕(忍辱)” 과 세속의 가치관과의 투쟁 등도 이런 식으로 표현되었다. 이러한 수법은 후에 독특한 희극형식으로 자리하게 되었다. 20세기 초 신장(新疆)에서 발견된 3부의 불교 희극 잔권(殘卷)중에도 추상적 개념을 인물화한 작품이 있다. 작품 속 각 배역의 등장인물이 覺(지혜), 稱(명호), 禪定(선정) 등이고 오직 불(佛) 하나만이 실존인물이다.<+> 사실 불경 자체가

이런 형식의 유래라 할 수 있는 것이다.

우리는 편의상 불경을 현대문학의 분류방식으로 분류하고 있는 것이지 당시의 작가들이 의식적으로 소설이나 희극을 창작했던 것은 아니다. 그들은 전교(傳敎)의 수요에 의하여 이미 형성되어 있는 하나의 문체를 채택하거나, 적합한 문체를 창조하거나 했을 뿐이다. 이렇듯, 불경의 문체와 문학사 발전단계의 문체와는 불가분의 관계가 있고 심지어는 완전히 같은 단계를 거쳐 왔다고 할 수도 있다. 불경 중의 문학적 문체는 비교적 성숙한 부분도 있고 아직 초기적인 발전 단계이거나 발아단계에 속한 것도 있다. 그러나 문학적 문체로서 미성숙한 부분이 있다고 하더라도 그것이 문체학(文体學)에서 중요한 의의를 가지고 있다는 사실은 의심할 바가 없다. “위대한 작가가 특정 유형을 발명한 예는 매우 드물다”는 사실이 시사하는 것처럼 문학의 문체는 민간문학과 종교전적(典籍)에서 탄생하고 발전하는 것이다.

三

불경은 동방문학의 한 원류라 할 수 있다. <<성경>>을 이해하는 것이 전반적인 서양문학을 이해하는 데 전제가 되는 것과 같이 불경의 이해 또한 전반적인 동양문학을 이해하는 중요한 전제가 된다. 불경 중에는 풍부한 문학의 원형이 내포되어 있기 때문이다.

불경 중의 문학적 원형은 여러 다른 각도에서 탐색해 볼 수 있다.

제재학(題材學)의 관점으로 우리는 그 원형모티브를 찾아볼 수 있다. 예를 들면 불경 중의 많은 대결고사 중에는 고승과 악룡(惡龍)과의 대결, 부처와 용왕과의 대결, 사리불과 외도 6사(外道6師)간의 대결 등이 있고 이런 고사들이 응집, 누적되어 일종의 대결에 관한 모티브를 형성했다고 할 수 있다.

후세의 문학작품 중 <<서유기>>, <<봉신연의>>(封神演義)에 나타나는 도술, 술법의 대결은 모두 이러한 원형모티브의 재현이라고 할 수 있다. 목련지옥구모(目連地獄救母)의 고사도 이에 속하는 예로서 후대의 문학작품 속에서 반복적으로 각색된 후 민간에 유입되면서 고사모티브의 한 유형으로 굳어진 것이다. 불

경에 수록된 다량의 민간우화는 대부분 모티브의 의의를 지니고 있다.

<<불본생경>> 중의 “원숭이와 자라” 류의 고사는 전 세계 많은 민족의 민간고사에서 흔히 찾아볼 수 있는 이야기이다. 특히 “두 엄마가 한 아이를 놓고 다투는(二婦共爭一兒)” 내용의 이야기는 <<성경>> 중 솔로몬왕의 지혜 부분과 비슷할 뿐만 아니라 중국 원대의 희극작가 이행도(李行道)의 잡극(雜劇) 《포대제지감회란기(包待制智勘灰欄記)》의 내용에도 채용되었다. 이 잡극은 후에 유럽으로 전해져 독일의 현대극 작가 베르톨트 브레히트(Bertolt Brecht)는 이 고사를 기초로 《코카서스의 백목원》을 저술했다. 이렇듯 이 모티브의 여러 차례 변천은 세계문학사의 가화(佳話)로 전해진다.

주제학(主題學)의 관점에서 많은 원형모티브를 발견할 수 있다. 불경은 많은 부분에서 생동감 있고 아름다운 고사를 이용해 불교의 교의와 관념을 설명하는데 이러한 관념은 일정한 서술양식과 결합하여 원형모티브를 형성한다. 즉 “선악보응”의 관념은 불교의 윤회업보사상에서 나온 것이고 이러한 사상을 전파하기 위하여 다량의 선악과 보응에 관한 고사를 재구성하거나 수집했고 이 둘이 서로 영향을 주어 한 종교사상이, 반복적으로 문학에 등장하는 하나의 주제로 고착된 것이다.

또 다른 예로 “인연”이라는 것은 본래 불경에서 세계의 생성을 설명하기 위해 사용한 개념으로서 그 경전상의 해석은 “이것이 있음으로 저것이 있고 이것이 생김으로 저것이 생긴다”(此有故彼有,此生故彼生)이다. 이 관념 또한 인간의 존재와 사람간의 상호의존 관계를 해석하는 데에 사용되고, 윤회전생(輪回轉生)개념과 결합하여 “인연” 고사의 모티브가 되었다. 불경에서는 부처와 제자들, 가족, 심지어는 원수까지도 모두 전생의 인연으로 설명하고 있다. 이것은 후대의 문학에 막대한 영향을 주어 중국의 강창문학에는 “설인연”(說因緣)이라는 독립된 유형이 자리를 잡았다. 이러한 모티브는 다시 하나의 구성요소로서 각 유형의 문학작품에 침투되었다.

또 다른 예로, 인생은 한바탕 꿈과 같다는 뜻의 “인생여몽”(人生如夢)은 불교의 기본관점의 하나인데 불경에서의 반복적인 해석과 역대 문학가들의 애용을 통하여 문학모티브의 하나가 되었다. <<홍루몽>>, <<경화연(鏡花緣)>> 등의 작품은 모두 이 모티브를 택하고 있다.

이런 종류의 주제성 원형모티브의 일부는 불경의 고사에서 유래되고 집적되어 형성된 유형이다. “사신구법”(捨身求法)은 불경에 비교적 자주 등장하는 주제로서 불본생고사 중 수대나(須大拏)의 산중 유배, 사처송자(捨妻送子), 시비왕(尸毗王)의 활육무함(割肉貿鵠) 고사 등은 모두 사신구법(捨身求法)을 그 내용으로 한다. 이 밖에 화신하범(化身下凡), 구고구난(救苦救難), 출가구도(出家求道) 등의 고사도 모두 원형모티브의 의의를 지니고 있다.

모티브보다 더 폭넓은 문학의 원형은 원형이미지이다. 문학이란 두 가지의 꿈 즉 “소망을 이루는 꿈과 근심을 나타내는 꿈” 이라고 할 수 있다. 이 두 가지의 꿈은 원형이미지의 양대 체계, 즉 이상세계 경험의 원형과 현실이하세계 경험의 원형을 형성하고 있다. 여기서 이미지란, 문화적 의미를 함축한 상징물이다. 불경에 나타난 이상세계의 상징물로는 식물 중에는 보리수, 연화, 버드나무 가지 등이 있고, 동물 중에는 백상(흰 코끼리), 사슴 등이 있으며, 건축물 중에는 보탑, 궁전 등이 있고 초경험 세계에는 천계, 용궁, 불국 등이 있다. 현실이하세계의 상징물로는, 동물 중에는 이리, 돼지, 자라, 뱀 등이 있고, 자연물 중에는 바람, 불, 모래가 있으며, 초경험 세계에는 지옥, 불난 집 등이 있다. 이 중 어떤 것은 부처나 보살의 고사, 혹은 그들의 외모적 특징에서 유래된 것이고, 어떤 것은 고사 중의 역할에서, 어떤 것은 초경험 세계의 이상세계와 현실이하세계에서 따온 것이며, 유명한 비유와 전고에서 유래한 것도 있다. 또 사람들이 늘 사용하는 일부 관용어나 상투어도 원형이미지에 포함시킬 수 있다. 원형형상은 일종의 특수한 원형이미지라 할 수 있다. 다만 형상은 일반적인 이미지보다 더 많은 것을 내포하고 있고 더 역동적이라 할 수 있다. 그리고 형상은 이미지보다 더 구체적이다. 불경의 많은 형상은 원형의 의미를 지니고 있다. 긍정적인 형상으로는 부처, 보살, 천왕, 비천, 금강 등이 있고, 부정적인 형상으로는 염라대왕, 악마, 아귀, 야차, 요괴 등이 있다. 또한 중간색채의 용왕 등도 있다. 이 모두가 후세의 불교문학과 세속문학에 직접적이고 깊은 영향을 끼친 형상이다. 원형형상은 그 함의가 풍부하고 여러 개의 모티브와 이미지, 심지어 구조와 서술형식까지 지니고 있다. 예를 들면 불경은 부처를 주인공으로 하여, 그가 석가태자로 태어나기 이전 수백 차례의 환생고사와 석가모니로서의 일생을 서술하고, 또한 무한한 법력을 지닌 신으로서의 부처의 이야기도 묘사한다. 이

러한 형상의 완성성과 모순성은 곧 불경의 완성성과 모순성을 구성한다. 원형으로서 석가부처의 형상은 인류문화 원형의 공통된 특징을 지니는 동시에 동방민족과 인도민족의 사유특성을 나타내고 있다.

이 문제에 대하여는 뒤의 각 장에서 전문적인 주제로써 다시 논하고자 한다.

[原註]

-
- <一> [양(梁)] 승민(僧旻)、보창(寶唱)등 편찬 《경률이상(經律異相)》 1권 《천부(天部)》, 상해고적출판사 1988년 판 참고.
- <二> 《경률이상》 49권 - 50 《지옥편》.
- <三> 《장아함세기경》 중 기록.. 참고 《중화대장경》 (한문부분) 제31 책, 중화서국 1987년 판.
- <四> 계선림(季羨林) 주편: 《인도고대문학사》, 북경대학출판사1991년판 제132 쪽 참고.
- <五> 법구찬(法救撰)、유지난(維祇難)등 역 《법구경》 제22 <<술불품(述佛品)>> 《대정신수대장경(大正新修大藏經)》 제4권 567쪽 참고.
- <六> 《중화대장경》 (한역부분) 제31 책, 중화서국 1987년 판, 제135-136 쪽
- <七> 《중화대장경》 (한문부분) 제2 책, 중화서국 1984년판 제1 쪽
- <八> 方廣鎬 《불장원류(佛藏源流)》 《남아연구(南亞研究)》 1992년 제3 기 참고.
- <九> 네덜란드 학자 Joris Mathijsen은 신화, 전설, 회고록 등을 “간단한 문학형식” 이라 칭했고 미국학자 烏爾利希·韋斯坦因은 “전(前)문학체제” 라 했다. 烏爾利希·韋斯坦因 《비교문학과 문학이론》, 유상우(劉象愚)역, 라오닝인민출판사 1987년 판, 제111 쪽 참고.
- <十> 40 권본 《화엄경》, 대부 《화엄경중》 의 1품, 즉 《입법계품》 을 가리킴.
- <十一> 渥德爾: 《인도불경사》, 왕세안(王世安)역, 상무인서관(商務印書館) 1987년 판 제219 쪽
- <十二> 勒蘭德·萊肯: 《성경문학》 제6장, 서종(徐鐘) 등 역, 춘풍문예출판사 1988년 판 참고.
- <十三> 김극목(金克木) 《개념의 인물화—고대인도 희극유형 소개》 《외국희극》 1980년 제3 기.

제2장 <<묘법연화경>>의 문학성 이해

《妙法蓮華經》(Saddharmapundarika sutra), 즉 <<법화경>>은 가장 널리 전파되고 큰 영향력을 지닌 불경 중의 하나이다.<-> 이 불경의 우아하고 아름다운 내용과 화려한 문장은 역대 문인 묵객들의 많은 사랑을 받았고 근대의 많은 학자들도 이 불경의 문학색채를 자주 언급한다. 그러나 이 불경을 문학작품으로서 해석한 학자는 극소수이다. 종교경전으로서의 <<법화경>>은 소수의 신도 및 불학(佛學) 연구자들에게만 그 가치가 있다. 대다수 독자의 입장에서 이 경은 문학작품으로서 더 큰 의의를 지니고 있고 이것이 또한 그 존재의 본질에 더욱 부합한 것이라 여겨진다.

불경문학은 일반적으로 전기(傳記), 비유, 찬송 및 설리(說理) 등의 몇 가지 종류로 나뉘 볼 수 있다. 그러나 <<법화경>>의 위치는 아주 독특하다. 한 종파를 창시한 역할을 담당한 불전으로서, 이 불경이 지니고 있는 설리성(說理性)은 말할 필요도 없는 일이다. 단 이는 대체로 비유로서 표현되므로 비유류의 하나로 분류되고 있고, 내용 중 부처와 보살에 대한 찬양이 충만하기 때문에 찬송류로 분류되기도 한다. 문학적 특징의 측면에서 본다면 <<법화경>>의 가장 두드러진 특징은 허구성과 고사성(故事性)이라고 할 수 있다. 허구란 대승불전의 공통된 특징이며 이것이 초기불전의 사실기록성(紀實性)과 구별되는 것이다. <<법화경>>은 전체적으로 부처설법의 고사를 허구적으로 재구성했으며, 설법과정에서 주로 모종의 고사들을 인용했고 수많은 보살의 행적을 삽입하기도 했다. 그래서 우리는 우선 <<법화경>>을 고사류편(故事類編) 혹은 고사집(故事集)이라 간주할 수 있다.

<<법화경>>의 주된 내용은 이렇다. 어느 날 여래불께서 왕사성(王舍城)에서 제자들과 집회를 열고 대승불법을 설하고 있었다. 그는 사리불(舍利弗) 등의 제

자들에게, 여래는 다만 일불승(一佛乘)⁽¹⁾을 중생을 위해 설법하지만 중생에게 다양한 욕망이 있으며, 불선근(不善根)을 지니고 있다는 것을 알고 있다. 그래서 일불승(一佛乘)을 성문승(聲聞乘), 연각승(緣覺乘), 보살승(菩薩乘)의 3불승으로 나누어 설명하지만 실제로는 보살도(菩薩道)를 추구하는 것만이 진정한 불제자라고 강설했다. 그 다음 제자들에게 하나하나 수기(授記)⁽²⁾하여 그들 모두가 성불하게 될 것을 예언한다. 이러한 내용을 중심으로 <<법화경>>은 여러 가지 방식으로 다량의 작은 고사(故事)들을 내용에 삽입했다.

첫째, 비유의 방식으로 고사를 삽입했다.

불경 중의 비유는 일반적인 비유와는 다른 것으로서 비교적 완전한 하나의 작은 고사를 인용하여 하나의 진리를 설명하는 방식을 택하고 있다. 이는 문학에서의 우화(寓話)와 비슷한 것이라 할 수 있다. 불경에서 비유는 아주 보편적인 것이다. 대부분의 본생고사(本生故事)는 모두 비유의 형식을 택하고 있다. 한역(漢譯)불전 중의 <<백유경>>(百喻經), <<백연경>>(百緣經), 등은 모두 유명한 비유고사집이다. <<법화경>>은 불경문학의 이러한 전통을 계승하여 수많은 아름다운 비유고사를 창조했다. 그리하여 “법화칠유”(法華七喻)라는 아름다운 명성을 얻었다.

화택유(火宅喻): 한 장자(長者)의 세 아들이 화재가 난 집 안에서 놀고 있었다. 아이들은 놀이에 빠져 바깥으로 나오려고 하지 않았다. 아이들을 밖으로 나오게 하려고 장자는 아이들에게, 밖에 재미있게 갖고 놀 수 있는 양거(羊車), 룩거(鹿車) 그리고 우거(牛車)가 있다고 거짓말을 했다. 아이들은 수레를 가지고 놀기 위해서 앞다투어 바깥으로 달려 나왔다. 장자는 아이들마다 칠보로 단장한 우거(七寶牛車)를 한 대씩 나누어 주었다. 이 비유는 대승불법 중의 3승(乘)과 1승의 관계를 설명하고 있다.

궁자유(窮子喻): 어려서 집을 나온 가난한 아들이 여러 해가 지난 어느 날 걸식을 하면서 부유한 자기 집 앞을 지나게 되었을 때 당황한 마음에서 바빠 지나치려고 했다. 그의 부친은 단번에 그를 알아보고 사람을 보내어 뒤쫓게 했다.

(1) 乘(승): 여래의 경지에 이르는 방법이나 경로. 이것이 유일한 방법이라 하여 1승, 1불승이라고도 함.

(2) 授記: 부처가 제자에게 성불하리라는 예언을 줌.

受記: 제자가 부처에게서 성불하리라는 예언을 받음.

아들은 놀라고 당황하여 몸을 피했다. 부친은 아들을 집으로 돌아오게 하려고 그에게 임시로 변을 치는 일을 맡겼다가 정식 일꾼으로 고용하고 그 후에 다시 수양아들로 삼았다. 장자는 임종 시에 부자관계를 모두에게 밝히고 아들로 하여금 가업을 계승하게 했다. 가난뱅이 아들로서는 꿈에도 생각지 못했던 행운이 찾아온 것이다. 이것으로 성문제자들이 부처님께 수기(授記) 받을 때의 희열을 표현하였다.

화성유(化城喻): 지혜로운 스승이 군중을 이끌고 온갖 어려움을 극복하며 진정한 복지에 다다르는 내용을 담고 있다. 군중들은 중도에 게으름을 피우기도 하고 어려움을 만나면 포기하려고도 했다. 스승은 군중이 자신감을 갖도록 하기 위한 방편으로 중도에 성(城)하나를 만들어서 군중들로 하여금 들어가서 쉬도록 했다. 어느 정도 쉬었을 때 성을 없애고 그들에게는 복지에 거의 다 왔다고 말하여 힘을 내게 했다. 이를 통하여 부처가 먼저 소승을 말하고 그 후에 대승을 말한 이유를 설명했다.

이런 고사들은 함의가 깊고, 교리의 전달에 있어서도 생동적이고 시각적이며 흥미롭다. 물론 이런 비유는 일반적인 고사와는 다른 것으로 스토리의 완성을 중시하지 않고 형상과 비유를 통한 설법을 추구한다. 또 일반적으로 비교적 짧고 간단하다. 이러한 고사는 여기저기 끼워 넣기 쉽다. 하나의 이치를 인용하여 많은 같은 종류의 고사를 반복적으로 설명할 수 있고, 하나의 화제로써 수많은 비슷한 고사를 이끌어 낼 수도 있기 때문이다. 이는 민간문학에서 자주 볼 수 있는 수단이다.

둘째, 인연을 설명하는 방식으로 고사를 삼입한다.

불교에서는 사람과 만물의 관계를 모두 인연의 개념으로 인식한다. 또한 윤회 업보의 사상을 계승 발전시켜, 언제나 전세의 인연으로써 현세의 처지와 인간관계를 설명하고 있다. 불경은 다량의 인연고사를 통하여 부처와 그 제자, 가족 및 원수에 이르기까지의 모든 관계를 설명하고 있다. <<법화경>>은 이러한 전통을 계승, 발전시켰으며 작품에서도 인연고사를 시작으로 정문(正文)을 이끌어 내는 방법을 택하고 있다.

세존께서 제자들에게 신통력을 보여 주었는데 미륵이 문수에게 그 연고를 물었다. 문수는 미륵에게, 세존은 대법을 설하려 하시는 것 같고 과거(전세)에도

똑같은 일이 있었는데 그때 일월등명불(日月燈明佛)이 삼매(三昧)⁽³⁾에서 깨어나 “묘법연화교보살법(妙法蓮華教菩薩法)”이라는 대승불경을 설법했다고 말했다. 이 인연고사를 통하여 오늘 부처가 법화경을 설하려는 의도를 깨우치고 있다. 작품 중에서 부처는, 제자들에게 수기하기 전에 항상 자신과 제자들의 전세 인연을 강설했다. 그 후의 《상불경보살품(常不經菩薩品)》, 《약왕보살본사품(藥王菩薩本事品)》, 《묘장엄왕본사품(妙莊嚴王本事品)》 등은 모두 보살의 전생행적을 적은 것이고 그러므로 모두 인연고사 계통에 속한다고 볼 수 있다. 이러한 인연고사들은 종교적 권선징악의 교화작용과 인물관계 해석이라는 실용목적은 지닐 뿐 아니라 고사문학에 있어서 이미 일종의 모티브가 된 것으로서, 풍부한 재미와 심오한 철학을 함께 지니고 있다. 인연고사는 중심주제와 비교적 쉽게 융합될 수 있으므로, 작품에 하나의 고사 전체를 삽입하는 식의 구조로 활용되었다.

셋째, 부처님이 설한 경전의 큰 테두리 속에는 주된 줄거리와 큰 상관이 없는 각종의 고사들이 섞여있다. 엄밀하게 말하면 기본 틀과 삽입된 내용은 별개의 것으로서, 전자는 중심고사 이외의 광범위한 융합, 즉 “결집”과 유사한 것이고, 후자는 중심내용에 끊임없이 새로 삽입된 “플래시 백”과 같은 것이라 할 수 있다.

동일 작품 속에서 이 둘은 때로는 서로 결합하고 때로는 각자 나누어지는데 주 내용은 전체적인 것이고 삽입된 내용은 국부적인 성격을 지닌다. 즉 주제나 내용과 관련이 있는 작은 고사들이 수시로 삽입되어 이용되는 것이다. 이 때 규모가 크고 창작시기와 종류가 다른 고사들은 삽입하기가 쉽지 않으므로 전체적 테두리에 포함시킬 수밖에 없는 것이다.

문헌학의 연구결과에 따르면 <<법화경>>은 동일시기 동일한 지역에서 한 사람의 손으로 탄생된 것이 아니고 오랜 시간 동안의 끊임없는 확장의 과정을 거쳐 이루어진 것이다. <=>

작품의 내용에서, 그에서 九품까지는 스토리와 문학적 맥락과의 연관으로 볼 때 원시부분이고 제일 품과 제십 품은 이 경의 연기(緣起)의 해석이나 찬송을

(3) 三昧: 범어, 일체의 잡념을 그치고 마음을 평정하게 한다는 뜻으로서 불교의 중요한 수행방법 중의 하나. 이로써 사물의 요점이나 본질이라는 뜻을 함께 나타낸다.

담당한 부분으로서 조금 뒤에 탄생한 것이다. 그 외의 부분은, 창작 과정의 배열에서도 각자 상이함을 보이고 내용에서도 서로 연관성이 크지 않은 것으로 미루어 볼 때 후대의 전파과정에서 단계적으로 삽입된 것으로 보인다. 이처럼 추후에 삽입된 부분으로는 보살의 행적을 강의한 《상불경보살품(常不經菩薩品)》, 《묘음보살품(妙音菩薩品)》, 《관세음보살보문품(觀世音菩薩普門品)》, 《보현보살권발품(普賢菩薩勸發品)》 등이 있고 몇몇 특별한 인물들의 수기에 대한 기록인 《제바달다품(提婆達多品)》, 《권지품(勸持品)》 등이 있으며 불가사의한神通법으로 불법의 위력을 표현한 《견보탑품(見寶塔品)》, 《종지용출품(從地踊出品)》, 《여래신력품(如來神力品)》 등이 있다. 그 밖에 <<법화경>>의 공덕을 전파하기 위한 것으로 《분별공덕품(分別功德品)》, 《수희공덕품(隨喜功德品)》, 《법사공덕품(法師功德品)》 등이 있다.

다른 시대 다른 지역에서 탄생한 이러한 작품들은 후에 모두 중심내용으로 편입되어 하나의 통일된 체계를 이루었고 법화경 문학의 중요한 구성부분으로 자리 잡게 되었다.

二

문학작품은 어느 시대에나 일정한 입장에서 당시의 사회생활을 반영하고 또한 특정한 사상관념을 표현하게 된다. 전형적인 종교문학작품으로서의 <<법화경>>은 그 사상 내용에서 불교 내부의 모순과 그 모순을 조절하려는 노력을 주로 표현하고 있다는 특징을 지닌다.

먼저 이 작품에서는 불교계 내부의 대승과 소승간의 심각한 모순과 격렬한 충돌을 사실적으로 표현하고 있다. 즉 원시불교의 교의를 기초로 성문승을 정통으로 자처하고 대승을 이단으로 보는 입장과, 보살승을 스스로 대승이라하고 성문승을 소승으로 폄하하는 또 다른 개념을 나타내고 있다. 양자의 입장은 이처럼 서로 대립하고 있어 양립할 수 없는 것이다.

<<법화경>>의 고사는 시작부터 이러한 갈등을 나타내고 있다. 부처가 “제일희유난해지법(第一希有難解之法)”⁽⁴⁾을 강설하려고 할 때 5000명의 4중(衆)제자들

(4) 불소성취제일희유난해지법: 부처가 성취한 가장 희귀하고 이해하기 어려운 법

이(5) 자리를 박차고 나가버렸다. 법화경 중의 설법자는 이 경이 난해난신(難解難信)하다고 반복해서 말하고 경을 받아들여 전파하는 자는 무한한 복을 받을 것이고 훼방하는 자는 끝없는 업보가 있을 것이라고 했다. 이로 미루어 당시 법화경을 믿는 사람들이 많지 않았음을 알 수 있다. 이 경을 비난(非難)하는 사람들은 “이(利)를 탐하는 우리들이 외도(外道)를 논하며 스스로 이 경전을 지어 세간의 사람을 미혹한다”고 했다.<≡> 《권지품(勸持品)》에는 법회 중 보살들과 수기를 받은 나한들이 부처에게, 부처 열반 후의 공포세계에 <<법화경>>을 널리 전파할 것을 약속한 후 어리석고 야만스런 자들의 훼방과 비난을 감수할 것이며 몽둥이로 얻어맞고 절에서 쫓겨나는 등의 모든 박해를 견딜 것이라고 맹세하는 장면이 등장한다. 당시 교파 간 투쟁의 격렬함과 잔혹함을 엿볼 수 있는 대목이다. 또한 이로써 <<법화경>>을 탄생시킨 교파가 당시에는 세력이 미약했고 불교 승단에서 이단으로 취급되어 배척과 공격을 받았다는 것을 알 수 있다. 바로 이러한 배경 하에서 <<법화경>>은 “삼승귀일(三乘歸一)의 조화론을 제창한다. 그러나 여기서의 조화라는 것은 대승 입장에서의 관점이다. 이들의 소위 “회삼귀일(會三歸一)”이라는 것은 성문(聲門)과 연각(緣覺)을 보살승에 포함시키는 것으로서 사실상 대승의 정통 지위를 강조한 것이다.

그 다음 이 작품은 석가모니 계열의 정통불교와 제바달다(提婆達多) 신도로 대표되는 이단불교와의 모순을 표현하고 있다. 《제바달다품(提婆達多品)》 중에는 이러한 이야기가 전한다. 부처는 전생에 한 나라의 국왕이었는데 왕위를 버리고 구법을 택했다. 그는 누구든 자신을 위하여 대법을 해설해 준다면 기쁜 마음으로 그의 노비가 될 수 있다고 선언했다. 당시 어떤 선인(仙人)이 그를 위하여 설법을 했는데 국왕은 이 선인을 스승으로 모셔 결국 성불을 이루었다. 이 선인이 바로 제바달다의 전신이다. 제바달다는 석가모니의 사촌 동생으로서 두 사람은 어렸을 때부터 서로 화목하지 못했다. 제바달다는 출가 후에 부처와 지도자의 위치를 두고 다투었고 몇 차례나 부처를 모해하려 했다가 실패한 후에는 공개적으로 승단을 분열시켜 불교를 배반했다. 그들 사이의 모순은 개인의 원한

(5) 4衆제자: 부처님의 제자는 출가남녀 2종과 재가남녀 2종의 4가지로 구분된다. 출가한 남자승려를 비구(比丘), 출가한 여자승려를 비구니(比丘尼)라 하고 재가 남자를 우바새(優婆塞), 재가 여자를 우바이(優婆夷)라 한다.

