

## 유가행파의 비유적 표현과 소통

- 밀의(密意)를 중심으로

안 환 기\*

### [국문초록]

본 논문은 유식경전에 사용된 비유적 표현의 역할과 그 의미를 규명한 것이다. 특히 유가행파(瑜伽行派)는 요가행자들의 수행경험을 일반인들에게 알려주기 위한 방법으로서 비유를 사용했다는 점에 주목하였다. 유가행파는 수행에 의해 관찰한 마음의 작용을 이론적으로 체계화하여 그것을 경전과 논서로 남겼다. 필자는 유식개념인 '공상(共相) 즉 공동체 구성원이 공통으로 가지는 상과 비유의 관계를 규명하고 유식 텍스트에 나타난 비유적 표현의 특징을 다음과 같이 밝혔다. 첫째, '비유'는 일반인의 관점에서 궁극의 경지를 보여주는 방법이었다. 일반인들은 수행경험의 내용을 쉽게 파악할 수 없다. 따라서 수행자들은 자신이 경험한 내용을 타인에게 설명하기 위해 일반인들의 언어로 설명할 필요가 있었다. 이때 '비유'는 일상인들과 공감할 수 있는 가장 좋은 방법이었다. 둘째, 유식학파는 열반과 같은 궁극의 경지뿐만 아니라 일반인들이 자각할 수 없는 마음의 미세한 작용까지도 설명해야 했다. 우리

\* 서울대학교 종교문제연구소 객원연구원

주제어: 비유, 공상(共相), 소통, 공감, 밀의, 무분별지, 후득지, 삼성(三性)  
Metaphor, common object, communication, sympathy, profound work, nirvika  
kalpa-jñāna(無分別智), the consequential wisdom(後得智), tri-svabhava(三性)

와 같은 일반인은 5가지 감각기관에 의해 나타나는 마음의 작용과 그것에 대해 분석하고 판단하는 6식까지는 자각할 수 있다. 하지만 유식에서 제시하고 있는 말나식 및 알라야식의 작용은 쉽게 파악할 수 없다. 유식학파는 일반인들과 소통하기 위해 심층에 존재하는 이러한 마음의 작용을 비유적 방법으로 표현했다. 셋째, 초기경전은 주로 대화형식을 통해 붓다의 본지를 드러내었다. 반면 유식논서는 심리작용을 논리적으로 치밀하게 기술하고 있다. 예컨대 유식학파는 무분별지와 후득지의 관계를 논리적으로 규명하여 대승불교의 이상적 모델인 보살의 성립근거를 밝혔다. 그리고 마음의 상태를 3가지[三性]로 구분하고 그 변화과정을 기술했다. 이것은 매우 추상적인 논증을 통해 이루어진다. '비유'는 유식학파에게 있어서 추상적인 개념을 구체적으로 표현하기 위한 좋은 방법이었다.

## 1. 들어가는 말

불교경전에 붓다는 자신이 도달한 열반(涅槃)의 경지를 설명하는 데 많은 고민을 했다는 이야기가 나온다. 오랫동안 수행을 한 후 깨달은 바를 일반인들에게 전달하는 것은 그에게 난감한 문제였다. 자신만이 경험한 내용을 타인에게 전달할 때, 어떻게 설명해야 타인이 그 내용을 잘 이해할 수 있을 것인가는 그에게 무엇보다 중요했다. 고민 끝에 내린 결론은 사람들 각자에 맞게 내용을 전하는 것이었다. 이른바 대기설법(對機說法), 즉 상대방의 눈높이에 맞추어 자신이 깨달은 내용을 전파한 것이다.

이것은 붓다에게만 해당되는 것이 아니다. 자신이 알고 있는 지식을 타인에게 전달하는 입장에 있거나 새로운 정보를 다른 사람에게 알려주어야 할 때, 우리는 이러한 문제에 항상 직면하게 된다. 화자(話者)는 언어를 통해 자유롭게 자신의 경험내용을 전달할 수 있지만 받아들이는 사

람이 그것을 제대로 이해했는지는 알 수 없다. 따라서 우리는 보다 쉽고 정확하게 자신의 생각을 전달하기 위해 사진, 그림 또는 음악을 이용하기도 한다. 우리가 늘 경험하듯 길을 묻는 사람에게 약도를 보여주면서 설명하면 상대방은 보다 잘 이해한다. 자신의 감정을 전달할 때 음악을 이용하면 쉽게 공감을 얻어낼 수 있다.

불교경전에 등장하는 수많은 '비유'와 '상징' 또한 이러한 역할을 한다. 붓다는 다양한 '비유'를 통해 자신이 증득한 내용을 타인에게 설명했다. '비유'는 전하고자 하는 내용을 타인이 비교적 용이하게 받아들일도록 하는 데 유용한 방법이었다. 이후 붓다가 설했던 내용을 믿고 그 경지에 이르려고 했던 사람들도 '비유'를 사용하여 붓다의 본지를 전달하고자 했다.

특히 불교의 여러 종파 가운데 하나였던 유식학파는 요가수행자들이 붓다의 가르침을 증득해가는 과정 즉 수행의 과정을 심리적인 측면에서 조망하고 그것을 이론화하여 경전과 논서(論書)를 만들어냈다. 이로 인해 유식경전에는 일상인들이 경험할 수 있는 영역을 넘어서는 내용이 제시되고 있다. 유식학파는 이것을 밀의(密意, abhipraya)라고 명명했다.<sup>1)</sup>

1) 밀의(密意)의 사전적 의미는 드러내지 않은 붓다의 본뜻, 깊은 뜻, 오묘한 뜻, 특별한 의도 등이다. 밀의는 붓다의 경지가 깊고 오묘해서 일상의 언어로 그것을 드러낼 수 없다는 뜻을 내포하고 있다. 한편 밀의로 간주되는 알라야식이나 여래장이 경전에 표현된 것은 붓다의 특별한 구원적 동기에 의해 의도적으로 발설된 것이며 그 의도의 근거는 공(空), 궁극적 실재 등이라는 의견이 제시되기도 했다(D. Seyfort Ruegg (1988.3), "An Indian Source for the Tibetan Hermeneutical Term *Dongs gzi* 'intentional ground'", *Journal of Indian philosophy* 16, pp. 1-4). 그리고 세이포트(D. Seyfort Ruegg)는 밀의를 의미하는 산스크리트어 abhipraya가 티벳어 dongs gzi로 번역될 때 그 사이에는 해석학적인 의도가 내재해 있다고 주장한다. 따라서 abhipraya와 dongs gzi 간의 대응관계에 대해서는 좀 더 엄밀한 논의가 필요하다는 의견을 보이고 있다(D. Seyfort Ruegg (1985.12), "Purport, implicature and presupposition: Sanskrit *abhipraya* and Tibetan *dgons pa/dgons gzi* as hermeneutical concepts", *Journal of Indian philosophy* 13, pp. 309-325). 이러한 사실은 밀의의 의미가 다양해서 명확하게 하나로 규정할 수 없음을 보여준다. 본 논문에서는 이 점을 고려하여 유식에 초점

그들은 이러한 경험내용을 타인과 공유하기 위해 일상 언어로 그것을 표현해야 했다. 이 방법 가운데 하나로서 '비유'가 사용된 것이다.

이 글은 일상인들에게 신비적으로 보이는 수행경험이 비유적인 방법으로 표현되어 타인과 공유되는 현상에 주목한다. 특히 마음의 작용에 초점을 두고 그 작용양상을 세밀하게 묘사한 유식경전을 대상으로 한다. 유가행파는 주로 개개인의 수행경험을 관찰하여 그것을 언어로 표현했다. 여기에는 마음의 미세한 작용과 그 원리가 제시되어 있다. 필자는 주관적인 경험내용을 타인과 공유하기 위해 사용된 비유적 표현을 분석하여 유가행파가 이러한 표현을 사용했던 이유 및 그 역할을 밝혀보고자 한다.

