

비구니 팔경법과 여성성불설에 대한 소고(小考) - 『대에도비구니경』을 중심으로 -

이해영
(동국대학교 문학박사)

국문초록

본 연구는 『대에도비구니경』을 중심으로 팔경법과 여성 성불에 관한 불교의 입장을 재검토하고, 여성불성불설(女性不成佛說)·변성남신설(變性男身說)·여성성불설(女性成佛說)을 상호 모순된 교설이 아니라 일관된 수행론적 구조 안에서 재해석하고자 한다. 기존 연구는 팔경법을 여성 차별의 제도적 장치로, 여성불성불설과 변성남신설을 여성의 수행 능력을 제한하는 교리로 이해해 왔다. 그러나 『대에도경』의 서술을 면밀히 분석한 결과, 이러한 통념과는 다른 해석 가능성이 확인된다. 오장설(五障說)은 여성의 본질적 한계를 의미하기보다 당시 사회 구조에서 최고 지도자 지위가 제한되었던 현실과 관련된 것으로 이해될 수 있으며, 작불(作佛)과 성불(成佛)의 구분을 통해 성불 자체의 가능성은 여성에게도 열려 있음을 밝힐 수 있다. 또한 ‘장부(丈夫)’ 개념은 생물학적 남성이 아니라 수행의 성취와 덕목을 갖춘 존재를 가리키는 규범적 개념으로 재해석될 수 있다. 변성남신설 역시 문자 그대로의 성전환이 아니라 번뇌의 극복과 수행의 완성을 상징적으로 드러낸 표현으로 이해된다. 나아가 팔경법은 여성 수행자를 본질적으로 제한하기 위한 규정이라기보다, 당시 사회적 조건 속에서 여성의 출가와 수행을 제도적으로 보장하기 위한 현실적 방편으로 볼 수 있다. 이러한 분석을 통해 『대에도경』이 전하는 여성 성불의 원리는 여성 역시 수행을 통해 성불할 수 있다는 평등의 원리에 있음을 논증한다.

주제어: 대애도비구니경, 팔경법, 여성성불, 여성불성불, 변성남신성불.

I. 들어가는 말

『대애도비구니경(大愛道比丘尼經)』(이하 『대애도경』)은 불교 최초의 비구니인 마하빠자빠띠(Mahāpajāpatī, 摩訶波闍波提, 大愛道) 구담미(瞿曇彌, Gotamī)의 출가 과정과 비구니 승단의 성립, 그리고 여성 수행자의 성불 가능성을 다루고 있는 경전으로 『대애도경』으로도 약칭한다.¹⁾ 역자와 번역 시기는 분명하지 않으나 북량록에 부속되어 전해진다.²⁾ 내용상 초기 불교의 전승을 담고 있으면서도 변성남신설 등 초기 대승의 요소를 포함하고 있어, 경의 최종 편찬 시기는 초기 대승불교 성립 시기인 1-3세기경으로 추정된다.

『대애도경』은 불교사적으로 중요한 가치를 지닌다. 이 경전은 최초의 여성 출가 과정을 담고 있어 여성 출가가 제도적으로 허용된 기원을 보여주는 상세 기록이다. 또한 팔경법을 비롯한 비구니 계율의 근거를 제시하고 있어, 비구니 승단의 정체성 확립에 기여한 율장적 성격을 지닌다. 그러나 이러한 중요성에도 불구하고 『대애도경』을 중심으로 한 본격적인 연구는 상대적으로 부족하였다. 본 연구자는 『대애도경』 역주 작업을 진행하는 과정에서, 이 경전이 팔경법과 여성 성불에 관해 다른 문헌과 구별되는 독특한 서술을 담고 있음을 발견하였다.

본 논문에서 주목하는 것은 『대애도경』에 나타난 ‘팔경법(八敬法)’과 ‘여성성불설(女性成佛說)’이다. 팔경법은 대애도 구담미가 부처님으로부터 출가를 허락받는 조건으

1) 본 경전은 『佛說大愛道比丘尼經』(『中華大藏經第一輯磧砂藏校訂目錄』), 『大愛道受戒經』(『開元釋教錄』卷第四), 『大愛道受戒經』(『出三藏記集錄』中卷第三) 등의 명칭으로도 전하며 舊錄에서는 『大愛道經』으로 약칭한다. 『大愛道般涅槃經』과 『佛母般泥洹經』 역시 『大愛道經』이라는 명칭으로 불리고 있으나, 내용면에서 별개이다. 두 경전은 대애도의 열반을 중심으로 서술하는 데 비해, 본 경은 출가 청원과 팔경법 수지를 통한 비구니 승단의 성립, 수행 태도, 그리고 여성의 성불 문제 등을 주요 내용으로 삼고 있다는 점에서 분명한 차이를 보인다.

2) 『開元釋教錄略出』卷4 (T. 55, 742b): 大愛道比丘尼經 二卷(亦云大愛受戒經或直云大愛道經)失譯。今僧祐錄云安公涼土異經, 今附北涼錄。

로 제시된 법으로, 비구니 승단 성립의 기본법이자 이부승(二部僧) 제도의 근간이 되었다. 팔경법은 율부(율장과 율전), 아함부, 본연부 등 다양한 전승 문헌에 나타나며, 명칭 또한 팔중법(八重法), 팔존사법(八尊師法) 등 다양하게 전해진다. 그러나 팔경법에 대한 현대 학계의 평가는 대체로 비판적이다. 이를 여성 차별의 제도적 장치로 보거나, 비불설(非佛說) 또는 후대 삽입설을 주장하는 견해가 있으며,³⁾ 심지어 폐지론까지 제기⁴⁾되고 있다. 이러한 연구들은 주로 팔경법의 조문을 문자적으로 해석하거나 성립 여부에 대한 역사적 논쟁에 초점을 맞추어 왔으며, 당시 역사적·사회적 맥락과 승가 운영의 실제적 필요성을 충분히 고려하지 못한 한계를 보인다.

한편, 여성성불설(女性成佛說) 역시 불교사에서 복잡한 전개를 보인다. 초기불교에서 부처님은 여성의 성불을 부정하지 않았으며, 실제로 부처님 당시 많은 비구니가 아라한과(阿羅漢果)를 성취하였다. 그러나 부파불교 시대에 이르러 여성불성불론(女性不成佛論)이 대두되었고, 이후 대승초기에는 변성남신성불설(變性男身成佛說)이 등장하였으며, 중기대승에 이르러서야 비로소 여성즉신성불설(女性即身成佛說)이 인정되었다는 것이 일반적인 이해이다. 그런데 흥미롭게도 『대에도경』에는 ‘여성즉신성불’과 ‘변성남신성불’의 내용이 함께 서술되고 있다. 이는 경전이 전승 과정에서 서로 다른 시기의 내용이 혼재되었음을 시사한다. 경전은 여인의 몸으로 깨달음을 성취하기 어려운 이유를 구체적으로 제시하면서도, 동시에 어떻게 하면 여인의 몸으로 깨달음을 성취할 수 있는지를 제시하고 있다. 이러한 이중 구조는 여성성불에 대한 보다 복합적인 이해를 요구한다.

이러한 문제의식에서 본 연구는 다음과 같은 질문을 제기한다. 첫째, 팔경법은 과연 일방적인 성차별 규정으로만 이해되어야 하는가? 출가 수행의 목적은 세간을 벗어난 해탈에 있으며, 부처님은 수행을 통한 깨달음의 가능성을 남녀 모두에게 열어 두었다. 이러한 맥락에서, 팔경법은 출가 수행자를 위한 법이므로, 재가 사회 질서를 반

3) 八數法非佛說論에는 두 견해가 있다. ①팔경법 전체 비불설, ②일부 후대 증입설(增入說). 다만 증입설의 경우 ‘팔경법’이라는 명칭 자체가 후대의 것이 되므로, 원형에 후대 개편이 가해진 것으로 보는 것이 합리적이다.

4) 釋昭慧는 팔경법은 부처님이 제정하신 것이 아니다. 왜냐하면 그것은 부처님의 隨犯而制의 체계원칙에도 부합하지 않고, 계다가 모순과 불합리함, 사실에 부합하지 않는 문제들로 가득하기 때문이다. 따라서 불교의 남녀 불평등 조약인 팔경법은 반드시 폐지되어야 한다고 주장한다(釋昭慧, 佛敎弘誓學院), 또 법인스님은 팔경법을 부처님이 제정하신 역사적 사실로 주장하는 세등스님과, 후대 삽입설을 주장하는 해주스님의 토론 내용을 소개하고, 자신의 견해로 ‘팔경법은 원점에서 무효화하고, 각각의 구체적인 항목에 대해 동등한 수행자의 입장에서 검토하고 태안을 마련해야 한다’고 주장한다.(법인 2004)

영한 단순한 차별 규정이 아니라, 비구 중심으로 형성된 초기 승단에 여성 출가자를 수용하기 위한 제도적 장치로 이해되어야 할 것이다. 특히 『대애도경』의 서술 맥락 속에서 팔경법은 여성 출가자를 받아들이기 위해, 이성(異性)이 승단에 유입됨으로 인해 발생할 수 있는 승단의 위기 상황에 대한 부처님의 '현실적 고려'였음에 주목할 필요가 있다. 둘째, 『대애도경』은 여성 성불을 어떻게 이해하고 있는가? 경전에는 여성 불성불설, 변성남신설, 여성성불설이 함께 나타나는데, 이는 단순한 혼재인가, 아니면 일관된 의미를 담고 있는가?

따라서 본 연구는 『대애도경』이라는 특정 텍스트에 집중하여 팔경법과 여성성불을 경전 내부의 논리와 서술 구조 속에서 재검토하고자 한다. 본 연구는 기존의 비판적 논의를 부정하거나 대체하려는 데 목적이 있는 것은 아니다. 오히려 『대애도경』의 서사적 전개와 교학적 맥락에 주목함으로써, 팔경법과 여성성불이 어떠한 의미 구조 속에서 제시되고 있는지를 면밀히 분석하고자 한다. 특히 다음 세 가지에 초점을 맞춘다. 첫째, 『대애도경』의 팔경법이 다른 문헌의 팔경법과 어떻게 다르며, 그 차이가 무엇을 의미하는가. 둘째, 경전에 나타나는 여성불성불설, 변성남신설, 여성성불설을 일관된 논리로 해석할 수 있는가. 셋째, 이러한 분석을 통해 『대애도경』이 제시하는 여성 성불의 의미를 밝혀보고자 한다.

이를 통해 본 연구는 팔경법과 여성 성불에 대한 보다 균형 잡힌 이해를 제시하고, 나아가 불교 내 성평등 논의에 새로운 시각을 제공하고자 한다.

II. 팔경법의 성립과 의의

1. 팔경법의 제정연기: 대애도의 출가 간청과 허락

팔경법은 대애도의 출가 허락 조건으로 제정되었다. 본 절에서는 『대애도경』의 기록을 중심으로 그 제정 과정을 검토하고자 한다. 경에 따르면, 부처님께서 가유라위 성 석씨정려에 머무셨을 때 대애도는 처음으로 출가를 간청한다.

저는 여인도 정진하면 사문의 사도(四道)를 증득할 수 있다고 들었습니다. 원컨대 부처님의 법과 율을 받을 수 있기를 바랍니다. 저는 집에 있으면서 부처님 법에 대한 믿음도 있고 좋아하기 때문에 출가하여 도를 닦고 싶습니다. 부처님께서 말씀하셨다. 그만두

십시오, 구담미여! 좋아할 것이 없습니다. 어머니가 나의 법과 율 안에 들어와 나의 법의 를 입게 되면, 마땅히 목숨이 다하도록 자신을 청정하고 정결하게 하여 범행(梵行)을 철저히 실천해야 하고, 고요한 마음으로 일찍이 일어난 적이 없는 망상까지도 스스로 지켜야 하며, 도가 담연하게 사념과 사욕이 없는 것처럼, 마음은 공적함과 더불어 즐거움을 삼아야 합니다. 이때 대애도는 다시 거두어주기를 청하며(求哀) 말하였다. ‘그와 같이 수행하면 되지 않습니까? 원컨대 부처님께서 저의 지난 일을 살피시고 헤아리시어 열반에 이르도록 하여 주소서.’ 이와 같이 삼청(三請)에 이르도록 부처님께서 그것을 허락하지 않자, 곧 다시 앞으로 나아가 예를 올리고 부처님을 [오른쪽으로] 돌아서 물러갔다.⁵⁾

재청과 삼청 모두 동일한 내용이다.⁶⁾ 주목할 점은 이 거절의 이유가 ‘여성’이라는 성별 자체에 대한 직접적인 부정으로 제시되지 않는다는 점이다. 부처님은 대애도를 ‘어머니’라고 부르며, 출가 이후 감당해야 할 수행의 엄중함과 수행의 고단함을 언급한다.⁷⁾ 또한 “그렇게 행하면 되지 않겠습니까?”라고 거듭 간청하는 대애도에게 묵언으로 응답하는 장면 역시 단순한 배척이라기보다는 신중한 숙고의 태도로 이해될 여지를 남긴다.