관계일 뿐 아니라 원시불교 시기 두 노선의 투쟁을 반영하는 것이기도 하다.<四> 이 같은 인물을 부처의 전생 지도자라고 하는 것은 확실히 좀 드라마틱하다. 게다가 이 품(品)에서 부처는 자신의 성취는 모두 선지식 제바달다의 덕분이라고 찬양한 후 그에게 장차 성불하여 천왕여래가 될 것이라고 수기했다. 이 품은 독자들이 믿지 않을 것을 염려하여 믿고 의심하지 않는 자는 복을 받을 것이라고 강조하고 있다. 일반적으로 이 품은 후세에 제바달다 신도에 의해 첨가된 것으로 본다.<五> 그들은 정통 종파와의 투쟁의 수단으로 자신들 지도자의 지위를 높이는 방법을 택했다. 이 같은 사실은 제바달다의 신도들이 계속 존재했을 뿐만 아니라, 활발한 포교를 통하여 대승불교 흥성시기의 개혁 조류에 적응하였고 자신들의 사상을 잘 나타낼 수 있는 불경을 창조하여 그 지위를 확고히 했음을 설명하고 있다.

셋째, <<법화경>>은 비구니와 비구 사이의 모순을 반영하고 있다. <<법화경>> 제1에서 제13 품의 주요부분에는 비구니에게 수기했다는 내용이 없다. 그 후 <<권지품>>에 이르러 비로소 부처가 그의 이모와 처 그리고 8천 비구니에게 장차 성불하여 일체중생희견여래(一切衆生喜見如來)와 구족천만광상여래(具足千萬光相如來)가 될 것이라고 수기하는 장면이 등장한다.

초기불교는 여성을 경시했으며 출가를 장려하기 위하여 항상 부녀자를 최악의 원천으로 표현했다. 처음에 부처는 부녀자의 출가를 금지했다. 다만 부처의 이모 구담미(瞿曇彌)가 끝까지 고집을 꺾지 않고 출가를 원하여 결국은 부처의 허가를 얻어냈고 이때부터 비구니가 생기기 시작했다. 하지만 여전히 그녀들을 경시하는 여러 가지 규정이 있었다.<六> <<법화경>>에서 비구니에게 수기한 것은 불교의 여성경시 현상에 반기를 든 중대한 사건이었다. 중생희견(衆生喜見), 구족광상(具足光相) 등 성불한 부처님의 명호에는 용모를 매우 중시하는 여성의 심리가 잘 나타나 있다. 이것으로 보아 이 부분은 비구니에 의해 창작된 것으로 짐작된다.

용녀속성불도(龍女速成佛道)의 이야기 또한 부녀자 경시 전통을 비판하는 내용을 담고 있다. <<제바달다품>> 중 문수보살이 말하기를, 자신이 용궁에서 무수한 중생을 교화시켰는데 그 중에는 8살 난 한 명의 용녀도 포함되어 있다고 했다. 전통관념의 대표자 사리불(舍利弗)은 용녀가 성불할 수 있다는 것을 믿지

않는다. 그들은 여성의 신체는 불결한 것이고 불법에 적합한 그릇이 아니라고 여겼다(女身垢穢, 非是法器). 그러자 용녀는 대중 앞에서 즉시 성불의 과정을 보여주었다. 비록 먼저 남자의 몸으로 바꾸어야 했지만 그럴기는 해도 용녀의 성불을 친히 목도한 사리불 등은 묵묵히 이를 받아들일 수밖에 없었다.

그 밖에도 <<법화경>>은 불교계 내부에 존재하는 여러 가지 기타의 모순을 드러내고 있다. 속성성불과, 장기간의 수양을 통하여 점차적으로 성불에 이르는 단계적성불 사이의 모순 등이 그것이다. 이는 용녀성불고사에도 나타나있다. 다보불(多寶佛) 문하의 지적(智積)보살은 문수의 속성성불설에 동의하지 않았다. 석가여래조차도 무수 겁(劫)의 공덕을 축적한 후에야 비로소 성불할 수 있었으므로 용녀의 속성성불을 믿을 수 없다는 것이었다.

누적된 수련과(累修) 속성 간의 모순은 불교의 발전에 따라 자연스럽게 나타난 모순이다.

소승불교는 수련을 강조하고 사람은 기껏 아라한(6)이 될 수 있을 뿐 성불은 불가능한 것으로 보고 있다. 그와 반대로 대승불교는 성불을 추구한다. 그러나 초기에는 대부분 고행을 주장했고, 이에 따라 여러 가지 수행의 단계가 등장했다. 후에 부처가 신격화되고 사람들의 성불에 대한 욕망이 끊임없이 증가함에 따라 속성론이 등장하게 된 것이다. <<법화경>>중의 속성론은 주로 <<제바달다품(提婆達多品)>>에 출현한 개념인데 농후한 이단 색채를 띠고 있다.

불교가 중국에 전래된 지 오래지 않아 곧 점진(漸進)과 돈오(頓悟)에 대한 논쟁이 생겼다. 재미있는 것은 인도에서는 이단에 속하는 돈오속성파가 중국 불교에서는 오히려 우위를 점했다는 것이다.

교파간의 모순 이외에 <<법화경>>의 또 다른 중요한 사상은 대승불교사상으로 서, 널리 중생을 제도한다는 이타주의 및 육바라밀(六波羅密)(7)의 종교이론, 제법성공(諸法性空)의 세계관, 누구나 성불할 수 있다는 불성론 및 몇 가지 구체적인 수행규칙 등을 포함한다. 이는 모두 불교교의학(佛敎敎義學)의 중점 연구 분야이기 때문에 여기서는 일일이 논하지 않기로 한다.

(6) 아라한: 소승불교의 수행자 가운데 최고의 경지. 온갖 번뇌를 끊고, 사제의 이치를 얻어서 세상 사람들의 존경을 받을 만한 공덕을 갖춘 성자.

(7) 六波羅密: 한역의 6도 즉 보시, 지계, 인욕, 정진, 선정, 지혜를 말함.

<<법화경>>은 문학적 표현의 측면에서도 선명한 예술특색을 보이는데 이것이 바로 <<법화경>>을 문학작품으로서 해석하는 가장 중요한 이유이기도 하다.

그 특징 중의 하나는 운문과 산문을 결합한 서술방식이다.

이 운산결합의 표현 방식은 인도의 각종 전적(典籍)이나 불경의 문체에 보편적으로 나타나는 것이다. 그러나 <<법화경>>처럼 산문과 계송(偈頌)이 정연하게 교차되고 대등한 비율로 쓰인 것은 결코 많지 않다. 일반적으로 운문부분의 언어 형식이 더 고어적이고, 상대적으로 먼저 완성된 것이다. 고대의 인도는 기록 도구가 발달하지 못했기 때문에 불법과 불경은 주로 구전되었다. 그러므로 학설의 창립자들은 자기의 사상을 외우기 쉽고 낭송하기 쉬운 것으로 재편성하는 것이 불가피했다. 산문부분의 언어는 비교적 쉽게 되어있는데 대개는 후세 사람들이 운문부분에 대해 상세한 해석과 설명을 덧붙인 것이다.

운문과 산문을 결합하는 형식이 하나의 문체로 확정되면 상황은 복잡해진다. 문헌학의 연구에 따르면 <<법화경>>의 운문과 산문부분은 동시대에 탄생된 것이 아니다. 운문부분에는 잡다한 속어가 섞여있는 혼합된 범어를 사용했으며 산문부분은 품위 있는 고전범어를 사용했다. 언어의 형식으로 볼 때 운문이 산문보다 일찍 창작된 것으로 보인다. 그러나 <<법화경>>은 대부분 산문이 앞에 놓이고 운문은 뒤에 배열하는 형식을 택했다. 보통 “××가 그 의미를 다시 얘기하기 위해 계를 읊기를.....” (××欲重宣此義而說偈曰)의 형식으로 연결을 시키며 내용은 기본적으로 서로 중복된다. 어쨌든 우리는 현재 이것을 하나의 통일된 문체로 볼 수밖에 없다.

문학의 문체학 방면에서 본다면 이러한 운산결합의 표현방식은 강창문학에 가깝다고 볼 수 있다. 말을 하는 부분은 산문을 사용하고 창 부분은 운문을 사용하는 방식이다. 불경의 문체가 후세에 미친 영향도 주로 강창문학을 통하여 실현되었다. 그 과도기적 형식 중의 하나가 바로 중국 당나라 시대에 사용되었던 ‘강경문(講經文)이다. 현재 《법화경강경문(法華經講經文)》중의 두 부분이 단편적으로 남아있는데 그 중 운문부분에는 원시경전의 계송을 그대로 채용한 곳

도 있다.<7>

강창문학은 인도에서 오랜 역사를 가지고 있으며 인도의 양대 서사시 또한 전형적인 강창문학이다. 불교문학 중에도 강창문학의 형식이 있는데, 아육왕(阿育王) 시기의 범패(梵唄)⁽⁸⁾도 그 중의 하나이다. <<법화경>>은 아육왕 이후 그리 오래지 않은 시기에 창작된 것이다. 창작자는 틀림없이 불교문학의 가창 전통에 익숙한 사람일 것이다. 운문부분이 산문부분보다 먼저 탄생되었다고 보고 또한 二에서 九 품까지의 산문이 가장 먼저 창작된 것이라고 한다면 <8> 이 “원시법화경”은 어떤 한 가창문학의 극본이었을 가능성이 아주 높다. 그 언어는 비교적 통속적이고 내용은 픽션의 성격이 강하다. 또한 아름답고 풍부한 비유를 사용함으로써 강한 흡인력과 감화력을 갖고 있다. 산문부분을 첨가한 이후에 장면 전환에 대한 설명이 많아졌고 생략된 부분을 보충해 넣기도 했다. 그리하여 과도하게 간략했던 비유와 인연고사의 내용이 보충되어 더욱 완전한 형태를 갖게 되었다. 형식상으로는 계송에서 산문으로 발전했으며 서술성 문학의 관점에서 본다면 더욱 풍부한 표현력과 발전 잠재력을 갖게 된 것이다.

<<법화경>> 문체의 두 번째 특징은 대화형식이다. 이 경은 시간이나 공간 그리고 인물에 관한 약간의 설명을 제외하고, 그 기본적인 내용은 모두 부처와 제자 사이의 문답형식으로 기술되어 있다.

인도문학에서 대화형식의 문체는 유구한 역사를 지니고 있다. <<리그베다>>에도 대화시가 있고 양대 서사시도 기본적으로 모두 대화의 형식을 취한다. 불경문학도 역시 대화형식의 전통을 갖고 있다.

초기<<아함경>>에는 스승과 제자 사이의 문답식 대화체 성분이 다량으로 포함되어 있을 뿐 아니라 어떤 대화체의 시는 아주 높은 예술성을 지닌다. 이러한 대화형식의 작품은 노래와 연극에 모두 적합한 것이다.

문학의 문체학적 분류에서 대화를 주요 표현방식으로 하는 것은 희극이다. 그러므로 이런 작품들을 희극의 초기형식으로 보고 후일 종교 집회 시 무대에서 공연된 적이 있을 것이라고 보는 견해도 있다.<9> 물론 <<법화경>>을 하나의 희

(8) 梵唄: 출가 불교도들이 종교의식을 거행할 때 부처, 보살 앞에서 읊던 찬송가 혹은 송가. ‘범’은 인도어에서 ‘청정’의 뜻이고 ‘패’는 영탄, 찬불의 뜻으로서 범패는 찬송, 음송의 뜻을 지님.

극작품이라고 보는 것은 좀 억지스런 부분이 있다. 더욱이 그 후반부는 기본 스토리에서 벗어난 군더더기 내용이나 구성이 많고 또 너무 이론방면에 편중되어 있어서 공연이 불가능하다. 그러나 이 작품이 농후한 희극 색채를 띠고 있는 것은 틀림없는 사실이다. 특히 통상 “적문(迹門)”⁽⁹⁾이라고 불리는 전반부는 통일된 스토리 구성을 보이고 있을 뿐 아니라 서막, 갈등 및 결말 부분을 지니고 있고 대화 위주의 진행으로써 매우 생동감을 지니고 있다. 희극 문체에 완전하게 부합하는 것은 아니지만 약간의 수정과정을 거치면 바로 공연이 가능하다. 그러나 전체적으로 본다면 <<법화경>>을 희극으로 간주하는 것 보다는 대화 형식을 지닌 소설로 보는 관점이 더 정확하다고 하겠다.

대화체의 소설은 세계문학에 자주 나타나는 형식이다. 가장 대표적인 것으로는 프랑스 작가 드니 디드로(Denis Diderot)의 《운명론자 자크》와 《라모의 조카》가 있다.

대화체는 비교적 강한 표현력을 갖고 있다. <<법화경>>을 예로 들면, 우선 대화체의 서술형식을 통하여 수식 없이 의미만 직접적으로 전달하는 단조로움을 피하고 생동감 있고 활발한 느낌을 주고 있다. 둘째, 대화는 인물의 성격을 표현하기에 적합하다. 언어란 인물의 사상이나 성격의 직접적 표현이기 때문이다. 작품에서 미륵의 정직하고 무던함이나 문수의 영민함, 사리불의 우매하고 완고함 등은 모두 인물들의 대화를 통하여 표현된 것이다. 그러나 대화는 이치를 설명하는 데는 유리하지만 스토리를 전개하는 데는 불리하다. 그러므로 대화체 소설들은 대개 이론적인 색채가 강하고 스토리 구성은 탄탄하지 못하다.

<<법화경>>의 세 번째 예술특징은 환상적(판타지) 색채이다.

문학표현 방식에 있어서의 환상성은 내용의 신비성과 서로 보완되어 형성되는 것이다. <<법화경>>은 부처와 보살을 신격화함에 따라서 그 내용도 신비감이 충만하다. 예를 들면 《견보탑품(見寶塔品)》은 칠보대탑이 땅에서 솟아나 공중에 떠 있으면서 큰 소리로 석가모니의 묘법을 찬양한다는 내용이고 《종지용출품(從地踊出品)》에는 무수한 보살들이 부처의 부름을 듣고 땅속에서 솟아나왔는데, 그들 모두가 온 몸이 금빛이며 광명이 무량하다고 기술되어 있다. 부처와

(9) 적문: 법화경 8권 28품(品) 가운데 앞 4권 14품. 부처나 보살이 중생을 제도하기 위하여 본지(本地)로부터 드리운 응적(應迹), 영현(影現)의 자취를 밝힌 부분이다

보살은 모두 비범한神通력이 있고 자유자재로 몸을 나누거나 바꿀 수 있으며 시간과 공간의 제약을 받지 않는다. 또한 우주공간에서 자유롭게 유람하며 노닐 수 있고 과거나 미래를 자유롭게 드나든다. 이러한 신기한 세계는 신화적인 사유나 몽환적인 표현을 통해서만 구성해 낼 수 있다. 현실에서는 황당하기 그지 없는 일도 작품 속에서는 합리성을 지니게 되는 것이다.

이러한 몽환성은 스토리 구성의 과정에도 드러나 있다. 우선 객관적인 시공에 대한 초월성을 예로 들 수 있다. 작품은 왕사성의 부처법회를 기초로 하고 부처의 설법을 중심축으로 하여 끊임없이 시간과 공간을 변환시키고 있다. 방금 전 생의 인연이었던 것이 한 순간에 미래의 불국으로 변하고, 그것이 바로 사바세계(娑婆世界)⁽¹⁰⁾로 바뀌는가 하면 곧 타방의 불토로 바뀐다. 땅에서 솟아나는가 하면 하늘에서 강림한다. 이처럼, 시공이 어지럽게 교차하지만 그 기준이 분명하고, 수많은 결가지가 있지만 그 중심은 뚜렷하다. 그러므로 작품의 구조는 복잡하고 모호하나 전체적으로 균형을 잃지 않는 것이다.

다음은 몽타주식의 장면전환이다. 같은 이야기 속에 다른 장면을 나타내거나 원래의 서술 실마리를 끊고 장면을 바꾸기 위해서는 화면의 전환이 필요하다. <<법화경>>은 시공의 전환에 있어 장과 절을 따로 나누지 않고 또한 별도로 설명을 하지도 않는다. 대신 영화의 편집기술 중 하나인 몽타주 방식을 사용하여 직접 전환시키는 것이다. 작품의 전체적인 신비성으로 인하여 이러한 직접전환 방식은 크게 두드러져 보이지 않으며 오히려 내용에 판타지적인 색채를 더하고 있다.

四

<<법화경>>은 ‘신’ (부처와 보살)에 관한 이야기이다. 그러므로 신화의 범주에 속한다고 할 수 있다. 신화는 다시 초기의 원생신화와 그 후의 파생신화로 나누어진다. 전자는 ‘환상’의 형식으로 자연과 사회현상을 해석하고 후자는 신비정서를 추구하는 경향이 강하다. 전자는 보편성 혹은 집단성을 지니며 인류의

(10) 娑婆: 영원히 결핍과 불완전이 존재하는 ‘사람의 세계’ 즉 석가모니가 교화를 진행하고 있는 현실세계를 가리킨다.

집단 무의식을 구현하고, 후자는 종파성 혹은 개체성을 지니며 개인의 이성적 사유가 더 많이 포함되어 있다. 전자는 원시발생성, 시초성을 지니며, 후자는 계승성과 독창성이 결합하여 나타난 결과이다. 이렇게 여러 가지로 구분하기는 하지만, 둘은 확연한 구분이 어려운 경우가 많으며 많은 부분에서 과도기적이거나 종합적인 현상이 나타난다.

<<법화경>>의 신화는 바로 이러한 과도기성 및 종합성을 함께 지니고 있다. 신화원형비평이론에 따르면 문학이란 것은 “모양을 달리한 신화”인 것이다. 즉 고대에는 종교 신앙의 한 부분이었던 신화가 근대에는 “모양을 바꿔” 문학의 형태로 나타났다고 할 수 있고 달리 말하면 후대의 문학이란 것은 대부분 고대신화로부터 파생되어 나온 것이라고 할 수도 있다. 그러므로 문학의 각 영역, 각종 구조, 모티브, 형상 및 상징이미지 등은 모두 신화에서 그 원형을 찾을 수 있다. 신화로서의 <<법화경>>은 풍부한 원형적 의미를 지니고 있고, 이 또한 <<법화경>>이 지닌 문학적 가치의 중요한 측면이다.

물론 <<법화경>> 중의 원형은 대체로 원시신화보다는 파생신화에 속하는 것이기는 하지만 이를 통하여 우리는 더욱 본연에 가까운 원형의 오묘함을 찾아낼 수 있다고 하겠다.

첫째, <<법화경>>에 등장하는 부처는 이미 소박하게 고, 집, 멀, 도의 ‘4성제’를 중생에게 전하는 승단의 지도자이자 스승으로서의 석가모니가 아니고 전지전능하고 무한의 법력을 지닌 존재인 여래불인 것이다. 작품 중의 여래불 형상은 대체로 광명과 관계가 있다. 《序品(서품)》의, 부처 미간의 흰털에서 뿜어져 나온 빛이 동방의 온갖 세계를 비춘다든가, 《여래신력품(如來神力品)》의 “신체의 모든 모공에서 무량무수의 광채가 뿜어져 나와十方세계를 두루 비춘다”는 등의 표현은 마치 하나의 광명신을 묘사한 듯하다. 부처에 관한 명호에도 광명과 관련된 것이 많다. 일월등명여래(日月燈明如來), 화광여래(華光如來), 광명여래, 염부금광여래(閻浮金光如來), 법명여래(法明如來), 보명여래(普明如來) 등이 그것이다.

어떤 학자는 이런 광명숭배현상은 이란의 광명사상의 영향을 받은 것이라고 보고 있다. 또한 기원 1세기를 전후한 불상 조소에 배광(背光) 장식을 사용했다는 사실을 근거로 제시한다. 이 시기는 인도 서북에 건립된 쿠산왕조(貴霜王朝)

의 통치구역이 이란과 인도까지 확대된 시기로서 이란의 배화교는 광명숭배를 특징으로 하며, 이 시기에 건립된 통치자상(像)의 머리 부분에도 광륜 장식이 있다는 것이다.<+>

우리는 <<법화경>> 중의 광명숭배와 이란의 광명사상이 어느 정도 공통된 근원을 가지고 있을 수는 있지만, 직접적인 관련이 있을 것이라고는 생각하지 않는다. 우선 <<법화경>>은 처음에 동인도에서 탄생한 것인데, 이곳은 이란과 거의 관계가 없는 곳이다. 그 밖에 원형(原型)의 각도에서 볼 때 배화교의 광명숭배는 원시(原始)에 속한다고는 볼 수 없다. 근원을 거슬러 올라가 보면 인류사회의 광명의 원천은 태양이다. 그러므로 일체의 광명숭배는 더욱 오래 전 고대 원시의 태양신화에서 출발한 것이다. 만물의 생존에 가장 중요한 존재로서의 태양은 인류의 원시적 사유단계에서 가장 먼저 초월성을 획득했으며 종교 신화 중 가장 초기이자 가장 중요한 원형의 하나가 된 것이다.

스미스.파르미얼은 《비교신화학.서문》에서 “바빌론, 이집트, 서아시아 및 아메리카대륙에 대한 원시종교의 기원을 조사한 결과 태양신화 이론의 정확성을 실증하게 되었으며, 태양은 자연체계 중의 핵심대상으로서 초기 종교사상의 핵심대상이었음이 틀림없다” 고 밝혔다.<+→> 사실 모든 민족의 신화체계에는 태양신이 존재한다. 다만 그 지위, 표현 및 전승과정에 차이가 있을 뿐이다.

<<법화경>> 광명숭배사상의 직접적인 연원은 <<베다>>의 태양신화이다. <<리그베다>>⁽¹¹⁾중의 태양신은 사비트리(Savitri) 비바스바트(Vivasvat)라는 두 가지 이름으로 불린다. 글자의 뜻으로 본다면 태양의 두 가지 칭호인 “생명을 주는 자”, “찬란함” 이라고 해석할 수 있다.<+→> <<법화경>>의 부처에 대한 명호에도 이와 비슷한 것이 있다. 그 밖에 베다신화 중의 태양신 수리야(Surya)와 페르시아 고경(古經) 중의 단어 “태양(hvare)” 등은 모두 동일한 어원을 갖고 있다. <<법화경>>의 광명숭배와 페르시아의 광명사상이 모두 고대 아리아인의 태양숭배에서 기원했다는 것을 알 수 있는 대목이다. 이로써 우리는 <<법화경>>의 광명숭배와 이란 배화교의 광명숭배사상은 근원과 뿌리에서 동일성을 찾을 수는 있지만 직접적인 영향을 받은 것은 아니라는 것을 알 수 있다. <<법화경>>의 광명숭배사상은 아리안문화 계통인 베다신화의 원형을 계승한 것이고, 원시불교의

(11) 리그베다: 인도 최고(最古)의 성전(聖典)]

토속문학과는 다른 속성을 지닌다. 바로 대승불교의 이러한 종합성이 아리안과 인더스 강의 양대 문명을 더욱 폭넓게 아우를 수 있도록 한 것이다.

둘째, <<법화경>>은 부처와 보살들의神通변화(神通變化)를 묘사하고 있다. 신화 인물들은 모두 비범한神通력을 지니고 있고 그 중 몸을 나누고, 몸을 바꾸는 것은 부처와 보살의 주요神通 중의 하나이다. 석가여래는 일찍이 수많은 부처로 분신하여十方 세계에서 설법(<<견보탑품>>)했고, 묘음보살은 종종 여러 화신으로 나타나 중생을 교화했으며 그 변화가 무궁무진했다. 가장 널리 알려진 것으로는 관세음보살이 32 가지의 응화신(應化身)⁽¹²⁾으로 나타나 인간을 구원했다는 이야기이다. 이러한 분신화신의 현상은 “변형”이라는 모티브로 개괄될 수 있을 것이다. 이는 인도의 신화나 문학작품 중에서 자주 나타나는 것이다. 힌두교의 큰신들은 자주 몸을 바꾸어 인간세상에 내려와 세상을 구한다. 왕세서(往世書)에는 비시누신이 24 차례 몸을 바꾸어 중생에 내려온 기록이 있다. 그 밖에도 수많은 대신들의 화신하범과, 죄를 짓고 세상에 내려온 소신(小神)들의 이야기가 있다.<+> 불교신화 중에는 변형모티브의 형식도 나타나 있다. 초기불경에서 자주 볼 수 있는 변신 신화는 제석천(帝釋天)이나 대범천(大梵天)의 화신이 보살(부처의 전생 화신인 사람이나 동물)을 시험하는 형식으로 나타난다.

변형도 또한 신화의 원형적 의미를 지니고 있다고 할 수 있다. 각 지역 각 민족의 초기신화 중에는 모두 변형모티브가 포함되어 있다. 고대 그리스신화 중의 제우스는 사람으로 변하여 인간의 소녀를 탐하곤 한다. 고대 수메르신화 중 제신의 우두머리인 엔릴(Enlil)도 그 아내 닌릴(Ninlil)이 자신을 좇아 인간세계로 내려오는 것을 변형을 사용하여 막은 적이 있고, 고대 이집트신화 중의 태양신인 ‘라’는 하루에 세 번 변신한다. 인도 베다신화 중의 인드라((Indra), 비시누(Vishnu) 등도 자주 그 형체를 변형시킨다.

‘변형’이라는 신화원형의 의미는 우선, 자연규율의 반영이라고 할 수 있다. 자연계와 자연현상은 수없이 변화한다. 그러므로 자연을 기초로 한 신도 각각 다른 형체를 가지고 있는 것이다. 즉 태양은 일출에서 일몰까지 그 형상이 모두 다르다. 이집트신화 속의 태양신은 아동, 장년, 노인 3 가지의 변형체를 갖고

(12) 응화신: 본지신이 방편(方便)으로 중생(衆生)의 근기에 알맞은 몸을 나타내어 설법, 교화하는 불신

있다. 그 다음, 변형은 각각 다른 숭배 대상을 동일 신의 화신으로 간주함으로써 각각의 신앙을 하나로 결합시킨다. 이로써 분쟁의 단서를 제거할 수 있고 문화의 융합에 유리하도록 한 것이다. 셋째, 변형은 하나와 다수의 변증관계를 구현하고 있다. 특히 부처가 여러 분신으로 나타나거나 부처의 삼신(三身)⁽¹³⁾과 같은 변형은 이일분수(理一分殊)⁽¹⁴⁾, 이사원융(理事圓融), 일다상생(一多相生) 등의 철학적 이치를 구현하고 있다. 이는 같은 이념으로써 다른 형상을 구현해 낼 수 있음을 설명하고 있다. 일종의 신통으로서의 변형은 환상의 산물이라고 할 수 있는 것으로, 현대 문학의 창작에 깊은 영향을 끼쳤고 문학작품 중의 인물이나 스토리에 무한한 상상의 공간을 제공했다. 이 또한 <<법화경>> 류의 신화작품에 문학적 의의를 부여할 수 있는 이유라고 하겠다.

셋째, <<법화경>> 중의 일부 이미지도 원형의의를 지니고 있다. 예를 들어 연꽃은 원래 자연계 중 화훼의 일종일 뿐이지만, 이 경에서는 이를 하나의 상징물로 삼아 진흙 속에서 피어나지만 오염되지 않는 품격을 표현했고 또한 이 경전의 거룩함을 상징하도록 했다. 이미지를 통한 이러한 비유로서, 연화는 더 이상 객관적인 사물이 아니고 사상적 의미를 지닌 문학의 상징이 된 것이다. 연화의 이미지는 이 불경에만 나타나는 것이 아니고 《아함경(阿含經)》 등의 초기불경에서도 연화는 거룩함이라는 상징을 함유하고 있다. 불경에서의 반복적인 사용으로 인하여 연화는 이미 비유에 의해 형성된 일반 이미지에 국한되지 않고, 의미심장하고 신비적 색채까지 지닌 하나의 상징으로 승격되어 후대의 불상에는 항상 연화가 함께 표현되게 된 것이다.

