

불가언설성과 교법: 궁극적인 것에 대한 유식학의 접근방식과 붓다의 태도

안성두 (서울대 철학과)

국문요약

본고의 주제는 유식학의 실재관이 붓다의 기본적 관점으로 환원될 수 있는가 하는 것이다. 궁극적인 것과 언설의 관계는 대승에서 이제의 논리로 설명되고 있고, 『유가론』에서 ‘비안립제’와 ‘안립제’의 구별에 의해 명시되고 있다. 유식학에서 비안립제는 불가언설로서의 궁극적인 것을, 안립제는 언설로 표시된 진실의 의미를 나타낸다. 불교는 궁극적인 것이 언설로서의 교법을 통해 간접적으로 지시될 수 있다고 믿는다. 범천권청의 스토리는 붓다의 마음에 깨달음의 불가언설성에 대한 자각과 또 중생들의 깨달음을 위해 간접적으로 교법을 통해 깨달음을 지시할 수도 있으리라는 기대가 병존해 있었다는 것을 보여준다. 교법이란 선정(사마타)의 방식과 관찰(비파사

불교학리뷰 (Critical Review for Buddhist Studies)

11권 (2012, 6) 39p~80p

www.kci.go.kr

나)의 방식으로 제시되었다고 보면서, 붓다의 관점에서 지-관의 방식은 모두 궁극적인 것을 지시하는 기능을 가진 것으로 보아야 한다는 하는 전제에서 출발했다. 이는 문헌학에서 제시된 양자의 질적 차이를 고려하지 않는 것으로 보일지도 모르지만, 붓다의 설법의 의도를 고려할 때 지-관 양자를 내용상 연결시키는 고리가 있어야만 한다고 보는 것이 타당할 것이다. 나는 지-관 양자가 모두 욕망의 제거를 목표로 하며, 그것은 『전법륜경』에서 삼매를 통해 일상식이 가진 노에시스(能)-노에마(所) 상관관계의 대립을 제거하는 점에서, 또는 무아를 제시하는 18계의 설명에서 분석을 통한 노에시스-노에마의 여실지견에서나 비슷한 방식으로 기능한다는 점에서 서로 연결된다고 여긴다.

경장시대나 아비달마 시대에 지-관 양자에 대한 평가가 어찌되었든, 나는 점차 지-관 양자를 하나의 명상과정 속에서 통합하려는 시도가 행해졌고, 그것은 『유가론』에 이르러 <지관쌍운> 개념을 통해 돌파구를 찾았다고 생각한다. 나는 이 방식이 대립되는 교법을 하나의 과정 속에 통합함으로써 붓다의 깨달음으로 접근하고자 하는 시도라고 추정하면서, 마지막으로 비심에서 대비심으로의 전환도 보살의 붓다-모델과 연결될 수 있음을 보여주하고자 했다.

주제어: 궁극적인 것, 불가언설성, 교법, 지-관, 노에시스, 노에마, 능소, 지관쌍운, 대비, 정념, 삼매

I. 들어가는 말

여기서 다루고자 하는 주제는 대승, 특히 유식학의 실재관이 붓다의 기

본적 관점으로 환원될 수 있는가 하는 것이다. 사실 이런 문제제기 자체는 대승이 어떤 방식에서건 초기불교의 정신을 계승하고 있다는 전통적 관점을 따르고 있다는 점에서 근대불교학의 세례를 받은 학자들에게는 매우 낯은 것으로 보일 수도 있을 것이다. 그럼에도 이런 ‘낯은’ 문제제기를 하는 이유는 적어도 대승의 관점에서 초기불교의 가르침을 음미했을 때, 그것을 아비달마와는 다르게 불설의 의미를 새롭게 해석할 수 있는 근거는 충분히 제공될 수 있으리라 생각하기 때문이다.

사실 이런 문제의식은 나의 이전의 논문, 특히 「진여의 불가언설성과 불설」(2007), 「유식학의 지관수행-유가론의 <지관쌍운>을 중심으로」(2010), 「불교에서의 행복에 이르는 길」(2011)에서 다룬 것을 초기불교의 태도와 관련시켜 음미하면서 나온 것이다. 이들 세 논문에서 나는 궁극적인 것과 교설의 관계, 교설의 두 가지 형태인 지-관의 구분과 그 통합의 의미, 그리고 비심의 변화된 성격을 논의했다. 따라서 이전의 논문의 주제와 서술이 약간 중복되더라도 다시 요약하는 것이 이 논문의 문제의식을 이해하는 데 필요할 것이다.¹⁾

「진여의 불가언설성과 불설」(2007)에서 나는 초기유식에서 궁극적인 것과 교설의 관계가 무엇인지 논의했다. 대승불교에서 궁극적인 것은 勝義諦, 空性, 法性, 實際, 法界, 眞如 등의 다양한 용어로 표현되고 있다. 이들 용어들은 궁극적인 것의 어떤 측면을 보여주고 있다. 그런데 이들 정의 중에서 가장 특징적인 것은 궁극적인 것이 不可言說(anabhilāpya)이라는 선언이다. 궁극적인 것은 언설의 대상이 아니기 때문에, 개념을 가지고 진행되고 있는 일상적 언어활동에 의해 이해될 수 없는 것이다. 또한 그것은 사유의 방식으로도 접근될 수 없는 것이기 때문에 인지의 대상이 될 수도

1) 이하의 설명은 세 논문의 주제와 그 속에 담긴 문제의식을 요약한 것이다.

없는 것으로, 대승적 실재관의 가장 강력한 특색일 것이다. 그렇지만 만일 우리가 이런 주장의 의미를 진지하게 받아들인다면, 언어와 개념의 방식으로 진행되는 우리의 사유와 인식이 어떻게 궁극적인 것을 접하고 이해할 수 있는지를 묻지 않을 수 없게 된다. 다시 말하면 궁극적인 것이 인지적 관점에서 언어와 사유를 완전히 초월하고 있다면, 그것은 언어와 사유라는 매개 없이 직접적으로 自內證(pratyātmedāniya)될 수 밖에 없을 것이며, 더 큰 문제는 그것을 타인에게 전달할 수 없다는 점이다. 따라서 궁극적인 것의 불가언설성의 문제는 언어적 설명으로서의 佛說(buddhavacana)이나 교설을 어떻게 이해하고 평가해야 하는가의 사상사적인 문제와 필히 부딪치게 된다. 왜냐하면 궁극적인 것에 대한 모든 언설이 결국 궁극적인 것을 부정하는 것이라면, 이는 언설로 이루어진 교설에 대해서도 타당할 것이며, 따라서 이것은 불교의 자기정체성의 부정이라는 바람직하지 않은 결과를 초래하게 될 것이기 때문이다.

나는 이 문제를 유식학과의 최초기에 속하는 문헌인 『유가론』과 『해심밀경』에서 궁극적인 것으로서의 진여와 교설 (또는 사성제)의 관계의 재정립을 통해 설명하고자 했다. 이를 위해 「보살지」 「진실의품」과 그 주석인 「섭결택분」의 〈오사장〉, 그리고 『해심밀경』의 「승의제상품」과 「무자성상품」에서 설해진 양자의 관계를 검토했다.

「유식학의 지관수행-『유가론』의 〈지관쌍운〉을 중심으로」(2010)에서 나는 『유가론』에서 처음으로 사용되는 〈지관쌍운〉이란 용어에 주목하여 이 용어가 함축하는 수행론적 의미를 어떻게 이해해야 하는지를 다루었다. 여기서 나는 초기불교 이래 지-관이 명확히 분리된 수행도로서 받아들여지고 있었다는 사실과 그에 대한 연구결과에서 출발하여 왜 유식에서 지-관의 통합이 불교사상사에서 처음으로 문제시되고 있는 이유를 추적했다. 나는

『유가론』의 두 개소를 검토하면서 먼저 「성문지」에서의 〈지관쌍운〉의 맥락은 지와 관을 삼매 속에서 통합적으로 이해하려는 방식에 근거하여 이루어졌으며, 이런 새로운 이해의 근거는 관상에 의거한 수행전통에서 즐겨 사용했던 명상대상으로서의 심적 이미지의 산출과 소거법과 밀접히 관련되어 있다고 추정했다. 반면 「섭결택분」에서의 〈지관쌍운〉 개념은 견도에서의 지-관이 어떻게 작용하는가를 유부의 이론인 16찰나의 견도설과 유비시킴 매우 개념적이고 이론적인 틀에서 다루고 있음을 보여주면서, 이는 매우 도식적인 이해에 적용시킨 결과라고 간주했다. 따라서 이 맥락에서 다루어진 ‘지관쌍운도’의 수행론적 함의는 원래 지관을 결코 내용상으로 이해한 데에서 도출된 것이라기보다는 지-관 양자가 하나의 과정 속에서 통합적으로 기능해야 한다는 요청에서 나온 것이라고 보았다. 이런 논의 내용을 특별히 수정할 필요는 느끼지 않지만, 이제 나는 “통합적으로 기능해야 한다는 요청”이 어떤 의미를 가지고 있는지를 초기불교와 관련하여 보다 분명하게 논의할 필요가 있다고 생각한다.

「불교에서의 행복에 이르는 길」(2011)에서 나는 悲心(karuṇā)이 불교 교설에서 어떤 위치를 차지하고 있는지를 논의했다. 붓다가 중생들의 행복을 위해 법을 설한다는 전도 선언에서 시작한다면, 교법의 이유는 중생들에 대한 연민에 있으며, 따라서 연민이나 비심은 세존의 중생구제의 행위로서의 최고의 위치를 의당 차지해야만 했으리라 보이지만, 경장시대와 아비달마 시대에 비심의 구제론적 역할은 다만 주변부적인 것으로 간주되었다. 나는 그 이유가 초기불교 이래 진행된 지-관의 분립과 관련이 깊다고 생각한다. 불교의 주류전통에서 번뇌의 완전한 제거는 단지 무아의 인식을 통해서만 가능하기 때문에, 이 방식만이 최고의 행복으로서의 열반의 증득으로 이끈다고 인정되어 왔을 것이고, 반면 (비심을 포함해) 4무량심이나 4선정의 수

습에 의한 번뇌의 제거방식은 궁극적인 열반으로 이끌지 못하며 단지 세간적인 행복으로 이끈다고 간주되었을 것이다. 이것은 『구사론』(AKBh 454,1ff.)과 『청정도론』(VIII, 220)에서 비심이 단지 세간도로서 설해지고 있는 것에서 분명할 것이다. 하지만 대승에서 대비는 대승의 목표인 위없는 깨달음과 분리될 수 없을 정도로 핵심적인 구제론적 의미를 부여받고 있다. 나의 소박한 의문은 왜 이런 인식의 변화가 일어났는가 하는 것이다. 「보살지는 일반적인 비심이 어떻게 대비로 변화되는가의 설명을 통해 그 이유는 대비가 구경에 도달한 보살이나 붓다에게 귀속되기 때문이라고 말한다. 그렇다면 대비는 붓다를 모델로 한 대승의 수행도를 완성시키기 위해 필수적인 요소로 되었을 것이다.

