

불교학연구회·경북대학교 인문대학 철학과 공동주최

2019년도

가을 논문발표회

불교와 수행을 읽는 시선들

- 일시 : 2019년 9월 20일(금) 10:20 ~ 17:30
- 장소 : 경북대학교 인문한국진흥관 학술회의실 I
- 주최 : 불교학연구회 · 경북대학교 인문대학 철학과
- 주관 : 대학혁신지원사업 경북대학교 철학과

佛敎學硏究會

ksbs.jams.or.kr

■ 일정표 ■

- 일 시 : 2019년 9월 20일 금요일 10:20 ~ 17:30
- 장 소 : 경북대학교 인문한국진흥관 학술회의실 I

I부 접수 및 개회식 (10:20 ~ 10:40) _개회사: 임승택 교수 (불교학연구회 11대 회장)
_환영사: 허정애 교수 (경북대학교 인문대학장)
_격려사: 정낙림 교수 (경북대학교 철학과장)

II부 논문발표회 (10:40 ~ 17:20)

불교와 수행을 읽는 시선들

[제1발표] (10:40 ~ 11:40)

사회: 박효엽 (경북대학교)

염(念, sati)과 견(見, diṭṭhi)

지·관(止·觀) 구분의 기준에 대하여

발 표 : 우동필 (전남대학교)

논 평1 : 서현희 (서울불교대학원대학교)

논 평2 : 윤종갑 (동아대학교)

※ 점심 공양

(11:40 ~ 13:00)

[제2발표] (13:00 ~ 14:00)

사회: 방 인 (경북대학교)

『법화경』에서의 사리불의 위상에 대한 소고

사리불은 퇴보리심성무인가, 융화성문인가?

발 표 : 하영수 (금강대학교)

논 평1 : 남수영 (능인불교대학원대학교)

논 평2 : 문을식 (서울불교대학원대학교)

[제3발표] (14:00 ~ 15:00)

사회: 정준영 (서울불교대학원대학교)

초기불교 명상수행에서의 실천적 중도 위상의 구현

**_『초전법륜경』 *ubho ante anupagamma majjhimā paṭipada*에 드러난
안목과 지혜와 평온의 적정을 중심으로_**

발 표 : 김근중 (동원과학기술대학교)

논 평1 : 박재은 (서울불교대학원대학교)

논 평2 : 이창규 (경희대학교)

※ 중간 휴식

(15:00 ~ 15:20)

[제4발표] (15:20 ~ 16:20)

사회: 이필원 (동국대학교)

육입(saḷāyatana)설을 통해 본

열반(nibbāna)의 실존적 측면에 관한 고찰

발 표 : 이은정 (경북대학교)

논 평1 : 김준호 (울산대학교)

논 평2 : 이수련 (서울불교대학원대학교)

[제5발표] (16:20 ~ 17:20)

사회: 최유진 (경남대학교)

쇼펜하우어의 불교관에 대한 비판

발 표 : 윤동주 (경북대학교)

논 평1 : 강성용 (서울대학교)

논 평2 : 정은해 (성균관대학교)

III부 폐회식

(17:20 ~ 17:30)

■ 목 차 ■

[제1발표]

우동필_[발표]	염(念, sati)과 견(見, ditṭhi)	05
서현희_[논평]	논평문	33
윤종갑_[논평]	논평문	41

[제2발표]

하영수_[발표]	『법화경』에서의 사리불의 위상에 대한 소고	45
남수영_[논평]	논평문	75
문을식_[논평]	논평문	79

[제3발표]

김근중_[발표]	초기불교 명상수행에서의 실천적 중도 위상의 구현	83
박재은_[논평]	논평문	107
이창규_[논평]	논평문	111

[제4발표]

이은정_[발표]	육입(saṅgāyatana)설을 통해 본 열반(nibbāna)의 실 존적 측면에 관한 고찰	119
김준호_[논평]	논평문	145
이수련_[논평]	논평문	149

[제5발표]

윤동주_[발표]	쇼펜하우어의 불교관에 대한 비판	155
강성용_[논평]	논평문	187
정은해_[논평]	논평문	195

[제1발표]

염(念, *sati*)과 견(見, *ditṭhi*) _자·관(止·觀, *samatha·vipassanā*) 구분의 기준에 대하여_

우동필
전남대학교

I . 서론

본 연구의 목표는 ‘자·관(止·觀, *samatha·vipassanā*) 논쟁’에 나타난 염(念, *sati*)의 지위를 검토하여 자·관을 구분하는 권한이 염보다 견(見, *ditṭhi*)에 있음을 정당화하는 것이다. 2000년 이후 한국불교에서는 초기불교의 자·관에 관한 심도 깊은 연구들이 진행되었다. 이 연구들은 초기 경전에서 ‘자·관의 체계성에 관한 문제 제기’로부터 시작하여 자·관 수행이 ‘차제(次第)적인 것인가 혹은 균등(均等)한 것인가’의 주제를 거쳐 자·관을 구분하는 기준이 되는 ‘염을 어떻게 이해해야 하는지’에 대한 탐구로 진행되었다. 이 과정에서 염은 자·관의 구분, 차제·균등의 발현 양태를 좌우하는 기준으로 수용되었다. 본 연구는 이 연구들의 중요 쟁점을 점검한 후 ‘자·관의 영역, 양자 모두에 공통으로 나타나는 염이 어떻게 양자를 구분하는지가 여전히 과제로 남겨졌다’는 진단에 대한 대안을 모색할 것이다.¹⁾

자·관 논쟁은 초기불교의 확립된 자·관 수행 체계에 의문을 제기한 김준호의 연구에 의해 시작되었다.²⁾ 주요 연구자들은 이 질문에 답하기 위해 초기 경전에

1) 김준호, 「사띠(*sati*)논쟁의 공과(功過)」, 『불교학리뷰』 4권 (불교문화연구소: 2008), pp. 202-3.

2) 김준호, 「初期佛典에 나타난 止觀概念」, 『한국선학』 제1호 (한국선학회, 2000), pp.285-306.

나타난 지·관 내용과 체계성을 탐구했다. 대표적으로 조준호는 무비관적으로 수용된 지·관쌍수(雙修) 이해에 문제를 제기하고 색계4선(禪, *jhāna*)과 4념처(念處, *satipaṭṭhāna*)를 각각 지, 관으로 제시하여 지로부터 관으로 향하는 지·관차제(次第)설을 제안한다.³⁾ 임승택은 *Yuganaddha*경에서 지·관의 선·후가 임의적이거나 균등(均等)하다는 내용과 이를 뒷받침하는 *Paṭisambhidāmagga*의 설명을 근거로 하여 지·관은 선후로도 동시적으로 가능하다는 지·관균등설을 제시한다.⁴⁾ 김재성은 지를 배제한 상태에서 관을 닦는 순관(乾觀, *suddha-vipassanā*) 수행을 소개하며 지·관의 체계성에 대한 이해를 더욱 심화시킨다.⁵⁾

지·관에 관한 논의들은 초기불교 수행의 굵은 줄기들을 보여주면서 이후 그 기준을 정하기 위해 염의 해석 문제로 이어진다. 지·관의 영역, 양자 모두에서 나타나는 염의 내용과 구조를 밝히는 것이 지·관의 관계를 증명할 수 있다고 생각했기 때문이다. 조준호는 염이 지의 3선에서 발현되고 4선에서 완성된다고 본다. 4선을 통해 완성된 염이 4념처인 관을 가능하게 한다는 것이다.⁶⁾ 임승택은 염이 초선에서부터 발현 가능하여 지·관 모두에 연관된다고 기술한다. 지·관의 구분에서 염과 함께 하는 ‘알아차림’(*sampajañña*)이 관을 규정하지만 염이 지·관 모두를 포괄할 수 있는 개념이라고 판단한 것이다.⁷⁾ 순관에서 염은 현상을 관찰할 때 들

3) 조준호, 「초기불교에 있어 止·觀의 문제」, 『한국선학』 제1호 (한국선학회, 2000), pp.321-58.

조준호는 지를 관 수행의 예비단계로 파악한다. 4선에서 확립된 염이 관 수행을 가능하도록 한다는 주장이다.

4) 임승택, 「초기불교의 경전에 나타난 사마타빠사나」, 『인도철학』 제11집 (인도철학, 2001), pp.205-34. ; 인경, 「초기불교에서의 지·관과 사선」, 『보조사상』 16집 (보조사상연구원, 2001), pp.89-119. 인경은 4선에서 지와 관을 별개로 보아서는 안 되며 상호 역동적인 순환 관계를 보아야 한다고 말한다.

5) 김재성, 「순관(純觀, *suddha-vipassanā*)에 대하여」, 『불교학연구』 제4호 (불교학연구회, 2002), pp. 255-82.

6) 조준호, 「초기불교에 있어 止·觀의 문제」, pp.326-30.; 조준호, 「Vipassanā의 인식론적 근거」, 『보조사상』 16집 (보조사상연구원, 2001), pp.62-64. 조준호는 4선이 주관의 능동적인 수행 상태라면 4념처는 “대상화된 몸·느낌·마음·법(身·受·心·法)을 따라 관하는 것”이라고 파악한다. 즉 주관을 대상으로 삼아 관찰하기 때문에 염을 “수동적인 주의집중” 상태로 정의한 것이다.

7) 임승택, 「초기불교의 경전에 나타난 사마타빠사나」, p. 208. “네 번째 선정의 상태가 아닌 첫 번째 선정에서 위빠싸나가 진행됨을 나타내는 언급이 염연히 존재한다.”; 임승택, 「사띠(sati)의 의미와 쓰임에 관한 고찰」, 『보조사상』 제16집 (보조사상연구원, 2001), pp.9-39.; 임승택, 「위빠싸나 수행의 원리와 실제」, 『불교연구』 20집 (한국불교연구원, 2004), pp.191-96.

뜸의 법들 중 하나로 나타난다.⁸⁾ 지·관에 관한 논의들은 이후 반박과 재반박을 통해 각자의 주장을 강화하는 방식으로 진행된다.

그러나 이 선명한 주장들에도 불구하고 지·관의 영역, 양자 모두에서 소속되는 염이 어떻게 지·관을 구분할 수 있는지에 대한 의문은 해소되지 않은 것처럼 보인다. 정준영은 어느 한 주장보다 『니까야』(*Nikāya*)와 주석서의 입장에 따라 지·관의 차제, 균등, 순관 수행이 각각 모두 실현될 수 있는 가능성을 타진한다.⁹⁾ 김준호는 지·관 논쟁을 점검하며 염이 지·관의 영역, 양자 모두에서 나타나기 때문에 역설적으로 지·관을 구분할 수 없다는 점을 지적한다.¹⁰⁾ 본 연구는 대안적 해명을 위해 세간(世間, *loka*)·출세간(出世間, *lokuttara*)의 구분 속에 나타난 견의 기능에 주목한다. 지는 세간인 색계, 무색계에서 이루어지고 관은 출세간에서 이루어지며 세간과 출세간은 정견(正見, *sammādiṭṭhi*)의 유·무로 구분되기 때문이다. 따라서 본 연구는 지·관 논쟁을 검토한 후 견을 기준으로 한 지·관 구분의 가능성을 살펴볼 것이다.

II. 염을 기준으로 한 지·관

초기 경전에는 불교 수행법을 설명하는 여러 개념과 기술들이 있다. 이 개념들은 집중명상을 표현하는 지(止), 선정(禪定, *jhāna*), 삼매(三昧, *samādhi*), 등지(等至 혹은 定, *samapatti*), 4무량심(無量心, *appamaññā-vihāra*)이나 관찰명상을 표현하는 관(觀), 염처, 수관(隨觀, *anupassanā*), 앎이나 자증(自證)을 가리키는 지(知, *ñāṇa*), 견(見, *dassana*), 반야(般若 혹은 慧, *paññā*), 승지(勝智, *abhiññā*), 변지(遍知, *pariññā*), 그리고 수행 체계를 갖춘 8정도(八正道, *ariya-aṭṭhaṅgi-ka-magga*), 사성제(四聖諦, *cattāri ariyasaccāni*) 등이다. 이 개념들은 집중명상

8) 김재성, 「순관(純觀, *suddha-vipassanā*)에 대하여」, pp. 255-82. 특히 각주 38번) 참조.

9) 정준영, 「사마타(止)와 위빠사나(觀)의 의미와 쓰임에 대한 일고찰」, 『불교학연구』 제12호 (불교학연구회, 2005), pp.520-52.; 정준영, 「사띠(sati) 논쟁」 (서울: 만해사상실천선양회, 2015), pp.79-100.

10) 김준호, 「'사띠(sati)논쟁'의 공과(功過)」, pp.187-206.

뿐만 아니라 지·견(知·見, *ñāṇa·dassana*)을 갖춘 상태에서 관찰명상을 행하는 불교 수행의 고유한 특징을 표현한다.

그러나 여러 개념과 다양한 기술로 인해 초기불교 수행법은 체계성의 부족으로 이해되기도 한다. 아비담마(阿毘曇磨, *abhidhamma*) 교학의 입장에서 초기 경전은 다양한 근기에 따른 방편설(方便說, *pariyāyadesanā*)이고 논서는 비방편설이다.¹¹⁾ 이에 따르면 논서의 설명이 초기 경전의 다양한 수행법을 체계화시킨 것이 되기 때문에 초기불교 수행 체제는 상대적으로 체계성의 부족으로 간주된다. 또한 ‘고등비평’(higher criticism)의 입장에서 초기 경전들은 논리적 모순이나 역사적인 간극을 보인 판본들의 조합이다. 이 전제들을 수용한 연구자들의 입장에서 초기불교 수행의 체계성은 부정적으로 평가된다.¹²⁾

11) DhsA. p.221. “여기에서 경전의 [방편적] 설명은 함께 하는 성품이나 대상으로부터 명칭을 얻는다. 따라서 이것은 대기설법이다. 그러나 아비담마의 설명(*kathā*)은 대기설법이 아니다. [승의의] 유래로부터 [명칭을] 얻는다(*Tattha suttantikapariyāyena saguṇatopi ārammaṇatopi nāmaṃ labhati. Pariyāyadesanā hesā. Abhidhammakathā pana nipariyāyadesanā ... āgamanatova labhati*).”; 『阿毘達磨大毘婆沙論』 제23권 (T, 27, p0117b23-c01), “『품류족론』에서... 문기를 [경전의] 이것과 저 논서의 설명은 어째서 다른가? ... 이것은 세속을 설한 것이고 저것은 승의를 설한 것이다(品類足論 ... 問此與彼論所說何異 ... 此說是世俗 彼說是勝義).”; 『阿毘達磨順正理論』 제1권 (T, 29, p0330a20-21), “아비달마는 능히 모든 경을 결정하고 경의 요의, 불요의를 판단하기 때문이다. 아비달마는 일체의 성스러운 가르침의 이치와 말에 위배되지 않고 능히 총섭함을 지칭한다(阿毘達磨能決眾經 判經了義不了義故 阿毘達磨名能總攝 不違一切聖教理言).”

12) 예를 들어 4선정 이후 사성제와 누(漏, *āśava*)의 교설에 대해 슈미트하우젠(L. Schmithausen)은 누와 무명의 인과 관계가 순환논증과 같은 모순을 보인다고 평가한다. 브롱코스트(J. Bronkhorst)는 사성제의 판본이 나중에 4선과 누의 멸진에 관한 판본에 삽입되었다고 판단한다. 본 연구의 한정된 주제로 인해 고등비평의 방법론이 지닌 문제는 크게 다루지 않을 것이다. 다만 고등비평의 해석들에 있어서 구어에 기반을 둔 불교 문헌의 연속성이 간과되었음을 지적한 코우진스(L.S. Cousins)의 연구와 불교 문헌을 규범적이나 이념적 사상으로 간주하는 것이 아니라 [실증적] 서술로 만드는 초기 경전 해석학이 오리엔탈리즘(Orientalism)을 반영한 것이라고 비판한 킹의 연구, 불교학과 오리엔탈리즘의 관계를 조망한 황순일의 연구를 참고하길 바란다.; Schmithausen, Lambert, “On Some Aspects of Descriptions or Theories of Liberating Insight and Enlightenment in Early Buddhism,” *Studien zum Jainismus und Buddhismus: Gedenkschrift Ludwig Alsdorf, Franz Steiner*, 1981, pp.203-207. ; Bronkhorst, Johannes, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India, 2nd edition*, Delhi: Motilal Banarsidass. 1993, pp.74-85.; Cousins, L. S. “Pali Oral Literature,” *Buddhist Studies*, eds. by P. Denwood and A. Piatigorsky, London: Curzon Press, 1983, pp.1-11.; King, Richard, *Orientalism and Religion*, London and New York: Routledge, 1999, pp.148-49.; 황순일, 「불교학과 오리엔탈리즘」, 『석림』 제41집 (동국대학교 석림회, 2007), pp.81-90.; 우동필, 『MN

초기불교의 지·관 이해는 이러한 분위기 속에서 전통적인 선(禪) 수행의 출발 점을 초기 경전에서 확인하려는 김준호의 연구에 의해 시작되었다.¹³⁾ 김준호는 최초기 경전들에서 지를 ‘부적절한 마음상태의 그침 또는 사라짐’으로, 관을 인식 대상의 무상(無常, *anicca*)·고(苦, *dukkha*)·무아(無我, *anattan*)의 ‘이치를 꿰뚫어 봄’이라고 파악하고, 4부4아함(四部四阿含)의 분석을 통해 “지는 관을 이루기 위한 예비적인 성격”이나 “지와 관은 서로에게 필요한 것(止觀均等)”으로 정의한다. 이는 최초기 경전들에서 지·관 수행이 나타나고 있음을 해명하고 지·관 관계에 관한 여러 가능성을 보여준 것이다. 그러나 그 중요한 시사에도 불구하고 김준호는 지·관 체계를 설명할 수 있는 지·관과 ‘선정(*jhāna*), 삼매(*samādī*), 념(*sati*)’의 관계를 다루지 않은 상태에서 지·관을 4무량, 색계4선, 무색4선 등의 예비단계나 이후 부파불교의 체계화 이전의 단계로 설정한다.

조준호는 초기 경전에서 지·관과 선정, 삼매, 념의 관계를 탐구하며 구체적이고 확립된 지·관 체계를 확인한다. 조준호는 선정 안에 지·관 모두 포함된다는 기존 해석에 문제를 제기하고 *Mahāsatipatṭhāna*경의 정념(正念, *sammāsati*)과 정정(正定, *sammāsamādhi*)에 관한 설명에 근거를 두어 지는 색계4선, 관은 4념처라는 매우 선명한 구조를 제시한다.

비구들이여 어떤 것이 정념인가? 비구들이여 여기서 비구는 몸[身, *kāya*]에 대해 몸을 따라 관찰하는 자가 되어 열중하며 정지(正知, *sampajāna*)하고 염(念, *sati*)을 지니며 세계에 대해서 욕망과 근심을 벗어나며 머문다. … 수(受, *vedanā*) … 심(心, *citta*) … 법(法, *dhamma*) … 비구들이여 어떤 것이 정정인가? [초선]비구들이여 여기서 비구는 욕망으로부터 분리하고

9경』과 『중아함 29경』에 나타난 무명과 누의 해석 문제, 『선문화연구』 제16집 (선리연구원, 2014), pp.189-93. 슈미트하우젠은 Bhayabherava경이나 Dvedhāvitakka경 등에서 누와 무명이 상호 인과 관계로 나타나는 데 3가지 누 중 무명루(無明漏, *avijjāsava*)는 무명과 동일한 개념이기 때문에 누에 관한 설명은 종속 개념이 외부 원인이 되는 모순을 보인다고 진단한다. 그는 누 중 욕루(欲漏, *kāmāsava*), 유루(有漏, *bhavāsava*)는 격한정 합성어(*tappurisa*)이고 무명루는 동격 합성어(*kammadhāraya*)이기 때문에 무명과 무명루가 동일한 것으로 분석한 것이다. 그러나 본 연구는 누 중 하나이기 때문에 동격 한정 합성어가 될 수 없고 무명루와 무명이 동일한 것이 아님을 삼계와 심해탈, 혜해탈의 연관성에서 논증했다.

13) 김준호, 「初期佛典에 나타난 止觀概念」, pp.285-307.; 김형준 외 2인, 「원시선의 본질 및 그 수습구조에 관한 일고」, 『불교학연구』 제1집 (불교학연구회, 2000), pp.367-403 참조.; 이후 조준호, 임승택, 김재성, 인경, 정준영 등의 연구가 활발히 진행된다.

불선법으로부터 분리하여 심·사(尋·伺, vitakka·vicāra)와 함께 분리에서 발생한 희·락(喜·樂, pīti·sukha)을 지닌 초선(初禪, 에 도달하여 머문다. [2선]심·사의 적정으로부터 내부의 평정과 마음의 심일경으로 심·사가 아닌 삼매(三昧, samādhi)를 지닌 희·락의 2선에 머문다. [3선]희열의 사라짐으로부터 평온(捨, upekkha)를 지닌 자는 기억하고[sato] 정지하며 신으로 락을 경험한다. 성인들이 평온과 념을 지니며 학에 머문 자라고 선설한 3선에 도달하여 머문다. [4선]락이 버려지고 고가 버려지며 이전의 기쁨과 근심들이 없어짐으로부터 불고불락을 지닌 사념(捨念淸靜, upekkhasatipārisuddhi)의 4선에 도달하여 머문다.¹⁴⁾

정정의 설명에서는 선정, 삼매의 용어가 나타나고 정념의 설명에서는 4념처의 설명이 나타난다. 조준호는 더 다양한 근거를 『아함경』(阿含經), 『니까야』(Nikāya)에서 확인하며 색계4선, 삼매를 지로, 4념처를 관으로 설정한다.¹⁵⁾

조준호는 지·관의 체계성을 설명하기 위해 지로부터 관으로 향하는 지·관 차제설을 제안한다. 지·관 차제설의 핵심적인 근거는 다음과 같다. 첫째, 색계4선으로부터 4념처로 향하는 순서가 제행의 소멸 순서와 일치한다. 경전에 의하면 행(行, saṅkhāra)에서 구행(口, vacī)은 심·사, 신행(身, kāya)은 호흡, 심행(心, citta)은 상·수(想·受, saññā·vedanā)이고,¹⁶⁾ 선정 중 초선에서 구(口), 2선에서 심·사, 3선에서 희열, 4선에서 호흡이 멸한다.¹⁷⁾ 또한 상수멸(滅盡定, saññāvedayānī-

14) DN. II, p.313. “Katamā ca bhikkhave sammāsati? Idha bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhiijhādomanassaṃ, ... vedanāsu ... cīte ... dhammesu ... Katamo ca bhikkhave sammāsamādhī? Idha bhikkhave bhikkhu vivicc’ eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamam jhānaṃ upasampajja viharati. Vitakka-vicāraṇaṃ vūpasamā ajjhattaṃ sampasādanaṃ cetaso ekodi-bhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ samādhijaṃ pītisukhaṃ dutiyaṃ jhānaṃ upasampajja viharati. Pītiyā ca virāgā upekkhako ca viharati, sato ca sampajāno, sukhañca kāyena paṭisaṃvedeti, yaṃ taṃ ariyā ācikkhanti: ‘upekkhako satimā sukhavihārī ti’ tatiya-jjhānaṃ upasampajja viharati. Sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā pubb’ eva somanassa-domanassānaṃ attha-gamā adukkhaṃ asukhaṃ upekhā-sati-pārisuddhiṃ catutthajjhānaṃ upasampajja viharati.”

15) 조준호, 「초기불교경전에 나타난 수행에 관한 용어와 개념의 검토(I)-止·觀을 중심으로-」, 『한국선학』 제3집 (한국선학회, 2001), pp.103-43.

16) SN. IV, p.293. “Assāpassāsā kho gahapati kāyasaṅkhāro, vitakkavicārā vacīsaṅkhāro, saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro.”

odha)의 입정시 행은 ‘①구행→②신행→③심행’의 순서대로 멸한다.¹⁸⁾ 조준호는 초선[구어], 2선[심·사]에서 ①구행이 멸하고, 4선[호흡]에서 ②신행이 멸하며, 이 상태는 4념처의 신념처[호흡]로 이어져 수념처, 심념처[상·수]에서 ③의행[심행]이 멸하기 때문에, 상수멸정의 ‘①구행→②신행→③심행’의 순서와 같은 방식으로 지·관 차제가 해명된다고 설명한 것이다.¹⁹⁾

둘째, 염이 발현하는 순서는 지·관 차제를 설명한다. 지에서 염은 3선에서 발현되어 4선에서 사념청정으로 나타난다. 관인 4념처는 ‘염의 확립’(satipaṭṭhāna)이다. 조준호는 4선에서 완성된 염이 관에서 염의 확립으로 이어져 지·관 차제가 해명된다고 설명한다. 결론적으로 지·관 차제란 “禪修行(四禪)이라는 형식을 통한 삼매의 성취(念의 완성) 속에 身·受·心·法 또는 五蘊의 Vipassanā가 이루어지는 것”이다.²⁰⁾

임승택은 초기 경전에서 확립된 지·관 수행 체계가 있다는 조준호의 입장에 공감할지라도 초기 경전의 지·관 관계는 차제적이기보다 균등적인 관계로 이해해야 한다고 설명한다. 임승택은 Paṭisambhidāmagga의 설명을 통해 지가 선정, 등지의 영역으로서 색계4선, 무색계4선을 가리키며 들뜸(掉舉, uddhacca)을 가라앉히는 수행법이고 관이 제법의 무상, 고, 무아를 관찰하는 것으로서 무명을 제거하는 수행법이라고 정의한다. 그리고 Yūganaddha경, Paṭisambhidāmagga에 근거를 두어 지·관의 발현 양태가 임의적이거나 균등적이라고 설명한다.²¹⁾

17) SN. IV, p.217. “비구여 나에 의해 순차적인 행의 멸이 드러났다. 초선에 도달한 자에게 구가 멸한다. 2선에 도달한 자에게 심사가 멸한다. 3선에 도달한 자에게 희열이 멸한다. 4선에 도달한 자에게 호흡이 멸한다(bhikkhu mayā anupubbaṃ saṅkhārānaṃ nirodho akkhāto. paṭhamāṃ jhānaṃ samāpannassa vācā niruddhā hoti. duttiyāṃ jhānaṃ samāpannassa vitakkavicārā niruddhā honti. tatiyāṃ jhānaṃ samāpannassa pīti niruddhā hoti. catutthāṃ jhānaṃ samāpannassa assāsapassāsā niruddhā honti) … [공처, 식처, 무소유, 비상비비상처, 상수멸정도 마찬가지로].”

18) SN. IV, p.294. “Saññāvedayitanirodhaṃ samāpajjantassa kho gahapati bhikkhuno vacisaṅkhāro paṭhamāṃ nirujjhati, tato kāyasaṅkhāro, tato cittasaṅkhāro ti.”

19) 조준호, 「초기불교에 있어 止·觀」, pp. 337-8.; 조준호, 「Vipassanā의 인식론적 근거-빠알리(Pali) 경전을 중심으로」, 『보조사상』 제16집 (보조사상연구원, 2001). pp.52-55.

20) 조준호, 「초기불교에 있어 止·觀」, p. 340.

21) 임승택, 「초기불교의 경전에 나타난 사마타빠사나」, pp.205-34.

도반들이여 나의 현전에서 아라한의 성취를 설명하는 비구나 비구니들은 누구든지 모두 4가지 길[道, magga] 혹은 이것들 중 하나에 의한 것이다. 어떤 것이 넷인가? ① 도반들이여 여기에 비구는 지를 먼저 닦고 관을 닦는다. 그가 지를 먼저 닦고 관을 닦을 때 길이 생긴다. ... 그가 그 길을 익히고 닦고 많이 행할 때 결박들은 끊어진다. 수면들은 제거된다. ... ② 도반들이여 다시 여기에 비구는 관을 먼저 닦고 지를 닦는다. ... ③ 도반들이여 다시 여기에 비구는 지·관을 함께 닦는다 ... ④ 도반들이여 다시 여기에 비구는 의(意, mānasa)가 법에 대한 들뜸(掉舉, uddhacca)에 사로잡힌다. 도반이여 그 때에 그 마음이 내부에서 멈추고 가라앉고 [심]일경이 있어서 집중된다. 그에게 길이 생긴다. ...²²⁾

이 *Yuganaddha*경의 내용에 대해 *Paṭisambhidāmagga*에서는 ①의 내용이 먼저 삼매에 들어간 후 거기에서 발생한 법들을 무상·고·무아로 수관하는 관의 방식이고 ②의 내용이 관을 선행한 후 거기에서 발생한 법들을 대상으로 하여 산란하지 않고 집중하는 방식이고 ③의 내용이 들뜸이 사라지는 삼매의 순간과 동시에 무명이 버려지는 관이 함께 행해지는 방식이며 ④의 내용이 순관 수행시 나타나는 들뜸과 같은 특별한 현상들로부터 도에 들어서는 방식이라고 설명한다.²³⁾ 임승택

22) AN, II, p.157. “Yo hi koci āvuso bhikkhu vā bhikkhunī vā mama santike arahattappattiṃ vyākaroti sabbo so catūhi maggehi etesaṃ vā aññatarena. Katamehi catūhi? Idha āvuso bhikkhu samathapubbaṅgamaṃ vipassanaṃ bhāveti. Tassa samathapubbaṅgamaṃ vipassanaṃ bhāvayato maggo sañjāyati. ... Tassa taṃ maggaṃ āsevato bhāvayato bahulikaroto saṃyojanāni pahīyanti, anusayā vyañtanti. Puna caparaṃ āvuso bhikkhu vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ bhāveti. ... Puna caparaṃ āvuso bhikkhu samathavipassanaṃ yuganaddhaṃ bhāveti. ... Puna caparaṃ āvuso bhikkhuno dhammuddhaccaviggahitaṃ mānaṃ hoti. so āvuso samayo yaṃ taṃ cittaṃ ajjhataṃ yeva santiṭṭhati sannisīdati ekodī hoti samādhīyati, tassa maggo sañjāyati ...”

23) Paṭis. II, pp.93-100.(CST본) “①출리의 힘에 의해 마음의 심일경이며 산란하지 않음이 삼매이다. 거기에서 발생한 법에 대해 무상[·고·무아]으로 수관한다는 의미에서 관이 있다. 이처럼 처음 지가 있고 나중에 관이 있다. ... ②무상[·고·무아]으로 수관한다는 의미에서 관이 있다. 거기에서 발생한 법들의 내용음과 [그것을 내부에서] 대상[으로 삼은] 상태가 마음의 심일경이며 산란하지 않음이 삼매이다. 이처럼 처음 관이 있고 나중에 지가 있다. ... ③고양됨이 버려질 때 마음의 심일경이며 산란하지 않는 삼매는 멸을 대상으로 지니고 무명이 버려질 때 수관한다는 의미에서 관은 멸을 대상으로[이외 15가지] 한다. 이처럼 지와 관은 일미(一味)이며 함께 한다. ④ 무상[·고·무아]으로 여러작의(如理作意)할 때 광명(光明, obhāsa)[이외 9가지]이 발생한다. ‘광명인 법이다’라고 광명을 알아차린다. 그로부터 산란이 고양됨이다. ... 그 때 그 마음이 내부에서 멈추고 ... 집중된다(*Nekkhammasena cittassa*

은 이에 근거를 두어 지·관 수행의 순서는 지를 먼저 행할 수도 있고 관을 먼저 행할 수도 있으며 양자를 함께 행할 수도 있다는 지·관 균등설을 제시한다.

지·관 균등설은 염을 초선에서 발현된 것으로 판단하기 때문에 염의 이해에서 지·관 차제설과 다르다. *Paṭisambhidāmagga*에 의하면 초선에서 심·사, 화·락, 섭지(攝持, *adhiṭṭhāne*), 믿음, 정진, 념, 삼매, 혜가 구축되고, 2선에서 심·사가 사라진 나머지 법들이 구축되고, 3선에서 화가 사라진 나머지 법들이 구축되고, 4선에서 락이 사라지고 평온(捨)이 나머지 법들과 함께 구축되며, 공처, 식처, 무소유처, 비상비비상처에서는 각 영역의 상(想)과 나머지 법들이 구축된다.²⁴⁾ *Paṭisambhidāmagga*의 설명은 *Anupada*경에서 ‘감지되는 것’(viditā)의 방식에서 동일한 설명이 나타나기 때문에,²⁵⁾ 임승택은 염은 초선에서부터 나타나고 관 역시 초선부터 가능하다고 설명한다.

차제설과 균등설의 대립 과정에서 김재성은 순관(純觀, *suddha-vipassanā*) 혹은 건관(乾觀, *sukkha-vipassanā*) 수행을 소개한다. 김재성은 *Yuganaddha*경의 설명 중에서 ①지로부터 관, ②관으로부터 지, ③지·관쌍수가 주로 지·관에 관한 설명이라면 ④법에 관한 들뜸에 관한 부분이 순관 수행에 해당한다는 말한다. *Visuddhimagga*에서는 안지정(安止定, *appanā-samadhi*), 근행정(近行定, *up-*

ekaggatā avikkhepo samādhi. Tattha jāte dhamme aniccato anupassanaṭṭhena vipassanā, ... Iti paṭhamam samatho, pacchā. ... Aniccato anupassanaṭṭhena vipassanā ... Tattha jātānaṃ dhammānaṃ vosaggārammaṇatā cittassa ekaggatā avikkhepo samādhi. iti paṭhamam vipassanā pacchā samatho. ... Uddhaccaṃ pajahato cittassa ekaggatā avikkhepo samādhi nirodhārammaṇo, avijam pajahato anupassanaṭṭhena vipassanā nirodhārammaṇā. Iti ārammaṇaṭṭhena samathavipassanā ekarasā honti, yuganaddhā honti, ... Aniccato manasikaroto obhāso uppajjati, obhāso dhammoti obhāsaṃ āvajjati, tato vikkhepo uddhaccaṃ. ... hoti so samayo, yaṃ taṃ cittaṃ ajjhataṃveva santiṭṭhati ... samādhīyati).”; 임승택, 「초기불교의 경전에 나타난 사마타빠사나」, p.199.

24) Paṭis. I, pp.167-68. “Paṭhamassa jhānassa ... vitakkas ... vicāra ... pīti ... sukha ... cittassa adhiṭṭhāna ... saddhā ... vīriya ... sati ... samādhi ... paññā ... pītis. Dutiyassa jhānassa ... sukha ... cittassa adhiṭṭhāna ... saddhā ... vīriya ... sati ... samādhi ... paññā ... Tatiyassa jhānassa ... sukha ... cittassa adhiṭṭhāna ... saddhā ... vīriya ... sati ... samādhi ... paññā ... Catutthassa jhānassa ... upekkhā ... cittassa adhiṭṭhāna ... saddhā ... vīriya ... sati ... samādhi ... paññā ... Ākāsañācāyatanasamāpattiya ... viññāṇaṇcāyatanasamāpattiya ... ākiñcaññāyatanasamāpattiya ... nevaññānāsaññāyatanasamāpattiya ... upekkhā ... paññā.”

25) 임승택, 「첫 번째 선정(初禪)의 의의와 위상에 대한 고찰」, 『불교학연구』 제6호 (불교학연구회, 2003), p.185.

acāra-samādhi), 찰나정(刹那定, *khaṇika-samādhi*)의 3가지 삼매를 소개한다. 김재성은 안지정과 근행정이 지에 속하고 찰나정이 순관을 설명한다고 말한다.²⁶⁾ 즉 순관 수행자는 선정이 아니라 일상의 여러 현상들을 무상, 고, 무아로 관찰하면서 나타나는 현상, 즉 법의 들뜸으로부터 마음을 안정(安定, *samādhīyati*)시켜 4향4과(四向四果)의 길로 바로 들어간다는 것이다.²⁷⁾ 순관 수행은 지·관의 새로운 관계를 제시하여 그 이해를 심화시켰다.

지·관 차제설, 지·관 균등설, 순관 수행설은 그 기준을 정하기 위해 염의 해석 문제로 이어진다. 순관의 경우 염이 단지 들뜸의 법들 중 단지 하나로 나타나기 때문에 큰 비중을 두지 않을지라도, 차제설과 균등설의 경우 염의 내용과 구조를 밝히는 것이 지·관의 관계를 증명하는 기준이 되기 때문이다. 차제설의 경우 염은 지의 3선에서 발현되고 4선에서 확립되어 4념처[관]로 이어진 것이다. 균등설의 경우 염은 초선부터 무색계4선까지 발현된 것이다. 염의 의미에 대해서도 차이가 있었다. 조준호는 자신을 객관적으로 대상화하여 관찰한다는 의미에서 염을 ‘수동적 주의 집중’으로 번역한다.²⁸⁾ 임승택은 외부로부터 육근을 수호한다는 수행의 능동적인 의미를 살려 ‘마음지킴’으로 번역한다.²⁹⁾ 주요 연구자들 역시 염의 의미를 드러내기 위해 ‘마음챙김’, ‘새김’, ‘지켜보기’ 등의 번역어를 제안했다.³⁰⁾

그러나 이 열띤 논쟁에도 불구하고 지·관의 영역, 양자 모두에서 소속되는 염이 어떻게 지·관을 구분할 수 있는지는 의문으로 남는다. 이상의 논의에서 나타난

26) Vism. 144. “그는 찰나정, 근행정, 안지정이라는 3종의 삼매를 완수한다(*tividham samādhim paripūreti khaṇikasamādhim upacārasamādhim appanā samādhinti*).”; 김재성, 「순관(純觀, *suddha-vipassana*)에 대하여-남방상좌불교 수행론의 일고찰」, 『불교학연구』 제4호 (불교학연구회, 2002), pp.255-82.

27) 김재성, 「순관(純觀, *suddha-vipassana*)에 대하여」, pp.262-74. 김재성은 이 순관의 과정이 찰나정에 의해 일어난다고 설명한다.

28) 조준호, 「초기불교에 있어 止·觀의 문제」, p.337.

29) 임승택, 「사띠(*sati*)의 의미와 쓰임에 관한 고찰」, pp.9-39.

30) 정준영, 「사띠(*sati*) 논쟁」, pp.79-100. “각목과 김재성은 대상에 마음을 두어 놓치지 않는다는 의미에서 ‘마음챙김’이라는 신조어를 만들었다. 그리고 전재성은 사띠 본래의 의미인 ‘기억’과 ‘현재와 관련된 주의 깊음’의 의미 모두를 살리기 위해서 ‘새김’이라고 번역했다.”; 박태원, 「정념(正念, *Sammā-sati*)의 의미에 관한 고찰」, 『철학논총』 제41집 (세한철학회, 2005), pp.175-212. 박태원은 무명의 왜곡 현상과 연관하여 정념이 지닌 특징을 ‘지켜보기’, ‘거리 두기’, ‘간격 확보’라고 설명한다.

지·관의 내용은 *Anupada*경에서 종합적으로 설명되어 있다.³¹⁾

	사마타	위빠사나	
		다른 부분	공통 부분
비상비비상처	비상비비상처	입정을 기억(sato)하고 출정하여, 지나가고 멈추고 변화하는 법들을 관찰	심일경, 촉, 수, 상, 사(思, cetana), 심, 의욕, 승해, 정진, 염(sati), 사, 작의
무소유처	무소유처	무소유처상	
식처	식처	식처상	
공처	공처	공처상	
4선	사 · 념(sati)청정	사, 불고불락의 수(受), 경안심(經安心)의 무관심, 념(sati)청정	
3선	사, 염(sata), 정지, 락	락, 염(sati), 정지	
2선	신락(信樂), 심일경, 회, 락	신락, 회, 락	
초선	심, 사, 회, 락	심, 사, 회, 락	

표 1. *Anupada*경에서 지 · 관

표 1에서 알 수 있듯이 지의 염은 3선에서 나타나서 4선에서 사념청정으로 표현되고 관의 염은 초선부터 비상비비상처까지 공통된 법으로 나타난다. 이를 기준으로 볼 때 만약 지의 염이 관의 염으로 차례적으로 이어진다면 염은 동일하기 때문에 지·관의 차이를 염으로부터 설명하기 어렵다. 반대로 지·관의 영역에서 염이 균등하게 발현된 것이라면 양자의 영역에 발생된 염에서 지·관을 구분하기 어렵다. 이러한 난점은 지·관논쟁의 공과를 검토한 김준호에 의해 제기되었다.

31) MN. III, p.25. “비구들이여 이것이 사리불(舍利弗)이 연속으로 법에 대한 관찰한 것이다. 비구들이여 여기에 사리불은 욕망으로부터 분리하고 불선법으로부터 분리하여 심사와 함께 분리에서 발생한 회·락인 초선에 도달하여 머문다. 초선에서 심, 사, 회, 락, 심일경, 촉, 수, 상, 사, 심, [의]욕, 승해, 정진, 념(sati), 사, 작의의 법들이 연속적으로 확정된다. 그 법들은 자각[viditā]되어 생겨난다. 자각되어 유지된다. 자각되어 사라진다. 그는 이와 같이 안다. ... [내지 비상비비상처까지](*Sāriputtassa anupadadhammavipassanāya hoti. Idha, bhikkhave, Sāriputto vivicc, eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekaṃ pītisukhaṃ paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati. Ye ca paṭhamajjhāne dhammā vitakko ca vicāro ca pīti ca sukhaṃ cittekaggatā ca phasso vedanā saññā cetanā cittaṃ chando adhimokkho vīriyaṃ sati upekkhā manasikāro, tyāssa dhammā anupadavavatthitā honti. tyāssa dhammā viditā uppajjanti, viditā upaṭṭhahanti, viditā abbhatthaṃ gacchanti*).”

사띠논쟁의 발단은 사띠가 집중명상 계열에 속하는 것인가, 지혜명상 계열에 속하는 것인가를 놓고 시작된 것이 아니라, 위빠사나를 미리 최고 위치에 자리매김한 상태에서 사마타, 사띠의 관계 또는 의의 정도를 논의한 것에 불과하다는 데 문제가 있다. 곧 사띠논쟁에서 나온 주장들은 선결문제를 엄밀하게 따져보지 않은 채 제기된 부당한 전제에 속하기 때문이다.³²⁾

염은 지·관 양자 모두에 속한 요소이기 때문에 각각의 집합을 대표하거나 양자를 구분하는 개념으로 적용되기 어려운 것이다. 차제설의 경우 초선에서 관의 염을 인정하더라도 지에서 념의 발생을 강조한 것이고 균등설의 경우 초선에서 관의 염을 중심으로 설명하지만 지의 3선, 4선의 염에 대한 해명을 간과한 측면이 있다.

Ⅲ. 견을 기준으로 한 지·관

지·관을 파악하는 것은 여러 방법론이 가능하겠지만 본 연구에서는 붓다의 출가부터 정각까지의 내용을 재구성하는 방식으로 접근해본다. *Pāsarāsisutta*를 살펴보자.

[①-출가: 연기의 출발점인 생사(生死)의 법이 지닌 위험을 벗어나기 위해] [②-정각 이전의 선정] 이렇게 출가한 그 때의 나는 … 최상의 적정(寂靜, santi)의 경지를 추구하며 … [알라라 까라마로부터 무소유처(無所有處), 웃다까 라마뵈따로부터 비상비비상처(非想非非想處)인] 그 법을 성취했다. … ‘[그렇지만 무소유처와 마찬가지로] 비상비비상처에 머무는 한 이 법은 … 적정(upasama)으로, … 열반으로 이끌지 못했다.’ … 나는 그 법으로부터 염리(厭離)하여 떠났다. … [③-정각의 상태] 나는 열반에 도달

32) 김준호, 「‘사띠(Sati)논쟁’의 공과(功過)」, pp. 202-3.

했다. 나에게 지(知, ñāṇa)와 견(見, dassana)이 생겼다. … [정각을 전달하며] [※욕계] 비구들이여 [안 · 이 · 비 · 설 ·]신식에 의해 알려지고 … 즐길 만한 [색 · 성 · 향 · 미 ·]축이 있다. 이것이 5욕(五欲)의 상태이다. … 어떤 사문 · 바라문은 이 5욕의 대상에 붙잡히지 않고, … ([※색계] 초선 … 2선 … 3선 … 4선… [※무색계] 공처 … 식처 … 무소유처 …) 비상비비상처에 도달하여 머문다. 비구들이여 다시 비구는 비상비비상처를 완전히 뛰어넘어 상수멸(想受滅, saññāvedayitanirodha)에 도달하여 머문다. 반야로 보기 때문에(disvā) 그의 [④누와 누의 멸진] 누(漏, āsava)들은 멸진(滅盡)된다.³³⁾

이 경전에서 알 수 있듯이 붓다는 연기(緣起, paṭiccasamuppāda)의 출발점이 되는 생사의 출리를 위해 출가한다. 붓다 당시 불사(不死)를 위한 방법에는 선정(禪定, dhyāya) 수행과 고행이 있었다.³⁴⁾ 바라문은 선정을 통해 브라만(brahman)과 아트만(atman)을 합일하여 궁극적 환희[ānanda]를 추구하고,³⁵⁾ 자이나교(Jaina)는 고행을 통해 문제를 해결하고자 했다.³⁶⁾ 붓다 역시 출가 후 알

33) MN I, pp.163-75. “So evaṃ pabbajito samāno … anuttaraṃ santivarapaḍaṃ pariyesamāno … taṃ dhammaṃ pariyāpuṇiṃ. … taṃ dhammaṃ pariyāpuṇiṃ. … ayaṃ dhammo … na upasamāya … na nibbānāya saṃvattati, yāvadeva nevasaññānāsaññāyatanūpapattiya’ti. … tasmā dhammā nibbija apakkamiṃ. … nibbānaṃ ajjhagamaṃ. Nāṇaṃ-ca pana me dassanaṃ udapādi. … kāyaviññeyyā phoṭṭhabbā … rajaniyā. Ime kho bhikkhave pañca kāmaguṇā. … Ye hi keci samaṇā vā brāhmaṇā vā ime pañca kāmaguṇe agathitā … paṭhamam jhānaṃ … nevasaññānāsaññāyatanam upasampajja viharati … Puna caparam bhikkhave bhikkhu sabbaso nevasaññānāsaññāyatanam samatikkamma saññāvedayitanirodham upasampajja viharati, paññāya cassa disvā āsavā parikkhīṇā honti.”; 김열권, 『위빠사나 I』 (서울: 불광출판사, 1993), pp.19-79 참조.

34) BU. IV.4.11.-4.14. “무지(無知, avidvamsa)하고 깨닫지 못한 사람들은 죽어서 (기쁨없는) 세계로 간다. … 나머지 사람들에게는 오직 고통(苦, dukkha)이 기다리고 있다. … 그것[아트만]을 아는 자는 죽지 않게 된다(tāṃs te pretyābhigacchanti avidvāṃso’budho janāḥ … athetare dukkham evāpiyanti)(ye tad viduḥ amṛtās te bhavanti)”;

35) SU. I.10. “그에 대해 선을 수행하는 것에 의해, 그와 결합하는 것에 의해 [아트만과 같은] 존재의 상태가 되는 것에 의해 마침내 환영이 사라진다(tasyābhidhyānād yojanāt tattva-bhāvād bhūyaś cānte viśvamāyā-nirvṛttiḥ).”; MU. III.1.8. “시각에 의해서도 언어로서도 그[아트만]은 파악되지 않는다. 혹은 다른 신들에 의해 고행에 의해 제례에 의해서도 그는 파악되지 않는다. 선정을 수행하면서(dhyāyamāṇaḥ) 앞의 광채에 의해 본성이 청정해질 때 부분이 아닌 그[아트만]을 본다(na cakṣuṣā grhyate nāpi vācā nānyair devaiḥ tapasā karmaṇā vā. jñāna-prasādena viśuddha-sattvas tatas tu taṃ paśyate niṣkalam dhyāyamāṇaḥ).”

라라 까라마(*Ālāra Kālāma*)나 웃다가 라마뻘따(*Udaka Rāmaputta*)로부터 상위의 선정을 경험하거나 고행주의를 실행했다.³⁷⁾ 그러나 선정은 행복을 위한 수단이 목표가 되며 그 자체로 유지될 수 없는 한계를 지니고,³⁸⁾ 고행은 정신과 육체를 피로하게만 할 뿐이었다. 붓다는 고행주의 끝에 고행을 포기하고 어릴 적 경험했던 특정한 선정의 상태를 떠올린다.

악기웨사나여 그 때 나에게 이런 생각이 들었다. 그런데 나는 아버지가 석가족의 [농경제] 의식을 거행할 때 시원한 잠부 나무 그늘에 앉아 욕망들로부터 분리되고 불선법으로부터 분리되어 심·사와 함께 회·락인 초선에 도달하여 머물렀다는 것을 통찰했다. 이것이 깨달음을 위한 길일까? 악기웨사나여 그 때 나에게 ‘염을 따른’ (*satanusārin*) 식이 있었다. 이것은 깨달음을 위한 길이다.³⁹⁾ [5비구의 비난을 떠나 홀로 머물며] ... 초선에 머물렀다. 악기웨사나여, 이 상태로부터 발생한 락의 느낌은 나의 마음을 사로잡고 ‘고정시키지 않았다’ (*na tiṭṭhati*). [내지 4선].

이 설명은 붓다가 유년 시절의 초선 경험에서 깨달음의 실마리를 발견한 것으로 잘 알려져 있다. 이 상태는 오직 선정의 상태로 이해되어 왔다. 그러나 만약 이 설명이 선정에 국한된다면 관은 태동하지 못하는 난점이 있다. 이 경에서 제 공하는 ①‘선정의 락의 느낌’에 ②‘고정하지 않았다’는 맥락을 더 자세히 볼 필요

36) 붓다의 고행에 대하여 *Machāsaccaka*경, *Bodhirājakumāra*경, *Saṅgārava*경 등을 참조.

37) MN. I, pp.242-45. “내가 이와 이를 맞물리고 혀를 입천장에 대고 마음으로 마음을 움켜쥐고 압박하며 [지나치게] 열중하면 어떨까? ... 숨을 참는 선정에 들면 어떨까?... 모든 음식을 끊으면 어떨까?(*Yan-nūṇaṃ dantebhi dantaṃ-ādhāya jivhāya tāluṃ āhacca, cetasā cittaṃ abhiniggaṇheyyaṃ abhinippīleyyaṃ abhisantāpeyyan-ti ... appāṇakampeva jhānaṃ jhāyeyya’nti ... sabbaso āhārupacchedāya paṭipajjeyyan-ti*).”; Bronkhorst, Johannes, *The two traditions of meditation in ancient India*, pp.6-52. 인도의 선정과 붓교의 선정에 관해서는 이 부분을 참조.

38) 교양교재편찬위원회, 『불교학개론』 개정판 (동국대학교출판부, 2008), pp. 50-51 참조.

39) MN. I, pp.246-47. “*Tassa mayhaṃ Aggivessana etadahosi: Abhijānāmi kho paṇāhaṃ pitu Sakkassa kammante sitāya jambucchāyāya nisīno vivicca’ eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekaṃ pītisukhaṃ paṭhamaṃ jhānaṃ upasampajja viharitā. siyā nu kho eso maggo bodhāyāti? Tassa mayhaṃ Aggivessana satānusāri viññāṇaṃ ahoṣi: eso va maggo bodhāyāti. ... paṭhamaṃ jhānaṃ upasampajja vihāsim. Evarūpāpi kho me Aggivessana uppannā sukhā vedanā cittaṃ na pariyādāya tiṭṭhati.*”

가 있다. 경전에서 선정은 열반인 고평이 아니라 락으로 설명된다. *Bahuvedanīya* 경 등에서 선정은 5욕락(欲樂)보다 더 뛰어나지만 락으로 설명된다.⁴⁰⁾ 락은 그 상태에서 머물면 행복이지만 그 상태를 유지할 수 없을 때 고토로 변하는 한계를 지닌 것이다.⁴¹⁾ 선정은 5욕을 벗어난다는 데에 의미가 있을지라도 열반으로 간주할 수 없는 것이다.⁴²⁾

‘고정된 상태’(saṃṭhita)는 선정의 상태를 의미한다. Uddesavibhaṅga경에서는 선정을 마음이 내부에서 ‘고정된 상태’로서 ‘취하지 않지만 공포’(anupāda paritassanā)로 표현한다.⁴³⁾ ‘고정된 상태로서 취하지 않지만 공포’라는 것은 선정에서 오온(五蘊, pañcakkhandhā)을 자아로 간주하는 것이다. 선정의 경험을 자아로 간주하는데 그 상태가 변화하는 것으로부터 두려움을 느낀다는 의미이다. 반대로 ‘고정되지 않는 상태’(asaṃṭhita)는 선정의 상태에서 ‘취하지 않아서 불공포’(anupāda paritassanā)이다. 이는 오온을 자아로 간주하지 않는 것이다.⁴⁴⁾ 선정에서

40) MN. I, p.398. “아난다여 이 5욕의 대상들을 연하여 락, 정신적 즐거움이 발생하는 이것이 욕락(欲樂, *kāmasukha*)이다. ... 이 락보다 훨씬 뛰어나고 탁월한 다른 락이 있다. ... [초선 내지 상수멸정](*Yaṃ kho, ānanda, ime pañca kāmagaṇe paṭicca uppajjāti sukhāṃ somanassaṃ idaṃ vuccati kāmasukhāṃ. ... Atthānanda, etaṃhā sukhā aññaṃ sukhā abhikkantatarāṇa paṇitatarāṇa*).”; *Cakkavatti*경에서도 4선정을 락에 머무는 것으로 설명한다. DN. III, p.78. “비구는 어떤 락에서 머무는가? ... 초선 ... 4선 ... (*Kiñca bhikkhave bhikkhuno sukhasmim ... paṭhamāṃ jhānaṃ ... catutthāṃ jhānaṃ ...*).”

41) MN. I, p.302. “도반 위사카여 락은 고정될 경우 락이지만 변화할 경우 고가 된다(*Sukkhā kha, āvuso visakha, vedanā thitisukkhā vipariṇāmadukkhā*).”

42) Analayo, Bhikkhu, "A brief criticism of the 'two paths to liberation' theory," *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 11, 2016, pp.38-51. 폴락(Polak)은 선정으로부터 통찰지가 산출된다고 가정한다. 하지만 아날라요(Analayo)는 선정이 수행도로서 과보가 있을지라도 통찰지를 산출할 수 없으며 선정 자체가 열반으로 이끌지 못하는 경전의 근거들을 보인다.

43) MN. III, pp.225-27. “도반이여 어떤 것이 내부에서 고정됨이라고 말해지는가? ... 초선에 도달하여 머문다. 분리에서 발생한 희락의 맛에 결박당하고 결합한 내부에서 마음을 고정됨이라고 말해진다. [내지 4선] ... 도반이여 어떤 것이 취하지 않지만 공포인가? ...색[수, 상, 행, 식]을 자아(attan)로 간주한다. 그 색이 변화하고 다른 상태가 되기 때문에 색의 변화에 따라 전개하는 식이 있다. 그의 색[수, 상, 행, 식]이 변화하는 것을 따라 전개되어 발생하는 공포와 집기하는 법은 마음을 사로잡고 고정시킨다.(*Kathañcāvuso, ajjhataṃ saṇṭhīhanti vuccati? ... paṭhamam jhānam upasampajja viharati. ... vivekajapītisukhassādasamyojanasamyuttaṃ ajjhataṃ cittaṃ saṇṭhīhanti vuccati. ... Kathañcāvuso, anupādā paritassanā hoti? ... rūpaṃ attato samanupassati ... Tassa rūpavipariṇāmaññābhāvā rūpavipariṇāmanuparivatti viññānaṃ hoti. tassa rūpavipariṇāmanuparivattajā paritassanā dhammasamuppādā cittaṃ pariyādāva tiṭṭhanti*).”

오온을 자아로 간주하지 않는 상태는 *Vivekaja*경 등에서도 알 수 있다.

도반이여 여기에서 나는 ... 초선에 도달하여 머문다. 그 때 나에게 “ ‘나는 초선에 도달한다’ 거나 ‘나는 초선에 도달했다’ 거나 ‘나는 초선으로부터 출정했다’ ” 라는 생각이 없다. 왜냐하면 거기에서 존자 사리뵈따는 오랜 동안 아만(我慢)·아집(我執)·자만(自慢)의 잠재(潛在, anusaya)를 뿌리 뽑았기 때문이다. 45)

알라라 까라마나 웃다까 라마뵈따의 무소유처, 비상비비상처에서 알 수 있듯이 선정의 경험은 자아로 간주할 수 있는 대상이 된다. 그러나 선정 상태에서 오온을 관찰하는 것은 그 상태를 자아로 간주하지 않는다. 오온을 자아로 간주하지 않는 것은 *Mahāmālukya*경에서도 확인할 수 있듯이 선정의 상태에서 오온을 무상, 고, 무아로 관찰하는 상태이다. 46)

44) MN. III, p.228. “그의 색이 변화하는 것을 따라 전개되어 발생하는 공포와 집기하는 법은 마음을 사로잡고 고정시키지 않는다. ... 색[수, 상, 행, 식]을 자아로 간주하지 않는다. ... 취하지 않아서 불공포이다(*Tassa na rūpavipariṇāmānuparivattaṇā paritassanā dhammasamuppāda cittaṃ pariyādāya tiṭṭhanti. ... na rūpaṃ attato samanupassati ... Evaṃ kho āvuso anupāda aparitassanā hoti*).”

45) MN. III, p.234. “*paṭhamam jhānam upasampajja viharāmi. Tassa mayham āvuso na evaṃ hoti - ‘aḥam paṭhamam jhānam samāpajjāmi’ ti vā ‘aḥam paṭhamam jhānam samāpanno’ ti vā ‘aḥam paṭhamā jhānā vuṭṭhito’ ti vā’ ti. “Tathā hi panāyasmato sārīputtassa dīgharattam ahaṅkāramamaṅkāramānānusayā susamūhata.*” 이어지는 경전에서 동일한 맥락이 상수멸정까지 이어짐.

46) MN. I. pp.435-6. “아난다여 어떤 것이 도(道, *magga*)인가? 어떤 것이 [육계의] 오하분결(五下分結)을 끊어 버리는 도적(道跡, *paṭipadā*)인가? 아난다여, 여기에 비구는 ... 욕망으로부터 분리되고 불선법으로부터 분리되어 심·사와 함께, 분리에서 발생한 희·락인 초선에 도달하여 머문다. 그는 거기에서 있는 색[수, 상, 행, 식]의 경과(經過)를 무상(無常)하고 고(苦)이고 ... 무아(無我)로 관찰한다. ... 2선 ... 3선 ... 4선 ... 공무변처 ... 식무변처 ... 무소유처 ... (*Katamo c’ Ananda maggo katamā paṭipadā pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ samyojanānaṃ pahānāya? Idh’ Ananda bhikkhu ... vivicceva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekaṃ pītisukhaṃ paṭhamam jhānam upasampajja viharati. So yadeva tattha hoti rūpagataṃ vedanāgataṃ saññāgataṃ saṅkhārāgataṃ viññāṇagataṃ te dhamme aniccato dukkhato ... anattato samanupassati. ... dutiyaṃ jhānam ... tatiyaṃ jhānam ... catutthaṃ jhānam ... akāsānañcāyatanaṃ ... viññāṇañcāyatanaṃ ... ākiñcaññāyatanaṃ ...*).”

	선정(지)	오온에 대한 관찰 영역(관)
비상비비 상처	비상비비상처	.
무소유처	무소유처	.
식처	식처	색의 경과, 수 · 상 · 행 · 식의 경과를 무상, 고, ... 무아로 관찰한다.
공처	공처	(동일 내용)
4선	(사념청정)	(동일 내용)
3선	(사, 염, 정지, 락)	(동일 내용)
2선	(희, 락)	(동일 내용)
초선	심, 사, 희, 락	색의 경과, 수 · 상 · 행 · 식의 경과를 무상, 고, ... 무아로 관찰한다.

표 2. *Mahamālukya*경에서 지 · 관

선정에서 스스로의 오온을 관찰하는 것은 제행의 그침(止), 열반, 누의 멸에 도달하는 과정이고 지의 영역에서 관찰 수행이 일어나는 것이다.⁴⁷⁾ 지는 그 자체로 지의 영역이지만 관은 대상이 필요하기 때문에 지·관이 함께 유지되는 미묘한 차이가 발생하는 것이다. 그리고 이러한 차이는 지·관을 심해탈(心解脫, *cetovimutti*)과 혜해탈(慧解脫, *paññāvimutti*)의 구분에서도 설명할 수 있다. 선정에서 고정됨은 심해탈의 상태이고 선정에서 고정되지 않음은 지의 상태를 관하는 것이기 때문에 심해탈·혜해탈로 볼 수 있기 때문이다.⁴⁸⁾

47) MN. I, pp.436-37. “그는 그 법들로부터 마음을 벗어나 불사계(不死界)로 마음을 모은다. ‘제행의 그침(止)이고 모든 취착의 사라짐이고 갈애의 소멸이고 이욕(離欲)이고 멀이며 열반인 이것은 적정이고 이것은 최상이다’라고. 거기에서 위치한 그는 누들의 멸을 얻는다(*So tehi dhammehi cittaṃ paṭivāpetvā amatāya dhātuyā cittaṃ upasaṃharati. ‘etaṃ santaṃ etaṃ paṇītaṃ yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taphākkhaya virāgo nirodho nibbāna’nti. So tattha ṭhito āsavānaṃ khayaṃ pāpupāti.*”

48) AN. I, p.61. “비구들이여 지가 계발되는 것은 어떤 이익을 얻는가? 마음이 계발된다. 마음이 계발되는 것은 어떤 이익을 얻는가? 탐인 그것이 제거된다. 비구들이여 관이 계발되는 것은 어떤 이익을 얻는가? 반야가 계발된다. 무명인 그것이 제거된다. 비구들이여 탐에 오염된 마음은 해탈되지 못한다. 무명에 오염된 반야는 계발되지 않는다. 이처럼 비구들이여 탐이 사라진 것은 심해탈이고 무명이 사라진 것은 혜해탈이다. (*Samatho bhikkhave bhāvito kamatthamanubhoti? Cittaṃ bhāvīyati. Cittaṃ bhāvitaṃ kamatthamanubhoti? Yo rāgo so pahīyati. Vipassanā bhikkhave bhāvitā kam attham anubhoti? Paññā bhāvīyati. Paññā bhāvitā kamatthamanubhoti? Yā avijjā sā pahīyati. Rāgupakkiliṭṭhaṃ vā bhikkhave cittaṃ na vimuccati, avijjupakkiliṭṭhā vā paññā bhāvīyati. Imā kho bhikkhave rāgavirāgā cetovimutti,*

따라서 붓다가 유년 시절 경험한 “[선정의] 이 상태에서부터 발생한 락의 느낌은 나의 마음을 사로잡고 고정하지 않았다”는 말의 의미는 선정 그 자체를 가리키는 것이 아니라 선정 상태에서 관하는 방식을 발견한 것으로 봐야 한다. 더욱이 유년 시절 붓다가 초선에 경험한 ‘염을 따른’(satānusāri) 식은 초선에 나타난 것이다. *Anupada*경(표1 참조)의 설명에서처럼 염은 초선에서 발생한 것이기 때문에 붓다의 유년 시절 초선은 관에 해당하는 것이다. 따라서 지는 색계4선과 무색계4선으로 선정에 머무는 것이고 관은 색계4선과 무색계4선에서 오온을 무상, 고, 무아로 관찰하는 상태이다. 지는 그 자체로 지의 상태이고 지에서 관은 지의 경험을 대상으로 관찰하는 상태, 즉 지·관이 함께 이루어진 상태이다.⁴⁹⁾

그리고 누(漏, āsava)의 멸을 성취한 영역이 어디인지를 살펴볼 필요가 있다. 누의 멸은 붓다의 깨달음의 정점을 표현하는 삼명(三明) 중 하나인 누진통(漏盡通, *Āsavakkhaya*)이다. 누는 욕루(欲漏, *kāmāsava*), 유루(有漏, *bhavāsava*), 무명루(無明漏, *avijjāsava*)의 세 가지가 있다.⁵⁰⁾

이와 같이 알고 이와 같이 볼 때 욕루로부터 마음은 해탈된다. 유루로부터 마음은 해탈된다. 무명루로부터 마음은 해탈된다. ‘해탈될 때 해탈되었다’(Vimuttasmim vimuttamiti)라는 얇이 있다.⁵¹⁾

이 구절에서 ‘해탈될 때 해탈되었다’는 표현은 심해탈의 상태를 관찰을 통해 아는 심해탈·혜해탈 상태를 나타내고 있음이 이필원에 의해 설명되었다.⁵²⁾

avijjāvirāgā paññāvimuttīti.”; 우동필, 『『MN 9경』과 『중아함 29경』에 나타난 무명과 누의 해석 문제』, 『선문화연구』 제16집 (선리연구원, 2014), pp.173-216.

49) 정준영, 「두 가지 해탈의 의미에 대한 고찰: 니까야를 중심으로」, 『불교학연구』 제14호 (불교학연구회, 2006), pp.61-90 참조. 정준영은 니까야를 중심으로 심해탈, 혜해탈, 양분해탈의 차이를 설명한다.; 한상희, 「아라한의 해탈에 관한 고찰 -심해탈과 혜해탈」, 『불교학연구』 제53호 (불교학연구, 2017), pp.163-93. 한상희는 혜해탈의 경우 심해탈과 혜해탈 모두를 성취한 경우를 설명한다.

50) SN. IV, p.256. “*Tayo me āvuso āsavā. Kāmāsavo bhavāsavo avijjāsavo.*”

51) MN. I, p.348. “*Tassa evaṃ jānato evaṃ passato kāmāsavāpi cittaṃ vimuccati, bhavāsavāpi cittaṃ vimuccati, avijjāsavāpi cittaṃ vimuccati. Vimuttasmim vimuttamiti ñāpaṃ hoti.*”

52) 이필원, 「아라한 개념의 발전과 전개-심해탈과 혜해탈을 중심으로」, 『인도철학』 제24집 (인도철학회, 2008), pp.111-38 참조. 이필원은 최고층 문헌을 중심으로 심해탈과 혜해탈의 차이를

하지만 누는 외부 대상을 향해 일어나는 마음의 작용으로도 설명된다. *Sabbāsava*경은 여러 가지 누를 설명하는 과정에서 육근(六根, *chāindriya*)을 수호하지 못할 때 발생하는 누를 설명한다.⁵³⁾ 이 경우 누는 5육에 의해 육계에서 발생한 것이다.⁵⁴⁾ *Khandha*경에서 누가 유지되는 상태는 오취온(五取蘊, *pañcupādānakkhā*)이다. 오취온은 오온을 누의 조건으로 취착한 상태이기 때문이다.⁵⁵⁾ *Chabbisodhana*경에서는 “도반이여 이와 같이 알고 이와 같이 본다. 이 오취온에 대해 취착하지 않고 누들로부터 나의 마음이 해탈되었다”⁵⁶⁾라고 설명하는데 오취온은 육계에 해당하기 때문에, 이 맥락에서 누로부터의 해탈은 육계에서 이루어진다고 볼 수 있다.

