

『금강경』(*Vajracchedikā*)의 정형구
‘*sa pṛthivīpradeśās caityabhūto bhavet*’:
대승불교(Mahāyāna)에서 경전 숭배에 관한 생각*

그레고리 쇼펜
(Gregory Schopen)

역자_류현정 (동국대학교 인도철학과 박사과정수료)

『금강경』(*Vajracchedikā*, 이하 Vaj) 12와 15c의 구절 “*sa pṛthivīpradeśās caityabhūto bhavet*”는 이 특이한 정형구(formula)의 유일하면서도 아마도 가장 중요한 용례를 보여줄 것이다. 본고에서는 Vaj의 용례들을 출발점으로 삼고자 하는데, 왜냐하면 그 구절과 이를 아우르는 문맥이 완전히 이어져 있는(the least fully articulated) 형태를 보이며, 따로 떼어놓을 경우 오역의 여지가 매우 크기 때문이다. 더욱이 이러한 관점에서 시작함으로써 우리는 불교

*이 논문은 Schopen, Gregory. 1975. “THE PHRASE ‘*sa pṛthivīpradeśās caityabhūto bhavet*’ IN THE *Vajracchedikā*: NOTES ON THE CULT OF THE BOOK IN MAHĀYĀNA.” *Indo-Iranian Journal* Vol. I VII, Nos. 3/4: 147-181.의 번역이다.

경전 문헌(Buddhist Sūtra Literature)의 어떤 한 부분—다시 말해 한 구절, 수사구, 혹은 전체 텍스트—이 (이 경우처럼) 일견 이질적인 부분들로 이루어진 전체가 뜻밖의 연결성을 드러내 주는 맥락을 지니고 있음에도 불구하고 따로 떨어져 이해하는 접근방법이 가지게 되는 위험성을 좀 더 보편적인 형태로 보여줄 수 있는 것이다. 뒤이어 사용할 접근법은 Vaj 구절에서의 두 용례를 제시하여 살펴보고, 해독하기 어려운 부분에 주목하여 가능한 한 해당 정형구의 의도와 (만일 대상이 있다면) 그 구체적인 지시대상을 이해할 수 있다는 희망을 가지고 뒷부분과 주변 문맥을 읽어내는 것이다. 이러한 방법은 문헌의 인용(textual citations)에 많은 부분을 의지할 수밖에 없는데, 다양한 구절들에서 사용되는 말이 비슷하지만 완전히 일치하지는 않기 때문에 어느 한 구절의 표현 방식이 또 다른 구절에서는 약간씩 다른 모습으로 나타나므로 모든 인용구절들을 빠짐없이 제시할 것이다. 본고에서 사용할 기본 자료는 산스크리트 텍스트로, 가장 근본적인 문제는 복합어 ‘caityabhūta’를 어떻게 이해하는가 하는 것이다. 이해를 위한 보조적 수단으로서는 해당 텍스트의 티베트어 번역을 아울러 참조하였다. 그 과정에서 현대 번역가들이 유럽어로 옮길 때 어려움을 느꼈듯이 당시 티베트어 번역가들 역시 이 용어를 티베트어로 옮기는 데 동일한 어려움을 겪었다는 것을 확인할 수 있었다. 이에 필자는 이 구절들에 관한 우리의 이해가 완전히 만족스럽지 않다는 것을 먼저 밝혀 두며, 다만 좋은 동료들과 함께 한다는 것에 위안을 삼는다. 마지막으로, 해당 용례와 문맥, 그리고 Vaj 이외의 다른 텍스트에서 부분적으로 일치하는 구절들에 대해 검토하면서, 우리는 초기 대승불교의 기본 숭배방식(cult-types)의 발달 과정(evolution)에 관한 일단의 일반화(generalizations)를 만들어 낸 중요한 정보에 다다를 수 있었다.

두 용례 가운데 본고의 출발점이 되는 첫 번째는 Vaj 12(Müller, 28.10-17); Pargiter 181.13-182.3; Chakravarti 결락(deest); [Schopen. 148] Conze,

37.10-19; Dutt, 150.8-14; Vaidya 79.10-15; Pek.Vol.21, no.739, 252-5-5에서 7; Hashimoto and Shimizu, 49.8-9¹⁾이며, 해당 구절 인용은 다음과 같다.

apī tu (khalu punaḥ) Subūte yasmin prthivīpradeśa ito dharmaparyāyād (antaśas) catuspādikām apī gāthām (udgrhya bhāṣyeta vā samprakāśyeta vā SA PRTHIVĪPRADEŚAS CAITYABHŪTO BHAVET) SADEVAMĀNUṢĀSURASYA LOKASYA [sa phyogs de lha dan mi dan lha ma yin du bcas pa'i 'jig rten gyi mchod rten du gyur pa yin na], kaḥ punar vādo ya imaṃ dharmaparyāyam (sakalasamāptam) dhārayiṣyanti (vācayiṣyanti paryavāpsyanti parebhyaś ca vistareṇa samprakāśayiṣyanti) parameṇa te Subhūte āścaryeṇa samanvāgatā bhaviṣyanti. Tasmīnś ca Subhūte prthivīpradeśe śāstā viharaty anyatarānyataro vā vijñāgurusthānīyah.²⁾

- 1) 편의를 위해 참조된 것들은 모두 산스크리트 에디션이다. Müller, Max. 1881. *Anecdota Oxoniensia*, Aryan Series, Vol. I, pt.1. Oxford, 19-46; Pargiter, F. Eden. 1970. 'Vajracchedikā in the Original Sanskrit', in Hoernle, A. F. Rudolf. 1916. *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan*, Oxford(repr. Amsterdam), 176-95; Chakravarti, N. Prasad. 1956. 'The Gilgit Text of the Vajracchedikā', in Tucci, Giuseppe. *Minor Buddhist Texts*, Part I [SOR IX], Rome, 182-92; Conze, Edward. 1957. *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*[SOR XIII], Rome; Dutt, Nalinaksha. 1959. *Gilgit Manuscripts*, Vol.IV, Calcutta, 141-70; Vaidya, P.L.. 1961. *Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha*, Part I [Budd. Skt. Text, 17]. Darbhanga, 75-89; 여기에서 복제된 텍스트는 콘즈의 로마 편집본에 해당한다. 티베트어 번역으로 필자는 출판된 Peking본만을 참조할 수 있었다. Suzuki, D.T. ed.. 1956. *The Tibetan Tripiṭaka*(Peking Edition), Tokyo-Kyoto. 참고자료는 권(Volume)으로 되어 있으며 해당하는 권, 지적된 페이지, 폴리오 및 행(line) 순서로 기록하였다. Vaj의 경우 참고자료 역시 티베트어로 되어 있으며 이는 Hashimoto, K. and R. Shimizu. 1941. *Mō-zō-Bon-kan-wa Gappeki, Kongō-Hannya-Haramitsu-Kyō*, Tokyo.에서 찾을 수 있다.
- 2) 사본전통은 아래와 같이 이문(異文, variants)을 만들어낸다. (위의 텍스트에서는 괄호로 묶

[Schopen. 149] 콘즈는 이를 다음과 같이 번역하고 있다.

수부띠여! 그러나 이 범문으로부터 최소한 4행으로 이루어진 계송 하나를 취하여 설하거나 가르치는 사람이 어떤 장소에 있다면, 그 장소는 천신과 사람과 아수라를 포함한 세상에 있어 성지(shrine)와 같은 장소가 될 것이다. 하물며 이 범문 전체를 기억하고, 소리 내어 읽고, 익혀서 다른 이들에게 자세히 밝혀 주는 자

어 놓았고, 강조 표시가 되어있는 부분은 산스크리트어와 중괄호 안의 티베트어가 일치된 부분으로 바로 뒤에 이어져 있다.) 대부분 Pargiter의 ‘동 투르키스탄’ 편집본에 따라 표시하였다. Pargiter는 Khalu punaḥ를 빠뜨리고 있다. [이처럼 접속 불변화사들을 생각하는 것은 그의 편집본이 지니는 특징이다. 콘즈 편집본을 참조할 것(paragraph numbers) 4, 12, 14e, 14f, 14g, 14h, 15b(두 번), 16b 등. 이문들이 “^P”로 표시되어 있는(superscribed) 부분들을 볼 것]: Pargiter본의 *antaśaś catuṣpādikām api gāthām udgr̥hya bhāṣyeta vā samprakāṣyeta vā sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet cātuspādā(m a)pi gāthām bhāṣyate: tena saḥ pṛthivīpradeśaḥ caityabhūto bhaviṣyati*로 표기한다. 이는 잠재적으로 가장 중요한 이문이며 아래에서 다시 언급할 것이다. *vācayiṣyanti paryavāpsyanti parebhyāś ca vistareṇa samprakāṣayiṣyanti* 구절은 Pargiter본에서는 빠져 있다. [이 역시 그의 편집본이 지니는 특징이다. (Conze, para. num. 14h, 15b, 16a, 16b 등과 비교)]; 마지막으로 *sakalasamāptaṃ* 은 Pargiter본에서 빠져 있다. S.Konow가 코탄어에서 산스크리트 버전으로 복원한 바 있다. (Konow, S.. “The Vajracchedikā in the Old Khotanese Version of Eastern Turkestan” in Hoernle, *Manuscript Remains*, 255-56): *yasya pṛthivyāḥ pradeśasya upari saḥ dharmah syāt pūjanīyah sā diśā bhavet saha devasya tathā manuṣyasya pṛthivī-lokena; yasyām diśāyām dharmah syāt caityasya upamā sā diśā prāsādikā bhavet evam ā mānanīyah nūnam śāstā tatra āste tathā sattamaḥ paramaḥ guruḥ.*

티베트어의 경우 둔황에서 발견되어 푸생의 카탈로그(Poussin, L. de La Vallée. 1962. *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-Huang in the India Office Library*. London. no.172. 62)에 옮겨 놓은 티베트어 번역들 중 한 파편에서 발견되는 해당 구절의 약간은 다른 버전을 인용할 것이다. 푸생은 이를 ‘더욱 오래된 번역(an older translation)’이라고 언급한다: *sa de'i phyogs lha dan myi dan lha ma yin dan 'jig rten du bcas pha'i mchod rten du gyurd na*. 하시모토와 시미즈는 *bcas pa'i 'jig rten tu gyur pa yin na ro bcas pa'i 'jig rten kyi mchod rten du gyur pa yin na*를 대신하고 있다. 빠진 부분은 명백히 필사 오류이다.

들이라면 더 이상 말해 무엇 하겠는가? 수부띠여, 그들이 최고의 기적을 갖추게 될 것임을 [더 이상 말해 무엇 하겠는가?] 수부띠여, 그리고 그 장소에는 스승이 머물거나 혹은 그를 대신하는 현자가 머문다.³⁾

두 번째 용례는 Vaj 15c(Müller, 34.9-12; Pargiter, 186.17-20; Chakravarti, 184.20-24; Conze, 44.13-18; Dutt, 156.19-157.3; Vaidya, 82.20-22; Pek. Vol.21, no.739, 265-1-1~2; Hashimoto and Shimizu, 73.9-10)이며, 해당 본문은 다음과 같다.

api tu (khalu punaḥ) Subhūte yatra prthivīpradeśa idaṃ sūtram prakāśayiṣyate, pūjanīyaḥ sa prthivīpradeśo bhaviṣyati sadevamānuṣāsurasya lokasya, vandanīyaḥ (pradakṣiṇīyaś ca sa prthivīpradeśo bhaviṣyati) CAITYA (-BHŪTAḤ) SA PRTHIVĪ-PRADEŚO BHAVIṢYATI [sa phyogs de mchod rten lta bur 'gyur ro]⁴⁾

뒤이어 콘즈는 다음과 같이 번역한다.

수부띠여! 그러나 실로, 이 경전(sūtra)을 밝히게 되는 장소가 있다면 그 장소

3) Conze, E.. Vaj[SOR XIII] 74; 1958. *Buddhist Wisdom Books*, London, 50; 1955. *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, London, 60.

4) 사본전통은 또 다시 몇 가지 중요한 이문을 만들어낸다. (마찬가지로 위 텍스트에서는 괄호로 묶어 놓았다.): 길기트 사본(Chakravarti와 Dutt)은 *ca sa prthivīpradeśo bhaviṣyati* 대신에 단순히 *pradakṣiṇīkaraṇīyaś*라고 되어 있다. 아마도 더욱 중요한 이문을 보여주는 Pargiter 사본은 *caityabhūta*가 아니라 *caitya*라고 읽고 있다. Konow의 복원(ibid 263)은 다음과 같다: *yatra taṃ dharmam prakāśayanti pūjanīyā sā diśā bhavet saha devasya manuṣyasya prthivī-lokena vandanīyā dakṣiṇena vanditum caritavyā caityasya yathā tasyāḥ diśāyāḥ pūjā kartavyā.*

는 천신과 사람과 아수라를 포함한 세상에서 경배 받을 만 한 곳이 될 것이며, 그 장소는 존경의 의미로 오른쪽으로 돌 만한 곳이 될 것이다. 그 장소는 성지 (shrine)와 같은 곳이 될 것이다.⁵⁾

본고에서 진행할 첫 단계는 이 두 개의 유사 구절에서 콘즈가 ‘그 장소는 성지와 같이 될 것이다’(sa pṛthivīpradeśāś caityabhūto bhavet)라고 번역한 부분을 추출해 내는 것이다. 콘즈의 해석은 해당 정형구의 다른 해석들과 마찬가지로 복합어 ‘caityabhūta’를 푸는 ‘문법’에 기대고 있는데, 이 외에도 해당 용례의 문맥에 기대어 번역하는 방법이 있다. 전자인 복합어의 ‘문법’에 기대는 방식은 너무나도 애매모호하다. 현대 문법가들은 분사 ‘bhūta’를 마지막에 둔 이 같은 복합어를 격한정복합어(tatpuruṣa)로 분류하지만, 이들 문법가들 가운데서도 이러한 용례에 대해 특별한 것으로 구별하는 경우가 있다. 르누(Renou)는 “Le cas de °bhūta est à part: le mot fournit en fin de comp. l'équivalent de la copule libre dans la phrase nominale et souligne le prédicat; les ex. sont [Schopen. 150] encore très rares Up(aniṣads), S(ūtras)...; à partir, semble-t-il, de Kālid(āsa) se développe la nuance ‘qui ressemble à’, sama ou upamāne des lexx. ...Dès l'épopée et les inscr. littéraires..., et plus librement en bouddh., se constitue ainsi une finale °bhūta-explétive: bhājanabhūtā bhavanti Div. ‘ils deviennent des vases’, à l'occasion jointe à un verbal en ta-EpInd. VIII 46.”라고 언급한다.⁶⁾ 이에 따르면 복합어의 ‘문법’은 “caityabhūto bhavati”를 번역함에 있어 수많은 해석상의 여지를 허락하게 된다. 즉 ‘그것은 caitya가 된다’ 혹은 ‘그것은 caitya처럼 된다’, 또는 ‘그것은 진실하고 실재하는 올바른

5) Conze. Vaj[SOR XIII] 80; *Buddhist Wisdom Books*, 56.

6) Renou, Louis. 1961. *Grammaire sanscrite*, T.1 et 2, réunis(deux. éd.), Paris, 113; Whitney, W.D.. 1889. *Sanskrit Grammar*(2nd ed.) Leipzig, 493과 비교.

caitya이다’와 같은 번역이 가능할 것이다. 물론 복합어 그 자체에 있어 이러한 해석상의 가능성이 가지는 범위에 따라 형용사적으로도 표현될 수 있을 것이다. 즉, ‘caitya가 된’, ‘caitya처럼’ 등과 같이 말이다. Vaj의 서구 번역가들 대다수는 우리가 보여주려 했듯이 가장 드물게 나타나는 선택지를 고르거나, 처음의 해석과 다른 두 가지 해석 사이에서 고민하곤 하였다. 이미 보았듯이 콘츠는 기존에 뮐러(Müller)가 ‘성지처럼 될 것이다’와 ‘...성스러운 묘지(holy sepulchre)와 같이 될 것이다’로 번역한 것처럼 이 부분을 ‘성지와 같은’으로 보고 있다.⁷⁾ 그러나 한편 신야 카스가이(Shin’ya Kasugai)는 따로 번역을 제시하지 않고 있는데, 그는 ‘caityabhūta’ 문구가 ‘단순한 비유(mere simile)’⁸⁾일 뿐이라고 두 번에 걸쳐 언급하고 있으며, 한편 듀트(Dutt)는 해당 구절의 요약 부분에서 이에 관해 다음과 같이 덧붙이고 있다. “...게송(gāthā)이 있는 장소는 스투파(stūpa)와 마찬가지로 신성한 곳으로 숭배된다.”⁹⁾ 이러한 해석을 내놓는 그룹과는 달리 어느 정도 차이가 있는 번역을 하

7) Müller, M.. 1894. ‘The Vajracchedikā or Diamond Cutter’, in *Sacred Books of the East*, Vol.XLIX, pt.2, Oxford, 124 및 130.

8) Kasugai, Shin’ya. 1953. ‘Stūpa Worship in the Diamond Sūtra’[orig. in *Indogaku-Bukkyōgaku-Kenkyū*, Vol.2. 326-30] 및 해당 논문의 영역: Hanayama, Shōyū. trans.. 1966. ‘A Summary of Various Research on the Prajñāpāramitā Literature by Japanese Scholars’, *Acta Asiatica* 10, 76.

9) Dutt, N.. *Gilgit Manuscripts* IV, XX. 듀트가 ‘gāthā’의 존재에 대해 *prthivīpradeśa*를 성화(聖化)하는 것과 연관 지은 유일한 인물은 아니다. 그 이전에 하리바드라(Haribhadra)는 그러한 관계성에 대해 주장한 바 있다(Wogihara, U.. 1932-35. *Abhisamayālaṅkāralokā Prajñāpāramitāvyaḥkā*, Tokyo, 207; *Āryapratītyasamutpāda-sūtra*, 26.9-11(Sastri, N.A. ed.. 1950. *Āryaśālistamba Sūtra*, Adyar.)도 참조하라. 여기에서는 ‘caityam kṛtvā’와 ‘pratītyasamutpādadharmadhātugāthām paṭhati’ 사이의 연관관계를 밝히고 있다.) 그리고 이는 Vaj 12(n.2와 비교)에 대한 Pargiter 편집본의 다양한 읽기에 의해 뒷받침 된다: *api tu Subhūte ya(smi)n prthivīpradeśe dharmaparyāyā cātuspādā(m a)pi gāthām bhāṣyate: tena saḥ prthivīpradeśaḥ caityabhūto bhaviṣyati*: ‘또한 수부띠여! 다만 4행으로 이루어진 이 법문으로부터 게송 하나(gāthā)를 취하여 말하는 사람이 어떤 장소에 있다고 한다면, 그

는 또 다른 번역가 그룹은 하레츠(Harlez)와 발세르(Walleser)로 대표되는 데, 하레츠의 경우 Vaj 12를 “...cette partie de la terre ... deviendrait un lieu sacré, un temple”로, [Schopen. 151] 한편 Vaj 15c는 “... il deviendra comme un lieu sacré”¹⁰⁾로 번역하였으며, 발세르는 Vaj 12를 “... dieser Ort de Erde würde ein Heiligtum sein ...”으로, 그리고 Vaj 15c는 “... wie ein Caitya wird dieser Ort sein.”¹¹⁾이라고 번역한다. 이는 본고의 티베트어 번역이 속해 있는 그룹이기도 하다. 즉, 첫 번째는 “*sa phyogs de ... mchod rten du gyur pa yin na*”, 두 번째는 “*sa phyogs de mchod rten lta bur 'gyur ro*”로 보고 있는 것이다. 마지막으로 앞서 언급한 두 번역 그룹과는 어느 정도 다른 노선에 있는 것이 에저튼(Edgerton)의 ‘*caityabhūta*’(Vaj 15c)에 관한 번역인데, 그는 이를 ‘숭배 대상의 본성에 관한’¹²⁾이라고 보고 있다. 첫 번째 그룹의 한결같은 선호도뿐만 아니라 두 번째 번역가 그룹에서 나타나는 이 같은 혼란스러운 불일치에 대한 해결책은 아마도 해당 복합어가 지니는 ‘*caitya*’라는 단어에 관한 연구에 달려 있다고 확실히 말할 수 있을 것이다.

