

열반은 지각이 없는 상태와 동일한가? 중국, 인도 불교관과 투쟁하다.*

로버트 샤프
(Robert H. Sharf)

역자_신사임 (금강대 박사과정)

자유, 지식, 그리고 삶의 의미와 같은 특정한 형태의 골치아픈 문제는
나에게 그러한 문제들에 대한 소위 말하는 해결책보다
더 많은 통찰력을 구현하도록 하는 것 같다.

— 토마스 네이글(Thomas Nagel)

* 이 논문은 Robert, H. Sharf. 2014. "Is Nirvāṇa the Same as Insentience? Chinese Struggles with an Indian Buddhist Ideal," In *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion, and Thought*. ed. John Kieschnick, and Meir Shahar. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 141-170.의 번역이다.

인용문에서 원전과 다른 번역은 로버트 샤프 혹은 그가 인용한 영역을 따랐다.

** 이 논문은 2015년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단-글로벌 박사 펠로우십사업의 지원을 받아 수행된 연구임(No. 2015H1A2A1029816).

“나는 2009년 3월 25-26일에 텔 아비브 대학교에서 열린 ‘인도의 신화와 중국의 이미지네이션’ 컨퍼런스의 주최자들과 참석자들의 논평과 비판에 대하여 감사를 표하고 싶습니다. 또한 내가 좋은 싫든 항상 수용한 것은 아니었지만, 알렉산더 본 로스팻, 엘리자베스 호튼 샤프, 조나단 실크, 알베르토 토테쉬니, 그리고 이 책의 익명의 비평가들의 기민한 비판과 제안들에 대해서도 감사를 전하고 싶습니다.”

불교학리뷰 (Critical Review for Buddhist Studies)

19권 (2016. 6) 155p~206p

www.kci.go.kr

서론

무엇이 생명이 있는 것을 살아있도록 하는가? 어떤 것이 지각이 있는지를 어떻게 아는가? 의식은 궁극적으로 물질인가 아니면 물질이 아닌가? 혹은 둘 다 아닌 것으로, 물질 기체로 환원될 수 없거나 그 기체로부터 분리될 수 없는 “창발성”(emergent property)인가?

이것들은 철학자, 생물학자, 윤리학자들이 수 천년 넘게 수없이 말해왔었던, 크고 복잡하고 개념적으로 불명확한 질문이다. 최근 인지심리학 또한 우리가 만든 ‘살아있느냐와 살아있지 않느냐’의 개념적 구분의 인지적 기반에 관해 수 백개의 경험적 연구를 도출함으로써 이 문제에 가담하고 있다. 연구에 따르면, 매우 어린 아이들은 생물 대 무생물에 관하여 두드러지게 다른 경향성(혹은 인지 직관), 즉 언어습득과 사회화의 결과만으로는 설명할 수 없는 직관을 가지고 있다. 가령, 신생아의 경우 무생물과는 다른 방식으로 살아있는 대상에 반응하였는데 다시 말하면, 살아있는 실재들은 상당히 오랜시간 동안 신생아들의 주의력을 붙잡았다. 그리고 어린 아이들은 그 대상들이 살아있는지 혹은 살아있지 않는지에 따라 대상의 보이지 않는 내부에 대하여 두드러지게 다른 직관을 갖는다.¹⁾ 이러한 주제에 관해 다양한 개별 분야에 따른 관점과 방법론적 관점들을 보여주는 문헌들이 증가하고 있는데, 이러한 문헌들은 살아있는지/살아있지 않는지의 구분은 습득하는 것 보다 오히려 타고난 것이라고 주장한다.²⁾

1) 작인(作因 agency)의 특징과 내부/외부 관련성 해석과의 관계를 설명한 인류학적 관점에 대해서는 Alfred Gell, *Art and Agency* (Oxford: Oxford University Press, 1998)를 참조하시오.

2) 예를 들어 다음을 참조하시오. Merry Bullock, “Animism in Childhood Thinking: A New Look at an Old Question,” *Developmental Psychology* 21, 2 (1985), 217-25; Alfonso Caramazza and Jennifer R. Shelton, “Domain-Specific Knowledge Systems in the Brain: The Animate-Inanimate Distinction,” *Journal of Cognitive Neuroscience* 10, 1 (1998), 1-34; Susan Carey, *Conceptual Change in Childhood* (Cambridge, Mass.: MIT Press/Bradford Books, 1985),

“유정성”(Animacy) 혹은 “작인”(agency)은 유전자에 의해 영향을 받은 것으로 보이는 유일한 인지 범주는 아니지만, 확실히 현재까지 가장 커다란 몫을 차지해 왔다. 이는 작인을 감지하는 역할이 한편으로는 “마음이론”(theory

Rochel Gelman, “First Principles Organize Attention to and Learning About Relevant Data: Number and the Animate-Inanimate Distinction as Examples,” *Cognitive Science* 14, 1 (1990), 79-106; Rochel Gelman, Frank Durgin, and Lisa Kaufman, “Distinguishing Between Animates and Inanimates: Not by Motion Alone,” in *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*, ed. Dan Sperber, David Premack, and Ann James Premack (New York: Clarendon, 1995), 150-84; Rochel Gelman, Elizabeth S. Spelke, and E. Meeck, “What Preschoolers Know About Animate and Inanimate Objects,” in *The Acquisition of Symbolic Skills*, ed. Don R. Rogers and John A. Sloboda (London: Plenum, 1983), 297-326; Susan A. Gelman and Paul Bloom, “Young Children Are Sensitive to How an Object Was Created When Deciding What to Name It,” *Cognition* 76, 2 (2000), 91-103; Susan A. Gelman and John D. Coley, “The Importance of Knowing a Dodo Is a Bird: Categories and Inferences in 2-Year-Old Children,” *Developmental Psychology* 26, 5 (1990), 796-804; Susan A. Gelman and John E. Opfer, “Development of the Animate-Inanimate Distinction,” in *Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Development*, ed. Usha Goswami (Oxford: Blackwell, 2002), 151-66; Susan A. Gelman and Anne Watson O’Reilly, “Children’s Inductive Inferences Within Superordinate Categories: The Role of Language and Category Structure,” *Child Development* 59, 4 (1988), 876-87; Susan A. Gelman and Henry M. Wellman, “Insides and Essences: Early Understandings of the Non-Obvious,” *Cognition* 38, 3 (1991), 213-44; Cynthia R. Johnson and D. H. Rakison, “Early Categorization of Animate/Inanimate Concepts in Young Children with Autism,” *Journal of Developmental and Physical Disabilities* 18, 2 (2006), 73-89; Benise S. K. Mak and Alonso H. Vera, “The Role of Motion in Children’s Categorization of Objects,” *Cognition* 71, 3 (1999), B11-21; Diane Poulin-Dubois, Anouk Lepage, and Doreen Ferland, “Infants’ Concept of Animacy,” *Cognitive Development* 11, 1 (1996), 19-36; David Premack, “The Infant’s Theory of Self-Propelled Motion,” *Cognition* 36, 1 (1990), 1-16; David H. Rakison and Diane Poulin-Dubois, “Developmental Origin of the Animate-Inanimate Distinction,” *Psychological Bulletin* 127, 2 (2001), 209-28; Daniel J. Simons and Frank C. Keil, “An Abstract to Concrete Shift in the Development of Biological Thought: The Insides Story,” *Cognition* 56, 2 (1994), 129-53. 심리적 본질주의(psychological essentialism)에 대해서는 Susan A. Gelman, *The Essential Child: Origins of Essentialism in Everyday Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2003)에서의 포괄적 요약을 참조하십시오.

of mind)에서 다른 한편으로는 다양한 문화를 가로지르는 초자연적 행위자에 대한 믿음에서 작용한다고 추정되기 때문이다.

“마음이론”은 어린 아이들이 단순한 객체가 아니라, 의식있는 주체로서 다른 사람들을 이해하게 하는 인지 능력 또는 통찰력을 말한다. “마음이론”에 따르면, 마음이론의 초기 습득은 공감과 사회적 유대감에 필수적이다. 이런 능력의 결핍과 장애는 아마도 자폐증 스펙트럼 장애의 원인이 될 수도 있다.³⁾ 그래서 사람들은 사실상 태어나면서부터 생물과 무생물을 구분할 수 있도록 진화되었던 것 같다. 그리고 종(species)으로서 우리는 살아있는 실재를 지각 경험의 본원으로서 신경학적으로 간주하는 경향을 띤다. 즉, 네이글(Nagel)의 용어를 빌리자면 “[유기체가 의식을 갖는다는 것은] 그러한 유기체가 **된다**는 것이 있다는 것이다.”⁴⁾

진화이론은 작인-감지(agency-detection)를 위한 우리의 선천적 신경 능력에 대해 다음과 같은 확실한 설명을 제시한다. 즉, 야생에서 포식자의 존재를

3) 예를 들어 다음을 참조하십시오. Simon Baron-Cohen, *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind, Learning, Development, and Conceptual Change* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995); George E. Butterworth, Paul L. Harris, Alan M. Leslie, and Henry M. Wellman, eds., *Perspectives on the Child's Theory of Mind* (Oxford: British Psychological Society and Oxford University Press, 1991); Alan M. Leslie, “Pretending and Believing: Issues in the Theory of ToMM,” *Cognition* 50, 1-3 (1994), 211-38; Peter Mitchell, *Introduction to Theory of Mind: Children, Autism, and Apes* (London: Arnold, 1997); Henry M. Wellman, *The Child's Theory of Mind* (Cambridge Mass.: MIT Press, 1990). 자폐증에 접근하는 “마음 이론”(theory of mind)에 대한 비판에 관해서는 다음을 참조하십시오. Peter R. Hobson, “Against the Theory of ‘Theory of Mind,’ ” in *Perspectives on the Child's Theory of Mind*, ed. George E. Butterworth, Paul L. Harris, Alan M. Leslie, and Henry M. Wellman (Oxford: British Psychological Society and Oxford University Press, 1991), 33-51; Peter R. Hobson, *Autism and the Development of Mind* (Hove, UK: Erlbaum, 1993).

4) Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?,” in *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*, ed. Douglas R. Hofstadter and Daniel C. Dennett (New York: Basic Books, 1981), 392.

즉각적으로 알아차리는 능력은 선사시대 조상들에게 중요한 생존적 가치를 지녔을 것이다. 그러나 이러한 선택이익은 작용-감지 매커니즘이 지나칠 정도로 조심하는 범위안에서 획득된다. **내가 덩굴에서 보고 있는 것이 과연 호랑이인가?** 이러한 애매모호한 상황에서, 가부정적판단(假否定的判斷 false negatives) 보다는 오히려 가긍정적판단(假肯定的判斷 false positives)에 편향된 사람이 생존할 가능성이 더 많다. 몇몇 종교학자들에 따르면, 우리의 작인-감지 회로(agency-detection circuit)는 자연계가 영혼, 귀신, 조상신, 신, 다른 초자연적 행위자가 거주한다는 널리 퍼져있지만 잘못된 믿음을 설명한다. 무모한 작인-감지 신경모듈의 진화는 종교신앙의 발생과 지속에 대한 일반적인 자연주의적 설명이 되었다.⁵⁾

우리가 만든 “살아있느냐/살아있지 않느냐”의 구분이 객관적 사실, 즉 자연계에 있는 “무언가”와 일치할까? 아니면 인지의 진화가 만들어낸 부수적인, 다소 우연적인 산물일까? 그러한 경향은 ‘작용-감지 회로가 우리에게 선택적 이익을 제공하는데, 이는 그 회로가 우리를 자연현상에 맞춘다는 바로 그 이유 때문이다’라고 추정하는 것이다. 그렇지만 우리의 지각과 본체적 세계에서 실재하는 것의 관계는 철학자들이 “축의 시대”(axial age) 이래로 지적해왔던 것처럼 복잡한 것이다. ‘우리의 작인(agency)에 대한 지각도 색깔 혹은 맛 혹은 소리에 대한 지각이 부수적이라는 것과 같은 맥락에서 우발적일 수 있다’고 의심할 이유가 있다. 다시 말하자면, “빨갳다”, “쓰다”, “듣기 좋다”라는 경험과 그런 경험들을 야기하는 신체와 생물학적 조건의 관계는 어떤 단순한 의미에서 모방은 아니다. “빨갳다”, “쓰다”, “듣기 좋다”와 같은 **현상적 특징(qualia)**

5) 예를 들어 다음을 참조하십시오. Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1994); idem, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basic Books, 2001). 이러한 이론들에 대한 비판가들은 다른 것들 중에서도 초자연적 행위자에 대한 믿음과 종교를 단순히 동일시하는 것에 대해 의문을 제기한다.

은 물질적인 마음과 별개의 세계에 내재하는 것이 아니다.⁶⁾ 동일한 방식으로 우리가 사물을 살아있거나 혹은 살아있지 않다고 본능적으로 판단하는 것은 우리 종(species)에게 생존적 가치를 지니고, 사회적 동물로서 상호교류에 필수적인 것일 수 있을 것이다. 그렇지만 이것이 세계의 어떤 내재적 속성으로서 우월함을 보장하지는 않는다.

밝혀진 바에 따르면, 살아있는지/살아있지 않는지의 상태의 구분이 **부자연스럽고** 부수적임을 지지하는 중요한 증거가 있다. 브뤼노 라투르(Bruno Latour)의 말을 빌리자면, 세계는 생물/무생물이라는 분류의 한쪽 혹은 다른 한쪽에도 속하지 않는 “혼합물”(hybrids)이라고 부를 수 있는 것들로 가득차 있다.⁷⁾ 생물학적 과정에 대한 우리의 이해가 진보함에 따라, 미네랄, 식물, 동물 사이의 선이 희미해졌다. 바이러스 혹은 프라이온(prions)과 같은 세포로 이루어져 있지 않은 행위자를 “생명”의 유형으로 간주해야 하는가? 해면 동물, 곰팡이, 효모균을 “식물” 혹은 “동물”로 분류할 수 있는가? 그리고 우리는 이러한 복잡한 진화 스펙트럼과 더불어 지각있음(sentient)과 지각없음(insentient) 사이 어디에 선을 그어야만 하는가? 사물을 살아있다 혹은 살아있지 않다고 지각하게 하는 우리의 진화과정은 포식자들을 피하도록 할 수는 있지만, 그것은 자연계에 대한 오해의 소지가 될 수 있다.

분류학의 질서를 위협하는 혼합물의 존재가 생물/무생물의 구분이 당연하다는 것에 의문을 제기할 수 있는 유일한 근거는 아니다. 내성적 성찰은 “마음”(mind), “자아”(self), “작업”(agency), “의식”(consciousness)과 같은 용어들의 개념적 모호성에 대해 재빠르게 밝히고 있다. 만약 이러한 용어들이 명

6) 색깔 인지와 색깔 인지 뒤의 생물학적인 결정의 관계에 대한 자세한 논의는 다음을 참조하시오.

Francisco J. Varela, Evan Thompson, and Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991), 157-71.

7) Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

시하는 지시 대상이 존재하더라도 이들에 대한 심리학자, 철학자, 혹은 인지과학자들 사이에서의 합의는 아마도 도출되지 못할 것이다. 뒤르켐(Durkheim)에서 맑스(Marx), 베버(Weber), 프로이트(Freud)에 이르는 사회과학자들은 “우리의 생각, 욕망, 목표의 창시자로 우리를 생각하는 관념은 대체로 허구이다”라고 주장했다. 여러 인류학자들은 “자아(self)와 동일성(identity)이라는 관념은 대부분 문화적으로 그리고 역사적으로 결정된 것이다”라고 주장하곤 하였다. 동시에 철학자와 신경과학자들은 “어떤 단순한 의미에 있어서도 우리는 단일화되고 스스로 결정하는 행위자(self-determining agent)가 아니다”라고 주장했다.⁸⁾

철학자들은 이러한 이슈를 다루면서 다양한 “사유실험”(Gedankenexperimente)으로 주의를 돌렸다. 데카르트는 유물적 세계의 진실성에 대한 우리의 확신을 약화시키기 위해 “사악한 악마” 이미지를 사용하였다. 우리는 감각을 통해서

8) 이 주제에 관한 사회 과학적이고 철학적인 문헌들은 방대하다. 다음 예들을 참조하시오. Debora Battaglia, ed., *Rhetorics of Self-Making* (Berkeley: University of California Press, 1995); Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes, eds., *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Valentine E. Daniel, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way* (Berkeley: University of California Press, 1984); Daniel C. Dennett, *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987); idem, *Consciousness Explained* (Boston: Little, Brown, 1991); Ian Hacking, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995); Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003); Brian Morris, *Anthropology of the Self: The Individual in Cultural Perspective* (London: Pluto Press, 1994); Ulric Neisser and David A. Jopling, eds., *The Conceptual Self in Context: Culture, Experience, Self-Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989); Daniel M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002); Geoffrey White and John Kirkpatrick, eds., *Person, Self, and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies* (Berkeley: University of California Press, 1985).