육계에서 누의 멸은 순관 수행에 이루어진다.⁵⁷⁾ 예를 들어 *Vitakkasaṇṭhāna*경, *Kāyagatāsati*경에서는 악한 불선의 사유(*vitakkā*)가 의욕, 성냄, 어리석음에 관계될 경우 여러 가지 방법을 통해 그 상태에서부터 직접적으로 벗어나 “마음이 내부에서 멈추고 가라앉고 [심]일경이 있으며 집중된다”(cittam santiṭṭhati san-nisīdati ekodi hoti samādhīyati)는 상태를 실천해야 한다고 설명한다.⁵⁸⁾ 이 구절

구분한다.

53) MN. I. p.9. “비구들이여 어떤 것이 수호에 의해 끊어져야 할 누인가? ... 비구들이여, 왜냐하면 그가 안근의 수호를 수호하지 못하여 머물 때 발생할 누, 열번(熱煩)는 발생한다(*Katame ca bhikkhave āsavā saṇṭvarā pahātabbā?*... *Yaṃ hi’ ssa bhikkhave cakkhundriyasamvaraṃ asaṇṭvutassa viharato uppajjeyyūṃ āsavā vighātapariṇāhā*).”

54) 우동필, 「『MN 9경』과 『중아함 29경』에 나타난 무명과 누의 해석 문제」, pp.173-216. 주석서와 논서에서 욕루는 육계에 해당한다. 그러나 우동필은 세 가지 누 모두를 육계에 한정시키고 무루를 색계·무색계에 해당하는 것을 논증한다. 어느 경우든 욕루는 육계에 해당한다.

55) SN. III, pp.47-48. “비구들이여, 어떤 것이 오온인가? ... 색온[수·상·행·식]... 비구들이여, 어떤 것이 오취온인가? ... 누와 함께 취한 상태, 이것이 색취온[수취온, 상취온, 행취온, 식취온]. ... 비구들이여, 이것이 오취온이라고 말한다(*Katame ca bhikkhave pañcakkhandhā. ... rūpakkhando. ... Katame ca bhikkhave pañcupādānakkhandhā? ... sāsavaṃ upādāniyaṃ, ayaṃ vuccati rūpupādānakkhandho. ... Ime vuccanti bhikkhave pañcupādānakkhandhā*).”

56) MN. III, p.31. “*Evam kho me āvuso jānato evaṃ passato imesu pañcasu ‘pādānakkhandhesu anupādāya āsavehi cittam vimuttan ti.*”

57) 정준영, 「사마타(止) 없는 위빠사나(觀)는 가능한가」, 『불교사상과 문화』 제2호 (불교학연구원, 2010), pp.7-56. 정준영은 순관 수행이 초기 경전에 중심을 둔 것이기보다 주석서나 논서를 기준으로 하고 있음을 지적한다.

58) MN. I, p.119. “*ye pāpakā akusalā vitakkā chandūpasamhitā pi dosūpasamhitā pi mohūpasamhitā pi te pahīyanti te abbattham gacchanti. tesam pahānā ajjhataṃ eva cittam*

은 *Yuganaddha*경 ④번에서 순관 수행과 동일한 표현으로 욕계에서 직접적인 해탈을 암시한다.⁵⁹⁾ 누진통이 정각의 마지막 부분에 나타난 것은 아마도 붓다가 정각을 이룬 후 욕계에서 자신의 정각을 확인한 것이라고 추정해 볼 수 있다. 이상으로 붓다의 출가부터 정각까지의 내용을 살펴보았다. 이를 기준으로 하여 삼계·출세간의 구조 속에서 지·관을 구분하면 다음과 같다.

	삼계	출세간
지	무색계	지를 대상으로 한 관
	색계	
	욕계	순관

표 3. 삼계·출세간에서 지·관

이 구분에서 일반 범부는 욕계의 의식이다. 지는 색계·무색계에서 도달하여 머무는 의식이다. 지에 머문 의식은 5욕이나 5개(五蓋)⁶⁰⁾를 벗어난 심해탈의 상태이다. 지를 대상으로 한 관은 색계·무색계에 도달하여 머무르지 않으며 그 상태를 관찰하는 상태이다. 지를 대상으로 한 관은 지를 대상으로 하고 있기 때문에 지·관의 상태로서 심해탈·혜해탈의 상태이다. 순관은 욕계를 대상으로 욕계의 상태를 관찰하는 상태이다.

삼계·출세간의 기준에서 지·관은 각각 상(想, *saññā*) 대 반야[慧, *paññā*], 승지(勝知, *abhiññā*), 변지(遍知, *pariññā*)로 구분될 수 있다.

(①삼계의 상:) 비구들이여, 들음을 얻지 못한 범부는 … 지(地, *paṭhavi*)를 지로 인식한다(*sañjanāti*). 지를 지로 인식하기 때문에, 지에 대한 ‘의가 일어난다(*maññati*)’ . 지에서 의가 일어난다. 지로부터 의가 일어난다.

santiṭṭhati sannisīdati ekodi hoti samādhīyati.”; MN. III, p.89. *Kāyagatāsati*경.

59) 각주 22번)

60) MN. I, p.347. “그는 5개(蓋)를 버리고 … 초선에 도달하여 머문다(*So ime pañca nīvaraṇe pahāya … paṭhamam jhānam upasampajja viharati*).”; MN. II, p.203. 5개(蓋)는 욕욕개(欲慾蓋, *Kāmacchandanivaraṇa*), 진에개(瞋恚蓋, *byāpādanīvaraṇa*), 혼면개(昏眠蓋, *thīnamiddhanīvaraṇa*), 도회개(掉悔蓋, *uddhaccakukkuccanīvaraṇa*), 의개(疑蓋, *vicikicchānīvaraṇa*)이다.

지를 ‘자아’ [me]라고 [생각하는] 의가 일어난다. 지에서 기쁨을 느낀다.
 … 수(水, āpa) … 화(火, teja) … 풍(風, vāya) … 천(天, bhūta) … 신(神, deva) … 생주(生主, pajāpati) … 브라만천(梵, brahma) … 광음천(光音天, ābhassara) … 변정천(遍淨天, subhakiṇṇa) … 광과천(廣果天, vohapphala) … 승자천(勝者天, abhibhu) … 공무변처 … 식무변처 … 무소유처 … 비상비비상처 … 보여진 것[所見, dīṭṭha] … 들린 것[所聞, suta] … 이해된 것[所意, muta] … 알려진 것[所識, viññata] … 일성[一性, ekatta] … 다양성[多性, nanatta] … 일체(一切, sabba) … (②출세간의 승지:) 비구들이여, 비구는 지를 … 열반을 열반으로 승지한다(abhijānati).⁶¹⁾

상은 삼계에서 인식을 가리키며 자아상의 원인이 된다. 이 경의 설명에 의하면 범부는 스스로 인식하고 그 인식한 것에 대해 의(意, *manas*)를 일으키고 의로부터의 대상을 자아 혹은 자신의 것으로 간주한다. 상의 영역은 욕계 뿐만 아니라 색계의 초선부터 무색계의 비상비비상처까지 모두 해당된다. 그에 반해 출세간의 앎은 승지(*abhiññā*)이다.⁶²⁾ *Bhayabherava*경에서 승지는 4성제에 대한 앎이다.⁶³⁾ 반야[慧, *paññā*] 역시 사성제에 대한 앎이다.⁶⁴⁾ 이를 통해 삼계에서 지는 상의

61) MN. I, pp. 1–4. “*assutavā puthujjāno … paṭhavim paṭhavito sañjānāti, paṭhavim paṭhavito saññātvā paṭhavim maññati, paṭhaviyā maññati, paṭhavito maññati, paṭhavim-me ti maññati, paṭhavim abhinandati; … āpa … teja … vāya … bhūta … deva … pajāpati … brahma … ābhassara … subhakiṇṇa … vohapphala … abhibhu … ākāsaṇācāyatana … viññāpaṇcāyatana … ākiṇcaññāyatana … nevasaññānāsaññāyatana … dīṭṭha … suta … muta … viññata … ekatta … nanatta … sabba … bhikkhave bhikkhu … Āpaṃ … nibbānaṃ nibbānato abhijānāti*” *maññati*는 ‘생각하다’는 어근 √*man*이다. √*man*의 명사형은 *manas*(意)이다. 법과 의의 관계 속에서 의의 의미를 부각시키기 위해 *maññati*를 ‘의가 일어난다’고 번역한다. 이 경에서 삼계와 출세간을 가르는 기준은 변지(遍知, *pariññā*)의 여부이다.

62) 승지는 ‘-에 대하여’, ‘뛰어난’을 의미하는 접두사 *abhi*와 ‘알다’를 의미하는 √*jñā*(혹은 √(*ñ*)*ñā*)로부터 발생된 단어이다. *abhiññā*의 3인칭 단수 동사는 *abhijānāti*이고 1인칭 단수 아오리스트는 *abbhaññāsiṃ*이다.

63) MN. I, p.23. “그 때 나는 이것이 고라고 있는 그대로 통찰했다. 이것이 고집이라고 있는 그대로 통찰했다. 이것이 고멸이라고 있는 그대로 통찰했다. 이것이 고멸도라고 있는 그대로 통찰했다.(*So idaṃ dukkhaṃ-ti yathābhūtaṃ abbhaññāsiṃ, ayaṃ dukkhasamudayo ti yathābhūtaṃ abbhaññāsiṃ, ayaṃ dukkhanirodho ti yathābhūtaṃ abbhaññāsiṃ, ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ abbhaññāsiṃ*).”

64) SN. III, p.163. “성제자는 색(色)에 대해 깨닫는다. 색집에 대해 깨닫는다. 색멸에 대해 깨닫는다. 색멸도에 대해 깨닫는다.[수·상·행·식도 마찬가지로](*ariyasāvako rūpaṃ pajānāti rūpasamudayaṃ pajānāti rūpanirodhaṃ pajānāti, rūpanirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti*).”

영역에 속하고 출세간에서 관은 반야, 승지, 변지의 영역에 속한다는 것을 알 수 있다.

또한 삼계에서 출세간로 향하는 것은 팔정도(八正道, *Ariya aṭṭhaṅgika magga*)이다. 팔정도는 정견, 정지(正志, *sammāsaṅkappa*), 정어(正語, *sammāvācā*), 정업(正業, *sammākammanta*), 정명(正命, *sammā-ājīva*), 정정진(正精進, *sammāvāyāma*), 정념, 정정이다. 팔정도의 각 법들은 분리되거나 순차적으로 행해지는 것이 아니다. 팔정도는 정견이 항상 선행할지라도 정견, 정정진, 정념의 3법이 함께 전개하면서 정지, 정어, 정업, 정명, 정정을 수행하게 한다.⁶⁵⁾ 정견은 사성제에 대한 앎, 법의 집·멸에 대한 앎을 의미하고,⁶⁶⁾ 정정진은 정견, 정념을 지속하게 하며, 정념은 정견의 형식을 기억하도록 기능한다.

그는 사건을 버리고 정진한다. 정견을 구축한 그의 정진이 있다. 그는 기억하고(sato) 사건을 버린다. 기억하고 정견을 구축하여 머문다. 이것이 그의 정념(正念, *sammāsati*)이다.⁶⁷⁾

여기서 정견은 법의 생·멸을 관찰하는 형식을 제공한다. 정견은 ‘사견’(邪見, *micchādiṭṭhi*)을 ‘사견’으로 깨닫고(*pajānāti*) 정견을 ‘정견’으로 깨닫는 형식을 제공한다.⁶⁸⁾ 정견의 형식은 법의 집·멸을 아는 방식으로 “A를 ‘A’로 깨닫는다

65) MN. III, p.72. “이처럼 이 세 가지 법이 정견을 따르고 함께 전개한다. 즉 정견, 정정진, 정념이다. ... 비구들이여, 거기에서 정견이 선행한다(*Itissime tayo dhammā sammādiṭṭhiṃ anuparidhāvanti anuparivattanti, seyyathidaṃ: sammādiṭṭhi, sammāvāyāmo, sammāsati. Tatra bhikkhave sammādiṭṭhi pubbaṅgamā hoti*).”

66) SN. II, p. 17. “존자여 정견, 정견이라고 말합니다. 존자여 어떠한 점에서 정견입니까? ... 고는 발생될 때 발생된다. 고는 소멸될 때 소멸된다는 것을 의심하지 않고 회의하지 않는다. 여기에서 다른 것에 연하지 않기 때문에 그의 앎이 참으로 있다. 짚짜나여 이런 점에서 정견이 있다(*Sammādiṭṭhi sammādiṭṭhī bhante vuccati. Kittāvātā nu kho bhante sammādiṭṭhi hotīti? ... Dukkham eva uppajjamānaṃ uppajjati dukkhaṃ nirujjhamānaṃ nirujjhatīti na kaṅkhati na vicikicchati aparapaccayā ñāṇam evassa ettha hoti. Ettāvātā kho Kaccāna sammādiṭṭhi hotīti*); SN. V, pp. 8–9. “비구들이여 어떤 것이 정견인가? 비구들이여 그것은 고에 대한 앎, 고집에 대한 앎, 고멸에 대한 앎, 고멸도에 대한 앎이다(*Katamā ca bhikkhave sammādiṭṭhi? Yaṃ kho bhikkhave dukkhe ñāṇam dukkhasamudaye ñāṇam, dukkhanirodhe ñāṇam dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya ñāṇam*).”

67) MN. III, p. 72–5. “So micchādiṭṭhiyā pahānāya vāyamati, sammādiṭṭhiyā, upasampadāya, svāssa hoti sammāvāyāmo. So sato micchādiṭṭhiṃ pajahati, sato sammādiṭṭhiṃ upasampajja viharati, sāssa hoti sammāsati.”

(*pajānāti*)”이다. 이 형식은 4념처의 관찰 수행 형식과 동일하다.

비구들이여, 어떻게 비구는 몸(身, *kāya*)에 대해 몸을 따라 관찰하며 머무는가? ... 그는 기억하며 내쉬고, 기억하며 들이쉰다. 그는 길게 내쉴 때 ‘나는 길게 내쉴다’고 깨닫는다(*Dighaṃ vā assasanto ‘dighaṃ assasāmi’ ti pajanati*) ... [수 · 심 · 법에서도 마찬가지로 형식]⁶⁹⁾

정견과 4념처의 관법 형식이 동일하다는 것은 팔경도와 관 수행이 다르지 않음을 보여준다. 이렇게 볼 때 지·관은 삼계와 출세간으로 구분되고 삼계·출세간은 정견의 여부로 구분됨을 알 수 있다.

그렇다면 지·관에서 각각 기능하는 염을 어떻게 이해할 수 있을까? 지에서 발현되는 염은 3선에서는 평온, 즐거움에 대한 기억이고 4선에서는 평온에 대한 청정한 기억으로 이해할 수 있다.⁷⁰⁾ 선정에 도달한 수행자는 색계의 회, 락, 사 중 하나의 느낌에 도달하여 머물지만 그것을 아는 것은 욕계에서 그 선정 상태에 대한 기억을 통해 알기 때문이다. 그에 비해 관에서 발현되는 염은 “A를 ‘A’로 안다”는 정견의 형식을 기억하는 것이다. 관의 염은 8정도의 정견, 정정진과 함께 하여 삼계에서 오온·오취온의 법의 집·멸을 관찰하게 한다. 즉 염은 정견을 잊지

68) MN. III, p.71. “*Kathaṇca bhikkhave sammādiṭṭhi pubbaṅgamā hoti? Micchādiṭṭhiṃ Micchādiṭṭhiti pajānāti, Sammādiṭṭhiṃ Sammādiṭṭhiti pajānāti.*”

69) MN. I, pp. 56–62. “*Kathaṇca bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī viharati? ... So satova assasati, satova passasati. Dighaṃ vā assasanto dighaṃ assasāmi ti pajānāti, ...*”

70) 염의 일차적인 의미는 ‘기억’(remembering)이다. *Sati*는 ‘기억하다’(remember)를 의미하는 어근 √*smṛ*에 과거분사 접미사 *-ta*, 여성형 어미 *-i*가 붙어 형성된 명사이기 때문이다. 염에 관한 역어인 수동적 자기 집중, 마음지킴, 마음챙김, 마음새김 등의 역어가 관의 염에 대해 더 풍부한 이해를 제공하고 있을지라도 염은 잊음(*muṭṭha*)의 반대 의미로 ‘잊지 않음’(*asammūṭṭhā*)의 의미를 보여준다.; MN. I, p.329. “당신은 너무 오래 머물렀기 때문에 그 기억은 망각되었다(*sati pamūṭṭhā*). 그 때문에 당신은 알지 못하고 보지 못한다. 나는 그것을 알고 본다(*Tassa te aticiranivāseṇa sā sati pamūṭṭhā, tena taṃ tvam na jānāsi na passasi; tamahaṃ jānāmi passāmi*).”; SN. V, p.332. “비구들이여 비구가 몸에 대해 몸을 관찰하는 자가 되어 노력하고 바르게 알고 기억(*sati*)을 지니며 세계에 대해 탐욕과 불만족을 제거하는 그 때에 확립된 그의 ‘잊지 않는 기억’(*sati asammūṭṭhā*)이 있다(*Yasmim samaye bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī viharati atāpī sampajāno satimā vineyya loke abhihiḍḍomanassam, upaṭṭhitāssa tasmim samaye sati hoti asammūṭṭhā*).”; MN. I, p.20. “어떤 사문 혹은 바라문들은 기억이 망각되고(*muṭṭhassati*) 정지가 아닌 상태로 삼림, 숲, 황량한 곳의 외딴 거처들에서 [수행을] 실천한다(*ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā vā muṭṭhassati asampajānā araññavanapattthāni pantāni senāsanāni paṭisevanti*).”

않고 ‘기억하기’의 기능을 수행할 때 정념이 되고 그렇지 않을 때 다만 선정의 상태에 대한 기억만을 간직한다고 볼 수 있는 것이다. 따라서 본 연구는 삼계·출세간을 기준으로 지·관의 구분은 정견의 여부에 있다고 결론짓는다.

IV. 결론

지·관 논쟁, *Sati* 논쟁은 교법의 측면에서 초기불교 수행체계가 명확히 확립되어 있음을 밝히고 수행론적 측면에서 지·관의 발현 양태에 관해 심도 깊은 논의를 전개했다. 지·관 차제설은 불교 수행의 핵심이 관에 있다는 점을 충분히 드러냈고 지·관 균등설은 ‘지→관, 관→지, 지·관 균등’의 초기불교 수행의 전통을 재확인했다. 하지만 그 발전적 논의에도 불구하고 염은 지·관의 영역 양자 모두에서 나타나기 때문에 염을 기준으로 지·관의 관계를 구분할 수 없었다. 본 연구는 이상의 논의에서 염을 기준으로 지·관을 구분할 수 없다면, 지·관을 구분하는 개념은 무엇일까의 문제 의식에서 수행된 것이다.

본 연구는 지·관의 구분을 보다 선명하게 하기 위해 삼계와 출세간을 그 기준으로 제시했다. 삼계와 출세간의 구분은 지·관 차제설, 지·관 균등설, 순관 수행설 등을 모두 포함하여 설명할 수 있기 때문이다. 본 연구는 지·관을 삼계·출세간에서 욕계,관이 배제된 지, 지에서 관, 지가 배제된 관의 영역으로 구획했다. 욕계는 일반 범부의 의식이다.관이 배제된 지는 색계·무색계로 선정을 통해 도달하는 수행자의 의식이다. 지에서 관은 선정 상태를 관찰하는 출세간의 의식이다. 지가 배제된 관은 욕계를 대상으로 관찰하는 순관 수행자의 의식이다. 지 수행이 그 자체로 이루어지는 것에 비해 관 수행은 대상을 조건으로 하고 있기 때문에 경험 영역에 따라 지·관[색계·무색계]이 수행되거나 순관[욕계]의 관이 수행된다. 본문의 이러한 구분은 이전 연구들과 차별되는 대안적 해석이다.

본 연구에서 지·관의 구분은 염에 있는 것이 아니라 세간계·출세간의 차이를 가르는 기준에 있다. 삼계는 상에 기준을 둔 의식이다. 색계·무색계에서 지는 5욕이나 5개를 벗어나 회, 락, 사의 순수한 느낌을 경험하더라도 그 자체는 열반이

아니다. 출세간은 삼계를 대상으로 하고 있기 때문에 반야, 승지, 변지 등의 특징으로 구별된다. 출세간은 삼계에서 법의 집·멸을 관찰하는 것이다. 정견은 법의 집·멸 형식을 담고 있으며 4념처의 형식으로도 이어지고 있기 때문에 정견의 여부는 삼계·출세간을 구분하며 지·관을 구분하는 기준이 될 수 있다. 이 경우 염은 기억의 의미로서 정견이 전제될 경우만 정념으로 기능한다는 제한적 의미를 갖는다. 따라서 본 연구는 지·관을 구분하는 기준이 염이 아니라 견에 있다는 새로운 관점을 제안한다.

<참고문헌>

1. 원전류

T : 大正新修大藏經. Cbeta.

CST: Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka 4.0. <<http://www.tipitaka.org/cst4>>

AN : Aṅguttara-Nikāya, 5vols. 2nd. ed. A.K. Warder, PTS, 1961.

DN : Dīgha-Nikāya, 3vols. T.W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, PTS, 1966

MN : Majjhima-Nikāya, 3vols. ed. V. Trenckner, PTS, 1979.

SN : Saṃyutta-Nikāya, 5vols. ed. M. Leon Feer, PTS, 1989.

DhsA. : Dhammasaṅgaṇī-aṭṭhakathā, CST.

Paṭis : Paṭisambhidāmagga, CST.

BU : Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, Radhakrishnan, The Principal Upaniṣads, 1957.

SU : Śvetāśvatara Upaniṣad. Radhakrishnan, The Principal Upaniṣads, 1957.

2. 단행본

김열권, 『위빠사나 I』, 서울: 불광출판사, 1993.

Bronkhorst, Johannes, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India, 2nd edition*, Delhi: Motilal Banarsidass. 1993.

King, Richard, *Orientalism and Religion*, London and New York: Routledge, 1999.

3. 논문류

김재성, 「순관(純觀, suddha-vipassanā)에 대하여」, 『불교학연구』 제4호 (불교학연구회, 2002), pp. 255-82.

김준호, 「『사띠(sati)논쟁』의 공과(功過)」, 『불교학리뷰』 4권 (불교문화연구소: 2008), pp. 202-3.

김준호, 「初期佛典에 나타난 止觀概念」, 『한국선학』 제1호 (한국선학회, 2000), pp.285-306.

김형준 외 2인, 「원시선의 본질 및 그 수습구조에 관한 일고」, 『불교학연구』 제1집 (불교학연구회, 2000), pp.367-403 참조.

- 이필원, 「아라한 개념의 발전과 전개-심해탈과 해해탈을 중심으로」, 『인도철학』 제24집 (인도철학회, 2008), pp.111-38
- 인 경, 「초기불교에서의 지·관과 사선」, 『보조사상』 16집 (보조사상연구원, 2001), pp.89-119.
- 임승택, 「초기불교의 경전에 나타난 사마타빠사나」, 『인도철학』 제11집 (인도철학, 2001), pp.205-34.
- 임승택, 「사띠(sati)의 의미와 쓰임에 관한 고찰」, 『보조사상』 제16집 (보조사상연구원, 2001), pp.9-39.
- 임승택, 「첫 번째 선정(初禪)의 의의와 위상에 대한 고찰」, 『불교학연구』 제6호 (불교학연구회, 2003), p.185.
- 임승택, 「위빠사나 수행의 원리와 실제」, 『불교연구』 20집 (한국불교연구원, 2004), pp.191-96.
- 정준영, 「사마타(止)와 위빠사나(觀)의 의미와 쓰임에 대한 일고찰」, 『불교학연구』 제12호 (불교학연구회, 2005), pp.520-52;
- 정준영, 「두 가지 해탈의 의미에 대한 고찰: 니까야를 중심으로」, 『불교학연구』 제14호 (불교학연구회, 2006), pp.61-90
- 정준영, 「사마타(止) 없는 위빠사나(觀)는 가능한가」, 『불교사상과 문화』 제2호 (불교학연구원, 2010), pp.7-56.
- 정준영, 「사띠(sati) 논쟁」 (서울: 만해사상실천선양회, 2015), pp.79-100.
- 조준호, 「초기불교에 있어 止·觀의 문제」, 『한국선학』 제1호 (한국선학회, 2000), pp.321-58. 2001), pp.205-34.
- 조준호, 「초기불교경전에 나타난 수행에 관한 용어와 개념의 검토(I)-止·觀을 중심으로-」, 『한국선학』 제3집 (한국선학회, 2001), pp.103-43.
- 조준호, 「Vipassanā의 인식론적 근거-빠알리(Pali) 경전을 중심으로」, 『보조사상』 제16집 (보조사상연구원, 2001). pp.52-55.
- 우동필, 「『MN 9경』과 『중아함 29경』에 나타난 무명과 누의 해석 문제」, 『선문화연구』 제16집 (선리연구원, 2014), pp.189-93.
- 박태원, 「정념(正念, Sammā-sati)의 의미에 관한 고찰」, 『철학논총』 제41집 (새한철학회, 2005), pp.175-212.
- 한상희, 「아라한의 해탈에 관한 고찰 - 심해탈과 해해탈」, 『불교학연구』 제53호 (불교학연구, 2017), pp.163-93.
- 황순일, 「불교학과 오리엔탈리즘」, 『석림』 제41집 (동국대학교 석림회, 2007), pp.81-90.

Anālayo, Bhikkhu, "A brief criticism of the 'two paths to liberation' theory,"

Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies 11, 2016, pp.38-51.

Cousins, L. S., "Pali Oral Literature," *Buddhist Studies*, eds. by P. Denwood and A. Piatigorsky, London: Curzon Press, 1983, pp.1-11.

Schmithausen, Lambert, "On Some Aspects of Descriptions or Theories of Liberating Insight and Enlightenment in Early Buddhism," *Studien zum Jainismus und Buddhismus: Gedenkschrift Ludwig Alsdorf, Franz Steiner*, 1981, pp.203-207.

[제1발표 논평 1]

「염(念, sati)과 견(見, diṭṭhi)」에 대한 논평

서현희

서울불교대학원대학교

본 논문은 지·관(止·觀, samatha·vipassanā) 논쟁에 나타난 염(念, sati)의 지위를 검토함으로써, 지·관을 구분하는 권한이 염보다 견(見, diṭṭhi)에 있음을 정당화하는 것에 주목표를 두고 있다. 이 논문은 니까야 경전과 그 주석서 그리고 여러 학자들의 논문들을 바탕으로 하여 심도 있게 연구되었다.

1. 전체적인 내용 소개

본 논문은 ‘지·관(止·觀, samatha·vipassanā) 논쟁’에 나타난 염(念, sati)의 지위를 검토함으로써, 지·관을 구분하는 권한이 염보다 견(見, diṭṭhi)에 있음을 정당화하는 것에 주목표를 두고 있다.

지·관과 sati 논쟁은 교법의 측면에서 초기불교 수행체계가 명확히 확립되어 있음을 논자는 밝혔으며, 아울러 수행론적 측면에서 지·관의 발현 양태에 관해서도 심도 깊은 논의를 전개하였다. 논자는 논의를 바탕으로 지·관을 구분하는 기준이 염이 아니라 견에 있다는 새로운 관점을 제안하고 있다.

본 논문내용의 전개는 초기 경전에서 나타나는 ‘지·관의 체계성에 관한 문제 제기’로부터 시작되었으며, 지·관 수행이 ‘차제(次第)적인 것인가 혹은 균등(均等)한 것인가’의 주제를 거쳐 지·관을 구분하는 기준이 되는 ‘염을 어떻게 이해해야 하는지’에 대한 탐구로 진행되었다. 이 과정에서 염은 지·관의 구분과 차제·균등의 발현 양태를 좌우하는 기준으로 수용되었음을 밝혀주고 있다. 논자는 ‘염은

지·관의 영역 양자 모두에서 나타나기 때문에 염을 기준으로 지·관의 관계를 구분할 수 없음'을 알게 되었으므로, 지·관을 구분하는 개념이 무엇인가에 대한 문제의식으로 연구를 진행하게 되었다고 연구동기를 밝히고 있다.

이 논문에서 논자는 '지·관 균등설과 지·관 차제설[지→관, 관→지]은 불교수행의 핵심이 관에 있다는 점을 심도 있게 밝혀주었으며, 지·관 균등설은 초기불교 수행의 전통을 재확인시켜주었다고 하였다.

지·관의 영역과 양자 모두에서 나타나는 염의 내용과 구조를 밝히는 것이 지·관의 관계를 증명할 수 있는 길이라고 논자는 확신하였다. 지·관의 영역과 양자 모두에서 소속되는 염이 어떻게 지·관을 구분할 수 있는지에 대해서 학자들은 여러 의견들을 제시하고 있다. 지·관 논쟁은 여러 학자들에 의해 논의되었다. 조준호는 '염은 지의 3선에서 발현되어 4선에서 완성되고, 4선을 통해 완성된 염은 4념치인 관을 가능하게 한다는 지·관차제설'을, 임승택은 '염이 초선에서부터 발현 가능하여 지·관 모두에 연관된다고 하는 지·관균등설' 그리고 김재성은 '지를 배제한 상태에서 관을 닦는 순관(乾觀, suddha-vipassanā)' 등에 의한 지·관의 체계성에 대한 이해를 더욱 심화시키게 된다. 그런가하면 정준영은 '니까야(Nikāya)와 주석서의 입장에 따라 지·관의 차제, 균등, 순관 수행이 각각 모두 실현될 수 있는 가능성'을 타진한다. 또한 김준호는 '지·관 논쟁을 점검하며 염이 지·관의 영역, 양자 모두에서 나타나기 때문에 역설적으로 지·관을 구분할 수 없다는 점'을 지적한다. 이러한 연구에 준거하여 논자는 대안적 해명을 위해 세간(世間, loka)·출세간(出世間, lokuttara)의 구분 속에 나타난 견의 기능에 주목하였다. 지는 세간인 색계와 무색계에서, 관은 출세간에서 이루어지며 그리고 세간과 출세간은 정견(正見, sammādiṭṭhi)의 유·무로 구분된다고 보았기 때문이다. 이에 따라 본 논자는 지·관 논쟁을 검토한 후, 견을 기준으로 한 지·관 구분의 가능성을 살피고 있다.

여러 연구자들의 연구들을 바탕으로, 논자는 '염은 초선에서부터 발현 가능하여 지·관 모두에 연관되기 때문에 염을 기준으로 하는 지·관의 관계를 구분할 수 없다는 점'을 지적한다. 이에 따라, 논자는 대안적 해명을 위해 세간(世間, loka)·출세간(出世間, lokuttara)의 구분 속에 나타난 견(見)의 기능에 주목한다. 지는 세간인 색계, 무색계에서 이루어지고, 관은 출세간에서 이루어지며 그리고 세간과 출세간은 정견(正見, sammādiṭṭhi)의 유·무로 구분된다고 보았기 때문이다. 따라

서 본 연구는 지·관 논쟁을 검토한 후, 견을 기준으로 한 지·관 구분의 가능성을 살펴보는 내용으로 연구가 진행되었다.

연구결과에서, 논자는 지·관에서의 sati 논쟁은 교법의 측면에서 초기불교 수행 체계가 명확히 확립되어 있음을 밝힘과 아울러 지·관을 구분하는 기준이 염이 아니라 견에 있다는 새로운 관점을 제안하였다. 또한 지·관 차제설은 불교 수행의 핵심이 관에 있다는 점을 드러냈고, 지·관 균등설은 ‘지→관, 관→지, 지·관 균등’의 초기불교 수행의 전통을 재확인하였다.

그럼에도 불구하고, 논자는 염은 지·관의 영역 양자 모두에서 나타나기 때문에 염을 기준으로 지·관의 관계를 구분할 수 없었다고 판단하였다. 이 점에 대해, 논자는 지·관에 대해 ‘관이 배제된 지, 지에서 관, 지가 배제된 관’의 영역으로 구획함으로서 대안적인 해석을 제시하였다. ‘육계는 일반 범부의 의식이고, 관이 배제된 지는 색계·무색계로 선정을 통해 도달하는 수행자의 의식이며 그리고 지에서 관은 선정 상태를 관찰하는 출세간의 의식’이다. 또한 지가 배제된 관은 육계를 대상으로 관찰하는 순관 수행자의 의식이다. 이와 같이 지 수행이 그 자체로 이루어지는 것에 비해, 관 수행은 대상을 조건으로 하고 있기 때문에 경험 영역에 따라 지·관[색계·무색계]이 수행되거나 순관[육계]의 관이 수행된다.’고 논자는 주장하고 있다.

이에 따라, 본 연구에서 논자는 지·관의 구분을 옆에 두는 것이 아니라, 세간계·출세간의 차이를 구분하는 기준에 두고 있다. 삼계는 상(相)에 기준을 둔 의식이므로, 색계·무색계에서의 지는 5욕이나 5개를 벗어나 회, 락, 사의 순수한 느낌을 경험하더라도 그 자체는 열반이 아니다. 출세간은 삼계를 대상으로 하고 있기 때문에 반야, 승지, 변지 등의 특징으로 구별된다. 출세간은 삼계에서 법의 집·멸을 관찰하는 것이다. 정견은 법의 집·멸 형식을 담고 있으며 사념처의 형식으로도 이어지고 있기 때문에 정견의 여부는 삼계·출세간을 구분하며 지·관을 구분하는 기준이 될 수 있다.

이 경우 염은 기억의 의미로서 정견이 전제될 경우만 정념으로 기능한다는 제한적 의미를 갖는다는 해석으로, 논자는 지·관을 구분하는 권한이 염(念)보다 견(見)에 있다는 대안을 제시하였다.

2. 번역용어표현의 정확성과 통일/수정/질문

1) 번역용어표현의 정확성과 통일

(1) 견(見, diṭṭhi); 5쪽 제목과 본문내용에서 표현된 견(見)의 빨리어는 ‘diṭṭhi’ 이다. 그런데 논문 7쪽과 8쪽 등에서는 ‘dassana’ 도 견(見)으로 동일하게 표현되고 있다.

⇒ 빠알리 한글사전(2005년 399쪽, 402쪽)에서 diṭṭh는 “견해, 교리, 이론, 사건”이며, dassana는 “봄, 지각, 통찰, 견해”의 의미이다. 즉 dassana는 단순한 견해가 아니라, ‘봄과 통찰’의 의미가 내포되어 있는 통견(洞見)의 의미이다. 본 논문에서 인용된[MN.I.pp.163-74] “나는 열반에 도달했다. 나에게 지(智, ñāṇa)와 견(見, dassana)이 생겼다”는 내용[여실지견(如實智見. yathabhuta-ñāṇa-dassana)]을 보더라도, ‘dassana’는 사건(邪見)까지 내포하는 일반 견(diṭṭhi)과는 다른 의미로, 열반으로 인도하는 견에 가깝다고 할 수 있다. 따라서 번역용어를 차별하여 표기해 주었으면 한다.

(2) 논문 7쪽 등에서 표기된 ‘지(知, ñāṇa)’에서의 한문도 知로 표기하였다. ‘ñāṇa’는 ‘올바른 지식, 지혜, 이해, 통찰’의 의미이므로 ‘智’로 표현해줌이 의미에 더 가깝다.[빠알리 한글사전(2005년 377쪽)] 또한 논문 20쪽의 잠재(潛在, anusaya)로 표현된 ‘anusaya’는 성향의 의미가 내포되어 있으므로[빠알리 한글사전(2005년, 131쪽)], 잠재성향(潛在, anusaya)으로 표현하는 것이 더 의미에 가깝다고 본다.

(3) 논문 14쪽에서 “이필원은 Ergardt의 견해에 공감하며~”라는 내용이 소개되고 있다. Ergardt의 견해가 어떤 내용인지에 대한 설명이 없어 궁금하였다. 이필원의 논문에서 언급된 내용이라면, 그 내용과 내용출처를 간단히 소개해주는 것도 이해에 좀 더 도움이 되리라 생각한다.

2) 수정

(1) 논문 각주 48[AN. I, p.61]에서 설명된 내용가운데, 경전원문과 번역

에서 빠진 내용이 있다. “Pañña bhavita kamatthamanubhoti?” 의 번역내용인 ‘반야가 계발되는 것은 어떤 이익을 얻는가?’의 내용이 빠져있다.

(2) 논문 16쪽의 “II. 견을 기준으로 한 지·관” ⇒ II장이 아니라, III장이다.

(3) 논문 10쪽의 인용글 “성인들이 평온과 념을 지니며 학에 머문 자라고 선설한 3선에 도달하여 머문다.” 에서 학이 아니라, 락(sukha)이다.

3. 질문

논문에서 논자는 지·관을 구분하는 기준이 염이 아니라 견에 있다는 새로운 관점을 제안하고 있다. 논자는 결론에서 “지는 세간인 색계와 무색계에서 이루어지고 관은 출세간에서 이루어진다. 그리고 세간과 출세간은 정견(正見)의 유·무로 구분된다.”는 새로운 관점을 제시하고 있다. 평자의 졸견(拙見)으로 볼 때, ‘견해가 지·관구분의 기준이 된다는’ 논증 설명에 아쉬움이 남는다. 경전에서 나타나는 ‘견해에 대한 다양한 용례와 쓰임 등에 관한 설명도 좀 더 다루어졌더라면’ 하는 평자의 바람과 아쉬움이 있었기 때문이다. 지·관이 수행방법론이라면 견해[정견(正見)]는 수행에서 갖추어야 할 기본전제 조건이라 할 수 있다. 이를 위해 평자는 경전에서 나타나는 견해의 용례들을 살펴보았다.

경전에서는 견해가 ‘견해의 조건 · 정의 · 과실과 공덕 · 획득방법 · 관점 · 사변적 견해’ 등의 용례로 언급되고 있었다. 견해가 지·관을 구분한다는 명확한 논증관련 내용은 찾지 못하였다.

<참고 : 경전에서 나타나는 견해에 관한 내용을 참고하면 다음과 같다.>

1) 올바른 견해(正見)의 조건

(1) 올바른 견해는

계행(sila) · 배움(suta) · 토론(sakaccha) · 집중(samatha) · 통찰(vipassana)의 다섯 가지 요소의 도움을 받아 마음에 의한 해탈(cetovimutti)과 지혜에

의한 해탈(paṇṇāvimutti))을 그 과실과 공덕으로 한다.[MN. I .294]

(2) 올바른 견해를 일으키기 위한 2가지 조건; ‘다른 사람의 목소리와 이치에 맞는 정신활동’이다. 여기서 다른 사람의 목소리란 주석서에서 ‘유익한 진리에 대한 가르침’이라고 설명하고 있다. 2가지 조건은 ‘위빠사나의 올바른 견해(vipassanāsamādhi)와 출세간도의 올바른 견해(maggasamādhi)’를 위해 필요한 것이다. [Pps. II.346 : 맞지마니까야, 전제성역주(2009). 531쪽]

2) 견해의 정의와 과실과 공덕 그리고 획득방법'

(1) 팔정도에서의 견해; 올바른 견해란 ‘사성제에 대해서 아는 것’을 말한다.[SN. V .8 DN. II .311, III.312; MN. III.251]

(2) 올바른 견해는 계행(sīla) · 배움(suta) · 토론(sakaccha) · 집중(samatha) · 통찰(vipassana)의 다섯 가지 요소의 도움을 받아 마음에 의한 해탈(cetovimutti)과 지혜에 의한 해탈(paṇṇāvimutti))을 그 과실과 공덕으로 한다.[MN. I .294]

(3) 견해의 획득에는 두 종류가 있다. 계발해야 할 것과 계발하지 말아야 할 것이 있다.[MN. III.52]

“견해가 원인이 되어 악하고 불건전한 것들이 늘어나고 착하고 건전한 것들이 줄어들면 그러한 견해의 획득은 계발하지 말아야 할 것이다. 반대로 불건전한 것들이 줄어나고 착하고 건전한 것들이 늘어들면 그러한 견해의 획득은 계발해야 할 것이다.”

3) 견해의 관점

경전에서는 6가지 견해의 관점을 설명하고 있으며, 이 여섯 가지 견해의 관점으로 “고귀한 님과 세상에 배우지 못한 일반사람”으로 구분하고 있다.

6가지 견해의 관점 설명에서 4가지는 오온(五蘊)에서 식(識)을 제외한 사온[色受想行] 각각을 말한다. 이 사온(四蘊) 각각에 대하여 ‘이것은 나의 것[갈애에 대한 집착]이고 · 이것은 나이고[자만에 대한 집착] · 나의 자아이다[견해에 대한 집착]’이라고 여기는 것을 말한다.[Pps. II.110 : 맞지마니

까야, 전재성역주(2009). 299쪽] 그리고 나머지 2가지는 ‘그들이 보고 듣고 감각하고 분별하고 획득하고 추구하고 정신적으로 성찰한 것’ 과 그리고 ‘이것이 세계이며, 자아이다. 나는 죽은 뒤에도 상주하고 견하고 지속하고 변하지 않는 것으로서 영원히 그와 같이 존재할 것이다.’ 라고 여기는 것을 말한다. 여기서 고귀한 님은 6가지 견해의 관점에 이끌리지 않지만, 세상의 배우지 못한 일반사람은 이끌리게 된다.[MN.135f; 맞지마 전집 299쪽]

4) 사변적 견해

사변적 견해란 ‘세계는 영원하다/영원하지 않다. 세계는 유한하다/유한하지 않다. 영혼과 육체는 같은 것이다/다른 것이다. 여래는 사후에 존재한다/존재하지 않는다/존재하기 않기도 한다/존재하지 않는 것도 아니다.’ 라고 생각하는견해를 말한다. [MN. I .483f : 맞지마니까야, 전재성역주(2009). 787쪽]

=> 이러한 사변적 견해를 경전에서는 “견해의 정글이고 · 광야이고 · 왜곡이고 · 동요이며 · 결박” 이라고 표현하고 있다.[MN. I .485f] 이러한 사변적 견해(diṭṭhigata)는 여래(tathatgata)도 멀리한다고 하였다, 여래는 오온과 오온의 발생과 소멸을 관찰하여, ‘모든 환상과 혼란, 나와 나의 것을 만드는 모든 것 그리고 자만의 잠재의식을 부수고, 사라지게 하고, 소멸시키고, 버려 버리고, 놓아버려서 집착없이 해탈한다고’ 경전에서 언급하고 있다.[MN.1.486]

[제1발표 논평 2]

「염(念, *sati*)과 견(見, *ditṭhi*)」에 대한 논평문

윤종갑

동아대학교

본 논문은 ‘지·관(止·觀, *samatha·vipassanā*) 논쟁’에 나타난 염(念, *sati*)의 지위를 검토하여 주로 염을 기준으로 지·관을 구분하였던 기존의 연구와는 달리 지·관을 구분하는 권한이 염보다 견(見, *ditṭhi*)에 있음을 정당화 하려는 것이다. 즉, 기존의 조준호, 임승택, 정준영, 김재성, 김준호 등의 연구는 각자 주장하는 근거와 포인트는 다르지만 그 주된 문제는 염과 관의 관계를 차제적으로 볼 것인가 아니면 균등하게 볼 것인가, 아니면 순관 수행으로 볼 것인가, 또 4선과 관련하여 어느 단계에서 염이 발현 가능한가, 염에 근거하여 지·관의 영역을 명확하게 구분할 수 있는가 등 주로 염을 기준으로 하여 이루어졌다는 것이다. 따라서 발표자는 본 논문을 통하여 염을 기준으로 한 기존의 지·관 논쟁에서 벗어나 견을 중심으로 지·관을 구분하는 정당성을 제시하려고 한다. 발표자는 기존의 연구를 비판적으로 검토하며 그 “대안적 해명을 위해 세간(世間, *loka*)·출세간(出世間, *lo-kuttara*)의 구분 속에 나타난 견의 기능에 주목한다.” 그 이유로 “지는 세간인 색계, 무색계에서 이루어지고 관은 출세간에서 이루어지며 세간과 출세간은 정견(正見, *sammāditṭhi*)의 유·무로 구분되기 때문”이라는 것이다.

이에 따라 본 논문은 지·관 논쟁을 검토한 후 견을 기준으로 한 지·관 구분의 가능성을 살펴보는데 역점을 두고 있다. 그 동안 국내에서 이루어진 주요 ‘지·관 논쟁’을 종합적으로 검토하며 그 논쟁의 새로운 대안으로서 견(見, *ditṭhi*)에 의한 지관의 구분을 제시하였다는 점에서 매우 의미 있는 논문이다. 논문의 전반부는

기존의 연구를 정리한 것이기 때문에 이에 해당하는 내용보다는 발표자의 주장을 제시한 후반부를 중심으로 몇 가지 의문점에 대해 질문을 드리고자 한다.

1.

발표자는 기존의 염을 기준으로 한 지관 구분과는 달리 “세간(世間, loka)·출세간(出世間, lokuttara)의 구분 속에 나타난 견의 기능에 주목한다.” 그 이유로 “지는 세간인 색계, 무색계에서 이루어지고 관은 출세간에서 이루어지며 세간과 출세간은 정견(正見, sammādiṭṭhi)의 유·무로 구분되기 때문이다.” 이라고 한다. 주지하다시피 불교의 견(見, diṭṭhi)에는 정견(正見, sammā-diṭṭhi)과 사견(邪見, micchā-diṭṭhi)이 있다. 그런데 발표자의 구분에 따르자면, 색계, 무색계에서 이루어지는 모든 견해는 사견이며 출세간은 정견에 의한 것이다. 또 세간은 지(止) 그리고 출세간은 관(觀)에 의한 것이기 때문에 색계, 무색계에서는 관은 완전히 배제된다. 그렇다면 색계, 무색계를 대상으로 하는 모든 수행에서 관은 부정되는 것인가, 예컨대 4선정에서 관의 발현은 배제되는 것인가?

2.

1의 관점이 견지된다면 기존의 4선과 관련하여 지·관차제(次第)설, 지·관균등설 등을 제시한 주장들은 받아들이기 힘들게 된다. 본 발표문에서는 단지 기존의 주장들을 종합적으로 검토하는데서 그치고 있는데, 실제 발표자의 주장과 상치되는 것이 아닌가. 그렇다면 4선에서 지관의 근거를 찾고자 하는 기존의 연구는 잘못된 것인가? 견을 기준으로 하고자 하는 발표자의 관점에서 4선 관련 기존 연구들에 대해 보다 구체적인 견해를 밝혀주었으면 한다.

3.

발표자는 붓다의 유년 시절의 초선 경험에서 깨달음의 시초를 설명하며 그것이 단지 선정에 국한된다면 관이 태동할 수 없는 난점을 갖게 된다고 보았다. 그 이유로서 발표자는 선정의 상태를 ‘고정된 상태’와 ‘고정되지 않은 상태’로 나누고 공포와 오온, 그리고 자아와 연관하여 다음과 같이 설명한다. “‘고정된 상태’(saṇṭhita)는 선정의 상태를 의미한다. Uddesavibhaṅga경에서는 선정을 마음이 내부에서 ‘고정된 상태’로서

‘취하지 않지만 공포’ (*anupāda paritassanā*)로 표현한다. ‘고정된 상태에서 취하지 않지만 공포’라는 것은 선정에서 오온(五蘊, *pañcakkhandhā*)을 자아로 간주하는 것이다. 선정의 경험을 자아로 간주하는데 그 상태가 변화하는 것으로부터 두려움을 느낀다는 의미이다. 반대로 ‘고정되지 않는 상태’ (*asaṅghita*)는 선정의 상태에서 ‘취하지 않아서 불공포’ (*anupāda paritassanā*)이다. 이는 오온을 자아로 간주하지 않는 것이다.” “선정에서 스스로의 오온을 관찰하는 것은 제행의 그침(止), 열반, 누의 멸에 도달하는 과정이고 지의 영역에서 관찰 수행이 일어나는 것이다. 지는 그 자체로 지의 영역이지만 관은 대상이 필요하기 때문에 지·관이 함께 유지되는 미묘한 차이가 발생” 한다. 이러한 차이로 인하여 지·관을 심해탈(心解脫, *cetovimutti*)과 혜해탈(慧解脫, *paññāvimutti*)로 구분할 수 있으며, “지는 색계4선과 무색계4선으로 선정에 머무는 것이고 관은 색계4선과 무색계4선에서 오온을 무상, 고, 무아로 관찰” 할 수 있게 한다. 따라서 “지는 그 자체로 지의 상태이고 지에서 관은 지의 경험을 대상으로 관찰하는 상태, 즉 지·관이 함께 이루어진 상태이다.”

발표자는 붓다 유년 시절의 초선 경험을 선정과 연관하여 설명하며, 그 결론으로서 “지는 그 자체로 지의 상태이고 지에서 관은 지의 경험을 대상으로 관찰하는 상태, 즉 지·관이 함께 이루어진 상태” 라고 한다. 그렇다면, 1에서 언급하였듯이 발표자가 “지는 세간인 색계, 무색계에서 이루어지고 관은 출세간에서 이루어” 진다는 주장과는 배치되는 것은 아닌가? “지는 색계4선과 무색계4선으로 선정에 머무는 것이고 관은 색계4선과 무색계4선에서 오온을 무상, 고, 무아로 관찰” 한다는 발표자의 주장은 4선의 단계에서 나타나는 깨달음의 깊이에 따른 것으로 색계, 무색계 4선에 이미 지·관이 작용하고 있다는 사실을 반증하는 것은 아닌가? 이에 대한 발표자의 고견을 듣고 싶다 .

4.

‘지·관 논쟁’은 ‘연기설 논쟁’과 마찬가지로 지·관에 관한 논의가 초기경전에 고정된 틀로 확립되어 있는 것이 아니라 다양하게 해석될 수 있는 여지가 있기 때문에 쉽게 결론을 내리긴 힘든 문제이다. 따라서 누구의 이론이 맞다 틀리다보다는 여러 교의 속에 나타난 심층적 의미와 그 교의가 후에 어떻게 발전해 가는지를 불교사 전체에서 살펴보는 것이

중요하다. 초기불교의 지·관 문제 역시 대승불교의 지·관 문제와 함께 논의될 때 그 의미가 보다 명확해 질 것이다. 즉 불교의 거의 모든 이론들이 방편설에 기반해 있고 시대와 지역에 따라 다양하게 해석되어 왔던 것이다. 그러한 면에서 발표자의 관점도 지·관 구분의 기준에 대한 기존의 해석과는 다른 새로운 길을 제시한 것으로 그 의미가 크다 할 것이다.

[제2발표]

『법화경』에서의 사리불의 위상에 대한 소고 _사리불은 퇴보리심성문인가, 응화성문인가_

하영수

금강대학교

I. 들어가는 말

일찍이 세친(世親, Vasubandhu)은 한역으로만 전해지는 그의 『법화경』(*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*) 주석서 『묘법연화경우바제사』(妙法蓮華經憂波提舍, 『법화경론』으로 약칭)¹⁾에서 수기(授記, vyākaraṇa)를 받은 성문을 다음의 네 부류로 분류하였다. 결정성문(決定聲聞), 증상만성문(增上慢聲聞), 퇴보리심성문(退菩提心聲聞), 응화성문(應化聲聞)의 4종성문이 그것이다. 세친은 그 중에서 퇴보리심성문과 응화성문만이 여래로부터 직접 수기를 받았고, 다른 2종의 성문은 보살, 즉 상불경보살(常不輕菩薩)로부터 수기를 받았다고 주석하고 있다. 다만 그는 『법화경』의 4종성문이 각각 누구에 해당하는지에 관해서는 명시하지 않았다. 따라서 4종성문을 특징하는 작업은 후대의 주석가들의 손에 남겨지게 되었다.

한편 사리불은 『법화경』 「제3비유품」에서 성불의 수기를 받았으므로, 세친의

※본 연구는 필자의 최근 연구, 「『법화경』에서의 사리불의 위상에 대한 소고-「제3비유품」의 bodhisattvasammantrita, bodhisattvarahasya, bodhisattvadhīṣṭhāna를 중심으로-, (『불교학리뷰』24호, 2018), pp.9-36의 후속편에 해당한다. 특히 제Ⅲ장은 위의 논문을 요약하여 정리한 것이다. 자세한 내용은 <https://doi.org/10.29213/crbs..24.201812.9> 을 참조 바람.

- 1) 『법화경론』에는 보리류지 역과 누나마제 역 2종이 전해진다. 본고에서는 보리류지 역을 인용한다. 『법화경론』의 개요와 선행 연구 등에 관해서는 다음 저서의 해제 참조. 大竹晋, 『法華經論』, 『新國譯大藏經 釋經論部 18』(東京: 大藏出版, 2011), pp.101-155.

해석학적 틀에 따른다면, 사리불은 퇴보리심성문이나 응화성문 중 어느 한쪽에 포함될 것이라고 추론할 수 있다. 그러나 이 부분은 주석가들의 이해가 엇갈리는 곳이다. 실제로 주석가들의 이해를 검토하면, 사리불을 퇴보리심성문으로 규정하는 해석과 응화성문으로 규정하는 해석이 모두 존재한다.

여기서 한 가지 언급할 점이 있다. 상기 주석가들의 이해가 한역 『묘법연화경』에 거의 전적으로 의존하고 있다는 점이다. 그러나 관련 내용을 범어본 『법화경』, 그리고 또다른 한역인 『정법화경』 등과 상호 대조해보면 이 문제를 검토하기 위한 유용한 정보를 얻을 수 있다.

이러한 맥락 속에서 필자는 다음의 구성으로 논의를 전개하고자 한다. 먼저 세친의 4종성문설과 사리불에 대한 법화주석가들의 견해를 소개하고, 이어서 관련 내용에 대하여 문헌학적 검토를 진행한 후에, 본고의 입장을 피력하려 한다.

본 연구의 의의를 정리하면 다음과 같다. 첫째, 『법화경』 내에서 사리불의 위상을 이해하는 것은 붓다의 성문교화라는 매우 중요한 역사적 사건의 의미와 그 전모의 일단을 파악하는 일과 직접적으로 연관되어 있다. 둘째, 전통적인 『법화경』의 사상 연구에서 문헌학적인 연구방법은 그다지 중시되지 않은 경향이 있다. 그러나 본 연구가 소기의 목적을 달성한다면, 『법화경』에 대한 문헌학적인 연구가 본경의 사상연구에 있어 매우 중요한 부분임이 확인될 것이다.

Ⅱ. 『법화경』에서 사리불의 위상에 대한 주석서 검토

1. 세친 『법화경론』의 4종성문설

『법화경』의 전반부에서는 「제2방편품」을 중심으로 본경의 대의인 일불승(一佛乘)을 밝히고 있다. 즉 일체의 중생을 성불로 이끄는 것이 붓다 교화의 진정한 의도[一大事因緣]임을 선언하고 있는 것이다. 이러한 일불승 교화의 예증으로서 제시되는 것이 성문에 대한 성불수기(成佛授記)이다. 본경을 청문하는 성문에 대한 수기는 붓다의 일불승 교화에 구체성과 진실성을 부여하는 중요한 요소라 할 수 있다.

이에 관하여 세친의 『법화경론』에 따르면, 법화회상에 참석한 모든 성문이 여래로부터 수기를 받은 것은 아니다. 그는 성문을 네 부류로 분류하여, 그 의미를 논하고 있다.

성문이 수기를 받았다는 것에 관해 설명하면, 성문에는 4종이 있다. 첫째 결정성문, 둘째 증상만성문, 셋째 퇴보리심성문, 넷째 응화성문이다. 2종의 성문에게는 여래께서 수기를 내리셨다. 응화[성문]과 [대승]에서 물러셨다가 다시 보리심을 일으킨 자[퇴보리심성문]이다. 결정과 증상만의 2종의 성문은 근기가 미숙하여 수기하지 않으셨다. [결정성문과 증상만성문]에게 [상불경]보살이 수기한 것은 방편으로 보리심을 일으키도록 하기 위한 것이다.²⁾

위의 인용문에 따르면, 『법화경』에서 퇴보리심성문과 응화성문만이 여래로부터 직접 성불의 수기를 받았으며, 결정성문과 증상만성문은 「제20상불경보살품」에서 상불경보살로부터 방편으로 수기를 받았다고 설명되고 있다.

이 4종성문설에는 성문의 중성이 결정되었다는 의미의 ‘결정성문’이라는 용어에서 확인되듯이 명백히 중성론적 관념이 반영되어 있다. 이는 『유가사지론』의 4종성문설을 계승한 것인데³⁾, 본고와 관련하여 중요한 점은 응화성문에 대한 규정이다. 『유가사지론』에서 응화성문은 변화성문(變化聲聞)으로 되어 있는데, “불·보살이 성문으로 화현하여 구제하는 것”이라고 설명되고 있다.⁴⁾ 즉 응화성문은 (중

2) 『법화경론』 卷2 「3비유품」(『大正藏』26, p.9上15-20), “言聲聞人得授記者 聲聞有四種 一者決定聲聞 二者增上慢聲聞 三者退菩提心聲聞 四者應化聲聞 二種聲聞如來授記 謂應化者退已還發菩提心者 若決定者增上慢者二種聲聞 根未熟故不與授記 菩薩與授記者 方便令發菩提心故.”

3) 원문은 다음과 같음. 『유가사지론』 卷8(『大正藏』30, p.744上19-21), “云何名為四種聲聞 一者變化聲聞 二者增上慢聲聞 三者迴向菩提聲聞 四者一向趣寂聲聞.”

『법화경론』의 4종성문이 『유가사지론』 「보살지」의 4종성문에 대한 개정(改定)이라는 견해에 대해서는 다음의 연구 참조. 大竹, 앞의 책, p.239.; 高崎直道, 『如來藏思想の形成—インド大乘佛教思想研究—』(東京: 春秋社, 1974), p.444, n10.; Abbott, Terry Rae. “Vasubandhu's Commentary to the Saddharmapundarika-sūtra: A Study of Its History and Significance”, Dissertation(UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY, 1986), pp.67-68.

4) 『유가사지론』 卷80(『大正藏』30, p.744上19-22), “變化聲聞者 為欲化度 由彼所化諸有情故 或諸菩薩或諸如來化作聲聞.” 응화성문이 실제로는 불보살이라는 점은 Abbott, Terry Rae *op. cit.*, p.68 참조.

성론적 관점에서의) 불·보살이 성문을 제도하기 위하여 일부러 성문의 행세를 하는 자를 말한다.

그러나 앞서 언급하였듯, 세친은 이 4종성문에 해당하는 유형이나 인물에 관하여 따로 명시하지는 않았다. 따라서 여래로부터 직접 수기를 받은 퇴보리심성문과 응화성문이 각각 누구에 해당하며, 보살로부터 수기를 받은 결정성문과 증상만성문이 실제로 성불할 수 있는가 없는가 등의 문제들은 후대의 주석가들의 손에 넘겨지게 되었다.⁵⁾

그렇다면 본고의 연구 대상인 사리불은 어느 유형에 해당하는가? 일단 확실한 것은 사리불이 『법화경』에서 최초로 여래로부터 성불의 수기를 받았기 때문에(「제3비유품」), 문제의 범위를 퇴보리심성문과 응화성문으로 좁힐 수 있다는 점이다. 실제로 주석가들 사이에서는 사리불을 퇴보리심성문으로 보는 입장과 응화성문으로 보는 입장 모두 존재한다.

2. 사리불을 퇴보리심성문으로 보는 견해

사리불을 퇴보리심성문으로 보는 견해는 어떤 의미에서 일반적이며, 또한 지배적인 것으로 생각된다. 그러한 견해는 『법화경』 이외의 경론에 대한 논서, 예를 들어 원효의 『기신론소』(T44, p.220中15-19), 법장의 『기신론의기』(T44, p.280上2-p.279下29), 혜원의 『대승법원의림장』(T45, p.267上6-9) 등에서도 확인된다. 그러나 『법화경』에 대한 주석서에서 그러한 입장을 찾는다면, 그 대표적인 인물로 규기(窺基, 632-682)를 들 수 있다.

중국 법상종 교학의 확립자 규기는 유식학파의 입장에서 법화경을 주석한 『법화현찬(法華玄讚)』을 저술하였다. 그는 「서품」의 주석에서 『유가사지론』과 『법화경론』의 4종성문을 언급하면서 사리불을 퇴보리심성문으로 명백히 규정하고 있다.

5) 여래로부터 직접 수기를 받은 성문이 성불하는 것은 분명하지만, 상불경보살로부터 수기를 받은 성문들의 성불 가능 여부에 대해서는 논란의 여지가 있는 것으로 보인다. 세친의 이 구절은 예로부터 일체중생이 모두 성불할 수 있는가 없는가[成佛不成佛]에 관해 학파/종파간에 논쟁을 불러일으켰다. 大竹 씨는 영운(靈潤), 신태(神泰), 신방(神昉), 의적, 규기 등의 견해를 소개하고 있다. 大竹, 앞의 책, pp.131-146 참조.

『유가사지론』과 『법화경론』에는 성문에 4종이 있다고 설한다.

첫째, 결정종성[성문]이다. 또한 적취(趣寂)[성문]이라고도 한다.

둘째, 증상만[성문]이다. 이는 범부가 제4선을 얻고 아라한이라고 생각하는 것이다.

셋째, [대승]에서 물러섰다가 다시 보리심을 일으킨[退已還發大菩提心] 성문이다. 부정종성(不定種姓)이라고도 한다. 또한 법화회상에서 수기를 얻은 성문을 퇴보리심이라고 부른다. 사리불 등은 모두 이 부류에 속한다.⁶⁾

규기는 『유가사지론』과 『법화경론』의 용어를 대조하면서, 세친의 4종성문에 대한 해석의 여백을 충실히 메우고 있는 것으로 보인다. 규기는 이어서 사리불을 퇴보리심성문으로 규정한 근거를 다음과 같이 제시하고 있다.

그러므로 ①[법화]경에 이르기를, “사리불에게 고하노라. 내가 옛적에 너에게 불도(佛道)를 지원(志願)하도록 교화했으나, 너는 지금 모두 잊어버리고서 스스로 ‘이미 멸도하였다’고 생각하고 있다.”라고 하였다. ②『우바새경』에서 사리불은 대승의 도를 닦고 60겁이 경과하여 눈을 보시한 일로 인해 대승의 행[大行]이 이루기 어려워하여, [대승에서] 물려서 소[승]의 과보를 구하였다고 설한다. ③추자(鶻子=사리불) 또한 「제2방편품」에서 “저희들은 세세생생에 걸쳐 부처님의 교화를 받았다”고 하였는데, 「제5화성유품」에서 설하는 16왕자에 의한 교화가 중생이 과거에 [교화의] 연을 맺은 시작인 것이다. 이러한 이유로 퇴보리심이라고 한다.⁷⁾

위의 인용에서 규기는 사리불을 퇴보리심으로 규정한 근거로서 『법화경』과 『우바새경』을 들고 있다. 먼저 ②의 『우바새경』의 경문은 과거세에 사리불이 대승의 보살도를 닦아 60겁이 지난 시기의 사건을 언급하고 있다. 과거세의 사리불이

6) 『법화현찬』 卷1 「서품」(『大正藏』34, p.652下10-14), “然瑜伽及法華論說聲聞有四 一決定種姓 亦名趣寂 二增上慢 此是凡夫得第四禪謂阿羅漢 三退已還發大菩提心 亦名不定種姓 且法華會得記聲聞名退菩提心 舍利弗等皆是此類.”

7) 『법화현찬』 卷1 「서품」(『大正藏』34, p. 652下14-20), “故經自云告舍利弗 我昔教汝志願佛道 汝今悉忘 而便自謂已得減度 優婆塞經說 舍利弗修大乘道 經六十劫因施眼故 大行難成退求小果 鶻子亦言 世世已曾從佛受化 化城喻品說十六王子所教化眾生過去結緣之始 由是故名退菩提心.”

걸인에게 눈알을 빼어 보시하였는데, 걸인이 이를 더럽고 냄새가 난다하여 밟아 버린 것을 보고 생사를 벗어날 것을 선택하여 소승으로 퇴전(退轉)했다는 내용이다. 이 『우바새경』의 내용은 사리불을 퇴보리심성문으로 규정할 때에 자주 이용되는 부분이다.⁸⁾

『법화경』의 ③은 시기적으로 『우바새경』보다 훨씬 이전의 사건을 언급하고 있다는 점에서 의미가 있다. ③의 「제7화성유품」에서는, 석존과 사리불을 포함한 당시의 성문제자들이 삼천진점겁(三千塵點劫)으로 비유되는 아주 먼 과거로부터 법화의 교화를 받았다는 내용이 밝혀지는데, 규기는 그것이 결연(結緣)의 시작이라고 설명하고 있다.

이로써 사리불이 『우바새경』에서 언급된 사건보다 훨씬 이전부터 보살이었다는 것이 논증된다.

마지막으로 ①은 「제3비유품」의 구절을 인용한 것으로 사리불에게 성불의 수기가 내려지는 맥락에서 설해진 경문이다. 이는 과거세[昔=三千塵點劫]에 붓다가 사리불을 불도(佛道)로 교화하였으나, 현재[今]의 사리불이 그것을 모두 망각하고 성문의 경지에 만족하고 있음을 꾸짖는 내용이다. 따라서 규기의 인용 및 설명에 따르면, 사리불이 본래는 법화의 교화를 받은 보살이었으나, 현재는 소승에 만족하고 있는 ‘퇴보리심성문’이라는 것은 명백해 보인다.

