



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

철학박사 학위논문

불교 철학에서 상(相) 개념의 변천과
해석에 관한 연구

- 니미타와 락샤나를 중심으로 -

A Study on the Transition and Interpretation
of Sang(相) Concept in Buddhist Philosophy

- Focused on Nimitta and Lakṣaṇa -

울산대학교 대학원

철 학 과

홍 종 욱

불교철학에서 상(相) 개념의 변천과
해석에 관한 연구

- 니미타와 락샤나를 중심으로 -

지도 교수 손 영 식

이 논문을 철학 박사 학위 논문으로 제출함






2022년 7월

울산대학교 대학원

철 학 과

홍 종 욱

홍종욱의 철학박사 학위 논문을 인준함

심사위원 김 희 
심사위원 윤 종 갑 
심사위원 이 상 엽 
심사위원 권 용 혁 
심사위원 손 영 식 

울산대학교 대학원

2022년 7월

감사의 글

고희古稀를 몇 해 앞두고서 이 글을 쓰게 된다. 우리의 삶과 나의 생활 속에서 길을 찾아서 걸어가는 여정에서 많은 인연들이 맺어지고 얻음이 있었다. 전체 속의 나와 완성에로의 길에서, 앞에 대한 욕구가 평생 운동과 평생 공부의 열정으로 이어졌다.

2005년 늦가을, 부산 불교 교육 대학에서 강좌 개설 안내 방송을 듣고 바로 달려가 불교 공부를 시작하여, 그 시작이 지금까지 끊임없는 인연을 맺어왔다. 국제포교사회, 동국대 경주 캠퍼스 불교학과, 인문학 교실 등에서 수학修學하면서 자비와 지혜를 배웠고 “귀이신 위천하貴以身 爲天下, 애이신 위천하愛以身 爲天下”의 뜻을 새겼다.

울산대학교 철학과 박사과정은 동양과 서양과 또 다른 세계를 볼 수 있게 하였고, 다시금 삶에 깊이를 더해 주었다. 철학의 의미와 가치에 다가설 수 있게 되었다.

더불어, 20여 년 넘게 태백문太伯門에서 연공합일鍊功合一을 외치며 전국 명산과 경회궁, 괴산 선방에서 수련한 도반들과 작고作故하신 도현 선생님.

서예, 한시, 한문 지도를 해주시고, 특별히 안시처순安時處順이라는 작품을 흔쾌히 내어 주신 국전작가 해운海雲 김용권 선생님.

국제포교사회(IDIA) 회원과 이두석 법사님.

금어학당에서 산스크리트어를 지도해 주신 김준호 박사님.

동국대 경주캠퍼스에서 중관학을 지도해 주신 김성철 교수님.

울산대학교에서 동문수학同門受學한 동료분들과 불교철학의 박태원 교수님, 서양 철학 김보현, 이상엽, 강웅경 교수님, 사회철학 권용혁 교수님. 특히 동양철학에 깊고 넓은 안목으로 본 논문을 지도해 주시고 훌륭한 가르침을 주신 손영식 교수님.

가까이에서 잘 지켜봐 주신 조일선님. 모두 감사의 말씀을 드립니다.

친지 여러분과 장남 홍준호와 백민기, 홍재율, 차남 홍준민, 故室孺人 白氏,

모두 고마움을 드립니다.

거거거중지 去去去中知 행행행리각 行行行裏覺

가고 가고 가다 보면, 가는 도중에 알게 되고,
행하고 행하고 행하면, 그 행함 속에서 깨우친다.

이 논문을 쓰게 되는 안목을 주신 모든 분께 감사드립니다.

2022년 07월. 다대포에서 凡山 洪鍾旭 合掌

목 차

국문 요약 vii

I. 서론

1. 연구 배경 및 목표

- 1) 연구 배경 1
- 2) 연구 목표 2

2. 연구 내용과 방법

- 1) 연구 내용 3
- 2) 연구 방법 5

II. 초기 불교 경전에 나타난 상相 개념

1. 불교 이전의 인도 사상

- 1) 베다와 우파니샤드의 사상 7
- 2) 붓다의 우파니샤드 사상 비판 8

2. 초기 불교 경전에 나타난 니미타(相)

- 1) 니미타의 의미 10
- 2) ‘원인, 근거’로서의 니미타 11
- 3) ‘징조, 암시’로서의 니미타 15
- 4) 사물의 ‘모습, 특징’으로서의 니미타 17
- 5) 마음이 담은 ‘모습’으로서의 니미타 - ‘표상 인상’ 20

3. 니미타nimitta와 무상無相 삼매三昧

- 1) ‘무상無相’의 의미 33
- 2) 무상無相 삼매三昧 37

4. 초기불교 니미타의 특징과 의의

- 1) 니미타의 특징과 의의 43
- 2) 무상無相, 무상無相 삼매, 취상取相 44
- 3) 니미타 - 모습, 속성 46
- 4) 표상과 인상의 차이 47

III. 아비달마 논서에 나타난 상相 개념

1. 아비달마

- 1) 아비달마 논서의 의미 50
- 2) 아비달마 논서의 성립과 전개 50

2. 수행론 중심의 남방 상좌부 논서에 나타난 ‘니미타’

- 1) 『법집론法集論』의 니미타 53
- 2) 『무애無礙 해도解道』의 3삼매三昧 55
- 3) 『청정도론淸淨道論』의 3삼매三昧 61
- 4) 남전 아비달마 문헌에서 ‘니미타’ 개념 67

3. 사유와 수행이 결합된 ‘북전 아비달마’에 나타난 ‘상相’	
1) 『아비달마 집이문 족론』의 무상無相	68
(1) 설일체 유부의 아비달마 문헌	68
(2) 6근 수호 이론	69
(3) 출리出離의 수행법	72
2) 『법온 족론』의 ‘상相’ 개념	
(1) 몸身 - 몸의 안과 밖을 관찰함	74
(2) 사물法 - 안과 밖의 사물을 관찰함	75
(3) 명상(禪定) 속에서 관찰 - 사랑의 마음의 경우	77
3) 『식신 족론』과 『계신 족론』의 사상事相 개념	79
4) 『아비달마 발지론』, 『아비달마 대비바사론』의 무상 삼매 해석	84
(1) 선취상善取相	85
(2) 무학無學의 정온定蘊인 무상無相 삼매三昧	86
(3) 삼중三重 삼매三昧	91
5) 『아비달마 구사론』의 무상無相 삼매와 무상무상無相無相 삼매	94
(1) 십상十相 - 열 가지의 모습	95
(2) 중삼重三 삼매	96
4. 아비달마 논서에서 ‘니미타’와 ‘상相’ 개념의 특징	97
IV. 대승불교 경론에 나타난 상相과 무상無相	
1. 아비달마 불교에서 대승 불교로의 전환	
1) 니미타, 락샤나 그리고 표상과 인상	98
2) 아비달마 불교 - 설일체 유부와 경량부	99
3) 대승 불교, 중관中觀 학파의 발생	100
4) 자성(自性) - 용수의 핵심 용어	104
2. 『반야경般若經』과 상相	
1) 상相 개념의 변화 - 니미타에서 락샤나로	105
2) 반야경의 공호 개념과 3삼매	107
3) 무상無相 삼매	108
4) 3 삼매	110
3. 용수龍樹의 상相 개념	
1) 중관학파中觀學派의 성립과 발전	115
2) 중관학파中觀學派의 중심 사상	118
3) 『중론中論』 「관6종품觀六種品」의 상相 개념	120
4) 『중론中論』 「관3상품觀三相品」의 상相 개념	124
5) 『십이문론十二門論』의 상相 개념	127
6) 『대지도론大智度論』의 무상無相 삼매	130
7) 용수의 중관 철학과 ‘락샤나’ 개념	133

4. 유식唯識 불교의 상相 개념	
1) 유식 학파와 사상의 개괄	
(1) 유식 사상의 형성과 전개	136
(2) 유식 학파; 우파니샤드-붓다, 아트만-무아설, 이성론-경험론	137
(3) 중관과 유식의 차이	138
(4) 자성自성과 공空 개념 - 중관과 유식의 차이	139
(5) 허무주의의 문제 - 용수의 공空과 붓다의 사성제	140
2) 유식 사상과 이론	
(1) 유식 무경	141
(2) 유식唯識 - 8식 이론	141
(3) 무경無境 - 3성 이론	142
(4) 중관과 유식의 반대 지점 - 無識 唯境	142
(5) 유식 불교와 관련된 오해, 혹은 오류와 문제점	144
5. 『유가사지론』의 삼성三성과 오사五事	
1) 유식학파의 형성	145
2) 무경無境 - ‘대상의 비존재’의 증명	146
3) 사태(vastu)와 5사五事	152
4) 5사事 - 다섯 가지의 설명	154
5) 5사事 - 모양·모습(相), 명칭(名, nāman), 분별(分別, vikalpa)	158
6) 언설言說 수면隨眠과 잡염雜染	161
6. 『해심밀경』의 삼상三相과 삼무자성三無自性	
1) 경의 성립과 내용	164
2) 일체법상一切法相	
(1) 변계소집상	165
(2) 의타기상	167
(3) 원성실상	169
(4) 경론에서 3성의 설명의 차이	170
3) 눈병과 보석의 비유	
(1) 눈병의 비유와 삼상三相	171
(2) 보석의 비유와 변계소집상	173
4) 삼상三相의 관계	
(1) 의타기상에서 변계소집상과 원성실상의 갈림	176
(2) 변계소집상, 의타기상과 원성실상	178
5) 삼 무자성	
(1) 상相 무자성	181
(2) 생生 무자성	183
(3) 승의勝義 무자성	184

7. 『대승大乘 기신론起信論』과 무상無相	
1) 경의 성립과 사상	188
2) 무상無相 삼매	190
3) 삼세三細와 육추六麤	197
(1) 삼세三細	197
(2) 육추六麤	201
(3) 심心 진여眞如	208
V. 원효 철학에서 상相 개념	
1. 『이장의二障義』에 나타난 상相 개념	212
1) 두 가지 막힘·장애의 뜻	213
2) ‘번뇌’라는 장애, 번뇌장煩惱障	214
3) ‘아는 것’의 장애, 소지장所知障	216
2. 취상取相과 무상無相 - 모습을 취함과 모습이 없음	
1) 취상取相 - 유루식, 무루식	221
2) 인집人執과 법집法執	223
3) 리상離相과 굴림(轉)	225
4) 란식亂識과 무상無相	227
3. 취상取相 - 『대승기신론』 「해석분解釋分」	231
4. 리상離相 - 『대승기신론』	
1) 리상離相	235
2) 여실공如實空, 여실불공如實不空과 리상離相	242
5. 무상無相 - 『금강삼매경론』	249
6. 취상取相 리상離相 무상無相과 백골관	254
VI. 결론	
1. 니미타와 락샤나, 상相 개념	256
2. ‘상相’ 개념을 통한 불교 변천 해석	
1) 붓다의 경험론	257
2) 초기 불교 - 아비달마	258
3) 대승 불교 - 중관과 유식	258
4) 원효와 『대승기신론』	259
3. 제2장, 초기불교 - 니미타	260
4. 제3장, 아비달마 - 니미타	261
5. 제4장, 대승불교 경론 - 락샤나	262
6. 제5장, 『대승기신론』과 원효 - 락샤나	264
7. 취상-무상, 니미타와 락샤나	266
참 고 문 헌	267
Abstract	270

국문 요약

* 상相, nimitta, lakṣaṇa, samjñā의 의미

본 논문은 니미타nimitta와 락샤나lakṣaṇa의 두 개념을 중심으로 불교 이론을 재조명하고자 한다. 이러한 ‘상相’ 개념은 불교의 목표인 해탈과 핵심적인 관계가 있다. 또한 불교 사상의 흐름을 개관하는 데는 굉장히 좋은 개념이다.

1. nimitta는 ‘원인, 징조’ 혹은 ‘모습 특징’, ‘표상 인상’을 뜻한다. 이를 요약하면, ‘모습과 표상’ 둘이다. 모습과 특징이 ‘원인, 징조’가 된다. 그래서 ‘원인’이라는 뜻이 있다. 그러나 후대에 가면, 니미타는 ‘모습과 표상’, 이 두 의미로 굳어진다. 둘 가운데 ‘표상·인상’이 일차적인 의미가 된다. ‘모습 특징’이 이차적인 의미이다.

lakṣaṇa는 일반적으로 사물의 ‘표시 표식’, ‘모습 특징’을 의미한다. 그리고 samjñā는 ‘생각 개념’을 뜻한다. 『금강경』의 아상我相, 인상人相의 相은 samjñā이다. 이는 일차적으로 ‘생각想, 개념’을 뜻한다. 우리는 개념과 관념을 가지고 생각하고 추론한다. 이 개념은 사물의 ‘모습 특징’을 가리킨다. 따라서 samjñā는 ‘개념’이면서, 동시에 사물의 ‘모습’을 가리킨다. 따라서 ‘我相’은 “‘나’라는 개념, 모습”을 뜻한다.

lakṣaṇa와 samjñā는 서로 연결되어 있다. 락샤나는 ‘모습’을 뜻한다면, 삼전야는 ‘개념’을 주로 뜻한다. 그런데 이 둘은 ‘모습 - 개념’으로 서로 연결된다.

여기에서 다음 두 가지 도식이 성립한다.

니미타 “사물의 모습·속성 → 마음의 표상·인상” ; 붓다와 아비달마

락샤나 “사물의 모습·속성 → 마음의 개념·관념” ; 대승 불교 - 중관과 유식

2. 이처럼 ‘니미타 락샤나 삼전야’는 서로 다른 의미인데, 구마라집 이래 번역자들은 모두 이 셋을 ‘相’으로 번역한다. 이래서 사상적 차이를 알지 못 하게 만든다.

‘相’은 본래 ① 서로, ② 보다, ③ 돕다. - 주로 이 세 뜻으로 쓴다. 특이하게 중국 불교에서는 ‘相’을 대상의 ‘모습 모양’(象, 狀)의 뜻으로 쓴다. 그래서 ‘니미타’와 ‘락샤나’를 ‘相’으로 번역한다. ‘相’에는 ‘표상 인상’의 뜻이 없다.

3. 붓다는 ‘고통 → 해탈’을 추구한다. 해탈을 이루기 위해서는 ‘고통’이 어떻게 생겨나는지를 알아야 한다.

붓다; 사물의 모습·속성 → 마음의 표상·인상 → 감정 욕망 → 집착 번뇌 → 고통

대승; 사물의 모습·속성 → 마음의 개념·관념 → 분별 차별 → 물들임(染) → 고통

이 차이는 니미타와 락샤나 개념으로 명확하게 할 수 있다. 니미타는 ‘표상 인상’을 의미한다면, 락샤나는 ‘모습 속성’을 뜻한다. 이는 곧바로 ‘개념’과 연결된다.

인식론에 따르면, “사물의 속성 → 표상 인상 → 개념 관념”의 순서이다. 붓다는 ‘속성·모습 → 인상 표상’을 연결시킨다. 경험론이다. 반면 대승은 ‘속성·모습 → 개념 관념’으로 붙인다. ‘표상 인상’의 과정을 생략한다. 생략하기 때문에, ‘락샤나’라는 말

을 단지 ‘모습 속성’으로만 사용하고, ‘개념 관념’이라는 뜻은 괄호친다. 따라서 대승은 경험되는 ‘표상’들은 괄호치고, 사물의 ‘모습’에 대해서 철학적 사유와 추론을 전개한다. 말은 ‘모습’(략샤나)이라 하지만, 실제로는 ‘략샤나’에 해당되는 ‘개념’을 가지고 사유와 추론을 한다.

2장 초기 불교 경전에 나타난 상相 개념

1. 붓다는 비정통 철학의 주류로서, 정통 사상인 베다와 우파니샤드의 브라만-아트만 체계를 부정한다. 세계의 실체가 브라만이고, 자아의 실체가 아트만이다. 이 둘은 같다.(梵我一如) 이 세 사상은 이성적 사유와 추론의 결과이다. ‘브라만, 아트만, 같음’은 감각으로 지각할 수 있는 것이 아니다.

붓다는 경험론에 선다. 감각으로 지각한 것에 근거한다. 이렇게 인식한 내용들을 종류별로 제시한다. 5온 6근 12처 18계 등이 그것이다. 이는 브라만-아트만과는 완전히 다른 것이다.

2. 초기 불전에 나타난 ‘니미타’

붓다는 경험론자이므로, ‘모습-표상’을 뜻하는 ‘니미타’ 개념을 중시한다. 니카야와 아함경에 나타난 ‘니미타’는 넷으로 요약할 수 있다. ① 원인과 근거, ② 징조와 암시하는 것, ③ 사물의 모습 특징, ④ 마음이 담은 ‘모습’으로서 인상 표상.

여기에서 원인과 징조, 모습과 인상은 하나로 묶을 수 있다. 원인은 명확하게 드러난 것이고, 징조는 모호하게 드러난 것이다. 마음이 사물의 모습을 지각하면, 인상 표상이 마음에 생긴다. 따라서 모습은 표상과 같은 것이 된다.

사물의 모습이 원인 혹은 징조가 된다. ‘원인이 되는 모습’(因相)이다. 후대에 가면, 니미타는 ‘모습-표상’의 뜻을 가지게 된다. 나아가 니미타는 일차적으로 ‘표상 인상’을 의미하고, 이차적으로 ‘모습 특징’을 의미한다.

3. 무상無相 삼매

붓다는 공空 삼매三昧, 무원無願 삼매三昧, 무상無相 삼매三昧의 3 삼매를 제시한다. 여기에서 ‘無相’은 ‘모습·특징’이 없음, ‘표상·인상’이 없음 - 이 둘을 뜻한다. 모습과 표상은 ‘니미타’이다. 붓다가 왜 ‘無相 삼매’를 말하는가? 고통→해탈이 붓다의 목표이기 때문이다. 고통은 취상取相 때문에 생긴다. 사람이 대상의 모습을 보고 마음에 표상 - 욕망 감정을 만든다. 이래서 고통이 생긴다. 따라서 고통에서 벗어나려면, 무상無相을 해야 한다. ‘모습-표상’을 지워야 한다. 따라서 ‘고통→해탈’은 ‘取相→無相’의 도식으로 된다. 이 도식은 아비달마, 『기신론』과 원효 등에 계속 유지된다. 다만 구체적 내용이 달라진다.

3장. 아비달마 논서에 나타난 상相 개념

1. 남전과 북전 아비달마

붓다의 사상을 이어받은 아비달마 불교는 스리랑카로 전해진 남전과 인도 북부에서 발전한 북전으로 나뉜다. 남전 아비달마의 사상은 “법집론, 무해 해도, 청정도론”으로 살펴본다. 북전 아비달마는 “집이문 족론, 법운 족론, 식신 존록, 계신 족론, 발지론, 대비파사론, 구사론” 등을 살펴본다.

남전은 팔리어로 적혀 있다. 반면 북전은 설일체유부의 문헌인데, 한문 번역본만 남아 있고, 산스크리트어 원문은 거의 없다. 따라서 남전은 ‘nimitta’로 검색하고, 북전은 ‘相’으로 찾는다.

남전 아비달마는 붓다의 사상에 충실하며, 수행론을 중심으로 한다. 반면 북전 아비달마는 붓다의 사상을 발전시킨다. 추상적 사변을 통해서 복잡한 이론을 생산해낸다. 이론이 중심이기는 하지만, 수행이 결합되어 있다.

2. 니미타와 무상無相

아비달마 논서에 나타난 상相 개념은 붓다의 ‘니미타’ 공식과 거의 비슷하다. 문제 의식과 이론, 수양론까지도 대략 같다. ‘니미타’라는 개념에서 ‘무상無相 삼매’가 나온다. 그들은 3삼매 이론을 더욱 발전시키고, 나아가 삼중 삼매를 제시한다.

전반적으로 ‘nimitta’와 ‘相’을 키워드로 해서 검색을 해 보면, 아비달마 문헌에서는 ‘수양론’ 부분이 많이 나온다. 불교가 원래 해탈을 추구하고, 그것을 이루기 위한 핵심적인 방법이 ‘니미타’의 통찰이다. 고통이 시작되는 지점이 바로 ‘속성-표상’이라는 ‘니미타’이기 때문이다. 이 지점을 관리하는 것이 ‘명상(삼매)’이다. 명상은 일단 평소의 인식 지각 과정을 괄호치는 것이다. 그리고 마음 내면에서 ‘표상’을 점검 관리하는 것이기 때문이다.

4장. 대승불교 경론에 나타난 상相과 무상無相

1. 대승은 크게 셋으로 나누어서 고찰한다.

- (1) 용수와 반야 계통 - 반야경, 중론, 12문론, 대지도론.
- (2) 유식 - 유가사지론, 해심밀경.
- (3) 중국적 사유 - 『대승기신론』

붓다와 아비달마가 밀접한 연관이 있다면, 이 셋은 소승과 차이는 물론, 셋 사이에 서로 차이가 많이 난다. 중관과 유식은 인도적 사유가 명확하다. 반면 『대승기신론』은 중국적 사유에 기반해서, 인도 대승 불교를 해석하고 있다. 그래서 『대승기신론』은 원효와 묶어서 설명하는 것이 더 나올 수 있다.

2. 용수와 중관 사상

용수가 아비달마 철학을 비판하고, 공 사상에 근거해서 대승 불교를 열었다. 여기에

서 핵심은 ‘니미타 → 락샤나’ 변화이다. (기존 사상은 용수의 혁명을 ‘자성自性-공소’이라는 점에서 설명한다.) 붓다가 ‘사물의 모습 → 마음의 표상(니미타)’으로 연결시켰다면, 용수는 ‘사물의 모습(락샤나) → 마음의 개념’으로 잇는다.

붓다와 아비달마가 ‘속성→표상’으로 연결시켰다면, 용수는 ‘속성→개념’으로 연결시킨다. 개념·관념은 불변자(자체 존재자, 自性)이다. 이에 따라 용수는 붓다와 아비달마가 속성에 ‘자성自性’을 인정했다고 해서, ‘속성’을 부정한다. 사유의 추론 판단 이론화 등은 다 개념을 가지고 한다. 용수는 기존의 이론들을 ‘자성’에 근거해서 부정한다.

붓다와 아비달마는 ‘모습-표상’을 종합하고 분류한다. 5온, 6근, 5위 75법이 그것이다. 75법은 ‘말’로 표현된다. 그 ‘말’로 지시하려는 대상은 사물(의 ‘모습’)이다. 사물은 늘 변화한다. 반면 ‘말’이 실제 지시하는 대상은 불변자이다. 불변의 것을 ‘자성自性’이라 한다. 이래서 말의 지시 대상은 ‘사물’과 ‘불변자’의 둘이 된다. 말은 본성상 불변자와 연결된다. ‘말 - 사물(의 모습)’로 연결되어야 하는데, 실제로는 ‘말 - 불변자(자성)’로 연결된다. 말의 지시 대상이 되려면, 사물은 불변의 자성을 가져야 한다. 그러나 변화하는 사물의 모습만 있다. 말의 지시 대상인 불변자(자성)는 사물의 모습과 다르다. 말은 사물의 실제 모습을 담지 못 한다. 모든 이론들은 낱말로 구성된다. 따라서 이론은 실재를 반영하지 못 한다. 그래서 ‘희론(戲論 말장난)’이다.

용수는 사물의 ‘모습·속성’(락샤나)에 대해서 논리적으로 사유한다. 사유의 대상은 ‘개념·관념’이다. 개념·관념은 말로 표현되며, ‘자성’이 있어야 한다. 용수는 ‘자성’이라는 점에 근거해서 이성적 사유와 추론으로 모든 이론을 비판 부정한다.

사유와 추론 속에서 사물의 ‘모습’은 ‘개념’으로 된다. 모습이면서 개념인 것이 ‘락샤나’이다. 이래서 ‘락샤나’에 ‘자성’ 개념이 부가된다. 개념은 ‘불변자’(자성)이기 때문이다. 용수는 ‘자성’ 개념으로 상대의 이론을 논파했지만, 용수 역시 말로 비판한다. ‘락샤나’에 근거한 말로 설명한다는 점은 상대나 용수나 다 같다. 이래서 용수는 진제와 속제를 구분한다.

붓다의 ‘모습 - 표상’이라는 도식을 용수는 ‘모습 - 개념’으로 바꾼다. 그리고 경험된 내용을 분류했던 붓다와 달리 용수는 ‘개념’을 가지고 이성적 사유와 추론을 한다. 이것이 대승 불교의 기본적 성격이 된다. 대승은 경험 분류를 포기하고, 사유 추론으로 치달린다.

3. 유식 사상

용수는 ‘자성’ 개념을 통해서 기존의 이론들을 논파한다. 반대로 말하자면, 자신의 이론을 제시하지 못 한다. 그래서 유식학파가 등장한다. 이들은 ‘唯識無境’을 통해서 현상 사물을 설명하는 이론을 제시한다. 용수가 자성自性を 부정하고 공소를 주장했다. 사물=실체+속성. 여기에서 유식은 사물의 실체를 부정하고 공소이라 한다(法空). 대신 속성은 8식의 씨앗이 드러난 것으로 존재한다. 유식唯識은 8식 이론으로, 무경無境은 3성 이론으로 구체화된다.

유식에서 ‘상相’ 이론은 『유가사지론』과 『해심밀경』에서 살펴본다.

『해심밀경』은 3성과 3무자성을 이야기한다. 변계소집상遍計所執相은 이름 붙이기이

고, 의타기상(依他起相)은 연기를 분별함이고, 원성실상(圓成實相)은 진여眞如이다. “집착한 바를 두루 계산한 모습”(遍計所執相)은 대상 사물에 이름 붙이기로 드러난다. “남에 의지해서 일어난 모습”(依他起相)은 붙인 이름을 가지고, 연기(緣起) 말미암아 일어남)하는 대상 사물과 사태를 분별함이다. 이는 대상 사물의 모습·속성(相)에 ‘이름’을 붙이고, 분별함을 말한다. 여기에서 말하는 ‘相’은 락샤나이다. 사물의 모습·속성에 이름을 붙인다. 이는 속성-개념과 연결시키는 것이다.

『유가사지론』은 사태를 5사로 나눈다. 다섯 가운데 앞의 셋은 “모양·모습(相), 이름(名, nāman), 분별(分別, vikalpa)”이다. 이는 결국 대상의 ‘모습·속성’에 이름을 붙이고, 분별하는 것을 분석한 것이다. 이는 ‘속성-개념’으로 연결시킴이고, 여기의 ‘相’ 개념은 락샤나이다.

* 유식은 용수의 공 개념을 대상 ‘사물의 실체’ 부정에 사용한다. 용수와 달라진다. 반면 ‘사물의 속성·모습’ →개념 →말로 바꾸고, 분별해서 이론을 만드는 것을 비판하는 것은 받아들인다. ‘相’을 락샤나로 보는 것은 계승한다. 이렇게 보면 용수 이래 대승의 특징은 공 개념 보다는 오히려 ‘락샤나’ 개념인 것 같다.

5장. 원효 철학에서 상相 개념

앞의 4장의 끝에 『대승기신론』을 다루었다. 그러나 이는 원효 철학의 기반이 되며, 인도적 사유와 더불어서 중국적 사유가 강하게 드러난다.

1. 『대승기신론』은 마음을 진여문과 생멸문으로 나눈다. 생멸문을 3세와 6추로 설명한다. 진여문과 생멸문, 3세와 6추는 ‘본체-현상(작용)’의 관계이다. 이는 중국의 특유한 ‘체용’ 논리이다. 또한 『기신론』은 무상 삼매를 중시한다. 이 삼매는 붓다 이래 아비달마 불교가 중시했다. 그러나 중관 유식은 중시하지 않는다. 중국 불교 가운데 유독 『기신론』이 무상 삼매를 중시한다.

2. 원효는 『기신론』과 『금강삼매경』에 근거해서 철학을 전개한다. 이 둘에 주석을 쓰고, 또 『이장의』라는 저술을 한다. 이 셋에 근거해서 원효의 철학을 살핀다.

‘相’과 관련해서 보면, 원효의 사상은 “취상(取相) - 리상(離相) - 무상(無相)”으로 요약할 수 있다. 대상 사물의 모습을 취함이 ‘取相’이다. 그래서 말을 만들고, 분별을 한다. 여기에서 고통이 생긴다. 따라서 ‘사물의 모습’에서 떨어지고(離相), 나아가서 사물의 모습을 완전히 없애야 한다. 이것이 無相이다.

원효는 다음 두 노선을 따른다.

(1) ‘취상-무상’의 도식은 붓다 이래 아비달마의 기본 가르침이다.

(2) “대상의 모습 - 말 - 분별”로 연결시키는 것은 용수 이래 유식이 기본적으로 가진 생각이다. 이런 ‘相’ 개념은 ‘락샤나’이다. 원효는 소승과 대승을 적절히 종합하고 있다. 그리고 중국 불교의 화엄 선 천태 정토와 다른 길로 간다.

주제어 : 니미타(nimitta), 락샤나(lakṣaṇa), 상相, 취상(取相), 무상(無相), 자성(自性), 공空.

I. 서론

1. 연구 배경 및 목표

1) 연구 배경

불교의 목적은 인간이 경험하는 실존적인 괴로움(苦)으로부터 해탈을 추구하는 데 있다. 붓다의 가르침에 의하면, 괴로움이 발생하는 원인에 대한 명확한 이해와, 괴로움을 소멸시키는 수행으로써 해탈의 성취는 이루어진다. 이러한 이해와 수행의 주체는 인간의 마음이기 때문에, 마음이 외부 대상을 인식하는 과정이야말로 불교를 철학적으로 연구하는 핵심 과제가 된다. 괴로움과 고통(苦)은 주체와 대상의 상호 작용에서 생겨난다. 고통의 원인은 주관과 대상, 둘 다이다. 붓다는 대상에 더 관심을 둔다. 기본적으로 그는 '무아설'을 주장한다. 그리고 대상을 있는 그대로 파악하기를 강조한다. 그래서 붓다는 경험론에 근거하고 있다.

철학함이란 개념의 의미에 대한 물음이고, 주장의 근거에 대한 물음이다.¹⁾ 이에 따르면, 불교를 철학적으로 연구함은 먼저 깨달음과 해탈의 성취를 위한 인식 과정의 핵심을 이루는 개념들을 잘 선별해야 할 것이다. 다음으로는 이 핵심 개념들을 통해, 불교의 각 학파의 설명 및 주장에서 그 근거가 타당한가를 질문하는 것이다.

불교 철학의 출발점인 초기 불교의 특질을 무엇이라고 규정할 수 있는가? 이는 불교 철학의 근본적인 성격을 파악하는 기초라는 점에서 중요한 문제이다. 안성두의 의견에 따르면, 초기부터 불교가 대상과 그것을 지각하는 마음의 문제를 가장 핵심적인 철학적·수행론적 문제로 보았다. 이는 붓다가 소위 '일체'라는 말로 표현했던 12처나 18계의 범주에서 가장 잘 드러난다.²⁾ 12처란 여섯 가지 감각 기관(六根)인 눈(眼)·귀(耳)·코(鼻)·혀(舌)·몸(身)·의식(意)과, 여섯 가지 감각 대상(六境)인 색깔(色)·소리(聲)·냄새(香)·맛(味)·접촉(觸)·관념(法)을 가리키는 개념이다. 여기에 이들이 각각 대응하여 발생하는 여섯 가지 의식(六識)의 영역을 더하여 18계界라고 한다. 이 가르침에 따르면, 붓다가 '존재'라고 말한 것은 인간의 경험 세계를 가리키는 말이 되므로, 불교 철학의 중심은 경험 세계의 탐구에 있다고 해도 과언이 아닌 것이다.

기존의 연구는 사성제四聖諦, 연기緣起, 무아無我, 심식心識, 공空, 유식唯識 등의 이치에 대한 이해나, 선禪 등의 수행론을 탐구하는 것이 주류를 이루고 있다. 그러나 이러한 연구는 교학적으로는 가치가 있겠으나, 붓다가 성취한 깨달음의 의미를 명확하게 밝혀 보편적인 가치에 기여할 수 있는 성과로는 부족하다고 할 수 있다.

앞에서 말했듯이, 붓다의 이론은 기본적으로 5온 12처 18계 등에서 보이듯이, 경험론적이다. 마음이 대상을 지각하고 인식한 사실에 근거해서 붓다는 이론을 전개한다.

1) 요나스 피스터 지음, 손영식 김보현 권용혁 이상엽 강웅경 조창호 김남호 옮김, 『철학의 모든 것』, pp.25-30.

2) 서울대학교 철학사상연구소 엮음, 『마음과 철학: 불교편』 「서문」(서울: 서울대학교 출판문화원, 2019년), p. x iii.

이에 따라 본 연구는 외부의 대상을 인지하고 판단하는 인간의 마음 현상이 발생하는 최초 사건이라고 말할 수 있는 ‘상相’ 개념에 주목한다. ‘相’은 본래 ‘속성, 모습, 형태’를 뜻한다. 이는 대상이 가진 특징이다. 이것이 마음에 지각되면, ‘인상, 표상’이 된다. ‘相’ 개념은 이 두 뜻을 다 포괄한다.

‘相’ 개념은 초기 불교 경전에서부터, 아비달마 논서는 물론, 대승 불교의 중관과 유식 불교에 이르기까지 끊임없이 지속적으로 등장하고 있다. 더구나 인도를 넘어서 중국으로 불교 경론이 전해지면서, 오랜 기간에 걸친 번역과 해석의 역사에서도 ‘상相’ 개념은 하나의 중추를 이루고 있다. 그러나 지금까지의 연구에서 ‘相’ 개념은 개별적인 문헌에 나타난 뜻에만 주목했을 뿐, 개념사에 초점을 맞추어 종합적인 분석을 시도하여 성과를 이루지는 못한 것으로 보인다. 이와 같은 문제 의식에 따라 본 논문에서는 불교 경론에 따라 다양하게 나타나는 ‘상相’ 개념의 의미와 변천 및 그 해석에 대한 연구를 중심 과제로 삼은 것이다.

‘相’ 개념을 중심으로 보면, 붓다와 아비달마, 중관과 유식, 중국 불교와 원효 등의 이론의 차이가 비교적 명확하게 드러난다.

2) 연구 목표

‘相’ 개념은 인간이 외부의 대상을 인지하고 판단함에, 인간의 마음에 발생하는 최초의 현상 혹은 사건으로 규정할 수 있다. 최초는 근원적인 것이다. 따라서 인식을 규명할 때, ‘상相’ 개념이 중요하다. 붓다가 이론을 전개할 때, 자신이 경험하고 지각한 내용에 근거한다. 따라서 붓다 혹은 이후의 이론을 분석함에 ‘상相’ 개념이 중요하다.

그러나 기존 연구는 일반적으로 불교의 경론에서 인식이 문제가 될 경우, 마음(心, citta)을 비롯해서 의(意, manas), 식(識, vijñāna) 등의 개념에 내재된 의미에 먼저 주목한다. 또한 인간의 정신 현상을 설명하는 체계인 오온五蘊의 각 요소들에 대해서 주로 분석하고 있다.

서두에서 밝힌 대로 본 논문에서 ‘상相’ 개념의 분석을 목표로 삼은 이유는 ‘相’ 개념이 초기 불교 경전을 비롯해서 아비달마 논서 및 대승 불교 경론에 이르기까지 가장 폭넓게 나타나는 개념이기 때문이다. 그러나 대부분의 연구자들은 한문 경전을 번역할 때 상相이라는 말을 우리말로 번역하지 않고, 한자어 그대로 쓰는 경우가 많다. 따라서 의미 전달이 제대로 되지 않고, 무슨 말인지 파악하기도 어렵다. ‘相’이라는 말을 번역하지 않고, 그냥 쓴다는 것은 번역자가 그 개념을 제대로 이해하지 못 한다는 뜻이다. 모르니까 번역하지 않은 것이다. 알면 번역한다.

번역문에 있는 ‘상相’이라는 말에 “표식, 조짐, 특성, 속성, 현상, 바탕, 이유, 상태” 등의 뜻을 대입해서 짐작해 보아도, 이 중에서 어느 개념을 가지고 이해해야 하는지를 파악하기 어려운 경우가 많고, 대강의 뜻을 이해할 수 있다고 해도 ‘무상無相’과 같이 부정어와 함께 쓰일 때의 相 개념은 그 뜻을 이해하기가 매우 어렵다.

본 연구에서는 경론에 따라 나타나는 상相의 의미를 밝혀서, 가장 적합한 우리말 번

역을 찾으려는 노력을 1차 목표로 삼는다. 相 개념은 초기 불교 경전인 니카야Nikāya와 아함경阿含經을 비롯해서, 아비달마 논서 및 대승 불교의 주요 경론에 이르기까지 지속적으로 등장하지만, 각 경론의 취지와 문맥에 따라 매우 다양한 양상으로 나타나고 있어서, 그 의미를 정확히 파악하기는 쉽지 않다. 그러므로 각 경론의 내용에 따라 相 개념의 의미를 무엇으로 규정해야 되는지를 검토하여, 우리말로 해석하는 작업이 먼저 이루어져야 한다.

‘相’ 개념은 각 경론의 취지와 내용에 따라 다양한 양상으로 나타나지만, 크게 보면 인식론 계열과 실천론 계열로 양분된다. 곧 인간의 감각 경험에서 어떻게 괴로움이 발생하는가를 설명하는 체계인 인식론 계열과 그와 같은 문제점을 해결하기 위한 방법을 제시하고 있는 실천론 계열이 그것이다.

인식론 계열에서는 감각, 지각, 판단, 견해가 형성되는 과정에서, 망상妄想으로 생각이 오염되는 과정 뿐만 아니라, 정견正見을 통해 지혜로 나아가는 과정까지, 相 개념이 핵심적인 역할을 한다. 이 계열에 속하는 相의 뜻은 ‘모습, 특징’의 뜻과 ‘인상 표상’의 뜻이 결합되어 있는 것으로 추측할 수 있다.

실천론 계열에서는 초기 불교 경전은 물론 대승 불교의 경론에서도 비중 있게 등장하는 3삼매三昧에서의 ‘무상無相’에 담긴 의미를 밝히는 데 중점을 둘 것이다. 이때의 ‘相’은 대상에 대한 표상이며 관념이다. 이는 오해와 왜곡을 불러일으키는 부정적인 경향을 가진다. 그러므로, ‘무상無相’(相을 없앴)이란 이와 같은 왜곡된 이미지와 관념의 족쇄로부터 벗어나는 상태를 가리키는 말로 해석할 수 있다. 이 과정에서 초기 불전과 아비달마, 대승 불교 경론에서 상相 개념을 설명하는 공통점과 차이점을 분명하게 구분할 수 있는가를 목표로 삼아 탐구할 것이다.

2. 연구 내용과 방법

1) 연구 내용

상相은 팔리어로 nimitta와 lakkhaṇa³⁾ 두 가지이다. 팔리어 사전에 따르면, lakkhaṇa의 뜻은 표시(sign, mark)⁴⁾이고, ‘nimitta’는 ‘표식’(mark), ‘특성’(characteristic), ‘현상’(phenomenon)⁵⁾이라 한다. 팔리어 사전은 두 낱말 다 ‘mark’로 번역하여, 양자의 차이를 별로 드러내지 않는다. mark는 어떤 ‘표시를 하기’이다. 이는 그 두 낱말의 뜻과 어울리지 않는다. 또한 불교 경전에서는 그 두 낱말을 구별해서 쓰고 있다.

『금강경』에서 사상(四相: 我相, 人相, 衆生相, 壽者相)의 상相 개념까지 포함하면, 이 ‘相’의 산스크리트 원어인 samjñā 개념도 연구 대상에 들어가야 하겠지만 이럴 경우, 오온五蘊에서 受 想 行 識 개념까지 모두 다루어야 하므로 범위가 너무 확대되는 문제

3) 산스크리트어로는 lakṣaṇa이다. nimitta는 팔리어와 산스크리트어가 동일하다.

4) T.W Rhys Davids & William Stede, *Pali-English Dictionary*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, India 1997, First published: London, 1921-1925, p.578.

5) *ibid*, p.367.

가 생긴다. 또 無相 삼매와 같은 실천론을 포괄할 수 없는 단점이 생긴다.

따라서 본 연구에서는 相 개념에 해당하는 원어를 인식론과 실천론을 포괄할 수 있는 nimitta와 lakṣaṇa를 중심으로 삼는다. 왜냐하면 여기서는 인식 대상의 ‘모습’ ‘특징’ ‘관념’을 의미하는 개념으로서 초기 불교 경전부터 아비달마와 대승 불교에 이르기까지 연속성을 가지고 있는 동시에, 각 시대마다 차이를 드러내는 사상적 특징을 밝히는 데 초점을 맞출 것이기 때문이다.

팔리어 사전에서 nimitta 항목을 자세하게 살펴보면, 니미타는 ‘모습, 특징’의 기본적인 뜻 이외에도 ‘표식, 조짐, 특성, 속성, 현상, 바탕, 이유, 상태’ 등으로⁶⁾ 풀이하고 있다. lakṣaṇa의 사전적 의미는 위의 니미타 뜻 가운데 표식과 특성 등은 동일하고, 특히 몸에 있는 표시(mark on the body)를 가리킨다. 이른바 32상 80종호로써 석가 모니의 신체적 특징을 나타낼 때 相 개념이 lakṣaṇa로 나오는 경우가 여기에 해당한다. 그러나 lakṣaṇa는 초기 불교와 아비달마 논서에서는 거의 나타나지 않는다. 반면 nimitta라는 말은 빈번하게 핵심적으로 쓰인다.

따라서 대승불교 이전의 相 개념을 연구 대상으로 삼을 경우에는 니미타 개념을 중심으로 연구를 진행하는 것이 타당하다. 그러므로 본론에서 초기 불교 경전과 아비달마 논서에 나타난 相 개념의 분석은 니미타 론을 주요 연구 대상으로 삼는다. 본론의 제 2장 「초기 불교 경전에 나타난 상相 개념」과 제 3장 「아비달마 논서에 나타난 상相 개념」에서 이 내용에 대한 서술을 각각 전개할 것이다.

대승불교 경론에 나타난 相 개념에 대한 연구를 진행할 경우에는 좀 더 주의 깊은 접근이 필요하다. 반야와 중관 사상은 아비달마 이론 체계를 날카롭게 비판 부정한다. 이 과정에서 등장하는 相 개념은 락샤나lakṣaṇa에 가깝다. 기존의 아비달마 이론이 니미타에 근거할 때, 중관 사상은 락샤나 개념을 전면내 내세워 공의 이치를 펼치고 있다. 니미타와 락샤나의 대립이 보인다.

유식 사상에서는 언어와 실재의 문제를 정면으로 다룰 때에는 중관과 동일하게 락샤나 개념을 도입하지만, 무상(無相 animitta) 삼매와 같은 실천론을 다룰 때에는 기존의 니미타 론을 어느 정도 채용하고 있다. 그러므로 대승불교 철학의 상 개념은 인식론과 실천론의 영역을 구분하여 연구 대상으로 삼을 필요성이 제기되는 것이다. 이에 대한 연구 내용은 제 4장 「대승불교 경론에 나타난 상相과 무상無相」에서 논하기로 한다.

전체의 연구 내용은 경론의 성립 순서에 따라 초기불교 경전, 아비달마 논서, 대승 불교 논서로 크게 세 부분으로 나누어 상相 개념을 고찰한다. 모든 경론을 살펴보는 것은 불가능하므로 초기 불교 경전인 니카야Nikāya와 아함경阿含經, 남전 아비달마 논서인 『법집론法集論 Dhamma saṅgaṇi』, 『무애해도無礙解道 Paṭisambhidāmagga』의 3삼매三昧, 『청정도론淸淨道論 Visuddhimagga』의 육근수호六根守護와 사념처四念處의 해석을 주요 분석 내용으로 삼는다. 북전 아비달마 논서인 『법온족론法蘊足論』에 나타난 상相 개념을 통해 사유와 수행이 결합된 설명 체계를 살펴보고, 『아비달마 대비바사론阿比達

6) ibid, p.367.

磨 大毘婆沙論』에서는 무상無相 삼매 三昧의 해석을 주로 다룰 것이다.

다음으로 대승불교에서는 『중론中論』, 『십이문론十二門論』, 『대지도론大智度論』 등 중관 철학에 속하는 논서에서 분석된 유상有相과 무상無相 개념을 먼저 논한다. 여기서는 공소과 무상無相의 의미 차이를 중심으로 분석을 진행할 것이다. 유식 철학에서는 『해심밀경解深密經』과 『유가사지론瑜伽師地論』 등의 유식 불교의 초기 문헌을 중심으로, 유식에서의 상相 개념의 변천과 해석에 관하여 탐구한다.

본론에서 제2장과 제3장까지는 초기 불교 경전과 아비달마 논서가 연구 내용의 중심이 되는데 여기에서 등장하는 상相은 거의 대부분 원어 ‘nimitta’를 한역한 말이기 때문에 연구 내용의 중심은 니미타론으로 한다. 그러나

제4장 「대승 불교 경론에 나타난 상相과 무상無相」에서부터는 ‘니미타와 락샤나’ 대신에 상相 개념을 중심으로 고찰한다. 대승 문헌은 주로 중국 한문과 티벳어로 남아 있고, 인도의 산스크리트어 원전은 일부 남아 있다. 대승은 주로 한문 원전으로 연구할 수 밖에 없다. 구마라집 이래 번역자들은 ‘니미타와 락샤나, 삼전야’를 모조리 ‘상相’으로 번역한다. 따라서 그것이 ‘니미타’인지 ‘락샤나’인지 알기 어렵다.

현재로서는 원어가 락샤나와 니미타 중 어떤 것인지 알 수 없다. 다만 용수의 『중론』의 산스크리트어본은 ‘락샤나’라고 한다. 나머지는 알 수 없다.

이래서 본 논문은 대승 철학에서 ‘상’은 대략 락샤나일 것으로 추측한다. 이론적 영역 뿐만 아니라, 3삼매의 무상無相 삼매와 같이 실천론의 영역에서도 그러하다.

제 5장에서는 원효 저서에 나타난 상相 개념을 논한다. 원효 철학의 정점을 이루는 『금강삼매경론』 본문의 첫 번째 주제가 「무상법품」이다. 원효 철학에서도 상相 개념은 핵심 주제 중의 하나인 것이다. 또한 원효 저서에 나타난 상相 개념은 대승 불교 사상을 종합하려는 원효의 의도가 담겨 있다고 생각되기 때문에 원효가 해석한 상相 개념을 연구 내용으로 삼았다.

2) 연구 방법

본 연구의 내용에 해당하는 문헌들은 분량이 매우 많다. 여기서 ‘니미타와 락샤나’가 나오는 문구들을 검색하는 데는 대만의 중화 전자 불전 협회에서 2014년에 제작한 CBETA(中華電子佛典協會, Chinese Buddhist Electronic Text Association) 프로그램을 활용했다. 그리고 니미타와 락샤나 개념이 괴로움 또는 번뇌를 일으키는 원인으로 등장하는 경우, 연관되는 교의나 수행법에 주목하며 유형별로 분석하는 방법을 택하여 각 문헌에 따라 니미타와 락샤나 개념의 의미에 어떤 차이가 발생하는지를 종합하는 과정으로 연구를 진행한다.

초기 불교 경전에 나타나는 니미타와 락샤나 개념의 의미를 먼저 정밀하게 분석하는 과정이 가장 중요할 것이다. 아비달마 논서는 초기 불교 경전에 나타나는 붓다의 가르침을 가장 먼저 해석한 문헌들이고, 대승 불교 경론은 아비달마 문헌에서 주장하고 있는 해석에 동의하지 않으면서, 새로운 관점을 제공하고 있다. 따라서 초기 불교

경전에 나타난 니미타와 락샤나 개념을 먼저 유형별로 나누어 다양한 뜻을 밝히는 데 주력한다. 이를 바탕으로 이후의 경론들이 니미타와 락샤나 개념을 해석하고 있는 의도나 새로운 관점들을 검토하는 순서로 연구를 진행해 나갈 것이다.

팔리어 원문의 검색은 ‘Digital Pāli Reader(DPR)’라는 프로그램에 의지한다. 그리고 동국대학교 ‘전자 불전 문화 콘텐츠 연구소’의 ‘불교 기록 문화 유산 아카이브’(Archives of Buddhist Culture, ABC)에서 제공하는 한역 대장경의 번역을 참고하였다.

팔리어는 DPR, 한문 원전은 CBETA와 ABC를 통해서 ‘nimitta, lakkaṇa’와 ‘相’이 들어가는 구절 혹은 문장을 검색했다. 그 가운데 중요한 것들을 뽑아서, 번역하고 그 의미를 자세하게 풀이했다. 이 번역과 풀이를 통해서, 우리는 ‘相’ 개념이 니미타와 락샤나의 개념과 연관되어서 그 뜻이 변천하는 것을 밝히고자 했다. 이 변천을 통해서 (1) 붓다와 아비달마, (2) 중관과 유식, 그리고 (3) 중국 계열 문헌인 『대승 기신론』 (4) 신라의 원효 등의 사상이 어떻게 변해 가는지 추적하고자 했다.

각 경론들의 서술에서 니미타와 락샤나 개념의 차이가 나타나는 경우에는 어떤 문맥에서 등장하고 있는지에 대해서도 주의깊게 살펴볼 것이다. 앞에서 밝힌 것처럼, 인식 문제가 괴로움과 번뇌의 원인으로 등장하기 때문에, 붓다는 인간의 인식 문제를 전면적으로 다루고 있다. 이 때문에 본 논문은 니미타와 락샤나를 분석의 대상으로 삼는다. 이를테면 초기 불교의 경우, 오온五蘊에서 수상행식受想行識이 작동하는 과정에서 相을 어떻게 보고 받아들이는가의 태도에 따라 경험 세계가 만들어진다고 설명한다. 7세기에 성립된 원효의 저서에 이르러도 相 개념은 중시되고 있는데 특히 『금강삼매경론』을 중심으로 살펴보면, 취상取相⁷⁾이라는 말로 시작하여 무상無相이라는 용어로 완결되는 것으로 보인다.

이와 같이 각 문헌별로 주장하고 있는 바를 드러내어 ‘니미타와 락샤나’(相) 개념에 대한 관점의 차이 및 해석의 차이를 이끌어낼 수 있도록 주요 경론의 내용을 분석하여 종합해 나가는 순서와 방법으로 탐구를 진행하고자 한다.

* 한문 문헌의 경우

아비달마인 설일체유부와 대승인 중관 유식의 문헌은 **한문 번역본만** 남은 것이 많다. (티벳어 번역본은 일단 제외한다.) 여기에는 ‘니미타, 락샤나, 삼전야’를 모두 ‘相’으로 번역한다. 따라서 원어가 무엇인지 추론을 해야 한다.

한문으로 된 불교 문헌의 **한글 번역**은 매우 많다. 그러나 많은 경우 한문을 번역하지 않고, 용어를 그대로 한글로 쓴다. 예컨대 ‘金剛三昧經’ ‘無相法品’ 등 제목은 물론, ‘眞如門’ ‘如實空’ 등 중요 용어도 번역하지 않는다. 번역하지 않기 때문에, 일반인 뿐만 아니라 연구자들도 내용을 제대로 이해하지 못 한다.

본 논문은 인용한 원문을 있는 그대로 전부를 직역한다. 직역을 해야 원래의 뜻을 밝힐 수 있다. 기존의 번역은 의역을 한다. 따라서 원래의 뜻에서 벗어난 경우가 많다.

7) C-Beta program으로 취상取相을 검색해 보면 5,141개소의 구절이 나타난다.

Ⅱ. 초기 불교 경전에 나타난 상相 개념

‘니미타’를 번역한 말이 ‘相’이다. 초기 불교의 경전에서는 ‘니미타’라고 한다. 이를 중국에서 ‘相’으로 번역했다. 우리는 초기 불교 경전을 팔리어로 된 판본을 중심으로 분석한다. 따라서 ‘相’이 아니라, ‘니미타’라는 개념을 주로 분석한다. 팔리어도 산스크리트어와 똑같이 ‘nimitta’로 적는다.

이는 3장에서 서술한 남방 상좌부의 아미달마 철학을 분석할 때도 같다. 제목에는 일단 편의상 ‘相’이라 하지만, 실제로는 이 두 부분은 ‘nimitta’ 개념의 분석이다.

그리고 3장 3절의 복전 아미달마는 한문으로 남아 있다. 이때부터 주로 ‘相’이라는 말로 서술을 할 예정이다. 4장과 5장은 주로 ‘相’ 개념이 핵심이 된다.

1. 불교 이전의 인도 사상

1) 베다와 우파니샤드의 사상

불교 철학은 고대 인도의 사상, 종교, 문화의 토양에서 싹을 틔워 성장하였다. 길희성의 의견에 따르면, 인간이 불완전하고 고통스럽고 유한한 삶을 초월하여 절대적이고 영원한 자유를 얻을 수 있는가 하는 것이 인도인의 철학적 사유의 배후에 깔려 있는 최대의 관심사이다.⁸⁾ 불교의 목적인 해탈 또는 열반도 불교에만 속하는 고유한 특징이 아니다.

인도 철학의 지배적 관심사는 그 무엇보다도 해탈의 추구에 있다. 이는 거의 모든 학자들이 인정하는 사실이다. 그렇다면, 불교 고유의 정체성은 무엇이라고 말할 수 있을까? 그것은 불교 이전에 발생하여 전개된 고대 인도의 종교와 사상과 어떤 점에서 차이가 있는지를 설명하는 일로 시작할 필요가 있을 것이다.

고대 인도에서 편찬된 최고의 종교 문헌은 『리그 베다(Rg Veda)』이다. 베다는 ‘지식’이라는 뜻으로 신神들에 대한 찬가讚歌 모음집에 해당한다. 자연의 위대한 힘 속에는 그것을 움직이는 신이 있다고 믿었기 때문에, 33신을 대표로 하는 수많은 신들의 위대한 힘을, 자연의 찬미와 더불어 문학적으로 표현한 문헌이 『리그 베다』이다. 여기에 다시 신들을 찬양하는 노래 가사를 모은 문헌인 『사마 베다(Sāma Veda)』, 신들을 모시는 제식祭式과 제사祭詞를 집성한 문헌인 『야주르 베다(Yajur Veda)』, 민간에서 재앙을 피하고 복을 비는 축원으로 이루어진 주문 모음집呪詞인 『아타르바 베다(Atharva Veda)』가 추가되어 4베다로 확립되면서 고대 인도 종교의 중심으로 자리잡는다. 이때가 대략 기원전 1500-1000년에 해당한다.

부처님이 탄생하는 시대가 가까워지면서 고대 인도의 종교와 사상은 우파니샤드에 의해서 새로운 시대 정신을 맞이하게 된다. 기원전 800-600년 이른바 우파니샤드 시대가 도래한 것이다. 『우파니샤드(Upaniṣad)』는 ‘가까이(upa-), 적당한 장소에서 또는

8) 길희성 저, 『인도철학사』, 경기도, 소나무, 2020. p.18.

아래에서(ni-) 앓는다(ṣad)'라는 뜻이기에, 스승과 제자가 서로 가까이 앉아 우주의 본질과 인생의 진리에 대해 논한 가르침을 담은 문헌이라는 의미를 담고 있다. 베다에서 찬양한 신들에 대한 믿음은 여전히 간직하였으나, 그 신들에 내재하고 있는 본질을 탐구하는 경향이 점차 강하게 나타나게 되었다. 곧 신들 사이의 우열 관계와 역할의 차이에 대한 물음이, 우주와 자연에 대한 궁극적 원리를 찾는 방향으로 나아간 것이다. 이렇게 해서 발견한 두 가지 원리가 바로 브라만(brahman)과 아트만(ātman)이다.

브라만은 베다에서는 창조주였으나, 이제 우파니샤드에서는 만물의 창조주이면서, 만물의 본질이자, 궁극적인 원리라는 의미로 존중되기에 이른 것이다. 즉 신 중의 신이요, 만물의 근원이자 법칙이라는 믿음이 고대 인도의 강력한 전제가 되었다. 아트만은 본래 '호흡하다(an), 움직이다(at)'에서 파생된 단어인데 점차 '바람, 공기, 호흡, 생명, 마음, 영혼, 자아, 개인의 본질'이라는 의미로 확대되었다. 비로소 인간의 '자아'에 대한 철학적 물음과 탐구가 시작된 것이다. 아트만 본질에 대한 탐구는 차츰 브라만에 대한 탐구와 결합되는데, 이것은 인간 자아의 본질인 영혼은 브라만 신이 창조한 것이므로, 그 속에 신성神性이 분화되어 있다는 발상으로 나간다.(梵我一如) 따라서 인도 사상은 인간 자아의 본질을 탐구하는 행위가 바로 신의 본질을 찾는 것과 동일한 가치를 지니게 된 것이다. '영혼, 업, 윤회, 해탈'에 대한 질문은 점차 '마음, 사유, 인식, 수행'의 체계로 나갔고, 이를 확립하여 윤회로부터 해탈하는 궁극적인 삶을 성취하는 것이야말로 신성과 합일되는 방법으로 존중되기에 이르렀다. "네가 곧 그것이다(Tat tvam asi)"라는 말에서 드러나듯이, 범아일여梵我一如라는 인도 철학의 대세를 이루는 전통이 출현한 것이다. 그렇다면 이와 같은 고대 인도의 종교와 사상은 불교와 어떤 점에서 차이가 있을까? 김정근의 연구에서 시사점을 얻는다.

2) 붓다의 우파니샤드 사상 비판

김정근은 「무아無我와 ātman에 관한 연구」에서 초기 불전과 우파니샤드 문헌을 형이상학, 인식론, 윤리학이라는 3가지 측면에서 비교 분석하고 있다.⁹⁾

첫 번째는 **형이상학적 관점**이다. 그의 설명에 따르면, 우파니샤드의 아트만(자아)은 형이상학적 실체인 유(有, sat 있음)로서 파악된다. 이와 같은 유有의 문제점은 경험적 인식의 대상이 아니므로 **공허한 개념**에 지나지 않는다. 상식적으로는 개인적 '자아'가 있다고 본다. 이는 감각으로 지각할 수 있다. 우파니샤드는 그것을 넘어서서 보편적이고 불변하는 자아, 즉 아트만이 있다고 한다. 이는 사람이 감각으로 지각할 수 없다.

바로 이러한 아트만 개념이 불교의 오온五蘊과 연기緣起설에 의하여 부정되고 극복되었다. 붓다는 사람의 존재가 '色 受 想 行 識'의 다섯 요소로 구성되어 있다고 한다. 色은 색깔을 가진 것, 물체, 즉 몸을 뜻한다. '受 想 行 識'은 마음, 혹은 마음에서 나온 요소들이다. 이 다섯은 다 변화하는 것이다. 아트만과는 다르다.

즉 오온의 교설은 자아(attan)와 세계(loka)를 상주(常住 sassata)적인, 고정 불변한 것이라고 생각하여 집착하는 상견常見을 극복하였다. 오온설이 외도의 상견을 극복한 교

9) 김정근, 「無我와 ātman에 관한 연구- 초기 불전과 Upaniṣad를 중심으로」, 동국대 박사 논문(2020).

설이라면, 연기설은 상견常見 뿐만 아니라, 단견斷見까지 극복한 교설이다. 즉 중도中道の 교설이다. 연기설의 조건적 인과 관계는, 제1원인을 전제로 하고 있는 우파니샤드의 절대적 인과 관계를 극복하였다. 브라만 아트만이 제1원인이다. 단견斷見은 원인과 결과 관계를 끊는다(斷). 반면 붓다는 원인과 결과를 강조한다. 그것이 연기설이다.

두 번째는 인식론이다. 우파니샤드의 인식론은 오직 식識-아트만(prajñātman)에 의존하여 감각의 인식 능력을 무시하였으므로, 생각(samkalpa)에서 출발하여 생각으로 끝나는 선형적 인식론이다. 아트만은 경험에 근거하지 않은 상상력이 만들어낸 이념에 불과하다. 사람의 인식 능력은 감성과 이성, 두 가지가 있다. 감성은 감각으로 지각함이다. 이성은 사유를 해서 논리적으로 추론하는 것이다. 브라만과 아트만 이성적 사유에 의한 추론으로 도달하는 것이다. 반면 개인적인 감각으로 지각할 수 없다.

붓다는 경험론자이다. 브라만과 아트만이 경험되지 않기 때문에, 이를 부정한다. 초기 불교는 경험적 인식에 의하여 우파니샤드의 아트만의 허구성을 밝히고, 무아無我 사상을 수립하였다. 여기에서 我는 아트만이다. 그리고 브라만 아트만을 부정한 대신에, 감각으로 지각한 내용을 제시하였다. 그것이 12처설이다. 이러한 경험적 인식의 가장 중요한 결과가 12처설인데, 이 12처설을 통해 붓다는 여섯 감각 기관을 넘어선 상상과, 이성적 추론의 인식론적 문제점을 지적하고 경계함으로써 무상한 오온을 상주하는 것으로 잘못 인식하지 않도록 하였다.

세 번째는 윤리적 관점이다. 우파니샤드의 아트만은 윤리학적으로 희(喜, ānanda 기쁨)이다. 우파니샤드에서 '희(喜)'는 윤리학적 최고선이며, 해탈(解脫, vimokṣa)의 다른 이름으로서, 아트만이 브라만과 합일할 때 얻어지는 '즐거움'이라고 한다. 이처럼 아트만은 희(喜)로 만들어진 것이므로, 희(喜)로서 존재하는 유(有, sat)이자, 욕망(kāma)이 충족된 상태가 되는 것이다. 따라서 아트만은 '욕망으로 만들어진 자(kāmamaya)'이며, 욕망 그 자체와 동일시되어, '욕망의 아트만(ātmakāma)'이라고 부를 수 있다.

우파니샤드는 브라만과 아트만이라는 궁극적 실재를 인정한다. 반면 현상 세계는 가상(假像)이거나, 브라만에서 파생된 것이다. 현상을 부정하기 때문에, 현상적 욕망을 부정한다. 반면 궁극적 실재인 아트만이 브라만과 합일되는 기쁨은 인정한다. 이것이 바로 그들이 인정하는 욕망이다. 불교에서는 고통(苦)에서 벗어난 것이 해탈이다. 이 역시 일종의 즐거움이다. 그러나 벗어남의 기쁨은 합일의 기쁨과는 다르다.

그러므로 우파니샤드의 해탈 개념은 욕망의 성취를 중심으로 한 반면, 초기 불교는 욕망의 포기를 통해 궁극적인 자유로서의 해탈을 추구한다. 이 점에서 우파니샤드적 윤리관은 부정되고 극복되는 것이다. 욕망의 포기라는 특성을 강조하기 위해 '열반'이라는 평안의 개념을 내세운다. '해탈'이 인도의 모든 학파에 공통되는 개념이라면, '열반'은 불교의 개념이다.

초기 불전의 설명에 따르면, 열반은 탐욕 분노 무지의 소멸로 정의된다. 붓다가 말하고자 한 열반은 우파니샤드의 해탈과 달리 현실적이고 실천적이며 경험적인 해탈인 것이다. 바로 이 점에서 우파니샤드를 신봉하는 고대 인도의 전통과 달라지는 불교 사상의 고유성이 발견되고, 불교 철학의 인식론과 실천론이 성립된다고 말할 수 있다.

2. 초기 불교 경전에 나타난 니미타(相)

인도의 다른 사상가들과 달리 붓다의 사상적 입장은 인간의 인식을 바라보는 관점에서부터 차이가 난다. 붓다는 인간의 인식이 편견이나 믿음에서 애초부터 자유롭지 못하다는 사실을 간파하였다. 그리하여 별도의 형이상학적 체계를 내세우는 것을 단념하고, 인식과 경험이 성립하는 과정 자체에 관심을 기울였다. 붓다는 인간의 심리를 분석함으로써 동일한 현상에 다양한 견해가 발생하는 이유를 해명하고자 하였다.¹⁰⁾

경험적 인식이라는 대목에서, ‘상相’이야말로 인식 과정에서 최초의 사태가 된다는 점에 주목할 필요가 있다. 초기 불교에서 사용한 ‘니미타nimitta’ 개념을 중국에서는 ‘상相’으로 번역했다.

1) 니미타의 의미

‘니미타nimitta’ 개념의 뜻을 우리말로 번역할 경우 가장 먼저 적용할 수 있는 단어는 ‘모양’과 ‘모습’일 것이다. 눈에 비친 사물의 모습이 니미타의 일차적인 뜻이라는 데는 이견이 없을 것이기 때문이다. 초기 불교 경전에 나타난 니미타 개념이 사용되는 사례를 모두 검토할 경우에 ‘모습’의 뜻으로 해석해도 무방한가에 대해서는 충분한 검토 작업이 필요하다.

최근에 발표된 「초기 경전에 나타난 니미타(Nimitta) 연구」에서 이창규가 지적한대로 이러한 연구가 이루어지기 위해서 무엇보다 선행되어야 하는 것이 니미타의 의미와 역할에 대한 분석과 정의¹¹⁾일 것이다. 그가 제시한 목표처럼 니미타의 다양한 의미와 역할을 체계적으로 이해하는 것이 중요한 과제라고 생각하기 때문이다.

이창규는 슈미트하우젠(Schmithausen)의 연구¹²⁾에 의거하여 초기 경전에 나타나는 니미타의 다양한 의미를 “형상적 니미타, 원인의 니미타, 심상적 니미타”의 세 가지 측면으로 나누고 있다. 그는 『디가니까야 Dīgha Nikāya』에 35개 항목, 『맛지마니까야 Majjhima Nikāya』에 29개 항목, 『쌍윳따니까야 Saṃyutta Nikāya』에 34개 항목, 『앙굿따라니까야 Aṅguttara Nikāya』에 34개 항목 그리고 『숫타니파타』에 3개 항목에 해당하는 총 135개 문구 중에 19가지 내외의 여러 가지 의미로 세분하여 니미타의 다양한 의미와 용례를 모두 찾아서 도표로 정리하여¹³⁾ 일목요연하게 제시하였다.

여기서 니미타 개념의 뜻을 세 가지로 분류하면서 니미타 앞에 ‘형상적, 원인의, 심상적’이라는 말을 덧붙이고 있다. 니미타의 근본적인 의미가 ‘대상의 모습’과 ‘그 모습

10) 임승택, 「초기불교, 심리적 세계의 이해」, 『마음과 철학: 불교편』, p.3.

11) 이창규, 「초기 경전에 나타난 니미타(Nimitta) 연구」, 『불교학연구』 제53호 (서울: 불교학연구회, 2017) p.197.

12) 이창규의 앞의 논문, p.201에서 재인용. 슈미트하우젠 저·안성두 역, 「『성문지』에서의 선정수행과 해탈경험」, 『불교학 리뷰』 1권 1호 (논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2006), p.130.

13) 이창규, 앞의 논문, p.200.

을 마음 속에 담은 이미지'라면 세 가지 분류에서 '형상과 심상'의 '니미타'라는 뜻에는 수긍할 수 있으나,¹⁴⁾ '원인'을 '니미타'의 뜻으로 옮긴 것에는 선뜻 동의하기 어렵다. 따라서 니미타 개념의 사전적인 정의를 먼저 확인하고 이어서 니미타 개념을 '원인'으로 옮긴 용례를 모두 검토하여, '원인'으로 해석한 니미타 개념을 분석해 볼 것이다.

팔리어 사전에는 니미타의 뜻을 다섯 가지 종류로 나누어 정의하고 있다. 이를 정리하면, ① 암시(sign), 징조(omen), 조짐(portent), 예견(prognostication) ② 겉모습(outward appearance), 표시(mark), 특성(characteristic), 속성(attribute), 현상(phenomenon) ③ 표식(mark), 목적(aim) ④ 성기(sexual organ) ⑤ 바탕(ground), 이유(reason), 조건(condition)이다.¹⁵⁾

2) '원인, 근거'로서의 니미타

앞에서 살펴 본 슈미트하우젠의 의견에 따라 분류한 형상적 니미타, 원인의 니미타, 심상적 니미타의 세 가지 측면과 비교해 보면, 형상적 니미타에는 '겉모습'의 뜻이 대표가 되고, 원인의 니미타에는 '암시' 또는 '이유'가 관련되는 것으로 보이며, 심상적 니미타에는 '암시', '모습', '표식', '바탕' 등의 뜻이 모두 포함되는 것으로 생각된다. 우선 '원인'으로 번역한 경전의 구절을 검토하여 원인의 의미를 밝히고자 한다.

비구들이여, 표상이 있기 때문에 나쁜 불선법들이 일어난다.

표상 없이는 나쁜 불선법들이 일어나지 않는다.

바로 그 표상을 버림으로써 나쁜 불선법들은 일어나지 않는다.¹⁶⁾

이 인용문은 『앙굿따라니까야』 둘의 모음 제8장 「표상품Nimitta-vagga」 「표상경 Nimitta-sutta A2:8:1」으로 여기서는 '니미타'를 '표상表象'으로 번역하였는데 '인상印象'으로 바꿔도 좋을 것이다. 이창규는 이 구절을 인용하면서 이때의 니미타가 이유나 원인을 의미한다고 보았다. 니미타에 의해 불선법이 생겨나고 그 불선법에 의해 니미타가 지속되는 상호 작용의 조건 속에서 설명되고¹⁷⁾ 있어서 근거가 되기 때문이라는 것이다. 이러한 의견대로 원문의 '표상'을 '원인'으로 바꾸어 인용문을 다시 읽어보면, 뜻이 잘 통하는 것으로 보인다. 나쁜 불선법들이 일어나는 원인을 가리킨 뜻은 분명하기 때문이다.

그러나 이 구절의 다음에 이어지는 내용을 모두 살펴보면 '니미타'라는 말 대신에 다른 말이 쓰이는 동일한 구절이 모두 10개에 이른다. 따라서 니미타를 포함한 이 열 개 항목이 모두 나쁜 불선법을 일으키는 원인으로 등장하고 있다는 사실에 주목해야

14) 불교사의 흐름을 보면, 형상적인 것은 락샤나, 심상적인 것은 니미타라고 할 수 있다.

15) *Pali-English Dictionary*, p.367.

16) 대림 역, 『앙굿따라 니까야』 1권, 「둘의 모음」 제8장 표상품. p.255; AN. I, p.82; “Sanimittā bhikkhave uppajjanti pāpakā akusalā dhammā no animittā. Tass 'eva nimittassa pahānā evaṃ te pāpakā akusalā dhammā na hontī ti.”

17) 이창규, 위의 논문, p.205.

한다. 즉, 동기(Nidāna), 원인(Hetu), 의도적 행위(Saṅkhāra), 조건(Paccaya), 물질(Rūpa), 느낌(Vedanā), 인식(Saññā), 알음알이(Viññāna), 형성된 것(Saṅkhata)이 차례대로 니미타와 동일하게 원인의 뜻으로 나타나고 있는 것이다. 이것은 니미타가 원인과 동의어로 치환되어서는 안 된다는 점을 말해주고 있다. 만약 원인으로 바꿀 수 있다면 세 번째로 나오는 구절인 원인(hetu)을 중복하여 배치할 필요가 없어지기 때문이다. 그러므로 이 구절의 니미타는 표상의 뜻 그대로 나쁜 불선법을 일으키는 원인인 것은 맞지만, ‘원인’이라는 개념 그 자체는 아닌 것이다. 다시 말하면, 나쁜 결과를 초래하는 ‘눈에 비친 모습’이라는 의미로 해석하는 것이 보다 적절하다고 볼 수 있다.

<전재성 번역>

짜리뿔따여, 수행자든 바라문, 신, 악마, 하느님이든 이 세상의 어떤 자이든,
 나에 대해 “올바로 깨달은 자라고 그대가 주장하더라도,
 그대 가르침들은 올바로 깨달아진 것이 아니다” 라고
 나를 비난할 수 있는 근거가 없음을 가르침에 견주어 안다.
 짜리뿔따여, 바로 그 근거가 없음을 알기 때문에,
 나는 안온한 상태에 있었고, 공포를 여의었고, 두려움을 여의었다. 18)

<대림 스님 번역>

‘그대가 정등각자라고 천명하지만 이러한 법들은 완전히 깨닫지 못했다’라고 하면서 그 [법]에 관해 어떤 사문이건 바라문이건 신이건 마라건 범천이건 혹은 이 세상 어느 누구도 근거있는 말로 나를 질책할 이런 표상은 보지 못한다.
 사리뿔따여, 나는 이런 표상을 보지 못하기 때문에 안온(安隱)을 얻고 무외를 얻고 담대함을 얻어 머문다.19)

위 인용문은 『맛지마 니까야』 제1권 근본오십편Mūlapaṇṇāsapāli 제2품 사자후의 품 Sīhanāda-vagga 제12 「사자후에 대한 큰 경Mahāsīhanādasutta M12:12,1」으로 이 경문의 주제는 여래에게 갖추어져 있는 ‘네 가지의 두려움이 없음’이다. 인용한 구절은 “여래에게는 네 가지의 두려움 없음(四無畏)이 있는데 그 두려움 없음을 갖춘 여래는 최상의 지위를 선언하고, 대중 가운데 사자후를 토하며, 하늘의 수레를 굴린다. 네 가지란 어떤 것인가?”

다음에 나온다. 또 이 경문의 이하에서

‘번뇌를 부서진 것이라고 그대가 주장하더라도, 그대에게 그 번뇌들이 부수어진 것은 아니다’ (M12:12,2) 라고,
 ‘그대가 장애가 되는 사실이라고 말하는 것도 그것들을 수용하는 자에게는 장애가

18) 전재성 역, 『맛지마 니까야』 제1권, 제12 「사자후에 대한 큰 경Mahāsīhanādasutta」 p.199. MN. I, pp.71-72: “Sammāsambuddhassa te paṭijānato ime dhammā anabhisambuddhā ti, tatra vata maṃ samaṇo vā brāhmaṇo vā devo vā Māro vā Brahmā vā koci vā lokasmiṃ saha dhammena paṭicodessatīti **nimittam** etaṃ Sāriputta na samanupassāmi. Etaṃ p’ ahaṃ Sāriputta **nimittam** asamanupassanto khemappatto abhayappatto vesārajappatto viharāmi.”

19) 대림 역, 『맛지마 니까야』 제1권, 제12 「사자후에 대한 큰 경Mahāsīhanādasutta」 p.398.

될 수 없다’ (M12:12,3) 라고,

‘그대가 누군가에게 가르침을 설한다 해도 그것이 그 가르침을 실천한 자를 괴로움의 완전한 소멸로 이끌지 못한다’ (M12:12,4) 라고

나를 비난할 수 있는 근거가 없음을 합하여 모두 네 가지가 나온다.

이 네 가지로써 여래를 비난하고 있지만 그것이 비난의 근거가 될 수 없다는 점을 설명하는 중에 ‘근거’에 해당하는 말이 바로 니미타이다. 이것은 앞에서 살펴본 팔리어 사건의 니미타 항목에서 ⑤로 분류한 ‘바탕(ground), 이유(reason), 조건(condition)’의 뜻에 포함되는 사례이다. 곧 ‘원인’이란 말로 대체하여 옮기기는 곤란하지만 ‘이유, 조건 및 원인’의 뜻이 어느 정도 포함되어 있다고 볼 수도 있다. 여기서는 전재성이 번역어로 선택한 ‘근거’가 적절하다고 생각된다. 이를 통해 니까야에서 ‘원인’의 계열에 속하는 니미타의 번역어로 ‘근거’라는 말이 필요함을 알 수 있다.

수행승들이여, 이 세상에 수행승이 방일하지 않고 열심히 정진하며 지내는데 고통의 능력이 생겨난다. 그는 이와 같이 ‘나에게 고통의 능력이 생겨났다’ 라고 분명히 안다. 이것은 특징이 있고 인연이 있고 형성된 것으로 조건이 있는 것이다. 특징이 없고, 인연이 없고, 형성되지 않은 것으로 조건이 없이 이러한 것이 생겨난다는 것은 있을 수 없는 것이다.²⁰⁾

위 경문은 『쌍웃따 니까야』 제48 주제 「능력indriya」의 제4 「안락의 능력품 Sukhindriya-Vagga 불규칙적인 순서Uppatipātikam S48:40」에서 나오는 내용이다. 여기서 부처님은 수행승들에게 다섯 가지 능력에 대해 설법하는데, 그 첫 번째 고통의 능력에 대한 설명이 이 구절이다. 고통의 능력으로 번역한 원어는 ‘Dukkhindriyam’인데, 인용문 뒤에 나오는 설명에 따르면, 사선四禪을 성취하는 조건으로 제시된 다섯 가지 덕목 중에서 첫 번째에 해당하는 것이다. 곧 선정을 닦는 첫 단계에서 고통이 생기고 사라지는 과정을 있는 그대로 알아차려, 그 고통이 사라지는 것을 성취한 능력을 의미한다. 문제는 이 능력이 생겨났다는 사실을 분명하게 아는 것을 묘사한 내용이 ‘특징, 인연, 형성된 것, 조건’ 등의 네 가지라는 점이다. 곧 ‘특징’으로 번역한 니미타를 ‘원인’이라는 말로 대체할 수 있는가를 살펴보면, 뒤에 나오는 ‘인연’과 겹치는 부분이 있어서 적절하지 않는 부분이 있기 때문이다. 다시 말하면 고통의 능력이 생겼다는 사실을 분명하게 알 수 있는 ‘모습’이 바로 ‘특징’일 수도 있고 동시에 ‘원인’일 수도 있는 것이다. 그러므로 이 경문의 사례에 따르면 니미타는 ‘원인’의 의미를 어느 정도는 내재되어 있다고 말할 수 있다.

세존이시여, 여기 저희들은 방일하지 않고 열심히 정진하는 동안, 빛의 광명을 지

20) 전재성 역. 『쌍웃따 니까야』 9권, 제48 쌍웃따 「능력」, pp.430~431; SN.V,p.213; “Idha bhikkhave bhikkhuno appamattassa ātāpino pahitattassa viharato uppajjati dukkhindriyam || so evam pajānāti Uppannaṃ kho me idam dukkhindriyam || tam ca kho sanimittam sasaṅkhāraṃ sappaccayaṃ || tañca **animittam** anidānaṃ asaṅkhāraṃ appaccayaṃ dukkhindriyaṃ uppajjissatīti netam thānaṃ vijjati”

각하고 형상의 인식도 지각합니다. 그러나 머지 않아 빛의 광명이 사라지고 형상의 인식도 사라지지만 저희들은 그 원인을 꿰뚫어 보지 못했습니다.

아누룻다여, 그대들은 그 원인을 꿰뚫어 보아야 한다.

아누룻다여, 내가 깨닫기 전에 아직 원만하게 깨닫지 못한 보살이었을 때에, 나도 빛의 광명을 지각하고 형상의 인식도 지각했다. 그러나 머지 않아 빛의 광명이 사라지고 형상의 인식도 사라졌다.

이때 나는 ‘어떠한 원인으로 어떠한 조건으로 빛의 광명이 사라지고 형상의 인식도 사라졌는가?’라고 생각했다. 그리고 나는 ‘의심이 나에게 생겨났다. 의심이 나에게 생겨났으므로 삼매가 사라졌다. 삼매가 사라졌으므로 빛의 광명이 사라지고 형상의 인식도 사라졌다. ‘나는 다시는 의심이 일어나지 않도록 행동하리라’ 라고 생각했다.²¹⁾

위 인용문은 『맛지마 니까야』 제3편 「후반오십편 Uparipaṇṇāsapāli」 「오염에 대한 경Upakkilesasutta M128」으로 내용은 세존께서 코삼비Kosambī의 고시타 숲Gositārāma을 방문하여 거기에서 수행하고 있는 제자들을 만나는 장면에서 시작한다. 이때 세존은 비구들이 서로 말다툼으로 시끄러운 상황을 지적한 뒤 서로 화합할 것을 권유하자, 다 같이 서로 도우며 수행의 전념하는 일이 화제가 된다. 비구들이 각자의 수행 경험을 떠올리면서 겪었던 문제점을 드러내면서 부처님께 해결 방법을 묻자 이에 답한 내용이다.

아누룻다Anuruddha가 비구들을 대표하여 수행 과정에서 발생하는 문제점을 말하였는데, 이 질문의 핵심은 ‘빛의 광명을 지각하고 형상의 인식도 지각하였다’가 다시 사라져 버리는 현상을 문제 삼은 것이다. 곧 수행이 잘 이루어지다가 갑자기 멈추어 버리는 일이 발생하는 원인을 질문하는 장면에서 이 ‘원인’이라는 말이 바로 ‘니미타’가 나오는 것이다. 물론 ‘원인’이라는 말 대신에 수행의 장애가 일어나는 모습이나, 그 특징을 가리키는 말로 대체할 수도 있다. 그렇지만 장애의 원인이 무엇인가를 가리키는데 적합한 말로서는 ‘원인’이 좀 더 분명한 뜻을 전달하는 것으로 생각된다.

이 구절의 사례를 근거로 하면 니미타가 원인으로 뜻을 분명하게 지니면서 ‘원인’이란 말로 대체할 수 있는 경우가 나타나고 있음을 확인할 수 있다. 그러므로 니미타를 원인의 뜻으로 파악해야 하는 경우를 지적한 기존의 의견은 니까야 경문의 나타난 사례들을 종합해 보면 다음의 네 가지로 정리할 수 있다.

첫 번째는 니미타가 어떤 결과를 일으키는 원인으로 작용한 것은 분명하나 ‘원인’이라는 말로 대체하기는 곤란한 경우이다. 이때는 ‘모습’이나 ‘특징’이라는 말로 이해하는 것이 더 분명한 경우를 말한다.

21) 전재성, 『맛지마 니까야』 「오염에 대한 경Upakkilesasutta」, p.1399; MN.III, pp.157-158: “Idha mayam, bhante, appamattā ātāpino pahitattā viharantā obhāsañ c’ eva sañjānāma dassanañ ca rūpānañ. So kho pana no obhāso na cirass’ eva antaradhāyati dassanañ ca rūpānañ ; tañ ca **nimittam** na paṭivijjhāmāti. Tam kho pana vo, Anuruddhā, **nimittam** paṭivijjhitaḥam. Aham pi sudam, Anuruddhā, pubbe va sambodhā anabhisambuddho Bodhisatto va samāno obhāsañ c’ eva sañjānāmi dassanañ ca rūpānañ. So kho pana me obhāso na cirass’ eva antaradhāyati dassanañ ca rūpānañ. Tassa mayham, Anuruddhā, etad ahoṣi : Ko nu kho hetu ko paccayo yena me obhāso antaradhāyati dassanañ ca rūpānañ ti? Tassa mayham, Anuruddhā, etad ahoṣi : Vicikicchā kho me udapādi.”

두 번째는 ‘원인’이라는 뜻은 포함되어 있으나 ‘바탕, 이유, 조건’의 뜻에 더 가까워서 원인보다는 ‘근거’라는 말로 이해하는 것이 더 적절한 경우이다.

세 번째는 니미타가 결과를 일으키는 원인으로도 작용하고, ‘원인’이라는 말로 대체해도 이해하는 데 크게 무리가 없는 경우이다. 그러나 ‘모습, 특징, 원인’ 등의 뜻이 통하면서 동시에 어떤 한 단어만으로는 대체하기 어렵기 때문에 문맥에 따라 세 단어 중 하나를 선택할 필요가 생긴다.

네 번째는 니미타가 원인으로도 작용하고, ‘원인’이라는 말로 대체해야 좀 더 분명하게 경문의 뜻을 이해할 수 있는 경우이다.

이렇게 볼 때, 전반적으로 ‘니미타’는 본래 ‘원인’이라는 뜻은 아니었던 것 같다.

3) ‘징조, 암시’로서의 니미타

니미타를 우리말로 옮길 때 두 번째로 고려해야 할 유형은 팔리어 사전에서 암시(sign), 징조(omen), 조짐(portent), 예견(prognostication)으로 분류한 ①의 경우이다. 앞서 이창규가 제시한 니미타의 용례 분석에서는 ‘신호, 표시’와 ‘징조, 조짐, 예견’의 두 항목을 ‘원인’의 니미타로 배속하였지만 내용을 분석해 본 결과 오히려 ‘암시, 징조, 예견’의 항목으로 분리시켜 이해하는 것이 적절하다고 생각된다.

아난다여, 누구든지 네 가지 성취 수단[四如意足]을 닦고, 많이 [공부] 짓고, 수레로 삼고, 기초로 삼고, 확립하고, 부지런히 닦은 사람은 원하기만 하면, 일겁을 머물 수도 있고, 겁의 남은 기간이 다하도록 머물 수도 있다.

아난다여, 여래는 네 가지 성취 수단을 닦고, 많이 [공부] 짓고, 수레로 삼고, 기초로 삼고, 확립하고, 부지런히 닦은 사람은 원하기만 하면, 일겁을 머물 수도 있고, 겁의 남은 기간이 다하도록 머물 수도 있다.

세존께서 이와 같은 분명한 암시를 주고 분명한 빛을 드러내셨으나, 아난다 존자는 그 [뜻]을 꿰뚫어보지 못했으니, 그의 마음이 마라에게 사로잡혔기 때문이다.²²⁾

이 인용문은 『상윳따니까야』 제1장 「짜빨라 품Cāpāla-vagga」 「탐묘경Cetiya-sutta S51:10」이다. 부처님이 제자 아난다에게 사여의족四如意足を 닦아 익힌 이는 오랜 세월 동안 생명을 유지할 수 있다는 암시를 주었으나 아난다가 미처 그 뜻을 파악하지 못하였다는 줄거리를 전해주는 내용이다. 부처님의 마지막 여정을 담고 있는 『디가니까야』의 「제 16 대반열반경」에도 동일한 장면²³⁾이 나온다. 여기서는 니미타를 ‘암시’

22) 각목 역, 『상윳따 니까야』 제51주제 「성취수단(如意足, Iddhipāda-samyutta)」 제10 「탐묘경Cetiya-sutta」; 『상윳따 니까야』 제6권, pp.96-97; SN.V.p.259; “Yassa kassaci Ānanda cattāro iddhipādā bhāvitā bahulikāṭā yānikāṭā vatthukāṭā anuṭṭhitā paricitā susamāraddhā, so ākaṅkhamāno kappam vā tiṭṭheyya kappāvasesam vā. Tathāgatassa kho Ānanda cattāro iddhipādā bhāvitā bahulikāṭā yānikāṭā vatthukāṭā anuṭṭhitā paricitā susamāraddhā, ākaṅkhamāno Ānanda tathāgato kappam vā tiṭṭheyya kappāvasesam vā ti. Evam pi kho āyasmā Ānando Bhagavatā oḷārike nimitte kayiramāne oḷārike obhāse kayiramāne nāsakkhi paṭivijjhitaṃ, na Bhagavantam yāci.”

로 번역하였는데 이 낱말을 ‘모습이나 특징’, ‘원인이나 근거’로 대체하면 그 뜻이 적절하게 전달되지 않는다. 또한 같은 유형에 속하는 ‘징조나 예견’이란 말로 대체해도 여전히 적절하게 보이지 않는다. 따라서 이와 같은 유형의 니미타는 ‘암시’라는 말로 옮기는 것이 바람직하므로 이 유형에 속하는 첫 번째 단어로 이해할 수 있다.

세존이시여, 그러자 북쪽 방향에 광대한 빛이 인식되면서 광명이 드러났습니다. 그것은 신들의 광채를 능가하였습니다.

세존이시여, 그러자 신들의 왕인 삭까가 신들을 불러서 말했습니다.

‘존자들이여, 저런 표상이 보이고 저런 광명이 생기고 저런 빛이 드러나는 징후가 보이면, 그것이 범천이 출현하는 것입니다. 광명이 생기고 빛이 드러나는 징후가 보이면, 그것은 범천이 출현하는 전조이기 때문입니다. 표상이 보이기 때문에 범천이 출현할 것이니, 범천에게는 풍부하고 큰 빛이라는 전조가 있기 때문입니다.’²⁴⁾

이 인용문은 『디가 니까야』 권2 제18 「자나와사바 경Janavasabha sutta D18」이다. 이 내용은 범천이 출현하는 장면을 묘사한 것이다. 즉 빛과 광명으로 가득찬 모습이 나타나는 것을 범천 출현의 징조로 설명하는 내용이다. 이때 표상과 전조 둘 다 니미타를 번역한 말이다. 아마도 빛으로 가득 찬 모습을 가리키는 뜻으로 표상을, 그러한 모습을 통해 범천이 출현할 것이라는 징조로 파악하는 것을 전조로 옮긴 것으로 보인다. 따라서 이 유형의 니미타의 뜻은 모습에 바탕하여 징조라는 근거로 파악하는 상황을 가리키는 의미에서 ‘전조’가 되는 것이다. 이처럼 니미타를 ‘징조’ 또는 ‘조짐’으로 바꾸어야 뜻이 잘 통하는 경우는 『디가니까야』 제11 「깨왓다 경Kevaddha sutta」²⁵⁾과 제19 「마하고빈다의 경(Mahāgovinda sutta)」²⁶⁾에도 찾아 볼 수 있다. 특히 『상웃따 니까야』 제56 주제 「진리Sacca-saṃyutta」 제37 「태양경Suriya sutta」에서는 “비구들이여, 태양이 떠오를 때 여명이 앞장서고, 여명이 전조가 되듯이, 네 가지 성스러운 진리를 관통 할 때에는 바른 견해가 앞장서고, 바른 견해가 전조가 된다”²⁷⁾ 라는 구절

23) 각목 역, 『디가니까야』 제16 「대반열반경大般涅槃經」: pp.209-210.; DN. II, p.103; “Evam pi kho āyasmā Ānando Bhagavatā oḷārike **nimitte** kayiramāne oḷārike obhāse kayiramāne nāsakkhi paṭivijjhitaṃ, na Bhagavantam yāci ... ti , yathā taṃ Mārena pariyuṭṭhita-citto.”; DN. II, p.115, 116, 117, 118.

24) 각목 역, 『디가니까야』 제18 「자나와사바 경 Janavasabha sutta」 pp.359-360; DN. II, p.209; “Atha kho bhante uttarāya disāya ulāro āloko sañjāyi, obhāso pātur ahoṣi, atikkamm’ eva devānam devānubhavaṃ. Atha bhante Sakko devānam indo deve Tāvatiṃse āmantesi: ‘Yathā kho mārisā **nimittā** dissanti āloko sañjāyati, obhāso pātu bhavati Brahmā pātu bhavissati, Brahmuno etaṃ pubba-**nimittam** pātubhāvāya yadidaṃ āloko sañjāyati obhāso pātubhavatīti’. Yathā **nimittā** dissanti Brahmā pātu bhavissati, Brahmuno h’ etaṃ **nimittam** obhāso vipulo mahā ti.”

25) 각목 역, 『디가니까야』 권1, p.254.; DN. I, p.220; “Kahaṃ pan’ āvuso, etarahi so Mahā-brahmā’ti Mayam pi kho bhikkhu, na jānāma yattha vā Brahmā yena vā Brahmā yaṃ vā Brahmā. Api ca, bhikkhu yathā **nimittā** dissanti āloko sañjāyati obhāso pātu bhavati Brahmā pātu bhavissati. Brahmuno etaṃ pubbe **nimittam** pātubhāvāya yad idaṃ āloko sañjāyati obhāso pātu bhavati.”

26) DN. II, p.225.

27) 각목 역, 『상웃따 니까야』 제6권, p.421. SN.V, p.442; “Suriyassa bhikkhave udayato etaṃ pubbaṅgamaṃ etaṃ pubbanimittam yad idam aruṇuggam. evam eva kho bhikkhave

이 보인다. 태양이 떠오르기 전에 붉은 빛이 먼저 나타나듯이 사성제의 이치를 완전하게 이해하는 데는 정견正見이 그 전조가 된다는 뜻을 담고 있다. 니미타의 뜻을 전조 즉 징조로 해석해야 하는 두 번째 유형에 속하는 것이다.

* ‘암시, 징조’로서의 니미타는 앞에서 설명한 ‘원인, 근거’로서의 니미타와 연결된다. 무엇의 ‘원인’이라는 것은 그 무엇이 나타날 ‘징조’를 뜻한다. 명확한 인과 관계가 성립하면 ‘원인’이라 한다. 그 관계가 모호할 경우 ‘징조’라고 한다.

* 사물의 모습·특징을 보고, 사람들은 그것이 ‘원인, 징조’가 될 것이라 생각한다. ‘니미타’의 원래 뜻은 ‘원인이 되는 모습’(因相)이었던 것 같다. 이후에 ‘모습·특징’이라는 뜻으로 굳어진 것 같다.

4) 사물의 ‘모습, 특징’으로서의 니미타

니미타를 ‘모습’이라는 말로 옮기는 것이 가장 기본적인 니미타의 뜻이라 할 수 있다. ‘모습’은 ‘모양, 특징, 특성, 현상’, ‘표상’ 등의 개념들과 연관되는 말로서 경전에서 매우 빈번하게 나타나는 대표적인 뜻이다.

대왕이여, 예를 들면 남자가 젊으면, 여인이 치장하기를 좋아하여 깨끗하고 흠 없는 거울이나 맑은 물에 자신의 얼굴 모습을 비추어 보면서, 점이 있는 것은 점이 있다고 말하고, 점이 없는 것은 점이 없다고 아는 것과 같습니다.²⁸⁾

인용문은 『디가니까야』 제2 「사문과경沙門果經 Sāmañña-phala-sutta」에 나온다. 여기에는 마가다Magadha국의 왕인 아자따사투Ajātasattu가 부처님께서 인근에 있는 망고숲에 머무르고 있다는 소식을 접하고 찾아뵙는 장면으로 이야기가 시작된다. 아자따사투는 육사 외도를 차례로 만난 경험을 말하며 부처님께도 출가 생활의 결실에 대해서 질문하게 되고 이에 따라 부처님이 수행도를 차례로 설명하는 내용이 이 경전의 줄거리를 이룬다. 이 중에서 타심통他心通에 대해 설명하는 과정에서 비유로써 제시한 것이 바로 위 내용이다. 여기서 얼굴 모습에서의 ‘모습’이 니미타를 옮긴 말이다. 곧 거울 등에 비친 자신의 얼굴에서 점이 있거나 없는 모습을 보이는 그대로 바로 알 수 있는 것처럼 니미타는 얼굴의 점처럼 눈에 띄는 모습을 가리키는 말이다. 이와 같이 ‘모습’이 니미타의 뜻 가운데 가장 기초적이라고 할 수 있다. 그러므로 이 경우에 해당하는 사례²⁹⁾는 매우 빈번하게 나타난다.

catunnam ariyasaccānaṃ yathābhūtaṃ abhisamayāya etam pubbaṅgamam etam pubbanimittam yad idaṃ sammādiṭṭhi.”

28) 각목 역, 『디가 니까야』권1, p.254.; DN. I ,p.80; “seyyathāpi, mahārāja, itthī vā puriso vā daharo yuvā maṇḍana-jātiko ādāse vā parisuddhe pariyodāte acche vā udakapatte sakaṃ mukhanimittam paccavekkhamāno sakaṇikaṃ vā ‘sakaṇikaṇ’ti jāneyya, akaṇikaṃ vā ‘akaṇikaṇ’ti jāneyya.”

니미타를 ‘모습’의 뜻으로 옮기지만 그 대상이 외관에만 국한된 경우와 신체뿐만 아니라 행동거지가 포함되는 넓은 의미의 모습을 가리키는 경우가 있다. 또 사람이 아닌 자연의 모습을 언급하는 경우도 모두 ‘모습’의 뜻으로 옮길 수 있는 니미타의 용례이다.

통찰지를 얻게 되는 [그런] 업에 의해서 인간이 되어서는
부드러운 피부를 가진 자가 되었다.
생겨나는 징표에 능한 자들이 말하였나니,
섬세한 이치에 분명히 능통할 것이라고.³⁰⁾

이 구절은 『디가 니까야』 제30 「32상경三十二相經」에 나온다. 경전의 제목 그대로 부처님에게 갖추어진 신체적 특징인 32개의 상(相 모습)이 주제인데 이 중에서 12번째인 ‘살과 피부가 부드러워서 더러운 것이 몸에 붙지 않는 상’을 설명하는 부분이다. 여기서 “생겨나는 징표에 능한 자들” 중에 ‘징표’가 니미타를 옮긴 말이다. 곧 부드러운 살과 피부가 부처님의 신체의 특징으로 볼 수 있는 징표라는 해석이다. 그런데 이때의 징표는 ‘부드럽게 보이는 피부’를 가리키는 말이므로 사실상 신체의 외관(모습)에 해당한다. 몸의 특정한 모습을 보고 부처님이라고 생각할 수 있는 징표나 특징으로 여길 수 있다는 판단에서 선택한 말로 보인다. 그러나 앞에서 ‘원인’의 항목에서 살펴본 것과 마찬가지로 ‘모습’을 보고 징표나 특징으로 삼을 수 있다는 뜻이므로 외관의 국한된 모습의 의미를 가리키는 사례³¹⁾에 해당된다고 보아야 할 것이다.

비구들이여, 어리석은 자의 특징(lakkhaṇa 모습)과 표상(nimitta)과 행동(apadāna)은 세 가지가 있다. 어떤 것이 셋인가?

29) 각목 역, 『디가 니까야』 권1, 제10 「수바 경 Subha sutta」: 『디가 니까야』, p.526.; DN. I, p.209.; AN.V, p.92. 『양곳따라 니까야』 제10집 「열의 모음」 제6장 「자신의 마음 품 Sacitta-Vagga」 제51 「생각경(Sacitta sutta)」 p.203. ; 비구가 자신의 마음 길에 능숙하게 되는 길을 설명하기 위한 비유로써 든 것이 다음 넷이다.

AN.V, p.94. 제52 「사리뿔따 경(Sāriputta sutta)」 p.205.

AN.V, p.97. 제53 「정체 경(Thiti sutta)」 p.208.

AN.V, p.98. 제54 「사마타 경(Samatha sutta)」 p.210.

AN.V, p.103. 제55 「퇴보 경(Parihāna sutta)」 p.217.

30) 각목 역, 『디가 니까야』 제3권, p.282.; DN.Ⅲ,p.158; “Paññā-pañilābha-katena kammunā manussa-bhūto sukhuma-cchavī ahu. Vyākamsu uppāda-nimitta-kovidā, Sukhumāni atthāni avecca dakkhiti.”

31) 각목 역, 『디가 니까야』 제3권: 제30 「삼십이상경三十二相經」;

“많은 다양한 징표와 상을 아는 아주 현명한 사람들은 말하였다.” p.288; DN.Ⅲ,p.163,

“Bahu-vividha-nimitta-lakkhaṇaññū abhinipunā manujā vyākariṃsu.”;

“전생에 잘 쌓고 지은 업에 의해서 그런 징표는 부족함이 없다.” p.291; DN.Ⅲ,p.165,

“Pubbe suciṇṇena katena kammunā ahāniyā pubba-nimittamassatam.”

“수행하고 현명한 상에 능통한 많은 자들은” ; p.294.; DN.Ⅲ,p.168;

“Abhiyogino ca nipunā bahū pana nimitta-kovidā.”

“예언에 능통한 자들은 설명하였나니 많은 사람들이 앞에 서서 가는 자가 될 것이라고”; p.296.;

DN.Ⅲ,p.170; “byākamsu byañjana-nimitta-dharā, Pubbaaṅgamo bahunnassa h’essati.”

“상을 아는 자들이 많이 모여서 생겨나는 징표에 능통한 자들은 말하였다.”; p.298; DN.Ⅲ,p.171;

“Tam lakkhaṇaññū bahavo samāgatā byākamsu uppāda-nimitta-kovidā.”

비구들이여, 여기 어리석은 자는 나쁜 것을 생각하고 나쁜 말을 하고 나쁜 행위를 저지른다. 비구들이여, 만약 그렇지 않다면 어떻게 현명한 자가 그를 ‘이 사람은 어리석고 나쁜 사람이다’ 라고 알겠는가?

비구들이여, 어리석은 자는 나쁜 것을 생각하고 나쁜 말을 하고 나쁜 행위를 저지른다. 비구들이여, 그러므로 현명한 자가 그를 ‘이 사람은 어리석고 나쁜 사람이다.’ 라고 안다.

비구들이여, 이것이 어리석은 자의 세 가지 특징과 표상과 행동이다.³²⁾

이 인용문은 『앙굿따라니까야』 제3집 셋의 모음 「생각경 Cinti-sutta A3:3」이다. 여기서 어리석은 자의 모습을 특징, 표상, 행동의 세 가지로 구분하였지만 경문의 내용에서 실제로 구분되지는 않는다. 나쁜 말과 생각과 행동을 저지르는 모습을 특징, 표상, 행동의 세 가지로 나눈 것에 지나지 않는다. 어리석은 자로 판단할 수 있는 모습이나 표시 및 특징을 가리키는 낱말이 셋이 쓰였지만 실제로는 어리석게 말하거나 생각하거나 행동하는 모습을 보고 판단하는 기준을 표현한 말에 불과한 것으로 보인다. 넓은 의미에서 이때의 니미타는 행동거지를 하나의 사태로 간주할 수 있기 때문이다.

* 앞의 세 인용문에서 ‘니미타’를 ‘모습, 징표, 표상’으로 번역했다. 모습과 징표는 대략 같은 뜻이다. 그러나 ‘표상’은 전혀 다른 뜻이다. 어떻게 해서 ‘니미타’를 ‘모습’과 ‘표상’이라는 다른 두 말로 번역하는가?

대상 사물은 ‘모습·속성’을 가지고 있다. ‘사물=실체+속성’이다. 여기에서는 ‘속성’이라는 말 대신 ‘모습’이라고 번역한다. 그리고 대상의 모습을 마음이 지각하면, 마음이 그것의 ‘표상·인상’을 가지게 된다. 마음이 담은 ‘모습’을 일반적으로 ‘표상’이라 번역한다. (‘표상’과 ‘인상’의 차이는 뒤의 47쪽을 보라.)

붓다는 경험론자이므로, ‘인상’으로 번역하는 것이 맞을 것이다. 그러나 일반적으로 마음이 담은 대상의 ‘모습’을 ‘표상’으로 번역한다.

* 앞의 인용문에서 lakkhaṇa를 특징(모습)으로, nimitta를 표상으로 번역한다. 이는 사물의 ‘모습’과 이를 지각한 마음속의 ‘표상·인상’이 결국은 같은 것임을 뜻한다. ‘니미타’라고 해도 대상의 모습을 포함한다. 반면 ‘락샤나’라고 하면 꼭 마음이 담은 ‘표상·인상’을 뜻하지는 않는다. 그냥 대상의 ‘모습’이다. 이래서 대승 불교는 ‘락샤나’ 개념에 주로 근거한다.

32) 대림 역, 『앙굿따라 니까야』 제3집 제1장 「어리석은 자 품(Bāla-Vagga)」 「생각경Cinti sutta A3:3: 『앙굿따라 니까야』1권, p.306: AN.1, p.102: “Tiṇ’ imāni bhikkhave bālassa bālalakkhaṇāni bālanimittāni bālāpadānāni. katamāni tiṇi Idha bhikkhave bālo duccintitacintī ca hoti dubbhāsītabhāsī dukkaṭakammakārī. No cedam bhikkhave bālo duccintitacintī ca abhaviṣṣa dubbhāsītabhāsī dukkaṭakammakārī kena naṃ paṇḍitā jāneyyūṃ bālo ayaṃ bhavaṃ asappuriso ti. Yaṃ ca kho bhikkhave bālo duccintitacintī ca hoti dubbhāsītabhāsī dukkaṭakammakārī tasmā naṃ paṇḍitā jānanti bālo ayaṃ bhavaṃ asappuriso ti. Imāni kho bhikkhave tiṇi bālassa bālalakkhaṇāni bālanimittāni bālāpadānāni.”

5) 마음이 담은 '모습'로서의 니미타 - '표상 인상'

'니미타'를 우리말로 옮길 때 네 번째로 고려해야 할 것은 팔리어 사전에서 제시한 다섯 가지 분류에는 속하지 않지만 마음이 담은 '모습'으로 옮겨야 뜻이 통하는 유형이다. 앞에서 슈미트 하우젠이 명상 대상으로서의 현상적 니미타로 표현한 것과 이창규의 논문에서 '심상적 니미타'로 분류한 유형에 속하는 바로 그 니미타이다.

이때의 니미타를 마음이 담은 '모습'으로 옮긴 이유는 '모습, 이미지, 영상, 심상' 등의 개념들이 모두 이 유형의 니미타와 관련되지만 마음이나 대상 중에서 어느 한쪽에 초점이 치우치지 않아야 니미타의 뜻을 제대로 담아낼 수 있다고 생각하기 때문이다. 다시 말하면 외부의 대상이 모습의 형태로 마음에 비치는 것이므로 그 모습은 하나의 자료 그 자체라는 사실이다. 좋음과 싫음, 즐거움과 괴로움, 선과 악 등은 자료인 모습을 마음이 해석하여 평가한 결과라는 점을 놓쳐서는 안 된다고 생각하기 때문이다. 그저 마음이라는 거울에 비친 모습이라는 특성으로서 니미타를 이해한 것이 초기불전에서 보이는 부처님의 관점일 것이다. 그러므로 주목해야 할 것은 마음이 담은 '모습'의 내용과 그 내용으로 발생하는 '마음의 변화'이다.

마음이 담은 '모습'이 '마음의 변화'를 일으키는 과정은 그 모습의 내용에 따라 마음의 향상과 퇴보를 결정짓는 요소로 작용하는 이중적인 성격을 띠고 있다. 마음이 담은 '모습'인 니미타를 자료로 해서 향상의 길과 퇴보의 길이 모두 열려있는 것이다. 마음이 향상되는 길을 긍정적 유형, 마음이 퇴보하는 길을 부정적 유형으로 구분하여 니미타의 의미를 살펴보아야 하는 것이다.

(1) 마음이 담은 '모습'을 대하는 방식: 긍정 유형

마음이 담은 '모습'을 취하여 마음이 향상하는 길로 나아가는데 '니미타'를 쓰는 경우는 니까야의 경전 곳곳에서 발견된다. 이른바 특정한 모습을 마음에 간직하거나, 끊임없이 생각을 일으켜 수행의 계기로 작용할 수 있도록 정진하는 내용으로 서술되는 경문들이 여기에 속한다.

다시 비구여, 비구가 어떤 표상을 대상으로 하여 그 표상을 마음에 잡도리하면 즉시 번뇌들이 다하게 되는 그러한 표상을 알지 못하고 보지 못한다. 이런 때에는 마음 담은 비구에게 다가가서 이렇게 말해야 한다... 33)

이 경문은 『앙굿따라 니까야』 제6집 제3장 「위 없음 품Anuttariya Vagga」 「제27 시간경Samaya sutta A6:27」에서 자신보다 경지가 높은 수행자를 만나보아야 할 여섯 가

33) 대림 역, 『앙굿따라 니까야』 4권, p.115. ; AN.Ⅲ, p.319: "Puna ca paraṃ bhikkhu yasmiṃ samaye bhikkhu yaṃ nimittam āgamma yaṃ nimittam manasikaroto anantarā āsavānaṃ khayoti, taṃ nimittam na jānāti na passati, tasmim samaye manobhāvanīyo bhikkhu upasaṅkamtivā evaṃ assa vacanīyo."

지 중에서 여섯 번째 경우에 해당하는 내용이다. 여기서 마음의 향상을 위해 수행의 방법으로 선택한 것이 바로 ‘표상’으로 번역된 니미타이다. 이 표상이 무엇을 말하는지 구체적으로 나와 있지 않지만 자신보다 경지가 높은 수행자를 만나서 번뇌들을 제거할 수 있는 수행의 방법인 니미타를 마음에 일으킬 수 있도록 가르침을 받아야 한다는 줄거리는 분명하게 드러나고 있다.³⁴⁾ 즉 마음이 담은 ‘모습’인 니미타가 바로 수행의 도구가 되는 것이다.

소녀여, 그와 같이 지나치게 열심히 정진은 들뜸으로 인도하고 지나치게 느슨한 정진은 나태함으로 인도한다. 소녀여, 그러므로 그대는 정진을 고르게 유지해야 한다. [다섯 가지] 기능들[五根]의 균등함을 꺾어서야 하고 거기서 표상을 취해야 한다.³⁵⁾

이 인용문은 『양긱따라 니까야』 제6집 제6장 「대품Mahā Vagga」 「제55 소나 경Soṇa sutta A6:55」에 나온다. 여기서도 지나친 정진도 느슨한 정진도 모두 마음을 퇴보하게 만드는 요소로 작용하는 것을 지적하며 균형을 유지한 정진의 필요성을 강조하고 있다. 곧 다섯 가지 감각 기관의 작용을 지나치거나 느슨하지 않도록 균등하게 유지되는 모습을 간직하는 태도가 올바른 정진이 된다는 의미이다.

혼자서 한거하는 것을 즐기지 못하면서 마음의 표상을 취하리라는 것은 있을 수 없다. 마음의 표상을 취하지 못하면서 바른 견해를 원만하게 갖추리라는 것은 있을 수 없다. 바른 견해를 원만하게 갖추지 못하면서 바른 삼매를 원만하게 갖추리라는 것은 있을 수 없다.³⁶⁾

이 내용은 『양긱따라 니까야』 제6집 제7장 「천신품Devatā Vagga」 「제68 무리지어 삶 경(aṅgaṇika sutta A6:68)」에 나오는 구절이다. 바른 견해와 바른 삼매를 원만하게 갖추는 것을 목표로 삼는 수행자라면 혼자서 있는 것과 더불어 마음의 표상을 취하는 것이 수행의 핵심으로 지목되고 있다. 마음의 표상이 무엇을 말하는지는 나타나지 않아서 그 내용을 알기가 어렵지만 제7집 제4장 「천신품Devatā Vagga」 제37 「무애해 경Paṭisambhīdā sutta A7:37」을 살펴보면 확인할 수 있다.

비구들이여, 일곱 가지 법을 갖춘 비구는 오래지 않아 네 가지 무애해를 지금 여기에서 스스로 최상의 지혜로 알고 실현하고 구족하여 머물게 될 것이다.
무엇이 일곱인가? 비구들이여,

34) 동일한 구절이 다음 경전에도 나타난다. 대림 역, 위의 책, p.119; AN.Ⅲ,p.322.

35) 대림 역, 『양긱따라 니까야』 4권, p.205. ; AN.Ⅲ, p.375; “Tasmā ti ha tvam Soṇa vīriyasamatam adhiṭṭhāsi, indriyānañca samatam paṭivijjha tattha ca nimittam gaṇhāhi ti.” ; AN.Ⅲ,p.376.

36) 대림 역, 『양긱따라 니까야』4권, p.275.; AN.Ⅲ,pp.422-423; “Eko paviveke anabhiramanto cittassa nimittam gahessatī ti n’etaṃ ṭhānam vijjati. Cittassa nimittam agaṇhanto sammādiṭṭhiṃ paripūressatī ti n’etaṃ ṭhānam vijjati. Sammādiṭṭhiṃ aparipūretvā sammāsamādhīṃ paripūressatī ti netam ṭhānam vijjati.”

여기 비구는 ‘이것은 나의 정신적인 태만이다’ 라고 있는 그대로 꿰뚫어 안다.
 안으로 마음이 위축되어 있으면, ‘나의 마음은 안으로 위축되어 있다’ 라고 있는 그대로 꿰뚫어 안다.
 밖으로 마음이 산란해져 있으면, ‘나의 마음은 밖으로 산란해져 있다’ 라고 있는 그대로 꿰뚫어 안다. 그에게는
 분명하게 지각하는 느낌들이 일어나고 머물고 꺼진다.
 분명하게 지각하는 인식들이 일어나고 머물고 꺼진다.
 분명하게 지각하는 생각들이 일어나고 머물고 꺼진다.
 도움이 되거나 도움이 되지 않는 법들에 대해, 저열하거나 수승한 법들에 대해, 검거나 흰 부분을 가진 법들에 대해 표상을 잘 취하고 잘 마음에 잡도리하고, 잘 간직하고 통찰지로 잘 꿰뚫는다.
 비구들이여, 이러한 일곱 가지 법을 갖춘 비구는 오래지 않아 네 가지 무애해를 지금 여기에서 스스로 최상의 지혜로 알고 실현하고 구족하여 머물게 될 것이다.³⁷⁾

이 경문의 주제는 장애가 없는 이해인 최상의 지혜를 갖추게 하는 일곱 가지 법이다. 수행자가 자신의 마음에 태만이 있거나 위축되어 있거나 산란해져 있거나 그 상태를 있는 그대로 꿰뚫어 아는 것과 느낌과 인식이 생겨나고 사라지는 그대로를 또 꿰뚫어 아는 것 등이 최상의 지혜를 실현하는 조건으로 나온다. 마지막 조건이 마음에 담는 외부 대상의 모습이다.

경문에서 “도움이 되거나 도움이 되지 않는 법들에 대해, 저열하거나 수승한 법들에 대해, 검거나 흰 부분을 가진 법들”이라고 묘사한 것이 바로 외부 대상의 모습 곧 니미타이다. 따라서 마음의 표상을 취하라는 앞에 나온 경문의 구체적인 내용은 이 경전의 서술에 따르면, 마음 상태의 생생한 그대로의 모습과 나아가 그 마음이 담은 ‘모습’을 있는 그대로 꿰뚫어 아는 것으로 볼 수 있다.

이것이 바로 최상의 지혜를 얻는 방법으로 제시된 것이다. 그러므로 이제 니미타는 수행과 직결되는 하나의 방법으로 나타나는 사례를 찾아볼 수 있다.

도반들이여, 그러면 어떤 것이 보호하는 노력입니까? 도반들이여,
 여기 비구는 일어난 경이로운 삼매의 표상을 잘 보호합니다.

37) 대림 역, 『앙굿따라 니까야』 4권, pp.387-388. ; AN.IV,pp.32-33; “Sattahi bhikkhave dhammehi samannāgato bhikkhu na cirass’eva catasso paṭisambhidā sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja vihareyya. Katamehi sattahi? Idha bhikkhave bhikkhu idaṃ me cetaso linattan’ti yathābhūtaṃ pajānāti, ajjhataṃ saṃkhittaṃ vā cittaṃ ‘ajjhataṃ me saṃkhittaṃ cittaṃ’ti yathābhūtaṃ pajānāti, bahiddhā vikkhittaṃ vā cittaṃ ‘bahiddhā me vikkhittaṃ cittaṃ’ti yathābhūtaṃ pajānāti. Tassa viditā vedanā uppajjanti viditā upaṭṭhahanti, viditā abbattham gacchanti, viditā saññā uppajjanti viditā upaṭṭhahanti viditā abbattham gacchanti, viditā vitakkā uppajjanti viditā upaṭṭhahanti viditā abbattham gacchanti, sappāyāsappāyesu kho pan’ assa dhammesu hīnappaṇītesu kaṇhasukkasappaṭibhāgesu **nimittam** suggahitaṃ hoti sumanasikataṃ sūpadhāritaṃ suppaṭividdham paññāya. Imehi kho bhikkhave sattahi dhammehi samannāgato bhikkhu na cirass’eva catasso paṭisambhidā sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja vihareyya.”

즉, [시체가] 해골이 된 인식, 벌레가 버글거리는 인식, 검푸른 인식, 끊어진 인식, 부은 인식입니다.

도반들이여, 이것이 보호하는 노력입니다.³⁸⁾

『디가 니까야』 제33 「합송경승誦經 D33」은 앞에서 살펴본 『앙굿따라 니까야』 처럼 숫자에 따라 교설을 정리한 경전이다. 인용문은 네 가지로 구성된 법 50가지 중 10번째 항목을 설명하는 구절이다.

곧 네 가지 노력인 단속하는 노력(samvara-padhānaṃ), 버리는 노력(pahāna-padhānaṃ), 수행하는 노력(bhāvanā-padhānaṃ), 보호하는 노력(anurakkhaṇā-padhānaṃ) 중에서 보호하는 노력을 설명하는 내용에 해당하는 것이다. 여기서 보호해야 할 대상이 바로 마음이 담은 ‘모습’인 니미타이다. 구체적으로는 [시체가] 해골이 된 인식, 벌레가 버글거리는 인식, 검푸른 인식, 끊어진 인식, 부은 인식(표상)이 바로 수행 내용으로서의 니미타인 것이다. 이처럼 시체가 썩어가는 모습을 명상의 주제로 삼는 것은 부정관의 전형이지만 부정관을 통해 마음의 향상을 추구하는 길에서 니미타가 중요한 계기로써 작용하고 있는 점에 주목해야 할 것이다.

그러나 그는 어떤 한 가지 삼매의 표상을 잘 취하고, 마음에 잘 새기고, 잘 호지하고, 통찰지로 잘 꿰뚫습니다.

비구가 어떤 한 가지 삼매의 표상을 잘 취하고, 마음에 잘 새기고, 잘 호지하고, 통찰지로 잘 꿰뚫을 때, 그는 그 법에 대해서 의미를 체득하고 법을 체득합니다.

그가 [그 법의] 의미를 체득하고, 법을 체득할 때, 환희가 생깁니다.

환희하는 자에게 희열이 생기고, 희열하는 마음을 가진 자에게 몸은 경안하며,

몸이 경안한 자는 행복을 느끼고, 행복한 자는 마음이 삼매에 듭니다.

이것이 다섯 번째 해탈의 장소입니다.³⁹⁾

인용문은 이 경의 뒷부분에 나오는 구절이다. 여기서 삼매의 표상이라는 일반화된 수행의 도구를 통해 삼매에 들어 해탈을 성취하는 과정이 드러나 있다. 즉 명상 수행을 진행하면서 나타나는 갖가지 영상을 잘 취하고 간직하여 삼매를 이룰 수 있도록 수행하는 과정을 설명하고 있는 것이다. 여기서도 니미타는 수행의 도구로써 마음의 향상을 이루는 계기가 된다.

38) 각목 역, 『디가니까야』 제33 「합송경승誦經」; 『디가 니까야』제3권, p.394.; DN.Ⅲ,p.226 “Katamañ c’ āvuso anurakkhaṇā-padhānaṃ Idh’ āvuso bhikkhu uppannaṃ bhaddakaṃ samādhi-nimittaṃ anurakkhati aṭṭhika -saññaṃ puḷuvaka-saññaṃ vinīlaka-saññaṃ vicchiddaka-saññaṃ uddhumātaka-saññaṃ. Idaṃ vuccat’ āvuso anurakkhaṇā-padhānaṃ.”