이를 위해 우선 기존의 유식학에 대한 연구를 살펴보면 다음과 같다. 유식학에 대한 국내 연구현황은 2006년에 작성된 김성철의 『한국유식학 연구사』와 2013년에 발표된 김치온의 논문 『유식학의 연구현황과 연구 과제』에 잘 정리되어 있다. 두 논문은 해방 전부터 2012년까지 연구된 내용을 시대별 주제별로 분석하고 있다. 이 연구에서 밝혀진 바에 의하면 유식학에 관한 연구는 주로 수행에 초점을 두고 인식의 변화과정과 그 의미를 밝힌 논문과 유식학을 타 분야와 연결하여 논의한 연구로 나누어진다.<sup>2)</sup> 특히 유식의 본지(本旨)를 사상사적인 측면에서 연구한 논문이 가장 많았고, 알라야식<sup>3)</sup> 및 말나식에 초점을 두고 연구한 논문과 삼

---

을 두고 논의를 진행하고자 한다. 유식에서 밀의는 일상인들이 파악할 수 없는 깊고 오묘한 경지를 의미한다. 특히 수행을 통해 관찰한 마음의 작용과 그 원리에 초점을 두고 있다는 점에서 다른 종파와 구별된다(『攝大乘論本』(T1594, 140c07-140c23); 『成唯識論』(T1585, 15a18-15b18)).

- 2) 유식학에 대한 연구는 주로 심식론(心識論), 수행론(修行論) 그리고 주요 인물들의 사상에 초점을 두고 진행되어 왔다. 이 외에 유식학을 불교 내의 다른 부문 혹은 인도제반 철학과 비교하거나 서구의 분석심리학과 연결하여 마음의 치유적 방안을 모색한 응용불교분야가 있다. 이에 대한 자세한 사항은 다음의 두 논문에 정리되어 있다. 김성철(2006), 『한국유식학연구사』, 『불교학리뷰』 1/1, 대전: 금강대학교 불교문화연구소, pp. 13-54; 김치온(2013), 『유식학의 연구현황과 연구과제』, 『한국불교학』 68권, 서울: 한국불교학회, pp. 135-168.

성설(三性說), 심식론(心識論)을 조명한 논문 등이 주를 이룬다.<sup>4)</sup>

한편 서양에서 논의되었던 주제가 소개되기도 했다. 김성철은 『알라야식의 기원에 관한 최근의 논의』에서 람버트 슈미트하우젠(Lambert Schmithausen)과 하르트무트 뷔셔(Hartmut Buescher)의 알라야식의 기원에 대한 서로 다른 견해를 소개했다.<sup>5)</sup> 또한 안성두는 『‘유식성’(vijñaptimātrata) 개념의 유래에 대한 최근 논의의 검토』에서 ‘유식성’이 수행실천에서 나온 경험을 일반적인 이론으로 발전시킨 것인지 또는 철학적 논의의 맥락에서 제기된 이론적 난점을 해결하기 위해 제안된 것인지에 대해 슈미트하우젠과 브롱코스트(J. Bronkhorst)의 논의를 중심으로 학자들의 견해를 소개했다.<sup>6)</sup>

본 연구의 주제와 관련된 유식학의 비유에 관한 연구는 다음과 같이

- 
- 3) 국내에서 연구된 알라야식 기원 혹은 연원에 대한 논문을 소개하면 다음과 같다. 권오민(2010), 『알라야식의 연원에 관한 일고』, 『불교학연구』 26, 서울: 불교학연구회, pp. 79-140; 김치온(2001), 『아뢰야식의 존재에 대한 인명논리적 증명과 그 소재에 관한 고찰』, 『보조사상』 제15집, 서울: 보조사상연구회, pp. 163-191; 오형근(1986), 『초기유식사상의 연원과 아뢰야식 성립에 대한 연구』, 동국대학교 대학원 박사학위논문; 오형근(1974), 『제팔 아뢰야식의 연원에 대한 고찰』, 『불교학보』 11, 서울: 불교문화연구원, pp. 73-102. 그리고 유식성의 유래 혹은 삼성설의 유래에 관한 국내의 논문을 소개하면 다음과 같다. 정호영(2008), 『초기유식 삼성설의 형성』, 『人文學志』 37, 청주: 충북대학교 인문학연구소, pp. 75-95; 김성철(1996), 『초기유식학파 삼성설 연구』, 동국대학교 대학원 석사학위논문.
- 4) 김치온(2013), p. 145.
- 5) 람버트 슈미트하우젠(Lambert Schmithausen)은 알라야식을 “[물질적 감각 기관에] 부착해 있는 식”으로 보았으며 그 근거가 멸진정에서 깨어난 후 원래의 상태로 다시 돌아올 수 있는 현상에 있다고 주장했다. 하르트무트 뷔셔(Hartmut Buescher)는 이러한 슈미트하우젠의 가설을 비판하고 알라야식이 『해심밀경』의 새로운 철학적 기반 위에서 “잠재적인 식”이라는 의미로 도입되었다고 주장한다(김성철(2010.8), 『알라야식의 기원에 관한 최근의 논의』, 『불교학연구』 26, 서울: 불교학연구회, pp. pp.7-45).
- 6) 안성두(2004), 『‘유식성’(vijñaptimātrata) 개념의 유래에 대한 최근 논의의 검토』, 『불교연구』 20, 서울: 한국불교연구원, pp. 159-181.

두 가지로 분류된다. 첫째, 유식학을 타 분야와 비교분석하는 방법에 의해 비유적 표면의 이면에 놓여 있는 의미를 찾는 데 주력한 연구가 있다. 여기에는 유식학의 '분별망상'과 불교논리학과의 '착오' 개념을 비유를 통해 비교 분석한 논문과, 유식성에 관련된 '꿈의 비유'와 조사선(祖師禪)의 '꿈을 거론한 화두'를 통해 꿈이 가지는 의미 및 선사들이 주장하는 돈오돈수의 신비적인 직관의 의미를 논의한 논문이 있다.<sup>7)</sup> 둘째는 『成唯識論』에 나타난 은유의 방법을 추적해서 우리의 인식에 나타난 상이 허구임을 논증한 논문이 있다.<sup>8)</sup> 이 논문들은 유식과 타분야에 나타난 비유적 표현을 통해 그 이면에 놓여 있는 의미를 드러내거나 유식논서 자체를 분석하여 유식의 본질을 보이려고 한 연구였다.

하지만 유식학에서 비유적 표현이 가지는 의미에 대한 본격적인 논의는 아직 이루어지지 않았다. 이에 본 논문은 유식경전에 나타난 비유적 표현을 소통과 공감의 방편이라는 관점에서 분석하고자 한다. 이를 통해 일반인들이 경험할 수 없는 마음의 심층적 상태에 대해 치밀하게 논증한 유식불교에서 비유적 표현의 역할과 그 의미를 규명해 보는 것이 이 논문의 목적이다.

## 2. '공상'(共相, sāmānyalakṣaṇa)과 비유

우리는 타인과 대화를 나누면서 생활한다. 안부를 묻고 필요한 정보를 교환하는 과정에 의해 사회적 관계가 형성된다. 이것은 우리가 공통으로

7) 김성옥(2010), 『'kasa' 눈병 걸린 자에게 나타나는 머리카락 비유에 관한 고찰』, 『인도철학』 제29집, 서울: 인도철학회, pp. 329-350; 원혜영(2010), 『유식과 선불교의 꿈 해석』, 『한국교수불자연합학회지』 제16권 제1호, 서울: 한국교수불자연합회, pp. 197-211.

8) 백진순(2004), 『『成唯識論』의 가설(假說, upacara)에 대한 연구-은유적 표현의 근거에 대한 고찰』, 연세대학교 대학원 박사학위논문.

사용하는 일상 언어를 통해 자신의 경험내용을 타인에게 전달하면서 이루어진다. 이러한 대화가 가능한 것은 대화자들 간에 공감대가 형성되어 있기 때문이다. 오랫동안 같은 공간에서 생활하게 되면 심지어 말을 하지 않아도 그 사람이 무엇을 이야기 하려는지 알 수 있게 되기도 한다. 사진이나 그림 또는 몸짓을 통해 상대방과 의사를 교환할 수 있는 것은 공감대를 가지고 있기 때문이다.

그런데 어떤 내용을 타인에게 전할 때, 상대방이 그것을 곧바로 이해할 수 없는 경우가 생겨나기도 한다. 새로운 정보를 들었을 경우, 자신이 가지고 있는 지식과 이해능력을 통해 그 내용을 이해하려면 상대방이 자신에게 익숙한 언어 또는 표현을 통해 알려주어야 한다. '비유'는 그러한 역할을 한다. '비유'는 어떤 사물이나 현상을 그와 비슷한 다른 사물이나 현상에 빗대어 표현하여 청자의 이해를 돕는다. '비유'는 말하는 자와 듣는 자가 공감할 수 있는 장치이다. 즉 '비유'는 새로운 정보와 청자의 이해능력 사이에서 징검다리 역할을 한다.<sup>9)</sup>

유식에서 이것을 구체적으로 설명할 수 있는 개념은 '공상(共相 samanyalakṣaṇa)'이다. 본 논의에서는 밀의의 비유적 표현을 분석하기 위한 예비단계로서 '공상'과 '비유'의 관계를 규명해 보고자 한다.