이와 같이 규기는 일반적으로 ‘사리불=퇴보리심성문’의 근거로 제시되는 『우바새경』을 논거에 포함시키면서도, 『법화경』 자체에서 사리불이 퇴보리심성문이라는 근거를 명확하게 제시함으로써 자신의 견해를 보다 견고한 것으로 만드는 데 성공하고 있다. 또한 그 근거로 제시한 『묘법연화경』의 인용은 자구의 변경 없이 원문에 충실한 것으로 보인다.⁹⁾

한편, 규기는 응화성문에 대해서도 다음과 같이 견해를 밝히고 있다.

넷째, 응화[성문]이다. 응화는 진신(眞身)은 아니다. 『섭대승론』에서 설하

8) 위에 소개한 원효의 『기신론소』(『大正藏』44, p.220上15-19), 법장의 『기신론의기』(『대정장』44, p.280上2-p. 279下29), 혜원의 『대승법원의림장』(『大正藏』45, p.267上6-9) 등에서 『우바새경』의 내용이 언급되고 있음.

9) 『묘법연화경』 卷2 「3 비유품」(『大正藏』09, p.11中12-14), “舍利弗 我昔教汝志願佛道 汝今悉忘 而便自謂已得減度.”

기를, 여러 대보살과 불타 등이 화현하여 성문이 된다고 하였다. 실제 성문을 이끌어 대승으로 향하게 하기 위한 것이다. 부루나(富樓那) 등이 이 부류에 속한다.¹⁰⁾

규기는 『섭대승론(석)』을 언급하면서, 응화성문이란 불·보살들이 성문의 모습으로 변화신을 나타내어 성문을 대승으로 이끄는 자를 말하며, 『법화경』 내에서는 부루나가 이에 해당한다고 밝히고 있다.¹¹⁾ 즉 응화성문이란 종성적인 관점에서 명백하게 붓다와 대보살들이라는 것이 규기의 입장이다.

이와 같이 규기는 세친이 제시한 4종성문설을 충실히 계승하면서, 그 사상적 여백을 훌륭하게 채우고 있다. 여래로부터 직접 수기를 받은 2종의 성문 중에서, 사리불은 퇴보리심성문에, 부루나는 응화성문에 해당한다는 것을 분명하게 밝힌 것이다. 이러한 ‘사리불=퇴보리심성문’의 견해는 『법화경론』에 대한 현대어 번역이나 관련 연구 속에서도 확인된다.¹²⁾ 앞서 언급하였듯이, 사리불을 퇴보리심성문으로 보는 견해는 어떤 의미에서 상당히 일반적인 것으로 생각된다.

3. 사리불을 응화성문으로 보는 견해

그런데 위에서 검토한 규기의 ‘사리불=퇴보리심성문’과 ‘부루나=응화성문’의 견해가 기존의 견해에 대한 반론의 형태로 제시되었다는 점이 주의를 끈다. 그는 『현찬』의 「제3비유품」 주석 부분에서 사리불을 응화성문으로 보는 ‘어떤 사람(有人)’의 견해를 언급하면서 이를 반박하고 있다. 그의 설명에 따르면, 어떤 사람이 사리불을 응화성문으로 보는 것(“應化聲聞者 有人言即舍利弗”)은 잘못된 것이며(“今解不爾”), 사리불은 다만 홀로 상근기의 성문에 해당할 뿐(“舍利弗獨是上根聲聞”)으로, 부루나가 응화성문에 해당한다는 것(“准下經言富樓那等是法華一會應化

10) 『법화현찬』 卷1 「서품」(『大正藏』34, p.652下22-24), “四者應化 應化非真 攝大乘說 諸大菩薩及佛等化示為聲聞 引實聲聞向大乘故 富樓那等即其類也.”

11) 『섭대승론석』은 진제역의 10장 「釋智差別勝相品」과 현장역 제11 「彼果智分」에 근거한 것으로 보인다. 법신을 해설하는 가운데 일승을 설한 이유와 수기의 의의가 설명되고 있다. 진제역 『섭대승론석』 卷15 「10 釋智差別勝相品」(『大正藏』31, p.266上1-9); 현장역 『섭대승론석』 卷10(『大正藏』31, p.378上13-22).

12) 高崎, 앞의 책, p.419.; 大竹, 앞의 책, p.239.

者”)이다.¹³⁾ 여기서 ‘어떤 사람’이 규기 이전의 주석가를 지시하는 것은 분명하며, 그 ‘어떤 사람’의 견해는 사리불을 응화로 규정하는 입장을 취하였음을 짐작할 수 있다.

흔히 중국의 대표적인 4대 법화주석가로서 규기를 포함하여, 양(梁)의 광택사 법운(法雲, 467-529), 수(隋)의 지의(智顗, 538-597)와 동시대의 길장(吉藏, 549-623)이 거론된다.¹⁴⁾ 그 중에서 법운은 『법화경론』 번역 이전의 인물이므로, 4종성문의 규정을 주석에 반영하지 못했을 것이다. 따라서 규기가 언급한 ‘어떤 사람(有人)’에 관하여 길장과 지의 두 인물로 범위를 좁혀서 이 문제를 검토하도록 한다.¹⁵⁾

중국 삼론교학의 완성자인 길장은 일생에 걸쳐 『법화경』 주석에 심혈을 기울인 인물로 알려져 있다. 그에게는 법화와 관련하여 『법화현론』·『법화의소』·『법화유의』·『법화통략』·『법화론소』의 5부 32권의 저술이 있다.¹⁶⁾ 그 중 『법화현론』에서 사리불을 명확하게 퇴보리심성문으로 규정하는 구절이 확인된다(“退大學小聲聞 如身子之流”).¹⁷⁾ 길장의 최초의 법화 주석서인 『법화현론』에서 이미 『법화경론』이 빈번하게 언급되고 있으므로¹⁸⁾, ‘대승에서 물러나 소승을 배우는 성문(退

13) 『법화현찬』 卷5 「비유품」(『대정장』34, p.742, 中18-25), “應化聲聞者有人言即舍利弗 四大聲聞上根 五百中根 學無學下根 今解不爾 華嚴經初說有舍利弗是應化 後入法界品舍利弗將六千弟子從自房出 文殊師利為說十法乃發菩提心 即此中授記者 故非應化也 舍利弗獨是上根聲聞 四大為中 五百等為下 准下經言富樓那等是法華一會應化者也.”

인용 중의 『화엄경』의 성문에 관해서는, 화엄의 설법 시기와 초전법륜의 시기의 차이, 성문의 등장, 성문의 실체 등에 관해 여러 논의가 있는 것으로 보인다. 이에 대해서는 赤尾榮慶, 『華嚴經にみえる聲聞について』, 『印度學佛敎學研究』31(2)(印度學佛敎學研究, 1983), pp.793-796 참조 바람. 다만 규기가 사리불을 응화성문으로 보지 않는다는 점은 분명하다고 생각된다.

14) 奥野光義, 『佛性思想の展開—吉藏を中心とした法華經受容史』(東京: 大藏出版, 2002), p.37.

15) 삼론·천태·법상의 영향관계는 상당히 복잡하여 여러 견해가 있는 것으로 보인다. 布施浩岳의 『법화현찬』 해제에 따르면, 규기의 『현찬』은 지의의 『법화현의』·『법화문구』 등의 저서에 대한 강렬한 저항의식에 의해 저술된 것이라고 한다. 布施浩岳, 『國譯一切經 經疏部4 法華玄贊』(東京: 大東出版, 1980), pp.1-6. 그러나 奥野 씨는 규기에게서 지의보다는 길장의 영향이 확인된다는 영향이 확인된다는 末光愛正 씨의 연구를 거론하며 상호간의 관계에 대하여 언급하고 있다. 奥野, 앞의 책, pp.97-98 및 p.154의 n.10 참조.

16) 길장의 주석 순서는 菅野 씨의 견해에 따랐다. 菅野博史, 『中國法華思想の研究』(春秋社, 1994), pp.273-292.

17) 『법화현론』 卷7(『대정장』34, p.421 下8-9), “一者退大學小聲聞如身子之流.”

18) 奥野 씨의 연구에 따르면, 『법화현론』에는 『법화경론』이 총 60회 거론된다고 한다. 奥野, 위의

大學小聲聞)’을 ‘퇴보리심성문(退菩提心聲聞)’으로 간주하여 무방할 것이다. 또한 『승만경』의 주석서인 『승만보굴』에서도 『법화경』과의 회통을 시도하는 가운데 사리불을 퇴보리심성문으로 언급하고 있다.¹⁹⁾ 필자의 관전으로는, 길장이 사리불을 응화성문으로 규정한 문장은 확인되지 않으며, 따라서 규기의 ‘어떤 사람(有人)’을 길장으로 보는 것은 어려울 것으로 생각된다.

반면 지의의 사리불에 대한 이해는 앞선 소개한 내용들과는 차별되는 점이 있다. 지의는 『법화경론』의 4종성문을 언급하면서 자설로서 대승성문(大乘聲聞)을 추가하여 5종성문설을 제시한다.²⁰⁾ 그중에서 응화성문에 대해 규정하는 부분을 확인하도록 한다. 지의는 결정성문·퇴보리심성문에 이어 응화성문에 대하여 다음과 같이 정의하고 있다.

셋째, 이 두 종류의 성문(=결정·퇴보리심성문)을 구하기 위해, 여러 부처님과 보살들이 안으로 보살행을 숨기고 겉으로 성문인 것처럼 나타내 보여서(諸佛菩薩內祕外現), 성문들을 성취시키고 인도하여 대도(大道)에 들게 함이니, 『법화론』에 따르면 응화성문이다.²¹⁾

지의가 응화성문에 대한 정의의 근거로 채용한 문장은 「제8오백제자수기품」의 문장이다.²²⁾ 이는 앞서 소개한 『유가사지론』·『십대승론석』·『법화현찬』에서 응화성문에 대한 정의로 사용되었던 내용, 즉 불·보살이 성문으로 변화하여 성문을 대승으로 이끈다는 규정과 내용적으로 상통한다. 따라서 이를 규기와 비교해보면

책, p.40.

19) 『승만보굴』 卷3(『大正藏』37, p.80上8-17), “答有人言 聲聞有二種 一者愚法 二不愚法 不愚法人 謂退菩提心聲聞 愚法之人 謂本乘聲聞 乘聲聞 自保究竟 聞說一乘 方知作佛 不愚法人 自知作佛 今須難之 法華經云 舍利弗等一切聲聞 皆自保究竟 聞說法華方知作佛 云何乃取舍利弗等一切聲聞 為愚法人耶 此一不可 又舍利弗等 即是退菩提心聲聞 何處離此已外 更有不愚法人 此二不可也.”

20) 대승성문이란 “불도(佛道)의 음성을 일체중생에게 듣도록 해주는 성문(五者大乘聲聞 以佛道聲令一切聞)”을 말하는데, 그 취지에 대하여 松本 씨는 법화의 개삼현일(開三顯一)에 의해 결정·퇴보리심성문을 대승의 성문이 되도록 하는데 있다고 밝히고 있음. 松本知己, 「『法華文句』 所說的五種聲聞について」, 『印度學佛敎學研究』61(2)(2013), p.578-583.

21) 『법화문구』 卷4 「석방편품」(『大正藏』34, p.46中1-3), “三以此二故 諸佛菩薩內祕外現 成就引接令入大道 如論是應化聲聞.”

22) 『묘법연화경』 卷4 「8 오백제자수기품」(『大正藏』09, p.28上17-18), “內祕菩薩行 外現是聲聞 少欲厭生死 實自淨佛土.”

중성론에 대한 입장의 차이는 존재하지만, 기본적으로 ‘응화성문=불·보살이 성문으로 화현한 것’이라는 사실이 양자에게서 공통적으로 확인된다. 다만 규기는 이 「오백제자수기품」의 내용에 해당하는 인물을 부루나에 한정시키고, 「비유품」의 경문에 근거하여 사리불을 보리심에서 퇴전한 ‘퇴보리심성문’으로 규정하였다. 그렇다면 지의의 사리불관은 어떠한가?

사리불에 대한 지의의 평가는 명확한 것으로 보인다. 지의는 『법화문구』에서 『법화경』의 「제1서품(序品)」을 주석하는 가운데, 과거불인 일월등명(日月燈明)여래가 묘광(妙光)보살을 호명하며 『법화경』을 설한 것²³⁾과, 지금의 석존이 사리불을 호명하면서 법화의 설법을 시작한 것²⁴⁾을 동일한 가치가 있는 것으로 해석한다.

옛 부처님(=일월등명여래)은 묘광(妙光)을 상대하시고 지금의 부처님은 신자(身子=사리불)를 상대로 하여 법화경을 설하시니, 바로 상대된 사람이 동일한 것이 된다. 옛 부처님의 여덟 왕자는 묘광을 스승으로 섬겼고, 여래는 삼매에서 깨어나시어 묘광을 상대해 법을 설했으며 또 묘광에게 가르침을 부촉하셨다. 이에 대해 지금의 부처님의 아들인 나운(羅云=라후라)도 신자를 스승으로 섬겼으며, 부처님께서 삼매로부터 깨어나시자 역시 신자를 상대로 택해 법을 설하셨고, 적문(迹門)이 끝나자 또 신자에게 가르침을 위촉하셨다. 고금의 일이 분명히 일치하니, 다시 무엇이 이보다 뛰어날 수 있겠는가.²⁵⁾

붓다가 『법화경』을 설하는 데에는 어떤 규칙성이 있는 것으로 보인다. 먼저 붓다는 삼매(三昧)에서 출정하여 특정 대상을 호명하면서 『법화경』을 설한다. 그리고 그것을 최후의 법문으로 남기고 열반에 든다.²⁶⁾ 「서품」에서 호명된 묘광은 지

23) 『묘법연화경』 卷1 「1 서품」(『大正藏』09, p.4上23-24), “是時日月燈明佛 從三昧起 因妙光菩薩說大乘經 名妙法蓮華.”

24) 『묘법연화경』 卷1 「2 방편품」(『大正藏』09, p.5중25), “爾時世尊 從三昧安詳而起 告舍利弗 諸佛智慧甚深無量 其智慧門難解難入 一切聲聞 辟支佛所不能知.”

25) 『법화문구』 卷3 「석서품」(『大正藏』34, p.34中29-下4), “昔因妙光今因身子 正是所因人同 昔佛八子師於妙光 如來起定對告妙光 又付託妙光 今佛子羅云亦師身子 佛從定起亦對告身子 迹門竟又付託身子 今古肩齊更若為勝此.” 번역은 ?? 참조.

26) 「제1서품」의 일월등명여래의 경우(『大正藏』09, p.4上23-b6); 「제7화성유품」의 대통지승여래의

금의 문수사리보살이며²⁷⁾, 「제7화성유품」에서 법화설법의 인연이 된 16사미는 석가모니붓다를 포함한 16명의 시방불이다.²⁸⁾ 이와 같은 구조 속에서 『법화경』을 이해할 때에, 사리불에게 묘광보살, 지금의 문수보살과 동일한 위상을 부여하는 것은 매우 예리한 통찰이라 생각된다. 묘광은 보살이고 사리불은 성문이라는 물음에 대하여 지의는 다음과 같이 말한다.

지금의 석존께서 교화하시는 일에서는 아직 자취를 드리웠음[垂迹]을 밝히시지 않으셨으므로 신자를 성문이라 한 것뿐이니, 수적(垂迹)을 밝히심에 이른다면 신자(身子=사리불)도 엄연한 대보살이다. [묘광=문수보살과] 동일하지 않다고 어찌 말할 수 있겠는가.²⁹⁾

과거 묘광보살 또한 성문이었을 수 있으나 그 본모습이 밝혀진 것이니, 이는 지금의 사리불이 원래 대보살이나 자취를 드리운 것[垂迹]과 다르지 않다는 설명이다. 또한 지의는 「비유품」을 주석하는 「석비유품(釋譬喩品)」에서 사리불의 본모습[本地]을 다음과 같이 설명하고 있다.

본적(本迹)에 입각해 해석하겠다. 사리불은 아주 먼 옛날에 성불하여 이름을 금룡타불(金龍陀佛)이라 일컫는 분이시나, 자취를 나타내어[垂迹] 석가세존을 도와 그 우면지혜제자(右面智慧弟子)가 되신 것이다.³⁰⁾

위의 설명은 사리불이 원래 ‘금룡타(金龍陀)’라는 이름의 붓다였으나, 석존의 교화를 돕기 위해 그의 수제자가 되었다는 내용이다. 사리불이 원래 붓다였다는 이해가 어느 경론에 근거한 것인지는 명확하지 않으나, 이것이 함의하는 바는 다

경우(『大正藏』09, p.25下20-23); 「제11견보탑품」의 석가여래의 경우(『대정장』09, p.33中 13-15).

27) 『묘법연화경』 卷1 「서품」(『大正藏』09, p.4中15-16).

28) 『묘법연화경』 卷3 「7화성유품」(『大正藏』09, p.25下5-6).

29) 『법화문구』 卷3 「서품」(『大正藏』34, p.34下5-7), “昔事已彰譚為菩薩 今事未發道是聲聞 比及發迹 身子是大菩薩非同何謂.”

30) 『법화문구』 卷5 「釋譬喩品」(『大正藏』34, p.64上19-21), “本迹釋者 身子久成佛號金龍陀 迹助釋迦為右面智慧弟子.”

음과 같을 것이다. 지의는 『법화경』에서 사리불의 이름이 호명되며 설법이 시작 되는 것에 깊은 의미를 부여하고 있다. 그것은 『법화경』 설법의 일관된 방식에 근거하는 것으로, 무의미하거나 단순한 우연이 아니라는 것이다. 지의의 견해는, 사리불이 원래 대보살 혹은 붓다였지만, 석존의 교화를 돕기 위해 성문의 모습으로 스승의 일불승 교화에 참여하고 있다는 의미로 이해될 것이다.

지금까지 살펴본 지의의 사리불관과 매우 유사한 언급을 부루나에 대한 평가 속에서도 찾을 수 있다.³¹⁾ 「오백제자수기품」에서 ‘보살임을 숨기고 성문으로 행세한다(諸佛菩薩內祕外現)’ 내용으로 찬탄을 받은 부루나는 규기와 지의 모두에게 있어 동일하게 응화성문으로 간주될 수 있는 인물이었다. 따라서 지의의 입장에서 명백하게 대보살이자, 혹은 과거세에 붓다였던 사리불을 ‘응화성문’으로 간주했을 것이라는 추론이 가능하다.

이상의 내용을 검토해보면, 규기가 ‘사리불=응화성문’이라고 주장했던 ‘어떤 사람(有人)’은 지의일 가능성이 크다고 생각된다. 길장일 가능성도 배제하기 어렵지만, 오히려 길장은 ‘사리불=퇴보리심성문’으로 규정한 규기의 이해에 보다 가까운 것으로 생각된다.

Ⅲ. 『법화경』에서 사리불의 위상에 대한 문헌학적 검토³²⁾

1. 「제3비유품」의 관련 경문에 대한 문헌학적 검토

규기가 ‘사리불=퇴보리심성문’으로 규정한 근거는 『묘법연화경』 「제3비유품」의 “舍利弗 我昔教汝志願佛道 汝今悉忘 而便自謂已得滅度”의 구절이다. 그러나 서론에서 언급했듯이 이 부분은 제본 『법화경』 사이에 이독(異讀)이 발견된다. 따라서 이 구절을 포함한 전후의 문장을 ‘범어본-정법화경-묘법연화경-범어본의

31) 부루나가 자취를 나타낸[垂迹] 성문이라는 언급은, 『법화문구』 卷7 「釋五百弟子受記品」(『大正藏』34, p.105中23-29) 참조.

32) 본장의 자세한 내용은 필자의 논문을 참조 바람. 하영수, 앞의 논문, pp.9-36.

한글역'의 순서로 함께 검토하도록 한다. 다소 긴 문장이므로 편의상 <경문A>, <경문B>, <경문C>의 세 부분으로 나누어 인용하면 다음과 같다.

<경문A>

범어본: arocayāmi te śāriputra prativēdayāmi te ' sya sadevakasya lokasya purataḥ samarakasya sabrahmakasya saśramaṇabrahmaṇikayāḥ prajāyāḥ purato mayā tvam śāriputra viṃśatīnām buddhakoṭīnayutaśatasahasrāṇām antike paripacito 'nuttarāyām samyaksaṃbodhau/ mama ca tvam śāriputra dīrgharātram anuśikṣito 'bhūt/(SP(KN) 64, 8-11)

정법화: 今吾班告天上世間沙門梵志諸天人民阿須倫 佛知舍利弗 曾以供奉三十二千億佛 而為諸佛之所教化 當成無上正真道 吾身長夜亦開導汝以菩薩誼(T09, 74a22-26)

묘법화: 吾今於天 人 沙門 婆羅門 等大眾中說 我昔曾於二萬億佛所 為無上道故 常教化汝 汝亦長夜隨我受學(T09, 11b9-11)

한글역: 샤리푸트라여, 천신과 악마와 범천을 포함한 이 세간(loka) 앞에서, [또한] 사문·바라문을 포함한 생류(生類, prajā) 앞에서 나는 그대에게 고하노라(밝히리라). 나는 그대에게 알려주리라. 샤리푸트라여, 그대는 나에게 의해 이백만코티·나유타나 되는 여러 부처님들 곁에서 위없는 깨달음을 향해 성숙되어져 왔다. 또한 샤리푸트라여, 그대는 오랜 시간 동안에 나에게 가르침을 받아왔다.

<경문A>는 사리불의 일불승에 관한 이해를 승인하면서, 사실은 그와 붓다 사이에 현생의 인연을 넘어 먼 과거세로부터 지속되는 인연이 있었음을 밝히고 있다. 그 인연이란 '그대(=사리불의 前身)'가 '나(=석가모니 붓다의 前身)'에 의해 위없는 깨달음을 향해 교화되어 왔다는 것이다. 즉 사리불이 아주 오랜 과거세로부터 무상정등각을 위해 교화를 받아온 '보살'이라는 것이 <경문A>의 주요 내용이다.

<경문 B>의 범어본에는 번역과 이해가 난해한 'bodhisattvasaṃmantrita' 'bodhisattvarahasya' 'bodhisattvādhiṣṭhāna'라는 세 용어가 등장한다. 또한 규기가 '사리불=퇴보리심성문'으로 규정한 경증이 포함되어 있는 곳이기도 하다.

<경문B>

범어본: sa tvam śāriputra bodhisattvasaṃmantritenā
bodhisattvarahasyeneha mama pravacana upapannā/ sa tvam śāriputra
bodhisattvādhiṣṭhānena tat paurvakam caryāpraṇidhānam
bodhisattvasaṃmantritam bodhisattvarahasyam na samanumarasi/ nirvṛto
'smiti manyase/(SP(KN) 64, 11-14)

정법화: 爾緣此故興在吾法 如來威神之所建立 亦本願行念菩薩教 未得滅度
自謂滅度(T09, 74a26-28)

묘법화: 我以方便引導汝故 生我法中 舍利弗 我昔教汝志願佛道 汝今悉忘
而便自謂已得滅度(T09, 11b11-14)

한글역: 그러한 그대는 bodhisattvasaṃmantrita에 의해서
bodhisattvarahasya에 의해서 내가 교화(pravacana)하는 곳, 바로 여기에
오게 된 것이다. 사리푸트라여, 그러한 그대는 bodhisattvādhiṣṭhāna에
의해서 과거의 그 행(行, caryā)과 서원(誓願, praṇidhāna) [나아가]
bodhisattvasaṃmantrita와 bodhisattvarahasya를 기억하지 못하고 있다.
[그것을 기억하지 못하고] 그대는 ‘나는 열반했다’ 고 생각하고 있는
것이다.

<경문B>에는 몇 가지 특수한 내용이 언급되고 있다. 정리하면 다음과 같다.

첫째, 사리불이 붓다의 교화 속에 참여하게 된 이유가
‘bodhisattvasaṃmantrita’ ‘bodhisattvarahasya’ 라는 두 용어에 의해 설
명되고 있다.

둘째, 사리불은 과거에 보살도로 교화되었지만, 현재는 ‘열반을 얻었
다’ 는 것, 즉 소승의 아라한과의 성취에 만족하고 있다.

셋째, 사리불이 과거에 자신이 보살이었다는 중대한 사실을 망각한 계기
는 ‘bodhisattvādhiṣṭhāna’ 이다. 이 bodhisattvādhiṣṭhāna에 의해 망각된
기억에는 보살의 행과 서원 뿐 아니라, 사리불로 하여금 붓다의 교화에 참
여하게 한 이유인 ‘bodhisattvasaṃmantrita’ 와 ‘bodhisattvarahasya’ 도
포함되어 있다.

여기서 제본의 번역을 비교해보면, 범어본의 내용과 두 한역은 번역에 있어 대응관계가 분명하지 않다. 먼저 범어본과 『정법화경』을 대조하면, ‘bodhisattvasaṃmantrita’는 <경문A>의 마지막 구절에서 “以菩薩誼”로 번역된 것으로 보인다. ‘bodhisattvarahasya’의 ‘rahasya’는 비밀, 비밀의 가르침 등의 의미인데, 『정법화경』에는 유사한 용어가 보이지 않는다. ‘菩薩教’와 대응될 가능성이 있으나 ‘비밀’이라는 번역어는 확인되지 않는다. ‘bodhisattvādhiṣṭhāna’에는 ‘如來威神’가 대응될 것이다. 전체적으로는 범어본의 부정문이 긍정문으로 번역된 것으로 보인다(tat paurvakam caryāpranidhānam bodhisattvasaṃmantritam bodhisattvarahasyam na samanusrasi=亦本願行念菩薩教).

한편 『묘법연화경』에서는 범어본의 세 문구와 직접적으로 대응하는 번역어를 찾기 어렵다. 사리불이 붓다의 교화에 참여한 이유로 언급된 ‘bodhisattvasaṃmantrita’와 ‘bodhisattvarahasya’의 대응구를 찾아보면, “我以方便引導汝故 生我法中”이라는 문장이 보이므로, 이 두 용어가 “방편으로 인도했기에 (以方便引導)”로 번역되었을 가능성이 있다. 그러나 사리불이 보살로서의 모든 기억을 망각한 이유로서 언급한 “bodhisattvādhiṣṭhāna”에 관해서는 대응하는 번역어를 찾을 수 없다.

<경문C>

범어본: so 'haṃ tvāṃ śāriputra pūrvacaryāpranidhānājñānānubodham anusmāyitukāma imaṃ saddharmapuṇḍarikam dharmaparyāyam sūtrāntam mahāvaiṣṭhānam bodhisattvāvavādam sarvabuddhaparigrahaṃ śrāvakāṇāṃ saṃprakāśayāmi// (SP(KN) 64,14-65,2)

정법화: 舍利弗 汝因本行欲得識念無央數佛 則當受斯正法華經一切佛護 普為聲聞分別說之(T09, 74a28-b1)

묘법화: 我今還欲令汝憶念本願所行道故 為諸聲聞說是大乘經 名妙法蓮華教菩薩法 佛所護念(T09, 11b14-16)

한글역: 사리푸트라여, 그러한(so) 나는 그대가 과거세의 行(caryā)과 願(pranidhāna)과 知(jñāna)와 了解(anubodha)를 떠올리기를 바라면서, 이 ‘바른 가르침의 흰 연꽃’이라는 법문(dharmaparyāya), 경전의 궁극(sūtrānta), 대방등(mahāvaiṣṭhāna), 보살을 위한 가르침(bodhisattvāvavāda), 일체의 붓다들이 수호하는 법(sarvabuddhaparigraha)을 (그대를 포함한) 성

문들에게 상세히 설하는 것이다.

<경문C>에 관해서는 제본 법화경이 대체로 일치한다. 여기서 주의할 점은 붓다가 사리불에게 과거의 기억 등을 떠올리기를 의도하며 설하는 가르침이 『법화경』이라는 점이다. 이는 <경문A>에서 석가보살이 사리불의 전신에게 대승으로 교화했다는 그 교화의 내용이 『법화경』과 직접적인 관련이 있음을 암시한다.

이상의 세 경문 중에서 제본의 이독(異讀)이 현저한 <경문B>를 범어 사본(=轉寫本)을 통해 검토한 결과, 다음과 같은 사실이 확인되었다. 길기트 사본에는 해당 구절이 결락되어 있으며, 중앙아시아와 네팔·티벳 계통의 사본은 현행 교정본과 대부분 일치한다. 특히 주목할 점은 중앙아시아 사본에서 사리불이 과거의 기억을 모두 망각한 이유로서 제시된 교정본의 ‘bodhisattvādhiṣṭhānena’가 사본에는 ‘tathāgatādhiṣṭhānena’로 되어 있다는 점이다. 그런데 이 독법은 286년에 번역된 『정법화경』의 “如來威神之所建立”과 대응된다. 이는 현행 범어본의 이 문구들이 반드시 범어본에만 한정되는 고립된 맥락이 아님을 나타내고 있는 것으로 판단된다.

2. 범어본 <경문B>에 대한 기존의 이해

<경문B>는 규기가 사리불을 퇴보리심성문으로 규정한 결정적인 논거이다. 그러나 제본 법화경 사이에 이독이 현저한 곳이기도 하다. 실제로 이 부분은 번역과 이해가 어려워, 학자에 따라 다양한 견해가 피력되고 있다. 이를 간단하게 정리하면 다음과 같다.

1) 세 bodhisattva를 동일 인물로 보는 번역

난조분유(南條文雄)의 비판적 교정본의 감수를 맡았던 케른(Kern, H.)은 그의 영역에서 ‘bodhisattvasaṃmantritenā’, ‘bodhisattvarahasyena’, ‘bodhisattvādhiṣṭhānena’를 각각 ‘by the counsel of the Bodhisattva(보살의 조언)’ ‘by the decree of the Bodhisattva(보살의 교훈)’ ‘Owing to the mighty

will of the Bodhisattva(보살의 강력한 의지력)’로 번역하고 있다.³³⁾ 그의 번역에는 주석이 없어 위의 보살이 누구를 지시하는지는 명확하지 않다. 그러나 보살이 대문자 ‘Bodhisattva’로 표시되어 있으며, 그 보살이 조연이나 교훈을 베풀고, 강력한 의지력을 발휘했다고 하는 점으로 보아, 그는 이 세 bodhisattva를 동일한 석가보살 한 사람으로 보고 있다고 생각된다.³⁴⁾

이와모토(岩本裕) 씨의 일본어 역에서는 세 문구의 보살을 모두 ‘석가보살’로 보는 반면³⁵⁾, 마즈나미 씨 등의 공역은 세 보살이라는 용어가 모두 ‘사리불’을 지시하는 것으로 이해하고 있다.³⁶⁾

그러나 세 보살을 동일한 인물로 보는 이해에는 여러 문제가 있다고 생각된다. 무엇보다도 사리불의 보살 시절의 모든 기억을 망각하게 한 원인으로 설명되는 ‘bodhisattvādhiṣṭhāna’의 주체를 사리불 자신으로 보는 것은 무리가 있다. 중앙아시아 출토 사본과 『정법화경』의 대응, 즉 ‘bodhisattvasaṃmantritenā=以菩薩誼’ ‘tathāgatādhiṣṭhāna=如來威神’은 주목할 필요가 있다.

2) 세 bodhisattva를 두 인물로 구별하는 번역

이 보살의 주체를 구별한다는 점에서 우에키(植木雅俊) 씨와 마즈모토(松本史朗) 씨는 선행하는 번역의 오류를 뛰어넘는 데에 성공했다.³⁷⁾ 이 두 번역은 번역상의 미묘한 차이는 있지만, saṃmantrita-rahasya의 bodhisattva와 adhiṣṭhāna의

33) Kern, H. *Saddharmapuṇḍarīka or the Lotus of the True Law*. (Dover, 1963), p.65.

34) 혼성범어사전 *Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*의 저자 에저튼(Flanklin Edgerton)은 이러한 케른의 번역을 오류라고 지적한다. 그는 ‘bodhisattvasaṃmantrita’ ‘bodhisattvarahasya’를 각각 “the bodhisattva-plan and bodhisattva-mystery”로 번역하면서, 이때의 bodhisattva가 석가보살이 아니라 사리불이라고 설명한다. 또한 번역이 어려운 saṃmantrita에 대해, ‘plan(계획)’이라는 획기적인 번역을 제시했다는 점이 주목된다. Edgerton Flanklin. Flanklin Edgerton. *Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. (New Haven: Yale Univ. Press, 1953), p.580.

35) 坂本幸男 · 岩本裕 共譯 『法華經 下』(東京: 岩波書店, 1965), p.145.

36) 松壽誠康 · 長尾雅人 · 丹治昭義 共譯, 『法華經Ⅱ』(東京: 中公文庫, 2001), p.85. 한편 이 번역은 해당 번역의 미주에서 보살의 주체가 석가보살일 가능성도 있다고 설명한다(pp.289-290).

37) 植木雅俊, 『法華經 下』(東京: 岩波書店, 2011), p.181.; 松本史朗, 『法華經思想論』(大藏出版, 2010), pp. 201-202.

bodhisattva를 각각, 과거세의 사리불, 과거세의 석존(=석가보살)로 구분하고 있다.³⁸⁾ 카리타니(荻谷定彦) 씨의 번역도 보살의 주체를 구별하는 범주에 포함시키는 것이 가능하다.³⁹⁾

우에키 씨는 <경문B>의 세 문구에 관해 “그대가 보살이라는 교계([あなたが]菩薩であるという教誡)”, “그대가 보살이라는 비밀([あなたが]菩薩であるという秘密)”, “내가 과거에 보살이었던 시기의 가지력([私がかつて]菩薩[で、あった時]の加持力)”이라고 번역한다.⁴⁰⁾

마츠모토 씨는 <경문B>의 세 문구를, “보살의 밀칙(菩薩の密勅)”, “보살의 비밀(菩薩の秘密)”, “보살의 가지(菩薩の加持)”로 번역하고 있다.⁴¹⁾

카리타니 씨는 ‘bodhisattvasaṃmantrita’ ‘bodhisattvarahasya’를 각각 “보살의 교계(教誡)” “보살의 비밀(秘密)”로 번역하고⁴²⁾, 그 의미를 “일체중생이 모두 본래부터 보살(一切衆生が皆悉本來よりボサツ)”로 이해한다.⁴³⁾ 즉 이 두 문구의 bodhisattva는 특정 개인을 지시하는 것이 아니라, 법화의 가르침 자체를 의미한다는 것의 그의 이해이다. 이러한 번역은, 법화의 가르침이 성문을 보살로 전환시키는 것이 아니라, 모든 중생이 원래 보살임을 밝히는 것이라는, 그의 법화경 이해에서 유래된 것이다.⁴⁴⁾

이러한 번역들은 세 bodhisattva를 동일 인물로 보던 기존의 번역에 비하여 발전한 것으로 생각되지만, 결정적인 문제는 사리불의 보살 시절의 모든 기억을 망각하게 한 bodhisattvādhiṣṭhāna의 필연성이 충분히 설명되지 않는 것으로 보인다

38) 특히 松本史朗 씨는 bodhisattvādhiṣṭhāna에 관해, 『정법화경』과 중앙아시아 사본의 독법 및 『팔천송반야경』의 tathāgatādhiṣṭhāna 용례를 근거로, ‘tathāgatādhiṣṭhāna’가 원문맥이라고 추정하고 있다. 松本史朗, 위의 책, pp.205-206.

39) 荻谷 씨는 전자의 bodhisattva를, “일체중생이 모두 본래부터 보살(一切衆生が皆悉く本來よりボサツ)”이라는 의미로 보고, 후자의 보살을 석가보살로 본다. 상기의 두 번역과 동일한 이해는 아니지만, 전자를 『법화경』의 가르침 자체, 후자를 석가보살로 구분한다는 점에서, 보살의 의미를 구별하는 범주에 포함시켰다. 荻谷定彦, 『法華經一佛乘の研究—インド初期大乘佛教研究—』(東方書店, 1983), p.224.

40) 植木雅俊, 위의 책, p.181.

41) 松本史朗, 위의 책, pp.201-202.

42) 荻谷定彦, 위의 책, p.224.

43) 위의 책, p.255 각주 44) 참조.

44) 그의 一切衆生皆悉菩薩에 관해서는, 荻谷 1983, 105-110 참조.

다는 점이다.

한편 이러한 상황에서 「방편품」의 계송 139·140에는 두 차례 등장하는 raha-sya의 용례는 주목할 만하다.

이에 대해 의혹과 의심을 버리도록 하라. 나, 법왕이 선포하노라.

“나는 [모든 이들을] 최상의 깨달음(agrabodhi)을 향해 교화하니, 나에게 있어 이곳에 성문 [제자]는 단 한 명도 없느니라.” (139)

사리푸트라여, 이것이 그대(tava)의 비밀(rahasya)이 되어야 할 것이다. 또한, 나의 이 모든 성문 [제자]들과 그리고 이 뛰어난 보살들도 나(mama)의 이 비밀(rahasya)을 간직하도록 하라. (140)⁴⁵⁾

위의 계송에는 법화일승의 교화가 붓다의 비밀(rahasya)의 가르침이라는 것이 기본적으로 전제되어 있다.⁴⁶⁾ 그런데 특별히 주목할 점은 140계송에서 rahasya가 두 번 언급되고 있고, 그 비밀의 주체를 각각 ‘tava(그대의)’와 ‘mama(나의)’로 구별하고 있다는 것이다.⁴⁷⁾ 물론 여기서 ‘tava(그대의)’는 사리불을 지시한다.

45) SP(KN), 58,7-10: yāpanehi kākṣām iha saṃśayaṃ ca ārocayāmi ahu dharmarājā/ samādapemi aham agrabodhau na śrāvakāḥ kecid ihāsti mahyam//139// tava śāriputraitu rahasyu bhotu ye cāp’ ime śrāvaka mahya sarve/ ye bodhisattvāś ca ime pradhānā rahasyam etan mama dhārayantu//140//

『묘법연화경』권1 「제2방편품」(『大正藏』9, p.10b4-8): 汝等勿有疑 我爲諸法王 普告諸大眾 但以一乘道 教化諸菩薩無聲聞弟子 汝等舍利弗 聲聞及菩薩 當知是妙法 諸佛之祕要。

46) 『법화경』의 rahasya의 용례에 관해서는 다음의 저서 참조. 하영수, 『법화경의 삼보(三寶) 구조에 대한 해석학적 연구』(서울: 씨아이알, 2019), pp.68-73.

47) 보다 상세한 설명을 필자의 이전 논문에서 인용하여 소개하도록 한다.

“위의 계송에서 ‘붓다 자신의 비밀’이어야 할 법화일승의 법문을 ‘사리불 그대의 비밀’이라고 설하고 있다는 것에 유의해야 한다. 언뜻 생각하기에 큰 의미상의 차이가 없는 것으로 보이는 이 구절을 다음과 같이 표현을 바꾸어 보면, 그러한 표현이 다분히 의도적이라는 것을 이해할 수 있다. 즉 붓다는 왜 사리불에게 “사리불이여, 이것이 ‘나(mama)의 비밀’이 되어야 한다(mama śāriputraitu rahasyu bhotu). 또한, 나의 이 모든 성문 [제자]들과 그리고 이 뛰어난 보살들도 ‘나(mama)의 이 비밀(rahasya)’을 간직하도록 하라” 라고 하지 않았던 것인가. 이러한 변경에 의해 ‘이것=법화일승의 교화=나(=붓다)의 비밀’의 도식은 매우 명료해지며, 따라서 이해하기 훨씬 수월함에도 불구하고 이러한 표현이 이루어지지 않았다는 점에 주의해야 한다.” 하영수, 『법화경』에서의 사리불의 위상에 대한 소고-「제3비유품」의 bodhisattvasaṃmantrita, bodhisattvarahasya, bodhisattvādhiṣṭhāna를 중심으로-」(『불교학리뷰』24, 2018), pp.22-23에서 인용.

붓다의 비밀인 법화일승의 교화는 사리불을 제외한 대중에게 선언되었다. 그러나 붓다의 그 비밀은 사리불에게는 공유되었다. 위의 두 계승은 붓다의 비밀인 법화일승의 교화를 둘러싸고 붓다와 사리불 사이에 두 사람만의 모종의 접점이 있음을 암시하고 있다.

이 두 계승에 대한 필자의 이해를 밝히면, 법화일승 교화가 붓다의 비밀의 가르침이며, 그것이 비밀의 기본적인 양상이지만, 사리불이 그 붓다의 비밀에 특수한 방식으로 개입되어 있다는 것이 「방편품」 139·140계승의 의미라고 생각한다. 즉 그것이 rahasya(=법화일승)을, ‘그대의(tava)’와 ‘나의(mama)’의 ‘비밀(rahasya)’로 각각 언급한 이유이며, 이것이 「비유품」에서 ‘bodhisattvarahasya’로 연결된다는 것이 필자의 이해이다.

3. 범어본 <경문B>에 대한 필자의 이해

범어본 <경문B>에서 사리불과 관련하여 언급된 세 용어, ‘bodhisattvasammantrita’ ‘bodhisattvarahasya’ ‘bodhisattvādhiṣṭhāna’에 대한 필자의 번역과 이해를 아래에 제시한다.

1) bodhisattvasammantrita

먼저 이 용어가 <경문B>에서 bodhisattvarahasya와 더불어, 사리불이 붓다의 교화에 참여한 이유로서 설명되었다는 점을 상기할 필요가 있다.

필자는 예저튼이 제시한 ‘plan’의 의미와 여러 사전의 용례 등을 바탕으로 이 용어를 ‘밀약(密約)’으로 번역 가능하다고 생각한다.⁴⁸⁾ 이러한 필자의 번역은 혼자만의 계획이 아니라, 상호간의 협의에 가까운 것이며, 또한 그것이 은밀하게 진행될 성질의 것임을 의도하고 있다. 사리불의 입장에서 본다면 이는 일종의 임무라고도 할 수 있다. 그리고 그 구체적인 내용은 사리불이 ‘원래는 보살이지만 교

48) “의도된(deliberated)·숙고된(considered)”의 의미는 Monier-Williams. *Sanskrit-English Dictionary*(Oxford, 1988), p.1180.; ‘상당하다/협의하다/의견을 표명하다/숙고하다’의 의미는 荻原雲來, 『漢譯對照梵和大辭典』(鈴木學術財団, 1986(2001 12刷)), p.1002.; 『정법화경』의 “以菩薩誼”

단 내부에서 성문의 모습으로 붓다의 법화일승의 교화를 돕는 것'으로 이해한다.

2) bodhisattvarahasya

필자는 이 용어를 '사리불이 교단 내부에서 성문의 모습으로 붓다의 법화일승 교화를 돕는 은밀한 계획, 또는 그 약속(bodhisattvasaṃmantrita)'이 모든 사람들에게 공유되거나 공개되지 않는 '철저한 비밀'임을 의미하는 것으로 이해한다. 이것은 「방편품」의 139-140계송에서 등장하는 두 rahasya와 깊이 관련되어 있다.

3) bodhisattvādhiṣṭhāna

먼저 이 용어가 <경문B>에서 사리불이 붓다의 교화에 참여하게 된 이유로서 설명된 위의 두 가지 이유 'bodhisattvasaṃmantrita' 'bodhisattvarahasya', 그리고 사리불의 과거 보살로서의 '서원(praṇidhāna)'과 '수행(caryā)' 이 모든 것을 망각하게 한 계기로서 설명되었음을 확인해 두도록 한다.

사실 이 용어의 이해는 매우 난해하다. '보살의 가지(bodhisattvādhiṣṭhāna)'의 '보살(bodhisattva)'을 과거세의 사리불과, 과거세 성불 이전의 석존으로 보는 두 견해가 있으나, 필자는 위에서 밝힌 이유에 근거하여 여기서의 보살을 「화성유품」에서 언급된 석가보살로 추정하였다. 문제는 석가보살이 과거에 사리불에게 『법화경』으로 교화를 하고서는, 왜 adhiṣṭhāna(加持力)를 발휘하여 그의 모든 기억을 지워야 했고, 지금의 영산회상에서는 그때의 기억을 모두 떠올리도록 다시 『법화경』을 설하는 것인가가 설명되어야 한다는 것이다.

그 이유에 대하여 필자는 다음과 같이 생각한다. 즉 석가보살이 사리불에게 가지력을 건 이유는, '보살임을 숨기고 성문으로서 교단에서 활동하면서 붓다의 법화일승 교화를 돕겠다'는 사리불의 밀약이 비밀리에 진행되면서 동시에 교화의 측면에서 보다 큰 파급력을 불러일으키기 위해 필요한 방편이었을 것이다.

필자의 이해와 『법화경』의 내용을 함묵적인 방식으로 연결하여 설명하면 다음과 같다.

과거세에 석가보살로부터 법화일승의 교화를 받은 보살 사리불은 석가보살과

의 상의 하에 은밀한 계획[sammantrita]을 가지고 석가모니 붓다의 교화에 참여하기로 하였다. 그 은밀한 계획은 스스로 ‘보살임을 숨기고 성문으로 교단에서 활동하면서 붓다의 법화일승 교화를 돕겠다는 것’이었다. 그리고 석가모니 붓다가 그의 최종적인 법문인 『법화경』을 설할 때에, 성문제자 중에서 가장 먼저 이를 이해하고 받아들이고, 또한 가장 먼저 성불의 수기를 받음으로써, 성불수기의 포문을 열기로 했다. 바로 이러한 이유 또는 목적을 위해 사리불이 석존의 교화에 참여하였다는 것이 필자이 이해이다. 다음은 『법화경』의 실제 내용이다. 성문 교단을 대표하는 사리불이 성문제자 중에서 가장 먼저 법화일승의 법문을 이해하고 성불 수기를 받는 것을 보고서, 회중의 모든 성문들은 환희하여 성불 수기를 회구(希求)하게 되었고, 결과적으로 모두 수기를 받았다. 이로써 붓다의 중요한 과업인 성문의 교화는 원만하게 성취될 수 있었다. 이러한 계획, 그 약속은 둘만의 철저한 비밀이었고, 그 비밀을 비밀로서 완성시킨 것이 바로 ‘보살의 가지(bodhisattvādhiṣṭhāna)’였던 것이다.⁴⁹⁾

이 adhiṣṭhāna는 붓다의 성문교화라는 대업을 완성하기 위하여, 스승과 사리불 사이에서 상호 협의 하에 채용된 방편이었을 것이다. 자신의 보살로서의 기억을 지운다는 것은 사리불의 입장에서는 스승의 일불승 교화를 돕기 위한 보살행의 일환이기도 하다.

이 문제의 난해함에도 불구하고 한 가지 분명한 것은, ‘보살의 가지(bodhisattvādhiṣṭhāna)’가 발휘되는 것을 계기로, 사리불에게서 보살로서의 모든 기억이 상실되었다는 점이다. 사리불은 전생의 기억을 자연스럽게 상실[失念]했거나, 망각한 것이 아니다. 또한 대승의 난행에 어려움을 느껴서 보리심에서 ‘스스로’ 물러난 것도 아니다. 사리불은 어떤 특별한 이유, 범어본에 따르면, ‘bodhisattvasammantrita(보살의 밀약)’와 ‘bodhisattvarahasya(보살의 비밀)’을 원만히 성취하기 위하여 ‘보살의 가지(bodhisattvādhiṣṭhāna)’를 계기로 ‘의도적으로’ 자신이 보살이라는 사실을 망각하게 되었다. bodhisattvādhiṣṭhāna는 그의 보살로서의 모든 기억이 ‘의도적으로 제거되었음’을 분명하게 나타내고 있다.

이상의 「제3비유품」의 해당 경문 중에서, 붓다가 과거세에 사리불을 대승으로 교화했다는 <경문A>는 「제7화성유품」에서 경증을 구할 수 있다.⁵⁰⁾ 앞서 규기가

49) 이 단락의 내용은, 필자의 논문을 요약하여 인용한 것임. 하영수, 앞의 논문, p.27.

붓다와 사리불의 결연의 시작에 대한 경증으로 「화성유품」을 제시한 것이 이에 해당한다. 그러나 범어본의 <경문B>에는 사리불에게 그러한 일반적인 내용에 더 하여, 일종의 특수한 임무가 있었음이 설해지고 있다. 그것은 보살로서의 사리불이 교단 내부에서 성문의 행세를 하며 스승의 일불승 교화를 돕는다는 것으로 이해되며, 해당하는 경증은 「제8오백제자수기품」에서 구할 수 있다.⁵¹⁾ 이 「오백제자수기품」의 해당 경문은 규기가 법화회상에서 유일하게 응화성문으로 지목한 부루나에 대한 찬탄이자, 지의가 응화성문의 규정으로 제시한 경증이기도 하다.

50) SP(KN) 185,10-186,2.; 『묘법연화경』(『대정장』09, p.25下7-10).

51) SP(KN) 203,4-204,6: śrīṇoṭha me bhikṣava etam arthaṁ yathā carī mahya sutena cīrṇā| upāyakaūśalyasuśikṣitena yathā ca cīrṇā iya bodhicaryā||1||hīnādhimuktā ima satva jñātvā udārayāne ca samuttrasanti| tatu śrāvakā bhont' imi bodhisattvāḥ pratyekabodhiṁ ca nidarśayanti||2|| upāyakaūśalyasatāir anekaiḥ paripācayanti bahubodhisattvān| evaṁ ca bhāṣanti vayaṁ hi śrāvakā dūre vayaṁ uttamam agrabodhiyā||3||etāṁ carīm teṣv anuśikṣamāṇāḥ paripāku gacchanti hi sattvakotyaḥ| hīnādhimuktāś ca kusīdarūpā anupūrva te sarvi bhavanti buddhāḥ||4|| ajñātacaryāṁ ca caranti ete vayaṁ khalu śrāvaka alpakṛtyāḥ| nirvīṇa sarvāsu cyutopapattiṣu svakaṁ ca kṣetraṁ parīśodhayanti||5|| sarāgatām ātma nidarśayanti sadoṣatām cāpi samohatām ca| drṣṭivilagnāṁś ca viditva sattvāṁś teṣāṁ pi drṣṭiṁ samupāśrayanti||6|| evaṁ caranto bahu mahya śrāvakāḥ sattvān upāyena vimocayanti| unmādu gaccheyu narā avidvasū sacaiva sarvaṁ caritaṁ prakāśayet||7||

*상기의 밑줄은 교정을 의미. KN: teṣ ; KN: ajñāna; KN: utpādu. 이를 SP(WT)에 의해 수정. SP(WT). 1958, 179-180.; 『묘법연화경』(『大正藏』09, 28上9-22).

*번역은 다음과 같이 될 것이다.

비구들이여, 너희들은 나로부터 이 일에 관해 듣도록 하라. 나의 아들이 어떻게 수행(carī)을 행했는가를, 그리고 방편의 능숙함에 잘 훈련된 그가 어떻게 이 보리의 행을 실천했는지를. (1) 이 중생들이 하열한 것을 좋아하며, 고귀한 승에 대해 크게 두려워함을 알고서, 그리하여 이 보살들은 성문이 되기도 하고, 또한 벽지불의 깨달음을 나타내 보이기도 하면서 (2) (그와 같은) 무수한 방편의 능숙함으로 많은 보살들을 교화한다네. 그러면서 그들은 말하기를, “사실 우리들은 성문이며, 우리들은 최상의 깨달음으로부터 아주 멀리 있다고 말한다.” 라고 한다네. (3) 실로 그들의 이러한 수행을 뒤따르던 코티의 중생들은 완성을 향해 나아가게 되니, 저열한 것을 좋아하며 나태한 그들 모두가 마침내 붓다가 된다네. (4) 이들은 알려지지 않은(ajñāta) 행을 실천하고 있으니, ‘우린 해야 할 일이 적은 성문’이라 하며, 일체의 생과 사를 혐오하는 모습을 보이면서 (실은) 자신이 머무는 국토를 청정케 한다네. (5) 그들은 자신들에게 애탐과 진애와 우치가 있음을 보이기도 하고, 또한 중생들이 견해에 매여 있는 것을 알고서, 그들의 견해에 동조하기도 한다네. (6) 이와 같이 행동하면서, 나의 많은 성문제자들은 중생들을 방편에 의해 해탈시킨다네. 만일 그들이 행한 바를 전부 설명한다면, (이러한 것을) 알지 못하는 사람들은 혼란에 빠질 것이네. (7)

IV. 본고의 입장

지금까지의 논의를 정리하고 본고의 입장을 밝히도록 한다.

먼저 규기는 사리불을 『묘법연화경』 「제3비유품」의 “我昔教汝志願佛道 汝今悉忘 而便自謂已得滅度”이라는 구절을 근거로 퇴보리심성문으로 규정하였다. 한편 부루나에 대해서는 『섭대승론석』을 인용하면서, 응화성문으로 간주하였다. 『법화경』에서 부루나를 응화성문으로 간주할 근거가 되는 내용은 「제8오백제자수기품」에서 확인되므로, 규기가 이 「오백제자수기품」을 바탕으로 유식의 논서인 『섭대승론석』을 인용하고 있는 것은 분명하다. 한편, 유가행과의 근본 성전인 『유가사지론』에서 응화성문이란 기본적으로, 혹은 유가행과의 교리에 따르면 종성적으로 불·보살이 성문으로 화현한 것으로 설명된다. 따라서 사리불은 부정종성(不定種姓)으로서 보살임을 망각하고 소승에 안주하는 성문이며, 부루나는 종성적으로 보살이라는 것이 규기의 견해일 것이다.

지의의 경우, 사리불을 응화성문이라고 명시적으로 언급하지는 않았던 것으로 보인다. 그러나 지의는 석존이 사리불을 지목하면서 법화의 법문을 시작했다는 것에 큰 의미를 부여하고 있다. 즉 사리불을 「서품」의 묘광보살(=문수사리보살의 전신)에 견주면서 법화회상의 대보살로 간주하였다. 나아가 사리불이 과거 붓다였다는 특색 있는 견해를 제시하기도 하였다. 응화성문에 대한 규정에 관해서는 「오백제자수기품」의 “諸佛菩薩內祕外現”을 근거로 제시하고 있다. 그러므로 이 기준에 따른다면, 지의는 사리불이 대보살이라는 입장을 취하고 있으므로, 사리불을 응화성문으로 간주하고 있다는 추정이 가능하다. 아울러 「오백제자수기품」의 “諸佛菩薩內祕外現”은 부루나에 대한 찬탄이므로, 지의의 입장에서는 부루나 또한 응화성문에 포함될 것이다.

양자는 종성론과 일체중생의 성불이라는 점에서 입장에 차이가 있으나, 응화성문에 관해서 공통된 견해를 도출하는 것이 가능하다. 즉 양자 모두 「오백제자수기품」의 부루나 찬탄을 응화성문의 근거로 삼고 있으며, 그 내용은 불·보살이 본 모습을 감추고 성문으로 행세하여 성문을 불도로 인도한다는 것이다.

한편 필자는 제본 『법화경』의 이독이 현저한 「비유품」의 경문을 문헌학적으로 검토하여 다음의 추정을 도출하였다. 사리불은 과거세에 석존이 보살이었을 시절에 그로부터 법화의 법문으로 교화를 받은 후에, 성문 교단에서 보살임을 감추고 성문으로 행세하여 붓다의 일불승 교화를 돕겠다는 밀약(sammantria)을 서로 논의했으며, 그것을 철저히 비밀(rahasya)리에 추진하기로 하였다. 이것이 그가 석존의 교화에 참여한 이유이다. 그것을 비밀리에, 온전히, 또한 가장 효과적으로 실행하기 위하여 당시 보살이었던 석존이 과거세의 사리불에게 가지력(adhiṣṭhāna)을 발휘하여 그의 보살로서의 기억을 모두 잊게 만들었다. 그리고 결과적으로 사리불의 성불 수기를 시작으로 하여 영산회상의 모든 성문들이 수기를 받음으로써, 붓다와 사리불의 성문교화를 둘러싼 일련의 계획은 성공적으로 완수되었다.

필자의 사리불에 대한 이해는 다음과 같다. 사리불은 스스로 대승의 난행(難行)에서 물러나 보살의 기억을 망각하고 현재 소승에 만족하는 성문이 아니다. 그는 과거 보살이었던 석존과의 협의 하에 의도적으로 자신이 보살임을 숨기고 석존의 교화에 참여하여, 교단 내부에서 붓다의 일승교화를 돕기로 하였다. 범어본을 통해 「비유품」의 해당 경문을 접근한다면, 그의 보살로서의 기억은 우연히 상실된 것이 아니라, adhiṣṭhāna에 의해 의도적으로 제거된 것이 분명하다. 따라서 보살의 기억을 스스로 망각한 것이 아니라 그것이 일련의 계획 하에 의도적으로 제거되었던 사리불의 경우, 이를 퇴보리심성문으로 규정하기는 어려운 것으로 생각된다. 오히려 사리불은 보살이지만 본모습을 감추고 성문의 모습으로 교단 내부에 활동한다는 「제8오백제자수기품」의 부루나와 유사한 면이 있다. 실제로 교단을 대표하는 인물인 사리불이 『법화경』에서 성문 교화에 있어 큰 역할을 했다는 것은 경전의 내용상 부정하기 어렵다. 어떤 의미에서 사리불의 보살행은 부루나의 그것보다 더욱 철저한 것이었다는 이해도 가능할 것이다.

사리불에 대한 범어본 「비유품」의 설명은 부루나를 찬탄한 「오백제자수기품」의 내용과 크게 다르지 않다. 규기는 「오백제자수기품」의 부루나를 응화성문으로 규정하였고, 또한 지의는 같은 품의 경문을 응화성문의 근거로 채용하고 있다. 만일 부루나를 「오백제자수기품」의 “內祕菩薩行 外現是聲聞”이라는 경문을 근거로 응화성문으로 규정할 수 있다면, 이와 동일한 근거로 사리불 역시 응화성문으로

규정하는 것이 가능하리라 생각한다.

규기는 『묘법연화경』 「비유품」의 내용을 충실히 반영하여 매우 설득력 있는 주석을 하고 있다. 그러나 범어본을 통해서 그려지는 사리불의 이미지는 단순히 퇴보리심성문으로 볼 수 없는 요소들을 명백하게 포함하고 있다. 필자의 입장은 규기의 사리불관보다 지의의 그것에 보다 가까운 것이라 할 수 있다.

V. 맺음말

세친은 『법화경론』에서 4종성문이라는 해석학적 틀을 제시하여, 『법화경』에서 성문에게 내려진 수기의 의미를 해석하였다. 그러나 그 해석학적 틀에는 해석상의 여백이 있었으며, 그 여백을 메꾸는 작업은 후대의 주석가들의 손에 넘겨지게 되었다.

규기는 세친의 4종성문의 해석상의 여백을 충실히 보완하는 주석서를 저술하였다. 그는 『법화현찬』에서 「비유품」의 구절을 근거로 사리불을 퇴보리심성문으로 규정하였고, 또한 「오백제자수기품」의 부루나에 대한 찬탄을 바탕으로 부루나를 응화성문으로 간주하였다.

이에 반해 지의는 『법화경』의 사리불을 원래는 대보살이지만 성문의 모습[右面弟子]으로 석존의 교화를 돕는 보살행의 실천자로 간주하였다. 또한 규기와 마찬가지로 「오백제자수기품」의 부루나 찬탄을 응화성문에 대한 정의로 채용하였다. 따라서 사리불은 부루나와 마찬가지로 ‘성문의 행세를 하면서 성문에 대한 붓다의 일불승 교화를 돕는 대보살’, 즉 ‘응화성문’으로 간주하는 것이 지의의 입장일 것이다.

한편 규기가 사리불을 퇴보리심성문의 근거로 제시한 <경문B>에는 제본 법화경에 이독이 현저하다. 이 부분의 범어본에 따르면, 사리불은 어떤 계획이나 약속, 또는 일종의 특수한 임무를 띠고 비밀리에 석존의 교화에 참여하고 있다고 이해된다. 이 계획, 또는 임무를 위해 사리불은 가지력을 계기로 그의 보살로서의 기억을 상실한 채 붓다의 교화에 참여하였다. 따라서 사리불은 보살도 수행에 어

려움을 느껴 스스로 퇴전한 것이 아니라, 일련의 계획 하에 의도적으로 그의 보살로서의 기억을 지우고 붓다의 성문교화를 도운 것이라고 볼 수 있다. 그러므로 규기와 지의가 모두 ‘부루나=응화성문’의 규정에 있어 중시한 「오백제자수기품」의 부루나 찬탄의 내용은 사리불의 경우에도 동일하게 적용 가능하다. 범어본 「비유품」의 해당 경문에는 사리불을 단순히 퇴보리심성문으로 규정하기에 어려운 요소들을 명백하게 포함하고 있으며, 필자는 부루나와 마찬가지로, 사리불을 교단 내부에서 성문으로 모습으로 활동하여 붓다의 일승교화를 돕는 응화성문으로 보는 것이 타당하다고 생각한다.

『법화경』에서는 이 경전의 가르침을 붓다의 비밀(rahasya)로 설명하는 다수의 표현이 나오는데, 이는 성문을 일불승으로 교화하는 일이 붓다에게 있어 매우 중요하면서도 신중하게 진행되어야 할 성질의 것임을 함의하고 있다고 생각된다. 붓다의 이 중요한 대업은 우발적인 것이 아니라, 오히려 면밀한 계획 하에, 사리불·부루나 등과 같이 원래는 보살이지만 성문의 모습으로 교단 내부에서 일승교화를 돕는 보살들의 협력을 통해서 원만히 성취될 수 있었던 것이 아닐까. 이러한 불·보살의 협업은 성문에 대한 붓다의 일승교화의 한 측면을 보여주고 있다고 생각된다.

『묘법연화경』의 「비유품」 경문을 경증으로 제시한 규기의 해석은 면밀하며 훌륭한 주석이다. 다만 범어본에 기술된 내용에는 그의 해석에 다소나마 이의를 제기할 여지가 있는 것으로 보이며, 이는 『법화경』의 사상 연구에 있어 문헌학적 연구의 필요성을 노정(露呈)하는 대목이기도 하다.

<참고문헌>

1. 약호 및 원전 자료

- SP(KN): *Saddharmapuṇḍrika*. H. Kern and B. Nanjio eds. Bibliotheca Buddhica X, St. Pétersbourg, 1908-1912. reprinted in Osnabrück, 1970, in Tokyo, 1977.
- SP(V) *Saddharmapuṇḍarikasūtra*. P.L. Vaidya ed. Buddhist Sanskrit Texts6, Darbhanga, 1960.
- SP(WT) *Saddharmapuṇḍarikasūtra*. U. Wogihara and C. Tsuchida ed. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1958.
- Shoko Watanabe *Saddharmapuṇḍarika Manuscripts Found in Gilgit. Part2. Romanized Text*, Published by The Reiyukai, Tokyo, 1975.
- Hirohumi Toda *Saddharmapuṇḍarikasūtra* III, 『徳島大學教養部 倫理學科紀要XII』, 1986.
- Hirohumi Toda *Saddharmapuṇḍarikasūtra: Central Asian Manuscripts; Romanized Text*. Published by Tokushima kyoiku Shuppan Center, 1981.

大正新脩大藏經

- 『묘법연화경』(『大正藏』09)
- 『정법화경』(『大正藏』09)
- 『유가사지론』(『大正藏』30)
- 『법화경론』(『大正藏』26)
- 『십대승론석』(『大正藏』31_진제역)
- 『십대승론석』(『大正藏』31_현장역)
- 『법화현론』(『大正藏』34)
- 『법화문구』(『大正藏』34)
- 『법화현찬』(『大正藏』34)
- 『승만보굴』(『大正藏』37)
- 『기신론소』(『大正藏』44)
- 『기신론의기』(『大正藏』44)
- 『대승법원의림장』(『大正藏』45)

2차 자료

1. 사전류

Monier-Williams. *Sanskrit-English Dictionary*. Oxford, 1988.

Franklin Edgerton. *Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. New Haven: Yale Univ. Press, 1953.

荻原雲來 『漢譯對照梵和大辭典』, 鈴木學術財団, 1986(2001).

2. 단행본

하영수 『법화경의 삼보 구조에 대한 해석학적 연구』, 서울: 씨아이알, 2019.

植木雅俊 『法華經 上·下』, 岩波書店, 2011.

奥野光義, 『佛性思想の展開—吉藏を中心とした法華經受容史』, 東京: 大藏出版, 2002.

河口慧海 『河口慧海著作集 第八卷 法華經』, うしお書店, 2002.

荻谷定彦 『法華經—佛乘の研究—インド初期大乘佛教研究—』, 東方書店, 1983.

菅野博史, 『中國法華思想の研究』, 春秋社, 1994.

坂本幸男·岩本裕 共譯 『法華經 上·中·下』, 岩波書店, 1965.

高崎直道, 『如來藏思想の形成—インド大乘佛教思想研究—』, 東京: 春秋社, 1974.

大竹晋, 「法華經論」, 『新國譯大藏經 釋經論部 18』, 大藏出版, 2011.

中村瑞隆 「チベット譯 法華經」, 『法華經文化研究』2號, 1976.

松壽誠廉·長尾雅人·丹治昭義 共譯 『法華經 I·II』, 中公文庫, 2001.

松本史朗 『法華經思想論』, 大藏出版, 2010.

布施浩岳 『國譯一切經 經疏部4 法華玄贊』, 東京: 大東出版, 1980.

Ejima(江島惠教) and others. *Index to the Saddharmapuṇḍarikasūtra-Sanskrit, Tibetan, Chinese* Tokyo: The Reiyukai, 1993.

Seishi KARASHIMA *The Textual Study of the Chinese Version of the Saddharmapuṇḍarikasūtra*, Tokyo: The Sankibo pres., 1992.

Abbott, Terry Rae. "Vasubandhu's Commentary to the Saddharmapuṇḍarikasūtra: A Study of Its History and Significance", Dissertation, UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY, 1986.

Kern, H. *Saddharmapuṇḍarika or the Lotus of the True Law*. Dover, 1963.

3. 논문

하영수 「『법화경』에서의 사리불의 위상에 대한 소고—「제3비유품」의 bodhisattva-saṃmantrita, bodhisattva-rahasya, bodhisattvādhiṣṭhāna를 중심으로—」, 『불교학리뷰』24호, 2018, pp.9-36.