39) 각목 역, 『디가 니까야』 제33 「합송경승誦經」; 『디가 니까야』 제3권, p.420.; DN.Ⅲ, pp.242-243: “api ca kho assa aññataraṃ samādhi-nimittaṃ suggahitaṃ hoti sumanasikataṃ sūpadhāritaṃ suppaṭividdhaṃ paññāya. Yathā yathā āvuso bhikkhuno aññataraṃ samādhi-nimittaṃ suggahitaṃ hoti sumanasikataṃ sūpadhāritaṃ suppaṭividdhaṃ paññāya, tathā tathā so tasmim dhamme attha-paṭisaṃvedī ca hoti dhamma-paṭisaṃvedī ca. Tassa attha-paṭisaṃvedino dhamma-paṭisaṃvedino pāmojjaṃ jāyati, pamuditassa pīti jāyati, pīti-manassa kāyo passambhati, passaddha-kāyo sukhaṃ vedeti, sukhaṃ cittaṃ samādhīyati. Idaṃ pañcamam vimuttāyatanam.”

어떤 다섯 가지 법을 닦아야 합니까? 다섯 가지 구성 요소를 가진 바른 삼매이니 희열이 충만함, 행복이 충만함, [남들의] 마음을 [아는 것이] 충만함, 광명이 충만함, 반조하는 표상입니다.⁴⁰⁾

위의 인용문은 『디가 니까야』 제34 「십상경+上經」에 나오는데, 1부터 10까지 법수法數로 분류하여 가르침을 정리한 경문에서 숫자 5에 해당하는 내용이다. 법수 5에 해당하는 것에는 열 가지가 있는데 이 구절은 닦아야 할 다섯 가지 법을 제시한 부분이다. 여기서 마지막 다섯 번째 법이 바로 ‘반조하는 표상’이다. 표상으로 번역한 말이 니미타인데 역자는 “이런 저런 삼매로부터 출정한 자의 반조하는 지혜이다” 라고 말한 주석서의 해석⁴¹⁾에 근거하여 ‘반조하는 표상’(paccavekkhaṇa-nimitta)으로 옮긴 것이다. 즉 삼매를 닦아 익힌 수행자에게 갖추어지는 덕목으로서 대상을 비추어 볼 수 있는 지혜를 의미하는 것이다.

이상에서 니미타는 일관되게 ‘표상’으로 번역하고 있다. ‘표상’은 대상의 속성을 인식할 때, 마음에 생기는 것이다.

(2) 마음이 담은 ‘모습’을 대하는 방식: 부정 유형

마음이 담은 ‘모습’을 취하여 그 대상에 대해 마음이 반응할 때 마음에 드는 모습일 경우에는 자기의 것으로 당기려하고 마음에 들지 않는 모습일 경우는 밀쳐내는 형태는 자연스러운 현상이라고 할 수 있다. 그런데 이러한 형태에서는 마음의 변화에 대한 자각의 힘이 발휘되지 못하고 대상의 속성에 대한 관심만 넘쳐나서 마음에 모습이 담아질 때마다 그 대상이 끌어 당기는 힘에 따라 마음은 바깥으로만 달려 나가게 된다. 이른바 마음이 외부 대상에 묶이는 종속 관계가 형성되는 퇴보의 길이 열리는 것이다. 이것을 부정 유형의 니미타라고 부를 것이다.

비구들이여, 이것 이외에 다른 어떤 법에 의해서도 아직 일어나지 않은 감각적 욕망이 일어나고, 또 이미 일어난 감각적 욕망은 증장하고 드세어지는 것을 나는 보지 못하나니, 그것은 바로 아름다운 표상이다.

비구들이여, 아름다운 표상을 지혜 없이 마음에 잡도리하여 아직 일어나지 않은 감각적 욕망이 일어나고, 또 이미 일어난 감각적 욕망은 증장하고 드세어진다.

비구들이여, 이것 이외에 다른 어떤 법에 의해서도 아직 일어나지 않은 악의가 일어나고, 또 이미 일어난 악의가 증장하고 드세어지는 것을 나는 보지 못하나니, 그것은 바로 적의의 표상이다.

40) 각목 역, 『디가 니까야』 3권 「십상경」 D34, p.480.

41) 위의 책, p.481.

비구들이여, 적의의 표상을 지혜 없이 마음에 잡도리하여 아직 일어나지 않은 악의가 일어나고, 또 이미 일어난 악의는 증장하고 드세어진다.⁴²⁾

이 구절은 『앙굿따라 니까야』 제1집 제2장 「장애의 극복 품Nivaraṇapahāna- vagga A1:2:1-2」에 나온다. 경전의 제목에서 드러나듯이 이 경의 주제는 마음에서 발생하는 장애를 극복하는 과정이 핵심이다. 인용문에서는 감각적 욕망과 악의를 장애라고 규정하였지만 이들을 일으키는 공통의 원인은 바로 니미타이다. 곧 마음이 담은 ‘모습’이 아름다운 표상이라면, 감각적 욕망이 일어나고, 마음이 담은 ‘모습’이 적대감의 표상이며, 악의가 생겨나는 것이다.

경문에는 계속해서 이 표상을 지혜없이 마음에 잡도리하여 감각적 욕망과 악의가 커지고 세진다고 설명하고 있다. “지혜없이 마음에 잡도리하다”에 해당하는 팔리어 원문은 “ayoniso manasikaroto”인데 우리말로 직역하면 ‘근원根源에 맞지 않게 마음을 일으킴(非如理作意)’⁴³⁾으로 풀이할 수 있다. 마음이 담은 ‘모습’이 욕망이나 악의와 같이 마음을 퇴보시키는 원인으로 작용할 경우에 그 모습을 상황에 맞게, 있는 그대로 파악하여 다스리려는 마음을 내는 것을 의미하는 문장으로 이해할 수 있다. 이 경전의 후반부에는 다음과 같은 내용이 덧붙여져 등장한다.

비구들이여, 이것 이외에 다른 어떤 법에 의해서도 아직 일어나지 않은 감각적 욕망은 일어나지 않고, 또 이미 일어난 감각적 욕망은 버려지는 것을 나는 보지 못하니, 그것은 바로 부정不淨의 표상이다.

비구들이여, 부정의 표상을 지혜롭게 마음에 잡도리하여 아직 일어나지 않은 감각적 욕망은 일어나지 않고, 또 이미 일어난 감각적 욕망은 버려진다.⁴⁴⁾

이 구절은 『앙굿따라 니까야』 제1집 제2장 「장애의 극복 품Nivaraṇapahāna- vagga A1:2:6」에 나온다. 앞서 아름다운 표상과 적의의 표상이 마음을 퇴보시키는 과정을 묘사했다면, 지금 이 내용은 부정의 표상을 취하여 생겨난 욕망을 다스리는 과정으로 설명되고 있다. 따라서 표상은 그 자체가 선악이 아니라, 마음에 담기면서 어떤 감정

42) 대림 역, 『앙굿따라 니까야』1권, p.73-74.; AN. I, p.3; “Nāhaṃ bhikkhave aññaṃ eka dhammam pi samanupassāmi yena anuppanno vā kāmaccando uppajjati uppanno vā kāmaccando bhiiyo bhāvāya vepullāya saṃvattati yathayidaṃ bhikkhave subha-nimittam. Subha-nimittam bhikkhave ayoniso manasikaroto anuppanno c’eva kāmaccando uppajjati uppanno ca kāmaccando bhiiyo bhāvāya vepullāya saṃvattati ti. Nāhaṃ bhikkhave aññaṃ ekadhammam pi samanupassāmi yena anuppanno vā vyāpādo uppajjati uppanno vā vyāpādo bhiiyo bhāvāya vepullāya saṃvattati yathayidaṃ bhikkhave paṭigha-nimittam. Paṭighanimitam bhikkhave ayoniso manasikaroto anuppanno c’eva vyāpādo uppajjati uppanno ca vyāpādo bhiiyo bhāvāya vepullāya saṃvattati ti.”

43) Ibid. *Pali-English Dictionary*, pp.559-560.

44) 대림 역, 『앙굿따라 니까야』1권, p.76.; AN. I, p.3; “Nāhaṃ bhikkhave aññaṃ ekadhammam pi samanupassāmi yena anuppanno vā kāmaccando n’uppajjati uppanno vā kāmaccando pahiyati yathayidaṃ bhikkhave asubha-nimittam. Asubha-nimittam bhikkhave yoniso manasikaroto anuppanno c’eva kāmaccando n’uppajjati uppanno ca kāmaccando pahiyati ti.”

을 불러 일으키는가에 따라 결정된다는 점을 이해할 필요가 있다. 여기서 말하고 있는 것처럼 부정의 표상을 마음에 담아 수행의 도구로 활용하면 정반대의 결과를 불러 오기도 하는 것이다.

따라서 이와 같은 부정 유형의 니미타를 설명하는⁴⁵⁾ 방식에서는 퇴보의 길과 향상의 길을 대비시켜 부정 유형의 니미타를 제대로 파악할 것을 가르치고 있는 것이다. 이러한 가르침은 니미타에서 자기 중심적인 사고를 개입시키지 않도록 이끄는 방식과 퇴보의 길로 떨어지게 만드는 부정적인 니미타를 취하지 않고 감각 기관을 지키는 방식으로 설명하는 두 가지 형태로 나타난다.

비구들이여, 비구가 괴로움인 [오온에 대해] 무아라고 [관찰하는 지혜에서 생긴] 인식을 굳건하게 하는 마음으로 많이 머물면, 알음알이를 가진 이 몸과 밖의 모든 표상들에 대해 ‘나’라는 생각과 ‘내 것’이라는 생각과 자만이 없어져서 [세 가지] 자만을 뛰어넘어 평화롭게 되고 완전히 해탈하게 된다.⁴⁶⁾

이 구절은 『앙굿따라 니까야』 제4집 일곱의 모음 제5장 큰 제사 품 Mahāyañña-vagga 인식경 Sañña-sutta A7:46:16』에 나온다. 이 경문에서 니미타는 ‘모든 표상들에 대해(sabbanimittesu)’의 형태로 나온다. 향상과 퇴보 또는 긍정과 부정의 결과를 야기하는 특정한 모습만을 가리키는 것이 아니라 모든 경우의 모습을 거론하고 있다. 즉 마음이 담은 ‘모습’ 속에서 ‘나’라는 생각과 ‘내 것’이라는 생각과 자만을 일으키지 않아야 해탈하게 된다는 가르침을 보여주고 있는 것이다. 이처럼 무상-고-무아의 이치를 니미타를 수용하는 과정에 적용시켜 자기중심적 사고가 니미타에 개입되지 않도록 다스리는 것이 수행의 한 축을 이루고 있음을 알 수 있다.

여기에서도 ‘니미타’는 ‘표상’으로 번역하고 있다.

(3) 마음이 담은 ‘모습’을 대하는 방식: 부정-긍정 유형

45) 대림 역, 위의 책, p.271, “비구들이여, 두 가지 조건은 감각적 욕망을 일으키게 한다. 어떤 것이 둘인가? 아름다운 표상과 지혜 없이 마음에 잡도리함이다. 비구들이여, 이러한 두 가지 조건은 감각적 욕망을 일으키게 한다. 비구들이여, 두 가지 조건은 화를 일으키게 한다. 어떤 것이 둘인가? 적의의 표상과 지혜 없이 마음에 잡도리함이다. 비구들이여, 이러한 두 가지 조건은 화를 일으키게 한다.”; AN. I, p.87; “Dve ’me bhikkhave paccayā rāgassa uppādāya. katame dve? Subhanimittañca ayoniso ca manasikāro. Ime kho bhikkhave dve paccayā rāgassa uppādāyā ti. Dve ’me bhikkhave paccayā dosassa uppādāya. Katame dve? Paṭigha-nimittañca ayoniso ca manasikāro. Ime kho bhikkhave dve paccayā dosassa uppādāyā ti.”; 대림 역, 『앙굿따라 니까야』6권, p.267; “부정의 표상[不淨相]에 몰두하여 지내는 자에게는 아름다운 표상에 몰두하는 것은 가시다.”; AN.V.p.134 “asubhanimittānuयोगam anuyuttassa subhanimittānuयोगo kaṇṭako…”

46) 대림 역, 『앙굿따라 니까야』4권, pp.417-418.; AN.IV,p.53; “Dukkhe anattasaññāparicittena bhikkhave bhikkhuno cetasā bahulaṃ viharato imasmiñ ca saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu ahañkāramamaṃkāramānāpagataṃ mānaṃ hoti vidhāsamatikantaṃ santam suvimuttaṃ.”

마음이 담은 ‘모습’이 마음에 유익한 결과를 일으키는 경우에는 그것을 간직하여 마음향상의 계기로 삼는 방식이 긍정 유형의 니미타이고, 마음이 담은 ‘모습’이 마음에 해로운 결과를 일으키는 경우에는, 그것을 부정하여 수행의 계기로 삼는 방식이 부정 유형의 니미타로 구분하여 정리해 보았다. 이제 마음이 담은 ‘모습’을 대하는 세 번째 방식으로 분류할 수 있는 내용을 살펴보기로 한다. 이것은 부정-긍정 유형의 니미타가 결합되어 있는 형태로 부를 수 있는데, 해로운 결과를 일으키는 모습을 마음에 남겨 두지 않기 위해 여섯 가지 감각기관(六根)을 지키고, 단속하고, 수호하는 힘을 추구하는 길로 나아가는 방식을 전면에 내세워 주제로 삼고 있는 내용이다.

그는 시각으로 형상을 보지만, 그 **인상**에 집착하지 않고, 그 **연상**에 집착하지 않는다. 만약 시각 능력을 잘 다스리지 않으면, 탐욕과 근심, 그리고 악하고 불건전한 상태가 자신을 침범할 것이므로, 그는 절제의 길을 따르고, 시각 능력을 보호하고, 시각 능력을 수호한다.⁴⁷⁾

인용문은 『맛지마 니까야』 제2편 중간오십편Majjhimaṇṇāsapāli 제1품 장자의 품 Gahapati-vagga 제51「간다라까의 경Kandarakasutta M51」에 나오는 구절이다. 여기 첫 구절에 나오는 인상印象은 니미타nimitta를 옮긴 말이고 연상聯想은 아누비얀자나 anuvyañjana를 옮긴 말이라고 한다. 인상이 마음이 담은 ‘모습’의 전체를 가리키는 것이라면 연상은 세세한 모습을 뜻한다. 이 경문의 주제는 여섯 가지 감각기관으로 감각 대상을 만날 때에 그 대상에 집착하지 말라는 것이다. 여기서 시각과 형상만을 말했으나 경전의 전체 내용에 따르면, 청각과 소리, 후각과 냄새, 미각과 맛, 촉각과 감촉, 정신과 사실 등을 인지할 때에도 각각의 인상과 연상에 집착하지 않기 위해 여섯 가지 감각기관 모두를 지켜야 한다는 점을 강조하고 있다.

요약하여 말하면, 육근수호六根守護의 성격을 띠면서 마음이 담은 ‘모습’에 집착하지 않음을 수행의 목적으로 삼은 것이 이 경의 전체 취지가 되는 것이다. 따라서 초기 불교에서는 수행론의 하나로써 마음이 담은 ‘모습’인 니미타 개념을 제시하고 있음을 분명하게 확인할 수 있다. 그러나 인상(nimitta)과 연상(anuvyañjana)에 집착하지 않음을 목적으로 하는 수행론의 당위성은 충분히 수공할 수 있지만 이 연상이 어떻게 마음에 오염이나 왜곡을 불러 일으키는지에 대한 이해는 충분히 설명된 것은 아니다. 따라서 마음이 담은 ‘모습’에 집착하지 않아야 하는 이유 및 근거를 해명해야 할 필요가 있는 것이다.

바히야여, 그렇다면, 그대는 이와 같이 배워야 한다. 볼 때는 보여질 뿐이며 들을 때는 들려질 뿐이며 감각할 때는 감각될 뿐이며 인식할 때는 인식될 뿐이다.

47) 전재성 역, 『맛지마 니까야』 권2, 제51 「간다라까의 경Kandarakasutta」, p.607; MN I, p.346: “so cakkhunā rūpaṃ disvā na **nimittaggāhī** hoti nānubyañjanaggāhī. yatvādhikaraṇamenam cakkhundriyaṃ asaṃvutaṃ viharantaṃ abhijjhādomanassā pāpakā akusalā dhammā anvāssaveyyuṃ tassa saṃvarāya paṭipajjati, rakkhati cakkhundriyaṃ, cakkhundriye saṃvaraṃ āpajjati.”

바히야여, 그대는 이와 같이 배워야 한다.

바히야여, 볼 때는 보여질 뿐이며 들을 때는 들려질 뿐이며 감각할 때는 감각될 뿐이며 인식할 때는 인식될 뿐이므로 바히야여, 그대는 그것과 함께 있지 않다.

바히야여, 그대가 그것과 함께 있지 않으므로 바히야여, 그대는 그 속에 없다.

바히야여, 그대가 그 속에 없으므로 그대는 이 세상에도, 저 세상에도, 그 양자의 중간 세상에도 없다. 이것이야말로 괴로움의 종식이다.⁴⁸⁾

위 경문은 『우다나Udāna』에 나오는 것으로 외도인 바히야가 불교의 진리를 묻고자 부처님을 방문하는 장면에서 시작한다. 바히야가 방문했을 때는 마침 부처님과 그 제자들이 탁발을 나가는 시간이었으므로 설법을 사양하였지만 거듭 간청하였기에 불교의 핵심만을 간단하게 말하는 내용으로 등장한 것이다. 외도에게 불교의 핵심만을 짧게 설명하는 배경에서 등장하는 내용이므로 그 중요성을 확인할 수 있다.

인용문에 나타난 핵심적인 취지를 요약하면 인식된 것을 그대로 아는 것이 불교의 핵심이라는 메시지로 이해할 수 있다. 욕망, 감정, 선입견 등이 개입되어 사실을 왜곡하지 않도록 ‘있는 그대로의 인식’이 중요하다는 가르침인 것이다. 그러나 이 경문에 니미타는 나오지 않기 때문에 상좌와 육근 수호가 연관된 수행의 내용으로 단정하기는 어렵다.

말롱까뻬따여, 그대가 보고 듣고 감지하고 알아야 하는 법들에 대해서 볼 때는 단지 봄만이 있을 것이고, 들을 때는 단지 들음만이 있을 것이고, 감지할 때는 단지 감지함만이 있을 것이고, 알 때는 단지 앎만이 있을 것이면, 그대에게는 ‘그것에 의함’이란 것이 있지 않다.

말롱까뻬따여, ‘그것에 의함’이 있지 않으면 그대에게 ‘거기에’라는 것이 있지 않다.

말롱까뻬따여, 그대에게 ‘거기에’가 있지 않으면, 그대에게는 여기 [이 세상]도 없고 저기 [저 세상]도 없고 이 둘의 가운데도 없다. 이것이 바로 괴로움의 끝이다.⁴⁹⁾

이 경문은 『상웃따 니까야』 제35 주제 제10장 여섯 품 「말롱까뻬따 경Māluṅkyaputta-sutta S35:95』에 나오는데, 앞에서 인용한 『우다나』와 동일한 내용이 나타나고 있어서 주목된다. 더구나 동일한 경문의 앞과 뒤에는 이 경문에 담긴 뜻을 구체적으로 알 수 있는 단서가 포함되어 있어서 세밀하게 살펴볼 필요가 있다.

노쇠한 비구인 말롱까뻬따Māluṅkyaputta가 부처님께 법을 설해주시길 간청한 장면에서 경의 줄거리가 시작된다. 경문의 뜻을 알 수 있는 첫 번째 단서는 부처님께서 설

48) 전재성 역주, 『우다나-감흥어린 시구』, 『깨달음의 품』, p.70.: Khuddaka Nikāya Udāna p.8: “tasmātiha te, bāhiya, evaṃ sikkhitabbaṃ - ‘diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati’ ti. evaṃhi te, bāhiya, sikkhitabbaṃ. yato kho te, bāhiya, diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati, tato tvam, bāhiya, na tena; yato tvam, bāhiya, na tena tato tvam, bāhiya, na tattha; yato tvam, bāhiya, na tattha, tato tvam, bāhiya, nevidha na huram na ubhayamantarena. esevanto dukkhassā ti.”

49) 각목, 『상웃따니까야』 제4권, pp.218~219.

법하기 전에 말롱까뻏따에게 던진 질문에서 발견된다.

“말롱까뻏따여, 이를 어떻게 생각하는가? 그대가 보지 못했고 전에도 본 적이 없으며, 지금도 보지도 못하고 앞으로도 보지 못할, 눈으로 알아야 하는 형색들이 있다면, 그대는 그것들에 대한 욕망이나 탐욕이나 애정을 가지겠는가?” 50)

질문의 요지는 눈으로 보지 않은 것에 대해서는 탐욕이나 애정을 가지지 않는다는 것에 있다. 다시 말하면 경험하지 않는 대상을 좋아하거나 싫어하는 경우는 없다는 것이 부처님의 가르침인 것이다. 인용문에 이어서 청각 등의 감각 기관으로 경험하지 않은 대상은 탐욕과 애정 등을 불러일으키지 않는다는 설명을 추가하고 있다.

이 경문을 통해서, 불교의 지향점이 철저하게 현실주의 또는 경험주의에 있다는 사실을 알 수 있다. 앞에 인용한 경문에 나오듯이 바히야와 말롱까뻏따에게 동일하게 설한 가르침이 바로 감각기관으로 인식된 내용을 ‘있는 그대로 알아야 한다’는 취지가 잘 드러나는 대목이다.

형색을 보고 마음 챙김을 놓아버리고, 아름다운 표상을 마음에 집중하는(번뇌와 갈애를 일으키는) 사람은 애욕에 물든 마음으로 그것을 경험하고 거기에 묶여 있다. 형색에서 생겨난 여러 가지 느낌들은 그에게서 증장하고 마음을 어지럽히는 욕심과 불쾌함도 그러하니, 이처럼 괴로움을 쌓는 자에게 열반은 아주 멀다고 말한다.⁵¹⁾

이 경문은 말롱까뻏따가 부처님의 말씀을 듣고 그 뜻을 자세하게 알았다고 말할 것을 부처님이 다시 칭찬하면서 언급한 내용이다. 여기서는 형색에 대한 부분만 인용했지만 경문에서는 육근六根이 모두 나온다. 이 중에서 니미타가 나오는 부분은 인용문에 나타나듯이 눈이 본 것을 그대로 알지 못하고 아름다운 표상인 모습에 묶여서 마음이 어지러워지는 과정이다. 따라서 앞에서 제시한 니미타와 육근 수호의 수행론적 함의는 감각기관으로 경험한 것에 대한 욕망을 무조건 끊으려는 것이 아니라 경험한 내용 그대로를 제대로 아는 것이 중요하다는 데 있다.

비구들이여, 여래는 이와 같이

보아야 할 것을 보고서, 그 본 것에 대해 집착하지 않는다. 보지 못한 것에 대해서도 집착하지 않는다. 보아야 할 것에 대해서도 집착하지 않는다. 보는 자에 대해서도 집착하지 않는다.

들어야 할 것을 듣고서 그 들은 것에 대해 집착하지 않는다. 듣지 못한 것에 대해서도 집착하지 않는다. 들어야 할 것에 대해서도 집착하지 않는다. 듣는 자에 대해서도 집착하지 않는다.

생각해야 할 것을 생각하고서 그 생각한 것에 대해 집착하지 않는다. 생각하지 못한 것에 대해서도 집착하지 않는다. 생각해야 할 것에 대해서도 집착하지 않는다. 생

50) 각목, 『상윳따니까야』 제4권, p.215.

51) 같은 책, p.222.

각하는 자에 대해서도 집착하지 않는다.

알아야 할 것을 알고서 그 안 것에 대해 집착하지 않는다. 알지 못한 것에 대해서도 집착하지 않는다. 알아야 할 것에 대해서도 집착하지 않는다. 아는 자에 대해서도 집착하지 않는다.⁵²⁾

이 인용문은 『앙굿따라 니까야』 넷의 모음 제3장 「우루벨라 품Uruvela-vagga」 「깔라까 경Kālaka-sutta A4:24(3-4)」에 나온다. 여기서 는 보고 듣고 생각한 것을 모두 가리키면서 이를 통해 아는 것에 대해 집착하지 말 것을 강조하고 있다. 이 말은 니미타가 육근 수호와 연관되어 수행론으로 나타날 때 인식과 사유의 내용에도 집착하지 않는 태도를 강조하고 나아가 보고 듣고 생각하는 것을 진리라고 거머쥐지 않는 태도야말로 불교적이라는 뜻으로 볼 수 있다.

이로 보건대, ‘니미타’는 보고 들어서 알고 생각하는 것과 연관이 된다. 따라서 니미타를 ‘표상’ 혹은 ‘인상’으로 번역한다.

벗이여, 세상에 자신에게 더러움이 없어도 ‘내 안에 더러움이 없다’라고 있는 그대로 잘 알지 못하는 자에게는 이와 같은 것이 기대됩니다. 그는 그 청정하고 아름다운 인상에 정신을 쓰게 됩니다. 청정하고 아름다운 인상에 정신 활동을 기울임으로써 탐욕이 마음을 덮치게 만듭니다. 그래서 그는 탐욕을 지니고 성냄을 지니고 어리석음을 지니고 더러움을 지니고 마음이 오염된 채 죽을 것입니다. …

벗이여, 그렇습니다. 벗이여, 세상에 자신에게 더러움이 없으므로 ‘내 안에 더러움이 없다’라고 있는 그대로 잘 아는 자에게는 이와 같은 것이 기대됩니다. 그는 그 청정하고 아름다운 인상에 정신 활동을 기울이지 않습니다. 청정하고 아름다운 인상에 정신 활동을 기울이지 않음으로써 탐욕이 마음을 덮치지 못합니다. 그는 탐욕을 지니지 않고 성냄을 지니지 않고 어리석음을 지니지 않고 더러움을 지니지 않고 마음을 오염시키지 않은 채 죽을 것입니다.⁵³⁾

이 인용문은 『맛지마 니까야』 「제5 더러움 없음의 경Anaṅgaṇasutta M5」에 나오는 내용이다. 여기서 는 사리뿔따와 목갈라나의 대화로써 더러움이 없는 수행자에 대해 논하고 있는 장면이 중심을 이루고 있다. 따라서 초기불교 수행론의 목표를 가늠해 볼 수 있다는 점에서 의미가 있을 것이다. 이들의 대화에 따르면 올바른 수행자의 모습은 자신의 마음속에 더러움이 있거나 없거나 그 상태를 있는 그대로 아는 것이 탁월한 태도임을 역설하고 있다.

인용문은 전체 대화 내용 중에서 일부만을 간략하게 든 것인데 기본적인 구도는 있는 그대로 아는 것과 그렇지 못한 것을 대비함에 있다. 인용문의 후반부에 서술된 것처럼 있는 그대로를 아는 수행자는 아름답게 보이는 모습에 마음을 두지 않아서 탐욕이 마음을 덮치지 못한다는 것이다. 그러므로 눈에 비친 모습에 집착하지 않게 하는 경지는 있는 그대로를 아는 것이 조건임을 알 수 있다.

52) 각목 역, 『앙굿따라니까야』 제2권, 「깔라까 경Kālaka-sutta A4:24」 pp.102~103.

53) 전재성 역, 『맛지마 니까야』 제1편 제1품, 「더러움 없음의 경Anaṅgaṇasutta. M5」 p.120.

수행승들이여, 나는 아름다움의 **인상**처럼 아직 일어나지 않은 감각적 쾌락에 대한 욕망을 일으키고, 이미 일어난 감각적 쾌락의 욕망을 더욱 많이 하고 크게 하는 다른 하나의 원리를 보지 못했다.

수행승들이여, 아름다움의 **인상**의 이치에 맞지 않게 정신활동을 기울이면, 아직 일어나지 않은 감각적 쾌락에 대한 욕망을 일으키고, 이미 일어난 감각적 쾌락의 욕망을 더욱 많이 하고 크게 한다.

수행승들이여, 나는 혐오스러움의 **인상**처럼 아직 일어나지 않은 분노를 일으키고 이미 일어난 분노를 더욱 많이 하고 크게 하는 다른 하나의 원리를 보지 못했다.

수행승들이여, 혐오스러움의 **인상**에 이치에 맞지 않게 정신활동을 기울이면, 아직 일어나지 않은 분노를 일으키고 이미 일어난 분노를 더욱 많이 하고 크게 한다.⁵⁴⁾

이는 ‘니미타’를 ‘인상’으로 번역하고 있다. 위의 『양굿따라 니까야』 2 「장애에 대한 제거의 품Nivaraṇapahānavagga A1:11(2-1), A1:12(2-2)」이라 이름하는 경에 나타난 ‘니미타’는 ‘인상’으로 번역되면서 아름다운 인상은 감각적 쾌락에 대한 욕망을 크게 만들고, 혐오스러운 인상은 분노를 일으킨다고 하였다. 둘 다 부정적否定的인 성격을 띠고 있는 것이다. 그런데 이 품의 뒷 부분에 나오는 「부정不淨의 인상의 경Asubhanimittasutta」에서는 감각적 쾌락에 대한 욕망을 일으키는 것이 아니라 오히려 이를 제거하는 수단으로서 니미타가 활용되고 있는 것이다. 그러므로 이들 경전에 나타난 니미타는 부정적 성격만을 띠는 것이 아니라 니미타 앞에 붙는 말에 따라서 그 성격이 달라지기도 한다. 즉 니미타는 긍정과 부정의 성격이 결합되어 나타나는 것이다. 중요한 것은 마음이 담은 ‘모습’인 니미타가 해로운 결과를 일으킨다고 생각될 때 바로 그 모습을 감각 기관에 담아 두지 않으려는 노력을 선택하는 데 있다.

대왕이여, 그러면 어떻게 비구는 감각의 대문을 잘 지키는가?

대왕이여, 여기 비구는 눈으로 형상을 봄에 그 **표상**[全體相]을 취하지 않으며, 또 그 세세한 부분상[細相]을 취하지도 않습니다. 만약 그의 눈의 감각기능[眼根]이 제어되어 있지 않으면 욕심과 싫어하는 마음이라는 나쁘고 해로운 법[不善法]들이 그에게 [물밀 듯이] 흘러들어 올 것입니다. 따라서 그는 눈의 감각 기능을 잘 단속하기 위해 수행하며, 눈의 감각 기능을 잘 보호하고, 눈의 감각 기능을 잘 단속하기에 이릅니다. 귀로 소리를 들음에…, 코로 냄새를 맡음에…, 혀로 맛을 봄에…, 몸으로 감촉을 느낌에…, 마노[意]로 법을 지각함에 그 **표상**을 취하지 않으며, 그 세세한 부분상을 취하지도 않습니다. 만약 그의 마노의 기능[意根]이 제어되어 있지 않으면, 욕심과 싫어하는 마음이라는 나쁘고 해로운 법[不善法]들이 그에게 [물밀 듯이] 흘러들어 올 것입니다. 따라서 그는 마노의 감각 기능을 잘 단속하기 위해 수행하며, 마노의 감각 기능을 잘 보호하고 마노의 감각 기능을 잘 단속하기에 이릅니다. 그는 이러한 성스러운 감각 기능의 단속을 구족하여 안으로 더럽혀지지 않는 행복을 경험합니다. 대왕이여, 이와 같이 비구는 감각의 대문을 잘 지킵니다.⁵⁵⁾

54) 전재성 역, 『양굿따라니까야』 제 I 권, 「하나의 모습」, p.116~117. 「아름다움의 인상의 경Subhanimittasutta A1:11」, 「혐오스러움의 인상의 경Paṭighnimittasutta A1:12」.

이는 ‘니미타’를 ‘표상’으로 번역하고 있다. 이 경문은 『디가 니까야』 제1품 『계행다발의 품Silakkhandhavagga』 제2 「사문과경Sāmañña-phala-sutta」에 나오는 내용이다. 여기서 부처님의 설법을 듣는 이는 마가다국의 왕 아자타사투왕이다. 그는 대신들의 추천을 받아 육사외도라고 부르는 뛰어난 사상가들을 찾아 뵙고 진리의 법문을 청하게 된다. 육사외도를 차례로 만나 법문을 들었으나 만족하지 못하고 마지막으로 부처님을 뵈어 법문을 듣는 장면에서 나오는 이야기인 것이다.

이 법문의 주제는 감각의 대문을 지키는 것이다. 앞서 살펴보았던 여섯 가지 감각기관이 각각의 대상을 수용할 때 마음이 담은 ‘모습’인 니미타에 욕심이나 싫어하는 마음이 개입되지 않도록 자신의 감각기관을 지키는 노력이 일차적으로 드러나고 있다. 이처럼 감각기관으로 마음이 담은 니미타에 욕심 등이 개입되지 않도록 감각기관을 수호하는 이른바 육근수호를 경문의 주제로 삼는 내용은 니까야의 다른 곳에서도 자주 등장한다.

이를테면 『앙굿따라 니까야』 제4집 14 「단속경Samvara sutta A4:14(2-4)」을 살펴보면, 부처님께서 비구들에게 네 가지 노력인 ‘단속하는 노력, 버리는 노력, 수행하는 노력, 보호하는 노력’에 대해 설법하는 장면은 이 나온다. 이 중에서 첫 번째인 ‘단속하는 노력’에 해당하는 내용⁵⁶⁾이 바로 육근수호이다. 즉 지키고, 단속하고, 수호하는 힘을 추구하기 위해 육근수호의 방법을 중심으로 삼고 있는 것이다. 그런데 「단속경」에서는 네 가지 노력을 설명하는 가운데서 육근수호를 제시하는 것으로 설법이 끝나지만, 『디가 니까야』의 「사문과경沙門果經Sāmaññaphala sutta D2」에서는 육근수호의 방법은 니미타를 대하는 시작에 불과하여 계속해서 정념정지正念正知, 4선정四禪定, 6신통六神通을 차례로 성취해 나가는 자세한 설명이 덧붙여져 있다. 초기불교 명상수행의 핵심과정이 거의 망라된 것이다.

육근수호六根守護 다음에 명상 수행이 이어지는 사례는 대략 세 가지 유형으로 나타난다.

첫 번째는 「사문과경」의 서술과 동일하게 정념정지正念正知, 4선정四禪定, 6신통六神通 등이 함께 설해지는 경우⁵⁷⁾이다.

55) 각목, 『디가 니까야』 제2 「사문과경 沙門果經 Sāmañña-phala-sutta」: pp. 235~236. ; DN. I ,p.70: “kathañca, mahārāja, bhikkhu indriyesu guttadvāro hoti? idha, mahārāja, bhikkhu cakkhunā rūpaṃ disvā na **nimittaggāhī** hoti nānubyañjanaggāhī. yatvādhikaraṇaṃ cakkhundriyaṃ asaṃvutaṃ viharantaṃ abhijjhā domanassā pāpakā akusalā dhammā anvāssaveyyuṃ, tassa saṃvarāya paṭipajjati, rakkhati cakkhundriyaṃ, cakkhundriye saṃvaraṃ āpajjati. sotena saddaṃ sutvā ... pe ... ghānena gandhaṃ ghāyitvā ... pe ... jivhāya rasaṃ sāyitvā ... pe ... kāyena phoṭṭhabbaṃ phusitvā ... pe ... manasā dhammaṃ viññāya na **nimittaggāhī** hoti nānubyañjanaggāhī. yatvādhikaraṇaṃ manindriyaṃ asaṃvutaṃ viharantaṃ abhijjhā domanassā pāpakā akusalā dhammā anvāssaveyyuṃ, tassa saṃvarāya paṭipajjati, rakkhati manindriyaṃ, manindriye T saṃvaraṃ āpajjati. so iminā ariyena indriyasamvarena samannāgato ajjhantaṃ abyāsekasukhaṃ paṭisaṃvedeti. evaṃ kho, mahārāja, bhikkhu indriyesu guttadvāro hoti.”

56) 대림 역, 『앙굿따라 니까야』2권, pp.82-83; AN. II ,p.16,

57) 각목 역, 『디가 니까야』 제8 「갓사빠 사자후경 Kassapasihanāda sutta」 p.440; DN. I ,p.172.

두 번째는 사선정 뒤에 4무색정四無色定 및 상수멸정想受滅定을 추가하여 인식의 궁극성과 자아의식의 문제를 논하는 경우⁵⁸⁾이다.

세 번째는 사선정 뒤에 사무색정이 이어지지 않고 사성제를 여실지견如實知見한다는 서술로 마무리하는 경우⁵⁹⁾ 등으로 구분된다.

경전의 주제와 니미타가 설해지는 상황에 따라 이와 같이 서술의 차이는 나타나지만 모두 그 출발점에 니미타가 있다는 사실은 동일하다. 따라서 마음이 담은 ‘모습’인 니미타nimitta는 초기 불교 명상 수행에서 육근 수호의 형태로서 근간을 이루고 있다는 점에서 그 중요성을 확인할 수 있다.

* 대림과 각목은 니미타를 ‘표상’으로 번역하는 반면, 전재성은 ‘인상, 표상’의 둘로 번역하고 있다. 이 분들은 표상과 인상의 차이를 명확하게 하지 않고 있다. 나아가 ‘모습-표상-인상’의 관계도 자각적으로 인식하고 있지 않다.

3. 니미타nimitta와 무상無相 삼매三昧

초기불교 경전에 나오는 니미타의 뜻은 ‘원인, 근거’, ‘모습, 특징’, ‘암시, 징조’, 마음이 담은 ‘모습’ 등으로 이해할 수 있다는 사실을 앞 절의 서술을 통해서 살펴보았다. 그런데 마음이 담은 ‘모습’으로 번역한 니미타의 뜻은 수행과 연결되는 측면이 있어서 흔히 “공공, 무상無相, 무원無願”을 하나로 묶어 3삼매三三昧라고 하는 중요한 수행법으로 나타나고 있어서 주의깊게 살펴볼 필요가 있다.

1) ‘무상無相’의 의미

공 삼매空 三昧, 무원 삼매無願 三昧와 함께 3삼매三三昧중의 하나로 알려진 무상심 삼매無相心 三昧는 팔리어로 ‘animitta cetosamādhī’인데, 니까야에서는 ‘무상 삼매(無相 三昧, animitto samādhī)’로도 나타나지만 무상심 삼매와 같다.⁶⁰⁾

무상심삼매에서의 무상은 슈미트 하우젠의 분류 기준에 따라 ‘형상적 니미타’와 일부 ‘심상적 니미타의 없음’에 속하는 것으로 보고 있는데, 형상적 니미타는 오감에 따른 외적 이미지로서 이러한 이미지에서 벗어난 것이 무상이니, 시각적 인상과 같은 형상적 인상에 마음을 기울이지 않는 뜻이라고⁶¹⁾ 한다.

무상 삼매가 거론되는 경우, 간과할 수 없는 문제는 무상의 원어는 ‘animitta’이므로 ‘모습이 없음’이라는 뜻이 무엇을 가리키는 지를 밝히지 않고서는 그 의미를 정확히 이해하기 어렵다는 점에 있다. 또 하나는 ‘니미타가 없는 또는 없어지는 경지’를

58) 각목 역, 『디가 니까야』 제9 「뿃타빠다 경 Potthapāda sutta」 p.463; DN. I, p.181.

59) 대림 역, 『양곳따라 니까야』3권 제5집, 제8장 「무사 품 Yodhājīva-Vagga」 제76 「무사경2 A5:76」 pp.215-217; AN.Ⅲ, pp.99-100.

60) 임형준, 「무상심 삼매(無相心 三昧)의 성취와 수행론적 가치」 경주: 동아시아 불교 문화학회, 『동아시아 불교 문화』 46집, 2021, p.35.

61) 임형준, 위의 논문, pp.36-37.

성취하는 삼매 수행을 권장할 때 니미타 개념이 등장하므로 앞 절의 육근 수호 수행과 마찬가지로 니미타는 수행의 과정에서 성취해야 할 어떤 경지를 가리키는 말과 직결되는 개념으로도 이해할 수 있다는 사실이다. 육근 수호 수행에서 니미타는 감각기관으로 제대로 알고 파악해야 할 대상으로 나타났는데, 여기 무상 삼매에서의 니미타는 어떤 측면에서 의미의 차이가 있는지를 밝혀야 할 필요성이 제기되는 것이다.

다시 비구들이여, 여기 비구가 말하기를 ‘표상 없음(無相)을 통한 마음의 해탈을 닦고, 많이 [공부] 짓고, 수레로 삼고, 기초로 삼고, 확립하고 굳건히 하고, 부지런히 정진하였습시다만, 여전히 나의 마음은 표상을 기억하고 있습니다’ 라고 할지도 모른다. 그러면 그렇게 말하지 말라고 말해 주어야 한다.

‘그렇게 말하지 마시오. 세존을 비방하지 마시오. 세존을 비방하는 것은 좋지 않습니다. 세존은 그렇게 말씀하시지 않으셨습니다. 도반들이여, 표상 없음을 통한 마음의 해탈을 닦고, 많이 [공부] 짓고, 수레로 삼고, 기초로 삼고, 확립하고 굳건히 하고, 부지런히 정진하였음에도, 그의 마음이 표상을 기억한다는 것은 불가능하고 이치에 맞지 않습니다. 그런 경우는 없습니다. 도반들이여, 이것은 모든 표상들로부터 벗어나는 것이니 그것은 바로 표상 없음(無相)을 통한 마음의 해탈입니다.’라고.62)

위 인용문은 『앙굿따라 니까야』 제6집Chakka nipāta 제2장 「기억해야 함 품Sāraṇīya Vagga」 제13 「자애경Metta sutta A6:13」에 나오는 구절이다. 이 경의 주제는 ‘여섯 가지 벗어남의 요소Cha nissāraṇīyā dhātuyo’로서 자애, 연민, 더불어 기뻐함, 평온, 표상 없음, 나에게 내가 있다는 [자아의식] 없어짐 등으로써 각각 악의, 해치려는 마음, 불만족, 탐욕, 모든 표상들로부터 벗어남, 의심의 화살 등에서 벗어나는 과정을 보여주고 있다. 여기서 다섯 번째인 ‘표상 없음을 통한 마음의 해탈animittā cetovimutti’이 바로 무상無相을 설명한 내용인 것이다. 이 경전이 「기억해야 함 품Sāraṇīya Vagga」에 속하고 있기 때문에 이 여섯 가지 벗어남의 과정을 하나의 수행법으로서 기억해야 한다는 뜻을 알 수 있다. 그러나 인용문에서는 모든 표상들로부터 벗어나기 위해서 ‘표상 없음’(無相)을 말하고 있어서 모습을 기억하지 않아야 한다는 뜻으로 등장하고 있다.

각목 스님은 「자애경Metta sutta. A6:13」으로, 전제성은 「여임의 경Nissāraṇīya sutta. A6:13(2-3)」으로 번역한다. 이 경문에서 니미타를 설명하고 있는 구절을 살펴보면, 모든 표상들로부터 벗어남에서 ‘벗어남Nissaraṇam’이란 단어가 눈에 띈다. Nissaraṇa의 뜻은 어원에 따르면 ‘출발하다(to depart), 탈출하다(escape from), 자유로워지다(be free from)’로63) 해석되므로 마음이 담은 ‘모습’ 때문에 마음에 구속되는 경우가 없다

62) 대림 역, 『앙굿따라 니까야』3권, pp.73-74; AN.Ⅲ,p.292; “Idha pana bhikkhave bhikkhu evam vadeyya ‘animittā hi kho me cetovimutti bhāvitā bahulikāṭā yānikāṭā vatthukāṭā anuṭṭhitā paricīṭā susamāradhā, atha ca pana me nimittānusāri viññāṇam hoti’ti. So mā h’evan ti’ssa vacanīyo: ‘māyasmā evaṃ avaca, mā Bhagavantam abbhācikkhi, na hi sādhu Bhagavato abbhakkhānam, na hi Bhagavā evaṃ vadeyya, aṭṭhānam etaṃ, āvuso anavakāso, yaṃ animittāya cetovimuttiyā bhāvitāya bahulikāṭāya yānikāṭāya vatthukāṭāya anuṭṭhitāya paricīṭāya susamāradhāya, atha ca pan’ assa nimittānusāri viññāṇam bhavissati’ ti n’etaṃ ṭhānam vijjati. Nissaraṇam h’etaṃ, āvuso sabbanimittānam, yad idaṃ animittā cetovimutti.” ; 각목 역, 『디가 니까야』 제3권, pp.427-431. ; DN. Ⅲ, pp.248-249.

는 측면을 말해주고 있는 것으로 볼 수 있다.

다음으로 무상심 삼매를 닦은 수행자에게는 표상을 기억하는 일이 일어나지 않는다는 설명에 다시 주목할 필요가 있다. 표상을 기억한다는 구절은 ‘nimittānusāri’인데 여기서 anusāri는 ‘따르다(to follow), 확신하다(conform oneself to)’를⁶⁴⁾ 의미하는 anusarati에서 파생된 단어이다. 이 뜻에 따르면 눈에 비친 모습을 마음이 담고 그 모습을 따라가는 상태를 가리킨다고 해석할 수 있는 것이다. 나아가 모습을 따라가는 상태가 반복되면서 그 모습을 확대하여 점점 중요하게 여겨서 자기 위주로 본 모습에 길들여지는 상태를 가리키는 것으로 보인다. 다시 말하면 무상심삼매를 닦은 이의 경지에서는 마음을 구속하는 어떤 모습도 기억으로 담아두지 않게 된다는 측면으로서 무상의 의미를 말해주고 있다.

도반들이여, 여기 어떤 사람은 모든 표상들을 마음에 잡도리하지 않고, 표상이 없는(無相) 마음의 삼매에 들어 머물니다. 그는 ‘나는 표상이 없는 마음의 삼매를 얻었다’라고 하면서 …⁶⁵⁾

『앙굿따라 니까야』 제6집 제6장 「대품Mahā Vagga」 제60 「코끼리 조련사의 아들 경 Hatthisāriputta-sutta A6:60」에 보이는 구절이다. 여기서는 수행자가 사선四禪을 성취한 뒤에 다시 무상 삼매를 닦아 익히는 장면이 묘사되고 있다. 주목할 부분은 ‘표상이 없는 마음의 삼매’ 바로 앞에 나오는 ‘모든 표상들을 마음에 잡도리하지 않고’이다. ‘잡도리하다’는 표현은 마음을 낸다는 뜻으로 간략하게 ‘manasikāra(作意)’의 뜻 그대로 이해해도 충분할 것이다. 마음을 구속하는 어떤 모습에 ‘마음을 내지 않음’ 또는 ‘마음을 두지 않음’으로 해석할 수 있는 것이다.

[꽃티타] “벗이여, 인상을 여인(animittāya cetovimuttiyā) 마음에 의한 해탈을 성취하기 위해서는 얼마나 많은 조건이 있습니까?”

[짜리뿔따] “벗이여, 인상을 여인 마음에 의한 해탈을 성취하기 위해서는 두 가지 조건이 있습니다. 모든 인상에 정신활동을 기울이지 않고 인상을 뛰어넘는 세계에 정신 활동을 기울이는 것입니다.

수행승들이여, 이와 같이 인상을 여인 마음에 의한 해탈을 성취하기 위해서는 두 가지 조건이 있습니다.

[꽃티타] “벗이여, 인상을 여인 마음에 의한 해탈을 유지하기 위해서는 얼마나 많은 조건이 있습니까?”

[짜리뿔따] “벗이여, 인상을 여인 마음에 의한 해탈을 유지하기 위해서는 세 가지 조건이 있습니다. 모든 인상에 정신활동을 기울이지 않고 인상을 뛰어넘는 세계에 정

63) *Pali-English Dictionary*, p.374.

64) *ibid.*, p.44.

65) 대림 역, 『앙굿따라 니까야』 3권, p.237. ; AN. III, p.397; “Idha panāvuso ekacco puggalo sabbanimittānaṃ amanasikārā animittaṃ cetosamādhim upasampajja viharati, so ‘lābhī ’mhi animittassa cetosamādhissā’ ti saṃsaṭṭho viharati…”; AN.III,p.398.

신활동을 기울이고 거기에 대해 사전에 준비하는 것입니다.

수행승들이여, 이와 같이 **인상**을 여인 마음에 의한 해탈을 유지하기 위해서는 세 가지 조건이 있습니다.

[꽃티타] “벗이여, **인상**을 여인 마음에 의한 해탈에서 나오기 위해서는 얼마나 많은 조건이 있습니까?”

[짜리뿔따] “벗이여, **인상**을 여인 마음에 의한 해탈에서 나오기 위해서는 두 가지 조건이 있습니다. 모든 **인상**에 정신활동을 기울이고 **인상**을 뛰어넘는 세계에 정신활동을 기울이지 않는 것입니다.

수행승들이여, 이와 같이 **인상**을 여인 마음에 의한 해탈에서 나오기 위해서는 두 가지 조건이 있습니다.⁶⁶⁾

여기에서 ‘인상’이라 번역한 것은 모두 ‘니미타’이다.

인용문은 『맛지마 니까야』 제1편 『근본 오십편 Mūla paññāsapāli』 제5품 작은 한 쌍의 품 Cūlayamaka vagga 제43 「교리 문답의 큰 경 Mahāvedallasutta M43」에 나오는 구절인데, 여기서는 무상해탈을 성취하여 유지하는 조건을 설명하면서 작의(作意)를 비롯하여 **인상**을 뛰어넘는 세계에 정신활동을 기울이기와 거기에 대해 사전에 준비하는 것을 들고 있다. 이 중에서 ‘인상을 뛰어넘는 세계’라고 번역한 원문은 “animittāya ca dhātuyā”이니 무상(無相, animittāya)에 속하는 영역 또는 요소(界, dhātuyā) 등에 마음을 내는 것이 무상심 해탈을 이루는 조건이라는 뜻이다. 물론 이 영역이 무엇인지를 설명하지 않았기 때문에 구체적으로 알 수는 없지만 적어도 마음을 낸다는 의미의 작의의 힘이 무상으로 향하도록 도와 주는 어떤 요소나 영역, 즉 무상계(無相界)를 확보하는 것을 가리키는 것으로 이해할 수 있다.

아난다여, 여래가 모든 **표상**들을 마음에 잡도리하지 않고, 이런 [세속적인] 명확한 느낌들을 소멸하여, **표상** 없는 마음(無相心)의 삼매에 들어 머무르는 그런 때에는 여래의 몸은 더욱 더 편안해진다.⁶⁷⁾

여기의 ‘표상’은 모두 nimitta를 번역한 것이다. 이 경문은 『디가니까야』 제16 「대반열반경 大般涅槃經 Mahāparinibbāna sutta D16」에 나오는데, 부처님이 마지막 여정에서 중병을 앓게 되었을 때, 이를 염려하던 아난다에게 설법한 내용이다. 자등명(自燈明) 법

66) 전재성 역, 『맛지마 니까야』 완전복원번역전집(서울: 한국빠알리성전협회, 2009 개정판), p.535.; MN. I, pp.296-297, sabbanimittānañ ca amanasikāro, animittāya ca dhātuyā manasikāro. Ime kho āvuso dve paccayā animittāya cetovimuttiyā samāpattiya ti. - Kati pan' āvuso paccayā animittāya cetovimuttiyā ṭhitiyā ti. - Tayo kho āvuso paccayā animittāya cetovimuttiyā ṭhitiyā: sabbanimittānañ ca amanasikāro, animittāya ca dhātuyā manasikāro, pubbe ca abhisankhāro. Ime kho āvuso tayo paccayā animittāya cetovimuttiyā ṭhitiyā ti. - Kati pan' āvuso paccayā animittāya cetovimuttiyā vuṭṭhānāyāti. - Dve kho āvuso paccayā animittāya cetovimuttiyā vuṭṭhānāya: sabbanimittānañ ca manasikāro, animittāya ca dhātuyā amanasikāro. Ime kho āvuso dve paccayā animittāya cetovimuttiyā vuṭṭhānāyā ti.

67) 각목 역, 『디가 니까야』 제2권, p.204.; DN. II, p.100. Yasmim Ānanda samaye Tathāgato sabbanimittānaṃ amanasi-kārā ekaccānaṃ vedanānaṃ nirodhā animittam ceto-samādhim upasampajja viharati, phāsukato Ānanda tasmim samaye Tathāgatassa kāyo hoti.

등명法燈明⁶⁸⁾을 설하기 직전에 나오는 구절이기 때문에 주의를 끌게 한다.

여기서 부처님은 무상無相 삼매에 머물러 있으면 여래의 몸은 편안해진다는 취지로 한 말씀이지만, 무상無相의 의미를 드러내는 중요한 서술이 나타나고 있다. 바로 “명확한 느낌들을 소멸한다(ekaccānaṃ vedanānaṃ nirodhā)”는 표현이다. 명확한 느낌들이 무엇을 말하는지는 분명하지 않으나 무상심삼매에 들어가게 하는 조건인 것은 분명하기 때문에 무상無相의 반대인 유상有相으로 인하여 생기는 느낌들을 소멸하는 것으로 이해할 수 있다. 즉 니미타에 의해 생겨나는 그 어떤 느낌들이야말로 집착과 같은 번뇌를 일으키는 요소이므로 마음에 분명하게 발생한 느낌이 있다면 그것을 소멸하는 것이 무상심無相心 삼매에 드는 중요한 조건으로 나타난 것이다.

이상의 서술을 요약하면 무상의 의미는 ‘모습을 기억하고 있는 의식에서 벗어남’ → ‘기억하지 않게 됨’ → ‘마음을 내지 않음’ → ‘그 모습에 대한 느낌들이 사라짐’ 등의 과정과 수행을 거쳐서 이루어 지는 것이라고 정리할 수 있다.

2) 무상無相 삼매三昧

초기 불교 경전에서 무상無相은 ‘눈에 보인 모습’相을 ‘마음에 남겨두지’ 않는다無는 의미로 나타나는 경우가 가장 많지만, 3삼매의 하나인 무상無相 삼매로 서술되는 경우도 자주 나타난다. 이 절에서는 무상無相 삼매의 형태로 서술되고 있는 경문들을 살펴 보아 그 의미를 드러내고자 한다.

먼저 『디가 니까야』 제33경 「합송의 경Saṅgīti-suttanta」에 따르면, 부처님께서 빠와(Pāva)의 말라족 사람이 사는 땅으로 유행遊行하시다가 공양을 받는 장면이 나온다. 빠와에서 자이나교의 니간타 나따뻬다가 임종하자, 그의 제자들이 분열하여 서로 비방하면서, 법法과 율律에 대해 논쟁하고 있었다. 이 사건을 계기로 사리불이 부처님을 대신하여 비구들에게 설법하는 장면이 나온다. 여기서 사리불은 부처님의 정법正法이 바르게 설해져서 분쟁이 일어나지 않도록, 정법을 법수法數에 따라 비구들에게 설법하게 된다. 이 설법 중에는 법수 ‘3’에 포함되는 가르침에서, 세 가지 삼매가 두 종류로 나온다.

첫째는 유심유사有尋有伺, 무심유사無尋有伺, 무심무사無尋無伺의 세 가지 삼매요,

둘째는 공空 삼매三昧, 무원無願 삼매三昧, 무상無相 삼매三昧의 세 가지 삼매이다.⁶⁹⁾ 이 중에서 니미타(相) 개념이 들어간 삼매는 두 번째인 3삼매이다. 따라서 3삼매의 하나인 무상無相 삼매三昧가 정법으로서의 삼매임을 먼저 확인할 수 있다. 그러므로 무상無相의 경지를 성취하는 것이 3삼매三昧 수행의 목표라는 사실을 말해 주고 있다.⁷⁰⁾

68) 각목 역, 『디가 니까야』 제2권, p.205.: 빠알리 dīpa에 해당하는 산스크리트는 dvīpa(섬, 洲)와 dīpa(등불, 燈)가 있다. 상좌부에서는 문맥에 나타나는 dīpa를 모두 섬(Sk dvīpa)으로 해석하고 있다. 그러나 북방에서는 등불(Sk dīpa)로 이해하였고, 그래서 중국에서는 자등명(自燈明)과 법등명(法燈明)으로 옮겼다.

69) 각목 역, 『디가 니까야』 제3권 pp.383~384.

70) 이 경전의 내용과 마찬가지로 3삼매 중에서 무상 삼매가 등장하는 사례는 다른 경전에서도 나타난

『쌍웃따 니까야』 제40 「목갈라나 쌍웃따Moggallā-Saṃyutta, 9) ‘특징을 뛰어넘는’ Animitta 無相. S40:9」을 제목으로 하고 있는 경전이 있어서 무상의 뜻을 경문에 의거하여 그 설명을 살펴볼 수 있다. 존자 마하목갈라나가 수행승들에게 3삼매를 설명하는 장면에서 무상의 뜻을 다음과 같이 말하고 있는 것이다.

그때 벳들이여, 나는 이와 같이 ‘이 세상에 수행승이 모든 특징을 작의하지 않으면, 특징을 뛰어넘는(animittam cetosamādhim) 마음의 삼매를 성취한다. 이것을 특징을 뛰어넘는 마음의 삼매라고 한다’ 라고 생각했습니다.

벳들이여, 나는 모든 특징을 작의하지 않으면, 특징을 뛰어넘는 마음의 삼매를 성취하고 있었습니다.

벳들이여, 그 때에 나는 이러한 상태에 머물렀으나 특징에 따르는 의식이 지속되었습니다.

벳들이여, 이 때에 세존께서는 신통력으로 내게 접근하여 이와 같이 ‘목갈라나여, 바라문 목갈라나여, 특징을 뛰어넘는 마음의 삼매를 게을리 하지 말라.

특징을 뛰어넘는 마음의 삼매를 마음에 확립하라.

특징을 뛰어넘는 마음의 삼매에 마음을 집중하라.’라고 말씀하셨습니다.

벳들이여, 마침내 나는 모든 특징에 마음을 쓰지 않음으로써 특징을 뛰어넘는 마음의 삼매를 성취했습니다.⁷¹⁾

번역자인 전재성은 ‘니미타’를 ‘특징’으로 옮겼다. ‘니미타’는 일반적으로 ‘표상, 인상’으로 번역한다. 그런데 ‘특징’이라 한 것은 오해의 소지가 있다. 니미타는 사물의 속성, 모습이며, 그것이 마음에 지각되면 표상, 인상이 된다. 따라서 ‘특징’이라는 말보다는 ‘속성, 모습’이라는 말이 더 낫다.

전재성은 animitta(無相)를 ‘특징을 뛰어넘는’으로 해석하였는데 여기서 ‘특징’은 수행을 통해 넘어서야 할 대상으로 설정되어 있다. 즉 무상심無相心 삼매三昧를 ‘모든 특징을 작의하지 않으면 특징을 뛰어넘는 마음의 삼매’라고 풀이하고 있기 때문이다. 따라서 무상의 의미는 눈으로 대상을 볼 때 자신의 눈에 비친 대상의 특징으로 나타나는 모습에 빠져들지 않도록 수행하는 것이 중요하다고 강조하고 있으니 특징을 작의하지 않아야 특징을 뛰어넘는다는 경문을 따라 해석한 것으로 보인다.

* animitta(無相)를 ‘특징을 뛰어넘는’이라 번역할 수 있다. 무상 삼매 속에서 대상

다.『장아함경』 제9「衆集經」(T1, 50b1-2); “復有三法, 謂三三昧, 空三昧, 無願三昧, 無相三昧.”; 『장아함경』 제10「十上經」(T1, 53a23-24); “云何三修法? 謂三三昧, 空三昧, 無相三昧, 無作三昧.”; D. 34. Dasuttara-suttanta; 『중아함경』 제69 王相應品三十喻經(T1, 519b24-25); “比丘、比丘尼以三定爲華鬘, 空、無願、無相”

71) 『쌍웃따 니까야』 제7권, 전재성 역, p.197.; SN.IV, pp.268-269; “Idha bhikkhu sabbanimittānaṃ amanasikārā **animittam** cetosamādhim upasampajja viharati. ayam vuccati **animitto** cetosamādhiti. So kho haṃ, āvuso sabbanimittānaṃ amanasikārā **animittam** cetosamādhim upasampajja viharāmi. tassa mayham āvuso iminā vihārena viharato **nimittā**ṇusāri viññāṇaṃ hoti. Atha kho mam Bhagavā iddhiyā upasaṅkamitvā etad avoca. Moggallāna Moggallāna mā brāhmaṇa **animittam** cetosamādhim pamādo **animitte** cetosamādhismiṃ cittam saṅṭhapehi **animitte** cetosamādhismiṃ cittam ekodikarohi **animitte** cetosamādhismiṃ cittam samādahā ti.”

의 특징·모습을 지우는 것은 실제로는 내 마음에 있는 표상·인상을 지우는 것이다. 대상의 특징을 없앨 수는 없다. 다만 그 대상의 특징 모습을 내 마음이 담을 때 생기는 표상·인상을 지울 뿐이다. 따라서 ‘animitta(無相)’는 ‘표상·인상이 없는’이다.

무상無相을 성취하는 경지를 ‘특징을 뛰어넘는 마음의 삼매(animitta ceto samādhi)’라고 정의한 것에서 특징을 작의하지 않아서 특징을 뛰어넘는다는 설명은⁷²⁾ 눈에 비치거나 마음이 담은 ‘모습’으로부터 문제가 발생하는 경우에 그 모습에 마음을 내지 않음으로써 문제를 해결하려는 취지가 들어 있음을 알 수 있다.

이하에서는 무상 삼매 또는 무상심 삼매가 경전의 주제로 설명되고 있는 서술에서 그 의미를 찾아 볼 수 있는 내용을 중심으로 살펴볼 것이다.

비구여, 여기 비구는 ‘모든 법들에 대해서 [갈애와 사건을 통해서] 천착해서는 안 된다.’라고 배운다. 비구여, 이와 같이 비구는 ‘모든 법에 대해서 [갈애와 사건을 통해서] 천착해서는 안 된다’라고 배워서 모든 법을 최상의 지혜로 안다. 모든 법을 최상의 지혜로 안 뒤 모든 법을 철저하게 안다. 모든 법을 철저하게 안 뒤 모든 표상들을 다르게 본다. 그는 눈을 다르게 보고 형색을 … 눈의 알음알이를 … 눈의 감각 접촉을 … 눈의 감각 접촉을 조건으로 하여 일어나는 즐겁거나 괴롭거나 괴롭지도 즐겁지도 않은 느낌을 다르게 본다.⁷³⁾

여기에서는 ‘니미타’를 ‘표상’으로 번역했다. 이 인용문은 『상웃따 니까야』 제35 주제 「육처Saḷāyatana Saṃyutta」 제8장 「환자 품Gilā vaggā 제80 무명을 제거함 경 2 Avijāpahāna sutta S35:80」에 나온다. 여기서 다르게 보아야 할 표상의 내용으로 ‘시각, 사물, 시각의식, 시각 접촉과 시각 접촉을 조건으로 생겨나는 느낌’만을 말하였지만, 이하의 서술을 모두 포함하면 여섯 가지 감각 기관으로부터 발생하는 즐거운 느낌, 괴로운 느낌, 즐겁지도 괴롭지도 않은 느낌이 다르게 보아야 할 표상이다. 경전의 제목에서 드러난 것처럼, 이때의 ‘니미타’는 갖가지 감각 기관을 통해 들어오는 감각 정보와 이로부터 발생하는 느낌들이 발생한 모습이다. 그것들을 그대로 모조리 완전하고 확실하게 알고 보아야 무명이 제거된다는 말이다. 즉, 이때의 무상(無相, animitta)은 여섯 가지 감각기관으로 마음이 담은 ‘모습’에서 발생하는 느낌들을 그대로 파악하는 것이 바로 수행의 핵심을 이루고 있다는 해석인 것이다.

인식이 전도되었기 때문에 그대의 마음은 불붙었다오.

애욕을 유발시키는 아름다운 표상을 제거하시오.

72) 각목 역, 『상웃따 니까야』제4권, pp.591-592.; SN.IV,p.297에도 나온다.

73) 각목 역, 『상웃따 니까야』제4권, pp.175-176.; SN.IV,p.50: “Idha bhikkhu bhikkhuno sutam hoti Dhammā nālam abhinivesāyā ti. Evañce tam bhikkhu bhikkhuno sutam hoti Sabbe dhammā nālam abhinivesāyā ti. so sabbam dhammam abhijānāti, sabbam dhammam abhiññāya sabbam dhammam parijānāti, sabbam dhammam pariññāya sabbanimittāni aññato passati, cakkhum aññato passati, rūpe … cakkhuviññānam … cakkhusamphassam … pe … yam pidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi aññato passati. ….”

형성된 것들을 남이라 보고 괴로움이라고 보고 자아가 아니라고 보시오.
 큰 애욕의 불을 완전히 꺼버리시오. 다시는 거듭 불타게 하지 마시오.
 한끝으로 잘 집중되어 부정[상]을 통해 마음을 닦으시오.
 몸에 대한 마음 챙김을 닦고 염오에 많이 몰입하십시오.
 표상 없음(無相)을 닦고, 자만의 잠재 성향을 버리시오.
 그래서 자만을 관통하면, 평화롭게 되어 유행할 것이요.⁷⁴⁾

이 경문은 『쌍웃따 니까야』 제8 주제 「왕기사Vangīsa Saṃyutta」 제4 「아난다경 Ānanda Sutta S8:4」에 나오는 구절이다. 이 구절은 아난다 존자가 애욕 때문에 번민하는 왕기사 존자에게 계승으로 설법하는 내용이다. 여기에는 애욕을 일으키는 아름다운 표상을 제거하라는 권유가 나오지만 부정상과 마음챙김(Sati)을 닦은 뒤에 다시 무상無相 삼매를 닦아 익힐 것을 설하고 있는 것이다. 주목할 부분은 무상無相 삼매를 닦은 뒤에는 ‘자만의 잠재 성향mānānusayam’을 없애서 자만의 정체를 꿰뚫어 보면 평화롭게 유행할 수 있다는 데 있다. 다시 말하면 무상無相 삼매 수행의 의의가 자만의 제거에 있다고 말할 수 있는 것이다. 나아가 자만(māna)의 제거에 그치는 정도가 아니라 그 잠재적 성향(anusaya)⁷⁵⁾을 없앤다는 표현에 주목할 필요가 있다. 애욕을 일으키는 근원이 되는 문제를 뿌리째 뽑아버린다는 발상이기 때문이다. 무상심無相心 삼매의 의의가 분명하게 드러나는 부분이다.

그는 이와 같이 꿰뚫어 안다.
 ‘마을이라는 인식을 조건하여 생긴 어떤 번잡함도 여기에는 없다.
 사람이라는 인식을 조건하여 생긴 어떤 번잡함도 없다.
 숲이라는 인식 하나만큼의 번잡함만이 있다’ 라고.
 그는 ‘이 인식은 마을이라는 인식이 공하다’ 라고 꿰뚫어 알고,
 ‘이 인식은 사람이라는 인식이 공하다’ 라고 꿰뚫어 안다.
 그는 ‘숲이라는 인식 하나만큼은 공하지 않다’ 라고 꿰뚫어 안다.
 이처럼 참으로 그는 거기에 없는 것은 공허하다고 관찰하고 거기에 남아 있는 것은 존재하므로 ‘이것은 있다’ 라고 꿰뚫어 안다. 아난다여, 이와 같이 그에게 진실하고 전도됨이 없고 청정한 공허의 경지가 생긴다.⁷⁶⁾

74) 각목 역, 『쌍웃따 니까야』 제1권, pp.611-612. ; SN. I ,p.188; “Saññāya vipariyesā, cittaṅ-
 te pariḍayhāti, **nimittam** parivajjehi, subham rāgūpasamhitam. Saṅkhāre parato passa,
 dukkhato mā ca attato, nibbāpehi mahārāgam, mā ḍayhittho punappunam. asubhāya
 cittaṅ bhāvehi, ekaggam susamāhitam, sati kāyagatā ty-atthu, nibbidā-bahulo bhava.
animittam ca bhāvehi, mānānusayam ujjaha, tato mānābhisamayā, upasanto carissasī ti.”

75) pali어 anusaya의 사전적 뜻은 구부러진(Bent), 편견(bias), 성향(Proclivity), 휴면 또는 잠복상태로
 성향의 지속(the persistence of a dormant or latent disposition), 소질(predisposition), 경향
 (tendency) 등으로 이해할 수 있다. *Pali-English Dictionary*, p.44.

76) 대림 역, 『맛지마 니까야』 제4권, pp.234-235.; MN.III, pp.104-105.; “So evaṃ pajānāti: Ye
 assu darathā gāmasaññaṃ paṭicca, te ‘dha na santi; ye assu darathā manussasaññaṃ
 paṭicca, te ‘dha na santi; atthi c’ evāyaṃ darathamattā yadidaṃ arañña-saññaṃ paṭicca
 ekattan’ti. So: Suññaṃ idaṃ saññāgatam gāmasaññāyāti pajānāti; Suññaṃ idaṃ
 saññāgatam manussasaññāyāti pajānāti. Atthi c’ ev’ idaṃ asuññataṃ yadidaṃ
 araññasaññaṃ paṭicca ekattan’ti. Iti yaṃ hi kho tatta na hoti, tena taṃ suññaṃ

『맛지마 니까야』 제121 「공췌에 대한 짧은 경Cūlasuññata sutta M121」에는 위 인용문에서 서술하고 있는 것처럼 청정한 공췌의 경지가 주제이다. 청정한 공췌의 경지는 모든 것이 사라지거나 없어진 상태가 아니라, 명상의 대상이 되는 한 가지에만 오롯이 몰입된 상태를 가리키는 것이다.

인용문의 설명에 따르면 숲이라는 인식 한 가지에만 몰입하는 것을 목표로 하여, 마을이나 사람과 같은 다른 대상에 대한 인식을 하지 않는 단계들을 성취해 나가는 모습을 보여 주고 있다. 인용문 이하의 서술에서는 ‘숲’ 다음에 ‘땅’이 나오고, 그 다음에 다시 ‘공무변처’ 등의 4 무색처가 차례로 명상의 대상으로 설정되는 것이다. 그러므로 대상에 대한 인식 한 가지에만 몰입되어 있는 상태인 공의 경지는 다음과 같은 순차적인 향상의 수행길을 제시하고 있다.

숲 → 땅 → 공무변처 → 식무변처 → 무소유처 → 비상비비상처 → 무상삼매.

이 도식에 따르면, 눈에 보이는 숲이나 땅으로 시작해서 본격적인 명상 수행인 사 무색처정 수행을 거쳐 마지막에 무상삼매에 도달하여 공의 경지를 성취하는 것으로 묘사되어 있는 것이다. 그렇다면 초기 불교 경전에 나타나는 갖가지 선정 수행 중에 최상위에 있는 상수멸정想受滅定과 무상無相 삼매의 어떻게 이해해야 할까?

존자여, 그러면 상수멸로부터 출정하는 비구는 얼마나 많은 감각 접촉(觸)과 닿게 됩니까? 장자여, 상수멸로부터 출정하는 비구는 세 가지 감각 접촉과 닿게 됩니다. 그것은 공췌한 감각 접촉과, 표상 없는 감각 접촉과, 원함 없는 감각 접촉입니다.⁷⁷⁾

『상웃따 니까야』의 제41 주제인 「짚따 쌍웃따 Citta saṃyutta」 「까마부 경2 Kāmaḥū sutta S41:6」에 나오는 인용문의 주제는 상수멸정想受滅定이다. 니까야 중에서 상수멸정에 대한 가장 자세한 설명으로 보인다. 상수멸정 설명의 마지막 부분에 나오는 이 내용은 상수멸정에서 나온 수행자가 가장 먼저 마주하는 현실 세계를 논하고 있다. 여기서 바로 3삼매의 각 요소들과 접촉한다는 설명은 3삼매가 상수멸정의 바로 전단계에 해당하는 위치를 차지하고 있다는 말과 같다는 해석이다. 앞의 경전의 설명과 더불어 말하면 3삼매의 위치는 4무색정無色定보다 상위이고 상수멸정의 바로 아래 단계에 해당한다는 설명이다. 무상삼매의 의미를 확인할 수 있는 자료이다.

아난다여, 더 나아가 비구는 무소유처라는 인식을 마음에 잡도리하지 않고 비상·비

samanupassati; yam pana tattha avasiṭṭham hoti, Tam santam idam atthiti pajānāti. Evam pi 'ssa esā, Ānanda, yathābhuccā avipallatthā parisuddhā suññatāvakkam ti bhavati.”
77) 각목 역, 『상웃따 니까야』 제4권, p.587. ; SN.IV, p.295; “Saññāveda yitanirodhasamāpattiya vutṭhitam pana bhante bhikkhum kati phassā phusantīti. Saññāvedayitanirodhasamāpattiya vutṭhitam kho gahapati bhikkhum tayo phassā phusanti. suññato phasso **animitto** phasso appaṇihito phasso ti.”

비상처라는 인식을 마음에 잡도리하지 않고 표상이 없는(無相) 마음의 삼매 하나만을 마음에 잡도리한다. 그의 마음은 표상이 없는 마음의 삼매에 깊이 들어가고 깨끗한 믿음을 가지고 확립하고 확신을 가진다.

그는 이와 같이 꿰뚫어 안다. ‘이 표상이 없는 마음의 삼매도 형성된 것이고 의도된 것이다. 형성되고 의도된 것은 무엇이건 무상하고 소멸되기 마련인 것이다’ 라고.

그가 이와 같이 알고 이와 같이 볼 때 그는 감각적 욕망에 기인한 번뇌에서 마음이 해탈한다. 존재에 기반한 번뇌에서도 마음이 해탈한다. 무명에 기인한 번뇌에서도 마음이 해탈한다. 해탈했을 때 해탈했다는 지혜가 생긴다. ‘태어남은 다했다. 청정범행은 성취되었다. 할 일을 다해 마쳤다. 다시는 어떤 존재로도 돌아오지 않을 것이다’ 라고 꿰뚫어 안다.⁷⁸⁾

여기에서도 ‘니미타’를 ‘표상’으로 번역하고 있다. 『맛지마 니까야』 「공소에 대한 짧은 경Cūlasuññata sutta, M121」의 후반부에 나오는 인용문의 내용에 따라 무상無相 삼매야말로 단계별로 성취해 온 공의 경지를 완전하게 이루는 데 필요한 수행 방법으로 사무색정보다 상위에 있는 삼매의 위치를 확인할 수 있다. 그러나 무상無相 삼매조차도 곧바로 해탈을 성취한 것이 아니라 무상 삼매 역시 형성된 것이고 의도된 것이며, 형성되고 의도된 것은 무엇이든 무상無常하고 소멸되는 법이라는 점을 잊지 않아야 번뇌로부터 마음이 해탈한다는 사실을 지적하고 있다. 무상無相 삼매의 의의를 이해하는 데 빠뜨리지 않아야 할 중요한 대목으로 이해할 수 있다.

4. 초기불교 니미타의 특징과 의의

붓다의 가르침에 따르면 인간의 인식은 편견이나 믿음에서 근원적으로 자유롭지 못하다는 사실에 대한 자각이 필요하다고 역설하였다. 그가 새로운 형이상학적 체계를 내세우는 대신에 인간의 인식과 경험이 성립하는 과정 자체에 중점을 기울인 이유이라고 하겠다. 즉 붓다는 인간의 심리를 분석함으로써 인간사회에서 동일한 현상에 대해 다양한 견해를 가지고 서로 갈등하는 발생하는 이유를 밝히고자 한 것으로 보인다. 초기불교 경전에서는 붓다가 펼친 인식론 내지 심리론에서 많은 개념들이 등장하지만, ‘니미타’(相)이야말로 우리들의 인식 과정에서 최초의 사태가 된다는 점에서 눈에 비친 모습, 마음에 드는 모습, 마음에 들지 않는 모습, 간직해야 하는 모습, 붙들고 있는 모습 등의 의미로 ‘니미타’가 등장하고 있다.

78) 대림 역, 『맛지마 니까야』 제4권(울산: 초기불전연구원, 2012), pp.241-242.; MN.Ⅲ,p.108, Puna ca paraṃ, Ānanda, bhikkhu amanasikaritvā ākiñcaññāyatanaśāññaṃ amanasikaritvā nevaśāññānāśāññāyatanaśāññaṃ **animittam** cetosamādhim paṭicca manasi karoti ekattam. Tassa **animitte** cetosamādhimhi cittam pakkhandati pasidati santiṭṭhati vimuccati. So evaṃ pajānāti: Ayam pi kho **animitto** cetosamādhī abhisamkhatō abhisañcetaṃ. Yaṃ kho pana kiñci abhisamkhatam abhisañcetaṃ, tad aniccaṃ, nirodhadhamman ti pajānāti. Tassa evaṃ jānato evaṃ passato kāmāsavā pi cittam vimuccati, bhavāsavā pi cittam vimuccati, avijjāsavā pi cittam vimuccati, vimuttasmim vimuttam iti ñāṇam hoti: Khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyam, kataṃ karaṇīyam, nāparam itthattāyāti pajānāti.

1) 니미타의 특징과 의의

지금까지 기존의 연구에 의거하여 초기불교 경전에 나타난 니미타의 의미를 ‘형상적, 원인의, 심상적’이라는 세 가지로 분류하는 방법을 일단 수용하여 그 뜻을 이해하는 길잡이로 삼았다. 그러나 니미타의 우리말 번역어를 선택하고 그에 타당한 근거를 마련하는 과정에서 니미타의 기본적인 뜻을 ‘모습’으로 정하고, 문맥에 따라 달라지는 니미타의 뜻을 각각 ① ‘원인, 근거’, ② ‘암시, 징조’, ③ ‘모습, 특징’, ④ 마음이 담은 ‘모습’ 등 크게 네 가지로 나누었다.

이 네 가지는 서로 연결된 뜻이다. ‘니미타’의 본래 의미는 ③과 ④이고, ①과 ②는 파생된 것이다. 기본적으로 니미타는 ③ ‘대상의 속성 모습 특징’이며, 이것을 주관인 인식할 때 ④ 마음에 생기는 ‘인상, 표상’이다. 대상의 속성이며 특징이기 때문에, 그것은 ① 다른 것의 ‘원인, 근거’가 될 수 있다. 원인이기 때문에, 그것은 ② 다른 것이 일어날 징조이며 암시가 된다. 왜 원인과 근거, 암시와 징조라는 뜻이 ‘니미타’에 들어가게 되었는가?

대상의 속성이 마음에 들어와 인상과 표상을 만든다. 붓다는 바로 이 ‘속성-표상’이 내 마음에서 고통을 일으키는 원인이라고 본다. 그는 해탈을 목표로 한다. 따라서 당연히 인식의 최초 단계인 ‘속성-표상’을 중시하며, 그것이 어떻게 원인이 되고, 징조가 되는지에 관심을 둔다. 이런 점에서 니미타는 ‘원인-징조’의 뜻을 가진다.

① ‘원인, 근거’ : 첫 번째는 니미타를 우리말 ‘원인’으로 바로 대체하기가 곤란한 경우이다. 두 번째는 ‘바탕, 이유, 조건’의 뜻이 포함되어 있어서 ‘근거’라는 말로 이해하는 것이 더 적절한 경우이다. 세 번째는 ‘모습, 특징, 원인’ 등의 뜻이 섞여 있어서 문맥에 따라 세 단어 중 하나를 선택해야 하는 경우이다. 네 번째는 니미타를 우리말 ‘원인’이라는 말로 대체해야 뜻이 분명해지는 경우이다.

이와 같은 네 가지 경우로써 니미타의 뜻을 정리하면 기존의 연구에서 가리킨 ‘원인으로서의 니미타’는 위의 세 번째와 네 번째 경우에 포함되는 것이고 많은 경우 첫 번째와 두 번째 유형으로 나타나는 니미타가 있음을 확인할 수 있다.

② ‘암시, 징조’ : 팔리어 사전에서 니미타의 뜻을 ‘암시(sign), 징조(omen), 조짐(portent), 예견(prognostication)’으로 분류한 것을 토대로 경문을 분석한 결과 ‘암시, 징조’의 두 가지 항목으로 나누어 설명하는 것이 적절하다고 판단하였다.

③ ‘모습, 특징’ : 니미타를 ‘모습’이라는 말로 옮기는 두 번째 사례는 니미타의 가장 기본적인 뜻이다. ‘모습’은 ‘모양, 현상; 특징, 특성; 표상’ 등의 개념들과 연관되는 말로서 경전에서 매우 빈번하게 나타나는 대표적인 뜻이다.

‘모습, 특징’으로서의 니미타의 뜻은 얼굴의 점처럼 ‘눈에 띄는 모습’을 가리키는 사례가 일차적이다. 또한 ‘모습’을 뜻하지만 그 범위가 외관만 가리키는 경우와 신체 뿐만 아니라 행동거지가 포함되는 넓은 의미의 모습을 가리키는 경우 및 사람이 아닌 자연의 모습을 가리키는 경우로 구분하여 이해할 필요가 있다.

④ 마음이 담은 ‘모습’ : 앞에서 슈미트 하우젠이 명상 대상으로서의 현상적 니미따로 표현한 것과 이창규의 논문에서 심상적 니미따로 분류한 유형에 속하는 니미따를 여기서는 마음이 담은 ‘모습’으로 옮겼다. 그 이유는 외부의 대상이 모습의 형태로 마음에 비치는 사건과 그 모습으로부터 좋음과 싫음, 즐거움과 괴로움 등을 판단하고 해석하는 결과를 가져오기 때문이다. 또 하나 주목해야 할 것은 마음이 담은 ‘모습’의 내용과 그 내용으로 발생하는 ‘마음의 변화’이다. 마음이 담은 ‘모습’인 니미따로부터 향상의 길과 퇴보의 길이 모두 열려 있기 때문이다. 이 뜻을 향상의 길로 가는 긍정적 유형과 마음이 퇴보하는 길로 가는 부정적 유형으로 구분하여 살펴본 이유이다. 그러므로 마음이 담은 ‘모습’은 초기 불교의 수행론과 직결되는 특징을 띠게 된다.

육근을 수호한다는 가르침은 감각 기관으로 경험한 것에 대한 욕망을 무조건 끊으려는 것이 아니라 경험한 내용 그대로를 제대로 아는 것에 수행의 의의가 있다는 사실을 가리킨 것이다. 이처럼 니미따가 육근 수호와 연관되어 수행론으로 나타날 때 인식과 사유의 내용에도 집착하지 않는 태도를 강조하는 사례로 등장하는 경우가 많았다. 이것은 여섯 가지 감각 기관이 각각의 대상을 수용할 때 마음이 담은 ‘모습’인 ‘니미따’에 욕심이나 싫어하는 마음이 개입되지 않도록 자신의 감각 기관을 지키는 노력을 강조하고 있는 특징을 나타내어 준다. 감각 기관으로 마음에 담은 니미따에 욕심 등이 개입되지 않도록 감각 기관을 수호하는 형태는 초기불교 수행론의 근간을 이루고 있다는 점에서 그 의의를 찾을 수 있다.

2) 무상無相, 무상無相 삼매, 취상取相

초기불교 경전에서 니미따는 위에서 살펴본 다양한 의미와 달리 무상無相 삼매의 수행에서 무상의 뜻으로 쓰이는 사례는 독립적인 영역으로 다루어야 한다. 이때 ‘모습이 없음’이라는 뜻이 무엇을 가리키는 지를 정확히 이해하는 것이 무상無相 삼매의 특징과 그 의의를 밝힐 수 있다는 점에서 중요하다. 이 무상은 모습을 붙들고 있다는 뜻인 취상과 문제를 야기하는 모습을 붙들지 않는다는 뜻인 불취상의 형태로 경문에서 찾아볼 수 있는데 이후에 등장하는 아비달마 문헌에서 그 빈도가 두드러진다. 이하에서는 몇가지 용례를 살펴보고 취상과 불취상, 취상과 무상의 개념으로 니미따의 뜻을 살펴볼 필요가 있음을 확인할 것이다. 이를 통해 제기되는 본격적인 니미따의 의미 분석은 제 3장으로 미룬다.

무상無相의 뜻이 불취상不取相과 같다는 점을 바로 지적하고 있는 경문도 나오는데, 『쌍웃다 니까야』와 동일한 내용을 담고 있다는 『잡아함경』 제502 「무상경無相經」에서 확인할 수 있다. 이 경의 대의는 존자 대목건련이 홀로 거룩한 머무름(聖住)에 대해서 생각하는 장면에서 나오는데, 바로 무상심無相心 정수正受를 거룩한 머무름(聖住)이라고 정의하고 있기 때문이다.

다시 이렇게 생각하였습니다. ‘만일 어떤 비구가 일체의 상(相)을 생각하지 않고, 무상심정수(無相心正受)에 들어 몸으로 증득하여 머문다면 이것을 거룩한 머무름이라

고 한다. 나는 이렇게 생각하였습니다. ‘나도 마땅히 이 거룩한 머무름에서 일체의 상을 생각하지 않고 무상심정수에 들어 몸으로 증득하여 완전하게 머물고 오래도록 머무르리라.’ 그런데 오래도록 머물고 나서 상(相)을 취하는 마음이 생겨났습니다. 그때 세존께서는 내 마음속 생각을 아시고, 마치 역사(力士)가 팔을 굽혔다 펴는 시간 만큼의 아주 짧은 시간에 신통의 힘으로 죽원정사(竹園精舍)에서 사라져, 기사굴산에 있는 내 앞에 나타나 내게 말씀하셨습니다. ‘목건련아, 너는 마땅히 거룩한 머무름에 머물고 방일한 행을 하지 말라.’⁷⁹⁾

이 경문의 내용을 살펴보면 『쌍웃다 니까야』 「표상없음 경Animitta sutta S40:9」에서 설명한 무상심無相心 삼매三昧와 차이가 나는 부분이 발견된다. 대목건련의 생각에서 드러나듯이 무상심無相心 정수正受의 성취는 불념일체상不念一切相이 조건으로 나오는 부분이 다른 것이다. 이 불념일체상不念一切相은 니까야에서 말한 ‘니미따를 작의하지 않음’과 통하는 말인데 모든 상을 생각하지 않는다는 뜻으로 풀고 있다는 점에서 대의는 같으나 표현에서 약간의 차이를 보여 주고 있다. 그런데 경문의 후반부를 살펴보면 무상심 정수에 머무르고 있다고 생각했는데 또 다시 상相을 취하는 마음이 생겨나게 된다. 이 때문에 세 번씩이나 부처님에게 방일放逸해서는 안 된다는 지적을 받는 장면이 나온다.

이를 통해 알 수 있는 사실은 경문에서 서술한 그대로 취상심생取相心生이 있는 한 성주聖住가 될 수 없다는 것이다. 이 말은 상相을 붙들려는 마음이 생겨난다면 무상심無相心 삼매三昧가 아니라는 사실을 가리키는 것이므로 ‘무상無相=불취상不取相’이라는 하나의 정의를 이끌어 낼 수 있게 된다.

어떤 비구는 말하기를, “내가 상없는 마음의 해탈관을 닦으므로 하는 일마다 모두 여실히 알며, 더욱 정진하여 상 없는(無相) 마음으로 대치하므로 내가 상相을 취하는 마음을 다 없애 버렸다. 이와 같이 상相 없는 마음의 해탈관으로 말미암아 상相을 취하는 마음이 용납할 곳이 없으며, 다만 상相 없는 것을 관하는 마음만이 앞에 드러나니, 그러므로 상相을 취하는 마음이 이곳에 생겨나지 못한다. 왜냐 하면 상相 없는 마음이 벗어남의 원인이 되기 때문이다”고 한다.⁸⁰⁾

이는 한문으로 번역한 경전이므로, ‘相’을 그대로 쓴다. 일종의 설사에 해당된다. 번역서라면 마땅히 ‘相’도 옮겨야 한다. 여기의 ‘相’은 ‘니미타’의 번역어이다. 팔리어의 ‘니미타’의 번역으로 보자면, 여기 ‘相’은 ‘표상, 인상’으로 번역해야 한다.

이 인용문은 『장아함경』 다음에 수록된 또 다른 아함인 『대집법문경大集法門經』 하권

79) 『잡아함경』 502. 무상경(T2, 132b15~22), “復作是念：『若有比丘不念一切相，無相心正受，身作證具足住，是名聖住。』我作是念：『我當於此聖住，不念一切相、無相心正受。身作證具足住多住，多住已，取相心生。』爾時，世尊知我心念，如力士屈申臂頃，以神通力，於竹園精舍沒，於耆闍崛山中現於我前，語我言：『目捷連！汝當住於聖住，莫生放逸。』”

80) 『불설대집법문경』 권하(T1, 232b13-19), “有苾芻，作如是言：我修無相心解脫觀，隨所作事，皆如實知，發起精進無相心對治，我於取相之心，而悉能盡。爲由如是無相心解脫觀故，所有取相之心，無處容受。而但觀彼無相心現前，是故取相之心，不於是處有所生起。何以故？由彼無相心出離因故。”

에 나오는 내용이다. 이 경의 주제는 육종六種 대치출리對治出離를 설명하는 것인데 이 여섯 가지 중의 하나가 바로 무상심無相心 출리出離이다. 경문에는 무상심無相心 해탈관解脫觀을 닦는 것으로 나오지만 내용상 무상심無相心 삼매三昧로 출리出離를 성취한다는 내용과 지향하는 바가 같다고 볼 수 있다.

여기서는 사실을 사실대로 아는 능력인 여실지如實知가 무상심 해탈관의 성취로 얻어진 것으로 나오고 있는 점이 특징으로 보인다. 또한 무상심 해탈관의 내용이 두 가지로 나오는데 첫 번째가 상相을 취하려는 마음을 용납하지 않는 것이고, 두 번째가 그에 따라 상相 없는 마음만이 드러난다는 것이다. 이러한 설명에서 ‘무상無相=불취상不取相’의 관점이 계승되고 있음을 알 수 있다. 그러므로 아함경에 나타나는 무상無상은 크게 육근六根 수호로 요약되는 상相에 집착하지 않음과, 자기 눈에 비친 특정한 모습을 붙들며, 그 대상의 실제 모습으로 간주하려는 마음을 생겨나지 않게 하는 취상取相의 마음, 두 가지로 요약할 수 있다.

3) 니미타 - 모습, 속성

(1) 위의 인용문에서 일관되게 드러나듯이, 붓다의 말씀 혹은 니까야와 아함경에 나오는 ‘니미타’는 두 가지 중요한 의미가 있다. ① 모습 모양 속성, ② 인상, 표상

붓다는 정통 사상인 우파니샤드 철학을 비판하고, 불교를 창시했다. 불교는 당시 비정통 철학의 선두 주자였다. 우파니샤드는 이성적 사유와 논리적 추론을 통해서, 이 세계의 본체를 브라만, 사람의 마음의 본체를 아트만이라 한다. 그리고 브라만이 곧 아트만임을 선언한다.

붓다는 이런 이성적 사유에 반발해서, 경험적 인식으로 나간다. 5온蘊, 6근根 6경境, 6식識, 12처處, 18계界 등이 그런 경험적 인식의 결과이다. 이들은 ‘브라만-아트만’과는 극명한 대조를 이루는 개념들이다.

(2) 붓다의 경험론을 인식의 측면에서 분석하면, ‘니미타’가 중요한 개념으로 떠오른다. 논리적으로 볼 때, 사물은 속성을 가지고 있다. 속성들을 ‘현상’이라고 한다. 혹은 상식적으로는 사물의 ‘모습, 모양, 특징’이라고도 한다. 이것이 바로 ‘니미타’이다.

나아가 우리가 그 모습과 현상을 인식했을 때, 내 마음에 인식 내용이 생긴다. 이 내용을 ‘인상, 표상’이라 한다. 따라서 ‘속성, 모양’은 객관적으로 대상에 있는 것이고, ‘인상, 표상’은 주관적으로 마음에 있다. 이 둘은 일치한다. 마치 브라만과 아트만이 일치하는 것과 비슷하다.

‘니미타’는 상식적으로 말하면 사물의 ‘모습 특징’이고, 인식론의 관점에서는 ‘속성, 현상’이라 한다. 붓다는 철저하게 경험론자이기 때문에, 사물에서 단지 ‘속성, 모습’만 인정한다. 그 이상 더 나가서 사물의 속성과 현상의 배후에 ‘본체 실체’가 있다고 하지 않는다. 실체는 곧 바로 ‘브라만-아트만’ 이론과 연결되기 때문이다. 그러나 후대에 대승 불교, 나아가 중국 불교로 가면, ‘속성과 모습’보다 오히려 ‘실체 본체’를 더 중시하게 된다.

붓다 이론에서 핵심은 대상 사물의 ‘모습, 특징’이 아니라, 그것이 마음에 들어와서

만들어지는 인식 자료이다. 이를 '인상', 혹은 '표상'이라 번역한다. 이것이 중요한 이유는 고통과 해탈의 문제 때문이다. 붓다가 볼 때, 인간 존재의 근본적인 조건인 '고통'은 바로 그 '인상, 표상'에서 시작된다. 그렇게 마음에 들어온 감각 지각 자료인 인상과 표상이 욕망을 낳고, 욕망은 감정을 낳고, 집착 번뇌를 낳는다. 그래서 인간은 고통에 빠진다.

일반적으로 붓다는 고통을 12지 연기설로 설명한다고 한다. 그러나 이는 추상적 이론에 불과하다. 구체적으로 고통을 없애는 수련을 말할 때는 연기설이 아니라 '니미타'를 든다. 그는 기본적으로 고통의 근원을 사물의 속성과 모습, 그리고 그것을 지각 인식한 인상과 표상이라 본다. 따라서 고통의 해결책 역시 '표상, 인상'을 없애는 것이 된다. 無相이 바로 그것이다.

(3) 중국에서 한문으로 불경을 번역하면서, 대상의 '모습 속성'과 주관의 '표상 인상'을 모조리 몽둥그러서 '相'으로 옮긴다. 그 결과 붓다가 본래 무엇을 말하려고 했는지는 묻혀 버린다. '取相'과 '無相'이라는 용어가 그렇다.

取相은 '相을 취함'이다. 대상의 '모습 속성'을 주관이 취해서 갖는 것이다. 감각으로 지각하는 것을 '取相'이라 한 것이다. 이렇게 '모습을 취해서' 마음에 '표상'이 생기는 것까지 '取相'이다. '相을 취함'은 고통의 원인이 된다. 따라서 고통을 제거하기 위해서는 '相'을 없애야 한다. 이를 '無相'이라 한다. '無'는 '없다'는 것이 아니라, '없앤다'라는 타동사이다.

문제는 '없앰'에 있다. 사물의 속성과 모습을 우리가 없앨 수는 없다. 나아가 그 속성과 모습이 나의 마음에 들어와서 생긴 '인상, 표상' 역시 없앨 수 없다. 우리가 눈을 뜨면, 도처에서 모습이 보인다. 그 보이는 것을 어떻게 없애는가?

그렇다면 '無相'이라는 것은 대체 무엇인가? 없애는 첫 번째 작업은 명상(삼매)이다. 눈을 감고 명상을 한다. 사물의 모습 속성이 더 이상 들어오지 않게 한다. 그리고 그 명상 속에서 표상과 인상이 가져오는 욕망 감정을 지운다. 그것이 바로 '無相'이다. 따라서 이를 '인상·표상을 없앰'이라 보면 안 된다. 오히려 인상과 표상, 즉 '相'을 괄호치고 무효화시키는 것이다.

4) 표상과 인상의 차이

인상과 표상은 서양 근대 철학에서 핵심적인 용어들이다. 니까야 번역자들은 별 다른 설명 없이 그 두 말을 쓰고 있다. 그렇기 때문에, 그 번역을 읽으면 무슨 말인지 선뜻 와 닿지 않는다. 인상은 경험론, 표상은 합리론에서 쓰는 용어이다.

서양 근대 철학은 영국의 경험론과 대륙의 합리론(이성론)으로 나뉜다. 이 둘의 차이는 감각 지각의 경우 '인상과 표상'으로, 사유의 경우 '오성(悟性)과 이성(理性)'이라는 말로 대표된다. 경험론은 '인상과 오성'이라는 말을 쓰는 반면, 합리론은 '표상과 이성'이라는 말을 쓴다.

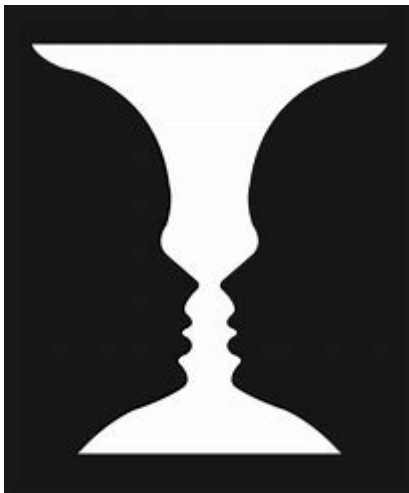
'사물=실체+속성'이라 하면, 속성→주관으로 들어옴, 즉 감각 지각되면, 마음에 정보가 생긴다. 이를 경험론은 '인상(印象)', 합리론은 표상(表象)이라 한다.

인상(印象)은 impression의 번역어이다. im+press, 안으로 누름, 즉 찍기이다. 인쇄, 도장 찍기를 뜻한다. 또한 내 마음에 눌러서 찍힌 것, 즉 인상 느낌을 의미한다. 印象은 ‘도장 찍힌 모습’이라는 뜻이다. 인상은 대상의 속성이 내 마음에 찍히는 것이다. 인상은 대상의 속성이 그대로 내 마음에 들어온 것이다. 따라서 내 마음은 빈 서판(타블라 라사)여야 한다. 대상은 능동적이고, 주관(마음)은 수동적이다. 대상이 마음에 도장을 찍기 때문이다.

표상(表象)은 독일어 Vor-stellung, 영어의 representation의 번역어이다. Vorstellung은 ‘앞에 내세움’이다. 자기소개, 군대의 열병식, 영화의 상연 등이 그런 것이다. re-present는 “다시 주는 것, 다시 내세우는 것”이다. 나아가 다시 대표한다. 원래 있던 것을 모아서 (대표해서) 다시 내세움이다. 국민의 대표자는 국회의원이고, 내 모습을 대표하는 것이 초상화이다.

表象 - ‘겉으로 나온 모습’이다. 말이 약간 이상하다. 주관이 대상으로 가서, 대상의 대표자를 ‘앞에 내세운’ 것이다. 대상 안에서 대표적인 것을 끌어낸다. 표상은 대상의 속성을 내가 가서 가져온다. 속성들 가운데 내가 원하는 것을 앞에 세운 뒤에 그것을 가져온다. 주관이 능동적, 대상은 수동적이다.

표상과 인상의 차이는 다음 두 그림으로 설명할 수 있다.



(ㄱ)



(ㄴ)

(ㄱ)은 두 사람의 얼굴이면서, 동시에 트로피이다. (ㄴ)은 한 여자의 얼굴이다.

이 둘은 표상과 인상의 차이를 잘 보여준다.

(ㄱ) 이 그림을 어떻게 볼 것인가는 보는 사람의 마음, 의지에 달려 있다. 얼굴을 볼 수도 있고, 표상을 볼 수도 있다. 표상이란 대상의 속성 가운데 내가 ‘가져온 것’이다. 반대로 말하자면, 그것은 대상의 ‘대리인’(representation)이다. 혹은 그것은 내가 대상 가운데에서 뽑아 ‘앞에 세운 것’(Vorstellung)이다. - 이것이 표상(表象)이다.

(ㄴ) 이 여자의 그림은 누가 보아도 똑같이 보인다. 대상의 속성이 그대로 내 마음에 찍히기(impression) 때문이다. 주관은 수동적으로 대상을 받아들인다. 주관은 텅 비어

있고, 빈 서판(tabula rassa)이다. - 이렇게 받아들인 것을 인상印象이라 한다. 도장처럼 내 마음에 찍힌 것이다.

인상일 경우 두 가지로 보이면 안 된다. 표상일 경우는 둘로 보이는 것이 당연하다. 인상은 대상의 모습·속성이 그대로 내 마음에 들어온다. 마치 도장이 찍히는 것과 같다. 논리적으로 볼 때, 도장이 찍힌다면, 내 마음은 비어 있어야 한다. 빈 서판이다. 그래야 모든 사람에게 공통되게 찍힌다.

인상은 영어로 impression이다. 이 경우 주관은 수동적이다. 반면 표상은 주관 능동적으로 포착한 것이다. 왜 그런가? 내 마음에 이미 이성이 있다. 이성은 대상을 능동적으로 포착한다. 그래서 대상에서 내 뜻에 따라 내가 가져오는 것이다. 사람 얼굴을 가져올지, 트로피를 가져올지는 내가 결정한다.

* 존 로크(John Locke, 1632-1704), 조지 버클리(George Berkely, 1685-1753), 데이비드 흄(David Hume, 1711-1776) 등의 경험론자들은 ‘인상’이라는 말을 쓴다. 대상의 속성이, 정보가 그대로 내 마음에 들어와서 도장 찍히듯이 찍힌다. 내 마음은 대상의 속성들이 찍혀서 정보가 늘어난다.

아르투어 쇼펜하우어(Arthur Schopenhauer, 1788-1860) 등 합리론자들은 이에 반발해서 ‘표상表象’이라는 말을 쓴다. 주관은 비어 있는 것이 아니다, 의지로 차 있다. 적극적으로 대상의 속성들 가운데 선택해서 받아들인다. 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계 DIE WELT ALS WILLE UND VORSTELLUNG』를 쓴다.

이렇게 주관의 능력을 처음 강조한 사람은 임마누엘 칸트(Immanuel Kant, 1724-1804)이다. 감성의 형식, 오성의 12 범주, 이성의 안티노미가 그것이다.

* 사과나 나무 같은 작은 대상들의 경우 우리는 대상의 속성들을 ‘인상’으로 가지게 된다. 그러나 ‘한국의 경제’, ‘세계의 평화’ ‘우주의 구조’와 같은 큰 대상들은 ‘표상’을 할 수 밖에 없다. 장님이 코끼리 만지듯이 대상의 속성들을 선택하고, 그것을 기반으로 대상을 구성하기 때문이다.

* 용수의 중관이나, 유식은 모두 이런 식의 인식론이 없다.

따라서 유식의 법상(法相, 사물의 속성)은 표상이 아니라, 인상으로 보아야 할 것 같다. 사물의 속성은 8식 알라야식의 씨앗이 드러난 것(現行)이다. 그 속성이 내 마음에 지각되면서 욕망을 일으킨다. 법상이 내 마음을 혼습한다. 유루식有漏識이 그것이다. 이는 경험론과 비슷하다. 그러나 유루식은 내 마음의 욕망 감정이 흘러나가서 대상을 색칠하고, 그것을 인식함이다. 내 마음이 대상을 혼습한 것이다. - 어느 쪽인지 명확하지 않다. 크게 보자면, 붓다가 경험론이고, 대승의 중관 유식은 합리론이다. 붓다의 경우는 인상, 용수·유식의 경우는 표상이 될 것이다. - 이 역시 명확하지 않다.

Ⅲ. 아비달마 논서에 나타난 상相 개념

1. 아비달마

1) 아비달마 논서의 의미

부처님이 열반에 드시고 난 뒤 제자들에게는 부처님의 말씀에 담긴 의미를 이해하는 것이 큰 과제로 남게 되었다. 부처님의 말씀은 니카야Nikāya와 아함경阿含經으로 전해지고 있었지만 거기에 담긴 뜻을 정확하게 이해하고 해석하는 작업이 요청되면서 설명서 또는 주석서의 성격을 띠고 있는 새로운 형태의 성전이 필요하게 되었으니 이를 아비달마(阿毘達磨, abhidharma)⁸¹⁾ 논장論藏이라고 한다.

남방 상좌부에서는 아비달마의 ‘abhi’는 ‘~에 대하여’, ‘뛰어난’이라는 뜻이므로 한역漢譯에서는 ‘대법對法’, ‘승법勝法’이라고 하였다. 곧 부처님의 가르침인 법法을 정확하게 이해하려는 바람과 뛰어나게 설명하려는 의도가 담겨 있는 뜻이 된다. 초기 불교 경전이 남방 상좌부 소속의 니카야Nikāya와 설일체유부(說一切有部, Sarvastī vāda), 법장부法藏部, 대중부大衆部の 아함경阿含經으로 이루어져 있는 것처럼, 아비달마 논장 역시 대부분 설일체유부가 편찬한 북전 아비달마와 남방 상좌부가 편찬한 남전 아비달마로 구분지어 이해할 필요가 있다.

불타 교법에 대한 정리 해석⁸²⁾은 이미 여러 경전 안에서도 이루어지고 있지만, 부파 분열 이후 그것은 더욱 활발하게 이루어져 마침내 경전 속에 도저히 포함시킬 수 없을 만큼 되었을 때 그것으로부터 독립하여, ‘아비달마 논장’이라고 하는 불교 성전의 새로운 장르가 성립하게 되었던 것이다.

따라서 여러 부파의 경장經藏과 율장律藏은 어쨌든 불타로부터 비롯된 것이기 때문에 약간의 차이는 있을지라도 전체적으로는 유사하지만, 논장의 경우 그 내용을 완전히 달리하며, 이로 인해 이 시기의 불교를 아비달마 불교라고 하는 것이다.⁸³⁾

위에서 권오민이 분명하게 말하고 있는 것처럼, 아비달마는 불교 성전의 새로운 장르이자 경장과는 내용을 완전히 달리하기 때문에 ‘이해와 해석’의 체계를 정밀하게 분석하여 설명할 필요가 있는 것이다. 한마디로 불교 해석의 시대가 도래한 것이다.

2) 아비달마 논서의 성립과 전개

(1) 아비달마 논서는 부처님의 가르침에 대한 이해와 설명의 체계라는 사실은 이 문헌들이 바로 불교 교학의 출발점이라는 점을 확인시켜 준다. 흔히 『구사론俱舍論』의

81) 빨리어로는 아비담마(Abhimma)이지만 편의상 아비달마로 부른다.

82) 이를 論母, 혹은 本母 mātrka라고 한다.

83) 권오민 지음, 『아비달마 불교』, 도서출판 민족사, 2009, pp.21-22.

오위 칠십오법五位七十五法으로 알려져 있듯이, 아비달마의 주요 관심사는 다르마(法, dharma) 즉 ‘존재에 대한 분석’이었다. 이때의 존재는 초기 불교 경전에서 정의한 것⁸⁴⁾처럼 경험 세계를 가리킨다. 인식과 존재에 대한 철학적 설명이 시작되고 있음을 알 수 있다.

그런데 이 부파部派들은 대부분 자기들의 관점에 입각하여 전수한 경經·율律·론論 삼장(三藏, Tripitaka)의 문헌을 갖추고 있었다고 생각되지만, 현재 그 삼장이 비교적 완전하게 남아 있는 것은 팔리(Pāli)어로 된 세일론(Sri Lanka) 상좌부 계통의 삼장三藏과 범어에서부터 한역漢譯되어 보존되고 있는 설일체유부 계통의 삼장⁸⁵⁾이라고 한다.

이와 같은 사정에 따라 주요 교설에 대한 설명이나 해석에 차이가 있었을 뿐만 아니라, 철학적 논쟁과 대립이 끊임없이 발생하였다. 이는 아비달마 논서 곳곳에서 발견되는 상대방과 논쟁하는 장면에서 드러난다. 권오민의 설명에 따르면, 이러한 아비달마 논서들은 대략 세 단계의 발전 과정을 거친다.⁸⁶⁾

첫 번째 단계는 아비달마적 경향을 보이는 경장經藏이다. 간략한 경문에 대해 자세하게 해설한 우파데사(upadeśa), 즉 논의論議가 여기에 해당한다. 또 『앙굿따라 니카야』나 『증일 아함경』에서 법수法數에 따라 교설을 분류한 경전들과 『상윳따 니카야』와 『잡아함경』에서 주제에 따라 교설을 정리한 형태가 아비달마적 경향을 보이는 경장인 것이다.

두 번째 단계는 독립된 논서로 만들어진 것들이다. 예를 들면 유부의 『아비달마 집이문 족론阿毘達磨 集異門足論』과 『아비달마 법온 족론阿毘達磨 法蘊足論』 등이 여기에 해당한다. 전자는 『장아함경』에 있는 『중집경衆集經』의 내용을 보충 설명한 것이다. 후자는 아함의 교설 가운데 21가지를 골라내어 각각에 대해 자세하게 해석한 논서이다. 이러한 교설들은 각 부파마다 매우 복잡한 체계로 조직화되어 『대비바사론』과 같은 백과사전식의 논서가 만들어지기도 한다.

세 번째 단계는 부처님 가르침의 해설이나 체계화된 조직에 머무르지 않고 독자적인 교의 체계를 구축하기에 이른다. 이 단계에 해당하는 대표적인 논서가 『구사론俱舍論』과 『청정도론淸淨道論』이다. 『구사론』은 유부 계통의 세친(世親, Vasubandhu)이 저술한 것이고 『청정도론』은 남방 상좌부의 주석가인 붓다고사(佛音, Buddhaghōṣa)의 저술이다. 이 논서들이 5세기 중반에 출현하면서 이른바 아비달마 논서의 시대가 확립되었다고 말할 수 있다.

이하에서는 이와 같은 세 단계의 발달 순서에 따라 니미타 개념이 등장하는 아비달마 논서들의 내용을 하나씩 분석해 나갈 것이다. 설일체 유부가 편찬한 『대비바사론』 및 『구사론』이 중심이 되는 복전 아비달마와 남방 상좌부가 편찬한 『청정도론』이 핵심이 되는 남전 아비달마로 구분하여 분석을 진행한다. 고타·집集·멸滅·도道의 사성제四聖

84) 『잡아함경』 권13 제319경(T2, p.91a27-b2), “佛告婆羅門：一切者，謂十二入處，眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，是名一切。若復說言此非一切，沙門瞿曇所說一切，我今捨，別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。”

85) 길희성, 『인도철학사』, 소나무, 2020, p.77.

86) 권오민, 앞의 책. pp.30-42 참조.

諦 교의에 따라 아비달마를 전개한 복전과, 계·정·혜·慧 삼학三學의 순서에 따라 수행의 도를 집성한 남전 아비달마로 나뉜다. 각각 그 특성에 따라 니미타 개념에 대한 해석에 어떤 변용과 차이가 나타나는지를 중심으로 분석을 진행할 것이다.

(2) 두 종류의 아비달마 문서

스리랑카(Sri Lanka)에 전해진 아비달마 논서는 상좌부의 것이다. 팔리어로 적혀 있다. 반면 중국에 전해진 것은 설일체 유부(說一切有部, Sarvāsti vada)의 것이다.

붓다 당시에 부족 국가들을 통일한 것이 아쇼카(Aśoka) 왕의 마우리아 왕조(Mauryan Dynast, B.C. 317-180)이다. 인도 전역을 통일했는데, 갠지강 중심이었다. 아쇼카 왕은 불교를 전폭적으로 지원했다. 이때 상좌부가 주도를 했고, 이 계열이 스리랑카로 이어진다. 이는 팔리어로 적혀 있다.

이후에 카니시카(Kanishka) 왕 때 전성기를 누린 쿠산 왕조(Kuṣāṇa Dynasty)가 있었다. 이는 서북 인도에서 아프가니스탄(Afghanistan) 쪽으로 펼쳐진 나라이다. 중심지 부근이 간다라(Gandhara) 지역이다. 이 지역에서 유행하였던 것이 설일체 유부이다. 유부의 논서들은 중앙 아시아를 거쳐서 중국으로 전해진다. 이는 현재 한역으로 남아있고, 산스크리트어 원문은 거의 없다.

2. 수행론 중심의 남방 상좌부 논서에 나타난 ‘니미타’

초기 불교 경전 가운데서 5 니까야를 온전하게 보존하고 있는 남방 상좌부에서는 기원전 250년 무렵부터 약 300년에 걸쳐 경전에서 설하고 있는 교법에 대한 해석의 체계를 완성하였다. 이때 편찬된 아비달마 논서는 모두 7가지이므로 흔히 남방 상좌부 7론이라고 부른다. 성립된 편찬된 순서대로 열거하면,

① 법집론(法集論, 法聚論 Dhammasaṅgaṇi, Ds), ② 분별론(分別論 Vibhaṅga, Vibh), ③ 계설론(界說論 Dhātukathā, Dhātuk), ④ 인시설론(人施設論 Puggalapaññatti, Pp), ⑤ 논사론(論事論 Kathāvatthu, Kv, Kvu), ⑥ 쌍대론(雙對論 Yamaka, Yam), ⑦ 발취론(發趣論 Paṭṭhāna, Patth) 등이다. 이 논서들에 대한 주석서가 성립되면서 갖가지 교설에 대한 해설이 점차 방대해지는데, 붓다고사가 편찬한 『청정 도론(淸淨道論 Visuddhimagga)』에 이르러 하나의 완성된 사상 체계를 실현하게 되었다.⁸⁷⁾ 『청정 도론』은 계·정·혜 삼학의 체계에 따라 순서대로 서술한 논서이기 때문에, 남방 7론은 교법에 대한 논의와 더불어 수행 방법에 대한 설명이 중심을 이루고 있음을 알 수 있다.

그런데 7론에서는 니미타를 독립 항목으로 두고, 자세한 논의를 전개하지는 않았기 때문에, 니까야와 차이가 있는 해석을 순차적으로 열거하여, 그 특징을 설명하기가 어렵다. 따라서 완성된 사상 체계를 갖춘 『청정도론』과 『쿠다카 니까야 Khuddaka Nikāya』의 열다섯 경전 중에서 열두 번째에 속하는 『무애 해도(無礙解道 Paṭisambhidāmagga)』에 나오는 니미타론을 논의의 기준으로 삼을 것이다. 즉 7론에서 나타난 갖가지 니미타

87) 권오민, 앞의 책. p.32.

해석이 『무애해도』를 거쳐 『청정도론』에 와서 완성된 체계로 나타나기 때문이다.

* 북방 아비달마는 고·집·멸·도의 4성제 중심이고, 남방 아비달마는 계·정·혜의 3학 중심이다. 4성제는 추상적인 이론이다. 반면 계·정·혜는 실천의 핵심이다. 단체 생활은 계(戒, 律)를 따라야 하고, 개인의 수양은 명상(定)과 지혜(慧)이다.

붓다는 우파니샤드의 ‘브라만-아트만’의 형이상학을 거부한다. 그러면서 ‘고집멸도’의 네 성스러운 진리(四聖諦)를 제시한다. 그러나 4성제는 계·정·혜에 비하면, 사변적이론이고, 형이상학에 가깝다. 계·정·혜의 3학은 경험론적이다. 계·정·혜 셋 자체가 경험적 사실에 근거하고 있다.

1) 『법집론法集論』의 니미타

『법집론法集論(Dhamma saṅgaṇi)』은 164개의 주제(Mātikā)를 정하고 이를 기준으로 법에 대한 논의를 모은 아비달마 논서이다. 남방 상좌부가 전하는 팔리 7론 가운데 첫 번째 논서로서 『분별론分別論(Vibhaṅga)』와 함께 가장 오래 전에 성립된 논서에 속한다.⁸⁸⁾

각목은 이 책의 서문에서 “깨달음의 눈으로 존재 일반을 해체해서 볼 때, 여실히 드러나는 법들의 실상을, 방편을 빌리지 않고 설명해 내는 것이 『담마 상가니』의 주된 관심”⁸⁹⁾이라 한다. 이 설명에 따르면 니카야에 나오는 각 용어들에 대한 설명을 수행자의 관점에서 시도한 것으로 이해할 수 있다. 이 책 제2권의 부록에 있는 ‘찾아보기’⁹⁰⁾를 활용하여 ‘nimitta’가 들어간 구절을 뽑아보면, ‘표상(nimitta)’, ‘표상 없음[無相, animitta]’, ‘표상[全體相]을 취함(nimittaggāhi)’의 세 낱말이 발견된다.

‘표상(nimitta)’은 제2 「물질편」에서 여자의 모습(itthinimittam)과 남자의 모습(purisanimittam)⁹¹⁾이라는 표현에서 나타난다. 이것은 모습이라는 단순한 뜻으로 쓰일 뿐, 니카야처럼 부정적인 모습(nimitta)을 취하지 않는다는 뜻을 지닌 내용은 잘 보이지 않는다.

‘표상 없음(無相, animitta)’은 선禪 수행의 과정에서 성취하는 ‘표상 없음’으로 나타나면서도, 정작 삼삼 삼매三昧의 하나로서 무상無相 삼매의 중요성은 언급되지 않고 있다. 공조 해탈과 무원無願 해탈은 강조하면서도, 무상無相 해탈이 나오지 않는 이유에 대해서 각목은 다음과 같이 설명하고 있다.

“다가오는 [방법]이 없기 때문이다. 표상 없는 위빠사나는 자기 스스로 도달해야 하는 장소에 서서, 자신의 도의 이름을 부여할 수 없기 때문이다. 그럼에도 불구하고 정등각자께서는 자신의 아들인 라훌라 장로에게 ‘표상 없음을 닦고, 자만의 잠재 성향을 버려라. 그래서 자만을 관통하면, 평화롭게 되어 유행할 것이다’(Sn.342)라고 표

88) 『가산 불교 대사람3』, 가산 불교 문화 연구원, 2000, p.1024.

89) 『담마 상가니(Dhamma saṅgaṇi)』 제1권, p.84.

90) 『담마 상가니(Dhamma saṅgaṇi)』 제2권, pp.591-646.

91) 같은 책, p.150.

상 없는 위빠사나를 설하셨다. 왜냐하면 위빠사나는 항상하다는 표상(nicca-nimitta)과 견고하다는 표상(dhuva-nimitta)과 즐겁다는 표상(sukha-nimitta)과 자아라는 표상(atta-nimitta)을 제거하기 때문이다. 그래서 ‘표상 없음’을 설하셨다. 이 [위빠사나는] 비록 이런 표상을 제거하지만 스스로 표상이라는 법들에서 유행한다고 해서 표상을 가진 것(sanimittā)이 된다. 그러므로 자신이 도달한 장소에 서서 자기 스스로 자기 도의 이름을 부여할 수 없다.(DhsA.223)⁹²⁾

여기에서 ‘니미타’를 일관되게 ‘표상’으로 번역하고 있다. 표상은 ‘인상’과 비슷한 개념이다. 사물의 모습, 속성을 지각할 때 생기는 것이다. ‘즐겁다’라는 표상은 사물의 속성을 지각할 때 마음에 생기는 것이다.