이들 세 가지 주제들은 실재와 언어의 관계라는 점에서, 궁극적인 것의 증득에 관한 대립적인 두 개의 수행도라는 점에서, 그리고 비심이라는 불교의 핵심적인 정신적 가치와 관련이 된다는 점에서 불교사상의 모든 시기에서 논의되고 있었다고 보인다. 만일 유식학이 일관된 체계를 구축하고자 했다면 이들 요소들을 유기적인 전체 구조 속으로 통합시키지 않으면 안 되었을 것이라고 생각된다. 나는 「불교에서의 행복에 이르는 길」을 쓸 때 지-관의 수행법이 대비와 관련이 있을 것이라고 추정했다.²⁾ 반복해서 웨터(1988)의 주장에 담긴 의미를 음미하면서 나는 불가언설과 붓다의 침묵을 연관시켜 생각하게 되었고, 교법과 지-관을 연관시켜 보았다. 그리고 대비는 붓다-모델을 택한 대승의 의도와 연결시켜 생각하면서, 초기불교에 나타난 붓다의 태도에서 대승불교, 특히 유식학의 실재관과 지-관에 대한 논의를 이해할 수도 있지 않을까 하는 생각이 들었다. 흔히 보살이 붓다를 모델로 한다면 어떤 점에서 유식의 정신적 태도는 붓다의 관점으로 환원될 수

2) 안성두 2011: 74.

있거나 적어도 그것을 모델로 삼은 것은 아닌가 하는 느낌을 지울 수 없었다. 물론 나의 해석은 현대학계의 일반적 태도와는 상당히 거리가 있고, 또 슈미트하우젠과 웨터에 의해 제시된 엄밀한 문헌학적 연구방향이나 지-관의 내용상의 구별과도 동떨어져 있지만, 본고의 의도가 최초의 교설의 형태가 무엇인가에 대한 문헌학적 탐구가 아니라 그 내용상의 관련 가능성에 대한 탐구라는 점에서 나름 의미를 가질 수 있다고 생각한다.

II. 불교에서 궁극적인 것이란 무엇인가?

붓다가 출현했을 무렵 인도 종교문화는 희생제의에 의거한 바라문 사상에 의해 넓은 의미에서 주도되고 있었다. 이 사교는 Brhadāranyaka-Upaniṣad에서 윤희와 윤희의 원인이 바로 업이라고 하는 Yājñavalkya의 답변에 의해 정점에 달한다. 그리고 윤희로부터의 해탈은 자아의 궁극적 본질인 아트만의 인식에 의해서 획득될 수 있다는 해석이 제기되었다. 비록 이런 바라문 사상이 인도사회에서 ‘문화적으로 주도적인(culturally hegemonous)’³⁾ 것이었다고 보이지만, 동시에 불교문화는 이에 대해 만족하지 못하던 많은 수행자들이 존재하고 있었음을 보여준다. 불교문화는 스스로를 사문(sramaṇa)이라고 불렀던 이들 수행자들이 궁극적인 것이 무엇이며 그것이 우리의 현존재와 어떤 관계를 가지고 있는가 하는 형이상학적 문제들에 대해 바라문적 사유에서 제시된 답과는 다른 해결책을 추구해 갔음을 보여준다. 그들 중에서 여섯 명의 비불교도 스승으로 불리는 사문들이 각기 특징적인 방식으로 업과 윤희, 개체의 본질과 해탈에 대해 자신의 해석을 제시했다. 이들 여섯 명의 대표자 이외에도 붓다와 만났던 많은 사문들이

3) Gramsci의 용어를 갖고 당시 인도사회를 설명한 S. Collins(1982: 32)에 따라 사용했다.

그에게 아트만의 본질이란 무엇이며, 열반은 어떤 것인가 하는 것을 계속 질문했다는 점에서 이런 문제가 당시의 시대정신이었음을 보여준다.

붓다는 이런 ‘문화적으로 주도적인’ 당시의 바라문 사상에 대해 비판적 태도를 취하고 있었지만, 동시에 다른 사문들의 해석에 대해서도 거리를 두고 있었다. 이에 대한 불교의 정신적 태도는 후대 불교사상에서 세계의 유한성이나 무한성, 세계의 영원성이나 유한성, 신체와 영혼의 동일성 여부, 그리고 여래의 사후의 상태에 대한 네 가지 유형의 사변적인 질문을 ‘無記(avyākṛta)’라고 규정하는 것에서 잘 드러날 것이다.⁴⁾ 그렇지만 이런 형이상학적 사변에 대한 불교의 거부를 이들 문제에 대한 불교의 무관심 또는 실천수행에 대한 일면적 관심 때문으로 해석할 필요는 없을 것이다. 오히려 이런 질문 자체가 언어학적으로 잘못 제기된 것이기 때문에 이에 대해 붓다가 답변하기를 거부했다고 보는 Collins(1982: 133)의 해석에 동의하면서, 나는 왜 붓다가 자신의 깨달음의 체험을 사변적 방식으로 파악하려는 시도를 거부했는지를 논의하는 것이 유의미할 것이라고 생각한다.

비록 불교가 궁극적인 것⁵⁾에 대한 사변적인 논의를 회피했지만, 그럼에도 나는 그 문제가 불교의 초기부터 매우 핵심적인 형이상학적 주제의 하나였다고 생각한다. 하지만 불교의 특색은 이를 다루는 방식에 있다. 형이상학적 질문에 대한 붓다의 침묵에서 드러나듯이 불교는 궁극적인 것에 대해 직접적으로 논의하지 않지만, 궁극적인 것에 대한 유한한 존재의 인식이 과연 어떤 성격을 갖고 있는가에 대해 처음부터 명확히 의식하고 있었다고 보인다. 사실 단어의 의미에서 ‘궁극적인 것’을 문제삼을 때, 그것 자체에 대

4) 이들 avyākṛta들은 네 가지 유형의 질문에서 앞의 세 유형을 긍정-부정으로 다루고 마지막 질문을 catuṣkoti의 방식으로 다룰 경우 10종이 되고, 세 번째 질문만을 긍정-부정의 형식으로 물을 경우 14종이 된다. 이들 avyākṛta는 예를 들어 DN I 187f; MN I 157, 426, 484; SN III 213; IV 286, 391; V 418 등에서 언급되고 있다.

5) 나는 실재가 일상적 사물을 가리키는 것은 아님에 명시하기 위해 ‘궁극적인 것’이라고 표현했다.

한 논의에서 시작할 수는 없을 것이다. 왜냐하면 우리는 궁극적인 것의 언어적, 인지적 초월성을 전제해야만 하기 때문이다. 따라서 ‘궁극적인 것’에 대한 논의에서 불교의 출발점은 바로 그것이 언설과 사유의 대상이 될 수 없다는 데에서 출발하며,⁶⁾ 이것이 이미 초기부터 다른 전통과는 현저하게 구별되는 불교의 특색이었다고 보인다.

이런 전제에서 출발하면서도 나는 불교가 궁극적인 것에 대해 분명한 아이디어를 갖고 있었으며 궁극적인 것에 대해 어떻게 인지적으로 접근했던가를 추정할 수 있는 단서는 있다고 생각한다. 여기서 불교는 무아설과 연기설을 통해 초월적인 절대자를 전제하지 않고도 궁극적 실재의 인식과 논의가 가능함을 보여주며, 따라서 불교는 궁극적인 것에 대한 관심보다는 오히려 사물의 여실한 인식에 관심을 갖고 있다고 비판할 수도 있겠지만, 나는 여실한 인식과 궁극적인 것에 대한 이해는 분리될 수 없는 문제의 두 측면이라고 생각한다. 본 논문의 의도는 이들 문제를 포함해 궁극적인 것과 그것에 대한 접근에 대한 불교의 관점을 분명히 해 보려는 것이다. 이를 위해 나는 붓다의 설법 중에서 가장 최초의 것으로 전해지는 『전법륜경』(Dhamma-cakka-ppavattana-sutta)의 설명에서부터 시작해서, 이어지는 『무아상경』의 설명을 통해 붓다의 해탈경험과 교설의 관계를 재구성해 보고자 한다. 다시 말하면, 본고는 언어와 사유의 대상이 될 수 없는 ‘궁극적인 것’이 어떻게 개념과 인지적 방식에 의해 간접적으로 접근될 수 있는가를 논의하고자 하는 것이다.

6) Sn 1074와 1076에서 성자는 언어와 개념에서 벗어나 있기 때문에 규정될 수 없고 이를 꺼진 불꽃으로 비유한 것도 이 맥락일 것이다. 열반에 대한 꺼진 불의 유비는 MN I, 487의 Vacchagotra와의 유명한 대화에서도 발견된다.

III. 초기불교에서 궁극적인 것과 교법

1. 붓다의 침묵과 불가언설성

여기서 나는 『전법륜경』이 깨달음을 얻은 전후의 붓다의 최초의 심리적 상태를 보여주고 있다는 생각에서 시작한다. 『전법륜경』(Vin I 4ff.; MN I 167)에 따르면 붓다는 성도한 직후에 그가 깨달은 내용은 너무 심원하고 이해되기 어렵기 때문에 타인을 위해 가르치기를 주저했다고 한다. 이런 붓다의 망설임은 분명 당시 붓다가 느꼈을 자신의 깨달음의 심오함을 보여주기 위한 것일 수도 있지만, 후대에 확립된 대비의 구현자로서의 붓다의 이미지와 상충됨에도 불구하고 여러 판본에서 전승되고 있기 때문에 어떤 역사적이고 종교적 ‘사실’을 반영하고 있을 것이다.⁷⁾ 나아가 어느 누구도 자신의 심오한 깨달음을 이해할 수 없을 것이라는 붓다의 말은 이후에 설법을 통해 붓다의 제자들이 아라한의 상태를 얻었다는 기술과 분명 모순될 것이라고 생각된다. 만일 후자가 옳다면 붓다의 처음 판단은 분명 잘못된 것이라고 보이며, 반면 전자가 옳다면 후자의 기술은 아마 과장에 지나지 않을 것이기 때문이다. 이들 모순에서 벗어나는 거의 유일한 길은 붓다의 상태와 아라한의 상태 사이에 질적 차이를 인정하는 것이라고 보인다.⁸⁾ 나는 실제 대승의 전략은 바로 이 점에 있다고 생각한다. 그러므로 양자의 질적 차이를 인정하는 입장에서 다음과 같이 묻지 않을 수 없다: 무엇이 붓다와 아라한

7) 이에 대해서는 Vetter(1988: 8)는 전법륜경의 첫 부분은 역사적으로 인정될 수 있다는 인상을 준다고 말한다.

8) Vetter는 두 가지 수행도 사이에서 깨달음을 달성하는 차이를 다음과 같이 말한다. “The introduction of the path of discriminating insight probably is connected with difficulties involved in practicing the real dhyāna and its preparation. ... However, this simple method was not without a price. It is not surprising that in this context one did not longer speak of the imperturbable (P. akuppa, S. akopya) release of the heart ...” (1988: XXXV)

을 구별시키는 것인가?