푸생(Poussin)은 ‘*stūpa*’와 ‘*caitya*’라는 용어에 관해 논의하면서 다음과

장소는 *caityabhūta*가 될 것이다.’ 그러나 이러한 관계는 산발적이며 ‘4행으로 이루어진 *gāthā*’에 중점을 전통은 길고 독립적인 역사를 지니고 있다. (Lamotte, É.. 1949. *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse*, T.II, Louvain, 688 n.4; 1958. *Histoire du boyddhisme indien*, Louvain, 547-49; 1962. *L’Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain, 369 n.17과 비교), 여기서 그것의 존재는 다른 복잡한 사상들이 해당 정형구조 섞여 들어오는 것을 보여주며, 명백히 부차적인 것이라고 가정하는 것이 합당해 보인다.

- 10) Harlez, C. de.. 1892. *Vajracchedikā(Prajñāpāramitā): Traduite du texte Sanscrit avec comparaison des versions chinoise et mandchoue* [extrait du Journal Asiatique], Paris, 29 및 39.
- 11) Walleser, Max. 1914. *Prajñāpāramitā, die Vollkommenheit der Erkenntnis*, Göttingen, 146 및 150.
- 12) Edgerton, Franklin. 1963. *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven, 233.

같이 언급하였다. “Les deux termes sont interchangeable depuis une haute antiquité.”¹³⁾ 결과적으로, 이러한 현대어 번역에 관한 혼란이 적어도 매우 오랜 전통에 의해 허용(sanction)된다는 사실로 위안을 얻을 수 있다. 이 같은 혼란스러운 상황은 이미 1896년 쾨(Kern)이 다음과 같이 분명히 경고했던 사실이었음에도 불구하고 이어져 온 것이다. “성역의 가장 보편적인 명칭인 ‘caitya’, 팔리어로 ‘cetiya’는 비단 건축물뿐만 아니라 신성한 나무, 기념비, 성소, 도상, 종교적 명문에도 적용되는 것이기 때문에 신성한 기념물의 성격을 지닌 모든 체계들(edifices)이 바로 ‘caitya’이지만, 그렇다고 모든 ‘caitya’가 이 같은 전체 대상들을 대변하는 것은 아니다.”¹⁴⁾

그리고 이 같은 혼동은 우리 번역가들 모두에게 혼란을 야기했다고 생각된다.¹⁵⁾

[Schopen. 152] 위에서 제시한 정형구의 거의 모든 번역들에는 ‘caitya’와

13) Poussin, L. de La Vallée. 1935. ‘Staupikam’, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 2, 283.

14) Kern, Hendrick. 1896. *Manual of Indian Buddhism*, Strassburg, 91; 약 40년 후인 1932년 B. C. Law는 ‘A Note on ‘Cetiya’ in the Buddhist Literature’, *Geography of Early Buddhism*, London, 74-80에서 실질적으로 동일한 정의를 내리고 있다. Law는 caitya라는 명칭으로 명명될 수 있는 대상을 “a stūpa, a vihāra, an assembly hall, a tree, a memorial stone, a holy relic or object, or place or even an image.”라고 열거하고 있다. 불교 이전의 ‘the caitya’의 ‘기원’에 관해서는 Dikshitar, V.R.Ramachandra. 1938. ‘Origin and Early History of Caityas’, *Indian Historical Quarterly* 14, 440-51 및 Combaz, Gisbert. 1935-36. ‘L’évolution du stūpa en Asie: les symbolismes du stūpa’, *Mélanges chinois et bouddhiques* 4, 27-30을 참조할 것. 용어 caitya와 stūpa 사이를 구분 짓고자 시도하는 몇 가지 예들로는 I-tsing, trans. by Takakusu, J. 1905. *A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago*, London, 60; Geiger, Wilhelm. 1912. *The Mahāvamsa*, London, 295-96(appendix D)를 참조할 것.

15) 티베트어 번역은 상황을 명확하게 만든다기보다는 더해지지 않았을 경우 혼란을 초래하고 있다는 점을 염두에 두어야 할 것이다. 그리고 이는 티베트어가 stūpa와 caitya에 대한 번역어로서 단 하나의 용어 mchod rten만을 쓰고 있기 때문이다. 결과적으로 티베트어는 산스크리트어에서 나타나는 두 용어에 대한 명확한 안내를 해줄 수 없다.

‘*stūpa*’라는 용어에 대한 무의식적인 동일시가 적용되어 있다. 어떤 이들은 이러한 동일시에 관해 설명을 가하기도 한다. 이에 기반한 논의에서 이 같은 무의식적인 동일시는 다음과 같이 요약될 수 있다. “*sa pṛthivīpradeśaścaityabhūto bhavet*”이라는 정형구에서 만일 ‘*caitya*’가 ‘*stūpa*(단어 자체는 ‘구조물(structure)’, 혹은 ‘건축물(construction)’이라는 의미)’와 동일한 의미라면, ‘그 장소는 ‘*caitya*(즉, ‘구조물’ 혹은 ‘건축물)’가 된다’고 번역하는 것은 올바른 의미라고 할 수 없다. 이를 고려하면, 그리고 첫째로 마지막 요소가 분사 ‘*bhūta*’인 복합어들이 “*la nuance ‘qui resemble à’*”라는 의미라는 점, 둘째로 ‘*caitya(=stūpa)*’가 오랜 불교 문화에서 일련의 교의적 모티프로 상징화되거나 응축된 구조물이라는 점에서, “*sa pṛthivīpradeśaścaityabhūto bhavet*”이라는 구절은 특정 장소와 전통적인 ‘*caitya(=stūpa)*’ 사이의 비교(‘~같은’, ‘*comme*’, ‘*wie*’, *Ita bur*)를 하려는 의도가 있었다고 가정할 수 있을 것이며, 따라서 후자의 상징화가 전자로 확장된 것이다. 이는 물론 상당히 타당한 의견이다. 그러나 이 같은 해석이 조금이나마 어떤 부분을 놓치고 있다는 점은 여전히 남아 있다. 이는 아마도 다른 가능한 논의들을 요약하면 더욱 일목요연해 질 것이다. 만일 (초기 불교도들이 우리만큼 기본적 어휘들에 대해 혼동하지 않는다는 전제 하에) ‘*caitya*’가 ‘*stūpa(=구조물)*’와 동일한 의미가 아니라면, 다시 말해 첫째로 ‘*pṛthivīpradeśa*’와 ‘*stūpa*’ 사이의 비교를 하고자 한 것이었다면 ‘*stūpa*’라는 용어를 썼을 것이라고 생각하는 편이 타당하다. 그러나 이 같은 의견을 ‘합당한 가정(reasonable assumption)’의 범주에 남겨둘 필요는 없다. 왜냐하면 앞으로 보게 될 테지만 『법화경』(*Saddharma Puṇḍarīka*)의 몇몇 구절들에서 이에 관한 입증이 가능하기 때문이다. 한편 ‘*caitya/stūpa* 등식’을 인정하지 않고 ‘*caitya*’를 ‘지점(spot)’ 또는 ‘장소(place)’라고 여기는 공식을 입증하지 않으면 비교/비유적 해석을 그 상황에 적용하는 것은 더욱 말이 되지 않으므로(‘그 장소가 그 지점 혹은

장소‘처럼’ 된다’는 의미가 되므로) 명확하게 받아들일만한 의미가 성립하지 않는다. 또 다른 해석, 즉 단순히 “그 장소가 *caitya*가 된다”고 번역하는 편이 오히려 더 바르고 선호할 만한 해석이지만, 이는 상당 어구의 중요한 점을 놓치고 있다. 즉, 특별한 장소에서 법문(*dharmaparyāya*, 이 경우 반야바라밀)의 존재(어떤 형태로든)가 그 장소를 신성화하는 효과를 주고, 이에 따라 이 장소는 ‘*stūpa*’의 존재에 의해 신성화 된 것과는 다른 의미를 지니게 되는 것이다. 이 문제를 좀 더 명확하고 구체적으로 하기 위해 우리는 Vaj 이외의 문헌에 등장하는 ‘*sa prthivīpradeśās* 이하’와 유사한 이문(異文)의 문장들을 좀 더 풍부한 문맥 속에서 살펴보고자 한다.

[Schopen. 153] 콘즈는 *Buddhist Wisdom Books*, 50에서 다음과 같이 언급하고 있다. “성지(shrine), *caitya*에 대해 말하는 것은 8000송(iii 56-57)으로부터 이어져 내려온 것이다.” 그는 이 문헌의 에디션(Vaj[SOR XIII], 37)에서 이에 관해 좀 더 주의를 기울이고 있는데, 여기서 그는 *Aṣṭasāhasrikā* (=AsP) iii.57을 ‘유사구문(parallel)’으로 간주한다. 위에서 언급된 두 방법들 중 어느 쪽이든 Vaj와 AsP 상당어구들 사이의 관계를 규정짓기에는 몇 가지 문제점들이 있다. 먼저, AsP가 Vaj보다 연대기적으로 좀 더 앞선 시기를 차지하고 있다는 점을 상정할 필요가 있다. 두 번째로, 유사구문의 한계를 명확히 할 필요가 있다는 점 역시 지적해 둔다. 첫 번째 문제점에 대한 만족할 만한 해결책을 제시하려면 일련의 복잡한 연대기적 논의를 피할 수 없지만 이는 본고에서 다루는 범위 밖에 있는 문제이다. 그러나 여러 일본 학자들이 Vaj의 연대를 콘즈가 제시했던 것¹⁶⁾보다 상당히 앞선 시기로 제시하고 있다는 점은

16) Nakamura, H. 1964. ‘A Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism chiefly based on Japanese Studies’, *Acta Asiatica* 6, 64-65; Ui, Hakuju. 1958. ‘Chronological Survey of the Vajracchedikā-Prajñāpāramitā’ [from *Nagoya-Daigaku-Bungakubu-Kenkyū-Ronshū* XXI, Nagoya, 49-51] trans. by Hanayama Shōyū, ‘SVRPL’(cf. n.8) 55-61. Ui 는 56쪽에서 “그 내용으로 판단하건대, 이 경전은 매우 오래된 경전이라는 인상을 준다.”라

주목할 만하며, Vaj와 AsP 사이의 관계에 대한 정확한 판단은 여전히 미지수이다.¹⁷⁾ 두 번째 문제점에 대한 해결책은 아마도 먼저 인용을 통해 해당 구절을 제시하는 편이 더욱 용이할 것이다. 간명하게 하기 위해 콘즈의 번역을 인용한다.

고 언급하고 있다. 그리고 60쪽에서는 “...이 경전의 가장 이른 시기로 생각 가능한 시기는 성립의 가장 후대의 시기이다.”라고도 언급한다. 한편 콘즈는 이를 “기원 후 400년 전”으로 두며(Conze, Edward. 1960. *The Prajñāpāramitā Literature*, The Hague, 18), 혹은 4세기 경(1968. *Selected Sayings*, 14), 혹은 기원 후 350년으로 보기도 한다.(1959. *Indo Iranian Journal* 3, 234.)

- 17) 예를 들어 콘즈는 Vaj가 ‘*Aṣṭasāhasrikā*’로부터 뚜렷한 기억을 담고 있는’ 많은 장소들을 지적한 바 있다(Vaj[SOR XIII] 9). 그러나 이 ‘기억들(reminscences)’에 대해 면밀히 조사한 결과, 그것들이 사실상 ‘기억들’이라고 한다면, 수많은 기억들이라고 하는 것은 분명히 특수한 본성을 지니고 있다는 것이 명백해진다. 콘즈가 인용한 구절들 가운데 하나는 물론 정형구 *sa prthivīpradeśas* 등이며, 이는 이후 볼 수 있듯이 적어도 서로에게서 “빌려온 것”일 수 있으며, 나아가 비(非)반야경 자료일 가능성도 있다. 또 다른 예는 Vaj 7로, *yo 'sau tathāgatena dharmo 'bhisambuddho deśīto vā agrāhyaḥ so 'nabhilapyah, na sa dharmo nādharmaḥ*(또한 여래가 깨달았거나 설했던 법은 말로 표현할 수 없으며 그것은 법도 법이 아닌 것도 아니다.) 이 부분은 왜 *asaṃskṛtaprabhāvitā hy āryapudgalāḥ*(성자들이 무위법에 의해 나타난다)에 관해 설명하는지에 대한 부분이다. 이에 관한 ‘기억(reminscences)’으로서, 콘즈는 AsP ii 36을 인용하지만, 후자는 다만 ‘형식적인(formal)’ ‘기억(reminscence)’일 뿐이다. 즉 이는 기본적인 사상을 (좀 더 자세한 형태로) 반복하는 것이다. 단지 ‘사상(idea)’으로서 유지할 수 있다는 것을 부정함으로써 Vaj 7에서의 설명을 부정하며, 따라서 Vaj 7보다는 AsP ii 36에서 그 기본 사상의 명백한 교의적 발전에 대해 대신 기록을 하고 있는 것이다. 어떻게 보살이 반야바라밀에 머무르는지에 관한 일련의 서술을 하는 한 부분으로서, AsP에서는 다음과 같이 언급한다. *srotāpattiphalam asaṃskṛtaprabhāvitam iti na sthātavyam, evaṃ sakrādgāmiphalam arhattvam asaṃskṛtaprabhāvitam iti na sthātavyam*. (예류과가 무위법에 의해 나타난다고 머무르지(집착하지) 말아라. 마찬가지로 일래과, 아라한이 무위법에 의해 나타난다고 머무르지 말아라.) 동일한 패턴을 관찰할 수 있는 관계가 Vaj 9d와 AsP 455 사이에 나타난다. 전자에서 수부미의 ‘머무름’은 긍정적인 평가를 받는 것이며, 반면 후자는 명확히 보살의 머무름에 대해 순종하는 것이다. AsP의 구절과 일치하는 두 실례들 모두 Vaj에 등장하는 ‘사상(idea)’의 좀 더 앞선 형태를 고친 것으로 보인다. 그리고 적어도 후자가 전자의 “축약(abbreviation)” 혹은 압축형이 아니라는 점은 분명하다.

[Schopen. 154] AsP(Mitra) 55.22-59.5, (Wogihara) 205.13-212.12, (Vaidya) 28.10-29.27; Pek. Vol.21.no.734,71-3-3~72-1-7(콘즈의 번역, (i)24-25; (II)104-106)¹⁸⁾

더욱이, 이 반야바라밀이 책으로 기록되고, 지어지고 숭배되며, 이를 수지하는 장소에서 사람들과 귀신(amanuṣya)은 과거의 행위로 인한 벌을 제외하고서는 아무런 해를 끼치지 못한다. 이것이 바로 지금의 또 다른 공덕이다.

까우쉬까여, 깨달음의 장소와 그 주변, 혹은 그 안 혹은 깨달음의 나무 아래로 간 저 사람과 귀신은, 과거의 행위로 인한 벌을 제외하고서는 사악한 짐승들의 도움으로도 사람 혹은 귀신에 의해 해를 입거나, 다치거나, 사로잡히지 않는다. 왜냐하면 그 곳에서는 과거, 미래, 그리고 현재의 여래들이 깨우침을 얻고, 모든 중생들에게 나아가 그들에게 두려움이 없음을 밝히고, 적대심이 없고, 두려움이 없기 때문이다. 까우쉬까여, 그와 같이 누군가가 수지하는 행위 등을 지닌 그 장소, 즉 반야바라밀 안에서 중생들은 사람과 악마들에 의해 해를 입지 않는다. 왜냐하면 이 반야바라밀은 그것이 들어 있는 장소를 중생들을 위해 -숭배 받고 사랑받을 만한- 진정한 성지로, 그리고 중생들이 찾아와 휴식하고 최후의 안녕을 꾀하는 은신처로 만들기 때문이다. 이것이 바로 지금 또 다른 공덕이다. [Anyaiṃ hi KAUSĪKA PRAJÑĀPĀRAMITAYĀ PRTHIVĪPRADEŚAḤ SATTVĀNĀM CAITYA-BHŪTAḤ KRTO (kau śi ka śes rab kyi pha rol tu phyin pa 'di ñid kyi sa phyogs de sems can rnam kyī mchod rten du gyur par byas pa) vandanīyo mānanīyaḥ

18) Mitra, R.. 1888. *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* [Biblio. Indica 110], Calcutta; Wogihara, U.. 1932-35. *Abhisamayālaṃkāraḥ Prajñāpāramitāvyaḥkyā*, Tokyo; Vaidya, P.L.. 1960. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā with Haribhadra's Commentary Called Āloka* [Budd. Skt. Text 4], Darbanga; Conze, E. trans.. 1958. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* [Biblio. Indica 284], Calcutta; Conze, E.. 1973. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas, Calif.. 달리 언급이 없을 경우 참고문헌은 Mitra의 편집본을 말한다.

pūjanīyo 'rcanīyo 'pacāyanīyah satkaranīyo gurukaranīyas, trāṇam śaraṇam layanam parāyaṇam kṛto bhaviṣyati tatropagatānām sattvānām imam api sa Kauśika kulaputro vā kuladuhitā vā dṛṣṭadhārmikaṃ guṇam pariḡrṇāti.]

사끄라(Sakra): 두 사람이 있다고 가정하겠습니다. 그 중 한명은 어떤 좋은 가문의 아들 혹은 딸로서 이 반아바라밀을 기록하고 서사하고서, 그것을 천상의 꽃들, 향, 향수, 화환, 향약, 향이 나는 가루, 천 조각, 산개, 막, 종, 깃발로 공양하고, 등의 행렬로 둘러싸는 등 모든 종류의 숭배 방식으로 그것을 높이 받들고 공경하고, 존경하며, 흠모하는 사람입니다. 다른 한 사람은 반열반 하신 여래의 유골을 스투파에 안치하고, 받들고, 지키면서, 그것을 천상의 꽃, 향 등(이전과 동일)으로 공경하고, 존경하며 흠모하는 사람입니다. 세존이시여, 두 사람 가운데 어떤 이가 더욱 큰 공덕을 짓는 자입니까?

세존: 그대에게 한 가지 질문을 할 터이니 능력껏 대답을 해 보아라. 여래가 완전한 깨달음을 성취하고 일체지를 알았을 때, 그 일체지를 본성으로 하는 상태 [sarvajñatātmabhāva]는 어떠한 수련을 통해 일어나게 되었는가?

사끄라: 세존께서 이 반아바라밀에서 훈련을 하여 여래는 완전한 깨달음을 성취하고 일체지를 알게 됩니다.

세존: 그러므로 이와 같이 여래는 그 이름을 이 육체로 된 몸[ātmabhāvaśarīra]으로부터 얻는 것이 아니라 일체지를 구족했다는 사실로부터 얻는 것이다. 그리고 여래의 이 일체지는 반아바라밀로부터 생겨나는 것이다. 한편 여래의 신체는 반아바라밀에서 훈련을 한 결과이다. 그리고 그것은 (다른 이들에 의해) 일체지가 인식되는 것(의 획득)을 위한 확실한 토대가 되는 것이다. 이 토대에 의지하여, 일체지의 인식의 현현이 발생하며, 불신, 법신[*dharmasārīra*], 승가의 집단이 발생한다. 따라서 신체의 획득은 일체지에 대한 인식의 원인이 된다. 그러한 인식의 확실한 의지처로서 [Schopen. 155] 이는 존경심을 지니고 경배 받고, 숭배되고, 흠모 받을 만한 모든 중생들을 위한 진정한 성지가 된다. [*Ity evaṃ sarvajñājñānahetuko*

'yam ātmabhāvaśarāpratilambhaḥ sarvajñajñānāśrayabhūtāt sarvasattvānāṃ caityabhūto (sems can tham cad kyi mchod rten du gyur ciñ) vandanīyaḥ satkaraṇīyo gurukaraṇīyo mānanīyaḥ pūjanīyo 'rcanīyo 'pacāyanīyaḥ saṃvṛtto bhavati.] 내가 반야바라밀에 들고 나서, 나의 유골들 역시 숭배될 것이다. 이 때문에 반야바라밀을 서사하고 숭배하려는 자는 크나큰 공덕을 얻게 될 것이다. 그렇게 함으로써 그는 일체지의 지혜를 숭배하게 될 것이다.