다시 대애도를 대신하여 아난이 부처님께 대애도의 출가를 허락해 줄 것을 간청하자, 부처님께서서는 보다 구체적인 이유를 밝힌다.

그만두어라 그만두어라, 아난아. 어머니로 하여금 나의 법과 율에 들어와서 사문이 되게 하는 것을 좋아하지 않는다. 무엇 때문인가? 반드시 고결하고 청정한 수행자(士)들

5) 『대애도경』 권상, (T. 24, 945b).

6) 두 번째 간청은 부처님 일행이 석씨정려에서 가유라위성으로 오셨을 때이며, 세 번째 간청은 안거가 끝나고 떠나시는 부처님을 따라가다가 나화현에 이르렀을 때이다. 한편 全海住는 부처님 성도 후 15년 되던 해 첫 번째 간청을 하였고, 5년 후 아난이 시자가 된 시기인 20년에 허락을 받았다고 주장한다(全海住, 「比丘尼教團의 成立에 대한 考察」, 『한국불교학』 53, 2009, p.317). 그러나 『대애도경』의 서술은 세 차례 간청이 비교적 짧은 기간 내에 연속적으로 이루어진 것으로 묘사하고 있어, 5년에 걸친 유행(遊行)이라는 해석과는 서사적 흐름이 다르다.

7) 이 염려에는 당시 수행 생활 환경도 있을 것이다. 『大愛道經』에는 여성들의 거처를 묻는 아난의 질문에 부처님께서서는 ‘산중의 나무 아래’, ‘바위굴’, ‘언덕이나 늪지’, ‘무덤 사이’, 그리고 개인 절(私刹)에 거하는 것을 모두 허락하지 않으셨다. 이는 遊行 생활을 기본으로 하는 당시의 수행 환경에서 여성 수행자들이 직면할 수 있는 물리적 위태로움에 대한 현실적 우려였을 것이다. 이 때문에 비구 승단과의 연계를 통한 보호 체계가 필요하다고 인지하였을 것이다. 『大愛道經』의 팔경법 내용으로 보면, 이러한 현실적 상황 속에서 여성 수행자들이 비구 승단의 보호 아래 안전하게 수행할 수 있도록 하는 장치로 해석할 수 있을 것이다.

을 위태롭게 하기 때문이다. 비유컨대 아난아, 명문가에서 아이를 낳았는데, 여자가 많고 남자가 적으면, 반드시 그 집안은 쇠미해지기 시작하는 것임을 알아야 한다. 쇠약해지고 나면 크게 강성할 수 없다. 지금 어머니를 나의 법과 율에 들어오게 하면, 반드시 불법에서의 청정범행이 오래 머물지 못하게 될 것이다. 다시 예를 들어, 논밭의 곡식들이 이제 막 익어가는데, 나쁜 이슬과 재난의 기후가 있으면 좋은 곡식이 손상되고 망가지게 하는 것과 같다. 지금 어머니를 나의 법과 율에 들어오게 하면, 반드시 불법에서의 청정범행과 대도가 오래 흥성할 수 없게 될 것이다. 왜인가? 아난아, 다시 예를 들어, 좋은 밭에 남가새나 멍아주 같은 잡초 종자를 그곳에 뿌리면 반드시 좋은 밭을 망치게 되는 것처럼, 지금 어머니로 하여금 나의 법에 들어오게 하는 것은, 이러한 예와 같다. 어머니가 나의 법과 율에 들어오면, 나의 법을 이룰 때가 없을 것이며, 단지 나의 법에 기대어 청정범행을 파괴하고 무너뜨리고 욕망에 떨어지게 하여 죄의 뿌리를 세울 뿐이다.⁸⁾

부처님은 여성의 출가가 불법의 존속과 청정범행의 유지에 중대한 영향을 미칠 수 있음을 반복하여 강조한다. ‘청정수행자를 위태롭게 한다’, ‘청정범행이 오래 머물지 못한다’, ‘청정범행을 파괴하고 무너뜨린다’는 표현이 반복된다는 점은, 우려의 초점이 여성 존재의 본질적 결함이 아니라 승단의 청정성과 교법의 지속성에 있음을 시사한다. 명문가의 비유와 곡식·좋은 밭의 비유 또한 모두 근본이 손상되고 질서가 무너질 수 있음을 경계하는 맥락에서 제시된다.

다시 아난이 대애도의 양육 은혜를 상기시키자, 부처님은 대애도의 은혜와 공덕이 지극히 크고 무겁다고 회고한다.

내가 태어난지 7일만에 어머니가 돌아가셔서, 대애도가 나를 양육하여 성인에 이르렀다. 지금 내가 천상천하에 가장 존귀하고, 스스로의 힘으로[自致] 부처가 되어 여래무상정진각(如來無上正真覺)이라고 일컬어지게 된 것도 또한 나에게 [대애도의] 은덕이 많이 있었음을 생각한다. 나는 대애도를 생각하면, 그 은혜가 [참으로] 크고 무거움을 느낀다. …중략… 아난아, 설령 어떤 사람이 종신토록 의복과 이불, 음식, 평상과 침구, 병들고 쇠약한 이를 위한 의약품을 공급하고 보시한다고 하더라도, 이 은덕에는 미치지 못하고, 억백천분의 일에도 미치지 못한다.⁹⁾

8) 『대애도경』 권상, (T. 24, 946a).

9) 『대애도경』 권상, (T. 24, 946b).

부처님의 이 말씀은 출가를 허락하기 어려운 교단의 청정 유지와 어머니 은혜에 대한 깊은 보답의 마음이 교차하는 내적 갈등을 드러낸다.

이러한 맥락 속에서 부처님은 결국 조건부 허락의 형태로 팔경법을 제시하셨다.

만약 어머니가 사문이 되고자 한다면, 여덟 가지 공경해야 할 법이 있으니, [이를] 위반해서는 안 되고, 반드시 목숨이 다하도록 배우고 그것을 지켜야 한다. 스스로 명심하고, 믿고 이해하며, 전심으로 그것(팔경법)을 실천해야 한다. 예컨대 물을 막으려면 제방을 잘 관리하여 새거나 넘치지 않게 하는 것과 같다. 가령 이와 같이 할 수 있다면, 나의 법과 계율 안에 들어올 수 있다.¹⁰⁾

부처님께서서는 팔경법이 범람을 막는 제방 관리법으로 비유한다. 이는 팔경법이 단순한 제약이 아니라, 공동체의 안정을 유지하기 위한 제도적 장치의 역할임을 시사한다. 아난이 이 내용을 전하자 대애도는 이를 기꺼이 수용하며, 이후 십계(十戒)를 받아 사미니가 된다. 이로써 여성 출가가 제도적으로 승인되고, 비구니 승단 성립의 단초가 마련된다.

2. 팔경법의 문헌적 검토와 역사적 의의

1) 팔경법에 관한 제문헌 비교

팔경법이 대애도의 출가 청원을 받아들이며 제정되었다는 점은 관련 율장과 경전 전승에서 공통적으로 확인된다. 그러나 그 구체적 조목과 배열, 표현 방식에는 문헌별 차이가 존재한다. 본 절에서는 『사분율(四分律)』의 팔경법을 기준으로 삼아, 다른 주요 율장 및 경전들과의 비교를 통해 그 공통성과 차이를 검토하고자 한다.

비교 대상 문헌은 다음과 같다: 『오분율(五分律)』, 『십송율(十誦律)』, 『승지율(僧祇律)』, 『근본설일체유부비나야잡사(根本說一切有部毘奈耶雜事)』, 『중아함경(中阿含經)』, 『불설구담미기과경(佛說瞿曇彌記果經)』, 『율이십이명료론(律二十二明了論)』, 그리고 『빠알리(Pāli) 율장』이다.

『사분율』의 팔경법 8조목은 다음과 같다¹¹⁾. ①백세 비구니의 갓 수계 비구 예경, ②

10) 『대애도경』 권상, (T. 24, 946b).

11) 『사분율』 팔경법 8조목의 구체적 내용은 다음과 같다.

『四分律』 卷48, (T. 22, 923a-b): 何等八. ①雖百歲比丘尼見新受戒比丘, 應起迎逆禮拜與數淨座請令坐.

비구 욕설·비방 금지, ③비구에 대한 거(擧)·억념(憶念)·자언(自言) 금지, ④식차마나(式叉摩那)의 구족계 수지, ⑤승잔죄(僧殘罪)의 이부승(二部僧) 참회, ⑥반월(半月)마다 교수 청함, ⑦안거(安居) 장소 제한, ⑧안거 후 자자(自恣)이다. 이들 조목이 각 문헌에서 어떻게 배치되어 있는지를 정리하면 <표 1>과 같다.

<표 1> 팔경법의 문헌별 차제 비교*

	四分律	五分律	十頌律	僧祇律	雜事	中阿含	記果經	明了論	빨리울
제1조	1	6	1	1	4	4	4	4	1
제2조	2	7	4	4	6	6	6	1	7
제3조	3	8	5	2+3**	7	7	7	6	6
제4조	4	4	7	-***	2+3	8	8	5	8
제5조	5	2+3	8	5		-	-	2+3	⑤
제6조	6		6	6	1	2+3	2+3	-	4
제7조	7	5	-	7	5	5	5	7	2+3
제8조	8	1	2+3	8	8	1	1	8	-

* 숫자는 각 문헌에서의 배치 순서를 나타냄

** '2+3'은 사분율의 제2조와 제3조의 내용이 통합되어 있음을 의미

*** '-'은 사분율과 동일한 내용이 없음을 나타낸다.

약칭: 雜事=根本說一切有部毘奈耶雜事, 記果經=佛說瞿曇彌記果經, 明了論=律二十二明了論

<표 1>의 내용을 볼 때, 백세 비구니의 갓 수계 비구에 대한 예경, 비구가 없는 곳에서의 안거 금지, 반월마다 교수, 승잔죄의 참회 방식, 안거 후 자자 등의 조항은 모든 문헌에 공통적으로 나타난다.

如此法應尊重恭敬讚歎, 盡形壽不得過. 阿難. ②比丘尼不應罵詈比丘呵責, 不應誹謗言破戒破見破威儀. 此法應尊重恭敬讚歎, 盡形壽不得過. 阿難. ③比丘尼不應為比丘作擧, 作憶念, 作自言, 不應遮他寃罪, 遮說戒, 遮自恣. 比丘尼不應呵比丘, 比丘應呵比丘尼. 此法應尊重恭敬讚歎, 盡形壽不得過. ④式叉摩那學戒已, 從比丘僧乞受大戒. 此法應尊重恭敬讚歎, 盡形壽不得過. ⑤比丘尼犯僧殘罪, 應在二部僧中半月行摩那埵. 此法應尊重恭敬讚歎, 盡形壽不得過. ⑥比丘尼半月從僧乞教授. 此法應尊重恭敬讚歎, 盡形壽不得過. ⑦比丘尼不應在無比丘處夏安居. 此法應尊重恭敬讚歎, 盡形壽不得過. ⑧比丘尼僧安居竟, 應比丘僧中求三事自恣見聞疑. 此法應尊重恭敬讚歎, 盡形壽不得過.

