

2023년도

불교학연구회

춘계 학술대회

불교 전통에서 바라본 몸과 마음

- 주최 : 불교학연구회
- 일시 : 2023년 5월 20일(토) 09:00 ~ 17:00
- 장소 : 청호불교문화원 세미나실
- 후원 : 청호불교문화원

佛敎學研究會

kabs.re.kr

환영사

안녕하십니까!

재단법인 청호불교문화원 이사장 소임을 맡고 있는 이종욱입니다. 오늘 저희 문화원에서 불교학계의 대표적인 학술단체인 '불교학연구회'의 학술대회가 개최됨을 매우 뜻 깊게 생각합니다. 학회의 남수영 회장님을 비롯한 회원 여러분들과 발표와 논평을 맡아주신 선생님들, 그리고 학회 준비에 애써 주신 여러 선생님들 환영합니다.

청호불교문화원은 불교, 복지, 문화사업을 통해 부처님의 가르침을 이웃에 널리 전하고 나아가 더욱 건강하고 행복한 사회를 이루고자 하는 일념으로 청호거사(靑拈居士) 이종대 설립자님의 크신 원력과 근검절약의 정신으로 애써 모으신 소중한 정재로 30여 년 전에 설립된 비영리법인 종교재단입니다. 재단의 여러 사회적 역할 가운데 올해 새롭게 '학술대회 지원사업'을 실시하게 되었습니다. 그 첫 해에 여러분들을 만나 뵙게 되었습니다.

저는 이번 학술대회가 『불교전통에서 본 몸과 마음』이란 주제라는 이야기를 듣고 현대 사회에서 다시금 논의되어야 할 중요한 주제라는 생각을 하게 되었습니다. 이 주제는 불교 뿐만 아니라 동서양 철학의 핵심 테마라고 알고 있습니다. 몸을 아르케(arche)로 보면 유물론에 가깝고, 마음을 아르케로 보면 유심론에 가까운 사상이 될 것입니다. 그러나 부처님의 가르침은 이 두 극단을 떠난 제3의 관점을 제시하고 있다고 알고 있습니다. 모쪼록 유물론적 사조가 횡행하는 현대사회에 좋은 연구 결과로 이 세상을 조금 더 맑게 만드는데 도움이 되었으면 하는 바람입니다.

오늘 이 자리가 깊이 있고 소중한 학문 토론의 장이 되기를 기원하며 능인대학 원대학교의 남수영 학회장님과 본 재단 부설연구소의 이필원 소장님을 비롯한 관계자 분들의 노고에 깊은 감사의 마음을 전합니다.

그리고 부처님 오신 날이 얼마 남지 않았습니다. 회원 여러분의 앞날에 불보살님의 가피가 함께 하시길 기원드리며, 기쁜 부처님 오신 날 맞이하시길 바랍니다.

2023년 5월 20일

재단법인 청호불교문화원 이사장 이종욱 함장

인사말

안녕하십니까? 코로나로 마스크를 쓰기 시작했던 것이 3년 전이었던 것 같은데 이제 코로나도 어느 정도 진정되어 마스크를 벗고 학술대회를 하게 되어 정말 기쁩니다. 오늘 춘계학술대회는 청호불교문화원의 지원을 받아 개최하게 되었습니다.

청호불교문화원은 30년전에 이종대 전 이사장님께서 근검절약으로 모은 정재를 바탕으로 설립한 재단으로서, 불교사상을 기반으로 불교문화를 널리 알림과 동시에 불교적 복지사회 건설에 기여함을 목적으로 하며, 이를 위해 3대 사업목표인 불교사업, 문화사업, 복지사업을 수행하는 단체라고 알고 있습니다.

우리 불교학연구회는 그와 같은 청호불교문화원의 사업 덕분에 이번 2023년 춘계학술대회의 경비를 지원받게 되었습니다. 우리 학술대회를 지원해 주신 청호불교문화원 이종욱 이사장님께 깊은 감사의 인사를 드립니다. 그와 함께 여러 가지로 바쁘신데도 불구하고 오늘 불교학연구회의 2023년 춘계학술대회에 참석해 주신 청중 여러분들께도 감사의 말씀을 드립니다.

학술대회는 여러 학자들이 자신의 연구결과를 발표하는 날입니다. 학자들이 연구 주제를 정한 후, 관련 자료를 모으고 그것을 분석해서 연구결과를 발표할 때까지는 적어도 5-6개월의 시간이 소요됩니다. 경우에 따라 논문이 잘 풀리지 않을 때는 그보다 더 많은 시간이 소요되어 1년 혹은 2년이 걸리기도 합니다.

학자들은 논문을 쓸때마다 오랜 시간 동안 자료를 모으고 그 자료를 분석하느라 힘들어 합니다. 어떨 때는 숨어 있는 자료를 찾느라 힘들어 하고, 어떨 때는 찾은 자료를 분석하고 정리하느라 힘들어 합니다. 어떤 분들은 논문을 많이 써본 사람은 논문을 쉽게 쓸 것이라고 생각하기도 합니다만 실은 논문을 많이 써본 사람도 논문을 쓸때마다 힘들어 합니다.

그래서 어떤 분들은 논문쓰기를 출산에 빗대어 산고라고 말하기도 합니다. 논문쓰기는 어렵지만 학술대회는 학자들의 잔치날이기도 합니다. 오랫동안 공들여서 준비한 연구가 어느 정도의 결실을 맺고 세상에 나와 빛을 받는 날이기 때문입니다. 학술대회는 발표자가 아닌 분들에게도 즐거운 날입니다. 왜냐하면 오늘은 그동안 힘들었던 자신의 연구를 하루 쉬고 편안하게 다른 분들의 연구결과를 듣는 날이기 때문입니다.

오늘 학술대회의 전체 주제는 <불교 전통에서 바라본 몸과 마음>입니다. 이

와 같은 주제를 다루게 된 이유는 불교 내 여러 학파들의 몸과 마음에 대한 다양한 관점들을 다양한 분야의 전공자를 통해 한자리에서 조망함으로써 인간에 대한 이해의 지평을 확장하기 위한 것입니다.

오늘은 각기 그 분야의 전문가이신 김한상, 최경아, 윤종갑, 이병욱, 이길산, 장진영 선생님의 발표가 준비되어 있고, 그 여섯 분의 주제에 따라 그 분야의 또 다른 전문가이신 열두 분을 토론자로 모셨습니다. 발표자 선생님들은 그동안 공 들였던 연구결과를 잘 발표해 주시고, 논평자 선생님들은 발표자가 사유의 범위를 더욱 확장할 수 있도록 좋은 논평을 부탁드립니다.

끝으로 오늘 학술대회 발표 준비를 위해 애써주신 불교학연구회의 임원과 간사님들, 그리고 바쁘신데도 불구하고 이 자리에 참석해 주신 청중 여러분들에게 다시 한번 깊은 감사의 말씀을 드립니다. 그리고 오늘 불교학연구회 2023년 춘계 학술대회를 지원해 주신 청호불교문화원의 무궁한 발전을 기원합니다. 감사합니다.

2023년 5월

제13대 불교학연구회장 남수영 합장

■ 일정표 ■

- 일 시 : 2023년 5월 20일 토요일 09:00 ~ 17:00
- 장 소 : 청호불교문화원 세미나실

사 회 : 김 중 진 (불교학연구회 섭외이사)

I부 개회식 (09:00 ~ 09:30)

_개회사 : 남 수 영 (불교학연구회 13대 회장)

_축 사 : 이 중 욱 (청호불교문화원 이사장)

II부 논문발표회 (09:30 ~ 17:00)

불교 전통에서 바라본 몸과 마음

[제1발표] (09:30 ~ 10:20)

사회: 이민성 (동국대학교)

초기불교에서 바라본 몸과 마음

발 표 : 김한상 (동국대학교)

논 평1 : 이필원 (동국대학교)

논 평2 : 동광스님 (동국대학교)

[제2발표] (10:20 ~ 11:10)

사회: 이민성 (동국대학교)

부파불교에서 바라본 몸과 마음

발 표 : 최경아 (강릉원주대학교)

논 평1 : 황정일 (동국대학교)

논 평2 : 이규완 (서울대학교)

[제3발표] (11:10 ~ 12:00)

사회: 이민성 (동국대학교)

종관사상에서 바라본 몸과 마음

발 표 : 윤종갑 (동아대학교)

논 평1 : 배경아 (금강대학교)

논 평2 : 윤희조 (서울불교대학원대학교)

※ 점심 공양

(12:00 ~ 13:30)

[제4발표] (13:30 ~ 14:20)

사회: 이수미 (덕성여자대학교)

천태사상에 나타난 몸과 마음에 대한 관점

25방편과 실상을 중심으로

발 표 : 이병욱 (고려대학교)

논 평1 : 황상준 (위덕대학교)

논 평2 : 서정원 (동국대학교)

[제5발표] (14:20 ~ 15:10)

사회: 이수미 (덕성여자대학교)

유식사상에서 바라본 몸과 마음

마음은 어디에 있는가?

발 표 : 이길산 (경남대학교)

논 평1 : 김성철 (금강대학교)

논 평2 : 김치온 (진각대학교)

[제6발표] (15:10 ~ 16:00)

사회: 이수미 (덕성여자대학교)

의상화엄사상에서 바라본 몸과 마음

발 표 : 장진영 (원광대학교)

논 평1 : 고승학 (금강대학교)

논 평2 : 박보람 (충북대학교)

※ 휴식

(16:00 ~ 16:15)

포부 종합토론 (16:15 ~ 17:00)

좌장 : 최 종 남 (중앙승가대학교)

■ 목 차 ■

[제1발표]

김한상_[발표] 초기불교에서 바라본 몸과 마음	11
이필원_[논평] 논평문	37
동광스님_[논평] 논평문.....	41

[제2발표]

최경아_[발표] 부파불교에서 바라본 몸과 마음.....	49
황정일_[논평] 논평문	61
이규완_[논평] 논평문	65

[제3발표]

윤종갑_[발표] 중관사상에서 바라본 몸과 마음	71
배경아_[논평] 논평문	89
윤희조_[논평] 논평문	91

[제4발표]

이병욱_[발표]	천태사상에 나타난 몸과 마음에 대한 관점	97
황상준_[논평]	논평문	121
서정원_[논평]	논평문	125

[제5발표]

이길산_[발표]	유식사상에서 바라본 몸과 마음	127
김성철_[논평]	논평문	145
김치온_[논평]	논평문	149

[제6발표]

장진영_[발표]	의상화엄사상에서 바라본 몸과 마음	153
고승학_[논평]	논평문	179
박보람_[논평]	논평문	185

[제1발표]

초기 불교에서 바라본 몸과 마음의 관계 - 일원론과 이원론 사이의 중도 -¹⁾

김한상

(동국대학교 불교학술원 전임연구원)

- I. 들어가는 말
- II. 명색(名色)
- III. 식과 명색의 상호의존성
- IV. 연기적 관점으로 본 명색
- V. 나가는 말

국문초록

이 논문은 초기 불교의 몸과 마음 간의 관계를 명색(名色, *nāma-rūpa*)을 중심으로 살펴본다. 초기 불교 텍스트(EBTs)는 몸과 마음을 구별하며, 식(識, *viññāṇa*)은 한 평생과 계속되는 재생을 통해 개인의 연속성을 유지하는 식의 흐름(*viññāna-sotaṃ*)이나 진행식(*saṃvattanika-viññāṇa*)을 언급한다. 그래서 일부 사상가들은 초기 불교가 심신이원론을 지지하는 방식에 대한 통찰을 찾게 되었다. 초기 불교가 몸과 마음 간의 관계의 본질을 어떻게 이해하는가는 연기(緣起, *paṭiccasamuppāda*)에서 식과 명색(名色, *nāma-rūpa*)의 상호관계에서 볼 수 있

1) 본 발표문은 완성된 논문이 아니므로 인용은 삼가해주시기 바랍니다.

다. 붓다는 종종 "생명이 몸과 같은가?", "생명이 몸과 다른가?"를 포함하는 '무기(無記, avyākata)'로 알려진 일련의 질문을 받았다. 그 질문은 육체의 죽음 이후에도 살아남는 영원한 자아가 존재하는지(상주론), 또는 실체적 자아가 존재의 완전한 종말인 죽음과 동시에 파괴되는지(단멸론)를 묻는 것과 같다. 붓다는 이러한 질문을 시간 낭비와 잘못된 구성으로 제쳐두었다. 이는 초기 불교가 몸과 마음이 엄밀히 분리된 실체라는 이원론을 피했음을 뜻한다. 또한 마음과 물질이 마침내 하나로 환원될 수 있으며, 즉 정신(유심론)이나 물질(유물론)로 환원될 수 있다고 말하는 일원론도 피했음을 뜻한다. 초기 불교는 두 이론 모두에서 동등하게 초연하여 마음과 몸의 관계를 상호 의존으로 설명한다. 이것이 바로 사상에서의 양극단을 피하는 중도(中道, majjhimā-patipadā)이다.

주제어

이원론, 일원론, 상주론(常住論, sassatavāda), 단멸론(斷滅論, uccheda-vāda), 명색(名色, nāma-rūpa), 몸과 마음의 관계, 중도(中道, majjhimā-patipadā), 연기(緣起, paṭicca-samuppāda)

I. 들어가는 말

“몸과 마음의 차이점은 무엇인가?”라는 문제는 서양철학에서 오랜 논란거리였다. 이 문제는 이원론을 고전적으로 정식화한 17세기 프랑스의 철학자이자 수학자인 르네 데카르트(René Descartes)로부터 본격적으로 촉발되었다. 그는 몸을 일종의 기계나 물체로 간주하여, 연장적 실체로서의 몸(res extensa)과 사유적 실체로서의 정신(res cogitans)을 확실하게 구분하였다.²⁾ 인도철학도 몸과 마음, 정신과 육체가 서로 관련되고 상호 작용하는 방식에 관한 복잡한 질문과 씨름해왔다. 인도철학에서 이원론의 뿌리는, 마음이 세계를 완전히 수동적으로 관찰하는

2) Goodman, Steven D (2020). p. 98.

자(sākṣin)로 묘사되는 초기 우빠니샤드(기원전 800-500년)에서 찾을 수 있다. 이러한 관점에서 마음은 일종의 거울인 순수한 앎이며, 마음 내부에서 또는 마음을 위해 세계가 출현한다. 이러한 사상은 후대 상키야(Sāṃkhya) 학파와 요가(Yoga) 학파로 이어진다.³⁾ 일원론적 관념론도 우빠니샤드에서 그 기원을 찾을 수가 있다. 우빠니샤드의 일원론적 관념론은 물질세계를 마음에 뿌리를 둔 환영(māya)으로 이해한다. 그것은 우빠니샤드의 이원론에 내재된 것처럼 보이는, 관찰자와 피관찰자라는 근본적으로 구별되고 독립적인 두 실재들 사이의 상호작용에 대한 만족할 만한 설명의 어려움 때문에 발전했다.⁴⁾ 이러한 일원론적 관념론은 후대에 아드바이따 베단타(Advaita Vedantā) 학파에서, 그리고 물질을 마음의 부수물로 간주하는 대승불교의 유식학파(Vijñāna-vāda)에서 절정에 도달한다.⁵⁾

존 설(John Searle)은 인도 뭄바이에서 열린 심포지엄에서 인지과학에 대해서 강연하였을 때 같은 연단에서 '우리 각자는 모두 마음이자 몸'이라는 말로 시작한 달라이 라마(Dalai Lama)의 연설을 언급하며 달라이 라마가 철저한 이원론으로 불교의 세계관을 제시한데 대해서 놀라움을 표시하고 철저한 이원론에 대한 매력을 서구 문화에만 국한된 것이 아닌 다문화적 현상으로 간주한다.⁶⁾ 세속 불교(secular Buddhism)의 저명한 지지자인 스티븐 배첼러(Stephen Batchelor)는 초기 불교의 업과 재생의 가르침이 이원론에 기반을 두고 있다고 생각한다.⁷⁾

3) 사물에 대한 요가학파의 관점에 따르면, 존재론적 이원론은 형이상학적으로 옳지만, 물질과 영혼 외에도 존재하는 신/최상의 존재, 신/절대적 자아가 있음을 인정한다. 정신과 물질 사이에 진정한 형이상학적 차이가 있다는 상키야 사상에 따라, 요가 학파는 복합적 존재가 진정한 자아로 하여금 스스로를 복합적 존재로 착각하도록 이끈다고 주장한다. 이러한 오해와 궁극적인 해탈(mokṣa)에 대한 해결책은 요가의 훈련된 명상을 통해 달성되는 통찰력 또는 지혜의 개발이다. 진정한 자아가 자신의 무지를 극복하고 물질과 육체에 대한 속박과 집착에서 해방되도록 하는 것이 요가 수련이다(Laumakis 2015: 21).

4) Jr. C. W. Huntington (2009). p. 310.

5) Jr. C. W. Huntington (2009). p. 310.

6) Searle, John R (1998). p. 52.

7) Batchelor, Stephen (2011). pp. 38-39: “나는 심신이원론에 저항했다. 나는 내 경험이 비교할 수 없는 두 가지 영역, 즉 하나는 물질적이고 다른 하나는 정신적인 영역으로 존재론적으로 나뉜다는 점을 받아들일 수 없었다. 합리적으로 볼 때 나는 그 생각이 앞뒤가 맞지 않는다고 생각했다. 하지만 나는 바로 이것을 믿으라고 요청받고(그런 말을 듣고) 있었다. 나는 불교도가 되기 위해서 경험이 입각한 세계의 본질에 대한 진실 주장을 그대로 믿어야 한다는 것을, 그리고 그런 믿음을 받아들였다면 뇌와 마음의 관계에 대한 더 심화된 어떤 증거가 나오더라도 그 믿음을

EBTs의 많은 문맥에서 몸과 마음이 확실하게 구분되어 설명되고 있고, 한 생에서 다음 생을 연결하는 윤회의 주체로서 식(識, viññāṇa)이 언급된다는 점⁸⁾은 초기 불교에서 경험 세계가 몸과 마음으로 분명히 구분되는 것처럼 보이게 하는 것이 사실이다.

“초기불교는 이원론을 지지하는가?”, “초기불교에서 바라본 몸과 마음의 관계는 어떠한 것인가?”와 같은 문제들을 살펴보기 위해서 주목해야 할 용어가 바로 명색(名色, nāma-rūpa)⁹⁾이다. 왜냐하면 EBTs에 몸과 마음에 각각 상응하는 용

붙잡고 있어야 한다는 점을 받아들이 수 없었다. 나는 불교에서 비물질적인 정신적 행위체의 존재에 대한 믿음이 초월적 신에 대한 믿음에 상응하는 것임을 깨달았다. 세계를 두 부분 - 하나는 물질적이고 또 하나는 영적인 - 으로 나누면 당신은 아마도 마음을 물질보다 더 특별하게 대할 가능성이 매우 크다. 마음-무상한 불교적 마음조차도 - 은 몸의 죽음에서 살아남고 도덕적 결정의 행위체이므로 단순한 물질보다 더 오래 지속되고 ‘진짜’일 뿐만 아니라 운명의 심판자이기도 하다. 마음과 정신의 가치를 정리하려고 하면 할수록 당신은 더 쉽게 물질을 폄하할 것이다. 머지않아 마음(mind)은 특별한 마음(Mind)이 되기 시작하고, 반면에 물질은 착각을 불러일으키는 진창의 세계가 된다. 다음으로 당신이 알고 있는 것은 마음이 신의 역할을 하기 시작한다는 것이다. 그것은 모든 것의 근거이자 근원, 즉 모든 형태의 생명을 살아 움직이게 하는 우주적 지능이 된다.”

8) EBTs는 식(識, viññāṇa)을 현생과 내생을 잇는 연속성의 주체로 서술한다(예를 들면, DN 15 at DN II 63; T I 61b8-14; T I 579c16-23; T 14 243b16-c3; T I 845b5-10). 그러한 경우 진행식(saṁvattanika-viññāṇa)이나 식의 흐름(viññāṇa-sotaṃ)과 같은 용어들이 사용되고 있다. 전자의 용례는 다음과 같다. MN 106 at MN II 262: kāyassa bhedā param maraṇā tḥānam etaṃ vijjati yaṃ taṃ saṁvattanikaṃ viññāṇaṃ assa āṇaṅjūpagam. 몸이 무너져 죽은 뒤 진행식은 흔들림 없음에 이를 것이다. 『중아함경(中阿含經)』의 『정부동경(淨不動道經)』(MĀ 75)은 진행식을 本意로 표현한다(T I 542c1). 후자의 용례는 다음과 같다. DN 28 at DN III 105: purisassa ca viññāṇasotaṃ pajānāti, ubhayato abbochinnam idha loke appatitḥitaṇca paraloke appatitḥitaṇca. 그리고 이 세상에도 확고하게 머물지 않고 저 세상에도 확고하게 머물지 않고, 둘로 끊어지지 않은 사람의 식의 흐름을 꿰뚫어 안다. 상응하는 한역본인 『장아함경(長阿含經)』의 『자환희경(自歡喜經)』(DĀ 18)과 『잡아함경』의 『나라건타경(那羅健陀經)』(SĀ 498), 『불설신불공덕경(佛說信佛功德經)』(T 18)에는 식의 흐름이라는 단어가 확인되지 않는다. 식의 또 다른 표현인 간담바(gandhabha)는 임신을 위한 세 가지 조건 가운데 하나로 묘사되고 있다(MN 38 at MN I 265-266; MĀ 201 at T I 769b23-25; MN 93 at MN II 157; MĀ 151 at T I 666a11-12). 해탈한 비구 고디까(Godhika)의 식을 마라(māra)가 헛되이 찾아다니는 기술도 나온다(SN 4:23 at SN I 265-269; SĀ 1091 at T II 286a2ff).

9) 명색의 원어 나마-루빠(nāma-rūpa)가 현대 학계에서 어떻게 번역되고 있는지를 살펴보는 것이 필요할 것이다. 글자 그대로의 뜻을 살려 ‘name-and-form’이라 번역되기도 하지만 ‘mind-and-body’라고 더 자주 번역되고 있다. 이는 개인을 구성하는 복합 요소로서의 5은을 가리키는 전반적 용어라는 점이 고려된 것이다. Harvey(1995: 119)는 ‘sentient body’라고 번역하면서 식을 그 속에 포함하고 있지 않다. 초기불전연구원은 ‘정신과 물질’로 번역하면서 名色을

어는 많으나¹⁰⁾ 양자가 복합어로서 나타나는 용어가 명색이고,¹¹⁾ 명색이 가장 보편적으로 인간의 구성 과정을 세분하는 방법이기 때문이다.¹²⁾ 많은 초기 불교의 용어들이 그러하듯이, 명색도 불교 이전의 기원을 가진다. 우빠니샤드(Upaniṣads)에서 명색은 다양한 모습으로 나타나는 비이원적인 실체인 브라만(brahman)의 차별화된 현현(顯現)을 나타내는데 사용되고 있다.¹³⁾ 붓다는 이러한 관념을 받아들여서 자신의 철학 체계와 조화를 이루는 의미를 새롭게 부여하였다. 즉, 초기 불교에서 명색은 개별적 존재의 육체적 측면과 인지적 측면¹⁴⁾을 모두 아우르는 용어로 변모한다. 필자는 먼저 명과 색 각각의 정의를 통해서 명색의 전체 그림을 그려볼 것이다. 다음으로 식과 명색의 상호의존성을 고찰할 것이다. 다음으로 중도(中道, majjhimā-patipadā)인 연기(緣起, paṭicca-samuppāda)의 관점에서 명색을 살펴볼 것이다. 이를 위해서 필자는 초기불교 문헌(EBTs)¹⁵⁾를 주요 자료로 삼고 테라와다의 후기 문헌과 주석서는 필요한 경우에만 제한적으로 사용할

병기하고 있으며, 한국빠알리성전협회는 명색이라고 번역한다. 좀처럼 한자를 쓰지 않는 협회의 번역 스타일을 고려하면 의외이다.

10) 빨리어로 몸은 rūpa, kāya, sarīra, deha, vapu, ātmabhāva, keḷebara, gatta, tanu 등으로 표현되고, 마음은 viññāṇa, citta, mano로 설명된다.

11) 명색과 동의어로 명신(名身, nāma-kāya)이라는 용어도 사용된다(Sn 1074; Nd II 338; Ps I 183; Nett 27, 41, 69, 77). 하지만 명색만큼이나 많이 나타나지는 않는다.

12) Harvey, Peter (1993), p.31.

13) Bodhi, Bhikkhu(2006), p. 447. 불교 이전의 명색에 대해서는 다음을 참조하라. Falk, Maryla (2006), *Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa: Origins and Aspects of an Ancient Indian Conception*, Fremont: Jain Pub Co. 그리고 Hamilton, Sue(1993). pp. 121-123도 참조.

14) 명을 그렇게 말할 수 있는 이유는 마음의 대표적 용어 식(識, viññāṇa)이 인식과 판단의 작용 또는 인식주체로서의 마음을 뜻하기 때문이다. 식은 vi(분리하여)와 √jñā(알다)에서 파생된 명사이다. EBTs에서 식은 여섯 가지 감각기관들을 통해서 대상을 인식하거나 아는 것으로 정의되고 있다. “비구들이여, 식은 무엇인가? 식별한다고 해서 식이라고 한다. 그러면 무엇을 식별하는가? 신 것도 식별하고 쓴 것도 식별하고 매운 것도 식별하고 단 것도 식별하고 짠 것도 식별하고 짭지 않은 것도 식별하고 짠 것도 식별하고 싱거운 것도 식별한다. 비구들이여, 이처럼 식별한다고 해서 식이라고 한다(Kiñca bhikkhave viññāṇaṃ vedetha. vijjānāti kho bhikkhave tasmā viññāṇaṃ ti vuccati).”(SN 22:79 at SN III 87)

15) EBTs는 Early Buddhist Texts(초기불교문헌)에 대한 약자이다. 이 논문에서 EBTs는 남전의 빨리 4부 니까야와 KN의 고층 텍스트, 북전의 한역 아함과 산스끄리트 필사본, 그리고 빨리 율장과 한역 광율, 그리고 산스끄리트 필사본을 가리킨다. 일부 EBTs는 티베트 대장경에도 포함되어 있다. EBTs가 초기 불교 부파들의 공통된 유산이라는 점은 학자들 사이에 큰 의견이 없다.

것이다.

II. 명색(名色)의 정의

색의 원어 루빠(rūpa)는 어원적으로 √ruppati(변형되다)에서 파생된 명사형으로서, EBTs의 설명 그대로 '부서짐', '파괴', '변형'의 뜻을 가진다.¹⁶⁾ 색(色, rūpa)은 크게 5온(五蘊, pañcupadānakkhandha) 중 첫 번째인 색온(色蘊, rūpak-khandha)과 안식(眼識, cakkhu-viññāṇa)의 대상이라는 두 가지 의미로 사용된다. 전자의 영역은 material form이고, 후자의 영역은 visible form이 된다. 하지만 한 역본에서는 양자의 구분 없이 색(色)이라고 번역되었다. 온(蘊, khandha)의 맥락에서 사용된 색은 (우리의 감각기관을 통해 인식되는) 물질 전반(materiality in general)을 가리킨다.

색이 무엇으로 구성되었는 지에 관해서 살펴보자. 남전과 북전의 EBTs는 모두 명색에서의 색을 4대(四大, cattāro mahā-bhūta)¹⁷⁾와 그로부터 파생된 소조색(所造色, catunnaṃ mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ)으로 이해하고 있다.¹⁸⁾ 그

16) SN 22: 79 at SN III 86: “비구들이여, 그러면 왜 물질이라고 부르는가? 변형된다고 해서 물질이라고 한다. 그러면 무엇에 의해서 변형되는가? 차가움에 의해서도 변형되고, 더움에 의해서도 변형되고, 배고픔에 의해서도 변형되고, 목마름에 의해서도 변형되고, 파리, 모기, 바람, 햇빛, 파충류들에 의해서도 변형된다. 비구들이여, 이처럼 변형된다고 해서 물질이라고 한다.” kiñ ca bhikkhave rūpaṃ vadetha? Ruppattīti kho bhikkhave, tasmā rūpaṃ ti vuccati. Kena ruppatti? Sītena pi ruppatti, uṇhena pi ruppatti, jighacchāya pi ruppatti pipāsāya pi ruppatti, ḍaṃsa-ma-kasa-vātātapasirīṃsapāṭsamphassenā pi ruppatti. Ruppattī ti kho bhikkhave tasmā rūpaṃ ti vuccati ti. SĀ 46 at T II 11b27-29: “만일 그것이 걸리고 나눌 수 있는 것이라면 이것을 색수음이라 한다. 또 걸리는 것으로서 손, 돌, 막대기, 칼, 추위, 더위, 목마름, 굶주림, 혹은 모기나 등에 같은 모든 독한 벌레, 바람, 비에 부딪치는 것을 가리켜 그것을 부딪치고 걸리는 것이라 하나니, 그러므로 걸리는 것을 다 색수음이라 한다. 또 이 색수음은 무상하고, 괴로우며, 변하고 바뀌는 것이다.” 若可闕可分。是名色受陰。指所闕。若手。若石。若杖。若刀。若冷。若暖。若渴。若飢。若蚊。虻。諸毒虫。風。雨觸。是名觸闕。是故闕是色受陰。

17) 4대의 상세한 내용은 사리뱃따(Sāriputta)가 설명한다(MN 28 at MN I 185-189; T I 464c4-466b20).

18) SN 12:2 at SN II, pp.3-4: cattāro ca mahābhūtā, catunnaṃca mahābhūtānaṃ upādāyarūpaṃ. Idam vuccati rūpaṃ.; T II 85a29-b1: 云何色。謂四大。四大所造色。是名為色。; T II 547c10-11: 云何為色。謂諸所有色。一切四大種。及四大種所造。T II 797b29: 彼云

리고 이는 12연기의 네 번째 연결 고리로서의 명색에서 색에 대한 설명으로 제시되고 있다. 산스끄리뜨본도 마찬가지로이다.¹⁹⁾ EBTs는 소조색이 무엇인지에 대해서 설명하고 있지 않지만, 테라와다 아비담마는 그것을 다섯 감각기관들의 민감한 물질(pasāda-rūpa)과 다섯 감각 대상들 가운데 네 개(형색, 소리, 냄새, 맛)를 포함하는 24가지의 이차적인 물질 현상들로 분석한다.²⁰⁾ 칼루파하나(Kalupahana)가 지적한 대로, 붓다가 색을 단지 4대만이 아닌 그로부터 파생된 소조색까지 포함한 개념으로 정의한 것은 색이 살아있고 성장하는 육체적 성격임을 설명하기 때문일 것이다.²¹⁾ 그래서 물질 전반을 가리키는 색도 안식의 대상으로서의 색과 마찬가지로 단지 객관적 실재로서의 물질을 뜻하지 않는다. 다시 말하면, 4대 및 소조색은 외계에 존재하는 객관적인 물질이 아니라 우리의 마음을 기반으로 나타난 물질이자 개인이 체험하는 물질이다.²²⁾ 때문에 색은 현대인이 생각하는 물질이라는 개념과는 조금 차이가 있다. 카루나다사(Karunadasa)의 표현대로, 색은 중생의 복합체로 들어오는 (유기체적) 물질이다. 따라서 상키야(Sāṃkhya)와 같이 초기불교는 귀가 듣는 소리가 있어서가 아니라 우리에게 귀(듣고자 하는 의도의 구체화)가 있기 때문에 소리가 있는 것이라고 주장한다(Lusthaus 2002/2014: 54). 그리스의 철학자 프로타고라스(Protagoras)가 “인간은 만물의 척도이다.”라고 주장하였는데, 이 역시 초기불교의 인식론과 맥락을 같이 한다고 생각된다.²³⁾ 이는 몸과 마음과의 긴밀한 관계를 암시한다는 점에서 매우 중요하다.

명(名, nāma)은 문자 그대로 이름이며,²⁴⁾ EBTs에서는 사람의 비물질적 측면

何為色。所謂四大身及四大身所造色。산스끄리뜨본들은 Suttacentral에서 확인하였다:
<https://suttacentral.net/sn12.2?view=normal> (검색일: 2023-04-30)

19) Cf. Tripāṭhī (1962), pp. 159–160.

20) Vism. 444; Vibh. 12–15.

21) Kalupahana, David J (1999). p. 32.

22) 따라서 상키야(Sāṃkhya)와 같이 초기불교는 귀가 듣는 소리가 있어서가 아니라 우리에게 귀(듣고자 하는 의도의 구체화)가 있기 때문에 소리가 있는 것이라고 주장한다(Lusthaus 2002/2014: 54). 그리스의 철학자 프로타고라스(Protagoras)가 “인간은 만물의 척도이다.”라고 주장하였는데, 이 역시 초기불교의 인식론과 맥락을 같이 한다고 생각된다.

23) Karunadasa, Y (2018). p.66.

24) 팔리어와 산스끄리뜨어 뿐만 아니라 한자도 그러하다.

들을 언급하는데 폭넓게 사용되기도 한다. 색의 구성요소와 달리 명의 구성요소에 대해서는 남전 EBTs와 북전 EBTs의 설명이 일치하지 않는다. SN의 「위방가 숫따(Vibhaṅga-sutta)」는 명이 수(受, vedanā), 상(想, saññā), 사(思, cetanā), 촉(觸, phassa), 작의(作意, manasikāra)라고 말한다.²⁵⁾ 이것이 남전 EBTs에 나오는 명에 대한 유일한 설명이다. 반면에 『잡아함경(雜阿含經)』의 「법설의설경(法說義說經)」²⁶⁾과 「연기경(緣起經)」,²⁷⁾ 그리고 산스끄리뜨본들²⁸⁾은 명이 수, 상, 행, 식의 네 가지 비물질 온들이라고 말한다. 오직 『증일아함경(增一阿含經)』의 「목우품(牧牛品)」만이 SN의 「위방가 숫따(Vibhaṅga-sutta)」와 마찬가지로 명을 통(=수), 상(=상), 념(=행), 갱락(=촉), 사유(작의)로 설명하고 있다.²⁹⁾

흥미롭게도, 명이 수, 상, 행, 식의 네 가지 비물질의 온들이라는 대다수 북전 EBTs의 설명은 후대 빨리 문헌과 남전의 주석서 전통의 설명과 완전히 일치한다. 후기 빨리 문헌인 「마하닛테사(Mahāniddeśa)」는 명이 네 가지 비물질의 온(cattāro arūpino khandhā)이라고 설명하고 있다.³⁰⁾ 또 다른 후기 빨리 문헌인 『넛띠빠까라나(Nettipakaraṇa)』는 색신(色身, rūpa-kāya)은 색온(色蘊, rūpakkhandha)이고 명신(名身, nāma-kāya)은 네 가지 무색온(cattāro arūpino khandhā)이라고 설명하고 있다.³¹⁾ 『위숫디막가(Visuddhimagga)』의 명에 대한

25) SN 12:2 at SN II 3: Vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro—idaṃ vuccati nāmaṃ.

26) SĀ 298 at T II 85a28-29: 云何名。謂四無色陰。受陰。想陰。行陰。識陰。

27) T 124 at T II 547c8-10: 云何為名。謂四無色蘊。一者受蘊。二者想蘊。三者行蘊。四者識蘊。

28) 산스끄리뜨본들은 Suttacentral에서 확인하였다: <https://suttacentral.net/sn12.2?view=normal> (검색일: 2023-04-30).

29) EĀ 49:5 at T II 797b27-29: 云何名為名。所謂名者。痛。想。念。更樂。思惟。是為名。 통(=수), 상(=상), 념(=행), 갱락(=촉), 사유(작의)로 동일시한 것은 Choong mun-keat(2000: 163)의 견해를 따랐다.

30) Nidd II. 435: Nāmaṃ ti cattāro arūpino khandhā.

31) Nett 41, 170: Tattha rūpakāyo rūpakkhandho, nāmakāyo cattāro arūpino khandhā. 『아비담 맛타 상가하(Abhidhammatha Saṅgaha)』, 『담마빠다 주석서(Dhammapada-aṭṭhakathā)』도 동일하게 정의하고 있다: Rūpakāyo rūpakkhandho, nāmakāyo cattāro arūpino khandhā. (Abhidhammatha Saṅgaha VIII 14; Dhpa IV 100) 다만 『담마빠다 주석서』는 동일한 정의를 다르게 표현하고 있다: Tattha sabbaso ti sabbasmim pi vedanādīnaṃ catunnaṃ rūpak-khandhassa cā ti pañcannaṃ khandhānaṃ vasena pavatte nāmarūpe.

설명은 문맥에 따라서 다르다. 어떤 곳에서는 명이 수, 상, (촉, 사, 작의를 포함하는) 행이라고 말한다.³²⁾ 또 어떤 곳에서는 비구의 명상 과정에서 명은 네 가지 비물질의 온들(arūpakkhandha)을 나타내는 방식으로, 색은 색온을 나타내는 방식으로 명색을 5온으로 정의한다.³³⁾ 빨리 주석서 전통은 남전 EBTs의 명에서 식이 제외된 이유는 식이 이미 세 번째 각지로 언급이 됐기 때문이라고 말한다.³⁴⁾ 이 맥락에서 명이 정신적인 모든 것을 나타내어 식을 포함한다면 어떤 식으로든 식이 스스로 조건임을 암시할 것이다. 그러므로 식은 명색과는 별개의 연결고리가 되어야 한다.³⁵⁾ 그러므로 남전의 EBTs가 명의 설명에서 식을 제외한 것은 식의 중복을 방지하기 위한 임시적 수단이며, 궁극적인 의미로는 명에 식이 포함되는 것으로 간주해야 한다.

다음으로 명이 다섯 가지 마음 작용들(수, 상, 사, 촉, 작의)로 구성된다는 남전 EBTs의 설명은 반드시 명에서 식이 제외됨을 의미하지는 않는다고 보아야 한다. 왜냐하면 다섯 가지 마음 작용들은 식을 조건으로 일어나며, 식은 다섯 가지 마음 작용들과 협조를 받아서 외부 대상들을 인식할 만큼 불가분의 관계이기 때문이다.³⁶⁾ 식이라는 작동 본부(즉 행위자)가 없다면 마음의 과정도 전혀 일어날

32) Vism. 558: Vibhāgā nāmarūpanān ti ettha hi: nāman ti ārammaṇābhimukhaṃ namanato vedanādayo tayo khandhā. (명색의 분석의 관점이란 이와 같다. 여기서 명라는 것은 대상을 향하여 기울기 때문에 수 등의 세 가지 온들을 뜻한다.)

33) Vism. 438f: ...catunnaṃ arūpakkhandhānaṃ vavattāpane paññā ayaṃ nāma vavattāpanāpaññā; yā rūpakkhandhassa vavattāpane paññā, ayaṃ rūpavavattāpanapaññā ti. 『위숫디막가(Visuddhimagga)』의 「견정해설(Diṭṭhisuddhi-niddeso)」이라는 장(章)에서 붓다고사는 명색을 상세하게 논하고 있다. 5온, 몸, 고통으로 무아를 설명하는 경우들을 인용하면서, 붓다고사는 이러한 경우들은 사실 인간이 단지 명색일 뿐이며 궁극적인 의미에서는 오직 명색만 존재하기 때문에 인간에게서 자아가 발견되지 않는다고 말한다.

34) Vbh-a. 169: Kim pana ime tayo khandhā va nāmaṃ, viññāṇaṃ nāmaṃ nāma na hotiti? Na na hoti; tasmim̐ pana gayhamāne nāma-viññāṇassa ca paccayaviññāṇassa cāti dvinnāṃ viññāṇānaṃ sahabhāvo āpajjati; tasmā viññāṇaṃ paccayaṭṭhāne ṭhapetvā paccayanibbattaṃ nāmaṃ dassetuṃ tayo va khandhā vuttā ti. Evaṃ tāva desanābhedaṭṭo viññāṭabbo vinicchayo. (그런데 이 세 가지 온만이 명이고 식은 명라고 하지 않는가? 그렇지 않다는 것은 아니다. 그러나 식이 포함되면 명으로서의 식과 조건으로서의 식이라는 두 종류의 식이 공존하게 된다. 그러므로 식을 조건으로 남겨 두고 그 조건에 의해 생기는 명을 보이기 위해서 세 가지 온만을 말할 것이다. 이것은 우선 교설의 구분에 대한 정의가 알려져야 하는 방식이다.) See also Vism 558.

35) Anālayo, Bhikkhu (2020). p. 27.

36) 테라와다 주석서 전통은 마음 작용들은 대상을 파악하는 행위에서 대상을 향해 기울기

수 없다.³⁷⁾ EBTs에서 “식과 함께 하는 명색(nāma-rūpa-saha-viññāṇa)”³⁸⁾라는 구문으로 인간의 경험 세계를 정의하고 있는 이유이다. 또한 사리뵈따(Sāriputta)가 마하쑤띠까(Mahākoṭṭhika)와 법담을 나눌 때에 수, 상, 식이라는 법들은 결합되어 있지 분리되어 있지 않으며, 이 법들을 잘 분리하여 차이점을 드러내는 것은 가능하지 않다³⁹⁾고 설명하였던 이유이기도 하다. 이 점은 나중에 설명할 갈대의 비유에서도 잘 드러난다.

상기 두 가지 이유에서 명색은 한 개인 전체의 정신적, 신체적 기능들을 모두 포괄하는 것으로 보아도 무방하며, 명색은 인지적 측면(마음)과 육체적 측면(몸)으로 구성된 개별적 존재라고 해석하는 것이 합당해 보인다.

III. 식과 명색의 상호의존성

『상웃따 니까야(Saṃyutta-Nikāya)』의 「날라갈라삐야 쑤따(Naḷakalāpiya-sutta)」(SN 12:67)와 잡아함경(雜阿含經)의 「노경(蘆經)」(SĀ 288)은 서로 기대어 세워놓은 두 다발 갈대의 비유를 통해서 식과 명색의 상호의존성을 설명하고 있다.

(manana) 때문에 명(nāma)라고 한다고 어원적인 설명을 한다(Dhs-a. 392; Vibh-a. 135). 또한 명의 특성(lakkhaṇa)은 구부림(namana)이고, 기능(rasa)은 결합(sampayoga)이며 나타남(paccupaṭṭhāna)은 분리할 수 없음(avinibbhoga)이며, 근접 원인(padaṭṭhāna)은 식이라고 말한다(Vibh-a. 136; Vism 528).

37) Johansson, Rune E. A. (1979), pp. 31-32.

38) 예를 들면, DN 15 at DN II 64: yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena aññamaññapaccayatā pavattati. 식과 함께 명색은 상호 조건에 의해서 윤회한다. MĀ 97 at T I 580a3: 謂識、名色共俱也

39) MN 43 at MN I 293: Yā c’ āvuso, vedanā yā ca saññā yañca viññāṇaṃ ime dhammā saṃsaṭṭhā, no visaṃsaṭṭhā. Na ca labbhā imesaṃ dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṃ paññāpetuṃ. Yaṃ hāvuso, vedeti taṃ sañjanāti, yaṃ sañjanāti taṃ vijānāti. Tasmā ime dhammā saṃsaṭṭhā no visaṃsaṭṭhā. Na ca labbhā imesaṃ dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṃ paññāpetuṃ ti. MĀ 211 at T II 791b2-5: 覺、想、思。此三法合不別。此三法不可別施設。所以者何。覺所覺者。即是想所想。思所思。是故此三法合不別。此三法不可別施設。한역본에서는 이러한 대답을 한 사람이 大拘絺羅로 나타난다.

벗이여, 예를 들어 두 개의 갈대 다발이 서로 의지하여서 있는 것과 같다. 벗이여, 그와 같이 명색을 조건으로 식이, 식을 조건으로 명색이..... 생긴다. 벗이여, 그런데 만일 이 두 개의 갈대 다발 가운데 하나를 빼내면 다른 하나도 쓰러질 것이다. 만일 다른 하나를 빼내면 저 하나도 쓰러질 것이다. 벗이여, 그와 같이 명색이 소멸하기 때문에 식이 소멸하고, 식이 소멸하기 때문에 명색이 소멸한다.⁴⁰⁾

『디가 니까야(Diḅha-Nikāya)』의 「마하니다나 슛따(Mahānidāna-sutta)」(DN 15)와 상응하는 한역본들에서 식은 명색의 발전에서 필수적인 것으로 나타나고 있다. 이경은 만약 식이 모태에 들어가지 않거나, 모태에 들어간 뒤에라도 나간다면, 임신은 성공하지 않을 것이라고 단언한다.

아난다여, ‘식을 조건으로 명색이 있다.’는 이것은 이 설명에 의해서 알려져야 한다. 아난다여, 만약 식이 모태(matu-kucchi)에 하강하지 않을지라도 명색이 모태에서 발전하겠는가? “아닙니다, 세존이시여.” “아난다여 만약 식이 모태에 하강하고 나서 벗어날지라도 명색이 이 상태로 생기겠는가?” “아닙니다, 세존이시여.” “아난다여, 식이 소년이나 소녀인 어린아이일 때 벗어날지라도 명색이 증가하고 성장하며 풍부해질 수 있겠는가?” “아닙니다, 세존이시여.” “아난다여, 그러므로 식이 명색의 원인이고 근원이고 기원이고 조건이다.⁴¹⁾

40) SN 12.67 at SN II 114: Seyyathāpi, āvuso, dvenaḷakalāpiyoaññamaññamissāyatiṭṭheyyuṃ. Evamevako, āvuso, nāmarūpapaccayāviññāṇaṃ; viññāṇapaccayānāmarūpaṃ...tāsaṃ ce, āvuso, naḷakalāpīnaṃ ekaṃ ākaḍḍheyya, ekā papateyya; aparaṃ ce ākaḍḍheyya, aparā papateyya. Evam eva kho, āvuso, nāmarūpanirodhā viññāṇanirodho; viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho. SĀ 「노경(蘆經)」(SĀ 288)은 세 개의 갈대 다발 가운데 하나 또는 둘이 빠지면 무너질 것이라고 말한다(T II 81b4-8). 산스끄리트 본(Tripāṭhī 1962: 110)에서는 두 개의 갈대 다발로 나오기 때문에 이는 번역의 오류였을 가능성을 배제하기 어렵다.

41) DN 15 at DN II 63: tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā vinnāṇapaccayā nāmarūpaṃ. Viññāṇaṃ va hi Ānanda mātu kucchiṃ na okkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ mātu kucchismiṃ samuccissathāti? ‘No h’etaṃ bhante.’ ‘Viññāṇaṃ va hi Ānanda mātu kucchiṃ okkamitvā vokkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ itthattāya abhinibbattissathāti? ‘No h’ etaṃ bhante.’ ‘Viññāṇaṃ va hi Ānanda daharass’ eva sato vocchijjis-satha kumārakassa vā kumārikāya vā, api nu kho nāmarūpaṃ vuddhiṃ virūḷhiṃ vepullaṃ āpajjissathāti?’ ‘No h’ etaṃ bhante.’ ‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa sa-

어머니가 가임기이고 아버지와 어머니의 적절한 결합(성관계)이 있을 때 임신이 일어나기 위해서는 식이 있어야 한다. 이 문맥에서 일반적으로 사용되는 용어는 식이 아니라 다시 태어날 존재인 간담바(gandhabba) 또는 향음(香陰)⁴²⁾이다.⁴³⁾ 게다가 식은 전 생애에 걸쳐서 명색의 조건이 된다. 이 점은 방금 인용한 경문 가운데 식이 어린이일 때 벗어나면 명식이 증가하고 성장하며 풍부해질 수 없다는 말씀에서 확인된다. 이는 식이 전개하여 명색으로 분화하고, 식은 동시에 명색에 근거해서 형성되고 명색으로 구성된다는 점을 의미한다.⁴⁴⁾ 이와 같이 상호의존하는 식과 명색의 기초 위에서 윤회의 과정이 반복된다.⁴⁵⁾

mudayo esa paccayo nāmarūpassa, yadidaṃ vinnāṇaṃ.’ DĀ 13 at T I 61b8-14: 色有觸。我所說者。義在於此。阿難。緣識有名色。此為何義。若識不入母胎者。有名色不。答曰。無也。若識入胎不出者。有名色不。答曰。無也。若識出胎。嬰孩壞敗。名色得增長不。答曰。無也。阿難。若無識者。有名色不。答曰。無也。阿難。我以是緣。知名色由識。緣識有名色。我所說者。義在於此。MĀ 97 at T I 579c16-23: 當知所謂緣識有名色。阿難。若識不入母胎者。有名色成此身耶。答曰。無也。阿難。若識入胎即出者。名色會精耶。答曰。不會。阿難。若幼童男童女識初斷壞不有者。名色轉增長耶。答曰。不也。阿難。是故當知是名色因。名色習。名色本。名色緣者。謂此識也。所以者何。緣識故則有名色。T 14 at T I 243b16-c3: 阿難有名字因緣。設有問。便對為有。何因緣名字。謂識因緣為有。當從是因緣阿難解知。為識因緣名字。若識阿難不下母腹中。當為是名色隨精得駐不。阿難言不。若識阿難母腹已下不得駐去。為有名字得致不。阿難言不。識阿難為本。若男兒若女兒已壞已亡。令無有為。得名字令增長令所應足不。阿難言不。如是阿難。從是起有從是本從是習從是因緣。為名字從識。識因緣阿難為有名字。有因緣阿難識。若問是。便對有。從何因滅有識。名字因緣有識。當從是因緣阿難分別解。為名字因緣識。若阿難。識不得名字駐。已識不得駐得增上。為有生老死苦習能致有不。阿難言不。如是阿難。從是致從是本從是習從是因緣。識令有名字。名字因緣有識。是如是為識因緣名字。名字因緣識。T 52 at T I 845b5-10: 復次此名色法以何為緣。所謂識法為緣。由識法故即有名色。識法若無名色何有。此識法者。最初受生居母胎藏依羯邏藍。識法具已無所增減。識因緣故而生諸蘊。如是名色圓滿具足。當知此識與彼名色。互相為緣而得生起。

42) 유감스럽게도, EBTs에서 재생과정과 관련된 간담바 또는 향음의 정확한 의미는 설명되고 있지 않다. 간담바에 대해 상세히 논의할 겨를은 없지만, 재생과정과 관련된 간담바 또는 향음은, 아뜨만(atman)과 같은 영원한 실체를 상정하지 않고서 전생으로부터 넘어가는 업의 경향성과 성격적 특성의 총합인 식의 흐름(viññāṇa-sota)으로 간주할 수 있다[Bodhi, Bhikkhu, and Bhikkhu Nāṇamoli, trans. (1995), p.1234]. 간담바에 대한 심도깊은 연구는 Wijesekera, O. H. de A(1945). “Vedic Gandharva and Pali Gandhabba,” University of Ceylon Review, Vol. 3, No. 1, pp. 73-107. 그리고 Anālayo, bhikkhu(2008). “Rebirth and the Gandhabba,” Mahachulalongkorn Journal of Buddhist Studies, 1: pp. 91-105 참조.

43) MN 38 at MN I 266; MĀ 201 at T I 769b23-25; MN 93 at MN II 157; MĀ 151 at T I 666a11-12.

44) Johansson, Rune E. A. (1979), pp.139-140.

『디가 니까야(Dīgha-Nikāya)』의 「마하니다나 슷따(Mahānidāna-sutta)』(DN 15)와 상응하는 한역본들은 몸과 마음의 상호의존성을 가장 상세하게 설명하는 경이다. 붓다는 명신(名身, nāma-kāya)의 특성이 없을 때 색신(色身, rūpa-kāya)에서 언어적 접촉(adhivacana-samphassa)은 불가능하고 물질적 몸의 특성이 없을 때 정신적 몸에서 육체적 접촉(paṭigha-samphassa)⁴⁶⁾이 불가능하다고 말한다. 따라서 각각의 접촉은 규정된 방식대로 명과 색 모두에 의존한다.

아난다여, 형태들, 특징들, 표상들, 이미지들 때문에 명신(名身, nāma-kāya)에 관한 개념이 있다. 그러한 형태들, 특징들, 표상들, 이미지들이 없을 때 명신에 언어적 접촉(adhivacana-samphassa)이 알려질 수 있겠는가? “아닙니다, 세존이시여.”

“아난다여, 형태들, 특징들, 표상들, 이미지들 때문에 색신(色身, rūpa-kāya)에 관한 개념이 있다. 그러한 형태들, 특징들, 표상들, 이미지들이 없을 때 색신에 육체적 접촉(有對觸, paṭigha-samphassa)이 알려질 수 있겠는가?” “아닙니다, 세존이시여.”⁴⁷⁾

45) SN 12.65 at SN II 105. 상응하는 한역본은 SĀ 287 at T II 80b24 등 참조. 또한 DN 15 at DN II 63-4 및 상응하는 한역본도 참조.

46) 언어적 접촉(adhivacana-samphassa)과 육체적 접촉(paṭigha-samphassa)이라는 용어는 오직 이 경에서만 나온다. DĀ의 「대연방편경(大緣方便經)」은 전자를 心觸, 후자를 身觸이라고 번역한다. MĀ의 「대인경(大因經)」은 전자를 增語更樂, 후자를 有對更樂이라고 번역한다. 안세고(安世高)가 한역한 「인본욕생경(人本欲生經)」은 전자를 更으로, 후자를 對更으로 번역한다. 다만 그의 번역은 아직 번역어 정립이 제대로 안 되고 번역문도 난잡한 고역(古譯)에 속하므로 큰 비중을 두어 참고할 수는 없다. 육체적 접촉(paṭigha-samphassa)이라는 번역에 대해서는 추가적인 설명이 필요하다. 빠띠까(paṭigha)는 어원적으로 prati(대하여)와 √han(죽이다)에서 파생된 명사이다. 보통 ‘적의’ 혹은 ‘반감’의 뜻으로 사용된다. 그러나 이 문맥에서는 어원에 입각하여 ‘부딪힘’, ‘충돌’의 의미로 사용된다. 다시 말하면, 물질인 다섯 감각기관들이 물질인 다섯 감각대상들과 충돌하기 때문에 그렇게 불리는 것이다. 붓다고사(Buddhaghosa)는 전자를 마음의 접촉(mano-samphassa)으로, 후자를 부딪힘을 가진 색온을 대상으로 하여 일어난 접촉이라고 정의한다(Sv II 500). 그래서 paṭigha-samphassa를 육체적 접촉으로 번역하였다. 두 가지 접촉에 대한 더 자세한 설명은 다음을 참조하라. Karunadassa(2018), pp. 60-61, Somaratne(2021), pp. 160-161.