오직 간접적으로 사물을 파악하는데, 어떻게 우리는 우리가 지각하는 것이 실재한다고 알 수 있겠는가? 시대가 변화했고, 공상과학은 당혹스럽지만 생산적인 “직관펌프”(intuition pump)의 원천으로 신학(theology)을 대체해 왔다. 철학자들은 데카르트를 사로잡은 많은 동일한 인식론상의 퍼즐을 환기하기 위해 “통 속의 뇌”(brains in vats)에 대해 현재 숙고하고 있다. 그들은 개아성, 주체성, 체화(embodiment)에 대한 그들의 생각을 강화하기 위해 “뇌 이식”(brain transplants)을 논의한다. 인간의 행동을 완벽하게 모방할 수 있는 컴퓨터의 능력에 관한 테스트인 “튜링 테스트”(turing test)는 행동주의, 결정론, 자유의지에 관한 논쟁에서 기준점 역할을 한다. (주관적 경험을 결여한다는 것을 제외하고, 인간과 구분이 안되는 허구적 존재인 “철학적 좀비”가 동일한 효과로서 사용된다.) **현상적 특징(qualia)**에 관한 골칫거리로 가득 찬 논쟁에서, 다니얼 데닛(Daniel Dennett)은 한 개인의 주관적인 경험을 다른 사람에게 전달하는 “브레인스토밍 머신”(brainstorm machine)을 생각하였다. 반면 네드 블록(Ned Block)은 색깔들이 거꾸로 된 것을 제외하고 완벽히 지구와 같은 행성인 “반전된 지구”(inverted earth)에 대해 논의하고 있다.⁹⁾ 블록은 또한 “중국 뇌”(China brain)라는 사고실험을 시도했는데, 이는 중국에서 각각의 사람들이 별개의 뉴런(neuron)의 역할을 하고, 위키토키에 의해 연결되어 총체적으로 하나의 뇌의 활동을 구현하는 실험이다.¹⁰⁾(이러한 총체가 “의식이 있다”고 말할 수 있을까?) 각각의 경우에 있어서 학자들은 몸/마음 이원론, 자기 동일성, 결정론, 그리고 의식의 존재론적 지위와 연관된 답이 없는 난제에 대해 숙

9) Ned Block, “Inverted Earth,” in *Action Theory and Philosophy of Mind*, 1990, ed. James E.

Tomberlin, *Philosophical Perspectives* 4 (Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1990), 53-79.

10) Daniel C. Dennett, “Quining Qualia,” in *Consciousness in Contemporary Science*, ed. A. J. Marcel and E. Bisiach (Oxford: Clarendon, 1988), 42-77; Ned Block, “Troubles with Functionalism,” in *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology*, ed. C. W. Savage, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 9 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978), 261-325.

고하는 것을 돕기 위해서, 환상적이고 재미있지만 타당해 보이지는 않는 시나리오를 고안하고 있다. 우리는 지금부터 수 백년 후에 뇌 이식, 철학적 좀비, 중국 뇌에 대한 진지한 논문을 이해하기 위해 분투하는 철학자들을 상상할 수 있을 것이다.

나는 이 장에서 중세 불교의, 적어도 표면적으로는 유사하게 이상하고 믿기 어려워 보이는 몇 가지 사상들을 검토할 것이다. 물론 아래에서 다루어지는 몇 가지 불교 개념들은 오늘날 우리에게 뇌이식에 관한 논의가 당혹스러운 것과 같이, 그 당시의 독자들에게도 당혹스러웠다. 인도쪽에 관해서 나는 멸진정(nirodha-samāpatti)의 개념부터 시작하려고 한다. 이것은 모든 의식이 멈춘 식물인간의 혼수상태와 비슷한 명상 상태이다. 그 다음으로 나는 “개념이 없는 존재”(無想有情 *asamjñika-sattvāh*)라고 알려진 부류에 대해 살펴볼 것이다. 이들은 감각(sentience), 생각(thought), 의식(consciousness)을 결여한 천계에 거주하는 자들이다. 양자의 경우에 있어서, 지각이 없는 상태는 지각이 있는 상태가 뒤따르는 것(혹은 생기하게 하는 것)으로 보인다. 이것은 까르마에 대한 전통 불교의 이해에 심각한 도전을 일으키는 것이다. 중국쪽에서는 무정물의 불성에 관한 논쟁, 즉 ‘벽 혹은 기와와 같은 지각이 없는 사물이 성불하고 다르마를 설할 수 있을까?’에 대해 생각해 볼 것이다. 이 교리 또한 불교 교리의 일관성을 위협하는 것처럼 보일 수도(그리고 보였을 수도) 있다.

현대 학자들은 세계를 이해하기 위해 분투한, 지적인 그렇지만 잘못 인도된 학자들의 산물로서 그러한 교리들에 접근하는 경향이 있으며, 그러는 동안 전통, 경전, 우주에 대한 과학 이전의 이해라는 규칙들에 의해 내내 두 다리가 묶여왔다. 그들은 [의미 없고 모호한 질문인 ‘얼마나 많은 천사들이 바늘 끝에서 춤출 수 있는가?’]를 계산하는 속담에 나올 만큼 유명한 학자들이다. 그렇지만 나는 다른 관점을 제안하고 싶다. 나는 그러한 이론들이 개인의 정체성, 윤리적 책임, 지각, 죽음에 관한 이슈들을 꼼꼼히 생각하는데 좌표의 역할을 한다

고 생각한다. 우리 스스로 이러한 이슈들에 관한 명확성으로부터 여전히 멀리 떨어져 있다는 점과 우리 역시 개념적 발판을 얻도록 돕기 위해 환상적인 사유 실험들을 고안하고 있다는 사실을 감안하면, 불교도가 지금까지 해왔던 것을 새롭게 살피는 시간이 될 것이다.¹¹⁾

I. 열반(Nirvāṇa), 멸(Nirodha), 그리고 지각 없음 (Insentience)

현존하는 최초의 불교문헌에서 열반의 개념은 꽤 간단하다. 문자적으로 “불다” 또는 “불을 끄다”를 의미하는 열반은 번뇌의 영원한 소멸과 그리고 괴로움과 윤회의 최종적인 종결을 말한다.¹²⁾ 여기에는 두 종류, 혹은 더 정확하게는 두 순간의 열반이 존재한다. 이것은 “유여열반”(有餘涅槃 *sopadhiśeṣa-nirvāṇa*)과 “무여열반”(無餘涅槃 *nirupadhiśeṣa-nirvāṇa*)이다.¹³⁾ 보리수 아래에 앉아 신타르타(Siddhārtha)에 의해 획득되어진 열반은 유여열반이다. 이것은 비록 모든 집착과 괴로움 등의 모든 번뇌가 소멸하였지만, 여전히 그의 신체는 자연적인 흐름상에 남아있음을 의미한다. 무여열반 혹은 반열반(般涅槃 *parinirvāṇa*)

11) 다른 노선을 따르는 불교 철학의 잘 표현된 답변은 다음을 참조하십시오. Paul John Griffiths, “Scholasticism: The Possible Recovery of an Intellectual Practice,” in *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*, ed. José Ignacio Cabezón (Albany: State University of New York Press, 1998), 201-35.

12) Nirvāṇa는 또한 [망상의] 불을 식히다의 경우와 같이, “식히다”와 관련된 의미를 가지고 있다. 다음을 참조하십시오. Louis de la Vallée Poussin, *The Way to Nirvāṇa: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1917), 113.

13) 이러한 두 용어의 해석을 둘러싼 논란에 대한 개괄은 다음을 참조하십시오. Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 208-20.

은 더 이상 재생이 없는 붓다 혹은 아라한의 최후의 죽음을 의미한다. 이러한 최후의 열반을 통해 붓다 혹은 아라한은 종결되고 소멸되며 더 이상 존재하지 않는다. 사실, 초기 문헌에서 이러한 무열반은 윤회를 믿지 않는 현대의 무신론자들에게는 죽음과 다를 바 없어 보인다. 이것은 단순한 소멸, 말하자면 영원히 지각이 없는 상태이다.¹⁴⁾

그 당시의 관습을 고려해보면 초기불교에서 열반을 멀로 보는 것은 상당히 소박하고, 엄숙하고, 금욕적으로 보여졌을 것이다. 불교도의 주장에도 불구하고 영원한 즐거움과 더 유사한 해탈에 끌렸던 그들의 경쟁자는 불교도를 허무주의자라고 비난하였다. 붓다는 『알라가두빠마경』(Alagaddūpama-sutta)에서 다음과 같이 말씀하신다.

나는 몇몇 사문과 바라문들에 의해 다음과 같이 허망하고 헛되고 거짓되고 잘못 왜곡되었다. “사문 고타마는 타락으로 이끄는 사람으로, 존재하는 것의 단멸, 소멸, 파괴를 가르친다”라고 내가 아닌 방식으로 그리고 내가 말하지 않은 방식으로 그와 같이 나는 몇몇 사문과 바라문들에 의해 다음과 같이 허망하고 헛되고 거짓되고 잘못 왜곡되었다.¹⁵⁾

유사하게, 『야마까경』(Yamaka-sutta)은 “내가 세존께서 가르치신 법을 이해한 바에 따르면 루(漏)를 파괴한 비구는 신체의 붕괴로 인해 죽고 소멸하고, 죽음 이후에 더 이상 존재하지 않는다”라는 야마까 장로의 사색으로부터 시작하고 있다. 비난을 반박할 사리불의 차례가 되었고, 그는 “여래 혹은 아라한은 소멸한 것이 아니라 오히려 그 모든 것이 무상하고 괴로움인 오온(五蘊)이 그치고

14) La Vallée Poussin, *The Way to Nirvāna*, 116-38에서의 논의를 참조하십시오.

15) *Alagaddūpama-sutta (Majjhima-nikāya [MN] 22 i.140)*, 번역: Bhikkhu Ñānamoli and Bhikkhu Bodhi, in *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya* (Oxford: Pali Text Society, 1995), 234.

소멸한 것”이라고 설명한다.¹⁶⁾ 사실, 붓다가 가르친 불교의 주춧돌 중 하나인 “중도”라는 개념은 허무주의를 해체하기 위한 전략으로 보여질 수 있다. 경전에서는 붓다의 중도가 단견(斷見 *uccheda-vāda*)과 상견(常見 *śāsuvata-vāda*) 모두를 거부한 것이라고 반복하여 주장하고 있다. 첫째 항상한 아트만은 없으며 단지 업으로(*karmically*) 조건지어진 정신-신체의 연속체[相續 *santāna*]만이 있을 뿐이라는 [주장과], 둘째 그 목적이 이러한 업 연속체의 최후의 소멸이라는 주장에 있어서, 불교 옹호자에게는 더 이상의 해석의 여지가 남아있지 않았다.

그렇지만 그들은 [다른] 해석을 시도하였다. 한가지 전략은 붓다의 열반이 붓다의 영원한 부재를 반드시 수반하지 않는다는 간단한 주장에 놓여 있다. 논의의 여지는 있지만 열반은 깨닫지 못한 자에게는 소멸처럼 보인다. 사실, 열반은 사고와 이해를 초월하고 있다. 이러한 전략은 붓다가 입장을 밝히기를 거절했던 10가지 혹은 14가지 “무기”(無記 *avyākṛta*)의 질문들에서 작동하고 있다. 이러한 질문들 가운데, 즉 “여래는 죽음 이후에 존재하는가? 존재하지 않는가? 존재하기도 하고 존재하지 않기도 하는가? 존재하는 것도 아니고 존재하지 않는 것도 아닌가?”라는 네 가지 질문은 여래의 죽음 이후 여래의 실존과 관련이 있다.¹⁷⁾

무기(無記)의 질문들에 대해서는 많이 서술되어져 왔다. 붓다는 답을 알고 있었지만, 해탈에 도움이 되지 않는 불필요한 방해이기 때문에 답하기를 거부

16) *Yamaka-sutta* (*Samyutta-nikāya* [SN] 22.85), 번역: Bhikkhu Bodhi, in *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya* (Somerville, Mass.: Wisdom, 2000), vol. 1, 931-33.

17) 나머지 6가지 질문은 “세계는 영원한가? 영원하지 않은가? 한계가 있는가? 한계가 없는가? 신체는 영혼 (*jīva*)과 같은가? 신체는 영혼과 다른가?”이다. 예를 들어, *Poṭṭhapāda-sutta* (*Dīgha-nikāya* [DN] 9); *Cūla-māluṅkiya-sutta* (MN 63); *Aggi-vacchagotta-sutta* (MN 72); *Diṭṭhi-sutta* (*Aṅguttara-nikāya* [AN] 10.93)를 참조하십시오. 죽음 후 여래의 존재에 관한 질문은 *Khemātherī-sutta* (SN 44)와 *Anurādhā-sutta* (SN 22.86)에서 별도로 다루고 있다.

한 것일까? 혹은 대답할 수 없었던 것일까? 만약 붓다가 대답을 할 수 없었던 것이라면, 그것은 그가 답을 알지 못해서일까, 아니면 대답 그 자체가 개념적으로 오류가 있기 때문에 대답할 수 없었던 것일까? 혹은 무지한 청중들이 그것을 이해할 수 있는 능력을 가지고 있지 않았기 때문일까? 다양한 이유들이 제시되었지만 그 사상 뒤에 숨은 동기 중 하나는 아마도 붓다가 전지(全知)하지 않다는 비난을 막기 위한 변명이었을지도 모른다. (다시 말하자면, 붓다가 의도적으로 몇 가지 주요한 우주론적 이슈들에 대해서 침묵한 것이 앞에서 언급한 이슈들에 대한 무지를 예시하는 것은 아니다.) 전하는 바에 따르면, 어떤 경우에 붓다가 열반 후의 존재 가능성에 답하는 것을 거절한 것은 허무주의라는 비난에 대한 하나의 응답이었을 것이다. 왜냐하면 보이는 것과 달리 열반은 단순한 소멸이 아님을 시사하기 때문이다.

또한 다른 해석들이 존재한다. 가장 두드러진 해석은 열반과 너무나 닮아서 쉽사리 혼동할 수 있는 그와 유사한 상태를 상징하는 것이다. 간단하게 멸진정(滅盡定 *nirodha-samāpatti*) 혹은 간단히 멸(滅 *nirodha*)이라고 불리는 이러한 명상 상태는 깨끗하고 단순한 “지각없음”이다.

단순하게 “소멸”을 의미하는 멸은 아마도 붓다 당시의 사문전통에 널리 퍼져있었던 오래된 개념일 것이다. (이후 파탄잘리(Patañjali)에게 귀속되는 후대 『요가수트라』(*Yogasūtra*)에서 멸은 ‘번뇌의 절멸, 그리고 자아와 절대를 구분하는 착각의 종결’이라는 요가 수행의 최종 목표를 가리킨다.)¹⁸⁾ 깨달음을 구하는 여정에서 붓다는 스승 아라다 깔라마(*Ārāḍa Kālāma*)와 우드라카 라마뿌트라(*Udraka Rāmaputra*)의 지도 아래 그 당시에 접근할 수 있었던 최고의 요가 테크닉을 숙달하였다고 말해진다.¹⁹⁾ 후기 불교 주석가들은 이러한 숙달과 결부하여 명상의 성취를 ‘4가지 색계와 연관된 정려(*rūpa-dhyāna*)와 4

18) 멸(滅)에 관한 비불교의 자료는 다음을 참조하시오. Ian Whicher, “Nirodha, Yoga Praxis and the Transformation of the Mind,” *Journal of Indian Philosophy* 25, 1 (1997), 1-67.

19) 예를 들어, *Mahāsaccaka-sutta* (MN 36, i.240 ff.)를 참조하시오.

