

ekāyano mārgaḥ (一趣道)의
해석에 관하여
- 분석과 비유를 중심으로 - *

이영진 (금강대학교 불교문화연구소 HK 연구교수)

국문요약

초기 불교가 연구된 이래로 국내뿐 아니라 서구의 학자들도 사념처를 열반을 실현하기 위한 ‘유일한 길’로 인식해 왔었다. 이러한 인식의 배경에는 사념처를 *ekāyano maggo* (*ekāyano mārgaḥ* : 一趣道)로 정의한 디가 니까야 등에 나타난 ‘*ekāyana* 공식’이 있었다. 그렇지만 게틴[2001(초판 1992)]의 연구를 필두로 한 나티에르(2007), 쓰어푸(2008) 등의 연구를 통하여 “*ekāyano maggo*는 ‘유일한 길’이 아니라 ‘홀로 가는 길’, ‘하나로 가

* 본 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2007-361-AM0046)

게 하는 혹은 결합한 길’, 그리고 ‘곧바로 가는 길’로 해석될 수 있기 때문에, 사념처만이 열반을 실현하기 위한 유일한 길이 될 수 없다”고 주장하였다. 이러한 그들의 주장에는 붓다고사의 주석서를 기반으로 한다는 공통점이 있다.

본 논문은 남전 아비달마 전통의 이러한 해석이 『대비바사론』과 『순정리론』 등의 북전 설일체유부의 전통에도 유효한지를 살펴보았다. 그리고 다양한 문헌들에 나타난 비유를 통하여 ‘*ekāyana* 공식’과 결합하지 않은 *ekāyano mārgaḥ*의 본래 의미를 조사하여 이러한 용어의 의미를 심화하고자 노력하였다.

이러한 노력의 결과 다음과 같은 성과를 거둘 수 있었다.

첫째, 북전 아비달마 전통의 『대비바사론』에는 붓다고사가 거부하였던 ‘유일한 길’이라는 해석의 가능성을 받아들였다. 다만 『대비바사론』의 경우 현장이 *ekāyano mārgaḥ* (혹은 *ekāyanamārgaḥ*)를 번역할 때 사용한 일취도(一趣道)는 사념처가 아니라 성도(聖道: *āryamārga*)로 정의되고, 사념처를 포함한 37보리분법은 ‘열반을 향해 나가는 길’이라는 관점에서 ‘하나의 도’ 즉 유일한 길에 포함될 수 있다고 설명하고 있다. 중현도 『순정리론』에서 일취도를 ‘유일한 길’로 받아들이는 것처럼 보이는데, 이 경우 일취도는 사념처의 자성인 혜(慧: *prajñā*)로서 ‘가장 뛰어나다’는 의미에서 ‘유일한’ 길이 된다.

둘째, *ekāyano mārgaḥ*의 해석은 *ekāyana*라는 복합어를 어떻게 이해하는가에 따라 세 부류로 나눌 수 있다. 첫 번째 부류는 *ekāyana*를 수사한정복합어로 해석하는 것으로, ‘한 갈래 길’과 ‘하나의 길=유일한 길’의 의미를 지닌다. 다만 후자는 앞서 설명했던 바와 같이 ‘사념처만이 열반을 실현하기 위한 유일한 길이다’는 주장을 뒷받침할 수 없다. 둘째 부류는 *ekāyana*를 2격 한정복합어로 해석하는 것으로 ‘하나로 가게 하는 길’

이라는 의미를 지닌다. 특히 ‘ekāyana 공식’과 결합한 남전 아비달마의 경우, 이러한 해석은 ‘사념처가 다양한 수행법을 결합하여 열반으로 나아가게 한다’는 독특한 특징을 가능하게 하였다. 셋째 부류는 ekāyana를 2격 한정복합어로 해석하는 것으로 ‘홀로 가는 길’이라는 의미를 지닌다.

그동안 국내의 학자들이 언급하지 않았던 대승 논서 중 보리심과 관련하여 ekāyanamārgaḥ를 논의하고 있는 Abhisamayālaṅkāra[kārikāśāstra] vṛtti는 이러한 해석 중 첫 번째의 ‘한 갈래 길’을 지지하고, 벽지불과 관련하여 ekāyanamārgaḥ를 논의하고 있는 Āryākṣayamatīnirdeśaṅkā는 세 번째 부류 ‘홀로 가는 길’을 지지하고 있다는 점 또한 이 논문이 기여할 수 있는 바라고 생각한다.

주제어: 사념처(cattāro satipaṭṭhānā : catvāri smṛtyupasthānāni),
 일취도(ekāyano maggo: ekāyanamaggo : ekāyano mārgaḥ
 : ekāyanamārgaḥ), ekāyana 공식, 대비바사론, 순정리론

I. 들어가며

근래 활발하게 논의된 ‘사띠(sati) 논쟁’에서¹⁾ 국내의 초기불교를 전공하는 학자들은 위빠사나를 우위에 두는 수행론 더 나아가 위빠사나야 말로 열반으로 가는 유일한 길이라는 인식을 공유하고 있다. 이러한 인식의 가장 큰 근거는 빨리 니까야들에서 사념처를 서술한 이후에 나오는 ‘ekāyana 공식(formula) 혹은 후렴구(refrain)’²⁾로 불리는 다음과 같은 구절 때문

1) ‘사띠(Sati) 논쟁’이란 용어와 그 일련의 과정에 참여한 학자들과 그 성과물에 대해서는 김준호(2008b) 참고.

2) ekāyana formula : Gethin(2001: 44 ff.), ekāyana refrain : Nattier(2007: 193 ff.) :

으로 보인다.³⁾

비구들이여, 이러한 *ekāyano maggo*는 중생들을 청정케 하기 위한, 슬픔과 비탄을 극복하기 위한, 고통과 근심을 사라지게 하기 위한, 바른 방식을 획득하기 위한, 열반을 실현하기 위한 [길]로서 곧 사념처이다.

(*Ekāyano ayaṃ bhikkhave maggo sattānaṃ visuddhiyā sokapariddavānaṃ samatikkamāya dukkhadomanassānaṃ atthaṅgamāya ñāyassa adhigamāya nibbānassa sacchikiriyāya, yad idaṃ cattāro satipaṭṭhānā.*)⁴⁾

이러한 인용문의 *ekāyano maggo*를 ‘유일한 길’로 이해한다면,⁵⁾ 사념처만이 열반에 이르는 유일한 길로서 이는 사념처로 대표되는 위빠사나 이외의 모든 불교 수행법의 효용을 부정하는 배타주의적 태도를 지니는 것이다. 이러한 배타 주의적 태도에 반발하여 김준호⁶⁾와 권오민⁷⁾은 이러

3) cf. Nattier(2007: 191): 정형적일 수도 있지만, 꽤 많은 수의 20세기 불교를 근대화하는 사람들로 하여금 –엄처경의 권위를 – 위빠사나는 열반을 성취하기 위해 “오직 필요한 것”이라고 주장하도록 고취한 것은 바로 이 반복구이다. (Atypical as it may be, however, it was this very refrain that inspired a number of twentieth-century modernizers of Buddhism to make the claim –based on the authority of the Satipaṭṭhāna–Sutta–the vipassanā practice is the “one thing needed” for the attainment of nibbāna) Nattier(2007: p.191, n. 37)에 따르면, 이러한 점이 좀 더 강조된 Nyanaponika(1962:85)의 견해는 경전적 증거가 없음에도 불구하고 테라바다 불교를 연구하는 연구자의 그룹에서 권위를 획득하게 되었다고 한다. 이러한 Nyanaponika(1962)가 1999년 한글로 번역되어 초기불교의 지침서로 사용되었다는 사실을 고려할 때(냐나포니카, 『불교선수행의 핵심, 송위지 옮김, 서울: 시공사, 1999), 국내 초기불교 학자들 또한 이러한 영향 아래서 자유로웠다고 말하기 힘들 것이다.

4) DN II 290, MNI55, SN V 141, 167 f., 185.

5) 실례에 관해서는 미산 스님(2003: 54) 조준호(2008: 24, 25) 등을 참조하시오.

6) 김준호 (2008a: 11, 2008b: 201) 그가 인용한 eka yāno maggo라는 단어는 eka와 ayaṃ가 결합한 복합어로서 ekāyano maggo로 정정되어야만 한다.

7) <http://beopbo.com/news/view.html?section=1&category=83&page=30&no=60163> 역시

한 용어를 - 필자가 이해한 바가 맞다면, 열반에 이르는 여러 길 가운데 - ‘하나의 길’로 해석해야 한다고 주장한다.

필자가 이러한 용어에 관심을 갖게 된 것은 앞서의 연구자들과 같이 위빠사나의 위상에 관한 수행론의 문제로부터 출발한 것은 아니다. Abhisamayālaṅkāra[kārikāśāstra]vṛtti⁸⁾라는 문헌을 연구하다 성자 비묵 띠세나(ĀryaVimuktiṣeṇa)가 *ekāyanamārga*라는 복합어를 ‘유일한 길’도 아니고 ‘여러 길 가운데 하나의 길’도 아니게 주석하는 것을 보고 나서, 비로서 『염처경』에 나타난 *ekāyano maggo*에 대해 관심을 가지게 되었다.

이러한 관심 하에 국내가 아닌 해외의 학자들, 특히 서구의 학자들은 이러한 용어를 어떻게 해석하고 있는가를 살펴보았다. 1990년대 까지 대부분의 서구 학자들은 ‘*ekāyana* 공식 혹은 후렴구’에 나타난 *ekāyano maggo*를 ‘유일한 길 (the only or sole way)’로 해석하였다.⁹⁾ 그렇지만 게틴(Gethin(2001)¹⁰⁾은 붓다고사의 『염처경』에 대한 주석을 살펴본 후 *ekāyano maggo*를 유일한 길로 해석할 수 없다고 주장한다.¹¹⁾ 그는 *ekāyana*가 기술되어 있는 니까야와 불교 이외의 문헌들을 조사하여,¹²⁾ *ekāyana*를 ‘홀로 가는(going alone)’과 ‘하나로 가는(going to one)’으로 해석한다.¹³⁾ 그에 따르면, ‘*ekāyana* 공식’에서 의도하는 것은 사념처가

eka yāno maggo는 ekāyano maggo로 정정되어야만 한다.

- 8) 이는 25,000송 반야경과 이를 요약한 Abhisamayālaṅkārikārikāśāstra(현관장엄론)에 대한 주석서이다.
- 9) 이러한 용례에 관해서는 Gethin(2001: p.60, n. 132)과 Nattier(2007: 191)를 참조하였다: Rhys Davids (the one and only path), Horner(this one way), Lamotte (n'y qu'une voie) Woodward (the only sole way), Walshe(this one way).
- 10) Gethin(2001)은 본래 1992년에 Brill에 의해 초판이 출판되었지만 입수할 수 없었다.
- 11) Gethin(2001: 60 ff.)
- 12) Gethin(2001: 61 ff.)
- 13) Gethin(2001: 64) : 그렇지만 그는 ‘하나의 그리고 갈래가 없는 길(the path as single and not forked)’의 뉘앙스도 배제하고 있지 않는다.

‘최종 목적까지 곧바로 그리고 직접 이끄는 길(a path that leads straight and directly all the way to the final goal)’임을 나타내고자 하는 것이다.¹⁴⁾

나티에르(Nattier(2007))는 아함경에 나타난 一乘道의 용례를 중심으로 조사하였다. 그녀는 해리슨이 편집한 『증일아함경』 사본의 단편을 통해¹⁵⁾ 一乘道가 *ekayāno mārgaḥ*의 번역어가 아닌 *ekāyano mārgaḥ*의 번역어임을 확증하였다.¹⁶⁾ 그리고 아함부에 나타난 일승도의 용례들에 대한 조사와 게틴의 연구에 기반하여, *ekāyano mārgaḥ*를 ‘통일된(unified) 혹은 통합된 길(integrated way)’과 ‘직행의, 목표로 곧장 향하는(direct, going straight to the goal) 길’의 두 측면으로 모두 해석할 수 있다고 주장한다.¹⁷⁾

쯔어푸(Tse-fu(2008)) 역시 나티에르와 마찬가지로 게틴의 연구에 기반 하여 *ekāyano maggo*를 ‘포괄적인 혹은 모두를 포함하는 길(a comprehensive or all inclusive path)’로 번역하며, 사념처를 다양한 수행법의 흐름들이 만나는 길로 이해한다.¹⁸⁾

14) Gethin(2001: 65)

15) Harrison(2007: 203) : *śad ime āyusmaṃtas tena bhagavatā jānatā paśyatā tathāgate-nārhatā samyaksambuddhena sambādhe avakāśe viśeṣādhiḡamā ākhyatā ekāyano mārgaḥ sa(ttvānāṃ viśuddhaye śo)kparidevāṇāṃ samatikkramāya duḡkhadomanasyānām as-tagamāya nyāyasya dharmasyādhiḡamāya* <|> Harrison(2007: 205)은 *ekāyano mārgaḥ*에 관하여‘(these six distinctive) ways ... which converge into one road’라고 번역하고 있다.