47) DN 15 at DN II 62: Yehi, Ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati api nu kho rūpakāye adhivacanasamphasso paññāyethā”ti? “No hetam, bhante”.Yehi, Ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi rūpakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu…p

여기에서 명색이 까야(kāya)⁴⁸⁾로 기술되었으므로 명색은 객관적 영역을 포함하는 넓은 의미가 아니라 감각적 유기체의 두 가지 측면으로서 좁은 의미로 의도됨이 분명하다.⁴⁹⁾ 왜냐하면 인간의 평균적 경험과 관련된 한, 4대로 구성된 몸은 감각의 기반이자 접촉의 경험인 몸에 해당하기 때문이다.⁵⁰⁾ 이는 명과 색을 왜 따로 분리해서 사용하지 않고 한 쌍을 이루어 사용하였는지를 말해준다.⁵¹⁾ 결국 루네 요한슨(Rune Johansson)의 말대로, 색은 전적으로 물질적이지도 않고 명도 전적으로 정신적이지 않으며,⁵²⁾ 주관과 객관 사이에는 근원적인 차이점이 없다.⁵³⁾

e... tesu uddesesu asati api nu kho nāmakāye paṭighasamphasso paññāyethā”ti? “No hetam, bhante”. DĀ 13 at T I 61b3-8: 阿難。緣名色有觸。此為何義。若使一切眾生無有名色者。寧有心觸不。答曰。無也。若使一切眾生無形色相貌者。寧有身觸不。答曰。無也。阿難。若無名色。寧有觸不。答曰。無也。阿難。我以是緣。知觸由名色。緣名色有觸。我所說者。義在於此。MĀ 97 at T I 579c7-12: 阿難。所行。所緣有名身。離此行。離此緣有有對更樂耶。答曰。無也。阿難。所行。所緣有色身。離此行。離此緣有增語更樂耶。答曰。無也。設使離名身及色身。當有更樂施設更樂耶。答曰。無也。T 14 at T I 243b6-15: 若有問。有因緣更不。對為有。何等更有因緣。對為名字因緣。當從是阿難可知。令從名字因緣更。若從所處有亦從所處應受。令名身聚有。若阿難。從所處有。亦從所處應受無有。為有更有名字不。阿難言不。若阿難從所處有。亦從所應受無有。今名身有無有。寧當有對更不。阿難言不。一切阿難。名字亦色身無有。為有更不。為從有更不。阿難言不。如是阿難為從是是發。為從是是本。為從是是習。為從是是因緣。從是是更令從是名字。名字因緣阿難令有更。『불설대생의경(佛說大生義經)은 명색이란 곧 색법(色法)과 심법(心法)의 무더기이며, 식법(識法)과 서로 인연이 되고 화합하여 생긴다고 말한다(T 52 at T I 845a29-b2: 故即生六處。名色若無六處何有。此名色者。謂即色法及心等法有積聚故。即此名色與彼識法互相為緣。和合得生是為名色。)

48) 몸이라 번역한 kāya는 √ci(쌓아올리다)에서 파생된 남성명사로서, 집단, 덩어리, 모음, 적집, 몸 등의 의미를 지닌다. 초기 불교에서 kāya는 크게 ① 육체적 의미, ② 심리적 의미, ③ 윤리적 의미의 세 가지로 사용된다. 이외에도 kāya는 다른 단어와의 합성을 통해서 여러 의미로 사용된다(Rhys Davids and Stede 1921/1993: 207). kāya는 nāma-rūpa보다 상위 개념이다. 왜냐하면 의생신(意生身, mano-maya-kāya)과 같이 rūpa로부터 완전히 독립된 몸들이 존재하기 때문이다(Lusthaus 2002/2014: 75 n9). 논의가 자칫 벗어날 수 있고, 분량도 제한되어 있으므로 여기서 의생신은 논의하지 않는다.

49) Bodhi, Bhikkhu (1984/1995). p. 20.

50) Anālayo, Bhikkhu (2021). pp. 2088-2089.

51) 김삼목(2000), p. 96.

52) Johansson, Rune E. A. (1979), p. 33.

53) Johansson, Rune E. A. (1979), p. 33.

IV. 연기적 관점으로 본 명색

붓다 시대 철학자들의 뜨거운 이슈였던 10사무기(十事無記, *dasa-avyākata-vatthūni*)나 14무기(十四無記, *catur-daśa-avyākṛta-vastūni*)⁵⁴의 하나는 생명(*jīva*)과 몸(*sarīra*)의 동일성 여부에 관한 문제였다.⁵⁵ 이 문제는 팔리본에서 “생명과 몸은 같은 것인가(*taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ*)”, “생명과 몸은 다른 것인가(*aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ*)”로 나타난다. 한편 한역본에서는 “命即是身, 為命異身異”⁵⁶이나 “身即是命. 命即是身. 身異命異”⁵⁷ “命即是身, 命異身異.”⁵⁸ 등으로 나타난다. 여기서의 생명은, 팔리 주석서의 설명에 따르면, 정신적인 실체로서의 마음 또는 영혼을 가리키며, 몸은 글자 그대로 육체적인 실체로서의 몸을 가리킨다.⁵⁹ 이러한 설명은 문맥상으로도 타당하다고 생각된다. 10사무기나 14무기 중 하나가 몸과 마음의 동일성 여부였다는 사실은 붓다 시대 사상계에서 일원론과 이원론이 첨예하게 대립하고 있었음을 말해준다.

잘 알려진 대로, 붓다는 다른 형이상학적 질문들과 마찬가지로 몸과 마음의 동질성 여부에 대해서도 단언적 답변을 거부하고 침묵하였다. 이러한 붓다의 태도는 초기 불교가, 일부 저자들의 주장과 달리, 이원론과 일원론 그 어느 이론에

54) 무기(無記, *avyākata*)는 팔리 니까야에서 10가지로, 산스끄리트 문헌에는 14가지로 나타난다. 『아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論)』에서도 14가지로 나타난다. 한역 아함경에서는 10가지로도, 14가지로도, 16가지로도 나타난다.

55) DN I 187-188; MN I 426, 484.; SN III 257; AN II 41.

56) MĀ 220 at T I 804c6; MĀ 221 at 804b4.

57) SĀ2 100 at T II 445a17-18; 448ac5-6.

58) SĀ 168 at T II 45b11.

59) 테라와다 북주석의 설명에 따르면, 생명(*jīva*)은 자아(*atta*)를 뜻하고 몸(*sarīra*)은 물질(*rūpa*)을 뜻한다(Svpt I 451). 그래서 이 질문은 자아와 물질은 같으나 다르냐는 질문이 된다. 붓다고사(Buddhaghosa)에 따르면 생명과 몸이 같다고 하면 몸이 무너지면 중생도 없어져 버리는 것이므로 이는 단멸론(*ucchedavāda*)이 되고, 다르다고 하면 몸이 무너지도 중생은 죽지 않으므로 이는 영속론(*sassatavāda*)이 된다. 그러므로 붓다는 불교(*sāsana*)에서는 이러한 양극단을 떠난 중도(中道, *majjhimā-paṭipadā*)를 가르치는 것을 보여주기 위해서 그들의 질문을 물리치지 않고 (*avissajjetvā*) 받아들여서 도 닦음을 드러낸다고 설명한다(Sv I 319).

도 근거하지 않음을 말해준다. 만약 붓다가 생명과 몸이 동일하다고 답변했다면 범아일여(梵我一如)라는 우빠니샤드의 사상과 일부 후대 불교의 유심론적 일원론(idealistic monism)이나 유물론적 일원론(materialistic monism)을 인정하는 셈이 되고, 반대로 생명과 몸이 다르다고 답변했다면, 이원론(dualism)을 인정하는 셈이 된다.

붓다의 최초 설법에서 드러나듯이, 원래 중도(中道, majjhimā-patipadā)는 감각적 쾌락에 대한 탐닉(kamāsukhallikānuyoga)과 고행(苦行, tapo/attakila-mathānuyoga)의 두 가지 극단적 생활 방식을 버리는 것이다. 그 구체적인 방식이 팔정도(八正道, ariyo-aṭṭhaṅgiko-maggo)이므로 중도는 팔정도와 동일시된다. 중도는 실천뿐만 아니라 이론에도 적용된다. 이론에서의 중도는 자아와 세계에 대한 두 가지 극단적 사조인 상견(常見, sassata-ditṭhi) 또는 상주론(常住論, sassatavāda)과 단견(斷見, uccheda-ditṭhi) 또는 단멸론(斷滅論, uccheda-vāda)을 연기의 입장에서 모두 거부하는 것이다. 이는 『상윳따 니까야(Saṃyutta-Nikāya)』의 「жат짜야나곳따 숫따(Kaccāyanagotta-sutta)」(SN 12:15)와 상응하는 한역본들(SĀ 301, SĀ 262)에서 팔정도의 첫 번째인 정견(正見, sammā-ditṭhi)의 깊은 의미를 설명하는 구절에서 찾아볼 수 있다.

жат짜야나(Kaccāyana)여, 이 세상은 대부분 두 가지를 의지하고 있나니 그것은 있음(atthitā)과 없음(natthitā)이다. жат짜야나여, 세상의 일어남을 있는 그대로 바른 지혜로 보는 자에게는 세상에 대해 없음이 존재하지 않는다. жат짜야나여, 세상의 소멸을 있는 그대로 바른 지혜로 보는 자에게는 세상에 대해 있음이 존재하지 않는다.

жат짜야나(Kaccāyana)여, ‘모든 것은 있다.’는 이것이 하나의 극단이고, ‘모든 것은 없다.’는 이것이 두 번째 극단이다. жат짜야나여, 이러한 양극단을 의지하지 않고 중간에 의해서 여래는 법을 설한다. 무명을 조건으로 상카라들이... (후략)⁶⁰⁾

60) SN II 17: Dvayanissito khvāyaṃ, kaccāna, loko yebhuyyena—atthitañceva natthitañca. Lokasamudayaṃ kho, kaccāna, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti. Lokanirodhaṃ kho, kaccāna, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti. Upayupādānābhinivesavinibandho khvāyaṃ, kaccāna, loko yebhuyyena. Tañcāyaṃ upay-

거의 모든 불교의 주요 부파들이 인용한 이 경은 인도철학에서 두 가지 절대주의 이론, 즉 초기 우빠니샤드에서 제시된 영구적 있음(atthitā)과 유물론자들이 제시한 허무주의적인 없음(nathita)을 배경으로 한 철학적 ‘중도’를 다루고 있다.⁶¹⁾ 세상이 있음(atthitā)에 의지하고 있다는 것은 상견 또는 상주론을 가리키며, 세상이 없음(nathita)에 의지하고 있다는 것은 단견 또는 단멸론을 가리킨다. 상주론은 범아일여(梵我一如)라는 우빠니샤드의 사상과 일부 후대 불교의 유심론적 일원론(idealistic monism)이나 유물론적 일원론(materialistic monism)을 예로 들 수 있다. 그리고 단멸론은 유물론적 이원론을 예로 들 수 있다. 붓다가 몸과 마음의 동일성을 부정한 것은 일원론의 부정으로, 이는 곧 몸과 마음의 소멸(죽음)과 동시에 자아가 완전히 사라진다는 단견(斷見, uccheda-dit̄ṭhi)의 부정이다. 붓다가 몸과 마음의 상이성을 부정한 것은 이원론의 부정으로, 이는 곧 자아를 몸과 엄밀히 구분되는 마음으로 여겨 몸이 소멸(죽음)해도 자아는 영원히 존재한다는 상견(常見, sassata-dit̄ṭhi)의 부정이다. 이점은 『상윳따 니까야(Saṃyutta-Nikāya)』의 「로까야띠까 수따(Lokayatika-sutta)」(SN 12:48)⁶²⁾에서 확인된다. 이 경에서 연기는 모든 것은 하나의 성질(ekatta)을 가졌다거나 모든 것은 다양한 성질(puthutta)을 가졌다는 두 극단적 견해 사이의 중도로서

upādānaṃ cetaso adhiṭṭhānaṃ abhinivesānusayaṃ na upeti na upādiyati nādhit̄ṭhāti: ‘atta me’ti. ‘Dukkhaṃeva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkhaṃ nirujjhamānaṃ nirujjhati’ti na kaṅkhati na vicikicchati aparapaccayā nāṇamevassa ettha hoti. Ettāvataṃ kho, kaccāna, sammādit̄ṭhi hoti. ‘Sabbamatthi’ti kho, kaccāna, ayameko anto. ‘Sabbam natthi’ti ayaṃ dutiyo anto. Ete te, kaccāna, ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti: ‘avijjāpaccayā saṅkhārā; saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ... T II 85c21-29: 陀迦旃延。世間有二種依。若有。若無。為取所觸。取所觸故。或依有。或依無。若無此取者。心境繫著使不取。不住。不計我苦生而生。苦滅而滅。於彼不疑。不惑。不由於他而自知。是名正見。是名如來所施設正見。所以者何。世間集如實正知見。若世間無者不有。世間滅如實正知見。若世間有者無有。是名離於二邊說於中道。所謂此有故彼有。此起故彼起。謂緣無明行。T II 66c26-67a5: 佛聞。教摩訶迦旃延言。世人顛倒依於二邊。若有。若無。世人取諸境界。心便計著。迦旃延。若不受。不取。不住。不計於我。此苦生時生。滅時滅。迦旃延。於此不疑。不惑。不由於他而能自知。是名正見。如來所說。所以者何。迦旃延。如實正觀世間集者。則不生世間無見。如實正觀世間滅。則不生世間有見。迦旃延。如來離於二邊。說於中道。所謂此有故彼有。此生故彼生。謂緣無明有行。

61) Kalupahana, David J (1986). p. 1.

62) 상응하는 한역본은 확인되지 않는다.

설해지고 있다.

"고따마 존자시여, 모든 것은 존재합니까?"

"바라문이여, 모든 것은 존재한다는 이것은 첫 번째 세상의 이치이다."

"고따마 존자시여, 그러면 모든 것은 존재하지 않습니까?"

"바라문이여, 모든 것은 존재하지 않는다는 이것은 두 번째 세상의 이치이다."

"고따마 존자시여, 그러면 모든 것은 하나의 성질을 가졌습니까?"

"바라문이여, 모든 것은 하나의 성질을 가졌다는 이것은 세 번째 세상의 이치이다."

"고따마 존자시여, 그러면 모든 것은 다양한 성질을 가졌습니까?"

"바라문이여, 모든 것은 다양한 성질을 가졌다는 이것은 네 번째 세상의 이치이다. 바라문이여, 이러한 양 극단을 의지하지 않고 중간에 의해서 여래는 법을 설한다. 무명을 조건으로 상카라들이... (후략)"⁶³⁾

몸과 마음의 문제에 대해서도 동일한 말을 할 수 있다. “모든 것은 하나의 성질을 가졌다(sabbam ekattan’ti).”는 것은 일원론을 가리키며, “모든 것은 다양한 성질을 가졌다(sabbam puthuttan’ti).”라는 것은 이원론을 가리킨다. 앞서 살펴본 것처럼, 몸과 마음은 조건에 의해서만 존재하므로 몸과 마음은 동일하거나(ekatta) 몸과 마음은 상이하다(puthutta)는 주장은 모두 수용되지 않는다. 왜냐하면 조건에 의해 발생하는 현상으로서의 몸과 마음은 서로 떨어져 존재할 수 없지만 서로 동일하지 않은 과정의 네트워크이기 때문이다.

V. 나가는 말

“몸과 마음의 차이점은 무엇인가?”라는 문제는 서양철학에서 오랜 논란거리

63) SN II 77: “Kiṃ nu kho, bho gotama, sabbamatthī’ti? “Sabbamatthī’ti kho, brāhmaṇa, jeṭṭhametaṃ lokāyataṃ”. “Kiṃ pana, bho gotama, sabbam natthī’ti? “Sabbam natthī’ti kho, brāhmaṇa, dutiyametaṃ lokāyataṃ”. “Kiṃ nu kho, bho gotama, sabbamekattan’ti? “Sabbamekattan’ti kho, brāhmaṇa, tatiyametaṃ lokāyataṃ”. “Kiṃ pana, bho gotama, sabbam puthuttan’ti? “Sabbam puthuttan’ti kho, brāhmaṇa, catutthametaṃ lokāyataṃ. Ete te, brāhmaṇa, ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti: ‘avijjāpaccayā saṅkhārā...

였다. 인도철학도 몸과 마음, 정신과 육체가 서로 관련되고 상호 작용하는 방식에 관한 복잡한 질문과 씨름해왔다. 어떤 저자들은 EBTs의 많은 문맥에서 몸과 마음이 확실하게 구분되어 설명되고 있다는 점과 한 생에서 다음 생을 연결하는 윤회의 주체로서 식이 언급된다는 점에 근거하여 초기 불교가 이원론에 기반하고 있거나 이원론을 지지하는 것으로 간주한다. 이 두 가지 점(몸과 마음이 확실하게 구분되어 설명되고 있다는 점과 한 생에서 다음 생을 연결하는 윤회의 주체로서 식이 언급된다는 점)은 붓다의 방편적 설법과 연기의 관점으로 바라보아야만 한다. 방편적 설법은 붓다의 교육학에서 핵심을 이룬다. 선가(禪家)의 선사들이 많이 사용한 “손가락으로 달을 가리키면 달을 보아야 한다.”라는 격언처럼, 붓다의 가르침인 법(法, dhamma)은 깨달음이라는 목적에 이르는 수단이지 목적 그 자체가 아니다. 이 말은 붓다가 상이한 근기와 성향을 지닌 중생들의 눈높이에 맞추어 궁극적 진리(paramattha)를 설명하는데 사용한 개념(paññati)과 일상적 용어(vohāra-vacana)에 너무 집착해서는 안됨을 의미한다. 붓다는 설법의 편의를 위해서 몸과 마음을 나누어서 설명했을 뿐 궁극적 의미에서는 그러한 엄밀한 구분이 존재하지 않고, 단지 정신과 물질의 무아적 과정임을 이해해야 한다. 이는 바지라(Vajira) 비구니⁶⁴)와 나가세나(Nagasena)⁶⁵)가 마차의 비유로 인습적 의미에서 인간은 존재하지만, 궁극적 의미에서는 인간이라는 실체가 존재하지 않는다고 말한 데서 확인할 수 있다. 연기의 관점은 경험 세계에 대한 초기불교의 분석에서 드러난다. 가장 보편적으로 경험 세계는 5온(五蘊, pañcakkhandhā)으로 분석되며, 이는 다시 ‘몸과 마음’이나 ‘정신과 물질’이라 번역되는 명색으로 대별된다. 이러한 분석을 통해서 붓다는 명색으로 이루어진 경험 세계가 모두 변화하고 상호작용하는 과정의 집합체임을 발견하였다. 이는 몸이 마음 없이 단독으로 존재할 수 없으며, 마음도 몸 없이 단독으로 존재할 수 없음을 말해준다. 이로써 초기불교는 마음과 몸이 완전히 이질적이라는 이원론을 지지함을 알 수 있다. 그렇다고 해서 육체(몸)와 정신(마음)이 둘이 아니라 본질적으로 하나라는 일원론을 지지하는 것도 아니다. 왜냐하면 초기 불교는 몸과 마음을 상호 의존적인 것으로 파악하기 때문이다. 이러한 상호의존성은 “이것이 있으면 저것이 있고, 이것이 일

64) SN 5:10 at SĀ 1202 at SN I 135; T II 327b7-10.

65) Mil. pp. 25-28.

어나면 저것이 일어난다. 이것이 없으면 저것이 없고, 이것이 소멸하면 저것이 소멸한다.”⁶⁶⁾라는 연기법의 차인성(此因性, idapaccayatā) 또는 상호의존성의 원리에 따른 것이다. 이렇게 이해한다면, 이원론과 일원론과 같은 존재론의 함정으로 부터 쉽게 벗어날 수 있으며, 일원론과 이원론 어느 한쪽으로의 일방적 견해가 불가능하게 된다.

66) SN III 70: Iti imasmim sati idaṃ hoti, imasmim asati idaṃ na hoti. Imassuppādā idaṃ up-
pajjati, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati. 그리고 SN II 65, 78도 참조. 상응하는 한역문은 다음과
같다. T II 547b17-18: 依此有故彼有。此生; T II 84b14: 云何為因緣法。謂此有故彼有。T II
84c15: 此有故彼有。此起故彼起。; T II 85a14: 此有故彼有。此起故彼起。

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

- 빨리문헌은 PTS본의 권 번호와 페이지를 기재하였다.
- 빨리문헌의 약호는 V. Trenckner. *A Critical Pāli Dictionary* (Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1924-)의 Epiloegomena에 따랐다.
- 한역문헌은 『대정신수대장경(大正新脩大藏經)』에 의거해서 그 권 번호와 페이지를 기재하였다.

AN. *Aṅguttara-Nikāya*. 5 Vols., PTS.

DĀ. *Dirgha-Āgama* [長阿含經]. (T 1). Trans. Buddhayaśas 佛陀耶舍 and Zhúfóniàn (Buddhasmṛti) 竺佛念

Dhs-a. *Dhammasaṅgaṇī-aṭṭhakathā* (= *Atthasālinī*), PTS.

DN. *Dīgha-Nikāya*. 3 Vols., PTS.

EĀ. *Ekottarika-Āgama* [增壹阿含經]. (T 125). Trans. Saṅghadeva 僧伽提婆

MĀ. *Madhyama-Āgama* [中阿含經]. (T 26). Trans. Saṅghadeva 僧伽提婆

MN. *Majjhima-Nikāya*, 3 Vols, PTS.

Mil. *Milindapañha*, PTS.

Mp. *Manorathapūraṇī*. 5 Vols, PTS.

Nett. *Nettipakaraṇa*, PTS.

Nidd I. *Mahāniddeśa*, PTS.

Nidd II. *Cullaniddeśa*, PTS.

Ps. *Papañchasūdanī*, PTS.

SĀ. *Samyukta-Āgama* [雜阿含經]. (T 99). Trans. Guṇabhadra 求那跋陀羅

- SĀ2. *The Shorter Chinese Saṃyukta-Āgama* [別譯雜阿含經]. (T 100). Trans. an unknown translator
 SN. *Saṃyutta-Nikāya*, 6 Vols, PTS.
 Spk. *Sāratthappakāsinī*, 3 Vols, PTS.
 Svṛṭ *Sumaṅgalavilāsinīpurāṇaṭṭikā* (= *Linatthappakāsinī*). Edited by Lily de Silva, London, 1970. PTS.
 T. *Taishō Sinshū Daizōkyō* [大正新脩大藏經]
 Vin. *Vinaya-piṭakam*. 5 Vols., PTS.
 Vibh. *Vibhaṅga*, PTS.
 Vibh-a. *Vibhaṅga-aṭṭhakathā* (= *Sammohavinodanī*), PTS.

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

- 김삼목(2000), 「우파니샤드와 팔리 경전에 나타난 Nāma-rūpa의 개념」, 『인도철학』, 제10집, 서울: 인도철학회, pp. 69-104.
 Anālayo, Bhikkhu (2021). "Dimensions of the 'Body'" in Tranquility Meditation, *Mindfulness* 12: 2088-2393.
 Anālayo, Bhikkhu (2020). "The Five 'Fingers' of Name," *Insight Journal* 46, pp. 27-36.
 Batchelor, Stephen (2011). *Confession of a Buddhist Atheist*, New York: Spiegel & Grau.
 Bodhi, Bhikkhu, and Bhikkhu Ñāṇamoli, trans. (1995). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, Boston, MA: Wisdom Publications.
 Bodhi, bhikkhu (2005). *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon*, Boston: Wisdom Publications.
 Choong, Mun-keat (2000). *The Fundamental Teachings of Early Buddhism: A comparative study based on the Sūtrāṅga portion of the Pāli Saṃyutta-Nikāya and the Chinese Saṃyutāgama*, Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag.
 Goodman, Steven D (2020). *The Buddhist Psychology of Awakening: An In-Depth Guide to Abhidharma*, Boston: Shambhala.
 Falk, Maryla (2006). *Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa: Origins and Aspects of an Ancient Indian Conception*, Fremont: Jain Pub Co.
 Hamilton, Sue (1996). *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London: Luzac Oriental.

- Harvey, Peter (1993). "The Mind-Body Relationship in Pāli Buddhism: A Philosophical Investigation," in *Asian Philosophy*, Vol. 3, No. 1, pp. 29-41.
- Harvey, Peter (1995). *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*, London & New York: Routledge.
- Harvey, Peter (2015). "The Conditioned Co-arising of Mental and Bodily Processes within Life and Between Lives," in Steven M. Emmanuel. (eds), *A Companion to Buddhist Philosophy*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 46-68.
- Hayes, Richard P (2015). "Philosophy of Mind," in Steven M. Emmanuel. (eds), *A Companion to Buddhist Philosophy*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 395-405.
- Jr. C. W. Huntington (2009). "Candrakīrti's *Madhyamakāvatārabhāṣya* 6.86-97: A Madhyamaka Critique of Vijñānavāda Views," William Edelglass and Jay L. Garfield. (eds), in *Buddhist Philosophy: Essential Readings*, Oxford: Oxford University Press, pp. 309-319.
- Johansson, Rune E.A (1979). *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*, London: Taylor and Francis Group.
- Kalupahana, David J (1999). *The Buddha's Philosophy of Language*, Sri Lanka: Sarvodaya Vishva Lekha Printers.
- Kalupahana, David J (1986/1999), *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Karunadassa, Y (2018). *Early Buddhist Teachings: The Middle Position in Theory and Practice*, Boston, MA: Wisdom Publications.
- Karunadassa, Y (2019). *Theravada Abhidhamma: Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*, Boston, MA: Wisdom Publications.
- Laumakis, Stephen J (2015). "The Philosophical Context of Gotama's Thought," Steven M. Emmanuel. (eds), *A Companion to Buddhist Philosophy*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 13-25.
- Rhys Davids, T. W. and Stede, W. (1921/1993). *Pali-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lin, Chien-Te (2013). Rethinking Mind-Body Dualism: A Buddhist Take on the Mind-Body Problem, *Contemporary Buddhism* Vol. 14, No. 2: 239-264.

Lusthaus, Dan (2002/2014). *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London & New York: Routledge.

Nyanaponika, Thera (2010). *Abhidhamma Studies: Buddhist Explorations of Consciousness and Time*, Boston, MA: Wisdom Publications.

Searle, John R. (2008). *Mind, Language, and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books.

Somaratne, G. A (2021). *The Buddha's Teaching: A Buddhist Analysis*, Singapore: Palgrave Macmillan.

Tripāṭhī, Chandrabhāl (1962). *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*, Berlin: Akademie Verlag.

<Abstract>

A Buddhist Approach to the Mind-Body Problem – The Middle Position between Monism and Dualism –

Kim, han-sang

Researcher of Buddhist Academy, Dongguk University

The present article investigates Early Buddhism's mind-body relationship focused on *nāma-rūpa*. Early Buddhist texts (EBTs) make use of mind-body distinction, and consciousness (*viññāṇa*) sometimes refers to as evolving consciousness (*saṃvattanika-viññāṇa*) or stream of consciousness (*viññāna-sotaṃ*) that sustains personal continuity during life and through subsequent rebirths. This has led some thinkers to search for insight into the way Early Buddhism supports mind-body dualism. How Early Buddhism understand the nature of the mind-body relationship can be seen from interrelationship between *nāma* and *rūpa* in the formula of dependent origination. The Buddha was often asked a set of questions known as the 'undermined (*avyākata*) questions' which included "is the life-principle the same as the mortal body?" and "is the life-principle different from the mortal body?" The questions amount to asking whether there is an eternal Self which survives the death of the body (Eternalism) or whether a supposedly substantial Self is nevertheless destroyed at death, this being the total end of a being (Annihilationism). He set aside the questions as time-wasting and mis-constructed. This suggest that Early Buddhism avoids the dualistic theory, which says that mind and matter are strictly separate entities. Buddhism also avoids the monistic theory, which says that mind and matter are finally reducible to one, either to mind

(idealism) or to matter (materialism). Keeping itself equally aloof from both theories, Early Buddhism explains the mind-body relationship as one of reciprocal dependence. This is the middle way (*majjhimā-patipadā*) avoiding two extremes in theory.

Keywords

Mind-body Dualism, Mind-only Monism, Eternalism (ssatavāda), Annihilationism (uccheda-vāda), Nāma-rūpa, The Mind-Body Distinction, The middle way (majjhimā-patipadā), Dependent Origination (paṭiccasamuppāda)

[제1발표 논평1]

“초기 불교에서 바라본 몸과 마음의 관계 -일원론과 이원론 사이의 중도” 를 읽고

이필원

(동국대학교 WISE캠퍼스)

몸과 마음, 혹은 육체와 영혼의 문제는 오랜 역사속에서 인류가 품고 있는 테마 중 하나이다. 동서양의 종교와 철학은 어찌 보면 이에 대한 해석의 과정이라고도 할 수 있다. 이를 통해 존재론과 인식론을 발전시켜 온 것이라고도 이해된다. 그런데 붓다는 이러한 해석의 문제에는 관심이 없었던 것 같다. 그것을 단적으로 드러낸 일이 바로 ‘무기(無記)’라고 할 수 있다. 붓다는 무기를 통해 육체와 영혼의 딜레마를 실천적 관점으로 환원시켜 형이상학적 굴레로부터 벗어나게 했다고 할 수 있다. 사실상 우리가 익숙하게 알고 있는 일원론이나 이원론 등은 결국은 ‘견해(ditthi)’에 해당한다. 견해는 붓다가 그토록 경계했던 내용이기도 하다.(Sn.785) 붓다는 견해의 굴레에서 벗어나는 길이 윤회를 벗어나는 길이기도 하다(Sn.786)는 점을 분명히 밝히고 있다. 그렇기에 형이상학적 관점/견해에서 이루어지는 일체의 논의에 붓다는 ‘침묵’할 수 밖에 없었다고 이해된다.

그럼에도 불구하고, 몸과 마음의 문제는 우리들이 세상을 바라보는 하나의 틀을 제공한다. 몸, 즉 물질을 기반으로 인간을 이해할 것인지, 아니면 마음 즉 정신/영혼을 중심으로 인간을 이해할 것인지에 따라 인간 이해의 방식은 매우 달라진다. 전자는 유물론 후자는 유심론이라고 할 수 있다. 이러한 견해가 어느 쪽으로든 확립되게 되면 그것은 그 사람의 세계관을 고착시키게 된다. 그래서 우리는 이러한 이유로 이 몸과 마음의 문제에 대해서 확실한 결론에 도달하지 못함에도 불구하고 논의를 지속해 나갈 수 밖에 없는 것도 또한 현실이 아닐까 싶다.

김한상 선생님(이하 논자)은 논문에서 초기불교의 관점에서 몸과 마음의 관계를 일원론 혹은 이원론의 형이상학적 관점에서 벗어난 중도의 체계로 해석하고 있다. 이를 위해 초기불교 경전을 면밀하게 고찰하고, 많은 용례들을 통해 중도적 관점에서의 이해를 시도하고 있다.

논자는 그 구체적인 논의를 명색의 의미를 명료하게 하는 작업으로 시작한다. 명색은 연기의 구조속에서 등장하는 표현인데, 논자는 초기불전의 다양한 용례를 통해 “한 개인 전체의 정신적, 신체적 기능들을 모두 포괄하는 것으로 보아도 무방하며, 명색은 인지적 측면(마음)과 육체적 측면(몸)으로 구성된 개별적 존재라고 해석하는 것이 합당해 보인다.”고 해석하고 있다. 이는 명색을 오온으로 이해하는 것으로, 논자는 복전 아함과 후대 빨리 문헌 그리고 남전의 주석서 전통의 설명을 그 근거로 제시하고 있다.

3장에서는 ‘식과 명색의 상호의존성’을 다루고 있다. 논자는 식과 명색의 상호의존 관계는 윤회의 과정을 설명하는데 반드시 필요한 토대로 이해하고 있다. 아울러 “명색은 객관적 영역을 포함하는 넓은 의미가 아니라 감각적 유기체의 두 가지 측면으로서 좁은 의미로 의도된 것으로 이해한다.”고 말하고 있다. 그리고 루네 요한스의 견해를 빌어 색은 전적으로 물질적이지도, 명은 전적으로 정신적이지 않으며, 주관과 객관 사이에는 근원적인 차이가 없다는 결론을 내리고 있다.

4장에서는 ‘연기적 관점으로 본 명색’을 다루고 있다. 이 장에서는 먼저 무기(avyakata)라는 방법으로 붓다는 유심론적 일원론이나 유물론적 일원론, 그리고 이원론이라는 형이상학적 관점을 비판하고 있다고 말한다. 그리고 이는 ‘있음’과 ‘없음’의 양극단을 지양한 중도의 방법이며, 연기적 관점이라고 분석한다.

이상의 내용을 토대로 논자는 몇 가지 질문의 형식을 통해 논평을 대신하고자 한다.

우선 평자가 논문을 읽으면서, 특히 1장 ‘들어가는 말’의 내용에서 논자는 몸 ‘과 마음을 불교에서는 이원론적 관점에서 이해하고 있나?’라는 생각을 하게 되었다. 예로 존 설의 견해(p.2)나 스티븐 배첼러의 견해(p.3)를 소개하면서, 초기불교 텍스트의 많은 문맥에서 식을 윤회의 주체로 언급하고 있는 점등을 들어 몸과 마음을 분명히 구분되는 것처럼 보이게 하는 것이 사실이라고 말하고 있다.(p.3)

그리고 이는 결론으로 이어지는데, 결론에서 논자는 “초기불교는 마음과 몸이 완전히 이질적이라는 이원론을 지지함을 알 수 있다.”(p.14)라고 말함으로써, 결국 서론에서 제기했던 ‘몸과 마음을 분명히 구분되는 것처럼 보이게 하는 것’이 단순히 보이는 것이 아니라 사실이라고 결론내리고 있다. 그런데 이러한 결론은 논자가 2장, 3장, 4장에서 논의하는 일련이 과정을 보았을 때, 적절한 결론은 아닌 것 같다. 더구나 결론의 마지막에 “일원론과 이원론 어느 한쪽으로의 일방적 견해가 불가능하게 된다.”(p.15)라고 한 내용과도 상치된다. 이러한 상반된 견해를 동시에 제시한 이유에 대한 설명을 듣고 싶다.

두 번째는 과연 식은 행위자이자 윤회의 주체인가 라는 문제이다. MN의 ‘Mahātaṇhāsāṅkhasutta’에서는 식을 윤회의 주체로 이해하고 있는 사띠 비구를 경책하는 내용이 나온다. 여기에서 붓다는 식은 ‘조건에 의해 생겨나는 연기된 식’임을 다시 한 번 강조하고 있다. 그런데 논자는 초기불전의 여러 경전에서 식을 ‘한 생에서 다음 생을 연결하는 윤회의 주체로서 언급된다’(p.14)고 말하면서 동시에 이는 붓다의 방편적 설법이라고 규정하고 있다. 논자는 DN의 Mahānidānasutta의 내용을 소개하면서 윤회에서 식이 담당하는 특별한 역할에 주목한다. 그리고 식을 행위자(p.7)로 표현하는 것등 전체적으로 논자는 식과 윤회의 관계에서 식을 윤회의 주체로 설정하고 있다는 인상을 강하게 풍기고 있다. ‘행위자’는 주체로서 아뜨만과 같은 의미인데, 붓다는 SN.III Upayasutta에서 ‘색수상행’과 분리된 별도의 식을 인정하지 않고 있다. 논자가 식을 윤회의 주체로 보고 있지 않다는 점은 결론에서 제시되고 있긴 하지만 논의의 과정을 보면 반드시 그렇지도 않은 것으로 보인다. 이에 대한 논자의 명확한 설명을 듣고 싶다.

세 번째는 3장은 ‘식과 명색의 상호의존성’이고, 4장은 ‘연기적 관점으로 본 명색’이다. 상호의존성이나 연기는 사실 같은 표현이다. 이는 논자도 p.14에서 말하고 있다. 그런데 이를 별도의 장으로 구분하여 논의할 필요가 있을까 싶다. 내용상으로도 이 두 장은 하나의 장으로 통합하여 두 개의 절로 구성하는 것이 논지 전개상, 그리고 글을 읽는 독자들에게도 명확하게 이해될 것 같다.

네 번째는 인용의 선후 관계에 대한 문제이다. 사소한 것인데, p.5에서 논자는 “상키야와 같이 초기불교는...”이라고 기술하고 있다. 그런데 상키야는 육과철학의 일파로서 초기불교보다 명확하게 후대이다. 논자도 Lusthaus의 말을 인용한 것으로

로 보이는데, 이는 선후가 바뀐 내용이다. 그리고 이 문장은 본문과 각주 22번에 두 번 나온다. 수정이 필요하다.

다섯 번째, 논문이 전체적으로 논자의 이해가 명확하게 제시되지 못하고 오해될 수 있게 기술되고 있다고 생각된다. 앞서 언급했듯이 이원론이라는 것인지 아닌지, 식이 윤회의 주체인지 아닌지와 같은 첨예한 문제를 명확하게 기술하여 오해의 여지가 없게 하면 좋겠다.

논자는 초기불교 경전을 매우 세밀하게 분석하여 몸과 마음의 문제를 명색이라는 개념을 중심으로 풀어주고 있다. 그리고 외국의 선행연구를 꼼꼼히 제시하고 있어 관련 연구자들에게도 좋은 정보를 제공하고 있다고 생각된다. 몸과 마음의 문제를 다시 한 번 공부할 수 있게 된 기회를 갖게 되어 감사드리며, 혹시 평가가 잘못 이해한 부분이 있다면 가르침을 청하면서 논평을 마치고자 한다.

[제1발표 논평2]

<초기 불교에서 바라본 몸과 마음의 관계: 일원론과 이원론 사이의 중도> 논평문

동광스님
(동국대학교)

이 논문은 <초기 불교에서 바라본 몸과 마음의 관계: 일원론과 이원론 사이의 중도>라는 제목 하에 초기불교의 관점에서 본 몸과 마음의 관계를 서술한 글입니다. 먼저 논자가 초록에서 밝혔듯이 이 연구의 중심축은 12지 연기(緣起, Skt. Pratitya-sa-mutpāda, P. paṭicca-samuppāda)의 ‘명색(名色, nāma-rūpa)’ 인연(nidāna)이라고 밝혔습니다. 따라서 발표자는 목차에서, II장 명색, III장 식과 명색의 상호의존성, IV장 연기적 관점으로 본 명색의 순으로 논의를 전개한 것으로 보입니다.

논평에 앞서 우선 이 논문에서 동서철학을 자유롭게 넘나드는 발표자의 박식함과 유려함에 탄복하지 않을 수 없었다고 솔직한 소회를 밝히고 시작하겠습니다. 평소에 논자는 한국 초기불교의 양적, 질적 연구의 선두 연구자로 정평이 나 있었으므로, 이 논문의 주제는 논자에게 그리 어렵지 않았을 것으로 판단됩니다. 따라서 평자는 다소 평이해 보일 수 있고, 그리고 무엇보다도 기존 연구 성과물이 상당히 축적된 초기불교의 심신관을 발표자가 어떻게 풀어나갔는지가 주된 관심사였습니다.

평자는 본 논문을 수 십번 읽으면서 논자가 최종적으로 의도한 도달점과 그 과정을 확연히 이해할 수 있었습니다. 12연기의 명색을 몸과 마음, 때로는 물질과 정신으로 두었고, 이 명색을 12연기의 창발적 과정, 즉 무명-행-식-명색 ... 등으로 이어지는 “식”과의 관계성을 살폈고, 또 이원론의 스펙트럼으로 본 오온(五蘊; 색, 수, 상, 행, 식)의 구성 요소 또한 검토했다고

볼 수 있겠습니다. 그 과정에서 붓다의 무기설, 중도, 갈대 다발의 비유 등을 소재로 넣었고, 아울러 서구 사상가들의 다양한 견해도 첨가했습니다.

이제 본격적으로 평자의 논의를 진행해 보고자 합니다.

2페이지, “이원론을 고전적으로 정식화한 17세기 프랑스의 철학자이자 수학자인 르네 데카르트(René Descartes)로부터 본격적으로 촉발되었다. 그는 몸을 일종의 기계나 물체로 간주하여, 연장적 실체로서의 몸(res extensa)과 사유적 실체로서의 정신(res cogitans)을 확실하게 구분하였다.” -> 데카르트는 모든 것을 회의를 계속해도 더 이상 의심할 수 없는 것으로 남게 된 나를 탐구하고, 그런 나를 그는 레스 코기탄스(res cogitans), 사유하는 실체라고 말합니다. 따라서 “나는 사유한다. 고로 나는 존재한다(cogito ergo sum)”라는 유명한 말을 남겼으며 의식 활동의 존재자로 자아의 존재를 확신했습니다. 그리고 그 반대편에 레스 엑스텐사(res extensa)라고 하는 외연이 확장된 현실 세계의 사물(*불교에서는 vastu, 事로 표현할 수 있다)을 설정하기에 그를 ‘극단적 이원론자’라고 하는데, 그의 이원론은 이후 스피노자에 이르러 더 분명해집니다. 따라서 이들의 이원론을 불교의 무아론에 빗대어 설명하는 것은 무리가 있다고 여겨집니다. 특히 중세 서구철학자들이라고는 하지만, 이들은 거의 ‘신’이라고 하는 제1원인을 염두해두고 사상을 펼쳤기 더 더욱 그렇습니다. cf. 스피노자, 『에티카』 5부 정리 22. “그럼에도 불구하고, 신 안에는 이 또한 저 인간신체의 본질을 영원의 관점 아래에서(sub specie aeternitatis) 표현하는 관념이 필연적으로 존재한다.” 정리 23. “인간의 정신은 신체와 함께 완전히 파괴될 수 없고, 오히려 그 중의 영원한 무언가가 존속한다.”

따라서 이상의 서양 사상을 인용하기 보다는 오히려 3페이지, 스티븐 베첼러(S. Batchelor)의 말을 인용한 것은 타당해 보입니다. 왜냐하면 본문에 “스티븐 베첼러는 초기 불교의 업과 재생의 가르침이 이원론에 기반을 두고 있다고 생각한다.”라고 표현함으로써 본 논지에 부합하는 초기불교의 심신관의 문제점을 거론한 최근 서구학자의 견해를 잘 소개했다고 생각합니다.

5페이지 하단, “따라서 상키야(Sāṃkhya)와 같이 초기불교는 귀가 듣는 소리가 있어서가 아니라 우리에게 귀(듣고자 하는 의도의 구체화)가 있기 때문에 소리가 있는 것이라고 주장한다(Lusthaus 2002/2014: 54). 그리스의 철학자 프로타고라스(Protagoras)가 “인간은 만물의 척도이다.”라고 주장하였는데, 이 역시 초기불교의 인식론과 맥락을 같이 한다고 생각된다.” 이 문장은 하단 각주 22)와 동일하고, 각주 23)으로 인용된 Karunadasa(2018), p. 66은 확인하지 못했습니다. 대신 동일한 책으로 추정되는 카루나다사의 홍콩대 불교연구소 출간 2013년판의 동일 페이지는 ‘사성체에 대해’ 다루고 있습니다. 따라서 각주 22)는 생략해도 될 것 같습니다.

이에 평자는 이 논문에서 논자가 덴 러스트하우스를 여러 번 언급하고 있으니, 이 내용들을 좀 보충해서 설명해 보겠습니다. 5페이지 하단, “따라서 상키야(Sāṃkhya)와 같이 초기불교는 귀가 듣는 소리가 있어서가 아니라 우리에게 귀(듣고자 하는 의도의 구체화)가 있기 때문에 소리가 있는 것이라고 주장한다(Lusthaus 2002/2014: 54).”

원문은 다음과 같습니다. “Hence Buddhism, like Sāṃkhya, claims it is not because there are sounds that our ears hear, but rather that it is because we have ears (which are embodiments of an intentionality to hear) that there are sounds (and likewise for the other senses).” 이 내용만을 가지고는 대체 러스트하우스가 뭘 이야기하고 있는지 알 수 없기에 54 페이지를 통째로 번역해 보았습니다(위 원문은 하단 밑줄).



글자그대로 ‘이름과 형상’, 명색은 오온을 함의한다. 이는 다시 ‘정신적-육체적’ 유기체나 혹은 심리인지적-육체적 요소로 구성된 현상적 ‘신체’kaya로 이해되기도 한다. 이것은 감각 중추를 해석하는 데 필수적인 감각능력과 심리인지적 구조 모두를 의미한다. 중요하게도 명색은 감각기관들(12연기의 다섯 번

째, 육입)의 현행적 분화와 함께 감각 중추와의 모든 현행적 감각 ‘접촉’(12연기의 여섯 번째, 촉)의 양자보다 선행하며, 이는 우리가 어떤 특정 감각작용(다시 12연기의 두 번째, 행)보다 먼저 해석하는 (사실상 이미 해석하는 중인) 경향(12연기의 두 번째, 행)이 있음을 시사한다. 따라서 상키야Sāṃkya와 같이 불교는 우리의 귀가 듣는 것은 소리가 있기 때문이 아니라 오히려 소리가 있다는 것은 우리가 (듣기 위한 지향성의 신체화인) 귀를 (다른 감각들도 마찬가지로) 갖고 있기 때문이라고 주장한다. 색은 현재 서구에서 종종 말하는 ‘물질’과 같은 방식으로 전혀 이해할 수 없다. 예컨대 신체적 감각기관인 ‘귀’는 삼입(부속) 물질로 간주되는 것이 아니라 듣는 특징을 언제나 이미always already신체화한 지향적, 충전적 메커니즘으로 간주된다(그렇지 않다면 결합이 있는 것으로 간주된다). 따라서 귀를 포함한 모든 감각기관은 단순히 물리적 대상(크기, 형태, 감촉 구조 등)의 상태로 환원될 수 없다. 색은 느끼고 느껴지는 것이다. 감각기관들은 본질적으로 감각적이다. 이런 이유로 물리적으로 말하더라도 귀는 주로 청각 조건이라고 이해된다. 명名, nāma은 명과 관련된 네 가지 온들(*수온, 상온, 행온, 식온)을 가리킬 뿐 아니라 전반적인 심리 언어적 영역을 의미하고, 그럼으로써 가명(S. prajñapti, P. paññati, ‘지정’ 또는 더 정확히는 지시성을 향한, 즉 단일한 이름 하에 상이한 조건들을 통합하는 순전한 힘을 통해 그것들에 동일성을 부여함으로써 달성되는 언어의 명목상 구실)과 희론(S. prapañca, P. papañca, 존재에 관한 인지 능동적 투영에 대한 심리 언어학적 확산과 같은 어떤 것을 내포하는 다면적 가치의 용어; 혹은 ‘실재’를 잘못 해석한 책임이 있고 그로 인해 빚어지는 언어 ‘과잉’)과 같은 용어들을 함의한다.



다음으로 오온과 자아에 관한 최근 논의 중 한 편 소개하고자 합니다.

매튜 맥켄지(Matthew MacKenzie)는 자신의 「자아를 상호구성하기 : 자아창발에 대한 불교식 접근과 상호구성주의적 접근」 소논문에서, “신체 및 자연세계로부터 분리된 실체로서의 자아 관념(데카르트식 자아 개념)은 오늘날 광범위하게 거부된다. 하지만 자아에 대한 많은 설명은 논란의 여지가 있긴 하지만 기본적으로 데카르트적인데 머무는 실체론과 객관론과 같은 전제에

기반해서 전개된다(Dennett 1991; Metzinger 2003). 이와 대조적으로 불교와 상호구성주의enactivism는 자아의 본성에 대한 광범위한 데카르트식 접근에 대한 풍부한 대안을 제시한다. 실제 인지에 대한 상호구성주의 접근과 그와 연계된 신경-현상학적 방법은 데카르트주의를 넘어서기 위해 명시적이고 체계적으로 불교 사상가, 이념 및 관행에 토대를 둔다.” 맥켄지는 자아를 가상적으로 보는 바렐라의 상호구성주의enactivist 설명과 그 불교 개념의 활용을 옹호하는 가운데 비판적으로 검토하고, 자아는 창발적emergent이고 구축된constructed 것이지만 단지 가상적이지만은 않다고 주장합니다. 한편 생물학자인 마뚜라나와 바렐라(1980)가 오온의 자율성을 ‘오토포이에시스autopoiesis(자가생산)라고 명명합니다. 이들은 명색 간의 ‘구조적 짝짓기’로 이어지는 반복적 상호작용이 펼쳐질 때 우리는 구조적 연계를 갖는다고 말합니다(Thompson 2007; Maturana 1975; Maturana & Varela 1987). 만약 이들의 주장이 맞다면, 자율 체계인 생명체들은 전체-부분의 관계처럼 의존성을 갖고, 따라서 이 자율 체계는 연기적pratityasamutpanna이라 할 수 있습니다. 그렇다면 비인격적 오온의 상속skandha-santāna과 자아 사이의 상호의존성은 불과 빨감의 관계와 같다고 할 수 있습니다. 이는 마치 불이 그 자신을 영속하기 위해 빨감을 취착하듯upā + da, 자아도 오온의 상속을 형성하는 다양한 심신의 사건들을 그 자신의 것으로 취착upādāna-skandha, 取蘊한다고 할 수 있습니다.

이제 본 논문을 독해하면서 수정했으면 하는 부분을 말하겠습니다.

1. 5페이지 5째줄, “물질 전반(materiality in general)” 표현을 “일반적인 물질성”이라고 바꾸면 어떨까 제안드리는데, “물질 전반”은 “whole material”이라고 고쳐 병기해도 되겠지만, 대승불교의 공성처럼 물질성(物質性)이라는 표현이 루빠를 설명하는 데 보다 광범위하게 쓰일 수 있을 것 같기 때문입니다.
2. 가령 6페이지 6째줄 “『잡아함경(雜阿含經)』의 「법설의설경(法說義說經)」의 인용문을 하단 각주에서는 18) SĀ 298 at T II 85a28-29: 云何名。謂四無色陰。受陰。想陰。行陰。識陰。이렇게 하셨는데, 북방 한역

아함경과 남방 빠알리 니까야본이 내용상 일치한다고 해도, 이탈리아 피자
와 한국의 빈대떡이 요리 방식은 비슷해도 엄연히 다른 음식이듯이, 한
역은 한역명으로, 빠알리본은 빠알리본 제명으로 표기해 주는 것이 맞는
것 같습니다. 이러한 엉뚱한 인용은 이 논문의 여기저기에서 많이 보입니
다.

3. 14페이지 결론 부분에서, “선가(禪家)의 선사들이 많이 사용한 “손가락으
로 달을 가리키면 달을 보아야 한다.”라는 격언처럼“ 이 표현은 전달하려
고 하는 의도는 알겠으나, 초기불교 논쟁의 마무리 발언에서 선종의 이야
기는 좀 생뚱맞게 보일 수 있으니 붓다의 “뗏목의 비유” 정도로 바꾸시면
좋겠다는 생각입니다.
4. 17페이지, 참고문헌에서 Karunadasa의 2018, 2019년판 위즈덤 출판사 책
이라고 하셨는데, 초기불교를 하는 이들은 2013, 2010년판 홍콩대 불교학
연구소 출간책을 많이 가지고 있으므로 병기를 하시는 것도 좋을 듯 합니
다. 왜냐하면 다른 참고문헌인 덴 러스트하우스나 칼루과하나의 책도 논
자께서는 이미 병기하시고 계시기 때문입니다.

이어서 발표자에게 세 가지 질문을 드리겠습니다. 시간 관계상 이 중 한
두 개 정도만 말씀해주셔도 되겠습니다.

첫째, 1페이지 초록에서 논자는, “초기 불교 텍스트는 몸과 마음을 구별하
며, 식(識)은 한 평생과 계속되는 재생을 통해 개인의 연속성을 유지하는 식
의 흐름(viññana-sotaṃ)이나 진행식(samvattanika-viññāṇa)을 언급한다. 그
래서 일부 사상가들은 초기 불교가 심신이원론을 지지하는 방식에 대한 통찰
을 찾게 되었다.” 【질문】 이 일부 사상가들은 누구이고? 그리고 왜 그들은
이것을 가지고 심신이원론이라고 생각했는가? 하는 점입니다.

둘째, 또 1페이지 초록에서, “붓다는 종종 "생명이 몸과 같은가?", "생명이
몸과 다른가?"를 포함하는 ‘무기(無記)’로 알려진 일련의 질문을 받았다. ...
(중략) ... 이는 초기 불교가 몸과 마음이 엄밀히 분리된 실체라는 이원론을

피했음을 뜻한다. 또한 마음과 물질이 마침내 하나로 환원될 수 있으며, 즉 정신(유심론)이나 물질(유물론)로 환원될 수 있다고 말하는 일원론도 피했음을 뜻한다.” 【질문】 여기서 저자는 붓다의 이 무기를 단멸론과 상주론의 양극단을 회피한 중도라고 정의내렸는데, 그렇다면 저자는 이 무기의 답이 신체뿐만 아니라 마음의 단멸, 즉 심상속의 단멸까지도 포함한다고 생각하는 것인가요?

셋째, 11페이지, “이러한 붓다의 태도는 초기 불교가, 일부 저자들의 주장과 달리, 이원론과 일원론 그 어느 이론에도 근거하지 않음을 말해준다. 만약 붓다가 생명과 몸이 동일하다고 답변했다면 범아일여라는 우빠니샤드의 사상과 일부 후대 불교의 유심론적 일원론이나 유물론적 일원론을 인정하는 셈이 되고, 반대로 생명과 몸이 다르다고 답변했다면, 이원론을 인정하는 셈이 된다.” / 13페이지, “모든 것은 하나의 성질을 가졌다(sabbam ekattan’ti).”는 것은 일원론을 가리키며, “모든 것은 다양한 성질을 가졌다(sabbam pu-thuttan’ti).”라는 것은 이원론을 가리킨다.” 【질문】 유물론에도 동일론을 바탕으로 한 환원주의적 유물론도 있고 제거주의적 유물론도 있는데, 일단 논자에게서는 어떠한 기준과 목적으로 일원론과 이원론이라는 명칭을 붙이셨는지 그 이유를 더 듣고 싶습니다.

마지막으로 이 논문을 정독한 독자의 입장에서 약간의 소회를 말씀드리며 마치겠습니다.

불교는 고정적, 항구적, 지속적 자아 실존을 부정하는 것으로 익히 알려져 있습니다. 몸과 마음은 잘 조직된 그물망 속에서 생성-지속(durée)-소멸 과정, 즉 생주이멸(生住異滅; 四相) 과정을 반복하는 역동적 연기 매트릭스라고 표현됩니다. 여기에는 어떠한 실체적 자성도 인정하지 않습니다. 그러니 일체의 사물은 궁극적인 본성svabhāva이 공하다śūnya고 주장됩니다. 또 사람(혹은 자아)의 심신 복합체도 마찬가지입니다. 이는 불교에서 가장 논란을 불러일으키는 무아 사상으로 귀결되는데, 이 논문은 그것을 정면으로

다른 것입니다.