이 뿐만 아니라 연화는 신성성의 상징으로써 힌두교의 경전 중에도 등장하며, 일부 학자들은 수면 위에 떠다니는 연화가 망망대해 위의 대지를 상징하는 것으로 일찍부터 대지의 신의 형상과 서로 관련이 있었고, 그것과 연관되는 대지 모친의 숭배 즉 아리아인 이전의 고대 인더스 강 문명에 그 근원을 두고 있다고 주장하기도 한다.<+四> 이처럼 연화의 이미지 또한 원형적 의의를 지니고 있다고 할 수 있다. 이와 유사한 예로는 보리수, 사자 등 식물이나 동물에서 가져온 상징이 있다. <<법화경>>중의 화택, 화성(化城) 등의 이미지도 오랜 세월의 전

(13) 三身: 法身, 報身, 化身. 부처가 다양한 중생을 제도하기 위해 여러 모습으로 나타난다는 것.

(14) 理一分殊, 만물의 형상은 다르지만 이치는 모두 동일하다

파와 축적에 의하여 원형의의를 지니게 되었다. 그 외에 인연, 윤회 등 불경문학에 비교적 자주 나타나는 원형의의를 지니고 있는 이야기 모티브 및 부처, 보살, 나한, 용왕 등의 원형의의를 가진 예술형상들도 <<법화경>>에서 중요한 지위를 차지하고 있다.

[原註]

- <一> 《법화경》은 현재 3종의 한역본이 전한다. 즉, 서진의 竺法護역<<정법화경(正法華經)>>, 수 隋闍那崛多역<<첨품묘법연화경(添品妙法蓮花經)>>, 후진의 구마라습(鳩摩羅什)역 《묘법연화경》이다. 그 중 구마라습 역본이 가장 유행한다. 본문은 구마라습 역본을 참고했다.
- <二> 蔣忠新편주: 《범문〈묘법연화경〉》 부록 부분., 중국사회과학출판사 1988년 판 참고.
- <三> 《중화대장경》(한문부분) 제15 책, 중화서국 1985년 판 제557 쪽
- <四> 계선림(季羨林): 《불교창립시기와곡되고잊혀진 “실천투쟁” -- 제바달다 문제》, 《계선림 학술논저자선집(季羨林學術論著自選集)》북경사범학원출판사(北京師範學院出版社) 1991년 판 참고
- <五> 《제바달다품》은 구마라습 원역의 《묘법연화경》에는 존재하지 않는다. 이품은 후대에 삽입된 것이다.
- <六> 《중아함경》 28권 《구당미(瞿曇彌經)》 《중화대장경》(한문부분) 제31 책. 제637 쪽 참고
- <七> 왕중민(王重民)등 편: 《돈황변문집》, 인민문학출판사. 1984년 참고..
- <八> [일] 岩本裕: 《범어〈법화경〉연구》, 유영증(劉永增)역, 《돈황연구》1994년 제4 기.
- <九> 渥德尔《인도불교사》, 왕세안 역, 상무인서관 1987년 판, 제219 쪽 참고.
- <十> [일] 岩本裕: 《범어〈화엄경〉연구》
- <十一> 《세계종교자료》1987년 제1 기. 김택(金澤)역 《초기종교사상의 핵심으로서의 태양(太陽曾是早期宗教思想的核心對象)》참고.
- <十二> 계선림(季羨林)주편: 《인도고대문학사》, 북경대학출판사 1991년 판 제16 쪽 참고.
- <十三> 郭良鋆: 《윤회전세와 화신하범—중인 고사모티브연구(輪回轉世和化身下凡—中印故事母題探討)》, 《남아연구(南亞研究)》1992년 제3기 참고.
- <十四> 塞·諾·克雷默등 편저 《세계고대신화》, 魏慶征역, 화하(華夏)출판사 1989년 판 제294 쪽 참고.

제 3장 <<유마힐경>>의 문학의의

<<維摩詰經>>(불가사의해탈경)<->은 불경 중 가장 영향력이 크고 폭넓게 환영 받는 작품 중 하나로서 인도와 중국에는 이 경 및 그 주인공과 관련된 수많은 전설과 전고(典故)가 전해진다.<二> 특히 한문 번역본은 중국과 동아시아 지역에서 오랜 세월 동안 변함없이 널리 읽히고 있다. 그 중요한 원인으로서는 첫째, 이 불경이 제창하는 세속화된 처세불교가 사회의 수요에 부합하는 것과, 둘째는 그 뛰어난 문학적 성취를 들 수 있다. 이 경의 독특한 사상과 예술형상은 혼연일체를 이루어 중국의 불교 및 고대 문인들의 인격과 문학창작 방면에 깊은 영향을 주었다.

<<유마힐경>>의 기본적 스토리는 사람을 끌어들이는 문학적 특징을 지니고 있다. 이 경은 부처가 비야리(毗耶离)성의 암라수원(菴羅樹園)에서 수천수만의 비구, 보살 및 무수한 천인(天人)을 위하여 진행한 설법으로서 무엇이 불국정토인가를 설명하고 있다.

이 시기 毗耶离 지방에는 유마힐(維摩詰)이라는 지혜 통달한 거사가 살고 있었다. 유마힐은 병을 방편으로 삼아 집에 있으면서 문병을 위해 찾아온 국왕, 대신, 거사 및 바라문(婆羅門)들에게 설법했다. 부처는 유마힐이 와병을 칭한 뜻을 알고 제자들을 보내어 문안하게 했다. 먼저 제자 사리불(舍利弗)을 보내고자 했으나 이미 유마힐의 지혜와 언재(智慧辯才)를 경험한 적이 있는舍利弗은 자신이 감당하기 힘든 일이라며 난색을 표했다. 그 후 부처는 차례로 14명의 제자와 몇몇 보살을 보내어 위문하도록 했으나 그들도 모두 유마힐의 힐난과 어려운 질문으로 인해 곤혹을 겪었던 적이 있었고 그의 신통과 언재를 두려워했기 때문에 이 중임을 맡으려고 하지 않았다. 부처는 마지막으로 문수보살(文殊菩薩)로 하여금 자신을 대신하여 維摩詰을 문병하게 했다. 문수는 제보살 중 지혜와 언변이 가장 출중한 인물이다. 문수 또한 유마힐이 상대하기 힘든 상대라고

여기기는 했지만 부처의 명을 받들어 문안을 하기로 한다. 수많은 성문제자, 보살, 천신들은 문수와 유마힐 두 고수의 논쟁에는 틀림없이 많은 묘법이 있을 것이라고 생각하여 함께 문수를 따라갔다. 유마힐은 문수 일행이 올 것을 미리 알고神通력으로 침실을 모두 비우고 시종들도 다 내보낸 후 침상 하나만 방안에 남겨두고 병을 칭하여 누워있었다. 문수가 방에 들어오자 유마힐은 “어서 오시오 문수사리! 온다는 상(相)이 없이 오셨으며 본다는 상이 없이 보셨습니다”(善來, 文殊師利! 不來相而來, 不見相而見)라 말했다. 그러자 문수는 “그렇습니다. 거사! 만약 이미 왔을진대 다시 올 수 없을 것이며, 만약 이미 갔을진대 다시 갈 수 없을 것입니다.”(如是居士。若來已更不來, 若去已更不去)라 회답했다.

그 다음 두 사람은 질병, 불토, 중생, 자비, 희락, 불도, 여래종성(如來種姓) 및 입불이법문(入不二法門) 등 수많은 주제에 관하여 토론을 전개했다. 예를 들면 문수가 유마힐에게 어떻게 병을 얻게 되었으며 어떻게 하면 관촬아지겠느냐고 묻자 유마힐은, “일체의 중생에게 병이 있음으로 내게도 병이 있고, 모든 중생에게 병이 없어진다면 내 병도 없어 질 것이다”(以一切衆生病, 是故我病。若一切衆生病滅, 則我病滅)라고 대답했다. 또한 문수가 실내에 왜 아무도 시종드는 사람이 없느냐고 묻자 유마힐은, 제불의 국토는 원래 비어있는 곳이기 때문에 그렇다고 대답했다. 이렇게 한바탕 문답이 오고 간 후 유마힐과 문수 두 사람은 함께 암라수원(菴羅樹園)에 도착해 부처를 만났다. 부처는 모두에게 유마힐의 내력을 강설하고 대중 앞에서 유마힐의 사상에 긍정적인 평가를 내려주었다.

<<유마힐경>>은 스토리요소 외에도 흥미 있는 철학적 논술로서 주목을 끌고 있다. 이 작품은 유마힐의 언행 및 그와 불제자, 보살들 간의 변론을 통하여 독특한 불교 사상을 천명해내고 있다.

첫째는 “여래종(如來種)”의 문제이다. 여래종이란 불성(佛性)을 말하는 것으로서 이 역시 성불의 기초이다. 대승불교는 사람은 누구나 성불이 가능하다고 주장한다. 즉 누구에게나 여래종(如來種)이 있다는 것이다. 무엇이 여래종인가는 각 계파와 경에 따라 다른 해석을 보이기는 하지만, 무명(無明)을 소멸하게 하는 지혜, 탐진치(貪嗔痴) 등을 극복하는 수행의 경지가 필요하다고 하는 인식

은 대체로 일치한다. 그러나 이 경은 오히려 “몸이 있으면 종(種)이고 무명과 애착도 종이고, 탐욕하고 성내고 어리석어도 종이고, 4전도 (1) 또한 종이니... 무릇 62견 (2)을 포함한 일체 번뇌가 모두 불종이다” 라는 견해를 보인다.

有身為種，無明有愛為種，貪恚痴為種，四顛倒為種，……要言之，六十二見及一切煩惱皆是佛

이에 대해서는 연화가 고원의 물에서는 자랄 수 없으며 진흙 속에서만 피어나는 것처럼 속세의 번뇌, 어리석음 중에서만 비로소 대 지혜의 아래종이 탄생할 수 있다는 설명을 덧붙인다. 다시 말해서, 보살은 반드시 속세와 중생 안에 깊숙이 들어가야 불법의 성취를 이룩할 수 있다는 것이다. 이런 기묘한 사상이 바로 이 경의 독특한 풍격이라 할 수 있다.

둘째는, 통달불도(通達佛道)의 문제이다. 통달불도란 어떻게 불의 경지에 도달할 수 있는가 하는 것이다. 이 경은 이 문제에 대하여도 기타의 경과 다른 독특한 관념을 갖고 있다. 즉 “비도를 수행하는 것이 바로 불도에 통달하기 위함이다” (行于非道是爲通達佛道)라는 관념이다. 비도란 악도(惡道)를 말한다.

유마힐은, 5무 간의 죄를 지어도 번뇌, 고통이 없고, 지옥에 가도 죄가 없고, 축생이 되어도 무명, 교만 때문이 아니고 병든 모습을 보이지만 이미 생사를 초월하고, 사업을 하지만 무상을 영두에 두어 탐욕이 없고, 처첩과 자녀가 있으나 오욕을 멀리한다고 표현된다.

行五無間而無惱恚，至于地獄無諸罪垢，至于畜生無有無明驕慢等過，……示入老病而永斷病根超越生死；示有資生而恒觀無常實無所貪；示有妻妾彩女而常遠離五欲

이렇듯 불도가 아닌 악도(惡道), 마도(魔道) 중에서 오히려 도를 행하고 이런 방법으로 불도에 통달하게 된다는 것이다.

셋째는 “입불이법문(入不二法門)”의 문제이다. 소위 말하는 입불이법문(入不二法門)이란, 사물을 분별하여 생각하지 않는다는 것이다. 경 중에서 유마힐은 여러 대보살을 청하여 무엇이 “보살입불이법문(菩薩入不二法門)”인가를 논한다. 당시 30여 명의 보살들이 저마다 자신의 의견을 피력했다. 생과 멸은 둘

(1) 4전도: 중생(衆生)이 무상(無常)을 상(常)으로, 고(苦)를 낙(樂)으로, 부정(不淨)을 정(淨)으로, 무아(無我)를 아(俄)로 그릇되게 인식하는 네 가지의 잘못

(2) 62견: 불교에서 바라문이나 사문의 다양한 견해를 분류, 정리한 것으로서 불교의 입장에서 이단으로 간주되던 사상.

이 아니다; 재가와 출가는 둘이 아니다; 생사와 열반은 둘이 아니다; 깨끗함과 더러움은 둘이 아니다; 명과 암은 둘이 아니다 등 일반인의 관점에서는 서로 대립되는 이런 개념과 사물들이 보살들에게는 모두 같은 것이라는 것이다. 마지막으로 문수에게 답을 물었을 때 그는 “내 생각을 말하자면 일체의 법은 언설로 표현 할 수 있는 것도 또한 눈으로 보거나 인식할 수 있는 것도 아니며 일체의 문답에 속하지 않으면 그것이 곧 입불이법문이다” 라고 대답했다.

“如我意者，于一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是爲入不二法門”

그러고는 다시 유마힐에게 답을 물었다. 그러나 그는 묵묵히 아무 대답도 하지 않았다. 그러자 문수가 찬탄하여 말하기를 “훌륭하도다! 훌륭하도다! 문자로도 말로도 표현함이 없는 것이 진정한 입불이법문 이로다” 라고 했다.

“善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門”

위의 여러 가지 사상들은 모두 일종의 특수한 사유와 인식방식에 근거한 것이고 그 목적은 바로 모순을 제거하고 차별을 없애자는 것이다. 이는 불교적 변증법의 하나라 할 수 있겠다.

이런 종류의 인식과 사유방식은 불교의 주류사상이 아니고 이단에 속하는 것이다. 그렇기 때문에 舍利弗을 대표로 하는 정통파에 의해 받아들여지지 않았다. 설사 대승불교의 관점에서 본다고 해도 이러한 사상은 아주 독특한 것임이 틀림없다. 대승불교의 공(空)에도 두 가지 계파가 있고 각자 다른 주장을 펼치고 있으며 그들은 또한 무언무설무시무식(無言無說無示無識)의 불이법문(不二法門)을 취하고 있지도 않기 때문이다.

그러나 이러한 사상 및 사유와 인식의 방식은 중국 고대의 전통적 문화인에게는 전혀 낯선 것이 아니다. 일찍이 선진(先秦)시대의 노자는 “도를 이야기 할 수 있으나 이 도는 일반 의미의 도가 아니며 이름을 붙일 수 있으나 이 또한 억지스런 일이다” (道可道非常道，名可名非常名), “도를 입으로 말하면 싱겁고 무미하다” (道之出口，淡乎寡味), “아름답고 뛰어난 음률은 소리로 표현하기 어렵고 자유로운 상상은 그 경계가 없다” (大音希聲，大象無形)라고 했고; 장자(莊子) 또한 “만물과 생사는 같은 것” (齊萬物，等生死)이라 했다. 이것은 유마힐과 마찬가지로 사물을 문자로도 말로도 표현하지 말고 분별하여 생각하지도 말 것을 요구한 것이다. 이 불경이 중국에 전파되자 곧 문인학사들에게 널리 환

영을 받은 것은 그들의 사상 기조에 바로 이러한 기본이 있었기 때문이다.

<<維摩詰經>>의 기본사상은 상당히 세속적이다. 이 또한 이 경이 불교계에 막대한 영향을 끼친 주요한 원인이 된다. 원시불교는 출가를 인생의 고뇌에서 해탈하기 위한 필수적인 조건으로 보았다. 대승불교 융성 이후 보도중생이 강조되었고, 재가 색채가 첨가되었다. 중생을 보도하기 위해서는 인간 세상과의 융화가 필수적이기 때문이다. 그러나 이때의 ‘재가’ 역시 ‘출가’를 최종 목적으로 한 것이고 궁극적인 해탈 또한 출가를 통하여 실현되는 것이다. <<유마힐경>>은 이처럼 세속화에 대하여 한층 더 발전된 모습을 보인다.

세속화의 구체적 표현은 유마힐과 같은 재가보살을 창조한 것이다. 일반적으로 불경의 설법 주체는 부처 본인이다. 초기불경 중 부처의 근제자가 대리설법이나 교리 강독을 하는 내용이 있고, 후기불경 중에도 간혹 대보살이 원력을 강설하는 경우가 있다. 그러나 이 경에서의 설법 주체인 유마힐은 기껏 재가거사에 불과하다. 그러나 그의 불학수양(佛學修養), 신통법력, 지혜변재 등은 제성문제자를 초월할 뿐 아니라 대승불교에서 숭배되는 모든 대보살들을 넘어서는 것이다. 이로 미루어 볼 때 이 작품은 재가수행 거사에 의해서 씌었을 가능성이 높다. <ㄷ>

‘반야’ 류의 불경은 상주불멸(常住不滅), 수시입세(隨時入世)의 보살이 고통받는 중생을 구하는 모습을 구현하여 출가불교를 재가불교로 변환시켰다. 이와 달리 <<유마힐경>>은 별도의 재가보살 형상을 창조하여 재가불교를 처세불교로 한층 더 발전시켜 처세불교의 탄생과 발전을 촉진한 것이라 할 수 있다.

세속화 표현의 두 번째는 불국정토와 세속예토의 구별을 없애고 이로써 천국을 인간세계로 끌어들이었다는 것이다. 불국이나 정토라는 것은 불교에서 말하는 이상세계로서 속세 혹은 예토와 대립되는 개념이다.

원시불교는 일반인은 성불할 수 없다고 생각했고 수행자들도 성불을 추구하지 않았으므로 ‘불국’이란 개념이 아예 없었다. 불교가 대승불교로 변화함에 따라서 현실적인 예토와 대립되는 관념의, 불국 혹은 정토라는 개념이 생겼다. 그 후 사람들이 모두 불국을 동경하게 되면서 서방극락세계, 동방의 유리정토, 미륵정토 등 유명한 불국정토들이 출현했다.

<<유마힐경>>의 두드러진 특징은 이 경이 ‘불국’이면서 현실세계와 유리되지

않으며, 현실세계에 속하거나 혹은 현실세계 자체라 할 수 있는 또 하나의 새로운 세계를 제시했다는 것이다. 혼탁한 암흑의 현실세계에서 어떻게 정토의 이상을 실현할 수 있겠는가? 부처는 이에 대해 보살이 정토를 얻고자 한다면 그 마음을 깨끗이 해야 하며 마음이 깨끗하면 그 곳이 바로 불국정토라는 진일보한 해석을 내놓았다. 이러한 사상은 지나치게 현묘하여 대제자 사리불조차도 제대로 이해하지 못했다. 그는 마음속으로 “그렇다면 세존이 보살이실 때 어찌 마음이 정하지 않았다고 할 것이며(世尊爲菩薩時意豈不淨), 불국이라고 하는 이 세상은 또 왜 이렇게 혼탁하다는 말인가?” 라는 의심을 품었다. 그러자 부처는 장님이 일월을 보지 못한다는 비유를 들어 불국정토를 설명했다. 즉 사람의 마음이 깨끗하지 아니하면 그 본래의 면목을 보지 못한다는 것이다.<四> 이로써 ‘세간이 곧 불국’이라는 변증사상은 완전히 주관유심론에 기초한다는 것을 알 수 있다. 그렇다고 해도 이처럼 불국정토를 인간 세상에 유입시킨 것은 ‘재가처세’ 사상에서 긍정적 의의를 지니고 있는 것이다.

세속화 표현의 세 번째 특징은 출가와 재가의 경계를 없앴다는 것이다.

종교적 수행자의 입장에서 보면 수행의 성과를 얻고 싶은 동시에 세속적인 향유를 포기하고 싶지도 않으며, 내세의 행복을 동경할 뿐 아니라 현세에 대한 미련도 버릴 수 없는 것이다. 그러므로 출가와 재가 사이에서 갈등을 겪게 된다.

<<유마힐경>>은 자신만의 독특한 방식으로 이 모순을 해결했다. 즉 출가와 재가 사이의 경계를 허물어 버리고 “도를 버리지 않고도 범부의 업을 이룬다”는 것을 강조했다. 보도중생의 뜻을 갖고 있기만 하면 “彼有所作, 擧足下足, 當知皆從道場來, 住于佛法矣” 라고 주장했다.<五> 다시 말해서 도심이 있으면 인생은 언제든 어느 곳이든 모두 도량이고 별도의 출가구도나 이세수행(離世修行)이 필요하지 않다는 것이다. 주인공 본인이 바로 재가수행의 모범이다. 이 경은 나오자마자 대단한 환영을 받았고 이로써 거사불교의 흥성시기를 선도하게 되었다. <<유마힐경>>의 세속화라는 것은 결코 일방적으로 종교적 관념을 삭제한 것이 아니고 불교의 세속화와 속세의 종교화를 동시에 추진한 것이다. 즉 융통성 있게 세속과 종교의 통일을 꾀하고자 했던 것이다.

문학적 측면에서 볼 때 <<유마힐경>>이 독자의 사랑을 받은 중요한 원인은 이 경이 ‘유마힐’이라는 한 인물을 성공적으로 부각시켰기 때문이다. 그의 뚜렷한 개성, 소탈한 풍채, 초범의 경지, 다양한 성격 및 풍부한 학식 등은 모두 독자 에게 깊은 인상을 남겼다.

유마힐의 형상 중 가장 인기 있고 두드러진 특색은 지혜통달(智慧通達)과 변재무애(辯才無碍)로 정리된다. 그의 지혜변재는 주로 불제자들과의 교류 및 대화의 형식으로 표현된다.

어느 날 사리불이 숲 속에서 안좌(晏坐)⁽³⁾하고 있었다. 그 때 維摩詰이 다가와 “앉아 있음이 곧 안좌(晏坐)가 아니다. 무릇 안좌란 삼계에 있어도 몸과 마음의 동요가 없는 것을 말함이며 멸정에 도달하지 않아도 위의를 보일 수 있는 것이고 범부로 살면서도 도를 실현하는 자이며 안팎 어디에도 마음이 고정되어 있지 않은 자를 말함이다” 라고 말했다.

不必是坐爲晏坐也，夫晏坐者，不于三界現身意是爲晏坐；不起滅定而現諸威儀是爲晏坐；不舍道法而現凡夫事是爲晏坐；心不住內亦不在外是爲晏坐

이에 대해 사리불은 한 마디도 반박하지 못했다. <六>

비단 성문제자들이 유마힐 지혜변재의 적수가 되지 못했을 뿐 아니라 이미 부처의 신통위력을 갖춘 대보살들 또한 그를 감당하지 못했다. 어느 날 유마힐은 미륵보살에게, “세존이 당신에게 수기를 했다고 하는데 당신은 과거, 미래, 현재의 어느 생에서 그 수기를 받은 것이냐? 과거의 생은 이미 소멸했고, 미래의 생은 아직 도래하지 않았으며, 현재의 생은 정해지지 않았다. 있지도 않은 생에서 수기를 받았다고 하면 이는 수기를 받지 않은 것과 같다. 그런데도 당신이 수기를 받을 수 있었다면 일체 중생이 마땅히 모두 수기를 받아야 하는 것이 아니냐” 고 물었다. 이 말을 들은 미륵은 방어리처럼 한마디도 대응하지 못했다.

(3) 안좌(晏坐): 정좌, 좌선, 참선의 뜻. 두 다리를 포개 가부좌(跏趺坐)를 하고, 사려분별을 끊어 정신을 집중하여 무념무상(無念無想)의 경지에 들어가는 수행 방법.

불제자나 보살들에 대한 이런 식의 거침없는 비평과 힐난은 대승불교가 이론적으로 한 층 완성된 단계에 이르렀음을 나타내는 것이며 다른 한편으로는 유마힐의 변론재능을 유감없이 과시한 것이다.

이러한 문병의 대목은 작품의 중심이며 클라이맥스이다. 유마힐과, 지혜변재의 대명사로 일컬어지는 문수보살 간의 논변은 그야말로 피차 제대로 임자를 만났다고 할 수 있는 대목이다. 그들은 주거니 받거니 한마디씩 묻고, 힐난하기도 하며 대화를 이어간다. 대화의 전 과정은 기민함, 오묘함, 독특한 사유, 지혜통달 등의 진수를 보여준다. 이 고수들 간의 변론에서도 역시 유마힐이 약간의 우위를 점하는 것으로 되어있다. 그는 불교의 근본과 관련된 문제에 대해서도 자신만의 탁월한 견해를 피력하여 상대방을 감탄해 마지않도록 한다. 또한 독특한 사유에 따른 현묘한 사상은 듣는 사람으로 하여금 한 순간에 어떤 깨우침을 얻도록 인도한다.

그의 변재는 임기응변에서도 잘 드러난다. 장편의 방대한 논제로써 도도한 사상을 피력하는가하면 촌철살인의 한마디로 듣는 사람을 깊은 사유에 들게도 한다. 언어로 상대방을 이길 수 없다고 생각되면 오히려 침묵으로써 상대방을 제압한다. “입불이법문”의 화두에 대해 묵묵히 침묵을 지킴으로써 수천수만 마디를 제압한 것이 그 좋은 예이다. 묵언의 방법으로 무궁하고 오묘한 이치를 깨우치도록 한 것이다. 그리하여 이 이야기는 영화미소(拈花微笑)⁽⁴⁾의 고사와 비견될 수 있는 불경 중의 아름다운 이야기로 일컬어진다.

유마힐의 지혜변재는 그의 박학다식 및 높은 수양과 직접적인 관련이 있다. 이 경의 《방편품(方便品)》에는 그가 일찍이 무수한 불자를 공양했고 선의 공덕을 쌓았으며, 무생인(无生忍)⁽⁵⁾을 득하였고……. 지혜와 법도를 깨쳤으며 방편에 통달했다(通達方便)⁽⁶⁾고 기술되어 있다.

(4) 영화미소: 영산(靈山)에서 범왕(梵王)이 석가에게 설법을 청하며 연꽃을 바치자, 석가가 연꽃을 들어 대중들에게 보였다. 아무도 그 뜻을 깨닫지 못하였으나, 가섭(迦葉)만은 참뜻을 깨닫고 미소를 지었다. 즉 말을 하지 않고도 마음과 마음이 통하여 깨달음을 얻게 된다는 뜻으로, 선 수행의 근거와 방향을 제시하는 중요한 화두이다.

(5) 무생인: 무생의 법을 인정한다는 말로 모든 사물에 불성이 있음을 의미한다. 진리를 깨닫는 3 종류의 지혜, 곧 삼법인(三法忍)의 하나이다. 법인(法忍)은 진리를 깨닫는 지혜, 신인(信忍)은 신심에 의해 얻는 지혜, 순인(順忍)은 진리에 순종하는 지혜를 말하는데, 이 중 법인을 말한다.

그는 불법의 묘리에 정통하면서도 이도(異道)를 배척하지 않았고 세상의 이치에도 밝았다. 다시 말하면 문을 달아걸고 불법만을 연구한 것이 아니고 외도(外道), 이학(異學)들과의 상호교류 중 사상과 지혜를 연마했으며 대중의 지식과 장점을 폭넓게 포용하여 자신을 수양하고 소양을 높였다. 바로 이러한 구속되지 않는 화통함이 그를 정통불교의 진부하고 고지식함에서 벗어나 역동적이고 소탈한 사상공격 및 초범탈속의 정신세계를 지닐 수 있도록 한 것이다.

유마힐 형상에서 또 하나의 중요한 특징은 뛰어난神通력과 무한한 법력이다. 이 경<<방편품>>에서도 그를 “유희神通하며 모든 사상에 통달하여 어떤 것에도 두려움이 없으며 능히 사악한 힘과 원망을 굴복시키고 법문이 심오하다”

(游戏神通, 逮諸总持, 获無所畏; 降魔勞怨, 入深法門)라고 소개한 바 있다.

維摩詰의神通법력은 주로 불제자와 보살들과의 교류를 통하여 표현된다. 부처가 제자를 보내 그의 병을 위문하도록 하였지만 감히 나서는 사람이 없었다는 장면에서 성문제자들이 두려워한 것은 그의 지혜변재였으나 어떤 보살은 또한 드러내어 그의神通법력을 두려워했다. 이미 그의 능력을 경험하여 알고 있었기 때문이다.

유마힐의, 질병을 방편으로 한 이러한 극적인 설법은 그의 변재와神通력을 보여 주었고 이 장면에서 성문제자들은 기껏 게임의 조연으로서 그를 돋보이게 할 뿐이다. 예를 들어 사리불이 실내에 의자가 없음을 발견하고 마음속으로 ‘도대체 어디에 앉아야 하나?’ 라고 생각했을 때 유마힐은 한바탕 신랄하게 그를 비웃은 후, 진리를 구하는 보살은 마땅히 신명을 돌아보지 말아야 한다는 도리를 들어 그를 훈계 했다. 그런 후神通력을 발휘하여 수미상세계의 수미등왕여래가 있는 곳(須彌燈燈如來處)에서 어마어마하게 크고 높은 자리를 빌려와神通력을 지닌 보살들을 모두 변신하도록 하여 수 만 장(丈) 높이의 의자에 앉게 하였다. 그러나 사리불 등은神通력이 없으므로 앉을 수가 없었고, 유마힐의 지시대로 수미등왕불에게 예를 올린 후에야 비로소 의자에 올라앉을 수 있었다.

