

2019년도

불교학연구회

봄 논문발표회

몸과 마음과 은유

- 주최 : 불교학연구회
- 일시 : 2019년 3월 9일(토) 13:00 ~ 18:00
- 장소 : 서울불교대학원대학교 3층 대강의실

佛敎學硏究會

■ 일정표 ■

• 일 시 : 2019년 3월 9일 토요일 13:00 ~ 18:00

• 장 소 : 서울불교대학원대학교 3층 대강의실

몸과 마음과 은유

I 부 개회식 [오후 1:00 ~ 1:10]

개회사: 임 승 택 (불교학연구회 제11대 회장)

II 부 논문발표회 [오후 1:10 ~ 6:00]

[제1발표] (오후 1:10 ~ 2:15) 사회: 김 성 철 (금강대학교)

초기유식사상에 있어서 아뢰야식의 신체적 메커니즘

발 표 : 향산 스님 (중앙승가대학교)

논 평 1 : 김 처 온 (진각대학원) / 논 평 2 : 안 환 기 (서울대학교)

* 중간 휴식 (오후 2:15 ~ 2:25)

[제2발표] (오후 2:25 ~ 3:30) 사회: 김 성 철 (금강대학교)

비유(metaphor)의 불교적, 전일론(全一論)적 해석

발 표 : 홍 성 기 (아주대학교)

논 평 1 : 신 상 환 (중관학당) / 논 평 2 : 정 은 해 (성균관대학교)

* 중간 휴식 (오후 3:30 ~ 3:40)

[제3발표] (오후 3:40 ~ 4:45) 사회: 이 병 옥 (고려대학교)

성문계와 대승보살계의 사념처 수행체계

발 표 : 유정 스님 (봉녕사 율학승가대학원)

논 평 1 : 법장 스님 (해인사 승가대학교) / 논 평 2 : 김 한 상 (한국외국어대학교)

* 중간 휴식 (오후 4:45 ~ 4:55)

[제4발표] (오후 4:55 ~ 6:00) 사회: 정 준 영 (서울불교대학원대학교)

자살 유가족의 회복을 돕기 위한 요가 1 : 이론편(試論) __차크라 밸런싱(Chakra Balancing)을 중심으로__

발 표 : 김 재 민 (동국대학교)

논 평 1 : 박 영 길 (금강대학교) / 논 평 2 : 이 병 수 (동국대학교)

III 부 폐회식 [오후 6:00 ~ 6:10]

■ 목 차 ■

[제1발표]

향산스님 [발표] 초기 유식사상에 있어서 아뢰야식의 신체적 메커니즘	05
김치온_ [논평] 논평문 1	27
안환기_ [논평] 논평문 2	33

[제2발표]

홍성기_ [발표] 비유(metaphor)의 불교적, 전일론적 해석	37
신상환_ [논평] 논평문 1	63
정은해_ [논평] 논평문 2	69

[제3발표]

유정스님 [발표] 성문계와 대승보살계의 사념처 수행체계	75
법장스님 [논평] 논평문 1	99
김한상_ [논평] 논평문 2	103

[제4발표]

김재민_ [발표] 자살 유가족의 회복을 돕기 위한 요가 I :이론편(試論)	107
이범수_ [논평] 논평문 1	135
박영길_ [논평] 논평문 2	139

[제1발표]

초기 유식사상에 있어서 아뢰야식의 신체적 메커니즘

향산스님

중앙승가대학교 불교학과 박사과정

I. 들어가는 말

아뢰야식(阿賴耶識, ālaya-vijñāna)은 대승 유식사상의 핵심적인 개념으로 안식, 이식, 비식, 설식, 신식, 의식, 말나식, 아뢰야식의 8가지의 식 중 최심층에 위치하는 근본적인 식, 즉 일체 존재를 성립시키는 근원적인 마음을 일컫고 있다. 이렇게 아뢰야식은 개개인의 존재 근본에 있지만 일상적으로는 의식될 수 없는 식이다. 『해심밀경(解深密經, **Samdhinirmocana-sūtra*)』은 대승 유식사상에 있어서 중추적인 아뢰야식의 발견을 살펴볼 수 있는 초기 유가행과 문헌으로 아뢰야식의 정의가 처음으로 기술되어 있다. 특히「심의식상품(心意識相品)」에서는 아뢰야식의 기능에 따른 4가지 다른 이름 중 대표적 명칭인 아뢰야식은 “신체에 안위동일(安危同一, ekayogakṣema, anyonyayogakṣema)¹⁾한 것으로서 집착하고 잠재한다.”라고 정의되어 있다. 다시 말하여 아뢰야식을 안위동일이라는 신체적 메커니즘으로 표현하고 있는 것이다.

1) ‘이익과 손해에 의한 상호 상응관계’를 뜻하는 한문역은 安危同一 이외에 安危共同, 安危等, 同成壞, 同衰利安否 등이 있지만, 처음 안위동일을 지칭한 요코야마에 따라 안위동일을 대표적 한역으로 지칭하기로 한다. 橫山紘一, 『唯識の哲学』(京都: 平樂寺書, 1979) pp.131-136, 橫山紘一, 『阿賴耶識の三機能』, 『立教大学研究報告〈人文科学〉』第38号(東京: 立教大学 一般教育部, 1979) pp.5-8.

이 아뢰야식 정의 이 외에도 『해심밀경』 「심의식상품」에서는 아뢰야식 개념을 일체종자심식(一切種子心識, sarvabījaka-citta), 아다나식(阿陀那識, ādānavijñāna), 심(心, citta)의 다른 이름 3가지도 제시하고 있다. 여기서 요코야마 코이즈(横山紘一)는 ālaya의 원의를 ‘잠재하다’라고 보고 잠재하는 식, 즉 아뢰야식의 기능을 (1)육체를 유지하는 기능, (2)종자를 유지하는 기능, (3)생명을 형성하는 기능의 3가지로 파악하고 있다²⁾. 본고에서는 먼저 아뢰야식의 원의가 ‘신체의 식’이라는 의미를 가지고 있다는 추론³⁾ 하에 야마베 노부요시(山部能宜)가 제안한 슈밀하우젠의 『유가사지론(瑜伽師地論, *Yogācārabhūmi*)』(이하 『유가론』) 편찬에 관한 시대사적인 3층 구분 중 아뢰야식과 신체와의 밀접한 관련성을 보여주는 『해심밀경』을 포함하여 『유가론』 「본지분(本地分)」과 「섭사분(攝事分, *Samgrahaṇī*)」, 그리고 「섭결택분(攝決擇分, *Viniścayasamgrahaṇī*)」의 서두 부분, 즉 아뢰야식 존재논증[八論證, Proof Portion](이하 8논증)부분까지 포함하여 아뢰야식의 신체적 메커니즘을 밝히고자 한다⁴⁾.

II . 아뢰야식의 정의

람버트 슈밀하우젠은 초기 유식사상 연구에 있어서 『유가론』을 중요시한다. 그는 『유가론』을 신구의 요소가 혼재되어 있는 편찬물로 판단하고, 시대적으로 크게 3층으로 구분하였다.

2) 아뢰야의 원의에 대해서는 앞의 책, 『唯識の哲学』(京都: 平樂寺書, 1979) pp.116-121, 아뢰야식의 3기능에 대해서는 앞의 책, pp.126-163과 앞의 논문을 참조.

3) 향산(경정진), 「아뢰야식 어의에 관한 일고찰」, 『불교학연구』 제57호(불교학연구회, 2018), pp.245-251.

4) 슈밀하우젠의 『유가사지론』 편찬에 관한 시대사적인 3층 구분에 대해서는 L. Schmithausen, *Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy Part I*(Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2007), (§1.6.6), 야마베의 주장에 관련해서는 山部能宜, 「アーラヤ識論」, 『シリーズ大乘仏教 第七卷 唯識と瑜伽行』(東京: 春秋社, 2012), pp.200-205과 번역본 야마베 노부요시, 「알라야식론」, 『시리즈 대승불교 7 유식과 유가행』(서울: 씨아이알, 2014), pp.189-194을 참조.

- (1) 「본지분」 중 「성문지」, 「보살지」 등 아뢰야식을 언급하지 않는 부분 및 「섭사분」.
- (2) 「본지분」의 나머지 부분. 아뢰야식을 이따금 언급하지만 『해심밀경』은 언급하지 않는다.
- (3) 「섭결택분」. 발전한 아뢰야식을 가지고 『해심밀경』을 전제로 한다⁵⁾.

즉, 『유가론』의 5분 중의 「본지분」과 「섭결택분」 사이에 『해심밀경』이 성립하였다는 주장이며, 이는 스구로 신쥬(勝呂信静)와 기본적으로 견해를 같이하는 것이다⁶⁾. 또한 슈밀하우젠은 「본지분」 중 「삼마희다지(三摩呬多地, *Samāhīṭā Bhūmiḥ*)」의 최고층(最古層)에 해당하는 부분을 최초의 일절(Initial Passage)[1]이라 명명하고 아뢰야식 설의 기원에 관한 논의가 이를 바탕으로 해야 한다는 엄격한 기준을 제시하였다.

[1] *nirodham samāpannasya cittacaita sika niruddha bhavanti / katham vijñanam kāyaḍ anapa krantaḡ bhavati / tasya hi rūpiṣv indriye<ṣva a>pariṇateṣu pravṛttivijñānabijaparigṛhitam alayavijñanam anuparataḡ bhavati ayatyāḡ tadutpattidharmatāyai </>*

(“[어떤 사람]이 멸진[정]에 들었을 때, 그의 심와 심소[법]은 떨하고 있다. 그럼 왜 [그의] 심(vijñana)은 [그의] 신체로부터 떨어지지 않는 것일까? [답: 문제는 없다;] 왜냐면 그의 [경우에는] 아뢰야식은 손상되지 않는 물질적인 감각[=유감각인 신체]에 [존재하는 것]을 멈추지 않기 때문이다: 생기하는 [상태의] 식(pravṛttivijñana)이 반드시 미래에 다시 생기하는 것처럼, 그것들의 종자로 이루어진(/를 가지고 있는/를 받은) [아뢰야식]이.)⁷⁾

5) 슈밀하우젠은 『유가론』의 상기의 구분에 관하여 각각의 층은 완전히 같은 시대라고 할 수 없다는 단서를 부기하고 있다. 후기의 층이 古層을 포함하거나, 고층이 후기 층을 포함하고 있다는 것이다. 즉 「섭결택분」이 『해심밀경』이나 아뢰야식 도입 이전의 자료를 포함하고 있거나, 「본지분」에 「섭결택분」이나 『해심밀경』이후의 자료 외에는 나타나지 않는 개념이 산전되기 때문이다. L. Schmithausen, *op. cit.*, (§1.6.7).

6) 勝呂信静, 「瑜伽論の成立に関する私見」, 『大崎學報』第129号(東京: 立正大学仏教学会, 1976), p.32.

7) 산스크리트어는 L. Schmithausen, , *op. cit.*, Part II, n.146으로부터 한글역은 山部能宜, 「アーラヤ識説の実践的背景について」, 『東洋の思想と宗教』第33号(東京: 早稲田大学東洋哲学会, 2016),

그러나 야마베는 슈밀하우젠의 기본 입장에는 수긍하면서도 슈밀하우젠이 제시한 최초의 일절[1]의 짧은 단문만으로는 아뢰야식 도입 배경의 전체상을 설명하기에 역부족하다고 지적하였다. 아뢰야식 발견이 직접적인 명상체험에 의해 이루어진 결과이기 때문에, 즉 체험에 기인하는 선관 경전은 구두전승이라는 면수면수(面授面受)의 형태로 전해지는 특성을 가지고 있기 때문에 아뢰야식 도입 배경의 정황을 살펴보는 데 최초의 일절만으로는 부족하다고 본 것이다. 따라서 완충적으로 「섭결택분」의 8논증(八論證, Proof Portion), 유전분(流轉分, Pravṛtti Portion), 환멸분(還滅分, Nivṛtti Portion)까지, 혹은 적어도 아뢰야식 존재 논증 부분의 중요성을 고려하여 8논증까지 고층의 문헌 범위를 확장시켜 아뢰야식 도입 배경의 전체상을 파악할 필요가 있다고 지적하였다.

이에 본고에서는 초기 유식사상에 있어서 아뢰야식의 신체적 메커니즘을 규명하는데 있어 초기 고층 문헌의 검토 범위를 「본지분」, 「섭사분」, 『해심밀경』, 「섭결택분」의 8논증 부분에 한정하여 고찰하려고 한다. 이러한 초기 유가행과 문헌의 연구 범위는 후나하시 나오야(舟橋尚哉), 요코야마, 마츠모토 시로(松本史朗) 등이 『해심밀경』을 최고층으로 파악하는 제학설도 문제없이 포함하기 때문에 다각적인 아뢰야식 도입의 배경을 살펴보는데 도움이 될 것이다.

우선 「본지분」 중 「오식신상응지(五識身相應地, *Pañcavijñānakāyasamprayuktā bhūmiḥ*)」에서 표현하고 있는 아뢰야식에 관한 짧은 설명구 2 문장을 보자.

[2] 一切種子, 執受所依, 異熟所攝, 阿賴耶識(『유가론』권1, T30, p.279a)
sarvabījakam āśrayopadātṛ vipakasamgr̥hitam ālayavijñānaṃ (bijāśrayaḥ)

(“일체종자인 것으로 소의의 집수자이고 이속에 소섭되는 아뢰야식.”)(*YBh*, ed. By Bhattacharya. p.4, l.7)

[3] 一切種子所隨, 依止性所隨, 依附依止性, 體能執受, 異熟所攝, 阿賴耶識(『유가론』권1, T30, p.280b)

(cittaṃkatamat) | yat sarvabījopagatam āśrayabhavopagatam

p.2의 번역을 토대로 하였다.

āśrayabhavanīṣṭham upādātṛ vipaka- saṃgr̥hitam ālayavijñānaṃ ।

(“일체종자를 동반하여 依止의 상태를 동반하고, 의지의 상태에 의거하여, 집수자로 이속에 소속되는 아뢰야식.”)(*Ibid.*, p.11, ll.114-115)

아뢰야식이 일체종자, 집수자, 그리고 이속소섭 3가지 개념으로 특징지어져 있는 것을 알 수 있다.

또한 『해심밀경』 「심의식상품」에서는 아뢰야식 개념을 아뢰야식의 각기 다른 이름 4 가지를 내세워 각 명칭에 걸맞게 정의하고 있다.

[4] 廣慧當知，於六趣生死彼彼有情，墮彼彼有情衆中，或在卵生・或在胎生・或在濕生・或在化生，身分生起，於中最初一切種子心識成熟・展轉・和合・增長・廣大。依二執受：一者・有色諸根及所依 執受；二者・相名分別言說戲論習氣執受，有色界中具二執受，無色界中不具二種。

광혜여! 이 육취(六趣) 생사에 있어서 여러 가지 어떤 것들의 중생[으로], 어떤 중생의 부류로 [태어난다. 이른바] 어떤 곳에서도 난생(aṅḍaja)에 의해 태어남의 탄생처(yoni), 혹은 태생(jarāyuja)에 의해 태어나는 것, 혹은 습생(saṃsvedaja)에 의해 태어나는 것, 혹은 화생(upapaduka)에 의해 태어남의 탄생처에 있어서 몸[이] 나타나(/몸을 받아) 태어난다. [그러나] 그 곳에 있어서 최초로 다음과 같이(/이와 같이) 두 가지 집수(執受, upādāna), [이른바] 소의(所依)를 갖는 유색근을 집수하는 것과, 상(相, nimitta)과 명칭과 분별에 있어서 언어로 설정(/가설의)한 희론(prapañca)의 습기(vasana)를 집수한 것으로, [이 두 개]에 의해 일체 종자의 마음(/일체종자심, sarvabijakacitta)이 성숙하고 전전(殿轉, pravṛt)에 있어서 원만하고, 증장하고, 확대된다(vṛddhiṃ virūḍhiṃ vipulatam apadyate). 그 중에서 색계에 있어서는 두 가지의 집수가 있지만, 무색으로 있는(/무색) 계에 있어서는 두 가지 집수는 없다.

[5] 廣慧! 此識亦名阿陀那識。何以故，由此識於身隨逐執持故。

광혜여! 그 식은 아다나식(阿陀那識, adanavijñāna)이라고도 한다. 왜냐하면 그것에 의해 이 몸이 집지(/지켜져 執持, bzuñ ba, gr̥hita)되어 유지(blañs pa, attā)되기 때문이다.

[6] 亦名阿賴耶識. 何以故, 由此識於身攝受 · 藏隱 · 同安危義故.

아뢰야식(阿賴耶識, alayavijñāna)이라고도 한다. 왜냐하면 그것이 이 몸
에 안위(安危, 양호한 상태와 좋지 못한 상태=식과 신체)를 하나(安危同一)
로 하는 의미(ekayogakṣemārthena)로서 집착(藏)하고 그리고 감취져(내재,
隱)있기 때문이다.

[7] 亦名為心. 何以故, 由此識色聲香味觸等積集滋長故.(『해심밀경』권1,
T16, p.692b)

마음(心, citta)이라고도 한다. 왜냐하면 그것은 색, 성, 향, 미, 촉, 법들에
의해서 적집(積集, acita)되고 그리고 증장되기(upacita)되기 때문이다⁸⁾.

주목되는 점은 「본지분」의 설명구 2 문장([2],[3])과 마찬가지로 아뢰야식[6]
을 제외하면 아뢰야식 개념이 일체종자=일체종자심식[4], 집수자=아나다식[5],
이숙소섭=심[7]의 순서대로 나열되어 있는 것을 알 수 있다. 주지하는 바대로 『
해심밀경』에서는 아나다식[5]이 아뢰야식 개념을 나타내는 대표적인 조어고 사용
되고 있으며, 아뢰야식이라는 조어는 「심의식상품」에서 정의와 관련된 두 곳에서
만 등장한다. 대승 유식사상의 핵심적 개념인 아뢰야식이 아뢰야식의 동의어 일
체종자식, 아나다식, 이숙식(異熟識, vipāka-vijñāna), 심 등 가운데 대표적인 조어
로 사용되는 것은 「섭결택분」이후이다.

종래 아뢰야의 원어 ālaya는 ‘애착하다.’, ‘집착하다.’는 의미로 간주하여
upādāna의 동의어로 생각되어온 반면, 요코야마, 슈밋하우젠, 마츠모토, 야마베
등은 아뢰야를 ‘잠재하다.’는 의미로 파악하고 아뢰야식을 ‘신체에 잠재하는 식’으
로 간주하였다⁹⁾. 그러나 필자는 「아뢰야식’ 어의에 관한 일고찰」(2018)에서 후
나하시가 아뢰야식 개념의 원형으로 지적한 『아비달마대비바사론(阿毘達磨大毘婆
沙論, *Abhidharmamahāvibhāṣā-sāstra*)』(이하 『대비바사론』)에서 ‘阿賴耶識所藏’를
‘摩摩異多所執’로 재표현하는 것에 주목하였다¹⁰⁾. 아뢰야식을 신체에 ‘집착하는

8) 최종남, 「티베트어『解深密經』「blo gras yans pa」章 한글역, 『論文集』第10號 (경기: 중앙승가
대학교, 2003), pp.5-6.

9) 향산(정경진), 「아뢰야식’ 어의에 관한 일고찰, 『불교학연구』제57호(불교학연구회, 2018),
p244의 〈표 1〉 참조.

10) 舟橋尚哉, 「阿賴耶識思想の形成について, 『大谷学報』第56卷第4号(京都: 大谷大学仏教研究会,
1977)

식'으로 종래의 동격한정복합어인 지업석(持業釋)으로 그대로 해석할 것이 아니라 격한정복합어인 의주석(依主釋)으로 해석하여 '아뢰야(집착의 대상=신체)의 식'이라고 해석되어야 한다고 지적하였다. 즉, 아뢰야식[6]은 신체와 식의 관계를 안위동일로 정의한 개념이며 더욱이 안위동일의 중요성을 설한 정의임을 지적하였다¹¹⁾.

아다나는 종래 아비달마불교시대부터 사용된 개념¹²⁾으로 아다나식을 아다나의 의미 그대로 신체에 '집수하는 식'으로 단순히 정의하기에는 유가행파(瑜伽行派, Yogācāra)가 명상체험 중에 새롭게 발견한 아뢰야식을 표현하기에는 진부한 명칭이었다고 추측하기는 어렵지 않다. 『해심밀경』 이후 「섭결택분」부터 제8식의 대표적인 이름으로 아뢰야식이 자주 등장한 것은 이를 뒷받침한다고 말할 수 있다.

요코야마는 아뢰야식의 신체적 기능을 위의 『해심밀경』의 아뢰야식 개념 정의 4가지([4]~[7])를 중심으로 크게 육체를 (1)유지하는 기능, (2)종자를 보지(保持)하는 기능, (3)생명을 형성하는 기능으로 나누어 설명하였다. 다음 3장에서는 초기 유가행파 고층 문헌 범위 내에서 관찰되는 아뢰야식의 특징을 바탕으로 요코야마의 아뢰야식의 신체적 기능에 관한 연구를 재고찰하려고 한다. 즉 초기 유가행파에 있어서 금생에 탁태한 최초의 몸인 생유(生有)와 태어나서 죽을 때까지의 나의 몸인 본유(本有)의 상태, 즉 우리 몸 신체에 집중하여 아뢰야식의 신체적 메커니즘을 살펴보고자 한다.

Ⅲ. 아뢰야식의 신체적 메커니즘

먼저 초기 유식사상에 있어서 아뢰야식의 신체적 메커니즘을 고찰하기에 앞서 본고에서 초기 대승 유식문헌으로 한정된 『유가론』의 「본지분」 및 「섭사분」, 『해심밀경』, 그리고 「섭결택분」 중 「오식신상응지의지(五識身相應地意地, *Pañcaviññā*

11) 향산(정경진), 앞의 논문, pp.245-251.

12) 有執受者, 此言何義. 心心所法共所執持攝爲依處名有執受, 損益展轉更相隨故.(『구사론』권2, T29, p.8b).

nakāyasamprayuktā bhūmiḥ, Manobhūmiḥ)의 아뢰야식 존재 증명 부분에 담긴 아뢰야식의 개념이 가지는 주된 특징 4가지를 들 수 있다.

첫째로 초기 유식사상에 있어서 아뢰야식은 신체에 한정되어 있다는 점이다. 특히 아뢰야식 존재 증명에서는 일반적으로 지각기능이 소멸된다고 생각되는 멸진정(滅盡定, *nirodha-samāpatti*)이나 무심(無心)의 상태에서 어떠한 신체적 경험도 존재한다는 것에 의거하여 아뢰야식의 존재가 증명되고 있는 것처럼 아뢰야식의 신체적 성격이 현저히 나타난다. 또한 슈밀하우젠은 아뢰야식은 본래 ‘물질적 감관(신체)에 부착하여 숨어있는 마음(心)’이라는 개념으로부터 출발된 조어이기 때문에 「본지분」 중 「유심유사등삼지(有尋有伺等三地, *Savitarkā savicārā Avitarkā vicāramātrā Avitarkāvicārā bhūmiḥ*)」와 「섭사분」은 물론 「본지분」 중 「의지」의 무색계로의 재생(再生)이 설해지는 부분에서 아뢰야식이라는 술어는 언급되지 않으며, 『해심밀경』의 아뢰야식 정의([4~7])에서도 그 기능을 신체에 한정시켜 설명되고 있음을 지적하였다¹³⁾. 그러나 『해심밀경』에서 무색계에서 아뢰야식이 존재하는 모순을 깨닫고¹⁴⁾ 아뢰야식 존재 증명에 와서는 무색계에서 아뢰야식이 존재한다는 것이 기술되고 있다.

둘째로 아뢰야식이 아집(我執)의 대상으로 간주되고 있지 않다는 점이다. 슈밀하우젠은 「본지분」의 아뢰야식 도입이전으로 추정되는 자료에서는 아뢰야식만이 아집의 대상이 된다는 생각이 전개되기 위한 전제 개념을 포함하고 있기는 하지만 단정 짓고 있지는 않다고 한다. 이것은 「본지분」에 있어서 아뢰야식이 물질적인 것(/신체)에 부착하여 의존한다고 하는 본래의 성격에서 아직 해방되지 않았다는 것을 보여준다¹⁵⁾.

셋째로 단지 아뢰야식은 유색근을 통합하는 것(*upatta*)으로 간주된다는 점이다. 아뢰야식은 유일의 이숙과가 아니라 이숙과의 일부로 여겨지고 있었다. 「본지분」의 아뢰야식 설명구 2문장([2~3])에서 확인할 수 있듯이 “이숙에 소섭(所攝)되는”으로 규정되어 있다. 단지 아뢰야식이 일체종자심식을 대신하여 회입의 순간의 마음(心)이 된 순간, 아뢰야식은 유일의 이숙과가 된다. 다시 말하여 「본지분」

13) L. Schmithausen, *op. cit.*, (§3.9.2.2).

14) L. Schmithausen, *op. cit.*, (§3.9.2.3-6).

15) L. Schmithausen, *op. cit.*, (§3.11.4-5). 「섭결택분」의 유전분에서 아뢰야식이 아집의 대상이라고 명언된다(L. Schmithausen, *op. cit.*, (§3.11.7-8)).

중「유심유사등삼지」의 일절 “순불고불락수업이란 능히 일체처의 아뢰야식의 이숙을 부르는 업(順不苦不樂受業者, 謂能感一切處阿賴耶識異熟業)”이라는 문장은 아뢰야식이 업의 성숙의 최초의 결과로서 개체 존재의 위치를 획득하게 된 것을 의미하는, 즉 아뢰야식을 원초의 이숙과로 생각하는 경향이 보이기 시작하고 유전분에 이르러서야 그러한 경향이 확인된다는 것이다¹⁶⁾.

따라서 『아비달마집론(阿毘達磨集論, *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*)』에서 나타나는 유색근은 이숙과로부터 생겨나는 것이라는 생각¹⁷⁾은 유색근이 원래 아뢰야식으로부터 생기는 것으로는 생각되지 않았다는 것을 의미한다. 아뢰야식은 일체 종자를 가지고 있는 것으로 생각됨에도 불구하고 그 종자로부터 생겨난다고 기술되는 것은 전식(轉識)뿐 즉 지각과 의식, 그리고 그것들에 동반되는 심소법뿐이다. 즉 「본지분」에서도 「섭결택분」 중 아뢰야식 존재 증명이나 유전분에서도, 그리고 『해심밀경』 중 「무자성상품(無自性相品)」에서도 유색근이 아뢰야식 안의 종자로부터 생긴다는 기술은 없다¹⁸⁾.

마지막으로 전통적으로 불교에서 “오취온은 고이다.”라고 하는 바처럼 생은 궁극적인 고라고 여기는 반면, 최초의 일절은 물론이거니와 「본지분」이나 「섭결택분」에서도 아뢰야식은 사람의 생명을 유지시킨다고 하는 긍정적 기능을 가지는 것으로 간주되는 점이다¹⁹⁾. 「본지분」에는 취(取, *upādāna*)는 아뢰야식과의 관련에 있어 생리적 통합의 의미로서만 사용되고 업과 번뇌의 습기를 포함하고 있다는 의미로는 사용되고 있지 않다. 즉 아뢰야식과 유취식의 관련성을 언급하는 기술은 눈에 띄지 않는다. 슈밀하우젠에 의하면 새로운 잠재적인 식과 유취식과의 관련성을 보여주는 최초기의 자료는 『해심밀경』 중 「무자성상품」이지만, 아다나식이라는 명칭에서 보여지듯이 새로운 생존을 취하여 유지하는 원리로서의 역할이 보다 강조되고 있다.

이 초기 유식사상에서 나타나는 아뢰야식의 4가지 특징을 바탕으로 『해심밀경』 「심의식상품」의 기술된 아뢰야식 정의([4~7])을 근거로하여 아뢰야식이 가지

16) L. Schmithausen, *op. cit.*, (§6.5.4, §3.12.5).

17) L. Schmithausen, *op. cit.*, (§3.12.6).

18) L. Schmithausen, *op. cit.*, (§3.13.2).

19) L. Schmithausen, *op. cit.*, (§4.1.1-2).

는 신체적 메커니즘을 논하고자 한다.

3.1. 생명체의 형성

아뢰야식 정의 중 맨 처음 정의되는 아뢰야식의 명칭은 일체종자심식[4]이다. 일체종자심식에서는 생명 형성의 과정이 설명되어 있다. 육도 윤회에 있어서 태·란·습·화 4생의 중생 부류에 따라 정혈이 생기하여 최초로 일체종자심식이 유색근과 종자에 집수하여 성숙·화합하여 성장한다고 정의되어 있다. 아비달마에 있어서 ‘집수’는 심과 심소, 그리고 유색근과 근의처와의 관계로만 파악되어 왔으나 유식사상에 이르러 여기에 새롭게 종자라고 하는 신개념이 포함된 것이다²⁰⁾.

요코야마는 유식사상이 식일원론의 입장에서부터 잠재적인 정신적 에너지, 게다가 세상 모든 정신현상과 물질현상을 생성하는 근원적 에너지를 심층심리 안에서 발견하여, 그것을 종자라고 이름붙여 그러한 종자를 저장하는 심층심리를 일체종자심식이라고 명명하기에 이르렀다고 지적하였다²¹⁾. 다시 말해서 일체종자심식[4]의 정의에는 현상을 생성하는 에너지로서의 측면과 더불어 과거의 행위 즉 업에 대한 잠재적 결과라고 하는 측면도 있다. 업은 바로 결과를 낳는 것이 아니라 잠복기를 가지며 그 잠복상태를 종자로, 아뢰야식에 심어진 업의 영향, 잔상이라는 면을 강조하여 습기라고 설명하고 있는 것이다.

여기서 주목해 볼 필요가 있는 점은 초기 유가행과 문헌에서는 상기의 슈밀하우젠의 지적한 바대로 아뢰야식이 과거에 지은 행위의 과보로 일어난다고 하는 이숙식의 개념으로는 아직 전개되지 않은 상태로 단지 생명의 탄생의 순간에만 이숙식과 동격이 되는 것이다. 더욱이 이숙과로부터 생겨나는 유색근도 초기 유식사상에 있어서는 아뢰야식으로부터 생겨난다고 생각하고 있지는 않다. 아래의 「본지분」의 「의지」에 기술된 탄생 순간에는 이러한 점이 보다 상세히 설명되어 있다.

[8] 彼即於中有處，自見與己同類有情爲嬉戲等，於所生處起希趣欲。彼於爾

20) 橫山紘一, 「阿賴耶識の三機能」, 『立教大学研究報告 〈人文科学〉』第38号(東京: 立教大学 一般教育部, 1979), p.9.

21) 橫山紘一, 『唯識の哲学』(京都: 平樂寺書店, 1979), pp.137-138.

時見其父母共行邪行所出精血而起顛倒。起顛倒者，謂見父母爲邪行時，不謂父母行此邪行，乃起倒覺見己自行。見自行已便起貪愛。若當欲爲女，彼卽於父便起會貪，若當欲爲男，彼卽於母起貪亦爾。(중략) 爾時父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血。二滴和合住母胎中合爲一段，猶如熟乳凝結之時。當於此處，一切種子異熟所攝，執受所依阿賴耶識和合依託。云何和合依託，謂此所出濃厚精血合成一段，與顛倒緣中有俱滅。與滅同時卽由一切種子識功能力故，有餘微細根及大種，和合而生，及餘有根同分精血和合搏生。於此時中說識已住結生相續，卽此名爲羯羅藍位(『유가론』권1 T30, pp.282c-283a).

그(彼) 즉 중유에 있는 자가 동류의 유정(有情)들을 보고, [그들과 함께] 놀고자 하여, [그들이 있는] 生處에 가고 싶다고 하는 욕망을 일으킨다. 그 때, 부모가 교회[邪行]하여 나오는 정혈(정자와 난자)에 대하여 그는 그릇된 견해[전도견]가 생긴다. 즉 이 때 이 전도자는 부모가 서로 교회를 하는 것을 보지만, 부모가 교회를 하고 있다고는 보지 않고, 그는 그릇된 생각이 일어나, 그것을 자신이 행하고 있다고 본다. 그리고 그 교회를 다 보고나서 그에게 탐애가 생긴다. 즉 만일 여자가 되고자 하면 父와 교회하려고 하는 탐애가 생기고, 만일 남자가 되고자 하면 母와 교회하려고 하는 탐애가 생긴다. (중략) 이 때 황홀해진 부모는 탐애가 격한상태에 달하여 정혈이 나온다. 그 최후에 각각 한 방울의 정혈이 나온다. 그러면 이 두 방울의 정혈은 모태에서 결합하여 마치 숙성된 우유가 응결하는 것처럼 응결하여 하나의 덩어리가 되어 존재한다. 거기에 일체종자이고 이숙소섭이고 소의(所依)를 집수하는 아뢰야식이 결합응결[和合依託]한다. 이 농후한 정혈의 덩어리가 생기는 동시에 그가 잘못된 견해를 가지는 까닭에 중유가 멸한다. 그리고 그 중유가 멸하는 동시에 그의 일체종자[식]의 기능에 의해 다른 미세한 근과 대종(大種)이 결합하여 생기고 그리고 정혈이 덩어리져 남은 有根의 同分이 생긴다. 이 상태에 식이 들어온[住한] 것을 결생상속이라 하고 또 갈라람 位라고 한다(YBh, p.23, l.1-24, l.10)²²⁾.

중유에 있는 영혼이 부모의 정혈과 혼합하여 어머니의 태 안에서 결합하여 하나의 덩어리가 되면, 즉 다른 말로 유색근에 아뢰야식이 결합·응결하면 그 순간 중유가 멸하는 동시에 아뢰야식의 공능(功能)에 의해 미세한 근이 형태를 갖추며 안(眼) 등의 5근이 각각의 작용을 시작한다. 이 식이 들어오는 것을 결생상속이

22) 横山紘一, 앞의 책, pp.159-160.

라 하고 이것을 갈라람 위라고 한다. 즉 설일체유부가 윤회의 주체를 오취온으로 간주하는 것처럼 초기 유가행파에서는 윤회의 주체를 아뢰야식이라고 보지 않고 아뢰야식이 유색근에 결합·응결하여 생리적 통합작용에 의해 생명체가 형성된다고 설명하고 있다.

3.2. 신체 유지

아다나식[5]의 정의는 ‘신체에 집수하는 식’이라는 것을 명확하게 보여주고 있다. 초기 유가행파 문헌에 있어서 집수라는 개념은 「섭사분」에 명확하게 정의되어 있다.

[9] 執受法者，謂諸色法爲心心所之所執持。由託彼故心心所轉安危事同，同安危者。由心心所任持力故，其色不斷不壞不爛。卽由如是所執受色，或時衰損或時攝益，其心心所亦隨損益 (『유가론』권100, T30, 880a)

집수법이라는 것은 제색법으로 심·심소를 위해서 집지(執持)된다는 것을 말한다. 그 [색법]에 탁(託)하는 것에 의한 까닭에 心心所轉하고 안위(安危)의 事를 같이한다. 안위를 같이한다는 것은 심심소의 임지력(任持力)에 의한 까닭에 그 색은 끊어지지 않고 파괴되지 않으며 즉, 이와 같이 집수되는 색, 어느 때에 쇠손(衰損)하고 어느 때에 섭익(攝益)하면 그 심·심소도 또한 따라서 손익(損益)한다는 것을 말한다.

특히 집수의 개념을 규정짓는 안위동일에 해당하는 원어는 아비달마에서는 *anyonyānuvidhāna*이지만 유가행파에서는 *ekayogakṣema* 혹은 *anyonyayogakṣema* 이다는 요코야마(1979a, 1979b)의 지적은 야마베(2012)에 의해 재조명 받고 있다. 즉 유가행파에 있어서 안위동일의 개념에는 ‘색은 끊어지지 않고 파괴되지 않는다’는 생명 유지의 개념이 더해지게 된 것이다.

「섭결택분」 중 「오식신상응지의지」의 서두에 위치한 아뢰야식 존재 논증 8논증 가운데 제1논증인 집수의 주체에 관한 논증이 들어진다.