가지 무색정, 즉 등지(等至 samāpatti)’라는 여덟 단계의 선정체계로 조직하였다. 아라다 깔라마는 싯다르타에게 “무소유처”(無所有處 ākimcanyāyatana)까지의 7단계를 가르친 반면, 우드라까 라마뿌뜨라는 8번째 “비상비비상처”(非想非非想處 naivasamjñānāsamjñāyatana)를 가르쳤다고 전해진다. 불교 철학전통은 대체로 이러한 높은 단계의 선정이, 특히 초능력을 갈망하는 사람들에게는 유용하지만 불교 수행도에 있어서 필수적인 것은 아니라는 점을 분명히 하고 있다. 이러한 선정을 시스템화하는 이면에 있는 동기 중 하나는 라 이별인 고행전통의 수행과 가르침을 완전히 흡수하고 동시에 종속시키기 위함이다.²⁰⁾

초기 불교 자료들에서 “멸”이라는 용어는 “열반”과 거의 동일한 것이었다. 예를 들면 “멸”은 사성제 중 세 번째 “고통의 소멸”(duḥkha-nirodha 滅諦)에 대한 약칭으로써 자주 등장하였다.²¹⁾ 그런데 전통이 발달함에 따라 멸은 두 번째로 좀 더 전문적인 의미를 취하게 된다. 다시 말하면, 이것은 선정의 특별한 상태, 즉 “비상비비상처”를 넘어선 아홉 번째 선정(혹은 다섯 번째 등지)를 나타낸다. 대부분의 설명에 따르면, 이 선정에서는 모든 의식 활동이 사라진다. 이 상태에서 마음 요소들의 상속은 단순히 억제되거나 억압되는 것이 아니라, 비록 그것이 일시적일지라도 좀 더 철저한 의미에서 모두 멈춘다. 죽음과 이러

20) 불교수행도 이론에서 사마타(止 śamatha)의 테크닉과 성취의 역할에 관한 문헌은 다양하다. 특히, 다음을 참조하십시오. Johannes Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India* (Stuttgart: Franz Steiner, 1986); Paul John Griffiths, “Concentration or Insight: The Problematic of Therāvada Buddhist Meditation-Theory,” *Journal of the American Academy of Religion* 49, 4 (1981), 605-24; Lambert Schmithausen, “On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating Insight’ and ‘Enlightenment’ in Early Buddhism,” in *Studien Zum Jainismus und Buddhismus*, ed. Klaus Bruhn and Albrecht Wezler (Wiesbaden: Franz Steiner, 1981), 199-250.

21) 그리피스는 초기 전통에서 멸(滅)과 열반을 동일시하는 경향이 있다는 것을 주장하기 위해 AN 4.454, MN 1.209, 그리고 *Visuddhimagga*를 인용한다. Paul John Griffiths, *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem* (La Salle, Ill.: Open Court, 1986), 29.

한 상태를 구분하는 유일한 점은 신체가 “체온”(uṣman)과 “생명력”(āyus)이라는 다르마에 의해 유지되어 살아있다는 것 뿐이다.²²⁾

멸을 열반과 구별하고 나자, 주석가들은 이 두 가지를 자유롭게 대조할 길이 열렸다. 즉, 붓다를 ‘소멸을 설하는 자’로 여기는 사람은 멸진정의 상태를 열반으로 오해한다고 주장할 수 있었다. 분명히 그러한 오해는 저지르기 쉽다. 예를 들자면 붓다고사 그 자신도 “멸”을 “열반”과 동일하지는 않지만 현상학적으로 그와 유사한 것으로 생각한 것처럼 보인다. 『청정도론』(Visuddhimagga)에서 “왜 어떤 숙련된 수행자가 멸을 갈망합니까?”라는 질문에 대해 다음과 같이 답한다. “행(saṃskāra)의 일어남과 소멸에 지친 그들은 ‘바로 지금 여기에서 의식이 없음을 통해 열반인 멸을 획득하여 안락하게 머무르자’라고 생각하면서 [멸을] 획득한다.”²³⁾

멸에 관해서는 많은 연구가 행해졌으며, 이중 람버트 슈미트하우젠의 작업에 기반을 둔 폴 그리피스에 의한 훌륭한 연구가 특히 주목할 만 하다.²⁴⁾ 따라

22) 확실히 이러한 주장에 관한 논란이 있었다. 슈미트하우젠은 몇몇 자료들에서 의식(vijñāna, citta)의 몇몇 형태는 멸(nirodha)에서 여전히 남아있어야만 한다고 (분명하게 혹은 함축적으로) 주장하고 있음에 주목하라. 자세한 논의는 다음을 참조하시오. Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2007), vol. 1, 19 ff.

23) *Visuddhimagga* 23.30, Buddhaghosa, *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, 번역: Bhikkhu Ñāṇamoli (Berkeley, Calif.: Shambhala, 1976), vol. 2, 828.

또한 같은 텍스트에서 다음을 참조하시오. “그렇지만 이미 여덟 등지를 일으킨 성인들은 ‘우리는 멸진정에 들어가서 7일 동안 의식이 없음을 통해 바로 지금 여기에서 열반인 멸에 도달하여 안락하게 머무르겠다’고 생각하면서 삼매를 계발한다. 이러한 집중 삼매의 계발은 그들에게 멸의 이익을 가져다준다.”(11.124, Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, vol. 1, 407). 멸[진정]이 현상적으로 열반과 유사하거나 동일하다는 주장은 물론 둘 중 어떠한 상태도 그 스스로 현상을 가지고 있지 않는다는 점을 고려할 때 이상하다. 이것이 이러한 상태들의 개념적인 모호함을 역설한다. 어떻게 붓다고사가 멸(nirodha)를 행복의 경험(experience of bliss)과 연결시키는지에 주목하시오.

서 나는 여기에서 장황한 논의보다는 상당히 특수한 상태에 의해 야기되는 몇몇 개념적인 답이 없는 난제에만 국한하고자 한다.

멸의 개념에 주목하는 철학적이고 사상적인 문제들은 축소되지 않았다. 불교의 핵심 가르침은 바로 모든 것들은 원인에 의해 발생한다는 것이고, 그리고 윤회는 다르마들의 정신적-물질적 상속(santāna)에 의해 유지되거나 아니면 그것과 동일한 시간을 차지한다는 것이다. 일단 정신적 사태의 상속이 멈추게 되면, 즉 그 연결고리가 망가지면 이후 시점에서 그것이 다시 나타나는 것을 설명하는 것은 어렵다. (의식이 없는 요가수행자는 확실히 그 스스로를 멸[진정]에서 벗어나게 할 수 없다.) 그리고 만일 누군가가 멸[진정] 상태에서 죽는다면 어떤 일이 벌어질까? 논리적으로 말하자면, 당신은 다시 재생할 수 없다. 왜냐하면 당신은 미래에 태어나게 할 수 있는 의식의 마지막 순간이 없기 때문이다. 그러므로 멸[진정] 상태에서의 죽음은 무여열반과 동등한 것이 되어야 한다. 그러나 전통에서 멸[진정]은 열반이 아니며, 더욱이 사마타(śamatha) 수행과 멸[진정]과 같은 상태는 그 자체로 궁극적 해탈을 산출해서는 안된다는 점을 명백히 하고 있다.

다른 주석 전통은 다른 방식으로 이러한 답이 없는 난제에 답하고 있다. 멸[진정]으로부터 어떻게 나오는지에 대하여 붓다고사는 멸[진정]으로 들어가기 전 요가수행자가 일정한 기간, 즉 전형적으로 7일 후에 나올 것을 결심한다고 언급하고 있다. (붓다고사는 신중한 요가수행자는 그의 부재로 인해 누군가가 불편하지 않도록 승가가 필요로 하거나 스승이 소환하는 경우 더 일찍 멸로부

24) Griffiths, *On Being Mindless*. 또한 멸(滅)에 대한 자세한 논의는 다음을 참조하십시오. Collett Cox, *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence: An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995); Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-Shih Lun* (Richmond: RoutledgeCurzon, 2002), 123-53.

터 나오도록 추가적인 서원을 세운다고 기록하고 있다.)²⁵⁾ 하지만 테라바다 주석들은 업 이론의 관점에서 어떻게 서원이 작용하는가에 관해서는 설명하지 못했다. 즉, 그 서원의 효력이 요가수행자의 정신-물질 연속체에 비본질적인 것처럼 보일 수 있다. 반면, 증현(衆賢 Saṅghabhadra)과 같은 몇몇 설일체유부 주석가들은 시간적인 격차를 뛰어넘는 인과관계의 연속성을 인정하는, 즉 다르마들이 삼세에 걸쳐 존재한다는 독특한 설일체유부의 이론을 통해 문제를 해결한다. 과거 다르마들이 현재(그리고 미래)에 계속하여 존재하기 때문에 그리고 멸[진정] 동안에 의식이 개입하는 순간이 없기 때문에, 멸[진정] 이전의 마지막 의식 찰나는 멸의 마지막을 나타내는 후속하는 마음의 일어남을 위한 “인접한” 혹은 “가까운”(samanantara 等無間) 조건이라고 말할 수 있다.²⁶⁾

또한 다른 이론들도 있다. 가령 경량부는 마음과 몸이 “상호간에 종자가 된다(mutual seeding [色心]互熏說)”는 설을 주장하는데, 이것은 멸진정 동안에 정신 활동의 업 종자가 육체적 몸에 잠복하고 있다는 것을 의미한다. 종자이론의 주창자는 이 상태는 기본적으로 무색계 중생들의 상태와 차이가 없다고 주장하는데, 이러한 중생은 결국 더 하위의 색계 또는 욕계의 한 곳에 다시 태어나게 된다. 무색계 중생들은 육체적 몸을 가지고 있지 않지만, 다음 생에 태어나기 위해서는 무색계에 머무는 동안에도 육체적 모임(rūpa-skandha 色蘊)의 “종자”가 정신적 연속체[心相續]에서 잠복중이어야 한다. 유가행파는 알라야식(ālayavijñāna 藏識)의 개념을 이러한 종자 이론위에 증축하였다.²⁷⁾ 멸진

25) Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, vol. 2, 830.

26) Cox, *Disputed Dharmas*, 118. 설일체유부는 여전히 멸에 관한 다른 문제점, 특히 깨달은 자(a buddha)가 깨달음을 얻음과 동시에 자연적으로 멸을 숙달한다는 사상과 관련한 문제를 가지고 있었다. 왜냐하면 멸은 업의 흐름의 중단을 초래하기 때문에, 설일체유부는 어떻게 이 중단이 깨달음의 획득을 나타내는 34심찰나의 상속과 동시에 일어나는지에 관해서 설명하기 위해 노력해야만 했다. 같은 책 116 ff.에서의 논의를 참조하십시오.

27) 멸(滅)과 알라야식(ālayavijñāna) 개념의 관련성에 대해서는, 특히 Griffiths, *On Being Mindless*, 91-106과 Schmithausen, *Ālayavijñāna*를 참조하십시오.

정] 동안 계속 유지되는 불명료하고 본체론적인 알라야식이 모든 정신적-물질적 업 종지들을 저장함으로써 문제들을 효과적으로 해결하였다. 마지막으로 세우(Vasumitra)와 같은 비유사들(Dārṣṭāntikas)은 다음과 같이 주장한다. “의식의 활동은 멀[진정] 상태에서 완전히 제거될 수 없으며, 오히려 어떤 종류의 “미세한 마음”(*sūkṣmacitta 細心) 또는 “불명료한 의식”(aparispṛuṭamanovijñāna)이 무의식 상태 동안에 계속 유지되어야 한다.²⁸⁾

멀[진정] 상태에서의 죽음의 문제와 관련하여, 다양한 임시변통적인 해결책들이 제시되었다. 붓다고사는 멀[진정]에 들어가기 전 요가수행자는 죽을 때를 결정하기 위한 초능력을 사용해야만 하고, 이렇게 함으로써 자신에게 부여된 수명이 다하기 전에 다시 나올 수 있다고 주장한다. (붓다고사는 주변 건물에 불이 나서 잣터미가 되는 동안에도 멀[진정]에서 흔들리지 않고 앉아 있었던 마하 나가(Mahā Nāga) 이야기를 인용하고 있다. 마하 나가는 몇 일 뒤 [멀진정으로부터] 나와 “게으른 승려”라고 비난받을 때 난처해 하였다.)²⁹⁾ 마지막으로 설일체유부를 포함한 몇몇 전통은 “오직 성인(ārya)과 엘리트 집단만이 멀[진정]을 획득할 수 있다. 따라서 정신적으로 자격이 없는 범부(prthagjana)는 열반을 위한 지름길로서 멀[진정]을 사용할 수 없다”고 주장한다.³⁰⁾

“멀”이라는 개념은 의식이 중지한 후에 다시 돌아오는 것을 설명하기 위해

28) 예를 들어, 『순정리론』(Nyāyānusāra)에서 중현(衆賢 Saṅghabhadra)은 “멀은 마음(心)의 소멸을 의미할 수 없고, 단지 느낌(受)과 개념(想)의 소멸을 의미한다. 그렇지 않다면 멀과 소멸에는 어떤 구분도 없을 것이다”는 비유론자(Dārṣṭāntika)의 주장을 언급하고 있다(T. no. 1562, vol. 29, 403a21-24). 중현은 당연히 동의하지 않았다. Cox, *Disputed Dharmas*, 114-22, 267; Griffiths, *On Being Mindless*, chap. 2; Schmithausen, *layavijñāna*, 18-27을 참조하시오.

29) Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, vol. 2, 829.

30) 『阿毘達磨大毘婆娑論』(T.no.1545, vol.27, 779c29 ff.); 『順正理論』(T.no.1562, vol.29, 401c11-16), 번역: Cox, *Disputed Dharmas*, 257; Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣyam*, 번역: Leo M. Pruden from the French translation of Louis de La Vallée Poussin (Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press, 1988), vol. 1, 226, 229; 『成唯識論』(T.no.1585, vol.31, 37c28 ff.), 번역: Lusthaus, *Buddhist Phenomenology*, 150-51.

많은 복잡하고 다소 특이한 이론들을 산출했다는 것은 분명하다. 그렇지만 나는 그러한 이론들을 차치하고, ‘무엇 때문에 불교도들이 애시당초 그러한 멸을 필요로 했던 것일까’를 묻고 싶다. 즉, (1) 열반과 너무도 유사하여 혼동을 야기시킬 수도 있으며, 그리고 동시에 (2) 인과에 대한 불교의 이해를 위반할 수 있는, 적어도 위협할 수 있는 그러한 상태를 무엇 때문에 고안한 것일까?

열반과 묘하게 유사하다는 것이 정확히 이 지점이 될 수 있을까? 불교도는 실제로는 완전한 소멸이라는 열반의 개념에 대해 부담을 느꼈다. 이러한 개념은 초기 전통의 숲속에 거주하는 고행자들에게는 매력적이었을 수도 있겠지만, 후대 청중들에게는 의식이 있는 존재의 종결과 같이 매우 끔찍하게 보였을 것이다. 불교도는 열반과 완전히는 아니지만 거의 동일한 상태를 고안함으로써, 겉모습이 [유사함에도] 불구하고 열반에 대한 욕망이 소멸에 대한 욕망과 다르다고 주장할 수 있었다.

II. 지각이 없는 존재들(Insentient Beings)

『디가니까야』(Dīgha-nikāya)의 「빠띠카경」(Pāṭika-sutta)에는 다양한 창조 이론에 대한 담론이 나오는데, 그중 아래와 같은 흥미로운 구절을 발견할 수 있다.

세존이시여, 사물의 시작이 우연히 일어난다고 주장하는 어떤 사문과 바라문들이 있습니다. 제가 그들에게 가서 이것이 그들의 견해이냐고 물었습니다. 그러자 그들은 “그렇다”고 대답했습니다. 저는 그들에게 어떻게 이러한 가르침을 가르치게 되었는지를 물었고, 그들은 대답하지 못했습니다. 그때 저는 “친구여! 개념이 없는 존재라고 불리는 어떤 신들이 있다. 그들은 지각이 일어나자마자 그 영역으로부터 떨어지게 된다... 그들은 어떠한 것도 기억하지 못한 채 ‘비존재로부터 존재

로 이끌려졌다'고 생각한다. 고귀한이여! 이것은 당신이 “사물의 시작이 우연히 일어난다”고 가르치게 만든 것입니다.³¹⁾

여기에서 언급된 “개념화가 없는 천산”([無想有情 無想天], 산스크리트 *asaṃjñika-sattvāḥ*, *asāṃjñika-deva*, 팔리어 *asañña-sattā-nāma-devā*)은 인식(cognition), 의식(consciousness), 지각(sentience)이 전혀 없는 천신의 한 부류이다. 반면, 상좌부 주석가들은 그들이 오직 물질적 모임(色蘊)으로만 구성된 “하나의 무더기(蘊)로 구성된 존재”라고 보았다.³²⁾ 이러한 상당히 이상한 존재들은 색계의 네 영역 가운데 가장 높은 “사선천”(四禪天 *caturtha-dhyāna-bhūmi*)의 7(8 혹은 9)천 중 하나에 머문다.