16) Nattier(2007: 197): 구나발타가 번역한 다른 경전들 즉 『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』와 『央掘魔羅經』에서도 *ekayāna*의 의미를 지닌 용례가 14번 나타난다. 이로 미루어 볼 때, 구나발타는 번역 당시 참조했던 사본의 *ekāyana*를 잘못된 것이라고 생각하여 *ekayāna*로 수정하고, 이를 一乘이라는 용어로 번역했을 것이다.

17) Nattier(2007: 199)

18) Tse-fu(2008: 130)

이와 같이 서구에서는 계틴 이후로 *ekāyano maggo*에 대해 유일한 길이라는 배타적인 해석을 배제하고 좀 더 다양한 해석의 가능성을 열어두고 있다. 이러한 연구들에서 한 가지 아쉬운 것은 모두 남전 아비달마의 해석에 집중하였던 것이다.¹⁹⁾ 실제로 북전 아비달마전통에 속한 『대비바사론』에서 *ekāyano mārgaḥ*의 번역어인 ‘一趣道’의 해석에 대해 상당한 분량을 할애하고 있으며, 『순정리론』에서 중현이 짧게나마 일취도에 대해 주석을 하고 있음을 발견할 수 있다.²⁰⁾ 뿐만 아니라, 앞서 언급했던 *Abhisamayālaṅkāra[kārikāśāstra]vṛtti*와 *Āryākṣayamatīrdeśaṭīkā*의 대승의 논서 들에서도 또한 *ekāyanamārga : gcig pu bgrod pa'i lam*에 관한 짧은 주석이 존재한다. 지금부터 필자는 기존 연구자들이 사용한 자료에 북전 아비달마와 대승 논서에 나타난 주석과 비유 등을 더하고자 한다. 이를 통하여 *ekāyano mārgaḥ*에 대한 해석의 논의를 좀 더 풍부하게 할 수 있고 기존 연구자들에 의해 간과된 점을 발견할 수 있지 않을까라는 기대감에서 본 논문을 출발한다.

II. 분석: 남·북전 아비달마를 중심으로

1. 남전 아비달마: 붓다고사의 주석을 중심으로

앞서 언급한 바와 같이 계틴을 비롯한 연구자들은 붓다고사의 주석서

19) Tse-fu(2008: 129) 만이 『대비바사론』을 간략히 언급하는데 이는 이 논서에 나타난 *ekāyano mārgaḥ* 즉 一趣道에 대한 주석을 조사한 것이 아니다. 그는 설일체유부도 빨리 니까야와 마찬가지로 ‘*ekāyana* 공식 혹은 후렴구’가 오직 사념처에만 나타나는 경전을 가지고 있었다는 것을 논증하기 위해 이 자료중의 일부만을 이용했다.

20) 『대비바사론』과 『순정리론』에 눈을 돌릴 수 있도록 해주신 권오민 교수님께 특별히 감사드린다.

에 기반하여 *ekāyano maggo*를 연구하였다. 실제로 붓다고사의 주석서를 제외하고 남전의 주석문헌에서 이러한 용어를 해석하는 예를 찾아보기는 힘들다. 그렇지만 Mahāniddeṣa와 Cullaniddeṣa에 공통적으로 기술된 다음과 같은 구절을 인용하는 것은 이후의 논의를 위하여 가치가 있다고 생각한다.²¹⁾

‘세존은 *ekāyanamagga*를 가셨기 때문에 *eka*이다’라는 것은 무엇인가?
*ekāyanamagga*는 사념처, 사정단, 사신족, 오근, 오력, 칠각지, 성스러운 팔정도이다.

태어남의 소멸과 끝을 보고

[모든 중생들의] 행복을 바라는 그 [세존]은 *ekāyana*라는 길을 아신다.

[붓다]²²⁾ 들은 과거에도 이 길로써 폭류를 건너셨고

앞으로도 건널 것이고 [현재도] 건너고 있다.

이와 같이 ‘세존께서는 *ekāyanamagga*를 가셨기 때문에 *eka*이다.’²³⁾

21) (J)과 (K)의 인용을 참조. ; Mahāniddeṣa는 슛타니파타(Suttanipāta)의 4장 Aṭṭhakavagga를 주석한 문헌이고 Cullaniddeṣa는 5장 Pārāyanavagga와 Khaggaviññāṣutta를 주석한 문헌이다.

22) 삽입은 이러한 계승이 나타나는 『잡아함경』(T 2) 322b18 : 過去諸世尊 以乘斯道度을 참조하였다.

23) Mahāniddeṣa p.455 f.= Cullaniddeṣa p.114 : Kathaṃ bhagavā ekāyanamaggaṃ gato ti eko: ekāyanamaggo vuccati cattāro satipaṭṭhānā cattāro sammappadhānā cattāro iddhipādā pañc’ indriyāni pa ca balāni satta bojjaṅgā ariyo aṭṭhaṅgiko maggo.
 “Ekāyaṇaṃ jātikhayantadassī | Maggaṃ pajānāti hitānukampī | Etena maggena tariṃsu pubbe | Tarissanti c’ eva taranti oghan” ti, (SN V 168, 186)
 Evaṃ bhagavā ekāyanamaggaṃ gatoti eko, {tariṃsu} Culla, *tariṃsu* Mahā ; c’ eva] Culla ; *yeva* Mahā]

의 해석을 하나하나 나누어 살펴보자.

(A) 그 중에서 *ekāyana*는 *ekamagga*이다 왜냐하면 *magga*는 다음과 같이 다양한 이름을 가지고 있기 때문이다: *magga, pantha, patha, pajja, añjasa, vaṭuma, ayana, nāvā, uttarasetū, kulla, bhisi, saṅkamo*. “비구들이여, 이러한 길은 *ekāyana*이다”는 이 [구절]에 대해서는 ‘비구들이여, 이러한 하나의 길은 양 갈래의 길로 작용하는 길이 아니다’ 라는 식으로 그 의미를 이해해야만 한다.²⁸⁾

붓다고사는 첫 번째 해석에서 *ayana*를 ‘길(*magga*)’의 여러 가지 동의어중의 하나로 파악한다. 그리고 *ekāyana*라는 복합어를 ‘하나의 길’이라는 수사 한정 복합어(*digu samāsa*)로 본다. 그렇지만 이러한 복합어를 ‘유일한 길’로 해석할 가능성을 막고자, 양 갈래 길로 작용하는 것(*dvedhāpathabhūta*)이 아니라고 부연설명하고 있다. 이러한 해석에서 *ekāyano maggo*는 유일한 길도 아니고 여러 길 가운데 하나도 아닌, 갈래가 없이 목적지(중생들의 청정... 열반의 실현)로 곧장 향하는 ‘한 갈래 길(a direct path)로 이루어진 길’이다.

(B) 혹은 홀로 가야만 하기 때문에 *ekāyana*이다. ‘홀로’란 ‘무리와 접촉하는 것을 떠나서 은둔하고 [욕망의 대상으로부터] 떠난 마음으로’이다. ‘가야만 한다’는 것은 ‘수행해야만 (혹은 걸어야만) 한다’이다. 혹은 [사람들이 이러한 [마음?](*etena*)]을

sakiñ ayano ti iminā byañjanena bhavitabbañ...{pi] Ps, omit Sv)

28) Tattha ek’āyano ti ekamaggo. Maggassa hi

Maggo pantho patho pajjo | Añjasañ vaṭum’ āyanañ | Nāvā uttra-setū ca | Kullo ca bhisi saṅkamo ti: bahūni nāmāni. Sv’āyañ idha ayana-nāmena vutto, tasmā: Ek’āyano ayañ bhikkhave maggo ti, ettha : eka-maggo ayañ bhikkhave maggo na dvedhāpathabhūto ti, evam attho daṭṭhabbo.

지니기 때문에 *ayana*이다 : 윤회로부터 열반으로 간다는 의미이다.²⁹⁾

두 번째 해석은 *ekāyana*를 3격 한정복합어(*tatīyā-tappurisa*)로 해석하는 것이다. 여기서 *ekena*는 무리를 떠나 홀로 거주하며 욕망의 대상으로부터 떠나려고 하는 사문(*samaṇa*)을 의미하며,³⁰⁾ *ekāyano maggo*는 이러한 사문이 마땅히 가야할 길이다. 붓다고사는 이러한 엄격한 해석에 여지를 주고자 실제로 무리를 떠나 홀로 거주하며 욕망의 대상으로부터 마음을 염리한 자만이 아니라 이러한 마음을 지니고 가는 것 또한 *ekāyano maggo*로 보고 있다. 그리고 무리로부터 떨어지거나 그렇지 않거나 수행자들이 이 길을 따라 윤회로부터 열반으로 나아간다고 해석하고 있다.³¹⁾

(C) *ekāyana*는 ‘한 사람의 길이다’는 6격 한정복합어이다. ‘한 사람의’는 ‘가장 뛰어난 자의’이고, 모든 존재들 중에서 가장 뛰어난 자는 세존이기 때문에 ‘세존의’라고 말해진다. 비록 다른 사람들 역시 그 [길로] 가지만, 이와 같다고 할지라도 이 길은 다름 아닌 세존의 길이다. 왜냐하면 그 [세존]께서 [이 길을] 만드셨기 때문이

29) *Atha vā ekena ayitabbo ti ek'āyano, ekenā ti gaṇasaṅgaṇikaṅ pahāya vūpakaṭṭhena pavivittacittena. Ayitabbo ti paṭipajjitabbo, ayanti vā etenā ti ayano ; saṃsāraṇo nibbānaṃ gacchanti ti attho. [vūpakaṭṭhena] Sv, vavakaṭṭhena Ps ; pavivittacittena] Sv, pavivittena Ps ; ti] Ps, omit Sv ; paṭipajjitabbo] Ps, paṭipajjitabbo Sv]*

30) 이러한 구절은 제 1정려의 기술과 거의 동일하다는 점이 흥미롭다.

31) 이러한 해석은 각주 23에서 인용하였던 붓다를 벽지불과 치환하여 나열하는 Cullaniddeṣa의 구절과 연관시킬 수 있을 것으로 보인다. 즉 “벽지불(*pratyekabuddha*)”은 ‘홀로 가야만 하는 길(*ekāyanamaggo*)’을 가셨기 때문에 ‘*eka*’이다. 그리고 벽지불을 감안할 때 ‘홀로’는 공간적으로 떨어져 있다는 의미 이외에도 ‘다른 [사람들]의 가르침에 의지하지 않고’를 의미도 지니고 있다고 보인다(K) 참조할 것. 또한 붓다고사 두 번째 해석은 Gethin(2001: 61)에 의해 인용된 우파니샤드와 서사시에 나타나는 *ekāyana*의 두 가지 용례 중 첫 번째 ‘오직 한 사람만이 갈 수 있는 장소 혹은 길’과 연관이 있는 것으로 보인다.

다. [중부 니까야에서는] 다음과 같이 설한다: “바라문이며, 실로 세존은 이전에 없었던 길을 새로 만드신 분이다” 등이라고.³²⁾

세 번째 해석은 *ekāyana*를 *eka*의 6격(속격)인 *ekassa*와 ‘길’이라는 의미의 명사 *ayana*가 결합한 6격 한정복합어(*Chattī-tappurisa*)로 보는 것이다. 그리고 *eka*를 가장 뛰어난(*seṭṭha*)의 의미로 받아들여 세존을 지칭하는 것으로 보았다. 이러한 해석은 사념처가 다른 아닌 세존이 발견하신 혹은 만드신 수행도라는 점을 강조하는 것이다.

(D) 혹은 *ayati*이기 때문에 *ayana*로서 ‘간다’, ‘앞으로 나아간다’는 뜻이다. 한 곳에서 나아가기 때문에 *ekāyana*이다 [즉 7격 한정복합어이다]. 다른 아닌 이러한 [붓다의] 법과 율에서 앞으로 나아가지 다른 곳에서는 [나아가지] 못한다고 말해진 것이다. [장부 니까야에서는] 다음과 같이 설한다: “실로 수바다(Subhadda)여, 이러한 [붓다의] 법과 율에서 여덟 지분으로 구성된 길(팔정도)을 획득한다”라고. 이러한 것은 [사념처가 아닌 팔정도라는 점에서] 가르침의 차이가 있지만, [한 곳에서 나아가간다는] 의미로부터 보자면 동일하다.³³⁾

이러한 7격 한정 복합어(*Sattamī-tappurisa*)에서 *ayana*는 처음으로

32) *ekassa ayano ek'āyano*. ; *Ekassā ti seṭṭhassa, sabbasattaseṭṭho va Bhagavā, tasmā Bhagavato ti vuttañ hoti, kiñcāpi hi tena aññe pi ayanti, evañ sante pi Bhagavato va so ayano, tena uppāditattā. Yath'āha: "So hi, brahmaṇa, Bhagavā anuppanassa maggassa uppādetā"* [MN III 15] ti ādi.