이런 차이를 염두에 두고 이어지는 범천권청의 에피소드를 보자. 세 번에 걸친 브라마의 청에 의해 마침내 붓다는 중생을 위해 설법하기로 결심한다. 경은 붓다로 하여금 설법하도록 결심하게 한 결정적인 이유가 바로 중생들에 대한 悲愍(kāruṇṇata)⁹⁾이라고 말한다. 여래들은 “많은 중생들의 이익과 많은 중생들의 즐거움을 위해, 세간에 대한 연민과 이익을 위해, 신과 인간을 포함한 생명체들의 이로움과 즐거움을 위해”¹⁰⁾ 법을 설한다는 것이다. 이 정형구는 초기경전부터 대승에 이르기까지 설법을 할 때에 관용적으로 나타나기 때문에, 가르침이 일면 중생들에게는 행복을 얻는 출발점이지만, 타면 붓다에게는 대비를 표현하는 방식임을 보여준다.

여기서 두 가지 점에 주목하게 된다. 첫째, 슈미트하우젠(Schmithausen 1997: note 53)이 보여주고 있듯이 중생들에 대한 비심이 적어도 초기불교에서 깨달음으로부터 저절로 나오는 것으로 간주되지는 않았다는 점이다. 이것은 분명 대승불교에서 대비심을 깨달음의 핵심적 구성요소로 간주하는 이해방식과는 다르다. 둘째, 이러한 비심이 바로 사성제 등의 가르침을 설한 이유라는 점이다. 이런 관점에서 볼 때, 위의 정형구에서 중생들의 이익과 안락을 위해 법을 설하는 것과 붓다의 비심을 등치시킬 수 있는 것이다.

9) Vin I 6: atha ko bhagavatā Brahmuno ca ajjhesanaṃ viditvā sattesu ca kāruṇṇataṃ taṭṭicca buddhacakkhunā lokamaṃ volokesi. Cf. MN I 169. kāruṇṇa는 karuṇā를 추상명사화시킨 형태로서 동의어이긴 하지만 그 기능은 다르다. Aronson(1980: 22)에 따르면 전자는 “simple compassion”이며 후자는 “sympathy”이다. Maithrimurthi(1999: 125)는 그의 설명을 수용하면서, 팔리경장에서 karuṇā가 비심의 선정수행의 맥락에서 사용된 반면에, kāruṇṇa는 승려나 비구의 일상적인 행위에서 자신과 그다지 관련없는 사람이나 동물이 다친 경우 등에서 동정심이나 연민심을 표현할 때 사용된다고 명시한다.

10) 예를 들어 Vin I 21; SN I 105에서 bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ로 표현되어 있다. 이 정형구는 대승경전, 예컨대 SNS VI,2과 VII,2에서도 설법을 청하는 질문자의 의도와 관련하여 나온다.

나아가 교법을 통해 불교가 비로소 역사상에 등장했다고 본다면, 교법의 근거로서의 비심은 비록 초기와 아비달마시기에 비심의 역할은 상대적으로 미약했다고 보이지만, 바로 불교의 존재이유를 가리킨다고 말할 수 있을 정도로 중요한 것으로 보인다.

『전법륜경』에 나와 있는 이들 두 가지 에피소드에서 붓다가 자신의 깨달음의 내용이 심원해서 누구도 이해할 수 없을 것이라는 것과, 그 후에 설법하기로 결정했다는 사실, 그리고 설법을 붓다의 대비와 연결시키는 것에 충분히 주목해야 할 것이다. 그것은 깨달음 자체는 불가언설이지만, 그것은 교법을 통해 접근 가능하다는 태도가 드러나 있기 때문이다. 나는 이 차이가 사상사적 측면에서 불교의 중요한 기여라고 생각하며, 이후 불교에서 계속 핵심적 문제가 되었던 교설과 언어의 역할에 대한 불교의 관점과 연결되고 있다고 생각한다.

2. 두 가지 형태의 교법: 止(śamatha)와 觀(vipaśyanā)

유용한 논의를 위한 출발점으로서 나는 止(śamatha)와 觀(vipaśyanā)의 두 가지 수행법의 구분에서 시작하고자 한다. 이미 불교의 초기부터 마음의 적정함으로 이끄는 사마타와 사물에 대한 관찰행위를 나타내는 비파샤나가 서로 준별되는 수행도로써 간주되었다는 것은 의심할 여지가 없을 것이다. 실제로 서구학계에서는 뽀상(Louis de la Vallee Poussin)이 그의 논문 “Musīla et Nārada”¹¹⁾에서 SN II 115를 인용하면서 무실라는 반야를 통해 아라한의 상태에 도달한 합리주의적 전통을, 그리고 나라다는 몸으로 열반을 체득하려는 신비주의적 전통을 대변한다고 설명한 이래, 양자를 명백히 구분된 수행도로 간주하고 있다. 양자의 차이를 슈미트하우젠(Schmithausen 1981: 224)은 반야에 입각한 방식을 “부정적-지적 흐름

11) 자세한 내용은 최근 『불교학리뷰』 10, 2011에서 나온 이 논문의 번역을 참조하기 바람.

(negative-intellectualist current)”으로, 반면 사마타에 입각한 방식을 “긍정적-신비적인 흐름(positive-mystical current)”이라고 명명하고 있다. 분명히 사마타(samatha)의 방식은 삼매의 일종으로서 “마음이 하나의 대상에 집중된 상태”를 의미하며, 비파사나(vipaśyanā)의 방식은 대상의 생멸상에 대한 분석적 관찰이라고 볼 때, 양자의 구별은 당연할 것이다.

하지만 여기서 내가 묻고자 하는 것은 문헌학적 설명이 추적하는 것과는 다른 것이다: 지-관이 서로 다른 방법론의 적용이라는 것은 의심할 여지도 없다고 보이지만, 이런 양자의 구별이 방법론적 차이를 넘어 양자에 의해 도달된 마음의 상태의 차이도 함축하는가? 다른 말로 하면, 양자는 궁극적 목적으로서의 열반을 증득하기 위한 다른 길인가, 아니면 전혀 다른 심적 상태로 인도하는 ‘구별되는’ 길인가 하는 점이다. 불교사상사에서 볼 때 후자의 해석이 보다 정통적인 것이었다고 보인다. 왜냐하면 비파사나의 방식을 통해 획득된 무아의 통찰이 열반 경험을 얻기 위한 가장 확실한 지표로 간주되었고, 그럼으로써 열반은 점차 무아 자체의 상태로 인식되게 되기 때문이다. 하지만 나는 왜 전자의 방식이 여기서 배제되어야 하는지 잘 이해가 되지 않는다. 그것이 붓다에 의해 최초로 사용된 교법이었다면, 그것은 성공 여부에 관련 없이 당연히 그의 해탈경험의 내용을 다른 방법에 비해 보다 직접적으로 포함하고 있어야 한다고 보는 것이 타당하다고 여겨지기 때문이다. 따라서 나는 양자가 불가언설적인 붓다의 깨달음의 내용으로 이끌기 위한 다른 ‘방법’일 뿐이라고 생각한다. 불교에서 ‘궁극적인 것’이 바로 붓다의 ‘심적 상태’와 연결된다고 하는 점은 말할 나위도 없겠지만, 붓다는 적어도 그것에 대한 간접적인 접근이나 그것을 지시하는 것은 가능하다고 믿었으며, 그것에 이르는 길로 지-관 두 교법을 제시했다는 것이다. 이를 위해 나는 일반적으로 붓다의 최초의 설법으로 간주되는 『전법륜경』에서부터, 특히 이에 대한 뵈터(Vetter 1988)의 분석에 기초하여 논의를 시

작하고자 한다.¹²⁾

3. 첫 번째 교법: 선정의 길

『전법륜경』에서 붓다는 자신의 깨달음이 심오하다는 사실을 자각했고, 그럼에도 그것을 타인에게 전달해 주기 위해 다섯 동료들을 찾아 나섰다고 말한다. 휘터의 구분에 따르면 경의 세 번째 부분에서 붓다는 팔정도를 가르친다. 휘터(Vetter 1988: 9)는 MN 26에서 붓다가 다섯 비구들을 열심히 가르쳤다고만 말하고 있을 뿐, 구체적으로 그들에게 8정도의 어떤 것을 중점적으로 가르쳤는지는 말하고 있지 않다는 사실을 지적하면서, 아마 중도로서의 선정(dhyāna)이라고 보는 것이 타당하다고 지적하고 있다. 붓다가 첫 번째 제자들에게 설법할 때 바로 자신의 해탈경험을 통해 지도하려고 했

12) Vetter는 最古層의 불교가 무엇이었는가를 탐구하는 과정에서 불교사상의 차이를 붓다 자신의 사상적 발전으로 귀속시키는 Frauwallner(1953)의 설명 대신에 이들 차이를 불교사상의 다양한 전개 과정 속에서 찾고자 한다. 그는 Schmithausen(1981)의 연구에 의거하여 이들 차이를 아래의 세 교의로 한정하고 그들 중에서 어떤 형태가 가장 오래된 것인가를 논의하고 있다. i) one is freed from all cankers –and later released from rebirth and suffering when one has progressed through four stages of dhyāna–meditation and, at the fourth stage, realized three kinds of knowledge, or at least one kind, namely the knowledge of the four noble truths. ii) one is freed from all cankers –and later released from rebirth and suffering– when one has progressed through four stages of dhyāna–meditation and subsequently gone to four stages of formless meditation and when one finally achieves the cessation of apperceptions and feelings (P. saññā–vedayita–nirodha). iii) one is freed from all desires –and thereby later from rebirth and suffering– when, with discriminating insight (P. paññā) one segments oneself in five constituents and recognizes each as being transient and therefore suffering, i.e. unsatisfactory, and, consequently, as not worthy of being called self or mine. (Vetter 1988: XXI–XXII). 본고는 그의 상세한 분석과 통찰에 많은 점을 빚지고 있음을 밝히며, 여기서의 나의 설명은 문헌학적 방식에 의한 것이 아니라 맥락적, 상황적 이해임을 밝히고 싶다. 나의 설명은 가장 오랜 불교 교설의 형태를 추적하려는 것이 아니라 이들 수행방식이 어떤 점에서 서로 ‘관련’될 수 있는지를 알아보려는 것이다.

다고 추정하는 것은 자연스러울 뿐 아니라 지극히 개연적일 것이라고 생각하기 때문에 이러한 웨터의 추정은 합리적일 것이다. 나아가 그가 설득력 있게 주장하고 있듯이, 8정도의 도식에서 앞의 6지는 예비적 수행을 제시해 놓은 것으로 이미 사문생활에 익숙해진 다섯 제자들의 훈련과는 직접 관련이 없었을 것이며, 그들이 훈련한 내용은 붓다 자신의 정각체험에 고유한 것으로서 마지막 두 항목인 정념(sammā-sati, right mindfulness)과 정삼매(sammā-samādhi, right concentration)에 집중해 있었을 것이다. 웨터는 『전법륜경』의 빈약한 설명을 다른 경전의 설명을 통해 보충하면서 “정념(sammā-sati)이란 주의력을 잃지 않고 모든 것에 대해 완전히 주의를 기울임”이며, “정삼매(sammā-samādhi)란 앞에서 설명한 4선정(dhyāna)” (Vetter 1988: 13)이라고 정의한다.