유마힐의神通법력은 평범한 중생인 성문제자들을 크게 초월했음은 말할 것도 없고神通광대(神通廣大)한 대보살들조차도 자신들을 부끄럽게 여길 정도였

(6) 方便: 불보살(佛菩薩)이 중생(衆生)을 제도(濟度)하기 위(爲)해 쓰는 묘한 수단(手段)

다. 일례로 <<香積佛品>>에서 사리불은 이미 정오가 된 것을 보고 밥 먹을 걱정을 했다. 유마힐은 먼저 그의 “식욕을 극복하지 못함을” 조소한 후 삼매경에 빠져들었다. 그러고는神通력을 발휘하여 멀고 먼 중향국(衆香國)을 대중들의 눈앞에 펼쳐 보였다. 그 곳은 모든 것이 향으로 이루어졌고 음식 향기가十方(十方)주위에 가득한 곳이다. 이 나라의 향적불(香積佛)은 마침 보살들과 함께 식사를 하고 있었다. 유마힐이 누가 향적불에게 가서 먹을 것을 좀 얻어올 수 있겠느냐고 물었으나 문수보살을 포함한 모든 보살들은 입을 다물고 한 마디도 하지 않았다. 유마힐은 그 자리에서 바로 변신보살 하나를 만들어 그에게 먹을 것을 얻어오도록 했다. 그 보살은 눈 깜짝할 사이에 香積佛로부터 맛있는 음식 한 사발을 얻어왔다.

유마힐의神通법력은 첫째, 어떠한 공간도 초월할 수 있다. 즉 “수미산을 겨자씨에 넣어도 수미산은 증감이 없고, 四大바다의 물을 모공(땀구멍)에 넣어도 바다는 변함이 없다” (以須彌之高廣入芥子之中無所增減；以四大海水入一毛孔，而彼大海本相如故)는 것이다. 둘째, 어떠한 시간적 제약도 받지 않는다. 그는 과거 현재 미래의 어느 시점에서든 유유자적 즐길 수 있을 뿐 아니라 “7일을 한 겁으로, 한 겁을 7일로” 늘이거나 줄일 수 있다는 것이다. 셋째 그 자신을 자유자재로 바꿀 수 있다. 즉 불신, 벽지불신(辟支佛身), 성문신, 제석신, 범왕신 등 각종 형태의 몸으로 자유롭게 변신할 수 있다. 유마힐은 이것을 “불가사의 해탈” 이라고 불렀다.<7> 이런 종류의神通유희는 유마힐의 형상에 한층 신화적인 색채를 더했다. 유마힐 형상의 세 번째 기본적인 특징은 그 인격 중의 많은 부분이 이원적 대립을 지니고 이로써 다중성과 복잡성을 함께 지닌 한 인물의 형상이 구현되었다는 것이다. 첫째, 세속과 탈속의 대립과 통일이다. 유마힐은 비야리성의 장로(거상)이다. 그는 세속의 온갖 향락을 누리다. 그러면서 또한 혼탁함 속에서도 그에 물들지 않는 초범 탈속의 경지를 구현하고 있다. <<방편품>>에는 유마힐을, 백의(7)를 입고 있으나 사문의 청정한 계율을 받들고 가정에 거하나 삼계에(8)속한 것이 아니며, 처자가 있으나 항상 수행하고, 권속

(7) 백의: 불교에서의 재가(在家) 신자를 이른다. 불교 발생 초기 인도에서 수행승들은 색깔 있는 옷을 입었으며, 세속인들은 흰옷을 입었다. 이러한 관습 때문에 흰옷은 세속의 사람을 가리키는 말로 쓰이게 되었다.

(8) 삼계: 불교의 세계관에서 중생이 생사유전(生死流轉)한다는 3단계의 미망(迷妄)의 세계. 즉

을 거느리고 있으나 속세의 향락을 멀리한다고 소개하고 있다. 금은보화로 치장하고 있어도 엄격히 근신하며 속세의 음식을 먹지만 참선을 진정한 기쁨으로 여기고, 비록 속세의 이익을 위해 노력하나 그것을 기쁨으로 여기지 않는다는 것이다. 또한 저자에 있어도 중생을 위해 힘쓰며, 음란한 곳에 들어가도 욕망에 휘둘리지 않고 주지육림 속에서도 그 뜻을 바르게 세운다고 설명하고 있다.

雖爲白衣，奉持沙門清淨律行；雖處居家不著三界，示有妻子常修梵行，現有眷屬常樂遠離。雖服寶飾而以相好嚴身，雖復飲食而以禪悅爲味。……雖獲俗利不以喜悅。游諸四衢饒益衆生衆生，……入諸淫舍示欲之過，入諸酒肆能立其志

다시 말해서 그가 속세에 어울려 사는 것은 중생을 속세에서 이끌어 내기 위함이며 세속에서의 평범하지 않은 삶의 방식은 중생교화의 방편일 뿐이라는 것이다. 세속의 향락생활과 초범 탈속한 정신세계 간의 이러한 결합은 인성과 인격 중의 영육(靈肉) 즉 세속성과 초월성이라는 항구적인 이원 대립이 그에 의해 통일되어 구현되도록 한 것이다. 이로써 유마힐은 종교의 세속화와 세속의 종교화가 조화를 이룬 전형적인 형상으로 탄생하게 되었다.

다음은 권위에 대한 반항과, 유아독존 사이의 이율배반이다. 유마힐은 재가거사의 신분으로서 부처의 저명한 10 제자 및 대보살을 조롱하고 정통불교의 교리와 규정에 회의를 품거나 부정함으로써 권위에 대한 반항, 우상 타파 및 미신 축출 등의 여러 가지 반항의의를 구현하고 있다. 그러나 불제자들과의 교류 및 변론에서는 오만함과 과도한 기백, 유아독존의 태도를 보이고 있다. 이것은 반 권위를 추구하면서 역설적으로 자신을 위한 새로운 권위를 수립하고 있는 것이다. 이러한 이율배반은 유마힐 형상의 인성과 신성의 모순에서 기인하는 것이다. 그는 재가거사로서의 인성을 가지고 있을 뿐 아니라 보살, 심지어 부처의 화신인 신성(神性)으로서의 또 다른 면을 가지고 있는 것이다. 인성의 면에서 볼 때 그는 거침없이 성문제자와 보살들을 힐책하고 교의와 규정을 부정하는 등의 행위로서 아무것도 두려워하지 않는 반항정신을 나타내고; 신성의 면에서 볼 때 위에서 언급한 것처럼 오직 나만이 옳다는 유아독존식의 패권주의를 보여주

욕계(欲界) · 색계(色界) · 무색계(無色界)의 셋을 가리킨다.

고 있다.

셋째, 유마힐의 인격에는 소탈함과 허위가 모순을 보이고 있다. 그는 상류사회의 불교거사로서 어느 것에도 구애 받지 않는 소탈함을 보인다. 자유자재의 유희신통은 소탈의 범주에 넣을 수 있고, 혼탁함 속에 있으나 오염되지 않는 점은 더욱 소탈이라 할 만하다. 그러나 다른 각도에서 본다면 이것은 일종의 허위라고 할 수 있다. 작품에서 유마힐은 부귀와 재물을 지닌 장로임에도 불구하고 탐욕스럽지 않으며 처첩이 무리를 이루나 향락을 멀리한다고 반복하여 강조하고 있다. 그러나 실제로 그렇다면 그의 재산은 어떻게 생긴 것이며 처첩은 또한 무슨 용도로 거느린다는 것인가? 물론 이 경 《불도품(佛道品)》 중에 “법희(法喜)를 처로 자비심을 딸로, 선심과 성실을 아들로 여기니 숙소는 필경 적막하다”(法喜以爲妻, 慈悲心爲女, 善心成實男, 畢竟空寂舍)라는 대목이 있기는 하다. 진인각 선생은 여기에서 말하는 처와 자녀라는 것은 추상적인 명사로서 구체적인 사람을 칭하는 것이 아니고 유마힐 거사는 사실상 어떤 가족도 없다고 하였다.<8> 그렇지만 작품의 여러 곳에서 그의 가족이 실재함을 확인 할 수 있으며 또한 그의 거사로서의 신분과 재가와 출가의 구별을 없애고자 한 이 경의 의도를 고려한다면 그에게 가족이 있다고 보는 편이 더 자연스럽다.

그의 세속화된 생활 방식 및 재가와 출가가 동등하다는 사유의 방식에는 호화사치를 누리는 상층인사의 허위가 어느 정도 드러나 있다고 볼 수 있다. 그들은 세속의 향락도 포기하고 싶지 않고, 세속화된 범부라는 인식도 달가워하지 않는다. 그러므로 일부러 어느 정도 탈속한 생활모습을 보여줌으로써 자신이 속세에 속하지만 속에 물든 속물이 아니라는 것을 과시하고자 하는 것이다. 유마힐거사가 그 비범한 지혜와 불가사의한 신통력으로 그의 소탈과 대범의 일면을 나타내려 했다면 현실세계의 상류사회 인사들 중에는 같은 방식으로 허위와 위선을 은닉한 수없이 많은 유마힐이 존재한다 할 것이다.

三

<<유마힐경>>이 불경문학의 압권으로 자리를 잡게 된 것은 그 예술형식 및 표현 방식의 특징과 성취에 힘입은 것이다.

예술형식의 측면에서 가장 큰 특징은 희극성이라 할 수 있다. 전체 작품은 다막다장(多幕多場)의 대형 희극이라고 할 만하다. 제1 막은 부처의 법회로서, 여래불이 법회에 참석한 성문제자, 보살 및 천인 등을 대상으로 불국정토란 무엇인가에 대해 설법하고 있다; 제2 막의 무대는 유마힐의 집이다. 거사는 여러 가지 수단으로 중생을 교화하는데 현재는 병을 칭하고 누워서 위문을 위해 찾아온 사람들에게 불법을 전한다. 제3 막은 다시 부처의 법회장이다. 부처는 대제자와 보살들에게 각각 자신을 대신하여 유마힐을 문병하라고 이른다. 제4 막은 유마힐의 침실이다. 문수보살은 위문하고 유마힐은 문병을 받는 상태로 피차 법을 논한다. 제5 막은 다시 부처의 법회장이다. 문수와 유마힐은 함께 부처를 알현하고 여래불은 대중에게 유마힐의 내력을 설명하는 한편 그의 사상에 긍정적인 평가를 내린다.

희극작품으로서 유마힐경은 비교적 완전한 희극의 구조를 갖추고 있다. 스토리의 전개가 자연스럽게 서막, 발단, 전개, 클라이맥스 결말 등의 구성 성분을 제대로 보여주고 있다. 전체 극의 주요내용은 불교사상 중의 출가와 재가의 모순이다. 작품의 시작부분인 <<불국품>>에서 곧 바로 이러한 주제가 표현된다. 그러므로 이 부분을 전체 극의 서막이라고 간주할 수 있다.

<<방편품>> 제2에서는 유마힐거사의 방편 설법이 소개되었다. 그러므로 극의 발단 부분이라고 볼 수 있다. <<제자품>>과 <<보살품>>에서 부처는 제자와 보살을 각각 파견하여 유마힐을 문병하도록 한다. 그러나 많은 제자와 보살들은 유마힐을 두려워하여 감히 명을 받들지 못한다. 이로부터 갈등이 시작되는 것이다. 제5품에서 10품까지는 유마힐과 문수를 필두로 한 제보살 간의 격렬한 쟁론으로서 장면이 점점 격화된다. 극의 클라이맥스에 해당하는 부분이다. 극의 결말은 사리불, 대가섭 등 성문제자들이 유마힐과 보살들의 지혜와 신력에 대하여 경의를 표시하는 것이고 최후로 부처가 유마힐의 사상을 긍정하고 높은 평가를 주는 것으로 끝 부분을 삼았다. 작품 전체가 이러한 희극 구성의 방식에 의해 전개되었고 이는 대체로 희극의 장법에 부합하는 구조이다.

그러나 하나의 훌륭한 희극작품은 이러한 형식만 가지고는 불완전한 것이며 희극성의 충동이 필수적으로 내재되어야 하는 것이다. <<유마힐경>>의 희극성은 주로 격렬한 갈등의 충동이라는 희극적 플롯(줄거리)로 표현된다. 극은 전반적

으로 재가거사와 출가승려 사이의 투쟁을 통하여 세속과 초범탈속의 경계가 잘 어우러진 유마힐의 형상을 부각시킨다. 그 중심내용은 불교의 세속화와 승려화 즉 재가와 출가 사이의 모순인 것이다. 서막에서 부처는 불국은 다른 곳에 있는 것이 아니고 바로 현실세계 자체가 불국이라고 말한다. 사리불 등이 이에 대하여 의혹을 제기하게 되고 이로써 희극성의 충돌이 전개되는 것이다. 곧 이어 매우 세속적인 한 사람의 재가거사를 중심인물로 등장시키고 그의 방편교화 및 문후설법을 통하여 충돌과 갈등을 부각시킨다. 그 후 다시 병문안의 과정을 통하여 충돌을 더욱 심화시킨다. 여기에서 주인공 유마힐과 불제자 및 보살들과의 투쟁의 초점은 바로 출가와 재가의 문제이다. 사리불의 안좌(晏坐), 목건련(目健連)의 설법, 라후라(羅喉羅)의 찬성출가 설법 등은 모두 유마힐의 야단과 힐난에 직면했다.

유마힐과 보살들 사이의 또 다른 모순은 재가와 출가에 관한 견해이다. 보살도 역시 재가의 특징을 지니고 있고 고난으로부터의 구원을 강조하며 열반에 연연하지도 않는다. 그러나 그 세속화와 재가의 정도는 절대로 유마힐거사에 미치지 못한다. 우리는 유마힐과 광엄동자(光嚴童子) 사이의, 인생의 모든 것이 도량이라는 주제의 논쟁과, 유마힐과 문수보살의 “행우비도즉불도”(行于非道即佛道) 논쟁을 통하여 이러한 세속화 정도의 차별성을 엿볼 수 있다.

작품 속 또 하나의 격렬한 희극적 충돌은 불교사상 중의 대승과 소승의 갈등이다. <<유마힐경>>은 대승과 소승이 격렬한 투쟁을 벌일 시기의 산물로서 본래가 소승불교의 편협함과 이기심을 비난하고 대승불교로 전향할 것을 권유하는 내용으로 유명한 경이다.

재가보살이라 칭해지는 유마거사는 기본적으로 대승보살의 입장에서 도를 논한다. 그와 보살들 간에 모순이 있기는 하나 주요 차이점은 재속의 정도에 있는 것이며 근본적인 충돌은 존재하지 않는다. 그러나 성문제자들과는 근본적인 대립을 보인다. 사리불로 대표되는 성문제자들은 작품에서 부정적이고 우스꽝스럽게 묘사되어있다. 그들은 여래불의 설법과 보살들의 논점을 이해하지 못하고 어리석고 저속한 질문을 던지는가 하면 자신의 의자가 있는가 여부, 먹을 밥이 있는가, 음식은 충분한가, 등의 속된 문제에만 관심을 가진다. 그리하여 늘 조롱과 모욕의 대상이 되는 것이다. 사리불 등의 처지는 여기에서 유마거사를 모시

는 일개 천녀(天女)에도 미치지 못한다. 유마거사와 문수의 쟁론이 최고조에 달했을 때 천녀는 꽃을 뿌렸다. 이 꽃이 보살들의 몸에는 달라붙지 않았으나 사리불 등 성문제자들의 몸에는 달라붙어 그들이 아무리 애를 써도 몸에서 떨어지지 않았다. 천녀는 사리불에게 사물을 별개로 나누어 생각하지 말아야 한다고 알려 주고, 보살들은 나누어 생각하지 않으니 꽃이 몸에 달라붙지 않는 것이라고 말했다.

사리불은 천녀에게 왜 남자로 바꾸지 않고 여성의 신체를 지니고 있느냐고 물었다. 천녀는, 일체의 법이 고정된 형상이 없는 것처럼 인간의 남녀로서의 구별 또한 환상에 불과한 것이니 바꾸든 그렇지 않은 아무 상관이 없는 것이라 대답했다. 그 다음 사리불을 한바탕 조롱한 후, 그를 교화하기 위하여 사리불을 여자로 만들고 자신은 사리불로 변신한 다음 사리불에게 왜 자신의 몸을 남자로 바꾸지 않느냐고 반문했다. 이러한 일련의 떠들썩한 장면은 작품에 희극성과 희극색채를 더했다. 당연한 이야기이지만 극중 총돌의 결말은 대승과 소승 투쟁의 최종 결과를 선포하는 방식으로 마무리되었다. 즉 성문제자들이 보살들에게 철저히 굴복 당하도록 하여 대승불교의 일방적이고 전면적인 승리를 나타낸 것이다.

그밖에 이 작품의 희극적인 특징은 언어 방면에도 나타나있다. 약간의 설명과 과도적인 부분을 제외하고 전체작품은 기본적으로 모두 대화로 이루어져 있다. 대화는 바로 희극의 기본적인 언어형식인 것이다. 현대 학자들의 희극의 기원에 관한 연구는 기본적으로 다음의 두 가지 경로를 취한다.

첫째는 공연, 즉 무대예술 형식의 발전 과정이고 둘째는 대화, 즉 희극문학 형식의 진화이다. 사실 진정한 희극은 연기와 대화가 결합되었을 때 성립되는 것이다. 그러므로 대화는 희극문학의 중요한 한 가지 기초가 된다. 불경 중에도 다량의 대화 위주 작품이 있지만 이 모두가, 희극으로 간주하기는 어려운 것들이다. <<유마힐경>>역시 순수한 희극작품이라고 할 수는 없지만 같은 종류의 다른 작품들과 비교해 볼 때 비교적 강한 희극적 성격을 지니고 있다고 보는 것이다.

이 작품은 대화를 주요 언어형식으로 취하고 있으며 대화의 형식 또한 희극문학 쪽에 더 가깝다. 첫째, 대화가 비교적 간결하고 구어적이다. 다른 불경의 대

화처럼 거창, 장황하고 부연적인 것이 아니다. 둘째, 대화가 역동성을 지니고 있다. 즉 단답형식의 일문일답이 아니고 상호적이며 계몽적인 성격을 지닌다. 대화를 통하여 모순을 격화시키고 이로부터 스토리를 발전시키는 것이다. 셋째는 개성적이며 강한 표현의 특성을 들 수 있다. 인물의 성격을 충분히 표현해 내고 인물의 신분과 환경 그리고 개성에 부합하며, 연출에 적당한 대화라는 것이다.

예술적인 방안을 고려할 때 이 작품은 인물의 표현이나 창조에 있어서 비교적 높은 예술수법을 보이고 있다.

첫째, 먼저 부수적인 것을 이야기하고 뒤에 주된 것을 표현하는 선빈후주(先賓後主)의 표현수단이다. 작품은 시작부분에서 부처의 법회장면을 묘사하고 있다. 부처의 많은 성문제자들과 보살 그리고 각계의 신령(神靈)들이 모두 법회에 참여했으나 유일하게 유마거사만이 칭병하여 나가지 않았다. 그런데도 부처는 사람을 보내어 그를 문병하게 했다. 이로써 아직 출현하지 않은 사람이지만 독자들로 하여금 이미 그가 평범한 인물이 아님을 알 수 있게 한다. 부처는 10여 명의 대제자와 대보살들을 차례로 유마힐의 집에 보내어 자신을 대신해 문병하게 했다. 그렇지만 유마힐의 지혜변재 및神通력의 대단함을 알고 있는 제자와 보살들은 감히 그 명을 받들려고 하지 않았다. 그들의 대화를 통하여 ‘유마거사’라는 이 인물은 한 번도 출현하지 않고도 독자들에게 깊은 인상을 남긴다. 이러한 ‘선빈후주’의 강조적인 표현수법은 희극문학에 더욱 적합한 방법으로서 근, 현대 희극작가들이 즐겨 사용하는 방법이다.

둘째, 다중대조의 방법이다. 대조는 문학작품에서 인물의 형상을 창조할 때 늘 사용되는 방법이다. 대조를 통하여 주요 인물을 마치 부조(浮彫)처럼 부각시킬 수 있는 것이다. <<유마힐경>>에서는 유마힐 형상의 창조를 위해 여러 가지의 대비수법을 사용하고 있다.

우선은 불제자와 보살들의 대비이다. 부처의 10여 명 대제자들은 모두赫赫한 명성을 지니고 있는 인물들이다. 그들은 깊은 학문과 도의 경지에 이르렀고 각각 뛰어난 특기를 지니고 있으며 일찍이 지혜와神通력으로써 외도(外道)들을 굴복시킨 적이 있는 인물들이다. 이런 제자들이 유마힐 앞에서는 너무나 미약한 모습을 보인다. 불교의 이치를 논할 때도 지혜에서 그를 당하지 못하며 변재도

신통력도 그와 적수가 되지 못하여 늘 험난이나 조롱의 대상이 된다. 보살은 인간이지만 이미 성불의 자격을 지니고 있는 존재이다. 다만 구도중생을 위하여 인간세상에 거주하며 성불하지 않을 뿐이다. 그들은 모두 불법에 조예가 깊고 지혜통달하며 신통광대하다. 즉 대승불교에서 숭배하는 신명(神明)으로서, 불교에서 부처 다음의 위치를 차지하고 있다. 그러나 이런 그들도 유마힐 앞에서는 초라하기 이를 데 없고 심지어 유마힐의 지혜와 신통을 두려워하여 감히 그를 위문할 엄두조차 내지 못한다. 바로 이러한 대비를 통하여 유마힐의 초범적인 경지를 부각시키는 것이다.

다음은 문수보살과의 대비이다. 문수는 불교의 지혜의 신으로서 그리스신화 중의 아테나나 힌두교의 ‘변재천녀(辯才天女)’에 상당하는 인물이다. 그리하여 고래로 지혜변재로서 칭송 받는 인물이다. 문수 역시 유마힐이 아주 대적하기 어려운 존재라는 것을 알고 있지만 그래도 부처의 뜻을 받들어 유마힐을 문병한다. 이것으로 봐도 그가 자신의 지혜변재에 강한 자신감을 갖고 있다는 것을 알 수 있다. 그러나 그도 역시 논쟁에서 유마힐을 당해내지 못한다. 문수보살로 하여금 유마힐의 지혜신통에 대해 탄복하게 하는 것은 수천 마디 직접적인 칭송보다 유마힐을 더욱 돋보이게 하는 것이다.

마지막으로 부처와의 대비이다. 여래불은 불교의 주신으로 전지전능하고 지고무상(至高無上) 하다. 여기에서 부처와 유마힐의 직접적인 겨룸은 없다. 그러나 그는 유마거사에게 높은 예와 경의를 표한다. 유마힐로 하여금 자신의 면전에서 신통을 펼쳐 보이게 한다거나 유마힐의 주장을 인정하는 등 이 모든 것이 유마힐 형상에 광채를 보태는 역할을 한다. 이러한 각종의 대비를 통하여 비로소 유마힐의 독특한 형상이 완성된 것이다.

이 밖에 언어적인 측면에서 강한 개성을 지닌 등장인물 자체들도 인물성격의 묘사라든가 인물형상의 창조에 있어 중요한 의의를 가진다. 유마힐 언어의 특징은 설득력 있는 철학적 이치, 풍부한 재치, 임기응변 능력, 총만한 자신감(哲理雄辯, 妙語連珠, 隨機應變, 鋒芒畢露) 등으로 개괄된다. 그의 지혜변재와 사상방식이 이러한 언어풍격에 의해 표현 될 뿐만 아니라 그의 다중적인 인격과 복잡한 성격도 역시 이러한 언어특징에 의해 전개되는 것이다.

四

한역 <<유마힐경>>은 중국과 동아시아 지역에 광범위하게 유행하며 폭넓고 깊은 영향력을 지니고 있다.

우선, 불교영역 내에 막대한 영향력을 지니고 있다. 역대 중국 불교계의 수많은 고승들은 <<유마힐경>>을 강설하거나 풀이하는 것을 좋아했다. 비교적 중요한 해설서로 승조(僧肇)의 《유마힐소설경주(維摩詰所說經注)》 10권, 혜원(慧遠)의 《유마경의기(維摩經義記)》 8권, 지의(智顛)의 《유마경현소(維摩經玄疏)》 6권, <<유마경문소(維摩經文疏)>> 28권, 길장(吉藏)의 《유마경현론(維摩經玄論)》 8권, 《유마경의소(維摩經義疏)》 6권, 잠연(湛然)의 《유마경소략(維摩經疏略)》 10권, 규기(窺基)의 《설무구칭경찬(說無垢稱經贊)》 6권 등이 있다.<九> 이상의 작가들은 대부분 중국불교 각 종파의 창시자이거나 대표인물이다. 지의(智顛)는 천태종의 창립자, 길장(吉藏)은 현수종(賢首宗)의 창립자, 규기는 법상종의 대표인물이며 잠연 또한 천태종의 중흥조(中興台教)이다. 이 점을 봐도 이 경이 중국에 얼마나 큰 영향을 미쳤는가를 알 수 있다. 중국적 특색이 가장 강한 불교유파인 선종(禪宗)은 지금까지 가장 영향력 있고 생명력 있는 중국불교의 유파이다. 선종은 “불립문자(不立文字)”의 기본입장으로 인하여 <<유마힐경>>의 주와 소(注疏)가 되지는 못했으나 이 경의 정수를 가장 많이 계승했다고 할 것이다.

선종의 한 가지 특징은 세속화이다. 특히 남선(南禪)이 주장하는 선경일치(禪耕一致)가 그것으로 참선하고 도를 닦아도 반드시 출가할 필요는 없다는 것이다. 둘째는 번잡하고 고루한 의규(義規)와 각종 편견을 제거하고 불조념화(佛祖拈花), 가섭미소(迦葉微笑), 교외별전(教外別傳)⁽⁹⁾ 및 불립언교(不立言教) 등을 통하여 직접적으로 본심을 나타낸다는 것이다. 셋째, 모순과 차별을 제거한다는 것이다. 정토와 예토(穢土), 재가와 출가를 구별하지 않으며 가름도(無分

(9) 교외별전: 경전(經典) 바깥의 특별한 전승(傳承), 언어나 문자에는 근거하지 않고, 사람의 마음을 곧바로 가리켜 본성을 꿰어보고 불경을 얻는다.

別) 사의도 없는(不思議), 즉 자신의 마음이 정하면 그 곳이 곧 청정불토이고(心淨土淨) 무엇을 하든 어디에 있든 그곳이 바로 도량이라는 것이다. 넷째, 권위를 부정하고 우상을 타파했다는 것이다. 후대의 선사들은 이에 더하여 불조(佛祖)를 질책하고 모욕하는 단계에까지 이르렀다. 다섯째, 임기응변의 기풍이다. 즉 상호참문(互相參問), 필봉대결, 임기응변, 현장설법(即事說法) 등이 그것이다. 이러한 모든 특색은 직, 간접적으로 <<유마힐경>>과 관련이 있다고 할 것이다.

다음으로는 문인사대부 계층에 대한 깊은 영향을 들 수 있다. 문인사대부는 중국 고대의 문화인, 즉 지식인의 주체로서 ‘사’ 師(교화자), ‘리’ 吏(관리자), ‘문’ 文(작가, 예술가)의 삼위일체이다. 일반적으로 이를 간략히 사(士)라 칭한다. 전통적인 사인(士人)은 유교사상을 핵심으로 하고 거기에 다시 제자백가(諸子百家)의 사상을 수용했다. 불교가 유입된 이후 士人들은 불교의 이론과 철학의 중요한 계승자가 되었다. 그리하여 일부 불법을 숭배하는 士人들은 가사를 입고 문승(文僧)이 되기도 했고, 그와 반대로 전통을 고수하는 보수 사대부들은 불교를 극력 반대하기도 했지만 대부분의 사대부들은 중간입장을 취했다. 그들은 불교이론에 흥미를 가졌으나 출가하여 승려가 되지는 않았다. 이들 사대부들은 특별히 <<유마힐경>>을 좋아했는데 그 이유는 유마힐이라는 불교거사에 자신들을 투영했기 때문이고 그에게서 자신들이 추구하는 이상의 경지를 보았기 때문이다. 그리하여 고개지(顧愷之), 염립본(閻立本), 오도자(吳道子), 당백호(唐伯虎) 등 저명한 화가들이 유마힐을 그린 후 제찬(題贊)하였고 왕유(王維), 소식(蘇軾) 등의 저명한 시인들은 유마힐을 위해 시를 지어 읊고 영탄한 것이다.