[10.1] 제1논증: *kena kārāṇenāśrayōpadanaṃ na yuyiate / āha-pañcabhiḥ*

kāraṇaiḥ / tathahi

(“어떠한 이유(kena kāraṇena)로 신체의 집수(/생리적 통합, āśrayōpadāna)가 적절하지 않는가? [다음과 같이] 대답한다. 5가지의 이유에 의해서이다.”)

[10.2] (a) ālaya-vijñānaṃ pūrva- saṃskāra-hetukam / cakṣur-ādi-pravṛtti-vijñānaṃ punar vartamāna- pratyaya- hetukam / yathōktam-indriya- viṣaya-manaskāra- vaśad vijñānaṃ pravṛttir bhavatiti vistareṇa / idaṃ prathamam kāraṇam / (b) api ca kuśalakuśalaḥ ṣaḍ-vijñāna-kāya upalabhyante / idaṃ dvitīyam kāraṇam / (c) api ca saṃnām vijñāna-kāyaṇam sā jātir nōpalabhyate yā' vyākṛta-vipaka -saṃgrhīta syāt / idaṃ tṛtīyam kāraṇam /

(“(a) 아뢰야식은 전생의 행위(pūrva- saṃskāra)를 원인으로 하지만, 眼 등의 전식(pravṛtti- vijñāna)은 현재의 조건(pratyaya)을 원인으로 하는 것이다. 정확히 “식(vijñāna)은 감각기관(indriya)과 대상(viṣaya)과 주의(注意, manaskāra)의 힘에 의해 생긴다” 고 상세하게 설해지는 것과 같다. 이것이 제1의 이유(kāraṇa)이다. (b) 더욱이 육식신(ṣaḍ- vijñāna- kāya)는 선(kuśala)와 불선(akuśala)으로서 경험상 관찰된다(upalabhyate). 이것이 제2의 이유이다. (c) 더욱이 육식신에 대해서는 무기인 이숙(avyākṛta- vipaka)에 포괄되는(saṃgrhīta) 것 같은 종류의 것은 경험상 관찰되지 않는다(nōpalabhyate). 이것이 제3의 이유이다.”)

[10.3] (d) api ca pratiniyatāśrayaḥ ṣaḍ vijñāna- kāyaḥ pravartante, tatra yena yenāśrayeṇa yad vijñānaṃ pravartate tad eva tenōpāttaṃ syād avasiṣṭasyānupāttatēti na yuyate, upāttatāpi na yuyate vijñāna- vi rahitatayā / idaṃ caturtham kāraṇam /

(“(d) 더욱이 육식신은 특정의 의지처(pratiniyatāśraya)를 가지고 생기는 것이다. 그 경우 각각의 의지처에 의해 어떤 식이 생기한다면 다름아닌 그 [의지처] 는 그 [식] 에 의해서 집수될 것이지만 다른 [의지처] 는 집수되지 않는다고 한다면 [집수되지 않는 의지처는 경험상 관찰되지 않기 때문에] 적절하지는 않다. 또한 제어되는 것도 적절하지 않다. 왜냐하면 식을 떠나 있기 때문이다. 이것이 제4의 이유이다.”)

[10.4] (e) api ca punaḥ punar āśrayasyōpadāna- doṣaḥ prasajyate / tathahi cakṣur-vijñānam ekadā pravartate ekadā na pravartate evam avasiṣṭāni / idaṃ pañcamam kāraṇam / (생략)

(“(e) 더욱이 그 때마다 소의를 집수한다고 하는 오류에 빠지기 때문일 것이다. 왜냐면 안식(cakṣur- vijñāna)은 어떤 때에는 생기하고 어떤 때에는 생기하지 않지만 나머지 다른 [식]도 그것과 마찬가지로 때문이다. 이것이 제5의 이유이다. (생략)”) (ASBh, Nathmal Tatia ed., § 9B)²³⁾

[10.2]는 탄생을 순간에 있어서의 신체에 대한 생리적 통합 작용을, [10.3]은 신체 전체에 집수 작용이 편재하고 있음을, [10.4]는 전 생애에 걸쳐 아뢰야식의 집수 작용이 유지되고 있음을 논증하고 있다²⁴⁾. 즉 탄생의 순간부터 전생애에 걸쳐 신체에 두루 끊임없이 아뢰야식의 집수작용이 이루어지고 있음을 논증한 것이다.

그리고 8논증의 마지막 제8논증에서는 유일하게 죽음에 관한 아뢰야식의 메커니즘이 설해지고 있다.

[11] 제8논증: kena karaṇenāsaty ālaya- vijñāne cyutir api an yuyate / tathahi cyavamanasya vijñānam ūrdhava- dehaṃ vā śitikurvan vijahati, adho-dehaṃ vā / na ca mano- vijñāna kadācin na pravartate / ato ' py ālaya-vijñāsyāiva dehōpadānakasya vigamād deha-śītata upa[la]bhyate dehāpratisaṃvedanā ca / na tu mano-vijñānasya / ato ' pi na yuyate //

(“아뢰야식이 없다면 어떠한 이유로 사멸(cyuti)도 적절하지 않는 것일까? 왜냐면 죽어 가는 자의 식은 혹은 육체의 상부(ūrdhava- deha), 혹은 육체의 하부(adho- deha)를 생각하면서 포기하지만, 그러나 의식은 결코 활동하고 있지 않기 때문이다. 그러한 까닭에 또 육체를 집수하고 있는 다름아닌 아뢰야식이 이탈하기 때문에 육체의 냉각(deha- śītata) 및 육체의 무감축(dehāpratisaṃvedanā)이 경험상 관찰될 수 있는 것이다. 그렇지만 의식(mano-vijñāna)가 [이탈하기 때문에]은 아니다. 이 점으로부터 또 [아뢰야식이 없다면 사멸]도 적절하지 않다.”)²⁵⁾

23) 범본은 袴谷憲昭, 「アーラヤ識存在の八論証に関する諸文献」, 『唯識思想論考』(東京: 大藏出版, 2001), p.328, 범본역은 山部能宜, 「『瑜伽師地論』「撰決択分」におけるアーラヤ識の第一論証の解釈について」, 『インド論理学研究 VIII』(東京: インド論理学会, 2015), p.125을 참조하였다.

24) L. Schmithausen, *op. cit.*, (§9.2).

25) 袴谷憲昭, 앞의 논문, p.344.

생명이 다하는 순간을 의식의 활동이 멈춘 후 신체가 상부 혹은 하부로부터 점차 차가워지면서 아뢰야식이 신체로부터 빠져나가는 상태로 설명하고 있다. 즉 아뢰야식이 신체에서 이탈하여 생리적 통합 즉 집수 작용이 멈추게 되면 그것은 죽음을 의미한다는 것을 보여준다.

슈밀하우젠이 지적한 바대로 8논증은 제1 논증의 생명의 형성의 순간에서 제8 논증 죽음의 순간에 이르기 까지 아뢰야식의 최초의 활동, 명료성, 종자, 업, 신체적 감수, 무심정의6가지의 논증이 전개된다. 이는 초기 유식사상에 있어서 아뢰야식이 유한적인 생명을 지닌 신체에 한정되고 있음을 상징한다고 할 수 있다.

3.3. 전의(轉依)의 질료인

아뢰야식[6]은 ‘신체와 안위동일의 관계에 있으며, 집착(alīyate)하고 잠재(prāliyate)한다.’라고 정의되어 있다. 아뢰야의 원형은 a-√li 종래 아다나와 같은 ‘집착한다.’ 혹은 ‘잠재하다.’라고 간주되어져 왔다. 하지만 필자는 아뢰야를 종래의 산스크리트어의 6가지 해석 방법 가운데 지업석이 아니라 의주석으로 해석하여 ‘집착 대상의 식’이라 보아야 한다고 지적하였다. 그리고 후나하시가 지적한 아뢰야식의 원형이 되는 용례인 『대비바사론』의 “阿賴耶所藏”과 그 부연 설명어로 제시된 “摩摩異多所執”로부터 ālaya(집착 대상)≒mamāyita(나의 것)부터 유추하여 아뢰야가 신체를 가리키는 어의로 사용되고 있음을 추론하였다.

그리고 아뢰야식의 정의[6]에서 중심적인 어휘는 안위동일이다. 한역으로는 동일하지만 아비달마미래 유가행파로 오면서 anyonyānuvidhāna 로부터 ekayo-gakṣema(혹은 anyonyayogakṣema)로 어휘가 바뀌면서 유가행파에 있어서 ‘집수’의 의미가 새로워진 부분이기도 하다. 즉 집수의 정의[9]에 규정된 안위동일의 개념을 따르면 아뢰야식이 신체와 안위동일의 관계에 있다는 것은 신체의 이익과 손해에 근거하여 아뢰야식에도 손익이 있다는 것이다.

야마베는 안일동일에서의 이익과 손해가 「본지분」 중 「유심유사등삼지」에서 각각 낙(樂)과 고(苦)를 가리킨다고 지적하고 있다²⁶⁾.

26) 山部能宜, 「身心論の観点からみた瑜伽行派の人間観—アーラヤ識説を中心に—」, 『人間とは何か』

[12] 若於諸蘊中者, 此我爲常爲無常耶. 若是常者, 常住之我爲諸苦樂之所損益, 不應道理.(『유가론』권6, T30, p.305c)

만약 [내가 오] 온의 안에 존재하고 있다면 그것은 상주(常住)일까 무상(無常)일까 어느 한 쪽일 것이다. 만약 상주라면 상주하는 것이 낙과 고(sukhaduhkha) [의 감수] 에 의해 이익과 손해(anugrahopaghāta) [를 입는다] 고 하는 것은 이치(理)에 맞지 않다.(YBh, Bhattacharya ed, 132.15-17)²⁷⁾

위의 기술은 ‘낙과 고의 감수에 의해 상호 이익과 손해를 입는다.’는 것을 오온 안에 존재하지 않는다는 가언적 논증으로 설명하고 있다.

또한 ekayogakṣema 와 anyonyayogakṣema 에 공통적으로 구성된 yogakṣema 는 베다 문헌에도 그 용례가 보이는 오랜 역사를 가진 어휘이며 그에 대응하는 팔리어는 yogakkhema 로 ‘속박으로부터 해방된 평안’ 즉 ‘열반’을 의미로 사용되고 있다²⁸⁾. eka 는 하나 혹은 단일을 의미하는 말로 한역으로 ‘동일’, ‘공동’ 등으로 번역되고 있다. 정리하면 이익과 손해는 초기 유가행과의 주요한 사상적 개념의 하나였던 전의(轉依, āśrayaparivṛtti)와 관련이 있다. 전의는 말 그대로 소의(所依, āśraya)를 전환하는 것, 번뇌에 오염된 마음 작용을 청정한 상태로 변화시킨다는 뜻을 담고 있다.

초기 유가행과 문헌에 있어서 전의의 용례는 「본지분」 중 「성문지(聲聞地, Śrāvakabhūmi)」에서 찾아볼 수 있다.

[13] 所依滅及所依轉者, 謂勤修習瑜伽作意故, 所有羸重俱行所依漸次而滅, 所有輕安俱行所依漸次而轉.(『유가론』권28, T30, p.439a)

그 [요가의 과제(瑜伽所作, yogakaraṇīya)] 중 소의의 떨이란 예비적 단계(加行, prayoga)의 사유의 수행(manasikarabhavana)에 임하고 있는 자에게 추중(羸重, dauṣṭhulya)을 동반하는 소의가 서서히 떨하고 경안(輕安,

I』(京都: 法藏館, 2017) p.176.

27) 앞의 논문, p.176.

28) 横山紘一, 앞의 논문 「阿頼耶識の三機能」, pp.141-142, 山部能宜, 앞의 논문 「アーラヤ識論」, 註(84) p.219.

praśrabdhi)을 동반하는 소의가 생겨나오는 것이다. (YBh, Shukla ed. 283.6-8)²⁹⁾

요가의 수행 목적이 추중(麤重, dauṣṭhulya)을 동반하는 소의가 멀하고 경안(輕安, praśrabdhi)을 동반하는 소의가 생겨나는 소의의 멀이라는 것을 설하고 있다. 이는 손해인 ‘추중’을 이익인 ‘경안’으로 바뀌는 소의의 변화를 의미하고 있는 것이다³⁰⁾.

정리해 보면 아뢰야식의 정의[6]에 표현된 신체와 식과의 상호 상관관계를 나타내는 주요 어휘 안위동일은 전의의 개념을 내포하고 있다고 말할 수 있다. 선정의 실천 수행을 통해서 심신에 전의가 일어나는 프로세스를 함축한 조어 아뢰야식은 ‘요가를 통한 실천 수행하는 일과’라는 유가행과의 종과명에 걸맞는 술어임은 분명하다.

초기 유가행자들의 요가를 통한 실천 수행이라는 것은 인도 전통의 고행 수행이 아니라 관법을 중심으로 하는 평온한 명상법이라고 전해진다³¹⁾. 이 생에서의 삶인 본유가 고라고 여기는 전통적인 불교의 관점과는 달리 유가행과는 선정 수행을 통하여 고의 원인이 되는 번뇌에서 벗어나 경안을 획득할 수 있는 있다는 측면에서 마음뿐만 아니라 신체도 중요하게 파악했던 것이라 할 수 있다.

아뢰야식이 생명을 유지시킨다는 기능이 긍정적으로 파악되는 이유도 식과 신체와의 상호적 상관관계에 의해 선정 수행의 결과로서 얻어지는 전의 즉 경안의 획득, 궁극적으로는 열반에 이른다는 아뢰야식이 전의의 질료인적인 성격을 띠고 있기 때문일 것이다. 더욱이 이는 멸진정 상태에서도 신체가 유지 가능함을 논하는 최고층인 최초의 일절[1]과도 무관하지 않을 것이다.

3.4. 종자의 적집(積集) 및 증장

심의 정의[7]는 ‘색·성·향·미·촉·법에 의해 적집되고 성장된다.’고 기술된다. 이

29) 山部能宜, 앞의 논문 「身心論の観点からみた瑜伽行派の人間観」, pp.167-168.

30) 山部能宜, 앞의 논문 「身心論の観点からみた瑜伽行派の人間観」, pp.178-179.

31) 袴谷憲昭, 『唯識の解積学『解深密経』を読む』(東京: 春秋社, 1994), p11과 p.76.

는 심의 산스크리트어 원어 citta 가 √ci ‘모으다.’, ‘증대하다’에서 기원하고 있기 때문에 이 역시 ‘적집되고 성장된다’에 초점이 맞추어져 있다. 즉 일체종자심식인 아뢰야식을 종자 형태로 모아둔다고 보는 해석이다.

제법을 가능태인 종자로서 신체 안에 적집되고 성장된다는 내용은 결생시에 관한 일체종자심식[4]의 문맥에서도 나온다. 어떤 생존 상태에서부터 다음의 생존 상태로 환생하는 것을 결생상속 또는 갈라람 위[8]라고 한다. 전술한 바와 같이 『해심밀경』은 물론 초기 유가행과 문헌에서는 윤회의 주체가 아뢰야식이라고 명확히 설해지지는 않는다. 그러나 육취 윤회에 있어서 몸이 생기할 때 그 때 최초로 일체종자심식이 유색근과 상·명·분별의 언설과 희론의 습기에 집수하고 성숙·화합하여 성장·증장된다는 즉 결생시에 한정하여 이숙식과 아뢰야식이 동격이 되며 새로운 생명체를 형성하는 질료인의 역할을 수행하고 있다는 것을 할 수 있다.

IV. 나오는 말

인도 불교에 있어서 유가행과의 식론의 핵심을 이루는 아뢰야식의 성립과정에 대해서는 아직까지 정설이 성립되지 않는 가운데 다수의 논의가 이어져오고 있다. 그러나 유가행과의 특징적인 개념인 아뢰야식의 어의의 기원과 도입 배경에 관해서는 아직 명확하게 규명된 바가 없다.

본고는 향산 「아뢰야식」 어의에 관한 일고찰(2018)에서 제시한 아뢰야식이 ‘신체의 식’을 가리키는 표현이라는 것을 전제로 안위동일에 주목하여 신체적 메커니즘은 초기 유가행과 문헌에 한정하여 재고찰해 보았다. 『해심밀경』에서 아뢰야식의 각기 다른 4가지 명칭 일체종자심식, 아다나식, 아뢰야식, 심이 각각 다른 신체적 메커니즘 즉 생명체의 형성, 신체 유지, 전의의 질료인, 종자의 적집 및 증장을 중점적으로 정의한 개념이라는 것을 밝혔다.

안위동일을 메인으로 명시한 아뢰야식이라는 조어[6]는 「섭결택분」 이후 아뢰야식의 개념을 대표하는 명칭으로 자리 잡았다. 이는 안위동일에 대한 보다 구체

적인 연구가 아뢰야식의 도입 배경을 밝힐 수 있는 계기가 될 것으로 생각되는 바이다.

마지막으로 본고에서 다루는 생명체를 형성하는 신체적 메커니즘은 최근 세계 이목을 집중시킨 중국의 과학자 허젠쿠이(賀建奎)에 의해 다시금 논란이 되고 있는 사람의 배아줄기 세포라든가, 유전자 편집 기술에 대한 논란과 관련성이 있다. 지난해 11월 허젠쿠이는 유전자가위로 인공수정 배아의 유전자를 편집해 인간면역결핍바이러스(HIV)에 저항성 있는 쌍둥이 여아 루루와 나나가 태어났다고 발표해 생명연구 윤리를 무시해 신생아들을 잠재적 위험에 빠트렸다는 우려로 큰 비난을 자초하였고, 세계보건기구(WHO)의 조속한 사회적 안전을 보장할 수 있는 기준과 명확한 가이드라인을 만들기를 촉구하고 있다. 그럼에도 불구하고 그해 12월 세계적인 국제학술지 출판사인 스프링거 네이처(Springer-Nature)가 선정하는 10대 인물로 뽑혔다³²⁾.

2015년 12월 3일 워싱턴 DC에서 열렸던 국제 인간유전자교정 정상회담에서 “유전자교정 기술을 임신을 목적으로 한 인간배아 변경에 사용해서는 안 된다.”고 공동성명서가 채택된 바가 있지만, ‘기초과학 연구를 위한 인간배아 및 생식세포 교정’까지는 금지하지 않는 등 명확한 가이드라인이 만들어지지 않았기 때문이다.

금회 이러한 현대 생명공학에 관한 괄목할만한 발전과 우려를 초기 유식사상의 신체적 메커니즘의 측면에서 접근해보려고 하였으나 금후의 과제로 남겨두기로 한다.

32) “Nature's 10: Ten people who mattered in science in 2018”, *Nature* Vol.564(London: Springer Nature, 2018), pp.325-335.

<참고문헌>

원전류

AMS. *Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra*, ed. Tatia, Nathmal, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1976

ASBh. *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*

SNS. *Samñhinirmocanasūtra*

YBh. *Yogācārabhūmi*, ed. V. Bhattacharya, Calcutta, 1957

lhpags pa dgoris pa nes par hlgrel pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo

『阿毘達磨俱舍論』(大正藏 29)

『阿毘達磨毘婆沙論』(大正藏 27)

『瑜伽師地論』(大正藏 30)

『解深密經』(大正藏 16)

2. 단행본류

L. Schmithausen, *Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy Part I & II* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2007)

橫山紘一, 『唯識의 哲學』(京都: 平樂寺書, 1979b)

袴谷憲昭, 『唯識의 解釋學『解深密經』를 讀む』(東京: 春秋社, 1994)

3. 논문류

David Cyranoski, “Nature’s 10: Ten people who mattered in science in 2018: He Jiankui: CRISPR rogue”, *Nature Vol.564*(London: Springer Nature, 2018), pp.325-335.

勝呂信靜, 「瑜伽論의 成立에 關する 私見」, 『大崎學報』第129号(東京: 立正大學佛教學會, 1976)

山部能宜, 「アーラヤ識論」, 『シリーズ大乘仏教 第七卷 唯識と瑜伽行』(東京: 春秋社, 2012) 혹은 한글본 야마베 노부요시, 「알라야식론」, 『시리즈 대승불교 7 유식과 유가행』(서울: 씨아이알, 2014))

- 山部能宜, 『『瑜伽師地論』 「攝決擇分」におけるアーラヤ識の第一論証の解釋について』, 『インド論理學研究 VIII』(東京: インド論理學研究會, 2015)
- 山部能宜, 『アーラヤ識說の實踐的背景について』, 『東洋の思想と宗教』第33号 (東京: 早稻田大學東洋哲學會, 2016)
- 山部能宜, 『身心論の觀點からみた瑜伽行派の人間觀—アーラヤ識說を中心に—』, 『人間とは何か I』(京都: 法藏館, 2017)
- 横山紘一, 『阿頼耶識の三機能』, 『立教大學研究報告〈人文科學〉』第38号(東京: 立教大學 一般教育部, 1979a)
- 최중남, 『티베트어『解深密經』 「blo gras yans pa」章 한글역』, 『論文集』第10號 (경기: 중앙승가 대학교, 2003)
- 袴谷憲昭, 『アーラヤ識存在の八論証に關する諸文獻』, 『駒澤大學佛教學部研究紀要』第76号(東京: 駒澤大學, 1978), 또는 『唯識思想論考』(東京: 大藏出版, 2001년에 재수록).
- 향산(정경진), 『‘아뢰야식’ 어의에 관한 일고찰』, 『불교학연구』제57호(불교학연구회, 2018)

[제1발표 논평 2]

「초기 유식사상에 있어서 아뢰야식의 신체적 메커니즘」에 대한 논평

안환기

서울대학교

발표문 「초기 유식사상에 있어서 아뢰야식의 신체적 메커니즘」은 유식학의 핵심개념인 아뢰야식이 우리의 삶 속에 구체적으로 드러나는 ‘몸’과 밀접한 관련이 있음을 보여줍니다. 추상적으로 여겨질 수밖에 없는 아뢰야식 개념이 우리의 일상 속으로 한 걸음 들어온 느낌을 주는 흥미로운 주제라고 생각됩니다. 특히 유식사상의 초기문헌과 이와 관련된 선행연구를 검토하고 이를 토대로 아뢰야식의 신체적 메커니즘을 밝히는 시도를 하고 있어서 아뢰야식 개념에 대한 현대적 해석의 기반을 마련한 논문이라고 생각됩니다.

발표자[향산스님]는 기존의 연구논문 「아뢰야식’ 어의에 관한 일고찰」(2018)에서 스스로 제시한 의미[아뢰야식은 ‘신체의 식’을 가리키는 표현]를 전제로, 안위동일(安危同一, ekayogakṣema, anyonyayogakṣema)에 주목하여 논의를 전개합니다. 이를 위해 초기 유가행과 문헌 『해심밀경』을 포함하여 『유가론』 「본지분(本地分)」과 「섭사분(攝事分, Saṃgrahaṇī)」 「섭결택분(攝決擇分, Viniścaya-saṃgrahaṇī)」을 분석합니다. 그리고 이 가운데 특히, 요코야마가 분석한 『해심밀경』의 아뢰야식 개념 정의 4가지[일체종자심식, 아다나식, 아뢰야식, 심]를 주목하여, 이 4가지가 각각 생명체의 형성, 신체 유지, 전의(轉依)의 질료인, 종자의 적집(積集) 및 증장을 증점적으로 정의한 개념이라고 주장합니다.

아뢰야식과 신체와의 밀접한 관련성을 보여주는 초기 유식문헌과 학자들의 다양한 연구결과를 검토하여, 신체적 메커니즘을 부각하고 있습니다. 다음은 발표문을 읽으면서 들었던 생각입니다.

첫째, 발표자께서는 아뢰야식의 의미를 ‘신체의 식’으로 보고 있습니다. 이 논문의 전제이기도 합니다. 이렇게 정의했을 때, 일체중자심식, 아다나식, 심식은 어떻게 설명될 수 있는지에 대해 자세한 설명을 부탁드립니다.

둘째, 아뢰야식의 의미를 ‘신체의 식’으로 볼 때, ‘신체’는 구체적으로 어떻게 정의하고 있는지에 대해 발표자의 의견을 부탁드립니다.

셋째, 다음의 인용문에서 발표자는 죽음을 ‘아뢰야식’이 ‘신체’에서 빠져나가는 상태로 묘사하고 있습니다. 아뢰야식을 ‘신체의 식’으로 정의할 때, 인용문의 ‘아뢰야식’과 ‘신체’는 어떤 관계에 있는지에 대해 자세한 설명을 부탁드립니다.

“생명이 다하는 순간을 의식의 활동이 멈춘 후 신체가 상부 혹은 하부로부터 점차 차가워지면서 ‘아뢰야식’이 ‘신체’로부터 빠져나가는 상태로 설명하고 있다. 즉 아뢰야식이 신체에서 이탈하여 생리적 통합 즉 집수 작용이 멈추게 되면 그것은 죽음을 의미한다는 것을 보여준다.” 10쪽

넷째, 아래 첫 번째 인용문에서 발표자는 초기 유가행파에서는 윤회의 주체를 아뢰야식으로 보지 않는다고 기술하고 있습니다. 두 번째 인용문과 관련해서 이 의미에 관해서 설명을 부탁드립니다.

“중유에 있는 영혼이 부모의 정혈과 혼합하여 어머니의 태안에서 결합하여 하나의 덩어리가 되면, 즉 다른 말로 유색근에 아뢰야식이 결합·응결하면 그 순간 중유가 멸하는 동시에 아뢰야식의 공능(功能)에 의해 미세한 근이 형태를 갖추며 안(眼) 등의 5근이 각자의 작용을 시작한다. 이 식이 들어오는 것을 결생상속이라 하고 이것을 갈라람 위라고 한다. 즉 설일체유부가 윤회의 주체를 오취온으로 간주하는 것처럼 초기 유가행파에서는 윤회의 주체를 아뢰야식이라고 보지 않고 아뢰야식이 유색근에 결합·

응결하여 생리적 통합작용에 의해 생명체가 형성된다고 설명하고 있다.
” (8쪽)

“생명이 다하는 순간을 의식의 활동이 멈춘 후 신체가 상부 혹은 하부로부터 점차 차가워지면서 아뢰야식이 신체로부터 빠져나가는 상태로 설명하고 있다. 즉 아뢰야식이 신체에서 이탈하여 생리적 통합 즉 집수 작용이 멈추게 되면 그것은 죽음을 의미한다는 것을 보여준다.” (10쪽)

수고 많으셨습니다. 감사합니다.^^

[제2발표]

비유(metaphor)의 불교적, 전일론적 해석

홍성기

아주대학교

I. 서론

언어와 존재와의 관계는 동·서철학의 오래된 주제이다. 추상적 존재의 실재 여부를 놓고 벌어진 實在論과 名目論과의 논쟁 뿐 아니라, 감각기관으로 경험할 수 있다고 생각되는 구체적 사물의 경우에도 명칭이 대상의 본질에 부합하느냐는 질문이 제기될 수 있다. 예를 들어 니체는 “우리는 나무들, 색깔들, 눈과 꽃에 대하여 이야기할 때, 사물 자체에 대해서 알고 있다고 생각한다. 그러나 우리는 원초적 본질에 결코 상응하지 않는 사물에 대한 譬喩들 이외에 어떤 것도 갖고 있지 못하다”¹⁾라고 하면서 진리 자체도 이런 ‘비유들의 집합체 정도’라고 비판하였다. 니체는 그 이유가 진리의 記述 혹은 사물의 命名에 필요한 개념화가 우선 인간의 망막을 통해 얻어진 신경자극이 이미지로, 다음으로 이 이미지들에서 언어로 넘어가는 각 단계들이 사고의 경직화를 요구하고, 동시에 이처럼 사물의 본질에 상응하지 않는 비유도 계속 사용하다 보면 ‘그림이 닳아 없어진 동전’²⁾처럼 그 기원이 잊혀지기 때문이라고 주장한다. 즉 니체에 의하면 언어가 사물의 본질에 조

1) Nietzsche, F., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, 1873, Kap. 1, Project Gutenberg-De, (<http://gutenberg.spiegel.de/buch/uber-wahrheit-und-luge-im-aussermoralischen-sinne-3243/1>) (2018.12.11.)

2) Nietzsche, 위 책, 같은 곳. “진리란 닳고 닳아 감각적 힘을 상실한 비유라는 사실이 잊혀진 환상이다. 浮刻된 그림이 닳아 없어진 동전을 단순히 금속 조각으로 간주하는 것이다.”

응하지 못하며, 사물 자체도 비유의 반복적 사용에 의해 구성되었다는 것이다. 그에게 언어와 사물 혹은 주관과 객관 사이에는 인과관계도, 옳고 그름의 문제도 없으며 다만 美的 관계만이 존재할 뿐이다.³⁾ 그러나 니체는 원초적인 비유의 세계에 대한 어떤 그림을 그리고 있다.

오로지 원초적인 비유의 세계를 망각함으로써, 오로지 인간의 근본적인 상상력으로부터 뜨거운 액체 상태로 쏟아져 흘러나오는 원초적 이미지의 무리를 딱딱하고 뻣뻣하게 만듦으로써, 오로지 이 태양, 이 창문, 이 책상은 그 자체로 진실이라는 不屈의 믿음을 통해서, 간단히 말해 인간은 자신이 예술가처럼 뭔가를 만들어 내는 주체라는 사실을 망각함으로써, 약간의 편안함과 확실성 그리고 다음과 같은 결과를 갖고 살아간다: 만일 그가 잠시 이러한 믿음의 감옥벽으로부터 나올 수 있다면, 그의 자의식도 곧바로 사라진다.⁴⁾

니체는 개체화된 주변의 사물들도 실은 액체처럼 경계가 없는 이미지들의 흐름을 인간 스스로 ‘굳혀서’ 만든 것에 불과하며, 만일 이런 사물들의 세계에 대한 믿음을 버릴 수 있다면 자아 역시 사라진다고 주장한다. 불교철학을 공부한 사람이라면 누구나 니체의 원초적 세계가 一切唯心造, 境界의 비실재성, 無我論과 흡사함을 알 수 있다. 그러나 니체의 비유에 대한 비판의 핵심은 비유가 ‘뜨거운 액체 상태의 세계를 딱딱하고 뻣뻣하게 만들기’ 때문이지만, 과연 비유가 그런 성격의 언어행위인지는 확실하지 않다.

불교철학에서 비유를 다룬 최근의 문헌으로는 황순일 교수의 *Metaphor and Literalism in Buddhism*⁵⁾이 있다. 이 책은 원래 ‘불이 꺼짐’이라는 뜻의 ‘nirvana’가 비유적으로 사용되어 욕망의 소멸 즉 해탈이라는 뜻으로 사용되는 과정을 팔리어, 산스크리트어, 한문 경전을 연구함으로써 그 교리적 측면을 밝힌 책이다. 그러나 언어의 비유적 사용에 대한 불교적 해석은 아니다.

다른 한편 이스라엘 텔아비브 대학의 불교학자 Tzohar는 그의 박사학위 논

3) Nietzsche, 위 책, 같은 곳

4) Nietzsche, 위 책, 같은 곳

5) Soonil Hwang, *Metaphor and Literalism in Buddhism, The doctrinal history of nirvana*, outledge, London and New York, 2006

문⁶⁾에서 유식론의 비유적 언어에 대한 유식론의 해석을 연구하였다. 특히 저자는 가르침의 방법론이나 간접적 의미 전달의 수단으로 사용되는 비유의 도구적 맥락을 떠나서, 또 서양철학의 비유에 대한 이론을 넘어서서, 유식의 언어론 일반을 함께 다루었다고 기술하고 있다. 그러나 Tzohar는 그의 연구방법론이 ‘비유적 언어 사용’ 혹은 ‘비유’로 번역되는 ‘upacāra’에 대한 문헌학적 연구에 기반하였음을 밝히고 있다.⁷⁾ 이점은 과연 Tzohar가 다루고 있는 ‘upacāra’의 사용례 모두를 단순히 ‘비유(metaphor)’로 번역할 수 있는 지에 대한 비판의 단초가 되었지만,⁸⁾ 저자는 아상가, 바수반두 및 유식학자 Sthiramati(470-550)의 문헌에서는 ‘upacāra’가 일관되게 ‘비유적 사용’ 즉 ‘비유’로 이해될 수 있다고 주장한다.

Tzohar는 인도철학의 의미론이 갖는 특징을 의미(sense)에 대한 고찰이 배제된 지시체(referent) 이론이라고 파악하여, 그의 비유에 대한 논의도 지시체 중심으로 진행되고 있다. 예를 들어 ‘이 소년은 사자다’라는 문장에서 비유로 사용된 ‘사자’라는 단어의 1차적 지시체인 사자는 부재하고 2차적 지시체인 소년 만이 존재한다고 보는 것이다. 저자는 이런 비유적 문장이 사용되고 또 이해되고 있다는 사실로부터 언어와 세계 간의 상응이론, 언어가 사물의 본질과 연계되어 있다는 본질주의 그리고 실재론을 부정하는 근거를 찾을 수 있다고 보고 있다. 나아가 비유의 지시체의 부재가 바로 불교철학의 반실재론적 성격에 부합한다는 것이다.

인도철학의 지시체 중심 의미론을 배경으로 Tzohar는 Sthiramati의 비유론을 다음과 같이 요약하고 있다: 첫째 언어의 비유적 사용에서는 일체의 지시체가 없다. 둘째 언어의 모든 사용은 비유적이다(pan-figurative). Tzohar는 이러한 전체

6) Tzohar, R., *Metaphor(Upacāra) in Early Yogācāra Thought And its Intellectual Context*, Columbia University Graduate School of Arts and Sciences, 2011. (<https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D80017ZV/download>), (2018.12.13) 최근에 Tzohar는 『A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor』를 출간하였다. Oxford University Press, Oxford, 2018

7) Tzohar의 위 박사학위 논문 p.6, Tzohar는 Deccan대학(Pune, Mahārāshtra)의 Sanskrit Dictionary Project에서 수집된 1541개의 산스크리트 문헌에서 ‘Upacāra’의 용례와 의미변화를 살펴보았다고 기술하고 있다.

8) Schlieter, J., Tzohar의 *A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*에 대한 리뷰. 『Reading Religion』 2018. 11. (https://www.researchgate.net/publication/328902178_Tzohar_A_Yogacara_Buddhist_Theory_of_Metaphor) (2018.12.15.)

하에서 Sthiramati의 언어관을 인과적 비유 지시체 이론(causal figurative theory of reference)이라고 해석한다. 예를 들어 ‘여기에 한 책상이 있다’라는 문장에서 ‘책상’은 실제로 존재하는 책상을 지칭하는 것이 아니라 우리의 의식 속에 책상 비슷한 대상을 만들어 내는 정신 내의 인과적 과정(causal process)일 뿐이라는 것이다.

필자는 불교철학 내에서 비유에 대한 연구가 드물다는 점에서 Tzohar의 問文獻學的(intertextual) 연구가 갖는 의미를 인정하면서도, 그가 불교철학의 관점에서 비유이론을 체계적으로 재구성하는 데에 성공하였다고는 보지 않는다. 예를 들어 그의 ‘인과적 비유 지시체 이론’이 가정하고 있는 인과관계는 사물의 개체화가 전제되지만, 이런 개체화는 十二緣起의 후반부에 있는 ‘受-愛-取-有’에서나 이루어진다고 할 수 있다.⁹⁾ 다른 한편 언어의 도입을 요구하는 識과 名色의 상호 의존관계는 十二緣起의 전반부에 놓여 있어, Tzohar가 唯識의 의미론이나 비유론을 재구성할 때 논리적 선후관계가 바뀌었다고 할 수 있다. 이점은 그의 연구가 여러 인도철학유파의 문헌에서 비유이론을 추출하는 Bottom-Up의 문헌학적 연구로서 일정 부분 체계성을 결여하였다는 점에 기인한다.¹⁰⁾

앞의 논의에서 필자는 불교철학의 관점에서 비유이론을 전개한다면, 세 가지 조건을 만족해야 한다고 생각한다. 첫째, 보편성을 갖기 위해 일반적으로 ‘비유’라고 부르는 언어 현상 및 비유이론을 조감하고, 둘째, 불교의 핵심교리가 비유이론 전개의 토대여야 하며, 셋째, 여타 철학적 비유이론보다 더 설득력이 있어야 한다는 것이다. 그러나 불교철학 내에서 비유이론에 대한 연구가 드문 점을 고려할 때 본고는 단지 試論에 지나지 않음을 미리 밝힌다.