한편 차이점도 확인된다. 첫째, 조목의 배열 순서가 문헌마다 상당히 다르게 나타난다. 이는 전승 집단마다 해당 조항의 강조점이나 편집 의도가 달랐을 가능성을 시사한다. 둘째, 비구 비방 금지 조항이 『사분율』·『오분율』·『잡사』에서는 두 조문으로 세분되어 제시되지만, 다른 문헌에서는 하나의 조문으로 통합되어 있다. 이는 동일 규범을 보다 세밀하게 명문화하려는 경향과 이를 통합적으로 제시하려는 편집 방식의 차이를 반영한 것으로 보인다. 셋째, 『십송률』·『중아함경』·『구담미기과정』에는 ‘비구의 허락 없이 경·율·론을 묻지 못함’이라는 조항이 보이며, 『승기율』에는 ‘음식·방사·침구의 선취 금지’, 『빠알리 율장』에는 ‘비구니의 비구에 대한 언로는 폐쇄되나 비구의 비구니에 대한 언로는 폐쇄되지 않는다’는 조항이 제시되어 다른 전승과 구별된다. 또한 『명료론』과 『십송률』은 반월 교수의 내용을 각각 ‘팔존법’, ‘팔경법’으로 명시하고 있어 주목된다.

이상의 비교를 통해 팔경법은 기본적으로 ‘비구를 공경하는 법’이라는 성격을 공유하면서도, 전승 과정에서 각 지역과 부파의 상황에 따라 조목의 배열과 세부 규정이 조정되어 왔음을 확인할 수 있다. 따라서 팔경법은 단일 조문이라기보다, 초기 교단의 기본 틀을 바탕으로 역사적 맥락 속에서 재구성·정비되어 온 규범으로 이해할 수 있다.

2) 『대애도경』의 팔경법 의미 재고

『대애도경』의 팔경법은 『중본기경(中本起經)』 「구담미래작비구니품(瞿曇彌來作比丘尼品)」의 팔경법과 동일한 내용을 담고 있으나, 후자는 전자의 내용을 간략히 옮긴 것으로 보인다.¹²⁾ 이 두 경전의 팔경법은 다른 율장 및 경전들의 팔경법과 현저한 차이를 보이는데, 이는 『대애도경』 팔경법의 독특한 성격을 이해하는 데 중요한 단서가 된다.

12) 『中本起經』의 팔경법은 본래의 내용이 아니다. 『高麗大藏經』校勘記錄에 따르면, ‘宋本에 瞿曇彌來作比丘尼品第九에 총 六紙이 빠져 있는 것을 다른 본에 의거하여 내용을 보입했다’고 하였으며, 보입된 내용을 교감기에 그대로 옮겨놓고 있다. 전체 내용은 『大愛道比丘尼經』 중 처음 시작부터 五章說이 끝나는 데까지의 내용을 간추려 요약 정리하고 있다. (『高麗國新雕大藏校正別錄』卷17, (K. 38, 632a-634a)). 이 미 많은 佛典들이 漢譯되어 있었음에도 불구하고, 굳이 『大愛道比丘尼經』의 내용으로 보입한 것은 두 경전이 동일한 전승 계통에 속하며, 이 경전이 팔경법 관련 서술에서 당시 권위 있는 전승으로 인정받았거나, 혹은 보다 완전한 형태의 내용을 담고 있었을 가능성을 보여준다.

『中本起經』卷下, (T. 4, 158c): 보입된 팔경법 중, 대애도경의 제5조 ‘訟問自了, 設比丘가 ‘訟問比丘僧事’로, 제7조의 ‘法律之戒가 ‘戒律’로, 제8조의 ‘大戒比丘가 ‘大戒幼稚比丘僧’으로 바뀌었을 뿐이며, 의미상에 차이는 없다.

가장 두드러진 특징은 대부분의 조목 말미에 ‘답이자수(擔而自守)’라는 표현이 반복된다는 점이다.¹³⁾ 이는 외적 통제나 제도적 규율보다, 수행자의 내면적 자각과 자율적 절제를 중시하는 서술 방식이다. 또한 제8조를 제외한 나머지 조목은 다른 문헌의 팔경법과 직접적으로 대응하기 어려워, 동일한 ‘八敬法’이라는 명칭 아래 서로 다른 전승 계통이 존재했을 가능성을 시사한다.

다음은 『대에도경』 팔경법의 조목별 내용과 의미를 살펴보고자 한다.

제1조 비구가 대계를 지녔다면, 어머니는 비구니로서 마땅히 정법을 따라야 한다. 장난삼아 가볍게 여기거나 해서는 안 되고, 조롱하고 속이거나 헛웃음치거나 해서도 안되며, 급하지 않은 일을 말하며, [그러한 행동들로써] 스스로 즐거워해서는 안 된다.¹⁴⁾

즉, 구족계를 수지한 비구에게는 출세간의 법을 기준으로 삼아 여법하게 예를 갖추라는 수행 태도의 요청으로 이해된다.

제2조 둘째 비구가 대계를 수지한 지 보름 이상 되면, 비구니는 마땅히 그를 예로써 받들어야 한다. 일부러 갓 출가한 사문에게 ‘정진하는데 수고롭지 않은가?’, ‘오늘은 춥고 덥기가 이와 같구나’라고 말해서는 안 된다. 가령 이런 말을 하는 사람이 있다면 바로 갓 배우는 비구의 마음을 어지럽게 하는 것이다. 항상 스스로 공경하며, 삼가고 조심하면서, 스스로 수행해야 한다. 새로 배우는 것을 노력하며 즐거워해야 하며, 욕망을 멀리하고 방비하며, 답답하게 스스로 지켜야 한다.¹⁵⁾

대에도와 함께 출가한 이들이 석가족 상류층 출신이었을 가능성을 고려하면, 세속적 친근감이나 보호 의식이 수행의 긴장을 해칠 수 있음을 염려한 조항으로 해석할 수 있다. 이는 비구를 떠받들라는 의미가 아니라, 출가자의 신분에 합당한 예를 갖추라는 의미로 이해된다.

13) 다른 문헌들은 팔경법 준수를 강조하는 표현으로, ‘盡形當勤修學’ (『毘奈耶雜事』, (T. 24, 351a)), ‘奉持盡其形壽’ (『中阿含經』, (T. 1, 606a)), ‘盡形壽不得過’ (『四分律』, (T. 22, 923a)), ‘令女人不得犯, 女人當盡壽命與戒俱’ (『佛說瞿曇彌梁果經』, (T. 1, 856c))라고 기술되고 있다. 모두 ‘盡形壽’라는 규범적·강제적 표현을 사용하고 있다.

14) 『대에도경』 권상, (T. 24, 946b).

15) 『대에도경』 권상, (T. 24, 946b).

제3조 비구와 비구니는 서로 함께 한 곳에 거처하거나 같은 곳에 머무르면 안 된다. 가령 서로 함께 한 곳에 거처하거나 같은 곳에 머물게 될 경우, 청정하지 않게 되고, 욕망에 휘감기게 되어 죄의 뿌리가 됨을 면하지 못하게 된다. [그러므로] 굳게 자제하여 욕정을 명쾌하게 끊고, 담담하게 스스로 지켜야 한다.¹⁶⁾

이는 남녀가 동일한 거처에서 생활하는 것을 금지하는 것으로, 욕정으로 인한 청정범행의 훼손을 경계하는 내용이다. 이는 안거 규정과는 구별되는 일상적 거처의 분리를 말하는 것으로 이해하는 것이 타당하다.¹⁷⁾

제4조 3개월간은 한 곳에 머물러, 서로 살피고 점검하며 듣고 본 것은 마땅히 스스로 성찰해야 한다. 만약 그릇된 말이면 받고 대답하지 말고, 들어도 못들은 척, 보아도 못 본 척하며, 또한 가고 오는 연이 없게 하여 담담하게 스스로 지켜야 한다.¹⁸⁾

이는 안거 후 자자에 대한 규정이라기보다, 출가 초기 수행 생활의 태도를 강조한 조항으로 보는 것이 자연스럽다.¹⁹⁾

제5조 비구니는 쟁송에 대해 스스로 문제를 해결해서는 안 된다. 가령 비구가 들은 것과 본 것 때문에, 비구가 듣고 본 것이 있다고 비구니를 힐문하면, 비구니는 곧 허물과 잘못을 스스로 반성해야 하며, 고성으로 크게 말하며 스스로 그 욕망의 모습을 드러내어서는 안 된다. 마땅히 스스로 점검해야 하고, 담담하게 스스로 지켜야 한다.²⁰⁾

다른 문헌이 ‘비구를 비방하지 말라’는 금지 규정을 두는 것과 달리, 본 경은 외적

16) 『대에도경』 권상, (T. 24, 946c).

17) 비구니 거처에 관련하여, 일본의 「元興寺伽藍緣起並流記資財帳」에는 ‘法師寺와 尼寺 사이는 종소리가 서로 들리고, 그 사이를 오가는 데 어려움이 없어야 하며, 보름마다 오전에 왕래할 수 있는 곳에 설립해야 한다’는 내용이 기재되어 있다. 이는 比丘衆과 比丘尼衆이 동일한 장소에서 함께 생활하는 것이 아니라, 동일한 쉼 안에서 행사를 진행할 때 왕래의 어려움이 없는 거리에서 서로 다른 거처에서 생활해야 한다는 의미이다. (李海榮 2021, 39)

18) 『대에도경』 권상, (T. 24, 946c).

19) 본 조문이 사미니 허가의 전제 조건으로 제시된 점에 주목하면, 이는 출가 후 정식 사미니가 되기 전, 혹은 사미니가 된 후 일정 기간의 수습 기간을 규정한 것일 가능성도 고려해 볼 수 있다.

20) 『대에도경』 권상, (T. 24, 946c).

통제보다 내면의 점검과 절제를 강조한다.

제6조 비구니가 道法을 원한다면, 비구 승가에게 經·律의 일을 물어야 한다. 오직 반야바라밀 만을 설해야 하며, 세간의 긴요하지 않은 일을 함께 말해서는 안 된다. 가령 불필요한 일을 말한다면, 이 사람은 도를 행하는 사람이 아니라, 세간의 방일을 행하는 사람일 뿐임을 알라. 깊이 스스로 성찰하며, 담담하게 스스로 지켜라.²¹⁾

다른 전승이 ‘허락 여부’를 문제 삼는 것과 달리, 여기서는 질문의 형식보다 수행자의 태도와 진정성이 강조된다.

제7조 비구니가 스스로 아직 도를 얻지 못하고, 만약 범율의 계를 범하면, 마땅히 보름마다 승가 대중 앞에 나아가 죄과를 자수하고 참회함으로써 교만한 태도를 버려야 한다. 지금도 마찬가지로 스스로 부끄럽게 여기고 참회하며, 깊이 스스로 성찰하여 고요하게 스스로 지켜야 한다.²²⁾

복잡한 승잔죄(僧殘罪, 僧伽婆尸沙) 절차를 규정하는 율장과 달리 일상적 범계(犯戒)에 대한 성찰과 청정 회복을 강조한다.

제8조 비구니는 비록 백세 동안 대계를 지녀왔더라도, 마땅히 갓 대계를 수지한 비구의 아랫자리에 처해야 하고, 마땅히 겸손과 공경으로 예를 올려야 한다.²³⁾

이는 본 경 팔경법 중 유일하게 다른 문헌과 동일한 조문이다. 이 조항은 팔경법이 여성 차별이라는 비판의 중심에 놓여 있으나, 본 경에서는 다른 조문과는 달리 별도의 부연 설명 없이 간결하게 제시된다.

전해주(全海住, 2009)는 『대애도경』의 팔경법을 다른 율장의 조목과 일대일로 대응시켜 이해하였다.²⁴⁾ 즉, 본 경의 제1조를 ‘비구니(식차마나)는 비구로부터 구족계를 받아야 한다’는 조문에, 제2조를 ‘반월마다 비구로부터 교수(팔경법)를 청해야 한다’는 조

21) 『대애도경』 권상, (T. 24, 946c).

22) 『대애도경』 권상, (T. 24, 946c).

23) 『대애도경』 권상, (T. 24, 946c).

24) 全海住 1986, 325.

문에, 제3조를 ‘비구가 없는 곳에서 하안거를 할 수 없다’는 조문에, 제4조를 ‘안거 후 (자자) 삼사(三事)를 청해야 한다’는 조문에 각각 대응시켰다.