여기에서 인용한 이 상당히 긴 구절은 아마도 부분적으로 그 고유한 관심사와 문맥의 풍부함을 고려해 보았을 때 ‘sa prthivīpradeśas’ 이하의 상당 어구를 포함하고 있으므로 어느 정도 받아들여질 수 있을 것으로 보인다. 이에 관한 첫 번째 과제는 Vaj 12와 15c의 상당 어구가 어느 정도인지, 그리고 어떠한 의미인지를 확실히 하는 것이다. 하지만 이를 가능하게 하기 전에 먼저 콘즈가 제시한 번역에서 약간 수정을 가할 필요가 있다. 위 인용의 첫 단락은 다음과 같이 시작한다. “*punar aparaṃ Kauśika yatreyaṃ prajñāpāramitā antaśo likhitvā pustakagatāṃ kṛtvā pūjāpūrvamgamam sthāpayitvā na satkariṣyate nodgrahīsyate na dhārayiṣyate na vācayiṣyate*” 이하. 이제 콘즈는 구절들을 좀 더 축약하려는 시도를 하고 있으며 다음과 같이 번역한다. “더욱이 이 반야바라밀이 책으로 쓰이고 두어지고 숭배 받은 곳에서, 그것이 수지된 장소에서...” 그러나 그의 이 같은 축약은 아마도 그 문장에서 전하고자 하는 바를 부지불식간에 잘못 전달하였던 것으로 보인다. 콘즈가 이해한 대로 해당 단락을 읽는 것은 ‘antaśas’와 연속된 부정문들을 무시하는 것이며 ‘sthāpayitvā’가 (불교 경전에서) 좀 더 일반적으로 쓰이는 관용적 의미가 아니라 완전히 문자 그대로의 뜻을 취하게 된다. 이는 읽기를 좀 더 자유분방하게 만드는 것이므로 다음과 같이 읽는 것이 좀 더 적절하다. “게다가 끼우시꺼여, 이 반야바라밀을 [어떤 사람이] 필사하고, 책(사본)으로 만들었던 곳에서

이전에 숭배한 것을 제하고서는 그는 그것을 숭배하지 않고, 받들어 모시지 않고, 기억하지 않으며, 소리 내어 읽지 않는다...” 이처럼 수정이 가해지면 이제 앞서 제시된 유사성의 본질을 정리하는 단계로 나아갈 수 있다. 무엇보다도 AsP 57에 등장하는 구절은 공식적인 의미에서 Vaj 12와 Vaj 15c에 있는 상당 어구들과 완전히 일치하는 것은 아니다. 다음과 같은 두 가지 사실이 전자를 후자에게서 멀어지게 만든다. 즉, (1) AsP 56은 상당 어구의 동사로서 ‘bhavati’ 대신 ‘krta’를 취한다. (2) AsP의 경우에 동사가 취하는 행동의 수단은 법문(즉, 그에 관한 계송을 암송하는 것, ‘의미를 밝히는 것(illuminating)’ 등)에 관한 행위가 아니라 법문 그 자체, 그것의 존재 자체만을 의미하는 것이다. 이는 AsP에서 볼 수 있듯이 ‘sa prthivīpradeśas’ 등 상당 어구의 형태에 관한 것이다. 그러나 해당 구절을 찾을 수 있는 좀 더 큰 문맥을 검토해 보면 유사한 강조점을 지닌 변형구를 찾을 수 있다. AsP에서는 강조점이 명확히 기록된, 책 형태의 법문의 존재에 둔다. 이는 책 형태의 법문의 여지가 전혀 없는 Vaj의 구절들과 대비해 볼 때 어색한 느낌을 준다. [Schopen. 156] Vaj 문헌 전체에는 서사전통에 관한 언급이 단 한 번밖에 등장하지 않는다. 15a에서 정형화된 표현으로서 “*kaḥ punar vādo yo likhītvodgr̥hṇīyād dhārayed vācayet paryavāpnuyāt parebhyas ca vistareṇa samprakāśayet*” (하물며 [이 법문을] 쓰고 나서 받아들이고 기억하고 소리 내어 읽고 익히고 다른 사람들을 위해 자세히 [의미를] 밝히는 사람에 대해 더이상 무슨 말을 할 필요가 있겠는가?)로 나타나는 것이 바로 그 경우이다. 하지만 이 문장은 동일한 방식의 행위의 열거가 적어도 다른 곳에서 12번 등장한다는 점에서 특수하며, 그 중 두 번은 ‘sa prthivīpradeśas 구절’과 매우 근접해 있으나(8, 11, 13e, 14b, 14h, 16a, 16b, 24, 32a 뿐만 아니라 12 및 15b와 비교해 볼 것) 이같은 동일한 열거들 가운데 서사에 대한 언급을 하고 있는 것은 나타나지 않는다.¹⁹⁾

19) Uī(‘Chronological Survey’, 56)는 이러한 사실에 대해 “경전을 서사하는 일이 공덕을 얻

여기서 다시 Vaj가 ‘축약된 형태’라고 가정한다면 이러한 상황을 설명하는 것이 불가능해 보이며, 오히려 여기에는 각주 17에서 지적한 이러한 종류의 또 다른 실례가 있다는 것이 명백해지는데, AsP 구절은 아마도 Vaj에서 미약하게나마 ‘유사한 형태의’ 구절이 후대에 발전된 것임을 설명해 주는 것으로 보인다. 다시 말해, 주어진 문맥들과 유사할 뿐만 아니라 ‘sa prthivīpradeśās 구절’에 관련된 그 유사성은 Vaj에서 AsP로 주안점이 뚜렷한 변화(shift)/발전(development)을 이루고 있다는 특징을 보여주는 것이다. 즉, 이 예시의 방향은 주로 구전전통(Vaj)이었던 상황에서 서사전통(AsP)을 향해 나아가는 변화를 보여준다. 앞서 제시된 연대기적으로 Vaj보다 AsP가 앞서 있다는 가정은 정확히 반대가 된다. 그러나 AsP의 구절 자체에 대한 좀 더 면밀한 분석에 의지하기에 앞서 지금까지 논의해 온 AsP-Vaj 사이의 ‘유사관계(parallel)’와 더불어 더욱 많은 ‘유사한’ 어구들에 관해 차례로 주목해야 할 것이다.

반야경류의 편집자들에게 있어 경전 승배에 관한 해당 단락 및 그 첫 부분에 위치한 ‘sa prthivīpradeśās 구절’이 지니는 중요성 혹은 지속적인 중대함은 위의 두 가지가 더욱 광범위한 일련의 문헌들의 편집 속에서 발견된다는 사실로 증명된다.²⁰⁾ 더욱이 이 부분은 (비록 정확하게 일치하는 구절은 아니

는 중요한 요인으로 여겨지지 않았음을 보여주는 것일 수도 있다. 이 경우에도 ‘쓰고서 (likhivā)’가 사용되었음에도 이 표현은 적절한 것이 아니다. 경전의 문맥으로 판단해 보았을 때, 나는 이 용어를 여기에서 쓰지 않는 것이 낫다고 말하고 싶다.”라고 언급한다.

20) *Aṣṭādaśasāhasrikā*, Pek. Vol.19, no.732, 313-3-6 & 7; *Pañcaviṃśati*, Pek. Vol.18, no.731, 227-2-6; *Śatasāhasrikā*, Pek. Vol. 14, no.730, 115-4-7; 해당 구절은 위 세 가지에서 거의 동일한 방식으로 번역되었으므로, 여기에서는 *Pañcaviṃśati*에서 발견되는 번역만을 다음과 같이 제시한다. śes rab khi pha rol tu phyin pa 'di nīd kyis sa'i phyogs de sems can thams cad kyī mchod rten du byas pas. Conze, E.. 1966. *The Large Sūtra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, PTS. II & III, Madison, 231ff와 비교하라. *Mahāprajñāpāramitāśāstra*(Lamotte, E.. 1949. *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse*, T.I, Louvain, 24)는 왜 붓다가 ‘Mahāprajñāpāramitāsūtra’

지만) *Ratnaguṇasaṃcayagāthā*(『佛母寶惠藏般若波羅蜜經』)²¹⁾의 단락에서도 상응된다. 그러나 이는 단지 반야경류의 편집자들에게만 중요한 논의는 아니다. [Schopen. 157] 이 텍스트의 특정 본문 밖에서 경전 숭배와 연관된 포교(개종, proselytism)와 다소 깊은 관계를 지닌 유골/스투파(relic/stūpa) 숭배에 대한 반론을 포함한 다양한 독립 문헌들을 찾을 수 있다. 예를 들면 *Vimalakīrtinirdeśa*(『維摩經』)²²⁾와 *Suvarṇabhāsottamasūtra*(『金光明最勝王經』)²³⁾ 두 문헌을 들 수 있다. 또한 “*sa prthivīpradeśās caityabhūto*

를 설했는지에 대한 19가지 이유 가운데 13번째를 다음과 같이 언급하고 있다. “En outre, il prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra pour marquer la différence de rétribution(vipāka) entre le culte(pūjā) rendu au corps de naissance(janmakāya) et le culte rendu au corps de la loi(dharmakā). Reportez-vous au chapitre du Chō li t’a(Śāriira stuti) [chapter 32 in Conze’s synoptic table(1960. *The Prajñāpāramitā Literature*, Hague, 48).”

- 21) Obermiller, E.. 1937. *Prajñā-Pāramitā-Ratna-Guṇa-Saṃcaya-Gāthā* [Bibli. Budd. 29], Leningrad(reprint 1970), 22-6. Conze, E.. 1962. ‘Verses on the Accumulation of Precious Qualities (*Ratnaguṇasaṃcayagāthā*) in *Indo-Asian Studies*, ed. Inter. Academy of Indian Culture, New Delhi, 133ff와 비교.
- 22) 특히 Ch.12를 볼 것. Oshika, Jisshu. ed., 1970. ‘Tibetan Text of *Vimalakīrtinirdeśa*’, *Acta Indologica*, I, 233-40; Lamotte, E. 1962. *L’Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain, 377ff 참조. 엄밀히 말하면 Vkn에서 이 논의는 유골/스투파(relic/stūpa) 숭배에 반하는 것이 아니다.(Oshika 32.21-33.17; Lamotte, para. num. 4 및 5는 제외) 후자는 좀 더 포괄적인 용어인 *āmiṣa*(살점, 고기)를 사용하여 다음과 같이 반대를 표한다. “C’est pourquoi, Ô Devendra, il faut adorer(pūj-) les Tathāgata, non pas par des objets matériels(*āmiṣa*), mais par le culte de la loi(dharmapūjā); il faut les vénérer(satkr-) non pas par des objets matériels, mais par l’hommage à la loi(dharmasatkāra).” Lamotte, 387. Vkn.은 경전 숭배를 ‘정당화(rationalizing)’ 혹은 ‘정신화(mentalizing)’하는 데에 큰 도움이 된 것으로 나타난다.
- 23) *Suvarṇabhāsottamasūtra*, *Das Goldglanz-Sūtra, ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus*, Leipzig, 1937, 12-19(209-206쪽에서는 유골을 둘러싼 논쟁에 관해서 또 다른 입장을 취하고 있다) 및 4, 64, 68, 70, 71, 73, 75, 77, 84, 86, 88, 89, 98, 124, 126-7(esp.), 151(경전 숭배). Emmerick, R.E.. 1970. *The Sūtra of Golden Light* [Sac. Books of Budd. 27], London, 5-8; 그리고 2, 23, 25 등과 비교하라.

bhavet”라는 구절은 단지 반야경류의 편집자들 사이에서만 통용되는 것은 아니었다. 이는 적어도 이 전승에 포함된 독립적인 세 개의 문헌들 속에서 발견되며, 적어도 세 문헌의 경우에 4분의 1 정도는 분명 이 구절을 의식적으로 넣었을 것이다. 바로 이 특수한 ‘유사 구문’들을 통해 우리가 할 분석에 필요한 부가적인 정보를 얻을 수 있으리라 기대한다.

이들 중 첫 번째는 *Kāśyapaparivarta*(=KP, 『가섭품』)로서, 이 문헌은 AsP와 더불어 초기 대승경전 문헌군에서 가장 오래된 편에 속한다. 해당 어구는 AsP 57-59와 *Vimalakīrti*(*Oshika*) 32.21-33.17과 유사한 기본 골격을 지니는 맥락에서 등장하는데, 여기서는 유골 숭배로 생기는 공덕과 ‘이 『대보적경』(*Mahāratnakūta*), 즉 경전(*sūtrānta*)들의 왕’으로부터 수지, 독송 등을 통해 생기는 공덕, 그리고 이를 듣고 적는 것 등의 공덕 사이에 설정되어 있는 비교의 맥락을 나타낸다. 첫 부분을 제외하고 이 특정 어구의 산스크리트 텍스트는 매우 단편적으로 존재한다. 따라서 다음과 같이 부분적으로 산스크리트를 삽입하여 티베트어 텍스트를 인용하고자 한다.

Sa phyogs gañ du chos kyi nam grañs 'di bśad pa 'am/bstan pa 'am/yi ger 'dri ba 'am/ yi ger bris nas glegs bam du byas te b'zag pa'i sa phyogs de lha dan bcas pa'i 'jig rten gyi mchod rten dan'dra bar 'gyur ro/ [Yatra ca prthivīpradeśe ayaṃ ratnakūto dharmaparyāyo bhāṣyate vā deśyate vā likhyate vā ... vāpustagatam vā tiṣṭhet sa prthivīpradeśe caityabhūto sadevakasya lokasya (“Und wo an einem Flecke der Erde diese Abhandlung der Lehre Edelsteinhaufe verkündet oder gelehrt oder geschrieben wird, oder, nachdem sie geschrieben worden, in Buchform gebracht aufbewahrt wird, dieser Fleck der Erde ist für die Welt, einschliesslich der der Götter, ein Heiligtum geworden”)]

[Schopen. 158] *su žig chos smra ba las [dharmabhāṅakasya] chos kyi rnam graṅs 'di ṅan pa 'am'dzin pa 'am yi ger 'dri ba de la 'di lta ste/de bžin gśegs pa la ji ltar bya ba de bžin du gus par bya'o//od sruṅ rigs kyi bu 'am/rigs kyi bu mo gaṅ žig de bžin gśegs pa'i chos smra ba la bkur sti byed pa daṅ/btsun par byed pa daṅ/ri mor byed pa daṅ mchod par byed pa de la ṅa bla na med pa yaṅ dag par rdzogs pa'i byaṅ chub tu luṅ ston to/de 'chi ba'i dus kyi tshe de bžin gśegs pa mthoṅ bar 'gyur ro [cāśya tathāgata darśānaṃ bhaviṣyati].²⁴⁾*

티베트어 번역은 다음과 같다.

이 법문을 설하거나 설명하거나 서사하는 장소에, 혹은 서사한 이후에 책(사본)으로 만들어져 그것이 두어진 [장소], 바로 그 장소는 신들이 포함된 세계를 위한 'caitya'와 동등해진다[혹은 caitya' 처럼' 된다]. 낭송자에게서 이 법문을 듣거나, 수지하거나, 혹은 서사하는 자는, 마치 여래에게 숭배를 보이는 것처럼, [그 또한] 숭배 받을 것이다.

오 까쉬야빠여, 좋은 가문에서 태어난 아들과 딸이라면 누구나 여래의 법의 낭송자에게 존경심을 표하고, 숭양하며, [그를] 공경하고 숭배할 것이다. 그러한 점으로써 나는 [좋은 가문의 아들일 무상정등각자가 될 것이라고 수기한다. 죽음의 순간에 그는 여래를 보게 될 것이다.

KP에서 산스크리트어 구절 'prthivīpradeśa'가 두 번째로 등장할 때에는

24) 산스크리트어와 티베트어 모두 Staël-Holstein, Baron A. Von.. 1926. *The Kāśyapaparivarta, A Mahāyāna Sūtra of the Ratnakūṭa Class*, Shanghai, para. 160에서, 독일어 번역은 Weller, F.. 1965. *Zum Kāśyapaparivarta [Abh. d. Sachs. Ak. d. Wiss. zu Leipzig, Bd. 57, Heft 2]*, Berlin, para.160에서 인용하였다.

‘°-deše’의 형태를 취하는데, 이는 명백한 필사자의 오류로 보인다. 이러한 점은 좀 더 완전한 형태의 비평연구자료(critical apparatus)를 가지고 있는 텍스트 속에서 더욱 명백하게 드러난다. 약간 건너뛰게 되면 *Aparimitāyur* (Schopen. 160 참조) 코노우(Konow)의 사본들 중 하나에서 역시 이 부분에 ‘°-deše’의 형태가 보이는 반면, 바세르(Walleser)의 사본들에서는 올바른 형태로 생각되는 ‘°-deśo’를 유지하고 있다. 또한 *Amoghapāśahṛdaya* (Schopen. 161 참조)의 다섯 사본 가운데 하나에서 역시 ‘°-deśo’로 읽는다. 해당 어구의 모든 티베트어 버전—*sa phyogs de*—역시 주격 형태를 올바른 읽기로 인정한다. ‘°-deše’ 형태는 아마도 첫 단어에서 필사가 기계적으로 복제되면서 생겨난 오류로 보인다. 해당 단락의 언어에 관해 두 번째로 지적할 점은 복합어 ‘caityabhūta’에 관한 것이다. 이 경우 티베트어 번역가들은 이 복합어가 ‘~와 같은(like)’ 혹은 ‘~와 동등한(equal to)’이라는 의미를 지닌다는 것을 분명히 이해하고 있다. 우리가 이 부분에서 발견한 “*mchod rten dan ’dra bar ’gyur ro*”라는 번역은 Vaj 15c의 티베트어 번역, 즉 “*mchod rten lta bur ’gyur ro*”(이는 ‘*dra ba*와 ‘*lta bu*를 동의어로 보는 경우이다²⁵⁾)와 그 의미가 유사한 것을 알 수 있으며, 후자와 마찬가지로 Vaj 12, AsP 57 및 58, 그리고 반야경류의 모든 광범위한 편집본들과는 차이를 보인다.

언어에 관한 의문과는 별개로, 우리는 여전히 ‘유사성(parallelism)’의 한계라는 문제, 즉 여기서는 한편으로 KP와 AsP 사이의 유사성, [Schopen. 159] 그리고 다른 한편으로는 KP와 Vaj 사이의 유사성이라는 문제에 직면해 있다. 만일 본고에서 적어도 KP의 158, 159, 160 단락을 단편들이 연결된 것으로 취한다면, KP는 범문을 향한, 혹은 그와 연관된 일련의 행위(‘수지’ 등)

25) Das, S.C.. 1902(reprinted 1970). *A Tibetan-English Dictionary*, Calcutta, 695². Jäschke 1881(reprinted 1968). *A Tibetan-English Dictionary*, London, 282¹, ‘dra ba에 따르면 ‘유사한(similar)’과 ‘동일한(equal)’은 서로 엄밀하게 구별되지 않는 말이라는 것을 주목해야 할 것이다.

와 비교했을 때 스투파/유골송배의 상대적인 힘(relative power)을 비교한다는 점에서 AsP 57-59의 의미와 기본적으로 유사한(parallel) 것이다. 따라서 이러한 행위들 가운데 하나인 ‘서사’ 혹은 ‘책을 만드는 것’, 그리고 이를 중요한 장소로 받아들인다는 점에서 KP는 또다시 AsP와 유사한 형태를 취하는 것이라고 할 수 있다. 그러나 ‘*sa pṛthivīpradeśa* 구절’ 자체에 관해, KP는 해당 어구 안에 직접적으로 서사(writing)를 삽입함으로써, AsP 및 Vaj와는 또다시 차이를 보인다. 만일 여기서 검토를 중지한다면 구전 혹은 서사전통에 관해 논의할 때 KP는 AsP에 대응하는 것으로 분류해야 할 것이다. 그러나 이러한 분류법에는 의심의 여지가 있으며 좀 더 깊은 고찰을 요하는 부분이 있다. KP에는 Vaj(특히 12)와 더욱 유사성을 보이는 한 가지 중요한 측면이 있는데, 이는 둘 모두 명백히 AsP와는 차이를 보이는 부분이기도 하다. 바로 두 텍스트(KP와 Vaj) 모두 ‘*sa pṛthivīpradeśa* 구절’ 등장 직후, 그 강조점이 ‘장소’에서 낭송하는 사람 등을 뜻하는 법문(*dharmaparyāya*)으로 갑작스럽게 옮겨 간다는 점이다. 뿐만 아니라 두 텍스트는 낭송자 혹은 청중, 그리고 여래(Tathāgata(Vaj에서는 Śāstr)) 사이의 관계에 대해 암묵적으로 동등함을 나타낸다. 따라서 ‘분명한 기억(distinct reminiscence)’이라는 측면에서 보았을 때, 만일 Vaj(특히 12)가 어떤 것에 대한 ‘분명한 기억(distinct reminiscence)’이었다면, 이는 KP로부터이고 AsP로부터 형성된 것이 아니라는 점이 훨씬 더 그럴듯해 보인다. KP와 관련된 최종적인 인상(impression)은 분명 서사전통과 관련된 언급을 하고 있음에도 불구하고 그 주된 목적은 여전히 구전전통을 향해 있다는 것이다. 이 같은 인상은 아마도 KP가 AsP와는 달리 ‘향, 깃발, 종’ 등으로 법문을 송배하는 정교한 목록들을 나열하지 않는다는 사실이 뒷받침할 것이다. 유감스럽게도 그다지 엄밀하다고는 할 수 없는 연대기적 관점일지라도 엄밀히 말한다면, 이제 우리는 *Saddharma Puṇḍarika*(=SP 『법화경』)에 있는 상당 어구의 등장에 기댈 수밖에 없다. 그

러나 SP에서 상당 어구를 다루는 방식은 뚜렷한 특징을 보이기 때문에, 이에 관해서는 잠시 접어 두고 대신 *Aparimitāyuh-sūtra*, *Amoghapāśahṛdaya-sūtra* 및 *Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā-sūtra*(다른 반야경 문헌들이 아니라 이 문헌들을 선택한 이유가 명백하게 드러나기를 바라며)에서 등장하는 구절들을 볼 것이다. 이들 중 처음 두 문헌은 불교문헌들 중에서도 흥미로운 장르에 속하며, 세 문헌 모두 전체적으로 암송하거나 기록하거나 숭배하는 행위를 통해 얻을 수 있는 실질적인 공덕들 및 그 자체의 위대한 힘에 관해 다루고 있다. 이 기록물들은 종교적 관점에서, 그리고 종교적 공동체 내에서 제작되는 ‘문헌’의 ‘기능’이라는 개념과 같은 일반적인 관점에서도 중요한 것이다. [Schopen. 160] 그러나 이에 관해서는 다음 기회에 논해야 할 듯 하다.