{va} Ps, ca Sv ; kiñ cāpi Ps, *kiñcāpi Sv*

33) *Ayatī ti vā ayano, gacchati pavattatī ti attho. Ekasmin ayano ti ek'āyano: Imasmiñ yeva Dhamma-vinaye pavattati nāññatrā ti vuttañ hoti. Yath' āha : "Imasmiñ kho, Subhadda, dhammavinaye aṭṭaṅgiko maggo upalabbhatī"* (DN II 151) ti. *Desanābhedo yeva h' eso : atthato pan' eko va. {nāññatrā} Ps, aññatthā Sv ; atthato Sv, attho Ps*

‘간다’는 행위명사(Active noun)로서 해석되고 있다. 또한 이 경우 *eka*는 ‘유일한’의 의미를 함축하고 있지만, 유일한 길이 아닌 ‘[붓다의 법과 율이라는] 제한된 곳’을 의미한다.

(E) 또한 한 [장소]로 가기 때문에 *ekāyana*이다(즉 2격 한정복합어이다). ‘과거에는 다양한 방식(문)을 지닌 수습의 방식에 의해 시작한 사람일지라도 미래에는 한곳 즉 열반으로만 간다’고 말해진 것이다. 이것은 브라흐마 사함빠띠가 다음과 같이 [노래한 것과] 같다:

태어남의 소멸과 끝을 보고 [모든 중생들의] 행복을 바라는
 그 [세존]은 *ekāyana*의 길을 아신다.
 [붓다]들은 과거에도 이 길로서 폭류를 건너셨고
 앞으로도 건널 것이고 [현재도] 건너고 있다.³⁴⁾

붓다고사는 5번째 해석에서 *ekāyana*를 ‘*eka*의 2격(목적격)인 *ekaṃ*과 *ayati*(가다)의 의미를 지닌 행위명사 *ayana*가 결합한 형태로 파악하고 있다. 또한 부연설명에 따르면, 사념처는 ‘과거에 다양한 수행을 하고 있는 사람들로 하여금 미래에 열반이라는 한곳으로 가게 하는 길’이 된다. 이는 쓰어푸가 *ekāyano maggo*의 번역어로 제시한 ‘포괄적인 혹은 모두를 포함하는 길’과 일치한다. 또한 계틴과 나티에르의 두 가지의 번역 중 각각 ‘하나로 가는(going to one)³⁵⁾’과 ‘통일된(unified) 혹은 통합

34) Api ca ekaṃ ayatī ti ekāyano. Pubbhāge nānamukhabhāvanānāyappavatto pi aparabhāge ekaṃ nibbānam eva gacchatī ti vuttaṃ hoti, Yathā Brahmā saḥampatī:
 “Ekāyaṇaṃ jātikhayantadassī | Maggaṃ pajānāti hitānukampī | Etena maggena tariṃsu pubbe | Tarissanti c’ eva taranti oghan” ti. {eko va} Sv, *eko* Ps ; tariṃsu] Sv, *ataṃsu* Ps]

된 길(integrated way)’에 해당한다. 이러한 해석은 사념처를 우위에 두고 다른 수행방법을 하위로 포섭하려고 하는 혹은 사념처의 범주에 다른 수행법을 포함하려고 하는 포괄주의적인 태도를 지니고 있다고 생각한다.

이러한 주석을 통해서 살펴볼 때, 붓다고사는 *ekāyano maggo*가 수식하는 대상을 4념처만으로 한정하며 ‘4념처만이 유일한 길이다’는 배타적인 태도를 거부하고 있음을 알 수 있다. 그리고 앞서 언급한 선행 연구자들이 어떠한 해석을 선호하는지 또한 알 수 있다. 게틴의 경우에는 (B) ‘홀로 가야만 하는 길’과 (E) ‘하나로 모이게 하는 길’을 선호하며, 나티에르는 (A) ‘한 갈래 길’과 (E)를, 썬어푸는 (E)를 선호하고 있다.

2. 복전 아비달마

빨리어 *ekāyano maggo*에 해당하는 복전 아비달마의 용어는 산스크리트 *ekāyano mārgaḥ*로서, 현장은 『대비바사론』과 『순정리론』에서 이를 일취도(一趣道)로 번역하고 있다. 이 두 논서 이외에 야소미트라외의 『구사론』에 대한 주석 *Abhidharmakośavyākhyā* (AKVy)에서 *ekāyano mārgaḥ*가 나타나 있다.³⁶⁾ 이러한 세 복전 논서들에서 *ekāyano mārgaḥ*는 모두

35) Gethin(2001: 61)은 ‘going to one’이 정신적인 결합 혹은 그러한 것을 불러일으키는 수행을 함축하는 것으로 이해된다고 말한다.

36) ‘비빠사나(=위빠사나)들을 성취하기 위하여’란 반야를 성취하기 위해서라는 의미이다. 왜냐하면 삼매를 완성한자라고 할지라도 반야가 없다면 번뇌를 끊지 못할 것이기 때문이다. “지혜로써 번뇌를 소멸해야 한다”는 [세존의] 가르침으로부터 [증명된다]. 그렇다면 어떠한 [증거로부터] ‘[4]념처의 수습에 의해 비빠사나를 성취한다’는 이것이 [증명되는가?] 수트라로부터 [증명된다] : “비구들이여, 이러한 길은 *ekāyana*이다. 말하자면 [4]념처이다. 이러한 것은 오직 선들이 모인 것으로 말하자면 4념처이다”는 [세존의] 가르침으로부터. (*vipaśyanāyāḥ saṃpādanārtham iti prajñāyāḥ saṃpādanārtham ity arthaḥ, niṣpannasamādhēr api hi prajñām aṃtaraṇa kleśā na prahīyaṃte, jñānavadhyāḥ kleśā iti vacānāt, kutaḥ punar etat smṛtyupasthānabhāvanayā vipaśyanā saṃpadyata iti, sūtrāt, ekāyano ‘yaṃ*

‘ekāyana 공식 혹은 후렴구’와 연관하여 논의된다. 먼저 『대비바사론』에 나타난 일취도의 논의를 살펴보자.³⁷⁾

우선 『대비바사론』에서 까쉬미르 유부 논사들은 일취도를 ‘ekāyana 공식 혹은 후렴구’의 맥락에서 논의하고 있음을 밝힌다.

수트라(契經: *sūtra*)에서 [세존은] 다음과 같이 설하신다: “일취도가 있어서 능히 유정으로 하여금 청정하게 하니, 말하자면 4념주(=념처)이다. …”라고.(如契經說: “有一趣道能令有情清淨 謂四念住” 乃至廣說)

한 가지 의문스러운 것은 빨리어 ‘ekāyana 공식 혹은 후렴구’에 기술된 “슬픔과 비탄을 극복하기 위한 … 열반을 실현하기 위한”이라는 기술이 생략되었다는 사실이다.³⁸⁾ 실제로 아함경들—까쉬미르 유부 논사들이 인용하였으리라 추측되는—에 나타난 ‘ekāyana 공식 혹은 후렴구’의 기술은 ekāyano mārgaḥ가 4념처인지 아닌지에 이견들이 있지만³⁹⁾ 이러한 기술이 생략되지는 않는다.

『대비바사론』에서는 이와 같이 수트리를 인용한 후 “무엇 때문에 일취도라 이름 하는가”에 대한 문답을 주고받는다. 이 중 첫 번째 문답을 요

bhikṣavo mārgo yad uta smṛtyupasthānāni, kevalo 'yaṃ kuśalarāśiḥ yad uta catvāri smṛtyupasthānāni vacanāt.) : AKVy[Wogihara: 529]

37) 『대비바사론』(T 27) 권188, pp.943a18-944a10 : 이에 대한 번역으로는 『한글대장경 아비달마대비바사론』(송성수 옮김) pp.297-301 ; 상당히 긴 분량이 논의되고 있기 때문에 편의를 위하여 필요한 부분만을 인용한다.

38) 물론 이후의 내용을 생략한다는 乃至廣說(iti vistaraḥ)로 인하여 이러한 기술이 함축되었다고 생각할 수 있다. 그렇지만 필자의 짧은 소견에 의하면 iti vistaraḥ는 이후의 내용을 생략하는 데만 쓰이며, 중간을 생략하는 것은 보통 A ārabhya yāvat B (A…B)가 사용된다.

39) 즉 4념처, 6수념, 바라제목차·4정려에 머무는 것 4제를 여실히 아는 것으로 구성된 3종의 셋트 등등 : Nattier(2007: 185 ff.)와 Harrison(2007: 203 f.)을 참조.

약하여 정리하자면,

질문: 일취도는 능히 ① 하나의 계(一界: *ekadhātu*) ② 하나의 취(一趣: *ekagati*) ③ 하나의 태어남(一生: *ekajāti*)를 초월하기(*atikramaṇa*) 때문에, 혹은 ④ 하나의 진리(一諦: *ekasatya*)를 통달하기(*prativedha*) 때문에, 혹은 ⑤ 하나의 구경(*ekaniṣṭhā*)으로 나아가기 때문에 혹은 ⑥ 단지 하나의 도만이 존재하기 때문에(*ekamārga[mātra]*) ‘일취도’라고 이름 하는가?

답: 계에는 3계가, 취에는 5취가, 태어남에는 4태어남이, 진리에는 4진리가, 구경에는 두 종류 즉 事究竟(*arthasiddhiḥ*)과 功用究竟(*sāmarthyasiddhiḥ*)가, 도에는 隨信行道(*śraddhānusārimārgaḥ*)로부터 不時解脫道(*asamayavimukta-mārgaḥ*)에 이르기 까지 다양한 도가 있기 때문에 앞서 네가 질문한 해석들은 모두 과오(*doṣa*)가 있다.⁴⁰⁾

이러한 문답 후에 까쉬미르 유부논사들은 앞서 설명한 연유<(F)(G)>와 그 밖의 다른 연유로 말미암아(H) ‘일취도’라고 명명한다고 주장한다. 이를 편의에 따라 나누어 인용하자면,

(F) 즉 앞서 설명한 [6가지] 연유와 아울러 그 밖의 다른 연유로 말미암아 ‘일취도’라고 말하게 된 것이다.

‘앞서 설명한 연유’라고 함은 [다음과 같다] : ① [앞서 네가 질문한 “하나의 계를 능히 뛰어넘을 수 있기 때문에 일취도라고 이름 한다”라면, [이때 하나의 계는] 무색계가 될 것이다. 왜냐하면 이러한 [무색]계를 초월하면 다시는 삼계에서 태어나지 않기 때문이다. ② 또한 “하나의 취를 능히 뛰어 넘을 수 있기 때문에 일취도라 이름 한다”라면, [이때 하나의 취는] 천취(*devagati*)가 될 것이다.

40) 『대비바사론』(T 27) 권188, p.943a19-b05.

왜냐하면 이 [천]취를 초월하면 다시는 오취로 가지 않기 때문이다. ③ 또한 “하나의 태어남을 능히 뛰어 넘을 수 있기 때문에 일취도라 이름 한다”라면, [이때 이것은] 화생(*aupapādaka*)이 될 것이다. 왜냐하면 이 [화]생을 초월하면 다시는 네 가지 태어남을 받지 않기 때문이다. ④ 또한, “하나의 진리를 능히 통달하기 뛰어 때문에 일취도라고 이름 한다”라면, [이때 하나의 진리] 도제가 될 것이다. 왜냐하면 이러한 진리는 시작이 없는 이래로 증득하지 못했던 것이기 때문에 (*anādikālikam aprāptam?*) 혹은 과거에 통달하지 못했던 것(*apratividdhapūrvam/aprāptapūrvam*)이기 때문이다. ⑤ 또한 “하나의 구경으로 능히 나아가기 때문에 일취도라고 이름 한다”라면, [이때 하나의 구경은] 事究竟(*arthasiddhi*)이 될 것이다. 왜냐하면 공용 구경을 닦는다면, 사구경을 얻는 것이 되기 때문이다.⁴¹⁾

이러한 (F)의 다섯 해석은 그 각각의 내용은 다르지만 *ekāyana*를 *ekaṃ*과 *ayati* (혹은 *ayate*)가 결합한 2격 복합어로 보고 있는 것이다. 앞서 인용한 수트라에서 일취도가 사념처를 지칭한다는 점을 고려한다면, 사념처는 ‘하나의 장소를 뛰어넘게 하는⁴²⁾ 길(①②③)’이고 ‘하나의 진리(도제)를 통달하게 하는 길(④)’이고 ‘하나의 구경(⑤)으로 나아가게 하는 길’이 될 것이다. 이러한 복합어의 분석 형식은 붓다고사의 주석 중 (E)와 동일하지만, 붓다고사가 주석한 ‘서로 다른 것들을 한 장소에 모이게 하는 길 혹은 서로 다른 것들을 통합한 길’의 의미는 보이지 않는다.