그러나 이러한 대응은 재검토가 필요하다. 제1조는 구족계 수여의 절차를 규정한 조항이 아니라, 이미 수지한 비구를 여법하게 대하라는 수행 태도의 문제이기 때문이다. 제2조 역시 반월마다 교수를 청하라는 규정이 아니라, 갓 수계한 비구에게 함부로 말을 걸어 수행의 마음을 어지럽히지 말라는 경계에 가깝다. 제3조는 안거 장소의 유무를 문제 삼는 것이 아니라, 비구와 비구니의 일상적 거처 분리를 통해 욕정을 경계하려는 취지로 이해하는 것이 자연스럽다. ‘함께 거처하면 안 된다’는 조항과 ‘비구가 없는 곳에서 하안거(夏安居)를 할 수 없다’는 조항은 규범의 성격과 문제의식에서 분명한 차이를 보인다. 또한 제4조도 안거 후 자자의 의례 규정이라기보다 일정 기간의 수행 생활에서 요구되는 생활 규범으로 해석하는 것이 타당하다.

따라서 『대에도경』의 팔경법은 다른 율장의 조목과 기계적으로 대응시키기보다는, 본 경의 서술 맥락과 표현 방식에 주목하여 독립적으로 이해할 필요가 있다.

이상의 검토를 통해 볼 때, 『대에도경』의 팔경법은 제8조를 제외하면 다른 전승과 성격이 현저히 다르다. 금지 조항의 나열이 아니라 ‘담이자수’라는 수행 태도를 반복적으로 강조함으로써, 외적 복종을 요구하는 규범이라기보다 내면의 성찰을 통해 이 부승 구조 안에서 청정한 관계를 유지하며 수행을 지속하기 위한 지침으로 이해할 수 있다.

이러한 독자적 특징은 선행 연구에서도 지적된 바 있다. 세등(世燈, 1993)은 “히라카와 아키라(平川彰)은 본 경의 팔경법이 율장과 합치하지 않는 점이 많아 부파불교의 율 문헌으로 보기 어렵다고 평가하였다”고 하였다.²⁵⁾ 이는 『대에도경』의 팔경법이 다른 율장과 구별되는 특징을 지니고 있음을 보여준다.

3) 대에도의 구족계 수지에 관한 문헌 검토

현대 불교학계에서는 대에도가 팔경법을 받음으로써 구족계를 수지하였다는 것이 일반적인 견해이다. 즉, 팔경법이 곧 구족계라는 해석이다. 그러나 대에도의 구족계 수지에 관한 문헌 기록은 일치하지 않는다.

대에도의 구족계 수지에 관한 전승은 대체로 세 가지 유형으로 나누어 볼 수 있다. 첫째, 팔경법이 곧 구족계(具足戒)인 경우이다. 『중아함경』, 『빨리율』, 『사분율』, 『오분

25) 世燈(金仁淑) 1993, 390.

을』, 『십송을』, 『불설구담미기과경』, 『근본설일체유부비나야잡사』 등이 이에 해당한다.²⁶⁾ 현대 학자 중 이창숙(2012)과 법인(2004) 등도 이러한 견해를 취하여 팔경법이 출가의 조건임과 동시에 구족계라고 보았다.²⁷⁾ 둘째, 팔경법을 받고 14년 뒤에 백사갈마(白四羯磨)를 통해 구족계를 받았다고 전하는 경우이다. 『살바다비니비바사(薩婆多毗尼毗婆娑)』와 『월인석보(月印釋譜)』가 이에 해당한다.²⁸⁾ 셋째, 팔경법으로 출가 허락을 받은 후 상당 시간이 지난 뒤 구족계를 받았다고 전하는 경우이다. 『대에도경』이 이에 해당한다.

다음은 『대에도경』에 나타난 대에도의 수계 과정이다.

[1] 이것이 팔경법이다. 나는 여인들이 스스로 단속하고 삼가 계법을 위반해서는 안 된다고 가르칠 것이고, 목숨이 다하도록 배우고 행해야 한다고 가르칠 것이다. 가령 대에도가 바르게 이 팔경법을 지닐 수 있다면, 사문(沙門)이 되는 것을 허락한다.²⁹⁾

[2] 부처님께서서는 곧 대에도에게 십계(十戒)를 주어 사미니(沙彌尼)가 되게 하였으며, 대에도는 십계를 받고서 사미니가 되었다.³⁰⁾

[3] 십계를 받고 부처님 곁에서 3년 수행하면서 단점이나 허물이 없자, 부처님께 나아가 십계는 미미하고 작아서 마음을 집중하기 부족하니 다른 계를 주어 마음으로 힘써 정진하게 해달라고 하였다. 부처님께서서는 대계(大戒)가 있으니 그것을 실천하면 빠르게 부처가 될 수 있다고 하시며, 그 전에 십사(十事)를 실천하여 도량(道場)을 얻어야 하며, 만약 십사를 실천하지 못하면 도량에 들어갈 수 없으며 구족계도 받을 수도 없다고 하였다.³¹⁾

26) 『中阿含經』卷28, 『中阿含林品瞿曇彌經第十』(T. 1, 606c), 『빨리울』 「小品 비구니건도」, 『四分律』卷48, (T. 22, 926a), 『五分律』卷29, 『比丘尼法』(T. 22, 186b), 『十誦律』卷40, (T. 23, 293b-c), 『佛說瞿曇彌記果經』, (T. 1, 857a-b), 『根本說一切有部毘奈耶雜事卷』卷30, (T. 24, 351b).

27) 이창숙 2012; 법인 2004.

28) 『薩婆多毘尼毘婆娑』卷2, (T. 23, 511a): 佛遣阿難與大愛道八法受戒. 十四年後聽白四羯磨受戒. 『譯註月印釋譜』 제10, 「대에도의 출가」(<http://db.sejongkorea.org>)

29) 『대에도경』 권상, (T. 24, 946c).

30) 『대에도경』 권상, (T. 24, 946c).

31) 『대에도경』 권상, (T. 24, 948a-b).

[4] 十事を 원만하게 실천하자 瑞相이 나타났고, 대애도가 부처님께 대계를 내려주시어 위없는 깨달음에 이르게 하시고, 일체가 제도 될 수 있게 해달라고 거듭 간청하자, 부처님께서서는 구족계를 주어 정식 비구니가 되게 하였다.³²⁾

이러한 기록에 따르면, 대애도의 수계 과정은 다음과 같은 단계로 정리된다. 즉, 팔경법(사문 허락) → 십계(사미니) → 십사(도량 자격) → 구족계(비구니)

여기서 주목할 점은 팔경법이 곧 구족계로 제시되지 않는다는 사실이다. 팔경법은 출가 수행을 허락하는 조건으로 기능하며, 이후 별도의 수행과 검증 과정을 거쳐 구족계가 수여된다. 여기서 '사문'은 곧바로 비구니가 되는 것이 아니라, 출가 수행자로 불법에 입문 단계를 가리키며, '도량에 들어간다'는 표현은 문맥상 승가의 정식 구성원이 되기 위한 사전 자격을 갖춘다³³⁾는 의미로 이해할 수 있다. 따라서 『대애도경』은 팔경법을 곧바로 구족계와 동일시하는 다수 율장 문헌과 분명히 구별된다. 이는 대애도의 수계 과정에 관하여 상이한 전승 계통이 존재함을 보여준다.

앞에서 살펴본 바와 같이 『대애도경』은 팔경법 내용과 성격에서도 다른 율장 전승과 차이를 보였다. 이러한 점을 함께 고려할 때, 팔경법은 본래 여성 출가를 허락하는 조건으로 기능하였고, 구족계는 그와 구별되는 별도의 수계 절차였을 가능성을 배제하기 어렵다. 물론 어느 전승이 역사적으로 선호한다고 단정하기는 어렵지만, 최소한 팔경법을 곧 구족계로 동일시하는 해석은 유일한 설명 방식은 아니라는 점은 분명하다.

4) 팔경법의 역사적 意義

앞 절들에서 『대애도경』의 팔경법이 다른 문헌과 구별되는 특징을 지니고 있음을 확인하였다. 본 절에서는 팔경법 일반에 대한 평가를 재검토하고자 한다.

부처님과 동시대에 활동한 자이나교의 실질적 창시자 마하비라는 교단 성립 초기부터 여성 수행자를 별도의 제도적 장치 없이 승단에 수용하였다. 이는 불교의 비구니 승단 성립보다 시기적으로 앞선 사례로 이해된다. 그러나 남녀 수행자가 동일한 공동체 안에서 공존하는 과정에서 이성 간 접촉, 수행 규율의 안정성 등과 관련한 문제들이 지속적으로 제기되었고,³⁴⁾ 이러한 긴장은 후대에 이르러 백의파(白衣派)와 공

32) 『대애도경』 권상, (T. 24, 948c-949a).

33) 이 十事は 十戒와 크게 다르지 않다. 비구승단에는 사미니가 구족계를 받는 조건에 이러한 과정은 없다. 이것이 부처님 당시의 일이라면, 후에 성립되는 식차마나의 원형이 될 수도 있지 않을까 생각된다.

34) 엄격한 고행과 금욕을 중시하는 자이나교에서는 후대에 오면서 수행 공동체의 성적 금욕 규정을 들

의파(空衣派)의 교리적 분화로까지 이어졌다. 특히 여성 수행자의 지위와 해탈 가능성을 둘러싼 논의는 자이나교 내부의 중요한 쟁점이 되었다.

부처님과 초기 승가가 자이나교의 공동체 운영 실태와 그 한계를 인식하고 있었음을 보여준다. 여성의 사회적 지위가 제한되어 있던 당시 인도 사회의 현실, 그리고 자이나교단의 경험은, 부처님께서 여성 출가를 허락하면서 팔경법이라는 제도적 장치를 마련한 배경을 이해하는 데 중요한 맥락을 제공한다.

팔경법에 대한 현대적 평가는 대체로 양면적이다. 한편으로는 여성에게 출가와 수행의 길을 열어 이부승단(二部僧團)을 성립하게 한 규범으로 평가된다. 다른 한편으로는 남성 중심적 위계질서를 제도화한 규정으로 비판되며, 특히 성차별의 상징으로 간주되는 경향이 강하다. 특히 '정법 500년 감쇠설'과 결부되어 팔경법이 불교 내부의 성차별을 상징하는 조항으로 언급되는 경우도 적지 않다. 그러나 이러한 평가가 부처님께서 제시하신 팔경법의 의미를 충분히 반영하고 있는지에 대해서는 재검토가 필요하다.

부처님께서 팔경법 제정의 의도를 여러 비유를 통해 설명하셨다. 『대에도경』과 『중본기경』에서는 '물을 막고 제방을 잘 다스려 새지 않게 하는 것'에 비유하셨고,³⁵⁾ 『비니모경(毗尼母經)』에서는 '사람이 물을 건너려할 때 미리 다리나 배를 만들어 두는 것'에 비유하셨다.³⁶⁾ 또한 『중아함경』에서는 '깊은 물에 독을 썬아 물이 흘러나가지 않게 하는 것'³⁷⁾에 비유하셨다.

표현은 서로 다르지만, 공통적으로 팔경법을 '정법이 훼손되지 않도록 보호하는 장치'로 설명하고 있다. 이는 팔경법을 단순한 성차별 규정이 아니라, 새로운 공동체 구조를 안정적으로 유지하기 위한 방편으로 제시하셨음을 보여준다.

제 문헌에서 부처님께서 일관되게 제시하신 이러한 비유는, 팔경법이 단순히 여성 수행자를 통제하기 위한 규범이 아니라, 이부승단이라는 새로운 공동체 구조를 안정적으로 정착시키기 위한 제도적 장치였음을 보여준다. 물론 이를 현대적 성평등의 기

러싼 논의가 전개되었다. 6-7세기 자이나 계율문헌인 비야바하라브하샤(Vyavahārabhāṣya)에는 출가자의 성교를 인정한 내용이 발견되며, 또한 白衣派인 하리바드라(9세기)가 저술한 운문 논서 Dhammasaṅgahaṇi에도 성욕의 발산을 긍정하는 주장에 대한 저자의 반론을 다루고 있다. 이는 수행 공동체 내 금욕 규범의 적용을 둘러싼 현실적 긴장이 존재하였음을 보여준다. (河崎 豊 2017, 24-29; 양영순 2020, 35-57)

35) 『中本起經』卷下, (T. 4, 158c).