'공상'은 타인과 공통으로 공유하는 상(相)을 의미한다.<sup>10)</sup> 공통의 상을

9) 어떤 문제에 대해 흥미를 가지게 되는 것은 그것이 공통의 문제를 제기하고 우리가 공감할 수 있는 대안을 제시하기 때문이다. 현재에도 여전히 불교에 대해 관심을 가지는 자가 존재하는 것은 부다가 인간의 삶 자체가 고통이라고 보고 그것을 극복할 수 있는 방법을 제시했기 때문일 것이다. 불교경전과 그것을 읽는 독자 간의 대화는 이러한 공감대에서 생겨난다. 독자들은 그들에게 익숙한 비유를 통해 경전이 제시하고자 하는 의미를 이해할 수 있게 되는 것이다. 필자는 독자가 경전에서 제시하고 있는 내용을 보다 정확히 알 수 있게 하는 방편으로서 비유가 중요한 역할을 한다고 생각한다.

10) 『攝大乘論釋』(T31, 178c26-179a9), “論曰。共相者, 是器世界種子。不共相者, 是各別內入種子。復次共相者, 是無受生種子。不共相者, 是有受生種子。釋曰。本識與一切衆生同功能, 是衆生所共用器世界生因。復次共相是無受生種子者, 此本識是無覺受

담지하고 있는 '종자'는 여러 사람들이 같은 장소와 같은 시간을 공유(共有)하면서 만든 결과물이다. 용의 '집단 무의식'처럼 오랜 시간 동안 공유해온 전통이 이에 해당된다. 한국사회의 고유 전통인 추석 명절은 이것을 잘 설명해준다. 가족이 모여 음식을 만들고 차례를 지내는 일은 한국인에게 익숙한 관습이다. 이것은 한국인의 '집단무의식' 속에 내재해 있는 전통이며 한국인이 만들어낸 공통의 '종자'이다. 전 인류가 걸어온 역사, 전 인류의 관념, 전 인류의 지혜가 담겨 있는 용의 '집단무의식'과 유식불교의 '종자'는 인류의 보편적 성향을 담지하고 있다.<sup>11)</sup> 이러한 공통의 종자가 현현한 것이 '공상'인 것이다. 이 '공상'의 특성을 『攝大乘論釋』은 다음과 같이 설명하고 있다.

논에 이르길 이 가운데 상(相)에 의한 구별은[다음과 같다] 이 식 [알라야식]에 공상(共相)이 있고 불공상(不共相)이 있으며, 각각 없이 발생한 '종자'의 상(相)이 있고 각각을 동반하여 발생한 '종자'의 상(相)이 있다. 공상은 환경세계(기세간)의 '종자'를 일컫는다. 불공상은 각 내처(內處)의 '종자'를 일컫는다. 공상은 곧 각각 없이 발생하는 '종자'이다. 불공상은 곧 각각을 동반하여 발생하는 '종자'이다.<sup>12)</sup>

인용문에서 '공상'은 '불공상'과 대비되어 설명되고 있다. '불공상'은

---

法, 謂外四大五塵等生因。若無如此相貌本識, 是器世界衆生同用因則不成。不共相是各別內入種子者, 各別是約自他立, 境界不同種類不同取相不同, 故言各別。又約自爲內約他爲外 是內根塵等生因爲不共相。是有受生種子者, 此本識是有覺受法生因。若無第二相貌, 衆生世界不得成”。

11) 안환기(2012), 『유식불교의 언어관 연구·사회적 자아를 형성하는 언어의 역할 문제를 중심으로』, 서울대학교 대학원 박사학위논문, p. 83.

12) 『攝大乘論釋』(T31, 397b24-b29), “論曰。此中相貌差別者。謂卽此識有共相。有不共相。無受生種子相。有受生種子相等。共相者謂器世間種子。不共相者謂各別內處種子。共相卽是無受生種子。不共相卽是有受生種子”。



감각대상을 의미한다. 이것은 감각기관에 현현한 대상으로서 감각기관이 작용하는 순간 개별적으로 포착된 표상이다. 이 '불공상'들을 비교분석하고 추상화하여 개념으로 연계 되는 표상이 생겨나는데, 이것은 오식(五識)을 통해 얻어진 감각내용들을 제6의식(意識) 자체가 갖춘 개념에 따라 종합하고 규정하는 작용에 의해 형성된다. 이 의식의 대상이 되는 법(法)은 의식의 분별구조에 따른 개념적 구성물이다. 이 개념적 구성물은 추상적이므로 일반성을 지닌다. 유식불교는 이것을 '공상'이라고 부른다.<sup>13)</sup>

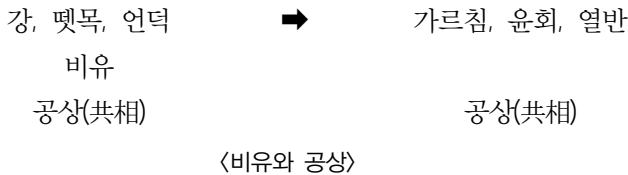
우리가 어떤 내용을 타인에게 설명할 때 우리에게는 암묵적으로 그 내용을 이해할 수 있다는 생각이 내재해 있다. 유식에 의하면 이것이 가능한 이유는 나와 타인이 공통으로 어떤 상 즉 '공상'을 가지고 있기 때문이다. 우리가 대화를 나누고자 하는 마음을 일으킬 때, 우리는 그 마음을 언어로 표현하여 타인에게 전달한다. 언어에 의해 표현된 그 대상이 바로 '공상'인 것이다.

타인과의 대화는 다양한 내용에 의해 이루어진다. 때로는 타인에게 새로운 내용을 전달해야 할 때가 있다. 청자가 그 내용을 잘 이해하도록 하려면 서로에게 익숙한 내용에 의거해서 전달할 필요가 있다. 이때 적절한 방법으로서 비유가 사용된다. 예컨대 불교에 관심은 있으나 불교가 제시하고 있는 세계관을 잘 모르는 사람에게 윤회와 열반의 개념을 알려주기란 용이하지 않다. 이때 우리에게 익숙한 강물, 뗏목, 언덕의 비유는 그러한 세계를 보다 쉽게 이해할 수 있게 한다. 뗏목은 강이나 냇가를 건너기 위해 필요한 도구이다. 우리는 뗏목이 강이나 냇가를 건너기 위해 필요한 도구라는 것을 이미 알고 있다. 불교의 세계관을 다음과 같은 비유 즉 뗏목을 타고 거센 강물을 벗어나서 저 언덕에 이르는 것과 같이, 불교의 가르침[뗏목]에 의해 윤회의 세계[강물]를 벗어나서 열반의 세계

13) 한자경(2000), 『유식무경, 유식불교에서의 인식과 존재』, 서울: 예문서원, p. 79.

[언덕]에 도달한다고 설명하면, 청자는 보다 쉽게 불교의 개념을 이해할 수 있게 된다.

유식에 의하면 강, 뗏목, 언덕 등은 우리의 마음에 '공상'으로서 이미 존재해 있는 것이다. 이 '공상'이 언어로 표현되었을 때, 청자는 뗏목의 비유를 통해 추상적인 내용 즉 윤회의 세계 및 열반의 세계를 이해할 수 있게 된다. 청자가 이 설명을 통해 윤회와 열반이 의미하는 바를 이해하게 되면 화자와 청자는 그 의미를 공유하게 된다. 즉 가르침, 윤회, 열반과 같은 개념을 이해하게 되면서 이 개념들은 그들에게 '공상'으로서의 역할을 하게 되는 것이다.



대화를 통해 타인과 소통하는 과정에는 언어가 필수적으로 수반된다. 유식의 논리에 따르면 언어작용은 '공상'을 언어로 표현하여 타인에게 전달하는 과정이다. 이때 언어로 표현된 비유는 타인과 의사소통을 원활하게 하는 하나의 방법이 된다. '비유'는 새로운 정보와 청자의 이해능력 사이를 연결해주는 역할을 하게 되는 것이다. 이것이 가능한 이유는 화자와 청자가 '공상'을 가지고 있기 때문인 것으로 생각된다.

### 3. 밀의(密意)의 표현

타인에게 자신의 의사를 쉽고 정확하게 전달하는 것은 사회적 관계를 형성하고 유지하는 데 매우 중요하다. 특히 종교공동체에서 그 종교의

본지를 구성원들과 공유하는 일은 무엇보다 중요할 것이다. 본 논의에서는 모든 현상을 마음으로 소급하여 설명하고자 했던 유가행파가 미묘한 마음의 작용 양상과 그 원리를 어떻게 묘사하여 타인과 공유하고자 했는지를 살펴보고자 한다.