赤尾榮慶 「華嚴經にみえる聲聞について」, 『印度學佛敎學研究』31(2), 1983, pp.793-796

松本知己 「『法華文句』 所說の五種聲聞について」, 『印度學佛敎學研究』61(2), 2013, pp.578-583.

[제2발표 논평 1]

「『법화경』에서의 사리불의 위상에 대한 소고」를 읽고

남수영

능인불교대학원대학교

1.

본 논문은 『법화경』에 등장하는 사리불의 위상을 살펴보기 위한 것이다. 『법화경』은 일불승 사상을 바탕으로 성문, 연각, 보살 등 일체 중생의 성불을 주장하는 경전이다. 그에 따라 성문 제자 가운데 대표적인 사리불은 『법화경』 「제3비유품」에서 석존으로부터 성불의 수기를 받는다.

유식학파의 논사인 세친(世親, 320-400년경)은 자신의 『법화경』 주석서 『묘법연화경우바제사』에서 『법화경』에서 수기를 받는 성문을 결정성문, 증상만성문, 퇴보리심성문, 응화성문의 넷으로 분류한다. 그에 의하면 그 중에서 퇴보리심성문과 응화성문은 석존으로부터 수기를 받고, 다른 2종의 성문은 상불경보살로부터 수기를 받는다고 한다.

사리불은 『법화경』 「제3비유품」에서 석존으로부터 수기를 받으므로, 세친의 설명에 의하면 퇴보리심성문이나 응화성문 중 어느 한쪽이라고 생각된다. 규기(窺基, 632-682)는 유식학파의 입장에서 『법화경』을 주석한 『법화현찬』에서 사리불을 퇴보리심성문이라고 규정한다.

그러나 지의(智顗, 583-597)는 규기보다 빠른 시기에 자신의 『법화경』 주석서인 『법화문구』에서 사리불을 응화성문으로 규정하였다. 그렇다면 『법화경』에서 등장하는 사리불을 퇴보리심성문이라고 보아야 할 것인가, 아니면 응화성문이라고 보아야 할 것인가?

발표자는 『법화경』 「제3비유품」의 경문을 문헌학적으로 검토하여 사리불이 응화성문이라는 추정을 도출해 낸다. 즉 사리불은 과거세에 석존이 보살이었을 때 석존으로부터 법화의 법문으로 교화를 받은 후에, 성문 교단에서 보살임을 감추고 성문으로 행세하면서 붓다의 일불승 교화를 돕겠다는 밀약(sammantria, 계획)을 논의했으며, 그것을 철저히 비밀(rahasya, 비밀)리에 추진하기로 하였다. 이것이 그가 석존의 교화에 참여한 이유이다.

그것을 효과적으로 실행하기 위하여 당시 보살이었던 석존은 사리불에게 가지력(adhiṣṭhāna, 권위, 힘)을 발휘하여 사리불이 자신의 기억을 모두 잊게 만들었다. 그리고 결과적으로 자신이 보살임을 망각한 사리불에 대한 수기를 시작으로 영산회상의 모든 성문들이 수기를 받음으로써, 석존의 성문교화를 위한 일련의 계획은 성공적으로 완수되었다. 이로부터 『법화경』에 등장하는 사리불은 응화성문임을 알 수 있다는 것이다.

2.

『법화경』은 일불승 사상에 따라 성문, 연각, 보살이 모두 불타의 방편임을 밝힘으로써, 소승과 대승의 다툼을 완화함과 동시에 일체 중생이 모두 성불할 수 있음을 선언한 중요한 대승 경전이다. 본 논문은 그와 같은 『법화경』의 이해에 새로운 관점을 제시한다는 점에서 그 학문적인 가치가 인정된다. 그러나 다음과 같은 점에서 의문이 제기된다.

1) 발표자가 각주의 첫머리에서 밝히고 있듯이 논 논문은 발표자의 이전 논문 「『법화경』에서의 사리불의 위상에 대한 소고 - 「제3비유품」의 bodhisattva-sammantrita, bodhisattva-rahasya, bodhisattvādhiṣṭhāna를 중심으로-」, (『불교학리뷰』 제24호, 2018, pp.9-36)의 후속편이고, 특히 본 논문의 제Ⅲ장은 위의 논문을 요약하여 정리한 것이다.

보통 자신이 이전에 발표한 논문의 후속 논문을 작성할 때에는 서문에서 이전에 발표한 논문을 요약 소개하면서 본 논문과의 관련을 설명하고, 이전 논문의 결론을 바탕으로 하여 후속 논문을 시작하는 것이 보통이다. 그런데 본 논문은 그와 같은 형태를 취하지 않고 이전의 논문의 요약을

후속 논문인 본 논문의 중심 위치인 제Ⅲ장에 놓고서 논의를 진행한다.

그런데 본 논문의 제Ⅲ장은 본 논문에서 중심적인 위치를 차지하고 있을 뿐 아니라 그 분량도 매우 많다. 본 논문의 그와 같은 체제 때문에 본 논문의 독창성과 필요성이 훼손되고 약화됨과 동시에 본 논문이 자기표절 혹은 중복게재가 아닌가 하는 오해가 일어난다. 그러나 본 논문이 자기표절이나 중복게재라고 생각되지는 않는다. 왜냐하면 본 논문은 이전의 논문에서는 발견되지 않는 여러 주석서들의 논의를 포함하고 있기 때문이다.

그럼에도 불구하고 본 논문이 중복게재 혹은 자기표절인 것처럼 보이는 가장 큰 이유는 본 논문의 체제 즉 제Ⅲ장의 위치와 분량 때문이 아닌가 생각된다. 그러므로 논평자는 그와 같은 오해를 없애기 위하여, 본 논문의 체제를 수정하지 않으면 안된다고 생각한다. 그에 따라 논평자는 본 논문의 체제를 다음과 같이 수정할 것을 제안해 본다.

제목은 <『법화경』에서 사리불의 위상에 대한 여러 주석서 검토>로 바꾼다. 그리고 I. 들어가는 말에서는 본 논문이 이전 논문의 후속 논문이지만, 이전 논문과는 달리 사리불의 위상을 『법화경』 주석서를 중심으로 검토하겠다고 서술하면서 그 필요성을 제시한다.

그런 후에 II. 세친 『법화경론』의 4중성문설, III. 사리불을 퇴보리심성문으로 보는 견해, IV. 사리불을 응화성문으로 보는 견해, V. 본고의 입장, VI. 맺음말의 순서로 본 논문의 서술을 전개한다. 그리고 V. 본고의 입장은 이전 논문의 결론만을 가지고 서술하여 중복되는 부분을 대폭 줄이면서, 처음부터 <본고의 입장>에 각주를 달아 제V장이 이전 논문의 요약임을 표시한다는 것이다.

이와 같이 체제를 바꾸었는데도 논문이 계속하여 중복게재 혹은 자기표절처럼 보인다면 그때는 다른 방법을 사용해서라도 논문이 그렇게 보이지 않도록 해야 할 것이다. 왜냐하면 논문이 이전 논문의 자기표절 혹은 중복게재처럼 보이는 것은 큰 약점으로서 반드시 수정 혹은 보완되어야 하기 때문이다. 이에 대하여 발표자의 의견을 듣고 싶다. 다음은 앞의 문제에 비하면 사소하다고 생각되지만 역시 수정이 필요하다고 생각되는 부분이다.

2) 논문 49쪽 인용문; 첫째, 결정중성[성문]이다. 또한 **적취**(趣寂)[성문]이라고도 한다.

→ 첫째, 결정중성[성문]이다. 또한 **취적**(趣寂)[성문]이라고도 한다.

3) 논문 69쪽; 따라서 보살의 기억을 스스로 망각한 것이 아니라, 그것이 일련의 계획 하에 의도적으로 제거되었던 사리불의 경우, 이를 퇴보리심성문으로 규정하기는 어려운 것으로 생각된다.

→ 따라서 일련의 계획 하에 의도적으로 기억을 지운 사리불의 경우, 이를 퇴보리심성문으로 규정하기는 어려운 것으로 생각된다.

수고하셨습니다. 감사합니다.

[제2발표 논평 2]

「『법화경에서의 사리불의 위상에 대한 소고』」에 대한 논평문

문을식

서울불교대학원대학교

총 평

본 논문의 주제는 법화경에서 사리불이 ‘퇴보리심성문’인가 아니면 ‘응화성문’인가에 대한 논의이다.

논평자(이하 평자)는 본 발표논문을 읽으면서 법화경 나아가 법화경에서 사리불의 위상에 대한 많은 것을 발표자(이하 논자)의 글로부터 공부하였습니다. 이 자리를 빌어서 고맙다는 말을 전하고 싶습니다. 본 발표논문이 본 논문에 그치지 않고 그 이전에 발표한 논문을 잘 숙지하지 않으면 이해하기 힘들다는 생각이 듭니다. 또한 우리는 보통 한역 법화경(=묘법연화경)만 일고 구마라집의 유려한 번역에 감탄하면서 많은 감응을 받았습니다. 그러나 법화경에는 몇 개의 원문 범어(sanskrit)본 사본이 존재합니다. 본 논문도 범어본의 이해를 토대로 이루어진 것으로 보입니다.

이제 장황 쓸모없는 내용은 가름하고, 평자가 글을 읽으면서 논자의 생각과 견해를 듣고 싶은 대목이 있었습니다. 따라서 이하에서는 다음과 같은 네 가지의 문을 제시하고 논자의 생각을 듣고자 합니다.

의문1

본 발표 논문 각주 1에서 “법화경론에는 보리류지 역과 늑나마제 역 2종이 전해진다. 본고에서는 보리류지 역을 인용한다.” 라고 하였습니다. 이 두 역본은 번역본마다 특징이 있을 것입니다. 보리류지 역은 어떤 특징이 있고, 늑나마제 역은 어떤 특징이 있기에, 본 연구에서는 보리류지 역만 참고하고, 늑나마제 역은 참고를 하지 않았는지 궁금합니다. 법화경 전공자이신 논자의 고견을 듣고 싶습니다.

의문2

논자는 다음과 같이 “전체적으로는 범어본의 부정문이 긍정문으로 번역된 것으로 보인다(tat paurvakaṃ caryāpranīdhanam bodhisattvasaṃmantritaṃ bodhisattvarahasyaṃ na samanūsmarasi=亦本願行念菩薩教)” 라고 범어본의 내용을 한역본에서는 반대로 번역된다고 말하고 있습니다. 그렇다면 범어본의 내용과 한역본의 내용이 완전히 다르게 표현된다고 볼 수 있습니다. 그런데도 번역본의 의도는 범어본의 의도와는 충돌하지 않는다고 생각하는지, 아니면 충돌한다고 보는지에 대한 논자의 개인적인 의견을 듣고 싶습니다.

의문3

이번 의문은 의문2의 연장선에서, “한편 묘법연화경에서는 범어본의 세문구와 직접적으로 대응하는 번역어를 찾기 어렵다. 사리불이 붓다의 교화에 참여한 이유로 언급된 ‘bodhisattvasaṃmantrita’와 ‘bodhisattvarahasya’의 대응구를 찾아보면, “我以方便引導汝故 生我法中”이라는 문장이 보이므로, 이 두 용어가 “방편으로 인도했기에(以方便引導)”로 번역되었을 가능성이 있다. 그러나 사리불이 보살로서의 모든 기억을 망각한 이유로서 언급한 “bodhisattvādhiṣṭhāna”에 관해서는 대응하는 번역어를 찾을 수 없다.” 라고 하고 있습니다.

논자는 이렇게 아주 중요한 내용을 지닌 범어본의 내용을 한역본에서는

번역되지 않고 있음에도 법화경의 본질은 변하지 않는다고 보는지 궁금합니다. 그리고 이렇게 범어본의 내용이 모든 한역본에서는 번역되지 않아도 전체 문의(文義)에는 지장이 없다고 번역자들은 판단한 이유는 무엇인지, 그리고 그렇게 한역자들에 의해 어떤 의도로 한역이 생략된 것인지에 대해 논자는 어떻게 생각하고 있지에 대한 생각을 듣고 싶습니다.

의문4

평자는, 본 발표의 요지는 사리불이 퇴보리심성문인가 응화성문인가이라고 생각됩니다. ‘퇴보리심성문’이란 ‘대승에서 물러나 소승을 배우는 성문(退大學小聲聞)’을 말한다면, ‘응화성문’이란 ‘불·보살들이 성문의 모습으로 변화신을 나타내어 성문을 대승으로 이끄는 자’를 말한다. 법화경에서 대표적인 응화성문으로서 부루나를 들고 있지만 사리불은 ‘퇴보리심성’인지 ‘응화성문’을 가름하고 있지 않기 때문에 이에 대한 논란이 후대 논자들과 학자들의 견해가 갈리고 있습니다. 논자도 그 가운데 한 사람입니다. 이렇게 사리불의 위상에 대한 이론(異論)이 일어나는 데는 이유가 있을 것입니다. 이에 대답은 논자나 평자, 그리고 많은 학자들도 궁금할 것입니다. 어떻게 생각하면 논자와 평자는 같은 견해를 지닌 지도 모르겠습니다. 평자는 논자의 지난번 논문(하영수, 「법화경에서의 사리불의 위상에 대한 소고-「제3비유품」의 bodhisattvasaṃmantrita, bodhisattva-rahasya, bodhisattvādhiṣṭhāna를 중심으로-」, 불교학리뷰 24호, 2018, pp.9-36)을 읽고서 다시 생각하게 되었습니다. 평자는 그 논란의 중심에는 한역에서 번역을 하지 않은 내용, 곧 ‘bodhisattvādhiṣṭhāna’ 부분에 있다고 봅니다. 그렇다면 논자는 자신의 견해를 발표문에서 부분적으로 피력하고 있지만 생생하게 이 자리에서 자신은 어떤 입장인지를 정확하게 말씀해 주셨으면 감사하겠습니다.

잘 읽었습니다.

좋은 논문을 쓰느라 수고하셨습니다.

[제3발표]

『초기불교 명상수행에서의 실천적 중도 위상의 구현』

『초전법륜경』 *ubho ante anupagamma majjhimā patipadā*에 드러난 안목과 지혜와 평온의 적정을 중심으로

김근중

동원과학기술대학교

I. 들어가는 말

중도에 관한 연구에서는 어원적·문헌적 의미와 중도에 내포된 사상적·실천적 수행 관점이 있다. 중도가 깨달음으로서 어떻게 우리 인식에서 작용하여 중도가 실현하는지를 밝힐 필요가 있다. 『백일법문』에서 말한 마음이 깨끗해지고 분별을 막으며 양변을 버린다는 중도 사상은 양변에 대한 견해 혹은 관점 등의 지성적 측면에서의 해탈이고 이러한 지성적 해탈은 실천적인 측면에서의 해탈을 제한할 수가 있다. 반면에 상대적으로 모순된 양변[相對矛盾]이 근본적으로 다르지 않고 서로 융합하는 존재를 안목하면 양변에서의 집착을 버린 회통을 모색할 수가 있는데, 본 연구에서는 양변이 묶인 공통적인 특성을 안목하고 안목에 의해 양변에 따라가지 않는 가운데 드러난 법안(法眼)을 지혜로 닦아 평온한 적정을 갖추는 등의 실천적인 해탈을 중도 위상에 구현한다.

먼저 『초전법륜경』에서의 고통과 쾌락은 『마하삿짜까경』에서의 즐겁거나 괴로운 느낌이 각각 기쁨과 슬픔에 노출될 때의 표상임을 고찰한다. 이들 표상이 감각접촉에 묶인 안목을 갖추고 고통과 쾌락의 양극단에 다가가지 않는 가운데에서

드러난 무상 법안의 지혜를 닦아 평온한 적정의 중도 위상에 구현하는 것이 연구에서의 논지(論旨)이다. 『초전법륜경』에서의 즐거움과 괴로움의 표상이 감각접촉에서의 일어남과 소멸의 법안에 묶임을 아는 안목에 의해서 양극단에 다가가지 않는 것이다. 양극단에 다가가지 않는 가운데 드러난 무상 법안을 중도의 위상에 실천한다. 대상을 접촉하는 몸의 형성과 감각접촉에 묶인 느낌을 작의하는 마음의 형성을 올바르게 경험하지 않고는 평온하고 마음챙김이 청정한 중도 위상을 드러낼 수가 없다. 몸과 마음의 형성을 닦지 않아 이미 일어난 즐겁거나 괴로운 느낌이 몸과 마음을 제압하고 이것이 고락 양극단의 원인이 된다는 『마하삿짜까경』에서의 지혜를 본 연구에서 밝힌다. 접촉하는 역할의 몸의 형성을 닦아 즐거운 느낌이 기쁨에 노출되지 않고 또 감각접촉에 묶인 느낌을 작의하는 마음의 형성을 닦아 괴로운 느낌이 슬픔에 노출되지 않는 지견의 안목이 쾌락과 고통의 양극단에 다가가지 않는 가운데 닦은 중도에서의 위상이다.

즐겁거나 괴로운 느낌이 감각접촉에 묶인 안목과 무상 법안에 닦은 지혜와 적정의 위상은 『초전법륜경』에서의 ‘양극단에 다가가지 않는 가운데에서 닦음’의 중도 위상에 일치한 것이다. 무상의 법안에 묶인 유신(有身)에서의 ‘이 몸의 없음’을 몸의 형성에서의 소멸에 갖추고 유신에 대한 실천적인 무아(無我)로 닦아 갈애에 묶여 무명에 덮인 이 몸을 해탈하는 중도 위상을 실천한다. 연구에서는 『마하삿짜까경』에서의 안목과 지혜와 적정의 위상에 뿌리를 둔 『초전법륜경』에서의 중도 위상을 구현하기 위해서 감각적인 접촉에 묶인 몸의 형성과 마음의 형성을 *Ānāpānasati*에 실현하고 무상 법안의 지혜에 닦아 드러난 적정을 *Ānāpānasati*와 『중간경』에서 실천하며 중도 위상에 구현하였다.

II. 『초전법륜경』에서의 안목과 지혜와 적정의 중도 위상

1. 중도 위상에 대한 문헌과 선행 연구의 고찰

한국 불교에서 중도에 관한 문헌과 많은 연구가 있었는데, 중도사상을 펼친 성철스님의 『백일법문』에서는 ‘고(苦)와 낙(樂) 등의 일체의 양변을 떠난 경계’의 중도¹⁾를 말하거나, 양변을 여의는 동시에 양변이 완전히 융합하는 지성적 측면에서의 해탈을 말한다. 양변에서의 안목과 지혜와 적정을 갖추면 마음이 깨끗해지고 분별을 막으며 양변을 융합하는 회통의 중도 사상을 실천적인 관점의 해탈로 실현 가능하다.

중도에 관한 연구를 살펴보면 보통 중(majjha)을 포함한다는 이유로 majjhena를 중도에 말하거나²⁾ 우동필은 중에 의해 십이연기의 집·멸을 관찰하는 견해로서의 중을 지닌 고락 중도³⁾를, 남수영⁴⁾은 중도 개념의 연속성 여부로서 『중론』에서의 중도를 연구하였고 쾌락과 고행이라는 양극단을 떠나 지혜와 열반에 인도하는 수행 관점⁵⁾에 팔정도 수행을 말하였다. 전재성⁶⁾은 수행적 인과관계 등 연기의 중도적 성격에 따른 중도 위상을 말하였다. 김홍미는 “붓다는 이전 선인들의 발자취인 팔정도를 따라가면서 사성제라는 옛 도시를 발견했다.”라고 팔정도를 중도 위상에 말하였다.⁷⁾ 박훈천·이춘옥⁸⁾과 김근중⁹⁾은 중(majjha)의 어원적 의미와 실천적 이해를 실현하였고 김근중은 중도(majjhimā paṭipadā)가 실천적 이해로써 어떻게

1) 성철스님, 「백일법문」상권, 합천: 장경각, 1992, p.89. “중도란 양변을 여의는 동시에 양변이 완전히 융합하는 것(p.74-75)”과 “원교란 이 중도를 나타내니 양변을 막느니라.[圓教者는 此顯中道니 遮於二邊]”의 지자대사를 인용하며 “괴로움과 즐거움이 둘이 아니고 서로 통하게 되는 것이니, 서로 통하려면 반드시 양변을 버려야 한다.(p.55-56)” 라고 양변에서의 집착을 버린 회통을 주장하였다.

2) 우동필, 「역관(逆觀)의 십이연기-십이연기와 중도의 관계」, 불교학연구 제44호, 불교학연구회, 2015, p.2-p.3

3) 우동필, 「중과 전회-연기에 대한 철학적 탐구」, 불교학연구 제57호, 불교학연구회, 2018, p.155

4) 남수영, 「인도불교에서 중도 개념의 불연속성과 연속성」, 불교학연구 제50호, 불교학연구회, 2017, p.30-p.34

5) 남수영, 「초기 불교의 중도 개념 재검토」, 남아시아연구 제21권 1호, 2015, p.74-p.78

6) 전재성, 「초기불교의 연기사상」, 한국빠알리성전협회, p.155-175, 1999.

7) 김홍미, 「붓다의 사성제 정각과 십이연기」, 『불교학연구』, 제38호, 불교학연구회, 2014, p.34.

8) 박훈천·이춘옥, 「원시불교에서의 중에 대한 오해」, 『한국불교학』 제43집, 한국불교학회, 2005, p.40-44.

9) 김근중, 앞의 논문, p.202-p.211

우리 인식에 작용하는지를 Ānāpānasati에 구현하였다.

2. 양극단을 다가가지 않음에서의 안목 위상

지성적 측면에서의 해탈에 인도하는 중도 사상을 충족하고 또한 실천적 관점에서의 해탈에 인도하는 중도 위상을 고찰한다. 『숫타니파타』에서의 초기 경집에 있는 「괴안가는 길의 품」의 「학인 몇쌍 멧떼이야의 질문 경」¹⁰⁾에서는 양극단을 바르게 알아 중간(majjhe)을 더럽히지 않는 자를 설명한다.¹¹⁾ ‘양극단을 알고 중간을 더럽히지 않는 자’에서는 양극단이 ‘바느질하는 여인’에 묶인다는 안목을 가지면 양극단에 다가가지 않는 가운데 드러난 중간의 지혜를 닦고 평온에 의해서 동요가 없는 위상을 갖추 수 있다. 양극단이 묶이는 공통적인 안목¹²⁾과 중간에서의 지혜를 기술한 『니까야』를 <표 1>에서 밝혔다.

sutta	양극단	묶임의 안목	중간(majjhe)의 지혜
<i>Koṭṭhikasutta</i>	검은 소	밧줄에 묶임	습성
	흰 소		
<i>Satipaṭṭhānasutta</i>	욕근	갈애	알음알이
	욕경		
『학인 몇쌍 멧떼이야 질문 경』	첫 번째 극단	바느질하는 여인 [갈애]	감각접촉의 소멸 등 6가지
	두 번째 극단		
『마하삿짜까경』	즐거운 느낌	감각접촉	몸과 마음의 형성, 무상 법안, 평온
	괴로운 느낌		

10) 전재성 역, 『숫타니파타』, 한국빠알리성전협회, 2004. 「괴안가는 길의 품」 「학인 몇쌍 멧떼이야의 질문에 대한 경」에서 “누가 양극단을 올바르게 알아 중간을 더럽히지 않는 자입니까? ...중략... 마음챙김을 확립하고 성찰하여 열반에 든 비구에게는 평온에 의해서 동요가 없습니다. 그는 양극단을 올바르게 알아, 중간을 더럽히지 않습니다. 나는 그를 대인이라 부릅니다.” 고 말한다.

11) 성철스님, 앞의 책, p.68(p.90), “『숫타니파타』 「괴안도품(彼岸道品)」에서 다음과 같은 말씀이 있습니다. 양극단에 집착하지 아니하고 그 가운데서도 집착하지 않는다.”를 중도 내용으로 주장한다. 여기서 집착은 오염(汚染)을 의미하며 양극단과 중간에서의 안목과 지혜에 대하여 무지한 것이다.

12) SN35:232 *Koṭṭhikasutta*, “검은 소가 흰 소를 묶고 있는 것도 아니고 흰 소가 검은 소를 묶고 있는 것도 아닙니다. 단지 하나의 밧줄이나 멍에 줄에 묶여 있는 것입니다. 그들은 거기에 묶여 있습니다.” 흰색[白]과 검은색[黑] 소(牛)의 양극단에서 개체의 표상은 같은 습성인 밧줄에 묶이는 안목이 도출된다. (김근중, 앞의 논문, p.205. 양극단의 묶임 속성과 majjhe를 설명함)

『초전법륜경』	고통	감각접촉	안목, 지혜, 적정
	쾌락		

〈표 1〉 『니까야』에서의 양극단이 묶인 안목과 중간

기쁨과 슬픔에 노출된 쾌락과 고통의 양극단이 저마다 묶이는 공통적인 안목(cakkhukaraṇa)을 개발하는 가운데 지혜가 드러나고 중도 위상을 구현할 수가 있다. 태어나 감각접촉을 반복하면서 즐겁거나 괴로운 느낌에 익숙하고 느낌에 집착하므로 기쁘거나 슬픔에 노출된다. 기쁨과 슬픔에 노출되면 몸과 마음에서의 역할이 오염되고 평온한 해탈을 막는다. 고타의 양극단은 감각접촉에서의 즐겁거나 괴로운 느낌이 기쁨이나 슬픔에 노출된 것이다. 따라서 양극단이 감각접촉에 묶인 안목을 갖추면 이들 양극단에 다가가지 않는 것이다. 이처럼 양극단에 다가가지 않은 안목의 개발에 의해 법안(法眼)의 지혜를 갖추고 평온한 적정의 중도 위상을 구현하는 실천적 해탈을 연구에서 제시한다.

중도 위상의 구현에서는 어원적인 분석과 실천적인 해탈이 필요하다. anupagamma는 ‘따라가다(upagacchati)’에 대한 부정어이며, 김근중¹³⁾과 임승택¹⁴⁾ 등은 고통과 쾌락의 양극단에 “다가가지 않다.”라고 해석하였다. SN 56.11 Dhammacakkappavattanasutta(이하 『초전법륜경』이라고 함)에서는 중도[majjhima paṭipadā]가 ‘다가가지 않음[anupagamma]’의 바로 뒤에 기술되어 있다. 이때 고타 양극단은 감각접촉¹⁵⁾에서의 고통이나 즐거움을 느끼는 조건에 반연하며 연기한 표상¹⁶⁾이며, 이 표상은 “일어나는 법은 무엇이든 반드시 소멸한다.”고 일어남과

13) 김근중, 앞의 논문, p.210. 각주에서의 anupagamma참조. upagamma는 불법승 가르침에 따르는 찬팅 Tiratana에서 ‘따르다(gacchati)’의 명사형이며 upagacchati의 동의어이다. an은 부정 접두사.

14) 임승택, 「긍정성 과잉의 문제와 중도(中道)」, 불교학연구, 제51호, p240, 2017.

15) 대립스님 역, 「맛지마 니까야」 제4권, 『여섯씩 여섯경』, 초기불전연구원, 2012년, p.578. “눈과 형상을 반연하여 눈의 알음알이가 일어난다. 이 셋의 만남이 감각접촉이다.”(MN 148 Chachakkasutta)

16) SN 12:25 Bhūmijāsutta, “Paṭiccasamuppannaṃ kho, ānanda, sukhadukkhaṃ vuttaṃ mayā. Kiṃ paṭicca? Phassaṃ paṭicca.(아난다여, 즐거움과 괴로움은 연기된 것[緣而生]이라고 나는 말했다. 그러면 무엇을 반연하여 [즐거움과 괴로움] 있는가? 감각접촉을 반연한다.)” 즐거움과 괴로움은 감각접촉의 느낌에 반연하여 드러난 표상이며 표상은 영원하지 않고 감각접촉에서의 집멸(集滅)에 묶인다.

소멸의 무상(無常) 법안을 충족하는 안목을 밝힌다.

양극단에 다가가지 않는 가운데에서 닻음[中道]을 여래에 의해 완전하게 깨달았나니 안목(cakkhukaraṇī)을 만들어 지혜(ñāṇakaraṇī)를 만들고 적정(upasamāya)과 최상의 지혜와 바른 깨달음과 열반으로 인도한다.¹⁷⁾

즉, 고통과 쾌락의 양극단은 즐겁거나 괴로운 느낌에서의 표상이고 이 표상은 일어남과 소멸로서의 감각적인 접촉에 묶인 정신작용을 의미하기 때문에 고통의 ‘양극단에 다가가지 않는다[ubho ante anupagamma]’고 기술한 것이다. 이처럼 감각적인 접촉에 묶이는 양극단의 표상을 안목하고 법안의 지혜에 닻는 안목을 중도 위상에 구현할 수가 있다.

3. 양극단을 다가가지 않는 가운데에서 드러난 지혜의 위상

감각접촉에서의 일어남과 소멸의 법을 충족하고 ‘양극단에 다가가지 않는 가운데[ubho ante anupagamma majjhimā]’에서 드러난 법안의 지혜(ñāṇakaraṇa)¹⁸⁾를 중도 위상에 실천한다. 고통과 쾌락의 양극단이 감각접촉에서의 법안에 묶인 표상임을 알기 때문에 ‘양극단에 다가가지 않음’을 말한 뒤에 양극단을 어떻게 닻아야 할까의 지혜를 말하는데, ‘가운데에서의 닻음[majjhimā paṭipadā]’이라고 중도를 밝혔다. 감각접촉에 묶이는 양극단이 무상 법안의 지혜에 드러난 것이다. 즉, 감각접촉과 ‘감각접촉의 일어남’의 양극단이 결박된 가운데에 일어난 ‘감각접촉의 소멸’로 밝힌 감각접촉에서의 법안을 닻아 중도 위상에 갖춘 것이다.

17) SN. vol.5. p.421(SN 56:11) Dhammacakkappavattanasutta, “ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati.” 각목스님 역, 『상윳따 니까야』 제6권, 『초전법륜경』, 2009, 초기불전연구원, p.384-392.

18) SN. vol.5. p.423(SN56:11) Dhammacakkappavattanasutta, “일어나는 법은 그 무엇이든 모두 소멸하기 마련이다(sabbam tam nirodhadhamma).” 라고 무상의 법안을 닻는 지혜를 밝혔다.

『초전법륜경』에서는 열반에 인도하는 중도를 팔정도²⁰⁾에 말하고 있다. 그러므로 중도는 괴로움의 소멸에 인도하는 실천적 관점의 해탈인 것이다. 『초전법륜경』에서의 양극단을 올바르게 비춘 안목을 개발하고 양극단에 따라가지 않는 가운데 드러난 무상 법안의 지혜에 닦아 실천한 걱정 등이 중도 위상이다.

번호	진술	의미	중도 위상
①	양극단	고통과 쾌락의 양극단은 느낌에서의 표상이고, 감각접촉에서의 집멸(集滅)로서의 법안에 묶인다는 안목	안목
②	다가가지 않는 가운데	고통과 쾌락의 표상이 감각접촉에 묶인 안목에 의해 양극단에 다가가지 않는 가운데 드러난 무상의 법안에 대한 지혜	지혜
③	가운데에서의 닦음[중도]	고통과 쾌락이 감각접촉에 묶임을 알아 다가가지 않는 가운데 드러난 무상 법안의 지혜를 닦아[중도] 실천한 걱정	걱정

〈표 2〉 고통의 양극단(그림 1)에 대한 중도 위상

양극단이 묶이는 안목에 대한 무지로 인해 일어난 괴로움에서의 정견(正見)과 감각접촉에서의 법안을 닦는 정념(正念)과 걱정[正定] 등을 중도 위상이 밝혀 주므로 팔정도의 관점에 귀결될 수가 있다. 『초전법륜경』에서의 중도 위상이 몸과 마음 형성을 닦아 해탈을 실천한 『마하사짜까경』에서의 안목과 지혜와 적정에 뿌리를 둔 것임을 밝힌다.

III. 『마하삿짜까경』에서의 지견과 위상

1. 『마하삿짜까경』의 지견에서 드러난 안목과 지혜와 걱정의 위상

20) SN 56:11 Dhammacakkappavattanasutta, “바른 깨달음과 열반에 인도하는 [중도]인가? 그것은 8가지 요소를 가진 팔정도이다.(sambodhāya nibbānāya samvattati? Ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo)”. 각목스님, 「팔정도④ - 팔정도가 중도다」, 불교신문 [2668호/ 11월3일자], 2010년 10월30일.

MN36 *mahāsaccakasutta*(이하 『마하삿짜까경』라고 함)에서는 지(知)와 견(見)을 갖추어 사선정을 개발하고 사성제와 무명의 소멸과 열반에 이르는 등의 실천을 설명하였다. 대상과의 접촉에 묶인 몸의 형성[saṅkhāra]을 안목하거나, 근경식 감각접촉에 묶인 즐겁거나 괴로운 느낌을 작의²¹⁾하는 마음의 형성에서의 안목을 『마하삿짜까경』에서는 지견(知見)에 설명한다. 몸과 마음의 형성이 감각접촉에 묶인 안목과 무상 법안의 지혜를 닦아 기쁨과 슬픔에 노출을 그치는 평온한 적정은 『초전법륜경』에서의 중도 위상의 구현에 해당한다는 것을 밝힌다.

1) 『마하삿짜까경』에서의 지견과 안목의 고찰

쾌락과 고통의 양극단이 바른 지견(知見)의 성취에는 무익하고 이전의 수행과 다른 길이 있다고 직관하신 부처님은 기쁨(somanassa)과 슬픔(domanassa)²²⁾에 각각 노출된 즐거운 느낌과 괴로운 느낌의 양 측면(ubhatopakkha)을 양극단에 안목하였다. 이러한 양극단에 다가가지 않는 가운데 드러난 지혜를 닦아 괴롭지도 않고 즐겁지도 않은 평온(upekkhā)을 개발하고 마음챙김이 청정한 사선정의 중도 위상을 해탈에 인도한 것이다. 기쁨과 슬픔에 노출된 고락 양극단에서의 평온을 고찰한 『마하삿짜까경』에서는 “사문·바라문들은 격렬하고 괴롭고 혹독하고 사무치고 호된 느낌을 느끼더라도 지와 견과 위없는 바른 깨달음을 얻을 수 있고, 비록 그런 느낌을 느끼지 않더라도 지와 견과 위없는 바른 깨달음을 얻을 수 있다.”라고 혹독하고 사무치고 호된 느낌을 초월한 안목의 개발을 말한다. 호되게 느끼거나 혹은 느끼지 않는 고통과 쾌락의 표상이 감각접촉에서의 법안에 묶인다

21) 대립스님 역, 『맛지마 니까야 1』, 초기불전연구원, 2012, p.289-323. 작의[keeps in mind]는 마음이 일어날 때 7가지 작용의 하나이다. 7가지 마음작용은 감각접촉(phassa), 느낌(vedanā), 인식(sañña), 의도(cetanā), 집중(ekaggatā), 생명기능(jivitindriya), 작의(manasikāra) 등이다 (『바른 견해 경』).

22) SuttaCentral(<https://legacy.suttacentral.net/define/somanassa> 혹은 <https://legacy.suttacentral.net/define/domanassa>)에 따르면 기쁨과 슬픔은 정신적 즐거움과 괴로움이며 행복과 불행을 뜻한다. 기쁨과 슬픔은 기존 감정에 집착하게 하므로 올바른 인식체계를 방해하는 오염원이다. 각목스님의 (『디가 니까야』 제2권, 초기불전연구원, 2006, p.536-541.)에서는 “몸에서 몸을 관찰하며 머문다. 세상에 대한 욕심과 싫어하는 마음을 버리면서 근면하게 분명히 알아차리고 마음챙기며 머문다.”고 슬픔을 ‘싫어하는 마음’에 해석한다.

는 안목을 밝힌 것이다. 고통과 쾌락의 표상이 감각접촉에 묶인 안목을 밝히고 무상 법안의 지혜에 닦아 평온한 적정을 마른 부시 나무에 비유하였다. 물에 젖은 부시 나무의 비유는 오염된 고락 양극단에 평온과 마음챙김의 청정을 갖추는 것이 부적절함을 말한다.²³⁾ 호흡을 틀어막는 혹독한 고행이 준 괴로운 느낌이 마음을 압도한 고통의 극단과 즐거운 느낌이 마음을 압도한 쾌락의 극단이 곧 감각접촉에 묶인다는 안목은 『초전법륜경』에서의 안목의 중도 위상이 타당함을 밝힌 것이다. 내외입처로 몸을 형성하고 감각접촉에 묶인 느낌을 작의하는 마음의 형성을 실천한다.

2) 몸과 마음의 형성을 닦은 지혜의 개발

기쁨과 슬픔의 노출에 익숙하면 즐거운 느낌과 괴로운 느낌이 고락 양극단에 전이된다. 따라서 몸과 마음에서의 형성을 올바르게 안목하지 않고는 평온하고 마음챙김이 청정한 중도 위상을 드러낼 수가 없다. 기쁨과 슬픔에 노출되면 대상을 접촉하는 역할에서의 몸과 감각접촉에 묶인 표상을 작의하는 역할에서의 마음이 오염되고 올바른 인식체계를 방해한다. 『마하삿짜까경』에서는 몸과 마음의 역할을 닦지 않아 이미 일어난 즐겁거나 괴로운 느낌이 몸과 마음을 제압하고 이것이 고락 양극단의 원인이 된다고 지견을 밝힌 것이다. 반면에 “잘 배운 제자에게는 즐거운 느낌을 경험하더라도 갈망하지 않고 또한, 즐거운 느낌이 소멸하여 괴로운 느낌을 경험하더라도 근심하지 않고 괴로워하지 않고 탄식하지 않고 가슴을 치거나 광란하지 않아”²⁴⁾ 기쁨이나 슬픔에 노출되지 않는다고 한다. 몸과 마음에서의 역할을 올바르게 안목하고 지혜를 닦으면 양극단에 다가가지 않는다는 지견을 열어보이고 그러면 “어떻게 몸을 닦으며 마음을 닦는 것인가?”라고 지혜의 닦음

23) 젖은 생나무 토막의 첫 번째 비유는 오개(五蓋)의 오염에서 떠나지 못한 상태의 작의, 젖은 생나무 토막이 물에서 멀리 떨어진 땅바닥에 놓여있는 두 번째 비유는 오염을 가까이 하지 않는 상태의 작의, 세 번째 “물기가 없는 마른 장작에 불을 지피고 열을 내리라”고 지견을 갖춘 안목을 개발한다.

24) MN. vol.1. p.239(MN36) mahāsaccakasutta, “so sukhāya vedanāya phuṭṭho samāno na sukhāsārāgī ca hoti, na sukhāsārāgitañca āpajjati. tassa sā sukhā vedanā nirujjhati Suktāya vedanāya nirodhā uppajjati dukkhā vedanā. so dukkhāya vedanāya phuṭṭho samāno na socati na kilamati na paridevati na urattāṇi kandati na sammohaṃ āpajjati.”

을 말씀한다.

그에게 일어난 즐거운 느낌은 마음을 제압하면서 머무나니 그것은 몸의 상태를 닦지 않았기 때문이고, 그에게 일어난 괴로운 느낌은 마음을 제압하면서 머무나니 그것은 마음 상태를 닦지 않았기 때문이다. 악기웁사나여, 이와 같이 양 측면의 극단, 즉 몸 상태를 닦지 않았기 때문에 이미 일어난 즐거운 느낌이 그의 마음을 제압하여 머물고, 마음 상태를 닦지 않았기 때문에 이미 일어난 괴로운 느낌이 그의 마음을 제압하여 머무는 사람은 누구든지 이와 같이 몸을 닦지 않고 마음을 닦지 못한 자이다. 악기웁사나여, 어떻게 몸을 닦으며 마음을 닦는 것인가?²⁵⁾

근경식 감각접촉을 작의하는 것은 마노(mano)이고 법은 마음챙김(sati)에 의존한다.²⁶⁾ 기쁨과 슬픔을 일으키는 정신적 현상을 경험하고, 평온을 일으키는 정신적 현상을 경험하는 등²⁷⁾ 기쁨과 슬픔과 평온에 노출된 느낌을 작의할 수가 있다. 기쁨과 슬픔에 노출된 느낌에서, 접촉하는 역할에 묶인 몸의 형성과 감각 접촉에 묶인 즐겁거나 괴로운 느낌을 작의하는 마음의 형성을 개발한다. 또한, 즐겁거나 괴로운 느낌이 법안에 묶인다는 지혜를 실천한 가운데 드러난 ‘즐겁지 않고 괴롭지도 않음’의 평온의 개발을 본 연구에서 다음과 같이 구현하였다.

25) MN 36 mahāsaccakasutta, “uppannāpi sukhā vedanā cittaṃ pariyādāya tiṭṭhati abhāvitattā kāyassa. Uppannāpi dukkhā vedanā cittaṃ pariyādāya tiṭṭhati abhāvitattā cittassa. Yassa kassaci Aggivessana evaṃ ubhatopakkham uppannāpi sukhā vedanā cittaṃ pariyādāya tiṭṭhati abhāvitattā kāyassa, uppannāpi dukkhā vedanā cittaṃ pariyādāya tiṭṭhati abhāvitattā cittassa, evaṃ kho Aggivessana abhāvitakāyo ca hoti abhāvitacitto ca. Kathaṇ ca Aggivessana abhāvitakāyo ca hoti abhāvitacitto ca?”

26) 대립스님 역, 『앙굿따라 니까야 6』, p.222. “모든 법은 열의[欲]를 뿌리로 하며, 모든 법은 작의를 근원으로 하며, 모든 법은 감각접촉 때문에 일어나며, 모든 법은 느낌으로 모이며, 모든 법은 삼매를 으뜸으로 하며, 모든 법은 마음챙김의 지배를 받으며, 모든 법은 통찰지를 최상으로 하며, 모든 법은 해탈을 핵심으로 하며, 모든 법은 불사(不死)로 스며들며, 모든 법은 열반으로 종결됩니다.”

27) MN. vol.3. p.239(MN140) Dhātuvibhaṅgasutta, “사람은 6가지 요소로 이루어졌고, 6가지 감각접촉으로 이루어졌고, 18가지 마노[意]의 고찰로 이루어졌고, 4가지 토대를 가지고 있다...중략...눈으로 형색을 보고 ‘기쁨’을 일으키는 형색을 고찰하고 ‘슬픔’을 일으키는 형색을 고찰하고 ‘평온’을 일으키는 형색을 고찰한다. 귀로...중략... 마노로 법을 지각하고 기쁨을 일으키는 정신적 현상을 고찰하고, 슬픔을 일으키는 정신적 현상을 고찰하고, 평온을 일으키는 정신적 현상을 고찰한다.”

내외입처의 결박과 같이 대상을 접촉[觸]하는 역할로서 몸[身]의 형성[sankhara]을 닦은 안목을 개발한다. 대상을 접촉하는 역할로서의 몸을 닦지 않아 대상에 끌린 ①즐거운 느낌이 마음을 압도하면 기쁨에 오염되어 마음이 쾌락[樂]의 극단에 노출된다. 즐거움이 소멸하고 나서, 근경식 감각 접촉에서 표상의 일어난과 소멸을 헤아리는 마음의 형성을 닦지 않아 ②극심한 통증의 괴로운 느낌이 마음을 압도하면 슬픔에 오염되어 고통[苦]의 극단에 노출된 것이다. 대상을 접촉하는 역할에서의 몸을 닦지 않아 즐거운 느낌이 마음을 제압하거나, 감각접촉에 묶인 표상을 작의하는 마음을 닦지 않아 괴로운 느낌이 마음을 제압한다는 고락 양극단을 고찰한 지혜이다. ③감각접촉에서의 괴로운 느낌이 “일어나는 법은 그 무엇이든 반드시 소멸한다.” 고 무상 법안에 묶인 지혜를 닦아 ‘괴롭지도 않음’ 이 드러나고, 또한 즐거운 느낌을 법안에 닦아 ‘즐겁지 않음’ 이 드러나는 등 즐겁지도 않고 괴롭지도 않은 평온을 개발하며 마음에 경험한다.

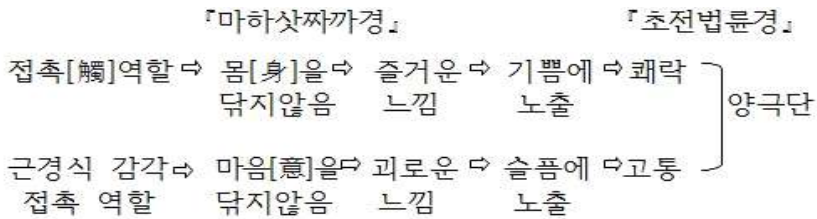


그림 2. 몸과 마음을 닦는 지견의 필요성과 양극단 유래

접촉하는 역할에서의 몸의 형성을 무상 법안에 닦아 즐거운 느낌이 기쁨에 노출되지 않거나, 감각접촉에 묶인 표상을 작의하는 마음의 형성을 법안에 닦아 괴로운 느낌이 슬픔에 노출되지 않은 지혜는 『초전법륜경』에서의 무상 법안의 지혜에 닦은 중도 위상이 타당함을 말한다.

3) 안목과 지혜로부터 드러난 평온과 적정의 위상

괴로운 느낌이 감각접촉에 묶인 안목과 무상 법안에 닦는 지혜를 갖춰 감각접촉에 묶인 즐겁거나 괴로운 느낌을 경험한다. 먼저 감각접촉과 ‘감각접촉의 일어난’의 양변이 결박된 가운데 연기한 ‘감각접촉의 소멸’에 작의하는 마음을 형성한

다. 감각접촉의 집멸(集滅)에 묶인 마음 형성을 작의하는 가운데 드러난 지혜는 “감각접촉에 묶인 즐겁거나 괴로운 느낌은 항상할 수가 없고 반드시 소멸한다.”고 새로이 일어난 느낌에 대한 앎이다. 이처럼 감각접촉에서의 법안에 묶여 새로운 느낌에 찰나 집중하면 슬픔에 노출되지 않고 광란하지 않아 고통의 극단을 해탈할 수가 있다. 마음 형성을 갖추고 무상 법안에 닦아 사대물질 요소로 감지²⁸⁾하며 표상의 소멸에 찰나 집중한 가운데 괴롭지도 않고 즐겁지도 않은 평온은 『초전법륜경』에서의 적정의 중도 위상을 설명한 것이다.

일으킨 생각과 지속적인 고찰을 가라앉혀 자기 내면의 것으로 확신이 있고 마음의 단일한 상태이고 일으킨 생각과 지속적인 고찰이 없고, 삼매에서 생긴 희열과 행복이 있는 이선에 머문다. ...중략... 희열이 사라졌기 때문에 평온하게 머물고 마음챙기고 알아차리며 행복을 경험한다. 이 때문에 성자들이 그를 두고 ‘평온하게 마음챙기며 행복에 머문다’고 일컫는 삼선에 머문다...중략...즐거움도 버렸고 괴로움도 버렸고 그 이전에 기쁨(somanassa)과 슬픔(domanassa)이 사라졌기 때문에 괴롭거나 즐겁지 않고 평온(upekkhā)으로 마음챙김이 청정한 사선에 머문다.²⁹⁾

감각적 욕망과 불선법(akusala)을 떨쳐버리고 일으킨 고찰과 지속적인 고찰에 떨쳐버림을 갖추고 몸의 형성을 편안히 수관(隨觀)³⁰⁾한 초선정과 내면에 갖춘 단일한 마음 상태로 마음의 형성을 편안히 하는 이선정과 마음의 형성에 여러작의³¹⁾하는 가운데 평온하고 행복한 삼선정이 드러난다. 감각접촉에 묶인 표상에 대

28) 근경식 감각접촉에서의 형성을 작의하며 감지가 드러난다. 임승택은 “그에게 감지되는 것 [viditā]으로서 그들 법이 일어난다. 감지되는 것이 드러난다. 감지되는 것이 사라진다.” (임승택, 「첫 번째 선정의 의의와 위상에 대한 고찰」, 불교학연구 제6호, 2003. p.15)”

29) MN. vol.1. p.247(MN36) mahāsaccakasutta, 몸과 마음의 형성을 닦은 초선 이선 삼선 사선의 설명.

30) MN. vol.1. p.61, Satipaṭṭhānasutta, “어떻게 이 세상에서 비구는 육내외입처(六內外入處)에서 법을 따라서 법을 관찰(隨觀)하는가? 비구들이여, 이 세상에서 비구는 안·이·비·설·신·의(眼·耳·鼻·舌·身·意)를 분명히 알고 색·성·향·미·촉·법(色·聲·香·味·觸·法)을 분명히 알며, 그 두 변을 조건으로 생겨나는 결박을 분명히 알고,” (박훈찬·이춘옥, 앞의 논문, p.41-42).

31) 김홍미, 앞의 논문, p.32. “붓다가 직접 여러작의[yoniso manasikāra]와 여러정진으로부터 자신은 최고의 해탈을 성취했다고 설명한 문구도 있다. 그렇다면 여러작의하는 동안 루(漏)들을 일어나지 않게 하거나 파괴할 수 있을 것이다.”고 여러작의로부터의 해탈과 루(漏)의 소멸을 인

한 안목과 법안의 지혜와 적정의 위상을 밝힌 『마하삿짜까경』에서는 "즐거운 느낌이 일어났지만 마음을 압도하고 군림하지 못했다."³²⁾라고 여전히 마음에 오염이 존재한다고 한다. 현재 선정에서의 요소가 다음 단계 선정에 장애임을 말한다.³³⁾ 이전 선정에서의 작용이 그치야 다음 단계의 선정에 진전되는 징검다리 역할을 밝힌 것이다. 즐겁거나 괴로운 느낌이 기쁨과 슬픔에 노출이 그치야 평온을 갖추고 마음챙김이 청정한 사선정을 개발할 수가 있다.

2. 『초전법륜경』과 『마하삿짜까경』에서의 중도 위상과 팔정도의 고찰

『마하삿짜까경』에서는 감각접촉에 묶인 즐겁거나 괴로운 느낌을 작의하며 마음 형성을 편안히 한다. 감각접촉에 묶인 표상을 느끼고 인식하는 마음을 경험하고, 감각접촉에서의 법안에 닦아 마음이 흡족(abhippamodati)한 것이다. 무상 법안의 지혜로 순간적인 마음의 하나됨[剎那心一境]에 고르게 놓아두는³⁴⁾ 마음에 집중하고 평온하므로 마음이 해탈한다. 이처럼 대상과의 접촉에 묶인 몸의 형성과 마음의 형성을 안목하고 법안의 지혜에 닦아 기쁨과 슬픔에 노출이 그치고 평온한 것이다. 이러한 안목과 지혜와 적정에 위상의 뿌리를 둔 『초전법륜경』에서의 중도 위상을 <표 3>에서 밝힌다.

중도 위상	『마하삿짜까경』에서의 위상	『초전법륜경』에서의 중도 위상	팔정도
안목	기쁨과 슬픔에 노출된 즐겁거나 괴로운 느낌이 몸과 마음을	고통과 쾌락의 양극단은 감각접촉에서의 법안에	양극단의 표상이 감각접촉에 묶이

용하였다.

32) MN 36 mahāsaccakasutta, “uppannā sukhā vedanā cittaṃ na pariyādāya tiṭṭhati.”

33) 정준영, 「장애의 두 가지 기능에 대한 연구 - 사마타와 위빠사나 수행을 중심으로」, 한국불교학 제86집, p.264-p.268. 현재 선정에서의 작용이 다음 단계 선정에서의 부작용의 장애로 본다. 육체적인 즐겁거나 괴로운 느낌 외 정신적인 즐거움[somanassa]과 괴로움[domanassa]을 느낌에 말한다.

34) 대림스님역, 『청정도론 2』, pp.122-124. Ānāpānasati정형구 4개조 가운데 3번째 조의 참나를 설명

	제압한 고락 양극단에서의 표상은 감각접촉에 묶인다는 안목	묶이는 안목	는 안목에 무지하 여 괴로움이 연기 [정견]
지혜	대상을 접촉하는 몸의 형성을 무상 법안에 닦아 즐거운 느낌 이 기쁨에 노출되지 않고, 감 각접촉에 묶인 표상을 작의하 는 마음 형성을 무상 법안에 닦아 괴로운 느낌이 슬픔에 노 출되지 않은 지혜	고통과 쾌락의 표상이 감각접촉에 묶인 안목에 의해 양극단에 다가가지 않는 가운데에서 닦은 무상 법안[중도]의 지혜	몸의 형성과 감각 접촉에 묶인 표상 을 작의하는 마음 형성을 무상 법안 의 신·수·심·법에 닦는 사념처[정 념]
적정	양극단 표상이 감각접촉에 묶 인 가운데 무상 법안의 지혜에 닦아 찰나 드러난 심일경을 고 르게 놓아두는 평온한 적정	고통과 쾌락이 감각접촉 에 묶임을 알아 다가가 지 않는 가운데에서 무 상의 법안을 닦아 드러 난 적정	감각접촉에 묶인 느낌을 작의하며 무상 법안에 닦아 찰나 심일경에 평 온한 적정[정정]

〈표 3〉 『마하삿짜까경』과 『초전법륜경』에서의 중도 위상과 팔정도

『초전법륜경』에서 중도에 팔정도를 말하고 『대념처경』에서는 “무엇이 괴로움의 소멸로 인도하는 도 닦음의 성스러운 진리인가[道聖諦]? 그것은 바로 8가지 요소를 가진 성스러운 도이니.³⁵⁾” 라고 도성제에 팔정도를 말하는 등 중도와 팔정도는 괴로움을 소멸하는 실천적 해탈이 틀림이 없다. 양극단의 표상이 감각접촉에서의 법안에 묶이는 안목에 무지하여 괴로운 느낌이 슬픔에 노출되고 괴로움[苦]이 일어남을 정견(正見)하였다. 육근의 몸에서 대상을 접촉하는 역할로서의 몸의 형성을 닦아 근경식 감각접촉을 구현하고, 감각접촉에 묶인 즐겁거나 괴로운 느낌을 작의하며 마음의 형성에 닦아 법안의 지혜를 실천하는 가운데 몸·느낌·마음·법에 서의 사념처[正念]가 실현하였다. 감각접촉에 묶인 느낌을 작의하며 무상 법안의 지혜에 닦아 찰나 심일경에 평온을 갖추었고 마음챙김이 청정한 사선정[正定]을 닦는 등의 팔정도³⁶⁾를 중도 위상에 실현한 것이다. 몸과 마음의 형성을

35) DN. vol.2. p.311(DN 22) Mahāsatipatṭhānasutta, “Katamañca, bhikkhave, dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ? Ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo” 정사유는 괴로운 느낌을 무상법안에 놓아 괴를 出離

36) 각목스님 역, 「네 가지 마음챙기는 공부: 대념처경과 그 주석서」, 초기불전연구원, 2004.

Ānāpānasati에서의 숨 쉬는 몸에 닦아 법안의 지혜를 실천한다. AN 6.61 majjhesutta(이하 『중간경』이라고 함)에서의 6가지 안목에 드러난 지혜를 닦아 중도의 위상에 구현한다.

IV. 몸과 마음의 형성에 닦은 실천적 중도 위상

1. Ānāpānasati에서의 몸과 마음의 형성 및 중도 위상

숨 쉬는 몸[身]과 숨결 닿음[觸]에서의 몸의 형성[kāyasaṅkhāra]과 이들 내의 입처가 결박된 가운데 연기한 알음알이에서의 근경식 감각접촉에 묶인 느낌을 작의하는 마음 형성[cittasaṅkhāra]을 Ānāpānasati에 구현하여 『마하삿짜까경』에서 개발한 몸과 마음의 형성이 타당함을 입증한다. 먼저 숨 쉬는 몸과 닿음에서의 몸의 형성을 닦아 편안히 한다. 다음은 감각접촉에 묶인 괴로운 느낌을 작의하는 마음 형성을 경험한다. 무상 법안을 닦은 지혜로서 찰나 심일경에 작의하는 마음에 집중하며 평온한 적정을 실천한다. MN 118 Ānāpānasatisutta의 4개의 기본 정형구³⁷⁾에서 들숨과 날숨³⁸⁾에서의 몸의 형성을 실천한다. 정형구 ①②③에서의

pp.20-22. “무엇이 바른 견해[正見]인가? 괴로움에 대한 지혜, 괴로움의 일어남에 대한 지혜, 괴로움의 소멸에 대한 지혜, 괴로움의 소멸로 인도하는 도 닦음에 대한 지혜를 일러 바른 견해라 한다. 무엇이 바른 마음챙김[正念]인가? 몸에서 몸을 관찰하며 머문다. 세상에 대한 욕심[somanassa]과 슬픔(domanassa)을 버리면서 근면하게, 분명히 알아차리고 마음챙기며 머문다. 느낌에서 ... 마음에서 ... 법에서 법을 관찰하며 머문다. 세상에 대한 욕심과 싫어하는 마음을 버리면서 근면하게, 분명히 알아차리고 마음챙기며 머문다. 무엇이 바른 삼매[正定]인가? 감각적 욕망을 완전히 떨쳐버리고 해로운 법[不善法]들을 떨쳐버린 뒤, 거친 사유[vitakka]와 미세한 사유[vicāra]가 있고 떨쳐버림으로부터 생겨난 희열과 행복이 있는 初禪에 들어 머문다.” 각목스님 번역을 참조하여 재작성함

37) 대림스님, 『들숨 날숨으로 공부짓는 마음챙김』, 울산: 초기불전연구원, 2003, p19. “① 길게 들이쉬면서는 ‘길게 들이쉴다’고 꿰뚫어 알고, 길게 내쉬면서는 ‘길게 내쉴다’고 꿰뚫어 안다. ② 짧게 들이쉬면서는 ‘짧게 들이쉴다’고 꿰뚫어 알고, 짧게 내쉬면서는 ‘짧게 내쉴다’고 꿰뚫어 안다. ③ ‘온 몸을 경험하면서 들이쉬리라’며 공부짓고, ‘온 몸을 경험하면서 내쉬리라’며 공부짓는다. ④ ‘몸의 형성(kāyasaṅkhāra)을 편안히 하면서 들이쉬리라’며 공부짓고, ‘몸의 형성을 편안히 하면서 내쉬리라’며 공부짓는다.” ①과 ②의 “꿰뚫어 안다.”는 각각 1시간 이상의 숨에 몸을 형성한다. ③온 몸은 코 구멍 언저리에 숨 닿음 전체이다.(정명스님 역, 「괴로움의 소멸에 이르는 유일한 길(서울:푸른향기, 2014, p.104-105) ④‘몸의 형성을 편안히’는 숨 쉬는 몸에서

숨 쉬는 몸과 닿음을 ④에서의 몸의 형성에 편안히 닦아 초선정을 실천하였다.³⁹⁾ 숨 쉬는 몸의 대상이 닿음이므로 ‘온 몸’⁴⁰⁾은 숨결 닿음의 전체이다. 정형구 ⑤번에서 ⑫번⁴¹⁾까지는 감각접촉에 묶인 즐겁거나 괴로운 느낌을 작의하는 마음의 형성을 실천한다. 감각접촉에 묶인 느낌을 작의하는 마음을 형성하고 법안의 지혜에 마음이 흡족하며 마음에 집중하는 가운데 기쁨과 슬픔에 노출이 그친다.

〈표 4〉 Ānāpānasati 정형구와 『마하삿짜까경』에서의 몸과 마음의 형성

Ānāpānasati 정형구	『마하삿짜까경』에 밝힌 몸과 마음의 형성	형성의 그침 ⁴²⁾ 과 선정
④몸의 형성을 편안히 하면서 들이쉬리라	대상을 접촉하는 역할에서의 몸의 형성	몸의 형성을 닦아 도덕적 요소[<i>vaca</i>]가 그침 (초선정)
⑦마음의 형성을 경험 하면서 들이쉬리라	감각접촉에 묶인 즐겁거나 괴로운 느낌을 작의하는 역할에서의 마음의 형성	몸의 형성에 일치한 단일한 마음에 일으킨 생각과 지속적인 고찰이 그침 (이선정)

내외입처 형성이 편안한 것.

38) 김근중, 「니까야 위주로 본 초기불교 수행체계에서 괴로움 소멸에 대한 고찰」, 불교학연구회 가을 논문발표회, 불교학연구회, 2016, pp.53-57

39) 파욱 사야도 아신 아친나, 『들숨·날숨에 대한 마음챙김』, 2005년 근본불교학회 국제학술대회 자료집, 홍원사, pp.40. ① ②입술위와 코구멍 안쪽 숨결과 ③에서 코 구멍 언저리에서 숨결이 틈날에 닿는 나무나 물레에 닿는 손 바닥처럼 바람의 요소를 날날이 알아차리는 초선정을 2~3 시간 유지.

40) 임승택, 「빠띠쌌비다막가(*Paṭisaṃbhīdāmagga*)의 연구-들숨과 날숨에 관한 말씀(대품 제3, *anāpānakathā*) 교감역주」, 월례발표회, 보조사상연구원, 2000, p.203. “온 몸은 정신적인 몸(名身)과 물질적인 몸(色身)을 말한다. ‘몸’이라 할 때 2가지 몸이 있다. 名身과 色身이다. 受·想·思·觸·作意의 정신작용(名)이며, 마음의 움직임(心行)이라 부르는 그것이 명신이다. 사대물질·물질로 이루어진 色·들숨·날숨·숨이 닿는 곳에 가까이 연루된 것들로, 몸의 작용(身行)이라 부르는 그것이 색신이다.”

41) ⑤‘희열을 경험하면서 들이쉬리라’며 공부짓고, ‘희열을 경험하면서 내쉬리라’며 공부짓는다. ⑥‘행복을 경험하면서 들이쉬리라’며 공부짓고, ‘행복을 경험하면서 내쉬리라’며 공부짓는다. ⑦‘마음의 형성(*cittasaṅkhāra*)을 경험하면서 들이쉬리라’며 공부짓고, ‘마음의 형성을 경험하면서 내쉬리라’며 공부짓는다. ⑧‘마음의 형성을 편안히 하면서 들이쉬리라’며 공부짓고, ‘마음의 형성을 편안히 하면서 내쉬리라’며 공부짓는다. ⑨‘마음을 경험하면서 들이쉬리라’며 공부짓고, ‘마음을 경험하면서 내쉬리라’며 공부짓는다. ⑩‘마음을 흡족(*abhippamodati*)하면서 들이쉬리라’며 공부짓고, ‘마음을 흡족하면서 내쉬리라’며 공부짓는다. ⑪‘마음을 집중하면서 들이쉬리라’며 공부짓고, ‘마음을 집중하면서 내쉬리라’며 공부짓는다. ⑫‘마음을 해탈하게 하면서 들이쉬리라’며 공부짓고, ‘마음을 해탈하게 하면서 내쉬리라’며 공부짓는다.” 정형구 ⑬~⑯의 사선정은 생략.

⑫ 마음을 해탈하게 하면서 들어쉬리라	감각접촉에 묶인 느낌을 작의하는 마음 형성을 해탈	희열이 그침 (삼선정) 들숨 날숨이 그침 (사선정)
----------------------	-----------------------------	---------------------------------

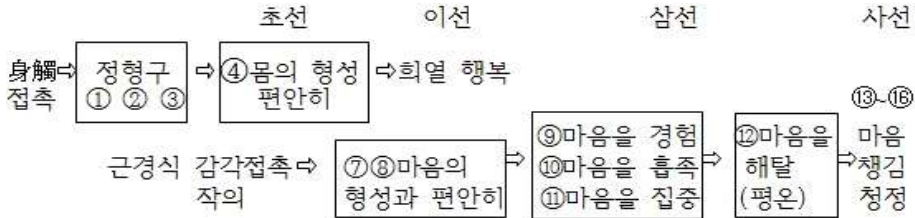


그림 3. 『마하삿짜까경』에서의 몸과 마음의 형성과 아나빠나 사띠에서의 선정

몸의 형성이 편안한 가운데 연기한 알음알이에서의 근경식 감각접촉에 묶인 느낌을 편안히 작의하는 마음 형성이 정형구⑦⑧에서의 공부이다.

⑨에서 ⑫까지는 느끼고 인식한 감각접촉에서의 작의를 마음에 경험하고 법안을 닦는 마음에 집중하며 오염에 마음이 해탈하므로 평온한 것이다. 이처럼 기쁨과 슬픔에 노출이 그치고 평온을 갖추어야 정형구 ⑬~⑭에서의 마음챙김이 청정한 사선정을 개발하고 최상의 지혜와 바른 깨달음을 살피 열반에 인도하는 것이다. 양변과 중간에서의 6가지 안목을 구현하고 몸의 형성을 내려놓는 사선정의 실천을 기술한다.

2. 6가지 안목의 양극단과 중간이 밝힌 실천적 중도 위상

『초전법륜경』에서의 고통과 쾌락의 양극단은 『마하삿짜까경』에서의 기쁨과 슬픔에 노출된 즐겁거나 괴로운 느낌을 배대한 표상이다. 감각접촉에서의 법안에 묶인 안목에 의해 고통 양극단에 다가가지 않는 것이다. 몸의 형성을 편안히 하면서 감각접촉에 묶인 괴로운 느낌을 작의하는 가운데 마음의 형성을 경험한다. 슬픔에 노출된 괴로운 느낌이 고통의 극단에 전이될 때 “일어나는 법은 무엇이든

42) SN. vol.4. p.216(SN 36:11) Rahogatasutta, “나는 나아가 형성된 것이 차례로 소멸함에 대해서 가르쳤다. 초선정을 증득한 자에게는 언어적 특성이 소멸한다. 이선정을 증득한 자에게는 일으킨 생각과 지속적인 고찰이 소멸한다. 삼선정을 증득한 자에게는 희열이 소멸한다. 사선정을 증득한 자에게는 들숨 날숨이 소멸한다...” 그침(止)은 형성된 것들이 차례로 소멸하는 것을 닦는 것이다.

반드시 소멸한다.”의 무상 법안을 닦으며 소멸에 사대물질 요소로 집중하는 가운데 즐겁지도 않고 괴롭지도 않은 평온한 적정의 중도 위상이 드러난 것이다.