사선천에 태어나는 것은 제4정려의 숙련을 통해 일어난다. 그런데 사선천에 관해서는 다양하게 열거하고 있는 반면에, 하나의 일반적인 구상은 무상천(無想天)을 더 낮은 계층에 있는 광과천(廣果天 *Bṛhatphalāḥ*)과 함께 (혹은 광과천의 일부분으로서) 위치시키고 있다는 점이다.³³⁾ 이러한 두 장소들은 붓다의 가르침을 따르는 여부에 관계없이, 범부(*prthagjana* 일반적으로 아직 성인의 단계를 획득하지 못한 사람)이 이용할 수 있다. 나머지 다섯 천들, 즉 무변천

31) DN, iii.33-34. 번역: Maurice Walshe, *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha, Dīgha Nikāya* (London: Wisdom, 1987), 382, 번역을 변경했음. Cf. *Brahmajāla-sutta* i.28, 번역: Walshe, *Thus Have I Heard*, 81.

32) *Abhidhamma vibhaṅga* 419, 번역: Paṭhamakyaw Ashin Thīṭṭila, *The Book of Analysis (Vibhaṅga): The Second Book of the Abhidhamma Piṭaka* (Oxford: Pali Text Society, 1969), 537; *Visuddhimagga* 17.254, 번역: Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, vol. 2, 661; *Kathāvatthu* 4.11, 번역: Shwe Zan Aung and Caroline A. F. Rhys Davids, *Points of Controversy or Subjects of Discourse, Being a Translation of the Kathā-vatthu* (London: Pali Text Society and Luzac, 1969), 153-55.

33) 색계의 지형도에 대해서는 차이가 있다. 예를 들어 『아비달마구사론』은 의식이 없는 존재를 광과천(*Bṛhatphala*) 안에 있는 높은 장소에 위치시키고 있다(*Vasubandhu, Abhidharmakośabhāṣyam*, vol. 1, 222).

(無煩天 Avṛhā)·무열천(無熱天 Atapā)·선현천(善現天 Sudṛśā)·선견천(善見天 Sudarśanā)·색구경천(色究竟天 Akaniṣṭhā)은 일괄적으로 정거천(淨居天 śuddhāvāsa)으로 알려져 있다. 왜냐하면 더 낮은 두 천과 달리, 이곳은 불교의 불환자(不還者 anāgāmin)를 위한 공간이기 때문이다. 더 낮은 두 천(무상천과 광과천)에 있는 존재들은 500 겁(劫 kalpa) 동안 살 수 있는 반면, 더 높은 천의 존재들은 1000 겁부터 색구경천(色究竟天)의 천신들 경우에는 16,000 겁까지도 살 수 있다.³⁴⁾

‘하나의 천이 이미 과거에 무상정(無想定 asaṃjñi-samāpatti)을 숙달한 마음이 없는 좀비들로만 구성된다’는 관념은 멀이라는 개념을 뒤쫓아 다녔던 것과 유사한 이슈를 일으킨다. 즉, 의식의 상속이 단절되었을 때, 어떻게 그것이 다시 재개되는가? 그리고 그러한 존재로부터 어떻게 재생이 가능한가? 따라서 『구사론』(Abhidharmakośabhāṣya), 『대비바사론』(Mahāvibhāṣāsāstra), 『순정리론』(Nyāyānusāra), 그리고 『성유식론』을 포함한 설일체유부와 유가행파의 주요 해설서들에서 이러한 양상을 논의하고 있다는 점은 그다지 놀라운 일은 아니다.

예를 들면, 이러한 문헌은 “개념화가 없는 천신”(無想天)에게 의식이 모두 결여된 것인지, 아니면 멀에 관한 어떤 주장과 같이 어떤 순간 혹은 모든 순간에 지속하고 있는 잔여의식 혹은 인지 아래(識闕下)의 잠재적 의식이 있는지에 관하여 긴 논쟁들을 담고 있다. 이러한 쟁점은 『까타밧투』(Kathāvatthu 3.11)에서 언급한 논쟁 중 하나를 구성하고 있다. 여기에서는 안다까(Andhaka) 부파의 사람들은 “무상천에 있는 존재의 시작과 끝 [즉 태어남과 죽음의 순간]에 어떠한 의식일지라도 아주 짧은 순간이라도 반드시 존재해야만 한다”고 주장하고 있다.³⁵⁾ 사실, 대부분의 주석가들은 무상천의 천신이 욕계(kāma-dhātu)

34) 다음을 참조하시오. *Abhidhamma vibhaṅga* 425; 번역: Thīṭṭila, *The Book of Analysis*, 543.

35) Aung and Davids, *Points of Controversy*, 153-55.

에 다시 재생하도록 유발하는 것은 이러한 신에게 언젠가 일어나는 의식의 재출현때문이라는 점에 동의하고 있다. 다른 시나리오, 무상(無想)일 때에 죽지만 지각력이 있는 존재로 재생하는 신의 문제는 멸[진정]상태에서 죽는 것과 같은 답이 없는 난제를 야기했을 것이다. 가령, 『구사론』에서 다음과 같이 설명한다.

묻는다. 그들이 의식이 없는 존재라고 불리는 것은 항상 의식이 없어서인가, 아니면 때때로 의식이 있는 것인가?

답한다. 그들은 태어날 때와 죽을 때 의식이 있다. 의식이 없다고 불리는 것은 그들의 의식이 오랜 기간 동안 중지되기 때문이다. 이 오랜 기간이 지나 의식을 다시 일으킬 때, 그들은 죽는다. 경전에서는 “마치 꿈에서 깨어난 자와 같은 그들은 의식(samjñā)을 다시 일으킬 때 죽는다”라고 설한다. 그들은 의식이 없는 천계[無想天]에서 죽어서 반드시 욕계(kāmadhātu)에 태어나며, 다른 곳에 태어나지 않는다. 사실, 의식이 없는 존재들을 [욕계에] 태어나게 함으로써 무상정(asamjñi-samāpatti)의 힘은 소멸한다. 그들은 더이상 무상정을 수행할 위치에 있지 않는다. 따라서 그들은 죽는다. 이것은 마치 날아가는 화살이 그 여세를 잃을 때 땅에 떨어지는 것과 같다.³⁶⁾

관성을 상실하여 땅에 떨어지는 화살의 이미지는 『디가니까야』(Dīghanikāya)에 대한 붓다교사의 주석서 중 마음이 없는 천신들에 대한 분석에서도 발견할 수 있다.³⁷⁾ 이러한 비유는 업의 딜레마를 벗어나기 위한 시도에서 널리 사용되었

36) Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣyam*, vol. 1, 222.

37) 의식이 없는 신들은 “활의 시위에 의해 발사된 화살과 같은 방식으로 그곳에 존재한다. 화살은 화살의 시위로부터 나오는 힘만큼의 하늘 높이에 다다른다. 정려(jhāna)의 힘이 있는 만큼의 시간 동안 그들은 그곳에서 머무른다. 그렇지만 그 정려(jhāna)의 힘을 잃어버렸을 때, 색은 그 세계로부터 사라지고 여기 이 세상에서 다시 연결하는 의식이 일어난다. *Sumaṅgalvilāsini* (Dīgha-

을 수도 있지만, 그것은 ‘의식 흐름의 부재, 다시 말해 색온(rūpa-skandha) 이외의 다른 온의 부재에서 무엇이 이 비활성화된 정신 에너지를 지속하거나 전달하는가?’라는 근본적인 문제에 대해서는 언급하지 않았다. 다른 사람들이 ‘의식이 없는 상태에서도 여전히 몇몇 미세한 의식이 지속한다’는 등의 대체적인 매커니즘을 요구했다는 점은 이 문제가 단지 우리들만의 것이 아니라는 증거가 된다.

반면, 설일체유부 주석가들은 ‘이러한 영역에 머무르는 처음과 마지막 순간에 매우 짧은 지라도 의식의 몇 찰라들이 있어야만 한다’는데 동의하였으며, ‘정확히 몇 찰라인가’는 논쟁의 주제가 되기도 하였다.³⁸⁾ 그렇지만 설일체유부는 ‘본질적으로 부재로 특징지워지는 상태를 어떻게 설명하는가’라는 또 다른 문제를 가지고 있었다. 설일체유부는 “모든 현상은 개별적이고 더 이상 환원할 수 없고, 시간을 관통하며 지속하는 다르마들의 상호작용으로부터 발생한다. 그러므로 만약 개념화가 없는 천신(무상천)의 존재가 ‘마음이 없음’을 특징으로 한다면, 이러한 ‘마음이 없음’은 하나의 고유한 다르마의 결정적 특성(defining property 自性)이어야만 한다”고 주장하였다. 그래서 그들은 어떤 한가지를 상정해야만 했다.

의식이 없는 존재(asamjñisattva), 즉 의식이 없는 천신들(無想天) 가운데 태어난 이들에게는 심과 심소를 정지시키는 다르마가 있는데, 이것은 “의식이 없음”(āsamjñika)이라고 불린다. 이 다르마에 의해서 심과 미래의 다르마들은 특

nikāya-aṭṭhakathā), 1. 118; 번역: Rupert Gethin (개인적인 대화).

38) 『대비바사론』(Mahāvibhāṣāśāstra 784b14ff.)은 이러한 이슈에 상당한 분량을 할애하고 있다. 또한 의식없는 천신들의 처음과 마지막의 의식에 관해서는 『성유식론』(37b8 ff)의 논의를 참조하십시오. 추가적으로 다음을 참조하십시오. Lambert Schmithausen, “On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism,” in *German Scholars on India*, vol. 2, ed. Cultural Department of the Delhi Embassy of the Federal Republic of Germany (Bombay: Nachiketa, 1976), 95 n. 526.

정기간동안 발생하지 못하도록 방해받으며 일어날 수 있는 능력이 상실된다. 이 다르마는 비유하자면 강물을 막고있는 강둑과 같다. 이 다르마는 오로지 무상정(asaṃjñi-samāpatti)의 과보이다.³⁹⁾

그런 메커니즘 혹은 다르마는 (1) 마음이 없는 천신(無想天)들의 “개념이 없는”(āsaṃjñika) 상태, (2) 그것을 일으키는 “무심정·무상장”(acittaka-samāpatti, asaṃjñi-samāpatti), 그리고 (3) 멸진정에 대해 설명하도록 요구된 것이다. 이러한 세 가지 현상들은 모두 마음이 없음을 특징으로 하는데, 설일체유부는 이들을 “마음과 분리된 조건지워진 요소”(cittaviprayukta-saṃskāra 心不相應行)의 범주로 묶었다.⁴⁰⁾ 각각의 경우에 설일체유부(혹은 적어도 설일체유부—비바사사)는 인식의 부재, 혹은 마음이 없음을 개별적인 실재와 연결하였다. 이는 중현(Saṅghabhadra)의 서술, 즉 “[소멸] 바로 이전에 심찰나와 별도로, 마음을 방해할 수 있는 별개의 다르마가 반드시 존재한다”에서 잘 드러난다.⁴¹⁾

반면, 이러한 세 상태들은 그들의 내용, 즉 마음이 없음이라는 점에서 동일하게 보일 수도 있지만, 그들은 각각 개별적인 다르마와 연관되어 있다. 콜렉트 콕스(Collett Cox)는 다음과 같이 설명한다.

이러한 요소(다르마)들은 모두 마음을 방해한다는 동일한 일을 하지만 그들은 “장소, 그들을 일으키는 수행자, 그리고 의도된 목적 등등에 의해 구별된다.” 설일체유부—비바사사에게는 이러한 행위는 단일한 요소인 심(心 citta)과, 이와 동시적으로 연결된 부속물들인 심소(心所)의 양자 모두를 방해하는 것을 수반한다. 여기

39) Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣyam*, vol. 1, 221.

40) 상좌부는 열반(nibbāna)과 색(色)의 요소만을 이러한 범주에 속하는 것으로 여겼다. 그리고 그들은 인식없음에 대하여 부재를 초래하는 어떤 것이 있는 것보다는 어떤 것의 부재로서 생각하는데 만족하였다. 다음을 참조하십시오. Cox, *Disputed Dharmas*, 67-74.

41) 『順正理論』(404a28-9); Cox, *Disputed Dharmas*, 275-76에서의 논의를 참조하십시오.

서 심은 심상속의 각각의 찰나를 한정하는 역할을 하고, 심소는 각각의 찰나에 작용하는 다양한 정신 사태들을 의미한다.⁴²⁾

논리적으로, 상당히 특이한 이러한 다르마들은 마음의 영역에도 물질적 영역에도 소속되지 않는데, 이것이 앞서 언급한 “마음과 분리된 조건지워진 요소”(心不相應行) 중에 놓여지게 되는 이유이다.

많은 불교주석가들은 이것이 불필요한 구상이라고 생각했다. “마음이 없음”은 바로 이전에 선행하는 그 무엇이 이러한 상태를 발생시켰는가를 참조한다면 적절하게 설명할 수 있을 것이다. 후속하는 개념화의 부재(無想)와 개별적인 다르마를 연결지을 하등의 이유는 없다. 이 때문에 바수반두(世親)는 세가지 마음이 없는 상태를 “마음이 단지 활동하지 않는”(apraṇṭimātra) 상황을 묘사하는 임의적 명칭(假名), 즉 실재로서 존재하지 않는 것으로 간주하였다.⁴³⁾

이러한 복잡한 논쟁들은 차치하고, 다시 한번 우리는 “왜 불교도들이 애초에 마음이 없는 천신(無想天)들이 필요했던 것인가? 불교에서 천계(天界)들은 이미 충분히 있지 않았던가? 무엇 때문에 그들은 업과 윤회에 관한 그들의 이해를 더욱 흔들리게 할 수 있는 천계를 가지고 일을 복잡하게 만드는가?”라는 질문을 할 수 있다.

무상천(無想天)의 기원과 관련하여, 위에서 인용된 『빠띠까경』(Pāṭika-sutta)에서 하나의 이론을 제시하는데, 이에 따르면 무상천은 “무(無)에서의 창조”(creatio ex nihilo)에 대한 외교(外教)의 믿음을 설명하기 위해 사용된다. 불교도들에 따르면 무에서의 창조는 일단 비논리적이며(“저는 그들에게 어떻게 이러한 가르침을 가르치게 되었는지를 물었고, ... 그들은 대답하지 못했습니

42) Cox, *Disputed Dharmas*, 115.

43) 같은 책, 115-16. 또한 의식이 없는 상태에 대한 유가행파의 접근에 관해서는 다음을 참조하십시오. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology*, 122-59.

다.”), 그러한 관념은 그들이 전생에서 마음이 없는 신이었기 때문에 이전의 상태를 기억할 수 없다는 다음과 같은 진술 때문에 지속되는 것이다. “친구여! ‘개념이 없는 존재’라고 불리는 어떤 신들이 있다. 그들은 지각이 일어나자마자 그 영역으로부터 떨어지게 된다... 그들은 어떠한 것도 기억하지 못한 채 ‘비존재로부터 존재로 이끌려졌다’라고 생각한다. 고귀한이여! 이것이 당신이 ‘사물의 시작이 우연히 일어난다’고 가르치게 만든 것입니다. 비록 비현실적이긴 하지만 ‘무(無)로부터의 창조’라는 이교도의 믿음을 이와같이 기발하게 설명한다는 것은, 적어도 주석가들의 생각에서는 마음이 없음과 단순한 비존재(허무주의) 사이의 초기의 연관성을 암시한다. 나는 이후에 다시 이 문제를 짚어볼 것이다.

이러한 우주론적 괴상함의 기원이 무엇이던, 주석 전통이 마음이 없는 신들에게 끌린 이유는 의사(擬似) 창조 신화를 영구히 하는 그들의 역할 때문이 아니라, 천신들이 어떻게 최초로 마음을 잃어버렸는지에 대한 의문 때문이다. 위에서 언급한 것처럼, “사선천”(四禪天)에 거주하는 존재들은 모두 이미 이전에 제4정려를 숙달한 자들이었다. 그렇지만 사선천은 다양한 천계(天界)들로 구성되어 있다. 무엇 때문에 누군가는 이러한 천계에 태어나고 다른 누군가는 다른 천계에 태어나는가?