이들 두 요소 중에서 정념이 지닌 불교적 특색에 대해서는 이미 많이 논의되었다.¹³⁾ 여기서는 정념이 8정도에서는 사마타에 배속되지만, 『사념처경』에서는 비파사나에 배속된다는 사실만을 지적하고 싶다. 이런 상이한 파악의 이유에 대해 상론하는 것은 본고의 범위를 벗어나기에 논하지 않겠지만, 여하튼 이는 정념이 가진 복합적인 기능을 보여주는 것이라 보인다. 다음으로 삼매의 기능을 보자. 삼매(samādhi)는 one pointedness of mind (Pāli: cittass' ek'aggatā; Skt. cittaikāgratā)로서 이미 초기 경장에서¹⁴⁾ 일반적으로 정의되고 있다. 이 정의가 보여주듯이, 삼매란 마음이 대상과 분리할 수 없을 정도로 하나로 결합되어 있는 것을 의미한다. 하나로 결합되어 있다는 말은 마음의 전후 찰나가 하나의 동일한 명상대상에 집중해 있음을 나타낸다. 붓다가 삼매를 통해 자신의 불가언설적인 깨달음의 상태를 보여주

13) 우리나라에서 2000년대 초에 일어난 sati를 둘러싼 논란에 대해서는 김준호(2008) 참조. 초기경전에 나타난 sati의 용례를 중립적이고 포괄적으로 연구해야 한다는 김준호의 비판적 지적은 sati의 다의적인 측면을 고려할 때 전반적으로 타당할 것이다.

14) CPD s.v. ek'aggatā.

려고 했다는 것은 분명할 것이다. 이제 그 의미를 이해하기 위해 먼저 삼매의 상태와 반대되는 일상적 의식의 상태가 무엇인지에서 시작해 보자. 일상 의식의 상태에서 마음은 원숭이가 이 나무에서 저 나무로 끊임없이 옮겨가면서 한 나뭇가지들을 잡고 다른 가지를 놓고 있다는 비유¹⁵⁾에서 전형적으로 드러나 있듯이, 매 찰나 하나의 대상에서 다른 대상으로 끊임없이 이동하고 있는 것으로 파악되고 있다. 나는 이런 일상적 의식의 모습은 후설의 ‘지향성’(Intentionalität)¹⁶⁾ 개념에 의해 드러난다고 생각한다. 이남인(2004: 91)에 따르면 후설에게 의식이란 “일체의 영혼활동을 지칭하는 개념”이며, “그것의 본질적인 특징은 지향성을 가지고 있다는 데 있다.” 후설에게 있어 노에시스-노에마 상관관계는 “선택적인 보편적 상관관계”(das universale Korrelationspriori)로서 필연적, 본질적 관계이다. 나는 의식에 대한 이런 후설의 파악은 기본적으로 불교의 관점과 연결될 수 있다고 생각한다. 뒤에서 논의할 18界的 교설에서 의식대상(境, viṣaya)과 의식(識, vijñāna)의 관계는 기본적으로 노에시스-노에마 상관관계의 특색을 보여주며, 후대에 有部가 의식대상이 없는 의식이란 존재하지 않는다고 주장했던 것은 이들 양자의 관계를 필연적이고 본질적인 관계임을 말하는 것이다. 하지만 커다란 차이는 불교가 이 관계를 일상 의식의 차원에만 한정시킨다는 점이다. 삼매가 이런 일상적 의식의 차원을 벗어난 집중 상태라면, 여기에서 노에시스-노에마 상관관계는 더 이상 의식의 본질적 특징이 될 수가 없는 것이다. 아니 정확히 말하면, 노에시스-노에마 관계를 여인 상태를 ‘의식’의 상태로 언어적으로 규정하거나 개념화시킬 수 없을 것이며, 이런 상태가 불가언설이라는 것은 자명한 귀결일 것이다.

이제 정념과 정삼매에 대한 문제로 다시 되돌아가자. 웨터는 정삼매

15) SN ii, 95, Gethin 1999: 212.

16) 후설의 지향성 개념과 그것이 현상학에서 갖는 의미에 대해서 이남인 2004: 89-126 참조.

(sammā-samādhi)를 4선정으로 간주하고 있고 8정도에서 이 명칭을 사용한 것은 제2선정이 ‘삼매에서 생겨난’ 것과 관련이 있다고 말한다.¹⁷⁾ 그는 이것이 붓다가 초선의 경험을 회상함으로써 보리수 하에 앉아 정각의 과정을 시작했다고 하는 MN 36(Vetter 1988: XXIX)의 설명과 관련이 깊을 것이라고 여긴다. 왜냐하면 붓다가 제4선정을 통해 얻은 정각의 내용을 그의 첫 번째 제자들에게 가르쳤을 것이라고 추정하는 것이 매우 개연적이기 때문이다. 여하튼 8정도의 교법에서 붓다는 자신을 해탈로 이끌었을 정념과 정삼매의 방식에 의해 제자들을 훈련시키고자 했을 것이다. 여기서 붓다가 양자를 순차적 방식으로 가르쳤는지 아니면 통합해서 가르쳤는지는 확실하지 않지만, 제자들이 초보자이며 그들의 교육적 목적을 위해 먼저 정념을 훈련시켰을 것이고, 다음에 삼매를 훈련시켰을 것이다.

하지만 본고의 문제의식에서 붓다가 8정도의 마지막 항목을 정삼매라고 명명했다는 점은 매우 시사적이다.¹⁸⁾ 우리는 두 가지 설명을 제시할 수 있을 것이다. 첫 번째는 아마 念(sati)이 제3선정부터 나타나기 때문에 순차적인 교육의 내용에서 혼란을 피하기 위해 의도적으로 제2선정까지를 간접적으로 나타내는 용어인 ‘samādhi’을 사용했다는 것이다. 하지만 이 해석에는 약간의 문제가 있다. 일반적으로 8정도의 순서를 순차적으로 상승하

17) Vetter 1988: XXVI, 각주 9 참조.

18) 붓다가 8정도의 마지막 항을 선정(dhyāna)이라고 부르지 않고 왜 정삼매(sammā-samādhi)라고 명명했는지는 논의할 여지가 있을 것이다. 웨터(1988: XXVI, 각주 9)는 비록 제2선정에서 삼매라는 용어가 사용되지 않고 다만 ‘samādhi-ja’라는 표현이 나오지만 적어도 제2선정 이후를 삼매로 보아도 무방할 것이라고 말한다. 그래서 삼매는 제4선정의 upekkhā-sati-pārisuddhi에서 정점에 달하는 선정 과정의 시작으로 이해될 수 있다고 본다. 하지만 하나의 의문은 왜 붓다가 바라문 전통의 그것과는 다른 자신의 해탈체험을 설명하기 위해 불교에 고유한 용어인 dhyāna 대신에 일반적이고 넓은 의미영역을 포함하는 samādhi란 용어를 사용했는가 하는 것이다. 하지만 삼매가 정념과 마찬가지로 선정의 내용을 가리키고 있다고 해석한다면, 왜 붓다가 선정 대신에 삼매라는 개념을 이 맥락에서 사용했는지를 이해하는데 더 유용할 것이다.

는 방식이라고 하는 전제에서 念에 의거해서 삼매가 진행된다고 이해한다면, 왜 염이 삼매 이후에 나타나는지 이해하기 곤란할 것이다. 두 번째는 양자를 선정 과정의 내용으로 해석하는 것이다. 여기서 삼매와 염은 순차적으로 작용하든지 아니면 동시에 작동하는 것으로 받아들여진다. 네 가지 선정의 차례에 의해 각기 다른 요소들이 각각의 선정의 내용을 점한다고 볼 때, 전자는 보다 일반적으로 용인될 수 있는 해석일 것이다. 하지만 삼매와 염이 동시적 작용의 경우도 원칙적으로는 가능할 것이라고 보인다. 물론 이 경우에 사마타(삼매)와 비파사나(정념)의 두 이질적인 수행법이 하나의 명상과정 속에서 통합되어 작용하는 것을 의미할 것이다. 그렇지만 현실적으로 이처럼 다른 성격을 가진 두 수행법이 하나의 명상 속에서 통합되어 작용되는 것은 제자들에게 성취하기 매우 어려운 과제였을 것이지만, 불교 선정의 특징을 정념이 모든 명상에 수반되어야 하는 것으로 보는 한에 있어 충분히 고려될 여지도 있었을 것이다.

문제는 이것이 붓다의 정각 자체의 특징과 연관되는지 아니면 그것을 단지 지시하는 교법인지 확연히 판단할 수는 없다는 점이다. 적어도 붓다의 ‘심오한’ 깨달음이 교법에 의해 접근될 수 없다는 논의 형식에서 보면, 정삼매 속에서 정념의 현존은 비록 익숙하기 어려운 난해한 수행이긴 하지만 붓다의 깨달음 자체와 등치시킬 수는 없을 것이라고도 생각되지만, 또 다른 측면에서 보면 삼매와 정념의 병행상태가 자신의 ‘불가언설적인’ 깨달음으로 이끄는 길이라고 생각했기에 교법으로서 제시했다고 볼 수도 있기 때문이다. 이에 대해 비록 후대 문헌이긴 하지만, 『입중론(Madhyamakāvataṭāra)』에서 후자의 해석을 지지하는 언급이 나온다. 18종의 붓다의 고유한 특성(不共法)을 설명하는 중에 세 번째로서 붓다만이 dhyāna, vimokṣa, samādhi and samāhita 속에서 주의력의 상실(bsnyel)이 없다고 하는¹⁹⁾ 설

19) MA 326,6-8: de bzhin gshegs pa ni bsam gtan dang rnam par thar pa dang ting nge

명이 그것이다. 여기서 ‘주의력의 상실’이라고 번역한 bsnyel은 横山紘一(1997: 499)에 따르면 sampramoṣa에 해당될 것이다. 이 단어는 brjed pa(muṣita)와 비슷하게 사용되며, 함께 얽이 없는 것을 나타내고 있다. 다시 말해 만일 붓다는 선정 수행을 통해 깨달음을 얻었다면, 그의 깨달음은 일반적으로 전제되듯이 인식작용이 배제된 순전한 사마타의 작용을 통해서가 아니라 자기관찰의 행위도 포함하고 있다는 의미일 것이다. 이것은 붓다의 상태에서 분명 정념이 삼매의 불가결의 구성요소로 되어야 한다는 것을 보여준다.

하지만 이것은 다섯 제자들에게 숙달하기 어려운 방법이었을 것이며, 따라서 우리는 왜 그들이 삼매에 친숙해 있음에도 불구하고 모두 실패했는지의 이유를 짐작할 수 있다. 여하튼 붓다가 제시했던 선정 속에서 삼매와 정념의 병행은 붓다가 당시 바라문 사상이 지향했던 불이의 상태의 획득만을 목적으로 삼지 않았음을 분명히 보여줄 것이다. 하지만 이런 새로운 통합적 방식에 의해 새로운 해탈적 경험이나 또는 붓다가 원했던 결과²⁰⁾를 그의 첫 번째 다섯 제자들이 얻지 못했을 때, 붓다는 그들에게 다른 방식으로 그의 깨달음의 경험을 추체험하게 만들 수 있는 새로운 방법을 고안해 내어야만 했다.

'dzin dang snyoms par 'jug pa thams cad la bsnyel ba med do //, 18불공법 중의 제9 불공법의 설명에서 bsnyel ba의 부재 또는 정념의 완전한 작용은 다시 등장한다. 하지만 여기서는 붓다의 정각 직후 삼세의 중생들의 심상속의 관찰에 있어 주의력의 상실의 없음을 말하고 있어 본고의 논의와는 직접 관련은 없지만, 적어도 여래를 여래답게 만드는 것에 정념의 요소가 필수적인 것임을 짐작할 수 있다.