『숫타니파타』 「피안도품」의 「학인 떃싸 멧떼이야의 질문에 대한 경」에서는 ‘양극단을 알고 중간을 더럽히지 않는 자’를 대인이라고 한다. 이어받은 『중간경』에 6가지 종류의 양극단과 중간에서의 안목을 밝히며 몸과 마음의 형성을 닦아 드러난 지혜를 설명하였다. 부처님은 감각접촉에서의 양변과 중간의 안목을 착안하고 감각접촉에 연유한 다른 종류에서의 안목을 닦아 중도를 개발하셨다. 즉, 『중간경』에서의 안목은 몸과 마음의 형성을 닦고 평온을 갖추 실천적 중도 위상을 밝힌다.

감각접촉[觸]이 첫 번째 변(邊)이고 감각접촉의 일어남이 두 번째 변이며 감각접촉의 소멸이 중간(majjhe)이고 갈애가 바느질하는 여인이다. 왜냐하면 갈애가 그것을 기워서 이런저런 존재로 태어나게 한다. 도반들이여, 비구는 이렇게 최상의 지혜로 알아야 할 것을 최상의 지혜로 알고 철저하게 알아야 할 것을 철저하게 압니다. 최상의 지혜로 알아야 할 것을 최상의 지혜로 알고 철저하게 알아야 할 것을 철저하게 알 때 지금 여기에서 괴로움을 끝내게 됩니다. 과거가 첫 번째 변이고 미래가 두 번째 변이며 지금 이 순간이 중간이고 갈애가 바느질하는 여인이다. ...중략... 즐거운 느낌이 첫 번째 변이고 괴로운 느낌이 두 번째 변이며 괴롭지도 즐겁지도 않은 느낌이 중간이고 갈애가 바느질하는 여인이다. ...중략... 정신[名]이 첫 번째 변이고 물질[色]이 두 번째 변이며 ...중략... 여섯 가지 안의 감각장소가 첫 번째 변이고 여섯 가지 밖의 감각장소가 두 번째 변이며 ...⁴³⁾

이들 6가지 양변과 중간[혹은 알음알이]의 안목은 숨 쉬는 몸과 닿음에서의 몸의 형성과 감각접촉에 묶인 즐겁거나 괴로운 느낌을 작의하는 마음의 형성을 실천한 중도 위상이다. 즉, 첫 번째 안목은 “일어나는 법은 무엇이든 모두 소멸한다.”라는 무상 법안이다. 숨 쉬는 몸이 가져다준 ‘감각접촉’이라는 한 변과 ‘감각접촉의 일어남’의 양변이 묶인 가운데 연기한 ‘감각접촉의 소멸’의 무상 법안을

43) 대립스님 역, 『양곳따라 니까야 4』, 울산:초기불전연구원, 2006, p.239-244. (AN6.61 Majjhесutta) 전재성 역, 앞의 책, 「학인 떃싸 멧떼이야의 질문에 대한 경」에서 지혜로운 자의 양변과 중간이다.

지혜에 갖춰 감각접촉에 묶인 느낌을 마음의 형성에 밝힌 것이다. 안목 위상의 두 번째는 이미 일어난 감각접촉에서의 과거와 곧 소멸할 감각접촉에서의 미래의 양변이 묶인 가운데 드러난 지금 이 순간(paccuppanna)을 찰나의 삼매에 밝힌 위상이다. 세 번째는 ‘즐거운 느낌’과 ‘괴로운 느낌’의 양변이 감각접촉에 묶인 표상임을 알아 이들 극단에 다가가지 않고, ‘괴로운 느낌과 괴로운 느낌의 일어남’의 양변이 묶인 가운데 드러난 ‘괴로운 느낌의 소멸’에 작의하며 즐겁지도 않고 괴롭지도 않은 느낌을 밝힌다. 이처럼 감각접촉에 묶인 괴로운 느낌을 찰나 심일정한 마음에 집중하는 가운데 평온한 걱정이 드러난다. 네 번째는 물질과 정신[名色]⁴⁴⁾의 양변이 묶인 안목이다. 양변에 다가가지 않고 명·색의 결박에 연기한 알음알이를 알아차리는 위상이다. 즉, 감각접촉을 느끼고 인식하며 의도하고 감각접촉을 작의하는 오온(五蘊)이다. 다섯 번째는 숨 쉬는 몸과 닿음의 몸의 형성에 묶인 가운데 연기한 알음알이를 사대물질 구성요소로 작의하는 위상이다. 여섯 번째로 자기 존재가 있음[sakkāyo]⁴⁵⁾과 ‘자기 존재가 있음의 일어남[sakkāyasa-mudayo]’의 양변이 묶인 가운데 ‘자기 존재가 있음의 소멸[sakkāyanirodho]’을 무상 법안의 지혜에 닦아 몸의 형성에서의 그침을 밝힌 것이다.

물질과 정신이 결박된 가운데 일어난 알음알이로서의 정신작용[名身]과, 내외 입처가 결박된 가운데 드러난 알음알이로서의 사대물질[色身] 등 두 겹의 알음알이로서 ‘이 몸에서의 자기 존재가 있음[有身]’을 무명에 드러낸 것이다. 무상의 법안에 묶인 유신(有身)에서의 ‘이 몸의 없음’을 들숨·날숨의 소멸⁴⁶⁾에 닦아 몸의 형성이 그친 사선정을 실천한다.⁴⁷⁾ 알음알이를 가진 이 몸을 유신견의 ‘나’ 이라고

44) 대립스님 역주, 『맛지마 니까야 1』, 초기불전연구원, 2012, p.289-323, “느낌, 인식, 의도, 감각접촉, 마음에 작의를 정신이라 하고, 4가지 근본물질[四大]과 그 근본물질에서 파생된 물질을 색이라 한다. 이런 정신과 물질을 일러 명색이라 한다. 알음알이가 일어나기 때문에 명색이 일어난다. ... 성스러운 팔정도가 명색의 소멸로 인도하는 도 닦음이니,” (MN9 Sammādiṭṭhisutta, 『바른 견해 경』)

45) sakkāyo는 the existing body(존재하는 몸)이며, sakkāyasamudayo에서 samudaya는 ‘일어나다’이다.

46) SN 36:11 Rahogatasutta, 제4선을 증득한 자에게는 들숨날숨이 소멸한다(Ākāsānañcāyatanam samāpannassa rūpasaññā niruddhā hoti).

47) MN I.420(MN62) Mahārāhulovādasutta, “온 몸에서 움직이는 바람 들숨과 날숨이다. ..중략... 그것은 단지 바람의 요소이다. 이에 대해 '이것은 내 것이 아니다. 이것은 내가 아니다. 이것은 나의 자아가 아니다.'고 있는 그대로 지혜로 보아야 한다.”고 사대물질 요소와 허공을 닦는 수

시설한 것이다. 두 겹의 알음알이에 의존하고 묶인 색신(色身)의 이 몸과 명신(名身)의 이 몸을 밝힌 가운데 ‘자기 존재의 일어남’을 시설한 것이다.⁴⁸⁾ 알음알이에 의존한 이 몸에서 무상 법안의 지혜를 갖추고 닦아 무명을 해탈하고⁴⁹⁾ 형성에서의 내려놓음[捨]이 실천적 중도 위상이다.

V. 맺는 말

본 연구에서는 『초전법륜경』에서의 어원적·실천적인 중도를 구현하였다. 어원적으로 분석한 ‘양극단에 다가가지 않는 가운데에서 닦음’에서의 안목과 지혜와 평온한 적정의 중도 위상을 『마하삿짜까경』에서의 실천적인 위상의 구현으로 실천하였다. 『초전법륜경』에서의 고통과 쾌락의 양극단은 『마하삿짜까경』에서의 기쁨과 슬픔에 노출된 즐겁거나 괴로운 느낌을 말한 것이다. 몸과 마음의 형성을 Ānāpānasati에서 실천하고 『중간경』에서의 위상에 실천하는 등 『마하삿짜까경』에서의 위상이 실천적 해탈에 유익하였다. 고통 극단이 감각접촉에서의 법안에 묶인 안목과 양극단에 따라가지 않는 가운데에서 무상 법안의 지혜를 닦아 평온한 적정의 중도 위상을 구현하였다. 안목과 지혜와 적정을 갖추어 『백일법문』에서의 마음이 깨끗해지고 분별을 막으며 양변을 버린 회통의 중도 사상을 실현하였다.

행을 닦아 마음에 들거나 들지 않은 감각접촉이 일어나도 즐겁거나 괴로움에 마음이 압도되지 않고 무상, 이욕,不漏의 소멸, 형성의 내려놓음 등의 사선정 禪支를 Ānāpānasati에 실천한다. 『마하삿짜까경』에서는 “즐거움도 버렸고 괴로움도 버렸고 그 이전에 이미 기쁨과 슬픔이 사라졌기 때문에 괴롭지도 즐겁지도 않은 평온으로 인해 마음챙김의 청정함이 있는 사선을 구축하여 머물렀다.”고 한다.

48) 대립스님, 「맛지마 니까야」 3권 [사꿀루다이 긴 경], 초기불전연구원, 2012년, p.188-191. “나의 몸은 물질로 이루어지고, 네 가지 광대한 존재로 이루어지고, 부모로부터 생겨나고, 밥과 죽으로 키워지고, 무상하고, 떨어져 나가고, 닳아 없어지고, 부수어지고, 흩어지는 것이다. 그것은 나의 알음알이에 의존하고 그것에 묶인 것이다.” (MN 77 Mahāsakuludāyisutta)

49) SN12:35 Avijjāpaccayasutta, “무명이 남김없이 사라지고 소멸되고 있을 수 있는 모든 고타와 왜곡과 동요등의 이 모든 혼란이 중지되고, 뿌리째 뽑혀 존재하지 않게 되고, 미래에 다시 생겨나지 않게 된다.”라는 올바른 지혜를 갖추게 되고, 무상에 무지한 번뇌[無明漏]로부터 마음이 해탈했다.

양변을 바르게 비친 지혜를 양극단의 표상이 감각접촉에 묶인 안목과 무상 법안의 지혜로 닦아 몸과 마음의 형성을 실천한 여러작의와 평온한 적정을 구현하였다.

『초전법륜경』에서의 양극단이 감각접촉에서의 법안에 묶인다는 안목은 양극단에 다가가지 않는 가운데에서의 무상 법안을 밝힌 것이다. 『마하삿짜까경』에서의 몸의 형성을 닦아 즐거운 느낌이 기쁨에 노출되지 않고, 감각접촉에 묶인 표상을 작의하는 마음의 형성을 닦아 괴로운 느낌이 슬픔에 노출되지 않은 평온이 실천적 중도 위상의 구현이다. Ānāpānasati에서의 숨 쉬는 몸에서 몸과 마음의 형성을 닦아 중도 위상을 구현하였다. 『중간경』에서의 6가지 종류의 안목을 지혜롭게 닦아 실천적인 관점의 해탈을 밝혔다. 유신(有身)에서의 양극단이 무상 법안에 묶여 드러난 이 몸의 없음을 들숨·날숨의 소멸로 몸의 형성에 내려놓아 사선정이 실현된다. 중도 위상의 구현은 지성적인 측면에서의 해탈을 실천적인 관점의 해탈에 인도하는 변화를 일으킬 것이다.

<참고문헌>

1. 약호

- AN : Aṅguttara Nikāya, PTS
- DN : Dīgha-Nikāya, PTS
- MN : Majjhima Nikāya, PTS
- SN : Saṃyutta Nikāya, PTS
- Stn : SuttaNipāta, PTS

2. 원전자료

- 각목스님 역, 『디까 니까야 5』, 울산 : 초기불전연구원, 2006.
- 각목스님 역, 『상윳따 니까야 5』, 울산 : 초기불전연구원, 2009.
- 대림스님 역, 『맛지마 니까야 1』, 울산 : 초기불전연구원, 2012.,
- _____, 『양긔따라 니까야 4』, 울산 : 초기불전연구원, 2006.
- _____, 『양긔따라 니까야 6』, 울산 : 초기불전연구원, 2006.
- _____, 『칭정도론 2』, 울산 : 초기불전연구원, 2004.
- 전재성 역, 『숫타니파타』, 서울 : 한국빠알리성전협회, 2004.

3. 단행본류

- 각목스님, 『네 가지 마음챙기는 공부: 대념처경과 그 주석서』, 울산 : 초기불전연구원, 2004.
- 대림스님, 『들숨 날숨으로 공부짓는 마음챙김』, 울산 : 초기불전연구원, 2005.
- 성철스님, 『백일법문』 상권, 합천 : 장경각, 1992.
- 전재성, 『초기불교의 연기사상』, 서울 : 한국빠알리성전협회, 1999.
- 정명스님 역(파아욱 또야 사야도), 『괴로움의 소멸에 이르는 유일한 길』, 서울 : 푸른향기, 2014.

4. 논문류

- 김근중, 「니까야 Majjha의 이해와 초기불교 수행체계에서의 Majjha의 구현」, 『불교학연구』 제52호, 불교학연구회, 2017, pp.199-229.
- 김근중, 「니까야 위주로 본 초기불교 수행체계에서 괴로움의 소멸에 대한 고찰」, 불교학연구회 가을 논문발표회, 불교학연구회, 2016, pp.39-73
- 김홍미, 「붓다의 사성제 정각과 십이연기」, 『불교학연구』 제38호, 불교학연구회, 2014, pp.7-49.
- 남수영, 「인도불교에서 중도 개념의 불연속성과 연속성」, 『불교학연구』 제50호,

불교학연구회, 2017, pp. 27-57.

- _____, 「초기 불교의 중도 개념 재검토」, 남아시아연구 제21권 1호, 남아시아연구회, 2015, pp.57-86.
- 박훈천·이춘옥, 「원시불교에서의 중에 대한 오해」, 『한국불교학』 제43집, 한국불교학회, 2005, pp.37-82.
- 우동필, 「역관(逆觀)의 십이연기-십이연기와 중도의 관계」, 『불교학연구』 제44호, 불교학연구회, 2015, pp.1-33.
- _____, 「중과 전회-연기에 대한 철학적 탐구」, 『불교학연구』 제57호, 불교학연구회, 2018, pp.149-188.
- 임승택, 「궁정성 과잉의 문제와 중도(中道) - 초기불교에 근거한 이 시대의 중도 모색」, 『불교학연구』 제51호, 불교학연구회, 2017, pp.239-272.
- _____, 「빠띠쌌비다막가(Paṭisaṃbhidāmagga)의 연구-‘들숨과 날숨에 관한 말씀(대품 제3, ānāpānakathā)’의 교감역주」, 29차 월례발표회, 보조사상연구원, 2000.
- _____, 「첫 번째 선정(初禪)의 의의와 위상에 대한 고찰」, 『불교학연구』 제6호, 불교학연구회, 2003, pp.1-29.
- 정준영, 「장애의 두 가지 기능에 대한 연구 - 사마타와 위빠사나 수행을 중심으로」, 『한국불교학』 제86집, 한국불교학회, 2018, pp.255-283.
- 파욱 사야도 아신 아친나, 『들숨 날숨에 대한 마음챙김』, 2005년 근본불교학 교 국제학술대회 자료집, 흥원사, 2005, pp.33-61.

5. 기타

- SuttaCentral, <https://legacy.suttacentral.net>, Concise Pali English Dictionary, SuttaCentral Early Buddhist texts, translations, and parallels.
- 불교신문 [2668호/ 11월3일자], 2010년 10월30일, (2018,3,7)

[제3발표 논평 1]

「초기불교 명상수행에서의 실천적 중도 위상의 구현」에 대한 논평문

박재은

서울불교대학원대학교

본 내용은 『초전법륜경』에서 말하는 ‘안목’, ‘지혜’, ‘적정’의 상태가 어떻게 실현되는지 밝히고, 그러한 과정을 통해서 중도의 실천적인 위상을 구현하려 한다. 특히 지성적 해탈은 실천적 측면에서의 해탈을 제한할 수 있기 때문에 실천적 측면의 해탈이 중도를 구현하는 길이라고 보는 입장은 우리의 주의를 끌 만하다. 하지만 그러한 입장이 좀 더 타당하고 설득력을 얻기 위해선 다음의 몇 가지 사안에 대한 설명과 답변이 요구된다.

이른바 지성적 해탈은 “양변에 대한 견해 혹은 관점 등에서 해탈하는 것이고” 이러한 해탈은 실천적인 측면에서의 해탈을 제한할 수 있는 반면에, 실천적 해탈은 “양변이 묶인 공통적인 특성을 안목하고 안목에 의해 따라가지 않는 가운데 드러난 법안의 지혜로 닦아 평온한 적정을 갖추는 해탈”로 양변에서의 집착을 버린 회통을 모색할 수 있다고 하였다. 그렇다면 논자가 생각하는 지성적 해탈과 실천적 해탈을 구분하는 기준은 실제로 무엇인가? 그리고 지성적 해탈은 무슨 이유로 실천적 측면에서의 해탈을 제한할 수 있다고 보는가? 또한 ‘양변에서의 집착을 버린 회통’이 의미하는 바는 무엇인가?

만일 실천적 중도 위상의 구현이 논자의 표현대로 “양변이 묶인 공통적인 특성을 안목하고 안목에 의해 양변에 따라가지 않는 가운데 드러난 법안(法眼)을 지혜로 닦아 평온한 적정을 갖추는 등”의 방식이라면, 이 역

시도 이른바 지성적 해탈로서의 ‘양변에 대한 견해 혹은 관점’을 배제하지 않는, 즉 지성적 해탈을 포함하는 것으로 보이는데, 이를 어떻게 생각하는가?

『초전법륜경』에서 말하는 중도란 감각적 쾌락을 추구하는 일에 몰두하거나 반대로 자신을 괴롭히는 일에도 매달리지도 않는 올바른 수행방법으로서의 팔정도를 의미한다. 팔정도는 눈(안목)을 만들고, 지혜를 만들고, 고요함과 최상의 지혜와 완전한 깨달음과 열반으로 이끈다.¹⁾ 이처럼 중도는 이미 그 실천성을 천명하고 있음에도 불구하고 이제 여기서 다시 ‘실천적 중도 위상의 구현’이 필요한 이유는 어디에 있는가?

「마하삿짜까경(삿짜까에 대한 큰경)」의 예문을 설명하기를 ① “부처님은 기쁨과 슬픔에 각각 노출된 즐거운 느낌과 괴로운 느낌의 양 측면을 양극단에 안목하셨다. 이러한 양극단에 다가가지 않는 가운데 드러난 지혜를 닦아 괴롭지도 즐겁지도 않은 평온을 개발하고 마음챙김이 청정한 사선정의 중도 위상을 해탈에 인도한 것이다.” (p.91). ② “고통과 쾌락의 표상이 감각접촉에 묶인 안목을 밝히고 무상 법안의 지혜에 닦아 평온한 적정을 마른 부시 나무에 비유하였다. 물에 젖은 부시 나무의 비유는 오염된 고락 양극단에 평온과 마음챙김의 청정을 갖춘 것이 부적절함을 말한다.” 라고 하고 있다(p.92).

하지만 이들은 ①어떠한 사람이라도 이와 같이 양쪽으로 (ubhatopakkham), 즉 몸을 닦는 수행과 마음을 닦는 수행을 한 까닭에 이미 생겨난 괴로운 느낌이 그의 마음을 사로잡지 않으며, 마음을 닦는 수행을 한 까닭에 이미 생긴 괴로운 느낌이 그의 몸을 사로잡지 않는다.²⁾ ② 신체적으로나 정신적으로 감각적 쾌락에 대한 욕망을 멀리 떠나지 못해서 감각적 쾌락에 대한 탐욕, 사랑, 흥미함, 갈망, 고뇌가 안으로 잘 버려지지 않고, 잘 소멸되지 않았다면, 그들은 공격적이고 격렬하고 고통스런 느낌을 경험하게 되고 지견, 바르고 원만한 깨달음에 이르지 못한다. 만약 그들이 공격적이고 격렬하고 고통스런 느낌을 경험하지 않더라도 지견, 바르고 원만한 깨달음에 이르지 못하게 된다.³⁾ 그럼에도 ‘ubhatopakkham’을

1) SN, V, p.421

2) MN. I, p.239-240 ; 전재성, 『맛지마니까야』, 한국빠알리 성전협회, 2009, p.442.

3) MN. I, p.241 ; 전재성, p.446.

‘양극단’으로 표현하거나, 감각적 쾌락의 추구를 경계하는 문구를 ‘느낌에 대한 양극단’에 대한 것으로 풀이함으로써 원문의 의미가 잘 전달되지 못한 것으로 보인다.

각주25)의 예문에서도, ‘ubhatopakkham’은 ‘양쪽으로’, 즉 ‘둘 다를 포함하는’ 의미임에도 불구하고 ‘양측면의 극단’으로 해석하는 것은 잘 맞지 않는다. 제시한 예문은 실제로 몸(위빠사나)과 마음(사마타)을 모두 닦아야 한다고 설한 것으로 이해해야 한다(병행).⁴⁾ 그런데 이것을 두고서 「초전법륜경」에서 말하는 ‘양극단’에 해당한다고 하면서 ‘몸을 닦지 않음’과 ‘마음을 닦지 않음’은 양극단이고, ‘몸을 닦지 않아서 기쁨에 노출되고 마음을 닦지 않아서 슬픔에 노출된다’는 식으로 풀이한다. 곳곳에 보이는 이러한 자의적인 해석들은 예정된 결론으로 논지를 이끌어 가기 위한 의도로 비춰진다.

각주29) 예문은 사선정을 묘사한 것인데, 네 번째 선정의 선지인 즐겁지도 괴롭지도 않은 느낌인 평온(upekkha)이 「초전법륜경」에서 말하는 적정(upasama)의 중도 위상을 설명한 것이라고 말한다. 하지만 네 번째 선정의 우빠카가 「초전법륜경」에서 말하는 적정을 설명한 것이라는 직간접적인 타당한 논거는 찾기 어렵다.

각주41)의 ⑤ ~ ⑫까지는 “감각접촉에 묶인 느낌을 작의하는 마음을 형성하고 법안의 지혜에 마음에 흡족하며 마음에 집중하는 가운데 기쁨과 슬픔에 노출이 그친다”라고 말한다. 하지만 실제로 ⑤ ~ ⑧은 느낌에 대한 anapanasati이며, ⑨ ~ ⑫는 마음에 대한 anapanasati를 기술하는 부분으로서 논자의 해석과 일치하는 부분은 좀처럼 찾기 어렵다. 그와 같은 설명 방식이 타당한 근거는 무엇인가?

「마하삿짜까경」의 예문(각주25에 해당)에서 ‘abhavitatta kayassa’를 ‘몸 상태를 닦지 않았기 때문에’로, ‘abhavitatta cittassa’를 ‘마음 상태를 닦지 않았기 때문에’로 해석한다. 하지만 그보다는 ‘몸을 닦지 않았기 때문에’와 ‘마음을 닦지 않았기 때문에’란 해석이 더 적합해 보인다. 그런데 <표4>에서 이들을 다시 ‘몸의 형성’과 ‘마음의 형성’으

4) 전재성, p.442; Pps. II. p.286.

로 바꾸어 표현하면서 anāpānasati의 ‘몸 형성(samkhāra)’, ‘마음 형성’과 유사한 것으로 간주하고 있다. <표4>에서 anāpānasati의 몸 · 마음의 형성과 「마하삿짜까경」의 몸 · 마음의 형성은 각각 어떠한 의미를 지니는가? 그리고 만일 이들이 유사한 것으로 대비된다면 그 이유는 무엇인가?

본 글에서 무엇보다 눈에 띄는 부분은 “(느낌에 대한) 쾌락과 고통의 양극단에 다가가지 않고서’라는 문구를 이론텐 해석의 키워드로써 고정시켜 놓고 제시한 자료들을 재배치하고 있다는 점이다. 그러다 보니 문맥에 따라 달리 이해되어야 할 부분들이 일정한 해석의 틀로 묶여서 텍스트의 본의를 제대로 전달하지 못한 제한점을 갖는다. 또한, 방법론적인 차원을 인식론적 차원으로 환원시킨 결과, 논지를 전개하는 데 있어서 다소의 어려움이 느껴지며, 논자가 본래 의도한 바와는 다르게 ‘고락과 쾌락을 떠난 지혜’라는 지성적 측면을 실천적 측면보다 오히려 더 드러낸 건 아닌가 하는 의구심이 남는다. 어떠한 학문적인 시도라도 물론 권장할 일이겠지만, 그러한 작업이 텍스트의 본래 의미에 부합하는 것인가의 여부는 우선 시간을 두고서 좀 더 고심해 보아야 할 문제일 것이다.

[제3발표 논평 2]

「초기불교 명상수행에서의 실천적 중도 위상의 구현」에 대한 논평문

이창규

경희대학교

본 논문은 초기불교 명상수행에서의 실천적 중도 위상을 『초전법륜경』과 『마하삿짜까경』을 중심으로 논의하고 있다.

『초전법륜경』은 붓다가 깨달음을 얻은 뒤에 바라나시(Bārāṇasī)의 녹야원에서 다섯 명의 비구들에게 최초로 설법한 법문으로, 중도(majjhimā paṭipadā, 中道)인 팔정도와 사성제가 집약되어있는 불교의 핵심 사상이다.

논자도 언급했다시피 중도의 실천원리는 불교의 긴 역사만큼 여러 관점들이 존재하지만, 『초전법륜경』에서 설하고 있는 중도는 고락중도(苦樂中道)로 나타나며 그 구체적인 실천 방법을 팔정도로 제시하고 있다. 이는 그 당시 고(苦)와 락(樂)의 극단에 치우친 명상수행의 문제점을 직시하여 붓다가 깨달은 중도적인 실천 원리라고 말할 수 있다. 그러므로 초기불교에 있어서의 명상수행은 어떤 극단에 치우친 상황에 빠지지 않고 이치에 맞는 중도적인 실천을 깨달아 해탈하는 것이 목적이라고 할 수 있다.

본 논문은 이러한 초기불교의 목적에 부합하여 『초전법륜경』의 고락중도의 실천을 『마하삿짜까경』의 수행에 관한 붓다의 가르침을 통해 구현하고자 했다는 점에 그 의의를 두고 논평에 임하기로 한다.

본고에서 논자는 고락의 양극단에 다가가지 않는 안목의 계발에 의해 법안(法眼)의 지혜를 갖추어 평온한 적정의 중도 위상을 구현하는 실천적 해탈을 크게

‘묶임의 안목’과 ‘무상법안의 지혜’와 ‘무상법안을 닦아 드러난 적정’의 세 가지 측면에 초점을 맞추어 다음과 같이 논지를 펼치고 있다.

첫 번째로 중도 위상의 구현을 어원적 분석과 묶임의 안목에 따른 중간(majjhe) 지혜의 계발을 통해 제시한다. 즉, 중도는 어원적으로 고통과 쾌락의 양극단에 다가가지 않는 것으로, 고통과 쾌락의 양극단은 즐겁거나 괴로운 느낌에서의 표상이고 이 표상은 일어남과 소멸로서의 감각적인 접촉에 묶인 정신작용을 의미한다고 본다. 따라서 기쁨과 슬픔에 노출된 쾌락과 고통의 양극단이 저마다 묶이는 공통적인 안목과 중간의 지혜를 개발함으로써 중도 위상이 구현된다고 한다.

다음으로 고통과 쾌락의 양극단을 다가가지 않는 가운데에서 닦은 무상법안의 지혜를 통해 중도 위상을 제시한다. 즉, 고통과 쾌락의 표상이 감각접촉에 묶인 안목에 의해 양극단에 다가가지 않는 가운데 닦은 감각 접촉과 ‘감각접촉의 일어남’이 묶인 가운데 일어난 ‘감각접촉의 소멸’에 대한 무상 법안의 지혜가 중도 위상을 갖춘 것이라고 한다.

세 번째로 고통과 쾌락의 양극단을 따라가지 않는 가운데 드러난 무상법안의 지혜를 닦아 실천한 적정의 상태를 중도 위상으로 제시한다. 즉, 감각 접촉과 ‘감각접촉의 일어남’의 양변이 묶인 가운데 연기한 ‘감각접촉의 소멸’을 작의하는 가운데 드러난 적정의 상태를 중도 위상을 갖춘 것이라고 한다.

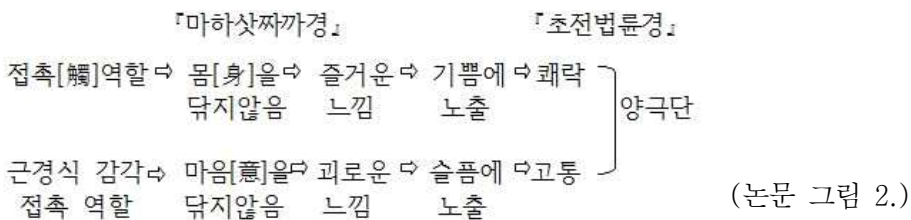
이와 같은 ‘묶임의 안목’과 ‘무상법안의 지혜’와 ‘무상법안을 닦아 드러난 적정’의 중도적 위상은 『마하삿짜까경』에서의 몸과 마음의 형성과 아나빠나사띠에서의 선정 수행에도 동일하게 적용되고 있음을 경전 문구의 분석을 통해 밝히고 있다.

그러나 이러한 적용 방식을 통해 해석하고 있는 『마하삿짜까경』과 아나빠나사띠에서의 선정 수행의 실천적 중도 위상은 너무 포괄적으로 다루어지고 있어서 세부적인 관점에서 논의할 여지가 있어 보인다. 이에 평자는 『마하삿짜까경』에 언급된 수행법과 아나빠나사띠에서의 선정 수행의 16단계 정형구에 대한 세부적인 해석을 살펴보는 것으로 평론을 대신하고자 한다.

1. 『마하삿짜까경』에서의 몸과 마음을 닦는 지견과 양극단의 분리에 대하여

『마하삿짜까경』은 『맛지마니까야』 제36경에 나오는 법문으로 고행을 하며 몸의 수행을 닦는 삿짜까의 질문에 대해 붓다가 진정한 수행에 관해 설명한 법문이다. 여기서 붓다는 예전에 들어본적이 없는 세 가지 비유를 언급하고 있는데, 논자는 이 중에서 세 번째 비유를 인용하여 그것은 고통과 쾌락의 양극단에 묶인 안목으로 파악하고 그림 2와 같이 해석한다.

기쁨과 슬픔에 노출된 고락 양극단에서의 평온을 고찰한 『마하삿짜까경』에서는 “사문 · 바라문들은 격렬하고 괴롭고 혹독하고 사무치고 호된 느낌을 느끼더라도 지와 견과 위없는 바른 깨달음을 얻을 수 있고, 비록 그런 느낌을 느끼지 않더라도 지와 견과 위없는 바른 깨달음을 얻을 수 있다.”
(논자가 인용한 법문)



논자는 ‘대상을 접촉(觸)하는 역할로서 몸(身)의 형성(saṅkhāra)’과 ‘근경식(根境識) 감각접촉에서 표상의 일어남과 소멸을 헤아리는 마음의 형성’을 쾌락과 고통이라는 양극단의 묶음으로 설명한다. 또한, 즐겁거나 괴로운 느낌이 법안에 묶인다는 지혜를 실천한 가운데 드러난 ‘즐겁지 않고 괴롭지도 않음’의 평온의 개발을 실천적 중도 위상으로 파악하고 있다. 나아가 위의 법문을 혹독하고 사무치고 호된 느낌을 초월한 안목의 개발을 말한 것으로 해석한다. 즉, 호되게 느끼거나 혹은 느끼지 않는 고통과 쾌락의 표상이 감각접촉에서의 법안에 묶인다는 안목을 밝힌 것으로 분석하고 있다.

그렇다면 논자의 주장은 즐거운 느낌에 노출되는 것은 쾌락의 한 극단이고, 괴로운 느낌에 노출되는 것은 고통의 한 극단에 해당하는 것으로 양극단에 다가가

지 않는 실천적 중도는 ‘즐겁지 않고 괴롭지도 않은’ 평온의 느낌이라는 것인가? 그런데 이와 같은 해석은 붓다가『대념처경』을 비롯한 여러 경전에서 즐거운 느낌, 괴로운 느낌, 즐겁지도 괴롭지도 않은 느낌을 모두 알아차려야 할 수행의 대상으로 설명하는 것에 비추어 볼 때 재고의 여지가 있다고 본다.

그리고 논자는 붓다의 비유 법문을 ‘호되게 느끼거나 혹은 느끼지 않는 고통과 쾌락의 표상이 감각접촉에서의 법안에 묶인다는 안목을 밝힌 것’으로 해석하고 있는데, 이 비유 법문은 몸의 감각적 쾌락에 대한 욕망에서 멀리 떠나고, 그것이 잘 버려지고 소멸된 사문이나 바라문의 경우에 위없는 바른 깨달음을 얻을 수 있다는 설명으로 감각적 욕망의 소멸에 초점이 맞춰져 있다고 할 수 있다. 이는 붓다가『앙굿따라니까야』의『중간경』에서 설명하고 있는 “비구들이여, 감각접촉(觸)이 첫 번째 극단이고 감각접촉의 일어남이 두 번째 극단이며 감각접촉의 소멸이 중간이고 갈애가 바느질하는 여인이다.”라는 문구에서도 확인할 수 있다. 즉, 감각접촉에서 발생한 감각적 욕망의 소멸이 실천적 중도인 것이다.

감각적 욕망의 발생은 접촉(觸)을 조건으로 하여 느낌이 일어나고, 일어난 그 느낌이 표상되어 인식되는 과정에서 발생하는 것이기 때문에 논자가 주장하는 ‘고통과 쾌락의 표상이 감각접촉에서의 법안에 묶인다는 안목’ 이외에도 삼사화합의 감각적 지각에 대한 논의가 병행되어야 한다고 본다. 사실 근경식의 감각적 접촉을 통해 주어진 것은 우리가 세계를 인식하고 경험하는 근본 원천으로 모든 것은 감각접촉을 조건으로 성립될 수 밖에 없다. 다만 근경식의 삼사화합(三事和合)을 통해 마음에 표상된 것은 대상 그 자체가 그대로 투영된 것이 아니라 감각기관을 통해 마음에 표상된 것이기 때문에 삼사화합의 인식현상에는 감각적 욕망이 수반된다고 볼 수 있다. 즉, 감각기관과 대상이 접촉하여 느낌이 일어날 때, 감각적 욕망의 개입에 의해 즐거운 느낌, 괴로운 느낌, 즐겁지도 괴롭지도 않은 느낌이 수반되기 때문에 이치에 맞는 주의기율임이 필요한 것이다. 따라서 감각접촉에 따른 감각적 지각에 대한 안목을 갖추기 위해서는 감각적 욕망의 발생과 소멸에 대한 안목과 더불어 연기적 인식 과정의 통찰에 관한 논의가 병행되어야 할 것이다

2. 아나빠나사띠(Ānāpānasati)에서의 선정 수행과 16단계 정형구의 구조에 대하여

논자는 『아나빠나사띠경(Ānāpānasati Sutta, 入出息念經)』의 몸과 마음의 형성에 대한 분석을 통해 『마하삿짜까경』에서 개발한 몸과 마음의 형성이 타당함을 입증하고자 시도한다.

초기경전에는 아나빠나사띠 수행과 관련한 여러 부류의 교설이 언급되어 있는데 그 중에 『맛지마니까야』의 『아나빠나사띠경』은 『대념처경』, 『염처경』과 더불어 초기불교의 대표적인 수행 경전으로 여겨진다. 이 경전은 아나빠나사띠라는 한 가지 명상 수행으로 몸 · 느낌 · 마음 · 법의 사념처를 확립시키는 16단계의 구조를 보여주고 있다. 『아나빠나사띠경』의 16단계 수행 구조를 도표로 나타내면 다음과 같다.

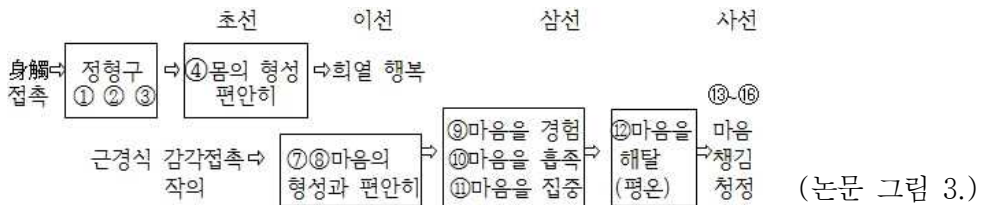
『아나빠나사띠경』의 구조(16단계)

단계	16단계 아나빠나사띠	사념처	칠각지
1단계	길게 들이쉬면서 길게 들이쉬다' 라고 알고, 길게 내쉬면서 길게 내쉬다' 라고 안다.	신념처 아나빠나사띠	염각지
2단계	짧게 들이쉬면서 '짧게 들이쉬다' 라고 알고, 짧게 내쉬면서 짧게 내쉬다' 라고 안다.		택법각지
3단계	'온 몸을 경험하면서 들이쉬리라' 라며 수행하고, '온 몸을 경험하면서 내쉬리라' 라며 수행한다.		정진각지
4단계	'몸의 작용을 고요히 하면서 들이쉬리라' 라며 수행하고, '몸의 작용을 고요히 하면서 내쉬리라' 라며 수행한다.		희각지 경안각지 정각지 평정각지
5단계	'희열을 경험 하면서 들이쉬리라' 라며 수행하고, '희열을 경험 하면서 내쉬리라' 라며 수행한다.	수념처 아나빠나사띠	염각지
6단계	'행복을 경험 하면서 들이쉬리라' 라며 수행하고, '행복을 경험 하면서 내쉬리라' 라며 수행한다.		택법각지
7단계	'마음의 작용을 경험하면서 들이쉬리라' 라며 수행하고, '마음의 작용을 경험하면서 내쉬리라' 라며 수행한다.		정진각지
8단계	'마음의 작용을 고요히 하면서 들이쉬리라' 라며		희각지 경안각지 정각지 평정각지

제3발표 논평 2·이창규

	수행하고, ‘마음의 작용을 고요히 하면서 내쉬리라’ 라며 수행한다.		
9단계	‘마음을 경험하면서 들이쉬리라’ 라며 수행하고, ‘마음을 경험하면서 내쉬리라’ 라며 수행한다.	심념처 아나빠나사띠	염각지 택법각지 정진각지 희각지 경안각지 정각지 평정각지
10단계	‘마음을 기쁘게 하면서 들이쉬리라’ 라며 수행하고, ‘마음을 기쁘게 하면서 내쉬리라’ 라며 수행한다.		
11단계	‘마음을 집중하면서 들이쉬리라’ 라며 수행하고, ‘마음을 집중하면서 내쉬리라’ 라며 수행한다.		
12단계	‘마음을 해탈케 하면서 들이쉬리라’ 라며 수행하고, ‘마음을 해탈케 하면서 내쉬리라’ 라며 수행한다.		
13단계	‘무상을 관찰하면서 들이쉬리라’ 라며 수행하고, ‘무상을 관찰하면서 내쉬리라’ 라며 수행한다.	법념처 아나빠나사띠	염각지 택법각지 정진각지 희각지 경안각지 정각지 평정각지
14단계	‘이욕을 관찰하면서 들이쉬리라’ 라며 수행하고, ‘이욕을 관찰하면서 내쉬리라’ 라며 수행한다.		
15단계	‘소멸을 관찰하면서 들이쉬리라’ 라며 수행하고, ‘소멸을 관찰하면서 내쉬리라’ 라며 수행한다.		
16단계	‘놓아버림을 관찰하면서 들이쉬리라’ 라며 수행하고, ‘놓아버림을 관찰하면서 내쉬리라’ 라며 수행한다.		

여기서 논자는 4단계를 초선정으로, 7~8단계를 이선정으로, 9~11단계를 삼선정으로, 13~16단계를 사선정으로 그림 3과 같이 기술한다.



논자는 아나빠나사띠 16단계 중 4단계에 해당하는 정형구를 몸의 형성을 닦아 도덕적 요소(vāca)가 그친 초선정의 상태로 파악한다. 그리고 이선정은 7~8단계의 정형구를 몸의 형성에 일치한 단일한 마음에 일으킨 생각과 지속적인 고찰이 그친 상태로, 삼선정은 9~11단계의 희열이 그친 상태로, 사선정은 13~16단계의 들숨 날숨이 그친 상태로 설명한다.

그런데 『아나빠나사띠경』의 16단계 수행 구조는 선정의 계발뿐만 아니라 지혜

의 계발을 포괄하는 내용을 지닌다고 할 수 있다. 왜냐하면 이 경은 신념처의 단계에서 선정 수행으로 들어가지만 전체 구조는 사념처의 확립으로 구조화되어 있고 칠각지를 통해 해탈에 이르게 되기 때문이다.

그렇다면 논자가 아나빠나사띠 16단계를 모두 선정의 성취 과정으로 해석한 근거는 무엇인가? 평자가 이해하기로는 아나빠나사띠 16단계 가운데 선정 수행의 과정은 신념처의 4단계를 중심으로 하여 전개된다고 파악하고 있다. 이는 아나빠나사띠 16단계 구조에 대한 선행 연구에서도 많은 학자와 수행자들이 이해하고 있는 내용이기도 하다. 따라서 논자는 아나빠나사띠 16단계의 전체 과정을 선정 수행 과정으로 분석하고 있는 관점과 아나빠나사띠 16단계 가운데 신념처의 4단계를 선정 수행의 과정으로 파악하고 있는 관점과의 비교 분석을 통해 본 연구의 논지를 확고히 할 필요가 있다고 생각한다.

이상으로 논자가 제시하고 있는 초기불교에서의 실천적 중도 위상에 대해 살펴해보았다. 그런데 논자가 말하는 중도의 위상은 감각접촉에 묶인 안목을 갖추고 고통과 쾌락의 양극단에 다가가지 않는 가운데에서 드러난 무상법안의 지혜에 대하여, 논의의 주제만 바꾸어 반복하고 있는 것 같은 느낌을 받았다. 무상법안의 지혜를 갖추어 해탈의 길로 나아가기 위해서는 중도의 실제적인 명상수행 방법이 필요한데, 그것을 어떻게 구현해야 하는지를 제시하지 않는다면 추상적인 관념으로만 들릴 소지가 있다. 따라서 본 논문을 통해 실제 수행에 필요한 구체적인 실천 방법으로서의 중도에 대한 논의를 제안하면서 본 논평을 마친다.

[제4발표]

육입(saḷāyatana)설을 통해 본 열반(nibbāna)의 실존적 측면에 대한 고찰

이은정

경북대학교

I. 들어가는 말

초기불교의 연기설((paṭiccasamuppāda)은 정신적인 조건화에 의한 괴로움의 발생과 소멸 과정을 해명하는 가르침이다.¹⁾ 필자는 선행 연구를 통하여 니까야에 다양하게 설해진 괴로움에 대해 고찰한 바 있다. 이러한 고찰을 통하여 괴로움에는 ‘늡음·죽음’에 해당하는 재생과 관련된 괴로움도 있지만 현실적으로 살아가면서 맞닥뜨리게 되는 괴로움도 있다는 것을 밝힌 바 있다. 이러한 현세의 삶과 관련된 괴로움을 실존적 괴로움이라 칭하고 다양한 실존적 괴로움에 대해 살펴보았다. 실존적 괴로움의 일어남은 다양한 지분들의 연기설과 관련된다. 본고는 다양한 지분들의 연기설 중에서 육입을 첫 번째 지분으로 하는 연기설에 대해 조명해보고자 한다. 육입은 인식 작용이 일어나는 곳으로 우리의 현실적 삶과 가장 가까이 닿아 있는 곳이라 할 수 있다. 이러한 고찰을 통하여 실존적 상황에 대해 연기설이 지니는 치유적 의미에 초점을 맞출 것이다.

일반적으로 연기의 가르침은 ‘이것이 있으면 저것이 있다. 이것이 발생하면 저것이 발생한다. 이것이 없으면 저것이 없다. 이것이 소멸하면 저것이 소멸한다.’는

1) Shulman, Eviatar, “Early Meaning of Dependent-Origination”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol.36, Boston : Springer, 2008, p.307.

정형구로 설명된다.²⁾ 이러한 정형구는 ‘이와 같이 조건을 지닌다는 것 (idappaccayatā, 此緣性)’과 동의어로 사용되며, 초기불교에 한해서는 연기설의 12지분들과 분리되어 나타나지 않는다.³⁾ 연기의 정형구는 ‘yad idaṃ’에 의해 한정되며 이어 12지분들 각각에만 제한되어 마무리된다.⁴⁾ 이와 같이 초기불교에 한해서 연기설은 정신작용의 분석으로서 각각의 지분들에 의한 정신적 조건화의 다양한 과정임을 확인할 수 있다.⁵⁾

연기의 가르침 중에서 12지연기설이 가장 표준적인 가르침이기는 하나 니까야(Nikāya)에는 다양한 지분들의 연기설이 나타난다.⁶⁾ 지분들의 연기설에 대한 해명은 니까야에 다양하게 설해진 괴로움과 괴로움의 일어남에 대해 고찰함으로써 분명하게 드러난다. 먼저 사성제의 고성제에서의 사고팔고(四苦八苦), 늡음·죽음, 갈애 등이 괴로움이다. 느낌에 매여 있는 것, 오온에 대한 집착, 번뇌 등이 괴로

2) SN. II, p.28. “imasmiṃ sati idaṃ hoti, imass’ uppāda idaṃ uppajjati. imasmiṃ asati idaṃ na hoti, imass’ nirodhā idaṃ nirujjhati.”

3) 단 한 가지 예외의 경우가 「사꿀루다야의 짧은 경(Cūḷasakuludāyī sutta)」(MN. II, pp.32-39)이다. 이 경에서도 모든 괴로움이 소멸하는 지혜를 꿰뚫어(dukkhanirodhoti yatabhūtaṃ pajānāti) 알게 되는 것에 대해 설하고 있기에 연기 정형구가 괴로움의 문제와 관련되었음을 알 수 있다.

4) SN. II, p.28. “이것이 있을 때 저것이 있다. ... 이것이 소멸할 때 저것이 소멸한다. 즉 무명[無明]을 조건으로 지음[行]이 ... 늡음·죽음 슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌[老死憂悲苦惱]가 발생한다. 이와 같이 전체 괴로움의 무더기가 발생한다. 무명[無明]이 남김없이 소멸하면 지음[行]이 소멸하고 ... 태어남[生]이 소멸하면 늡음·죽음 슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌[老死憂悲苦惱]가 소멸한다. 이와 같이 전체 괴로움의 무더기가 소멸한다.”(imasmiṃ sati idaṃ hoti ... imass’ nirodhā idaṃ nirujjhati Yaḍidaṃ: avijjāpaccayā saṅkhārā, ... arāmaṇaṃ, sokaparide vadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Avijjāyatveva asesavirāgaṇirodhā saṅkhāraṇirodho ... Jātinirodhā jarāmaṇaṃ, sokaparide vadukkhadomanassūpāyāsā nirujjanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti ti.)

5) 이은정, 「연기설을 둘러싼 쟁점에 관한 고찰-초기불교를 중심으로」, 『불교연구』 제48호, (서울: 서울불교연구원, 2018), pp.49-51.

6) 『니다나 상유평』에 나타나는 93개의 경에 대해 연기의 구성요소의 개수를 중심으로 분류하면 다음과 같다. 2지연기는 4개의 경에, 3지연기는 1개의 경에, 4지연기는 3개의 경에, 5지연기는 8개의 경에, 6지연기는 1개의 경에, 7지연기는 1개의 경에, 8지연기는 4개의 경에, 9지연기는 2개의 경에, 10지연기는 4개의 경에, 11지연기는 31개의 경에, 12지연기는 34개의 경에 나타난다. 또한 「여섯씩 여섯 경(Chachakka-sutta)」에는 6지연기가, 「범망 경(Brahmajāla-sutta)」에는 8지연기가, 「대인연 경(Mahānidāna-sutta)」에는 9지연기가, 「갈애 멸진의 긴 경(Mahātaṇhāsāṅkhaya-sutta)」에는 9지연기가, 「대전기 경(Mahāpadāna-sutta)」에는 10지연기가 설해진다.

움이다. 욕입 관련된 것으로 견해가 생기는 것이 괴로움이라고 설한다.⁷⁾ 그리고 연기설의 마지막 지분으로 나타나는 ‘늡음·죽음 슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌[老死憂悲苦惱]’가 괴로움이다. 요한슨에 따르면, ‘늡음·죽음 슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌’를 ‘늡음·죽음’과 ‘슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌’를 나누어서 ‘늡음·죽음’은 재생과 관련된 괴로움으로 ‘슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌’는 현실적 삶에서 언제라도 만날 수 있는 실존적 괴로움으로 분류한다.⁸⁾ 필자는 이러한 구분에 주목하여 괴로움을 재생적 괴로움과 실존적 괴로움으로 나누어 접근하고자 한다. 초기경전에 설해진 연기 가르침은 재생적 괴로움과도 관련이 있지만 실존적 괴로움의 문제도 포함되어 있는 것으로 보여진다. 다양한 지분들의 연기설은 실존적 괴로움의 문제에 대해 해명하는 것으로 이해되어진다.

재생적 괴로움에는 ‘늡음·죽음’과 ‘갈애’ 등이 해당될 수 있고 실존적 괴로움에는 ‘갈애’, ‘느낌에 매여 있는 것’, ‘오온에 대한 집착’, ‘번뇌’, ‘견해가 생기는 것’, ‘슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌’ 등이 해당될 수 있다. 재생적 괴로움에 해당하는 ‘늡음·죽음’은 12지연기⁹⁾인 무명(無明)–지음(行)–의식(識)–정신·물질현상(名色)–욕입(六入)–접촉(觸)–느낌(受)–갈애(愛)–집착(取)–있음(有)–태어남(生)–늡음·죽음(老死) 등으로 구성된다. ‘갈애’는 5지연기¹⁰⁾인 갈애–집착–있음–태어남–늡음·죽음 등으로 구성된다.

갈애는 재생적 괴로움이기도 하면서 동시에 실존적 괴로움이기도 하다. 실존적 괴로움으로서의 갈애는 10지연기¹¹⁾인 갈애–추구–얻음–판별–욕망–탐착–거머

7) 이은정, 「무명(avijjā)과 그 극복방안으로서의 반야(pañña)에 대한 고찰-초기불교의 연기설을 중심으로」, 『불교학연구』 제58호, (서울:불교학연구회, 2019), pp.6-13.

8) Rune E.A. Johansson, *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*, (London and Malmö: Curzon Press, 1985), pp.131-133 ; SN. V, pp.451-452. 「대열뇌 경(Mahāpariṇāha-sutta)」에서는 ‘늡음·죽음’과 ‘슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌’를 분리하여 설하고 있다.

9) 『니다나 상윳따(Nidāna Saṃyutta)』에서 12지연기를 설하는 곳은 S12:1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 27, 34, 35, 36, 36, 41, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 61, 68, 69, 70 등으로 34개 경이다.

10) 『니다나 상윳따』에서 5지연기를 설하는 곳은 S12:52, 53, 54, 55, 56, 57, 60 등으로 7개 경이다.

11) DN. II, pp.58-59. ; 각목스님 역, 『디가 니까야 2』(울산:초기불전연구원, 2015), pp.125-126. 「대인연 경, Mahānidāna-sutta」에서는 현실에서 일어날 수 있는 갈애의 양상들이 10지연기설로 나타난다. “갈애를 조건으로 추구(pariyesanā)가, 추구를 조건으로 얻음(labha)이, 얻음을 조

침-인색-수호-거짓말 등으로 구성된다. 느낌은 4지연기인 정신·물질현상-욕입-접촉-느낌, 혹은 5지연기인 태어남-있음-집착-갈애-느낌¹²⁾등으로, 오온에 대한 것은 5지연기¹³⁾인 오온 각각의 즐김-집착-있음-태어남-늡음·죽음 등으로 구성된다. 번뇌는 두 가지로 나뉘어져, 무명의 번뇌는 12지 연기로, 감각적 욕망의 번뇌와 존재의 번뇌는 5지연기인 갈애-집착-있음-태어남-늡음·죽음 등으로 구성된다.¹⁴⁾ 욕입과 관련된 견해는 8지연기¹⁵⁾인 욕입-접촉-느낌-갈애-집착-있음-태어남-늡음·죽음 등으로 구성된다.

본고는 이들 선행 연구 중 욕입(salāyatana)과 관련하여 견해의 발생 문제를 다루는 8지연기에 초점을 맞추고자 한다. 욕입을 첫 번째 지분으로 하는 연기설은 우리의 인식 작용에 대한 과정을 설명한다. 이와 같은 방식으로 ‘세상의 일어남’과 ‘견해’의 발생 등을 해명한다. 필자의 이해에 따르면 ‘견해’ 등은 실존적 괴로움으로 분류될 수 있다. ‘견해’ 등이 발생하는 과정과 ‘지각(sañña)’, ‘생각(vitakka)’¹⁶⁾, ‘망상(papañca)’이 발생하는 과정 등은 밀접한 관련성이 있다.

다양하게 설해진 괴로움에 대해 알아야 하는 이유는 괴로움이 발생하는 곳이 바로 괴로움이 소멸하는 곳이기 때문이다. 괴로움에 대해 있는 그대로 바른 반야

견으로 판별(vinicchaya)이, 판별을 조건으로 욕망(chandarāga)이, 욕망을 조건으로 탐착(ajjhosaṇa)이, 탐착을 조건으로 거머잡(pariggaha)이, 거머잡을 조건으로 인색(macchariya)이, 인색을 조건으로 수호(ārakkhā)가, 수호를 조건으로 몽둥이를 들고 무기를 들고 싸우고 말다툼하고 분쟁하고 상호비방하고 중상모략하고 거짓말(daṇḍādāna-satthādāna-kalaha-viggaha-vivāda-tuvaṃtuvatṃ-pesuñña-musāvāda)하는 수많은 사악하고 해로운 법들이 생겨난다.”

12) 『외도의 주장 경(Tittha-sutta)』(AN. I, pp.173-177), 『칼라라 경(Kaḷāra-sutta)』(SN. II, pp.50-56).

13) 『삼매 경(Samādhi-sutta)』(SN. II, pp.13-16).

14) 12지연기는 각주 9를 참고하고, 5지연기는 각주 10을 참고한다.

15) 『니다나 상윳따』에서 8지연기를 설하는 곳은 S12:43, 44, 45 등 3개 경이고, 또한 『범망 경(Brahmajāla-sutta)』(DN. I, pp.1-46)에서도 설해진다.

16) ‘vitakka’는 vi√tarka(to think)에서 파생된 남성명사로서, 의미는 ‘숙고(reflection)’, ‘생각(thought)’, ‘생각하는 것(thinking)’ 등이다. 위따까는 인식의 발생적 측면에 한정되어 나타나는 것으로 개념적으로 사고하거나 판단작용이 일어나기 전이라 할 수 있다. 임승택에 따르면, 위따까는 개념적 사유와 언어적 작용과 동일한 위상을 지니고 있기에 위따까의 번역어로 ‘생각’이라는 단어를 제안한다. 본고는 위따까의 번역어로 ‘생각’이라는 단어를 사용한다. 임승택, 『vitakka(尋) 개념의 수행론적 의의에 대한 고찰』, 『불교학연구』 제12호, (서울:불교학연구회, 2005), p.179-201.

로 볼 때 그 괴로움에서 벗어날 수 있다. 괴로움이 발생한 바로 그 곳은 지혜를 얻을 수도 있는 이중적인 위상을 지닌다. 따라서 인식 작용의 과정에 맞추어 괴로움의 소멸 과정에 대해서도 함께 살펴볼 필요가 있다. 괴로움의 소멸이 지니는 치유적 의미가 그것이다.

‘눈’ 등과 ‘시각 대상’ 등의 여섯 장소를 무상·고·무아로 보는 것은 열반(nibbāna)에 적합한 실천 행으로 언급된다.¹⁷⁾ 따라서 앞서의 논의의 연결선 상에서 실존적 측면에서 열반은 어떠한 위상을 가지는지를 검토하고자 한다. 필자는 초기불교에서 설해진 연기설이 재생적 괴로움과 더불어 현실에서 언제라도 만날 수 있는 여러 괴로움들에 대해서도 깊은 가르침을 주고 있다고 생각한다. 괴로움이 해소된 ‘열반’(nibbāna) 또한 실존적인 측면에서 경험적이고 심리적인 상황으로 볼 수 있으며, 이러한 열반은 결코 우리의 삶과 분리되지 않았을 것이다. “조건지어진 것들은 괴로움”이며 이러한 괴로움들을 “있는 그대로 아는 것이 열반”¹⁸⁾이다. 육입을 첫 번째 지분으로 하는 연기의 가르침은 실존적 측면에서 바라본 열반을 설명해 줄 수 있다. 이것은 지금 이 순간의 삶 속에서 실현해 나갈 수 있는 가르침으로서의 가능성을 제시한다고 할 수 있다.

II. 괴로움의 발생 측면에서 본 육입(六入, saḷāyatana)과 지각(想, sañña)

연기의 가르침으로 모여진 『니다나 상윳따(Nidāna Saṃyutta)』에는 표준적인 12지연기¹⁹⁾ 뿐 만 아니라 11지연기에서 2지연기에 이르기까지 설해지며 이 외

17) SN. IV, pp.133-135.

18) Dh., 203계. ; 김서리 역, 『담마빠다』, (서울:소명출판, 2013), p.208. “끓주린 것은 가장 큰 병이고 조건지어진 것들은 가장 큰 괴로움이다. 이것을 있는 그대로 알고나면 열반이 가장 큰 즐거움이다.” (jighacchā paramā rogā saṃkhārā paramā dukkhā etaṃ ñatvā yathābhūtaṃ nibbāna paramaṃ sukhaṃ)

19) SN. II, p.28. ; 임승택, 『초기불교, 94가지 주제로 풀다』(안성:종이거울, 2013), p.283의 번역을 참조하여 수정하였음. “무명(無明)을 조건으로 지음(行)이 있다. 지음을 조건으로 의식(識)

에도 다양한 지분들의 연기 가르침이니까 여러 곳에서 발견된다. 필자는 다양한 지분들의 연기 가르침 중에서 특히 SN. II, p.71에 나오는 「괴로움 경(Dukkha sutta)」에서 설해진 육입(六入, saḷāyatana)을 첫 번째 지분으로 하는 8지연기에 주목한다. 이 경에서는 여섯의 감각기관과 여섯의 감각대상을 조건으로 각각의 여섯 의식이 일어난 후 조건적으로 괴로움이 일어나는 것이 설해진다.²⁰⁾ 육입은 인간의 인식활동이 일어나는 곳을 설명하는 것이며, 육입을 조건으로 ‘견해’, ‘지각’(sañña), ‘망상’(papañca) 등이 발생하기도 한다.

육입은 12지연기설에서 ‘정신·물질현상’(名色)을 조건으로 하여 발생하고 ‘접촉’(觸)의 조건이 되는 지분으로, 인간의 감각기관에 해당하는 여섯 장소로서 “눈의 장소, 귀의 장소, 코의 장소, 혀의 장소, 몸의 장소, 마음기능의 장소” 등이다.²¹⁾ 육입은 ‘눈’ 등만을 일컫는 것이 아니라 ‘시각 대상’ 등과 ‘눈의 의한 의식’ 등 여섯 의식 등을 모두 아우른다고 할 수 있다. 이러한 육입은 십이처(十二處)로 표현되거나 기술되기도 한다. 십이처는 ‘눈과 시각대상, 귀와 소리, 코와 냄새, 혀와 맛, 몸과 감촉, 마음기능과 마음현상’ 등을 가리키는 것으로 이들은 경험세계에 존재하는 모든 것에 해당한다.

이 있다. 의식을 조건으로 정신·물질현상(名色)이 있다. 정신·물질현상을 조건으로 육입(六入)이 있다. 육입을 조건으로 접촉(觸)이 있다. 접촉을 조건으로 느낌(受)이 있다. 느낌을 조건으로 갈애(愛)가 있다. 갈애를 조건으로 집착(取)이 있다. 집착을 조건으로 있음(有)이 있다. 있음을 조건으로 태어남(生)이 있다. 태어남을 조건으로 늙음·죽음, 슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌(老死憂悲苦惱)가 발생한다. 이와 같이 전체 괴로움의 무더기가 발생한다.”(Avijjāpaccayā bhikkhave saṅkhārā. Saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ. Viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ. Nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ. Saḷāyatanaṃpaccayā phasso. Phassapaccayā vedanā. Vedanāpaccayā taṇhā. Taṇhāpaccayā upādānaṃ. Upādānapaccayā bhavo. Bhavapaccayā jāti. Jātipaccayā jarāmaraṇaṃ, sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.)

20) SN. II, p.72. “비구들이여, 괴로움의 일어남과 사라짐에 대해 설하리라. 무엇이 괴로움의 일어남인가? 눈과 시각대상을 조건으로 눈에 의한 의식이 일어난다. 이 셋의 화합이 접촉이다. 접촉을 조건으로 느낌(受)이 있다. ... 태어남을 조건으로 늙음·죽음, 슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌(老死憂悲苦惱)가 발생한다. 이와 같이 전체 괴로움의 무더기가 발생한다.”(Cakkhuṃ ca paṭi cca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ. Tīṇaṃ saṅgati phasso. Phassapaccayā vedanā. ... Jātipaccayā jarāmaraṇaṃ, sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.)

21) SN. II, p.3. “Cakkhāyatanaṃ sotāyatanaṃ ghāṇāyatanaṃ jivhāyatanaṃ kāyāyatanaṃ manāyatanaṃ.”

‘눈 등과 시각 대상 등이 만나서 눈의 의한 의식’ 등이 일어나는 것은 인간의 인식작용이 발생하는 과정을 설명하는 것으로 볼 수 있다. 이와 같은 방식으로 ‘세상’의 일어남이 설해지며, ‘세상’은 ‘눈과 시각대상’ 등으로 경험세계에 존재하는 모든 것에 해당한다.²²⁾ 실존적 토대로서 인간의 경험이 지니는 한계와 삶의 범위를 분명하게 드러내는 것으로 볼 수 있다.²³⁾

경험세계 너머 견해에 대해서 잘 설해진 경으로 『범망경(Brahmajāla sutta)』에는 형이상학적 세계관이 62가지로 나타나는데, 모든 견해의 발생이 여섯 장소를 통해 일어나는 것으로 묘사된다.²⁴⁾ 견해에 매몰되어 있는 상황은 독화살에 맞았으나 치료와는 상관없는 형이상학적 문제에 집착하여 치료를 하지 않는 것에 비유된다.²⁵⁾ 독이 몸에 퍼지고 있는 상황은 실존적으로 매우 괴로운 상황으로 간주되듯이 견해는 조건따라 일어난 실존적 괴로움으로 분류될 수 있다.²⁶⁾

한편 8지연기가 설해진 방식과 같이 육입을 첫 번째 지분으로 하여 경험이 성립하는 토대로서 ‘지각’이 발생한다. 지각은 인간을 구성하는 다섯 가지 요소인 오온 중에 세 번째에 해당하는 정신현상의 영역이다. 지각은 감각기관이 외부의 감각대상을 접촉하여 그 대상을 인식하는 사고 작용과 그 사고 작용으로 얻어진 인상 혹은 표상이라 할 수 있다.²⁷⁾ 오온을 위주로 한 가르침인 『칸다 상윳따(Khandha-saṃyutta)』에서 지각은 다음과 같이 설해진다.

22) SN. IV, p.87. “눈과 시각대상을 조건으로 하여 눈에 대한 의식이 일어난다. 이 셋의 화합이 접촉이다. ... 태어남을 조건으로 늙음·죽음, 슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌가 발생한다. 비구들이여, 이것이 세상의 일어남이다.”(Cakkhuñca paṭicca rūpe vuppajjati cakkhuvīññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso ... jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevaduḥkhadomanassupāyāsā sambhavantī, ayaṃ kho bhikkhave lokassa samudayo.)

23) SN. IV, p.15.

24) DN. I, pp.1-46.

25) MN. I, pp.426-432.

26) AN. V, p.187. ; 대립스님 역, 『앙굿따라 니까야 6』, (울산:초기불전연구원, 2016), p.335. “견해는 생겨난 것이고 형성된 것이고 의도된 것이고 조건 따라 일어난 것입니다. 그리고 생겨났고 형성되었고 의도되었고 조건따라 일어난 것은 무상합니다. 무상한 것은 괴로움입니다.”(ditṭhi bhūta saṅkhatā cetayitā paṭiccasamuppannā, yaṃ kho pana kiñcī bhūtaṃ saṅkhatam cetayitam paṭiccasamuppannam tadaniccaṃ, yadaniccaṃ tam dukkham.)

27) 임승택, 앞의 책, p.265.

비구들이여, 그러면 어떤 것이 지각인가? 비구들이여, 여섯 가지 지각의 무리가 있나니 시각 대상[色]에 대한 지각, 소리[聲]에 대한 지각, 냄새[香]에 대한 지각, 맛[味]에 대한 지각, 감촉[觸]에 대한 지각, 마음현상[法]에 대한 지각이다.²⁸⁾

비구들이여, 그러면 왜 지각[想]이라고 부르는가? 지각한다고 해서 지각이라 한다. 지각한다는 것은 무엇인가? 푸른 것도 지각하고 노란 것도 지각하고 빨간 것도 지각하고 흰 것도 지각한다. 비구들이여, 이와 같이 지각한다고 해서 지각이라 한다.²⁹⁾

색깔을 지각한다는 것은 눈의 건강에 문제가 없다면 색의 대상을 볼 수 있다는 것이고 눈을 감고서 색을 상상하거나 기억할 수 있다는 것을 의미한다. 그러나 지각은 단순히 눈으로 시각대상을 지각하는 것뿐만 아니라 귀로 소리를, 코로 냄새를, 혀로 맛을, 몸으로 감촉을, 마음기능이 마음현상을 지각하는 것을 일컫는다. 이렇듯 오온에서 지각의 역할은 외부의 감각대상으로부터 들어온 감각적 내용을 감각기관이 인식하고 확인하는 과정에 해당한다.

지각은 ‘생각’(vitakka)로 나아가는 과정을 설명하는 경에서 오온의 구성요소로서의 역할을 분명하게 확인할 수 있다. 8지연기가 설해진 방식과 같이 육입을 첫 번째 지분으로 하여 경험이 성립하는 토대로서 ‘지각’이 발생하고 이후 ‘생각’으로 나아간다.