그 답은 서로 다른 명상의 대상들과 테크닉이라는 요가수행의 성취 **방식**의 차이에 있거나, 혹은 수행자의 의도 혹은 동기의 차이에 있다. 좀 더 높은 천계는 불교 성인(ārya)들을 위한 곳인 반면, 아직 성자의 지위를 획득하지 못한 요가수행자인 범부(prthagjana)만이 마음이 없는 신들 가운데 재생한다고 보았다. 그런데 마음이 없는 신들이 가지고 있는 공통점이 있다. 그것은 그 천신들이 지각 경험들에 대한 혐오때문에 정려(dhyāna)를 획득하도록 동기부여가 되었고, 그래서 의도적으로 “무상정”(asamjñi-samāpatti)을 계발하였다는 점이다. ‘개념 그 자체가 모든 고통의 원인이고, 요가수행의 궁극적 목표는 어떠한

인식도 없는 상태'라는 잘못된 믿음 때문에, 그들은 모든 의식활동과 경험을 중지하도록 고안된 수행을 하게 되었다.

이러한 설명은 사실상 주요한 모든 주석 전통들과 관련한 저작들에서 발견된다. 가령, 『디가니까야』에 대한 붓다고사의 주석에서는 마음이 없는 천신중에 재생하는 것에 관해 다음과 같이 설명하고 있다.

비불교 학파에서 출발한 어떤 사람은 [정려를 위한] 준비단계를 거쳐 제 4정려를 획득하고, 그로부터 나와서(出定) 의식에 있는 오류를 본다. 그는 “의식이 있을 때는 손이 베었을 때의 통증과 모든 종류의 두려움이 존재한다. 의식은 그만하면 되었다. 오직 의식이 없는 상태만이 평화롭다”라고 생각한다. 이러한 방식으로 의식의 오류를 본 자가 만약 그 정려를 잃어버리지 않고 죽는다면, 그는 의식이 없는 존재들 사이에서 재생한다. 임종시의 의식과 더불어 그의 마음은 이 세상으로부터 사라지며, 오직 물질의 모임(색은)만이 그 [의식이 없는 존재들의 세계]에서 나타난다.⁴⁴⁾

『아비달마구사론』은 다음과 같은 설명을 제시하고 있다.

고행자는 무상정의 결과로 여겨지는 개념화가 없음, 즉 무상(無想 āsamjñika)을 진정한 해탈이라고 잘못 생각한다. 이러한 [무상]정은 오직 범부가 계발하는 것이지 성인들이 계발하는 것은 아니다. 성인은 이 [무상정]을 벼랑, 즉 재앙으로 생각하여 그곳에 들어가는 것에 가치를 두지 않는다. 반면, 범부는 무상을 진정한 해탈과 동일시한다. 그들은 그것에 관련하여 “출리”(出離 nihsarāṇa)를 전혀 알지 못한다. 따라서 그들은 그 [무상]으로 이끄는 [무상]정을 계발한다.⁴⁵⁾

44) *Sumaṅgalvilāsīnī (Dīgha-nikāya-aṭṭhakathā)* 1,118; 번역: Rupert Gethin (개인적인 대화).

45) *Vasubandhu, Abhidharmakośabhāṣyam*, vol. 1, 223-24, 몇몇을 바꾸었다. Cf. 중현의 『순정리론』에서 해당하는 단락은 다음과 같다. “[범부]는 개념화가 없음(無想)을 진정한 해탈이라고 집

『성유식론』은 다음과 같이 동의하고 있다.

무상천(無想天)에 관해 말하자면, 그들로 하여금 [무상]정을 수행하게 하는 세속적인 생각(龜想)에 대한 혐오의 힘에 의해 그러한 천계에서 태어난다. 항상 활동하는 것은 아닌 심소들 [즉, 알라야식(ālayavijñāna)과 마나스(manas 意)를 제외한 모든 의식활동을 장애하는 것, 뿐만 아니라 모든 심을 소멸하는 것이 원칙이기 때문에 무상천이라고 불린다. 따라서 모든 여섯 의식들이 그에게 끊어진다...

무상정은 변정[천](遍淨[天] Śubhaktṛtsna)[즉 삼선천(三禪天) 중 가장 높은 천계]의 탐욕을 조복하였지만, 그보다 높은[영역](上[界])의 번뇌들을 조복시키지 못한 범부[異生 prthagjana]들에게 속한다. 그들의 주된 동기는 상(想)으로부터 해탈(出離)이기 때문에, 이것은 항상하지 않는 심소, 뿐만 아니라 마음의 대상들을 소멸할 수 있게 한다. 상(想)의 소멸이 가장 중요하기 때문에, “무상”(無想)이라고 불리고, 몸을 안정되고 조화롭게 하기 때문에 “정”(定)이라 불린다.⁴⁶⁾

이것은 멸진정(滅盡定 nirodha-samāpatti)과 무상정(無想定 asaṃjñi-samāpatti) · 무상유정(無想有情 asaṃjñikasattvāḥ)이 서로 구분되는 핵심이다. 멸진정은 의식에 대한 혐오감이 없음에도 불구하고 그것으로부터 일시적 중단을 찾는 성인에게 제한된다. 비록 멸진정이 불교 수행도에 반하는 것은 아니지만, 필수적인 것도 아니다. 반대로, 무상천(無想天 mindless gods)의 무상(無想 mindlessness)

착하고 무상정이 출리의 길(出離道)라고 집착하면서, 무상을 실현하기 위하여 이 [무상]정을 닦는다. 어떠한 성자도 유루(有漏)를 진정한 해탈 혹은 출리도라고 오해하지 않는다.”(『阿毘達磨順正理論』 401a19-21; 번역: Cox, *Disputed Dharmas*, 247, 번역을 수정). 문헌에서는 이후에 성인은 무상정을 피해야 할 “깊은 구덩이”(深坑)로 여긴다고 말하고 있다(401b5).

- 46) 『成唯識論』(37b3 ff.) cf. Swati Ganguly, *Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness: A Critical English Translation of Hsüan-Tsang's Chinese Version of the Vijñaptimātratātrīṃśikā with Notes from Dharmapāla's Commentary in Chinese* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1992), 112; Lusthaus, *Buddhist Phenomenology*, 147-48.

은 완전한 오류를 통해 나타난다. 즉, 지각없음(insentience)이 목표라고 맹목적으로 믿기 때문에, 그들의 수행은 윤회의 소멸보다 의식의 소멸을 향하고 있다.⁴⁷⁾

요약하자면, 불교 주석가들은 단지 열반과 대비되는 것으로, 즉 칭찬할 만하지는 않지만 받아들일 수 있는 멸진정과 다른 하나인 해로운 무상정을 필요로 하였다.⁴⁸⁾ 두 경우에서의 명확한 구분은 개념없음(non-conception)/지각없음(insentience)과 진정한 해탈 사이에 놓여있다. 그러나 열반처럼 보이지만 실제로 그렇지 않은 마술과 같은 상태(conjuring states)에서, 그 전통은 해탈론적 지형을 제 멋대로 바꾸어 놓았다. 제 멋대로 지형을 바꾸는 것은 그것이 초래한 지형학적 혼동에서 명백하게 나타난다. 예를 들면, 무상정(asamjñi-samāpatti, 이것은 “개념없음”이라는 제4정려로서 무상천의 천신으로 태어나게 이끄는 것이다)은 그 의도나 목적이 다름에도 불구하고 멸진정(nirodha[samāpatti])과 현상에 있어서 동일하다는 사실, 즉 의식 활동의 소멸을 수반한다는 점에 주목하라. 우리가 살펴보았듯이, 주석전통은 이 둘의 유사함을 인정하였다. 그런데 이것은 무상정을 정려의 계위 가운데 어디에 위치시켜야 하는지, 그리고 삼계라는 계층적 우주론에서 무상천을 어디에 위치시켜야 하는지의 문제를 발생시켰다.

색계정려(rūpa-dhyāna)에는 이전 단계에서 나타난 특정 요소들을 제거함으로써 표시되는 각각의 연속되는 정려를 지닌 자연스러운 흐름이 있다. 따라서 제 1정려에는 심(尋 vitarka: 조사), 사(伺 vicāra: 관찰), 희(喜 prīti: 즐거움), 락(樂 sukha: 안락함) 그리고 정(定 samādhi: 집중)의 요소가 모두 활동한다. 제

47) 『아비달마구사론』에서는 범부(prthagjanas)들은 “절멸을 두려워하기 때문에 그리고 이러한 정(定)은 오직 그 길의 힘을 통해서 일어날 수 있기 때문에, [멸(nirodha)]을 산출할 수 없다. 실제로, 열반을 보았으며, 열반을 획득하도록 결정된 사문이 바로 [멸(nirodha)]을 일으킬 수 있는 자이다”라고 주장한다(Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣyam*, vol. 1, 226).

48) 이러한 대비는 유가행파 교리에서 명확하다. 그들의 교리에 따르면 “자아”의 구상화에 대하여 책임이 있는, 의(意 manas)는 무상정에서 여전히 활동하지만 멸진정에서는 멈춘다. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology*, 145-51을 참조하십시오.

2정려는 심과 사가 제거되고 오직 희, 락, 정이 남아있음을 특징으로 한다. 제 3정려에는 희가 제거되고 락과 정이 남으며, 제 4정려에는 정만이 남는다. 이러한 색계정려 이후에는 의식이 완전히 사라지는 순간에 도달할 때까지 아래와 같이 점점 더 정제된 상태를 향해 나아가는 무색정(arūpa-dhyāna)이 이어진다.

- 1: 공무변처(空無邊處 akāśa-anantya-āyatana)
- 2: 식무변처(識無邊處 vijñāna-anantya-āyatana)
- 3: 무소유처(無所有處 akiñcanya-āyatana)
- 4: 비상비비상처(非想非非想處 naivasamjñānaasamjñā-āyatana)
- 5: 멸(滅 nirodha)

이러한 순차의 내재적 논리를 고려하자면, 무색정 가운데 위치하고 있는 아마도 멸에 근접한 무상정(asamjñi-samāpatti)을 찾을 수 있을 것이라 기대할 수 있다. 결국, 내용의 관점에서(혹은 요소의 부재라는 관점에서) 무상정(asamjñi-samāpatti)은 멸과 동일한 것으로 보인다. 그러나 이것은 다음과 같은 하나의 풀 수 없는 문제를 일으킬 수 있다. 즉, 잘 알려진 예외인 멸(진정)을 제외하고 모든 정려들은 각각에 상응하는 천계를 갖는다. 만약 무상정이 무색계에 위치한다면, 이러한 정(定)을 숙련한 사람들은 마음 뿐만이 아니라 몸도 없는 영역에 태어나게 될 것이다. 심지어 가장 능숙한 불교 주석가조차 그것을 설명하는데 매우 힘든 시간을 가졌을 것이다! 그래서 무상정은 색계정려 가운데 장소를 찾아야만 했고, 그리고 마음이 없는 천신(無想天)은 색계에서 부합하는 천계를 찾아야만 했다. 무상정은 색계정려 가운데 가장 높은 곳에 적절하게 자리를 잡지만 심지어 그 이후에도 혼란이 생겨나는데, 이것은 전통이 무상천의 정확한 지리학적 위치에 동의할 수 없었기 때문이다. 다시 말해, 몇몇 문헌들은 무

상천을 광과천(廣果天 Brhatphalāh)안에 위치시키고 있는 반면, 다른 곳에서는 이 두 영역을 별개의 것으로 보고 있다.

우리는 이것을 어떻게 판단해야 할까? “불교 아비달마 철학과 결합한 지식 구조체계는 경전 권위의 경계를 넘을 수 없거나 넘기 싫어하는 그리고 문헌을 곧이 곧대로 따르는 학자들의 산물이다”라는 것이 학자들 사이의 무언의 가정일 것이다. 그렇지만 아마도 그 시스템의 설계자는 생각하는 것 만큼 전통에 맹종하지는 않았을 것이다. 아마도 마음이 없는 몸과 몸이 없는 마음이 확산된 것은 전통에 있어서도 논쟁의 여지가 없는 중요한 실존적인 답이 없는 난제와 관련있는 사유실험으로 보는 것이 좋을 듯하다. 그러한 답이 없는 난제는 바로 지각없음, 죽음, 무(nothingness), 열반과 관련한 것이다. 마음없음에 관한 다른 유형을 고려하는 것은 그들로 하여금 수행과 목표에 대한 이해를 정제하고 허무주의에 대한 비난, 즉 “불교가 마음이 없음을 주장하고 열반은 지각없음에 대한 신비화이다”라는 잘못된 비난에 대해 반박할 수 있게 하였다.

그리고 논의는 자연스럽게 중국과 선(禪)으로 이어진다.

III. 용어상의 혼동

개념화가 없음(non-conceptualization), 소멸, 열반에 대한 관념들 모두는 영향력이 지대한 불교 교리인 “무아”(anātman)설과 불가분의 관계에 있다. 멸[진정]에서 의식의 일시적인 중지, 그리고 열반에서 오온의 영원한 중지가 긍정적인 용어로서 해석되는 것은 정확히 영속하고 변화하지 않고 존재론적으로 실재하는 자아 혹은 영혼이 없는 이유 때문이다. 초기 문헌 전통에서 묘사되는 불교 수행은 진정한 자아 또한 초월하는 타자에 대한 체득이 아니라, 오히려 어리석음(痴)을 끝내는 것을 목적으로 한다. 무아(anātman), 무상(asamjñā),

멸(nirodha), 열반(nirvāṇa)이라는 개념들은 모두 복잡하게 그리고 때때로 논쟁적 방식으로 얽혀있다.

불교 전통은 자아, 의식 그리고 개아성에 대한 구체적인 분석에서 다수의 용어들을 채용하였다. 산스크리트 용어들 가운데에서 vijñāna(識), citta(心), saṃjñā(想), manas(意)는 우리가 마음(mind), 의식(consciousness), 인식(cognition) 혹은 개념(conception)이라고 부를 수 있는 것을 위해 일반적으로 사용된다. 가령 “자아”는 문맥과 윤리적 가치에 따라 ātman(我), 혹은 pudgala(人) 또는 sattva(有情)으로 표현된다. 이들 용어들의 구분은 항상 분석하기가 쉬운 것은 아니며, 자료를 살펴보면 용법에서 불일치를 보이기도 한다.

중국의 경우, 용어상의 복잡성은 번역 그리고 주요한 인도 용어들에 대한 엄청난게 많은 새로운 중국식 해석들로 인해 악화되었다. 남아시아 문헌에 대한 한역의 원숙기에 몇몇 동의어들은 어느 정도 표준화되었다. 예를 들면, anātman은 無我(무아)로, nirodha-samāpatti는 滅盡定(멸진정)으로, asaṃjñā는 無(무상)으로 표준화되었다. 그렇지만 동시에 우리는 서로 다른 맥락에서 사용되는 vijñāna, citta, saṃjñā, manas가 모두 心으로 번역된 것을 발견할 수가 있다. 예를 들어, 주석문헌들에서는 심(心), 상(想), 심지어 식(識)조차 일관되게 혹은 분명하게 구분하지 않는다.

우리가 무심(無心 이는 불교와 비불교적 중국 전통에 뿌리를 둔 다양한 의미를 지닌다)과 같은 용어에 대한 중국 고유의 불교 주석에 의지할 때, 용어상의 혼동은 더 큰 혼란으로 빠지게 된다. 이미 많은 연구가 이 용어에 대해 행해졌다. 그렇지만 당면한 이슈와의 연관성을 고려하자면, 두 서너마디의 말을 보태는 것이 좋을 듯 하다.

무심(無心)이 최초로 보이는 문헌 중 하나는 『노자』(老子) 49편으로, 거기에는 다음과 같은 이문(異文)이 나타난다. 즉 “성인은 항상 무심(無心)이다, 백성의 마음을 자신의 마음으로 여긴다.”⁴⁹⁾ 그런데 불교 이전에 이러한 개념

을 사용한 것은 보다 일반적으로 『장자』(莊子), 특히 12편인 「천지」(天地) 중 다음의 단락과 관련이 있다.