41) 由前所說緣者，謂以能超越一界故名一趣道，則無色界，以超此界者，更不生三界故，亦以能超越一趣故名一趣道，則天趣，以超此趣者更不往五趣故，亦以能超越一生故名一趣道，則化生，以超此生者更不受四生故，亦以能通達一諦故名一趣道，則道諦，以此諦從無始時來未曾得故，及未曾通達故，亦以趣一究竟故名一趣道 則事究竟，以修功用究竟皆爲得事究竟故：『대비바사론』 pp.943b06-16.

42) *ayana*의 동사어근 *√i* 혹은 *√ay* 가 이해하다(통달) 혹은 나아가다(趣)라고 이해되는 것은 쉽게 수긍이 간다. 그렇지만 이 동사 어근이 뛰어넘다(超越)라는 *ati-√kram*으로 이해될 수 있는지에 관해서는 의구심이 든다.

(G) ⑥ 또한 “다만 하나의 도가 존재하기 때문에 ‘일취도’라고 말한 것이라면, [이때 하나의 도는] 성도(聖道)가 될 것이다.

문: [그대는] 수신행의 도로부터 불시해탈의 도에 이르기까지 이와 같이 다양한 도가 있다고 [말하지] 않았는가?

답: 일체의 [도]들은 모두 고통의 소멸로 나아가는 길(duḥkhanirodhagāminī pratipat)⁴³⁾이기 때문에 ‘하나의 도’라고 이름 한다. 고통의 소멸로 나아가는 길과 동일하게 유의 소멸·세간적인 것의 소멸·생사의 소멸·윤회의 소멸·생로병사의 소멸로 나아가는 길들 또한 이와 같이 [‘하나의 도’라고] 설명한다. 이상이 바로 앞서 설한 [6가지] 연유로 말미암아 ‘일취도’라 이름 하는 것이다.⁴⁴⁾

(G)에서는 *ekāyana*를 *ekam ayanam*으로 분석할 수 있는 수사 한정복합어(*dvigu*)로 풀고 있다. 이는 붓다고사의 (A)의 복합어 분석방식과 동일하지만, 붓다고사가 거부한 ‘유일한 길’로 해석하고 있다는 점에서 차이가 난다. 그렇지만 이것이 ‘사념처만이 열반을 획득하기 위한 유일한 길이다’를 의미하지는 않는다. 여기서 ‘유일한 길’로 이해할 수 있는 일취도는 사념처가 아니라 설일체유부의 수행도에서 순해탈분과 순결택분 이후의 무루도인 성도(聖道)로 정의되고 있기 때문이다. 또한 『대비바사론』에서 ‘*ekāyana* 공식’은 사념처뿐만이 아니라 37보리분법 모두에 적용된다.⁴⁵⁾ 이러한 점을 미루어볼 때, 일취도는 ‘유일한 길’로 이해할 수 있지

43) 현장이 ‘趣苦滅行’을 도제의 다른 이름으로 번역하고 있는 것에 관해서 『阿毘達磨集異門足論』(T. 26, No. 1536, 425c23-25 등을 참조. (필자는 박보람 선생님의 지적에 따라 이전의 번역 ‘고통의 소멸로 가는 길로 나아가기 때문에’를 다시 고려하게 되었으며 이에 대해 감사를 표한다.)

44) 亦以但有一道故名一趣道。則聖道。問：豈不有隨信行道乃至不時解脫道如是便有多道耶。答：一切皆是趣苦滅行故說名一道。如趣苦滅行。如是趣有滅。世間滅。生死滅。流轉滅。生老病死滅行說亦爾。是名由前所說緣故。名一趣道。『대비바사론』 p.943b16-21.

45) 『대비바사론』 943c15-20. 질문: [37보리분법에서 4념주를 제한 나머지][4]정단, [4]신족,

만, 이 ‘유일한 길’을 사념처와 동일시 할 수는 없다. (일취도=유일한 길 =성도≠사념처).⁴⁶⁾ 그렇다면 다음과 같은 난점이 남는다 : 독립적인 수행법으로 작용하는 사념처를 포함한 다양한 수행도들의 집합인 37보리분법이 어떻게 유일한 길이 될 수 있는가? 이에 대한 까쉬미르 유부 논자들의 설명은 ‘유일한 길과 수신행의 도 등의 다양한 수행도들은 서로 모순된 주장이 아니냐’ 반론에 대한 답변에 있다. 즉 ‘수신행도 등의 모든 수행도들은 고통의 소멸, 유의 소멸 등의 열반으로 나아가는 길이라는 관점에서 보자면 하나의 도라고 하더라도 이치에 벗어나지 않는다’고 답변한다.⁴⁷⁾

이상의 인용(G)를 통해서 보자면, ‘일취도(ekāyano mārgaḥ)’에서 일취(ekāyana)는 수사한정복합어인 ‘하나 즉 유일한 길’로 해석할 수 있으며 이는 열반을 향해 나아가는 길이라는 관점에서 4념처 뿐만이 아니라 37보리분법 모두를 포함한다.

[5]근, [5]력, [7]각지, [8] 도지와 같은 것들은 일취도가 아닌가? 만약 [일취도라]한다면 무엇 때문에 [앞서 인용한] 그러한 경전에서는 다만 [4]념주 만을 일취도라 이름하고 나머지 [37보리 분법]에 대해서는 설명하지 않는가? 만약 [일취도가 아니라고 한다면] 무엇 때문에 오직 [4]념주만이 일취도이고 나머지는 아닌가?

답: 마땅히 이러한 것들 역시 일취도라고 말해야 한다.

질문: 만일 그와 같다면, 무엇 때문에 [앞서 인용한] 그 경전에서는 설하지 않았는가?

답: 이와 같이 마땅히 설해야 하지만 설하지 않은 것은 [특정한] 다른 뜻을 가지고 있다고 (arthāntara[viśeṣa]) 알아야 한다.

問: 正斷・神足・根・力・覺支・道支・爲是一趣道不, 若是者, 何故彼經唯說念住名一趣道, 不說餘耶, 若非者, 何故唯念住是一趣道非餘耶, 答: 應說彼亦是一趣道, 問: 若爾者何故彼經而不說耶, 答: 應說而不說者, 當知此義有餘.

46) 설일체유부의 수행도에서 순해탈분에 속하는 사념처는 순결택본인 4선근 이후의 무루도인 성도(견도, 수도, 무학도)와 동일시 될 수 없다.

47) 이러한 유부 논자들의 주장은 다양한 수행법을 어떻게 하나의 길이라고 정의할 수 있는가에 대한 답은 될 수 있지만, 여전히 순해탈분에 속한 4념처를 포함한 37보리분법이 무루도인 성도와 동일한 지위를 부여받을 수 있는가에 대한 답은 되지 못한다.

『대비바사론』에는 *ekāyana*를 수사 한정복합어로 풀 경우 ‘유일한 길’ 이외의 다른 해석의 가능성을 제시하는 설명이 있다.

(H) 혹은 ‘그 밖의 다른 연유’라고 하는 것은 다음과 같다: 다른 길이 없기(無異趣) 때문에, 되돌아오지 않기(不退還) 때문에, 물러나지 않는 해탈에 도달하기 때문에, 다섯 가지 취를 등지고 하나의 취로 나아가기 때문에 [일취도라고 이름 한다. 이는] 마치 ‘열반은 아라한의 취이다’라고 설하는 것과 같다. 이러한 뜻으로 말미암아 일취도라고 이름 한다.⁴⁸⁾

인용에서 *ekāyana*의 뜻을 가장 잘 설명해 주는 것은 無異趣와 不退還이라고 생각한다. 전자는 현장이 산스크리트어 *agatika*를 번역할 때 사용한 용어로서⁴⁹⁾ ‘다른 길(course)이 없는’을 의미한다. 이는 ‘되돌아오지 않는’을 의미하는 不退還과 더불어 *ekāyana*가 ‘일단 이 길에 들어서면 목적지에 도달할 수밖에 없는 直道(a direct path)’의 의미를 가지고 있다는 점을 말해준다. 특히 이러한 점은 열반이 아라한의 취라는 비유를 통해 더욱 명백해진다. 일단 모든 번뇌가 소멸하여 해야 할 일을 다 마친 아라한에게 남은 목적지는 열반이외의 다른 곳이 있을 수 없기 때문이다. (H)의 이러한 해석은 붓다고사의 (A)의 해석과 동일한 것으로 보인다. 왜냐하면 (H)의 無異趣는 붓다고사가 (A)에서 “*ekāyana*’를 한 갈래 길(a direct path)로 이해해야만 한다”고 주석할 때 사용한 *na dvedhāpathabhūto* 즉 ‘양 갈래 길로 작용하는 것이 아닌’과 동일한 의미로 파악할 수 있기 때문이다.

48) 及餘緣故者，謂無異趣故，不退還故，至不退解脫故，至背五趣之一趣故，如說涅槃是阿羅漢趣，由如是義名一趣道。(943b21-24)

49) 『아비달마구사론 색인』 I, p. 4.

이제까지 『대비바사론』에 나타난 *ekāyano mārgaḥ*의 어의분석은 다음과 같이 정리할 수 있다. 까쉬미르 유부논사들은 *ekāyana*를 2격 한정 복합어와 수사한정 복합어로 분석하여 각각 ‘하나로 나아가는 (하나를 초월하는/통달하는) 길’〈(F)〉과 ‘하나의 길’〈(G)와 (H)〉의 의미로 사용하고 있음을 알고 있다. 이러한 복합어 분석방식은 각각 붓다고사의 주석 (E)와 (A)와 동일하다. 그렇지만 (A)와 동일한 의미에서 사용하고 있는 (H)를 제외하고는, (F)에서는 (E)와는 달리 ‘하나로 모이게 하는 길’이라는 의미가 없으며, (G)에서는 붓다고사가 (A)에서 피하고자 하였던 ‘유일한 길’의 의미로 사용하고 있다. 그렇지만 이러한 해석의 경우에 붓다고사가 *ekāyano mārgaḥ*를 사념처의 범주에 한정하는 반면, 『대비바사론』의 까쉬미르 유부논사들은 이를 37보리분법 전체에 적용하는 점에서 커다란 차이점이 있음을 염두에 두어야 할 것이다.

이제 까쉬미르 유부의 정통을 이은 중현의 『순정리론』에 눈을 돌려보자. 『순정리론』에는 다음과 같은 *ekāyano mārgaḥ*에 대한 해석이 있다.

(J) 이러한 4념주에는 각기 세 종류가 있으니, 자성(自性)과 상잡(相雜)과 소연(所緣)의 차별이 있기 때문이다. 자성념주(自性念住)는 혜(慧)를 본질로 하니, 계경에서 [그것을] 설하여 ‘일취도(一趣道)’라고 하였기 때문이다. 여기서 ① ‘일’이란 ‘홀로[獨]’의 뜻이다. ② 즉 싸움에서 승리를 추구하는 자는⁵⁰⁾ 이에 따라 “이것은 번뇌라는 원적(怨敵)을 해치는 것이다”고 주장하고, 이에 근거하여 능히 원적(圓寂, 열반)으로 나아가려고 한다. 그렇기 때문에 이것을 ‘취도’라는 명칭으로 설정하였으

50) 필자는 본래 (J)의 ‘一是獨義, 求戰勝者’를 “여기서 ‘일’이란 홀로[獨]라는 뜻으로 [번뇌와의] 싸움에서 승리를 추구하는 자[를] 지칭한다.”로 번역하고, 이를 붓다고사의 (B)의 주석과 연관시켰었다. 그렇지만 이러한 이해가 타당하지 않음에 대해서 박창환 선생님이 조언하였고, 필자 또한 논문 수정의 단계에서 이 의견을 받아들일게 되었다.

며, ③ 오로지 이것만이 독존(獨尊)하는 것이기에 ‘일취도’라고 이름 하였다. 즉 여기서 ‘이것’은 바로 ‘혜’이니, 번뇌를 끊고 열반으로 나아가는 것 중에서 ‘혜’가 가장 뛰어난 것이기 때문에, 계경에서 “자매여, 마땅히 알라. 모든 성 제자들은 지혜의 검(劍)을 빼들고 능히 일체의 결(結)과 박(縛)과 수면(隨眠)을 끊고서 바로 열반으로 나아가니, 결림이 없기 때문이다.”고 설한 바와 같다.⁵¹⁾

이러한 인용에서 일취도를 설한 계경(sūtra)은 『대비바사론』에서 인용한 것과 동일한 것으로 보여 지기 때문에, 중현 역시 일취도를 ‘ekāyana 공식’의 맥락에서 논의하고 있음을 알 수 있다. 그렇지만 『대비바사론』과는 달리 일취도를 37보리분법 모두에 적용하기 보다는 사념처, 보다 정확하게는 자성념주의 본질(svabhāva)인 혜(慧: *prajñā*)와 관련하여 논의하고 있음을 알 수 있다. 상세히 논의해 보면, 중현은 일취도(*ekāyanamārgaḥ*)에서 ① ‘一(*eka*)’을 獨으로 풀고 있다. 그리고 ② ‘취도(*ayanamārga*)’를 혜(*prajñā*)라고 이해하고 있으며, 그 이유로 ‘[번뇌와의] 싸움에서 승리를 추구 하는 자가 ‘혜(*prajñā*)’에 근거하여 원적으로 나아가려 하기 때문에 (能趣圓寂)’라고 설명한다. 마지막으로 ③ ‘일취도(*ekāyanamārgaḥ*)’를 오로지 혜(*prajñā*)만이 독존(獨尊)하는 것으로 풀고 있으며, 그 이유로 번뇌를 끊고 열반으로 나아가는 것들 중에서 가장 뛰어난 것(最勝)이기 때문이라고 설명하고 있다. 이와 같이 중현의 해석에서 중심의 추는 ‘혜(*prajñā*)’이다.