Aparimitāyuh(=AP)²⁶⁾의 경우 주된 강조점을 기록 형태의 책에 두고 있다는 점에는 의심의 여지가 없다. 텍스트(단락 3)의 본문은 문헌을 서사하는 것뿐만 아니라 향, 향수 등으로 해당 책자를 숭배하는 것에 대한 언급으로 시작한다. 단락 4와 6에서는 서사에 대한 언급이 있고, 뒤이어 10단락 정도가 거의 정확히 ‘그리하여 당시에 매우 많은(숫자는 바뀐다) 붓대들이 AP를 암송하였다’와 유사한 문구들로 이어진다. 단락 16에서 27까지 반복되는 정형구는 “*ya idam Aparimitāyuhśūtram likhīṣyati likhāpayīṣyati sa...*” 등(공덕들은 각 단락마다 차이를 보인다)이다. 이 같은 일단의 문구 가운데 하나로서, 가장 끝에서 두 번째에 ‘*sa prthivīpradeśa* 구절’이 등장한다. 그러나 다른 문구들과는 달리 독립적인 면모를 가지는 점 때문에 원래의 정형 패턴을

26) S.Konow의 편집본을 전체적으로 언급한다. ‘The Aparimitāyuh Sūtra, the Old Khotanese Version together with the Sanskrit Text and the Tibetan Translation’, in Hoernle. *Manuscript Remains*, 289-329. 또한 Walleser, M. 1916. *Aparimitāyur-jñāna-nāma-mahāyāna-sūtram: Nach einer nepalesischen Sanskrit-Handschrift mit der tibetischen und chinesischen Version* [Sb.d. Heidelberger Akad. d. Wiss. philo-hist. kl. Jg. 1916, Abh. 12], Heidelberg도 참조할 것.

깨뜨린다는 점에 주목할 필요가 있다. 단락 16에서 25까지는 “*ya idam aparimitāyuhṣūtram*” 등으로 시작하는데, 상당 어구가 속해 있는 단락 26은 갑작스럽게 “*yasmin pṛthivīpradeśe idam aparimitāyuhṣūtram*” 등으로 시작하며, 이어지는 단락 27에서는 다시 “*ya idam*”으로 시작한다. 전체 구절은 다음과 같다.

*Yasmin pṛthivīpradeśe idam aparimitāyuhṣūtram likhīṣyanti likhāpayīṣyanti,
sa pṛthivīpradeśaḥ caityabhūto vandanīyaś ca bhaviṣyati*

*Sa phyogs su dkon mchog mdo sde 'di 'drir bar 'gyur ba'i sa phyogs de
yañ mchod rten du 'gyur te phyag 'tshal bar 'gyur ro*

이 *Aparimitāyuhṣūtra*를 서사하는 장소, 그 장소는 *caitya*와 같이 숭배 받을 만한 곳이 될 것이다.²⁷⁾

27) 영어 번역은 S. Konow의 것을 따랐다. 산스크리트어의 경우 그의 사본 두 가지(C & C²)는 다음과 같은 차이를 보인다. “C *vandanīyaś ca*(C²는 여기에 *bhaviṣyanti*를 덧붙인다) *pradakṣiṇīyaś*(C² -*nīyaś*) *ca pūjanīyaś ca bhaviṣyanti.*” 그밖에 C²는 *aparimitāyuhṣūtram* 대신 *aparimitāyusūtram ratnarājam*을 쓰며 C³는 *aparimitāyusūtram bhāṣitaṃ ratna*를 쓰고 있다. 그의 티베트어 텍스트는 엄밀하게는 위의 세 사본들 가운데 어떤 것이라도 일치하지 않으며, 두 판본 모두 Peking본에 보존되어 있지만 이 부분에서 차이를 보인다. *Pek. Vol. 7, no.361 303-1-8~2-1*은 다음과 같이 읽고 있다. *sa phyogs gañ du mdo sde dkon mchog 'di 'dri ba'i sa phyogs de yañ mchod rten du 'gyur te phyag bya bar yañ 'os par 'gyur ro*; no.362, 305-1-8~2-1: *sa phyogs gañ du mdo sde 'di 'dri ba'i sa phyogs de yañ mchod rten du 'gyur te/phyag bya ba'i 'os su 'gyur ro*. 첫 번째 예시에 대한 바셰르(Walleser)의 산스크리트 본은 모든 경우 °-*nīyaś*가 °-*nīyaś*로 쓰인 점을 제외하고는 Konow의 사본C와 가장 가깝다. 두 번째로 그의 사본은 *aparimitāyu-sūtra-ratna*라고 읽는다. 번역은 다음과 같다: “An welchem Ort der Erde man diese Kostbarkeit des *Aparimitāyuh-Sūtra* schreiben wird, schreiben lassen wird, dieser Ort der Erde auch wird zu einem Caitya werden, mit Ehrfurcht zu begrüßen, nach rechts zu umgehen, zu verehren.”

상당 어구가 등장하는 다음 두 문헌은 내용적인 면에서 탄트리즘적인 요소를 지닌다. 그러나 아무리 기대를 많이 한다 해도 [Schopen. 161] 이 사실이 상당 어구의 표현에 긍정적인 영향을 끼쳤으리라고는 생각할 수 없다. 그리고 첫 번째 문헌에 대해 먼저 다루어야 하겠지만 *Amoghapāśahṛdayasūtra* (=Am 『불공견삭신주심경』)의 경우 상당 어구의 기본 어휘 면에서 첫 번째로 중요한 형식적 변화를 겪는 것을 보여준다. Am에 관해서는 세 가지 다른 판본들, 즉 산스크리트어 ‘원본’과 두 티베트어 번역을 들 수 있다. 모든 판본들은 마이세찰(R.O.Meisezahl)²⁸⁾의 에디션을 따른다. 마이세찰이 “야자수 옆에 적힌 단편적인 네팔 사본(University Library, Cambridge Or. Ms. 152)”으로 묘사하는 산스크리트 텍스트의 내용을 보면 다음과 같다.

*yasmiṃś ca punar bhagavan pṛthivīpradeśe/īdam amoghapāśahṛdayam
pracet// veditavyam bhagavans tasmīn pṛthivīpradeśe/ īśvaramaheśvara-
brahmakāyīkapramukhāni dvādaśadevaputraśatasahasrāni rakṣāvarānaguptaye
sthāsyanti// caityasammato bhagavan sa pṛthivīpradeśo bhaviṣyati/
yatredam amoha[pā]śahṛdayam pracariṣyati.*

첫 번째 티베트어 번역은 ‘초기 둔황본’(Ms. Pelliot Tibetain 49)에서는 상당 어구(p.280.9-12)가 “*bcom ldan ’das don yod pa’i žags pa’i sñiñ po/gaṅ du byuñ ba’i sa phyogs de/mchod rten du kun gis bkur bar ’gyur ro//*”라고 되어 있으며, ‘후대 칸주르 본’(p.301.24-26 및 Pek. ed. Vol.8, no.366, 104-4-4)에는 *gañ ’dir don yod žags pa’i sñiñ po rab tu spyod na bcom ldan ’das sa’i phyogs gcig po de mchod rten du ’gyuro*”

28) Meisezahl, R.O.. 1962. ‘The Amoghapāśahṛdaya-dhāraṇi, The Early Sanskrit Manuscript of the Reiuji Critically Edited and Translated’, *Monumenta Nipponica* 17, 264-328.

라고 되어 있다.

Am에서 보여주는 어휘상의 변화는 물론 앞선 문헌들에서 ‘*caitya-bhūta*’라고 한 것을 ‘*caitya-sammata*’로 대체하고 있음을 알 수 있다. ‘*caitya-sammata*’는 ‘*caitya*처럼 생각되는, 간주되는’ 혹은 ‘존경받는, 깊이 숭배되는(높이 평가되는) *caitya*’를 의미하는 것으로 보인다. 두 번째 뜻일 가능성이 마이세찰이 다음과 같이 번역하는 둔황본 티베트어 번역에 의해 뒷받침되는데, “이 지역은 성지로서 숭배될 것이다(*bkur bar 'gyur ro*)”(p.290)라고 하여 이 번역은 숭배와 공경이라는 양상을 강조하고 있다. 한편 후대 칸주르본은 산스크리트 본 및 둔황 티베트어 본과는 약간 차이를 보이는데, 이는 “그 장소만이(*gcig po*) *caitya*가 된다”라고 번역할 수 있다. 그러나 좀 더 상세하게 해석을 살펴보면, 둘 모두 ‘*caitya-sammata*’라는 복합어를 사용하고 있으며, 두 티베트어 번역 모두 이 특별한 종류의 *caitya*가 지니는 성스러움을 유일하면서도 높이 평가하려는 시도를 하고 있다. 여기서는 단순히 어떤 *caitya*가 아니라 ‘깊이 숭배 받는 *caitya*’, ‘오직 그것만이 *caitya*가 된다’라고 보고 있는 것이다. 만일 ‘*caitya-sammata*’와 ‘*caitya-bhūta*’를 동일한 의미로 파악한다면 ‘-*bhūta*’라는 표현이 어떤 의미에서는 ‘-*sammata*’를 의미하는 것으로 보아야 할 것이다.²⁹⁾ [Schopen. 162] 눈 여겨 보아야 할 또 다른 중요한

29) 마이세찰(Meisezahl)의 사본들 가운데 하나가 *caitya-sammata* 대신에 *caitya-sadharmato* (p.313, n.55)를 쓰고 있다는 점은 주목할 만하지만 이에 관해 자연스러운 설명을 가하기는 어렵다. 티베트어 본에 대해 마이세찰은 그의 읽기인 *gcig po*가 *gcig pa*에서 고친 것이라고 언급하지만, 어떤 편집본에 대해 언급하는 것인지에 대해서는 설명하지 않는다. 폐경본의 경우 명확하게 *gcig po*로 읽고 있다. 또한 E.Benveniste가 1940년 Am의 소그드(Sogdian)본의 편집본과 번역을 출판하였다는 점(*Textes sogdiens*, Paris, 93-94)은 주목할 만하다. 그는 해당 구절을 다음과 같이 번역한다. “En quelque terre, en quelque lieu, honoré du Monde, que se trouve ce mantra-hṛdaya, en cet endroit les īśvaras, maheśvaras, et douze koṭis de devaputras viennent protéger cette créature; cet endroit et cette terre seront pareillement un vihāra et un stūpa”(p.95).

지적은 마이세찰이 ‘caitya’를 ‘성지’라고 번역함으로써 상당어구가 지니는 모호함을 명백하게 줄여 주었다는 사실이다. 해당 단락의 전체 산스크리트어 번역은 다음과 같다.

세존이시여, 이 Amoghapāśahṛdayasūtra(『불공견삭신주심경』)이 유포될 장소, 그 장소는, 세존이시여, 이수와라를 앞세운 120만의 천신들, 마혜수와라와 브라흐마에 속한 천신들이 [이를] 지키고 가리며 보호하기 위해 거주하게 될 것이라고 알아야만 합니다. 세존이시여, Amoghapāśahṛdayasūtra가 전해질 그 장소는 깊이 숭배 받는 성지가 될 것입니다.

다음으로 우리가 고려할 문헌인 Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā (=Adh 『반야이취경』)은 티베트어 본만을 확인할 수 있는데, 산스크리트 본과 일치하는 부분이 남아 있지 않고 단편적인 산스크리트어/코탄어 사본만이 남아 있다.

Adh 32.10의 내용은 다음과 같다.

Chos kyi rnam graṅs 'di gaṅ na spyod pa'i sa phyogs de mchod rten du 'gyur ro/chos kyi rnam graṅs 'di gaṅ gi lus la thogs sam/glegs bam la bris te spyod pa'i gaṅ zag de phyag bya ba'i gnas su 'gyur ro/

이 법문이 수행되는 장소는 진정한 성지와 같이 될 것이다. 이 법문을 수행하는 자는—누군가에게서 들었던지 혹은 책에서 읽었던지 상관없이—존경받을 만하다.³⁰⁾

30) 위에서 제시한 티베트어 텍스트는 Toganoo, S.. 1930. *Rishukyō no Kenkyū*, 1-33에서 인

Adh와 Am 둘 모두 상당 어구에 새로운 본동사를 제시하고 있다. 법문을 성스럽게 만드는 힘은 그 암송이나 존재만으로 효과를 보는 것이 아니라 ‘그것의 유포’에 의해 영향을 받는 것이다. 이는 아마도 여기서 (*rab tu spyod pa=pracarati*)라는 주요 의미를 지니며, 문헌과 관련하여 유사한 용례를 예로 들면 AsP 459와 *Śuraṅgamasamādhisūtra* [Schopen. 163] 129(Emmerick, R.E.. 1970. *The Khotanese Śuraṅgamasamādhisūtra*, London, 11 및 96[Tib.])에서 찾을 수 있다. 마이세찰이 ‘*byuñ ba*’를 ‘행하다(perform)’라고 번역하였듯이 콘즈가 ‘수행하다(practise)’라고 번역한 것은, 이 문헌들의 애매모호한 용어들과 관련해 탄트라적 맥락을 배제할 수 없는 가운데 (*rab tu spyod pa*)가 전문적인 의미를 지니고 있을 가능성이 있음에도 불구하고 여기에서는 부적절하게 느껴진다. 더욱 중요한 것은 전체적으로 텍스트가 강조하는 방향의 전환에도 불구하고, 상당 어구는 그 기본 구조와 특징적 요소의 대부분을 온전히 유지하고 있다는 점이다. 이 같은 사실은 Adh와 Am에서 보이는 변형을 고려해도 여전히 유지된다. Adh의 티베트어 번역에서 들었던 복합어의 사용에 대해, “*mchod rten du ’gyur ro*”에 대한 번역이 Am의 산스크리트어 ‘*caityasammata*’와도, 그리고 둔황 번역본과도 일치하지 않는다는 사실은 흥미로운 일이다. Am의 후대 칸주르본과의 일치는 그 번역의 원본에 해당하는 산스크리트어에 대해 알기 어렵기 때문에 문제가 있다. ‘*gcig po*’를 제외하고 Adh와 후대 Am의 번역은 명백히 유사성을 보인다. 후대 Am의 번역이 복합어 ‘*caityabhūta*’의 또 다른 가능한 번역을 나타낸다는 해석도 불가

용한 것으로, 최근 다음 책으로 (페이지 번호는 그대로) 재판되었다. Hatta, Yukio. 1971. *Index to the Ārya-Prajñāpāramitā-Naya-Śata-Pañcāśatikā*, Kyoto, 193-225. 영어번역은 콘즈의 다음 책으로부터 인용한 것이다. Conze, E.. 1965. ‘The Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā’, in *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism*, ed., Koyasan University, Koyasan, 115. 두 번째 문장은 다음과 같이 번역되는 편이 좋을 것 같다. “이 법문을 지니고 다니거나, 혹은 책으로 [누군가에게서], 책으로 기록된 후에 유통이 된다면 그는 승배 받아야 할 대상이 된다.”

능한 것만은 아니다. 여기에서 티베트어 번역가는 ‘-bhūta’를 강조하는 의미로 이해했을 테지만, 오히려 이러한 강조에 해당하는 것은 ‘mchod rten’에 따른 것이며, 그는 (gcig po의 형태로) sa’i phogs라는 말을 덧붙이고 있는 것처럼 보인다. 그러나 이는 불확실하다.

이 문헌 저 문헌으로 옮겨 다녔음에도 불구하고 아마 해당 구절이 그 기본 구조와 어휘가 지니는 특징적 요소를 온전히 유지하고 있다는 사실을 너무 급히 결론 내려 버린 듯하다. 이제 다음으로, 그리고 마지막으로 다루게 될 일단의 구절들에 대해, 이와 같은 결론이 더 이상 수정되지 않을 수 없다는 사실을 이해하게 될 것이다. 『법화경』(Saddharma Puṇḍarīka)은 상당 어구의 기본 구조와 어휘의 몇 가지 특징적 요소를 변형시키지 않은 채 그대로 유지하고 있는 동시에 다른 한편으로는 그 어휘의 수정된 혹은 대체된 요소들 역시 지니고 있다. 이 같은 수정은 의심의 여지없이 상당 어구가 발견되는 모든 문헌들 가운데 SP만이 유골 스투파(relic stūpa)³¹⁾ 숭배에 관해 분명하면서도 중요한 장소를 제시하는 유일한 문헌이라는 사실로 설명될 수 있다. 하지만 이 새로운 존재의 등장은 동등하게 중요하면서도 충분히 연관된 형태로 나타나는 경전 숭배³²⁾와 그 배경을 공유하며, 궁극적으로 이는 해당 구절 자체 내에서 그러한 형태를 설명하는 두 가지를 융합하려는 시도를 보여준다.

해당구절은 세 번 등장한다. 첫 번째는 다음과 같다. SP(Kern & Nanjio) 231.7-232.5; (Wogihara & Tsuchida) 201.13-17; (Dutt) 153.19-154.6; (Vaidya) [Schopen. 164] 145.22-31; Pek.Vol.30, no.781, 42-1-8~2-1; (Burnouf trans.) 140-41; (Kern trans.) 220.³³⁾

31) SP(Kern & Nanjio) 7, 14, 26, 50, 51, 52, 150-54, 203, 239-52, 259, 299, 338-40, 387, 411-12, 430, 436, 446, 486.

32) SP(Kern & Nanjio) 99, 225, 226, 230, 267, 286, 297, 337, 342, 390, 402, 403, 417, 418.

33) Kern, H., B. Nanjio. 1908-12. *Saddharma Puṇḍarīka* [Biblio. Budd. X], St. Petersburg,

Yasmin khalu punar bhaiṣajyarāja pṛthivīpradeśe 'yaṃ dharmaparyāyo bhāṣyeta vā deśyeta vā likhyeta vā likhito vā pustakagataḥ svādhyāyeta vā saṃgāyeta vā, tasmīn Bhaiṣajyarāja pṛthivīpradeśe tathāgatacaityaṃ kārayitavyaṃ mahantaṃ ratnamayaṃ uccaṃ pragṛhītaṃ [sa phyogs der sman gyi rgal po de bzīn gśegs pa'i mchod rten rin po che las byas ba mitho zīn che ba bya'o] na ca tasmīn avaśyam tathāgataśarīrāni pratiṣṭhāpayitavyāni. Tatkasya hetoḥ? Ekaghanam eva tasmīn tathāgataśarīram upanikṣiptaṃ bhavati. Yasmin pṛthivīpradeśe 'yaṃ dharmaparyāyo bhāṣyeta vā deśyeta vā paṭhyeta vā saṃgāyeta vā likhyeta vā likhito vā pustakagatas tiṣṭhet; tasmīn ca stūpe satkāro gurukāro mānanā pūjanārcanā karaṇīyā sarva-puṣpa-dhūpa-gandha-mālya-vilepana-cūrṇa-cīvara-cchattra-dhvaja-patākā-vaijayanṭibhiḥ sarva-gīta-vādyā-nṛtya-tūrya-tādāvacara-saṃgīti-saṃpravāditaiḥ pūjā karaṇīyā. Ye ca khalu punar Bhaiṣajyarāja sattvās taṃ tathāgatacaityaṃ labheran vandanāya pūjanāya darśanāya vā sarve te Bhaiṣajyarājābhyāsannibhūtā veditavyā anuttarāyāḥ samyaksambodheḥ.