주석서에 나오는 이 설명에 따르면, ‘표상 없음’의 내용은 ‘항상, 견고, 즐거움, 자아’라는 관념이 된다. 그런데 이 관념들을 제거하는 것이 ‘표상 없음’이므로 ‘표상 없음’을 다시 수행의 이름으로 삼는 것이 모순되는 듯한 인상을 주기 때문에 ‘표상 없음’의 해탈이나 삼매를 덧붙이지 않은 것이라는 설명이다. ‘표상 없음’의 수행 가치는 존중하되 ‘표상 없음’이라는 명칭은 쓰지 않는 태도를 비치고 있다. 무상 해탈 및 무상 삼매를 해석하는 과정에서 생겨난 하나의 이해 방식으로 볼 수 있다.

‘표상[全體相]을 취함(nimittaggāhī)’은 감각 기능들의 문을 잘 보호하지 못함과 잘 보호함⁹³⁾이라는 형태로 나타난다. 이 경우는 표상을 취함의 뜻을 감각 기관을 지킨다는 취지로 풀어가는 방식으로서 앞에서 살펴 본 니카야와 동일하다.

여기서 무엇이 ‘감각 기능들의 문을 잘 보호함’인가?

여기 어떤 사람은 눈으로 형색을 봄에 그 표상[全體相]을 취하지 않으며, 또 그 세세한 부분상[細相]을 취하지도 않는다.

만약 그가 눈의 감각 기능이 제어되지 않은 채 머무르면, 간탐과 싫어하는 마음이라는 나쁘고 해로운 법[不善法]들이 그를 침입해 올 것이다. 따라서 그는 눈의 감각 기능을 잘 단속하기 위해 수행하며, 눈의 감각 기능을 잘 방호하고, 눈의 감각 기능을 잘 단속한다.

귀로 소리를 들음에 … 코로 냄새를 맡음에 … 혀로 맛을 봄에 … 몸으로 감촉을 느낌에 … 마노로 법을 지각함에 그 표상(전체상)을 취하지 않으며, 또 그 세세한 부분상을 취하지도 않는다.

만약 그가 마노의 감각 기능이 제어되지 않은 채 머무르면, 간탐과 싫어하는 마음이라는 나쁘고 해로운 법들이 그를 침입해 올 것이다. 따라서 그는 마노의 감각 기능을 잘 단속하기 위해 수행하며, 마노의 감각 기능을 잘 방호하고, 마노의 감각 기능을 잘 단속한다.

이러한 여섯 가지 감각 기능들을 보호하고 돌보고 방호하고 단속하는 것-이를 일러 감각 기능들의 문을 잘 보호함이라 한다.⁹⁴⁾

92) 같은 책, p.443.

93) 위의 책, pp.385-387.

94) 『담마 상가니(Dhammasaṅgani)』 제2권, pp.386-387. 팔리어 원문은 「간다라까의 경(Kandaraka sutta)」과 동일하므로 인용을 생략한다.

이 내용은 앞서 『맛지마 니까야』 제2편 「중간오십편Majjhima paññāsapāli」 제1품 「장자의 품Gahapati vagga」 제51 「간다라까의 경Kandaraka sutta M51」에서 살펴본 육근六根 수호守護의 내용을 충실하게 계승하고 있음을 알 수 있다. 「간다라까의 경」에서는 시각만을 말했으나, 위의 구절에서 나오듯이 마노(mano)의 기능, 즉 여섯 가지 의식으로 감각 기능을 지키고 다스리는 능력을 확보하는 수행을 지향하고 있는 것이다. mano는 일반적으로 ‘意’로 번역한다. 모든 감각 지각에 관여하는 ‘의지’이다. 유식의 6식 ‘意’의 識 보다는 7식 마나스manas에 가깝다. 그래서 철자가 비슷하다. 마나식은 ‘자아(나)’라는 의식을 넣어 준다. 반면 마노는 다섯 감각 지각에 ‘의지’를 넣는 것이다. 감각 기관으로 대상을 지각한 내용은 정보에 불과하다. 그 지각 내용에 욕망 감정을 붙이는 것이 마노이다.

* 대상의 모습 속성이 있고, 이것을 지각하면 마음에 ‘표상’이 생긴다. 여기에서는 ‘니미타’를 ‘표상’으로 번역했다.

‘전체상’으로 번역한 ‘니미타’는 눈으로 본 대상을 가리키는데, 처음 시각을 자극하여 취하려는 마음을 일으키게 하는 대상의 영상을 뜻하는 것이다. 이것은 니까야에서도 이미 강조되고 있는 것처럼, 여기서 ‘니미타’는 눈으로 본 대상의 영상 뿐만 아니라 소리(聲), 냄새(香), 맛(味), 감촉(觸), 관념(法) 등의 대상이 의식과 접촉하는 과정을 모두 포함하는 의미인 것이다. 그리고 니미타는 의식에 침입할 수 있는 간탐이나 싫어하는 마음을 일으키는 최초 원인으로서 수행자가 이로부터 마음을 지키고 다스리는 것을 수행의 목표로 삼는 것이 『담마 상가니』에서 발견되는 수행론을 중심으로 한 니미타 개념의 이해라고 할 수 있다.

2) 『무애無礙 해도解道』의 3삼매三昧

『무애 해도』는 『빠띠삼 비다 막가Paṭisam bhidā magga』를 한역한 것이다.

“막힘이 없이 푸는 길”이니, ‘장애가 없는 경지’를 추구한다는 뜻이다. ‘解’는 ‘해탈’을 뜻한다. 이 문헌은 초기 불교 수행론의 집성이라고 부를 만큼 수행론을 자세하게 다루고 있는 니까야로서, 아비달마 논서의 성격을 가진 경론에 해당한다. 『무애 해도』의 색인에는 팔리어 nimitta의 한글 번역어가 모두 여섯 가지로 나온다.⁹⁵⁾ ‘떠오른 모양’, ‘드러난 모습’, ‘숨이 달는 곳’, ‘영상’, ‘여운’, ‘징후’ 여섯 가지를 유사한 의미 별로 묶으면 크게 ‘모습’, ‘징후’, ‘숨이 달는 곳’, ‘무상’의 네 가지로 나눌 수 있다.

(1) 첫 번째는 모습이다. 위 색인에서 ‘떠오른 모양’, ‘드러난 모습’, ‘영상’, ‘여운’ 넷을 하나로 묶은 것이다.

‘떠오른 모양’의 용례를 찾아보면, ‘빛(光耀)의 힘에 의해, 분산되어 있거나 하나로 모아진 시각 대상(色)의 떠오른 모양(因相)’⁹⁶⁾을 가리킨다. 천안지天眼智를 설명하는 대

95) 임승택 역, 『빠띠삼비다막가 역주』, 가산불교문화연구원, pp.990-991.

목에서 빛에 의해 갖가지 모습으로 나타나는 온갖 모양을 살펴보는 지혜로 묘사되고 있으므로 ‘모습’에 해당하는 말이 된다.

‘니미타’의 원래의 뜻은 객관적으로는 대상의 ‘모습, 속성’이고, 그것을 지각할 때 주관적으로 마음에 생긴 ‘표상, 인상’이다. ‘모양 모습 영상 여운’은 바로 객관적 대상의 속성이 드러난 것이다.

‘드러난 모습’의 용례는 대부분 ‘따라가며 보는 법’(隨觀)을 수행하는 과정에서 관찰 대상⁹⁷⁾을 가리키는 것으로 나온다. 어떤 경우에는 수행의 계기로 작용하는 모습을 뜻하기도 하는데 “무상으로 마음낼 때 바로 그 모습을 있는 그대로 알고 보는 것”⁹⁸⁾을 강조하는 구절에서 발견된다.

‘영상’의 용례는 푸른 색깔을 띤 모습⁹⁹⁾을 뜻하는 경우로 나온다. 그런데 위의 책에서 제시한 용례 중에는 ‘영상’의 뜻으로 제한되지 않고, 삼 해탈의 하나인 무상 해탈을 의미하는 용례로도 나오므로 주의할 필요가 있다. 여기에 대한 설명은 네 번째인 무상에서 다루기로 한다.

‘여운’의 용례는 호흡에 의거하여 마음지킴 수행을 확립해 갈 때, 소리의 비유로 나온다. 즉 호흡 수행에서 들숨과 날숨의 길고 짧음을 그대로 인지하며 따라가듯이 소리를 있는 그대로 따라가며 그 특징을 제대로 알아차릴 때 파악한 소리를 니미타, 즉 ‘여운’이라고 하였다.

비유하자면 이렇다. 청동으로 된 징을 두드렸을 때, 처음에는 거친 소리가 울린다.

거친 소리의 여운(因相)을 잘 알아듣고, 잘 마음내고(作意), 잘 간직하고 나면, 거친 소리가 소멸하면서, 나중에 미세한 소리가 울린다.

미세한 소리의 여운을 잘 알아듣고, 잘 마음내고, 잘 간직하고 나면, 미세한 소리가 소멸하면서, 나중에는 미세한 소리의 여운(因相)을 의지(所緣)하는 마음이 발생한다.¹⁰⁰⁾

因相은 ‘원인이 되는 모습·속성’이다. ‘니미타’는 ‘모습 속성’이면서, 동시에 모습이 ‘원인, 조짐’이 된다. 거친 소리가 있으면, 그것이 ‘원인이 되는 모습’이다. 그래서 여운을 ‘因相’이라 한다.

여기서 청동으로 된 징을 쳤을 때 처음에는 크고 거친 소리가 나고 차츰 미세한 소리가 이어서 들리는 과정을 비유로 들었다. 호흡 수행에서 거칠거나 미세한 들숨 날

96) 위의 책, p.334. “obhāsavasena nānattekattarūpanimittānam”

97) 같은 책, p.55, 56, 57, 104, 142, 164, 167, 177, 182, 186, 445, 578, 902.

98) 같은 책, p.608. “aniccato manasikaronto nimittam yathābhūtam jānāti passati.” 이 다음 문단(p.609)에도 동일한 용례에 해당하는 구절이 나온다.

99) 같은 책, p.569. “nilanimittam”

100) 같은 책, pp.482-483; “seyyathāpi kamse ākoṭite paṭhamam oḷārikā saddā pavattanti. oḷārikānam saddānam nimittam suggahitattā sumanasikatattā sūpadhāritattā, niruddhe pi oḷārike sadde atha pacchā sukhmakā saddā pavattanti, sukhmakānam saddānam nimittam suggahitattā sumanasikatattā sūpadhāritattā, niruddhe pi sukhmake sadde atha pacchā sukhmasaddanimittārammaṇatā pi cittam pavattati.”

숨 차이를 알아차리는 노력의 중요성을 알기 쉽게 전하기 위해, 소리의 비유를 든 것이다. 이때 핵심은, 소리를 그 모습(니미타) 또는 특징에 따라 있는 그대로 알아차리려는 노력이라고 할 수 있다. 이와 같이 니미타가 여운이라는 소리의 용례로 나타나더라도 본질적인 뜻은 수행자가 잘 알아차려야 하는 모습에 해당하는 것이다. 이와 같은 용례의 분석에 따라 ‘떠오른 모양’, ‘드러난 모습’, ‘영상’, ‘여운’ 넷을 ‘모습’으로 묶어서 이해하였다.

초기 불교 경전에 나타난 니미타를 용례에 따라 구분할 때의 ‘모습’은 겉모습을 기본적인 뜻으로 해서 그 모습의 특징을 의미하는 경우가 대부분이었다. 그런데 여기서는 이러한 뜻을 가지면서도 한편으로는 수행에 도움을 주는 모습(니미타)과 그렇지 못한 모습을 잘 구분해야 수행의 성취를 거둘 수 있다는 취지가 또렷하게 나타나고 있다. 곧, ‘모습’은 니미타의 가장 기본적인 뜻이지만, 『무애 해도』에서는 수행의 계기로 작용한다는 의미가 강하게 드러난다.

- 일어남(生)을 철저히 알아야 한다.
- 이어짐(流轉)을 철저히 알아야 한다.
- 드러난 모습(因相)을 철저히 알아야 한다.
- 지속하는 힘(存續)을 철저히 알아야 한다.
- 생명을 맺음(結生)을 철저히 알아야 한다.
- 다른 존재로 나아감(趣)을 철저히 알아야 한다.
- 생겨남(生成)을 철저히 알아야 한다.
- 자라남(生起)을 철저히 알아야 한다.
- 태어남(誕生)을 철저히 알아야 한다.
- 늡음을 철저히 알아야 한다.
- 병들을 철저히 알아야 한다.
- 죽음을 철저히 알아야 한다.
- 슬픔(愁)을 철저히 알아야 한다.
- 비탄(悲)을 철저히 알아야 한다.
- 번민(惱)을 철저히 알아야 한다.¹⁰¹⁾

여기에서는 ‘니미타’를 ‘드러난 모습’으로 번역했다. ‘모습, 속성’의 뜻이다.

인용문은 「지혜에 관한 논의」를 설명하는 곳에 나오는데 수행자가 지혜를 이루기 위해서 따라가며 보아야 할 내용 중의 하나로 나온다. 곧 변화를 거듭하는 생로병사에서 드러나는 모습을 한 ‘계기’로 삼아 지혜를 닦는 수행으로 삼는 방식을 의미하는 것으로 이해할 수 있는 것이다.

101) 위의 책, pp.55-56; “uppādo abhiññeyyo; pavattaṃ abhiññeyyaṃ; **nimittaṃ** abhiññeyyaṃ; āyūhanā abhiññeyyā; paṭisandhi abhiññeyyā; gati abhiññeyyā; nibbatti abhiññeyyā; upapatti abhiññeyyā; jāti abhiññeyyā; jarā abhiññeyyā; byādhi abhiññeyyo, maraṇaṃ abhiññeyyaṃ; soko abhiññeyyo; paridevo abhiññeyyo; upāyāso abhiññeyyo.”

(2) 두 번째는 ‘숨이 닿는 곳’이란 뜻이다. 「마하박가Mahāvagga」의 제3 「들숨 날숨에 관한 논의」에서 이러한 용법이 나타난다.

숨이 닿는 곳(因相)에 마음 기울이지만, 들숨에서 마음이 산란해진다.

이것은 삼매의 장애이다.

들숨에 마음 기울이지만, 숨이 닿는 곳에서 마음이 산란해진다.

이것은 삼매의 장애이다.

숨이 닿는 곳에 마음 기울이지만, 날숨에서 마음이 산란해진다.

이것은 삼매의 장애이다.

날숨에 마음 기울이지만 숨이 닿는 곳에서 마음이 산란해진다.

이것은 삼매의 장애이다.

들숨에 마음 기울이지만, 날숨에서 마음이 산란해진다. 이것은 삼매의 장애이다.

날숨에 마음 기울이지만, 들숨에서 마음이 산란해진다. 이것은 삼매의 장애이다. 102)

‘니미타’를 ‘숨이 닿는 곳’으로 번역한 것은 의역이다. 니미타의 원래 뜻과는 상관없다. 직역을 하면 “(숨의) 모습에 마음을 기울이지만, 들숨에서 마음이 산란해진다.” 명상을 할 때, 자신의 숨에 집중한다. 숨의 모습이 ‘니미타’이다. 집중하는데, 날숨이나 들숨을 쉬면, 그 집중이 깨진다. 명상이 방해받는다.

숨의 ‘모습’을 ‘因相’이라 한 이유는 숨이 명상의 ‘원인이 되는 모습’이다.

여기서 ‘니미타’를 ‘숨이 닿는 곳’이라고 번역한 이유에 대해 역자는 각주에서 밝히고¹⁰³⁾ 있어서 이 뜻을 이해하는 데 도움을 받을 수 있다. 이 설명에서 밝힌 것처럼 주석서에서 ‘숨이 닿는 곳’이라고 명시한 대목을 근거로 삼아 ‘니미타’의 뜻을 번역한 것이다.

수행자가 선禪을 닦을 때면 외부 대상으로 향하는 마음을 거두어 내면으로 향하기 때문에, 자신의 호흡에 집중된 상태가 중요할 것이다. 인용문에서는 ‘마음 기울이기’라고 하였지만, 호흡에 집중하는 수행에서 실제로 집중하는 곳은 들숨, 날숨, 숨이 닿는 곳, 세 가지¹⁰⁴⁾이다. 니미타는 바로 이 호흡에서 삼매를 성취하기 위한 수행처의

102) 앞의 책, pp.440-441.: “**nimittam** āvajjato assāse cittaṃ vikampati, samādhissa paripantho, assāsaṃ āvajjato **nimitte** cittaṃ vikampati, samādhissa paripantho; **nimittam** āvajjato passāse cittaṃ vikampati, samādhissa paripantho; passāsaṃ āvajjato **nimitte** cittaṃ vikampati, samādhissa paripantho; assāsaṃ āvajjato passāse cittaṃ vikampati, samādhissa paripantho; passāsaṃ āvajjato assāse cittaṃ vikampati, samādhissa paripantho.”

103) 같은 책, p.441.: 여기에서 ‘숨이 닿는 곳’으로 번역한 말의 원어는 ‘nimitta’이다. 본 번역에서 ‘nimitta’는 통상 ‘드러난 모습’ ‘떠올린 모양’ ‘영상’ ‘모양새’ ‘징후’ ‘여운’ 등으로 번역하였고, 한역에서는 이를 ‘인상(因相)’으로 번역하곤 한다. 그러나 이들 번역어만으로는 본 대목에 해당하는 정확한 의미를 추출해 내기가 어렵다고 판단되어, 이를 ‘숨이 닿는 곳’이라고 번역하고자 한다. PsA의 정의에 따르면 여기에서 사용된 ‘nimitta’는 ‘숨이 닿는 곳’으로서 ‘코끝’ 혹은 ‘윗입술’이다. 해당 구절을 인용하면 다음과 같다. “니미따란 들숨과 날숨이 닿는 장소이다. 긴 코를 지닌 이에게 들숨과 날숨은 코끝을 스치며 발생하고, 짧은 코를 지닌 이에게는 윗입술[을 스치며 발생한다](**nimittanti** assāsapassā sānaṃ phusanatthānaṃ assāsapassāsā hi dīghanāsikassa nāsāpuṭaṃ ghaṭṭena pavattanti, rassanāsikassa uttarottham).” PsA, p.471.

104) 같은 책, pp.452-454.

하나이다. ‘숨이 닿는 곳’을 나무를 자를 때 톱날이 닿는 부분으로 비유하여 설명하고 있는 구절¹⁰⁵⁾에서도 동일한 발상을 엿볼 수 있다. 숨은 톱날이고, 코나 입은 나무이다. 그 둘이 접촉한다. 이는 앞에서 살펴본 것처럼 호흡 수행의 집중력을 방해하는 육체적 현상이 생겨날 때, 이로부터 벗어나기 위해서 마치 거센 소리에 집중하면, 점차 그 소리가 미세해지는 경험과 같다.¹⁰⁶⁾ 여기에서도 니미타를 수행의 계기로 삼으려는 의도를 알 수 있다.

(3) 세 번째는 ‘징후’의 의미이다. 초기 불전에서는 여명과 같이 새벽을 알리는 ‘징조’ 또는 ‘전조’라는 뜻으로 니미타가 쓰이고 있어서, 자연 현상을 가리키는 용례로 나왔다. 그런데 여기서는 역시 수행의 과정에 필요한 도구로서 기능하고 있다.

「생각(vitakka 尋)이 두루한 힘에 의해 분산되어(異性) 있거나, 하나로 모아진(一性) 소리의 징후(因相)에 몰입하는 데서의 지혜로서, 귀의 영역의 청정한 지혜(耳界 淸淨智)가 있다」는 것은 어떻게 해서 그러한가?

여기에 한 비구가 있어, 바람에 의한 삼매와 …내지… 정진에 의한 삼매 …내지… 마음의 삼매 …내지… 관찰에 의한 삼매와 노력을 통해 형성되는 신통의 요소(觀三昧 勤行 成就 神足)를 닦는다.

그는 이들 네 가지 신통의 요소(神足)에 대해 마음을 널리 닦고, 길들이고, 유연케 하여 감당해낸다.

그는 이들 네 가지 신통의 요소에 대해 마음을 널리 닦은 후, 길들이고 난 후, 유연케 한 후, 감당을 내어, 먼 곳의 소리에 속한 소리의 징후(因相)에 마음을 낸다.

가까운 곳의 소리 … 거친 소리에 속한 곳의 소리 … 미세한 소리에 속한 소리 … 부드럽거나 부드럽지 않은 소리에 속한 소리의 징후에 마음을 낸다.¹⁰⁷⁾

‘vitakka’는 ‘반성, 생각, 사유, 헤아림’을 뜻한다. 그런데 한문에서는 ‘尋’(찾음)으로 번역한다. 사유는 무엇인가를 찾는 작용이다. 인식 과정과 사유의 발생을 순차적으로 “접촉(phassa 觸) →느낌(vedana 受) →지각(sanna 想) →사유(vitakka 尋) →망상(papanca)”이다.

인용문에 나오는 단락의 주제는 귀에 의해 성취하는 지혜이다. 따라서 특징을 정확히 파악하여 소리를 구별하는 능력이 지혜를 얻는 수행으로 설명되고 있는 것이다.

105) 같은 책, p.454.

106) 같은 책, p.483.

107) 임승택, 앞의 책, p.322.: “katham vitakkavipphārasena nānattekattasaddanimitānam pariyogāhaṇe paññā sotadhātuvisuddhiñāṇam? idha bhikkhu chandasamādhi …pe… vīriyasamādhi …pe… cittasamādhi …pe… vimāṃsāsamādhīpadhānasāṅkhārasamānāgatam iddhipādaṃ bhāveti, so imesu catūsu iddhipādesu cittaṃ paribhāveti paridameti mudum karoti kammaniyāṃ, so imesu catūsu iddhipādesu cittaṃ paribhāvetvā paridamētvā mudum karitvā kammaniyāṃ dūre pi saddānaṃ saddanimittaṃ manasikaroti, santike pi saddānaṃ saddanimittaṃ manasikaroti, oḷārikānampi saddānaṃ saddanimittaṃ manasikaroti, sukhumānaṃ pi saddānaṃ saddanimittaṃ manasikaroti, saṅhasaṅhānaṃ pi saddānaṃ saddanimittaṃ manasikaroti.”

이 단락에 이어지는 구절에서 동쪽, 서쪽, 북쪽, 남쪽, 동쪽 중간, 서쪽 중간, 북쪽 중간, 남쪽 중간, 위쪽, 아래쪽의 소리에 속한 소리의 징후 등에 마음을 낸다고 한다. 논서의 정의에 따르면, 이 지혜는 “알고 있다는 의미에서 지혜이며, 알아차린다는 의미에서 지혜”¹⁰⁸⁾라고 그 특징을 정의하고 있다. 그러므로 ‘징후’는 모습 또는 특징과 관련되어 있으면서 실제 수행의 과정에서는 차이가 나타나므로 이를 구분하였다.

(4) 네 번째는 3삼매의 무상無相 삼매에 해당하는 의미이다. 『무애 해도』 제22장 “머무름, 定의 상태, 定의 상태에 머무는 의미”에 관련한 지혜에 대해 서술하고 있는 내용에서 다음과 같은 구절을 살펴볼 수 있다.

드러난 모습(因相)을 두려워하여 주의깊게 보면서,
 드러나지 않음을 확신(勝解)하여, [드러난 모습을] 접촉할 때마다 사라짐을 본다.
 [이것은] 드러나지 않음에 머무는 것(無因相住)이다.¹⁰⁹⁾

여기서는 ‘니미타’를 ‘드러난 모습’ ‘드러남’으로 번역한다. 이 모습은 다른 것의 원인이 된다. “원인으로서의 모습”(因相)이라 한다. 또한 ‘無因相住’은 “因相이 住함이 없다.” ‘원인인 모습’이 머무름(계속 유지됨)이 없다.

지혜를 얻기 위해서 관찰 대상의 상태를 자세하게 들여다보는 과정에서 수행의 내용으로 니미타가 나타나고 있다. 드러난 모습을 니미타라고 하면, 모습의 뜻을 지닌다. 하지만 이 경우는 드러난 모습에서 두려움이 일어난다는 감정의 움직임은 보는 것이기 때문에, 니미타의 뜻은 ‘모습에 제한되지 않는다. 곧 마음속에서 일어나고 머무르고 사라지는 과정마다 움직이는 감정에 주의함으로써, 부적절한 마음 상태를 제거하여 향상을 추구한다.

그러므로 이때의 ‘니미타’는 무상無相 즉 감정의 동요를 일으키는 상태가 없어지는 경지를 지향하기 위해 설정한 도구가 된다. 이와 같은 무상無相의 경지는 곧바로 해탈과 연결되는데, 제5 「해탈에 관한 논의vimokkhakathā」의 첫 번째 품에서 삼트 해탈解脫이 주제로 서술한 다음의 내용에서 이러한 관계가 잘 나타난다.

드러난 모습을 지니지 않는 해탈(無因相 解脫)이란 무엇인가? 여기에 어떠한 비구가 있어 아란냐(수행처)에 가거나, 나무 아래에 가거나, 비어 있는 곳(空閒處)에 가서 “이것은 ‘나’라든가, ‘나의 것’이라는 면에서”라고. “그와 같이 거기에서 드러난 모습(因相)을 짓지 않는다”고 하는, 드러난 모습을 지니지 않음에 의한 해탈이 있다. 이것이 드러난 모습을 지니지 않는 해탈이다.¹¹⁰⁾

108) 임승택 옮겨 지음, 같은 책, p.323; tañ nātattthena nāṇaṃ pajānanattthena paññā.

109) 같은 책, p.248.; “**nimittam** bhayato sampassamāno **animitte** adhimuttattā phussa phussa vayan passati, **animitto** vihāro.”

110) 같은 책, pp.564-565.; “katamo **animitto** vimokkho? idha bhikkhu arañṇagato vā …pe… attaniyena vā”ti; ‘so tattha **nimittam** na karotīti’ **animitto** vimokkho. ayaṃ **animitto** vimokkho.”

무상無相의 뜻은 초기 불교의 무상無相 삼매三昧에서 살펴본 것처럼 ‘특징을 뛰어넘는다’는 의미로 이해할 수 있겠지만, 여기서 역자는 ‘니미타’인 무상無相 삼매의 ‘특징’을 ‘드러난 모습(因相)’으로 해석하였다. 이 드러난 모습(특징)을 취하지 않는 것이 무상심無相心 해탈解脫이라는 설명인 것이다. 그러나 무상 삼매의 의의는 인용문에서 제시하고 있는 것처럼 ‘나’와 ‘나의 것’이라는 생각만이 중심이 되는 상태에 구속되지 않아야 한다는 데 있다는 사실을 파악해야 할 것이다. 드러난 모습을 취하지 않는다는 무상 해탈의 취지가 여기에 있는 것이다.

‘드러난 모습을 지님’은 ‘取相’이다. ‘相을 취함’이다. 여기에서 고통이 나온다. 따라서 相을 없애야 한다. 이것이 ‘無相’이다. 相(드러난 모습, 원인)을 없애면, 해탈을 이룰 수 있다. 이것이 ‘相을 없앤 해탈’(無因相 解脫)이다.

여기에서 ‘니미타’는 일차적으로 ‘드러난 모습’이다. ‘사물의 속성 모습’이다. 만약 속성이나 모습이면, 이것은 삼매를 통한 해탈로 이어지지 않는다. 삼매와 해탈은 내 마음속에서 이루어지는 것이다. 따라서 ‘사물의 드러난 모습, 속성’이 지각되어 내 마음에 들어와서 ‘표상, 인상’을 이룬다. 바로 이 표상·인상에서 ‘無相 三昧’가 이루어진다. ‘相을 없앴’으로서 無相은 ‘표상 인상’으로서 ‘니미타’를 대상으로 하는 것이다.

붓다를 이어서, 남방 아비달마는 ‘니미타’를 주관의 ‘표상 인상’으로 연결시킨다. ‘니미타’는 객관적으로 ‘모습 속성’이지만, 실제로 중요한 것은 주관적으로 ‘표상 인상’이다.

3) 『청정도론淸淨道論』의 3삼매三昧

『청정도론淸淨道論』으로 한역된 『위숫디막가Visuddhimagga』는 5세기 중엽 인도의 학승 붓다고사(佛音, Buddhaghosa)가 스리랑카의 수도 아누라다푸라의 대사(大寺, Mahāvihāra)에서 저술한 논서이다. 이 문헌은 『해탈도론解脫道論』을 저본으로 하여 대사파大寺派 교학의 정통성을 확보하기 위해 쓰여진 것으로 전체 내용 28품은 계戒定慧慧삼학을 골격으로 한 것이다.¹¹¹⁾ 초기 불교 수행론 중에서 가장 체계화된 논서에 해당한다.

여기에 나타나는 니미타(相)는 초기 불교 경전과 마찬가지로 다섯 가지 의미가 그대로 계승되는 것이 아니고, 수행과 관련되는 뜻으로만 집약되는 특징을 보인다. 다시 말해 ‘원인, 근거, 모습, 특징, 암시, 징조’ 등의 다양한 뜻이 주목되지 않고, 이것이 수행에 도움이 되는가의 문제에만 관심이 집중된 문헌이라고 말할 수 있다. 따라서 『청정도론』에 나타난 ‘니미타’는 크게 둘이다. ‘특징’ 등의 뜻을 지니고 있는 약간의 사례와, ‘취하지 않아야 할 모습, 대상’과 ‘수행의 계기로 삼아야 할 모습, 대상’으로 나오는 대부분의 사례로 나눌 수 있다.

111) 정승석 편, 『불전 해설 사전』, p.321.

(1) 먼저 ‘니미타’가 ‘특징’ 등의 뜻을 지니고 있는 경우를 살펴보자.

비록 이 인식이 알음알이와 같은 방법으로 분류되지만, 특징 등으로 볼 때, 모든 인식은 인식하는(sañjanana) 특징을 가진다. “이것이 바로 그것이구나” 라고 다시 인식할 수 있는 특징을, ‘원인이 될 표상’(因相)을 만드는 역할을 한다. 목수들이 목재 등에 표시하는 것처럼, 표상에 따라 이해하려드는 것으로 나타난다. 마치 장님이 코끼리를 보는 것 마냥. 대상이 어떻게 나타나든지, 나타난 대상이 가까운 원인이다. 마치 어린 사슴들이 허수아비를 보고 사람이라는 인식을 일으키는 것처럼.¹¹²⁾

설명이 혹은 번역이 혼란스럽기는 하지만, 요컨대 ‘특징, 표상, 원인’은 다 ‘니미타’와 연관이 있는 말이다. “이것이 바로 그것이구나!”에서 ‘이것’은 마음속에 있는 표상이고, ‘그것’은 대상의 속성 모습이다. ‘속성’은 ‘표상’이 될 때 내 마음이 인식하고 사유할 수 있다. “인식할 수 있는 특징, 원인이 될 표상”이 그것이다. 목수가 목재에 표시를 하는 것은, 목재의 속성과 모습이 내 마음에서 표상이 되고, 표상을 가지고 사유한 뒤에, 사유의 내용을 다시 목재에 표시한다.

인용문은 제14장 「무더기」(蘊)에서 상온想蘊의 특징을 설명하기 위해 붓다고사가 주석한 내용이다. 그는 맞지마 니카야 제43 「교리 문답의 큰 경Mahāvedalla sutta」의 “도반이여, 인식하기(sañjānāti) 때문에 인식이라 부릅니다” 라고 말한 구절을 인용하여 상온想蘊의 특징을 해석하고 있다. 여기서 인식할 수 있는 ‘원인이 될 표상’을 만드는 역할이라고 단정한 구절에서 ‘니미타’는 상온想蘊이 일어나는 원인으로 규정되고 있음을 알 수 있다. 한자로 하면 ‘상想’의 원인이 ‘상相’이라는 뜻이다. 그런데 붓다고사는 5온 가운데 수온受蘊, 행온行蘊, 식온識蘊을 설명하는 부분에서는 ‘니미타’를 원인으로 내세우지 않았다. 이것은 그가 ‘니미타’를 ‘모습에 따라 일으킨 개념적 사유’의 원인으로 정의하면서, ‘느낌, 의지, 감정’ 등을 일으키는 원인으로 보지 않았다는 관점을 나타내기도 한다.

* 붓다는 인간의 존재를 “色 受 想 行 識”이라는 ‘오온’으로 설명한다.

五蘊은 산스크리트어로 pañca-skandha, 팔리어는 pañca khandha이다.

蘊 ① 무더기, 집합, 다발, 모임. aggregates, heap ② 덩어리, mass

무더기 - 쌓인 것. 뗏집, 두엄 등이 쌓인다. / 다섯 무더기 - 계속 쌓이는 것.

덩어리 - 돌, 메주 등 뭉쳐져 있는 것. / 다섯 덩어리 - 다섯 원소, 요소.

오온五蘊에는 이 두 뜻이 다 있다.

* 상온想蘊은 ‘생각이라는 덩어리’이다. 순서상 ‘色 受 想’이다. 색은 색깔이니, 물질인 몸을 가리킨다. 몸에는 감각 기관이 있다. 감각을 하면 대상의 속성을 지각한다. 이것을 ‘받음’(受)이라 한다. 이렇게 받은 자료를 가지고 사유하는 것을 ‘생각’(想)이라 한다. 이 순서로 보면, 몸의 감각 기관이 지각한 내용(受)을 마음이 생각(想)한다.

이 과정을 ‘니미타’라는 관점에서 보자면, 대상의 ‘모습 속성’(니미타)이 감각으로 지

112) 대림 역, 『청정도론』 제2권, 제14장, pp.461-462.

각된다. 지각된 것은 마음에서 ‘표상 인상’(니미타)이 된다. 이 표상을 가지고 마음이 생각(想)을 한다. - 이렇게 보면, 생각하고 사유하는 것의 핵심을 이루는 것이 니미타이다. 대상의 속성이며, 동시에 마음에 표상이다.

(2) 이미지 - ‘니미타’의 또 하나의 사례는 ‘아름다움이라는 요소’를 ‘아름답다는 표상’으로 정의한 경우이다. 이 설명은 제15장 「감각 장소(處)와 요소(界)」에서, 18가지 요소에 대해 주석하는 대목에서 나온다. 곧 7가지 판별 기준에 따라 논의되고 있는데, ‘아름답다는 표상’은 네 번째 기준인 (양에 따라) “그만큼만”으로 설명하는 부분에서 나온다. 아름다움이란 요소는 아름답다는 표상이기 때문¹¹³⁾이라는 규정에서 개념적 존재의 근거를 표상으로 보고 있음을 알 수 있다. 이 정의에 따르면 ‘니미타’는 현대의 ‘이미지’라는 낱말과 통하는 말로 이해할 수 있다. 다만 형상을 떠나 따로 존재하는 이미지가 아니라 형상과 분리되지 않는 모습과 특징이 개념적 존재의 원인이라는 뜻이다.

(3) 다른 사례는 ‘니미타’가 ‘정조, 조짐, 징후’ 등의 뜻을 가진 경우이다. 제17장은 「통찰지의 토양(緣起)」으로, ‘존재의 수레바퀴’라는 표현에서 드러나듯이 고통스러운 생사가 발생하는 원인인 무명과 집착에 대해 분석하고 있다. 여기서 잘못된 견해에 사로잡혀 번뇌가 일어나는 경우를 설명하는 부분에서 다섯 가지 조짐¹¹⁴⁾의 뜻으로 니미타를 정의하고 있는 것이다.

‘정조 조짐’이라는 말은 ‘모습 속성’과 비슷한 개념이다. ‘니미타’는 객관 사물의 모습, 속성을 뜻한다.

(4) 다음으로 니미타의 용례 중에서 대부분을 차지하고 있는 ‘취하지 않아야 할 모습, 대상’과 ‘수행의 계기로 삼아야 할 모습, 대상’으로 나오는 내용을 살펴보자.

『청정도론』 제1장 「계궤」에서는 『맛지마 니카야』 제27 「코끼리 발자취에 비유한 작은 경(Cuḷahatthipadopamasutta)」을 인용하고 있다. 감각 기능(根)의 단속에 관한 계궤의 뜻을 설명하는 중에 이 경문을 인용하여, 육근 수호의 가르침을 해설하였으니, 니미타의 뜻을 계율을 실천하는 방법으로 해석한 경우임을 알 수 있다.

붓다고사는 “눈으로 형상을 봄에 그 형상을 취하지 않는다”는 구절에 대해, “여자라든지 남자라든지 하는 표상이나 아름다운 표상 등 오염원이 바탕이 되는 표상을 취하지 않는다”¹¹⁵⁾고 상세하게 주석하고 있다. 눈으로 본 모습에서 자신의 마음이 탐욕으로 오염될 수 있는 순간을 허용하지 않을 것이라는 취지를 엿볼 수 있는 대목이다. “세세한 부분상을 취하지도 않는다” 라고 한 구절에 대해서는 “손, 발, 미소, 웃음, 이야기, 앞으로 봄, 옆으로 봄” 등이 세세한 모습인데, 이와 같은 형태는 오염원들을 더 구체적으로 만들기 때문에 세세한 부분상이라는 이름을 얻는다¹¹⁶⁾고 하였다. 따라

113) 대림 역, 『청정도론』 제2권, 제15장, p.517.

114) 『청정도론』 제3권, 제17장, p.112. 이 때 다섯 가지란 “신들이 그들의 죽음을 조짐으로 나타내는 다섯 가지 대상을 보고는 슬퍼한다. 즉 그들의 꽃이 시들고, 옷이 더러워지며, 겨드랑이에서 땀이 나고, 모습이 불품없어지고, 천상에서 신들이 즐거워하지 않는 것이라는 다섯 가지 원하지 않는 대상을 만나기도 한다.”

115) 『청정도론』 제1권, p.155.; Visuddhi-magga, p.20 “Itthipurisanmittam vā subhanimittādikam vā kilesavatthubhūtam nimittam na gaṇhāti, diṭṭhamattheyeva saṇṭhāti.”

서 이때의 니미타는 ‘눈에 비친 모습’으로 해석하는 것이 타당할 것이다. 계율을 잘 지키기 위해서 감각 기관 특히 눈에 비친 모습을 취하여 잘못된 행위를 저지르는 일이 없도록 단속할 것을 권하기 때문이다. 그러므로 수행자는 눈에 비친 모습을 대할 때마다 단지 보는 행위가 있을 뿐이고, 단지 있는 그대로 그것을 취하는 것이 수행자가 지켜야 할 계율이라는 뜻으로 해석한 것이다.

앞에서 진한 글씨는 ‘니미타’를 번역하거나, 관계가 있는 말이다. 니미타의 원래 뜻이 대상의 ‘모습, 속성’이며, 주관의 ‘표상 인상’이다. 대상의 속성을 지각하면, 주관에 표상이 생긴다. 이 표상에서 고통이 생겨난다. 따라서 “해야 할, 하지 말아야 할”이라는 계율戒의 핵심이 ‘니미타’가 된다. 표상에서 우리는 ‘하고 싶은 것’ 생겨난다. 그러나 계율은 ‘해야 할 것, 하지 말 것’을 강제한다.

이는 니미타의 원래 뜻인 모습과 표상을 수행과 연관시킨 것이다. ‘니미타’ 개념은 붓다 이래 원래부터 수행과 연관된 개념이다. 고통은 표상에서부터 생기기 때문이다.

이처럼 ‘취하지 않아야 할 모습, 대상’에 해당하는 내용이 계학戒學 해석의 하나로 간주되는 것은 분명한 사실로 인정할 수 있다. 그렇지만 『청정도론』의 특징인 계·정·혜 삼학의 구성으로 보면, 계율 뿐만 아니라 선정과 지혜를 다루고 있는 부분에서 ‘니미타’가 나온다. 이때에 동일하게 ‘모습’이라는 뜻을 취하지는 않는다. 이를테면, 음식에 대해 혐오스러움을 일으키는 표상¹¹⁷⁾, 죽는 순간에 나타나는 업(業)의 표상(kamma-nimitta)이나, 태어날 곳의 표상(gati-nimitta)¹¹⁸⁾, 악업의 표상¹¹⁹⁾, 상카라(行)들의 표상¹²⁰⁾ 등이 취하지 않을 대상이다. 이렇게 등장하는 내용은 모두 눈으로 본 모습, 내지 떠올린 상상이다. 이런 뜻의 니미타를 취하지 않아야, 마음이 오염되지 않는다. 선정 및 지혜 수행의 목표를 성취하기 위해서 저런 ‘니미타를 취하지 않음’을 강조한 것이다.

(5) 다음으로 니미타를 ‘수행의 계기로 삼아야 할 모습, 대상’으로 여기는 경우이다.

첫 번째는 보이는 모습을 부정(不淨)하다고 여기며, 명상 주제를 잘 간직하는 방법이다. 이것은 앞에서 살펴본 니미타를 취하지 않는다는 태도와 유사하지만, 계율을 지키는 성격에 국한되는 것이 아니다. 니미타를 발판으로 하여, 선정 수행의 경지를 높이는 방법으로 삼는다는 점에서 좀 더 다듬어진 체계이다. 부정상不淨相에서는 ‘통째로 부은 시체’ 혹은 ‘큰 해골’ 등을 표상으로 취하는데, 때로는 ‘작은 해골’에서 표상을 취한다.¹²¹⁾ 수행의 계기로 삼는 니미타에는 정해진 몇몇만 허용되는 것이 아니라, 여러 가지가 폭넓게 활용되고 있다. 이것은 들숨 날숨을 수행의 표상으로 삼을 때에

116) 위의 책, 같은 쪽.; ibid, p.20. “Kilesānaṃ anuanubyañjanato pākaṭabhāvakarāṇato anubyañjanan ti laddhavohāraṃ hatthapādasitahasitakathitavilokitādibhedam ākāraṃ na gaṇhāti.”

117) 같은 책, 제2권, p.234.

118) 같은 책, 제2권, p.452.

119) 같은 책, 제3권, p.93.

120) 같은 책, 제3권, p.290.

121) 같은 책, 제1권, p.319.

도¹²²⁾ 동일하게 적용되는 서술에서도 확인된다. 표상을 취한다는 것은 특정한 모습을 마음에 잘 묶어둠으로써¹²³⁾ 선정 수행의 경지를 높여가는 계기로 삼는 것이다.

두 번째는 땅, 물, 불, 바람 등의 자연적인 요소를 명상의 주제로 삼아, 인간의 신체 안에서 각각의 특성을 발견해 가는 수행에서 등장하는 니미타이다.

땅의 까시나를 배울 때 땅에서 표상을 취한다.

그것은 만든 것이거나, 자연적인 것이다.

한계를 가진 것이다. 한계를 갖지 않은 것이 아니다.

가장자리를 가진 것이다. 가장자리를 갖지 않은 것이 아니다.

주위를 가진 것이다. 주위를 갖지 않은 것이 아니다.

제한된 것이다. 제한되지 않은 것이 아니다. 체만하거나, 착잔만하다.

그는 표상을 잘 들고, 잘 호지하고, 잘 구분한다.

그는 표상을 잘 들고, 잘 호지하고, 잘 구분한 뒤, 그 표상의 이익을 보고 보배라고 인식하고, 존경심을 내고, 사랑스러워하면서 ‘틀림없이 이 도 닦음으로부터 늙음과 죽음으로부터 벗어날 것이다’라고 그 대상에 마음을 묶는다.

그는 감각적 욕망을 완전히 떨쳐버리고 … 초선에 들어 머문다.¹²⁴⁾

앞의 인용문에서 ‘니미타’는 ‘표상’으로 번역이 된다. ‘까시나’는 명상의 재료, 혹은 도구로 삼는 것이다. 10개의 까시나가 있다. “흰색, 노란색, 푸른색, 빨간색 ; 땅, 물, 불 ; 바람, 빛, 허공”이 그것이다.

인용문은 땅의 요소를 관찰할 수 있는 까시나를 직접 만들어서 지니고 다니며 명상 수행의 경지를 높여가는 과정이 잘 드러난다. 여기서 땅의 까시나는 곧 흙으로 만들어 땅의 요소와 특성을 관찰할 수 있는 휴대용 관찰 도구의 역할을 하는 것이다. 명상의 주제인 니미타가 눈을 감고 마음으로 떠올릴 때 눈을 뜨고 쳐다볼 때처럼 잘 나타나면, 이때의 니미타를 익힌 표상(uggha-nimitta)이라고 하여 본격적인 삼매에 도달할 수 있다¹²⁵⁾고 한다. 이것은 바로 니미타를 명상의 주제로써 간직하여 활용하는 방식이 정립되었음을 보여주는 것이다.

세 번째는 자연적 요소가 아니라 수행하는 과정에서 발생하는 특정한 마음의 상태나 경지를 하나의 니미타로 삼아 수행 경지를 심화시켜가는 방식이다.

122) 같은 책, 제2권, p.112, p.114.

123) 같은 책, 제1권, p.328.

124) 『청정도론』 제1권, p.341; Visuddhi-Magga, p.123. “pathavīkaṣiṇaṃ uggaṇhanto pathaviyaṃ nimittam gaṇhāti kate vā akate vā, sāntake, no anantake, sakoṭiye, no akoṭiye, savatṭume, no avatṭume, sapariyante, no apariyante, supparamatte vā sarāvamatte vā, so taṃ nimittam suggahitaṃ karoti, sūpadhāritaṃ upadhāreti, suvavatthitaṃ vavatthapeti. so taṃ nimittam suggahitaṃ katvā sūpadhāritaṃ upadhāretvā suvavatthitaṃ vavatthapetvā ānisaṃsadassāvī ratanaṣaṇṇī hutvā cittikāraṃ upaṭṭhapetvā sampiyāyamāno tasmim ārammaṇe cittaṃ upanibandhati ‘addhā imāya paṭipadāya jarāmarañamhā muccissāmi’ ti. so vivicceva kāmehi ... pe ... paṭhamam jhānaṃ upasampajja viharati ti.”

125) 위의 책, 제1권, p.344, p.364.

비구들이여, 만약 높은 마음을 닦는 비구가 오직 삼매의 표상만을 마음에 잡도리하면 그의 마음은 자칫 게을러질 수 있다.

비구들이여, 만약 높은 마음을 닦는 비구가 오직 정진의 표상만을 마음에 잡도리하면 그의 마음은 자칫 들떠버릴 수 있다.

비구들이여, 만약 높은 마음을 닦는 비구가 오직 평온의 표상만을 마음에 잡도리하면 그의 마음은 자칫 번뇌를 멸하기 위하여 바른 삼매에 들지 않을 수 있다.

비구들이여, 그러나 높은 마음을 닦는 비구가 때때로 삼매의 표상을 … 정진의 표상을 … 평온의 표상을 마음에 잡도리하면, 그때 그의 마음은 부드럽고 적합하고 빛나고 부서지지 않고 번뇌를 멸하기 위하여 바르게 삼매에 든다.¹²⁶⁾

여기서 니미타는 ‘표상’으로 번역했다. 명상을 할 때, 마음의 ‘표상’이다. 그 구체적인 내용이 “삼매, 정진, 평온” 세 가지이다. 수행자의 성향에 따라 한쪽에 치우치기 쉬운 문제점을 가리키며, 세 가지 요소를 고르게 닦아야 한다는 점을 강조하고 있다.

‘표상’이라고 번역한 니미타는 ‘형태를 가진 모습’이 아니라, 수행을 진행하는 과정에서 나타나는 특정한 마음의 상태나 갖가지 성취의 경지를 가리킨다. 따라서 이때의 니미타는 수행의 경지를 심화시키는 디딤돌의 역할을 하며 해탈을 성취할 때까지 많은 종류의 니미타가 제각각 다양한 형태로 일정한 역할을 담당할 수 있다.

무상無常을 마음에 잡도리할 때, 그는 표상(nimitta)을 있는 그대로 알고 본다.

그래서 정견이라 한다. 이와 같이 그것에 따라

모든 행(行 saṅkhāra)들을 무상無常이라 잘 본다.

여기에서 의심을 버린다.

괴로움을 마음에 잡도리할 때, 그는 진행(pavatta)을 있는 그대로 알고 본다. …

무아를 마음에 잡도리할 때, 그는 표상을 진행을 있는 그대로 알고 본다. …

그래서 정견이라 한다. 이와 같이 모든 상카라(行)들을 무아無我라고 잘 본다.

여기에서 의심을 버린다.¹²⁷⁾

인용문에서는 무상無常·고쁨·무아無我를 관찰하면서 각각의 과정에서 발생하는 현상

126) 『청정도론』 제2권, pp.51-52.; Visuddhi-Magga,p.247. “sace, bhikkhave, adhicittamanuyutto bhikkhu ekantaṃ samādhinimittaññeva manasikareyya, ṭhānaṃ taṃ cittaṃ kosajjāya saṃvatteyya. sace, bhikkhave, adhicittamanuyutto bhikkhu ekantaṃ paggahanimittaññeva manasikareyya, ṭhānaṃ taṃ cittaṃ uddhaccāya saṃvatteyya. sace, bhikkhave, adhicittamanuyutto bhikkhu ekantaṃ upekkhānimittaññeva manasikareyya, ṭhānaṃ taṃ cittaṃ na sammā samādhiyeyya āsavānaṃ khayāya. yato ca kho, bhikkhave, adhicittamanuyutto bhikkhu kālenakālaṃ samādhinimittaṃ paggahanimittaṃ upekkhānimittaṃ manasikaroti, taṃ hoti cittaṃ muduñca kammaññaṅca pabhassarañca, na ca pabhaṅgu, sammā samādhiyati āsavānaṃ khayāya.”

127) 위의 책, 제3권, pp.212-213.; Visuddhi-Magga,p.604. “aniccato manasikaronto nimittaṃ yathābhūtaṃ jānāti passati, tena vuccati sammādassanaṃ. evaṃ tadanvayena sabbe saṅkhārā aniccato sudiṭṭhā honti. ettha kaṅkhā pahīyati. dukkhato manasikaronto pavattaṃ yathābhūtaṃ jānāti passati. pe. anattato manasikaronto nimittañca pavattañca yathābhūtaṃ jānāti passati, tena vuccati sammādassanaṃ. evaṃ tadanvayena sabbe dhammā anattato sudiṭṭhā honti. ettha kaṅkhā pahīyati.”

을 표상(nimitta)으로 삼아 특정한 모습을 있는 그대로 알고 보는 것을 정견(正見)이라고 말하고 있다. 이것은 『무애해도』에서 “확신(信解, adhimokkha)이 큰 자는 무상(無常)이라고, 마음에 잡도리하면서 표상 없는 해탈을 얻는다. 편안함(輕安, passaddhi)이 큰 자는 괴로움이라고 마음에 잡도리하면서 원함 없는(無願) 해탈을 얻는다. 영지(靈知, veda)가 큰 자는 무아라고 마음에 잡도리하면서 공소한 해탈을 얻는다.”¹²⁸⁾라고 말한 내용을 강조한 것은 3삼매로써 수행의 니미타를 체계화하려는 방식을 살펴볼 수 있다.

붓다고사의 설명에 의하면, “표상 없음의 관찰은 바로 무상(無常)의 관찰이다. 이것으로 영원하다는 표상을 버린다. 원함 없음의 관찰은 바로 괴로움의 관찰이다. 이것으로 행복을 원함과 행복을 갈망함을 버린다. 공소함의 관찰은 바로 무아의 관찰이다. 이것으로 ‘자아가 있다’라는 고집을 버린다.”¹²⁹⁾ 이것은 3삼매 중에서 무상(無相) 삼매를 무상(無常)의 관찰과 연결시키고, 무원(無願) 삼매를 고통의 관찰로 연결시키며, 공소 삼매를 무아(無我)의 관찰과 연결시키고 있다. 이 점에서 가장 체계화된 수행 방식으로 이해할 수 있다.

‘無相=無常’이다. 모든 현상은 항상하지 않는다는 관찰을 통해, 지금 여기의 눈에 비친 특정한 모습에 집착하지 말라.

‘無願=苦’ : 내가 바라는 즐거움과 쾌락도 변한다. 이 사실을 직시함으로써, 원하는 행위는 괴로움의 조건이 된다는 것을 알고 본다는 것이다.

‘空=無我’ : 앞의 두 가지 관찰을 통해, 현상을 경험하고 인식하는 과정에서 ‘자아’라는 관념을 개입시키지 않도록 주의하여, 경험하는 현상을 실체화하지 않는다는 실천적 자세를 의미한다. 여기서 니미타는 수행의 경지를 완성하는 데 필요한 도구로써 기능하고 있다.

4) 남전 아비달마 문헌에서 ‘니미타’ 개념

이상 남전 아비달마에서 ‘니미타’는 대상의 ‘모습 속성’과, 주관의 ‘표상 인상’의 두 뜻을 가지고 있다. 그러나 중점은 ‘표상’에 있다. 수행론 때문에 그러하다.

명상 수행을 통해서 해탈을 하는 방법으로는 바로 ‘표상’으로서 상(相)을 없애는 ‘無相’ 삼매가 중요하다. 이런 점에서 ‘니미타’는 ‘표상’의 뜻이 핵심이다.

이런 ‘니미타’ 개념은 초기 불교의 ‘니미타’ 개념과 그다지 차이가 없다. 특히 스리랑카로 전해진 상좌부는 붓다의 이론에 충실하려 노력한다. 단지 아비달마 문헌이기 때문에, 초기 불교보다는 좀 더 복잡하고, 치밀한 이론을 전개할 뿐이다.

128) 같은 책, 제3권, p.314.

129) 같은 책, 제3권, p.391.

3. 사유와 수행이 결합된 '북전 아비달마'에 나타난 '상相'

스리랑카(Sri Lanka)의 아비달마 문헌은 상좌부의 것이다. 붓다 사후 인도를 통일한 마우리아(Mauryan Dynasty, BC 317-180) 왕조 때 아쇼카(Aśoka) 왕의 후원으로 스리랑카에 상좌부가 전해진다. 이 학파는 붓다의 이론에 매우 충실하려 노력한다. 그러나 인도에서는 맥이 끊기고, 버마 태국 등으로 전해진다.

반면 설일체 유부(說一切有部 Sarvāsti vada)는 이후 한참 뒤에 전성기를 누린 쿠산 왕조(Kuṣāṇa Dynasty) 때 간다라 지역에서 유행했다. 붓다와는 많이 떨어져 있고, 쿠산 왕조도 정통 인도의 왕조가 아니다. 중앙 아시아 계열이다. 그래서 정통 불교와는 맥을 달리하게 된다. 그러나 이들이 인도 소승 불교를 대표하게 된다.

상좌부의 남전 아비달마가 수행론 중심이라면, 설일체 유부의 북전 아비달마가 추상적 사변에 가깝다. 그렇다고 수행론을 경시하지는 않는다. 그래서 소제목에 '사유와 수행이 결합된 북전 아비달마'라고 했다.

남전 아비달마는 주로 스리랑카에 있으며, 팔리어로 적혀 있다. 반면 북전 아비달마는 주로 중국에 남아 있으며, 한문으로 되어 있다. 따라서 앞에서는 팔리어 문헌으로 서술했고, 여기에서부터는 주로 한문 문헌으로 설명한다.

그러므로 여기에서부터는 '니미타'라는 낱말 보다는 '상(相)'이라는 말을 쓴다.

남전 아비달마 문헌에서 니미타는 '눈으로 본 모습'(표상)이라는 뜻으로 수행자가 탐욕이나 집착을 일으키지 않는 것이 중심 내용이었다. 표상에 휘둘리지 않는 것이 수행의 기초가 되는데, 좀 더 체계적으로는 3삼매 형태로서 니미타가 수행론의 중심을 이루고 있다. 이에 반해 북전 아비달마에서 니미타는 수행론 중심과는 달리 사유와 수행이 결합되는 성격을 보인다. 이것은 번뇌의 원인이 되는 니미타의 정체를 제대로 파악해야 한다는 관점이 반영된 결과로 볼 수 있다.

남전 아비달마에서 '니미타'는 "눈으로 본 모습"이다. 모습은 대상 사물의 속성이다. 이것을 눈으로 보면, 마음에 '표상'이 생겨난다. 따라서 '눈으로 본 모습'은 표상을 의미한다. 표상이 고통의 원인이 된다. 표상 → 욕망 감정 → 집착으로 나가기 때문이다. 따라서 사람은 표상에 휘둘리지 말아야 한다. 그러기 위해서는 삼매 수행을 해야 한다. 대상의 모습이 내 마음에 표상으로 담겨 있기 때문에 삼매 수행이 가능하다.

1) 『아비달마 집이문 족론』의 무상無相

(1) 설일체 유부의 아비달마 문헌

이 논서는 설일체유부의 7론 중에서 가장 먼저 성립된 것으로, 저자는 지혜 제일 사리불 존자로 되어 있고, 현존하는 한역은 현장의 번역이다.¹³⁰⁾

130) 이 논서는 총 20권 전체 12품에서 대략 205 가지 법에 대해서 논의하고 있다. 서술 형식은 1법, 2법, 3법 등 10법에 이르기까지 각 법수(法數)에 따라서 용어를 제시한 뒤, 그에 대한 정의와 해설을 덧붙이는 문답 방식을 취하고 있다.

제1 연기품(緣起品)에 따르면 본 논서의 내용은 부처님의 재세(在世) 시에 사리자(舍利子)가 설한 것

앞에서 살펴본 것처럼 족론足論이라는 말이 붙은 것은 교법의 전모를 체계적으로가 아니라, 부분적으로 다룬 것이라는 의미에서 나온 것이다.

붓다 사후에 그의 말을 풀어 설명하고 연구한 많은 서적이 나온다. 그 대표적인 것이 “아비달마 A 족론”이라 이름 붙은 여섯 책이다. ‘A’에는“集異門, 法蘊, 施設, 界身, 識身, 品類”가 들어간다. ‘足論’은 ‘발이 되는 논의’이다. 앞의 여섯 가지가 발이 되는 족론足論이라면, 『발지론發智論 Abhidharma jñānaprasthāna-śāstra』은 몸이 되는 논의, 즉 신론身論이다. 족론은 부분적 주제를 다루었다면, 발지론은 그 모든 것을 모아서 다 다룬 것이다.

아비달마 논서에 ‘족론足論’ ‘신론身論’이 붙은 것은 설일체 유부 계열의 것이다. 스리랑카에 전해진 아비달마 논서는 상좌부의 것이다. 따라서 ‘足論, 身論’ 같은 말을 붙이지 않는다.

『아비달마 집이문 족론Abhidharma-saṅgīti-paryāya-pāda-śāstra』 : 본문의 내용 구성은 법수法數의 형식에 따라 숫자 1에서 10까지 하나씩 차례대로 늘려가면서 「일법품—法品」에서 「십법품+法品」으로 설정하고 있다. 이 품에서 200여 개가 넘는 항목을 정하여 각각 설명하였는데, 교의에 대한 갖가지 설명을 취합하고 있다는 뜻으로 ‘집이문集異門’(다른 부분들을 수집함)이라는 명칭을 붙인 것으로 보인다. 설일체 유부의 사상을 수립하기 위해 만들어진 논서의 효시가 된다는 점에서 중요한 문헌이다.

이 책에서는 초기 불전에서 말한 니미타를 어떻게 해설하고 있는가에 주목하여 볼 필요가 있다.

(2) 6근 수호 이론

‘육근六根’은 (감각 지각의) ‘여섯 뿌리’이다. 이는 우리의 몸에 뿌리를 박고 있다. ‘눈 귀 코 혀 몸 의식’이 바로 그 여섯이다. 이는 외부 사물의 정보가 들어오는 통로이다. 대상 사물은 ‘모습과 속성’(相 니미타)을 가지고 있다. 이것이 ‘여섯 뿌리’를 통해서 들어오면, 내 마음에 ‘표상·인상’(相 니미타)이 된다. 바로 이 드나드는 통로인 ‘여섯 뿌리’를 우리는 잘 지켜야 한다. 이것이 6근 수호 이론이다.

본문의 10법 가운데 2법으로 분류한 항목에서 “또 두 가지 법이 있으니, 감관[根門]을 수호하지 않는 것과 음식에 대해 헤아릴 줄 모르는 것이 그것이다”라고 한다. 초기 불전과 남전 아비달마인 『청정도론』 등에서 서술했던 ‘6근 수호’ 교설이 여기 북전 아비달마에서도 다시 등장한다.

이라 한다. 각 품에서 다루고 있는 법수의 예로서는, 단식(段食), 촉식(觸食), 의사식(意思食), 식식(識食) 등의 4식(食)과, 명(名)과 색(色)의 2법이 있다. 명(名)은 수온(受蘊), 상온(想蘊), 행온(行蘊), 식온(識蘊), 허공(虛空), 택멸(擇滅), 비택멸(非擇滅) 등이며, 색(色)은 4대종(大種)이다.

그 밖에 3불선근(不善根), 3선근(善根), 3행(行), 3심(心), 4염주(念住), 4성제(聖諦), 4무색(無色), 4사문과(沙門果), 4처(處), 5온(蘊), 5해탈처(解脫處), 6내처(內處), 6수신(受身), 6계(界), 7등각지(等覺支), 8도지(道支), 8해탈(解脫), 8승처(勝處), 9결(結), 9유정거(有情居), 10무학법(無學法) 등 수많은 교법들이 분석된다. 특히 교법의 해설에 그치는 것이 아니라 그에 따른 구체적인 실천 수행법을 제시하기 때문에, 대승 불교에도 많은 영향을 주었던 논서이다. - 불교 학술원 아카이브.

마치 세존께서 말씀하시되, “필추苾芻들아,¹³¹⁾ 마땅히 알아야 한다.

견문이 없는 이생(異生, 凡夫)은

눈으로 빛깔을 보고 나서, 눈의 감관으로 말미암아 상相과 수호隨好를 취한다. 곧 그것에 대하여, 눈의 감관을 수호守護하지 않으면, 수호守護하지 않음으로 말미암아, 세간의 탐애貪愛를 일으키어, 악하고 선하지 않은 법이 마음을 따라 생기고 자란다.

그는 눈의 감관을 방어하지 않고 수호守護하지 않는지라, 이로 말미암아 눈의 감관을 수호守護하지 않는다고 하며, 눈의 감관을 수호守護하지 않기 때문에 탐냄과 성냄과 어리석음이 생기고 자란다. 귀·코·혀·몸·뜻도 그와 같다.

우선 뜻의 감관을 말해 본다면,

뜻이 법(法)을 알고 나서, 뜻의 감관으로 말미암아 상相과 수호隨好를 취한다. 곧 그것에 대하여, 뜻의 감관을 수호守護하지 않으면, 수호隨好하지 않음으로 말미암아 세간의 탐애를 일으키어, 나쁘고 착하지 않은 법이 마음을 따라 생기고 자란다.

그는 뜻의 감관을 방어하지 않고 수호守護하지 않는지라, 이로 말미암아 뜻의 감관을 수호守護하지 않기 때문에, 탐냄과 성냄과 어리석음이 생기고 자란다.¹³²⁾

상相과 수호隨好 ; 相은 니미타이다. 대상의 ‘모습’이며, 동시에 마음의 ‘표상’이다. 눈의 감관으로 대상의 모습을 보고, 마음에 표상이 생긴 것이다. / 隨好는 (대상에) ‘따르는 좋음’이다. 예컨대 붓다의 응신(應身 수양의 결과로 받은 몸)이 갖춘 바 80종의 미묘한 좋은 신체적 특징이 그것이다. 이런 점에서 相과 隨好는 서로 연결된다. 相은 대상의 ‘모습, 속성’이고, ‘隨好’는 대상의 모습 가운데 ‘좋은 것’(好)이다. 隨는 모습·속성이 대상을 따르는 것, 대상에 속해 있음을 뜻한다.

일반적으로 모습·속성 전체를 ‘相’이라 한다. 相 역시 대상을 따르는(隨) 속성·모습이다. 隨相과 隨好라고 하면 뜻이 명확해진다.

앞의 번역문에서 그 뒤에 나오는 ‘수호’는 모두 ‘守護’이며, ‘지킨다, 보호한다’는 뜻이다. 隨好로 오해하면 안 된다. 이런 무성의한 번역이 독자를 완전히 오도한다.

이 경문은 니카야 「간다라까의 경 MN.51」 「사문과경 DN.2」에 나오는 내용을 통해 이미 살펴본 적이 있다. 인용문에서는 2법으로 ‘감관(根門)을 수호守護하지 않는 것’과 ‘음식에 대해 헤아릴 줄 모르는 것’을 다루고 있는데, 다음 단락에서는 연속해서 감관 수호守護와 음식량 헤아리기에 대해 설명하고 있다. 본문의 ‘상相과 수호隨好’에서 ‘수호隨好’는 니카야 경문의 ‘아누비얀자나(anuvyañjana)’를 번역한 말로 ‘세상細相’(미세한 모습, 미묘한 모양)과 같은 용어이다. 감각 기관을 지키지 않으면 탐·진·치가 생겨서 자라난다는 설정은 동일하게 나온다.

그러나 이 구절 바로 뒤에 나오는 내용은 이전과 달리 육근 수호의 의미를 밝히는

131) 필추苾芻는 pilchu이다. 비구比丘는 산스크리트어로는 bhikṣu, 팔리어로는 bhikkhu이다. 둘 다 구족계를 받은 남자 승려를 뜻한다. pilchu는 bhikṣu와 발음이 비슷하다. 그래서 아마 여기에서 유래된 것 같다. 주로 ‘비구’라고 한다.

132) 『阿毘達磨集異門足論』 권2(T26,372b16-25). “如世尊說：苾芻當知，無聞異生眼見色已，由眼根故取相隨好，即於是處不護眼根，由住不護起世貪憂，惡不善法隨心生長。彼於眼根不防不守，由斯故說不護眼根。以不護眼根貪瞋癡生長，耳鼻舌身意根亦爾。且說意根者，謂意了法已，由意根故取相隨好，即於是處不護意根，由住不護起世貪憂，惡不善法隨心生長，彼於意根不防不守，由斯故說不護意根，以不護意根貪瞋癡生長。”

데 단서가 되는 표현이 나타나고 있어서 매우 주목된다.

그는 도리가 아닌 것[非理]을 생각하여 선택함으로 말미암아,
눈으로는 모든 빛깔을 보고,
귀로는 모든 소리를 들으며,
코로는 모든 냄새를 맡고,
혀로는 모든 맛을 보며,
몸으로는 모든 감촉을 느끼고,
뜻으로는 모든 법을 알되,
여섯 가지 감관(六根)을 방어하지 않고,
평등하게 방어하지 않고,
두루 방어하지 않으며,
감추지 않고, 덮지 않고, 가리지 않으며,
고요하게 하지 않고, 굴복(調伏)시키지 않고, 수호하지 않나니,
이것을 일러서 곧 “감관을 수호하지 않는다” 라고 한다.¹³³⁾

여기서 ‘調伏’은 ‘伏하여 調하다’는 뜻이다. “굴복시켜서 조절함”이다. 붓다가 악마를 항복시키는 것이 그런 것이다. 調伏은 항복과 거의 같은 뜻이다. 여섯 감각 기관(六根)을 고요하게(寂靜) 만들고, 굴복시키고, 지켜야(守護) 한다.

“도리가 아닌 것을 생각하여 선택함”이라고 한 것은 ‘非理思擇’을 번역한 말이다. 다음 단락에서 이어지는 감관 수호 설명의 끝부분에 나오는 “이치대로 생각하여 선택함(如理思擇)”과 반대의 뜻이다. 따라서 ‘不守護=非理思擇’과 ‘能守護=如理思擇’이라는 구도를 읽을 수 있는 것이다.

그러므로 여기서 ‘지킴’(護)이란 남전 아비달마의 『청정도론』의 설명처럼 계율의 항목으로 취급되는 것이 아니라 ‘이치에 맞게’, ‘사유하여’, ‘선택하다’는 세 가지가 육근 수호를 실천하는 조건으로 등장한 것이다. 이는 마음이 담은 ‘모습’인 니미타에 욕심이나 집착을 개입시키지 않도록 조심한다는 계율적 성격과는 달리, 사유를 중시하여 수행의 동력으로 삼는 방식이 있었음을 나타내어 주는 하나의 단서라고 생각된다.

(p) 왜 6근을 수호해야 하는가? 불교의 목표는 고통에서 해탈하는 것이다. 해탈의 방법이 수행론이다. 수행론의 핵심이 6근의 수호이다. 왜 그러한가?

붓다는 경험론자이다. 경험론적 분석 ; 사물의 속성·모습 → 마음에 지각되면, 표상·인상 (정보) → 욕망 감정 → 집착 번뇌 → 고통이 된다.

이 가운데 ‘속성·모습’과 ‘표상·인상’을 ‘니미타’이며, ‘상(相)’이라 한다. 속성이 들어가서 표상이 되는 통로가 6근이다. 바로 이렇게 표상이 성립하면서, 고통이 시작된다. 따라서 6근을 잘 수호해야 한다. 무상(無相) 삼매도 결국 ‘6근 수호’와 같아진다.

133) 『阿毘達磨集異門足論』 권2(T26.372b25-28). “彼由發起非理思擇。眼見諸色、耳聞諸聲、鼻嗅諸香、舌嘗諸味、身覺諸觸、意了諸法，於六根門不防、不等防、不遍防、不藏、不覆、不蔽、不寂靜、不調伏、不守護，是謂不護根門。”

대상의 모습·속성을 없앨 수 없으며, 동시에 주관에 생긴 ‘표상 인상’도 없앨 수는 없다. 그렇다면 ‘無相’(相을 없앴)이란 무엇인가? 다르게 말하자면, 6근을 수호한다는 것이 문들 닫는다는 것인가? 감각의 문을 닫을 수는 없다. 그렇다면 대체 무엇을 한다는 것인가?

(4) 이에 대해서 아래의 ‘출리出離’의 수행법에서 어느 정도 답을 하고 있다. 아래 (3) 항목의 끝 부분을 보라.

(3) 출리出離의 수행법

니미타가 등장하는 또 하나의 용례는 육법품六法品 중에서 출리出離에 대해 설명하고 있는 장면에서 나온다. 6 출리계出離界 중에서 다섯 번째 항목으로 무상심정無相心定에 의한 출리계出離界가 다음과 같이 설명되고 있다.

다섯째는 어떤 구수具壽가, “나는 무상심정無相心定에 대하여 비록 이미 익혔고, 이미 닦았으며, 이미 많이 지었다 하더라도, 나의 마음은 오히려 수상식隨相識 때문에 얽매어 있다”고 말하면, 마땅히 그에게 말해야 한다.

“그런 말을 하지 마시오. 그 까닭이 무엇이나 하면, 만일 어떤

구수具壽가 무상심정無相心定을 이미 익혔고, 이미 닦았으며, 이미 많이 지었으면, 처소도 없고, 용모도 없을 터인데,

그 마음이 오히려 수상식隨相識 때문에 얽매이겠습니까?

만일 마음이 오히려 수상식隨相識 때문에 얽매인다 한다면 그것은 옳지 않은 일이니, 무상심정無相心定은 반드시 온갖 수상식隨相識을 ‘벗어나게’(出離) 되기 때문입니다.”

(문) 이 가운데서 ‘출리出離’란 무엇을 말하는 것인가?

(답) 수상식隨相識을 영원히 끊는 것도 출리出離라 하고,

수상식隨相識을 초월하는 것도 출리出離라 하며,

모든 무상심정無相心定도 또한 출리出離라 하는데,

지금 여기에서는

무상심정無相心定을 말하여 출리出離라 한다.¹³⁴⁾

‘具壽’는 ‘오래 사는 목숨을 갖추’이다. 나이든 사람(어르신)이다. 불교에서 덕이 높고 나이가 많은 승려를 이르는 말이다. 혹은 승려들이 서로 높여 부르는 말이다.

無相心定 - ‘無相心の 定’, “모습·표상이 없는 마음의 고요함”이다. 定은 마음이 ‘고정됨, 일정함’을 뜻한다. 명상의 상태이다. 戒·定·慧의 定이 그것이다. / 이것의 반대는 隨相識이다. ‘相을 隨하는 識’ - “모습·표상을 따르는 의식”이다. 이는 일반인의 마음이다. ‘모습·표상(相)을 없애는 명상’(無相 三昧)을 하면, “모습·표상이 없는 마음의 고요함”(無相心定)을 이룬다.

134) 『阿毘達磨集異門足論』「六法品」①(T26, 430c27-431a6). “五有具壽作如是言。我於無相心定。雖已習已修已多所作。而我心猶爲隨相識纏縛。應告彼曰勿作是言。所以者何。若有具壽。於無相心定。已習已修。已多所作。無處無容。其心猶爲隨相識纏縛。若心猶爲隨相識纏縛。無有是處。謂無相心定必能出離一切隨相識。問此中出離何所謂耶。答隨相識永斷亦名出離。超越隨相識亦名出離。無相心定亦名出離。今此義中意說無相心定名出離。”

‘出離’는 ‘離하여 出함’이다. - “분리되어서 떠남”, “떨어져서 나감”이다. 여기에서는 내가 나의 ‘모습·표상’에서 떨어져 나감, 분리되어 떠남이다.

隨相(모습·표상을 따름)과 반대는 無相(모습·표상을 없앴)이다. ‘相’에서 出離함이 목표이다. 내가 相과 이별(離)하고 분리되어서, 떠나감이다. 떠났기 때문에 이를 ‘풀림’(解)이고, 해탈이다. 隨相 → 無相으로 가는 것이 수양의 목표이다.

이 문단의 주제인 出離는 해탈, 열반과 더불어 수행자가 지향하는 궁극적인 목표 또는 경지를 가리키는 개념으로, 자주 등장하는 말이다. 도합 여섯 단계의 出리가 있는데, 자심정慈心定, 비심정悲心定, 희심정喜心定, 사심정捨心定으로써 각각 성냄(瞋), 해침(害), 즐거워하지 못함(不樂), 탐욕과 분노(欲貪瞋)의 얽매임으로부터 벗어나는 향상의 과정까지가 네 가지의 出離이다. 즉 “자慈 비悲 희喜 사捨”인 사무량심四無量心을 선정의 내용으로 삼아 出離의 각 단계를 거쳐 나아가는 것이다.

慈心定 - 사랑하는 마음의 고요함, 悲心定 - 슬퍼하는 마음의 고요함, 喜心定 - 기쁜 마음의 고요함, 捨心定 - 버리는 마음의 고요함이다. 사랑(慈)의 반대를 증오가 아니라, 성냄(瞋)이라 한다. ‘슬퍼하는 마음’(悲心)의 반대가 왜 ‘해침(害)’인가? 이는 ‘慈悲’(슬픈 사랑)와 연관이 있다. 보살은 중생이 고통을 겪는 것을 보면, ‘슬픔’을 느낀다. 이 ‘슬픔’이 ‘사랑’의 원동력이 된다. 그래서 ‘慈悲’이다. 만약 남의 고통을 슬퍼하지 않으면, 남을 돕지 못 한다. 그래서 남을 해치는 결과가 된다. 그래서 ‘悲’의 반대를 ‘害’라고 한다. / 喜의 반대는 不樂이다. / ‘버리는 마음’(捨心)은 탐욕과 분노를 버리는 마음이다.

그런데 다섯 번째 出離에 와서 무상無相을 주제로 한 것은 의미심장한 설정으로 보인다. 곧 사무량심四無量心으로 탐욕과 성냄의 얽매임을 다스린 다음에, 눈에 비친 ‘모습’으로 부터 잘못된 ‘인식’(표상)이 일어나는 과정을 꿰뚫어 보는 단계를 무상심정無相心定이라고 말하기 때문이다. 여기에서 ‘모습, 표상’이 바로 ‘니미타’이다.

이것은 무상無相이 눈으로 본 모습을 애써 지우거나 부정하는 행위가 아니라, 그 ‘모습’에 따라 생겨나는 인식(표상)이 문제를 일으킨다고 보는 관점이다. 본문에서 ‘수상식隨相識’(모습·표상을 따르는 의식)을 出離하자고 말한 취지는 ‘상상이 없어지는’(無相) 경지가 ‘무상심정無相心定’이 아니라, 상相을 따라 일어나는 잘못된 인식(표상)의 얽매임으로부터 벗어나는 의미한다. 그러므로 무상無相은 ‘눈에 비친 모습 자체(相)’가 없는 경지를 말하는 것이 아니라, 그 모습상에 얽매이지 않는 의식 활동을 목표로 한다. 여섯 번째 出리가 아만我慢의 얽매임으로부터 벗어나는 것을 목표로 삼은 것도 잘못된 인식의 근원을 파헤친다는 의미인 것이다.

(9) ‘出離’는 ‘분리시켜서 나가게 함’이다. 그렇다면 무엇을 분리시키고 나가게 하는가? 내 마음이 ‘隨相識’을 분리시키고 내침이다.

‘隨相識’은 ‘相을 隨하는 識’이다. “표상을 따른, 표상에 수반되는 의식”이다. 그렇다면 그 의식은 무엇인가? 다시 인식 과정을 따져보자.

“대상의 속성·모습 → 감각 지각; 마음의 표상·인상 → 욕망 감정 → 집착 번뇌”

표상에 수반되는 의식은 “욕망 감정, 집착 번뇌”와 같은 것이다. 이것이 고통의 뿌리가 되는 것이다.

그런데 대상의 속성을 없앨 수 없다. 그것을 지각한 표상을 없앨 수는 없다. 그러나 그 표상에 ‘욕망 감정’을 붙이는 것은 막을 수 있다. 이런 ‘욕망 감정’을 ‘隨相識’이라 한다. 隨相識을 出離시켜야 한다. 표상에 욕망 감정이 생기는 것을 막고, 분리시켜서 떠나게 한다. 이렇게 표상은 있되, 욕망 감정 등의 隨相識이 없는 마음을 ‘無相心定’이라 한다. “相이 없는 마음의 일정함”이다. 이때 相은 ‘표상’이 아니라, 표상에 수반되는, 달라붙는 ‘욕망 감정’을 뜻한다.

2) 『법온 족론』의 ‘상相’ 개념

『아비달마阿毘達磨 법온法蘊 족론足論 (Abhidharma-dharmaskandha-pāda-śāstra)』은 목건련目乾連 존자가 지은 것을 당나라 현장이 7세기 중반에 한역한 것으로 총 12권 21품으로 구성되어 있다. 각 품마다 경문을 인용하여 그것에 대해 자세하게 해석하는 형식을 띠고 있다. 법온法蘊이란 ‘가르침의 무더기’라는 뜻으로, 설일체유부에서 주장하는 교의를 총괄하여 주제 별로 해석한 내용들을 가리킨다. 여기서 ‘상(相, 니미타)’은 크게 「염주품念住品」의 부정상不淨相, 「성제품聖諦品」의 3전轉 12행상行相, 「무량품無量品」·「무색품無色品」·「수정품修定品」에서 거론하고 있는 선정의 각 경지 등을 의미하고 있다.

(1) 몸身 - 몸의 안과 밖을 관찰함

‘몸을 관찰함’을 설명하면서 ‘相’(모습)에 근거한다. 몸을 따라 관찰함(循身觀)은 몸 안의 것과 몸 바깥의 것, 둘로 나눈다. 몸 안의 것을 관찰함을 ‘안의 몸에 따라 관찰함’(循內身觀)이라 한다. 몸 밖의 것은 ‘循外身觀’이다.

관찰할 몸 안의 ‘모습’(相)은 “살 피 간 소변” 등이다. 몸 밖의 것은 “땅 물 불 바람” 등이다.

어떤 것이 ‘이 안 몸[內身]에 대하여 순신관循身觀에 머물러서 만일 정근正勤과 정지正知와 정념正念을 갖추면 세간의 탐애[貪]와 근심[憂]이 제거된다’고 하는가?

‘안 몸[內身]’이라 함은 자기 몸이 현재 상속相續 중에 있고 이미 얻어서 잃지 않는 것이다. ‘이 안 몸에 대하여 순신관循身觀에’라고 함은 어떤 필추[芻]가 이 안 몸에 대하여 발끝에서부터 정수리에 이르기까지, 그 처소를 따라 관찰하면서, 갖가지 깨끗하지 못한 것과 더럽고 나쁜 것이 가득 차 있음을 사유[思惟]하는 것이니,

이를테면, ‘이 몸속에는 오직 갖가지 머리칼·터럭·손발톱·이·먼지·때·살갓·살·힘줄·맥·뼈·골수·지라·공팔·염통·허파·간·쓸개·장[腸]·위·기름·뇌·막·고름·피·밥통·비계·눈물·땀·콧물 및 침과 생장生藏·숙장熟藏의 두 장부와 대변·소변이 있을 뿐이다.’

이와 같이 깨끗하지 못한 모양을 사유할 때에 일어나는 법에 대하여 간택簡擇하고, 극히[極] 간택하고, 가장 지극[最極]하게 간택하며, 분명히 알고, 평등하게 알고, 가까이 알며, 기민한 슬기로 통달하고, 자세히 살펴서 뛰어나게 밝으며, 각覺과 명明과 혜

慧로 행하는 비발사나毘鉢舍那(위빠사나)이니, 그것이 곧 순내신관循內身觀이며 또한 신
념주身念住라고 한다. 135)

이 내용은 사념처四念處 가운데 신념주身念住를 몸을 안과 밖으로 구분하여 각각 내
신관內身觀과 외신관外身觀으로 설명한 것이다. 곧 몸의 안쪽을 관찰할 때 그 대상은
머리카락·터럭·손발톱 등의 신체 일부이거나 장기·뼈 및 분비물 등이 포함된다. 이와
같은 대상에서 신념주身念住를 확립한다는 것은 그 대상들의 부정한 속성을 분명하게
알고 관찰하여 제대로 파악한 대로 행하는 수행을 가리키는 의미로 이해할 수 있다.

계속해서 「염주품念住品」에서는 순외신관循外身觀의 대상을 지地·수水·화火·풍風·공空·
식識과 같은 현상계로 지칭한다. 곧 타인의 몸속에 있는 신체 기관들을 각각 지수화
풍 등의 요소들로 구별하여 아는 것을 그 내용으로 한다. 즉 타인의 몸속에 있는 갖
가지 요소들을 지地계와 수水계와 화火계와 풍風계와 공空계와 식識계, 각각으로 나누
어 관찰할 수 있는 능력을 기반으로 다시 현상을 관찰할 때, 물질적 대상인 법法을
지·수·화·풍·공·식 각각으로 대입하여 사유할 수 있는 능력으로 향상시키는 것이다.¹³⁶⁾
이 때의 니미타는 각 요소로 분류할 수 있는 고유한 특징을 의미하는 것이다.

* 왜 내 몸의 안에서 ‘피 고름 대변’ 등을 관찰하는가? 내 몸 밖에서 왜 ‘흙 물 불
바람’을 관찰해야 하는가? - 이는 불교의 수행법의 하나이다. 고통에서 벗어나 해탈
을 하기 위한 수행이다.

이 관찰은 기본적으로 ‘상(相, 니미타)’ 개념과 연관이 있다. 인식 과정을 따져보자.

“대상의 속성·모습 → 감각 지각; 마음의 표상·인상 → 욕망 감정 → 집착 번뇌”

앞에서도 말했지만, 대상의 속성, 마음의 표상을 부정할 수는 없다. 무상無相은 그
속성과 표상이 ‘욕망 감정’을 수반하는 것을 떨어내는 것(出離)이다.

분리시키고 내치는 방법 가운데 하나가 ‘관찰’이다. 내 몸에서 ‘피 고름 대변 간 뇌’
등을 관찰한다. 있는 그대로 보면, ‘내 몸’이라는 모습, 표상에서 ‘욕망 감정’이 일어
나겠는가? 내 몸이라는 ‘표상, 속성’은 부정할 수 없다. 그러나 그것에 ‘욕망 감정’을
싣는 것은 관찰로 떨쳐낼 수 있다. ‘나’는 집착할만한 대상이 아니다. 아집을 떨치는
것이다. - 순신관循身觀은 바로 이렇게 ‘출리出離’를 하는 방법이다.

(2) 사물法 - 안과 밖의 사물을 관찰함

사물을 따라서 관찰함을 ‘순법관循法觀’이라 한다. ‘안의 사물’(內法)은 “色 受 想 行

135) 『阿毘達磨法蘊足論』 권5, 「念住品」 제9(T26, 476a4-14). “何於此內身住循身觀。若具正勤正知正
念。除世貪憂。內身者。謂自身。若在現相續中。已得不失。於此內身。循身觀者。謂有苾芻。於此內
身。從足至頂。隨其處所。觀察思惟。種種不淨。穢惡充滿。謂此身中。唯有種種髮毛爪齒塵垢皮肉筋脈
骨髓脾腎心肺肝膽腸胃肪膏腦膜膿血肚脂淚汗涕唾生熟二藏大小便利。如是思惟不淨相時。所起於法簡
擇極簡擇。最極簡擇。解了等了近了。機點通達。審察聰叡。覺明慧行。毘鉢舍那。是循內身觀。亦名
身念住。”

136) 위의 책(T26, 478b19-24). “復有苾芻。於他身內。觀察思惟諸界差別。謂彼身中。唯有種種地界水
界火界風界空界識界。如是思惟諸界相時。所起於法簡擇。乃至毘鉢舍那。是循外身觀。亦名[*]身念
住。住具正勤正知正念。除世貪憂。亦如前說。”

識”(5온)이다. ‘밖의 사물’(外法)은 ‘다섯 덮개’(五蓋)이다. “탐욕 성냄 혼미 후회 의심”이다. 사람의 존재를 이루는 것이 5온이라는 사물法이다. 이것이 내적으로 인간을 이루는 요소라는 것은 맞다. 그런데 왜 ‘탐욕 성냄’ 등이 왜 ‘밖의 사물’(外法)이 되는가?

불교는 바깥 사물을 “탐욕 성냄 혼미” 등을 유발하는 것으로 본다. 그 사물 자체는 중립적인 것이다. 그 사물의 ‘속성 모습’이 마음에 지각되어서 ‘표상 인상’이 되면, 그때 그 사물은 “탐욕 성냄 혼미” 등을 유발한다. 내 마음에 존재하는 사물은 중립적일 수 없다. 언제나 ‘탐욕 성냄 혼미’ 등을 수반한다. 그래서 사물을 ‘덮개’로 본다. 내 마음을 ‘탐욕 성냄 혼미’ 등으로 덮어 버린다. 가득차게 된다.

이를테면 「염주품念住品」의 법념주法念住 설명에서 보이는 것처럼, 순법관循法觀이란 수행자가 자신의 마음에서 발생한 오개五蓋 등의 현상을 관찰하여 거기에 대해 사유하는 내용으로 등장하는 것과 같다.

어떤 것이 ‘이 안의 법[內法]에 대하여 순법관循法觀에 머물러서, 만일 정근正勤과 정지正知와 정념正念을 갖추면, 세간의 탐애[貪]와 근심[憂]이 제거된다’고 하는가?

‘안의 법[內法]’이라 함은 자신의 상온想蘊과 행온行蘊이 현재 상속(相續) 중에 있고, 이미 얻어서 잃지 않은 것이다. ‘이 안의 법에 대하여 순법관循法觀에’라 함은,

어떤 필추苾芻가 안[內]의 ‘5개(蓋)의 법’에 대하여 관찰해서, 안의 법의 모든 모양을 사유하는 것이니, 안의 탐욕개貪欲蓋가 있는 것에 대하여는 ‘나는 안의 탐욕개貪欲蓋가 있다’라고 사실대로 알고, 안의 탐욕개貪欲蓋가 없는 것에 대하여는, ‘나는 안의 탐욕개貪欲蓋가 없다’라고 사실대로 알며, 또 ‘안의 탐욕개貪欲蓋가 아직 생기지 않은 것은 생기고, 이미 생긴 것은 끊어지며, 끊어지고 나면, 뒤에 다시는 생기지 않는다’고 사실대로 안다.

이와 같이 이 안의 법을 사유할 때에 일어나는 법에 대한 간택과, 나아가 비발사나 가 곧 순내법관循內法觀이며, 또한 법념주法念住라고 한다.¹³⁷⁾

5개(五蓋, pañca āvaranāni)는 마음에 번뇌를 일으켜 지혜를 가리는 ‘덮개’蓋와 같은 것을 말한다. 탐욕이라는 덮개(貪欲蓋), 성냄이라는 덮개(瞋恚蓋), 혼미한 정신이라는 덮개(昏眠蓋), 들뜨거나 후회하는 덮개(掉悔蓋), 의심이라는 덮개(疑蓋) 등의 다섯 가지가 마음에 장애를 일으키고 지혜를 약화시키는 번뇌가 된다는 뜻이다. 법념처 수행에서 자신의 마음속에 일어나는 오개五蓋와 같은 번뇌를 제대로 관찰하여 정근正勤, 정지正知, 정념正念을 고르게 갖추는 노력이 중심이 된다. 이때 오개五蓋와 같이 마음에 장애를 일으키는 현상이 니미타이다. 따라서 니미타는 마음속에 일어나는 장애, 덮개, 번뇌 등에 초점을 맞추어 관찰하는 대상으로 삼는 위파사나 수행의 중심을 이룬다.

‘니미타’는 대상의 모습·속성이면서, 이것을 지각하면 마음에 생기는 표상·인상을 뜻

137) 같은 책(T26, 478b23-c3), “云何於此內法。住循法觀。若具正勤正知正念。除世貪憂。內法者。謂自想蘊行蘊。若在現相續中。已得不失。於此內法。循法觀者。謂有苾芻。於內五蓋法。觀察思惟內法諸相。於有內貪欲蓋。如實知我有內貪欲蓋。於無內貪欲蓋。如實知我無內貪欲蓋。復如實知內貪欲蓋。未生者生。已生者斷。斷已於後不復更生。如是思惟此內法時。所起於法簡擇。乃至毘鉢舍那。是循內法觀。亦名法念住。”

한다. 마음에 생기는 표상은 ‘탐욕 성냄 혼미 후회 의심’ 등의 ‘덮음’蓋을 만들어낸다. 이는 번뇌 집착을 가져오고, 다시 고통의 원인이 된다.

「염주품念住品」에서 사념주四念住 수행을 설명하는 가운데 등장한 니미타는 시각 대상으로서의 성격보다는 점차 내면에서 일어나는 현상에 초점을 맞추는 방식으로 전개되었다. 사물의 모습·속성의 측면보다는, 그것을 인식한 결과인 표상·인상을 중시한다.

「성제품聖諦品」에서는 3전轉 12행상行相을 주제로 삼아 각각에 대해 완전하게 아는 것을 목표로 내세우고 있는데 이때의 행상(行相, 행위의 모습)은 분석적 사유를 펼쳐 사성제四聖諦의 참뜻을 깨닫는 과정¹³⁸으로 등장한다. 곧 행상行相인 니미타는 분석적 사유의 주제가 되는 것이다. 다시 말하면 철학적 사유의 주제로서 니미타의 함의가 확장되어 가는 양상을 보인다. 니미타의 두 뜻이 사물의 모습·속성과 그것을 인식한 표상·인상이다. 속성을 지각한 표상이 바로 철학적 사유의 재료가 되고, 주제가 된다.

* ‘나’를 객관적으로 ‘사물’의 하나로 보자. 그러면 ‘나’는 ‘색 수 상 행 식’이라는 다섯 무더기·덩어리에 불과하다. 이 말 자체가 ‘아집’을 부정하는 말이다. 거기에는 ‘나’라고 할 것이 없다. 집착할 것이 없다.

반대로 외부 사물의 ‘모습-표상’(相)은 늘 내 마음에 ‘욕망, 감정’을 일으킨다. 마음을 가득 채운다. 그래서 사물을 ‘덮어서 가림’(蓋)라 한다.

이것 역시 ‘상(相, 니미타)’ 이론의 연장선이다. 사물의 속성, 내 마음의 표상을 부정할 수는 없다. 그러나 ‘나’라는 사물, 혹은 외부의 사물이 그 ‘속성-표상’에 욕망 감정을 불러일으키는 것은 떨쳐낼 수 있다. 출리出離할 수 있다. - 관찰에 의해서 가능하다. 이 관찰은 명상일 수도 있고, 위빠사나일 수도 있다.

(3) 명상(禪定) 속에서 관찰 - 사랑의 마음의 경우

니미타를 해석하는 또 하나의 흐름은 선정 수행 과정에서 성취하는 경지에 초점을 맞추어 향상의 계기로 삼는 방식에서 볼 수 있다. 이 흐름은 남전 아비달마의 『청정도론』에 나타난 니미타의 뜻 세 가지 중에서 세 번째에 해당한다. 남전의 수행 전통이 북전 아비달마에서도 공통되는 경향이 나타나고 있는 것이다. 특히 「무량품無量品」, 「무색품無色品」, 「수정품修定品」에서 이 경향은 두드러지게 나타난다.

만일 이런 즐거움이 생겼고, 근자에나 또는 일찍이 현재에 제3 정려에 들어가서, 그는 그 즐거운 모양相을 취하여, 이와 같은 마음을 내고, 이러한 말을 하기를 ‘일권대, 모든 유정有情들도 모두 이러이러한 뛰어난 즐거움을 얻게 하소서’라고 한다면, 그의 마음과 말과 뛰어난 견해는 모두 아주 착하고 정묘淨妙하고 수순隨順하며, 나아가 자량資糧이 있으므로 비로소 자심정慈心定の 가행加行이라 하며, 또한 자심정慈心定에 들었다고 할 수 있다. 또 이 선정定 속에서

모든 심心의意·식識을 자慈와 함께 있는 마음이라 하고,

138) 같은 책(T26, 479c23-26). “我於如是四聖諦中。若已三轉十二行相。謂已發生眼智明覺。便能於此天人世間魔梵沙門婆羅門等。解脫出離。已除顛倒。多住心故。亦已如實能自稱言我證無上正等菩提”

모든 사유思와 평등한 사유[等思]와 현전하는 평등한 사유[現前等思]와 이미 한 사유
已思와 마땅히 해야 할 사유當思와

마음과 뜻에서 짓는 업[造心意業]을 慈와 함께 있는 의업意業이라 하며,

모든 마음의 ‘뛰어난 이해’[勝解]로서 이미 낸 뛰어난 이해[已勝解]와 앞으로 낼 뛰
어난 이해[當勝解]를 慈와 함께 있는 뛰어난 이해勝解라 하고,

또 이 선정 속에서 느낌[受]과 생각[想]과 욕欲과 작의作意와 염念과 정定과 지혜(慧)
등을 자慈가 함께 갖춘 모든 법이라 하는 것이니, 이와 같은 모든 법法도 또한 자심
정慈心定の 가행加行이라 하며, 또한 자심정慈心定에 들었다고 이름하게 된다.¹³⁹⁾

인용한 경문은 「무량품無量品」에서 ‘자비로운 마음’(慈心)을 삼매의 경지로 승화시킨
자심정慈心定の 참모습을 설명하는 가운데 나온 구절이다. 여기서 니미타는 즐거운 모
양[相]으로 번역되었는데 원문으로는 락상樂相이다. 사선정四禪定을 닦는 수행자가 제
3선을 성취하여 즐거움을 얻는 경우, 이 즐거움을 대상화하여 자신의 내면에만 머무
르는 즐거움이 아니라, 모든 생명들이 다 즐거움을 얻기를 바라는 마음으로 향상시키
는 경지를 자심정慈心定이라고 말한 것이다.

따라서 니미타는 자신만의 즐거움에 빠져들지 않고 타인과 공유할 수 있는 즐거움
으로 승화시키기 위해 즐거움이라는 마음 현상을 대상화시켜 선정 수행을 닦는 동력
으로 활용된다는 의미를 지닌다.

이와 같은 발상은 「무색품無色品」에서 공무변처정상空無邊處定相(비어서 끝이 없는 곳의
명상의 모습)을 가리킨 대목¹⁴⁰⁾에서도 확인할 수 있다. 이제 사四 무색정無色定(사물이
없는 명상)을 닦는 수행자가 각 단계에서 성취하는 경지에 빠지지 않고, 더 나은 단계
로 나아가는 데는 직전에 성취한 경지를 니미타로 대상화하여 관찰하는 것이다.

「수정품修定品」에서 광명상光明相을 대상화시키는 장면¹⁴¹⁾에서도 성취한 경지를 승화
시키는데 니미타로 활용되고 있음을 살펴볼 수 있다. 이처럼 북전 아비달마는 사유와
수행이라는 양 측면에 모두 ‘대상이자 그 내용’의 뜻으로 ‘니미타’가 나타나고 있다.

니미타는 대상의 모습·속성이며, 그것이 지각된 표상·인상이다. 표상은 사유의 대상
이면서, 마음 수양의 자료이다. 모습·속성은 대상의 측면이고, 표상·인상은 마음의 내
용이다.

139) 같은 책(T26, 486a9-19). “若有此生。近曾現入。第三靜慮。取彼樂相。起如是心。發如是言。願諸
有情。皆得如是如是勝樂。彼心言及勝解。皆是勝善淨妙隨順。乃至資糧。乃可名慈心定加行。亦名入
慈心定。又此定中。諸心意識。名慈俱有心。諸思等思。現前等思。已思當思。造心意業。名慈俱有意
業。諸心勝解。已勝解。當勝解。名慈俱有勝解。又此定中。若受若想。若欲若作意。若念若定。若慧
等。名慈俱有諸法。如是諸法。亦得名慈心定加行。亦名入慈心定”

140) 같은 책(T26, 488c26-489a1). “彼若爾時攝錄自心。令不散亂。馳流餘境。能令一趣。住念一緣。思
惟修習空無邊處定相。如是思惟發動精進。勇健勢猛。熾盛難制。勵意不息。是名空無邊處定加行。亦
名入空無邊處定”

141) 같은 책(T26, 490a19-28). “此火光明。熾盛極熾盛。洞然遍洞然。隨取一種光明相已。審諦思惟解
了觀察勝解堅住。而分別之。彼於爾時。若心散亂。馳流餘境。不能一趣。不能守念。令住一緣。思惟所
取諸光明相齊此未名光明定加行。亦未名入光明定。彼若爾時攝錄自心。令不散亂馳流餘境。能令一
趣。住念一緣。思惟如是諸光明相。如是思惟。發動精進。乃至勵意不息。是名光明定加行。亦名入光明
定”

* ‘속성-표상’(相)에서 ‘욕망 감정’과 같은 수상식(隨相識)을 떨쳐내는(出離) 가장 좋은 방법은 명상 수행이다. 앞의 인용문은 ‘慈心定’을 말하고 있다. “사랑하는 마음 명상”이다. 마음을 비우는 것이 아니라, 마음을 ‘사랑’으로 채우는 것이다. ‘慈悲’는 보살이 중생을 사랑하는 것이다. 그래서 중생을 제도하는 것이다. 그러기 위해서는 “마음 의지 의식” “사유, 이해, 느낌” 등 많은 것들이 필요하다.

관찰법은 ‘속성-표상’에서 ‘욕망 감정’ 등을 떨쳐내는 것이다. 반면 명상 수행은 ‘속성-표상’에 “마음 의지 의식 사유 이해” 등을 붙이는 것이다. 출리出離하고 가행加行하는 정반대의 것이 다 있어야 한다.

내가 대상의 속성을 지각하면 마음에 표상이 생긴다. 이때는 출리出離를 해야 한다. 그리고 나서 눈감고 명상하면서, ‘속성-표상’에 올바른 ‘마음 의지 사유 이해’ 등을 가행加行해야 한다.

3) 『식신 족론』과 『계신 족론』의 사상事相 개념

『아비달마 식신 족론(阿毘達磨 識身 足論 Abhidharma-vijñānakāya-pāda-śāstra)』은 모두 16권 6온蘊으로 되어 있으며, 제바설마提婆設摩가 지은 것을 당唐의 현장玄奘이 한역한 논서다. 이 논서는 설일체유부의 교리에서 제기되는 의식의 문제를 집중적으로 논하고 있다. 구체적으로는 여섯 식신識身の 교설을 중심으로 하여 설일체 유부說一切有部の 교리를 체계적으로 밝힌 저술로 평가할 수 있다.¹⁴²⁾

『아비달마 계신 족론(阿毘達磨 界身 足論 Abhidharma-dhātukāya-pāda-śāstra)』은 3권 2품으로 되어 있으며, 세우世友 존자가 지은 것을 현장이 한역한 논서이다.¹⁴³⁾ 세우 존자는 1~2세기 경 북인도 건타라국 출신으로 학식이 매우 높아 법구, 묘음, 각천과 함께 바사婆沙 4대 논사로 불리고 있다. 그는 나중에 가습미라국에서 카니쉬카 왕이 삼장을 결집했을 때 5백 불교학자의 상좌로 추대되었다. 그의 또 다른 저서로는 『이부異部 종론宗論論』이 있다.

『계신 족론』 「본사품本事品」에서는 인간의 정신 작용을 모두 14 부류로 구분해서 설명하고 있다. 권오민에 따르면, 마음과 마음의 작용에 대한 해석 뿐만 아니라 5위내지 98 수면설隨眠說 등 유부 교학의 기초가 확실한 형태로 나타나고 있다.¹⁴⁴⁾

『식신 족론』과 『계신 족론』에서 ‘상(相, 니미타)’은 공통적으로 ‘특징’이라는 의미로 등장한다. 먼저 『식신 족론』에 나오는 내용을 살펴보자.

142) 전체가 여섯 부분이다. 제1 목건련온(目乾連蘊) - 3세 실유(實有), 법체(法體) 항유론(恒有論)을 토대로 논의를 전개한다. 제2 보특가라운(補特伽羅蘊) - pudgala 蘊에 대해서 성공론(性空論)을 중심으로 논의한다. 제3 인연온(因緣蘊) - 3세(世)의 6식신(識身)과 10종 심(心)에 대해서 말한다. 제4 소연연온(所緣緣蘊) - 6식(識)과 소연연에 대해서 설명한다. 제5 잡온(雜蘊) - 6식신, 12처(處), 18계(界), 12심(心) 등을 분석한다. 제6 성취온(成就蘊) - 12심의 성취와 불성취 등을 논의한다.

143) 책은 「본사품(本事品)」, 「분별품(分別品)」으로 구성된다. 「본사품」은 10대지법(大地法), 10대번뇌(大煩惱), 10소번뇌, 5번뇌, 5견(見), 5촉(觸), 5수근(受根), 5법(法), 6식신(識身), 6촉(觸), 6수(受), 6상(想), 6사(思), 6애(愛)를 다루고, 「분별품」은 상응(相應), 불상응법(不相應法) 등을 설명하였다.

144) 권오민, 『아비달마 불교』, 민족사, 2009, p.33.

(1) 12 연기설을 설명하기를,

애착할 만한 일에 대하여

지혜가 없음으로 말미암아 곧 등탐等貪이 생겨난다.

여기서 지혜가 없음은 곧 ‘무명無明’이요,

등탐等貪은 곧 ‘행行’이며,

일을 요별了別하는 모양이 곧 ‘식識’이요,

식識과 함께 하는 네 가지 온[四蘊]이 곧 ‘명색名色’이며,

명색名色이 의지하는 감각 기관이 곧 ‘6처處’요,

6처處가 화합하는 것이 곧 ‘촉觸’이며,

이 가운데 받아들이는 것이 곧 ‘느낌[受]’이고,

느낌으로 인하여 생기는 기쁨이 곧 ‘애愛’이며,

애愛가 더욱더 광대해지는 것을 곧 ‘취取’라 하고,

미래에 받을 업業을 생겨나게 하는 것을 곧 ‘유有’라 하며,

모든 온蘊이 나타나 생기는 것을 곧 ‘생生’이라 하고,

모든 온蘊이 성숙해진 것을 곧 ‘노老’라고 하며,

모든 온蘊을 버리는 것을 곧 ‘사死’이라 한다.¹⁴⁵⁾

여기서는 12 연기의 각 항목의 개념을 정의하고 있다. 이 가운데 ‘상(相)’과 관련된 구절은 ‘了別事相 即是其識’이다. “事相을 了別한 것이 곧 그 識이다.” “사물의 모습을 구별해서 이해한 것이 그 의식이다.” - 대상 사물의 모습·속성을 지각하면 내 마음에 표상·인상이라는 의식이 생긴다. 이 역시 붓다 이래의 ‘니미타’의 기본적 이해와 같다.

(2) ‘안 이 비 설 신’의 6근 가운데 안식眼識을 설명하기를,

여섯 가지의 식신身識이 있나니, 이른바 안식과 이식·비식·설식·신식·의식이다.

눈과 물질을 반연攀緣하여 안식이 생겨난다. 이와 같은 안식眼識은 모든 물질[色]을 인식하는 것으로서 접촉[觸]도 아니요, 느낌[受]도 아니며, 생각[想]도 아니요, 사랑[思]도 아니다. 인식할 수 있는 형상이 곧 안식이 되기 때문이다.

또 눈과 물질을 반연攀緣하여 안식眼識이 생기고, 이 세 가지가 화합하는 까닭에 접촉이 있다. 이와 같이 눈의 접촉[眼觸]은 모든 색깔(물질)을 접촉하는 것이다. 그것은 받아들임(受 지각)이 아니요, 생각(想)이 아니요, 사유(思)도 아니요, 의식[識]도 아니다. 능히 인식하는 특징[相]이 곧 눈의 접촉이기 때문이다.¹⁴⁶⁾

145) 『阿毘達磨識身論』 권3, 제2 「보특가라온」 율타남송 후(T26, 547a3-9) “於可愛事由無智故。便生等貪。此中無智即是無明。等貪即行。了別事相即是其識。識俱四蘊即是名色。名色依根即是六處。六處和合即是其觸。此中領納即是其受。受生欣喜即是其愛。此愛增廣即名爲取。能生後有業即名有。諸蘊現起則名爲生。諸蘊成熟即名爲老。諸蘊棄捨即名爲死”

146) 같은 책. 제2 「보특가라온」 율타남송 후(T26, 546b15-20). “有六識身。謂眼識耳鼻舌身意識。眼色爲緣生眼識。如是眼識能識諸色。非觸非受非想非思。由能識相是眼識故。又眼色爲緣生眼識。三和合故

이 내용은 여섯 가지 감각 기관으로 받아들인 데이터를 대상으로 이해하는 능력인 육식신(六身識)에 대해 자세하게 설명한 부분 중에서 식상(識相)을 부분만 인용한 것이다. 전체의 대의는 식(識)·촉(觸)·수(受)·상(想)·사(思) 다섯 가지가 서로 조건이 되어 생겨나고 사라지는 양상을 설명하는 것이다.

눈과 그 대상을 조건으로 안식(眼識)이 생긴다. 눈 대상 안식, 세 가지가 결합된 상태를 접촉이라 부른다. 이 접촉으로부터 각각 수(受)·상(想)·사(思)가 더불어 발생하게 된다.

由能觸相 是眼觸 - “相(대상의 속성)을 접촉할 수 있음에 말미암은 것이 ‘눈의 접촉’이다.” 눈은 대상의 속성·모습(相)과 접촉할 수 있다. 이런 접촉을 ‘眼識’이라 한다. 이렇게 접촉하면 마음에 ‘표상·인상’이 생긴다.

이런 이해 역시 붓다 이래의 ‘니미타’ 이론과 같다.

(3) 여섯 마음(6종심)과 3삼매

여섯 가지 마음[六種心]이 있다.

욕계에 속한 것으로서

봄에서 끊어야 할 마음[見所斷心]·수양에서 끊어야 할 마음[修所斷心]과

색계에 속한 것으로서 봄에서 끊어야 할 마음·수양에서 끊어야 할 마음과

무색계에 속한 것으로서 봄에서 끊어야 할 마음·수양에서 끊어야 할 마음이다.¹⁴⁷⁾

올타남 송에서¹⁴⁸⁾ 밝히고 있듯이 「잡온」에서 논하고 있는 첫 번째 주제는 ‘오염(染)’과 ‘인식되는 것(所識)’이니, 인식론과 수행론이 논의의 중심으로 거론되고 있음을 알 수 있다. 여기서 6종심은 크게 욕계, 색계, 무색계에서 각각 견도(見道)와 수도(修道)에 의해 끊어야 할 마음을 가리킨다. 이 수행법들 가운데서 3삼매의 위치는 수도(修道)에 속하는데 삼계에 모두 등장하고 있다. 따라서 3계에 속한 중생은 누구라도 3삼매를 닦아 ‘물들은 오염된 의식’에서 벗어날 수 있다는 취지를 먼저 확인할 수 있다.

“혹 욕계에 속한 것으로서 봄에서 끊어야 할 마음이 반드시 오직 유부무기(有覆無記)의 법(法)과 무부무기(無覆無記)의 법(法)만을 반연하는 일이 있는가?”

“없다.”

“혹 욕계에 속한 수양에서 끊어야 할 마음이 반드시 착한 법만을 반연하는 일이 있는가?”

“있다. 욕계에 속한 공공(空空)·무원(無願無願)과 상응하는 모든 마음이 그것이다.”

“혹 욕계에 속한 수양에서 끊어야 할 마음이 반드시 착하지 못한 법과 유부무기(有

有觸。如是眼觸能觸諸色。非受非想非思非識。由能觸相是眼觸故”

147) 『阿毘達磨識身足論』 권11 제5「雜蘊」(T26, 583b5-7). “有六種心。謂欲界繫見所斷心。修所斷心。色界繫見所斷心。修所斷心。無色界繫見所斷心。修所斷心。”

148) 같은 책. 제5「雜蘊」(T26, 582b22-23). “雜蘊初染次所識。色頗有受心世間。無間緣增斷善染。分見緣界後了別。”

覆無記의 법만을 반연하는 일이 있는가?”

“없다.”

“혹 욕계에 속한 수양에서 끊어야 할 마음이 반드시 무부무기無覆無記의 법만을 반연하는 일이 있는가?”

“있다. 이른바 욕계에 속한 세 가지 식신識身과 욕계에 속한 무상무상無相無相과 상응하는 모든 마음이 그것이다.”¹⁴⁹⁾

3삼매는 ‘공공 삼매, 무원無願 삼매, 무상無相 삼매’이다.

3종 삼매는 “공공 삼매, 무원무원 삼매, 무상무상 삼매”이다.

인용문에서는 욕계의 경우만이 서술되어 있지만 『식신 족론』의 본문에서 6종심 전체에 대한 설명을 모두 고려하면, 3삼매는 공공空空, 무원무원無願無願과 무상무상無相無相의 둘로 나뉜다.

첫째, 3삼매를 이루는 각 삼매의 명칭이 이전과는 달리 겹쳐서 또 하나의 명칭으로 나타난다는 점이 이전의 경론과 달라진 부분이다. 이 내용만으로는 겹쳐있는 3삼매의 뜻을 분명하게 알 수 없지만 수도에 속해 있고 선법善法과 대응하거나 무부무기無覆無記의 법과 대응하게 되는 경우 오염에서 벗어난다는 뜻은 분명하게 설하고 있다.¹⁵⁰⁾

둘째, 공공空空과 무원무원無願無願은 무상무상無相無相과는 달리 선법과 대응하게 되지만 무부무기無覆無記의 법과 대응하지 못한다고 구분하고 있어서 그 경지에 차이를 두고 있는 점에 특징이 있다. 니미타를 겹쳐 만든 무상무상無相無相이라는 개념이 무엇인지를 정확하게 알 수는 없지만, 수도修道, 무부무기無覆無記와 대응하고 있다는 사실에서 다른 수행법보다 훨씬 높은 경지로 존중하고 있는 모습은 분명하게 드러나고 있음을 알 수 있다.

(4) 유루법과 무루법 - 멸진정과 3삼매

“모든 법은 세간이요, 유루有漏 수순隨順이며 유취有取이어서 취온取蘊에 포섭되어, 스스로 안에서 함께 일어나서 생각하며, 가려내어 함께 생겨나며, 그것은 무색계無色계에 속한 것으로서, 오직 성인에게만 있고, 온갖 어리석은 범부나 이생異生과는 함께 하지 않는 것이 있는가?”

“있다. 이른바 멸진정滅盡定이 그것이다.”

“모든 법은 세간이요, 유루有漏 수순隨順이며, 유취有取이어서 취온取蘊에 포섭되어 스스로 안에서 함께 일어나서 생각하고, 가려내어 함께 생겨나니, 그것은 곧 오묘하고 착한 성품으로서, 욕계에 매여 있는 것이며, 반드시 무루법無漏法이 평등하게 간

149) 『阿毘達磨識身足論』 권11 제5 「雜蘊」 (T26, 583b18-24). “頗有欲界繫見所斷心決定唯緣有覆無記法耶, 無覆無記法耶? 曰: 無。頗有欲界繫修所斷心決定唯緣善法耶? 曰: 有, 謂欲界繫空空無願無願相應諸心。頗有欲界繫修所斷心決定唯緣不善法耶、有覆無記法耶? 曰: 無。頗有欲界繫修所斷心決定唯緣無覆無記法耶? 曰: 有, 謂欲界繫三識身, 及欲界繫無相無相相應諸心。”

150) 권오민도 이와 같은 3삼매의 중요성에 대해 다음과 같이 말하고 있다. “이러한 중첩의 세 삼매지는 오로지 불시해탈(不時解脫)의 아라한만이 일으키는 선정으로, 유학과 시해탈(時解脫) 아라한의 경우 아직은 성도에 대해 애착하기 때문이다.” 권오민, 『아비달마 불교』, 민족사, 2009, p.310.

격이 없이[等無間] 생겨나서, 무루법無漏法을 반연攀緣하는 것으로, 오직 성인에게만 있고 온갖 어리석은 범부나 이생異生과는 함께 하지 않는 것이 있는가?”

“있다. 이른바 욕계欲界에 속한 공공空空·무원무원無願無願·무상무상無相無相이 그것이다.”¹⁵¹⁾

여기서는 겹쳐 있는 3삼매가 멸진정滅盡定과 함께 성자만이 갖출 수 있는 경지로 묘사되고 있다. 그런데 멸진정을 서술하고 있는 부분에서는 나오지 않았던 평등, 간격이 없음, 무루법과 대응함 등의 표현이 추가되어 나온다. 이것은 해석하기에 따라서는 겹쳐 있는 3삼매가 멸진정滅盡定보다 더욱 범위가 넓고, 시간적으로도 제약이 없는 뛰어난 수행으로 존중하고 있는 태도라고 말할 수 있는 것이다. 이와 같은 서술을 통해 겹쳐 있는 3삼매라는 개념을 처음으로 제시하여, 무상의 뜻을 더욱 귀중하게 여기고 있는 사과의 틀을 『식신 족론』에서 발견할 수 있다. 이 뜻은 나중에 『구사론』에 가서 체계적인 사고로 나타남이 확인된다.

* (3)과 (4)에는 ‘無相無相’ 삼매를 언급하고 있다. 이 삼매 역시 붓다가 말한 니미타(相)의 ‘대상의 속성, 마음의 표상’이라는 도식에서 벗어난 것은 아니다.

‘無相 삼매’라는 것은 대상의 속성이 마음에 표상으로 들어올 때, 이 과정을 통제하거나, 제한하는 것이다. 無相은 ‘相을 없앴’이다. ‘니미타’를 없애는 것인데, 구체적인 내용은 복잡하다. 無相無相은 相을 철저히 없애는 것이다.

(5) 지혜와 간택

혜慧란 무엇인가? 이른바 법에 대하여 간택簡擇하는 것이니,
가장 지극히 간택[最極簡擇]하고, 지극히 간택[極簡擇]하며,
법에 대하여 아는 모양[法了相]이요,
가까이 아는 모양[近了相]이요, 평등하게 아는 모양[等了相]이며,
뛰어나게 밝아서[聰觀] 통달하며, 자세히 살피고[審察], 결정하고 선택[決擇]하며,
깨닫고[覺], 밝히고[明], 슬기로운 행[慧行]이며, 비발사나毘鉢舍那(위빠사나)이니,
이것을 이름하여 ‘혜慧’라고 한다.¹⁵²⁾

위 인용문은 『계신界身 족론足論』의 「본사품本事品」의 서두에서 지혜에 대해 정의한 내용이다. 이는 지혜를 ‘간택簡擇, 요상了相’ 등으로 규정한 것이다. 여기에서 了相은 ‘相을 了함’이다. 대상의 속성·모습을 지각하는 것이다. 그러면 마음에 표상·인상이 생긴다. 이것이 인식의 시작이다. 지각한 표상에서 ‘간택’을 해야 한다. 그 다음에 ‘聰觀通達, 審察決擇, 覺明慧行’한다. 이것이 지혜의 길이다.

151) 『阿毘達磨識身足論』 권11 제5 「雜蘊」 (T26, 583c29-584a8). “頗有諸法世間有漏隨順有取取蘊所攝, 自內等起思擇等生, 無色界繫, 唯聖者有, 不共一切愚夫異生? 曰: 有, 謂滅盡定。頗有諸法世間有漏隨順有取取蘊所攝, 自內等起思擇等生, 是妙善性, 欲界所繫定無漏法、等無間生緣無漏法, 唯聖者有, 不共一切愚夫異生? 曰: 有, 謂欲界繫空空無願無願無相無相。”

152) 『阿毘達磨識身足論』 권1, 「本事品」 제1(T26, 614c24-26) “慧云何。謂於法簡擇。最極簡擇極簡擇。法了相近了相等了相。聰觀通達。審察決擇。覺明慧行。毘鉢舍那是名慧”

여기서 간택簡擇이란 지혜의 힘에 의거해서 정확한 판단을 일으켜 거짓을 버리고 참됨을 취하는 것을 가리킨다¹⁵³⁾는 뜻이다. 간략하게 말해서 판단력이 지혜라는 의미인 것이다. 이 판단력을 향상시켜 최고의 수준으로 성취한 것을 최극간택最極簡擇이라고 하였다. 그런데 이하의 정의에는 니미타(相)를 붙여서 인식 대상에 대하여 제대로 알아가는 면모(法了相), 있는 그대로에 가깝게 제대로 아는 면모(近了相), 인식대상에 대하여 평등하게 있는 그대로를 제대로 아는 면모(等了相) 등으로 지혜를 서술하고 있다. 이러한 설명에 따르면, 이때의 니미타(相)는 인식 대상을 제대로 아는 모습을 뜻하는데, ‘특징’, ‘면모’라는 말로 번역하여 보면, 뜻이 잘 통하기 때문에, 인용문에서 ‘모양’이라 한 것을 ‘면모’로 해석하였다.