중현의 이러한 설명에는 일취도의 ‘일’에 대한 두 가지 어의 해석(①과

51) 『한글대장경 아비달마순정리론』(권오민) p.2766 f.에서 인용[숫자는 필자의 것] : 此四念住各有三種, 自性·相雜·所緣別故, 自性念住以慧爲體, 契經說爲一趣道故, 一是獨義, 求戰勝者, 由此執此害煩惱怨, 依此而行能趣圓寂, 是故於此立趣道名, 唯此獨尊名一趣道, 此即是慧, 於斷煩惱趣涅槃中慧最勝故, 如契經說, 姊妹當知諸聖弟子執智慧劍, 能斷一切結縛隨眠, 直趣涅槃無罣礙故, 『아비달마순정리론』(T. 29, Vol. 60) p.675c6-13.

③을 포함하고 있는 것으로 보인다. 우선 첫 번째 해석(①과 ②)에서 중현은 *eka*를 獨 즉 *kevalam*으로⁵²⁾ 풀고 있는 것으로 보인다. 그리고 혜로 정의된 *ayanamārga*(취도)의 *ayana*를 ‘가다(*ayati*)’의 뜻을 지닌 행위 명사로 열반(*nirvāṇa*)이라는 2격(목적격)을 취하는 것으로 보고 있으며, 이를 ‘반열반(원적)으로 가기 때문에(*parinirvāṇagamanāt*)’로 부연설명해 주고 있다. 따라서 혜는 ‘열반으로 가게 하는 길’이 된다. 문제는 獨(*kevalam*)을 어떻게 이해해야만 하는가이다. 이를 *only*라는 의미를 지닌 ‘홀로’라고 번역한다면, 혜인 일취도는 ‘홀로 열반으로 나아가는 길’이 되며 (G)의 ‘但有一道’를 연상시켜 ‘유일한 길’이 될 것이다.⁵³⁾ 그렇지만 중현에게 있어 ‘유일한 길’은 단순한 ‘유일한 (*only*)’이라는 의미가 아니다. 중현은 ③에서 獨으로 풀이한 一을 ‘오직 이것만이 독존(唯此獨尊)한다’고 풀이하며 이를 ‘가장 뛰어난(最勝)’으로 부연 설명한다. 여기서 독존을 *śreṣṭha*의 번역어로 최승을 *agra*의 번역어로 본다면,⁵⁴⁾ ③은 ‘오직 혜(*prajñā*)만이 번뇌를 제거하고 열반을 향해 가는 것 중에서 가장 뛰어난

52) 현장이 사용한 용례에서 獨이 *kevalam*의 번역어라는 점에 관해서는 『아비달마구사론 색인』 II p.355와 『아비달마구사론 색인』 I p.137을 참고하였다.

53) 또 다른 가능성은 獨(*kevalam*)을 ‘오로지(*exclusively*)’의 의미로 본다면 *ekāyanamārgaḥ*는 ‘오로지 열반으로[만] 나아가게 하는 길’이 될 것이다. 그 강조점이 혜에 있다는 차이점이 있지만, 이러한 해석은 『대비바사론』의 (H) 그리고 붓다고사의 (A)와 동일할 것이다.

54) 혹은 역으로 독존을 *agra*(혹은 *kevalam agratā*?)로 최승을 *śreṣṭha*의 번역어로 볼 수도 있다. 필자는 구사론 색인이나 유가론 색인을 통해서 현장이 번역한 ‘독존’의 산스크리트 용어를 찾지 못했다. 다만 붓다가 태어난 처음으로 읊었다고 전해지는 계송 중 ‘천상천하유아독존’에 해당하는 팔리어가 “*aggo* 'ham asmi lokassa, *jettho* 'ham asmi lokassa, *settho* 'ham asmi lokassa”(MN III 123)임에 착안하여 독존이 *agga* (Skt. *agra*) 혹은 *settha* (Skt. *śreṣṭha*)의 번역어가 아닐까 추리하였다. 이 두 단어는 ‘가장 뛰어난’이라는 의미를 공유하고 있으며, 현장은 구사론에서 이 둘 모두를 最勝이라고 번역하고 있다. (cf. 『아비달마구사론 색인』 I p.4 (*agra*를 尊으로도 번역함), 359) 이 두 가지 용어 중 *śreṣṭha*로 결정한 것은 붓다고사의 (C)에서 *eka*를 *settha*로 풀고 있는 주석이 결정적 계기가 되었다.

길’이 된다. 이와 같이, 중현은 ‘유일한 길(the only way)’을 ‘유일하게 최상인 길(the only best way)’로 풀이하고 있다.⁵⁵⁾

마지막으로 비록 북전아비달마의 문헌은 아니지만 대승의 주석 문헌인 Āryākṣayamatinirdeśāṭīkā에는 *ekāyanamārgaḥ* (*gcig pu bgrod pa'i lam*)에 대한 다음과 같은 설명이 보여진다.

(K) [세존께서 Akṣayamatinirdeśa(無盡意經)에서] 말씀하신다: “대덕(Bhadanta) Śāradvatīputra여! 계다가 보살들은 *ekāyanamārga* (*gcig pu bgrod pa'i lam*)를 마르[게 하]지 않는다”라고.

이것에 의해서 ‘홀로 깨달은 자(*pratyekabuddha*)’라는 요약된 의미가 가르쳐진다. *ekāyana*란 다른 사람들에 의지하지 않고 그 스스로가 위가 없는 깨달음을 증득하는 것이다 ...⁵⁶⁾

55) 이중 ‘열반으로 가게 하는 가장 뛰어난 길’이라는 해석은 붓다고사의 주석이나 『대비바사론』에서 나타나지 않는 독특한 해석으로 보인다. 이러한 해석은 『대비바사론』에서 까시미르 유부 논자들이 사실상 설명하기를 거부한 “무엇 때문에 계경에서 37보리분법 중에서 4념처만을 일취도라고 설하는가?”에 대한 중현의 대답으로 보여진다. 그리고 중현의 이러한 설명은 계경에서 사념처만을 일취도라고 하는 이유를 설명하는 다른 부파의 이설 들 중 마지막 다섯 번째의 견해의 영향을 받았을 가능성도 있을 수 있다. <다른 사람들은 말한다: “[4]념주는 마치 시각 능력을 지니고 있는 자와 같이 나머지 시각 능력을 상실한 자들인 보리분법들을 능히 이끌어 열반이라는 궁전으로 가지만 잘못 감이 없다. 마치 눈 밝은이가 맹인들을 이끌어 바른 길을 따라가도록 하고 길이 아닌 곳으로 가지 않게 하는 것처럼 [4]념주도 이와 같다. 이 때문에 [앞서 인용한] 경전에서는 다만 [4]념주 만을 일취도라고 설하고 나머지 [보리분법들을 일취도라고] 설명하지 않는다. : 有說, 念住如有目者能將導所餘如盲菩提分法趣涅槃宮而無異趣, 如明眼者引諸盲人令隨正路不行非道, 念住亦爾, 是故, 彼經唯說念住名一趣道 而不說餘.> 『대비바사론』 pp.943c26-944a01.

56) ‘phags pa blo gros mi zad pas bstan pa rgya cher’ grel pa, Peking (P) Mdo ‘grel Ci 333b4-7.

Delge(D) Mdo ‘grel Ci 262a7-b1) : btsun pa sha ra dva ti'i bu gzhan yang byang chub

이 인용에서 *ekāyanamārga*는 ‘*ekāyana* 공식’과 연관되어 나타나지 않는다. 여기서 *ekāyanamārgaḥ*의 *eka*는 다른 사람들의 가르침에 의지하지 않고(*gzhan la mi ltos par : aparapratyayena*) 즉 ‘홀로’로, *ayana*는 ‘위가 없는 깨달음(*bla na med pa'i byang chub: anuttarabodhim*)을 증득하는 것(*thob par byed pa : adhigacchati, upalabhate*)’로 주석된다. 따라서 *ekāyanamārgaḥ*는 ‘다른 사람에게 의지하지 않고 홀로 위가 없는 붓다의 깨달음을 증득하게 하는 길’을 의미한다. 또한 이러한 해석은 앞서 살펴보았던(각주 23) Cullanidessa와 동일하게 *ekāyanamārga*를 벽지불(*paccekabuddha*)과 연관시키고 있으며, 붓다고사의 주석 (B)와 관련이 있는 것으로 보인다.

III. 비유

앞서 살펴본 어의를 분석하는 것만이 ‘*ekāyano mārgaḥ*가 어떠한 의미인가’를 알 수 있는 유일한 방법은 아니다. 니까야와 아함의 초기 경전, 그리고 반야경의 주석문헌인 *Abhisamayālaṅkāra*[*kārikāśāstra*]vṛtti 등에는 ‘*ekāyano mārgaḥ* (혹은 복합어로서 *ekāyanamārga*)⁵⁷⁾’의 의미를 추론할 수 있는, 때때로 좀 더 분명하게 밝힐 수 있는 비유들이 나온다. 이러한 불교 문헌들뿐만 아니라 —이미 계틴의 연구를 통해 알 수 있듯이

sems dpa' rnam kyis gcig pu bgrod pa'i lam mi zad pa yin te zhes bya ba la sogs pa gsungs te | 'dis bsdus pa'i don rang byang chub pa bstan to || gzhan la mi ltos par bdag gcig pus bla na med pa'i byang chub thob par byed pa ni gcig pus bgrod pa ste | || {dva} D, *dv'a ba* P ; ltos} D, *bltos* P}

57) 편의를 위하여 산스크리트만을 사용하여 기술하였지만 의미상 팰리어와 한역의 상당 어구를 포함하고 있다.

— 우파니샤드와 서사시에도 이 용어와 관련한 구문들을 찾을 수 있다. 이러한 비유들은 앞서 살펴보았던 붓다고사의 주석과 설일체유부의 주석서들(즉 『대비바사론』과 『순정리론』)이 ‘*ekāyano mārgaḥ* (혹은 *ekāyanamārgaḥ*)’를 ‘*ekāyana* 공식’의 맥락에서 논의한 것과는 달리, 그 용어 자체의 일상적인 의미를 다루고 있다. 따라서 이러한 자료들을 사용하여 용어의 뜻을 분명히 파악한다면, ‘*ekāyana* 공식’의 맥락에서 논의된 ‘*ekāyano mārgaḥ*’의 의미를 좀 더 명확히 변별할 수 있으리라 생각된다. 필자는 앞서 언급한 자료들을 크게 바다의 비유·강의 흐름의 비유로 나누어 살펴보고자 한다.

1. 바다의 비유

가장 먼저 살펴볼 비유는 우파니샤드에 나타난 바다의 비유로서, 이는 사념처 *ekāyano maggo*로 한정하는 붓다고사의 주석 중 (E)와 관련이 깊다. 상세히 설명하자면, (E) “한 [장소]로 가기 때문에 *ekāyana*이다”에서는 붓다고사의 부연 설명⁵⁸⁾에 의해 사념처가 다음과 같은 이중의 역할을 하게 된다 : ① ‘사념처 자체가 하나의 장소가 되어 다양한 수행법들을 포함 혹은 결합하는 것’과 ② ‘사념처가 수행자로 하여금 열반이라는 하나의 장소로 가게 하는 것.’⁵⁹⁾ 이러한 두 의미 중 나티에르와 쓰어푸는 사념처의 ①의 역할에 좀 더 초점을 맞추어 각각 ‘통일된(unified) 혹은 통합된 길(integrated way)’과 ‘포괄적인 혹은 모두를 포함하는 길(a comprehensive or all inclusive path)’로 번역하고 있다.⁶⁰⁾ 특히 이중

58) [이것은]과거에는 다양한 문을 지닌 수습의 방식에 의해 시작한 사람일지라도 미래에는 한 곳 즉 열반으로만 간다’라고 말해진 것이다.(Pubbabhāge nānāmukhabhāvanānāyappavatto pi aparabhāge ekaṃ nibbānam eva gacchati ti vuttaṃ hoti.)’

