

## 불교를 바라보는 눈

심재관

(상지대학교)

이 책은 대범한 책이다. 불교의 정체나 불교학의 성과를 재검토하는 메타 불교학적 논의에서 시작하여 인도의 대승불교의 등장과 동아시아 불교의 변용과 정체성, 그리고 한국의 근대불교이나 서양의 불교에 이르는 주제까지, 실로 거대한 포물선을 그리며 불교학이 다루고 있는 중요한 하위의 연구 영역들을 거의 모두 끌어들이고 있다. 사실 이러한 주제로 구성된 책은 학계에서 존재한 적이 없으며 어떤 국내의 학자도 시도한 적이 없다. 이는 저자의 방대한 학문적 역량과 관심을 반영하는 것이면서, 동시에 인문학적 성취를 시민사회에 전달하고자하는 한국연구재단의 ‘석학인문강좌’ 시리즈물로 기획된 저서의 일면을 말해주는 것일게다.

불교의 전 분야를 포괄하는 각 장들의 주제도 당연히 그 전개와 결론에 있어 매우 폭넓고 과감한 전개와 결론으로 치달는다. 그러나, 짐작하듯이 이 책은 이러한 대범함으로 인해 많은 것을 세밀하고 충분히 증명하지 못하는 치명적인 단점을 동시에 갖는다. 각각의 서술은 포괄적이고 개론적이지만 실제의 주제는 비교적 전문적인 내용의 이해를 전제로 하고 있다. 대부분의 글들이 아마도 일반독자층을 위해 작성된 것으로 보

이지만(실제로 논문집에 실렸던 글들을 쉽게 풀어쓴 흔적이 보인다) 각 글들의 주제와 주장을 살핀다면 이것이 결코 일반 식자들을 위한 것만이 아니라는 것을 금세 알아차릴 것이다. 서양의 근대적 연구성과에 대한 비판도 당연히 그러한 것이며 인도불교전통에서 구전과 문자의 기능이 나, 대승의 기원문제, 보살관념의 등장, 인도불전의 번역과 관련된 주제들은 현대의 학자들에게도 쉽게 해결되지 않는 중요한 과제라는 점에서 이 책의 많은 부분들은 학자들에게도 유용한 생각거리를 제공한다.

나는 이 책에서 매우 유용하고 중요한 논점을 갖는다고 생각되는 몇 개의 장에서 문제가 될 수 있는 주제들을 짚어볼 생각이다. 첫 장과 마지막의 한국불교 연구사에 관한 두 개의 장은 여기서 제외하였다. 이 글들은 큰 부담감 없이 대체로 동의할 수 있는 내용이며 다른 개별적인 논고들을 고려할 때 전체적으로 불교학 자체에 대한 상위담론에 해당한다고 볼 수 있기 때문이다. 물론 다른 글들도 불교학에 대한 저자 나름의 비판적 시선이 내재해 있기는 마찬가지이다.

2장은 유럽 근대 불교학의 학문적 성과에 대한 비판적 검토로 작성되었다. 이 글에서 말하는 유럽 근대 불교학의 학문적 성과, 또는 암묵적 전제라는 것은, 저자에 따르면, 불교 초기에(이때는 불멸 후 1백년 이전을 암시하는 듯 하다) ‘하나의 교단’이 존재했으며, 이 교단이 붓다의 사후 결집을 통해 현재 우리가 초기경전이라 부르는 팔리 경전의 ‘모본’(母本)을 정전화했다는 것이다. 하나의 교단과 하나의 경전이라는 매우 그럴듯해 보이는 이 전제를 저자는 유럽의 근대 불교학의 상상력 또는 암묵적 전제라고 부르고 있다. 그리고 이것은 ‘잘못된 것’이라고 평가한다.