약왕(藥王 Bhaiṣajyarāja)이여, 실로 이 법문이 설해지거나, 설명되거나, 기록되거나, 서사되거나, 책 형태로 만들어지거나, 암송되거나 합송되거나 하는 그 장소에, 약왕이여, 장엄되고 보석으로 장식되어 있으며, 높이 들어 올려 받들어지는 여래-caitya가 만들어질 것이다. 그리고 여래의 유골들은 그곳에 놓일 필요가 없다. 그 이유는 무엇인가? 바로 그곳에 완전한 여래의 유골이 놓여 있기 때문이

12; Wogihara, U., C. Tsuchida. 1958. *Saddharma Puṇḍarīka-Sūtram: Romanized and Revised Text*, Tokyo; Dutt, N.. 1952. *Saddharmapuṇḍarīkasūtram: With N.D.Mironov's Readings from Central Asian Mss.*, Calcutta; Vaidya, P.L.. 1884. *Saddharmapuṇḍarīkasūtram [Budd. Skt. Texts 6]*, Oxford. 본고의 번역은 필자가 한 것이다. 참고문헌은 별도로 표시되지 않는 한 Kern & Nanjio의 편집본을 따른다.

다.³⁴⁾ 이 법문이 설해지거나 설명되거나 읽혀지거나 기록되거나 서사되거나 책 형태로 만들어지게 되는 곳인 그 스투파(stūpa)³⁵⁾에 모든 꽃과 향과 향수와 화환과 향약과 향가루와 옷과 산개와 막과 깃발과 삼각기들로써 존경받고 숭배 받고 예배를 [받게 될 것이며] 모든 노래와 음악의 도구와 춤과 악기와 요발과 합승과 진동하는 소리들로써 숭배가 행해질 것이다. 그리고 또한 약왕이며, 칭송하고 숭배하거나 이 여래-caitya를 볼 기회가 있는 중생들, 그들은 모두 무상정등각에 가까이 머물게 된다고 알아야 한다.

두 번째 구절은 다음과 같다.

SP(Kern & Nanjio) 340.3-8; (Wogihara & Tsuchida) 288.21-29; (Dutt) [Schopen. 165] 233.15-20; (Vaidya) 202.21-26; Pek. Vol.30 no.781.60-5-7과 8; (Burnouf trans.) 207; (Kern trans.) 324.

Yasya kasyacid Ajita bodhisattvasya mahāsattvasyemaṃ dharmaparyāyaṃ tathāgatasya parinirvṛtasya dhārayata ima evaṃrūpā guṇā bhaveyur ye mayā parikīrtitāḥ. So 'jīta kulaputro vā kuladuhitā vaivaṃ veditavyo

34) Burnouf: “C’est que le corps du Tathāgata y est en quelque sorte contenu tout entier”; Kern: “여래의 몸은 말하자면 집합적으로 그곳에 놓여진다.”; 에지튼(BHSD 152²)은 *ekaghana*의 정의에 대해 다음과 같이 말한다. “하나의 덩어리, 전체의’, 이며 그와 같이 언급된 여래의 몸은 분리된 유골들로 나누어지지 않는 것이다.” SP 240.11과 259.15와 비교하라. 후대 팔리어에서 유사한 쓰임에 관해서는 *Thūpavaṃsa*, Ch.2에 과거불의 유골에 관해 설명하는 부분에서 몇 번 등장한다.

35) 이것은 ‘*tasmīṃś ca stūpe*’와 관련된 투박한 영어표현이다. ‘*yasmin prthivīpradeśe...*’와 ‘*tasmīṃś ca stūpe*’ 사이의 관계절에 대해 표현하고자 하여 이 형태를 유지하였다. Kern의 사본들 중 두 개는 ‘*stūpe*’를 ‘*stūpasyaiva*’라고 읽는다. 그리고 그는 다음과 같이 번역한다. “이 법문이 자세히 설명되고 교시되는... 어느 장소이든 ..stūpa인 것처럼 숭배 받고 공경 받아야 한다.”

*bodhimaṇḍasaṃprasthito 'yaṃ kulaputro vā kuladuhitā vā bodhim
abhisamboddhūṃ bodhivr̥kṣamūlaṃ gacchati. Yatra cājita sa kulaputro vā
kuladuhitā vā tiṣṭhed vā niṣīded vā caṅkramed vā tatrājita tathāgatam
uddiśya caityaṃ kartavyaṃ [ma phal pa rigs kyi bu 'am rigs kyi bu mo de
gañ na 'greñ ñam 'dug gam 'chag pa der ma pham pa de bzñin gśeḡs pa'i
phyir mchod rten brtsig go] tathāgatastūpo 'yam iti ca sa vaktavyaḥ
sadevakena lokeneti.*

아지타여, 이 반열반에 든 여래의 법문을 수지한 보살 마하살이라면 누구에게나, 내가 설한 이 같은 공덕들이 갖추어질 것이다. 아지타여, 좋은 가문의 아들 혹은 좋은 가문의 딸은 깨달음의 장소(菩提場)로 출발한 자라고 이와 같이 알려져야 한다. 이 좋은 가문의 아들 혹은 좋은 가문의 딸은 깨달음을 얻기 위해 보리수 아래로 간다. 그리고 아지타여, 좋은 가문의 아들 혹은 좋은 가문의 딸이 서거나 앉거나 걸어 다니게 될 그곳에서, 아지타여, 여래라는 이름 하에 *caitya*가 만들어지고 천신을 포함한 세간에 의해 “이것은 여래의 스투파이다”라고 선언해야만 한다.

그리고 이 단락과 일치하는 계송 부분은 다음과 같다.

SP(Kern & Nanjio) 344.1-6 vv.60-2; (Wogihara & Tsuchida) 290.28-291.10; (Dutt) 226.5-17; (Vaidya) 204.16-28; Pek. Vol.30 no.781.61-3-1; (Burnouf trans.) 209; (Kern trans.) 327.

*Yasmiṃś ca so caṅkrami tādr̥śo viduḥ/tiṣṭheta vā yatra niṣīdayed vā/śayyāṃ
ca kalpeya kañiṃ ci dhīro/bhāṣantu gāthāṃ pi tu eka sūtrāt//60//Yasmiṃś
ca stūpaṃ puruṣottamasya/kārāpayec citra sudarśanīyam/uddiśya buddhaṃ
bhagavanta nāyakam/pūjāṃ ca citrām tahi kārayet tathā//61//Mayā sa*

*bhuktaḥ pṛthivīpradeśe/mayā svayaṃ caṅkramitaṃ ca tatra/ tatropaviṣṭo
aham eva ca syāṃ/yatra sthitaḥ so bhavi buddhaputraḥ//62//*

현명한 현자가 서거나 앉거나 하고, 누운 자리가 되었던 그 장소라면 어디든지 지혜를 갖춘 자가 경전으로부터 한 계승이라도 말할 것이다.(60) 그 장소에서 그는 인간들 중 최고인—뛰어나고 아름다운—자의 스투파를 붓다의 이름으로 짓게 할 것이고, 그와 같이 함으로써 세존들 가운데 으뜸인 붓다에게 최고의 경배를 올리게 될 것이다(61). 그는 그 장소에서 나에 의해 잡히게 되며³⁶⁾, 그곳에서 나는 스스로 걸어 다니고, 붓다의 아들이 있는 곳에 있을 것이다.(62)

마지막으로,

SP(Kern & Nanjio) 391.6-13; (Wogihara & Tsuchida) 330.26-331.9;
(Dutt) 262.3-11; (Vaidya) 231.1-7; Pek. Vol.30. no.781, 68-5-4; (Burnouf
trans.) 236; (Kern trans.) 367.

[Schopen. 166] *Yasmiṃś ca kulaputrāḥ pṛthivīpradeśe 'yaṃ dharmaparyāyo
vācyeta vā prakāśyeta vā deśyeta vā likhyeta vā cintyeta vā bhāsyeta vā
svādhyāyeta vā pustakagato vā tiṣṭhed ārāme vā vihāre vā gr̥he vā vane
vā nagare vā vṛkṣamūle vā prāsāde vā layane vā guhāyāṃ vā, tasmin
pṛthivīpradeśe tathāgatam uddiśya caityaṃ kartavyam. [sa phyogs der de
bz̄in gśeḡs pa'i phyir mchod rten bya'o] Tat kasya hetor? Sarvatathāgatānāṃ
hi sa pṛthivīpradeśo bodhimaṇḍo vedītavayas tasmiṃś ca pṛthivīpradeśe
sarvatathāgatā arhantaḥ samyaksambuddhā anuttarāṃ samyaksambodhim*

36) 또는 ‘그것(즉, stūpa)은 바로 그 장소에서 나에 의해 소유된다’. Burnouf: “J’ai certainement été en possession de l’endroit de la terre où s’est trouvé ce fils de Buddha.”

*abhisambuddhā, iti vedītavyaṃ tasmīṃś ca pṛthivīpradeśe sarvatathāgatāir
dharmacakraṃ pravartitaṃ tasmīṃś ca pṛthivīpradeśe sarvatathāgatāḥ
parinirvṛtā iti vedītavyaṃ.*

좋은 가문의 아들들이 어떤 장소에서 이 법문을 소리 내어 읽거나 [의미를] 밝히거나 설명하거나 서사하거나 생각하거나 말하거나 암송하거나 책 형태로 만들거나 할 것이다. 정원에서, 혹은 사원에서, 혹은 집에서, 혹은 숲속에서, 혹은 도시에서, 혹은 나무 아래에서, 혹은 화려한 장소에서, 혹은 휴식처에서, 혹은 동굴 속에서 [그는 그러한 행위를 할 것이다.] 그 장소에서 여래의 이름으로 *caitya*를 만들어야 한다. 그 이유는 무엇인가? 그 장소는 모든 여래들의 깨달음의 장소라고 알아야 하기 때문이다. 그리고 그 장소에서 모든 여래들이자 아라한들인 완전히 깨달은 자들이 무상정등각을 완전히 깨우친다는 것을 알아야 하며 그 장소에서 모든 여래들에 의해 법륜이 굴러졌다는 것을 알아야 하며, 그 장소에서 모든 여래들이 완전한 열반을 얻었다는 것을 알아야 한다.

SP에서 골라 낸 이 세 단락들에서 마주하게 되는 것은 Vaj, AsP 등에서 발견되듯이 기본 단락들의 변형이 있다는 사실이며, 이에는 의심의 여지가 없다. 이 같은 유사성은 매우 인상적이다. 대체로 어휘들은 동일하고, 어법과 구문 역시 동일하다. SP본의 상술들 가운데 일부에서는 다른 부분에서 해당 단락과 일치하는 요소들이 발견되는데 그 부분은 다음과 같다. SP 340 및 391, 그리고 AsP 55-59에서 ‘*pṛthivīpradeśā*’는 어떤 의미에서 ‘*bodhimāṇḍa*’(‘깨달음의 장소’)와 일치한다. Vaj 12와 SP 340 및 344 모두 이 문헌을 수지하는 자가 머물거나 앉거나 하는 곳이 여래가 머물거나 앉는 곳이라고 되어 있다. Vaj 등의 단락을 다루는 방식과 SP 사이에 가장 일반적으로 볼 수 있는 차이는 후자의 장황함에 있는데, 이 같은 장황함은 SP 전체의 문체적 특징

을 명확히 보여주는 것이기 때문에 놀랄만한 것은 아니다. 그러나 이외에도 몇 가지 중요한 차이점들이 존재한다. 첫째로, SP의 구절들에서 복합어 ‘caityabhūta’를 전혀 발견할 수 없다는 점이다. 대신 ‘caitya’라는 단어만을 발견할 수 있으며, 여기서는 이를 ‘stūpa’라는 단어와 동일하거나 유사하게 사용하려는 의식적인 시도가 엿보인다. 예를 들어 SP 340에서는 “... caitya가 만들어져야 하며, 이는 stūpa라고 선언해야 한다...”고 언급한다. SP의 구절에서 선택하는 본동사에서도 명확한 차이점이 존재한다. 앞서 일반적으로 ‘caityabhūtaḥ bhavati’(‘그것은 caityabhūta가 된다’)라고 했던 것이 SP에서는 항상 ‘caityam kartavyam’(‘caitya가 만들어져야 한다’)고 되어 있다. 후자의 경우가 좀 더 확실한 단언의 의미를 보여주는 경우이다. 이와 관련하여 SP 구절에 등장하는 ‘caitya’는 거의 예외가 없이 다만 단순한 ‘caitya’가 아니라 ‘tathāgata-caitya’(여래의 聖所)로서의 자격을 부여받고 있다는 점은 눈여겨 볼만하다. 다시 말해, SP는 특수한 ‘caitya’를 염두에 두고 있으며, 이 같은 특수성은 좀 더 단순하고 자연스럽지만 특수하지 않은 표현인 ‘bhavati’에 비해 ‘kartavya’(‘지어져야 한다’는 뜻으로도 볼 수 있다)의 쓰임새에 대해 설명해 줄 수 있는 부분이다. [Schopen. 167] 더욱이, 지어져야 하는 대상인 특수한 종류의 ‘caitya’가 의도적으로 ‘stūpa’와 동일한 의미로 쓰인다는 사실에서, 우리는 두 가지 뚜렷한 차이를 지닌 숭배 문화, 즉 ‘stūpa 숭배’와 ‘경전 숭배’의 합병에 대한 시도를 엿볼 수 있다. 이러한 상황을 다음과 같이 요약할 수 있다. SP는 법문이 설해진 등등의 바로 그 지점에, 혹은 그 위에 책의 형태로 머무르며, ‘tathāgata-caitya’가 만들어져야 하고, 이 ‘tathāgata-caitya’는 ‘Tathāgata-stūpa’라고 불려야 한다. SP에서 드러나는 이와 같은 새로운 발전은 명백히 통합적인 방향을 향해 있으며, 우리의 해석은 아마도 SP 231의 ‘책이 있음’과 ‘ekaghanam tathāgataśarīram’, 즉 ‘완전한 여래의 유골’ 사이의 명백한 동등성을 확인시켜 주는 것이 될 것이다.

또한 법문이 암송되고, 놓이는 등의 그곳에 “...‘커다랗고 보석으로 장식되고 높고 우뚝 솟은 *tathāgata-caitya*’가 만들어지도록 해야 하지만, 여래의 유골들은 그곳에 안치될 필요가 없다. 그 이유는 무엇인가? 바로 그곳에 완전한 여래의 유골이 놓여 있기 때문이다.”³⁷⁾

이 시점에서 우리는 잠시 멈추고 지금까지 발견한 것들에 대해 정리할 필요가 있다. 가장 먼저 주목해야 할 부분은 우리가 ‘유사한 부분들’로서 처음 상정했던 Vaj 12와 15c가 전혀 ‘유사한 부분’이 아니었다는 사실인데, 적어도 용어의 엄밀한 의미에서는 그러하다. 지금까지 보아 왔던 다양한 구절들은 — 정확하게 말하자면— 하나의 기본 정형구의 반복이다. “*sa prthivīpradeśas caityabhūto bhavet*”라는 어구의 정형화적 특성은 이제 잘 확립되었다. 이는 시대적인 면에서나 문체적인 면에서 상당한 변형을 대표하는 광범위한 문헌

37) 상황이 유동적이기는 하지만, 경전 승배가 우위를 점하는 와중에 일어났던 통합의 마지막 형태는 다음 구절들에서 찾을 수 있을 것이다. SP 338. 4ff: *tatas tathāgatam so 'msena pariharati ya imaṃ dharmaparyāyaṃ pustakagatam kṛtvāmsena pariharati. Na me tenājīta kulaputreṇa vā kuladuhitrā vā stūpāḥ kartavyā na vihārāḥ kartavyā na bhikṣusaṃghāya glānapratyayabhaiṣajyapariṣkāras tenānupradeyā bhavanti. Tatkasya hetoḥ. Kṛta me tenājīta kulaputreṇa vā kuladuhitrā vā śarīreṣu śarīrapūjā saptaratnamayās ca stūpāḥ kāritā...* (“그러므로 이 법문을 책으로 만들고 머리를 조아리는 그는 여래에게 머리를 조아리는 것이다. 아지타여, 그 좋은 가문의 아들 혹은 좋은 가문의 딸이 나를 위해 스투파를 만들어서도 안 되고, 사원을 지어서도 안 되며, 비구승가를 위해 병을 치료하는 약이라는 필수품들을 만들어 보시해서도 안 된다.” “왜 그러합니까?” “아지타여, 그 좋은 가문의 아들 혹은 좋은 가문의 딸이 나의 신체들을 향해 몸의 예배를 행하고 일곱 가지 보석으로 장식된 스투파들을 만들게 하여...”) 그리고 339.6: *ya imaṃ dharmaparyāyam tathāgatasya parinirvṛtasya dhārayed vā vācayed vā deśayed vā likhed vā lekhayed vā tad anenāham ajīta paryāyenaivaṃ vadāmi. Na me tena parinirvṛtasya dhātustūpāḥ kārayitavyā na saṃghapūjā.*(완전히 열반하신 여래의 법문을 기억하거나 소리내어 읽거나 가르치거나 기록하거나 서사하도록 하는 이가 있다. 그것에 대해 나는 이러한 방식으로 말한다. “아지타여, 그는 나를 위해 완전히 열반한 자의 유골을 담은 것들(*dhātustūpāḥ*)을 만들게 하거나 승가에 대해 예배를 드려서는 안 된다.”) 통합에 관한 더 자세한 설명은 SP에서 계속된다. 본고 Schopen. 181, n.60을 참조할 것.

에 걸쳐 거의 동일한 기본 형태로 등장한다. 또한 이 정형구는 기본적으로 전형적인 문맥에서 발생하며, 마지막으로 이 정형구가 지금 볼 수 있는 문헌들에서 차지하는 독립적인 지위는 정형구에 쓰이는 어휘의 특수성, 특히 ‘caitya’라는 용어의 특수성과 용어 사용의 일관성에 의해 입증된다. 반야경 문헌의 전집(corpus)에서 ‘caitya’가 등장하는 부분은 본고에서 다루는 정형구 뿐이며, 같은 경우가 SP에서 나타나는 한 가지 예외(SP 339.14, 이 경우도 엄밀하게 예외라고는 할 수 없다. 왜냐하면 본고에서 다루는 정형구와 긴밀한 관계에 있기 때문이다)를 제외하면 KP, Ap, Am에서도 똑같이 나타난다. 경우에 따라 Ap(Schopen. 160 참조)에서처럼 해당 정형구가 명백한 삽입구임을 드러내기도 한다. [Schopen. 168] 이에 덧붙여 두 번째로 주목해야 할 부분은 이 정형구가 부인할 수 없는 경전 승배에 귀속되는 것이라는 점이며, 이 정형구의 연구로부터 판단하건대 이 승배는 서로 구별되는 적어도 두 가지 뚜렷한 단계, 즉 경전의 역할이 구전 전통(Vaj 12와 15c; KP 160; 아마도 SP 340.3-8) 혹은 서사전통(AsP, SP, Ap)과 연관되어 규정되는 단계를 거친다. 이 뿐만 아니라, 좀 더 많은 구절들에서 이 정형구는 이 승배에 관한 다량의 일반적인 정보를 덧붙여 제공해 주는데, 정형구에 관한 좀 더 나은 이해를 위해서는 이에 관한 설명이 필요하다.

많은 수의 대승 경전들에서 경전 승배의 존재가 지니는 중대함에도 불구하고 이에 관한 실질적인 연구가 이루어지지 않았다는 것은 매우 유감스러운 일이다. 기껏해야 부수적인 참고자료로서 여기저기에 흩어져 있을 뿐이다.³⁸⁾ 연구를 촉구하고 싶기는 하지만, 여기에서 그러한 연구 요청을 시도하지는 않을

38) Poussin, L.de La Vallée. 1898. *Bouddhisme: Études et matériaux*, London, 186, 201, 227; Renou, L. et J. Filliozat. 1953. *L'Inde classique*, T, II, Paris, 607-08; Lamotte, E. 1954. ‘Sur la formation du Mahāyāna’, *Asiatica, Festschrift Friedrich Weller*, leipzig, 393-96; Mudiyanse, Nāndasena. 1967. *Mahāyāna Monuments in Ceylon*, Colombo, 91-92 등.