<<유마힐경>>의 중국 문인사대부들에 대한 영향은 아래의 몇 가지 방면으로 개괄할 수 있다.

첫째, 재가출가의 구도방식이다. 불법을 숭상하는 절대다수의 문인사대부들은 세속의 옷과 벼슬을 내던진 후 가사를 걸치고 불문에 들기를 원하지는 않았다. 그러므로 유마힐거사의 재가출가 구도 방식은 그들에게 아주 효과적인 모델을 제시했던 것이다. 그들은 계를 받고 거사가 되어 머리를 깎지 않고 수행을 하거나, 집에서 불전을 읽고 연구하여 불교의 이치와 지혜를 깨쳤으며 구도를 통하여 정신적인 해탈을 얻었다.

문헌에 의하면 당나라의 감진(鑿眞)화상은 출국의 노정 중 남방에서 여러 번 사대부들에게 보살계를 내렸다. 사령운(謝靈運)、왕유(王維)、백거이(白居易)、소식(蘇軾) 등은 모두 이런 재가출가 문인학사들이다.

백거이의 “매일 밤 좌선을 하고 앉아 물과 달을 바라보니.....몸은 비록 속세에 있으나 마음은 이미 선문에 들었다” (每夜坐禪觀水月, ……身不出家心出家<<早服云母散>>)는 시 구절은 이러한 재가출가 방식의 선명하고 역동적인 묘사라 할 것이다. 이러한 방법으로 문인사대부들은 자신의 세속적 신분과 유가신앙을 유지하면서 불교적 정신해탈을 추구할 수 있었고 외적생활과 내적심령의 균형적 발전을 이룰 수 있었다.

둘째, 속세의 향락생활과 초범탈속의 정신세계가 조화된 이상의 추구이다. 문인사대부들은 대체로 비교적 좋은 생활조건을 가지고 있고 지식인으로서의 다양한 정신세계를 추구하고 있었다. 현실세계에서, 물질적인 생활과 정신적인 생활의 추구는 늘 충돌을 일으킨다. 그들은 유마힐의 형상을 통하여 이 두 가지의 합치점을 보았고 그를 자신들이 추구해야 할 이상적인 모델로 삼았던 것이다. 현실성과 초월성, 영과 육의 문제는 인성(人性)에서 영원히 대립되는 관념이다. 이러한 두 대립의 통일은 어떤 사회나 어떤 사상이론, 그리고 구체적인 개인의 건전성과 건강을 측정하는 중요한 지표가 된다. 그러나 종교적 금욕주의는 언제나 영적인 한 측면만을 특히 강조하는 반면 향락과 퇴폐는 육욕의 일면으로 치부한다. 그러므로 유마힐식의 세속생활과 초탈경계의 결합은 인성 중의 두 가지 극단을 조절하여 인성을 온전하고 균형적인 방향으로 나아가게 한다는 긍정적인 의의를 가지게 되는 것이다.

셋째, 다중적 인격의 구현이다.

위에서 이야기한 것처럼 유마힐식의 대단히 세속적인 향락생활과 초범탈속한 정신경계의 결합은 그 자체로 이미 이중성을 갖는다. 다만 유마힐과 같은 신화적 인물에 의해서만 비로소 신뢰성을 지니게 되는 것이다. 이러한 결합은 평범한 사람들이 누구나 이룰 수 있는 것이 아니다. 그러므로 일부 진정한 구도자들을 제외한 대부분의 사람들은 이를 이용하여 자신을 치장하는 정도에 머무르게 될 뿐이다. 특히 한역 <<유마힐경>>이 유행하던 남북조 시기는 문벌사족(門閥士族)들이 통치 지위를 지닌 시대로서, 이 경은 사치와 욕망을 포함한 향락과, 배

불독경(拜佛讀經)의 종교적 유행을 동시에 추구하는 그들 인격의 분열상을 상징적으로 나타내고 있다. 유마힐의 형상에서 보이는 소탈과 허위 등의 다중적 인격은 그 시기 문벌사족과 상층 사대부들에게 이르러 더욱 두드러지게 구현되는 것이다.

세 번째는 문학과 예술 방면에서의 심원한 영향이다. 불교사찰이나 석굴 등의 회화나 조각예술 중에는 <<유마힐경>>에서 소재를 가져온 작품이 많은데 주로 유마힐이나 <<유마힐경>>의 변형된 형상을 나타낸다. 문학방면의 영향은 비교적 복잡하다. 개괄하면 대체로 세 가지로 볼 수 있다.

첫째는, <<유마힐경>>의 강창(講唱)이다. 이것은 원작을 직접 개작해서 창작한 문학작품으로, 유명한 것으로는 <<유마힐경강경문(維摩詰經講經文)>>이 있다. 강경문은 변문(變文)의 일종으로, 일반적으로 강술에 앞서서 우선 한 가지 경문을 인용한다. 그 다음 경문에 근거하여 서술을 진행하는데 과장하고 채색하여 길이를 늘인다. 그리하여 10여 자에 불과한 경문이 몇천 자가 넘는 장편대작이 되곤 한다. 예를 들면 이 경의 <<보살품>>에 “부처가 미륵보살에게 유마힐을 찾아가 문병하라고 일렀다”(佛告彌勒菩薩汝行詣維摩詰問疾)라는 경문이 있다. 10여 자에 불과한 이 한마디 경문은 강설단계에서 천 자에 가까운 산문이 되고 60여 항에 이르는 운문이 되었다. 강(講)에서는 미륵보살의 신통법력과 공덕, 생김새, 차림새, 풍격 등이 모두 묘사의 대상이 되었고 이로써 하나의 새로운 미륵보살 형상이 탄생했다.

이런 식으로 일만 자 정도가 되는 불경이 연의(演義)되어 일 부 대하장편대작이 되는 것이다. 《돈황변문집(敦煌變文集)》의 잔권(殘卷) 한 가지만도 백 여 페이지 10만 자에 가까운 길이이다.<+> 정진탁(鄭振鐸) 선생은, 원작 전체가 30권에 약간 못 미치는 이 작품은, 원작에 비해 최소 30배 이상으로 늘어난 것으로서 한(漢)문학에서 보기 드문 장편서사시(叙事詩)라고 추측한다.

진인각 선생도 일찍이 이 작품의 문학사적 의의를 언급하여, “이것을 구마라습 번역의 <<유마힐소설경>>과 비교해 살펴보면 연의소설 문체의 원시적 형식과 변천과정을 미루어 알 수 있다. 그러므로 이 작품은 중국문학사에서 절대적으로 귀중한 자료이다” 라고 했다.<+->

둘째는, 이 경과 유마힐에 대한 찬송제영(贊頌題詠)이다. 전자(경에 대한 찬

송)는 둔황 유물(遺書)중의 《維摩詰經頌》 1권으로서 5언율시(5言律詩) 14수가 담겨있고 각각 전체의 경과 각 품의 뜻을 영창(咏唱)하고 있다. 후자(유마힐찬송)에는 더욱 많은 작품이 있다. 지도림(支道林), 소식(蘇軾)등은 모두 유마힐을 찬송하는 시편을 저술했다 .

셋째는 <<유마힐경>>과 취지와 풍격이 비슷한 많은 작품들이 있는데 이 작품들을 자세히 살펴보면 <<유마힐경>>이 작품들에 미친 많은 영향을 발견할 수 있다. 즉 《五燈會元(5등회원)》 등 선종의 어록체 작품은 그 임기응변적 문학풍격에서 이 경의 영향을 받았을 뿐만 아니라 작품 속의 인물이 유마힐을 직접 모방하기도 한다. 작품 중 무언으로 제자를 각성시키는 선사가 등장하는데 이는 유마거사의 입불이법문(入不二法門)을 직접 따라한 것이다.

넷째, 중국 고대소설 희극 속의 인물들에게서도 유마힐의 그림자를 발견할 수 있다. 풍부한 지혜와 기묘한 계략 및 변재무애의 논쟁으로 능히 상대편의 한 무리 유신(儒臣)을 무찌른다는 제갈공명(諸葛孔明); 깃부채 들고 관건 쓰고 앉아 담소를 나누며 적을 물리친다는 주유(周瑜); 장막 안에서 책략을 논하며 천리 밖의 싸움을 이긴다는 장자방(張子房); 그리고 깊은 학식과 지혜 예지로써 이치를 논함에 뛰어난 명사와 식자들의 형상은, 소식(蘇軾)의 작품 중에서 “병중에 허약하나 활기 넘치며 두려움이 없고, 담소하며 맹수를 물리친다.” (此叟神完中有特, 談笑可却千熊羆)라고 영탄되는 유마힐, ‘고개지(顧愷之)’ 시 중의 “수척한 병의 모습을 보이지만 능름함을 감추고 있다” (有清羸示病之容, 隱几忘言之狀)는 유마힐, 둔황 103 동굴벽화 중의 깃부채를 손에 든 온화하고 관대한 모습의 깊은 학식과 예지를 지닌 유마힐의 형상과 모두 어느 정도 공통점이 있다. 이것은 한편으로는 중국의 작가나 예술가들이 창조한 유마힐의 모습에 그들이 이상으로 삼고 있는 중국식 지식인의 형상이 투영되어 있는 것이고 또 다른 측면에서 보면 <<유마힐경>>이 창조한 유마거사의 형상이 누구에게나 보편적으로 긍정되는 이상적인 형상인 때문이라고 풀이할 수 있다.

[原註]

<一> 이경의 범어본은 유실되어 전하지 않는다. 한역본은 7종이 있었으나 현재는 3종만 전한다. 즉 오지겸(吳支謙)역 《불설유마힐경》 2권, 후진 구마라습 역 《유마힐소설경》 3권, 당 현장역의 《설무구칭경》 6권이다. 본문은 주로 구마라습역본을 참고했다.

<二> 진인각(陳寅恪) : 《돈황본 〈유마힐경문수사리문질품연의〉 발문》, 장석곤(張錫坤)등 편집 《불교와 동방예술》, 길림교육출판사 1989년 판 참고.

<三> 진인각 《돈황본 〈유마힐경문수사리문질품연의〉 발문》 참고

<四> 《중화대장경》 (한문부분) 제15 책, 제834 쪽.

<五> 《중화대장경》 (한문부분) 제15 책, 제840 쪽.

<六> 《중화대장경》 (한문부분) 제15 책, 제836 쪽.

<七> 《중화대장경》 (한문부분) 제15 책, 제847 쪽.

<八> 진인각 《돈황본 〈유마힐경문수사리문질품연의〉 발문》

<九> 《불교(佛敎)》, 중국대백과전서출판사 1990년 판 제206 쪽.

<十> 왕중민(王重民)등 편집 《돈황변문집(敦煌變文集)》, 인민문학출판사 1984년 판 참고.

<十一> 진인각 <<돈황본 〈유마힐경문수사리문질품연의〉 발문>>

제 4장 <<화엄경>>의 문학의의

<<화엄경>>은 대승불교의 중요한 경전이며 중국불교 화엄종의 근본이 되는 경전으로서 중국의 불교 역사에 깊은 영향을 끼친 작품이다. <<화엄경>>은 원만, 화합(圓融)의 사상과 풍부한 상상력, 웅대한 스케일 및 문장의 아름답고 화려함으로 인하여 칭송되고 있는 불경이다. 또한 가장 풍부한 문학성을 지닌 경전의 하나로서 역대 문인학사들의 사랑과 찬탄을 받아왔다. 이 불경의 문학적 의의는 여러 가지 방면에서 찾을 수 있다. 특히 구도문학으로서의 모티브는 이 작품이 지니고 있는 독특한 문학적 품격으로서 중국, 인도 문학의 비교연구 분야에 특수한 가치를 지니고 있다.

<<화엄경>>은 대부(大部), 소부(小部)의 구분이 있다. 대부<<화엄경>>은 10만 편의 송(頌)으로 구성되어 있으며, 한역 중 가장 완전하게 보존된 당(唐) 실차난타(實叉難陀)역 80권 본조차 원작의 반에도 미치지 못한다. 소부<<화엄경>>은 대부<<화엄경>> 중의 일 품(品)으로서 당(唐) 반야(般若) 역의 40권 본이다. 정식명칭은 <<대방광불화엄경입불사의해탈경계보현행원품(大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品)>>이다. 이 품은 또한 <<입법계품(入法界品)>>이라고도 불리는 것으로서 동진(東晉)의 불타발타라(佛陀跋陀羅) 역의 60권 본 <<화엄경>>의 13권을 차지하고 있고, 실차난타(實叉難陀) 역 80권 중 21권을 차지하고 있다. 그 외에 수많은 단본별역(別譯)이 있다. 대부<<화엄경>>은 불전의 한 유형에 대한 총칭(總稱)이라고 할 수 있다.

“화엄”이란 원래 <<입법계품(入法界品)>>에만 유일하게 쓰이던 명칭이었다. 즉 단독으로 유통되던 독립작품(현재의 범어 본 역시 단독으로 전해오는 것이다)이 후에 유통과정에서 기타의 불경들과 서로 결합되고 섞여 이 한 품의 이름이 전체 경을 이르는 제목이 된 것이다.

소<<화엄경>> 즉 대<<화엄경>>중 <<入法界品>>의 주 내용은 하나의 구도고사(求道故事)이다. 세존께서 서다림(逝多林)에서 법회를 진행했다. 그 때 시방불, 대보살들, 성문제자들이 모두 참가했다. 세존께서 신변(神變)을 펼치자 보살들은 모두 법계(法界)로 들었다. 즉 “만물이 평등하고 일체 법에 분별이 없는 통달의 경지에 이른다”(住佛平等, 于一切法無有分別了達境界)는 것이다. 그들은 각각의 법문(法門)을 얻은 후 곳곳으로 흩어져 교리를 전파했다. 그 중 문수보살은 법회가 끝난 후 세존과 작별하고 남방의 복생성(福生城)으로 가서 법을 전파했다. 성(城) 안에 선재동자가 살고 있었는데 인품이 깊고 본성이 착했다. 문수는 선재동자가 성불할 그릇임을 알아보았고 그를 위하여 대중법회를 열었다. 선재동자는 문수의 설법을 들은 후 보리심을 발하여 자신에게 가르침을 줄 것을 청했다. 문수가 선재에게 이르기를, “일체의 지식을 얻고자 하면 마땅히 선지식을 구해야 하며, 구함에 있어 끊임없이 노력하고 게으르지 말아야 한다”라고 했다. 또한 선지식들을 찾아 배알하고 그들에게 보살행과 보살도의 수행방법을 구하라고 일렀다.

문수의 가르침대로 선재동자는 남방의 승락국(勝樂國)으로 가서 덕운비구(德雲比丘)를 찾아보았다. 덕운은 이미 자신의 의지대로 자유롭게 행동해도 아무런 착오가 없는 단계(自在決定解力)에 다다랐고 마음이 청정하여 모든 경계를 두루 볼 수 있으며, 무량불 및 그 갖가지 상(相)과 신통유희를 볼 수 있다. 덕운은 자신이 “지혜광명보견법문(智慧光明普見法門)”을 얻었으나 그 밖의 제 대보살들의 무변지혜와 청정법문은 아직 알지 못한다고 하고, 남방의 해문국(海門國)에 가서 해운비구(海雲比丘)를 찾으면 그를 위하여 각각의 어려움을 해결해 줄 수 있을 것이라고 선재에게 가르쳐 주었다. 그리하여 선재는 덕운과 작별하고 해운을 만나기 위하여 다시 길을 떠났다. 해운은 바다를 사유와 관조의 대상으로 삼았다. 그 광활함과 깊음, 기묘무궁, 무증무감(無增無減)의 경지를 보면서 바다에 필적할만한 것은 다시없다고 생각했다. 이런 관상을 하는 중에 바다 속에서 큰 연꽃이 나타났고 그 위에 여래가 가부좌로 앉아 갖가지 불가사의 상(相)을 구현해 보였다. 또한 해운을 위하여 “보안법문(普眼法門)”을 설하여 일체의 여래경지를 나타내고 제불의 묘법을 설명했다. 해운은 그가 깨달은 “보안법문”을 선재에게 전수해 주었다. 그 후 그에게 능가도(楞伽島)⁽¹⁾의 한 해

안부락으로 가서 선주비구(善住比丘)를 찾아보라고 말해 주었다. 선주는 이미 “보살무애해탈문(菩薩無碍解脫門)”을 터득하여, 오고 가고 행하고 그치고 사유하는 이 모든 것을 자신의 뜻대로 하여도 곧 바로 지혜광명을 얻을 수가 있었다. 그는 자신이 성취한 모든 것을 선재에게 전수해 준 후 그에게 남방의 자재성(自在城)으로 가서 미가대사(彌伽大士)를 만나도록 권했다. 미가대사는 선재에게 장엄법문(莊嚴法門)을 강설함과 동시에 “묘음다라니”(妙音陀羅尼)를 설법해 주었다. 그리고 그 또한 선재에게 남방의 주림(住林)부락에 가서 해탈장자(解脫長者)를 만나라고 했다. 이런 식으로 선재는 차례로 50여 명의 선지식을 사사했고 이 과정에서 그의 경지는 비약적으로 높아졌다.

선재는 점차 대보살들과 교류할만한 자격을 갖추게 되었으며 그들의 소개로 남방 해안국 미륵보살의 장엄장대루각(莊嚴藏大樓閣)으로 가서 드디어 그 유명한 미륵보살을 만나게 되었다. 미륵은 선재(善財)동자를 칭찬하여, “기특하도다! **그대가** 진정한 불자로다. 수행에 조금도 게으름이 없으니 곧 문수와 나에게 버금가는 공덕을 갖출 것이다”(善哉善哉 眞佛子, 普策諸根無懈倦, 不久當具諸功德, 猶如文殊及與我)라고 하였다.<->그런 후 그를 자신의 비로차나장엄장대루각(毗盧遮那莊嚴藏大樓閣)으로 인도한 후 삼매에 빠지게 하여 불사의(不思議)의 경계를 보도록 하였다. 그 후 미륵은 선재에게 문수보살을 찾아갈 것을 권했다. 문수는 선재가 아승기법문(阿僧祇法門)을 성취하여 무량대지광명(無量大智光明)을 갖추도록 하였고 이로써 “보살무변제다라니”(菩薩無邊際多羅尼)에 달하도록 한 후 그를 보현행도장(普賢行道場)에 들게 했다. 여기에서 선재는 보현보살을 만났다. 보현은 선재의 목덜미를 만져 그로 하여금 “일체불찰미진수삼매문”(一切佛刹微塵數三昧門)을 얻게 했다. 결국 선재동자는 차례로 보현의 제행원해(諸行愿海)를 얻어 “보현보살 및 제불 등과 같이 일체의 세계가 그에게 총만하게 되었다. 즉 대보살과 부처의 경지에 다다른 것이다. 이것은 수많은 선지식들의 계몽과 대보살들의 가르침에 힘입은 것이다. 이 경은 보현보살이 선재동자와 그 밖의 보살들에게 여래승공덕문(如來勝功德門)을 성취하기 위해 마땅히 수행해야 할 10 가지의 광대행원(廣大行愿)을 강설하는 것으로 끝을 맺는다.

(1) 능가도: 능가는 랑카의 음역. 인도대륙 밑에 위치한 섬 이름. 현재의 스리랑카.

<<화엄경>>은 추상적인 이론이나 복잡한 교조 위주의 일반불경과는 달리 일종의 “계오소설”의 성격을 지니고 있다. 계오(啓悟)⁽²⁾는 원래 “종교, 조직, 단체에 가입한다”는 뜻인데 입문(入門), 인진(引進), 전수(傳授) 등의 의미로도 쓰이게 되었다. 원래는 “성년례”에서 나온 말이라고 한다. 즉 청소년기를 지나 성년이 되는 의식(儀式)을 말함이다.<二> 원시민족 중에는 이러한 의식을 가진 경우가 많다. 청소년들을 고의로 어렵고 험난한 환경에 두어 여러 가지 도전과 경험을 통하여 단련을 시킨 후 통과의례에서 합격하면 비로소 정식으로 한 사회의 책임 있는 성원이 되고 이와 동시에 성년으로서의 권리와 의무가 부여되는 것이다. 문학작품 중의 계오모티브는 청소년 주인공이 모종의 이상을 추구하기 위하여 원래의 환경을 벗어나 각종의 기회나 단련을 통하여 어떤 각성이나 계오를 얻게 되고 이로써 한 층 더 높은 경지에 도달하게 되는 것이다. 서양 문학작품 중 전형적인 구도소설로는 괴테의 장편소설 <<빌헬름. 마이스터>>를 들 수 있다.

<<법화경>>은 구도소설로서 주로 다음과 같은 세 가지 방면의 특징을 가지고 있다.

첫째, ‘구도’라는 주제를 구현하고 있다. 문학의 모티브는 늘 제재(題材), 주제(主題)와 일정한 관계를 갖고 있다. 계오모티브는 도의 추구(求道), 도의 깨달음(悟道)이라는 주제와 불가분의 관계에 있다. <<법화경>>은 법계의 연기(緣起)사상을 서술하고 있으며 십지보살을 따라 수행함으로 차근차근 이상을 실현하는 보현원행을 통하여 최후에 불지(佛地)의 경지 즉 청정법계에 이를 것을 제의하고 있다. 여기에서의 ‘법계’는 우주의 실상(實相)을 말한다. <<법화경>>은 시작부분에 부처가 서다림(逝多林)에서 법회를 여는 장면이 등장한다. 부처는 신체의 모든 부분을 통하여 무량세계를 구현하며 이사원융(理事圓融), 사사무애(事事無碍)의 법계 실상을 보여준다. “입법계(入法界)”는 바로 세속의 경

(2) 계오(啓悟): 원저자의 계오는 initiation을 번역한 개념으로 한국어에는 마땅한 번역이 없어 啓悟를 그대로 쓰고, 이후 “계오소설”은 “구도소설”로 번역하기로 한다.

계에서 벗어나 절대진리의 초범경지에 진입함을 말함이다. 선재동자가 보리심을 발하였다는 것은, 바로 이처럼 뜻을 세워 이러한 경지에 달하고자 하는 것이며 구도라고 하는 주제를 구현한 것이다. 그 후 선지식들에게 가르침을 청하고 특히 대보살들의 도움과 인도에 힘입어 최종적으로 이상을 실현하고 법계의 실상을 체득하는 것이다. 이렇듯 도의 추구에서 깨달음까지가 작품의 중심사상을 구성하고 있다.

그 다음은, 계오에서 깨달음에 이르는 서술방식의 특징을 보여준다. 문학적 모티브는 내용으로서의 의의 뿐 아니라 형식 즉 내재적인 구조형태를 포함하고 있는 것이다. 이것은 한 편으로 이 모티브가 대부분 원시의식에 그 기원을 두고 있기 때문이며 또 다른 면으로는 모티브와 “상황”의 연관성 때문이다. 상황(situation)이란 사람의 관점, 감정 혹은 행위방식의 조합으로서 개인들이 참여하는 행동에서 비롯되는 것이다. 그러므로 “모티브와 상황의 정형적 어울림”을 우리는 과정이라고 할 수 있다. <≡> 계오모티브는 당연히 계오(啓悟)에서 깨달음에 이르는 일련의 상황을 포함해야 하고, 인도와 전수에서 출발하여 성공적으로 입문에 이르는 과정을 구현해야 한다. <<화엄경>>에서 서막에 해당하는 부처법회는 명도(明道)의 형세를; 문수설법, 선재발원은 구도의 동기와 출발의 형세를; 문수의 선재에 대한 교도(教導) 및 그로 하여금 선지식을 참방(參訪)하도록 하는 부분은 인도, 전수의 형세를 표현하고 있다. 선재동자는 일일이 수많은 선지식을 참방하였으며 불사의해탈경계(不思議解脫境界)에 대하여 모두 어느 정도의 해답을 깨닫고 있는 선지식들은 선재동자에게 전수와 계오의 의의가 되었다. 선재가 주유(周遊) 참방을 거친 후 다시 문수보살의 곁으로 돌아왔을 때 그의 수행은 이미 상당한 경지에 이르러 있었다. 이처럼, 여러 스승들을 찾아 배워 점점 높은 경지에 이르도록 하는 내용 또한 계오의 기본 상황에 속한다. 최종적으로 선재는 무한자비의 보현원행을 통하여 보현도량에 들게 되고 여기에서 온 몸으로 일체 세계의 법계 실상을 체험하게 되며 도의 깨달음이라는 상황을 통하여 계몽문학의 서술과정을 완성한 것이다.

셋째, <<화엄경>>은 구도자의 형상을 창조했다. 선명한 성격과 모종의 전형적 의의를 지닌 인물의 형상을 창조해 낸다는 것은 서사성(敘事性) 문학작품이 성공하기 위한 필요조건이며 문학적 모티브가 성숙되는 중요한 표지가 된다. 전형

(典型)은 제재, 주제 그리고 모티브를 이어주는 중계역할을 하기 때문이다.

선재동자는 이러한 일련의 구도자적 특징들을 가지고 있다. 우선 그는 분명한 구도의식을 갖고 있다. 즉 선근(善根)이 깊은 인물로서, 문수보살의 설법을 듣고 보리심을 발한 후 문수의 특별한 가르침을 얻게 되어 구도의 길로 들어서게 된다. 작가가 의식적으로 소설작품을 쓴 것이 아니기 때문에 여기에서는 인물에 대하여 타인화의 처리방법을 거치거나 모호성을 의도하지는 않았다. 이러한 직접적인 표현 방식은 “나귀를 찾고, 왕국을 얻다(找驢而得王國)” <㉞>에서와 같은 철학성과 심미효과는 없으나 일종의 직접적이고 직설적인 순박함을 지니고 있고 이로써 오히려 선재동자의 구도자로서의 형상을 돋보이게 한다. 다음은 그의 배움을 좋아하는 정신이다. 선재는 53명의 선지식을 차례로 참방하였다. 그들은 각종의 직업에 종사하며 각각의 다른 계층을 대표하고 있다. 그들을 만나기 위해 선재는 수많은 곳을 돌아다녔고 각양각색의 인물들을 접촉했다. 이러한 구도의 방식은 대승불교의 입세정신(入世精神)과 원융사상, 그리고 선재 본인의 배움을 즐겨하고 태만하지 않는 정신을 구현한 것이라 할 수 있다. 이처럼 해납백천(海納百川) (3)식으로 많은 스승을 사사하여 융회관통(融會貫通) (4)해야 자신의 수양의 경지를 높일 수 있고 최종적으로 득도 할 수 있는 것이다.

선재의 호학정신은 그가 신분으로 사람을 취하지 않는다는 부분에서 다시 한번 두드러진다. 53명 선지식 중 몇몇 천신과 대보살을 제외하고 대부분은 각양각색의 직업에 종사하는 평범한 사람들이었다. 심지어 노예와 기녀까지 있었다. 선재는 노예에게 가르침을 청하는 것을 수치로 여기지 않았고 모든 사람이 기피하는 기녀를 찾아가 가르침을 청하는 것도 마다하지 않았다. 상대방이 진리에 대하여 어떤 깨달음을 갖고 있다면 선재는 그를 스승으로 삼았다. 바로 이런 겸손과 대범의 학습태도로 인하여 그는 한 사람 한 사람의 선지식에게서 각각의 교화를 얻을 수 있었던 것이다. 셋째는 선재의 강인하고 굳은 의지이다. 선지식을 만나기 위해서 그는 험난하고 먼 길을 떠났고 어떠한 어려움도 두려워하지 않았다. 한 사람의 선지식을 참방한 후에는 조금의 망설임도 없이 바로 새로운

(3) 海納百川: 納(용납, 포용)의 뜻. 즉 바다는 수백, 수천의 하천과 강을 포용한다. 이로써 광범위한 포용과 거대한 수량을 나타낸다. .