9) 인과관계는 사물의 변화를 의미하며 이때 변화의 주체는 시공에 연장된 개체이어야만 한다. 실제로 十二緣起에서는 ‘有’를 緣하여 生·老·死가 도입되고, 生·老·死가 시공에 연장된 개체를 요구함도 명백하다. 따라서 연기를 인과관계로 파악하는 것도 本末顛倒의 해석이다.

10) 베른대학의 종교학자 Keating은 2018년에 출간된 Tzohar의 *A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*에 대한 서평에서 Tzohar가 재구성한 Sthiramati의 비유론이 과연 비유의 문제를 다루었는지에 대해서도 의문을 제기하고 있다. Keating, M., Notre Dame Philosophical Reviews, *An Electronic Journal*, 2018.08.13., (<https://ndpr.nd.edu/news/a-yogacara-buddhist-theory-of-metaphor/>) (2018.12.15.)

II. 본론

2.1. 비유에 대한 전통적 관점

일반인들과 학자 사이에 널리 퍼진 비유에 대한 상식적 이해는 그것이 ‘詩人의 언어’라는 것이다. 예를 들어 『로미오와 줄리엣』의 2막 2장에 나오는 로미오의 외침 ‘Juliet is the sun!’은 ‘아침에 발코니에 나온 줄리엣’을 ‘떠오르는 태양’에 비교한 문학적·수사적 표현이라고 본다. 연애편지에 상투적인 비유가 등장하는 것도 비슷한 맥락인데, 18세기에는 비유가 열정을 표현하기 위한 修辭的 도구이자 표현력의 부족으로 이해되었다.¹¹⁾ 여기서 우리는 비유에 대한 세 가지 관점을 확인할 수 있다: 첫째, 비유는 두 사물, 두 개념의 비교¹²⁾로서 언어의 영역에 속한다, 둘째, 비유는 정상적인 언어 사용이 아니라 시나 연애편지 등과 같은 다소 예외적인 상황에서 사용된다, 셋째, 비유는 정상적인 언어 사용에 의해 대치¹³⁾될 수 있다는 것이다.

비유 이론은 여러 가지 관점에서 분류할 수 있겠지만, 크게 보아 하는 비유라는 언어적 현상을 기술하고 분류하는 언어학적 접근과, 도대체 비유가 왜 필요하고 어떻게 작동하는지를 살펴보는 철학적 접근이라고 할 수 있다.¹⁴⁾ 따라서 비유에 대한 현상적 접근은, 언어 도입이나 작동 메커니즘 그리고 언어와 존재와의 관계를 연구하는 철학적 접근과는 달리, 정상적인 언어 사용이 정착되었다는 생각을 전제로 하고 있다. 비유적 진술을 그 정상적 혹은 逐字的(literal) 의미나 지시체와 연계시키면 이해가 안되거나 틀린 문장이 된다. 예를 들어 앞의 로미오의 대사에 나온 표현을 정상적인 의미로 사용한다면 ‘(소녀) 줄리엣은 (천체인) 태

11) Berry, C.J., “Eighteenth-Century Approaches to the Origin of Metaphor”, *Neuphilologische Mitteilungen*, Vol. 74, No. 4(1973), pp. 690-713, “one; metaphor is the outcome of the ‘passionate’ language: two; metaphor is the outcome of the ‘poverty’ of language.” p.690

12) 비유 이론 중 ‘비교 이론(comparison theory of metaphor)’이라고 부른다.

13) ‘대치 이론(substitution theory of metaphor)’이라고 부른다.

14) 20세기 후반 Lakoff와 Johnson의 저작 *Metaphors We Live By*에 의해 시작된 비유의 인지이론(cognitive theory of metaphor)은 두 가지 관점 모두를 갖고 있다.

양이 아니다'라고 해야 할 것이다.

이처럼 비유가 정상적인 관점에서는 틀린 문장을 만들어 낸다고 보니, 비유적 언어 사용을 예외적 현상으로 간주하는 것도 충분히 이해할 수 있다. 그러나 'Juliet is the sun!'처럼 틀린 문장이 바로 줄리엣에 대하여 더 생생한 표현을 할 수 있다는 사실에서 비유의 역할과 작동 메커니즘을 서로 다른 두 사물, 두 개념¹⁵⁾의 공통점, 공통적 속성을 드러내는 '비교'로 파악하게 되는 것도 이해할 수 있다. 나아가 비유적 진술을 정상적인 언어로 풀어쓸 수 있다고 생각하는 것, 예를 들어 'Juliet is beautiful and bright like the sun!' 혹은 그 이상으로 '해가 떠올라 질투심이 많은 달(envious moon)이 빛을 잃듯이, 줄리엣이 나타나자 로미오를 좋아하는 다른 소녀들이 얼굴을 들지 못한다'¹⁶⁾는 등, 줄리엣과 태양과의 공통점을 길게 풀어 쓸 수 있다고, 즉 비유는 사물의 공통점 비교를 압축한 표현이라고 생각한다. 이것이 비유에 대한 전통적인 관점들이다.

2.2. 비유에 대한 전통적 관점의 비판

그러나 비유에 대한 세 가지 전통적 관점, 즉 두 사물의 비교, 예외적 현상 그리고 정상적인 언어 사용으로 대치 가능하다는 생각은 모두 크게 약화되거나 부정되었다. 시인이나 연애로 머리가 뜨거워진 젊은이나 사용할 줄 알았던 비유가 실은 거의 모든 언어 영역에서 대부분의 사람들에게 사용된다는 것이 확인되었다.¹⁷⁾ 특히 신선한 비유가 아닌, 너무 많이 사용하여 비유인지조차도 의식하지 못하고 사용되는, 그러나 비유임이 분명한 표현은 도처에서 찾아 볼 수 있다. 예를 들어 '부드럽다'라는 형용사는 형태에, 맛에, 색깔에, 소리에, 감촉에 그리고 성

15) 비유 이론에서는 비유가 적용되는 표현('Juliet')과 비유('the sun')를 'target(標的)' 혹은 'tenor(趣義)'와 'vehicle(媒體語)', 'source(源泉)'라고 부른다.

16) What do the sun and moon symbolize in Romeo and Juliet?, 《eNotes Homework Help》, 학교 선생님들이 학생들의 질문에 답하는 사이트에 나온 이른바 전문가 대답이다. (<https://www.enotes.com/homework-help/what-sun-moon-symbolize-romeo-juliet-263640>) (2019.01.03.)

17) 정치적 담론이나 언론 기사에서도 대부분 상투적이지만('범죄와의 전쟁', '후폭풍' 등등) 때로는 새로운 많은 비유들이 사용되고 있다. 참고, Semino, E., *Metaphor in Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

격 등에도 사용되지만 이들 간의 공통적 속성이 무엇인가 생각하면 바로 ‘부드럽다’라는 표현을 사용하고 있다는 것 이외에 없다. 이점은 비유가 두 사물의 비교에서 공통점을 드러내는 것이라는 전통적 관점이 수정될 필요가 있음을 시사하고 있다.

특히 비유에는 단순히 두 사물의 공통점 비교에서는 찾아 볼 수 없는 측면이 있음이 강조되었다. 시를 산문으로 풀어 쓸 수 없듯이, 비유에는 단순히 두 사물의 공통적 속성에 기반한 直喩(simile)로 표현할 수도, 또 그 역할을 대체할 수도 없는 경우들이 있다. 우리가 잘 아는 나폴리 가곡 ‘오 나의 태양(O sole mio)’의 가사는 폭풍이 지나간 맑은 날의 태양과 자신의 애인 모두를 찬양하고 있다. 여기서 “나의 태양이 그대의 얼굴에서 빛나고 있다(‘o sole mio sta nfronte a te!)”는 가사가 태양과 애인의 공통점을 압축적으로 표현한다면 그 공통적 속성이 무엇인지 생각할 필요가 있다. 만일 그 공통점을 ‘밝다’, ‘빛난다’로 표현한다면, 이들 모두 다시 비유적으로 사용되었다. 비유에서는 단순히 직유와는 달리 무엇이든 새로운 것이 도입된 것이다.

비유의 본질은 단어가 의미의 확장이나 변화를 거치게 된다는 사실이다. 直喩(simile)에는 이런 종류의 일이 벌어지지 않는다: 모든 단어는 그 정서적 의미를 지니고, 어떤 의미론적 이동도 일어나지 않는다.¹⁸⁾

우리는 Stanford가 기술한 비유와 직유의 차이를 다음과 같이 두 표현 간의 관계로 재기술 할 수 있다: 직유에 사용된 두 표현의 의미는 서로 그 독립성을 보존하고 있으나, 비유에 사용된 두 표현은 각각 원래의 의미를 갖고 있지만, 동시에 並置되어 의미의 융합이 일어나 서로 분리불가능한 하나를 이룰 수 있다. 이 점은 비트겐슈타인의 비유에 대한 기술에서도 확인할 수 있다.

‘똥똥한’ 이란 개념과 ‘여윈’ 이란 두 개념이 주어진다면, 당신은 수요일은 똥똥하고 화요일은 여윌었다고 말하는 데로 오히려 기울 것인가,

18) Stanford, B., *Greek Metaphor, Studies in Theory and Practice*, Blackwell, 1936. Murray Cox, M., Theilgaard, A., *Mutative Metaphors in Psychotherapy*, Jessica Kingsley Publishers, London & Bristol, 1997, p. 95에서 재인용

아니면 그 반대로 기울 것인가? (나는 결단코 전자로 기운다.) 그런데 여기서 “뚱뚱한” 과 “여윈” 은 그것들의 일상적 의미와는 다른 의미를 가지는가? 그것들은 다른 사용을 가진다. 그러므로 원래 나는 다른 낱말들을 사용해야 했을까? 분명 그렇지 않다. 나는 (나에게 친숙한 의미들을 가진 채로의) 이 낱말들을 여기서 사용하기를 원한다. - 그런데 나는 이러한 현상의 원인들에 관해서는 아무것도 말하고 있지 않다. 그것들은 나의 유년 시절에서 떠오르는 연상(聯想)들일 수 있을 것이다. 그러나 이것은 가설이다. 그 설명이 어떠한건, - 저 경향은 존재한다.

여기서 우리들은 한 낱말의 ‘일차적’ 의미와 ‘이차적’ 의미에 관해 이야기 할 수 있을 것이다. 전자의 의미로 낱말을 소유하고 있는 사람만이 후자의 의미로 낱말을 사용한다.

(…)

이차적 의미는 ‘전의(轉義)된’ 의미가 아니다. 내가 “모음 e는 나에게서 노랗다” 고 말한다면, 내가 뜻하는 것은 전의된 의미의 ‘노랗다’ 가 아니다. 왜냐하면 나는 내가 말하고자 하는 것을 ‘노랗다’ 란 개념에 의하지 않고 달리 표현할 수는 전혀 없을 터이기 때문이다.¹⁹⁾

“수요일은 뚱뚱하고, 화요일은 여위었다”, “모음 e는 나에게서 노랗다”는 문장에서 ‘뚱뚱하다’, ‘여위었다’, ‘노랗다’는 표현은 비유적으로 사용되었지만, 일상적 의미를 가진채 사용되었다. 또한 이런 비유적 표현을 다른 표현으로 대체할 수도 없으며, 비트겐슈타인은 이런 종류의 비유적 사용을 이차적 의미라고 부르고 있다. 여기서도 비유에 대한 전통적인 관점들인 비교론이나 대체론이 부정되고 있지만, 더욱 중요한 점은 비유가 일상적 의미를 가진 채 사용되고 있으나 비유에 의해서 사물의 새로운 측면이 드러난다는 사실이다.²⁰⁾ 그러나 ‘비트겐슈타인이 비유의 가치를 평가절하 했다’는 해석도 있다.

19) 비트겐슈타인 저, 이영철 옮김, 『철학적 탐구』, 책세상, 2006, xi, pp.382-383

20) 위 인용문에서 ‘轉義된 의미’의 독일어 표현은 ‘übertragene Bedeutung’인데, 이때 ‘übertragen’은 영어로 ‘transferred/transposed’를 의미하고, 이들은 바로 ‘metaphor(英)/Metapher(獨)’의 그리스 어원인 ‘metaphorá’와 ‘metapherō’의 뜻이다. 그렇다면 비트겐슈타인이 예시한 ‘비유적 표현들의 의미는 비유적 의미가 아니다’라는 모순적인 결론이 나올 우려가 있지만, 비트겐슈타인은 轉義적 의미를 다른 표현으로 대체가 가능한 사용으로 이해하여, 자신이 말하는 ‘이차적 의미’와 구별하고자 했던 것 같다.

샤이블(Shibles, W.)은 언어가 원래 비유적이라는 견해에 동조한다. 그러나 비트겐슈타인에 대해서 샤이블은 다음과 같이 쓰고 있다: ‘언어-놀이는 바뀔 수 있지만, 우리는 우리가 배운 축자적인(literal), 원래의 언어-놀이를 떠나지 말아야 한다. (...) 비트겐슈타인은 비유의 개념을 평가절하하면서 대신 그가 일상적이라고 부르는 언어로 돌아가는 데에 집중하고 있다. (...) 좀 더 근본적인 차원에서는, 일상언어는 근본적으로 축자적 사용이라는 비트겐슈타인의 주장과 그가 말하는 언어-놀이의 다양성과 유연성 사이에는 직접적인 모순이 존재하고 있다.’²¹⁾

하나의 표현이 다양한 언어 놀이에서 사용될 수 있다는 점은 명백하다. 왜 하나의 표현이 여러 상황에서 사용될 수 있는냐는 질문에 대한 오래된 대답은 사물의 공통적 속성 혹은 본질적 속성과 같은 것이 있다고 보는 견해였다. 그러나 이런 견해는 비트겐슈타인의 가족 유사성으로 사실상 더 이상 지지되지 않고 있다. 여기서 일상언어의 정상적 사용과 언어 놀이의 다양성 사이에 모순이 있다는 샤이블의 주장은 언어의 일상적 사용이 가족 유사성에 기반한 다양한 언어 놀이를 의미한다면 쉽게 반박될 수 있다.

나는 판 위에서 하는 놀이들, 카드놀이들, 공놀이들, 격투 시합들 따위를 뜻하고 있다. 무엇이 이 모든 것들에 공통적인가? — “그것들에는 무엇이가가 공통적이어야 한다. 그렇지 않으면 그것들은 ‘놀이들’ 이라고 불리지 않을 것이다” 라고 말하지 말고, — 그것들 모두에 공통적인 어떤 것이 있는지 여부를 보라. 왜냐하면 당신이 그것들을 주시한다면, 당신은 그 모든 것에 공통적인 어떤 것을 볼 수는 없을 것이지만, 유사성들, 근친성들은 볼 것이기 때문이다. 그것도, 매우 많이. 이미 말했다시피: 생각하지 말고, 보라!²²⁾

나는 이러한 유사성들을 “가족 유사성” 이란 낱말에 의해서 말고는 더

21) Nyiri, K., 「Image and Metaphor in the Philosophy of Wittgenstein」, In: *Image and Imaging in Philosophy, Science and the Arts*, Volume 1, Proceedings of the 33rd International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchenberg, 2010, pp.122-123

22) 『철학적 탐구』, §66

잘 특징지을 수 없다. 왜냐하면 몸집, 용모, 눈 색깔, 걸음걸이, 기질 등등한 가족의 구성원들 사이에 존재하는 다양한 유사성들은 그렇게 겹치고 교차하기 때문이다. - 그리고 나는 ‘놀이들’은 하나의 가족을 이루고 있다고 할 것이다.²³⁾

예를 들어 ‘놀이’라는 표현의 일상적인 사용은 여러 종류의 유사한 놀이들을 의미하며, 이때 모든 놀이에 어떤 공통적인 속성이 존재하지는 않는다. 다른 한편 앞에서 살펴본 비트겐슈타인의 비유적 표현 역시 일상적 의미를 가진 채 사용되고 있으며, 다만 비유에 의해서 사물의 새로운 측면이 드러난다는 사실이 앞의 가족 유사성에 기반한 정상적인 언어놀이와 다른 점이다. 비유에 대한 우리의 철학적 논의에서 비트겐슈타인의 가족 유사성이 제기하는 문제는 이렇게 요약될 수 있다: 가족 유사성에 기반한 언어 놀이와 비유적 표현이 사용되는 언어 놀이는 본질적으로 서로 다른 종류의 언어 행위인가? 혹시 가족 유사성을 언어의 비유적 사용의 결과로 볼 수는 없을까?

예를 들어 ‘부드럽다’라는 표현은 여러 감각 영역에 걸쳐서, 즉 가족 유사성이 존재한다고 보이는 언어 놀이에서 사용되고 이것은 일상적이고 정상적인 사용이다. 그러나 만일 ‘부드럽다’는 표현을 선과 형태, 움직임에 대해서만 사용하는 것이 정상일 때, 이 표현을 음식맛에 대해 사용한다면 그것은 “수요일은 똥똥하다”는 비유적 문장의 경우와 흡사하게 느껴질 것이다. 또 ‘아재 개그는 썰렁해!’라는 문장에서 ‘썰렁하다’는 표현은 예전에는 짹짹한 기온과 텅 빈 공간에 대해서만 사용했었다. 만일 한 때는 비유로 사용되었지만, 그것이 ‘浮刻된 그림이 닳아 없어진 동전’처럼 반복적으로 사용되어 정상적인 언어 놀이에 포함되어 결과적으로 가족 유사성을 낳거나 확대하는 것은 아닐까?

다른 한편 1980년 Lakoff와 Johnson은 *Metaphors We Live By*에서 비유에 대한 전통적인 관점을 비판하면서 이른바 비유의 인지 이론(cognitive theory of metaphor)을 전개하였다. 그것은 실제 일상적으로 광범위하게 쓰이는 비유와 영미의 의미론이 전혀 부합하지 않는다는 관찰에서 출발하며²⁴⁾ 인지이론의 핵심

23) 『철학적 탐구』, §67

24) Lakoff, G., Johnson, M., *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, 1980. Preface, ix. 심지어 이들은 자신들의 시도가 “기존의 의미론을 확장하거나 보완하는 것

주장은 세 가지로 요약할 수 있다:

- a. 비유는 비정상적이거나 장식적인 도구가 아니며, 일상 생활에서 의식되지 못한 채 광범위하게 사용되고 있다.
- b. 비유는 두 개념의 유사성 비교가 아니라, 하나의 사물을 다른 하나의 사물로 이해하고 경험하는 것이다.
- c. 비유는 단순히 언어의 문제만이 아니라 사고과정의 문제이다.²⁵⁾

비유의 인지 이론이 설정한 세 가지 핵심 방향 중에서 기술적으로 재구성될 필요가 있는 것은 b, 즉 어떻게 서로 다른 영역의 경험을 하나로 결합·융합 시키느냐는 것으로서 사실상 비유의 작동 메커니즘에 대한 이론이라고 할 수 있다. 이점은 앞의 비트겐슈타인의 가족 유사성에 기반한 언어 놀이와 비유의 언어 놀이가 본질적으로 같은 언어 행위인지 아닌지에 대한 질문과도 유관하다. 이제 우리는 이 문제를 불교의 핵심 교리인 緣起와 唯識三性を 토대로 재구성을 시도한다.

2.3. 언어 도입에 대한 緣起的, 唯識的 재구성

2.3.1. 연기의 두 가지 측면

緣起가 불교의 핵심 敎理 연기를 기술함에 있어서 세존은 항상 두 가지 측면을 동시에 강조하였다.

이것으로 인해 저것이 있으며 이것이 없으면 저것도 없고
이것이 생기므로 저것이 생기며 이것이 사라지면 저것도 사라지느니

이 아니라, 서양 철학이 전통적으로 전제하는 핵심을 수정하는 데에 있다. 특히 우리의 시도는 어떤 객관적이거나 절대적인 진리 및 이와 연관된 전제들의 가능성을 부정하는 것을 의미한다. 동시에 그것은 객관적인 진리가 아니라 인간의 경험과 이해를 통해 대안적인 설명을 제공하는 것을 의미한다”고 주장하면서, 서자 취급을 받고 있던 비유가 실은 철학과 언어학의 중심에 서야한다는 사고의 전환을 시도하였다.

25) 위 책 1장, 「Concepts We Live By」

라.26)

존재의 相依性을 천명하여 ‘연기 공식’이라고도 부를 수 있는 이 기술은 ‘이것’과 ‘저것’의 有無와 生滅이 필연적으로 상호의존되어 있다는 점을 말하고 있다. 이런 의미에서 연기 공식은 존재의 생성 원리이자 곧바도 해체 원리이기도 하다. 예를 들어 인과 관계에서 ‘원인’과 ‘결과’는 동시발생적 범주이며, ‘대상(object)’과 ‘속성(property)’²⁷⁾ 역시 마찬가지이다. 연기 공식이 有無와 生滅의 두 측면을 갖고 있는 것처럼, 十二緣起의 順觀과 逆觀, 혹은 流轉緣起와 還滅緣起라는 두 측면 역시 존재의 생성과 해체에 상응한다. 즉 십이연기의 각 支分에 연하여 다음 支分이 도입 가능하다는 것으로서, 만일 앞의 支分이 滅하면 다음 支分도 사라진다.

역사적으로 연기의 존재 해체 과정을 논리적으로 보여준 학파는 龍樹의 中觀思想이고, 역으로 연기의 존재 구성 과정을 재구성한 학파가 유식론이라고 볼 수 있다. 이 짧은 논문에서는 龍樹가 그의 『中論頌』에서 보여준 논쟁술을 다룰 수는 없지만, 그 핵심은 언급할 필요가 있다: ‘이것’과 ‘저것’이 상호의존적으로 생성된다는 것은 논리적으로 불가능하며, 따라서 ‘이것’과 ‘저것’은 인식주체가 양자를 구별하는 境界를 그을 때 동시 발생하는 것이지만, 이때 경계란 실재하는 것이 아니다.²⁸⁾ 이런 점에서 불교는 경계비판이고 全一論적 세계관은 불교의 핵심교리를 살펴볼 때 불가피한 결론이다. 역으로 ‘이것’과 ‘저것’을 나누는 경계는 실재하지 않지만, 인식주체는 자신의 보는 방식(way of seeing)과 관점으로 주변 세계를 분할한다. 인식주체의 분할 방식, 분별지, 보는 방식은 연기 구조를 살펴 볼 때 어떤 실재론적 정당화도 불가능하다.

2.3.2. 해체에서 구성으로

26) 『中阿含經』 卷47, “因此有彼 無此無彼 此生彼生 此滅彼滅.”

27) 우리는 전통적으로 동양에서 待對 관계에 놓인 사물과 범주들에 대해서 이 연기 공식을 적용할 수 있다.

28) 경계가 실재하지 않는 이유는 다음과 같다: 서로 다른 것들이 접해야 경계이지만, 서로 다른 것이 한 곳에서 같이 존재할 수는 없다. 만일 서로 다른 것이 한 곳에서 접하지 않는다면 그곳은 경계일 수가 없다. 즉 하나일 수도 둘일 수도 없으며(不一不二), 그 이유는 논리적으로 모순이 발생하기 때문이다.

無明-行-識-名色-六入處-觸-受-愛-取-有-生-老死의 十二緣起는 싯다르타의 出家 동기, 즉 ‘生·老·病·死의 괴로움으로부터 어떻게 벗어날 것인가’라는 질문에 대한 답의 성격을 갖지만, 인식주체의 연기에 대한 무지(無明)로부터 ‘나’와 ‘세계’가 어떻게 생성되는 지를 이론적으로 재구성한 것으로도 볼 수 있다. 비유에 대한 우리의 논의에서 중요한 부분은 인간의 의식이 사물 유형과 갖는 관계를 의미하는 ‘識-名色’ 부분과 나(我)의 개체화를 재구성한 ‘受-愛-取-有’의 두 부분이다. 『雜阿含經』 「蘆經」에서 마하 코티카는 識(vijñāna)과 名色(nāmarūpa)의 상호의존 관계를 갈대의 비유를 통해 설명한다.

비유하면 세 개의 갈대가 빈 터에 서려고 할때 서로 의지해야 견고히 설 수 있는 것과 같다. 만약 그 하나를 제거하면 다른 둘도 서지 못하며, 만약 둘을 제거하면 다른 하나도 서지 못한다. 서로 의지해야 견고히 설 수 있는 것처럼, 식이 명색에 연하는 것도 또한 이와 같다. 서로 의지해서 펼쳐 굴러가야 성장할 수 있다.²⁹⁾

그러나 갈대의 비유를 통해 識과 名色の 상호의존 관계를 설명하려는 시도는 그렇게 완전하지는 않다. 우선 識과 名色이 ‘서로 의지해서 굴러가야 성장할 수 있다(展轉相依, 而得生長)’는 설명은 너무 압축된 기술이다. 그러나 갈대의 비유에서 더 큰 문제점은 數의 차이에 있다. 빈 터에 서있기 위해서는 세 개의 갈대가 필요한 데, 識과 名色은 두 개의 개념이라는 점이다. 혹자는 이런 문제 제기가 비유를 마치 사실의 서술로 착각하고 있다고 비판할 수도 있지만, 개별 인식주체의 識과 名色の 상호의존성만으로는 間主觀的 언어의 도입이 불가능할뿐더러, 나아가 한 인식주체가 사물을 보는 관점조차도 유지하기 어려울 수 있기 때문이다.³⁰⁾

「大緣方便經(Mahānidānasutta)」에는 심리적·정신적 영역인 名과, 감각기관에 의해 접근 가능한 영역인 色 모두가 몸짓이나 자연 현상을 포함한 넓은 의미에서 記號의 도움이 있어야 施設될 수 있음을 강조하고 있다.

29) 『雜阿含經』 卷12 第288經, 「蘆經」, “譬如三蘆立於空地, 展轉相依 而得豎立. 若去其一 二亦不立, 若去其二 一亦不立. 展轉相依 而得豎立, 識緣名色 亦復如是. 展轉相依, 而得生長.”

30) 비트겐슈타인의 사적 언어의 어려움에 대한 논의 참고. 『철학적 탐구』 §243 이후

名色이 觸을 緣한다는 것은 다음과 같이 이해되어야 한다. 아난다여, 만일 名身(nāma-kāya)을 드러내는 樣相(ākāra), 徵標(liṅga), 記號(nimitta), 指示(uddesa)가 없다면 色身(rūpa-kāya)의 名稱接觸(adhivacana-samphassa)이 施設될 수 있을까? 없습니다, 세존이시여. 아난다여, 만일 色身を 드러내는 樣相, 徵標, 記號, 指示가 없다면 名身の 感覺接觸(pañigha-samphassa)이 施設될 수 있을까? 없습니다, 세존이시여.³¹⁾

마음의 영역에서 반복적으로 일어나는 사건들(名身)³²⁾을 밖으로 드러내는 기호가 없다면 감각적으로 접근한 동일한 사물들(色身)을 命名하거나 記述(名稱接觸)하는 것은 불가능하다는 점을 세존은 분명히 말하고 있다. 또 사물들에 대한 여러 기호행위가 없다면 심적 사건 혹은 정신적 존재를 可視的·感覺的으로 파악(感覺接觸)할 수 없음도 분명히 말하고 있다. 즉 間主觀的인 언어의 도움을 통해서만 사물에 대한 반복가능한 命名과 記述이 가능하고, 외부 사물에 대한 기호행위가 있어야 인간의 감정이나 욕망은 물론 ‘사랑’이나 ‘도덕성’과 같은 심리적 존재를 구체화할 수 있다는 것이다. 여기서 우리는 기호 행위 역시 名身과 色身에 의존함을 추가 한다면, 인간의 인식 능력(識), 기호 행위 그리고 존재가 빈 터에 서 있는 세 개의 갈대처럼 서로 의지하고 있다고 말할 수 있다.

다른 한편 『解心密經』은 「一切法相品」과 「無自性相品」에서 앞의 「大緣方便經」 인용문에서 언급된 인간의 인식 능력(識), 기호 행위 그리고 존재와의 관계를 조금 더 구체적으로 이해할 수 있는 중요한 개념들을 제시하고 있다. 바로 唯識三性으로 알려진 遍計所執(parikalpita), 依他起(paratantra), 圓成實(pariniṣpanna)이 그것들이다:

무엇이 모든 법의 변계소집상인가? 이른바 이름으로 거짓되게 세워진 일체 법의 자성과 차별이고, 나아가 말을 일으키게 하는 것이다. 무엇이 모든 법의 의타기상인가? 이른바 일체 법의 인연으로 생기는 자성이니, 즉 이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 생기므로 저것이 생기는 것이다. 이른바 무명(無明)은 행(行)의 연이 되고, 나아가 순전히 큰 괴로움의 덩어리

31) 『Dīgha Nikāya』15, 번역은 Reat의 영역을 참조하였다.

32) ‘名身(nāma-kāya)’의 ‘身(kāya)’은 복수의 집합체를 의미한다.

를 부르고 모은다. 무엇이 모든 법의 원성실상인가? 이른바 일체 법의 평등한 진여이다.³³⁾

遍計所執이란 서로 다른 사물들을 두루두루 취합하여 이들에게 어떤 공통점이 있다고 상상하여 만들어낸 사물유형 즉 相을 이 사물들(色身)의 自性이라고 집착하는 것이다. 이런 점에서 우리는 변계소집을 相의 형성과정이라고도 볼 수 있다. 즉 인식주체가 과거의 행위(行)에서 경험하여 형성한(執受) 相을 통해 현재 감각기관을 통해 얻은 前5識에서 특정한 사물을 일으키고, 동시에 이 사물은 과거에 형성된 相을 변형시키면서(薰習) 저장된다.³⁴⁾ 이처럼 相과 사물의 상호관계가 바로 識과 名色の 원초적 상호의존관계임은 분명하다. 여기서 우리는 相의 형성에 반드시 인위적인 기호가 필요하다고 볼 필요는 없다.³⁵⁾ 前5識으로부터 일종의 심리적 그림(mental image)이라고 할 수 있는 표상(representation) 행위를 통해서도 相의 형성은 가능하다. 그러나 相을 저장하고 끌어낼 수 있는 기억능력인 執受와 함께 여러 사물들로부터 사물유형을 형성하고 그것을 계속 확장 내지는 조정할 수 있는 薰習 능력은 相의 형성에 반드시 필요한 조건이다. 특히 薰習은 단순히 사물들의 공통적인 속성을 추출해 내는 추상화³⁶⁾와는 다른 능력으로서 이른바 개념의 유연한 형성³⁷⁾에 반드시 요구된다.

33) 『解心密經』, 「一切法相品」, “云何諸法遍計所執相? 謂一切法假名安立自性, 差別, 乃至為令隨起言說. 云何諸法依他起相? 謂一切法緣生自性, 則此有故彼有, 此生故彼生, 謂無明緣行乃至招集純大苦蘊. 云何諸法圓成實相? 謂一切法平等真如. 如於此真如, 諸菩薩眾勇猛精進為因緣故, 如理作意, 無倒思惟為因緣故, 乃能通達, 於此通達漸漸修習, 乃至無上正等菩提, 方證圓滿.”

34) 이처럼 상의 형성과 상에 의한 사물들의 인식 및 분류는 끊임없이 새로운 환경에서 생존해야 하는 동물들에게는 필수불가결하다. 즉 학습과 학습한 내용의 적용이 그것이다. 그러나 과거에 배우 학습경험을 유사하다고 생각되는 현재의 상황에 적용하는 것에는 항상 불일치의 문제가 존재할 수 밖에 없다.

35) 『解心密經』, 「心意識相品」은 두 종류의 집수에 대하여 언급하고 있다. 하나는 감각기관에 의해 인지된 감각세계에 의해서, 다른 하나는 관습에 의해 유지되는 이름의 도움으로 가능하다.

36) 이른바 집합추상(class abstraction)으로서, 이는 대상과 속성의 분할을 전제하고 있다. 집합추상은 언어도입이 완전히 이루어진 이후에나 가능하며, 薰習은 훨씬 원초적인 사물유형의 형성 방식이다.

37) 薰習 능력, 혹은 ‘대충 어림 잡아 사물 유형을 형성’하는 능력을 모든 사람들이 동일하게 갖고 있는 것은 아니다. 언어발달장애 중에서 자폐증(autism)의 경우 개념 형성 능력, 즉 상의 형성 능력에 심한 문제가 있는 경우가 있다. 예를 들어 ‘강아지’에 대한 유연한 상 대신, 개별적인 강아지들의 모습을 마치 앨범의 사진처럼 기억하는 경우가 있다.

그러나 의사소통이 가능한 間主觀的인 相의 형성을 위해서는 감각기관에만 의존하는 표상 이외에 서로 다른 인식주체들의 상을 조정할 수 있는 매체가 필요하며 그것이 바로 언어, 기호행위이다. 『大緣方便經』에서 세존은 이점을 분명히 하였고, 이런 점에서 언어의 도입과 언어의 間主觀性을 서로 다른 행위로 보았던 Tzohar의 인과적 지시체 이론은 일종의 唯我主義의 산물이라고 할 수 있다. 그렇다면 間主觀的인 相, 언어 그리고 주변세계의 도입은 어떻게 가능할까? 이 문제와 관련하여 『解心密經』에 아주 흥미로운 구절이 있다.

또 승의생이여, 유정의 세계에서 모든 유정의 무리는 따로따로 변계소집(遍計所執)의 자성(自性)을 관찰하여 자성을 삼는 까닭에, 또 그들이 따로따로 의타기(依他起)의 자성과 원성실(圓成實)의 자성을 관찰하여 자성을 삼는 까닭에 나는 세 가지 무자성성(無自性性)을 세운 것이 아니다. 유정들이 의타기의 자성과 원성실의 자성 위에 변계소집의 자성을 더하는 까닭에 내가 세 가지 무자성성을 세운 것이다.³⁸⁾

위의 인용문은, 개별적 인식주체가 서로 다른 相을 만들어 그것을 사물의 自性으로 삼기 때문에, 또 依他起나 圓成實에 대해서도 각자 다른 相을 만들기 때문에, 즉 인식주체들이 간주관적 相을 만들지 못하기 때문에 唯識三性에 自성이 없다고 말하는 것이 아니라, 自성이 존재하지 않는 依他起와 圓成實이 自성을 갖고 있다고 착각하면서 그 위에 遍計所執을 통해 형성한 相이 自性이라고 집착하기 때문이라는 것이다. 따라서 그 강조점은 遍計所執으로 형성된 相에 自성이 없는 이유를 밝힌 것이지만, 唯識三性이 단순히 나열된 것이 아니라 서로 간에 위계적 관계가 있음을 간접적으로 말하고 있고, 동시에 間主觀的 相의 형성 가능성을 배제하지 않고 있다.

‘일체법이 평등한 진여의 세계’인 圓成實은 森羅萬象이 존재론적으로 서로 독립적이라고 말할 수 없는 세계이기에 自性と 他姓을 따지는 것이 불필요하다. 바로 이런 全一論的 세계를 인간이 분할하는 것이 依他起이고 緣起라는 점은 앞에서 이미 언급하였다. 그리고 연기에 의해 생성된 緣生法에 自성이 없는 이유는,

38) 위의 경전, 「無自性相品」, “復次勝義生, 非由有情界中諸有情類 別觀遍計所執自性為自性故, 亦非由彼別觀依他起自性及圓成實自性為自性故. 我立三種無自性性, 然由有情於依他起自性及圓成實自性上 增益遍計所執自性故.”

그것이 전체를 분할할 때 생기지만, 분할 방식 혹은 보는 방식의 정당화가 존재하지 않기 때문이다. 이것을 줄여 말해 ‘緣起即空’이라고 부정적으로 표현하지만, ‘세계의 분할 방식 혹은 사물의 분류 방식이 조정될 수 있다’고 긍정적으로 표현할 수도 있다. 즉 사물을 보는 방식, 분류 방식의 조정 가능성은 間主觀的인 언어 도입에 필수적인 조건이지만, 동시에 주관적인 相의 형성에 필요한 薰習 자체를 의미하기도 한다. 다만 언어나 기호 행위를 통해 間主觀的인 相을 형성할 경우에는 그 조정 방식이 일방적이고 거칠 수 있고, 각각의 인식주체가 과거의 相으로 인식한 사물이 현재의 상을 변화시키는 경우에는 향의 냄새가 옷에 배듯 미세할 수 있다. 여기서 우리는 사물을 보는 방식의 거칠고 미세한 조정 가능성과 薰習에서 비트겐슈타인의 비유와 가족 유사성에 기반한 언어 놀이의 문제를 해명하기 위한 단초를 찾을 수 있다고 생각한다.