20) 여기서 우리는 붓다가 원하던 상태가 사성제의 도식에서 갈애인지 아니면 다른 어떤 심적 상태인지 확정될 수는 없다. 왜냐하면 『전법륜경』에서도 사성제의 설명은 8정도 이후에 비로소 언급되기 때문이다.

4. 두 번째 교법: 관찰의 방법

나는 이 ‘새로운’ 방법 역시 이전의 신비적이고 직관적 방식과 마찬가지로 제자들로 하여금 붓다의 정각의 내용을 체험하게끔 인도한다는 점에서는 동일한 목적을 갖고 있지만, 이전의 방식과는 다른 방법론상 차별성을 가져야만 한다는 점에서 ‘새로운’ 훈련방식이었다고 생각한다. 전승에 따르면 붓다는 율장의 두 번째 교설인 『무아상경』에서 이 설명방식을 처음으로 사용했다고 한다. 이것이 역사적 사실과 부합되는지의 여부는 확실치 않지만 적어도 이 경의 설명방식은 『전법륜경』의 그것과 확연히 구별될 것이며, 따라서 이 방식을 정각체험을 전하는 대표적인 이론적인 교설로 간주해도 무방할 것이다.

여기서 붓다가 설명했던 방식이란 개체존재를 5온이라는 물질적, 심리적 요소들로 구분한 후에, 이들 요소들을 각기 무상하고(anitya), 따라서 고통스럽고(duḥkha), 따라서 무아(anātman)라고 관찰하는 것이었다. 여기서 무아의 근거는 고통스러움에 있고, 고통스러움은 무상성에서 나오는 것으로 설명되고 있다. 웨터는 이들의 관계가 일상적 언어용법에 의존해서 설명된 것이 아니라고 지적하면서,²¹⁾ “고통과 ‘무아’ 사이의 연관성은 ‘자아’가 우파니샤드의 구절에서 알려진 것처럼 존재론적 의미에서 받아들일 때 이해될 수 있다.”(Vetter 1988: 39)고 지적한다. 여기서 자아의 존재론적 성격에 대해 설하는 우파니샤드의 구절이란 자아가 “불멸하고 내부에서 모든 감각과 요소를 조절하지만, 자체 결코 이들 요소들이나 감각들의 대상이 되지 않는 것”(Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad III 7)을 가리킨다고 웨터(Vetter 1988: 40)는 지적한다. 따라서 무아라는 말은 우리의 현존재에는 우파니샤

21) Vetter 1988: 40 “One would not lay stress on impermanence and unsatisfactoriness if one did not think one knew a way out of the problem, i.e. by giving up identification with impermanent things, not by expecting a change in the nature of things.”

드적 의미에서²²⁾ 어떤 영원한 본질도 없다는 것을 의미할 것이다. 『무아상경』에서 5온의 분석의 최종적 목적이 무아의 인식을 지향하고 있다고 한다면, 이러한 ‘환원적’이고 ‘분석적’인 방법은 ‘자아’ 개념의 해체에 매우 유효했을 것이다. 왜냐하면 이런 방식으로 우리의 오온을 관찰했을 때, 오온 속에 동일한 성질을 갖고 존재하는 ‘자아’는 발견될 수 없을 것이기 때문이다. “따라서 이것은 나의 것이 아니며, 이것은 내가 아니며, 이것은 나의 자아가 아니다.” 이러한 인식의 결과 다음과 같은 결과가 일어난다고 『무아상경』(Vin I. 6.46)은 말하고 있다.

“학식이 있는 성스런 제자가 [색 등을] 그런 방식으로 볼 때, 그는 색(visible form)에 대해 싫증을 내고, 수(feeling)에 대해 싫증을 내고,想(apperception)에 대해 싫증을 내고, 行(disposition)에 대해 싫증을 내고, 識에 대해 싫증을 낸다. 싫증을 낸 후에 그는 탐욕으로부터 벗어난다, 탐욕으로부터 벗어남에 의해 그는 해탈한다. 해탈한 속에서 [마음은] 해탈했다는 앎이 일어난다. 그는 재생이 파괴되었고, 범행은 완성되었으며, 행해져야 할 것은 행해졌고 이 상태를 벗어난 것은 없다고 안다.” (Vetter 1988: 37에 따라 번역)

이런 환원적 방법에 의해 오온 속에 어떤 종류의 지속적이고 본질적인 존재도 없다는 사실이 경험적으로 확인되며, 이에 의거하여 우리가 그토록 추구했었던 아트만이란 사실은 경험과 분리된 추상적 존재에 지나지 않는다는 인식이 생겨날 것이다. 우리는 이것이 무아설로서 불교의 가장 특징적인 교설로 되었다는 사실을 잘 알고 있다. 나아가 이것은 비파샤나에 의해

22) 당시 붓다의 가르침이 우파니샤드를 전제하고 있었다는 것에 대해서 see, R. Gombrich 1996: 11f.; P. Williams 2000: 33f.

접근 가능한 것으로서, 『전법륜경』에서와 같이 삼매(= śamatha)에 의해 접근과 대비되는 것으로서 명확히 구분되었다.

하지만 여기에서 우리는 무아설의 의미에 대한 논의는 미루고, 왜 붓다가 이런 방식의 새로운 교설을 제안했는지의 이유에 대해 먼저 생각해 보자. 무아의 교설 역시 삼매의 방식과 마찬가지로 붓다가 자신의 해탈경험을 전달하기 위한 방식이었을 것이라는 점에서 출발한다면, 무아의 인식이 삼매의 경험이 주는 것과 유사한 효과를 초래할 수 있다고 붓다가 생각했다고 추정할 수 있을 것이다. 사실상 이런 추정은 위의 인용문에서도 확인할 것이다. 무아의 인식이 오온에 대한 싫증으로 이끌고, 이욕(virāga)의 상태로 이끈다고 설해지고 있기에, 무아의 인식은 삼매와 같은 효과를 주는 것으로서 간주되고 있다고 말할 수 있을 것이다. 왜냐하면 이욕은 사성제의 도식에 따른다면 집제로서의 갈애로부터의 벗어남과 동일시되고 있기 때문이다. 비록 양자가 실재에 대한 전혀 다른 접근방법이라는 점이 전제된다고 해도, 갈애로부터의 벗어남다는 점에서 오온에 대한 무아의 인식은 지향적 대상의 소멸이라는 삼매의 경험이 가져다주었던 심적 상태와 유사한 결과를 초래한다고 붓다는 생각했던 것으로 보인다.²³⁾ 즉 갈애의 소멸을 매개로 해서 두 심적 상태는 서로 연결될 고리를 확보하게 되었을 것이다. 하지만 여기서 주의해야 할 점은 이들 두 수행방식이 지향하는 내용에는 차이가 있다고 보인다는 사실이다. 하나는 삼매 속에서 지향적 대상의 완전한 소멸의 체험과 동시에 정념을 통한 불이적 상태에 있다는 자각이고, 다른 하나는

23) 나의 이러한 관점은 분명 구원을 향한 오래된 길이 정령로 끝나는 한 4성제의 인식은 허구적 일 것이라고 주장하는 Vetter와 대비된다. 분명히 4성제의 도식은 개념적이라는 점에서 Vetter의 지적은 일리가 있다. 하지만 내가 여기서 말하고자 하는 것은 선정의 체험도 실질적인 갈애의 소멸로 이끌 수 있다는 점이다. 만일 붓다가 선정체험의 내용을 사성제의 개념적 도식으로 설명하고자 했다면, 이는 삼매 체험의 결과를 보여주고 그럼으로써 제자들의 수행동기를 촉발시키려는 의도라고도 해석될 수 있다.

오온 속에 자아는 존재론적 관점에서 우파니샤드적 단일자로서 결코 지각되지 않는다는 무아의 체험이다. 비록 붓다의 첫 번째 다섯 제자들이 무아의 방식을 통해 성자가 되었고, 또 이후 불교학파들에게 무아설이 최고의 교설로 자리하게 되었지만, 이는 갈애의 제거라는 측면에서 오온과 자아의 비동일시의 통찰이 주는 유용성에 주로 기인하고 있다고 보인다.

이 ‘새로운’ 방식은 오온의 범주를 넘어 인식론적 맥락에서 우리의 인식의 구조를 논의할 때 보다 그 특징이 드러난다. 여기서 ‘인식론적 맥락’이란 18계의 교설을 의미한다. 18계의 범주 역시 오온설과 마찬가지로 무아의 의미를 보여준다고 초기불교에서 인정되고 있으며, 아비달마에서 가장 중요한 교설의 하나로 간주되고 있다. 왜냐하면 불교가 사물이 우리에게 알려지는 방식에 대한 탐구에서 시작할 때, 그것을 보여주기 위한 가장 좋은 예는 12처와 18계의 교설일 것이기 때문이다. 나는 그 중에서 특히 인지과정어떻게 이루어지는가를 보여주는 18계의 설명에 초점을 맞추어 논의하고자 한다.

18계는 6종의 감각능력(indriya)과 그것들에 대응하는 대상적 부분인 6경(viṣaya)과 6식(vijñāna)으로 이루어져 있다. 하나의 예를 들면, 안근이 물체를 만났을 때, 시각적 앎(眼識)이 일어난다는 설명이다. 이런 방식으로 6근이 대응하는 6경과 만났을 때 6식이 생겨난다. 여기서 계의 의미는 ‘종류’의 의미란 해석에서 보이듯이, 의식에는 6종의 정해진 유형이 있으며 그것들은 각기 대응하는 대상과 감각능력에 의거하여 생겨난다고 이해되었다. 여기서 주목되는 것은 이들 18계가 ‘일체(sarva)’라고 불린다는 사실이다. 그것은 단지 의식이 6종의 유형에 포함된다는 의미에서가 아니라, 인식하고 인식되는 관계를 떠나 독립적으로 외계에 존재하는 ‘대상적’ 또는 ‘초월적(transcendent)’ 존재는 없다고 하는 의미일 것이다. 이것이 아비달마에서 ‘모든’ 의식이 반드시 그 대상을 갖고 있어야만 한다는 명제의 의미일

것이다. 의식과 그 대상의 관계가 후설 현상학에서 말하는 노에시스-노에마 상관관계(Husserlian correlation of noesis-noema)²⁴⁾로 이해될 수 있다고 하는 것은 이미 다른 학자들, 예를 들어 A. Verdu (1985: 51)에 의해 지적되었지만, 18계의 설명은 노에시스-노에마 상관관계를 통해 우리가 세계와 지향적 관계를 맺고 있다고 설명하는 현상학적 시도와 분명 일맥상통할 것이라고 보인다.²⁵⁾ 그렇다면 우리는 의식과 대상 간의 지향성이 18계 교설의 처음부터 의도되고 있었다고 말할 수 있다.