그럼에도 불구하고 이 논문의 방향성은 애초부터 부파불교 이전의 ‘초기불교’로 한정되어 있었으니, 붓다 재세 시의 육사외도(六師外道: 뿌라나 까사빠, 빠꾸다 깟짜야나, 막갈리 고살라, 아지따 께사감발린, 산자야 웰라티 뵈따, 니간타 나따뵈따) 및 인도철학의 물질관과 불교 고유의 오온관, 십이연기 등을 대입해서 다루어야 합니다. 앞서 소개한 데카르트의 통속적 이원론(popular dualism)과 같은 서구의 사상 없이도 얼마든지 심신의 문제를 풍부하게 논의할 수 있다고 생각됩니다. 만약 서양철학에 빗대어서 논의를 전개하려고 한다면, 신-유물론이나 후기 구조주의, 그것도 아니면 들뢰즈의 “기관 없는 신체” 등과 같은 소재를 끌어다 쓰시면 보다 현대적 논의의 장으로 이끌 수 있을 것 같습니다. 그럼에도 이 논문이 지니는 가치는 초기불교의 심신관을 빠짐없이 골고루 소개했다는 데 있습니다.

* 좋은 논문 잘 봤습니다. 감사합니다. 발표자님의 앞날에 붓다의 가피와 광명이 늘 함께 하시길 기원드립니다.

[제2발표]

부파불교에서 바라본 몸과 마음 : upādāyarūpa와 rūpaprasāda의 의미를 중심으로

최경아
(강릉원주대)

시작하는 말

산스크리트어로 몸을 의미하는 용어로는 kāya, śarīra, rūpa, deha, ātman 등이 많이 쓰인다. 마음은 manas, citta, cetas, vijñāna, hṛdaya, ātman, nāma 등을 열거할 수 있다. 일반적으로 몸을 대표하는 용어는 kāya 또는 śarīra이지만, 불교에서 skandha 곧 온을 일체有情(有情)으로 이해한 이래 rūpa가 몸을 나타내는 대표적 용어로 정착하게 된다. 마음 또한 citta나 manas와 같은 대표적 용어가 있지만, skandha의 범주에서는 rūpa를 제외한 나머지 4온이 마음에 해당되며, 이를 통칭하는 nāma가 몸에 대비되는 마음으로 간주되었다. 따라서 nāmarūpa는 5온의 동의어로서 12처 18계로 분류되기도 한다.

불교에서의 몸과 마음에 대한 해석은 가치적 판단이 이미 내재되어 있다. 몸의 경우 쇠해가는 몸에 대한 아쉬움, 또는 이성을 현혹한다는 사고가 배어 있다. 곧 객관적인 상태에 대한 해석이라고 보기 어렵다는 것이다. 니까야의 가장 단순한 형태의 「무아상경」에서는 다섯 가지 skandha를 열거하며 각각의 skandha는 무상하고(anitya), 불만족스러우며(duḥkha), ātman이 아닌 것(anātman)이므로 이들 각각이 ‘내 것’도 아니고(P. netam mama), ‘나’도 아니고(P. neso ham asmi),

‘나의 ātman’도 아니라고(P. na meso attā)라고 한다.¹⁾ rūpa를 포함한 5 skandha에 대해 모두 덧 없고, 불만족스럽고, 그래서 나 일수 없다는 지극히 가치적인 판단이 개입되어 있는 것이다.

몸 곧 rūpa는 늘 감각기관과 관련해 마음과 연결되어 있다. 색이라는 한자어는 2세기 경에 중앙아시아 파르티아 출신 안세고(安世高)에 의해서 처음으로 번역어로 만들어진 말이다. 이 말은 본래 남녀의 자태나 용모를 말한다. 우리 나라에서도 흔히 “색끼가 있다”, “색을 밝힌다” 등과 같은 표현이 있는데, 그러한 뉘앙스라고 볼 수 있다.

온이라는 개념이 성립되기 이전의 초기불전인 *Suttanipāta*에서는 “색과 소리, 향기, 맛 촉감은 중생을 취하게 만드는 것”²⁾이라고 전한다. 니까야에 나타나는 rūpa에 대한 대표적인 경문은 쇠멸과 연관된 rūpa의 어원적 해석이다.

“비구들이 무엇을 rūpa라고 하는가? 무너지기(ruppati) 때문에 rūpa이다. 무엇으로 인해 무너지는가? 추위에 의해서도 무너진다. 더위, 배고픔, 목마름에 의해서도 무너지고, 모기·이·바람·화염,뱀에 의해서도 무너진다.”³⁾ 이 내용은 구사론에도 인용되어 있다.⁴⁾

반면 실재론적 입장에서 rūpa의 정의를 밝힌 대표적인 니까야의 경문은 다음과 같다. “비구들이, rūpa는 무엇인가? rūpa는 네 가지 대종(四大種, mahābhūta: 地. 水. 火. 風)과 4대종으로부터 파생된 rūpa(upādāyarūpa)이다. 비구들이, 이를 rūpa라고 한다⁵⁾ 모든 rūpa는 과거, 현재, 미래이거나, 내부이거나 외부이거나, 거

1) SN3, p. 22.

2) *Suttanipāta* 387. p.68, “rūpā ca saddā ca rasā ca gandhā phassā ca ye sammadayanti satte...”

3) SN3, p.86 Kiñca bhikkhave, rūpaṃ vadetha: ruppatīti kho bhikkhave, tasmā rūpanti vuccati. Kena rūppati: sītena’pi ruppati uñhena’pi ruppati jighacchāya’pi ruppati pipāsāya’pi ruppati ḍamsamakāsavātātapasirīmsapasamphassena’pi ruppati. Ruppattīti kho bhikkhave, tasmā rūpanti vuccati.

4) *Akḅh(Pradhan)* p.9 10 kasmāt punarayamavijñāptiparyanto rūpaskandha ityucyate. raupaṇāt. uktam bhagavatā "rūpyate rupyata iti bhikṣavastasmādrūpopādānasandha ityucyate. kena rupyate. pāṇisparśenāpi sprṣṭo rūpyata" iti vistarah.

5) SN.3, p.59. “Katamañca bhikkhave, rūpaṃ: cattaro ca mahābhūtā catunnañca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ. idaṃ vuccati bhikkhave, rūpaṃ. upādānaparivatta-sutta,”

MN1(*Mahāhatthipadopamasutta*) p. 185 “katamo c’āvuso rūpupādānakkhandho cattāri ca

대하거나 미세하거나, 크거나 작고, 멀거나 가깝다고 한다.⁶⁾ 여기서 upādāyarūpa가 무엇을 의미하는지 그 정의는 니까야에 나타나지 않는다. 이 개념은 아비다르마에 이르러서야 주목을 받게 되는데, 그 해석이 논서에 따라 상이하다. 니까야에서 보여지는 몸과 마음에 내재된 가치적 판단, 그리고 그와는 별개의 실재론적 경향은 아비다르마에 이르러 불교적 세계관으로 구체적으로 정립되기 시작한다. 이는 upādāyarūpa(所造色)에 대한 해석과 니까야에는 없는 rūpaprasāda(淨色)의 개념을 통해 결국 몸과 마음은 하나라는 불교적 세계관을 구체적으로 제시하게 된다.

본론

아비다르마에 이르러 mahābhūta 곧 4대종의 색과 4대종으로부터 파생된 색은 구별된다. upādāya-rūpa는 4대종에 의해 만들어진 물질을 말하며 소조색(所造色) 또는 소조(所造)로 주로 한역되었다. 4대종이 만드는 물질(能造色)이라면, 5근(五根)등은 4대종에 의해 만들어진 물질(所造色)이다. 그래서 각기 능조색(能造色), 소조색(所造色)이라고도 한다. rūpa가 물질 또는 몸만이 아니라는 해석은 4대종(또는 대종)과 소조색이라는 경과 논에 일관된 정의에서 확인된다.

다음은 여러 아비다르마논서에 나타난 upādāya-rūpa 또는 소조색에 대한 해석이다.

설일체유부의 논서 『아비달마품류족론』에 따르면,

소조색은 안근 · 이근 · 비근 · 설근 · 신근 (5근) 과 색 · 성 · 향 · 미 (4경) 와 '촉경의 일부'와 무표색을 말한다.

所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色、聲、香、味、所觸一分及無

mahābhūtāni catunnañ ca mahābhūtānañ upādāya rūpañ katame c'avuso cattāro mahābhūtā paṭhavīdhātu āpodhātu tejodhātu vāyodhātu.

6) SN3, p. 68 “yaṃ kiñci rūpaṃ atitānāgatapaccuppannaṃ, ajjhattaṃ vā bahiddhā vā, oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā, hīnaṃ vā paṇītaṃ vā, yaṃ dūre santike vā”

表色⁷⁾

『대비바사론』에서는 소조 곧 소조색에 대해 다음과 같이 설명한다.

(문) 만드는 것(造)은 무슨 뜻인가? 이것은 인(因)의 뜻이 되는가, 연(緣)의 뜻이 되는가? 가령 그렇다면 다음과 같은 오류를 볼 수 있다.

만일 인(因)의 뜻이라면, 이 4대종은 소조색에 대하여 다섯 가지의 인(五因: 다섯 가지의 因은 여섯 가지의 인 중에 능작인(能作因)을 제외한 동류인(同類因) 등)이 모두 없는데, 어떻게 모든 색을 만든다고 말할 수 있는가? 만일 연(緣)의 뜻이라면, 모든 소조색은 각기 스스로를 제외한 나머지 모든 법이 전부 이것의 증상연(增上緣)이 되는데, 어떻게 다만 대종으로만 만들어진 것이라고 말하겠는가?

(답) “만드는 것(造)은 인(因)의 뜻이다”고 말해야 한다.

(문) 이 조색에 대해 다섯 가지 인이 모두 없는데, 무슨 인(因)의 뜻이란 말인가?

(답) 동류인 등 다섯 가지의 인이 모두 없다 하더라도 별도의 다섯 가지의 인이 있다는 뜻이다. 즉, 생인(生因) · 의인(依因) · 입인(立因) · 지인(持因) · 양인(養因)이다. 이로 말미암아 색을 만들 수가 있다.⁸⁾

아상가의 *Abhidharmasamuccaya*(阿毘達磨集論)에서도 색은 모든 색을

7) 『阿毘達磨品類足論』 1권은 상단의 인용문과 더불어 5법과 각각의 법을 다음과 같이 열거한다.

有五法：一、色；二、心；三、心所法；四、心不相應行；五、無為。色云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。四大種者，謂地界、水界、火界、風界。所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色、聲、香、味、所觸一分及無表色。心云何？謂心意識。此復云何？謂六識身，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。心所法云何？謂若法心相應。此復云何？謂受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧、信、勤、尋、伺、放逸、不放逸、善根、不善根、無記根，一切結、縛、隨眠、隨煩惱、纏，諸所有智，諸所有見，諸所有現觀。復有所餘如是類法與心相應，總名心所法。心不相應行云何？謂若法心不相應。此復云何謂得、無想定、滅定、無想定、命根、眾同分、依得、事得、處得、生、老、住、無常性、名身、句身、文身，復有所餘如是類法與心不相應，總名心不相應行。無為云何？謂三無為：一、虛空；二、非擇滅；三、擇滅。T. 26 p.692b23.

8) T. 27, p.663a “問造是何義 爲是因義，是緣義耶 設爾何失 俱見其過。若是因義，此四大種於所造色，五因皆無。如何可言能造諸色 若是緣義，諸所造色各除自體餘一切法，無不皆是。此增上緣，如何但言大種所造 答：應作是說：造是因義。問：此於造色，五因皆無，如何因義 答：雖同類等五因皆無，而別有餘五種因義。謂生因依因立因持因養。由此能造。”

말하며, 4대종과 4대소조라고 밝힌다, 4대종의 각각에 대해 설명한 후 소조색에 대해 설명한다.

“무엇이 upādāyarūpa인가? 안근, 이근, 비근, 설근, 신근, 색·성·향·미·촉 등의 일부, 법처에 속해있는 색 등이다.”⁹⁾

이에 대해 주석서인 Abhidharmasamuccaya-bhāṣya에 보다 자세한 해석이 나타난다.

“어찌하여 소조색(upādāyarūpa)인가? 4대종에 의지하여(upādāya) 생(生)·의(依)·입(立)·지(持)·양(養) 등의 인(因)에 의해 [이루어진다]. 생 등의 인은 다시 대종에 의지한 색(所造色)에 있어서 다섯 가지 인에 관하여. [생인은] 생기(生起)의 인으로서 그것(大種) 없이는 그것(所造色)이 생기하지 않기 때문이다. [의인은] 전(轉)의 인으로서 대종을 버리고서 의지한 색이 다른 곳에 의거하는 것은 가능하지 않기 때문이다. [입인은] 수전(隨轉)의 인으로서 대종의 변이에 의해 그것에 안립한, 의지한 색의 전변이 진행되기 때문이다. [지인은] 주(住)의 인으로서 유사함이 일어날 때 의지한 색의 상속이 끊어지지 않음과 결합되어 대종에 의해 지탱되기 때문이다. [양인은] 집(集)의 인으로서 전(轉)할 때 대종에 의해 의지한 색이 증장되기 때문이다.”¹⁰⁾

9) “upādāya rūpānaṃ katamat cakṣurindriyaṃ śrotrendriyaṃ ghrāṇendriyaṃ jihvendriyaṃ kayendriyaṃ rūpa śabda gandha rasa spraṣṭavyānām ekadeso dharmāyatana samgrhītaṃ ca rūpaṃ”. *Abhidharmasamuccaya*, p. 3. 해당되는 玄奘의 『大乘阿毘達磨集論』에는 다음과 같이 한역되어 있다. “云何所造色。謂眼根耳根鼻根舌根身根。色聲香味所觸一分。及法處所攝色” 『大乘阿毘達磨集論』 T.31,p.663b. 색온에 대해 설명한 전체 부분은 다음과 같다. rūpaskandhavya-vasthānaṃ katamat yatkiṃcidrūpaṃ sarvaṃ taccatvāri mahābhūtāni catvāri ca mahābhūtāny-upādāya katamāni catvāri mahābhūtāni pṛthivīdhātuḥ abdhātuḥ tejodhātuḥ vāyudhātuḥ ca pṛthivīdhātuḥ katamaḥ | kaṭhinatā abdhātuḥ katamaḥ niṣyandatā | tejodhātuḥ katamaḥ uṣṇatā vāyudhātuḥ katamaḥ kampanatā upādāya rūpaṃ katamat cakṣurindriyaṃ śrotrendriyaṃ ghrāṇendriyaṃ jihvendriyaṃ kāyendriyaṃ rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyānāmekadeśo dharmāyatanaśamgrhītaṃ ca rūpaṃ cakṣurindriyaṃ katamat catvāri mahābhūtānyupādāya cakṣuvijñāna śrayo rūpapasādaḥ. 云何建立色蘊。謂諸所有色。若四大種及四大種所造。云何四大種。謂地界水界火界風界。何等眼界。謂堅韌性。何等水界。謂流濕性。何等火界。謂溫熱性。何等風界。謂輕等動性。云何所造色。謂眼根耳根鼻根舌根身根。色聲香味所觸一分。及法處所攝色。何等眼根。謂四大種所造眼識所依清淨色。

10) katham upādāyarūpaṃ. catvāri mahābhūtāny upādāya janāna-saṃnīśraya-pratiṣṭhōpastambhopabṛmhaṇa-hetutvena. janānādi hetutvaṃ punar bhūtānām upādāya-rūpe pañcavidhaṃ hetutvaṃ-adhikṛtya. utpattihetutvaṃ tair vinā tadanutpatteḥ. vṛttihetutvaṃ bhūtāni pratyākhyōpādāyarūpasya pṛthagdeśaṣṭambhasāmar-

이는 앞서 『대비바사론』에도 나타난 내용으로 산스크리트 주석서에서 그 원어를 확인할 수 있다. 이어서 *Abhidharmasamuccaya*에서는 upādāyarūpa에 대해 cakṣurindriy(眼根)부터 설명하고 있는데 여기서 rūpaprasāda(淸淨色, 淨色)라는 용어가 나타난다.

”무엇이 안근입니까? 4대중으로부터 파생된 안식에 의지한 투명한 색이다“¹¹⁾

rūpaprasāda는 투명한 rūpa라는 의미로 淸淨色, 또는 淨色으로 한역되었는데, 니까야에는 나타나지 않지만 유부 소속의 잡아함에는 나타난다.¹²⁾

비수반두의 *Pañcaskandhaka*에도 소조색에 대한 정의가 보인다.

“사대중으로부터 파생된 색들은 무엇인가? 안근, 이근, 비근, 설근, 신근, 색·성·향·미·촉 등의 일부, 무표색 등이다.”¹³⁾

thyābhāvāt. anuvṛttihetutvaṃ bhūtavikāreṇa tatpratiṣṭhitopādāyarūpavikriyāgamanāt. sthitihetutvaṃ sadṛśotpattikāle bhūtair upādāyarūpasamtānasyānupacchedayogena samdhāraṇāt. upacayahetutvaṃ vṛttikāle bhūtair upādāyarūpāpyāyanād iti. *Abhidharmasamuccaya*—*bhāṣya*, p.3. 云何建立色蘊。謂諸所有色。若四大種及四大種所造。所造者。謂以四大種為生依立持養因義。即依五因說名為造。生因者即是起因謂離大種色不起故。依因者即是轉因謂捨大種諸所造色無有功能。據別處故。立因者即隨轉因。由大變異能依造色隨變異故。持因者即是住因。謂由大種諸所造色相似相續生。持令不絕故。養因者即是長因。謂由大種養彼造色令增長故。『大乘阿毘達磨雜集論』 T.31, p.696a4.

11) katamāni catvāri mahābhūtāni pṛthivīdhātuḥ abdhātuḥ tejodhātuḥ vāyudhātuḥ ca. pṛthivīdhātuḥ katamaḥ kaṭhinatā. abdhātuḥ katamaḥ niṣyandatā. tejodhātuḥ katamaḥ. uṣṇatā vāyudhātuḥ katamaḥ kampanatā upādāya rūpaṃ katamat cakṣurindriyaṃ śrotrendriyaṃ ghrāṇendriyaṃ jivhendriyaṃ kāyendriyaṃ rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyānāmekadeśo dharmāyatanaṣaṅgrhītaṃ ca rūpaṃ. cakṣurindriyaṃ katama catvāri mahābhūtānyupādāya cakṣuvijñānā śrayo rūpaprasādaḥ. *Abhidharmasamuccaya*, pp.2-3 四大種者。謂地水火風界。地界者堅動性。水界者濕流性。火界者溫熱性。風界者輕動性。所造色者。謂眼等五根。色聲香味所觸一分及法處所攝色。眼根者。謂四大種所造眼識所依。淸淨色為體。耳根者。謂四大種所造耳識所依。淸淨色為體。鼻根者。謂四大種所造鼻識所依。淸淨色為體。舌根者。謂四大種所造舌識所依。淸淨色為體。身根者。謂四大種所造身識所依。淸淨色為體。T.31, p.696a13.

12) 『雜阿含』 13 T.2.p.91.c에서는 眼耳鼻舌身の 五根은 내입처이며, 4대소조인 정색(rūpaprasāda)으로 볼 수 없고, 대함이 있다고 설한다. “云何眼是內入處 眼是內入處 四大所造淨色 不可見有對 耳鼻舌身內入處亦如是說”

같은 내용이 *Abhidharmakośabhaṣya*에도 등장한다.

“색은 5근과 5경, 그리고 무표이다. 5근이란 안이비설신의 감각기관이며, 5경이란 눈등의 감각기관에 각각 대응하는 5가지 대상 즉 색성향미촉을 말한다. 그리고 무표색이 있고 이것들이 색온이다. 거기서 그것은 색등의 5가지 대상이라고 말했는데, 눈 등은 그 인식의 의지처이며, 맑은 색이다. 색성향미촉의 인식의 의지처가 되며, 그 자체로 맑은 색인¹⁴⁾ 바로 그것은 차례대로 안이비설신임을 알아야 한다. 세존께서 설한 바와 같다. “비구들이여, 눈은 내처로서, 4대중으로부터 파생한 맑은 색이다.”¹⁵⁾라고 자세히 설명하셨다. 또는 눈등에 관해서 논했는데, 눈등은 ‘그 식의 의지처’가 되며, 맑은 색이다. 안 등 식들의 의지처이다라는 의미이다. 이와같이 함으로써 『품류족론』에도 또한 상응하는(내용이 있는)데 ‘눈이란 무엇인가?’ “안식의 의지처이며 맑은 색이다”라고¹⁶⁾ 자세히 설명한다.”¹⁷⁾

13) “upādāyarūpaṃ katamat. cakṣurindriyaṃ śrotrendriyaṃ ghrāṇendriyaṃ jihvendriyaṃ kāyendriyaṃ rūpaṃ śabda gandho rasah spraṣṭavyaikaśeṣo 'vijñaptiś ca.” *Pañcaskandhaka*, p.2. 현장이 한역한 『大乘五蘊論』은 다음과 같다. “云何四大種所造諸色 謂眼根耳根鼻根舌根身根 色聲香味所觸一分無表色等” T.31, p.848b.

14) Yaśomitra는 *Sphuṭārthā*에서 rūpaprasāda에 대해 “rūpaprasādāḥ iti. rūpāṇi ca tāni prasādāś ca iti rūpaprasādāḥ.” 곧 “rūpaprasāda란 rūpa들 그리고 그들 맑음을 말하며 rūpaprasāda라고 한다.”(*Akbh(Sastri)*, p.24)라고 간략히 소개한다. 이후 “cakṣur bhikṣo ādhyātmikam āyatanam. catvāri mahābhūtāny upādāya rūpaprasādo rūpy anidarśanam sapratigham. 비구여, 눈은 내처이다. 4대중에 의지한 맑은 색으로서 색을 가지며 보이지 않고 대함이 있다.”라고 설명한다. *Akbh(Sastri)*, p. 63.

15) *Akbh(Pradhan)*, p.5 해당 내용은 “佛告彼比丘 眼是內入處 四大所造淨色 不可見 有對 耳鼻舌身 內入處亦如是說”으로 『雜阿含經』 권13에 근거한다. T.2, p.91c. 해당 한역은 다음과 같다. 玄奘: “論曰彼謂前說色等五境識即色聲香味觸識彼識所依五種淨色如其次第應知即是眼等五根 如世尊說 苾芻當知眼謂內處四大所造淨色為性如是廣說 或復彼者謂前所說眼等五根識即眼耳鼻舌身識彼識所依五種淨色名眼等根 是眼等識所依止義 如是便順品類足論如彼論說” 『阿毘達磨俱舍論』, T.29, p.2b

真諦: “釋曰 色聲香味觸識所依止五種淨色類 次第應知 是眼耳鼻舌身根 如佛世尊言 比丘眼是內入 合四大成 是淨色性類 如此廣說 復次前已說眼等五根 此識依淨色說名眼等根 眼根等識依止 其義如此 若立此義 則順分別道理論 彼論云” 『阿毘達磨俱舍釋論』, T. 29, p. 161c

16) 상응하는 인용문: “眼根云何 謂眼識所依淨色”, 『阿毘達磨品類足論』 T.26. p.692c11

17) “rūpaṃ pañcendriyānyarthāḥ pañcāvijñaptireva ca. pañcendriyāṇi cakṣuḥ śtrotragrhāṇa jihvākāyendariyāṇa pañcārthāsteṣāmevacakṣurādīnāmindriyāṇām yathāsvaṃ ye pañca viṣayāḥ

이들 아비다르마 논서에 따르면, 나머지 다른 4 skandha가 정신적 기능인 반면 rūpa는 물질을 구성하는 근본요소와 더불어 다섯 가지 육체적 감각기관과 그에 상응하는 대상들을 지시한다. Rūpa의 범위에 각 감각기관의 대상들이 포함되어 있다는 것은 형태가 없는 소리나 냄새, 맛 등도 포괄하는 것으로 이는 rūpa가 단순히 물질이나 몸이 아님을 분명히 한다. 이미 인식 전개 과정이 개입되어 있는 것이다. Rūpa에는 이미 인식작용이 연류 되어 있으며, 따라서 나머지 네 skandha와 분리되어 독립적으로 존재할 수 없다. 니까야의 도처에 나타나는 “모든 rūpa는 과거, 현재, 미래이거나, 내부이거나 외부, 거대하거나 미세하거나, 크거나 작고, 멀거나 가깝다고 한다.¹⁸⁾는 기술은 사물에 대한 객관적 기술이 아니라 시점과 비교 대상이 있는 상대적 상태에 대한 기술이다. 불교에서는 애초부터 rūpa를 객관적 실재로 간주하지 않았던 것이다.

upādāyarūpa를 통해 오취온(五取蘊)이라고도 불리우는 배경도 유추된다. 육신을 포함해 외계의 물질적 비물질적 인식대상을 포괄하는 오온에서의 rūpa의 개념은 단지 육체에 한정되지 않고, 감각이 대상과 접촉하는 순간 대상과 작용까지도 취하게 된다. 언급했듯이 니까야에 upādāyarūpa에 대한 언급만 있었을 뿐 그에 대한 설명은 없다. 아비다르마에 이르러 본격적으로 논의된 이 문제는 불전과 남전 논서에서 미묘한 차이를 보인다.

rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyākhyāḥ avijñaptiśceti. etāvān rūpaskandhaḥ tatra ya e te pañca rūpādayo 'rthā uktāḥ. tadvijñānāśrayā rūpaprasādās cakṣurādayaḥ rūpa śabdagandharasaspraṣṭavya vijñānānām āśraya bhūtā ye pañca rūpātmakāḥ prasādās te yathākramaṃ cakṣuḥśrotraghrāṇajihvākāyā veditavyāḥ yathoktaṃ bhagavatā "cakṣur bhikṣo ādhyātmikam āyatanam catvāri mahābhūtāny upādāya rūpaprasāda iti vistaraḥ. yānyetāni cakṣurādīn yuktāni tad vijñān āśrayā rūpa prasādās cakṣurādayaḥ. cakṣurvijñānādyāśrayā ityārthaḥ evaṃ kṛtvā prakaraṇagrantho 'pyanuvṛtto bhavati. cakṣuḥ katamat. cakṣur-vijñānāśrayo rūpaprasāda" iti vistaraḥ cakṣurvijñānāśrayo rūpaprasāda" iti vistaraḥ" *Akbh(Pradhan)*, p.5.

18) SN 3, p. 47, p. 68; Vin I p. 14.

남방상좌부의 Visuddhimagga에서도 upādā(ya)rūpa에 대한 정의가 확인된다.

“4대중(mahābhūta)으로부터 과생한 rūpa (upādārūpa, 所造色)는 24가지가 있다. 곧, 안, 이, 비, 설, 신, 색, 성, 향, 미, 여근, 남근, 명근, 심사(心事), 몸의 압시, 말의 압시, 공계, 물질의 가벼움, 물질의 부드러움, 물질의 업지성(業智性), 물질의 생성, 물질의 지속, 물질의 늙어감, 물질의 무상성, 음식이 있다.”¹⁹⁾

이는 의근(意根)과 법경(法境)을 제외한 다섯 감각기관과 그 대상을 포괄하고 있다.

남방 아비담마 『비방가(Vibhaṅga)』에는 upādāyarūpa가 언급만 되어 있을 뿐, 이에 대한 명확한 정의가 나타나지 않고 있다. Visuddhimagga에서야 그 24가지 범수가 나타나는데 그 범위가 감각기관과 그 대상을 포괄하고 있음에도 불구하고, 북전 아비달마와 같은 명백한 대비의 구조를 보이지는 않고 있다. 촉을 세분화했으며, 무표색에 대한 언급이 없다. 오히려 여근과 남근이라는 두 생식기능과 육체(rūpa)의 다양한 성격 등을 열거하며 인간의 생리적 측면을 보다 강조하고 있다.

남방상좌부에서는 nāmarūpa를 인간으로 범위를 한정하여 마음과 몸으로 해석하는 경향이 강했다. nāmarūpa를 skandha의 동의어로서 자리매김함으로써 남방상좌부는 북전 아비달마와는 사뭇 다른 전개를 보이게 되는 것이다. 여기서 nāma는 rūpa를 제외한 나머지 지분 vedanā, saṃjñā, saṃskāra, vijñāna에 해당된다.²⁰⁾ 그러나 정작 니까야에는 nāma가 감수작용 (P. vedanā), 통각작용 (P. saññā), 의지 (P.

19) *Visuddhimagga*, p. 444(*upādārūpānaṃ catuvīsatividhaṃ : cakkhu, sotāṃ, ghānaṃ, jivhā, kāyo, rūpaṃ, saddo, gandho, raso, itthindriyaṃ, purisindriyaṃ, jīvitindriyaṃ, hadaya vatthu, kāyaviññatti, vacīviññatti, ākāśadhātu, rūpassa lahutā rūpassa mudutā, rūpassa kammaññatā, rūpassa upacaya rūpassa santati, rūpassa jaratā, rūpassa aniccata, kabaḷinkāro āhāro ti*). Dhs p. 125.

20) Nyanatiloka(1950) p. 103.

cetanā), 부딘침 (P. phassa), 주의 (P. manasikāra) 등으로 정의되어 있다.²¹⁾ 반면, 『비방가』의 주석서인 『삼모하비노다니』에는 vijñāna를 제외한 나머지 3가지를 nāma로 설하고 있다.²²⁾ 이는 곧 vijñāna를 다른 nāma의 지분과 다르게 취급하는 것으로, vijñāna가 정신작용 가운데서도 가장 결정적인 역할을 한다는 사고가 반영된 것이다.²³⁾ 이상 논서의 저자 가운데 붓다고사는 남방상좌부의 대표하는 논사이며, 아상가는 대승의 논사이고, Pañcaskandhaka의 저자가 Abhidharmakośa의 저자인 바수반두임은 시사 하는 바가 크다.

마무리하는 말

오온 가운데 색은 육체를 기반으로 하고 있으며, 감각기관과 그 대상을 포괄한다. 이는 rūpa를 정의하는 mahābhūta와 upādāyarūpa 가운데 upādāyarūpa의 기능 역할에서 시사된다. upādāyarūpa는 감각기능이 닿는 그 대상 모두를 rūpa의 범주에 귀속시킴으로써 소리나 향기, 맛, 촉각 등 물질의 영역 밖까지 그 범위가 확대 된다. 따라서 인간의 몸과 마음은 분리된 것이 아니다. 인간의 영역은 자신의 육체에만 국한되지 않고 감각에 포착되는 모든 대상까지 미친다. 설일체유부는 색의 범주에 4대종과 소조색에 무표색을 추가했다. 그들이 왜 무표를 색의 범주에 넣었는 지는 몸과 마음의 관계를 이해하는데 중요한 단초가 될 것이라고 생각된다.

21) SN2 p. 3; MN 1. p. 53.

22) *Sammohavinodani* p. 169.

23) SN3, p. 9, p. 53.

약어 및 참고자료

Akbh(Sastri): Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra [AKBh(Shastri)].

Akbh(Pradhan): Abhidharmakośabhāṣya. P. Pradhan, ed. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.

AN: *Aṅguttaranikāya*, PTS.

Dhs: *Dhammasaṅgaṇi*, PTS.

DN: *Dīghanikāya*, PTS.

MN: *Majjhimanikāya*, PTS.

P.: Pāli

SN: *Saṃyuttanikāya*, PTS.

T.: 大正新修大藏經

Vin: *Vinayaṭṭhaka*, PTS.

Abhidharmasamuccaya, by Asaṅga, ed. Pralhad Pradhan, Santiniketan, 1950

Abhidharmasamuccayabhāṣya Based on the edition by N. Tatia: Abhidharmasamuccayabhāṣyam. Patna 1976 (Tibetan Sanskrit Works Series, 17).

Dhammasaṅgaṇi. E. Müller, ed. London: PTS, 1885.

Pañcaskandhaka, PL.Xuezhu and E.Steinkellner 2008

Sammohavinodanī, ed. A.P. Buddhadatta Thero, PTS.

Suttanipāta, D. Andersen and H. Smith, eds. London: PTS, 1913

Vibhaṅga. ed. C.A.F. Rhys Davids, PTS.

The Vinaya Piṭakam, Vols. I–V, ed. H. Oldenberg, PTS.

Visuddhimagga, Vols. I–II, ed. C.A.F. Rhys Davids, PTS.

『大乘阿毘達磨集論』, T.31.

『大乘五蘊論』, T.31.

『大乘阿毘達磨雜集論』 T.31,

『阿毘達磨俱舍論』, T.29,

『阿毘達磨俱舍釋論』, T.29

『阿毘達磨大毘婆沙論』 T.27

『阿毘達磨品類足論』, T26

『雜阿含經』, T.2

[제2발표 논평1]

부파불교에서 바라본 몸과 마음을 읽고

황정일

(동국대학교)

논평자의 이해에 따르면, 본 논문은 우리의 몸과 마음을 5온을 중심으로 논구한 논문으로 이해된다. 이에 논자는 우리의 몸을 색온으로 규정하고, 우선 그것의 형성 기반이 되는 4대종과 소조색에 대해서 논구하고 있다. 그리고 이러한 논구를 통해서 다음과 같은 두 가지를 주장하는 것으로 보인다.

첫째, 오온 중의 색은 육체를 기반으로 하고, 감각기관과 그 대상을 포괄한다.

둘째, 인간의 몸과 마음은 분리된 것이 아니고, 인간의 영역은 육체에만 국한되지 않고 감각에 포착되는 모든 대상까지 미친다.

이상과 같은 논평자의 이해가 잘못되지 않았다면, 논자는 부파불교에서의 몸과 마음은 서로 불가분의 관계에 있음을 주장하고자 한 것으로 이해된다. 그러나 아직 논문이 덜 완성된 상태라 논자의 의도하는 바는 이해되지만, 그것을 증명할만한 근거나 내용 등이 다소 아쉬움으로 남는다. 이에 향후 연구에 일조하고자 몇 가지 질의를 하고자 한다.

1. 논자는 본문에서 “rūpa가 물질 또는 몸만이 아니라는 해석은 4대종(또는 대종)과 소조색이라는 경과 논에 일관된 정의에서 확인된다.”거나 “Rūpa의 범위에 각 감각기관의 대상들이 포함되어 있다는 것은 형태가 없는 소리나 냄새, 맛 등

도 포괄하는 것으로 이는 rūpa가 단순히 물질이나 몸이 아님을 분명히 한다. 이미 인식 전개 과정이 개입되어 있는 것이다. Rūpa에는 이미 인식작용이 연류되어 있으며, 따라서 나머지 네 skandha와 분리되어 독립적으로 존재할 수 없다. -중략- 불교에서는 애초부터 rūpa를 객관적 실재로 간주하지 않았던 것이다.”고 한다.

그렇다면, 색(rūpa)을 무엇으로 정의할 수 있는가? 『대비바사론』 127권을 보면, 존재하는 물질에는 총 두 가지가 있다. 첫째는 4대종이요, 두 번째는 소조색이다. 이것을 제외한 제3의 색체(色體)는 없다고 하는 것과, 『구사론』에서 ‘근’이란 단순한 물질덩어리가 아니라 외계대상을 취하여 식을 낳게 하는 미묘한 작용을 가진 것을 말한다. 즉 이것은 극미의 특수한 집합체로서 분할할 수도 볼 수도 없으며, 광명이 차단됨이 없는 맑고 투명한 색을 본질로 한다고 하는 것과 관련해서 논자의 견해를 들고자 한다.

2. 논자는 본문에서 “인간의 영역은 자신의 육체에만 국한되지 않고 감각에 포착되는 모든 대상까지 미친다. 설일체유부는 색의 범주에 4대종과 소조색에 무표색을 추가했다. 그들이 왜 무표를 색의 범주에 넣었는지는 몸과 마음의 관계를 이해하는데 중요한 단초가 될 것이라고 생각된다.”고 주장했다.

1)우선 본 문장에서는 4대종과 4대소조색, 그리고 소조색을 구분해서 서술했으면 한다. 사실, 이 문제는 논문 서두에서부터 정리되어야 할 부분이라고 생각한다. 특히 유부의 색을 논할 때는 더욱 그러하다고 생각한다. 즉 유부에 있어서 4대종과 4대소조색은 8사 구생이라는 실극미적 차원에서 말해지는 것이고, 소조색, 특히 유부 색법에서의 5근은 이 8사에 신근 등의 5근이 더해짐에 따라서 9사, 10사, 11사가 됨을 말하기 때문에 구분해서 사용해야 한다고 생각한다.

2)유부가 무표색을 색의 범주에 넣은 것이 몸과 마음의 관계를 이해하는 단초가 된다고 하는데, 어떤 관점에서 이러한 주장을 했는지 부연설명을 해 주었으면 한다.

사실, 논자의 논문을 보면 데카르트가 정신과 물질의 관계를 추구하기 위해서 송과선을 설정했듯이, 논자도 불교에서의 몸과 마음의 관계에 대해서 이와 같은 불교적 송과선을 찾고 있지는 않은지 생각된다.

그래서 논평자의 주제넘은 제안일 수도 있지만, 본 논문을 작성함에 있어, 『구사론』 9권 「분별세품」을 참고로 하면 어떨까 한다. 즉 그곳에는 4유(有)와 그 결생(結生)을 통해서 신근, 즉 신체의 발생을 4대종과의 관계를 통해서 논하고 있다. 즉 중유로부터 생유로 결성한 5온이 갈라람이라는 첫 단계를 거쳐 성장해가는 과정을 태내·외 5위(位)의 과정을 통해서 자세히 논하고 있다. 더욱이 이러한 5온의 존재가 분위연기설에 입각해서 삼세를 거쳐서 윤회하는 과정을 삼세양중인 과설로도 자세히 논하고 있어서 부파불교, 즉 설일체유부적 관점에서의 5온과 명색, 몸에 대한 연구에 도움이 된다고 생각한다.

끝으로, 논평자가 과문하여 질의나 제안에 문제가 있더라도 마음만 헤량해 주시길 바랍니다.

[제2발표 논평2]

논평문

이규완

(서울대학교)

1. 이 논문의 주제는 물론 ‘부파불교에서 바라본 몸과 마음’이겠으나, 보다 구체적으로는 부제 ‘upādāyarūpa와 rūpapasāda의 의미’를 중심으로 하여 몸과 마음의 관계를 고찰하는 것이다.

이를 위하여 필자는 서론에서 색(色)과 rūpa의 개념을 간단히 설명하고, 본론에서 통상적으로 물질적인 몸을 구성하는 요소로 언급되는 6내처에 대해 논의한다. 12처에서 물리적 대상을 제외하고 인식주관의 영역에 속하는 6내처에 주목하여, 6내처가 4대종에 모여서 만들어진 4대소조색(upādāyarūpa)이라는 문헌적 자료를 제시한다 (pp.2-4). 필자는 이어서 4대소조색에 대한 경론의 해설 가운데 등장하는 rūpapasāda(淸淨色, 淨色) 개념에 주목한다 (pp.4-5). 끝으로 필자는 “Rūpa의 범위에 각 감각기관의 대상들이 포함되어 있다는 것은 형태가 없는 소리나 냄새, 맛 등도 포괄하는 것으로 이는 rūpa가 단순히 물질이나 몸이 아님을 분명히 한다. 이미 인식 전개 과정이 개입되어 있는 것이다.”(p.5) “불교에서는 애초부터 rūpa를 객관적 실재로 간주하지 않았던 것이다.”는 과감한 결론으로 도약하고 있습니다.

결론적으로, “upādāyarūpa는 감각기능이 닿는 그 대상 모두를 rūpa의 범주에 귀속시킴으로써 소리나 향기, 맛, 촉각 등 물질의 영역 밖까지 그 범위가 확대 된다. 따라서 인간의 몸과 마음은 분리된 것이 아니다.”(p.7)고 요약합니다.

2. 논문이 아직 아이디어 정리 단계에 있는 관계로 구체적인 내용과 전개를 과

악할 수는 없지만, 제출된 제안서를 바탕으로 몇 가지 논평과 제언을 시도해 보고자 한다.

‘upādāyarūpa와 rūpaprasāda의 의미’에 관해서, upādāyarūpa(소조색)에 관해서는 비교적 자세한 연구가 이루어져 있으나, ‘rūpaprasāda(淨色)’에 관해서는 세부적인 연구를 찾기 어렵다. 따라서 이 연구는 rūpaprasāda(淨色) 개념의 기원과 발전/변화과정에 대한 추적과 함께 불교 심신이론체계 안에서 그 개념이 가지는 의미와 역할에 대해 탐구할 수 있는 좋은 주제라고 생각한다.

3. ‘몸과 마음’은 하나의 인격체를 구성하는 두 가지 측면으로 이해된다. 불교적 관점에서는 무아(無我)적인 인격체인 오취온(五取蘊)이 몸의 측면과 마음의 측면으로 구성되어 있다고 할 수 있겠다. 이에 대한 아비다르마적인 해명은 전통적으로 3과(科), 즉 오온, 12처, 18계를 통해 이루어졌다. 여기서 오온을 심신의 이분법에 따라 정리하면, 색온 + 수상행식온으로 구분할 수 있고, 12처는 외계대상세계를 구성하는 6외처에 대하여, 인식주관을 구성하는 몸과 마음의 요소를 각각 ‘안이비설신처’와 ‘의처(意處)’로 대비시켜 볼 수 있을 것이다.

이 두 개념적 영역을 중첩하면, 아비다르마철학에서 몸과 마음은 ‘색온=안이비설신처’와 ‘수상행식온=의처’로 열거할 수 있다.

여기에서 안이비설신처는 4대중소조색이며, 수상행식은 설일체유부에서는 마음 작용의 요소들이고, 경량부적 관점에서는 동일한 마음의 찰나적 상속으로 해석될 수 있다.

4. 필자가 주목하고 있는 정색은

각각의 감각/지각능력이 의존하고 있는 4대소조색으로, “물질적이고, 비가시적이며, 저항을 갖는 것 (rūpy anidarśanaṃ sapratigham)”이다. 안근(眼根)의 예를 들자면, 시각능력인 안근(cakṣurindriya)는 물질적인 영역에 속하고 고유한 영역을 확보하는 저항력을 가지지만, 눈에 보이는 대상은 아니다. 눈으로 지각할 수 있는 눈, 즉 안구(眼球)는 안근과는 구분되는 물질의 덩어리(扶塵根)에 해당한다. 요컨대 안근은 시각능력을 담지한 물리적 요소이지만, 정색(淨色)으로 되어 있기 때문에 그 자체는 시각의 지각대상이 아니다.¹⁾

5. 정색(淨色)과 관련하여 평자가 주목하는 부분은 다음의 세 가지 주제이다.

1) 4대종으로 만들어진 4대소조색에 속하는 정색(淨色)이 어떻게 심적 요소인 지각능력 혹은 지각의 형상을 담지할 수 있는가?

2) 같은 맥락에서 정색(淨色, rūpaprasāda)과 공능(功能, kriyā)은 어떤 관계에 있는가?

3) 또한, 수행론적 관점에서 미세한 물질적 요소들의 제거와 관련하여 정색(淨色)개념이 사용되고 있다는 사실은 매우 흥미롭다. AHN, Sungdoo (2017) AHN, Sungdoo (2017)²⁾

논평자가 이 주제들에 특별히 깊은 관심을 가지고 있는 이유는, 바로 이 문제들이 평행을 이루며 모순이 떨어지고 마는 이원론적 심신관계에서 양자를 매개하는 일종의 접촉 내지는 중복지점을 보여주기 때문이다. 결국은 실패로 끝나고 만 데카르트의 송과선(松科腺)이 불교에서는 어떻게 해명되었는지, 그곳에 어떤 성공적인 해석 가능성이 숨어있는지에 오랜 철학적 질문을 가지고 있다. 필자의 의견을 구하고 싶다.

1) Pradhan (1967) 6,5-6: cakṣuḥ katamat | cakṣurvijñānāśrayo rūpaprasāda iti vistaraḥ |

真諦: T.1559 163a13-14: 何者為眼根 謂眼識依止清淨色

玄奘: T 1558 2b20-21: 云何眼根眼識所依淨色為性如是廣說

Pradhan(1967) 24: uktaṁ ca sūtre cakṣur bhikṣo ādhyātmikam āyatanam

catvāri mahābhūtanā upādāya rūpaprasādo rūpy anidarśanam sapratigam |

또 경전에서 다음과 같이 이야기된다. “비구여, 눈은 내적인 처이고 [지·수·화·풍의]

네 가지 기본물질요소들에 바탕을 둔 투명한 물질(rūpaprasāda)이며 물질적인 것,

비가시적인 것, 저항을 갖는 것이다.

[순정리론]: 계경에서는 다음과 같이 설하고 있다.

“필추(苾芻)들은 마땅히 알아야 할 것이니, 안근은 이를테면 내처(內處)로서 4대종소조(大種所造)의 정색(淨色)이며, 유색(有色)·무견(無見)·유대(有對)이다.

2) AHN, Sungdoo (2017), 198.

A: The latent disposition to be eliminated by the Path of Vision is of two kinds: one which accompanies the fine materials (*rūpaprasāda-anubaddha), and the other which accompanies the mind and mental factors (*cittacitasika-anubaddha).

《瑜伽師地論》卷58：「第二建立增上力故說有一心。謂唯一證真如智相應心類。見道究竟。此中亦有奢摩他道。如前應知。又立二分見道所斷煩惱隨眠。一隨逐清淨色。二隨逐心心所。由見道中止觀雙運故。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 625, a14-18)

6. 몇 가지 세부적 코멘트/질문

1) 서론에서 rūpa에 대한 사전적 설명, 한자 번역어 색(色)에 대한 해석은 본문이 아니라 각주로 처리하는 것이 좋을 듯하며, 특히 “몸 곧 rūpa는 늘 감각기관과 관련해 마음과 연결되어 있다.”(1쪽) 이하 문단은 지나친 단순화와 사유의 도약이 있어 상세한 설명이 요구된다.

2) 4쪽 인용문

“무엇이 안근입니까? 4대중으로부터 파생된 안식에 의지한 투명한 색이다”: cakṣurindriyaṃ katama catvāri mahābhūtānyupādāya cakṣuviññānā śrayo rūpap-rasādaḥ.

: 사대중으로 만들어진 것으로, 안식이 의지하는(근거하는)

fn.12. 인용문:

『雜阿含』 13 T.2.p.9l.c에서는 眼耳鼻舌身の 五根은 내입처이며, 4대소조인 정색(rūpapasāda)으로 볼 수 없고, 대합이 있다고 설한다. “云何眼是內入處 眼是內入處 四大所造淨色 不可見有對 耳鼻舌身內入處亦如是說”

: 정색으로 볼 수 없고?? -> 4대소조인 정색이며, 볼 수 없고 저항이 없다고 설한다.

fn.13 인용문:

色聲香味所觸一分無表色等

안근, 이근, 비근, 설근, 신근, 색·성·향·미·촉 등의 일부, 무표색 등이다.

: 안근, 이근, 비근, 설근, 신근, 색·성·향·미와 소촉의 일부, 무표색 등이다.

촉(觸)만이 사대중과 소조색에 모두 관련되어 있으며, 그 가운데 색성향미와 같은 층위에서 촉(觸) 즉 ‘촉의 일부’만이 소조색에 포함된다.

3) 다음 문장은 이 논문의 핵심주장에 해당하므로 추가적인 설명이 필요할 것 같습니다.

(6쪽): “Rūpa의 범위에 각 감각기관의 대상들이 포함되어 있다는 것은 형태가 없는 소리나 냄새, 맛 등도 포괄하는 것으로 이는 rūpa가 단순히 물질이나 몸이

아님을 분명히 한다. 이미 인식 전개 과정이 개입되어 있는 것이다.”

rūpa가 감각기관의 대상을 포함하고 있다는 사실이 어떻게 그것의 물질성을 부정하는 근거가 되는가요?

또한,

(7쪽): “upādāyarūpa는 감각기능이 닿는 그 대상 모두를 rūpa의 범주에 귀속 시킴으로써 소리나 향기, 맛, 촉각 등 물질의 영역 밖까지 그 범위가 확대 된다. 따라서 인간의 몸과 마음은 분리된 것이 아니다”

: rūpa의 의미를 ‘물질의 영역 밖’으로 상정하고 있는 것으로 보이는데,

그렇다면 부파불교 단계에서 이미 일반적 의미에서 ‘물질’은 존재하지 않게 되는 건가요? 그리고 이 경우 rūpa는 무엇이며, 어떤 성질을 가진 것으로 설명할 수 있나요?

6쪽: “Visuddhimagga에서야 그 24가지 법수가 나타나는데 그 범위가 감각기관과 그 대상을 포괄하고 있음에도 불구하고, 복전 아비달마와 같은 명백한 대비의 구조를 보이지는 않고 있다.”

: 거의 동일한 내용의 본문이 『아비달마구사론』의 「근품」에서 발견되며,

『청정도론』 등에서 물질적 대상에 대한 분석에서 대중과 소조색의 구분, 그리고 감각기관과 대상의 구분에 근거한 상세한 논의도 이루어지고 있는 것으로 보인다. 『청정도론』, 제14장 「존재의 다발」, 물질의 다발 34-80. (전재성역)

7. 결론적으로

논문이 제안서의 형태로 되어 있어, 정확한 논지를 파악하기는 힘들지만, 발표문에서는 필자가 ‘부파불교에서 몸과 마음’의 문제를 아비담마와 유식 아비다르마의 관점에서 비교하고 있는 듯한 인상을 받게 됩니다. 그것은 “이상 논서의 저자가운데 붓다고사는 남방상좌부의 대표하는 논사이며, 아상가는 대승의 논사이고, Pañcaskandhaka의 저자가 Abhidharmakośa의 저자인 바수반두임은 시사 하는 바가 크다.”(7쪽)는 언급에서도 확인됩니다.

논문이 고찰하는 주제와 논의의 범주가 정확하게 한정될 필요가 있어 보입니다. 소조색의 맥락에서 ‘정색(淨色)’의 개념을 통해 부파불교의 몸과 마음의 관계를 집중하여 살펴본다면 좋은 연구성과가 있지 않을까 기대합니다.

끝으로, 「무명을 조건함 경」 (SN 12.35)의 다음 구절로 마무리하고자 합니다.

"If there is the view, 'The soul and the body are the same,' there is no living of the holy life; and if there is the view, 'The soul is one thing, the body is another,' there is no living of the holy life. Without veering towards either of these extremes, the Tathagata teaches the Dhamma by the middle: 'With birth as condition, aging-and-death.'" (SN 12.35)

비구여, ‘생명이 바로 몸이다.’라는 견해가 있으면 청정범행을 닦지 못한다.

‘생명과 몸은 다르다’라는 견해가 있으면 청정범행을 닦지 못한다.

비구여, 이런 양극단을 의지하지 않고, ‘태어남을 조건으로 늙음·죽음이 있다’라고

중간(中)에 의해서 여래는 법을 설한다.

Reference

AHN, Sungdoo (2017) “The Concept of Śamatha and Vipāśyanā in Yogācārabhūmi with special reference to Śamatha-vipāśyanā-yuganad-dha-vahin” 『인도철학』 제51집, 177-212.

Shizuka sasaki 2009 「五色根は透明か」. 2009, 『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要 (Bulletin of Myoshinji-School)』 . pp.1-16.

Buescher, Hartmut (2008) The Inception of Yogācāra-Vijñānavāda. Austrian Academy of Sciences Press. (I.B.2.b: 65-79), esp. 67-69.

[제3발표]

중관사상에서 바라본 몸과 마음

윤종갑

(동아대학교)

목차

1. 서론
2. 몸과 마음의 상의성
3. 실체의 무근거성과 공의 창발성
4. 결론

1. 서론

중관사상은 실체(자성)를 인정하지 않는 상호의존적 연기에 의해 이 세계를 설명한다. 인간의 몸과 마음에 대해서도 마찬가지이다. 인간의 몸과 마음의 실체성을 인정하지 않고 서로 간의 의존적 관계에 의해 그 존재성을 설명한다. 실체성을 인정하지 않기 때문에 몸과 마음은 독립된 개체가 될 수 없으며, 서로 의존함으로써 비로소 그 존재성을 확인할 수 있는 연기적 존재이다. 독립된 실체로서의 존재가 아닌 서로 간의 관계에 의해 몸과 마음의 존재성을 확인하려는 철학적 접근 가운데 최근에 주목받고 있는 한 흐름이 인지과학이다. 그러한 의미에서 중관사상의 몸과 마음에 대한 이해는 인지과학과 소통할 수 있는 공통 기반을 갖고 있다.

이 논문은 20세기 후반 새로운 과학적 인식을 제시하려는 인지과학과 불교의 사상적 흐름을 대응적으로 체계화 한 중관사상의 몸과 마음에 대한 관점과 접점을 살펴보고자 한다. 두 사상은 시공간적으로 그 간격이 너무나 멀리 떨어져 있지만, 몸과 마음에 대한 관점은 동일한 유전자의 다른 형태라고 할 만큼 서로 겹치는 부분이 적지 않다. 따라서 겹치는 부분을 서로에게 교차적으로 비추어봄으로써 자체적으로 해석하지 못한 메타적 의미와 사상적 기반을 보다 확장하고 새롭게 이해하는 길을 찾아보려는 것이다.

몸과 마음에 대한 탐구는 철학의 역사와 궤를 같이 한다. 서양철학은 고대부터 지금에 이르기까지 철학의 중심 문제로서 몸과 마음의 본질과 둘 사이의 관계를 연구해 왔다. 고대, 중세, 근현대로 이어지는 서양철학사의 긴 여정에도 불구하고 아직까지 변함없이 제일 강력한 흐름을 유지하고 있는 것이 유물론적 시각이다. 그리고 유물론이든 관념론이든 몸과 마음에 대한 실체론적 경향을 유지하려고 하였으며, 그러한 경우에 몸과 마음을 독립적 실체로 보아 이원론적으로 해석하려고 했다. 그 극단적 정점이 데카르트의 이원론이다. 지금은 이러한 이원론적 경향이 극복되었다고 하지만, 아직까지도 여전히 유물론적 시각에서 몸과 마음을 해석하려는 전통을 잇고 있으며, 인지과학과 뇌과학 역시 그 연속선상에 있다.

불교가 발생한 인도철학사에서도 본질(실체)에 대한 추구는 서양철학과 유사하다. 철학이 정초되어 형성된 리그베다, 우파니샤드, 그리고 육파철학 등 인도 정통철학의 몸과 마음의 공통된 기반은 아트만과 브라만이라는 실체였다.