것이다. 오히려 본고에서는 우리가 가진 문헌들을 기반으로 재구성하려고 시도하는 정도로 제한을 둘 것이다. 왜냐하면 우리의 흥미는 주로 ‘구조적’이고 ‘역사적’인 것이기 때문이며 대체로 —완전하지는 않지만— 이 숭배의 기저에 깔려 있는 사상이나 신학에 관한 문헌들이 포함된 풍부한 자료들은 다음 기회를 위해 잠시 미루어 놓고자 한다.

경전 숭배에 관한 훨씬 정교한 논의는 AsP에서 찾아볼 수 있기 때문에, 우리의 근간을 형성하는 것은 바로 이 논의가 될 것이다.

AsP, SP 및 다른 자료들에서의 경전 숭배에 관한 연구에서 발생하는 첫 번째 지적사항은 이 같은 숭배가 고립된 상태로 발전되어 온 것이 아니라는 사실이다. 경전 숭배는 초기 불교의 스투파/유골(stūpa/relic) 숭배가 지니는 역사상의 우위 내지 우세함으로 인해 스스로 뿌리내려야 했던 환경이었고, 때문에 이와 사사건건 겨루어야 했던 것이다. 이는 사상적 정당성을 취하려 했던 형태뿐만 아니라 조직적인 구조의 발전에 큰 영향을 끼쳤다. 반아바라밀 숭배의 우수한 가치와 관련하여 염부제(Jambudvīpa)의 인간이 지니는 일반적인 무지에 대한 AsP 59-60에서의 논의는 경전 숭배의 ‘소수집단’으로서의 입장을 다음과 같이 명료하게 반영한다. “*kiṃ nu te bhagavan na vetsyanti evaṃ mahānuśamsā evaṃ mahāphalā evaṃ mahāvīpākā bhagavatoktā prajñāpāramitāyāḥ pūjā kṛtā bhaviṣyatīti? Na ca te vedayiṣyanti, uta jñāsyanti vetsyanti, vedayiṣyanti, na ca punaḥ śraddhāsyanti?*”(세존이시여, 그들은 어째서 세존께서 설하신 반아바라밀을 공양하게 되면 이와 같은 큰 이익과 이와 같은 큰 과보와 이와 같은 큰 이숙(異熟)이 있게 된다는 것을 알지 못하는 것입니까? [왜] 그들은 가르치지 않습니까? 혹은 이해하지 않고 알지 못하고 가르치지 않습니까? 대체 [그들은 왜] 믿지 못하는 것입니까?) AsP 71.5ff와 94.13ff에서는 경전 숭배에 대한 정당성이 그 내재적 가치가 아닌, 스투파/유골(stūpa/relic) 숭배와의 관계에서 가지는 상대적인 가치와 관

련하여 다음과 같이 언급하고 있다. “*prajñāpāramitānirjātā* [Schopen. 169] *hi Kauśika tathāgatānām arhatām samyaksaṃbuddhānām sarvajñatā. Sarvajñatānirjātā ca tathāgataśarīrānām pūjā, etc.*(까우쉬까여, 여래이자 아라한이자 완전히 깨달은 자들의 일체지는 반야빠라밀로부터 나오는 것이다. 그리고 여래의 유골들에 대한 공양은 일체지에 의해 만들어진 것이다.) KP 158-59, Vkn XII, 4-6 등에서는 경전 승배에서 오는 공덕이 항상 스투파/유골(stūpa/relic) 승배의 공덕에 대해 상대적 우수성을 지니는 것으로 표현한다. 이 구절들과 더불어 유사한 다른 구절들은 두 승배의 대립, 적어도 그들 사이의 경쟁구도를 보여주며, AsP 등의 편집자들이 이 상황을 염두에 두고 있었던 점은 놀랄만한 일이 아니었고, 그들은 주된 중요성을 지니는 이미 확립된 승배 형태³⁹⁾에 직면하여 근본적인 혁신을 시도하고 있었다. 이 유골 승배는 불교 공동체에서 지배적인 부분을 차지하고 있었던 것이다.⁴⁰⁾ 여기서 아직 검토 중인 문헌들은 스투파/유골(stūpa/relic) 승배의 우세와 관련하여 정리

39) 초기불교의 스투파/유골(stūpa/relic) 승배 입장에 관한 가장 최근의 언급, 그리고 그 문제에 관해 가장 신뢰할 만한 관점을 재확립하고 이에 큰 도움을 주고 있는 인물로는 스넬그로브(Snellgrove)를 들 수 있으며 그 저서는 다음과 같다. Snellgrove, D.L.. 1973. ‘Śākyamuni’s Final Nirvāṇa’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 36, 409-11.

40) 이는 대승불교의 형태와 내용의 발전에 관한 그 어떤 논의에 대해서도 중요한 관점을 보여주는 것이다. 이 상황은 A.K.Warder가 잘 요약해 주고 있다.[Warder, A.K.. 1970. *Indian Buddhism*, Delhi, 374] “...접근 가능한 자료들은 항상 인도 불교도들 가운데 다수인 초기 학파들을 따랐으며 대승불교는 그곳에서 언제나 소수의 동향을 대변한다는 사실을 보여준다.” 인도 불교의 ‘인구통계학(demography)’에 관해서는 Bareau, A. et al, 1966. *Les religions de l’Inde*, III, Paris, 148-50; Lamotte, E. *Histoire*, 596-606. [해당 저서 601쪽에서 ‘대승불교(Mahāyāna)’와는 대조되는 ‘소승불교(Hinayāna)’의 상대적 수에 관한 그의 수치는 Bareau의 것과는 다른데, 이는 주로 ‘Mahāyāna-Sthavira(대승 상좌부)’ 명칭에 관한 그의 해석 때문으로 보인다. 더욱 자세한 내용은 Lin, Li-kouang. 1949. *L’aide-mémoire de la vraie loi*, Paris, 208-10]; Lamotte, E.. ‘Sur la formation du Mahāyāna’, 393-96; Chimpa, L., A.Chattopadhyaya. trans., 1970. *Tāranātha’s History of Buddhism*, Simla, 95, 100, 161; Roerich, G. trans., 1959. *Biography of Dharmasvāmin*, Patna, 87.

하면서 뚜렷한 두 가지 패턴을 보여주고 있다. 하나는 AsP에서 나타나는 것으로, 유골 숭배가 사실상 경전 숭배의 하등한 형태였다는 교의적 바탕을 확립하는 일련의 논의들을 만들어내려고 시도하였던 것이다. 이 패턴은 AsP 71.5ff, AsP 58.5-59.6; 94.1-96.11; 99.3-20 등의 인용구에서도 나타난다. 경전 숭배에서 오는 공덕의 우월함을 다루는 모든 구절들(KP 158-159; 등)에서 발견되는 것 역시 이 같은 패턴이다. 또 다른 패턴은 SP에서 나타나는 것으로, 여기서는 두 숭배 사이의 동등함, 즉 각자가 동등한 지위 혹은 가치를 지니고 있는 것으로 표현하는 것이다. 이 패턴을 보여주는 구절들(SP 231.7-232.5; 338.4ff; 339.6ff)은 위에서 이미 인용한 바 있으며 해당 패턴 역시 논의하였다.(Schopen. 163ff 참조) 모든 것을 고려하여 볼 때, 첫 번째 패턴이 역시 가장 오래된 것으로 보인다. 본고에서 고려했던 문헌들은 SP를 제외하고 모두 이 그룹에 속하며, 그들 중 두 문헌, 즉 AsP와 KP는 의심의 여지없이 SP보다 더욱 앞선 것이다. 한편, SP에서 나타나는 패턴은 비록 후대이기는 하지만 그 숭배와 숭배의 중심지(cultic centers)를 정당화하며 여래의 유골과 법문(dharmaparyāya)의 동등함을 주장할 수 있다는 큰 이점을 지니고 있었다. [Schopen. 170] 유골/스투파 숭배에 대한 비판적 태도를 지녔던 AsP의 초기 패턴은 SP와는 달리 오랜 전통을 지지하면서 이미 성립되어 권위 있는 전통에 대해 우위를 점할 수 없는 입장에 있었다. 이는 충분히 예상할 수 있듯이 정당성의 문제를 만들어냈으며 아마도 본고의 정형구에 있는 ‘caitya’라는 용어의 쓰임에 대해 해명하는 동일한 비판적 태도였을 것이다.

그러나 이 숭배의 구조로 눈을 돌리면, 이 같은 경쟁구도 혹은 아마도 그러한 경쟁으로 인해 경전 숭배의 형태가 라이벌 관계에 있던 숭배양식을 모방하여 조직되었다는 점은 명백하다. AsP에서 인용된 구절에서 그 사안에 대한 모든 증거와 마찬가지로⁴¹⁾ 유골 숭배가 명백히 조직상의 중심, 즉 스투파를

41) 그 예로는 Bateau, A.. 1962. ‘La construction et le culte des stūpa d’après les vinayapīṭaka’,

지니고 있었다는 점은 분명하다. 숭배자의 활동이 변화했던 것은 스투파 주변 부였으며, 그 숭배의 안정적인 정착을 허용했던 것은 바로 그러한 구조물의 성립이었던 것이다.⁴²⁾ 마찬가지로 AsP 등에서 경전 숭배의 조직적인 중심부를 담당했던 것은 무엇보다도 책, 확장하여 ‘prthivīpradeśa’ 즉 그 책이 암송되거나, 만들어지거나 유통되었던 장소라는 것은 명백한 일이다. 예컨대 본고 정형구의 모든 용례들에서 ‘caityabhūta’가 되어 숭배 받아야 할 대상이 되는 것은 책이 아니라 ‘caityabhūta’라는 장소 그 자체인 것이다. 여기에서는 일종의 경향성이 보이는데, 유골 숭배에서 뿐만 아니라⁴³⁾ 숭배의 초점이 맞추어지는 대상은 신성한 대상물 그 자체라기보다는 신성한 물건(stūpa)은 유골들을 ‘담는’ 것이었으며, prthivīpradeśa 역시 어떤 의미에서는 ‘책’을 담고 있다는 의미를 지닌다)을 담는 ‘용기’였던 것이다. 이러한 경향은 아마도 숭배 행위의 중심을 이루는 확실한 물질적 대상이 없었던 경전 숭배의 초기 혹은 구전전통 시대에 해당하는 경우에 훨씬 가까울 것이다. 그러나 초점이 되는 차이와는 별개로 문헌들은 두 숭배의 구조에 대해 정확히 동일한 용어들을 통해 묘사하고 있다.(AsP 57.5-15 참조; 앞서 콘즈의 번역이 인용되었다) 즉, 유골을 스투파에 안치하면서 그것을 숭배하고 공경하는 등의 행위를 위해 꽃, 향, 등의 행렬을 제시하였고, 범문을 기록하고 이를 책으로 만들어 취하면서 마찬가지로 꽃, 향, 등의 행렬로 숭배하고 공경했던 것이다. 이로써 경전 숭배는 앞서 존재했던 유골 숭배와 구조적인 면에서 매우 유사한 패턴을 취하고 있었다는 점, 혹은 다르게 표현하면 전자(경전 숭배)는 후자(유골 숭배)로부터 일정한 숭배 양식을 이어받은 한편, 이와 동시에 기존에 향하고 있었던 대상을 분명히 대체하였다는 점은 명백해진다. 그러나 경전 숭배의 초창기 설립

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient 50, 229-94.

42) 프라부사(Trapaṣa)와 발리까(Bhallika)에 관련된 전승 및 그들이 자신들의 고향에 세운 stūpa들은 마지막 관점을 보여준다. Lamotte. *Histoire*, 72 n.2 & 3.

43) Bureau. ‘La construction et le culte’, 268-69.

자들은 그들 주위에 확립되어 있었던 승배의 구조를 받아들임으로써 [Schopen. 171] 지속적으로 조직화된 발전을 위한 한 가지 매우 중요한 요소, 즉 국지화(localization)를 필요로 하는 패턴 속에 스스로를 밀어 넣는 결과를 낳았다. 이는 정당화라는 문제를 또다시 드러내었다.

유폴 승배는 그 시작 단계부터 절대적인 붓다의 말씀(Buddhavacana)이라는 형식으로 권위적인 제재뿐만 아니라 명백히 제한된 지리적 한계를 지니고 있었던 것을 알 수 있다.⁴⁴⁾ 물론 후자(지리적 한계)는 ‘역사적 전설’(historical-legendary) 전승이 이를 지지함에 따라 서서히 확장되었는데, 한 쪽이 다른 한 쪽에 보조를 맞추는 한 그것은 실제로 일어났던 것이 되고,⁴⁵⁾ 승배의 중심지에 관한 정당성 혹은 붓다 자신에게 귀속되는 계통의 불연속성이라는 문제를 지니고 있지는 않았다. 경전 승배는 이와 달랐다. 경전 승배는 절대적이거나 확실한 규범적 제재가 없었고⁴⁶⁾ 지리적 연관성도 지니고 있지 않았다. (아

44) 양쪽 모두에 관한 *locus classicus*(표준적 전지)는 이미 잘 알려져 있듯이 *Mahāparinirvā Sūtra*와 다른 곳에 등장하는 그 대응 구절들이다. Waldschmidt, E.. 1951. *Das Mahāparinirvānsūtra*, Teil III, Berlin, 358ff. 및 432ff; Snellgrove, ‘Śākyamuni’s Final Nirvāṇa’, 409-11와 비교.

45) Przulski, J.. 1935-36. ‘Le partage des reliques du buddha’, *Mélanges chinois et bouddhiques* 4, 341-67과 비교.

46) 예를 들면 팔리어 경전에서는 경전 승배에 관한 어떠한 언급도 나타나지 않으며 책들에 관한 언급은 드물다. *Dīgha*(PTS) iii 94; *Jātaka*(Fausböl) i 2, iii 235, 292, iv 299, 487, 가장 흥미로운 경우는 *Jātaka* iv 299이다. 그러나 팔리어 경전에서의 경전 승배의 ‘시작’에 대해 찾기자 한다면 한 문헌이 도움이 될 것이다. 이는 *Gāravo*라는 제목의 특이하고 짧은 문헌으로, *Samyutta*(PTS) i 138-40에 속해 있는데, 여기서 붓다는 “*yaṃ nūnāham yvāyaṃ dhammo mayā abhisambuddho tam eva dhammaṃ sakkatvā garukatvā upanissāya vihareyyan ti*”라고 설한다. 그리고 브라흐마는 그를 복돋우기 위해 과거, 현재, 미래의 붓다들이 그렇게 해 왔다는 것을 말한다. 팔리 경전 이외에 경전 승배에 관한 언급이 나타나는—여기서는 ‘대승불교’와 연관되어 있는—문헌으로는 *Cūlavamsa*가 있다.(Geiger, W.. 1929. *Cūlavamsa*, pt. I, London, 55 & n.2; Paranavitane S.. 1928. “Mahāyānism in Ceylon”, *Ceylon Journal of Science* 2, 37-38과 비교하라).

마도 절대적이지 않았을) 규범적인 제재를 얻고자 했던 시도들이 AsP, Vkn 등의 논의에서 유지되었으며, 이는 경전 숭배의 형식적이고 사상적인 기초를 형성하였다. 이에 관해서는 다른 기회에 연구해 보고자 한다. 지리적 국지화에 관한 시도는 본고에서 좀 더 다루도록 하겠다.

경전 숭배의 지리적 국지화에 접근하는 데 있어, 해당 주제에 관한 정보 부족으로 인해 제한이 있다. 사실상 이와 관련한 단 하나의 명백한 언급은 본고에서 다루는 정형구에 있으며, 이 정형구와 직결된 문맥에서 찾을 수 있다.⁴⁷⁾ 이러한 정보부족에 대하여 할 수 있는 설명은 해당 정형구가 해당 사안에 대해 더 이상 형식을 갖추고 설명할 필요가 없는 것이었거나, 혹은 지속되었던 문제점 해결을 위한 초창기의 표준화 방식을 나타내 준다는 점이다. 이러한 설명은 정형구 및 직결된 문맥 속에 촘촘하게 배어 있는 의미가 지니는 놀라운 풍부함을 이해한다면 아마도 어떤 개연성을 보여줄 수 있을 것이다. [Schopen. 172] 그러나 만일 숭배가 발생한 장소들이 상상에 의한 것이었다는 방식으로 관심을 가진다면 우리는 주로 해당 정형구를 살펴봐야 할 것이다.

본고의 정형구와 그 문맥은 많은 노고와 상당한 불확실성으로 복잡하게 짜 넣은 암시들로 넘치고 있으며, 과연 이 정형구가 무엇을 의미하는지 알아내기 위해서는 이를 풀어내야만 할 것이다. 먼저, 앞서 언급한 바대로 해당 문헌들(SP에 대해서는 부분적으로 제외)의 대다수 편집자들은 유골 숭배에 관한 그들의 비판적인 태도로 인해 이를 뒷받침하는 전통에 접근하기를 거부하였다. 그러나 초기 불교에서 성스러운 장소와 관련되어 접근가능하면서도 이끌어낼 수 있는 또 다른 전통이 여전히 남아 있다. 이러한 점에서 AsP 56.6ff에서는 반야빠라밀이 취해지고 교설되었던 장소를 보호하는 힘이 ‘bodhimaṇḍa’ (붓다의 깨달음 장소)의 힘과 동일시(tadyathāpi nāma...evam eva) 되었다

47) AsP의 경우 부가적인 정보를 56, 57, 77, 85, 88, 89 등과, 특히 506에서 찾을 수 있으며 이들 모두는 본고의 관점을 뒷받침한다.

는 사실은 결코 부수적으로 따라온 것만은 —물론 우연적인 것도— 아니다. 그리고 이 ‘*bodhimaṇḍa*’는 좀 더 오래된 전통에서 네 가지 ‘*mahācaitya*’ (위대한 聖所)들 가운데 가장 주도적인 것이었다(아래 단락 참조). 첫 번째로 제시된 힘의 원인(*tatkasya hetoḥ*)은 과거, 현재, 미래의 붓다들이 그곳에서 완전한 깨달음을 얻었다는 것이다. 두 번째로 제시된 힘의 원인은 반야바라밀의 존재에 의해 이것이 ‘*caityabhūta*’가 되었다는 사실이다. Vaj에서 일련의 구절들은 비록 명백한 형태는 아니지만 ‘*mahācaitya*’인 ‘*bodhimaṇḍa*’와 ‘*caityabhūta*’로서의 ‘*prthivīpradeśa*’ 사이에 존재하는 연관성에 대한 암시를 반복하고 있으며, 또한 AsP에서 두 개의 다른 원인들(정각체험과 반야바라밀의 존재)로부터 생겨난 동등한 효과(동등한 보호의 힘)를 가지게 된다는 설명 역시 하고 있다. Vaj 8에서는 만일 누군가가 법문(즉 반야바라밀)을 취하여 심지어 4구로 이루어진 단 한 계승(*gāthā*)이라도 다른 이에게 설명하거나 완전한 의미를 밝히면, 그는 여래에게 수많은 보시를 하는 사람보다도 더욱 뛰어난 공덕을 얻게 된다고 언급한다. 그 이유(*tatkasya hetoḥ*)는 그것(즉 법문(*dharmaparyāya*)=반야바라밀)으로부터 여래의 완전한 깨달음이 왔기 때문이며, 그것으로부터 붓다들, 아라한들이 왔기 때문이다.(*ato nirjātā hi Subhūte tathāgatānām arhatāṃ samyaksambuddhānām anuttarā samyaksambodhir, etc.* AsP 58과 463도 참조) 한편 Vaj 12에서는 거의 유사한 단어들을 사용하여 누군가가 이 법문 등으로부터 취하여 가르치거나 밝히는 일(즉 깨달음의 원천을 선사하는 것)이 발생하는 장소가 있을 때, 그 장소는 ‘*caityabhūta*’가 될 것이라고 언급한다. 명쾌한 설명이 부족함에도 불구하고 깨달음의 경험과 ‘*caityabhūta*’가 있는 장소 사이의 연관성은 부정할 수 없을 것이다. 이제 우리는 Vaj의 구절들과 AsP 58 및 463과 관련하여 AsP 56.6ff를 다음과 같이 다시 읽어볼 수 있을 것이다. ‘*bodhimaṇḍa*’(*mahācaitya*와 동일)는 깨달음의 경험과 연관되어 있기 때문에 큰 보호의 힘을 지니고 있

다. [Schopen. 173] ‘caityabhūta’로서 ‘prthivīpradeśa’도 역시 큰 보호의 힘을 지니는데, 이는 깨달음의 원천인 반야바라밀이 존재한다는 사실 때문이다. 만일 여기서 연결 표현을 감지하기 힘들다면 SP 391에서의 표현과 동일하다고 할 수는 없을 것이다. 후자는 법문이 말해지고 기록되는 등 일련의 행위가 행해지는 어떤 장소에 ‘Tathāgata-caitya’(여래-성소)가 만들어질 것이라고 언급하고 있다.(여기에서 정형구가 SP에 등장하는 유일한 경우에는 ‘stūpa’에 대한 언급이 없으며, *tathāgatam uddiśya caityaṃ kartavyam*은 아마도 넓은 의미에서 *caityabhūta*에 대한 주석이라고 이해할 수 있을 것이다) 그 이유는(*tat kasya hetoḥ*) 다음과 같이 명백하다. 즉, 그 장소는 모든 여래의 ‘*bodhimaṇḍa*’(붓다의 깨달음 장소)로서 알려져야 한다(*veditavya*). 여기에서 그들은 완전한 깨달음을 얻으며, 법륜을 굴리고, 반열반에 든다(마지막 두 행위의 장소는 물론 네 가지 *mahācaitya*의 두 장소를 의미한다).⁴⁸⁾ 세 문헌 모두 어떤 점에서는 ‘*bodhimaṇḍa*’와 더불어 ‘*caityabhūta*’인 ‘*prthivīpradeśa*’와의 연결성을 드러내며, 마찬가지로 세 문헌 모두 이 새로운 장소를 성지순례의 장소와 연관된 오랜 전통과 연결 짓고 있다. 한편 세 문헌 모두 이 같은 연결성을 설명하는 데 있어 정교하거나 명쾌해진 형태로 해

48) 이 구절과 관련된 흥미로운 언급 및 *bodhimaṇḍa*의 ‘sens propre’와 ‘sens figuré’에 관해서는 Lamotte, E.. *Vimalakīrti*, 198 n.105와 Lamotte, E.. 1965. *La concentration de la marche héroïque (Śūraṅgamasamādhisūtra)*, *Mélanges chinois et bouddhiques* 13, 221 n.242를 참조하라. 비록 본고의 정형구를 포함하고 있지는 않지만 *Śūraṅg.*의 구절에 관한 Lamotte의 번역은 여전히 인용할 만한 가치가 있다. “Ānanda, l’endroit où j’ai atteint l’anuttarasamyaksaṃbodhi c’est le [Siège] de diamant (vajrāsana) où les Buddha passés (afīta), futurs(anāgata) et présents(pratyutpanna) arrivent à la grande illumination (abhisamḥodhi). Eh bien. tous les lieux où l’on prêche le Śūraṅgamasamādhisūtra sont absolument identiques(sama, nirvīṣeṣa) à ce Siège de diamant. De même aussi tous les lieux où le Śūraṅgamasamādhisūtra est prêché(desīta), récité(vācīta) ou écrit(likhīta).” 이는 명백히 본고의 정형구 및 우리가 논의해 왔던 구절들과 매우 밀접한 관련이 있다.