아는 인식 작용을 증장시켜 판단력의 완전한 면모를 추구하는 관점이 드러나는 설명인 것이다. 인용문의 앞 문단에는 삼매에 대한 설명이 있는데, 최극最極, 근주近住, 등주等住 등의 표현으로 삼매의 경지를 서술하면서 니미타라는 말을 덧붙이지 않은 것과 대비를 보인다. 따라서 이 경우의 니미타는 모습, 특징이라는 뜻과 전혀 다르지 않지만 판단력의 수준이 대상을 있는 그대로 참되게 인식할 수 있는 모습을 추구한다는 점에서 면모라는 의미로 이해할 수 있다.

* 이상에서 “12연기설, 6근, 6종심과 3삼매, 유루-무루법과 멸진정, 지혜와 간택”을 살펴보았다. 여기에서 설명하는 ‘상(相 니미타)’는 붓다의 ‘대상의 속성, 주관의 표상’이라는 이론에서 별로 벗어난 것이 없다. 대략 같은 이야기이다.

4) 『아비달마 발지론』과 『아비달마 대비바사론』의 무상無相 삼매三昧 해석

『아비달마阿毘達磨 발지론發智論 (Abhidharma-jñāna-prasthāna-śāstra)』은 기원전 1-2세기경(불멸후 300년경) 가다연니자(迦多衍尼子, Kātyāyanīputra)가 지은 것을 현장玄奘이 20권으로 한역漢譯하였다. 산스크리트본과 티베트본은 전하지 않는다. 가다연니자는 기원전 150~50년 무렵에 활동한 인물로 상좌부에서 설일체유부를 분파시켰다고 전한다. 그는 아비달마를 위주로 하여 제법諸法 유론有論을 주장함으로써 상좌부 안에서 지말분열을 초래하게 되었다는 것이다. 『발지론』은 유부 교학을 전체적으로 조직한 것으로서 전통적으로 발지發智 신론身論으로 불렸다.¹⁵⁴⁾

유부의 가장 중요한 논서로 유부의 근본학설인 삼세실유三世實有 법체항유法體恒有 등의 사상을 기본으로 하여 당대에 논쟁이 되었던 갖가지 문제에 대해 논의하고 있다. 총 2만 5천 계송으로 이루어져 있으며, 잡온雜蘊, 결온結蘊, 지온智蘊, 업온業蘊, 대종온大種蘊, 근온根蘊, 정온定蘊, 견온見蘊 등 8온(蘊: 章)과 44납식(納息: 品)으로 구성되어 있

153) 『불광대사전』, p.6587.

154) 권오민 지음, 『아비달마 불교』 서울, 민족사, 2009, p.34. 足論은 ‘발이 되는 논의’이고, 身論은 ‘몸이 되는 논의’이다. 발이기 때문에 6족론은 여섯 가지 주제를 각각 다루고 있다. 반면 身論은 몸이기 때문에, 족론이 다룬 것을 종합적으로 다루고 있다.

다.¹⁵⁵⁾ 여기서 니미타는 3삼매三昧의 세 번째인 무상삼매를 거론할 때 전면적으로 등장한다. 무상無相 삼매는 잡온雜蘊, 근온根蘊, 정온定蘊, 견온見蘊 등에서 중점적으로 다루어지고 있다. 이 『발지론發智論』의 내용을 자세하게 분석한 것이 『대비바사론大毘婆沙論』이다.

(1) 선취상善取相

『대비바사론大毘婆沙論』은 불멸 후 400년경 인도 쿠샨 왕조의 카니시카왕이 500명의 아라한에게 삼장三藏을 결집하도록 하였는데, 이때 만들어진 논장論藏이 『대비바사론大毘婆沙論』이라 하였다. 현장이 한역한 200권만 현존한다. 『대비바사론大毘婆沙論』은 『발지론』과 마찬가지로 8온으로 분류하고 각 온을 세분하여 총 8온蘊 41납식納息으로 구성되어 있다.

『대비바사론』은 『발지론』의 내용을 상세하게 해설하는 대목이 자주 나타나지만 여러 가지 관점과 해석이 중첩되어 있는 경우도 있다. 앞에서 말한 것처럼 니미타(相) 개념은 3삼매의 무상無相 삼매 설명에서 중점적으로 살펴볼 수 있지만, 『발지론』에는 나오지 않는 개념을 덧붙여 니미타를 설명하는 경우도 발견된다. 사념처四念處의 신념처身念處에 대한 서술, 즉 부정관不淨觀을 닦을 때에 ‘선취상善取相’의 개념으로 등장한다. 선취상善取相이란 무덤가에 널부러져 있는 시체들의 뼈들을 관찰하여 육체에 대한 집착을 경계한다는 취지로 등장하는 말이다.

여기에서 오직 간략함만을 좋아한다 함은 그 수행하는 이가 먼저 무덤 사이로 가서 죽은 시체의 푸른 어혈 등의 모양을 관찰하고, 그 모양을 잘 취한 뒤에는 물러나 한 곳에 앉아서 거듭 그 모양을 관찰한다. 만일 마음이 산란하면서 명료하지 않으면, 다시 무덤 사이로 가서 앞에서와 같이 관찰하며, 그 모양을 잘 취한다. 이와 같이 하여 더 나아가 만일 명료하게 되어 마음이 산란하지 않으면, 빨리 자신이 살고 있는 데로 돌아와서 발을 씻고, 자리를 펴서 결가부좌하고, 몸과 마음을 조적調適하여 모든 개蓋를 여의게 하고는, 먼저 취했던 모양을 기억하여 관찰하면서, 승해의 힘[勝解力]으로써 자기의 몸으로 옮겨와서, 푸른 어혈로부터 시작하여 나아가 골쇄骨瑣까지 이르는 것이다.¹⁵⁶⁾

육체의 온전하지 못한 상태를 시체들의 뼈를 잘 관찰함으로써 부정관을 닦는다는 발상은 『청정도론』을 비롯한 남방불교의 논서에서도 유사한 서술에서 살펴볼 수 있다. 여기서는 다만 발뼈, 복사뼈, 종아리뼈, 무릎뼈, 넓적다리뼈, 볼기뼈, 허리뼈, 척추뼈, 옆구리뼈, 어깨죽지뼈, 팔뚝뼈, 팔꿈치뼈, 팔목뼈, 손뼈, 어깨뼈, 목뼈, 턱뼈, 이뼈,

155) 이지관 편저, 『가산불교대사람』제15권, (서울: 가산불교문화연구원, 2014), p.778.

156) 『阿毘達磨大毘婆沙論』 권제40 7)무의납식無義納息 ②(T27, p.205b14-21), “此中唯樂略者。謂彼行者先往塚間觀察死屍青瘀等相。善取相已退坐一處重觀彼相。若心散亂不明了者。復往塚間如前觀察善取其相。如是乃至若得明了心不散亂速還住處。洗足就座結加趺坐。調適身心令離諸蓋。憶念觀察先所取相。以勝解力移屬自身。始從青瘀乃至骨瑣。

두개골의 순서대로 관찰한다는 서술이 좀더 구체적으로 드러나 있다. 그러나 ‘선취상 善取相’의 뜻을 넘어서서 본격화된 니미타의 뜻은 무상無相 삼매에서 나타난다.

* 善取相은 “모습을 잘 취함”이다. 부정관不淨觀은 “깨끗하지 못 함을 관찰함”이다. 여기에서는 ‘깨끗하지 못함’을 관찰하는 것이 대상의 모습·속성을 잘 취하는 것이라 한다. 대상의 모습은 아름다움 깨끗함도 있을텐데, 굳이 깨끗하지 못함을 관찰한다. 그것이 대상의 모습을 잘 취한 것이다. 왜 그러한가?

“대상의 속성·모습 → 주관의 표상·인상”이 ‘상(相 니미타)이다. 이는 필연적 과정이다. 그런데 이 표상에서 욕심 감정 등이 생긴다. 표상에 그런 것들이 붙지 않게 하려면, 속성·표상의 ‘깨끗하지 못함’을 보라. 부정적인 측면을 잔뜩 관찰하면, 표상을 있는 그대로 받아들일 수 있다. 이는 앞의 『아비달마 법온 족론』 부분에서 설명했다.

(2) 무학無學의 정온定蘊인 무상無相 삼매三昧

無學은 ‘배움이 없음’이 아니라, 더 이상 ‘배울 것이 없음’이다. 최고의 경지이다. 定蘊은 ‘정의 무더기·요소’이다. ‘戒 定 慧’가 승려가 배워야 할 3학學이다. 이 가운데 ‘定’은 ‘일정함, 고정시킴’의 뜻으로, ‘명상’(사마디)을 말한다.

상(相 니미타)은 “대상의 속성 → 마음의 표상”이다. 여기에서 ‘욕망 감정’이 붙으면서 고통이 시작된다. 붙지 못 하게 만드는 방법이 명상이다. 이를 특히 ‘무상無相’ 삼매라고 한다. ‘相을 없애는 삼매’(명상)이다. 없었기 때문에 ‘空’이 된다. 공하기 때문에 ‘원함이 없게’(無願) 된다. - 이것이 세가지 삼매, 즉 3삼매이다.

* 『대비바사론』은 『발지론』의 문장을 문맥에 따라 해석하면서 독자적인 교학을 제시한 것¹⁵⁷⁾으로 평가되고 있다. 그러므로 이하에서는 『발지론』에서 제시한 무상無相 삼매 개념이 『대비바사론』에서 어떤 관점으로 해석되고 있는지를 정밀하고 체계적으로 살펴보는 작업이 필요하다. 먼저 『발지론』에서 3삼매를 제시한 내용을 살펴보자.

무엇을 무학無學의 정온定蘊이라고 하는가?

답한다. 무학의 세 가지 삼마지三摩地로서,

공공 무원無願 무상無相을 말한다.¹⁵⁸⁾

인용문은 『발지론發智論』 「잡온雜蘊」의 「애경납식愛敬納息」에서 3삼매를 제시한 내용이다. 여기서 애경愛敬은 사랑하고 즐거워하며 공경한다는 뜻이다. 불·법·승 삼보와 수행자를 공경하는 것과 같이 공경할만한 대상¹⁵⁹⁾의 모색이 주제가 되는 품인 것이다.

157) 정승석 편저, 『불전해설사전』, 서울, 민족사, 1991. p.74.

158) 『阿毘達磨發智論』, 권제2 「雜蘊」 第一中愛敬納息第四(T26, 923c27-28), “云何無學定蘊。答無學三摩地。謂空無願無相”

159) 같은 책. (T26, 923a18-21), “云何愛敬? 答: 如有一類一一於佛、法、僧、親教軌範, 及餘隨一有智、尊重、同梵行者一一愛樂心悅, 恭敬而住, 若於是處, 有愛及敬, 是謂愛敬”

공경해야 할 대상으로서 3삼매를 거론한 것이 인용문의 내용이니, 바로 3삼매의 위치를 무학無學의 정온定蘊으로 정의한 것이다. 이 말은 아라한이 닦는 선정으로서 갖가지 선정 수행 방법 중에서 최고의 위치에 있다는 규정이므로 3삼매의 중요성을 알 수 있다.

선정[定]의 체는 오직 하나일 뿐이어서 심소법心所法 중 삼마지를 말하는데 어떻게 세 가지 차별을 건립하는가?

답한다. 세 가지의 장애[障]를 근대치近對治하기 때문이다.

공공 삼마지는 유신견有身見을 근대치하고,
 무원無願 삼마지는 계금취戒禁取를 근대치하며,
 무상無相 삼마지는 의疑를 근대치하기 때문이다.¹⁶⁰⁾

질문과 대답으로 구성된 위 내용은 『발지론』에서 정의한 무학無學의 정온定蘊에 대해 『대비바사론』에서 해석한 것이다. 질문하는 사람과 대답하는 사람이 각각 누구인지 확정할 수 없고, 실제의 문답을 그대로 기록한 것이라고 보기 어렵기 때문에, 문답 내용의 사실성에는 의문스러운 점도 있지만, 이하에서는 질문자를 대론자對論者로 호칭하여, 문제를 제기하는 역할 정도로 보기로 한다.

그러나 오백 아라한이 결집한 문헌이라는 점에서, 비록 문답의 설정이 있다고 하더라도, 설일체유부에서 해석하고 있는 무상삼매의 전모는 그대로 드러나는 부분이기 때문에, 문답을 통해 무상 삼매의 해석을 분석하기로 한다.

인용문에서는 3삼매 각각에 차이가 존재하는

첫 번째 근거로서 깨달음의 장애가 되는 유신견有身見 계금취戒禁取 의疑 각각의 특성에 맞추어 다스리는 삼매가 세 가지이기 때문이라는 것이다. 이것을 근대치近對治라고 표현하였다.

아비달마에서 온갖 번뇌의 소멸은 오로지 4제諦에 대한 직접적이고도 즉각적인 통찰에서만 가능하다. 이것을 현관現觀이라고 한다. 여기서는 견도見道와 수도修道 두 가지가 있다. 견도見道란 일찍이 관찰한 적이 없었던 것을 관찰하는 것을 말하는데, 이것에 의해 5견見과 의疑와 같은 이지적 번뇌 즉 미리혹迷理惑(혹은 견혹見惑)이 끊어진다. 수도修道란 견도를 닦은 이후 더욱 증진하여, 그것을 반복적으로 익히는 것(이를 수습修習이라고 한다)으로, 이것에 의해 탐貪·진瞋·만慢과 같은 정의적 번뇌 즉 미사혹迷事惑(혹은 수혹修惑)이 끊어진다.¹⁶¹⁾

『대비바사론』의 해석에 따르면, 장애를 다스리는 역할에 따라 공공 삼매는 유신견有身見, 무원無願 삼매는 계금취戒禁取를 각각 분담(近對治)시키고 있다. 무상無相 삼매가 말아서 다스리는 장애는 의疑라고 하였으니, 무상無相 삼매는 견해와 관련되는 이지적理

160) 『阿毘達磨大毘婆沙論』 卷第三十三, 「雜蘊」 4) 애경납식(T27, p.172a3-7), “云何無學定蘊。答無學三三摩地。謂空無願無相。問定體唯一。謂心所法中三摩地。云何建立三種差別。答以近對治三種障故。謂空三摩地近對治有身見。無願三摩地近對治戒禁取。無相三摩地近對治疑。”

161) 권오민, 『아비달마 불교』, 민족사, 2009, p.223.

智的 번뇌를 다스려 견도見道를 성취하는 수행의 요체가 되는 것이다. 이 해석에 따라 무상無相 삼매의 역할은 눈에 비친 모습인 니미타를 실제 그대로 인지하지 못하는 상황에서부터 발생하는 의혹을 다스리는 수행이 되는 것이다. 그러므로 여기서 말하는 의疑는 성찰의 토대가 될 수 있는 의심을 가리키는 것이 아니고 비친 모습에 따라 진실을 알지 못하고 헤매는 상태를 의미한다.

두 번째는 행상行相의 구별이 있기 때문이라고 하였다.

또 행상行相에 차별이 있기 때문이다. 공空 삼마지는 공空과 비아非我的 두 가지 행상行相을 갖추고 무원 삼마지는 열 가지 행상行相, 즉 고쁨과 비상非常과 집제集諦·도제道諦에서의 각각 네 가지를 갖추고 무상 삼마지는 네 가지 행상行相, 즉 멸제滅諦를 반영하는 네 가지를 갖춘다.¹⁶²⁾

행상(行相, ākāra)의 사전적 정의는 ‘마음에 비친 객관의 모습을 인식하는 작용’ 또는 ‘지각된 대상의 모습’이라고¹⁶³⁾ 한다. 인용문에서 행상은 16가지가 나오는데 이것은 아비달마에서 사성제를 현관現觀하는 과정을 세분한 것이다. 이것은 3전轉12행상行相이 사성제의 중요성을 보여주고 권유하고 성취하는 삼 단계 과정을 중심축으로 하고 있는 것과는 차이가 있는 부분이다. 4제16행상은 곧 “고제苦諦의 비상非常·고쁨·공空·비아非我를 대상으로 하여 일어나는 무루지를 고지苦智라고 하며 집제集諦의 인因·집集·생生·연緣을 대상으로 하여 일어난 무루지를 집지集智라고 하며, 멸제滅諦의 멸滅·정靜·묘妙·리離를 대상으로 하여 일어난 무루지를 멸지滅智라고 하며, 도제道諦의 도道·여如·행行·출出을 대상으로 하여 일어난 무루지를 도지도智라고 한다.”¹⁶⁴⁾는 설명에서 잘 드러난다. 이 가운데 멸제의 네 가지 행상인 멸滅·정靜·묘妙·리離가 바로 무상삼매에 해당한다고 해석한 인용문에 따르면, 무상삼매가 지향하는 바는 비친 모습으로부터 발생하는 괴로움의 소멸(滅), 소멸에서 생겨나는 고요함(靜), 괴로움이 존재하지 않는 뛰어난(妙), 괴로움의 원인으로부터 벗어나(離)야 말로 『대비바사론』 해석의 핵심인 것이다.

3삼매 각각에 차이가 존재하는

세 번째 근거로서 대치對治, 의요意樂, 소연所緣의 삼사三事を 제시한다.

또 세 가지 일[三事] 때문이다. 첫째는 대치對治 때문이요, 둘째는 의요意樂 때문이며, 셋째는 소연所緣 때문이다. 대치 때문에 공 삼마지를 건립하는 것이니 비아의 행상은 아견我見을 대치하고 공의 행상은 아소견我所見을 대치한다. 아견과 아소견에서 처럼 이견已見과 이소견已所見과 5아견我見과 15아소견에 있어서도 그러하다. 또 비아의 행상은 아애我愛를 대치하고 공의 행상은 아소애我所愛를 대치한다. 아애와 아소애

162) 『阿毘達磨大毘婆沙論』 卷第三十三, 「雜蘊」4) 愛敬納息.(T27, p.172a7-10), “復次, 行相別故。謂空三摩地三行相俱, 卽空、非我。無願。三摩地十行相俱, 卽苦、非常, 集、道各四。無相三摩地四行相俱, 卽緣滅四。”

163) 『불광대사전』, p.2556

164) 권오민, 『아비달마 불교』, 민족사, 2009, p.250.

에서처럼 아만我慢과 아소만我所慢에 있어서도 그러하다. 의요 때문에 무원 삼마지를 건립하는 것이니 모든 성현은 의요로 말미암아 유와 성도聖道를 원하지 않는다. 왜냐하면 모든 성현은 의요로 말미암아 유전流轉과 온蘊과 세고世苦를 원치 않기 때문이니 성도는 유전과 온과 세고에 의하는 까닭에 역시 원하지 않는다. 도道를 반영하는 행상行相은 비록 원하지 않는 것이 아니라 하더라도 의요 때문에 무원無願이라는 이름을 붙인 것이다.

【문】 성자聖者是 무엇 때문에 성도聖道를 닦는 것인가?

【답】 열반을 위해서이다. 성도를 제외하고는 다시는 열반을 얻을 수 있는 다른 법이 없기 때문에 그것을 닦아 익히는 것이지 본래 의요는 아니다. 소연 때문에 무상 삼마지를 건립하는 것이니 멸제滅諦 중에는 열 가지 모양[+相]이 없기 때문에 무상無相이라 한다. 즉 5진塵과 남자男와 여인女와 3 유위상有爲相을 열 가지 모양이라 한다. 또 멸제 중에는 상·중·하와 온蘊과 세世의 모양이 없기 때문에 무상이라 하며 멸滅의 네 가지 행상[四行相]은 이것의 소연이기 때문에 무상이라 한다.¹⁶⁵⁾

여기서 삼사三事를 세 가지 일로 풀었는데 3삼매를 각각 닦아 나간다는 뜻으로는 일로 이해할 수 있지만 이 세 가지 삼매를 따로 세우는 근거를 마련하는 뜻을 고려하면 세 가지 현상으로 보아도 좋을 것이다.

공조 삼매는 대치 때문에 공조 삼마지를 건립하는 것이라고 하였다. 곧 ‘나’라는 생각의 빠져있는 견해(我見)와 ‘나의 것’이라는 생각에 집착하는 견해我所見을 5아견我見과 15아소견我所見을 총체적으로 다스리는 수행으로 본 것이다.

무원無願 삼매는 의요意樂 때문에 건립建立한다고 하였다. 마음으로 즐거워하는 대상은 세속에서는 쾌락을 일으키는 원인이지만, 수행의 길에서는 과정에서 얻어지는 하나의 단계나 경지를 위하여 거기에 얽매이지 않음을 지향하는 것이다. 끊임없이 닦아 익히려는 바람 때문에 바라되 바라지 않는다는 말이 성립할 수 있다. 이를 무원無願의 뜻으로 이해할 수 있다.

무상無相 삼매는 소연所緣 때문에 건립한다고 하였다. 멸제滅諦에서는 십상+相이 없기 때문이라는 것이다. 십상+相의 내용은 색·성·향·미·촉의 5진五塵과 남자男子, 여자女子와 색상色相, 심상心相, 비색비심상非色非心相인 3유위상有爲相이다. 이것은 세속에 근거하는 특성들이 사라지기 때문에 멸제의 멸滅·정靜·묘妙·리離가 무상無相 삼매를 수행하는 대상(所緣)이 되는 것이다.

결국 견해를 다스리는 공조 삼매를 시작으로, 바라고 기대하는 마음의 속성을 수행 길로 끊임없이 이어가는 무원無願 삼매를 동력으로 삼아, 마지막 무상無相 삼매에서는

165) 『阿毘達磨大毘婆沙論』 卷第三十三, 「雜蘊」4) 愛敬納息.(T27, p.172a10-27). “復次, 以三事故。一以對治故, 二以意樂故, 三以所緣故。以對治故, 建立空三摩地, 謂非我行相對治我見, 空行相對治我所見。如我見、我所見, 已見、已所見, 五我見、十五我所見亦爾。復次, 非我行相對治我愛, 空行相對治我所愛。如我愛、我所愛, 我慢、我所慢亦爾。以意樂故, 建立無願三摩地。謂諸賢聖由意樂故, 不願有及聖道。所以者何? 以諸賢聖由意樂故, 不願流轉及蘊、世苦, 聖道依流轉及蘊、世苦故, 亦不願。緣道行相雖非不願, 而意樂故, 立無願名。問: 聖者何故修聖道耶? 答: 爲涅槃故。謂除聖道, 更無異法能得涅槃故, 修習之, 非本意樂。以所緣故, 建立無相三摩地, 謂滅諦中無有十相故, 名無相。五塵、男、女、三有爲相, 說名十相。復次, 以滅諦中, 無上、中、下及蘊、世相故, 名無相; 滅四行相此爲所緣故, 名無相。”

괴로움과 번뇌를 일으키는 대상에 대한 관념 자체를 다스려 나가는 의미로 해석할 수 있다.

무상無相 삼매가 등장하는 또 다른 형태는 아라한의 계위 및 갖가지 수행 방법과의 연관성에 대한 논의가 중심을 이루고 있다.

【문】 또한 세존께서 “대목건련大目乾連이여, 저사底沙 범천은 제6 무상주無相住를 설명하지 않는다.”고 말씀하셨다. 무엇을 제6 무상주無相住라고 하는가?

【답】 수신행隨信行·수법행隨法行을 제6 무상주無相住라고 한다. 왜냐 하면, 이 두 가지 무상은 ‘여기에 있다, 저기에 있다.’고 안립安立할 수 없으며, 설명할 수 없기 때문이다. 혹은 고법지인苦法智忍 혹은 고법지, … (이하 생략) … 혹은 도류지인道類智忍의 이러한 무상은 ‘여기에 있다, 저기에 있다’고 안립安立할 수 없으며, 설명할 수 없기 때문에, 제6 무상주無相住라고 하는 것이다.¹⁶⁶⁾

여기서 무상無相에 머무르는 단계를 수신행과 수법행로 정의하고 있다. 무상無相 삼매를 직접적으로 설명하는 내용은 아니지만 무상주無相住의 수행단계로서의 위치를 가리킨 말이기 때문에 무상無相의 의미를 파악하는데 도움이 된다. 수신행과 수법행은 18유학有學과 27현성賢聖의 하나라고¹⁶⁷⁾ 말하지만 여기서는 『발지론』에서 거론한 칠보특가라七補特伽羅 중에서 처음의 두 단계를 가리킨다.

칠보특가라七補特伽羅가 있으니, 수신행隨信行, 수법행隨法行, 신승해信勝解, 견지見至, 신증身證, 해해탈慧解脫, 구해탈俱解脫이다. 수신행隨信行 등은 미상응 등의 사정려四靜慮와 사무색四無色 가운데 몇 가지를 성취하고, 몇 가지를 성취하지 않는가?¹⁶⁸⁾

칠보특가라로 시작하는 이 내용에 대한 『대비바사론』의 해석은 대론자의 질문에 답하는 부분이 중심을 이룬다. 곧 수신행과 수법행을 성취한 수행자는 4선정禪定과 4무색정無色定에서 각각 몇 가지의 덕목을 성취하는가에 대한 대답인 것이다. 이를테면 욕계慾界의 오염으로부터 벗어나 상위에 있는 선정의 덕목을 성취해 가는 양상을 자세하게 분석¹⁶⁹⁾하였다. 이 설명은 색애色愛와 같은 오염을 벗어나는 과정과 상위의 청정을 확보해 나가는 과정을 설명한 것이다. 4선정의 4단계 과정과 4 무색정無色定 가운데 무소유처에 대한 애착에 이르기까지 끊임없이 특정한 단계에서 성취한 경지로 향상해 가는 과정인 것이다. 수신행隨信行과 수법행隨法行의 차이는 수행자의 자질의 차이일 뿐 각 선정의 단계에서 성취하는 덕목은 동일하게 등장하고 있다. 따라서 수

166) 『阿毘達磨發智論』卷第二, 「雜蘊」7) 無義納息 (T26, 926c7-14) “又世尊說。大目乾連。底沙梵天。不說第六無相住者耶。云何名第六無相住者耶。答隨信行。隨法行。名爲第六無相住者。所以者何。此二無相。不可安立。不可施設。在此在彼。若苦法智忍。若苦法智。廣說乃至。若道類智忍。以此無相不可安立不可施設在此在彼。故名第六無相住者。”

167) 『불광대사전』, p.6349 참고

168) 『阿毘達磨發智論』卷18「定蘊」第七中攝納息第三(T26, p.1015b6-8), “七補特伽羅。謂隨信行。隨法行。信勝解。見至。身證。慧解脫。俱解脫。隨信行等。於味相應等四靜慮四無色。幾成就。幾不成就”

169) 『阿毘達磨大毘婆沙論』卷第一百六十八 7. 「定蘊」3) 섭납식(攝納息) ③ (T27, p.849a28-c13) 참조.

신행隨信行과 수법행隨法行으로 자리매김한 무상주無相住는 견도의 단계에 해당하고 선정법으로는 4선정 각 단계와 4무색정無色定的 무소유처정 단계까지 포함된다는 해석으로 이해할 수 있게 된다.

(3) 삼중三重 삼매三昧

3삼매 - 공空 삼매, 무원無願 삼매, 무상無相 삼매

3중 삼매 - 공·공空·空 삼매, 무원·무원無願·無願 삼매, 무상·무상無相·無相삼매

앞의 『식신 족론』 서술에서 처음으로 나왔던 ‘겹쳐 있는 3삼매’는 『대비바사론』에 와서 매우 비중있게 다루어지고 있다. 「잡온雜蘊」1은 「세제일법납식世諦一法納息」이 주제로 나오는데, 여기서 기존의 3삼매가 ‘삼중삼마지三重三摩地’¹⁷⁰⁾라는 이름으로 자세하게 설명되고 있다. 세제世諦 일법一法에 속하는 심心과 심소법心所法の 뛰어난을 설명하면서 다음과 같이 평가하고 있다.

또 이것이 어찌 공·공空·空, 무원·무원無願·無願, 무상·무상無相·無相의 세 가지 삼마지三摩地보다 뛰어나겠는가? 그리고 그것은 오히려 성자의 도[聖道]조차도 싫어하고 미워하거늘 하물며 유루有漏이겠는가? 이 법은 그렇지 못하다.¹⁷¹⁾

세제世諦 일법一法은 유부 아비달마 수행도의 체계에서 사선근四善根的 네 번째 단계에 속하는 것으로서, 비록 세속의 법에서 벗어나지 않았으나 방편도 중에서 최상위에 있고 성자의 대열인 견도위見道位의 바로 아랫 단계이다. 그럼에도 불구하고 중삼重三삼매三昧보다 하위에 속하는 것임을 분명히 하고 있어서 중삼重三 삼매의 수행도로서의 위치를 알 수 있게 해 준다. 또한 “성자의 도조차도 싫어하고 미워한다”는 서술에서 중삼重三 삼매三昧가 공空 삼매를 공하다고 여기고, 무원無願 삼매도 원하지 않으며, 무상無相 삼매라는 인상 즉 니미타를 취하지 않는 뜻을 간접적으로 말해주고 있다. 성자의 도를 싫어한다는 뜻은 궁극의 경지인 불시해탈不時解脫을 이룩한 아라한이 성도를 싫어하고 저버리는 선근善根을 중삼重三 삼매와 상응하는 선근善根¹⁷²⁾이라고 규정한 서술에서도 잘 드러난다.

어떤 것이 무상無相 삼마지이나 하면, 이를테면 어떤 비구가 ‘택멸擇滅은 모두 적정寂靜하다’ 라고 사유하며 ‘이것은 모든 의지[依]를 버린 애愛가 다하고[盡], 여의고[離], 사라진[滅] 열반이다’라고 관하는 것이니, 이와 같이 관할 때의 무간無間에 다시 心心·심소心所의 법을 일으켜 ‘적정하다’라고 사유하면서 ‘비택멸非擇滅도 또한 적정하

170) 『대비바사론』의 본문에서는 ‘三重三摩地’로 표현되고 있지만 ‘三三昧’와 대비하여 ‘三重三昧’로 표기할 것이다.

171) 『阿毘達磨大毘婆沙論』 권3 「잡온雜蘊」1 「세제일법납식世諦一法納息」② (T27, 11b18-20). “又此豈勝空空。無願無願。無相無相。三三摩地。然彼尚能厭惡聖道。況於有漏。此法不爾。”

172) 『아비달마 대비바사론阿毘達磨大毘婆沙論』 권102 「지온智蘊」3 「타심지납식他心智納息」④(T27, 526b10-13). “不時解脫阿羅漢。有厭背聖道善根故不名愛。厭背聖道善根者。謂空空無願無願無相無相三摩地相應善根。”

다'라고 관하며, '이 비택멸非擇滅도 또한 생기는 등의 시끄럽고 뒤섞이는 법이 없기 때문이다'라고 관하는 것이다. (그 비유는 앞에서의 설명과 같다.)¹⁷³⁾

『대비바사론』의 본문에서는 위 인용문을 『시설론施設論』에 나오는 내용이라고 하였지만, 현존하는 『시설론』에서는 이 문단이 나오지 않아 의문이지만, 삼중三重 삼매三昧의 각각에 대해 매우 자세한 설명이 서술되어 있어 주목된다. 여기서 무상무상無相無相의 뜻은 두 가지 단계를 거쳐 설명되고 있다.

첫 번째 단계는 열반은 모든 번뇌가 소멸되어 평온이 완성된 경지라고 사유하는 것이다. 곧 사성제의 진리성은 무루無漏의 지혜에 의해 증득하여, 모든 종류의 의지처에서 벗어났기에, 번뇌와 애착 등이 사라지고 떨어져나가고, 소멸한 열반의 경지라고 사유하는 것이다. 이는 사성제의 이치를 통해 경험 현상에서 궁극의 진리성을 가려내어 파악하는 '택멸擇滅'을 열반과 동의어로 보는 아비달마적 사유방식에 의해서 무상無相 삼매의 의미를 해석한 것이다.

두 번째 단계는 택멸은擇滅 적정하다는 첫 번째 단계의 사유에서 다시 비택멸非擇滅도 적정하다는 뜻을 사유함으로써, 첫 번째 단계에서 성취한 택멸擇滅 적정寂靜인 무상無相의 뜻을 다시 적용시켜 무상無相이라는 진리성을 다시 무상無相으로 보는 사유 방식을 의미하는 것으로 이해할 수 있다.

먼저 무상의 정[無相定]을 일으켜 택멸擇滅을 관하여 적정寂靜하다고 하고, 그 뒤에 무상무상의 정[無相無相定]을 일으켜 무상의 관[無相觀]도 또한 적정하다고 관하는 것이니, 이를테면 적정한 것이 비택멸非擇滅이라고 관하는 것도 또한 적정하며, 세 가지 유위의 모양[三有爲相]은 모두가 적정하기 때문이다.¹⁷⁴⁾

이 설명에 따르면, 무상무상정無相無相定의 뜻이 명확해진다. 공조 삼매三昧가 현상에서 영원불멸의 실체는 없다고 관찰하는 공관空觀을 터득하는 수행이라면 공공空空 삼매三昧는 그 공관空觀마저도 부정하여 공관이라는 개념에 빠지지 않도록 관찰하는 수행을 가리킨다. 무원無願 삼매三昧가 현상에서 영원히 변하지 않는 것을 바라는 마음을 다스리는 수행이라면 무원무원無願無願 삼매三昧는 그 무상관無常觀마저도 무상無常으로 관찰하는 수행을 뜻한다. 이와 마찬가지로 무상無相 삼매三昧는 현상의 모습이나 개념에 사로잡히지 않는 수행이라면 무상무상無相無相 삼매三昧는 무상관無相觀이라는 개념에도 사로잡히지 않는 경지를 카리키는 것이다. 『대비바사론』의 본문에서는 다음과 같은 비유로 무상무상無相無相 삼매가 필요한 뜻을 설명하고 있다.

173) 『阿毘達磨大毘婆沙論』 권105 「智蘊」3 「他心智納息」④(T27, 543b11-15). “云何無相無相三摩地。謂有苾芻思惟擇滅皆是寂靜。觀此棄捨諸依愛盡離滅涅槃。如是觀時無間復起心心所法。思惟寂靜觀非擇滅亦是寂靜。觀此非擇滅亦無生等諛雜法故。喻如前說。”

174) 같은 책, 「智蘊」3 「他心智納息」④(T27, 543b20-23). “先起無相定觀擇滅爲寂靜。後起無相無相定。觀無相觀亦是寂靜。謂觀寂靜者非擇滅亦是寂靜。三有爲相皆寂靜故。”

마치 전다라旃荼羅가 땀나무를 모아놓고, 죽은 시체를 태울 때에, 손에 긴 장대를 가지고 이리저리 뒤적이며, 다 타게 하고 뒤에는, 그 장대까지도 다 태워버리는 것처럼, 이것도 또한 그와 같다.¹⁷⁵⁾

시신을 수습할 때 쓰는 장대의 비유를 통해 무상무상無相無相 삼매에서 개념을 의미하는 니미타가 중첩된 이유를 알 수 있게 된다. 이처럼 삼중三重 삼매의 의미를 중요하게 여기는 사유 방식은 수행도에서 차지하는 위치에 대해 다각적인 논의가 전개되고 있음을 살펴볼 수 있다. 이를테면 아비달마의 수행 계위階位 중에서 이 삼중三重 삼매는 어느 단계에서 증득되는가를 먼저 논의되는 장면이 나타난다. 곧 견도見道, 수도修道, 진지盡智 중에서 하나를 택하여 거기에서 삼중三重 삼매를 성취할 수 있다는 주장이 있음을 말하면서, 『대비바사론』의 관점에 따르면 비비상처를 얻을 때라야 삼중三重 삼매를 증득할 수 있다¹⁷⁶⁾고 한다. 이에 따르면 멸진정滅盡定的 바로 아래 단계에 이르러서야 삼중三重 삼매의 증득이 가능하다는 주장으로서 삼중三重 삼매의 위치를 말해주고 있는 것이다.

욕계의 중삼마지重三摩地는 세 가지 지혜의 뒤에 앞에 나타나 있는 것이니, 이를테면 법지法智와 고지苦智와 멸지滅智이며, 색계·무색계의 중삼마지重三摩地는 세 가지 지혜의 뒤에 앞에 나타나 있는 것이니, 이를테면 유지와 고지와 멸지이다.¹⁷⁷⁾

이 삼중三重 삼매는 네 가지 지혜(四智)를 닦은 뒤에 눈앞에 나타난다고 하였다. 네 가지 지혜란 사성제의 3전 12행상에서 나오는 법지法智, 유지類智, 고지苦智, 멸지滅智를 말한다. 인용문의 설명에 따르면 욕계에서 삼중三重 삼매를 닦을 때에는 법지, 고지, 멸지를 성취한 뒤에 나타나고 색계와 무색계에서는 유지, 고지, 멸지를 성취한 뒤에 나타난다는 것이다. 집지集智와 도지도智가 배제된 것은 무슨 이유 때문인지 알기가 어렵지만 삼계 중에서 어디에 있거나 삼중三重 삼매를 닦음에 의해서 지혜의 성취가 가능하다는 점은 분명하게 말하고 있음을 알 수 있다.

무상無相 삼마지三摩地에는 네 가지 행상[行相]이 있지만 무상무상無相無相 삼마지三摩地에는 오직 정靜의 행상만 있을 뿐이다. 그 까닭은 오직 정靜 행상行相의 성도聖道の 뒤에서만 앞에 나타나 있게 되기 때문이다.¹⁷⁸⁾

175) 『阿毘達磨大毘婆沙論』 권105 「智蘊」3 「他心智納息」④(T27, 543b23-24). “如旃荼羅積集柴木燒死屍時。手執長竿斂撥令盡。後亦燒竿。此亦如是。”

176) 같은 책, 「智蘊」3 「他心智納息」④(T27, 543b25-c2). “問何時得此重三摩地。有作是說。見道中得。如得現觀邊世俗智時亦得此故。或有說者。修道中得。如聖者離染得變化心時亦得此故。復有說者。盡智時得。如盡智時修得三界有漏善根亦得此故。評曰。應作是說若應得此三摩地者。彼離非想非非想處染時。乃得如是重三摩地。”

177) 같은 책, 「智蘊」3 「他心智納息」④(T27, 543c7-9). “欲界重三摩地三智後現在前。諸法苦滅智。色無色界重三摩地三智後現在前 謂類苦滅智。”

178) 같은 책, 「智蘊」3 「他心智納息」④(T27, 544a9-11). “無相三摩地有四行相。無相無相三摩地唯有靜行相。所以者何。唯靜行相聖道後現在前故。”

여기서는 무상無相 삼매와 무상무상無相無相 삼매의 차이에 대해 논하고 있다. 『식신족론』에서 살펴본 것처럼 무상無相 삼매에 의하여 멸滅·정靜·묘妙·리離를 성취하지만, 이 가운데 정靜만이 무상무상無相無相 삼매와 대응하는 것이라고 설명하고 있다. 그 이유를 자세하게 서술하고 있는데, 멸滅에는 비택멸非擇滅과 무상無常 두 가지가 있어서 어느 멸滅을 대상으로 할지를 판단하지 못하기 때문에 제외한다고 하였다. 묘妙는 비택멸이 묘한 법이 아니기 때문에 제외되고, 리離 역시 비택멸非擇滅이 벗어나는 법이 아니기 때문에 제외된다고 하였다. 즉 무상무상無相無相 삼매로 성취하는 비택멸非擇滅의 본질에 따라서 사지 중에서 멸滅, 묘妙, 리離가 여기에 해당하지 않는다는 뜻이다.

* 3삼매는 붓다 이래 초기 불교 이론에서 나온다. 아비달마는 이를 충실히 계승 발전시킨다. 이 삼매는 기본적으로 ‘니미타’(相)의 ‘대상의 속성 → 마음의 표상’이라는 도식에 근거하고 있다. 표상이 생기면 바로 ‘욕망 감정’이 생기고 붙는다. 이 붙음의 과정을 제어하는 것이 바로 3삼매이다. 관련된 내용은 앞에서 이미 많이 설명했다.

5) 『아비달마 구사론』의 무상無相 삼매와 무상무상無相無相 삼매

『아비달마 구사론(Abhidharmakośa-śāstra)』은 아비달마 논서를 대표하는 저서로 알려져 있다. 4세기 무렵 세친(世親, Vasubandhu)이 지은 것을 651년에 당唐의 현장(玄奘 602~664)이 번역하였다. 산스크리트 본과 티베트 본도 현존하고 있다.

불전 해설 사전의 설명에 따르면, 세친은 유부의 교학을 표준으로 삼아 교묘하게 이것을 체계화하면서도, 비평적으로 취급하여 경량부(經量部 Sautrāntika)나 대중부(大眾部 Mahāsāṃghika) 등을 소개하고, 리理에 뛰어난 종宗으로 삼는 입장(理長爲宗)에서 지었다고 한다. 대승의 논서는 유부의 교학을 기초로 하고, 또는 그것을 논파하기 위해 작성된 경우가 많기 때문에, 유부의 교학을 비판적으로 종합한 『구사론』은 대·소승의 사상가들에게 모두 귀중한 자료가 되었다.¹⁷⁹⁾

권오민은 이장위종理長爲宗을 ‘이치에 부합하는 좋은 이론이면, 유부의 학설이든 어느 누구의 교설이든 종의로 삼는다’로 해석하여 작자의 개방적이고도 비평적인 정신이 논 전체에 담겨 있다¹⁸⁰⁾고 평가하였다. ‘구사俱舍’는 산스크리트어 ‘kośa’를 음사音寫한 것으로 우리말로 ‘창고’라는 뜻이다. 『구사론』은 기본적으로 아비달마 7론이나 『대비바사론』을 근거로 하면서도 본문의 구성과 체계는 이전과 다르다고 한다.

제1 「분별계품分別界品」과 제2 「분별근품分別根品」에서 온갖 존재(諸法)의 본질과 작용을 밝힌 다음, 제3 「분별세품分別世品」과 제4 「분별업품分別業品」·제5 「분별수면품分別睡眠品」에서 고타의 실상과 그 원인과 조건이 되는 업業과 번뇌를 밝히고, 다시 제6 「분별현성품分別賢聖品」과 제7 「분별지품分別智品」·제8 「분별정품分別定品」에서 고타의 열반과, 그 원인과 조건이 되는 지혜와 선정에 대해 논설하고 있는 것이다. 마지막에

179) 정승석 편, 『불전해설사전』, p.41.

180) 권오민 지음, 『아비달마 불교』(서울: 도서출판 민족사, 2009년), p.39.

유아론有我論을 비판한 제9 「파집아품 破執我品」을 부록으로 논설하고 있다.¹⁸¹⁾ 『구사론』에서도 니미타는 무상無相 삼매의 의미를 해석하는 부분에서 등장하고 있어 흥미롭다. 이 내용은 「분별정품分別定品」에서 확인할 수 있다.

(1) 십상+相 - 열 가지의 모습

무상無相 삼매지란, 이를테면 멸제滅諦를 소연으로 하는 네 종류의 행상(滅·靜·妙·離)과 상응하는 등지를 말한다. 즉 열반(滅)은 열 가지의 상相을 떠난 것이기 때문에 ‘무상無相’이라고도 이름하는데, 바로 그러한 열반을 소연所緣으로 하는 삼매지도 ‘무상無相’이라고 이름할 수 있는 것이다. 여기서 열 가지 상相이란 무엇인가? 이를테면 색 등의 다섯 가지와 남·여의 두 가지와 세 가지 유위상有爲相을 말한다.¹⁸²⁾

여기서 멸滅·정靜·묘妙·리離를 네 가지 지식의 대상(行相, ākāra)으로 삼고 사성제의 멸제滅諦와 대응하는 삼매로 파악한 대목은 앞서 『대비바사론』에서 설명한 내용과 일치하는 부분이다. 그런데 열 가지 상相을 떠난 것을 무상無相이라고 정의한 부분은 주의해서 보아야 할 내용이다. 유부의 주장인지는 확인하기 어려우나 이전과 달라진 해석으로 등장하고 있기 때문이다. 이 10상相에 대한 유사한 서술은 『아비달마 장현종론阿毘達磨藏顯宗論』에서도 찾아 볼 수 있다.

[온갖] ‘상相’에는 간략히 열 가지가 있으니, 이를테면 색 등의 다섯 가지와 남·여의 두 가지와 세 가지 유위상有爲相을 말한다. 혹은 또한 ‘상(相 nimitta)’이란 바로 원인[因]의 다른 이름으로, 열반은 원인을 갖지 않기 때문에 ‘무상無相’이라고 이름하였다. 혹은 ‘상相’이란 이를테면 상·중·하품의 세간의 온[世蘊]을 말하니, 열반은 이와 다르기 때문에 ‘무상無相’이라 이름한 것이다.¹⁸³⁾

여기서도 밝히고 있는 것처럼 10상相은 색·성·향·미·촉의 다섯과 생상生相·이상異相·멸상滅相 세 가지, 남·녀 두 가지를 합하여 모두 열 가지가 되는 것이다. 주상住相이 빠진 이유는 알 수 없으나 열반을 성취하기 위해 벗어나야 할 열 가지 관념의 뿌리가 된다는 점에서 무상無相 삼매의 수행 내용이라는 사실을 알 수 있다. 앞서 『대비바사론』에서는 3 유위상有爲相을 색상色相, 심상心相, 비색비심상非色非心相으로 말한 내용과 차이를 나타내고 있다.

그런데 이때 상相은 ‘원인’의 뜻이라는 사실을 말하면서 무상無相의 의미를 설명하고 있어서 주목된다. 왜냐하면 니미타의 뜻을 원인으로 해석할 경우 무상無相이란 ‘원인이 없는 것’이 되기 때문이다. 다시 말하면 열반을 성취하면 세간에 속하는 무리가

181) 권오민, 『아비달마 불교』, 민족사, 2009, pp.40-41.

182) 『阿毘達磨俱舍論』 권제28 「分別定品」(T29, 149c19-22). “無相三摩地。謂緣滅諦四種行相相應等持。涅槃離十相。故名無相。緣彼三摩地得無相名。十相者何。謂色等五男女二種三有爲相。”

183) 『阿毘達磨藏顯宗論』 권39 (T29, 971a21-24). “相略有十。謂色等五。男女二種。三有爲相。或復相者。是因異名。涅槃無因故名無相。或相謂世蘊上中。涅槃異彼故名無相。”

되는 원인이 없어진다는 뜻이 되는 것이다. 이것은 니미타가 모습이라는 뜻에서 열반을 성취하여 세속의 원인을 제거한다는 의미로 변모되었다는 사실을 드러내고 있다는 점에서 중요하다고 말할 수 있다.

(2) 중삼重三 삼매

계속해서 『구사론』의 「분별정품」에서는 무상無相 삼매가 중첩된 중삼重三 삼매三昧에 대해서도 논의를 빼놓지 않고 있다. 공공空空 삼마지와 무원무원無願無願 삼마지의 대상은 공공과 비상非常이고 무상무상無相無相 삼마지의 대상은 무상無相 삼매에서 얻은 비택멸非擇滅을 조건으로 하여 정靜을 수행의 내용으로 삼는다¹⁸⁴⁾고 하였다. 이 계승에 대해 다음과 같이 설명한다.

논하여 말하겠다. 이러한 세 가지 등지等持는 앞에서 언급한 공공 삼마지 등을 소연으로 삼아 ‘공공’ 등의 행상行相을 취하기 때문에 ‘공공공공’ 등의 명칭으로 설정하게 된 것이다. … 무상무상無相無相 등지等持는 무학無學의 무상無相 삼마지의 비택멸非擇滅을 소연所緣의 경계로 삼는 것으로, 무루법無漏法에는 택멸擇滅이 존재하지 않기 때문이다. 즉 이는 다만 정靜의 행상行相 만을 취할 뿐 멸滅·묘妙·리離의 행상은 취하지 않으니, 비상멸非常滅과 혼동되기 때문이며, 이는 바로 무기성無記性이기 때문이며, 이계과離繫果가 아니기 때문이다.¹⁸⁵⁾

이 글에서 세친은 무상무상無相無相 삼매에 대해 설명하고 있는데 특히 멸滅·정靜·묘妙·리離라는 네 가지 지식의 대상 중에서 정靜만을 취하는 이유에 대해 강조한다.

첫 번째로 비상멸非常滅과 혼동되기 때문이라고 하였는데, 이것은 무원무원無願無願 삼매의 행상行相과 겹치는 혼동을 피하기 위해서 지적한 것으로 보인다.

두 번째로는 무기성無記性이기 때문이라고 하였으니, 무상무상無相無相 삼매로 성취한 무루법無漏法에는 택멸擇滅이 존재하지 않으므로, 그 본성이 확정되지 않는 점을 말한 것으로 보인다.

세 번째로는 이계과離繫果가 아니기 때문이라 하였는데, 마찬가지로 묶여 있는 상태를 벗어난 결과에 속하지 않는다는 점을 가리킨 것이다. 이렇게 해서 『대비바사론』에서 등장한 삼중三重 삼매는 『구사론』에 이르러 거기에 내재된 무루無漏의 특성을 해석하는데 치중하고 있음을 알 수 있다.

* 이상 두 가지가 『구사론』에 나오는 ‘상(相)’ 개념의 주요한 것이다. 10상과 중삼 삼매 이론은 결국 붓다의 ‘니미타’ 공식에서 벗어나지 않는다. “대상의 속성 - 마음의

184) 『阿毘達磨俱舍論』 권제28 「分別定品」(T29, 149c29-150a4). “契經復說三重等持。一空空。二無願無願。三無相無相。其相云何。頌曰。重二緣無學 取空非常相 後緣無相定 非擇滅爲靜 有漏人不時離上七近分。”

185) 같은 책, 권제28 「分別定品」(T29, 150a5-12). “論曰。此三等持緣前空等取空等相故立空空等名。…無相無相即緣無學無相三摩地非擇滅爲境。以無漏法無擇滅故。但取靜相非滅妙離。濫非常滅故。是無記性故。非離繫果故。”

표상”이 니미타이다. 여기에 욕망 감정이 붙으면서, 고통이 생겨난다. 이 붙는 과정을 제어하고 관리하는 것이 명상이다. 무상(無相) 명상이 그것이다. 삼중 삼매는 그것을 강화시킨 것이다.

4. 아미달마 논서에서 ‘니미타’와 ‘상(相)’ 개념의 특징

아미달마 논서에 나타난 상 개념은 붓다의 ‘니미타’ 공식과 거의 비슷하다. 문제 의식과 이론, 수양론까지도 대략 같다. ‘니미타’라는 개념에서 무상(無相) 삼매가 나온다. 이것을 확장한 것이 3삼매이고, 나아가 삼중 삼매가 된다.

전반적으로 ‘nimitta’, ‘相’을 키워드로 해서 검색을 해 보면, 아미달마 문헌은 ‘수양론’ 부분이 많이 나온다. 불교가 원래 해탈을 추구했고, 그것을 이루기 위한 핵심적인 방법이 ‘니미타’의 통찰이다. 고통이 시작되는 지점이 바로 ‘속성-표상’이라는 ‘니미타’이기 때문이다. 이 지점을 관리하는 것이 ‘명상’이다. 명상은 일단 평소의 인식 지각 과정을 괄호치는 것이다. 그리고 마음 내면에서 ‘표상’을 점검 관리하는 것이기 때문이다.

IV. 대승불교 경론에 나타난 상相과 무상無相

1. 아비달마 불교에서 대승 불교로의 전환

1) 니미타, 락샤나 그리고 표상과 인상

(1) 초기 불교에서 아비달마까지 ‘니미타’ 혹은 ‘相’이 주된 개념이고, ‘대상의 모습·속성’과 ‘주관의 표상·인상’이라는 두 뜻을 다 가지고 있었다. 이 가운데 특히 ‘표상’이라는 뜻을 중시한다. 표상에서부터 욕망 감정이 나타나고, 이것이 고통의 원인이 된다. 이를 제어하기 위해서 ‘相을 없애는 명상’, 즉 무상無相 명상을 해야 한다. 이런 수행론적 관점 때문에 표상이 중요했다.

대승 불교로 넘어가면서, 니미타에서 주관의 ‘표상’보다 대상의 ‘모습 속성’이라는 점을 더 중시하게 된다. 붓다와 아비달마가 감각 지각에 근거한 경험론이라면, 대승은 이성적 사유에 토대를 둔 합리론에 가깝다. 이 세계에 대한 논리적 추론을 하기 때문에, ‘모습 속성’ 개념을 중시한다.

이래서 용수의 『중론』에서는 ‘니미타nimitta’ 개념보다는 ‘락샤나 lakṣaṇa’ 개념을 많이 쓴다. ‘락샤나’는 대상의 속성 특징을 뜻한다. ‘삼법인三法印’의 팔리어는 ‘ti-lakkhana’이다. lakkhana는 ‘法印’, 즉 “사물에 도장 찍혀진 것”이다. 도장이 찍힘, 즉 특징이다.

이는 니미타의 ‘대상의 속성·모습’ 개념과 비슷하다. 이래서 구마라집(鳩摩羅什 Kumārajīva, 344~413)은 ‘니미타’ ‘락샤나’ ‘삼지나’를 모두 ‘相’으로 번역한다. 현장도 니미타와 락샤나를 모두 ‘相’으로 번역한다. 이런 식으로 구별하지 않기 때문에, 한역 불전을 읽는 사람들은 초기 불교에서 대승 불교로 넘어갈 때, 어떤 변화가 일어났는지를 제대로 알아차릴 수 없었다.

(2) 대승 불교를 설명하면, 전반적인 서술 방향은 니미타에서 락샤나로 변해 간다. 둘 다 ‘相’으로 번역하지만, 그 내용이 달라진다. 니미타(인식) → 락샤나(존재), 이런 차이이다. 대상의 ‘속성 모습’은 존재의 측면이다. 반면 표상과 인상은 주관에 있는 인식 내용이다. 인식 작용의 산물이다. ‘니미타’는 이 둘을 다 담고 있었다.

그런데 대승에 오면, 대상의 속성 측면을 강조한다. 이는 존재론, 혹은 형이상학이 된다. 반면 붓다와 아비달마는 대상의 속성이 마음에 표상이 되는 측면, 즉 인식론적 과정을 주목한다. 그래서 ‘무상 삼매’ 등의 수행론을 만든다. 이는 인식론이고, 정확하게는 경험론적 인식론이다.

(3) ‘니미타’는 ‘표상’ 혹은 ‘인상’으로 번역한다. 그런데 서양 철학에서는 이 두 용어는 적대적인 학파였던 합리론과 경험론이 각각 쓰던 용어였다. 따라서 적대적인 용어이다. 그러나 ‘인상’으로 번역하기 어려워서, ‘표상’으로 번역한다. 붓다나 초기 불교는 경험론이다. 그러므로 ‘인상’으로 번역해야 한다. 표상은 안 어울리는 것 같다. 용수는

이론을 부정했다. 유식은 ‘표상’에 가깝다.

* 표상·인상과 관념·개념은 서로 다르다. 감각 지각한 내용이 표상·인상이다. 반면 이성적으로 사유하는 내용은 관념·개념이다. 표상·인상이 마음 안에서 관념·개념으로 사유 작용을 통해서 변화한다. 이는 뒤에서 다시 설명하자.

2) 아비달마 불교 - 설일체 유부와 경량부

붓다의 사상은 아비달마 불교에 의해서 충실히 계승된다. 붓다 사후 인도를 통일한 마우리아 왕조에서 왕성했다. 아쇼카왕 때 아비달마 불교의 주도적인 상좌부가 스리랑카로 전해진다. 그리고 인도에서 이 계열은 사라진다.

뒤에 중앙 아시아에서 서북 인도에 걸쳐서 쿠산 왕조가 성립한다. 이 왕조의 수도 지역이었던 간다라와 캐시미르 지방에서 설일체 유부(說一切有部 Sarvāsti-vāda, Tib., thams cad yod par smra ba)가 왕성했다. 이 학파가 인도 불교의 주류가 된다. 유부를 비판한 경량부(經量部 Sautrāntika)가 유명하다. 혹은 푸드갈라pudgala를 주장했던 독자부(犢子部 Vātsīputriya, Tib., gnas ma bu pa)도 있었다. ‘說一切有’는 “모든 것이 존재한다고 주장함”이란 뜻이다. 이런 주장은 그들의 추론과 이론적 발전에서 나왔다. 經律論의 3장 가운데 이들은 論을 중시했다.

유부를 비판한 경량부는 經을 내세운다. 經量은 ‘경전이라는 지식 원천’을 뜻한다. 現量 - 현재 지각이라는 지식 원천, 比量 - 비교라는 지식 원천. 現量은 감각 지각이고, 比量은 이성적 추론이다.

설일체 유부가 “모든 것의 존재함”을 주장했다면, 경량부는 그것을 부정하고, 일시적 존재만 인정했다. 경험론적이다. 아비달마 불교의 주류였던 설일체유부의 논사들은 6쪽론 등을 만들었다. 이를 종합한 것이 『발지론』이고, 이를 부연한 것이 방대한 『대비파사론』이다. 이를 요점적으로 정리한 책이 『구사론』이다. 이들은 붓다의 이론을 가장 반대하게, 자세하게, 철저하게 설명한 책들이다.

잘 알려져 있는 것처럼, 유식唯識 철학을 정립한 세친(世親 Vasubandhu, 316~396)이 『구사론』의 저자이다. 『구사론』은 유부有部の 사상 체계를 따르고 있지만, 주요 교설을 설명하면서 쟁점이 될 수 있는 부분에서는 유부를 비판하던 경량부經量部の 주장을 일부 수용하였다.

『구사론』은 유부가 보았다기 보다는 대승 불교 쪽에서 유부의 이론을 알기 위해서 본 것 같다. 중국 불교도 붓다의 이론을 체계적으로 이해하기 위해서 그 책을 본다.

* 유부는 과거 현재 미래라는 시간의 존재를 인정한다. 三世實有가 그것이다. 그 시간 속의 사물들은 생멸한다. 사물들은 어떤 근본 요소 혹은 범주로 구성되어 있다. 이를 ‘法體’라고 한다. 법체는 실재로 항상 존재한다. 法體恒有이다. 이 법체들의 결합으로서 사물은 생멸한다.

근본 요소인 “다르마(法體)들만이 궁극적으로 실재한다”고 주장했다. 사물은 “다르마(法體)들의 결합에 의해 임시로 구성된 경험 현상”이다. 그렇기 때문에 사물은 “허구적

이고 관념적인 이미지이다.” 따라서 우리가 일상적으로 체험하는 ‘사람’이나 ‘자동차’와 같은 ‘전체’의 이미지는 임시로 구성된 것이며, 실제 그 자체로서 존재하는 것이 아니고, 그 구성 요소인 다르마(法體)들의 집합에 의해 잠시 형성된 덧없는 심상(心象)일 뿐이라고 한다. 그러므로 존재 현상의 궁극적 요소인 다르마를 찾기 위한 유부(有部) 교학의 노력은 이러한 경험 복합 현상에 대한 정교한 분석에서 시작되었다.¹⁸⁶⁾

유부는 사물과 경험 현상을 분석해서, 최종적으로 5위 75법(다르마)이라는 범주를 건설했다. 이들은 ‘心不相應 行法’을 주장한다. “마음과 서로 대응하지 않고, 행해지는 존재”이다. 마음과 상관없이 존재한다. 법체(法體)가 바로 그런 것이다. 그렇기 때문에 항상 존재하는 것이다. 반대로 말하면, 마음이 지각 인식하는 것들은 모두 항상 변한다.

유부는 대상 사물의 근본적 존재(法體)에 근거하므로 과거·현재·미래가 존재한다고 주장한다. 경량부는 ‘나’에 근거한다. ‘나’는 언제나 ‘현재’라는 순간에 존재하며, 인식을 한다. 나의 인식을 근거로 볼 때, ‘심불상응행법’은 존재하지 않는다. 아니, 인식으로 그 존재를 확인할 수 없다. 그래서 5위 75법을 부정한다.

경량부는 표상하는, 인식하는 ‘나’만 실재한다. ‘나’의 실재에 근거해서 세계를 인식한다. 이렇기 때문에, 지수화풍의 4대도 객관적으로 존재하는 것이 아니라, 내가 그렇게 인식하는 것이다. 身 口 意의 3업에 대해서도, 유부는 身과 口는 물질이고, 意는 마음의 작용이라 한다. 그러나 경량부는 이 셋 역시 심소법(心所法)이라 한다. 유부는 범주 쪽에, 경량부는 인식된 표상 쪽에 초점을 둔다.

이렇기 때문에 경량부는 유식 불교와 비슷하다. 또한 독자부의 푸드갈라는 유식의 8식 알라야식과 유사점이 있다.

3) 대승 불교, 중관(中觀) 학파의 발생

(1) 일반적으로 대승 불교의 탄생은 개인의 해탈보다는 대중들의 구제를 중시하는 종교적 관점의 변화로 이해되고 있다. ‘大乘(Mahāyāna)’은 ‘큰 수레’이다. 보살이 중생을 큰 수레에 태워서 해탈로 간다. 보살이 이렇게 하는 것은 자비(慈悲 사랑) 때문이다. 수레는 수단이다. 이는 지혜를 비유한 것이다. 보통 공썬을 깨달은 반야 지혜라 한다.

이는 널리 알려진 이야기이다. 그러나 반야 지혜라는 것이 과연 중생을 무더기로 제도하는 ‘큰 수레’가 될 수 있느냐는 것이다. 일반적으로 붓다나 아비달마 교학보다 중관 유식 불교가 더 이해하기 어렵다. 절대로 중생 친화적 이론이 아니다. 어떻게 보면 ‘큰 수레’라는 말은 사실에 맞지 않다.

붓다의 초기 불교는 해탈을 성취하기 위해 계(戒)·정(定)·혜(慧) 삼학의 실천 수행을 중시했다. 아비달마 불교는 부처님이 열반에 드신 후 그의 가르침을 교학으로 체계화시키는 데 중점을 두었다. 이와는 성격을 달리 하는 불교의 새로운 흐름이 나타난다. 그

186) 박창환, 「세친-체화된 마음」, 『마음과 철학(불교편)』 (서울: 서울대학교 철학사상연구소 엮음, 서울대학교출판문화원), p.93.

것이 대승 불교이다.

대승은 그 이전 이론을 소승(小乘 Hinayāna 작은 수레)이라 비난한다. 자신만 해탈하려는 이론이라는 것이다. 작은 수레에 자신만 태우는 것이다. - 아비달마 이론은 붓다의 가르침을 체계화했기 때문에, 대승의 이런 주장은 붓다에 대한 정면 도전이다. 붓다를 소승이라 낙인 찍은 것이다.

(2) 붓다와 아비달마는 기본적으로 경험론이다. 내가 감각으로 지각한 내용에 근거해서 교학을 건설했다. 5온 6근 6입 12처 18계 등이 다 그렇다. 대상의 ‘속성·모습’을 내가 지각할 때, 내 마음에 ‘표상·인상’이 생긴다. 이는 이 표상들의 분석 분류 종합이다. ‘속성·표상’을 니미타(nimitta)라고 한다.

대승 불교는 기본적으로 합리론으로 분류할 수 있다. 마음은 이성과 감성으로 이루어져 있다. 붓다와 아비달마가 감성, 즉 감각 경험에 근거한다면, 대승 불교에 이성적 사유, 논리적 추론에 근거한다.

원래 붓다는 이성적 사유에 근거했던 우파니샤드의 ‘브라만-아트만’ 이론을 부정하고, 감각 경험에 근거해서 ‘5온’ 등을 주장했다. 그는 철저히 경험론자였다. 그런데 대승 불교는 다시 붓다의 경험론을 부정하고, 이성적 사유로 넘어간다. 그러면서 아트만을 연상시키는 알라야식을 주장한다.

용수의 중관 철학을 잘 보여주는 『중론』은 이성적 사유, 논리적 분석의 끝판왕이다. 8불 중도(中道)나 4구 부정, 반야 지혜 이론 등이 다 그렇다. 유식의 8식 알라야식은 감각 지각되지 않는다. 1-7식은 지각된다. 8식은 어떻게 그 존재를 증명할 수 있는가? 이성적 사유, 논리적 추론에 의해서 증명한다. 이는 붓다의 경험론과 극명하게 대조가 된다. 붓다는 경험되지 않는 것은 부정했다. ‘브라만-아트만’이 부정된다.

인식 ; 대상 사물의 ‘속성 모습’ → 마음에 지각되면 ‘표상 인상’ → 관념 개념

‘표상과 인상’(니미타)은 경험론의 기본적 재료가 된다. 반면 이성적 사유의 재료는 ‘관념과 개념’이다. 관념들을 연결시키는 일반적인 방법이 바로 ‘형식 논리학’의 3단 논법이다. “모든 사람은 죽는다, 소크라테스는 사람이다. 고로 소크라테스는 죽는다”라는 3단 논법은 ‘사람, 소크라테스, 죽음’이라는 세 가지 관념을 연결시키는 것이다.

여기에서 ‘사람, 소크라테스, 죽음’은 나의 ‘표상 인상’이 아니다. 객관적인 어떤 대상들이다. 논리적 추론의 대상이 되는 이런 관념은 대상에 속한다. 그래서 ‘관념 개념’은 대상 사물의 ‘속성 모습’과 연결이 된다.

대승 불교는 중관이던 유식이던 간에 주관의 ‘표상 인상’에 근거하지 않는다. 오히려 객관 사물의 ‘속성 모습’을 이성적 사유의 대상으로 삼는다. 그래서 대상의 ‘속성 모습’을 ‘상相’이라 하며, 이 ‘相’은 ‘락샤나’ 개념에 가깝다.

아비달마와 대승의 차이를 경험론과 합리론(이성론)으로 본다면, 전자는 니미타를, 후자는 락샤나를 중심으로 이론을 전개한다.

(3) 대승 불교는 철학적으로는 ‘존재(dharma 法體)의 분석’에 치중하여 만들어 낸 아비달마 불교의 사상 체계에 대한 비판에서 시작된 것으로 볼 수 있다.

이 다르마(法體, 혹은 가르침)에 대해 적극적으로 비판을 가한 쪽은 『반야경』을 신봉하는 무리들이라고 할 수 있다. 그들의 주장에 따르면 아비달마 불교는 흩어져 있는 부처님의 가르침을 보존하고 정리하는 데는 기여를 했지만, 부처님께서 애초에 가르쳤던 근본 취지를 망각했다고 한다.

초기 불교가 주창했던 무상無常·고쁨·무아無我是 실존적 자유로움을 실현하기 위해서 필요한 가르침이었는데, 아비달마 불교 시대에서는 존재 속에서 무상·고·무아를 하나의 법칙으로 발견하고 증명하려는 태도를 견지하면서 번잡한 교의教義 체계를 양산했다는 비판이다.

『반야경』을 편찬한 사람들은 진정한 열반의 경지에는 그 어떤 것도 존재하지 않는데 심지어 부처님의 교법조차 존재하지 않는다고 하였다. 이것은 ‘자아는 없지만, 교법은 실재한다’(我空法有)는 입장을 취했던 아비달마 불교와 달리 ‘자아도 없지만, 교법도 실재하지 않는다’(我空法空)는 관점에 서는 것으로서 바로 부처님의 궁극적 가르침이라고 생각하였다. 한마디로 모든 것은 텅 비어 있다는 공췌의 논리를 전면내세운 것이다.¹⁸⁷⁾

(4) 김성철의 이런 설명은 일반적으로 알려진 이론이다. 그러나 문제가 많다.

소승은 ‘존재’가 아니라, ‘속성 모습 - 표상 인상’(니미타)을 인식 대상으로 삼는다. 또한 붓다의 교법(가르침)을 부정하는 승려도 가능한가? 용수는 붓다의 가르침을 부정하지 않는다. 설일체유부 등의 이론을 비판 부정할 따름이다.

김성철은 ‘法’을 ‘교법’이라 했지만, 실제로는 ‘대상 사물’을 가리킨다. 그리고 사물에 대한 붓다의 가르침이기도 하다. 我와 法은 주관과 객관, 나와 대상의 쌍이다.

dharma는 法으로 번역된다. 그 뜻은 넷이다. ① 존재(자), 사물. ② 존재에 대한 붓다의 이론, ③ 이론에서 나온 가르침, 교법. ④ 붓다의 가르침은 진리이다. 佛法.

我空·法有은 我와 法을 대립시킨 것이다. 我是 주관 자아. 法은 대상 객관 존재이다. 나(주관)와 교법이 서로 대립되는 것이 아니다. 교법은 존재자에 대한 이론이다. 대립되는 것은 나와 대상 사물(法)이다.

我空·法有를 ‘나-대상’의 대립으로 본다면, 이는 설일체유부의 이론이다. 그들은 붓다의 무아설에 충실했다. 我空을 주장한다. 그러나 대상 사물의 범주, 즉 법체(法體)는 3세에 걸쳐서 실재로 존재한다. 이를 5위 75법으로 분류한다.

我空·法有는 다르게 보자면, 용수의 이론도 그렇다. 「중론」을 보면, 그는 ‘常斷, 生·滅, 一·異, 出·來’의 8가지 관념, 혹은 이론을 부정한다. 관념과 이론은 마음이 생산한다. 따라서 관념 이론의 부정은 마음의 존재를 부정함이다. 我空이다. 그러나 용수는 대상의 존재를 부정한 적은 없다. 法有이다.

반면 유식은 8식 알라야식의 존재를 인정한다. 그리고 그 씨앗이 현상으로 나타난다. 나의 바탕에 있는 8식은 我有이다. 현상은 씨앗이 드러난 것이므로 法空이다. 유

187) 金星喆, 『중론, 논리로부터의 해탈 논리에 의한 해탈』, 불교시대사, 2004, pp.20-21.

식은 我有·法空이다. 따라서 용수는 반대인 我空·法有이다.

용수는 ‘인연 거래 육정 오음 육종’ 등의 관념 범주들을 부정한다. 이런 범주는 어디에 있는 것인가? 우리 마음에 있다. 그것들의 부정은 내 마음의 구조를 부정하는 것이다. 我空이다.

용수는 대상 사물 자체에 대해서는 말하지 않는다. 그리고 저런 관념 범주를 가지고 대상을 파악하려 하지 말라고 한다. 그럼 무엇으로 대상을 파악하는가? 반야 prajna 지혜로 파악하라. 이 지혜는 유부의 범주적 인식과 반대이다. 있는 그대로를 통째로 직관 통찰하기가 반야 지혜이다. 반야 지혜를 제시하는 이유는 대상 사물이 존재하기 때문이다. 즉 法有이다. 반야 지혜의 인식은 대상 자체이다. 인식 대상이 없는 지혜는 없다.

문제는 ‘반야 지혜’의 존재를 어떻게 증명하는가? 대상의 속성 모습을 지각한 표상 인상(니미타)의 존재는 누구나 언제나 안다. 그러나 반야 지혜는 용수가 제시한 것이다. 누구나 가진 것도 아니다. 결국 반야 지혜의 존재는 이성적 추론으로 증명한 것이다. 「중론」에서 기존의 이론들을 부정하고, 그 논리적 결과로 반야 지혜를 주장한다. 실제로 이런 지혜가 존재하는가? 믿는 자에게는 존재한다.

결론. 용수는 我空·法有이다. 이는 형식적으로 설일체유부의 我空·法有와 같다.

(5) 이러한 입장을 철학적 체계로 성립시킨 인물이 용수龍樹인데 그가 주창한 체계를 중관中觀 사상이라고 부른다. 범주론에 해당하는 아비달마 불교를 비판하면서 그들의 존재론에서 발견되는 허구와 논리적 오류를 밝히는데 집중한 것이다. 이와 같은 오류는 대부분 흑백 논리와 같은 이분법적 사고의 치우친 결과로 나타난다는 것이 용수의 생각이다. 따라서 그는 이분법에 빠지지 않는 균형적 시각으로서 중도(中道 가운데의 길)의 중요성을 강조하였다. 그래서 그의 철학을 중관中觀(가운데를 봄)이라고 불렀다.

‘中觀’은 무슨 말인가?

㉠ ‘가운데가 보인다’ 양극단의 중간은 ‘가운데’이다. ‘가운데’는 ‘알맞음’이다. 양극단은 과불급이다. 알맞지 않음이다. 양극단을 부정하고, 가운데·알맞음을 취한다. 가운데는 ‘있는 그대로’이다. 양극단은 있는 그대로의 모습이 아니기 때문이다.

㉡ ‘말로 할 수 있는 것’은 양극단이다. 斷의 견해와 常의 견해는 말로 표현할 수 있다. 왜냐하면 양쪽이니까. ‘날말’을 붙이는 기준, 혹은 논리적 조건은 ‘모순’에 근거한 배중율이다. A와 ~A가 구분됨에 근거해서 날말을 만든다. ‘홍종욱’이라는 이름을 붙일 수 있는 이유는? ‘홍종욱’(A)과 ‘홍종욱 아닌 것’(~A)이 구분되기 때문이다. 구분되지 않으면, 이름을 붙일 수 없다. 양극단은 이렇게 A와 ~A로 나뉘는 것이다.

㉢ 중간은 양극단이 없으면서, 동시에 조금씩 있는 것이다. 이래서 ‘중간’은 이름 붙일 수 없다. 용수가 말하는 ‘中觀’은 ‘말로 할 없다’, ‘이론으로 나타낼 수 없다’ - 이런 뜻이다. 이래서 용수는 말로 나타내는 모든 이론을 비판 부정한다.

㉣ 이름붙일 수 없기 때문에 ‘空’이라 한다. ‘비어 있음’이다. ‘空’이라 해서 ‘없는 것’이 아니다. 단지 이름 붙일 수 없는 것이다. 중관(中觀 가운데를 봄) 사상의 결론은 공

(空)이다. 쏘이기 때문에 이름을 붙일 수 없다. 그러면 사람들이 어떻게 말하고, 생활할 수 있는가? 임시로(假) 이름을 붙인다. 이름은 수단 방편에 불과하다. 이래서 용수는 진리를 돌로 나눈다. 쏘에 근거한 것은 ‘참된 진리’(眞諦)라 하고, 이름에 근거한 이론을 ‘세속의 진리’(俗諦)라 한다.

(6) 또 하나의 새로운 사상적 경향은 용수의 공소 사상을 비판하면서 등장한 유식唯識이다. 유식唯識이라는 말은 인간을 중심으로 볼 때, 외부에 존재하는 객관 대상은 인간의 마음과 분리해서 존재할 수 없다는 뜻이다. 흔히 유식唯識은 미륵, 무착, 세친에 의해 체계화되었다고 알려져 있다.

4) 자성自性 - 용수의 핵심 용어

(1) 이렇게 보면 용수의 중관과 세친의 유식은 공통적으로 아비달마 사상 체계에서 등장하는 자성自性 개념과 관련이 있음을 알 수 있다. 개별적인 한 존재가 가진, 다른 존재와 구별되는 자신만의 고유한 성질을 ‘자성自性’이라고 정의할 경우, 붓다의 무상無常의 가르침과 충돌하기 때문에 이 문제를 둘러싸고 수많은 논쟁이 있었을 것이다. 본래 자성自性 개념은 초기 경전에 수록된 다양한 교설을 설일체유부에서 분석하는 과정에서 생겨난 분류의 개념적 기준이었다고 한다.

이후 아비달마 교학이 발전하면서 단순한 분류의 범주에서 벗어나서 모든 존재 현상의 본질을 규명하기 위한 철학적 개념으로까지 진화하게 된 것이다. 특히 『대비바사론』에서 ‘자성自性’이란 개념은 이 자성을 보유한 특정 존재 현상(다르마)을 다른 물리·심리 현상과 구별시켜 주는 ‘그 존재 특유의 고유한 인지적 특징(行相, ākāra)’이란 의미로 이해된다고 하였다.¹⁸⁸⁾

용수는 아비달마 교학의 핵심인 설일체 유부 사상의 핵심을 ‘자성’으로 보았다. 자성을 깨뜨림으로써, 유부의 철학을 부순다. 자성自性を 부수고, 공소를 제시한다. 이 공소 개념에 근거해서 세계와 인간을 정합적으로 설명하는 체계를 유식唯識 불교가 만들었다.

(2) 자성과 니미타(표상) 개념은 별로 연관이 안 된다.

‘自性’은 산스크리트어인 sva-bhava의 번역이고, 영어로는 ‘self being’이다. “스스로 존재하는 것”이다. ‘自性’은 ‘스스로의 본성’이라는 뜻이다.

“스스로 존재하는 것”은 반대로 말하자면, 존재하기 위해서 타자의 도움이 필요 없는 것이다. 그 자신만으로 존재한다. - 이는 연기설을 부정하는 것이다. 연기(緣起 말미암아 일어남)설은 어떤 존재도 그 자체로 홀로 존재하지 못 한다는 이론이다. 사물들은 언제나 서로 의존하고, 서로 말미암으며, 원인-결과로 존재한다.

‘자성自性’과 공소 개념을 어디에 적용하느냐의 차이가 중요하다.

① 용수의 중관학파는 ‘관념 범주’에 적용한다. 5위 75법이 그 대상이다. 관념적 범주는 ‘자성’을 인정하고, 그 위에 세워지는 것이다. 따라서 자성을 부정하면, 관념과

188) 박창환, 위의 책, p.93-94.

범주가 부정된다. 『중론』의 핵심 내용이 바로 자성 부정을 통해서 기존 이론들을 논파하는 것이다. 파사현정(破邪顯正)이다.

『중론』의 논의를 따르다 보면, 모든 이론의 부정으로 간다. 이론은 말로 이루어져 있다. 말은 그 안에 ‘자성’이 있다. 예컨대 현실의 ‘홍종옥’은 늘 변하고 있다. 그러나 ‘홍종옥’이라는 말은 어떤 불변의 것에 대한 것이다. 그 불변의 것이 ‘자성’이다. 홍종옥 안에 ‘자성’이 있는가? 이런 ‘자성’은 플라톤의 이데아와 거의 같은 개념이다.

② 유식학파는 자성自性を 대상 사물에 적용한다. 대상 사물은 자성自성이 없다. 비어 있다(空). 따라서 법공法空이다. 반대로 아유我有이다. 8식 알라야식이 대상을 만들어 낸다. 8식을 가지고 있는 ‘나’의 존재는 확실하다.

대상 사물의 자성自性 부정은 실체 부정으로 나타난다. ‘사물=실체+속성’이라 한다면, 사물의 실체를 부정하고, 오직 속성만 인정한다. 그 속성은 8식의 씨앗이 만들어 낸다.

여기에는 문제가 있다. 법공法空은 대상 사물(法)의 자성을 부정함이다. 이는 대상 사물들의 인과 관계, 혹은 연기緣起를 부정하는 것이 된다. 속성들만 존재하고, 속성들은 8식의 씨앗이 드러남이다. 따라서 속성들 사이의 연기, 인과 관계는 성립하지 않는다. 이래서 현상을 환상으로 만드는 것이다. 그렇기 때문에 현상을 쉽게 초월할 수 있다. 이 초월을 해탈로 본다.

중관과 유식은 자성自性和 공空, 아공-법공을 대립적으로 파악해서 서로 다른 자락을 잡은 것이다. 아래에서는 먼저 중관 사상의 원류인 반야경에 서술된 ‘상相’ 개념을 다룰 것이다.

2. 『반야경 般若經』과 상相

『반야경』으로서 가장 잘 정비된 것은 현장이 번역한 『대 반야 바라밀다 경 大般若波羅蜜多經』 600권이다. 그러나 초기부터 방대하게 했던 것은 아니며, 작은 분량의 경전이 몇 권 존재했던 것이 나중에 모여서 『대반야경』 600권으로 된 것이라고 한다. 이 외에도 반야경에 속하는 경전으로는 『소품小品 반야경 般若經』, 『광찬光讚 반야경 般若經』, 『금강金剛 반야般若 바라밀다경 波羅蜜多經』, 『이취異趣 반야경 般若經』 등이 있다. 그리고 『대반야경』의 사상을 체계적으로 해설한 용수의 『대지도론 大智度論』에서 반야 사상의 정수를 살펴볼 수 있다.

1) 상相 개념의 변화 - 니미타에서 락샤나로

이들 반야경의 본문에 나오는 ‘상相’은 초기 불교 경전이나 아비달마 문헌과는 달리 ‘nimitta’가 아닌 경우가 많다.

예를 들어 색즉시공色卽是空으로 잘 알려져 있는 『반야般若 심경心經』에서 ‘실체(自性)가 없음[空]’을 총체적으로 표현하고 있는 ‘是諸法空相’(“이는 모든 사물의 비어 있는 모습”,

sarva-dharmāḥ śūṅyatā-lakṣaṇā)에서 ‘상相’에 해당하는 말은 ‘nimitta’가 아니라 ‘lakṣaṇa’이다.¹⁸⁹⁾ ‘lakṣaṇa’는 팔리어로 ‘lakkhaṇa’인데 서론에서 살펴본 것처럼 이 말의 뜻은 ‘표시 표식’(sign, mark)으로서 ‘니미타’의 뜻과 다르지 않다. 표시나 표식은 ‘특징’이다. 특징이므로 그것을 나타내는 표시·표식이 될 수 있다. ‘특징’은 그 사물이 가진 모습이다. “표시·표식 - 특징 - 모습 - 속성”, 이는 니미타가 가진 뜻이며, 동시에 락샤나도 가진 뜻이다.

사전의 설명에 따르면, ‘표시’는 ‘신체상의 표시’(mark on the body)¹⁹⁰⁾를 가리킨다. 부처님의 신체에 있는 서른두 가지 특징을 가리키는 개념인 ‘32상相’에서 상(相 lakṣaṇa)에 해당하는 말이다. 따라서 ‘lakkhaṇa’가 비록 유사한 뜻이라 하더라도 ‘니미타’ 개념은 아니므로 반야경에 나오는 상相을 ‘니미타’로 간주할 수는 없다.

『반야 심경』은 色 受 想 行 識의 5온의 부정이다. - 이 중 色만 공췌이라 말하고, 受 想 行 識의 공췌은 묻어간다. 왜 꼭 짚어서 5온을 부정한 이유는 무엇인가? 5온이 곧 ‘我’이기 때문이다. 붓다가 ‘나’를 다섯 무더기(五蘊)으로 설명했는데, 아비달마 불교가 이를 올바르게 이해하지 못 했다는 것이다.

또한 『금강경』에서 ‘若見諸相非相’(“만약 모든 상相이 상相이 아님을 본다면”)의 상相이나 “아상我相(‘나’라는 모습·개념), 인상人相(‘사람’이라는 모습·개념), 중생상衆生相(‘중생’의 모습·개념), 수자상壽者相(오래 사는 자의 모습·개념)”의 상相의 원어도 ‘nimitta’가 아니라 오온의 상想인 ‘saṃjñā’(생각 개념)이다. saṃjñā는 대상의 특징을 가리키는 ‘개념’이다. 개념을 가지고 우리는 사유와 추론을 한다. saṃjñā를 ‘생각想’, 혹은 ‘개념 관념’으로 보아야 한다.

붓다와 아비달마는 “사물의 모습·속성 → 마음의 표상·인상”으로 연결시킨다. 이것이 ‘니미타’이다. 반면 대승에서는 “사물의 모습·속성 → 마음의 개념·관념”으로 연결시킨다. 이것이 ‘saṃjñā’이며, ‘lakṣaṇa’이다.

산스크리트어는 이렇게 다른데, 구마라집은 nimitta lakṣaṇa saṃjñā를 모두 ‘상’으로 번역한다. 그래서 많은 사실을 덮어 가리게 되고, 소송과 대승의 차이를 지운다.

그러므로 반야경 계열의 경전과 용수의 중관 사상을 설명하고 있는 부분에서 등장하는 상相은 지금까지 살펴보았던 니미타 이론과는 차이를 드러낸다. 곧 붓다 이래 아비달마까지 ‘눈에 비친 모습’에서 진실을 찾을 수 있는가를 묻는 인식론의 자리는 대승에 오면 『금강경』의 ‘saṃjñā(相)’가 대신한다. 다른 한편 ‘lakṣaṇa(相)’를 보고 판단과 추리를 전개하는 과정에서 야기하는 흑백 논리의 오류를 예리하게 파헤치는 『중론』이 또 다른 자리를 대신하는 형태로 나타나고 있다.

이처럼 상대적으로 ‘니미타’에 대한 인식론적 관심은 현저하게 줄어들었다고 보아도 좋다. 실제로 『반야경』이나 『중론』 등의 산스크리트 원문에서 ‘nimitta’를 검색해 보면 위에서 서술한 것처럼 빈번하게 등장하는 ‘lakṣaṇa’에 비해 거의 언급되지 않는다는 사실을 확인할 수 있다.

189) 김명우 지음, 『범어로 반야 심경을 해설하다』, 민족사, 2010, pp.113-114.

190) *Pali-English Dictionary*, p.578

2) 반야경의 공소 개념과 3삼매

이현옥은 『반야경』 군을 주목하는 이유를 세 가지로 말하고 있다.

첫 번째는 편찬의 시기상 부파 불교와 대승 불교의 긴밀한 영향 관계와 독자성을 쉽게 엿볼 수 있다.

두 번째는 초기 대승 불교의 수행론의 성격을 잘 규명할 수 있다.

세 번째는 다른 대승 경전에 비해 수행의 문제를 공성空性和 연계하여 설명하고 있고, 이점이 대승 수행 체계와 정신에 지대한 영향을 준다.¹⁹¹⁾

나아가 초기 불전과 아비달마 문헌에서 큰 비중을 차지했던 4 정려靜慮의 중요성이 급격하게 퇴조하고 3 해탈문의 중요성이 상대적으로 증대된 것을 확인할 수 있다¹⁹²⁾고 한다. 이어서 3 해탈문의 전개와 특징을 밝히고 있기 때문에, 여기서 인용된 반야경의 관련 문구를 자세하게 분석하면, 무상無相 삼매의 의미의 변화를 추적하는 데 도움을 얻을 수 있을 것이다.

붓다는 苦·集·滅·道의 네가지 성스러운 진리(四聖諦)를 설하셨다. 이를 설일체유부는 16 행상行相으로 부연 설명한다. 고집멸도 각각에 4개의 행상을 붙인다. 예컨대 苦의 경우, 無常, 苦, 空, 無我的 네 행상(行相 행위의 모습)이다. 고통에서 벗어나기 위해서 세 해탈문을 수행해야 한다. 공소 해탈, 무상無相 해탈, 무원無願 해탈이 그것이다.

이 셋에 대응하여서 세 가지 삼매가 있다. 이것이 공 삼매, 무상 삼매, 무원 삼매라는 3삼매 이론이다. 존재를 실체화(空三昧)·차별화(無相三昧)·소유화(無願三昧)하려는 망념의 작용을 벗어나게 하는 선정으로 각각의 특색을 파악하고 있다.¹⁹³⁾

(1) 공소 삼매 ; 사람은 오온五蘊으로 이루어져 있다. 그러나 ‘나’라고 집착하고, 나의 소유물(我所)을 집착한다. 이를 벗어나기 위해서 ‘나’라는 집착은 공소의 행상으로, 나의 것의 집착은 비아(非我 無我)의 행상으로 대치한다. 그 행상과 마음이 원만한 균형 상태를 이루면 마음속 집착이 사라진다.

(2) 무원無願 삼매 ; 고제苦諦의 苦 非常, 집제集諦의 因 集 生 緣, 도제道諦의 道 如 行 出의 열 가지 행상行相은 진리라 여겨지지만, 방편에 불과하므로, 그것을 원하지 않고(無願) 초월해야 열반에 들 수 있다.

(3) 무상(無相, animitta) 삼매 ; 멸제滅諦에 대한 네 종류의 행상인 ‘滅 靜 妙 離’에 의식을 집중하여, 그 행상行相과 마음이 평형을 이루면, ‘색 소리 냄새 맛 감촉’과 ‘남여’와 ‘생성 유지 소멸’ 등의 10가지 유위有爲의 모습·특성(相)이 마음속에서 지워진다.

이 10가지 유위有爲의 행상行相이 마음속에서 사라지면, 원인(因)과 조건(緣)의 제약을 받지 않는 열반(滅)의 상태가 되고, 이 열반을 대상으로 삼는 선정禪定이 일어나는데 이것이 바로 무상無相 삼매이다.¹⁹⁴⁾

191) 이현옥, 『『般若經』에 나타난 禪定の 개념 - 三三昧 解脫門을 중심으로-』, 『보조 사상』 20집(서울: 보조 사상 연구원, 2003), p.259

192) 이현옥, 위의 논문, pp.259-264.

193) 이현옥, 같은 논문, p.264.

이런 이론을 반야경은 대부분 받아들인다. 그러나 그 내용을 바꾼다.

설일체유부에서는 3 해탈문을 통해 무상無相·무아無我的 교리와 더불어 공소를 설한다. 그 의미를 좀 더 자세히 살펴보면, 공소는 단지 개인 존재의 무아無我·무상無相을 나타내는 것에 불과한 것이다.¹⁹⁵⁾

유부의 시각은 결국 현상 세계 너머에 그것을 존재하게 하는 그 무엇, 즉 법체法體가 있다고 본다. 또한 그 법체의 특징 중 하나를 공소의 행상行相이라 간주하고 있는데, 공소이란 대상화된 실체로서의 공소이며, 단지 분별의 작용일 뿐이다. 비아非我和 열반의 경우도 마찬가지이니, 부파 불교의 선정禪定론은 법체의 존재를 전제로 하여 전개되고 있다.

선정禪定의 상태에서 공소의 행상行相을 실체적으로 파악하는 유부의 태도를 시정하기 위해 반야경은 이런 실체화를 비판한다. 공소와 같은 마음의 행상行相을 궁극적 진리가 아니라 방편으로 본다. 공소 또한 방편이다.¹⁹⁶⁾

3) 무상無相 삼매

‘CBETA 프로그램’에서 검색어 ‘無相’을 입력하고, 대장경의 범위를 반야부와 중관부로만 제한해도 13,547회나 나온다. 이것은 공소으로 대변되는 무분별無分別의 지혜와 통찰을 지향하는 반야와 중관 특유의 부정적 어법을 감안하더라도 이례적으로 많은 숫자라고 하겠다. 이 중에서도 ‘無相’이 나오는 구절이 가장 많이 검색되는 문헌은 이들 가운데 분량이 많은 『대반야경』과 『대지도론』이다. 다시 세분하여 ‘無相 解脫’로 검색하면 ‘603회’, ‘無相 解脫門’으로 검색하면 599회가 나온다.

이 밖에 ‘三三昧’ 116회, ‘三三摩地’ 38회 등의 검색횟수까지 고려하면 반야경에서 니미타 개념의 의미를 이해하는 데는 무상無相 삼매의 이해가 중심이 되어야 한다는 사실을 알 수 있다.

이 중에서 무상無相 삼매에 대해 설명하고 있는 부분을 살펴보자.

또 수보리여, 보살은 이런 생각을 지어야 한다. - “중생들은 긴 밤동안 ‘나의 모습’(我相)에서 걸어갔다. 내가 ‘아누타라삼막삼보리(anuttara samyak sambodhi, 無上正等覺)를 얻어서, 마땅히 이러한 ‘모습’(相)을 끊고, 법을 설함을 하여서, 곧 ‘모습 없는(無相) 삼매’라는 해탈의 문으로 들어간다.”

이 보살이 이 마음으로써 방편의 힘을 앞세움에 이르렀다. 그러므로 중도에 실제를 깨닫지 아니하며, 또한 자慈 비悲 희喜 사捨(라는 4無量心)의 삼매를 잃지 않는다. 왜 그러한가? 이 보살이 방편의 힘을 성취하여서, 이익으로 통하는 좋은 법(善法 가르침)과 좋은 뿌리(善根 감각 기관)를 두 배로 늘리고 키웠으며, 또 보살의 모든 힘과 모든 깨달음을 늘리고 보태었다.¹⁹⁷⁾

194) 이현옥, 같은 논문, pp.266-267.

195) 이현옥, 같은 논문, p.268.

196) 이현옥, 같은 논문, pp.268-269.

‘我相’은 “나”라는 모습”이다. ‘나라고 할 만한 것’이 실재한다는 믿음이다. “더 위는 없는 올바르게 평등한 깨달음”(anuttara samyak sambodhi)을 얻으면, ‘나’라는 모습(我相)을 끊을 수 있다. 이것을 ‘모습이 없는’(無相) 명상, 즉 무상無相 삼매라 한다. 이 ‘무상無相 삼매’는 좋은方便이 된다.

아만我慢 또는 자기 자신에 집착하는 생각에 주의해야 한다는 관점은 초기 불교 경전과 아비달마 논서의 무상無相 개념과 무상無相 삼매에서도 이미 나타나고 있었다. 이 반야경에 와서 이제 ‘니미타’는 “나”라는 실체의 관념을 제거한다”는 뜻의 ‘무상無相’이 중심이 되면서, 보살도를 실천하는 방법으로 자리를 잡게 된다. 또한 이 무상無相의 이치를 체득하기 위해 3삼매 중의 무상無相 삼매를 닦으며, 이 무상無相 삼매를 닦아 성취하는 해탈의 경지를 ‘무상無相 삼매 해탈문’이라고 하면서, 3삼매 수행을 무분별지를 성취하는 삼매로 존중하게 된 것이다.

(1) 여기에서 ‘相’ 개념은 대상의 ‘모습 특징’을 뜻한다. ‘我相’은 “나”라는 모습”이고, ‘無相’은 그런 ‘모습 특징’을 삼매를 통해서 없애는 것이다. 이는 붓다와 아비달마의 ‘니미타’ 개념과는 많은 차이가 있다. ‘니미타’는 대상의 ‘모습 속성’을 지각할 때 생기는 내 마음속의 ‘표상 관념’이다. 구마라집은 이를 ‘相’이라 번역한다. 그런데 ‘我相’의 ‘相’은 ‘표상 인상’이라는 뜻은 전혀 없다. 단지 어떤 대상의 ‘모습 특징’이라는 뜻이다. 이것도 ‘相’으로 번역한다. 서로 차이가 나기 때문에 마땅히 다른 말로 번역해야 했다. ‘我相’은 내 마음이 감각으로 지각하는 것이 아니다. 이성적 사유로 포착하는 것이다. 이처럼 대상의 특징이며 모습인 것이 이성의 사유의 재료가 된다. 이런 ‘특징 모습’은 ‘락샤나 lakṣaṇa’에 해당된다.

(2) 사물의 ‘속성 모습’ → 감각으로 지각되면 마음의 ‘표상 인상’ → 관념 개념
표상 인상은 ‘nimitta’이다. 이는 감각 경험으로 지각한 것들이다.

이성적 사유는 ‘관념 개념’을 가지고 한다. ‘관념 개념’은 대상의 모습 특징을 가리킨다. 그렇기 때문에 내 마음이 대상 세계를 인식하고 구성할 수 있다. 불교에는 사유의 재료인 ‘관념 개념’에 해당되는 말을 따로 만들지 않는다. 대신 ‘lakṣaṇa’를 ‘관념’에 해당되는 것으로 사용한다. 관념 = 사물(의 모습), 이렇게 된다.

이래서 결국 경험론에 근거하면 ‘nimitta’를 사용하고, 이성적 추론을 하는 합리론적 경향은 ‘lakṣaṇa’를 사용하게 된다. ‘我相’은 “나”라는 모습”이다. 그러나 실제로는 “나”라는 관념”이다. ‘나’라는 관념에 사로잡히므로 아집이 생긴다.

왜 ‘관념’이라는 말을 만들지 않고, 굳이 ‘모습 특징’으로서 ‘lakṣaṇa’를 쓰는가? 붓다가 경험론자였다. 그리고 우파니샤드의 이성적 추론을 거부했다. 그래서 이성적 사유의 재료가 되는 ‘관념’이라는 말을 만들지 않고, ‘관념’에 해당되는 사물의 ‘모습 특

197) 『小品般若波羅蜜經』 권7 (T8, 569b7-14). “復次, 須菩提! 菩薩作是念 ‘眾生長夜行於我相, 我得阿耨多羅三藐三菩提, 當斷是相, 而為說法’, 即入無相三昧解脫門. 是菩薩以是心及先方便力, 故不中道證實際, 亦不失慈悲喜捨三昧. 何以故? 是菩薩成就方便力故, 倍復增長諸善法善根通利, 亦得增益菩薩諸力諸覺.”

장'을 'lakṣaṇa'라고 한다. 그래서 붓다의 경험론을 어느 정도 존중할 수 있게 된다.

4) 3 삼매

앞의 인용문은 『소품 반야경』의 경문이다. 다음으로, 『마하 반야 바라밀경(摩訶般若波羅蜜經)』에 3삼매에 대한 또 다른 서술이 나온다.

무엇을 세 가지 삼매(명상)라고 하는가? 공호 삼매의 문門이며, 무상無相 삼매, 무작無作 삼매의 문이다.

무엇을 공호 삼매라고 하는가? 공의 행行과 무아의 행行으로 마음을 섭수하는 것을 공호 삼매라고 부르느니라.

무엇을 무상無相 삼매라고 하는가? 적멸의 행行과 떠남의 행行으로 마음을 섭수하는 것을 무상無相 삼매라고 부르느니라.

무엇을 무작無作 삼매라고 하는가? 무상無常의 행行과 괴로움의 행行으로 마음을 섭수하는 것을 무작無作 삼매라고 부르느니라.¹⁹⁸⁾

이는 번역이 아니다. 그냥 한문에 토를 단 수준이다. 한국의 불교 문헌 번역이 대략 이런 모양이다. 이래서는 발전이 있을 수 없다.

이는 세 가지 삼매를 각각 두 개의 “行으로 攝心함” 으로 설명한다.

1. 空 - 空行, 無我行
2. 無相 - 寂滅行, 離行
3. 無作 - 無常行, 苦行 → 攝心

삼매는 명상을 뜻한다. 마음을 가다듬어 흩어지지 않게 다잡음이다. 行은 실행함, 실천함이다. 攝 ① 잡다. 쥐다. ② 잘 돌보다. 攝心 - 마음을 잡아쥐고 돌보다. 예컨대 ‘攝生’은 생명을 붙잡고 잘 돌보는 것이다.

空行은 ‘비움’을 행함이고, 空行攝心은 ‘비움’을 행함, 이것으로 마음을 다잡는 것이다. 마음속에 ‘비움 실천’을 넣는 것이다. 無我行은 “‘나’를 없애는 실천함”이다. 이 둘이 ‘비움’의 명상(空 三昧)이다. 예비적으로 비움을 연습한 뒤에(空行) 본격적으로 ‘나’를 비운다(無我行).

寂滅行은 “소멸시켜서 고요하게 됨의 실천”이다. 離行은 “떠남의 실천”이다. 무엇을 소멸시키고, 무엇에서 떠나는가? ‘모습 특징’(相)을 소멸시키고, 그것에서 떠남이다. 이것이 “모습-특징을 없애는 명상”(無相 三昧)이다.

無常行은 “일정함이 없음을 실천함”이고, 苦行은 “괴로움을 실천함”이다. 이는 “지음이 없는 명상”(無作 三昧)이다. ‘無作’은 마음이 작용함이 없음이다.

198) 『摩訶般若波羅蜜經』 권24 제78 「四攝品」 (T8, 394c26-395a1). “云何爲三三昧? 空三昧門, 無相無作三昧門. 云何爲空三昧? 以空行·無我行 攝心, 是名空三昧. 云何爲無相三昧? 以寂滅行·離行 攝心, 是名無相三昧. 云何爲無作三昧? 無常行·苦行 攝心, 是名無作三昧.”

무상(無相)과 무작(無作)은 서로 짝이 되는 것 같다. 마음속에 있는 ‘모습 특징’이 相 이라면, 마음의 작용이 作이다. 유식의 사분(四分)설에서 ‘상분(相分), 견분(見分)’과 비슷한 구분이다. 마음에서 ‘모습’을 없애면 ‘적멸(寂滅)’하게 되고, 마음에서 작용을 없애면 ‘무상(無常)’이 된다.

삼매	空 三昧	無相 三昧	無作 三昧
(a)	空行	寂滅行	無常行
(b)	無我行	離行	苦行

(a)는 空, 寂滅, 無常이다. 각각 “빔, 소멸해서 고요함, 일정함이 없음”이다.

(b)는 無我, 離, 苦이다. “나를 없앴, 떠남, 괴로움”이다. 논리적으로 볼 때, 이 셋은 ‘無我, 離相, 滅苦’인 것 같다.

떠나는 주체는 명상하는 나이고, 떠나는 대상은 ‘나’, ‘모습·특징’, ‘고통’이다. 이는 “諸法無我, 諸行無常, 一切皆苦”라는 삼법인(三法印 사물에 도장 찍힌 세 특징)과 대략 일치하는 것 같다. (a)는 떠난 상태이고, (b)는 떠나야 할 대상이다.

초기 불교와 아비달마의 ‘무원(無願 삼매)’는 대응에서는 ‘무작(無作 삼매)’가 된다. 즉 무상(無相)과 무작(無作)이 짝이 되기 때문에, 좀 더 논리적 구분이 된다.

여기에서 ‘無相’이라는 개념은 마음에서 ‘모습 특징’을 없애는 것이다.

공 삼매는 ‘我相’을 없애서 무아(無我)를 이루는 명상이다. 이에 비해서 무상 삼매는 좀 더 범위가 넓어진다. 모든 ‘모습 특징’(相)을 없애는 것이다. 다 없애기 때문에, 마음이 ‘寂滅’(소멸되어서 고요)해진다.

여기에서 ‘相’ 개념은 ‘모습 특징’이다. 이는 앞에서 말했듯이 ‘개념 관념’이라는 뜻에 가깝다. 락샤나에 해당된다. 반면 니미타는 대상의 모습 속성을 감각으로 지각할 때 마음에 생기는 ‘표상 인상’이다. 무상(無相) 삼매의 ‘相’ 개념은 이런 니미타의 특징이 전혀 없다. ‘니미타→락샤나’의 변천이 명확하게 나타난다.

『마하 반야 바라밀경』 제79 「선달품(善達品)」에서는 ‘무상(無相) 해탈문’을 ‘一切法無相’이라 설명한다.¹⁹⁹⁾ 『대반야경』에서 보살과 마하살이 닦아야 할 반야 바라밀 수행을 “一切法이 無相이고, 無得이고, 無所作”임을 아는 것이라 한다.²⁰⁰⁾ 여기에서도 명상이 아니라, 모든 사물이 ‘모습 특징’(相)이 없고, 그래서 얻음(得)이 없고, 그래서 행위할 것(所作)도 없다고 한다.

이 둘은 “모든 존재자·사물은 모습·특징(相)이 없다”고 하여서, 앞의 무상(無相) 삼매와 다르다. 명상(삼매) 속에서는 ‘모습 특징’(相)을 없앨 수 있다. 그러나 모든 사물이 가진 ‘모습 특징’을 없다고 말할 수는 없다. 그런데도 ‘一切法無相’이라 한다. 내 마음에서

199) 『摩訶般若波羅蜜經』 권24 제79 「선달품(善達品)」(T8, 399a21). “一切法無相, 是名無相解脫門.”

200) 『大般若波羅蜜多經』 권529 (T7, 713b15-17). “若菩薩摩訶薩, 行深般若波羅蜜多時, 知一切法無相, 無得亦無所作.”

없애는 것과 객관 사물에 없다고 하는 것은 큰 차이가 있다.

이 괴리를 용수가 돌파한다. 사물의 ‘모습 속성’이 없다고 하지 않고, ‘비어 있다’ (空)고 논증한다. 無相은 空을 의미한다. 이러한 논증에서 핵심은 ‘니미타’(표상)가 아니라, ‘락샤나’(모습)이다. 이렇게 니미타→락샤나로 이동했기 때문에, 용수의 공 논증도 가능하게 된다.

3삼매에 대한 또 다른 설명을 보자.

다시 수보리야, 보살과 마하살의 마하연(maha yana, 큰 수레 大乘)이란 이른바 세 가지 삼매三昧이니라.

무엇이 셋이나 하면, 공공 무상無相 무작無作의 삼매이니라.

공공 삼매는 모든 법의 자상自相이 공공함을 이르는 것이니, 이는 ‘공공 해탈문解脫門’을 이르는 것이니라.

무상無相 (삼매)는 모든 ‘법상’法相을 파괴하여, 기억하지도 않고 생각하지도 않음을 이르는 것이니, 이는 ‘무상無相 해탈문’을 이르는 것이니라.

무작無作 (삼매)는 모든 법法 가운데에서 원願을 짓지 않음을 이르는 것이니, 이는 ‘무작無作 해탈문’을 이르는 것이니라. 201)

菩薩은 bodhi sattva(깨달은 사람)이고, 摩訶薩 maha sattva(큰 사람)이다. 마하연은 큰 수레이다. 수레는 중생을 태워서 해탈로 간다. 결국 수레는 ‘지혜’를 뜻한다. 여기에서는 세 가지 삼매를 그런 수레라고 본 것이다. 위의 번역은 역시 한문에 토를 다는 수준이다.

짧게 요약하자면,

空 삼매 - 諸法의 自相이 空하다.

無相 삼매 - 법상法相을 파괴하여, 憶念하지 않음이다.

無作 삼매 - 제법 가운데 원願을 만들지 않음이다.

(a) 공공 삼매는 자아의 빔(空)이다. 自相이 空이다. 自相은 ‘자기 자신의 모습·특징’이다. 앞에서는 무아無我라고 했다. 我相이 없음이다.

용수의 중관 철학에서는 사물에 ‘自性’이 없음을 空이라 한다. 여기 自相은 自性과는 다르다. 自相은 ‘자신의 모습’이고, 自性은 ‘자신의 본성’이다. 모습(相)은 겉으로 드러난 것이고, 본성(性)은 속에 들어 있는 것이다. ‘사물=속성+실체’로 볼 때, 속성이 相이고, 실체가 性이다. 후대에 法相과 法性を 그런 식으로 구분한다.

앞에서 설명했듯이, 명상(삼매) 속에서는 분명히 ‘모습·특징’(相)을 지을 수 있다. 그러나 사물(法)에서는 모습을 지을 수 없다. 누구나 ‘모습’을 지각하기 때문이다. 그래서 용수는 ‘모습’(相)이 아니라, 모습 뒤에 있는 본성(性)을 부정한다. 自性이 없음이 곧

201) 『摩訶般若波羅蜜經』, 권5 제19 「廣乘品」(T8, 254c13-19). “復次, 須菩提! 菩薩摩訶薩 摩訶衍, 所謂三三昧. 何等三? 空、無相、無作三昧. 空三昧 名諸法自相空, 是名空解脫門. 無相名壞諸法相, 不憶不念, 是名無相解脫門. 無作名諸法中不願作, 是名無作解脫門.”

‘비어 있음’(空)이다.

(b) 무상無相 삼매는 ‘사물의 모습’(法相)을 파괴하는 것이다. 이 명상 속에서 모습·속성을 지각하지 않으므로, 마음에 표상이나 관념이 생기기 않는다.忆념(憶念)이 없다. 念은 ‘의식의 흐름’이며, 생각이다. 憶은 기억함, 생각함이다. 대상의 모습을 지각하여 생긴 의식(念)이 없으므로, 기억이나 생각(憶)하지 않음이 된다.

(c) 무작無作 삼매는 마음의 작용(作)을 없애는 삼매이다. 대상과 상관없이 마음이 스스로 작동하는 것. 이를 ‘원願’이라 한다. 희망 바람이 그것이다. 이는 욕망에서 생긴다. 욕망은 대상의 지각에서 생긴다. 여기에서는 대상을 지각하지 않고, 스스로 생기는 욕망이 희망이며 바람이다.

이는 유식의 4분설 가운데 견분見分인 마음의 ‘인식 작용’과 비슷하다. 상분相分은 대상의 속성 모습이다. ‘인식 내용’이다. 양자는 동시에 존재한다. 분리 불가능하다. 그런데 無作은 見分만 작용하는 것이다.

(d) 정리하자면, 원인은 삼매이고, 결과는 해탈이다. 세 가지 삼매는 해탈로 들어가는 문(解脫門)이다. 해탈의 집에는 세 개의 문이 있다. 공, 무상, 무작이 그 세 가지의 문이다. ‘空 解脫門’은 “해탈로 들어가는 ‘공’이라는 문”이라고 번역해야 한다. ‘공’ ‘空 해탈문’은 번역이 아니다. 그냥 음만 달아놓은 것이다.

* 여기에서 ‘相’ 역시 니미타가 아니라 략샤나이다.

‘법상法相’은 ‘법의 모양·모습’이다. 무상無相은 ‘모습 모양’을 없앴다. ‘모습’은 ‘관념·개념’이라는 말과 거의 같다. 대상의 모습이 내 마음에 ‘관념’으로 존재한다. 이 관념을 가지고 사유와 추론을 한다. 앞의 세 가지 명상이란 사실상 마음 속에서 고통히 사유하는 것이다. 감각으로 지각한 ‘니미타’(표상)와는 완전히 다르다.

이와 같이 ‘대상의 모습’(法相)을 파괴하는 것을 무상無相이라고 하는 대목은 『대지도론大智度論』에서도²⁰²⁾ 볼 수 있다.

무엇이 무상無相 삼매三昧인가?

온갖 법은 형상이 없으니,

온갖 법을 받아들이지도 않고, 집착하지도 않는다.

이를 무상 삼매라 한다.

다음과 같은 계송이 있다.

언어의 길이 이미 끊겼고, 심행心行도 사라졌도다.

나지도 멸하지도 없으니, 그대로가 열반의 모습이다.²⁰³⁾

이는 현재 불교 문헌 번역의 일반적인 모습이다. 이 번역은 많은 문제가 있다. 원문에 ‘相’이라 나오는 것을 번역문에서는 ‘형상’ ‘모습’ ‘상’이라 한다. 만약 번역문만 보

202) 『大智度論』 권5 제10 「初品中菩薩功德釋論」(T25, 96c16-17). “一切諸相破壞不憶念, 是名無相三昧.”

203) 앞의 책, (T25, 96c10-14). “云何無相三昧? 一切法無有相, 一切法不受不著, 是名無相三昧. 如偈說: 言語已息, 心行亦滅, 不生不滅, 如涅槃相.”

면, 원래의 뜻이 무엇인지 알 수 없게 만든다. 일관되게 번역하면

“무엇이 ‘모습을 없애는 삼매인가? (이 삼매 속에서) 모든 사물이 모습이 있음을 없앤다. 모든 사물을 받아들이지 않고, 집착하지도 않는다. 이를 ‘모습을 없애는 삼매’라고 이름짓는다.”

이것을 계송에서는 다음과 같이 말한다. 이 명상에서는 “말이 이미 그치고, 마음이 감도 또한 소멸된다. (모습相이) 생겨나지도 않고, 소멸하지도 않으니, 열반의 모습과 같다.”

일반적으로 이 무상 삼매를 “언어의 길과 마음의 길이 끊어짐”이라 본다. 위의 번역문 역시 그렇다. ‘言語已息’은 ‘말이 그친다’이다. 말이 그치는 것과 언어의 길이 끊어짐과는 다르다. 말은 법상法相(사물의 모습)과 대응한다. 하나의 모습相에는 하나의 말言語이 대응하는 것이다. 모습이 없어지기 때문에, 그것에 대응하는 말도 없어진다.

언어의 길이 끊어진다는 것은 말할 수 없다, 말할 길이 없다는 것이다. 즉 언어를 부정하는 것이다. 무상 삼매는 언어無相 부정이 아니다. 언어를 부정하면 말을 하지 말아야 한다. 그런데 왜 입을 벌리고 설명하는가?

* 대상의 ‘속성 모습’(相)을 파괴할 수는 없다. 대상을 인식하면, 내 마음에 관념이 형성된다. 무상無相 삼매는 바로 이 관념을 없애고 지우는 것이다. 그래서 念과 憶이 없다. 여기에서 주의할 것은 無相의 ‘相’은 ‘니미타’(표상 인상)이 아니라는 것이다. 그것은 ‘락샤나’(대상의 모습 특징)이다. 대상의 모습이 내 마음에 ‘관념 개념’으로 존재한다. 명상(삼매) 속에서 이 관념을 없애고 지우는 것이다. 여기에서도 니미타→락샤나로 대체된다.

이하에서 살펴보겠지만, 『중론』 등의 산스크리트어 원문은 니미타nimitta 대신에 락샤나lakṣaṇa를 주로 쓴다. 용수는 이성적 사유와 논리적 추론에 근거한다. 이는 표상이 아니라 관념을 가지고 한다. 관념에 해당되는 것이 ‘사물의 모습’이고, 이것이 락샤나이다. 니미타와 락샤나는 같은 ‘相’이라는 말로 번역하지만, 그 함축은 정반대이다.

3. 용수龍樹의 상제 개념

1) 중관학파中觀學派의 성립과 발전

(1) 『중론』은 용수(龍樹 Nāgārjuna 약 150~250년 경)가 지은 책이다. 원래 이름은 『중송中頌 Madhyamaka kārikā』 또는 『근본 중송中頌 Mūla Madhyamaka kārikā』이다. 용수의 계송偈頌을 청목靑目 Piṅgala이 주석한 것을 구마라집鳩摩羅什이 409년에 다소 가필하여 한역漢譯한다. 『중송』은 산스크리트 원전이나 티벳 역이 현존하고 있고, 이에 대한 수많은 주석서가 있으므로 이들을 서로 비교함으로써 『중송』의 원형을 추정한다든가 더 붙여 『중송』의 해석에 대한 주석서들의 평가 및 그 사상사적 의의를 고찰하는 것도 가능하다. 『중송』은 용수의 초기 저작으로서 ‘인연(因緣, pratyaya)의 고찰’을 비롯한 27장 449개(한역은 445偈)로 이루어져 있다.²⁰⁴⁾

중관학中觀學은 초기 불전의 연기설緣起說과 무기설無記說에 근거하여 공소를 논증한다. 『반야경』에 나타나는 공소 사상을 논리적·분석적으로 저술한 『중론中論』은 용수에 의해 창안되고 그의 제자인 아리아데바(Āryadeva, 대략 170-270)가 『백론百論』을 저술하여 용수의 사상을 계승함으로써 중관학파라고 부르는 새로운 사상이 성립되었다.

인도 불교 전통에서는 중관학파를 마드야미까(Madhyamika) 또는 마드야마까(Madhyamaka)라고 부르는데, 마드야마(Madhyam)는 ‘가운데’를 의미하는 ‘madhya’에 최상급 어미 ‘ma’가 결합된 것으로 그 뜻은 ‘가장 가운데’의 (또는 ‘가장 중간’의)라고 풀이되며, 여기에 2차 접미사 까(ka)가 부가되어 사상이나 학파 및 논사論師를 의미하는 ‘Madhyamika’ 또는 ‘Madhyamaka’라는 말이 만들어진 것이다.²⁰⁵⁾

(2) 한편 중국을 비롯한 동아시아 불교 전통에서는 용수의 사상을 중관학이라고 부르는데, 여기서 중관中觀이란 “중도中道를 관觀함”이니, ‘중도中道에 대한 올바른 인식’을 뜻한다.

이는 일반적인 설명이다. 이 설명은 틀렸다. ‘중도에 대한 올바른 인식’이라면, 그런 인식도 있다는 말인가? 중도는 인식 대상이 아니다. ‘올바르게 인식하는 방법’이 바로 중도中道이다. 중도中道를 보는 것이 올바른 인식이다.

중관中觀은 ‘가운데’를 봄이다. 가운데는 양쪽 끝의 중간이다. 양쪽 끝은 양 극단이다. 극단은 올바르지 않다. ‘가운데’는 극단이 없는 것, 즉 알맞은 것이고, 올바른 것이다. 따라서 ‘中觀’은 가운데를 봄이면서, 동시에 알맞게 올바르게 봄이다.

(3) 용수가 『중론』에서 주창한 중도中道는 그 뿌리가 붓다에게 있다.

불교에서 말하는 중도의 가르침에는 ‘사상적 중도’와 ‘실천적 중도’의 두 가지가 있다. 『중론』은 ‘중도中道에 대해 논리적으로 해명한 문헌’인데, 여기서 말하는 중도는 ‘사상적 중도’를 의미한다.²⁰⁶⁾

204) 정승석 편, 『불전 해설 사전』, p.308.

205) 金星喆 지음, 『중관 사상』 (서울: 민족사, 2012), p.27.

206) 金星喆 지음, 『중론, 논리로부터의 해탈, 논리에 의한 해탈』, 불교시대사, 2010, pp.31-32.

‘실천적 중도’는 붓다가 말한 것이다. 깨달음을 추구하는 수행자는 자기를 괴롭히는 고행苦行만 해서도 안 되지만, 세속의 쾌락에 탐닉하거나 삼매의 즐거움만 추구해서도 안 된다. 이런 수행 방법에 대한 가르침을 ‘고락苦樂의 중도中道’라고 한다.

‘사상적 중도’는 철학 이론에서 양쪽 극단을 비판하고, 그 중간, 즉 알맞음을 추구하는 것이다. 양 극단은 올바르지 않고, 가운데가 알맞음이고, 올바름이다. 예컨대 무엇이 영원히 있다(常), 생멸해서 없다(斷) - 이는 양극단의 이론이다. 사상적 중도는 양극단의 이론을 비판하고 부정하는 것이다. 그래서 중도中道는 파사현정破邪顯正이 된다. 가운데를 밝힘(中觀)은 양극단의 이론을 깨뜨림(破邪)이며, 가운데의 알맞음을 드러냄(顯正)이다.

문제는 양극단의 이론을 비판 부정하는 것은 명확하다. 그러나 중간의 알맞은 올바른 이론을 제시하지 못 한다. 만약 이론을 제시하면, 그것 역시 양극단의 하나라고 비판 부정당할 수 있다. 이래서 용수는 파사破邪만 한다. 그러면서 다 깨뜨리면 올바름이 드러난다, 즉 현정顯正이 된다고 강변한다.