59) 북전 아비달마의 (F)에서는 사념처에 이러한 이중적인 역할이 보이지 않는다.

60) Nattier(2007: 199), Tse-fu(2008: 130) ; Gethin(2001: 61) 또한 이러한 가능성을 부정하

짜어푸는 Brhadāraṇyaka Upaniṣad 2.4,11(= 4.5,12)의 ‘아트만은 바다에 비유하는’ 구절을 이러한 전거로 꼽고 있다.

(L) 그 [아트만]은 모든 물들이 하나로 모이는 장소(ekāyana)⁶¹⁾가 바다인 것처럼 그러한 방식으로 모든 접촉의 감각들이 하나로 모이는 장소인 피부이고, 모든 냄새들이 하나로 모이는 장소인 두 콧구멍이고, 모든 맛들이 하나로 모이는 장소인 혀이고, 모든 [볼 수 있는] 형태들이 하나로 모이는 장소인 눈이고, 모든 소리들이 하나로 모이는 장소인 귀이고, 모든 생각들이 하나로 모이는 장소인 마음이고, 모든 학문들이 하나로 모이는 장소인 심장이고, 모든 행위들이 하나로 모이는 장소인 두 손이고, 모든 기쁨들이 하나로 모이는 장소인 성적 기관이고, 모든 배설들이 하나로 모이는 장소인 항문이고, 모든 길들이 하나로 모이는 장소인 두 발이고, 모든 베다들이 하나로 모이는 장소인 말이다.⁶²⁾

이러한 비유에서 아트만은 물 등이 한 곳에 모이는 혹은 결합하는 장소(ekāyana)인 바다로 비유되고 있다. 이러한 바다 등에 사념처를 대입한다면, 사념처는 어떠한 것들이 한 군데 모이는 혹은 결합하는 장소를 의미할 것이다. 그렇다면 어떠한 것들이 모여들거나 결합하는 것일까? 이

지 않는다.

61) Olivelle(1998: 69)는 ‘point of convergence’라고 번역하고, Nattier(2007: 198)는 ‘point of confluence, unification point’이라고 번역하고 있다.

62) Brhadāraṇyaka Upaniṣad (BU 2.4,11; 4.5,12)=Olivelle(1998:68, 128): [iyam ātmā]… sa yathā sarvāsām apāṃ samudra ekāyanam evaṃ sarveṣāṃ sparśānāṃ tvag ekāyanam, evaṃ sarveṣāṃ gandhānāṃ nāsike ekāyanam, evaṃ sarveṣāṃ rasānāṃ jihvaikāyanam, evaṃ sarveṣāṃ rūpāṇāṃ cakṣur ekāyanam, evaṃ sarveṣāṃ śabdānāṃ śrotram ekāyanam, evaṃ sarveṣāṃ saṅkalpānāṃ mana ekāyanam, evaṃ sarveṣāṃ vidyānāṃ hṛdayam ekāyanam, evaṃ sarveṣāṃ karmaṇāṃ hastav ekāyanam, evaṃ sarveṣāṃ ānandānāṃ upastha ekāyanam, evaṃ sarveṣāṃ visargāṇāṃ pāyur ekāyanam, evaṃ sarveṣāṃ adhvānāṃ pādāv ekāyanam, evaṃ sarveṣāṃ vedānāṃ vāg ekāyanam,

를 위해서 쓰여푸가 인용한 니까야의 구절을 살펴보자.

(M) 비구들이여, 어떠한 사람일지라도 *kāyagatā sati*를 수습하고 반복하여 수행하였다면, 그에게는 명(明)에 도움이 되는 모든 유익한 다르마들이 포함된다. 비구들이여, 마치 어떠한 비구에게 마음을 가지고 확장한⁶³⁾ 거대한 바다가 있다면, 그에게는 모든 바다로 흘러가는 작은 강들이 포함되듯이, 이와 동일한 방식으로 비구들이여, 어떠한 사람일지라도 *kāyagatā sati*를 수습하고 반복하여 수행하였다면, 그에게는 명(明)에 도움이 되는 모든 유익한 다르마들이 포함된다.⁶⁴⁾

여기서 ‘경험주체로 향하는 염(*kāyagatā sati*)’⁶⁵⁾은 바다로, 이러한 바다로 흘러들어가는 작은 강들은 ‘명(明)즉 지혜[의 증득]에 유익한 다르마(*dhammā vijjābhāgiyā*)’로 비유되고 있다. 그렇다면 무엇이 ‘지혜[의 증득]에 유익한 다르마(*dhammā vijjābhāgiyā*)’인가? 양구따라 니까야에는 두 종류의 지혜[의 증득](明)에 유익한 다르마들이 기술되어 있다. 이 중 하나는 “ ‘무상하다’는 생각, 무상에 대해 ‘괴롭다’는 생각, 괴로움에 대해 ‘내가 아니다(혹은 내가 없다)’는 생각, 포기·이욕·소멸에 관한 관념”이라는 3법인을 포함한 6종의 관념(想)이고, 다른 하나는 ‘사마타와 위빠사

63) *phuṭa*에 대한 이러한 번역은 PTSD p. 479 *phuṭa* 1,2 ‘expanded with’를 참조하였다. Tse-fu(2008:104)은 *phuṭa* 1,1을 참조하여 ‘...whoever has pervaded the great ocean with his mind...’로 번역하고 있다.

64) AN I p.43. (=MN III p.94) : Yassa kassaci bhikkhave, kāyagatā sati bhāvitā bahulikatā antogadhā tassa kusalā dhammā ye keci vijjābhāgiyā. Seyyathāpi bhikkhave, yassa kassaci mahāsamuddo* cetasā phuṭo* antogadhā tassa kunnadiyo yā kāci samuddaṅgamā – evam eva kho bhikkhave, yassa kassaci kāyagatāsati bhāvitā bahulikatā antogadhā tassa kusalā dhammā ye keci vijjābhāgiyā.

65) 이러한 번역은 Tse-fu(2008)의 번역 ‘Mindfulness directed to the experienter’를 따른 것이다. 자세한 논의에 대해서는 Tse-fu(2008: 81-103) 참고.

나'이다.⁶⁶⁾ 야소미트라가 인용한 수트라에서 4념처는 또한 '선들의 모임 (*kuśalarāśiḥ*)'이다.⁶⁷⁾ 만약 선(善)을 '[해탈에] 유익한 다르마'로 바꿀 수 있다면,⁶⁸⁾ '경험주체로 향하는 염'으로부터 시대를 거쳐 발전되어 완성된 형태인 4념처는 37보리분법을 대표로 하는 유익한 다르마들 혹은 위빠사나와 사마타의 수행도를 포함하게 될 것이다. 그리고 이러한 유익한 다르마들 혹은 위빠사나와 사마타가 결합한 사념처는 수행자를 열반이라는 하나로 이끄는 역할(②)을 할 것이다.

2. 강의 흐름의 비유

이 비유는 사념처만을 *ekāyano maggo*로 한정된 붓다고사의 주석 중 (A)와 37보리분법 모두를 일취도의 범주에 포함한 『대비바사론』의 (H)와 관련이 깊은 것으로, *Abhisamayālaṅkāra*[*kārikāśāstra*]vṛtti에서 찾아 볼 수 있다. 이를 보기에 앞서 (A)등의 '한 갈래 길(直道: a direct path)'이라 명명할 수 있는 분석이 초기 경전에서는 어떤 의미로 사용되는지 살펴보고자 한다. 맞지마 니까야의 한 경에서는 *ekāyano maggo*가 수행론의 맥락을 벗어나 일상적인 문맥에서 사용된다. 계틴에 따르면, 이

66) Cha yime bhikkhave dhammā vijjābhāgiyā, Katame cha? Aniccasaññā, anicce dukkhasaññā, dukkhe anattasaññā, pahānasaññā, virāgasaññā, nirohasaññā. AN III p.334.
; Dve 'me bhikkhave dhammā vijjābhāgiyā, Katame dve? Samatho ca vipassanā ca, AN I p.61.

67) 각주 36)에서 부분을 인용함: “비구들이여, 이러한 길은 ekāyana이다. 말하자면 [4]념처이다. 이러한 것은 오직 [해탈에] 유익한 [다르마]들이 (선들이: 각주 36번) 모인 것으로 말하자면 4념처이다”는 [세존의] 가르침으로부터. (*ekāyano 'yaṃ bhikṣavo mārgo yad uta smṛtyupasthānāni, kevalo 'yaṃ kuśalarāśiḥ yad uta catvāri smṛtyupasthānāni vacanāt.*) AKVy[Wogihara: 529]

68) 실례로 니까야에서 *kusalā*와 *kusalabhāgiyā*와 *kusalapakkhiyā*(혹은 °*pakkhikā*)가 동의어로서 모두 *dhammā*를 수식하며 이러한 다르마들 중 최고를 37 보리분법으로 정의하는 용례를 찾을 수 있다.(SN V 91 등)

러한 경전은 주요 네 니까야(SN, DN, MN, AN)에서, *ekāyana* 공식(formula)을 제외한다면, *ekāyano maggo*를 찾아 볼 수 있는 유일한 곳이라고 한다.⁶⁹⁾

(N) 사리풋타여! 나는 마음으로써 마음을 지각하고서⁷⁰⁾ 어떤 사람을 다음과 같이 안다: ‘이 사람은 몸이 부서진 이후에 죽음 이후에 불행한 상태, 악취(惡趣), 파멸의 상태, 지옥에 태어나게 될 그러한 [길에] 들어섰고 [그러한 길을 따라] 움직이고 그러한 길에 올라왔다.’ 나는 시간이 흐르고서 청정하고 인간을 넘어선 천안(天眼)으로 그가 몸이 부서진 이후에 죽음 이후에 불행한 상태, 악취, 파멸의 상태, 지옥에 태어나 매우 고통스럽고 타오르고 날카로운 느낌을 경험하고 있는 것을 본다.

사리풋타여! 비유하자면 다음과 같다: 길이가 사람의 키를 넘는, 불꽃이 없고 연기가 나지 않는 숯들로 채워진 숯 구덩이가 있다고 하자. 그리고 더위에 짓눌리고 더위에 지치고 탈진하고 목마르고 물을 마시고 싶어하는 [어떤] 사람이 한 갈래 길(直道)⁷¹⁾을 따라(*ekāyanena maggena*) 바로 그러한 숯 구덩이로 향하여 오고 있다고 한다면, 현자는 그를 보고서 다음과 같이 말할 것이다:

“이러한 그대라는 사람은 바로 이러한 숯 구덩이로 오게 될 그러한 [길에] 들어

69) Gethin(2001: 62)

70) *cetasā ceto paricca*의 직역(literal translation)이다. PTSD에 따르면, 이는 ‘grasping fully with one’s mind’이다. Gethin (2001: 62)은 이를 ‘perceiving with my mind the mind of some person’이라 하여 *cetanā*는 붓다 자신에게 *ceto*는 다른 사람에게 속하는 것으로 본다.

71) Gethin (2001: 62)은 이 문맥에서 이를 ‘a path that leads to that one place’로 번역하고 ‘a particular path that leads to a particular place—and that place only’로 이해하고 있다. Nattier (2007: 191)는 이를 ‘direct path’ 혹은 ‘path going to one destination’으로 번역하고 좀 더 일상적인 용어로 ‘headed straight for’ 혹은 ‘making a been line for’로 바꾸어 쓸 수 있다고 생각한다.

섰고, 그러한 [길을 따라] 움직이고, 그러한 길에 올라섰다”라고. 시간이 흐르고서 [현자는] 그러한 숲 구덩이에 빠져 매우 고통스럽고 타오르고 날카로운 느낌을 경험하고 있는 그를 볼 것이다.⁷²⁾

이러한 인용에서 *ekāyano maggo*는 다른 곳으로 빠질 갈래길이 없기 때문에 반드시 그러한 목적지에 도달할 수밖에 없는 길을 의미하고, 이는 붓다교사의 주석 중 (A)와 완전히 일치한다. 그리고 이를 ‘열반을 실현한다’는 수행론에 적용한다면, 북전 아비달마의 (H)의 “[열반으로 향하는] 다른 길이 없는 [도중에] 되돌아오지 않는, 물러나지 않는 해탈에 도달하는, [때문에] 다섯 취로 다시 태어나지 않는(無異趣·不退還·至不退解脱·背五趣之一趣)”의 묘사를 쉽게 이해할 수 있을 것이다. 이제 살펴볼게 될 *Abhisamayālaṅkāra*[*kārikāsāstra*]vṛtti의 비유 역시 이러한 수행론의 맥락을 적용한 해석으로 이해해야 할 것이다.