### 3.1. 연기(緣起)의 비유

초기불교는 마음뿐만 아니라 우리를 둘러싸고 있는 자연과 사회의 형성원리를 상호작용에 의한 것 즉 연기의 원리에 의한 것이라고 보았다. 용수는 이러한 작용을 공(空)의 원리에 의해 설명했다. 현상의 이면에 불멸하는 존재가 있어서 그것으로부터 현상적 작용이 형성되는 것이 아님을 '공'이라고 본 것이다. 한편 유식학파는 모든 현상을 마음의 작용으로 소급해서 해석했다. 유식학파는 우리가 인지하지 못하는 미세한 마음의 작용 즉 밀의는 아트만과 같은 불멸의 존재로 인해 생겨나는 것이 아니라 우리가 경험했던 결과로 인해 생겨나는 것이라고 보았다.<sup>14)</sup> 유식학의 마음에 관한 시각을 엿볼 수 있는 다음의 계송은 마음의 작용이 홀로 생겨나는 것이 아니라 인연에 의해 생겨남을 설명하고 있다.

바다가 바람을 만나  
 갖가지 파도를 일으키고  
 바로 이어서 생겨난 작용이  
 중단될 때가 없는 것과 같이

장식(藏識)의 바다도 역시 그러하다.  
 감각(感官)의 대상과 같은 바람에 의해 촉발되어

14) 불교에서 연기가 모든 사물이 생겨나는 법칙을 의미한다면, 유식에서는 '식(識) 즉 마음이 생겨나는 법칙으로 정의된다(김사업(2001), 『유식설에서의 연기 해석-식전변설을 중심으로-』, 『천태학연구』, 서울: 천태불교문화연구원, pp. 397-429).

항상 여러 식(識)의 물결을 일으키고  
바로 이어서 작용이 끊임없이 생겨난다네.<sup>15)</sup>

인용문에 의하면 마음이 작용할 때 그 결과가 사라지지 않고 흔적을 남기게 되는데 그것을 저장하고 있는 곳이 마음[藏識]이다. 유식에서는 이곳을 '알라야식(alayavijñāna)'이라고 부른다. 모든 경험내용이 '종자'의 형태로 '알라야식'에 쌓여 있다가 후에 인연에 의해 '종자'가 현현되어 현상이 생겨난다고 설명된다.

유식은 모든 경험을 심리경험으로 소급해서 설명한다. 그리고 그 결과는 '명언熏습종자(名言薰習種子)'의 형태로 저장된다고 본다.<sup>16)</sup> 이 '종자'는 언어의 작용에 의해 형성된 경험의 결과물이다. 유식에서 언어의 작용은 '알라야식'에 저장되며 이후 또 다른 현상세계를 형성하는 원인이 된다. 우리는 일상생활에서 경험한 내용이 실재하는 것으로 인식하고 그것을 분별작용에 의해 개념화하게 된다. 이로 인해 언어는 윤회의 근원으로 간주된다. 즉 언어작용은 바로 고통의 시작이며 윤회의 바탕이 된다는 것이다.<sup>17)</sup>

15) 이 계송은 유식논서 『成唯識論』에 인용된 『楞伽經』(Laṅkāvatārasūtra) 제2권(T16, 523b)의 계송이다. 『능가경』은 유가행파(Yogācāra school)와 여래장(Tathagatagarbha) 전통들의 가교 역할을 한 것으로 알려져 있다(Ligeia Lugli(2011), *The Conception of Language in Indian Mahāyāna With Special Reference to the Laṅkāvatāra*, London: Department of Study of Religions School of Oriental and African Studies University of London, p. 7).

16) 『攝大乘論本』은 '종자'를 3가지(名言薰習種子, 我見薰習種子, 有支薰習種子)로 구분한다. 명언熏습종자는 언어를 사용한 개념적인 사고에 의해 저장된 종자를 말한다. 이것은 '알라야식'에 있는 모든 '종자'를 총칭하는 개념이기도 하다. 유식불교는 우리 마음의 본질이 언어에 의한 개념적 사고라고 보기 때문에 모든 심리활동의 결과를 '명언熏습종자'로 본다. '아견熏습종자'는 자아가 실재한다고 생각하는 견해 [我見]에 의해 '알라야식'에 흡수된 것이며, '유지熏습종자'는 육계·색계·무색계에서 생사윤회하게 하는 역할을 한다(『攝大乘論本』, T31, 137b).

17) Ligeia Lugli(2011), p. 104.

유식은 이러한 현상의 세계가 구체적으로 다음의 3가지에 의해 형성된다고 본다. 첫째, ‘종자생현행’(種子生現行)이 있다. 이것은 현실의 경험세계가 ‘등류습기’ 곧 ‘명언종자’로부터 생겨난다고 보는 것이다. 이 ‘종자’로부터 말나식[제7식]과 육식(六識)이 발생된다는 것이다. 둘째 ‘현행훈종자’(現行薰種子)가 있다. 현재 활동하는 ‘식[현행식]은 찰나마다 발생하고 사라지는데 그 작용의 결과가 ‘알라야식’에 저장된다는 것이다. 이것은 두 가지로 구분해서 설명된다. 말나식과 육식 등이 ‘등류습기’를, 육식 가운데 선과 악과 같은 마음의 작용이 ‘이숙습기’의 형태로 ‘알라야식’에 남겨진다는 것이다. 셋째, ‘종자생종자’(種子生種子)가 있다. 훈습된 ‘종자’는 ‘알라야식’ 안에서 다시 자라나 새로운 행위를 일으키는 힘을 갖게 된다는 것이다.<sup>18)</sup>

이상의 원리는 마음의 작용이 홀로 발생하는 것이 아니라 여러 조건에 의해 나타난다는 사실을 구체적으로 보여준다. 알라야식에 행위의 결과가 ‘종자’의 형태로 존재해 있다가 이것에 의거해서 현상이 펼쳐진다는 것이다. 유식은 이것을 의타기성(依他起性)이라 표현한다. 이 원리는 붓다가 제시한 연기의 원리를 유식의 관점에서 재해석한 것이다. 오랜 시간이 흐르면 한 사회를 구성하는 사람들의 생각과 그들에 의해 만들어진 문화는 서서히 변화한다. 외부에서 들어온 새로운 문화와 접촉하면서 현상을 새로운 관점에서 해석하기도 한다. 불멸(佛滅)후 불교는 시대에 따라 변용되어 대승불교라는 새로운 형태가 나타나게 된다. 이때 연기는 새로운 개념인 의타기성으로 재탄생되었던 것이다.

## 3.2. 변화의 원리의 비유

### 3.2.1. 마음의 3가지 측면

18) 요코야마 코우이쯔(1989), 『유식철학』, 묘주 역, 서울: 경서원, pp. 107-109.

마음에 관한 논의는 불교뿐만 아니라 심리학을 비롯해서 모든 인문 사회과학에서 다루어왔다. 마음을 의식과 무의식으로 구분하고 그 관계를 해석함으로써 병리현상을 치유해 왔던 정신분석학 및 분석심리학을 비롯해서 마음을 성즉리(性卽理)의 틀로 분석한 성리학 및 심즉리(心卽理)로 해석한 양명학 등 유교관련 경전에서도 마음은 각각의 체계 속에서 분석되고 이론화되었다. 본 논의에서는 유식불교에서 제시되고 있는 삼성론(三性論)을 살펴보고 이에 대한 비유를 분석해 보기로 하겠다.

유식의 특징은 '식(識) 즉 마음의 작용에 의해 현상이 나타난다고 해석하는 데에 있다. 유식은 마음의 상태를 3가지[삼성(三性)]로 구분한다. 이것은 변계소집성(遍計所執性), 의타기성(依他起性) 그리고 원성실성(圓成實性)이다. 일반적으로 변계소집성은 우리가 생각하고 그것에 대해 판단할 때 생겨나는 마음의 작용과 그 결과를 포함한 모든 것을 일컫는 말이다. 의타기성은 마음의 작용이 연기의 원리에 의해 작용되고 있음을 표현한 것이다. 즉 마음의 작용이 홀로 생겨나는 것이 아니라 또 다른 마음의 작용에 의해서 생겨남을 일컫는다. 한편 원성실성은 마음에 생겨난 번뇌를 비롯해서 병리적 현상을 일으키는 모든 원인이 제거되어 원만하게 모든 것이 성취된 상태를 말한다. 이른바 이상향이다.