(4) 이 중관 이론을 붓다의 연기緣起설과 연관시키기도 한다. 용수는 양 극단의 이론을 비판하는 수단으로 ‘자성自性’을 도입한다. 그 이론들은 모두 사물의 ‘스스로 존재함’(自性)이라는 생각에 근거한다. 자성自性を 인정하면, 사물들이 서로 관계를 맺을 수 없다. ‘스스로 존재’하기 때문이다. 그래서 연기설이 부정된다. 연기설을 살리기 위해서는 자성自性を 부정하고, 중도中道를 긍정해야 한다.

자성을 부정한 결과, 용수는 말로 설명하는 모든 이론을 부정하게 된다. 말로 설명하지 못 한다면, 연기설도 쓸모없게 된다. 용수의 중관 사상에서 실제로 연기가 이루어진다고 해도, 그것을 말로 전달하지 못 하면 무슨 소용이 있는가? - 이래서 용수는 말로 설명하는 것들을 ‘세속의 진리’(俗諦)라고 하면서, 수단 방편의 가치를 인정한다. 그런 이론으로 설명하되, 연기가 실제로 이루어지는 것을 중관 사상으로 상상해라. - 중관 사상에서만 진정한 연기가 이루어진다는 것은 좀 구차한 이론인 것 같다.

결국 용수의 중관 사상은 연기설을 말로 설명하지 못 한다. 그래서 유식 불교가 나타나서, 연기설을 말로 설명하게 된다.

(5) 중관中觀은 양극단의 이론을 비판함이다. 양극단의 중간이 있고, 그것을 봄이다. 여기에서 양극단과 중간이 있다. 양극단은 틀림이고, 중간이 올바름이다.

중관中觀이라는 말은 ‘파사현정破邪顯正’으로 대체된다. 양극단은 사邪이고, 중간이 정正이다. 여기에서 양극단은 명확하다. 그러나 중간이 무엇이나? 이것은 용수가 제시해야 한다. 그러나 그는 중간을 보여주지 않는다. - 여기에서 두 입장이 성립한다.

㉠ 양극단을 비판하면, 중간이 저절로 이루어질 것이다. 破邪하면 顯正이다.

㉡ 양극단을 비판하고, 중간의 입장을 따로 제시한다. 破邪를 넘어서, 顯正한다. 즉 자기 이론을 제시한다. 이 두 가지 입장에 따라서 다음 두 학파가 성립했다.

㉠의 입장이 귀류歸謬 논증파이다. 파사가 곧 현정이다. ‘歸謬’는 ‘오류로 귀결시킨다’는 말이다. 양극단의 학파의 이론을 “오류로 몰아붙여서”, 그 이론들을 논파하는 것

이다. 용수가 이 입장일 것이다. 그리고 월칭(月稱 Candrakīrti, 600-650C.E.) 등이 있다.

㉔ 자립 논증파는 자체적인 이론을 세운다. 자립自立이 그런 의미이다. 청변(淸辯 Bhāvaviveka, 500-570C.E.)이 대표적이다. 그는 두 진리(二諦) 이론에 근거해서, 俗有眞空의 입장을 취했다. 속제(俗諦)로 보면 존재하지만, 진제(眞諦)로 보면 모두 공(空)하다. 이를 근거로 해서 유식학파의 이론을 비판했다.

귀류(歸謬) 논증파, 즉 뿌라상기(Prāsaṅgika)는 뿌라상가(Prāsaṅga)에서 비롯되었는데 이를 글자 풀이를 해 보면, ‘뿌라(prā)’, ‘상(ā)’는 나아간다는 방향성을 지닌 접두사, 그리고 ‘산즈(sañj)’는 ‘연결.결합하다’는 뜻이 있으므로, ‘뿌라상가’는 ‘상호 연결시켜서 (비판하는) 방향으로 나아가는 논리’가 되고, 뿌라상기(Prāsaṅgika)는 이것의 형용사형이거나 학파나 인물이 된다. 漢譯의 귀류(歸謬)는 이 점에서 논리의 오류를 지적하기 위해 다시 그 논리로 ‘돌아간다(歸)’는 점에서 일치하지만, 정확하게 일치한다고 보기에는 약간의 무리가 있다. 다만 자립 논증의 반대적 개념으로는 매우 유효하다.

자립(自立) 논증파, 즉 스바탄트라(Svātantrika)는 ‘스바(śva)’와 ‘탄트라(tantra)’가 결합된 것으로 ‘스바’는 ‘자체’ 또는 ‘그 자신’이다. 그리고 ‘주장하다, 펼쳐 보이다, 논의하다’ 등의 뜻의 ‘탄(tan)’에서 파생된 ‘탄트라’는 ‘주장하는 바’, 또는 ‘논의하는 바’이다. 정형화된 논의 체계로 확장된 이론을 뜻한다. 따라서 ‘스바탄트라’는 ‘자기 자신에 의존하는 논리를 지닌 학’이 되고 스바탄트라(Śvātantrika)는 이것의 형용사형이거나 학파나 인물이 된다. 이 점은 漢譯의 자립 논증과 일치한다. 즉, 그 자체로 정립된 개념을 통해 논리와 이론을 전개하는 학파라는 뜻이다.²⁰⁷⁾

(6) 용수의 중관 사상은 『중론』의 주석서들이 편찬되면서 용수의 중심 사상에 대한 이해와 주석을 편찬하는 방식에서 이견이 생겨 논쟁이 발생한다. 자립(自立) 논증적 중관파에 속한 청변(淸辯, Bhāvaviveka)과 귀류(歸謬) 논증적 중관파의 논사인 월칭(月稱, Candrakīrti) 등이 대표적이다.

세간의 언어에 의해 승의제(勝義諦)가 표현 가능하다고 하는 청변(淸辯)의 입장과 표현이 불가능하다는 월칭(月稱)의 입장이 서로 대립하여 나타나는 것이 중기 중관파의 공사상에 대한 역사적 전개인 것이다.²⁰⁸⁾

『중론』에서 제시된 명제들을 주석할 때, 주석자 스스로가 추론식을 작성하여 논증해야 한다고 주장한다는 점에서 청변(淸辯) 계통을 자립(自立) 논증파라 하고, 대론자의 주장을 오류에 빠뜨림으로써 논증해야 한다고 주장한다는 점에서 월칭(月稱) 계통을 귀류(歸謬) 논증파라고 부른다. 이후 이것은 월칭의 주석을 강조한 티벳 불교에서 ‘중관 사상 = 귀류 논증학’이라는 도식으로 정형화된다.

(7) 인도 중관학은 다만 비판할 뿐이지 비판 이후에 무엇인가를 제시하지는 않는다.

중국 중관학인 삼론학(三論學)을 집대성한 수(隋)나라의 길장(吉藏 549~623C.E.)은 이런 중관학적 방식을 파사현정(破邪顯正)이라 불렀다. 일반 사회에서는 샷된 것을 물리치고 나

207) 신상환, 『용수의 사유(Nāgārjuna's Thought)』, 도서출판 b, 2011, p. 288.

208) 동국대학교 불교문화대학 불교교재편찬위원회, 『불교 사상의 이해』, 불교시대사, 2009. p.171.

서 옳은 것을 새롭게 드러내는 것인 파사후破邪後 현정顯正을 의미한다. 그러나 중관학에서는 파사즉현정破邪卽顯正을 의미한다. 샷된 것을 물리치는 것만으로 모든 목적이 성취된다. 샷된 것을 물리치는 것 자체가 그대로 옳은 것을 드러내는 일이다.

이는 초기불교의 가르침인 사성제四聖諦의 궁극적 목표인 열반의 멸滅의 경지를 드러내는 것이 아니라 고탐의 소멸일 뿐이라는 점과 그 맥을 같이 한다.²⁰⁹⁾

이상과 같이 용수의 중관 사상은 8세기 후반 산타락시타(Sāntarakṣita)에 이르기까지 인도 불교 사상사에 지대한 영향을 미쳤으며, 인도에서 불교가 소멸한 이후에는 티베트에서 새로이 꽃을 피우게 된다.²¹⁰⁾

(8) 중국에서는 용수의 『중론』과 『십이문론+二門論』과 그의 제자 아리아데바의 『백론百論』이 번역되면서 이 세 문헌의 사상을 연구하는 학파를 삼론종三論宗이라고 불렀다. 이처럼 용수의 『중론』은 인도뿐만 아니라 중국, 티베트의 불교 사상에서도 이후 대승 불교 사상의 성립과 변천에 중요한 기여를 하게 된다.

중국의 중관학은 길장이 대표적이다. 이는 곧 3론종이 된다. 천태종이 이 계열을 이어받는다. 자립 논증파는 인도에서는 적극적인 이론을 제시하지 못 한다. 반면 중국에서 중관파는 삼론종을 거쳐서 천태종으로 발전한다. 그러면 자체적인 이론을 만들어 낸다. 논리를 희생하고 이론을 만든다.

인도의 유식을 중국에 들여온 사람이 현장이다. 제자인 규기가 법상종을 만든다. 이것이 신유식이다. 반면 현장 이전에 들어왔던 구유식 계열인 섭론종, 지론종에서 발전한 것이 화엄종이다. 인도의 중관과 유식이라는 대승 불교의 두 파는 중국에서는 천태종과 화엄종으로 변신해서 드러나게 된다.

2) 중관학파中觀學派의 중심 사상

(1) 중관학에서는 ‘개념→판단→추론’으로 이루어진 사유의 3단계 과정을 낱낱이 비판한다. 개념의 실체성은 연기와 공(空)에 의해서 비판하고, 판단의 사실성은 ‘사구(四句) 비판’을 통해서 논파하며, 추론의 타당성은 상반된 추론을 제시하는 비정립적 부정으로 비판한다. 개념의 실체성 비판은 초기 불교의 연기 사상과 반야경의 공 사상에 토대를 두고 있으며, 판단의 사실성 비판은 4구四句 비판의 논리로 한다. 논리적 사유로 쌓아 올린 우리의 생각을 논리적 사유에 의해 비판하므로, ‘반논리反論理의 논리’라고도 한다.²¹¹⁾

김성철의 ‘개념-판단-추론’은 이상한 분류이다. 일반적으로는 ‘개념-추론’이다. 3단 논법이 대표적이다. 개념을 조합해서 추론하는 것이다. 판단은 그 추론이 제대로 되었는지를 따지는 것이다. 예컨대 “모든 사람은 죽는다. 소크라테스는 사람이다. 고로 소

209) 金星喆 지음, 『중관사상』, 민족사, 2012, pp.166-167.

210) 권오민, 『인도철학과 불교』, 민족사, 2012, pp.280-281.

211) 金星喆, 앞의 책. 37쪽.

크라테스는 죽는다.” 이 3단 논법은 ‘사람, 소크라테스, 죽음’이라는 세 개의 개념을 연결시키는 추론이다. 그리고 이 추론이 올바른지를 판단해야 한다.

개념에 대해서 용수는 ‘실체성’(스스로 존재하는 성격)을 비판한다. 이 실체성을 ‘自性’이라 한다. 자성이 없기 때문에, **공(비어 있다)**고 한다. - 이것이 중론에서 가장 중요한 논점이다.

추론에 대해서 용수는 반대 논증, 상반된 논증, 비정립을 제시했다. 상견^{常見}을 부정할 때 단견^{斷見}을 동원하고, 반대로 단견^{斷見}을 부정할 때 상견^{常見}을 동원한다. 두 학설이 서로 반대되므로, 반대 논증, 상반된 논증을 반대쪽 이론에서 찾는다.

사구^{四句} 비판 - 네 구절로 분류한 뒤에 넷을 하나하나 비판함이다. 사절백비^{四絕百非}라고도 한다. “네 가지로 끊어서, 백가지를 비판 부정한다.” 사구^{四句}는 A, ~A, A & ~A, ~(A&~A)의 넷이다. 요약하면 A, ~A, B, ~B, (B= A&~A)이다. 이렇게 보면, A B C ... 의 무한 소급이 될 것이다. 따라서 무한 소급은 배중율을 부정한 것이다. 형식 논리학에서는 A와 ~A이면 전부이다. 제3자는 없다. 용수는 이것을 부정하고, B, ~B 둘을 더 넣는다. 그런 식으로 하면, 무한히 더 넣을 수 있다.

『중론』 전체를 보면 사구^{四句}로 비판하는 것이 몇 개 안 나온다. 1-2개 정도이다. 거의 A와 ~A이다. 이런 사구 부정과 같은 것은 기존의 인도 이론에도 있다. 산자야 벨라리푸타라는 회의주의자가 쓴 논법이 대표적이다.

사구^{四句}로 정리하는 것은 모든 이론을 망라하기 위한 장치이다. 모든 이론을 다 논파한다는 논리적 장치이고, 선전 포고이다. 이는 넘치는 자부심일 것이다.

(2) 중관^{中觀}은 무엇인가?

양극단의 이론을 부정하는 것이 ‘중관(中觀 가운데를 봄)’이다. 이것이 과연 모순을 인정하는 태도인가? 앞에서 말한 것처럼 “모든 존재는 특징이 있는 것도 아니고, 없는 것도 아니다.” 있음과 없음은 양쪽 끝이다. 그것이 아니라고 함은 양쪽 끝을 부정하는 것이다. 이는 모순된 것이다. 그렇다면 중관은 모순을 인정하는 것인가?

8불 중도 가운데 생과 滅의 이론은 양끝이고 모순이다. 중관^{中觀}은 그 중간을 본다는 것이다. 이는 모순을 인정하는 것이 아니다. 단지 양끝의 가운데를 보라. 가운데는 ‘알맞음-적당함’이다. 그 적당한 알맞음은 무엇인가? ‘자성(自性)이 비어 있음’이다. 자성을 인정할 때, 양쪽 끝이 모순이 된다. 자성을 비워버리면, 양끝은 모순이 되지 않고, 서로 섞일 수 있다. 섞였기 때문에 알맞음이다.

이는 비유적인 표현이다. 구체적으로 어떻다는 것인가? 경험론과 이성론은 양극단이다. 그러나 현실을 제대로 보기 위해서는 이 두 이론을 적당히 조합해서 보아야 한다. 그 둘 중 하나로 보면, 제대로 볼 수 없다. 섞어야 한다. 그러나 문제는 섞는 것이 쉽지 않다. 특히 알맞음을 이루도록 조합하는 것은 더 어렵다. 예컨대 칸트의 철학은 경험론과 합리론의 절묘한 조합이다. 이는 아무나 할 수 있는 것이 아니다.

3) 『중론中論』 「관6종품觀六種品」의 상相 개념

(1) 『중론』의 본문 제27품 가운데 본문 계송에서 락샤나(lakṣaṇa)를 직접적으로 다룬 것은 「관육종품觀六種品」에서 살펴볼 수 있다. 27품의 제목은 모두 ‘관(觀, parīkṣā)’ 자로 시작하고 있는데, 한자로는 ‘관찰하다’는 뜻이지만 앞서 반야부 경전에서 살펴본 것처럼, 본문의 취지에 맞게 풀면 ‘이해, 인식’의 뜻에 가깝다. 「관육종품」에서 인식의 대상으로 삼는 6종은 초기 불교 이래로 세계를 구성하는 여섯 가지 요소로 알려져 온 땅(地) 물(水) 불(火) 바람(風) 허공(空) 의식(識)을 가리킨다. 본문의 계송에서 분석되고 있는 대상은 허공이다.

허공의 상相이 있기 이전에는 그 어떤 허공도 존재하지 못한다.
만일 상相이 있기 이전에 (허공이) 존재한다고 한다면,
(허공은) 상相이 없이 존재한다는 오류에 떨어진다.²¹²⁾

Not the slightest bit of space exists prior to the characteristics of space.
If [space] existed prior to its characteristics, it would follow that it would be without characteristics.

산스크리트어 락샤나(lakṣaṇa)를 영어로는 ‘characteristic’(특징 특성)이라 하고, 한자로는 ‘相’, 우리말로 번역하지 않고, 그냥 ‘相’이라 한다. 이는 소화를 못 시키고 설사한 것이다. 철학의 시작은 개념을 번역하는 것이다. 개념을 번역하지 않으면, 사실상 원문 이해를 포기한 것이다. ‘相’이라 하면 대체 누가 그것을 이해하겠는가? ‘相’은 일반적으로 ‘서로’라는 말로 알고 있다. 조금 나가면, ‘관상을 보다’는 뜻이 있다. 눈 목이 들어 있기 때문이다.

그런데 ‘相’을 ‘모습, 특징’이라는 뜻으로는 오직 불교에서만 쓴다. 그런데 번역을 하지 않는다는 것은 중대한 직무 유기이다. 일단 우리말로 번역해서, 그 원문을 이해해야 한다. 이해하지 않고, 어떻게 그 사상을 받아들일 수 있는가?

* 相은 lakṣaṇa의 번역이다. 이는 두 가지 의미가 있다. ① 모습 ② 속성. - 과거에 번역한 相은 ‘모습’이라는 뜻이다. 여기에서는 철학적으로 접근하면 ‘속성’으로 번역하는 것이 낫다. 왜 그러한가?

‘허공’과 ‘허공의 相’의 둘을 대립시키고, 둘은 반드시 동시에 존재한다. 이 두 관계는 “본체-속성”이다. 용수는 “사물 = 실체 + 속성”으로 보고 있다. 실체는 속성을 붙잡고 있는 것이다. 반대로 말하자면, 속성은 실체에 붙어서 존재한다. 둘은 불가분리이다.

212) 김성철 역주, 『中論(Madhyamaka-Śāstra)』(서울: 경서원, pp.99-100). nākāsam vidyate kim citpūrvamākāśalakṣanāt/ alakṣaṇam prasajyeta syātpūrvam prasajyeta syāpūrvam yadi lakṣanāt// 空相未有時, 則無虛空法, 若先有虛空, 即爲是無相. 허공의 相이 아직 존재하지 않을 때는 虛空法은 있을 수 없다. 만일 (相이 있기 이전에) 미리 虛空이 존재하는 것이라면 그것은 相이 없이 존재하는 꼴이 된다. (Mk.,5-1)

허공의 속성은 없는데, 허공이라는 실체만 있다. - 이것은 왜 오류인가? 경험론에 따르면, 그 존재를 인식할 수 있는 것은 속성이다. 실체는 지각되지 않는다. 그 속성들을 인식하고 난 뒤에 그것을 붙잡고 있는 실체가 있다고 짐작한다. 속성을 인식 못하면, 실체가 있다고 장담할 수 없다. 만약 있다고 한다면, 지각 인식되지 않는 존재가 있다고 하는 것이 된다. 예컨대 태평양 바다에 부산시 크기의 거북이가 있다. - 만약 인식되지 않는 것도 존재한다면, 그런 거북이도 존재한다.

‘相’의 문제를 왜 ‘허공’에 결부시키는가? 경험론의 원칙은 “존재한다는 것은 인식된다”는 말이다. “esse est percipi”이다. - 이에 대한 반론이 바로 허공이다. 허공은 속성이 없는 것 같다. 텅 비었으니까. 인식되는 것이 없지만, 존재한다. 경험론의 원칙에 벗어난다. 인식되지 않아도 존재하는 것 아닌가?

이에 대해서 용수는 허공일지라도 相이 있다고 한다. 허공도 현실에 존재하는 것이 라면, “사물=실체+속성”의 규정의 적용을 받는다. 허공의 속성 ① 사물이 들어간다. ② 사물의 위치로 허공을 인식한다. 만약 사물이 없으면, 허공을 인식할 수 없다.

* 본체 혹은 실체는 영어로 substance 이다. sub+stand - 아래에 서 있는 것이다. 속성 아래에 있는 것이다. 사물들에 붙어 있는 것은 ‘속성’이라 한다. 여러 사물들, 혹은 모든 사물들의 속성을 ‘현상’이라 한다. 속성과 현상은 비슷하지만, 다르다.

앞에서 설명한 것처럼, 여기서 상相은 락샤나(lakṣaṇa)이다. 본문의 계송에서 드러나는 첫 번째 주장은 허공과 같은 그 어떤 대상도 상相을 떠나서는 존재할 수 없다는 것이다. 청목靑目的 주석에 따르면, 물질이 없는 곳을 허공의 상이라 부르기 때문이라고 한다. 곧 물질이란 지어진 것이므로 무상無常한데, 만일 물질이 아직 생겨나지 않았다면, 생기지도 않았기 때문에 그것은 소멸하지 않는다. 사물이 생겨남과 소멸됨이 없으면, 허공-공간을 우리가 지각할 수 없다. 그러므로 물질이 없는 허공의 상은 있을 수 없다.²¹³⁾ 상相과 존재의 유무 관계에 대한 첫 번째 주장이다.

(2) 용수는 허공에 대해서 무상無相 으로 설명한다.

어떤 무상無相의 존재도 어디에건 존재하지 않는다.

무상無相인 존재가 없다면,

상相은 어디서 (없다가 생기는 식으로) 나타날 수 있겠는가? ²¹⁴⁾

213) 『中論』(T30, 7b11-13). “何以故無色處名虛空相。色是作法無常。若色未生。未生則無滅。爾時無虛空相。因色故有無色處。無色處名虛空相。” “何以故無色處名虛空相。色是作法無常。若色未生。未生則無滅。爾時無虛空相。因色故有無色處。無色處名虛空相。” “무슨 까닭으로 ‘색깔(色 사물)이 없는 곳’(無色處)을 ‘허공의 모습’(相)이라 하는가? 색깔(사물)은 만들어진 사물(作法)로서, 무상(無常)하다. 만약 색깔(사물)이 아직 생겨나지 않았다면, 소멸함도 없다. 그때에는 ‘허공의 모습’이 없다. 색깔(사물)로 인해서 ‘색깔 없는 곳’(허공)이 있게 된다. 따라서 ‘색깔 없는 곳’을 ‘허공의 모습’이라 이름 짓는다.” - 허공은 사물로 규정된다. 사물이 없는 곳에서 허공을 지각할 수 없다. 사물이 있다가 없어진 곳을 ‘허공’이라 한다. 허공은 ① 사물을 용납함. ② 사물의 위치로 규정되는 것이다.

214) 김성철 역주, 위의 책, p.100. alakṣaṇo na kaścicca bhāvaḥ samvidyate kva cit/ asatyalakṣaṇe bhāve kramatām kuha lakṣaṇam. 是無相之法，一切處無有，於無相法中，相則無所相。 - 이런 無相의 法은 어느 곳에도 존재하지 않는다. 無相의 法 가운데에서, 相은 相하는 바를 갖지 못한다. (Mk.,5-2)

A thing without characteristics does not exist anywhere at all.
If a thing without characteristics does not exist,
to what do characteristics extend?

이 계송은 상相은 없지만 허공이 있다고 한다면 무슨 잘못이 있는가 하는 물음에 대한 대답이다. 어떤 형태로든 무상無相의 존재는 있을 수 없다는 주장인데, 이는 앞의 계송에서 상相 없이 허공이 존재할 수 없는 경우에 대해 말한 것을 다시 상相이 없는 존재로 일반화시켜 적용한 것이다.

이 번역 역시 이상하다. 아예 사물이 없는 곳은 허공이라 하지 않는다. 사물이 있다 가 없어진 곳을 허공이라 한다. 불생(不生) 불멸(不滅) 등과는 상관없는 이야기이다.

無相은 相이 없는 것이다. 현실적으로 無相인 것은 실체이다. 실체가 없으면, 속성도 존재할 수 없다. - 용수는 무엇을 부정하고자 하는가? 실체를 부정하고자 한다. 실체가 自性이고, 그것이 空하다. - 실체가 부정되면, 속성도 부정된다.

그러면 이 세상에 대해서 아무런 언급도 하면 안 된다. 둘 다 부정했으므로, neti-neti 라는 말 이외에는 할 것이 없다. 이래서 속성에 근거해서 현상을 이야기하는 것을 속제俗諦라 한다. 그렇게 해서 뭔가 현실에 대해서 발언할 수 있다.

(3) 허공의 분석을 통해 다시 세 번째 계송으로 나아간다.

특징(相 lakṣaṇa)이 없는 것에서건, 특징(相)이 있는 것에서건,
특징(相)의 출현은 없다.
특징(相)이 있는 것에서도, 특징(相)이 없는 것에서도,
또 다른 곳에서도 역시 출현하지 않는다.²¹⁵⁾

Characteristics do not extend to that which has no characteristics; nor to what possesses characteristics.

They also cannot extend to something other than what either possesses or does not have characteristics.

이는 4구 부정의 형식이다. A, ~A, A&~A의 셋을 말하고 있다. 相이 있는 곳 = 실체. / 相이 없는 곳 - 실체 없는 相, / 실체가 있음과 없음의 중간, 그 섞임 - 실체의 표면·경계면이다. 경계면은 늘 '有-無'의 대립이다. 속성은 실체 표면에 붙어 있는 것 아닌가? 경계면이 아닌가? - 용수는 이 셋이 다 성립이 안 된다고 한다.

용수는 相(속성)을 부정하지는 않는다. 이는 감각 인식의 대상이기 때문이다. 대신 실체를 부정한다. 『중론』은 주로 실체 부정을 한다. 相을 비판하는 것은 많지 않다.

215) 김성철 역주, 같은 책, p.101. nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttirna salakṣaṇe. salakṣaṇā lakṣaṇābhyām nāpyanyatra pravartate. 有相無相中, 相則無所住, 離有相無相, 餘處亦不住. 相이 '있는 곳'이건 '없는 곳'이건 相이 곧 머무르는 바는 없다. 相이 '있는 것'과 相이 '없는 것'을 떠난 다른 곳에서도 역시 (相은) 머무르지 않는다. (Mk.,5-3)

(4) 용수의 실제 부정을 좀 더 설명해 보자.

용수는 “사물=실체+속성”이라는 측면에서 말하지 않는다.

그는 주로 자성自性を 부정한다. “말(말) - 지시 대상”의 관계, 이는 모순이다. 말은 고정 불변한 것이고, 지시 대상은 늘 변화한다. ‘말로 설명함’과 ‘늘 변하는 현실’은 서로 불일치하고, ‘불변-변화’의 모순이다. 용수의 자성 개념은 바로 ‘말의 불변성’을 의미한다. 즉 말에 있는 ‘고정 불변자’를 ‘자성自性’이라 한다. 말에는 스스로 존재하는 어떤 것이 있다. 예컨대 ‘홍종욱’이라는 말은 불변의 것이다. 반면 그 말이 지시하는 대상은 늘 변하고 있다.

모든 이론이 다 말로 구성되어 있다. 그 말의 자성을 인정하면, 그 이론은 현실과 일치하지 못하고, 그래서 깨질 수 밖에 없다. - 이것이 『중론』의 기본 내용이다. 파사破邪의 근거가 ‘자성의 존재’이다. 자성을 부정함하기에 공췌이다. 자성은 비어 있다.

* ‘사물=실체+속성’이라고 하는 것은, 실체가 속성들의 다발을 잡고 있음을 뜻한다. 이름은 ① 속성에 붙임, ② ‘속성의 다발’에 붙임, 둘이 있다. 주로 ②에 해당된다. ‘속성의 다발’이 결국 실체이다. 예컨대 ‘사과’라고 하면, 그것에 ‘둥근, 딱딱한, 시큼한, 빨간’ 등의 속성 다발이 붙어 있음을 전제한다.

용수의 이론은 ‘사물=실체+속성’으로 보는 것과 다른 이야기이다. ‘말+자성’은 ‘속성+실체’와는 다르다. 실체가 속성들의 다발을 잡고 있음에 이름을 붙인다. 반면 ‘말’에는 ‘자성’이 들어 있다. 자성을 인정해야 말이 성립한다.

예컨대 범지梵志가 늙어서 고향에 왔는데, 사람들이 알아보지 못 했다. 어려서도 그의 이름이 a이고, 늙어서 이름이 a이다. 몸은 변했다. 그런데도 a라고 하는 것은 그 안에 불변의 어떤 것이 있다. - 이를 가정한 것이다. a에 해당되는 자성이 있다.

* 변화하는 범지의 몸은 현상·속성들을 붙잡고 있다. 그 속성 다발에 이름 a를 붙였다. 그 a에 해당되는 자성이 있다. → 이렇게 보면, 자성 개념은 실제 개념과 비슷해진다. 실체-자성-a가 그 변화하는 몸으로, 속성들을 붙잡고 있다.

* 용수는 ‘말+자성’을 다룬다. 유식은 이를 ‘실체+속성’으로 바꾼다. - 8식을 이끌어내기 위해서이다. 8식이 실체가 되고, 그 씨앗이 현상으로 드러난다. 이것이 속성들이다. 왜 이렇게 나가는가? 용수가 자성을 부정하는 것을, 유식은 용수가 실체를 부정하는 것으로 간주한다. 실체의 대안으로 8식 알라야식을 제시한다.

(5) 앞의 두 계승에서는 상相이 없이는 그 어떤 것도 존재하지 않는다고 주장하였는데, 이제는 상相이 머무르는 바가 없다는 좀 더 적극적인 주장으로 변모한다. 예를 들면 만약 등이 불거짐, 뿔이 남, 꼬리 끝에 털이 남, 목덜미가 늘어짐과 같은 것들이 소의 相(특징)일 것인데, 이러한 상相이 없으면 소도 존재할 수 없는 것과 같다. 그런데 또한 만약 소가 없다면 앞에서 열거한 소의 相(특징)들 역시 머무르지 못하게 된다. 따라서 相(특징)이 없는 어떤 존재(法)에서는 相(특징)을 떨 수 없는 것이다.

그런데 相(특징)이 있는 어떤 존재(法)를 말할 경우 이때에도 相(특징)이 있는 어떤 존

재(法)에서도 상相이 어디로부터 와서 머무를 수 없다. 왜냐하면 相(특징)이 미리 존재하기 때문이다. 물의 상相에서는 물 자체의 相(특징)이 이미 있기 때문에 불의 相(특징)과 같은 것은 머무를 수 없는 것이다.

이와 같이 相(특징)이 있는 어떤 존재(法)거나 相(특징)이 없는 어떤 존재(法)를 말하더라도 어떤 경우에도 相(특징)은 머무르지 못한다는 결론을 내릴 수 있다. 相(특징)은 머무르지 못하기 때문에 “能相이 나타나지 않는다면 所相은 성립하지 않는다. 所相이 성립하지 않을 때에는 能相도 生하지 않는다”²¹⁶⁾라고 말할 수 있으므로 “所相은 존재하지 않고, 能相도 결코 존재하지 않는다. 所相과 能相을 떠난 존재도 역시 결코 존재하지 않는다”라고 결론지을 수 있다.²¹⁷⁾ 여기서 능상能相은 대상 그 자체이고, 소상 所相은 대상의 특징으로 드러난 존재라고 말할 수 있다.

(6) 『중론』에서 상相은 전부 다 락샤나lakṣaṇa이다. 니미타nimitta가 아니다. 왜 락샤나를 쓰는가? 락샤나는 대상의 모습 특징이다. 이를 가지고 논리적으로 사유를 한다. 『중론』은 이성적 사유와 논리적 추론으로 이루어져 있다. 따라서 락샤나 개념에 근거할 수 밖에 없다. 락샤나는 ‘대상의 모습 특징’이면서, 동시에 ‘관념 개념’이다. 대상의 모습을 지시하는 관념이다. 그리고 사유는 관념을 재료로 해서 추론한다.

니미타는 대상의 속성 모습을 지각하면 마음에 생기는 ‘표상’이다. 이 ‘표상’은 『중론』의 이성적 논증과는 전혀 어울릴 수 없다.

4) 『중론中論』 「관3상품觀三相品」의 상相 개념

‘3상三相’은 사물이 변천하는 ‘세 가지 모습 특징’이다. 원래는 4가지였다. 아비달마 논서나 『구사론』은 “生 住 異(移) 滅”이나, 정량부正量部는 生·住·滅이고, 용수도 生·住·滅이다. 『구사론』의 ‘生 住 異 滅’에서 ‘異’는 굳이 필요가 없다. 논리적으로 보자면, “生·住·滅”이 변화의 세 요소이다. 서로 구별된다. 그런데 ‘住·異’의 둘은 서로 정반대이다. 나아가 ‘異(移)’는 “달라짐, 옮겨감”인데, 여기에는 生과 滅의 두 요소를 포함한다. 따라서 굳이 ‘달라짐’(異)은 말할 필요가 없다. 그래서 뻘 ‘생 주 멸’이 3가지의 특징(相 락샤나)이 된다.

구사론은 ‘생 주 멸’이 유위법有爲法이나, 용수에서는 유위有爲도 무위無爲도 아니다. 구사론은 허공을 무위법無爲法이라 했다. 이를 용수가 비판한다.

『중론中論』의 제7 「관3상품觀三相品」에는 “발생(生), 머무름(住), 소멸(滅)”의 세 가지

216) 김성철 역주, 같은 책, p.102. lakṣaṇāsāṃpravṛttāu ca na lakṣyamupapadyate / lakṣyasyān upapattāu ca lakṣaṇasyāpyasāmbhavaḥ. 相法無有故, 可相法亦無, 可相法無故, 相法亦復無. - “相(을 가진) 법이 없기에, ‘相을 담지하는 법’도 또한 없다. ‘相을 담지하는 법’도 없기에, 相(을 가진) 법도 없다.” (Mk.,5-4) ‘相法’은 ‘相을 가지고 있는 법(존재)’이다. ‘可相法’은 ‘相할 수 있는 법(존재)’이다. ‘相을 낼 수 있는 존재’이다. 사물=속성+실체. 속성이 相이고, 실체가 可相法이다.

217) 김성철 역주, 같은 책, p.103. tasmāna vidyate lakṣyam lakṣyaṇam naiva vidyate / lakṣyalakṣyaṇanirmukto naiva bhāvo 'pi vidyaye. - “是故今無相, 亦無有可相, 離相可相已, 更亦無有物. “이런 까닭으로 이제 能相도 없고 所相도 없다. 能相과 所相을 떠나서는 다시 어떤 사물도 존재하지 않는다.” (Mk.,5-5) “이런 까닭으로 이제 相이 없다. 또한 相할 수 있음이 없다. 相과 ‘相할 있음’을 떠나서는 다시 또한 사물이 있음이 없다.” 첫 구절의 相을 所相이라 하고, 可相을 能相이라 했다. 셋째 구절의 相可相은 相과 可相이니, 所相과 能相이다.

특징(相)이 ‘유위有爲의 상相인가, 무위無爲의 상相인가’를 질문하면서 본문이 시작된다.

“발생(生), 머무름(住), 소멸(滅)”의 ‘세 가지 특징’(三相)은 아비달마 불교에서 75법 분류 체계 가운데 ‘마음과 상관없이 일어나는 작용’(心 不相應 行法)에 속하는 것이다. 대상 사물의 “발생, 머무름, 소멸”은 내 마음과 상관없이 일어난다. 일어나기 때문에 아비달마에서는 유위법有爲法에 속하는 것이 분명하지만, 『중론』에서는 그 셋이 유위법에도 무위법에도 속할 수 없는 문제점을 논리적으로 반박한다. 다시 말해서 ‘생·주·멸’이 성립하지 않는다는 것이다.

앞에서는 ‘허공’을 내세워, 특징(相)이 있는 존재도, 특징(相)이 없는 존재도 실체로서 상정할 수 없다는 했다. 여기서는 이제 ‘발생’(生)과 삼상三相과의 관계를 논리적으로 추론하고 있다. 용수는 먼저 발생(生)이라는 현상은 머무름(住)과 소멸(滅)이라는 현상과 따로 분리시킬 수 없다고 한다.

(산스크리트어 번역본)

生 等の 세 가지(生·住·滅)가 각각의 것들이라고 하면,
有爲相의 작용으로는 적합치 않다. (이와 반대로 그 세 가지가
결합되어 있다고 하면, 어떻게 一處, 一時일 수 있겠는가?)

(한역 번역본)

(生·住·滅의) 세 모습(三相)이 만약 모여 있어도, 흩어져 있어도,
‘모습이 되는 바’(所相)를 가질 수 없다.
(반대로) 어떻게 一處 一時에 三相이 있겠는가?
三相若聚散, 不能有所相. 云何於一處一時 有三相. 218)

이 두 번역 가운데 산스크리트어 번역본이 합리적이다. 한문본은 이해하기 어렵다. 아마 번역이 틀린 것 같다.

(a) 산스크리트어는 두 가지 경우를 말한다. 세 모습(三相)이 ① 셋이 흩어져 각각의 것들일 경우. ② 셋이 결합되어 있을 경우, 셋이 모여 있음. - 두 경우가 논리적으로 가능하다. 이 두 경우가 모두 성립하지 않는다. 왜 그러한가?

① 셋이 떨어져 있음, 각각임. 흩어짐. - 生 住 滅의 세 모습에 ‘자성(自性)’을 인정하면, 셋은 서로 떨어져서 각각이 된다. 서로 연결될 수 없다. 그러면 ‘生 住 滅’이라는 변화가 일어날 수 없다. 즉 유위상有爲相을 이룰 수 없다. 자성을 가진 생·주·멸은 서로 떨어져 있을 수 밖에 없고, 서로 작용 못 한다. 서로 단절되어 있기 때문이다.

다시 말해서, 용수는 ‘생·주·멸’이 독립적으로 상相을 가질 수 있는가를 먼저 문제 삼는다. 생·주·멸이 자성(自性)을 가지면, 독립적이 된다. 만약 하나 하나가 독립적으로 상相을 가질 수 있다면, 생생이 있을 때에는 주住와 연결되지 않고, 주住는 멸滅과 연결되지 못 한다. 말은 ‘자성’을 인정하는 바탕 위에 세워진다. 따라서 말로 하는 모든 이론은 성립되지 않는다.

218) 김성철 역주, 같은 책, p.123. utpādādyāstrayo vyastā nālaṁ lakṣaṇakarmanī/ saṁskṛtasya samastāḥ syurekatra kathamekadā (MK., 7-2)

② 셋이 결합됨, 붙어 있음 - 이 셋은 자성이 없기 때문에, 결합해서 붙어 있다. 이 경우 ‘생·주·멸’이라는 정반대이거나 다른 것들이 같은 시공간에 있을 수 없다. 그것은 불가능하다. 따라서 유위상을 이룰 수 없다.

(b) 한문 번역본

여기에서 핵심 개념은 ‘소상所相’이다. 이 반대는 ‘능상能相’이다. 이 두 개념은 번역하기 참 곤란하다. 여기에서는 ‘能相’이라는 말을 쓰지 않는다. 따라서 所相은 能相의 반대가 아닐 수 있다.

所相은 ‘모습相이 되는 바’이다. ‘생·주·멸’이 서로 모여 있어도, 서로 흩어져 있어도, ‘모습이 될’ 수 없다. 所相이 되지 못 함은 相이 되지 못 한다는 말이다.

① 서로 흩어짐(散)은 셋이 자성自性を 가진 경우이다. 셋이 자성을 가지면, 셋은 독립적인 것이다. 따라서 셋이 연결되지 못 한다. 연결되지 못 하면, 셋은 성립되지 않는다. ‘생·주·멸’은 서로 연속되는 것이기 때문이다.

② 서로 모임(聚)은 셋이 자성을 가지지 않는 경우이다. 그러면 셋이 하나로 존재할 수 있다. 그러나 ‘생·주·멸’은 같은 시간, 같은 공간에 존재할 수 없다. 셋은 하나로 모임 수 없다. 셋은 연속되는 것이다.

결론: 생·주·멸은 성립하지 않는다. 다만 말로 설명할 경우 그렇다. ‘말’은 자성을 인정하기 때문이다. 현실적으로 그런 변화는 있다. 말로 그것을 정확하게 포착할 수는 없다.

(산스크리트어)

生·住·滅에 있어서 또 다른 유위법의 상相이 있다면,

그와 같다면 무한 소급에 빠진다. (반대로)

만일 (有爲相이) 없다면, 그것들(생·주·멸)은 유위법이 아니다.

(한문 번역)

만일 生·住·滅에 다시 ‘유위법의 모습’(有爲相)이 있다면,

그것은 ‘끝이 없음’(無窮)이 된다.

(有爲相이) 없다면, (생·주·멸은) ‘유위’有爲가 아니다.

若謂生住滅, 更有有爲相, 是即爲無窮, 無即非有爲. 219)

두 번역은 대략 같다. 다만 ‘무한 소급’을 한역본은 ‘無窮’이라 한다. 이는 이해하기 어렵게 만드는 번역이다. 반드시 설명이 필요한 번역이다. 산스크리트어 번역을 중심으로 설명하자.

유위상有爲相은 산스크리트어로 ‘saṃskṛta lakṣaṇa’이고, 무한 소급의 오류는 ‘anavasthā prasāṅga’이다. 무한 소급의 오류는 다음 둘로 증명할 수 있다.

(a) 이 계송은 앞에 설명한 계송에 이어서 한 말이다. 앞의 것은 ‘생·주·멸’이 자성自

219) 김성철 역주, 같은 책, p.124. utpādashthitibhaṅgānāmanyatsaṃskṛta lakṣaṇam/ asti ced anavasthāivam nāsti cette na saṃskṛtāḥ (MK., 7-3)

성을 가졌다고 할 때, 셋을 논파한 것이다. 상대방이 그럼 ‘생·주·멸’이 자성自性を 가진 것이 아니다 라고 주장할 경우에 논파한 것이다.

자성은 불변의 존재를 유지하게 하는 것이다. 자성을 가지지 않는 것은 변화한다. ‘생·주·멸’이 자성을 가지지 않는다면, 그 셋은 다 변화할 것이다. 셋 다 ‘생·주·멸’을 가지게 된다. 생소가 ‘생·주·멸’을 가지면, ‘생생, 생주, 생멸’이 될 것이다. 이 셋 역시 자성을 가지지 않는다. 따라서 셋 역시 변화해야 한다. 각각이 다시 ‘생·주·멸’을 가진다. 그러면 9가지가 된다. 아홉 역시 ‘생·주·멸’을 가진다. … 이렇게 해서 끝없이 나가야 한다. 이것이 ‘무한 소급’이다. 한역본의 ‘끝이 없음’(無窮)이다.

이 논증의 핵심은 ‘생·주·멸’의 각각이 또 ‘생·주·멸’을 가짐이다. 이렇게 1차 ‘생·주·멸’에 대해서 2차로 생기는 ‘생·주·멸’을 ‘수상(隨相 anulakṣaṇa 따라서 생기는 相)’이라 한다.²²⁰⁾ 무한 소급은 바로 ‘수상隨相’이 하는 것이다.

(b) 이에 대해서는 또 다른 논증이 가능하다.

생·주·멸이 자성을 가지고 있어서 서로 다른 것이면, 서로 작용할 수 없다. 따라서 생·주·멸 사이를 연결시키는 요소가 있어야 한다. 예컨대 생-주 사이를 연결시키는 것 a가 있다고 하자. 그러면 ‘생-a’, ‘a-주’를 연결시키는 것이 또 있어야 한다. 그 셋 다 자성을 가지고 있기 때문이다. 그러면 다시 ‘생-b-a’처럼 또 연결시키는 b가 있어야 한다. 그러면 그 사이 사이에 또 연결시키는 것이 있어야 한다. 이런 식으로 가면, 무한 퇴행을 하게 된다. 끝없이 제3자를 만들어도 서로 연결되지 않는다.

용수가 잘 쓰는 논법이 제3자 논증이다. 제3자가 무한 퇴행한다는 것이다. 자성을 인정할 경우에 두 자성을 가진 것은 서로 단절된다. 그러면 그 사이를 연결시킬 것이 필요하다. 제3자의 무한 퇴행을 가지고 비판한다.

결론. 용수는 ‘생·주·멸’이 자성을 가지던 가지지 않던 성립하지 않음을 증명한다. 이 무한 퇴행을 가지고 ‘생·주·멸’이 유위상이 아니라고 한다.

용수는 상대방의 이론을 이런 식으로 논파를 한다. 그러나 자신이 주장하는 이론이 무엇이든 적극적으로 제시하지 않는다. ‘생·주·멸’이 성립하지 않으면, 어떤 것이 참인가? 그것을 말하지 않는다. 파사破邪를 하지만 현정顯正은 하지 않는다.

5) 『십이문론十二門論』의 상相 개념

(1) 『12문론』은 산스크리트본과 티베트본은 없지만 용수의 저작이며 그 내용은 대승의 공관空觀을 12문門에 걸쳐 해석한 것이다. 이 내용 가운데 제5 「관유상무상문觀有相無相門」에서는 중관 논사가 “또 모든 존재(法)는 공空하다. 왜 그런가?”라고 말한 설정을 두고 이에 대한 대답으로 다음과 같은 서술이 나온다.

220) 정상교, 「독자부 및 정량부의 유위상 체계에 관하여」, 『인도철학』 47집, 2016. p.141. 정상교는 ‘生 住 異 滅’을 “태어남, 머무름, 늙음(변함), 無常함”으로 번역한다. 여기에서 “성취, 바른 해탈과 바르지 않은 해탈, 出離성과 非出離성”의 셋을 덧붙여서 7종의 상(相 lakṣaṇa)이라 한다.

산스크리트어 (『중론』의 「관6종품」)

특징(相: lakṣaṇa)이 ‘있는 것’은 특징을 띠지 않고,

특징이 ‘없는 것’도 특징을 띠지 않는다.

‘특징이 있는 것과 특징이 없는 것’을 떠나서

특징은 무엇에 대해 특징을 띠겠느냐?²²¹⁾

한문 번역

有相은 相이 不相하고, ‘모습이 있음’은 모습이 모습하지 아니한다.

無相도 또한 不相한다. ‘모습이 없음’은 또한 모습하지 아니한다.

저것을 떠나서 相은 不相한다. 저것들을 떠나서 모습이 모습하지 아니한다.

相은 무엇을 相하는 것인가? 모습은 무엇을 모습하는 것인가?

산스크리트어 번역문은 앞서 살펴보았던 『중론』의 「관6종품」의 내용과 거의 유사한데, 이 계승에 대한 주석에 따르면, “특징(相: lakṣaṇa)이 있는 것은 특징을 띠지 않고, 특징이 없는 것도 특징을 띠지 않는다”는 점을 설명한다.

첫 번째 명제 - “특징이 있는 것은 특징을 띠지 않는다.” 이는 자체 모순인 말이다. 특징이 “있는데, 없다”는 말이다. 이것이 모순이 되지 않으려면, ‘특징이 있는 것’이라는 말 대신에 ‘특징을 가지는 것’으로 바꾸어야 한다. ‘특징’과 그것을 ‘가지는·담지하는 것’으로 나뉜다. 이는 ‘사물=속성·특징 + 실체’로 보는 것이다. 실체가 특징·속성을 붙잡고·가지고·담지하고 있다. “특징을 가지는 것(실체) 특징(相 속성)을 띠지 못한다.” 즉 실체는 속성을 붙잡을 수 없다. 왜 그러한가?

실체는 실체이고, 속성은 속성이다. 서로 연결될 수 없다. 둘은 서로 다른 것인데, 연결시켜 줄 무엇이 있어야 한다. 게다가 실체는 특정한 속성들만 붙잡아야 할 이유가 없다. 실체는 아무런 규정도 없기 때문이다. 예컨대 ‘사과’의 실체가 ‘딱딱한, 둥근’ 이런 속성만 붙잡는다. ‘무른 네모진’ 이런 속성은 안 붙잡는다.

이렇게 되는 까닭은 실체와 속성이 다 ‘자성(自性)’을 가지고 있기 때문이다. 자성이 있기 때문에 독립적인 존재가 된다. 서로 관련을 맺지 못한다. 기존의 모든 이론은 말을 쓰는 한, 말에 ‘자성’을 인정한다. - 따라서 자성이 비워진 ‘공(空)’을 인정하라. 이것이 용수의 주장이다.

두 번째 명제 - “특징이 없는 것이 특징을 띠지 않는다.” 이것은 동어 반복이다. 그 자체로 참인 명제이다. 증명할 필요도 없다. “특징이 없는 것”은 “특징을 가지지·담지하지 않는 것”이다. 이것이 구체적으로 무엇인지 명확하지는 않다. 특징을 붙잡고 있는 것은 실체이다. 특징을 잡지 않는 것은 허공 등일 것이다. 이것들은 특징을 잡고 있지 못하다.

특징을 붙잡고 있는 것, 붙잡지 않는 것, 이 둘 이외의 다른 것은 없다.

결론 - 어떤 경우에도 특징을 붙잡는 것은 없다.

221) 김성철, 『百論, 十二門論』(서울: 경서원, 1999), p.290. “有相相不相, 無相亦不相, 離彼相不相, 相爲何所相.”

한문 번역 ; 이는 ‘사물=속성·모습+실체’라고 할 때, ‘실체’를 인정하지 않는 경우를 말한다. 이 경우에는 한 ‘모습·속성’이 다른 ‘모습·속성’을 붙잡아야 한다. 이것이 첫줄의 의미이다. 하나의 모습이 있고, 그 모습이 다른 모습들을 붙잡아서 모습으로 드러나게 해 줄 수는 없다. 속성·모습은 다른 속성·모습을 붙잡을 수 없다. 이유는 속성이 ‘자성自性’을 가지기 때문이다.

둘째 줄은 한 속성이 다른 속성들을 붙잡지 않는 경우이다. 이러면 현상이 성립하지 않는다. 예를 들면 사과 = 둥근, 딱딱한, 붉은, 시금한 … 등의 속성으로 구성되어 있다. 실체는 없고, 속성이 다른 속성을 붙잡지 않는다면, ‘사과’라는 구성되지 못한다. 이처럼 현상은 구성될 수 없다.

이 둘 이외에 다른 경우는 없다. 결국 무엇이 모습·속성들을 다발 짓는가? 그런 것이 없다.

이것이 ‘모든 것은 공空하다’고 말하는 중관中觀의 논리이다. 달리 말하면 인식 대상의 속성을 개념으로 파악하여 어떤 주장을 펼치더라도 그 개념을 실체[自性]를 가진 것으로 간주하는 한 논리적 오류에서 자유로울 수 없다. 이 점에서 ‘상相’의 개념 역시 똑같은 논리가 적용된다.

이것은 『중론』의 첫 구절에서, “소멸하지도 않고, 생겨나지도 않으며; 영원하지도 않고, 단절된 것도 아니며; 하나가 되지도 않으며, 달라지지도 않으며; 오는 것도 아니고, 가는 것도 아니다”²²²⁾라고 한다. ‘불생不生과 불멸不滅’을 비롯한 여덟 가지 부정어를 통해서, 어떤 속성으로도 대상의 실재를 그대로 파악하기 어려운 점을 피력한 대목이 중관의 사상을 대표적으로 표현한 것이다.

(2) 이상에서 ‘相’은 ‘lakṣaṇa’이다. 사물의 속성·모습·특징이다. 이것은 감각 지각의 대상이 이성적 사유와 논리적 추론의 대상이다. 앞의 인용문도 다 이성적 사유를 통해서 따지는 것이다. 이런 점에서 ‘대상의 속성·특징’(lakṣaṇa)는 ‘관념 개념’과 같아진다.

붓다와 아비달마 - ‘니미타’(표상·인상)에 근거한다. 이는 대상의 속성을 감각 지각할 때 마음에 생겨나는 것들이다. 이는 철저한 경험론이다. 표상한 내용들을 분석하고 분류한다. 5위 75법이 그런 것이다. (주관 중시)

중관中觀과 유식唯識 - ‘락샤나’(모습 속성 특징) 이는 사물이 가진 것이다. 이것을 감각 지각할 때 생기는 ‘표상 인상’이라는 점은 모두 무시한다. 그리고 곧장 ‘락샤나’를 가지고 논리적 추론, 이성적 사유를 한다. 이는 합리론(이성론)이다. 추론에 근거해서 이론을 전개한다. 표상한 내용을 분석 분류하는 것은 없다.

222) 김성철 역주, 같은 책, p.29 anirodhamanutpādamanucchedamaśāsvatam/anekārthamanānārthamanāgamam anirgamam// 不生亦不滅, 不常亦不斷, 不一亦不異, 不來亦不出. (새롭게) 생겨나지도 않고 (완전히) 소멸하지도 않으며, 항상되지도 않고 단절된 것도 아니다. 동일하지도 않고 다르지도 않으며, (어디선가) 오는 것도 아니고 (어디론가) 나가는 것도 아니다. (Mk.,1-1)

(3) 중관 사상과 유식 사상의 연결점은 ‘공초 사상’이다.

(객관) 사물=실체+속성. 용수의 ‘자성自性’ 부정과 ‘비어 있음’(空)의 사상은 ‘실체’ 부정으로 나간다. 그래서 속성도 부정된다. 그래서 모든 이론을 부정하게 된다. 그러면 자신은 세계를 설명하는 이론을 제시하지 않는다. 파사破邪가 현정顯正이라고 주장한다. 이는 공허하다. 중관이 파사破邪에 치중하기 때문에 공초이 허무주의가 된다. 허무주의이면 어떤가. 진리이면 된다. - 이렇게 말할 수도 있다. 문제는 현상 세계를 설명하지 않는 것이다. 이렇게 되면, 사찰의 일에 막대한 지장이 생긴다.

유식은 사물=실체+속성에서 ‘실체’에 대안을, 대용물을 놓는다. 용수가 실체를 부정했기 때문에, 다시 실체를 놓을 수는 없다. 그래서 내놓은 대안과 대용물이 8식 알라야식이다. 각 사물은 실체가 속성을 붙잡고 있다. 유식학파는 실체 대신 알라야식이 속성을 공급한다고 한다. 이래서 알라야식은 창고식 종자식 등으로 불린다.

이렇게 하면, 용수의 비판을 피할 수 있고, 동시에 속성을 중심으로 현상 세계를 종합적으로 설명할 수 있게 된다.

유식은 적극적으로 세계를 설명한다. - 주관의 핵심을 8식 알라야식으로 본다. 8식은 논리적 추론의 결과이며, 동시에 요가 체험과 연결된다.

‘唯識’은 “오직 의식 뿐”(vijñapti)이라는 말이다. 이것을 실제로 체험할 수 있다. 요가 체험이 그것이다. 그래서 이 학파를 요가행瑜伽行 학파라고 한다. yogacara vada이다.

6) 『대지도론大智度論』의 무상無相 삼매

초기 불교에서 아비달마 논서에 이르기까지 ‘무상無相 삼매’를 중시한다. 그런데 용수의 『중론』에는 ‘무상 삼매’에 대한 이야기가 나오지 않는다. 용수의 또 다른 저서인 『대지도론大智度論』에는 무상無相 삼매에 대한 설명이 나와 있다.

무엇이 무상無相 삼매三昧인가? (이 삼매 속에서)
온갖 법法은 형상相이 없으니,
온갖 법을 받아들이지도 않고, 집착하지도 않는다.
이를 무상 삼매라 한다.
다음과 같은 계송이 있다.
언어의 길이 이미 끊겼고, 심행心行도 사라졌도다.
나지도 소멸하지도 않으니, 그대로가 열반의 모습이다.²²³⁾

“云何無相三昧? 一切法無有相, 一切法不受不著, 是名無相三昧.
如偈說: 言語已息, 心行亦滅, 不生不滅, 如涅槃相.”

이 부분은 앞의 각주 203에 이미 인용하였다. (113쪽)

223) 『대지도론大智度論』 권5 제10「초품중보살공덕석론初品中菩薩功德釋論」(T25, 96c10-14).

‘云何’를 ‘어떤 것’이라 번역하는 이가 있다. ‘어떤 것’은 현상 사물이다. ‘무상 삼매’는 현상 사물이 아니다. 따라서 ‘어떤 것’이 아니라, ‘무엇’이라 번역해야 한다.

‘無相’은 ‘相이 없음’이라기 보다는 ‘相을 없앴’이다. 삼매三昧는 명상이다. 이 명상 속에서 사물의 상(相 속성 모습 형상)을 없앴다. 명상에 들어가기 전에는 내가 늘 사물의 모습 속성을 지각한다. 따라서 명상 속에서 그것을 지우라.

왜 지워야 하는가? “사물의 속성 모습 → 감각 지각되면 표상 인상 → 욕망 감정 → 고통”(인식 모형 p)으로 진행된다. 따라서 고통에서 벗어나기 위해서는 최초의 것은 ‘속성 모습’을 지우는 명상이 필요하다.

‘一切法無有相’ - “一切法은 相이 있음이 없다.” 모든 존재·사물은 속성·모습이 없다. - 이는 사실과 다르다. 모든 사물은 속성과 모습을 가진다. 그렇다면 왜 없다고 하는가? 바로 이 명상 속에서 속성과 모습을 지우기 때문에, 모든 사물은 속성과 모습이 없다고 한다. 이렇게 없기 때문에, 무상無相 삼매라고 한다.

이 명상에서는 “一切法을 不受하고 不著한다.” 이는 앞에서 말한 인식 모형 p에서 “욕망 감정 → 고통”이라는 부분에 해당된다. ‘수受’는 받아들임, 즉 감각 지각이고, ‘착著’은 집착이다. 이 둘은 고통을 낳는다.

여기에서 무상 삼매를 다음과 같이 규정한다.

(1) 無相 三昧 = ‘속성相 지각’을 지우는 명상이다. 이것이 핵심이고 시작이다.

속성을 지각하지 않기 때문에,

(2) 어떤 사물도 받아들이지 않고, 집착하지도 않는다. 一切法 不受 不著

(3) 말과 언어가 끊긴다. (4) 마음의 행위(心行)도 없어진다.

(5) 生·滅은 현상 사물의 특징이다. 속성을 지우는 명상(無相 三昧)을 하면, 사물이 사라진다. 따라서 사물의 생·멸도 사라진다.

(6) 결론 - 이 모든 모습은 열반의 모습(涅槃相)이다.

無相은 ‘相을 없앴’이다. 相은 두 의미가 있다. ① 대상 사물의 속성 모습 → ② 감각 지각되면, 마음의 ‘표상 인상’이 된다. 이는 앞에서 말한 ‘인식 모형 p’의 앞 부분이다. 따라서 ‘무상 삼매’가 열반으로 가는 수련이라면, 이는 붓다와 아비달마의 수행법이 된다. 왜냐하면 용수는 ‘표상 인상’인 ‘니미타’를 버렸기 때문이다.

無相이라고 할 때, ‘표상 인상’(相 니미타)을 지우는 것이지, 사물의 ‘속성 모습’(相 락샤나)은 아니다. 사물에서 속성을 없앨 수는 없다. 다만 그것을 지각한 내용인 ‘표상’을 없애는 것이다. - 초기 불교와 아비달마의 수련법이다.

용수는 ‘표상’(니미타)를 인정하지 않는다. 그렇다고 곧바로 ‘속성 모습’(락샤나)를 부정하는 명상을 할 수는 없다. 그래서 ‘말과 언어’를 제시한다. 대상의 ‘속성 모습’(락샤나)를 아비달마에서는 ‘니미타’(표상 인상)라고 하는 반면, 대지도론은 ‘말, 언어’라고 한다. 락샤나가 ‘말 언어’(言語)가 된다. 이는 결국 ‘개념 관념’과 같다. 이성적 추론의 대상이다. 말로 이성적 사유를 하는 것을 ‘마음의 행위’(心行)이라 한다.

‘무상 삼매’이지만, 서로 내용이 달라진다.

초기 불교와 아비달마에서는 ‘표상 인상’(니미타)를 끊는 수련이다. 표상이 욕망 감정을 부르고, 이것이 집착 번뇌를 낳고, 고통을 초래한다. 전형적으로 경험론이다.

『대지도론』은 대상 사물의 ‘속성 모습’과 대응하는 ‘말과 언어’, 즉 관념과 개념을 끊는 것이다. 마음의 의식의 흐름은 개념·관념의 흐름, 말의 흐름이다. 이런 흐름을 ‘마음의 행위’라 한다. 무상 삼매는 ‘심행(心行)’을 끊는 것이다. 이렇게 끊으면, 이것은 ‘열반에 든 모습’과 같다. 이는 전형적으로 이성론, 합리론이다.

* 세 가지 삼매는 “空, 無相(현재), 無願(미래)” 삼매이다. 공허 삼매는 모든 존재자가 ‘비어 있음’을 명상하는 것이다. 이는 진실을, 연기설과 무아설을 통찰함이다. 무상無相 삼매는 사물의 ‘속성 모습’을 없애는 명상이다. 무원無願 삼매는 ‘바람, 희망을 없애는 삼매’이다. 이 셋은 과거 현재 미래를 의미한다. 모든 존재자가 ‘비어 있음’이라는 것은 이미 이루어져 있는 세계의 모습이다. 이미 과거이다. 사물의 속성을 지우는 명상은 현재 내가 하는 것이다. ‘바램과 희망’은 미래에 대해서 가지는 것이다.

결국 과거 현재 미래에 걸쳐서, 사물의 자성을 없애고, 사물의 속성을 없애고, 바램을 없애는 것이다.

* 무상 삼매는 너무 많은 것을 바라는 것이 아닌가? 명상 속에서 무상無相 즉 ‘속성 모습’을 지워보았자, 명상에서 깨어나면 속성은 다시 지각된다. 명상의 효과가 지속되기 어렵다.

선불교는 중국식 동적 명상(조사선)을 주장한다. 물 길고 장작 패는데 도가 있다. 일상 생활이 다 명상이다. 무슨 일을 하던지 명상하면서 할 수 있다. 이래서 동적 명상이다. 그리고 명상 속에서 만약 깨달아서, 해탈한다면, 이는 생해탈이 된다.

인도식 명상은 앉아서 좌선을 하는 것이다. 이는 정적 명상이다. 몸의 모든 기능을 멈추기 때문에, 무상無相 삼매를 할 수 있다. 눈 감고, 마음을 정지시키기 때문이다. - 이것이 명상이라는 것은 누구나 인정할 수 있다.

물 길고 장작 패면서 하는 명상은 결코 ‘무상無相 삼매’가 될 수 없다. 눈 뜨고 보아야 물 길고 장작 팸 수 있다. 선불교의 동적 명상은 무엇인가? 마음 안의 ‘말과 언어’의 흐름을 자각하고 통찰하는 것이다. 끊는 것이 아니다. 앞에서 인용한 『대지도론』은 무상 삼매 속에서 ‘말과 언어’를 끊음을 제시한다. 그러나 선불교의 동적 명상은 내 마음과 의식이 ‘말의 흐름’임을 자각함이다. 그것이 ‘자아’임을 통찰하는 것이다. 이것을 ‘간화선(看話禪)’이라 한다. ‘말씀을 보는 명상’이다. ‘자아 = 말’임을 깨닫는 것이다. 이것은 자아의 강화이다.

* 용수의 중관 철학에서 ‘상相’ 개념은 ‘락샤나’이다. 산스크리트어 원문이 그렇다. 이는 붓다와 아비달마의 ‘니미타’ 개념과는 매우 차이가 난다. 이 두 개념의 차이가 소승과 대승의 근본적 차이를 잘 보여준다. 경험론과 이성론의 차이이다.

7) 용수의 중관 철학과 '락샤나' 개념

(1) 아비달마 논서는 '생·주·멸'을 유위법이라 한다. 존재한다고 본다. 이는 경험적 상식적 입장이다. 용수는 그것이 유위법도 무위법도 아니라고 한다. 다시 말해서 '생·주·멸'이 성립하지 않는다. '존재한다' 대 '성립하지 않는다'는 대립이다.

『십이문론』의 제4장 「특징에 대한 검토(觀相門)」에서도 소의 특징相, 물단지의 특징相, 수레의 특징相, 사람의 특징相 등의 비유를 들어 생·주·멸이 유위상도 무위상도 아니라는 사실을 증명하는 데 주력하고 있다.²²⁴⁾

'생·주·멸'이 성립하지 않음은 앞의 계승에서 보았듯이, 이성적 추론으로 증명한다. 무한 소급의 오류가 그것이다. 반면 아비달마는 경험적 인식에 근거해서 '생·주·멸'이 존재하는 것, 유위법이라 한다. 일반인이 볼 때는 그것들은 존재하는 것이고, 용수의 논증이 황당한 것이다.

(2) 용수는 '락샤나' 개념에 근거해서, 이성적 추론을 전개한다. '락샤나'를 구마라집은 '相'이라 번역한다. 그는 '니미타'도 '相'으로 번역했다. 그래서 참된 이해를 막는다.

인식의 과정은 단순화하면 이렇다. "대상 사물의 속성 모습 → 감각 지각하면 '표상 인상' → 관념 개념, 이성적 사유와 추론" = 인식 모형 p

이를 단순화하면 (㉠) 감각 지각한 '표상 인상', (㉡) 이성적 사유를 하는 '관념 개념'이다. 전자는 경험론이고, 후자는 합리론(이성론)이다. - 이는 서양 근대 철학의 경우이다. 불교는 이 도식이 정확하게 적용되지 않는다.

(㉠) 붓다와 아비달마는 경험론이다. 감각으로 지각한 내용이 '표상 인상'을 수집하고, 정리하고, 분석한다. 5온 6근 18처 등이 다 그런 결과이다.

(㉡) 용수는 개념과 관념을 가지고 이성적으로 추론한다. 이성적 추론의 결과 이론 체계를 만들기 보다는 아비달마 철학을 논파하는데 집중한다. 자성自性이라는 개념에 근거해서 논파하고 실체가 '비어 있다', 즉 '공쑈'를 주장한다.

용수는 '관념 개념'이라는 말을 쓰지 않는다. 그리고 '락샤나'라는 개념을 쓴다. 왜 그러한가? 이성적 사유는 '관념 개념'을 가지고 한다.

앞에서 제시한 인식 모형 p에 따르면, '표상 인상'과 짝이 되는 것은 '관념 개념'이다. 즉 감성과 이성의 차이이다. 그런데 붓다·아비달마 대 용수의 차이는 '표상 인상'(니미타) 대 '속성 모습'(락샤나)이다. 논리적으로 이는 원래 같은 것이다. 그런데 두 철학의 차이를 명확하게 보여주는 것이 그 두 개념, 즉 니미타와 락샤나이다.

왜 용수는 '관념 개념' 대신 '속성 모습'(락샤나) 개념에 근거해서 논리적 추론, 이성적 사유를 하는가? - 답은 간단하다. 그의 목표는 아비달마 철학, 나아가 붓다의 사상을 논파하는 것이다. 그런데 '니미타'(표상 인상) 개념에 근거하면, 논파할 수 없다. 그냥 경험론으로 가야 한다.

224) 김성철, 『百論/十二門論』(서울: 경서원, 1999), pp.275-287. 참고.

그래서 ‘표상 인상’에 대응하는 사물이 가진 ‘속성 모습’(락샤나)로 간다. 락샤나에 근거하면, 아비달마 철학과 붓다의 사상을 논파할 수 있다. 아비달마가 말하는 개념들, 예컨대 5온 6근 18처, 5위 75법 등을 다 ‘락샤나’로 바꾼다. 그것들은 원래 ‘표상 인상’(니미타)를 종합 정리한 것이다. 그런데 그것들을 사물의 속성 모습(락샤나)로 간주하고, 그것들이 가진 논리적 문제를 이성적 추론으로 보여준다.

『중론』의 체제가 아비달마의 주요한 개념들을 논파하는 것이다. 그 개념들이 실제로는 아비달마의 경험론적 지식의 축적물이었다. 즉 니미타의 산물이다. 용수는 그것들을 비판 부정하기 위해서 ‘락샤나’로 바꾸었다. 이런 점에서 볼 때 용수 논리적 추론을 할 때 쓰는 ‘락샤나’들은 사실상 ‘관념 개념’과 같아진다.

(3) 용수는 굉장히 공격 전략을 잘 잡았다. 니미타를 락샤나로 바꾸어서 이성적 추론으로 논파했다. 실제로 붓다 이래로 이어진 전통을 끊어버린 것이다. 끊어버렸기 때문에 새 전통이 만들어질 수 있었다. 대승 불교와 유식 철학이 바로 그것이다.

불교는 이단을 배척하는 것이 아니라, 포용하는 종교이다. 끊임없이 이단, 혹은 다른 이야기를 만든다. 그리고 스스로 불교라고 인정하면, 다 받아들여준다. 이는 기독교나 이슬람교와 정반대의 성격이다. - 이렇게 보면 용수도 불교의 전통을 충실히 계승한 사람이다. 이런 전통을 맨 처음에 연 사람 가운데 하나이다.

(4) 용수가 의도적으로 ‘락샤나’를 가지고 논리적 추론을 했다. 그 결과가 파사 현정이다. 서양 근대의 합리론(이성주의)는 이것과 매우 다른 모습을 보여준다. 합리론의 특징은 거대 이론을 만드는 것이다. 대표적으로 헤겔이 절대 정신의 자기 전개로서 역사, 쇼펜하우어의 맹목적 의지 등이 그렇다. 이들은 세계를 설명하고자 한다.

용수는 왜 거대 이론을 만들지 않는가? ‘관념 개념’에 근거해서 논리적 추론을 하지 않기 때문이다. 자기 스스로 핵심되는 개념이나 관념을 만들지 않는다. 예컨대 ‘절대 정신’, ‘맹목적 의지’ 같은 개념을 만들지 않는다. 대신에 사유의 재료로 아비달마 체계의 용어들을 가져온다. 헤겔 등은 자기가 하고 싶은 말을 그 개념을 중심으로 전개한다. 반면 용수는 상대의 용어(니미타)를 가지고 상대를 논파하고자 한다. 서로 정반대이다. 세우고자 하는 자와 깨뜨리고자 하는 자의 차이이다. 개념이나 관념을 적극적으로 용수는 만들지 않는다. 단지 상대의 이론을 가지고 추론한다.

(5) 락샤나 - 속성

일반적으로 ‘락샤나’를 ‘특징’이라고 번역하고 있다. 이는 문제가 많다. ‘특징’이라 하면, 철학적 논의의 맥락이 사라진다. ‘특징’이 아니라 ‘속성’이라 해야 한다.

왜냐하면, ‘속성’이라 해야 ‘실체’를 함축한다. ‘사물=실체+속성’이라 할 수 있다. 용수는 자성自性を 부정한다. ‘자성’은 스스로 존재하는 것이며, 실체에 해당된다. 자성을 부정함 = 실체가 ‘비어 있음’(空)이다. 자성과 공 개념을 이해하기 위해서는 ‘락샤나’를 ‘속성’으로 번역하는 좋다. 자성의 부정으로 실체는 쉼하게 된다. 그래서 ‘속성’

(락샤나)만 남는다. - 이것이 바로 유식 불교의 '법상'(法相, 사물의 속성)이다. 유식은 唯識無境이다. 無境 - 사물의 존재는 없다. 단지 사물의 속성(法相)만 있다. 그리고 이 속성들은 8식 알라야식의 씨앗이 드러난 것(現行)이다.

용수가 굳이 '상(相 락샤나)'을 거론하는 이유는 무엇인가? '自性'을 부정하겠다, '空'을 증명하겠다. - 이런 의도가 있는 것은 명확하다. 이런 의도 때문에 '표상 인상'의 뜻인 '니미타'를 버리고, 사물의 '속성 모습'인 '락샤나'에 근거해서 사유한다.

'특징'이라는 말은 '자성'과 연결시키기 어렵다. '속성'이라 하면, '자성'과 연결시킬 수 있다. '사물=속성+실체'이므로, 속성은 실체를 가정하는 말이다. 실체→자성과 연결시킨다. 실체를 부정하고, 그래서 '空'이다.

(6) “모든 존재는 특징相이 있는 것도 아니고, 특징相이 없는 것도 아니다.” - '생·주·멸'의 세 모습相에 대해서 이와 같이 설명하는 사람이 있는데, 이는 문제가 있다.

특징(相)이 '있다-없다', 이는 모순이다. 모순은 오류이다. 예컨대 “나는 돈이 있다. 그런데 돈이 없다.” - 이는 말이 되지 않는다.

용수는 '생·주·멸'에 대해서 '있다-없다'라고 말하는 것이 아니다. 그 셋에 '자성'이 없다고 주장한다. 자성을 인정하면 '생·주·멸'이 각각 존재하는 셋이 된다. 그러면 셋은 연결될 수 없다. 자성을 부정하면, 자성이 빔(空)이 된다. 용수는 '생·주·멸'의 세 모습을 인정한다. 다만 그것의 자성을 부정한다. 공(空)하기 때문에 셋이 연결된다.

말은 자성을 인정할 때 성립한다. 말로 하는 이론은 다 자성을 가진 개념으로 구성되어 있다. 이론을 세우기 위해서는 반드시 자성을 인정해야 한다. 따라서 자성 부정은 이론의 부정으로 간다. 용수의 결론은 '희론(戲論) 적멸'이다. 상(相)의 존재를 부정하는 것은 아니다.

자성을 부정하고, 공(空)임을 깨달으라는 것은 있는 것을 있는 그대로 통찰하는 지혜, 즉 반야 지혜를 가지라는 것이다. 자성을 인정하지 않고, 있는 그대로 보라.

4. 유식唯識 불교의 상相 개념

1) 유식 학파와 사상의 개괄

(1) 유식 사상의 형성과 전개

(㉠) 석가모니가 열반하고 100여 년이 지난 무렵부터 승가(僧伽, Samgha)는 사원에 안주하여 경제적 기반을 갖추게 되면서, 오히려 재가 신도의 삶과 종교적 관심으로부터 멀어진 것으로 보인다. 세속과는 차별되는 승려들만의 전문적이고도 번거로운 이론적 논의를 일삼게 되면서, 계율에 대한 해석의 문제로 근본 분열이 일어났다. 이 분열은 다시 지말 분열을 일으켜 약 20여개의 부파로 나뉘는데 이를 부파 불교라고 한다.

각 부파는 자신들의 정통성을 확보하기 위해, 부처님의 가르침을 철저히 분석하고 연구하여 체계화하는데 치중하게 된다. 이를 아비달마 불교라고 부른다. 하지만 아비달마 불교가 전문적이고 현학적인 가르침에 치중하면 할수록, 일반 대중들은 어렵고도 복잡한 교리를 통해 부처님의 가르침을 배우기보다는, 기복을 구하는 쪽을 선택하게 된다. 곧 그들은 세속적인 공덕을 쌓을 수 있는 불탑 주위로 모였고, 이렇게 모여든 재가자들을 중심으로 자리아타自利利他행을 강조하는 새로운 종교 운동인 대승 불교가 나타났다.

대승 불교가 태동하면서 새롭게 『반야경般若經』, 『화엄경華嚴經』, 『법화경法華經』 등의 대승 경전이 편찬되기에 이른다. 대승 불교도들은 새롭게 형성된 이 가르침에 의거하여 기존의 불교와는 달라진 목소리를 내기에 이른다. 그러나 신앙적 차원이 아닌 사상적으로 기존의 아비달마 불교와 차별성을 드러내게 된 것은 중관 사상과 유식 사상이라는 대승 불교의 양대 산맥이 출현하면서라고 말할 수 있다.

중관 사상은 용수(龍樹, Nāgārjuna) 보살로부터 시작되었다. 거의 그 혼자 중관 사상의 전체를 만들었다. 반면 유식은 여러 사람이 만들었다.

유식학파는 4세기 초에 미륵(彌勒, Maitreya)이 지은 것으로 알려진 『유가사지론瑜伽師地論』과 『대승大乘 장엄경론莊嚴經論』에서 비롯한다. 이후 무착(無着, Asaṅga: 310-390)이 유식 사상에 입각하여 대승 불교의 철학을 10개 항목으로 논한 『섭대승론攝大乘論』을 저술함으로써 본격화된다. 5세기 무렵에는 세친(世親, Vasubandhu: 316-396)이 다른 학파의 반박에 답한 논서로서, 무경無境을 설명하면서 계송과 더불어 풀이가 있는 『유식唯識 20론論』과, 아뢰야식을 중심으로 한 8식의 전변, 삼성과 삼무성, 보살의 수행 단계 등을 30송으로 정교하게 정리한 『유식唯識 30송頌』을 저술함으로써 유식 사상의 체계화가 완성되기에 이른다. 이 두 저술이 유식 철학의 직접적 시초가 된다.

(㉡) 유식 사상을 펼친 학파는 유가행파라고 부르는데, 이 명칭은 유가사(瑜伽師, yogācāra)에서 유래되었으며, 원래 요가 수행에 전념하는 사람을 가리키는 말이다. 따라서 유식 철학은 단순히 이론적 사변의 결과물이 아니라, 요가 수행을 체험한 사람들이 주장한다. 요가 체험 속에서 유식唯識 무경無境과 8식을 확신했을 것이다. 단순한

이론이 아니라, 요가 수행과 연결시킨다.

요가 명상은 아리안족이 인도로 침입해 오기 전에 드라비다족부터의 전통이다. 요가 수행은 인도의 모든 학파에 공통이다. 불교도 초창기부터 요가 수행을 했다. 이런 요가 수행의 경험이 유식 이론을 만들게 된다.

(2) 유식 학파 - 우파니샤드와 붓다, 아트만과 무아설, 이성론과 경험론

(㉠) 인도 철학에서 ‘자아’의 탐구는 시초부터 있었다. 인도의 정통 이론은 베다-우파니샤드이다. 梵我一如, ‘브라만=아트만’을 주장했다. 붓다는 이를 정면으로 부정하고, 무아설을 주장했다. 무아無我는 아트만의 부정이다. 4성제 8정도 등을 보면, ‘無我’라는 것은 전면에서 등장하지 않는다. 늘 전체 이론의 배후에 깔려 있었다. 예컨대, 삼법인(三法印 존재에 찍힌 세 가지 도장)에 ‘諸法無我’가 있다. “모든 존재자는 ‘나’가 없다.” 이는 다시 오온五蘊설에 구현된다. 사람의 존재를 ‘色 受 想 行 識’이라 한다. 여기서 色은 색깔, 즉 물질, 몸을 뜻한다. 나머지 넷인 ‘受 想 行 識’은 마음 혹은 정신의 요소이다. 그러나 여기에 ‘心’이 없다. 마음이 자아의 핵심이다. 그래서 일부러 ‘마음’ 개념을 뺀다.

무아설은 붓다의 이론에 ‘경험론’으로 드러난다. 대상 사물의 속성을 지각하면, 마음에 표상·인상이 생긴다. 표상된 것들을 모으고 분류하고 분석한다. 이것이 붓다의 이론 체계이다.

반면 우파니샤드 철학은 이성적 추론에 근거한다. 추론해낸 것이 ‘브라만-아트만’이다. 붓다는 감각 지각에 근거해서 ‘브라만-아트만’을 부정한다. 그것은 감각되지 않는다.

(㉡) 붓다가 무아설을 주장한 이래, 아비달마 교학은 이를 잘 지켰다. 물론 무아설을 벗어나서, 아트만 이론으로 나가기도 했다. 독자부의 푸드갈라가 가장 유명하다. 그리고 대중부의 근본식根本識, 상좌부의 유분식有分識, 경량부의 일미온一微蘊, 화지부의 궁색 사온死蘊 등이 그것이다.

그러나 이들은 기본적으로 붓다의 무아설의 테두리 안에 머물렀다. 이론으로만 머무는 것이 아니라, 무아설과 함께 가는 경험론을 충실히 지켰다. 무아설은 넘을 수 없는 선, 심리적 금기에 해당된다.

이를 넘어서서 유식학파가 새롭게 내세운 알라야(Ālaya)식은 당시의 시대 정신을 가장 잘 반영하고 있고 또 가장 포괄적인 사유라고 할 것이다.²²⁵⁾

(㉢) 이 금기를 돌파하게 해 준 사람이 있다. 용수이다. 용수는 자성을 부정하고 공손을 주장한다. 이는 결국 아비달마 교학을 부정하는 것이다. 나아가 아비달마가 근거했던 붓다의 이론을 부정한 것이다. - 결국 붓다의 무아설을 지키지 않아도 된다는 선

225) 안성두, 「유식학, 심층적인 마음의 발견」(『마음의 철학』, 서울대학교 철학사상연구소, 2013), p.143.

언이다. 이에 따라서 붓다와 정반대로 가는 조류들이 나타난다. 불성佛性, 여래장如來藏, 알라야식 등이 그것이다. 제일 파장이 큰 것이 알라야식 이론이다.

알라야식은 따지고 보면, 아트만과 같다. 우파니샤드 철학에 따르면 ‘브라만-아트만’이 이 세계를 만들어낸다. 알라야식도 마찬가지이다. 그 속의 씨앗이 현상의 속성 모습으로 드러나기(現行) 때문이다.

나아가 유식의 이런 이론은 인도의 정통 철학인 베단타 철학의 성립에 핵심적인 역할을 한다. 상카라의 ‘가현설假現說’이 그것이다. 현상 세계는 브라만-아트만의 가현假現이라는 그의 주장에 유식 사상이 영향을 미쳤음은 잘 알려져 있다.²²⁶⁾

(㉜) 이런 유식 불교가 나타난 것은 그 시기의 인도 철학의 특징이었다. 그 시기에 인도는 6파 철학이 왕성했다. 이는 베다와 우파니샤드의 이론을 받드는 이론들이다. 이들이 정통 철학이다. 이들과 반대쪽에 비정통 철학이 있었다. 붓다 당시에 6사외도 六師外道가 있었다. 이 가운데 자이나 교가 유명하다. 나머지 5개학파는 ‘순세파(順世派 carvaka)로 발전한 다음에 소멸한다. 결국 비정통을 대표하는 가장 유명한 것이 불교이다. 우파니샤드 입장에서 보자면, 실제로는 6사 외도가 아니라, 불교를 포함한 7사 외도이다. 이때의 ‘외도’는 ‘베다-우파니샤드’의 바깥 학파이다.

붓다 당시에 비정통이 가장 왕성했다. 불교의 융성과 더불어서 정통 우파니샤드 철학과 쌍벽을 이루었다. 그런데 후대로 가면 점점 불교가 정통 사상을 받아들인다. 그 절정에 ‘유식 불교’가 있다. 이는 베다-우파니샤드를 따른 6파 정통 철학의 대표인 베단타 철학과 비슷했다. 이렇게 같아지기 때문에, 불교가 인도에서 소멸하게 된 원인 가운데 하나가 된다.

(3) 중관과 유식의 차이

(㉝) 용수 보살의 『중론』 등에서는 자신만의 뚜렷한 주장을 드러내지 않고, 공췌 사상에 의거해서 상대방의 주장에서 논리적 모순을 드러내어 부정하는 논법으로써 상대의 견해를 논파한다. 이때 공췌이란 ‘없다’는 뜻이 아닌, 언어와 이론 체계를 비판하는 근거로서 자성自性이 없다는 것이다. 즉 공췌 사상은 이전의 아비달마 이론들을 비판하기 위한 도구로써 제시된다. 공췌 사상은 깨뜨리기만 할 뿐, 무엇을 세우지 않는다. 즉 파사즉현정破邪卽顯正을 하였다.

후대에 이르면, 용수와 공췌를 다르게 이해하는 사람들이 나타난다. ‘自性’은 ‘스스로 존재하는 성격’이다. 용수는 말이 가진 불변성을 ‘자성自性’이라 한다. 이렇게 잡으면, 결국 모든 이론을 부정하게 된다. 그리고 자신의 이론은 세울 수 없다. 파사현정이다. 이는 말은 좋은데, 이론을 제시하지 않기 때문에 실제로는 공허하게 된다.

후대에 ‘空’ 개념을 대상 사물의 ‘본체’가 없음으로 이해하는 사람들이 나타난다. ‘사물=실체+속성’이라면, 실체가 없음이 바로 ‘自性’이 없음이고, 실체가 ‘빔’(空)이라 본다. 唯識無境 - “오직 의식 뿐, 대상은 없다.” 萬法唯識 - “모든 존재는 오직 의식

226) 길희성 『인도 철학사』

일 뿐”, 一切唯識 - “모든 것은 오직 의식일 뿐”이라 한다. 대상 사물은 실체가 없어서 비어 있다. 다만 속성만 있다. 이 속성은 내 마음의 8식 알라야식의 씨앗이 드러난 것이다. 즉 오직 의식일 뿐(唯識)이다.

중관은 ‘말에 자성이 없음’을, 유식은 ‘대상 사물에 자성이 없음을 주장한다. 공소 개념이 완전히 달라진다.

(나) 공소 개념을 중심으로 한 중관과 유식의 차이

① 중관이 인식론이라면, 유식은 존재론이다. 용수의 중관 철학은 기존의 아비달마 이론이 대상 세계를 ‘있는 그대로’ 인식하지 못 했음을 증명한다. 자성自性 개념에 근거해서 상대의 이론을 논파한다. 크게 보면, 이는 인식의 문제이다.

반면 유식은 대상 사물의 속성이 존재하고, 그것은 8식의 씨앗이 드러남이라 한다. 대상을 ‘속성’이라는 점에서 긍정하고, 이를 설명함으로써, 세계를 설명하려 한다.

② 공소 개념이 달라진다.

	空	(8)	(.)
	空		, .

유식은 유식唯識 무경無境이라 하므로, 주관은 존재, 객관은 공소하다. 그러나 중관이 과연 “주관은 공소, 객관은 존재”인지는 명확하지 않다. 다만 중관이 유식과 반대 이론이라고 치면, “주관-공소, 객관-존재”라고 해야 할 것이다. 중관 사상에서 그 증거를 찾을 수도 있다. 이렇게 정반대이므로 중관→유식으로 역사가 흘러간다.

③ 중관이나 유식이나 ‘락샤나’ 개념에 근거한다는 것은 공통된다. 둘 다 이성적 사유와 논리적 추론에 근거하기 때문이다. 중관이 아비달마 교학을 비판하는 것도 논리적 추론이다. 유식이 8식과 알라야식을 주장하는 것도 논리적 추론에 근거한다. 붓다나 아비달마처럼 감각으로 지각한 내용을 분류 체계화한 것이 아니다. 1-8식 가운데 감각으로 지각할 없는 것이 8식이다.

(4) 자성自性と 공소 개념 - 중관과 유식의 차이

중관은 자성自성이 없으므로, 공소하다라고 주장한다. 반면 유식은 유식唯識 무경無境이라 한다. 유식 문헌에서는 ‘空’이라는 말도 별로 쓰지 않으며, ‘自性’은 거의 언급하지 않는다. 결국 양자의 개념의 내용이 서로 다르기 때문이다.

‘自性’은 ‘스스로 존재하는 것’을 뜻한다. 자성이 없으므로, 자성이 빈다. 공소이다.

중관中觀에서는 이를 말과 언어에 주로 적용한다. 말과 지시 대상의 관계에서, 말은 변하지 않는 것인 반면, 지시 대상은 변한다. ‘홍종욱’이라는 말은 불변이지만, 이 말이 지시하는 대상은 변하고 있다. 계속 변하는 존재 a에 똑같은 ‘홍종욱’이라는 이름

을 붙이는 이유는 a에 무슨 불변의 것 b가 있음을 가정한다. 바로 b가 자성自性이다. 용수는 그 자성이 없음을 증명한다. b가 부정되면, a도 부정된다. a 말은 이론을 구성한다. 따라서 용수는 일체의 이론을 부정한다. 자성自성이 없으므로 공空하다는 이론은 모든 기존 이론을 논파하는 무기가 된다.

여기에서 중관의 약점이 나온다. 모든 이론을 논파할 수 있으나, 자신의 이론을 세울 수 없다. 저주받은 운명이 된다. 제 발등을 자신이 찍는 것이다.

유식唯識은 자성과 공 개념을 바꿈으로써 이런 문제를 해결하려 한다. 그 두 개념을 말과 언어의 지시 대상이 아니라, 대상 사물 자체에 적용한다. 대상 사물은 자성自성이 없으므로 공空하다. 대상 사물의 자성이 없음을 대상의 실체가 없음, 공하다는 것은 실체가 비어 있음을 뜻한다. 대상=실체+속성. 여기에서 실체=자성自性=공空, 이런 도식이 성립한다. 결국 ‘속성’이 남는다. 이 속성들은 마음의 의식과 연결된다. 속성들을 지각하면, 표상이 된다. 이것이 전5식을 거쳐서 6식, 7식으로 넘어간다. 그런데 알고보면 속성들은 8식 알라야식의 씨앗이 현전現前한 것이다. 이것이 유식무경이다.

이렇게 해서 마음과 현상 세계를 두루 설명하는 이론이 성립한다. 결국 사물은 속성 뿐이고, 이 속성들을 법상法相이라 한다. 법상은 8식이 드러난 것이므로, 一切 唯識이며, 동시에 이는 一切 法相이기도 하다.

이렇게 서로 다른 의미로 쓰므로, 유식은 ‘자성, 공’이라는 말만 받아들였을 뿐, 가리키는 대상을 완전히 바꾼다. 그래서 ‘자성, 공’이라는 용어를 잘 쓰지 않는다.

(5) 허무주의의 문제 - 용수의 공空과 붓다의 사성제

용수의 중관 사상은 공 개념으로 대표된다. 이 공 사상으로부터 허무주의에 빠지므로, 유식이 ‘식’ 개념을 내세워서 세상을 설명했다. - 어떤 사람들은 이렇게 말한다.

공이 ‘비어 있음’을 의미한다고, 허무주의는 아니다. 나아가 모든 이론을 논파하되, 자신의 이론을 세우지 않는 것 - 이를 허무주의라 말할 수는 없다. ‘허무주의’는 세상의 모든 것을, 모든 가치를 부정하는 것이다. 중관 사상은 그런 것과는 아무 상관이 없다. 유식이 중관을 ‘허무주의’라고 비판하지도 않는다. 다만 중관 철학에 따르면 사람과 세상을 설명하는 이론을 만들 수 없고, 그러면 중생을 올바르게 제도할 수 없게 된다. 유식은 바로 그 점을 문제 삼는다.

붓다의 이론을 허무주의라 규정하는 사람도 있다. 4성제인 苦 集 滅 道가 바로 허무주의이다. 인생과 세계를 ‘고통’(苦)으로 이해하고, 그것에서 벗어나서 열반하는 것을 목표로 삼는다. 고통과 열반 모두 ‘허무주의’적 태도가 아닌가? 고통이라는 것은 세상을 무가치하게 보는 것이고, 해탈은 세상에서 도피하는 것이 아닌가?

“苦 集 滅 道”에서 苦와 滅은 허무주의, 集과 道은 허무주의에서 벗어난다. 集(모임)은 연기설로 고통이 모임을 설명하는 것이다. 현실의 인과 관계를 인정한다. 道(길)은 고통에서 벗어나, 해탈로 가는 길을 수양하는 것이다. 살아있는 동안은 연기설에 근거해서, 해탈의 길을 수양한다. 열반을 목표로 삼아서 산다. 목표가 있는데 무슨 허무이냐?

반론이 있다. 열반이라는 것은 너무 높은 목표이다. 인간은 도달하기 어렵다. 이루지 못할 목표를 추구하기 보다는, 차라리 고통(苦)과 함께 사는 법을 배워야 한다. - 물론 그렇다. 고통이 무서워서 열반으로 피하지는 않겠다. 현실적으로 고통과 함께 살 것이다. 이렇게 되면 허무주의는 아니다. 고통도 나름 사는데 이유가 된다. 어쨌든 불교는 허무주의는 아니다.

2) 유식 사상과 이론

(1) 유식 무경

‘唯識無境’은 “오직 의식뿐, 대상(境)은 없다”는 뜻이다.

세친이 『유식 20론』을 써서 ‘無境’, 즉 대상의 존재를 부정하는 네 가지 논증을 한다. 그러나 “오직 의식만 존재한다”와 “대상은 없다”는 것은 필연적으로 연결되는 것은 아니다. ‘대상의 존재’를 부정하는 것과 별개로 ‘오직 의식만 존재함’도 증명해야 한다. 그러나 이 증명은 없다.

이처럼 ‘無境’을 증명하면, 반문을 할 수 있다. 지금 내가 지각하고 있는 이 많은 것들은 무엇이나? - 이에 대한 답이 ‘唯識’이다. 이를 『유식 30송』에서 설명한다.

논리적으로 보자면, “대상은 존재하지 않음”(無境)인데, 내 앞에 현상들이 존재한다면, 이는 ‘없음’이며, ‘있음’이라는 모순이 된다. 이를 해결하는 방법은 다음과 같은 도식이다. “사물=실체+속성”인데, ‘실체’가 존재하지 않는다. 그리고 ‘속성’은 마음에서 유래한 것이다. 마음의 그 부분을 8식 알라야식으로 상정한다.

‘無境’의 증명은 반드시 8식의 존재를 요청하게 된다. 이는 꿈의 구조와 비슷하기는 하나, 같지 않다. 알라야식의 씨앗이 펼쳐져서 드러나는 현상 세계, 사물의 속성은 꿈과는 다르다고 보아야 한다. 꿈은 내 개인이 꾸는 꿈이다. 그러나 알라야식은 모든 사람이 공통으로 가지고 있다. 만약 꿈처럼 모두가 각자의 알라야식을 가진다면, 서로 대화가 불가능하다. 왜냐하면 지각하는 현상이 서로 다르기 때문이다.

(2) 유식唯識 - 8식 이론

유식 불교에서는 8개의 의식을 말한다. 1-5식까지가 전5식, 6식은 의식意識, 7식은 마나식, 8식은 알라야식이다.²²⁷⁾

붓다는 사람을 ‘色 受 想 行 識’이라는 다섯 무더기(五蘊)라고 한다. 몸은 색이다. 나머지 넷은 마음에 해당된다. 受는 감각 지각으로 받아들임, 想은 생각하고 추론함, 行은 행위이다. 識은 이 셋이 만들어낸 ‘의식’이다.

또한 붓다는 감각 기관으로 6근根을 말한다. “眼 耳 鼻 舌 身 意”가 그것이다. 이 두 이론을 종합하면, 대충 유식의 8식 이론에 접근할 수 있다. “眼 耳 鼻 舌 身”이

227) 길희성 저, 『인도 철학사』, 소나무, 2020), p.187 ; 다케무라 마키오(竹村牧男) 저, 『유식의 구조』, 민족사, 1989, pp.25-28 참고.

전5식, 즉 5온의 수受이고, ‘意’가 6식이다. 5온 중 想에 해당된다. 이는 전부 識識에 포함된다.

여기에는 7식과 8식이 없다. 7식은 유식학과 이전에도 이 비슷한 것을 주장한 파가 있었다. 8식은 유식학파가 주장한다. 유식이 성립한 이유는 오직 하나, 8식 때문이다. 7식과 8식 이론과 학파는 상당히 복잡하게 전개된다.

1-6식까지는 대부분의 학파가 인정한다. 7식 마나식은 아집을 생산한다. 이는 붓다의 무아설을 설명하기 위해서 가정했다. 그러나 8식은 상당히 뜻밖의 것이다. 윤회를 설명하기 위해서 독자부續子部는 5온과 다르지만, 5온을 벗어나지 않는 ‘푸드갈라’를 주장한다. 그것이 윤회의 주체이다. 푸드갈라가 8식과 비슷하다고 보는 사람도 있다. 그러나 푸드갈라만으로 8식을 설명할 수는 없다. 8식을 가정하기 위해서 반드시 필요한 이론이 유식무경唯識無境이다.

(3) 무경無境 - 3성 이론

무경無境이라 하여 대상의 존재를 부정하는 것에서 유식 철학은 시작된 것 같다. 대상의 존재를 부정하기 때문에, 대상의 존재의 성격을 나누게 된다. 그 성격을 셋으로 나누는 것이 ‘3성’ 이론이다. “변계소집성, 의타기성, 원성실성”이 그것이다. 『해심밀경』은 ‘性’이라는 말 대신에 ‘相’이라는 말을 쓴다. 그 셋이 없는 것을 “생 무자성, 상 무자성, 승의 무자성”이라 한다.

이처럼 ‘대상의 비실재’(無境)를 주장하는 것에서, 어느덧 유식唯識으로 초점을 바꾼다. 현상 세계의 근원인 8식 알라야식의 씨앗 이론으로 나간다. 그러면서 1-7식과 결합이 된다. 1-7식은 인식론이다. 그러나 8식은 존재론이다. 8식 알라야식은 반드시 ‘대상의 비실재’(無境)과 연관해서 설명할 수 밖에 없다. 인식론적 설명은 할 수 없다.

무경無境을 설명하기 위해서 8식의 존재를 말한다. 뒤에 가면, 무경無境보다는 주로 유식唯識만 말하게 된다.

통설에 따르면, 중관이 존재론, 유식이 인식론이라 한다. 공췌 개념은 존재론, 識識 개념은 인식론이라 생각한다. 그러나 실제 이론을 살펴보면, 중관이 인식론이고, 유식은 존재론이다. 공췌이므로 인식론이고, 識識 이므로 존재론이다. 8식이 대상의 존재와 연결된다는 점에서 그렇다. 그리고 용수의 『중론』은 타학파의 이론을 논파하는 것이다. 이는 인식론적 관점에서 그 이론들이 실재를 있는 그대로 담지 못한다는 것이다.

(4) 중관과 유식의 반대 지점 - 無識 唯境

유식이 ‘唯識無境’을 주장했다면, 중관은 반대로 ‘無識 唯境’을 주장했다고 보아야 한다. 이는 논리적으로 볼 때 그렇게 추론할 수 있다는 것이지, 중관이 그것을 주장한 것은 아니다.

(7) 無識 - 주관을 부정함

용수의 『중론』은 모든 이론을 논파하고 부정한다. - 이론은 말에 의해서 구성된다. 말은 '불변의 존재'를 지시 대상으로 삼는다. 불변의 존재를 용수는 '自性'이라 한다. 스스로 존재하는 성격이다. 실제로 지시 대상은 현실에 존재하기 때문에, 늘 변한다. 현실에는 '자성'은 없다. 따라서 말은 그 지시 대상이 없게 된다. 그렇다면 말로 구성된 이론들도 지시 대상이 없게 된다. - 이렇게 해서 모든 이론을 논파한다.

말은 마음과 연관된다. 오직 마음만이 말을 사용한다. 감각 지각을 하던, 이성적 사유를 하던 모두 말로 표현된다. 따라서 자성을 부정하는 것은 말을 부정하는 것이고, 말을 부정하는 것은 마음의 작용을 부정하는 것이 된다.

이런 점을 '無識'이라 할 수 있다. 물론 의식의 존재 자체를 부정하는 것은 아니다. 그러나 그 의식이 담당하는 인식의 정확성을 의심하는 것이다.

그래서 용수는 파사破邪가 현정顯正이라 한다. 그러나 이는 내용이 없는 공허한 이야기이다. 그래서 대안으로 내세우는 것이 있다.

첫째, 분별지(vi-jna) 대신에 반야지(pra-jna)를 제시한다. 모든 이론은 말에 근거하고, 말에 근거한 것은 모두 분별지이다. 말은 대상을 쪼개야 붙일 수 있다. 예를 들어 어떤 사람을 '홍종욱'이라 이름을 붙이기 위해서는 '홍종욱'과 '홍종욱 아닌 것'을 먼저 분리시켜야 한다. 그래야 말을 붙일 수 있다. 이렇게 분별해서 아는 것 대신에, 대상을 전체적으로 직관하는 것을 '반야지'라 한다.

둘째, 두 가지 진리를 구분한다. 속제俗諦는 세속의 진리이다. 말로 구성한 이론이 모두 여기에 속한다. 그리고 이것은 분별지에서 나온 것이다.

진제眞諦는 '참된 진리'이다. 대상을 있는 그대로 담은 진리이다. 이는 반야지로 인식할 수 있다. 말로 표현할 수 없을 것이다.

결국 속제는 진제를 위한 수단 방편이 된다. 어떤 식의 수단인가? 파사破邪의 대상이라는 점에서 그렇다. 부수어야 할 대상이다. 그것을 깨면 현정顯正이 된다. 이것이 진제이다.

(8) 唯境 - 대상의 존재를 긍정함

중관 철학은 모든 이론을 깨뜨리는데 힘을 쏟는다. 정작 대상 사물의 성격에 대해서는 말이 없다. 대상 세계는 존재하고, 변화하고, 연기緣起로 얽여 있다. 이 세계를 이론이 제대로 파악하지 못 한다. 용수는 자신만이 붓다의 연기설을 정확하게 이해하는 방법을 제시했다고 자부한다. 모든 이론은 대상 세계 인식을 가로막는다. 이론이 가로막기 때문에, 연기 관계를 제대로 파악하지 못 한다.

전체적으로 보면, 용수가 대상의 존재를 인정했다는 것은 명확하다. 중관은 주관 부정, 객관 인정의 틀 위에 있다. 이는- 설일체유부의 '三世實有, 無我설'과 비슷하다. 대상 세계는 과거 현재 미래에 걸쳐서 실재로 존재한다. 반면 인간의 자아는 없다.

이렇게 본다면 유식의 '주관 인정, 객관 부정'은 경량부의 이론과 비슷한 틀이다. 경량부는 인식 주체를 감각 지각하는 것으로 본다. 지각하는 나는 '현재'에만 존재한

다. 현재 순간 지각되는 세계는 존재한다. 그러나 과거 미래에 존재할지는 확신할 수 없다. 나를 기준으로 대상 세계를 보는 것이다.

(5) 유식 불교와 관련된 오해, 혹은 오류와 문제점

(ㄱ) 一切 唯心造

어떤 사람들은 유식 사상을 규정하면서, ‘一切 唯識’ 대신 ‘一切 唯心造’라 한다. 이는 맞지 않다. “모든 것은 오직 마음이 만든다.” 어떻게 마음이 대상을 만들 수 있는가? 물론 꿈이나 환상 속에서는 만든다. 남가일몽(南柯一夢)이 그런 것이다. - 유식이 이런 영성한 이야기를 하는가? 현실에서는 마음이 대상을 만들지 못 한다.

유식에 따르면, 사물의 속성은 8식의 씨앗이 드러난 것이다. 이 드러남(現行)은 모든 사람에게 공통된 것이다. 결코 꿈처럼 혼자 자기 마음이 만들어내는 것이 아니다. 마음은 ‘나’ 자신이다. 내가 마음대로 할 수 있다. 그러나 8식은 내 의식을 벗어난 것이다. 내가 어떻게 할 수 없는 것이다.

나아가 붓다는 무아설을 주장했다. 따라서 ‘마음’이라는 용어 자체를 잘 쓰지 않는다. ‘마음’이라 하면, 당연히 ‘유아설’이 된다. 유식은 무아설을 지킨다. 따라서 唯識이라 하지 唯心이라 말하지 않는다. ‘一切唯心造’는 중국 불교 승려 가운데 무신경한 사람들이 만든 말이다. 예컨대 다음과 같이 말을 한다.

“유식 사상은 중관 사상의 공 사상을 받아들이면서도 이들의 부정적인 관점에 만족하지 않고, 진리의 인식을 위한 새로운 해석과 이론을 전개하게 된다. 유식 사상에 따르면, 우리가 일상적으로 경험하는 사물들이 순전히 우리의 사고 작용에 의하여 구축되거나 조작된 것이라면, 결국 이 사물들은 우리의 의식에 의존하고 있는 것이 아닌가 하는 발상을 전개한다. 이 의식을 떠나서 객관적 실재로 존재하는 것은 없으며, 마치 꿈과 같이 의식에 투영된 것에 지나지 않는다고 주장한 것이다.”

- 이는 중국 사람들이 유식 철학을 ‘남가일몽, 일장춘몽’ 식으로 이해한 것이다.

(ㄴ) 번역을 안 함, 실체화의 문제

유식 불교의 ‘의식’(識)에 대해서 이런 설명이 있다.

“아비달마에서는 인식의 대상은 식 외부에 존재하는 것이었다. 따라서 식이 대상을 인식하는 것은 식이 그것의 형상(形相 ākāra) 또는 영상(影像 pratibimba)을 띠고 일어나는 것이다. 그런데 유식에서는 대상은 식이 변화한 것, 식에 의해 만들어진 것이라고 한다.

불교를 설명할 때 일반적으로 이런 식으로 말한다. 여기는 몇 가지 문제가 있다.

(1) 번역을 하지 않음. ‘식’은 우리말이 아니다. 한자 識도 아닌 한글 ‘식’이라고만 쓰면 의사소통이 안 된다. 읽어도 이해가 되지 않는다. 설사 한자말 ‘識’ 혹은 ‘식識’

이라 써도 의사소통이 되지 않을 것이다. ‘식, 識, 식識’은 한국말이 아니기 때문이다.

원 뜻을 손상시키고 싶지 않아서 원어를 쓰고 싶으면, 차라리 ‘vijña’라고 쓰는 것이 낫다. 어차피 ‘識’이라 써도 이해가 안 되는 것은 마찬가지이다. 번역을 하거나, 설명할 때는 원 뜻을 손상시켜도, 우리가 아는 낱말로 옮겨야 한다.

번역하지 않은 이유는 무엇인가? 이해하지 못 했기 때문이다. 명쾌하게 이해하면 우리말로 설명한다. 나아가 그 글을 내가 읽고 이해하기 어렵다면, 필자 역시 제대로 이해하지 않고 썼다는 말이다.

(2) 의인법의 문제가 있다. 예컨대 “식이 대상을 인식하는 것” “대상은 식 외부에 존재하는 것”, “대상은 식에 의해 만들어진 것” - 이런 말들은 ‘식識’이라는 것이 마치 독립된 주체, 혹은 실체인 것처럼 만들어 버린다. ‘식識’이 마치 사람이나 동물처럼 행위 주체가 된다. 나아가 ‘나’와 아무 상관없이, 내 안의 식이 독립된 주체로서 제 마음대로 무슨 작용을 한다. - 이런 뉘앙스를 풍긴다. ‘식’같은 형이상학적 개념이 행위 주체가 된 것처럼 서술하기 때문에, 독자가 그 내용을 이해하기 어렵게 된다.

“식識이 대상을 인식하는 것”이 아니라, 눈 귀 등의 감각 기관이 대상을 인식한다. 그래서 마음의 흐름, 즉 ‘의식’이 생긴다. 이 의식이 ‘識’이다. 이 의식의 분석이 바로 1-8식이다. “대상은 식에 의해서 만들어진 것”, 즉 “식이 대상을 만든다”라고 하면, 식이 무슨 행위 주체가 된다. ‘만든다’는 주체적 행위이다. 유식에 의하면, 대상은 8식에 있는 종자가 드러난 것, 즉 현행(現行)한 것이다. ‘現行’은 만드는 것이 아니다.

성리학의 경우, 이런 식의 의인화는 극성을 부린다. 사람과는 아무 상관없이 리와 기가 4단과 7정을 만들어낸다고 말한다.

5. 『유가사지론』의 삼성三성과 오사五事

1) 유식학파의 형성

유식학파의 형성에 대해서는 여러 추측이 있다. 안성두에 따르면, (1) 설일체유부의 존재론과 심리 분석의 체계, (2) 반야경의 일체법 무자성無自性和 공성空性的 이념이 결합하면서 발생한 것으로 볼 수 있다.

유식은 (1) 유부의 실재론적 해석과 (2) 반야경의 공 사상의 비실유성非實有性を 종합시키려는 시도이다. 이러한 유식학파의 시도가 가장 잘 드러나는 이론이 바로 삼성(三性, tri-svabhāva)과 삼상(三相, tri-lakṣaṇa)이다.²²⁸⁾

유부가 5위 75법을 주장했고, 유식은 5위 100법을 주장한다. 이런 분류를 보면, 유부가 영향을 미친 것이라 추측한 것이다. 공허 사상은 반야경에 나오기는 하지만, 유식이 직접 영향을 받은 것은 용수의 중관 철학이다.

유식 불교의 핵심이 무엇이냐의 문제이다. 유식의 핵심은 8식 알라야식이다. 이것을

228) 안성두, 「인도 불교 초기 유식 문헌에서의 언어와 실재와의 관계 - 瑜伽師地論의 三성과 五事を 중심으로」 (서울: 한국인도철학회, 『인도철학』 제23, 2007), p.200.

덧받침하는 것이 유식무경唯識無境이다. 사물을 5위 100법으로 나누는 것은 부차적이다. 따라서 8식의 근원을 독자부犢子部の 푸드갈라 등에서 찾는다. 또한 유식무경唯識無境은 경량부의 법공인유法空人有와 같은 논리이다. 설일체유부의 인공법유人空法有는 용수의 중관 사상에 나타나는 논리와 비슷하다. 이런 점에서 볼 때, 안성두의 말은 피상적이다.

유식 불교의 또 하나의 중요한 뿌리는 ‘요가 수행’이다. 요가 체험이 유식무경 이론으로 드러난다. 이를 반영하는 책이 『유가사지론』이다. 초기 유식 문헌을 대표하는 백과사전적 저술인 『유가사지론』은 단일 저자에 의해 편찬된 것이 아니고, 그 자료도 오랜 기간 동안에 걸쳐 수집된 것이기 때문에, 성립사적 선후의 층을 구분하는 연구가 오래 전부터 학계의 주요 과제가 되었다. 안성두는 이에 관한 국내외의 최신 연구 성과를 정리하여 소개하였는데, 그에 따르면 유식 문헌의 성립 순서는 『보살지』 → 『해심밀경』 → 『유가사지론瑜伽師地論』 「섭결택분攝結擇分」이다.²²⁹⁾

‘瑜伽師地論’은 “요가 선생의 경지를 논함”이다. 이것만 보아도 유식의 뿌리는 요가 수행에 있다. ‘攝結擇’은 決擇을 攝함이다. ‘決擇’은 “택擇하여서 결정決定하다”이다. 이는 의심을 끊고, 이치를 분별함이다. ‘攝섭’은 끌어당기다. 섭취 흡수함을 뜻한다. 따라서 ‘攝結擇’은 (진실을) 택해서 결정함을 끌어당긴다. 여기에 ‘끌어당김’(攝)은 논증을 의미할 것이다.

* 유식무경 가운데 먼저 ‘무경無境’을 설명한다. 그리고 그 다음에 유식(唯識 8식의 씨앗)이 모습·속성으로 드러나는 것을 ‘사태(vastu)와 5사事’를 통해서 설명한다.

2) 무경無境 - ‘대상의 비존재’의 증명

아래 인용문은 유식唯識무경無境 가운데 무경(無境 대상의 비존재)을 논의한 것이다. 상대방은 대상 사물(境)의 존재를 주장한다. 이에 대해서 대상 사물은 존재하지 않지만, 그 속성은 존재한다. 대상의 존재 가운데 절반을 부정하고 절반을 인정한다. 이것이 바로 유식무경唯識無境이다. 유식唯識은 대상 속성의 존재, 무경無境은 대상의 실체의 비존재이다.

<질문> 1

“예컨대 分別이 행해지는 바인 대상 사물(境)이 되는 것은 이와 같이 있다고 마땅히 말해야 하는가?”

問: 爲如 分別所行 境, 如是 當言有耶. ²³⁰⁾

爲 ~이 되다. 如 - 예컨대, 예를 들자면, 如是 ~ 이와 같이,

229) 안성두, 앞의 글, pp.201-202.

230) 『瑜伽師地論』 권72 「攝決擇分 菩薩地①」 (T30, 696a24-b5).

境 - 대상 사물. 唯識無境이다. 分別 - 구별하여 나누다. 이는 감각 지각이 아니라, 대상 사물의 속성·모습에 대해서 이성적 사유를 하는 것이다.

分別所行 境 - “分別이 행해지는 所인 境”, 이는 정통 한문이 아니다.

當 - 마땅히, 당위. 대상 사물이 객관적으로 존재한다, 이는 상식이며 당위라는 것이다. 有 - 있다. 유식 불교의 핵심 주장이 ‘唯識無境’이다. 이는 대상이 비존재라는 말이다. 질문은 이것을 정면으로 비판하는 말이다.

감각으로 지각한 것들, 분별된 것들은 대상 사물(境)이다. 이것들은 존재한다고 해야 하지 않는가? 감각 지각한 것은 모양·속성들이다. 境도 속성들을 말한다.

이런 질문을 하는 이유는? 唯識無境이라 하고, 또 대상이 空하다고 한다. 그렇다면 감각으로 지각하고 분별하는 것들인 속성들은 없다고 해야 하는가? 그렇지 않다. 대상은 존재한다. - 이는 상식적인 입장이다.

<답변> 1

답 : (境은) ‘있다’고 마땅히 말해야 한다.

이와 같이 보살은 相有性에서 善巧를 얻었기 때문에, 諸相 가운데에서,

(1) 有가 됨을 善記하고, (有 - 있음)

(2) 無가 됨을 善記하고, (無 - 없음)

(3) 亦有亦無가 됨을 善記하고,

(4) 非有非無가 됨을 善記한다.

그는 이와 같이 구별함(別)을 善記함에 말미암기 때문에,

增·益과 損·減의 두 변두리로부터 멀리 떨어졌다(遠離).

그래서 中道를 행하여서, 法界를 잘 설명했다.”

答: 如是 當言有.

如是 菩薩 於相有性 得善巧故.

於諸相中 ‘善記爲有, 善記爲無, 善記爲亦有亦無, 善記爲非有非無’.

彼 由 如是善記別 故.

遠離 增益·損減 二邊. 行於中道 善說法界.

當言有 - “있다고 마땅히 말해야 한다.” 우리가 감각으로 지각한 내용은 부정할 수 없다. 속성들은 당연히 존재한다고 해야 한다. 만약 비존재라고 하면, 문제가 심각해진다. / 善巧 - 잘 하는 교묘함. 잘 하는 재주. 구체적으로는 ‘善記’를 가리킨다.

記 - 종이에 쓰면 기록함이고, 마음에 쓰면 기억함이다. 善記는 ‘잘 기억하고, 잘 기록하다’는 뜻이다.

相有性 - “相이 性을 가지다.” ‘모습 모양 속성’이 ‘성향·본성’을 가지다. ‘性’ ① 성격, 성향. 아래에 나열하는 네 가지의 성향, 성격. ② 自性(스스로 존재하는 성격)을 의미한다. 相有性은 ‘相自性’과 같다. 이는 ‘相無自性’과 반대이다.

이와 같이 보살은 ‘모습(속성 相)이 본성(性)을 가짐’에 대해서 “잘 하는 기술·재주”(善巧)을 가졌기 때문에, ‘모든 모습·속성(相)’들 가운데에서 다음 네 가지를 잘 기억한다(善記).

- (1) (相이) ‘있음’이 됨을 잘 기록·기억하고,
- (2) (相이) ‘없음’이 됨을 잘 기억하고,
- (3) (相이) ‘또한 있고, 또한 없음’이 됨을 잘 기억하고,
- (4) (相이) ‘있음도 아니고, 없음도 아님’이 됨을 잘 기억한다.

그는 이와 같이 ‘구별’을 잘 기억·기록함에 말미암기 때문에, ‘增↔減’(늘림↔줄임) ‘益↔損’(보탬↔덜음)의 두 변두리(양극단)에서 멀리 떨어져 있다. 양극단에서 떨어져 있기에, 그래서 ‘가운데 길’을 가면서, 존재자의 세계(法界)를 잘 설명했다.

여기에서 ‘相’은 대상의 ‘모습, 모양, 속성’이다. 이것 자체를 논한다. 반면 붓다와 아비달마는 ‘대상의 모습’이 주관의 마음에 지각될 때 생기는 ‘표상’을 논한다. 여기에 결정적인 차이가 있다. 후자의 경우는 ‘대상의 모습 → 주관의 표상’이다. 이를 ‘니미타’라고 한다. 전자의 경우는 단지 ‘대상의 모습’만 이야기한다. 이는 ‘니미타’일 수 없다. 용수는 『중론』에서 ‘락샤나’라고 했고, 이를 구마라집 등은 ‘상相’으로 번역한다.

이와 같이 네 가지로 구분해서 말하는 이유는 무엇인가?

- (1) 相(모습, 속성)이 마땅히 **있다**고 해야 한다. - 감각으로 지각되기 때문이다.
- (2) 相은 **없다**. - 두 이유가 있다. 하나는 허망 분별한 것일 수 있다. 변계소집상이다. 둘은, 알라야식의 씨앗이 드러난 것(現行)이다. 의타기상이다. 둘 다 객관적으로 존재하는 것이 아니다.
- (3) 亦有亦無. - 내가 지각한다는 점에서는 존재하는 것이고, 변계소집이나 8식의 씨앗이라는 점에서는 비존재이다.
- (4) ‘非有非無’는 따로 말할 것이 없다. ‘亦有亦無’와 같기 때문이다. 非有=無이고, 非無=有이기 때문이다.

(1)은 존재를, (2)는 비존재를 말한 것이다. (3)은 그 둘을 합한 것이고, (4) 그 합한 것을 부정한 것이다. 사실상 (3)과 (4)는 별로 필요 없다. 말장난이다.

요약하자면, 대상의 존재의 절반은 긍정적인 것이고, 절반은 부정적인 것이다. 이 둘을 합한 것이 ‘唯識無境’이 된다. 대상은 독립적으로 존재하지 않는다. ‘없음(無)’이다. 그러나 대상의 속성은 존재한다. ‘있음(有)’이다. 대상의 독립적 존재를 부정했기 때문에, 대상의 속성이 왜 존재하는가? 물을 수 있다. 그에 대한 답은 8식의 씨앗이 현재 드러난 것(現行)이란 이론이다.

첫째, 대상의 독립적 존재를 부정하는 이유는? 용수의 공소 사상을 대상에 적용한 것이다. 대상의 존재가 비어 있다. 공소하다.

둘째, 8식의 존재 증명, 혹은 그 씨앗이 드러난 것이 현상의 속성이란 것의 증명, 이는 하지 않았다.

* 4구 부정을 사용한 증명

相有性 - “相이 性(본성)을 가지고 있다.”

性(성향, 성격)의 측면에서 보면, 4구가 성립한다.

4구는 “① 있다, ② 없다. ③ 있음&없음, ④ 있음 아님 & 없음 아님”의 넷이다.

이를 기호화시키면,

4구는 ① A, ② ~A, ③ A&~A, ④ ~(A&~A) ; A의 부정이 ~A이다.

③ ‘A&~A’의 부정이 ④ ‘~(A&~A)’이다. 만약 ‘A&~A = B’라고 하면, ③과 ④ 둘은 ‘B, ~B’이다. (한자로 ‘亦有亦無’와 ‘非有非無’는 사실상 같다.) 이는 이중의 모순이다.

결국 4구는 ① A, ② ~A, ③ B, ④ ~B가 된다. 이는 결국 ‘A ~A’를 반복한 것에 불과하다. 문제는 둘 다 모순이라는 점이다. 형식 논리학에서 모순은 오류이다.

그런데 여기에서는 태연히 그 이중 모순이 中道(가운데 길)이라 한다. A와 ~A를 양극단(二邊)이라 하며, 또 (존재의 농도를) 增-減, 損-益이라고도 한다. 여기에서 3성이 구분되기 시작한다. 변계소집상, 의타기상, 원성실상은 존재의 농도의 차이이다. 이 4구는 바로 이런 존재의 농도 차이를 가정하고 있다.