(4) 융회관통: 각 방면의 지식과 도리를 깨달아 전면적이고 투철한 이해를 얻음.

여정을 시작했다. 그는 자신의 신념에 어떤 회의도 갖지 않았고 절대로 중도에 포기하지 않았다 바로 이러한 굳건하고 포기를 모르는 구도정신으로 인하여 그는 결국 불교적 성과와 깨달음을 얻어 법계에 들 수 있었다. 한 사람의 구도자로서 그의 입원(立愿), 행위의 과정 및 결과는 매우 강한 전형성을 지니고 있다. 바로 이러한 전형적인 형상 때문에 <<화엄경>>의 구도문학 모티브는 구체화, 형상화 성숙화 되는 것이다. 작품에서는 이처럼 구도, 깨달음을 핵심으로 하여 선재동자의 구도가 원만한 결과를 얻음과 동시, 구도문학의 제요소들 또한 성공적으로 구현되었다.

三

인도문학 중에서 구도를 기본내용으로 하는 구도문학 모티브는 <<화엄경>>이 유일한 것도 아니고 또한 그것이 불교문학의 독창적인 것도 아니다. 고대인도의 특수한 자연환경과 사회 및 생산방식의 영향으로 인하여 인도인들은 깊이 있는 종교적 상상과 탐구적인 열정을 지니고 있었다. 아리안 카스트제의 가장 높은 계층에 속하는 브라만(婆羅門)의 선인(仙人)이든 토착 민족문화계층인 각파의 샤먼이든<五> 모두 자신만을 위해 수도하는데 그치지 않고 도원(道院) 및 승단(僧團)을 세워서 널리 문하생을 불러 모았다. 청년 학생들이라 하여도 한 사람의 스승을 좇아 공부하는데 만족하지 않고 여러 스승을 찾아 공부하는 사람들이 적지 않았다. 이러한 왕성한 구도의 열정은 구도문학의 탄생과 발전에 사회적인 기초를 제공했던 것이다.

정통 힌두교의 계통에서 인생은 범행기(梵行期), 가거기(家居期), 임거기(林居期), 둔세기(遁世期)의 네 단계로 구분된다. 범행기는 청소년기를 말하는 것으로서 널리 스승을 찾아 배움에 힘써야 할 시기이다. 학업을 완수한 후 가거기(家居期)로 진입하게 되는데 이는 성년으로서 가정과 사회에 대해 책임을 이행해야 하는 시기이다. 이것은 “성년례”와 어느 정도 유사한 부분을 지니고 있다. 문학에서 계오모티브는 일찍이 베다문헌 중에도 나타나는데 양 대 역사시에서 한 층 발전된 모습을 찾아볼 수 있다. <<라마연나.동년편>> 중에 소년 라마가 친한 선인(仙人)과 함께 모험을 떠나는 장면이 있다. 그는 선인의 교화를 거

처 도행(道行)과 무예가 모두 새로운 경지에 이르렀고 신궁을 부러뜨려 시타(Sita)를 얻게 되었다. 이 부분은 “성년례”를 상징하는 것으로 간주해도 좋을 것이다. <<마하바라다>>중의 반도(般度) 오 형제 또한 깊은 숲 속에서 유배생활을 하는 기간 동안 산림의 많은 대선인들을 참방(參訪)하였다. 아주나 역시 설산에서 시바신이 내려준 보물을 받았다. 나라에 큰 전란이 발발할 당시 그는 이미 뛰어난 경지에 올라있었고 전시에는 다시 흑천(黑天)으로부터 교화를 받아 진리정법을 깨달았다. 양 대 역사시는 구도참오(求道參悟) 정신과 수준 높은 장편서사문학의 형식을 서로 결합시켜 구도문학의 발전에 신천지를 개척했다.

불교의 계통에서 볼 때 석가모니는 신앙의 힘을 강조하지 않고, 개인의 깨달음(證悟)을 강조했다. 또한 그 과정에서 선지식의 역할을 중시했다. 그는 일찍이 아난(阿難)에게, “비구가 좋은 동반자와 선지식을 가까이하고 늘 선행선사를 행한다면 그 수행이 능히 성도에 들고 또한 이를 오래 지속할 수 있다”(若有比丘, 交接淨侶善知識, 接觸善行善事, 可望修行入聖道, 保而持之)라고 말했다.

석가모니 자신도 한 사람의 구도자였다. 그의 일평생, 특히 구도 및 성도(成道)의 과정은 구도문학의 우수한 소재이며 역대의 불교문학가들은 이점을 중시했다. 초기 《阿舍經》의 단편적인 기술에서 후기의 범문불경 《대사(大事)》, 《신통유희(神通遊戲)》에 이르는 일련의 작품들은 불교경전 중 부처의 평생을 위주로 묘사한 전기문학의 한 계통을 형성했다. 이러한 기반 위에서 부처전기문학의 집대성이라 할 수 있는 마명(馬鳴)의 장편서사시 《불소행찬(佛所行贊)》이 탄생한 것이다. 이러한 불전문학은 싯다르타 태자가 생로병사 등 인생의 고통에 대하여 깨달음을 얻고자 출가하여 구도의 길에 들어서 스승을 찾아 배움을 청하고 장기간의 고행을 거쳐 최종적으로 도를 깨닫고 성불을 하는 일련의 과정을 상세히 묘사했고 그러므로 구도문학의 성질을 구비하고 있다고 할 것이다. 그러나 초기불전에서, 석가모니가 구도를 거쳐 깨달음을 얻는 구도자로 표현되었다고는 하나 소소하고(零碎) 단편적인 것에 지나지 않아서 이를 완전한 불전문학 작품으로 보기는 어렵다. 후기의 불전문학에는 부처를 신격화 하려는 경향이 나타났다. 그리하여 부처를 전지전능, 진선진미(盡善盡美), 법력무변(法力無邊)의 신으로 창조함으로써 구도(求道), 오도(悟道)의 주제는 많이 희석되었다. 그러므로 부처전기문학을 구도문학의 전형으로 보기에 미흡한 점이 있다고 할

것이다. <6> 불제자의 평생을 묘사한 몇몇 고사는 더욱 구도적 성질을 지니고 있다. 예를 들면, 사리불(舍利弗)과 목련존자(目連)는 원래 외도(外道)를 공부했다. 어느 날 그들은 마승(馬勝)이라는 비구에게서 “모든 법은 인연에 의해 생기고 또한 인연에 의해 사라진다.” (諸法因緣生, 是法因緣滅)라는 불교교의를 들은 후, 깨달은 바가 있어 불교로 신앙을 바꾸고 부처를 따르게 되었다. 이런 종류의 이야기 역시 불교작가의 창작활동에 중요한 소재가 되었다. 불교시인 마명은 사리불의 고사를 소재로 9 막짜리 세속극인 《사리불전(舍利弗傳)》을 창작했다. 그러나 유감스럽게 현재는 잔권 일부분만이 남아있다.

<<화엄경>>은 이러한 사회적 환경 및 문학전통을 배경으로 탄생한 걸출한 하나의 구도성 문학작품이다. 이 경이 탄생한 시기와 장소에 대해서는 아직 정확한 결론이 내려지지 않았으나 일반적으로 2세기 무렵 남인도의 안다라국(案達羅國)이라고 알려져 있다. <7>

당시 안다라국은 강성시기였고, 통치자는 힌두교를 신봉했으나 기타의 종교에도 관용적인 태도를 갖고 있었다. 그러므로 여러 가지 사상들이 활발하게 전개될 수 있었다. 반야(般若)나 화엄(華嚴) 류의 대부분 불전들이 이곳에서 탄생되었으니 안다라국은 대승불교의 중요한 요람이라고 할 수 있다.

<<화엄경>>은 이러한 배경에서 탄생했으므로 불교문학의 전통을 계승했을 뿐 아니라 다른 종교의 경전에서도 많은 영양분을 섭취할 수 있었다. 그러므로 수많은 독특한 특징들을 지니고 있다.

첫째는 사상의 포용성이다. <<화엄경>>은 부처의 신격화, 보살에 대한 숭배, 보도중생 등 일반 대승불교의 사상을 갖추고 있을 뿐 아니라 힌두교와 기타종교의 사상과 수행방법을 받아들여 여러 가지 독특한 수행방식과 해탈에 대한 각종 현묘한 방법을 구상해 냈다.

선재동자가 참방한 53명의 선지식 중에는 불교의 대보살도 있었고 보통의 비구와 비구니도 있었다. 재가수행자인 우파색(優婆塞) 우파이(優婆夷), 세속의 국왕, 장자, 법사, 장인도 있고 또한 이교인 바라문, 그 밖에 천신, 지신, 야신(夜神) 등 민간신앙 속의 신령도 있다. 그야말로 온갖 것이 뒤섞여 있다.

소승불교는 출가를 강조한다. 그러므로 스승도 자연히 출가한 승려일 수밖에 없다. 일반적으로 대승불교는 재가 혹은 처세(處世)를 주장한다. 그렇다고 해도

불교와 외도(外道)간의 경계는 분명하다. 《維摩詰經》속의 유마힐 형상은 세속적인 냄새가 짙다. 그러나 그 역시 필경은 한 사람의 불교거사인 것이다. 그러나 선재가 참방한 속인들이나 이교도들은 불교의 비구도 아니고 불교의 거사도 아니지만, 불법에 정통하고 불교적 수행에 대해서 나름대로 독자적인 견해를 지니고 있는 인물들이다.

그리하여 재가와 출가 사이의 차별을 없애 버렸을 뿐 아니라 불교와 외도간의 경계도 무너뜨렸다. 이로써 이사무애(理事無碍), 사사원융(事事圓融)의 세계관을 구현했다. 작가는 대승불교의 입장에서 각종의 신앙을 관통하고 아울러 원대하고 막힘없는 사상 및 정신적 경지를 구현했다.

둘째는 작품의 허구성이다. <<화엄경>>은 부처나 불제자의 평생을 소재로 하는 일반적인 틀에서 벗어났다. 부처는 더 이상 석가모니라는 실제인물이 아니고 우주본체를 상징하는 법신불 비로자나인 것이다. 주인공 선재동자 역시 실제로 존재하는 성문제자가 아니고 그가 참방한 인물들도 당연히 허구이다. 이러한 허구성은 작자의 창조적인 상상력을 발휘하기에 더욱 적합하다. 불경 중 이런 정도의 허구성은 전례가 없는 일이다. 원시불전은 기본적으로 석가모니불 선교 설법의 실록이다. 부파(部派)나 대승불경의 허구성이 점차 증가되기는 했으나 보통 형식은 유지하고 내용만 바꾸는 방법을 채택했으며 인물들의 역할이나 형식은 대체로 모두 근거가 있는 것들이다. 그러나 <<화엄경>>은 전체적 구성이나 구체적 세부묘사나 모두 상상에 의한 창조물이다. 이러한 허구성으로 인하여 <<화엄경>>은 전기문학의 한계를 극복하고 진정한 구도문학 작품으로 탄생한 것이다.

셋째는 산문을 위주로 하는 장편서사문학의 형식이다. 구도문학의 모티브가 구도문학으로 성숙하기 위해서는 반드시 발전된 문학서술의 형식과 결합해야 한다. <<화엄경>>이전의 인도문학 중에는 양 대 사시(史詩)만이 서사(敘事)의 규모를 지니고 있었다. 그러나 사시(史詩)는 운문으로 서술(敘事)하는 것이기 때문에 원활하고 자연스러운 표현이 어렵다. 민간의 고사 중에 산문을 사용하여 서술한 것이 있으나 일반적으로 규모가 작았다. 불경과 그 외의 수많은 철학 및 학술저서들은 운산(韻散)을 결합한 문체를 사용하고 있었지만 서사(敘事)를 위주로 하지는 않았다.

<<화엄경>>의 문체는 운산결합의 형태이며 산문을 위주로 한다. 사시(史詩)와 비교해 볼 때 <<화엄경>>의 산문서술은 더욱 자연스럽고 활력이 있다. 일반 불경과 비교해 볼 때 <<화엄경>>은 서술을 위주로 한 것으로서 추상적인 설교 방식에서 벗어났다. 그리하여 장편산문서사문학의 발전에 새로운 모델을 제시했다.

<<화엄경>>은 대승불교의 불경창작 열기가 최고조에 달했을 시기의 산문로서 인도 구도문학 발전의 최고봉이다. 사물이 발전의 극에 이르면 쇠한다는 규율에 부응한 듯 <<화엄경>> 이후 인도의 구도문학은 쇠퇴기를 맞았다. 그 후에도 불경의 창작은 계속되었지만 불교는 점차 한편으로는 번잡한 학구적 경향을, 그리고 다른 한편으로는 밀교의 경향을 보이게 되어 현실정신이 부족하게 되었다.

힌두교는 부흥의 노력을 거쳐 불교로부터 정통의 지위를 되찾아 오기는 했으나 그 후 단순한 신앙으로 적극적인 구도를, 종교로 이성적 탐구를 대신하기 시작했다. 나중에 또한 이슬람교의 영향이 더해져 전체 인도사회는 적극적 구도 탐구의 열정을 상실했다. 이러한 사회적 배경에서 구도와 깨달음을 핵심으로 하여 여러 스승을 찾아 갖가지 방법으로 배움과 깨달음을 얻는 것을 주요 내용으로 하는 구도문학은 필연적으로 쇠퇴의 길을 걷게 되었다. 인도는 근대로 진입한 후에 문화부흥과 민족독립운동의 열기에 힘입어 새로운 구도열정이 불 지펴졌다. 그리하여 새로운 형식의 구도문학이 출현하게 되었다. 타고르의 장편소설 <<고라>>는 그 중의 걸작이라 할 만하다.

四

구도모티브는 비종교적인 것이다. 그러나 구도문학은 항상 종교와 깊은 관련을 맺어왔다. 중국의 전통문화는 현실성을 지니고 있다. 불교가 중국에 전래되기 이전, 중국인들은 현실적 사회생활의 실제적 문제에 관심이 높았을 뿐 종교적 열정은 없었다. 또한 인생의 궁극적 문제에 대한 사유도 부족했고 문학적 표현형식도 풍부하지 않았다. 그러므로 구도를 주제로 하는 구도문학이 발달하지 못했다. 비교적 종교적 색채가 풍부했던 초(楚)나라 굴원의 문장은 적극적 탐구의 기백과 정신을 지니고 있다. 그러나 이 역시 서사문학전통의 뒷받침이 부족

하다. 중원지역에는 역사서류의 서사(敍事)문학이 있었고 그 중의 몇몇 인물 전기는 인물의 성장과정을 기술한 것이며 구도성 모티브를 포함하고 있다. 그러나 서술이 지나치게 간단하고 또 반드시 실제의 역사를 근거로 했으므로 문학적 상상력을 발휘하기가 어려웠다.

불교의 유입은 사람들의 종교적 열정과 구도정신을 고양시켰다. 학승(學僧)들은 불교의 이치에 통달하기 위하여 국내외 사방팔방으로 스승을 찾아 공부를 했고 심지어 구법을 위하여 인도까지 찾아가는 고생도 마다하지 않았다. 초기의 중국 명승(名僧)들 예를 들면 지둔(支遁), 도생(道生), 혜원(慧遠) 등은 모두 이처럼 구도를 위해 각처를 참방하며 힘들게 공부한 승려들이다.

당승(唐僧) 현장(玄奘)은 낙양, 성도, 장안 등 국내 각지에서 10여 명의 대승을 찾아 사사했으나 여전히 만족하지 못했다. 그리하여 직접 인도로 가서 14명의 훌륭한 스승에게 배움을 청했다. 이리하여 그의 불학(佛學)수양은 최고의 경지에 다다를 수 있었다.

중국의 선종은 독경(誦經)을 중시하지 않고 대신 스승을 찾아 참방하는 전통이 있었다. 선사(禪師)들은 다른 종문(宗門)간에도 서로 찾아다니며 열띤 토론을 벌이고 이를 통하여 깨달음에 다다른 종교적 참학(參學)과 실천을 중시하는 특징을 지니고 있었다. 이러한 특징은 중국 구도문학의 발전에 필요한 사회적인 조건을 제공했다. 대규모의 불경번역 또한 일종의 문학적 경험을 제공하였다. 《보요경(普曜經)》 《신통유희(神通遊戯)》 《불소행찬(佛所行贊)》 등의 불전(佛傳)문학을 대표로 들 수 있다. <<화엄경>>은 진대(晋代)에서 당대(唐代)에 걸쳐 여러 차례 번역 되었고 이 과정에서 사회 전반에 많은 영향을 끼쳤다. 수많은 학승들이 일생 동안 <<화엄경>>을 전문적으로 연구하고 강해하였고, 이리하여 중국불교의 큰 종파 중 하나인 화엄종이 탄생하였다. <<화엄경>>의 원융무애(圓融無碍)의 법계연기사상(緣起思想)과 선재동자의 53인 참방고사는 수많은 불교신도들과 문인들에게 아주 익숙한 것이다.

중국 구도문학의 발전은 두 가지에서 그 실마리를 찾을 수 있는데 모두 불교와 관련된 것이다.

첫째는 승전(僧傳)문학이다. 중국의 문승(文僧)들은 중화민족의 역사중시 전통을 계승했고 또한 자신들의 종파를 위하여 사서(史書)를 전승, 편찬했다. 고

승대덕의 전기를 쓰는 일도 유행했다. 그리하여 불교의 사전(史傳)문학이 특별히 발달할 수 있었다. 한(漢), 위(魏) 시기에 이미 일부 번역가나 명승의 전기가 있었고 남북조(南北朝) 시대에는 양(梁)나라 혜교(慧皎)의 《고승전(高僧傳)》이 저술되었다. 이 후 역대로 모두 이러한 종류의 저서가 출현했고 내용 또한 점점 더 상세하고 구색을 갖춘 것이 되었다. 이러한 승전(僧傳)은 승려들의 구도 과정을 기록했고 구도에의 열정을 찬양했다. 즉 구도문학의 특징을 지니고 있는 것이다. 그 중 선종의 한 계열인 “등록(燈錄)”은 일종의 독특한 승전(僧傳)으로서 송대 보제(普濟)의 《오등회원(五燈會元)》을 대표작으로 꼽는다. 이는 어록(語錄)을 위주로 한 작품으로 선기(禪機) (5)를 주요 내용으로 하고 일생에 대한 기록은 특별히 중시하지 않는다.

선종은 직지인심(直指人心), 돈오성불(頓悟成佛) 즉 깨달음의 작용을 강조한다. 또한 이를 위해서는 어느 정도 인연에 따른 일깨움이 필요하다고 인식한다.

《오등회원》은 주로 남선(南禪) 각 종파 종사들의 구도과정과 전법(傳法)의 내용을 기술하고 있다. 예를 들면, 마조도일(馬祖道一)은 처음에 사천의 자주(資州)에서 처적(處寂)으로부터 선(禪)을 배웠다. 후에 그곳을 떠나 각지를 참방했는데 어느 날 남악(南岳)의 회양(懷讓)이 사는 곳에 도착했다. 선을 하고 앉았을 때(坐禪) 회양(懷讓)이 이를 보고 도일에게 물었다. “무엇 때문에 좌선을 하는가?” 도일은 “성불하기 위함이다” 라고 대답했다. 그 때 회양은 그 옆에서 벽돌을 갈기 시작했다. 도일이 이를 기이하게 여겨 물었다. “왜 벽돌을 갈고 있는가?” 회양은, “갈아서 거울을 만들려고 한다” 라고 대답했다. 도일은 다시, 벽돌을 갈아서 어찌 거울을 만들 수 있느냐고 물었다. 그러자 회양은, 벽돌을 갈아 거울을 만드는 것이 불가능 하다면 좌선을 해서 성불하는 것은 어떻게 가능 하냐고 반문했다. 도일은 이 때 순간적인 깨달음을 얻어 계오(啓悟)했다. <8>

선종과 화엄종은 밀접한 관계에 있다.(예를 들어, 선종의 규봉종밀(圭峰宗密) 선사는 화엄의 5대祖이다) 선사들은 대체로 <<화엄경>>에 익숙했다. 《5등회원》과 《화엄경》도 직접적인 연관이 있다. 즉 <<화엄경>> 중의 주요인물인 선재동자, 문수보살 등은 <<5등회원>>의 “응화성현(應化聖賢)” (6)에 포함되어 있다.

(5) 선기(禪機): 선종의 승려가 설법을 할 때 언행이나 사물을 통해 교의를 암시함으로써 듣는 이로 하여금 계오하게 하는 비결.

승전(僧傳)문학은 부분적으로 구도문학의 특징을 지니고 있지만 서술이 너무 간략하여 스토리를 발전시키기 어려웠고 또한 역사의 범주에서 벗어나지 못하여 허구적 방법을 사용하기가 쉽지 않았다. 그러므로 구도문학으로 발전하기에 여러 가지 한계를 지니고 있었다.

중국 구도문학의 두 번째 실마리는 불경을 강창(講唱)하는데서 발전하기 시작한 통속강창문학에서 찾을 수 있다. 당대(唐代)에 성행했던 강경변문(講經變文)은 그 내용과 형식에서 모두 인도의 불교문학을 본보기로 삼았다. 변문에서 강창한 내용은 기본적으로 불경이거나 불경 속의 고사이다. 그 강창형식은 기원전 3세기 인도 아육왕(阿育王)시기의 범패(梵唄)문학까지 거슬러 올라간다. 이들은 모두 통속적인 형식으로 불교의 내용을 강창함으로써 불교선양이라는 중요한 목적을 이루었다.

강경변문(講經變文) 중 구도문학에 속하는 것은 대체로 불조(佛祖) 석가모니의 평생업적을 강창한 작품이다. 이런 작품들은 주로 석가모니의 출가에서 성도까지의 과정을 표현하고 있다. 현재는 <<태자성도변문>>과 비슷한 종류의 8, 9종 작품이 잔권(殘卷)으로 남아있다.<九> 이로써 당시 이런 종류 작품의 발전과 상황(盛況)을 알 수 있다. 변문이 쇠퇴한 이후에는 보권(寶卷)⁽⁷⁾, 선사(禪詞) 등의 강창문학 형식이 등장했다. 그 중 불교를 선전하는 작품은 여전히 중요한 지위를 차지하고 있다. 이런 종류의 작품들은 불경을 주 내용으로 하는 것이기 때문에 순수한 중국 구도문학으로 보기는 어렵다. 그러나 이 작품들에서 시작된 장편서사문학의 형식은 중국의 구도문학에 무한한 가능성을 개척했다.

승전문학과 통속강창문학의 결합은 중국 구도문학을 비약적으로 발전시켰다. 이 방면에 가장 대표성을 지니는 것으로는 당 현장의 인도 취경(取經)고사가 있다. 현장법사 입적 후 얼마 지나지 않아 제자 혜립(慧立), 언종(彦宗)이 <<대당자은사삼장법사전>>(大唐慈恩寺三藏法師傳)을 저술했다. 그 후 역대의 사서(史書), 승전(僧傳), 잡저(雜著)에는 모두 현장의 평생사적을 기술한 내용이 있다.<十> 현장의 일생은 본래가 전설적인 색채를 띠고 있다. 거기에 전기(傳記)

(6) 응화성현: 중생들에게 출연히 나타나 선의 대의를 깨우쳐 준 성현들

(7) 보권: 중국 원말(元末)부터 불교 도교 및 신흥 종교에서 사용된 통속적이고 창도적인 문학의 한 양식. 당대 변문의 계통을 이은 것으로 교리, 수행담, 성불 등을 주제로 한 것이 대부분이다.

작가들의 상상력이 더해져 신비함, 심지어 황당함까지 첨가되어 더욱 문학성을 구비하게 되었고 이리하여 이 고사는 민간 강창문학의 좋은 소재가 되었다. 현존하는 가장 초기의 당승취경(唐僧取經)을 소재로한 강창문학 작품은 송대(宋代) 작가 미상의 <<대당삼장취경시화>>(大唐三藏取經詩話) (8)이다. 일반적으로 극본은 모두 민간 예인(藝人)의 장기간에 걸친 강창의 기초 위에서 간행된 것으로서 취경고사는 일찍부터 민간에 유행했고 민간 예인에 의해 채용되었음을 알 수 있다. 후에 또한 원대의 잡극 《당삼장서천취경(唐三藏西天取經)》, 보권 <<소석진공보권(鎖釋真空寶卷)>> 등이 있다.

이런 작품들은 취경전설의 기초 위에 필요한 고사와 인물이 첨가된 후 허구적 요건이 더해졌다. 그리하여 원래의 전기와 비교할 때 완전히 다른 작품이 된 것이다. 취경고사를 소재로 한 작품 중 작가를 알 수 있는 현존하는 가장 오래된 것은 명초(明初) 양경현(楊景賢)의 전기극(傳奇劇) <<서유기>>이다. 이 극은 규모가 방대하고 완성된 인물고사 및 틀을 지니고 있다. 명 중엽의 걸출한 작가 오승은(吳承恩)은 이러한 기초 위에 예술적 창작을 가미하여 온 세상이 주목하는 신화전기소설 <<서유기>>를 완성했다.

중국 구도문학의 대표작인 <<서유기>>는 세 가지 측면의 구도모티브를 포함하고 있다.

첫 번째 측면은 원래부터 당승취경고사에 들어 있는 것이다. 소설에서 현장의 국내 유학(游學)과 국외의 참방 등 구도성 내용은 삭제되었으나 관음보살이 끊임없이 현신하여 현장을 인도하는 등 구도성 신화스토리가 첨가되었다. 그리하여 이 작품은 구도문학의 성격을 유지하게 된 것이다.

둘째는 교화(教化)의 줄거리에 포함되어 있는 것이다. 당승의 몇 명 사제들은 당승을 따르기 이전에는 “요괴”였다. 관음보살의 교화를 거친 후 당승을 보호하여 서천으로 가서 불경을 가져왔고, 온갖 시련과 시험을 거친 후 결국 득도하여 모두 불위(佛位)를 얻게 되었다. 불경에는 야차, 천신 혹은 외도가 강설을 듣거나 불교의 교화를 거쳐 도를 깨달는 내용이 많고, 악행을 일삼던 갖가지 존

(8) 시화: 중국 고전시의 평론서. 송나라 구양수(歐陽修)가 시를 논한 수필을 《시화(詩話)》라는 제목으로 내놓은 후부터 같은 명칭으로 나타난 동일형식의 평론서를 말한다.

재들이 불교의 교화를 거쳐 구원을 얻는 장면도 자주 등장한다.

<<서유기>> 이전에도 이러한 작품들이 있었다. 예로써 원대의 잡극 <<용제산 야원청경>>(龍濟山野猿聽經) 속의 야원(野猿)은 손오공의 원형 중 하나라고 할 수 있다. 그는 천년선원(千年仙猿)이고 변화다단(變化多端)하며 손오공과 마찬가지로 천궁을 어지럽힌 적이 있었고, 해탈의 도를 구하기 위하여 수사(秀士)로 화신하여 용제산(龍濟山)에 가서 선사의 강경설법(講經說法)을 듣고 철저한 깨달음을 얻는 것도 손오공과 같다. 이런 종류의 교화스토리는 명청(明清)소설에서 흔히 찾아볼 수 있다. <<서유기>>는 앞뒤 시대를 이어주는 일종의 중계자 역할을 한 것이다.

세 번째 측면은 손오공을 통해서 구현된 것이다. <<서유기>>가 기존의 작품들과 다른 점은 손오공 형상을 더욱 부각시켰다는 것이다. 주인공에 대한 이러한 변화는 작품을 훼손시킨 것이 아니고 오히려 작품의 구도문학성을 증가시켰다. 손오공은 천지화생(天地化生)의 한 돌원숭이(石猿)인데 스승에게 도를 배우고 용궁의 보물을 구하는 등 온갖 기묘하고 기상천외한 경험을 통하여 신통광대하며 천궁을 마음대로 휘저을 만한 능력을 지닌 제천대성(齊天大聖)이 된 것이다. 그 후 다시 관음보살의 교화를 받고 당승의 서천취경을 보호하는 등 무수한 시련을 거치고 공덕을 쌓아 최종적으로 성공을 거두었다. 이 점은 “계오”의 원시 의의에 근접한다고 할 수 있다. 즉 온갖 고난과 시험을 거친 후 단체나 조직에 가입할 자격을 획득한 것이다.