당 정형구로 구성된 바로 그 어휘들을 보여 주게 된다는 점은 흥미로우며 주목할 만하다.

정형구에서 ‘장소’ 혹은 ‘위치’를 의미하는 단어가 ‘*pr̥thivīpradeśa*’라는 사실은 결코 부수적인 것이 아니다. 『마하바스투』(*Mahāvastu*)의 첫 번째 「아바로끼따경」(*Avalokita Sūtra*)이 위대한 깨달음의 장소를 언급하기 위해 ‘*bodhimaṇḍa*’를 대신하여 지속적으로 사용하고 있는 것은 다름 아닌 바로 이 단어이다. 그 뿐만 아니라 동일한 문헌이 *Avalokita Sūtra*의 16가지 특징을 나열하고 있는데, 요네스(Jones)가 번역한 마지막 부분에 따르면 다음과 같다. “그리고 비구들이여, 전륜성왕들은 성소(聖所)를 위하여 그 장소를 결정하지 다른 것을 [결정하지 않는다.]”(ye pi te bhikṣavo rājāno cakravartino taṃ *pr̥thivīpradeśaṃ adhistihanti nānyatra cetiyārtham*)⁴⁹⁾

[Schopen. 174] 그러나 『마하바스투』의 의미심장한 이 구절에 대해 덧붙이자면, 성지 순례 및 성지와 관련하여 모든 초기 전통의 바탕이 되는 1차 문헌 자료인 산스크리트 본에서 완전히 동일한 용어를 사용하고 있다. 이를 제시하면 다음과 같다.

catvāra ime bhikṣavaḥ PR̥THIVĪPRADEŚAḤ (sa phyogs; Pali: thāna) śrāddhasya kulaputrasya kuladuhitur vā yāvajjivam anusmaranīyā bhavanti. Katame catvāraḥ. Iha bhagavāñ jātāḥ. Iha bhagavān anuttarām samyaksambodhiṃ abhisambuddhaḥ. Iha bhagavatā triparivartaṃ dvādaśākāraṃ dhārmyaṃ

49) Senart, É.. 1980. *Le Mahāvastu*, T. II, Paris, 263; Basak, R.. 1964. *Mahāvastu Avadāna*, Vol.II, Calcutta, 364; Jones, J.J.. 1952. *The Mahāvastu*, Vol.II[SBB. 18], London, 248. Jones(248 n.4)는 Senart의 문장 “해석”을 다음과 같이 인용한다. “ne se reposit pas en ce lieu si ce n’est pour venir l’adorer”. 예저튼(BHSD, 233¹)은 이를 다음과 같이 다른 방식으로 이해하고 있다. “[붓다의 성도장소]를 숭배의 대상으로 삼기 위하여 [전륜성왕들은 이 목적 이외에는 그 장소를 절대로 지배하지 않을 것이다, v.1의 *adhistihanti*]”

dharmacakram pravartitaṃ. Iha bhagavān anupadhiśeṣe nirvāṇadhātau parinirvṛtaḥ. Āgamiṣyanti bhikṣavo mamātyayāc CAITYAPARICĀRAKĀŚ CAITYAVANDAKĀŚ (mchod rten bskor ba dañ mchod rten la phyag 'tshal ba) ta evaṃ vakṣyanti. Iha bhagavān jātaḥ, etc...atrāntarā ye kecit prasannacittā mamāntike kālaṃ kariṣyanti te sarve svargopagā ye kecit sopadhiśeṣāḥ.

비구들이여, 이 네 장소는 신심을 지닌 좋은 가문의 아들 혹은 좋은 가문의 딸이 살아 있는 한 기억해야 할 [장소]이다. 네 가지 [장소]란 무엇인가? 이곳에서 세존은 태어나셨다. 이곳에서 세존은 무상정등각을 깨우치셨다. 이곳에서 세존은 3전 12행상을 지닌 성스러운 법륜을 굴리셨다. 이곳에서 세존은 더 이상 남겨진 것이 없는 열반의 영역(無餘涅槃界)에 드셨다. 비구들이여, 내가 죽고 나서 *caitya*를 돌보고 *caitya*를 숭배하는 자들이 올 것이다. 그들은 이와 같이 말할 것이다. “이곳에서 세존은 태어나셨다...(이하 생략)” 이곳에서 그 누구일지라도 내 앞에서 청정한 마음을 지닌 후에 죽는 자들이라면, 그들 모두는 무엇이 남아있던 간에 천상으로 가기에 적절하다.⁵⁰⁾

본문에 비추어 볼 때 이 문헌은 분명 숭배의 중심지들을 포함하고 있는 것으로 잘 알려진 것이며, 정형구를 만든 이는 단순히 법문이 있었던 장소를 가

50) Waldschmidt. *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, Teil III, 388-90. Dutt, N. *Gilgit Manuscripts*, Vol. III, pt.2, 113과 비교할 것. Bareau, A.. 1971. *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens*, Vol.II: *Les derniers mois, le parinirvāṇa et les funéraires*, Paris, 29-32; Levi, S., 1895. ‘Une poésie inconnue du roi Harṣa Śīlāditya’, *Actes du Xe Congrès international des orientalistes*, Vol.II, Leiden, 189-203; Bagchi, P.C.. 1941. ‘The Eight Great Caityas and Their Cult’, *Indian Historical Quarterly* 17, 223-35; Bharati, Agehananda. 1963. ‘Pilgrimage in the Indian Tradition’, *History of Religions* 3, 152-59.

리키는 용어인 ‘*pr̥thivīpradeśa*’를 사용함으로써 어떤 의미에서 암시적으로 이를 ‘*bodhimāṇḍa*’등과 더불어 ‘*caitya*’ 전통과 연관시키고 있었다는 점은 분명하다.

이 같은 일련의 암시들이 안팎으로 짜여 있는 것은 밀접한 연관성을 지니고 나타나는 또 다른 분명한 점이다. Vaj 12에서는 ‘*caityabhūta*’인 그 장소에서, 그리고 법문으로부터 4구로 이루어진 한 계송이 교시되는 그 장소에서 스승이나 현명한 구루(*viññaguru*)를 대신하는 자가 머무른다고 언급하고 있다. SP 344에서는 현자(*tādr̥so viduḥ*)가 이 경전으로부터 4구로 된 계송을 가르치는 장소이며, 이 때문에 스투파가 만들어지고 그 현자는 붓다에게 ‘지배되(possessed)’기에 그곳에서 붓다 자신이 존재하게 된다고 설한다.⁵¹⁾ 또한 KP 160은 유사한 개념을 말하고 있다. [Schopen. 175] 여래를 숭배하는 자와 마찬가지로(*tadyathāpi nāma*), 그는 ‘*caityabhūta*’(글자 그대로는 *dharmabhāṇakasyānt[ikā]d* (법사의 옆에서)[Weller, *Zum Kāśyapa*. 159n.8])인 바로 그 장소에서 법문을 수지하는 등의 행위를 하는 자를 존경해야 한다고 언급한다. 이러한 모든 사실들을 통해 법문의 존재와 붓다의 존재가 동일하다는 점이 드러난다. 이는 물론 “*yo dhammaṃ passati so Bhagavantam passati*”⁵²⁾라는 구절에서 나타나는 오래된 개념과 ‘가르침의 몸’이라는 법신(*Dharmakāya*)이라는 개념 모두와 연관되어 있다. 후자에 관해 긴 논의를 하고 싶지는 않지만, 적어도 AsP 94에서 경전 숭배를 지지하는 논의를 펼치는 부분에서 이 법신(*dharmakāya*)이라는 개념에 의지하고 있다

51) 결착을 짓기 어려운 문제이기는 하지만 SP가 Vaj에 의해 ‘영향을 받았다’는 지적이 있다. 본고의 구절은 그러한 경우일 수도 있고 아닐 수도 있다. Kino, Kazuyoshi. 1962. ‘On the Influence of the Vajracchedikā upon Saddharma Puṇḍarīka’, *Indogaku Bukkyōgākū Kenkyū* 10, 380-76을 볼 것.

52) *Milinda-Pañho* (PTS) 71; *Majjhima Nikāya* (PTS) i 190-91; *Itivuttaka* (PTS) 91; *Samyutta Nikāya* (PTS) iii 120; *Śālistambasūtra* (Sastri. ed., n.9) 1, 7; *Āryapratītyasamutpāda-sūtra*(*ibid.*) 26. 7, 등.

는 사실은 주목할 필요가 있다. “*etad* [필사된 반아바라밀] *dhi tathāgatānām bhūtārthikaṃ śarīram. Tatkasya hetoḥ. Uktam hy etad bhagavatā: dharmakāyā buddhā bhagavantah* (이 [필사된 반아바라밀]이야 말로 진실한 의미로서 여래들의 몸이다. 왜 그러한가? 세존께서 이렇게 말씀하시기 때문이다. 붓다 세존들은 다르마(법)을 모임(몸)으로 하기 때문이다. AsP 99, 338, 462, 513과 비교)

그러나 어떤 의미에서 모든 세 구절이 범문이 존재하거나 암송되는 등의 행위가 행해지는 장소에 붓다가 존재한다는 것을 주장하고 있다는 점은 명백하다. 이 성스러운 장소가 그 자체로 강력한 ‘*caitya*’를 만들어 낸다고 설명하기에 충분할 것이다. 그러나 이 정형구에는 더욱 깊은 암시가 깔려 있을 수도 있다.

AsP에서 인용된 위의 긴 구절에서 보았듯이 ‘*pṛthivīpradeśa*’는 단지 ‘*caityabhūto vandanīyaḥ*’ (성소와 같이/로서 받들어져야 하는) 것 등만이 아니다. 이 구절에 따르면 붓다의 ‘*ātmabhāvaśarīra*’—콘즈가 ‘육체적 인격체(physical personality)’라고 번역하고 있다—는 일체지를 아는 것에 의지하는 것이기 때문에(*sarvajñajñānāśrayabhūtātāt*) 또한 ‘*caityabhūto vandanīyaḥ*’ (성소와 같이/로서 받들어져야 하는 것) 등이 된다. ‘*ātmabhāvaśarīra*’의 정확한 의미가 무엇이든 간에 이것이 적어도 붓다의 몸 혹은 육체적 존재를 의미한다는 것은 분명하다.⁵³⁾

이러한 사상을 볼 수 있는 것은 위의 문헌만은 아니다. 『랄리타비스타라』(*Lalitavistara*=LV) ch.23, v.63에서는 지상의 신(earth-deva)들이 붓다가 깨달음을 얻은 장소(*bodhimāṇḍa*)를 칭송하는 장면에서 유사한 개념이 나타나는 것으로 보인다. 구체적인 내용은 다음과 같다.

53) 용어 *ātmabhāva*에 관한 논의는 Edgerton. *BHSD*, 92¹; Conze. *Vajrac. Prajñā*. [SOR XIII], 110 및 1960. *Indo-Iranian Journal* 4, 75 n.3.에서 J.W.de Jong의 리뷰를 볼 것.

lābha iha sulabdhā bhumidevair udārā
yatra paramasattvaś caṃkramī medinīye
yattaku raju loke sarva obhāsītās te
ceti bhu trisahasraḥ kiṃ punas tubhya kāyaḥ
 [’jig rten rdul rnams ji sñed khyod kyis snañ bar mdzad
*ston gsum mchod rten gyur na khyod sku smos ci ’tshal]*⁵⁴⁾

[Schopen. 176] 대략 번역하면 다음과 같이 될 것이다.

여기에 지상의 신들이 얻은 최고의 성취가[있으니]

- 54) Vaidya, P.L. 1958. *Lalitavistara* [Budd. Skt. Texts 1], Darbhanga, 268.14-17; Pek. Vol.27 no.763, 234-2-4. 필자는 de Jong교수의 제안으로 *yatra ku*의 읽기를 Vaidya본에서 나타나듯이 *yattaku*(=ji sñed)로 수정하였다. 그리고 필자 자신이 산스크리트어에 대해 확신을 할 수 없고, 티베트어는 복합어로서의 *caityabhūta*에 완전히 부응하는 다른 번역이 없었기 때문에 Edgerton(BHSD) 232²-233¹에서 *ceti bhu*(*bhu=abhū*)를 두 단어로 보고 이를 따랐다. 그러나 이 복합어와 직접적인 관계가 있는 것은 확실해 보인다. 이 두 구절들과는 별개로, 정형구 외에 *caityabhūta*를 발견할 수 있었던 또 다른 문헌은 *Gaṇḍavyūhasūtra*(Suzuki, D.T. and H.Izumi. 1936. Kyoto, 494.1ff; Vaidya, P.L. 1960. [Budd. Skt. Texts 5], Darbhanga, 396.17ff)인데, 이는 *Sikṣāsamuccaya*(Bendall, C., 1902. St. Petersburg) 5.20-6.8에서 다음과 같이 인용되고 있다. *bodhicittaṃ hi kulaputra bījabhūtaṃ sarvabuddha-dharmāṇaṃ; kṣetrabhūtaṃ sarvajagacchukladhamvirohanatayā...caityabhūtaṃ sadevamānuṣāsurasya lokasya* [rigs kyi bu byañ chub kyi sems ni sañs rgyas kyi chos thams cad kyi sa bon lta bu’o, ’gro ba thams cad kyi chos dkar po rnam par ’phel bar byed pas žiñ lta bu’o...lha dañ mi dañ lha ma yin du bcas pa’i ’jig rten rnams la mchod rten lta bu’o, Pek. Vol.26, no.761, 301-3-6ff.] 여기에서 *caityabhūta*는 —본고의 정형구와 문맥적으로 완전히 차이를 보이며— 비유적 혹은 직유적인 의미로 쓰인 듯하다. 여기서 우리는 팔리 문헌 속에서 (발견 했었던) 유일한 구절, 즉 *cetiya*가 유사한 의미로 사용된 구절을 인용하고자 한다. 이는 *Milinda Pañho*(Trenckner, V. ed., 1880, 1962. [PTS], London, 420.21-22)의 가장 마지막 줄에 나타난다. *tasmā hi paṇḍito poso sampassaṃ atthamattano/paññāvantābhipūjeyya, cetiyaṃ viya pūjīyan-ti.*

뛰어난 존재가 걸어 다녔던 장소가 그것입니다.]
 세상에서 모든 먼지(어둠)를 당신께서 비추시어
 삼천세계가 *caitya*가 되었으니, 하물며 당신의 신체는 [말해 무엇 하리오]

이 구절들과 나란히, 그리고 밀접한 관련을 가지고 다루어지는 LV와 『마하바스투』(*Mahāvastu*) 양쪽 모두에서 붓다에게 적용되는 일련의 명칭들을 찾을 수 있는데, 한 가지를 제외하고 모두는 깨달음의 행위 혹은 깨달음의 장소(*bodhimāṇḍa*)가 주된 주제이다. 구체적인 내용은 다음과 같다. Mhv(Senart) ii 349, 359, iii 273에서 붓다는 “*sarvalokasya cetiyo*”라고 언급되며, Mhv ii 294, 354, iii 279, LV ch.7, v.47, ch.23, vo.31에서는 “*lokasya cetiya*” 혹은 “*lokacetiya*”로 언급되고, Mhv ii 296에서는 “*cetiyaṃ narāṇām*”으로 나타난다.⁵⁵⁾ 특히 뛰어난 성소(*caitya par excellence*)가 아닌 경우 붓다 그 자체가 ‘*caitya*’로 생각되었던 느슨한 전통이 있었다는 사실을 보여주기 위해 모든 구절들을 모아 놓았다.

정형구의 작성자가 의식적으로 이 모든 암시들을 적용한 것이었는지에 대해서는, 물론 그가 할 수 있었음에는 분명하지만 이를 증명할 방법은 없다. 여기에서 주안점은 이 문헌들의 편집자가 우리가 보아 왔던 특정 문맥 속에 해당 정형구를 놓음으로써 그들이 이 정형구를 어떻게 이해했는지, 그리고 무엇을 의도하였는지에 대한 상당히 명확한 정보를 우리에게 주고 있다는 것이다. 이는 복합어 ‘*caityabhūta*’와 관련시켜 보았을 때 더욱 명확해진다. ‘*bodhimāṇḍa*’

55) 이 구절들과 관련하여 Mhv. ii 354와 iii 279 역시 Edgerton(*BHSD*, 233¹)이 인용하였다.

후대 팔리어 경전들에서 유사한 표현이 나타나는 것에 대해서는 *Thūpavaṃsa*(Jayawickrama, N.A., 1971. [SBB], London) 174를 보라. 여기에서 *cetiyaṭṭhana*는 붓다에게 적용되는 별칭으로 등장한다. 이 복합어에서 마지막 단어인 *thāna*가 위에서 인용한 순례의 네 ‘장소들’에 관한 구절의 팔리어 버전에서 쓰이는 그와 같은 ‘장소’를 의미하는 단어라는 사실은 매우 흥미롭다.