그렇다면 왜 초기불교에서 의식과 그 대상의 지향적 관계의 설명이 그다지도 중요한 교설로서 간주된 것인가? 나는 이 교설이 오온의 맥락에서는 다만 함축되었던 인지적 과정을 분명하게 분석적으로 설명한 것 이외에, 동시에 삼매의 맥락에서 암시되었던 주-객 의식의 해소가 어떤 방식으로 이루어질 수 있는지를 보여주었다는 데 있었다고 생각한다. 일반적으로 우리는 일상경험 속에서 어렸을 때의 ‘나’와 1년 전의 ‘나’ 그리고 지금의 ‘나’를 ‘동일한’ 나라고 간주한다. 하지만 그들 여러 차원에서 지시되는 ‘나’가 엄밀한 물리적, 심리적인 의미에서 동일자라고 간주될 수 있을까? 매 6년마다 신체를 구성하는 세포가 완전히 새로운 것으로 교체된다고 한다면 6년 전의 나의 신체를 구성했던 세포와 지금의 세포는 비록 동일한 탄소섬유로만 들어져 있다고 해도 전혀 다른 세포일 것이다. 느낌과 생각, 의욕작용, 지각과 같은 심리적 영역에 있어서는 사정은 더욱 불확실하다. 끊임없이 변하는 이들 심리적 요소들을 ‘동일하고 불변한’ 자아와 동일시할 어떤 근거도 없다는 점에서 5온의 교설은 5온 외부에 존재하는 개아의 비존재로 인도할

24) noesis-noema 상관관계는 불교의 전통적 용어로 能-所 관계에 해당될 것이다. 나는 양자의 의미가 완전히 겹치지는 않지만 본고에서는 이들 개념을 혼용할 것이다.

25) 식이 대상을 취한다는 것은 지향성 개념과 관련이 깊지만, 또 다른 측면, 즉 식이 근에 의해 인지적으로 한정되고 있다는 것도 설명되어야 할 것이다. 여기서는 다만 식이 신체성을 조건으로 한다는 사실만을 지적하고자 한다.

것이다. 하지만 5온설에서는 보다 근본적인 의미에서 우리의 인식이 어떻게 이루어지고 있는가에 대한 문제는 제기되지 못하고 있다. 우리의 인지과정에서 어떻게 불변하는 자아가 구성되는지를 분명히 알 때, 자아의 비존재는 더욱 확실해 질 것이다. 바로 이것이 18계의 설명에서 제시된 것이다. 18계의 인지과정에서 확인되는 것은 각각의 인식이 항시 인식대상을 수반한다는 의미에서 의식작용과 의식대상의 상관성일 뿐이며 여기에 자아란 존재하지 않는다는 사실이다. 따라서 일상경험을 초월한 어떤 단일하고 불변한 것으로서 설정된 자아란 의식작용(noesis)의 추상화에 지나지 않는 것이다. 우리가 그것을 데카르트에 따라 *res cogitans*로 부르건 또는 후설에 따라 *transzendentaler Subjektivität*로 부르건 간에, 자아란 언어 사용에 따라 명사적 존재로 설정된 것이거나 또는 경험의 근저에서 경험을 가능케 하는 형이상학적 추상체에 지나지 않을 것이다.

두 번째로 인지과정을 능-소의 상관성 속에서 이해할 때, 이것은 불교의 삼매체험이 지향하는 불이적 상태가 어떤 의미로 이해되어야 하는지에 대해 보다 분명하게 제시해 줄 수 있었을 것이다. 18계의 설명에 따르면 일상적 인지는 능-소의 상관관계로 이루어지고 있고, 반면에 삼매란 이런 상관구조에서 진행되는 일상적 인식을 초월한 것으로서, 인식 속에서 이원성의 대립 자체가 해소된 상태를 의미한다. 하지만 앞에서 지적했듯이, 붓다에게 있어서는 다른 사문전통이나 바라문 사상에 의해서도 최고의 상태로 간주된 이런 불이적 상태 자체에 도달하는 것만으로는 부족했다. 붓다가 자신이 도달했던 해탈적 인식이 이와 다르다고 보았다는 것은 확실할 것이다. 그 차이는 적어도 『전법륜경』에 따르면 붓다의 삼매체험은 정념에 의해 인도되어야 한다는 점에 있을 것이다. 다시 말해 불교의 삼매는 불이적 상태 자체에 도달하려는 것이 아니라, 이런 불이적 상태에 대한 자각을 수반하고 있다는 점이다. 삼매가 실질적으로 4선정을 의미한다면, 제4선정을 *upekkhāsati-*

pārisuddhi(“the state of pure equanimity and awareness”, Vetter 1988: XXVIII)으로 정의하는 것은 그런 청정한 자각 요소가 청정한 평정심 (upekkhā) 속에 존재한다는 것을 함축할 것이다. 이렇게 삼매 속에서, 즉 불이적 상태 속에서도 자각이 현전하고 있다면, 그것이 주는 효과는 궁극적 존재를 우리의 인지과정 밖에 존재하는 외재적인 것으로서 설정할 필요가 없다는 점이다. 왜냐하면 그럼으로써 우리는 삼매 속에서 다른 존재론적 영역으로 이행하는 것이 아니라, 바로 일상의식의 이원성 자체를 이해하기 때문이다. 이때 궁극적인 것은 외적인 존재자로서가 아니라 이제껏 인지구조에 의해 가려진 것의 현현으로 나타날 것이다.

이상에서 나는 능-소의 이원성으로 특징지어지는 일상적 지각의 구조를 이해하는 것이 어떻게 무아의 인식으로 이끌며, 또 그것이 주객의 이원성을 벗어난 삼매와 어떤 차이를 함축하고 있는가를 보여주고자 했다. 그리고 불교의 삼매가 바라문 사유에서 전제된 것과는 다른 의미를 가지고 있고 그 차이는 바로 정념이라는 자각 요소에 있다고 추정함으로써 이런 벗어남이 인지과정의 외부에 있는 어떤 존재자에게로 초월하는 것이 아니라 다만 인지과정 속에서 이원성의 부재를 가리키고 있음을 함축한다고 설명했다. 이와 관련하여 내가 말하고 싶은 것은 붓다의 삼매 체험이 함축하는 지와 관의 동시적 현전상태는 지와 관을 별개의 수행도로서 설명하는 한 도달되기 어려운 것이라는 점이다.

IV. 『유가론』에서 지-관의 통합과 대비로의 전환

1. 지-관의 통합

우리는 아비달마문헌에서 수행도의 핵심적 위치를 차지한 것은 무아의 인식을 위한 분석적 관찰, 즉 비파샤나의 방식이며, 반면 4무량이나 선정수행과 같은 사마타의 방식은 최종적 열반을 획득하지 못하는 방법으로서 일종의 세간도로 간주되었음을 알고 있다. 나는 그러한 평가의 동기는 윤회와 뒤따르는 고통의 핵심적 원인이 점차 자아의식에 있다고 간주되면서 자아를 근본적으로 해체시키기 위해서는 무아의 관법이 보다 효과적일 것이라고 여겨졌기 때문이며, 또한 존재론적인 측면에서 무아의 관법이 오온이나 18계 등의 현상적 구성요소 속에 어떤 본질적인 요소도 없다는 비동일성을 근거로 진행됨에 의해 자아의 존립기반을 근본적으로 제거시킨다고 간주되었기 때문이라고 생각한다. 반면 선정수행은 주객 대립이 사라진 지평에서 어떤 종류의 초월적 존재가 나타나는 것을 부정하지 않기 때문에 무아의 인식에 비해 구체론적으로 낮은 평가를 받게 되었을 것이다. 하지만 우리는 실천적인 수행맥락에서는 소위 ‘정통적’ 해석과는 다른 다양한 시도가 진행되었을 것이라고 생각한다. 불교에서 이론과 실천수행의 상보성을 고려할 때,²⁶⁾ 이렇게 추정하는 것이 한결 자연스러울 것이기 때문이다. 따라서 실천 수행의 장에서 지-관을 어떤 방식이로든 결합시키려는 시도도 자연스럽게 이루어졌을 것이다.

나는 이전의 줄고(2003)에서 소위 Yogācārabhūmi 계통의 문헌에 나타난 심과 대상의 결합을 보여주는 특징적인 서술들을 다룬 적이 있다.

26) 이 문제는 불교에서 이론과 실천의 관계에 대한 일반적 논의를 요구하지만, 여기서는 『대비바사론』의 教相의 정립에 있어 瑜伽師(yogācāra)의 커다란 역할을 강조하고 있는 西義雄(1975: 219-265)의 지적을 참조하면 족할 것이다.

Samgharakṣa's Yogācārabhūmi(한역명은 『修行道地經』)에 나오는 ‘그의 몰두함에 의해 심과 의식[대상]은 하나로 된다(因其專精 而心想一)’²⁷⁾는 구절을 분석하면서, 想이 의식대상의 의미에서 사용되고 있으며, 따라서 삼매의 방식으로 심과 대상을 묶는 것을 기술하고 있다고 지적했다. 이런 종류의 수행이 「성문지」〈所緣〉항에서 제시된 지-관의 교체 수습을 전제 하거나 또는 이런 종류의 수행으로 자연스럽게 인도할 것이라고 추정했다. 당시 명시하지는 않았지만, 『修行道地經』의 설명은 비록 출세간도의 기술에서 나오지만 사마타적 측면에 중점을 둔 설명이라고 말할 수 있다. 이에 비해 「성문지」의 ‘能緣所緣平等平等智(samasamālambyālabakam jñānam)’²⁸⁾라는 기술은 비록 『修行道地經』의 직접적 영향 아래 성립되었다고 보이지만 비파사나를 중심으로 사마타의 측면을 포괄하려는 시도로 보인다.

여기서 심상속의 맥락에서 능연(ālabaka)이란 현재 찰나의 심이고 소연(ālambya)이란 직전에 흘러간 과거 찰나의 심일 것이다.²⁹⁾ 이런 두 찰나가 등질적이라는 것은 현찰나의 심이 전찰나의 심을 대상으로 할 때, 양자는 함께 무상, 고, 공, 무아로 특징지어지기 때문일 것이다. 이렇게 보았을

27) 『修行道地經』 T15: 217c17.

28) Schmithausen(1983: 262)은 이 술어가 「성문지」에 처음으로 나타나며, Abhidharma-samuccaya의 견도의 기술에서도 사용되고 있다는 사실을 지적하면서, 파악작용과 파악대상의 등질성이 갖는 의미에 대해 상세히 설명하고 있다.

29) 전후 찰나의 심이 각각 소연, 능연을 가리킨다는 것은 「성문지」의 설명에서 잘 드러나 있다: “만일 이미 일어났던 作意가 곧바로(無間) 소멸한다면 그것이 前行이다. 앞에서 곧바로 생겨났다는 것은 곧바로 생겨난 作의이다. 만일 [곧바로 생겨난] 새로운 [작의가] 직전의 소멸해버린 것을 파악하는 의식작용의 주체(能緣, grāhaka)일 때 이것이 後行이다.” (SrBh 288,12ff: tatra ya utpannotpanno manasikāro 'nantaraniruddhaḥ sa purato yāyī / tatra anantaroppannaḥ / anantarotpanno manaskāraḥ / navanavo 'nantaraniruddhasya (Ed.에 anantaraniiruddhasya 가 반복됨) grāhakaḥ / sa pṛṣṭhato yāyī / T30: 439c15ff: 若已生起 無間謝滅 所取作意 說名前行, 若此無間 新新生起 能取作意 取前無間 已謝滅者 說名後行).