도반들이여, 눈과 시각 대상을 조건으로 눈에 의한 의식이 일어난다. 이 셋의 화합이 접촉이다. 접촉을 조건으로 느낌이 있다. 느낀 것을 지각하고 [그가] 지각한 것을 [그는] 생각하고, [그가] 생각하는 그것을 [그는] 망상한다. 다시 망상하는 그러한 이유로 그 사람에게 망상에 [오염된] 지각과 관념이 생겨난다. 과거와 미래와 현재의 눈으로 알아지는 시각대상들에 대해 망상에 [오염된] 지각과 관념이 그 사람에게 일어난다. [귀와 소리, 코와

28) SN. III, p.60. “Chayime bhikkhave, saññākāyā: rūpasaññā saddasaññā gandhasaññā rasasaññā phoṭṭhabbasaññā dhammasaññā, ayaṃ vuccati bhikkhave, saññā.”

29) SN. III, p.87. “Kiñca bhikkhave, saññaṃ vadetha: sañjānātīti kho bhikkhave, tasmā saññāti vuccati kiñca sañjānāti: nilampi sañjānāti; pitakampi sañjānāti; lohitakampi sañjānāti. Odātam pi sañjānāti; sañjānātīti kho bhikkhave, tasmā saññāti vuccati.”

냄새, 혀와 맛, 몸과 감촉, 마음과 마음현상에서도 마찬가지이다.[30]

위의 경전에 설한 인식과정을 좀 더 면밀히 살펴보면 ‘느낌’(vedanā)까지는 비인칭적으로 서술된다. ‘느낌은 ‘나’를 구성하는 다섯 가지 요소인 오온 중의 하나로 정신적 현상에 해당된다. ‘느낌’은 주관적으로 경험하는 것이 아니라 감각 대상에 원래부터 깃들여져 있는 성질로 볼 수 있으며, 대상에 의해 주어진 대로 경험되는 정서적 측면에 해당된다.³¹⁾ 비인칭적으로 서술된 느낌이후 ‘지각한다’는 의미를 지닌 ‘sañjānāti’는 3인칭 단수형으로 기술되어 있다.³²⁾ 이러한 점은 ‘지각’에서부터 ‘나’라는 주체가 개입되어 인식의 과정으로 들어간다는 것을 알 수 있다. ‘생각’하는 [그가] ‘망상’을 하게 되면, 이제는 망상에 오염된 채로 과거·미래·현재의 눈으로 시각대상을 보면서 망상에 오염된 지각과 관념이 발생하게 된다.

지각은 외부에서 들어온 감각적 내용을 내부의 감각기관에서 확인하는 과정을 거치면서 사물을 인식하게 된다. 지각은 인지적인 사고 작용의 밑바탕이라 할 수 있다. 지각은 마음속으로 다시 떠올린 사물을 구체적으로 경험했거나, 상상하거나 혹은 기억된 경험을 떠올리는 것을 의미한다. 지각은 외부적 사물에 대한 직접적인 반응과 더불어 상상 혹은 기억될 때 내부의 주관적 이미지가 첨부될 수도 있다. 이러한 과정을 통하여 “관념화”(ideation) 과정이 일어난다.³³⁾

지각이 일어난 후 생각으로 진행되는데, 생각은 ‘개념적 사유’(saṅkappo) 혹은 ‘언어적 작용’(vācī saṅkhāra)과 동등한 위상을 지닌다.³⁴⁾ 개념은 영속적인 것으

30) MN. I, pp.111-112. ; 임승택, 「반야의 치유, 그 원리와 활용」, 『범한철학』 제80집, (익산:범한철학회, 2016), p.9. “Cakkhuñcāvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ. Tīṇaṃ saṅgati phasso. Phassapaccayā vedanā. Yaṃ vedeti, taṃ sañjānāti. Yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi. Yaṃ vitakketi taṃ papañceti. Yaṃ papañceti tato nidānaṃ purisaṃ papañcasaññāsāṅkhā s amudācaranti atitānāgatapaccuppannesu cakkhuvīññeyyesu rūpesu.”

31) SN. VI, p.114. ; Rune E.A. Johansson, *op.cit.*, pp.89-90.

32) 전미옥은 지각작용이 일어나는 과정에서 ‘느낌’(受蘊)과의 관련성에 주목하였으며 느낌을 정서의 범주로 확대·적용한다. 지각이 일어나는 과정에서 느낌은 어떻게 개입되는지, 지각이 느낌에 의해 어떠한 변화를 겪게 되는지를 고찰한다. 전미옥, 「초기불교의 지각과정과 정서의 관계성 연구」, 『동아시아불교문화』 제28호, (부산:동아시아불교문화학회, 2016), pp.121-158.

33) Rune E.A. Johansson, *op.cit.*, p.93.

34) MN. III, p.73. “혜아립, 생각, 개념적 사유, 집중, 몰입, 마음의 떠올림, 언어적 작용- 이것이

로 언어와 사고로부터 일어난다. 언어는 변화하는 사물을 영속적인 개념으로 표현하는 수단이다. 언어로 표현된 개념은 시간 속에서 변화된 사물을 지시하지 못한다. 언어란 단지 편의적인 명칭일 뿐 언어 속에 실체가 있는 것이 아니다.³⁵⁾ 언어적 작용이 일어나는 생각이 확산되면서 인식작용의 마지막 단계인 ‘망상’(papañca)으로 나아간다.

망상의 원어인 ‘papañca’는 ‘pra+√pañc’가 결합되어 ‘확장’(expansion), ‘발산’(diffuseness), ‘다양화 된 것’(manifoldedness)³⁶⁾ 등을 의미한다. ‘망상’은 ‘생각’에서 만들어진 개념이 더욱 확산되면서 조화로운 정신의 영역이 무너진 혼돈의 상태라고 할 수 있다.³⁷⁾ ‘망상’은 다시 ‘지각’과 ‘관념’(saṅkhā)에 영향을 미친다. 즉 망상에 오염된 지각과 관념은 ‘나’라는 주체가 개입된 채로 언어적 과정을 지나면서 관념적으로 확산되어진다. 이와 같은 방식으로 설명된 ‘개념’(paññatti)’³⁸⁾은 ‘[글에 의한]묘사’, ‘이름’, ‘가설’ 등 언어적 작용이 더욱 확대되어 굳어진 것으로 볼 수 있다.³⁹⁾

인도의 바라문 전통에서의 언어(Śabda)는 신격화되어 궁극적 실체인 브라만(Brahman)과 동일시된다. 베다(Veda)라는 언어는 영구불변한 것(śabdanityatva)

번뇌에 물들지 않고 출세간의 것이고 도의 구성요소인 성스러운 바른 사유이다.”(takko vitakko saṅkappo appaṇā vyappaṇā cetaso abhiniropanā vacīsaṅkhāro. Ayaṃ bhikkhave, sammāsaṅkappo ariyo anāsavo lokuttaro maggaṅgo.)

35) 팔리간둘라, 『인도철학』, 이지수역(서울:민족사, 1991), p.65.

36) <http://www.palidictionary.appspot.com/>

37) Bhikkhu Ñāṇananda, *CONCEPT AND REALITY in Early Buddhist Thought*, Kandy:BUDDHIST PUBLICATION SOCIETY, 1986, p.5.

38) <http://www.palidictionary.appspot.com/> ‘관념’의 원어인 ‘saṅkhā’는 sam+√khyā(to call)로 분석되며명칭(denomination), 정의(definition), 단어(word), 이름(name) 등이고, ‘개념’의 원어인 ‘paññatti’는 ‘알려지다’(making known), 나타남(manifestation), [글에 의한]묘사(description), 호칭(designation), 이름(name), 관념(idea), 개념(notion) 등이다.

39) MN. I, pp.112-113. “눈이 있고 시각대상이 있고 눈에 의한 의식이 있을 때 접촉이라는 개념을 설명하는 것이 가능합니다. ... 망상에 오염된 지각과 관념이라는 개념을 설명하는 것이 가능합니다. 귀 ... 소리 ... 코 ... 냄새 ... 혀 ... 맛... 몸 ... 접촉 ... 마음기능 ... 마음현상 ...”(cakkhusmiṃ sati rūpe sati cakkhuviññāṇe sati phassapaññattiṃ paññāpessatīti tñānametaṃ vijjati. ... papañcasaññāsaṅkhāsamudācarapaññattiṃ paññāpessatīti tñānametaṃ vijjati. otasmiṃ ... sadde ... ghānasmiṃ ... gandhe ... jivhāya ... rase ... kāyasmiṃ ... phoṭṭhabbe ... manasmiṃ ... dhamme ...)

이고 절대적 진리의 근원(sabdā-pramāṇa)으로서 그 말과 의미는 누구에게나 인식될 수 있는 것이 아니다. 베다는 ‘슈루티’(śruti)로서 ‘들리어진 것’ 즉 ‘계시된 것’이라고 할 수 있다.⁴⁰⁾ 이렇듯 베다의 말은 곧 신성한 언어이자 신들의 언어로서 존재한다. 궁극적 실재와 동일시된 언어는 영원성과 직결되고 고정화됨으로써 신성시된다.

그러나 언어는 대상을 인식하는 감각기관의 한계로 인해 그 언어가 지시하는 대상과는 다소 차이가 있는 상태로 형성된다. 또한 시간의 변화에 따라 변하는 대상을 구분하여 정확하게 지시하지 못한다. 붓다는 이에 대한 구분을 명확하게 하였다.

어떤 물질현상이든 지나가버렸고 소멸하였고 변해버린 것에 대해서는 ‘있었다’는 명칭과 ‘있었다’는 일반적인 호칭과 ‘있었다’는 개념은 있지만 ‘있다’는 명칭도 없고 ‘있을 것이다’라는 명칭도 없다.⁴¹⁾

과거에 존재 한 대상은 있었(ahosi)을 뿐이고, 있(atthi)거나, 있을 것(bhavissati)란 명칭은 없다며 미래·현재·과거 등 시간적으로 명확하게 구분하여 사용되고 있다. 이러한 시간적 구분 없이 무조건 있다거나 혹은 없다는 것은 그릇된 견해일 뿐이다. 그릇된 견해의 대표적인 예가 ‘내가 있다’는 것이다.⁴²⁾ 일상적으로 흔히 ‘나’라는 말을 사용하고 있지만 여기서의 ‘나’란 영원불변하고 고정된 실체로서의 ‘나’가 아니다. 「뿔다빠다 경(Poṭṭhapāda sutta)」에는 ‘자아의 획득’에 대해서 “세상의 일반적인 표현이며 세상의 언어이고 세상의 인습적 표현이며 세상의 개념”(lokasamaññā lokaniruttiyo lokavohārā lokapaññattiyo)⁴³⁾이라고 설한다.

육입을 첫 번째 지분으로 하는 8지연기는 인간의 인식 작용을 설명하는 가르침으로 견해 등이 발생하는 과정과 밀접한 관련성이 있다. 그릇된 견해의 대표적인 것으로 ‘나’라는 개념이다. ‘나’라는 것은 감각기관과 감각대상이 감각 내용을

40) 이지수, 「불교의 언어관」, 『과학사상』 제11호, (서울:범양사, 2000), pp.36-38.

41) SN. III, pp.71-73.

42) MN. I, p.47.

43) DN. I, p.202. ; 각목스님 역, 앞의 책, p.453.

확인하고 인식하는 과정에 생기는 부산물이다. ‘나’라는 것은 ‘갈애’, ‘아만’, ‘견해’와 같은 위상을 지니며 ‘망상’으로 정의되며 실존적 괴로움의 상황으로 분류될 수 있다.⁴⁴⁾

비구여, ‘여래는 사후에도 존재한다.’ 것은 갈애에서 나온 것이고 이것은 지각에서 나온 것이고 이것은 상상에서 나온 것이고 이것은 망상에서 나온 것이고 이것은 집착에서 나온 것이다 … 그의 후회할 일은 증가한다. 그는 태어남 · 늙음 · 죽음으로부터 해탈하지 못하고 슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄으로부터 해탈하지 못한다. 그는 괴로움으로부터 해탈하지 못한다.⁴⁵⁾

Ⅲ. 괴로움의 소멸 측면에서 본 망상(papañcā)

흔히 불교는 괴로움에 대해 말하기에 비관주의 혹은 허무주의로 오인되곤 한다. 4부 니까야에는 괴로움에 대해 다양하게 설해진다. 불교에서 말하는 괴로움은 ‘내가 괴롭다.’가 아니라 ‘괴로움이 지금 이 순간에 있다’는 것이다.⁴⁶⁾ 다양하게 설해진 괴로움에 대해 알아야 하는 이유는 괴로움이 발생하는 곳이 바로 괴로움이 소멸하는 곳이기 때문이다. 괴로움에 대해 있는 그대로 바른 반야로 볼 때 그 괴로움에서 벗어날 수 있다.

4부 니까야에 「괴로움 경(Dukkha sutta)」은 SN. II, p.71, SN. III, p.77, AN. III, p.3 등 3 곳에서 나타나며 본 고에서는 SN. II, p.71의 「괴로움 경」을 중심으로 고찰하였다. 이 경은 우리의 인식작용이 발달하는 과정을 보여주고 있으며, 그 과정 중에 괴로움이 발생할 수 있는 가능성을 제시한다. 괴로움이 발생한 곳은

44) Nāṇananda, *op.cit.*, p.11.

45) AN. IV, 68–70. “Hoti tathāgato parammaraṇā”ti kho bhikkhu, taṇhāgatametam, saññāgatametam, maññītametam, papañcitametam, upādānagatametam, vipaṭṭisāro eso. … So na parimuccati jātiyā jarāmaraṇena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi. Na parimuccati dukkhasmāti vadāmi.”

46) 아잔 수메도, 『사성제』, 김상우 역(서울:보리수선원, 2003), p.29.

지혜를 얻을 수도 있는 이중적인 위상을 지닌다. 따라서 앞서 고찰한 인식작용의 과정에 맞추어 괴로움의 소멸과정에 대해 알아보고자 한다.

‘눈’ 등이 ‘시각 대상’ 등을 만날 때 마음에 드는 경우도 있고 마음에 들지 않는 경우도 있다. 눈이 시각대상을 만날 때 원하지 않은 대상만을 보고 원하는 대상을 보지 못할 경우 “여섯 접촉의 장소라는 지옥(chaphassāyatana nāma niraya)”을 본다고 설한다.⁴⁷⁾ ‘귀’ 등 나머지 감각기관과 ‘소리’ 등의 나머지 감각대상에 대해서도 마찬가지이다. ‘눈’ 등이 마음에 드는 ‘시각 대상’ 등을 만나든가 혹은 마음에 들지 않는 시각 대상 등을 만나더라도 감각기능⁴⁸⁾들의 문을 보호하고 단속(rakkhati cakkhundriyaṃ, cakkhundriye samvaram)해야 한다.⁴⁹⁾ 즉 여섯 접촉의 장소에 대해 “그것은 ‘나의 것’이 아니다. 그러한 ‘나’는 있지 않다. 그것은 ‘나의 자아’가 아니다(etaṃ mama eso'hamasmi eso me attā)”라고 “있는 그대로 바른 반야로 분명하게 본다”(yathabhūtaṃ sammappaññāya sudiṭṭho)면 괴로움을 끝낼 수 있다.⁵⁰⁾

감각기관이 감각대상을 만나 인식과정이 발생하는 중에 ‘나’라는 주체관념이 들어서는 지점이 지각(saññā)이 일어나는 곳이다. 지각은 괴로움의 뿌리이기에 철저하게 알아야 한다.⁵¹⁾ 김준호에 따르면, 지각은 오온 중의 하나로서 가치판단

47) SN. IV, p.126.

48) 이중표에 따르면, 육입은 인식 활동을 통해 형성된 자아의 집착이 있는 곳으로 떨진해야 하는 것이다. 반면 육근은 삶의 기초가 되는 인식활동을 의미하는 것으로 실존적 삶을 의미하기에 바른 삶이 되도록 수호해야 한다. 강신보는 육입에 주목하여 인식론의 측면에서 연기설을 설명한다. 그에 따르면, 연기설의 공식인 ‘차유고피유’(此有故彼有)가 상호의존 하는 것과 같이 연기설의 인식론은 인식의 주관과 대상이 상호의존 하는 것으로 보았다. 이중표, 「육입처와 육근은 동일한가」, 『범한철학』 제17호, (익산:범한철학회, 1998), pp.291-311 ; 강신보, 「초기불교의 연기설에 나타난 육처(Saḷāyatana)의 역할」, 『인도철학』 제11집 제2호, (서울:인도철학회, 2002), pp.273-298.

49) SN. IV, p.104.

50) SN. IV, p.43.

51) MN. I, pp.1-6. 「뿌리에 대한 법문 경(Mulapariyāya sutta)에는 탐욕·성냄·어리석음으로부터 벗어나지 못했기에 발생하는 인식 내용에 대해 설명된다. 땅(pathavī)·물(āpam)·불(tejam)·바람(vāyam)·있음(bhūte)·신들(deve)·마라(pajāpatim)·범천(brahmam)·광음천(ābhassare)·변정천(subhakiṇṇhe)·광과천(vehapphale)·승자천(abhibhūm)·공무변처(ākāsānañcāyatanaṃ)·식무변처(viññāṇaṇcāyatanaṃ)·무소유처(ākīñcaññāyatanaṃ)·비상비비상처(nevasaññānāsaññāyatanaṃ)·본 것(diṭṭham)·들은 것(sutam)·상상한 것(mutam)·의식한 것(viññātam)·동일한 것(ekattam)·다른 것(nānattam)·일체(sabbam)·열반(nibbānam) 등 거의 모든 것에 해당하는 내용이 열거되

적인 역할을 하며 탐욕과 집착을 낳게 하는 등의 부정적인 측면을 보이고 있다. 한편, 지각은 이러한 부정적인 측면을 극복하는 역할로서 수행론적 성격을 지닌다.⁵²⁾ 선정의 목적은 참된 지각의 획득을 목표로 하여 선정의 단계가 높아질수록 배움에 의한 더 높은 참된 지각이 생겨지고 사라진다.⁵³⁾

무상(anicca)의 관찰에 의한 지각을 갖고 닦으면 ‘나’라는 자만을 없애고 뿌리 뽑을 수 있게 된다.⁵⁴⁾ 또한 수행을 하게 되면 불선한 지각은 사라지고 선정의 과정 단계에 따라 ‘희열과 행복(pītisukha)’이 있는, ‘평온에 기인한 행복(upekkhāsukha)’한, ‘괴롭지도 즐겁지도 않은(adukkhamasukham)’ 지각 등을 알아차리는 지각이 차례대로 소멸하게 된다. 이와 같은 지각이 생기고 이후에 지혜(ñāṇa)가 일어나게 된다.⁵⁵⁾ 이와 같이 지각은 “신기루”(marīcikūpamā)⁵⁶⁾와 같은 것이라고 언급되기도 하지만 무상의 관찰로 생긴 지각을 닦고 공부 지으면 반야(pañña)를 얻을 수 있다⁵⁷⁾고 설해진다. 지각은 괴로움이 발생하는 곳이기도 하지만 괴로움이 소멸되는 곳이기도 하는 이중적인 위상을 지닌다.

‘생각(vitakka)’은 개념이 형성되기 전 언어적 작용이 발생하는 것으로 이후 망상으로 나아갈 수 있는 지점이다. 「위따카산타나 경(Vitakkhasaṇṭhāna sutta)」에서는 불선한 생각을 가라앉히기 위한 다섯 가지 방법이 제시된다.

비구들이여, 비구가 어떤 표상을 일으키고 어떤 표상으로 마음 기울어질 때 탐욕과도 관련되고 성냄과도 관련되고 어리석음과도 관련된 나쁘고 해로운 생각들이 일어나면 ①그가 그 표상과는 다른 유익함과 관련된 표상으로 마음기울임(manasikatabbhaṃ)을 해야 한다. …②그 비구는 그 생각들

어 있다. 이들에 대해 지각하면서 ‘나’라는 주체가 개입되어 생각하고 기뻐하는 것은 괴로움의 뿌리이기에 철저하게 알아야 한다고 설해진다.

52) 김준호, 「초기불교의 산냐(saṇṇā)개념과 오온설」, 『대동철학』 제20호, (대구:대동철학회, 2003), pp.7-10.

53) 김준호, 「초기불전에 나타난 산냐(saṇṇā, 想)개념의 위상」, 『불교학 리뷰』 제9호, (논산:금강대학교 불교문화연구소, 2011), p.136.

54) SN. III, p.155.

55) DN. I, pp.180-185.

56) SN. III, p.142.

57) SN. III, p.155.

의 위험을 면밀히 관찰해야 한다. … ③그 비구는 그 생각들에 대해 마음 지킴(sati) 하지 말아야하고 마음기울임 하지 말아야 한다. … ④그 비구는 그 생각들의 원인을 가라앉힘으로 마음기울임 해야 한다. … ⑤그 비구는 이를 악물고 혀를 입천장에 굳게 대고 마음으로 마음을 제지하고 압박하고 짓밟아버려야 한다.⁵⁸⁾

탐욕·성냄·어리석음과 관련된 불선한 생각들이 일어나면 마음이 선한 표상으로 향하도록 마음을 모으고 떠올리고 면밀히 관찰해야 한다. 또한 마음이 불선한 생각들을 따라가지 않도록 해야 한다. 이후에도 불선한 생각들이 일어나면 불선한 생각들이 일어나게 하는 의도들에 대해 마음 기울임을 해야 하며, 이후에는 굳건한 결심이 선 마음으로 불선한 생각을 압박해야 한다. 이러한 방법으로 생각을 하게 되면 원하는 생각은 할 수 있게 되고, 원하지 않는 생각은 하지 않을 수 있게 된다. 생각에 대해 자유자재하게 되면 “갈애를 끊고 족쇄를 풀었고 자만을 바르게 꿰뚫어 마침내 괴로움을 끝”(acchecchi taṇhaṃ vāvattayi saṃyojanaṃ sammā mānābhisamayā antamakāsi dukkhassati.)⁵⁹⁾낼 수 있게 된다.

안양규는 붓다의 이러한 가르침을 왜곡된 인지과정을 극복하기 위해 제시된 아론 벡의 인지치료와 비교한다.⁶⁰⁾ 인지치료는 심리적 장애가 일어나는 행동의 원인으로 비합리적인 사고나 신념 혹은 생각에서 비롯된 것으로 본다. 먼저 심리적 문제를 일으키는 원인인 왜곡된 인지과정으로 인해 자동적으로 나타나는 사고, 신념 등을 확인한 후 왜곡되지 않은 사고나 신념으로 대체한다. 이것은 불선한 생각들에 대해 선한 표상으로 마음기울임을 하는 것에 해당된다(①). 왜곡되어 나타나는 자동적인 사고나 신념을 스스로 평가하고 깨닫도록 하는 것은 불선

58) MN. I, pp.119-122. “Idha bhikkhave bhikkhunā yaṃ nimittaṃ āgamma yaṃ nimittaṃ manasikaroto uppajjanti pāpakā akusalā vitakkā chandūpasamhitāpi dosūpasamhitāpi mohūpasamhitāpi, tena bhikkhave bhikkhunā tamhā nimittā aññaṃ nimittaṃ manasikātabbaṃ kusālūpasamhitāṃ. … bhikkhunā tesāṃ vitakkānaṃ ādinavo upaparikkhitabbo … bhikkhunā tesāṃ vitakkānaṃ asati amanasikāro āpajjitabbo. …bhikkhunā tesāṃ vitakkānaṃ vitakkasaṅkhārasaṅṭhānaṃ manasi kātabbaṃ … bhikkhunā dante'bhidadantamādhāya jīvhāya tāluṃ ahacca cetasā cittaṃ abhiniggaṇhitabbaṃ abhinippiṭetabbaṃ abhisantāpetabbaṃ.”

59) MN. I, p.123.

60) 안양규, 「부정적인 사고에 대한 붓다의 가르침과 아론 벡의 인지치료」, 『명상치료연구』 제1호 (서울:한국명상심리상담학회, 2007), pp.93-134.

한 생각의 위험을 관찰하는 것에 해당된다(②). 구체적이고 개별적으로 이루어졌던 자동화된 사고와 왜곡된 인지과정을 심층적으로 분석하여 들어가는 인지치료 과정은 불선한 생각들이 일어나게 하는 의도들에 대해 마음기울임을 하는 것에 해당된다(④).

견해는 갈애(taṇhā)·지각·상상된 것(maññita)·망상(papañca) 등에서 나온 것⁶¹⁾이다. ‘세상은 영원하다. 세상은 영원하지 않다. 세상은 유한하다. 세상은 무한하다.’⁶²⁾ 등은 단지 견해에 불과하다. 바른 견해(sammāditṭhi)란 “세상의 일어남과 세상의 소멸을 있는 그대로 바른 반야(pañña)”로 보는 것이다.⁶³⁾ 세상이란 감각기관을 통해서 ‘세상을 지각하는 자’(lokasaññī)와 ‘세상에 대해 생각을 지닌 자’(lokamānī)에게 있을 뿐이다.⁶⁴⁾ 세상은 견해이기에 괴로움이라고 알아야 한다. 견해에 대해 있는 그대로 꿰뚫어 알게 되면 탐욕·성냄·어리석음·집착을 버리게 되고 망상을 즐기지 않고(nippapañcārāmassa) 망상을 기뻐하지 않아(nippapañcaratino) 늙음·죽음 슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌 등의 괴로움으로부터 해탈할 수 있다.⁶⁵⁾

망상은 ‘나’라는 개념과 매우 밀접한 관련성을 지닌다. ‘나는 있다’ 등은 상상된 것(maññitaṃ)이고 동요된 것(iñjitaṃ)이고 혼란된 것(phanditaṃ)이고 자만(mānagataṃ)에 빠진 것이고 망상(papañcitaṃ)이다.⁶⁶⁾ 나나난다에 따르면, ‘나’라는 것은 상상으로서 행위를 가리키며 감정적으로 동요되어 산만한 정신 상태를 나타내며, ‘나는 있다’는 것은 ‘너’를 분별하고 판단하는 경향으로 나아가 개념적으로 더욱 확장될 수 있다.⁶⁷⁾

61) AN. IV, pp.68-69.

62) MN. I, p.426.

63) SN. II, p.17.

64) SN. IV, p.95.

65) MN. I, p.66.

66) SN. IV, pp.202-203. “나는 있다... 나는 이것이다. ... 나는 있을 것이다. ... 나는 있지 않을 것이다. ... 나는 물질현상을 가지게 될 것이다. ... 나는 물질현상을 가지지 않을 것이다. ... 나는 지각을 가지게 될 것이다. ... 나는 지각을 가지지 않을 것이다. ... 나는 지각을 가지지도 않고 지각을 가지지 않지도 않을 것이다.”(asmīti ... ayamahamasmīti ... bhavissam ... na bhavissam ... rūpi bhavissam ... arūpi bhavissam ... saññī bhavissam ... asaññī bhavissam ... nevasaññināsaññī bhavissam)

개념이 만들어졌다는 것은 언어적 작용이 함께 일어난다는 것을 의미한다. 붓다는 말에 의한 논쟁을 경계하여 말을 할 때 “이것이 괴로움이다.”⁶⁸⁾라고 천명한다. “말다툼하고 논쟁하고 상호비방하고 중상모략하고 거짓말”(daṇḍadāna-satthādāna kalahaviggahavivāda tuvantuvampesuññamusāvādānaṃ)을 끝내기 위해서는 망상에 오염된 지각과 관념에 대해 즐기지 않고 집착하지 않아 “탐욕·적의·견해·의심·자만·무명의 잠재성향”(rāga·paṭigha·diṭṭhi·vicikicchā·bhavarāgā·avijjānusayaṃ)을 끝내면 된다.⁶⁹⁾

망상은 인식작용의 과정에서 마지막 단계에 나타나는 것으로 ‘나’라는 주체관념이 포함된 후 언어적 작용이 더해져서 개념적으로 확장이 일어난 것이다. 「제석문 경(Sakkapañha sutta)」에 따르면, 지각과 관념에 오염된 망상은 다시 생각의 근원이 되고, 생각의 근원은 열의이며, 열의의 근원은 좋아함과 싫어함이다.⁷⁰⁾ 윤희조에 따르면 이러한 순환구조 속에서 생각, 망상, 망상에 오염된 지각과 관념은 더욱 실체화가 되고 확산적인 경향성에 놓이게 된다.⁷¹⁾ 망상에 오염된 지각과 관념은 또 다시 지각과 생각에 영향을 끼쳐 반복적으로 괴로움이 발생할 수 있다.

한편, 알버트 엘리스에 의해 만들어진 합리적 정서행동치료(Rational Emotive Behavior Therapy)는 외부 사건에 대해 인지적 요인이 핵심이 된다. 따라서 외부 사건에 대한 해석방식을 중요시 여긴다.⁷²⁾ 인지·정서·행동이 상호작용하기에 합리적으로 인지를 하게 되면 정서와 행동이 변화될 수 있다. 변화된 정서와 행동은 인지과정에 다시 영향을 미친다. 이러한 설명은 붓다의 가르침인 망상에 오염된 지각과 관념이 새로운 지각과 생각이 반복적으로 발생하는 것에 비교될 수 있다.

마음지킴(sati)을 잘하여 선한 마음의 성향을 지닌 생각이 일어나면 자신과 타

67) Nāṇananda, *op. cit.*, p.17.

68) SN. VI, p.419.

69) MN. I, pp.109-110.

70) 제석문 경 Sakkapañha sutta DN. II, 276 [디2권 461]

71) 윤희조, 「초기경전에 나타난 망상(papañca)에 대한 일고찰」, 『불교학연구』 제13호, (서울:불교학연구회, 2006), pp.164-165.

72) 알버트 엘리스, 『합리적 정서행동치료』, 서수균·김윤희 공역, (서울:학지사, 2016), pp.62-67.

인을 괴로움에 빠지지 않게 하여 열반에 이바지 할 수 있다. 열반에 도움이 되는 생각으로는 “출리와 관련된 생각, 악의없음과 관련된 생각, 해코지않음과 관련된 생각”(nekkhammavitakkam, abyāpādavittakko, avihimsāvitakko) 등이다.⁷³⁾ 말하기를 좋아하지 않고 즐기지 않고 몰두하지 않으면(bhassārāmo hoti bhassarato bhassārāmatam anuyutto) 괴로움을 끝낼 수 있으며 열반을 즐거워(nibbānabhirato)하게 된다.⁷⁴⁾ 망상을 자르면 괴로움을 건너 완전한 열반에 이르게 된다.⁷⁵⁾

IV. 열반의 실존적 측면과 그 실현 가능성

‘눈’ 등이 ‘시각 대상’ 등과 만나서 인식작용이 일어나는 동안 괴로움이 소멸되는 과정에 대해 살펴보자. 이것을 위해서는 ‘눈’ 등을 조건으로 육체적 혹은 정신적 즐거움이 생기는 것을 있는 그대로 알아야 한다. 또한 ‘눈’ 등이 무상·고·무아인 것을 있는 그대로 최고의 지혜(yathābhūtam abbhaññasim)로 알아야 한다. 마찬가지로 ‘시각 대상’ 등도 있는 그대로 최고의 지혜로 알아야 한다.⁷⁶⁾ 여섯 접촉의 장소(phassāyatanānam)가 남김없이 소멸하면 망상이 소멸하고 망상이 가라앉게 된다.⁷⁷⁾ 망상이 소멸하면 지금·여기에서 행복과 기쁨을 누릴 수 있게 된다.⁷⁸⁾ 망상이라는 괴로움의 발생은 욕입을 중심으로 하는 인식작용의 과정에 따른다. 그리고 망상을 제거 하면 괴로움이 제거 되어 열반이 성취된다.

73) MN. I, pp.114-115. “비구들이여, 그런 나는 감각적 욕망과 관련된 생각과 악의와 관련된 생각과 해코지와 관련된 생각을 하나의 부분으로 만들었다. 출리와 관련된 생각과 악의없음과 관련된 생각과 해코지 하지 않음과 관련된 생각을 또 하나의 부분으로 만들었다.”(So kho aham bhikkhave yo cāyam kāmavitakko yo ca byāpādavittakko yo ca vihimśāvitakko, imaṃ ekaṃ bhāgamakāsim. Yo cāyam nekkhammavitakko yo ca abyāpādavittakko yo ca avihimsāvitakko, imaṃ dutiyaṃ bhāgamakāsim.)

74) AN. III, pp.293-294.

75) SN. VI, p.53.

76) SN. VI, pp.7-8.

77) AN. II, p.162.

78) AN. III, p.431.

열반에 대한 이제까지의 논의는 학자들 간에 논란이 되어 왔다. 요한슨에 따르면, 이것에 따른 논의는 “불교의 궁극적 목적”이라는 것과 “그것을 성취한 사람을 아라한”이라고 부르는 것만 일치했을 뿐⁷⁹⁾이다. 열반에 대한 다양한 견해들에 대해 김한상은 다음과 같이 정리한다.⁸⁰⁾ 첫째 ‘행복한 상태로서의 열반’(nirvāṇa as a happy state)은 열반을 영원한 실재(everlasting reality)로 보는 적극적·긍정적 견해로서 ‘존재로서의 열반’(nirvāṇa-existence), 혹은 ‘본질주의’(essentialism), ‘상견’(saṁsāra-ditṭhi)으로 연결될 위험성이 있다. 둘째, ‘부정적 개념으로서의 열반’(nirvāṇa as a negative conception)은 열반을 단멸(annihilation) 혹은 비존재(nonexistence)로 보는 소극적·부정적인 견해로서, ‘단멸로서의 열반’(nirvāṇa-annihilation), 혹은 ‘허무주의’(nihilism), ‘단견’(uccheda-ditṭhi)으로 비추어질 위험성이 있다.

‘행복한 상태로서의 열반’이란 「열반 경(Nibbāna sutta)」에 설해진 “열반은 행복입니다. ... 이와 같은 이유로 열반은 행복과 같다고 알아야 합니다.”⁸¹⁾라는 데서 찾을 수 있다. 각각의 선정단계에서 지각과 마음기울임의 일어남은 병이고 괴로움이며, 이 둘의 일어나지 않은 열반은 행복과 같다고 설해진다.⁸²⁾ 이러한 내용은 선정의 단계와 결부시켜 9단계에 걸친 선정 각각의 단계를 열반과 동일시한 경우라 할 수 있다. 열반을 선정과 결부시켜 논의한 대표적인 연구자로 요한슨을 들 수 있다. 그는 열반을 심리학적 관점에서 접근하여 초경험적이고 미분화된 의

79) Johanson, Rune E.A, *The Psychology of Nirvana*(London:George Allen and Unwin Ltd., 1969), p.9.

80) 김한상, 「두 가지 언어로 표현된 초기불교의 열반」, 『불교학연구』 제48호, (서울:불교학연구회, 2016), pp.283-309.

81) AN. IV, pp.415-416.

82) AN. IV, pp.414-418. ; 대립스님 역, 『앙굿따라 니까야 5』, (울산:초기불전연구원, 2016), pp. 456-460. “도반이여, 여기 비구는 감각적 욕망들을 떨쳐버리고 ... 초선에 들어 머물니다. ... 제2선 ... 제3선 ... 제4선 ... 공무변처 ... 식무변처 ... 무소유처 ... 비상비비상처를 초월하여 상수멸정에 들어 머물니다. 그리고 그는 반야로써 [사성제를] 본 뒤 번뇌를 남김없이 소멸합니다. 도반이여, 이러한 이유로도 열반은 행복과 같다고 알아야 합니다.”(Idhāvuso bhikkhu vivicca kāmehi ... paṭhamam jhānam upasampajja viharati. ... dutiyam jhānam ... tatiyam jhānam ... catuttham jhānam ... ākāsañāṇāyatanaṃ ... viññāṇañāyatanaṃ ... ākiñcaññāyatanaṃ ... nevaṣaṇṇānāsaññāyatanaṃ samatikkamma saññāvedayitanirodham upasampajja viharati. Paññāya cassa a disvā āsavā parikkhīṇā honti. mināpi kho etaṃ āvuso pariyāyena veditabbaṃ yathāsukhaṃ nibbānanti.)

식 상태로 규정한다.⁸³⁾ 이것은 의식의 멈춤(Viññāpassa nirodhenā)⁸⁴⁾과 같은 체험을 열반과 동일시한 경우라 할 수 있다.

한편, 칼루파하나에 따르면, 행복은 어떤 특정 느낌이나 감정과 동일시해서는 안 된다. 수행과정에서 지각과 느낌은 일어나고 소멸하는 과정을 통하여 이지적인 측면과 정서적인 측면에서 적절한 역할을 한다. 이러한 역할을 통하여 모든 지각과 느낌을 소멸하는 것[想受滅]에 이르게 된다. 지각과 느낌이 소멸되는 단계까지 설한 것은 해체를 위해 고안된 방법이기에 그 자체가 목적이 될 수 없다.⁸⁵⁾ 또한 특정한 경험을 수행 결과의 목표로 삼게 되면 오히려 그 경험에 집착할 위험성이 생길 수도 있다.⁸⁶⁾

김한상에 따르면, 이들의 열반에 대한 입장 차이는 진리에 대한 표현 방법의 차이에서 비롯되었을 뿐이다.⁸⁷⁾ ‘행복으로서의 열반’은 일상적 언어로 기술된 비유적 표현법으로 ‘최상의 행복’, ‘피안’, ‘동굴’, ‘피난처’ 등으로 묘사된다. ‘부정적 개념으로서의 열반’은 궁극적 언어로 표현되어 탐욕·성냄·어리석음의 소멸이거나 번뇌 또는 갈애의 소진으로 설명된다. 임승택에 따르면, 초기불교에서 궁극목표로 제시된 열반은 이상적·초월적 공간이 아니라 현실 속 경험주의 측면에서 접근하여 현실적으로 실천가능 한 것으로 모색되어야 한다.⁸⁸⁾

바라문이며, 그는 탐욕이 남김없이 다한 것을 경험하고 성냄이 남김없이 다한 것을 경험하고 어리석음이 남김없이 다한 것을 경험한다. 그러므로 열반은 스스로 보아 알 수 있고 시간이 걸리지 않고 와서 보라는 것이고 향상으로 인도하고 지자들이 각자 알아야 하는 것이다.⁸⁹⁾

83) Johanson, Rune E.A, *op. cit.*, *The Psychology of Nirvana*, p.133.

84) AN. I, p.236; 임승택, 「초기경전에 나타나는 궁극 목표에 관한 고찰」, 『불교학연구』 제19호, 서울:불교학연구회, 2008, p.71. “의식의 멈춤에 의해 갈애를 소멸한 해탈을 지닌다. [그것은] 열반으로서의 등불[의 소멸에 비유할 수 있는] 마음의 해탈이다.”(Viññāpassa nirodhenā taṇhakkhayavimuttino, Pajjotasseva nibbānam vimokkho hoti cetasoti.)

85) 칼루파하나, 『불교철학의 역사』, 김종욱 역(서울:운주사, 2008), p.210.

86) 정준영, 「상수멸정의 성취에 관한 일고찰—니까야(Nikāya)를 중심으로」, 『불교학연구』 제9호, (서울:불교학연구회, 2004), p.259.

87) 김한상, 앞의 논문, pp.288-299.

88) 임승택, 앞의 논문, 「초기경전에 나타나는 궁극 목표에 관한 고찰」, p.69.

인용문에 나타난 바와 같이 탐욕·성냄·어리석음이 남김없이 다한 열반의 경험은 스스로 보아 알 수 있으며 각자가 알아야 하는 것이다. 이러한 맥락에서 칼루파하나는 초기불교의 가르침은 경험주의에서 찾아야 하며 경험으로 실증할 수 없는 초경험적인 것은 필요치 않다고 주장한다.⁹⁰⁾ 그에 따르면, 열반은 탐욕이나 성냄 등의 소멸과 같은 부정적인 개념으로 한정되어야 한다. 필자도 열반에 대해 “탐욕의 멸진, 성냄의 멸진, 어리석음의 멸진. 이를 일러 열반이라고 합니다.”⁹¹⁾라는 것에 동의 한다. 이러한 유형의 열반은 실존적인 삶 속에서 점진적인 수행을 통하여 점진적인 깨달음으로 나아가는 초기불교의 수행론과 부합된다고 할 수 있다.⁹²⁾

열반에 대한 부정적 개념으로서의 해명은 실존적인 관점에서 실현가능성을 제시하고 있으며, 육입을 첫 번째 지분으로 하는 연기의 가르침과 이어진다. ‘열반에 도움이 되는 실천수행에는 무엇이 있는가’라는 질문에 ‘눈’ 등 이하 각각의 지분들에 대해 무상·고·무아라고 보아야 한다고 설해진다.

비구들이여, 그러면 어떤 것이 열반에 도움이 되는 실천수행인가? 비구들이여, 여기 비구는 눈은 무상[고·무아]하다고 본다. 시각대상은 무상[고·무아]하다고 본다. 눈에 의한 의식은 무상[고·무아]하다고 본다. 눈의 접촉은 무상[고·무아]하다고 본다. 눈의 접촉을 조건으로 하여 일어나는 즐겁거나 괴롭거나 괴롭지도 즐겁지도 않은 느낌은 무상[고·무아]하다고 본다. 귀는 … 코는 … 혀는 … 몸은 … 마음기능은 … 무상[고·무아]하다고 본다. 비구들이여, 이것이 열반에 도움이 되는 실천수행이다.⁹³⁾

89) An. I, p.159. “Yato ca kho ayam brāhmaṇa anavasesaṃ rāgakkhayaṃ paṭisaṃvedeti, anavasesaṃ dosakkhayaṃ paṭisaṃvedeti, anavasesaṃ mohakkhayaṃ paṭisaṃvedeti. Evaṃ kho brāhmaṇa sandiṭṭhikaṃ nibbāṇaṃ hoti akālikaṃ ehipassikaṃ opanayikaṃ paccattaṃ veditabbaṃ viññūhīti.”

90) 칼루파하나, 『붓다는 무엇을 말했나』, 나성 역(파주:한길사, 2011), p.110.

91) SN. IV, p.251.

92) 임승택, 앞의 논문, 「초기경전에 나타나는 궁극 목표에 관한 고찰」, pp.73-74.

93) SN. IV, pp.133-135. “Katamā ca sā bhikkhave nibbānasappāyā paṭipadā. Idha bhikkhave bhikkhu cakkhuṃ aniccanti passati, rūpā aniccāti passati, cakkhuvīññāṇaṃ aniccanti passati, cakkhusamphassa aniccoti passati, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ

‘눈’ 등의 감각기능을 단속하여 머물면 마음은 눈으로 의식되는 ‘시각 대상’ 등에 오염되지 않는다.(Cakkhundriya samvutassa viharato cittaṃ na vyāsiccati cakkhuvīññeyyesu rūpesu) 그의 마음이 오염되지 않으면 환희·기쁨·경안·행복(pāmuḍḍaṃ·pīti·passaddhakāya·sukhaṃ)을 느끼게 된다.⁹⁴⁾ ‘눈’ 등과 ‘시각 대상’ 등은 무상·고·무아로 알아야 하며⁹⁵⁾ 접촉의 장소이기에 이를 보호하면 행복을 실현할 수 있다.⁹⁶⁾ ‘눈’ 등으로 지각되는 ‘시각 대상’ 등에 대해 즐기지 않고 환영하지 않고 묶여있지 않으면 ‘눈’ 등의 의식은 그것을 조건으로 하지 않고 집착하지 않아 완전한 열반에 들 수 있다.⁹⁷⁾ 다음 경문은 인식작용이 일어나는 ‘눈·귀·코·혀·몸·마음기능’이 ‘시각 대상·소리·냄새·맛·감촉·마음현상’에 대해 어떻게 해야 하는지 분명하게 제시한다.

말롱까뻬따여, 그대가 보고 듣고 감지하고 알아야 하는 법들에 대해서 볼 때는 단지 봄만이 있을 것이고 들 때는 단지 들음만이 있을 것이고 감지할 때는 단지 감지함 만이 있을 것이고 알 때는 단지 앎만이 있을 것이면 그대에게는 ‘그것에 의함’이란 것이 있지 않다. 말롱까뻬따여, 그대에게 ‘거기에’가 있지 않으면 그대에게는 여기 [이 세상]도 없고 저기 [저 세상도] 없도 이 둘의 가운데도 없다, 이것이 바로 괴로움의 끝이다.⁹⁸⁾

sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi aniccanti passati. Sotaṃ …gandhā …Jivhā … Kāyo … Mano … aniccanti passati. Ayaṃ kho sā bhikkhave nibbānasappāyā paṭipadāti.”

94) SN. IV, pp.78-79.

95) SN. IV, pp.1-3.

96) SN. IV, p.70.

97) SN. IV, p.102.

98) SN. IV, 73. “Ettha ca te māluṅkyaputta diṭṭhasutamutaviññātabbesu dhammesu diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati. Yato kho te māluṅkyaputta diṭṭhasutamutaviññātabbesu dhammesu diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati. Tato tvaṃ māluṅkyaputta na tena, yato tvaṃ māluṅkyaputta na tena, tato tvaṃ māluṅkyaputta na tattha, yato tvaṃ māluṅkyaputta na tattha, tato tvaṃ māluṅkyaputta nevidha na huraṃ na ubhayamantarena elevanto dukkhassati.”

IV. 나가는 말

본고는 육입과 관련하여 견해의 발생 문제를 다루는 8지연기에 주력하여 고찰하였다. 육입은 눈·귀·코·혀·몸·마음기능과 시각대상·소리·냄새·맛·감촉·마음현상 등이 만나는 곳으로 현실적 삶과 가장 가까이 닿아 있는 곳이라 할 수 있다. 육입을 첫 번째 지분으로 하는 연기설은 인식작용의 과정을 설명한다. 이와 같은 방식으로 ‘세상의 일어남’과 ‘견해’의 발생 등을 해명한다. 필자의 이해에 따르면 ‘견해’ 등은 실존적 괴로움으로 분류될 수 있다. ‘견해’ 등이 발생하는 과정과 ‘지각’, ‘생각’, ‘망상’ 등이 발생하는 과정 등은 밀접한 관련성이 있다.

또한 8지연기가 설해진 방식과 같이 육입을 첫 번째 지분으로 하여 지각이 발생한다. 지각에서부터 ‘나’라는 주체가 개입되는 인식의 과정이 시작된다. 지각은 감각 대상에 대한 직접적인 반응과 더불어 상상 혹은 기억되는 과정에서 내부의 주관적 이미지가 첨부되는 관념화 과정이 일어난다. 이후 언어적 작용이 포함된 생각으로 나아간다. ‘나’라는 주체관념과 언어적 작용이 더해진 생각에서 개념이 만들어진다. 이렇게 만들어진 개념이 더욱 확산되면서 조화로운 정신의 상태가 무너진 망상으로 이어진다. 망상이 더욱 확산되면 망상에 오염된 지각과 관념은 지각과 생각을 반복적으로 발생시킬 수 있게 된다.

다양하게 설해진 괴로움에 대해 알아야 하는 이유는 괴로움이 발생하는 곳이 바로 괴로움이 소멸하는 곳이기 때문이다. 먼저 여섯 접촉의 장소를 있는 그대로 바른 반야로 본다면 괴로움을 끝낼 수 있다. ‘나’라는 주체관념이 들어서는 ‘지각’은 무상의 관찰로 생긴 지각을 닦고 공부 지으면 반야를 얻을 수 있게 된다. 마음지킴을 잘하여 선한 마음의 성향을 지닌 생각이 일어나면 자신과 타인을 괴로움에 빠지지 않게 하여 열반에 이바지 할 수도 있다. 견해는 갈애·지각·상상된 것·망상 등에서 나온 것이기에 견해에 대해 있는 그대로 꿰뚫어 알게 되면 탐욕·성냄·어리석음·집착을 버릴 수 있게 된다. 망상은 인식작용의 과정에서 마지막 단계에 나타나는 것으로 ‘나’라는 주체관념이 포함된 후 언어적 작용이 더해져서 개념적으로 확장이 일어난 것이다. 망상을 자르면 괴로움을 건너 완전한 열반에 이

르게 된다.

육입을 중심으로 하는 인식작용의 과정에 따라 망상 등의 괴로움이 발생하기에 망상을 제거하면 괴로움이 제거되어 열반이 성취된다. 초기불교 가르침으로서의 열반은 ‘탐욕의 멸진, 성냄의 멸진, 어리석음의 멸진’이라는 부정적인 개념으로 한정되어야 한다. 이러한 열반은 실존적인 삶 속에서 점진적인 수행을 통하여 점진적인 깨달음으로 나아가는 초기불교 수행론의 일반적인 분위기에 부합된다고 할 수 있다. 육입을 첫 번째 지분으로 하는 연기의 가르침은 실존적 측면에서 바라본 열반을 설명해 줄 수 있다. 이것은 지금 이 순간의 삶속에서 실현해 나갈 수 있는 가르침으로서의 가능성을 제시한다고 할 수 있다.

<참고문헌>

1. 약호 및 원전자료

AN : Aṅguttaranikāya, PTS.
DN : Dīghānikāya, PTS.
MN : Majjhimanikāya, PTS.
SN : Saṃyuttanikāya, PTS.
Dh : Dhammapada, PTS.

각목스님 역, 『디가 니까야 2』, 울산:초기불전연구원, 2015.

대림스님 역, 『앙굿따라 니까야 1』, 울산:초기불전연구원, 2012.

, 『앙굿따라 니까야 5』, 울산:초기불전연구원, 2016.

, 『앙굿따라 니까야 6』, 울산:초기불전연구원, 2016.

김서리 역, 『담마빠다』, 서울:소명출판, 2013.

2. 사전류

<http://www.palidictionary.appspot.com>(검색일자:2019.8.25.)

3. 단행본류

Johanson, Rune E.A, *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*, London and Malmö: Curzon Press, 1985.

_____, *The Psychology of Nirvana*, London:George Allen and Unwin Ltd., 1969.

Ñāṇananda, *CONCEPT AND REALITY*, Kandy:Buddhist Publication Society, 1986.

뿔리간둘라, 『인도철학』, 이지수 역, 서울:민족사, 1991.

아잔 수메도, 『사성제』, 김상우 역, 서울:보리수선원, 2003.

알버트 엘리스, 『합리적 정서행동치료』, 서수균·김윤희 공역, 서울:학지사, 2016.

임승택, 『초기불교, 94가지 주제로 풀다』, 안성:종이거울, 2013.

칼루파하나, 『붓다는 무엇을 말했나』, 나성 역, 파주:한길사, 2011.

_____, 『불교철학의 역사』, 김종욱 역, 서울:운주사, 2008.

4. 논문류

- 강신보, 「초기불교의 연기설에 나타난 육처(Saḷāyatana)의 역할」, 『인도철학』 제11집 제2호, 서울:인도철학회, 2002, pp.273-298.
- 김준호, 「초기불교의 산나(sañña)개념과 오온설」, 『대동철학』 제20호, 대구:대동철학회, 2003, pp.1-21.
- _____, 「초기불전에 나타난 산나(sañña, 想)개념의 위상」, 『불교학 리뷰』 제9호, 논산:금강대학교 불교문화연구소, 2011, pp.119-142.
- 김한상, 「두 가지 언어로 표현된 초기불교의 열반」, 『불교학연구』 제48호, 서울:불교학연구회, 2016, pp.283-309.
- 안양규, 「부정적인 사고에 대한 붓다의 가르침과 아론 벡의 인지치료를 중심으로」, 『명상치료연구』 제1호, 서울:한국명상심리상담학회, 2007, pp.93-134.
- 윤희조, 「초기경전에 나타난 망상(papañca)에 대한 일고찰」, 『불교학연구』 제13호, 서울:불교학연구회, 2006, pp.155-180.
- 이은정, 「무명(avijā)과 그 극복방안으로서의 반야(pañña)에 대한 고찰-초기불교의 연기설을 중심으로」, 『불교학연구』 제58호, 서울:불교학연구회, 2019, pp.1-32.
- _____, 「연기설을 둘러싼 쟁점에 관한 고찰-초기불교를 중심으로」, 『불교연구』 제48호, 서울:서울불교연구원, 2018, pp.41-75.
- 이중표, 「육입처와 육근은 동일한가」, 『범한철학』 제17호, 익산:범한철학회, 1998, pp.291-311.
- 이지수, 「불교의 언어관」, 『과학사상』 제11호, 서울:범양사, 2000, pp.34-61.
- 임승택, 「반야의 치유, 그 원리와 활용」, 『범한철학』 제80집, 익산:범한철학회, 2016, pp.1-29.
- _____, 「초기경전에 나타나는 궁극 목표에 관한 고찰」, 『불교학연구』 제19호, 서울:불교학연구회, 2008, pp.49-80.
- _____, 「vitakka(尋) 개념의 수행론적 의의에 대한 고찰」, 『불교학연구』 제12호, 서울:불교학연구회, 2005, pp.179-201.
- 전미옥, 「초기불교의 지각과정과 정서의 관계성 연구」, 『동아시아불교문화』 제28호, 부산:동아시아불교문화학회, 2016, pp.121-158.
- 정준영, 「상수멸정의 성취에 관한 일고찰-니까야(Nikāya)를 중심으로」, 『불교학연구』 제9호, 서울:불교학연구회, 2004, pp.1-15.
- Shulman, Eviatar, "Early Meaning of Dependent-Origination", *Journal of Indian Philosophy*, Vol.36, Boston:Springer, 2008, pp.297-317.

[제4발표 논평 1]

「육입(saḷāyatana)설을 통해본 열반(nibbāna)의 실존적 측면에 대한 고찰」을 읽고

김준호

울산대학교

이 글은 제목에서 잘 드러나듯이 ‘열반의 실존적 측면과 그 실현 가능성’에 대한 고찰을 주제로 하고 있다. 결론적으로 제4장에서 망상이 곧 괴로움의 발생이라는 이해에 의거하면 망상의 제거는 곧 괴로움의 제거이기 때문에 열반성취로 이어진다는 논지를 제출하였다. 특히 이때의 열반은 초월적인 공간에 있는 것이 아니라 경험주의적 측면에서 현실적으로 실천 가능한 것으로 모색되어야 한다는 주장에 대해서는 적극적으로 동의한다.

논자는 제3장 「괴로움의 소멸 측면에서 본 망상」에서 ‘나’라는 주체관념/개념적 확장을 더해가는 언어작용’의 문제점이 사라지는 측면을 부각시키는 데 주력하였다. 여기에 더해 감각기관/지각/견해에 내재된 긍정적/부정적 측면의 두 가지 양상에 대한 지적을 놓치지 않으면서 긍정적인 측면을 살려내는 데 필요한 갖가지 수행의 측면도 지적함으로써 망상에 오염되지 않은 지각과 관념의 중요성을 강조한 것도 적절하게 보인다. 그러나 이 글을 읽으면서 아쉬웠던 점은 논의의 출발점인 육입六入에서 괴로움의 소멸로 이어지는 설명에 논리적 연결성을 파악하기가 어려운 부분이었다. 이 문제를 제대로 살펴보려면 제2장의 논지가 연결되어가는 구조를 먼저 정리할 필요가 있겠다.

II. 괴로움의 발생 측면에서 본 육입(saḷāyatana)과 지각(saññā): 15단락의 논지 전개 구조

① 「괴로움 경」(SN II, p.7)의 8지 연기에 주목하면, 육입六入은 인식활동이 일어나는 곳이자 견해/지각/망상이 발생하는 [곳].

② 육입六入과 십이처十二處는 경험세계에 존재하는 모든 것에 해당.

③ 이는 인간의 인식작용이 발생하는 과정을 설명하는 것이고, 이 경험 세계에 존재한 모든 것은 실존적 토대로서의 인간경험의 한계와 앞의 범위를 분명하게 드러내는 것.

④ ‘경험세계를 넘어선 견해’ (『범망경』, DN. I, pp.1~46)에 매몰되어 있는 상황(독화살의 비유)이 실존적 괴로움[의 뿌리].

⑤ 육입六入이 첫 번째인 8지 연기의 서술방식에 따르면, 육입六入을 조건으로 하여 지각이 발생한다. 지각은 감각대상을 인식하는 사고 작용과 그 결과로 얻어진 인상/표상이라 할 수 있다. (경증經證 두 구절 인용)

⑥ 지각의 역할은 감각대상을 인식하고 확인하는 과정.

⑦ 육입六入 → 지각 발생 → 생각(vitakka)으로 나아감 (경증 한 구절 인용)

⑧ 인용 경문에 나타난 인식과정의 의미를 살펴보면, 경문에서 ‘느낌’까지 비인칭적으로 서술되었기 때문에 감각경험의 정서적 측면일 뿐 주관적 경험은 아니다. 이에 반해 지각은 3인칭 단수형으로 기술되었으므로 ‘나’라는 주체가 개입되어 인식과정에 들어감. 망상에 오염된 지각과 관념이 발생하는 것.

⑨ 지각의 관념화 과정. 이 과정은 대상의 경험/상상/기억의 과정에서 주관적 이미지가 첨부되어 나타남.

⑩ 지각에서 생각으로 진행되면서 생각은 ‘개념적 사유’(saṅkappo) 혹은 ‘언어적 작용’(vācī saṅkhāra)과 동등한 위상이 되면서 망상으로 전개.

⑪ 망상의 어원이 확장/발산에서 [기인한다는 사실에 의거하면], 망상은 생각에서 만들어진 개념을 더욱 확산시키고, 다시 지각과 관념에 영향을 미친다. 곧 망상에 오염된 지각과 관념은 ‘나’라는 주체가 개입된 채 언어적 과정을 지나면서 관념적으로 확산된다는 것.

⑫ 인도 바라문 전통에서 언어를 궁극적 실재와 동일시하는 관점 제시.

⑬ 언어는 시간에 따라 변화하는 대상을 구분하여 정확하게 지시하지 못하는 문제점 지적.(경증 제시)

⑭ 시간적 구분 없이 무조건 있다거나 없다는 것은 그릇된 견해일 뿐. ‘내가 있다’ 는 그릇된 견해의 예.

⑮ 육입六入이 첫 번째인 8지 연기는 견해 따위가 발생하는 과정과 밀접하게 관련. 그릇된 견해의 대표가 ‘나’ 라는 관념. 이 관념은 인식과정에서 생기는 부산물이고 갈애/아만/견해와 같은 위상을 지니며 망상으로 정의되는 실존적 괴로움의 상황으로 분류 가능.

이상에 따르면, 제2장의 주요 논지는 ‘육입六入 → 지각 발생 → 생각(vitakka)의 전개 → 망상이 지각과 개념을 오염시킴’의 전 과정을 밝히는 데 있는 것으로 보인다. ⑥~⑩에서 ‘육입六入 → 지각 발생 → 생각(vitakka)’을 소주제로 하며 망상에 오염된 지각과 인식의 문제점을 밝히고, ⑩~⑬에서는 언어의 문제를 부가하여 망상에 오염된 관념적 확장성이 심화되어가는 측면을 해명하려는 시도로 이해할 수 있겠다. 이 가운데 언어가 시간에 따라 변화하는 대상을 구분하여 정확하게 지시하지 못하는 문제점을 지적한 ⑬은 적절한 근거로서 설득력 있게 논술을 펼친 부분으로 보인다. 그러나 이러한 장점에도 불구하고 이 글, 특히 제2장은 문제의 소재지를 구분해서 논지의 전개를 좀 더 압축적으로 전개할 필요가 있겠다는 느낌이 들었다.

<평자의 소감 및 질문>

망상으로 주된 소재로 삼았다는 것은 괴로움의 소멸의 문제를 인지적 측면에서 파악한다는 전제를 분명하게 할 필요가 있겠다. 곧 욕망/감정 따위의 정서적 측면까지를 포함하는 논의가 아니라는 점이 명시되었으면 좋겠다는 평자의 의견이다. 이것은 괴로움이 발생하는 갖가지 이유에서 인지적 측면에 초점을 맞추겠다는 전체 방향을 제시한다는 점에서 중요하다고 여겨지기 때문이다. 육입六入은 감각기관과 그 능력을 가리키기 때문에, 거기에는 생각이 전개되는 토대이자 정서/감정/욕망이 생겨나는 토대이기도 하기 때문이다. 나아가 정서적 측면과 구분되는 인지적 측면에서만 발생하는 특징적인 문제점에 대해서는 더욱 세밀한 논의가 필요

할 것이다.

질문: 발표자께서는 ‘나’ 라는 주체관념이 개입되어 괴로움이 발생한다는 취지의 말씀을 글의 곳곳에서 펼치셨는데, 이 ‘나’ 라는 주체관념이 개입되면 나타날 수 있는 현실적인 문제점으로는 어떤 사례를 들 수 있는지 선생님의 의견을 듣고 싶습니다.

[제4발표 논평 2]

「육입(saḷāyatana)설을 통해 본 열반(nibbāna)의 실존적 측면에 대한 고찰」을 읽고

이수련

서울불교대학원대학교

이은정 선생님(이하 발표자)은 두 편의 선행 연구물을 통해 초기불교의 연기(緣起, paṭiccasamuppāda)설이 사물의 법칙성이 아닌 정신적 조건화 과정을 해명하는 것이며, 재생적·실존적 측면에서 괴로움의 발생과 소멸을 설명하고 있음을 논의한 바 있다.¹⁾ 특히 갈애, 견해, 오온, 느낌, 번뇌를 실존적 괴로움으로 보고, “이러한 실존적 괴로움들을 소멸시킬 수 있다면 바로 지금 괴로움에서 벗어날 수 있”다고 이야기한다.²⁾ 이번 발표문은 그러한 논의의 연장선상에서 육입(六入, saḷāyatana)설과 관련된 견해 발생 문제와 열반을 실존적 측면에서 다루고 있다.

발표자는 다양한 지분의 연기설이 실존적 괴로움 문제를 해명하는 것이라는 이해를 바탕으로, 육입을 첫 번째 지분으로 하는 8지연기에 주목하고 있다. 발표자가 실존적 괴로움으로 분류한 ‘견해(ditṭhi)’ 발생과 관련되며, ‘지각(想, sañña)’, ‘생각(尋, vitakka)’, ‘망상(妄想, papañca)’ 발생 과정과도 밀접한 관련성

1) 이은정, 「연기설을 둘러싼 쟁점에 관한 고찰-초기불교를 중심으로」, 『불교연구』 제48집(서울: 서울불교연구원, 2018), pp.41-75 ; 이은정, 「무명(avijjā)과 그 극복방안으로서의 반야(paṇṇā)에 대한 고찰-초기불교의 연기설(paṭiccasamuppāda)을 중심으로」, 『불교학연구』 제58호(대구: 불교학연구회, 2019), pp.1-32.

2) 이은정, 앞의 논문, 「무명(avijjā)과 그 극복방안으로서의 반야(paṇṇā)에 대한 고찰-초기불교의 연기설(paṭiccasamuppāda)을 중심으로」, p.11.

이 있기 때문이다. 먼저 II장에서는 인식작용 과정으로서의 욕입을 비롯하여 견해, 느낌, 지각, 생각, 개념, 언어, 망상 등에 대해 설명한 뒤, ‘나’라는 견해는 욕입을 통한 인식과정의 부산물로서 실존적 괴로움 상황임을 확인한다. 이어 III장에서는 괴로움의 소멸이라는 관점에서 욕입, 지각, 생각, 견해, 망상을 있는 그대로 분명히 보고 알아야 한다는 점을 강조하면서 망상을 자르면 완전한 열반에 이를 수 있음을 확인한다. IV장에서는 실존적 측면의 열반은 탐진치 소멸, 번뇌 · 장애 소진이며, 욕입, 욕식, 접촉, 느낌이 무상 · 고 · 무아라고 보는 것이 열반에 도움 되는 실천수행임을 강조한다. 이와 같은 논의 전개를 통해 발표자는 ①욕입을 있는 그대로 바른 paññā(智慧, 반야)로 봄, ②무상(無常)의 관찰로 생긴 지각을 수행 대상으로 삼음, ③sati(念, 마음지킴)를 잘함, ④견해를 있는 그대로 꿰뚫어 앎, ⑤망상을 자름이 괴로움을 제거하고 열반을 성취하는 방법이라는 결론을 내리고 있다.³⁾

2지연기부터 12지연기까지, 니까야 안에서 다루어진 다양한 연기설을 수집 · 분류하여 연구해 오신 발표자의 열정과 노고를 높이 사고 싶다. 이처럼 귀한 발표문에 논평자가 누를 끼치지나 않을까 하는 염려를 안고서 발표문을 읽으며 느꼈던 소감 및 네 가지 질문을 통해 발표문에 대한 이해를 높이는 배움의 시간을 얻고자 한다.

질문 1.

123쪽 : 열두 번째 줄 “이러한 괴로움들을 “있는 그대로 아는 것이 열반” 이다.” 라는 문장과 그에 해당하는 각주 18번의 인용문 “이것을 있는 그대로 알고 나면 열반이 가장 큰 즐거움이다.(etam ñatvā yathabhūtaṃ nibbāna paramaṃ sukhaṃ)” 는 의미상 차이가 있다고 생각된다. 발표자가 인용한 김서리 역의 『담마빠다』는 물론, 일아 스님이 옮긴 『담마빠다』에서도 “사실 그대로 알면 열반은 최상의 행복이다.” 라고 번역하고 있다.⁴⁾ 이 문제가 설사 발표문의 주요 논지에 결정적 영향을 미치는 부분은 아니라 하더라도 오해의 소지가 있다는 점에서 확인이 필요할 것으로 보인다.『

3) 발표문, pp.141-142.

4) 참조> 일아 옮김, 『담마빠다』(서울: 불광출판, 2014), pp.102-103.

앙굿따라니까야(Āṅguttara Nikāya)』에 의하면 있는 그대로 분명히 아는 것(yathābhūtaṃ pajānati)은 유학(有學)의 지혜(sekhā pañña)로서 열반과 동격으로 취급하기 어렵다.⁵⁾ 말하자면 열반 성취를 위한 선결 조건이지 열반 자체는 아니라고 볼 수 있다. 이 점에 대해 발표자의 의견을 듣고 싶다.

질문 2.

124쪽 : 여덟째 줄에서 발표자는 “**육입은 … 여섯 의식 등을 모두 어우른다고 할 수 있다.**” 고 언급하고 있다. 논평자가 과문한 탓이었으나, SN. II.3에서 육입에 대해 설한 뒤 그 다음 쪽에서 여섯 가지 의식에 대해 따로 설하고 있는 것은 육입에 육식(六識)이 포함되지 않기 때문이라는 해석이 가능하지 않을까 생각된다.⁶⁾ 발표자가 육입은 육식을 어우른다고 보는 니까야 상의 근거를 토대로 조금 더 구체적으로 논증해준다면 이해에 도움 될 것 같다.