“옛날에 세상을 돌봐주던 사람들은 아무런 욕망이 없어 온 천하가 만족했고, 아무 하는 일도 없이 온 만물이 변화하였다. 그들은 깊고 고요하였고, 백성들은 안정되었다”고 하였다. 기(記)에서 말하길, “하나에 전념함으로써 만사가 성취된다. 무심을 얻음으로써 신들과 귀신들도 굴복한다”고 하였다.⁵⁰⁾

『노자』의 단락과 마찬가지로, 『장자』는 “성인은 그 자신에게 어떠한 욕망, 의지, 의도성이 없으며, 다른 이들의 요구에 자발적으로 응답한다”고 주장하는 것으로 이해될 수 있다. 이것은 행위하지 않았지만(無為) 잘 통치했던 (즉, 아무것도 하지 않았지만 안한 것이 없는) 고대의 선현 황제들의 이미지와 일치한다.⁵¹⁾ 앞의 구절에서 “무심”은 아마도 단순히 의지, 욕망, 자만심의 부재를 가리킬 수 있으며, 지각력이 없음 혹은 의식이 없음과 동일시 할 만한 어떠한 근거도 없다.

그렇지만, 『장자』 22편에는 보다 흥미로운 구절이 있다. 피의(被衣)가 노래한다.

형체는 말라빠진 해골과 같고,

49) 『노자』 49편의 다른 읽기는 “성인은 고정된 마음이 없다. 백성의 마음을 그 자신의 마음으로 여긴다”이다.

50) 다음을 참조하십시오. 『장자』 29/12/5-6, 번역: Burton Watson, in *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York: Columbia University Press, 1968), 127; 30/12/43, 번역: Watson, 132. 『장자』는 Harvard Yenching Concordance Series 교정본을 참조하였고, (페이지/첵터/몇번째줄)로 색인형식을 사용하여 인용하였다.

51) Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), 90-93.

마음은 식은 재와 같네.
 그 진짜 앞에서 진실하고
 근거(이유)를 찾고자 가지 않는
 흐릿 흐릿하고 컴컴하고
 무심한 그와 함께 이야기할 수 없네.
 이는 어찌된 사람인가!⁵²⁾

“식은 잿더미와 같은” 마음이라는 개념은 엄밀한 의미에서 지각없음이라는 개념에 좀 더 가까우며, 그리고 우리가 이후에 보게 될 것처럼 후기 불교 주석가들의 주목을 끌었다.

무심(無心)에 대한 불교의 이해로 옮겨가면, 학자들은 종종 이 주제에 관한 영향력있는 초기 자료로써 승조(374-414)를 인용한다. 불행히, 그 용어가 『조론』(肇論)에 약 15번 등장함에도 불구하고, 그 용어에 관한 승조의 이해를 알아내는 것은 어렵다. 이 저자에게는 흔히 있는 일이지만, 논의가 되고 있는 단락은 다양한 가꿈은 모순된 읽기가 가능하다. 「반야무지론」(般若無知論)에서의 다음 문단이 전형적이다.

힐난한다. 성인의 마음은 비록 얹이 없지(無知)만, 그러나 상황에 응답하는 길에 있어 전혀 어긋남이 없다. 그러므로 응답할 것에는 응답하고, 응답하지 않아야 할 것은 그대로 남겨둔다. 따라서 성인의 마음은 어느 때는 생기고 어느 때는 소멸한다. 어떻게 그럴 수 있는가?

응답한다. 생멸(生滅)이란, 생기고 소멸하는 마음을 말한다. 성인은 마음이 없는 데 어떻게 그곳에서 생멸이 일어나는가? 따라서 [성인에게] 마음이 없는 것이 아니라, 다만 그의 마음은 마음이 없는 [마음일] 뿐이다. 또한 그가 응답하지 않는 것이 아니라, 다만 그의 응답은 응답하지 않는 응답일 뿐이다.⁵³⁾

52) 『장자』 58/22/24.25, 번역: Watson, 237.

승조는 앞서 『노자』와 『장자』에서 언급한 ‘성인은 그 자신의 어떠한 의도 (혹은 심지어 행위요건)를 가지고 있지 않으며, 우주의 필요성에 부합하여 자발적으로 응답한다’는 이상(理想)을 반복하고 있는 것으로 보인다. 승조의 글이 항상 명확한 것은 아니지만, 여기에서도 또한 무심을 의식없음 혹은 지각없음으로 이해할 만한 증거는 거의 없다.

반면, 초기 선이 출현함에 따라 무심이라는 개념은 각관(覺觀 severing discernment), 이념(理念 transcending thought), 무념(無念 no thought)과 같이, 관련이 있으면서 복합적인 개념들과 함께 표면화되었다. 그러나 자료들에서 이러한 용어들의 사용과 적용에 있어서 거의 일치하지는 않지만(초기 선의 저자들은 다른 용어들을 폄하하는 반면, 올바른 수행을 지칭하는 것으로서 하나의 용어를 옹호하였다), 이러한 용어들은 불교 정령 수행의 목적과 수단의 관계에 대한 논의에서 등장한다.⁵⁴⁾ 다시 말해, 이러한 논란들은 불교 수행과 색계의 단순한 지각없음(無想) 사이의 관계와 관련 있다. 나는 이것이 바로 중국불교의 탁월한 사유실험, 즉 ‘무정물은 불성을 가지고 있으며 깨닫게 되고 그리고 법을 설교한다’는 생각을 불러일으켰다고 제안할 것이다.

53) 『般若無知論』(T.no. 1858, vol. 45, 154b19-24), 번역: Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*(Delhi: Motilal Banarsidass, 1976), 219, 수정하였음. 무심(無心)이라는 용어는 지루가참(支婁迦讖 Lokakṣema)의 『팔천송반야』(Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra)의 초기번역인 『道行般若經』(T. no. 224, vol. 8, 425c26)에 등장하지만, 문맥상 중관학파 스타일의 심과 무심 모두에 대한 부정이다. 다양한 초기 자료들에서의 무심의 쓰임에 관해서는 특히 다음을 참조하시오. Urs App, “Treatise on No-Mind: A Chan Text from Dunhuang,” *Eastern Buddhist* n.s. 28, 1 (1995), 83 n. 63; Fukunaga Mitsuji, “‘No-Mind’ In Chuang-Tzu and in *Ch’an Buddhism*,” *Zinbun* 12 (1969), 9-45.

54) 초기 선 명상 테크닉이라는 문맥에서 이러한 용어들의 의미에 관해서는, 다음을 참조하시오. Robert H. Sharf, “Mindfulness and Mindlessness in Early Chan,” *forthcoming in Philosophy East & West*.

IV. 무정물의 불성

지각이 없는 사물의 불성(無情 佛性)에 관한 중세 중국인들의 논쟁은 몇 세기에 걸쳐서 모든 중국불교 주류전통 출신의 주요 종교인들과 연관되어 있다. 따라서 자료들은 방대하며 복잡하다. 나는 다른 곳에서 이 주제에 관해 쓴 적이 있기 때문에, 이 논쟁에 관한 주요한 인물과 문헌과 이슈들에 관한 개괄 이상의 논의를 전개하지는 않을 것이다.⁵⁵⁾

이 교리의 근원은 대개 중국에서 최초로 ‘일천제(一闡提 icchantika)를 포함한 모든 살아있는 존재가 불성을 소유한다’고 주장한 승려 도생(道生 360-434)까지 거슬러 올라간다. 이것은 이상한, 그렇지 않다면 모순된 주장이었다. 일천제는 불성의 가능성이 없는 존재를 의미하는 전문 용어이다. 정의상 그들은 “불성”이 없다. 그럼에도 불구하고 논란이 되었던 도생(道生)의 선언은 421년 『열반경』(Nirvāṇa-sūtra)의 새로운 교정본의 출현과 더불어 정당성을 입증받게 되었다. 이 교정본에는 “일천제를 포함한 모든 중생은 불성을 소유하며 결국 깨달음을 획득할 것이다”라고 언급되어 있기 때문이다. 이러한 “북본” 『열반경』은 불성의 보편성에 대한 가장 빠른 경전적 인가로서 선전되었으나, 불성을 유정들에게만 명백히 제한하고 있다. 자주 반복되는 경문은 “‘비불성’은 벽, 담장, 기와, 돌과 같은 무정을 가리킨다. 이러한 무정물을 제외한 모든 것은 ‘불성’이라 불린다.”⁵⁶⁾이다.

55) 다음 단락은 Robert H. Sharf, “How to Think with Chan Gong’an,” in *Thinking with Cases: Specialized Knowledge in Chinese Cultural History*, ed. Charlotte Furth, Judith Zeitlin, and Hsiung Ping-chen (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2007), 210-22에서의 논의로부터 직접적으로 도출하였다.

56) 『大般涅槃經』(T.no.374, vol.12, 581a22-23) 410년에서 418년 사이에 번역된, 6권본 『열반경』은 불성은 영원하지만 일천제는 불성을 소유하지 않는다고 쓰여있다(『大般涅槃經』T. no. 376, vol. 12, 881b24ff. 과 893a9ff.).

도생과 불성의 보편성에 관한 초기 논쟁은 다음을 참조하십시오. Whalen Lai, “The *Mahāvāyānaparinirvāna*

한 세기 이후 정영사(淨影寺) 혜원(慧遠, 523-592)은 “불성”과 “본래 청정한 마음”의 관계에 대한 문맥에서 『열반경』의 위상을 재고하였다. 혜원은 인식 방식으로써 불성(“the buddha-nature that knows”)과 그러한 인지가 가능하도록 만드는 형이상학적 기반으로써 불성(“the buddha-nature that is known”)의 구분을 통해 이 주제에 접근하였다. 무명의 소멸을 통해 깨달을 수 있는 인식 방식으로써 불성은 유정(有情)에게 제한되며, 혜원에 따르면 이것이 『열반경』이 구문이 지시하는 대상이다. “알려지는 성질”인 후자는 법계(法界 dharma-realm) 그 자체이며, 따라서 논리적으로 생물과 무생물 양자 모두를 포함한다.⁵⁷⁾

유사한 전략이 삼론 주석가 길장(吉藏 549-623)의 문헌에서 발견된다. 길장은 중론학과(Mādhyamika) 계열의 추론을 따르며, 지각있음과 지각없음의 구별이 궁극적 진실[眞諦]의 차원에서 적용할 수 없다고 주장한다.⁵⁸⁾ 그러므

Sūtra and Its Earliest Interpreters in China: Two Prefaces by Tao-lang and Tao-sheng,” *Journal of the American Oriental Society* 102, 1 (1982), 99-105; Walter Liebenthal, “The World Conception of Chu Tao-Sheng,” *Monumenta Nipponica* 12, 1-2 (1956), 65-103, 241-68; Arthur Link, “Tao-sheng: A Biographical Essay” (Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 1957); Liu Ming-Wood, “The Doctrine of the Buddha-Nature in the Mahāyāna Mahāparinirvāna-sūtra,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 5, 2 (1982), 63-94; idem, “The Problem of the Icchantika in the Mahāyāna Mahāparinirvāna-sūtra,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7, 1 (1984), 57-81; Linda Penkower, “T’ien-t’ai During the T’ang Dynasty: Chan-jan and the Sinification of Buddhism” (Ph.D. dissertation, Columbia University, 1993), 393-96 n. 15; 湯用彤, 『漢魏兩晉南北朝佛教史』(北京: 中華書局, 1955), vol. 2, 601-76; 常盤 義伸, 柳田 聖山, 『禪觀論』: 英文譯注, 原文校定, 國譯(京都: 禪文化研究所, 1973), 178-93.

57) 『大乘義章』(T.no.1851, vol.44, 472c18-26)을 참조하십시오.

58) 『大乘玄論』(T.no.1853, vol.45, 40a-41a)

불성에 관한 길장의 이론은 다음을 참조하십시오. 鎌田 茂雄, 『中国佛教思想史研究』(東京: 春秋社, 1968), 43-46; Aaron K. Koseki, “Chi-tsang’s ‘Ta-ch’eng-hsuan-lun’: The Two Truths and the Buddha-Nature” (Ph.D. dissertation, University of Wisconsin, 1977), 186-268; idem, “Prajñāpāramitā and the Buddhahood of the Non-Sentient World: The San-Lun Assimilation

로 만약 당신이 어떤 것에 있는 불성을 부정한다면,

그렇다면 풀과 나무들만이 불성이 없는 것이 아니라 중생도 또한 불성이 없다. 그렇지만 만약 그대가 불성의 존재를 고수한다면, 중생이 불성을 가지고 있을 뿐만 아니라 풀과 나무들도 역시 불성을 가져야만 한다... 만약 모든 다르마들이 동일하다고 이해하고 조건적인 것(the contingent 依)과 절대적인 것(the absolute 正)의 두 특징을 보지 않는다면, 그렇다면 실제로 성취(attainment 成) 혹은 성취못함(non-attainment 不成)이라는 특징들이 실제로는 없는 것이다. 성취못함이 없기 때문에 가설로서 불을 성취한다(成佛)고 말하는 것이다. 따라서 중생이 성불할 때, 모든 풀과 나무들 또한 성불한다.⁵⁹⁾

그러나 길장은 이것이 “편만”(通門 즉, 진제)의 관점을 나타낸다고 매우 신속하게 인정하였다. “차이”(別門 즉, 속제)의 관점에서는 풀이나 나무들이 정말로 깨달음을 성취할 수 있다고 말하는 것은 일리가 없다.

중생은 정신적 미혹을 가지고 있기 때문에 깨달음을 성취할 수 있다. 풀과 나무들은 마음이 없기 때문에 미혹이 없다. 그들에게 깨달음을 성취한다는 것이 무슨 의미가 있겠는가? 이것은 마치 꿈으로부터 깨어남과 같다. 꿈을 꾸지 않는다면, 그것으로부터 깨어날 수 없다. 따라서 『열반경』에서 “중생이 불성을 가지기 때문에 성불할 수 있다. 그렇지만 풀과 나무들은 불성이 없기 때문에 성불할 수 없다”라고 말해진다.⁶⁰⁾

of Buddha-Nature and Middle Path Doctrine,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 3, 1 (1980), 16-33; Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought in China* (Leiden: Brill, 1994), 160-87; Schmithausen, *Plants in Early Buddhism*, 122 ff.; 常盤 大定, 『佛性の研究』(東京: 国書刊行会, 1973), 217-19.

59) 『大乘玄論』(T.no.1853, vol.45, 40b18-20과 40c13-18); cf. Liu, *Madhyamaka Thought*, 186.

이러한 “이제”(二諦)의 해석은 주석가들로 하여금 『열반경』의 가르침을 (가설의 관점으로) 옹호하는 한편, 불성의 보편성을 긍정하게 할 수 있는 길을 열어 주었다. 화엄의 대가 법장(法藏 643-712)과 천태의 대가 담연(湛然 711-782)을 포함한 다른 몇몇 저자들은 무정물의 불성을 방어하기 위해 유사한 전략을 채택하였다. 한 가지 예로, 담연은 “완성된 [가르침을 지닌] 사람은 처음부터 끝까지 절대적인 법칙(理)이 불이(不二)라는 것과, 그리고 마음 바깥에 대상이 없다는 것을 안다. 그렇다면 누가 유정인가? 누가 무정인가? 연꽃들의 모임에서 모두 차이(隔)가 없다”라고 썼다.⁶¹⁾

혜원, 길장, 법장, 담연 등과 같은 저명한 승려들의 불성에 관한 논쟁은 다소 자세하게 연구되었지만, 초기 선 자료들에서 나타나는 논쟁 만큼 주목을 받지는 못했다. 잘 알려져 있듯이, ‘무정물 불성’(buddha-nature-of-the-insentient)론은 놀랄 만큼 많은 돈황 사본에서 나타났으며, 결국 당나라의 주요한 선사(禪師)들 사이에서 (악의적이지 않다면) 열정적인 논쟁의 중심이 되었다. 이 논쟁은 불교수행, 깨달음, 윤리, 지각없음과 죽음의 관계에서 직접적으로 연결되었다.

선 계통 문헌에서 이 주제에 관한 최초의 언급은, 정각(淨覺 683-약 750)이 기록한 『능가사자기』(楞伽師資記)에서 발견할 수 있다.⁶²⁾ 여기에서 제4대 조사 도신(道信 580-651)과 제5대 조사 홍인(弘忍 601-674)은 ‘지각이 없는 사

60) 『大乘玄論』(T.no.1853, vol.45, 40c24-27)

61) 『金剛錘』(T.no.1932, vol.46, 785b8-9); 번역: Penkower, “T’ien-t’ai During the Tang,” 525-28, 약간 수정하였다. 『금강비』는 담연의 죽음 직전인 780년 저술되었으며, 무정의 불성 교설에 대한 최초의 장편 저작이었다.