2.4. 비유와 언어의 간주관성

‘논쟁은 전쟁이다’라는 비유적 진술은 두 개념 혹은 두 언어적 표현, 즉 ‘논쟁’이라는 표적(target)과 ‘전쟁’이라는 매체어(vehicle)의 결합이며, 이때 비유를 사용하는 사람이나 듣는 사람 모두 표적과 매체어의 일차적인 의미를 이미 알고 있다고 할 수 있다. 전통적인 관점이 비유를 언어 내적 현상이라고 보았던 것은 비유가 두 언어적 표현의 결합과 비틀림이라고 보았기 때문이다. 그러나 언어의 내부에서 일어나야만 하는 비유는 ‘인생은 긴 여행이다’에서처럼, 표적이 되는 개념을 언어의 도움 없이 직접 구체적인 사물이나 사건 등으로 대체할 수 없는 경우일 뿐이다. 예를 들어 로미오가 아침에 발코니에 나온 줄리엣을 보고 ‘태양!’을 외쳤다면, 표적이 사물로 대체된 비유적 진술이라고 할 수 있다. 즉 비유적 진술은 ‘언어+언어’의 형식으로도 또 ‘사물+언어’의 형식으로도 가능하다. 여기서 우리는 ‘사물+언어’의 형식이 사물에 대한 指示와 命名임에 주목할 필요가 있다. 바로 세존이 「大緣方便經」에서 언급한 “徵標(liṅga), 記號(nimitta), 指示(uddeśa)”와 色身の 접촉이다.

2.4.1. 依他起(緣起)와 徵候(symptom)의 세계

十二緣起의 識과 名色の 상호의존성은 相, 記號 행위, 存在가 세 개의 갈대처럼 서로 의존하여 서 있는 세계이다. 「蘆經」에 나오는 갈대의 비유에서 주의해야 할 점은 이때 사용된 언어를 이미 個體化(individuation)가 완전히 이루어진 상식적인 세계의 기술로 이해해서는 안된다는 것이다. 예를 들어 ‘세 개의 갈대’ 각각을 時空에 延長된 個體로 보아서는 안된다. 왜냐하면 나(我)는 물론 세계 속의 사물들이 서로 독립적인 개체로 이해되기 위해서는 十二緣起의 후반부에 나오는 ‘受-愛-取-有’라는 개체화 과정이 필요하기 때문이다.

그렇다면 개체화 되기 이전의 세계에서 사물들의 관계는 무엇일까? 바로 全一論的 圓成實의 세계에 인식주체가 경계를 그을 때 분할되는 ‘이것’과 ‘저것’의 상호의존적 관계가 그것이다. 이런 세계에서 遍計所執에 의해 형성된 사물 유형들의 관계, 사물 유형과 기호(행위)³⁹와의 관계는 연기적 상호의존성을 형성하며, 기호학에서는 이런 사물 유형들을 ‘徵候’라고 부른다.⁴⁰

징후관계의 첫 번째 특징은 개별 징후들의 동일성을 상호의존관계 속에서만 파악할 수 있기에 징후의 순환적 정의만이 가능하며, 징후의 동일성이 인식주체의 보는 관점(識, 相)에만 의존한다는 사실이다. 즉 개별 징후들의 내적 속성에 의거한 동일성 파악은 개체화 이전에는 속성 자체가 존재하지 않기에⁴¹ 불가능

39) 기호행위, 예를 들어 특정한 표현도 일종의 사물 유형이라고 할 수 있는 기호 유형 형성해야 할 수 있다. 언어학에서는 이런 기호 유형을 ‘type’, 이런 기호 유형을 구체적으로 특정한 장소와 시간에 현실화(actualization) 된 것을 ‘token’이라고 부른다.

40) ‘징후’에 대한 개념규정은 미국의 피어스(C.S. Peirce)와 독일의 로렌츠(K. Lorenz)의 작업에 근거하였다. 전체의 분할에 기인하는 징후의 예로는 비트겐슈타인이 언급한 ‘고통’과 ‘고통의 표현’과, 피어스가 언급한 ‘바람의 방향’과 ‘풍향답’이 있다.(Scherer B.M., *Prologmena Zu Einer Einheitlichen Zeichentheorie: Ch. S. Peirces Einbettung der Semiotik in die Pragmatik*, Tübingen:Stauffenburg, 1984, p.83 이후 참조) 징후들은 서로 독립적인 존재가 아니며, 관습에 의해 지시대상과 의미론적 관계를 맺게 되는 ‘상징(symbol)’과는 구별되어야 한다.

41) 對象(object)과 屬性(property)의 도입은, 時空에 延長된 個體의 변화를 인과관계에 의한 屬性들의 차이로 보며, 언어의 측면에서는 ‘主語+述語’의 문장 구조에서 주어와 술어가 서로 독립적으로 의미확정이 가능할 때 같이 일어난다. 따라서 個體化 이전에는 사물을 그 屬性으로 정의하는 것 자체가 불가능하다.

하나, 바로 이점이 징후와 징후관계의 이중적 측면을 가져온다. 하나는 보는 관점이 유지되면 相은 미세한 薰習이 이루어지더라도 持續的이며 이점이 第8識의 특징 중 하나인 堅住性を 의미한다.

징후의 두 번째 특징은 第8識의 相이 보는 관점이 바뀔 경우 변할 수 있다는 可熏性에 있다. 예를 들어 ‘자장가를 들으면 잠이 온다’는 사건 전체를 ‘자장가를 듣는다’와 ‘잠이 든다’의 두 사건으로 분할하였을 경우, 우리는 양자의 상호의존성 혹은 依他起에 의거한 징후 관계가 도입되었다고 본다. 이때 자장가를 들음은 잠이 들게 만드는 사건 모두(노래, 흔들어 주기, 우유 마시기, 이야기해 주기 등등)로 파악될 수 있고, 잠이 든다는 것은 앞의 여러 종류의 자장가를 들은 후 일어나는 사건 모두로 파악될 수도 있다. 여기서 인식주체가 과거에 執受한 相으로 현재 지각하고 있는 구체적인 사물들이 특정한 사물 유형에 속한다고 파악할 때, 동시에 과거에 경험했던 사물들과 동일하다고 말할 수 없는 현재 지각된 사물들이 相을 변화시키는 薰習은 기호학적인 관점에서는 바로 징후관계의 조정·조작을 의미함을 알 수 있다.

2.4.2. 가르치고 배우는 대화 상황

징후들의 조작가능성은 間主觀的 언어 도입을 위해서도 필수적인 조건이다. 이제 우리는 사물들과 언어·기호행위 간에 징후관계가 도입되어 아이와 선생 간에 대화가 가능한 상황을 생각해 보자: 어린이가 노란 물건을 가리키거나 비슷한 행위를 하면, 선생이 ‘노랑’이라는 말을 덧붙이고, 어린이가 ‘노랑’이라는 말, 혹은 이와 비슷한 발음을 하면 선생이 노란 물건을 가리키는 것이다. 우리는 여기서 ‘노란 물건을 가리키는 지시 행위’와 ‘노랑’이라는 말 사이에 징후관계가 설정될 수 있음을 알 수 있다. 다만 ‘노란 물건을 가리키는 행위’와 ‘노랑’이라고 말하기’라는 징후를 아이와 선생이 나누어 행함으로써 선생은 아이에게 자신의 징후를 ‘모범’으로 보여줄 수 있을 뿐이지 강요할 방법은 없다. 따라서 이런 단계에서는 아직 아이가 형성한 노란색 물건과 ‘노랑’이라는 발음에 대한 相이 선생의 相과 동일하다고 말할 수 있는 근거는 없다. 왜냐하면 아이는 노란색과 파란색을 동일한 유형으로, 혹은 노란색과 다른 사물들을 동일한 유형에 속한 것으로 파악할

수도 있기 때문이다. 이점은 ‘노랑’이라는 발음에 대해서도 마찬가지다.

위에서 아이가 형성한 주관적 사물 유형 혹은 相을 선생과 아이의 대화 상황에서 견지할 수 있는 이유는, 아이의 先 징후-행위에 선생의 後 징후-행위가 따르기 때문에 선생의 관점을 강제할 수 없기 때문이다. 그러나 대화에서 아이와 선생의 역할을 바꿔 선생의 先 징후행위에 아이의 後 징후행위가 따르도록 요구한다면, 아이와 선생의 서로 다는 상은 직접 충돌할 수 밖에 없다. 즉 선생이 노란 물건을 가리키면 아이가 ‘노랑’이라는 말을 덧붙이고, 선생이 ‘노랑’이라는 말을 하면 아이가 노란 물건을 가리키는 것이다. 만일 아이가 선생의 先 징후-행위에 부합하지 않는 後 징후-행위를 하면, 그것은 마치 제출된 시험 문제에 틀린 답을 제시한 것과 마찬가지로 선생으로부터 부정적인 반응을 일으키게 될 것이다. 예를 들어 선생이 ‘노랑’이라는 말을 하였으나, 아이가 파란 물건을 가리키면, 선생은 ‘아니야!’, ‘틀렸어!’ 등 부정사를 사용하여 아이가 형성한 ‘노랑’과 파란 물건 사이의 징후관계를 단절하려고 시도한다.⁴²⁾ 바로 이런 점에서 말을 배우고 가리키는 과정은 아이와 선생의 합의가 아니라 일종의 訓練이라고 볼 수 있다. 왜냐하면 합의를 하기 위한 토대를 마련하는 과정이 언어를 처음 배우는 과정이기 때문이며, 이미 존재하는 언어공동체에 아이가 가능하면 빨리 들어오는 것이 이 과정의 최우선 목표이기 때문이다. 그러나 우리는 위에서 선생의 질문에 아이가 잘못 대답한 것이 아니라, 아이가 사용한 비유를 선생이 받아들이지 않은 것으로 파악할 수도 있다. 또한 아이가 강아지를 가리켰는데, 선생이 ‘누렁~’이라고 말하고 이때 아이가 ‘노랑’과 ‘누렁’을 동일한 사물(기호) 유형으로 간주하고 있다면, 아이는 선생의 행위를 공감할 수도 안 할 수도 있는 비유로 느낄 수도 있다.

間主觀的인 언어를 도입하기 위한 대화 상황에서는 기존의 언어공동체의 보는 방식과 아이의 주관적인 보는 방식이 기호 행위를 통해 충돌할 수 밖에 없다. 여기서 相의 두 특징인 堅住性和 可熏性を 고려하면, 선생과 아이 중에서 어느 쪽의 시각이 관철되고 또 관철되어야만 하는 지도 명백하다. 특히 사물의 분류나 개념의 형성에 문화가 깊이 개입하고 있다는 점을 고려하면, 언어의 습득은 단순히 사물에 대한 명칭을 배우는 것이 아니라, 문화 계승의 시작이라고도 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 가르치고 배우는 대화 상황을 통해 도입된 언어의 間主觀

42) 대화를 통해 간주관적인 언어를 도입하는 과정은, 홍성기, 「佛家哲學의 緣起說에 의한 언어도입과정의 논리적 재구성」, 동아시아불교문화 27권 0호, 2016, pp. 253-282를 참조

性은 비유의 강제와 배척 그리고 수용을 통한 相과 사물 유형의 조정, 한 마디로 비유의 세계의 형성이라는 측면에서 고찰될 필요가 있다. 이것은 圓成實과 依他起에 기반한 遍計所執을 통해 형성한 相과 이에 상응하는 사물 유형은 개체가 아니라는 점과도 관련이 있지만, 언어가 세계의 모습을 있는 그대로 반영하느냐 여부와 관련된 오래된 철학적 논쟁과 연관된다.

2.4.3. 개체화 이전의 사물 유형과 비유의 현재성

‘나와 세계에 대한 언급은 실제로는 단지 비유적 진술에 불과하다’, 혹은 ‘森羅萬象은 비유가 만들어낸 虛像이며, 언어는 사물의 본질 같은 것과는 상응하지 않는다’ 등과 같은 진술에서 ‘비유’란 표현은 實相이 아닌 虛像과 연계되어 부정적으로 사용되고 있다. 앞에서 살펴본 니체의 萬事譬喩論도 이런 류에 속한다고 할 수 있다. 여기에는 ‘세계란 물 흐르듯 끝없이 변하는 데 反하여, 인간의 사고 내지는 사고를 반영하는 언어는 주변세계를 구획짓고 굳히는 과정에서 세계의 實相을 왜곡하여 결국 언어란 기껏해야 빗대어 말하는 비유에 불과할 뿐이다’라는 생각이 배경에 깔려 있다. 불교철학 역시 ‘無念·無想’, ‘言語道斷’, ‘不立文字’, ‘凡所有相 皆是虛妄’ 등 禪과 教를 막론하고 言語와 相에 대한 비판적인 입장을 취하고 있다.

그러나 사물 유형(object scheme)의 현실화(actualization, 現量)가 一回의이듯, 언어 유형의 현실화인 구체적인 언어 행위 역시 一回적이다. 여기서 언어가 물 흐르듯 하는 세계의 실상에 상응하지 못할 것이라는 생각이 무엇인지 다시 살펴볼 필요가 있다. 그것은 과거에 執受한 相을 지금 이곳의 현실화된 사물에 뒤집어 씌우거나 서로 다른 수 많은 현실화들, 그리고 이들에게 공통적이거나 본질적인 속성이 없음에도 불구하고 동일한 相, 동일한 이름을 부친다는 주장이다. 그러나 언어 행위의 실제 모습이 과연 그러한가?

우리는 모두 ‘나뭇잎’이라는 단어를 알고 있다. 즉 이 표현을 여러 상이한 상황에서 사용할 수 있다. 예를 들어 참나무 잎을 보면서 ‘나뭇잎’이라고 말할 수 있지만, 떡갈나무의 잎을 보면서도 ‘나뭇잎’이라고 말할 수 있다. 우리는 ‘나뭇잎’이라는 단어의 뜻을 배웠고, 그 어떤 의미에서 ‘나뭇잎’의 相을 執受하여 第8識에

갖고 있다. 그러나 나뭇잎을 앞에 두고 ‘나뭇잎’이라는 발화를 하는 방식에는 여러 가지가 있다.

나는 어떤 동물을 바라보고 있다. 어떤 사람이 나에게 묻는다: “당신은 무엇을 보고 있는가?” 내가 대답한다: “토끼.” 나는 어떤 풍경을 보고 있다. 갑자기 토끼 하나가 달려 지나간다. 나는 “토끼!” 하고 외친다.

그 보고와 외침은 둘 다 지각과 시각 체험의 표현이다. 그러나 그 외침이 그러한 것은 그 보고가 그러한 것과는 다른 뜻에서이다. 그것은 우리 입에서 저절로 새어 나온다. 그것과 체험의 관계는 비명과 고통의 관계와 비슷하다.⁴³⁾

동물의 모습과 상을 비교하여 ‘토끼-’라고 발화하는 것을 비트겐슈타인은 報告 (Mitteilung)이라고 하고, ‘토끼!’라는 발화는 외침(Aufruf)이라고 말하면서 두 발화의 양상과 지각 체험이 다르다고 말하였다. 비명과 고통의 관계가 징후관계라는 점을 고려하면, 외침은 사물의 속성을 비교하는 보고와는 달리 일종의 비유 행위라고 할 수 있다. 만일 ‘나뭇잎’이라는 발화에서 나뭇잎의 상과 지금 눈앞에 보고 있는 이 나뭇잎을 비교하지도, 또 상을 이 나뭇잎에 덮어 씌우지도 않고 지금 이 순간의 나뭇잎에 집중할 수 있다면, 비유로서 發話 ‘나뭇잎’은 세계의 한 부분을 이 나뭇잎의 現實化로 照明하지만, 이처럼 照明된 이 나뭇잎이 바로 發話 ‘나뭇잎’의 의미이며 동시에 나뭇잎의 相, 사물 유형을 조정, 薰習한다. 여기에 비유적 發話와 사물 유형의 현실화 사이에는 어떤 왜곡도 일어나지 않는다. 왜냐하면 연기관계 놓인 현재의 相, 언어행위, 사물 유형의 현실화 모두가 一回的이고 서로가 서로에게 의지하여 生滅이 同調되어 있기 때문이다. 언어가 현실을 왜곡한다는 것은 있는 것을 없다고, 없는 것을 있다고 하거나 이것을 저것이라고 하거나 저것을 이것이라고 잘못 말하는 경우이지만, 비유의 세계 즉 징후의 세계 즉 연기의 세계에서 비유가 실상을 왜곡할 가능성은 없다.

비유의 세계가 갖는 순간성, 일회성은 개체화된 언어가 사용된 비유에서도 확인할 수 있다. 로미오의 외침 ‘Juliet is the sun!’에서 줄리엣은 時空에 延長된 개체가 아니라 바로 ‘아침에 발코니에 선 순간의 줄리엣’이며, 태양도 아침에 동쪽

43) 『철학적 탐구』, xi

에서 떠서 서쪽으로 지거나, 태양계의 중심에 서 있는 천체가 아니라 바로 ‘아침에 떠오르는 순간의 태양’이며, 따라서 ‘Juliet is the sun!’이라는 외침은 ‘아침에 밝게 빛나는 줄리엣-태양’이라는 일회적 존재를 만들었다. 개체화된 언어와 사고 방식으로 개체화된 세계에 살고 있는 우리는 ‘줄리엣’이 지칭하는 대상을 시공에 연장된 개체로 보는 경향이 있지만, 밤에 잠을 자고 있는 줄리엣에게 지는 태양을 매체어로 ‘Juliet is the sun!’이라는 비유가 가능한지를 생각해 보면 비유적 대상의 순간성은 분명해진다. 심지어 두 개념들 사이의 비유인 ‘인생은 긴 여행이다’의 경우에도 모든 사람이 자신의 인생을 긴 여행으로 생각하지도 않을뿐더러, 어떤 사람도 삶의 모든 순간에 자신의 인생이 긴 여행이라고 생각하지 않는다. 또 삶의 어떤 순간에는 인생을 긴 여행으로 생각하더라도, 어떤 순간에는 인생이 이슬처럼 덧없다고 생각한다.

2.5. ‘受-愛-取-有’와 언어 사용의 왜곡

언어나 언어의 사용 자체가 실상을 왜곡하는 것은 아니다. 이점을 우리는 과거에 執受된 相과 비유적 發話, 그리고 사물 유형의 현실화 및 相의 薰習이라는 識과 名色の 정상적인 상호의존관계에서 살펴 볼 수 있었다. 즉 相과 언어행위가 사물을 덮는 행위가 아니라면 동앗줄을 보고 ‘뺨!’이라고 말한다고 해서 문제가 될 것은 없다. 과거의 경험에 의해 相을 형성하고 이를 현재의 상황을 인지하고 대처하기 위해 사용하는 것은 모든 동물에게 필요한 학습과 기억의 한 형태이다. 또한 공동체를 유지하기 위한 의사소통의 수단으로 間主觀的인 언어와 相을 형성하는 것 역시 인간에게 반드시 필요한 장치이다. 문제는 과거에 학습한 내용과 현재의 상황과의 불일치 내재는 간격이다. 그것은 과거의 체험에 의해 형성된 相이 현재의 사물을 왜곡하는 형태의 인지·언어 행위에서 찾아 볼 수 있다. 과거에 어떤 사물이나 사건으로부터 큰 고통이나 큰 쾌락을 얻었다면 외침 혹은 비유의 경우에도 相과 相과 결부된 고통 혹은 쾌락의 기억이 현재의 사물을 덮을 수 있다. “거북등 보고 놀란 가슴, 솔뚜껑 보고 놀란다”는 경우가 그것이다. 이 경우 執受된 相과 相의 薰習이라는 자연스러운 識과 名色の 상호의존관계가 뒤틀릴 수 있다.

十二緣起의 후반부 ‘受-愛-取-有’는 사물에 대한 과거의 정서적 체험(苦受와 樂受)이 相과 결부되어 인식주체가 이에 집착할 경우 時空에 延長된 個體로서 내가 존재한다는 我相의 형성에 이르는 과정을 의미한다. 이런 我相이 세계에 투사되어 세계가 서로 독립된 개체들의 모임이라는 생각으로 나아갈 수 있음도 집착할 수 있다. 바로 이 부분에서 불교가 단순히 이론적인 성찰이 아니라 욕망의 制御라는 修行的 차원을 요구하고 있음은 명백하다.

다른 한편 我相 및 사물의 개체화가 인식주체의 정서적 측면에 의존하고 있다는 불교적 통찰은 존재도 비존재도 아닌 감정의 뜬 구름 같은 상태를 고려할 때, 개체화 과정에 언어가 개입할 소지가 있음을 짐작하게 만든다. 여기서 다시 아상, 언어 그리고 개체 간에 복잡한 연관 관계가 형성될 수 있고, 이처럼 개체화된 언어가 實相에 부합하지 않을 수 있음도 짐작할 수 있다. 그러나 十二緣起의 후반부 개체화 과정을 재구성하는 일은 그 자체가 또 하나의 큰 주제이다.

Ⅲ. 결론

불교 문헌에 등장하는 비유들은 매우 많고 교리의 이해에 중요한 역할을 하지만, 비유라는 언어 현상 자체에 대한 불교철학적 연구는 드물다. 그 이유는 불교가 언어에 대해 갖는 여러 가지 부정적인 견해와 연관이 있다고 생각된다. 妄想과 分別智가 바로 언어를 통한 사교의 산물이라는 점은 물론, 불교 문헌 자체도 궁극적으로는 버려야 할 戲論이라고 간주되어 왔다.

그러나 세존이 설법한 十二緣起에서 識과 名色の 상호의존 관계를 분석하면, 과거의 경험에서 執受된 第8識의 相과 發話 행위를 통해 바다의 파도처럼 一回的으로 起立된 사물의 현실화(現量)가 다시 相을 조정하는 薰習으로 드러난다. 이때 발화 행위는 커칠고 미세함의 차이는 있을 지라도 모두 비유적인 의미를 지니며, 이때 언어와 사물 간의 관계는 바로 識과 名色の 상호의존관계인 緣起이다. 따라서 이들은 生滅이 同調함과 동시에 모두 一回的 사건으로서 왜곡이 있을 수 없다. 즉 언어의 정상적인 사용에 비해 부정적으로 이해되었던 비유는 거꾸로 비

유가 일으킨 존재의 순간성에 부합한다는 점에서, 그리고 이처럼 비유에 의해 기
립된 존재가 全一論的 세계와 분리되지 않는다는 점에서 그 의미가 긍정적으로
이해되어야 한다.

그러나 十二緣起의 후반부에 있는 ‘受-愛-取-有’를 통한 개체화는 언어를 통
해 실상을 왜곡할 가능성이 높다. 따라서 언어 행위를 實相의 왜곡이 없는 비유
의 세계로 돌리기 위해서는 욕망의 제어라는 과정이 불가피할 것이다.

<참고문헌>

- 『中阿含經』 卷47
『雜阿含經』 卷12 第288經, 「蘆經」
『Dīgha Nikāya』15
『解心密經』
비트겐슈타인 저, 이영철 옮김, 『철학적 탐구』, 책세상, 2006, xi, pp.382-383
홍성기, 「佛家哲學의 緣起說에 의한 언어도입과정의 논리적 재구성」, 『동아시아불교문화』 27권 0호, 2016, pp. 253-282
Berry, C.J., “Eighteenth-Century Approaches to the Origin of Metaphor”, *Neuphilologische Mitteilungen*, Vol. 74, No. 4(1973), pp. 690-713
Keating, M., “Notre Dame Philosophical Reviews”, *An Electronic Journal*, 2018.08.13.
Murray Cox, M., Theilgaard, A., *Mutative Metaphors in Psychotherapy*, Jessica Kingsley Publishers, London & Bristol, 1997
Lakoff, G., Johnson, M., *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, 1980
Nietzsche, F., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, 1873, Kap. 1
Nyíri, K., 「Image and Metaphor in the Philosophy of Wittgenstein」, In: *Image and Imaging in Philosophy, Science and the Arts*, Volume 1, Proceedings of the 33rd International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg, 2010, pp.122-123
Scherer B.M., *Prologomena Zu Einer Einheitlichen Zeichentheorie: Ch. S. Peirces Einbettung der Semiotik in die Pragmatik*, Tübingen:Stauffenburg, 1984
Schlieter, J., Review *A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*, *Reading Religion* 2018. 11.
Semino, E., *Metaphor in Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008
Soonil Hwang, *Metaphor and Literalism in Buddhism, The doctrinal history of nirvana*, Routledge, London and New York, 2006
Stanford, B., *Greek Metaphor, Studies in Theory and Practice*, Blackwell, 1936
Tzohar, R., *Metaphor(Upacāra) in Early Yogācāra Thought And its Intellectual Context*, Columbia University Graduate School of Arts and Sciences, 2011
_____, *A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*, Oxford University Press, Oxford, 2018

[제2발표 논평 1]

바다에 사는 민물고기는 민물고기인가? _「비유의 불교적, 전일론적 해석」에 대한 논평_

신상환

중관학당

(장)아함경[長阿含經]의 14무기(無記)는 (이) 세간에서
해의 친구[日親]께서 자세히 말씀하신 것입니다.
그것들에 대하여 생각하지 마십시오. 왜냐하면
그것(들)로는 바로 (이) 마음이 평온[=寂靜]해지지
않기(때문입니다).

-줄역, 『친구에게 보내는 편지-용수 보살의 권계왕송』, 108번 계송

서양철학과 불교 철학이라는 자타(自他), 그리고 또는 우빠짜라(upacāra) 또는
우빠마나(upamāna)에 대해서 다루고 있는 홍성기 교수의 「譬喩(metaphor)의 佛
敎的, 全一論的 해석」은 여러모로 자기반성, 또는 성찰을 하기에 다양한 점을 제
공해주고 있다.

무엇보다도 먼저 이 논문은 불교 철학 내부에서의 자타를 엮는 무수한 층위에
대한 문제를 먼저 언급하지 않을 수 없다는 점을 새삼스레 반추하게 해준다. 예
를 들어, 불교 4대 교학인 유부, 경량부, 유식학과 그리고 중관학을 왜 체계적으
로 배치해야 하는지에 대한 본질적인 질문부터, 유부, 인명, 유식학이라는 구축적
인 교학과 이것에 대한 안티 테제로 성립하는 반야, 중관학이라는 두 가지 큰 흐
름을 어떻게 서양철학과 대비, 비교하여 연구해야 할 것인지 등.

이와 같은 문제를 어떻게 매끈하게 해결하는지, 혹은 ‘해결한 척’하는지에 따라
서 이 논문의 가치는 달리 평가받을 것이다. 그렇지만 이와 같은 서양철학과 불
교 철학이라는 연구주제는 이 주제를 다루는 학자들이 최소한 만큼, 이 연구의

중요성의 강조를 요구하고 있다. 지금 우리가 어떤 전일적 세계관의 체계에 놓여 있는 것이 아니라, 이러한 체계의 혼용 속에 놓인 채 어떤 것에 강조의 방점을 찍을지를 선택해야만 하는 처지에 놓여 있기 때문이다.

그렇지만 이런 ‘시대의 아들’인 우리의 처지를 떠나, 그리고 교학적 체계를 떠나 불교의 언어에 대한 관점은 한마디로 ‘방편 교설로써의 언어’라고 정의할 수 있다는 점 또한 빼놓을 수 없다. 왜냐하면 『불설전유경』의 독화살에 대한 비유에 서처럼 불교는 형이상학적 진리를 탐구하기 위한 것이 아니라 ‘고통에서의 해방’이라는 실천 테제 하에서 세계관 그 자체를 구축하고 있기 때문이다. 바로 이 목적을 부합하기 위해서 언어뿐만 아니라 살불살조(殺佛殺祖), 또는 침묵마저도 그 가르침을 위한 방편으로 사용된다. 철학 너머의 그 가르침이 지향하는 바는 불교 교학 또는 불교 철학을 다루는 이들이 항상 명심해야 할 근본적인 ‘화두’이다.

중횡(縱橫)!

기존 연구들에서 어떤 특정한 철학 유파의 관점임에 대한 논의는 열외로 하고 서양철학적 관점에서 불교 교학을 다루고 있는 홍성기 교수의 연구방법론은 그야말로 중횡으로 오간다. 종과 횡, 또는 씨줄과 날줄 사이에 어떤 위치를 지을지에 대한 문제는 곧 어떤 ‘틀거리’, 즉 아(我)로 본 타(他)에서 어떤 아(我), 즉 논평자의 위치를 되짚어 보게 한다. 불교의 4종 교학 가운데 중관학파의 입장을 취하고 있는, 특히 용수의 중관학적 입장을 취하고 있는 필자는 이 점에서 이 논문을 제대로 평가할 위치에 놓여 있지 않다. 특히, 중관과 내부, 즉 자(自)에서는 한치의 빈틈을 허락하지 않는 치열한 논쟁[debate]을 추구하지만, 타(他), 즉 비중관파나 서양철학의 유파들과는 논의, 토론, 대화[discuss]를 환영, 강조하는 만큼, 이 논평문은 그 결론을 ‘앞으로 지속적인 연구를 바란다.’라고 끝맺음할 것임을 전제로 두고 시작하고 있는 셈이다.

무엇보다 먼저, 서론에 등장하는 논문들의 주제와 불교 철학 내에서 비유이론에 대한 문제에 대해 언급하도록 하겠다.

홍성기 교수는 자신의 이 논문을 위해 두 가지 논문을 서론에서 기술하고 있

다. 황순일 교수의 *Metaphor and Literalism in Buddhism*와 쯔하르(Tzohar)의 *Metaphor(Upacāra) in Early Yogācāra Thought And its Intellectual Context*인데, ‘넛의 바다’에서 이 두 논문의 PDF 파일을 구하는 것은 어려운 일이 아니다.

다만 문제가 되는 것은 열반에 대한 비유적 표현을 다루었던 황순일 교수 달리 쯔하르(Tzohar)의 ‘초기 유식사상’ 연구다. 우리의 전통과는 별개인, 자기 스스로가 원저자에 의문을 품는 무착(無着, Asaṅga)의 저작¹⁾은 홍성기 교수가 추구하고자 하는 ‘불교 철학 내에서 비유이론’을 위한 합당한 기초 자료인지에 대한 부분이다. 이것은 이 논문의 논평을 청탁받았을 때, 인도 논리학에 등장하는 비유량(譬喩量, upamāna)과 그리고 이 비유량을 불교의 4종 교학에서는 어떤 식으로 다루는지에 대해 논할 것이라는 필자의 짐작을 보기 좋게 벗어나게 하는 대목이다.

‘메타포(metaphor)’라는 단어를 제외하고는 일단 두 논문 사이에 등장하는 공통점은 무엇인가? 황순일 교수의 연구 목적과 그리고 쯔하르(Tzohar)의 연구 대상 자체가 ‘**불교 철학 내에서 비유이론**’을 위한 분석 대상으로 적합했는가?

이에 대해서 홍성기 교수는 ‘불교 철학 내에서 비유에 대한 연구가 드물다는 점에서 Tzohar의 問文獻學的(intertextual) 연구가 갖는 의미를 인정하면서도, 그가 불교 철학의 관점에서 비유이론을 체계적으로 재구성하는 데에 성공하였다고는 보지 않는다.’고 적고 있다. 이것은 니야야학파의 올바른 판단자를 뜻하는 비유량과 이에 대해서 논파한 중관사상에 대해 연구하지 않았던 ‘타게팅(targeting)의 문제에서 비롯되지 않았나?’라고 본다.

이런 과녁을 제대로 상정하지 않은 문제는 차치하고서라도, ‘불교 철학을 공부한 사람이라면 누구나 니체의 원초적 세계가 一切唯心造, 境界의 비실재성, 無我論과 흡사함을 알 수 있다.’라는 홍성기 교수의 언급은 자신의 무지를 절감하며 고개를 숙이게 만든다. 불교 철학을, 특히 용수의 중관사상을 공부했다지만 이 누구나에 포함되지 않기에! 이런 대전제가 가져다주는 충격의 반대편에는 인도 논

1) 『보살지경(菩薩地持經, Bodhisattvabhūmi)』의 「방편처진실의품(方便處真實義品Tattvarthapālam)」으로 추정되지만 어떤 경론인지 정확히 확증하지 못했다. 특히 쯔하르(Tzohar)는 upacāra를 티베트어 ‘네왈 독빠(nye bar ‘dogs pa)와 동의어라고 옮기고 있으나, 필자가 확인한 바에 따르면 ‘prakāzayati’, 즉 ‘proclaims; reveals; shows; makes known’의 뜻으로 쓰일 뿐이었다. 이와 달리 upamāna는 성언량(譬喩量)인 ‘뽀젤(dper ‘jal)’로 관용어로 쓰이고 있다.

리학과 불교의 4대 교학 체계에 대한 이해도를 따지고 들고 싶은 본능적인 욕구가 일어나지만, 그것은 논평자의 올바른 자세가 아니기에 생략하기로 한다.

대신에 메타포라고 읊긴 우빠짜라(upacāra)와 비유, 비유량으로 읊기는 우빠마나(upamāna)의 관계 속에서 실제로 불교 교학에서는 후자를 다룬다는 점을 중심으로 연구 대상을 확충하면, 인용하였던 두 논문뿐만 아니라 거의 전 경론에서 이와 같은 기본 시료를 얻을 수 있을 것이라 장담한다.

그러면 줄역, 『중관이취육론』의 『회쟁론』의 다음과 같은 지점에서 마주할 수 있을 것이다.

‘비유량(譬喩量)’으로 읊긴 ‘뻔젤(dper 'jal)’은 산스크리트어 ‘우빠마나(upamāna)’의 티벳어로, 이미 확증된 증거를 예로 드는 경우에 해당한다. 예를 들자면 ‘달, 달, 둥근 달, 쟁반같이 둥근 달’에서 ‘쟁반’이 ‘둥근’의 모델인 경우다. 니야야 학파와 달리 이 비유량을 불교 논리학에서는 별도의 올바른 논리적 판단자로 상정하지 않는다. - 『중관이취육론』 2권, p. 23.

이밖에도 이 논문에는 불교 교학의 자의적인 배치가 너무 자주 눈에 거슬린다. 일테면 다음과 같은 대목이다.

‘역사적으로 연기의 존재 해체 과정을 논리적으로 보여준 학파는 龍樹의 中觀思想이고, 역으로 연기의 존재 구성 과정을 재구성한 학파가 유식론이라고 볼 수 있다.’

‘依他起(緣起)와 徵候(symptom)의 세계
十二緣起의 識과 名色の 상호의존성은 相, 記號 행위, 存在가 세 개의 갈대처럼 서로 의존하여 서 있는 세계이다.’

‘불교 철학 역시 ‘無念·無想’, ‘言語道斷’, ‘不立文字’, ‘凡所有相 皆是虛妄’ 등 禪과 教를 막론하고 言語와 相에 대한 비판적인 입장을 취하고 있다.

그러나 사물 유형(object scheme)의 현실화(actualization, 現量)가 一回的 이듯, 언어 유형의 현실화인 구체적인 언어 행위 역시 一回的이다.’

연기의 존재 해체 과정을 논리적으로 보여준 학파가 용수의 중관사상이라?

이것은 중관사상에서 왜 이제론(二諦論)을 강조할 수밖에 없었는지, 지금도 중관학자들 내부에 치열하게 이 문제를 고민하고 있는지에 대한 문제의식을 느끼지 못한 ‘외부의’ 시각 때문으로 보인다. 그리고 ‘依他起(緣起)와 徵候(symptom)의 세계’라고 적은 대목은 유식삼성이 곧 의식, 마라식, 아뢰야식으로 상징된 상(相), 즉 형상(刑象, akāra)만을 논하는 단계에 이르러서야 오갈 수 있다는 점을 이해하지 못한 결과로 보인다. 바로 이 때문에 문자적인 해석으로 ‘依他起(緣起)’라고 적은 듯싶다. 이때 의타기는 6식과 8식 사이에 의존한다는 뜻이지 연기를 뜻하는 것이 아니다.