유식초기 문헌인 『瑜伽師地論』의 『眞實義品』은 언어와 사물의 관계를 분석하여 이언(離言)의 깨달음을 드러낸다. 사물에는 언어에 의해 실체화된 법(다르마)은 없으나 언어의 기반으로서의 그 사물[vastu]은 남아 있으며, 이러한 점을 여실하게 아는 것이 곧 진여를 아는 것임을 보인다. 이것을 이후의 『解深密經』에 처음으로 나타나는 삼성(三性)의 개념과 대비하면, 사물[기반]은 의타기성으로, 법은 변계소집성으로 그리고 이러한 점을 꿰뚫어 보아 법을 정립[增益]하거나 기반을 허물지[損減하지] 않고 그 사물을 있는 그대로 보는 진여의 앎은 원성실성으로 볼 수 있다. 이러한 관점은 『해심밀경』에 본격적으로 나타나는 삼성설의 전단계로 평가된다.<sup>19)</sup>

그런데 주목해 볼 것은 의타기성에 대한 규정이 문헌에 따라 달라지고 있다는 점이다. 『유가사지론』의 『진실의품』에서 의타기의 존재는 객관적이며 개별적인 사물(vastu)이었으나 『해심밀경』에서는 연기(緣起)로서의 삶의 세계로 확장되었고, 『中邊分別論』에 이르러서는 이것이 허망분별이라는 내면의 세계를 의미하는 것으로 변화된다. 『해심밀경』에서 개별적 사물(vastu)을 연기라고 명시한 것은 개체적 존재가 다른 것과의 관련 속에서 파악된 것이며 그런 가운데 실존의 문제가 제기됨으로써 의타기성은 인간 존재의 구체적인 삶의 세계라는 의미를 갖게 되었다는 것이다.<sup>20)</sup> 한편 『중변분별론』에서는 『해심밀경』에서 삶의 세계로서의 연기로 파악되던 의타기성을 허망분별이라는 인식주체의 연기로 파악한 데 그 특징이 있다. 삶의 세계가 내면의 세계로 이동한 것이다.<sup>21)</sup> 이후 삼성론은 『섭대승론』에 이르러 의타기성의 두 측면이 변계소집성과 원성실성임을 체계적으로 이론화한다.

이 마음의 세 가지 측면 즉 삼성은 다음과 같은 비유에 의해 설명된다. 첫째는 사승마(蛇繩麻)의 비유이다.<sup>22)</sup> 이 비유에 따르면 어두운 밤길을 걷는 사람이 길에 떨어져 있는 노끈을 보고 뱀이라고 생각하여 두려운 마음을 일으키게 되는 경우가 있다. 하지만 실제로 확인해 보면 이것은 뱀이 아니라 노끈이라는 사실이 밝혀지게 된다. 이때 우리는 뱀이 자신의 마음에 생겨난 망상에 지나지 않았음을 자각하게 된다. 여기에서 뱀이라는 망상을 내는 마음의 작용과 그 결과가 바로 변계소집성을 의미한다. 노끈은 의타기성을 의미한다. 그리고 노끈을 다시 자세히 통찰해 보

19) 정호영(2008), pp. 75-95.

20) 정호영(2008), pp. 75-95.

21) 김재권은 『중변분별론』의 허망분별은 『瑜伽師地論』 『진실의품』에 나오는 실제(vastu)의 사상을 그대로 계승하여 유식학적으로 새롭게 적용한 것으로 이해한다(김재권(2008), 『『중변분별론』에 있어서 삼성설의 구조적 특징』, 『인도철학』 25, 서울: 인도철학회, pp. 101-119).

22) 『觀心覺夢鈔』(T2312, 79a17-79b07); 『唯識論開書』(T2264, 86c26-866a01).

면 그것이 마로 만들어진 것임을 알 수 있게 되는데 이것을 아는 상태가 원성실성이라는 것이다.

공상 ▶ 노끈

[의타기성]

↓

공상 ▶ 뱀

⇒

공상 ▶ 마(麻)

[변계소집성]

[원성실성]

〈사승마의 비유〉

이 사승마의 비유에서 뱀이라고 착각했던 상태는 망상의 세계 즉 변계소집성을 의미한다. 이 세계에서 우리의 마음은 두려운 감정과 이로 인해 생겨난 번뇌로 인해 편안하지 않다. 이후 그것이 노끈이라는 사실을 알게 되면 그 두려운 감정이 사라지게 된다. 즉 모든 현상이 의타기성의 원리에 의해 형성되었음을 알았을 때 두려움은 사라진다는 것이다. 이후 노끈이 마로 만들어진 것임을 통찰하는 단계 즉 원성실성에 이르게 되면 모든 존재의 실상을 꿰뚫어 보게 된다는 것이다. 이것은 마로 만들어진 노끈이 관점에 따라 달리 보일 수 있음을 보여주는 비유이기도 하다. 예컨대 노끈은 때에 따라 높은 곳에 올라가기 위해 사용될 때 동아줄이 되며 물건을 묶는 줄로서의 역할을 한다. 원성실성의 상태에서 살펴보면 노끈 또한 고정된 실체가 아님을 알 수 있다는 것이다.

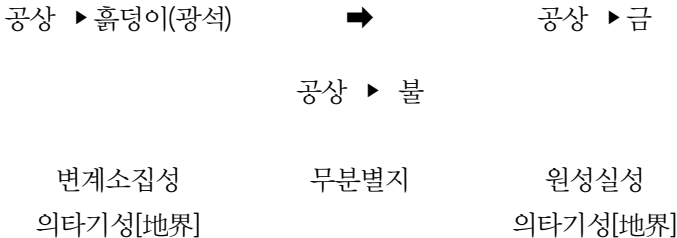
이와 같이 사승마의 비유는 추상적 개념인 삼성(三性)이 뱀, 노끈 그리고 마와 같은 구체적인 사물로 비유되고 있다. 우리가 공유하는 ‘공상’이 비유적인 언어로 표현된 것이다. 변계소집성을 망상의 세계라고 표현했을 때 그 세계가 구체적으로 무엇을 의미하는지에 대해 정확히 이해하기란 용이하지 않다. 이때 우리는 실제로 경험할 수 있는 예를 통해 그 개념이 의미하는 바를 보다 쉽고 정확하게 이해할 수 있게 된다. 즉 우리가



암묵적으로 동의하고 있는 ‘공상’을 통해 추상적인 개념이 의미하는 바를 유추할 수 있게 되는 것이다.

삼성에 대한 두 번째 비유는 금토장(金土藏)의 비유이다.<sup>23)</sup> 금토장은 ‘금을 내장한 흙’ 즉 흙과 금이 덩어리의 상태로 뭉쳐 있는 상태를 말한다. 흙과 금은 모두 땅[地界, 의타기성]에 속해 있다. 이것을 불로 태우면 흙[변계소집성]은 없어지고 금[원성실성]만 남게 된다. 즉 의타기성의 두 측면이 바로 변계소집성과 원성실성임을 비유적으로 묘사하고 있다.

이 비유에서 주목해 볼 점은 불에 달구어져야 비로소 금을 얻는 것과 마찬가지로 무분별지(無分別智)라는 불에 단련되어야 비로소 변계소집성은 없어지고 원성실성이 얻어진다는 것을 표현하고 있다는 것이다. 유식불교에서 무분별지는 오랜 기간의 수행을 통해 도달하는 경지이다. 이 상태는 보살의 단계로서 수행자는 여기에 이르기까지 무수히 많은 마음의 변화과정을 경험하게 된다.



〈금토장의 비유〉

금토장의 비유가 앞의 사승마의 비유와 다른 점은 변계소집성에서 원성실성으로 변화되는 동인(動因)을 함축하고 있다는 데 있다. 이 비유는 수행이라는 노력이 가해짐으로써 금을 내장한 흙덩어리에서 현현하던

23) 『攝大乘論本』(T1594, 140c07-140c23); 『攝大乘論釋論』(T1596, 291b09-291c02); 『攝大乘論釋』(T1597, 345a23-345b10); 『成唯識論述記集成編』(T2266, 808c16-809a27).

변계소집성이 현현하지 않고, 현현하지 않던 원성실성이 현현하게 될 수 있음을 의미한다. 변계소집성은 의타기성의 한 측면으로서 윤회의 세계를 가리키며 원성실성 또한 의타기성의 세계임을 표현하고 있다.<sup>24)</sup> 이에 비해 사승마의 비유는 일상생활에서 경험할 수 있는 내용에 의거해서 삼성을 비유적으로 묘사하고 있다는 특징을 보인다. 두 비유는 강조하는 측면이 약간 다르다. 하지만 마음의 상태가 3가지로 구분되며 그것이 변화된다는 것을 보여준다는 점에서 공통의 양상을 보인다.