때, 이 구절의 의미는 마음이 하나의 인식대상에 집중해 있을 때 전찰나의 심과 후찰나의 심이 동일한 명상대상을 가짐에 의해 삼매가 성취되는 것을 가리킬 것이다. 이들 두 개소에서는 삼매 속에서 전후 찰나에 마음이 동일한 명상대상에 집중하고 있다면, 비록 심작용이 계속 진행된다고 해도 전찰나의 심이 현찰나의 심 사이에 어떤 질적 차이가 인지되지 않는다는 것을 보여준다. 이는 일상의식에서 직전 찰나의 심은 현 찰나에 의근으로 작용하고 이것이 관념이나 기억 등을 인식대상으로 하여 새로운 영역으로 전개되는 것과는 차이가 있는 것이다. 만일 그렇다면 이는 일상의식의 특징인 인식대상과 의식주관 사이의 상관관계가 삼매상태에서는 해소된다는 것을 가리킬 것이다. 왜냐하면 삼매상태에서는 마치 대상이 존재하지 않는 것처럼 보이기 때문에, 의식작용의 지향적 대상이 사실상 존재하지 않는 것처럼 보일 것이기 때문이다. 지향적 대상이 존재하지 않을 때 지향적 의식 자체도 존재할 수 없다는 것은 당연할 것이다. 이런 맥락에서 「성문지」가 제4 선근으로 이끄는 과정에서 체험되는 “마음이 마치 소멸한 듯 보이지만 실은 소멸되지 않은 것이다”³⁰⁾ 등의 표현은 주목될 것이다. 아직 4선근의 단계에서는 견도에서와 같은 무분별지의 작용이 나타나 있지 않지만, 여기서도 지향적 대상(noema)이 마치 없는 것처럼 보일 때 그것을 내용으로 갖는 의식(noesis)도 마찬가지로 없는 것처럼 보인다는 것을 나타낸다.

나는 이상에서 소위 Yogācārabhūmi 계통에 속하는 문헌들에서 비록 사마타나 비파샤나 어느 하나에 주로 의거하고는 있지만, 각기 다른 편 의 수행도를 포섭하고자 시도하고 있다고 보았다. 이들 통합은 아마 ‘포괄주의’의 방식으로 진행되었고 따라서 완전히 성공적이지는 않았다고 보이지만,

30) SrBh 499,20–23: tasya taccittam tasmin samaye niruddham iva khyāti/ na ca tam niruddham bhavaty anāmbanam iva khyāti/ na ca tad <an>āmbanam bhavati/ (<an>은 한역과 티벳역에 따라 보충).

실천 수행에서는 지-관의 통합이 시도되고 있었다는 것을 보여주기 위해 충분할 것이다. 나는 양자를 통합하려는 시도가 비로소 『유가론』의 ‘지관쌍운’(śamatha-vipaśyanā-yuganaddha)의 방식에서 해결의 실마리를 찾았다고 생각한다.³¹⁾ 왜냐하면 『유가론』은 이를 순수한 이론적인 맥락에서 뿐 아니라 실천수행도의 맥락에서도 포괄적으로 다루기 때문이다.³²⁾ 나는 이전의 논문에서 이 문제를 다루었기 때문에 본고에서는 구체적인 설명은 하지 않고, 대신 왜 이 개념이 대승의 수행도에서 등장해야만 했는지의 필요성에 대해서 몇 가지 부연 설명하고자 한다.

앞에서 우리는 지와 관이 모두 원칙적으로 갈애의 제거를 가능케 한다고 간주될 수 있음을 보았다. 왜냐하면 인식작용과 인식대상의 불이적인 집중 상태에서 감각대상에 대한 욕망이 일어날 것이라고 생각하기 어렵고, 마찬가지로 관을 통한 무아의 통찰에 의해서도 역시 양자의 상관관계가 인식되기 때문이다. 대상을 향한 욕망(noetic function)은 다만 대상조건(noematic content)에 따라 일어날 뿐이라는 사실을 인식할 때, 점차 희박해질 것이라는 점에서 모두 번뇌의 제거라는 효과를 갖고 있다고 말할 수 있다. 이런 점에서 제자들의 해탈도로 제시된 지-관은 모두 갈애의 소멸로 이끈다는 점에서 동일한 효과를 불러온다고 말할 수 있을 것이다. 하지만 우리는 붓

31) 이에 대해 임승택 교수는 초기 경전에서 이미 지관쌍운의 아이디어가 명시되고 있다는 귀중한 지적을 해 주었다. 예를 들어 Puna ca paraṃ āvuso bhikkhu samathavipassanaṃ yuganaddhaṃ bhāveti(AN, II, 157)가 그것이다. 여기서 사마타와 비파사나에 대해 가능한 네 가지 방식이 제시되는 중에서 세 번째로 양자를 평행하게/동시적으로 수습한다는 방식이 나온다. 중요한 전거를 제시해 준 임승택 교수께 감사를 드린다.

32) <지관쌍운> 개념, 또는 이와 밀접히 관련된 내용은 『유가론』에서 모두 6번 나온다: 「성문지」(SrBh 404, 4-405, 9; T30: 458b4ff.), 「보살지」(T30: 527b27), 「섭결택분」의 세 개소(T30: 605c25 + 625a18 + 725a24) 그리고 「섭사분」(T30: 810b6)이다. 「섭결택분」의 앞의 두 개소와 「섭사분」은 이를 견도에서 일어나는 것으로 명시하고 있다. 이를 순전히 이론적 맥락에서 접근하는 개소는 「섭결택분」(T30: 625a18ff)이au, 실천수행의 맥락에서 다루는 곳은 「성문지」일 것이다.

다의 깨달음이 제자들의 그것과 다를 것이며, 그 차이는 적어도 『입중론』에서의 붓다의 불공법에 대한 기술을 원용하자면 해탈경험에서 지-관이 동시에 작용하는지 아닌지의 여부에 달려 있을 것이다. 붓다의 정각은 삼매 속에서도 염의 작용이 수반되는 반면에 제자들의 수행도에서는 지와 관이 일반적으로 분리되어 있거나 또는 그 통합이 완전하지 않다는 점일 것이다.

이와 관련하여 나의 가설은 다음과 같은 것이다: 만일 대승이 붓다를 모범으로 했다면, 그 수행도도 붓다의 깨달음의 상태를 본뜨고자 했으리라는 것이다. 만일 내가 앞에서 추정한 것이 맞다면 붓다의 깨달음은 삼매 속에서 스스로 삼매에 있다는 사실을 확인하는 정념이 작용함에 의해 적어도 다른 비불교도의 명상과 차별화되었다. 그 점에서 대승에서 하나의 명상구조 속에서 지관을 통합하여 수행하려는 경향이 나타난 것은 당연한 귀결일 것이다. 이런 경향은 『유가론』에서 처음으로 두드러지게 나타나고 있는데, 이는 이 문헌이 유식학파에서 가진 백과전서적 성격에 기인할 것이다. 여기서는 본고의 문제의식과 관련하여 앞의 논문의 주제를 간단히 정리하여 제시하는 것으로 한정하고자 한다.³³⁾

「성문지」(SrBh 404, 4-405, 9)에서 샤마타와 비파샤나가 섞여서 평등하게 생겨난다는 것을 〈지관쌍운〉이라고 언급하는 개소가 있다. 여기서 평등하게 생겨난다는 것이 무엇을 의미하는지는 불분명하다. 동시에 작용한다는 것인지 아니면 순차적으로 작용한다는 것인지 여러 해석이 가능하지만, 이것이 수행자가 직면한 실천적 상황을 기술하고 있다는 인상을 준다. 그리고 이 해석은 「성문지」 〈소연〉 항에서 설해진 유분별영상과 무분별영상의 구별의 전제가 되는 체험을 보여주고 있다고 보인다. 여기서 영상이란 수행자의 마음 속에 생겨난 심적 이미지이다. 영상이 분별작용을 수반하고 있다는 의미에서 유분별影像(savikalpam pratibimbam)이 비파샤나의 특징을

33) 이하 설명은 안성두 2010: 91ff.를 본고의 주제에 맞게 정리한 것이다.

갖는 심일경성의 대상이고, 분별작용이 행해지지 않는다는 의미에서 무분별영상(nirvikalpaṃ pratibimbam)이 사마타의 특징을 갖는 심일경성의 대상이다.³⁴⁾ 다시 말해 삼매는 지-관 양자를 포괄하는 것으로 파악되고 있는데, 이는 전통적인 지-관의 구별의 맥락에서는 가능한 방식의 이해가 아니었고, 따라서 유식학의 특징적인 지관 이해라고 말할 수 있을 것이다. 이러한 이해는 명상대상의 소거와 재산출을 통해 감각적 지각에 의해 파악되는 것 이상의 명확한 인식대상의 증득을 지향하고 있다는 점에서³⁵⁾ 실천적 기법의 훈련이라고 보인다. 반면 「섭결택분」의 <광포성교도리> 항에서 언급된 <지관쌍운>의 설명은 매우 인위적인 방식으로 견도과정에 적용된 것이다.³⁶⁾

2. 『유가론』에서 비심에서 대비심으로 변화의 의미

이제 마지막으로 대비의 문제를 어떻게 붓다의 태도와 연결시킬 수 있는지를 생각해 보자. 나는 이 문제를 「불교에서의 행복에 이르는 길」³⁷⁾에서

34) SrBh 362,11ff.: tatra <citt>aikāgratā katamā/ āha/ punaḥ punaḥ smṛtisabhāgālabanā pravāhānavadyaratiyuktā/ cittasantatir yā sā samādhir ity ucyate/ ... samādhir iti sā khalv eṣā ekāgratā śamathapakṣyā vipaśyanāpakṣyā ca/ tatra yā navākārāyāṃ cittasthitau vā sā śamathapakṣyā, yā punaś caturvidhe prajñādhāre (? Tib. shes rab kyis dpyod pa; Ch. 慧行) sāvipaśyanāpakṣyā/. (나의 보충은 한역(T30, 450b27: 心一境性)과 티벳역에 의거하고 있다. 티벳역: SrBh(D) 132a3: de la sems rtseg cig pa nyid gang zhe na. 惠敏(1994: 122)에 따르면 유분별영상과 무분별영상의 개념에서부터 두 가지 종류의 '심일경성'이란 이해가 나왔다. 만일 그의 생각이 옳다면 이는 <소연>항의 기술이 매우 고층에 속한다는 것을 의미할 것이다.

35) Schmitahaussen(1982: 73)은 이전에 경험한 것을 영상 속에서 강화시키고 명료화시킴에 의해 사물 자체의 초감각적 지각으로 고양될 수 있다는 사실이 「성문지」 제2 유가처의 서술상의 특성이라고 지적한다.

36) 이에 대해서는 안성두 2004 참조. 여기서 <광포성교도리>는 9심 찰나의 견도설을 해석하는 개념적 파악으로 간주되고 있다.

37) 이하의 설명은 안성두 2011: 68 이하 참조.