36) 『毘尼母經』卷1, (T. 24, 803b).

37) 『中阿含經』卷28, (T. 1, 605c).

준으로 평가할 경우 불평등한 요소로 보일 수 있다. 그러나 당시의 사회적 조건과 승가 운영의 현실을 고려할 때, 팔경법은 여성 출가를 허용하면서도 승가 공동체의 질서와 청정성을 유지하려는 제도적 선택으로 이해될 여지가 충분하다.

특히 고대 인도 사회에서 여성의 종교적 자율성이 제한적이었던 상황을 감안하면, 팔경법을 통해 비구니 승단이 제도적으로 승인되었다는 사실 자체는 중요한 역사적 의미를 지닌다. 또한 이 과정에서 대애도의 팔경법 수용은 여성 출가가 제도적 틀 안에서 가능해지는 계기로 작용하였다. 그의 선택은 개인적 결단을 넘어, 새로운 승가 구조의 형성을 현실화한 행위였다고 평가할 수 있다.

여러 경전과 율장에서 팔경법을 ‘보호’와 ‘예방’의 비유로 설명하고 있다는 점은, 그것이 단순한 위계 규정이 아니라 이부 승단이라는 새로운 공동체를 안정적으로 유지하기 위한 장치로 이해되었음을 보여준다. 이러한 점에서 팔경법을 성차별로 보는 통념적 해석은 재고될 필요가 있다. 여러 경전에서 부처님께서 직접 제시하신 비유들이 공통적으로 시사하듯이, 팔경법은 이부승단이라는 새로운 공동체를 안정적으로 유지하기 위한 제도적 방편으로 이해하는 것이 경전의 서술과 더 부합한다.

III. 여성성불설(女性成佛說)의 변천과 재해석

고대 인도 사회는 시대에 따라 여성의 지위가 변동하였다. 토착 문명의 주류를 이룬 드라비다족 사회에서는 여성의 지위가 비교적 높았던 것으로 추정되나, 기원전 1500년경 아리아족의 유입 이후 점차 부계 중심의 가부장제 사회가 강화되었다. 초기 베다 시대 여성은 일정한 종교적·사회적 참여가 가능하였다. 하지만, 브라만교가 체계화되고 카스트 질서가 고착된 후기 베다 시대에 이르러 여성의 법적·사회적 권한은 점차 제한되었다.

불교가 성립된 기원전 6세기경에 인도 사회는 가부장적 질서가 지배적이었으며, 일부다처제의 공인, 재산 상속의 제한, 종교적 의례의 배제 등으로 여성은 제도적으로 종속적 위치에 놓여 있었다. 이러한 사회적 조건은 여성의 출가와 해탈 가능성에 대한 논의를 불교 내부에서 중요한 문제로 부각시키는 배경이 되었다.

1. 여성성불설에 대한 일반적 이해

부처님 당시 여성의 사회적·법적 지위는 전반적으로 낮았으며, 신분과 무관하게 구조적 제약 속에 놓여 있었다. 여성은 제도적으로 종속적 위치에 있었고, 사회적으로도 소외되는 경우가 적지 않았다.

하지만 부처님께서서는 신분·계급·출신에 대한 어떠한 편견을 두지 않았다. 예컨대 『숫타니빠따』에서는 ‘몸을 받은 생물 사이에는 구별이 있지만, 인간에게는 그런 구별이 없다. 인간 사이에서 구별이 나타나는 것은 오직 그 명칭뿐이다³⁸⁾’라고 설한다. 또한 『빨리울』 소품(小品, Cullavagga)에는 ‘큰 강물이 대해(大海)에 이르면, 이전의 이름과 성(姓)을 버리고 다만 대해라고만 불리는 것처럼, 이들 사성 계급은 여래가 말씀하신 법과 율에 출가하였다면 그전에 가졌던 성을 버리고 다만 “도(道)의 사람, 석자(釋子)”라고만 부른다³⁹⁾’라고 말한다. 또한 『장로니계(長老尼偈)』⁴⁰⁾에는 다양한 계층 출신의 여성 수행자들이 아라한을 성취한 사례가 전해지며, 『대에도경』에서도 대에도가 구족계를 받은 뒤 수행을 통해 아라한과 신통을 성취한 것으로 서술된다. 초기 불교에서는 여성이 아라한의 경지에 도달할 수 있다는 점이 명확히 인정되고 있다.

그러나 부파불교 시대에는 ‘여성불성불론’이 유력한 교학적 입장으로 형성되었다. 그 근거로는 ‘여인오장설(女人五障說)’이 제시된다. 이는 여성이 범천왕(梵天王), 제석천(帝釋天), 마천왕(魔天王), 전륜성왕(轉輪聖王), 불신(佛身)이 될 수 없다는 것이다. 또한 부처의 삼십이상 가운데 ‘음마장상(陰馬藏相)’을 근거로 여성의 불신 성취를 부정하는 해석도 등장하였다.

한편 대승불교는 보편적 성불 가능성을 강조하였으나, 이미 자리한 ‘여성불성불’ 인식과의 긴장이 존재하였다. 이를 완화하기 위한 해석적 장치로 ‘변성남신성불’이 제시되었다. 이는 여성이 성불 직전에 남성으로 전환된다는 구조를 통해 기존 교학과의 충돌을 완화하려는 설명 방식이다.

이러한 맥락에서 『대에도경』은 주목할 만한 자료이다. 이 경전에는 ‘여성성불’과 ‘변

38) 이영자 1985, 59.

39) 이영자 1985, 60.

40) 초기 불교 시대에 부처님의 가르침을 받고 아라한(최고의 깨달음을 얻은 성자)의 경지에 이른 덕 높은 비구니 장로들이 자신의 수행 과정과 깨달음의 기쁨을 노래한 시(偈)를 모은 경전이다. 부처님 재세시부터 아쇼카왕 시대에 이르기까지 2,3백년을 걸쳐 이루어진 것으로, 기원전 80년경에 문자로 옮겨졌다. 약 73명의 비구니가 읊은 522개의 계송이 수록되어 있다.

성남신성불'에 해당하는 서술이 모두 등장한다. 그러나 그 의미와 맥락은 통설적 이해와 일치하지 않는다. 따라서 『대에도경』에 나타난 관련 서술은 여성성불론과 부파적 여성불성불론 사이의 긴장 구조 속에서 재검토가 요구된다. 다음 절에서는 『대에도경』의 구체적 내용을 중심으로 여성불성불·변성남신성불·여성성불의 개념이 어떠한 맥락에서 제시되고 있는지를 구체적으로 살펴보고자 한다.

2. 『대에도경』에 보이는 세 가지 개념

1) 여성불성불설(女性不成佛): 오장설(五障說)의 재해석

여성불성불의 근거로 제시된 ‘여인오장설’에 관한 내용은 다음과 같다.

여인에게는 다섯 가지 경우가 있기 때문에 사문이 되어서는 안 되는 것이다. 무엇이 다섯 가지인가? 여인은 여래·지진·등정각이 될 수 없다. 여인은 전륜성왕이 될 수 없다. 여인은 제7 범천왕이 될 수 없다. 여인은 비행황제가 될 수 없다. 여인은 마천왕이 될 수 없다. 이와 같이 다섯 가지의 경우, 모두 장부라야 할 수 있고, 그 때문에 존귀한 것이다. 장부는 부처가 될 수 있고 전륜성왕이 될 수 있고, 천제석이 될 수 있고 마천왕이 될 수 있고, 범천왕이 될 수 있고, [심지에] 사람의 왕도 될 수 있다.⁴¹⁾

경(經)에서 부처님께서 아난에게 여성이 사문이 되어서는 안 되는 이유로 이 오장설을 들고 있으며, 그럼에도 여인을 사문으로 받아들였기 때문에 불법이 감소하고 점차 쇠퇴해질 것이라고 말씀하신다.

이에 대해 이영자는 “오코 에이치(横超慧日)는 붓다의 32상 가운데 제10상인 음마장상의 조건이 여인오장설로 발전했다고 보고 있다. 음마장상은 남성만의 신체의 일 부분이다. 따라서 여성 몸 그대로는 32상이 구비될 수 없으므로 여인불성불의 설이 생겼다고 한다”고 소개하면서 “여성의 불성불설의 근원을 밝힌 가장 명확한 학설이라고 보여진다”고 말한다.⁴²⁾ 이 말은 즉, 오장설 중 ‘여래(如來)·지진(至眞)·등정각(等正覺)이 될 수 없다’는 이유를 ‘음마장상’에서 찾은 것이다. 그리고 이러한 해석은 현재 불교학계에서 비교적 널리 수용되고 있는 견해이다.

41) 『대에도경』 권상, (T. 24, 949b).

42) 이영자 1985, 65-66.

그러나 『대에도경』의 문맥을 면밀히 검토하면, ‘여래·지진·등정각이 될 수 없다’는 구절을 단지 남성적 신체 특징의 결여로 해석하는 것은 문맥 전체를 충분히 설명하지 못한다. 음마장상은 여래 몸의 신체적 특징을 설명하는 데는 유효할 수 있으나, 오장설의 나머지 네 항목-전륜성왕, 범천왕, 천제석, 마천왕-은 음마장상과 직접적 관련이 없다. 따라서 이들 존재의 공통된 의미를 별도로 검토할 필요가 있다.

여인이 될 수 없는 다섯 가지와 장부가 될 수 있는 존재들은 배열상의 차이는 있으나 실질적으로 동일한 존재들을 지칭한다. 또한 장부가 될 수 있는 것에 ‘사람의 왕’이 추가되어 있다는 점은 주목할 만하다. 이는 초월적인 존재뿐만 아니라 현실의 세속적 최고 권력자까지 포함하고 있음을 보여준다.

이들 존재의 공통점은 각각 출세간, 인간계, 색계, 욕계 등 각 영역에서의 ‘최고 지도자’라는 점이다. 여래·불은 삼계의 도사로서 출세간의 최고 지도자이며, 전륜성왕은 인간 세계의 이상적 통치자이다. 범천왕·천제석·마천왕은 각각 색계와 욕계 천상의 주재자이며, 사람의 왕은 인간 세계의 최고 통치자이다.

이와 같이 오장설에 열거된 존재들은 각 영역에서의 최고 권위를 상징하는 존재들로 이해될 수 있다. 이러한 구분은 당시 인도 사회에서 여성에게 사회적·정치적 최고 권위가 허용되지 않았던 현실이 교설에 일정 부분 반영된 결과로 이해할 수 있다.

이러한 맥락에서 볼 때, 여인불성불의 의미 또한 재검토될 여지가 있다. 『대에도경』의 서술 논리를 검토하면 ‘불(佛)’은 두 가지 층위에서 이해될 수 있다.⁴³⁾ 첫째, ‘성불(成佛)’은 정등정각(正等正覺)을 증득하는 수행의 완성을 의미한다. 이는 해탈과 지혜의 성취라는 점에서 개인의 수행적 완결을 가리킨다. 둘째, ‘작불(作佛)’은 정등정각을 성취한 이후 삼계의 도사(導師)이자 교주로서 세상을 통치하고 중생을 교화하는 최고 주재자의 지위를 수행하는 것을 의미한다.⁴⁴⁾

이 구분을 적용하면, ‘성불’은 수행의 완성이라는 점에서 여성에게도 원칙적으로 가능하다고 볼 수 있다. 반면 ‘작불’은 삼계의 최고 지도자로서의 지위를 의미하며, 이는 오장설에서 열거된 다른 존재들과 마찬가지로 각 영역의 최상위 권위를 전제한다.

43) 이 구분은 인도불교 문헌 전반에서 확립된 교학적 개념이라기보다는, 『대에도경』에 나타나는 오장설과 여성 성불론의 병존을 설명하기 위해 본 경의 서술을 근거로 한 해석적 틀이다.

44) 이 외에 본 경에서는 수행 계위를 설명할 때도 作/成의 구분을 보인다. 여성 수행자의 성취 과정을 서술 하면서, 수다원에서 벽지불까지의 중간 과위는 “可得”(얻을 수 있다)로 표현하는 반면, 최종 불은 “當成作佛”(마땅히 성작불할 것이다)로 표현한다. (『대에도경』 권하, (T. 24, 951b)) 이는 중간 계위의 성취와 최종 불의 성취를 구별하여 표현하고 있음을 보여주며, 본문에서 제시한 成佛/作佛의 구분이 경문의 용례와 부합함을 시사한다.