이러한 주장은 매우 중요할 뿐만 아니라 조심스럽게 접근해야할 과제이다. 그 이유는 이러한 평가가 경전 속에 기술된 결집의 역사적 특성을 부정해서가 아니라(오히려 이러한 경전기술의 표면적 내용은 비평의 대상이 되어야한다), 이러한 주제가 경전의 성립과 전승의 문제, 그리고 구

전과 기록, 대승의 기원문제와 연결되어 있기 때문이며, 아직까지 학계에서는 이 문제들에 대해 완전한 합의에 도달한 바가 없기 때문이다. 그만큼 이 주제는 훨씬 더 다양하고 복잡한 선결조건들이 가로놓여 있다는 말이며, 따라서 저자의 이 글은 다른 어떤 글보다 세심히 읽어야 할 필요가 있다. 그러나 유감스럽게도 이러한 문제의 무게에 비해 저자의 서술은 많은 부분이 생략되어 있거나 결론만이 간략히 제시되어 있는 편이다. 저자가 말한 바와 같은, 유럽 근대불교학의 직접적인 전제가 만들어진 과정을 추적하거나 적시하지는 않는다. 라모뜨(Lamote)의 한 구절을 인용하지만, 이 인용은 적절한 것이 아니다. 그보다는 ‘모본의 구전’에 대한 근대 불교학자들의 암묵적 동의를 좀더 구체적으로 보여주는 것이 옳았을 것이다.

저자가 지적한 이러한 역사적 추정은 사실 유럽 근대 불교학자들의 전제라기보다는 경전 속에 기술된 내용들을 토대로 불교의 역사를 재구성해낸 하나의 방식에 지나지 않는다. 다만, 근대 불교학자들이 경전 속의 내용을 역사적으로 평가하고 구성할 때 이 내용들의 신빙성을 어디까지 받아들일 것인가는 학자들 자신의 몫인 것이다. 이 몫을 저자는 초기 불교사를 새로이 재구성할 수 있는 상상력이라고 말한다. 물론 비평적 연구결과를 토대로 가능하다는 말이다.

그렇다면 새로운 불교사의 재구성을 위한 저자의 상상력은 무엇일까. 경전의 성립과 전승의 문제에 이르러, 저자는 현존하는 대부분의 경전들이 기원전 1세기에서 기원후 5세기 전후에 대략 1백년이나 3~4백년 동안의 시간을 거치면서 현재의 경전형태를 갖추었을 것이라고 결론짓는다. 여기에 최초의 편찬은 구술에 의한 편찬이 아니라 문자로 기록된 편찬이었을 가능성이 높다고 덧붙이고 있다. 안타깝지만 이러한 결론에 저자가 어떻게 도달하게 되었는지에 대해서는 아무런 단서도 달고 있지 않다. 물론 현대 불교학자들은 이것이 80년대 이후 대체로 수궁할 만한 결

론 가운데 하나라는 점을 알고 있다. 그렇지만 이러한 관점 역시 현대 불교학자들이 경전의 편찬과 전승이라는 문제에 대해 내리는 결론 가운데 하나일 뿐이라는 점이다. 현대의 불교학자들은 붓다 초기 교설의 환원 가능성을 놓고 몇 개의 그룹으로 나뉘는데, 적어도 이 문제에 관한 저자가 취한 입장은 그레고리 쇼펜(G. Schopen)이나 슐링로프(D. Schlingloff) 등이 취하고 있는 다소 회의적인 그룹에 속한다.

다시 말해, 대부분의 경전들이 기원전 1세기에서 기원후 5세기경 사이에 편찬되었으며, 그리고 주로 구술의 형태가 아니라 문자에 의존한 편찬이었다면 붓다의 초기 교설은 수백 년간의 구전과정 속에서 엄청난 임의적 변형이 있음을 전제로 하고 있으며, 이러한 변형과정 속에서 우리가 안심하고 초기의 교설이라고 말할 수 있는 것은 아마도 구전전통에서 나타나는 상투적인 반복어구와 관용구 정도에 지나지 않는다는 점이다. 초기 불교학자들, 예를 들면 커즌(L. Cousins)과 게틴(R. Gethin) 등도 팔리 경전의 구전성 속에는 강력한 임의적 변형요소가 있음을 인정하지만, 내가 느낀 바로는(이들 학자가 불전문헌의 구전성을 고려할 때, Parry-Lord의 구전시학에서 영감을 받았다면), 그 임의성의 정도가 경전 대부분의 내용들을 지워버릴 정도는 아닐 것이다. 물론 콰브리치는 이들에 비해 훨씬 보수적이긴 하지만 말이다.