몸과 마음에 대한 불교적 관점은 서양철학과 인도정통철학의 주된 흐름과는 상반된다. 가장 큰 차이점은 몸과 마음을 독립된 실체로서 인정하지 않는 것이다. 이처럼 불교는 독립된 실체로서 몸과 마음을 인정하지 않는 공통된 기반에서 있지만, 몸과 마음의 성격과 관계에 대한 설명에서는 학파에 따라서 차이를 보이고 있다. 부파불교의 설일체유부가 5위 75법이라는 실재론적인 관점에서 몸과 마음에 대해 접근한 반면, 중관사상은 이를 비판하며 비실재론적인 입장에서 몸과 마음을 해석하고 있다.

제법무아, 제행무상이라는 공통된 가르침을 따르고 있지만, 설일체유부가 몸과 마음의 본체(자성)를 인정한 반면 중관사상은 이를 부정한다. 설일체유부는 나라는 존재는 인정하지 않지만 나를 구성하는 몸과 마음의 본체를 인정하는 아공법

유설(我空法有說)을 주장하였다. 중관사상은 나의 존재는 물론이고 나를 구성하는 몸과 마음의 존재 역시 부정하는 아공법공설(我空法空說)을 표방한다. 그 대표적인 학자가 중관사상을 확립한 용수(龍樹, Nāgārjuna, 150년경)이다. 용수가 그의 주저 『중론(中論)』을 저술하며 중관사상을 형성하게 된 그 첫 번째 이유가 바로 설일체유부의 실체론적인 견해를 해체시키기 위해서였다.

이 논문에서는 용수의 중관사상에서의 몸과 마음에 대한 관점을 현대의 인지과학에 기대어 살펴볼 것이다. 용수는 설일체유부의 5위 75법의 실체적 성격을 철저히 부정한다. 인지과학적 표현을 빌리자면, 용수는 더 이상 분할 불가능한 실체적 요소인 설일체유부의 5위 75법에 포함된 인간의 몸과 마음의 독립적 실체를 인정하지 않고 단지 상호의존적 연기에 의해 신체화된 마음이론을 전개하고 있다. 몸과 마음을 중도의 입장에서 상의적 연기에 의해 체화와 경험으로서 해석하는 것이다. 즉 중관불교에 있어 마음은 '몸(신체)을 통하여 체현된' 실제 경험이며 자각이다. 이 논문에서는 실체성을 갖지 않는 몸과 마음이 상호의존적 연기에 의해 어떻게 몸(신체)을 통해 체현되는지를 살펴볼 것이다.

2. 몸과 마음의 상의성

용수는 ‘모든 존재는 나라고 할 만한 실체가 없다(諸法無我)’는 초기불교의 무아설과 ‘모든 존재는 서로 간의 인연에 의해 생하고 멸한다(因緣生起)’는 붓다의 연기설을 두 축으로 하여 ‘무자성(無自性) 공사상’과 ‘상의적(相依的) 연기설’을 주창하였다.

무자성 공사상과 상의적 연기설은 용수의 핵심 사상으로, 붓다의 초기불교에서 부파불교, 그리고 반야사상에 이르는 용수 앞전의 불교사상사 전체에 대한 비판적·반성적 성찰의 결과로서 추출된 것이다. 용수 스스로 밝히고 있듯이 그의 사상은 기존의 불교와는 다른 새로운 가르침을 제시하고자 하는 것이 아니다.¹⁾ 용수는 초기불교와 또 이를 주석하며 이론적·사상적으로 광범위하게 불교 교리를 체

1) “만일 내가 어떠한 주장을 하고 있다면, 그와 같은 잘못이 나에게 일어날 것이다. 그러나 나에게서 주장이란 것이 없기 때문에 잘못도 나에게서 없다.”(『회쟁론』, 29) 용수의 이와 같은 입장은 그의 사상 전체에 걸쳐 중요한 하나의 논증 방식으로 채택되는데, 어떤 사실에 대해 그것의 참을 주장하기보다는 그 사실이 잘못되었음을 논증하여 자신의 입장이 타당함을 반증하는 이른바 귀류논증법으로 정립된다

계화 한 부파불교의 교리적 내용과 범주에 대해 비판하지 않는다. 중론을 비롯한 그의 저서를 보면 초기불교의 연기설과 중도설, 그리고 사성제를 그대로 계승하고 있으며, 부파불교의 사연으로 나는 연기의 범주와 75법으로 분류한 법의 범주 등을 비판 없이 그대로 인용하며 설명하고 있다. 그가 비판한 것은 단지 실체론적인 관점 한 가지였다. 즉 그의 비판의 핵심은 기존의 불교 내용과 범주에 관한 것이 아니라 실체(자성²⁾)를 상정하는 한에서는 연기설을 비롯한 불교의 어떤 가르침도 성립할 수 없다는 것이다. 이에 따라 그의 모든 논의는 실체 개념을 폐기 하는데 초점이 맞추어져 있다.

실체가 인정되면 사연은 물론이고 75법이 독립적·폐쇄적 존재가 되어 연기설이 성립할 수 없으며, 그 결과 불교의 궁극적 목적인 해탈이 불가능하다. 왜냐하면 실체는 변하지 않고 자기 스스로의 독립성을 갖는 항구 불변의 존재이기 때문이다. 따라서 용수는 설일체유부의 실체 개념을 제거함으로써 법의 개방성과 연결성을 통해 붓다 연기설의 참된 진리를 완전히 드러내고자 했다. 이러한 목적에 따라 전략적으로 사용된 사상적 체계가 ‘무자성 공’과 ‘상의적 연기설’이다.

몸과 마음에 대한 용수의 관점도 무자성 공과 상의적 연기설에 의해 해석된다. 용수는 몸과 마음에 대한 초기불교 및 부파불교와 다른 독자적인 설명 내지 새로운 내용을 추가하지 않았다. 인간의 몸과 마음에 관한 기존의 일반적 관점인 오온(五蘊)(『중론』 제4장 「관오음품(觀五陰品)」)과 육근(六根)(『중론』 제3장 「관육정품(觀六情品)」)에 입각하여 설명하고 있을 따름이다. 따라서 몸과 마음을 기존과 마찬가지로 오온으로 설명하면, 색(色)은 몸이 되고 수(受)·상(想)·행(行)·식(識)은 마음이 되며, 육근으로 설명하면 육근은 몸이 되고, 육경(六境)은 몸이 감

2) 자성(自性)은 산스크리트어 svabhāva의 번역어로서 sva는 자기(自己)·자신, bhāva는 존재를 의미한다. 한역(漢譯) 『중론』에서는 주로 자성(自性), 때로는 성(性)으로 표현되며, 『반야등론(般若燈論)』에서는 ‘자체(自體)’로 번역된다. 현대어로는 자성 이외에 실체, 본체, 본질, 본성 등으로도 번역되어지기도 한다. 하지만 서양철학에서 말하는 substance와는 엄격히 구별된다. 왜냐하면 substance가 단순히 성질 혹은 속성과 작용을 가진다는 의미로서 사용되고 있음에 반해, svabhāva는 성질과 작용의 각각에 대하여 자성을 인정하고 있기 때문이다. 서양학자들은 『중론』에 나타난 svabhāva를 독어로는 Eigensein, Sein, Selbstsein, An sich sein, von sich aus Seiendes, Wesen 등으로 번역하며, 영어와 불어로는 보통 substance, substantialite, self-existence, own-being 등으로 나타내고 있다. 나카무라 하지메(中村元)의 『불교어대사전(佛敎語大辭典)』에서는 svabhāva의 일반적인 의미로서, ‘그것 자신의 정해진 본질’, ‘사물로 하여금 그 자신이게끔 하는 근거가 되는 것’, ‘사물 그 자체의 본성’, ‘고유의 성질’, ‘존재의 고유한 실체’, ‘진실·불변하는 본성’, 자체, 본체, 본성, 이(理), 진리(眞理), ‘자기 존재성’ 등으로 풀이하고 있다.

수하는 대상 그리고 육식(六識)은 대상을 인식하는 마음이 된다.

용수는 몸과 마음에 대한 기존의 방식을 따르고 있지만, 삼세실유에 입각한 설 일체유부의 실체론적인 관점과는 달리 오온과 육근을 무자성 공한 것으로 파악하여 오온과 육근의 각 구성 요소가 서로 의존하여 성립한다는 상의적 연기설로 설명한다.

몸(색)의 원인을 떠나서 몸은 지각되지 않는다. 또 몸을 떠나 몸의 원인은 보이지 않는다.³⁾

현상하는 몸[色]⁴⁾이 몸의 원인⁵⁾을 떠나 있다고 한다면, 그 몸에는 원인이 없는 것이라는 오류가 따른다. 그렇지만 어떠한 몸이라도 원인이 없는 것은 어디에도 존재하지 않는다.⁶⁾

만약 몸을 떠나 몸의 원인이 존재한다면, [그것은] 결과가 없는 원인이 될 것이다. [그런데] 결과가 없는 원인이란 존재하지 않는다.⁷⁾

몸이 이미 존재하고 있는 경우에는 몸의 원인이 성립하지 않는다. 몸이 아직 존재하지 않는 경우에도 몸의 원인은 성립하지 않는다.⁸⁾

더구나 원인을 갖지 않는 몸이란 결코 성립하지 않는다. 그런 까닭에 몸에 대하여 어떤 분별적 사유로 분별해서는 안 된다.⁹⁾

3) 『중론』, 4-1.

4) 본 논문에서 오온을 설명할 때 색(색, rūpa)을 몸으로 표현하기도 할 것이다. 오온을 인간에 적용하여 설명할 때, 색은 인간의 물질적인 부분, 그리고 수·상·행·식은 정신적 부분으로 나누는데, 본 논문에서는 그러한 인간의 물질적인 부분을 몸, 그리고 정신적인 부분을 마음으로 표현하였다.

5) ‘몸의 원인’에 해당하는 rūpa-kāraṇa를 地水火風으로 볼 수도 있고 수상행식으로도 볼 수 있는데, 본 논문에서는 수상행식을 의미하는 것으로 하여 해석하였다.

6) 『중론』, 4-2.

7) 『중론』, 4-3.

8) 『중론』, 4-4.

결과가 원인과 동일하다는 것은 성립하지 않는다. 결과가 원인과 동일하지 않다고 하는 것도 성립하지 않는다.¹⁰⁾

위의 내용에서 알 수 있듯이 용수는 몸과 마음의 관계를 원인과 결과의 관계로 설명한다. 몸은 몸의 원인을 떠나 존재할 수 없으며, 몸의 원인 또한 몸을 떠나 존재할 수 없는 것으로 몸과 몸의 원인은 서로 의존적으로 관계한다. 몸을 떠나 원인이 있거나 이미 원인이 존재할 경우에도 존재할 수 없다. 그럴 경우에는 결과가 없는 원인이 되며 몸이 아직 존재하지 않는데 몸의 원인이 존재하는 경우가 되기 때문이다. 물론 원인 없이 몸이 존재할 수 없다.¹¹⁾

용수는 원인 속에 이미 결과가 내재[因中有果論]하거나 아니면 원인 속에 결과가 내재하지 않는[因中無果論] 둘 모두를 부정한다. 따라서 결과가 원인과 동일하다거나 동일하지 않다거나와 같은 분별적 사유는 성립하지 않는다.

용수가 여기에서 설명하고자 하는 핵심 내용은 실체를 인정하는 경우에는 결과가 이미 원인에 존재하거나 존재하지 않거나, 또는 동일하거나 동일하지 않거나 그 어느 경우에도 성립할 수 없다는 것이다. 몸(색)과 마찬가지로 몸을 구성하는 수, 상, 행, 식도 마찬가지로 몸과 동일하다.

감수(수)·표상(상)·의지(행)·의식(식) 각각도 몸과 마찬가지로, 그 모두로 [구성]된 마음도 동일한 방식으로 존재한다.¹²⁾

9) 『중론』, 4-5.

10) 『중론』, 4-6.

11) “만일 원자들이 독립적으로 운동한다면 그것은 순전한 물질이 이미 아니다. 원인이 없다면 결과도 없다. 특정한 결과는 특정한 원인을 가지며, 원인이 없이는 결과도 있을 수 없다. 원자에 의지가 부여됐다면 그것이 의식적이라는 말도 될 것이다. 왜냐하면 의식이 없는 사물은 의식적 존재에 추동될 때만이 결과를 생성시킬 것이기 때문이다.” *Udayana Nyāya kusumañjali with commentary of Hari Dasa Bhattacharya*(이하 NK), nr, by E. B. Calcutta: Baptist Mission Press, 1864), V. 4: TS, pp.21-22 재인용.

12) 『중론』, 4-7.

오온에 대한 설명을 통해 용수가 보여주고자 하는 것은 몸과 마음은 서로 독립적인 존재[실체]가 아니라 서로 의존해서 존재하는 상의적 존재라는 것이다. 초기불교에서부터 강조되어 온 불교의 근본 가르침인 오온가합설, 즉 나라는 존재는 단지 오온의 다발에 불과한 것으로 나라는 실체는 존재하지 않는다[오온무아설]는 것을 상의적 연기설에 의해 논증함으로써 무자성 공을 입증하려고 한다. 용수의 무자성 공은 나의 실체뿐만 아니라 나를 구성하는 몸과 마음조차 실체하지 않음[아공법공설]을 보여주는 것이다. 이러한 목적에 따라 용수는 먼저 나라는 실체가 존재하지 않음[人無我]을 다음과 같이 설명한다.

인간은 흙[地界]도 아니고 물[水界]도 아닙니다. 불[火界]도 아니고 바람[風界]도 아니거니와 허공[空界]도 아닙니다. 의식[識界]도 아닙니다. 모든 것이 아니라면 그와 다른 것으로 사람을 [구성하고 있는 것은] 무엇이겠습니까.¹³⁾

인간은 육계[六界]가 모인 것이기 때문에 진실로 [존재하는 것이] 아닙니다. 이와 같은 [것입니다.] 그와 같이 이해하는 [것처럼] 바로 [육계] 또한 저마다 각자 모인 것이기 때문에 [육계도] 진실로 [존재하는 것] 자체가 아닙니다.¹⁴⁾

오온[五蘊]에도 나[我]가 없고 그 나에게도 그[오온]가 없습니다. 그[오온]에도 나는 없고 그[오온]이 아닌 것에도 없습니다. [오]온과 나는 불과 뉘나무와 같은 그런 것이 아닙니다. 그러므로 어찌 내가 것처럼 존재하겠습니까?¹⁵⁾

인간은 지·수·화·풍·공과 같은 물질[몸]도 아니고 식과 같은 마음도 아닌 것이며, 오온에도 없고 오온이 아닌 것에도 존재하지 않는다. 오온가화합체인 나는 물질로만 이루어진 몸(색)도 아니고 정신적인 요소인 수, 상, 행, 식도 아니며, 그렇다고 수·상·행·식 다발로 이루어진 마음만으로 성립하지 않는다. 오온 그 어디를 찾아보아도 나라고 할 만한 실체가 존재하지 않는다. 또한 오온 바깥에서 나라는

13) 용수, 『보행왕정론』, 1-80.

14) 위의 책, 1-81.

15) 위의 책, 1-82.

존재를 찾을 수 있는 것도 아니다. 오온이 형성되어 정상적으로 작용할 때 나라는 존재가 확인될 수 있는데, 그 정상적인 작용의 가장 중요한 선결 조건이 오온의 실체성을 배제하는 것이다. 이처럼 물질적 요소와 정신적 요소로 형성된 인간에게서 작용하는 현상은 땀나무의 불과 같은 물질적 현상과는 다르다.

땀나무의 불은 땀나무에 불을 붙이면 그냥 타지만 인간의 몸과 마음은 그런 물질적인 인과관계로만 성립하는 것이 아니다. 그럼 나라는 존재는 어떻게 형성되어 작용하는 것일까? 이에 대해 용수는 먼저 나라고 할 만한 궁극적인 실체가 이 세상 그 어디에도 존재하지 않음[法無我]을 밝히고 있다.

[물, 불, 바람 등] 3요소[三大]에는 땅의 요소가 없습니다. 이 [땅의 요소]에도 이 [물, 불, 바람 등] 3요소가 없습니다. 그 [물, 불, 바람 등] 3요소에도 이 [땅의 요소]는 없고 그 [물, 불, 바람 등] 3요소가 아닌 것에도 없습니다. 각각의 것들 역시 그와 같습니다. 그러므로 모든 요소들도 나와 같이 허망한 것입니다.¹⁶⁾

흙, 물, 불과 바람 등 각각의 것들 역시 원래 그 실체(자성)가 없습니다. 세 요소 가운데 어떤 것이라도 없으면 [이들의] 각각은 존재할 수 없습니다. [마찬가지로] 한 요소라도 없으면 이 세 요소 역시 존재할 수 없습니다.¹⁷⁾

만약 이 셋이 없어 각각의 것들이 없으며, 하나라도 없어 역시 셋이 없다면 각각의 개체[실체, 자성]가 존재할 수 없는데 어떻게 집합[화합]이 있을 수 있겠습니까?¹⁸⁾

용수는 나를 비롯한 이 세계를 구성하는 흙, 물, 불과 같은 물질적 존재는 본래 그 실체가 없으며, 그렇기 때문에 다른 존재를 배제하고서는 그 어떤 개체도 성립할 수 없음을 논증하고 있다. 개체가 없다면 당연히 개체의 집합인 전체도

16) 위의 책, 1-83.

17) 위의 책, 1-84.

18) 위의 책, 1-85.

가능하지 않게 되는 것이다. 그렇다면 각 개체에 실체가 존재한다면 어떻게 될까?

만약 각각의 [개체에] 실체가 있다면, 장작이 없는 불이 어찌 없겠습니까. 움직임[流動], 유지[保持], 모임[收集]과 물, 바람, 흙도 이와 마찬가지로입니다.¹⁹⁾ [따라서] 만일 이 불에 대한 것이 널리 알려져 있다면, 어찌 다른 셋[물, 바람, 흙]의 실체가 있다고 하겠습니까. 셋의 의존관계에 의한 생기[상의적 연기]와 이와 상응하지 않는 것[실체]은 함께 성립될 수 없습니다.²⁰⁾

각 개체가 실체를 지닌다면, 장작이 없는 불이 있게 되는 것처럼 모든 존재는 다른 개체와 독립하여 스스로 존재할 수 있다. 왜냐하면 실체는 다른 존재와 관계없이 독립적으로 존재할 수 있는 자립성과 불변성, 그리고 자기 산출의 능력을 갖고 있기 때문이다. 따라서 서로 의존해서 존재한다는 연기설과 독립적으로 존재한다는 실체론은 양립불가능한 것이다. 용수는 이러한 사실을 다음과 같이 설명한다.

개개로 독립된 실체로 존재한다면, 어떻게 서로 [연관이] 있겠습니까? 개개로 독립된 실체가 아닌 존재라면 그것들이 어떻게 서로 [연관이] 있겠습니까?²¹⁾ 만약 각각의 실체가 없는 어떤 [하나의] 것이 [한 곳에 있다]면 그 하나를 [뺀] 나머지도 한 곳에 있을 것입니다. [그러나] 함께 섞여 있지 않는 것들은 한 곳에 있지 않습니다. [그리고] 함께 섞여 존재하는 것들은 실체가 없는 것입니다.²²⁾ 각 개체로 독립하여 존재[실체]하지 않는다면, 모든 존재[요소]에 개별적 특성 [자상]이 어떻게 있을 수 있겠습니까? 각 개체로 독립하여 존재[실체]하지 않는 것을 아무리 많이 모아도 [개별적 특질은] 존재하지 않습니다. [그래서] 그 [특질]의 실제 모습을 세간의 상식[세속, 假名]으로써 설하는 것입니다.²³⁾

19) 위의 책, 1-86.

20) 위의 책, 1-87.

21) 위의 책, 1-88.

22) 위의 책, 1-89.

23) 위의 책, 1-90.

용수는 몸과 마음을 비롯한 이 세상의 모든 존재가 실체하지 않는 것으로, 단지 각 존재의 특질을 세속적 언설[가명]로 표현한 것에 지나지 않는다고 한다. 결론적으로 몸과 마음, 그리고 나라는 존재[자아]에 대해 용수는 다음과 같이 정리한다.

몸[색]이라는 존재는 그저 이름뿐입니다. 이와 마찬가지로 허공도 이름에 불과합니다. 모든 존재[원소]가 실체로서 존재하지 않는데, 몸이 어떻게 존재하겠습니까? 그렇기 때문에 단지 이름에 불과합니다.²⁴⁾ 마음[수·상·행·식]도 [지·수·화·풍]과 같으며 나의 존재도 없는 것[무아]입니다. 그렇기 때문에 모든 존재[6계: 지·수·화·풍·공·식]는 실체하지 않습니다.²⁵⁾

용수는 몸과 마음이 실체로서 존재하지 않는 단지 명칭에 불과하다고 한다. 그리고 실체로서 존재하지 않기 때문에 별개의 존재로 나눌 수가 없다. 몸과 마음은 동일하지도 않으며 그렇다고 완전히 다른 것도 아닌 부동부이(不同不異), 불일불이(不一不二)한 관계를 맺고 있다. 그런데 이러한 비실체적 존재가 어떻게 하여 나라는 존재와 세계를 인식하며 의도하는 행위를 행할 수 있는가? 과연 몸과 마음은 어떤 관계를 맺고 있을까?

3. 실체의 무근거성과 공의 창발성

용수는 몸과 마음의 본체를 찾고자하였지만, 그러한 궁극적인 존재는 찾을 수 없으며, 단지 그 존재의 특질에 따라 몸과 마음이라는 세속적 언설로 표현할 수 밖에 없음을 밝히었다. 그렇다면 실체성을 갖지 않는 몸과 마음이 어떻게 하여 창의적으로 생각하고 선택적 행위를 자유롭게 행할 수 있을까? 도대체 몸과 마음의 창조성과 자유의지는 어디에서 나오는 것일까? 이러한 질문에 대한 하나의 답은 최근에 부각되고 있는 인지과학에서 찾아 볼 수 있다.

24) 위의 책, 1-99.

25) 위의 책, 1-100.

인지과학은 전통적인 데카르트적 몸과 마음이라는 이원론으로부터 탈피하여 구체적인 몸을 환경과의 상호작용 속에서 출현하는 인간의 적응 ‘행위’로서의 ‘마음’의 관점으로 전환하는 체화된 마음(Embodied Mind)으로 접근하려고 한다.²⁶⁾ 체화된 마음 이론에 따르면 마음은 몸과 분리되어 있지 않고 몸과 환경에 구현되어 있다.²⁷⁾ 몸과 마음, 그리고 환경이라는 세 요소의 상호작용에 의해 인간은 비로소 인간으로서 인지력과 활동성을 가질 수 있으며 환경에 적응해 나갈 수가 있다는 것이다. 이러한 인지과학의 출발은 나와 세계의 근거로서의 실체에 대한 부정에 의해서이다.

데카르트 이후 실체로서의 몸과 마음에 대한 탐색이 줄기차게 이루어졌지만 최첨단 과학이 동원된 오늘날에 이르기까지도 그 실체를 찾지 못했다.²⁸⁾ 그렇지만 몸과 마음이 서로 연동되어 작용한다는 것, 즉 “인간의 인지는 우리를 넘어서서 존재하지만 우리의 체화와 분리되어 존재할 수 없는 세계라는 배경에서 창발되어 나온다는 사실을 알게 되었다.”²⁹⁾ 이러한 내용들은 그 설명 방식과 표현에 있어 다소 차이는 있지만 그 실제 의미는 용수의 무자성 공과 상의적 연기설과 일치하는 면이 적지 않다. 용수 공사상의 현대적 재현의 한 시도로서 인정되는

26) 이정모, 「체화된 인지(Embodied Cognition)와 학문간 융합」, 서울대학교 철학사상연구소, 『철학사상』 38, 2010, p.38.

27) 이영의, 「분산된 인지와 마음」, 고려대학교 철학연구소, 『철학연구』 36, 2008, p.3; 인지과학의 가장 발전한 단계인 오늘날 제4의 단계는 “마음의 작용에서 몸과 환경의 역할을 강조하는 변혁이라고 할 수 있다. 이 입장은 인간의 마음이 물리적, 사회적 환경 맥락에 적응하는 순간 순간적 상호작용 신체적 행위 활동성에서 비로소 존재하게 되는, 즉 문화의 역사, 사회의 맥락에 의한 구성, 결정되며 작동하는 그러한 마음, 몸의 활동에 기초한 인지임을 강조하는 접근이다.” 이정모, 앞의 논문, p.36.

28) 인지과학자들은 인간의 인지는 우리를 넘어서서 존재하지만 우리의 체화와 분리되어 존재할 수 없는 세계라는 배경에서 창발되어 나온다는 사실을 알게 되었다. 인지현상의 구조와 근본적인 순환성을 찾으려고 했지만 어떠한 주관적인 근거도 어떤 지속하며 영속하는 자아도 발견할 수 없다는 점을 발견하였다. 반드시 우리에게 드러날 것이라 생각한 객관적 근거를 발견하려고 하였을 때, 우리는 세계라는 것이 우리가 지닌 구조적 결합의 역사에 의해 발제된 것이라는 사실을 알게 되었다. 이처럼 구조적 결합에 의해 발제된 세계는 구체적인 과학 탐구의 대상이 될 수 있지만 고정되고 영속적인 실체 또는 근거를 지니지 않으며 따라서 궁극적으로는 근거가 없다는 것이다. 인지과학의 실체에 대한 이와 같은 무근거성은 실체를 부정하는 용수의 무자성 공관과 같은 맥락에서 이해될 수 있는 것이다. 바텔라 외, 『인지과학의 철학적 이해』(서울: 옥토, 1997), pp.341-342 참조.

29) 위의 책, p.341.

것이다.

용수는 모든 존재의 실체성을 빼앗아 공으로 환원함으로써 서로 간의 관계에 의해 자신의 존재를 성립시키는 상의적 연기주의자이다. 용수에게 있어 공성의 의미는 모든 존재는 다른 존재에 의존함으로써 존재한다는 것이며, 그렇기 때문에 실체가 없다.³⁰⁾ 용수는 실체가 존재한다면 그 어떠한 변화도 불가능함을 강조한다.

“만일 모든 존재에 실체[자성]가 있다면 어떻게 변화가 일어날 수 있겠는가?”³¹⁾ “만일 있다는 성질이 실체(자성)로서 있는 것이라면 거기에 없다라고 하는 것은 있을 수 없다. 왜냐하면 [실체의] 본성상 변화라고 하는 것은 결코 성립하지 않기 때문이다.”³²⁾

용수에게 있어 현상적 세계는 실체에 의한 것이 아니라 상의적 연기에 의해 성립한다. 예를 들어 “수레라든가 병이라든가 베(布) 따위는 다른 것에 의해 생겨난 것이기 때문에 실체가 없다. 그렇지만 [여러 존재가 서로 어울려] 나무와 물과 흙을 운반하기도 하고, 풀과 물과 우유를 담기도 하며, 추위와 바람과 더위로부터 사람을 보호한다고 하는 것과 같은 각자의 활동을 행하는 것이다.”³³⁾ 실체적 존재로서 각 개체는 성립할 수 없지만, 서로 간의 관계에 의해 비로소 자신의 존재성을 드러낸다는 것이다. 이 세계의 모든 존재는 이와 같은 존재 방식에 의해 무한한 생명력과 활동성을 갖게 된다.

관계에 의해 존재가 생성된다는 것은 존재가 곧 관계의 체화임을 의미한다. 어떤 존재도 실체로서 성립할 수 없기 때문에 다른 존재와 관계함으로써 비로소 자신의 존재성을 확보할 수 있기 때문이다. 그러한 의미에서 모든 존재는 상의적 존재이다. 몸과 마음도 마찬가지이다. 실체적 존재가 아니지만 상의적인 관계에 의해 몸과 마음이 그 역할과 활동성을 갖게 된다. 마음은 몸에 체화된 경험이며,

30) 용수, 「회쟁론」, 22.

31) 『중론』, 15-9.

32) 『중론』, 15-8.

33) 『회쟁론』, 23.

몸은 마음이 응결된 합생체(合生體)이다. 그러한 의미에서 “몸은 마음의 외피이며, 마음은 몸의 내면이다.”³⁴⁾

용수의 상의적 연기설은 상주론과 단멸론을 모두 부정한다. 파르미데스가 강조하였듯이 절대로 있음에서 절대로 없음이 생길 수 없고 절대로 없음에서 절대로 있음이 생겨날 수 없다. ‘있음’과 ‘없음’으로는 변화와 창조가 불가능하다. ‘있음 속의 없음’, ‘없음 속의 있음’ 이른바 공성(空性)만이 그것을 가능하게 한다. 창조적 주체이면서 창조적 조건이 되고 있는 이 자기초월적 주체의 특성이 바로 무자성 공인 것이다. 용수는 이러한 사실을 다음과 같이 설명한다.

“몸은 정신이 아니라고 설해지고, 또 정신은 몸을 갖는 것이 아니며, 몸 속에 정신이 있는 것도 아니고 정신 속에 몸이 있는 것도 아니라고 설해져 있습니다. 색[몸]과 마참가지로 나머지 네 가지 무리[수상행식]도 모두 [실체가 없는] 공임을 알아야 합니다.”³⁵⁾

실체가 없는 공이라고 하여도 서로 상의적으로 관계한 각 대상들이 소멸하는 것은 결코 아니다. 각 대상들이 갖고 있는 특성을 연기적으로 실현하며 인연에 따라 새로운 존재로 거듭나게 된다. 즉 각 대상들은 서로서로 무한히 상호작용을 하면서 중중무진(重重無盡)하게 자신을 창출해나가는 것이다. 그런데 그러한 창출이 선과 악 어느 쪽으로도 열려져 있기 때문에 선한 쪽으로 나아가기 위해서는 선한 인연을 쌓아야 한다. 선한 인연과 관계를 맺게 되면 그 결과 또한 선한 과보로 이어지는 것이 상의적 연기설의 필연적 법칙이다. 따라서 우리는 “몸은 죽음에 이르면 최후에는 고갈되고 부패하여 부정(不淨)하게 되어 흔적조차 없어지는”³⁶⁾ 공한 존재임을 인식하여 내 몸과 마음이 좋은 인연과 관계를 맺을 수 있도록 하여야 한다. 용수에게 있어 무자성 공, 상의적 연기설은 단지 세상의 존재 원리로서가 아니라 자신과 세상을 구원하는 구제의 이법(理法)이기도 한 것이다.

34) 이거룡, 「인도철학에서 바라 본 몸의 의미」, 『몸 또는 육망의 사다리』(서울: 한길사, 1999), p.35.

35) 용수, 『권계왕송』, 49.

36) 위의 책, 56.

따라서 자신의 몸과 마음에 대해 다음과 같이 발원해야 한다.

“환경 좋은 국토에서 살며, 올바른 사람에 의존하며, 스스로 좋은 서원을 갖고, 더욱이 전세(前世)에 있어서 복덕을 이루고 있는 것, 이 네 개의 대륜이 그대의 몸에 갖추어지기를 [바랍니다].”³⁷⁾

그런데 몸과 마음이 무자성 공이라면, 실제 현상적 세계 속에서 살아가는 나와 나의 삶은 무엇이며, 나의 실체가 존재하지 않는데 누가 이 세상에서 저 세상으로 가는 것일까요 같은 비판이 주어진다. 현상적 세계와 윤회적 세계의 주체가 누구인가에 대한 질문이다. 이에 대해 용수는 다음과 같이 설명한다.

“물습니다. 그러면 도대체 모든 신체를 소유하는 것인 ‘삶을 살아가는 것’이란 무엇입니까? 또 그 작용은 어떠한 것입니까?

답한다. 세계는 모든 원인과 결과로 이루어진다. 그러나 가설을 제하고 이 세상에서는 삶을 살아가는 것은 결코 존재하지 않는다. 이것은 진실에서라고 말해지는 것이지 결코 가설의 입장에서는 아니다. 다만, 가설로서 존재하는 것이 실재하는 일은 있을 수 없다.

물습니다. 만일 그렇다면 도대체 누가 이 세상에서 저 세상으로 향하여 갑니까?

답한다. 단순한 원자만이라면, 이 세상에서 저 세상으로 변이 하는 것은 없다. 다만 공한 존재[사물]에서 공한 존재가 생기는데 지나지 않는다. 우리, 우리 것이 없는 번뇌의 까르마라고 하는 원인으로서의 몸과 마음[오온]에서 우리, 우리 것이 없는 고라고 하는 결과로서 세워진 공한 일곱의 존재가 생긴다는 의미이다. 그것은 즉 [성전에] 우리, 우리 것은 존재하지 않는다. 또 그것들은 서로에 우리, 우리 것은 없으면서도 실체로서 우리가 없는 존재에서, 실체로서 우리가 없는 존재가 생긴다고 하는 것을 알아야 한다고 설해지고 있다.”³⁸⁾

37) 위의 책, 61.

38) 용수, 『인연심론(因緣心論)』, 245-246.

용수는 현상적인 나의 주체는 물론이고 윤회의 주체 또한 부정하고 있다. 신체를 소유하고 있는 삶의 주체도 하나의 가명이며, 이 세상에서 저 세상으로 가는 윤회의 주체 역시무자성 공한 존재이다. 그렇기 때문에 “다만 공한 존재[사물]에서 공한 존재가 생기는데 지나지 않는” 것이다. 나라는 존재뿐만 아니라 나를 구성하는 몸과 마음도 마찬가지이다. 그런데 실체성을 갖지 않는 몸과 마음이 무한한 활동성과 사고력을 발휘하는 것은 무수한 인연다발을 상의성의 연기에 의해 하나로 통합하여 새롭게 합생(合生)하는 공의 창발성에 기인하는 것이다. 여기에서 창발성이란 다자의 상의적 통합에 의해 새로운 일자를 창출해 내는 관계를 의미한다.

상의적 통합은 단순히 다자들의 합이 아니다. 상의적 연기를 통해 항상 새로운 양상이 출현한다. 다자들이 다자들로서의 실체를 견지하고 있다면 그것은 단순히 다자들의 집합이지 일자라고 할 수 없다. 이러한 과정에서 다자의 각 개체는 자신을 사상해 가는 과정이 필요한데 이것은 완전히 자신을 무화하는 과정이 아니다. 상의적 연기에 참여하는 대상만큼 그 통합은 다양한 특질과 성격을 함유하게 될 것이다. 용수의 상의적 연기설은 이 세상 모든 존재를 하나로 통합하여 새롭게 전개시키는 무한한 활동성과 생명력을 갖고 있다. 그러한 의미에서 용수의 무자성 공과 상의적 연기설은 무궁무진한 창발성을 지니는 것이다.

4. 결론

용수는 몸과 마음에 대해 무자성 공, 상의적 연기설에 의해 설명할 뿐, 초기불교와 부파불교 등 기존의 입장을 비판하거나 새로운 관점을 추가하지 않았다. 단지 그는 설일체유부의 실체론적인 관점에서는 불교의 연기설이 부정되며, 그렇게 되면 불교 자체가 성립할 수 없음을 논증하고자 하였다. 이러한 그의 바램은 단지 이론적 체계의 구축에 한정되는 것이 아닌 나와 중생 구제라는 자리아타의 실천적 성격을 갖고 있다.

용수는 몸과 마음을 독립적 실체로 인정하지 않고 다른 존재와 마찬가지로 무자성 공한 존재로 보아 상의적 연기에 의해 그 존재성을 드러내고자 했다. 각 개체의 인연이 다르듯 몸과 마음이 갖고 있는 특질 또한 다르지만 그 본질에서는

몸과 마음이라고 할 만한 실체가 없다는 것이다.

용수의 무자성 공, 상의적 연기설은 현대 인지과학과 소통할 수 있는 기저를 갖고 있다. 두 사상이 소통할 수 있는 기반은 실체의 무근거성과 존재들 간의 상호 관계성이다. 인지과학 역시 실체적 존재를 인정하지 않으려고 하기 때문이다. 실체로서 존재하지 않는다는 것은 독립적인 존재가 아닌 서로 의존해서 존재한다는 것을 의미한다. 나를 구성하는 몸과 마음, 그리고 이 세계의 많은 생물체와 환경은 그 존재의 특질에 따라 서로 의존하며 서로를 향해 스스로를 개방함으로써 그 존재성을 확보할 수 있다. 즉 몸과 마음, 그리고 나라는 존재는 이 세계가 지닌 연기적 결합에 의해 창발되었다는 것이다.

본 논문에서는 용수의 무자성 공, 상의적 연기설을 인지과학에 비추어 살펴보았다. 그 결과 용수는 인간의 몸과 마음의 독립적 실체를 인정하지 않고 상호의존적 연기에 의해 신체화된 마음이론의 맥락에서 독해해 낼 수 있음을 알 수 있었다. 신체(몸)와 마음을 중도의 입장에서 상의적 연기에 의해 체화와 경험으로서 해석하는 것이다. 그러한 의미에서 중관불교에 있어 마음은 '신체를 통하여 체현된' 실제 경험이며 무한한 생명력인 것이다.

[제3발표 논평1]

「중관사상에서 바라본 몸과 마음」 논평문

배경아

(금강대학교)

윤종갑 선생님(이하 저자)은 중관사상의 몸과 마음에 대한 입장을 두 가지 관점에서 설명하고자 한다. 첫째는 ‘실체(자성)를 인정하지 않는 상호의존적 연기’의 관점으로, 인간의 몸과 마음은 각각 독립적인 실체가 아니며 ‘관계’에 의해 그 존재성을 확인한다. 둘째는 이러한 중관사상의 몸과 마음에 대한 입장을 현대 인지과학의 관점에서 재조명함으로써 이해의 폭을 확장시킨다. 인지과학의 관점에서 보면 중관사상에서 실체를 갖지 않는 마음은 몸을 통해 체현된 실제 경험이며 자각이다. 저자는 이를 논의하기 위해 중관학의 관점에서 ‘몸과 마음의 상의성’으로, 인지과학의 관점에서 ‘실체의 무근거성과 공의 창발성’으로 나누어 설명하고 있다.

몸과 마음의 상의성에서는 용수의 비실체론적 관점에 초점을 맞춘다. 용수가 실체론을 비판한 핵심의도는 실체를 상징하는 한 연기설을 비롯한 불교의 어떤 가르침도 성립할 수 없고 불교의 궁극적 목적인 해탈 또한 불가능하다는 것이다. 용수는 몸과 마음에 대해서도 예외없이 무자성, 공으로 파악하고 이를 상의적 연기설로 입증하려한다. 나아가 실체적으로 인식하는 몸과 마음은 다만 명칭에 불과할 뿐이어서 ‘동일하지도 않으며 그렇다고 완전히 다른 것도 아닌 부동부이(不同不異), 불일불이(不一不二)한 관계를 맺고 있다’고 한다.

저자는 중관학에서 바라본 몸과 마음에 대한 비실체적 관점에 기반해서 이번에는 “그렇다면 실체성을 갖지 않는 몸과 마음이 어떻게 하여 창의적으로 생각하고 선택적 행위를 자유롭게 행할 수 있을까?”라는 의문을 제시하고 그 해답을 인지과학에서 모색해 보고자 한다. 인지과학의 입장에서 몸과 마음의 실체성은 근거가 없다. “몸과 마음, 그리고 환경이라는 세 요소의 상호작용에 의해 인간은 비로소 인간으로서 인지력과 활동성을” 가지기 때문이다. 저자는 이를 ‘용수의 무자성 공과 상의적 연기설과 일치’하는 것으로 해석한다. ‘관계에 의해 존재가 생성된다는 것은 존재가 곧 관계의 체화임을 의미하고 어떤 존재도 실체로서 성립할 수 없기 때문이다.’ 나아가 이러한 ‘실체의 무근거성에 기반해서 “실체성을 갖지 않는 몸과 마음이 무한한 활동성과 사고력을 발휘한다.” 이는 ‘무수한 인연다발을 상의성의 연기에 의해 하나로 통합하여 새롭게 전개시키는 공의 창발성에 기인하는 것’이라고 한다.

이상 논문의 요지를 간략하게 정리했습니다만 어려운 내용인 만큼 독자들을 대신하여 저자의 보충설명을 듣기 위한 몇 가지 사소할 수 있는 질문으로 논평을 마무리하겠습니다.

Q1. 실재론과 실체론을 같은 맥락에서 사용하고 혼재되어 있는데 이에 대한 설명이 필요해 보입니다.

Q2. 논문에서 말하고자 하는 주요 쟁점은 ‘인지과학의 관점에서 보는 중관사상의 몸과 마음 이해’ 정도라고 할 수 있는데 몸과 마음에 대한 인지과학의 관점에 대한 설명이 다소 적은 듯 합니다. “인지과학의 체화된 마음 이론에 따르면 마음은 몸과 분리되어 있지 않고 몸과 환경에 구현되어 있다.” 즉 “인간의 인지는 우리를 넘어서서 존재하지만 우리의 체화와 분리되어 존재할 수 없는 세계라는 배경에서 창발되어 나온다” 정도로 요약되어 있을 뿐입니다. 좀 더 알기쉬운 설명 부탁드립니다.

Q3. 주지하다시피, 상호의존적인 존재를 실체가 있는 것으로 착각하게 만드는 언어(개념설정)로 인해 몸과 마음(오온)을 잘못 이해하고 집착하는 유신견(有身見, satkāya-dṛṣṭi)은 불교에서 수행을 통해 없애야 할 근원적인 번뇌 중 하나입니다. 또한 불교의 이러한 관점은 사상의 측면에서도 방법의 측면에서도 특히 중관학에서 잘 드러난다고 볼 수 있습니다. 중관학에서 몸과 마음을 이와 같이 이해하는 목적에 대한 논의가 거의 생략되어 있는데 이에 관한 저자의 고견을 들려주시면 감사하겠습니다.

Q4. ‘공의 창발성’이란 표현에 대한 보충설명을 부탁드립니다. 저자는 “창발성이란 다자의 상의적 통합에 의해 새로운 일자를 창출해 내는 관계를 의미한다.”라고 설명하고 있지만 일반적으로 알려진 창발성의 사전적 의미는 ‘남이 모르거나 하지 아니한 것을 처음으로 또는 새롭게 밝혀내거나 이루어 내는 성질.’ 혹은 ‘돌연히 나타나는 특성. 특히, 개체가 군집을 이룰 때에 자연스럽게 나타나는 현상’(네이버 사전)입니다.

[제3발표 논평2]

“중관사상에서 바라본 몸과 마음”에 대한 논평문

윤희조

(서울불교대학원대학교)

1

본 논문은 용수의 저작을 중심으로 중관사상에서 바라보고 있는 몸과 마음에 대한 관점을 제시하고 있다. ‘무자성공’, ‘상의적 연기설’을 중심으로 몸과 마음의 특징을 풀어가고 있다. 무자성공과 상의적 연기설은 모든 존재에 대해서 적용되기 때문에 이러한 특징은 몸과 마음에도 그대로 적용된다는 것이 필자의 논지라고 할 수 있다.

무자성공과 상의적 연기설은 중관사상의 핵심일 뿐 만 아니라 불교 전반에 걸친 핵심사상이라고 할 수 있고, 이를 전면에 내세우고 있는 것이 중관사상이라고 할 수 있다. 특히 설일체유부가 주장하는 ‘실체(substance, dravya)’에 대한 반론으로 적극 제시되고 있다. 그러므로 필자가 주장하는 설일체유부에 대한 이해에 적극 동감한다.

용수는 초기불교와 또 이를 주석하며 이론적·사상적으로 광범위하게 불교 교리를 체계화 한 부파불교의 교리적 내용과 범주에 대해 비판하지 않는다. 중론을 비롯한 그의 저서를 보면 초기불교의 연기설과 중도설, 그리고 사성제를 그대로 계승하고 있으며, 부파불교의 사연으로 나눈 연기의 범주와 75법으로 분류한 법의 범주 등을 비판 없이 그대로 인용하며 설명하고 있다. 그가 비판한 것은 단지 실체론적인 관점 한 가지였다.

유부의 실체 개념을 제거함으로써 ‘무자성 공’과 ‘상의적 연기설’로 나아가고자 한다. 이를 바탕으로 몸과 마음에 대해서도 무자성 공과 상의적 연기설의 관점에서 해석하고 있다. 결국에는 몸과 마음을 비롯한 존재 전반에 대해서 어떠한 세속적 언설도 불가한 것으로 제시하고 있다. 이는 실재(reality)에 대한 언어적 표현불가능성을 제시하는 것으로 언어 자체가 가지고 있는 실체화, 고정화 가능성을 보여주는 것이기도 하다. 우리가 ‘몸’, ‘마음’이라고 할지라도 이것은 세속적인 관습[世俗諦]에 의한 것일 뿐 진정한 실재[勝義諦]를 드러내고 있지는 못하다는 것이다. 이에 대해서도 적극 동감한다.

2

용수는 몸과 마음이 실체로서 존재하지 않는 단지 명칭에 불과하다고 한다. 그리고 실체로서 존재하지 않기 때문에 별개의 존재로 나눌 수가 없다. 몸과 마음은 동일하지도 않으며 그렇다고 완전히 다른 것도 아닌 부동부이(不同不異), 불일불이(不一不二)한 관계를 맺고 있다.

그렇다고 해서 몸과 마음의 관계를 불일불이, 부동부이로 표현하기에는 현대적인 용어로는 부적절한 느낌이 든다. 이렇게 표현할 경우 ‘그래서 무엇인가’라는 반론이 제시될 수 있을 것이다. 논평자의 입장에서는 몸과 마음이 공과 연기의 관점에서 하나의 원리를 공유하고 있다면, ‘심신일원론’으로 부를 수 있는 가능성은 없는지 질문하고 싶다. 심신일원론에 대한 다양한 해석이 가능하지만, ‘일원’을 ‘하나의 원리’라는 관점에서 해석한다면 충분히 가능한 해석이 아닐까 생각한다. 즉 몸과 마음은 하나의 원리 무자성·연기를 공유하고 있다는 중관의 핵심을 표현하는 용어가 될 수 있지 않을까 한다. 동이(同異), 일이(一二)가 아니라는 표현은 이미 실체를 전제로 하고 있는 용어이고, 실체를 부정한다는 의미에서 부동부이, 불일불이라는 표현을 하고 있기 때문이다. 이러한 해석은 심신일원론이라는 관점으로 현대의 심리철학적 논의에 동참할 수 있다는 장점을 가질 수 있다. 심신동일론이 아닌 심신일원론이라는 관점을 제출함으로써 인해서 불교철학적 관점에서 심신론에 대한 제안을 할 수 있을 것으로 생각한다.

3

무자성공, 상의적 연기설과 대비되는 용어로 필자는 ‘실체’라는 용어를 사용하고 있는데, 실체에 대한 용수의 정의를 미리 밝혀준다면 이후의 논의에 있어서 독자가 자의적으로 실체를 해석할 수 있는 여지를 많이 줄일 것으로 생각한다. 발표문 가운데 ‘자립성, 불변성, 자기산출능력’이라는 표현을 사용하고 있지만, 무자성공, 상의적 연기설, 실체에 대한 용수의 정의를 미리 제시한다면 좋을 것으로 생각한다.

4

바렐라와 마뚜라나는 몸과 마음을 둘로 나누어보지 않는다. 사람이 나누어 보는 이유는 사람들의 해석에 의한 것이다. 두 사람은 몸과 마음을 둘로 보면 안 된다고 이야기한다. 그럼에도 불구하고 둘로 나누어보면 안 된다고 말할 뿐, 뭐로 보라는 이야기는 없다. 단지 나누어보는 원인으로 사람의 해석을 제시하고 있을 뿐이다. 그렇다면 위에서 이야기한 것처럼 나누어보지 않는 근거로 불교, 특히 중관에서는 무자성공과 상의적 연기설을 제시할 수 있다는 점에서 중관적 해석이 인지과학적 해석보다 한 걸음 더 나아갈 수 있을 것으로 생각한다.

5

바렐라에 의하면 전체로서 사람이 환경과 상호작용할 때 나타나는 모든 현상을 ‘마음’이라고 부른다. 전체는 여러 가지 구성요소로 구성되어 있는데, 구성요소 차원에서 사물과 상호작용 할 때, 이러한 관점에서 바라본 것이 ‘몸’이라고 한다. 이 둘은 같은 것인데, 둘을 전체적으로 볼 것인가, 구성요소적으로 볼 것인가의 차이이다. 결국에는 둘 다 개념이다. 개념이라고 해서 몸이나 마음이 없는 것이다. 단지 그렇게 바라보면서 살아가는 것이다. 바렐라와 마뚜라나의 심신에 대한 관점이 이러하다면 중관과의 연관성을 더 많이 발굴할 수 있을 것으로 기대한다.

6

“인간의 인지는 우리를 넘어서서 존재하지만 우리의 체화와 분리되어 존재할 수 없는 세계라는 배경에서 창발되어 나온다는 사실을 알게 되었다.”이 문장의 이해에서 핵심은 창발이라는 용어이다. 복잡한 체계의 거시적 특징들이 그 체계를

구성하는 구성요소들의 속성들로부터 설명되지 않는다는 사정을 ‘창발현상’이라고 지칭한다. 따라서 창발된 체계의 속성을 그 체계를 구성하는 구성요소들의 속성으로 환원하여 설명할 수 없다. 또한 창발현상이란 구성요소들이 자발적인 협력 상태로 돌입하는 것을 의미한다. 창발된 체계는 항상 구성요소들의 자발적인 협력 상태로 존재한다.

이것으로 볼 때 창발현상으로 설명하는 체계는 구성요소들이 없이는 존재할 수 없지만, 구성요소들의 속성으로 그 체계의 특징을 설명할 수 없다는 난점을 가지게 된다. 사실상 체계들의 속성은 그 체계가 다른 체계/환경과 상호작용할 때 관찰되는 관계적 속성으로 파악된다. 즉 창발은 창발된 것과 창발하는 것 사이의 관계로서 인과관계를 부정하지만, 의존 관계 자체를 부정하지 않는다. 이 지점에서 상의적 연기성이라고 할 때 상의는 성립하지만, 연기를 인과로 해석하면 창발이 곧 바로 성립하지는 않는다.

7

바렐라가 용수의 『중론』에 대한 티베트의 이해를 자세하게 소개하고 있지만, 그 『중론』을 바렐라의 견해와 연결시키는 부분은 객관적 실재론과 유아론적 주관론에 대한 비판을 할 때이다. 우리의 인지는 객관적 실재를 반영하지도 않지만, 마음대로 개념을 지어내지도 않는다. 인지의 창발적 속성은 객관적 실재론을 부정한다. 동시에 인지 창발의 조건은 유아론적 주관론을 부정한다.

우리의 논리적 사고와 인지과학의 성과들이 아무리 객관적 실재론을 부정한다고 하더라도 우리의 경험 구조는 실재론적이기 때문에, 우리의 경험의 구조가 변화되지 않는 한 우리는 우리의 경험과 과학적 결과 사이에서 왔다 갔다 할 뿐이다. 인지과학은 따라서 경험의 구조의 변화를 추구하는 불교로부터 도움을 받을 필요가 있으며, 동시에 인지과학은 과학적 방법론으로 경험 구조의 변화에 대한 연구를 해야 한다.

8

“신체(몸)와 마음을 중도의 입장에서 상의적 연기에 의해 체화와 경험으로서 해석하는 것이다. 즉 중관불교에 있어 마음은 '신체를 통하여 체현된' 실제 경험

이며 자각이다.”

바렐라의 경험/지각/인지/지식은 신체에 체화되어 있고, 신체의 내적인 상태[자기생성]와 신체와 환경의 상호작용[구조접속]으로부터 창발하기 때문에 독립적인 실재에 대한 경험/지각/인지/지식은 아니다. 인간과 환경의 지속적인 구조접속의 결과로 나타나는 인간과 환경의 구조적 상응에 대한 인간 관찰자의 해석 가운데 하나가 경험/지각/인지/지식이 객관적 실재의 반영이라는 주장이다. 이러한 구조적 상응은 인과적 관계가 아니기 때문에 언제든지 붕괴될 수 있으며, 이 구조적 상응이 유지되는 한 그 구조적 상응 상태에 대한 해석은 어떤 것이든 허용된다. 특정한 해석으로 인도되는 행위들의 결과가 그 사람의 환경에 대한 구조적 조응을 붕괴키는 결과가 발생한다면, 그 사람의 자기생성이 중단되면서 그의 해석도 사라질 것이다.

[제4발표]

천태사상에 나타난 몸과 마음에 대한 관점

: 25방편과 일념삼천설을 중심으로

이병욱

(고려대학교 강사)

- I. 서론
- II. 천태의 25방편에 나타난 몸과 마음에 대한 관점
- III. 천태의 일념삼천설에 나타난 마음에 대한 관점
- IV. 결론

I. 서론

천태사상은 중국불교를 대표하는 사상 가운데 하나이다. 이러한 천태사상은 천태지의(天台智顓, 538-597)에 의해 세상에 드러난 것이다.

천태사상은 크게 구분하면 ‘교판론’과 ‘지관’으로 구분할 수 있다. 교판론(敎判論)은 5시8교를 말하는 것이고, 지관(止觀)은 점차지관, 부정지관, 원돈지관으로 구분된다. 이 가운데 천태종에서 강조하는 것은 원돈지관(圓頓止觀)이고, 이는 25방편, 4종류 삼매, 실상론(일념삼천설, 일심삼관), 십경십승관법으로 이루어진다.

25방편은 원돈지관에 들어가기 이전에 예비적 수행을 하는 것이고, 4종류

삼매는 삼매를 외적인 형식에 따라 4종류로 구분한 것이다. 실상론(實相論)은 천태사상의 핵심이라고 할 수 있는 것인데, 이것은 일념삼천설(一念三千說: 한 마음에 3천 가지 가능성을 간직함)과 일심삼관(一心三觀: 空, 假, 中の 3관이 유기적으로 연결되어 있음)으로 구성된다. 그리고 ‘십경십승관법’은 원돈지관의 본격적인 수행에 해당한다. 여기서 십경(十境)은 지관의 대상이 되는 10가지 경계를 말하는 것이고, 십승관법(十乘觀法)은 지관을 행하는 10가지 방법을 말하는 것이다.

그런데 이 글에서 검토하고자 하는 주제는 천태사상에서 몸과 마음에 대해 어떤 관점을 가지고 있는가 하는 점이다. 여기서는 천태사상에 나타난 몸과 마음에 대한 관점을 살펴보기 위해서 두 가지 주제, 곧 천태의 ‘25방편’과 ‘일념삼천설’로 범위를 좁혀서 검토하고자 한다. 그리고 이렇게 범위를 한정하는 이유는 ‘25방편’과 ‘일념삼천설’의 내용에서 천태사상의 몸과 마음에 대한 관점이 잘 드러날 것이라고 생각했기 때문이다.