따라서 오장설에서 문제되는 것은 수행 능력 자체의 부정이라기보다, 최고 주재자로서의 지위와 관련된 제한일 가능성이 크다.

특히 경문에서 여인은 “부득작여래(不得作如來)”하고, 장부는 “득작불(得作佛)”한다고 표현하고 있다. 이는 문제의 초점이 정등정각의 증득 여부보다, ‘작불’이라는 교주적 지위의 성립과 관련되어 있음을 시사한다. 이러한 점을 고려하면, 여인불성불은 수행적 성취 자체의 부정이라기보다 ‘부작불’의 의미로 이해하는 것이 보다 타당하다.

그렇다면 여인오장설에 근거한 여인불성불은 ‘여성이 깨달음을 얻을 수 없다’는 의미의 ‘불성불’의 의미라기보다, ‘여성이 삼계의 교주가 될 수 없다’는 의미, 곧 ‘부작불’에 가깝다고 해석하는 것이 타당하다.

나아가 ‘장부(丈夫)’의 의미 역시 재검토가 필요하다. 불전의 여러 용례를 따르면, ‘장부’는 반드시 생물학적 남성만을 가리키지 않는다. 예컨대 『불모반니원경(佛母般泥洹經)』에서는 “지금 어머니(대애도)는 흥하고 어리석은 더러움을 뽑아내고, 장부의 행을 하여 응진도(應眞道)를 얻었다”⁴⁵⁾고 하였으며, 『대반야바라밀다경(大般若波羅蜜多經)』에는 “근사녀(近事女)가 곧 자리에서 아견(我見)을 영원히 끊고 예류과(豫流果)를 얻자, 수보리가 찬탄하며 말하길, 훌륭하다! 자매여 마침내 이와 같이 장부의 업을 이루었다”⁴⁶⁾라고 하였다. 또한 『대반야경(大般若經)』에서는 “선남자야, 일체의 남자와 여자가 만약 네 가지 법을 갖추면 丈夫라 이름한다. 어떤 것이 네 가지인가? 첫째는 선지식이요, 둘째는 능히 법을 듣는 것이며, 셋째는 뜻을 사유하는 것이요, 넷째는 설한 바와 같이 수행하는 것이다. 선남자여! 남자이든 여자이든 이 네 가지 법을 갖추면 곧 장부라 이름한다”⁴⁷⁾라고 하였다.

이러한 용례를 종합하면, 불전에서 말하는 ‘장부’는 성별 자체보다는 수행의 성취와 덕성을 갖춘 존재를 가리키는 개념으로 이해할 수 있다. 또한 오장설의 다른 네 항목—전륜성왕, 제석천, 마천왕, 범천왕—역시 생물학적 성별이 아니라 각 영역의 지도자 지위를 의미한다. 이러한 맥락에서 오장설에서 말하는 ‘장부라야 할 수 있다’는 표현 역시 생물학적 남성만을 지칭하는 것이 아니라, 일정한 자격과 덕성을 갖춘 존재를 의미하는 것으로의 재해석이 가능하다. 이는 앞서 제시한 ‘작불’과 ‘성불’의 구분

45) 『佛母般泥洹經』, (T. 2, 870b): 今母拔女人兇愚之穢, 為丈夫行獲應眞道.

46) 『大般若波羅蜜多經』卷576, (T. 7, 979a-b): 時, 近事女即於是處, 永斷我見獲預流果. 具壽善現便現其身, 讚言. 善哉善哉, 姊妹. 遂能如是成丈夫業.

47) 『大般涅槃經』卷18, (T. 12, 469a): 善男子, 一切男女, 若具四法, 則名丈夫. 何等為四. 一善知識, 二能聽法, 三思惟義, 四如說修行. 善男子, 若男若女具是四法, 則名丈夫.

을 뒷받침하는 하나의 해석적 근거가 될 수 있다.

2) 변성남신성불(變性男身成佛): ‘남신(男身)’의 재검토

『대에도경』에는 ‘변성남신’과 관련된 기록이 모두 네 차례 나타난다.

첫째, ‘여인은 제도 될 수 없습니까?’라는 아난의 질문에 부처님께서서는 ‘여인이 사문이 되어 부지런히 노력하는 것과 계를 지키는 것이 모두 충족되어 부족하거나 모자람이 없어서, 터럭만큼도 범하지 않는다면, 현세에 남자의 몸으로 변화될 수 있고, 곧 무량한 [복덕을] 얻게 되어 결정코 부처가 될 것이다’라고 답변한다.⁴⁸⁾

둘째, 대에도 등이 구족계를 받은 후 마땅히 지켜야 할 법과 율을 주실 것을 아난을 통해 부처님께 청하자, 부처님께서서는 ‘아난아, 이 법과 율은 매우 중요하지만 [그것을 실행하기는] 심히 어렵고 심히 어렵다. 만약 능히 지키기만 한다면, 자연히 남자의 몸이 되어 부처가 될 수 있을 것이다’라고 말씀하셨다.⁴⁹⁾

셋째, 만약 용맹하고 굳세고 사나운 여인이, 스스로 태욕(態欲)을 관하여 이러한 과환을 벗어나지 못함에 대해 깊이 사찰하여 실상(진실)을 보게 된다면 능히 태욕을 끊을 수 있다. 스스로 뽑아 없애는 것을 도행으로 삼아 계행을 따르고, 법과 율을 따르는 예절과 침착하고 집잡은 말이 위의를 따르며, 속히 남자의 몸을 얻을 수 있으며 전생의 기억도 여전히 보존할 수 있다. 다시 노력과 조력을 더하여 모든 망념을 멸하면 수다원(須陀洹)을 얻을 수 있으며, 또한 사다함(斯陀舍)과 아나함(阿那舍)과 아라한(阿羅漢)과 벽지불(辟支佛)의 도를 얻을 수 있다. 만약 증득하지 못하더라도, 무수겁 중에는 반드시 부처를 이룰 수 있을 것이다.⁵⁰⁾

넷째, 스스로 삼가고 법과 율대로 행할 수 있다면, 속히 남자의 몸으로 바뀔을 얻어 부처를 이룰 것이다. 아난이 다시 여쭙었다. 그러한 것은 진실로 어렵습니다. 부처님께서 말씀하셨다. 어렵지 않다. 단지 여인 스스로 장애를 만든 것일 뿐이다.⁵¹⁾

48) 『대에도경』 권상, (T. 24, 949c).

49) 『대에도경』 권하, (T. 24, 950b).

50) 『대에도경』 권하, (T. 24, 951b).

51) 『대에도경』 권하, (T. 24, 952c).

이 가운데 특히 셋째와 넷째 인용문은 변성남신설의 의미를 이해하는 데 중요한 단서를 제공한다. 셋째에서는 ‘용맹하고 굳센 여인’, ‘자태욕(恣態欲)의 관찰과 단절’, ‘점진적 수행 단계’가 강조되며, 넷째에서는 ‘여인 스스로 장애를 만든 것’이라는 표현이 나타난다. 이는 ‘변성’의 원인을 외적 조건이 아니라 내적 번뇌와 집착의 극복에 두고 있음을 보여준다.

일반적으로 변성남신설은 부파불교의 여성불성불에서 대승불교의 여성성불설 사이에서 제시된 과도기적 교설로 이해되어 왔다. 그러나 『대에도경』의 문맥을 면밀히 살펴보면, 이는 여성성불을 부정하기 위한 장치라기보다는, 여성성불을 다른 방식으로 설명한 표현으로 해석될 여지가 있다.

경에서는 구족계를 받고 법과 율을 온전히 수지하는 것이 성불의 기본 조건이라고 하였다. 특히 넷째 인용문에서 부처님은 여인이 구족계를 받을 수 없는 이유를 외적 제약이 아니라 정욕과 번뇌를 끊지 못하는 데서 찾으려 하며, 이를 ‘여인 스스로 만든 장애’로 규정한다. 이는 수행의 장애가 성별 그 자체에 있지 않고, 정욕과 번뇌적 속성에 있음을 시사한다.

또한 다른 대목에서 부처님은 “비구니가 음욕을 멸단하고 계를 닦고 행과 머뭇고 보는 것을 부처님 같이 하며, 세속의 얽매임을 벗고 수행해 나아가면 여인의 몸을 극복하고[勉女身] 금강의 뜻을 얻을 수 있다”⁵²⁾고 하였다. 여기서 ‘여인의 몸을 극복한다’는 표현은 여성의 신체적 조건을 부정하는 말이 아니라, 여성에게 규정된 부정적 성향과 그로 인해 형성된 심리적 경향을 수행을 통해 전환한다는 의미로 이해할 수 있다.

부처님 당시 인도 사회에서의 여성은 매우 취약한 계층으로, 사회적으로 많은 불리함과 제약을 받았고, 도덕적으로 열등하게 인식되었으며 종교적으로도 불리한 위치에 있었다. 불교 문헌에서는 여성의 신체를 ‘오로(惡露)’·‘부정(不淨)’·‘욕태(欲態)’ 등과 연관지어 ‘남성 수행을 방해’하는 장애로 제시하는 반면, ‘남자’ 혹은 ‘장부’는 ‘견고(堅固)’·‘청정(淸淨)’·‘지혜(智慧)’를 갖춘 수행의 이상형으로 묘사된다. 이러한 여성 관련 표현들은 부처님의 본래적 여성관이라기보다는 불교 성립 당시 인도 사회의 여성 인식을 반영한 것으로 보인다. 『대에도경』에서 서술하고 있는 ‘십삼사법(十三事法)’이나 ‘팔십사태(八十四態)’ 또한 이러한 시대적 배경 속에서 제시된 것으로 보인다. 따라서 경문이 말하는 ‘여신을 극복한다[勉女身]’는 것은 여성에게 부여된 부정적 성향을 수행을 통해 제거할 수 있음을 강조하는 표현으로 이해할 수 있다.

52) 『대에도경』, (T. 24, 950b): 佛告比丘尼。出家求道，滅斷陽欲，陰氣已盡。既隆勸進，建立大乘，修恂道德，精修佛戒，行如佛行，住如佛住，視如佛視。無以虛危，捐除俗網，正修進度。可勉女身，受金剛志。

앞에서 살펴본 바와 같이 ‘장부’는 성별을 초월하여 수행의 완성을 지칭하는 규범적 개념이다. 그렇다면 여기서의 ‘남성’ 역시 단순한 성전환을 가리키는 것이 아니라, 번뇌를 단절하고 장부의 덕목을 구축한 수행 상태를 상징하는 표현으로 해석될 가능성이 있다.

이러한 해석의 근거는 다음과 같다. 첫째, ‘장부’가 성별과 무관한 개념이듯 ‘남자’ 역시 수행적 자격을 의미할 수 있다. 둘째, 대애도는 여성의 몸으로 아라한을 성취했으며, 실제 성전환 기록이 없다. 물리적 변신이 필수라면 이는 모순이다. 셋째, 네 번째 인용문에서 부처님께서 변성의 장애를 ‘여인 스스로 만든 것’이라 하신 것은, 성별 자체가 아니라 번뇌가 장애임을 시사한다.

이러한 논리로 본다면, 변성남신설은 여인불성불설과 여인성불설의 과도기적 개념으로 새로이 제시된 것이 아니라, 이미 경 안에 설해져 있던 ‘여인성불설’의 또 다른 설명 방식이라 할 수 있다. 즉, ‘변성남신’ 또한 여성이라는 신체적 성별의 전환을 의미하는 것이 아니라, 번뇌적 속성을 끊고 ‘장부’의 덕목을 구축한 수행 상태를 상징적으로 드러낸 표현이라 할 수 있다.