사실 저자의 주장은 경전찬술의 물리적 단서들에 거의 전적으로 의존하고 있는(혹은 일치하는) 것인데, 실제로 우리에게 남겨진 현존 최고의 경전 파편들은 대략 모두 이 시기의 것이며, 최근의 영국도서관 소장본이나 스코이엔 컬렉션 등에서 보듯이 그 이전의 필사본들은 나타나지 않기 때문이다. 그렇지만, 우리의 손에 이미 기원 전후 1세기경의 필사본이 들려져 있다면, 이보다 훨씬 더 오래전의 편찬을 상상해볼 수 있는 일이다.

저자가 밝힌 바, 중앙 집권적 교단의 탄생시기에 이르러 가능해진 결집이나 경전찬술의 시기, 초기 경전과 대승 경전의 동시대성 등은 완전

히 공감할 수 있는 내용들이다. 반면, 구전에 대한 불교와 브라만 사제들이 서로 구전에 대해 다른 관점을 가지고 있었다는 점이나, 두 종교가 구전의 방법 등에 대한 아무런 친연성도 존재하지 않았다는 점은 다시 재고해야할 문제들이다.

저자는 바라문교와 불교에서 경전 텍스트를 서로 다른 관점에서 바라보고 있었음을 상기시킨다. 저자에 따르면 ‘브라만들은 텍스트는 반드시 소리로 전달되어야 하는 것이라고 생각했다. 왜냐하면 의미를 발생시키고 사물, 심지어 우주를 작용하게 하는 어떤 신성한 힘이 소리 또는 음성 안에 내재해 있다고 믿었기 때문이다. 브라만 전통에서 텍스트는 신성한 기원을 가지고 있을 뿐 아니라 그 자체가 신성한 것이었다… 그러나 불교 전통은 적어도 초기 전통에서는 브라만적 의미의 텍스트에 대한 관념은 전혀 찾아볼 수 없었다’. 저자는 텍스트에 대한 관념뿐만 아니라 구전과 글쓰기에 대한 인식도 불교와 바라문교가 완전히 상반된 인식을 가졌을 것이라는 평가를 내리고 있다. 그러나 경전에 대한 종교간의 관점의 차이가 구전을 통한 전승방식에도 차이를 가져오는가는 다시 고려해보아야 할 것이다. 물론 바라문교가 베다문헌의 전승을 위해 비끄리띠(vikṛti)와 같은 매우 정교한 구전체계를 가지고 있기는 했지만 이러한 테크닉 이외에 불교와 바라문교의 유사한 구전형태, 즉 정형구의 반복적 암기는 동일한 전승과 학습의 기능을 했을 것으로 보이며 문자를 통한 글쓰기에 거부감을 가지고 있었던 것은 비단 바라문교만의 독특한 환경은 아니었다.

하지만, 정작 내가 저자의 글 속에서 다소 낯설게 느껴지는 것은 인도의 불전 전승을 바라보는 저자의 관점인데, 서로 다른 글에서 정반대의 관점을 보인다는 점이다. 예컨대, 어떤 곳에서는 ‘그리고 최초의 편찬은 유럽의 근대 불교학자들이 추정했던 구술에 의한 편찬이 아니라 문자에 의한 편찬이었을 가능성이 높다’(115쪽)라고 적고있는 반면, 또 다른 곳

에서는 ‘하나는 인도 불교사에 대한 무지에서 비롯되는 것이다. 전형적인 구술문화의 산물인 불교는 그 경전 텍스트의 대부분이 암송으로 구전되는 구술텍스트였기 때문에… 서역의 승려가 어떤 경전을 암송하고 있느냐에 따라 번역 대상이 정해지는… 상황이었다’(217쪽 또는 191쪽)고 말하고 있기 때문이다. 인도에서 불경 편찬이 문자로 이루어졌다면 당연히 번역의 경우도 문헌 텍스트를 통해 이루어졌을 가능성도 배제할 이유가 없을 것이다. 과연 경전의 편찬 방식과 경전의 유포 방식을 달리 생각할 필요가 있을까.