2장에서는 천태의 ‘25방편’에 나타난 몸과 마음의 관점, 3장에서는 천태의 ‘일념삼천설’에 나타난 마음의 관점에 대해 살펴보려고 한다.

II. 천태의 25방편에 나타난 몸과 마음에 대한 관점

천태의 ‘25방편’은 모두 5가지로 구성된다. 총론에 해당하는 ‘5가지 연을 갖춘다’[具五緣]이고, 부정적인 마음을 버리는 것을 내용으로 하는 것이 ‘5가지 욕심을 경계한다’[呵五欲]와 ‘5가지 번뇌를 버린다’[棄五蓋]이다. 그리고 수행에 도움이 되는 긍정적 덕목에 관한 것이 ‘5가지 일을 조복한다’[調五事]와 ‘5가지 법을 행한다’[行五法]이다. 여기서는 천태사상에서의 몸과 마음에 관한 견해를 잘 살펴볼 수 있는 3가지 항목(5가지 욕심을 경계한다, 5가지 번뇌를 버린다, 5가지 일을 조복한다)을 중심으로 서술하고자 한다.

1. 5가지 욕심을 경계한다: 가오욕(呵五欲)

5가지 욕심[五欲]은 색욕(色欲), 성욕(聲欲), 향욕(香欲), 미욕(味欲), 촉욕(觸欲)이다. 5가지 욕심을 경계한다는 것은 이러한 5가지 욕심을 버린다는 것이다.

먼저 5가지 욕심에 대해 살펴본다.

첫째, 색욕(色欲)은 인식기관의 하나인 ‘눈[眼]’을 통해서 좋아하는 대상에 대해 욕심을 내는 것이다. 사전적인 정의로는 푸르고, 누렇고, 빨강고, 하얀 색깔과 남녀의 모습에 애착하는 욕심이다. 『마하지관』에서는 사전적인 설명보다 더 구체적으로 말한다. 곧, 밝은 눈동자(이것은 붉기도 하고 희기도 하며 길기도 하고 짧기도 하다), 보기 좋은 곁눈질, 흰 목, 비취색의 눈썹, 흰 이, 붉은 입술, 내지 의보(依報: 물질대상)인 분홍빛, 누런빛, 붉은빛, 자줏빛의 모든 진기한 보물에 대해 사람의 마음이 미혹되어 움직이는 것이다.¹⁾

둘째, 성욕(聲欲)은 인식기관의 하나인 ‘귀[耳]’를 통해서 좋아하는 대상에 대해 욕심을 내는 것이다. 구체적으로 말하자면, 아리따운 말, 아름다운 말, 음란한 소리, 염어(染語), 관현악과 현관(絃管)의 소리, 가락지와 팔가락지와 방울과 패물 등의 소리에 집착을 일으키는 것이다.²⁾

셋째, 향욕(香欲)은 인식기관의 하나인 ‘코[鼻]’를 통해서 좋아하는 대상에 대해 욕심을 내는 것이다. 사전적인 설명으로는 향기에 대한 욕구이다. 『마하지관』에서는 ‘향욕’에 대해 더 자세히 말한다. 곧, 향기로운 풀숲의 기운이 무성함, 난초의 향기, 사향노루의 기운, 향기가 아주 좋고 아주 많은 물건, 남녀의 몸에 나는 향 등에 집착을 일으키는 것이다.³⁾

넷째, 미욕(味欲)은 인식기관의 하나인 ‘혀[舌]’를 통해서 좋아하는 대상에 대해 욕심을 내는 것 등이다. 사전적인 설명에서는 식욕이라고 한다. 『마하지관』에서는 ‘미욕’을 자세히 말한다. 곧, 술과 고기, 진귀한 안주, 살찐 고기와 마른 고기, 윤택하고 기름진 음식, 달고 시고 매운 음식, 소유(酥油: 우유를 달여서 얻은 기름), 신선한 피에 집착을 일으키는 것이다.⁴⁾

1) 『마하지관』제4권하(『大正藏』46, p.43下), “色欲者 所謂赤白長短明眸善睐 素頸翠眉 皓齒 丹脣 乃至 依報紅黃朱紫諸珍寶物 感動人心.”

2) 『마하지관』제4권하(『大正藏』46, p.44上), “聲欲者 卽是嬌媚妖詞 姪聲染語 絲竹絃管環釧鈴珮等聲也.”

3) 『마하지관』제4권하(『大正藏』46, p.44上), “香欲者 卽是鬱蕝氛氳 蘭馨麝氣 芬芳酷烈 郁毓之物 及男女分等香.”

4) 『마하지관』제4권하(『大正藏』46, p.44上), “味欲者 卽是酒肉珍肴 肥腴津膩 甘

다섯째, 촉욕(觸欲)은 몸의 촉각을 통해서 좋아하는 대상에 대해 욕심을 내는 것이다. 사전적인 설명에서는 남성과 여성의 피부, 우아한 의복 등에 접촉하고 싶은 욕망이라고 한다. 『마하지관』에서는 ‘촉욕’에 대해 더 구체적으로 말한다. 곧, 시원하고 따뜻한 것, 가늘고 미끄러운 것, 가볍고 무거운 것, 강하고 부드러운 것, 이쁜 옷, 좋은 옷, 남녀의 몸에 집착을 일으키는 것 등이다.⁵⁾

앞에서 말한 것처럼, 5가지 욕심을 경계한다는 것[呵五欲]은 앞에서 말한 5가지 욕심을 버린다는 것이다. 이처럼, 25방편의 ‘5가지 욕심을 경계한다’에서는 5가지 욕심, 곧 색욕, 성욕, 향욕, 미욕, 촉욕에 대해 사전적인 설명보다 더 구체적으로 설명하고 있고, 5가지 욕심이라는 부정적인 마음 작용에 대해 초점을 맞추고 있다. 이는 수행할 때에 극복해야 할 부정적인 마음의 작용에 대해 말하는 것이다.

2. 5가지 번뇌를 버린다: 기오개(棄五蓋)

먼저 5가지 번뇌 곧 ‘오개’에 대해 살펴보고, 그다음으로 이 5가지 번뇌를 버리는 것에 대해 알아본다.

1) 5가지 번뇌: 오개(五蓋)

오개(五蓋)에서 ‘개(蓋)’는 덮고 얽히고설키어서 심신(心神)이 혼미하고 어두워져 선정과 지혜가 일어나지 않는 것을 말한다. 오개(五蓋)는 첫째 탐욕(貪欲)이고, 둘째 진에(瞋恚)이며, 셋째 수면(睡眠)이고, 넷째 도회(掉悔)이며, 다섯째 의심[疑]이다. 그 내용에 대해 순서대로 살펴본다.

첫째, 탐욕개(貪欲蓋)는 5가지 욕심[五欲]을 탐해서 정념(正念)을 잃어버리게 하는 것이다. 그러면 앞의 “5가지 욕심을 경계한다”에서 말하는 5가지 욕심이 탐욕개에 포함된다. 그리고 사전적인 설명으로는 탐욕의 번뇌가 우리의 심식(心識)

恬酸辣酥油鮮血等也.”

5) 『마하지관』 제4권하(『大正藏』46, p.44上), “觸欲者 卽是冷暖細滑 輕重強軟 名衣上服 男女身分等.”

을 덮어서 선(善)이 생기지 못하게 하는 것이다. 『마하지관』에서는 ‘탐욕개’에 대해 5가지 욕심의 하나하나를 설명하고, 그로 인해 마음의 평정을 잃은 것이라고 말한다. 그 구체적 내용은 다음과 같다.

탐욕개(貪欲蓋)가 일어나 과거의 지난 오욕(五欲)을 생각한다(追念). 정결한 색깔(淨潔色)을 염(念)하여 눈과 짝을 이루고, 애착할만한 소리를 기억하여 귀에 있는 듯이 하며, 뜻을 즐겁게 하는 향기[香]를 생각해서 번뇌를 일으키고, 좋은 맛[味]을 상상하여 단침이 입에서 나오며, 촉감을 느낄 때를 기억하여 털이 서서 전율한다. 이와 같은 거칠고 장애가 되는 오욕(五欲)을 탐(貪)하고, [오욕을] 상상하고 헤아려서, 마음에서 취한 미혹[醉惑]이 생겨나서 정념(正念: 선정)을 잃어버린다. 혹은 비밀히 방편을 지어 다시 [정념을] 얻기를 바라지만, 만약 [정념을] 얻지 못하면 다시 [정념을] 미루어 찾거나 혹은 구하여 찾아야 한다. [그렇지만] 마음이 번뇌의 경계에 들어가 다른 생각을 할 겨를이 없고 거친 지각이 선정[禪: 정념]을 덮었으니 선정(정념)을 어디서 얻겠는가?⁶⁾

둘째, 진에개(瞋恚蓋)는 이 사람이 나와 나의 친족을 괴롭게 했다고 생각하고 한(恨)을 품고 원수의 사람을 해치고자 하는 것이다. 사전적인 설명으로는 ‘진에개’는 노여움의 번뇌가 마음을 덮어서 선한 마음이 일어나지 못하도록 하는 것이다. 『마하지관』에서는 ‘진에개’에 대해 원수에 대해서 분노를 계속 이어가서 그 분노의 감정대로 행위하여 분노를 해결하고, 결과적으로 이러한 분노로 인해 여러 공덕을 사라지게 한다는 것이다. 이에 대한 인용문은 다음과 같다.

이 사람이 나를 괴롭히고 나의 친족을 괴롭혔다고 생각하고는[追想] 나의 원수라고 탄식한다. 3세(三世)의 9가지 번뇌로써 원수와 마주 대하고 한(恨)을 맺는다. [그리하여] 마음은 뜨겁고 기(氣)는 거칠어서 분(忿)과 노(怒)가 계

6) 『마하지관』 제4권하(『大正藏』46, p.44下), “貪欲蓋起 追念昔時 所更五欲 念淨潔色 與眼作對 憶可愛聲 髣髴在耳 思悅意香 開結使門 想於美味 甘液流口 憶受諸觸 毛豎戰動 貪如此等 麤弊五欲 思想計校 心生醉惑 忘失正念 或密作方便 更望得之 若未會得 亦復推尋 或當求覓 心入塵境 無有間念 麤覺蓋禪 禪何由獲.”

속 이어진다. 백계(百計)로써 [원수] 엇보다가 서로 해(害)를 주고자 하여 사람(원수)을 위태롭게 하고 자신을 편안하게 하며, 그 독한 분노(毒忿)를 제멋대로 발휘해서 그 분노의 감정(情)을 해소하고 만족해한다. 이와 같은 성냄의 불(瞋火)이 모든 공덕을 불사르니 선정(禪定)의 지림(支林)이 어찌 자랄 수 있으리요? 이것이 진에게(瞋恚蓋)의 모습이다.⁷⁾

셋째, 수면개(睡眠蓋)는 정신을 흐리멍덩하게 하는 것이고, 6식이 어둡고 막혀서 몸을 방임하는 것이다. 사전적인 정의로는 몸과 마음을 가라앉도록 하는 것이다. 『마하지관』에서는 ‘수면개’에 대해 다음과 같이 말한다.

심신(心神)이 혼혼(昏昏: 정신이 아똥하여 흐린 모양)함이 수(睡)요, 육식(六識)이 어둡고 막혀서 사지(四支)를 방임하는 것(倚放)이 면(眠)이다. 면(眠)은 마음의 작용을 늘어나게 하는 것(增心數法)이라고 하니, [마음의] 어두움과 가라앉음과 막힘이 몰래 와서 사람을 덮으니 방위(防衛)하기가 어렵다.⁸⁾

넷째, 도회개(掉悔蓋)는 마음을 어지럽게 들뜨게 하거나 근심과 걱정을 하고 후회하는 것이다. 사전적인 정의로는 ‘도회’에서 ‘도(掉)’는 마음을 수선스럽게 하는 것이고, ‘회(悔)’는 마음을 괴롭히는 것이다. 그런데 『마하지관』에서 ‘도(掉)’는 앞에서 소개한 탐욕과 성냄[瞋恚], 그리고 어리석음과 서로 섞여서 마음이 산란한 것을 말한다. 그래서 몸은 이곳저곳 산만하게 돌아다니고, 입은 의미 없는 내용으로 담소한다는 것이다. 이러한 내용의 인용문은 다음과 같다.

만약 각관(覺觀: 사고하는 작용)이 치우쳐 일어나면, 앞의 개(蓋)에 속하여 포섭되지만, 지금은 각관(覺觀)이 두루 일어나 모든 법(法: 존재)과 두

7) 『마하지관』 제4권하(『大正藏』46, p.44下), “瞋恚蓋者 追想是人惱我 惱我親 稱歎我怨 三世九惱怨對結恨 心熱氣麤忿怒相續 百計伺候 欲相中害 危彼安身 恣其毒忿 暢情爲快 如此瞋火燒諸功德 禪定支林 豈得生長 此卽瞋恚蓋相也.”

8) 『마하지관』 제4권하(『大正藏』46, pp.44下-45上), “睡眠蓋者 心神昏昏爲睡 六識闇塞 四支倚放爲眠 眠名增心數法 烏闇沈塞密來覆人 難可防衛.”

루 인연한다. 그 결과 언뜻 탐욕과 인연하기도 하고, 또 진에(瞋恚)와 샷된 어리석음 [邪癡]을 상상하기도 하여,焰焰(炎炎: 힘차게 전진하는 모양)히 머물지 않고, 탁탁(卓卓: 뛰어난 모양)히 머물지 않는다. [번뇌가] 언뜻 일어난 것 같기도 하고 [번뇌를] 언뜻 누른 것 같기도 하여, 여러 가지로 어지럽다. ‘몸은 정해짐 없이 유행(遊行)하고, ‘입’은 [실제의] 이익은 없이 담소한다. 이를 도(掉)라 한다.⁹⁾

그리고 ‘도회개(掉悔蓋)’에서 ‘회(悔)’는 자신의 과거 행적을 후회하는 것이다. 물론 자신의 잘못을 뉘우치는 것이 문제가 되진 않지만, 거기에서 더 나아가 자신의 과거 잘못에 집착해서는 안 된다. 그리고 마음이 산란한 것만으로는 선정을 가리는 작용을 하지 않지만, 거기에다 후회하는 작용까지 첨가될 때 비로소 선정이 생기는 것을 장애한다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

도(掉: 산란한 마음)하기만 하고 후회(悔)가 없으면 [선정을 가리는 작용을 하는] 개(蓋)가 이루어지지 않는다. 그가 마음이 산란하므로[掉] 심지(心地)에서 절제하지 못함을 삼가해야겠다고 생각하면 어찌 무익한 일을 하겠는가? 실로 부끄러워해야 한다고 생각하고, 마음에서 근심스레 후회하면[悔] 한(恨)이 맺혀서 마음을 얽어매니, 그러면 회개(悔蓋)를 이룬다. [이러한] 개(蓋: 회개)가 선정(禪定)을 덮어서 [선정이] 생기지 못하게 한다. 만약 사람이 참회해서 과거를 고치고, 스스로 그 마음을 꾸짖으면, 근심스러운 후회가 생기게 된다. 만약 사람이 선정의 상태에서 [자신의] 허물을 알았으면 [그 정도면] 되었고, [그 허물을] 생각해서 집착해서는 안 된다. [수행자는] 과거를 후회해서 [과거의 잘못에서] 벗어날 뿐만 아니라, 선정의 청정한 법(法: 가르침)을 닦아야 하거늘, 어찌 후회하여 마음을 번거롭게 하여 큰일을 그르치게 하겠는가? 그러므로 말하기를 “후회하고 나서는 다시 근심하지 말라”라고 하였으니, [과거의 잘못을] 항상 생각하여 집착하지 말지어다. “해서는 안 될 것은 하고, 해야만 할 것은 하지 않는다”라고 하니, 바로 이 뜻이다. 이것을 도회개의 모습[掉悔蓋相]이라 한다.¹⁰⁾

9) 『마하지관』 제4권하(『大正藏』46, p.45上), “掉悔者 若覺觀偏起 屬前蓋攝 今覺觀等起 遍緣諸法 乍緣貪欲 又想瞋恚及以邪癡 炎炎不停 卓卓無住 乍起乍伏 種種紛紜 身無趣遊行 口無益談笑 是名為掉.”

다섯째, 의개(疑蓋)는 의심하는 것인데, 사전적으로 정의하면 의혹(의심)이 마음을 덮어서 바른 길을 깨닫지 못하도록 하는 것이다. 그런데 『마하지관』에서는 사전적 정의보다 더 구체적으로 접근한다. 그래서 ‘의개’는 3가지, 곧 자신의 능력과 스승과 가르침을 의심하는 것이라고 말한다. 그리고 『마하지관』에서 말하는 ‘의개’는 진리를 보는 것을 장애하는 것이 아니고 선정을 장애하는 것이다.¹¹⁾

앞에서 말한 것처럼, 의개(疑蓋)에는 3가지가 있다. ① 자신의 능력을 의심하는 것이다[疑自], 이는 나의 몸은 도기(道器: 불도를 닦을 사람)가 아니라고 낮추는 것이다. 그래서 자신의 능력[身]을 의심하는 것이다.¹²⁾

② 스승을 의심하는 것이다[疑師]. 이는 스승의 몸과 입은 나의 마음에 맞지 않으니, 어찌 스승이 깊은 선정과 좋은 지혜를 가질 수 있겠는가 생각한다. 그래서 이 사람을 스승으로 섬기기는 하지만, 그 스승이 나를 잘못 인도하지 않을까 하고 의심하는 것이다.¹³⁾

③ 가르침을 의심하는 것이다[疑法]. 이는 스승에게 받은 가르침[法]이 어찌 이치[理]에 부합하겠는가 하고 의심하는 것이다.¹⁴⁾

이와 같이 3가지 의심(자신의 능력, 스승, 가르침에 대한 의심)으로 머뭇거리려서 항상 의심을 마음속에 품고 다니므로, 선정(禪定)이 일어나지 않는다. 그리

10) 『마하지관』제4권하(『大正藏』46, p.45上), “掉而無悔 則不成蓋 以其掉故 心地思惟 謹慎不節 云何乃作無益之事 實爲可恥 心中憂悔 懊結繞心 則成悔蓋 蓋覆禪定 不得開發 若人懺悔 改往自責其心 而生憂悔 若人禪定 知過而已 不應想着 非但悔故 而得免脫 當修禪定清淨之法 那得將悔繫心 妨於大事 故云悔已 莫復憂 不應常念著 不應作而作 應作而不作 卽是此意 是名掉悔蓋相也.”

11) 『마하지관』제4권하(『大正藏』46, p.45上), “疑蓋者 此非見諦障理之疑 乃是障定疑也.”

12) 『마하지관』제4권하(『大正藏』46, p.45上), “一疑自者 謂我身底下 必非道器 是故疑身.”

13) 『마하지관』제4권하(『大正藏』46, p.45上), “二疑師者 此人身口 不稱我懷 何必能有深禪好慧 師而事之 將不誤我.”

14) 『마하지관』제4권하(『大正藏』46, p.45上), “三疑法者 所受之法 何必中理”

고 설사 선정이 일어났다고 해도, 의심이 있다면 선정이 일어나는 원동력을 영원히 잃어버리게 된다. 이것이 의개(疑蓋)의 모습이다.¹⁵⁾

2) 5가지 번뇌를 버린다.

그러면, 이 5가지 번뇌[五蓋]를 버리는 법은 어떠한가? 수행자는 스스로 지금 나의 마음 중에 어떤 병이 치우치게 많은가를 성찰해야 한다. 만약 병을 알면 먼저 다스려야 한다.¹⁶⁾

첫째, 만약 탐욕개(貪欲蓋)가 많은 경우이면 부정관(不淨觀)을 이용해서 버려야 한다. 둘째, 만약 진에개(瞋恚蓋)가 많은 경우라면 자애의 마음[慈心]을 염(念)해서 진에(성냄)를 없애야 한다. 셋째, 수개(睡蓋)가 많은 경우라면 부지런히 정진해서 몸과 마음을 독려[策勵]해야 한다. 넷째, 도산(掉散)일 경우라면 수식관(數息觀)을 사용해야 한다.¹⁷⁾

다섯째, ① 자신의 능력을 의심하는 경우[疑自]라면 다음과 같이 생각해야 한다. 곧, 자신은 이미 법신(法身)을 갖추고 있으므로 자신의 능력을 의심하지 않는다는 것이다. 이 내용에 관한 인용문을 소개하면 다음과 같다.

나의 몸은 큰 부잣집의 맹인 자식과 같아서 위없는 법신(法身)의 재보(財寶)를 구족하고 있지만, 번뇌에 얽혀서 도(道)의 눈을 얻지 못하였다. 그러니 닦고 다스려서 [법신의 보물을] 끝내 버려서는 안 되겠다. 또 헤아릴 수 없는 겁[無量劫] 동안 이어온 습기(習氣: 습관성)는 무엇으로 인해서 결정되었는가? [의심 때문이다. 그러니] 어찌 스스로를 의심하여 때를 놓치고 이익됨[利]을 놓치겠는가? 사

15) 『마하지관』 제4권하(『大正藏』46, p.45上), “三疑猶豫 常在懷抱 禪定不發 設發永失 此是疑蓋之相也.”

16) 『마하지관』 제4권하(『大正藏』46, pp.45上-中), “棄法云何 行者當自省察 今我心中 何病偏多 若知病者 應先治之.”

17) 『마하지관』 제4권하(『大正藏』46, p.45中), “若貪欲蓋重 當用不淨觀棄之 …… 若瞋恚蓋多 當念慈心滅除恚火 …… 若睡蓋多者 當勤精進策勵身心 …… 若掉散者應用數息”

람의 몸은 얻기 어렵고 [자신의 상태를] 두려워하는 마음은 일어나기 어려우니, 의혹(疑惑)으로써 자신에게 상처 주지(毀傷) 말아야겠다.¹⁸⁾

② 스승을 의심하는 경우[疑師]라면, 다음과 같이 생각해야 한다. 곧, 자신이 지혜 없음을 인정하고, 그런데 뛰어난 인물은 가르침을 구하고 사람의 허물을 보지 않았음을 배우는 것이다. 이 점을 『마하지관』에서는 다음과 같이 말한다. “나는 지금 지혜가 없다. 그런데 뛰어난 인물[上聖大人]은 모두 그 법(法: 가르침)을 구했고, 그 사람을 취하지 않았다.”(법을 취하고 사람을 취하지 않는다면, 스승을 의심하지 않을 것이다.)¹⁹⁾

③ 가르침을 의심하는 경우[疑法]라면, 다음과 같이 생각해야 한다. 곧, 나는 법안(法眼)을 얻지 못했으므로 나의 안목으로는 진리를 알 수 없다. 나의 이러한 상황에서는 가르침에 대한 믿음에 의지할 수밖에 없다는 것이다. 이 내용에 대해 『마하지관』에서는 다음과 같이 말한다.

나의 법안(法眼)은 아직 열리지 않아서, [나는 아직] 옳고 그름을 구별하지 못한다. [그러니] 믿음[信]에 의지할 따름이다. 불법(佛法)[의 세계]은 바다와 같아서 오직 믿음[信]으로만 들어갈 수 있을 뿐이다.²⁰⁾

이상의 내용에서 25방편의 ‘5가지 번뇌를 버린다’에 나타난 마음에 대한 관점을 살펴보았다. 여기서 말하는 5가지 번뇌, 곧 탐욕, 진에, 수면, 도회, 의심은 사전적인 설명보다 더 구체적이고, 그리고 ‘탐욕개’에 앞의 ‘5가지 욕심을 경계한

18) 『마하지관』 제4권하(『大正藏』46, p.45中), “(三疑在懷當作是念) 我身即是大富盲兒 具足無上法身財寶 煩惱所翳 道眼未開 要當修治 終不放捨 又無量劫來 習因何定 豈可自疑 失時失利 人身難得 怖心難起 莫以疑惑 而自毀傷.”

19) 『마하지관』 제4권하(『大正藏』46, p.45中), “若疑師者 我今無智 上聖大人 皆求其法 不取其人.”

20) 『마하지관』 제4권하(『大正藏』46, p.45下), “若疑法者 我法眼未開 未別是非 憑信而已 佛法如海 唯信能入.”

다'에서 말한 5가지 욕심이 포함된다. 그리고 이것도 마음의 부정적인 측면에 주목한 것이다. 수행할 때, 극복해야 할 '마음의 부정적인 측면'에 초점을 맞추고 있다.

3. 5가지 일을 잘 조절한다: 조오사(調五事)

5가지 일을 잘 조절한다는 것[調五事]은 조식(調食), 조면(調眠), 조신(調身), 조식(調息), 조심(調心)을 말한다. 여기서 살펴보고자 하는 내용은 몸과 마음에 관한 것인데, 부분의 항목만을 따로 떼어내어 논의하기는 어렵기 때문에 5가지 일을 잘 조절한다는 내용을 소개하면서 그 가운데 몸과 마음에 관한 관점을 알아 본다.

첫째, 조식(調食)은 음식을 조절한다는 것이다. 자세히 말하자면, 병(病)과 수면과 번뇌를 증진시키는 음식은 먹지 말아야 하고, 몸을 편안히 하고 질병을 고쳐주는 음식은 먹어야 한다는 것이다. 간단하게 말하자면, 지나치게 굶지 않고 포식하지 않는 것이 음식을 조절하는 것이다.²¹⁾

둘째, 조면(調眠)은 수면을 조절한다는 것이다. 이는 너무 적게 자면 건강에 해롭고, 너무 많이 자면 수행에 방해된다는 것이다. 『마하지관』에 따르면, 수면은 눈의 식(食)이니 고통스럽게 절제할 수 없다. 그렇다고 해서 방종한 삶을 산다면 번뇌의 마음을 늘려서 공부에 손실(損失)이 있게 된다. 그래서 적절한 수면을 취해야 한다는 것이다.²²⁾

그리고 조신(調身)과 조식(調息)과 조심(調心), 이 3가지는 『마하지관』에서는 하나로 묶어서 취급한다. 몸과 호흡과 마음은 서로 긴밀하게 연결되어 있기 때문이다. 일반적으로는 호흡을 연결고리로 해서 몸과 마음을 조절한다. 호흡에 집중할 수 있으면 마음도 조절이 되고, 건강도 증진이 된다. 『마하지관』에서 이러한 내용을 다음과 같이 말한다.

21) 『마하지관』제4권하(『大正藏』46, p.47上), “調食者 增病增眠增煩惱等食 則不應食也 安身愈疾之物 是所應食 略而言之 不飢不飽 是食調相.”

22) 『마하지관』제4권하(『大正藏』46, p.47中), “調眠者 眠是眼食 不可苦節 增於心數 損失功夫復不可恣.”

[처음 선정에 들어갈 때] 조신(調身)은 느슨하게도 하지 않고 팽팽하게도 하지 않는 것이고, 조식(調息)은 숨이 막히지도 않고 미끄럽지도 않게 하는 것이며, 조심(調心)은 그 마음이 가라앉지도 않고 뜨지도 않게 하는 것이다. [호흡의] 거친 것을 조절하여 [호흡의] 미세한 것으로 들어가 선정(禪定) 가운데 머무는 것이니, [몸과 호흡과 마음에서] 조절하지 못한 곳을 잘 살펴서 조절해서 [몸과 호흡과 마음을] 편안[安隱]하게 해야 한다.²³⁾

이상의 내용에서 ‘몸을 조절하는 것’은 몸을 느슨하게 하는 것도 아니고 팽팽하게 하는 것도 아니다. 그리고 ‘마음을 조절하는 것’은 마음을 가라앉게 하지도 않고 들뜨지도 않게 하는 것이다. 마음을 조절하는 것은 앞의 ‘5가지 번뇌를 버린다’에서 수면개(정신이 흐리멍덩한 상태)와 도회개(어지럽게 들뜨고 후회하며 걱정하는 것)를 버리는 것과 맥락을 같이 한다. 그리고 ‘몸을 조절하는 것’에서 천태사상에서의 몸에 대한 관점을 읽을 수 있다. 그것은 수행하기 위해서는 몸을 잘 관리할 필요가 있다는 것이다. 이는 수행의 영역에서 몸의 중요성을 말하는 것이다.

4. 소결

이상의 내용에서 천태의 25방편에 나타난 마음과 몸에 대한 관점을 살펴보았다. 그 내용을 간단히 정리하면 다음과 같다. ‘5가지 욕심을 경계한다’는 항목에서는 5가지 욕심, 곧 색욕, 성욕, 향욕, 미욕, 촉욕에 대해 사전적인 설명보다 더 구체적으로 접근하고, 이 5가지 욕심을 버릴 것을 말한다. 이는 부정적인 마음의 작용에 대해 주목하고, 그것을 경계하고 버릴 것을 말하는 것이다.

5가지 번뇌, 곧 ‘오개(五蓋)를 버린다’는 항목에서는 5가지 번뇌의 작용, 곧 탐욕, 진애, 수면(마음이 흐리멍덩한 상태), 도회(마음이 들뜨고 후회하며 걱정하는 것), 의심(자신의 능력, 스승, 가르침에 대한 의심)에 대해 사전적인 설명보다

23) 『마하지관』 제4권하(『大正藏』46, p.47中), “(初入定時) 調身令不寬不急 調息令不澀不滑 調心令不沈不浮 調麤入細住禪中 隨不調處覺 當檢校調 使安隱.”

더 구체적으로 설명하고, 이 5가지 번뇌의 작용을 버릴 것을 말한다. 그리고 ‘5가지 욕심을 경계한다’에서 말하는 5가지 욕심이 ‘탐욕개’에 포함된다. 그리고 이것도 마음의 부정적인 측면에 주목하고 이것을 버릴 것을 말하는 것이다.

‘5가지 일을 조복한다’에서 ‘몸을 조절하는 것’은 몸을 느슨하게 하지도 말고 팽팽하게 하지도 말라는 것이다. 이는 수행의 영역에서 몸의 중요성을 제시한 것이다. 그리고 ‘마음을 조절하는 것’은 마음을 가라앉게 하지 말고 들뜨지도 않게 하라는 것인데, 이는 ‘5가지 번뇌를 버린다’에서 ‘수면개’와 ‘도회개’를 버리는 것과 서로 통하는 내용이다.

III. 천태의 일념삼천설에 나타난 마음에 대한 관점

3장에서는 천태의 일념삼천설을 중심으로 해서 마음에 대한 관점을 알아보고자 한다. 그 요점은 천태의 일념삼천설에서 제시하는 마음에 대한 관점은 부처도 될 수 있고 지옥에도 떨어질 수 있는 ‘마음의 역동성’에 주목한다는 것이다. 이러한 내용을 다음의 4단락으로 나누어서 알아본다. 첫째 일념삼천설에 대해 개괄적으로 설명하고, 둘째 10법계에 대해 살펴보면, 셋째 10여시에 대해 알아보면, 넷째 소결이다.

1. 일념삼천설의 개괄적 설명

천태의 ‘일념삼천설’은 인간의 한마음에 3천 가지 가능성이 간직되어 있다는 말이다. 여기서 3천이라는 숫자에 큰 의미를 부여할 필요는 없다. 이 3천이라는 숫자는 많다는 것을 상징적으로 표현해주는 것이다. 그래서 ‘일념삼천설’은 인간이 3천 가지의 가능성, 곧 무한한 가능성을 가지고 있음을 말해주는 것이다. 다시 말해서, 인간은 지옥에 떨어질 가능성도 있지만 동시에 부처가 될 가능성도 간직하고 있는 존재라는 것이 ‘일념삼천설’의 주요 내용이다.²⁴⁾ 이러한 ‘일념삼천설’은 다음의 인용문에 잘 나타난다.

24) 田村芳朗・新田雅章 著, 『천태대사 -그 생애와 사상』, 영산법화사 출판부 역(서울: 영산법화사 출판부, 1997), pp.166-167; 田村芳朗・梅原猛 著, 『천태법화의 사상』, 이영자 옮김(서울: 민족사, 1989), p.89; 이병욱, 『천태사상』 (서울: 태학사, 2005), pp.94-96.

일심이 10법계를 갖춘다. 그리고 일법계도 10법계를 갖춘다. 그러면 백법계가 된다. 그리고 일법계가 3십 종류의 세간을 갖추니, 백법계는 3천 종류의 세간을 갖춘다. 이 3천 종류의 세간이 일념심에 있다. 따라서 마음이 없다면 그만이었으나, 조금이라도 마음이 있다면, 3천 종류의 세간을 갖춘다.²⁵⁾

위 인용문의 내용처럼, 일념삼천(一念三千)은 일념 가운데 3천의 세계를 갖추고 있다는 것이다. 그런데 이 3천이라는 숫자는 다음과 같이 만들어진다. 10법계(十法界)가 10법계를 갖추고, 일법계가 10여시(十如是)를 갖춘다. 그래서 100법계(百法界)•1,000여시(千如是)가 된다. 여기에다 3종류의 국토[三種國土]를 곱해서 3천이 된다는 것이다.²⁶⁾

여기서 3종류 세간은 오음세간(五陰世間), 중생세간(衆生世間), 국토세간(國土世間)인데, 이는 『대지도론』에 나오는 용어이다. 여기서 ‘오음세간’은 세계를 구성하는 요소인 물질을 말하고, 중생세간은 거기에 안주하는 인간과 생물을 말하며, 국토세간은 그 인간과 생물이 사는 환경을 말한다. 이와 같이, 3종류 세간은 세계를 ‘생명’과 ‘물질’과 ‘환경’으로 구분한 것이라고 생각된다. 그리고 10법계와 10여시에 대해서는 항목을 달리해서 살펴보고자 한다.

2. 10법계(十法界)

‘일념삼천설’에서 3천이란 숫자에서 중심적 위치에 있는 것이 10법계이다. 이 10법계는 지옥(地獄), 아귀(餓鬼: 배고픔과 목마름에 괴로워하는 존재), 축생(畜生), 아수라(阿修羅: 싸움을 일삼는 惡神), 인간(人間), 하늘세계, 성문(聲聞: 석가모니의 가르침을 배우는 소승의 무리), 연각(緣覺: 석가모니의 가르침 없이도 연기의 이치를 깨달은 사람), 보살(菩薩: 대승불교의 수행자), 불(佛)이다.

25) 『마하지관』 제5권상(『大正藏』 46, p.54上), “夫一心具十法界, 一法界又具十法界, 百法界; 一界具三十種世間, 百法界即具三千種世間. 此三千在一念心. 若無心而已, 介爾有心, 即具三千.”

26) 이영자, 『천태불교학』 (서울: 해조음, 2001/2006), pp.143-144; 이병욱, 『천태사상』 (서울: 태학사, 2005), p.97.

앞의 6가지는 6도(六道)라고 하며, 이는 윤회하는 세계를 말한다. 그리고 성문, 연각, 보살은 대승불교의 삼승을 말한다. 천태지의는 여기서 ‘불계’를 더 추가해서 10법계를 만들었다. 이는 불교사상에 근거해서 가치를 정한 것이라고 평가할 수 있다.

이 10법계가 다시 10법계를 포함한다. 인간계에도 10법계가 존재하고, 지옥계에도 10법계가 존재하며, 불계(佛界)에도 10법계가 존재한다. 그러므로 지옥계가 좋지 않은 것이라고 해도 그 속에 불계가 존재하고, 불계가 아무리 좋은 것이라고 해도 그 속에 지옥계가 존재한다고 할 수 있다.²⁷⁾

그리고 10법계(十法界)의 의미에 대해 3가지로 접근할 수 있다. 첫째, 사전적인 뜻으로 십(十)은 그 장소에 사는 주체를 의미하고, 법계(法界)는 그 주체가 사는 장소를 말한다. 둘째, 지옥계(地獄界)부터 불계(佛界)까지, 서로 인과관계가 된다는 것이다. 예를 들면, 지옥계에 있다는 것은 아귀계로 나아갈 수 있는 인(因)이 되고, 그리고 실제로 아귀계에 태어난다면, 그때는 과(果)가 된다. 셋째, 완성단계로서 불계(佛界)에서 보면, 10법계는 모두 하나로 통한다. 다시 말하자면, 지옥계와 아귀계 등이 모두 다른 것처럼 보이지만, 그 근본에서 보면, 하나로 통하기 때문에 ‘법계’라고 부른다는 것이다.²⁸⁾

3. 10여시(十如是)

‘일념삼천설’에서 3천이라는 숫자에서 또 주목할 내용은 10여시이다. ‘일념삼천설’의 일반적 설명에 따르면, 일법계가 10여시를 갖춘다. 여기서 10여시는 구마라집이 번역한 『묘법연화경(법화경)』의 「방편품」에 나오는 용어이다. 10여시는 여시상(如是相), 여시성(如是性), 여시체(如是體), 여시력(如是力), 여시작(如是作), 여시인(如是因), 여시연(如是緣), 여시과(如是果), 여시보(如是報), 여시본말구경등(如是本末究竟等)이다.

27) 이영자, 『천태불교학』 (서울: 해조음, 2001/2006), pp.147-148; 이병욱, 『천태사상』 (서울: 태학사, 2005), p.97-98.

28) 『마하지관』 제5권상(『大正藏』 46, p.52하), “法界者三義, 十數是能依, 法界是所依. 能所合稱故, 言十法界. 又此十法, 各各因, 各各果, 不相混濫故, 言十法界. 又此十法, 一一當體, 皆是法界故, 言十法界.”

뒤의 내용을 먼저 간추려서 소개하면 다음과 같다. 상(相)은 외면의 형상을 말하는 것이고, 성(性)은 내면의 본성(개별적인 측면), 체(體)는 내면의 근본바탕(공통적인 측면), 역(力)은 잠재적인 힘과 작용, 작(作)은 드러난 힘과 작용, 인(因)은 직접적인 원인, 연(緣)은 간접적인 원인, 과(果)는 직접적인 원인의 결과, 보(報)는 간접적 원인의 결과, 여시본말구경등(如是本末究竟等)은 형상에서 결과까지 관통하는 평등의 원리(空, 假, 中)이다.

그러면, 『마하지관』에 의거해서 10여시의 내용을 살펴본다. ① 여시상(如是相)에서 제시된 ‘상(相)’은 바깥에 근거한 것이고, 이는 보아서 구별할 수 있는 것이다.²⁹⁾

② 여시성(如是性)에서 말하는 ‘성(性)’은 안에 근거한 것이다. 이 성(性)에는 3가지 뜻이 있다. 이 성품은 바뀌지 않는 것이고, 그 대상마다 같지 않은 것이며, 진리의 성품 곧 불성이다. 그 내용을 자세히 알아본다.

첫째, 바뀌지 않는 것을 성(性)이라 한다. 『무행경(無行經)』에서 이것을 움직이지 않는 성품[不動性]이라고 하였다. 이때의 ‘성(性)’은 바뀌지 않는다는 의미이다. 둘째, 성(性)은 성분(性分), 곧 종류(種類)를 말한다. 성품[性]으로서 종류는 그 대상마다 같지 않은 것이고, 이는 각기 바뀌지 않는 것이다. 셋째, 성(性)은 실성(實性)이다. 이 ‘실성’은 진리의 성품[理性]이고 진정한 실제(實際)이기 때문에 이것을 넘어서는 것이 없다. 이 ‘실성’은 불성(佛性)의 다른 이름이다.³⁰⁾

③ 여시체(如是體)에서 말하는 ‘체(體)’는 주요한 바탕이다. 10법계의 5음(五陰)이 모두 물질과 마음을 근본 바탕을 삼는다.³¹⁾

④ 여시력(如是力)에서 말하는 ‘역(力)’은 힘써 쓸 수 있는 것이다. 비유하면, 왕의 역사(力士)가 많은 재주와 능력을 갖추고 있지만, 병(病)으로 인해서 그

29) 『마하지관』 제5권상(『大正藏』 46, p.53上), “夫相以據外, 覽而可別.”

30) 『마하지관』 제5권상(『大正藏』 46, p.53上), “如是性者, 性以據內, 總有三義. 一不改名性, 無行經稱不動性, 性即不改義也. 又姓名性分, 種類之義, 分分不同, 各各不可改. 又性是實性, 實性即理性, 極實無過, 即佛性異名耳.”

31) 『마하지관』 제5권상(『大正藏』 46, p.53中), “如是體者, 主質故名體. 此十法界陰, 俱用色心爲體質也.”

리한 재주와 능력이 사라지고, 병이 나올 때 그 많은 재주와 능력이 의미가 있는 것과 같다. 마음도 이와 같다. 마음은 모든 역(力)을 갖추고 있지만, ‘번뇌’라는 병(病) 때문에 역(力)을 활용할 수 없다.³²⁾

⑤ 여시작(如是作)에서의 ‘작(作)’은 활동해서 무엇인가 만들어 내는 것이다. 그런데 만약 마음을 벗어난다면 만들어낼 것도 없다.³³⁾

⑥ 여시인(如是因)에서의 ‘인(因)’은 과(果)를 초래하는 것이다. 이 과(果)는 업(業)이라 말하기도 한다. 10법계의 업(業)이 일어남은 마음에서 시작하는 것이다. 그러므로 마음만 있게 된다면 모든 업(業)이 갖추어진다. 이런 점에서 여시인(如是因)이라 말한다.³⁴⁾

⑦ 여시연(如是緣)에서의 ‘연(緣)’은 연유(緣由: 由來)를 말한다. 그리고 업(業)을 돕는 것은 모두 연(緣)의 측면을 가지고 있다. 예들 들면, 무명(無明)과 애(愛) 등이 업(業)을 도우므로, 무명과 애(愛) 등이 연(緣)이 된다.³⁵⁾

⑧ 여시과(如是果)에서의 ‘과(果)’의 뜻은 정확하게 얻는다는 것이다. 습인(習因: 결과와 같은 종류의 원인, 同類因)은 앞에서 훈습되어 계속된 것이고, 습과(習果: 원인과 같은 종류의 결과, 等流果)는 뒤에서 정확하게 얻는 것이다. 그래서 ‘여시과’라 한다.³⁶⁾

⑨ 여시보(如是報)에서의 ‘보(報)’는 인(因)을 갚는 것이다. 습인(習因)과 습과(習果)를 인(因)이라고 통틀어 말하는 경우도 있는데, 이것이 후세(後世)의 보(報)를 이끈다. 이처럼, 보(報)가 인(因)을 갚는 것이다.³⁷⁾

32) 『마하지관』 제5권상(『大正藏』 46, p.53中), “如是力者, 堪任力用也. 如王力士, 千萬技能, 病故, 謂無病差, 有用. 心亦如是, 具有諸力, 煩惱病故, 不能運動.”

33) 『마하지관』 제5권상(『大正藏』 46, p.53中), “如是作者, 運爲建立名作. 若離心者, 更無所作.”

34) 『마하지관』 제5권상(『大正藏』 46, p.53中), “如是果者 招果爲因 亦名爲業 十法界業 起自於心 但使有心 諸業具足 故名如是因也.”

35) 『마하지관』 제5권상(『大正藏』 46, p.53中), “如是緣者, 緣名緣由. 助業皆是緣義. 無明愛等能潤於業, 卽心爲緣.”

36) 『마하지관』 제5권상(『大正藏』 46, p.53中), “如是果者, 剋獲爲果. 習因習續於前, 習果剋獲於後, 故言如是果也.”

⑩ 여시본말구경등(如是本末究竟等)을 살펴본다. ‘여시본말구경등’에서는 여시상, 여시성, 여시체, 여시력, 여시작, 여시인, 여시연, 여시과, 여시보의 존재방식이 공(空), 가(假), 중(中)임을 말하고 있다. ‘여시상’ 내지 ‘여시보’가 인연으로 화합해서 생겨난 것이므로 독자적인 자성(自性)이 없다. 그래서 공(空)하다. 이 9가지(여시상 내지 여시보)가 서로 다른 것 같지만, 공(空)이라는 관점에서 보면 서로 평등하다.

그리고 가(假)에는 두 가지가 있다. 첫째, 임시로 제시한 것[假施設]이라는 의미의 가(假)이다. ‘여시상’ 내지 ‘여시보’는 이름만 존재할 뿐이고, 실체로서 자성(自性)은 없다. 이는 공(空)의 부정을 통한 가(假)이다. 그래서 가명(假名)이라고 말했다. 이는 ‘여시상’ 내지 ‘여시보’가 공(空)한 것이어서 무엇이랴 말할 수 없지만, 임시로 이름을 붙였다는 점에서 가명(假名)이라 말한 것이다. 이 9가지(여시상 내지 여시보)가 가명(假名)이라는 점에서는 서로 평등한 것이다.

둘째, 서로를 나타내 주는 가(假)이다. ‘여시상’을 보고서 ‘여시보’를 알고, ‘여시보’를 보고 ‘여시상’을 안다. 이는 ‘여시상’ 내지 ‘여시보’가 서로 관계 맺고 있다는 뜻이다. 바꾸어 말하자면, 현상계의 존재가 서로 밀접히 관계되어 있다는 뜻이다. 그리고 이것은 현상계의 존재방식으로서 가(假)를 의미한다. 따라서 현상계의 존재방식으로서 가(假)라는 점에서 보면 ‘여시상’ 내지 ‘여시보’는 모두 평등하다.

그리고 중(中)을 살펴본다. ‘여시상’의 경우 상(相)이 무상(無相)이고, 무상(無相)이면서 상(相)이며, 상(相)도 아니고 무상(無相)도 아니라고 한다. 여기서 “상(相)이 무상(無相)이다”라고 한 것은 공(空)을 말하는 것이다. 그리고 “무상(無相)이면서 상(相)이다”라고 한 것은 가(假)를 말하는 것이다. 그리고 “상(相)도 아니고 무상(無相)도 아니다”라고 한 것은 중(中)을 말하는 것이다. 이러한 맥락은 나머지 8가지 항목(여시성 내지 여시보)에서도 마찬가지다. 그래서 ‘여시상’ 내지 ‘여시보’가 중(中)이라는 점에서는 모두 평등하다는 것이다. 이 내용에 대해 『마하지관』에서는 다음과 같이 말한다.

37) 『마하지관』 제5권상(『大正藏』 46, p.53中), “如是報者, 酬因曰報. 習因習果, 通稱爲因, 牽後世報, 此報酬於因也.”

여시본말구경등에서 상(相)이 본(本)이요 보(報)가 말(末)이다. 이 본(本)과 말(末)이 모두 인연에서 생긴다. [이와 같이 여시상 내지 여시보가] 인연에서 생기므로 자성(自性)이 없고 [따라서] 본(本: 相)과 말(末: 報)이 모두 공(空)하다. [여시본말구경등에서] 이것이 공(空)의 측면에서 평등(平等)을 말함이다. 또 [여시상에서] 상(相)은 이름만 있고, [여시보에서] 보(報)도 이름만 있으니, [여시상 내지 여시보는] 임시방편으로 시설된 것이다. [여시본말구경등에서] 이것이 가명(假名)의 측면에서 평등을 말함이다. 또 본(本: 相)과 말(末: 報)은 서로를 나타내 준다. 곧, 처음에 위치해 있는 상(相)을 보고 뒤에 있을 보(報)를 알고, 뒤에 나타난 보(報)를 보고 본래의 상(相)을 안다. 비유를 들면, 보시하는 것을 보고 [그가] 부자임을 알고, 부자라는 것을 알면 [그가] 보시할 것을 아는 것과 같다. [이와 같이] 처음[相]과 뒤[報]가 서로 [의존해] 있다. [여시본말구경등에서] 이것이 가(假)의 측면에서 평등을 말함이다. 또 [여시상에서] 상(相)은 무상(無相)이고, 무상(無相)이면서 상(相)이며, 상(相)도 아니고 무상(無相)도 아니다. [이와 같이 여시보에서] 보(報)는 무보(無報)이고, 무보(無報)이면서 보(報)이며, 보(報)도 아니고 무보(無報)도 아니다. 따라서 [여시상 내지 여시보의] 하나 하나가 모두 여실(如實)한 곳에 들어간다. [여시본말구경등에서] 이것이 중(中)이 측면에서 평등을 말함이다.³⁸⁾

4. 소결

이상의 내용에서 ‘일념삼천설’에서 3천이라는 숫자를 이루는 중요개념, 곧 ‘10법계’와 ‘10여시’에 대해 자세히 살펴보았다.

이미 살펴본 것처럼, 천태의 ‘일념삼천설’에 나타나는 마음의 관점은 ‘마음의 역동성’이다. 일념삼천설은 한마음에 3천가지 가능성이 간직되어 있다는 것이다. 이는 인간세계를 기준으로 해서 말한다면, 사람은 부처도 될 수 있고, 동시에 지

38) 『마하지관』 제5권상(『大正藏』 46, pp.53中-下), “如是本末究竟等者, 相爲本, 報爲末. 本末悉從緣生. 緣生故空, 本末皆空, 此就空爲等也. 又相但有字, 報亦但有字, 悉假施設, 此就假名爲等. 又本末互相表幟, 覽初相, 表後報; 觀後報, 知本相. 如見施知富, 見富知施. 初後相在, 此就假論等也. 又相無相, 無相而相, 非相非無相. 報無報, 無報而報, 非報非無報. 一一皆入如實之際, 此就中論等也.”

옥에도 떨어질 가능성이 있다는 것이다. 그리고 유식학파의 제8아뢰야식(阿賴耶識)처럼³⁹⁾ 여러 가지 마음의 기능에 대해서는 주목하지 않고, 부처도 될 수 있고 동시에 지옥에 떨어질 수도 있는 ‘마음의 역동성’에만 주목한 점에 그 특징이 있다. 이것도 마음을 수행의 관점에서 접근한 것으로 보인다.

IV. 결론

이 글에서는 천태사상에서 몸과 마음을 어떻게 접근했는지를 천태의 ‘25방편’과 ‘일념삼천설’을 중심으로 살펴보았다.

2장에서는 천태의 25방편에 나타난 몸과 마음에 대한 관점을 알아보았다. ‘5가지 욕심을 경계한다’에서는 5가지 욕심, 곧 색욕, 성욕, 향욕, 미욕, 촉욕에 대해 사전적인 설명보다 자세히 설명하고 이 5가지 욕심을 버릴 것을 말한다. 그리고 ‘5가지 번뇌를 버린다’에서는 5가지 번뇌의 작용, 곧 탐욕, 진에, 수면(마음이 흐리멍덩한 상태), 도회(마음이 들뜨고 후회하며 걱정하는 것), 의심(자신의 능력, 스승, 가르침에 대한 의심)에 대해 사전적인 설명보다 자세히 설명하고, 이 5가지 번뇌를 버릴 것을 말한다. 그리고 앞의 ‘5가지 욕심을 경계한다’에서 말한 5가지 욕심은 ‘탐욕개’에 포함된다. ‘5가지 일을 조복한다’에서 ‘몸은 조절하는 것’은 몸을 느슨하게 하는 것고 아니고 팽팽하게 하는 것도 아니다. 이는 수행의 영역에서 몸의 중요성을 말한 것이다. 천태 25방편에서의 몸과 마음에 대한 관점은 마음의 작용에서는 5가지 번뇌작용(5가지 욕심은 탐욕개에 포함됨)과 같이 부정적인 마음작용을 경계하고 버리는 것에 주목한 것이고, 그리고 ‘몸’은 느슨하게도

39) 선행연구에 따르면, 아뢰야식에는 다음의 4가지 측면이 주목된다. 첫째 신체를 유지하는 기능이 있고, 둘째 종자(種子)를 간직하는 기능이 있으며, 셋째 윤회의 주체로서 작동하며, 넷째 이 아뢰야식에서 대상세계[器世間]이 생겨났고, 동시에 대상세계는 아뢰야식의 인식대상이 된다. [요코야마 고우이치, 『유식철학』, 묘주 옮김(서울: 경서원, 1989/2004), pp.125-174.]

천태의 ‘일념삼천설’은 위의 4가지 측면 가운데 ‘종자를 간직하는 기능’과 관련이 있다. 아뢰야식에는 ‘유루의 종자’와 ‘무루의 종자’가 간직되어 있는데, 수행을 통해서 ‘무루의 종자’가 증진하면 부처가 되는 것이다. 그리고 만약 좋지 않은 업을 지으면, 좋지 않은 ‘유루의 종자’가 쌓여서 좋지 않은 세계(지옥계)에 태어난다.

하지 말고 그렇다고 너무 팽팽하게 하지도 말라는 것이고, 이는 수행의 관점에서 몸의 중요성을 제시한 것이다.

3장에서는 천태의 ‘일념삼천설’에 나타난 마음에 대한 관점을 살펴보았다. ‘일념삼천설’은 한마음에 3천 가지 가능성이 간직되어 있다는 것이고, 이를 인간계를 중심으로 해서 말한다면, 사람이 부처가 될 수도 있고 동시에 지옥에 떨어질 가능성도 있다는 것이다. 이처럼 마음은 무한하다고 할 만큼 많은 가능성을 간직하고 있다. 이는 ‘마음의 역동성’에 주목한 것이다. 이것은 유식학파에서 말하는 아뢰야식처럼, 마음의 여러 가지 측면을 검토한 것이 아니고, 수행의 관점에서 마음을 바라본 것이다.

이상의 내용을 다시 정리하면, 천태사상의 ‘25방편’과 ‘일념삼천설’에서는 몸과 마음을 수행의 관점에서 접근한 것이라고 평가할 수 있다. 수행할 때 몸을 너무 느슨하게 하거나 너무 팽팽하게 긴장을 유지해서는 안 된다는 것이고, 마음에서도 수행을 통해 극복해야 할 부정적인 마음작용(5가지 번뇌)에 주목하고 있으며, 또 사람은 부처도 될 수 있고 동시에 지옥에 떨어질 수도 있는 존재이므로 그 긍정적 가능성을 극대화하기 위해 수행에 매진해야 한다는 점을 시사한다.

그리고 이러한 천태의 25방편과 일념삼천설에 나타난 몸과 마음에 대한 관점은 서양근대철학에서 몸과 마음에 대해 어떻게 접근했는지를 알아보면 더 그 성격이 분명해진다. 서양의 근대철학에서는 몸(육체)과 마음(정신)의 관계에 대해 천착한다. 데카르트(R. Descartes, 1596-1650)는 ‘신’은 절대적 실체로 보고, 정신과 물체(육체)는 상대적 실체라고 한다. 그렇게 되면 데카르트는 정신과 육체(물체)는 서로 실체이기 때문에 서로 작용할 수 없다고 한다. 다시 말해서, 정신과 육체(물체)가 영향을 행사할 수 없다고 한다.