### 3.2.2. 마음의 변화 가능성

앞에서 살펴본 바와 같이 불교는 고정된 실체로부터 현상이 나타나는 것이 아니라 연기의 원리에 의해 생성되고 소멸된다고 본다. 마음을 비롯해서 우리를 둘러싼 모든 것은 인과관계로 맺어져 있다는 것이다. 그런데 이것은 현상적 작용이 모두 끊임없는 인과의 고리로 연결되어 있다는 의미가 아니다. 연기는 인중유과론(因中有果論)의 인과론과 다르다는 점을 주목할 필요가 있다.<sup>25)</sup> 붓다는 변화의 가능성을 설명하기 위해 인간의 자유의지를 인정한다. 즉 자신의 의지에 의해 또 다른 행위를 형성한다는 점에서 인중유과론과 다른 원리가 작용한다고 보았다.

한편 유식사상은 여기에 또 다른 변화의 가능성이 존재한다고 제시하

24) 삼성(三性)의 상호관계에 대한 금토장의 비유는 의타기성의 두 측면을 변계소집성과 원성실성으로 설명하고 있다는 특징을 보인다. 금토장의 비유를 이 관점에서 해석한 논문은 다음과 같다(竹村牧男(1976), 『轉依: 二分依他: 『攝論』金土藏の譬喩の解明を通路として』, 『印度學佛教學研究』25卷 1號 (通卷49), 東京: 日本印度學佛教學會, pp. 201-204).

25) 이 논문에서 인과론이란 원인 그 자체에서 결과가 도출되는 것 즉 인중유과론(因中有果論)을 의미한다. 즉 원인자체에 결과가 내재해 있어서 인간의 의지에 의해 변화할 수 있는 가능성이 전혀 없는 그런 것을 말한다. 불교의 연기원리는 이와는 명백히 다르다. 연기는 그물망처럼 연결되어 있는 현상적 존재가 다양한 조건에 의해 서로 영향을 주고받으며 결과를 발생시키는 원리이다. 여기에서 현상적 존재는 실체가 아니라 순간순간 생멸(生滅)하는 존재이다.

고 있다. 예컨대 자신이 지은 업에 의해 전적으로 미래의 자신이 결정되는 것이 아니라 깨달은 자로부터 받은 교육을 통해 자신의 내부에 쌓여 있는 업(業)을 바꿀 수 있다는 것이다. 유식사상은 이것이 수행(修行)에 의해 가능하다고 본다. 수행을 통해 마음의 근본적인 변화 즉 변화이전과 이후가 완전히 달라지는 경험을 한다고 말한다.

이것은 일상생활 속에서 우리가 경험하는 그런 변화가 아니다. 예컨대 우리는 음식을 많이 먹으면 체중과다 현상이 일어나 몸에 해롭다는 것을 안다. 그래서 먹는 양과 내용을 조절하고자 한다. 이러한 행위에는 항상 유희가 따른다. 굳세게 다짐을 하지만 어느새 자신이 좋아하는 음식이 눈앞에 보이면 나도 모르게 먹고 있는 모습을 발견하게 된다. 그러면서 다음에는 절대로 많이 먹지 않겠다고 다짐을 한다. 다행히 이것이 생각으로 끝나지 않고 구체적인 계획을 세워 실천하면 자신이 목표했던 체중 감량이 이루어지기도 한다. 하지만 다시 방심(放心)하게 되면서 원래의 체중으로 되돌아오게 되는 요요현상이 나타난다. 이것은 질적인 변화가 아니다. 마음을 굳세게 먹고 체중을 줄이는 데까지 왔지만 다시 원상태로 돌아가는 그러한 변화는 불교에서 이야기하는 근본적인 변화를 의미하지 않는다.

유식에서 제시하고 있는 전의경험은 마음에 혼습된 여러 습관들이 사라지게 됨에 따라 다시는 혼습되었던 마음의 상태로 돌아가지 않는 그러한 상태에 도달하게 하는 경험이다. 적당한 체중이 끊임없이 유지되는 것은 마음에 쌓여 있는 음식에 대한 과도한 욕망의 잔재가 완전히 소멸될 때이다. 이러한 전의경험을 통해 다시 이전의 상태로 돌아가는 현상이 나타나지 않게 되는 것이다. 유식에서는 이 경험이 마음의 심층에서 움직이는 미세한 과정까지 자각하는 그러한 경험을 통해서 가능하다고 본다. 유식 논서에는 이것을 다음과 같은 비유적인 표현을 통해 제시하고 있다.

어찌하여 물과 우유가 같이 있는 것처럼 알라야식이 아닌 것은 알라야식과 같은 곳에서 함께 변하는가? 또한 알라야식의 일체 '종자'가 소멸하고 알라야식이 아닌 일체 종자가 증가하는가? [이것은] 비유하자면 한사가 물에 있는[과 섞여있는] 우유를 먹는 것과 같다. 또한 마치 세간의 욕심을 제거할 때 선정의 부류에 속하지 않은 혼습은 점점 감소하고 선정의 부류에 속하는 혼습이 점점 증가해서 전의를 증득하는 것과 같다.<sup>26)</sup>

이 내용이 의미하는 바를 이해하려면 유식학파가 마음을 8가지로 구분하고 심층에 '알라야식'이 존재한다고 제시하고 있음을 주목할 필요가 있다. 이 이론에 의하면 우리의 마음은 안(眼)이(耳)비(鼻)설(舌)신(身)과 같은 5가지 식(識)과 의식(意識), 말나식(末那識) 그리고 '알라야식'으로 구분된다. 이 8가지 식(識)은 독자적으로 작용하는 것이 아니라 상호작용하며 그 결과는 마음의 심층에 있는 '알라야식'에 저장된다. 이 가운데 6가지 식의 작용은 일상인들에 의해서도 자각될 수 있다. 빨간 사과를 보았을 때 우리는 시각을 통해 이것이 빨간 색임을 감지하고 그것이 사과라고 생각[의식의 작용]을 한다. 그런데 일상인이 '말나식'과 '알라야식'의 작용을 자각하기가 쉽지 않다. 따라서 말나식과 알라야식의 작용은 그들에게 매우 추상적인 것으로 생각될 수 있다. 유식경전에서 비유를 사용하여 '알라야식'의 작용을 묘사한 이유도 이러한 연유에서 비롯된 것으로 생각된다.

앞에서 언급한 바와 같이 유식경전은 수행자들이 심층에 존재하는 마음의 작용까지 관찰하여 그것을 이론화하여 언어로 표현한 것이다. 수행자들의 경험내용은 일상인들이 경험할 수 있는 영역과는 분명히 다르다. 하지만 그것도 또한 인간이 경험할 수 있는 영역이라는 점을 주목할 필

26) 『攝大乘論本』(T31, 136c26- 137a01), “云何猶如水乳。非阿賴耶識與阿賴耶識同處俱轉。而阿賴耶識一切種盡。非阿賴耶識一切種增。譬如於水鵝所飲乳。又如世間得離欲時。非等引地熏習漸減。其等引地熏習漸增而得轉依”。

요가 있다. 앞의 인용문은 이러한 마음의 미세한 현상을 비유를 통해 표현하고자 한 것이다. 이 인용문에 의하면 수행의 정도가 깊어짐에 따라 '알라야식'에 존재하는 '종자'의 종류도 달라진다. 이 현상은 우유와 물이 섞여 있는 '알라야식'으로 비유되고 있다. 수행을 비유적으로 표현한 한사라는 새가 물과 섞여 있는 우유만 마시게 되면 알라야식에는 우유가 줄어들게 된다. 이로 인해 물이 증가하는 것처럼 보이게 된다. 즉 수행이 지속됨에 따라 세속적인 욕망의 결과는 사라지고 수행의 결과가 증가하게 된다는 것이다.