인도불교사의 중요한 국면을 해결하고자 하는 저자의 또 다른 노력은 3장 ‘무불시대의 붓다들’에서 계속되는데, 이 글은 적어도 나의 관점에서 볼 때 불교연구의 방법적 혁신을 보여준과 동시에 많은 문제를 드러낸 글이기도 하다. 저자는 대승의 기원과 관련하여 ‘대승’의 정신을 드러내는 경전류의 성립과 ‘대승’을 표방하는 집단적 정체의 등장 사이에는 적어도 4~5백년 정도의 공백이 있다는 현대 불교학자들의 성과를 토대로 이 공백의 불교사가 어떻게 발전해왔는가를 추정할 수 있는 단서를 제시하고 있다. 특히하게도 저자는 이 단서를 일련의 경전들에 나타나는 동일 서사의 주인공, 즉 상제보살(常啼菩薩)이 각 경전들 속에서 어떻게 변모하는가를 통해 드러내고자 한다. 다시 말하면, 동일 서사의 주인공이 그 서사가 담긴 각 경전 속에서 어떻게 달리 표현되는가를 통해서 그 개별 서사의 특이성이 보살 관념의 단계적 발전 국면을 반영하고 있다는 주장을 펴고 있다. 이러한 보살 관념의 발전(또는 서사적 주인공의 진화 과정)을 좀 더 세밀히 접근해 나간다면 대승의 전 단계인 ‘보살 시대’로부터 대승이라는 집단적 정체성 속에서 표방되는 보살의 개념이 형성되는 과정까지의 역사적 단절 사이에 어떤 가교를 놓을 수 있을 것이라는 주장이다.

서사의 분석을 통해서 역사적이고 사상적인 변화를 읽어내고자 하는

이러한 연구는 국내의 연구경향을 고려해볼 때, 매우 창의적인 연구방법이라고 볼 수 있으며 이러한 방식의 불교역사 연구는 지속적으로 권장해볼 만하다고 생각된다. 그러나 이같은 방법적 쇄신을 성공시키기 위해서는 쉽지 않은 중요한 과정들이 놓여있다는 것을 기억해야 한다. 일차적으로, 내러티브(또는 그 속의 인물과 상황)의 발전을 역사적인 단서로 변환시키기 위해서는 그 내러티브를 담고 있는 문헌의 역사적 성립시기가(가능한 내부적 단서로부터 독립해) 확정되어 있어야 한다. 두 번째 더 어려운 과제는, 설사 문헌의 역사적 성립시기가 확정된 상태라 할지라도 그 문헌 속의 내러티브는 해당 문헌의 역사와 별개로 존재할 수 있다는 가능성을 언제나 염두에 두어야 한다는 점이다. 경우에 따라서, 상제보살 서사와 같이 반복적으로 재활용되는 내러티브는 특정 문헌의 역사나 의도와 무관하게 삽입되어 변형되거나 기생할 수 있는 가능성이 높기 때문이다.(실제로 상제보살의 서사에 대한 이러한 관점은 해리슨(P. Harrison)이 지적한 바 있다) 다시 말해서, 일련의 경전 속에 삽입된 상제보살의 서사가 어떠한 역사적이고 사상적인 상황의 변화를 반영하지 않을 수 있다는 점이다.