이러한 해석에 대해, 『법화경』의 ‘용녀(龍女)’처럼 일부 경전에서는 ‘변성’을 명백한 신체적 변화로 서술하지 않느냐는 반론이 가능하다. 「제마달다품(提婆達多品)」에는 팔세의 용녀가 사리불로부터 ‘여신(女身)으로는 오구(五垢)의 몸이라 성불할 수 없다’는 말을 듣자, ‘즉시 남자의 몸으로 변하였다’고 서술되어 있다.⁵³⁾ 표면적으로 보면 이는 물리적 변성을 전제하는 듯 보인다. 그러나 해당 장면을 자세히 살펴보면, 용녀의 변성은神通력(神通力)을 통한 시현(示現)이었음을 알 수 있다. 용녀는 이미 ‘심지가 통달하여 제법을 요해하고, 순식간에 보리심(菩提心)을 발하여 불퇴전(不退轉)을 얻었다’⁵⁴⁾고 묘사된다. 즉, 용녀는 이미 무상도(無上道)를 이룰 만한 단계에 이르러 있었지만, 사리불의 의심에 대응하여 보배 구슬을 부처님께 바친 뒤, “그대의 신력으로써 내가 성불함을 보라, 이것보다도 더 빠르리라”하고 즉시 변성한다.⁵⁵⁾

이는 용녀가 여성의 몸으로는 성불할 수 없어서 변한 것이 아니라, 사리불을 비롯

53) 『妙法蓮華經』卷4, 「第十二提婆達多品」(T. 9, 35c): 時舍利弗語龍女言。汝謂不久得無上道。是事難信。所以者何。女身垢穢。非是法器。云何能得無上菩提。[··] 女言。以汝神力。觀我成佛。復速於此。當時眾會。皆見龍女忽然之間變成男子。具菩薩行。即往南方無垢世界。坐寶蓮華。成等正覺。三十二相·八十種好。普為十方一切眾生演說妙法。

54) 『妙法蓮華經』卷4, (T. 9, 35b): 有娑竭羅龍女王。年始八歲。智慧利根。善知衆生諸根行業。得陀羅尼。諸佛所說甚深秘藏。悉能受持。深入禪定。了達諸法。於剎那頃發菩提心。得不退轉。辯才無礙。

55) 『妙法蓮華經』卷4, (T. 9, 35c): 女言。以汝神力。觀我成佛。復速於此。

한 대중의 편견과 의심을 해소하기 위해 신력을 통해 변성을 시현한 것이라고 이해하는 것이 합당하다.

반면 『대애도경』의 경우, 신통력에 의한 즉각적인 변화보다 수행의 점진적 과정을 강조한다. 변성의 원인을 여성성 등 과환의 제거와 계율 준수에 두고 있으며, ‘용맹한 여인’, ‘스스로 극복’이라는 표현을 통해 주체적 수행을 부각한다는 점에서 차이가 있다.

결국 『법화경』과 『대애도경』 모두 ‘변성남신’을 문자 그대로의 생물학적 성전환이 아니라, 여성도 궁극적 깨달음에 이를 수 있음을 드러내기 위한 서사적·교설적 표현으로 해석할 여지가 있다. 다만 『법화경』은 신통력을 통한 즉각적 시현으로, 『대애도경』은 계율과 수행을 통한 점진적 성취로 표현 방식이 다를 뿐이다.

3) 여성성불설(女性成佛說): 본 경의 입장

『대애도경』에는 앞서 살펴본 변성남신설과 함께 여성의 ‘즉신성불(卽身成佛)’을 긍정하는 내용도 명확히 제시되어 있다. 이는 『대애도경』이 여성 성불에 대해 다층적 이해를 담고 있음을 보여준다.

가장 명확한 사례는 대애도 자신의 성취이다. 부처님께서서는 “그대가 십계를 행한 것이 여법하였다면, [다음으로] 대계(大戒)가 있으니, 이름하여 ‘구족(具足)’이라고 한다. 진실되게 그것을 실천한다면, 빠르게 부처가 될 수 있다”라고 말씀하시고, 대애도에게 구족계를 주어 비구니가 되게 하셨다. 대애도는 법과 율을 받들고 실천하여 마침내 응진도(眞眞道)를 얻었다. 생사의 근본 경계를 직시하니, 본 것이 이미 진리였다. 눈으로는 꿰뚫어 볼 수 있고, 귀로는 막힘없이 들을 수 있고, 코로는 선정의 호흡을 할 수 있고, 마음으로는 다른 사람이 마음으로 생각하는 바를 알 수 있으며, 몸으로는 날아다닐 수 있게 되었다.⁵⁶⁾

이는 대애도가 단순한 해탈에만 머문 것이 아니라, 완전한 신통을 구족한 아라한의 경지에 도달하였음을 시사한다.⁵⁷⁾ 이는 앞에서 살펴본 『불모반니원경』에서 “장부의

56) 『대애도경』 권상, (T. 24, 948b-949a): 佛告比丘尼裘曇彌。汝行十戒如法者，有大戒名具足。真諦行之疾得作佛。[...] 爾時佛便授大愛道裘曇彌大具足戒，為比丘尼。奉行法律，遂得應真道。且觀生死本際，所見已諦，眼能徹視，耳能通聽，鼻能禪息，心知他人意所念，身能飛行。

57) 阿羅漢에는 두 가지가 있다. 하나는 慧解脫阿羅漢으로, 세간의 모든 유루법을 소멸하여 해탈은 얻었으나, 선정 수행을 통한 완전한 신통력을 갖추지 못한 경지를 말한다. 다른 하나는 俱解脫阿羅漢으로, 세간의 모든 유루법을 소멸했을 뿐 아니라 선정 수행을 통해 완전한 신통력까지 갖춘 경지이다. 본 경에서 부처님께서서는 다음과 같은 말씀을 하신다. 여인은 설령 사문이 되어 아라한과를 증득했다라도 여전

행을 하여 응진도를 얻었다”는 기록과 상응한다. 대애도는 여성의 몸으로 장부의 덕목을 구축하여 아라한을 성취한 것이다. 다시 말해, 여성의 몸으로 구축계를 받아 계를 지키며 수행하여 성불에 이를 수 있음을 직접적으로 입증한 것이다. 부처님 당시에는 많은 비구니들이 아라한을 성취하였음이 『장로니게』를 통해서도 확인된다. 이는 여성의 깨달음 가능성이 교단 내부에서 실질적으로 인정되고 있었음을 보여준다.

그렇다면 여성이 깨달음에 이르기 위해 극복해야 할 것은 무엇인가? 『대애도경』은 여성 수행자가 극복해야 할 요소를 구체적으로 제시한다. 그중 수행처에 입실한 비구니가 반드시 사유해야 할 ‘십삼사법’을 들고 있는데, 이는 오로(惡露), 음욕, 허물과 죄환, 그리고 방자한 태도나 욕망 등에 대한 성찰의 내용을 포함한다. 그리고 이러한 요소들은 여인 스스로 극복하고 제거할 수 있는 것으로, 스스로 발본(拔本)하는 것을 도행(道行)으로 삼아 부처님의 법과 율 안에서 정진한다면 현세에 성불할 수 있으며, 설사 현세에 이루지 못하더라도, 무수 겁 중에 반드시 성불한다고 설한다.⁵⁸⁾

또 여성의 속성으로 ‘팔십사태’가 제시된다.⁵⁹⁾ 경의 권하에서 팔십사태 하나하나에 대해 상세히 설명하고 있다. 전체적인 내용은 여인의 외모에 대한 집착에서 드러나는 자태뿐만 아니라, 내면의 심리(意)와 번뇌가 신·구(身·口)의 행위로 표출되어 외형적으로 드러나는 모습이나 태도를 말한다. 아난이 비구니의 수행 방법에 대해 묻자, 부처님께서 “여인이 도를 구할 때에도 단지 외형의 팔십사태만을 붙들고 있다면 도리어 스스로 몸을 잃어낼 뿐이다. 만약 팔십사태에 떨어지면, 마치 크고 깊은 바다에 들어가는 것처럼, 반드시 그 몸을 몰락시키게 된다. 만약 이러한 팔십사태를 제거할 수 있다면 즉시 아라한이다”라고 하셨다.⁶⁰⁾ 더 나아가 “여인이 이 여든네 가지의 태도를 제거할 수만 있다면, 제도할 수 없는 것이 없고 도를 이루지 못할 것이 없으며 부처를

히 8세 사미에게 예를 올려야 한다. 왜냐하면 8세 사미는 구축계를 받고 아라한을 증득하면 몸에서 물과 불을 방출할 수 있고, 발가락으로 수미산 꼭대기를 누르면, 삼천대천 국토가 모두 여섯 번 진동하게 할 수 있지만, 여인은 아무리 아라한도를 증득하더라도, 터럭만큼 작은 바늘 하나조차 움직이게 할 수 없기 때문이라고 말씀하신다. 그리고 여인이 이러한 능력을 갖추지 못하는 이유를 ‘여인은 거만하고, 음부가 부정하고, 남자를 경시하기 때문’이라고 설명하셨다. (『대애도경』 권상(T. 24, 949b)) 이 말은 즉, 여인이 이러한 속성을 완전히 떨치지 못한다면, 단순히 ‘해탈’을 얻는 ‘혜해탈아라한’에 머물게 되지만, 반면 대애도는 여성성을 완전히 극복하고 장부의 행을 하여, 완전한 신통력을 갖춘 아라한을 성취한 것이다.

58) 『대애도경』 권하, (T. 24, 951a-b).

59) 『대애도경』 권하, (T. 24, 953c-955a).

60) 『대애도경』 권하, (T. 24, 953c): 佛語阿難. …중략… 女人求道, 但坐外八十四態, 還自纏身. 有墮八十四態者, 如入大深海, 必沒其身. 有能除此八十四態者, 即是阿羅漢也.

이루지 못할 것이 없다⁶¹⁾라고 단언하셨다.

이외에도 부처님께서 비구니가 덕을 세우는 근본 법도에 대해 설하시면서, “여인의 몸을 극복하면 금강과 같은 뜻을 얻는다”고 하였고, “삼가 음행을 짓지 않고 공을 쌓고 덕을 쌓으면, 완전한 몸을 얻을 수 있다”고 하였으며, “만약 스스로 본능의 근원을 분별할 수 있다면, 일체가 끊어져 없어지고, 색(형상)에 대해서도 영원히 그러할 것이다”라고 말씀하셨다.⁶²⁾ 여성의 본성적 속성으로 이해되는 요소들을 극복하는 것이 곧 장부행의 성취와 연결된다는 점을 시사한다.

여기서 주목할 점은, 부처님께서 여성의 신체 자체를 성불의 장애로 규정하지 않았다는 사실이다. 장애로 제시된 것들은 팔십사태나 십삼사법 등으로 표현되는 욕망과 여성성(女性性)에 대한 집착이다. 앞서 살펴본 바와 같이, 이러한 특성들은 ‘스스로 만든 것’이므로 ‘스스로 멸할 수 있는 것’으로 규정된다. 아난이 여인의 음욕태(淫欲態)가 제거 가능한지를 묻자, 부처님께서 “이러한 태도는 이들 여인으로부터 만들어진 것일 뿐이다. 여인이 능히 스스로 멸하려고 한다면, 지극히 멸할 수 있는 것일 뿐이다. 멸한 자는 현세의 아라한이다⁶³⁾”라고 답하셨다. 이는 여성성이라고 지목되는 특성들이 본질적·불변적 실체가 아니라 조건적으로 형성된 것임을 분명히 하는 부분이다.

따라서 부처님께서 팔십사태 등 여성의 특성을 언급하신 것이 단순히 여성 차별로 이해되는 것은 재고의 여지가 있다. 부처님께서 여인들에 대해 한결같이 염려한 것은 여인들의 속성 자체가 아니라, 그러한 속성들로 인해 초래될 결과였다. 한편으로는 당시 인도사회에서 통용되던 여성상에 대한 인식을 고려하여 교단의 질서와 수행 환경을 염려한 측면이 있었을 것이며, 다른 한편으로는 여성 수행자 자신이 외형적 태도나 성적 정체성에 집착함으로써 수행에 장애를 받을 가능성을 경계한 것으로 볼 수 있다. 여인을 ‘독사’에 비유하여 비구들의 수행심을 잃게 하고 도를 얻지 못하게 한다고 경계하신 것이 전자의 취지라면, 여인의 몸을 ‘진주 보배’에 비유하여 도를 구할 때 자신의 팔십 사태에 집착하면 스스로를 얽어매어 몰락하게 한다고 경계하신 것은 후자의 취지이다.

이상을 종합하면, 『대에도경』에서 제시하는 의미는 비교적 분명하다. 여성 역시 수행을 통해 성불에 이를 수 있다는 가능성은 경문 여러 곳에서 명시적으로 확인된다.