다루었기 때문에 여기서는 부분적으로 인용하면서 간단히 언급하고자 한다. 여기서 나의 문제의식은 아비달마에서 비심의 구제론적 역할이 매우 미약했다는 것은 인정되고 있는데, 무엇 때문에 비심(karuṇā)이 공성과 함께 대승의 실천에서 불가결한 요소로서 인정되고,³⁸⁾ 나아가 출세간적 성격을 가지게 되었는가 하는 점이다. 나는 이 문제가 혹시 『전법륜경』에서 붓다의 교설이 대비(mahākaruṇā)의 발로의 결과라고 하는 사실과 관련이 있지 않은가 하고 추정하면서, 대승에서 대비에 대한 강조는 한정된 능력을 가진 아라한-모델 대신에 위없는 붓다-모델을 택한 것과 관련이 깊다고 보았다.

「보살지」에서 발심(cittotpāda)은 비심의 결과로서 간주되는데, 본교의 관점에서 중요한 것은 발심이 보살의 붓다 닦아가기의 출발점을 이루며, 이는 중생을 행복하게 하기 위해 법을 설한다는 붓다의 전법선언에서 보이는 정신과 상통한다는 사실이다. 따라서 그런 의미에서 보살의 발심은 당연히 붓다의 비심을 본뜨는 것으로 간주될 수 있다는 것이다. 나아가 「보살지」는 비심은 고통받는 중생을 대상으로 한다고 하는 초기불교의 설명을 계승하고 있지만, 보다 그 역할이 확대되어 가장 중요한 사무량심으로서 간주하고 있다.³⁹⁾ 반면 기존의 사무량의 교설에서 중요한 역할을 했던 자심(maitrī)은 상대적으로 그 역할이 축소된다.⁴⁰⁾

「보살지」에서의 비심의 요소의 강조는 일반적인 비심(karuṇā)과 대비(mahākaruṇā)를 구분하고, 어떻게 대비적인 방식으로 변화될 수 있는가를 논의하는 데서 절정에 달한다. 이 변화는 네 가지 원인 때문에 일어나는데,

38) 불교전통에서 공성과 비심의 관계가 대립적으로 파악되기도 하고, 또는 상보적으로 파악되기도 했다는 사실에 대한 여러 전거들은 Schmithausen 2003의 연구를 참조할 것.

39) BoBh 291,18: karuṇā apramāṇānām pradhānam, 이는 BoBh 241,15-249,6 (T30: 535c7-537b8)의 사무량심을 다루는 개소에서 비심이 가장 중요하게 다루어지고 있다는 사실에서도 드러난다.

40) Maithrimurthi(1999: 237)에 따르면 이는 비심(karuṇā)이 중생을 구제하려는 붓다의 행위와 관련되는데 비해, 자심은 자기보호 기능이나 자기정화 기능과 주로 관련이 있기 때문이다.

즉 “심원하고 미세하고 알기 어려운 중생들의 고통을 대상으로 해서 생겨났고, 강력한 수습을 통해 오랜 시간 동안 축적된 것이고, 강한 노력을 통해 인식대상과 관련해 생겨났으며, 그리고 구경에 도달한 보살들에게는 보살지의 청정함에 의해, 또한 여래들에게는 여래지의 청정함에 의해 매우 청정한 것으로 되었기 때문이다.”⁴¹⁾ 특히 주목되는 설명은 일반적인 비심에서 대비로의 변화가 구경에 도달한 보살이나 붓다에게 귀속된다는 것이다. 이것은 분명 붓다-모델로서의 설명이고, 그런 한에서 붓다의 대비에서 나온 설법으로 연결될 수 있을 것이다. 그리고 비심에서 대비로의 질적 변화는 유식학에서 도입된 새로운 방식의 수행, 즉 지-관의 통합과 맥을 같이 하고 있다고 추정했다.

V. 결론

유식학에서는 궁극적인 것의 불가언설성과 동시에 언설로 표시된 진실의 의미도 강조되고 있다. 이것은 ‘비안립제(avyavasth[āp]ita-satya)’와 ‘안립제(vyavasth[āp]ita-satya)’의 구별에 의해 표시되고 있다.⁴²⁾ 비안립제로서의 궁극적인 것은 언어와 사유로 답을 수 없기에 그것에 대한 모든 진술은 타당하지 않을 것이다. 그렇다면 궁극적인 것은 마치 유마거사의 침묵처럼 단지 침묵을 통해서만 드러나지 않으면 안 될 것이다. 나는 이것이 붓다가 보리수 하에서 깨달았을 때 중생을 위해 설법하기를 거부했던 이유가 아닐까 생각한다.

41) BoBh 247,19ff. (T30: 537a7-15).

42) 『유가론』에서 안립제와 비안립제의 구분은 언설과 불가언설과 관련해 체계의 구성에서 중요한 역할을 한다. 『유가론』(T30: 653c25-654a6; 697c15-17); 『성유식론』(T31: 50a5-b12) 및 안성두 2004: 78ff. 참조.

그렇지만 불교는 궁극적인 것을 언설을 통해 간접적으로 가리킬 수 있다고 믿고 있으며, 여기에 교법의 존재이유가 있을 것이다. 붓다가 범천의 권청을 받아들여 설법하기로 결정했을 때, 그의 마음에는 깨달음의 불가언설성에 대한 자각과 또 그것을 중생들의 깨달음을 위해 간접적으로 지시할 수도 있으리라는 기대가 병존해 있었을 것이다. 나는 그런 간접적인 지시가능성이 교법의 존재이유이며, 그것은 선정(사마타)의 방식과 관찰(비파사나)의 방식으로 제시되었다고 하는 전제에서 출발했다. 다시 말해 붓다의 관점에서 지-관의 방식은 모두 궁극적인 것을 지시하는 기능을 가진 것으로 보아야 한다는 것이다. 이는 분명 문헌학에서 제시된 양자의 질적 차이를 고려하지 않는 것으로 보일지도 모르지만, 그것이 모두 궁극적인 것을 지시하기 위한 교법의 형태라면 양자를 내용상 연결시키는 고리가 있어야만 한다고 보는 것이 타당하다고 믿는다. 나는 지-관 양자가 모두 욕망의 제거를 목표로 하며, 그것은 『전법륜경』에서 삼매를 통해 일상의식이 가진 노에시스(能)-노에마(所) 상관관계의 대립을 제거하는 점에서나, 또는 무아를 제시하는 18계의 설명에서 분석을 통한 노에시스-노에마의 여실지견에서나 비슷한 방식으로 기능한다는 점에서 서로 연결시킬 고리를 보는 것이다.

경장시대나 아비달마 시대에 지-관 양자는 주로 독립적으로 수습되었고, 여기서 비파사나를 통한 무아의 인식이 사마타에 비해 질적으로 뛰어난 것으로 간주되었다는 것은 잘 알려져 있다. 그러한 평가가 어찌하든, 나는 점차 지-관 양자를 하나의 명상과정 속에서 통합하려는 시도가 행해졌고, 이런 시도는 『유가론』에 이르러 <지관쌍운> 개념을 통해 돌파구를 찾았다고 생각한다. 나는 이 방식이 대립되는 교법을 하나의 과정 속에 통합함으로써 붓다의 깨달음으로 접근하고자 하는 시도는 아니었을까 하는 것이고, 이를 비록 후대 문헌이긴 하지만 붓다의 18 불공법에 대한 『입중론』의 기술을 추정 근거로 제시했다. 그리고 마지막으로 대비심이 대승의 보살에게 필요

한 이유를 붓다-모델을 지향하는 데에서 찾고자 했다.

이런 아이디어는 보다 치밀하게 논증되고 세련되게 다듬어져야 할 것으로 보이지만, 적어도 이를 통해 불가언설성과 교법의 차이에 대한 유식학의 근본적 관점이 초기불교의 붓다의 관점과 연결되어 해석될 여지가 있다는 점이 내용상 조금이라도 확보될 수 있다면 다행일 것이다.

참 고 문 헌

- AKBh, Abhidharmakośa-Bhāṣya (Vasubandhu). Ed. P. Pradhan, Patna 1975.
- BoBh, Bodhisattvabhūmi (ed. U. Wogihara) 1971.
- MA, Madhyamakāvatāra. (ed. Louis de la Valle Poussin) 1907-1912.
- Sn, The Group of Discourses (Suttanipāta) Vol. I (tr. K. R. Norman) 1984.
- SNS, Saṃdhanirmocanasūtra (ed. E. Lamotte). 1935.
- SrBh, Śrāvakaḥmūmi of Ācārya Asaṅga. (ed. K. Sukla) 1973.
- S. Collins 1982, *Selfless Person*, Cambridge.
- R. Gethin 1999, *The Foundations of Buddhism*, Oxford/New York.
- R. Gombrich 1996, *How Buddhism Began*, London & Atlantic Highland, N.J.
- M. Maithrimurthi 1999, *Wohllollen, Mitleid, Freude und Gleichmut*, Stuttgart.
- Ñyaṇamoli Bhikkhu 1976, *The Path of Purification I-II*. (Buddhaghosa). Berkeley.
- L. Schmithausen 1981, "On some Aspects of Descriptions of Theories of Liberating Insight and Enlightenment in Early Buddhism" in: *Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, Eds. K. Bruhn und A. Wezler, Reinbek).
- 1982, "Versenkungspraxis und erlösende Erfahrung in der Śrāvakaḥmūmi", in: *Epiphanie des Heils -- Zur Heilsgegenwart in indischer*

- und christlicher Religion*. Ed. G. Oberhammer, Wien. (한글번역: 안성두 역, 『불교학리뷰』 1, 금강대 불교문화연구소 2006).
- 1983, "The Darśanamārga Section of the Abhidharmasamuccaya and its Interpretation by Tibetan Commentators --with Special Reference to Bu ston Rin chen grub", in: *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*. Eds. E. Steinkellner and H. Tauscher, Vol. 1, Wien.
- 1997, "The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics", *Journal of Buddhist Ethics* 4.
- 2003, "Einige besondere Aspekte der "Bodhisattva-Ethik" in Indien und ihre Hintergründe", *Horin* 10.
- T. Vetter 1988, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*. Leiden. (김성철 역, 『초기불교의 이념과 명상』. 서울 2009).
- P. Williams 2000, *Buddhist Thought*. London/New York.
- 西義雄 1975, 『阿毘達磨佛敎の研究』.
- 釋 慧敏 1994, 『聲聞地における所縁の研究』, Tokyo.
- 千葉公慈 1997, 「瑜伽行派における止觀考(序)」 『印度學佛敎學研究』 46-1.
- 橫山紘一 1997, 『佛敎語辭典』. Tokyo.
- 김재성 2005, 「부파불교의 선정론」, 『불교학연구』 11.
- 김준호 2008, 「사티(Sati) 논쟁의 공과(功過)」, 『불교학리뷰』 4.
- 안성두 2002, 「瑜伽行派에 있어 見道(darśana-mārga)說 (I)」, 『불교학연구』 6.
- 2003, 「〈선경〉에 나타난 유가행 유식파의 단초」, 『보조사상』 22.
- 2004, 「유가행파의 경도설 (II)」, 『보조사상』 22.

- 2007, 「진여의 불가언설성과 불설」, 『천태학』 10.
- 2010, 「유식학의 지관수행 -유가론의 <지관쌍운>을 중심으로」, 『불교사상과 문화』 2.
- 2011, 「불교에서의 행복에 이르는 길」, 『동서사상』 11.
- 이남인 2004, 『현상학과 해석학』. 서울.
- 정준영 2005, 「사마타(止)와 위빠사나(觀)의 의미와 쓰임에 대한 일고찰」, 『불교학연구』 12.