저자가 이러한 난점들을 어떻게 해결하고 있는지에 대해 나는 다소 의문을 갖을 수밖에 없다. 우선 첫 번째 선결조건에 대해 저자는 『육도집경』과 세 종의 소품반야 경전류를 단지 한역(漢譯)된 순서대로 배치하고 있는 점으로 만족하는 듯이 보이기 때문이다. 『육도집경』 속의 상제보살 서사가 다른 소품반야 경전류 속의 그것보다 가장 고층(古層)의 서사를 포함하고 있다고 말하고 있지만 이에 대한 신빙성 있는 논증은 사실 보이지 않는다. 서사의 신고(新古)층을 구분할 때 ‘불교용어들이나 그 사상의 발전 정도’를 가지고 가능한다면 이에 대한 매우 충실한 논증이 필요할 것이다. 적어도 어떤 역사적 발전과정을 그리고자 할 때 이 과정은 근본적이고 본질적이다. 게다가 우리가 인도의 무수한 서사물들을 고려

할 때, 용어의 활용이나 사상적 표현의 소박함 등으로 서사의 신고층을 쉽게 결정할 수 없다는 사실은 자명하다.

여기에 『육도집경』과 소품반야경류의 장르적 차이점도 고려해야 할 것이다. 저자가 『육도집경』에서 반야경류의 변화를 보살 상제에서 일반인 상제로 파악했던 점이나(134쪽), ‘치료적 은유’에서 ‘지혜의 완성’으로 파악했던 점(149쪽)은 사상적인 발전이라기보다 이 서사가 담겨있는 문헌의 장르적 특성으로 쉽게 접근할 수 있을 것이다.

저자는 이러한 문제들에 대해서 치밀한 논증을 제시하기보다도, 상대적으로 논지와 느슨한 관계가 있는 문제들(예를 들어, 수행장소의 변화와 경권신앙 등)의 해명에 많은 지면을 할애하고 있다. 이러한 과정을 거쳐 간단한 결론에 도달하는데, 무불시대의 혼탁한 시대의 주인공으로서 상제보살은 가르침을 줄 대상을 찾아 방황하는 구도자로서 이 시기의 보살관념은 석가모니 붓다의 전생을 반영한 것이었다. 『육도집경』에 나타나는 붓다의 전생으로서의 보살이 동일한 서사가 담긴 반야경류 속에서는 상제가 범부로 표현되어 반야바라밀의 구도자로 그려지고 있는 것이다. 저자는 이러한 점으로 미루어 대승경전에서 일반화되는 범부보살의 기원이 붓다의 전생보살에 있으며, 이러한 보살관념의 변화는 역사적 상황 속에서 자아의 새로운 정체성을 새롭게 정립하는 역사적 상황을 반영하는 것으로 보고 있다.

개별적인 문헌들의 시대적 층위에 대한 의문이나 인도문학에서 나타나는 서사적 변화가 역사적 상황의 변화를 반영하는지에 대한 논지의 근본적인 문제점들은 논외로 하더라도, 저자가 결론에 이르기 위해 열거한 주장의 일단은 때로 너무 경직된 것으로 나타난다. 예를 들어, 인도미술사의 무불상시대와 석가모니의 반열반이 대변하는 역사적 상황을 동일화시킨다는 점이다. 저자에 의하면 ‘붓다의 반열반 이후 한동안 불교인들은 붓다의 부재라는 상황을 당연한 것으로 받아들였다… 불상 대신 보



리수, 법륜, 그리고 수투파 등의 상징은 당시 인도인들이 붓다의 부재를 사실로 받아들였음을 시사해주는 것'이라고 해석한다. 여기서 성인의 인격적 형상화에 대한 심미적 해석은 완전히 삭제되어 있는 것이다.

저자가 책의 전체를 관통하며 보여주는 대담하고 과감한 연구방법과 논리적 전개는 연구자들에게 중요한 이니셔티브를 제공해주고 있다. 그러나 그 전개과정은 때로 생략되고 선언적인 결론들로 채워지고 있다. 동아시아 불교를 바라보는 저자의 글에서도 이러한 대중들을 위한 거시적 글쓰기 경향이 나타나는데, 4장의 「경쟁하는 두 붓다」와 5장의 「번역과 독창적 사유」에서도 이 흔적은 지워지지 않는다. 아마도 저자가 차후의 과제로 더 신중한 연구의 여지를 남겨놓았겠지만 이 글들은 인도불교가 동아시아로 전파되면서 어떻게 신앙과 사상의 변주가 나타나는가를 말하고 있는데, 전자는 미륵과 아미타의 신앙 변화를, 후자는 경전 번역의 예를 통해 동아시아 불교의 정체성에 접근하고 있다.