그에 비해, 스피노자(B. de Spinoza, 1632-1677)는 데카르트와 달리, ‘신’이 ‘실체’이고 정신과 육체(물체)를 ‘속성’으로 보았다. 그래서 스피노자는 정신적 변화와 육체적 변화는 한 사물의 두 측면이고, 이 둘은 병행한다고 한다. 이를 ‘심신병행설’이라고 한다. 그리고 라이프니츠(G.W.von Leibniz, 1646-1716)는 ‘단자설’을 주장하면서 정신과 육체는 단자로 이루어져 있다고 한다. 그래서 라이프니츠는 정신(마음)과 육체(몸)의 관계를 ‘예정조화설’, 곧 ‘신’에 의해 정신과 육체가 조화를 이루도록 예정되어 있다고 한다.⁴⁰⁾

이처럼, 서양 근대철학에서는 정신(마음)과 육체(몸)의 관계를 어떻게 설명한 것인지에 관심을 보이고 있다. 그에 비해, 천태사상에서는 몸(육체)과 마음(정신)의 관계에 주목하는 것이 아니고, 앞에서 설명한 것처럼, 수행의 관점에서 마음과 몸에 대해 접근한다. 이러한 점을 통해 본다면, 천태사상에서 강조하는 것이 수행이라는 것을 다시 한번 확인할 수 있다.

40) 박영식, 『서양철학사의 이해』 (서울: 철학과 현실사, 2008), pp.225-246.

참고문헌

『마하지관』(『大正藏』46)

길상 편, 『불교대사전』, 서울: 흥법원, 2011.

박영식, 『서양철학사의 이해』, 서울: 철학과 현실사, 2008.

이병욱, 『천태사상』, 서울: 태학사, 2005.

이병욱, 『천태사상연구』, 서울: 경서원, 2000/2002.

이영자, 『천태불교학』, 서울: 해조음, 2001/2006.

요코야마 고우이치, 『유식철학』, 묘주 옮김, 서울: 경서원, 1989/2004.

田村芳朗・新田雅章 지, 『천태대사 -그 생애와 사상』, 영산법화사 출판부 역, 서울: 영산법화사 출판부, 1997.

田村芳朗・梅原猛 지, 『천태법화의 사상』, 이영자 옮김, 서울: 민족사, 1989.

이병욱, 「현대명상의 관점에서 본 천태의 25방편」, 『불교사상과 문화』, 김포: 중앙승가대 불교학연구원, 2011.

[제4발표 논평1]

「천태사상에 나타난 몸과 마음에 대한 관점 -25방편과 일념삼천설을 중심으로」에 대한 논평문

황상준

(위덕대학교)

이병욱 선생님(이하 발표자)은 본인의 학문적 역량 위에 천태사상(天台思想) 분야를 오랫동안 지속해서 연구하셨으며, 이를 바탕으로 수많은 논문과 저작으로 학계에 크게 기여하고 계신 학자입니다. 먼저 여기에 감사를 드리며, 이번 발표를 통해서 본 학술대회의 대주제인 ‘몸과 마음’에 관한 천태사상의 관점이 발표자의 논지를 통하여 불교사의 역사적 흐름의 측면에서 새롭게 조명되고 그 가치가 드러나기를 논평자 또한 기대합니다.

본 발표문은 논자가 직접 밝히고 있듯이, “천태사상에 나타난 몸과 마음에 대한 관점을 살펴보기 위해서 두 가지 주제, 곧 천태의 ‘25방편’과 ‘일념삼천설’로 범위를 좁혀서 검토하고자 한다. 그리고 이렇게 범위를 한정 한 이유는 ‘25방편’과 ‘일념삼천설’의 내용에서 천태사상의 몸과 마음에 대한 관점이 잘 드러날 것이라고 생각했기 때문이다.”라고 전하면서 ‘25방편’과 ‘일념삼천설’을 중심으로 발표문을 구성하였다.

‘25방편’에 대한 발표자의 견해를 정리하며 다음과 같다. 가오욕(呵五欲)은 5가지 욕심을 경계하는 것이며, 즉 색욕, 성욕, 향욕, 미욕, 촉욕에 대한 경계를 논의 하였으며 기오개(棄五蓋), 즉 탐욕(貪欲), 진에(瞋恚), 수면(睡眠), 도회(掉悔), 의심(疑)의 5가지 번뇌의 작용을 버릴 것을 천태대사의 『마하지관(摩訶止

觀』을 중심으로 연구하였다. 본 발표문에서 발표자는 ‘5가지 욕심을 경계한다’에서 말하는 5가지 욕심이 ‘탐욕개’에 포함되는 것으로 이는 천태사상의 관점에서 마음의 부정적인 측면에 주목하고 이것을 버릴 것을 말하는 것으로 보고 있다. 그리고 조오사(調五事)는 수행의 영역에서 몸의 중요성을 제시한 것으로 ‘몸을 조절하는 것[調身]’은 몸을 느슨하게 하지도 말고 팽팽하게 하지도 말라는 의미이다. 그리고 ‘마음을 조절하는 것[調心]’은 마음을 가라앉게 하지 말고 들뜨지도 않게 하라는 것인데, 이는 ‘5가지 번뇌를 버린다’에서 ‘수면개(睡眠蓋)’와 ‘도회개(掉悔蓋)’를 버리는 것과 서로 통하는 내용이다. ‘일념삼천설’은 마음의 입장에 주목한 것으로 발표자는 천태사상의 관점을 “한마음에 3천 가지 가능성이 간직되어 있다는 것이고, 이를 인간계를 중심으로 해서 말한다면, 사람이 부처가 될 수도 있고 동시에 지옥에 떨어질 가능성도 있다는 것이다. 이처럼 마음은 무한하다고 할 만큼 많은 가능성을 간직하고 있다. 이는 ‘마음의 역동성’에 주목한 것이다.”라고 보고 있다. 발표자는 천태사상은 유식학파의 아뢰야식의 마음의 다양한 측면을 검토한 것이 아니라 수행의 관점에서 마음을 바라본 것으로 ‘마음의 역동성’에 주목하고 있다.

본 발표문은 발표자께서 지난 2011년 발표하신 「현대명상의 관점에서 본 천태의 25방편」과 더불어 현대사회 인간의 몸과 마음에 관한 것으로 학문적 성과가 기대되는 논문이라고 생각합니다. 발표자의 연구가 향후에도 지속되기를 기대하며 이하 네 가지 정도의 질문으로 논평을 마치고자 합니다. 행여 평자의 과문으로 발표자분께 누가 되지 않기를 바랍니다. 감사합니다.

1. 논자는 제2장에서 “‘도회개(掉悔蓋)’에서 ‘회(悔)’는 자신의 과거 행적을 후회하는 것이다. 물론 자신의 잘못을 뉘우치는 것이 문제가 되진 않지만, 거기에서 더 나아가 자신의 과거 잘못에 집착해서는 안 된다. 그리고 마음이 산란한 것만으로는 선정을 가리는 작용을 하지 않지만, 거기에서 후회하는 작용까지 첨가될 때 비로소 선정이 생기는 것을 장애한다.”라고 논의하면서 천태대사의 『마하지관(摩訶止觀)』을 인용하고 있다.

만약 사람이 참회해서 과거를 고치고, 스스로 그 마음을 꾸짖으면, 근심스러운 후회가 생기게 된다. 만약 사람이 선정의 상태에서 [자신의] 허물을 알았으면 [그 정도면] 되었고, [그 허물을] 생각해서 집착해서는 안 된다. [수행자는] 과거를 후회해서 [과거의 잘못에서] 벗어날 뿐만 아니라, 선정의 청정한 법(法: 가르침)을 닦아야 하거늘, 어찌 후회하여 마음을 번거롭게 하여 큰일을 그르치게 하겠는가? (若人懺悔 改往自責其心 而生憂悔 若人禪定 知過而已 不應想着 非但悔故而得免脫 當修禪定清淨之法 那得將悔繫心 妨於大事)

그러면, 발표자가 말하는 (과거의) ‘허물[過]’은 무엇이며 그에 대한 기준은 무엇을 의미하는지? 발표자의 견해와 천태대사의 『마하지관』에서의 그 의미에 대한 부연 설명을 부탁드립니다.

2. 논자는 제2장에서 의개(疑蓋)를 다루면서, “3가지 의심(자신의 능력, 스승, 가르침에 대한 의심)으로 머뭇거리서 항상 의심을 마음속에 품고 다니므로, 선정(禪定)이 일어나지 않는다. 그리고 설사 선정이 일어났다고 해도, 의심이 있다면 선정이 일어나는 원동력을 영원히 잃어버리게 된다. 이것이 의개(疑蓋)의 모습이다.”라고 하면서 다음과 같이 인용하고 있다.

“三疑猶豫 常在懷抱 禪定不發 設發永失 此是疑蓋之相也.”

① 三疑猶豫 常在懷抱 禪定不發: 3가지 의심(자신의 능력, 스승, 가르침에 대한 의심)으로 머뭇거리서 항상 의심을 마음속에 품고 다니므로, 선정(禪定)이 일어나지 않는다.

② 設發永失: 그리고 설사 선정이 일어났다고 해도, 의심이 있다면 선정이 일어나는 원동력을 영원히 잃어버리게 된다.

③ 此是疑蓋之相也: 이것이 의개(疑蓋)의 모습이다.

②의 ‘設發永失’의 해석과 관련하여 발표자의 견해를 부탁드립니다. 달리 말해서 발표자께서 ‘원동력’이라고 말씀하신 것은 정확히 무엇을 의미하는지? 그리고 ‘영원히 잃어버리게 된다’를 어떻게 받아들여야 하는지 궁금합니다.

3. 논자는 제3장에서 “여시력(如是力)에서 말하는 ‘역(力)’은 힘써 쓸 수 있는 것이다. 비유하면, 왕의 역사(力士)가 많은 재주와 능력을 갖추고 있지만, 병(病)으로 인해서 그러한 재주와 능력이 사라지고, 병이 나올 때 그 많은 재주와 능력이 의미가 있는 것과 같다. 마음도 이와 같다. 마음은 모든 역(力)을 갖추고 있지만, ‘번뇌’라는 병(病) 때문에 역(力)을 활용할 수 없다. (如是力者, 堪任力用也. 如王力士, 千萬技能, 病故, 謂無病差, 有用. 心亦如是, 具有諸力, 煩惱病故, 不能運動.)”라고 밝히고 있다.

발표자분께서 주목하는 ‘마음의 역동성’과는 다소 상반되는 견해가 아닌지? 그렇다면 이를 어떻게 설명할 수 있는가? 또한 ‘병이 나올 때 그 많은 재주와 능력이 의미가 있는 것’이라면 그 병은 어떻게 고칠 수 있는가에 대한 답변을 듣고 싶습니다.

4. 논자는 제3장에서 “또 본(本: 相)과 말(末: 報)은 서로를 나타내 준다. 곧, 처음에 위치해 있는 상(相)을 보고 뒤에 있을 보(報)를 알고, 뒤에 나타난 보(報)를 보고 본래의 상(相)을 안다. 비유를 들면, 보시하는 것을 보고 [그가] 부자임을 알고, 부자라는 것을 알면 [그가] 보시할 것을 아는 것과 같다. [이와 같이] 처음[相]과 뒤[報]가 서로 [의존해] 있다. [여시본말구경등에서] 이것이 가(假)의 측면에서 평등을 말함이다.(又本末互相表幟, 覽初相, 表後報; 觀後報, 知本相. 如見施知富, 見富知施. 初後相在, 此就假論等也.)”라고 주장하고 있다.

그렇다면 일반적으로 타인과 비교하였을 때 누가 보더라도 가난한 이가 자기 재산을 모두 보시하는 경우는 어떻게 설명할 수 있는가?

이상입니다. 감사합니다.

[제4발표 논평2]

「천태사상에 나타난 몸과 마음에 대한 관점 -25방편과 일념삼천설을 중심으로」에 대한 논평문

서정원

(동국대학교)

「천태사상에 나타난 몸과 마음에 대한 관점」은 천태사상이 몸과 마음에 대한 관점을 어디까지나 수행의 실천 위에서 설정하고 있음을 25방편과 일념삼천설을 통해 잘 보여주고 있습니다. 특히 본격적 수행의 기초적 준비인 25방편과 십승관법의 실천 중, 그 핵심인 관부사의경의 경계인 일념삼천의 두 개념으로 집약하여 천태사상의 몸과 마음의 관계를 밝힌 것이 매우 인상깊었습니다. 천태교관은 삼장 및 대승경론에 산재되어 있는 무수한 수행이론을 거의 남김없이 섭수하는 장대한 체계로 그 자체가 경이로운 것이지만, 사실 그 가운데에서 강격(綱格)이 무엇이고 자신에게 실천되어야 할 것이 무엇인지 알기 어려운 측면도 있습니다. 그렇기에 방대한 천태교관의 이론 전체를 다룬다면 본 발표의 주제가 선명히 드러나지 않을 수도 있으나, 요령있게 25방편과 일념삼천의 두 수행체계만 다루어 천태사상에서 제1원칙이 수행에 있음을 잘 드러내 주셨습니다. 그리고 이런 과감한 취사는 고려의 제관(諦觀)이 『천태사교의(天台四教儀)』의 마지막 부분인 관심론에서 25방편과 십승관법의 일념삼천만 다룬 것이 연상되었습니다. 『천태사교의』가 교상문에 비해서 관심문이 빈약하다는 지적이 있어왔는데, 본 발표를 통해 『천태사교의』가 교상문과 관심문에 있어서 균형을 이루고 있는 지점을 확인할 수도 있었습니다. 많은 공부가 되어 감사드립니다. 본 발표에 대한 질의로서 본 내용의 세세한 점보다는 천태사상 전반에 대해서 질문드리고 가르침을 받고자 합니다.

1. 천태사상의 기조 중 하나는 색심불이(色心不二)라고 합니다. 이는 화엄이나 유식의 유심론과는 다소 결을 달리하는 천태사상의 특색이자, 본 발표의 주제인 몸과 마음의 관계에 대한 천태의 대답이 될 수도 있다고 생각합니다. 이 25방편과 일념삼천설에 대해서 색심불이의 특색을 살펴볼 수 있는 부분이 있을지요?

2. 본 발표 주39)의 부분에서 일념삼천설의 일념(심)을 아뢰야식과 비교하시면서, 또 아뢰야식의 특성중 종자(장)식의 내용과 유사한 점이 있음을 지적하셨습니다. 그런데 일념과 삼천의 관계에서 삼천의 법상들이 일념 안에 저장되는 관점으로 성구(性具)를 이해할 수 있는 것이지요? 일념 가운데서 삼천이 갖추어진 다(구, 具)는 의미에 대해서 저장(장, 藏)의 의미로 이해할 수 있는지 천태지의가 유식에 대해서 보인 비판적 태도에 비추어볼 때 의문점이 남습니다.

3. 결론부분에서 서양철학의 몸과 마음의 관계를 다루시면서 천태사상과 비교하신 점이 흥미로웠습니다. 데카르트와 스피노자, 라이프니츠의 이론에 차이점을 부각하셨는데, 개인적으로 생각하기에 이들의 이론은 결국 심식이원론이라고 생각합니다. 여기서 의문은 유심론과 같이 어떤 한 쪽의 개념으로 세상을 바라보는 일원론적인 관점에 대한 안티테제로서 불이론이 있다고 생각하고 있는데, 이 불이론과 이원론은 어떤 점에서 차이가 있는지, 앞의 1번 질문과 연관하여 여쭙어 봅니다.

발표문 전체에서 강조되는 기제와 그리고 이를 증명하기 위한 문헌적 근거가 탄탄히 제시되고 있어, 부득이하게 질문들을 억지로 끌어낸 감이 없지 않아 있습니다. 다시 한번 공부의 기회를 주신 점에 감사드리면서 논평을 마치겠습니다.

[제5발표]

유식 사상에서 바라본 몸과 마음

- 마음은 어디에 있는가? -

이길산

(경남대학교)

1. 들어가며

주지하다시피 유가행 유식학파의 정체성을 이루는 핵심 주장 중 하나가 바로 유식무경(唯識無境)이다.¹⁾ 주류적인 해석에 따르면, 이 명제는 불교 관념론(Buddhist Idealism)의 자기 표현에 다름 아니다.²⁾ 바로 여기서 몸과 마음의 ‘소재’를 둘러싼 한 가지 형이상학적 질문이 정당하게 제기되는 것 같다. 불교 관념론의 도식에 따라, 몸을 포함한 물질적인 것들이 모두 헛것이되 다만 심리적인 것들로 환원되는 것이라면, 위치 속성, 즉 ‘x가 L에 위치한다’는 표현에 대응한다고 보이는 저 속성 또한 심리적인 것으로 환원되는가? 된다면 그 환원의 양상은

1) 유가행 유식학파의 사상적 정체성을 결정하는 요소로서 적어도 8식설, 3성설, 그리고 유식무경 내지 유식관 3자는 논란의 여지 없이 인정된다. 오늘의 발표는 유식무경에 집중하였으나, 8식설이나 3성설의 관점에 서서 몸과 마음의 문제를 들여다보더라도 매우 흥미로운 논의가 가능할 것이다. 주지하다시피 제8식 알라야식은 나의 몸과 마음을 넘어 나의 경험들, 심지어 물질적 세계 전체를 주조해내는 씨앗의 창고이다. 한편 몸과 마음이 모두 변계소집된 것이나 몸은 순전히, 심지어 이중적으로 왜곡된 것인 데에 비해 마음의 왜곡은 그 정도가 덜하다고 할 수 있다. 이러한 3가지 사상 요소 각각에서 몸과 마음의 문제를 바라볼 때, 그리고 저 세 관점을 종합해 심신관계를 총체적으로 구명할 때 결과적인 그림은 매번 달라질 것이다. 오늘의 발표는 편의상 유식무경의 관점 하나만을 전제하고자 한다.

2) 유식무경 명제를 관념론의 일종으로 보는 오래된 시도에 대해서는 이길산(2021) 참조. 관념론적 독해를 거부하거나 심지어 대안적 독해를 내놓는 경우도 비록 소수이긴 국내외적으로 계속 있었다. 최근의 시도 중 하나로는 정현주(2018) 참조.

구체적으로 어떠한가? 이 질문에 대한 유가행 유식학과의 최종적인 답변은 생각보다 늦게, 즉 스티라마띠 단계에 가서야 제출된 것으로 보인다. 본 발표에서는 저 철학적 정식화의 ‘과정’을 따라가며 소묘해보고자 한다.

2. 『유식이십론』의 제2송과 Petitio 시비

유식무경의 아이디어 자체는 『해심밀경』에서 도입된 이래 여러 경론들에서 반복적으로 언급된다. 그러나 이에 대한 본격적이면서도 엄밀한 정당화 시도는 『유식이십론』에 이르러서야 이뤄졌다.³⁾ 해당 논서의 도입부는 다음과 같다.

대승에서는 삼계에 속한 것이 오직 표상일 뿐(*vijñaptimātra)이라고 확립(*vyavaśtha)하니, 경전에 “오, 승리자의 아들들이여, 삼계에 속한 것은 오직 마음일 뿐(*cittamātra)이다.”라고 나오기 때문이다. 마음[=심](**citta*)·의(**manas*)·식(**vijñāna*)·표상(**vijñapti*)은 동의어(**paryāya*)에 해당한다. 나아가 여기서 이 ‘마음’은 상응(*samprayoga)을 수반한 것으로 의도된 것이다. ‘오직 -일 뿐(*mātra)’이라고 한 것은 대상(*artha)을 배제(*pratiṣedha)하기 위함이다. 이 식은 대상인양 보이는 것(*arthapratibhāsa)으로서 발생하니, 예를 들어 비문증 환자(*taimirika)들이 비존재하는 머리카락[두 번째? 두 개의?] 달 등을 보지만 어떠한(kaścid) 대상도 비존재하는 것과 마찬가지로이다.

이에 대해 이런 말로 반박된다.

[대론자:] 공간·시간의 한정이 [타당하지] 않고, 상속에의 비한정이 [타당하지] 않으며, 기대 효과의 발휘가 타당하지 않다. 만약 표상이 대상으로부터 발생한 것이] 아니라고 한다면. (제2송)

어떻게 이야기된 것이냐면, 만약 색 등의 대상이 없이 색 등에 대한 표상이 발생한

3) 『섭대승론』과 『유식이십론』에 나타난 ‘유식무경의 논증’이 얼마나 이질적인 것인지에 대한 논의는 이길산(2022b) 참조.

것이지, 색 등의 대상으로부터 [색 등에 대한 표상이 발생한 것이] 아니라고 하면, **왜 특정 장소에서만 발생하지 모든 [장소]에서 [발생하지] 않고**, 바로 그 장소에서도 특정 시간에만 발생하지 모든 [시간]에 [발생하지] 않으며, 그 장소 및 때에 위치한 모든 중생들에게 비한정적인 [내용의 표상]이 발생하지 일부[의 중생들]에게만 [발생하지] 않는가? 예를 들어 바로 저 비문증 환자들의 마음에는 머리카락 등이 나타나지만 나머지들에게는 [나타나지] 않는 것과 같이. 왜 비문증 환자들이 보는 머리카락과 벌 등은 머리카락 등의 기대 효과를 발휘하지 않지만 저 [비문증 환자가] 아닌 다른 이들에게는 [기대 효과를] 발휘하고, 꿈속에 나타나는 음식·의복·독·무기 등은 먹고 마시는 등의 기대 효과를 발휘하지 않지만 저 [꿈을 꾸지 않는] 다른 이들에게는 [기대 효과를] 발휘하는가? 존재하지 않는 간달바의 성은 성의 기대 효과를 발휘하지 않지만 저 [간달바의 성이] 아닌 다른 [성]들은 [기대 효과를] 발휘한다. 이들 [색 등에 대한 표상]이 대상이 없이 [발생하여 대상이 비문증 환자에게 나타나는 머리카락 등의] 비 존재와 유사하다면, 공간·시간의 한정성, 상속에의 비한정성, 기대 효과의 발휘가 타당하지 않을 것이다. (볼드체·밑줄은 발표자의 것)⁴⁾

4) Silk(2018) 30–35: theg pa chen po la khams gsum pa rnam par rig pa tsam du rnam par gzhag ste | mdo las | kye rgyal ba'i sras dag 'di lta ste | khams gsum pa 'di ni sems tsam mo zhes 'byung ba'i phyir ro || sems dang yid dang | rnam par shes pa dang | rnam par rig pa zhes bya ba ni rnam grangs su gtogs pa'o || sems de yang 'dir mtshungs par ldan pa dang bcas par dgongs pa'o || tsam zhes bya ba smos pa ni don dgag pa'i phyir ro || rnam par shes pa 'di nyid don du snang ba 'byung ste | dper na rab rib can rnam kyis skra zla la sogs pa med par mthong ba bzhin te | don gang yang med do ||

'dir 'di skad ces brgal te |

na deśakālanīyamaḥ santānānīyamo na [ca] |
na ca kṛtyakriyā yuktā vijñaptir yadi nārthataḥ || 2 ||

ji skad du bstan par 'gyur zhe na | gal te gzugs la sogs pa'i don med par gzugs la sogs pa'i rnam par rig pa 'byung ste gzugs la sogs pa'i don las ma yin na | ci'i phyir yul la lar 'byung la thams cad na ma yin | yul de nyid na yang res 'ga' 'byung la thams cad du ma yin | yul dang dus de na 'khod pa thams cad kyi sems la nges pa med pa 'byung la 'ga' tsam la ma yin | ji ltar rab rib can nyid kyi sems la skra la sogs pa snang gi | gzhan dag la ni ma yin || ci'i phyir gang rab rib can gyis mthong ba'i skra dang | sbrang bu la sogs pas skra la sogs pa'i bya ba mi byed la | de ma yin pa gzhan dag gis ni byed | rmi lam na mthong ba'i bza' ba dang btung ba dang bgo ba dang dug dang mtshon la sogs pas zas dang skom la sogs pa'i bya ba mi byed la | de ma yin pa gzhan dag gis ni byed | dri za'i

삼계유심(三界唯心)의 경전적 진술을 문자 그대로 대승(=유가행 유식학과)의 표준적 입장으로 내세우는 것에 대해 가상의 대론자는 해석학적이라기보단 형이상학적 반론을 제기한다.⁵⁾ 즉, 비문증 환자라는 문제적 상황과는 달리 실제적인 대상에 뿌리를 둔 정상적인 인식에서는 시·공간적인 특정성·경험의 유사성·실제적 효과라는 4가지 구별점이 발견되며, 이렇게 양자를 엄연히 구분할 수 있는 한에 있어 ‘오로지 표상만이 존재하고 그것을 유발하는 외적인 대상은 존재하지 않는다’는 비상식적인 입장은 그저 헛소리 내지 허튼소리로 치부될 수 있다는 것이다.⁶⁾

이 공간적 한정성에 기반한 반론에 대해 현대의 주석가 마크 시더리츠는 우리의 주제와도 깊이 연관된, 철학적으로 흥미로운 논평을 남겼다.

반박을 정식화하는 법에 관해 여기서 한마디 해야겠다. 대론자는 감각적 경험이 오직 ‘특정 장소에서’만 일어난다는 [형태의] 주장으로 공간적 한정성에 기반한 반박을 세웠다. 이는 미해결된 선결문제를 내포한(question-begging) 방식으로 반박을 서술한 것이다. 관념론자로서 바수반두는 공간적 위치의 존재를 부인한다. 오직 물리적 대상들만이 공간적 위치를 가질 수 있다. 대론자가 우리의 경험들에는 공간적 한정성이 있다고 말할 때, 그들은 사실상 그들이 증명하기로 나선 것, 즉 외적인 대상들이 존재한다는 것을 가정하고 있는 셈이다. 그래도 이 반대에 뭔가 빠가 있기는 하니, 미해결된 선결문제를 내포하지 않는 방식으로 재정식화하기만 하면 될 것이다.⁷⁾

grong khyer yod pa ma yin pas grong khyer gyi bya ba mi byed la | de ma yin pa gzhan dag gis ni byed | 'di dag don med par med du 'dra na yul dang dus nges pa dang | sems nges pa med pa dang | bya ba byed pa 'di dag kyang mi rung ngo zhe na

5) 이 ‘해석’에 대한 대승 내부의 논란에 대해서는 김성철(2016) 참조.

6) 이에 대해 바수반두는 꿈속의 상황이나 아귀들의 경험 등을 유례로 삼아 관념론적 모델에서도 저 4가지가 무리 없이 성립할 수 있음을 보이는 방식으로 응답한다. 강형철(2021) 참조.

7) Siderits(2007) 151: A word should be said here about how to formulate objections. The opponent has put the objection from spatial determinacy as the claim that sensory experiences only occur ‘at a certain place’. This is a question-begging way of stating the objection. As an impressions-only theorist, Vasubandhu denies the existence of spatial locations. Only physical objects can have spatial location. When the opponent says that our experiences have spatial determinacy, they are in effect assuming what they set out to

소위 ‘공간적 위치’라는 것이 개념적으로 물리적 대상의 존재를 함축하기에, 쌍방에게 공평한 논의가 되기 위해서 대론자는 오로지 현상적인 언어만을 사용해서 반론을 기술했어야 한다는 훈수이다.

그런데 『유식이십론』에서 바수반두가 초대하고 있는 대론자의 원형이 다른 어떤 곳에서도 포착되지 않기에⁸⁾ 문제의 저 논평은 저자 바수반두에게 가해지는 것으로 읽는 편이 적절할 것이다. 즉, 바수반두는 일련의 철학적 검토를 통해 유식무경을 증명하려 하면서도 이곳 제2송 및 자주에서 가상의 대론자의 반박을 기술하며 사용하는 표현이 ‘실재론에 편향되어 버렸다’는 것이다. 시더리츠는 이러한 편향을, 비록 심각하지는 않으나 그럼에도 엄연한, 실수로 간주해 저런 교정적 비평을 남긴 것으로 보인다.

그러나 바수반두 자신이 여기서 과연 *Petitio*를 범했는지는 불분명하다. 관건은 시더리츠 스스로가 당연한 것으로 전제하고 있는 ‘오직 물리적 대상들만이 공간적 위치를 가질 수 있다’는 일견 당연해 보이는 저 발상이 바수반두 당대에도 비슷한 정도로 통용되고 있었는지 여부일 것이다. 만약 저 명제가 당시 철학적 상식이 아니었다고 한다면, 시더리츠의 저 명석한 논평은 후대의 보다 정돈된 관점에서 과거를 재단해버리는 일종의 착시(錯時, *anachronism*)에 불과할 뿐이다.

『구사론』 제1장 「계품」의 다음 대목을 보면 문제의 전제가 상당히 무력한 상태에 있음을 확인할 수 있다.

[5온은 색·수·상·행·식의 순서인데] 왜냐하면 색은 길항적(*sapratigha*)이기 때문에 [5온 중에서 가장] 거친 것이다. 비물질적인 것(*arūpin*)들 중에서 수는 활동(*pracāra*)이 [가장] 거칠기에 [순서상 두 번째이다]. 이를테면 “내 손에 느낌이 있다.” [혹은] “내 발에 느낌이 있다.”라고 지칭하기 때문이다. 상은 [행과 식] 양자보다 거칠기에 [세 번째이다.] 행들은 식보다 [거칠기에 네 번째이다]. 이처럼 보다 거친 것이 [보

prove, that there are external objects. There is something to this objection though; it just needs to be reformulated in a way that doesn't beg the question.

흥미롭게도 개정판에서는 밑줄 친 부분이 삭제된 채 대안적 설명이 제공되고 있다. Siderits(2021) 233 참조.

8) 대론자의 정체성을 중심으로 『유식이십론』을 살펴본 연구로는 이길산(2022a) 참조.

다] 앞에 이야기된 것이다.⁹⁾

여기서 수(vedanā), 즉 느낌이 비물질적인 것(arūpin)인 동시에 손이나 발처럼 공간적 위치가 분명히 구분되는 곳에 특정될 수 있는 것처럼 서술이 되고 있다. 데카르트식의 사유-실체와 연장-실체의 엄격한 이분법이 이 대목에서는 전혀 통용되고 있지 않은 것이다.¹⁰⁾

그렇다면 『유식이십론』 이후 관념론적 정식화가 어느 정도 자리 잡은 이 후라면 상황이 어떨까? 바수반두의 후계자들은 어쩌면 바수반두의 ‘실수’를 감지해내고는 시더리츠가 제안한 것처럼 고정적 주석을 슬그머니 내놓았을 수도 있다. 그러나 『유식이십론』의 주석가들은 대론자의 비판을 재정식화하지 않고 『유식이십론』의 ‘편향적 서술’을 그대로 사용한다. 일례로 규기의 주석을 들 수 있다.

[이십론] 어떤 이유로 이 표상이 어떤 장소에서는 생길 수 있으나 모든 장소에서 [생길 수 있는 것이] 아닌가?

[술기] 첫 번째 비판으로서, [제2]송의 두 번째 구에서 [언급된 바] 장소의 한정성이 성립하지 않는다는 것이다. 말하자면, 실제의 대상영역이 이미 없다고 했으면서 이 표상의 생겨남이 있다고 한다면, 무엇 때문에 이를테면 종남산을 대상으로 하는 인식이 이 산(=종남산)[이 인접한] 장소에서는 일어나는데 그 외의 장소에서는 안 생겨나는가? 이 [종남산 인근]이든 그 외의 대상영역이든 실제로는 비존재하기 때문이다. 이를테면 [3지작법의 형태로] 추론[식]을 말하자면, 종남산의 장소를 대상으로 하지 않더라도 이 [종남산]을 대상으로 하는 식이 생겨나야 할 것이다. 대상영역이 실제로 없더라도 식이 생겨날 수 있다고 주장하기 때문이다. 종남산의 장소를 대상으로 하는 경우와 같이. ‘이 [표상]’은 지각적 인식을 말하는 것이지, 추론적 인식을 말하는 것이 아니다. 만약 추론적 인식을 말했다고 한다면, 이 장소가 아니더라도 또한 생겨날 것

9) Pradhan(1967) 15: rūpaṃ hi sapratighatvāt sarvaudārikam | arūpiṇāṃ vedanā pracāraudāri-katayā | tathā hi vyapadiśanti haste me vedanā pāde me vedaneti | dvābhyāṃ caudārikatarā saṃjñā | vijñānāt saṃskārā ity ato yad audārikatarāṃ tat pūrvam uktam |

10) 물론 불교도들이라면 당연하게도 실체의 관념 자체부터 문제시할 것이기에, 불교적으로 변안해 말하자면 ‘수·상·행·식의 사유-속성과 색이라는 연장-속성의 이분법이 통용되지 않는다’고 해야 할 것이다.

이다. 한편 이제 장소의 한정[에 입각한] 추론을 만듦에 있어 ‘[종남산에 위치하더라도] 이 식이 생겨나지 않는다’[는 주장명제]를 가지고 [앞의 추론식을] 본따 추론[식]을 만들 수 있으니, 내용은 준해서 알 법하다. 그러나 번거로이 만들지 않을 것이니, 이하에서 모두 준해서 알지어다. ‘어떤 이유로’ 등은 곧 ‘성립할 수 없음’을 말한 것이다. (볼드체는 발표자의 것)¹¹⁾

『유식이십론』 자체에서 뚜렷이 나타나지 않은 ‘가능한’ 논증식들을 적시 내지 암시하고 있다는 점에서 규기의 주석은 명백히 후대의 학문적 발전을 반영하고 있다. 그럼에도 대론자 쌍방 간에 공평함을 기할 수 있는 순정한 언어를 고안해내고자 고민하고 있는 것처럼 보이지는 않는다.

과거는 물론 현대에 이르기까지 대다수의 주석가들이 간과한 ‘논리적 트릭’을 간과해내고 이를 숨겨 좋게 무마할 수 있을 만큼 규기는 철학적 재능이 뛰어난 주석가였다. 예를 들어, 『유식이십론』 제3송 이하에서 바수반두가 인식 외부의 대상이 없어도 ‘상속에의 비한정’이 성립할 수 있음을 보이기 위해 사용했던 아귀의 사례에의 유비는, 강형철이 잘 지적했듯, 일종의 사이비 논증이다.¹²⁾ 관건에 따르면, 이 문제에 대해 나름대로 응답하고 있는 거의 유일한 사례가 규기에 게서 발견된다.¹³⁾

외도 및 소승의 경량부 논사 등은 모두 아귀가 함께 고통장을 본다고 믿기 때문에

이 [아귀의 경우]를 가지고 유례를 삼은 것이다. [논증식] [주장명제:] 같이 동일 때 동일한 장소에서 [복수의] 상속(=개체)들에게 [표상의 내용이] 비한정된다는 저 이치가 성립한다. [근거:] 실제의 대상영역이 없다고 **인정하기** 때문이다. [유례:] 아귀에게

11) T1834_984b10-18: 論。何因此識有處得生非一切處。述曰。卽第一難。頌第二句。處定不成。謂既無實境。許有此識生。何因如緣終南山識。於此山處起。餘處則不生。此及所餘境實無故。謂立量云。非緣終南處。緣此識應生。執境實無識得生故。如緣終南處。此言現識。非謂此(->比)識。若說此(->比)識者。非此處亦生。然今且爲處定比量。此識不生例生比量。義准可知。然不繁作。下皆准悉。何因等言卽不應成。

이 부분에 대한 대안적 번역은 이규완(2022) 124-125 참조.

12) 강형철(2017) 30-31 참조.

13) 비닛파데바와 다르마팔라는 물론 현대 연구자들조차 이 눈속임을 간과해내지 못했던 것 같다. 山口益·野澤靜證(1965) 35-36; T1591_82c13-15; Siderits(2021) 235-241; 효도 가즈오(2011) 103-104; Kellner&Taber(2014) 738 참조.

보이는 고름강처럼. (볼드체·밑줄은 발표자의 것)¹⁴⁾

규기는 ‘대론자가 아귀들이 공통적으로 고름강을 경험한다고는 믿는다’고 하여, 문제의 ‘고름강’이 실제로는 어떤 상태인지에 대해서는 철저히 함구하고 있는 듯하다. 이러한 접근법은 강의 본래 상태를 함부로 규정하는 다르마빨라와는 선명히 구분된다고 할 수 있다.¹⁵⁾ 물론 저 전제로부터 곧바로 ‘실제의 대상영역이 없다’는 결론을 이끌어내는 것은 비약을 범하는 것이다. 아마도 바로 이 위험 때문에 규기는 ‘실제의 대상영역이 없다’를 근거로 삼지 않고 ‘실제의 대상영역이 없다고 인정한다’를 근거로 삼은 것으로 보인다. 이러한 규기에게마저 시더리츠가 제기한 것과 같은 Petitio 문제가 의식에 쉬이 떠오르지 않았다면, ‘오직 물리적 대상들만이 공간적 위치를 가질 수 있다’는 전제 자체가 당대인들에게는 상당히 낯선 것이었으리라는 잠정적 결론을 내리는 편이 나올지도 모르겠다.

3. 스티라마띠의 경우

그렇다면 시더리츠의 저런 요구는 후대의 관점, 어쩌면 심지어 서양근대철학적 패러다임에 무반성적으로 기대 과거 인도의 지성인들의 논의를 무참히 왜곡해 버리는 결과일지도 모른다. 그러나 이러한 오리엔탈리즘 프레임은 다소 성급해 보인다. 주지하다시피 『유식이십론』 제9송과 자주에서 바수반두는 12처에서 감각적 영역인 5근과 5경을 각각 표상의 종자와 표상에 현현된 이미지로 환원시킨다. 즉, 불교적 세계관에서 ‘물질’이라고 부를 법한 것 일체를 비물질적인 것, 심리적인 것으로 ‘번역’하고 있는 셈이다. 그렇기에 물질적 속성의 한 전형이라고도

14) T1834_986a18-21: 外道小乘經部師等。皆信餓鬼同見膿河。故以爲喻。量云。同於一時同於此處相續不定其理得成。許無實境故。如餓鬼所見膿河。

15) T1591_82c13-15: 身不定。如鬼者。實是淸河。無外異境。然諸餓鬼。悉皆同見膿滿而流。非唯一路。然於此處。實無片許膿血可得。何容得有溢岸而流。

(‘개체(=상속)에의 비환정’이 ‘[아]귀처럼’이라고 한 것은 **실제로는 맑은 강이어서** 다른 별도의 대상영역이 없지만, 여러 아귀들이 모두 함께 고름이 가득차 흐르는 것을 보는 것이지 단지 한 [아귀]만이 목도하는 것은 아니나, 이곳에 실로 지각할 만한 약간의 고름·피가 인정되지 않으니 [강]둔덕을 넘쳐 흐를만한 [고름·피]가 있을 수 있다는 것이 어떻게 용납되었는냐는 것이다.)

할 수 있는 위치 속성 ‘x가 L에 위치한다’만이 유독 관념론적으로 번역되지 않은 채 바수반두에게 남겨져 있었으리라 상상하는 것은 매우 곤혹스러운 일이다.¹⁶⁾

진술한 바와 같이 정작 『유식이십론』의 저자 자신과 주석가들은 위치 속성을 현상적인 기술로 치환하는 ‘철학적 정련화’ 작업에 별다른 관심을 보이지 않았다. 그러나 다음 인용문을 보면 후기 유가행과인 스티라마띠는 시더리츠류의 엄밀화 요구에 마치 반응하고 있는 것처럼 보인다.

[상·행·식] 삼자보다 활동이 거칠기에 수는 거친 것이다. 이를테면 상 등과 마찬가지로 [수는] 장소를 점하는 것이 아니지만 활동이 거칠기 때문에 “내 손에 느낌이 있다.” [혹은] “내 머리에 느낌이 있다.”라고 장소를 판별하는 식으로 바로 저 [수를] 특정하나 상 등은 [특정하지 못한다]. 따라서 색 다음으로 이야기된 것이다.¹⁷⁾

16) 『유식이십론』 이전에 성립한 『섭대승론』에서는 명백하게도 공간성 또한 표상적인 것에 불과하다고 못을 박는다. 따라서 바수반두가 위치 속성이 심적인 것으로 환원되지 않았으리라고 보는 기대는 원천부터 차단된다고 할 수 있다. 물론 8식설 및 3성설의 적극적인 영향권 아래에서 규정되는 내용이므로 본 발표에서는 해당 내용을 언급만 하고 넘어가도록 하겠다.

長尾 雅人(1987) 부록 58: de yang gang zhe na | lus dang lus can dang | za ba po'i rnam par rig pa dang | des nye bar spyad par bya ba'i rnam par rig pa dang | de la nye bar spyod pa'i rnam par rig pa dang | dus kyi rnam par rig pa dang | grangs kyi rnam par rig pa dang | yul gyi rnam par rig pa dang | tha snyad kyi rnam par rig pa dang | bdag dang gzhan gyi bye brag gi rnam par rig pa dang | bde 'gro dang ngan 'gro dang 'chi 'pho dang skye ba'i rnam par rig pa'o |

T1594_138a01-3: 虛妄分別所攝諸識。此復云何。謂身身者受者識。彼所受識。彼能受識。世識。數識。處識。言說識。自他差別識。善趣惡趣死生識。

(이 [의타기상]은 또한 어떤 것인가? (1) 신체적·정신적 향수자 표상(*dehadehibhoktrvijñapti), (2) 그것에 향유된 것으로서의 표상(*tadupabhuñtavijñapti), (3) 그것의 향유 표상(*tadupabhogavijñapti), (4) 시간 표상(*kālavijñapti), (5) 수 표상(*saṃkhyāvijñapti), (6) 장소 표상(*deśavijñapti), (7) 언설 표상(*vyavahāravijñapti), (8) 자타구별 표상(*svapar-aviśeṣavijñapti),

9) 선취·악취로의 생·사로서의 표상(*sugatidurgaticyutyupapattivijñapti)이다.

cf. 줄건에 따르면, 의타기상에 해당하는 하위 표상들은 총 아홉 가지이다. 이는 (1) 항목을 다시 셋으로 구분하여 총 열한 가지의 표상이 거론되고 있다고 보는 전통적인 주석들과 배치된다. 이에 대한 해명은 오늘의 주제에서 많이 벗어나기에 다른 기회에 하고자 한다.

17) Kramer(2013) 1권 3: tribhyaḥ pracārodārikatayaudarikatārā vedanā || thatā hy adeśasthām api sañjñādivat pracāraudārikatvād deśaparicchedena tām eva vyapadisanti na sañjñādīn haste me vedanā śirasi me vedaneti | ato rūpānantaram uktā |

스티라마띠는 여기 『대승광오론』 서두에서 색·수·상·행·식의 순서를 나름대로 해명하고 있다. 그런데 이 내용은 『대승오론』에는 원래 없던 것이며, 『대승광오론』의 다른 대목들에서도 그렇듯 스티라마띠가 『구사론』 등 바수반두의 다른 저작들에 있는 내용들을 가지고 보충한 것이다.

그런데 오늘의 주제와 관련해서는 연속성보다는 차이가 주목된다고 할 수 있다. 왜냐하면 앞서 인용한 『구사론』의 설명을 거의 그대로 사용하면서도, 시더리츠가 요구한 ‘오직 물리적 대상들만이 공간적 위치를 가질 수 있다’는 원칙을 지킬 수 있게끔 ‘약간의 수정’이 가해졌기 때문이다. 이를 표로 나타내면 다음과 같다.

5온의 순서	거친 정도	장소 특정	장소 점유
색	최고	가능	○
수	고	가능	×
상	보통	불가능	×
행	저	불가능	×
식	최저	불가능	×

5온의 순서가 가장 거친 것부터 가장 미세한 것까지 거친 정도에 따라 결정되었다는 점, 그리고 이 중에 색이 가장 거친 것이기에 당연히 장소의 특징이 가능하고 나머지 중에서 가장 거친 수까지 장소의 특징이 가능하다는 점까지는 『구사론』에 이미 나타나 있고 『대승광오론』에서도 그대로 유지된다. 차이는 『대승광오론』에서 장소의 특징 가능성과 ‘별도로’ 장소의 점유 여부를 언급하는 대목에서 발생한다. 즉, 수의 경우 특유의 거침 때문에 장소 특성은 가능하나 그렇다고 해서 실제로 어떤 장소를 점유한 것은 아니라는 해명이다.

그렇다면 이는 무엇을 위한 해명일까? 본 발표자가 유도해 왔듯 공간성이란 것은 물리적 대상에게만 귀속시킬 수 있다는 어떤 강한(, 그리고 아마도 새로이 부과된) 요구를 의식해서일 수도 있다. 이런 추정이 옳다고 하면, 다시 이러한 변화를 추동한 내적인 계기로는 (ㄱ) 엄밀성의 보다 엄격한 추구와 (ㄴ) 관념론적 도식의 철저한 내면화 2가지가 쉽게 떠오른다.¹⁸⁾ 즉, 스티라마띠는 보다 진전된

18) 혹은 외부적인 충격의 소산일 수도 있다. 그러나 인용문에서 이러한 외부에의 의식이 잘 감지되지는 않는다. 그럼에도 스티라마띠를 단순한 ‘체제의 중흥조’로만 보지 않고자 한다면 이 가능성이 적극적으로 타진되어야 할 것이다. 로이 쪼하르가 비교적 충실히 밝혔듯, 스티라마띠는 그 보수적인 외양과 달리 인도지성계의 최신 논의에 민감하게 따라가는 편이었다. Tzohar,

교학적(scholastic) 단계에 있었던 것이다.

주어진 인용문만 가지고는 더 이상의 유의미한 분석이 가능해 보이지 않는다. 다만, 아스바바바의 주석들을 보면 때때로 스티라마피와 유사한 행태를 보인다. 양자의 유사성은 본 발표자의 추정을 강화시켜주는 하나의 방증으로 삼을 수 있을 것 같다. 다음은 『섭대승론』 「소지상분」 및 「증상혜학분」에 중복적으로 기재되어 있는, 저 유명한 一水四見의 비유이다.¹⁹⁾

대상이 보임에도 존재하지 않는 것이라고 어떻게 보냐면, 세존께서 “이를테면 보살이 [다음] 네 가지 것을 갖춘다면 모든 표상의 대상이 비실재함을 깨닫게 될 것이니, (1) [내용이 서로] 어긋나는 인식들의 원인[의 단일성]에 대한 앎(*virud-dhaviññānamittatvajiññāna)으로니, 예컨대 아귀(*preta), 동물(*tiriyak), 인간(*manuṣya), 천신(*deva)들이 **동일한 사물(*ekavastu)에 대해** 다양한 표상을 보는 것과 같고, ... (볼드체·밑줄은 발표자의 것)²⁰⁾

一水四見의 설정 자체에서 인식의 공통적 기반으로서 ‘물’이 설정되고 있기에 또 인용문의 밑줄친 부분을 주목하더라도, 동일한 대상 x를 윤회적 존재들이 각자의 증별성에 따라 표상의 내용을 달리할 뿐이나 이와 반대로 무분별지의 단계를 획득한 성자들은 동일한 x를 있는 그대로 인식하는 것처럼 읽힌다. 이때 ‘대상들이 나타나지 않는다’라고 한 것은 실재를 지각하는 성자들은 범부들처럼 인지적·정서적으로 염오된 대상 경험을 갖지 않는다는 것을 다소 과하게 표현한 것이라고 해석할 수 있을 것이다.

이런 독해가 원천적으로 불가능한 것은 아니다. 또 나름의 취지 역시 인정된

Roy(2011) 참조.

19) 이하 一水四見 관련 논의는 이길산(2022b) 91-94의 논의를 일부 가져왔다.

20) 長尾 雅人(1987) 부록 70: ji ltar na don snang bzhin du yang med pa nyid du blta zhe na | bcom ldan 'das kyis ji skad du | byang chub sems dpa' chos bzhi dang ldan na | rnam par rig pa thams cad kyi don med pa khong du chud par 'gyur te | rnam par shes pa mi mthun pa'i rgyu mtshan nyid shes pas ni dper na yi dwags dang | dud 'gro dang | mi dang lha rnams kyis **dnagos po gcig la** rnam par rig pa tha dad pa mthong ba lta bu dang | T1594_139a12-16: 諸義現前分明顯現而非是有。云何可知。如世尊言。若諸菩薩成就四法。能隨悟入一切唯識都無有義。一者成就相違識相智。如餓鬼傍生及諸天人同於一事見彼所識有差別故。 한편 이 대목을 포함해 「증상혜학분」에 대한 포괄적 연구는 김성철(2008) 참조.

다. 그러나 적어도 이 「소지상분」 전체의 논지 전개 차원에서 보면 매우 어색하다고 할 수 있다. 왜냐하면 위의 해석에 따를 경우, 앞에서부터 여러 단계에 걸쳐 ‘특별한 제한 없이’ 대상이 실재하지 않는다고 설명해 오다가, 이 한 대목에 걸려 이전의 관련 대목들 전체를 재해석해야 하기 때문이다. 그렇다면 문제의 ‘단일한 사태’라는 표현을 다르게 읽는 편이 부담이 적다고 할 수 있다. 적어도 아스바바라는 그렇게 주석하고 있는 것 같다.

[내용이 서로] 어긋나는 인식들의 원인’이라는 ‘사태’가 바로 [대상의 비실재성에 대한] 인식이 발생하는 원인으로, 외적인 대상은 원인으로서는 타당하지 않기 때문에 저 [사실]을 알고서 대상이 없다고 깨달아야 할 것이다. ‘아귀’·‘동물’·‘인간’ 등은 **[우리 기준에서] 강인 것에 대해** 아귀들은 자신의 업의 이숙의 영향력(*ādhipatya)으로 고품 등으로 가득찬 것으로 보는 바로 그것에 대해 동물·물고기 등등에 의해 [각각] 마실 것·집으로 생각해 안주한다. 인간들은 달고(?) 깨끗하고 시원한 물이라고 분별하고서 씻고, 마시고, [몸을 식히러] 들어간다. 공무변처(*akāśanantyāyatana)에서 입정한(*samāpanna) 천신들은 하늘을 보니, 색의 관념을 소멸시켰기 때문이다. **단일한 사물에 대해** [내용이 서로] 어긋나는 여러 인식들이 생겨나는 것은 타당하지 않다. (볼드체·밑줄은 발표자의 것)²¹⁾

21) D4051_225a4-7: phan tshun mi mthun pa 'gal pa'i rnam par shes pa rnam kyī rgyu mtshan gyi dngos po ni rnam par shes pa 'byung ba'i rgyu mtshan nyid de | phyi rol gyi don ni rgyu mtshan nyid du mi rung ba'i phyir de shes pas ni don med par khong du chud par bya'o || yi dags dang | dud 'gro dang mi zhes bya ba la sogs pa ni **chu klung gang la** yi dags rnam kyī rang gi las kyī rnam par smin pa'i dbang gis rnag la sogs pas gang bar mthong ba de nyid la dud 'gro nya la sogs pas btung ba dang gnas yin pa'i blos gnas par byed do || mi rnam ni **dngar ba(?)** dang dad pa dang bsil ba'i chur rtog cing khru byed do || 'thung ngo || 'jug go || nam mkha' mtha' yas skye mched la snyoms par 'jug pa'i lha rnam kyis ni nam mkhar mthong ste | gzugs kyī 'du shes rnam par bshig pa'i phyir ro || **dngos po gcig la** phan tshun mi mthun pa'i rnam par shes pa du ma 'byung ba de ni mi rung ba ste |

T1598_402c12-21: 相違識相智者。更相違反故名相違。相違者識名相違識。生此識因說名為相。了知此相唯內心變外義不成。故無有義說名為智。如餓鬼傍生及諸天人等者。謂於餓鬼自業變異增上力故。**所見江河**皆悉充滿膿血等處。魚等傍生即見舍宅遊從道路。天見種種寶莊嚴地。人見是處有清冷水波浪湍洄。若入虛空無邊處定。卽於是處唯見虛空。**一物實有**爲互相違。非一品類智生因性不應道理。

첫 번째 밑줄은, 발표자가 보충한 부분이 아니라면 분명히, 본래는 ‘강’인 것이 각각의 존재들에게 제각기 달리 경험된다고 읽힐 수 있는 대목이다.²²⁾ 그러나 두 번째 밑줄은 의심의 여지 없이 ‘단일한 사물’을 일종의 ‘불가능한 것의 표현’으로 서만 서술하고 있다.

물론 바수반두의 주석은 아스바바바의 주석의 이해처럼 선명한 입장을 노정하고 있지 않고 원문 자체의 해석 가능성을 그대로 보존하고 있다.²³⁾ 그렇다면 너무나도 말쑥한 그림은 오히려 해석적 주관이 과도하게 들어간 것으로서 거부될 수도 있겠다. 이에 보수적 텍스트 읽기의 목소리를 완전히 배제하지 못한다면, 일단 『섭대승론』 단계에서는 一水四見의 문제상황에 대해 모두가 동의할 법한 확정적 이해가 일단 없었던 것으로 간주해야 할 것이다. 그리고 아스바바바 단계에 가서야 비로소 관념론적 도식을 철저히 내면화한 엄밀한 서술을 통해 본문의 ‘오독 가능성’을 조절하려는 시도가 관찰된다고 할 수 있다.²⁴⁾

4. 나가며

이상 바수반두에서 스티라마띠에 이르기까지 유식무경의 아이디어가 얼마나 철저히 관철되어 갔는지를 간략히 그려보았다. ‘공간적 위치는 물질에만 부여할 수 있다’는 시더리츠의 강한 요구를 하나의 바로미터 삼아 바수반두, 다르마빨라, 규기, 스티라마띠 등 주요 논자들이 저 요구에 어떻게 반응하는지를 살펴보는 간접적인 방법을 사용해 보았다. 그 결과 시더리츠식의 논평에 대해 비록 『유식이십론』 내지 그 주석들 자체에서는 이렇다 할 응답이 없었으나, 스티라마띠에게서는 적극적인 수용의 가능성이 찾아졌다. 그리고 이러한 변화의 가능한 내적인 요인으로서 교학적·이론적 엄밀화 요구를 추정해 보았다. 인도철학사 전체라는 보다 넓은 지평에서 다시 공간성과 물질성의 함축관계가 거시적으로 어떻게 변해

22) 「증상해학분」에 대한 아스바바바의 주석에서는 이런 혼동의 여지를 주는 표현 자체가 없이 본고가 이해한 대로 서술되어 있다. 김성철(2008) 306-307 참조.

23) 김성철(2008) 228-229 참조.

24) 아스바바바 주석 중에 나타난 ‘영향력(*ādhipatya)’이란 용어는 정확히 바수반두의 『유식이십론』의 용례에서 가져온 것으로 보인다.

갔는지는 추후의 과제로 남겨두고자 한다.

*본 발표문의 핵심적인 내용은 주로 발표자의 박사학위논문 219-222에서 따온 것이다.

약호 및 참고문헌

D: sde dge.

T: 大正新修大藏經.

강형철(2017)

「가상현실을 통한 불교이론의 재검토」, 『한국불교학』 84, 7-38.