유식불교는 인간의 경험영역을 우리가 일상생활에서 자각할 수 있는 범위를 넘어선 영역까지 설정하고 마음을 다양한 측면에서 조명하고 있다. 앞에서 언급한 바와 같이 마음의 상태를 3가지로 구분하기도 하며 마음의 구조를 8가지 측면에서 분석하기도 한다. 그리고 수행에 따라 마음의 상태가 단계별로 변화된다고 보고 이것을 세밀하게 구분하기도 했다. 수행경험은 일상인들이 경험할 수 없는 요원한 경험이다. 수행자들은 그들만이 공유하는 계율과 수행체계를 통해 마음의 영역을 관찰하고 그 경계를 넓혀간다. 그들은 일상인들이 체험할 수 있는 영역을 넘어서는 내용을 제시하고 있다. 하지만 분명히 그것 또한 수행이라는 특수한 경험체계를 통해 구축한 정신적인 산물임에는 틀림없다. 우리는 그들이 소개한 영역을 간접적으로 여행할 수 있게 된 것이다.

### 3.3. 언어와 마음의 궁극적 상태

이제 유식에서 제시하고 있는 경험의 가장 궁극적인 부분을 논의해 보기로 하자. 궁극적이라는 의미는 수행자가 도달하고자 하는 최고의 목적지를 말한다. 이것은 우리가 일상생활을 하면서 경험할 수 없는 신비적인 영역으로 간주되는 그러한 상태이다. 다음은 유식에서 이 영역이 어떤 비유를 통해 비추어지는지에 대해 살펴보기로 하자.

우선 이 논의를 위해 무분별지(無分別智)와 후득지(後得智)개념에 대한 설명이 필요할 것 같다. 유식불교는 우리가 일상생활 속에서 생각하고 그 내용을 언어로 표현하는 과정의 이면에 인식의 작용이 끊임없이 이루어지고 있다고 본다. 유식학의 견지에서 볼 때 인식작용은 인식의 주체와 인식의 대상이 존재할 때 가능하다. 이것은 마음이 마음을 보는 행위이다. 수행도 마음이 마음에 떠오르는 여러 현상들을 관조하고 분석하는 과정의 한 부분이라고 본다. 이러한 행위를 통해 보살의 단계에 이르면 수행자는 무분별지를 증득하게 된다는 것이다. 이것은 말 그대로 분별이 없는 지(智)이다. 인식주체가 인식대상을 분석하고 판단하는 과정이 분별지의 단계라면 주체와 대상이 구분되지 않는 단계 즉 초월한 단계가 바로 무분별지라는 것이다. 앞에서 언급한 바와 같이 유식불교는 오랫동안 수행을 하여 무분별지를 증득하게 되면 변계소집성이 원성실성으로 바뀌게 된다고 본다.

그런데 흥미로운 것은 무분별지를 넘어선 또 다른 상태가 있다는 점이다. 이른바 그것은 후득지라 불린다. 후에 얻는 지 즉 무분별지 이후에 얻게 되는 지를 말한다. 즉 무분별지에서 경험한 상태를 다시 마음이 그것을 분석하고 언어로 표현할 수 있게 하는 지혜가 후득지가 된다. 후득지는 대승불교의 특징이 되는 자비(慈悲)의 마음을 일으키는 지혜이다. 자비는 보살이 깨달음의 영역에 머물러 있지 않고 중생과 공유하고자 하는 마음을 일컫는다. 필자는 후득지가 보살이 아라한과 다른 이유를 밝히는 심리적 근거가 된다고 생각한다.

유식불교문헌인 『攝大乘論釋』은 궁극의 경지인 무분별지(無分別智)와 후득지(後得智)를 눈을 완전히 감은 상태와 눈을 완전히 뜬 상태로 비유한다. 눈을 완전히 감으면 아무것도 볼 수가 없는 상태가 된다. 오랜 기간 수행을 통해 도달하고자 하는 목적지가 눈을 완전히 감은 상태로 묘사되는 이유는 무엇일까?

눈에 이르길, 마치 사람이 눈을 완전히 감은 것처럼 무분별(無分別) 또한 그러하다. 마치 사람이 눈을 완전히 뜬 것처럼 후득지(後得智) 또한 그러하다. 석은 [다음과 같이] 말한다. 이 계송은 다만 근본지(根本智)와 후득지(後得智)를 드러내고 있다. 의지하는 바가 다르기 때문에 차이가 있다. 근본지는 마음도 아니고 마음이 아닌 것도 아닌 것에 의지한다. 후득지는 마음에 의지한다. 그러므로 두 가지 [근본지와 후득지]는 대상에 차이가 있다. 근본지는 대상을 취하지 않으므로 대상과 지혜에 차이가 없다. 후득지는 대상을 취하므로 대상과 지혜에 차이가 있다. 근본지는 대상을 인연으로 하지 않는다. 마치 눈을 감은 것과 같다. 후득지는 대상을 인연으로 한다. 마치 눈을 뜬 것과 같다. 이 계송은 대상을 취하지 않거나 대상을 취하는 것에 차이가 있음을 밝히고 있다.<sup>27)</sup>

인용문을 살펴볼 때 무분별지와 후득지는 우선 그 의지처에서 차이를 보인다. 무분별지가 마음도 아니고 마음이 아닌 것도 아닌 것에 의지한다는 의미는 무엇일까? 이해를 돕기 위해 이 문장을 기호화하면 다음과 같다. 우선 마음을 A로 표시하면 이 문장은  $\sim A$  and  $\sim(\sim A)$ 가 된다. 이 문장은 논리적으로 모순이다. 현재의 관점에서 보면 마음이 아닌 것과 마음이 아닌 것도 아닌 것은 이해할 수 없는 모호한 상태이다.

여기에서 문장에 얽매이지 말고 모순을 통해 이 말이 주는 의미에 주목해야 한다. 무분별지는 분별이 없는 지를 일컫는 말이다. 이것은 인식주관과 인식대상이 존재해서 인식대상을 분별하는 그런 지가 아니라는 것이다. 그 둘을 초월한 상태를 말한다. 따라서 마음이 마음을 분석하는 단계의 그런 마음이 아니라는 것을 말한다. 그렇다고 마음이 없는 것은

27) 『攝大乘論釋』(T31, 242c), “論曰 如人正閉目 無分別亦爾 如人正開目 後得智亦爾 釋曰. 此偈但顯根本智及後得智. 由依止不同故有差別. 根本智依止非心非非心. 後得智則依止心故. 二智於境有異. 根本智不取境. 以境智無異故. 後得智取境. 以境智有異故. 根本智不緣境. 如閉目. 後得智緣境. 如開目. 此偈顯不取境取境有異故有差別”.

아니기 때문에 마음이 아닌 것도 아닌 것이다. 분별하는 마음의 상태와는 또 다른 차원의 마음이 존재한다는 것을 의미하는 것이다.

이에 비해 후득지는 마음에 의지한다고 풀이되고 있다. 앞에서 논의한 바와 같이 후득지는 주객을 초월한 상태 즉 무분별지에서 경험한 내용을 기억하고 그것을 언어로 중생들에게 표현하는 지혜이다. 따라서 분명히 인식하는 대상이 존재하고 인식하는 마음이 존재하게 된다. 이와 같은 의미에서 후득지를 일으키는 마음이 존재한다고 표현하고 있는 것이다.

인용문에서 제시되고 있는 무분별지와 후득지의 또 다른 차이점은 인식대상의 존재여부에 있다. 이 차이점은 앞에서 언급한 것과 연결된다. 즉 무분별지는 주객이 구분되지 않는 상태이기 때문에 대상이라고 규정할 만한 것이 없다. 반면 후득지는 무분별지에 의해 경험한 상태를 대상으로 하기 때문에 대상이 명확하게 존재하게 된다. 인용문에 나타난 비유는 바로 이러한 맥락에서 비롯된 것이다. 즉 인식대상의 없고 있음에 따라 눈을 감은 상태와 눈을 완전히 뜬 상태로 비유한 것이다.

이 비유의 이면에는 대승불교의 이상적 모델로 제시되고 있는 보살의 특징을 부각시키려는 의도가 내재해 있다. 보살이 자비의 마음을 낼 수 있는 심리적 근거를 논리적으로 설명하기 위해서 후득지의 증득이 필요했다면 무분별지와 후득지 간의 차이점을 명확히 제시해야 했을 것이다. 유가행파는 자신들이 경험한 내용을 토대로 궁극의 경지에서 나타나고 있는 마음의 상태를 구분하기 위해 이와 같이 흥미로운 비유로 그것을 표현했던 것이다.<sup>28)</sup>

28) 유식에 의하면 범부(凡夫)와 성문승(聲聞僧) 및 연각승(緣覺乘) 등은 자신 또는 외부의 대상이 영원하다고 보기 때문에 그것에 대해 여전히 집착을 한다. 반면 무분별지와 후득지를 체득한 자는 이 모든 것이 공(空)하다는 것을 깨달았기 때문에 자신과 외부에 대해 자유롭다. 본 논문에서는 두 경지의 차이를 부각시켰지만 무분별지와 후득지는 대승불교에서 가장 이상적으로 여겨지는 경지라는 점에서 유사성이 있음을 주목할 필요가 있다.