* 일반적으로 형식 논리학에서는 A와 ~A는 양자 택일의 문제이다. 하나는 옳고, 하나는 그르다. 하나는 받아들이고, 하나는 버려야 한다. 그런데 용수는 A와 ~A를 양극단이라 하고, 그것에 중간 가운데 알맞음이 있다고 한다. 그것이 ‘中道’이고, 그것을 보는 것이 ‘中觀’이고, 그것을 논하는 것이 ‘中論’이다.

이 4구는 두 겹의 모순이기 때문에, 당연히 오류이고 틀렸다. 이에 오류가 아니라는 변명이 필요하다. 모순을 피하는 답변은 무엇인가?

앞에서 이미 말했듯이, 대상의 존재는 없고, 단지 8식의 씨앗이 속성-현상으로 드러난다. 겉보기에는 모순이지만, 실제로는 모순이 아니다. 결국 이렇게 변명하면, 모순이 되지 않는다. 이렇게 해서 어느 정도 형식 논리학을 지키게 된다. 또한 이것은 모순을 인정하는 논리인 변증법이 아니다. - 형식 논리학과 변증법을 다 부정하기 때문에, 이런 논의는 순수 학문으로 진입하기 어렵다.

<질문> 2

이 相(모습, 속성)은,

‘말로 설명함의 뜻’으로 ‘마땅히 이것이 있다’고 말해야 함이 되는가? (A)

‘말로 설명함의 뜻’에서 떠남으로 ‘마땅히 이것이 있다’고 말해야 함이 되는가? (~A)

問: 此相 爲以 言說義 當言是有. 1

爲以離言說義 當言是有. 2

두 개의 질문은 A와 ~A라는 모순이다. 따라서 둘 중 하나만 옳게 된다. 질문자는 1줄의 ‘言說義 當言是有’가 맞다고 본다.

相 - 대상의 모습, 속성. 이는 ‘표상 인상’의 뜻이 없다. 따라서 ‘락샤나’이다. 붓다와 아비달마의 경우, ‘대상의 속성’은 ‘주관의 표상’과 연결된다. 그러나 여기에서는

相(모습, 속성)이 말과 연결된다. ‘말 - 지시 대상’이 연결된다. 지시 대상이 바로 ‘相’이다. 지시 대상이 있기 때문에 말로 설명할 수 있다. 상相은 말과 분리되지 않는다.

言說 - ‘말과 설명’, ‘말로 설명함’이다. 言說義 - 言說의 義, 말로 설명함의 뜻. 義는 ‘뜻 의미’이다. ‘뜻 의미’라는 점에서 볼 때, ‘말’의 지시 대상이 반드시 존재한다고 말해야 한다. 말의 지시 대상이 존재하기 때문에, 우리가 말로 설명하는 것도 의미가 있게 된다. 만약 말에 지시 대상이 없다면, 말로 설명함(言說)은 의미가 없게 된다. 이는 ‘대상이 없음’(無境)에 대한 강력한 반론이 된다.

當言 - “마땅히 말해야 한다.” ‘마땅히’는 당위이다. 왜 마땅히 ‘있다’고 해야 하는가? ‘말 - 지시 대상’이 일치해야 ‘말로 설명함’이 의미가 있게 된다. 따라서 말이 있다면, 그 지시 대상인 相도 있다. 마땅히 있다고 말해야 한다. ‘當言’은 그 앞의 ‘義’(뜻 의미)와 바로 연결된다. 그런 義가 있기 때문에 그렇게 ‘當言’한다.

이렇게 하여 상대는 ‘無境’이 틀렸음을 논증한다. 1줄과 2줄은 A와 ~A의 모순이다. 모순은 둘 중 하나만 옳다. 따라서 1줄(A)만 옳다는 것이다.

이에 대해서 아래의 답변은 그 두 줄 다 옳다고 한다. 모순인 A와 ~A를 다 긍정한다. 둘 다 포용하는 논리가 ‘中道, 中觀’이다. 이는 용수의 논리를 그대로 빌린 것이다. 구체적으로는 다음을 보자.

<답변> 2

답 ; 모두 ‘두 뜻’으로 말미암아, 마땅히 ‘이것이 있다’고 말해야 한다.

왜 그러한가?

만약 예컨대 ‘말’이 ‘발 붙이는 곳’[相]에 딛고 선다면,

이와 같이 ‘말로 설명함의 뜻’으로 ‘마땅히 이것[相]이 있다’고 말해야 한다.

만약 예컨대 (말과 相의) 자성自性이 차별되어서, (말과 相이)

‘임시로 성립’(假立)하며, (말과 相이) 그 뜻을 성취成就할 수 없다면,

이와 같이 ‘말로 설명함에서 떠난 뜻’으로 ‘마땅히 이것이 있다’고 말해야 한다.

모양(相)과 이름(名)의 분별 같은 것도 또한 그러하다.

答: 俱 由二義 當言是有. 何以故? 1

若如 語言 安立足處, 如是 以 言說義 當言是有. 2

若如 自性 差別 假立 不成就義. 如是 以離言說義 當言是有. 3

如 相名分別 亦爾.” 4

‘二義’는 ‘두 뜻’이며, 질문자가 말한 ‘言說義’와 ‘離言說義’이다.

安立 - ‘딛고(安) 서다(立)’, 足處 - 발 붙이는 곳. / 安立足處 - 이는 비유적 표현이다. 말이 성립하는 것이 마치 발이 땅을 딛고 서는 것과 같다. 앞에서 말한 ‘말 - 지시 대상’의 관계이다. 말은 지시 대상(相)에 발을 딛고 서 있다. / 假立 - 임시로 세우다. 서다. 이는 安立과 반대이다. 또한 뒤에 서술하는 ‘假設器’를 참조하라.

相 - 속성 모습 모양, / 自性은 용수의 용어이다. 自性 svabhava - ‘스스로의 본성’, self-being 스스로 존재함, 스스로 존재하는 성격. 따라서 자성은 반드시 어떤 것의 自性이다. 여기는 무엇의 自性인가? 相이 가진 性, 즉 自性이다. 앞에서 相有性

이라 한다.

여기 2줄은 질문자의 말 가운데 첫줄(A)에 대한 답이다. 여기 3줄은 질문자의 말 2줄(~A)에 대한 답이다. 둘 다 그 말을 긍정적인 것이다. 질문과 답변의 말 뒷 부분이 같다.

[2줄] 語言 安立足處 - “말이 발 디딜 곳(足處)을 딛고 선다(安立).” - 발 디딜 곳은 바로 ‘상相’이다. 말과 지시 대상이 일치한다. 말은 지시 대상에 발 딛고 선다. 지시 대상이 바로 ‘상’이다. 따라서 말이 ‘相’에 발 딛고 선다. - 말과 相은 서로 붙어 있다. 서로 딛고 서 있으므로 상相도 말도 당연히 있다고 해야 한다.

이는 질문의 첫째 줄을 긍정적인 것이다.

[3줄] 自性 差別 假立 不成就義 - “自성이 差別되니, 假立한다. 義를 성취하지 못한다.” 이 직역은 이해하기 쉽지 않다. 너무 간략하기 때문이다. 대략 추측하자면,

相의 自性(스스로의 본성)이 (말과) 차별된다. (相과 말은 분리된다. 용수가 중론에서 주장하는 것이다. 대상의 相은 계속 변하나, 말은 불변이다. 서로 일치하지 못 한다.) 그래서 相과 관계없이 말을 假立해야 한다. 동시에 말과 관계없이 相도 假立해야 한다. (相과 말이) 뜻을 이루지(成就) 못 하기 때문이다. 이와 같은 경우에는 ‘말을 떠난 뜻’으로써, 相이 마땅히 있다고 해야 한다.

이는 질문의 둘째 줄도 긍정적인 것이다.

[2줄]은 대상의 존재를 긍정적인 것이다. 대상은 相, 즉 속성으로 존재한다. 긍정 논리는 ‘말 - 지시 대상’의 일치에 근거한 것이다.

[3줄]은 대상의 존재를 부정한 것이다. ‘말 - 지시 대상’이 일치할 때, 말에 근거해서 지시 대상의 존재를 증명할 수 있다. 그런데 말의 자성과 相(지시 대상)의 자성이 차별된다. 말과 대상(相)이 일치하지 않는다. 따라서 말도, 相도 다 ‘임시로 세워야’(假立)한다. - 相은 8식 알라야식의 씨앗이 드러난 것이다. 이것이 假立이다.

* (1)과 (2)는 모순이다. 둘 다 옳다고 한다. 양자 택일을 하지 않는다. 따라서 형식 논리학을 포기한다. 그렇다고 변증법처럼 모순이 대립 투쟁해서 위단계로 지양止揚한다는 것도 아니다. 따라서 변증법도 아니다.

결국 중도中道の 논리이다. 모순인 둘 다를 포괄 긍정하는 길을 찾는다. 이는 “겉보기는 모순이지만, 실제로는 모순이 아니다” 라는 논법이다. 이것이 중관(中觀 가운데를 뵈)인데, 용수와는 다르다. 용수의 중관은 모순된 두 견해를 다 논파하는 것이다. 여기의 중관은 모순된 견해 둘 다를 포용하는 것이다.

대상의 존재는 비었다. 법공法空 무경無境이다. 무無이다. 그러나 대상의 속성은 존재한다. 유有이다. 무와 유 의 모순은 해결해야 한다. 일반적으로 대상의 속성은 대상의 실체가 붙잡고 있다. 그런데 대상의 실체의 존재를 부정했다. 그렇다면 대체 누가 대상의 속성을 붙잡고 있는가? 8식 알라야식의 씨앗을 상정하게 된다.

[4줄] 相-名은 相과 名의 일치 관계이다. 앞에서는 相과 言說 혹은 語言의 일치 관계를 논증했다. 言說, 語言은 말이고, 名은 글이다. 이렇게 구별되는 것 같다.

3) 사태(vastu)와 5사五事

유식唯識무경無境 가운데 무경無境은 앞에서 설명했다. 여기에서는 유식(唯識 오직 의식, 8식의 씨앗)이 대상의 모습·속성으로 드러나는 것을 사태(vastu)와 오사五事로 설명한다.

삼성三性是 “변계소집성, 의타기성, 원성실성”이다. 오사五事は “상相 명名 분별分別 진여眞如 정지正智”이다. 오사와 삼성의 선후 관계에 대해서는 세 가지로 요약된다.

첫째, 삼성과 오사의 선후 관계는 확정적으로 말할 수 없다. (福原亮嚴)

둘째, 삼성설이 먼저 성립되고, 이에 근거해서 오사설로 체계화되었다. (舟橋尙哉)

셋째 「오사장」과 「진실의품」에서 공통적으로 사용되는 개념인 Vastu(事態)에 주목하여, 오사의 다섯 개념들이 삼성설 성립 전에 술어로서 사용되었다. (高橋晃一, Kramer) 231)

이 가운데 Vastu(사태 事) 개념이 중요하다. Vastu 개념에는 이중적인 측면이 있다. 언어 표현의 기체(基體·바탕)가 되는 측면과 언어 표현될 수 없는 본질의 측면이다. 이러한 양면성에서 전자는 니미타(nimitta 相) 개념으로 표현되고, 후자는 진여(Tathatā 眞如)로 표현된다. 따라서 오사의 내용은 Vastu 개념의 서로 다른 두 측면이 결합된 것으로서 불교 철학의 중심 주제인 언어와 실재와의 관계가 잘 드러나고 있다. 중관 철학에서 도외시되었던 니미타가 언어와 실재와의 관계를 탐구하는 경문에서 다시 수면 위로 떠오른 것으로 볼 수 있다. (안성두, 앞의 글, p.213)

안성두는 ‘상相’ 개념을 ‘니미타’로 추정한다. 근거는 『유가사지론瑜伽師地論』 「섭결택분攝決擇分」 가운데 5사 설명 부분이다. 그는 티벳어 번역을 근거로 ‘相’을 ‘니미타’라고 단정한다. ‘相’을 티벳어는 ‘rgyu mtshan’이다. 이것이 과연 ‘nimitta’의 번역어 인지는 의심스럽다. 왜냐하면 『중론』의 산스크리트어 판본은 ‘相’을 모두 ‘락샤나’라고 한다.

오사五事は “상相 명名 분별分別 진여眞如 정지正智”이다. 이는 논리적으로 보자면, 이렇게 된다. ① 대상의 속성·모습(相)을 지각하면 마음에 표상·인상(相)이 생긴다. 니미타는 대상의 속성과 마음의 표상, 둘 다를 의미한다. 그러나 붓다와 아비달마의 경우 주로 마음의 표상 쪽을 의미한다. 반면 락샤나는 대상의 속성 모습을 뜻한다.

② 이름(名)은 대상의 속성(락샤나)에 붙일 수도 있고, 마음의 표상(니미타)에 붙일 수도 있다. 전자는 합리론에, 후자는 경험론에 가깝다고 볼 수 있다.

③ 이름을 붙이면 대상을 분별할 수 있다. 분별分別을 하면, 우리는 ④ ‘참으로 그러한지’(眞如)를 따질 수 있다. 따진 결과 우리는 ⑤ 올바른 지혜(正智)에 도달할 수 있다.

이 다섯 단계는 대상의 존재를 의심하는 것으로 볼 수 있다. 특히 “참으로 그러하냐”(眞如)는 물음이 그렇다. 이래서 그 답으로 모습·속성(相)의 세 가지를 제시한다. “변계소집상, 의타기상, 원성실상”이 그것이다. 원성실상이 정지正智이다. - 5사의 물음으로 3성, 혹은 3상이 드러난다.

231) 안성두, 앞의 글, pp.203-204.

* 『보살지』 「진실의품眞實義品」은 산스크리트어로 남아 있다. 이는 5사의 초기적 형태를 말하고 있다. “법(法 dharma)과 사태(事 vastu)”에 대응해서 언어 표현(abhilāpa), 가설을 위한 비유적 표현(upacāra), 가설적 언어가 있다. (안성두, pp. 209-210) 간략히 말해서 ‘사태와 언어’, 둘을 말하고 있다. 이는 『유가사지론』의 「섭결택분」의 5사 부분에서는 ‘상相과 명名’으로 변한다. 다만 여기에서 5사는 분별分別과 진여眞如를 붙인다. 분별이란 상과 명의 일치 따지는 것이다. 분별이 바로 ‘결택決擇’이다. 이는 ‘참으로 그러한지(眞如)를 따지는 것이다.

* 안성두는 앞에서 인용했듯이, vastu를 바로 相과 대응시키지 않고, vastu = “언어 표현의 기체(基體바탕 a)” + “언어 표현될 수 없는 본질(b)”, 이 둘로 나눈다. 이는 심각한 문제가 있는 해석이다. 이런 말은 「섭결택분」에 나오지 않는다.

사태(vastu) 가운데 a는 말로 표현할 수 있는 것이고, b는 말로 표현될 수 없는 것이다. 그렇다면 a는 당연히 속성·모습이 된다. 이는 이름을 붙이는 것이다. b는 속성 뒤에 있는 실체일 것이다. ‘사물=속성+실체’의 구조이다.

안성두는 a는 명名이 붙는 것이고, b는 진여眞如이다. 즉 진여를 어떤 ‘실체’로 본다. 이는 몇가지 문제가 있다. 첫째, 이는 유식무경唯識無境과 반대가 된다. 사태(vastu)는 사물의 모습, 속성을 가리킨다. 유식은 속성은 인정해도, 그 뒤에 실체를 인정하지 않는다. 자성自性이 없기에 공췌한 것이다. 그런데 무슨 진여眞如가 있는가?

둘째, 진여를 ‘말할 수 없는 것’, 본체라고 보면, 5사를 정합적으로 설명할 수 없다. 다섯 개는 위에서 설명한 것처럼 서로 논리적으로 연결되어 있다. 상相-명名-분별分別은 연결된다. 거기에 갑자기 ‘말할 수 없는’ 진여를 어떻게 붙일 수 있는가? 이름붙일 수 없는 것이 정지正智인가? 그러면 이름붙이는 것은 다 거짓인가?

진여眞如를 실체로 보는 것은 『대승기신론』에 나온다. 이는 중국적 사유 방법이다. 안성두는 『기신론』 식으로 생각하고 있다. 「섭결택분」의 진여(眞如 참으로 그러함)는 유식무경唯識無境을 확인하는 중요한 질문이다. 지금 대상의 속성 모습이 ‘참으로 그러하냐’라는 질문을 해야, 속성은 존재하지만, 실체는 없는 ‘유식무경唯識無境’이 된다. 진여眞如의 ‘그러함如’은 속성·모습을 뜻한다.

* 삼성三성과 오사五사가 직접적으로 연결된다. 삼성은 “변계소집성, 의타기성, 원성실성”이다. 이것은 객관 대상의 존재 성격을 규정하는 것이다. 오사는 주관인 마음의 능력과 연관이 있다. 삼성은 객관을, 오사는 주관의 작용을 분류한 것이다.

이는 ‘瑜伽師地論’에 나온다. 5사 3성이 “요가 수행자(瑜伽師)의 경지(地)를 논하는 것”이다. 3성과 5사를 가지고 어떻게 요가 수행자의 경지를 구분하는가? 요가 수행자의 마음속의 작용 과정이 5사이다. 3성의 경우는 경지의 차이이다. 망상 분별하면 변계소집성이고, 하지 않으면 원성실성이다. 그 중간이 의타기성이다. 5사는 어떻게 구분이 되는가? 5사는 ‘모양(相)-이름(名)’, ‘분별-진여’가 각각 짝이 된다. 전자는 『보살지』 「진실의품」에는 vastu와 언어로 나온다. 후자는 이를 발전시킨 것이다. 분별해서, 그것이 참으로 그러한지(眞如)를 따지는 것이다.

4) 5사事 - 다섯 가지의 설명

오사五事는 모습·속성(相 laksana) 이름(名 nāman) 분별(分別, vikalpa) 진여(眞如, tathatā 참으로 그러함) 정지(正智, samyagjñāna 바른 지혜)의 다섯이다.

무엇이 다섯 가지 일(五事)이나?
첫째는 모양[相]이요,
둘째는 이름[名]이요,
셋째는 분별(分別)이요,
넷째는 진여(眞如)요,
다섯째는 바른 지혜(正智)이다.

云何五事? 一相。二名。三分別。四眞如。五正智。 232)

(1) 무엇을 ‘모양’(相)이라 하는가?

답 - 간략하게 설명하자면,

“말과 이야기가 발을 내딛고, 일을 처리함이 있는 바의 것”이다.

何等爲相?

謂 若略說 所有言談 安足處事。

‘所有言談 安足處事’ - “言談이足を安하고, 事를處함이 있는 바의 것이다.”

言談 - 말과 이야기. 安 = 安頓, 두다. 놓다. 安足 - 발을 놓다, 발을 딛다.

處 - 처하다. 있다. 處事 - 일에 처하다. 일을 하다.

말과 이야기가 ‘발을 딛는 곳’은 ‘사물의 모양·속성’(相 락사나)이다.. 말의 지시 대상이 락사나(모양·속성, 相)이다. 그렇게 속성을 말로 하면, 일을 처리할 수 있다. 즉 處事하게 된다. 요컨대 ‘相’은 말(言談)이 발을 딛고 있는 것이다. 이름(名)은 ‘相’에 근거해서 붙인 것이다.

* 여기 (1)과 아래의 (2)를 연결해서 보면, 이는 相과 名을 순환해서 규정한 것이다. 순환 논법의 오류이다.

상식적으로 볼 때, ‘相’은 대상의 ‘모습·모양’이고, 그것을 감각으로 지각했을 때 내 마음에 생긴 ‘표상·인상’이다. - 여기에 이름을 붙인다. 이것이 붓다의 相과 名 개념이다. 이런 상식적 이야기를 거부하고, 대신 相⇄名을 순환해서 정의한다.

(2) 무엇을 ‘이름’(名)이라 하는가?

답 “모습(相)에 근거해서, 말을 늘림이 있는 것”이다.

何等爲名? 謂 即於相 所有增語。

232) 『瑜伽師地論』 권72 「攝決擇分 菩薩地①」(T30, 696a1-7). 이하 5사 설명.

‘即於相, 所有增語’ - “相에 卽하여, 語를 增함이 있는 것” “모습(相 락사나)에 근거해서, 말을 늘림이 있는 것”이다. 락사나에 대응해서, 낱말을 만든다. 락사나가 많아지면, 낱말도 늘어난다(增).

여기에서는 相과 名, 모두를 이상하게 정의하고 있다. 이는 순환 논법의 오류이다. ‘相’을 정의할 때는 ‘言談이 근거하는 것’이라 한다. 반대로 ‘名’을 정의할 때는 相에 근거해서 말을 늘린다고 한다. 이는 相⇌名이 서로 순환한다. 이런 방식은 지식을 늘리는 정의가 아니다. 相과 名이 서로 관계가 있다는 정도의 말일 뿐이다.

순환 논증의 예 ; 형의 나이는? 동생보다 2살 많다. 동생은? 형보다 2살 어리다. - 둘의 나이에 대해서 주는 정보가 없다. 단지 2차이라는 것이다.

왜 이런 순환 논증을 하는가? 相⇌名의 순환에 의한 논증을 하면, 인식 작용을 괄호칠 수 있다. 붓다는 경험론자이다. 경험에 근거한 감각 지각이 핵심이다. 붓다의 이론은 감각으로 지각한 사실을 분류 정리한 것이다. 중관이나 유식은 이런 경험론을 배제한다. 그리고 이성적 사유로 나간다. 감각으로 지각한 사실을 분류할 생각은 전혀 없다. 그리고 대상의 속성·모습(相)을 뽑아서 논리적으로 사유하고, 이성적으로 추론할 뿐이다. - 붓다의 경험론을, 나아가 아비달마의 전통을 거부한다.

이런 점에서 볼 때, ‘相’은 ‘락사나’이다. 대상의 속성이다. 붓다의 경험론은 내 마음속의 ‘표상 인상’(니미타)에 근거한다. 반면 여기에서는 이성적 추론을 한다.

이름(名)은 대응되는 속성에 붙이는 표찰이다. 이는 인식 작용이다. 어떤 인식 작용인가? 분별, 즉 감각 지각이다. - 이 지각을 배제하므로, ‘相⇌名’을 가지고 순환 논증을 한다.

(3) 무엇을 분별(分別)이라 하는가?

답 “세 세계(三界)의 행위(行) 가운데, 심(心)함과 심소(心所)가 있는 것”이다.

何等爲分別?

謂 三界行中 所有心心所。

分別 - 나누어 구별함 / 三界 - 세 가지 세계. 과거 현재 미래,

行 - 행위. 오온의 하나이다.

心 - 마음 쓰기 작용 (주관적 심리 작용) - 동사이다. ‘마음 쓰기’

心所 - 마음 쓰는 대상 (마음 작용의 대상, 객관 사물). ‘마음 자리’

왜 ‘지각 인식’이라 하지 않고, ‘분별’이라 하는가?

분별의 논리적 조건 - 分別은 기본적으로 감각으로 지각하는 것이다. 감각 지각은 ‘개별 사물’을 지각하는 것이다. 따라서 ‘그 사물’(A)과 ‘그것 아닌 것’(~A)를 나누어야 한다. A와 ~A를 구별하는 것을 ‘分別’이라 한다. 붓다와 아비달마에서 기본적으로 인정하는 인식 방법이다.

여기에서는 ‘감각 지각 인식’이라는 것을 말하지 않는다. 굳이 ‘나누어 구별한다’(分別)고 한다. 무엇을 나누고 구별하는가? ‘대상의 모양·모습’(相)이다. 어떻게 나누고 구별하는가? 일차적으로는 ‘이름’(말)을 가지고 구별한다. 구체적으로는 위의 인용문에 있다. “三界行中 所有心心所”는 도치된 것이다. 바르게 하면 “心行三界中心所”이다.

c “三界行中 所有心心所 - “삼계의 행위 가운데 心과 心所가 있는 것이다.”

이는 무슨 말인지 이해하기 어렵다. 귀신 씨나락 까먹는 소리이다.

d “心行三界中心所” - “마음이 3계 가운데의 심소에 행해진다.” 마음이 과거 현재 미래 가운데 있는 ‘마음 자리’(대상 사물)에 행해지는 것이다. - 마음이 대상 사물(心所)에 가는 것(行)이다. 이 말은 따지고 보면 단순하다. 마음이 대상 사물을 가지고 사유하고 추론한다는 말이다.

대상의 속성 모양(相)을 분별하는 것이다. 분별하는 것은 마음이 대상(心所)를 나누고 구별하는 것이다. 이는 논리적으로 추론하고, 이성적으로 사유하는 것이다. 여기에서는 붓다가 했던 ‘감각 지각된 내용의 분류 종합’ 이런 것이 없다. 경험론을 배제한다는 말이다. 경험에 근거하는 것은 상식적인 것이다. 이를 부정하다 보니, 앞의 대답처럼 무슨 말인지 알기 어려운 소리를 한다. 정직하지 못 한 것이다. 솔직히 이성적 사유와 추론을 한다고 하면 된다.

* 분별이라는 것은 상(相 모양 모습)을 가지고 이성적 사유와 논리적 추론을 한다. 그러므로 ‘진여眞如’를 말하게 된다. 감각으로 지각한 것을 분류할 때는 ‘참-거짓’으로 판단 기준으로 삼을 것이다. 대상과 일치 여부에 따라 참 거짓이 결정된다. 일치 여부는 감각 지각으로 알 수 있다. 반면 이성적 사유이기 때문에 ‘참’이 아니라 ‘참으로 그러함’(眞如)을 말할 것이다.

心과 心所라 하는 것은 감각 지각을 괄호치는 것이다. 붓다에서 아비달마로 연결되는 전통을 벗어나는 것이다.

* 心과 心所의 문제 ; 붓다는 心을 말하지 않는다. 그의 기본 신념이 무아설이다. 범아일여를 부정한다. 따라서 ‘자아’의 근거인 ‘마음(心)’을 말하지 않는다.

* 분별한 결과가 5위 100법인가? - 여기 문맥상 그런 것이 아니다.

(4) 무엇을 ‘참으로 그러함’(眞如)라고 하는가?

답 “사물은 ‘나’와 ‘것(대상)’이 없다.

(사물은) 성스러운 지혜가 행하는 바를 드러냄이고,

일체의 말과 이야기가 발을 내딛고, 일을 하는 것이 아니다.”

何等爲眞如?

謂 法無我所 顯聖智所行 非一切言談 安足處事。

답 부분은 직역하면, “法은 我所가 없다. 聖智가 행하는 바를 드러낸다.

一切의 言談이 足を 安하고, 事를 處함이 아니다.”

이것을 풀어서 번역한 것은 위의 번역문을 보라.

이 역시 무슨 말인지 이해하기 어렵다. 전체적으로 보자면,

(3) 분별 : 何等爲分別?

謂 三界行中 所有心心所。

(4) 진여 : 何等爲眞如?

謂 法無我所 顯聖智所行 非一切言談 安足處事。

둘 다 질문에 대한 답으로는 엉뚱하다. 직접적 답이 아니다. 왜 동문서답에 가까운 대답을 하는가? 이 둘은 8식 알라야식을 진실로 놓고 답을 한 것 같다.

분별의 경우, 心과 心所는 각각 8식과 그것이 드러난 현상(法相)을 가리킨다. 8식이 心이고 현상 세계, 즉 법상(法相)이 心所이다. 그 둘이 만든 현상·속성은 과거 현재 미래에 걸쳐서 있다. 그 현상 속성을 우리가 분별한다. 분별은 3계 가운데에서 행해진다. 그리고 3계는 심과 심소가 만든다.

진여의 경우도 같다. 법法은 대상 사물이다. 이것은 내 마음의 8식 알라야식의 씨앗이 드러난 것(現行)이다. 따라서 법法에는 ‘나我와 대상所’의 구분이 없다. 我는 8식이고, 所는 대상 사물, 즉 법상(法相)이다. 聖智는 ‘성스러운 지혜’이다. 이것을 8식으로 보면 전체 구조가 간단하다. 사물(法)은 성스러운 지혜(聖智 8식)가 행해진 바를 드러낸 것이다. 8식이 행해진 것을 드러낸 것이 법法이다. - 물론 聖智를 8식으로 볼 수 있냐? 이는 좀 의심스럽기는 하다. 그러나 聖智는 바로 뒤에 나오는 正智와 같다고 볼 수 있다.

‘一切言談 安足處事’는 “모든 말과 이야기가 발을 내딛고 일을 하는 것”이다. 말은 대상 사물에 발을 딛는다. “말 - 지시 대상”이다. 이는 상식이다. 경험론이다. 말과 대상의 일치 여부는 감각으로 지각하면 알 수 있다.

유식은 대상의 실체, 즉 자성을 부정한다. 자성은 비어 있다. 단지 대상의 속성만 있다. 그런데 그 속성은 8식 알라야식의 씨앗이 드러난 것이다. 일종의 가상(假相)이다. 따라서 ‘말 - 지시 대상’의 일치가 불가능하다. 법이라는 것은 일체의 언담이 발을 내딛거나(安足) 작동(處事)할 수 있는 것이 아니다.

이렇게 보면, 전체적으로 ③과 ④가 정합적으로 해석이 된다. 다만 깊이가 좀 없는 것 같다. 그냥 있는 그대로 8식 가지고 설명하면 되지, 8식은 뽀뽀 숨기고, 설명하므로 두루뭉술해지고 음흉해진다.

* 이런 식의 설명은 5사를 3성과 연결시킬 수 없다. 8식을 가정한 설명일 뿐이다. 8식이 왜 존재하는가? 이를 증명하는 것이 아니다.

여기에서 진여眞如는 ‘참으로 그러함’이다. 진짜로 존재하는 것이다. 그것은 8식 알라야식과 그 씨앗이다. 이것이 ‘참으로 그러한 것’이다.

인용문은 ‘참으로 그러함’을 인식하는 방법을 제시한 것이 아니다. ‘참으로 그러한 것’이 무엇인지를 설명한 것이다. 설명은 했는데, 8식을 명시하지 않는다. 그러니 설명이 설명 같지가 않게 된다. 이러다 보니, 이 진여眞如를 『대승 기신론』의 ‘진여문’과

동일시하는 경우도 있다. 이는 전혀 다른 이야기이다.

* 만약 ‘참으로 그러함’을 인식하는 방법을 말했다면, 이는 3성 이론과 연결될 것이다.

(5) 무엇을 올바른 지혜(正智)라고 하는가?

이르기를, 대략 두 종류가 있다.

하나는 오직 출세간의 올바른 지혜이다.

둘은 세간과 출세간의 올바른 지혜이다.

何等爲二種。一唯出世間正智。二世間出世間正智” 233)

원문은 이하에서 진여를 통달할 경우 얻는 두 종류의 지혜를 길게 설명한다. 별로 도움이 되지 않기 때문에 생략한다.

* 삼성과 오사는 붓다와 아비달마와는 거의 완벽하게 단절된 완전히 다른 전통이 되어 버렸다. 감각 지각을 버리고, 이성적 사유로 초자연적인 것, 8식을 가정한다. 붓다가 보면 도저히 용납할 수 없을 것이다. 8식은 감각 지각 불가능이기 때문이다.

5) 5사事 - 모양·모습(相), 명칭(名, nāman), 분별(分別, vikalpa)

오사를 좀 더 자세히 설명하되, 다섯 가지 가운데 ‘진여, 정지’는 일단 설명에서 제외한다.

(1) 모양(相)

[문] ‘모양’(相)은 ‘세속의 존재’[世俗有]라 말해야 하는가?

‘옳음 가는 이치의 존재’[勝義有]라 말해야 하는가?

[답] ‘세속의 존재’라고 말해야 한다.

두 가지 인연으로 말미암아서이니,

첫째는 ‘섞여 물듦’[雜染]이 일으키기 때문이며,

둘째는 ‘시설된 그릇’[施設器]이기 때문이다.

“問 相 當言世俗有。當言勝義有。

答 當言世俗有。由二因緣故。

一雜染起故。二施設器故。 234)

세속유世俗有 - 세속에 있는 것, 세속 사람이 가진 것으로서 ‘모습’(相)은 두 가지 특징을 가진다. ① 雜染 - 대상의 모습·속성과 8식의 씨앗이 서로 잡다하게 섞여서 물

233) 『瑜伽師地論』 권72 「攝決擇分 菩薩地①」 (T30, 696a1-7).

234) 『瑜伽師地論』 권72 「攝決擇分 菩薩地①」 (T30, 696b15-22).

들인다. 냄새 배게 만든다. ② 施設器 - 대상의 속성·모습은 8식의 씨앗이 시설施設한 것이다. 반대로 속성·모습은 가설假設된 것이다.

* ‘相’은 ‘모습 모양 속성’이다. ‘有’는 ‘있음’이다. / 雜잡 ① 잡다하다. 각종 다양하다. ② 섞이다. 섞다. ③ 잡스럽다. 순수하지 않다. 자질구레하다. - 雜染의 雜은 이 세 가지 의미가 다 있다. 相과 씨앗이 잡다하게 잡스럽게 섞임이다.

因緣 - 말미암아서 일어난다. 원인→결과의 관계이다. 결과는 相이다. 원인은? 雜染과 施設器이다.

世俗有 - ‘세속에서 有’라고 하는 것, 세속 사람이 가진(有) 상相이다. 세속에서 일반인이 있다고 하는 것 = 감각 지각하는 속성, 모습이다. 의타기상依他起相이 ‘있는 것’이다. 세속 사람이 가진 상相의 특징과 이유는 ① 雜染 ② 施設器이다.

勝義有 - “(다른 모든) 뜻을 다 이기는 有”, 최고의 뜻이며 의미이다. 다른 모든 뜻과 이론을 이겨서 정복해서 지배하는 것이다. 원성실성圓成實相이다. 상相은 8식 알라야식의 종자가 드러난 것이다. 따라서 실제로는 없는 것이다.

이는 유식 불교의 기본적인 이론에 따른 것이다.

(1) 雜染 - ‘잡다하게 섞여서 물들임’이다. ‘염染’은 ‘물들임’이다. 알라야식의 씨앗은 훈습熏習을 한다. 熏習 - 연기가 썩이면, 냄새가 배인다. ‘習’은 습관적으로 반복한다. 습관적으로 연기를 썩고, 냄새가 배인다. 훈습은 연기와 냄새이다. 그런데 중국 사람들은 이게 약하다. 이해하기 쉽지 않다. 그래서 기체→액체로 바꾼다. “냄새 배임 → 색깔이 물들음”으로 바꾼다. 인도에서는 훈습熏習인데, 중국에서는 염染이라 한다. 원래 목자가 ‘所染’(물들이는 것)이라 한다.

‘相’은 객관적으로 드러난 현상의 모습 모양 속성이다. 이것은 알라야식의 씨앗이 드러난 것이다. 이는 주관적인 것이다. 모습은 객관적이고, 씨앗은 주관적이다. 이 둘이 서로 반복되는 관계이다. 그냥 기계적으로 반복되는 것이 아니라, 모습과 씨앗은 계속 서로 훈습을 한다. 자기의 욕망 집착 번뇌 등이 계속 썩인다. 냄새 배고, 물들여진다. 그래서 그렇게 보이는 상相이 된다. 이런 훈습을 ‘유루식有漏識’이라 한다. 마음에서 욕망 감정 집착 번뇌가 흘러나와서(漏) 대상의 모습을 물들이고 냄새 배게 한다. 이것이 불교의 욕망 감정 이론이다. 상당히 특이한 이론이다.

雜 - 잡다하게 여러 가지 종류이다. 習 - 계속해서 반복해서, 습관적으로. 횡수이다. 종류와 횡수, 이 두 개념이 보조적인 관계이다.

(2) 施設器 - ‘베풀어 설치한 그릇’이다. 산스크리트어 원문은 prajñapta이다. 시설한 것, 설치한 것이다. 혹은 그릇을 의미한다. prajñapta는 施設이고, prajñapti는 假設 假立이다. 앞의 ‘(4) 무경無境’ 부분에서는 ‘假立’이라 한다.

施設 - 베풀어 설치한다. 주어와 목적어가 없다. 누가 무엇을 시설하는가? 목적어는 相이다. 주어는 8식 알라야식이다. “알라야식이 相을 施設한다.” 베풀어서 설치한다. 유식의 기본 이론이다. 이것이 勝義有이다.

甕은 그릇이다. ① (알라야식이) 베풀어 설치한 그릇(모습 속성) ② (모습 속성)을 베풀어 설치하는 그릇·장치(8식 알라야식) - 이 둘이 가능하다. 문맥상 ①이 낫다.

8식 알라야식의 씨앗이 속성 모습으로 드러난다는 점에서 알라야식이 상相을 시설施設한다. 반대로 상相은 알라야식에 의해서 가설假說된 것이다. 시설施設한 것이 결국 가설假說된 것이다. - 이런 점에서 器世間, 즉 ‘그릇인 세간. 현상 세계’라는 말이 있다. (안성두, 앞의 책 232쪽)

(2) 이름(名, nāman)

[문] ‘이름’(名)은 ‘세속의 존재’라 말해야 하는가?

‘으뜸가는 이치의 존재’라 말해야 하는가?

[답] ‘세속의 존재’라고 말해야 한다.

세 가지 인연으로 말미암아서이니,

첫째는 섞여 물듦[雜染]이 일으키기 때문이며,

둘째는 시설하는 그릇[施設器]이기 때문이며,

셋째는 말과 설명이 의지할 바[言說所依]이기 때문이다.

問 名 當言世俗有。當言勝義有。

答 當言世俗有。由三因緣故。

一雜染起故。二施設器故。三言說所依故。

‘이름’(名)은 ‘相’에 발을 딛고 서 있다. 반대로 ‘相’은 ‘名’이 발을 딛고 서(安立) 있는 곳(足處)이다. 名은 相에다 붙인 것, 증가시킨 것이다. 기본은 相이고, 名은 거기에 증가시킨 것이다. 따라서 이름은 相의 두 특징 즉 ① 雜染 ② 施設器의 두 특징을 가질 수 밖에 없다. 이름은 相에 기생해서 존재한다. 이 둘은 앞에 설명했다.

이름(名)에만 있는 것이 ‘言說所依’이다. 앞에서 보았듯이, 言說(語言)과 名을 구별한다. 둘의 관계는 (1) 언설言說은 ‘말로 설명함’이니, 말이다. 名은 이름이니, ‘글’이다. 혹은 (2) 이름(名)은 ‘낱말’이라면, 언설言說은 ‘문장’이다. - 이 두 경우 다 언설言說은 이름(名)에 의지하는 것(言說所依)이다.

* 모습(相)과 이름(名)의 관계

알라야식의 씨앗이 相으로 드러난다. 거기에 名을 붙인다. 따라서 相이 일차적이다. 고로 名이 相에 의지한다. 그러나 相과 名은 차이가 있는 것 아닌가? 相에 근거해서 名을 만들어냈다 하더라도, 증가시켰다 하더라도, 나름 名의 규칙도 있고, 의미도 있다. 相을 극단적으로 높이고, 名을 낮출 필요는 없다.

반대로도 볼 수 있다. 相에 名이 부속되는 것이 아니라, 반대로 名에 相이 부속되는 것이다. 相은 개인이 지각할 수 있다. 名은 사회가 규정한 것이다. 따라서 개인은 그것을 따라야 한다. 名은 내가 사적으로 못 만든다. 사회가 만든 名이 相을 규정한다. 그러면 나는 따라야 한다. 名이 없는 相을 우리가 지각해도 말할 수 없다. 그러면 실제로 존재하지 않는 것이 된다. 예컨대 ‘눈치’에 해당하는 영어는 없다. 미국 사람

들은 그것을 잘 모른다.

名이 相을 만든다. 나아가 언어철학자들은 名이 마음을 규정한다고 한다. 그 사회에 태어나면 그 말을 의무적으로 받아들여야 하고, 그렇게 의식이 규정된다. 그래서 相이 규정된다.

(3) 分別(分別, vikalpa)

[문] ‘分別’은 ‘세속의 존재’라 말해야 하는가?

‘으뜸가는 이치의 존재’라 말해야 하는가?

[답] ‘세속의 존재’라 말해야 한다.

네 가지 인연으로 말미암아서이니,

첫째는 ‘섞여 물듦’(雜染)이 일으키기 때문이며,

둘째는 ‘시설하는 그릇’(施設器)이기 때문이며,

셋째는 말과 설명에 따라 ‘잠재움’(隨眠)이기 때문이며,

넷째는 말과 설명에 따라 ‘깨우기’(隨覺)이기 때문이다.

問 分別 當言世俗有。當言勝義有。

答 當言世俗有。由四因緣故。

一雜染起故。二施設器故。

三言說隨眠故。四言說隨覺故。”

分別은 ‘나누어 구별함’이다. 인용문의 맥락을 무시하고, 그냥 ‘分別’이라는 말에 따라서 보면, 아마 ‘나누어 구별한’ 결과가 5위 100법인 것 같다. 유식에서 이렇게 구분한다. 이렇게 分別하는 기초 자료가 ‘相’이다. ‘名’은 아니다. 여기에 문제가 있다.

여기에 붓다 및 아비달마와 대승의 유식 철학의 차이가 있다. 붓다는 대상의 속성을 지각할 때 마음에 ‘표상’이 생기고, 이를 분류한다. 그것을 집대성한 것이 설일체유부의 5위 75법이다. 붓다는 ‘모습 - 표상’을 연결시킨다. 이것이 ‘니미타’이다.

반면 여기에서는 ‘모습(相) - 언설·이름’으로 연결시킨다. 이것이 양자의 특징적 차이이다. 이런 점에서 여기의 ‘모습’은 락샤나라고 보아야 한다.

‘모습 - 언설’을 연결시키면서, ‘分別’을 말한다. 이는 쉽게 이해가 잘 안 간다. (붓다의 ‘모습 - 표상’ 연결과 이것의 분류라는 경험론은 이해가 쉽다.)

6) 언설言說 수면隨眠과 잡염雜染

바로 앞의 인용문에 있는 ‘言說 隨眠과 雜染’은 중요한 이론이다. 이에 대해서 좀 더 알아보자.

(1) 잠과 깬의 의미

言說 隨眠

(ㄱ) “언설에 따라서 (내가) 잠을 잔다.” 언설이 (나를) 잠재운다.

(ㄴ) “언설에 따라서 (8식을) 잠재운다.” 유식의 이론을 알지 못 하게 만든다. 내가 보는 현상(相)이 객관적으로 존재한다. 8식의 씨앗이 드러난 것이 아니다. - 이렇게 믿게 만든다.

言說 隨覺

(ㄷ) “언설에 따라서 (내가) 잠에서 깨어난다.”

(ㄴ) “언설에 따라서 (8식을) 깨닫는다.” → 유식 이론을 알게 된다.

언설은 이 두 측면이 다 있다. 둘은 같은 것이다.

언설은 분별함이다. 언설을 사용해서 분별한다. 분별하기 때문에 언설이 강화된다. 言說과 분별은 두 가지 작용을 한다. 잠 재우기도 하고, 깨우기도 한다. 이 양자의 갈림길은 무엇이 정하는가?

言說은 말씀과 설명이다. 이것은 두 종류가 있다. 일상의 상식과 타학파의 언설은 잠 재우는 것이다. 반면 유식의 이론은 깨우는 것이다. 유식을 배우자.

(2) 꿈의 모형

왜 굳이 잠(眠)과 깬(覺)이라는 말을 쓰는가? - 정확하게 말하자면, ‘잠’이 아니라 ‘꿈’이다. 꿈에서 깬이라는 도식이다. 8식 이론에 의하면, 8식의 씨앗이 모습 현상으로 드러난다. 이는 사람이 꿈을 꾸는 것과 구조가 같다. 꿈속에서 본 모습은 다 내 마음이 만든 것이다. 그것을 내 마음이 지각하는 것이다. 마찬가지로 8식의 씨앗이 드러난 것을 내가 지각한다.

꿈속에서 나는 이것이 실제로 존재한다고 믿는다. (물론 안 믿을 수도 있다.) 마찬가지로 현상은 8식이 만들었는데도, 사람들은 그것을 실제로 존재한다고 믿는다. 결국 잠에서 깨어나야 한다. 잠→깬의 도식이다.

현상의 존재를 믿게 만드는 마약이 언설이다. 언설이 내 마음을 혼숙하고 물들여서(雜染)여서, 그것을 ‘시설된 그릇’(施設器)으로 만든다. 실제로는 8식이 현상을 시설하지만, 현실에서는 언설이 그것을 시설하고 있다.

유식 철학이 꿈의 모형에 근거하는 이유는 그들이 요가 수행자이기 때문이다. 앞의 인용문은 『유가사지론』에 나온다.

(3) 잠과 깬의 구조 - 잡염雜染

言說 隨眠 (vyavahāra-anuśaya)

이름(名)과 언설의 반복적 사용 → 이름·언설에 대한 잠재적 인상이 생김 → 무시 이래의 재생 속에서 인상이 축적된다. 이를 잡염雜染이라 한다. → 말을 들으면 자동적으로 연상 작용을 일으킨다. - 결국 이름과 언설이 상相을 만든다. 이것이 모습·속성이고 현상이다. 사람들이 욕망 감정 - 집착 번뇌하는 것도 이름과 언설이 만든 대상 세계, 현상 세계이기 때문이다.

이런 과정 전체를 ‘분별’이라 한다. 잡염雜染은 사람을 길들여짐을 뜻한다. 파블로프의 개처럼 조건 반사를 하고, 또 프로그래밍되는 과정이기도 하다.

言說 隨覺 : 올바른 인식을 반복적으로 수행함으로써 잡염雜染을 제거함 → 相 (대상의 모습 속성)도 사라진다. 그림의 색깔을 지우면 형태도 사라진다. 잡염雜染은 물들임이니, 색깔을 칠함이다. 혹은 연기로 냄새 배임(熏習)이다. 혹은 저울의 한쪽이 올라가면 다른 쪽이 내려감이고, 수평을 맞춘다. 이렇게 해서 명언名言 종자種子를 제거한다. (안성두, 앞의 책. 233쪽)

(4) 고통 설명 이론의 차이

이는 그 이전의 불교 이론에서 벗어난다. 붓다의 이론에서는 번뇌의 뿌리를 “無明 (無知) → 전도견(顛倒見 뒤집어서 봄)”으로 본다. 여기에서 (욕망) 집착 → 번뇌 → 12지 연기 → 고통의 순서로 간다.

여기에는 고통의 원인을 ‘말에 의한 혼습, 잡염雜染’이라 본다. 이것이 유식 불교의 핵심이다. 붓다는 무지와 전도견이 고통의 원인이라 본다. 유식의 언설의 혼습이 원인이다. 알라야식의 씨앗이 현행(現行)하는 것도 ‘언설의 혼습’이다. 이는 유루식有漏識을 말한다. 有漏 - 새어나오미 있음이다. 내 마음의 욕망 감정이 새어나와서, 종자가 현행現行한 상相에 혼습한다. 그 결과 8식의 종자가 왜곡되어서 현행한다. 이 과정은 언어에 의한 것이 크다.

언어는 사회가 공유하는 것이다. 그런 언어에 의한 혼습이 있다. 권력과 돈을 추구하는 것은 사회가 다 그렇다. 그런 추구가 말에 스며들어 있다. 그래서 사람들이 그 걸 따른다. 물론 개인적 욕망도 있다. 유루식은 개인적 욕망과 혼습이다. 기존의 유식 불교는 개인 욕망으로 주로 설명한다. 언어 혼습으로는 별로 설명하지 않는다.

* 유식 문헌을 보면, 의외로 8식 알라야식의 이야기는 많이 나오지 않는다. 대신 유식무경唯識無境 이론이 많이 나온다. 무엇인가 꺼림칙했기 때문일 것이다. 아마 아트만 이론 때문일 것이다.

(5) 번뇌 - klesa. 잡염雜染 - samklesa. 번뇌라는 잡염 - ‘klesa-samklesa’

sam - ‘雜, 함께’이다. samklesa는 원래 ‘잡번뇌’이다. 그런데 이중 klesa를 중국인들은 染으로 번역했다. 원래 뜻과 완전히 다른 것이다. (안성두, 앞의 글, 앞의 쪽)

‘雜染’이 ‘잡다하게 물들임’이라는 뜻이면, ‘잡번뇌’는 ‘잡다하게 번뇌시킴’이다. ‘相’의 특징 중 하나가 ‘雜染’이다. 따라서 ‘相’은 오온五蘊 즉 ‘色 受 想 行 識’을 물들인다. 이는 동시에 그 다섯 가지에 번뇌를 스며들게 하는 것이다. ‘번뇌 스며들음’이 samklesa이다. / 유식의 경우 상相이 8식의 씨앗을 잡염시키고, 다시 씨앗이 상相으로 드러난다. 서로 잡염시킨다. 붓다와 초기 불교 이론과는 다르다.

雜染 ① 번뇌 klesa ② 業 karma ③ 生 janma

‘相’의 특징 중 하나가 ‘雜染’이다. 相의 雜染을 순서대로 말하면 ‘生→業→번뇌’이다. 생겨나서 만들고 → 행위(業)가 됨 → 번뇌가 생긴다. 이는 ‘相’을 세 가지로 분류한 것이다. 시간적 변화 순서이다.

(6) 여기에서 보면, 상相 이론이 붓다와 아비달마 이론과 극명하게 차이가 난다.

붓다에 따르면, ‘대상의 속성·모습 → 주관의 표상·인상’이 된다. 이것이 니미타이다. 이 표상을 종합 분류한 것이 붓다의 이론이다. 경험론이다.

여기에서는 ‘대상의 모습 - 이름·언설’과 연결시킨다. ‘모습-이름’은 이성적 사유의 재료가 된다. 이성론 혹은 합리론이다.

따라서 고통 이론도 달라진다. 붓다의 경우는 경험론적이다. 사물의 속성·모습이 내 마음에 표상을 만들고, 이는 다시 욕망 감정 - 번뇌 집착 - 고통을 만든다. 이것을 ‘잡염雜染’이라고 한다면, 사물의 모습 - 주관의 표상이 내 마음을 물들이는 것이고, 그것을 ‘잡번뇌’라고 한다면, 내 마음(受想行識)을 번뇌로 물들이는 것이다.

여기에서는 ‘대상의 모습 - 이름·언설’로 연결시키기 때문에, 잡염도 이름·언설이 하는 것으로 변한다. 붓다의 경우는 대상을 지각한 표상이 한다. 여기에는 언설이 한다. 붓다는 경험론이다. 반면 여기는 이성론이다. 고통도 욕망 감정의 문제가 아니라, 이성적 사유의 문제가 된다.

8식 알라야식의 씨앗이 대상의 속성·모습으로 드러난다. 그것이 실재하는 것으로 보게 만드는 가장 큰 요소가 이름·언설이다. 늘 우리는 그것이 존재하는 것처럼 말을 쓴다. 그러니까 존재한다고 생각한다. 그리고 그렇게 존재하기 때문에, 그것을 진지하게 받아들인다. 권력 돈의 추구가 그런 것이다. 그래서 잡염하는 것이다.

“대상의 속성 - 8식의 씨앗”의 관계는 감각 지각의 관계를 넘어서서, 말·언설의 관계이다. 대상의 속성·모습은 말·언설과 대응된다. 그리고 혼습 혹은 잡염한다.

(7) 이렇게 보자면, 붓다는 ‘속성-표상’을 의미하는 ‘니미타’ 개념을 쓴다. 그러나 여기 유식으로 오면 ‘속성-언설’과 연결된다. 이 속성은 ‘락샤나’라고 보아야 한다. 결코 니미타와는 연결되지 않는다. 이 속성은 이름·언설과 연결되어서, 이성적 사유의 재료가 되고, 또 잡염雜染하는 것이 된다.

6. 『해심밀경』의 삼상三相과 삼무자성三無自性

1) 경의 성립과 내용

『해심밀경解深密經』은 산스크리트어 원본은 없지만, 티베트본과 보리류지(菩提流支, 514)와 현장(玄奘, 647)의 한역본 2종이 남아 있다. 이 경은 서품을 제외한 나머지 부분이 『유가사지론』의 권 75~78에 모두 포함되어 있고, 무착(無著, Asaṅga, 385~470)의 『섭대승론』에도 인용되어 있다. 『유가사지론』과 더불어 초기 유식 사상의 핵심을 담고 있는 것으로 평가되는 문헌이다.

이 경전에는 제2품品부터 제5품까지 모두 ‘상相’이 들어가는 제목으로 되어 있다. 즉 제2 「승의제 상품勝義諦 相品」, 제3 「심의식 상품心意識 相品」, 제4 「일체법 상품一切法 相品」, 제5 「무자성 상품無自性 相品」으로 본문이 구성된다. 이를 통해 본문의 설명 대부분이 ‘상相’ 개념의 뜻을 해석하는 데 치중하고 있음을 알 수 있다. 물론 한역본

에서 ‘상相’은 『중론』의 경우처럼 ‘락샤나’를 가리킬 것이다. 유식 불교는 법상法相종이다. ‘唯識 = 法相’이다. 어느 쪽을 말하느냐에 따라 달리 부른다. 법상法相이라는 측면에서 보면, 상相은 니미타 보다는 ‘락샤나’일 것이다.

「승의제 상품勝義諦 相品」은 반야 사상에 입각해서 먼저 진제(眞諦, paramārtha-satya)에 대해 설명한다. 「일체법 상품」과 「무자성 상품」에서도 역시 공췌 사상에 토대하여 제법의 실상을 설명하고 있다. 이 과정에서 중심 개념으로 나타나는 것이 삼상(三相, trilaksana)과 삼무자성三無自性이다.

반야 경전의 전통을 이어받아 발전시킨 것으로 변계소집의 모습은 무명에 대해, 의타기의 모습은 연기법에 대해, 원성실의 모습은 공성에 대해 모두 무자성이라고 표현하고 있다. 삼상은 변계소집상(遍計所執相, parikalpita-laksana), 의타기상(依他起相, paratantra-laksana), 원성실상(圓成實相, parinirvanā-laksana)을 가리킨다. 삼 무자성은 삼상의 각각에 해당하는 개념에 진리성을 부여한 것이다. 즉 변계소집상은 자성이 없다는 ‘상 무자성相無自性’, 의타기상에 의해 생기하는 법은 자성이 없다는 ‘생 무자성生無自性’, 그리고 제법이 본래 무자성이라는 ‘승의 무자성勝義無自性’을 뜻한다.²³⁵⁾

2) 일체법상一切法相

모든 사물의 모습(法相)을 다음과 같이 세 가지 모습(三相)으로 구분한다.

* 세 가지 모습(三相)

모든 사물의 모습(法相)을 일러서 대략 세 가지가 있다 하니, 무엇이 셋인가?

첫째는 변계소집상(遍計所執相) 잡은 것을 두루 계산한 모습) 이요,

둘째는 의타기상(依他起相) 남에 의지해서 일어난 모습) 이요,

셋째는 원성실상(圓成實相) 완전하게 이루어진 실제의 모습) 이다.

“謂諸法相 略有三種, 何等爲三?”

一者 遍計所執相, 二者 依他起相, 三者 圓成實相。

(1) 변계소집상

“무엇을 일러서 제법諸法 가운데 ‘변계소집상’이라 하는가?”

답. “일체법에서 ‘임시인 것’에 이름을 붙여서, 자성自性的 차별을 세운 것이다.

이에 ‘말로 설명함’을 따라 일으키게 하는 것이 됨에 이르른다.”

云何 諸法 遍計所執相? 1

謂 一切法 名假, 安立 自性差別, 2

乃至 爲令隨起言說. 236) 3

235) 길희성 저, 『인도 철학사』 (서울: 소나무, 2020), pp.178-179. 참고.

236) 『解深密經』 권2 제4 「一切法相品」 (T16, 693a15-25).

遍計所執相 - 일반적으로 相이 아니라 性이라 한다. 여기에서는 相이라 한다. 즉 相은 모습이고, 性은 성격 본성이다. 여기 설명은 ‘모습’에 대한 것이다.

諸法 - 모든 사물, 自性 - 스스로 존재하는 성격, 差別 - 구별되어서 차이가 남. 自性を 인정하면 당연히 차별이 서게 된다.

名假 ① 假를 名하다. - ‘임시적인 것’(假)에 이름을 붙이다. ② 名과 假. 이름과 임시적인 것. / 假 ① 임시로, 일시적으로. ② 가짜의, 위조한.

安立 ① 세워 두다. 安=安頓, 놓아두다. 놓다. ② 편안하게 세우다. / A乃至B - A에서 곧 B에 이르기까지 / 令 - 명령하다. ~하게 하다. 使와 같다.

[2줄] 변계소집상은 “모든 사물 가운데에서, ‘임시적인 것’에 이름을 붙여서, 자성의 차별을 세운 것이다.” ‘假’는 임시적이고 사라지는 것이다. 따라서 차별된 自성이 없다. 없는데도 자성을 만들어서 이름을 붙인다. 이름은 자성과 대응하는 것이다. - 용수 이론이다. 말의 지시 대상은 ‘자성’이 없다. 자성은 스스로 존재하는 성격이다. 그러나 지시 대상인 사물은 늘 변한다. 따라서 말·이름은 지시 대상과 일치하지 않는다.

[3줄] 변계소집상은 “언설言說을 수기隨起하게 만드는 것이 됨에 이른다.” 이에 ‘말로 설명함’을 따라 일으키게 만든다.

[2] 假는 임시적인 것이다. 이는 8식 알라야식의 씨앗이 드러난 것(現行)인 ‘대상의 모습·속성’이다. 현행(現行)이기 때문에 ‘임시적인 것’이다. ‘임시적’이라는 것은 ① 씨앗이 만들기 때문에 임시로 존재한다. ② 계속 변한다. 씨앗이 만들고 또 만들고 또 만들기 때문이다. - 이렇기 때문에 ‘스스로 존재하는 성격’, 즉 자성自性이 없다. 이는 용수의 ‘자성’ 개념을 그대로 받아들인 것이다. 자성自性の 반대는 가假이다.

임시적인 것에 이름을 붙이면, 임시와 이름은 늘 어그러진다. 이름은 변하지 않는다. 그러나 임시는 늘 변한다. 불변과 변함은 일치할 수 없다. - 이 역시 용수의 중관 이론과 똑같다. 용수가 말과 이론을 부정했듯이, 여기의 변계소집상도 부정된다.

[3] 이렇게 만든 이름(名)은 개별 사물에 붙인 것이다. 이름을 잇고 붙이면, 언설言說이 된다. ‘이름 - 지시 대상’이 일치해야 한다. 지시 대상이 ‘가假’이기 때문에, 이름은 지시 대상이 없다. 따라서 언설도 지시 대상이 없어진다. 언설도 부정된다. - 이 역시 용수의 이론과 거의 같다.

* 여기에서 특이한 것은 ‘遍計所執 相’이라는 말이다.

분명히 ‘임시적인 것에 붙인 이름’이라 했는데, ‘名’이 아니라 ‘相’이라 말한다. 변계소집상은 실제로 존재하는 ‘모습’이 아니라는 말이다. 실제로 존재하는 것은 ‘늘 변한다(假).’ 그런데 거기에서 ‘자성’이 있는 것으로 붙잡는다. 이름의 대상이 되는 것은 ‘변함’이 아니라 불변이다. 假가 아니라 自性이다. 이는 실제로 있는 모습이 아니라, 자신이 만들어서 본 모습이다. 가상이다.

* 執은 잡음이다. ‘변화하는 것’(假)에서 ‘불변의 것’(自性)을 잡는 것이다. 그래서 거기에 ‘이름’(名)을 붙인다. 그리고 나서 이름을 가지고 ‘두루 계산한다’, 즉 ‘遍計’를 한다. 그래서 ‘말로 설명함’, 언설을 만든다. 언설 역시 대상과 일치할 수 없다.

* 遍計는 言說을 만들음이고, 所執은 임시적인 것을 붙잡아서 그것에 이름을 붙임이고, 相은 그렇게 붙잡힌 모습이다. 따라서 이는 실재 모습이 아니라, 이름이 고정시킨 자성을 가진 모습이다.

* 후대 문헌인 『중변분별론』, 『섭대승론』, 『유식 30송』은 변계소집상을 8식 알라야식의 씨앗이 현행한 모습이라 한다. 이는 『해심밀경』과는 다르다. 전자는 8식 씨앗이 현행한 ‘모습’이고, 후자는 현행한 모습에 붙인 ‘이름’이다. 모습과 이름의 차이이다.

전자는 유식 사상이 발전하면서 만든 이론이다. 반면 후자인 『해심밀경』은 용수의 중관 사상에 충실하다. 그래서 ‘이름’이라 한다.

(2) 의타기상

“무엇을 일러서 諸法の ‘의타기상’이라 하는가?”

이르기를, “일체의 법이 자성自性を 만들어 말미암으면, 곧 이것이 있으므로, 저것이 있다. 이것이 생겨나므로, 저것이 생겨난다.”

이르기를, “무명無明이 행行에 말미암으니, 순수하게 큰 고통 덩어리를 불러 모음에 이른다.”

云何 諸法 依他起相? 1

1謂 一切法 緣生自性, 則 此有故彼有, 此生故彼生, 2

2謂 無明 緣行, 乃至 招集純大苦蘊. 3

[2줄] “自性を 緣生하면 (自性を 만들어 말미암으면), 곧 이것이 있으므로, 저것이 있다. 이것이 생겨나므로, 저것이 생겨난다.” 이것과 저것이 ‘있음-생김’으로 맺어진 것을 ‘依他起’라 한다. “남에 의지해서 일어남”이다. 이는 연기설이다.

[3줄] (1) “無明이 行을 緣한다.” - “무지가 행위를 말미암는다.” 일으킨다. 緣은 원인-결과이다. 무명이 원인이고, 行이 결과가 된다. (2) 無明이 緣行한다. - “무지가 말미암아서 행해진다.” 무지가 행위로 나타난다. / 이 두 해석은 대략 뜻이 비슷하다.

→ “이에 純大한 苦蘊을 招集함에 이른다.” “순수하게 큰 고통 덩어리를 불러 모음에 이른다.”

[2] 緣生 - ‘말미암아 낳는다·만든다.’ ‘말미암다’ 라는 말은 ‘원인-결과’를 포함한다. 緣起는 ‘말미암아 일어남’이니, 원인-결과이다. ‘緣’이라는 관점에서 ‘自性’이라는 것을 고찰한다. 이것-저것이라 하면, 이미 자성을 인정한 것이다. 인과 관계를 설정하면, 自性도 설정하게 된다.

현상은 변해 나간다. 변화는 흐름이다. 거기에 금을 긋고, 자성을 설정하고, ‘이 저’를 말하고, 그 사이에 인과 관계를 설정하는 것이 의타기상이다.

* 변계소집상은 假에 名을 붙이고, 言說을 隨起했다. 名은 自性を 만든다. 불변의

개체를 만들기이다.

의타기상은 만들어진 이름-自性에 근거해서 ‘緣生’(緣起)을 한다. 즉 원인-결과를 맺는다. 개체들을 연결하기이다.

2줄은 自性を 緣生한다. ‘원인-결과’를 만든다. 이것이 依他起이다. 남에 의지해서 일어남이다.

3줄은 無明이 緣行하여서 苦蘊을 招集한다. - 2줄과 3줄은 필연적으로 연결되는 것은 아니다. 왜 뜬금없이 無明(무지)을 말하는가?

[3] 無明은 어디에서 생기는가? 依他起에서 생긴다.

변계소집상에서는 말·언설을 만들기를 하는데, 이는 개체를 만들기라 보면 된다. 개체 자체는 無明이 생길 여지가 없다. 개체들을 연결시킬 때, 無明이 생긴다. 연결시킴 = 依他起를 함이다. 개체들의 자성들을 서로 연결시킴은 원인-결과로 연결시킴이다.

이는 무지에서 나온 소치이다. 변계소집상의 ‘假에 이름 붙임’, 이것은 틀린 것이다. 거기에서 더 나가서 ‘이름-자성’들을 서로 연결시킴, 의타기함은 더 틀린 것이다. 이는 無明 무지의 심화이다.

* 변계소집상과 의타기상의 과정을 순서대로 보자면, “假 → 名, 言說 (변계소집) → 연결시킴, 연기론 (의타기) → 무명, 행위(行) → 苦”이다. 고통의 원인은 변계소집이 아니라, 의타기이다. / 후대 이론은 변계소집상이 고통의 원인이라 본다. 여기는 의타기상을 원인으로 친다.

* 여기 인용문은 依他起라는 말을 ‘緣生, 緣行’으로 설명한다. 반대로 말하자면, 붓다의 ‘緣起’라는 말을 ‘依他起’로 바꾼 것이다. 그리고 그것이 붓다의 이론의 반박이라는 혐의를 피하기 위해서 ‘緣起’라는 말 대신에 ‘緣生, 緣行’라는 말을 쓴다.

붓다는 고통이 일어나는 과정을 12 연기설로 설명한다. 이는 “무명 行行 識 名色 6입入 촉觸 수受 애愛 취取 유有 생생 노사老死”이다. 이 과정은 대략 “대상의 속성 → 지각한 표상 → 감정 욕망 → 번뇌 집착”이라 할 수 있다. 즉 경험론이다. 상식적 이론이다.

여기에서는 이런 이론을 거부한다. 따라서 ‘연기’라는 말 대신에 ‘의타기’로 바꾼다. “이것이 있으면, 저것이 있다.” “이것이 생겨나므로, 저것이 생겨난다.” 이는 연기 관계와는 많이 다르다. 예컨대 12 연기 가운데 ‘무명→행→식’으로 나간다. 이것은 한 방향이다. 반대 방향은 별로 말하지 않는다. ‘이것-저것’ 관계는 아니다.

‘이것-저것’의 연결 관계를 만들려면, 먼저 ‘이것’과 ‘저것’의 자성을 만들어야 한다. 자성이 있기 때문에 ‘이것-저것’의 상호 관계가 성립한다. 붓다는 12 연기설에서 ‘자성’은 말하지 않는다. 중요하지 않다. 그러나 여기에서는 자성이 가장 중요하다.

일단 ‘자성’을 인정하면, 의타기가 성립된다. 그러나 이것은 고통 무더기(苦蘊)를 초래하는 것이다. 첫째, 임시적인 것(假)에 이름을 붙이고, 언설을 만들고, 이것에 근거해서 의타기를 설정한다. 이것-저것의 관계를 맺는다. 그러므로 고통으로 가게 된다.

둘째, 일단 자성을 인정하면, 그것에서 벗어날 수 없다. 예컨대 한번 걸레면 계속

걸레일 수 밖에 없다. 한번 악인의 자성을 가지면, 끝까지 악인이다. 이를 계속 반복할 뿐, 해탈할 수는 없다. 이래서 자성을 적대시 죄악시한다. 이는 이성적 사유이다.

무명無明은 무지이다. avidhya가 원래 ‘무지’라는 뜻이다. 붓다는 거꾸로 보는 것, 즉 전도顛倒視를 무명이라 한다. 사람은 늙어야 하지만, 나는 절대로 늙을 수 없어! 이러면 사실과 거꾸로 뒤집어 보는 것이다. 거기에서 고통이 생긴다. 경험론적이다.

여기에서 무명은 ‘임시적인 것’에 자성을 설정하고, 그것을 의타기로 맺는 것이다. 이는 이성적 사유의 문제이다. 붓다의 이론과는 엄청나게 다르다.

* 전체적으로 여기의 변계소집상, 의타기상은 용수의 이론과 비슷하다.

(3) 원성실상

“무엇을 일러서 제법諸法の 원성실상이라 하는가?”

답. “일체의 법 가운데 평등한 진여(眞如 참으로 그러함)이다.

이 ‘참으로 그러함’에서 모든 보살(깨달은 자)의 무리가 용맹하게 정진함이 인연因緣이 되는 까닭에,

이치(理)와 같이 뜻(의지)을 짓는다.

‘뒤집어진 사유’가 없음이 인연因緣이 되는 까닭에,

이에 (진여에) ‘통해서 도달할’ 수 있다.

이 ‘통해서 도달함’에서, 점점 닦아서 모아서, 이에

‘위가 없는, 올바르게 평등한 깨달음’(菩提)이

네모지게 증득證得되어서, 둥글게(완전하게) 가득 참에 다다른다.”

云何 諸法 圓成實相? 1

(1) 謂一切法 平等 眞如.

(2) 於此眞如, 諸菩薩衆 3

勇猛精進 爲因緣故, 如理作意,

無倒思惟 爲因緣故, 乃能通達. 5

(3) 於此通達, 漸漸修集,

乃至 無上 正等 菩提 方證圓滿.” 7

[2] “이르기를, 일체의 법 가운데 평등한 眞如이다.” 평등한 眞如 “평평하게 같은 ‘참으로 그러함’이다.” ‘平等’은 무엇인가? 모든 ‘현상 속성, 모습’들이 평등하다. 알라야식의 씨앗이 현행現行했다는 점에서 평등하다. 이를 변계소집상에서는 ‘假’라고 한다. ‘假’(임시, 가짜)라는 말에 이미 평등이라는 뜻이 들어 있다.

眞如是 ‘참으로 그러함’이다. 그것이 바로 ‘참으로 그러함’이다. 그것이 진리이고 진실이다. 진여는 두 의미가 있다. ㉠ 저런 사실, 그것들이 참으로 그러한 것을 앞(깨달음). ㉡ 참으로 그러하게 존재하는 것은 알라야식의 씨앗이다. 참된 존재 - 진여가 실체화된다.

[3-5] “이 ‘참으로 그러함’에서 모든 보살(깨달은 자)의 무리가 용맹하게 정진함이 因緣이 되는 까닭에, 理(이치)와 같이 뜻(의지)을 짓는다(作意). 뒤집어진 사유가 없음이 因緣이 되는 까닭에, 이에 通達(통해서 도달함)할 수 있다.”

* 이는 수양의 과정이다.

理는 이치이니, 眞如인 것 같다. 이치 = 참으로 그러함.

倒思惟는 顛倒見이다. 思惟와 見의 차이이다. 이성과 감성의 차이이다.

붓다는 顛倒見을 말한다. 거꾸로 본다. 나는 늙어야 한다. 이것이 사실이다. 그런데 “나만은 절대로 늙으면 안 된다.” - 이것이 전도견이다. 無明이다. 집착이 생긴다.

倒思惟는 ‘뒤집어서 생각함’이다. 현상 모습은 ‘假’(씨앗의 현행)이다. 그것을 실재한다고 보고, 名과 언설을 붙이고, 依他起를 한다. 이것이 바로 倒思惟이다. 실제로는 假인데, 이들은 自性이 있다고 생각한다. 그러니까 倒思惟이다. 見이 아니라 사유라고 하는 것은 ‘名, 言說, 緣生-의타기’ 등을 붙이는 과정은 감각 지각이 아니라, 사유이다. 그래서 倒思惟라 한다. 이것은 아비달마 철학에 대한 비난이다.

通達은 대상에 통해서 다다름이다. 사유라면, 깨우침, 이해함을 뜻한다. 倒思惟를 버리고, 뚫고, 通達하는 것이다. 倒思惟와 通達은 반대이다.

용맹정진과 倒思惟 없음, 이 둘은 각각 의지(행위)와 이해(인식)의 문제이다.

[6-7] “이 通達에서, 점점 修集하여서, 이에 ‘위가 없는, 올바르고 평등한 菩提(깨달음)가 네모지게 證得되어서, 둥글게(완전하게) 가득 참에 다다른다.”

修集 - 닦아서 모은다. 앞에서 말한 용맹정진과 倒思惟 없음을 닦고 모음이다. → 쌓이면 菩提가 方證 圓滿해진다. 네모와 원처럼 깨달음이 증득되고 가득 찬다.

여기에서 네모와 원(方圓)은 개천설(蓋天說) 덮개 하늘 이론이다. 天圓地方 - 하늘은 둥글고 땅은 네모진다. 네모와 원은 하늘과 땅처럼 된다. 완전성의 상징이다.

* 6-7줄은 수양의 결과를 말한다.

* 圓成實相은 平等眞如와 같은 말이다. “완전하게 이루어진, 실제의 모습”은 “평등한, 참으로 그러함”이다. 있는 그대로의 모습이며, 그 모습들은 평등하다.

변계소집상과 의타기상은 현상을 왜곡시켜서 보는 것이다. 이것과 반대의 길이 원성실상이다. 오류의 길과 바름의 길 - 이 둘이라 할 수 있다.

(4) 경론에서 3성의 설명의 차이

변계소집성, 의타기성, 원성실성에 대한 여러 경전들의 설명을 요약하면 다음과 같다.²³⁷⁾ 앞에 인용한 『해심밀경』은 변계소집‘性’이 아니라 변계소집‘相’이라 한다.

	의타기성(A)	변계소집성(B)	원성실성(C)
① 해심밀경	연기에 의해서 생긴 것	명칭(언어·기호)의 시설·붙임	진여(眞如)
② 중변분별론	허망분별(abhūtaparikalpa)	경(境, 언제나 없는 것)	이취의 무無/ 空性

237) 박기열, 「유식 삼성설에 대한 불교 인식론적 고찰」, 『불교연구』 47집, 2017년, pp.37-38.

③ 섭대승론	아라야식을 종자로 하는 허망 분별에 포함되는 식(識 vijñapt)	식識이 경(境 대상 사물)으로 드러난 것	의타기성의 경(境)의 상이 없는 것
④ 유식30승	분별(vikalpa) / 연(緣)에 의해 생긴 것	(의타기성)에 의해서 분별된 사태(vastu 사물)	의타기에 변계소집이 항상 없는 것.
1. ② ③ ④ 2. ①	1. 허망 분별 2. 이것-저것의 연기	1. 경(境)의 상(相) 2. 이름 名	1. 의타기의 境 없음 2. 평등 진여(眞如)

* 요약하자면, 『해심밀경』만 독특하다. 나머지 셋은 대략 같다.

	의타기성	변계 소집성	원성 실성
2-4 경론	허망 분별	경(境) - 대상 세계 모습 相	의타기의 境이 없음. 공 空
1 해심밀경	연기 (依他起)	명칭 名	진여眞如

2-4는 “변계소집성 - 의타기성 - 원성실성의 순서”이다. 3성을 이렇게 설명한다.

② 변계소집성 - 경(境), 대상 세계 ; 8식의 씨앗이 드러나서 개별 사물이 된 것. 현상 세계는 변계소집이다. 환상을 만든 것이다.

① 의타기성 - “허망 분별”, 연기(緣起 원인-결과)를 따짐 = 허망한 분별

③ 원성실성 - 없음(無), 공(空) ; 의타기를 하는 경(境 대상 세계)가 없음.

여기는 순서가 변계소집성 → 의타기성 차례이다. (대상 세계를 허망 분별함.)

1 『해심밀경』은 순서가 의타기성 → 변계소집성 순서이다.

연기를 대상으로 분별함 → 명칭 언어가 생긴다. 언어를 가지고 대상을 분별할 수도 있다. 그러면 차례가 반대가 된다.

② 변계소집성 - 이름(언어·기호)의 시설施設 - 이름 붙이기

① 의타기성 - 이름을 가지고 '이것-저것'을 연결시킴. 원인-결과를 따진다. 연기를 대상으로 허망 분별함.

③ 원성실성 - 眞如, 참으로 그러한 것.

3) 눈병과 보석의 비유

(1) 눈병의 비유와 삼상三相

『해심밀경』은 3상을 “이름(변계소집) - 분별(결합, 의타기) - 둘이 없음. 진여(원성실상)”이라 했다. 여기에서는 ‘백내장이 대상을 봄(변계소집) - 추측, 분별(의타기) - 둘이 없음(원성실상)’이라 한다.

선남자여,

눈병 난 사람의 눈에 생긴 눈병의 허물처럼,

변계소집상도 또한 그러함을 마땅히 알라,

‘눈병 난 사람’은 눈병으로 여러 모습, 즉

머리털이나 바퀴, 벌과 파리와 거승(巨勝)과, 혹은
 푸르고, 누르고, 붉고, 흰 따위의 차별이 현재 나타남과 같이,
 의타기상도 또한 그러함을 마땅히 알라,
 맑은 눈을 가진 사람은, 눈에 눈병의 허물을 여의고,
 이 맑은 눈의 본성으로 행하는 바에, 어지러운 경계가 없음과 같이,
 원성실상도 또한 그러함을 마땅히 알라, 238)

善男子!

如眩瞽人 眼中 所有眩瞽過患, 遍計所執相 當知 亦爾. 2

如眩瞽人 眩瞽衆相. 或髮毛·輪·蜂蠅·巨勝, . 3

或復青·黃·赤·白等相 差別現前. 依他起相 當知 亦爾. 4

如淨眼人 遠離眼中眩瞽過患, 卽此淨眼 本性所行 無亂境界. 圓成實相 當知 亦爾. 5

백내장에 근거한 비유이다. 당시에 백내장이 많았다. 일종의 노화 현상이다. 강한 햇볕이 눈을 손상시키는 결과이다. 선글라스 끼어야 한다. 컴퓨터 화면 오래 보는 것도 같다.

[2] (지운 스님 번역) 마치 눈이 어질하고 잘 안 보이는 사람의 눈 가운데에는 ... 하는 질환이 있음과 같이, 변계소집상이 그와 같다는 것을 반드시 알아야 한다.

[2] “‘눈에 백태가 끼어서(백내장), 눈이 흐리고 침침한 사람’의 눈 가운데에는 ‘백태 끼어서 침침함’의 과환(過患 지나침의 근심, 현예眩瞽가 지나친 질병)이 있는 것처럼, ‘두루 집착하는 바를 계산한 모습’이 또한 이것임을 마땅히 알라.”

* 善男子 善女人의 善 ① 착하다, ② 잘 한다, ③ 좋다. - ②이다. 잘 한다, 잘 배운다. 善知識 ① “잘 아는 이”, 붓다의 가르침을 잘 아는 사람. ② → 친구, 동료. 도반(道伴 도 짝, 도로 나아가는데 짝·반려가 되는 사람); 의미상 善知識이 더 낫다.

眩瞽현예; 眩현 ① 눈이 흐릿하고 침침하다. ② 미혹·현혹되다. 눈이 어두워지다. / 瞽예 - 눈에 백태가 끼다, 눈이 흐리다, 백내장. / 眩瞽 → 瞽眩으로 봐야 한다. “눈에 백태가 끼어서(백내장), 눈이 흐리고 침침하다.”

문제; 변계소집상이 현예(眩瞽 백내장)라는 질병과 같다. 현예는 눈에 있고, 변계소집상은 전5식에 있다. 상상이 아니라 성성이 되어야 한다.

변계소집상 = 백내장으로 본 모습(a).

[3-4] “백태 끼어서 침침한 사람이 못 모습·속성(相)을 백태 끼어서 침침하게 보니, 혹은 머리털, 바퀴, 벌, 파리, 사마귀이나, 혹은 다시 푸른 노란 빨 하얀 등의 모습이 차별됨이 앞에 드러난다. ‘남에 의지해서 일어난 모습’(依他起相)이 또한 이것임을 마땅히 알라.”

巨勝 ① (범어) 넝쿨 식물. (『해심밀경』은 범어가 없고, 한문 티벳어만 있다.) ② ‘크게 이기다’, 벌레 종류일 것이다. 사마귀. 巨→拒 막다. 螳螂拒轍 - “사마귀가 수레 바퀴를

238) 『解深密經』 권2 제4 「一切法相品」(T16, 693a25-b2). 강명희 번역.

막다.” 『장자』에 나온다. 추측일 뿐. / “髮毛-靑, 輪-黃, 蜂蠅-赤, 巨勝-白”으로 짝을 지운 것이다. “머리털이니 푸르다. 푸르니 머리털이다.” (당시는 검음을 푸름으로 보았다.) 이런 추측이 의타기상이다.

설명문과 ‘依他起’라는 말이 일치하지 않는다. 억지로 일치시켜야 한다. 예로 든 두 가지는 형체와 색깔이다. 백내장은 눈의 수정체가 혼탁해진다. (그 눈동자가 하얗게 보인다.) 밖이 거의 안 보인다. 백내장이 심하면, 흐릿하게 보인다(a). 그러면 흐릿하게 보인 것(a)에 의지해서, “형체, 색깔”의 둘(b)을 자기 나름대로 추측할 수 밖에 없다. a → b이다. b는 ‘남(a)에 의지해서 일어남’이다. 이것이 의타기상이다.

[3] “맑은 눈(수정체)인 사람은 눈 가운데의 백내장(백태 끼어서 침침함)의 질병(지나친 근심)을 멀리 떠났다. 이 맑은 눈의 본성이 행하는 바에 卽(근거)하여, 境界(대상 세계)를 어지럽히는 바가 없음처럼, ‘완전하게 이루어진 실제의 모습’(원성실상)이 또한 이것임을 마땅히 알라.” - 눈에 백태, 백내장이 없이, 있는 그대로 보는 것이다.

변계소집상은 백태 낀 눈으로 본 모습(相 a)이다.

의타기상은 a에 근거해서 b를 추측해서 일으킴, 만들어냄이다. b가 의타기상이다.

a는 본 모습이고, b는 추측해낸 모습이다. a는 지각이고(전5식), b는 사유이다. 6식이다.

원성실상은 맑은 눈, 백내장이 없는 눈으로 본 모습. 변소계소집상도, 의타기상도 없다. 왜냐하면 있는 그대로 보았기 때문이다.

(2) 보석의 비유와 변계소집상

잘 하는 남자여! 비유하자면, 밝고 깨끗한 파지가 頗胝迦 보석과 같다.

만약 푸르게 물든 빛과 합하면 곧

제청帝靑이나 대청大靑의 마니摩尼 보배와 비슷하니, 그릇된 집착으로 말미암아 제청이나 대청의 마니 보배라고 취하는 까닭에 유정들을 어지럽히는 것과 같다.

만약 붉게 물든 빛과 합하면 곧

호박琥珀의 마니 보배와 비슷하니, 그릇된 집착으로 말미암아

호박의 마니 보배라고 취하는 까닭에, 유정有情들을 어지럽히는 것과 같다.

만약 초록으로 물든 빛과 합하면 곧

말라갈다末羅羯多 마니 보배와 비슷하니, 그릇된 집착으로 말미암아

말라갈다 마니 보배라고 취하는 까닭에, 유정有情들을 어지럽히는 것과 같다.

만약 노랗게 물든 빛과 합하면 곧

금의 모습과 비슷하니, 그릇된 집착으로 말미암아 진짜

금의 모습인 양 취하는 까닭에, 유정有情들을 어지럽히는 것과 같다.²³⁹⁾

善男子! 譬如 清淨 頗胝迦寶, 1

若與靑染色合 則似帝靑·大靑 末尼寶像; 由邪執 取帝靑·大靑 末尼寶 故惑亂有情. 2

239) 『解深密經』 권2 제4 「一切法相品」 (T16, 693b2-10).

若與赤染色合 則似琥珀 末尼寶像；由邪執 取琥珀 末尼寶 故惑亂有情。 3
 若與綠染色合 則似末羅羯多 末尼寶像；由邪執 取末羅羯多 末尼寶 故惑亂有情。 4
 若與黃染色合 則似金像； 由邪執 取真金像 故惑亂有情。 5

[1] 파지가 頗胝迦 - 원어가 sphatika이므로 색파지가 塞頗胝迦라 하고, 줄여서 頗胝迦, 파려 頗黎, 파리 玻璃라고도 한다. rock crystal, 즉 수정 水晶, 수옥 水玉, 백주 白珠로 번역한다. 무색 투명한(淸淨) 구슬 종류이다. 배경의 색을 그대로 띠는 구슬이다.

末尼寶 - Cintā-maṇi, 음역하여 ‘真陀摩尼, 震多末尼’라 하고, 절반 의역해서 ‘摩尼 宝珠, 末尼 宝珠, 摩尼宝, 瑪尼宝’ 등이고, 의역해서 ‘如意 宝珠, 如意宝, 如意珠’ 등이라 한다. 귀중한 보석이다.

[2] 파지가는 “‘푸르게 물들이는 색’과 더불어서 합해지면, ‘왕 푸른, 큰 푸른’ 마니 보배의 모습과 비슷하다. 그릇된 집착으로 말미암아서, ‘왕 푸른, 큰 푸른’ 마니 보배로 취한다. 그러므로 유정有情을 혹란惑亂시킨다.”

染色 - 물들이는 색깔. 물든 빛깔. 이는 앞에서는 ‘雜染’이라 했다. 잡다하게 물들임이다. / 邪 - 사악한, 그릇된, 나쁜. 邪執 - ‘그릇된 집착’. 여기에서는 있는 그대로(眞如)를 보지 못 하고, ‘물들인 색(染色)’을 진짜 색깔이라 집착하는 것이다. 변계소집상의 경우, 대상의 모습·속성이 실재하는 것으로 집착하는 것이다. 실제로는 8식의 씨앗이 드러난 것이다. / 取 - 취하다. 가지다. 이는 바로 앞의 執과 같은 뜻이다. 執하니 取하게 된다. / 惑亂 - 어지럽혀서 미혹시키다. 착각하게 만들다. 亂은 배경색을 보석의 색으로 생각하게 어지럽힘이다. 그렇게 믿는 것이 바로 ‘미혹됨’이다. / 有情 - “情(생명)을 가짐”, 생명체, 사람. sattva를 현장은 직역 ‘有情’으로, 구마라집은 의역 ‘衆生’으로 번역했다. 둘 다 사람을 뜻한다. / 帝靑 ① 하느님 푸른, 임금 푸른. 푸른 색의 왕, (큰 골짜기 = 왕 골짜기) ② 제석천의 왕관의 푸른 보석의 색깔.

[3] “‘붉게 물들이는 색’과 더불어서 합해지면, ‘호박琥珀’ 마니 보배의 모습과 비슷하다. 사악한·그릇된 집착으로 말미암아서, ‘호박’ 마니 보배로 취한다. 그러므로 유정有情을 미혹시켜서 어지럽힌다(惑亂).”

호박琥珀은 나무의 수지樹脂액이 굳어서 단단해진 보석이다.

[4] “‘녹색으로 물들이는 색’과 더불어서 합해지면, ‘마라갈다’ 마니 보배의 모습과 비슷하다. 사악한·그릇된 집착으로 말미암아서, ‘마라갈다 마니 보배’로 취한다. 그러므로 유정(有情)을 미혹시켜서 어지럽힌다.”

marakata, 末羅羯多, 摩羅迦陀 - 에메랄드 emerald 보석이다.

[5] “‘노랗게 물들이는 색’과 더불어서 합해지면, ‘금’의 모습과 비슷하다. 사악한·그릇된 집착으로 말미암아서, ‘진짜 금의’ 모습으로 취한다. 그러므로 유정(有情)을 미혹시켜서 어지럽힌다.”

* 『해심밀경』은 ‘변계소집性’이 아니라 ‘변계소집相’이라 한다. 즉 3性이 아니라 3相을 말한다. - 오직 대상의 모습 속성(相)만 이야기한다. 법상法相의 비실재, 공空을 계속 논증한다. 반대로 주관의 인식 과정은 건드리지 않는다.

물들이는(染色) 배경색은 靑 赤 綠 黃의 넷이다.

파지가 보배 (투명 구슬 p) + 배경색, 물들이는 색(染色 q) = 다른 종류의 보석(r)

실재 존재(파지가 보배, 무색 투명, 淸淨 p) + 물들이는 색(染色, 배경색 q) = 결과, 여러 색깔의 보석(r)으로 착각(惑亂)하게 만든다.

대상 사물의 '모양 속성'(法相)의 본래 모습(眞如)은 무색 투명함(淸淨 p)이다. 그러나 그것을 물들이는 색(染色 q)이 물들여서, 그 색깔로 보이게 만든다. 이렇게 본 것이 현상의 속성(r)이다. 淸淨은 '맑고 깨끗함'이다. 보석은 무색 투명함이고, 대상의 모습은 비존재이고 공허한 것이다. '비존재(空)'를 '무색 투명'에 비유한 것 같다.

* 여기에서 특징적인 것이 대상의 존재는 파지가 보석처럼 무색 투명한 것이라 규정함이다. 보석에 색을 넣는 것은 배경색, 즉 염색染色이다. 사람의 경우 '그릇된 집착'(邪執)이다. 이 집착의 정체는 무엇인가? 얼핏 '무명 욕망 집착 번뇌' 등을 떠올릴 수 있다. 그러나 이것은 붓다의 이론이다.

앞에서 보았듯이, 『해심밀경』은 기본적으로 용수의 공허 사상으로 본다. 대상의 실체는 존재하지 않는다. 그 실체, 즉 자성自性은 비어 있다(空). 그런데 사람들은 그것이 실재하는 것으로 간주하고 믿는다. 왜 그런가? 사람들이 '말'을 쓰기 때문이다. 말은 자성自性에 대응해서 성립한다. 즉 '말 - 지시 대상'의 일치이다. 말은 고정되어 변하지 않는다. 자성自性의 성격을 가진다. 반면 대상은 늘 변한다. 법상法相은 8식의 씨앗이 계속 드러난 것(現行)이기 때문에 변할 수 밖에 없다.

이렇게 해서 '말 - 지시 대상'의 관계는 '불변(自性) - 변화'라는 대응 관계이다. 이는 필연적으로 불일치할 수 밖에 없다. 이 둘에서 용수는 말의 자성을 부정한다. 이에 따라서 말을 사용하는 모든 이론을 깨뜨린다. 파사현정이다.

『해심밀경』은 이 도식을 일상 생활에 적용한다. 일상을 사는 사람들은 말을 쓴다. 말에 든 '자성自性' 때문에, 말의 지시 대상으로 '고정된 존재, 불변의 존재'가 있다고 믿는다. 이것이 바로 '그릇된 집착'(邪執)이다.

그러나 용수가 말했듯이 지시 대상은 늘 변한다. 자성이 없다. 이 지점에서 용수는 말을 사용한 이론들을 논파하는 곳으로 달려간다. 반면 『해심밀경』은 대상의 존재를 부정하는 것으로 나간다. 대상이 늘 불변하다고 믿는 이유는 그 대상에 말을 붙이기 때문이다. 말이 자성을 가졌다고 대상이 자성自性을 가진 것이 아니다. 이렇게 대상의 자성을 부정한다. 이것이 법공法空이고 무경無境이다. 대부분의 유식 이론서는 여기에 머문다. 『해심밀경』도 그렇다. 그러나

세친은 여기에서 한 걸음 더 나간다. 『유식 30송』에서 8식 알라야식의 씨앗이 드러난 것이 현상 세계라고 한다. 즉 이 '드러남'이 사물의 모습이고 속성(相)이다.

* 파지가 보석의 비유는 이렇다. 보석은 투명하다. 배경색 때문에 물들어 보인다. 마찬가지로 네가 접하는 대상의 모습, 현상은 투명하다. 네가 거기에 색을 칠해서 본다. 색칠하는 주요한 붓은 '말'이고 언어이다. 대상의 자성이 없음을 알 때, 사람은 고통에서 벗어날 수 있다. - 이는 붓다의 이론과 거리가 너무 멀다.

이렇게 말이라는 붓으로 색깔을 칠해서 본 모습이 '변계소집상'이다.

앞에서는 백내장인 눈으로 본 모습이 변계소집상이다.

* 여기에서는 어쨌든 대상의 모습·속성이 있다는 사실은 인정한다. 파지가 보석의 색깔은 있다. 그것이 환상이던, 무엇이 색칠한 것이든 간에 있다는 것은 확실하다. 일단 있다고 긍정적인 뒤에, 그것의 존재의 성격, 존재의 농도를 분석한다. 그것은 투명한 마지가 보석에 배경색이 물들인 색깔이다. 실재로는 존재하지 않은 색깔이다. 여기에서 이렇게 대상의 자성, 실재를 부정한다. 대상은 공췌하다.

이는 대상의 모습·속성의 존재성을 중심으로 논의를 전개한 것이다. 붓다가 '대상의 모습·속성이 내 마음에 들어와서 '표상·인상'이 된 것을 중심으로 논의하는 것과는 완전히 다르다. 이 속성-표상은 니미타이다. 그렇다면 여기에서 말하는 대상의 모습은 '락샤나'라고 해야 할 것이다. 붓다의 경험론과는 완전히 다르기 때문이다. 여기는 '대상의 모습·속성'의 존재성을 이성적으로 사유하고 따지고 있다. 경험론이 아니다.

* 相 개념을 통해서 붓다와 유식 불교의 차이를 설명할 수 있다. 이것이 핵심적인 부분이다. 중국에서 인도 경전을 한문으로 번역하면서, '니미타, 락샤나, 삼전야'를 모두 '相'으로 번역한 것이 문제이다. 번역자들은 그 세 낱말을 구별하지 못 한 것인가? 아니면 셋이 다 같다고 생각한 것인가? 티벳어 번역도 그런가?

인식 순서로 볼 때, "락샤나(속성) - 니미타(표상) - 삼전야(개념)"으로 연결된다. 이것이 인식론에서 핵심적인 과정이다. 이 셋을 뭉뚱그려서 다 '相'이라 번역함으로써, 인식론적 문제들을 완전히 은폐시켜 버렸다. 불교 안에서 이론 차이도 매몰시켜 버렸다. '相'을 니미타와 락샤나로 구분할 때, 붓다와 대승의 차이가 명쾌하게 보인다.

4) 삼상三相의 관계

(1) 의타기상에서 변계소집상과 원성실상의 갈림

다시 다음으로, '덕의 근본(인 사람)'이여!

모습(相)과 이름(名)이 상응하니, 이로써 인연으로 삼는 까닭에

변계소집의 상相을 알 수 있다.

의타기의 상相에서, 변계소집의 상相을 집착하여, 그로써 인연으로 삼는 까닭에

의타기의 상相을 알 수 있다.

의타기의 상相에서, 변계소집의 상相을 집착함이 없어서, 그로써 인연으로 삼는 까닭에

원성실의 상相을 알 수 있다. 240)

復次 德本! 相名相應 以爲緣故, 遍計所執相 而可了知. 1

依他起相上, 遍計所執相 執以爲緣故, 依他起相 而可了知. 2

依他起相上, 遍計所執相 無執以爲緣故, 圓成實相 而可了知. 3

[1] “모습(相)과 이름(名)이 서로 응하여, 그로써 인연緣을 삼기 때문에, 그러므로 ‘두

240) 『解深密經』 권2 제4 「一切法相品」(T16, 693b21-25).

루 집착하는 바를 계산하는 모습'이니, 이를 了知(요해하여 앎)할 수 있다.”

德本은 善男子보다는 윗 등급인 것 같다. / 緣은 가장자리 선을 바느질해서 연결시킴. 두 베를 연결시킴 - 두 사건을 연결시킴이다. 因緣 - 因은 말미암음, 명확한 인과 관계이다. 緣은 가장자리 붙임, 그 주변적 인과 관계이다. 緣起 - 둘이 '가장자리가 붙어서' 일어남. - 말미암아 일어남이다. / 了知 - 깨달아서 알다. 오해하여서 알다.

相과 名이 서로 응함, 서로 緣이 된다. 이는 '이름 - 지시 대상'의 연결 관계이다. 대상의 모습(相)은 이름(名)의 지시 대상이 된다. 이래서 둘은 서로 응하고, 서로 인연이 된다.

* 1줄은 “相名相應, 以爲緣”과 ‘遍計所執相’이 같다는 말이다. ‘遍計所執相’은 ‘所執을 遍計한 相’이니, “집착한 바를 두루 계산하여 나온 모습”이다. “모습과 이름이 서로 응하여, 그로써 서로 인연이 된다.” - 얼핏 보면 둘은 같을 수가 없다.

‘遍計所執相’을 ‘모습과 이름의 일치 관계’로 설명한 것이다. 최선을 다해서 양자를 붙여보면 이렇게 될 것이다. 내가 대상의 모습에 집착하고, 그 집착한 것을 두루 계산하면, 나오는 모습이 변계소집상이다. 대상은 변화한다. 그런데 그것을 자성이 있기 때문에 불변하고 존재한다고 생각한다. 대상의 자성, 불변을 집착하고, 집착한 것(所執)에 이름을 붙일 공리를 널리 헤아린다(遍計).

이를 요약하자면, 대상의 속성이 있으므로 내가 거기에 ‘이름’을 붙이는 것이 아니다. 내가 이름 붙일 것을 두루 찾고 집착한다. 왜 그러하냐면, 대상은 변하기 때문이다. 이름은 불변의 것에 붙인다. 이름을 붙임으로 대상의 모습이 성립한다.

대상의 속성에 이름을 붙이는 것이 아니라, 이름을 붙이니까 대상의 속성이 존재하게 된다. 이런 존재를 ‘변계소집상’이라 한다. 所執은 ‘집착하는 것’, 즉 대상의 속성을 정하는 것이다. 불변의 속성을 붙잡는 것, 집착하는 것이다. 遍計는 두루 헤아림이다. 헤아려서 이름을 붙이는 것이다. 遍計·所執은 결국 각각 名·相이다.

이는 용수의 자성 이론에 근거한 것이다.

이는 앞에서 말한 ‘백내장, 염색된 구슬’의 비유와는 약간 다르다. 그것은 비유적 설명인데 비해서, 여기는 논리적 이론적 설명이다.

용수 이래 유식은 ‘말과 언어’ 중심으로 사유하고 설명한다. 붓다가 ‘대상의 모습 - 주관의 표상’이라는 경험적 인식에 근거하는 것과는 완전히 다르다.

[2-3] 上 ① ~에서. 江上 강에서. ② ~의 위에.

직역하면 - “‘의타기상’에서 ‘변계소집상’이 執되어서, 그로써 연(緣)을 삼기 때문에, ‘의타기상’이니, (이를) 알 수 있다.” 이는 우리말 문장이 아니다. 바꾸면,

“내가 의타기상에서 변계소집상을 집착하여, 그로써 인연을 삼기 때문에, 의타기상을 요지한다.”

“내가 의타기상에서 변계소집상을 집착하지 아니하여, 그로써 인연을 삼기 때문에, 원성실상을 요지한다.”

2-3줄이 댕구가 된다. 둘을 합해서 말하자면, 이렇다.

내가 ‘의타기의 상’을 지을 때, ‘변계소집의 상’을 붙잡고 집착하면, ‘의타기의 상’이 된다. 붙잡고 집착하지 않으면, ‘원성실의 상’이 된다.

[2] ‘依他起’는 ‘남에 의지해서 일어남’이다. 둘을 서로 연결시키는 것이다. 연결시킬 때, ‘변계소집의 모습’에 의지하면, 대상의 모습·속성의 자성을 인정한다. 모습·속성이 실제로 존재하는 것으로 가정한다. 그 모습·속성들이 의지함의 관계를 맺는다. - 이렇게 추론한 것이 ‘依他起의 모습’이다. ‘남에 의지하여 일어나는 모습’이다.

남에 의지할 수 있는 이유는 ‘남’이 자성을 가지기 때문이다. 자성이 없다면, 의지할 수 없다. 자성이 없는 것은 늘 변하기 때문이다.

[3] ‘남에 의지하여 일어나는 모습’이라는 점에서 ‘변계소집의 모습’을 집착함이 없다. 그러면 대상의 모습과 모습이 서로 ‘依他起’하는 것을 인정하지 않게 된다. 대신 다른 ‘依他起’를 찾을 것이다. 여기에서 용수와 유식이 갈라진다. 변계소집의 모습은 자성을 인정한 것이다.

용수는 자성을 인정하지 않고, 대상의 모습 그 자체를 인식하는 길로 간다. 대상의 모습을 자성-말로 인식하지 않고, 그 자체로 인식하는 것, 반야 지혜이다. 이는 대상의 존재를 부정하지 않는다. 공췌은 말의 자성을 부정하는 것이다.

유식은 대상의 자성이 없기 때문에, 그 대상을 만드는 것, 즉 8식 알라야식의 씨앗의 현행現行이라는 것으로 간다. 씨앗과 모습相 사이의 의타기依他起가 성립한다. 이는 대상의 존재를 부정한다. 공췌하다. 유식무경唯識無境이다.

다시 말하자면, 내가 ‘依他起’를 한다. ‘남에 의지해서 일어남’이라는 관점에서 대상의 세계, 현상의 모습을 관찰한다. 이때 대상의 모습과 모습이 서로 의지해서 일어난다(依他起)고 하면, 모습에 자성을 인정하는 것이다. 모습의 자성自性에 말을 붙인다. 이는 변계소집의 상이다.

만약 依他起를 할 때, ‘모습과 모습이 서로 의지해서 일어남’을 버리고, 즉 ‘변계소집의 모습’을 버리고, 있는 그대로를 본다면, ‘대상의 모습 - 8식의 씨앗’ 사이의 ‘依他起’를 통찰할 수 있다. 모습과 씨앗이 ‘남에게 의지해서 일어남’의 관계를 가진다. 이것이 ‘圓成實의 相’이다. “원만하게 이루어진 실재하는 모습”이다.

원성실상은 8식 알라야식이 드러난 것이다.

(2) 변계소집상, 의타기상과 원성실상

잘 하는 남자여!

만일 모든 보살이 모든 법의 의타기상 위에서 여실히 변계소집상을 깨닫는다면,

곧 일체의 ‘없음’의 모습의 법[無相法]을 깨달을 것이다.

만일 모든 보살이 여실히 의타기상을 깨닫는다면,

곧 여실히 일체의 잡다하고 물든 모습의 법[雜染相法]을 깨달을 것이다.

만일 모든 보살이 여실히 원성실상을 깨닫는다면,

곧 일체의 청정하고 깨끗한 모습의 법[一切 淸淨 相法]을 깨달을 것이다.²⁴¹⁾

善男子!

若諸菩薩 能於諸法 依他起相上, 如實 了知遍計所執相, 卽能如實 了知一切無相之法. 1

若諸菩薩 如實 了知 依他起相, 卽能如實 了知一切雜染相法. 2

若諸菩薩 如實 了知 圓成實相, 卽能如實 了知一切清淨相法. 3

[1] ‘於 ~ 上’ ~에서 / 如實 了知 - 실재대로 요해하여 알다. 실제로 있는 대로 이해하고 깨달다. 如實은 眞如와 같은 뜻이다. 了知는 감각 지각이 아니다. 그렇다고 명상해서 돈오하는 것도 아니다. 이성적으로 사유해서 통찰하는 것이다. 붓다는 경험론자이다. 여기는 이성적 사유를 강조한다. 8식 알라야식의 씨앗이 드러난 것이 현상의 모습이다. - 이것은 감각할 수 있는 것이 아니다. 이성적 사유로 깨달아야 한다.

善男子에게 보살의 경지를 설명한다. 이는 일반인이 아니라 보살, 즉 깨달은 사람이 할 수 있는 것이다.

* 첫줄의 ‘能於諸法 依他起相上’은 2-3줄 모두에 적용되는 것 같다.

의타기상에서 변계소집상, 의타기상, 원성실상을 깨닫는다면, 각각 ‘無相, 雜染相, 清淨相’을 깨달을 수 있다.

[1] “諸法の 依他起의 相에서 遍計所執의 相을 了知한다.” - “모든 존재자가 ‘남에 의지해서 일어나는 모습’에서 변계소집상을 了知한다.”

‘의타기라는 모습’에서 ‘변계소집의 모습’을 관찰하라는 것이다. 이는 무엇인가?

‘依他起’는 ‘남에 의지해서 일어남’이다. 일견 붓다의 ‘연기’와 같은 것이다. 그런데 그 말을 쓰지 않고, 굳이 ‘依他起’라고 한다. 이는 붓다의 ‘연기설’을 부정하기 때문이다. a→b가 생긴다. 이것이 依他起이라면, a와 b는 자성이 있어야 한다. 불변의 존재가 있기 때문에, ‘의지한다,’ 이 측면에서 ‘遍計所執’을 보면, 깨달는 것이 있게 된다.

대상의 속성을 붙잡아서(所執) 자성이 있다고 하고, 두루 계산해서(遍計) 그것에 이름을 붙인다. - 이것을 깨달을 수 있다. 대상의 속성은 변화한다. 거기에는 불변의 존재, 즉 자성이 없다. 그런데 있다고 붙잡고, 거기에 이름을 붙인다. - 이는 ‘依他起’라는 점에서 잘 깨달을 수 있다. 속성의 자성에 붙인 이름들 사이를 연결시키는 것이 ‘依他起’이다.

이렇게 하면, 보살은 ‘無相의 法’ 깨닫게 된다. 無相 ① 모습을 없앴. ② ‘없음’의 모습. 여기에서 ①은 틀렸다. 가상이던 환상이던 간에 대상의 모습·속성이 있다는 것을 유식은 언제나 인정한다. 모습을 없앨 수는 없다. 따라서 ②가 맞다. 여기에서 ‘없음’(無)은 ‘빔’(空)과 같다. 無相은 空相과 같다. 대상의 모습·속성은 공空하다. 법공法空이고 무경無境이다.

[2] 依他起相에서 依他起相을 如實하게 了知하면, 雜染相의 법을 如實하게 요지한다. - 이는 일종의 동어반복이다. 의타기상에서 의타기상을 깨닫는가? 의타기상에서

241) 『解深密經』 권2 제4 「一切法相品」(c1-3).

그 자체를 깨닫는 것이다.

여기에서 기본적인 발상은 3상 가운데 ‘의타기상’이 핵심이다. 변계소집상은 속성·모습과 말의 대응 관계이다. 의타기상은 이런 ‘속성-말’들을 서로 연결시킴, 즉 ‘의타기’를 시킨다. 전자는 하나 자체라면, 후자는 둘 이상을 서로 연결시키는 것이다.

하나 자체에서 그것을 깨닫는 것은 쉽지 않다. 그러나 남과 연결시켜서 보면, 그것이 어떤 성격의 것인지를 살필 수 있고, 그런 계기도 있다.

依他起는 ‘남에 의지해서 일어남’이다. 여럿이 서로 관계를 맺는다. 이를 ‘雜染’으로 본다. 雜染은 섞이고 물들임이다. 이를 다르게는 ‘훈습熏習’이라 한다. 연기를 씌어서 냄새가 배임이다.

일반적으로 인과론은 원인과 결과의 필연적 연결 관계이다. 붓다의 연기설 역시 이런 원인-결과의 연결에 근거한다. 이는 윤리적 인과이고, 윤회설을 포함하기 때문에 ‘필연성’이 문제가 된다. 나쁜 짓을 하면, 나쁜 결과를 받는다. 이것이 윤리적 인과이다. 이는 필연적이지 않다. 그것을 윤회까지 끌고 가면 거의 신화가 된다.

여기에서는 연기라는 말 대신 ‘의타기’라고 한다. 그리고 ‘원인-결과’ 관계가 아니라, ‘雜染’으로 대체한다. ‘남에 의지해서 일어남’은 ‘섞임, 물들임’이라는 것이다. 파지가 보석은 무색 투명한데, 배경색이 이를 물들인다.

이렇게 말하는 이유는 8식의 씨앗이 현상의 속성·모습으로 드러난다고 도식을 짜기 때문이다. 모습들은 실체가 없다. 법공法空이다. 따라서 모습들은 ‘원인-결과’ 관계를 맺기 어렵다. ‘빈(空)’ 존재이므로 ‘섞이고, 물들이고, 냄새 배이는 것’을 한다.

[3] 의타기상依他起相에서 원성실상圓成實相을 알면, 청정상淸淨相의 존재를 알 수 있다. 淸淨은 雜染과 반대이다. 물들지 않은 것이다. 파지가 보배는 청정한 것이다. 염색하는 것이 파지가 보배를 물들였다. 8식의 씨앗이 현행한 것이 사물이다. 그런데 그것을 실재하는 것으로 본다. 이는 雜染 때문이다. 雜染을 벗어나면, 대상의 모습은 淸淨하다. 淸淨은 空과 같다. 씨앗의 현행이 대상의 모습이므로, 그것은 空이다.

* “無相之法, 雜染相法, 淸淨相法”에서 ‘法’은 ‘존재’를 뜻한다. ‘사물’을 뜻하는 것이 아니다. 이런 점에서도 알 수 있듯이, 유식은 ‘모습·속성’의 존재를 부정한 적은 없다. 모습의 그 세 가지 양태가 있지만, 어쨌든 존재한다.

* 사유의 핵심은 ‘대상의 모습·속성’이 된다. ‘모습相’을 따져보면, 모든 것이 8식의 존재로 나간다. 그렇지만 『해심밀경』은 ‘法相’ 중심으로 논한다. 아직 8식으로 나가지 않는다. 다만 암시를 한다. 여기에서 핵심은 相이고, 이는 락샤나이다. 『해심밀경』은 감각 경험에 근거한 것이 아니라, 이성적 추론에 근거한다. 雜染과 淸淨의 차이도 이성적 추론이다.

5) 삼 무자성

(1) 상相 무자성

무엇을 일러서 모든 법의 ‘상相 무자성無自性’의 성격이라 하는가?

답 : 모든 법의 변계소집상이다. 왜 그러한가?

이는 ‘임시 이름’이 세워짐에서 말미암아 모양·속성이 된 것이요,
‘스스로 모습’(自相)이 세워짐에서 말미암아 속성·모양된 것이 아니다.
이런 까닭으로 ‘상 무자성’의 성격이라 이름짓고 설명한다.

云何 諸法 相無自性性? 1

謂 諸法 遍計所執相. 何以故? 2

此 由假名安立 爲相, 3

非 由自相安立 爲相. 是故 說名 相無自性性.²⁴²⁾ 4

낱말 풀이

[1] 相無自性性 - “相의 自性이 없음의 성격”, ‘모습’이 ‘스스로 존재하는 성격’(自性)이 없음이라는 성질, 성격, 특징.

[2] 謂 - (답변해서) 말하다. 이르다. / 諸法 - 모든 사물, 대상 사물. / 遍計所執相 - “잡은 바를 두루 계산하여 나온 ‘모습’”

[3] 假名 ① 임시 이름 ② →名假, 假에 이름을 붙이다. 假 - 임시적인 것, 가짜. 현상의 모습·속성은 실재가 없고, 8식의 씨앗이 드러난 것이다. 이런 점에서 ‘임시적인 것, 가짜’(假)라고 한다. 그것에 붙인 이름이 ‘假名’이다. 따라서 속성이 임시적인 것이면, 이름도 임시적인 것이다. ‘임시 이름’이라 한다. 용수는 ‘空假中’을 말한다. 바로 이 ‘假’와 뜻이 같다. / 安立 ① 세워 놓다. (安=安頓 놓다.) ② 딛고 서다. 여기에 서는 주어가 假名이다. 假名이 행위자가 아니므로 ‘세워놓다, 딛고 서다’ 등을 할 수 없다. 그래서 수동태로 번역해야 한다. “假名이 安立되다.”

[4] 自相 - ‘스스로 모습이 됨.’ (종자의 현행이 아니라) 스스로 존재하는 ‘모습’. - 이는 ‘自性’(스스로 존재하는 성격)에 준하는 말이다. 自相은 假名·名假와 반대되는 것이다. “自相이 安立되다.” / 說名 - 이름짓고 설명하다.

전체적인 의미

1. 相無自性性是 遍計所執相의 본질이다.
2. 변계소집의 ‘相’은 ‘相 無自性’의 성격을 가진다. 자성이 없는 상이다. 왜인가?
3. 변계소집의 상은 ‘假名’이 安立한 것이다. ‘自相’이 安立한 것이 아니다.
4. 결론. 변계소집의 상은 ‘相 無自性’의 성격을 가진다.

여기에서 핵심은 假名 대 自相·自性の 대립이다. ‘임시적인 이름’(假名)은 많은 뜻을 담고 있다. 아무튼 임시적인 것이다. 自相은 ‘자체적인 모습’, 自性은 ‘스스로 존재하는 성격’이다. 임시 존재와 자체 존재는 정반대이다.

앞에서 여러번 설명했듯이, 대상의 속성·모습은 계속 변화한다. 이유는? 8식의 씨앗

242) 『解深密經』 권2 제5 「無自性相品」(T16, 694a15-b1). 이하 인용문 모두.

이 계속 드러나는 것이기 때문이다. 반면 그 속성·모습을 지칭하는 말은 ‘불변의 것’(自性)을 대상으로 한다. 말은 자성을 가지고 있다. 그래서 변화하는 대상의 모습을 고정시키고, 일정한 것으로 만든 뒤에, 즉 자성이 있는 것으로 만든 뒤에, 그것에 이름을 붙인다. 변화하는 모습·속성은 ‘임시적인 것’(假)이다. 거기에 붙인 이름도 ‘임시 이름’이 된다. - 바로 이것을 ‘변계소집의 모습’이라 한다.

所執은 ‘잡는 것’이다. 변화하는 모습·속성에서 ‘불변의 것’(自性)을 잡는 것이다. 그리고 그것을 두루 계산해서(遍計) 이름을 붙인다. 요컨대 변화하는 현상의 모습 속성은 실체가 자성이 없다. ‘相 無自性’이다. 비어(空) 있다. 그 변화하는 모습은 실체가 없다. 사람들은 ‘말’을 가지고 그것을 파악하려 든다. 말이 가진 ‘자성’을 그것에 씌운다. 그러다 보니 현상의 모습은 실재하는 것이 된다. 임시적인 것이 아니게 된다.

변계소집의 상을 ‘망상 분별’이라 한다. 망상인 이유는 말을 가지고 모습에 붙이다 보니, 모습이 실재하는 것, 자성을 가진 것으로 착각한다. 파지가 보주의 비유에서는 ‘惑亂’된다고 한다.

붓다는 ‘욕망 집착’이 망상을 낳는다 본다. 여기에서는 ‘이름·말’이 대상을 실재 존재하는 것으로 만들고, 망상 집착을 낳는다고 한다.

여기에서 큰 문제가 相과 性의 구별이다. 성과 상 개념의 차이는 무엇인가?

붓다와 아비달마 이론에서는 ‘성性’ 개념이 없는 것 같다. 붓다의 이론은 경험론이다. 니미타에 근거한다. 따라서 ‘相’ 개념이 중심이다. ‘性’ 개념은 아예 없다.

대승 불교에 오면, 어느 순간 ‘性’ 개념이 슬그머니 들어온다. ‘自性’이 그것이다.

용수의 중관 사상에는 ‘성’ 개념이 없는 것 같다. ‘자성自性’은 sva·bhava이다. 영어로는 self being이다. ‘sva·bhava’는 직역하면, ‘스스로 존재함’이다. 산스크리트어나 영어로 보면 ‘性’이라는 부분은 없다. ‘sva·bhava’의 뜻에 맞게 ‘自性’을 번역하면, “‘스스로’인 본성” “‘스스로’라는 본성”이다. 그러나 한문 문법에 따르면 ‘自性’은 ‘자기 본성’이다. 이는 ‘스스로 존재함’이라는 ‘sva·bhava’의 뜻과는 별 상관이 없다.

번역을 다시 보자면, ‘sva·bhava’에서 sva =自, bhava =性이다. 전자는 맞다. 후자는 틀렸다. bhava는 ‘존재한다’는 말이지, ‘性’이라는 뜻은 아니다. 중국 사람들이 이해할 수 있게 만들다 보니, 性을 넣어서 ‘自性’이라 한 것이다. 이 ‘性’은 용수 사상과는 아무 상관이 없다.

한번 물꼬를 트고 난 뒤에는 계속 ‘性’이라는 말을 쓰기 시작한다. 중국식의 사유 방법이 씌워지기 시작한 것이다. 『해심밀경』은 ‘변계소집相, 의타기相, 원성실相’이라 한다. 그런데 어느 순간 相→性으로 변했다. 즉 遍計所執‘性’이라 한다. 이는 인도에 없는 용어인 것 같다.

* ‘相無自性性’에서 마지막 性은 ‘성격 성질 본성’이다. 이것에 해당되는 산스크리트어가 있는지 궁금하다. 이것 역시 ‘自性’의 ‘性’처럼 의미상 붙인 것이 아닌가? 인도적 발상은 다 相이고, 중국식 사유가 性이다. 차이가 크다.

전체적인 의미를 볼 때, 마지막의 ‘性’이라는 말은 굳이 넣을 필요가 없다. 안 넣어

도 의미상 큰 차이는 없다. 아마도 번역자의 노파심 때문에 넣은 것 같다.

性 ① 본성 (본래 가진 성향) ② 본질, 성격. ③ 성품, (개인적 특질) 품성. ‘品’은 ‘상품 중품 하품’처럼 구별 기준이다. 불교에서는 ‘성품’이라 한다. 신유학 연구자들 일부는 ‘성품’이라 하지만, 대부분은 ‘본성’으로 번역한다. ‘성품’은 틀린 번역이다.

* 변계소집의 相은 앞의 이야기를 종합하면, 첫째 말(의 자성)을 가지고 현상의 속성·모습을 보기 때문에, 모습이 실재하는 것, 자성을 가진 것으로 집착하고 이름 붙이는 것이다. 둘째, 依他起의 모습을 찾을 때 변계소집의 모습에 근거할 수도 있고, 그것의 정체를 자각할 수도 있다.

통속적으로는 변계소집성을 ‘망상 분별’이라 한다. 이는 심한 이야기이다. 망상(妄想)은 없는 것을 만들어서 보는 것이다. 정신병의 일종이다. 상상-공상-환상-몽상-망상 순으로 심각한 것이다. 현상의 모습이 8식의 씨앗이 드러난 것이라 하더라도, 그것은 드러난 것으로서 존재가 있다. 절대로 망상으로 마음대로 만들어낸 것이 아니다.

현상의 모습이 변하는데, 그것에서 불변의 자성을 씌우고, 거기에 이름을 붙이는 것이 변계소집의 모습이다. 이것 역시 망상 분별은 아니다. 있는 모습에다 ‘자성’을 붙이는 것이지, 없는 모습을 망상해서 분별하는 것이 아니다.

‘망상 분별’이라고 하면, 이해하기는 쉽지만, 이론이 너무 천박해진다. 유식 사상이 그렇게 알팍한 이야기는 아니다.

(2) 생소 무자성

무엇을 일러서 모든 법의 ‘생소 무자성無自性’의 성격이라 하는가?

답 : 모든 법의 의타기상이다. 무슨 까닭인가?

이는 ‘남에 연기하는 힘’에 의지함에 말미암으므로 있다.

자연적으로 있는 것이 아니다.