마지막의 ‘사물 유형(object scheme)의 현실화(actualization, 現量)’라는 표현에 왜 현량(現量)이 등장하는지는 의문이다. 칸트의 선행지, prior 등을 유념하였을 가능성도 배제하지 않지만, 현량, 즉 pratyakṣa가 무분별(無分別), 무착난(無錯亂), non-conceptual, non-mistaken이라는 뜻이며, 이 안에도 요가 현량 등 인도적, 불교적 특징을 지니고 있음을 자세히 살펴보지 않았기 때문이라 짐작된다.

이와 같은 불교 교학에 대한 자의적인 자리매김으로 인해 본 논문은 읽기 매우 어려운데, 아무래도 그 결정판은 ‘受-愛-取-有’와 언어 사용의 왜곡에서 언급하고 있는 ‘언어나 언어의 사용 자체가 실상을 왜곡하는 것은 아니다.’라는 언급일 것이다. 비록 보잘것없는 중관학자일지 모르겠으나 중관학자인 필자뿐만 아니라 보살의 지위에 오른 용수도 왜곡하고 있다고 강조한다. 바로 이 때문에 연기실상의 세계와 그것이 드러난 언설의 세계에 간극이 발생하기에 이제론을 끼고 살 수밖에 없다.

홍성기 교수는 결론의 맨 마지막에 ‘언어 행위를 實相의 왜곡이 없는 비유의 세계로 돌리기 위해서는 욕망의 제어라는 과정이 불가피할 것이다.’라고 적고 있다. 비유의 세계는 언어로 표현될 수 없는, 경계 너머의 것인 살아 움직이는 연기실상의 세계를 에둘러 표현하기 위한 것임을, 그리고 ‘욕망의 제어’란 ‘삶의 고통

에서의 벗어나기 위한’ 불법의 모든 기저에 흐르고 있는 큰 강으로, 지혜의 저 바다로 향하기 위한 것이라는 점을 강조하고 싶다.

어쩌면 구축적인 세계관과 같은 모래성을 쌓는 작업인 구사, 인명, 유식과 그것을 부수는, 반구축적인 공사상을 강조하는 반야, 중관과의 이 ‘쌓고 부수기’의 역사를 서양철학과 대비하면서 불교 교학의 체계성에 대한 이해 부족이 이 두 마리의 큰 고개를 잡는 작살을 무디게 한 것인지도 모른다.

홍성기 교수가 주로 인용하고 있는 비트겐슈타인의 초기 저작의 중요성만 강조하는 필자는 그의 『논고』, ‘7 말할 수 없는 것에 관해서는 우리는 침묵하지 않으면 안 된다(What we cannot speak about we must pass over in silence).’는 대목을 종종 곱씹는다.

이제 ‘바다에 사는 민물고기는 민물고기인가?’라는 질문에 답할 차례다.

질문이 잘못되었다고! 가수지역에 사는 회유어를 떠올릴 경우, ‘바다에 사는 민물고기’라는 표현의 형용모순을 발견하지 못했기 때문이다. 홍성기 교수가 지적하고픈 언어의 한계가 곧 세계의 한계, 그리고 그것을 둘러 가는 길이 곧 메타포였을 것이라고 짐작을 해볼 따름이다. 일찍이 사하자야나(Sahajayāna, 俱生乘)의 수행자(Sidhana)들이 고민하여 상징체계로만 불법을 설명하려고 했던.

서양철학과 불교 철학이라는 이 쉽지 않은 주제는 때로 강물과 바닷물 사이를 오가는 물고기처럼 새로운 분야를 개척하는 고난에 찬 작업을 수행하지 않으면 거의 불가능한 영역의 일이다. 홍성기 교수의 연구가 논할 가치가 없는 것은 논할 수 없는 것이 아니라, 교학 체계의 치밀함 속에서 발견되는 오류, 또는 역사적 해석에 따른 편차 때문에 박한 평가를 받는 것 대신에 두루 논의될 수 있을 만큼 중흥을 누릴 수 있기를 빌어본다.

중흥무진!

어렵고 힘든 작업이니만큼 어렵고 힘들 수밖에 없다.

‘A=A’라니!

그렇지 않으면 불교 교학은 ‘프로크루스테스의 침대(Procrustean bed)’에 누울 것이기에.

[제2발표 논평 2]

「비유의 불교적, 전일론적 해석」을 읽고

정은혜

성균관대학교 철학과

1. 불교문헌에서의 비유의 사례들

불교 문헌에서 비유는 매우 자주 등장한다. 그 중에서 전형적인 것에 해당하는 것을 골라보면 다음과 같다. 우선 가장 오래된 불교 문헌으로 알려진 『밀린다광하』에서 12연기의 무한성이 ‘곡식의 파종 및 수확’의 관계, ‘닭과 알’의 관계, ‘둥근 원의 비단절성’을 통해 비유된다. 『아비달마구사론』에서는 ‘번뇌 수면’에서 ‘수면’이라는 말이 결과(고통)를 원인(번뇌)에 비유적으로 가립하여 만든 용어 인지에 대한 논쟁이 있고, 과거법, 미래법, 현재법의 구별 근거에 대한 네 존자의 비유가 있다. 『중론』에서는 원인이 있는 곳에 결과가 있음을 ‘등불이 있는 곳에 밝음이 있음’을 통해 비유하는 것이 논란이 된다. 『십이문론』에서는 원인이 결과에 선행함을 ‘도예공과 물병’의 관계로 비유하는 것이 논란이 된다. 『물불천론』에서는 장자의 비유인 ‘산을 높지대에 숨겼다’는 말의 인용이 있다. 『성유식론』에서는 본유종자, 현행, 신흠종자라는 3법의 관계를 ‘심지와 불꽃’의 관계로 비유되고, 종자와 현행이라는 2법의 관계가 ‘갈대 묶음들’의 관계로 비유된다. 『화엄경』에서는 여래의 마음이 ‘광명’으로 비유된다. 『화엄일승 교의분제장』에서는 십현연기 무애법이 ‘10개 동전’에 의해 비유되고, 법계가 ‘인드라마’으로 비유되고, 6상이 ‘서까래 등과 집’의 관계로 비유된다.

2. 발표문의 논지

그렇다면 발표자는 어떤 비유를 말하려고 한 것일까? 제목을 보아서도 저 모든 것을 언급하려는 것으로 이해될 수도 있다. 그러나 발표자의 실제 의도는 식과 명색의 관계를 밝히려는 것이다. 발표자의 논지를 요약하면 다음과 같다: ‘식대 명색’의 관계는 구체적으로는 ‘상 및 발화행위(언어) 대 사물’의 관계로 이해되어야 하고, 이런 관계 속에서 발화행위(언어)는 상을 조정하는 것으로 이해되어야 한다; 이 경우에 발화행위는 비유적인 의미를 갖고, 비유적인 발화행위를 통해 언급되는 사물은 순간적으로 파악된 것이고, 순간적으로 파악된 사물은 전일론적 세계와 분리되지 않는다. 이런 논지를 제시하기 위해 발표자는 먼저 장거리 여행에 나선다.

3. 비유에 대한 전통적 관점들

발표자는 비유(‘줄리엣은 태양이다’)에 대한 세 가지 전통적 관점이 있다고 소개한다. 이에 따르면 첫째로 비유는 두 사물이나 두 개념의 (공통성의) 비교로서 언어의 영역에 속한다(비교적 비유이론: ‘태양이 빛나듯이 줄리엣도 빛난다’), 둘째로 비유는 정상적인 언어 사용이 아니라 시나 연애편지 등과 같은 다소 예외적인 상황에서 사용된다(비정상적 비유이론: ‘줄리엣은 태양과 같이 아름답다’), 셋째로 비유는 정상적인 언어 사용에 의해 대치될 수 있다는 것이다(대치적 비유이론: 줄리엣은 아름답다).

발표자에 따르면, 비유에서는 직유에서와 달리 의미 확장이 이뤄진다. 비유에서는 단어가 의미의 확장이나 변화를 겪지만, 직유에서는 단어가 정상적 의미를 고수한다. “화요일은 날씬하고, 수요일은 뚱뚱하다”라는 표현에서 “날씬하다”와 “뚱뚱하다”는 일상적인 의미를 지닌 채로 비유적 의미로 사용된다. 비유적 의미로 사용되었다고 보는 이유는 화요일과 수요일의 “새로운 측면”이 드러난다고 보기 때문이다. 발표자는 비트겐슈타인의 비유사용에 대해 다음과 같이 말한다: “비트

겐슈타인의 비유적 표현 역시 일상적 의미를 가진 채 사용되고 있으며, 다만 비유에 의해서 사물의 새로운 측면이 드러난다는 사실이 앞의 가족 유사성에 기반한 정상적인 언어놀이와 다른 점이다.”(6쪽) 이렇게 언급하면서 발표자는 ‘가족 유사성에 기반한 언어 놀이’와 ‘비유적 표현이 사용되는 언어 놀이’가 본질적으로 서로 다른지, 아니면 전자도 후자의 결과인지에 대한 물음을 제기하고 그 물음을 미결로 남겨둔다.

4. 인지적 비유이론의 등장

발표자는 1980년대에는 인지적 비유이론(cognitive theory of metaphor)이 등장했고, 그 주장은 다음의 세 가지로 요약될 수 있다고 한다: “a. 비유는 비정상적이거나 장식적인 도구가 아니며, 일상생활에서 의식되지 못한 채 광범위하게 사용되고 있다. b. 비유는 두 개념의 유사성 비교가 아니라, 하나의 사물을 다른 하나의 사물로 이해하고 경험하는 것이다. c. 비유는 단순히 언어의 문제만이 아니라 사고과정의 문제이다.”(7쪽)

발표자는 이 중에서 두 번째의 것(“비유는 두 개념의 유사성 비교가 아니라, 하나의 사물을 다른 하나의 사물로 이해하고 경험하는 것”)이 “어떻게 서로 다른 영역의 경험을 하나로 결합·융합시키느냐”는 물음을 내포하고 있는 것이고, 이 물음에 대해 “연기와 유식3성”을 토대로 답변을 시도한다.

5. 식과 명색 사이에 언어를 도입해야 할 필요성

발표자는 연기와 12연기가 “존재의 생성과 해체”라는 두 과정을 설명하고 있다고 밝힌다. 이어서 “비유에 대한 우리의 논의에서 중요한 부분은 인간의 의식이 사물 유형과 갖는 관계를 의미하는 ‘식-명색’(識-名色) 부분과 나(我)의 개체화를 재구성한 ‘수-애-취-유’(受-愛-取-有)의 두 부분이다”(8쪽)라고 말하고, 전자의 부분으로 논의를 국한한다.

발표자는 『잡아함경』에서 식이 명색을 연하는 것이 세 갈대의 상호 의지함에 의해 비유된 것에 의지하여, 식이 명색을 연하기 위해서는 제3의 요소가 필요

하다고 본다. 그리고 『대연방편경』에서 “색신(色身)[색들의 모임]을 드러내는 양상, 징표, 기호, 지시가 없다면 명신(名身)[명들의 모임]의 감각접촉이 시설(施設)[인정]될 수 없다”는 구절을 근거로 “인식 능력(識), 기호 행위 그리고 존재가 빈 터에 서 있는 세 개의 갈대처럼 서로 의지하고 있다”(9쪽)고 말한다.

이어서 발표자는 변계소집성이 사물들에게 “어떤 공통점이 있다고 상상하여 만들어낸 사물유형 즉 상(相)”(10쪽)이고, “상(相)과 사물의 상호관계가 바로 식과 명색의 원초적 상호의존 관계임은 분명하다”(10쪽)고 말한다. 더 나아가 “의사소통이 가능한 간주관적(間主觀的)[상호주관적]인 상의 형성을 위해서는 감각기관에만 의존하는 표상 이외에 서로 다른 인식주체들의 상을 조정할 수 있는 매체가 필요하며 그것이 바로 언어, 기호행위”(10쪽)라고 말한다.

발표자는 연기적 상호의존성을 지닌 사물유형들을 “기호학에서는 ... ‘징후’(徵候)라고 부른다”(12쪽)고 소개하고, 징후들 사이의 관계에서는 “징후의 동일성이 인식주체의 보는 관점(識, 相)에만 의존”하기에, “보는 관점이 유지되면 상은 미세한 훈습(薰習)이 이루어지더라도 지속적이며 이점이 제8식의 특징 중 하나인 견주성(堅住性)을 의미한다”고 말하고, “징후의 두 번째 특징은 제8식의 상이 보는 관점이 바뀔 경우 변할 수 있다는 가훈성(可熏性)에 있다”(12쪽)고 말한다. 이를 통해 발표자가 말하고자 하는 것은 다음으로 보인다: “인식주체가 과거에 집수(執受)한 상(相)으로 현재 지각하고 있는 구체적인 사물들이 특정한 사물 유형에 속한다고 파악할 때, 동시에 과거에 경험했던 사물들과 동일하다고 말할 수 없는 현재 지각된 사물들이 [이전의] 상을 변화시키는 훈습[이 이뤄지는데, 이런 훈습]은 기호학적인 관점에서는 바로 징후관계의 조정·조작을 의미함을 알 수 있다”(12쪽).

발표자의 최종적 결론은 다음의 문장 속에 놓여 있는 것으로 보인다: “언어나 언어의 사용 자체가 실상을 왜곡하는 것은 아니다. 이점을 우리는 과거에 집수된 상과 비유적 발화, 그리고 사물 유형의 현실화 및 상의 훈습이라는 식과 명색의 정상적인 상호의존관계에서 살펴볼 수 있었다.” 그리고 추가적으로는 덧붙인 것은 다음과 같다: “문제는 과거에 학습한 내용과 현재의 상황과의 불일치 내지는 간격이다. 그것은 과거의 체험에 의해 형성된 상이 현재의 사물을 왜곡하는 형태의 인지·언어 행위에서 찾아 볼 수 있다.”(15쪽)

6. 표현상의 문제들

논의 내용의 방대함으로 인해 발표자가 충분히 숙고하지 못한 듯한 것들을 질 문형태로 제시해보기로 한다.

1) 1쪽: “우리는 원초적 본질에 결코 상응하지 않는 사물에 대한 비유 들 이외에 어떤 것도 갖고 있지 못하다.”

여기서는 “원초적 본질”과 “비유들” 사이의 관계가 논해지므로 “원초적 본질”이 복수형태로 “원초적 본질들”(die ursprüngliche Wesenheiten)이라고 표현되어야 한다. 저 문장은 논평자를 독해의 어려움에 빠트린 첫 번째 문장이다. 이제는 불 교 논문에서도 단수와 복수를 가능한 한 구별하여 표현할 때가 되지 않았나 싶어 언급해본다.

2) 10쪽 주37: “훈습 능력, 혹은 ‘대충 어림잡아 사물 유형을 형성’ 하 는 능력을 모든 사람들이 동일하게 갖고 있는 것은 아니다.”

질문: 훈습은 모든 사람에게서 자동적으로 이뤄지므로 누구나 동일하게 갖고 있는 능력이 아닐까? 다만 수행을 통해 나쁜 훈습을 점차 차단해 가는 것이 아닌 가?

3) 12쪽: “변계소집에 의해 형성된 사물 유형들의 관계, 사물 유형과 기 호(행위)와의 관계는 연기적 상호의존성을 형성하며.”

질문: 변계소집성의 사물유형들은 자성을 지닌 자립적인 것들이기에 상호의존 적이라고 말할 수 없지 않은가? 발표자는 변계소집된 사물유형들이 비유적 의미 로 사용된다면 문제가 없다고 말하려는 것인가?

4) 12쪽: “징후관계의 첫 번째 특징은 ... 징후의 두 번째 특징은.”

질문: 여기서 발표자는 “징후관계”의 특징을 말하고 있는 것인가, 아니면 “징후”의 특징을 말하고 있는 것인가?

5) 13쪽: “여기서 상(相)의 두 특징인 견주성(堅住性)과 가훈성(可熏性)을 고려하면.”

질문: 견주성과 가훈성은 소훈인 아뢰야식의 특징일 뿐, 종자의 특징은 아니다. 상을 종자로 볼 경우, 발표자의 의도에 맞는 두 개념은 종자 6개념 중에서(찰나멸, 항수전 등) 찾아야 되지 않을까?

6) 15쪽: “그러나 사물 유형(object scheme)의 현실화(actualization, 現量)가 일회적이듯.”

질문: 사물 유형의 현실화는 현량(現量)이 아닌 현행(現行)이 아닌가? 현량은 직접적 지각을 의미하지 않는가?

논평자가 오독한 부문이 있으면 발표자가 지적해주기를 기대한다. 발표자는 스스로 “불교철학 내에서 비유이론에 대한 연구가 드문 점을 고려할 때 본고는 단지 시론(試論)에 지나지 않음을 미리 밝힌다”(3)고 하였지만, 논평자는 이 글이 분야의 선구적 논문이 되기를 기대해본다. 경청해 주신 분들께도 감사의 인사를 드린다.

[제3발표]

성문계와 대승보살계의 사념처 수행체계

유정스님

봉녕사 금강울학승가대학원

I. 서론

승가의 청정성 회복이 화두다. 어떻게 청정성을 회복할 것인가, 그리고 왜 청정성이 회복되어야 하는가? 라는 물음에 대한 답으로, 승가가 계율을 지켜야 한다고 한다. 그런데 일반재가불자들 뿐만 아니라 현대 승가구성원들조차도 대부분 계율을 왜 지켜야하는지에 대하여 혼란을 갖고 있는 듯하다.

현재 대한불교조계종에서는 구족계(이하 ‘성문계’로 표기한다)를 수계할 때, 『범망경』에 따른 대승보살계를 함께 수계한다. 이와 관련하여, 구족계의 의지처인 『사분율』¹⁾은 상좌부 계통의 율장이므로 소승이라는 이유로 폼훼되고, 보살계의 의지처인 『범망경』²⁾은 구속력이 너무 약하다고 폼훼되고 있다. 일부에서는 여전히 ‘소승은 소승계를, 대승은 대승계를’ 호지하는 것이 당연한 일이며, 소승(계)과 대승계 사이에는 이념적인 차이가 분명하여 같이 지닐 수 없다고³⁾ 한다. 이렇게 다른 배경에서 나온 두 계율에는 사상적 이념적 대립 속에 놓여있으므로, 차라리

- 1) 인도 상좌부 계통인 법장부(法藏部·曇無德部)에서 전한 계율, 60권. 『십송율』·『마하승기율』·『오분율』등과 함께 4대 광율로 불린다. 『사분율』은 현재 남방불교권에서 의지하는 빠알리율과 가장 비슷한 내용으로 구성되어 있다.
- 2) 갖춘 이름은 『범망경노사나불설보살십지계품제십』이며, 「범망경보살십지품」·「범망계품」 2권이다. 구마라집이 한역했고, 제10「보살십지품」 한 품만 전해진 것이라고도 본다. 대승보살계의 근본성전으로 삼는다.; 출처, 『가산불교대사람』⁸⁾, p.1041. (서울, 가산불교문화원, 2006).
- 3) 원경스님, 「스포츠, 인생의 법칙과 출세간의 계율」, (『東鶴』, 통권 98호, 2006년 1·2월호), p.17.

하나만 선택해서 지키자는 주장들도 있다. 심지어 포살을 할 때도 하나만 하는 경우가 많고, 육식이나 오신채 등 승가의 실제생활과 관련된 계문들의 제정내용이 달라서, 더욱 혼란이 가중되어 온 것도 사실이다.

그런데 수행자의 입장에서, 계율을 “수행자의 믿음과 실천력을 시험하는 기준”⁴⁾으로 보면, 이 둘은 대립하는 모순의 관계가 아닌 수행차제로 이해될 수 있으며, 함께 지닐 때 오히려 완전한 청정에 더 빨리 이를 수도 있을 것이다.

이에 본고에서는, 성문계와 대승보살계를 수행차제로서, 사념처 수행법을 대표하는 경들⁵⁾ 중의 하나인 「대념처경 大念處經」⁶⁾의 수행대상들에 배대(配對)해보겠다. 성문계는 대한불교조계종의 소의율장인 『사분율』을, 대승보살계 역시 대한불교조계종의 소의율장인 『불설범망경보살심지계품』의 여러 주석서들 중에서 범념처의 대상을 가장 잘 설명하고 있는 것으로 보이는 『불설범망경보살심지계품현의·합주, 佛說梵網經菩薩心地品玄義·合註』⁷⁾를 선택, 그중에서 상권 「보살심지품」(이하 「심지품」으로 표기한다.)과 이에 대한 「현의」를 중심으로 살펴볼 예정이다. 이를 통해, 출가자가 성문계와 대승보살계를, 수행체계로서 함께 지녀야 할 타당성을 찾아보겠다.

II. 「대념처경」과 율장의 수행대상 비교

‘네 가지 마음챙김’[四念處] 수행법으로 구성된 「대념처경」의 수행체계는 초기불교권에서 뿐만 아니라, 대승불교권의 계율 수행 및 밀교수행법에서도 근간이

4) 적연스님, 「『범망경』의 수계행법과 수행체계 연구」, (서울, 동국대학교 박사학위논문, 2016), p.155.

5) 초기불교 수행관련 3대 경전으로 「대념처경」(D22), 「염신경 念身經」(M118), 「입출식념경 入出息念經」(M119), 이 셋을 꼽는다.

6) 각목스님 옮김, 『디가니까야』2, 「대념처경」(D22), (울산, 초기불전연구원, 2006), pp.492-542.

7) 藕益大師 註, (臺南市, 和裕出版社, 1998년 초판); 중국 명나라 고승 우익지옥(智旭, 1599-1655).

이 책(pp.7047-7654)의 상은, 「연기·범례」·「현의」·「심지품」을,下册 「보살계」로 구성되어 있다.

되는 수행법이며, 율장도 이 틀에서 벗어나지 않는다. 사념처는, 다시 21가지 명상주제로 나누고 있는데, 이 명상주제들이 『사분율』과 「심지품」에 잘 나뉘어서 포진되어 있는 것을 표로 도식화해 보았다. <표1> 참조.

<표1> 「대념처경」의 21가지 명상주제와 율장의 수행체계

「대념처경」의 21가지 명상주제	배대되는 율장의 수행체계
1. 몸의 관찰(身念處) ① 들숨날숨에 대한 마음챙김, ② 네 가지 자세 [四威儀], ③ 분명하게 알아차림, ④ 몸의 32가지 부위에 대한 혐오, ⑤ 네 가지 근본물질 [四大], ⑥~⑭ 아홉 가지 공동묘지의 관찰	- ②, ③: 『사분율』의 백중학 - 공동묘지 수행관련: 『사분율』의 「皮革韃度法」 중에서 수롱라의 시다림에서 감관수행의 예 ⁸⁾
2.느낌의 관찰 대상 [受念處] ⑮ 일상의 락·고·무기의 느낌, 세속적인·비세속적인 락·고·무기의 느낌	- 『사분율』의 바일제
3. 마음의 관찰 대상 [心念處] ⑯ 16가지 마음	- 『사분율』의 바일제, 니살기바일제
4. 법의 관찰대상 [法念處] ⑰ 5가지 장애 [五蓋], ⑱ 5가지 무더기 [五蘊], ⑲ 6가지 감각장소 [六處], ⑳ 7가지 깨달음의 구성요소 [七覺支], ㉑ 고·집·멸·도(苦集滅道) 사성제	- 「현의」의 체계적인 수행법 - 「보살심지품」 삼십삼·십지의 수행체계들 ⑰~⑲: 삼십삼 전체 ⑳: 제4 이염체성지: 十覺支 (부처의 상락아정을 관한다.) ㉑: 제2 선혜체성지

<표1>에서 알 수 있듯이, 사념처의 수행대상 중에서, 성문계는 신·수·심수관 법과 관련이 깊고, 대승보살계는 법수관법과 관련이 깊다.

『사분율』은 오편·칠취⁹⁾로 구성되어 있다. 중죄인 바라이와 승잔죄를 제외한 경죄에 속하는 범주들 중에서, 신수관은 백중학과, 수수관은 바일제와, 심수관은 니살기바일제와, 법수관은 「심지품」에서 구체적인 수행법의 예들을 찾아볼 수 있

8) 『사분율』(『大正藏』22), 「괴혁건도」, pp.844中-845上. ; 이외에도 공동묘지(시다림)에서 수행하는 예들을 여럿 찾아볼 수 있다.

9) 五篇七趣 : 비구·비구니가 짓는 모든 죄를 重·輕에 따라 나눈 범주로, 바라이(波羅夷)·승잔(僧殘)·바일제(波逸提)·바라제제사니(波羅提提舍尼)·악작(惡作, 突吉羅)의 5편에 투란차(偷蘭遮)와 악설(惡說)을 추가한 7취이다.

다. 대체적으로 이와 관련된 죄를 지을 경우 가벼운 참회로 청정해지므로, 경미한 죄로 인식되지만, 영지율사는 이렇게 미세한 것들을 계율로 제정한 것은 상근기로 인도하기 위한 것이므로,¹⁰⁾ 정념으로 수행할 것을 강조했다.

2.1. 중학법(衆學法)과 신수관법 수행

중학법은 학법(Pal. sekhiyā dhammā, San. śailsā dharmāh)의 무리라는 뜻이다. 부파별 율장들에서 각기 학법에 대한 계문 수에 차이는 있지만,¹¹⁾ 대체로 속옷 및 삼의(오의)를 온전하게 입는 법, 속가(겉식)에 갈 때의 행의, 공양할 때의 행의, 설법할 때의 행의, 대소변볼 때의 행의 등의 범주로 나뉘어져 있다.

몸의 관찰법[身隨觀]은, 들숨과 날숨을 알아차리는 법과 네 가지 자세[四威儀]를 분명하게 알아차리는 방법들을 제시하는데, 사념처 21가지 명상주제의 세 번째 ‘일상에서 움직이는 몸에 대하여 분명하게 알아차림’을 다음과 같이 제시한다.

가사·발우·의복을 지닐 때도 분명히 알면서 행한다. 먹을 때도 마실 때도 씹을 때도 맛볼 때도 분명히 알면서 행한다. 대소변을 볼 때도 분명히 알면서 행한다. 걸으면서·서면서·앉으면서·잠들면서·잠을 깨면서·말하면서·침묵하면서도 분명히 알면서 행한다.¹²⁾

이들을 백중학에서 찾아보면, “가사·발우·의복을 지닐 때”에서; 다시, ① 가사와 의복과 관련한 학처로는, ‘속옷(열반승)과 5의(3의)를 단정하게 입어야 한다. 옷

10) 『사분율행사초자지기, 四分律行事鈔資持記』卷2, (『大正藏』40, p.358下); ‘此制微細 逗彼上根 末世下愚故非力分 準如母論衣食作觀 利根之人著著口口 鈍根總作一念 然須勸力望上增修未可自屈甘為下根便即縱意 故當勤策準此攝修 是則出家不徒然矣.’; 이(학처의) 제정은 미세하여 저 상근기는 머물지만, 말세의 하근기는 어리석어서 아직 감당하지 못한다. 『모론; 善見』에서 논한 의식에 관을 일으키는 것에 의거하여, 근기가 예리한 자는 입을 때 입고 먹을 때 먹지만, 둔한 근기는 전체를 한 생각으로 짓는다. 그리하여 상근기를 바라고 더욱 닦아야 하는데, 아직 스스로 굽히고 만족하는 하근기는 편하게 방일하고 나태해지므로, 마땅히 이(학처)를 근거로 섭수하여서, 출가가 헛되지 않게 해야 하지 않겠는가.

11) 『사분율』의 학법은 100가지이고, 『빠알리율』은 75가지이며, 『십송율』은 107, 『마하승기율』은 66, 『오분율』은 100, 『근본유부율』은 99가지의 조문 등이 전해진다.

12) 『대념처경』, 앞의 책, p.504.

을 뒤집어 말아 올리고 재가자의 집에 들어가서 말아야 한다.’ 등 1-8학법과, ② 발우와 관련하여, ‘주의하여 음식을 받아야 하고, ... 발우에 마음을 두어야 한다.’ 등 26-35(10)학법이 해당된다. ③ “떡을 때도 마실 때도 씹을 때도 맛볼 때”의 공양 행의로는, ‘밥을 크게 뭉쳐서 먹지 말아야 하고, ... 발우 씻은 물을 함부로 버리지 말아야 한다.’ 등의 36-48(13) 학법이 해당된다. ④ “대소변을 볼 때”의 행의에 대하여, ‘살아있는 풀 위에 대소변 보거나, ... 코 풀거나 침 뱉지 말아야 한다.’ 등의 49-51(3) 학법이 해당된다. ⑤ “걸으면서·서면서·앉으면서·잠들면서·잠을 깨면서·말하면서·침묵하면서”의 일상의 행주좌와는, ‘뛰어가거나, 쭈그리고 앉거나, ... 시시덕거리거나 등을 하지 말고 조용하게 재가자의 집에 들어가거나 앉거나 해야 한다.’의 9-25(17)학법이 관련된다. 그리고 『사분율』의 백중학에서만 보이는 불탑관련 60-85(26)학법들도, 모두 이 범주에 들어간다.

이 외에, ⑥ 설법과 관련하여, ‘옷을 뒤집어 말아 올린 사람이나, ... 높은 경행처에 있는 사람에게 낮은 경행처에서, 길에 있는 사람에게 길 아닌 곳에서 설법하지 말아야 한다.’라는 52-59, 86-93, 95-100(24) 학법이 관련된다.¹³⁾ 이들은 삼보에 대한 공경심에 초점을 맞춘 것으로 보기도 하지만, 사위의뿐만 아니라 귀의수행의 한 방편으로 설명된다.

출가자가 일상의 공동체 생활 속에서 행하는 사위의는, 신념처의 대상으로서 ‘분명하게 알아차리는 수행’에 초점이 맞춰진 것을 알 수 있다. 이들을 범계했을 경우 돌길라 참회¹⁴⁾로 청정해지는 가벼운 죄이지만, 참된 출가자는 일상의 행동 거지에서 항상 망념을 없애고 정념으로 신수념법에 의지한 지계수행을 해야 한다.

2.2. 바일제(波逸提)와 수수관법 수행

일상에서 행하는 사소한 거짓말이나 욕설 등등의 죄와 관련된 바일제는 참회하지 않으면 지옥에 떨어진다. 『사분율』에서 비구는 90계, 비구니는 178계가 있

13) 『사분율』, 앞의 책, pp.698上-713下.; 나머지 하나는 94학처, ‘사람 키보다 높은 나무에 오르지 말라’ 이다.

14) 돌길라는 고의로 죄를 지었으면 1인에게 참회하고, 실수로 죄를 지었으면 스스로 뉘우치고 다시 짓지 않겠다고 다짐하면 죄가 소멸된다.

는데, 이 계문들에서는 수수관법을 통한 지계수행의 예들도 많이 발견할 수 있다.

느낌의 관찰법[受隨觀]은, 즐거운 느낌이나 괴로운 느낌, 세속적인 즐거움, 비세속적인 즐거움 등의 갈애에 대하여 관찰하는 수행법이다. 비구니바일제 중에서,

만일 비구니가 손가락으로 다른 비구니를 간지르면 바일제이다.¹⁵⁾

위의 상황은 가벼운 것처럼 보이지만, 중대한 과실을 초래하기 쉽다. 상대방에게 괴로운 느낌을 주려는 의도로 분명한 의식 상태에서 행하면 범계가 된다.¹⁶⁾ 이 경우, 몸을 움직여서 상대방에게 괴로운 느낌을 주고 스스로는 즐거운 느낌을 일으키는 것을 관하는 것에 그치지 않고, 그것이 잘못된 마음인 것까지 관하는 것이므로, 신·수·심념처 수행을 한꺼번에 할 수도 있다.

한편, 세속법에서는 알지 못하고 죄를 지으면, ‘과실치사’가 인정되어 죄가 가벼워지는 것과 달리, 비구·비구니가 ‘미처 이런 법(계)이 있는 줄 몰랐다.’고 주장하면 바일제 무지죄¹⁷⁾가 적용된다. 계에 대해서 ‘분명한 알아차림’으로 차츰 범계를 줄여나가는 수행법이 되기 때문이다.

2.3. 니살기바일제(尼薩耆波逸提)와 심수관법 수행

마음의 관찰법[心隨觀]은, 탐욕, 성냄, 미혹, 위축됨, 고귀함, 위(位)가 남아 있

15) 『사분율』, 앞의 책, p.735中, 제38계문; “若比丘尼 以指擊握他比丘尼者 波逸提” ; 비구바일제 53계와 공계이다. 『사분율』, 앞의 책, p.673. : 爾時六群比丘中有一人 擊握十七群比丘中一人乃令命終. … 若比丘以指相擊握者 波逸提. 若不故擊握, 若眠觸令覺 若出入行來 若掃地誤觸 誤以杖頭觸 無犯. 육군비구중의 한 명이 17군비구 중의 한 명을 간지럽혔다가 결국 사망하였기에 제정되었다. 고의로 간지럽힌 것이 아니거나, 졸고 있는 이를 깨우기 위한 것이거나, 출입하여 오다가, 땅을 쓸다가 잘못 건드리거나, 지팡이 끝으로 잘못 건드리는 경우는 무범이다.

16) 『사분율계본소, 四分戒本疏』卷3 (『대정장』85, p.614上) : 비록 이 일이 경미하지만, 중대한 과실을 초래하기 쉽다. 사람을 희롱하려는 것을 금하고자 제정한 것이다. 비구(니)가, 괴롭히려는 의도로, 손·발의 열가락으로, 잠자는 상태가 아닌 분명하게 닿아야 다섯 가지 연이 있어야 죄가 성립된다. ; “事雖是輕過容至重 人之喜為特. 宜須禁故所以制 別緣有五 一是比丘 二作惱亂意 三手脚十指 四無緣 若眠觸令覺行來誤觸等不犯故 五觸著即犯.”

17) 『사분율』, 앞의 책, p.686中, (비구바일제73계) “彼比丘無知無解隨所犯罪 應如法治應重增無知罪”와 p.736中,(비구니57계) “若比丘尼 說戒時作如是語 … 彼比丘尼無知無解 若犯罪應如法治更重增無知法 大姊 汝無利得不善 汝說戒時 不用心念不一心攝耳聽法 彼無知故波提.”

음, 무상심, 삼매에 들어있음, 해탈함 등에 대한 마음의 관찰대상들을 꿰뚫어 통찰하여 앎으로써 일어나고 사라지는 것을 관찰하는 수행법이다.

가사나 발우 등의 물건을 규정 이상으로 많이 가지는 것을 경계하는 니살기바일제와 바일제의 차이점은, 니살기바일제는 참회할 때 초과하여 가진 물건을 내놓아야 한다. 붓다께서 니살기바일제를 제정하신 이유는 세속의 이익을 탐하면 도를 향하는데 장애가 되고, 받아서 모아두기를 그치지 않으므로 세속과 다르지 않으며, 절약하며 만족할 줄 모르고 행동하는 것을 막기 위한 것이다.¹⁸⁾ 한 예를 보면,

“비구니가 이미 옷이 있으면, 가치나의를 내놓고서, 쌓아둔 여분의 옷은 10일이 지나기 전에 정시(淨施)를 해야 한다. 만일 (10일을) 넘기면 니살기바일제이다.”¹⁹⁾

여기서 옷은 다섯 가지 기본적인 옷 외에도, 근기에 따라서 추위 등에 견딜 수 있게 101가지 물건을, 보시 받은 경우는 지닐 것을 허락하고 있지만, 반드시 정시를 해야 한다. 그러므로 정시하는 과정에서 마음의 탐욕과 어리석음과 분노 등에 대한 심수관법을 행한다.

2.4. 대승보살계의 「심지품」과 범수관법 수행

법의 관찰법[法隨觀]은, 보다 미세한 마음의 법으로, 5개·5온·6처를 비롯한 사성제와 칠각지를 수행대상으로 삼는다. 율장의 「심지품」과 「현의」에서 많은 관혜(觀慧)를 통한 범수관법들을 제시하고 있다. (자세한 것은 4장 참조)

한편, 바라이·승잔죄와 같이 무거운 죄들을 지으면 멸빈이나 무거운 참회법을 거쳐야 하지만, 니살기바일제·바일제·중학법들의 참회는 대수(對首)참회로 쉽게 청정을 인정받기 때문에, 진정한 참회의 마음[責心懺悔]이 아닌 형식적인 참회가 될 수 있으며, 참된 청정성이 반드시 보장되지 않을 수도 있는 한계를 지닌다. 이

18) 금강울학승가대학원 편역, 『사분율비구니계상표해』, (수원, 봉녕사출판사, 2017), p.226.