질문 3.

5쪽 : 이중표는 육입(六入)과 육근(六根)을 ‘감각기관’으로 이해해서는 안 되며, 육입은 “業報의 實相을 알지 못하고 ‘자아’를 집착함으로써 나타난 妄想”이라고, 육근은 “‘인지활동’ 또는 ‘지각활동’”이라고 해석해야 한다고 주장하면서 육입은 “滅의 대상”으로서 무명이 멸하면 사라진다고 말하고 있다.⁷⁾ 이는 발표문 124쪽 열한 번째 줄 “**육입은 … 인간의 감각기관에 해당하는 여섯 장소…이다.**”라는 발표자의 견해와 상충한다고 생각된다. 이 문제는 136쪽 내용과도 연결된다. 발표자는 136쪽 chapter IV의 다섯째 줄에서 “**여섯 접촉의 장소(phassayatananam)가 남김없이 소멸하면 망상이 소멸하고 …… 괴로움이 제거 되어 열반이 성취된다.**” 고 하였고, 이는 육입을 소멸시켜야 할 대상으로 보는 이중표의 의견과도 맥을 같이 한다. 그런데 140쪽 넷째 줄에서는 “‘**눈**’ 등과 ‘**시각**”

5) AN. I. 220. Katamā ca Mahānāma sekhā pañña? Idha Mahānāma bhikkhu idaṃ dukkhaṃ ti yathābhūtaṃ pajānāti … pe … ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ pajānāti. Ayaṃ vuccati Mahānāma sekhā pañña. ; 전재성 역주, 『앙굿따라니까야』 3(서울: 한국불교알리성전협회, 2007), p.246.

6) SN. IV. 15에서 눈 등과 시각 대상 등을 묶어 “sabba[전체, 일체, 전부]”라 칭하고 있다.

7) 이중표, 「六入處와 六根은 동일한가?」, 『汎韓哲學』 제 17호(익산: 범한철학회, 1998), p.293, p.299, p.306.

대상’ 등은 … 접촉의 장소이기에 이를 보호하면 행복을 실어 나를 수 있다.” 며 육입을 보호의 대상으로 보고 있어 두 의견이 서로 모순된 느낌이다. 육입에 대한 해석, 육입은 소멸 대상인가 보호 대상인가에 관해 발표자의 의견 및 보충 설명을 듣고 싶다.

질문 4.

127쪽 : 셋째 줄부터 “느낌은 … 정신적 현상에 해당” 되는 것으로서, “‘느낌’은 주관적으로 경험하는 것이 아니라 감각 대상에 원래부터 깃들여져 있는 성질로 볼 수 있으며, 대상에 의해 주어진 대로 경험되는 정서적 측면” 이라고 설명하고 있다. 그런데 밑줄 친 “감각 대상에 원래부터 깃들여져 있는 성질” 이라는 표현이 무엇을 의미하는지 모호하게 느껴진다. 글자 그대로 이해한다면, 감각 대상마다 고유한 성질이 있으므로 인간은 육입을 통해 그 고유한 성질을 객관적으로, 다시 말해 사람마다 동일하게 경험한다는 의미로 해석될 수도 있을 것 같다. 또한 ‘느낌’을 정신적 영역으로 한정하여 설명하고 있는데, 정준영은『웨다나상유타(Vedanāsaṃyutta)』를 근거로 느낌에는 육체적 느낌과 정신적 느낌이 있다고 설명한다.⁸⁾ 조금 더 구체적인 예시를 통해 부연 설명을 해주시기를 청한다.

다음으로, 논문의 완성도 제고 차원에서, 오류로 보이는 부분 세 가지를 제시하고자 한다.

1.

124쪽 : chapter II의 넷째 줄에서 “특히 SN. II, p.71에 나오는 「괴로움 경(Dukkha sutta)」에서 설해진 육입(六入, saḷayatana)을 첫 번째 지분으로 하는 8지연기에 주목한다.” 고 언급한 후, 각주 20번에 “SN. II, p.72. “비구들이여, 괴로움의 일어난과 사라짐에 대해 설하리라. 무엇이 괴로움의 일어난인가? 눈과 시각대상을 조건으로 눈에 의한 의식이 일어난다. 이 셋의 화합이 접촉이다. 접촉을 조건으로 느낌(受)이 있다. … 태어남을 조건으로 늙음·죽음, 슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌(老死憂悲苦惱)가

8) 정준영, 『『대념처경』에서 보이는 수념처의 실천과 이해』, 『불교학연구』 제7호(서울: 불교학연구회, 2003), pp.187-188.

발생한다. 이와 같이 전체 괴로움의 무더기가 발생한다.” (Cakkhuṇca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ. Tīṇaṃ saṅgati phasso. Phassapaccaya vedanā. … Jatipaccaya jaramaraṇaṃ, sokaparideva-dukkhadomanassupāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkha-kkhandhassa samudayo hoti.)” 라고 인용하고 있다. 그러나 논평자가 확인한 바에 따르면, SN. II. 72의 「Dukkha sutta(괴로움 경)」에서는 괴로움의 발생 조건을 ‘눈 등과 시각대상 등 → 여섯 의식 → 접촉 → 느낌 → 갈애’ 라고 아래 인용문과 같이 설명한 뒤, 괴로움의 소멸 조건으로 ‘갈애 소멸 → 집착 소멸 → 존재 소멸 → 태어남 소멸 → 늙음 · 죽음 등의 소멸’ 을 설명하고 있다. 괴로움 발생 조건으로서의 8지연기는 p.73의 「Loka sutta」부터 등장하며, 발표자가 인용한 “태어남을 조건으로 늙음 · 죽음, 슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌(老死憂悲苦惱)가 발생한다. 이와 같이 전체 괴로움의 무더기가 발생한다.” 는 p.74의 「Nāttika sutta」에 나타난다. 정확한 확인이 필요할 것으로 생각된다.

Cakkhuṃ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ … Sotaṃ … sadde … Ghāṇaṃ … gandhe … Jivhaṃ … rase … Kāyaṇca … phoṭṭhabbe … Manaṇca … dhamme ca uppajjati manoviññāṇaṃ tīṇaṃ saṅgatiphasso phassapaccaya vedanā vedanāpaccaya taṇhā. Ayaṃ kho bhikkhave dukkhassa samudayo. … Cakkhuṃ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ … manoviññāṇaṃ tīṇaṃ saṅgatiphasso phassapaccaya vedanā vedanāpaccaya taṇhā tassāyeva taṇhāya asesavirāganīrodhā upādānanirodho upādānanirodhā bhavanirodho bhavanirodhā jātinīrodho jātinīrodhā jaramaraṇaṃ sokaparideva-dukkhadomanassupāyāsā nirujjhanti. Evam etassa kevalassa dukka-kkhandhassa nirodho hoti.⁹⁾

2.

127쪽 : PTS본 Saṃyutta Nkiāya는 전 5권으로 이루어져 있으므로 각주 31번의 “SN.VI. p.114” 에서 밑줄 친 부분은 바른 표기가 아닌 것으로 보인다. 같은 이유로, 135쪽 각주 68번[SN.VI. p.419], 136쪽 각주 75번[SN.VI. p.53]과 76번[SN.VI. pp.7-8]도 정확한 출처를 제시해줄 필요가 있다고 사료

9) SN.II. 72-73 ; 전제성 역주, 『쌍웃파니까야』(서울: 한국빠알리성전협회, 2014), pp.362-363.

된다.

3.

133쪽 : 각주 59번에 해당하는 인용문 “갈애를 끊고 족쇄를 풀었고 자만을 바르게 꿰뚫어 마침내 괴로움을 끝(acchecchi taṇhaṃ vāvattayi saṃyojanaṃ samma mānabhisamaya antamakasi dukkhassati.)” 은 MN. I . 123이 아니라 p.122의 첫 번째 문단 마지막 문장에 나오므로 수정이 필요하다.

한 가지 첨언하자면, 일부 비문(非文) 교정과, 띄어쓰기, 오타자, 글자 크기, 문단 정렬 방식 등에서 일관성을 유지하도록 수정이 필요할 것으로 보인다.

논평문을 준비하면서 연기설과 육입설, 실존적 괴로움 등에 관해 더 넓고 깊게 공부할 수 있었고, 연기와 열반에 대한 붓다의 가르침이 논평자의 실존적 삶 속으로 한 걸음 더 다가오는 계기가 되었다. 이처럼 소중한 기회를 제공해주신 데 대해 감사드린다.

[제5발표]

쇼펜하우어의 불교관에 대한 비판

윤동주

경북대학교

I. 들어가는 말

쇼펜하우어는 『충분근거율의 네 겹의 뿌리에 관하여』 1장 1절: 「방법」에서 플라톤과 칸트가 한 목소리로 권고한 “철학함의 방법을 위한 하나의 규칙”이 있음을 일깨운다: 그 규칙은 “동질성(Homogeneität)의 법칙”과 “특수성(Specifikation)의 법칙”을 대등하게 취급해야 한다는 것이다.¹⁾ 쇼펜하우어에 따르면 전자는 사물들의 유사성에 주목하여 사물을 종류(Arten)에서 유(Gattung)를 거쳐 종(Geschlecht)으로 통합하여 “일체를 포괄하는 최상위 개념”에 이르게 하는 법칙인데 반해, 후자는 각각의 유를, 나아가 그 아래 포함된 종류들을 잘 구분하고,

* 본고는 필자의 박사학위논문: 윤동주, 「독일 비판철학의 계보: 칸트—쇼펜하우어 研究—물자체 개념의 생철학적 전회에 따른 理性의 正位를 중심으로」(경북대학교, 2018) 가운데 8.3. 「쇼펜하우어 비판철학의 한계」의 논의를 잇되 지면의 제약으로 다루지 않은 내용을 보충한 것이다.

1) WSG, § 1, S. 13. 본고에 인용된 쇼펜하우어 원전 구절은 Arthur Schopenhauer, *Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden*, Zürich: Diogenes Verl., 1977에서 발췌되었으며, 원전의 약호는 다음과 같다:

—Die Welt als Wille und Vorstellung I [WWV I]

—Die Welt als Wille und Vorstellung II [WWV II]

—Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde [WSG]

—Über den Willen in der Natur [WN]

—Parerga und Paralipomena II [PP II]

아울러 칸트의 『순수이성비판』(Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verl., 1998)은 KrV로 약기한다.

하위의 종류를, 더군다나 개별자를 직접 종개념 하에 포섭하는 비약을 일삼지 말 것을 권고하는 법칙이다.²⁾

쇼펜하우어가 철학자로서의 여정에서 우선 충분근거율을 바로잡는 일에 착수한 배경에는 객관의 종류와 그에 따른 인식능력에 대한 명료한 구분 없이 충분근거율을 무분별하게 적용하는 행태가 철학의 관행으로 지속되어온 현실이 있었다. 그는 이러한 관행에 맞서 특수성의 법칙을 충분근거율에 적용하고자 한다.³⁾ 이렇게 특수성의 법칙에 의거하여 충분근거율을 일신하는 작업은 인식의 질서를 바로잡고 이로써 존재 자체를 구명하기 위한 올바른 길을 닦기 위한 비판철학적 기획이다. 그러므로 쇼펜하우어의 『충분근거율의 네 겹의 뿌리에 관하여』는 제2의 『순수이성비판』이라 할 만하다.

이처럼 쇼펜하우어는 지식/인식에 있어서 개별자들 간의 다양성과 차이를 명료하게 변별할 것을 요청하는 반면에 행위/윤리에 있어서는 동질성의 법칙에 따라 불교를 포함하여 주요 종교들을 통합한다.—그에 따르면 (참된) 기독교·브라만교·불교는 ‘의지의 부정’을 설파한다는 점에서 본질적으로 동일하다. 이러한 관점에서 불교는 그 뿌리에서부터 왜곡될 수밖에 없다. 필자는 이 문제를 비판적으로 검토하고자 한다.

통합론은 ‘가는 길은 달라도 목적지는 같다’ 혹은 ‘종교는 달라도 같은 길을 간다’는 모토를 내걸고 경계 사유를 파기하는 자들에게 악용될 위험이 크다. 사상의 뿌리에서부터 이질적인 종교들을 통합하는 일은 불가능하므로 종교 간 대화는 피상적인 담론에 그칠 수밖에 없다.⁴⁾ 오늘날 종교 간 화합이라는 명분하에 종교 간

2) Ibid, § 1, SS. 13–14.

3) Ibid, § 2, S. 14.

4) 이와 관련하여 도올 김용옥, 『인도로 가는 길: 달라이라마와 도올의 만남 3』(서울: 통나무, 2002), 536–546쪽 참고 바람. “저도 달라이라마께서 베네딕토 수도회 세계 그리스도교 명상공동체(The World Community For Christian Meditation)에서 주관하는 존 메인 세미나에서 행하신 연설을 묶어낸 『더 굿 하트』(The Good Heart)라는 책을 감명 깊게 읽어보았습니다. 그러나 그 책 속에서는 아무런 본질적 논의가 오가고 있지 않다는 데 많은 사람들이 실망을 느낄 것입니다. 거두절미하고 복음서들의 몇 구절을 달라이라마께서 느끼신 대로 강의한다는 것은 매우 인상론적, 그러니까 좀더 솔직하게 표현하면 피상적인 인상 몇 마디를 주고받는 것에 지나지 않습니다(539쪽)”는 김용옥 선생의 지적에 대해 달라이라마는 그러한 비판을 달갑게 받겠다고 한 후 다음과 같이 말한다: “내가 종교의 대화라는 말을 할 때에는 종교간의 상이성을 거부한다는 맥락이 전혀 개입되어 있지 않습니다. 나는 종교간의 공통점을 찾기 위해서 대화를 해야한다고 생각하지도 않습니다. 오히려 종교는 서로간의 차이를 명료하게 인식하기 위해서 대화를 해

대화의 장이 마련되고 있다. 그러나 그 대화에 참여한 종교들이 근본적으로 상이한 사상들이라면 화합이라는 세속적 명분으로 본질적 차이를 덮을 수는 없다. 사상의 본질적 차이를 은폐하는 작업은 경계 사유를 파기하려는 시도이며, 이로써 타종교를 자신이 속한 종교 내로 통합하려는 제국주의적 욕망에서 비롯된 것이다. 또한 종교 간 대화뿐 아니라 종교와 과학의 대화가 가능하며 또 필요하다는 주장까지 횡행하고 있다. 가령 카톨릭에서는 다윈 진화론과 신앙이 상보적인 관계에 있다는 도그마를 공식적인 교리로 천명하고 있다. 이는 과학을 포용·존중하는 듯하지만, 실상은 과학을 기독교 내로 흡수·통합하는 전략이다.

크로스는 『쇼펜하우어와 인도 사상의 만남』에서 쇼펜하우어와 인도 사상의 관계에 대한 연구 방법을 “역사적 탐구”(historical inquiry)와 “비교철학적 접근”(comparative approach)으로 대분한다: 전자는 인도 사상이 쇼펜하우어에게 끼친 영향의 범위를 추적하며, 후자는 양자 간 “상동성”(homologies)을 검토하는 것으로 철학적 판단이 큰 비중을 차지한다. 크로스는 비교철학적 접근으로 쇼펜하우어 철학과 불교·인도 사상의 유사점을 탐구하고자 한다.⁵⁾ 필자 역시 비교 연구를 수행하고자 한다.—그러나 필자는 본질적 상위성(相違性)에 초점을 둘 것이다. 우리는 비교 연구가 선부론 통합론으로 귀착되는 것을 경계해야 한다, 왜냐하면 사상 간 유사성으로 보이는 점이 심층에서의 차이를 통찰하지 못한 데서 비롯된 피상적인 판단 혹은 오판일 수 있기 때문이다.

쇼펜하우어는 때로는 기독교, 불교, 브라만교 간 차이점을 언급한다.—이는 그가 당대 유럽의 인도학자·불교학자들의 누적적인 연구 성과를 따라가며 지식을 심화한 덕이다. 그럼에도 그는 기독교의 그림자에서 벗어나지 못한 채 기독교의 틀로 불교를 해석하였다. 또한 우파니샤드와 불교의 심층적 차이를 파악하지 못했다. 이렇게 미비한 이해에 기초하여 그는 이들 세 종교들을 의지 부정의 사상으로 통합하였다. 쇼펜하우어의 의지 부정의 통합론에서 특히 불교는 그 뿌리에서부터 왜곡될 위험에 처하는데, 이는 불교의 철학적 혁명성이 통합 논리에 의해 은폐·퇴색·유실되기 때문이다. 그의 통합 논리는 불교는 ‘동양의 기독교 사상’이자 ‘우파니샤드의 아종’이라는 주장에 귀결될 수밖에 없다. 이러한 통합론의 근거로

야하는 것입니다(540쪽).”

5) S. Cross, *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought: Representation and Will and Their Indian Parallels*(Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2013), p. 3.

그는 ‘염세주의’와 그 필연적 귀결인 ‘생의 의지의 부정’을 제시한다. 쇼펜하우어에 의해 ‘유럽 불교’는 ‘염세주의적 불교’, ‘또 다른 기독교’로 각인되었다.⁶⁾

쇼펜하우어와 인도 사상의 비교 연구사를 거슬러 올라가면, 1895년에 발표된 헤커(M. F. Hecker)의 『쇼펜하우어와 인도철학』(Schopenhauer und die indische Philosophie)를 보게 된다. 이후 지금까지 쇼펜하우어와 불교의 비교 연구물들이 발표되어 왔다. 이 가운데에는 쇼펜하우어와 불교의 차이점을 구명하려는 연구도 있다. 그러나 그러한 연구 성과에도 불충분한 점이 발견된다. 가령, 폴 드루아(Roger-Pol Droit)는 양자의 공통점뿐만 아니라 차이점도 지적인 소수의 연구가에 속하는데, 그가 제시하는 세 번째 공통점은 다음과 같다: “세 번째 공통점으로는 불교에서 말하는 아나타(anatta), 즉 무아를 들 수 있다. 개개인의 인간이나 사물에게는 고유한 성질, 즉 본질이라고 할 만한 것이 없다. 그러므로 무지에 의해 생겨나는 개별적인 자아에 대한 환상을 없애야 한다. 이 환상에서 깨어나면 모든 중생과 고통에 대해 연민을 느끼게 된다. 위에서도 보았듯이, 이 같은 관점은—이는 비단 불교에만 국한된 것이 아니라 인도의 다른 주요 철학 사조들에서도 발견된다—개별화 원칙의 환상으로부터 깨어나면 “인간은 더 이상 이기적으로 자기 자신과 타인을 갈라서 생각하려 들지 않으며, 타인의 모든 고통에 대해서 진정한 동정심(Mitleid)을 느낀다”고 말한 쇼펜하우어의 생각과 다르지 않다.”⁷⁾ 그러나 이 설명은 다음과 같은 문제가 있다: 우선, 불교의 무아론과 다른 인도 사상의 자아론을 동일시하고 있다. 둘째, 쇼펜하우어 철학에서 ‘개별화의 원리를 통찰하고 이로부터 벗어난다’는 것은 만유의 본질은 동일하다는 본질 인식을 의미하므로 불교의 반-본질주의와 상반된다. 불교는 ‘개별적인 자아를 지양하고 진아(眞我) 혹은 본체적 자아를 추구하는 사상’이 아니다. 폴 드루아가 공통점으로 제시하는 불교의 무아는 불교를 다른 인도 사상 및 쇼펜하우어 철학으로부터 가르치는 핵심으로서, 공통점이 아니라 차이점에 대한 논의에서 다루어져야 했다. 불교와 인도 사상, 그리고 쇼펜하우어 철학이 모두 동정의 윤리를 말하기에 유사한

6) 이에 관해서는, F. 르누아르(양영란 옮김), 『불교와 서양의 만남』(서울: 세종서적, 2002), 3장: ‘쇼펜하우어와 염세주의적 불교’(131-154쪽) 참고. 쇼펜하우어의 영향을 받은 독일 불교학자 올덴베르크(Hermann Oldenberg, 1854~1920)와 노이만(Karl Eugen Neumann, 1865~1915)은 불교를 기독교적 틀로 해석하였다. 이에 관해서는, 박용희, 「독일 불교학자들의 불교인식: 불교연구 초기단계 두 독일 문헌학자를 중심으로」, 『독일연구』 제36호, 2017 참고.

7) F. 르누아르(양영란 옮김), 『불교와 서양의 만남』, 143-144쪽.

사상들로 보일지라도, 우리는 상이한 심층 구조에서 발원하는, 동정심의 질적인 차이를 변별할 필요가 있다.

콘체는 “쇼펜하우어가 불교와 매우 유사한 정신으로 호흡했다”고 평가한 바 있다.⁸⁾ 그러나 필자는 쇼펜하우어 철학과 불교의 근본적 차이를 밝히는 데 주력하고자 한다. 이 과정에서 피상적 유사성이 아니라 근본적 유사성도 함께 드러난다.

불교는 초기불교에서 대승불교에 이르기까지 장구한 세월 동안 광대한 사상 체제가 축조되었으며, 문화권마다 다양한 형태의 불교가 꽃피웠다. 불교 교리들 중에서 지엽적인 교리나 특정 부과의 특정 이론을 쇼펜하우어와 비교하는 것은 본고의 목표가 아니며, 또 그러한 접근으로 ‘쇼펜하우어의 불교 이해에 오류가 있다’고 결론내리는 것은 쇼펜하우어에게는 공정치 못한 처사다. 쇼펜하우어는 평생 동안 당대에 축적되어간 유럽 불교학의 연구 성과들을 참조하였으며, 초기불교와 대승불교의 주요 경전의 존재를 일부나마 알고 있었다.⁹⁾ 그럼에도 그가 접한 당대 유럽 불교학의 깊이나 축적 수준이 오늘날 우리가 접하는 불교학에 미치지 못한다는 것은 당연지사다. 그의 주저인 『의지와 표상으로서의 세계』 초판이 출판되었을 당시, 즉 그의 철학의 근본 원리가 정립되었을 시점에는, 유럽 대륙에 특기할 만한, 특히 종합적인 불교 연구 성과는 거의 전무했던 시점이었다. 다시 말해, 쇼펜하우어 철학의 골조는 그가 불교를 본격적으로 참고하기 전에 이미 완성되어 있었다. 그는 그 이후에도 말년까지 자신의 근본 원리를 고수하였다. 그는 말년에도 불교를 자신의 철학 원리에 통합하는 데 역점을 두었을 뿐, 불교에 대한 이해가 깊어짐에 따라 자신의 관점을 수정한 적은 없었다. 이에 본고는 불교의 줄기나 잎이 아니라 뿌리에 집중할 것이다. 초기불교에서 발원하여 모든 불교 전통을 관통하는 근본 교리인 삼특상(三特相, tilakkhapa)[무상(無常, anicca)-고(苦, dukkha)-무아(無我, anattā)]에 열반을 더해, 무상-고-무아-열반을 쇼펜하

8) E. Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*(Mineola/New York: Dover Publ., 2003), p. 210.

9) 쇼펜하우어는 『자연에서의 의지에 관하여』, 「중국학」(*Sinologie*) 편 각주에서 유럽어로 저술된 불교연구물을 방대하게 소개한다(WN, S. 327). 그리고 그는 주저에서 『법구경』(*Dhammapadam*)(WWV II, Kap. 48, S. 730)과 슈미트(I. J. Schmidt)의 『대승과 반야바라밀』(*Ueber das Mahajana und Pradschna-Paramita*)을 언급하고 있다(WWV I, § 71, S. 508). 이는 그가 당대 유럽 불교학의 발전상을 따라가고 있었음을 방증한다.

우어 철학과 비교하면 양자 간 심층적 차이가 구명될 것이다. 필자는 무상-고는 쇼펜하우어의 염세주의에, 무아는 의지에, 열반은 의지의 부정에 대응시켜 불교와 쇼펜하우어 철학을 비교 고찰할 것이다. 그 전에 쇼펜하우어 철학의 골조를 구성하는 요소를 확인함으로써 이후 논의의 토대를 마련하고자 한다. 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계 I』 1판 서문에서 자신의 강론을 듣기 위한 선이해의 대상으로 “칸트 철학”을 지목한 후, 베다의 우파니샤드에 대한 이해가 겸비되어 있다면 독자로서 최적의 준비를 갖춘 것이라고 말한다.¹⁰⁾ 쇼펜하우어는 기독교 철학자임을 자인(自認)하는바, 필자는 쇼펜하우어 철학의 골조를 칸트적 요소, 기독교적 요소, 우파니샤드적 요소로 대분하여 논의할 것이다.

II. 쇼펜하우어 철학의 구성 요소

1. 칸트적 요소: 현상과 물자체의 구분

쇼펜하우어에 따르면 “칸트의 최대 공적은 현상을 물자체로부터 구분한 것이다.”¹¹⁾ 쇼펜하우어는 현상과 물자체의 구분이라는 칸트의 유산을 자신의 철학의 뼈대로 삼아 ‘의지의 형이상학’을 정립한다. 이로써 독일 근대철학에서 칸트-쇼펜하우어 계보가 형성되는데, 칸트는 ‘선의지의 형이상학’을, 쇼펜하우어는 ‘살려는 의지의 형이상학’을 정립한다. 쇼펜하우어는 물자체가 유기체를 통해 ‘살려는 의지’로 개시된다고 보고 이를 무기물에까지 확장하여 ‘형이상학적 의지’를 정립한다.

현상과 물자체의 구분을 요체로 하는 칸트의 선험적 관념론을 해석하는 방식은 칸트학자들 사이에서 ‘인식론적’ 접근[이중적 관점]과 ‘존재론적’ 접근[두 세계론]으로 대분된다.¹²⁾ 이중적 관점은 두 세계론과 달리 현상과 물자체를 ‘하나의’

10) WWV I, S. 11.

11) WWV I, Anhang: *Kritik der Kantischen Philosophie*, S. 514.

12) E. Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*(New York: Cambridge Univ. Press, 2014), pp. 317-318.

실재의 두 면으로 보는 입장인바, 두 가지 해석 방식은 실재를 하나로 보느냐 두 개로 보느냐는 입장 차이이다. 요컨대 현상과 물자체에 대한 존재론적 관계 설정의 문제다.

칸트 철학은 선험적 감성론에서 시작하여 도덕형이상학을 거쳐 도덕신앙으로 종결된다. 그리고 칸트의 도덕신앙은 도덕을 통한 신의 요청으로 귀결되므로 ‘요청신앙’이라 할 수 있다. 칸트철학은 요청신앙이라는 측면에서 보면 두 세계론을 지지하는 듯 보이나, 신과 영혼은 어디까지나 실천이성의 요청 대상일 뿐이지 사변이성의 직관 대상이 아니요, 지성의 구성 대상도 아니다. 다시 말해 칸트철학에서 신과 영혼은 이론이성의 적극적 실재물이 아니다.

칸트철학을 전통철학으로부터 변별하는 핵심은 “사고방식의 변혁된 방법”(die veränderte Methode der Denkkungsart)이며 이 방법의 본질은 “이중적 관점”(doppelte Gesichtspunkte)으로 요약된다(KrV, Vorrede, BXVIII-XIX). 쇼펜하우어는 칸트로부터 이중적 관점의 세계 독해법을 물려받았다. 여기에서 우리는 쇼펜하우어는 “내재”(Immanenz)를 주장하며 “이 인식 가능한 현실 세계”를 철학적 고찰 대상으로 삼았음을 주목해야 한다; 그는 “절대적인 것”, “무한한 것”, “초감성적인 것” 따위를 논하며 “공허한 허구의 끝없는 영역”을 추구하지 않았다.¹³⁾ 물자체로서의 의지는 현상계로부터 독립된 별종의 존재론적 실체가 아니다.—쇼펜하우어의 의지의 형이상학은 내재주의에 입각한 경험형이상학이며 풍부한 현상을 철학적 고찰의 재료로 삼아 현상의 심층 의미를 탐구하는 ‘현실론’이다.

2. 기독교적 요소: 원죄와 은총의 나라

쇼펜하우어는 『여록과 보유Ⅱ』 14장 163절에서 자신의 기독교관을 압축하고 있다.¹⁴⁾ 그는 “나의 윤리학과 유럽 철학의 모든 윤리학의 관계는 신약과 구약의 관계와 같다, 이러한 관계에 대한 교회의 개념에 따른다면”이라고 운을 뗀 뒤, “이러한 의미에서 나의 가르침을 진정한 기독교 철학이라고 부를 수 있을 것이다”라며 끝맺고 있다. 쇼펜하우어에 따르면 신약은 “은총의 나라”로 가는 길로 “신앙,

13) WWV I, § 53, S. 345.

14) PPⅡ, Kap. 14, § 163, SS. 341-342.

이웃사랑, 그리고 자기 자신의 철저한 부정”을 설교하며, 그 고유한 정신은 “금욕 정신”(der asketische Geist)인바, 이 정신이 바로 “삶의 의지의 부정”이다. 이어 그는 구약에는 “율법의 지배”, “활동을 통한 정당화”, “죄와 죽음의 지배”를, 신약에는 “은총의 지배”, “중개자에 의한 구원”, “그리스도 안에서 영생”을 배속시키고, 구약에서 신약으로의 이행은 순전히 도덕적인 덕에서 삶의 의지의 부정으로 이행함과 같다고 말한다. 결국 쇼펜하우어는 신약의 교설을 자신의 윤리학의 귀결인 의지의 부정과 동일시하고 있다.

쇼펜하우어는 본 절에서 구약은 “순전한 유대교(적나라한 전체적인 유신론)”라며 자신의 철학과 일치하는 것은 신약이라고 못 박고 있다. 그에게 구약의 전체적인 유신론은 곧 낙관주의를 의미한다. 그렇다면 그는 구약을 전적으로 폐기하는가? 아니다. 그는 구약이 자신의 사상과 합치하는 유일한 교리는 “인간의 타락이라는 신화”(Der Mythos vom Sündenfall)으로 보고 이 원죄설에 “형이상학적인—다만 우의적이긴 하지만—진리”를 부여한다.¹⁵⁾ 그럼 그 “형이상학적인 진리”란 무엇인가? 우리는 이에 대한 명시적인 해답을 주저 I에서 발견할 수 있다: “참으로 원죄설(의지의 긍정)과 구원설(의지의 부정)은 위대한 진리인바, 기독교의 핵심을 이루는 것이다 따라서 우리는 예수 그리스도는 언제나 생의 의지의 부정의 상징 혹은 인격화로 파악해야 하며”¹⁶⁾ 쇼펜하우어에 따르면 원죄설은 의지의 긍정이라는 형이상학적 진리를 웅변하는 것이다. 나아가 신약은 “제1의 신성”이며, 신비주의자들은 “제2의 신성이다.”¹⁷⁾

이상의 논의에서 ‘쇼펜하우어의 기독교관’을 정리하면 다음과 같다:

쇼펜하우어의 기독교관		
구약	신약	신비가들
원죄설	은총의 나라	신과의 합일
의지의 부정 = 금욕주의		
의지의 부정의 상징 · 인격화 = 예수		

15) WWV II, Kap. 46, S. 679.

16) WWV I, § 70, S. 501.

17) WWV I, § 68, S. 479.

3. 우파니샤드적 요소: tat tvam asi

쇼펜하우어는 아마 서구 근대 철학자들 가운데 인도철학 연구에 진지하게 착수한 최초의 인물일 텐데, 또한 자신의 형이상학에서 의지에 주요한 위상을 부여한 철학자였다. 그가 제안한 의지 개념은 우파니샤드의 자아 개념과 동일한 것이며, 내적 통제자이다, 그리고 이 개념의 “대 확장”(great extension)으로 세계의 만유를 포괄하였다. 그는 심지어 우파니샤드의 저 유명한 공식 tat tvam asi (“그것이 곧 그대이니라”)를 인용하였다. 우파니샤드에서 자아는 중국에는 도덕적 절대자와 합일한다고 생각된다는 점에서 목표 지향적인데 반해, 쇼펜하우어에게 의지는 비합리적 힘, 궁극의 목표나 계획 없이 작동하는 맹목적이고 분투하는 힘이다. 이리하여 의지는 끊임없이 투쟁과 긴장을 낳는다. 이는 쇼펜하우어의 극도로 염세적인 세계관의 내용이다. 그는 두 가지 개념들—하나는 우파니샤드적 개념이고, 다른 하나는 불교적 개념—을 가공하여 결합하였고, 이리하여 각각의 정신을 모두 유실하였다.¹⁸⁾

칼루파하나의 이러한 분석에는 쇼펜하우어의 불교관이 우파니샤드적 요소로 인해 왜곡되었다는 귀결이 내장되어 있다. 쇼펜하우어는 내감에서 발견한 의지를 물자체로 규정하고 만유의 본질로 확장하였다.—이를 칼루파 하나는 “대 확장”이라는 말로 표현하였다. 쇼펜하우어의 의지의 형이상학은 우주의 모든 현상과 만유를 총괄하는 ‘대통일 이론’이다. 칸트의 물자체는 복수로 표기되기도 하여 다분히 로크적 자취를 남기고 있으나, 쇼펜하우어의 물자체 개념은 칸트보다 물자체 규정에 더욱 철저하여 개별화의 원리[시간 및 공간 형식]에서 자유로운 ‘단일한’ 우주적 힘이다.

쇼펜하우어는 “*Tat tvam asi!*”를 자신의 철학의 주요 원리에 해당하는 “개별화의 원리를 통찰하는 것”(die Durchschauung des *principii individuationis*)으로 전용한다; 개별화의 원리라는 장벽을 뚫고 만물의 본질은 곧 나의 본질과 같다는 전향적인 인식이 일어나면, 이러한 인식은 생의 의지의 완전한 포기과 “모든 사랑(아가페, 카리타스)은 동고이다”(Alle Liebe(αγάπη, caritas) ist Mitleid)의 실천

18) D. J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism* (Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 1995), pp. 47-48.

으로 이어진다.¹⁹⁾

Ⅲ. 쇼펜하우어 철학의 프리즘을 통한 불교

1. 염세주의와 고성제(苦聖諦)

사실, 쇼펜하우어 철학과 불교가 정말로 같은 공기를 호흡하는 사상들이라는 문제는 논란의 여지가 있을 수 있다. 쇼펜하우어는 세간의 현존에 관해 불교가 염세관을 견지했다고 자주 강조하나, 그의 매우 심각한 세계관과 비교할 때, 불교는 대체로 쾌활한 것 같다. 산스크리트어 *duḥkha*—붓다의 사성제의 첫 번째 진리에서 실존은 이것으로 대표된다—는 보통 ‘고통’ (suffering)으로 번역되지만, 그것은 또한 ‘불안’ (unrest)이라는 함축도 있다. 사실, 첫 번째 진리는 삶의 무상함과 이것이 어떻게 인간에게 내적 평화를 앗아가는지에 관한 것이다. 확실히, 이것은 쇼펜하우어가 말한 것에 반대되지는 않지만, 그의 학설의 특징인 삶에 대한 순전한 혐오는 없다.²⁰⁾

불교에서 고의 진리는 무상의 진리와 연계된다.—아벨젠은 지금 이를 지적하고 있다. 라홀라에 따르면 “불교에서 괴로움은 일반적 의미에서의 고통이 아니라 ‘무상한 것이면 무엇이든 괴롭다’라는 의미에서의 괴로움이다.”²¹⁾ 칼루파하나 역시 같은 취지로 말한다: “이 세상이 무상하다는 사실로부터 모든 것을 불만족스럽다 (*dukkha*)는 것이 도출된다. 두카 *dukkha*라는 단어는 문맥에 따라 문맥에 따라 ‘아픔’, ‘괴로움’, ‘고통’ 등으로 다양하게 번역된다. 그러나 예를 들어 오온五蘊에 대한 집착 (*pañc’ upādānakkhandha* [五取蘊])은 두카라는 맥락에서 그 용어는 ‘불만족스럽다’의 의미로 보다 넓게 쓰인다. 바로 이 사실을 간과했기 때문에 일부 서

19) WWV I, § 66, S. 464.

20) Peter Abelsen, “Schopenhauer and Buddhism”, in *Philosophy East & West*, vol. 43 (Univ. of Hawaii Press, 1993), p. 255.

21) 월폴라 라홀라 (전재성 역저), 『붓다의 가르침과 팔정도』 (서울: 한국빠알리성전협회, 2002), 46 쪽. MN. I, 90: “무상한 것이면 무엇이든 괴롭다.” (*yad aniccaṃ taṃ dukkham*)

구의 해석자들은 불교를 염세적이라고 간주했던 것 같다.”²²⁾

쇼펜하우어 역시 우리의 생애 무상의 진리를 관철한다. 그는 1806년 11월에 모친에게 보낸 서신에서 다음과 같이 말한다: “..... 덧없는 삶에서 그 어떤 것도 원래대로 버틸 수 없을 것입니다. 끝나지 않는 고통도 없고, 영원한 기쁨도 없고, 영속적인 인상도 없고, 지속적인 열광도 없고, 고원한 결의도 없습니다.—이것이 삶에 타당하겠지요. 일체는 시간의 흐름 속에서 해체됩니다.”²³⁾

아벨젠에 따르면 무상성은 불교와 쇼펜하우어 철학의 공약수로 인정되지만, “삶에 대한 순전한 혐오”는 그렇지 않다. 삶에 대한 혐오와 그로 인한 삶의 의지의 부정을 노래하는 쇼펜하우어에 의해 당대 유럽에서 불교는 ‘염세적인 종교’로 이해되기에 이른다. 쇼펜하우어에게 염세주의는 단순히 인생관에 그치는 것이 아니라 곧 종교관이다.—그에게 “모든 종교의 근본적 차이”는 유신론/다신론/범신론/무신론이 아니라 낙관주의/염세주의에 있다.²⁴⁾ 쇼펜하우어에게 종교를 변별하는 준거는 신의 유무(有無)나 일다(一多)가 아니다; 종교의 본질은 오로지 낙관주의/염세주의라는 준거와 관련된다. 이는 신의 위상 문제를 도외시한 채 모든 종교를 염세적 특성의 유무로 환원하는 사상이다. 쇼펜하우어에 따르면 기독교·브라만교·불교는 염세적인 종교인 데 반해, 유대교·이슬람교는 낙관적인 종교다. 이러한 환원론은 동시에 강력한 통합론인바, 그는 참된 기독교에는 인도의 혈통이 있다는 결론에 이른다. 필자의 이러한 분석은 제너웨이의 논지와 일치한다: “염세적인 즉 ‘세계를 부정하는’ 종교는 신약 기독교 (적절히 해석된다면), 브라만교, 그리고 불교다. 쇼펜하우어는 이 세 종교들을 너무나도 강력하게 동화시키다 보니 신약은 분명히 ‘어떤 식으로든 인도에서 기원했을 것이다(P2 380-1/H. 6, 404-5)’라고 확신한다.”²⁵⁾

22) 칼루파하나(나성 옮김), 『불교철학: 역사분석』(서울: 이학사, 2019), 78쪽.

23) Hrsg. A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: Mensch und Philosoph in seinen Briefen*, S. 15: “.....nichts soll standhalten in vergänglichem Leben. Kein unendlicher Schmerz, keine ewige Freude, kein bleibender Eindruck, kein dauernder Enthusiasmus, kein hoher Entschluß, der gelten könne fürs Leben. Alles löst sich auf im Strom der Zeit.”

24) WWV II, Kap. 46, S. 677.

25) C. Janaway, “Schopenhauer’s Pessimism”, in C. Janaway(ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*(New York: Cambridge Univ. Press, 1999), p. 320. 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계 II』 41장에서 다음과 같이 말한다: “신약 기독교는 그러한 교리가 있다, 왜

이러한 통합적 사고에 따르면 ‘불교는 본질적으로 기독교적이다’라는 귀결이 도출될 수밖에 없다. 그러나 쇼펜하우어는 이러한 귀결을 비판적으로 고찰하지 않았다. 불교는 신이라는 최고존재자를 인정하지 않는다는 점에서 기독교와 동화 불가능한 근본적인 상위가 있다. 구약과 신약, 정통과 이단, 종파를 막론하고 기독교의 핵심 중의 핵심은 유일신이라는 최고존재자를 숭앙하는, 유대교 혈통의 종교라는 점이다. ‘절대유일신의 현존’에 대한 믿음은 ‘사막종교’(desert religions)라 일컬을 수 있는 유대교·기독교·이슬람교의 뿌리다. 신의 현존을 부정하거나 회의하는 입장은 근본적으로 사막종교와 통합될 수 없다. 양자의 입장은 화해불가하다. 쇼펜하우어의 염세주의는 의지의 부정[금욕주의]으로 귀결되는 가운데 은총, 원죄, 신과의 합일 등의 개념들과 내밀하게 얽혀 있다. 그러나 그러한 신학적 개념들은 불교 전통에서는 결여된, 매우 낯선 것들이다.

이처럼 쇼펜하우어 철학은 의지의 부정이라는 귀결에서는 불교와 큰 차이를 드러내지만, 양자는 공히 고통의 현실에 대한 예민한 감수성에서 출발한다. 삶의 근원적 슬픔과 부조리를 느끼지 못하는 ‘실존론적 마비’ 상태에 있는 자들은 쇼펜하우어 철학과 불교에 입문하지 못한다. 사실 인간 실존의 고통에 대한 인식, 혹은 고통에 대한 실존적 자각은 불교를 포함하여 인도 사상의 출발점이다.²⁶⁾ 이 점에서 쇼펜하우어 철학의 등장은 같은 어족에 속하는 유럽 철학과 인도 사상을 ‘고성제(苦聖跡)의 문화권’으로 사상적으로 통합한다는 의의가 있다. 쇼펜하우어는 서구의 유구한 전통인 유신론과 목적론적 세계관을 파기하고 고통의 현실을 여실히 폭로함으로써 유럽이 인도와 만날 수 있는 가교 역할을 한 셈이다.

실존의 고통을 원점으로 하여 고통으로의 해방을 추구한다는 점에서 쇼펜하우어 철학은 인도 사상과 동종적이지만, 무신론적이며 절대자 개념을 배격한다는 점에서 불교에 가장 친화적이다. 그러나 쇼펜하우어는 불교가 철저한 무신론 종교임을 알고 있었음에도 불구하고²⁷⁾, 불교가 형이상학적 담론을 회론으로서 배격하고, 무신론적 입장을 견지한 이유를 이해하지 못한 것으로 보이며, 또 실제로

냐하면 신약 기독교는 그 정신이 인도적이며 따라서, 십중팔구는, 인도에서 기원했을 터이기 때문이다. 물론 이집트를 경유해서였을 것이다(WWV II, Kap. 41, S. 572).” 이 구절에서 “그러한 교리”란 “영생론”(Unsterblichkeitslehre)를 가리킨다.

26) 권오민, 『인도철학과 불교』(서울: 민족사, 2006), 27-30쪽 참고.

27) WSG, § 34, S. 142.

그의 저작들에서 이에 대한 논설을 찾아볼 수 없다. 그 이유는 쇼펜하우어의 염세주의와 불교의 고성제를 결정적으로 가르는 것이다: 불교는 유일신·절대자·영혼과 같은 형이상학적 주제는 인간의 가장 강력한 집착 대상으로서 인간만이 겪는 고통의 근원임을 간파했다.—불교가 브라만교를 거부한 연유는 여기에 있다. 불교에서 불 때, 우파니샤드가 추구하는 자아[영혼]—브라만[절대자]의 합일이라는 목표야말로 인간만이 앎는 형이상학적 질병이다. 자아와 절대자를 형이상학적 실체로 상정하고, 이를 발견하려는 노력은 인간의 또 다른 강렬한 갈애에서 비롯된 것이다. 그렇다면 그 갈애의 본질은 무엇인가?

이에 대한 대답으로 라홀라의 분석을 인용하고자 한다: “인간 내부에 심리적으로 깊이 뿌리박힌 두 가지의 관념, 곧 자기보호와 자기보존이라는 것이 있다. 자기보호를 위해서 인간은 신을 창조하고 어린아이가 부모에 의존하듯이 그에게 자기의 보호와 안전과 안녕을 위탁하는 것이다. 또한 인간은 자기보존을 위해서 영원히 살 수 있는 불멸의 영혼인 아트만이라는 사상을 만들어냈다. 무지와 나약함과 두려움과 욕망 속에서 인간은 자기를 위로할 그러한 두 가지를 필요로 했던 것이다. 그리고는 인간은 그 두 가지에 깊이 빠져드는 것이다. 붓다에 의하면 신이나 영혼이라는 우리의 관념은 환상이며 공허한 것이다. 이론적으로 고도로 발달되어 있다고 하더라도 그것들은 복잡한 형이상학이나 철학의 옷을 입고 있는 극도의 미묘한 정신적 투영에 불과하다.”²⁸⁾ 칼루파하나 역시 “우파니샤드의 ‘자아’ 이론은 자기 보존이라는 인간의 뿌리 깊은 갈망을 만족시키기 위한 것이다”²⁹⁾라고 말한다.

불교가 우파니샤드의 틀을 파기했다는 것은 인간 현존재에게 형이상학적 환영을 완전히 걷어내 그로 하여금 고성제를 철저히 인식하도록 유도하였음을 의미한다. 쇼펜하우어의 염세주의는 고성제의 철저한 인식에는 이르지 못한다.—그의 염세관은 의지의 부정에 이르러 불교를 기독교 및 우파니샤드와 동질적으로 취급함으로써 불교의 고성제가 보여주는 인식의 깊이를 은폐하는 역효과를 내고 있다.

28) 월폴라 라홀라(전재성 역서), 『붓다의 가르침과 팔정도』, 150-151쪽.

29) 칼루파하나(나성 옮김), 『불교철학: 역사분석』, 80쪽.

2. 의지와 무아

쇼펜하우어 철학에서 의지(Wille)는 만유의 본질로서 형이상학적 위상을 지니는 데 반해, 불교의 무아(無我, anattā)는 그러한 본질이나 실체가 없다는 교설이다. 이 점에서 양자는 사상의 골격에서 정면으로 상충한다. 쇼펜하우어 철학은 ‘무엇-물음’(Was-Frage), 즉 ‘본질 물음’에 천착하는 본질주의다. 그러나 불교는 반-본질주의(anti-essentialism)·반-실체주의(anti-substantialism)를 표방한다. —이는 불교의 핵심 교의인 연기(緣起, paṭiccasamuppāda)의 이치에서 비롯된다.

쇼펜하우어에 따르면 “세계에 대한 참된 철학적 고찰방식, 즉 우리에게 세계의 내적 본질을 인식하는 법을 가르쳐주고 그래서 현상을 넘어가게 하는 것은, 바로 세계에 대해 어디로부터(Woher) 그리고 어디로(Wohin) 그리고 왜(Warum)를 묻는 것이 아니라, 언제 어디서나 무엇(Was)만을 묻는 것이다.”³⁰⁾ 이 구절에서 우리는 쇼펜하우어가 철학적 탐구의 좌표를 세계의 시원과 목적에 두지 않고, 오로지 세계의 본질에 두고 있음을 알 수 있다. 한편 그는 “세계의 악의 기원이라는 문제의 답은 세계의 기원이라는 문제의 답과 일치한다”³¹⁾고 말하며, 더군다나 “세계창조자이자 물자체로서의 의지”(der Wille als Weltschaffendes, als Ding an sich)³²⁾라는 표현을 쓴다.

쇼펜하우어 철학은 경험에서 출발하는 경험형이상학이다: “나는 경험과 자연적으로 만인에게 주어진 자기의식에서 출발하여 의지라는 유일한 형이상학자로 귀결하고, 따라서 상승적·분석적 길을 취한다는 것이다.”³³⁾ 쇼펜하우어의 철학함은 누구나 자기의식에서 발견할 수 있는 의지활동(Willensaktes), 다시 말해 내감의 미시적 현상인 의욕(Wollen)을 “유일한 형이상학자”(das einzige Metaphysische)로 확장하는 길을 간다. 이는 내감의 미시적 경험을 실마리로 하여 세계의 본질을 추궁하는 방법이다. 그러나 그는 상승적·분석적 길과 어울리지 않는, 다분히

30) WWV I, § 53, S. 346.

31) WWV II, Kap. 50, S. 754.

32) WWV I, Anhang: *Kritik der Kantischen Philosophie*, S. 614.

33) WWV II, Kap. 50, S. 754.

브라만교적인 “세계창조자로서의 의지”라는 표현을 쓰고 있다.³⁴⁾ 이 표현으로 인해 쇼펜하우어의 의지의 형이상학은, 반-본질주의 입장을 견지하고 세계의 기원을 알 수 없다고 보는 불교에서 상당히 멀어지게 된다.

다른 한편으로 쇼펜하우어의 본질주의는 내용 면에서 우파니샤드와 일치하지 않는 점이 있다. 쇼펜하우어 철학에서 본질은 부정[기각] 대상이지만, 우파니샤드에서 본질은 합일 대상이다. 니콜스는 물자체, 곧 궁극적 실재를 세계의 무한한 고통의 근원으로 보는 쇼펜하우어의 관점이 브라만(Brahman)을 성스러운 힘으로서 모든 가치의 근원이면서 진·선·미의 핵으로 보는 베단타의 불이론(Advaita)의 관점과 양립할 수 없음을 지적한다.³⁵⁾ 세계의 본질로서의 의지를 세계에 편만한 고통의 근원으로 보는 세계관에서는 해탈을 위해 그러한 본질을 기각해야 한다는 결론에 이른다. 세계의 본질로서의 의지를 논의의 편의상 절대자라고 할 때, 쇼펜하우어가 말하는 의지의 부정은 절대자의 파기를 의미한다는 점에서 그는 불교에 친화적이다.

쇼펜하우어는 서구의 본질주의 전통을 따라 인간과 세계의 본질을 추궁했지만, 영혼 개념을 파기하고³⁶⁾ 무신론적 사유를 전개하며 목적론적 세계관을 폐기했다는 점에서 불교에 친화적이다. 쇼펜하우어 철학과 불교에서는 나의 존재가 합일해야 할 절대자나 유일신이라는 거대 목적이 상정되지 않는다³⁷⁾; 그러므로 양자에

34) 이와 관련하여, 무유가(Nāsadiya-sūkta)에 대한 칼루파하나의 분석 참고. 칼루파하나(김종욱 옮김), 『불교철학의 역사: 연속과 불연속』(서울: 운주사, 2008), 26-34쪽.

35) M. Nicholls, “The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer’s Doctrine of the Thing-in-Itself”, in C. Janaway(ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*(New York: Cambridge Univ. Press, 1999), pp. 181-187 참고.

36) WWV II, Kap. 18, SS. 231-233.

37) 우리는 대승불교가 무르익었을 시기에, 다시 말해 대중들에게 한창 각광받은 시기에 힌두교적인 요소가 침입하기 시작한 것을 알고 있다. 절대주의적인 사유가 등장하기 시작한 것이다. 그럼에도 그것이 불교의 근본정신에까지 완전히 침투한 것은 아닌 것 같다. 이에 관해서는, 칼루파하나(김종욱 옮김), 『불교철학의 역사: 연속과 불연속』, 17장: 법화경과 개념적 절대주의의 참고. “『법화경』이 지닌 종교적인 호소력은 종종 『바가바드기타』에서 나라야나Nārāyaṇa를 표현한 것—가장 경광된 지고의 지배자, 세상에 빛과 생명을 주는 자—과 비교될 수도 있으나, 이 두 가지 묘사는 그 의도에서 전혀 상이하다. 『바가바드기타』는 고집불통인 아르주나Arjuna로 하여금 자신을 포함한 전 우주가 전능하신 신의 창조물이라는 점을 깨달음으로써 의무 개념을 받아들이게끔 하는 데 관심이 있는데 반해서, 『법화경』에서의 붓다는 그런 역할을 전혀 하지 않는다(366-367쪽).

는 박티(bhakti) 신앙이 발붙일 곳이 전무하다.—이는 힌두교가 우파니샤드를 거쳐 『바가바드기타』의 박티 신앙으로 귀결된 것과 대조적이다. 이처럼 쇼펜하우어 철학은 무신론적이라는 점에서 불교에 친화적이지만, 그는 불교의 무신론이 연기론의 필연적 귀결이라는 점을 간취하지 못한다. 다음 구절은 그 단적인 예다: “전술한 역사—철학자들과 역사—찬미자들은 그렇기 때문에 순진한 실재론자들이며, 게다가 낙천주의자들이자 행복주의자들이므로, 천박한 부류이자 필리스틴인들의 화신이며, 더군다나 나쁜 기독교인들이기도 하다; 왜냐하면 기독교의 참된 정신이자 핵은, 브라만교와 불교에서도 그러하듯이, 세속적 행복의 덧없음에 대한 인식, 그러한 행복에 대한 완전한 경멸과 완전히 다른 종류의, 실로, 정반대로 정립된 현존재로의 전회이기 때문이다: 이것이야말로, 나는 말하건대, 기독교의 정신이자 목적이며,; 그러나 그것은, 그들이 생각하는 것과 달리, 일신교가 아니다; 그러므로 바로 **무신론적인**(필자 강조) 불교가 기독교에 훨씬 더 가까이 동종적이다, 낙천의적인 유대교와 그 변이인 이슬람교보다도.”³⁸⁾ 쇼펜하우어에게 “무신론적인 불교”는 염세주의-낙천주의라는 이분법적 규정에 따라 유신론적-낙천주의적인 유대교와 대척적인 종교로서, 즉 ‘무신론적-염세주의적인 종교’로 규정될 따름이다.

불교의 무아론은 본체적 자아로서의 영혼을 인정하지 않는다. 그러므로 영혼 개념에 필연적으로 동반되는 절대자/신이라는 개념 역시 파기된다. 쇼펜하우어 역시 영혼 개념을 파기했으나, 인간 현존재가 내장한 생의 의지를 그의 본질로 규정함으로써 ‘의지의 형이상학’을 주창하였다. 그에 따르면 의지가 생의 고통의 근원이다. 본질주의적 관점에 기초하는 쇼펜하우어의 염세관은 의지의 전면적 폐기나 삶의 완전한 부정을 통한 구원이라는 엄혹한 구원론으로 치닫게 된다.

3. 의지의 부정과 열반

쇼펜하우어가 내감의 미시적 경험에서 발견한 의욕을 형이상학적 의지로 승격함으로써 초래된 효과는 고통의 현실과 구원이라는 주제의 심층에까지 미친다. 우선 칼루파하나의 주장을 들어보자: “우파니샤드적 관점은 그 성격이 보다 낙관

38) WWV II, Kap. 38, S. 522.

적이다, 반면에 쇼펜하우어의 저 논의의 공식화는 철저한 염세주의를 띤다. 불만족스러움 혹은 고통에 대한 불교의 개념은 모든 성향적으로 조건지어진 (saṅkhata) 현상에 한정되는데 반해, 쇼펜하우어는 고통을 보편적 현상으로 전환하였다.”³⁹⁾ 고통을 보편적 현상으로 전환했다는 것은 고통을 우주적 차원의 고통으로 확장함을 의미한다. 이는 “불교의 고에 본체론적 의미를 부여한 것이다.”⁴⁰⁾ 쇼펜하우어 철학은 세계를 현상과 물자체로 구분하는 선험적 관념론이지만, 불교는 철저한 경험주의다.

고통의 근원을 인간 현존재 및 세계의 본질로 규정하면, 고통으로부터 벗어나는 길은 ‘본질 폐기’일 수밖에 없다. 쇼펜하우어는 본질 폐기를 ‘의지의 부정’이라고 표현한다. 의지의 부정은 몸의 부정으로 귀결된다, 왜냐하면 몸은 의지의 객관화이기 때문이다. 성욕은 모든 의욕 중 가장 강렬한 욕망이므로 의지의 부정, 곧 몸의 부정의 핵심은 성욕의 완전한 폐기다; 성욕의 불이 꺼지면 인간은 “순수의 상태”에 돌아가게 된다.⁴¹⁾ 쇼펜하우어는 “구원의 길”(Heilsordnung)에서 성욕의 멸절이 선결 조건이자 가장 중요한 요건임을 강조하고 있다. 또한 그는 성욕에서 벗어난 상태를 “순수”(Unschuld)한 상태로 규정하는데, 순수는 곧 죄(Schuld)를 짓지 않음이다. 쇼펜하우어에 따르면 인간 현존재는 아담의 자식들로서 성욕의 긍정이라는 원죄를 이어받고 있다⁴²⁾; 그리고 우리가 아담으로부터 이어받은 원죄는 “생식”(Zeugung)을 통해 계속된다.⁴³⁾

이처럼 쇼펜하우어는 기독교 신학에 입각하여 성욕의 긍정은 인류의 태고의 죄라는 강한 본질주의적 해석을 취한다. 이러한 해석에 따르면 우리는 더 이상 죄를 짓지 않기 위해서 성욕을 멸절시켜야 한다. 성욕의 멸절과 함께 생식 활동이 중단되면 새로운 고통과 원죄가 세대를 거치며 지속되는 흐름을 끊을 수 있다. 그러므로 성욕의 부정은 그 자체로 “의지의 자발적인 자기 지양”이다.⁴⁴⁾ 쇼펜하우어의 구원론을 정리하면 다음과 같다: **고통의 근원으로서의 의지=인간 현존**

39) D. J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, p. 48.

40) 김용옥, 『스무살, 반야심경에 미치다』(서울: 통나무, 2019), 125쪽.

41) WWV II, Kap. 49: *Heilsordnung*, S. 747.

42) WWV I, § 60, S. 410.

43) WWV I, § 70, S. 500.

44) WWV I, § 62, S. 416.

재의 본질→본질 폐기=의지의 부정→몸의 부정→성욕의 멸절⇒금욕주의.

이처럼 본질주의에 기초하여 성욕의 멸절에 초점을 둔 금욕주의는 고행주의라는 극단으로 치닫기 쉽다:

그는 의지 자체를 억제하는 것과 마찬가지로 의지의 가시성이자 객관화인 신체를 억제한다. …… 그리하여 그는 단식하고, 나아가 금욕과 고행을 하는데, 이는 끊임없는 고통과 고통을 통해 의지를 더욱 더 분쇄하고 죽이기 위해서다; 그는 의지를 자기 자신 및 세계의 고통스러운 현존의 원천으로 인식하고 혐오한다. — 마침내 죽음이 찾아와 의지의 이 현상을 해소할 때—의지의 본질은 여기에서, 자기 자신을 자유롭게 부정함으로써, 이미 오래전에, 이 신체의 생기로써 현상한 미약한 잔재를 제외하고, 사멸하였다—죽음은 고대하던 구원으로서, 대단히 환영하며 기쁘게 받아들여지게 된다. 이제 죽음과 함께 끝나는 것은, 다른 경우와 달리, 현상만이 아니라, 여기 현상에서 그리고 현상을 통해서만 미약하게 현존했던 본질 자체가 폐기된다; 의지의 이 미약한 현존은 부서지기 쉬운 마지막 유대도 끊어버리고 마는 것이다. 이렇게 끝나는 자에게는 동시에 세계도 끝난다.⁴⁵⁾

우리는 이 구절에서 쇼펜하우어의 본질주의가 본질을 폐기하기 위한 고행주의로 경도되고 있음을 확인할 수 있다. 쇼펜하우어는 위 구절에 이어 이러한 삶이 그리스도교와 힌두교와 불교의 성자들과 그 밖의 다른 성자들의 삶이라고 규정한다. 그러나 본질 폐기를 위한 고행은 ‘비존재/단멸의 욕망’일 수 있다. 불교는 이를 무유애(無有愛, vibhava-taṇhā)로 규정하며 욕애(欲愛, kāma-taṇhā), 유애

45) WWV I, § 68, S. 473: “Wie den Willen selbst, so mortificirt er die Sichtbarkeit, die Objektität desselben, den Leib: …… So greift er zum Fasten, ja er greift zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, den er als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daseyns erkennt und verabscheut. — Kommt endlich der Tod, der diese Erscheinung jenes Willens auflöst, dessen Wesen hier, durch freie Verneinung seiner selbst, schon längst, bis auf den schwachen Rest, der als Belebung dieses Leibes ershien, abgestorben war; so ist er, als ersehnte Erlösung, hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Andern, bloß die Erscheinung,; sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, welches hier nur noch in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Daseyns hatte; welches letzte mürde Band nun auch zerreißt. Für Den, welchr so endet, hat zugleich die Welt geendigt.”

(有愛, bhava-taṇhā)와 더불어 해탈을 가로막는 강력한 갈애(渴愛, taṇhā)로 본다.⁴⁶⁾

불교의 갈애론을 쇼펜하우어의 의지론을 통해 이해하면, 유애는 생존에 대한 갈망 즉 살려는 의지에 해당하며, 욕애(감각적 쾌락에 대한 갈애)는 성욕으로 압축된다. 마지막으로 무유애의 경우, 쇼펜하우어는 자살을 의지의 긍정 현상으로 본다는 점에서, 그를 무유애를 전적으로 찬미하는 사상가로 볼 수는 없다. 그러나 다른 한편으로 의지의 부정이 곧 성욕의 멸절과 함께 신체의 완전한 부정을 의미하는 죽음으로 귀결된다는 점에서 그리고 이 사태가 본질 폐기로 이해된다는 점에서 다분히 무유애에 근접한다. 위 구절에서 나타나듯이, 본질 폐기는, 필연적으로, 의지를 압살하기 위해 의지의 객관화인 신체를 압살하는 것, 즉 “고행”(Selbstpeinigung)으로 치닫게 된다.—고행주의는 본질주의의 필연적 귀결이다. 반-본질주의를 표방하는 불교가 고행주의를 또 하나의 극단으로 배격한 것도 필연적 귀결이다. 그는 불교가 브라만교와 달리 “엄혹하고 과도한 금욕주의”에서 벗어난 종교임을 언급하나⁴⁷⁾, 불교가 금욕주의를 경계한 근원적 이유를 통찰하지는 못한 것 같다.

한편 불교 역시 생존 욕구, 살려는 의지에 주목한다. 라홀라는 윤회의 원인/조건이 되는 네 가지 자양분 가운데 “의도의 자양분”(意思食, manosañcetanā āhāro)을 “살고 존속하고 다시 살고 존속하고 계속해서 더 살려고 하는 의지”라고 설명한다.⁴⁸⁾ 그러나 불교에서는 그러한 의지가 인간의 불변의 본질로 규정되지는 않는다.

칼루파하나는 『초기불교의 윤리』 4장: 「세계와 의지」(The World and the Will)⁴⁹⁾에서 칸트-쇼펜하우어로 대표되는 독일 의지철학에서의 의지 개념과 비교하여 불교의 saṅkhāra 혹은 sañcetanā 개념(sañcetanā는 saṅkhāra의 유사 개념으로 사용되기도 한다)의 차별성을 상론한다. 칼루파하나는 칸트 도덕철학의 의지를 “완전히 자율적인 의지”(a completely autonomous will)로 표현한다(47쪽).

46) 각목 스님, 『초기불교 이해』(울산: 초기불전연구원, 2010), 96-100쪽 참고.

47) WWV II, Kap. 48, S. 710-711.

48) 월폴라 라홀라(전재성 역서), 『붓다의 가르침과 팔정도』, 64쪽. 네 가지 자양분과 관련하여, 전재성 역주, 『맛지마니까야』(서울: 한국빠알리성전협회, 2009), 158쪽, 각주191 참고.

49) D. J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, pp. 47-53.

칸트 철학에서 완전히 자율적인 의지는 ‘선의지’인데 반해, 쇼펜하우어 철학에서 그러한 의지는 ‘생의 맹목적인 의지’다. 칸트-쇼펜하우어 철학에서 물자체로서의 의지, 즉 자유 의지[자율적인 의지]는 인간의 본질로서의 의지다. 칼루파나는 “불교 텍스트에는 의지(wiil)라는 용어와 등가 개념으로 간주될 수 있는 단일한 용어는 없다. 이는 이른바 의지라는 것이 단일한 통제적 힘이 아니라, 일군의 모든 경향성임을 의미한다(49쪽)”고 말하는데, 이 구절에서 전자의 의지는 독일 의지철학에서 말하는 형이상학적 의지 혹은 본질로서의 의지에 해당하며, 후자의 의지, 즉 불교적 의지는 인간 현존재의 신(kāya)·구(vacī)·의(mano) 삼업과 관계된 총체적 경향성들을 가리킨다. 칼루파나는 쌍윳따 니까야의 『부미자경』(Bhūmija-sutta)에 등장하는 의도(volition, sañcetanā) 개념과 관련한 심리적 설명을 제시한다. 이 설명에 따르면 의도는 행위의 원천이며, 행위(action)는 성향(disposition)을 낳는다(52쪽).

의도는 행위로 이어지고, 그 행위는 인격을 특정한 성향으로 굳어지게 만든다. 불교는 행위를 통해 성향으로 굳어지는 의도/의지를 말할 뿐, 모종의 실체적 의지를 말하지 않는다. 불교에 따르면 우리가 경계해야 할 뿌리 깊은 성향은 영원한 자아 개념에 집착하는 성향이다. 이는 영원한 자아를 실재/본질로 보는 조작적 사유다. 이러한 조작적 사유, 다시 말해 아상(我想)에 빠진 사유가 바로 무명이다. —이 무명을 조건으로 행(行, saṅkhārā)이 일어나고, 우리의 경험세계는 행에 의해 창출되고 행에 물든다.⁵⁰⁾

범아일여(梵我一如) 사상은 불멸의 자아에 탐착하는 성향의 산물이다. 그리고 이러한 아애(我愛)의 뿌리 깊은 성향은 신애(信愛, Bhakti)로 이어진다. 신/절대자는 자아의 확장태인바, 신애는 곧 아애다. 이 점에서 브라만교/힌두교는 인간의 뿌리 깊은 욕망의 산물이며 행(行)에 의해 조작된 매트릭스다. 인간은 스스로 지어낸 매트릭스 세계 속에 갇혀 그에 영원히 안주하려는 자승자박의 현실을 자각하지 못한다. 불교는 무아와 연기법으로 이 매트릭스를 분쇄하려는 사상운동이었다. 쇼펜하우어는 “내 삶의 위안이었으며 내 죽음의 위안이 될 것이다”⁵¹⁾며 찬탄한 우파니샤드 사상을 불교가 왜 비판했는지 간파하지 못했다. 그는 우파니샤드

50) 이와 관련하여, 임승택, 『초기불교: 94가지 주제로 풀다』(서울: 종이거울, 2013), 327-330쪽 참고.