(O) *ekāyanamārga*를 수반한 스물한 번째 [발심]은 [비유하자면] 강의 흐름과 같다. [이에 관하여 2만 5천송 반야경에서] 세존은 말씀하신다: “시방 각각의 무

72) MN I 74 ff. : Idāhaṃ Sāriputta ekaccaṃ puggalaṃ evaṃ cetasā ceto paricca pajānāmi: Tathāyaṃ puggalo paṭipanno tathā ca iriyati taṃ ca maggaṃ samārūḥo yathā kāyassa bhedaṃ param maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapajjissatīti: tam enaṃ passāmi aparena samayenadibbena cakkhunā visuddhena atikkantamānusakena kāyassa bhedaṃ param maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapannaṃ ekantadukkhā tippā kaṭukā vedanā vediyamānaṃ. Seyyathāpi Sāriputta aṅgārakāsu sādhipaporisā pūr'aṅgārānaṃ vitaccikānaṃ vitadhūmānaṃ, atha puriso āgaccheyya ghammābhittatto ghammapareto kilanto tasito pipāsito ekāyanena maggena tam eva aṅgārakāsuṃ pañidhāya. Tam enaṃ cakkhumā puriso disvā evaṃ vadeyya:tathā 'yaṃ bhavaṃ puriso paṭipanno tathā ca iriyati taṃca maggaṃ samārūḥo yathā imaṃ yeva aṅgārakāsuṃ āgamissatīti. Tam enaṃ passeyya aparena samayena tassā aṅgārakāsuṃ patitaṃ ekantadukkhā tippā kaṭukā vedanā vediyamānaṃ.

한한 세계에 살고 있는 눈과 귀가 멀고 정신적으로 아프고 별거벗고 배고프고 목마른 모든 중생들로 하여금 이리 저러한 고통들을 치료하는 것들을 얻게 하고 자 하고, 악처(惡處)들에 태어난 중생들로 하여금 인간의 몸을 얻게 하고자 하고, 그러한 중생들을 바른 행동(戒)·삼매·반야·해탈의 지혜와 보의 모임들에 확립하고자 하는 보살들은 [반야바라밀에서 훈련해야만 한다]”라고.

㉠ 무생법인(생겨남이 없음이라는 가르침들에 대한 수용)을 획득함에 따라 그것(발심)⁷³⁾이 자연스럽게 흐르기 때문에 [ekāyana이다]. 그렇지만 ㉡ 이러한 단계에 이른 보살들은 타인을 위해 행동하는 것이 단절되지 않기 때문에,⁷⁴⁾ ekāyana이다.⁷⁵⁾

이 인용은 반야경 계열의 24종류의 발심(cittotpāda)의 설명 중 21번째에 해당하며, 이러한 발심은 ekāyanamārga를 수반한 것으로 ‘강물의 흐

73) 이 경우 tasya는 ‘보살’을 지칭할 수도 ‘발심’을 지칭할 수도 있다. 필자가 ‘발심’을 지칭한 것으로 해석한 것은 동일한 비유가 나타나 있는 MSA[Levi: 16–17]를 참조했다. prathama-cittotpādo bodhisattvānām ... ekāyanamārgasahagato nadiśrotaḥsadrśaḥ svarasav-āhitvāt | anupattikadharmakṣāntilābhe ekāyanatvaṃ tadbhūmigatānām bodhisattvānām abhinnakāryakriyātvāt |

74) 이는 소유 복합어(bahuvrīhi) ‘abhinnaparakāryakriya’에 중성 접미사 ‘tva’의 5격이 붙은 복합어 형태로 보아야 한다.

75) ms 5r-6 : ed 22-23 : Tib (Delge no. 3787) sher phyin, ka 21b2-5: ekaviṃśatitama ekāyanamārgasahagato nadiśrotaḥsadrśaḥ | yad āha : “daśasu dikṣu pratyekam ananteṣu lokadhātuṣu yāvantaḥ sattvā andhabadhironmattanagnajighatsitapipāsītā apāyopapannās teṣāṃ tattadduḥkhapratīkāravastumaṇuṣyāśrayalābhakāmena | tāṃś ca śīlasamādhiprajñāvimuktivimuktijñānadarśanaskandheṣu pratiṣṭhāp[ay]itukāmena bodhisattvane^{ti} | tasyānupattikadharmakṣāntipratilābhena svarasavāhitvāt | ekāyanatvaṃ tu tadbhūmigatānām bodhisattvānām abhinnaparakāryakriyātvāt |21| {nagnajighatsita^o} ms, nagnā jighatsita^o ed ; apāyopannās^o ed, pāyopannās ms, ngan song du ltung pa rnamś Tib ; taddat^o} ms, ananta^o ed, de dang de las Tib ; pratiṣṭhāp[ayitū]^o ed, pratiṣṭhāp[ayitū]^o ms, dgod par Tib ; kriyatvāt^o ms, kriyatvāt^o ed, (gzhan gyi don gyi) bya ba (tha mi dad pa)^o i phyir ro Tib

름'에 비유되고 있다. 편의를 위하여 25,000송 반야경의 인용을 제외하고 살펴본다면, ㉔에서 *ekāyana*는 발심에, ㉕에서는 그러한 종류의 발심을 일으킨 주체인 보살의 행위에 적용되고 있다. 이중 ㉕의 경우는 이해하기 어렵지 않다. 즉 '이러한 단계를 획득한 보살들에게는 타인을 위해서 하는 행동들이 강물의 흐름처럼 끊어지지 않고 부단하게 흐르기 때문에' *ekāyana*라는 것이다. 그렇지만 ㉔의 경우는 그 의미가 그다지 분명하게 드러나지는 않는다. 즉 발심이 강물의 흐름처럼 자연스럽게(*svarasena* 혹은 *svarasataḥ*) 흐르기 때문에 *ekāyana*라는 점을 정확하게 파악하기 쉽지 않다. 이는 (L)과 (M)의 비유처럼 강물이 모여 바다로 흘러가는 것으로 이해할 수도 있을 것이다. 필자는 불교 문헌 내에서 '강물의 흐름'과 관련된 구절을 찾아보았지만 찾기가 쉽지 않았다. 다만 마음(*citta*)을 강에 비유하고 이것의 흐름에 대하여 설명하는 *Pātañjalayogaśāstra*(I, 12)의 내용을 찾을 수 있었다.

반복된 수습과 [대상에 대한] 이욕(離欲)에 의하여 그것(마음의 작용들)은 종료된다(I, 12).

[주석:] 마음의 강이라고 불리는 양 방향으로 흘러가는 [강]이 있는데, [하나]는 선을 향하여 흐르고 [다른 하나는] 악을 향하여 흐른다. 그 [둘] 중에서 선을 향해 흐르는 [마음의 강]은 독존을 향하고 [순수자아가 마음의 작용들과 다르다]는 구별로 내리 흐른다. 악을 향하여 흐르는 [마음의 강인] 윤회를 향하고 구별이 없음으로 내리 흐른다. [대상에 대한] 탐욕을 떠남에 의해서 감관의 대상으로 향하는 흐름은 막힌다. [순수자아가 마음의 작용들과 다르다]는 구별을 보는 반복적 수습에 의해서 선으로 향하는 흐름은 열려진다. 이와 같이 마음 작용들의 종료는 [이] 양자에 의지한다.⁷⁶⁾

76) Maas(2006: 21 f.) *abhyāsavairāgyābhyām tannirodhaḥ* (I, 12) *cittanadī nāmobhayat-*

여기서는 선과 악으로 대표되는 두 강의 흐름이 각각 독존·구별지 / 윤회·구별지의 결여라는 종착지로 흘러가는 것임을 설명하고 있다. 이 중 악의 흐름은 이욕이라는 수단으로 막지 않으면 그 본성상 ‘순수자아가 스스로를 마음의 작용들과 구별하지 못하여 즉 동일시하여’ 윤회라는 종착지로 흘러갈 수밖에 없다. 또한 순수자아가 마음의 작용들과 다르다는 구별지를 반복 수습한다면, 반드시 독존(*kaivalya*)이라는 최종 목적지로 흘러갈 수 있다.

이러한 점을 (O)의 ㉠에 적용시킨다면, ‘보살이 무생법인을 획득하였을 때, [붓다가 되겠다고] 마음을 일으킨(발심) 마음의 흐름은 다른 곳으로 가지 않고 오직 무상정각 혹은 불성(Buddhatva)으로만 흐른다’라고 이해할 수 있다. 즉 여기서 ‘자연스럽게(*svarasena* 혹은 *svarasataḥ*) 흐른다’는 것은 ㉡의 ‘단절되지 않고 혹은 부단하게(*abhinna*)’와 동일한 의미를 지닌 것으로 파악해야 한다.⁷⁷⁾ 이처럼 강물의 흐름의 비유는 *ekāyanamārga*가 끊어지지 않고 부단하게 목적지로 나아가는 것을 의미하며, 이는 (N)에서 살펴보았던 *ekāyano maggo*의 일상적인 용례 즉 하나의 목적지로만 향할 수밖에 없는 한 갈래 길과 그 의미를 함께한다. 이러한 점에서 본다면, 수행론에서 한 갈래 길과 관련이 있는 해석들 즉 (A), (H), (O)는 일상적인 의미에서 사용되었던 한 갈래길이 수행론에 커다란 의미의

ovāhīnī: vahati kalyāṇāya, vahati pāpāya, tatra kaivalyapragbhārā, vivekanimnā, kalyāṇavahā; saṃsārapragbhārā, avivekanimnā, pāpavahā, vairāgyeṇa viṣayasrotāḥ khilīkriyate; vivekadarśanābhyāseṇa kalyāṇasrota udghāṭyate, ity ubhayādhīnāś cittavrttinirodhaḥ. ; 다른 판본과 이에 근거한 다른 번역에 관해서는 정승석(2010: p.320, 50)을 참조.

77) 이는 왜 성자 비록디세나가 ‘그렇지만(*tu*)’이라는 부정적 뉘앙스를 지닌 접속사를 사용했는지 또한 설명해 준다. ㉠의 경우는 보살이 무상정각을 획득한다는 자리적 측면, ㉡는 타인을 위한다는 이타적 측면을 나타낸다. 여기서 성자 비록디세나의 의도는 이러한 종류의 발심을 일으킨 보살에게 이타적인 측면을 보다 강조한 것으로 보인다.

변화 없이 그대로 적용되었다는 사실을 뜻하는 것으로 볼 수 있다.

IV. 나가며

앞서 살펴본 문헌들에서 *ekāyano mārgaḥ*는 ‘*ekāyana* 공식’과 관련된 것과 그렇지 않은 것으로 구분하여 살펴볼 수 있다. 이 중 ‘*ekāyana* 공식’과 연관한 *ekāyano mārgaḥ*는 붓다고사의 주석과 『대비바사론』·『순정리론』의 남북전 아비달마 주석서들에서 나타난다. 그렇지만 *ekāyano mārgaḥ*가 적용되는 대상은 서로 다르다. 먼저 붓다고사의 주석{(A)~(E)}은 [37보리분법을 포함한] 사념처에, 『대비바사론』(F)(G)(H)은 [사념처를 포함한] 37보리분법에, 『순정리론』(J)은 사념처 중 자성념주의 자성인혜(*prajñā*)에 *ekāyano mārgaḥ*의 의미를 적용하고 있다. ‘*ekāyana* 공식’과 연관되지 않은 *ekāyano mārgaḥ*는 주로 일상적인 맥락과 사념처 혹은 37보리분법 이외의 수행론의 맥락에서 사용된다. 이 중 일상적인 맥락은 우파니샤드의 바다의 비유(L)과 니까야의 숲구덩이의 비유(N)이, 다른 수행론의 맥락은 Āryākṣayamatinirdeśaṭīkā(K)와 반야경의 주석서의 강의 흐름의 비유(O)에서 사용 된다.

그리고 이러한 *ekāyano mārgaḥ*의 해석은 간략히 3계통으로 정리할 수 있다.

첫째는 *ekāyana*를 수사한정 복합어로 본 *ekāyano mārgaḥ*의 해석이다. 이러한 해석에는 서로 다른 의미를 가진 두 군이 존재한다. 하나는 ‘한 갈래 길인 길’로 명명할 수 있는 해석군이다. 이에는 붓다고사의 주석(A), 『대비바사론』의 분석(H), 숲 구덩이의 비유(N)과 강물의 흐름(O)이

속한다. 이러한 ‘한 갈래 길’은 일상적 의미(N)가 4념처, 37 보리분법 등의 수행론에 적용된 것으로, ‘하나의 목적지 — 그것이 열반(A)(H) 혹은 보리(O)—를 향해 되돌아오지 않고 앞으로 나가게 하는 길’을 의미하게 되었다.

또 다른 하나는 동일한 수사한정 복합어로 풀은 ‘유일한 길인 길’로 명명할 수 있는 군으로 『대비바사론』의 (G)와 『순정리론』의 (J)가 이에 해당하며, 이는 붓다고사가 실제로 거부한 해석이다. 그렇지만, 『대비바사론』의 경우 ‘유일한 길’은 사념처가 아니라 무루도인 성도(*āryamārga*)이며 37 보리분법 등의 다양한 수행도는 열반을 향해 나아간다는 관점에서 하나의 길 (즉 유일한 길)에 포함시켰다는 점과 『순정리론』의 경우 ‘유일한 길’은 ‘유일하게 가장 뛰어난 길’이라는 점을 반드시 명심해야 한다.