(AsP 55ff; SP 391)의 힘과 동일한 어떤 장소가 다만 ‘caitya와 유사한 것’으로만 생각되었다는 사실은 상당히 신빙성이 없다.⁵⁶⁾ [Schopen. 177] 또한 무한한 공덕을 짓는 장소—스투파와 유골에 대한 ‘승배’에 부여되는 것보다 더욱 수승한 덕성을 말한다—가 일으켜지고(Vaj 15, KP 160), 이 장소가 단지 ‘caitya와 유사한 것’으로만 생각되었다는 사실 역시 믿기 어렵다. 이 장소는 붓다 자신이 강력하게 현현한 곳이고(Vaj 12, SP 344), 인간만이 아니라 신과 악마들까지도 숭배해야 하고 존경의 의미로 오른쪽으로 돌아야 하는 곳이며(Vaj 15c), 이슈와라(Īśvara)와 마혜슈와라(Mahā-Īśvara) 및 브라흐마(Brahmā)와 같은 신들이 가장 중요하게 여겼을 뿐만 아니라 실제로 그 곳에 머물기도 하였던 장소이자(Am), 마지막으로 그곳에 놓인 것이 단순한 하나의 유골이 아니라 ‘완전한 여래의 유골’(SP 231)이기 때문이다. 따라서 그와 같은 장소가 단지 ‘caitya와 유사한 것’이었다는 생각은 매우 받아들이기 어렵다. 이 같은 맥락은 전통적으로 ‘caityabhūta’라는 용어가 어떻게 이해되었는지에 대해 의심의 여지를 남기지 않으며, ‘prthivīpradeśa’는 ‘caitya와 같은 것’도 아니고 ‘단순한 하나의 caitya였던 것’도 아니다. 대량의 티베트어 번역에서 나타나는 “*mchod rten du 'gyur ro*” 등과 웰러(Weller)의 ‘*ein Heiligtum geworden*’(신성한 장소가 된)과 같은 번역들은 ‘-bhūta’의 의미에 대해 거의, 혹은 아예 정보를 주지 않는 듯하다. 가령 우리가 티베트어 자료들만을 가지고 산스크리트어의 원래 형태를 복원하려 했다면, 가장 타당성 있는 번역은 “*caityam bhavati, bhaver*” 등이 될 것이다. 그러나 ‘caityabhūta’의 형태를 고집스럽게 고수하는 것이 유지되고 있다는 점은 적어도 단순한

56) 콘즈가 *caityabhūta*를 ‘진정한 성지’로 번역한 것에 대해 암묵적으로 승인이 이루어진다. 그러나 해당 문맥에서 압도적으로 드러남에도 불구하고 푸생(Poussin, De La Valée. 1924. *L'abhidharmakośa de Vasubandhu*, quatrième chap., Louvain, 245 n.)은 동일한 구절을 다음과 같은 의미로 이해할 수 있었던 듯하다. “Le lieu où la Prajñāpāramitā est enseignée devient semblable à un caitya.”

‘caitya’ 이상의, 적어도 단순한 ‘caitya’와 다른 것을 의도했다는 것을 명백히 암시한다. 여기서 -bhūta는 ‘동격의 명사를 형용사화 시키는 것’, 혹은 “une finale °bhūta explétive”, 즉 마지막에 허사로서 위치하는 기능만을 하고 있다고 생각할 수 있다. 그러나 불행히도 이 같은 설명은 단지 문법적인 기능에 대해서만 보여줄 뿐이며, 한편 중요한 어휘적 의미에 대해서는 숨기거나 무시하고 있는 것이다. 앞서 정형구가 발견되는 문맥에 관한 연구로부터 알 수 있듯이, ‘caityabhūta’가 되는 ‘prthivīpradeśā’는 단순한 ‘caitya’가 아니라 무엇보다도 ‘bodhimāṇḍa’, 다시 말해 ‘mahācaitya’와 동등한 지위를 지닌다. 문법적으로 어떻게 설명하고 있는지는 상관없이, 여기에서는 ‘-bhūta’가 ‘mahā-caitya’의 ‘mahā’와 유사한 의미를 지니고 있는 것으로 파악할 필요가 있는 듯하다. 앞서 보았듯이, 아마도 Am에 등장했던 ‘caityasammata’로 ‘caityabhūta’를 대체함으로써 이 같은 관점을 지지할 수 있을 것이다. 만일 ‘-bhūta’를 대략 ‘mahā’와 가까운 ‘의미’를 전달하는 강조의 허사로 파악한다면 ‘caityabhūta’는—만일 에저튼의 번역(Schopen. 151)을 받아들이고 영어에서 형용사적인 기능을 하는 것으로 생각한다면—“성스러운 장소의 속성을 결단코 지니는” 혹은 “성스러운 장소의 속성을 뛰어나게 지니고 있는”을 지시할 것이다. [Schopen. 178] 만일 영어의 술어 주격으로 해석한다면 ‘그것은 “뛰어난 성스러운 장소”가 된다(bhavati)’로 읽을 수 있을 것이다, 혹은 ‘-bhūta’가 지닌 문자 그대로의 의미를 살린다면 ‘그것은 진실한, 진정한, 합당한 성스러운 장소가 된다(앞서 성지로 등장했던 것을 “일반적인 성지”라고 파악한 것과는 반대의 의미이다)’로 읽을 수 있을 것이다. ‘mahā-caitya’와 ‘caitya-bhūta’는 양쪽 모두, 그와 같이 명명된 대상과 단순하게 ‘caitya’로서 명명된 대상 사이에서 전자가 정도나 질에 있어 더욱 뛰어난 것이라는 구분을 표현하는 것이다.⁵⁷⁾ ‘-bhūta’가 어느 정도 함축되어 있는 분사의 시간

57) 아마도 콘즈의 사전(Conze, Edward. 1967. *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā*

적 의미뿐만 아니라 우수성의 의미를 암시한다고 하는 주장은 역사적인 맥락에서 보았을 때 부분적으로 이해할 수 있을 것이다. ‘-bhūta 표현’에 의한 강조는 한 대상(*prthivīpradeśa*)에 대해 이전에는 그러한 명칭을 지니지 않았던 것을 ‘caitya’라고 부르기 위해 필요한 것이었다. 즉 혁신이 강조를 필요로 하게 된 것이다.⁵⁸⁾ 마지막으로, 이처럼 강조하는 의미로 번역하려고 해도, 문맥

Literature, Tokyo)을 인용할 필요가 있을 듯하다. 여기에서는 본고에서 파악하는 것과 동일한 의미와 기능을 하는 -bhūta의 많은 실례들이 나타난다. *MDPPL*, 92: *asaṅghbhūta* - ‘진정한 무집착’; *MDPPL*, 190: *tīrthibhūta* - ‘진정한 여울(true ford)’, *MDPPL*, 306: *bhājanī-bhūta* - ‘올바른 그릇이 되는 자(One who has become a fit vessel)’; *ibid.*, AsP 94에는 *bhājana(-bhūta)*가 르누(Renou)의 *bhājanabhūtā bhavanti*와 시제의 차이를 제외하고 다음과 같이 동일한 형태로 등장한다. *bhājanabhūtāny abhūvan*. 콘즈는 AsP 94를 다음과 같이(용어를 그대로 가져오지는 않았다. 자세한 것은 p.37에 나타나는 그의 번역을 볼 것) 번역한다. “그들은 진정한 그릇들(repositories)이며...”. 반면 르누(Renou)는 그 반대로 단순히 “ils deviennent des vases”(p.5와 비교)라고 번역하고 있다. 아마도 이러한 몇 가지 실례들(훨씬 더 많이 있지만)로 보통의 문법에서는 인정하지 않음에도 불구하고 -bhūta의 이 같은 쓰임에 대해 보여주기에 충분하리라 생각된다. 여기서 콘즈가 자신의 사전과 번역이라는 두 경우에 복합어 *caityabhūta*를 어떻게 다루는지에 대해 좀 더 이야기해보고자 한다. 그가 사전을 다루는 방식은 상당히 곤혹스럽다. *caitya*라는 표제어 아래 그는 Vaj 12와 15c를 인용하면서 ‘성지(shrine)’라는 번역을 내놓는다. 그러나 Vaj 12와 15c에서 *caityabhūta*(반야경 문헌에서 *caitya*가 단독으로 나오는 경우는 없다)라는 형태와 맞닥뜨리고 이에 관해 출판한 번역에서는 항상 ‘성지와 같은(like a shrine)’으로 해석하고 있는 것이다. 바로 다음 표제어가 *caityabhūta*인데, AsP 57-8을 인용하면서 해당 부분의 번역을 ‘진정한 성지(true shrine)’로 하고 있다. 그는 두 표제어 항목에서 해당 복합어의 어떤 용례가 있는지, 혹은 Adh 32.10에서 그가 1965년 ‘진정한 성지(true shrine)’라고 번역했던 티베트어로 된 동의어에 대해서도 전혀 아무런 언급을 하지 않고 있다. 연대기적으로 AsP의 번역 ‘진정한 성지’는 가장 초기의 것(출판은 1958년이었으나 이미 1951에 완성이 되었다.)이었는데, Vaj의 번역(1958)에서는 기존에 자신이 했던 번역을 거부하고 있는 것이다. (그 같은 변화의 이유에 대해서는 알 길이 없다. 다만 문맥상의 차이에 의한 것은 아니라는 점만은 확실하다.) 그럼에도 불구하고 그의 사전(1967)에서는 AsP 구절들에서 쓰인 번역을 그대로 유지하고 있으며, Vaj의 복합어 용례에 대해서는 드러내지 않는다. 이 모든 일들의 결과는 도리어 혼란만 가중시킨다.

58) 이러한 측면은 특히 AsP 57에 대한 하리바드라의 주석에서 명확하게 나타난다. Wogihara,

에 대한 조사가 이를 더욱 확실하게 만들어 주므로 [~과 유사하다는] 비유적인(similetic) 해석은 포기해야 할 것이다.

이제 우리는 정형구의 의미뿐만 아니라 경전 숭배에 있어 지역 국지화의 문제에 대한 해결책으로서의 그 기능까지도 인식해야 할 시점에 와 있다. 이 해결책은 좀 더 초기의 사상 두 가지에 기반을 두고 있다. 첫째는 “yo dhammaṃ passati so bhagavantam passati”(다르마를 보는 자는 세존을 보는 것이다) 등으로 대변되는 오래된 정형구에 나타난 사상이며, 둘째는 성도와 같이 붓다의 삶에서 중요한 시간의 특정한 장소에서 붓다의 현현이 그 장소를 성스럽게 만든다는 생각이다. [Schopen. 179] 정형구의 제작자 혹은 이를 쓰는 사람들은 다르마(dhamma)를 법문(dharmapryāya)과 명백히 동일하게 만들어내는 것에 의해 첫 번째 사상을 받아들였으며, 나아가 법문=세존(dharmaparyāya=bhagavat AsP)이라는 등식을 설정하였다. 이 등식은 만일 특정 장소에 세존(Bhagavat)이 현현함으로써 그곳을 성스럽게 만드는 효과를 준다면 이 의미를 확장시켜 법문이(어떤 형태로든) 존재하는 것 역시 동일한 효과를 지녀야 한다는 사고를 자연스럽게 따르고 있다. 이 개념은 두 번째 사상을 받아들여지면서 더욱 공고해졌다. 만일 법문이 깨달음의 원천이었다면(AsP, Vaj), 특정 장소에서 그것이 존재하는 것은 더욱 확장하면 ‘bodhimāṇḍa’와 동일한 장소를 깨달음의 전통적인 ‘원천’으로 만드는 것이다. 따라서 이 두 사상을 적용하고, 확장시켜 중국에는 서로 섞여 들어가게 되었던 것이다. 이 같은 적용, 확장, 융화는 성지를 다루는 오래된 전통 가운데 하나의 어휘 속에서 주의 깊으면서도 의식적으로 표현되었다. 이 같은 개념들에 대한 표현 속에서 ‘caitya’, ‘prthivīpradeśa’ 등과 같은 용어들을 사용하는 것은 이들을 4대 혹은 8대 성지들과 분명하게 이어주는 동시에 ‘bodhimāṇḍa’ 등의 암시 및 동일시와도 연결해 주는 것이다. 우리가 지금까지 해왔던 전체 논의들 및 이러

한 상황에 비추어 볼 때, 우리는 “*sa pṛthivīpradeśas caityabhūto bhaver*” 라는 구절 속에서 이 구절이 여러 사상들이 뒤섞인 복합체의 정형화된 표현이라는 것을 알 수 있었다. 한번 이 정형구가 기능을 하여 받아들여지면, 누군가가 낭송하였던 것을 작성하기를 바라고, 그 후 암송하게 되는 문헌 속에 삽입이 될 수 있는 것이며, 이 문헌이 정형구 속에 주장된 연관성을 바탕으로 바로 그 장소를 숭배의 중심지로 정당하게 만드는 권위를 부여하게끔 영향을 끼치게 되는 것이다. 그러한 정형구는 새로운 중심지의 확장과 발전에 유용한 메커니즘을 제공했을 것이다. 이는 전통의 근거를 마련함(즉 한번 문헌 속에 삽입이 되면 불설이 되는 것)과 동시에 역사-전설의 전승 속에서 고정되어 제한적이었던 장소 외에 새로운 중심지가 만들어지는 것을 허용하였다.

정형구의 쓰임에 대해 재구성해보면 우리는 앞서 언급했던 관찰 가능한 변화, 즉 구전전통을 강조했던 방향으로부터 서사전통에 강조점을 두었던 변화에 대하여 설명할 수 있을 것이다. 전자의 경우 새로운 숭배의 중심지를 발전시키고 유지하기 위해 유행하는 법사(*bhāṇaka*) 혹은 낭송자들의 주기적인 방문에 의존하였을 것이다. 그러나 이는 불안정한 구조를 취하고 있었다. 만일 중심지들이 건설되면 이는 좀 더 영속적인 특성을 가지게 될 것이고, 이러한 사실로 인해 이 중심지들은 그 용어가 가지는 좀 더 사회적인 의미에서 숭배의 발전이 가능하게끔 만들고자 하였을 것이다. 이를 위해서는 숭배의 초점 역할을 하는 좀 더 영속적이면서도 특수한 대상이 필요하였을 것이다. 서사전통에 중점을 둔 변화는 아마도 이러한 필요성으로 설명될 수 있을 것이다. 한번 문헌이 책의 형태로 제작되면 이것을 법사(*bhāṇaka*)들이 가르치거나 암송했던 장소에 영원히 안치할 수 있었고, [Schopen. 180] 따라서 법사들이 없는 경우에도 그 힘의 원천은 계속해서 남아 있을 수 있었던 것이다.

마지막으로, ‘*sa pṛthivīpradeśa*’ 형태의 배경을 좀 더 분명히 이해하기 위해 적은 수의 대승 경전들을 대상으로 했던 피상적인 연구의 결과는 대승 기

원에 관한 히라카와(A. Hirakawa)의 이론에 대해 흥미로운 암시를 제공해 주었다.⁵⁹⁾ 여기서 그의 주장들에 대해 자세히 추적해 나갈 수는 없지만, 한 가지 그가 처음 던졌던 질문에 대해 주목하고자 한다. “그렇다면 무엇이 대승불교를 일으키는 제도적 기반을 마련하였는가?”(p.85)라고 하는 질문이 바로 그것이다. 그는 다음과 같이 대답한다. “이 문제에 관한 연구를 통해 나는 그 제도적 기반이 출가 보살들을 위한 종교적 중심지인 스투파(stūpa)였다는 결론에 도달할 수 있었다.”(p.85) 그리고 그는 “...대승불교의 출발을 스투파에 대한 숭배와 신앙에서 찾는 것이 좀 더 자연스럽다”고 언급한다.(p.104) 더 이상 자세히 들어갈 필요 없이 본고에서 찾아낸 사실들은 이 의견을 지지하지 않는다는 점을 염두에 두어야 하겠다. 먼저, 위에서 인용한 문헌들로부터 적어도 이 기록들로 된 대승불교는 대부분 스투파 숭배와 연관되어 있지 않으며, 오히려 경전 숭배와 관련이 있다는 점은 명백하다. 결국 이러한 경전 숭배와의 연관성은 항상 스투파 숭배에 대해 명확하게 부정적인 태도와 관련된다. AsP의 경우가 아마도 가장 두드러지는 실례가 될 것이다. 본고에서 다룰 기회가 있었던 모든 문헌들 가운데 오직 SP만이 스투파 숭배에 관해 긍정적인 입장을 보이며, 여기에서도 이후에는 경전 숭배와 (아마도 이에 영합하여) 그 기반을 공유하고 있다는 사실은 명백하다. 이처럼 (몇몇은 명백하게 초기의 것인) 수많은 대승 문헌들 속에서 나타나는 스투파 숭배에 대한 부정적 입장을 무시함으로써, 그리고 비판적 태도를 동시에 지니지 않고 너무 많은 부분을 SP에 의지함으로써⁶⁰⁾ 히라카와는 일말의 의심은 가지기 보다는 흥미진진

59) Hirakawa, Akira. 1963. ‘The Rise of Mahāyāna Buddhism and Its Relationship to the Worship of Stūpas’, *Memoirs of the Toyo Bunko* 22, 57-106.

60) 예를 들어 히라카와(p.85-6)는 SP 340 및 344를 다루면서 어떤 의미에서 SP 내부에서 진행되는 융합의 과정을 인지하고 있었으나, 스투파 숭배가 그 과정 속에서 주된 요소를 담당하며 경전 숭배는 부차적인 요소로 그에 동화되었다는 입장을 너무 명백하게 유지하였다. 그러나 이러한 입장은 SP 340과 344가 SP의 안팎으로 이 구절의 독립된 용례를 나타내지 않는다고 인지하는 실례에 기대는 입장이다. 이러한 사실을 고려하면, 그리고 SP 구절들이

한 가정을 제시하는 방식을 통해 자신의 논의를 진행하였다.

그러나 만일 그의 결론이 의심스러웠다면 그가 처음 던졌던 질문, 즉 ‘무엇이 대승 불교를 일으키는 제도적 기반이 되었는가’하는 질문의 중요성은 전혀 의미 없어지게 된다. 비록 그 질문의 형태가 제한적이기는 했지만, 본고에서 지금까지 해 왔던 제한된 연구의 잠정적인 증거를 바탕으로 적어도 앞으로의 연구를 위한 한 가지 가능성을 제시할 수 있었다. [Schopen. 181] 앞에서 밝혀 왔듯이, ‘*prthivīpradeśa*’, 즉 책이 있는 장소는 경전 숭배의 중심지를 의미하며, 이는 숭배 행위(꽃 공양, 춤 등)를 행하는 조직적인 중심지였다. 나아가, 초기 대승 문헌들이 당시 확립된 성문들의 교리(=the *Śrāvakas*)에 대해 비판적이 되면서, 보통의 사원 중심지에서 교시되거나 설명되거나 안치될 수 없었으며, 이에 따라 기존의 확립된 전통의 간섭으로부터 자유로운 독립적인 중심지의 발전이 요구되었다고 추정하는 것도 타당하다. 대승에 대한 고집은 보통 이미 확립된 정통 교의에 의해 인정된 문헌들과 더불어 특정 문헌들에 대한 고착을 의미했기 때문에 같은 마음을 지닌 개개인들이 모이는 특정 장소가 발전될 수 있었고 바로 그 장소에서 그들이 고수하던 문헌을 보존하거나 교시했다고 가정하는 것이 자연스럽다. 일찍이 이 신성화된(즉, ‘*caityabhūta*’라는 용어에 의해 명명된) 것으로 생각되었던 장소들에서 앞서 묘사한 과정을 겪었던 것이다.

그러나 이 모든 사실은 좀 더 면밀하게 연구되어야 할 필요가 있다. 당분간

다른 곳에서 나타나는 “유사구문들(parallels)”과 비교될 때 SP의 입장은 훨씬 더 명백해진다. SP의 이 구절을 다루는 데 있어 나타나는 새로운 요소가 스투파 숭배에서 경전 숭배를 향한 융합을 시도하려는 것이었으며, 후자는 명백히 우선적이고 주요한 요소이며 전자는 SP에 의해 덧붙여진 것이라는 이 같은 비교(Schopen. 166f. 참조)로부터 분명해진다. 이 특정 구절과는 별개로, 히라카와는 SP(99, 225, 556, 230, 267, 286, 297, 337, 342, 390, 402, 403, 417, 418)에서 나타나는 경전 숭배에 관한 수많은 언급의 존재에 대해 고려하는 것과 그 중요성에 대해, 그리고 서로를 고려함으로써 알 수 있는 스투파 숭배에 대한 언급의 상대적 중요성에 대해서 평가하는 것 역시 무시하였다.

은 다만 ‘*prthivīpradeśāḥ*’가 초기 대승불교를 일으키는 ‘제도적 기반들’(하나 이상이 있었을 것이라는 생각에 의도적으로 가능성의 여지를 남겨둔다) 가운데 하나를 형성해 왔을 것이라는 사실만을 제시할 수 있을 것이다. 각각의 문헌이 그 숭배를 중심으로 하는 장소에 제각기 위치하고 있었기 때문에 이 같은 귀결은 하나의 통합된 단일체로서의 존재라기보다는(사회학적 관점에서) 초기 대승불교가 처음에는 어느 정도 구분지어지면서도 연관된 숭배, 즉 모두 동일한 패턴을 지녔지만 각각 자신의 특정 문헌과 연관되어 있는 일종의 느슨한 연맹이었다고 가정할 수 있을 것이다.