51) PPⅡ, § 184, S. 437.

사상이 ‘의지 긍정의 사상’일 가능성을 간과했다.

쇼펜하우어가 죽기 6년 전인 1854년에, 바이겔트(G. C. Weigelt)는 『최근세 철학사에 관한 통속적 강의』(Zur Geschichte der neueren Philosophie, Populäre Vorträge)에서 쇼펜하우어의 기독교관을 다음과 같이 비판하였다: “기독교는 물론 세계의 부정 혹은 의지의 부정을 요구한다, 그러나 이는 부정 자체를 위해서가 아니라, 천국에서의 영생을 위한 길이기 때문이다(Weigelt 1855, p. 154).”⁵²⁾ 그러나 이 예리한 주장은 바이겔트의 비판자로 나선 백커에 쇼펜하우어가 전적으로 동조하는 가운데 무시된다. 레만스키 역시 백커에 동조하는 가운데 바이겔트의 쇼펜하우어 해석을 “선형적·규범적”(linear and normative) 해석에 입각한 오류로 보고 배격한다.⁵³⁾ 그러나 바이겔트의 저 주장은 레만스키가 옹호하는 “비-선형적·기술적”(anti-linear and descriptive) 해석에 부합하지 않는다는 이유만으로 쉽게 논파되거나 폐기될 수 없다. 왜냐하면 바이겔트의 주장은 쇼펜하우어가 의지의 부정에 해당한다고 기술한 현상들이 실제로는 그에 부합하지 않을 수 있음을 지적하기 때문이다.

천국에서의 영생이라는 교리는 지옥불의 협박과 함께 기독교를 번성케 한 가장 강력한 장치다. 영생이라는 교리가 그토록 강력한 이유는 생존의 갈망을 현생 뿐만 아니라 내생에까지 확장함으로써 인간의 생의 의지를 무한히 자극·긍정하기 때문이다. 이 점에서 실로 모든 종교는 영생교다. 이집트의 피라미드는 자연의 순리를 거스르는 영생의 탐욕이 객관화된 것이다. 인간의 내면에는 그러한 피라미드가 축조되어 있다. 그러나 쇼펜하우어에게 “그리스도 안에서의 영생”(ewiges Leben in Christo)⁵⁴⁾은 곧 의지의 부정을 의미한다. 이처럼 그는 피상적으로 이해된 의지의 부정이라는 하나의 기준으로 불교의 열반을 기독교 신학의 도식에 끼워 맞춘다: “양쪽의 신화는 별도로 하고 가장 깊은 근원에서는 붓다의 윤회와 열반(Sansara und Nirwana)이 아우구스티누스의 두 개의 civitates[나라들]와 동

52) J. Lemanski, “The Denial of the Will-to-Live in Schopenhauer’s World and His Association between Buddhist and Christian Saints”, in A. Barua와 2명(eds.), *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture*(Berlin/Boston: De Gruyter, 2013), S. 155에서 재인용.

53) Ibid., pp. 153–161.

54) PPII, § 163, S. 341.

일한바, 여기에서 세계는 *civitas terrena*와 *coelestis*[지상의 나라와 하늘의 나라]로 나뉜다”⁵⁵⁾

쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계 I』의 종장에서 “의지의 완전한 부정”을 “환희, 황홀경, 깨달음, 신과의 합치”로 표현하고 의지의 폐기와 함께 표상도 세계도 사라지는 무(*Nichts*)의 전망을 제시하며 주저를 끝맺는다; 그런데 그는 무를 각주에서 반야바라밀이라고 규정한다: “이것이 바로 불교도의 반야바라밀, 모든 ‘인식의 저편’, 즉 주관과 객관이 없는 경지다.”⁵⁶⁾ 그에게 생의 의지의 부정은 우파니샤드의 “크고 깊은 잠”, 불교도의 “열반”, 신플라톤주의자의 “*επεκεινα* [저편]”과 같다.⁵⁷⁾ 의지의 부정은 또한 “정적주의”, “금욕주의”, “신비주의”와 같다.⁵⁸⁾

초기불교의 삼특상에는 열반이 포함되어 있지 않다. 반면에 ‘쇼펜하우어적 불교’는 무아 대신 열반에 초점을 둔다. 그는 불교의 열반을 자신의 형이상학적 틀에서 이해하는데, 이는 반야바라밀에 대한 언급에서 드러난다: “이로부터 나오는 결론은, 경험 너머에서는, 모든 사물의 존재 자체에서는—존재 자체는 시간·공간과 무관하며, 따라서 다수성도 없다—어떠한 인식도 가능하지 않다는 점이다. 불교는 이를 반야바라밀, 즉 모든 인식 너머의 저편이라고 나타낸다.”⁵⁹⁾ 이 구절에서 “모든 사물의 존재 자체에서는(필자 강조)”이라는 표현에 주목해보자. 쇼펜하우어는 ‘모든 사물의 존재 자체에 대한’이라고 하지 않고 “모든 사물의 존재 자체에서는”이라고 표현함으로써 존재 자체, 즉 물자체가 ‘인식의 한계’[한계개념(*Grenzbegriff*)]라는 인식론적 의미가 아니라 존재론적 의미로 해석될 여지를 남기고 있다. 필자는 앞서 칸트—쇼펜하우어 계보의 형이상학은 두 세계론이 아니라 이중적 관점의 세계관임을 밝혔다. 쇼펜하우어는 물자체 개념을 경험 세계와

55) PP II, § 177, S. 407.

56) WWV I, § 71, SS. 506–508.

57) PP II, § 161, S. 339.

58) WWV II, Kap. 48, S. 717.

59) WWV II, Kap. 22, S. 321: “Hieraus ist zu schließen, daß jenseit der Erscheinung, im Wesen an sich aller Dinge, welchem Zeit und Raum, und deshalb auch die Vielheit, fremd seyn muß, auch keine Erkenntniß vorhanden seyn kann. Dieses bezeichnet der Buddhismus als **Pradschna Paramita**, d. i. das Jenseits aller Erkenntniß.”

무관한 초월적 실재를 가리키는 개념으로서가 아니라 경험 세계 내의 모든 존재 자들에게서 확인할 수 있는 본질이라는 의미로 사용한다. 이처럼 쇼펜하우어가 말하는 물자체 혹은 본질은 강한 존재론적 위상을 지닌 플라톤적 개념이 아니다.

‘사물의 존재 자체에서는 인식이 가능하지 않다’는 명제와 ‘사물의 존재 자체에 대한 인식은 가능하지 않다’는 명제는 의미가 다르다. 후자에서 물자체는 한계개념으로 사용되지만, 전자에서는 경험적 인식으로는 진입할 수 없는 별종의 세계가 물자체로서 전제되어 있다. 만일 경험적 인식을 허용하지 않는 그러한 세계가 실재하고, 이러한 세계와 교섭할 수 있는 능력을 인간이 구유하고 있다면, 그러한 특별한 능력은 초감각적 직관일 것이다. 이는 이원론적 전제에 기초한 사상이다: 감각적 자아와 본체적 자아, 그리고 이에 각각 대응하는 현상계와 본체계. 감각적 욕망의 포로인 육체의 구속에서 해방된 본체적 자아만이 직관할 수 있는 본체적 세계가 있다는 사상이다. 나아가 그 전제는 가치론적 우열로 이어져 본체적 자아 및 본체적 세계가 곧 진·선·미를 대표한다고 선포된다. 서양에서는 영육이원론이 고대 회랍에서 소크라테스-피타고라스-플라톤 사상을 통해 형이상학적 세례를 받았으며, 이에 더해 중세 기독교 시대에는 종교적 세례를 받기에 이른다. 요컨대 헬레니즘과 헤브라이즘이 영육이원론을 중심으로 해후한 셈이다: 달리 말해, 영육이원론이 헬레니즘과 헤브라이즘의 접합으로 강화된 것이다. 우파니샤드의 범아 일여도 영육이원론의 한 양상이다.—육체적·가멸적 자아가 지양될 때 드러나는 본체적 자아가 곧 우주 영혼과 동일하다는 불이론에는 인간 현존재의 존재론적 분열이 전제되어 있다.

이러한 이원론은 정통 신학뿐만 아니라 신비주의, 정적주의, 고행주의 등의 심층 구조를 형성한다. 이원론적 기저를 띠고 있는 모든 형태의 사상은 결국 육체의 부정을 표방한다. 쇼펜하우어는 육체의 부정을 의지의 부정으로 해석한 탓에 그러한 사상을 자신의 철학을 뒷받침하는 증좌로 삼았던 것이다. 그에 따르면 육체는 ‘의지의 객관화’인바, 육체의 부정은 곧 의지의 부정을 의미한다. 불교가 고행주의를 배격하고 중도(中道, madhyama-pratipad)를 선포한 것은 인간의 강력한 잠재 성향인 이원론적 사유 습성을 전면적으로 기각함을 의미한다. 쇼펜하우어의 통합론에서는 이러한 의의가 포착되지 않는다.

쇼펜하우어의 불교 이해는 염세주의와 경험적 인식 너머의 물자체라는 두 가

지 틀에 입각한다. 그는 반야바라밀을 주-객 이분을 초월한, 그리하여 물자체와 관계하는 직관지로 규정한다. 이러한 반야바라밀 규정은 통합 논리 내에서 우파 니샤드적 일원론으로 이해되기에 이른다. 즉, 경험적 인식 혹은 분별지를 담당하는 유한한 자아를 지양할 때 드러나는 본체적 자아가 시공 너머의 궁극적 실재를 직관함으로써 양자가 동일하다는 직관지를 획득하는 것이다. 그러나 이것이 과연 불교가 말하는 열반인가? 만일 그렇다면 우리는 불교를 정통파의 아류로 보는 라다크리슈난의 관점⁶⁰⁾이 옳다는 결론에 이르게 된다. 쇼펜하우어는 통합 논리 하에서 반야바라밀을 경험적 인식 너머의 물자체와 대응시킴으로써 불교의 열반이 시공을 초월한 세계에서 주관과 객관의 경계가 사라지는 신비적 황홀경을 가리키는 것이라고 이해되는 통로를 개시했다. 그러나 아상가는 “불교에서의 초월성”에 관해 이렇게 말한다: “다음으로 초월성에 대한 불교적 사유를 고찰해 보자. 초월적 사고는 여기에서 논의되고 있는 모든 종교들의 공통된 특징임을 주목할 필요가 있다. 세간적 존재가 불만족스럽다는 것은 바로 이 생각 때문이며, 이것은 모든 종교의 공통적인 모습이다. 이러한 생각은 그 다음 생각을 불러온다. 즉 낙(樂)을 증득하기 위해 이 세상을 초월해야만 한다는 생각을 불러온다. 이러한 사고에 의해 일원론자들은 모든 세간적 경험을 부정하는 ‘차별 없는 일자(一者)’로 불리는 것을 주장해왔다. 유신론자들은 육체적, 지적으로 세상을 초월한 신 속에서 해결책을 찾아왔다. 이러한 문제에 대한 불교적 해결책은 주, 객(主, 客)이 소멸하지도 않고 ‘물리적’으로 세상을 초월하지도 않는 열반이다.”⁶¹⁾

IV. 맺는 말

죄는 행위에, operari에 있지만, 죄의 뿌리는 우리의 essentia et

60) S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. 1(New Delhi: Oxford Univ. Press, 1999), p. 360: “초기 불교는 전적으로 독창적인 교설은 아니다. 그것은 인도 사상의 전개에서 결코 변종이 아니다.”

61) Asanga Tilakaratne(공만식·장유진 옮김), 『열반 그리고 표현불가능성: 초기불교의 언어·종교철학』(서울: 씨아이알, 2006), 310쪽.

existentia [본질과 실존]에 있다, 왜냐하면 이것으로부터 operari는 필연적으로 비롯되기 때문이다.—이에 대해서 나는 의지의 자유에 관한 현상 논문에서 설명한 바 있다. 그러므로 본래 우리의 유일한 참된 죄는 원죄다. 이것은 기독교 신화에서, 실로 인간이 이미 현존한 이후에야, 성립하게 되는데, 기독교 신화는 이를 위해 인간에게 per impossibile [불가능한 것], 즉 자유 의지를 부여하는 척 한다: 기독교 신화는 그러나 바로 신화로서 이렇게 한다. 기독교의 가장 내밀한 핵이자 정신은 브라만교 및 불교의 그것과 같다: 이 종교들은 모두 인류의 현존으로 인한 중죄를 가르친다.⁶²⁾

위 구절에서 확인되는 바와 같이, 쇼펜하우어의 불교관은 본질주의에 기초한다. 쇼펜하우어는 본질주의에 입각하여 인간 현존재의 원죄를 말한다. 그의 염세주의는 곧 ‘원죄론적 세계상’이다. 이러한 세계상에서는 인간 현존재는 자신의 현존 자체가 죄악이므로 현존의 부정, 곧 생의 부정으로 치닫게 될 수밖에 없다. 또한 죄를 씻어내기 위해 성욕의 멸절에 초점을 두는 금욕과 고행이 필요하다. 그러나 불교는 원죄를 말하지 않고 무명(無命, avijja)을 말하며 고행을 말하지 않고 팔정도(八正道, ariyo atthangiko magga)를 말한다.

쇼펜하우어는 자신의 철학의 결론과 일치하는 최고의 종교는 가장 많은 신자들을 거느린 불교라고 적시한다.⁶³⁾ 이처럼 그는 불교에 최고의 경의를 표하지만, 불교의 고유성을 그 심층에서 이해하려는 노력을 경주하지는 않았다. 그는 의지의 부정이라는 단순한 통합 논리로 불교를 기독교, 브라만교, 정적주의/신비주의와 동질적인 것으로 취급했다. 심지어 그에게는 불교는 또 다른 **자이나교**였다.⁶⁴⁾ 그의 의지의 부정의 통합론에는 오르페우스·피타고라스·플라톤의 육체 부정주의⁶⁵⁾

62) WWV II, Kap. 48, S. 707: “Wenn auch die Schuld im Handeln, im *operari*, liegt; so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer *essentia et existentia* [Wesenheit und Existenz], da aus dieser das *operari* nothwendig hervorgeht, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargethan habe. Demnach ist eigentlich unsere einzige wahre Sünde die Erbsünde. Diese nun läßt der Christliche Mythos zwar erst, nachdem der Mensch schon dawar, entstehn, und dichtet ihm dazu, per impossibile [was unmöglich ist], einen freien Willen an: dies thut der aber eben als Mythos. Der innerste Kern und Geist des Christenthums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhismus der selbe: sämtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechths durch sein Daseyn selbst ….”

63) WWV II, Kap. 17, S. 197.

64) WWV II, Kap. 48, S. 712.

에서부터 신플라톤주의, 우파니샤드, 기독교 신비주의까지 망라된다.

쇼펜하우어는 불교의 무아론이 지닌 혁명적인 함의를 이해하지 못했다. 기실 박티(bhakti) 신애(caritas), 범아일여, 신과의 합일 등의 종교적 열정이나 이상은 ‘아상의 확장’에 불과하며 갈애와 집착의 근원이다. 따라서 이를 자기 부정으로 보는 것은 착각이다. 영원불변의 실체적 자아/영혼이 파기되면 그와 연동하는 절대자/신도 파기된다. 그러한 파기와 함께 나의 존재가 공화(空化)될 때 나는 자비심으로 충만할 수 있다. 기독교를 위시한 유일신교가 피비린내 나는 종교전쟁과 살육을 저지른 역사를 이끌었던 이유는 그 자체 내의 본질에 기인한다. 만일 유일신교가 무제한적 권력을 잡게 되면, 인류 역사는 또 다시 피 냄새를 맡게 될 것이다. 신 혹은 절대자는 아상의 허구적 확장으로서 아상을 통해 깃드는 이기심의 산물이다. 자아의 확장체인 신에 대한 사랑에서 발원하는 이웃사랑과 무아에서 발원하는 자비는 표면적으로는 자기 부정적 사랑으로 보일지 모르나 심층에서는 상이하다. 여기서 뵈리간들라의 말을 들어보자: “예를 들어 유대교, 기독교, 이슬람은 신이 그것을 명하기 때문에 친절과 동정과 비이기를 권고한다. 그러나 흥미롭게도 이 세 종교는 모두 영속적인 영혼 혹은 자아를 인정하며, 이것은 오직 신의 뜻에 복종함으로써만 구원받을 수 있다. 이들 종교는, 일단 인간에게 영속적 자아가 허용되면, 비이기적이기가 어렵다는 것을 알지 못한다.”⁶⁵⁾ 엑카르트(Meister Eckhart)와 같은 신비가가 자기 부정을 설했다고 보는 것은 피상적인 판단이다. 이른바 신과의 합일 혹은 신으로의 침잠이라는 사태에서 인간의 자아는 사실 사라진 게 아니라 신적 자아로 옷을 갈아입은 것에 불과하다. 신/절대자를 상정하는 모든 형태의 종교와 사상에서 인간은 신/절대자의 표상에서 벗어날 수 없다. 다시 말해, 신/절대자라는 표상은 인간 현존재의 모든 실존 양식의 전제로 작용한다. 모든 형태의 절대자론은 인간에게 절대자라는 가장 강력한 집착 대상을 부여한다는 점에서 근원적 무지의 심화 기제에 불과하다.

쇼펜하우어의 본질주의는 원죄에 의거한 염세주의에서 출발하여 본질 폐기를 위한 엄혹한 금욕주의로 귀착한다. 쇼펜하우어는 철학의 주제에서 영혼과 신을 몰아내고 고통의 현실과 동고의 윤리를 말한다는 점에서 불교에 가까이 다가설

65) Ibid., Kap. 48, S. 712.

66) R. 뵈리간들라(이지수 옮김), 『인도철학』(서울: 민족사, 2006), 120쪽.

수 있는 입지를 마련했으나, 그럼에도 그가 취한 강고한 본질주의는 불교의 반-본질주의와 충돌하며, 이러한 심층적 차이에 대한 그의 무지는 무분별하고 피상적인 통합론으로 이어졌다. 본고의 논의에서 다음과 같은 사실이 명백해졌다: 기독교와 우파니샤드는 동질성의 법칙으로 묶어야 하며, 불교는 그 특수성을 고려하여 별도로 다루어야 한다.

이제 필자는 통합론을 비판하는 본고의 결론을 아상가의 말로 갈무리하고자 한다: “이 책은 특히 모든 종교에 공통적인 초월적인 접점은 존재하지 않는다는 점을 밝히고자 하였다. 아트만과 브라만에 대한 힌두교적 사고를 거부하고 고(苦)의 소멸로 가는 도덕적 길을 채택한 붓다는 초월성 없이도 종교가 가능함을 보여주었다. 붓다 시대의 브라만교는 이것을 믿을 수 없었고 붓다를 당시의 허무주의자로 분류했다. 이러한 시각은 현재에도 여전하며, 신, 창조, 영원한 천국과 지옥 같은 그러한 것 없이 종교를 믿는다는 것은 불가능하다는 사고에 여전히 직면해 있다. 본 연구는 초월적 해석의 모순성을 밝힘으로써 초기 불교 본연의 자연주의적 입장을 재확인하였다. 여러 종교들의 외관상의 유사성에 바탕한 다양한 비교종교학을 해온 사람들에게 이러한 결론은 유쾌하지 않을 수도 있을 것이다. 만일 종교들 간의 평화를 위해 모든 종교에 공통적인 접점이 틀림없이 존재한다고 비교종교학에서 가정한다면, 이 책은 이러한 가정이 잘못되었음을 밝혀 줄 것이다.”⁶⁷⁾

67) Asanga Tilakaratne(공만식·장유진 옮김), 『열반 그리고 표현불가능성: 초기불교의 언어·종교철학』, 314쪽.

<참고문헌>

- 각목 스님, 『초기불교 이해』, 울산: 초기불전연구원, 2010.
- 권오민, 『인도철학과 불교』, 서울: 민족사, 2006.
- 김용옥, 『스무살, 반야심경에 미치다』, 서울: 통나무, 2019.
- 도올 김용옥, 『인도로 가는 길: 달라이라마와 도올의 만남 3』, 서울: 통나무, 2002.
- 르누아르, F. 『불교와 서양의 만남』, 양영란 옮김, 서울: 세종서적, 2002.
- 박용희, 「독일 불교학자들의 불교인식: 불교연구 초기단계 두 독일 문헌학자를 중심으로」, 『독일연구』 제36호, 2017.
- 빨리간들라, R.(이지수 옮김), 『인도철학』, 서울: 민족사, 2006.
- 월폴라 라홀라(전재성 역), 『붓다의 가르침과 팔정도』, 서울: 한국빠알리성전협회, 2002.
- 임승택, 『초기불교: 94가지 주제로 풀다』, 서울: 종이거울, 2013.
- 전재성 역주, 『맛지마니까야』, 서울: 한국빠알리성전협회, 2009.
- 칼루파하나, 『불교철학: 역사분석』, 나성 옮김, 서울: 이학사, 2019.
- _____, 『불교철학의 역사: 연속과 불연속』, 김종욱 옮김, 서울: 운주사, 2008.
- Tilakaratne, Asanga. 『열반 그리고 표현불가능성: 초기불교의 언어 · 종교철학』, 공만식 · 장유진 옮김, 서울: 씨아이알, 2006.
- Abelsen, Peter. "Schopenhauer and Buddhism", in *Philosophy East & West*, vol. 43, University of Hawaii Press, 1993.
- Conze, Edward. *Buddhism: Its Essence and Development*, Mineola/New York: Dover Publication, 2003.
- Cross, Stephen. *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought: Representation and Will and Their Indian Parallels*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.
- Hübscher, A.(Hrsg.), *Arthur Schopenhauer: Mensch und Philosoph in seinen Briefen*, Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1960.
- Janaway, Christopher. "Schopenhauer's Pessimism", in C. Janaway(ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, New York: Cambridge University Press, 1999.
- Kalupahana, David J. *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- Lemanski, Jens. "The Denial of the Will-to-Live in Schopenhauer's World and His Association between Buddhist and Christian Saints", in Arati Baru

- a · Michael Gerhard · Matthias Koßler(eds.), *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.
- Nicholls, Moira. "The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself", in C. Janaway(ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, New York: Cambridge University Press, 1999.
- Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy*, vol. 1, New Delhi: Oxford Univ. Press, 1999.
- _____, *The Bhagavadgītā*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1976.
- Schopenhauer, Arthur. *Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden*, Zürich: Diogenes Verlag, 1977.
- _____, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*
- _____, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*
- _____, *Parerga und Paralipomena II*
- _____, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*
- _____, *Über den Willen in der Natur*
- Watkins, Eric. *Kant and the Metaphysics of Causality*, New York: Cambridge University Press, 2014.

[보론] 바가바드기타와 불교

바가바드기타(이하 ‘기타’로 약칭함)와 불교의 대결은 인도사상사의 두 줄기인 정통파(āstika)와 비정통파(nāstika)의 대결과 유신론적 윤리와 무신론적 윤리의 대결을 함축한다. 인도의 제 학파들로부터 권위를 인정받는 기타는 인도사상의 대표라 해도 과언이 아닐 것이다. 비슈누교나 쉬바교 경전의 권위를 인정하지 않는 샹카라조차 기타를 근본 경전으로 인정한다. 게다가 기타는 계층을 막론하고 모든 인도인들에게 사랑받아온 경전이며, 현대 인도사를 수놓은 틸락(B. G Tilak)과 간디(M. Gandhi)는 기타를 자신의 행동 지침으로 삼아 팩스 브리타니카(Pax Britannica)에 저항했다. 기타는 베다의 권위를 인정하며 우파니샤드를 중심으로 샹키야(Sāṅkhya)와 요가 철학까지 포섭하고 있다. 게다가 기타는 힌두이즘의 유신론적 신앙의 정수를 응축하였다. 대중들이 다가가기 힘든 추상적 원리로 점철된 우파니샤드는 사제 계층 내에서만 전승되며 폐쇄적·독단적 권위를 유지하였다. 이러한 수직적 전승은 절대적 권위를 유지하는 데에는 유리할지 모르나, 대중들을 상대로 한 수평적 확산·파급에서는 불리하다. 기타의 저자들은 아마도 우파니샤드에서 설파된 추상적 절대자에 인격성을 부여하여 베단타의 정수를 대중화하려는 동기가 있었던 것으로 보인다. 이리하여 기타의 박티(Bhakti) 신앙이 대중화된다. 박티는 절대자로의 영원한 귀의와 헌신의 염에 자아가 침잠함을 의미한다. 박티는 우파니샤드의 염상(upāsana)의 발전이다. 기타는 즈나나 요가, 카르마 요가, 박티 요가를 포괄하지만, 불교와 대비되는 기타만의 독특함은 박티 사상이라 하지 않을 수 없다.

베다의 권위를 인정하지 않는 불교는 무아론으로 우파니샤드의 범아일여 사상을 파기하였으며, 철저한 무신론이다. 불교는 항구적 자아, 유일신/절대자, 궁극의 실재 등의 관념은 무지의 소치이자 인간을 속박하는 최고의 장애로서 고통의 근원임을 통찰한다. 이처럼 이지적이고 독립적인 불교는 사문종교로 발전하게 됨으로써 대중과 밀착하지 못하는 약점을 노정한다. 인간의 변증적 성향을 전혀 충족시켜주지 않는 무아론에 더해 사문종교로서의 정착은 불교가 인도에서 사라지게 된 배경이다.

불교는 무아론으로 전통 사상을 혁파하며 이와 함께 전통적 업설도 혁신한다.

초기불교는 업을 내면적인 의도(cetāna) 중심으로 해석하여, 신·구의 삼업 가운데 마음으로 짓는 업(manokamma) 중심으로 업설을 혁신하였다.¹⁾ 이는 기타가 옹호한 카스트 제도를 파기함을 의미한다. 카스트제도를 존속시켜야 하는 수구 세력이 볼 때, 불교의 이런 사상은 위협적이다. 관념의 투쟁이라는 관점에서 볼 때, 기타는 불교의 해체적 영향력을 저지하기 위해, 대중 신앙운동을 조직·확산하기 위한 시도라고 평가할 수 있다. 기타가 즈나나 요가를 한 축으로 지니고 있지만, 대중들에게 미치는 파급력에서 볼 때, 박티 사상이 단연코 큰 비중을 차지한다: “나에게 귀의하는 자는, 오 아르주나여, 미친한 태생, 여자, 바이샤, 수드라 일지라도 지고의 경지에 도달한다(9장 32절).”²⁾ 헌신과 절대적 귀의의 감정으로 충만하면 그 어떤 인간이라도 신의 은총을 받아 절대적 경지에 이를 수 있다는 기타의 이러한 선포는 복음주의(evangelism)의 극치이며, 정통파의 권력을 유지시키는 데 효과적인 전략이다.

기타의 대중적 확산은 이후 불교의 전개에도 자극 요인이 되었다. 불교가 대승 불교 후기에 대중의 종교적 신앙심에 호소하는 여래장(如來藏, tathagatagarbha) [불성] 사상으로 전개된 것이다. 후대 대승불교의 불성 개념은 초기 불교에서 볼 때 이질적인 개념이다. 불성 개념은 범부를 절대적 존재로서의 붓다와 이어주는 장치로 작용한다. 불성 개념은 매우 평등한 개념으로 보일지 모르나, 초월적 붓다를 전제로 한다. 이처럼 [연기=무자성]이라는 합리적인 교설을 간직한 불교가 그 말류에서 여래장, 법신불 등의 개념이 추가된 사태는 인간 본성에 대한 통찰의 계기를 마련해준다: 절대자를 향한 종교적 염원은 절대자를 실존의 발판으로 삼아 생의 안정화를 노리는 인간의 뿌리 깊은 성향을 보여준다.

간디는 힌두이즘의 계급 질서를 존속시키기 위해 기타의 유신론적 정감으로 대중의 저항 의지를 무력화하였다. 기실 간디는 [힌두이즘=카스트제도]라는 생각에 철저했으며, 하층민들에게는 유신론적 감언이설을 설파한 인물이다.—암베드카르가 간디와 충돌할 수밖에 없었던 지점이 여기에 있다. 아울러 기타가 설파하는 의무론적 윤리는 불교 윤리와 대조된다. 의무 윤리는 인간에게 강제·명령을 가한다는 점에서 엄혹한 윤리로 경도될 가능성이 크다. 기타의 의무 윤리는 칸트의

1) 임승택, 『『바가바드기따』의 유신론적 업(karma) 해석에 대한 고찰』, 『철학연구』 109집, 2009, 135쪽 참고.

2) S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā*(London: George Allen & Unwin Ltd., 1976), p. 252.

의무 윤리에 비해 더욱 근본주의적이다. 왜냐하면 절대자의 화신인 크리슈나가 친족과의 전쟁을 앞둔 아르주나에게 세속의 의무를 충실히 이행할 것을 권고하는 장면은 도덕법칙에의 합치를 자율적으로 강제하는 실천이성의 주체에 의해 신이 단지 요청 대상으로 상정되는 사태보다 유신론적 교조성이 훨씬 더 강렬하기 때문이다. 그러나 불교 윤리는 절대자가 인간에게 부과하는 명령이라는 개념을 설하지 않는다.—이는 무아의 필연적 귀결이다.

창조주 브라만, 신의 은총, 신을 향한 헌신 등은 사제 계급이 창안한 교활한 장치들이다. 플라톤-아리스토텔레스 형상철학이 헬레니즘의 헤게모니를 쥐며 에피쿠로스 학파가 자취를 감추었다는 사실, 그리고 인도 대륙에서 베다 사상이 기타의 박티 신앙을 통해 권력을 영속화한 반면, 정통파를 강력하게 규탄한 차르바카의 유물론과 반-형이상학적·무신론적 종교인 불교가 사멸한 사태는 인간의 뿌리 깊은 유신론적·형이상학적 광기를 방증한다.

[제5발표 논평 1]

「쇼펜하우어의 불교관에 대한 비판」에 대한 논평문

강성용

서울대학교

비교연구는 대략 (1)역사적 맥락 안에서 비교의 근거가 있거나 혹은 (2)비교를 통해 새로운 이해를 얻을 수 있을 때에 의미 있는 연구가 수행될 수 있다. 쇼펜하우어(Schopenhauer)의 경우는 후자에 연연하지 않더라도 역사적인 맥락 안에서 유럽의 불교 수용에 직접 개입하였던 지식인이라는 면에서 의미 있는 연구거리가 될 수 있다. 본 발표문은 (1)을 전제하지만 실제로 (1)에 해당하는 내용은 거의 담고 있지 않다. 다시 말해서 쇼펜하우어가 접하고 사용했던 구체적인 자료들에 대한 문헌학적 추적이나 그 당시 사상사적 수용의 맥락을 실제 자료를 통해 규명하는 점이 거의 없다. 발표자는 (2)의 면에서 쇼펜하우어의 불교수용이 사실은 왜곡된 것이었다는 점을 주장하고 있다고 해야 할 것인데, 그렇다면 쇼펜하우어의 왜곡된 이해가 2019년 우리에게 어떤 의미가 있는지를 밝힐 수 있어야 한다. 즉 그의 왜곡이 생겨난 맥락과 그의 왜곡이 새롭게 만들어낸 맥락이 역사적으로 무엇인지를 밝혀야 할 것인데, 이 맥락에서의 논의가 정확하게 초점을 구성하고 있지 못하며 내용과는 무관한 잡다한, 발표자 자신의 인도에 대한 피상적인 이해와 평가들이 나열되고 있다.¹⁾

1) 발표문 176쪽: “초기불교의 삼특상에는 열반이 포함되어 있지 않다.” dharma들의 세 가지 특징을 꼽는데 왜 nirvāṇa가 거기에 들어가야 한다는 말인가? “대한민국의 입법기관에는 돌고래가 포함되지 않는다.”라는 말에 무슨 정보가 들어 있는가? 카테고리 오류라는 비난을 피할 수 없는 대목이다.

발표문 179쪽: “심지어 그에게는 불교는 또 다른 자이나교였다.” 인도 쉬라마나 전통을 이해하고 있지 못한 언급이다. 98%의 일치와 2%의 차이를 보이는 두 대상을 다르다고 할 것인가 같다고

결국 쇼펜하우어의 ‘사상’을 다루고 있다고 해야 할 것인데, 실제로는 쇼펜하우어의 불교 수용에 대한 최근의 몇몇 연구에서 그려낸 쇼펜하우어의 불교에 대한 이해를 비판하고 있다. 우선 이러한 비판이 쇼펜하우어 자신의 불교에 대한 이해를 정확하게 반영하고 있지 못하고, 또한 불교나 인도전통 자체에 대한 정확한 서술을 담고 있지도 못하다. (2)의 맥락에서 이루어진 서술이 (1)의 맥락을 전제하여야 하는데, 이 면에서 정확한 파악이 이루어지지 못한 것이 문제의 출발점이라고 보인다. (1)의 맥락을 놓치고 있는 가장 큰 부분은 바로 쇼펜하우어 자신이 활동하는 동안 지속적으로 인도고전들이 새로 연구되고 다루어져 왔다는 사실이고, 이에 따라 쇼펜하우어 자신이 인도사상에 대한 태도나 평가들을 고쳐 갔다는 사실이다. 이러한 역사적 사실을 무시하고 평면적으로 통일된 쇼펜하우어를 전제하고, 다른 편에서 역사성을 무시한 불교를 그려낸 뒤에 이 둘의 관계를 다루고 있는 것으로 보인다. 이렇게 문제가 발생하게 된 아주 실질적인 이유로 필자는 기초적인 자료조사 혹은 자료파악의 미비를 언급하겠다. 인도사상사와 연관된 쇼펜하우어의 사상 혹은 유럽철학사를 다루고자 한다면 어떤 자료를 살펴 볼 것인가를 누군가 논평자에게 묻는다면 논평자는 우선 Halfass의 *India and Europe*부터 언급하겠다.²⁾ 어떤 분야이건 기본적으로 파악하고 넘어서야 하는 기초 자료들과 연구성과가 있다. 그리고 그것을 파악하는 것과 파악하는 방법을 배우는 것이 연구자가 전문가가 되는 과정에서 훈련을 받는 이유라고 생각한다. 논평자는 수많은 연관된 참고자료를 새로 언급하거나 소개하지 않겠다. 할파스의 책을 참고하기 바란다. 특히나 이 책의 100쪽 이하에서 쇼펜하우어와 인도전통의 관계를 다른 독일 사상가들과의 큰 연계 속에서 이미 충분히 설명하고 있다. 그리고 분명하게 할파스는 쇼펜하우어가 나중해야 불교에 대한 자료들을 접했고 어떤 자료를 접했으며 어떻게 수용하고 평가하고 있는지를 이미 잘 설명하고 있다. 그렇다면 본 발표문은 어떤 가치를 가진 글이 될 수 있는지 돌이켜 보아야 한다. 한국어로 되어 있어서 영어를 읽지 못하는 독자에게 의미 있는 글이라는 사실 이상의 정당성을 주장할 대목이 무엇인지 고민해야 한다. 물론 그 내용에서 왜곡된 정보

할 것인가의 문제일 뿐이다.

2) 펜실베이니아대학에서 활동하던 손꼽히는 인도철학 분야의 대가로 할파스를 알고 있는 연구자들은 그가 괴팅겐대학에서 라틴어문헌의 철학전통을 다룬 박사논문을 썼다는 사실을 잘 모를 수 있다.

전달이 없다는 전제 아래서 말이다.

사상은 혼자서 생각으로 만들어낼 수 있겠지만, 사상사는 혼자서 생각만으로 만드는 것이 아니다!

쇼펜하우어 활동 당시 독일을 포함한 유럽에서 인도사상에 대한 인상을 지배한 것은 프랑스인 A. H. Anquetil Duperron (1731-1805)이 *Sirr-i Akbar* (*The Great Secret*)라고 하는 우빠니샷(Upaniṣad)의 페르시아어 번역을 라틴어로 번역한 *Oupnek'hat* (1801-1802)이었다. 인도학의 선사기에 해당하는 시대를 구성한 이 출간물은 이미 12개 주요 우빠니샷뿐 아니라 50개의 우빠니샷의 내용을 담은 선집의 형태를 취한 것이었고, 우빠니샷들 사이에 존재하는 역사성과 차별성이 제거된 텍스트였다. 거기에 보태어 번역자가 타이틀 페이지에 제사한 문구 “Quisquis Deum intelligit, Deus fit”(신을 이해하는 자, 신이 된다)는 분명 유럽 지식인의 주관적인 입장이었지만 이후 유럽 지성계의 인도사상사 수용의 단면을 보여준다. 하지만 이 시기는 인도철학의 원전자료들이 새롭게 연구되고 논의되는 빠른 변화의 시기였다.³⁾ 이 흐름의 한 가운데 쇼펜하우어가 살고 있었다. 결국 발표자의 의도와 무관하게 발표자는 (1)과 (2)의 측면을 결합하는 일을 피할 수 없고, 그 일에 성공하고 있지 못하다. 그러다 보니 글의 말미에 가서는 범어라거나 설교 혹은 선거유세에 등장할 수 있을 구호와 감정의 토로가 뒤섞이는 양상이 드러난다. 학문적 글쓰기의 범주에서 벗어나는 방식의 글로 흘러들어가는 전개는⁴⁾ 과격한 단순화와 선부른 일반화에 맞물려 있다고 보인다.

이렇게 논지가 전개된 데에는 발표자 스스로 파악하거나 감당하지 못하는 거

3) 여기에서 우리가 잊지 말아야 할 것은 1808에는 Friedrich Schlegel의 *Über die Sprache und Weisheit der Indier*가 출간되었고, 1897년에 이미 Deussen이 *Sechzig Upanishad's des Veda*를 원문에서 번역하여 출간했다는 사실이다.

4) “창조주 브라만, 신의 은총, 신을 향한 헌신 등은 사제 계급이 창안한 교활한 장치들이다.” “간디는 힌두이즘의 계급 질서를 존속시키기 위해 기타의 유신론적 정감으로 대중의 저항 의지를 무력화하였다. 기실 간디는 [힌두이즘=카스트제도]라는 생각에 철저했으며, 하층민들에게는 유신론적 감언이설을 설파한 인물이다.” 등이 그러한 예이다. 후자의 주장에 대해서는 Hans Bakker, *Gandhi and the Gita*의 몇 페이지라도 읽어 보기를 권한다. 이 맥락에서 아래 각주 4에서 인용한 대목들을 되짚어 반성할 필요가 있다.

대담론을 구축하는 방식으로 논지를 전개하면서 피하기 어려운 선부론 일반화에 몰입되어 있기 때문이라고 보인다.⁵⁾ 결국 본 발표문이 비판하겠다고 하는 쇼펜하우어의 불교에 대한 이해보다 훨씬 더 광범위하게 불교뿐 아니라 인도사상 전반을 발표자 스스로가 왜곡하고 있는 것은 쇼펜하우어의 불교에 대한 이해와 무관

5) * “이원론적 기저를 띠고 있는 모든 형태의 사상은 결국 육체의 부정을 표방한다.”

▷ 이원론을 근거로 육체적 쾌락이 진정한 가치라고 주장하는 수많은 사상들은?

* “불교가 고행주의를 배격하고 중도(中道, madhyama-pratipad)를 선포한 것은 인간의 강력한 잠재 성향인 이원론적 사유 습성을 전면적으로 기각함을 의미한다.”

▷ 불다는 자신이 발견한 방식의 수행을 “중도”라고 불렀는데 그 내용은 바로 dhyāna였다.

dhyāna가 논리적으로 일원론 혹은 이원론에 연관되는가? dhyāna가 왜 어떻게 이원론적 사고의 문제와 연관이 되는가?

* “우파니샤드의 범아일여도 영육이원론의 한 양상이다.”

▷ 쌍카(Saṅkhya)에 반영되는 자연관이 이원론이라고 하는 점은 타당할 수 있다. 하지만 그 양자 사이의 구분선을 긋는 데에 큰 차이가 있다면 과연 같은 이원론이라고 할 수 있는가?

* “기독교를 위시한 유일신교가 피비린내 나는 종교전쟁과 살육을 저지른 역사를 이끌었던 이유는 그 자체 내의 본질에 기인한다.”

▷ 몽골에서의 수많은 전쟁은? 유교국가에서의 사문난적 척결은? 그리고 현재 기독교문화권이 라는 것이 자명한 유럽에는 왜 전쟁이 없나? 우크라이나는 기독교문화권이라서 무력충돌에 휩싸여 있는가?

* “사상의 본질적 차이를 은폐하는 작업은 경계 사유를 과기하려는 시도이며, 이로써 타종교를 자신이 속한 종교 내로 통합하려는 제국주의적 욕망에서 비롯된 것이다.”

▷ 힌두교에서 기독교를 통합하려는 시도는 힌두교가 제국주의적이어서인가?

* 불교가 대승불교 후기에 대중의 종교적 신앙심에 호소하는 여래장(如來藏, tathagatagarbha) [불성] 사상으로 전개된 것이다.

▷ 다면적인 연관관계를 피상적인 상상 속에서 단순화하면 안 된다. “쇼펜하우어의 모든 사상은 그가 단절히에서 태어났다는 사실 때문이다!”라는 주장을 발표자는 어떻게 반박하겠는가?

* 불교는 무아론으로 전통 사상을 혁파하며 이와 함께 전통적 업설도 혁신한다. 초기불교는 업을 내면적인 의도(cetanā) 중심으로 해석하여, 신·구의 삼업 가운데 마음으로 짓는 업(manokamma) 중심으로 업설을 혁신하였다.

▷ 불다가 제시했던 초기의 무아에 대한 담론의 성격과 아비달마의 무아론을 구분하지 못하고 있는 것은 물론이고, 불교에서 cetanā가 강조되는 것이 까르마 이론의 문제가 아니라 trṣṇa와 연관된 해탈론과 닿아 있는 가장 중요한 맥락을 놓치고 있다.

* 쇼펜하우어 철학과 불교에서는 나의 존재가 합일해야할 절대자나 유일신이라는 거대 목적이 상정되지 않는다; 그러므로 양자에는 박티(bhakti) 신앙이 발붙일 곳이 전무하다.—이는 힌두교가 우파니샤드를 거쳐 『바가바드기타』의 박티 신앙으로 귀결된 것과 대조적이다.

▷ 신의 존재를 상정하는 것과 목적론적 세계관은 별개의 문제이다. 또한 “신”이 절대자로서 존재하는 것을 전제하지 않는 방식으로 bhakti를 받아들이는 종교전통은 어떻게 설명할 것인가? 발표자가 전제하는 기계적이고 선형적인 인도사상사 전체의 흐름과 맞지 않게 『바가바드기타』 이전에 나타나는 bhakti 신앙 혹은 불다의 활동기에 자리잡고 있던 대승불교적인 요소는 어떻게 설명할 것인가?

하다. 재미있는 것은 본질주의에 입각한 불교에 대한 이해를 비판하겠다는 글 안에서 너무나 자주 근거없는 “본질”을 주장하고 있다는 사실이다.⁶⁾

베다(Veda)전통, 특히 우빠니샷(Upaniṣad)과 불교의 연관성/동일성과 차별성에 대한 구조적으로 피하기 어려운 판단의 문제는 별도로 하고, 최소한 의미 있는 서술이 요구하는 바 판단의 근거와 기준을 제시하지 않은 채 차별성에 대한 단언을 너무 자주 담고 있다. 그리고 이러한 단언은 과도한 단순화와 일반화에 근거하고 있는데, 특히나 쉬라마나 전통들(!)과 불교와의 관계는 아예 거꾸로 제시하고 있는 대목이 있는데,⁷⁾ 기본적인 역사적 흐름에 대해 파악하고 있는지 의구심이 드는 대목이다.

발표자가 ‘불교’라고 지칭하는 세계관은 여러 불교들 중에서 빠알리(Pali) 아비달마에서 정리한 바의 ‘불교’라고 보인다. 하지만 종종 많은 서술에서 분다 자신의 생각이 발표자가 말하는 ‘불교’인양 서술을 섞고 있다. 그리고 빠알리 아비달마를 발표자가 이해하는 것은 주로 칼루파하나(Kalupahana)의 서술을 따르고 있다고 보이는데, 인도고전학 전공자라면 택할 수 있는 최악은 아닐지라도 차악에 해당하는 자료에 근거해서 ‘불교’를 그리고 있다. 다시 말해서 2019년의 발표문이 1800년대 말이나 1900년대 초반의 이해에 근거한 ‘불교’를 서술하고 있다는 말이다. 인도불교사를 둘러싼 고전학의 연구가 제자리 걸음을 하고 있다고 생각하면 큰 오산이다. 이미 고고학적인 자료들을 비롯해 개별 지역의 비석문 자료까지를 아우르는 다양한 분야의 연구 진전이 있었고, 이것들이 언어학적인 연구나 고전학적 연구와 맞물려 우리는 현재 그 당시와는 비교할 수 없는 풍부한 자료들과 정밀한 이해를 확보하고 있다.⁸⁾ 또한 빠알리 이외의 전승전통(최근에 확보된 새

6) 발표문 180쪽: “기독교를 위시한 유일신교가 피비린내 나는 종교전쟁과 살육을 저지른 역사를 이끌었던 이유는 **그 자체 내의 본질**에 기인한다. 만일 유일신교가 무제한적 권력을 잡게 되면, 인류 역사는 또 다시 피 댄새를 맡게 될 것이다. 신 혹은 절대자는 아상의 허구적 확장으로서 아상을 통해 깃드는 이기심의 산물이다. 자아의 확장체인 신에 대한 사랑에서 발원하는 이웃사랑과 무아에서 발원하는 자비는 표면적으로는 자기 부정적 사랑으로 보일지 모르나 심층에서는 상이하다.” (강조는 논평자 추가)

7) 발표문 184쪽[보론]: “이처럼 이지적이고 독립적인 불교는 사문종교로 발전하게 됨으로써 대중과 밀착하지 못하는 약점을 노정한다. 인간의 변증적 성향을 전혀 충족시켜주지 않는 무아론에 더해 사문종교로서의 정착은 불교가 인도에서 사라지게 된 배경이다.”

로운 필사본 자료들이나 간다리가 대표적이고, 초기 漢文번역의 경우 간접적이지만 중요한 새로운 자료들로 재구성되고 있다.)의 모습과 역사적 현실을 훨씬 정확하게 파악하고 있다. 분다 생존 당시부터 존재하던 대승불교의 흐름이나 prajña(般若)를 중심으로 한 흐름 (Mahakāśyapa와 Ānanda의 간극) 등등의 실제로 드러나는 다양한 모습들에 대해 우리는 이제 훨씬 더 많이 이해하고 있다. 그런데 “초기불교 → 아비달마 → 반야경전 → 유식사상”의 도식에 갇힌 이미 폐기된지 오래된 이야기를 발표자는 전제하고 또 반복하고 있다는 사실이다. 여기에서 결정적인 역할을 한 것이 칼루파하나의 작업을 참조한 일인 것으로 보인다. 최선의 해석을 해 주자면, 발표자가 생각하는 불교는 현실의 불교들이 아니고 빠알리 아비달마 전통이 정리한 ‘불교’를 미국사람들의 입맛에 맞게 정리한 불교라는 말이다. 식민지적 열등감을 반영하다 보니, 분다가 (미국인들과 똑같은) 실용주의자(pragmatist)라를 주장으로 귀결되는 불교해석은⁹⁾ 실제 불교의 역사나 세계관을 반영하고 있지 못할 뿐더러 심각하게 왜곡하고 있는데, 그 맥락마저 파악하지 못한 채 발표자는 칼루파하나가 그린 그림을 역사성을 제거한 채로 쇼펜하우어와 비교하고 있다. 그 외의 발표자가 인용한 불교 관련 자료들도 모두 빠알리 아비달마전통과 연관성이 강한 자료들이며, 현재의 불교사연구에서 논의될 만한 학문적인 성과를 담은 것들이 아니라는 점은 이상의 비판이 발표문의 단지 한 측면에 제한되어 있지 않다는 사실을 말한다.¹⁰⁾

이상의 모든 어려움이 발표자의 인도전통과 불교에 대한 이해의 부족에서 온다고 칠 수 있다. 그러한 면에서 비전공자로서 개괄적인 일반론에 근거한 보다 조심스러운 서술을 담는 방식으로 글을 고쳐 쓸 수 있는 여지가 있다. 하지만 본 논평자에게 보다 불분명하게 다가온 것은 발표자가 “초월적”이라는 용어를 사용하고 있는 방식이다. 칸트 철학은 물론이고 독일관념론 전통을 이해하는 가장 기

8) 2019년 9월에야 처음 발표된 인더스문명 유골의 DNA 분석 결과는 인도고대사의 이해가 어떤 진전을 겪어 가고 있는지의 단적인 예로 언급하겠다.

9) 발표문 171쪽 “쇼펜하우어 철학은 세계를 현상과 물자체로 구분하는 선형적 관념론이지만, 불교는 철저한 경험주의다.”

10) 칼루파하나가 제시한 우빠니샤에 대한 이해가 인용되는 대목도 있는데, 이 맥락은 불교에 대한 서술보다 더 문제가 심각한 대목이라고 보인다.

초적인 상식이라고 해야 할 “transzendental” 개념과 “transzendent” 개념이 구분되어 정확하게 사용되고 있는지, 내지는 쇼펜하우어의 의도를 반영한 방식으로 사용되고 있는지 의구심이 든다는 것이다.¹¹⁾ 자주 종교적인 맥락에서 “초월적”이라고 말하면서¹²⁾ “transzendent” 개념을 사용하는데, 발표자가 주장하고자 하는 핵심적인 맥락 안에서는 칸트철학 이후의 독일관념론의 역사 안에서의 형이상학을 이야기하면서 “초월적”이라는 말을 쓰고 있다. 이러한 경우에는 “transzendental” 개념을 피하기 어려워 보인다.¹³⁾ 이 맥락 안에서 어떻게 발표자의 서술이 논리적으로 그리고 철학사적인 면에서 일관되고 정비된 서술이 될 수 있는지를 고려해서 명확하게 다듬어야 할 필요가 있지 않을까 생각한다. 쇼펜하우어는 물론이고 독일관념론의 내용을 담은 개념들을 발표자가 자의적으로 사용하고 있다고 보이는 대목들이 눈에 들어오는데, 첫 시작 대목에서 발표자가 비교연구의 방법론과 연관된 사고인 것처럼 제시하는 구절: “그 규칙은 ‘동질성(Homogenität)’의 법칙’과 ‘특수성(Specifikation)’의 법칙’을 대등하게 취급해야

11) 이 둘에 대한 구분을 간단하게 Kirchner가 정리한 말로 인용하자면 다음과 같다:

Kant bezeichnet als transzendental alle Erkenntnis a priori, die sich nicht mit den Dingen selbst, sondern mit der Erkenntnis derselben, sofern sie a priori möglich sein soll, beschäftigt.

Das Transzendente ist dasjenige, was unsere Erfahrung überhaupt überschreitet, eine transzendente Erkenntnis sucht also das Wesen der Dinge, die Dinge an sich zu erfassen, was uns immer nur hypothetisch möglich ist.

쇼펜하우어도 칸트의 이해에 따라 “so viel, wie vor aller Erfahrung”을 “transzendental”이라고 하고 “transzendent”는 “über alle Erfahrung hinaus”라고 이해한다. 따라서 “transzendent”의 반대 개념으로 “immanent”를 제시한다.

이 두 용어의 한글 번역의 문제는 (초험? 초월? 선험? 초월론적?) 한국의 학계에서는 계과 갈등의 양상까지 보여주는 문제가 되고 있다고 보이는데, 어찌 되었거나 이 두 용어의 구분이 명확하게 이루어져야 한다는 것에 대해서는 이견이 없다.

12) 발표문의 어떤 대목에서는 분명하게 “transzendent” 개념이 사용되고 있다고 보인다:

“쇼펜하우어는 물자체 개념을 경험 세계와 무관한 초월적 실재를 가리키는 개념으로서가 아니라 경험 세계 내의 모든 존재자들에게서 확인할 수 있는 본질이라는 의미로 사용한다.”

“쇼펜하우어는 통합 논리 하에서 반야바라밀을 경험적 인식 너머의 물자체와 대응시킴으로써 불교의 열반이 시공을 초월한 세계에서 주관과 객관의 경계가 사라지는 신비적 황홀경을 가리키는 것이라고 이해되는 통로를 개시했다. 그러나 아상가는 “불교에서의 초월성”에 관해 이렇게 말한다: ...”

13) “즉 물자체가 ‘인식의 한계’[한계개념(Grenzbegriff)]라는 인식론적 의미가 아니라 존재론적 의미로 해석될 여지를 남기고 있다. 필자는 앞서 칸트—쇼펜하우어 계보의 형이상학은 두 세계론이 아니라 이중적 관점의 세계관임을 밝혔다.”

한다는 것이다.”에서 언급되는 내용은 칸트가 설명하는 인식의 형식 즉, 시공간과 범주들에 해당하는 내용이다.¹⁴⁾ 이 내용이 어떻게 갑자기 두 종교를 비교하는 일에서 “기독교와 우파니샤드는 동질성의 법칙으로 묶어야 하며, 불교는 그 특수성을 고려하여 별도로 다루어야 한다.” (발표문 181쪽)는 주장으로 건너 뛰는지 의문이 드는데, 논평자가 이해할 수 있는 범위를 벗어난다. 개별 종교를 다룰 때마다 인간의 인식과 세계의 구성이 이루어지는 형식 혹은 범주가 하나씩 할당되어야 한다는 것인지, 아니면 개별 종교들을 다루어 비교할 때마다 인식에서의 범주가 하나씩 할당되어 각각의 경우마다 판단이 이루어진다는 것인지 납득하기 어렵다.

14) principle of sufficient reason으로 다루어지는 내용이 바로 이 맥락이다. 이 내용도 특히나 아리스토텔레스에서부터 철학사적으로 그 함축이 아주 분명한 논의들이다.

[제5발표 논평 2]

「쇼펜하우어의 불교관에 대한 비판」을 읽고

정은혜

성균관대학교

1. 논문에 대한 전체적 인상

평자는 논평의 과제로 주어진 논자(윤동주 박사님)의 논문을 매우 흥미롭게 읽었다. 그러면서도 평자는 논자의 논지의 여러 대목에서 정말 그런 것일까라는 의문을 떠올리기도 했다. 전체적인 인상은 이 논문이 불교의 순혈성을 긍정적으로 강조하고 타종교의 혼혈성을 비판적으로 강조하려는 글이기에, 열정적 불교도들은 읽으면서 미소지을 수도 있겠지만 진지한 타종교도들은 한숨을 쉴 수도 있으리라는 것이었다.

2. 토론을 위한 질문

1) 본질적 차이라는 것이 우연적 차이와 얼마나 다른 것인가?

논자의 주장에 의하면, 불교는 본질의 부정을 촉구하지 않고 단지 본질의 부재를 주장한다. 본질부정론과 본질부재론은 다르다는 것이다. 본질이 부재하므로, 쇼펜하우어같이 본질을 부정하는 일은 필요치 않다는 것이다. “불교는 ‘개별적인 자아를 지양하고 진아(眞我) 혹은 본체적 자아를 추구하는 사상’이 아니다.”(p.158) 논자는 이 표현에 의해, 쇼펜하우어는 (그리고 타종교는) 자아의 부정(지양)을 촉구할 뿐 자아의 부재를 주장하지는 않고, 오히려 진아로서의 본체

적 자아(순수 영혼?)를 추구한다는 것이다.

여기까지 읽었을 때 생겨나는 의문은 다음과 같다: 본질이 부재하는 것이라면, 왜 논자는 타종교에는 본질이 있다고 주장하면서 그 본질을 부정하려고 애쓰는가? 시선을 돌려 말한다면, 불교에 있는 무수한 종파, 예컨대 법장이 5교10종론에서 말하는 5교파와 10종파의 차이는 어떻게 이해되어야 하는가? 5교10종파는 서로 본질적(자성적) 차이를 갖고 있는가, 갖고 있지 않는가? 혹시 본질적 차이가 아니라 단지 우연적(연기적) 차이만을 갖는 것일 뿐이라면, 이 우연적 차이들은 서로 회통될 수 있는 것인가, 회통될 수 없는 것인가? 회통될 수 있다고 하면, 왜 시선을 넓혀서 불교의 무아론과 쇼펜하우어(및 타종교)의 무아론에는 전혀 회통될 수 없고 접점이 없는 본질적 차이가 있다고 주장하는가?

2) 염세주의라는 것이 고성제와 얼마나 다른 것인가?

쇼펜하우어는 “일체는 시간의 흐름 속에서 해체됩니다”(p.165)라고 말한다. 또한 “아벨젠에 따르면 무상성은 불교와 쇼펜하우어 철학의 공약수로 인정되지만, ‘삶에 대한 순전한 혐오’는 그렇지 않다.”(p.165) 이런 인용들에 따르면, 쇼펜하우어의 ‘무상성 + 삶에 대한 혐오’는 불교의 ‘고성제’(무상 = 고)와 크게 다르지 않다. 그렇기에 논자도 역시 “이처럼 쇼펜하우어 철학은 의지의 부정이라는 귀결에서는 불교와 큰 차이를 드러내지만, 양자는 공히 고통의 현실에 대한 예민한 감수성에서 출발한다”(p.166)고 말한 것일 것이다. 그럼에도 논자는 이어서 “불교가 형이상학적 담론을 희론으로서 배격하고, 무신론적 입장을 견지한 이유를 [쇼펜하우어는] 이해하지 못한 것으로 보이며, 또 실제로 그의 저작들에서 이에 대한 논설을 찾아볼 수 없다. 그 이유는[가 바로] 쇼펜하우어의 염세주의와 불교의 고성제를 결정적으로 가르는 것이다.”(p.167) 논자는 한편으로 쇼펜하우어가 고성제를 알았으리라는 것을 인정한다. 그러나 다른 한편으로는 그가 의지의 형이상학이라는 희론을 (거부하지 않고) 전개하였기 때문에, 혹은 유신론이 고성제의 원인임을 규명하는 희론을 전개하지 않았기 때문에 고성제를 깊이 알지 못했다고 비판한다. 그러나 이런 비판은 어떤 이를 그가 어떤 것을 단지 말했다는 이유만으로 비판하는 과잉비판이자, 그가 어떤 것을 말하지 않은 이유는 그가 알지 못

했기 때문이라고 간주하는 과잉해석에 해당한다.

3) 의지-본질의 부정이 무아-본질의 인정과 얼마나 다른 것인가?

논자는 “쇼펜하우어 철학에서 본질은 부정(기각) 대상이지만, 우파니샤드에서 본질은 합일 대상이다”(p.169)라고 말한다. 그러면서도 덧붙여서 “쇼펜하우어 역시 영혼 개념을 파기했으나, 인간 현존재가 내장한 생의 의지를 그의 본질로 규정함으로써 ‘의지의 형이상학’을 주창하였다(p.170)고 한다. 그런데 의지-본질을 부정하기 위해 ‘의지의 형이상학을 주창’하는 것이 의지긍정론이 되는 것인가? 만약 그렇다면, 무아의 주창도 무아-본질의 주창이 되지 않겠는가? 그리고 무아-본질의 주창은 사구를 떠나고 백비를 단절함(離四句 絶百非)에 못 미치는 상견이 아닌가?”

4) 의지-부정(고행과 죽음)에 의한 열반이 유무-부정(중도수행)에 의한 열반과 얼마나 다른 것인가?

논자는 쇼펜하우어가 반야바라밀 개념을 통해 열반 개념을 도달한다고 본다: “쇼펜하우어는 [...] 반야바라밀을 경험적 인식 너머의 물자체와 대응시킴으로써 불교의 열반이 시공을 초월한 세계에서 주관과 객관의 경계가 사라지는 신비적 황홀경을 가리키는 것이라고 이해되는 통로를 개시했다.”(p.178) 그러면서 논자는 이것이 세간초월이란 방법에 의한 열반이지만, 불교열반은 세간초월적 열반이 아니라는 점을 현대불교학자(아상가)의 말을 통해 전하고자 한다: “유신론자들은 육체적, 지적으로 세상을 초월한 신 속에서 해결책을 찾아왔다. 이러한 문제에 대한 불교적 해결책은 주, 객(主, 客)이 소멸하지도 않고 ‘물리적’으로 세간을 초월하지도 않는 열반이다.”(p.178) 그런데 아상가가 말한 세간초월적-신연관적 해결책은 무신론자인 쇼펜하우어에게는 적용될 수 없는 것이 아닌가? 게다가 아상가의 “주, 객이 소멸하지도 않고 ‘물리적’으로 세간을 초월하지도 않는 열반”이라는 표현은 열반의 의미를 협소화한 것이다. 그 표현이 유여의열반을 의미한다면, 그것은 ‘지상천국의 실현’이라는 말과 다른 말이 아닐 것이고, 누구도 거부하지 않

는 열반일 것이다. 반면에 쇼펜하우어가 강조한 열반이 고행에 의한 열반만이 아니라 ‘무여의열반’(죽음)이라면, 이런 열반이 유여의열반과 차이가 있다는 아사가 의 지적은 별의미가 없을 것이다.

3. 덧붙이는 말

1) 본질과 본질주의

이 글은 본질을 말하는 것과 본질주의(본질을 중시하고 우선시해야 한다는 입장)를 제시하는 것을 동일시하는 듯하다. 이런 동일시는 낙인찍기 효과를 의도하는 것이 아니라면 불필요한 일이다. 왜냐하면 본질의 인정을 본질주의의 인정으로 보는 것은 오류에 불과하기 때문이다. ‘무-자성이 사물의 자성’이라는 말은 ‘무-본질이 사물의 본질이라는 말이다. 허무성이 사물의 본질이라는 말은 ‘사물의 본질이 없다’는 말이지 ‘허무성 밖에 사물의 본질이 있다’는 말이 아니다. 본질은 사물의 궁극적 특성을 (그것이 유-자성이든 무-자성이든) 지칭하는 말일 뿐이지 본질주의를 함축하는 말이 아니다.

2) 순혈주의와 혼혈주의

이 글은 불교 순혈주의(천상천하 불교 독존)를 전제하고서, 불교의 본질은 다른 종교들의 본질과 다르기에 불교와 다른 종교들과의 같은 점(접점)은 없다고 주장한다. 이른바 쇼펜하우어의 동질성과 특수성의 원리에 의거하여, “기독교와 우파니샤드는 동질성의 법칙으로 묶어야 하며, 불교는 그 특수성을 고려하여 별도로 다루어야 한다”(p.181)고 주장한다. 그러나 만약 기독교도나 우파니샤드교도들이 동질성과 특수성의 원리를 듣는다면, 그들도 역시 ‘기독교와 우파니샤드는 동질성을 갖지 않고, 각기 특수성을 갖는다’고 주장할 것이다. 더욱 좁혀 말하면 화엄종의 법장 역시 3승은 “동질성의 법칙으로 묶여야 하며”, 원교는 “그 특수성을 고려하여 별도로 다루어야 한다”고 주장할 것이다.

3) 상견과 단견

이 글은 불교와 타종교들 사이에 본질적(자성적) 차이가 있다는 ‘상견’으로부터 출발한다. 불교의 본질(삼특상과 열반)은 다른 종교들의 본질(의지의 부정)과는 ‘본질적으로’ 다르다는 것이다. 이런 차이를 전제로 삼아, “사상의 본질적 차이를 은폐하는 작업은 경계 사유를 파기하려는 시도이며, 이로써 타종교를 자신이 속한 종교 내로 통합하려는 제국주의적 욕망에서 비롯된 것이다”(p.157)라고 반-제국주의적 주장을 선포한다. 하지만 거꾸로 보면, 본질적 차이를 주창하는 작업은 자기종교 우월주의 내지 자기문화 국수주의(cultural chauvinism)를 선포하려는 집착에서 비롯될 수도 있다. 이 글의 말미는 불교와 타종교들 사이에 접점이 ‘없다’는 아상가의 ‘단견’을 인용하고 있다: “모든 종교에 공통적인 초월적인 접점은 존재하지 않는다.”(p.181) 그런데 불교는 상견과 단견을 경계하면서 (4구 긍정과 4구 부정을 모두 포괄하는) 중도를 말해오지 않았는가? 접점(같은 점)을 찾기 위해 대화를 해보자는 사람에게, 나의 우월성(다른 점)을 인정하지 않는 대화라면 무익하다고 대꾸하는 일은 그 누구를 위해서도 그리 바람직해 보이지 않는다.

■ 공지 사항 ■

1. 불교학연구회 학술논문 전용사이트(journal.kabs.re.kr)가 개설되었습니다. 아울러 논문투고시스템(submission.kabs.re.kr)도 새롭게 구축되어 운용되고 있습니다. 이들 사이트를 통해 자유롭게 학회지 및 학술대회 자료 등을 열람·다운로드하실 수 있습니다.
2. 불교학연구회의 발간하는 학술지 『불교학연구』의 모든 논문을 RISS를 통해서도 자유롭게 열람, 다운로드 하실수 있습니다. 많은 이용 바랍니다.
3. 불교학연구회는 한국연구재단 선정(2015년) 불교학분야 최초의 우수등재학술지 [불교학연구]를 지난 20여 년간 발간해 오고 있습니다. 학회지는 년 4회 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일에 발간되며 올해는 58호~61호가 발간될 예정입니다.
4. 불교학연구회에서는 여러분의 회비와 후원금으로 운영되고 있습니다. 아래의 안내를 참고하시어 많은 성원을 부탁드립니다.

○ 불교학연구회 회비 및 후원금 안내 ○

학회 회비는 학회운영과 불교학연구에 큰 도움이 됩니다.

- 1) 개인 : 일반 年 5만원, 평생회원 50만원
- 2) 기관 : 年 10만원
- 3) 임원 : 회장 50만원, 부회장 30만원, 상임이사 및 이사 10만원
- 4) 후원 : 후원 보시금에는 제한이 없습니다.

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

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

▶ 홈페이지 : ksbs.jams.or.kr

▶ 논문투고 : submission.ksbs.re.kr

불교학연구회 2019년도 가을 논문발표회에 도움을 주신 경북대학교 철학과 관계자 및 여러 선생님, 그리고 참석하여 주신 회원 여러분께 감사드립니다.