19) 『사분율』, 앞의 책, p.727下. “若比丘尼 衣已竟, 迦絺那衣已捨 畜長衣經十日不淨施得持. 若過 尼薩耆波逸提.”

를 다른 말로 하면, 같은 명상주제를 놓고도 수행하는 이에 따라서 그 깨달음의 깊이와 지계의 기준은 달라질 수밖에 없으며, 보다 깊은 심지법 수행을 필요로 하게 된다.

붓다께서는, 신수관법을 수행하는 이가 더욱 깊이 공에 머물기를 원할 경우, 다음과 같이 숙고해야 한다고 가르친다.

‘내가 마을로 탁발을 들어가는 길이거나 그 지역에서 탁발을 하거나 마을에서 탁발을 마치고 돌아올 때, 거기서 눈으로 인식되는 형색들에 대해 욕구나 탐욕이나 성냄이나 어리석음이나 적의가 내 마음에 있는가?’²⁰⁾

위와 같이 반조하여, 만일 마음에 그런 것들이 있는 것을 알면, 그 비구는 그런 것들을 버리기 위해서 정진해야 하며, 마음에 그런 것들이 없는 것을 알면 그 비구는 희열과 환희심으로 유익한 법들로 밤낮으로 사념처 학습에 머물면서, 거듭 탁발음식을 청정하게 해야 한다는,²¹⁾ 이 가르침은 신수관법으로 시작해도 법수관법으로 통해질 수 있음을 보여준다. 즉 수행자의 근기와 성향에 따라서 사념처 중에 한 가지를 선택해서 닦는 방법을 보여주는 동시에, 성문계와 대승보살계를 함께 지녀야 하는 이유를 찾게 한다.

Ⅲ. 수행차제에 따른 수행자 근기(根機)의 분류

붓다께서는 「약건도」의 ‘씨하(Siha)’품에서, 근기에 따라 가르침을 퍼신 이유를 설하셨다. 씨하는 니건자(nigantha; 자이나교도)의 제자인데, 붓다께서 무작법을 가르치기도 하고 작법을 가르치기도 하는 등 여러 가르침으로 교화한다는 말을 듣고 찾아오자, 붓다는 ‘무작론자에게는 무작의 가르침을, 숙명론자에게는 숙명론을, 허무주의자에게는 허무주의를, 혐오론자에게는 혐오론을, 염세주의자에게는

20) 대립스님 옮김, 『맛지마니까야』4, 「탁발음식의 청정경」, (울산, 초기불전연구원, 2012), p.608.

21) 위의 책, pp.607-613.

엄세론을, 고행주의자에게는 고행론으로 가르치는 등등은, 그에 맞는 가르침을 펴서 그들을 교화하기 위한 것'이라고 설하신다. 다시 보시, 계행, 천상, 감각적 쾌락에 대한 욕망의 위험과 그것을 여원 공덕 등에 대하여 차제법문을 설하셨다.²²⁾

한편, 『사분율』에서, 사가(私呵; Siha)는 붓다께서 삼정육(三淨肉)을 제정하시는 계기를 만든 장본인으로 서술된다. 붓다께서는 위의 율과 같이 설하신 후, 무작법에 대해서 다음과 같이 더욱 강조하신다.

내가 말하는 ‘부작’은, ‘몸으로 악을 짓지 말고, 입으로 악을 말하지 말며, 마음으로 악을 생각지 않는 것이니, 세 가지 악과 불선은 마땅히 짓지 말아야 한다. 내가 말하는 ‘작법’은, 탐·진·치를 멸하여 끊게 하는 것이다. 내가 말하는 악법의 더러움은 신·구·의업의 악한 더러움과 불선업이다. ... 23)

이렇게 근기에 따른 ‘작·부작’은 신·구·의로 짓는 모든 계행과 연결된다. 이들의 목적은 탐·진·치를 멸하고, 더러움과 불선업을 버리게 하는 것으로, 사념처 수행의 목적도 여기서 벗어나지 않는다.

『대념처경의 주석서, *Mahāsatipatthāna Sutta & Atthakatha*²⁴⁾에서는, 마음챙김의 확립을 네 가지로 분류한 이유를, 수행자의 기질 및 근기에 따른 것으로 제시한다. 율장을 비롯한 모든 수행법은 수행자 주체에 대한 법[能被之法]이기 때문이다. 「현의」에서도 크게 네 근기로 나누는데, 이는 수행차제와 관련된 것을 알 수 있다.

3.1. 「대념처경」에서의 근기 분류

붓다께서 네 가지로 마음챙김 대상을 확립하신 것은, 첫째 수행하는 이들의 이익을 위해서라고 한다. 갈애의 기질을 가진 자, 사견의 기질을 가진 자, 사마타의

22) *IVN (PTS), Vol. I, pp.233-236.(1-9)*; 전재성 역주, 『마하박가-율장대품』, pp.569-577.

23) 『사분율』, 위의 책, p.871下. ; “我說不作 身行惡 口言惡 心念惡 三種惡不善法不應作. 我說作法者 三種善法應作. 言我說斷滅法者 斷滅貪欲 瞋恚 愚癡. 我說穢惡法者 穢惡身口意業不善法. ...”

24) 각목스님 옮김, 『네 가지 마음챙기는 공부- (대념처경, D22)과 그 주석서』, (울산, 초기불전연구원, 2003).

길을 가는 자, 위빠사나의 길을 가는 자, 넷으로 구분하였다. 이를 다시 각각 근기가 둔한 자와 예리한 자로 나누고, 그에 맞는 사념처 수행을 제시한다. 여기서 주목할 것은, 법념처를 수행할 근기로는 사건의 기질을 가졌지만 예리한 근기와 위빠사나의 길을 가는 예리한 근기들을 꼽고 있다.²⁵⁾

사념처 수행의 기본구도는 ‘지혜를 바탕으로 한 명료한 알아차림과 마음챙김’이다. 마음챙김으로 대상을 붙잡아야 지혜로 관찰할 수 있으며, 정념이 전제되어야 한다. 그로 인한 지혜의 크기는 곧 수행주체의 근기와 연결된다. 이는, 「현의」에서 분류한 근기의 기준인 관법과 깊은 관련이 있다. 「현의」에서 사념처에 대한 직접적인 언급은 통교보살의 견혜(乾慧)를 설명할 때 찾아진다.

음·계·입의 체는 요술 같고 변화와 같으니, 모든 견애와 팔도를 파하는 것을 신념처라 한다. 수·심·법 또한 이와 같다. 이 관법 가운데 머물면서, 바로 수행하기를 근(기)의 마음과 같이 부지런히 힘써서 도를 깨닫는다.²⁶⁾

견혜는 아직 진공(眞空)의 이관(理觀)을 성취하지는 못했지만, 총상을 깊이 이해한 지혜다. 이는 “사념처 수행이 세간의 도를 말할 뿐”²⁷⁾이라고 하는 것과 같은 맥락이다. 그런데 「현의」와 「심지품」에서는 법념처관으로 출세간의 도로서 해탈(vimutti)에 이르는 과정을 세밀하게 제시한다. 해탈은 청정을 인으로 삼으며, 청정의 끝은 계·정·혜의 완성이다. 따라서 법념처관의 수행대상은 청정의 완성까지 이어져야 하므로, 대승보살계의 법은 「대념처경」보다 훨씬 더 복잡하고 심도가 있게 나타날 수밖에 없는 것이 된다.

3.2. 「현의」에서의 근기 분류

수행자의 다양한 근기를 「현의」에서는, 첫째 장교·통교·별교·원교의 네 종류 가

25) 『네 가지 마음챙기는 공부』 위의 책, p.56.

26) 「현의」, pp.7099-7100. ; 一乾慧地. “體陰界入如幻如化 總破見愛八倒 名身念處. 受心法亦如是. 住此觀中 修正勤如意根力覺道. 雖未得相似理水 而總相智慧深利 故稱乾慧.”

27) 『네 가지 마음챙기는 공부』, 위의 책, p.56.

르침으로 나누고, 둘째 근기들이 머무는 곳을, 상적광토·실보무장애토·방편유여토·범성동거토의 네 종류 불국토로 분류한다. 다시 이들을 도의 길로 이끄는 방법 [化儀]인, 점설(漸說)·돈설(頓說)·비밀설(祕密說)·부정설(不定說)의 가르침을 따르는 근기로 나눈다.

상적광토(常寂光土)는 시간과 장소가 아닌 비밀장으로서 청정법신이 머무는 처(處)이다. 실보무장애토(實報無障礙土)는 색심이 자재하여 무수한 국토를 품으니 지상의 대사(부처)가 머무는 곳이다. 『화엄』에서 밝힌 법계의 안립해가 된다. 방편유여토(方便有餘土)는 삼계 밖으로 나온 삼승의 성현 무리가 방편도를 닦아서 머무는 곳이다. 분단생사는 여의었지만 아직 번역생사를 벗어나지 못했으므로 ‘유여’라 한다. 장교의 성문·연각, 통교의 성문·연각·6지이상의 보살, 별교의 십주·십행·십회향, 원교의 십신에 속하는 9명이 이 국토에 태어난다. 범성동거토(凡聖同居土)는 범부와 성인이 함께하는 곳으로, 삼계구지(三界九地)·이십오유(二十五有)이다. 범부는 선·불선·부동업으로 인해 여기에 속박되어 있지만, 성인은 처음 범부에서 수행하여 삼승과를 증득한 경우와, 적광·실보·방편토의 사람이 대비원력으로 이곳에 태어난 경우이다.²⁸⁾

점설의 처음은 『아함경』과 같은 것을 설하며, 장교의 설로 분류된다. 점설의 중간은 『방등』과 아울러 사교를 담론하면서 이승으로 통교의 이익을 얻게 한다. 점설의 끝은 『반야』를 설하는 것으로, 통교와 별교를 연대한다. 비밀설은 돈교를 설하기도 하고 점교를 설하기도 하는데, 각자 다르게 이해하고 서로의 모양을 알지 못한다. 부정설은 돈교를 설하는데 점교의 이익을 얻을 수도 있고, 점교를 설하는데 돈교의 이익을 얻을 수도 있다.²⁹⁾ 이러한 수행주체인 근기에 따라서 계율수행의 목표는 달라진다.

또, 성문계의 계체(戒體)는 색법과 관련된 작계(作戒)이고, 대승계의 계체는 무색법과 관련된 무작계로³⁰⁾ 분류하는 것도 근기와 관계된다. 성문계는 장교와 통교의 가르침과 관련이 깊고, 『범망경』의 대승보살계는 별교와 원교의 가르침과

28) 「현의」, pp.7071-7073.

29) 「삼지품」, p.7079.

30) 작계의 계체는 신·구(身口)의 작동이 쉬면 곧 멀하므로 일생 동안에만 악을 방지하고 그치는 공능을 가진다. 무작계의 계체는 신·구·의에 작동하므로, 신·구가 멀해도 악을 방지하고 그치는 공능이 의로 인해서 항상 상속한다.

깊은 관련이 있다. 이제 법념처관으로서 「심지품」을 구체적으로 살펴보겠다.

IV. 대승보살계의 지계수행차제

용수보살은 지계수행의 근기를, 상·중·하품으로 나누고, 상품의 계를 다시 세 종류로 세분하였다. 하등의 청정계를 지니면 아라한이 되고, 중등의 청정계를 지니면 벽지불이 되고, 상등의 청정계를 지니면 불도가 된다.³¹⁾ 성문계의 수행 목표가 아라한이라면, 대승보살계의 수행 목표는 ‘위없는 불도’ [等正覺]를 이루는 것이다.

4.1. 작계·무작계의 구분

대승보살계는 무작계체이다. 「현의」에서는 무작계체에 대한 인과를 크게 세 가지로 들고 있다. 첫째, 청정한 계를 완성하여 등정각을 이루기 위해서는 삼십심(三十心)·십지(十地) 수행해야 한다. 둘째, 분만법신을 이루기 위해서는 초발심으로 항상 계를 송해야 한다. 셋째, 바라제목차는 신심으로 부처를 이루는 것을 깨닫게 하는 것이다.³²⁾ 여기서는 삼십삼·십지 수행에 초점을 맞춘다.

무작계체는 먼저 보리를 발하는 원을 내고 진실하게 이 보살계를 받는 것으로, 온전한 이치의 체[理體]를 의지한다. 그러나 본래 이체는 청정하므로, 계체는 이체에 의지한 것이 아니고, 닦음(수행)에 속하는 능전이며, 종지에 속한다. 즉 무작계체는 실제로 수행하여, 본래의 성품에 맞게 하는 것이다. 계를 받아 지니면,

31) 『대지도론, 大智度論』13권, 「시라바라밀」, (『大正藏』25, p.153.) ; 하품의 계를 지니면 인간에 태어나고, 중품의 계를 지니면 욕욕천에 태어나고, 상품의 계를 지니면서 사선정과 사공정(空定)을 행하면 색계와 무색계의 청정한 하늘에 태어난다. 若下持戒生人中 中持戒生六欲天中 上持戒又行四禪 四空定, 生色 無色界清淨天中. 上持戒有三種: 下清淨持戒得阿羅漢 中清淨持戒得辟支佛 上清淨持戒得佛道. 不著 不猗 不破 不缺 聖所讚愛 如是名為上清淨持戒.

32) 「현의」, p.7172.; 一者三十心十地為因 成等正覺為果. 二者初發心常所誦戒為因 分滿法身為果. 三者諦信成佛為因 波羅提木叉為果. 又三十心十地 亦得傳傳論於因果.

곧바로 미래에 등정각에 이를 때까지 자유자재하게 악을 그치고 마음먹은 대로 선을 행하는 것을 무작(無作)이라 한다.³³⁾ 이와 같이 무작묘계는 온전히 지혜를 밝히는 것으로부터 비롯된다. 청정한 혜가 청정한 계를 이루고, 청정한 계가 청정한 혜를 이루니, 이 둘은 양손을 서로 비벼서 씻는 것과 같아서, 전후의 모양이 아니다. 그러므로 여기서 밝히는 발취·장양·금강 등의 마음은 곧 십지의 체성평등지가 되고, 동시에 본원청정한 불성에 의지하는 체가 된다.³⁴⁾ 이러한 관혜가 곧 범념처법이다.

4.2. 「십지품」 수행 근기의 기준

지옥대사는, 「십지품」 자체를 모두 능전으로 해석해야 하며, 만일 능·소로 구분해서 해석하면, 이 경의 의미가 없다고 주장한다.³⁵⁾ 그리고, 위에서 구분한 것처럼 장·통·별·원교 각 가르침에 따른 보살이 각기 있듯이, 무작계체를 수행하는 삼십삼·십지는 별·원교보살을 위한 것이지, 장·통교보살을 위한 수행법이 아니라고 한다.

별교는 계외의 근기를³⁶⁾ 위한 가르침이다. 그 근기가 다양하므로 삼십삼·십지를 설하는 것이다. 다른 경들도 이와 비슷한 구조를 보인다.³⁷⁾ 원교보살은 위(位)와 차제의 이름이 별교와 동일하다. 그러나 별교의 차제가 점수라면, 원교는 일심으로 원만하게 구축하는 돈수이다. 원교는 위마다 서로 상응하여 융합하고 점수하므로,³⁸⁾ 원교를 행하는 이를 ‘보살’이라고도 하고 부처라고도 하니, 이는

33) 「현의」, pp.7124-7125.

34) 「현의」, p.7129.

35) 「현의」, p.7093.

36) 계내의 근기는 육계·색계·무색계에 머무는 장교·통교의 근기로서 분단생사를 여의는 것이 수행의 목적이라면, 계외 근기는 일승의 가르침을 따르는 별교·원교의 근기로서 변역생사를 여의는 것이 수행의 목적이 된다. 분단생사는 번뇌장과, 변역생사는 소지장과 관련이 있다.

37) 자세한 분류는 「현의」 pp.7103-7112. 참조. 요약하면, 『화엄』의 십주·십행·십회향은 삼현을 위한 것이고, 십지는 성인을 위한 것이다. 『금광명경』과 『승청왕경』에서는 불과로서 십지를 밝히고 있다. 『열반경』에서는 오행을 밝히고 있으며, 『보살영락경』에서는 오십이위를 밝히고 있다. 『유식』의 자량·가행 2위는 장교와 매우 비슷해 보이지만, 별교의 지와도 통한다. 그리고 『능엄경』의 오십칠위에 이르기까지, 이들은 모두 별교보살의 근기에 맞는 가르침들이다.

육족에 그대로 수용된다.³⁹⁾ 따라서 「심지품」은 별·원교의 근기들을 위한 것이므로, 같은 범념처를 대상으로 하더라도, 세간법인 「대념처경」과 그 깊이에서 큰 차이가 있다.

4.3. 삼십삼·십지의 수행

이 심지법은 노사나 보신불(호; 淨滿)이 연화대장세계에서, 적광(寂光)을 체로 삼고서 보신의 성품을 빌려서, 땅과 허공의 일체중생들이 스스로 깨닫게 하려고 설하셨다. 일체중생들은 모두 미래에 불과를 성취할 것이다. ‘오로지 청정한 계의 완성’이 곧 불도를 이루는 길이니, 계청정의 완성은 선정과 지혜의 완성과 같은 위치에까지 이르는 출세간의 청정이다.

「심지품」을 수행할 때, 별교보살은 마음마다 지(地)를 점차적으로 증득하지만, 원교보살은 ‘일심이 일체심이고 일체심이 일심이며, 일지가 일체지이고 일체지가 일지’인 마음 상태이므로 단박에 증득할 수 있다.⁴⁰⁾ 즉 같은 범념처의 대상을 수행하지만, 별교와 원교의 근기에 따라 증득하는 차제가 다르다. 다음의 삼십삼·십지의 주요내용은 별교의 입장에서 서술된 것이다.

4.3.1. 십발취: 견신인(堅信忍)

삼십삼의 첫째 범주는 십발취로서, 견고하게 인을 성취하므로 견신인이다. 외도·범부의 위로서 불성의 이치인 중도를 믿고 수행한다. 모두 선법을 일으키지만, 아직 정(定)을 일으키는 것은 가능하지 않다. 그러나 금강의 견고한 뜻이 있으며

38) 「현의」, p.7105

39) 「현의」, p.7110.: 육족의 첫째 이즉불(理即佛)은, 이치가 성인이며 곧 청정이다. 이 경의 힘을 인(因)으로 하여 범부를 버린다. 둘째, 명자불(名字佛)은 수계하는 말을 이해하면 곧 불위에 들어가니, 이 경의 힘을 사용하는 인으로 최초로 불위에 들어간다. 셋째, 관행불(觀行佛)은 항상 깨달음에 믿음을 일으키고 선정에서 실상을 관하는 것이다. 넷째, 상사불(相似佛)은 삼십삼의 향·과(向果)에 해당된다. 다섯째, 분증불(分證佛)은 체성십지에 오르면 얻어진다. 마지막 구경불(究竟佛)은 법신과 지신(智身)이 만족한 상태로 구경청정을 이룬다. 이 경의 힘을 사용하는 인으로 차례로 들어가는 순서가 된다.; 「현의」, pp.7130-7131.

40) 「현의」, p.7113.

로 모두 체성법문이며 무상법문이다. 발취는 사해위(似解位)를 일으키지만 그 일으킨 마음이 주함이 없다.⁴¹⁾ 사심(捨心), 계심(戒心, 인심(忍心), 진심(進心), 정심(定心), 혜심(慧心), 원심(願心), 호심(護心), 희심(喜心), 정심(頂心)의 이 십십은 십바라밀[十度]이다. 육바라밀에 원바라밀인 원심, 역바라밀에 해당하는 호심, 방편바라밀인 희심, 지도바라밀인 정심을 더한 것이다.

사심수행으로, 일체를 버린다. 아견과 12인연은 조작된 것이며, 12입·18계·5음 등은 거짓으로 이뤄진 일합상(一合相)일 뿐인 것을 관하여서 [如假會觀], 공삼매(空三昧)에 들어간다.

계심수행으로, 무작계를 통달한다. 계(戒)는 무작체(無作體)로서 영원히 이변(二邊)을 여인 중도(中道)를 나타낸다. 외도의 사계(邪戒)나 범부들이 상을 취하여 지니는 계가 아니므로 '비계(非戒)'라고 한다. 또, 선악이 같지 않고 모든 사람이 도의 정문에 들어가지 않으므로 비계라고 한다. 보살의 계체는 범부나 외도의 비계와 같지 않으며, 받을 것이 없는 것을 분명하게 알고 통달하는 것이다.

계심에는 십선계의 뜻이 있다. 십선계는 스승과 스승으로부터 서로 전해지는 [師資相承] 것이지만, 스승 없이도 전해질 수 있다. 십선계와 대치되는 십악법도 본래 모인 것이 없으며, 자신에게서 난 것이 아니고 [不自生], 다른 곳에서 난 것도 아니며 [不他生], 함께 난 것이 아니고 [不共生], 인연 없이 난 것도 아니다 [不無因生]. 그리고 아직 나지 않았으니 숨길 곳이 없고, 나고자 하나 올 곳이 없으며, 바로 나더라도 머물 곳이 없고, 이미 났어도 갈 곳이 없으니, 법성은 본래 염오가 없는 것을, 이 계심에서 구족한다. 따라서 대승은 성덕(性德)으로 의지할 곳의 체를 삼고, 무작색을 당체로 삼으며, 처음 계를 받고서부터 마침내 불신(佛身)에 이를 때까지, 계를 무너뜨리지 않고, 잃지 않으면서, 자유자재로 악을 멈추고 선을 행해야 한다. 여기서 성덕은 법신이 되고, 무작색은 보신이며, 모든 부처는 구경색(究竟色)이 된다. 그러므로 여기서는 지(地)는 수행대상이 되고, 계는 수행주체가 된다.⁴²⁾

정(定)심은, 모든 결박된 성품들이 장애하는 인연과 바람에 흩어져 움직이는 마음과, 팔도(八倒)가 공함을 관하되, 선정력으로 일체의 선을 일으키는 수행을

41) 「십지품」, p.7157.

42) 「십지품」, pp.7166-7168.

한다.

혜심은, 일체의 견해와 세속의 집착인 상락아정과 번뇌 등을 혜의 성품으로 밝힌다. 중도일체(中道一諦)에 들어가서, 일체의 결박을 모두 다 해결한다. 원심은, 일체를 구하는 원심을 낸다. 중도로서 오음·(18)계·물생견·알음알이 지혜 등이 아닌 것을 관하여, 원심을 잇는다. 호심은, 일체행의 공덕을 호지하여, 나를 결박하고 (번뇌장) 견해로 결박됨을 멸하는 수행을 한다. 공·무작·무생을 보호하고 혜심을 잇는다.

정(頂)심은, 아룬, 견, 의(疑), 신, 온갖 진(瞋) 등을 멸하고 없애는 수행으로, 일체 외도의 소집성·실아인·상견 및 팔도·생연 등 모두가 불이(不二)법문에 들어가는 것을 수행한다. 정도(正道)로서 정인(正忍)·정지(正智)의 법을 증득하여 정행(正行)을 일으킨다.

견신인 수행은, 가(假)로부터 공(空)에 들어가는 것을 해(解; 알아차림)로 삼기 때문에, 총명한 근기[利根]는, 공을 보고 또 공이 아닌 것을 본 것으로 발취향을 열고 묘진제를 증득한다. 이 진제는 중도이면서 또한 속제가 되니, 삼제[三諦: 空·假·中]가 원융하여 불가사의하다고 말한다. 이에 일심이 일체심이고 일체심이 일심이 되니, 십단계 모두 매번 이를 가리킴을 깨달아야 한다.⁴³⁾ 십발취에서는 공삼매의 상태에서, 십바라밀을 법념처의 명상주제들인 오개·오온·내외육처 등에 대하여 관혜수행으로 계청정을 향해 나아가는 것이다.

4.3.2. 십장양: 견법인(堅法忍)

견법인은, 위의 발취법을 견고하게 수행하여 인(忍)을 성취하는데, 공에서 나와서 가로 들어가는, 여환삼매로서 선법을 장양한다. 자심(慈心), 비심(悲心), 희심(喜心), 사심(捨心), 시심(施心), 호어심(好語心), 익심(益心), 동심(同心), 정심(定心), 혜심(慧心)인데, 사무량심과 사섭법이다.

사무량심에 관계가 없는 것이 아니고, 사섭법에 선정의 힘이 없는 것은 아니지만, 여기서 사무량심을 대표하는 정심은 묘정(妙定)이고, 사섭법을 대표하는 혜심은 묘혜(妙慧)다. 모두 금강의 견고한 뜻을 지니고, 주함이 없지만 항상 마음을

43) 「심지품」, p.7163.

일으키므로 장양이라고 한다.⁴⁴⁾

이중에서 정심의 공능은 혜를 관하여 공을 증득하는 것이다. 아소법으로 식계와 색계에서 움직이지 않으니, 역순으로 출몰하여 백 가지 삼매와 십선지에 들어간다. 일념지(一念智)는, 일체의 나이거나 남이거나, 안이거나 밖이거나, 중생 종자는 모두 합하거나 흩어질 것이 없음에 대한 견해를 일으킨다. 역순출몰(逆順出沒)이란 구차제정(九次第定)⁴⁵⁾을 자유자재로 들어오고 나가면서, 일념지와 상응하여 일체의 근기와 몸과 기관과 계를 보고 종자를 현행시킨다. 식계(識界)는 사공천(四空天)으로, 사온(四蘊)은 있지만 색온(色蘊)은 없다. 수상(受想)을 멸한 정이지만, 묘공을 달성하지 못했으므로 멸진정으로 얻더라도 아직은 여러 위의를 나타낼 수 없다.⁴⁶⁾

사섭법은 일체의 상이 현재의 행이 되게 한다. 행은 부처님의 뜻을 따르고 일체 다른 이들의 근기에 계합하여 따른다. 비록 중생을 따라 갖가지 방편을 써도 털끝만큼도 속이거나 기만하는 것이 없다. 사섭법을 대표하는 혜심은, 갖가지 사견과 결박과 애환 등의 속박에 결정된 체성이 없음을 관하여 사섭법의 공묘한 지혜가 되는 수행을 한다. 음이 아니고, 계가 아니며, 입이 아니고, 중생도 한 개인도, 인과도 삼세법이 모두 공과 같다. 여기서 혜의 성품은 빛을 일으키고, 불꽃으로 밝고 밝게 빛나면서, 서로를 비추어서 만법을 꿰뚫어 명료하지 않은 것이 없다. 이 지혜방편은 십장양심의 본이 되고, 공을 일으켜서 공의 도리에 들어간다.⁴⁷⁾

이렇게 십장양심은 사무량심과 사섭법을 닦을 때, 여환삼매의 상태에서 색온(色蘊)이 없는 식계(識界; 무색계)를 닦지만, 그것만으로는 묘공(멸진정)에 통달하지 못하므로, 문득 중도의 무생심을 발하여서 십금강에 들어간다.

4.3.3. 십금강심 : 견수인(堅修忍)

44) 「삼지품」, p.7158.

45) 육계4선정, 색계4선정, 무색계 멸진정(열반)을 이른다.

46) 「삼지품」, pp.7207-7209.

47) 「삼지품」, pp.7210-7213.

금강심은, 장양심을 닦아서 인을 이루고 금강위에 오르는 것으로, 견수인이라 한다. 중관을 닦아서 무명을 조복 받음이 마치 금강과 같아서 무너뜨릴 수 없다. 삼십삼 모두가 금강종자이지만, 이는 앞의 이십심들보다 배나 더 견고하다.

신심(信心), 념심(念心), 회향심(廻向心), 달심(達心), 직심(直心), 불퇴심(不退心), 대승심(大乘心), 무상심(無相心), 혜심(慧心), 불괴심(不壞心)이다. 장차 사해위를 성취하여서 주함 없이 마음을 일으키고, 마음을 일으키지만 주함이 없는 마음상태이다. 이들은 『화엄』의 십신과 비슷하며, 십회향 법문과 배대된다.⁴⁸⁾

신심은, 생·주·멸의 상이 없음을 관하여 범부·외도의 변계소집을 멸한 색공(色空)의 지혜이다. 색계와 공계의 미세한 심상과 이승심의 공의 미세한 지혜를 다 하여 실제 얻을 것이 없는 것을 관하고, 무상신(無相信)⁴⁹⁾을 수행한다.

념심은, 생각하는 주체가 혜를 관하는 [能念之觀慧] 것을 일으키는 것이다. 그에 상응하는 생각하는 대상의 진리[所念之諦境]로서의 육념(六念)은 불·법·승·계·시(施)·천이 된다.⁵⁰⁾ 마음 밖에 법이 없으니 법이 곧 이 마음이며, 상법(常法)이라 한다. 생각의 주체는 일심삼관 아님이 없고, 생각의 대상은 일경삼재 아님이 없다. 비록 여섯 가지로 나뉘었으나 실제로는 오직 제일의제뿐으로, 삼제원융의 일합상을 보인다. 따라서 능념 역시 일체법에서 삼관원융의 염을 일으킨다. 이때의 계를 무작묘계(無作妙戒)라 하니, 구경색의 상이므로 상계(常戒)라고 한다.

앞의 이십심에서 보인 공관·가회관에 이은 중도관의 차제가 된다. 이러한 삼관(三觀)에 대해서, 별교에서는, 혜와 혜가 서로 타오르는 것을 공묘관(空妙觀)이라 하고, 지혜의 불꽃을 일으키고 일으키지만 일어남이 없는 것 등을 가묘관(假妙觀)이라 한다. 다시 앞을 바꾸어 뒤에 전해주고, 바뀌고 달라짐이 섞이고 섞이면서 바뀔도 달라짐도 다함없이 거듭됨의 능념과 소념이 서로 어우러지면서 동시에 동주하는 것을 중묘관(中妙觀)이라 한다. 념의 한 형상은 불꽃과 불꽃이 동주하면서 생멸이 일시에 일어나는 것으로 비유된다. 동시(同時)는 생주멸의 세 모양

48) 「심지품」, p.7158.

49) 붓다께서 증득하신 위없는 깨달음에 대한 믿음과 그것을 얻으려는 마음을 일으키는 것.; 『대승이취육바라밀다경』권4, (『대정장』8, p.882上), 『가산불교대사립』권6, p.1007.

50) 이 육념의 대상은 「십상경 Dasuttara Sutta」(D34)에서도 같이 설명된다.; 각목스님 옮김, 위의 책3, p.489.; 「십상경」은 『청정도론』에서 설하는 七淸淨에 셋을 더하여 十淸淨을 구체화한 것으로 알려진 경이다.

이 한 번에 같이 일어나고 사라지므로 멸이 곧 주가 되고 생이 되는 뜻이다. 동주(同住)는 생주멸의 상을 얻을 수 없고, 오직 무생(無生)·무주(無住)·무멸(無滅)의 법성을 말한다. 그러므로 능념의 지혜는 삼관일관이 일상일시가 되고, 소념화경 역시 일상일시가 되어 무너지지 않는 것을⁵¹⁾ 관하는 수행을 한다.

금강의 핵심은 계에 해당한다. 이 혜는 진여와 같아서, 범부의 정에 떨어지지 않고 성인의 해(解)를 집착하지 않는다. 그러므로 날 적마다 번뇌로 결박되지 않으며, 진·속과 마(魔)·불(佛)에 차별이 없는 ‘한 맛’[一如]인 것에 통달하므로, 음(陰) 역시 음이 아니고, 계(界) 또한 계가 아니며, 입(入) 또한 입이 아닌 것을 안다. 청정한 본연이 이 혜의 광명이니, 이 광명이 성품을 비추어서 일체법에 들어가서, ‘그와 같음’을 증득하고 시방에 장애됨이 없다.

불괴심은, 지(地) 이전의 인을 모두 조복하여 제일의공의 이치를 따르는 것이다. 생사에 머물지 않으므로, 계내의 사마(四魔; 음마·번뇌마·사마·천마)로써 무너지지 않고, 열반에 주하지 않으므로 계외의 사마(고·무상·무아·부정)로 무너지지 않는다. 마정삼매의 힘으로, 부처를 보고 법문을 듣고서 곧바로 정삼매에 들어가며, 일체법을 아는 즉 마음은 스스로의 성품이 된다. 성품을 공덕을 갖추었으므로 임운현전하니 무작의 묘행이 곧바로 만족된다.

이들 삼십심은 범념처 수행대상인 개(蓋)·온(蘊)·처(處; 界·入)에 대하여 삼관(공관·가회관·중도관)의 차제로서, 보다 세분하여 깊이 있게 수행하는 것을 살펴 보았다. 이때 삼매도 공삼매·여환삼매·정삼매의 차제로 무작계·관혜와 섭입(攝入) 되는 것을 발견할 수 있다. 범념처의 수행대상인 칠각지와 사성체에 대한 것은 다음의 견성인에서 찾아볼 수 있다.

4.3.4. 십지 : 견성인(堅聖忍)

금강심의 중도관으로서 성법(聖法)을 닦아 견성인에 들어가는 십지의 향·과는, 체성평등지(平等地), 체성선혜지(善慧地), 체성광명지(光明地), 체성이엄지(爾燄地), 체성혜조지(慧照地), 체성화광지(華光地), 체성만족지(滿足地), 체성불후지(佛吼地), 체성화엄지(華嚴地), 체성입불계지(入佛界地)이다.

51) 「십지품」, pp.7128-7220.

이들은 열 가지 무거운 장애를 끊고, 열 가지 진여를 증득한다. 마침내 범부를 버리고 성인에 들어가며, 단박에 부처의 체와 같아진다. 불성을 보므로 낱낱 지위를 모두 체성지라 한다. 십지 모두에는 발취·장양·금강의 위(位)의 뜻을 내포한다. 위는 사해위의 행을 지니므로 ‘십’이라 했고, 여기서는 실제로 지위에 오른 것이므로 ‘지’라 한다.⁵²⁾ 실보무장애토에 안주하면서, 다시 상적광토를 분증한다.

선혜지에서, 사성제를 수행하니, 출세간의 도가 된다. 첫째, 대공혜(大空慧)에 들어가서 관법으로 못중생들을 보고 삼고와 사성제를 낱낱이 관하여, 청정으로 일체선근을 통달한다. 둘째, 자비희사해가 일체공덕의 근원이 된다. 일체의 탐착을 버리고, 일체평등공으로 버림을 행하니, 무연이지만 제법공을 관하여 일상과 마주하여 사품(捨品)을 구족한다. 셋째, 일체중생을 교화하여 사람에게 천상의 즐거움과 십지의 즐거움을 주고, 십악의 두려움을 여의는 즐거움을 주며, 묘화삼매의 즐거움과 부처의 즐거움까지 연계 하여 자품(慈品)을 구족한다. 그러므로 무애·무탐·무진하고 평등일체지에 들어간다. 사품구족은 사대(四大)를 버리고 범신을 증득하는 것이고, 자품구족은 중생의 근성을 따라서 차제로 즐거움을 주고 반드시 부처의 즐거움으로서 귀의하는 것을 요체로 삼는다. 그러므로 보리심을 발한다고 한다.

초지 보살은 십악을 깊이 두려워하면서도, 아직 영원히 여의지 못했지만, 이지(二地)의 무작묘계는 오염이 없는 성품을 따르고 영원히 위범을 여의어 두려움이 없음을 증득하므로 대락을 이룬다. 탐·진·치를 모두 여윈 것이 된다.

이염지에서는, 진제 그대로 속제의 불꽃이니, 끊어진 것도 아니고 향상하는 것도 아니다. 생하는 즉시 주하고 그 즉시 멸하는 것이니, 한세대 한시에 하나가 갖가지로 다르고 다른 것들이 다르게 나타난다. 인연이 중도이니, 하나가 아니고 둘이 아니며, 선이 아니고 악도 아니며, 범부가 아니고 부처도 아니다. 그러므로 불계니 범계니 하는 낱낱은 속제가 된다.