이런 까닭으로 ‘생 무자성’의 성격이라 이름지어 설명한다.

云何 諸法 生無自性性?

謂 諸法 依他起相. 何以故?

此由依他緣力故有, 非自然有,

是故 說名 生 無自性性。

의타기상依他起相은 생무자성生無自性的 성격을 가진다. 반대로 生無自性的 성격은 依他起相에 있다. 생소는 낳음이다. ‘依他起’의 ‘起’와 같은 뜻이다. ‘依他生’이다. ‘依他’를 여기에서는 ‘他緣’이라 설명한다. ‘남과 인연’이다.

緣 ① 가장자리를 바느질해서 붙임. 두 형질을 붙임. ② 두 사물을 연결시킴. ‘a가 b에 말미암다.’ ③ 연기, 인연(의 관계) → 반연(攀緣, 말미암아서 올라감) ④ 인과 관계. 원인-결과 관계. - 두 형질을 붙여서 바느질하듯이, 두 사물 혹은 두 일이 붙어서 연결되는 것이다. 이것을 ‘원인-결과’의 관계로 말한다.

변계소집의 모습은 ‘사물’에 대한 것이다. 의타기는 ‘일’(사태)에 대한 것이다. 일은 여러 사물이 관여되어서 일어난다. ‘依他起’ - “남에 의지해서 일어남”이 그것이다. 남에 의지함을 여기에선 타연력他緣力이라 한다. 他緣→緣他→依他이다. 별로 새로운 지식을 주는 설명은 아니다.

생겨남(生)은 반드시 남에 의지해서, 남에 말미암아서 일어난다. 따라서 생겨남의 독자성, 불변성(自性)은 없다. 이것을 ‘生 無自性’의 성격이라 한다.

‘依他起’에서 ‘남’(他)은 무엇인가? ① 다른 모습·속성. - 변계소집의 상 ② 8식 알라야식의 씨앗 - 이 둘로 볼 수 있다.

변계소집의 상相은 자성自성이 없다. 자성이 없는 모습·속성相들은 서로 의타기依他起의 관계를 맺을 수 없다. 타연력他緣力이 없다. - 이것 역시 ‘生 無自性’의 성격이다.

『해심밀경』은 아직 8식 이야기를 하지 않는다. 용수의 공 사상에 근거해서 대상의 모습·속성의 공췌에 집중한다. 그러나 8식의 씨앗이 드러난 것이 현상의 모습이라면, 이 역시 무자성이 될 것이다.

붓다의 연기緣起와 여기의 의타기依他起는 좀 다른 것이다. 붓다는 경험론에 근거한다. 경험적 사실들의 ‘원인-결과’ 관계가 연기이다. 『해심밀경』은 유식무경唯識無境 가운데 무경無境에 집중한다. 대상 사물의 자성, 실체가 없다. 따라서 붓다처럼 현실적인 ‘원인-결과’ 관계를 인정하기 어렵다. 실체가 없는 것들이 무슨 인과 관계를 맺는가? 그래서 ‘연기’라는 말 대신에 ‘의타기’라는 말을 쓴다.

(3) 승의勝義 무자성

(ㄱ) 자문 자답 1 - 의타기상

무엇을 일러서 모든 법의 ‘승의勝義 무자성無自性’의 성격이라 하는가?

답 ; 모든 법이 ‘생 무자성’의 성격에 말미암는 까닭에

‘무자성’의 성격이라 이름짓고 설명한다.

즉 ‘인연에 즉하여 생긴 법’도 또한 ‘승의 무자성’의 성격이라 이름 짓는다.

무슨 까닭인가?

云何 諸法 勝義無自性性? 1

謂 諸法 由生無自性性故, 說名 無自性性; 2

卽緣生法, 亦名 勝義無自性性. 何以故? 3

[1] 勝義 - (다른 모든) 뜻을 이기다. 최강의 이론이다. 이런 점에서 『해심밀경』은 「勝義諦 相品」을 맨 앞에 두었다. ‘勝義 無自性’은 다른 ‘무자성’의 뜻을 다 이긴 ‘무자성’이다. 구체적으로는 ‘상 무자성’과 ‘생 무자성’ 둘을 다 이긴 것이다.

3상은 ‘변계소집상, 의타기상, 원성실상’이라 하여 ‘相’이라 한다. 無가 붙은 ‘相 무자성, 生 무자성, 勝義 무자성’은 性이라 한다. 왜 그러한가? 현상의 모습은 있다. 그것을 ‘相’이라 한다. 相은 모습이다. 반면 性은 성격 성질이다. 따라서 현상의 모습·속

성은 相이다. 반면 ‘無自性’은 ‘자성이 없음’이다. 없는 것은 없다. 어떤 이름을 붙이기 어렵다. 있어야 이름을 붙인다. 따라서 ‘없는 것’은 그것의 ‘성격 성질’(性)을 말하게 된다. 自性은 ‘스스로 있다’는 성격, 성질이다. 그러나 自性の 원어는 svabhava이다. 이는 ‘스스로 존재함’이라는 말이고, ‘성격, 성질’이라는 뜻은 없다.

[2] 모든 사물은 ‘생 무자성’의 성격을 가진다. 이는 앞에서 이미 설명했다.

[3] 卽緣 - 緣에 卽해서, “인연(연기, 인과)에 근거해서 생겨난 사물(존재자)이기 때문에, 또한 (모든) 뜻을 이기는 ‘무자성의 성격’(勝義無自性性)이라 이름 짓는다. 왜 그러는가?”

2째 줄에서 ‘의타기상’이 ‘생 무자성’이라 했다. 의타기상은 ‘변계소집상’을 포함한다. 따라서 ‘상 무자성’을 포함한다. 승의 무자성은 이 둘을 다 포함한다. 나아가 그 둘을 다 이긴다. 최고의 ‘무자성’이다.

의타기를 깨면, 단지 사물의 연결(인과, 연기)만 깨지는 것이 아니라, 이름(사물)도 깨진다. 연기·인과를 맺지 못 하면, 그 사물들도 존재하지 못 한다. 다시 말해서, 생 무자성이 상 무자성을 함축한다. 생 무자성을 깨면, 상 무자성도 깨진다. 둘 다 깨기 때문에 勝義이다. 모든 뜻을 다 이긴 것이다.

* 勝義 ① 勝한 義 - 이긴 뜻, ② 義를 勝하다 - (모든) 뜻을 이김. 최고의 뜻·의미이다. 이는 남과의 싸움을 함축한다. 변계소집과 의타기성과 싸워서 다 이겼다. 변계소집과 의타기성이 진실이 아니다, 가상이고 허구이다. 그래서 깨어 부수고 이겼다. 승勝이라는 말은 싸워서 이기라는 뜻이다.

‘勝義’를 ‘수승한 뜻’이라고 하면 셋 가운데 가장 뛰어나다는 것이다. 이는 오해하게 만든다. 뛰어난 것이 아니라, 이긴 것이다.

모든 법 가운데서 만일 이 청정함이 연기하는 바의 대상 세계라면,

나는 그것을 보여 주어서, ‘승의 무자성’의 성격이 되게 한다.

‘의타기상’은 청정함이 연기하는 바의 대상 세계가 아니니, 이런 까닭으로

또한 ‘승의 무자성’의 성격이라 이름지어 설명한다.

於諸法中 若是 清淨所緣境界, 我 顯示彼以爲 勝義無自性性. 1

依他起相 非是 清淨所緣境界, 是故 亦說名爲 勝義無自性性. 2

1줄은 변계소집상의 승의 무자성성이고, 2줄은 의타기상의 승의 무자성성이다.

[1] 여기에서 핵심 개념은 ‘清淨’이다. 이는 비유적 표현이다. 형이상학적 용어가 아니다. / 清淨 - 맑고 깨끗하게 하다. 청소하고 빨래하다. ① 연기(인과)되는 것들을 깨끗하게 하다. ② 깨끗함으로 연기되는 것이다. / 境界 - 대상(境) 세계(界).

清淨所緣 ① 所緣을 清淨하게 하다. ② 清淨하게 所緣하다, 清淨으로 所緣하다. - 문법상 ①이 맞고, 불교식 표현으로는 ②이다.

清淨所緣境界 ① 연기되는 것(所緣)들을 (내가) 깨끗하게 한 대상 세계(境界). ② 깨끗함으로 연기·인과하는 바의 대상 세계, 대상 세계가 ‘깨끗함’으로 연기·인과가 되다.

* ‘청정’이라는 말은 앞의 파지가 보석의 비유에서 나왔다. 이 보석은 본래 ‘청정하다’, 그런데 배경색이 보석을 물들여서 색깔이 있는 것으로 본다. 대상 사물의 모습·속성은 본래 ‘청청하다’, 무색 투명하다. 그런데 색깔을 칠해서 색이 있게 만든다. 색 칠하는 것은 무엇인가? 말의 자성이다. 대상의 모습은 변화한다. 이것이 ‘청청함’, 있는 그대로의 모습이다. 거기에다 말이 가진 ‘자성’을 씌운다. 모습에 말·이름을 붙이는 것은 모습에 자성을 부여하는 것이고, 이는 색칠하는 것이다.

‘淸淨所緣境界’는 색칠이 없이 ‘깨끗함이 그대로 연기하는 바의 대상 세계’이다. - 이는 변계소집의 모습相을 벗어난 것이다. 보통 사람은 말의 자성 때문에, 대상의 모습이 실재하는 것으로 혼란(感亂)한다. 이때 “내가 그것을 보여 주어서, 승의 무자성의 성격이 되게 만든다.” ‘我’는 『해심밀경』을 쓴 사람이다. 顯示는 보여줌이다. 彼는 그것이다. ‘淸淨所緣境界’를 가리킨다. 사람들에게 ‘淸淨所緣境界’를 보여 주어서 ‘승의 무자성’을 갖게 한다.

[2] 의타기상은 淸淨所緣境界가 아니다. 이는 앞에서 설명했다. 변계소집상이 말의 자성을 인정한다. 이 자성 인정에 근거해서 ‘의타기’의 모습을 말한다. 이는 실재하는 것이 아니다. 생 무자성이다. 이 의타기성의 ‘생 무자성’ 역시 승의 무자성에 소속된다. - 문장이 너무 짧고, 내용이 없어서, 설명한 것이 별로 없다. 여기는 ‘淸淨’이라는 말 하나로 끝난다.

(L) 자문 자답 2 - 원성실상

다시 모든 사물의 ‘원성실상’이 있으나, 또한 ‘승의 무자성’의 성격이라 이름 짓는다. 무슨 까닭인가?

復有 諸法 圓成實相,
亦名 勝義 無自性性. 何以故?

圓成實相 - “완전하게 이루어진 실제의 모습”이다. 이러면 원성실상은 당연히 존재해야 하지 않는가? 이렇게 물을 것이다. 이는 바로 뒤에서 ‘法無我’라고 답을 한다.

전반적으로 볼 때, 이런 질문은 용수의 ‘공소’에서 영향을 받은 것 같다. 용수는 ‘자성’ 개념을 가지고 모든 이론을 논파한다. 그래서 “모든 법은 공소하다”고 한다. 이러니까 사람들이 ‘공소’에 집착한다. 그것에 무슨 자성이 있는 것처럼 간주한다. 이래서 “공소도 공소하다”고 한다. 이것을 ‘필경공畢竟空’이라 한다.

마찬가지 논리로 『해심밀경』도 최고의 진실인 ‘원성실상’도 부정한다. 그리고 그 반대의 측면인 ‘승의 무자성’을 말한다. 『해심밀경』은 용수의 사상에 상당히 충실하다.

모든 법의 ‘법무아法無我’의 성격성을 승의勝義라 하며,
‘무자성無自性’의 성격성이라 또한 이름지을 수 있다.

一切諸法 法 無我性 名爲勝義，
亦得名爲 無自性性，

[1] 여기는 法無我が 無自性이고, 이 둘을 근거로 해서 ‘승의 무자성’이라 한다.

法無我性 - 모든 사물은 ‘我性’이 없다. ‘我’의 성격, ‘나라는 본성·성격’이 없다. ‘諸法無我’이다. “모든 사물은 ‘나’가 없다.”

여기에서 딸려 나오는 결론 ; ‘我性’이 없으므로 ‘自性’(스스로 존재하는 성격)도 없다. 我性 = 自性이다.

이는 당연한 말이 아니다. 증명을 해야 한다. ‘나’가 없다. 나의 실체가 없다. 아트만 같은 것이 바로 ‘나’에 해당된다. 반면 변계소집의 상相은 ‘대상 사물의 속성·모습’이며, 이것은 공空하다. 사물의 속성·모습에 자성이 있다고 한다면, 이 자성이 과연 그 사물의 ‘我’인가? 엄밀하게 따지면, 자성自性和 아我는 다르다. 여기에서는 대충 같다고 본다. 이렇게 대상의 ‘나’가 없기 때문에, ‘의타기依他起’의 일어남(生) 역시 불가능하다. 이 점에서 ‘생生 무자성’이다.

여기에 치명적인 문제가 있다. 대상 사물의 속성이 무자성이고, 무아이다. 그래서 ‘상 무자성, 생 무자성’이 된다. 이것은 그런대로 인정할 수 있다. 만약 주관, 나의 경우는 어떠한가? 대상 뿐만 아니라 주관도 無我 혹은 我성이 없어야 한다. 그런데 8식 알라야식은 ‘我性’이 아닌가? 그것은 아트만과 비슷한 것 아닌가?

7식이 8식을 자꾸 자아로 간주해서 ‘아집’을 낳는다. 그렇다고 해서, 8식이 내 안에 있다는 사실이 부정되는 것은 아니다. 8식은 모든 사람에게 공통된 것이다. 그렇다고 해서 ‘자아’의 뿌리라는 사실이 부정되는 것이 아니다.

결국 ‘法無我 = 無自性’의 논증은 이런 문제가 있다.

이는 모든 사물의 ‘승의제’(勝義諦 의미를 다 이긴 진리)이다. 그러므로

‘무자성無自性’의 성격성이 드러나는 바이다. 그러므로

이 인연(因緣 이유 근거)을 말미암아서,

‘승의 무자성’의 성격이라 이름 짓는다.

是一切法 勝義諦，故無自性性之所顯。

故由此因緣，名爲 勝義 無自性性。

맺는 말이다 특별히 따로 제시하는 논증은 없다. 다만 ‘勝義諦’가 새로 나왔다.

勝義諦 - 모든 이론과 뜻을 이기는 진리. 이 말에는 『해심밀경』 지은이의 자부심과 호승심이 잘 드러나고 있다. 자신의 이론을 극단적으로 확신하는 것이다.

‘勝義’라는 말은 중관 철학의 ‘파사현정’과 비슷한 의미를 함축하고 있다. 다른 모든 학파의 이론을 논파할 수 있다는 것이다.

‘승의제’라 하는 이유는 용수의 ‘진제-속제’라는 말 때문이다. 용수의 ‘진제眞諦’를

넘어서는 ‘승의제’를 자신이 발견했다는 것이다. 중관 철학과 각을 세우는 것이다. 중관에서 출발해서, 중관을 훌쩍 넘어선 것이다. ‘자성自性’이라는 말도 용수가 만든 것이지만, 여기에서는 의미가 달라지고 있다. 자성 개념을 가지고 용수가 말과 이론을 부정했다면, 『해심밀경』은 대상 사물의 자성을 부정한다. - 법공法空 무경無境이 바로 ‘승의제’가 된다.

6) 『해심밀경』에서 말하는 ‘相’ 개념은 락샤나 개념이라 할 수 있다. 니미타 개념은 절대로 아니라 할 수 있다.

相은 ① 니미타 ② 락샤나 - 이 둘의 번역어이다.

락샤나 - 현상, 대상의 모습 ; 이는 내 마음의 사유의 재료가 된다. 사변적 추론, 이성적 논증의 재료이다. 대승 불교는 중관이던 유식이던 이성적 사유가 핵심이다. 지금까지 위에서 논의한 것도 다 대상의 모습을 가지고 이성적으로 사유한 것이다. 락샤나 (대상의 모습)이어야, 내가 사유를 할 수 있다.

니미타 - 대상의 속성·모습이 지각되어 생긴 내 마음속의 인상, 표상이다. 외부 사물의 속성·모습이 들어온 것이다. 붓다와 아비달마는 이 표상들을 분류하고, 연결시키고, 이론화한다. 붓다와 아비달마의 철학은 범주화시키고 분류한다. 이는 대승 불교와는 완전히 다른 스타일이다.

7. 『대승大乘 기신론起信論』과 무상無相

1) 경의 성립과 사상

『대승大乘 기신론起信論』은 1-2세기 무렵 인도의 마명(馬鳴, Aśvaghoṣa)이 저술했다고 전해진다. 중국의 진제眞諦가 553년에 한역한 1권본과 실차난타實叉難陀가 7세기말 ~ 8세기초에 번역한 2권본이 있다. 동아시아권에서는 후기 대승 불교의 교리를 집약하고 있는 대표적인 논서로 존중되고 있다. 특히 우리나라에서는 『금강경』, 『월각경』, 『능엄경』 등과 함께 불교전문강원의 사교과四教科 과목으로 채택된 문헌이다. 그리고 여전히 중시되고 있는 논서이다. 『대승 기신론』은 대승 불교 철학의 양대 산맥인 중관中觀과 유식唯識 사상의 핵심 내용들을 계승하면서, 대승 불교 후기에 나타난 여래장如來藏 사상까지 수용하고 있다. 따라서 후기 대승 불교의 사상을 파악하는 데 필수적인 문헌이라고 할 수 있다.

전통적으로 『대승 기신론』(이하 『기신론』으로 약칭)의 핵심 사상은 일심一心·이문二門·삼대三諦·사신四信·오행五行으로 요약되어 왔다.²⁴³⁾

일심一心 - 하나의 마음

243) 이런 식으로 숫자에 맞추어서 나열하는 것이 중국 스타일이다. 진여를 넣은 것, 선정과 지혜를 합해서 지관이라 하는 것 등이 자연스럽지 않다.

이문二門 - 두 개의 문 ; 진여문眞如門, 생멸문生滅門

삼대三大 - 세 요소 ; 체體 상相 용用

사신四信 - 네 믿음 ; 불佛 법法 승僧 진여眞如

오행五行 - 보시布施 지계持戒 인욕忍辱 정진精進 지관(止觀: 禪定+智慧)

여기에는 몇 가지 특징이 있다.

첫째, 붓다가 자아를 부정하고, 무아설을 주장했다. 붓다는 마음을 거론하지 않는다. 그러나 여기는 ‘마음’을 첫머리에 놓는다. 이후의 2-5는 모두 ‘한 마음’을 설명하는 것이다. 그렇다면 보살과 중생 가운데 이 한 마음은 ‘누구의 마음’인가?

둘째, ‘일심 이문 삼대’는 마음의 구조를 설명한 것이다. 이는 인간의 존재를 오온五蘊, 즉 “色 受 想 行 識”으로 설명한 붓다의 이론과 다르다. 나아가 설일체유부의 5위 75법이나 유식 불교의 5위 100법 체계를 괄호쳐 버린 것이다.

셋째, 진여문은 중관을, 생멸문은 유식을 대표한다고 하지만, 중관 유식 사상과는 별로 연결되지 않는다.

넷째, “體 相 用”은 중국의 체용體用 논리의 변안이다. 인도에는 없는 사고방식이다. 붓다는 사물을 분석할 때, ‘원인-결과’라는 연기설로 한다. “體 相 用”은 사물을 체體와 용用으로 분석한다. ‘원인-결과’와 ‘본체(體)와 작용(用)’은 완전히 다르다.

다섯째, 사신四信과 오행五行은 수양 방법이다. 전체적인 구조는 1-2-3의 이론과 4-5의 수양으로 이루어져 있다. 이론과 수양을 숫자에 맞추어서 전개한다. 오행의 경우 6바라밀이라 해도 되는데 5로 한 이유는 1-5까지의 숫자 나열을 위한 것 같다. 그리고 사신의 경우에도 굳이 진여를 넣을 필요는 없었다. 넷을 만들려 한 것이다.

전반적으로 보자면, 인도 불교와는 단절되고, 중국적 사유가 너무 두드러진다.

여섯째, 책 제목은 ‘大乘 起信論’이다. “대승에 대한 믿음을 일으키는 논의”에서 정작 ‘대승’이 무엇인지를 설명하지 않는다. 그런데 어떻게 믿음을 일으키겠는가?

‘大乘’은 ‘큰 수레’라는 뜻이다. 이 수레는 보살이 몬다. 손님은 중생이다. 보살이 중생을 태우고 해탈의 나라로 간다. 앞에서 말한 1-5까지는 ‘수레, 보살, 중생’ - 아무 것도 없다. 그런데 무슨 ‘대승 기신론’인가? - 체 상 용이 그 셋일 가능성은 있다.

『기신론』은 인도적 특성이 사라지고, 중국적 사유가 도드라진다. 따라서 중관과 유식에서 인식 대상의 특징 또는 관념을 의미하던 ‘상相’ 개념이 전면적으로 등장하지는 않는다. 그러나 『해석분』에서 ‘깨닫지 못함’(不覺)에 따라 발생하는 마음을 삼세三細 육추六麤의 9가지 항목으로 분별한다. 여기에서 나타난 ‘상’ 개념에 주목할 필요가 있다. 또한 『기신론』은 여래장如來藏에 대한 믿음을 대승의 핵심으로 제시한다.

2) 무상無相 삼매

‘無相’은 ‘상이 없음’이다. 명상(삼매) 속에서 상을 없애는(無) 것이다. 왜 없애는가?

대상의 ‘모습 모양 속성’(相₁)이 내 마음에 들어와서 ‘표상 인상’(相₂)이 되고, 이것이 다시 욕망 감정의 뿌리가 되고, 고통을 낳기 때문이다.

이 취지에 따라 권장되는 다섯 가지 수행(五行) 가운데 하나인 지관(止觀) 수행에서 ‘무상(無相) 삼매’를 강조한다. 이 ‘무상 삼매’의 중요성에 대해 고찰한 임형준의 논문에서 ‘상(相) 개념에 대한 시사점을 얻을 수 있다.

그의 연구에 따르면, 『기신론』에서는 사마타(samatha, 止)²⁴⁴ 수행을 통해서 진여 삼매를 성취한다고 하였다. 진여 삼매를 성취하는 과정이 무상심 삼매와 매우 유사하다. 진여(眞如)는 마음의 본바탕으로서 공(空)이고, 마음 또한 진여이므로 생각으로 얻을 수 없다. 따라서 수행자는 망념을 따라가지 않고, 마음의 있는 그대로의 진여를 믿고 혼수(昏睡)해야 한다.²⁴⁵ 임형준은 무상심(無相心) 삼매가 『기신론』에 와서 진여(眞如) 삼매로 바뀌었다고 본다.

『대승 기신론』은 마음을 일심(一心) 이문(二門)으로 나눈다. 2문은 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)이다. “진여는 어떠한 모습도 없고, 말하거나 생각할 수 없다. 곧 공(空)이다.” “이 마음 또한 진여여서, 자상(自相)이 없고, 생각(念念)마다 얻을 수 없다.” (임형준 46쪽)

이런 ‘眞如’ 개념은 앞에서 본 유식 불교의 그 개념과 다르다. 유식에서는 ‘眞如’를 말 그대로 ‘참으로 그러함’, 실제로 그렇게 있는 것을 뜻한다. 즉 ‘참되다’는 말 정도로, 형용사이다. 어떤 것의 진위를 판단하는 말이다.

『기신론』에서는 ‘진여’를 실체화시킨다. 형용사가 아니라 명사가 되는 것이다. 마음의 본체가 된다. 진여와 생멸은 본체와 현상의 관계이다. 체용 논리는 중국식 논리이다. 이런 논리는 인도에 없는 것 같다. 8식의 씨앗이 법상(法相)으로 드러나는 것도 이런 관계는 아니다.

마음의 바탕 본체를 왜 ‘진여(眞如)’라 하는가? ‘마음의 본바탕은 ‘스스로의 모습(自相)’이 없다. 따라서 말하거나 생각할 수 없다. 이런 점을 ‘빔’(空)이라 한다. - ‘모습’이 없다고 말할 수 없는가? 모습이 없는 것도 이름을 붙여서 말할 수 있다. 나아가 마음의 본바탕이 ‘모습이 없는 것’인가? 붓다는 무아설을 주장하면서, ‘자아’의 근거인 ‘마음’ 자체를 거론하지 않는다. 아비달마도 그렇고, 중관이나 유식도 ‘마음’을 거의 거론하지 않는다. 그런데 『기신론』은 마음을 정면으로 거론하면서, 그것은 말할 수 없는 것이라 한다. 이는 새 이야기이다. 기존 불교에는 없다. - 굳이 따지자면 우파니샤드의 ‘브라만-아트만(我)’은 말할 수 없다. 그래서 ‘~ 아니다, ~ 아니다’(neti-neti)만 말할 수 있다. 붓다는 이런 아트만 개념을 정면으로 부정했다.

『기신론』은 과연 ‘일심의 진여문’이 ‘자상(自相)’이 없으므로 말할 수 없고, 그러므로 생각할 수 없고, 얻을 수 없다고 주장하는가? 생각할 수 없고, 얻을 수 없고, 말할 수

244) 위빠사나가 관조, 관찰을 하는 명상법인 반면에, 사마타는 고요함, 적멸, 사마디(samadhi, 삼매)를 목표로 하는 명상이다. 계정혜(戒定慧)의 정(定)에 해당하며, 지관(止觀)에서 지(止)를 의미한다. 정(定)이나 지(止)는 ‘사마타’를 번역한 것이다. 관조 관찰하는 위빠사나는 관(觀)이다.

245) 임형준, 「무상심(無相心) 삼매(三昧)의 성취와 수행론적 가치」, 『동아시아 불교 문화』 46집, 2021, pp.45-46.

없다면, 아예 입을 다물어야 한다. 왜 일심과 진여문을 설명하는가?

진여문을 설정하는 이유는 무엇인가? 추정을 해 보자면, 첫째 여래장如來藏 혹은 불성佛性 사상의 영향일 것이다. 여래장을 진여문이라 한 것이다. 둘째 ‘眞如’는 ‘참으로 그러함’, 즉 ‘참됨’을 뜻한다. 어떤 인식 참되다는 말이다. 진여문은 모양 모습의 ‘참됨’을 인식하는 부분이다.

* 『기신론』에 ‘무상無相’이 등장하는 부분을 살펴보자.

(1) 몸과 마음의 정지 멈춤(止)

만일(마음의) ‘멈춤’(止)을 닦으려는 이는
고요한 곳에 머물러, 단정히 앉아, 뜻을 바로 하고
“若修正者, 住於靜處, 端坐·正意.”²⁴⁶⁾

고요한 곳에 단정히 앉음은 몸이 정지함이다. 몸이 정지하면, 마음도 정지한다. 몸의 정지가 마음의 정지를 가져다 주는가? 꼭 그렇게 되는 것은 아니다. 다만 그렇다고 전제하는 것이다.

‘뜻을 바로 함’(正意)은 『대학』에 나오는 ‘바음을 바로잡음’(正心) 개념과 비슷하다. 인도적인 용어가 아니다. ‘止’는 마음을 ‘정지시킴’이다. 반면 ‘正’은 (뜻, 마음) ‘바로잡음’이다. 서로 다른 개념이다. 정지는 멈추면 된다. 바로잡음은 반드시 바름의 기준이 있어야 한다. 먼저 ‘바름’이 무엇인지 제시해야 한다.

止를 正으로 해석한 것이다. 止와 正은 비슷한 글자이다. 그래서 ‘정지 멈춤’과 ‘바로잡음’은 서로 다른 개념인데, ‘修正’을 ‘正意’라고 한다. 端坐(단정히 앉음)은 분명히 몸의 정지·멈춤이다. ‘正意’(뜻을 바르게 함)가 반드시 마음의 정지·멈춤을 뜻하는 것은 아니다. 나아가 ‘바로잡음’은 ‘바로잡는 자’와 ‘바로잡히는 자’의 둘이 있어야 한다. 후자는 ‘뜻’(意)이다. 전자는 무엇인가? 이렇게 둘로 나뉘었는데도 ‘정지’(止)인가? 이런 자아 분열의 문제는 명상(삼매)에는 심각한 것이다. 삼매 자체를 파괴할 수 있다.

(2) 호흡, 몸, 허공

기로 숨을 쉬(氣息)에도 의지하지 않으며,
형체 색깔[形色 몸]에도 의지하지 않으며,
허공(空)에도 의지하지 않으며,
不依氣息, 不依形色, 不依於空

무슨 기준으로 이렇게 셋으로 나누는지 명확하지 않다.

依 ① 의지함이다. ② 따라가다.(임형준) - 삼매를 하는 주체가 依를 하는데, 다섯 가지에는 의존하지 말 것, 혹은 따라가지 말아야 한다. 정신 집중의 초점을 ‘의지함,

246) 『대승기신론 大乘起信論』 권1 「수행신심분 修行信心分」 (T32, 582a16-22).

따라감'이라 한 것 같다.

氣息은 '기로 숨을 쉼'(호흡)이다. 形色은 '형체와 색깔'이다. 붓다는 오온五蘊에서 몸을 '色'(색깔)이라 한다. 이를 이어서 대승에서는 '色卽是空'이라 한다. 불교에서는 '形'이라는 말을 쓰지 않는다. 그러나 중국에서는 제자백가 때부터 널리 '몸'을 '形'이라 한다. / 空 ① 허공, ② 빔. 용수가 말하는 '空'이다. - 여기에서는 '허공'이 낫다.

명상 속에서 정신을 집중할 대상이 '호흡, 몸, 허공'이 아니다. 일반적으로 명상에서 처음에는 그 셋에 집중하는 것이 아닌가? 그 세 단계로 집중 대상이 바뀐다. 허공에 집중하면 마음이 비워지게 된다. - 이 셋에 의지하지 않는 것이 무상 삼매이다. 그 셋마저도 버리면, '無相'에 가까울 것이다.

(3) 지·수·화·풍과 견·문·각·지

지·수·화·풍에도 의지하지 않아서,
견·문·각·지에도 의지하지 않음에 이른다.
不依地水火風 乃至 不依見聞覺知.

'地 水 火 風'은 사물의 몸을 이루는 4대(四大, 네 요소)이다. 대상 사물을 구성하는 것이다. 대상을 지각하는 내 마음의 작용이 '見 聞 覺 知'이다. '見 聞'은 보고 들음이다. 눈과 귀의 작용이다. '覺 知'는 '깨닫고 앎'이다. 覺과 知의 차이가 명확하지는 않다. 대략 말하자면, 見聞은 감각 지각이다. 覺知는 이성적 사유라고 추정해야 하지만, '覺知'가 꼭 사유 추론인 것 같지는 않다.

'見 聞 覺 知'는 인도 불교의 인식 이론과는 아무 상관이 없다. '見聞'은 제자백가 시대부터 중국 문헌에 나오는 말이다. 인식 과정을 굳이 '見 聞 覺 知'의 넷으로 말하는 이유는 '地 水 火 風'과 짝을 맞추려는 것이다. 이는 '수화목금토'의 오행 이론을 바탕에 깔고 있다. 오행은 서로 다른 분야를 5개로 만들어서 서로 대응시키는 것이다. '지수화풍'과 '견문각지'는 전혀 다른 분야이고, 서로 짝지을 것이 아니다.

'지 수 화 풍'은 모든 사물을 이루는 4가지 요소이다. 무상 삼매 속에서 그것들을 명상할 수 있는가?

대상의 속성(相)들을 지각하기 때문에 내 마음의 작용이 생긴다. 만약 대상이 없다면, 내 마음의 작용도 없게 된다. 무상 삼매이다. 地水火風이 괄호쳐지면, 見聞覺知도 괄호쳐진다. 대상 사물을 괄호치기 위해서는 먼저 대상 사물을 원소-요소로 분해한다. 그러면 대상 사물의 성격이 사라진다. 그리고 원소만 남는다. 원소-요소를 괄호치기는 쉽다. 평소에 안 보는 것이기 때문이다.

대상 사물 → 지수화풍으로 분해 → 소거 → 見聞 소거 → 覺知 소거, 이런 순서로 '멈춤'(止)이 진행된다. 이 과정은 치열한 '사유 작용'이다. 마음이 열심히 움직여야 한다. '止'하기 위해서 먼저 마음이 '動'해야 한다.

'무상 삼매'에서 '무상無相'은 도달 목표이지, 삼매 중간에 수행하는 것이 아니다.

(4) 생각₁과 생각₂

일체 생각을 생각나는 대로 모두 제거하되,
제거했다는 생각도 제거할지니,
一切諸想 隨念皆除, 亦遣除想,

무상無相, 즉 상을 없애는 과정은 “호흡 몸 허공 → 지수화풍 → 견문각지”의 순서이다. 그리고 최후의 것이 하나 남아 있다. 생각(想)이 바로 그것이다.

생각을 제거하고, 제거한다·제거했다는 생각도 제거하라. 그러나 없앨 수 없는 것이 하나 있다. ‘念’이 그것이다. ‘念’은 의식의 흐름이다. 이는 생리적 작용이다. 명상에서 없앨 수 있는 것이 아니다.

“생각을 제거하고, 제거하겠다는 생각도 제거하라” - 이는 논리적 오류이다. 내 마음이 둘로 갈라졌다. ‘제거하는 마음’과 ‘제거되는 마음’이 그것이다. ‘내’ 마음이 둘로 갈라져서, 한 마음이 다른 마음을 이겨야 한다. 이것이 가능하겠는가? 논리적으로 불가능하다. 나는 나이기 때문이다.

용수가 『중론』에서 “모든 것은 쉼이다, 쉼이라 말하는 것도 쉼이다. 이것이 畢竟空이다.” 이는 말이 된다. 이론을 부정하기 때문이다. 그러나 생각이 생각을, 마음이 마음을 제거하는 것은 차원이 다른 문제이다.

(5) 이하는 ‘念’에 대한 고찰이다.

모든 사물은 본래 ‘모습이 없음’[無相]이어서
순간순간 생겨나지도 않고, 순간순간 소멸하지도 않기 때문이다.
以一切法 本來無相, 念念不生, 念念不滅.

以 ~ 으로서 ~하기 때문이다. 이유 표시.

念念 ① 생각 생각마다, ② 순간 순간. 생각은 순간적이기 때문이다. 그래서 ‘잠시도’라고 번역하기도 한다. ①은 마음을 ‘의식의 흐름’으로 생각한다. 현재의 순간의 마음을 ‘念’이라 한다. 현재는 계속 흘러간다. 따라서 ‘현재 현재’를 ‘念念’이라 한다. ‘念念’은 ① 현재의 의식의 흐름이면서, ② 현재라는 순간, 이 두 뜻이 있다. 이 둘은 ‘자아’를 규정하는 중요한 둘이다. ‘찰나 生, 찰라 滅’도 이런 생각에 근거한다.

‘不生 不滅’은 용수의 ‘8不 중도’의 첫 두 구절이다.

諸法이 無相함 → 諸法이 念念이 不生不滅한다. 사물의 속성相이 없기 때문에, 내 마음에 念이 생겨나지도 없어지지도 않는다. 앞에서 地水火風에 근거해서 見聞覺知가 생겨난다고 한 논리의 반복이다.

“모든 사물(一切法)는 본래 ‘모습’(相)이 없기 때문에, (마음이) 순간 순간 생겨나지 않고, 순간 순간 소멸하지도 않는다.” - 이는 무상 삼매를 이루었을 경우를 말한다. 평

소에는 사물이 모습이 있고, 생멸生滅한다. 사물이 생멸生滅하면, 내 마음도 생멸生滅한다. 그래서 이런 마음의 부분을 ‘생멸문生滅門’이라 한다. 그렇다면 무상 삼매는 ‘진여문’이 될 것이다.

문제는 왜 굳이 ‘생멸문’이라 이름을 붙였는가? 감각으로 지각한 마음을 “생겨나고 소멸함”으로 규정한 것이다. 즉 의식의 흐름이다. 흐름은 ‘생성-소멸’의 연속이다. 이는 붓다와 그 이후 인도 소승 대승의 마음 이론과는 완전히 다르다. 인도는 ‘생성-소멸’이라는 관점을 중시하지 않는다.

생멸이라는 것은 실체를 가정하는 말이다. 어떤 실체가 생성하고 소멸한다. 생멸문은 마음의 감정 욕망의 부분이다. 대상의 속성·모습을 지각하면 마음에 ‘표상·인상’이 생긴다. 이것이 다시 욕망 감정을 일으키고, 번뇌 집착 고통을 만든다. 이것이 붓다 이래 아비달마까지의 경험론적 이론이다.

『기신론』은 관점을 달리해서 ‘표상-감정-욕망’의 부분을 ‘생성-소멸’로 말한다. 이는 완전히 다른 관점이다. ‘표상-감정-욕망’(a)은 계속 변해 간다. 그러나 그것들이 이론 의식의 흐름(b)은 계속 존재한다. a는 생성 소멸할지라도 b는 계속 존재한다. 念 念이 바로 그것이다. b에서 a를 제거하고 싶은 마음에서 ‘생멸문’이라 하는 것 아닌가? 무상 삼매가 바로 그런 것이다. 무상無相의 ‘相’은 a를 의미한다. 앞의 인용문이 바로 그런 말이다. 문제는 과연 a를 생멸하지 않게 할 수 있는가에 있다.

또한 마음을 따라서,

바깥으로 념(念 순간 의식)을 대상 사물에 나가게 한 뒤에는,

마음으로 마음을 제거할 수 없다.

마음이 만약 (대상 사물로) 흩어져서 치달리거든 곧

마땅히 잡아끌어서 오게 해서

바른 생각[正念]에서 살게 해야 한다.

亦 不得隨心 外念境界，後 以心除心. 1

心若馳散，即當攝來 住於正念. 2

[1] 不得 ① ~ 할 수 없다. ② ~ 하지 못 하다. / 外 - 바깥으로 보내다. 동사. / 境界 - 사물의 세계. / 心和 念 - 마음과 (순간적) 의식

“不得 隨心 外念境界，後 以心除心”은 문장 구조가 이상해서, 다양한 번역이 있다.

(1) “또한 마음을 따르지 못 하고(不得隨心), 바깥으로 念(생각)을 대상 사물에 나가게 (外念境界)한 뒤에, 마음으로써 마음을 제거한다.”

(2) “또한 마음을 따라서(隨心), 바깥으로 念(생각)을 대상 사물에 나가게 (外念境界)한 뒤에는, 마음으로써 마음을 제거할 수 없다(不得).”

(3) 바깥 경계를 생각하는 마음을 따르지 않으며(不得隨心 外念境界), 마음으로 마음을 없애는 것이다. (外念境界하는 心을 不得隨하다.) (임형준)

(4) 바깥 경계를 마음대로 생각하도록 따라 주다가, 나중에 “마음으로 마음을 제거 하겠다”고 생각하지도 말지니, (外念境界를 隨心하다가, 以心除心を 不得한다.) (아카이브)

(3)과 (4)는 번역이 좀 이상하다. 원문에 충실한 번역은 (1)과 (2)이다. ‘外念境界’는 ‘念을 境界에다 外하다.’ - 이 부분이 가장 문제가 된다.

전반적으로 보면, (2)의 번역이 가장 낫다.

[2] 馳散치산 ① (각자 자신의 목표를 향해서) 흩어져서 내달리다. ② 내달려서 흩어지다. - 둘 다 뜻은 비슷하다. / 攝來섭래 - 끌어당겨서 오게 하다. 잡아끌어서 오게 한다. / 住 - 살다. 이는 ‘머물다’와는 다른 뜻이다. 머무는 것은 거기에 잠시 있는 것이다. 사는 것은 계속 거처로 삼는 것이다. 마음이 밖으로 치산馳散을 하기 때문에, 마음을 붙잡아 와서 안에서 살게 만든다. 마음의 집은 안이다. 그런데 왜 밖에서 싸돌고 오지 않나? - 이런 의미가 있다. 正念 - 올바른 의식 흐름.

* 인용문의 두 줄을 다 합해 보면, 마음은 늘 밖의 대상 세계(境界)로 치달려 나가려 (馳散) 한다. 그 마음을 끌어당겨서(攝來), 正念에서 살게 만들어라. 일단 마음이 밖으로 완전히 나가버리면, 그 마음을 제거할 수 없다. 마음으로 마음을 없앨 수는 없다.

이것을 ‘무상 삼매’라고 한 것이다. 이는 몇 가지 특징이 있다.

첫째, 이는 마음을 실체화·의인화시킨다. ‘나’와 ‘마음’은 서로 다른 것이 된다. ‘나’의 통제를 벗어나서, 마음이 마음대로 바깥으로 치달려 나간다. 이런 마음은 ‘욕망 감정’이다. ‘표상-욕망-감정’이라 하지 않고, 굳이 ‘마음’ 혹은 ‘념念’이라 하는 이유는 무엇인가? 사실적으로 보자면, 대상의 속성이 내 마음에 지각되면, 욕망 감정이 생긴다. 대상에 대한 반응이 욕망 감정이다. 그런데 굳이 의인화시켜서, 내 마음이 대상으로 치달려 나간다. - 이렇게 말하면 사실적 면모도 사라지고, 이성적 사유도 아니고, 그냥 문학적 비유가 되어 버린다. “마음이 치달려 나감, 그것을 붙잡아 옴, 마음으로 마음 제거함, 마음을 따라감(隨心)” 등이 그런 표현이다. 여기에서 드디어 불교 이론은 철학을 벗어나서 문학으로 들어간다. 의인화는 문학의 특징이다. 철학에서 금기시 하는 것이다.

둘째, 이 부분은 맹자가 전하는 공자의 말과 비슷하다.

잡으면 존재하고, 버리면 잃는다.

나가고 들어옴이 때가 없어서, 그 고향을 아무도 알지 못 하는 것,

그것은 오직 ‘마음’을 이룬 것일진저!”

操則存, 舍則亡, 出入無時, 莫知其鄉, 惟心之謂與! (『맹자』 「고자」 상8)

마음은 시도 때도 없이 드나들며, 밖으로 나간다. 여기에서 ‘욕망 감정’이라 하지 않고, 굳이 ‘마음’이라 한다. 『기신론』도 똑같이 ‘마음’이라 한다.

* 以心除心 - 마음으로 마음을 제거한다. 이는 거의 불가능하다. 자아의 분열이기 때문이다. 여기에서는 ‘무상 삼매’를 자꾸 자아의 분열로 몰고 가고 있다.

正念은 ‘올바른 의식 흐름’이다. 이를 앞에서는 ‘正意’라고 한다. ‘올바른 뜻’ 혹은 ‘뜻을 바로잡다’이다. 자꾸 ‘正’이라는 개념을 쓴다. 이는 불교적 사유와는 맞지 않다.

이상의 내용을 요약하면 다음과 같다.

무상심無相心 삼매는 “(사물의) 속성相이 없는 마음”을 만드는 명상이다. 먼저 사물의 속성을 괄호친다. 그러면 속성을 지각하는 마음에도 인식 내용이 없게 된다. 대상이 비었기 때문에, 마음의 순간순간의 의식(念念)도 비게 된다.

그 방법은 명상 속에서 (1) 마음을 ‘숨쉬, 몸, 허공’에 붙이지 않음. (2) 사물 → 지수 화풍地水火風 → 괄호치고 소거함 → 견문각지見聞覺知가 없음. (3) 모든 사물의 모습(相)이 없음. 無相 → 念念이 不生不滅한다. (4) 마음이 대상 사물의 속성으로 치달리고 분산됨(馳散)을 하면, 마음을 거두어서 正念에 머물게 함. (5) 마음으로 마음을 제거하려 해서는 안 된다. 제거하되, 제거하겠다는 생각도 제거하라.

* 여기에서 이름은 ‘無相’ 삼매라고 한다. 그러나 정작 ‘相’ 개념이 실종된다. 초기 불교 이래로 있었던 ‘무상 삼매’라는 이름만 빌려오고, 거기에다 중국식 사유를 집어 넣은 것이다.

붓다의 경우 ‘相’은 “대상의 속성·모습 - 그것이 지각된 주관의 표상·인상”을 의미했다. 대승에 오면 ‘대상의 속성·모습’을 주로 말한다. ‘표상·인상’은 없다. 따라서 전자는 니미타이고, 후자는 락샤나이다. 전자는 경험론이고, 후자는 이성론·합리론이다.

『기신론』의 ‘무상 삼매’는 ‘대상의 속성’ ‘주관의 표상’, 아무 것도 없다. “호흡, 몸, 허공, 지수화풍, 견문각지” 등을 괄호치고 소거하는 것이 ‘무상 삼매’라고 한다. ‘호흡 몸’ 등은 다 ‘相’ 개념이 아니다. 니미타는 물론 아니고, 락샤나도 아니다.

나아가, 마음이 대상으로 치달릴 때 붙잡아 와야 한다. - 이런 이야기는 불교와는 거의 상관이 없다.

* ‘무상無相 삼매’가 왜 ‘진여眞如 삼매’인가? 이는 인용문에 나와 있지 않다. 無相은 ‘속성이 없음’이다. ‘眞如(tathata)’는 ‘참으로 그러함’이다. 이는 ‘空’과 연관이 있다.

용수가 ‘空’을 주장한다. 사물의 실제 모습(眞相)은 자성自성이 없음이다. 자성이 비어(空) 있음이다. - 문제는 자성이 있어야 말이 성립하고, 이론도 가능하다. 모든 이론은 자성에 근거한다. 자성이 논파되기 때문에, 모든 이론도 논파된다. 파사현정이다. 그렇지만, 대상의 존재는 인정한다. 단지 모든 이론만 부정한다.

유식은 ‘空’ 개념을 바꾸어서 대상 사물(境界)에 적용한다. 대상 사물의 자성은 없다. 그래서 공췌하다. 이는 사물의 실체는 부정하지만, 그 속성相은 존재한다는 말이다. ‘사물=실체+속성’인데, 실체를 부정했다. 따라서 속성을 붙잡는 것은 실체가 아니라, 8식 알라야식의 씨앗이다. - 이것이 유식唯識 무경無境 이론이다. “오직 의식일 뿐, 대상의 자성·실체는 없다.” 어쨌든 ‘속성·모습’은 존재한다.

기신론 은 ‘空’을 진여眞如로 바꾼다. ‘眞如’는 ‘참으로 그러함’이다. ‘참으로 그러한

모습'에는 '모습·모양(相)'도 없다. 일상 생활에서가 아니라, '무상無相 삼매'에서 그렇다. 여기에서 한 걸음 더 나가서, 무상 삼매에서 '모습'(相)이 없는 것이 바로 마음의 본래 상태라고 본다. 그래서 마음의 본체를 '진여문眞如門'이라 한다.

'진여'는 '모습'이 없는 것이다. 따라서 마음의 본바탕인 진여문에도 '모습'(相)이 없는 것이다. 따라서 이 마음은 念念이 不生不滅한다. 바탕은 상相이 없고, 생멸生滅도 없다. 이것의 표면에는 상相도 있고, 생멸生滅도 있다. 이것을 생멸문이라 한다. 진여문은 상相이 없음, 생멸문은 상相이 있음이다. 이는 체용 논리이다.

유식은 8식 알라야식에 씨앗이 있어서, 그것이 현상의 모습(相)으로 드러난다. 반면 『기신론』은 현상의 실상, 즉 진여(眞如 참으로 그러함)은 '모습이 없음'(無相)이고, 이것에 대응해서 마음에 진여문眞如門이 있다. 진여문에도 상相이 없다. 이는 8식 알라야식과 정반대가 된다. 8식에는 씨앗이 있다. 그러나 진여문에는 없다.

3) 삼세三細와 육추六麤

이제 '깨닫지 못함'(不覺)으로 발생하는 마음의 문제점을 삼세 육추로 제시하고 있는 곳에서 상相 개념의 의미를 살펴보고자 한다.

「해석분」에서는 대승의 핵심으로서 一心의 두 측면인 진여문眞如門과 생멸문生滅門을 중점적으로 설명하고 있다. 특히 생멸문을 해석하는 데 많은 공을 들이고 있다. 즉 깨닫지 못함(不覺)으로 발생하는 갖가지 마음의 모습을 설명하기 위해 제시한 것이 바로 삼세三細 육추六麤이다.

細와 麤는 『기신론』 원문에는 나오지 않는다. 원효의 주석에 나온다.

細는 미세함, 가늘음이다. 麤는 거칠음, 소략함이다. 중국은 '사물=본체+현상'으로 나누고, 본체를 精, 현상을 粗라고 한다. '精粗'는 쌀(米)의 도정과 관련된 말이다. 도정한 쌀을 '精'(정밀한 것)이라 하고, 도정하지 않은 것을 '粗'(거친 것)이라 한다. 여기의 '細-麤'는 바로 '精-粗'와 비슷한 개념이다. 현상 세계를 '거친 것'이라 한 것이다.

* 전반적으로 보면, 三細는 기본 구조를 말한다. 六麤는 그것이 구체적으로 전개되는 상황이다. 본체가 현상으로 드러난다. - 원효는 이런 발상이 있다.

(1) 삼세三細

(사람이) '깨닫지 못함'(不覺)에 의지한다. 그러므로
세 가지 모습(相)을 낳는다.
저 '깨닫지 못함'(不覺)과 더불어서
서로 응하며, 떨어지지 않나니,
무엇을 일러서 세 가지라 하는가?

依不覺故 生三種相,
與彼不覺 相應不離, 云何爲三? 247)

중생이 ‘깨닫지 못함’(不覺)에 의지하기 때문에, 세 ‘모습’(相)을 낳는다. 즉 不覺이 三相을 낳는다. 三相은 저 不覺과 더불어서 서로 응하며 떨어지지 않는다. 무엇을 일러서 세 모습이라 하는가?

覺 ① 깨닫다. 깨우치다. 이해하다. ② (잠에서) 깨다. / 붓다는 ‘無明’(avidhya, 無知)이라는 말을 쓴다. 『기신론』은 왜 굳이 ‘不覺’이라는 말을 쓰는가? 覺은 不覺, 始覺, 本覺의 셋이 있다. 그러나 ‘무명無明’은 그런 셋이 없다. 『기신론』은 붓다의 사상에 반대하고 다른 사상을 펼친 것이다. 다른 용어를 쓴다는 것이 그것이다.

‘무명-무지’라는 말은 붓다의 경험론을 전제로 한다. 붓다는 경험해서 안 지식들을 체계화한다. 그것을 잘 모르는 것을 무지-무명이라 한다. ‘覺’은 경험론과 다른 용어이다. 경험한 지식이 아니라, 선험적 형이상적 지식이 있고, 그것을 깨닫는 것이다. 일심 이문 등의 체계는 형이상학적 이론이다.

첫째는 ‘무명과 행위의 모습’[無明業相]이니,
‘깨닫지 못함’(不覺)에 의지하기 때문에 마음이 움직인다.
(이것을) 이름짓고 설명하여, 행위(業)라 한다.
깨달으면, 움직이지 않는다. (깨닫지 못 하면, 움직인다.)
움직이면, 괴로움이 있게 되니,
결과가 원인을 떠나지 않기 때문이다.

一者, 無明業相. 1
以依不覺, 故心動, 說名爲業. 2
覺則不動, (不覺則動) 動則有苦, 果不離因故. 3

無明業 ① 무명(無明 무지)과 업(業 행위) ② 무명이라는 업. 무명과 업은 다른 종류이다. 따라서 ①이 맞는 것 같다. 無明業相은 ‘무명과 업’이라는 모습이다. 사람의 모든 행위(業)에는 무명이 있다. 무명이 원인이고, 업이 결과이다. - 이것이 ‘불각’이라 말하는 것의 의미인 것 같다. 사람이 ‘불각(不覺)’이다. - 이 말은 그 사람의 행위는 모두 바탕에 ‘무명’이 있다는 것이다.

2째 줄을 요약하면, “不覺 → 心動 → 業”이다. 不覺=無明이다. 따라서 “무명 → 心動 → 業”이 되고, 이는 ‘無明 業’이다. 따라서 2줄은 ‘無明業相’을 설명한 것이다.

3줄은 생략된 것이 있다. “覺則不動, 不覺則動; 不動則無苦, 果離因; 動則有苦, 果不離因.” 이렇게 하면 완전한 문장이 된다.

불각·무명이 어떻게 행위(業)에 작용을 하는가? 이를 설명한 것이 3줄이다. 불각과 행위 사이에 ‘마음’이 있다. 마음의 역할에 따라서 불각이 행위에 나쁜 결과를 낸다. 불각은 마음을 움직인다. 마음의 움직임이 행위에 영향을 미친다.

‘마음이 움직임’(心動)은 무엇인가? 대상을 지각했을 때, 내 마음에 욕망 감정이 생

247) 『대승기신론大乘起信論』 권1 「해석분解釋分」 (T32, 577a7-12).

긴다. 이 욕망 감정은 내 마음이 ‘흔들림, 움직임’이라 할 수 있다. 불각이 마음을 움직이는 것이 아니다. 대상의 속성·모양이 내 마음을 흔들고 움직인다. 不覺은 무엇인가? 대상이 내 마음을 움직이고 있다는 것을 스스로 자각하기 못 함이다. 자각하면 대상이 내 마음을 흔들 수 없다. 불각은 자각해서 제어하지 못 함이다. 그래서 ‘覺則不動’이라 한다. (㉠) “깨닫고 있으면, (대상이 내 마음을) 움직이지 못 한다.” 혹은 (㉡) “깨달으면, (내 마음이) 움직이지·흔들리지 않는다.” (㉠)은 과정이고, (㉡)는 결과이다.

이는 인도 불교와 다르다. 붓다는 ‘대상의 속성 → 마음의 표상’이 되고, 여기에서 욕망 감정이 나온다고 한다. 대승은 ‘대상의 속성’을 중심으로 생각한다.

『기신론』은 ‘속성-표상’을 괄호치고 무시한다. 그리고 곧장 ‘대상 - 마음의 욕망 감정’을 연결시킨다. 그 사이에 ‘속성-표상’은 제거한다. 제거하기 때문에, 설명이 문학적으로 변한다. 불각이나 업, 마음이 다 행위 주체인 것처럼 말한다. - 이는 중국적인 사유이다. 『기신론』은 중국 승려가 이해한 인도 불교일 것이다. 한국 사람은 원효 이래 인도적 사유보다는 중국의 사유 방법에 익숙했다. 그래서 『기신론』을 중시한다.

* 인용문에서 말한 내용을 도식화하면, 다음과 같은 인과 관계가 성립한다.

明(밝게 앎) - 覺(깨어 있음) - 心이 不動 - 業이 없음 - 苦도 없다.
 無明(앎 없음) - 不覺(깨지 못함) - 心이 動 - 業이 있음 - 苦도 있다.

둘째는 ‘능히 볼 수 있음’(주체)의 모습[能見相]이니,
 (마음이) 움직임에 의지하는 까닭에, 능히 볼 수 있다.
 (마음이) 움직이지 않으면, 봄(見)도 없다.

二者, 能見相.
 以依動 故能見,
 不動 則無見.

能見 - 능히 볼 수 있음. 의미상 ‘주관, 주체’를 뜻한다. ‘能’이 바로 그런 의미이다. ‘能所’는 주관-객관이다. 문제는 왜 ‘見’이라는 말을 쓰는가? 마음의 작용은 여러 가지가 있다. 감각도 보고 듣고 맡고 등이 있다. 이성적 사유도 있다. 그 가운데 왜 굳이 ‘見’인가?

『기신론』은 인식 주체(能見)가 생기는 근원을 ‘불각’으로 본다. 대상이 내 마음에 욕망 감정을 만든다. 내 마음을 흔들고 움직인다. 心動이다. 이것이 바로 ‘能見’으로서 주체가 생겨나는 순간이다. 욕망이 있기에 대상을 다시 보게 된다. 대상에 대한 정보가 가장 많이 들어오는 것이 눈이고 보는 것이다.

만약 대상이 내 마음을 흔들어 욕망을 만들 때, 만약 내가 ‘本覺’을 가졌다면, 흔들지 못 하게 한다. 그러면 ‘無見’이 된다. 이때는 ‘能見’의 주체가 생기지 않는다.

이래서 2-3줄은 각각 能見과 無見을 말한다. 이는 각각 주체가 있음과 없음이다.

대상이 마음을 자극해서 욕망 감정을 만들 때, 能見이 만들어지면서, 마음이 움직인

다. 心動을 한다. 이때 不覺이어서 그 과정을 제어하지 않으면 能見과 心動으로서 주체가 성립한다. 만약 本覺이라면, 제어할 것이고, 無見이고 無動이다. 주체가 성립하지 않는다. - 그러면 고통도 없을 것이다.

無明 不覺 → 心動 → 감각 지각 → 욕망, 감정 → 집착, 번뇌 → 고통.

이는 자아의 뿌리를 대상의 존재에 따른 욕망 감정으로 본 것이다.

셋째는 '대상 세계의 모습'[境界相]이니,
'능히 볼 수 있음(能見, 주체)에 의지하는 까닭에
'대상 세계'가 망녕되게 나타나거니와,
봄(見)을 떠나면 '대상 세계'가 없게 된다.

三者, 境界相.
以依能見 故 境界妄現,
離見 則 無境界.

둘째인 能見이 주체 주관이라면, 境界는 객관 대상이 된다. 주관과 객관, 주체와 객체의 구별이다. 境은 사물이고, 界은 세계이다. 사물의 세계이다.

대상이 주관에 욕망 감정을 만들면, 能見(능히 볼 수 있음), 즉 주체가 생긴다. 본각이 있으면 생기지 않고, 불각이면 물론 생긴다. 대상이 주관에 접촉해 온 것이다.

여기에서는 반대로 말한다. 능견이 있기 때문에, 대상 세계가 망현妄現한다. 주관과 객관 가운데 무엇이 더 먼저인가? 대상은 언제나 마음에 부딪쳐 온다. 마음에 본각이 있냐, 불각이냐에 따라서 능견이 생기거나 안 생긴다. 주관이 결국 먼저이다.

본각이 없음이 불각이다. 불각이 있는 것이 아니다. 본각과 주체와의 관계는 무엇인가? 둘은 하나일 수 없다. 따로따로이므로 본각이 관여하거나 하지 않는다. 본각 불각 등은 이성적 사유로 만든 형이상학적 장치들이다. 그래서 꼭 모순을 만든다. 본각과 주체는 다른 것이지만, 그렇다고 다르다고 할 수도 없다.

* 무명·불각 → 心動 → 能覺 → 境界를 妄現시킨다.

주관이 먼저이기 때문에, 주관은 대상 세계를 망현妄現한다. 불각이면 주관은 욕망 감정으로 차 있게 된다. 욕망의 자아가 된다. 그러면 자기 마음대로 대상을 만들어서 본다. 能見의 '능히 볼 수 있음'의 '능히'가 바로 '妄'이다. 자기 마음대로, 멋대로, 망녕되게 본다. 그러면 대상 세계도 그렇게 보인다. 妄現이 바로 이런 뜻이다. 이런 '能見'을 벗어나면, 대상 세계를 妄見하는 것도 없어진다. 이것을 '無境界'라 한다.

이상의 세 종류를 원문으로 보면 다음과 같다.

一者, 無明業相. 以依不覺 故 心動, 說名爲業. 覺則不動. 動則有苦, 果不離因故.

二者， 能見相。以依動 故 能見， 不動則無見。
三者， 境界相。以依能見 故 境界妄現， 離見則無境界。

이 세 구절은 댓구를 적용한 것이다. 그러나 완벽하지 않다.

설명이 어렵다. 어려운 이유는 글쓰기가 아직 명확한 사유를 하지 못 했기 때문이다. 설명이 명쾌하지 못 하다.

여기의 상(相) 개념은 인도 불교의 그것과 매우 다르다. 붓다와 소승, 대승은 모두 '대상의 속성·모습 - 마음의 표상·인상'이라는 점에서 '相'을 말한다. 여기의 '상'은 이런 맥락을 완전히 벗어난다. 단지 '無明業， 能見， 境界'라는 추상적 개념의 '모습'을 말한다. 이런 것들은 인도 불교의 기준으로 보자면, '相'이 아니다. 그 셋은 대상 사물의 모습이나 마음의 표상과는 상관이 없다. 예컨대 '능견'의 모습이나 표상은 무엇인가?

(2) 육추六麤

원래 『기신론』에는 三種相， 六種相이라 했는데, 원효가 주석서에서 이를 각각 '三細， 六麤'라고 했다. 『기신론』은 둘을 연달아 말하면서, 다음과 같은 서두를 붙인다.

三細； “깨닫지 못함에 의지하므로, 세 종류의 모습을 낳는다. (세 모습은) 저 '깨닫지 못함'과 더불어서 서로 응하여 떨어지지 않는다.”

六麤； “대상 세계의 인연이 있기 때문에, 다시 여섯 종류의 모습을 낳는다.”

三細； 依不覺， 故生三種相。與彼不覺 相應不離。

六麤； 以有境界緣， 故復生六種相。

'삼세三細' 직전에 불각不覺의 뜻을 논했다. 따라서 이 불각不覺에서 삼세三細가 나온다. 3세의 세 번째가 '境界相'이다. 이 경계에서 6추가 나온다. - 개념들이 꼬리를 물면서 연결된다는 것이다.

'깨닫지 못함'(不覺)에서 '無明業相， 能見相， 境界相'의 셋(三細)이 나오는가? 이 셋은 '무명(無明 무지), 주관, 객관'이다. 무명은 불각과 같다. 주관 객관은 무명이나 불각과는 상관없이 존재하는 것이 아닌가? 붓다는 주관 객관 사이에서 '무명-고통'이 성립한다고 본다. 그는 경험론자이다. 『기신론』은 붓다의 도식을 정면으로 부정한다.

6추； 境界相을 境界緣으로 바꾸어서 말한다. 이는 주관이 대상(境界)을 접하면서 생기는 작용을 6개로 나눈 것이다. '境界緣'이라고 했지만, 실제로는 '無明業相， 能見相， 境界相'의 셋(三細)이 상호 작용하면서 생기는 것들을 6개로 나눈 것이다.

기본 요소는 '무명(불각), 주관(能見), 객관(대상 境界)'의 셋이다. 이 셋이 작용해서 만든 것들이 6추이다. “智， 相續， 執取， 計名字， 起業， 業繫苦”의 相이다. 어떤 기준으로 나누었는지가 명확하지 않다. 다만 붓다의 12지 연기설을 대체하려는 시도처럼 보인다. 12 연기의 시작은 '無明'이고 끝이 '老死'이다. 붓다는 고통을 '생노병사'로 규

정한다. 따라서 ‘老死’는 ‘고통’을 의미한다. 6추는 ‘智’로 시작해서 ‘業繫苦’로 끝난다. 12지 연기와 비슷하다. 여기에서 智는 ‘앎’이 제대로 안 된다는 것으로, 무명 혹은 불각과 연관된다. 이는 12를 6으로 줄인 것이다.

“智, 相續, 執取, 計名字”는 주관의 인식과 사유의 측면이고, ‘起業’은 행위이고, ‘業繫苦’는 고통이 발생하는 것이다. 크게 ‘인식, 행위, 고통’의 세 구조이다. 인식은 “지각(智)이 ‘사랑’을 낳음, 이것이 ‘고통과 즐거움’(苦樂)으로 이어지고(相續), 이것이 대상을 ‘붙잡고 취한다’(執取).” - 여기까지가 주관 안에서 일어나는 심리 작용이다. 대상을 執取했기 때문에, 행위를 일으킨다(起業). 이 행위에는 고통이 매여달린다(業繫苦).

이런 설명 구조는 왜 ‘인식-행위’에 고통이 생기는지 그 이유를 제대로 설명하지 못하고 있다. 붓다는 12연기의 시작인 ‘無明’이 무지이고, ‘거꾸로 보기’(顛倒見)이기 때문에, 고통이 생긴다고 한다. 6추는 두 번째에 ‘苦樂’이 나오고, 마지막 여섯 번째에 ‘業繫苦’가 나온다. 그래서 왜 ‘苦’가 생기지를 설명하지 못하고 있다. 6가지가 별로 논리적으로 연결되지 못하고 있다.

『기신론』은 6추를 다음과 같이 설명한다.

①

(주관이) ‘대상 세계’(境界)에 말미암음(緣 緣인)이 있기 때문에, 다시

여섯 종류의 모습(相)을 낳는다.

무엇을 일러서 여섯이라 하는가?

以有境界緣，故復生六種相。云何爲六？ 1

첫째, ‘앎의 모습’(智相)이다.

대상 세계에 의지하여, 마음이

‘사랑함과 사랑하지 않음’을 나누어 구별함을 일으키기 때문이다.

一者 智相. 2

依於境界，心起分別愛與不愛故.²⁴⁸⁾ 3

智 ① 지혜. ② 여기에서는 ‘知’(앎)와 같다. ‘지혜’라고 하면 문맥에 맞지 않다.

1, 3줄은 주어를 생략했다. 둘 다 주어는 ‘주관’이다. 앞에서 말한 ‘能見’, 즉 주관이 주어이다. 주관이 대상 세계(境界)에 인연(緣)을 맺기 때문에 6가지 모습이 생긴다.

6추는 앞에서 말한 ‘세 가지 미세함’(三細)인 ‘無明業, 能見(주관), 境界(객관)’이 서로 작용하여 만든다. 그 첫 번째가 주관(能見, 智)이 객관(境界)을 접함에 무명(無明, 不覺)이 있으면, 사랑함과 사랑하지 않음이 생긴다.

이는 ‘마음’의 실체, 자아의 실체를 인정한다. 무아론과 반대이다. 마음이 대상 세계를 인식함(智) → 구별, 분별함 = 사랑, 사랑 않음을 만든다. ‘사랑’(愛)은 ‘욕망’을 뜻한다. 남녀 사이의 사랑과는 다르다. 주관이 대상에 대해서 욕망 집착을 가짐이다. 지각 → 욕망, 이 단계를 말한다.

248) 『대승기신론大乘起信論』 권1 「해석분解釋分」 (T32, 577a12-20).

‘지각-욕망’으로 연결시키는 것은 공자 맹자 이래 중국식 사유 방식이다. 붓다는 ‘지각-집착’으로 연결시킨다. 집착은 ‘전도견’이다. 거꾸로 보는 것이다. 사람은 늙어야 하는데, 나는 절대로 늙으면 안 된다! - 이는 전도견이다. 그래서 고통이 생긴다.

반면 지각→욕망일 경우, 왜 고통이 생기는지 명확하지 않다. 이때 고통이 생기는 과정은 욕망 충족에 달려 있다. 이는 붓다의 관심과는 다른 것이다. 이런 점 때문에 ‘욕망’이라 말하지 않고, ‘사랑’이라는 애매한 이야기를 한다. ‘지각’(智)에 ‘사랑’을 붙이는 것은 생똥맞은 것이다.

②

둘째, (사랑과 苦樂이) ‘서로 이어지는 모습’(相續相)이다.

앞(智 지각)에 의지하기 때문에, 그 ‘고통과 즐거움’을 낳는다.

마음을 깨우치고, 의식 작용(念)을 일으켜서,

(사랑과 苦樂이) 서로 응해서 끊어지지 않기 때문이다.

二者 相續相. 1
依於智故 生其苦樂, 2
覺心起念 相應不斷故. 3

相續 - 서로 이어짐. 상속됨. ① 앞의 “사랑함과 사랑하지 않음”이 여기의 “고통과 즐거움”으로 서로 이어짐. ② 마음과 念이 서로 연결됨. - 두 뜻이 다 있다. / 1줄의 相續은 3줄의 相應과 같다.

1단계 ‘智’(지각)에서 ‘愛와 不愛’가 분별되고, 2단계 상속에서 ‘苦와 樂’을 낳는다. ‘愛와 不愛’와 ‘苦와 樂’은 상속된다. “사랑→즐거움, 사랑하지 않음→고통”, 이런 도식이다. 이는 맞는 이야기는 아니다. 오히려 ‘사랑=고통’이다. 맹자는 사랑(仁)을 ‘측은지심’이라 한다. 측은지심은 아파하는 마음이다. 사랑의 감정은 아픈 마음이다. 사랑해 본 사람이면 다 아는 것이다.

[3] 念념 - 순간 순간 이어지는 의식의 흐름. 마음이 대상 인식하면 → 분별함 → 사랑함과 사랑 안 함이 생긴다. 이것을 ‘念’이라 한다.

覺心起念 - “마음을 깨우치고, 의식 작용을 일으킨다.” 心 ⇄ 念 하는 과정

마음은 나의 고유한 실체이다. 그러나 ‘念’(의식 흐름)은 대상에 의해서 내 마음에 생긴 것이다. 생겨난 ‘念’은 반대로 ‘내 마음’을 자극한다. ‘마음’이 다시 ‘念’을 자극한다. 心과 念이 끊임없이 서로 상속(相續)하고 상응한다.

‘지각 → 욕망’의 단계에서 욕망이 부단히 강화되는 것을 말한다.

* 원효는 오온五蘊을 6추에 배정한다. 상속상은 識, 집취상은 受, 계명자상은 想, 기업상은 行에 각각 배정한다. 의미상 대략 이렇게 볼 수 있다. 다만 『기신론』의 설명과는 정확하게 일치하지는 않는다.

③

셋째, (대상을) ‘잡아서 취하는 모습’(執取相)이다.
(사랑과 고통·樂이) ‘서로 이어짐’에 의지하여,
대상 세계(境界)에 념함(念, 의식 흐름)을 일으켜서,
고통과 즐거움을 붙잡고 산다.
마음이 집착을 일으키기 때문이다.

三者 執取相. 1
依於相續, 緣念境界, 2
住持苦樂, 心起著故. 3

[1] 執取 - 붙잡아서 가짐. 잡아서 취함. 주어도 목적어도 없어서 무슨 말인지 이해하기 어렵다. 대중 주관이 대상을 ‘잡아서 취함’ 정도로 이해하면 된다.

[2] 相續 - 앞에서는 ‘사랑과 고통·樂’, ‘心和 念’의 서로 이어짐이라 했다. 여기 2줄에서는 ‘사랑과 고통·樂’의 상속으로 보아야 한다. 바로 뒤에 ‘念’이 나오기 때문이다.

緣念境界 - “念을 境界에 緣하다.” 마음이 “대상 세계에 대해서 의식의 흐름(念)을 말미암게 하다(일으키다).” 이래서 心和 念이 상속된다.

[3] 住 - 계속 머물다. 살다. 持 - 잡아서 보존·유지하다. / 住持 ① 잡아 지키며 살다. ② 절의 주지. - 고통과 樂을 붙잡아 유지하면서, 그것에 머물러 산다. 사는 마음으로 삼는다. / 2번째 상속상에서 고통·樂이고, 3번째 집취에서도 고통·樂이다. 이래서 그 둘이 명쾌하게 구분되지 못 한다. / 心起著 - “마음이 (대상에 대한) 집착을 일으킨다.” ‘執取’(잡아서 취함)를 ‘著’(집착)으로 해석한 것이다. 이는 섬세하지 못 하다. 고통·樂과 집착은 쉽게 연결되지는 않는다. 욕망과 집착은 연결된다. 고통·樂(고통, 즐거움)은 일반적으로 욕망-집착의 결과이다. 원인이 아니다.

둘째 단계에서는 마음과 念이 서로 상속하면서 강화시킴이다. 즉 욕망이 강화되는 것이다. 그러면 반드시 욕망의 대상을 잡아서 취하고자 한다. - 대상에 대한 생각의식(念)이 더 강해지고, 고통과 즐거움을 붙잡고 머문다. 그러면 마음이 더 집착하게 된다. 여기에서도 마음과 생각의식(念)이 서로 강화시키면서, 대상에 집착한다.

④

넷째는 ‘계산해서 이름과 글자를 붙이는 모습’(計名字相)이다.
(대상에 대한) 망녕된 집착에 의지하기 때문에,
‘말을 붙일 모습’(言相)을 나누고 구별하여서,
임시의 이름을 붙이기 때문이다.

四者 計名字相.
依於妄執, 分別假名言相故.

* 너무 소략하게 말해서, 무엇을 이야기하는지 명확하지 않다. 좀 자세하게 말해 주

면 안 되는가? 아는 자는 쉽고 자세하게 설명한다.

計 ① 세다, 셈하다, 계산하다. ② 계획, 방책, 꾀. / 名字 ① 이름과 글자. ② 이름. 사물의 명칭. / 計名字 ① 名字를 계산하다. ② 계산해서 名字를 붙이다. - 뒤에서 설명하는 것을 보면, ②가 맞는 것 같다. 계산하는 것(計)은 분별分別하는 것이다. / ‘計名字’相은 ‘遍計所執’相과 비슷하다.

妄執 ① 망녕된 집착. 妄은 “제 멋대로, 헛된 망상의, 집요한” - 이런 세 뜻이 있다. ② 일반적으로 ‘잘못된 집착’으로 번역한다. 妄은 ‘잘못된’이라는 뜻이 아니다.

假名 ① 임시적인 이름 ② 임시로 이름을 붙이다. ③ → 名假, 임시적인 것(假, 모습·속성)에 붙인 이름. / 言相 ① 言의 相, 말의 모습. ② 相을 言하다. 모습을 말하다.

分別·假名·言相 ① 言相을 分別·假名하다. → 言相을 分別하여 假名하다. ② 假名과 言相을 分別하다. ③ 假名을 分別하여, 相을 言하다. - 일반적으로 ②로 해석한다. 이 경우 假名과 言相이 어떻게 구분되는지 명확하지 않다. 또한 이 번역은 假名과 言相을 서로 구별한다는 것인지, 아니면 假名을 분별하고, 言相을 분별한다는 것인지, 명확하지 않다. - 문맥상 ①이 낫다. 言相은 대상이고, 거기에 假名을 붙인다.

言相은 ‘잡아서 취하고자’(執取) 하는 대상이다. 그것이 바로 ‘말을 붙여야 하는 대상’(言相)이다. 그것을 분별하고 나서, 임시로 이름을 붙인다(假名). 이름을 붙이지 않으면, 남과 소통할 수 없다. 소통하지 못 하면, 그것을 가지기 어렵다.

이는 욕망이 개인 차원을 넘어서 사회 차원으로 간 것이다.

* 1~3단계는 “智(지각), 相續, 執取”이다. 이 셋은 마음에서 일어나는 인식 작용 과정이다. 주관적 개인적인 것이다. 그 혼자만의 것이다. 이 셋의 대상이 되는 것에 ‘이름’을 붙이면, 남과 소통할 수 있다. 말하고 이야기할 수 있다.

이름(名字)를 붙이는 과정을 단순하게 생각한다. 자신의 ‘망녕된 집착’(妄執)에 근거해서, 말할 대상(言相)을 분별해서, 임시 이름(假名)을 붙인다. 이름을 붙이는 원동력을 망집으로 본 것이다. 망집은 “智, 相續, 執取”에서 생긴다. 개인적으로 멋대로 헛된 집착(妄執)이 ‘이름 붙이기’의 동력이 된다. 그 집착에 따라서, 말 붙일 대상을 분별한다. 이 분별을 ‘계산함’(計)이라 한다. 그리고 헛된 멋대로의 집착에서 나온 이름이므로 ‘임시 이름’(假名)이 된다. 계산한다(計) = 자신의 이익을 계산한다. 집착 분별은 다 자신의 이익과 연결된다.

이런 분석은 너무 잡스럽고 거칠다. 언어의 성립 과정에 대해서 별 다른 고민이 없다. 그냥 불교의 이런저런 지식을 긁어모아서 언어 성립을 속되게 설명한 것이다. 이런 이야기는 어디를 가도 곧바로 논파된다.

⑤

다섯째, ‘행위를 일으키는 모습’(起業相)이다.

‘이름과 글자’에 의지하여,

이름(의 대상)을 찾고, 집착(하는 대상)을 취한다.

그래서 가지가지의 행위를 만들기 때문이다.

五者 起業相.

依於名字, 尋名取著, 造種種業 故.

起 - 일으키다. / 業 - 행위. 원효는 起業相을 오온의 行으로 연결시킨다. ‘行’이라 해도 되는데, 굳이 ‘起業’이라 하는 이유는 무엇인가? 業은 반드시 報를 일으킨다. 행위는 원인이 되고, 반드시 그 결과가 따른다. 여기에서 ‘고통’이 생긴다.

왜 이름을 지어야 행위할 수 있는가? 그냥 욕망 감정만 있어도 행위를 할 수 있다. 그런데 굳이 왜 이름이 필요한가? 『기신론』 저자는 이런 생각을 하는 것 같다.

주관과 객관은 떨어져 있다. 주관이 객관을 지각하는 것을 ‘智’(知)라 한다. 주관이 객관을 執取한다. 잡아서 취하려 한다. 이 모든 것은 주관과 객관이 분리된 상태이다. 양자를 연결시켜 주는 것이 ‘이름’(名字)이다. 이름은 주관이 객관을 끌어당기는 밧줄이 된다. 이 끌어당김이 바로 행위, 즉 업業이다. 즉 尋名取著 - “名字에 의지해서, 名을 찾고, 집착을 취한다.”

이는 이름을 개인화한 것이다. 언어는 사회적인 도구이다. 그리고 이름은 대상을 끌어당기는 밧줄이 아니다.

⑥

여섯째, ‘행위가 고통을 묶은 모습’(業繫苦相)이다.

행위에 의지해서 결과를 받아서,

‘스스로 (자유롭게) 있지 못 하기’ 때문이다.

六者 業繫苦相.

以依業受果 不自在故.

自在 = 스스로 존재한다. 자유롭다. 이는 繫(묶임, 매임)과 반대이다. 행위는 고통과 떨어져 있다. 그런데 행위가 고통을 묶는다. - 이는 의인법의 오류이다. 행위, 고통 - 이런 것은 추상적 개념이다. 행위의 주체가 될 수 없다. 業繫苦 - “행위가 고통을 매달다.” 이것은 말이 안 된다. “사람이 행위할 때, 집착을 하면, 충돌하고 싸우고, 이어서 실패하고, 그래서 고통스럽게 된다.” - 이런 식으로 말을 해야 한다. ‘행위, 고통, 결과’ 이런 것을 사람처럼 주체적으로 행위하는 것으로 만들어서 서술하면, 읽는 사람이 오해하게 된다. 표현을 간략히 하기 위해서 그렇게 말할 수는 있다. 그러나 이는 문제가 있는 표현이다. - 이런 식의 표현은 전형적으로 중국식이다. 인도 불교에는 이런 표현이 없다.

5번째 起業과 6번째 業繫苦가 서로 연결된다. 합하면, “업을 일으키면, 업이 고통을 매어댄다”는 말이다. 행위가 고통과 묶이면, 자유롭지 못 하다. 不自在가 바로 ‘꿈’이다. 아마 ‘解脫’을 ‘自在’로 번안한 것 같다.

이상의 여섯 가지 모습(相)을 원문으로 보면 다음과 같다.

- 一者 智相。依於境界， 心起分別 愛與不愛 故。
- 二者 相續相。依於智故 生其苦樂， 覺心起念 相應不斷 故。
- 三者 執取相。依於相續 緣念境界， 住持苦樂 心起著 故。
- 四者 計名字相。依於妄執， 分別假名言相 故。
- 五者 起業相。依於名字， 尋名取著， 造種種業 故。
- 六者 業繫苦相。以依業受果 不自在 故。

1 (마음) → 대상을 앞 → 2 생각이 생겨서 마음과 상호 작용 상속 - 욕망이 강화됨
3 대상을 잡아서 취하려 함 - 4 대상에 이름을 붙임 -
5 이름에 따라서 행위함 - 6 행위가 고통과 묶인다.

이런 분석은 조금 그럴 듯하다. 그러나 치밀하고 통찰력 있는 분석은 아니다. 상식적이다. 중국적인 이야기이다. 이는 붓다의 12지 연기설을 변안한 것이다. 붓다 이론은 낫설기 때문에 낫익은 이야기로 바꾸고 있다.

원효는 3세 6추의 9개를 연결시켜 설명한다. 9개가 연결된 것처럼 말한다. 위에서 분석했듯이 3개는 기본 구조이고, 6개는 그 세 구조의 작용으로 나온 것이다. 원효가 三細 六麤라고 할 때, 細는 미세함, 麤는 거칠음이다. 이는 精-粗의 구분과 비슷하다. 중국에서는 일반적으로 精은 정밀한 것, 형이상학적인 것, 粗는 거친 것, 현상의 것을 의미한다. 이처럼 細와 麤라는 말은 3개가 기본 구조이고, 6개가 그 작용이라는 것이다.

3세는 8식 알라야식의 자리에 있고, 6추는 앞의 7식이다. 혹은 3세는 8식에서 일어나는 소유욕의 세 미세한 현상이고, 6추는 8식의 영향 아래 7식에서 생기는 여섯가지 거친 소유욕이다. - 이런 식의 설명도 있다.

위에서도 설명했듯이, 3세가 8식 알라야식일 수 없다. '무명, 주관, 객관'이 3세이다. 알라야식은 이 셋과 연관이 없다. 6추는 전5식과 6식, 7식 전체에서 일어나는 일이다. 그런데 6추의 개개는 1-7식에 배정하기는 쉽지 않다.

* 여기에서 나오는 '相'은 '모습'이다. 락샤나이다. 3세와 6추는 대상 사물이 아니다. 형이상학적 원리, 혹은 이론이다. 붓다나 아비달마, 대승 불교에서 말하는 '대상 사물의 모습'으로서 '락샤나'와는 완전히 다르다. 연결 지점이 없다.

나아가 3세 6추는 전형적으로 중국식 사유에 근거한 이론이다.

(3) 심心 진여眞如

①

마음의 '참으로 그러함'(眞如)라 함은 곧

‘사물의 세계’를 하나로 하고,
(사물들의) 모습·속성을 크게 총괄하며,
‘가르침의 문’의 몸체이다.

心 眞如者, 卽是一法界 大總相 法門體. 249)

心眞如 - “마음이 참으로 그러함”, 마음의 참된 모습, 진상, 본모습. ; ‘심과 진여’
- 이 둘이 아니다. 마음이 진여이다.

一法界 - “법계를 하나다.” “사물의 세계(法界)를 하나로 하다.” 이런 이야기를 하는
이유는 모순 때문이다. 내 마음은 주관이다. 대상 사물은 세계 전체이다. 주관은 하나
이다. 대상 사물은 무한히 많다. “하나 = 무한히 많음”은 모순이다.

내 마음은 세계 전체를 인식할 수 있다. 내 마음은 ‘하나’이지만, 세계의 모든 것들
을 다 담을 수 있다. 어떻게 담을 수 있는가?

내 마음은 대상 사물의 세계를 다 포괄하는 ‘하나의 것’이다. 내 마음은 세계 전체
를 인식하는 주체이다. 나의 마음은 하나(-)이다. 대상 세계, 법계의 사물은 무수히
많다. 인식이란 하나와 여럿의 연결이다. 이는 비대칭이다. 마치 황제가 천하를 지배
하듯이, 내 마음도 모든 사물을 다 인식할 수 있다. 心王이다.

大總相 - “相을 大總한다.” 사물의 모든 모습(相)을 총괄한다. 總 ① 인식한다. 받아
들인다. ② 지배한다. 관리한다. - 이는 불교적 용어가 아니다.

法門 - 붓다의 가르침으로 들어가는 문. 붓다의 가르침을 알고 싶으면, 마음의 참
모습을, 心의 眞如를 보라. 이것이 붓다의 가르침의 핵심이다.

말은 거창한데, 내용은 빈약하다. - 전형적으로 중국식 지배 논리이다. 인식함은 지
배함이다. 하나로 함은 통일 사상이다. 총괄함은 지배함이다. 그러나 인식은 인식이
다. 인식하는 것이 무슨 대상의 지배인가?

②

이른바 ‘마음의 본질’은 생겨나지 않고, 소멸하지 않는다.

모든 존재자(대상 사물)는 오직 망녕된 의식 흐름(念)에 의지하여서, 차별이 있게 된다.
만약 망녕된 의식 흐름(念)에서 떠나면, 대상 세계의 모든 모습·속성(相)들은 없어진다.

所謂心性 不生不滅, 1

一切諸法 唯依妄念 而有差別, 2

若離妄念 則無一切境界之相. 3

[1] 心性 ① 마음과 본성. ② 마음의 본성, 본질 = 心 眞如. 마음의 참 모습. - ②
가 맞다. ③ ‘心性’은 중국의 철학의 용어이다. 인도와는 아무 상관이 없다. 『기신론』

249) 『대승기신론大乘起信論』 권1 「해석분解釋分」(T32, 576a8-14). “心眞如者, 卽是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅, 一切諸法唯依妄念而有差別, 若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來, 離言說相、離名字相、離心緣相, 畢竟平等、無有變異、不可破壞。唯是一心故名眞如, 以一切言說假名無實, 但隨妄念不可得故。”

이 중국적 이야기이지만, 여기 ‘心性’은 아직 ‘마음-본성’으로 번역해서는 안 된다.

不生·不滅은 용수의 『중론』에 나온다. 이렇게 말하는 이유 ① 이는 ‘생멸문生滅門’이 아니다. ② 현상 사물이 아니다. - 이렇다면 심진여는 ‘알라야식’과 비슷해진다. 8식은 불생불멸이다. ③ 심진여는 생멸하는 현상 사물이 아니기 때문에, 현상 사물 전체를 담을 수 있다. 담는다 = 인식한다. ④

[2] 妄念 - “망녕된 의식 흐름”, 念 - 의식의 흐름. / 諸法과 妄念은 서로 짝이 된다. ‘諸法 = 妄念’이다. 왜 그런가? 모든 존재자(諸法)은 8식 알라야식의 씨앗이 드러난 것이다. 이는 ‘法空’(사물은 포함)이다. 이 諸法을 인식하면, 마음에 ‘의식 흐름’(念)이 생긴다. 이 의식 흐름은 ‘妄念’이다. 왜 ‘妄’인가? 8식의 씨앗이 드러난 것을 다시 주관적으로 인식했기 때문에, 2중으로 오류이다. 그래서 妄이다. - 이래서 ‘差別’이 생긴다. 대략 이런 식으로 추측을 할 수 밖에 없다.

[3] 境界 - 대상의 세계, 이는 1줄의 諸法과 같다. ‘境界之相’은 대상 사물의 ‘속성·모습’이다. 이는 인도 대승 불교에서 말하는 ‘락샤나’ 개념과 같다.

2-3줄이 모두 ‘妄念’을 말한다. 諸法과 境界의 ‘相’은 모두 妄念이 만든다고 보는 것이다. 이는 너무 거친 사유이다. 妄念이 무슨 대상 세계의 모습을 만드는가? 굳이 변명하자면, 8식 알라야식의 씨앗, 그리고 ‘유루식(有漏識)’을 가지고 설명해야 한다. 눈 귀 코 입에서 욕망 감정이 줄줄 새는 것을 ‘유루식’일 한다. 그렇게 해서 대상 세계를 물들이고 훈습해서 본다. 이 경우에도 유루식의 대상 사물의 모습·속성을 다 만드는 것은 아니다. 따라서 “妄念을 떠나면, 境界의 相이 없다”는 것은 좀 심한 말인 것 같다.

③

이런 까닭으로

모든 사물은 근본으로 부터 온 이래,

‘말로 설명함’의 모습을 떠나고,

‘이름과 글자’의 모습을 떠나고,

‘마음이 말미암음’의 모습을 떠난다. (그래서)

필경 (궁극적으로) 평등하고, 변화해서 달라짐이 없고, 깨뜨려 부술 수 없다.

오직 이 ‘한 마음’이므로, ‘참으로 그러함(眞如)이라 이름 짓는다.

모든 말로 설명함은 ‘실재가 없음’에 임시로 이름지은 것이다.

다만 망녕된 의식 흐름(念)에 따르고, 얻을 수 없기 때문이다.

是故一切法 從本已來, 離言說相, 離名字相, 離心緣相, 1

畢竟平等, 無有變異, 不可破壞. 2

唯是一心 故名眞如, 以 一切言說 假名無實, 但隨妄念 不可得故. 3

[1] “言說, 名字, 心緣”은 무엇을 말하는가? 이는 감각적 인식 과정은 아니다. 말과 이름은 이성적 사유의 재료이다. 따라서 이성적 사유와 연관된다. 순서대로 보면 “心緣→名字→言說”이다. 마음(心)이 대상 사물과 연결되면(緣), 이름을 붙인다. 이름에 근

거해서 말로 설명한다. - 이것이 이성적 사유를 정확하게 묘사한 것은 아니다.

모든 사물(一切法)은 “言說, 名字, 心緣”을 떠났다. - 왜 그러한가?

상식적으로 보면, 우리는 모든 사물에 이름 붙이고 설명한다. 마음으로 緣을 맺는다. 인식한다. 그런데 무슨 이유로, 근거로 그 셋을 떠났다고 하는가?

별로 근거를 대지 않으면서 결론이 너무 크다. 이것은 위험하다.

(답) 모든 사물은 ‘망녕된 念’이, 혹은 ‘能見’이 만들었기 때문이다.

(반론) 어떻게 만들었던 간에, 그것이 거기에 있다면, 이름과 설명을 붙일 수 있지 않는가? / 우호적으로 보자면, 일체법이 “言說, 名字, 心緣”을 떠났다는 것을 합리화시키기 위해서는 ‘妄念’ 이외에 8식 알라야식의 씨앗의 현행現行, 유루식 등의 이론이 필요하다. 단지 ‘妄念’으로 얼버무릴 일이 아니다. 너무 쉽게 도사티를 내는 것이다.

[2] 1줄과 2줄은 연결된 것 같다. 言說을 붙일 수 있는 이유는 언설의 대상이 차별되어 있기 때문이다. 평등하지 않기 때문이다. 名字를 붙일 수 있는 이유는 名字의 대상이 變異하기 때문이다. 변해서 달라짐(變異)이기 때문에 서로 구별된다. 그래서 이름을 붙일 수 있다. 언설과 평등, 명자와 변이는 서로 연결된다. 반면 心緣과 破壞는 어떻게 연결이 되는가? 사물이 서로 구별되고, 차별된다는 것은 그 사물이 파괴된다는 뜻이다. 생성 변화 파괴 과정 속에 있기 때문에 서로 구별된다. 마음은 이 과정에 말미암는다. 즉 心緣한다. / 결국 1줄과 2줄은 같은 내용이다.

[3] 1줄은 一切法이라 하고, 3줄은 一心이라 한다. 그 둘은 같은 것인가? - 같다는 논증이다. 일체법의 참된 모습, 참으로 그러함(眞如)은 ‘평등함, 변이 없음, 파괴 안됨’이다. 차이와 차별이 없음이다. 그것이 없으면 하나이다. 일체법은 ‘하나’이다.

차별과 구별이 없으므로 ‘言說, 名字’를 붙일 수 없다. 마음(心)은 대상에 말미암는다(緣). 대상과 붙는다. 따라서 일체법이 ‘하나’라면, 마음도 ‘하나’가 된다. 따라서 ‘一心’이다. 이것이 마음의 ‘참으로 그러함’(眞如)이다. - 이런 식의 논증이다.

假名無實 ① ‘無實을 假名한다.’ “실재가 없음에 임시로 이름 짓는다.” ② “名을 假하고, 實을 無한다.” - “이름을 임시로 만들고, 실재가 없다.” → 假名이어서 실재가 없다. ; 이 두 해석 다 가능하다.

일체법에 ‘言說 名字’가 없다. 따라서 마음에도 ‘言說 名字’가 없다. 왜 ‘言說 名字’가 있는가? 妄念이 ‘실재가 없음’에다 임시로 이름을 붙이기 때문이다.

* 이런 설명은 ‘의인법의 오류’이다. 사람이 아닌 것을 사람인 것처럼 말하는 것이다. 이는 문학으로 보면 훌륭하지만, 철학으로 보면 미성숙한 사유이다.

여기에서는 ‘망념’이 주연이다. 정작 ‘인식 주체’인 ‘나·자아’는 등장하지 않는다. “내가 망념을 가지고 어떻게 한다” - 이런 설명을 해야 한다. 그런데 ‘나’는 없다. 그리고 “일체법, 일심, 망념, 언설 명자” - 이런 것만 등장한다. 이래서 굉장히 비현실적 신화적 분위기를 풍긴다. 이 세계에서는 일체법이 평등하고 변이도 파괴도 없다. 언설도 명자도 없다. 그런데 악당 망념이 나타나서 명자를 붙이고 언설을 놓하고, 평등을 깨고, 변이를 일으킨다. - 왜 중국 사람들은 이런 식으로 설명할까?

* 여기에서는 ‘言說, 名字, 心緣’에 ‘相’을 붙였다. 이는 ‘모습’을 뜻한다. 그러나 인도 대승 불교에서 ‘대상의 속성·모습’을 ‘락샤나’라고 하는 것과는 다르다. ‘言說, 名字, 心緣’은 대상 사물이 아니다. 형이상학적 개념이다. 사유의 대상이 된다. 따라서 이는 중국식 사유이고, 인도와는 매우 다르다. 이때 ‘相’은 한자의 하나이고, 인도의 ‘락샤나’ 개념과는 별 연결 관계가 없다. 『기신론』 저자는 전혀 ‘락샤나’ 개념을 생각하지 않는다.

V. 원효 철학에서 상相 개념

원효의 철학을 설명함에 있어서, ‘상相’ 개념을 중심으로 하는 사람은 거의 없다. ‘相’은 원효의 핵심 개념은 아니다. 그러나 ‘상相’ 개념을 통해서 원효의 철학을 정합적으로 설명할 수 있다.

원효의 사상을 ‘취상取相-리상離相-무상無相’이라는 세 단계로 살펴보자. 원효 전서에서도 상相 개념은 중시되고 있는데, 특히 취상取相이라는 말로 시작하여 무상無相이라는 용어로 완결되고 있는 것으로 보인다.

인식 과정에서 ‘모습(相)이 최초의 사태이다. 상相은 대상 사물의 ‘속성 모습’이며, 이를 지각한 마음속의 ‘표상 인상’이다. 이것에서 욕망 감정이 생기고, 집착 번뇌로 고통(苦)이 생겨난다. 이 과정이 바로 ‘상을 취함(取相)이다.

상相을 취하면, 이에 따라서 욕망 감정이 생기고, 집착 번뇌가 따르고, 고통에 빠진다. 따라서 고통에서의 해탈을 위해서는 ‘취상取相’을 주목해야 한다. 일차적으로는 ‘상에서 분리됨(離相)을 해야 한다.

나아가 삼매 명상 속에서 상相을 지우고 소거해야 한다. 이것이 바로 ‘상相’을 없애는 ‘무상無相 삼매’이다. 이렇게 ‘취상取相-리상離相-무상無相’은 하나의 세트를 이루고 있다. 이는 ‘불각不覺-시각始覺-본각本覺’ 이론과 어느 정도 일치하고 있다.

원효는 번뇌장과 소지장이라는 두 가지 장애 이론을 통해서 ‘취상’의 문제를 제기한다. 따라서 먼저 원효의 『2장의』를 살핀 뒤에, 무상無相의 이론을 고찰할 것이다.

1. 『이장의二障義』에 나타난 상相 개념

『이장의(二障義, 두 장애의 뜻)』는 원효(元曉, 617~686)가 불교의 번뇌설에 대한 논의를 종합하여 저술한 것이다. 이장二障은 번뇌장과 소지장으로, 각기 번뇌로 인한 장애와 ‘아는 것’을 막는 장애라는 의미이다.

『이장의二障義』는 다음 여섯 부분으로 구성되어 있다.

① 이름의 뜻(名義)을 풀이하고, ② 본체와 모습(體相, 體用)을 제시하고, ③ 장애(障)의 기능과 작용(功能)을 분명하게 설명하고, ④ 여러 이해 방식(諸門)을 포섭하며, ⑤ 다스러서 끊어버림(治斷)을 밝혔고, ⑥ 결택(決擇 결단해서 선택한 것)을 종합한다.²⁵⁰⁾

앞의 ② “본체(體)와 모습(相)의 제시”에서 다음 두 문(門)을 구분한다.

첫째, 현료문顯了門 - 드러난 부분 (『유가사지론』 중심)

(ㄱ) 번뇌장煩惱障 : 인집人執 - 근본根本 번뇌煩惱, 분노忿, 원한恨, 부覆.

(ㄴ) 소지장所知障 : 법집法執 - 망상妄想 분별分別, 법애法愛, 만慢, 무명無明

250) 원효/ 안성두 옮김. 『이장의(二障義)』, 동국대학교출판부, 2019. p28. “二障義六門分別. 一釋名義, 二出體相, 三辨功能, 四攝諸門, 五明治斷, 六惣決擇.”

둘째, 은밀문隱密門 - 숨어서 비밀스런 부분 (『대승기신론』 중심)

(ㄷ) 번뇌애(煩惱障) - 여섯 물들임(六染) ; 집 상응염執 相應染, 무단 상응염不斷 相應染, 분별지 상응염分別智 相應染, 현색 불상응염現色 不相應染, 능견심 불상응염能見心 不相應染, 근본업 불상응염根本業 不相應染. ; * 相應染이 셋, 不相應染이 셋이다.

(ㄹ) 지애智障 - 근본根本 무명無明

* 드러난 것(顯了)은 ‘障’이라 하고, 숨어 있는 것(隱密)은 ‘碍’라 한다. 번뇌애를 ‘6染’이라 한다. ‘물들임’은 잠재해 있으면서 색을 입히는 것이다. 지애를 ‘근본 무명’이라 한다. ‘근본’이라는 말은 잠재해 있으면서, 계속 ‘무명’하게 만드는 것이다. 둘 다 숨어 있는 것이다. ‘隱密’이라는 말은 ‘잠재된, 근본적인’이란 뜻이다.

1) 두 가지 막힘·장애의 뜻

원효는 현실의 삶에서 앎의 능력이 제대로 발휘되지 않는 이유를 묻는데, 이 질문을 해결하기 위해 지은 책이 바로 『이장의二障義』이다.²⁵¹⁾ 원효는 이 글에서 인간의 마음을 가로막는(障碍) 두 가지 문제를 지적하고 있다. ‘二障’은 ‘두 가지 장애물’, ‘가로막는 것’을 뜻한다. 이는 현상으로 드러나지 않는 측면(隱密門)이다. 이 두 장애는 은밀하게 있으면서 작동하는 것이다.

‘두 가지 장애’(二障)라고 말하는 것은,
첫째는 ‘번뇌라는 장애’이니, 또한 ‘미혹이라는 장애’라고 이름 짓는다.
둘째는 ‘아는 바’라는 장애이니, 또한 ‘앎이라는 장애’라고 이름 짓는다.
혹은 다른 문이 있으니, ‘번뇌라는 막힘’으로 이름 지으며,
‘앎이라는 막힘’과 더불어 미친다.

言二障者,
一煩惱障, 亦名惑障,
二所知障, 亦名智障.
或有異門, 名煩惱障, 及與智障. 252)

障은 장애, 막힘, 가로막는 것이다. 碍도 같은 뜻이다. / 惑 - 마음이 헛갈려서, 의심하고, 홀리고, 당혹하는 것이다. ‘미迷’는 몸이 헛갈려 길을 잃음이다.

여기에서 두 번역이 가능하다. ‘煩惱障’은 ① ‘번뇌’라는 장애, ② 번뇌로 인한 장애, ‘所知障’은 ① ‘아는 것’이라는 장애, ② ‘대상에 대한 앎(所知)을 방해하는 장애’,

251) 『2장의』는 여섯 내용이다. ① 이름의 뜻(名義)을 해석하고, ② 본체와 모습(體相, 體用)을 논하고, ③ 장애(障)의 기능 작용(功能)을 밝히고, ④ 제문(諸門)의 상섭(相攝 서로 당김)을 밝히고, ⑤ 두 장애를 다스려서 끊음(治斷)을 논하고, ⑥ 총결택(總決擇 결정해서 선택함을 총괄한다.) 한국 민족문화 대백과사전, ‘이장의 二障義’ 항목.

252) 『二障義』 (H1,789c8~9).

智障은 ① ‘지혜’라는 장애, ② ‘지혜’를 방해하는 장애 - 이런 식으로 두 가지로 번역할 수 있다. ②는 기존의 통설이다. 반면 ①은 논리적으로 추론할 경우이다.

①은 ‘A障’을 ‘A=障(장애 막힘)’으로 해석한다. A와 障은 동격이다. A가 바로 장애이고 막는 것이다. ②는 ‘A障’을 ‘A를 방해하는 장애’라고 해석한다. 이 경우는 ‘장애’가 무엇인지를 밝히지 않는다. B라는 것이 있어서, 사람이 A(所知, 智)로 가는 것을 막는다. 장애가 된다. - 이런 뜻이다. 그렇다면 B가 무엇이나? 물을 수 밖에 없다.

『2장의』를 보면, 원효는 ‘所知障’을 ②의 의미로 쓰고 있다. 아는 것을 가로막는 장애물이 소지장이다. 법집(法執 대상 사물에 대한 집착)이 바로 그것이다.

번뇌장의 경우, “번뇌로 인한 장애”라고 번역한다. 이는 ‘번뇌’가 장애이다. 따라서 이는 ①과 같은 번역이다. 번뇌장은 두 번역이 대략 뜻이 같다. 그러나 소지장과 지장智障은 전혀 다른 번역이 된다. ①은 ‘아는 것’, 지혜가 장애가 된다는 것이다. ②는 ‘아는 것’ 지혜를 막는 장애이다. 따라서 장애가 되는 것이 따로 있다는 말이다. 원효가 바로 ②에 따라 말한다.

①은 ‘번뇌에 의해 막히는 장애’, ‘아는 것’에 막히는 장애’라고 번역할 수 있다.

번뇌애煩惱礙, 지애智碍도 마찬가지로 번역하면 된다. 障과 碍는 같은 뜻이다.

장애는 하나, 즉 욕망이다. 그것이 작용하는 곳이 두 곳이다.

‘二障’은 다른 두 장애가 있다는 말이다. 마음 = 감성 + 이성 ; 감성에서 장애가 되는 것이 ‘번뇌장’이다. 이성 부분에서 장애가 되는 것이 ‘소지장’이다. 감성은 직접 접해서 직관적으로 받아들인다. 감각 지각이 그것이다. 그러나 이성은 곰곰 생각하는 것이다. 직관적이지 않다. 따라서 이성이 아는 것(所知)을 막는 장애(障)가 있을 수 밖에 없다. 그것을 원효는 ‘법집法執’이라 한다. 앞의 ②의 번역이다.

앞에서 ①로 번역할 경우, 이성 자체가 장애가 된다. 사람을 오도하는 것은 감성만이 아니다. 오히려 이성이다. 욕망→번뇌를 낳아서, 해탈을 가로막는다. 번뇌는 욕망의 직접적 결과이다. 이것이 장애가 됨은 누구나 다 안다. 그러나 이성, 혹은 지식(所知 안 것)이 커다란 장애가 됨을 사람들은 잘 알지 못 한다. 번뇌장은 개인에게만 작동한다. 그러나 소지장은 집단적으로 작동한다. 이성에 의해서 안 것(所知)은 사람을 격동시킨다. 그리고 해탈을 막는다. ‘망가진 이성’은 인간들을 대중적으로 오도한다.

원효는 소지장을 이런 ①의 해석으로 보지 않는다. 단지 인식의 문제로만 접근한다. 만약 사람이 올바른 행동을 하지 못 하는 것을 보면 ‘이성’이 장애가 됨을 통찰할 것이다. 원효는 아직 이런 지점까지 전진하지 못 했다.

2) ‘번뇌’라는 장애, 번뇌장煩惱障

원효의 설명에 따르면, 번뇌煩惱란 조건에 따라 발생하여, 몸과 마음을 괴롭히고 혼란스럽게 하는 것이다. 대상 사물의 모습·속성(相)을 지각하면, 마음에 표상(相)이 생긴다. 이 지각이 욕망을 낳고, 욕망은 감정을 낳는다. 충족되면 기뻐하고, 좌절되면 분

노한다. 이래서 대상에 집착한다. 집착은 번뇌를 낳는다. 이 모든 과정을 요약해서 ‘번뇌’라고 한다. 이는 해탈의 길을 막는다. 그래서 ‘번뇌라는 장애’라 한다.

‘번뇌라는 장애’는 ‘탐욕, 성냄’ 등의 미혹됨이다.

‘번뇌라는 노동’(煩勞)이 본성이 되어서

‘현재 행해짐’을 때마침 일으켜서, 몸과 마음을 혼란시켜서 괴롭게 한다.

그러므로 ‘번뇌’라 이름 짓는다.

煩惱障者, 貪瞋等惑. 1

煩勞爲性. 適起現行, 惱亂身心. 故名煩惱.²⁵³⁾ 2

[1] 者 ~라는 것. 정의할 때 쓰는 말이다. / 貪瞋탐진 - 탐욕, 성냄. 원래 ‘貪瞋痴’라 한다. 그 중 둘만 말한 것이다. ‘貪’은 ‘탐욕’이라기 보다는 일반적인 ‘욕망’이다.

[2] 煩勞 - 번뇌의 노동. ① ‘번뇌’라는 노동. 번뇌하는 것은 엄청나게 힘든 노동이다. ② 번뇌로 인해서 하는 노동, 수고로움. 번뇌로 노동함. - 문맥상 ①인 것 같다. 그러나 ②의 뜻도 함축하고 있다. / 性 - 본성, 특성. 성질. 인도 불교에는 ‘性’ 개념이 따로 없는 것 같다. / 適起 - 때마침 일어난다. 욕망 감정에 맞추어서 번뇌가 일어난다. / 現行 - 현재 행해짐. 유식에서 8식 알라야식의 씨앗이 현상 사물의 모습으로 드러나는 것을 ‘現行’이라 한다. 여기에서는 ‘번뇌 노동’이 드러남을 지칭한다.

이는 약간 기묘하다. ‘번뇌煩勞’를 알라야식의 씨앗처럼 객관적 존재로 본다. 번뇌, 혹은 번뇌煩勞가 과연 이처럼 실체가 있는가? - 이는 뒤에서 다시 설명한다. / 惱亂 뇌란 - 괴롭히며 어지럽히다. 지은이는 ‘煩惱’를 “煩勞 惱亂”으로 풀어 설명하고 있다. 이는 중국식 말투이다. 이를 보면 『기신론』은 중국 사람이 쓴 것 같다.

* 性은 ‘본성 본질’을 뜻한다. 공자 이래 중국에서 쓰이던 용어이다. 性은 마음 속에 있는 실체를 가정한 말이다. 지은이는 마음에 ‘煩勞’라는 본성이 있다고 본다. 煩勞의 본성이 현행現行하면, 貪瞋痴의 욕망 감정을 일으키고, 이것이 번뇌를 만든다. 상식적으로 볼 때, 대상의 지각으로 욕망이 생긴다. 그런데 지은이는 그게 아니라, ‘煩勞의 본성’이 대상의 지각에 반응해서 탐진치를 일으킨다는 것이다. ‘대상의 지각’보다 ‘煩勞의 본성’이 더 중요하다. 요컨대 대상을 지각할 때마다, ‘煩勞의 본성’이 바로 맞게 일어남(適起)이며, ‘현재 일어남’(現行)이다.

“煩勞가 適起하여 現行함 - 그래서 心身을 惱亂하기 - 이것이 바로 번뇌장이다.”

번뇌장은 ‘煩勞라는 본성’이다. 煩勞는 ‘번뇌하는 노동’이다. 왜 번뇌를 하는가? 욕망의 좌절 때문에 번뇌한다. 욕망을 실현시키기 위해서, 좌절되지 않기 위해서, 끊임 없이 정신 노동을 한다. 그 노동을 ‘煩勞’라고 한다. 욕망이 정신 노동煩勞을 시키는가? 반대로 정신 노동이 욕망을 만드는가? 일반적으로는 전자라고 생각한다. 여기에서 윤희는 반대로 말한다. 정신 노동(煩勞)이 욕망을 만든다.

일반적인 인식 욕망 감정의 과정을 지은이는 좌악시한다. 본래 마음에 ‘煩勞(번뇌로

253) 『二障義』 (H1,789c10~11).

정신 노동함의 본성이 있다.’ - 내가 대상 사물을 지각할 때마다, 번로가 곧바로 일어남(適起)한다. 지각에 개입한다. 그래서 탐진貪瞋이, 번뇌가 생겨난다. 따라서 번로煩惱의 본성 = 탐진치貪瞋痴 = 번뇌장이다.

* 마음에 ‘번뇌장, 탐진치, 번로’라는 것이 본성으로 존재한다는 것이다. 따라서 알라야식의 씨앗처럼 현행現行한다. 번뇌장은 마음속에 존재하는 씨앗 같은 것이다. 이런 식의 실체화는 문제가 있다.

번뇌장煩惱障은 자아에 변하지 않는 실체가 있다고 생각하는 집착, 즉 사람에 대한 집착(人執)을 으뜸으로 삼으니, ‘번뇌의 근본이 되는 번뇌’(根本煩惱, mūlakleśa)와, ‘화내는 마음’(忿, krodha), ‘원망하는 마음’(恨, Upanāha), ‘잘못을 감추려는 마음’(覆, mrakṣa 덮음) 등 ‘근본 번뇌를 따라 일어나는 번뇌’(隨煩惱, upakleśa)들이 그 속성이 된다.

소지장所知障은 대상 사물에 대한 집착인 법집法執이 으뜸이 되니, 망상 분별, 대상에 대한 애착(法愛), 자만(慢), 근본적인 무지(無明) 등을 그 모습으로 삼는다. 이와 같이 대상에 변하지 않는 실체가 있다고 생각하는 집착은, 대상의 특징(相)을 취해 분별하는 순간 발생하게 마련이다. 눈에 보이는 모습에 대해 ‘좋거나 싫어하는 느낌’이 생기고, 그 느낌이 변함없이 계속되고, 본질이 있다고 하는 생각이 집착을 만들어 내기 때문이다. 인식의 과정 곧 상相과 접촉하는 순간이 있다면, 그 상相에 자기만의 느낌과 판단을 개입시키는 작용에서 자유로울 수 없다.

『이장의』에서 원효는 번뇌를 인집人執, 소지장을 법집法執의 측면으로 본다. 전자는 열반(涅槃 해탈)을 막고, 후자는 보리(菩提 깨달음)를 막는다. (이기영) 다만 7식을 我執-法執이라 하지, 人執-法執이라 하지 않는다. 人執이라는 말은 이해가 어렵다.

3) ‘아는 것’의 장애, 소지장所知障

所知障의 두 의미 ① ‘아는 것’이라는 장애, ‘아는 것’이 장애가 된다. ‘아는 바’에 막히는 장애이다. ② 대상에 대한 앎을 방해하는 장애 - ①이 맞다.

<소지장> 앎의 능력은 인식 작용으로 일어나기 때문에 인식 과정에서 최초의 사태인 상相에 주목해야 한다는 점은 앞에서 이미 설명하였다. 『이장의二障義』에서는 바로 이 인식 과정에서 앎을 방해하는 장애를 일으키는 것을 밝히려 하기 때문에 인식, 판단, 이해, 취상 등에 초점을 맞추고 있다.

여기서 ‘대상에 대한 앎을 방해하는 장애’(所知障)는 외부 대상의 참다운 모습을 인식함을 방해한다. 그래서 ‘객관 대상에 대한 집착’(法執)과 같은 미혹(惑)을 불러일으킨다. 나아가 올바른 관찰(觀)을 하지 못하게 한다. 곧 『유가사지론』은 번뇌장煩惱障이 인집人執이고, 소지장所知障이 법집法執이라 한다. 원효는 설명을 받아들여 번뇌론煩惱論을 구성한다. 이렇게 보면 “대상에 대한 올바른 이해를 가로막는 법집法執”이 인식의 최초의 사태인 상相과 연관되고 있음을 알 수 있다.

(1)

모습(相)을 취하여서 나누어 구별하며,
'사물이 비어 있음'(法空)의 이치에서 길을 잃고 헤맨다.
이런 까닭으로 (이것이) 바로 '아는 바의 장애'의 몸체가 된다.

“取相分別, 迷法空理, 是故 正爲所知障體.”²⁵⁴⁾

“取相分別, 迷法空理”가 바로 ‘所知障’의 몸체가 된다. ‘所知障’은 ‘아는 것을 가로막는 장애’이다. “取相分別, 迷法空理”가 바로 그 장애물이 된다.

분별分別하여서 취상取相하는 것은 법공法空의 이치理를 알지 못 하기 때문이다. 만약 법공法空의 이치를 안다면, 상相을 분별해서 취取하지 않을 것이다.

이는 유식 불교의 ‘유식무경唯識無境’을 전제로 한 말이다. 대상 사물(境)은 없다. 이것을 ‘법공法空’이라 한 것이다. 사물은 공空하다. 이는 맞다. 그렇다고 상相을 분별해서 취取하지 않아야 하는가? 법공일지라도 ‘取相分別’은 할 수 있다. 왜 그러냐면, 대상의 모습·속성(相)은 8식의 씨앗이 드러나는 것이다. 현행現行했기 때문에 그 나름의 존재가 있다. 그래서 유식 불교는 열심히 ‘取相分別’한다. 5위 100법이 그것이다.

법공法空의 이치를 알면 取相分別을 하지 않는다 - 이 말은 상의 존재를 부정하는 말 같다. 이렇게 말하면,所知障에서 ‘所知’는 ‘아는 것’이다. ‘取相分別’을 하지 않으면 대체 무엇을 안다는 것인가? 법공法空이다! 이렇게 한 마디 하고 입 다무는 것이 ‘아는 것’(所知)인가?

여기의 요점은 ‘取相分別’이 ‘아는 것’을 가로막는 장애이다. 아는 대상은 ‘法空’이다. 원효는 ‘法空’이라는 말을 ‘비존재’로 이해한 것 아닌가? 그러니까 ‘取相分別’하지 말라는 것 아닌가?

유식 불교에서 法空은 대상의 자성自性이 비었고, 대상의 모습·속성(相)은 존재한다는 말이다. 따라서 모습·속성을 분별하고 취한다. 원효와 정반대의 태도이다. 따라서 원효는 용수의 『중론』에 나오는 모든 이론 부정의 입장에서 서 있다고 볼 수 있다. 용수는 ‘自性’을 부정함으로써 모든 이론의 ‘取相分別’을 부정했다고 할 수 있다.

* 法 - 존재자, 사물.

相 - 대상의 모습, 속성. 락샤나. 取相 - 대상의 모습 속성을 취하다. 취해서 나에게 가져오다. 인식하는 것을 ‘취한다’고 했다. 인식을 소유로 생각한다. 그러니까 취한다. 그런데 취해서 가져와 소유하려면 대상이 존재해야 한다. 그런데 法空이라 한다. 대상은 비어 있다. 비어 있다는 것은 없다는 것이다. 따라서 취할 수 없다. 取相이 불가능하다.

分別 - 구별해서 나누다. ‘取相分別’이라 하지만, 실제로는 ‘分別取相’이다. 분별해야 상을 취할 수 있기 때문이다. 분별하는 것은 지각 인식하는 작용이다. 대상이 존

254) 『二障義』 (H1,794a6~7).

재해야 지각 인식한다. 法空이므로 대상이 비존재이고, 따라서 분별 지각할 수 없다.
 이는 너무 지나친 이야기이다. 法空이라 해서 분별 지각 못 하는 것 아니다. 대상 사물의 自성이 없는 것을 法空이라 한다. 대상 사물의 모습·속성까지 부정하는 것이 法空이 아니다.

迷미 - 몸이 길을 잃게 헤매는 것이다. 여기에서는 마음이 헤매는 것이다. 不知(알지 못 함)과 같은 뜻이다. 不知라는 말 대신 迷라는 말을 쓰는 이유는 무엇인가? 法空은 감각 지각 대상이 아니다. 눈으로 볼 수 있는 것이 아니다. 그것을 ‘이치’(理)라고 한다. 이치는 사유의 대상이다. 곰곰 생각해 보아야 한다. 그래서 ‘헤맨다’(迷)라는 말을 썼다. 사유는 헤맨다. 知(알)는 감각 지각, 이성적 사유 - 둘 다에 해당된다. 法空은 단순히 이성적 사유로 알 수 있는 것이 아니다. 개인 가운데 자기의 이성으로 생각해서 법공을 알 수 있는 사람이 몇이나 되겠는가?

理 - 이치. 이 말 역시 인도 불교에는 없는 것 같다. 理는 맨 뒤에 나오는 體(몸체)와 비슷한 뜻인 것 같다. ‘이치 몸체’ 등은 그 뒤에 있는 실체이다. 여기에도 문제가 있다. 法空은 대상 사물의 자성이 없다는 말이다. ‘법공의 理’ ‘소지장의 體’라고 하면, 마치 ‘法空, 所知障’에 자성이 있는 것처럼 보인다. 대상 사물의 자성은 공이라 부정하면서, ‘法空, 所知障’에는 왜 ‘이치 몸체’가 있다고 하는가?

인용한 『이장의二障義』 본문에서 취상분별取相分別의 이유를 법집法執에서 나온 것으로 보고 있으니, 법공法空의 이치에 무지함 때문에 소지장所知障이 생긴다고 말하고 있다. 이에 따르면 앞에서 논의한 취상取相의 문제점이 『이장의二障義』에 와서 법집法執에 기인하는 소지장所知障의 문제로 귀결되는 것이다. 따라서 소지장所知障에 대한 해명이 취상取相으로 시작되는 원효 불교철학의 인식론認識論을 구성하는 하나의 요소가 된다고 말할 수 있다.

이와 같은 취상取相의 인식 과정은 각자가 경험한 현상(nimitta, 相)을 판단의 근거로 삼기 때문에 대립과 갈등을 일으키는 원인이 된다고 본 것이 원효의 관점으로 보인다. 그러므로 상 개념에 대한 원효의 이해는 취상으로 시작된다고 말할 수 있다.

소지장所知障은 보이는 대상에 자기가 일으킨 집착을 내기 때문에, 지혜를 가로막아 올바른 이해를 드러내지 못하게 한다. 대상의 참모습이 덮이고 가려져서, 올바른 이해가 나타나지 못하므로, ‘대상에 대한 앎을 방해하는 장애’(所知障)라 부른다.

(2)

‘사물에 집착’ 등의 미혹은

‘앎의 본성(智性)을 막고 정지시켜서, ‘현재에 봄’을 이루지 못 하게 한다.