강형철(2021)

「『유식이십론』 2~4송의 재고」, 『동아시아불교문화』 45, 59-87.

김성철(2008)

『섭대승론 - 증상해학분 연구 -』, 씨아이알.

김성철(2016)

「『십지경』 ‘삼계유심’구에 대한 유가행과와 중관학과의 해석」, 『한국불교학』 78, 271-297.

이규완(2022)

『하운의 유식이십론술기 한글역』, 씨아이알.

이길산(2021)

『『유식이십론』 연구 - 관념론적 해석을 중심으로』, 서울대학교 박사학위 논문.

이길산(2022a)

「이십론주의 대론자는 누구인가? - 대론자 문제를 통해서 본 『유식이십론』」, 『한국불교학』 102, 9-39.

이길산(2022b)

「『유식이십론』과 유식성 개념의 변화」, 『인도철학』 65, 81-110.

정현주(2018)

「유식사상의 관념론적 해석 고찰 - 근세 관념론적 해석을 중심으로」, 『범
한철학』 88, 71-100.

효도 가즈오(2011)

『유식불교, 유식이십론을 읽다』, 김명우·이상우 옮김. 예문서원.

[兵藤一夫(2006), 『唯識ということ - 『唯識二十論』を読む』. 東京 : 春秋
社.]

長尾 雅人(1987)

『撰大乘論 : 和訳と注解』 上, 東京 : 講談社.

山口益·野澤靜證(1965)

『世親唯識の原典解明』, 京都 : 法藏館.

Kellner, Birgit&Taber, John(2014)

“Studies in Yogācāra-Vijñānavāda idealism I: The interpretation of Vasubandhu’s Viṃśikā,” in *Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques* : revue de la Société Suisse - Asie, 2014, Vol.68 (3-4), 709-756.

Kramer, Jowita(2013)

Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā, Beijing : China Tibetology Publishing House&Vienna : Austrian Academy of Sciences Press.

Pradhan, Prachandra(1967)

Abhidharm-kośabhāṣya of Vasubandhu, Patna : K.P. Jayaswal Research Institute.

Siderits, Mark(2007)

Buddhism as Philosophy: an introduction, Aldershot : Ashgate Pub. ; Indianapolis : Hackett Pub.

Siderits, Mark(2021)

Buddhism as Philosophy. Indianapolis : Hackett Publishing Company, Inc.: Second edition.

Silk, Jonathan A(2018)

Materials Toward the Study of Vasubandhu's Viṃśikā (I) – Sanskrit and Tibetan Critical Editions of the Verses and Autocommentary, An English Translation and Annotations (Harvard Oriental Series 81), Cambridge : Harvard University, Department of South Asian studies, 2016, 2018 for the Open Access Edition: <https://www.academia.edu/37086356>. 2023.05.08. 검색.

Tzohar, Roy(2011)

Metaphor(Upacāra) in Early Yogācāra Thought And its Intellectual Context, Submitted in partial fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University.

[제5발표 논평1]

「유식 사상에서 바라본 몸과 마음」을 읽고

김성철

(금강대학교)

본고는 유식사상의 입장에서 본 몸과 마음의 문제를 다루고 있는 논문이다. 그 중에서도, 평자가 이해하는 한, 본 논문의 목적은 “1. 들어가며”에 제시된 대로 관념론적 유식사상 해석의 관점에서 물질적인 것들의 위치 속성 곧 공간적 한정성이 심리적인 것들로 환원되는 역사적 양상을 추적한 것이다.

이를 위해 논자는 세친의 『유식이십론』에서 제기된 시간성·공간성·객관성·(인과)효용성이라는 네 가지 측면에 기반한 유식 관념론에 대한 비판, 이 중 특히 공간성에 대한 시더리츠의 논평으로 시작한다. 시더리츠 논평의 핵심은 대론자의 비판이 실재론의 입장에서 있으므로, 외적 대상의 존재 증명 곧 선결문제 미해결의 오류(question-begging/Petitio)를 범하고 있다는 것이다. 하지만 논자는 시더리츠의 이러한 입장에 대해 특히 데카르트 이후 현대 철학의 입장에서 고대의 철학적 입장을 해석하는 일종의 “anachronism” 곧 후대의 관점에서 과거를 재단하는 것에 불과할 뿐이라고 평가한다.

오히려 논자는 『구사론』 「계품」에서 정신 현상에 포함되는 수온에도 공간관념이 드러나는 것을 보여주면서 사유-연장 이분법이 적용되지 않는다는 것을 지적한다. 그리고 이러한 관점이 기(基)의 『이십론』 주석에서도 나타나는 것을 근거로 “물리적 대상들만이 공간적 위치를 가질 수 있다는 전제가 당대인들에게는 상당히 낯선 것”이었을 수 있다는 잠정적 결론을 내린다.

이에 비해, 논자에 따르면, 후기 유가행파에 속하는 스티라마티(Sthiramati)와 아스바바바(Asvabhāva)는 시더리츠의 요구에 부응한다. 전자는 전술한 『구사

론』의 수온의 예를 유식사상의 입장에서 재해석하여, 장소의 특징은 인정하되 장소의 점유는 부정하며, 후자는 “일수사건”의 비유에서 일견 존재하는 것으로 서술되는 “일수”가 사실은 존재하는 것이 아니기 때문에 “사건”이 가능하다고 주장하기 때문이다.

결론적으로 시더리츠 식의 엄밀성의 요구는 스티라마티에 와서 적극적으로 수용된다고 논자는 마무리한다.

본고는 엄밀한 문헌 해석과 철학적 사유가 잘 조화된 글쓰기의 한 유형을 보여준다. 평자로서는 본 발표문을 읽으며 거칠게 든 의문 혹은 추가적인 설명 요청 몇 가지를 제기하여, 논평에 가름하고자 한다.

1. 무엇보다 먼저, 논자가 논문의 목적으로 제시한 물질의 위치 속성이 어떻게 심리적인 것으로 환원되었는지에 대한 설명이 평자에게는 분명해 보이지 않는다.

『이십론』의 대론자에 대한 시더리츠의 논평 이후 이어지는 논자의 논의는 물질의 위치 속성의 심리적 환원과 관련된 논의가 아니라, 정신에 속하는 수온이 특정한 공간에 있다고 지칭할 수 있다는 것과 관련한 논의다. 이것은 오히려 정신의 공간화와 관련한 논의라고 할 수 있다. 이후 논의도 인도의 세친이나 중국의 기(基) 당대에는 사유-연장의 구분이 엄밀하지 않았다는 잠정적 결론에 그칠 뿐, 물질 ‘위치’의 심리 환원에 대한 설명과는 어떤 관계가 있는지 불명확 하다. 스티라마티와 아스바바바의 논의 또한, 평자가 이해하기로는, 물질 ‘위치’의 심리 환원 문제와는 다소 거리가 있어 보인다.

2. 논자는 세친(350-430/400-480)의 저작에 비해 스티라마티(510-570)의 주석에서는 엄밀성 추구하고 관념론의 내면화가 두드러진다고 지적한다. 이 두 논사 사이에 인도 불교학계 혹은 인도 사상계 전체에서 어떤 요소가 이러한 엄밀성과 철저한 관념론을 추동하는 요소가 되었는지 조금 더 보충 설명을 요청 드린다.

3. 인도와 동아시아는 지성계의 사정이 매우 다를 것이다. 하지만, 기(基, 632-682)는 비록 동아시아 논사라 할 지라도, 인도에 유학(627/629~645)한 현

장(602-664)의 애제자로서 인도 유식학계의 사정에 정통해 있었을 것으로 추측된다. 더구나 『유식삼십론』에 대한 10대 논사의 주석을 편역하면서, 다르마팔라(530-561)는 물론 스티라마티의 설에도 익숙했었다고 보는 것이 타당할 것이다. 그러한 그가 스티라마티에게 나타나는 엄밀성과 철저한 관념론을 반영하고 있지 못하는 것에는, 주석 대상인 『이십론』의 맥락에서 크게 벗어나지 못하는 주석문헌의 한계와 관련이 있다고 보아야 할 것인가? 혹은 당대 동아시아 지성계의 풍토를 반영하고 있다고 보아야 할 것인가?

4. 다음으로, 『이십론』의 반론자의 철학적 입장과 관련하여, 논자도 지적했지만, 시더리츠와 같이 반드시 이를 실재론을 전제로 한 반론 혹은 사유-연장 이분법에 근거하여 해석해야 할 것인가 하는 점에는 이론의 여지가 있어 보인다. 대론자 자체가 실재론을 명시적으로 내걸지 않고 부정의 가정문으로만 제시하고 있다는 점, 관념론이라 하더라도 우리 경험의 시간성·공간성·객관성·(인과)효용성 등은 반드시 정합적인 설명을 제시해야 할 인식의 기본 형식이라는 점 등에서 반론자의 반론은 위 네 가지 논점에 대한 관념론적 대답을 유도하는 질문으로 해석할 가능성은 없는지 논자의 견해를 청한다.

5. 마지막으로, 보다 일반적인 문제로서, 공간을 점유하지 않는 마음이 공간을 점유하는 신체와 어떻게 관계를 맺을 수 있는지에 대한 유식사상적 설명이 있다면 혹은 논자 개인의 의견이 있다면 설명해 주시길 요청 드린다.

[제5발표 논평2]

‘유식 사상에서 바라본 몸과 마음’ 에 대한 논평문

김치은

(대한불교진각종 진각대)

본 논문은 유식사상의 몸에 대하여 살펴보기 위하여 유가행 유식학파의 주요한 교리 중에 하나인 유식무경의 無竟을 중점적으로 살펴보고 있다. 특히 몸을 포함한 물질적인 것이 無竟이라면 인식과 관련하여 장소의 한정에 대한 문제를 어떻게 풀어가고 있는지에 대해 살펴보고 있다. 먼저 평자에게 이해된 그 내용들을 간략하게 요약해보고 관련된 질문을 하고자 한다.

삼계가 유식이라면 공간과 시간의 한정이 타당하지 않고 상속에의 비한정이 타당하지 않으며 기대효과의 발휘가 타당하지 않는다는 대론자의 반론을 내보이고 있다. 이에 대해 마크 시더리츠는 바수반두(세친)는 관념론자로서 공간적 위치의 존재를 부인한다. 그러나 대론자는 외적인 대상들이 존재한다고 가정하고 반박하고 있다는 점을 드러낸다. 이와 관련하여 논자는 ‘오직 물리적 대상들만이 공간적 위치를 가질 수 있다’는 발상이 바수반두 당대에도 비슷한 정도로 통용되었는지 의문을 표시한다. 그리고는 구사론을 인용하며, 수(vedanā) 즉 느낌이 비물질적이면서도 동시에 손이나 발처럼 공간적 위치가 분명히 구분되는 곳에 특정될 수 있는 것처럼 서술하고 있다고 하였다. 그러나 규기의 주석은 아귀가 고름강을 보는 예를 들면서 상속에의 비한정이 성립함을 보이는 것에 대해, 대론자들이 모두 아귀가 고름강을 본다고 믿기 때문에 동일한 때 동일한 장소에서 복수의 상속에들에게 표상의 내용이 비한정된다는 이치가 성립한다고 하였다. 실제의 대상영역

이 없다고 인정하기 때문이라는 것을 근거로 하면서. 이에 대해 논자는 ‘오직 물리적 대상들만이 공간적 위치를 가질 수 있다’는 전제 자체가 당대인들에게는 상당히 낯선 것이 아니었는가 하는 결론을 내리고 있다.

이어서 스피라마띠(안혜)의 대승광오온론의 내용을 분석하면서, 색과 受가 장소 특성은 모두 가능하지만 장소의 점유에서는 색이 가능함을 보이고 있다. 이러한 점은 공간성이 물리적 대상에게만 귀속시킬 수 있다는 점에서 진전된 교학적 단계라고 보았다. 다음을 섭대승론의 一水四見의 설명을 보이면서 동일한 사물을 윤회적 존재들이 각자의 종별성에 따라 표상의 내용을 달리할 뿐이나 이와 반대로 무분별지의 단계를 획득한 성자들은 동일한 사물을 있는 그대로 인식한다고 읽고 있다. 하지만 아스바바바(무성)의 주석을 인용하며, “단일한 사물에 대해 [내용이 서로] 어긋나는 여러 인식들이 생겨나는 것은 타당하지 않다”라고 하여, 이러한 주장이 무성의 주장으로 간주하고 있는 것으로 보인다. 이에 대해 논자는 『섭대승론』 단계에서는 一水四見의 문제상황에 대해 모두가 동의할 법한 확정적 이해가 일단 없었던 것으로 간주하며, 아스바바바 단계에 가서야 비로소 관념론적 도식을 철저히 내면화한 엄밀한 서술을 통해 본문의 ‘오독 가능성’을 조절하려는 시도가 관찰된다고 하고 있다.

이상의 간략한 요약과 함께 평자로서 의문나는 점과 이해되지 않은 점 몇 가지에 대해 논자의 설명을 듣고자 한다.

첫째 안혜의 대승광오온론을 분석하면서 색이 장소의 특성과 점유를 가진다고 하면서, 공간성이란 물리적 대상에게만 귀속시킬 수 있다는 점에서 보면 엄밀성의 엄격한 추구, 관념론적 도식의 철저한 내면화 2가지 점에서 안혜가 진전된 교학적 단계에 있다고 하였다. 앞서 세친의 구사론과 대승오온론에서도 색은 장소의 특성과 점유를 말하고 있지 않는가 라고 묻고 싶다.

두 번째 섭대승론의 一水四見을 해석하면서 “동일한 대상 x 를 윤회적 존재들이 각자의 종별성에 따라 표상의 내용을 달리할 뿐이나 이와 반대로 무분별지의 단계를 획득한 성자들은 동일한 x 를 있는 그대로 인식하는 것처럼 읽힌다.”고 하

었다. 그렇다면 무분별지의 단계를 획득한 성자 예컨대 성문, 연각, 보살, 부처 등은 동일한 x 를 있는 그대로 인식한다는 것으로 들리는데, 각각의 성자들이 동일한 x 를 있는 그대로 인식한다는 것은 무엇을 말하는 것인가?

세 번째 일수사건에 대해 최종적으로 “『섭대승론』 단계에서는 一水四見의 문제상황에 대해 모두가 동의할 법한 확정적 이해가 일단 없었던 것으로 간주해야 할 것이다. 그리고 아스바바바 단계에 가서야 비로소 관념론적 도식을 철저히 내면화한 엄밀한 서술을 통해 본문의 ‘오독 가능성’을 조절하려는 시도가 관찰된다고 할 수 있다.”고 결론짓고 있다. 일수사건의 문제상황에 대해 모두가 동의할 법한 확정적인 이해가 일단 없었다고 간주하게 된 단서는 무엇인가? 그리고 아스바바바에 가서 관념론적 도식을 철저히 내면화한 엄밀한 서술은 무엇이며, 이를 통해 본문의 오독가능성을 조절하려는 시도란 무엇을 말하는 것인가?

마지막으로 ‘유식사상에서 바라본 몸과 마음’이라는 제목으로 돌아가서, 논자는 유가행 유식학파의 주요한 교리인 유식무경의 관점에서 볼 때 몸과 마음은 어떠한 것이며 그 관계는 어떠한다고 생각되는지 견해를 듣고자 한다.

논문을 통해 다양한 관점들을 알게되어 감사하게 생각하며 논평을 마치고자 한다.

[제6발표]

의상화엄에서 바라 본 몸과 마음

장진영

(원광대학교 마음인문학연구소)

1. 들어가며

불교 전통에서는 마음에 대한 다양하고 심도있는 논의들이 있어왔다. 이 가운데 일찍부터 심위법본(心爲法本)과 심성본정(心性本淨)이라 할 수 있는 입장이 한편 논쟁하고 한편 융합하면서 공존해왔다. 이러한 논쟁의 과정에서 몸과 마음, 자아와 세상에 대한 이해가 더욱 심화되었던 것이다. 전자는 우리의 현실의 마음[心]이 현상계 모든 존재[일체법]의 중심이고, 또 그것을 현상계 하는 근본이라는 입장이라면,¹⁾ 후자는 우리의 마음[性]이 본래 청정함을 밝힌 것이라 할 수 있다. 즉 “심이라 함은 현행심을 가리키는 것이며, 성이라 함은 그 현행심의 자성을 말하는 것으로 즉 현행심의 자성은 무시이래로 본래 청정하다는 것이다. 그런데 현행심이 부정한 소이는 객진인 번뇌를 따라 잡염(雜染)된 까닭이라는 것”²⁾이다. 현상심 위주의 심위법본의 입장에서는 불선심에서 선심으로, 생멸심에서 진여심으로 마음의 전환을 위한 수행(공부)이 필요하다. 반면에 본성을 중시하는 심성본정의 입장에서는 본래 청정한 심성(본성)을 회복하고, 현현(顯現)하는 과정이 요청된다. 그러므로 수행에 있어서도 전자는 현상적 마음작용의 분석과 관찰에서 출발한다면, 후자는 청정한 본성 그 자체가 출발점이라는 점에서 차이가 없지 않다.

1) 뇌허불교학술원(2001), 『뇌허김동화전집7)불교유심사상의 발달』, 불교시대사, 45쪽.

2) 뇌허불교학술원(2001), 82쪽.

이러한 흐름은 대승불교에서도 이어져서 중관과 유식의 논쟁, 혹은 불성(여래장)과 유식의 논쟁 등으로 진행되었으며, 교관적으로는 일승과 삼승의 논쟁으로 나타난다고 할 수 있다.³⁾ 인도대승에서는 공유논쟁이 주가 되었다면, 동아시아에는 성상논쟁으로 전환되었다고 할 수 있는데, 이는 앞서 전래된 중관과 불성의 사상적 기반 위에 유식사상이 전래된 것이 크게 영향을 주었을 것이라 생각된다. 중국불교에서 유식사상의 전래는 지론종(地論宗)으로부터 본격화되었다. 지론종은 진식은 근본으로 한 심식설(心識說)을 주로 전개하였는데, 진제의 역출과 섭론종(攝論宗)의 북지 전파 등으로 인해 기존의 심식설에 대한 논란이 야기되었다. 이를 극복하는 과정에서 심식설을 넘어서 심성설(心性說)의 전개, 나아가, 지엄(智儼, 602-668)에 의해 일승원교(一乘圓教)의 화엄종(華嚴宗)의 기초가 마련되기에 이르렀다. 기존의 심식설 혹은 심성설은 일승연기설에 포용되었고, 일승연기의 구경에서 성기설(性起說)이 제기되었다.⁴⁾ 본고에서는 동아시아의 삼승의 심식설과 연기설이 일승의 연기설과 성기설로 발전되는 과정을 개괄한 후 일승의 관점에서, 특히 성기설을 통해 화엄의 실천적 특징을 강조한 의상(義相, 625-702)의 입장에서 몸과 마음의 문제를 살펴보고자 한다.

2. 심식설(心識說)과 심성설(心性說)

1) 『화엄경』의 유심(唯心)과 성기(性起)

대승초기 대표경전인 『화엄경』은 대승불교의 심식설 혹은 심성설에 큰 영향을 주었다. 『화엄경』의 ‘일체유심조(一切唯心造)’는 일상에서 널리 사용될 정도로 친숙하다. 이는 실차난타(實叉難陀)가 번역(695-699)한 80권 『화엄경』에 제시된 것이다.

마치 화가가 자기 마음을 알지 못하지만,

3) 가노 가즈오, 「보성론의 전개」, 시모다 마사히로 외 저, 김성철 역(2015), 『여래장과 불성』, 씨아이알 참조.

4) 장진영(2016), 「초기화엄교학에 미친 유식사상의 영향: 心識說의 전개와 性起說의 형성을 중심으로」, 『한국불교학』 77, 한국불교학회 참조.

마음으로 인해 그리는 것과 같이 모든 법의 성품[法性]이 이와 같다.
 마음은 화가와 같아서 능히 모든 세상을 그릴 수 있나니,
 오온이 다 (마음을) 쫓아서 일어난다. 법이 없으며, 지을 것도 없다.
 마음과 같이 부처도 그러하며, 부처와 같이 중생도 그러하다.
 마땅히 부처와 마음이 체성은 모두 다함이 없음[無盡]을 알아야 한다.
 만약 어떤 사람이 마음의 작용이 널리 모든 세상을 만든 것임을 안다면,
 이 사람은 곧 부처를 본 것이며, 부처의 진실한 성품을 깨친 것이다.
 마음이 몸에 머물지 않고, 몸도 마음에 머물지 않는다.
 그러나 능히 부처의 일[佛事]을 하는데, 지금까지 본 적 없던 자재함이다.
 만약 어떤 사람이 삼세의 일체 부처를 분명히 알고자 한다면,
 마땅히 법계의 성품은 일체를 마음이 만든 것임을 관해야 한다.⁵⁾

여기서 마음의 주체와 그 작용을 분명히 구분하고 있지는 않지만, 화가가 세상을 그리는 것과 같이 마음이 근본이 되어서 모든 현상(오온과 세상)을 만든다는 점이나, 마음의 작용에 의해 부처도 되고, 중생도 된다고 본 점 등에서 이를 심위 법본의 입장으로 볼 수 있다. 그러나 마음의 작용이 세상을 만드는 것을 안다면, 견불이고, 부처의 참된 성품[眞實性]을 분명히 알게 되므로, 몸과 마음의 분별에 얽매이지 않는 부주(不住)의 입장에서 불사를 자재할 수 있다고 한 점이나 마음의 체성이 무진(無盡)하다고 본 점 등에서 보면, 심성본정으로 해석할 여지가 없지 않다고 생각한다.

물론 대승불교의 심식설(心識說) 형성에 직접적인 영향을 준 것은 무엇보다도 『십지품』 제6 현전지(現前地)의 ‘삼계유심(三界唯心)’이하의 경구라 할 수 있다.⁶⁾ 60권본 『화엄경』(418-420)에서는 ‘삼계허망(三界虛妄)’이라는 문구가 제시된다. 즉 “삼계가 허망하니 단지 마음이 만들 뿐이다. 12연분(緣分)이 다 마음에 의지한다.”⁷⁾ 80화엄에서는 “삼계의 있는 것은 단지 한 마음일 뿐이다. 여래가 이를

5) 『大方廣佛華嚴經』卷19 「20 夜摩宮中偈讚品」 “譬如工畫師 不能知自心 而由心故畫 諸法性如是 心如工畫師 能畫諸世間 五蘊悉從生 無法而不造 如心佛亦爾 如佛眾生然 應知佛與心 體性皆無盡 若人知心行 普造諸世間 是人則見佛 了佛眞實性 心不住於身 身亦不住心 而能作佛事 自在未曾有 若人欲了知 三世一切佛 應觀法界性 一切唯心造”(T10, p. 102a-b)

6) 김일룡(2018), 「화엄경 삼계유심사상의 해석사적 연구」, 원광대학교 박사논문 35쪽 참조.

7) 『大方廣佛華嚴經』卷25「之三」 “三界虛妄但是心作 十二緣分是皆依心”(T09, p. 558c) 앞서 번역(402-412)된 구마라집의 『십주경』에도 이미 같은 구절이 나온다. 『十住經』卷3「6 現前地」 “三界虛妄 但是心作 如來說所有十二因緣分是皆依心”(T10, p. 514c)

분별하여 말하기를, 12유지(有支)가 다 한 마음에 의지한다.”⁸⁾ 하지만, 80화엄이 역출되기 이전에 이미 세친(世親, Vasubandhu, 400-480)의 『십지경론(十地經論)』(508)에서는 이를 ‘삼계유심’과 연결하여 논하고 있다. 이는 80화엄의 역출 과정에도 영향을 주었을 것이라 생각된다.

경[십지경]에서 말한다. 이 보살이 이런 생각을 하였다. ‘삼계가 허망하니, 단지 한 마음이 만든 것일 뿐이다.’

논하여 말한다. ‘단지 한 마음이 만든 것일 뿐이다’라는 것은 일체의 삼계가 오직 마음이 변한 것이기 때문이다.”⁹⁾

경에서 말하는 ‘심’ 혹은 ‘일심’은 어디까지나 현상심(생멸심)을 말하는 것이며, 이 마음이 만드는 삼계가 허망하다는 것이다. 이는 어디까지나 현상심에 중점을 둔 것으로 심위법본의 입장이라고 할 수 있다. 하지만, 세친(世親)은 이 심(心)을 잡염연기인 세속제가 아니라 진심인 제일의제라고 해석하였는데, 이후 심은 유일심(唯一心)으로서 진심(眞心) 내지 청정심(淸淨心)으로 이해되었기 시작했다. 정영사 혜원은 이 심(心)을 ‘유일진심(唯一眞心)’으로 지엄은 ‘리야심(梨耶心)’이라 하여 역시 진심으로 파악했다.¹⁰⁾ 이 부분에 대한 해석 문제는 중관과 유식학과 사이에서는 물론, 동아시아의 지론종 이후 화엄종에 이르기까지 폭넓게 진행되었다고 볼 수 있다.¹¹⁾

한편 『화엄경』에서 마음에 대한 주목해야 할 품으로서 여래장설이나 성기설 형성에 근거가 되기도 하는 60화엄의 「보왕여래성기품」에서는 다음과 같이 설하고 있다.

여래의 지혜는 상이 없는 지혜이고 걸림이 없는 지혜로서 중생의 몸 안에 구족해 있다. 단지 우치한 중생이 전도된 생각에 덮여서 알지 못하고 보지 못하여

8) 『大方廣佛華嚴經』卷37 “三界所有 唯是一心 如來於此分別演說十二有支皆依一心”(T10, p. 194a)

9) 『十地經論』卷8 “經曰 是菩薩作是念 三界虛妄 但是一心作 論曰 但是一心作者 一切三界唯心轉故 云何世諦差別 隨順觀世諦即入第一義諦”(T26, p. 169a)

10) 이행구(1996), 「화엄경에 나타난 유심사상」, 『불교학보』 33, 동국대 불교문화연구원, 42-43 쪽.

11) 김성철(2016), 『『십지경』 ‘삼계유심’구에 대한 유가행과와 중관학과의 해석』, 『한국불교학』 78, 한국불교학회 참조. 이와 관련된 전반적인 논의는 김일룡(2018)을 참조.

믿는 마음을 내지 못할 뿐이다.¹²⁾

여래의 지혜와 중생의 몸이 대비되고 있는데, 여래의 무상하고 무애한 지혜가 중생의 몸에 구속해 있다는 것이다. 이어지는 계송에서도 다음과 같이 설하고 있다.

비하건대 미세한 티끌 속에 일대경권이 있어서 삼천세계의 중생 부류에게 유익을 주지 못하였는데, 그 때 한 사람이 세상에 출현하여 티끌을 파하고 경권을 드러내어 모든 세계에 요익케 하는 것과 같다. 여래의 지혜도 이와 같아서 중생이 모두 갖추고 있다.¹³⁾

일대경권이 티끌 속에 묻혀 있으나 아직 세상에 드러나지 못하여 모든 중생이 유익을 얻지 못하고 있는 것처럼 여래의 지혜가 중생의 몸에 구속해 있으나, 어리석은 중생은 스스로 미진과 같은 번뇌에 덮여서 알지 못하고 유익을 얻지 못하고 있다는 것이다. 이는 심성본정의 입장이라고 여겨진다. 이러한 「성기품」의 내용은 여래장 사상과 연결되어 있는 것이다.¹⁴⁾ 이상 『화엄경』에 제시된 마음에 관한 내용은 이후 여러 학파들과 사상에서 주목하게 되지만, 화엄종에 이르러서야 그 본의가 온전히 드러나게 된다.

2) 심식설에서 심성설로

동아시아에 유식설이 전래된 것은 보리유지(菩提流支), 늑나마제(勒那摩提) 등에 의한 『십지경론』의 역출(508)로 본격화되었다. 이를 계기로 지론종이 형성되었다. 일찍부터 지론종 내부에서 근본식이 망식인지, 진식인지 등 심식설을 둘러싼 논쟁이 있었다고 전하지만, 북도파가 어느 정도 활동했는지 분명하지 않으며, 실제 논쟁이 있었는지에 대한 의문도 제기되고 있다.¹⁵⁾ 오다케 스스무(大竹晋)에

12) 『大方廣佛華嚴經』卷35 “如來智慧 無相智慧 無礙智慧 具足在於眾生身中 但愚癡眾生顛倒想覆 不知不見 不生信心”(T09, p. 624a)

13) 『大方廣佛華嚴經』卷35 “譬如微塵內 有一大經卷 三千世界等 無益眾生類 爾時有一人 出興於世間 破塵出經卷 饒益一切世 如來智如是 眾生悉具有”(T09, p. 625a)

14) 타케무라 마키오(竹村牧男)(2013), 「대승기신론의 인간관」, 금강대학교 불교문화연구소 공편, 『동아시아에서 불성·여래장사상의 수용과 변용』, 씨아이알, 28쪽.

15) 오다 겐유, 태경 역, 『초기화엄사상사』, 불교시대사, 19쪽 이하 참조.

따르면, 남도파든 북도파든 상관없이 보리유지의 심식설을 기본적으로 따랐고, 실제 지론종의 심식설에서 그것이 7식이든, 8식이든 상관없이 근본식[阿梨耶識]을 진식으로 보았으며, 보리유지가 역출(513)한 『능가경』(10권)에서는 아리야식을 ‘여래장’과 연결시키고 있다는 것이다.¹⁶⁾ 당시에는 이미 중국에 불교가 전래되는 과정에서 중관사상과 불성사상이 일찍부터 수용되어 있었기에 그 사상적 기반 위에 수용된 유식설로서 그 근본식을 진식(眞識)으로 보는 것은 자연스러운 귀결이 아닐 수 없다.

하지만, 진제(眞諦, 499-569, Paramārtha)의 역경 이후에 동아시아의 심식설에 혼란이 야기되었다고 볼 수 있다. 진제는 8식인 아리야식(阿梨耶識)을 진망화합식(眞妄和合識)을 제시함과 동시에, 직접 9식이라고 하였는지는 불분명하지만, 아마라식(阿摩羅識)을 별도로 제시하고 있다는 점이다. 아리야식이 무상(無常)하고 유루법(有漏法)이라면, 아마라식은 상(常)이고 무루법(無漏法)이다. 아마라식은 경식구민(境識俱泯) 혹은 경지무차별(境智無差別)의 경지로서 실성(實性) 혹은 자성청정심¹⁷⁾을 말한다.

말년에 섭론을 접한 정영사혜원(淨影寺慧遠, 523-592)의 『대승의장(大乘義章)』 「팔식의(八識義)」에서도 이러한 혼란을 확인할 수 있다. 여기서는 7식 아타나식, 8식 아리야식으로 소개하고 있는데,¹⁸⁾ 아타나식은 망식, 아리야식은 진식으로 밝히고 있다. 다만 8식인 아리야식[無沒]의 8가지 별명으로 ‘藏識, 聖識, 第一義識, 淨識[無垢識], 眞識, 眞如識, 家識[宅識], 本識’¹⁹⁾을 소개한다. 여기서 정

16) 大竹晋(2010), 「지론종의 유식설」(금강대학교 불교문화연구소 편, 『지론사상의 형성과 변용』, 씨아이알), 91쪽; 93쪽.

17) 『決定藏論』卷1 “阿羅耶識是無常 是有漏法 阿摩羅識是常 是無漏法”(T30, p. 1020b); 『轉識論』 “此境識俱泯即是實性 實性即是阿摩羅識”(T31, p. 62c); 『十八空論』 “阿摩羅識是自性清淨心 但為客塵所污故名不淨”(T31, p. 863b); 『三無性論』卷2 “即是境智無差別阿摩羅識故”(T31, p. 873c)

18) 『大乘義章』卷3 “八名是何 一者眼識 二者耳識 三者鼻識 四者舌識 五者身識 六者意識 七者阿陀那識 八阿梨耶識”(T44, p. 524b-c)

19) 『大乘義章』卷3 “八名執識 執取我故 又執一切虛妄相故 阿梨耶者 此方正翻名為無沒 雖在生死 不失沒故 隨義傍翻 名別有八 一名藏識 如來之藏為此識故 是以經言 如來之藏名為藏識 以此識中涵含法界恒沙佛法故名藏 又為空義所覆藏故 亦名為藏 二名聖識 出生大聖之所用故 三名第一義識 以殊勝故 故楞伽經 說之以為第一義心 四名淨識 亦名無垢識 體不染故 故經說為自性淨心 五名眞識 體非妄故 六名眞如識 論自釋言 心之體性無所破故 名之為眞 無所立故說以為如 七名家識 亦名宅識 是虛妄法所依處故 八名本識 與虛妄心為根本故 名別如是”(T44, pp. 524c-525a)

식[무구식]은 아리아식의 별명으로 소개하고 있다. 하지만, 이하에서 진식을 설명하면서 아리아식과 함께 아마라식을 소개하고 있다.

진(眞) 가운데 둘이 있으니, 하나는 아마라식이다. 이곳에서는 ‘무구(無垢)’라고 한다. 또 본정(本淨)이라고 한다. 진(眞)에 나아가 진을 논한다. 진의 체는 항상 청정하다. 그러므로 ‘무구’라고 한다. 이것은 비유하면 앞의 심진여문이다. 둘은 아리아식이다. 이곳에서는 ‘무몰(無沒)’이라고 한다. 앞의 진심에 즉하여 망을 따라 유전하지만, 체를 잃거나 무너지지 않는다. 그러므로 ‘무몰’이라고 한다. 그러므로 기신론에서 ‘여래의 장은 불생멸법과 생멸이 화합하는 것을 ‘아리아’라고 한다’라고 말한다.²⁰⁾

앞서 아리아식의 이명(異名)으로 8가지 식을 설명하면서 ‘무구식’을 언급했는데, 여기서 다시 아마라식을 ‘무구’라 하여 따로 설명하고 있다. 혜원은 아리아식은 진망화합으로, 아마라식은 앞의 8식과 달리 ‘本淨’의 진식으로 설명하면서²¹⁾ 아리아식이 진식인지 망식인지 혹은 진망화합식인지, 그리고 아마라식과 어떤 관계인지 분명하게 기술하고 있지 않다.

진제의 아마라식 채용 배경에 대해서 이와타 타이쥬(岩田諦靜)는 『능가경』에서 8식과 함께 9식이 언급된 점을 해명할 필요가 있었다고 보았다.²²⁾ 즉 『능가경』은 한편에서는 “아리아식은 여래장이라 하니, 무명과 7식이 함께 있다.”²³⁾라고 하고 다른 한편 “여래장식은 아리아식 중에 있지 않다. 그러므로 7종식은 생멸이 있고, 여래장은 불생불멸이다.”²⁴⁾ 등 아리아식과 동일시되는 여래장, 즉 인

20) 『大乘義章』卷3 “真中分二 一阿摩羅識 此云無垢 亦曰本淨 就真論真 真體常淨 故曰無垢 此猶是前心真如門 二阿梨耶識 此云無沒 即前真心 隨妄流轉 體無失壞 故曰無沒 故起信論言 如來之藏 不生滅法 與生滅合 名為阿梨耶”(T44, p. 530b)

21) 『大乘義章』卷3 “二真妄離合 以說九種 獨真為一 所謂本淨阿摩羅識 真妄和合 共為八種 義如上辨 共為本識阿陀那識及起六識 通前九也”(T44, p. 530c); 『華嚴經內章門等雜孔目章』卷1 “四成九識 謂加阿摩羅識”(T45, p. 543a)

22) 岩田諦靜(2004), 『眞諦の唯識說の研究』(東京: 山喜房佛書林), p.142. 『楞伽經』卷9 “八九種種識”(T16, p. 565b)

23) 『楞伽經』卷7 “阿梨耶識者名如來藏 而與無明七識共俱 如大海波常不斷絕身俱生故”(T16, p. 556b-c)

24) 『楞伽經』卷7 “如來藏識不在阿梨耶識中 是故七種識有生有滅 如來藏識不生不滅”(T16, p. 556c)

위의 여래장과 아리아식과 구별되는 여래장, 즉 과위의 여래장을 구분할 필요가 있었던 것이다. 엄밀한 의미에서 아마다라식이 곧 여래장은 아니다. 즉 아마다라식은 ‘佛 그 자체’(buddhattva, 佛性), ‘여래 그 자체’(tathāgatatva, 如來性)의 의미로서 ‘재전(在纏)’인 여래장이 아닌 ‘출전(出纏)’인 여래법신을 의미한다. 이는 범부성(凡夫性)과 범부법(凡夫法)이 전환되어 성인성(聖人性)과 성인법(聖人法)을 증득한 것으로 상주(常住)이고 무루법(無漏法)인 진여(眞如) 경계를 얻은 것이다.²⁵⁾ 아마다라는 경식구민(境識俱泯)한 실성(實性)이며 자성청정심이며, 의타성과 분별성이 사라진 진실성이라 할 수 있다. 그런 점에서 아마다라식은 엄밀한 의미에서는 심식의 차원을 벗어난 것이며, 심성의 차원에서 이해될 필요가 있다.²⁶⁾

이 문제를 극복하는 과정에서 법상(法常, 567-645)과 승변(僧辨, 568-642)에게 섭론학을 동문수학하였던 현장(玄奘, 602-664)과 지엄(智嚴)은 이후 각각 다른 길을 걷게 되었다. 지엄은 중남산에서 27세에 『수현기』를 통해 입교분종(立敎分宗)하는데, 이는 어디까지나 지론종과 섭론종의 가르침, 즉 무상유식의 입장을 계승하여 새롭게 발전시켰다면, 현장은 그 사이에 인도구법을 단행하여 호법(護法)의 유상유식의 입장을 전하여 법상종(法相宗)을 열었다. 현장은 아리아식(아뢰야식)을 망식으로 보았으며, 아마다라식의 식체를 인정하지 않았다. 반면에 지엄은 여래장과 동일시되기도 하는 아리아식을 여래장의 인위로 보고, 이를 아마다라식과 구분하여 여래장의 과위, 즉 여래법신의 관점에서 이를 수용한다. 이는 삼승의 관점과 결별함으로서 일승연기로서 법계연기설, 그리고 성기설로 나아가는 전환점이 되었다.

3. 일승연기와 성기설

1) 오교판의 형성과 지엄의 심식설

25) 이와타 타이조는 진제가 『전식론』에서 『승만경』을 인용하고, 『섭대승론석』에서도 『보성론』을 다수 인용할 뿐 아니라 일승사상을 설하는 『법화경』을 인용하고 있다는 점, 그리고 『섭대승론석』에서 제시한 3교판에서 일승을 가장 수승한 가르침으로 간주한다는 점 등을 근거로 아마다라식을 설하여 유식사상에 일승사상을 도입하고자 시도한 것은 아닐까 추정한다. 岩田諦靜(2004), pp.184-186.

26) 장진영(2016), 234-235쪽 참조.

지엄은 27세 때 『수현기』를 저술하고 입교분종(立教分宗)을 하였다.²⁷⁾ 광통을 사 혜광(慧光)의 소를 통해 “별교일승의 무진연기”²⁸⁾이라는 이전에 없던 일승의 가르침을 제시하였다. 당시까지 지론종 내에서는 주로 소승과 대승을 구분하는 4종판을 주로 사용되었다. 그러나 진제가 『섭대승론석』에 소개한 소승, 대승, 일승의 교판에 의해 일승과 삼승의 판별 문제가 대두되었다.²⁹⁾ 이전까지 일승과 삼승이라는 입장에서 『화엄경』을 다루었던 것은 유일하게 혜광의 『약소』뿐이었다고 한다.³⁰⁾ 지엄은 여기에 혜광의 점(漸)·돈(頓)·원(圓)의 3교판을 참조하여 소승·대승시교·대승종교·돈교·일승원교의 5교판 체제를 제시하였다. 그리고 이 5교판은 지엄의 말년 저술인 『공목장』에서는 좀 더 분화된 형태로 제시되었다. 여기서 지엄은 삼승진여와 일승진여를 구분하여 삼승 내에서 돈교문과 점교문, 그리고 다시 점교문 내에서 대승과 소승, 그리고 세간소지문을 나누고 각각의 시와 종으로 세분화하여 소개하고 있다.³¹⁾

지엄의 문하에서 『일승법계도(一乘法界圖)』를 완성한 의상(義相)도 이 5교판을 계승하고 있으며, 귀국 후 제자들에게 했던 강의록인 『화엄경문답』에서도 이를 분명히 계승하고 있다. 특히 오교판을 교체와 연결하여 설명한 것은 처음이라 할 수 있는데, 흔히 아리아식은 대승초교의 교체로, 여래장은 대승종교의 교체로 이해되기 쉬우나 실제 아리아식이나 여래장과 같은 교체를 언급하였다 할지라도 실제 이는 여러 교판에 연결될 수 있다는 점에서 교체에 따라 교판을 확정하는 문제에서 신중을 요한다. 실제 여래장의 경우도 대승종교 이후 일승원교까지 그 교체를 함께 사용한다는 점에서 주의가 필요하다. 이는 여래장을 인위(因位)에서 보는지 과위(果位)에서 보는지는 관점이 크게 달라질 수 있기 때문이다. 이는 소승과 대승의 구분이 명확해지고 진제의 역경이후 다시 삼승과 일승의 구분을 위

27) 『華嚴經傳記』卷3 “遂立教分宗 製此經疏 時年二十七”(T51, p. 163c)

28) 『華嚴經傳記』卷3 “光統律師文疏 稍開殊軫 謂別教一乘無盡緣起”(T51, p. 163c)

29) 『攝大乘論釋』卷8 “如來成立正法有三種 一立小乘 二立大乘 三立一乘”(T31, p. 212b)

30) 오다겐유, 태경 역, 『초기화엄사상』, 불교시대사, 118쪽.

31) 『華嚴經內章門等雜孔目章』卷2 “第八迴向真如章 真如有二門 一者一乘真如 二者三乘真如 一乘真如者 有二種門 一別教門 二同教門 (중략) 二者三乘真如 復有二門 一頓教門 二漸教門 (중략) 漸教門者 略有三門 一終教門 二始教門 三世間所知門 終教門者 復有二種 一始二終 始教門者 復有二種 一始二終 言世間所知門者 復有二種 一始二終 (후략)”(T45, pp. 558c-559a)

한 오교판 형성뿐만 아니라 일승 내에서도 동교와 별교를 구분이 요청되었던 점에서도 알 수 있다.³²⁾

앞서 밝힌 바와 같이 「십지품」의 삼계유심구 해석은 세친 이후 유심(唯心)을 진심으로 해석하였으며, 『십지경론』의 역출과 함께 지론종의 근본식(아리아식)을 진식으로 보고, 이를 여래장과 동일시하는 태도까지 보임으로써 심성본정의 입장이 견고히 자리하게 된 것으로 이해된다. 이후 지엄은 『수현기』에서는 심식설을 소개하고 있는데, 이는 물론 60화엄의 주석서이지만, 제6 현전지에 대해서는 『십지경론』을 많이 인용한다. 특히 『십지경론』의 ‘세제를 순서대로 순관하여 제일의 제에 들어간다.’는 내용에서 ‘염의지관은 인연유분(因緣有分)이 일심에 의지하기 때문이다’라고 한다.³³⁾ 여기서 일심을 지엄은 ‘리아심(梨耶心)’으로 보았다. 리아심은 아리아식으로 이를 12연기를 비롯한 모든 제법의 소의가 되는 것인데, 이를 진심의 의미로 파악한 것이다. 이는 지엄이 『수현기』에서 유식을 리야유식(梨耶唯識)와 의식유식(意識唯識)의 2가지로 소개한 내용에서도 파악할 수 있다.

첫째, 리야(유)식은 모든 법을 간직하고 일으키나니, 식을 떠나면 곧 없다. 둘째, 의식유식을 밝히니, 생사와 열반, 염과 정 등의 법이 의지(意地)에 현재(現在)하나니, 식을 떠나면 곧 없다. 리야유식의 시작[始]은 해경(解境)이고, 행의 소의는 아니다. 의식유식은 이 끝[終]은 곧 정해(正解)의 소의이다. 심이 종이고 의가 시작이니, 앞[리아유식]의 것과 반대이니, 잘 알아야 한다.³⁴⁾

여기서 ‘식을 떠나면 곧 없다[離識即無]’는 것은 리야유식에서는 모든 법의 소의가 된다는 점이고, 의식유식에서는 생사열반, 염정 등의 법 소의가 된다는 점에서 식이 없으면 경도 없다는 경식구민의 무상유식의 입장을 견지하고 있다고 파악된다. 지엄은 리야유식(혹은 분식유식)과 의식유식으로 나누면서, 리야유식은 해에서 시작해서 행으로 끝나고, 의식유식은 행에서 시작해서 해로 끝난다고 하

32) 장진영(2009), 「화엄경문답의 교판사상」, 『한국선학』 23, 한국선학회 참조.

33) 『十地經論』卷8 “經曰 是菩薩作是念 三界虛妄 但是一心作 論曰 但是一心作者 一切三界唯心轉故 云何世諦差別 隨順觀世諦 即入第一義諦 (중략) 是中染依止觀者 因緣有分依止一心故”(T26, p. 169a)

34) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』卷3 “唯識 有二種 一梨耶識持生諸法 離識即無 二明意識唯識, 生死涅槃染淨等法現在意地 離識即無 梨耶唯識始是解境 非行所依 意識唯識此終 即是正解所依 心終意始 反前可知”(T35, p. 64b)

였는데, 여기서 해와 행은 『공목장』에 언급한 ‘해유식’과 ‘행유식’에 해당한다.³⁵⁾ 이는 진제의 해삼성과 행삼성에 대응하는 것으로, 해삼성은 삼성의 이론, 행삼성은 삼성의 실천이라 할 수 있다.³⁶⁾

앞서 언급한 바와 같이 지엄은 10번 12인연관에 대한 설명에서 ‘의지일심관’에서의 심을 리야심으로 보았는데,³⁷⁾ 이를 계승한 의상도 『화엄경문답』의 의지일심관에서 다음과 같이 밝히고 있다.

두 번째 의지일심관이다. 석명은 의지가 곧 12인연이다. 이것(12인연)은 의지하는 것[能依止]이 되고, 리야일심은 의지처[所依]가 되기에, 의지일심관이라 한다. (중략) 곧 2가지 유식이 순관의 체가 된다. 하나는 리야유식이니 진식을 그 체로 한다. 둘은 의식유식이니 망식을 그 체로 한다. 역관은 앞의 내용과 같이 일연기무성성(一緣起無性性)이 성립함을 관하는 것이다. 이 관을 종합하여 논하면 다만 12인연이 곧 일여래장진식(一如來藏眞識)이외에 다른 법이 아니다.³⁸⁾

의상은 「십지품」 제6 현전지에서 제시된 심의 의미에 대한 지엄의 입장을 수용하여, 리야심 혹은 리야유식(본식의식)인 진심을 파악하였다. 그리고 순관에서는 리야유식과 의식유식이 관의 체가 되지만, 역관에서는 일연기무성성(一緣起無性性)의 성립을 관한다고 하였다. 여기서 무성성(無性性)은 『섭대승론석』에서 제시된 ‘진실무성성’을 뜻하는 말이라 할 수 있으며³⁹⁾, 이를 지엄은 ‘제일의무성성(第一義無性性)’⁴⁰⁾ 혹은 ‘일연기공무성성(一緣起空無性性)’⁴¹⁾으로 표현하였다.

35) 『華嚴經內章門等雜孔目章』卷1 “總說唯識 有其二種 一者解唯識 二者行唯識 如意識唯識 初即順行 後即順解 本識唯識 初即順解 後即順行 廣如疏說”(T45, p. 547b)

36) 大竹晋(2007), 『唯識說を中心とした初期華嚴教學の研究: 智儼・義湘から法藏へ』(東京: 大藏出版), pp. 390-391.

37) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』卷3 “二依止一心觀者 即十二緣等能依也 心者 即梨耶心”(T35, p. 64b)

38) 『華嚴經問答』卷1 “二依止一心觀者 釋名者依止即十二因緣 此為能依止 以梨耶一心為所依 故名為依止一心觀 (중략) 即以二種唯識為順觀體 謂一梨耶唯識 即以真識為體 二意識唯識 即以妄識為體也 逆觀同前 成一緣起無性性觀也 此觀合論 但以十二因緣即一如來藏眞識無別法”(T45, p. 605b)

39) 『攝大乘論釋』卷6 “由分別性所顯現 實無所有 故無相性 分別性無體相故 依他無所依 止故無生性 此二無性無無性 故真實無性性 此三無性”(T31, p. 194a)

40) 『華嚴經內章門等雜孔目章』卷1 “第十歸成第一義無性性者 此唯識門攝一切法 皆是唯識”(T45, p. 547b)

의상은 이를 ‘일연기무성성’으로 제시한 것이다. 진실무성성은 진여를 뜻하는 것으로 역관을 통해서 하나의 연기가 그대로 진실무성성으로 드러남을 뜻하는 것으로 이해된다. 그리고 12인연이 곧 일여래장진식(一如來藏眞識)외에 다른 것이 아니라고 한 것도, 역관을 통해 하나의 연기로서 진실무성성이 드러난 것이 그대로 하나의 여래장진식 외에 다른 것이 아님을 강조한 것이다.

다만 여기서 언급된 아리아식이나 여래장은 종교(終敎)의 교체에 한정되지 않고, 일승원교의 입장에서 제시된 것이라 할 수 있다. 오다케 스스무(大竹晋)도 지적했듯이 시교, 종교, 별교(원교)의 식의 체가 모두 여래장이고 여래장은 성기까지도 포함한 광의의 언어이므로 여래장을 종교에만 결부시키는 단락적인 이해에는 신중해야 한다.⁴²⁾ 실제 『화엄경문답』에서 밝히고 있듯이 여래장은 일승에서는 성기의 법⁴³⁾으로 간주되어 여래장의 과위로서 여래법신의 측면에서 이해되고 있다. 같은 취지로 『법계도기총수록』에서도 일승에서 ‘아리아식[黎耶]’은 일체제법의 근본이라 하면서 5가지 이명을 소개하고 있다. 즉 백정무기식(선·불선·무기삼성의 의지), 아마라식(항사덕의 의지), 성기식(열 가지 보법의 의지), 법계안립식(삼중세간법의 의지), 법계인다라식(무진인다라니법의 의지) 등이다.⁴⁴⁾ 여기서 아리아[려야]도 아마라식이나 성기식 등으로 불리는 것처럼 일승의 입장에서는 파악이해되고 있다.

2) 일승연기와 성기설

지엄은 『수현기』에서 제6 현전지 중에 ‘법계연기설’을 주장한다. 이 가운데 크게는 정문연기와 염문연기로 나누고 있는데, 정문연기는 다시 본유와 본유수생, 수생과 수생본유 등으로 나누고, 염문연기는 연기일심문과 의지일심문을 차례로

41) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』卷3 “逆即成一緣起空無性性觀 即用緣起次第理為此觀體”(T35, p. 63c)

42) 大竹晋(2007), pp.39-44

43) 『華嚴經問答』卷2 “此言如來藏等 且約終敎等言之 若一乘者 即性起之法作也”(T45, p. 610b)

44) 『法界圖記叢髓錄』卷2 “林德入唐 得逢融順和尚 問云 一乘中言黎耶者何耶 順曰 一切諸法皆以黎耶為本 廣則無量 略則有五 謂一白淨無記識 持三性種 二阿摩羅識 持恒沙德 三性起識 持十普法 四法界安立識 持三種世間法 五法界因陀羅識 持無盡因陀羅尼法 全法界之有為 全法界之無為故云黎耶”(T45, p. 747a)

설명하고 있다.

염문연기의 의지일심문은 아리아식과 7전식의 관계를 중심으로 설명하고 있다. 연기일심문은 여래장의 입장에서 진망에 대한 논의를 본말의 개념을 통해 정리하고 있다. 이는 지론종 이후 진행된 심식설에서 주장한 바와 같이 아리아식의 진식으로서 여래장을 보아서 진망화합의 측면에서 제시한 것이다. 여기서 연기일심문의 섭본종말(攝本從末)도 정(淨)의 측면을 드러내는 것이지만, 이를 염문에 분별한 것은 염(染)을 대치하여 정(淨)을 지향하지만 결국 망법(妄法)을 드러낸 것이란 점⁴⁵⁾에서 정문연기에서 ‘유정(唯淨)’의 입장에서 밝힌 것과는 구분한 것이다. 「보현품」과 「성기품」을 그 예로 들어서 ‘오직 청정함뿐[唯淨]’인 정문연기를 별립함으로써⁴⁶⁾ 삼승연기와 구분되는 일승연기를 제시한 것이다.

지엄은 이 법계연기설을 통해 제시된 염문연기는 삼승연기에 해당하고, 정문연기는 일승연기에 해당한다고 할 수 있다. 『공목장』에서는 삼승과 일승의 연기에 대해서는 다음과 같이 간략히 언급하고 있다.

삼승연기는 연이 모이면 있어지고, 연이 흠어지면 없어진다. 일승연기는 연이 모인다고 있는 것이 아니고, 연이 흠어진다고 떠나는 것이 아니다.”⁴⁷⁾

의상도 『화엄경문답』에서 지엄의 취지를 계승하여 이를 소개하고 추가적으로 문답을 진행하고 있다.

문: 삼승연기와 일승연기는 어떤 차이가 있는가?

답: 삼승연기는 연이 모이면 있어지고 연이 흠어지면 없어진다. 일승연기는 그렇지 않다. 연이 모인다고 있는 것이 아니고, 연이 흠어진다고 없는 것이 아니다.⁴⁸⁾

45) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』卷3 “二攝本從末者 唯妄心作故”(T35, p. 63b)

46) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』卷3 “問 攝本從本應是淨品 云何乃在染門分別 答 此攝本從本理在淨品緣生 今為對染顯染如幻 故在染門 問 義若如此 一切淨法並對染顯妄 云何獨辨攝本從本在染緣生 答 凡論淨品緣起 有其二種 一為對染以顯妄法 故經云 不如實知諸諦第一義故也 二但顯淨品緣起 即是顯理之門 即如 普賢 性起品 等是也 餘義准此可解”(T35, p. 63b)

47) 『華嚴經內章門等雜孔目章』卷4 “三乘緣起 緣聚即有 緣散則離 一乘緣起 緣聚不有 緣散未離”(T45, p. 586a)

48) 『華嚴經問答』卷2 “問 三乘緣起一乘緣起有何別耶 答 三乘緣起者 緣集有 緣散即無 一乘緣起即不

문: 일승연기의 법이 만약 연이 모인다고 있는 것이 아니고, 연이 흩어진다고 없는 것이 아니라면, 무엇 때문에 ‘연이 모인다’, ‘연이 흩어진다’라고 하는 것인가?