<<서유기>>와 <<화염경>>은 여러 가지 비슷한 점을 가지고 있다. 우선 <<서유기>>에 등장하는 많은 보살, 천신 등은 동시에 <<화염경>>에도 등장한다. 그 소재들을 직접적으로 <<화염경>>에서 가져왔다고 할 수는 없겠지만 두 작품은 확실히 불교문학으로서의 공통기원과 신화전기(傳奇)소설로서의 공통특징을 지니고 있다. 그 다음 두 작품은 구도(求道)라는 주제의 표현과 구도자 형상의 창조방면에서 일치하는 점이 많다. 당승의 서천취경 발원과 선재동자의 발보리심은 똑같이 구도정신을 표현한 것이다. 그 밖에 두 작품의 주인공들은 모두 고생을 마다하지 않고, 위험을 두려워하지 않으며, 강인한 의지를 지니고 있다. 그런 까닭에 결국 최종적인 성공을 획득한다. 셋째 서술형식에 있어서도 여러 가지 비슷한 점이 있다. 두 작품은 모두 구도과정의 상세한 묘사를 중시한다. 취경

(取經) 81년과 선재동자의 53참(參)은 구성, 설계, 배열 및 편성, 서술방식에서 모두 놀랄만한 일치를 보인다. 각각의 난(難), 각각의 참(參)은 전체 구도과정 중 하나하나의 절차이다. 난과 난, 참과 참이 결합하고 지속되어 하나의 선형발전의 서술형식을 구성하는 것이다. 난과 난, 참과 참은 기본적으로 동일한 패턴을 가지고 있지만 구체적인 부분에서는 상이점도 지니고 있다. 그리하여 문학서술의 방식에 다양한 통일성을 창조했다. 물론 서술방면에서 단조롭고 뇌동한 부분이 있는 것도 사실이다. 이 점은 <<화엄경>>이 <<서유기>>보다 더 두드러진다. 역대 수많은 작가들의 끊임없는 재창조의 과정을 거쳐 <<화엄경>>보다 1500년이나 늦게 탄생한 <<서유기>>가 예술적 성취의 측면에서 <<화엄경>>을 크게 앞서는 것은 당연한 결과일 것이다.

[原註]

-
- <一> 《중화대장경》 (한역부분) 제13 책, 제 4 2 3-4 2 4 쪽.
 - <二> 낙대운(樂黛雲) : 《비교문학원리》, 호남문예출판사 1988년 판 제96 쪽 참고.
 - <三> 여징(呂澄) : 《중국불학원류약강(中國佛學源流略講)》, 중화서국 1979년판 제365 쪽. 본문은 주로 실차난타역의 80권 본을 참조했음. 《중화대장경》 (한역부분) 제12-13 책 중화서국 1985년 판 중의 《입법계품》을 주로 참고함. 《비교문학과문학이론》, 유상우(劉象愚)역, 요녕인민출판사 1987년 판, 제137 쪽.
 - <四> 《성경》 중의 사울 고사에서 유래... 괴테는 《윌리암.마이스터》 중 이를 이용하여 주인공이 희극예술의 탐구를 통하여 더 심오한 인생의 철학적 이치를 깨닫는 과정을 설명했다. 여기서는 구도문학에서 주인공의 경지가 높아짐에 따라 추구하는 목표도 또한 더욱 원대해짐을 가리킨다.
 - <五> 계선림(季羨林)의 분류에 의거함 : 《불교와중인문화교류》, 강서인민출판사 1990년 판 9쪽
 - <六> 혹은 마명의 《불소행찬》의 특례일 수도 있음. 본서 상편 9장 《(불소행찬)과불전문학》
 - <七> 문수가 선재에게 말했던 “복생성”이 이 나라에 있음. 그 곳에 이 경에서 언급했던 대담도 있으며 이 담은 서기130년 이후에 건립한 것임. 3세기 초의 불학대사 용수가 이 경을 인용했던 것으로 보아 이 나라는 2세기 경에 탄생했을 것임. 여징(呂澄) 《중국불학원류약강》 제 367쪽 참고.
 - <八> 《5등회원》 상권, 중화서국 1984년 판 제127 쪽.
 - <九> 왕중민 등 편집 《돈황변문집》, 인민문학출판사 1984년 판 참고.
 - <十> 가장 초기의 사서로는 《구당서. 방기전(舊唐書·方伎傳)》에 나타남. 주요 참고 승전. 도선(道宣)의 《속고승전》, 지반(志磐) : 《불조통기(佛祖統記)》, 찬녕(贊寧) 《송고승전(宋高僧傳)》 등. 주요 참고 잡저(雜著). 《유양잡조(酉陽雜俎)》, 《태평광기》 등.

제 5장 정토삼경의 문학성 관상(觀想)

정토삼경은 <<아미타경>>, <<무량수경>> 그리고 <<관무량수경>>(觀無量壽經)을 일컫는 것이다. 즉 중국불교 정토종(淨土宗)의 근본 경전이다. 정토신앙이 동아시아 지역에 널리 보급됨에 따라서 정토삼경 또한 광범위하게 유행하게 되었고 내용 중의 아미타불과 서방극락세계는 누구에게나 익숙한 개념이 되었다. 그리하여 종교 신앙의 숭배대상으로서 사람들의 마음에 깊이 새겨짐과 동시에 문학적 이미지로서도 심대한 영향을 미치게 되었다. 독자적으로 지면을 할애하여 연구할 만한 가치가 있다 할 것이다.

문학적 측면에서 볼 때, 정토3경은 3부로 이루어진 하나의 장편소설이다. 서술자는 석가모니불이다. 그는 우선 <<아미타경>>에서 아미타불과 그 극락세계를 소개했다. 그 다음 <<무량수경>>에서는 아미타불과 극락세계의 내력을 소개했고 마지막으로 <<관무량수경>>에서 미타정토(彌陀淨土)에 왕생하는 방법을 기술했다.<->

<<아미타경>>은 분량이 짧고 내용이 명쾌하다. 석가모니는 제자들에게 서방에 극락이라고 불리는 세계가 있고 그곳에서 아미타불이 설법을 하고 있으며 그곳의 사람들에게는 어떠한 고통도 없이 즐거움만 있고, 그리하여 극락이라고 불린다고 말했다. 그 다음 사리불(舍利弗) 등 제자들에게 극락세계에 대해 자세히 설명했다: 온갖 보물이 주위에 가득하니 즉 일곱 개 보물연못, 여덟 개의 공덕수, 온통 금모래가 깔려있는 바닥, 금누대 은누각, 보배로운 연꽃은 만발하고 천상의 악기는 스스로 울고, 천화는 흐드러지며 신성한 새는 즐겁게 지저귀는다.

有衆寶圍繞，有七寶池，八功德水，金沙鋪地，金台銀閣，寶蓮盛開，并有天樂自鳴，天花亂墜，仙鳥鳴諦

그 부처를 왜 아미타불이라고 하는지에 대해서도 자세한 설명이 있다. 즉 그

부처는 광명무량하고 시방 주위를 비추며 불가능한 일이 없다. 그리하여 아미타라 부른다. 그 부처와 그곳 사람들의 수명은 아승기겁만큼 길다. (1) 그리하여 아미타라 한다. 이 불국에는 무수한 아라한과 보살이 있다. 이 나라의 중생은 모두 不退轉상 (2)의 경지에 이르렀다. 석가모니는 또한 제자들에게 “마땅히 발원하여 그 나라에 태어나기를 빌어야 한다” 고 말했다.

어떻게 해야 극락세계에 왕생할 수 있는가? 이에 대해 석가모니는 “누구나 연속 7일 간 쉬지 않고 아미타불의 이름을 외기만 하면 임종 시에 아미타불과 성자들이 그 앞에 나타나 마음의 평안을 얻고(心不顛倒), 아미타불극락세계에 왕생할 수 있다” 고 했다.<= >

<<아미타경>>은 하나의 독특한 구상을 제기했을 뿐이고 실제 내용은 비교적 간단하다. 아미타불과 극락세계의 내력에 대한 설명도 충분하지 못하다. 신도들이 이러한 의문을 제기할 것을 고려하여 작가는 <<무량수경>>에서 아름답고 화려한 필설로 아미타불과 극락세계에 대해 묘사하고 있다. 아미타불의 내력을 설명하기 위하여 <<무량수경>>은 우선 아주 감동적인 한 가지 고사를 수록하고 있다. 아주 오래 무수한 겁 이전에 세자재왕(世自在王)부처가 있었다. 그때 한 국왕이 있었는데 부처의 설법을 듣고 크게 깨달은 바가 있어 무상진정의 도의를 구하고자 했다. 그리하여 국왕의 자리에서 물러나 법문에 들어 법호를 법장(法藏)이라 했다. 어느 날 세존을 뵈게 된 그는 세존께 자신을 위하여 제불(諸佛)의 여래정토행(如來淨土之行)을 설법해 주면 설법대로 수행하여 발원한 바를 성취하겠다고 간청했다. 당시 세자재왕불은 법장비구에게 210억 부처의 불국토와 그 천상사람들의 선악과, 국토의 거칠고 묘함을 널리 말씀하시고 법장비구의 소원대로 이를 낱알이 나타내 보여 주셨다. 법장비구는 부처님이 말씀하신 장엄하고 청정한 나라들을 모두 본 후, 더없이 높고 뛰어난 서원을 세웠다. 그의 마음은 맑고 고요하여 집착하는 바가 없었으니, 일체 세간의 어느 누구도 따르지 못

(1) 아승기겁: 아승기(阿僧祇)는 산수로 나타낼 수 없는 가장 큰 수이고, 겁(劫)은 연·월·일로써는 헤아릴 수 없는 아득한 시간을 말함. 보살(菩薩)이 발심(發心)한 뒤 부처가 될 때까지의 수행의 기간을 뜻함..

(2) 반드시 성불(成佛)됨과 동시에 보살위에서 타락하지 않을 위치. 아유월치(阿惟越致)라고도 함.

하는 것이다. 그리하여 오겁(五劫)의 오랜 세월을 두고 깊은 선정(禪定)에 들어 불국토를 건설하고 장엄을 위한 청정수행에 온 마음을 다하여 210억 제불의 묘토(妙土)를 받아들인 후 명료 통달하게 되었다. 그 후 법장비구는 다시 세자재 왕불을 만나 뵈고, 자신은 이미 장엄불토청정지행(莊嚴佛土清淨之行)을 성취했노라고 말했다. 세자재왕불은 법장을 칭찬한 후, 중생에게 귀감이 되도록 자신의 성취에 대하여 말해보라고 시켰다. 그리하여 법장은 자신의 성불서원(成佛誓願)을 이야기했다: 제가 부처가 될 때에 그 나라에 지옥과 아귀와 축생의 삼악도(三惡道)가 있다면 저는 차라리 부처가 되지 않겠습니다, 제가 부처가 될 때에 그 나라의 중생들이 수명이 다한 뒤에 다시 삼악도에 떨어지는 일이 있다면 저는 차라리 부처가 되지 않겠습니다, 제가 부처가 될 때에 그 나라 중생들의 몸에서 찬란한 금빛 광명이 빛나지 않는다면 저는 차라리 부처가 되지 않겠나이다.

設我佛得 國有地獄, 餓鬼, 畜生者, 不取正覺; 設我得佛, 國中人天, 壽終之後復更三惡道者, 不取正覺; 設我得佛, 國中人天, 不悉眞金色者, 不取正覺;

이렇게 법장비구는 한달음에 48 가지 서원을 발원했다. 발원 후 오랜 세월 공덕을 쌓고 무량겁을 거친 후에 결국 발원한 모든 소망을 성취했다. 서방극락세계와 아미타불이 바로 그것이다.

아미타불과 서방극락세계의 내력을 설명한 후 <<무량수경>>은 또한 몇 배에 달하는 지면을 할애하여 극락세계의 아름다움을 묘사했다. 물론 이러한 극락세계의 아름다움이란 현실세계의 추악함과 서로 대비되는 개념이다. 그러므로 경에서는 현실세계의 추함과 고통에 대해서도 상세하게 묘사함으로써 사람들이 이러한 악고(惡苦)에서 벗어나 서방극락세계에 왕생하기 위하여 분발하도록 했다.

어떠한 사람이 서방극락세계에 왕생할 자격이 있는 것인가? <<무량수경>>에서는 오역(五逆) (3), 정법비방(誹謗正法)의 죄를 범한 자를 제외하고 모든 중생이 발원하기만 하면 모두 아미타불국에 환생할 수 있다고 하였다. 경에서는 또한

(3) 오역(五逆): 지옥(地獄)에 갈 원인이 되는 다섯 가지의 악행(惡行). 곧 아버지를 죽이는 것, 어머니를 죽이는 것, 아라한(阿羅漢)을 죽이는 것, 승단의 화합(和合)을 깨뜨리는 것, 불신(佛身)을 상(傷)하게 하는 것 등임.

극락왕생한 자들을 세상에서의 행위에 근거하여 상중하 세 등급으로 분류했다. 상등자(上輩者)는 주로 보리심을 발한 대승불도들로서 임종 시 무량수불과 수많은 보살들이 그 앞에 직접 현신하고 그 다음 부처를 따라 정토에 이르러 7보 연화 중에 자연히 환생한다 ; 중등자(中輩者)는 비록 출가하지는 않았으나 씬 없이 수양하고 경계하며 시주하고 염불하면 생명을 다할 시 무량수불의 화신과 보살들이 그 앞에 현신하여 불국에 왕생하도록 인도한다 ; 그 하등자(下輩者)는 많은 공덕을 쌓지는 못하였으나 법을 듣고 믿으며 마음에 의혹을 갖지 않고 일념으로 성심껏 왕생불국을 발원하면 임종 시 꿈에서 아미타불을 만나게 되고 마찬가지로 극락왕생할 수 있다. 마지막으로 부처는 제자들과 중생들에게 발원을 통하여 서방극락세계에 왕생할 것을 권유하고 격려했다..

<<관무량수경>>은 주로 정토에 왕생하는 방법을 강해하고 있으며, 시작도 역시 하나의 고사이다. 마가타국(摩揭陀國)의 태자 아사세(阿闍世)는 나쁜 친구 제바달다의 꼬임에 빠져 부친을 옥에 가두고 음식을 주지 않았다. 왕후 위제희(韋提希) 부인은 깨끗하게 몸을 씻고 밀가루와 우유를 꿀에 반죽하여 몸에 바른 후 감시가 소홀한 틈을 타 남편에게 가서 먹도록 했다가 태자에게 발각되고 말았다. 태자는 모친을 죽이고자 했으나 대신들이 반대하고 권유하여 죽이지는 않았다. 그러나 궁궐 깊은 곳에 모친을 가두고 밖으로 나오지 못하게 했다. 유폐된 위제희 부인은 머나먼 영산(靈山)의 부처를 향하여 예를 드렸다. 부처가 그 뜻을 알고 제자 아난 등을 데리고 부인 앞에 현신하였다. 부인은 부처에게 자신은 이 혼탁한 세상이 싫어 벗어나고자 하니 청정극락을 인도해 달라고 발원하였다. 세존이 미간에서 백광을 발하여 시방 무량세계를 비추니 시방 제불정토가 부인의 눈앞에 펼쳐졌다. 부인은 그 중에서 아미타불의 극락세계를 선택하였다. 그 후 세존은 서방극락세계에 왕생하는 방법을 설하셨다.

부처가 강설한 왕생극락의 방법은 정업삼복(淨業三福)과 16묘관(妙觀)을 주 내용으로 한다. 정업삼복이란 불교의 도덕표준에 의거하여 낮은 곳에서 높은 곳으로 이르는 세 가지의 수행순서를 말함이다; 첫째는, 부모에 효도하고 스승과 어른을 받들어 섬기며 자비심을 발하여 살생하지 않고, 열 가지 선업을 수행하는 것이다; 그 둘째는 불, 법, 승에 귀의하여 갖가지 계율을 지키며 위의를 바르게 하는 것이며; 셋째는 보리심을 발하여 깊이 인과의 도리를 믿고, 대승불경

을 낭송하고 행자를 권면하고 돕는 것이다. <ㄷ>

16요관은 아미타불과 그 극락세계의 아름다움을 상상하는 것으로서 1.일관(日觀) 즉 서방극락의 걸려있는 북과 같은 일몰 태양 관상 2.수관(水觀) 즉 물, 얼음, 유리의 맑고 투명함의 관상 3.지관(地觀) 극락세계 국토의 장엄 관상 4.수관(樹觀) 극락세계의 7보 수림(樹林) 관상 5.보배로운 연못관(寶池觀) 즉 극락세계 일곱 곳의 보배로운 연못과 여덟 공덕수의 관상 6.보루관(寶樓觀) 아름다운 누각과 그 곳에서의 설법의 기쁨(天樂說法) 관상 7.화좌관(華座觀) 즉 아미타불의 연화보좌(蓮花寶座) 관상 8.불상관(佛像觀) 서방극락의 3聖 아미타불, 관음보살, 대세지보살(大勢至菩薩)의 형상 관상 9.불신관(佛身觀) 즉 무량수불 진신(眞身)의 상호광명(相好光明) 관상 10.관음관(觀音觀) 즉 관음보살(觀音菩薩色身)의 상호장엄 관상 11.세지관(勢至觀) 즉 대세지보살 관상 12.보관(普觀) 즉 자신의 서방극락세계 왕생 관상 13.잡상관(雜相觀) 즉 서방극락세계 3성의 응신화신(應身化身) 관상 14.상배관(上輩觀) 즉 공덕이 두터운 상등 왕생자들 중의 상중하 삼품 관상 15.중배관(中輩觀) 중등 왕생자들 중의 상중하 삼품 관상 16.하배관(下輩觀) 즉 하등 왕생자들 중의 상중하 삼품 관상을 일컫는 것이며 이러한 종류의 관상을 통하여 아미타불과 서방정토의 묘상(妙相)을 만날 수 있다는 것이다. 위제희(韋提希)부인과 그녀의 5백 시녀들은 부처의 설법을 듣고 그 자리에서 극락세계와 서방삼성을 만났으며 마음에 희열을 느껴 극락왕생을 발원했다.

二

정토삼경은 정토종의 기본경전이고 정토신앙은 3경이 표현하고자 하는 중심내용이다.

3경은 기원전 1-2세기 인도 쿠산왕조 시기의 간다라(健陀羅) 지역에서 탄생되고 전파되었다. 이 지역은 인도문화와 서아시아, 북아프리카 문화가 교차되는 곳으로서 삼경은 그 생성 과정에서 서아시아와 북아프리카로부터 상당한 영향을 받았다. 그리하여 기타의 인도불전과는 다른 점을 갖고 있다. 특히 정토신앙의 선양과 불국정토의 묘사에 있어 몇 가지 중요한 특징을 보이고 있다.

첫째는 신앙주의, 즉 신앙의 역할과 역량을 특별히 강조한 점이다. 불교의 창립자인 석가모니는 개인의 사유와 인식 그리고 수행의 실천적 의의를 비교적 강조했다. 원시불교의 전 과정에서 추구한 것은 자력해탈이었고 그러므로 신앙의 역할은 그리 강조되지 않았다.

대승불교는 보도중생을 주장하고 외력에 의한 구원을 강조했다. 여기에서 신앙의 의의가 강조되기 시작한 것이다. 그러나 아직 신앙이 절대화 된 것은 아니고 그 종교 도덕의 핵심은 여전히 보시, 지계(持戒), 인욕, 정진, 선정(禪定) 및 지혜의, 소위 말하는 6도(六度)였다. 정토신앙이 불교의 한 종파로 자리매김함으로써 누구든지 아미타불과 극락세계를 믿고 그 이름을 영송하고 발원하기만 하면 극락정토에 받아들여진다는 교리가 정립된 것이다. <<무량수경>>에는 왕생자에 대해서도 한계를 두어서 5역10악(五逆十惡) 및 불교를 비방한 죄를 범한 자는 왕생에서 제외시켰다. <<관무량수전>>에서는 그 표준을 많이 완화시켜서 5역10악의 죄인이라 할지라도 임종 시 일념으로 “나무아미타불”을 념(念)하기만 하면 “80억겁 생사의 죄를 초월하여……끊임없이 영불하면 극락세계에 왕생” 한다고 하였다. <㉞> 이러한 종교 도덕의 기초와 핵심은 신앙이다.

모두가 알고 있듯이 서아시아, 북아프리카 지역의 종교는 배화교, 유태교, 기독교, 이슬람교를 막론하고 그 종교적 도덕은 모두 신앙을 기초로 하고 있다. 신은 정의의 화신이며 전지전능, 진선진미(盡善盡美)한 존재로서 인간세상의 선악미추(善惡美醜)는 모두 신을 그 기준으로 삼고 있는 것이기 때문이다. 그리하여 믿음은 최고의 도덕표준이고, 믿음이 있으면 천당에 이르고 이것이 없다면 지옥으로 떨어진다. 즉 “신사(信士)”는 한 사람에게 대한 최고의 도덕평가인 것이다.

그러나 인도의 전통종교인 브라만교, 불교, 그리고 후대의 힌두교 등의 도덕관념은 모두 자연을 그 기초로 하고 있다. 힌두교와 불교는 인도의 문화, 전통을 대표하는 양대 주류이다. 두 종교는 여러 가지 심각한 모순을 보이기도 하지만 공통의 사상적 기초를 가지고 있다. 업보윤회가 바로 그것이다. 윤회는 우주생명의 자연순환에 기초하여 객관적인 자연법칙을 따르는 것이니 일종의 자연도덕이라 할 수 있다. 원시불교는 어떠한 초자연적인 신령보다 자연규칙을 숭배했다. 그리하여 신은 사람과 마찬가지로 자연의 규칙에 복종해야 했고 우주는 자

연의 법칙에 순응하는 것이며 창세주나 구세주 등은 존재하지 않았다. 그러므로 종교수행의 주요임무는 자연을 인식하는 것이고 또 이 자연에 복종하는 것이다. 이로써 우리는 인도 본토의 문화에서 절대신앙주의 종교사상이 탄생할 가능성은 크지 않으며, 정토삼경의 신앙주의는 서아시아, 북아프리카 문화 영향의 결과물이라고 보는 것이다.

둘째는 이상주의이다. 문학작품의 이상주의는 주로 다음의 두 가지 방향으로 표현된다.

먼저 현실에 대한 부정과 초월이다. 그 다음은 인류의 미래와 최종적인 귀속에 대한 낙관과 긍정이다. 정토삼경에서 이 두 가지는 주로 정토의 아름다움에 대한 묘사로 표현되어있다. 작품은 자연, 사회 그리고 종교 신화 등의 여러 각도에서 서방극락세계를 화려하고 과장되게 묘사하고 있다. 자연환경을 이야기 하자면 서방불국에는 보배로운 나무, 보배로운 연못, 크고 아름다운 연꽃이 만발하고 춘하추동 사계의 구별이 없다; 사회적인 면에서 보면 그곳은 “아무런 고통도 없고 환락만이 존재하는 곳, 온 나라에 선이 가득하고, 아름답지 않은 사람이 없으며, 먹고 싶은 음식을 먹고 모든 것이 넉넉한 곳”으로 그려진다.(無有衆苦, 但受諸樂, 國無不善, 人無不美, 飲食隨愿, 受用具足); 초자연의 각도에서 볼 때 그 곳은 지옥, 아귀 등의 악도(惡道)가 없고 사람마다 여섯 가지 신통을 지니고 32상을 구비하고 있으며 저절로 영불의 마음이 생기고 누구나 정각(正覺)에 달할 수 있는 곳이다. 현실의 “혼탁함과 고난”에 대해서도 정토삼경은 비교적 심오한 결론을 내리고 있다. 즉 <<무량수경>>에는 현실세계의 5 악고(五惡)가 묘사되어 있는데 강한 자는 약한 자를 억누르고, 서로 해치고 죽이며, 잡아먹고 먹히고; 착한 일을 할 줄 모르고 극악무도하여 그 업보로 재앙과 벌을 받게 되며, 필경에는 악도에 떨어져 한량없는 괴로움을 당한다(强者伏弱, 轉相克賊, 殘害殺戮, 跌相吞噬, 不知修善, 惡逆無道)는 것으로서 강렬한 현실 부정의 경향을 보이고 있다. 현실을 부정하는 내세관은 과거지향성 및 미래와 이역에 대한 동경 등과 결합되어 전 인류의 의식 속에 깊게 뿌리내려 일종의 낙원 콤플렉스를 형성하게 되었다. 이러한 낙원 콤플렉스는 신화나 문학작품에 자리를 잡아 유구한 역사의 보편적 의의로서의 신화원형이 되었다. 모든 민족의 고대신화에는 거의 모두 낙원동경의 모티브가 포함되어 있다. 이러한 낙원모티브 또한 각기 다

르게 표현되는데 적극적이고 진취적인 자는 현실의 인간세상에서 낙원을 건설하고자 시도하고; 소극적이고 보수적인 자는 과거를 돌아보고 지난 일을 그리워하며; 허황되고 환상적인 자는 낙원을 공허하고 허망한 것으로 표현한다. 그들의 주된 공통점은 현실에 불만족하다는 것이다. 사회가 뒤숭숭하고 사람들의 생활이 편안하지 못할 때 이러한 낙원콤플렉스는 더욱 강렬하게 표현된다. 급변하는 사회의 과도기에 탄생된 정토삼경은 서방극락세계에 대한 묘사를 통하여 이상세계에 대한 동경을 표출했다. 이러한 이상주의는 인도의 전통적 불교사상과도 확연히 다른 것이다. 불교 세계관의 핵심은 무상(無常), 즉 영원불멸의 것은 존재하지 않는다는 것이다. 브라만교의 천국과 신령에 관해서도 불교는, 그 존재는 인정하지만 그 영원성은 부인하고 있다. 그러므로 정토삼경의 이러한 이상주의는 외래사상의 영향에서 기인한 것이라 여겨진다.

서아시아와 북아프리카 문화는 기본적으로 이상형을 인정하고 초월성과 형이상학의 절대정신을 추구하고 있다. 페르시아의 배화교는 천당에 대해 묘사하고 있을 뿐 아니라 선이 결국 악을 이기고 선인은 반드시 그 선에 대한 보답을 받는다고 믿는다. 히브리문화는 더욱 농후한 이상주의 색채를 띤다. <<성경>>은 우선, 에덴동산의 신화에서 영원불멸의 완벽한 이상적인 경지를 창조했고 이로써 이는 인류의 “낙원콤플렉스”의 전형이 되었다. 정토삼경의 이상주의와 서아시아 및 북아프리카 종교의 이상주의는 더욱 근접한 것이라 할 수 있다.

천당낙원과 불교의 정토는 둘 다 인류의 낙원콤플렉스의 표출이고 이상경험의 표현이기는 하지만, 양자 간에는 확연한 차이가 있다. 천당낙원은 일찍이 인류가 잃어버렸던 본토이고 실낙원의 원죄사상이 포함되어 있다. 불국정토는 아미타불이 인류를 위하여 세운 하나의 극락세계로서 현실고난의 절대성과 부처의 자비 및 인애를 구현하고 있다. 그 밖에 천당의 진입기준은 상당히 엄격하여 반드시 경건한 기독교도라야 하고 마지막 날의 심판을 통과해야 하므로 높은 선행기준에 합격한 자만이 천당에 진입할 수 있는 반면 불국의 진입은 비교적 간단하여 “아미타불”을 염송하기만 하면 누구든지 서방정토에 왕생할 수 있다. 즉 천당은 서아시아, 북아프리카 지역 일신교의 배타적인 특성을 구현한 것이고 정토는 불교사상 중의 보도중생원행(願行)을 구현한 것이라 할 수 있다.

셋째는 내세주의이다. 즉 현실세계를 부정함과 동시 내세에 모든 희망을 의탁

한다. 현세에서의 인간의 생명은 잠시이며 내세의 천당이나 지옥이야 말로 영원한 것이다. 그러므로 현세는 내세에 대한 준비일 뿐이고 모든 것은 내세를 위한 것이다. 정토삼경이 전력을 기울여 극락세계를 창조한 것은 인류에게 영원한 내세의 귀속처를 준비해 주기 위한 것이다.