저자에 의하면 인도의 미륵과 아미타 신앙은 도솔천이나 정토와 같은 이상향에 재생하고자 하는 재가자(또는 대승 출가자)들의 종교적 열망으로서 미륵신앙은 초기의 문헌적 단서로 추정해볼 때 비교적 더디게 발전하며 아미타신앙과 함께 정토에 대한 대중들의 신앙을 이끌어왔다. 반면, 중국 내에서의 이 두 신앙은 상호 배타적인 신앙형태를 보이는데, 정토왕생은 아미타 신앙의 독점적인 표현으로 고착되었다. 그 이유로서, 중국이 수당(隋唐) 이후 한족 중심의 사회로 변모하면서 도교와 민간신앙의 구원론적 지향점과 부합하는 측면도 있었으며 저항과 혁명의 전복적 세력과 결탁할 수 있는 미륵신앙이 중앙세력에게 달갑게 환영받을 수 없었던 정치적 영향력도 고려할 수 있다. 따라서 중국의 미륵과 아미타 신앙은 인도의 그것과 달리, 마치 경전교리에 대한 교판(敎判)이 이루어지듯이, 특정 신앙의 우위가 종파적으로 변질되어, 육조(六朝) 이후 정토왕생은 아미타 신앙을 통해서만 가능하며 이후 지속적으로 미륵신앙보다

는 더 우세를 점하게 된 것으로 이해할 수 있다.

하지만 인도의 미륵과 아미타 신앙에 대한 연구가 중국과 같은 변모가 없었던 것은 아닐 것이다. 특히 저자가 강조하는 비문헌적 사료들을 고려하자면 인도의 미륵신앙과 아미타 신앙의 편차는 크게 느껴진다. 인도 북서부 쿠산 왕조 이후의 불상들에서 우리는 미륵상을 빈번하게 확인할 수 있는 반면 아미타불상은 거의 찾아볼 수 없기 때문이다.

「번역과 독창적 사유」에서도 저자의 담대한 결론이 훨씬 부담스럽게 다가오는 이유는 결론의 무게보다 그 논점의 전개가 훨씬 가볍고 단순하게 진행되기 때문일 것이다. 인도 불경의 한역상의 문제는 불교연구자들에게는 이미 익숙한 주제와 사례들로서, 저자는 무생법인(無生法忍)이나 자등명법등명(自燈明法燈明), 중생상(衆生相)과 같은 번역어가 냉정히 평가해 오역에 해당하며 재창조라고 말할 수 있다고 결론짓는다. 논문의 대략은 이들 구절의 번역이 원문의 의미와 얼마간의 차이가 있고 어떻게 번역이 달리 이루어졌는가를 서술하는 것으로 이루어진다. 이어서 곧 결론에 이르러 ‘동아시아 불교의 경우 일단 하나의 원전 텍스트에 대한 일정 수준의 가독성을 갖춘 번역이 이루어지면 번역 텍스트를 중심으로 한 문 불교권 안에서 그 의미를 재생산했고, 때로 거의 재창조에 가까운 것’이라고 단정한다. 게다가 ‘동아시아 불교란 인도불교에 대한 이해와 변용을 의미하는 것이 아니라… 한문 불교체계 안에서만 그 의미구조가 제대로 이해될 수 있는 것’으로 단정한다. 저자가 서론에서 밝혔듯이 이 글이 ‘번역 텍스트인 한문 경전을 중심으로 담론의 생산과 유통 그리고 재생산이 이루어지는 동아시아 불교의 “문화적 환경”에 대한 문제’에 초점을 맞추고 있는 것이라면 본문에서 예로 든 오역되거나 재창조된 몇 가지 번역구 이외에 좀 더 포괄적인 의미에서 취급한 한문불교 경전의 ‘유통과 소비의 문화적 환경’에 대한 구체적 서술이 수반되어야 했던 것은 아닐까.