이염지에서 부처의 심행으로 십각지(十覺支)를 수행하니, 이는 처음 깨닫는[初覺] 선정의 인이 된다. 신각(信覺), 사각(思覺), 정각(靜覺), 상각(上覺), 념각(念覺), 혜각(慧覺), 관각(觀覺), 의각(猗覺), 락각(樂覺), 사각(捨覺)으로 구성된 십각지는 범념처의 대상인 칠각지(七覺支)에서 나온 것으로, 신각·혜각·관각은 모두

52) 「십지품」, p.7159.

택법일지에 속한다. 사각·념각은 념지에, 정각은 정지, 상각은 정진지, 의각은 경안지로서 제각(除覺)이라고도 한다. 락각은 회지, 사각은 사지에 해당한다. 행마다 광명이며, 선권방편으로 일체중생을 교화하므로, 부처의 체성인 참된 상락아정을 본다. 이로써 번뇌에 속하는 상락아정에 대한 사건이 청정해진다.⁵³⁾

결론적으로, 신념처는 거친 몸을, 수념처는 미세한 느낌을, 심념처는 지나치게 세분되지 않은 마음을, 범념처는 아주 세분된 심리현상을 관찰하는 것이다.⁵⁴⁾ 출세간법으로 보면, 삼십심의 각 마음챙김마다 모두 삼십심을 수습해야한다. 환희 등의 지(地)마다 모두 돌아다니면서 응하므로, 보살이 위를 행하는 공덕을 사유하기가 어렵다.⁵⁵⁾ 즉 지계수행은 사념처수행이며, 모두 마음이 관찰하는 것이지만, 같은 대상을 놓고도 수행주체의 마음[근기]에 따라서 그 관해의 깊이가 달라진다. 거듭 말하자면, 계율도 그와 같이 성문계·대승계·밀계로 나눌 때, 같은 대상이라도 근기에 따라서 청정의 정도는 달라질 것이다.

V. 출가보살의 성문계·대승보살계 병립(兼立)의 타당성

무작계의 세 가지 인과 중에서, 나머지 둘인 초발심으로 항상 송계하고, 바라제목차로서 부처를 이루기 위해서는 보살계를 받아서 지녀야 한다. 이 계를 받을 수 있는 자의 자격은 성문계 수계의 자격과 많이 다르다.

보살계는 마음이 있는 자라면 모두 받을 수 있으므로 불성계라 한다. 국왕·왕자에서부터 축생에 이르기까지 변화인 등도 계를 주는 법사의 말을 알아 들을 수 있으면 수계가 성립된다. 반면, 성문계를 받을 수 있는 자격조건인 13차난⁵⁶⁾은

53) 「심지품」 pp.7262-7266.

54) 『네 가지 마음챙기는 공부』, 위의 책, pp.75-76.

55) 「현의」, p.7113.

56) 출가의 자격이 부여되지 않는 13가지의 경우; 부모나 남편의 허락 여부, 남의 빛을 지지는 않았는가, 하인은 아닌가, 분명 여인인가, 문둥병, 백랍병, 종기, 소갈병, 미치광이, 남녀추니, 대소변 길에 항상 침과 고름이 흐르는 등 여러 가지 병은 없는가를 확인해야 한다.

신체적인 조건이나 출가 전 세속에서 처했던 상황들이 고려대상이다. 보살계의 자격조건은 마음상태[意]를 중시하는 것을 알 수 있다.

한편, 지옥대사는 보살계는 별·원교의 근기를 위한 것이지, 장·통교의 보살이 지닐 수 있는 것은 아님을 분명하게 밝히고 있다. 그러므로 장·통교의 보살은 『우바새계경』과 『선생경』 등에서 제시하는 육중(六重)·이십팔경(二十八輕)계를 지켜야 한다. 그렇다면 출가보살은 어떠한가?

출가보살은 오직 사미·비구 두 종류의 율의를 지킨다. 만약 갑자기 스스로 득도하여, 오직 차계(막는 계)만 지니면 이승이라 한다. 만약 중생을 위한 개차를 잘 알면 보살이라 한다. 이 중·경계만 별도로 지니는 것은 아니다.⁵⁷⁾

출가자의 근기가 장·통의 보살이면, 성문계만 지키면 되지만, 그의 근기가 이미 별·원교의 보살이면 바로 보살계를 함께 지키는 것이 된다. 그렇다면 그가 장·통인지 별·원인지 알 수 없으므로, 현재 조계종단에서는 이 둘을 같이 수계하는 이유는, 명자위(名字位) 보살도 수계가 가능하기 때문이다. 명자위 보살은 반드시 스승으로부터 수계해야 한다. 그리고 오회(五悔)⁵⁸⁾를 잘 닦는 이라면, 성문계를 지키는 것에 그치지 않고 자연스럽게 정공계·도공계⁵⁹⁾를 수지하려고 할 것이며, 오품·십심에 들어가서 정위에 오르는 것까지 얻고자 하는 것이⁶⁰⁾ 당연한 수순이 된다.

따라서 보살계를 받고 나서 완전한 부처의 몸을 이룰 때까지, 항상 이 계체를 잃거나 훼손하지 말고 잘 지니도록 노력하면서, 마음을 무너뜨리지 않고, 선법을 수습하고 보리를 증장하는 것을 아는 것이, 이 보살계를 지닌 심지(心地)가 된다.

57) 「현의」, p.7116.; “出家菩薩 但乘沙彌比丘二種律儀. 若急於自度 唯持遮戒 即名二乘. 若為眾生故 善識開遮 即名菩薩. 不別乘此重輕戒也.”

58) 죄를 없애는 다섯 가지 법(法): 참회(懺悔), 권청(勸請), 수희(隨喜), 회향(回向), 발원(發願).

59) 마음을 따르는 것을 정공계(定共戒)라 한다.; 『대지도론』1, 앞의 책, p.394.

도공계(道共戒); 계를 얻는 세 가지 방법 중의 하나. 별해탈계, 선계(禪戒), 무루계(無漏戒), 이 중에서 도공계는 무루계로서 출세간의 무루도이다. 도공계는 견도 이후에 무루심을 얻은 성인에게만 있을 수 있는 계이다.; 『大毘婆沙論』(『大正藏』27, p.84上)

60) 「현의」, p.7117. “若善修五悔者 不惟發得攝律儀戒 亦能發得定共道共. 乃至證入五品十心 及登正位.”

이 불계를 받으면 불위에 드는 것이 되고, 말을 이해할 수 있으면 성인에 들어가서 청정을 이룰 수 있다. 성인은 오직 부처로서 제일청정이 된다. 그러므로 계를 받아 지니고 심지를 수습해서 청정을 이루는 것이 곧 부처에 이르는 길이다. 무작의 구경불은 곧 완전한 지혜이고 청정의 완성이 된다. 따라서 보살의 지계수행은 청정의 완성인 완전한 지혜로서의 구경불에 이를 때까지 이어져야 한다.

VI. 결론

한국의 출가자들 중에서 많은 이들이 성문계와 대승보살계를 같이 지니는 것에 대해서 혼란스러워하는 이유는 계율을 수행으로 보지 않는 경향이 있기 때문일 것이다. 그러나 성문계와 대승보살계를 사념처 수행에 배대하여 살펴본 결과, 이 두 가지 계는 사념처를 수행대상으로 한 수행차제로 이어진 것을 확인할 수 있었다. 따라서 출가보살이 이 두 가지 계를 동시에 지니는 것은, 완전한 청정을 향한 확실한 계행도가 될 것이다. 계청정의 완성은 곧 부처로서, 계청정을 이루는 과정은 지계수행이 필연적으로 정·혜와 섭입되어 가는 길이다.

출가자가 비록 수행대상으로서의 대승보살계를 이해한다고 하더라도, 사위의에서 어떤 행들이 구축되지 못한 상태라면 성문계를 수지하고자 노력할 것이고, 그에 대한 별해탈이 이뤄지면 자연스럽게 대승보살계를 지키는데 진력할 것이다. 재가수행자도 명자보살이라면, 대승보살계를 받고 수행하는 과정은 위의 틀은 벗어나지 않을 것이다.

성문계·대승보살계·밀교계 등의 모든 지계수행법이 사념처 수행의 틀에서 벗어나지 않는 것은, 계율수행이 수행자의 마음상태(지혜)에 따라서 그 대상이 달라지는 것일 뿐이기 때문이다. 따라서 현재 사회적으로나 승가구성원들 사이에서 여전히 논란이 되고 있는 오신채나 육식을 금하는 것 등등에 대한 논쟁들도, 수행자의 근기와 관련하여 충분히 논의할 가치가 있을 것이다. 성문계에 나오지 않는 것이니 지킬 필요가 없다거나, 대승보살계만 지키는 것이 더 효율적일 거라는 등의 시각들은 지양될 것으로 보인다.

여기서는 자세하게 다루지 못했지만, 지계수행의 차제를 이해하는 데는 참회수행의 차제도 같이 이뤄져야 보다 풍부한 이해를 도울 수 있을 것이다. 또한, 이러한 수행차제는 일반재가자들을 위한 현대운리의 측면으로도 확장될 수 있을 것이다.

<참고문헌>

1. 약호 및 1차 자료

- 大正藏=대정신수대장경
- VN=Vinaya-Piṭakam, vol. I (Mahāvagga), ed. H. Oldenberg, London
- 『마하승기율』 (대정장22)
- 『사분율』 (대정장22)
- 『십송율』 (대정장23)
- 『오분율』 (대정장22)
- 『대지도론』 (대정장25)
- 『대비바사론』 (대정장27)
- 『행사초자지기』 (대정장40)
- 『사분율계본소』 (대정장85)
- 『佛說梵網經菩薩心地品玄義·合註』 藕益大師 註, (臺南市, 和裕出版社, 1998년)

2. 사전류

- 『가산불교대사람』⑧, (서울, 가산불교문화연구원, 2006)

3. 단행본

- 각목스님 율김, 『디가니까야』2,3, (울산, 초기불전연구원, 2006)
- _____, 『네 가지 마음챙기는 공부』, (울산, 초기불전연구원, 2003)
- 금강울학승가대학원 편역, 『사분율비구니계상표해』, (수원, 봉녕사출판사, 2017)
- 대림스님 율김, 『맛지마니까야』4, (울산, 초기불전연구원, 2012)
- _____, 『청정도론』1,2,3 (울산, 초기불전연구원, 2015)
- 전재성 역주, 『마하박가-울장대품』, (서울, 한국빠알리성전협회, 2014)

4. 연구논문

- 원경스님, 「스포츠, 인생의 법칙과 출세간의 계율」, 『東鶴』 통권 98호, 2006년 1·2월호.
- 적연스님, 「『범망경』의 수계행법과 수행체계 연구」, (서울, 동국대학교 박사학위 논문, 2016)

[제3발표 논평 1]

「성문계와 대승보살계의 사념처 수행체계」에 대한 논평

법장스님

해인사승가대학 교수사

발표자 유정스님은 본 연구에서 현재 조계종에서 행하고 있는 성문계의 ‘사분율’과 대승계의 ‘범망경’에 의한 대소승 계율의 병립수계를 ‘대념처경’에 나타난 ‘신·수·심·법(身·受·心·法)’의 사념처 수행에 대조하여 계율을 수행체계의 하나로 설명하고 있다. 이러한 발표자의 견해는 종래의 계율에 대한 인식, 특히 ‘방비지악(防非止惡)’이라는 금지의 틀을 벗어나 계율을 수계, 수지하는 행 그 자체가 깨달음에 이르는 수행이 된다는 신선한 접근이라고 생각된다.

계율에 대해서 ‘보살영락분업경’에서는 “일체중생이 처음 삼보의 바다에 들어 감에 있어 믿음의 근본이 되고, 불가에 머무르게 됨에 있어 계가 근본이 된다(T24.1020b)”고 하여 계율에 의해서 불교에서 말하는 사부대중의 일원이 될 수 있다고 말한다. 또한 원효 스님은 ‘보살계본지범요기’에서 “보살의 계율은 흐름을 되돌려 근원으로 돌아가는 큰 나루터이며, 그릇됨을 버리고 바름으로 나아가는 긴요한 문이다(T45.918b)”고 하여 무명업이 생기기 이전의 청정한 상태로 가기 위해서는 계율이 있어야 하며 이를 통해 샅된 길을 떠나 바른 불도수행을 할 수 있다고 말한다. 현수법장 스님은 ‘범망경보살계본소’에서 “계는 일체제불의 본원이고, 보살도의 근본이다…만약 이 계법이 없다면 한 명의 보살도 불도를 이룰 수 없다(T40.602c)”고 하여 계율은 모든 부처님과 보살의 근원이며 계율이 바로 불도의 근본토대라고 말하고 있다.

이처럼 경전과 역대조사들도 계율이 단순히 악한 것을 금지하고 불제자를 보

호해주는 것이 아닌, 그것을 토대로 불도수행이 함께 이루어져 수행자가 깨달음에 이르게 된다고 말한다. 이러한 내용은 발표자가 생각하는 계율을 통한 수행체계를 뒷받침해주는 것이라고 생각된다.

본 연구에서 가장 눈에 띄는 부분은 제2장의 ‘대념처경’과 율장의 수행대상 비교이다. 이곳에서는 ‘대념처경’에 나오는 21가지 명상주제를 몸, 느낌, 마음, 법의 4가지로 나누고, 이를 ‘사분율’과 ‘범망경’에 나오는 학처(學處sikkhāpada) 등과 대조하여 각각이 지닌 수행체계로서의 타당성을 논하고 있다. 그 중 ‘대념처경’에 나오는 출가승려의 4위의(威儀)에 대한 알아차림을 ‘사분율’의 ‘백중학법(百衆學法)’과 대조한 내용이 신선하다. ‘중학법’에 나오는 승려의 일상생활 중에 지켜야 하는 행동과 위의를 알아차림(집중)이라는 주제와 연관하여 이것에 대해 망념을 없애고 정념으로 집중이 이루어졌을 때 올바른 계행이 되는 것이라는 발표자의 주장은 종래의 율장연구와는 차별화된 설득력있는 신선한 접근이다. 이는 그 후에 나오는 다른 학처에서도 마찬가지이다.

다음으로 제4장에서 나오는 ‘범망경’ 상권의 보살의 삼십심과 십지의 각 수행위(位)를 통해 얻어지는 각 인(忍)을 사념처의 그것을 통해 설명한 것은 앞서 율장과 대조와 같이 흥미로운 접근방식이다. 그리고 이렇게 성문계인 ‘사분율’과 대승계인 ‘범망경’이 사념처 수행과 이어진다는 내용을 통해 제5장에서 성문계, 대승보살계 병립의 타당성을 논하며, 성격이 다른 두 가지 계율을 병립함에 있어서 사념처 수행을 통한 깨달음이 그 토대가 되어준다고 논한다. 이는 수행체계의 계율이 불도수행의 궁극인 깨달음에 도달하게 해주며, 그를 통해 불 때 성문계와 대승계의 구별을 두는 것은 무의미한 것으로, 어떠한 계율도 불계로써 불지에 도달하게 해주는 것이므로 두 계율의 병립은 결국 방편으로써 성립된다고 볼 수 있다.

정리하면, 발표자 유정스님은 본 연구에서 계율을 수행체계의 하나로 파악하고, 그것이 ‘대념처경’의 수행과 이어지는 것을 제시하여 계율이 수행자를 깨달음으로 이끌어주는 토대임을 밝히고 있다. 그리고 그를 통해 현재 조계종을 비롯한 중국불교권에서 행해지는 율장과 보살계의 병립수계에 대한 타당성을 제시하고 있다. 이는 종래의 연구와는 다른 접근방식으로, 계율의 ‘방비지약’이 수행을 통한 알아차림으로 이어져 지계수행과 선정수행이 하나된다는 것을 논한다는 점에서

매우 신선한 연구라고 생각된다. 이는 유정스님의 추후의 연구에 대한 높은 기대감을 갖게 해준다.

마지막으로 본 논문에서 느낀 의문을 3개의 질문으로 정리하고 논평을 마치고 싶다.

1. 계체론에 대하여 보살계를 무작의 심법계체로 보고 있는데, 현존하는 ‘범망경’의 가장 오래된 주석서인 천태지의의 ‘보살계의소’에서 ‘性無作假色’이라고 말한다. 이에 대한 발표자의 의견을 묻고 싶다.

2. 본 논문의 5장에서 병립수계의 타당성을 논하고 있는데, 원효 이후 범장, 태현으로 이어지는 범망경 주석에는 ‘삼취정계’의 ‘섭율의계’를 통한 ‘일체계’의 포섭을 논하고 있다. 이는 일본의 최증(最澄)으로 이어져 대승계 단독수계인 ‘원돈계(圓頓戒)’로 발전한다. 이에 대한 발표자의 성문계와 대승계를 반드시 병립수계해야 하는 의견을 묻고 싶다.

3. 제5장에서 ‘명자위보살’은 반드시 소승으로부터 수계해야 한다고 하는데, 그렇다면 결론의 “재가수행자도 명자보살”이라는 구절에서 재가자도 앞의 설명과 같이 반드시 소승계를 먼저 수계하고 다시 대승계를 수계해야 하는 것인지 묻고 싶다.

[제3발표 논평 2]

「성문계와 대승보살계의 사념처 수행체계」를 읽고

김한상

한국의국어대학교

유정 스님(이하 발표자로 호칭)의 발표문은 남방 테라와다(Theravāda)의 빨리 『율장(律藏, Vinaya-piṭaka)』과 북방 법장부(法藏部, Dharmaguptaka)의 『사분율(四分律)』로 대표되는 이른바 성문계와, 대승 『범망경(梵網經)』과 『현의(玄義)』로 대표되는 대승보살계에 나타나는 사념처 수행법을 초기불교의 중요한 수행 텍스트들 가운데 하나인 「마하사띠뻗따나 숫따(Mahāsatiṭṭhāna-Sutta)」(발표자는 「대념처경」이라고 호칭하고 있음)와 연계시켜 살펴보고 수행에 있어서 계율의 중요성을 환기하고, 이를 통해서 승가의 청정성 회복을 모색하려는 것이다. 발표자는 그 결론으로서 오늘날 한국불교에서 성문계와 대승보살계가 병용되고 있는 것에 대한 우려와 혼란은 계율을 수행으로 보지 않는 경향과 무관하지 않으며, 성문계와 대승보살계는 사념처를 수행대상으로 한 ‘수행의 순서’(발표자는 ‘수행차제’라고 표현하고 있음)로 볼 수 있기 때문에 상충하지 않는다고 역설한다. 이것이 논평자가 나름대로 이해한 발표문의 핵심 논지이다. 논평자가 과문한지는 몰라도 이제까지 국내학계에서 승가의 계율과 사념처 수행을 함께 탐구하는 시도는 많지 않았던 것으로 안다. 아마도 발표자는 승가의 일원으로 생활해오면서 평소 고민해온 문제를 이렇게 발표문의 형식으로서 정리한 것으로 생각된다. 오늘날 학계는 융·복합이 연구의 한 축이 되어 가고 있고, 불교학계에서도 남전과 북전의 접점을 모색하는 연구가 활발하고 진행되고 있다. 특히 현대사회에서 명상이 대중화되고 저변이 확대되고는 있으나 정작 불교의 근간인 계율의 중

요성은 간과되거나 경시되고 있는 것 같다. 언제부터인가 불교계에는 계학(戒學, adhisīla-sikkhā)과 심학(心學, adhicitta-sikkhā)과 혜학(慧學, adhipaññā-sikkhā)의 삼학(三學, tisso-sikkhā)이라는 순서와 절차, 그리고 믿음(saddhā)이라는 불교의 종교적 측면이 무시되고 수행만이 능사라는 일종의 ‘수행만능주의’가 팽배해 있는 것 같다. 하지만 이는 불교 전통과는 거리가 있다. 그러한 측면에서 본 발표문은 계율의 중요성을 강조하는 불교 전통의 정신을 환기시키고 사념처 수행을 출발점으로 남북방의 계율의 상충과 대립을 해소하려는 시도를 과감히 보여주고 있다. 유감스럽게도 논평자는 계율, 특히 대승보살계에는 문외한(titthiyā)에 가까운 관계로 발표문을 완벽하게 이해하지는 못했음을 밝힌다. 그러다 보니 행여나 발표문에 부적절하거나 부족한 논평이 되지 않았을까 염려의 마음을 금할 길이 없다. 이 점 널리 양해를 부탁드립니다. 논평문은 크게 발표자에게 드리는 질문과 발표문의 미비한 점들에 대한 지적 또는 제안 사항들로 구성된다. 먼저 발표문에 대한 질문부터 드리고자 한다.

1) 발표자는 서론에서 “수행자의 입장에서 계율을 수행자의 믿음과 실천을 시험하는 기준으로 본다고 한다면, 이 둘(믿음과 실천 = 信行)은 상충하지 않는 수행차제로 이해될 수 있다.”고 말한다. 사실 논평자는 ‘차제’라는 말이 잘 이해가 되지 않았다. 물론 붓다의 단계적 설법방식인 ‘차제설법(次第說法, anupubbi-katha)’이란 말은 알고 있었기 때문에 문장 내에서 사용된 의미를 대충 유추할 수는 있었지만 말이다. 흥법원의 『불교학대사전』을 찾아보니 차제는 ‘순서’라고 정의되어 있었다. 만약 발표문에서 사용된 ‘차제’라는 용어가 ‘순서’를 의미한다면, 순서상 믿음이 먼저 기반이 되고 그 믿음을 기반으로 실천이 수행되어야 하는 의미인가? 아니면 믿음과 실천은 깨달음을 얻기 위해 밟아가는 순서라는 의미인가? 그리고 계율이 수행자의 믿음과 실천을 시험하는 기준이 된다고 보는 발표자의 입장에는 기본적으로 동의하지만, 그것이 믿음·실천(= 信行)과 상충하지 않는 수행의 순서로 이해될 수 있다는 생각은 잘 이해가 되지 않는다. 여기에 대한 설명을 부탁드립니다.

다음은 발표문에 대한 제안 또는 지적 사항이다. 악마는 디테일에 있다는 말처럼, 논문의 전체적인 논지가 아무리 일관되고 훌륭하더라도 사소하지만 가장 기

본적인 부분에서 오류들이 눈에 띈다면 논문의 신뢰도가 떨어질 수밖에 없다. 이를 참고하여 나중에 학회지에 투고할 때 완성도를 높여서 투고가 되길 바란다.

발표문의 여러 곳에서 비문들이나 의미가 모호한 문장들이 간간히 발견된다. 몇 가지를 지적해보면 다음과 같다.

“가사나 발우 등의 물건을 규정 이상으로 많이 가지는 것을 경계하는 니살기바일제와 바일제의 차이점은, 니살기바일제는 참회할 때 초과하여 가진 물건을 내놓아야 한다.”

“붓다께서 니살기바일제를 제정하신 이유는 세속의 이익을 탐하면 도를 향하는데 장애가 되고, 받아서 모아두기를 그치지 않으므로 세속과 다르지 않으며, 절약하며 만족할 줄 모르고 행동하는 것을 막기 위한 것이다.”

필요하지 않은 부분에서 한자병기가 되고 있고, 한자병기가 꼭 필요한 부분에서는 그것이 되고 있지 않다. 예컨대 ‘출가보살의 성문계 대승보살계 병립(乘立)의 타당성’에서 병립은 한자병기가 필요하지 않다고 생각된다. (그리고 한자도 乘立이 아니라 竝立이 맞는 게 아닐지?) 반면에 ‘차제’와 같은 용어는 사실 일상에서 널리 쓰이는 일반용어가 아니므로 한자병기가 필요하다고 생각된다.

참고문헌에서 VN은 빨리 울장의 약어로 표기되어 있다. 그런데 보통은 VN보다는 Vin이란 약어가 보편적이다. 이는 V. Trenckner. *A Critical Pali Dictionary* (Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1924-)의 Epillogomena에 따를 경우이다.

본문에서는 대념처경의 주석서를 Mahasatipatṭhana-Sutta & Atṭhakatha와 병기하였는데, 각주에서는 각목 스님의 저서인 『네 가지 마음 챙기는 공부』의 페이지가 인용되어 있다. 발표자가 빨리 원전을 표기한 것이 아니라면 본문의 문헌명도 각주의 서지 정보와 통일되어야 할 것이다.

빨리문의 인용의 경우 어떤 곳에서는 1차 문헌과 번역본의 페이지가 같이 표기가 된 곳이 있고(예컨대 각주 22), 또 어떤 곳에서는 번역본만이 표기되어 있기도 하다. 독자들의 편의와 참고를 위해서 1차 문헌과 번역본의 페이지를 같이 표기해주는 점은 나쁘지 않지만 인용에 있어서 통일성이 필요할 것 같다.

오타자

“내가 말하는 ‘부작’ 은...” → “내가 말하는 ‘무작’ 은...”

[제4발표 논평 1]

「자살 유가족의 회복을 돕기 위한 요가 I」을 읽고

이범수

동국대학교 불교대학원 생사문화산업학과

유족은 워든(Worden, 1996)이나 울펠트(Wolfelt, 1991)가 주장한 것과 같이 혼돈 속에서 사별의 현실 받아들이고, 상실의 고통을 감내하며, 고인 없이 새로운 삶의 과업을 이행하며, 현실 생활의 궤적(軌跡, trajectory)을 다시 밟아나가는 애도의 과정을 겪어야 한다.

에릭 린드만의 연구에서처럼 유족이 겪는 증상은 단지 심리적인 영역에 국한되지 않는다. 그러나 피할 수 없는 가혹한 충격을 받은 자살유가족들은 일반 유족의 애도 궤적과 다른 여러 반응들을 호소한다. 그들이 표현하는 애도반응은 강간, 전쟁, 범죄 등으로 인한 트라우마 증상과 유사하다.¹⁾

자살로 인한 트라우마성 사별은 유족들을 고의성, 돌발성, 폭력성, 수치감, 죄책감, 위축된 장례식, 왜곡된 의사소통, 사회적으로 격리된 부정적 상태²⁾에 가두고 근육 긴장, 요통, 편두통, 섬유근육통, 수면장애 등의 만성통증 이루어지는 신체적 고통으로 고문(拷問)한다.

한국사회의 자살예방운동은 이전에 비해 사회 각계각층이 정부에 앞서 먼저 문제의 심각성을 깨닫고 기독교, 불교, 천주교, 생명의전화, 자비의전화, 생명존중 시민회의 등의 30여 개의 NGO 단체들을 중심으로 시작하였다. 마침내 2018년에는 보건복지부 내에 ‘자살예방정책과’가 신설되었으며, 자살률이 100,000만 명당

1) APA, 2000, p.741.

2) 생명의전화 『』

28.5명으로 낮아지고 국가적으로 대처하는 모양새를 갖추게 되었다. 이러한 변화는 자살 문제에 의료계를 중심으로 자살자를 환자로 치부하는 국면에서 벗어나 자살예방운동을 전 사회의 통합적인 현장 대응 차원으로 전환하게 하였다.

그러나 자살유족을 향한 따가운 사회적 시선과 편견과 낮은 관심과 대응은 여전히 전하다. 이러한 상황에서 발제자가 **트라우마성 사별자인 자살유족의 입장에서 그들만의 특수한 애도과정을 좀 더 효과적으로 지원해 줄 연구**를 시작한 것은 매우 **시의적절하고 창의적**이라 할 수 있다.

사별은 유족에게 상실한 애착 대상이 자리하던 심리적 체적과 의미를 재현 불가능한 상태로 몰고 간 사건이다. 유족은 고인과의 고착된 애착관계로 인해 자동적으로 고인의 궤적에 딸려 갈 수 밖에 없다. 이로 인해 유족이 겪는 자동적 반응으로는 아래와 같은 고인에 대한 생각에 끊임없이 침범당하고, 그리움과 외로움에 압도당하는 수준의 ‘분리 고통(separation distress)과 혹독한 ‘외상성 고통(traumatic distress)’ 과 같은 증상들이 있다.³⁾

- 미래에 대한 목표 상실.
- 마비, 소외감, 이탈 혹은 정서적 반응의 결여.
- 죽음에 대한 믿음이나 수용의 어려움.
- 인생이 공허하거나 무의미하게 느껴짐.
- 자신의 한 부분이 죽은 것 같은 느낌.
- 세상이 산산조각 난 느낌.
- 고인에게 해를 끼쳤던 행동들을 상상하는 증상.
- 죽음과 연관되어 지나칠 정도로 쉽게 성을 내거나 비통해하고 분노함

위의 증상들에서 보듯 자살유족들이 품은 죄책감과 분노는 집요하다. 그들은 그러한 부정적 감정들을 신체적 고통으로 대속(代贖)하려는 듯 좀처럼 내려놓지 않는다. 결국 그들은 폭력적이고 돌연한 사별이 달군 팽창된 감정들을 유족들을 현실을 떠나 고인을 좇아 고인이 투신한 공간으로 함께 부유(浮游)한다. 그래서

3) Prigerson, H. G., & Jacobs, S. C. (2001). Diagnostic criteria for traumatic grief. In M. S. Stroebe, R. O. Hansson, W. Stroebe, & H. Schut (Eds.), *Handbook of bereavement research* (pp. 614–646). Washington DC: American Psychological Association.

그들이 고인과 부유할 때만큼 현실 사람이 아니다.

자살에 의한 트라우마는 안전과 연관된 자율신경계 기능과 관계가 있다. 자율신경계가 안전도에 따라 가동하는 첫 번째 단계는 사회적 개입의 유도이다. 두 번째 단계는 싸움과 도주 반응이며, 안전이나 사회적 유대에 문제가 발생할 때 배 쪽 미주신경 복합체가 자극하는 심장과 폐에 신호가 전달되어 도주태세를 취한다. 세 번째 단계는 얼어붙는 붕괴 상태에서 자신의 에너지 소모를 줄이고 유지하려는 반응이다. 이 과정에는 뇌간 조절센터에 뿌리를 둔 신경들에 의해 사회적 개입 유도시스템이 작동하며 이 조절센터는 제 10 뇌신경으로 알려진 미주신경을 중심으로 얼굴 근육과 목, 중이, 후두를 활성화 시키는 신경들로 구성되어 있다.⁴⁾

그렇다면 트라우마성 사건에 대한 반응에서 중요한 반응주체인 미주신경계와의 상관성에 대해 궁금하다. 과연 발제자가 주장한 비슈다 차크라가 인후, 입, 이, 턱, 귀와 연계된 미주신경의 사회적 지원 유도와 관계된 신경인지(neuroception) 역할과의 상관성이 있는지, 심장, 폐, 가슴샘과 연관된 아타하타가 싸울것이나 도주할 것이나(fight or flight) 반응과의 상관성에 대해, 책장 위 간 근육과 연관된 마니푸라가 얼어붙고 철퇴(撤退)하는 반응과의 상관성에 대해 궁금하다.

요가는 이미 서양의 현대심리학 영역에서도 트라우마로 고통 받는 이들에게 치료법으로 그 효과가 입증 받고 있다. 요가의 과정은 호흡과 감각에 집중한다. 자살유족들에게는 요가의 기본인 호흡법을 이용해서 부교감신경계를 활성화시켜 심장변이도를 조정하여 자율신경계를 정상화시키는 방법은 매우 효과적일 수 있다. 자신의 감각을 인지하게 되면 감정조절능력이 증가되므로 내면에서 일어나는 일을 무시하려는 노력을 감소시킬 수 있기 때문이다.

따라서 토론자는 발제자가 안정된 호흡이 배 쪽 미주신경 복합체(vental vagal complex)를 활성화시키는 것처럼 아나하타를 자극시킨 신체감각의 변화를 통해 침착하고 편안한 기분을 물론 시간 감각도 변화시키는 과정으로 전환할 수 있는지 궁금하다.

자살유족의 애도의 단계는 일반 유족들의 단계와 유사하지만, 유가족을 압도해 버린 죄책감과 수치심과 분노와 두려움 뒤에 가려진 존재를 찾아내는 추가 작업

4) 베셀 반테어 콜크(2016), 『몸은 기억한다. 트라우마가 남긴 흔적들』(울유문화사) p.433.

이 필요하다. 그들은 통제어려운 감정들로 엄습당하지 않도록 심신을 제어하고 겪은 일들을 떠올리는 방법을 배워나가야 한다. 그를 위해서는 몸내부에서 일어나는 생리학적 혼돈 상태를 자각하고 파악하도록 안내하는 요가와 같은 방법이 필요하다. 이러한 작업을 통해서 유족들은 자신을 엄습하는 느낌들을 판단하지 않으며 인식하고 침착한 상태를 유지하며 잠복된 끔찍한 내면의 기억의 잔재들과 조우할 수 있을 것이다. 그런 의미에서 차크라 이론을 응용하여 애도의 단계에 구체적으로 대입해 고인과 함께 부상한 자살유족의 심리적 공간을 실제적이고 현실적인 공간으로 강림(降臨)시키는 발상은 자살유족들을 위한 방편 마련에 대단히 고무적이고 발전적이다.

[제4발표 논평 2]

「자살 유가족의 회복을 돕기 위한 요가 I」에 대한 논평

박영길

금강대학교

상기 논문은 하나의 시론(試論)적 시도이지만 새롭고 신선한 주제일 뿐만 아니라 현대 사회 문제 해결에 직접적으로 도움 줄 수 있는 주제라는 점에서 이 발표를 계기로 더 많은 연구가 진척되기를 진심으로 기원하고 또 논자의 개척자적인 시도와 노력에도 감사를 표합니다.

상기 논문의 핵심은 차크라 밸런싱이라는 관점에서 유가족의 일반적 특징과 심리적, 신체적 증상을 충격, 직면1,2로 분류한 후 불균형 상태의 증상 중 ①충격 단계를 물다다라 차크라와 연결시키고 ②저항 단계와 스와디슈타나, 마니푸라 차크라, 그리고 ③혼란 단계와 아나하타와 연결시켜 논의를 전개하는 것으로 파악됩니다. 한 가지 아쉬운 점은, 제목과 달리 ‘차크라 밸런싱의 관점에서 유가족을 어떻게 도울 것인지에 대한 구체적인 요가적 기법’이 설명되지 않았다는 것이지만 이번 발표는 시론적 시도이므로 향후 현장에서의 경험과 노하우로 충분히 체계화하고 또 이론적 근거를 마련할 것으로 믿어 의심치 않습니다.

저는 이 분야를 잘 알지 못하므로 방법상 선결해야 할 문제 몇 가지를 언급하는 것으로 대체할까 합니다.

먼저 언급할 것은 ‘다섯 겹이론’(오장설, pañcakośavāda)입니다. 이 이론은 마

치 인간의 구성요소론이나 미세신론의 규범처럼 알려져 있지만 제가 아는 한, 이 이론의 목적은 ‘참자아에 가탁되어 마치 참자아인 양 오해되는 요소’ 즉 자아로 오해되는 ‘비본질적 다섯 요소’를 언급하는 것일 뿐으로 파악됩니다. 현재까지 알려진 하타요가 문헌에서도 이 이론과 차크라 체계를 결부시킨 예가 없는데 과연 이 이론의 맥락과 의도를 무시한 채 이질적인 차크라 체계와 결부시킬 수 있을지를 검토해야 하지 않을까 합니다.

두 번째는 차크라에 대한 현대적 해설의 정당성에 대한 것입니다.

타로카드의 경우처럼 우리는 상징을 통해 그것이 의미하는 바를 추정할 수 있고 또 예를 들어 『여섯 짜끄라 해설』(Ṣaṭcakranirupaṇa)에서 설명된 차크라의 상징물이나 상징 요소(ex, 코끼리, 마까라, 색상이나 모양)의 개별적 특성을 유추해서 그 차크라를 해설할 수는 있습니다. 하지만 그것이 개인의 선입견이나 알고 있는 만큼의 지식에 의거한 다양한 해설들 중 하나일지 아니면 영구불변의 진리 또는 객관적으로 검증된 학술 성과물일지에 대한 비평이 필요하지 않을까 합니다. 표4, 표5 그리고 각주 36-84에 해당하는 본문에서 언급된 Judith, Saradanada, Wauters의 견해에 대해서도 저는 충분히 수긍하고 납득합니다만 그럼에도 불구하고 그것이 논문에서 인용될 수 있는 학술 자료일지 아니면 오히려 검증해야할 대상일지를 검토해야 하지 않을까 합니다.