62) 『楞伽師資記』의 저자와 시기에 관한 문제는 특히 다음을 참조하십시오. Timothy H. Barrett, “The Date of the Leng-chia shih-tzu chi,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 3rd ser. 1, 2 (1991), 255-59 (Barrett은 이 문헌이 716년보다 더 늦게 쓰여지지는 않았을 것이라 여긴다); Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997), 160-76.

물도 불성을 소유할 뿐 아니라 “법을 설한다”는 생각을 옹호하는 것으로 묘사되고 있다. 예를 들어, 홍인은 “네가 절에 앉아서 명상을 하고 있는 그 순간에 너의 몸 또한 산림의 나무아래에 앉아 있지 않더냐? 땅과 나무와 기와와 돌 또한 형태를 보고 소리를 듣고 가사를 입고 발우를 지닐 수 있지 않더냐? 『능가경』에서 객관 영역의 법신(境界法身)이라고 하는 것은 바로 이것을 일컫는 것이다”라고 말하였다.⁶³⁾ 도신과 홍인에게 있어서, 주관과 객관 영역의 불이(不二)와 “모든 것이 마음”이라는 『능가경』의 사상은 모두 ‘심지어 지각의 대상이 되는 무생물도 법을 설한다고 말해진다’는 추론으로 곧바로 이어진다.

이 교리에 관한 보다 발전된 논의는 돈황에서 발견된 약간 후대의 문헌인 『절관론』(絶觀論)에서 약간 발견할 수 있다.⁶⁴⁾

[제자가] 묻는다. “도(道)는 구체화된 정신 실재체(spiritual entities 形靈)에서만 발견되니까 아니면 풀과 나무에서도 또한 있는 것입니까?”

[스승께서] 답하신다. “도가 편만하지 않은 곳은 없다.”

묻는다. “만약 도가 편만하다면 사람을 죽이는 것은 죄가 되고 풀과 나무를 죽이는 것은 죄가 되지 않습니까?”

답하신다. “그것이 죄이다 혹은 아니다라고 말하는 것은 지각과 관련한 문제(就情約事)이기에 진실한 도가 아니다. 이것은 세상 사람들이 도를 얻지 못하고 개아(我

63) 『楞伽師資記』(T.no.2837, vol.85, 1290a4-6과 14-18); 柳田 聖山, 『初期の禪史』 I, 『禪の語録』 2 (京都: 筑摩書房, 1971), 287-88.

64) 우두종(牛頭宗)과 관련이 있는 이 문헌은 대략적으로 답안이 무정물의 불성에 관한 자신의 입장을 표출해내던 시기인, 751년에서 775년 동안에 우두종 선사에 의해 편집된 것 같다. 전반적으로 우두종에 관하여, 특히 이 문헌에 관해서는 다음을 참조하시오. John R. McRae, “The Ox-Head School of Chinese Ch’an Buddhism: From Early Ch’an to the Golden Age,” in *Studies in Ch’an and Hua-yen*, ed. Robert M. Gimello and Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawai’i Press, 1983), 169-52. 일본어와 영어 번역을 따르는 『절관론』의 편집본은 常盤 義伸, 柳田 聖山, 『絶觀論』에서 찾을 수 있다.

身)에 관해 잘못 믿기 때문에 죽이는 것이 정신적 [의도]를 수반한다고 하는 것이다. 의도는 업의 결과를 낳기에 우리는 이것을 죄라고 한다. 풀과 나무는 지각이 없기에(無情) 본래 도에 합치한다(合道). 그들은 자아가 없기 때문에 그들을 살해하는 것과 관련한 계산(計)을 하지않기에 우리는 그것이 죄인지 아닌지 논쟁할 수 없다. 무릇 자아가 없고 도에 합치하는 자는 그의 몸을 마치 초목이나 풀을 보고 있는 것처럼 볼 것이다. 그는 그의 몸이 베는 것을 마치 숲속의 나무들이 잘리는 것처럼 여긴다...”

묻는다. “만약 풀과 나무가 오랫동안 도와 합치하였다면, 경전들에서는 무엇 때문에 풀 혹은 나무의 성불(草木成佛)을 말하지 않고 다만 사람의 [성불]만을 적는 것입니까?”

답하신다. “[경전]들은 사람의 [성불]뿐만 아니라 풀과 나무의 [성불] 또한 적는다. 어떤 경전에서는 ‘하나의 미진(微塵)도 모든 다르마를 포함하고 있다’라고 말한다. 다른 [경전]은 ‘모든 다르마는 진여(如)이다. 모든 중생들 또한 진여이다’라고 말한다.⁶⁵⁾ 진여는 어떠한 이원성 혹은 차별이 없다.’⁶⁶⁾

이러한 논의는 앞서 언급한 삼론, 천태, 화엄의 저술가들과 연관된 중관학과 (Mādhyamika) 방식의 주장에서 크게 벗어나 있다. 『절관론』은 진제(眞諦)의 관점에서 무정과 유정사이에 어떠한 구분도 없다고 주장하는 대신, ‘풀과 나무가 불성을 가지고 있는 것은 **바로 왜냐하면** 그들이 지각이 없기 때문이’라고 주장한다. 지각이 없기에 마음도 없고(無心), “나” 혹은 “나의 것”이라는 생각도 없고, 죽음에 대한 두려움도 없다. 무정물은 “도와 합치할” 뿐 아니라 그들

65) 첫 번째 인용문은 동일한 효력에 대한 수많은 서술을 포함하고 있는 『華嚴經』(T. no. 278과 279)에서 나왔을 것이다. 두 번째 인용문은 『維摩經』(T. no. 475, vol. 14, 542b12-13)에 있는 문장을 다소 변경한 버전이다.

66) 常盤 義伸, 柳田 聖山, 『絶觀論』, 91.

이 바로 사실상 부처이다!

이러한 획기적인 입장은 소위 북종선과 우두종(牛頭宗)과 연관된 선사들이 선호하였던 것으로 보이는데, 그들은 무생물이 “깨달음을 닦아서” “붓다가 된다”고 장난스럽게 선언한다.⁶⁷⁾ 그러한 사상에 대한 가장 공격적인 비판 가운데 하나가 남종선의 실질적 창립자인 하택(荷澤) 신회(神會 684-758)의 어록에서 발견된다는 것은 의미심장한 일이다. 신회는 그의 어록에서 정확히 아래와 같은 점에서 우두종 선사를 비난하고 있다.

우두종의 원(Yuan) 선사가 물었다. “[당신의 불성이 모든 유정에게 편만하지만 무정에게는 편만하지 않는다고 [말씀하십니까]. 저는 한 장로가 다음과 같이 말씀하시는 것을 들었습니다.

비취색 대나무들의 푸릇푸릇한 숲,
모두 법신(dharma-body 眞如)이다.
국화의 무성한 송이들,
반야가 아닌 것이 없도다.⁶⁸⁾

무엇 때문에 당신께서는 [불성]이 모든 유정에게 편만하지만 무정에게는 편만하지 않는다고 말씀하십니까?”

[신회]가 답했다. “네가 정말로 비취색 대나무 숲이라는 공덕이 법신과 동일하다는 것을 의미하거나, 국화 송이라는 지혜가 반야와 동일하다는 것을 의미하는 것

67) 북종선 조사 신수(神秀 605?-706)는 영명 연수(永明 延壽 904-75)가 저술하여 961년에 공개된 『宗鏡錄』과 유사한 입장을 취하고 있다(T. no. 2016, vol. 48, 943a24-28).

68) 나는 이 계승의 출처를 확정할 수 없다. 그것은 남양 회충(南陽 慧忠), 동산 양개(洞山 良价), 대주 혜해(大珠 慧海)에 대하여 기록한 『祖堂集』을 포함한 무정물 불성설에 대한 담론에서 반복적으로 등장한다. 다음을 참조하십시오. 柳田 聖山, 『祖堂集索引』(京都: 京都大学人文科学研究所, 1984), 1.125.13; 2.65.3; 4.47.6 각각.(조당집에서의 인용구는 색인 형식을 사용하여 제시하였다. 즉, 권.페이지.몇째줄)

은 아닐 것이지 않느냐? 만약 대나무 숲과 국화가 법신과 반야와 동일하다면, 어떠한 경전에 ‘여래께서 비취색 대나무 혹은 국화가 보리를 획득할 것이다’라고 수기를 하셨다는 내용이 나와있는가? 비취색 대나무와 국화가 법신과 반야과 같다는 것은 외도의 사상이다. 왜 그러한가? 왜냐하면 『열반경』에서 ‘불성이 없는 것은 무생물로 여겨진다’고 말하기 때문이다.”⁶⁹⁾

신회는 제6대 조사의 전기와 『육조단경』(六祖壇經)을 구축하는데 중요한 역할을 했다고 여겨진다. 그렇기 때문에 『육조단경』의 현존하는 버전 역시 “무정물 불성”설에 반대하여 나왔다는 것을 발견하는 것은 놀라운 일이 아니다. 이것은 제5대 조사 홍인으로 귀속되는 “전법계”(傳法偈)로부터 분명해지며, 그 문헌의 돈황본의 끝부분에서 다음과 같이 발견된다.

지각있는 존재(有情)는 와서 종자를 심고,
그리고 지각이 없는 꽃(無情花)들이 자란다.
지각이 없으면 종자가 없고,
마음의 땅 역시 아무것도 생산하지 않는다.⁷⁰⁾

『능가사자기』(楞伽師資記)에 따르면, 홍인은 무정물 불성론에 대한 비판자보다는 옹호자였음을 기억하라. 그러나 그러한 점은 『육조단경』의 후기 버전의 편집자들이 ‘홍인이 그 교리에 대해 반대하였다’는 것을 훨씬 더 노골적으로 만들기 위해 [전법]계의 구절을 바꾸려는 시도를 막지 못했다.

69) 『神會語錄』, 胡適, 『神會和尚遺跡』—附胡先生最後的研究 (台北: 胡適紀念館, 1968), 139.

70) 『南宗頓教最上乘摩訶般若』 (T.no.2007, vol.48, 344b9-10); cf. Philip B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tun-huang Manuscript with Translation, Introduction, and Notes* (New York: Columbia University Press, 1967), 177.

지각있는 존재는 와서 종자를 심고
 땅으로부터 결실이 생산된다.
 지각이 없으면 종자가 없고
 [불]성이 없으면 아무것도 생산되지 않는다.⁷¹⁾

이러한 입장은 초기 “남종선” 계열의 많은 인물들에 의해 지지되고 있다. 가령, 대주(大珠) 혜해(慧海 생물 미상)의 『돈오입도요문』(頓悟入道要門) 2권은 이 주제에 관한 여러 논쟁들을 포함하고 있는데,⁷²⁾ 그중 다음과 같은 단락이 전형적이다.

미혹한 사람들은 법신이 모습(象)이 없음을 알지 못하지만, 사물에 응하여 형태를 나타내 보이신다. 그러므로 그들은 “비취색 대나무들의 푸릇푸릇한 숲, 모두 법신이다. 국화의 무성한 송이들, 반야가 아닌 것이 없도다”라고 말한다. 그러나 만약 국화가 반야라면, 반야는 곧 무정물과 같아야만 하고, 만약 비취색 대나무가 법신이라면 법신은 풀과 나무들과 같아야만 한다. 그렇다면 사람이 대나무 순을 아삭 아삭 씹어먹는다면, 그들은 법신을 아삭아삭 먹는 것이어야만 한다. ...

화엄경 강사님(講華嚴座主)이 묻는다. “선사께서는 무정물이 붓다라는 것을 믿으십니까? 아니십니까?”

스승께서 답하셨다. “나는 믿지 않는다. 왜냐하면 무정물이 붓다라면, 그렇다면 살아있는 사람은 응당 죽은 사람보다 못하고, 심지어 죽은 당나귀와 죽은 개들은 또한 응당 살아있는 사람보다 훌륭할 것이기 때문이다. 경전에서 말하길, ‘불신이 곧

71) 이러한 구절은 다음과 같은 예에서 발견할 수 있다. 『祖堂集』(1.85.11-12); 『景德傳燈錄』(T. no. 2076, vol. 51, 223a17-18); 『六祖壇經』의 1291 “널리 사용되는(vulgate)”본(T. no. 2008, vol. 48, 349a26-27)

72) 이 문헌은 1374년까지 출판되지 않았지만, 그것은 『祖堂集』(4.47.6-11)에서 발견된 무정물의 불성에 관한 혜해(慧海)의 가르침에 동의하고 있다.

법신이다. 이것은 계정혜로부터 생기고, 3가지 지혜(三明)와 6가지 불가사의한 힘(六通)으로부터 생기고, 그것은 모든 훌륭한 다르마들로부터 생긴다.’ 만약 당신이 무정물이 붓다라고 주장한다면 그렇다면 대덕이시여! 만약 당신이 지금 당장 죽는다면 응당 붓다가 될 것이다.”⁷³⁾

황벽 희운(黃檗 希運 850)은 무정물이 불성을 가졌다는 생각에 대해 터무니없다고 여겼던 또 다른 유명한 조사이다. 황벽은 ‘붓다와 마음은 하나이다’라는 가르침으로 매우 잘 알려져 있으며, ‘무정물 불성’ 설에 대한 그의 반대는 논리적으로 다음과 같다. 즉, 불성은 마음을 가진 존재들에게만 귀속시킬 수 있다.⁷⁴⁾

무정물 불성설에 대한 초기 선 반론자가 취한 입장은 간단하다. 고전불교의 업에 대한 이해에 따르면, 오직 유정만이 깨달음으로 받아들일 수 있는 행위, 즉 업의 종자를 발생시킬 수 있다. 그러나 이것은 불교 해탈론의 가장 중심에 놓여있는 문제, 즉 ‘어떻게 조건지위진(有爲) 원인(업 행위)이 조건지위되지 않는(無爲) 결과(열반)를 발생시킬 수 있는가?’라는 문제를 간과하고 있다. 그리고 이것이 논쟁을 이끌었던 문제라고 생각한다.

이미 『능가사자기』에서 암시되었고 『절관론』에서 발전된, 선(禪)적인 하나의 “해결책”은 인식주체와 인식대상의 구별을 무너뜨리는 “현상학적” 견해인 유가행과의 관점을 채택하는 것이다. 그리고 다시 유가행과의 전례를 따르며, 현상학적 영역은 절대적 표현에 불과하다는 정도로 불성의 보편성을 단언하고 있다. 여기서는 지각있음(有情)과 지각없음(無情)의 구분을 유지하는 것보다

73) 平野 宗淨, 『頓悟要門』(東京: 筑摩書局, 1970), 138, 155, 175.

74) 『黃檗斷際禪師宛陵錄』을 보시오. “선사께서 당(堂)에 올라 말씀하셨다. 바로 이 마음이 붓다이다. 그것은 위로는 모든 부처님들께 이르고 아래로는 땅에 미끌어지는 것들에게 이른다. **정신(眞心)**을 품은 모든 것은 불성을 소유하며 일심(一心)의 본질(心體)에 있어서 동일하다. 보리달마가 인도에서 오신 이유는 바로 일심이라는 법(一心法)을 전하기 위해, 그리고 모든 존재가 본래적으로 부처임을 가리키기 위함이었다.”(T. no. 2012, vol. 48, 386b2-5, 이태릭체는 내가 한 것임; 또한 381a28-29의 유사한 구문을 참조하십시오)

불성과 마음을 동일시하는 것이 실제로 그것을 약화시키는데, 왜냐하면 마음이 물질영역을 포괄하기 때문이다. (다시 말해, “물질”은 일련의 지각 사태들로서 다시 새겨지기 때문이다.) 이것은 후기 전통에서 무정물 불성론과 가장 밀접하게 연관되어 있는, 남양 혜충(南陽 慧忠 675-775)이 취한 접근법으로 보인다.

제자가 물었다. “경전들의 가르침에서는 미래에 완벽한 깨달음을 얻을 것이라는 수기를 받고, 그런 후 미래세에 아무개라고 이름하는 붓다가 된다는 유정만이 보입니다. 미래에 완벽한 깨달음을 얻을 것이라는 수기를 받아서 붓다가 되는 무정물은 결코 보이지 않습니다. 그러니 현겁(賢劫 *bhadrakalpa*)의 붓다 천명 가운데, 만약 무정물이 붓다가 되는 경우가 하나라도 있다면 저에게 그것을 보여주십시오.”

선사가 말했다. “내가 지금 너에게 묻겠다. 왕위를 받을 때의 황태자를 생각해 보라. 태자라는 사람이 왕위를 [한꺼번에] 받는 것인가? 아니면 왕국의 모든 영역 각각을 그에게 하사해야 하는 것인가?”