답: (일승연기는) 비록 법의 증감이 없으나, 상황에 따라서 말한 것이다. 그러므로 무익한 헛된 말이 아니다. 연이 모이는 것을 모르는 사람에게는 곧 ‘연이 모이면 있다’고 말하고, 연의 흩어짐을 모르는 사람들에게는 곧 ‘연이 흩어진다’라고 말한 것이다. ‘흩어진다’라는 말에 의해 이해를 일으키는 사람들에게는 곧 ‘흩어진다’라고 말하지만, 그때 비로소 흩어지는 것은 아니다. 예로부터 흩어지지 않은 때가 없었기 때문이다. 또 ‘모인다’라는 말에 의해 이해를 일으키는 사람들에게는 곧 ‘모인다’라고 말하지만, 그 때 비로소 모이는 것은 아니다. 예로부터 모이지 않은 때가 없기 때문이다.⁴⁹⁾

이미 『법계도』에서 ‘불수자성수연성(不守自性隨緣成)’을 제시한 바 있다. 자성을 고집하지 않고 연을 따라 성취하는 것이다. 여기서 연(緣)을 따르기 때문에 연의 집산과 유무가 고정되어 있지 않은 것이다. 그러므로 ‘역득(亦得)’, 즉 ‘일수도 있다’는 어느 한편을 고집하는 것이 아니라 상황에 따라, 필요에 따라 이것도 가능하고, 저것도 가능함을 표현한 것이다. 이어지는 내용을 자세히 살펴보면 그 의미가 좀 더 명확해진다.

이는 연의 집산이 모이고 흩어진다는 말에 있는 것이 아니지만, 그 말을 통해 이해하는 사람들을 위해 모인다고 한 것이다. 있다거나 없다거나 하는 것은 연에 따라 말하는 것일 뿐이다. 연에 따라 있다고 할 수도 있고 없다고 할 수도 있다. 비록 유무를 말할지라도 이미 연을 따라서 말한 것이다. 그러므로 있다는 것도 있다고 정해진 것이 아니고, 없다는 것도 없다고 정해진 것이 아님을 알아야 한다. 그러므로 유무가 정해지지 않은 것도 아님을 알아야 한다. 유무가 (정해진 것이) 아니기에 연을 따라서 증감하는 것도 아니다. 유무가 정해지지 않은 것도 아니기에 연을 따라서 있는 것도 없는 것도 아니다. 이와 같이 여러 뜻이 연을 따라서 말하자면, 해당하지 않은 것도 없고, 또한 해당한 것도 없다. 부당

爾 緣合不有 緣散不無”(T45, p. 608c)

49) 『華嚴經問答』卷2 “問一乘緣起法 若緣集不有 緣散不無者 何用為緣合及散乎 答 雖法無增減而隨順處以說 故非無益空言 不知緣合之人中 即言為緣集有言 不知緣散之人中 即言為緣散 散門以生解人中 即言散 而非方散 以昔無非散時故 於合門以生解人中 即言合 而非方合 以昔無非合時故”(T45, pp. 608c-609a)

한 것이 없기에 곧 자기 입장이라는 것도 없다. 자기 입장이라 할 것이 없기 때문에 옳다 그르다는 것도 없다. 일승연기의 법은 망정으로 헤아려서 이를 수 있는 것이 아니다. 그러나 비록 망정으로 헤아려 이해할 수 있는 것이 아니지만, 그렇다고 멀리서 구하는 것도 아니다. 망정만 돌이키면 바로 이것이다.⁵⁰⁾

이상의 삼승연기와 일승연기의 차이는 연기에 대한 고정된 관념, 즉 망정(妄情)의 여부에 달려있다. ‘반정(反情)’, 즉 망정을 돌이킴으로써 일승연기를 제대로 이해할 수 있다. 일승연기의 입장에서 보면 어떤 고정된 관점에 치우치지 않을 때, 비로소 필요[須]에 따라 상황에 맞게 있는 그대로의 진실이 드러난다고 본 것이다.

일승연기는 지엄이 『공목장』에서 간단히 언급했지만, 의상을 거치면서 그 의미가 명확히 드러났다고 볼 수 있다. 일승연기를 지엄은 정문연기로 밝혀주고 있는데, 이는 무진연기(無盡緣起), 혹은 무주연기(無住緣起)로도 제시된다. 일승연기에는 삼승연기, 즉 불성연기, 여래장연기, 진성연기 등과 달리 그 의지처가 따로 없다는 점에서 ‘수연(隨緣)’이라는 표현보다는 ‘폐연(廢緣)’이 더 적절할 것이다.

지엄이 정문연기에서는 본유와 본유수생을 「성기품」에 근거를 둬으로써 수생과 수생본유와 구분하고 있다. 즉 일승연기 안에 성기문을 포함하고 있는 것이다. 이에 대해 의상은 『법계도』에서 성기문을 먼저 제시하고 연기문을 병립함으로써 성기를 더욱 강조하고 있다. 『화엄경문답』에서는 성기와 연기의 관계에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

문: 성기와 연기, 이 두 말은 어떤 차이가 있는가?

답: 성기는 곧 스스로 그러한 것[自是]이니, 연을 따르지 않는 것을 말한다. 연기란 이 가운데 그것[성기]에 들어가는 가까운 방편이다. 이를테면, 법이 연을 따라 일어나지만[起], 자성이 없으므로 곧 그 법이 일어나지 않는[不起] 가운데, 그것을 해득하여 들어가는 것이다. 그 성기란 곧 법성이니 곧 일어남이 없음을 본성[性]으로 삼기 때문이다. 즉 그것은 일어나지 않

50) 『華嚴經問答』卷2 “問 若爾法亦可緣合有緣散無耶 答 亦得隨緣有無 雖言有無而既言隨緣 故即可知非有定有 非無定無 故即知非非定有無 以非有無故 隨緣時非增減 以非非定有無故 隨緣時即非有無如是諸義能隨緣言無不當 亦無所當 無所當故即無自處 無自處故無是非處 一乘緣起之法非計情所及 雖非計情所及而不遠求 返情即是也”(T45, p. 609a)

음[不起]으로써 일어남[起]를 삼는 것이다.⁵¹⁾

문: 만약 그렇다면 곧 일어나지 않는 것[不起]인데, 무엇 때문에 일어난다[起]고 하는가?

답: ‘일어난다’는 것은 곧 그 법성이 분별을 떠난 보리심 중에 나타나있기 때문에 ‘일어난다’고 말한 것이다. 이는 곧 ‘일어나지 않음[不起]으로써 일어남[起]을 삼는 것이니, 그 법의 본성과 같기 때문에 ‘일어난다’고 이름 할 뿐이지 일어나는 모습이 있는 일어남은 아니다.⁵²⁾

성기는 연을 따르지 않는 것이고, 연기는 성기에 들어가는 가까운 방편이라고 하였다. 법은 연을 따라 일어나지만, 연기가 곧 무자성이므로 일어난 바가 없다. 그러므로 일어남이 없다[不起]고 한 것이다. 기본적으로 무주(부주), 무분별의 입장에서 접근하기 때문에 일어남과 일어나지 않음의 분별을 떠나서 일어남을 보기 때문에 이 일어남은 곧 일어나지 않음으로서 일어남이라고 한 것이다.

4. 무주연기와 현재 나의 몸

1) 일승보법과 오척법성

『화엄경문답』에는 삼승과 일승(보법)에서 사(事)와 리(理)에 대한 관점을 통해 마음과 몸의 관계를 일승의 입장에서 어떻게 이해하는지를 짐작할 수 있다.

문: 삼승의 사리(事理)와 보법의 사리(事理)는 무엇이 다른가?

답: 삼승의 사(事)는 심(心)은 연(緣)하고 색(色)은 애(礙)하는 등이며, 이(理)란 평등한 진여이다. 비록 이와 사가 같지 않더라도 상즉하고 상용하여 서로 거리낌이 없다. 또한 서로 거리낌이 없기에 사의 뜻이 이의 뜻과 같지 않

51) 『華嚴經問答』卷2 “問 性起及緣起 此二言有何別耶 答 性起者 即自是言不從緣 言緣起者 此中入之近方便 謂法從緣而起 無自性故 即其法不起中令入解之 其性起者 即其法性 即無起以為性故 即其以不起為起”(T45, 610b)

52) 『華嚴經問答』卷2 “問 若爾者 即不起何故言為起耶 答 言起者 即其法性離分別菩提心中現前在故云為起 是即以不起為起 如其法本性故名起耳 非有起相之起”(T45, p. 610b)

다. 보법의 사리는 이즉사, 사즉이, 이중사, 사중이로서 즉과 중 가운데 재한다. 비록 사와 리가 뒤섞이지 않으나 어두워서 둘이 없다. 전부 다하다는 말에 따르면, 전부 다하나 전부 다하지 않는다. 이와 사의 경우처럼, 사와 사도 역시 그러하다. 심으로 말하면 일체의 법이 심 아님이 없고, 색으로 말하면 일체의 법이 색 아님이 없다.⁵³⁾

적어도 의상에게 이와 사, 그리고 사와 사 등은 일반적으로 삼승에서 이야기하는 것과는 차원이 달라진다. 여기서는 심과 색으로 살펴본 것이지만, 마음과 몸에 대해서도 같은 방식으로 이해가 가능하다. 심이든 색이든 각각 천차만별의 현상 세계[事法界]에서는 사(事)이다. 반면에 본성[理法界]에서는 평등한 진여[理]와 다름 아니다. 이처럼 삼승의 가르침에서는 진여 본성과 현상 세계가 구분이 분명하다. 진여인 이(理)와 현상인 사(事)가 걸림 없이 넘나들면 이사무애, 혹은 이사상즉이 된다. 하지만 일승에서는 이즉이, 사즉사, 이중사, 사중이 등 ‘즉중중자(即中中恣)’, 즉 즉(即)과 중(中)에서 연을 따라 그 모습을 자유롭게 적용할 수 있다.⁵⁴⁾ 왜냐하면 이든, 사든, 분별일 뿐이고 실체가 없는 무자성(無自性)이기 때문이다. 이는 후대의 ‘사사무애법계’의 취지를 이이상즉, 사사상즉 혹은 각각의 불상즉(이이불상즉, 사사불상즉) 등을 이와 사의 구분으로부터 완전히 자유롭게 무주의 입장에서 분명히 제시하고 는 것이다.

이처럼 일승(보법)의 입장에서는 이와 사를 비롯한 모든 분별은 무자성, 혹은 무주, 무분별이므로 어느 한 편에 치우치지 않는다는 점에서 필요[須]에 따라, 즉 연성(緣成)이기 때문에, 이가 될 수도 있고, 사가 될 수도 있다. 마음과 몸의 경우도 마찬가지로 마음[心]으로 보면, 일체법이 마음 아님이 없고, 몸[色]으로 보면 일체법이 몸 아님이 없는 것이다.

문: 보법에서 사의 의미는 무엇이고, 이의 의미는 무엇인가?

답: 우선 앞의 방편에서 하나의 색[一色]의 입장을 보면 오척신(五尺身)이 사를

53) 『華嚴經問答』卷1 “問 三乘事理 普法事理 云何別 答 三乘中事者 心緣色礙等 理者 平等真如 雖理事不同而相即相融不相妨礙 亦不相妨而事義非理義也 普法中事理者 理即事 事即理 理中事 事中理 即中中恣 雖事理不參而冥 無二隨言全盡 全盡而全不盡 如理事 事理亦爾 以心言一切法而無非心 以色言一切法而無非色”(T45, p. 598b)

54) 『華嚴一乘法界圖』 “若依別教一乘 理理相即 亦得事事相即 亦得理事相即 亦得各各不相即 亦得相即”(T45, p. 714b)

의미하고, 이 무애가 이(理)를 의미하는 것 등이다. 만약 (일승의 입장에서) 바르게 본다면[正觀], 오척신이 이를 의미하고 무애가 사(事)를 의미할 수도 있고, 이것과 반대일 수도 있다. 만약 사(事)의 입장에서 장애가 곧 심(心)을 뜻하고, 연(緣)이 색(色)을 뜻할 수도 있고, 이것과 반대일 수도 있다. 이 유는 법에 대한 정관(正觀)의 지혜로써 선교방편을 얻고 근기와 이익을 볼 수 있기 때문이다.⁵⁵⁾

현재 나의 몸은 한마디로 오척신(五尺身)으로 표현된다.⁵⁶⁾ 오척신은 우리의 분단신(分段身)으로 삼승의 입장에서는 어디까지나 사일 뿐이다. 그러나 일승의 입장에서는 정관(正觀)의 지혜로 본다면, 오척신이 이(理)를 의미할 수도 있는 것이다. 그러므로 오척신이 이가 될 수도, 사가 될 수도 있다. 삼승에서는 하나의 색[一色]에 불과한 오척신이 사를 의미에 국한되는 것이지만, 일승에서는 일색은 곧 일체색이요, 일체색이 곧 일색이 되는 것이며, 반드시 사에 고정되지 않고 필요에 따라서 사(事)를 의미할 수도 있고, 이(理)를 의미할 수도 있다. 일색(나의 오척신)에 일체의 색이 다 들어온다는 것은 하나의 색에 일체가 다하는 것이기도 하고, 다함이 없는 것이기도 하다. 즉 하나의 색[一色]으로 일다(一多)를 분별하기 때문에 (나의 오척신에는) 일체를 다하는 것[盡]이다. 다른 색[異色]으로 일다(전체)를 분별하기 때문에 (나의 오척신에는) 일체를 다함이 없는 것[不盡]이다.⁵⁷⁾

그런 점에서 『총수록』에서도 “법계법의 본위가 곧 오척신이다.”⁵⁸⁾, “마음이 편

55) 『華嚴經問答』卷1 “問 普法中 何義事 何義理乎 答 且前方便 約一色中 五尺義事 此無礙義理等 若 正觀中 五尺義理 無礙義事亦得 此反亦得 約事中礙義是心 緣義是色亦得 此反亦得 隨須緣念言 所以正觀智於法得善巧方便 能見機益故”(T45, no. 1873, p. 598c)

56) 김천학은 오척신의 의미에서 당 시기의 도량형 환산표를 보면, 1척이 31.1cm이므로 오척이면 155.5cm가 된다고 한다. 하지만 『증일아함경』을 비롯한 경전 등에 여래의 몸을 오척으로 보았던 예가 있었다는 점, 수나라 혜원의 『관무량수경의소』에서도 세상 사람과 부처를 공히 5척의 크기로 본 점을 예를 들어 의상이 생각하는 오척신은 단지 중생의 신장을 의미하는 것뿐 아니라 이미 우리 몸이 곧 부처임을 전제로 한 우리의 신체가 될 것이라고 보았다. 김천학(2013), 「의상 후기사상의 실천론: 내 몸을 중심으로」, 『한국선학』 35, 한국선학회, 174-175쪽.

57) 『華嚴一乘法界圖』 “問 一門中攝十盡不 盡不盡 所以者何 須盡即盡 須不盡即不盡故 其義云何以一事辨一多故 即盡 以異事辨一多故 即不盡 文一事中一多義不相是 即是多一 事故即多 是一四句 護過失非 離德准之可解. 異事亦准同”(T45, p. 714c)

58) 『法界圖記叢髓錄』卷1 “法界法之本位是吾五尺身”(T45, p. 716c)

안하게 머무르면 법계의 모든 법이 나의 오척신에 나타난다.”⁵⁹⁾라고까지 하였다. 이는 앞서 밝힌 여래의 지혜가 중생의 몸에 구속되어 있다는 「성기품」의 내용과 상통한다. 일승의 입장에서 오척신은 더 이상 사(事)에 한정된 존재가 아니다. 이와 사를 고집하지 않는 무주의 입장에서 볼 때, 법계의 모든 법이 오척신에 나타나는 것이다.

한편 『법계도』의 ‘법성원융무이상(法性圓融無二相)’에 대한 『총수록』 「진기」에서 ‘오척법성’에 대해 언급하고 있다.

법성이란 미진법성, 수미산법성, 일척법성, 오척법성이다. 만약 금일 오척법성에 근거하여 논한다면, 미진법성과 수미산법성 등이 자신의 지위를 움직이지 않고[不動] 오척(신)에 알맞게 이루어지나니, 작은 지위를 늘리지도 않고, 큰 지위를 줄이지도 않으면서 능히 이룬다. 원융이란 미진의 법이 오척(신)에 만족하고 수미산의 법이 오척(신)에 계합하기 때문이다. ‘두 모습이 없다’란 미진이 비록 만족하고 수미산이 비록 계합하지만, 다만 오직 오척(신)이기 때문이다.⁶⁰⁾

이처럼 일승의 입장에서 오척신이 곧 법성이며, 미진과 수미산도 모두 법성 아님이 없다. 이는 미진법성과 수미산법성이 모두 오척신에 알맞게 이루어졌다는 것은 오척신에 일체의 법계가 만족하고 계합되어 있다는 점에 ‘오척법성’이라고까지 할 수 있는 것이다. 그러므로 의상도 ‘금일 오척신의 부동함을 근거로 ’무주‘라고 한다.’⁶¹⁾라고 하였다. 또 “나의 범부 오척신도 삼제에 칭합하여 부동한 것이 곧 무주이다.⁶²⁾”라고 한 것이다. 그러므로 오척신이 그대로 ‘무주법성(無住法性)’으로서 성기의 현현이고, 여래의 출현인 것이다.

2) 미래불 교화와 자체불 경배

59) 『法界圖記叢髓錄』卷2 “心安住則法界諸法現於吾五尺身也”(T45, p. 758b)

60) 『法界圖記叢髓錄』卷1 “法性者 微塵法性 須彌山法性 一尺法性 五尺法性 若約今日五尺法性論者 微塵法性須彌山法性等 不動自位稱成五尺 不增小位不減大位而能成也 圓融者 微塵法滿五尺 須彌山法契五尺故也 無二相者 微塵雖滿 須彌雖契 只唯五尺故也”(T45, p. 721c)

61) 『法界圖記叢髓錄』卷1 “約今日五尺身之不動為無住也”(T45, p. 721c)

62) 『法界圖記叢髓錄』卷1 “即我凡夫五尺身稱於三際而不動者是無住也”(T45, p. 721c)

현재의 내 몸[現在吾身]인 오척신이 곧 법성이라는 것은 현재 나의 몸[오척신]이 그대로 여래의 지혜를 구족하고 법계의 모든 법을 포섭하며, 가장 미세한 미진에서부터 가장 큰 수미산에 이르기까지 모든 존재가 이 현재의 내 몸[오척신]에 따라 알맞게 성취되었다는 것이다. 이로서 현재의 내 몸이 단지 망심이 뒤덮인 중생의 몸이 아니라, 오척신 그대로 우주(시공간)의 중심이 되며, 불보살의 경지를 실현하는 수행의 주체가 된다.⁶³⁾ 이는 법성과 구래불이 한 자리에서 만나는 『법계도』의 구상을 더욱 구체화한 것으로 현재의 내 몸이 구래불임을 밝힌 것이다. 예로부터 이미 성불[舊來成佛]한 몸이기에 현재의 내 몸 그대로 구래불이며, 법성의 현현인 것이다. 그러므로 현재의 내 몸은 교화의 대상인 중생이자 교화의 주체인 부처가 동시에 구현된 존재로서 자신의 미래불이 현재 중생인 자신을 교화한다는 미래불 교화가 가능하며, 미래의 부처를 동시에 구족하고 있는 현재 내 몸을 자체불로서 경배하는 일이 가능하다. 즉 현재의 내 몸에서 능화와 소화가 동시에 가능하다.

문: 현재의 내 몸이 미래세에 부처를 이룬다는 것은 저 부처가 지금 내 몸을 교화하여 수행하게 하는 것인가?

답: 교화하여 수행하게 하는 것이다.

문: 저 (미래세의) 부처는 오늘의 내가 수행하여 얻을 것인데, 어찌하여 지금의 나를 교화하여 수행하게 한다는 것인가?

답: 저 부처가 교화하지 않는다면 지금 나의 몸이 부처가 될 수 없기 때문이다. 저 부처가 교화하니 비로소 내가 수행하여 저 부처를 이룰 수 있는 것이다.

문: 이 뜻은 어찌하여 그러한가?

답: 만약 연기의 이치[緣起道理]에 따르면, 저 부처가 아니면 지금 내가 없고, 지금의 내가 아니면, 저 부처도 없다. 그러므로 그렇게 알라. 지금에 대한 것과 같이 나아가 모든 과거 시기도 또한 그러하다.

문: 미래의 부처[未來佛]이 곧 과거 등이라고 한다면, 부처를 이룬 때가 곧 예로부터 이루었다는 뜻인가? 아닌가?

답: 그런[예로부터 이루었다는] 뜻이다.⁶⁴⁾

63) 김천학(2013), 177쪽.

64) 『華嚴經問答』卷1 “問 現在吾身成未來世佛者 彼佛化今吾身令修行耶不耶 答 化令修行也 問 彼佛今日吾以修行得 云何能化今吾令修行乎 答 彼佛不化者今吾身不得作佛故 彼佛化 方吾能修行成彼佛 問 此義何為也 答 若約緣起道理者 非彼佛即無今吾 非今吾即無彼佛 故知爾也 如對今乃至盡過去際 亦爾 問 未來佛即過去等者 為成佛時即昔成之義耶不耶 答 是也”(T45, p. 604b-c)

‘삼세가 한 때[三世一際]’이고, ‘구세십세호상즉(九世十世互相即)’이라고 하였듯이, 나의 과거와 현재와 미래가 한 때에 한 생각[一念]에 다 상즉해 있다. 그러므로 나의 미래불이 현재의 내 몸을 교화한다는 얘기이다. 그리고 미래의 부처가 교화하는 것이 동시에 현재의 내가 수행을 하고, 부처를 이루는 것이다. 부처의 교화와 중생의 수행 혹은 성불과 상즉의 관계에 있는 것이다. 교화하는 자[能化]와 교화되는 자[所化]가 둘이 아니다. (미래의) 내가 (현재의) 나를 교화하는 것이다. 혹은 (현재의) 내가 (미래의) 나에게 교화되는 것이다. 이어지는 문답을 보면 다음과 같다.

문: 만약 그렇다면 다만 스스로 그렇다[교화한다]는 것인데, 어떻게 교화한다는 것인가?

답: 남이 아니기 때문에 교화한다. 만약 남이라면 교화할 수 없다. 왜냐하면 자신의 밖에 있기 때문에 자신의 교화대상이 아니다.

문: 자신이 이미 부처인데, 어떻게 (자신을) 교화한다는 것인가?

답: 부처이기 때문에 교화한다. 만약 (이미) 부처가 아니라면 종일 교화하여도 부처를 이룰 수 없다. 본래부터 부처를 이루었으나 스스로 이를 알지 못하는 것이다. 교화로써 스스로 이를 알게 하고 교화로써 자신이 부처임을 알게 하는 것, 이것을 ‘교화’라고 한다. 그러므로 참다운 교화[實化]는 교화됨이 없고, 참다운 성취[實成]는 성취됨이 없다.

문: 만약 그렇다면, 다만 스스로를 교화함이지요, 남을 교화한다는 뜻은 전혀 없는가?

답: 남을 교화함도 가능하다. 남이 아니면 자신도 없기 때문이다. 자타가 연성(緣成) 무분별(無分別)이기 때문이다. 그러므로 부처는 능히 자신이 전부 남임을 볼 수 있기에, (따로) 사물을 포섭할 것이 없다. ‘교화다, 교화가 아니다’ 등의 사구나 ‘자타’ 등의 사구로 분별을 설정하여 아님 것[非]을 제거하고 덕(德)을 드러내는 것이니 (대상에) 응함에 따라 알 수 있을 것이다.⁶⁵⁾

65) 『華嚴經問答』卷1 “問 若爾但自是 何用為化 答 非他故化 若他者不得化 所以者何 自以外有故 非自所化也 問 自既佛何用為化 答 是佛故化 若非是佛終日化不得成佛 本以成佛而不知自是 以化令知自是 以化令知自佛 是名化也 故實化無所化 實成無所成也 問 若爾但自以乃化 都無化他之義耶 答 亦得化他 非他無自故 以自他緣成無分別故 是故佛能見自全他故 無攝物也 化非化等四句 自他等四句 設分別遣非顯德 隨應可知也”(T45, p. 604c)

일승에서는 연성이며 무분별이기 때문에 교화자나 교화대상이란 분별도 고정된 것이 아니며, 예로부터 교화됨이 없는 참다운 교화가 이루어지고 성취됨이 없이 참다운 성취가 이루어지고 있다. 분별이 없는 자리에서는 본래부터 이미 부처이며, 부처와 중생이 따로 없음으로 교화하는 자와 교화되는 자가 둘이 아니지만, 물론 능히 남을 교화하고 남에게 교화를 받는 것도 가능하다. 과거·현재·미래의 삼세도, 부처와 중생, 자신과 타인, 교화나 성불도 모두 무분별의 입장인 무주의 관점에서는 모두 가능하다. 분별이 제거함으로써 모든 것을 부정하는 것이 아니라, 모든 가능성을 열어서 모든 것을 긍정하는 것을 제시함으로써 무진(無盡)의 덕(德)이 드러난다고 할 수 있다.

즉 현재의 내 몸[現在吾身]이 미래의 부처와 상즉한다. 그리고 미래의 부처의 교화로 현재의 내 몸으로 수행하여 성불을 이룰 수 있다. 그러므로 현재의 내 몸[現在吾身]이 곧 구래불이고, 미래불의 교화로 성불하는 존재로서 그 자체로 예경의 대상이다. 이 현재의 내 몸을 그대로 자체불로 예경한다는 내용이 『화엄경 문답』에 제시되어 있다.

문: (경배는) 이미 성불한 타인에게 경배하는 것인데, 무엇 때문에 아직 성불하지 못한 자신에게 경배하는가?

답: 타불에게 경배한다는 뜻이 없지는 않지만, (타불은) 먼 인연이지 가까운 인연은 아니다. 왜냐하면, 모든 부처가 중생을 위하여 불덕(佛德)을 설하였는데, 그 의미는 중생으로 하여금 자신의 미래에 과덕을 증득할 수 있도록 하자는 것이며, 그것을 얻도록 불석신명의 수행을 하는 것이지, 타인의 불과를 얻기 위함이 아니기 때문이다. 그러므로 바로 지금 나로 하여금 발심수행케 한 부처는 오직 나의 미래의 과덕이다. 이미 성불하였기에 타불(他佛)이 아니다. 이 뜻을 의심할 것이 없다.

또 타인이 이미 성불하였다면, 곧 이는 자신의 미래불이다. 왜냐하면, 타인이 성불할 때, 곧 삼세불이 평등한 과를 얻기 때문이다. 또 나의 미래불이 곧 타인이 지금 이룬 부처이다. 왜냐하면, 내가 미래의 부처를 이룰 때 삼세불의 평등한 법을 얻기 때문이다. 이와 같이 전전하여 다시 서로 평등하다. 평등하고 차별이 없는 과덕이 모두 지금의 나를 교화하여 수행케 하는 것이니, 그 뜻이 또한 없지 않기 때문이다.

혹은 지금 내 몸 전체가 여래장불이라고 하는 것 등이 이것이다. 지금의 나는 곧 본성불[性佛]을 조건으로 하는 것이다. (중략) 그러므로 나를 교화

하는 부처는 즉 내 몸의 부처[吾體佛]임을 관찰하고 다른 부처를 멀리서 구하지 말라. 이 뜻이 그 바르게 보고 닦아가는 대요이다. 또 이 내 본성의 부처[吾性佛]란 곧 일체법계의 유정과 무정 중에 존재하는 모든 것에 즉하여 있는 것이니, 한 물건이라도 오체불(吾體佛) 아님이 없다.

만약 능히 자체불에 경배[拜自體佛]하는 자라면, 경배하지 아니 할 사물이 없다. 이것이 또한 매우 중요한 요체이니, 항상 이를 생각해야 한다. 만약 수행자가 이와 같이 생각한다면, 일체의 시간, 일체의 장소 중 한 장소, 한 때라도 삼독번뇌를 일으킴이 없다는 뜻이다. 이는 곧 일승의 관에 들어가는 방편이다. 삼세의 부처도 이러한 수행을 닦지 않고 성불하는 경우는 없다.⁶⁶⁾

자체불을 경배한다는 것은 미래불에 대한 경배이다. 이는 현재의 내 몸[現在吾身]과 미래의 부처가 상즉하기 때문에 가능한 일이다. 미래불의 교화로 인해 비로소 현재의 내 몸은 수행하여 중생을 벗어나 성불을 할 수가 있다. 자체불을 경배하는 자라면, 이 세상에 모든 존재를 법성으로 부처로 보기 때문에 모든 존재를 경배하지 아니할 수 없게 된다. 그리된다면, 일체의 시간, 일체의 장소에서 늘 부처를 경배하고 부처의 교화를 받으며, 수행하고 성불할 수 있게 된다.

5. 나가며 - 오척신이 곧 법성이다.

동아시아에서 전개된 심식설은 결국 현상의 차별상을 위주로 하는 법상종과 본성의 청정성을 중시하는 화엄종으로 양립하였는데, 이 과정에서 지엄은 기존의 지론종과 섭론종의 심식설과 심성설을 포괄한 법계연기설을 발전하였으며, 기존

66) 『華嚴經問答』卷1 “問 此他已成佛拜 何為自未成佛乎 答 拜他佛之義非無 而遠緣非近緣 所以者何 汎諸佛為眾生說佛德 意為欲令眾生自 亦得彼果故令修行 是故眾生證自當來所得之果德 為欲得彼故 不惜身命修行 非為得他佛果故修行 是故正今吾令發心修行 佛但吾當果 已成佛非他佛也 此義不疑怪也 又有他已成佛 即是自當果佛 所以者何 他成佛時 即得三世佛平等果故 又吾當果佛即是他今成佛 所以者何 吾得當佛時 即得三世佛平等法故 如是展轉更互平等 平等無差別果德皆化今吾令修行 其義亦非無故也 或今吾身全體如來藏佛等是也 今吾即緣吾性佛 以即是而不知故悲怪發 至心修行欲返迷 是故其觀化吾佛即是吾體佛非 遠求他佛 此義其正觀行者大要也 又此吾性佛者 即於一切法界有情非情中全全即在 無非一物吾體佛故 若能拜自體佛者 無物不所拜 此亦甚大要也 常可思惟之 若行者如是思得者 一切時一切處中 無一處一時起三毒煩惱之義 此即入一乘之觀方便 三世佛無非此行修成佛者也”(T45, pp. 604c-605a)

의 삼승과 구분된 일승을 선양하는 오교관을 정립하였다. 의상은 지엄의 오교관과 일승연기설을 계승하면서도 성기설을 강조하였다. 의상은 성기설을 강조함으로써 일승을 보법 차원에서 구현함으로써 실천적 지향을 더욱 드러냈다. 이 과정에서 일승연기의 입장을 무주연기로서 접근함으로써 무분별중도의 관점에서 여래장의 삼승설과도 거리를 두었다. 여기서 마음[심]과 몸[색]을 이(理)와 사(事)로 고정하여 보고자 했던 삼승의 관점과는 달리 필요[須]에 따라 상황에 따라, 연성(緣成)으로서 마음과 몸을 이해하고자 한다. 이때 마음과 몸은 무주연기의 입장에서 바라본 것으로서 마음으로 본다면, 모두가 마음이 될 수도 있고, 몸으로 본다면 모두가 몸으로 볼 수 있다. 여기서는 마음과 몸조차도 고집하지 않는 무주의 태도를 철저히 견지하고 있는 것이다.

그런 점에서 현재의 내 몸인 오척신의 경우에도 그것이 단지 오온(五蘊)이라는 사법에 한정되지 않고, 무주연기의 관점에서 보고자 했다. 그래서 현재의 내 몸이 그대로 미래불의 교화대상이자, 그대로 자체불로서 경배의 대상이 된다. 뿐만 아니라 성기적 관점에서 볼 때는 오척신을 그대로 범성으로 보았다. 범성은 곧 성기이다. 일승의 연기가 필요에 따라 상황에 따라 드러나지만, 성기는 범성 자체가 그대로 드러난 것이며, 그 자체로 여래출현의 모습이다.

의상은 무주연기의 차원에서 오척신의 중생의 몸, 즉 현재의 내 몸을 그대로 삼세일체의 구래불로서 보고, 자체불에 대한 경배, 미래불의 대한 교화, 그리고 현재 내 몸의 수행과 성불을 보았다. 나아가 무주범성의 차원에서 현재의 내 몸 [오척신]을 그대로 예로부터 이미 부처이며, 있는 그대로가 범성의 현현임을 파악함으로써 여래출현의 불국도를 실현하고자 했다.

참고문헌

- 『大方廣佛華嚴經』(T09)
 『大方廣佛華嚴經』(T10)
 『十住經』(T10)
 『入楞伽經』(T16)
 『十地經論』(T26)
 『決定藏論』(T30)
 『三無性論』(T31)
 『攝大乘論釋』(T31)
 『十八空論』(T31)
 『轉識論』(T31)
 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』(T35)
 『大乘義章』(T44)
 『華嚴經內章門等雜孔目章』(T45)
 『華嚴一乘法界圖』(T45)
 『華嚴經問答』(T45)
 『法界圖記叢髓錄』(T45)
 『華嚴經傳記』(T51)
- 해주 율김(2014), 『법계도기총수록』, 동국대학교출판부
- 김성철(2016), 「『십지경』 ‘삼계유심’구에 대한 유가행과와 중관학과의 해석」, 『한국불교학』 78, 한국불교학회
- 김일룡(2018), 「화엄경 삼계유심사상의 해석사적 연구」, 원광대학교 박사학위논문.
- 김천학(2013), 「의상 후기사상의 실천론: 내 몸을 중심으로」, 『한국선학』 35, 한국선학회.
- 뇌허불교학술원(2001), 『뇌허김동화전집7)불교유심사상의 발달』, 불교시대사.
- 시모다 마사히로 외 저, 김성철 역(2015), 『여래장과 불성』, 씨아이알.

오다 겐유, 태경 역, 『초기화엄사상사』, 불교시대사.

이행구(1996), 「화엄경에 나타난 유심사상」, 『불교학보』 33, 동국대 불교문화연구회.

장진영(2009), 「화엄경문답의 교판사상」, 『한국선학』 23, 한국선학회.

장진영(2016), 「초기화엄교학에 미친 유식사상의 영향: 心識說의 전개와 性起說의 형성을 중심으로」, 『한국불교학』 77, 한국불교학회.

타케무라 마키오(竹村牧男)(2013), 「대승기신론의 인간관」, 금강대학교 불교문화연구소 공편, 『동아시아에서 불성·여래장사상의 수용과 변용』, 씨아이알.

大竹晋(2007), 『唯識說を中心とした初期華嚴教學の研究: 智儼・義湘から法藏へ』(東京: 大藏出版).

大竹晋(2010), 「지론종의 유식설」(금강대학교 불교문화연구소 편, 『지론사상의 형성과 변용』, 씨아이알).

岩田諦靜(2004), 『眞諦の唯識說の研究』(東京: 山喜房佛書林).

[제6발표 논평1]

「논평문: 「의상화엄에서 바라 본 몸과 마음」을 읽고

고승학

(금강대학교 불교인문학부)

본 학술대회의 주제는 ‘불교 전통에서 바라본 몸과 마음’이며, 장진영 교수(이하 ‘논자’)의 발표 논문은 의상(義湘, 625-702)의 저술을 중심으로 화엄 전통에서 이 주제를 어떻게 다루었는지를 논구하고 있다. 그런데 전통적으로 ‘마음공부’를 표방해 온 불교사상에 ‘몸’이라는 키워드를 어떻게 연결할지 숙고해보면 의외로 이 주제가 난해함을 알 수 있으며, ‘상즉상입’, ‘사사무애’, ‘법계연기’, ‘유심’, ‘육상원용’ 등 추상적인 개념들을 대표적인 교의(敎義)로 표방하는 화엄 전통의 경우 이 문제는 더 다루기 어려워 보인다. 더욱이 화엄종의 실질적 개창자인 법장(法藏, 643-712)은 상즉상입이나 육상원용의 교의를 설명하기 위해 인간의 몸과 마음이 아니라, 집이나 서까래, 궁전의 금사자상, 동전과 같은 물리적인 대상을 주로 예시로서 제시하고 있는데, 이는 중국의 화엄가들이 추상적 사변에 안주하고 구체적인 중생의 현실에는 주목하지 않는 것이 아닌가 하는 인상을 갖게 한다. 한편 우리나라의 화엄가들의 경우에는 보다 실천적인 사상을 ‘성기(性起)’ 개념을 통해 제시했다는 견해가 일찍이 제시된 바 있는데, 본 논문이 의상의 사상에 주목한 것도 이런 이유에서가 아닌가 생각된다.

본 논문은 논자가 1장에서 밝히고 있는 것처럼 “동아시아의 삼승의 심식설과

연기설이 일승의 연기설과 성기설로 발전되는 과정”을 개괄한 후 일승의 성기설과 의상의 입장에서 몸과 마음의 문제를 고찰하고 있다. 논자에 따르면, 불교의 심식설은 크게 ‘심위법본(心爲法本)’과 ‘심성본정(心性本淨)’의 입장으로 대별할 수 있으며, 전자는 유식 내지 삼승에, 후자는 여래장 내지 일승에 연결된다. 이어 논자는 중국불교의 심식론이 지론종을 중심으로 전개되었음을 지적하고, 그 ‘논란’의 극복 과정에서 심성설(心性說)과 성기설이 제시되었음을 주장한다.

2장에서 논자는 특히 대승불교의 심식설 및 심성설이 『화엄경』 「야마천궁계찬품」의 공화사(工華師)의 비유 및 「십지품」의 ‘삼계유심’ 계승에 영향을 많이 받았음을 지적하는데, 후자에 언급된 「[일]심([一]心)」은 “어디까지나 현상심(생멸심)”이며 이는 “심위법본의 입장”이라고 주장한다. 그러나 이러한 경전 자체의 맥락과는 별개로 세친(世親)의 『십지경론』의 영향을 받은 지론종에서는 이 ‘마음’(근본식)을 진심(眞心) 내지 청정심(淸淨心)으로 간주하고, 지엄(智嚴, 602-668)은 이를 ‘리아심(梨耶心)’이라고 불렀다고 한다. 논자는 아울러 『화엄경』 「보왕여래성기품」=「여래출현품」에 나오는 미진경권유(微塵經卷喻)를 여래장사상(“심성본정의 입장”)으로 파악하는데, 이렇게 근본식을 참된 마음으로 파악하던 중국불교의 흐름에 진제(眞諦, 499-569)의 역경 이후 “혼란이 야기되었”음을 강조한다. 이는 진제가 제8 아리아식을 진망화합식으로 간주하면서도 아마라식을 별도의 청정한 식으로 인정했고, 『능가경』에 “아리아식에 동일시되는 ... 인위의 여래장과 아리아식과 구별되는 ... 과위의 여래장”이 설해져 있기 때문인데, 정영사 혜원(慧遠, 523-592)도 그러한 경문의 영향을 미쳤음을 『대승의장』과 같은 저술을 통해 확인할 수 있다는 것이다. 그러나 이러한 과위로서의 여래장인 아마라식은 여래법신이자 진여 경계이므로 논자는 이를 “심식의 차원을 벗어난 것이며, 심성의 차원에서 이해될 필요가 있다”고 본다.

3장에서 논자는 본격적으로 화엄가들이 어떠한 심식설을 제시했는지를 성기설과 관련하여 설명하는데, 의상의 강의록인 『화엄경문답』을 자주 인용하고 있다. 1)절에서 논자는 “아리아식이나 여래장과 같은 교체(敎體)를 언급하였다 할지라도 실제 이는 여러 교관에 연결될 수 있”음을 지적하고, 여래장이 일승원교에서도

교체로 간주되었음을 강조한다. 논자는 이와 관련하여 『화엄경문답』이나 『법계도기총수록』 등에 보이는 일승의 ‘아려야식’ 개념에 주목하고, 이에 대해 위에서 논자가 제시한 불교의 심식설 중 “심성본정의 입장이 견고히 자리하게 된 것”으로 평가한다.

2)절에서 논자는 지엄의 『수현기』에 의지일심문과 연기일심문으로 구성된 염문 연기(‘진망화합’의 입장)와 본유·본유수생(이 둘은 성기문임)·수생·수생본유로 이루어진 정문연기의 체계(‘唯淨’의 입장)가 제시되었음을 보이고, 후자를 일승연기와 동일시한다. 나아가 『화엄경문답』에서 의상에 의해 명확하게 제시된, 삼승과 일승연기의 차이점을 소개하고, 후자는 “수연(隨緣)’이라는 표현보다는 ‘폐연(廢緣)’이 더 적절할 것”이라고 평가한다. 그리고 일승연기의 성기(性起)는 불기(不起)임을 『화엄경문답』을 통해 입증하고 있다.

4장에서도 논자는 『화엄경문답』을 인용하여 삼승의 개념적 분별을 초월하는 일승의 이·사(理事) 개념을 소개하고, 이를 ‘무주(無住)의 입장’, ‘일승(보법)의 입장’이라고 요약한다. 이러한 입장에서는 중생의 몸, 곧 오척신(五尺身)이 이·사·무애(無礙) 등에 자재하며, 이렇게 모든 법을 안주하게 하는 오척신에 대하여 논자는 “여래 지혜가 중생의 몸에 구축되어 있다는 「성기품」의 내용과 상통한다”고 평가한다. 나아가 이 무애자재한 중생의 몸에서는 미래불이 현재의 중생을 교화한다는 점과 중생이 그 자신을 경배하는 것은 구래불(舊來佛)을 경배하는 것임을 『화엄경문답』은 분명히 하고 있음을 강조한다. 그리고 이러한 관점으로부터 자신과 부처를 넘어서 자신과 타인 사이의 벽이 무너지고, 자신에 대한 경배가 자연스럽게 타인에 대한 경배로 그대로 이어지게 되므로 논자는 5장에서 오척신에 근거한 의상의 화엄사상에는 “마음과 몸조차도 고집하지 않는 무주의 태도”가 견지되고 있고, “실천적 지향”이 두드러졌음을 보이면서 논문을 마무리하고 있다.

이상으로 본 논문의 요지를 요약하였는데, 의상 화엄의 핵심적인 내용들이 잘 정리가 되었고, 그의 오척신 개념이 몸과 마음의 이원성은 물론 부처와 중생의 대립적 구도도 넘어설 수 있다는 주장에도 수긍할 수 있다고 평자는 본다. 다만 여전히 화엄의 심식설이나 여기에서 다루고 있는 심신론은 추상적이라는 인상을

피하기 어렵다는 점도 지적하지 않을 수 없다.

이하에는 본 논문을 읽으면서 평자에게 일어난 의문 몇 가지를 적시하면서 논자의 답변을 요청하는 것으로 논평을 마무리하고자 한다.

- 2장 2)절 첫 단락: “당시에는 이미 중국에 불교가 전래되는 과정에서 중관사상과 불성사상이 일찍부터 수용되어 있었기에 ... 근본식을 진식(眞識)으로 보는 것은 자연스러운 귀결이 아닐 수 없다.” → 중관사상과 불성사상이 수용되었다는 사실이 지론중에서 근본식(알라야식)을 진식으로 보는 것과 어떻게 연결되는지 추가 설명이 필요해 보인다.
- 2장 2)절 마지막 단락: “지엄은 여래장과 동일시되기도 하는 아리아식을 여래장의 인위로 보고, 이를 아마라식과 구분하여 여래장의 과위, 즉 여래법신의 관점에서 이를 수용한다. 이는 삼승의 관점과 결별함으로써 일승연기로서 ...” → ‘삼승의 관점’은 여래장의 인위 내지 아리아식에 대해 논의하는 것으로 보이는데, 논자는 바로 이어 ‘여래법신의 관점에서 이를 수용한다’고 말하고 있다. 그렇다면 여래법신, 여래장의 과위에 여래장의 인위가 포섭되어 있다는 뜻으로 읽히며, 이것이 일승이라면 삼승을 포용하는 일승이지 어떻게 삼승과 결별하는 것이 될 수 있는지 추가 설명이 필요해 보인다.
- 3장 1)절 중간 부분: 논자는 지엄의 『수현기』에 보이는 리야(梨耶)유식과 의식(意識)유식의 구분을 『공목장』의 해유식과 행유식에 연결하고 있는데, 이것이 ‘심성본정’의 입장 또는 일심을 진심으로 보는 관점과 어떻게 관련되는지 다소 이해하기 어렵다. 아마도 바로 이어 논자가 인용한 『화엄경문답』의 의지일심관에 대한 설명과 연계해 보면 리야유식이 진식을 체로 삼는다는 점을 지적한 것으로 보이지만 보다 분명한 서술이 필요해 보인다.
- 3장 2)절 『화엄경문답』의 연(緣)·성(性) 2기(起) 관련 문답: 논자는 성기(性起)가 불기(不起)라는 『화엄경문답』의 주장을 그대로 수용하는 것처럼 보인다.

그러나 법성의 일어남을 말하면서도 ‘불기’의 이유로서 “자성이 없으므로 그 법이 일어나지 않”음을 드는 것은 중관사상의 입장에서도 충분히 가능한 답변일 것이다. 역으로 “법성이 분별을 떠난 보리심 중에 나타나 있”음을 ‘불기’의 이유로 드는 것도 반드시 성기가 일승만의 개념임을 보이기에는 충분하지 않다고 생각된다. 다른 종파나 학파에서도 얼마든지 연기하는 현상 세계 속에서 법성이 현현하는 것으로 보고 있기 때문이다.

[제6발표 논평2]

「의상화엄에서 바라 본 몸과 마음」을 읽고

박보람

(충북대학교)

장진영 선생님(진수 교무님)의 이 발표는 ① 동아시아 삼승의 심식설과 연기설이 일승의 연기설과 성기설로 발전되는 과정을 개괄(본문 2, 3)하고 ② 성기설을 통해 의상의 입장에서 몸과 마음을 고찰(본문 4)하는 것입니다. 다음에서는 논평자가 이해한 이 발표의 내용에 대해서 몇 가지 물음과 제안을 제기하고자 합니다.

1. 들어가며

* 불교 전통의 흐름

심위 본법	심식설	현행심	전환 생멸심 → 진여심	유식	삼승	相
심성 본정	심성설	현행심의 자성	회복 청정심성의 회복	중관 /여래장(불성)	일승	性

심위본법은 ‘唯心’의 다른 표현이라고 할 수 있는데 이것과 심성본정의 논쟁/융합으로 불교 전통의 흐름을 보는 것이 적절한지 의문이 듭니다. 물론 심위본법을 심식설/유식설의 다른 표현으로 한정적으로 발표자가 사용한다면 그럴 수 있겠지만 그렇게 사용한다면 오해의 소지가 많다고 생각하기 때문입니다.

제가 이해하기로는 대승의 유심설은 크게 셋으로 나눌 수 있습니다. 첫째는 심

위본법의 심을 오염식으로 이해하여 유식설을 전개한 유식학과(심식설?), 둘째는 심위본법의 심의 본성이 본래 청정하지만 객진번뇌에 덮혀 있다는 여래장 사상(심성설?)[여래장자성청정심], 셋째는 심위본법의 심이 그대로 여래심으로서 현실에 출현해 있다는 여래출현 사상[여래성기구덕심]입니다. 만약 이렇게 이해한다면 심위본법과 심성본정이 논쟁/융합한다기 보다는 심위본법의 심을 어떻게 이해하는가를 놓고 동아시아 대승불교에서 논쟁/융합했다고 보아야 하지 않을까요?

2. 심식설(心識說)과 심성설(心性說)

* 유심계와 제6 현전지의 삼계유심의 심에 관하여,

3쪽, “경에서 말하는 ‘심’ 혹은 ‘일심’은 어디까지나 현상심(생멸심)을 말하는 것” 경문 해석의 지평은 열려 있는 것은 아닌지요? 경문의 마음이 ‘어디까지나’ 현상심이라는 단정의 근거는 무엇인지요? 사상사적으로는 발표자도 소개하듯이 이 심을 현상심으로도, 여래장으로도, 여래성기심으로도 해석해 온 것이 아닌지요?

* 4쪽, “이상 『화엄경』에 제시된 마음에 관한 내용은 이후 여러 학파들과 사상에서 주목하게 되지만, 화엄종에 이르러서야 그 본의가 온전히 드러나게 된다.” 화엄종에 치우친 평가가 아닌지요?

3. 일승연기와 성기설

* 지엄의 알라야식 이해

6-7쪽, “리야심은 아리야식으로 이를 12연기를 비롯한 모든 제법의 소의가 되는 것인데, 이를 진심의 의미로 파악한 것” 발표자는 지엄이 알라야식을 진심으로 파악했다고 판단합니다. 그 근거로 든 인용문은 제6 현전지의 십중 십이인연관 구절을 지엄이 해석하는 부분입니다. 그런데 이 구절은 지엄이 순관의 측면에서 두 번째 십이인연관(의지일심관)의 체로서 리야심을 거론하는 맥락입니다. 12연기의 순관은 12연기의 발생, 염법의 발생을 의미합니다. 따라서 여기의 맥락은 염법이 알라야식에 의지하여 발생해서[리야유식] 의식에 현전한다는 것[의식유식]입니다. 따라서 지엄의 알라야식이 진심이라고 주장하기 위해서는 이 인용문

이외에 다른 근거가 필요할 것으로 보입니다. 참고로 지엄의 법계연기에서 알라야식은 염문(순관에 해당)에서만 설해됩니다. 여기에서 알라야식이 주로 거론되는 의지일심문은 능소가 구분된, 염문 중의 염문에 해당합니다. 그 맥락을 보면, 제가 이해하기로는, 알라야식은 진망화합식으로 보입니다.

더불어 발표자가 말하는 ‘진심’이 무엇인지 조금 더 상세한 설명 부탁드립니다.

* 7쪽, “심이 좋고 의가 시작이니, 앞[리야유식]의 것과 반대이니, 잘 알아야 한다.”(心終意始 反前可知) 앞에서 심(리야유식)의 처음과 의식유식의 마지막이 해경이라고 했으니 여기의 해석은 “심(리야유식)의 마지막과 의식[유식]의 처음은 앞(리야유식의 처음과 의식유식의 마지막이 해경인 것)과 반대이니 알 수 있을 것이다.”로 볼 수 있지 않을까요? 즉 리야유식의 마지막과 의식유식의 처음은 행경에 해당한다는 내용이 아닐런지요?

* 의상의 일여래장진식 이해

8쪽, “12인연이 곧 일여래장진식(一如來藏眞識)외에 다른 것이 아니라고 한 것도, 역관을 통해 하나의 연기로서 진실무성성이 드러난 것이 그대로 하나의 여래장진식 외에 다른 것이 아님을 강조한 것” 이 구절도 12연기의 순관을 논하는 부분입니다. 따라서 이 인용문은 역관을 통해서 진실무성성이 드러난 것이 그대로 [순관의 의지처인] 일여래장진식 외에 다른 것이 아님을 강조한 것이라기 보다는 12연기의 발생을 관하면 일여래장진식일 뿐이지만 12연기의 소멸을 관하면 그대로 진실무성성, 즉 진여일 뿐이라는 것으로 볼 수 있지 않을까요? 그렇다면 의상 또한 지엄과 같이 일여래장진식을 진심으로 파악했다는 발표자의 주장은 별도의 근거가 필요해 보입니다.

* 8쪽, 『법계도기총수록』에서 알라야식을 성기식, 즉 일승 입장에서 파악했다고 주장하면서 근거로 든 인용문은 어디까지나 古記가 중국 용순의 설을 소개한 것으로서 이것은 의상설의 근거는 되지 못한다고 생각합니다.

* 『화엄경문답』의 여래장 이해

8쪽, “아리아식이나 여래장은 종교(終敎)의 교체에 한정되지 않고, 일승원교의 입장에서 제시된 것”, 『화엄경문답』에서 여래장이 일승원교의 교체로까지 제시되는 근거는 무엇인가요? 『화엄경문답』의 오종교체설에서 일여래장진식은 네 번째의 교체로서 초교위로부터 종교의 마지막 이후에 해당합니다. 혹시 이 ‘숙교의 마지막 이후’(熟敎終以去)라는 문구 때문에 일여래장진식을 원교에 해당시키는 것이라면 다섯 번째 진여음성을 보면 “숙교의 마지막 이후로부터 끝까지는 원교위에 해당하는 것”(熟敎終以去極當圓敎位)은 일체법이 모두 진여라고 설하는 것을 보면 일여래장진식을 원교까지 해당시키는 것은 별도의 근거가 필요하지 않을까 생각합니다.¹⁾

또한 “『화엄경문답』에서 밝히고 있듯이 여래장은 일승에서는 성기의 법으로 간주”라고 하면서 그 근거로 “此言如來藏等 且約終敎等言之 若一乘者 即性起之法作也”을 인용합니다. 이 맥락은 중생의 고통스런 과보 또한 부처님의 자비로 인한 것으로 즉 여래장이 짓는 바라고 설명하는 부분입니다. 이는 『승만경』에서 설해지는 내용을 가져온 것입니다. 그리고서 “여기서 ‘여래장[이 중생의 과보를 짓는다.]’ 등으로 말한 것은 우선 종교 등을 기준으로 말한 것이다. 만약 일승이라면 곧 [중생의 과보 등은] 성기법이 짓는다.”고 해석할 수 있습니다. 그렇다면 이 구절은 여래장이 일승에서 성기법으로 간주한다는 근거가 될 수 없다고 생각합니다. 오히려 여래장과 성기법을 구별하는 맥락으로 보입니다.

4. 무주연기와 현재 나의 몸

* 심식설/심성설 논의(2, 3절)와 몸과 마음의 논의(4절)의 관계

제가 파악하지 못한 까닭이겠지만, 심식설과 심성설의 전개 과정 그리고 화엄중, 특히 지엄과 의상의 법계연기, 성기설을 고찰한 2, 3절과 이 학술대회의 전체 주제인 몸과 마음에 대해서 논의한 4절의 관계가 무엇인지에 대해서 다시 한 번 설명해주시면 감사하겠습니다.

1) 《華嚴經問答》卷1：「第四唯識音等者。遠者有初敎位等正熟敎終以去。一切法但[10]一如來藏真識作故。第五真如音聲者。熟敎終以去極當圓敎位。一切法皆如[11]故。」(CBETA 2023.Q1, T45, no. 1873, p. 599b23-26)[10] — 【大】, 一切【甲】 [11] 故【大】, 故該妄徹真無不稱性故【甲】

장진영 선생님(진수 교무님)의 발표문을 읽으면서 화엄종, 특히 지엄과 의상의 연기/성기설을 큰 관점에서 다시 한 번 생각해보게 되었습니다. 앞으로도 좋은 발표와 연구 계속 부탁드립니다. 감사합니다.