마지막으로 말씀드릴 것은, 제가 보기에 차크라를 설명하는 책이나 그것을 이용한 수많은 도서들이 있지만 그 내용 자체가 검증되지 않았을 뿐만 아니라 심지어는 검증하고자 하는 시도나 의도조차 없었던 것으로 판단됩니다. 학계에서조차 검증이 시도되지 않았던 가장 큰 이유는 아마도 원전적 전거 자체를 발견하기 힘들었기 때문일 것입니다. 하지만 현존하는 220여 종류의 하타요가 문헌 중 출판된 것은 겨우 42종에 불과하고 아직 출판되지 않은 문헌들이 대부분이므로 차크라 관련 문헌의 발굴과 연구도 병행되어야 하지 않을까 합니다. 향후의 연구를 기대하며 마무리하겠습니다.

보충 자료

① 끈달리니, 짜끄라, 나디관련 필사본 <24종>

미출판 하타요가 문헌 ⑦ : 짜끄라, 끈달리니, 나디	
1. 짜끄라<cakra>	
Ms ^{VII-9}	『일곱 세계와 여섯 짜끄라, 일곱 빠말라 도해』 <i>Saptalokaṣaṭcakraṣaptapātūlacitra</i>
Ms ^{VII-10}	『여섯 짜끄라』 <i>Ṣaṭcakra</i> of Hemacandra Sūri
Ms ^{VII-11}	『여섯 짜끄라의 개화』 <i>Ṣaṭcakrabheda</i>
Ms ^{VII-12}	『여섯 짜끄라디피뜨라발리』 <i>Ṣaṭcakrādicitrāvalī</i>
Ms ^{VII-13}	『여섯 짜끄라 등의 사유법』 <i>Ṣaṭcakrādicintanakrama</i>
Ms ^{VII-14}	『여섯 짜끄라의 단계』 <i>Ṣaṭcakrakrama</i>
Ms ^{VII-15}	『여섯 짜끄라의 개화』 <i>Ṣaṭcakra<krama>bheda</i>
Ms ^{VII-16}	『여섯 짜끄라에 대한 해설』 <i>Ṣaṭcakraṇirṇaya</i>
Ms ^{VII-17}	『여섯 짜끄라 이해』 <i>Ṣaṭcakraṇapricaya</i>
Ms ^{VII-18}	『여섯 짜끄라 해설』 <i>Ṣaṭcakraṇaprakāśa</i>
Ms ^{VII-19}	『여섯 짜끄라 도해 해설』 <i>Ṣaṭcakraṣacitravarṇana</i>
Ms ^{VII-24}	『여섯 짜끄라 탐구』 <i>Ṣaṭcakraṇavivecana</i>
Ms ^{VII-21}	『여섯 짜끄라 해설』 <i>Ṣaṭcakraṇavarṇana</i>
Ms ^{VII-22}	『여섯 짜끄라 논의』 <i>Ṣaṭcakraṇavicāra</i>
Ms ^{VII-23}	『여섯 짜끄라 해설』 <i>Ṣaṭcakraṇavivaraṇa</i>
Ms ^{VII-20}	『여섯 짜끄라 칭송』 <i>Ṣaṭcakraṣṭuti</i>

짜끄라를 설명하는 사본은 약 17개인데 그 중에 Ms^{VII-10} 『여섯짜끄라』 <*Ṣaṭcakra*>는 29.5x18.5cm의 짧은 스크롤 사본인데 약 18개의 도해를 담고 있다. Ms^{VII-19} 『여섯 짜끄라 도해 해설』<*Ṣaṭcakraṣacitravarṇana*>은 제목에서 알 수 있듯이 여섯 짜끄라에 대한 그림과 해설을 담은 사본으로 추정되는데 일부가 손상되었지만 20.2x6.3크기에 45폴리오로 중편 분량이다.

Ms^{VII-17} 『여섯 짜끄라 이해』<Śaṭcakraṇapariṇaya>은 네팔어에 데바나가리 문자로 필사되었는데 20.2x13.1cm 크기에 202폴리오의 방대한 문헌이고 Ms^{VII-23} 『여섯 짜끄라 해설』<Śaṭcakraṇavivaraṇa> 역시 20.4x16cm의 크기에 111폴리오로 구성된 장편이다.

샤라다 문자로 된 Ms^{VII-16} 『여섯 짜끄라 해설』<Śaṭcakraṇirṇaya>과 네팔 문자로 된 Ms^{VII-20} 『여섯 짜끄라 찬미』<Śaṭcakraṇastuti>를 비롯해서 Ms^{VII-18} 『여섯 짜끄라 해설』<Śaṭcakraṇaprakāśa>은 100송 전후의 중편이다.

② 꾀달리니

꾀달리니와 관련된 사본은 Ms^{VII-3,4,5}이다. 이 중에서 Ms^{VII-5} 『꾀달리니요가 등에 대한 해설』<Kuṇḍalinīyogādivarṇana>은 24.9x16.8cm 사이즈에 11폴리오로 100송에서 200송 정도의 분량으로 추정되는데 제목의 ‘varṇana’는 ‘설명’이나 ‘해설’이라는 의미 외에 채색(彩色)이라는 뜻도 있으므로 채색 도해를 포함한 사본일 가능성도 있다. 델루구 사본 Ms^{VII-3} 『다섯 꾀달리니 등에 대한 해설』<Kuṇḍalinīpañcakādinirupaṇa>은 3폴리오의 단편이고 Ms^{VII-4} 『꾀달리니스칸드하라쉬미 해설』<Kuṇḍalinīskandharaśmiprakaraṇa>은 22.3x8.4 크기에 10폴리오의 중편이다.

사본명 소장처, 필사본 번호<특징>

Ms^{VII-1} *Akathahacakra*

① NGMCP R-No. E333-18<5>. <Sk,Np/Dv, 35x15>

Ms^{VII-2} *Candranāḍīsūryanāḍīkathana*

① NGMCP R-No. G 227-43<2>. <Np,Sk/Dv, F.17, 28.5x11.5, Dm>

Ms^{VII-3} *Kuṇḍalinīpañcakādinirupaṇa*

① MADL. No. 70290. <Pl/Tel, F.3, 22x3, 7L, 32A, C>

Ms^{VII-4} *Kuṇḍalinīskandharaśmiprakaraṇa*

① NGMCP. No. P31-8<3>. <Sk/Dv. F.10, 22.3x8.4>

Ms^{VII-5} *Kuṇḍalinīyogādivarṇana*

① NGMCP. No. E2083-23. <Sk/Dv. F.11, 24.9x16.8>

Ms^{VII-6} *Nāḍīcakram*

① AGJ. No. 4371-16. <F.2, C>

② TUK. No. 12951C. <Pl/Gr, F.15, Inc>

- ③ VSUL. No. 19879. <F.3, 20x8.8, 13L, 32A, C>
 ④ VSUL. No. 29945. <Bn, F.2, 20x10, 9L, 24A, Inc>
- Ms^{VII-7} *Nāḍīcakrasvarūpa***
 ① MyGL. No. 2466-Pr. <6L>
- Ms^{VII-8} *Saptanāḍīcakra***
 ① NGMCP. R-No. G174-10. <Sk/Dv, F.3, 21.4x9, VS.1888>
- Ms^{VII-9} *Saptaloḥaṣṭakrasaptapātālacitra***
 ① NGMCP. R-No. G84-3. <Sk/Nw, F.14, 23.6x10.3, Dm, NS.899>
 ② NGMCP. R-No. G84-4. <Sk/Nw, F.14, 29.1x12.5, NS.983>
- Ms^{VII-10} *Ṣaṭcakra of Hemacandra Sūri***
 ① JORI. No. 11605. <29.5x18.5, Scroll of 18 illustrations, Inc>
- Ms^{VII-11} *Ṣaṭcakrabheda***
 ① BHU. No. C-5580. <Śd, F.15, 36x14, C>
 ② NGMCP R-No. B.111-4<Acc.No. NAK1/248>. <Sk/Un, F.4, 29.5x12, C>
 ③ NGMCP R-No. B.200-1<Acc.No. NAK3/28>. <Sk/Un, F.12, 21.5x9.5>
- Ms^{VII-12} *Ṣaṭcakrādicitrāvāṭī***
 ① NGMCP. R-No. E1939-3. <Np/Nw, F.13, 13x10.2, Dm, NS.874>
- Ms^{VII-13} *Ṣaṭcakrādicintanakrama***
 ① NGMCP. R-No. H211-2<1>. <Sk/Dv. F.25, 20x7.5, Dm>
- Ms^{VII-14} *Ṣaṭcakrakrāma of Brahmānanda***
 ① CASB. No. I-G-7. <Bn>
- Ms^{VII-15} *Ṣaṭcakra<krama>bheda of Pūrṇānanda***
 ① NGMCP R-No. A207-14. <Sk/Dv, F.5, 32.12.5, Sam.1982>
- Ms^{VII-16} *Ṣaṭcakanirṇaya***
 ① KUL. No. Ha50887. <Śd, F.7, 28x10, 7L, 26A>
- Ms^{VII-17} *Ṣaṭcakraṇapāricaya***
 ① NGMCP. R-No. E1614-30<1>. <NP/Dv, F.202, 20.2x13.2, VS.1911>
- Ms^{VII-18} *Ṣaṭcakraṇaprakāśa***
 ① NGMCP. R-No. M93-1. <Sk/Dv. F.24, 26x12.1, VS.1899>
- Ms^{VII-19} *Ṣaṭcakraśācitravarṇana***
 ① NGMCP. R-No. E972-20<3>. <Sk/Dv, F.45, 20.2x6.3, Dm>
- Ms^{VII-20} *Ṣaṭcakraśtūti***
 ① R-No. E131-5<3>. <Nw, F.21, 13.4x6.7>
- Ms^{VII-21} *Ṣaṭcakraśāvarṇana***
 ① NGMCP. R-No. G113-16. <F.8, 17x6.5, Dm>
- Ms^{VII-22} *Ṣaṭcakraśāvicāra***
 ① PBISM. No. 1637 <F.6. 30x10.3, 8L, 36A, C>

- Ms^{VII-23} *Ṣaṭcakraṅgavarāṇa*
 ① NGMCP. R-No. E1651-20<3>. <Dv, F.111, 20.4x16>
- Ms^{VII-24} *Ṣaṭcakraṅgavecana*
 ① PBISM. No. 6623

③ 짜끄라 도해 사본<10종>

- Ms^{VIII-1} 짜끄라 도해 사본
 ① 라호르<Lahore> 국립박물관
- Ms^{VIII-2} 짜끄라 도해 사본
 ① 델리 민속박물관<Delhi Folk Museum>
- Ms^{VIII-3} 짜끄라 도해 사본
 ① 런던 박물관<London Museum> <Śd. Scroll>
- Ms^{VIII-4} 짜끄라 도해 사본
 ① Kashmir <Śd. 11cakra-s>
 Kashmir Chakra Scroll of the Universal Mother<Jagad mātr>
<http://shaivayoga.com/ct/downloads/jagad-mata-cakra-system/>
- Ms^{VIII-5} 짜끄라 도해 사본
 ① Nowotny: 1958
- Ms^{VIII-6} 짜끄라 도해 사본
 ① Mookerjee: 1982에 부분 수록
- Ms^{VIII-7} 짜끄라 도해 사본
 ① Michaël: 1979
- Ms^{VIII-8} 짜끄라 도해 사본
Ṣaṭcakra<Hemacandra Sūri>
 ① JORI. No. 11605. <29.5x18.5, Scroll of 18 illustrations, Inc>
- Ms^{VIII-9} 짜끄라 도해 사본
 ① 개인소장 <13.7x67, Inc>
- Ms^{VIII-10} 짜끄라 도해 해설
Ṣaṭcakraśācitravarṇana
 ① NGMCP. R-No. E972-20<3>. <Dv, F.45, 20.2x6.3, Dm>

④ 출판된 문헌에서의 짜끄라 관련 자료

『성자들의 정설 선집』 <i>Siddhasiddhāntapaadhi</i> : 아홉(9) 짜끄라 명상			
짜끄라의 명칭	위치, 특성	명상 대상	효과

① 브라흐마 (brahma)	물라칸다(mūlakanda), 까마루빠(kāmarūpa)의 자리	타오르는 불꽃 모양의 삭띠(śakti)	모든 바람(kāma)을 이루게 됨
② 스바-드히쉬타나 (svādhiṣṭhāna)	우디아나(uḍyāna)의 자리	얼굴을 뒤로 돌린 링가(liṅga)	모든 세상을 끌어 들임
③ 복부 (nābhi)	곤달리니가 뱀처럼 다섯 번 감고 있음	곤달리니 삭띠(kuṇḍaliṅśakti)	모든神通력을 얻음
④ 심장 (hṛdaya)	6잎의 연꽃이 아래로 향함.	링가의 형상을 한 빛(jyotīrūpa)	감관을 정복
⑤ 목 (kaṅṭha)	아나하따칼라(anāhatakālā)	이다와 뺩갈라의 중간에 있는 수숨나(suṣumna)	아나하따를 성취
⑥ 구개 (tālu)	불사의 감로가 흐르는 곳	종 모양의 링가, 뿌리구멍, 왕의 이빨, 조가비구멍, 10문, 공	마음 소멸(cittalaya)
⑦ 눈썹 (bhrū)	중지 크기	불꽃의 화염처럼 생긴 지혜의 눈(jñānānetra)	말하는 바대로 이름
⑧ 열반 (nirvāṇa)	브라흐마란드хра(brahmarandhra)	연기색의 불꽃(dhūmaśikhā)	해탈
⑨ 허공 (ākāśa)	16잎의 연꽃이 위로 향함. 뿌라나기리의 자리(pūranagiripīṭha)	상부-삭띠(ūrdhvaśakti)를 최고의 공(paramaśūnyā)으로 명상	원하는 것 모두 성취
* 곤달리니는 세 번째 짜끄라에서 잠들어 있음.			

『성자들의 정설 선집』<SsP>: 열여섯 토대(ṣoḍaśādhāra)에 대한 명상과 그 효과		
열여섯(16) 토대의 명칭	집중	효과
① 엄지발가락(pādāṅguṣṭha)	발가락 앞의 빛을 명상	시선의 고정 (dṛṣṭiḥ sthira)
② 회음(mūlādhāra)	왼쪽 뒤꿈치로 회음 압박	불이 빛남 (agnidīpana)
③ 향문(guda)	향문 수축	아빠나의 고정 (apānavāyu-sthira)
④ 성기(meḍhra)	성기 수축 (바즈롤리)	브라흐마 결절을 관통 후 빈두가 고정됨
⑤ 하복부(udyāna)	수축	대소변의 감소
⑥ 복부(배꼽)(nabhi)	옴(om)음절 염송	비음의 소멸 (nādalaya)
⑦ 심장(hṛdaya)	쁘라나 통제	연꽃 개화
⑧ 목(kaṅṭha)	턱으로 목뿌리 압박	이다와 뺩갈라에 있는 바유의 고정
⑨ 목젓(ghaṅṭika)	혀끝을 붙임	불사의 감로가 흐름
⑩ 구개(tālu)	혀를 뒤집어 넣음	고요해짐

제4발표 논평 2·박영길

① 혀(jihvā)	혀끝 명상	질병 소멸
② 미간(bhrūmadhya)	달의 원 명상	시원해짐
③ 코 끝(nāsāgra)	코끝에 집중	마음의 안정
④ 코 뿌리(nāsāmūla)	시선을 집중	불꽃의 화염을 봄
⑤ 이마(lalāṭa)	불꽃에 집중	광채를 띄게 됨
⑬ 브라흐마란드хра (brahmarandhra)	연꽃 한 쌍	허공처럼 편재

『요가의 성역』 <i>Yogaṅgīya</i> : 여섯(6) 짜끄라(ṣaṭcakra)					
명칭	위치		앞수	종자음(bīja)	
*8	*9-10 ^a	*12 ^a	*12 ^b	*12 ^{cd}	
① 아드하라 ādhāra	항문 guda	토대 ādhāra	4	va - sa <vāsānte>	va, śa, ṣa, sa
② 스바- 드히쉬타나 svādhiṣṭhāna	성기 liṅgaka liṅga		6	ba - la <bālamadhye>	ba, bha, ma, ya, ra, la
③ 마니뿌라 maṇipūra	복부 nābhi nābhi		10	ḍa - pha <ḍaphe>	ḍa, ḍha, ṇa, ta, tha, da, dha, na, pa, pha
④ 아나하따 anāhata	심장 hrdaya hrdaya		12	ka - ṭha <kaṭhe>	ka, kha, ga, gha, ṇa, ca, cha, ja, jha, ṇa, ṭa, ṭha
⑤ 비숫드히 viśuddhi	목 부위 kaṇṭhadeśa	구개 뿌리 tālumūla	16	모음들 <svarāṇām>	a, ā, i, ī, u, ū, r, ṛ, ḷ, ḹ, e, ai, o, au, am, aḥ
⑥ 아가 ājñā	미간 bhruvor mukha	이마 lalāṭa	2	ha, kṣa <haṃkṣam>	ha, kṣa

*: 『요가의 성역』(Y^M본) 계송 번호<몇몇 짜끄라의 경우 그것의 위치를 설명하는 단어가 계송에 따라 다르게 표현되었으므로 계송번호를 표기했음>

『고락사의 백송』 <i>Goraḥṣaśataka</i> : 일곱(7) 짜끄라		
짜끄라의 명칭	위치	꽃잎 수
① 아드하라(ādhāra)	항문부위 (gudasthāna)	4
* 까마루빠(회음): 항문과 성기의 중간		
② 스바드히쉬타나(svādhiṣṭhāna)	성기(meḍhra)	6
③ 마니뿌라(maṇipūra)	복부(nābhi)	10
④ 아나하따(anāhata)	심장(hṛd)	12
⑤ 비숫드하(viśuddha)	목(kaṇṭha)	16
⑥ 아가(ājñā)	미간(bhrūmadhya)	2
⑦ 사하스라(sahasra, =sahasrāra)	브라흐마란드хра (brahmarandhra)	1,000

『고각사의 백송』의 선정(dhyāna): 여섯 짜끄라 명상, 아홉 토대 명상			
1. 여섯(6) 짜끄라와 브라흐 마란드흐라 명상	짜끄라 명	명상 대상	효과
	① 아드하라 (ādhāra)	{곤달리니}	죄업에서 벗어남
	② 스바드히쉬타나 (svādhiṣṭhāna)	아뜨만(Ātman)	세상을 흔들
	③ 마니뿌라 (maṇipūra)	아뜨만(Ātman)	황홀경
	④ 심장(hrd, =아나하타)	① 삼브후(Śambhu)	브라흐만이 됨
		② 아뜨만(Ātman)	
	⑤ 비숫드하 (viśuddha)	아뜨만(Ātman)	죽음을 정복
	⑥ 아가 (ājñā)	① 신(deva)	복자(福者)가 됨
② 최고주재신 (Parameśvara)		요가를 완성	
③ 브라흐만 (Brahman)		브라흐만이 됨	
④ 쉬바(Śiva)		요가를 완성	
⑦ 브라흐마란드흐라 (brahmarandhra)	아뜨만(Ātman)	해탈	
2. 아홉(9) 토대 명상	명칭	방법	효과
	① 향문(guda)	브라흐만의 빛, 쉬바의 빛을 명상	① 여덟 신통력 (aṣṭaguṇa)을 얻음 ② 해탈함
	② 성기(meḍhra)		
	③ 복부(nābhi)		
	④ 심장의 연꽃 (hrtpadma)		
	⑤ 그 위 (tadūrvataḥ, =목)		
	⑥ 목젓(ghaṇṭikā)		
	⑦ 구개 (lambikāsthāna)		
	⑧ 미간 (bhrūmadhya)		
	⑨ 하늘의 동굴 (nabhobila)		

『샤룽가드하라 선집』 Śarṅgadharaṣṭhāti의 라야요가(layayoga): 아홉(9) 짜끄라 명상법			
아홉 짜끄라의 명칭과 형태, 특징		명상 대상	비고
① 브라흐마 짜끄라 (brahmacakra)	세 겹 소용돌이의 ‘부’(bhagākṛti) 형태	‘음 곤달리니 kuṇḍalinī	삭띠(śakti) 물라칸다 (mūlakanda) 까마루빠

제4발표 논평 2·박영길

			(kāmarūpa)
② 스바드히쉬타나 짜끄라 (svādhiṣṭhānacakra)		얼굴을 위로 돌린 링가 (paścimābhimukham liṅgam)	웃디야나 (uḍḍīyāna)의 자리
③ 복부 짜끄라 (nabhicakra)		다섯 번을 감고 있는 번개 모 양의 뱀(bhujagī) =중앙삭띠(madhyaśakti)	
④ 심장 짜끄라 (hrdayacakra)	얼굴을 아래로 향함	빛으로 이루어진(jyotīrūpa) 함사(ḥamsa)	
⑤ 목 짜끄라 (kaṇṭhacakra)	왼쪽에 이다(idā), 오른쪽에 뺩갈라(piṅgalā), 중앙에 수숨나(suṣumnā)가 있음	환하게 빛나는 빛 (śucir jyotiḥ)	
⑥ 구개 짜끄라 (tālucakra)	목젓 (ghaṅṭikāsthāna)에 위치함	공에 [마음을] 소멸시킴 (śūnye layam kṛtvā)	
⑦ 미간 짜끄라 (bhrūcakra)		눈썹 중앙에 있는 원(圓, vartula)	빈두(bindu)의 자리
⑧ 브라흐마- 란드하라 (brahmarandhra)		바늘의 귀 구멍 크기의 ‘연 기’	잘란드하라 (jālandhara)의 자리
⑨ 브라흐마 짜끄라 (brahmacakra)	16개의 윗	상부삭띠 (śaktir ūrdhvā)	뿌르나기리 (pūrṇagiri)의 자리

『샤름가드하라 선집』: 여섯 짜끄라			
명칭	위치	꽃잎 수	신격
① 아드하라(ādhāra)	칸다(kanda)	4	깔라아그니루드라(kālāgnirudra)로서의 꾼달리니 삭띠(śakti kuṇḍalinī)
② 스바드히쉬타나 (svādhiṣṭhāna)	성기(janmabhū)	6	‘환희로 불리는 것’(ānandākhyā)이 ‘욕 망으로 일컬어지는 삭띠’와 함께 있음
③ 마니뿌라(maṇipūra)	복부(nābhi)	10	브라흐만(Brahman)
④ 아나하타(ānāhata)	심장(hrdaya)	12	쉬리샤(Śrīśa)
⑤ 비췌드히(viśuddhi)	목(kaṇṭha)	16	이쉬바라(Īśvara)
	구개(lambikā)		루드라(Rudra)
⑥ 아가(ājñā)	양 눈썹 안쪽 (bhruvor antare)	2	사다쉬바(Sadāśiva)

쉬바상히따

『쉬바상히따』의 여섯 짜끄라 명상: 짜끄라의 형태				
명칭	위치	신격 달인 Siddha	여신	색상, 꽃잎 수 <자모>
물란드하라 (mūlādhāra)	칸다(kanda)에 있는 요니(yoni)	드비란다 (Dvirāṇḍa)	다끼니 (Dākinī)	황금색, 4 <va, śa, ṣa, sa>
스바드히스타나	링가의 뿌리	발라(bāla)	라끼니	붉은 색, 6<ba, bha, ma, ya, ra,

(svādhiṣṭhāna)	(liṅgamūla)		(Rākinī)	la>
마니뿌라 (manipūra)	복부 (nābhi)	브후장가* (bhujāṅga)	라끼니 (Lākinī)	황금색, 10 <ḍa, ḍha, ṇa, ta, tha, da, dha, na, pa, pha>
아나하따 (ahāhata)	심장 (hṛdaya)	삐나끼 (Pinākī)	까끼니 (Kākinī)	진홍색, 12: <ka, kha, ga, gha, ṇa, ca, cha, ja, jha, ṇa, ta, tha>
비숫드히 (viśuddhi)	목 (kañṭha)	차갈란다 (Chagalaṇḍa)	샤끼니 (Śākinī)	황금색, 16: <a, ā, i, ī, u, ū, r, ṛ, ḷ, ḹ, e, ai, o, au, am, aḥ>
아가 (ājñā)	미간 (bhruvor madhya)	마하칼라 (Mahākāla)	하끼니 (Hākinī)	흰색, 2:<ha, kṣa>
사하스라라	브라흐마란드흐라, 아가짜끄라(atas)의 위쪽에(ūrdhvam) 있는 ‘구개의 뿌리’(tālumūla)			
* 루드라<Rudra> ŚS ^k .				

『여섯 짜끄라 해설』						
이름	문자	꽃 잎 색 (수)	성분	종자	주재신	여신
올라드하라	va, śa, ṣa, sa	심홍 (4)	흙	lam	브라흐마	다끼니 dākinī
	황금색		노란색			붉은색
			사각형			
스바드히쉬타나	ba, bha, ma, ya, ra, la	주황 (6)	물	vaṃ	비슈누	라끼니 lākinī
			푸른색			푸른색
	번개빛		원			마까라
마니뿌라	ḍa, ḍha, ṇa, ta, tha, da, dha, na, pa, pha	회색 (10)	불	raṃ	루드라	라끼니 rākinī
			붉은색			금색
	푸른색	역삼각	숫양			
아나하따	ka, kha, ga, gha, ṇ, ca, cha, ja, jha, ṇ, ta, tha	진홍 (12)	공기	yaṃ	이샤	까끼니 kākinī
			무색			노란색
	주홍색	육각별	검은 영양			
비숫드하	a, ā, i, ī, u, ū, ṛ, ṛ, ḷ, ḹ, ai, o, au, am, aḥ	자주 (16)	허공	haṃ	사다쉬바	샤끼니 śākinī
			질은 자주색			흰색
	초승달		흰색			
	심홍색		흰 코끼리			

제4발표 논평 2·박영길

아가	ha, kṣa	백색 (2)	마음	om	빠라마 쉬바	하끼니 hākinī	
	순백색		푸른색			-	흰색
			원형				

『육따브하바데바』 *Yuktabhavadeva*의 여섯 짜끄라

명칭	몰라드하라 (mūlādhāra)	스바드히스타나 (svādhiṣṭhāna)	마니뿌라 (maṇipūr)	아나하따 (ahāhata)	비숫드하 (viśuddha)	아가 (ājñā)
위치	까 마 루 빠 (kāmarūpa) (upari)	성기 (liṅgamūla)	복부 (nābhi)	심장 (hṛdaya)	목 (kaṅṭha)	미간 (bhrumadhya)
종자음 bīja	람 (lam)	밤 (vaṃ)	람 (raṃ)	맘 (maṃ)	암 (aṃ)	함 (haṃ)
신격	브 라 흐 마 (Brahma), 사비 뜨리, (Sāvitī), 사 라 스 바 띠, (Sarasvatī), 가네 샤 (Gaṇeśa) 등	락쉬미(Lakṣmī) 를 대동한 비쉬 누(Viṣṇu) 등	빠 르 바 띠 (Pārvatī)를 대동한 상까 라(Śaṅkara) 등	쁘라끄리띠(Prakṛti)를 대 동한 이쉬바 라(Iśvara) 등	사다쉬바 (Sadāśiva) 등	무명(avidyā) 을 지닌 지바 (jīva) 등
남녀쌍	56	52	64	54	72	64
요소	지(地)	수(水)	화(火)	풍(風)	공(空)	마음(心)
색상	황금색	보석=<투명>	태양	회색	흰색	진주
형태	사 각 형 (catuḥkoṇa)	반 달 삼 각 (ardhacandra)	달 삼 각 (trikoṇa)	육 각 형 (ṣaṭkoṇa)	깨끗한 광선 (śuddhāṃśu)	마 름 잎 (śṛṅgāṭaka)

『고락샤의 어록 집성』 *Goraṅṣavacanasaṃgraha*의 여덟(8) 짜끄라 명상

번호	명칭	짜끄라의 특징	효과
①	아드하라 짜끄라 =GS ādhāracakra	아드하라 짜끄라에 있는 아 뜨만	4 앙굴라 행복하게 됨
②	스바드히쉬타나 짜끄라 =GS svādhiṣṭhanackara	여섯 개의 보석 처럼 빛남	브라흐만과 동일하게 됨
③	마니뿌라 짜끄라 =GS maṇipūracakra	떠오르는 태양처럼 빛남	세상을 흔들게 됨
④	아나하따 짜끄라 =GS anāhatacakra		10개의 꽃잎 불사의 존재가 됨
⑤	비숫드하 짜끄라 =GS viśuddhacakra	등불처럼 빛남	고통에서 벗어남
⑥	구개의 원 lambikācandramaṇḍala	흘러내리는 감로로 가득 채 워진	죽음에서 벗어남
⑦	미간 =GS	푸르게 빛남	요가를 완성함

	brūmadhye		
⑧	브라흐마란드하라 =G ^{S*} brahmarandhra <mahācakra>	천개의 연꽃	완성자가 됨
⑥ G ^S 에는 발견되지 않음			
⑧ G ^{S*} : G ^S 에는 브라흐마란드하라라는 용어 사용되지 않음			

『요가야가발까』<YY>: 열네(14) 나디		
나디의 명칭	출발점(위치)	종착점
① 수숨나 (suṣumnā)	간다의 중앙 (kandasya madhyame)	정수리 (mūrdhni)
② 이다 (idā)	수숨나의 왼쪽 (tasyāḥ savye)	신체의 왼쪽, 왼쪽 코 (savyanāsāntaṃ savyabhage)
③ 뺩갈라 (piṅgalā)	수숨나의 오른쪽 (tasyā daksīṇe)	위로 올라가 오른쪽 코 (ūrdhvaḡā yāmye nāsāntam)
④ 사라스바띠 (sarasvatī)	수숨나 옆 (suṣumnāpārśve)	위쪽에 있는 혀 (ūrdhvaṃ ā jihvāyāḥ)
⑤ 꾸후 (kuhu)	수숨나 앞(pūrvabhāḡe) ^{IV.39ab.} 수숨나 옆(suṣumnāpārśve) ^{IV.35cd.}	성기 (ā-medhrānte)
⑥ 간드하리 (gāndhārī)	이다 뒤(idāyāḥ pṛṣṭhataḥ)	왼쪽 눈 (savyanetrāntam)
⑦ 하스띠지흐바 (hastijihvā)	이다 옆(idāyāḥ pārśve)	왼쪽 엄지발가락 (savyapādāṅguṣṭhāntam)
⑧ 비쉬보다라 (viśvodarā)	꾸후와 하스띠지흐바 사이 (kuhoś ca hastijihvāyā madhye)	복부의 중앙 (tundamadhye)
⑨ 바루니 (vāruṇī)	야샤스비니와 꾸후 사이 (yaśasvinyāḥ kuhor madhye)	곤달리의 위-아래에서 온몸으로 퍼짐 (adhaś cordhvaṃ ca kuṅḡalyā ... sarvagāminī)
⑩ 빠야스비니 (payasvinī)	뿌샤와 사라스바띠 사이 (pūṣāyās ca sarasvatyāḥ... madhye)	오른쪽 귀 (yāmyakarṇāntam)
⑪ 상키니 (śaṅkhiṇī)	간드하리와 사라스바띠 사이 (gāndhāryās ca sarasvatyāḥ ... madhye)	왼쪽 귀까지 (ā-savyakarṇād)
⑫ 뿌샤 (pūṣā)	뺩갈라의 뒤 piṅgalāyās tu pṛṣṭhataḥ	오른쪽 눈 (yāmye ... netrāntam)
⑬ 야샤스비니 (yaśasvinī)	{ 뺩갈라의 앞 (piṅgalā...pūrva) } ^{*VS.II.31}	엄지발가락 (pādāṅguṣṭha)
⑭ 알람부샤 (alambuṣā)	간다 중앙의 아래 (kandamadhyād adhas)	항문에서 아래로 (pāyumuḡlād adhogaṭā)

* ⑬ { }*: 『요가야가발까』에서 설명되지 않는 부분: 『바시쉬타상히따』II.31에 의거해서 보충함.

제4발표 논평 2 · 박영길

『요가야가발까』<YY>: 열(10) 생기(生氣)		
명칭	위치	일반적 작용
① 뿌라나 prāṇa	① 입(āśya), 코(nāsika), 심장 중앙(hṛṃmadhya), 복부(nābhimadhyama), 엄지발가락(pādāṅguṣṭha) ② 곤달리(kuṇḍalī)의 위(ūrdhva)-아래(adhas)에 채워져 있음	들숨(niḥśvāsa), 날숨(ucchvāsa), 기침(kāśa)
② 아빠나 apāna	① 항문(guda), 성기(medhṛa), 허벅지(ūru), 무릎(jānu), 위(胃, udara), 고환(vṛṣaṇa), 둔부(kaṭi), 정강이(jaṅgha), 복부(nābhi). ② ‘항문과 불의 중간’(gudāgnyādhārayoḥ...madhye)에 머물면서 곤달리(kuṇḍalī)의 위-아래에서 빛남	대-소변(viñmūtra) 등(ādi)의 배출(visarjana)
③ 뷔야나 vyāna	귀(śrotra), 눈 중앙(akṣimadhya), 목(kṛkaṭi), 발목(gulpha), 코(ghrāṇa), 인후(gala), 엉덩이(sphic)	잡음(upāda), 놓음(hāna), 끄는 것(ceṣṭa) 등
④ 우다나 udāna	두 손과 두 발(pādayor hastayoḥ), 모든 관절(sarvasandhistha)	신체를 일으키는(unnayana) 등의 작용
⑤ 사마나 samāna	불(agni)과 함께 온몸(sarvagātra)에 퍼져 있고 ‘72,000 나디 속에서’ (dvisaptisahasreṣu nādīmārgeṣu) 돌아다님.	불(vahni)과 함께 온몸에 영양을 공급
⑥ 나가 nāga	피부(tvag), 뼈(asthi) 등등에(ādiṣu) 있음	트림(udgāra) 등
⑦ 꾸르마 kūrma		눈 깜빡임(nimīlana)
⑧ 끄리카라 kṛkara		재채기(kṣuta)
⑨ 데바닷따 devadatta		하품을 일으킴(tandrīkarma)
⑩ 드하낭-자야 dhanamjaya		신체를 부풀게 하는 것(śopha) 등의 작용

■ 공지 사항 ■

1. 학회 홈페이지 주소는 ksbs.jams.or.kr 입니다. 홈페이지를 통해 자유롭게 학회지 및 학술대회 자료 등을 열람·다운로드하실 수 있습니다. 학회지 게재 논문은 RISS에서도 검색, 다운로드하실 수 있습니다. 많은 이용 부탁드립니다.
2. 불교학연구회의 발간하는 학술지 『불교학연구』의 모든 논문을 RISS를 통해서도 자유롭게 열람, 다운로드 하실수 있습니다. 많은 이용 바랍니다.
3. 불교학연구회는 한국연구재단 선정(2015년) 불교학분야 최초의 우수등재학술지 [불교학연구]를 지난 10여간 발간해 오고 있습니다. 학회지는 년 4회 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일에 발간되며 올해는 58호~61호가 발간될 예정입니다.
4. 불교학연구회에서는 여러분의 회비와 후원금으로 운영되고 있습니다. 아래의 안내를 참고하시어 많은 성원을 부탁드립니다.

○ 불교학연구회 회비 및 후원금 안내 ○

학회 회비는 학회운영과 불교학연구에 큰 도움이 됩니다.

1) 개인 : 일반 年 5만원, 평생회원 50만원

2) 기관 : 年 10만원

3) 임원 : 회장 50만원, 부회장 30만원, 상임이사 및 이사 10만원

4) 후원 : 후원 보시금에는 제한이 없습니다.

▶ 계좌번호 : 신한은행 110-498-846026 (예금주 임승택)

▶ 연락처 : bulgyohak@daum.net / ☎ 010-4313-2122 (간사)

▶ 홈페이지 : ksbs.jams.or.kr

불교학연구회 2019년도 봄 논문발표회에 도움을 주신 발표 및
논평·사회자 선생님, 그리고 참석하여 주신 회원 여러분께
감사드립니다.