제자가 답했다. “태자가 왕위를 얻었을 때, 왕국의 모든 것들도 그의 것이 되었습니다. 정녕 그가 그 밖에 어떤 것을 따로 받을 필요가 있겠습니까?”

선사가 말했다. “지금 이 경우도 그러하다. 유정들이 미래에 성불할 것이라고 수기를 받은 바로 그 때, 삼천대천세계의 일체국토가 모두 비로자나(Vairocana) 붓다의 몸에 포함된다. 그 불신 외에, 수기를 받아야 하는 무정물이 아직 남아 있을 수 있겠는가?”⁷⁵⁾ ...

[제자가] 물었다. “옛 대덕들께서 말씀하셨습니다.

비취색 대나무들의 푸릇푸릇한 숲,

모두 법신(*dharma-body* 眞如)이다.

75) 『祖堂集』(1.124.5-14); cf. 『景德傳燈錄』, (T.no.2076, vol.51, 438b6-11); 또한 Schmithausen, *Plants in Early Buddhism*, 267-71에서의 논의를 참조하십시오.

국화의 무성한 송이들,
반야가 아닌 것이 없도다.

어떤 이는 이러한 가르침을 받아들이지 않는 반면, 다른 이는 그것을 믿습니다. 말씀은 불가사의하고 저는 그것을 어떻게 이해해야 할지 모르겠습니다.”

선사가 말했다. “이것은 모두 보현보살과 문수보살과 같은 대인(大人)의 영역에 속하며, 부족한 사람들(凡小)이 믿고 받아들일 수 있는 것이 아니다. 이 가르침은 모두 최고의 대승요의경(大乘了義經)의 의도와 완전히 합치된다. 그러므로 『화엄경』에서 다음과 같이 말씀하신다. ‘불신은 법계를 가득 채우고, 모든 존재 전에 스스로를 형성한다. 그것은 조건에 따라 응답하여 어디든 확장하지만, 계속하여 보리좌에 남아 있다.’⁷⁶⁾ 비취색의 대나무는 법계 너머에 있지 않으니, 어찌 법신이 아니라고 할 수 있겠는가? 더욱이 『대반야바라밀다경』에서는 ‘물질은 경계가 없고, 반야 또한 경계가 없다’라고 말씀하신다.⁷⁷⁾ 국화는 물질이니, 어찌 반야가 아니겠는가?’⁷⁸⁾

혜충(慧忠)은 무정을 포함한 모든 것들은 불성을 가지고 있고 “다르마를 설법한다”는 그의 주장에 대한 근거로써, 현상학적 세계 그 자체가 비로자나불의 몸이라는 『화엄경』의 사상을 인용하고 있다. 이러한 입장은 결국 승리했을 것이다. 후기 『공안집』(公案集)에서는 지각없음과 죽음이라는 불가사의한 부재를 보여주기 보다, 오히려 지팡이 혹은 나무의 비활성적 침묵이 무심이라는 자아가 없는 적정에 대한 가장 완벽한 표현으로 이해되고 있다.⁷⁹⁾ “한 승려가

76) 『大方廣佛華嚴經』(T.no.279, vol.10, 30a6-7)

77) 『大般若波羅蜜多經』(T.no.220, vol.7, 871c14-15)

78) 『祖堂集』(1.125.13-126.7) 이 부분은 『景德傳燈錄』에는 나오지 않는다. Liu, *Madhyamaka Thought*, 255에서의 담론을 참조하십시오.

79) 일본에서 이 논의는 완전히 다른 방향을 취했다. 그 문제는 때때로 창의적인 방식으로 다음과 같은 인물들의 저작에서 언급되었다. 열거하자면, 空海(774-835), 最澄(767-822), 安然(d.889), 円珍(814-891), 良源(912-985), 中陣(1065-1138), 道元(1200-1253), 日蓮(1222-1282)이 있다.

조주(趙州)에게 ‘[보리달마] 조사께서 서쪽에서 오셨다는 것은 무슨 뜻입니까?’라고 물었다. 조주는 ‘뜰앞에 잣나무’라고 대답하였다.”⁸⁰⁾

V. 중국에서의 무심(無心 Mindlessness)

중국인들은 지각없는 존재(無情物)의 불성에 대해 깊이 고민하면서, 멸(滅 nirodha), 무상정(無想定 asaṃjñi-samāpatti), 무상천(無想天)에 관한 풍부한 인도 불교의 논의를 참조하지 않았다는 것은 흥미로운 일이다. 그렇지만 둘 사

그 논의는 또한 963년 황제의 후원 아래 열린 일련의 활발한 Hossō-Tendai 논쟁 중 하나에 초점이 있다. 주석 저작에 제한된 교리에 대한 일본인들의 관심 뿐 아니라, 그것은 또한 일본인들의 문학과 행위예술까지 도달한다. 일본에서 무정물의 불성설에 관한 자료들은 다음을 참조하시오. Paul Groner, *Ryōgen and Mount Hiei: Japanese Tendai in the Tenth Century* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), 337-39; William R. LaFleur, “Saigyō and the Buddhist Value of Nature, Part 1,” *History of Religions* 13, 2(1973), 93-128; idem, “Saigyō and the Buddhist Value of Nature, Part 2,” *History of Religions* 13, 3 (1974), 227-48; 宮本 正尊, “‘草木國土悉皆成佛’의佛性論的意義とその作者,” *印度學佛教學論集* 9, 2 (1961), 672-701; Fabio Rambelli, *Vegetal Buddhas: Ideological Effects of Japanese Buddhist Doctrines on the Salvation of Inanimate Beings* (Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2001); 坂本 幸男, “非情に於ける佛性の有無について-特に湛然・澄觀を中心として,” *印度學佛教學論集* 7, 2 (1959), 21-30; 같은책, “On the ‘Attainment of Buddhahood’ by Trees and Plants,” in *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions* (1958) (都京: 丸善 1960), 415-22; Donald H. Shively, “Buddhahood for the Nonsentient: A Theme in No Plays,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 20, 1-2 (1957), 135-61; 末木 文美士, “安然「樹定草木成佛私記」について,” *東方學會* 80 (1990), 97-110; 같은책, “Annen: The Philosopher Who Japanese Buddhism,” *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture* (東方學會) 66 (1994), 69-86; 吉津 宜英, “無情佛性說の考察,” [曹洞宗] *宗學研究* 15 (3월, 1973), 110-15.

80) 『禪宗無門關』「宗紹編」no. 37 (T. no. 2005, vol. 48, 297c5-6) 무정물 불성 논란과 「公案集」에서의 관계에 대한 자세한 연구는 Sharf, “Chan Gong’an.”을 참조하시오.

이의 구분이 모호한 nirodha(멸)과 nirvāṇa(열반) 모두에 대한 (음역이 아닌) 중국어 번역으로써 “滅”(멸)이라는 용어가 통용되었다는 것은 놀랄만 한 일이 아니다. 중국 불교 논서에서 멸진정(nirodha-samāpatti)에 대한 논의는 상당히 드물며, 그러한 상태가 언급되어지는 때에도 그것은 초자연적인 획득과 능력에 관한 문맥에서 전형적으로 나타난다. 예를 들어, 현장의 『대당서역기』(大唐西域記)를 주목해보자. 현장은 이 문헌에서 동굴에 안치되어 700년 이상 동안 멸진정의 상태를 유지하고 있는 두 명의 아라한을 만났다고 기록하고 있다. 그들의 부동(不動)의 신체에서 머리카락과 턱수염이 여전히 자라고 있었기 때문에, 승려들은 정기적으로 그들을 면도하고 옷을 갈아입혔다.⁸¹⁾

반면, 중국인들이 멸 혹은 멸진정을 둘러싼 학문적 논란에 대해 거의 관심을 보이지는 않았지만, 그들 역시 열반과 지각없음이 당혹스러울 정도로 유사하다는 문제에 대해 인도인들만큼 골몰했다고 생각한다. 실제로, 중국인이 인도의 학문 지형을 극복하기 힘들게 만들었던 언어적 문화적 차이는 인도 논쟁을 자극시켰던 기반을 이루는 존재론적 문제를 이해하는데 걸림돌이 되었다. 그래서 중국인들은 그들 자신만의 [문제에 대해 직관적 대답을 이끌어내는] “직관 펌프”(intuition pump)라는 사유실험을 내놓아야만 했다.

다시 말해, 멸과 마음이 없는 천신에 대한 인도의 이론에 생기를 불어 넣은 철학적 딜레마(지각, 작인, 죽음, 열반에 대한 혼동)는 중국에서 ‘무정물 불성’ 논쟁을 활발하게 한 딜레마와 동일한 것이었다. 이러한 이슈들에 대한 아주 많은 접근법이 있었지만 거의 일치하지는 않는다는 것은 이러한 담론의 실험적 특징을 역설하는 것이다. 신화와 휘종을 포함한 얼마나 많은 중국 저자들이 “비취색 대나무들의 푸릇푸릇한 숲, 모두 법신(dharma-body 眞如)이다. 국화의 무성한 송이들, 반야가 아닌 것이 없도다”라는 하나의 격언에 대한 반응으로 자신의 견해를 연마했는지 주목하자. 이러한 경문을 언급하는 것은 현대 철

81) 『大唐西域記』(T.no.2087, vol.51, 942a21-24)

학적 담론에서 뇌 이식(brain transplant) 또는 튜링 테스트(Turing test)를 언급하는 것과 마찬가지로이다. 즉, 이것은 분석과 토론을 위한 발판으로써 작용하는 공통적인 기준점으로, 이 기준점은 복잡한 한 묶음의 인식론적 이슈와 논쟁들을 압축하는 것이다. 이러한 논쟁의 시험적 심지어 해학적인 논쟁의 성질은 『절관론』(絶觀論)에서 뚜렷이 보인다. 하나의 예를 들자면, ‘무정물이 붓다라고 여겨질 수 있는 것은 바로 그들이 마음을 가지고 있지 **않기** 때문이다’라는 주장이다. 『절관론』과 같은 시기에 나타난, 또 다른 돈황 문헌인 『무심론』(無心論) 역시 비슷하게 획기적인 입장을 다음과 같이 취하고 있다.

묻는다. “화상께서는 이미 ‘모든 것은 예외가 없이 마음이 없으며, 그러므로 나무와 돌들 또한 마음이 없다’라고 말씀하셨습니다. 그렇다면 어찌 그것이 나무와 돌과 같지 않을 수 있겠습니까?”

답한다. “나의 마음이 없는 마음(無心心)은 나무와 돌과 같지 않다. 왜 그러하냐? [나의 무심심은] 비유하자면 천상의 북과 같아서, 비록 마음이 없지만 자발적으로 중생을 교화하는 다양한 훌륭한 가르침을 토해낸다. 혹은 여의주와 같아서, 비록 그 또한 마음이 없지만 자발적으로 다양한 모습을 만들어낸다. 나의 무심 또한 이와 같다. 비록 마음이 없지만, 나는 모든 다르마의 진실한 모습(諸法實相)을 훌륭하게 파악할 수 있고 진실한 지혜를 구축하여, 삼신(三身)은 자재롭게 장애없이 반응하는 작용(應用)을 지닌다. 그러므로 『보적경』(寶積經)이 ‘정신적 의도의 부재에서도 그것은 여전히 뚜렷이 활동하고 있다(現行)’라고 말하는 것이다. 어떻게 이것이 나무와 돌들과 같을 수 있겠는가? 무릇 마음의 없음(無心)이란 곧 참마음(真心)이며, 참마음은 다른 아닌 마음이 없음이다.”⁸²⁾

『무심론』(無心論)에서는 “무심”이 정말로 의도(intention), 마음(mind), 그리

82) 『無心論』(T.no.2831, vol.85, 1269c9-16); cf. App, “무심”(No-Mind), 94-98.

고 의식(consciousness)이 부재한 일종의 지각없음(insentience)을 지칭한다고 주장한다. 그러나 문헌에 따르면, 이것은 나무와 바위의 지각없음과 같은 종류가 아니다. 왜냐하면 나무와 바위들은 분명히 유정물들이 하는 종류의 일을 할 수가 없기 때문이다. 오히려 이 문헌은 우리가 천상의 북과 여의주와 같은 “초자연적” 사물, 즉 마음 혹은 의도는 없지만 여전히 (우리와 같이) 자발적인 행위를 할 수 있는 무정물의 지각없음을 생각하게 할 것이다. 다시 말해, 『무심론』은 중세 중국 버전의 “혼성체”(hybrid), 즉 지각이 있음과 없음의 구분을 융합하거나 혹은 혼동하게 하는 사물의 범주를 제시하고 있다.

이것은 인도와 중국 불교의 “무삼”에 대한 개념이 **결코** 직접적으로 접촉하거나 대화하지 **않았다**는 것을 보여주기 위한 것은 아니다. 필자가 알기로, 8세기 중반 티벳에서 인도의 까말라실라(Kamalaśīla) 존자와 북중신 선사 마하연(Moheyan) 사이에서 아마도 실제로 일어났었던 것으로 생각되는 “삼예논쟁”(Samyé debate)과 관련한 문서화 된 한 가지 사례가 있다. 돈황 사본에 기록된 것처럼, 까말라실라는 이 논쟁에서 ‘불교수행이 생각과 인식의 제거를 목표로 한다’는 그가 이해한 선의 입장을 비판하였다. 까말라실라는 선의 목표를 마음이 없는 천신들의 무심의 상태에 공격적으로 비유함으로써, 아래 인용처럼 자신의 주장을 관철하고 있다.

[까말라실라가] 또 물었다. “[그들의 전생에서] 모든 망상(妄想)을 억제한 천인들이 있다. 그리고 그들은 망상을 제압한 결과로서 무상천에 다시 태어난다. [그렇지만 우리는] 그런 존재들이 붓다의 길(佛道)을 얻지 못함을 [안다. 그리고] 그러므로 개념(想)을 제거하는 것이 성불하는 길이 아님이 명백하다.”

[마하연이] 삼가 대답하였다. “그러한 천인들은 명상적 통찰(觀)과 재생의 길(趣) 양자 모두가 존재한다고 단정하고 무상정을 취한다. 그들이 그러한 천상에 태어난 것은 다름 아닌 그러한 망상 때문이다. 만약 그들이 스스로 무상정[에 대한 집착]

에서 벗어날 수 있게 할 수 있다면, 망상도 천에 다시 태어나는 일도 없을 것이다. 『금강경』은 ‘모든 특징(相)을 떠나는 것을 곧 붓대의 길이라고 부른다’라고 말한다. 어느 경전에서 망상에서 벗어나는 것이 성불이 아니라고 말하는가?⁸³⁾

까말라실라의 요지는 무념(無念), 무심(無心), 무상(無想)을 획득하고자 노력하는 것은 ‘지각없음을 수행의 목표로 잘못 오해하고 있는 존재’인 무상천의 천신과 다르지 않다는 것이다. 마하연은 사람들을 윤회에 얽매이도록 하는 것은 바로 이러한 생각, 즉 ‘개념화가 없는상태에 대한 관념, 혹은 지각없는 존재들이 살고 있는 천상에 대한 관념이라고 답하고 있다.⁸⁴⁾ 수행의 목표는 어떤 혹은 모든 분별에 대한 집착을 버리는 것이며, 개념화(想 *saṃjñā*)를 완전히 버리는 것이며, 무심의 상태에 도달하는 것이다. 이것은 까말라실라가 믿었던 것처럼 지각없음과 동등한 것일 수 있는가? 중국에서 불교를 지배하기 위해 일어났던 전통인 선(禪)은 바로 이러한 투쟁에 영향을 받았다.

83) 『頓悟大乘正理決』(Pelliot 4646, folio 131 r-v); 『金剛般若波羅蜜經』(T.no.236, vol.8, 754b24-25)에서 인용; cf. Paul Demiéville, *La Concile de Lhasa: Une controverse sur le quietisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIIIeme siècle de l'ère chrétienne* (Paris: Imprimerie Nationale, 1952), 62.

84) 논쟁을 조정하는 관점에서, 나는 까말라실라와 마하연이 완전히 다른 인식론적 입장에서 논쟁하고 있음에 주목하곤 하였다. 마하연은 의식에 곧바로 나타나는 것을 권위있는 것으로 취하는데, 이러한 접근법은 확실히 현상학적이다. 반면, 까말라실라는 경전, 논리, 전통에 궁극적 권위를 두고 있다. 이에 근거할 때, 그들은 실제로 서로 상반된 주제들에 대해 말하고 있는 것이다.