61) 『대에도경』 권하, (T. 24, 955a): 明當知之。女人能除此八十四態者，無不得度，無不得道，無不得佛也。

62) 『대에도경』 권하, (T. 24, 950b8-16).

63) 『대에도경』 권하, (T. 24, 955a): 賢者阿難白佛言。如是女人淫欲態，為可除不乎。佛告阿難。此態自是女人所作耳。女人能自滅者，極可得滅耳。滅者是現世阿羅漢也。

다만 그 실현은 욕망·태도 등의 여성성에 대한 집착을 멸단하고 장부행의 덕목을 구축하는 수행을 통해 이루어진다. 여성의 몸 자체가 문제가 되는 것이 아니라, 여성성의 욕망과 태도를 어떻게 전환하고 제거하느냐가 관건인 것이다. 이러한 점에서 본 경은 여성 성불을 원칙적으로 긍정하면서도, 그것이 수행적 전환과 자기 극복을 전제로 한다는 점을 분명히 하는 교설로 이해할 수 있다.

IV. 결론

본 연구는 『대애도비구니경』을 중심으로 팔경법의 의미와 여성 성불에 관한 불교의 입장을 재검토하였다. 팔경법은 흔히 여성 차별의 상징으로 이해되어 왔고, 여성 불성불설과 변성남신설 역시 여성의 수행 가능성을 제한하는 교리로 받아들여져 왔다. 그러나 『대애도경』에 대한 면밀한 분석을 통해, 이러한 통념과는 다른 해석의 가능성을 확인하였다.

먼저 『대애도경』의 팔경법은 다른 율장 및 경전에 전하는 팔경법과는 내용과 성격에서 뚜렷한 차이를 보인다. 여덟 조목의 구성과 순서가 상이할 뿐 아니라, 그 강조점 또한 구별된다. 다른 문헌들이 주로 외적 규율과 비구에 대한 공경을 강제하는 반면, 『대애도경』은 ‘담이자수(擔而自守)’와 같은 내적 성찰과 자기 절제를 강조한다. 또한 구족계와 관련하여, 대다수의 문헌은 팔경법이 곧 ‘구족계’라고 보지만, 본 경은 팔경법을 ‘출가 조건’으로 제시하고, 별도의 과정을 거쳐 구족계를 수지하게 된다. 이는 팔경법 이해가 시대와 전승 맥락에 따라 변화했음을 시사한다.

다음으로 『대애도경』에 나타난 여성불성불설, 변성남신설, 여성성불설은 상호 모순된 교설이 아니라 하나의 일관된 논리 구조 안에서 재해석할 수 있음을 밝혔다. 여성불성불설에서 말하는 오장설은 여성의 신체적 한계를 뜻한다기보다, 당시 사회 구조 속에서 여성이 최고 지도자 지위를 점할 수 없었던 현실과 관련된 것으로 이해될 수 있다. 오장설에 열거된 여래·전륜성왕·범천왕·천제석·마천왕은 모두 각 영역의 최고 통치자라는 공통점을 지닌다. 이를 성불과 작불의 구분과 연결해 볼 때, 작불은 교주로서 삼계를 교화하는 최고 지위의 측면을 가리키고, 성불은 정등정각을 증득하는 깨달음의 완성을 의미한다. 이러한 구분 위에서 본다면, 사회적 제약 속에서 작불의 지위는 제한적으로 이해될 수 있으나, 성불 자체의 가

능성까지 부정되었다고 보기는 어렵다.

‘장부’ 개념 역시 재검토될 필요가 있다. 경전 용례에서 장부는 단순한 생물학적 남성을 뜻하기보다 수행을 통해 도달한 경지와 덕목을 갖춘 존재를 가리키는 규범적 개념으로 이해된다. 대애도가 ‘장부의 행을 하여 응진도를 얻었다’는 기록은 여성의 몸으로도 장부의 덕목을 구축할 수 있음을 보여준다. 따라서 오장설에서 말하는 ‘장부’ 또한 수행적 성취를 지칭하는 표현으로 해석될 여지가 있다.

변성남신설 역시 문자 그대로의 성전환이라기보다 상징적 표현으로 이해될 수 있다. ‘여인 스스로 장애를 만든 것’이며 ‘용맹한 여인’이 ‘스스로 극복’하면 된다는 『대애도경』의 서술은, 변성이 외적 조건의 변화가 아니라 내적 번뇌의 단절과 수행의 완성을 의미함을 시사한다. 『법화경』의 용녀 변성 장면 또한 이미 불퇴전에 이른 존재가 대중의 의심을 해소하기 위해 신통으로 변화를 시현한 것으로 해석될 수 있다. 다만 『법화경』이 신통을 통한 즉각적 시현을 강조하는 데 비해, 『대애도경』은 계율 준수와 점진적 수행 과정을 통해 그 의미를 드러낸다는 점에서 표현 방식에 차이가 있을 뿐이다.

여성성불설에 이르면, 여성의 성불 가능성은 더욱 분명하게 제시된다. 대애도는 구축계를 받고 법과 율을 실천하여 아라한의 경지에 이르렀다. 또한 여러 비구니들이 아라한을 성취하였음이 전승을 통해 확인된다. 경문에서 언급되는 팔십사태와 십삼사 등은 여성의 본질적 한계를 지적하기 위한 것이 아니라, 수행 과정에서 극복해야 할 욕망과 집착을 구체화한 것으로 이해할 수 있다. 특히 그것이 ‘스스로 만든 것’이며 ‘스스로 멸할 수 있다’는 점이 강조된다는 사실은, 여성성으로 지목된 특성들이 고정적 본질이 아니라 조건적으로 형성된 것임을 보여준다.

이상의 분석을 통해 『대애도경』이 전하는 여성성불의 원리는 다음과 같이 정리될 수 있다. 첫째, 여성 역시 수행을 통해 성불할 수 있다는 점이다. 둘째, 그 성취는 여성성에 대한 집착과 번뇌·욕망을 완전히 제거하고 장부의 덕목을 구축하는 수행을 통해 실현된다. 셋째, 팔경법은 여성 수행자의 보호와 승단의 청정범행을 유지하는 수행 환경을 조성하기 위한 제도적 장치로 기능하였다. 이는 여성을 본질적으로 제한하기 위한 규정이라기보다, 당시 사회적 조건 속에서 여성 수행의 길을 제도적으로 보장하려는 현실적 방편으로 볼 수 있다.

본 연구는 팔경법과 여성 성불에 대한 기존 통설을 재검토하고, 오장설·장부 개념·변성남신설을 통합적으로 해석할 수 있는 하나의 틀을 제시하였다. 다만 본 연구는 『대애도경』 텍스트 분석에 주로 의존하였다는 한계를 지닌다. 향후 다른 율장 및

경전과의 체계적 비교 연구를 통해 불교 여성관의 역사적 전개를 입체적으로 밝힐 필요가 있다. 나아가 본 연구가 팔경법과 여성 성불에 대한 보다 균형 잡힌 이해에 기여하고, 현대 불교 공동체에서 여성 수행자의 성평등 논의에 새로운 시각을 제공하기를 기대한다.

『大愛道比丘尼經』 T24

『大愛道般涅槃經』 T2

『大般若波羅蜜多經』 T5

『大般涅槃經』 T1

『妙法蓮華經』 T9

『佛母般泥洹經』 T2

『佛說瞿曇彌記果經』 T1

『中阿含經』 T1

『中本起經』 T4

『四分律』 T22

『五分律』 T22

『十誦律』 T23

『摩訶僧祇律』 T22

『根本說一切有部毘奈耶雜事』 T24

『薩婆多毘尼毘婆沙』 T23

『開元釋教錄』 T55

『開元釋教錄略出』 T55

『中華大藏經第一輯磧砂藏校訂目錄』 B35

『出三藏記集錄』 T55

『譯註月印釋譜』 제10, 「대애도의 출가」(<http://db.sejongkorea.org/>)

김제란. 2023. 「불교의 여성적 사유와 반여성적 사유-불교의 평등성과 불평등성-」, 『무형문화연구』 10.

법 인. 2004. 「팔경법은 폐지되어야 한다」, 『불교평론』 제18호 세미나증계.

- 백도수. 2008. 불교여성관의 대립구조에 대한 연구-양성평등과 차별을 중심으로-. 『젠더와 문화』 1.
- 釋昭慧. 2001. 「當代大愛道の二次革命-廢除「八敬法」宣言-」. 佛教弘誓學院: <https://www.hongshi.org.tw>
- 世燈(金仁淑). 1993. 「八敬法の歴史性に関する考察」. 『駒澤大學佛教學部論集』 24.
- 李秀昌(摩聖). 2006. 「比丘尼 八敬法에 대한 考察」. 『불교학연구』 15.
- 이현옥. 2000. 「여성의 관점에서본 여성 성불론」. 『불교평론』 3.
- 이창숙. 2012. 「불교에서 여성은 열등한가」. 『불교평론』 52.
- 이창숙. 1994. 「인도불교의 여성 성불사상에 대한 연구」. 동국대학교 박사학위 논문.
- 이영자. 1985. 「불교의 여성관의 새로운 인식」. 『한국여성학』 1.
- 李海榮. 2021. 『護命의 大乘法相研神章 研究와 譯註』. 동국대학교 박사학위 논문.
- 양영순. 2020. 「자이나교의성적금욕론(1)-'성 긍정론'에 대한 비판을 중심으로-」. 『인도철학』 60.
- 全海住. 1986. 「比丘尼教團의 成立에 대한 考察-比丘尼八敬法을 중심으로-」. 『한국불교학』 11.
- 河崎豊. 2017. 「ハリバドラとカーマ肯定論」. 『印度學佛教學研究』 66(1).
- 氷崎亮寛. 1978. 「Mahāpajāpatī-Gotamī 比丘尼の出家具足に関する一考察」. 『學佛教學研究』 52.
- 林崇安. 2013. 「八敬法的演變」. 『內觀雜誌』 100.
- 觉灯法師. 「八敬法的历史渊源」. 新浪佛学. <http://fo.sina.com.cn/>
- 吳一忠. 2019. 「從《摩奴法典》到『八敬法』-淺談佛教對性別的歧視與認知-」. 『法印報』 10. <https://www.hongshi.org.tw/>
- 「釋尊姨母大愛道泥洹記」. 中台世界. 佛典古事. <https://www.ctworld.org.tw/>

A Study on the Eight Garudhammas and the Doctrine of Female Buddhahood - Centered on the *Mahāprajāpatī Bhikṣuṇī Sūtra* -

Heayoung Lee

(Ph.D. in Literature, Dongguk University)

This study reexamines the meaning of the Eight Garudhammas(八敬法) and the Buddhist view of female Buddhahood, focusing on the *Mahāprajāpatī Bhikṣuṇī Sūtra*(大愛道比丘尼經). Previous scholarship has often regarded the Eight Garudhammas as institutional symbols of gender discrimination and interpreted the denial of female Buddhahood and the doctrine of transformation into a male body as limitations on women's capacity for practice. Through close textual analysis, this paper proposes an alternative reading, understanding these teachings not as contradictory doctrines but as elements within a coherent soteriological framework.

The theory of the Five Obstacles(五障說) is interpreted not as asserting women's inherent inferiority, but as reflecting historical constraints on women occupying positions of supreme authority. By distinguishing between "becoming a Buddha" as religious leadership(作佛) and "attaining Buddhahood" as the realization of awakening(成佛), this study argues that enlightenment itself remains open to women. The concept of "zhangfu" (丈夫) is reinterpreted as a normative term denoting spiritual virtue rather than biological maleness. Likewise, transformation into a male body is understood symbolically, signifying the eradication of defilements and the completion of practice.

Furthermore, the Eight Garudhammas are reconsidered not as essential restrictions but as pragmatic measures securing institutional conditions for women's ordination within their historical context. Through this analysis, this study demonstrates that the Mahāprajāpatī Bhikṣuṇī Sūtra presents the principle of equality, affirming that women can also attain Buddhahood through practice.

Keywords: Mahāprajāpatī Bhikṣuṇī Sūtra, Eight Garudhammas, Female Buddhahood, Denial of Female Buddhahood, Transformation into a Male Body

2026년	2월 26일	투고
2026년	4월 3일	심사완료
2026년	4월 3일	게재확정