둘째는 *ekāyana*를 2격 한정 복합어로 풀 *ekāyano mārgaḥ*의 해석으로 ‘하나로 가게 하는 길’을 의미한다. 이러한 해석에는 우선 ‘하나로 나아가게 하는 길’ 혹은 ‘하나를 초월/ 통달하게 하는 길’로 변형한 의미를 지닌 『대비바사론』의 (F)가 있다. 그리고 37보리분법 혹은 위빠사나와 사마타 등의 다양한 수행법들이 “결합하게 하는 길”로 명명할 수 있는 남전 아비달마의 특징적인 해석군이 있다. 후자에는 붓다고사의 주석 (E), 바다에 비유되는 아트만과 경험주체로 향하는 염(*kāyagatā sati*)을 하나로 묶은 (L)·(M)이 해당한다. 이는 니까야에서 다양한 수행법을 포괄하여 일종의 지침서로 볼 수 있는 『염처경』에 기술된 ‘*ekāyana* 공식(formula)’ 혹은 후렴구(refrain)과 가장 어울리는 것이라고 할 수 있다. 이러한 남전 아비달마의 특징적인 해석은 다음과 같은 일련의 변형과정을 겪은 것으로 추론할 수 있다 : 먼저 바다에 비견되는 아트만의 비유가 사념처의 가장 초기 형태인 *kāyagatā sati*에 적용되어 후자가 삼법인을 비롯한 다양한 관념(*saññā*) (혹은 위빠사나와 사마타)를 포함하는 수행이 되었다.

그리고 『대념처경』 등의 사념처로 정형화된 단계에서는 이러한 수행도가 사마타와 위빠사나가 결합한 혹은 다양한 수행법을 포함하여 열반을 실현하는 길이 되었다.

세 번째는 *ekāyana*를 3격 한정 복합어로 푼 *ekāyano mārgaḥ*의 해석으로 ‘홀로 가는 길’ 즉 “좁은 길”이라고 명명할 수 있다. 이에는 붓다고사의 (B), Akṣayamatīnirdeśaṭīkā의 분석(K)이 해당한다. 이러한 해석에는 “공동체를 떠나 홀로 열반을 실현하기 위해 외로운 길을 간다”는 사문 전통의 측면과 “다른 사람들의 가르침에 의지하지 않고 홀로 열반을 향해 걸어갔다”는 붓다(와 벽지불)의 입장이 포함된다. 필자는 이러한 해석이 ‘*ekāyana* 공식 혹은 후렴구’와의 결합 여부를 떠나 *ekāyano mārgaḥ*가 불교수행론에 적용된 ‘원형적인 해석’이 아니었는가 하는 생각을 가지고 있다. 왜냐하면 불교 역시 사문의 전통으로부터 출발하였고, ‘홀로 가야만 하는 길’이란 해석이야말로 이러한 사문의 전통을 가장 잘 반영한 해석이기 때문이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 *ekāyano mārgaḥ*는 다양한 대상에 대해 다양한 의미에서 해석될 수 있지만, 이러한 의미 중 “오직 사념처만을 통해서 열반을 실현할 수 있다”는 관념은 나타나지 않는다. 따라서 누군가가 이와 같은 주장을 한다면 이는 문헌의 근거를 결여한 것이다. 그리고 이미 선행학자들에 의해 지적되었듯이,⁷⁸⁾ 20세기 이후 불교 근대화의 산물로 보는 것이 타당할 것이다.

78) 황순일(2011)과 Nattier(2007: 191) 참고. 후자에 관해서는 각주 2 참고.

약호 및 참고문헌

AN: *Aṅguttara-nikāya* (PTS: Pali Text Society)

DN: *Dīgha-nikāya* (PTS)

MN: *Majjhima-nikāya* (PTS)

SN: *Saṃyutta-nikāya* (PTS)

Ps : (PTS)

Sv: *Sumaṅgalavilāsinī*(PTS)

AKVy[Wogihara]: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yośomitra, ed., by U. Wogihara, Tokyo, 1932-1936(repr. Tokyo, The Sankibo Press, 1971)

MSA[Levi]: *Mahāyāna-Sātrālaṅkāra : exposé de la doctrine du grand véhicule selon le syst me Yogācāra dité et traduit d'après un manuscrit rapporté du Népal par Sylvain Levi Tome I. Texte*, Paris : Librairie Honoré Champion, 1907

PTSD: *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, ed. T.W. Rhys Davids and William Stede, London: The Pali Text Society, 1986

Śbh II: *Srāvakabhūmi, The Second Chapter with Asamāhitā bhūmiḥ, Śrutamayī bhūmiḥ, Cīntāmayī bhūmiḥ, Revised Sanskrit Text and Japanese Translation*, ed. Śrāvakabhūmi Study Group, Tokyo, 2007 (Taisho Daigaku Sogobukkyo Kenyujo, 18).

(각주 74 관련)

ms: NAK(National Archives Kathmandu) 5/55 Manuscript (palm leaf,

Newari script)

ed: *L' Abhisamayālaṅkāravṛtti Di Ārya-Vimuktisena*, (eds Corrado Pensa),
1967 Roma.

『아비달마구사론 색인』 I *Index to the Abhidharmakośabhāṣya : Part one Sanskrit-Tibetan-Chinese*, Prof. Akira Hirakawa, Tokyo: Daizo Shuppan Kabushikikaisha, 1973.

『아비달마구사론 색인』 II *Index to the Abhidharmakośabhāṣya : Part two Chinese-Sanskrit*, Prof. Akira Hirakawa, Tokyo: Daizo Shuppan Kabushikikaisha, 1977.

권오민, 『한글대장경 아비달마 순정리론』 (동국역경원 사이트).

김재성(2009), 「서평: Tse-fu Kuan, Mindfulness in Early Buddhism : New approaches through psychology and textual ananalysis of Pali, Chinese and Sanskrit sources」, 『불교학 리뷰』 05, 금강대학교 불교문화연구소, pp.247-258.

김준호(2008a), 『초기불교 禪定說의 체계에 관한 연구』 철학박사 학위 논문: 부산대학교.

김준호(2008b), 「사띠(Sati)논쟁의 공과」, 『불교학 리뷰』 04, 금강대학교 불교문화연구소, pp.187-206.

미산스님(2005), 「대념처경의 주석서에 대한 이해」, 『대념처경의 수행이론과 실제』, 도서출판 근본 불교 수행도량 홍원사, pp.51-84.

임승택(2005), 「대념처경의 이해」, 『대념처경의 수행 이론과 실제』, 도서출판 근본 불교 수행도량 홍원사, pp.10-47.

조준호(2008), 「간화선과 위빠사나」, 자료집: 제 9차 조계종 간화선 세미나 : 간화선의 지평확대를 위한 학술적 모색, 대한불교 조계종 교육원 불학

- 연구소, pp.2-29.
- 정승석(2010), 『요가수트라 주석 (Yogasūtra Bhāṣya)』, 비야사 지음: 정승석 옮김, 서울: 소명출판, 2010.
- 황순일(2011), 「위빠사나는 초기불교 수행법인가」, 『불교평론』 46호, pp.269-281.
- Gethin(2001), R.M.L Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, Oxford : Oneword publications, pp.59-66.
- Harrison(2007), Paul, A, Harrison, Fragment of the Saṃbādhāvakāśa-sūtra from a Newly Identified Ekottari-kāgama Manuscript in the Schøyen Collection Tokyo; *ARIRIAB X*, pp.201-211.
- Maas(2006), Maas, Philipp André, *Samādhīpāda : The first chapter of the Pātañjalayogaśāstra for the First Time Critically Edited*, Shaker Verlag Aachen.
- Nattier(2007), Jan Nattier, One Vehicle(一乘) in the Chinese Āgamas: New Light on an Old Problem in Pāli, Tokyo; *ARIRIAB X*, pp.181-200.
- Nyanaponika(1962), Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation*, (London: Rider & Co., 1962)
- Olivelle(1998). Patrick Olivelle, *The Early Upaniṣads: Annotated text and Text and Translation*, Oxford University Press.
- Tse-fu(2008), Kuan Tse-fu, *Mindfulness in Early Buddhism : New approaches through psychology and textual analysis of Pali, Chinese and Sanskrit sources*, Routledge.

Abstract

On the interpretation of *ekāyano mārgaḥ* - focusing on analyses and similes

LEE, Young-jin

HK research professor at Guemgang University

The scholars who are domestic and abroad as well have had a tendency to consider *Catvāri upasthānāni* to be ‘the only way’ to realize *Nirvāṇa* since the early Buddhism had begun to be studied. On the basis of this tendency, there would be the ‘*ekāyana* formula’, in which *Catvāri upasthānāni* is defined to be ‘*ekāyano mārgaḥ* (Skt, *ekāyano maggo* : Pāli)’ that has been interpreted as the ‘only way’ by many scholars. However, this interpretation has denied since Gethin(2001: first ed. 1992) asserted that it cannot be understood to be the only way. Subsequently, Natier(2007) and Tse-fu(2008) strengthened Gethin’s assertion by suggesting it’s meaning as ‘unified or direct way’ and ‘a comprehensive way’ respectively.

In this article, I tried to examine their interpretations of ‘*ekāyano mārgaḥ*’ could be adjust to other traditions, especially to the Sarvāsat-

ivādins. Because, there are various kinds of interpretations of 一趣道, the translation of ‘*ekāyano mārgaḥ* or *ekāyanamārgaḥ*’ by *Xuanzang*, in *Mahāvibhāṣya* and a short interpretation in *Nyāyānusāra*. To my knowledge, all the three scholars who has denied the possibility of interpretation of ‘the only way’ have resorted on the *Buddhaghosa*’s gloss on the ‘*ekāyano maggo*’ in which he clearly denied the possibility of its being interpreted as ‘only way’ by adding ‘does not functioned as a forked way (*na dvedhāpathabhūto*)’. Therefore, it needs to be examined whether their interpretations could be fit to Northern Abhidharma tradition and Mahāyana commentary tradition as well.

The results of this examination are as follows:

First, *Sarvāstivādins* accepted the possibility of its being interpreted as the ‘only way’ in *Mahāvibhāṣya* and *Nyāyānusāra*. However, according to *Sarvāstivādins* in *Mahāvibhāṣya*, the only way must be understood to be ‘*āryamārgaḥ*’, not to be *Catvāri upasthānāni* alone. 37 *Bodhipakṣyā dharmāḥ* including *Catvāri upasthānāni* could be interpreted as ‘one way, i.e., the only way’ from the point of its function by which the practitioners can go to *Nirvāṇa*. In *Nyāyānusāra*, *Saṅghabhadra* who thoughts a path that leads to [*Nirvāṇa*] (趣道: [*nirvāṇa*] *ayanamārga*) as *prajñā* that is *svabhāvasmṛtyupasthānam* also seems to have accepted the possibility of its being interpreted as ‘the only way’ on the basis of an idea that ‘the only way’ should refer to ‘the only best way among others that can destroy defilements and lead to the *Nirvāṇa*’.

Second, Mahāyāna commentaries have different interpretations of *ekāyanamārgaḥ* common to Buddhaghosa's interpretation. For example, in *Abhisamayālaṅkāra*[*kārikāśāstra*]vṛtti, the commentary of 25,000 *Prajñāpāramitā Sūtra* by Ārya Vimuktiṣeṇa, there is a simile where *Cittotpāda* accompanied by *ekāyanamārgaḥ* is compared to a stream of river. Here *ekāyanamārgaḥ* seems to be interpreted as a 'direct path' because the steam of river implies to 'that which flows to the goal without interruption'. In *Akṣayamatīnirdeśaṭīkā*, *ekāyanamārgaḥ* showing the overall meaning of Pratyekabuddhas implies to 'the path to be traversed alone'

In conclusion, '*ekāyano mārgaḥ*' could be interpreted differently such as an 'one way', a 'narrow path', and a 'path that leads to one' according to its context. And the meaning of 'one way' could be divided into two. That is to say, a 'not forked way' as Buddhaghosa suggests and the 'only way' as Sarvāstivādins show. But, the only way should be either that which consists of the 37 *bodhipakṣyā dharmāḥ* or *prajñā* which is the only best way among others.

Key Words: *ekāyano mārgaḥ*, *ekāyano maggo*, 一趣道, *Catvāri upasthānāni*, *bodhipakṣyā dharmāḥ*, *ekāyana* formula, Mahāvibhāṣya, the only way, Nyāyānusāra, *prajñā*, Buddhaghosa

2011년 5월 24일 투고

2011년 6월 20일 심사완료

2011년 6월 21일 게재확정