#### 4. 맺는말

이 논문은 이상에서 본 바와 같이 수행경험의 비유적 표현에 초점을 두고 분석했다. 일반인들에게 수행공동체는 그들이 경험할 수 없는 요원한 사회로 생각될 수 있다. 수행자들은 그들만이 공유하는 계율과 수행체계를 통해 문화를 형성해 간다. 하지만 보다 넓게 보면 이 공동체도 인류공동체 가운데 하나이다. 인간들은 그들의 취향에 따라 함께 모여 일생동안 공동의 목표를 추구하며 살아간다. 현재에도 여전히 수행경험은 일반인들에게 영향을 주고 있는 것이 사실이다. 필자는 이와 같은 점에서 수행을 통해 관찰한 밀의를 비유적 언어로 표현했던 양상들에 대해 살펴보는 것 또한 우리에게 중요한 의미를 부여한다고 생각한다.

지금까지 분석한 바에 의하면 유식 논서에 나타난 비유의 특징은 다음과 같이 3가지로 요약된다. 첫째, '비유'는 일반인의 관점에서 궁극의 경지를 보여주는 방법이었다. 수행경험은 일반인들이 쉽게 파악할 수 없는 것이다. 수행자들은 자신이 경험한 내용을 타인에게 설명하기 위해 일상인들의 언어로 설명할 필요가 있었다. 비유는 일상인들이 공감할 수 있는 언어로 표현할 수 있는 가장 좋은 방법이라고 할 수 있다. 둘째, '식'이 미세하게 변하는 과정을 설명하기 위한 방법으로서 '비유'가 사용되었다. 이것은 첫째 부분과 어느 정도 겹치는 부분이다. 유식학파는 열반의 경지와 같은 궁극의 경지뿐만 아니라 일상인들이 자각할 수 없는 마음의 미세한 작용까지도 설명해야 했다. 이 과정에서 비유적 표현이 사용된 것이다. 셋째, 유식논서(唯識論書)들은 초기 경전과 비교해 볼 때 개념들을 명확하게 정의하면서 불교용어들을 설명하고 있다. 초기 경전에 나타나 있는 내용이 대화형식을 통해 묘사되고 있는 반면에 유식 논서는 논리적인 기술을 통해 전달된다. '비유'는 추상적으로 보이는 내용을 구체화시키는 데 용이했다.

## 참고문헌

### 【자 료】

- 『觀心覺夢鈔』(T2312) (\*T: 大正新脩大藏經)  
『妙法蓮華經』(T09)  
『唯識論聞書』(T2264)  
『入楞伽經』(T16)  
『攝大乘論本』(T31)  
『攝大乘論釋』(T31)  
『攝大乘論釋論』(T1596)  
『成唯識論』(T1585)  
『成唯識論述記集成編』(T2266)

### 【논 저】

- 권오민(2010), 『알라야식의 연원에 관한 일고』, 『불교학연구』 26, 서울: 불교학 연구회.  
김사업(2001), 『유식설에서의 연기 해석-식전변설을 중심으로-』, 『천태학연구』, 서울: 천태불교 문화연구원.  
김성옥(2010), 『'keśa: 눈병 걸린 자에게 나타나는 머리카락' 비유에 관한 고찰』, 『인도철학』 제29집, 서울: 인도철학회.  
김성철(2010), 『알라야식의 기원에 관한 최근의 논의』, 『불교학연구』 26, 서울: 불교학연구회.  
\_\_\_\_\_(2006), 『한국유식학연구사』, 『불교학리뷰』 1/1, 대전: 금강대학교 불교 문화연구소.  
\_\_\_\_\_(1996), 『초기 유식학과 삼성설 연구』, 석사학위논문, 동국대학교.  
김재권(2008), 『『중변분별론』에 있어서 삼성설의 구조적 특징』, 『인도철학』 25, 서울: 인도철학회.  
김치온(2013), 『유식학의 연구현황과 연구과제』, 『한국불교학』 68, 서울: 한국

불교학회.

- \_\_\_\_\_ (2001), 『아뢰야식의 존재에 대한 인명논리적 증명과 그 소재에 관한 고찰』, 『보조사상』 제15집, 서울: 보조사상연구회.
- 백진순(2004), 『『成唯識論』의 가설(假說, upacara)에 대한 연구-은유적 표현의 근거에 대한 고찰』, 연세대학교 대학원 박사학위논문.
- 안성두(2004), 『‘유식성’(vijñaptimatratā)개념의 유래에 대한 최근 논의의 검토』, 『불교연구』 20, 서울: 한국불교연구원.
- 안환기(2012), 『유식불교의 언어관 연구-‘사회적 자아’를 형성하는 언어의 역할 문제를 중심으로-』, 서울대학교 대학원 박사학위논문.
- 오형근(1986), 『초기유식사상의 연원과 아뢰야식 성립에 대한 연구』, 동국대학교 대학원 박사학위논문.
- \_\_\_\_\_ (1974), 『제팔 아뢰야식의 연원에 대한 고찰』, 『불교학보』 11, 서울: 불교문화연구원.
- 원혜영(2010), 『유식과 선불교의 꿈 해석』, 『한국교수불자연합학회지』 제16권 제1호, 서울: 한국교수불자연합회.
- 정호영(2008), 『초기유식 삼성설(三性說)의 형성』, 『人文學志』 37, 청주: 충북대학교 인문학연구소.
- 한자경(2000), 『유식무경, 유식불교에서의 인식과 존재』, 서울: 예문서원.
- 요코야마 코우이쯔(1989), 『유식철학』, 묘주 역, 서울: 경서원.
- 竹村牧男(1976), 『轉依: 二分依他: 『攝論』金・土・藏の譬喩の解明を通路として』, 『印度學佛敎 學研究』 25卷 1號 (通卷49), 東京: 日本印度學佛敎學會.
- Lugli, Ligeia (2011), *The Conception of Language in Indian Mahayana With Special Reference to the Lañkāvatara*, London: Department of Study of Religions School of Oriental and African Studies University of London.
- Ruegg, D. Seyfort (1988.3), "An Indian Source for the Tibetan Hermeneutical Term *Dongs gzi* 'intentional ground'", *Journal of Indian philosophy* 16, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- \_\_\_\_\_ (1985.12), "Purport, implicature and presupposition: Sanskrit *abhipraya* and Tibetan *dgons pa/dgons gzi* as hermeneutical concepts", *Journal of Indian philosophy* 13, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

**354** 인문논총 제71권 제2호 (2014.5.31)

원고 접수일: 2014년 3월 31일

심사 완료일: 2014년 4월 18일

게재 확정일: 2014년 4월 30일

ABSTRACT

---

Metaphorical Expression and Communication  
in the *Yogācāra* School  
-Focus on Profound Work

Ahn, Hwanki\*

This article aims to clarify the role and meaning of metaphorical expression often used in the *Yogācāra* texts. Especially I note that the *Yogācāra* school, one of the Buddhist sects, used metaphor to show the people the experience of the trainer. First, as a preliminary stage, I establish the relationship between the metaphor and the common object which is the concept of *Yogācāra* buddhism. After that I reveal the trait of the metaphorical expression in *Yogācāra* texts as follows.

First, metaphor is used as the method[*upāya*] to show the ultimate state at the level of the ordinary people. They are not able to easily understand the content obtained through practice. So the trainers need to express it using everyday language. The metaphor was a good means by which they could sympathize with the people. Second, the *Yogācāra* school had to show the subtle workings of the mind, including the ultimate state such as nirvana which could not be realized by the ordinary people. The

---

\* Center for Religious Studies, Seoul National University

*Yogācāra* school expressed those works of the profound mind, the seventh mind [*manas-vijñāna*] and the eighth mind [*ālaya-vijñāna*], by metaphorical expression in order to communicate with the ordinary people. Third, in the early Buddhist scriptures, the thought of Buddha was taught through the dialogue between Buddha and his followers. On the other hand, the *Yogācāra* school logically and minutely described the important concepts such as *nirvikalpa-jñāna*(無分別智) and the consequential wisdom(後得智) for establishing the basis of Bodhisattva and the concept meaning the state of mind, *tri-svabhāva*(三性), in *Yogācāra* texts. The concepts are demonstrated in the abstract. In this regard, the metaphor was a good method to vividly express these abstract concepts.