<<무량수경>>에서 부처가 미륵 등에게 왕생발원을 권유할 시; “일세의 삶이 힘들고 고단할지라도 그것은 아주 잠깐이다. 내세인 무량수불국은 쾌락이 무진하다. 오래도록 도덕과 일체가 되어 영원히 생사의 근본을 없이함으로써 다시는 탐욕과 성냄과 어리석음과 고뇌가 없는 곳이고, 십겁, 백겁, 억만겁의 수명을 누리하고자 하여도 모두가 원하는 대로 이루어지는 곳이다” 라고 하였다. 이러한 내세주의와 인도의 전통사상은 완전히 다른 것이다. 인류에게 전생, 현생, 내생이 있다는 것은 인도의 전통 윤회전생(輪回轉生)관념이다. 이렇듯 생명이 영원히 돌고 돈다는 관념에서 내생은 결코 영원성을 지닐 수 없는 것이다. 소승불교에서 출가이속을 주장하는 목적은 이러한 윤회에서 벗어나 열반에 들하고자 하는 것이며 결코 내세의 행복을 추구하고자 하는 것이 아니다. 대승불교는 재가처세의 보살도(菩薩道)와 보도중생 및 고해로부터의 해탈을 주장한다. 그 최종적인 목적 또한 윤회로부터 벗어나는 것이다. 인도의 각 종교 종파 간에는 심각한 차이와 갈등이 존재하지만 출가이속의 개념에서는 놀랄만한 일치를 보이고 있다. 그러므로 인도 주류문화의 특질은 출가이지 결코 내세가 아니라는 것이다. 현실을 부정한다는 점에서는 출가주의와 내세주의가 일치한다. 그러나 문제를 해결하는 방법과 최종적인 귀결점에서는 본질적인 차이가 있는 것이다.

내세주의의 고향은 서아시아와 북아프리카지역으로서 이 지역의 배화교, 유태교, 기독교, 이슬람교 등은 모두 천당과 지옥 및 내세 관념을 지니고 있다. 이러한 내세주의는 고대 이집트문화에서 유래한 것으로서 고대의 이집트인들은 사후의 생활과 세계를 특히 중시했다. 파라오들만 거대하고 휘황한 피라미드를 건축하여 내세에 대비했던 것이 아니고 평민백성들도 사후를 위하여 많은 준비를 했다. 고대 이집트의 중요한 전적(典籍)인 <<사자의 서>>는 죽은 사람의 하계(下界)에서의 생활을 인도하는 책으로서 고관대작에서 평민백성까지 누구나 반드시 준비하였다가 사후에 함께 관 속에 넣었다. 가장 먼저 천당과 지옥의 관념을 창조한 것은 고대의 바빌론인들이고 이 개념은 후에 페르시아인과 유태인들

에게 계승되었다. 내세의 중시와 천당, 지옥 개념의 결합은 필연적으로 내세주의 인생관으로 이어졌다. 이렇게 볼 때 정토삼경 중의 내세주의 또한 서아시아와 북아프리카 문화의 영향을 받은 결과라 하겠다.

三

원시불전은 석가모니를 주인공으로 한다. 어느 정도 신화적인 색채가 있기는 하지만 석가모니는 기본적으로 한 사람의 실존인물이다. 일반적으로 대승불교는 석가모니의 신격화를 통하여 부처의 신격화를 실현했다. 정토삼경이 기타의 불전들과 다른 점은 석가모니 이외에 또 하나 자신의 이상에 부합하는 부처의 형상을 창조했다는 것인데 이것이 바로 아미타불이다. 정토삼경의 광범위한 전파와 문학적 의의에서의 성공은 아미타불 형상의 창조와 매우 직접적인 관련이 있다.

아미타불의 형상은 정토삼경에 모두 나타나있다. 그 중 <<아미타경>>의 묘사는 비교적 간략하여, 그가 광명무량, 수명무량하며 성불한 지 이미 10겁이 되었고 무수한 성문제자와 보살들을 거느리고 있다는 정도로만 기록되어 있다. <<무량수경>>에는 비교적 많은 아미타불에 대한 묘사가 있으며 아미타불의 내력, 형상 및 수명 등을 상세히 소개하고 있다. <<관무량수경>>은 관상(觀想)을 통하여 아미타불의 형상을 구체적으로 묘사하고 있다: 아미타불의 몸은 백 천만 억 야마천(夜摩天)의 자마금색(紫磨金色)과 같이 빛나고, 부처님의 키는 六十만억 나유타 향하사 유순(由旬)이다. 그리고 미간의 백호(白毫)는 오른쪽으로 우아하게 돌고 있는데 마치 다섯 수미산을 합한 것과 같고, 부처님의 눈은 사대해의 바닷물처럼 그윽하여 푸르고 흰 동자가 분명하다.

몸의 모든 모공(毛孔)에서는 수미산과 같은 큰 광명이 흘러나오고 부처님의 원광(圓光)은 백 억 삼천대천 세계와 같다. 그 원광 속에는 백만 억 나유타 향하사의 화신불(化身佛)이 계시고 그 화신불마다 헤아릴 수 없이 많은 화신보살들을 거느리고 있다. 아미타불에게는 八만 四천 가지의 상(相)이 있고, 그 하나 하나의 상에는 각각 八만 四천의 수형호(隨形好)가 있으며, 그 낱낱 수형호마다 八만 四천의 광명이 있고. 그 광명은 두루十方세계를 비추어, 부처님을 생각하

고 부처님의 명호를 부르는 영불 중생들을 받아들여 그들 중의 한 사람도 버리지 않는다.

無量壽佛身如百千萬億夜摩天閻浮檀金色 (4)佛身高六十萬億那由他恒河沙由旬 (5)眉間白毫，右旋宛轉，如須彌山。佛眼如四大海水，清白分明。身諸毛孔演出光明，如須彌山。彼佛圓光 如百億三千大千世界；于圓光中，有百萬億那由他恒河沙化佛；一一化佛，亦有衆多無數化菩薩以爲侍者。無量壽佛有八萬四千相，一一相中，各有八萬四千隨形好 (6)一一好中，復有八萬四千光明；一一光明，遍照十方世界念佛衆生，攝取不捨。〈五〉

이러한 일련의 묘사를 통하여 우리는 아미타불 형상의 특징들을 어느 정도 엿볼 수 있다. 초기불전 중의 석가모니불은 주로 출가구도, 오도성불, 설법전교 등의 행적을 통하여 표현되고 있다. 이러한 것들은 모두 아미타불에게는 존재하지 않는 것이다. 후기의 대승불전에 나타난 각종 여래불은 진여실상(眞如實相), 신통여의(神通如意), 법력무변(法力無邊) 및 대자대비(大慈大悲)를 강조하고 있다. 아미타불 또한 이러한 특징들을 갖추고 있으나 그것이 중점적으로 부각되지는 않는다. 부처의 다른 모습들과 비교해 볼 때 아미타불의 가장 두드러진 특징은 “원력의 웅대함과 깊음”이라 하겠다. 이러한 원력(願力)은 주로 아미타불의 전신인 법장비구의 48원(願)을 통하여 구현되어 있다. 이러한 48원은 그가 5겁의 세월과 210억 제불묘토(諸佛妙土)를 경험한 결과로 얻어진 성과물이라 할 수 있고 혹은 정토류(淨土類)의 후기경전으로서 수 백 년 동안의 수많은 불전 교리 중의 정수를 집결하여 만들어진 것이라 볼 수도 있겠다.

개괄적으로 본다면 48원은 다음의 다섯 가지 방면을 포괄하고 있다고 하겠다.

-
- (4) 영부단금: 자줏빛이 나는 황금. 이는 영부(閻浮)나무 밑으로 흐르는 강물 속에서 나는 사금(砂金)이라 하여 영부단금(閻浮檀金)이라 함. 바사닉왕(波斯匿王)은 이 영부단금으로 여래(如來)의 상(像)을 만들었다고 함.
- (5) 나유타: 인도의 수량단위 아승기(阿僧祇)의 만 배가 되는 수. 즉, 10의60승을 이른다.
향하사: 갠지스 강의 모래라는 뜻으로 무한히 많은 것 또는 그런 수량을 비유적으로 이르는 말.
유순: 고대 인도의 이수(里數) 단위. 소달구지가 하루에 갈 수 있는 거리로서 80리인 대유순, 60리인 중유순, 40리인 소유순의 세 가지가 있다.
- (6) 수형호: 부처님의 육신이나 전륜성왕(轉輪聖王)의 몸에 갖추어져 있는 거룩한 용모와 형상 중에서 특히 현저하게 뛰어난 서른두 가지를 가려서 32상이라 하고 여기에 80상호 즉 미세하고 은밀한 것의 80가지를 합해 수형호라고 한다.

:

첫째는 아미타불 자신의 서원과 관계있는 것이다. 즉, 광명무량, 수명무색(壽命無色), 제불찬탄(諸佛贊嘆) 등이 그것이다; 둘째는 불국 중생들의 서원이다. 즉, 국무악도(國無惡道), 신금색(身金色), 신무차별(身無差別), 숙명통(宿命通), 천안통(天眼通), 천이통(天耳通), 타심통(他心通), 신족통(神足通), 32상(相) 등을 들 수 있다; 셋째는 국토의 장엄과 아름다움에 관한 서원이다. 국토청정, 보향보훈(寶香普熏) 등을 말함이다; 넷째는 중생과 관련된 서원이다. 중생이 아미타불과 극락세계에 대해서 들은 후 왕생을 발심하고, 임종 시 아미타불과 보살들이 나타나 인도한다는 내용 등이다; 다섯째는 타방(他方)보살과 관계된 서원이다. 아미타불의 명호를 듣고 모두가 보편, 평등한 삼매를 얻어 성불하고, 불퇴전, 법인(法忍)을 얻었다는 내용 등을 예로 들 수 있다

법장비구의 48서원은 아미타불 형상의 창조에 기초를 제공했다. 이러한 원력은 모두 원하는 대로 이루어졌고 이로써 아미타불 형상의 창조도 성공을 거뒀다고 할 수 있다.

아미타불 형상의 두 번째 특징은 “수명무량”이다. 부처의 수명은 대승불교도들에 있어 가장 처리하기 어려운 문제였다. 대승불교는 외부의 도움에 의한 구원을 강조한다. 동시에 그 구세주의 역할은 당연히 부처에게 돌아가야 한다. 그리하여 점차적으로 부처를 신격화하게 되었다. 일부 불경은 석가모니 평생의 행적에 관해 모종의 침삭을 하기도 했으나 불조(佛祖) 석가모니의 열반은 누구나 다 아는 사실이므로 석가모니불의 열반은 결국 부처를 신격화하는데 있어 큰 걸림돌이 된 것이다. 많은 대승불경들이 부처의 수명 문제를 해결하기 위해 적지 않은 노력을 기울였다. <<법화경>>에는 특히 이 문제에 관하여 <<여래수량품>>을 두어 부처의 수명에 대하여 새로운 해석을 했다: 석가모니불의 출생, 출가, 성도 및 열반 등에 관한 일반적인 인식들은 모두 방편일 뿐이고 실제적으로 여래불의 수명은 무한하다는 것이다. 그러나 이러한 해석은 아무래도 좀 부자연스럽다. 이 문제에 대해서 정토삼경은 훨씬 세련되고 확실한 해결책을 보이고 있다. 즉 석가모니불을 포기하고 별도로 아미타불을 탄생시킨 것이다. 정토삼경은 아미타불의 형상을 창조할 때 그의 수명무량을 중점적으로 강조했다. 《무량수경》에는 부처가 아난에게 “무량수불의 수명은 한계가 없어서 이루 헤아릴 수 없나니, 어찌 그대가 알 수 있을까보냐. 가령 시방세계의 모든 중생이 다 성문

이나 연각의 성인이 되어 한 자리에 모여서, 그들의 지혜를 모두 합하여 백 천 만겁 동안 세어본다 하더라도 결국은 그 한계를 알 수가 없다” 라고 말하는 장면이 등장한다.

無量壽佛，壽命長久，不可稱計。汝寧知乎？ 假使十方世界無量衆生皆得人身，悉令成就聲聞緣覺，都共集會，禪思一心，竭其智力，于百千萬劫，悉共推算，計其壽命長遠劫數，不能窮盡，知其限極

현실세계 인물로서의 국한성이 제거된다면 그 수명 또한 아무런 제한도 받지 않을 것은 너무나 자명한 것이다. 아미타불 형상의 또 다른 중요한 특징은 “광명편조”이다. 앞에서 이미 여러 번 아미타불의 광명무량을 언급했지만, <<무량수경>>에는 한층 진보한 묘사가 등장 한다: “부처가 아난에게 말하기를 무량수불의 위신광명은 비할 수 없이 높고 고결한 것으로 제 보살의 광명이 이에 미치지 못함이다”. (佛告阿南，無量壽佛威神光明，最尊第一，諸佛光明所不能及.)

일반적인 불광(佛光)은 한 두 불국을 비추거나, 백 천 불국을 비추지만 아미타불의 불광만은 무수한 불국을 두루 비춘다. 그러므로 아미타불은 무량광불, 무변광불, 무애광불(無碍光佛)등으로 불리기도 한다. 아난이 서쪽을 향하여 정좌하고 무량수불께 예배하며 그 부처와 불국의 중생 보기를 서원했다. “이 때 무량수불이 광명을 멀리 발하여 일체의 제불세계를 두루 비추었다 ……성문보살들의 모든 광명은 사라지고 오진 불광만이 찬연히 빛났다.” <六>

即時無量壽佛放大光明，普照一切諸佛世界 ……聲聞菩薩一切光明皆悉隱蔽，唯見佛光明耀顯赫

광명숭배는 대승불교의 보편적 현상이지만 정토류의 경전에 이르러 절정에 달하였다. 많은 학자들은 부처형상 중의 광명숭배는 페르시아의 배화교와 관련이 있다고 생각한다. 우리는 2장에서 <<법화경>>의 광명숭배 현상을 논할 때에 페르시아 영향설을 부정하고 인도 본토에서 그 근원을 찾고자 하였다. <<법화경>>은 인도의 동부에서 탄생한 것이고 페르시아와 인접한 서북부에서 생긴 것이 아니라 하는 것이 그 중 한 가지 이유였다. 그러나 정토삼경은 다르다. 이 경전은 바로 서북인도의 간다라(健陀羅)지역에서 탄생한 것이기 때문이다. 이 지역은 몇 가지의 다른 문화가 융합되는 특징을 지니고 있다. 알렉산더대왕의 동정(東征) 이후 인도의 서북 변경에는 몇몇 그리스인 통치 왕국이 생겨났다. 한역 불경 중

의 《나선비구경(那先比丘經)》에는 인도문화와 그리스문화의 접촉 현상이 잘 나타나있다. 사실 인도인이 받아들인 그리스 문화는 진정한 그리스 것이라고 할 수 없다. 즉 “그리스화”를 거친 서아시아, 북아프리카 문화인 것이다. 로마제국 강성시기에 그들은 서아시아 북아프리카 지역을 정복하여 이곳의 전통문화를 훼손했다. 이곳의 지식인들은 핍박을 피하여 개종을 하거나 은거했고, 혹은 고향을 버리고 로마통치지역 밖으로 떠나야 했다. 쿠산왕조가 통치했던 서북인도는 각종의 신앙이 융합된 커다란 용광로 같은 곳이었다. 대승불교 중의 광명승배와 배화교의 광명승배 사이의 연관성을 배제할 수는 없지만 그 형상으로 볼 때 아미타불은 배화교의 광명의 신인 아후라마즈다보다는 고대 이집트의 태양신 ‘라’와 더 관련이 깊다고 생각된다. 아미타불의 형상은 추상적인 광명의식을 반영할 뿐 아니라 구체적인 태양의 형상과도 관련이 있기 때문이다. <<관무량수경>> 중에 부처가 위제희 부인에게 “너와 중생은 마땅히 온 마음으로 서방세계를 흠모해야 한다. …… 서녘을 향하여 정좌하고 주의를 집중하여 해가 지는 곳을 바라보며 이 때 마음을 굳건히 하여 조금도 흔들림이 없어야 한다. 큰 북이 매달려 있는 것 같은 일몰의 태양을 본 후에는 눈을 감으나 뜨나 모든 것이 명료하여 항시 이를 생각하게 될 것이다” 라고 말하는 대목이 있다.

汝及衆生應當專心系念一處，想于西方. ……當起想念，正坐西向，諦觀于日欲沒之處，令心堅住，專想不移。見日欲沒狀如懸鼓。既見日已，閉目開目，皆令明了，是爲日想。

태양신화는 거의 모든 민족의 신화에 존재하는 것이다. 그러나 고대 이집트의 태양신화가 가장 발달하고 널리 전파되었으며 큰 영향력을 지니고 있음은 누구나 알고 있는 사실이다. 아미타불의 발음(Amita), 그 존재의 방향(서방), 광명의 근원으로서의 의미 그리고 거대한 연화와의 관계 등 이 모든 것이 이집트의 태양신 아몽. 라(Amon-ra)를 연상하게 한다. <7>

四

정토삼경은 그 사상의 특이함뿐 아니라 예술적인 면에서도 독특한 점이 많아 방대한 양의 불전 중에서도 특별한 심미가치를 구현하고 있다. 삼경은 정토에

관한 서술에 세 가지의 방식을 사용하고 있다. 첫째는, 직접서술의 방식으로 <<아미타경>>이 대표적인 예이다. 이러한 방식은 평범한 것처럼 보이지만 소박하고 평이한 아름다움이 있다. 두 번째는 원행식(願行式) 즉 이상에 대한 서원의 형식으로 표현하는 것인데 <<무량수경>>이 대표적인 예이다. 이 작품은 시작 부분에서 바로 하나의 고사를 소개하며 법장비구의 48원(願)을 이끌어 낸다. 이러한 대서원의 실현은 극락세계의 기본이 되는 것이기 때문에 이것을 하나의 독특한 문학적 수단이라 간주해도 무방하다. 원(願)의 형식으로 정토를 묘사하는데 그 내력을 설명하기도 하고 구체적으로 서술하기도 함으로써 독자에게 선명한 인상을 남기게 된다. 원행(願行)이란 일종의 이상주의이며 또한 낭만주의라고도 할 수 있다. 물론 여기서의 이상주의란 일종의 종교적인 형태로서, 현실부정을 토대로 한 이상주의를 말하고 우리 현실에서의 이상주의를 말하는 것은 아니다. 낭만주의 또한 일반적 의미에서의 낭만이 아니고 극도의 과장과 기이하고 독특한 환상에 기초한 낭만주의 즉 일종의 판타지적 낭만주의라고 할 수 있는 것으로서 그 주요한 내용은 불가사의이다. 이는 상식으로 이해할 수도 없는 것이며 그렇다고 이성으로 분석이 되는 것도 아니다. 셋째는 관상식(觀想式) 즉 상상을 통하여 묘사(模寫)하는 방법으로 <<관무량수경>>이 대표적이다. 관상을 통하여 마음으로 아미타불과 서방극락세계를 보고 이로써 정토에 왕생하는 것이다. 그러므로 여기서의 관상이란 즉 연상과 상상이라고 할 수 있다. 이상의 세 가지 방식은 뒤로 갈수록 더 자세하고 오묘하며 문학성이 농후하다. 이러한 묘사는 각각 다른 측면에서 정토삼경의 예술적 특색을 구현하고 있는 것이다.

정토삼경의 여러 표현방식 중에서 가장 주의를 끄는 것은 관상이다. 관상은 일종의 종교적 수행방식이다. 그러나 인도의 전통적 불교와 기타종교의 수행방법은 같지 않다. 인도 전통종교의 수행방식에서 주로 택하고 있는 것은 입정(入定)으로서, 절대적이고 고요한 사유를 통하여 일체의 심리활동을 정지하고 비상비비상(非想非非想) (7)의 경지에 진입할 것을 요구한다.

(7) 비상비비상: 무색계(無色界)의 제사천으로, 삼계의 여러 하늘 가운데 가장 높은 하늘. 이곳의 사람은 번뇌(煩惱)를 떠났으므로 비상이라 하나 아직도 조금은 남아 있으므로 비비상이라 이름

그러나 정토삼경 특히 <<관무량수경>>은 오히려 상상력의 발휘를 중시한다. 이상의 경지에 대한 관상 즉 자신이 숭배하고 추구하는 대상에 대한 상상을 통하여 신념을 굳건히 하고 이로써 심경합일(心境合一)을 실현하는 것이다. 이러한 방식은 소승불교의 “안반수의(安般守意)” (梵語anapanasati) (8)와도 다르고 또한 중국불교 선종의 선정돈오(禪靜頓悟)와도 다른 것으로 외계의 객관적 사물을 매개체로 하여 상상력을 이끌어내고 발전시켜서 최종적으로 마음을, 목표로 한 어떤 종교적 경지에 진입하도록 하는 것이다. 이러한 방식과 사람의 심미심리는, 어떤 의미에서 서로 부합되는 것으로서 그 기제는 객관적 물상에서 출발하여 주객혼합의 이미지로 전환되고 그 후 다시 주관적인 의식개념으로 정립되는 것이다.

<<관무량수경>>의 16묘관이 바로 이러한 특징을 보여주는 것이다. 제2 관을 예로 들면, “다음은 수상이다. 물의 맑고 투명함을 생각하여 그 영상이 분명하게 남아서 흩어지지 않도록 해야 한다. 이미 물을 보았으면 다음에는 얼음을 생각한다. 그 얼음이 투명하게 비침을 보았으면 다시 유리를 생각하도록 한다. 다음에는 유리로 된 땅의 안팎이 환히 꿰뚫어 비침을 생각한다. 그 밑에는 금강과 七寶로 된 황금의 당(幢)이 유리 같은 대지를 팔방으로 받치고 있다.

次作水想。見水澄清，亦令明了，無分散意。既見水已，當起冰想，見冰映澈，作流離想。此想已成，見琉璃地，內外映澈。下有金剛七寶金幢擎琉璃地……

작품은, 누구나 흔히 볼 수 있는 사물인 “물”에서 관상을 시작하고 물과 연관 지어 얼음을 생각하며 얼음의 결정에서 유리와 칠보(七寶)를 연상하고 여기에서 전체 불국세계의 찬란함을 관상하도록 요구하고 있다. 그야말로 많은 것이 음미되는 예술적 표현이다. 그 밖에 몇 가지 구체적인 예술수단의 운용 또한 작품의 예술성을 높이고 있다. 첫째, 대조와 대비의 방법이다. 정토중생의 용모에 대한 묘사를 예로 들면, 우선 현실생활 중의 거지와 제왕을 서로 비교한 후, 제왕의 형색이 단정하기는 하나 전륜성왕(轉輪聖王) (9)과 비교한다면 비루하기가 거지와 다를 바 없고; 전륜성왕의 위풍과 뛰어난 용모는 천하제일이나, 인리(仞

(8) 안반수의: 사상과 호흡을 하나로 배합하는 것을 말함이다. 안반(安般)은 범어로서 안(安)은 숨을 들여 마심을 뜻하고, 般은 숨을 내심을 말한다. 守意는 즉 의식을 잘 지킨다는 뜻이다.

(9) 전륜성왕: 인도신화에서 동치의 수레바퀴를 굴러 세계를 통일·지배하는 이상적인 제왕.

利)천왕 (10)과 견준다면 추하고 불품없기 그지없고; 인리천왕은 제六 천왕과 비교할 때 백 천 억배 차이가 나고; 제六 천왕을 또한 무량수불국 백성들의 용모 자태와 비교하면 백 천만 억배나 뒤떨어진다. 이런 식으로, 어떤 말로도 표현하기 힘든 용모자태를 절묘하게 돋보이도록 하는 뛰어난 수단을 보여주고 있다. 그 밖에 정토의 아름다움과 추함의 대비, 정토의 기쁨과 현실의 고난과의 대비 등은 작품의 여러 곳에서 나타나는 대비이다. 둘째는 이미지에 대한 비유이다. 불교의 이치는 추상적이고 일반적으로 초월성을 지니고 있어서 이를 이해시키고 공감을 얻도록 하기 위해서는 이미지와 비유의 이용이 필수적이다. 예를 들어 아미타불의 수명과 그의 성문보살의 수 등은 모두 숫자로는 표현이 불가능하여 비유의 방식을 사용 할 수밖에 없다. 가장 뛰어난 지혜신통을 지닌 한 사람이 백 천 만 억겁을 계산해도 이를 아미타불 성문제자의 수와 비교한다면 한 방울의 물과大海의 비교라 할 수 있다. 다시 서방극락세계의 보살을 예로 들면, 보살들의 지혜는 바다와 같고, 삼매(三昧)는 수미산과 같으며, 해와 달보다도 더 밝은 지혜광명은 청정한 불법을 갖추었다. 고결한 마음은 설산(雪山)과 같아서 모든 공덕을 평등하게 갖추었고, 대지와 같아서 정결하고 더럽고, 좋고 싫은 차별심이 없으며, 모든 번뇌의 때를 말끔히 씻는 청정한 물과 같고, 마치 불길과 같이 일체 번뇌의 숲을 태워 없애며, 폭풍과 같이 모든 장애를 무너뜨리며, 허공과 같아서 일체 모든 것에 대하여 집착이 없고, 진흙 속에서 피어나는 연꽃과 같이 속세에 있어도 오염되지 않는다. 보살들의 마음은 또한 큰 수레와 같아서 모든 중생들을 태우고 생사(生死)의 불바다를 빠져나오게 하며, 우렁찬 불법의 뇌성으로 중생들을 깨우치는 것은 짙은 구름과 같고, 감로수 같은 법문으로 중생들의 마음을 기쁘게 하는 것은 산천을 적시는 단비와 같고..... <八>

“智慧如大海，三昧如山王，慧光明淨，超逾日月；清白之法，具足圓滿。猶如雪山，照諸功德等一淨故；猶如大地，淨穢好惡無異心故；猶如淨水，洗除塵勞無垢染故；猶如火王，燒滅一切煩惱薪故；猶如大風，行諸世界無障礙故；猶如虛空，于一切有無所著故；猶如蓮華，于諸世間無染污故；猶如大乘，運載群萌出生死故；猶如重雲，震大法雷覺未覺故；猶如大雨，雨甘露法潤衆生故……”

(10) 인리천: 육계 6천 중의 제2 천으로서 수미산 꼭대기에 있는 천. 그곳의 천인들은 윤회에서 벗어나지 못하였으므로 극락세계가 아닌 3계이다.

작품은 이처럼 수많은 이미지와 비유를 사용하여 추상적 개념을 생동적으로 표현하고 있다. 이런 것은 모두 불경문학에서 자주 사용되는 표현수법이므로 여기서 더 자세히 언급하지는 않겠다.

[原註]

-
- <一> 《아미타경》 한역은 3종이 있으며 그 중 2 종이 전한다. 첫째는 후진 구마라습 역의 《아미타경》이고, 둘째는 송 구나발타라 역의 《소무량수경》(유실), 셋째는 당 현장 역의 《칭찬정토불설수경(稱讚淨土佛攝受經)》이다. 본문은 구마라습역본을 참고했다. 《무량수경》은 12종의 한역본이 있다고 하는데 현재 5종이 전한다. 본문은 삼국 위나라의 강승개(康僧鎧)역본을 참고했다. 《관무량수경》은 2종의 한역본이 있다고 하나 현재는 (劉宋曇良耶舍)의 역본만이 전한다.
- <二> 《중화대장경》 제18 책, 중화서국 1986년 판 제676 - 677 쪽
- <三> 《중화대장경》 제18 책 제663 쪽
- <四> 《중화대장경》 (한역부분) 제18 책, 제669 쪽.
- <五> 《중화대장경》 제18 책, 제665 쪽.
- <六> 《중화대장경》 (한문부분) 제9 책, 제610 쪽.
- <七> 아몽-라 신의 형상 특징과 관련 塞諾, 克雷默 등의 저서 《세계고대신화》 제29 - 33쪽 참고.
- <八> 《중화대장경》 (한문부분) 제9 책, 제605 쪽.