‘대상의 본성(境性)을 덮어 가려서, 마음에게 ‘현재에 봄’을 하지 못 하게 한다.

이 뜻에서 말미암기 때문에, ‘아는 것의 장애’라고 이름 짓는다.

法執等惑, 遮止智性, 不成現觀, 1
 覆蔽境性, 不現觀心, 2
 由是義故, 名所知障.²⁵⁵⁾ 3

法執 등의 미혹은 주관과 객관에 가로막는 일을 한다. 첫째 주관이다. 智性を 가로막아서 대상을 現觀하지 못 하게 된다. 둘째 객관이다. 境性を 가리고 덮어서 마음을 현관하지 못 하게 한다. - 바로 이 두 뜻이 ‘아는 것을 가로막음’(所知障)이라 한다.

요약하자면, 法執이 ‘所知障’이라는 말이다. 아는 것 가로막는 것이다. ‘法執’은 앞에서 나온 ‘法空’과 반대되는 말이다. 원효는 法空을 최고의 진리로 친다. 取相分別은 法執에서 나온다. - 이는 용수의 중관 사상이고, 유식의 이론을 부정하는 것이다. 유식은 열심히 取相分別한다. 반면 용수는 法空 하나로 천하를 제압했다.

‘等’이라는 말을 하는 이유는 다른 것이 더 있다는 말이다. 法執에 我執도 포함될 것이다. 원효는 我執 대신 人執을 말한다. 이런 집착은 7식 마나식에서 생긴다. / 인용문으로 보면, 法執만 있으면 된다. 我執이나 人執은 필요없다. 원효는 法空이 진리라고 본다. 이를 막는 것은 法執이다. 我執이나 人執은 법공과는 상관이 없다. 따라서 거론하지 않는다. - 아집과 법집 가운데 아집이 핵심이다. 법집은 아집에서 파생된 것이다. 대상 사물에 집착하는 이유는 내가 욕심 욕망을 가졌기 때문이다. 이는 아집, 즉 자신에 대한 집착에서 나온다. 붓다 이래 ‘아집’을 주로 말한다. 이는 경험론에서 나온 것이다. 실제 자기 체험과 연관된다. 그러나 여기에서는 경전과 경론에 근거한 이성적 사유, 이론에 근거하다 보니, 법집을 중심으로 나간다. 절실성이 떨어진다.

智性和 境性이, 遮止와 覆蔽가 각각 댓구가 된다.

性是 본성 특성이며, ‘본질, 실체’ 개념이다. 자성을 인정하는 말이다.

智性は 知性和 같다. 앞에서도 智를 知의 뜻으로 쓴다. 따라서 ‘아는 본성’이다. 智性は ‘現觀’의 작용을 한다. ‘현재에 보는 것’이다. 감각으로 지각하는 것이다. 따라서 智性は 知性이고, ‘감각 지각’으로 아는 것이다. 문제는 여기에서 논하는 것은 모두 ‘이성적 사유’에 의한 것이다. 감각 지각한 내용에 근거한 것은 없다. 그래서 양두구육 비슷하다. 내세우는 것은 ‘智性 現觀’이라는 감각 지각으로 아는 것이지만, 정작 논의하는 것은 다 ‘이성적 사유’의 결과들이다.

차지遮止는 ‘遮斷하여 정지시킴’, ‘막아서 그치게 함’이다. 智性は 마음의 ‘아는 인식 작용’이다. 그래서 막아서 그치게 함이다. 반면 복폐覆蔽는 ‘덮고 가림’이다. 그 대상은 ‘境性’이다. ‘대상의 본성’을 덮고 가린다. 그러면 주관은 대상을 제대로 인식할 수 없다. ‘대상의 본성’(境性)은 法空(대상이 빔)이다. 法執은 대상에 집착함이다. 따라서 대상이 존재하는 것으로 본다. 빈 것을 차 있는 것으로, 없는 것을 있는 것으로 만드는 것이 바로 ‘대상 집착’인 法執이다. 이는 대상을 ‘덮어 가림’(覆蔽)이다.

앞에서는 ‘取相分別’이라 한 것을 여기에서는 ‘法執’이라 한다. 法執은 대상의 존재를 만들고, 그것을 분별해서 모습을 취하는 것이다. - 이는 개인의 마음이 대상을 만

255) 『二障義』(H1,789c18~20)

든다는 말이다. 물론 그런 측면도 있다. 그러나 개인이 대상을 마음대로 만들 수 있는 것은 별로 거의 없다.

* 이는 주관-객관, 객관-주관, 이렇게 짝을 이루는 설명이다. 법집이 智性(아는 능력, 감각 지각)을 막고 정지시키므로, 智性이 대상을 現觀하지 못 하게 한다. 반대로 법집이 대상의 본성(境性)을 덮어서 가리기 때문에, “마음을 現觀하지 못 하게 한다.” - 이는 좀 이상하다. 따라서 不現觀心 ① “心を 現觀하지 못 한다.” 心이 직접 목적어이다. ‘心을’이다. ② “心에게 現觀하지 못 하게 하다.” 心에게 現觀의 능력을 발휘하지 못 하게 한다. 心이 간접 목적어이다. ‘心에게’이다. 문맥상 ②가 맞다. ①은 뜬금없는 소리가 된다. 대상의 본성을 덮어 가렸기 때문에, 마음에게 現觀하지 못 하게 만든다.

* 是義 - 이 뜻. 앞에서 말한 두 가지 뜻이다. ‘所知障’은 ‘아는 것을 막는 장애’이다. 법집이 바로 아는 것을 막는 장애이다.

* 現觀 abhisamaya - 명확하게 명료하게 직접적으로 보는 것, 즉각적인 통찰이다. 소승은 4성제를 현관을 하고, 대승은 6현관을 한다. 이는 ‘正觀’이라고도 한다. 그런데 굳이 ‘現觀’이라 하여 ‘現’이라는 말을 쓴 이유는 무엇인가? 現은 ① 나타나다. ② 현재, - “현재 나타난”의 뜻이다. ‘觀’은 보는 것이다. 보는 대상은 ‘현재 나타난 것’이다. ‘현재 나타난 것’을 봄 - 이는 직관이다. 감각 지각은 명료하고 확실하고 직접적인 인식이다. ‘現觀’이라는 말에는 경험론이 담겨 있다. 경험론의 기본 전제가 ‘現觀’이다. 문제는 대승과 원효는 경험론이 아니다. 사유와 사변에 근거한다. 그러나 사유에서 ‘現觀’은 별로 없다.

* 惑’은 미혹시키고, 헛갈리게 만들음이다. 인식 기능을 오도하고, 작동하지 못 하게 하는 것이다. ‘惑, 性’ 등은 중국에서 전통적으로 쓰던 개념들이다. 『기신론』은 중국인이 쓴 것 같다.

소지장所知障의 의미에 대해 원효는 『이장의二障義』에서 그 총괄적인 이해를 제출하고 있어서 주목된다. 여기서 원효는 『해심밀경解深密經』, 『중변분별론中邊分別論』, 『열반경(涅槃經)』 『유가사지론瑜伽師地論』 『보성론寶性論』의 경론을 들어, 팔식八識과 삼성三성에 따른 소지장所知障의 구별을 통문通門의 관점에서의 해석 설명하고 있다.

아래는 그 가운데 『해심밀경』을 인용한 것이다.

(3)

‘따르는 잠’(隨眠, 잠재적 번뇌)이라는 것은
8지 이상은 이것으로부터 나아간다고 이른다.
모든 번뇌가 다시 나타나 행해지지 않는다. (그러나)
오직 ‘아는 바의 장애’가 있어서, 머무르고 기댄을 한다.

微細隨眠者 謂 八地已上 從此以去. 1
一切煩惱 不復現行, 2
唯有所知障, 爲依止故.²⁵⁶⁾ 3

* 1-2줄은 번뇌장을, 3줄은 소지장을 말한 것이다. 『해심밀경』도 번뇌장과 소지장을 말했다고 증명한다.

앞에서 ‘取相分別’ ‘法執’이라 한 것으로 ‘소지장’의 설명은 충분하다. 여기에서 나아가 여러 경론을 통해서 소지장을 다시 더 설명한다. 여기는 『해심밀경』을 인용한 것이다.

10개의 경지 가운데 8-10번째는 미세한 隨眠(잠재적 번뇌)이라는 번뇌만 있다. 나머지 번뇌는 현행現行하지 않는다. 다만所知障이 있어서, 그들이 머무르고 의지하는 것이 된다.

‘아는 것의 장애’(所知障)는 ‘法執’을 하면서 취상분별取相分別하는 것이다. 8지 이상은 경지가 높은 사람이다. 아는 것이 많다. 따라서 대상을 취상분별하기 좋아할 것이다. 취상분별은 지식인이 하는 것이다. 무식한 사람이 하는 것이 아니다.

다시 말해서, 8번째 이상의 경지는 現行한 번뇌는 다 지웠다. 그리고 미세한 隨眠(잠재적 번뇌)만 남았다. 높은 단계이다. 1-7단계의 사람은 주로 번뇌장으로 고통당한다. 8단계를 넘으면 번뇌에서는 벗어난다. 그렇다고 끝이 아니다. 이 사람들을 위해서 준비된 것이 소지장所知障이다. 이것으로 고통을 당한다.

* 微細 - 희미하고 사소한, / 隨眠 anuśaya - 따르는 잠. 隨는 마음을 따르는 것이다. 隨增(따라 늘어남), 隨逐(따라다님), 隨縛(따르며 묶음) 등을 뜻한다. ‘잠(수면)’은 첫째 번뇌를 의미한다. 잠처럼 번뇌는 사람에게 깃들어 있다. 둘째, ‘잠재적인 것’을 의미한다. 잠들어 있어서 아직 활동하지 않는 것이다. 잠재되었다는 것은 ‘근본적’이라는 말이다. ‘근본 번뇌’라고 한다. 번뇌는 ‘엄어매’(纏)의 성격을 가지고 있다. 따라서 현행한 번뇌는 모두 전纏이다. 유부와 유식은 수면을 6, 7, 10개로 나눈다. 나아가 유부는 98 수명을, 유식은 128 근본 번뇌를 나눈다. 번뇌는 일종의 상태이다. 그러나 이를 일종의 실체로 본다. 그래서 ‘隨眠’이라 한다.

* 依止 - 정지하여 머물며, 기대고 의지하다. = 장애가 된다. 자신이 아는 것에 머물고 의지하고 기댄다. 자기에게 편안한 것이다. 그러나 객관적으로 보면 틀린 지식 이론일 수 있다. 그래서 장애가 된다.

2. 취상取相과 무상無相 - 모습을 취함과 모습이 없음.

일반인은 사물의 ‘모습 모양’(相)을 취한다. 그래서 감정 욕망을 가지고, 번뇌 집착하고 고통 속에 헤맨다. 그러므로 ‘모습 모양’을 없애는 삼매를 해야 한다. 이것이 무상無相 삼매이다. 이는 붓다 이래 아비달마와 대승에 이르기까지 폭넓게 이어져 왔다.

1) 취상取相 - 유루식, 무루식

취상(取相 모습을 취함)으로 인하여 무상진여(無相 眞如, 모습이 없음의 참으로 그러함)를 통달하지 못하게 되니, 이것이 바로 법집法執이고, 근본 무지(無明)이다. 원효에 따르면, 우

256) 『二障義』 (H1,791c17~19) ; 『해심밀경解深蜜經』 권4 (T16, 707c18~19).

리들의 인식 작용에서 취取가 개입되지 않은 채 파악되는 상相은 없다. 곧 취取와 분리된 채 순수하게 홀로 존재할 수 있는 상相은 의미가 없다. 따라서 취取는 지각된 무수한 인상들을 우두머리로 삼아 선택한 차이이자 분별을 의미한다. 이것이 '취상取相'이다.

“이와 같은 다섯 의식(전5식)은 비록 일념(一念, 하나의 의식)이 아니지만, 그러나 이것은 ‘새는 것(漏 번뇌)이 있음’이고, 다시 ‘뒤집힘(顛倒, 거꾸로 됨)’이다. 여러 ‘새는 것’을 늘리기 때문에, ‘샘이 있음’(有漏識)이 된다고 이름 짓는다. 그 몸이 참되고 실재함이 아니다. (유루가) 모습·속성에 붙기 때문에, 거꾸로 된다.”

如是五識，雖非一念，然是有漏，復是顛倒。 1
增諸漏故，名爲有漏，體非眞實，着相故倒。257) 2

이는 『대반 열반경』 「가섭 보살품」에서, 붓다가 가섭에게 한 말을 인용한 것이다.

[1] 取相은 ‘모습을 취함’이다. 주어는 무엇인가? 眼 耳 鼻 舌 身의 전5식이다. 감각 기관이 대상의 모습(相 속성)을 취한다. 일반적으로 대상의 모습·속성 → 감각 기관(전5식)으로 들어온다. 이것이 감각 지각이다.

인용문은 이와 반대되는 것을 말한다. “감각 기관 → 대상의 모습(相)”으로 나가는 것, 이를 ‘새는 것’(漏)라고 한다. (분노 증오 기쁨 욕망 등이) 눈에서 새고, 귀에서 입에서 새어서 대상으로 간다. 샌다(漏)는 것을 다른 편으로는 ‘물들인다’(染), 냄새 밴다(熏習)라고 한다. 이렇게 반대로 나가는 것을 ‘顛倒’(넘어짐, 거꾸로 됨)라고 한다.

대상의 속성이 전5식을 통해서 내 마음으로 들어오는 것이 감각 지각이다. 거꾸로 되어서(顛倒), 전5식이 대상의 속성으로 나간다. 이것이 ‘새는 것이 있음’(有漏)이다. 전5식은 다섯 감각 기관이다. 통로일 뿐이다. 새어나가는 것이 아니다. 대체 무엇이 5식을 통해서 새어나가는가? 念이 새어나간다. 念은 의식의 흐름이다. 이 의식은 전5식을 통과한 표상이 6식, 7식을 거치면서 만들어진다. 만들어지면, 반대로 전5식을 통해서 대상으로 줄줄 새어나간다. 有漏이다.

一念은 하나의 의식의 흐름이다. ‘하나’는 여러 뜻이 있다. 그 의식은 전5식 단독으로 만드는 것이 아니다. 동시에 여러 의식이 존재할 수 있다. 한 방향이 아니다. 들어오는 것 뿐만 아니라 나가는 것도 가능하다.

[2] 이렇게 새는 것은 서로 악화시킨다. 증가(增)시킨다. 의식의 흐름(念)이 대상으로 흘러가서 대상을 물들인다. 물든 대상이 다시 주관에 인식되어서 의식의 흐름을 더 자극한다. 이렇게 서로 상호 작용하면서 서로 늘려간다.

體非眞實，着相 - “그 몸체는 진실이 아니고, (흘러나간 것이) 모습에 붙는다.”

이렇게 유루식이 대상에 새어나가서, 물들이면, 모습에 붙게 된다(着相). 그래서 그 몸체는 眞實이 아니다. 감각 기관은 대상을 있는 그대로 인식해야 한다. 그러나 내 마음에 욕망 감정이 있으면, 이것이 대상에 着相하고, 眞實을 가리게 된다. 나의 욕망

257) 『二障義』 (H1,792a21~23), 『대반열반경 大般涅槃經』 「迦葉菩薩品」 권38 (T12, 587a12~14).

감정이 물들인 대상·속성·모습을 인식하게 된다.

取相은 着相은 대략 같다. 대상의 속성·모습을 취하는 것은 반대로 대상의 모습·속성에 (유루를) 붙이는 것과 함께 간다. 상호 작용하는 것을 ‘증가(曾)’ ‘전도顛倒’라고 한다. - 이런 식으로 하지 않으면 ‘無相 眞如’가 될 것이다. (불인) 모습이 없는 ‘참으로 그러함(眞實)이 된다. 무상無相은 그냥 ‘아무 모습이 없다’는 것은 아니다. ‘착상, 취상’이 없다. 그것이 무상 진여이다.

2) 인집人執과 법집法執

앞의 『이장의』 설명 부분에서 다음 도식을 이미 말했다.

(㉠) 번뇌장煩惱障 : 인집人執 - 근본根本 번뇌煩惱, 분노忿, 원한恨, 부覆.

(㉡) 소지장所知障 ; 법집法執 - 망상妄想 분별分別, 법애法愛, 만慢, 무명無明

인집과 법집을 가지고 번뇌장과 소지장을 설명한다. 그런데 『금강삼매경론』은 「무상법품無相法品」의 ‘明無相觀’ 부분에서 ‘인집, 법집’을 거론한다.

‘無相’은 ‘相을 없앴’이다. 대상 사물(法)의 모습·속성을 없앴이다. 사물의 모습·속성을 지각하면, 마음에 ‘표상·인상’이 생긴다. 여기에서 ‘욕망 감정’, ‘집착 번뇌’가 따라 나온다. 그래서 인간이 고통스럽게 된다. 이 사슬을 끊으려면, ‘相을 없앴’을 해야 한다. 그것이 ‘무상無相 삼매’이다.

『금강삼매경론』 「무상법품」은 해탈의 반대를 ‘속박(縛)이라 한다. 사람을 속박하는 것은 ‘나(我)와 ‘마음(心)이다. ‘나’가 있음은 ‘人執의 병’이고, ‘마음’이 있음은 ‘法執의 병’이다.

나(我) - 인집(人執) / 마음(心) - 법집(法執)

이는 상당히 기묘한 결합이다. 붓다는 ‘나’에 대해서는 ‘아집(我執)이라 하고, 대상 사물에 대해서는 ‘법집(法執)이라 한다. 이는 직관적으로 이해할 수 있다. 이후 유부나 상좌부가 따랐고, 중관 유식 역시 같을 것이다. 그런데 누가 언제 왜 ‘인집(人執)이라는 말을 만들고, ‘아집(我執)을 빼었는가?

我는 ‘나’이고, 人은 ‘사람’이다. 나는 개인이고, 사람은 보편자이다. 일반적으로 집착은 개인이 하는 것이다. 굳이 보편자를 말할 필요가 없다. ‘마음’은 대상 사물(法)이 아니다. 그런데 ‘마음’이 있다는 것을 ‘法執’이라 한다. 어떻게 ‘마음=법(사물)’이 되는가? 추론하자면 아마 ‘法→相’으로 바꾼다. 그리고 ‘相=心’이라 한다. 이럴 경우에만 心執=法執이 된다. 여기에서 주목할 점은 ‘표상·인상’을 생략하는 것이다.

“대상 사물(法)의 모습·속성(相) → 마음에 지각되면 ‘인상·표상’ → 추상화되어서 ‘관념·개념’이 된다. 이는 전형적으로 경험론적 인식 이론이다. 여기에서 ‘인상·표상’을 배제하면, ‘모습·속성 → 관념·개념’이 된다. 이는 합리론-이성론의 인식 이론이다.

인상과 표상은 개인적인 것이다. 따라서 여기에서 나온 욕망 감정은 모두 개인적 ‘아집(我執)이 된다. 그러나 인상과 표상을 제거한 모습 속성(相)은 그대로 ‘개념·관념’이 된다. 개념이나 관념은 보편적이다. 모두에게 통용되는 것이다. 따라서 아집이 아

니라 ‘법집(法執)’이 된다. 내 마음의 관념과 개념은 사물의 모습·속성과 같기 때문이다. ‘마음→법집’이 된다.

이렇다면, ‘나(我)’ 역시 보편적인 ‘나’가 된다. 따라서 아집이 아니라, 인집(人執)이라고 하게 된다. 사람이라면 가지는 집착이다. 내가 가진 집착이 아니다. 여기에서는 개인적 경험과 인상은 괄호친다. 그리고 사물의 속성 모습에 대한 ‘개념과 관념’이 중요한 것으로 떠오른다. 개념과 관념은 이성적 사유의 대상이 된다.

* 초기 불교가 아집과 법집의 대립을 말하는 것은 경험론에 근거한 것이다. 경험은 전적으로 개인적인 것이다. 아집과 법집 역시 개인적인 것이다.

반면 용수 이래 대승 불교는 이성적 사유와 추론에 근거한다. 이성론-합리론이다. 사유의 재료는 관념과 개념이다. 관념 개념은 모든 사람이 공통적으로 쓴다. 보편적이다. 따라서 ‘인집-법집’이라는 말을 쓰게 된다. 사람이라면 갖는 집착이 ‘인집(人執)’이고, 내 마음이 대상에 대해서 갖는 집착은 관념 개념에서 나온 것이다. 결코 개인적 경험에서 나오는 것이 아니다. 그래서 ‘법집(法執)’의 법(法)은 대상 사물의 속성 모습이 된다. 반면 초기 불교의 법집의 법은 나와 연관이 있는 사물들이다.

그래서 인집과 법집을 ‘무상無相법품’에서 거론하는 것이다.

* 『대승기신론』이나 『금강삼매경론』은 마음에서 원형 혹은 원래의 상태를 가정한다. 그리고 그것을 가로막는 ‘장애(障)’, 혹은 ‘속박(縛)’, 혹은 집착(執)을 말한다. “障縛執”은 결국 같은 것이 된다. 그렇기 때문에 『이장의二障義』와 『금강삼매경론』에서 인집人執과 법집法執을 말하게 된다. 금강 삼매는 가장 단단한 다이아몬드(금강)와 같은 삼매이다. 단단함은 다른 모든 것을 파괴하는 도구라는 뜻이다. 장애 속박 집착을 파괴하는 단단한 삼매라는 것이다. 무상無相 삼매를 금강金剛 삼매로 업그레이드시킨 것이다.

* 앞 절의 인용문은 『대반 열반경』이다. 이에 따르면, 전5식에는 전도(顛倒 뒤집힘)이 있다. 일반적으로 대상의 속성·모습이 지각되어서 내 마음으로 들어와서 인상이 된다. 이는 경험론이다. 그런데 유식唯識 등은 ‘새어나감’(有漏)을 말한다. 전5식의 감각 기관을 통해서 욕망 감정이 줄줄 샌다. 그래서 대상의 속성·모습에 붙는다. 이를 ‘着相’이라 한다.

이것이 바로 ‘인집, 법집’과 같다. 인집人執은 사람이라면 가지는 집착이다. 법집法執은 대상 사물의 속성을 내 마음에서 ‘관념 개념’으로 바꾼다. 그리고 사유와 추리를 한다. 그래서 그 내용을 다시 대상에 씌운다. 이는 개념적 사유이며, 언어를 쓴 사유이다. 이런 내용이 다시 전5식을 통해서 대상의 속성·모습에 붙는 것이다.

유루有漏라는 개념은 초기 불교부터 있었는데, 대승 불교에 오면, 언어적 사유 내용이 대상 사물에 달라붙는 것으로 바뀐다. 반면 소승은 대상의 속성을 지각하면, 마음에 인상이 생기고, 이는 욕망 감정을 낳는다. 그래서 집착 번뇌한다. 이런 개인적 욕망 감정을 다시 대상에 씌우는 것이 ‘유루有漏’이다. 대승의 유루 개념과는 많이 다르다.

* 이상에서 명확하게 드러나는 것은 붓다와 소승 아비달마 불교 등은 모습·속성과

표상·인상을 의미하는 ‘니미타’ 개념에 근거하는 반면, 원효의 저술인 『이장의』 『금강삼매경론소』 등의 ‘相’ 개념은 모습·속성을 뜻하는 ‘락사나’에 가깝다. 경험론과 이성론의 대립이 잘 드러난다.

3) 리상離相과 굴림(轉)

『이장의』에서 원효는 『유가사지론瑜伽師地論』과 『보성론寶性論』의 구절을 들어서 ‘無相’을 설명하고 있다. 세속의 사람들은 ‘모습을 취하여서 굴림’(取相而轉)을 하는 반면, 보는 길(見道)의 사람, 성지聖智, 세속지世俗智에 앞서는 사람은 ‘모습을 떠나서 굴림’(離相而轉)을 한다.

- 1 ‘보는 길’(見道)의 사람이 가진 바 ‘지각 행위’(智行)는 못 모습(相)을 멀리 떠났다.
- 2 이때 ‘총명한 지각’(聖智)이 비록 고통(苦)에 인연을 맺더라도(엮히더라도), 그러나 고통스러운 일(苦事)에서 분별을 일으키지 않는다.
- 3 이것을 일러서 고통이라 하니, *모습·속성을 취해서 굴림이다.*
- 4 ‘괴로움이라는 진리’(苦諦)에서 처럼, (고통이) 모임(의 진리에서), (고통이) 소멸됨(의 진리에서), (고통에서 벗어나는) 길(의 진리)에서도 또한 다시 이와 같다.
- 5 이때에 ‘세속의 지혜(世俗智)보다 앞서는 것’이 본 바의 진리 가운데에 근거해서, 모든 ‘생각과 모습’(想相)이 모두 풀리고 벗어남(解脫)을 얻고, 희론(戲論 말장난)의 지혜(智)를 끊는다.
- 6 다만 그 뜻에서 ‘참으로 그러함’(眞如)의 이치에 인연을 맺고, *모습을 떠나서 굴림다.*

見道者 所有智行, 遠離衆相. 1

爾時 聖智 雖緣於苦, 然於苦事, 不起分別. 2

謂此爲苦, 取相而轉. 3

如於苦諦, 於集滅道, 亦復如是. 4

爾時 即於先世俗智 所觀諦中, 一切想相, 皆得解脫, 絕戲論智. 5

但於其義, 緣眞如理, 離相而轉.²⁵⁸⁾ 6

[1] 見道者 ① “‘보는 길’이란 것은”. ‘者’는 낱말을 정의할 때 쓰는 말이다. ② “見道(보는 길)에 오른 자”, 者 - 사람. ③ “도를 본 자는” - 이 해석은 아니다. 수행 단계가 “삼현三賢 < 4선근四善根 < 성위聖位”이다. 성위聖位는 “견도見道 < 수도修道 < 무학도無學道”로 나뉜다. 이 인용문은 바로 ‘見道’ 부분의 설명이다. 道는 ‘길, 방법’을 뜻한다. / 智行 - 智라는 行, 인식의 작동 방식이다. jñāna-gocara. 智는 지혜라는 말 보다는 ‘知(알, 지각, 인식, jñāna)의 뜻이다. 見道の ‘見’과 이 智(知)는 대략 같은 뜻이

258) 『유가사지론 瑜伽師地論』 권58 「섭결택분 攝決擇分」 (T30, 625a1~6). 다만 『二障義』 (H1, 792b13~19)는 『유가사지론』을 축약해서 인용한다. “見道 智行 遠離衆相. 爾時聖智 雖緣於苦. 然於苦事 不起分別. 謂此爲苦, 取相而轉. 餘諦亦爾. 先世俗智 所觀諦中 一切相想, 皆得解脫, 絕戲論智. 但於其義, 緣眞如理, 離相而轉.”

다. 지각 인식하는 것이다. 지각의 대상은 사물의 ‘모습·속성’(相)이다. ‘보는 길’(見道)의 경지에 오른 사람은 사물을 지각해도 ‘그 모습·속성’에서 멀리 떠난다.

보고 지각하면, 대상의 ‘모습·속성’(相 략샤나)을 인식한다. 그런데 지각 행위를 했는데, ‘모습·속성’에서 멀리 떠났다는 것은 문제가 있다. 지각하면 당연히 모습·속성을 가지게 된다. 그런데 멀리 떠날 수 있는가? “모습을 멀리 떠남”이 바로 ‘無相’이다.

[2] 聖智 - ‘총명한 지각’, ‘聖’은 원래 귀밝음(총명함)이다. 그래서 신의 소리를 듣는다. 무당의 능력이다. 聖 = 耳口舌 - 귀로 듣고 입으로 말함을 짚어잡이다. / 緣연 - 형질의 가장자리를 기워서 연결함이다. 여기에서 나아가 ‘인연, 연기’의 뜻을 가진다. 두 사물 혹은 사건이 연결되는 것이다. / ‘相’ 개념을 가지고 ‘꿈’을 해석하고 있다. “사물의 속성·모습 → 마음에 지각되면 표상·인상 → 욕망 감정 → 고통”의 순서로 고통이 생겨난다. 이는 붓다의 경험론이다.

반면 대승은 “속성·모습 → 표상·인상”을 생략하고, ‘속성·모습 → 개념·관념’으로 연결시킨다. 내가 대상의 모습·속성을 보고(見道) 지각해도(智行), 못 ‘모습·속성’들에서 멀리 떠날 수 있다. 떠나기 때문에, 고통에서 벗어날 수 있다. 붓다 - 표상과 인상이 욕망 감정을 만들고, 이것이 고통으로 연결된다. 혹은 대승은 개념과 관념이 고통을 만든다. 따라서 최초의 출발점인 사물의 모습·속성(相)에서 떠나는 것이 고통의 해결의 핵심이다. 이것이 ‘無相’이다. / 分別 - 대상의 모습·속성들을 개념·관념으로 만드는 사유 행위이다. 속성들은 혼합된 전체이다. 그런데 개념·관념화시키면서 그것들을 분별해야 한다. 고통의 근원을 분별로 본다. 분별을 하지 않으면, ‘모습·속성’에서 멀리 떨어질 수 있다.

[3] 고통(苦)을 ‘取相而轉’으로 정의한다. “相을 취해서 굴리다.” 앞에서 말했지만, 대상의 ‘모습·속성’이 ‘표상·인상’이 되고, 혹은 ‘개념·관념’이 된다. 여기에서 욕망 감정이 생기고, 고통이 나타난다. 이런 전환 과정을 ‘굴림’(轉)이라 한다. 일반인이 그렇다. 이런 굴림의 과정에서 ‘소지장所知障’이 생겨난다.

[4] 苦集滅道는 붓다가 말한 ‘네 가지 성스러운 진리’이다.

[5] 先世俗智 ① 世俗智를 先하다. ② 先世의 俗智. 문맥상 ①이 맞다. “세속의 지혜보다 앞서는 것”이다. “먼저 이전의 세속지”라고 하면 문맥상 맞지 않다. / 卽 ~에 나아가다, 근거하다. / 於 ~ 中, ~ 가운데에서 / 諦 - 진리. 4성제일 것이다. / 想相 - 원효는 ‘相想’으로 인용한다. 相은 대상의 모습·속성이다. 想은 마음속의 생각이다. 구체적으로는 ‘개념·관념’이다. “모습·속성(相) → 개념·관념 → 사유(想)”이다. 따라서 원효처럼 ‘相想’이 나온 것 같다.

[6] 戲論智→眞如理, 取相而轉→離相而轉이 각각 댓구가 된다. 희론戲論은 ‘말장난’이다. 용수가 기존의 모든 이론을 ‘말장난’으로 비난한 것이다. 말로 하는 이론들은 ‘지혜’이다. 그래서 ‘戲論智’라고 한다. 반면 ‘眞如’는 ‘참으로 그러함’이다. 대상 사물의 실제 모습·속성이다. 그래서 ‘理’(이치)라는 말을 붙인다.

‘取相而轉’하니까 苦가 생긴다. ‘離相而轉’이므로 해탈한다. 이것이 여기에서 인용한 『유가사지론』의 핵심이고, 원효가 말하고 싶어 했던 것이다. 取相→離相으로 넘어가

라. 離相이 결국 無相이다.

전반적으로 볼 때, 원효는 고통의 원인을 ‘취상取相’으로 본다. 사물의 모습·속성이 마음에 ‘표상·인상’을 만들고, 또 ‘개념·관념’을 만든다. 여기에서 고통이 생긴다.

대승은 ‘속성·모습 → 개념·관념’으로 연결시킨다. 개념과 관념은 사유의 기본적 재료이다. 따라서 이 부분은 소지장所知障을 설명하는 것이다. 아는 것에 대한 장애, 막힘은 바로 ‘속성→관념’으로 가는 과정에서 생겨난다. 장애 뿐만 아니라 고통도 동시에 생겨난다.

4) 亂識亂識과 무상無相

원효는 『2장의』에서 『중변 분별론』을 인용하여 ‘無相’을 설명한다. 원효가 줄여서 인용하면서, 글자도 일부 바꾼다.

먼지(대상)와 뿌리(감각 기관)와 나(我) 및 의식(識)은
‘본래의 의식’(本識, 알라야식)이 ‘그것들 비슷함’을 낳았다. (그러므로)
‘의식’(識)은 있으나, 그것들은 없다. (그것들을 없앤다. - 직역)
그것들이 없기 때문에, ‘의식’도 없다. (중략)
‘단지 의식’(識)이 있을 뿐’이라고 한 것은
‘단지 어지럽게 [분별하는] 의식識이 있을 뿐’[이라는 의미]이고,
‘저것이 없다’는 것은 [대상, 감각기관, 자아, 의식] 네 가지가 없다는 것을 말한다.

塵根我及識, 本識生似彼. 但識有無彼, 彼無故識無. (…)¹
但‘識有’者, 但亂識有, ‘無彼’者, 謂無四物.²⁵⁹⁾²

[1] 1줄은 계송이다. 5글자로 되어 있다. / 塵 ① 먼지. ② 대상. 境 - 대상 세계 / 根 ① 뿌리. ② 감각 기관. / 六根 六塵 - 여섯 감각 기관과 그것의 여섯 대상. 目 耳 鼻 舌 身 意이라는 六根에, 色 聲 香 味 觸 法이라는 六塵이다. 意를 빼면 오근五根과 오진五塵이 된다. / 대상 사물의 속성·모습을 相이라 한다. 반면 塵은 먼지이다. ‘색깔 소리’ 등을 ‘먼지’라고 하는 이유는 ‘속성 모습’과는 약간 다르기 때문이다. 눈이 보는 ‘색깔과 모습’, 귀가 듣는 ‘소리’, 코가 맡는 ‘냄새’, 혀가 맡는 ‘맛’ 등이 ‘먼지’(塵)이다. 이는 ‘相’과는 다른 것이다. / 이렇게 ‘먼지’를 통해서 감각 기관은 대상의 모습·속성을 지각한다. 이래서 대상의 존재를 부정하는 法空 이론이 나올 것이다.

我와 識 - 나와 의식. 붓다는 무아설을 주장했다. 따라서 ‘나’를 말하지 않는다. 유식에서는 7식이 8식을 ‘나’로 간준한다고 한다. 따라서 여기의 ‘나’는 7식을 가리킨다고 보아야 한다. 塵根의 根은 1-5식, 즉 전5식이다. 그렇다면 ‘識’은 6식 의식(意識)으로 보아야 한다.

259) 『二障義』(H1,791c22~792a2), 『중변분별론中邊分別論』 「相品」. 권상 (T31, 451b7~13).

순서상 “塵 (대상) → 根 (감각 기관, 전5식) → 識 (6식 의식) → 我 (7식 마나식) → 本識 (알라야식)”이다. / 이는 유식에서 마음의 구조를 8식으로 설명하는 것과 정확하게 일치한다. / 本識生似彼 ① 本識이 似彼를 낳는다. ② 本識이 낳으니, 저것과 비슷하다. - 둘은 비슷한 내용이다. / 彼 - 저것. 일반적으로 ‘塵 根 我 識’을 가리킨다고 한다. 그러나 유식 불교에 따르면, 단지 ‘塵과 相’을 가리킬 것이다. 本識은 8식 알라야식이다. 8식의 창고에는 씨앗이 있어서, 대상 사물의 모습·속성으로 드러난다. 그러나 8식이 만들 수 없는 것이 있다. ① 시간과 공간. 이는 사물이 아니기 때문에, 씨앗으로 만들 수 없다. 9식이 시공간이다. ② 전5식(根), 6식(識), 7식(我)은 본래 주어진다. 씨앗이 만드는 것이 아니다. 만약 8식이 1-7식을 만든다고 하면, 유식 이론이 깨진다.

識有無彼는 ‘識有彼無’가 맞을 것이다. “의식은 있으나, 저것들은 없다.” 의식은 8식 알라야식의 씨앗이다. 저것은 ‘먼지’(塵)와 모습·속성(相)이다. 8식의 씨앗이 드러난 것(現行)이 대상의 모습·속성이고, 소리 색깔 등이다. 따라서 8식은 있고, 대상의 속성은 비어(空) 있다. / 彼無故識無 - “저것들이 없으므로, 의식도 없다.” 저것은 모습 속성 등이다. 의식이 저것으로 드러나지 않으면, 의식이 있는지를 알 수 없다. 따라서 의식이 없다고 한 것이다. / 유식 불교에 의하면, 唯識無境이다. “오직 의식만 존재하고, 대상 세계는 없다.” 『중변분별론』은 여기에서 더 나가서 “대상이 없기에, 의식도 없다”고 한다. 이는 지나친 것이다. 씨앗이 현행(現行)하던 말던 의식은 존재하다.

[2] 2줄은 계송을 설명하는 부분이다. 亂識 - 어지러운 의식. 원효는 “亂=분별”로 이해한다. / 원효는 계송의 ‘識’을 亂識으로 본다. 그는 1줄의 但識과 2줄의 첫 번째 但識을 모두 ‘亂識’으로 바꾸어서 인용한다. / 亂識은 本識과 반대가 된다. 本識은 8식 알라야식의 씨앗이 현상(속성, 相)으로 드러나는 것(現行)이다. 亂識은 현행한 것을 전5식과 6식이 인식한 것이다. ‘亂’은 어지럽고 혼란스러움이다.

원효는 여기 인용문 앞에서 『유가사지론』 『해심밀경』을 인용한다. 『유가사지론』 인용 부분에서 “法空에 未達하기 때문에 取相分別한다”고 말한다. 또한 다음 인용문에서도 ‘取相分別’이라 한다. 따라서 여기에서 말하는 ‘亂’은 ‘取相分別’을 의미한다.

모습·속성(相)은 빔(空)이다. 모습은 연속된 것이다. 그것을 나누고 구별해서(分別), 특정한 모습을 취함(取相)을 한다. 이는 있는 그대로의 것(眞如)이 아니라, 멋대로 나누고 구별하는 것이다. 그래서 ‘亂’이라 한다.

四物 - 네 가지 것. “塵 根 我 識”이다. 앞에서 말했듯이 “根 我 識”, 즉 전5식, 6식, 7식이 없다고 말하는 것은 지나치다.

* 이 부분도 전체적으로는 소지장을 설명하는 것이다. / 앞에서는 본문 1줄의 ‘識’을 6식으로 추정했다. (本識은 제외한다.) 이 ‘識’을 ‘亂識’이라 한다. 왜 그런가? 앞에서는 ‘取相 分別’로 해석했다. 이를 좀 더 따져보자.

塵→ 根(전5식)→ 識(6식)→ 我(7식)→ 本識(8식) ; 이 과정에서 원효가 주목하는 것은 ‘識=亂識’이다. 그의 설명은 亂識 중심이다. ‘있다-없다’가 ‘亂識’과 연결된다.

여기에서 왜 6식 의식을 ‘亂識’(어지러운 의식)이라 하는가? 원효는 “대상의 모습·속성(相, 여기에서는 塵) → 개념·관념”으로 간다고 본다. 개념과 관념은 전5식이 아니라 6식이 사유의 재료로 삼는 것이다. 개념과 관념을 가지고 대상의 모습을 분별하고, 모습을 취한다. 이것이 사유 과정이다.

용수 이래 대승 불교는 개념적 사유가 문제라고 본다. 용수가 ‘자성自性’을 논파하는 것도 결국 ‘개념’의 지시 대상의 불변성을 비판하는 것이다. 유식 역시 이런 식의 개념적 사유에 대한 비판을 이어받는다.

여기에서 ‘대상의 모습·속성’을 ‘相’이라 하는데, 이는 ‘락샤나’이다.

이는 붓다의 사유와 반대가 된다. 그는 “대상의 모습·속성 → 지각되면 표상·인상 → 욕망 감정 → 집착 번뇌”의 과정을 말한다. 이는 경험론이다. 지각은 전5식이 한다. 여기에서 ‘대상의 속성 - 지각된 인상’은 ‘니미타’이다. 결코 ‘락샤나’가 아니다.

붓다는 “대상(塵·境) - 지각(根)”을 중심으로 말한다. 반면 『중변분별론』은 “대상(塵) - 識(6식)”을 짝지운다. 지각은 감각 경험이다. 반면 6식은 사유 작용이다. 이는 경험론과 이성론(합리론)의 차이이다.

대상을 지각하는 전5식과 연결시킬 것인가, 아니면 사유하는 6식으로 짝 지을 것인가 - 이 문제는 굉장히 중요하다. ‘객관 대상’도 여러 측면이 있다. 境은 대상 세계, 法은 사물, 相은 대상의 모습·속성, 塵은 인식의 매개체인 ‘색 소리 맛 냄새’ 등이다. 인식이라는 측면에서 볼 때, ‘相’ 개념이 중요하다. 대상의 모습과 속성이 감각 기관(전5식)으로 들어오면 ‘인상 표상’이 된다. 대상의 모습과 속성이 6식 의식으로 들어오면, ‘개념 관념’이 된다. 인상과 표상은 마음속에 욕망 감정을 낳는다. 반면 개념과 관념은 마음속에 분별(分別)을 낳는다. 붓다의 ‘욕망’과 비슷한 차원의 말이 대승에서 ‘분별’이라는 말이다. 욕망과 분별은 고통을 낳는 핵심 원인이다.

이 ‘어지러운 의식’이라 한 것은 무엇 때문에 ‘허망(虛妄)하다’고 이름 짓는가?

대상(境)이 실재하지 아니함에서 말미암으며,

몸체(體)가 흩어져서 어지러움에서 말미암는다. 그러나

이 의식 가운데 ‘생각’ 등등을 머리로 삼아서, 모습·속성을 취하여 분별한다.

곧 ‘모습 없는’ ‘참으로 그러함’을 이해하여 도달하지 못 한다. 그러므로

‘사물에 집착함’이라 이름 짓고, 또한

‘밝게 앎이 없음’이라 이름 짓는다.

此亂識云 何名虛妄? 由境不實故. 由體散亂. 1

然此識中 想數爲首 取相分別. 2

卽不了達 無相眞如, 故名法執, 亦名無明. 3

[1] 여기는 ‘亂識’을 ‘虛妄’이라 하는 이유를 설명한 것이다. 1-3줄까지 3가지로 설명한다. / 亂은 어지럽고 혼란스러움이다. 虛妄 - 빚과 망녕됨이다. 虛는的空과 같다. 대상 사물이 ‘빚’, 즉 法空이다. 자성과 실체가 없다. 그런데 나의 주관이 마음대로

멋대로 대상을 만들어낸다. 妄은 ‘멋대로 마음대로’를 뜻한다. 그래서 ‘어지러운 의식’이라 한다.

境과 體는 객체와 주체, 대상과 주관이다. 不實 - 실재하지 않음. 空 혹은 虛와 같다. 境不實은 유식에서 말하는 法空과 같다. / 體는 몸이다. ‘身 體 形’은 모두 ‘몸’을 가리킨다. 의학적으로는 身, 알맹이 본체는 體, 인식론적으로는 形이라 한다. 여기에서는 體라 하지만, ‘나’의 알맹이·몸체는 마음이다. 즉 ‘心體’를 가리킨다. ‘마음이라는 본체’는 ‘散亂’한다. ‘흩어져서 어지러운 것’이 바로 마음의 본체이다. ‘亂識’이다.

“亂識 虛妄 不實 散亂”은 모두 같은 맥을 가진다. 대상의 비존재가 不實이다. 비존재를 인식하기 때문에 ‘어지럽게 흩어지는’(散亂) 의식(亂識)이다. 이렇기 때문에 虛妄하다. 텅 비어 있고, 망녕된 것이다.

境(대상)과 體(마음의 본체)는 인식의 기본 구조를 말한다. 객관과 주관 사이에서 인식이 성립한다. 문제는 객관 대상의 실체(自性)이 비어 있다는 점이다. 대상은 실재하지 않는다. 그런데 그것을 실재하는 것으로 간주하고, 인식을 하기 때문에 주관이 ‘흩어져서 어지러워진다(散亂).’

[2] 想數 ① 생각 및 (그와 관련된) 몇 가지. ② 생각하는 작용. 여러 가지를 포함해서 ‘작용’이라 의역한다. 안성두는 “상想(이라는) 심소 등”이라 번역한다. - 원효는 ‘數’가 들어가는 말을 많이 쓴다. 心數 - 마음의 작용, 眠數 - 수면의 작용, 惠數 - 지혜의 작용. ‘想數’ 역시 같은 계열의 말이다.

1줄에서는 亂識이 되는 이유를 대상이 실재하지 않는데, 실재하는 것으로 인식함이라 한다. 2줄에서는 “識, 想, 取相分別”이라는 세 가지를 가지고 ‘亂識’이 되는 것을 더 구체적으로 설명한다. ‘識과 想’은 6식 의식(意識)을 가리킨다. 전5식은 대상의 속성을 지각해서 ‘인상과 표상’을 만든다. 이를 재료로 해서 6식이 ‘개념화 관념화’를 해서 사유 생각(想)을 한다. 7식은 8식을 대상으로 ‘나’라는 실체를 만든다. 이 셋 가운데 ‘의식’(識)이라는 말에 가장 어울리는 것은 ‘6식’이다. 전5식과 7식 사이에 있으면서, 양자를 다 포괄하기 때문이다. 그래서 원효는 굳이 6식이라 하지 않고, 그냥 ‘識’이라 한다. 그 작용을 ‘생각’(想)이라 한다. 6식의 기능은 ‘사유 분별’하는 것이다.

6식은 대상의 모습·속성(相)을 취해서, 분별하는 것이다. ‘取相分別’은 ‘사유 작용’, 추론을 의미한다. 즉 ‘想’의 작용이다.

대상의 속성·모습(相)을 마음의 개념 관념과 연결시켜서 6식이 사유를 한다. 이점은 앞에서 설명했다.

[3] 대상의 실재 모습은 ‘無相眞如’이다. 대상은 실재하지 않는다(境不實). 비어(空) 있다. 이것이 ‘참으로 그러함’(眞如)이다. 여기에 문제가 있다. 대상의 실체(自性)가 비어 있다고 해도, 대상의 속성·모습(相)은 존재한다. 그런데 원효는 대상이 실재하지 않기 때문에, 그 속성도 실재하지 않는다 라고 결론을 낸다. 이것이 ‘無相’이다. ‘모습·속성은 없다!’ - 이는 너무 오버하는 것 같다. 法空일지라도 모습과 속성은 존재한다. 그래서 ‘唯識無境’이라 한다. 의식, 즉 8식의 씨앗이 모습과 속성으로 드러난다.

대상이 실재하지 않고, 비어 있다. 그러므로 대상의 모습과 속성도 없다. 無相이다.

이것이 세상의 ‘참으로 그러함’(眞如)이다. 진실이다. - 이것이 ‘요달(了達)’해야 할 사항이다. 了는 이해하고 깨달음이다. 達은 도달한다. 無相眞如是 이해하고 깨달아서 도달해야 할 지점이다. 여기에 도달하면, 당연히 ‘대상 사물에 대한 집착’(法執)이 사라진다. 대상도 실재하지 않고, 그 속성과 모습도 없기 때문이다.

이런 참모습을 보지 못 하는 이유는 ‘환하게 알지 못 함’(無明) 때문이다. 원효는 ‘明’을 말 그대로 ‘눈이 엄청 밝음’으로 이해한다. 밝으면 대상이 실재하지 않음, 속성이 없음을 바로 볼 수 있을 것이다. 이는 보는 것이 아니라 통찰하는 것이다. 이성적 사유가 극대화되는 것이다.

이 無明 개념은 붓다와 다르다. 붓다는 無明을 無知함이라 한다. 사실을 거꾸로 보는 것이다. “병들고 늙고 죽어야 함”이 사람의 삶인데, 우리는 늘 “건강하고 젊고 오래 살아야 한다”고 믿고 생각한다. 이렇게 거꾸로 보기 때문에 ‘집착 번뇌 고통’이 생긴다.

이런 무명 개념의 차이 역시 이성론과 경험론의 대결에서 나온다.

3. 취상取相 - 『대승기신론』 「해석분解釋分」

원효가 이해한 상相 개념은 취상取相과 리상離相의 구조로 볼 수 있다. 모습·속성(相)을 취함과 떠남이다. 이는 『대승기신론』 「해석분解釋分」에서 ‘진여眞如의 여실공如實空’의 측면을 해석한 다음의 글에서 먼저 찾아볼 수 있다. 아래 인용문은 ‘無相’의 측면을 설명한 것이다. (244쪽에도 설명이 있다.)

‘비었다(空)’라고 말하는 것은, 근본으로 부터 이미 오며,
모든 ‘물들이는 사물(染法)’이 서로 응하지 않는다. 그러므로
모든 사물(法)의 ‘차이나서 구별되는 모습’(相)을 떠나서,
허망(虛妄)한 심념(心念)이 없게 된다고 이른다. 그러므로

所言空者，從本已來 一切染法 不相應故，
謂離一切法 差別之相。以無虛妄心念故。 260)

[1] 空 - 비다. 다음 줄에서 말하는 虛妄의 虛와 같다. 유식 불교에 따르면, 이는 法空이다. 대상 사물의 실체(自性)은 비어 있다. 실재하지 않는다.

용수의 경우는 낱말의 지시 대상이 되는 것이 비어 있다. 낱말의 ‘지시 대상’은 일정 불변이다. ‘自性’을 가진다. ‘낱말 - 지시 대상(불변, 자성)’의 짝이다. 낱말이 불변이기 때문에, 그 지시 대상도 불변이어야 한다. 따라서 ‘자성’을 가진 것어야 한다.

그러나 현실의 존재들은 다 변화한다. 현실적으로 보자면 ‘낱말 - 현실 사물(변화)’여야 한다. ‘불변의 낱말’에 ‘변하는 사물’(지시 대상)은 서로 맞지 않다. ‘불변-변화’는

260) 『大乘起信論』, (T32, 576a27~29).

모순이기 때문이다. 결국 낱말은 변화하는 ‘현실 사물’을 지시하지 못 하고, ‘자성(불변)’을 지시하게 된다. 즉 실재가 아니라 자성이라는 허상을 가리킨다. 따라서 말로 하는 것은 실재를 알려주지 못 한다. - 이렇게 해서 용수는 모든 이론을 부정한다.

유식은 自性和 空 개념을 바꾼다. 둘 다 ‘대상 사물’을 가리키는 것으로 본다. 대상 사물에 불변의 自성이 없다. 空하다. 그러니까 대상 사물은 변화한다. 이는 용수의 말이다. 유식은 대상 사물의 자성이 없다. 공하다. 그러니까 8식의 씨앗이 그 모습을 만든다. - 이렇게 말한다. 앞의 인용문은 바로 유식의 입장에서 한 말이다.

本 - 근본. 8식 알라야식이다. / 來 - 오다. 대상의 모습·속성이 8식의 씨앗에서 온다. 현상 세계의 ‘모습·속성’들은 근본인 8식의 씨앗의 드러남이다. 따라서 그것들은 실재하는 것이 아니다. 그래서 ‘비었다’(空)라고 한다.

念法 - 물들이는 존재·사물. ① 대상이 주관을 물들인다. - 경험론. 속성을 지각하면, 인상이 생기고, 욕망을 만든다. 이것이 물들이임이다. ② 주관이 대상을 물들인다. 유루식有漏識이다. ‘새어서 흘러나감이 있는 의식’이다. 내 마음의 것들이 눈 코 입 귀 등을 통해서 흘러나가서, 대상을 물들인다. 유식 불교의 이론이다. 물들이임은 ‘取相分別’의 다른 표현이다. 내 마음은 바로 이런 의미의 ‘물들이는 존재(念法)’이다.

相應 - 서로 응하다. 근본인 8식의 씨앗이 대상의 모습·속성으로 드러난다. 이것이 하나이다. 동시에 내 마음의 6-7식에 있던 의식들이 전5식을 통해서 흘러나가서, 대상의 모습과 속성에 색칠한다. 이것이 또 하나의 과정이다. 이 두 과정이 서로 응해서 만난다.

이것을 앞에서는 ‘取相 分別’이라 한다. 내 마음의 생각 성향 욕망 등이 대상에 씌워지고, 대상을 나누고 구별해서, 그 모습과 속성을 취한다. 이는 이성론이고, 붓다의 경험론적 이론과는 다르다.

[2] 差別 - ‘차이 나게 구별함’이다. 앞에서 말한 ‘分別’과 같다. 분별하지 않기 때문에 無相이다. 따라서 ‘差別之相’이 없게 된다. / 虛妄 - 빔과 망녕됨. 각각 객관과 주관에 대한 것이다. 앞에서 이미 설명했다. 객관적으로 대상의 실체와 자성은 비어 있다. 虛=空이다. 망녕됨은 주관적으로 마음대로 제 멋대로 하는 것이다. 取相分別은 제 멋대로 마음대로 하는 것이다. / 心念 - 마음의 의식의 흐름. 念은 순간 순간 흘러가는 의식이다. 取相分別하면 虛妄한 心念이 생기게 된다. 이는 일반인의 마음의 의식의 흐름을 ‘허망’한 것으로 보는 것이다.

* 문제 ; 진선미 가운데 眞은 대상 사물에 있다. 객관적이고, 하나이다. 주관이 만들어낼 수 없다. 善은 윤리 도덕이다. 당위이고 마땅함이다. 당위는 객관적으로 존재하지 않는다. 다만 사람들이 사회적 관습으로 절대화시킨다. 따라서 당위는 그 사람들 안에서는 단 하나이고 절대적이다. 반면 美는 반대인 醜와 구별되지 않는다. 심지어는 ‘추함의 아름다움’도 있다. 20대 여자가 이쁘지만, 80대 할매도 아름답다.

결국 객관성은 진>선>미 순으로 강화된다. 眞은 주관이 ‘물들이’와 ‘분별’ ‘取相’으로 만들어낼 수 없다. 善 역시 사회적 실체이므로 개인이 어떻게 하기는 어렵다. 결국 여기에서 말하는 사물의 차별상은 미·추에 해당한다. 그래야 논리가 맞다. 만약 眞

善을 가지고 말하면 문제가 많아진다. 따라서 이는 치밀하지 못한 서술이다.

원효는 앞의 인용문을 (1) 一切染法 不相應 (2) 離一切法 差別相 (3) 以無虛妄 心念故 - 이 세 구절로 나누어서 간략하게 설명하고 있다. 아래 인용문이 그것이다.

“모든 ‘물들이는 사물(染法)’들이 서로 응하지 않는다”고 한 것은,

‘능히 함’(能)과 ‘된 바’(所)의 나누어 구별함은 서로 응하지 않기 때문이다.

“모든 사물(法)의 ‘차이나서 구별되는 모습’(相)을 떠나서”라고 한 것은,

취해지는 바의 ‘모습·속성’(所取相)을 떠났기 때문이다.

“허망虛妄한 심념心念이 없기 때문이다” 라고 한 것은

‘능히 취하여 봄’(能取見)을 떠났기 때문이다.

(이 두 구절은) ‘떠남’(離)의 뜻으로 ‘빔’(空)을 풀이한 것이다.

‘一切染法 不相應’者, 能所分別 不相應故. 1

‘離一切法 差別相’者, 離所取相故, 2

‘以無虛妄 心念故’者, 離能取見故, 3

卽以離義而釋空也. 261) 4

[1] 染法 - “물들이는 사물”, 앞에서 밝혔듯이 ‘물들이는 것’은 마음속에 있는 것, 즉 유루식有漏識이다. 주관에서 줄줄 새어나와서 대상의 모습·속성을 물들인다.

相應 - 서로 응하다. 원문에서는 ‘근본’(本, 8식)의 씨앗이 대상의 모습·속성으로 드러난다(現行). 이것을 다시 마음속의 요소가 흘러나와서 물들인다. 유루有漏를 한다. 이처럼 현행現行과 유루有漏가 ‘서로 응하는 것’이다.

원효는 이를 “能和 所의 분별”이 서로 응하는 것으로 풀이한다. 能은 ‘능히 할 수 있음’으로 주관이고, 所는 ‘되는 바’이니 객관이다. 불교에는 주관과 객관을 그냥 ‘能·所’라고 한다.

8식 알라야식의 씨앗이 대상의 모습相으로 드러남(現行)이 대상 객관(所)이다. 주관인 마음의 요소가 흘러나가서 그 ‘모습’에 물을 들이는 것이 ‘능히 함’(能)이며 주관이다. 여기에서 能과 所는 인식론적 개념은 아니다. 인식론에서 말하는 ‘주관-객관’이 아니다. 유식 불교의 틀 안에서 말한다. 8식의 씨앗의 현행과 그것을 내 개인의 마음이 물들임이다. 8식의 씨앗은 객관적이고 공통된 것이고, 내 마음이 물들이는 것은 주관적 개인적인 것이다.

[2] 一切法의 差別相은 ‘所取相’이다. 이는 거의 동어 반복에 가깝다. 분별하여서 차별된 相이므로, 우리 마음이, 6식이 취해서 받아들인다. 所取相이다. 내 마음, 내 주관이 대상의 속성·모습을 취해서 가지는 것, 所取相의 조건은 분별 차별이다.

대상의 모습·속성은 구별 없는 전체이다. 그것을 나누고 구별해서(分別), 구별된 것들을 ‘개념 관념’으로 만든다. 개념화가 되어야 6식이 사유를 한다. 이것이 바로 대상의

261) 『大乘起信論疏』, (H1-706b4~7). (T44, p.207c14~c17).

모습·속성을 취하는 것이다. 6식이 相을 取하려면(取相), 반드시 6식이 대상의 모습을 ‘분별-차별’을 해야 한다. 분별은 취상의 조건이 된다.

[3] 虛妄 心念이 그대로 能取見이 된다. 대상의 모습·속성(相)을 취해서 볼 수 있음(能取見)이 바로 심념心念의 기본적 작용이다. 心念은 ‘마음은 의식의 흐름’이라는 말이다. 의식은 주관이 대상을 지각할 때 생긴다. 구체적으로는 8식의 씨앗이 만든 대상의 모습·속성을 전5식이 지각하고, 6식이 사유한다. 대상의 속성·모습을 개념·관념으로 바꾸어서 6식이 사유를 한다.

虛와 妄은 객관과 주관을 묘사하는 말이다. 객관 사물의 모습과 속성은 8식의 씨앗이 드러난 것이다. 따라서 자성·실체가 없다. 자성이 비어 있다. 이 빈(空)을 ‘허虛’라고 한다. 6식이 대상을 사유하려면, 대상의 속성·모습을 분별·차별해서 개념·관념으로 만들어야 한다. 실체가 비어 있는 대상의 속성·모습을 마음대로 멋대로 분별해서 관념화한다. 이를 妄이라 한다. ‘妄’은 망녕됨, 즉 ‘멋대로 마음대로 함’을 뜻한다.

[4] 離 - 앞의 2-3줄에 나오는 離이다. / 義 - 뜻, 의미 / 空 - 빈. 앞에서 말한 虛妄의 虛이다. 나아가 이 부분 전체는 ‘眞如’를 설명하는 것이다. ‘참으로 그러함’眞如은 객관 대상 사물의 실체·자성이 비어 있음(空)이다. 이것이 진실이고, 진상이고, 참 모습이다. ‘참으로 그러함’이다.

그런데 사람들은 실체가 빈 대상 사물의 속성·모습을 구별·차별해서 개념·관념을 만들어서 사유하고 행동하고 투쟁한다. 관념은 말로 표현된다. 그래서 사회 정치적 관계들로 연결된다.

[2-3] 所取相(취해지는 바의 모습·속성)과 能取見(능히 취하여 봄)은 서로 맺구가 된다. 能과 所는 주관과 객관의 작용이고 모습이다. 相과 見은 모습과 봄이다. 유식에서 4분설에 相分과 見分을 나눈다. 그 둘과 연결될 것이다. 見은 ‘보다’는 뜻이며, 확장해서 감각 지각을 뜻한다. 相은 모습 속성이다. 지각된 내용이다.

所取相은 마음·주관이 취한 대상의 모습이다. 차별된 모습(相)이 없다.

能取見은 마음·주관이 대상을 취해서 보기, 감각으로 지각하기이다.

虛妄 - ‘비어 있고 망녕됨’. 虛는 두 가지로 해석할 수 있다. ① 대상의 실체·자성이 빈. - 이는 앞에서 설명했다. ② 대상 사물의 속성·모습이 구별됨, 나누고 가름이 없음, 비어 있음이다. 본래 대상의 속성·모습의 구별·차별이 없다. 비어 있다, 그런데 사람이 망녕되게 제 멋대로 나누고 구별해서(分別) 차별을 만들어낸다.

所取相과 能取見은 본래 결국 같다. 所取相은 차별의 모습이 본래 없다. 그러면 대체 차별은 어디에서 생기는가? 누가 만드는가? 能取見이 만든다.

물들임(染) - 능취상이 대상의 차별된 모습을 만든다. 그런데 이는 반대로 이 차별·구별이 내 마음을 물들인다. 다시 말해서, 대상의 모습·속성의 차별상은 내 마음의 허망한 心念이 만든다. 그런데 반대로 내가 만든 대상의 차별상이 다시 내 마음을 물들인다. - 이런 순환 과정에서 벗어나야 한다. 이 벗어나기가 ‘떨어짐 분리됨’(離)이고, 이 뜻으로 ‘빈’(空) 풀이한 것이다.

* 전체적으로는 ‘염법染法-능소분별能所分別, 차별상差別相 -소취상所取相, 허망심념虛妄心念-능취견能取見’의 짝짓기를 하고 있다.

여기에서 ‘相’은 일차적으로는 대상의 속성·모습이다. 이차적으로는 6식이 사유하는 재료인 ‘개념-관념’이다. 이런 의미의 ‘相’은 락사나이다.

4. 리상離相 - 『대승기신론』

상相에 초점을 맞추어 인식 과정에 대한 원효의 이해를 정리하면, 다음 두 가지로 구분할 수 있다. 취상(取相 모습을 취함)과 리상(離相 모습을 떠남)이 그것이다.

상相에 집착(取相)하여 문제를 일으키는 측면에서, 근원적인 원인으로 소지장을 지목한다. 그 과정을 설명한 『이장의二障義』의 내용이 그 첫 번째에 해당한다. 앞 절의 취상取相과 소지장所知障이 바로 그것이다.

이제 두 번째인 상相에 집착으로부터 벗어나는(離相) 방법에 대해 탐구할 필요가 있겠는데, 『기신론』의 근본 취지와 연결되는 부분이다. 곧 『기신론 소·별기』에서는 공공과 유식唯識의 사유를 종횡으로 활용하여, 진여眞如와 본각本覺의 경지로 들어가는 과정에 대해 설명하면서 ‘분별에서 벗어나(離相)에 주목하고 있다.

1) 리상離相

‘리상離相’은 ‘모습을 떠남’, ‘떠남의 모습’ 두 가지 해석이 가능하다. 문맥상 ‘모습을 떠남’이 맞다. 이는 다시 두 가지로 해석할 수 있다. 離相 ① (나의 지각이) 모습에서 떨어져짐, 분리됨. ② 분별에서 벗어나. - ‘相’은 모습이므로, 여러 모습이 있다. 따라서 분별된 것이기는 하다. 원효는 이런 의미로 말한다.

『대승기신론』 ‘해석분’은 첫머리에서 다음과 같이 말한다.

‘참으로 그러함’(眞如)이라 말한 것은 또한 ‘모습·속성(相)이 있음’이 없으니, (이는) 말로 설명함(言說)의 끝은, 말에 말미암아서, 말을 버리는 것임을 이른다.
이 ‘참으로 그러함’(眞如)의 몸체는 버릴 수 있는 것이 없으니, 모든 사물이 모두 다 ‘참으로’이기 때문이며, 또한 세울 수 있는 것이 없으니, 모든 사물이 다 똑같이 ‘그러함’이기 때문이다. (그러니) 마땅히 알라! 모든 사물은 설명할 수 없고, 생각(의식)할 수 없기 때문에 ‘참으로 그러함’(眞如)라고 이름을 짓는다.

言眞如者 亦無有相. 謂言說之極 因言遣言. 1
此眞如體 無有可遣. 以一切法 悉皆眞故. 2
亦無可立. 以一切法 皆同如故. 3
當知 一切法 不可說 不可念故. 名爲眞如.²⁶²⁾ 4

262) 『大乘起信論』, (T32, p.057a14~a18).

[1] 言·說 - 말과 설명. 4줄의 說·念 - 설명과 의식(생각) ; 이 둘을 문제 삼는 것은 모두 용수 중관 철학 이래의 대승 불교의 이성론의 산물이다. 붓다의 감각적 경험론과는 완전히 다르다.

眞如 - “참으로 그러함”, 실제 모습, 진실, 진상이다. 원효가 생각하는 세상 사물의 ‘참으로 그러함’은 ‘無有相’이다. ‘有相이 없음’이다. 즉 ‘無有相’은 ‘無相’과 같다. 그런데 굳이 ‘無有相’이라 쓰는 이유가 무엇인가? 답. 일반인은 有相이라 한다. 그러나 실제 모습(眞如)는 有相이 없다. 즉 無有相이다.

유식은 대상의 실체·자성을 비어췌 있다고 해서 그것을 부정한다. 이것이 法空이다. 그렇지만 대상의 속성·모습(相)은 존재한다. 8식의 씨앗이 드러난 것(現行)이다. 이것이 唯識無境이다. 그런데 원효는 法空을 無有相으로 이해한다. 일반인은 대상의 속성·모습(相)을 지각한다. 유식도 그 점은 부정하지 않는다. 그런데 원효는 無有相, 혹은 無相이라 한다. 나아가 ‘無有相’이 ‘참으로 그러함 실제 모습’(眞如)라고 한다. 만약 대상의 모습을 없다고 하면, 우리의 감각 지각까지 부정한 것이다. 이는 지나치다.

言說 - 말과 설명. 기본 단위가 말이고, 그것을 사용한 것이 설명이다. 원효는 相과 言說을 서로 연결시킨다. 사물의 모습·속성(相)을 言說과 연결시킴은 다음 도식이다.

사물의 모습·속성(相) → 사유하면, ‘개념 관념’ - 言說 ; 락샤나. 용수, 원효의 이론.

사물의 모습·속성(相) → 지각하면, ‘인상·표상’ 니미타 ; 경험론. 붓다의 이론

니미타는 ‘인상·표상’이라는 뜻이 중심이다. 반면 락샤나는 ‘모습·속성’ 중심이다. 그것이 바로 ‘개념 관념’으로 치환된다.

사물의 모습·속성을 감각적으로 지각한 것은 누구나 부정할 수 없다. 그러나 ‘모습·속성’을 ‘개념 관념’(言說)으로 치환하는 것은 비판 부정할 수 있다. 그래서 원효가 ‘無有相’이라 한 것은 바로 이런 ‘개념·관념화’를 부정한 것이라 보아야 한다.

원효 역시 相을 ‘락샤나’로 이해한다. 이는 대승의 본류를 따르는 것이다.

* 極 - 끝. / 말로 설명함의 끝 - 사물의 모습·속성(相)을 1차로는 ‘개념 관념’으로 치환하고, 2차로는 ‘말과 설명’으로 바꾼다. 이런 바꿈의 끝은 ‘말과 설명’이다. 말로 사물의 모습·속성을 설명한다. 그런데 실제로는 ‘속성·모습’은 존재하지 않는다. 따라서 ‘말로 설명함’은 ‘참으로 그러함’을 담지 못 한다. 존재하지 않는 모습·속성에 근거해서 개념·관념화하여 설명하기 때문이다. - 문제는 이런 점을 설명하기 위해서, 우리는 또 말로 설명함에 의지해야 한다. 말로 설명함이 진여를 담지 못 함은 말로 설명해야 한다. 이는 “말로 말미암아서, 말을 버림”이다.

[2-3] 體 - 몸. 眞如는 ‘참으로 그러함’, 진실 진상이다. 이는 어떤 상태이다. 그것에 ‘몸’이 있다고 해서 ‘眞如體’라 한다. 이는 이해하기 쉽지 않은 발상이다. 그러나 원효는 ‘진여’를 실체(體)로 만들려 한다. 마음에 ‘진여문, 생멸문’이 있다. 이 ‘진여’가 바로 실체이다. 이는 『대승기신론』의 특징이라 보아야 한다. 유식은 8식 알라야식을 본체(體)로 삼는다. 반면 『기신론』은 ‘진여’를 본체로 설정한다. 불성, 여래장도 아닌 ‘진여’를 굳이 선택한 이유는 무엇인가?

‘眞如’(참으로 그러함)는 두 뜻이 있다. ① 대상의 진실, 진상. ② 주관에 있는, 진실

진상을 인식하는 능력. 이것이 진여문이다.

2-3줄에서 遣과 立, 眞과 如가 각각 대응이 된다. 遣은 버림이고, 立은 세움이라 서로 반대 모순된다. 그렇다면 眞과 如 역시 모순일 것이다. 眞은 無有相이고 無相이다. 이것이 진실이다. 반면 如是 ‘그러함’이니, ‘모습·속성’(相)이다. 모습은 사물의 그러함(속성)이다. 원효는 眞과 如를 서로 모순되는 것으로 설정한다. 眞은 無相이고, 如是 有相이다.

문맥으로 보면, 遣·立의 목적어는 眞如이면서, 法이다. 法의 眞如, 사물의 진실·진상을 버림과 세움이다. 주어는 내 마음이다. 내 마음의 진여의 측면은 버림(遣)을 한다. 생멸의 측면은 세움(立)을 한다. 모습·속성(相)은 생겨났다 없어지는 것(生滅)이다.

결국 마음의 구조는 ‘진여문 + 생멸문’이다. 이는 인도 대승 불교의 이론과는 전혀 다르다. 용수는 마음의 구조를 말하지 않는다. 유식은 8식 혹은 4분 이론을 제시한다. ‘진여문 + 생멸문’은 8식 4분 이론과는 전혀 다르다. 아비달마 이론과도 다르다.

‘진여문 + 생멸문’이라는 마음의 구조는 인도적 사유와는 전혀 다르다. 다른 발상에서 한 말이다. ‘진여문 + 생멸문’은 아비달마이던 유식이던 간에 대응되는 것이 없다.

‘진여문 + 생멸문’은 용수의 ‘진제 + 속제’ 이론과 비슷한 점이 있다. 용수는 ‘진제’를 만들어내는 마음의 능력이 있다고 하지 않는다. 단지 ‘반야 지혜’만 말한다. 진여문은 반야 지혜도 아니다.

‘진여문 + 생멸문’은 상식적으로 ‘이성+감성’의 구분과 비슷하다. 이는 중국 전통 사상 중 맹자 이론과 유사하다. 맹자는 마음을 둘로 나눈다.

진여문은 진실 진상을 보는 것이다. 진상은 無有相이다. 이는 용수가 모든 자성과 언어를 부정한 것과 일치한다. 眞如, 無相 설명은 자꾸 “모습·속성 - 개념·관념 - 언설”과 연결된다. 의도적으로 용수 이론에 접근하려 한다.

생멸문은 ‘모습·속성’을 보는 것이다. 이는 유식 사상과 연결된다. 설명 방식도 유식에 의존한다. 결국은 용수의 중론과 세친의 유식을 ‘진여 생멸’로 종합하려는 의지가 있다.

* 모순의 문제

2-3줄의 遣-立은 화쟁론의 破·立과 비슷하다. 遣-立, 이 둘은 서로 모순이다. 원효는 ‘모순’이 진리라고 생각한다. 이는 형식 논리학의 ‘모순=오류’라는 근본 원칙과 정반대의 생각이다. 예컨대 시험치는 아들에게 아버지가 “떨어져도 좋다, 붙어만 나오!”라고 했다. 떨어지라는 것인가? 붙으라는 것인가? 그의 말은 오류이다.

인도의 불교는 소송이든 대승이든 형식 논리학에 근거한다. 모순을 회피하려고 노력한다. 예를 들자면, 붓다는 네 가지 답하지 않은 것이 있다. 세계는 시간적으로 영원하다, 영원하지 않다. 공간적으로 유한하다, 무한하다. - 이런 문제는 경험적으로 대답할 수 없다. 그렇다고 ‘영원-찰나’, ‘유한-무한’의 모순을 긍정하지도 않는다.

용수의 이론은 모순을 건드린다. “A, ~A, A&~A, ~(A&~A)의 4구 부정이 그것이다. 이는 부정이기 때문에 모순을 용인하는 것은 아니다. 진제와 속제도 모순 관계는 아니다. 유식 사상도 모순을 말하는 것이 별로 없다.

『기신론』과 원효는 사상의 기본을 ‘모순’으로 잡는다. 진여와 생멸도 모순이고, 중관과 유식도 모순으로 파악한다. 이런 이론은 모순에 근거한 변증법은 아니다. 『기신론』은 모든 것을 다 ‘모순’에 환원시키지 않는다. 대략 몇 가지만 모순으로 돌린다.

이런 식으로 모순 대립을 긍정했던 대표적인 사람이 노자이다.

[4] 法 - 사물. 說 - 설명함. 念 - 생각·의식의 흐름. / 사물은 의식으로 포착하여 생각하거나, 설명할 수 없다. “사물의 모습·속성 → 개념·관념 → 말과 설명” ; 이는 원효가 기본적으로 상정하는 것이다. ‘참으로 그러함’의 진실은 ‘無相’(모습이 없음)이다. 따라서 “모습→개념→설명”은 불가능하다. 여기에는 일차적으로 용수의 자성과 말의 부정 논리가 들어간다. 용수의 ‘진제’를 여기에서 ‘眞如’라는 말로 바꾼다.

유식에서는 8식의 씨앗이 드러난 것이 ‘모습·속성’이라 한다. 만약 ‘일체법’을 이런 ‘모습·속성’이라 하면 문제가 된다. ‘모습’은 생각할 수 있고, 설명할 수 있다. 유식의 ‘모습’의 존재를 부정하는 無相을 주장한 것은 아니다.

결국 眞如를 나누어서 眞의 차원에서는 용수의 중관의 이론 부정을 채택하고, 如의 차원에서는 유식의 ‘8식의 씨앗이 드러난 모습’을 채용한다. 이 종합은 모순 위에서 선 것이다.

앞의 인용문에 이어서 『기신론』은 다음과 같이 말한다.

질문하여 가로되,

“만약 이 뜻과 같은 것이라면, 여러 중생들이
무엇(a)을 따르고 좇아서(隨順)
(眞如로) 들어감을 얻을 수 있다(得入)고 하는가?”

대답하여 가로되, “마땅히 알라.

모든 사물(의 모습·相)이

비록 설명되지만, 能說이어서 可說함은 無有하다. (직역)

비록 念念되지만, 能念이어서 可念함은 또한 無하다. (아래는 의역)

비록 설명되지만, ‘설명할 수 있는 것’이어서 설명될 수 있는 것은 있지 아니하다.

비록 의식되지만, ‘의식할 수 있는 것’이어서 의식될 수 있는 것은 또한 없도다.

이를 ‘따라서 좇음’(隨順)이라 이름 짓는다.

만약 ‘의식’(생각)에서 분리되면, ‘들어감을 얻음’(得入)이라 이름 짓는다.”

問曰 “若如是義者, 諸衆生等, 云何隨順 而能得入?” 1

答曰 “若知 一切法 雖說, 無有 能說可說, 2

雖念, 亦無 能念可念, 是名‘隨順’, 3

若離於念, 名爲‘得入’. 263) 4

[1] 義 - 뜻 / 隨順 ① 따르고 좇다. ② 따를 것을 좇아서. 順을 隨하여. - 뜻은 같

263) 『대승기신론』 (T32, p.576a19~a23).

다. / 得入 ① 들어감을 얻다. ② 들어갈 수 있다. 得 - 시러곰 득 ; 뜻은 대략 비슷하다. / 隨順과 得入의 주어는 중생이다. 목적어는 무엇인가?

隨順은 說·念에서 모순으로 설명함. 說·念이 있으면서, 없음이다. 이 모순을 반복하면서 점점 진여로 '따라 들어간다' 隨順이다.

앞의 인용문의 마지막에 “一切法 不可說 不可念”이 眞如라고 한다. 모든 사물을 설명할 수도 없고, 의식할 수 없음이 '참으로 그러함'(眞如 진실)이다. 설명도 의식함도 없다면, 대체 어떻게 해서 진여를 알 수 있냐? 당연히 물어볼 수 있다.

중생이 따르고 좇을 것은 설명이고 의식·생각함일 것이다. 들어갈 곳은 진여이다.

隨順은 방법, 중간 과정이라면, 得入은 목표이고, 결과이다.

[2] 若知는 문맥상 '當知'로 보는 것이 맞다. 앞의 인용문도 '當知'라고 한다.

[2-3] 다른 번역

비록 설명되지만, 可說을 能說함이 無有하다.

비록 念念되지만, 可念을 能念함이 또한 無하다.

비록 설명되지만, '설명될 수 있는 것'을 능히 설명할 수 있음이 있지 아니하다.

비록 의식되지만, '의식될 수 있는 것'을 능히 의식할 수 있음이 또한 없도다.

이 번역은 틀린 것은 아니지만, 이해하기 어렵다. 앞의 인용문 번역을 채택한다.

* 2-3줄은 각각 모순을 포함하고 있다. 2줄은 '雖說'은 설명함이고, '無有 能說可說'은 '설명할 것이 없음'이다. 이는 '있음과 없음'의 모순이다. 3줄도 마찬가지이다.

모순은 오류이다. 틀린 것이다. 그리고 일반인이 이해하기 불가능하다. “내가 설명했는데, 설명할 것이 있어서 설명한 것이 아니다.” - 설명한 것인가? 설명 안 한 것인가? 이는 중관의 '파사현정'과도 다른 것이다.

결국 모든 것을 모순으로 간주하고 모순에서 출발하는 변증법이 아니라면, 그것이 모순인 것처럼 보이지만, 모순이 아니라는 해명을 해야 한다. 그러면 처음부터 무모순으로 설명하면 된다. 굳이 모순으로 설명하고, 또 해명해야 하는 이유는 무엇인가?

모순은 깨달아야 하는 높은 경지인 것처럼 말한다. 무모순은 일반인이고, 모순은 깨달은 자의 경지이다. - 이는 일종의 잘난척이고, 자기 광고이다.

* 說·念할 것이 없다. - 이는 法空 사상에 따른 것이다. 대상의 실체·자성이 비어 있다. 그런데 대상의 자성에 대응하는 말을 만들고 설명한다. 따라서 그런 말로 설명한 것은 틀렸다. 이것이 용수의 중관 사상이다. 말로 설명하는 모든 이론의 비판 부정이 바로 破邪이다. 사악함을 깨뜨림이다.

2-3줄에서 말하는 '설명함, 의식함'은 말로 설명하는 이론들을 뜻한다. 이는 용수의 '속제(俗諦)'에 해당된다. 설명하고 의식하지만, 이는 실재하지 않는 자성에 근거한 말과 설명이다. 따라서 설명·의식할 것이 실제로 있는 것은 아니다.

* 2-3줄은 모순되는 이야기이지만, 용수 이론에 따르면 모순되는 것은 아니다.

'隨順'은 따르고 좇음이다. 무엇을 따르는 것인가? 1차적으로 대상의 존재, 대상의 속성·모습이다. 2차적으로는 그 '속성'에 대응하는 '개념·관념'이고, 이를 언어화한 '말과 설명'이다. 3차적으로는 말로 설명하는 이론들이다. 이는 용수가 말한 '속제'이다.

전반적으로 용수의 파사현정 이론을 자기 나름대로 정리한 것이다. 정리의 요점은

모순되게 설명하는 것이다. 모순으로 일반인을 놀래키고 희롱한다. 그럼으로서 자신이 그들의 위로 올라간다.

[4] 2-3줄에서 說과 念을 말했다기 때문에, 문맥상 4줄에서도 ‘離於說’을 포함해야 한다. 그런데 왜 뺐는가? ‘離於念’만으로 충분한가?

『기신론』의 논의 전개는 거칠고 섬세하지 못 하다. ‘진여-생멸’이라는 도식으로 ‘중관-유식’을 종합하려다 보니, 인도적 사유는 괄호치고, 중국적 사유 논리에 따른다. 중국은 설명하지 않고, 선언만 하는 경향이 짙다. 무엇인지는 내가 알아서 깨달으라.

說과 念은 분리될 수 없다. “사물의 속성·모습 → 개념·관념 → 말·설명”, 이 과정은 개인이 하는 것이 아니다. 일반적으로 사회적으로 결정되는 것이다. 설명도 이미 학설로 존재하며, 이를 개인들이 배운다. 따라서 이런 설명(說)이 내 의식(念)을 만든다. ‘속성-개념-설명’의 도식에서 전제하는 것은 ‘내 의식(念)의 흐름’을 ‘말의 흐름’으로 본다. 말로 설명함은 대상의 속성·모습에 근거한다. 있는 것을 설명한다.

여기에서는 “의식에서 떠남”이 ‘참으로 그러함’(眞如)로 들어감을 얻게 한다. “의식에서 떠남”은 말과 설명에서 떠남이고, 개념·관념에서 떠남, 나아가 ‘속성 모습’에서 떠남(離相)이다. 『기신론』과 원효는 ‘眞如’를 空(비어 있음)으로 본다. ‘빔’(空)을 ‘떠남’(離)라고 한다. 이는 중관과 유식의 문맥을 너무 단순화시킨 것이고, 통속적이다.

離念(의식을 떠남)이나 離相(모습을 떠남)은 말로는 할 수 있다. 그러나 실제로 하기는 거의 불가능하다. 물론 중관 유식의 이론으로 합리화를 할 것이다. 그러나 중관 유식이 ‘離念 離相’을 말한 것인가? 아닌 것 같다. 오해가 창조적 바탕이 된다.

(1) 隨順과 得入은 속제(俗諦)를 따라서 진제(眞諦)에 들어감이다.

(2) 사물의 모습·속성(相)이라는 관점에서 말하자면, 隨順은 ‘모습’(有相)을 따르고 좇음이다. 得入은 ‘모습에서 떠남’(無相)에 들어감이다. 문제는 有에 들어가는 것이지, 無에 들어가는 것은 아닐 것이다. ‘離相’, 혹은 ‘無相’이라고 해야 하는 것이 아닌가?

(3) “사물(法) - 의식·생각(念) - 설명(說)” 혹은 “사물의 속성·모습(相) → 의식(감각 지각) → 설명(이성적 사유)”으로 정리할 수 있다. 이는 인식 과정이라 하기는 어렵다. 이에 따르면, 앞의 인용문은 說과 念의 순서가 바뀌었다.

이상의 과정을 ‘隨順’이라 한다. 隨順은 (相을) 따르고 좇음이다. 우리의 인식은 속성·모습(相)을 따르고 좇음에서 시작된다. 여기에는 相의 有와 無, 두 측면이 있다.

有 ; 모습이 있음, 有相 - 의식됨 - 의식에 의해서 모습이 포착된다. = 取相

無 ; 能念可念이 無有하다. - 의식될 수 있는 모습을 의식할 수 없다. = 離相

離念 - (相이) 주관의 의식에서 분리된다. = 離相, 의식이 모습(相)에서 분리된다.

得入 - (離念 혹은 離相에) 들어감을 얻는다.

(4) 離相 離念에 得入함의 의미는 두 가지로 볼 수 있다.

(㉞) 解脫이다. 풀고 벗어버림. 고통을 벗어남이다. → 사물의 모습(相)이 고통의 근거가 된다. 모습에서 벗어남이, 고통에서 벗어남이고, 즉 解脫이다.

(㉟) 色卽是空 - ‘색깔(사물)은 비어 있다.’ 중관에서는 사물의 실체·자성自性이 비어 있다고 한다. 반면 원효는 사물의 속성·모습(相)이 비어 있다고 본다. 사물=실체(자성) + 속성(모습, 相). 여기에서 속성·모습을 떠나므로 離相이고, 이는 離念이 된다.

(5) 이는 空에 대한 생각이 다른 것이다.

(㉞) 중관 - 말의 대상이 되는 사물의 자성이 비어 있다. 없다.

(㉟) 유식 - 사물의 실체가 없음. 이를 法空이라 한다. 단지 사물의 속성은 8식의 씨앗이 드러남이다. 현상 세계는 모습·속성(相)으로만 존재한다. 이것이 唯識無境이다.

(㊱) 기신론과 원효 - 사물의 속성·모습이 없음(相)이 空이다. 이는 중국 사람들의 생각이다. 無相 혹은 離相 - 사물의 모습에서 떠남이다. 이는 쉽지 않다. 눈 뜨고 지각하면, 모습은 자동적으로 들어오게 되어 있다.

(6) 원효의 해석에 따르면, 隨順과 得入은 無와 有의 두 견해에서 벗어남이다.

隨順은 “대상 사물, 그 속성과 모습, 개념과 관념, 말과 언어”를 따르고 좇음이다. 得入은 ‘진여’에 들어감을 얻음이다. 이를 ‘의식 흐름에서 분리됨’(離於念)이라 한다.

사물-속성-관념-언어는 ‘相’의 측면이다. 있음(有)이다. 眞如는 ‘참으로 그러함’인데, ‘의식의 흐름에서 벗어남’(離念)이다. 離念이므로 의식의 흐름이 없다. 따라서 없음(無)의 측면이다. 문제는 ‘없음’으로 得入한다는 것이 가능한가? 있음으로 들어가는 것이 지, 없음으로 들어가는 것은 아니다.

㉞ 원문의 “비록 설명하지만”(雖說)과 “비록 의식의 흐름이지만”(雖念)은 설명과 의식이 있음이다. 隨順의 측면이다. 따르고 좇기 때문에 설명과 의식 흐름이 있게 된다. 따라서 有이다.

㉟ 본문은 이 두 구절에 이어서 ‘無有能說可說’, ‘亦無能念可念’이라 한다. 설명도 의식 흐름도 없다는 것이다. 이는 得入의 측면이다. 들어감이지만, 無이다.

어떤 사람은 이 두 측면을 각각 ㉞ 법비무法非無를 밝혀 ‘허무주의 견해(惡取空見)’에서 벗어나기, ㉟ 법비유法非有라는 점을 드러내어 ‘불변·독자의 실체가 있다는 견해(有見)’의 집착함에서 벗어나기라고 한다. - 이는 문제가 있다.

첫째, 法非無와 法非有는 이중 부정이다. 굳이 이렇게 쓸 필요가 없다. 원문은 사물의 相(모습 속성)에 대한 것이다. 따라서 ‘法’이라 말하는 것은 이상하다. 法은 사물이기 때문이다. 法非無와 法非有이라 하면, 마치 사물이 있다가 없다가 하는 것으로 오해될 수 있다.

둘째, 사물(法)에 대해서 有와 無, 둘 다를 말했다. 이는 모순이다. 모순은 오류이다. 그런데 마치 모순된 표현이 진리를 드러내 주는 것처럼 말하고 있다. - 인도의 대승

이든 소승이든 모순을 이렇게 찬양하는 경우는 없다.

중국은 모순을 적극적으로 옹호하는 전통이 있다. 노자의 사유 방식이 모순 대립되는 것의 공존이다. 그것이 도道라고 한다. 중국 불교는 자꾸 모순을 선양 현창하는 길로 나간다. 그것이 높은 경지인 것처럼 말한다.

모순된 설명은 읽는 이를 헛갈리게 만든다. 될 수 있으면 모순되지 않는 설명을 하는 것이 좋다. 앞에 인용한 『기신론』의 원문도 굳이 모순으로 정리하지 않아도 된다. 전반적으로 볼 때, 원효는 모순을 좋아한다. 그래서 화쟁(和諍)을 주장한다. 대립 모순되는 두 견해를 조화시키는 것이 화쟁(和諍 쟁론의 조화)이다.

모순되는 견해는 조화될 수 없다. 하나가 되는 것은 더군다나 불가능하다.

2) 여실공如實空, 여실불공如實不空과 리상離相

『대승기신론』은 대부분이 「해석분」이고, 앞 부분에 진여문 설명이 조금 있고, 다음에 생멸문 설명이 길게 나온다. 우리는 진여문 부분을 인용해서 설명한다.

앞에서 설명한 인용문 다음에 ‘如實空’과 ‘如實不空’을 이야기한다.

‘如實’은 실재함. 실제로 있음이다. 空은 ‘빔’이고, 不空은 ‘비지 않음’이다. 如實은 空과 不空의 둘이 있다. 문제는 空과 不空은 모순이다. 현상은 이 모순이 공존하는 것이다. - 이것이 원효의 기본적 관점이다.

‘참으로 그러함’(眞如)이란 것은

말로 설명함에 의지하여 나누고 구별하면, 두 종류의 뜻이 있다.

무엇을 일러서 둘이라 하는가?

하나는 ‘실재 그대로의 빔’(如實空)이다.

궁극적 끝에 가서 실재를 드러낼 수 있기 때문이다.

둘은 “실재 그대로의 ‘비지 않음’”이다.

스스로가 ‘새어나옴 없음’(無漏)의 본성의 공덕을 충분히 갖추어 가지기 때문이다.

眞如者. 依言說 分別 有二種義. 云何爲二. 1

一者 如實 空. 以能究竟顯實故. 2

二者 如實不空. 以有自體具足 無漏性功德故. 3

[1] 眞如 - ‘참으로 그러함’, 진실, 참, 진상이다. 이는 ‘如實’(실재 그대로)과 같은 뜻이다. 眞如를 말로 설명(言說)하면, 두 가지 뜻이 있다. 진여는 말로 설명할 수 없는 것이지만, 일단 말로 설명해 보겠다. 이는 진제(眞諦)가 아니라 속제(俗諦)가 된다.

이는 용수의 중관 철학을 의식한 말이다. 용수는 말의 지시 대상이 ‘자성(自性 스스로 존재하는 성격)’이 없음, 비어 있음을 ‘공(空 빔)’이라 한다. 『기신론』도 진여(眞如 참으로 그러함, 진실)를 ‘空’이라 한다. 그러면서 동시에 ‘不空’이라고 한다. 이 지점에서 『기신론』은 용수와 이론이 달라진다. 용수는 ‘自性’이라는 관점에서 ‘空’을 정의한다. 『기신론』은 이를 버린다. 그리고 ‘無漏, 染法, 妄心’ 등의 관점에서 空을 설명한다. 그래서

空과 不空을 같은 차원에 놓고 말한다.

[2] 如實 - 실재와 같은, 실재 그대로, 眞如와 비슷한 뜻이다. / 究竟 - 궁극의 끝에 감. 究 - 끝까지 연구·탐구함. / 實 - 실재(로 있는 것). 實도 '眞如'와 같은 뜻이다. 여기에서는 空이라는 사실이 실재이다. / 顯實 - 실재를 드러냄. 如實과 같은 뜻이다. / 以~故, ~이기 때문이다. 이유 표시.

[3] 不空 - '비지 않음', 사물이 있음. / 自體 - 스스로의 몸, 자체. 사람이나 사물을 가리킨다. 사물은 그 자체로 無漏性功德을 具足하고 있다. / 具足 - 넉넉하게 갖추다. 갖추어서 넉넉하다. / 無漏 - 새어나움이 없음. 마음에서 욕망 감정 등이 새어나가서 사물에 달라붙음이 없음이다. 사물에 달라붙음을 '물들이기'(染法)이라 한다.

功德 - 德의 功, 덕德을 쌓아 만든 결과(功). 수양과 덕행을 오래 해서 만든 업적.
性 - 본성. 이 말은 애매하게 들어갔다. 無漏, 功德이 두 글자이므로, 性도 두 글자여야 맞다. 無漏性 - 無漏의 본성. 마음의 본성은 '無漏'이다. 본성은 원래 감정 욕망 등이 새어나감이 없음(無漏)이다. 이는 功德, 즉 덕을 쌓은 결과이다.

(1) 이 세 줄은 진여(眞如 참으로 그러함)를 설명한다. 2-3줄에서 如實은 空과 不空 둘이다. 즉 진여가 바로 그 둘이다. 空과 不空은 모순이다. 형식 논리학에서는 모순은 무조건 오류이다. 결국 뒤에서 空과 不空이 실제로는 모순이 아님을 설명해야 한다.

2줄에서 '如實空'을 '顯實'이라 한다. 실재를 드러내면(顯實), 이는 '空(빔)'이다. '비어 있음'이 바로 실재로 존재하는 것(如實), 참으로 그러한 것(眞如)이다. 문제는 우리는 늘 눈앞에 많은 것들을 본다. 내가 본 것은 무엇인가? 비어 있지 않다. 이래서 '究竟'이라 한다. 끝까지 파고 들어가야(究竟) '비어 있음'이 나타난다. 어떻게 끝까지 파고드는가? 용수의 중관 철학을 참고하면 된다.

3줄에서는 不空(비지 않음)을 설명한다. 비어 있지 않음은 가득차 있음이다. 눈앞에 사물로 가득차 있다. 사물은 不空이다. 사물에 대해서 우리는 '無漏'의 功德을 가져야 한다. 無漏는 욕망 감정이 새어나움이 없음이다. 사물이 모습·속성을 가지고 있고, 이를 감각 지각하면, 내 마음에 욕망 감정이 생긴다. 이것이 다시 흘러나와서 사물을 물들이고 냄새 배게 한다. 이것이 有漏(새어나움이 있음)이다.

이렇게 욕망 감정이 새어서 흘러나움이 없으면, 사실상 사물의 존재도 '비게' 된다. 사물이 있어도, 그것은 나에게 대해서 비어 있음과 같게 된다.

(2) 不空 → 空으로 나가는 과정은 取相 → 離相이라 할 수 있다. 취상取相이라는 인식론적 이해가 리상離相이라는 실천론적 방법으로 나아가는 구조로 파악할 수 있는 근거가 된다. 이것이 바로 '올바른 뜻'이다. 『기신론』의 「해석분解釋分」의 첫 번째 뜻은 顯示正義, 즉 "올바른 뜻(正義)을 드러내 보여줌"이다.

마음의 '참으로 그러함'(眞如)은 여실공如實空과 여실불공如實不空의 모순된 두 측면을 갖추고 있다. 진여眞如가 불변/독자의 실체가 아니라는 사실을 말한 것이 여실공如實空(실재와 같은 空)이고, 그럼에도 불구하고 진심眞心은 언제나 한결같아서 번뇌가 없는 모든 공덕을 갖추고 있기 때문에 헛되지 않다는 점을 말한 것이 여실불공如實不空(실재와

같은 不空)이다.

『기신론』은 앞의 인용문에 이어서 ‘空’을 다음과 같이 설명한다.
(231쪽에도 설명이 있음.)

- 1 a가 ‘비었다’(空)고 말한 것은, a가 근본으로부터 이미 나와서,
모든 ‘물들이는 존재·사물’(染法)이 a와 서로 응하지 않는다. 그러므로
- 2 모든 사물·존재의 차별되고 구별되는 ‘모습’(相)을 떠나므로,
그로써 허망한 ‘마음 의식 흐름’(心念)이 없게 된다고 말한다. 그러므로
- 3 “마땅히 알라. ‘참으로 그러함’의 ‘스스로의 본성(自性)’은
- 4 ‘모습’이 있음도 아니고, ‘모습’이 없음도 아니다.”
‘모습’이 있음이 아님이 아니고, ‘모습’이 없음이 아님이 아니다.”
‘모습’을 갖춤이 있음과 없음이 아니다.
- 5 ‘모습’을 하나로 함도 아니고, ‘모습’을 다르게 함도 아니다.”
‘모습’을 하나로 함이 아님이 아니고, ‘모습’을 다르게 함이 아님이 아니다.”
‘모습’을 갖춤을 하나로 함과 다르게 함이 아니다.
- 6 이에 나가서 총괄해서 말하자.
- 7 모든 중생이 망녕된 마음(妄心)을 가져서, 의식 의식마다(念念) 분별하나,
모두 서로 응하지 않기 때문에, 그러므로 ‘빔(空)이 된다’고 설명한다.
- 8 만약 망녕된 마음을 벗어나면, ‘빔(空)이라 할 수 있음’도 실제로 없어진다.

所言空者, 從本已來 一切染法 不相應, 1
故謂離一切法 差別之相. 以無 虛妄心念. 2
故當知 眞如自性, 3
非有相·非無相. 非非有相·非非無相. 非有無俱相. 4
非一相·非異相. 非非一相·非非異相. 非一異俱相. 5
乃至總說, 6
依一切衆生 以有妄心, 念念分別, 皆不相應, 故說爲空. 7
若離妄心, 實無 可空. 264) 8

[1] 空 - 빔. 비어 있음. 앞에서 말한 ‘如實空’을 좀 더 설명한 것이다. / 從本已來 - 근본으로부터 이미 와서. 『기신론』은 이 말을 관용구처럼 자주 쓴다. ‘근본적으로’라는 뜻에 가깝다. / 空의 주어(a), 一切染法不相應의 목적어(b)가 없다. a는 일차적으로 마음이고, 2차적으로는 대상 사물이다. 둘 다일 수도 있다. 다만 맨 처음에 ‘心眞如’라고 하므로, 마음의 ‘空’일 가능성이 높다. b 역시 마음 혹은 대상 사물일 수 있다. 一切染法이 대상 사물이면, b는 마음이다. 一切染法이 마음이면, b는 대상 사물이다. 마음의 空은 대상 사물의 空과 대응한다. 마찬가지로 일체의 染法도 마음에도 있고, 대상 사물에도 있다. 그리고 서로 상응한다. 결국 心眞如是 마음의 空이면서, 동시에 대상 사물의 空이다.

264) 『대승기신론』 (T32, p.576a27~b5).

[2] 一切法 - 모든 대상 사물. 法은 사물이고, 相은 사물의 모습·속성이다. 대상 사물이 가진 속성의 특징은 ‘差別’이다. 차이가 나서 구별됨이다. 이것이 마음의 흐름에 ‘虛妄’을 낳는다. 心念 - 마음의 의식의 흐름이다. 마음을 의식 흐름(念)으로 본다. 念念이라는 말은 의식 의식의 흐름이다. 붓다는 心念이라는 말을 쓰지 않는다. 아예 心이라는 말을 하지 않는다. 사물을 지각하면 마음에 욕망 감정이 생긴다. 이것이 다시 집착과 번뇌를 만든다. 이는 경험론이다.

『기신론』은 이런 맥락을 다 버리고, ‘心念’이라 한다. 대상 사물(法)은 모습·속성(相)을 가지고 있다. 그러나 이는 연속된 전체이다. 그것을 나누고 구별해서(分別)해서, 차이가 나는 모습(差別之相)으로 만드는 것은 心念(마음의 의식의 흐름)이다. 이래서 심념을 ‘虛妄’하다고 말한다. 虛는 비어 있음이다. 원래 차별이 없다는 뜻이다. 헛은 ‘망녕됨’이다. 제 멋대로 마음대로 하는 것이다.

“대상 사물의 모습과 속성(相 략사나) - 개념과 관념”으로 연관시키기 때문에, 이런 ‘虛妄한 心念’을 말하게 된다. 속성과 개념 사이에 ‘인상 표상’(니미타)을 빼버린다. 즉 ‘心念’이라는 말 자체가 붓다의 경험론을 포기한다는 선언이다.

2줄의 핵심 내용 - “虛妄한 心念이 一切法의 差別之相을 만든다.” 이런 이야기는 너무 거칠다. 반박하면 대답하기 곤란한 것이 많다. 관념과 개념이 대상 사물의 속성과 모습을 만든다. 이는 일종의 썬치라이트 이론이다. 관념과 개념이 바로 썬치라이트의 빛이 된다. 비추면서 연속된 전체인 대상 사물의 모습을 차별하고 구별한다.

[3] 自性 - 스스로의 본성. 용수의 경우 ‘自性’을 ‘스스로 존재하는 성격’, 불변의 것으로 썼다. 그리고 自성이 없기 때문에 비어 있다, 空하다고 한다. 따라서 自성은 부정할 대상이다. 여기에서는 自성은 진여의 본래 성격, 본성의 뜻으로 쓴다. 부정이 아니라 긍정의 대상이다. 眞如 如實 自성은 다 같은 뜻이다. 실제로 존재하는 진실, 진상이다. 중국에서는 자꾸 自성을 참된 본성의 뜻으로 쓰면서 긍정한다.

[4-5] 이는 4구 부정을 흉내낸 것이다. 非有相 혹은 非無相을 A라고 하면, “A, ~A, A&~A, ~(A&~A)”의 형식이 된다. (5줄 역시 똑같다.) 그런데 정확하게 4구의 도식을 따르지 않는다. ‘非有無俱相’이 A&~A인지, ~(A&~A)인지는 명확하지 않다. 아마 4구 부정의 논리를 정확하게 이해하고 있지 못 하기 때문일 것이다.

4-5줄은 전체적으로 모순에 모순을 거듭하고 있다. (1)有相과 無相, 一相과 異相은 모순이다. (2) 非有相과 非非有相, (有에 無, 一, 異 등을 넣으면 된다.) (3) A와 ~A가 모순일 뿐만 아니라, A&~A와 ~(A&~A)도 모순이다. 4구 부정은 이중의 모순이다.

眞如의 自성은 이런 겹겹의 모순이다. 형식 논리학에 따르면 모순은 오류이다. 『기신론』은 마치 모순이야말로 ‘진실’의 왕인 것처럼 말한다.

붓다는 4구로 표현된 10 무기無記 등에 대해서 답을 하지 않는다. 답하면 모순에 걸린다. 용수는 『중론』에서 모든 이론을 4구로 정리한 다음에 논파한다. 붓다나 용수나 다 모순을 피하고 있다.

모습·속성(相)에 대해서 ‘有·無, 一·異’로 설명한다. 너무 도식화된 구절이기 때문에, 마치 수학의 기호식처럼 보인다. 이런 도식은 설명하는 효과는 거의 없다. 형식적이기

때문에 지식을 전달하는 것이 아니라, 단지 ‘모순’의 중첩만 말한다. 相을 설명하는 구절이 아니라, 모순을 제시하고자 하는 구절이다.

非有無俱相 ① ‘모습’을 갖춤이 있음과 없음이 아니다. ② 있음과 없음을 모두 갖춘 모습이 아니다. - 문법적으로는 ①이 맞다.

* 有相은 인정할 수 있다. 그러나 無相은 인정하기 어렵다. 내 뻔히 눈으로 보는 모습이 없다고 할 수 있는가? 無相이라 할 수 있는가? 붓다는 경험론자이기 때문에 당연히 모습을 인정한다. 용수는 말의 지시 대상인 自性を 부정했다. 결코 현상을 부정한 적은 없다. 설명하는 이론이 틀렸음을 지적한다. 이것이 破邪顯正이다.

유식은 대상 사물의 실체를 부정한다. 이것이 法空이다. 반면 사물의 속성·모습(相)은 8식의 씨앗이 드러난 것이라 한다. 모습은 당연히 인정했다.

『기신론』에 오면, 사물의 실체 부정을 넘어서서, 속성까지 부정한다. 이는 방어하기 매우 어려운 이야기이다. 너무 쉽게 넘어간다. 無相이라는 말은 굉장한 주장이기 때문에 당연히 증명해야 한다. 증명 없이 선포한다.

눈앞에 보이는 사물의 속성을 부정하기 쉽지 않으므로, 다른 이야기로 나간다. 속성들은 ‘연속된 전체’이고, 이는 분별해서 차별할 수 없다. 그런데 나누어 분별한다. 이것이 ‘모습’을 하나로 함(-)과 다르게 함(異)이라 한다. 이렇게 분별하는 것을 ‘虛妄心念’이 하는 것이라 한다.

이런 논증이 대상의 속성을 부정하는 것, 즉 無相을 증명하는 것은 아니다. 이 논증 역시 속성·모습(相)의 존재는 인정한다. 無相이 아니다. 다만 구별-차별하는 것만 부정한다.

[7] 중생들이 虛妄한 마음을 가지므로, 생각 생각마다, 의식 의식마다 분별한다. 분별한 내용은 대상의 속성과 서로 상응하지 않는다. - 이를 ‘空’이라는 이론으로 치료한다. 分別이 空이고, 妄心이 空이다. 분별한 내용은 실제로는 대상에 없다. 비어 있다. 그 분별은 妄心이 만들어낸 것이다. 따지고 보면, 마음의 眞如 自性は 妄心이 아니다. 妄心도 또한 空이다.

이는 無相의 증명은 아니다. 相의 존재를 부정한 것(無相)이 아니라, 分別 차별함을 부정한 것이다. 마치 문맥을 보면, 分別의 空이 아니라, 無相의 空처럼 말한다. 空을 ‘속성이 비어 있음’으로 이해하고 있다. 증명은 없다.

[8] 妄心を 떠나면, 空이라 할 수 있는 것도 실제로는 없어진다. 7줄의 결론이다.

實無可空 ① ‘빔’이라 할 수 있음도 실제로는 없어진다. ② (相) 실제로 없어서 空이 될 수 있다. - 문맥상 ①이 나은 것 같다.

(1) 『기신론』은 法의 相을 인식하는 마음을 ‘妄心’이라 한다. 제 멋대로 인식하는 마음이다. ‘妄心’이 있으면, ‘眞心’도 있어야 한다. 妄心은 틀리게 인식하는 마음이다. 眞心은 참되게 인식하는 마음이다. 결국 일반인이 대상 사물의 모습을 지각하는 마음은 ‘妄心’이다. 사람의 감각 지각 경험을 모조리 ‘妄’으로 본다. 올바른 인식이 아니고, 멋대로 하는 인식이다. 환상 혹은 망상을 하는 것으로 치부한다.

왜 이렇게 극단적으로 모든 인식을 부정하는가? 이는 空 개념의 문제이다. 空 ① 실체(자성)의 빚 - 중관, 유식 ② 속성의 빚 - 기신론. 모습·속성(相)이 空하다고 하면, 결국 모든 경험적 인식, 감각 지각을 부정할 수 밖에 없다. 念念이 分別한 것은 대상의 속성과 相應하지 않는다. 속성·모습은 空하다. 비어 있다. 없다. 그런데 念念이 그 차별된 모습·속성을 지각한다. 없는 것에 대해서 지각한 것이다. 따라서 환상이고 망상이다. - 이런 식으로 나간다.

(2) 원효는 ‘一切染法 不相應’을 ‘能所分別 不相應’으로 해석하였다. 곧 ‘一切染法’을 ‘能所 分別’로 바꾸어 이해한다. 能과 所는 주관과 객관, 마음과 사물이다. 양자를 구분하기 때문에, 不相應이 나타난다. 앞에서 이미 설명했듯이, 空과 染法은 주관과 객관 모두에 적용된다. 주관에 染法이 있고, 이것이 다시 대상의 染法과 상응한다. 주관의 空과 대상의 空이 상응한다. 그런데 주관의 緣법은 대상의 空과는 상응하지 않는다. 주관의 空 역시 대상의 緣법과 상응하지 않는다.

원효는 ‘離一切法 差別之相’을 ‘離所取相’으로 해석하였다. 여기서도 ‘一切法 差別’을 ‘所取’라는 말로 바꾼다. 取는 取相이다. 속성을 인식해서 취함이다. 所取相은 ‘취하는 바의 속성’이니, 객관 대상이다.

또한 ‘以無虛妄心念故’를 ‘離能取見’이라고 한다. 能取見은 “능히 취해서 봄”이니, 주관이다. 所取相이나 能取見이나 다 ‘離’를 동사로 붙였다. 주객 모두에서 벗어남(離)의 중요성을 강조한다. 離所取相에 이어서 離能取見까지는 간단하게 리상離相으로 묶을 수 있다. 離가 원효의 핵심 요지이다. 이것은 그 다음 문장에서 ‘벗어남의 뜻’(離義)을 가지고 공空을 해석한 것이다”라고 말한 데서 분명하게 알 수 있다.

所取相과 能取見은 앞의 234쪽에 나온다. 거기의 설명을 보라.

所取相 - 취한 바의 모습·속성. 객관이다. 能取見 - 취해서 볼 수 있는 것. 주관이다. 이것은 유식의 8식 이론과 반대이다. 인도의 이론은 能과 取가 없다. 주관이 적극적으로 대상을 취한다. 주관의 능동성이다. 이는 붓다의 무아설과 배치된다. 붓다는 무아설이기 때문에 경험론으로 나간다.

『기신론』은 앞의 인용문에 이어서 ‘不空’을 설명한다.

‘비지 않음’이라 말한 것은 이미
 ‘사물의 몸체’가 비어서, 망녕됨이 없음을 드러냈기 때문이다.
 곧 이는 ‘참된 마음’이 항상 늘 변하지 아니하고,
 깨끗한 사물이 넉넉히 가득하므로, ‘비지 않음’이라 이름지었다.
 또한 취할만한 모습·속성이 있지 아니하여서,
 그래서 ‘의식 흐름’의 경계를 벗어났다. 오직 깨달음이 서로 응하기 때문이다.

所言不空者. 已顯法體空無妄故. 1
 卽是 眞心常恒不變 淨法滿足. 故名不空. 2
 亦無有相可取. 以離念境界 唯證相應故.²⁶⁵⁾ 3

265) 『대승기신론大乘起信論』(T32, p.576b 5~7)

[1] 不空 - 비지 아니하다. 차 있다. 존재한다. / 法體 - 사물의 몸, 실체. 사물=실체+속성. 이 둘 가운데 실체가 비어 있다. / 無妄 - 망녕됨이 없다. 妄은 주관의 특징이다. 대상 사물에 쓰이는 말이 아니다. 사물의 실체가 비어 있음을 깨달으면, 마음에 '망녕됨'이 사라진다. 반대로 망녕되지 않기 때문에, 마음이 사물의 몸체의 '빔'을 깨달을 수 있다. 法空과 無妄은 객관과 주관이며, 서로 응한다.

문제는 이는 空을 말한 것이지, 不空을 설명한 것이 아니다.

[2] 眞心 - 참된 마음. 앞에서 말한 '虛妄 心念', 줄여서 妄心과 반대가 된다. 妄心은 늘 분별하고 차별한다. 따라서 변화한다. 반면 眞心은 사물의 空을 깨달으므로, 항상 늘 변함이 없다. 不變이다. / 淨法 - 깨끗한 사물, 존재. 반대는 染法이다. 물들이는 존재이다. 대상과 주관의 空에 대응하는 것이 淨法, 깨끗한 사물이다. 반면 대상과 주관을 물들이는 것은 染法이다. 淨과 染은 비유적 표현이다. 철학이던 과학이던 비유는 피해야 한다. 있는 것을 있는 그대로 포착해야 한다. 주관과 객관을 '깨끗한-물들이는'이라는 말로 설명하면, 읽는 자는 자기 마음대로 해석할 수 있다. 뭐가 '깨끗한 것'인가? 이렇게 비유에 과도하게 의존하는 것이 중국적 사유의 특징이다. 현상 모습을 染이라 하고, 空한 것을 淨이라 한다면, 이는 염세주의나 허무주의가 된다.

깨끗한 사물·존재가 넉넉하게 가득차 있다. 이래서 '비지 않았다'고 한다. 원래 不空은 空이 아닌 것, 즉 차 있는 것이다. 현상 사물의 존재를 인정하는 것이다. 그런데 여기에서는 현상 사물이 아니라, '깨끗한 사물'(淨法)이 가득차 있음을 '비지 않음'이라 한다. 물들이지 않으면 깨끗함이다. 문제는 어떻게 하는 것이 물들이지 않는 것인가? 어떤 것이 깨끗한 사물·존재인가? - 명확하지 않다.

[3] 객관 대상의 경우, 취할만한 모습·속성이 있지 않다. 이것을 '빔'(空)이라 한다. 대상의 모습이 비어서 없으므로 취할 수 없다. 그래서 내 마음에도 모습을 취한 '의식의 흐름'(念)이 없게 된다. 객관과 주관이 서로 상응한다. 이는 양쪽 다 깨달음(證)이 있어야 한다. 깨달음이 서로 상응하는 것이다.

無有相은 객관이고, 離念境界는 주관이다. 無와 離가 서로 대응한다. 문제는 이 둘은 다 空을 설명하는 것이다. 不空이 아니다. 표제어는 不空이라 하고, 실제로는 '空'만 설명한다. 空에 관점에서 주관과 객관의 존재를 '淨法'이라 한다. 淨法이 가득차 있음을 不空이라 한다. 결국 不空은 空과 같다. - 이 역시 空을 無相으로 보는 것이다. 無有相이라 하는 이유 - 無相이라 하면, 눈앞의 모습들을 부정하는 것이다. 이는 상식적이지 않다. 그래서 '有相이 없음'이라는 無有相을 쓴다. 空을 無相이라 규정하고 싶은데, 無相을 증명하지는 못 한다.

如實不空에 대해서 원효는 세 구절로 나누어 설명한다.

(1) 실체가 없음을 밝히는 맥락을 이어, 현상에 실체가 없어 거짓됨이 없음을 나타낸 것이다.

(2) 불공不空의 뜻을 드러낸 구절 ; 即是眞心常恒不變, 淨法滿足, 故名不空 - “곧 이 참

된 마음이 항상 영원하고 변하지 않아서, 깨끗한 사물이 가득차서 만족하므로, 그러므로 ‘비어 있지 아니하다’라고 이름 짓는다.”

眞心은 ① 영원히 존재함, 불변한다. ② 깨끗한 사물이 가득차서 넉넉하다. ③ 가득 차기 때문에, 비어 있지 않다. - 이는 문제가 있다. 대상=실체(자성)+속성이다. 앞에서 말했듯이 『기신론』은 이 가운데 속성·모습(相)이 쉰다고 한다. 사람이 감각 지각을 하면 모습·속성(相)이 마음을 채운다. 모습(相)은 쉰이다. 따라서 마음을 채울 수 없다. 그런데 淨法이 眞心을 채우고 있으므로 不空이다. 대체 淨法은 무엇인가? 사물의 相은 쉰이다. 그러면 진심을 채우는 淨法은 대상의 본체·실체인가? 논리상 그렇다. 원효는 실체는 淨이고, 속성·모습은 染이라 하는가? 실체는 實이고 속성은 쉰이다. 이는 경험론을 정면으로 부정한 것이다.

(3) 亦無有相可取, 以離念境界, 唯證相應故. - “또한 취할 수 있는 모습(相)이 없으므로, ‘의식 흐름(念)의 경계’를 떠나고, 오직 깨달음(證)이 서로 응하기 때문이다.”

이는 공공과 불공不공에 별개의 둘로 나눌 수 없음을 밝힌 것이다.

결론적으로 원효에 따르면 취상取相의 내용인 소연경계所緣境界를 분별하는 것에서 벗어남이 바로 무분별無分別과 상응한다는 것이다. 그러므로 리상離相이야말로 진여眞如를 증득하는 방법이 된다.

5. 무상無相 - 『금강삼매경론』

『금강삼매경金剛三昧經』은 누가 썼는지는 알 수 없다. 인도 문헌을 번역한 흔적이 없다. 원효가 주석서를 씀으로써 이 경이 유명해진 것이다.

무상無相은 ‘모습·모양이 없음’이다. 『금강삼매경론金剛三昧經論』 「무상법품無相法品」을 통해서 ‘무상’을 살펴보자. 이 품은 해탈 보살이 묻고 부처님이 답하는 형식으로 이루어져 있다. 해탈 보살이 부처님께 질문한 것이 12번 나온다. 그는 무상법無相法을 이해하지 못 하여, 어떻게 답아야 본공심本空心을 연습니까 라고 질문한다.

‘無相法’ ① ‘無相’이라는 法. “‘모습 없음’이라는 것”. 法은 ‘존재, 것’이다. ② ‘相이 없는 法’. “모습이 없는 사물”이다. 法은 ‘대상 사물’이다. 사물은 모두 모습·속성을 가진다. 그런데 無上法은 “모습을 가지지 않는 사물”이다.

원효는 후자로 해석한다. 無相은 無相觀이다. “모습 없음을 봄”이다. 한문법으로는 ‘觀無相’이어야 하는데, 원효는 ‘無相觀’이라 한다. 이는 한국어 문법이다. 대상을 보면, 대상의 ‘모습·속성’을 인식한다. 대상 사물은 모두 모습을 가진다. 그것을 볼 때, 모습을 지각하지 않을 수 없다. 그런데 어떻게 ‘無相觀’이 가능한가?

法을 그는 ‘所觀法’이라 한다. ‘所觀의 法’, 즉 내가 “보는 바의 사물”이다. 사물(法)은 모습(相)을 가진다. 따라서 相은 우리가 보는 것(觀)이다. 法은 相을 통해서 보여지는 것(所觀)이다. - 所觀法을 원효는 一心法이라 한다.

無相法은 無相觀과 所觀法이다. 無相觀은 “모습 없음을 봄”이고, 所觀法은 ‘보는 바의 사물’인데, ‘한 마음’이라는 사물(一心法)이다. 이 둘을 종합해서 보자면, ‘한 마음’이라는 사물(法)은 ‘모습·속성’이 없다 - 이런 뜻이다.

이는 둘로 해석할 수 있다. ① ‘한 마음’이라는 것(法)은 모습·속성이 없다. ‘모습 없는 사물’(無相法)이다. - 이는 아니다. ② 마음은 대상 사물을 지각한다. 사물의 모습(相)을 보고(觀), 그 모습을 마음에 담는다. 마음에는 사물의 모습·속성으로 찬다. 이것이 일반인의 마음이다. 그러나 수련을 하면 마음에서 모습·속성을 없앨 수 있다. “모습(을 담음)이 없는 사물(마음)”이 바로 ‘無相法’이다. 無相을 가진 마음이다. 이것이一心이다. 이것이 바로 원효의 해석이다.

* 앞에서는 우리가 離相(모습·속성에서 벗어남)을 설명하고, 여기에서는 無相(모습·속성을 없앴)을 다루고자 한다. 離相의 끝은 無相이다. 無相은 사실상 해탈解脫과 같다. 왜냐하면 「무상법품」에서 붓다에게 질문하는 이는 ‘해탈 보살’이기 때문이다.

* 이 점에 대해서 우리는 질문할 수 있다. 첫째, 무상無相의 경지는 과연 도달할 수 있는가? 둘째, 무상無相이 과연 해탈인가? 원래 열반은 죽고난 뒤에 윤회의 사슬에서도 벗어남이다. 그런데 단지 無相이 해탈인가? 물론 相을 없앴은 相에서 벗어남이다. 解脫은 벗어남이다. 그런데 벗어남이 단지 ‘相’에서 벗어남인가?

‘해탈하고자 하는 보살’이 붓다에게 아뢰어서 말하기를, “존귀하신 분이여! 중생의 마음은 본성이 본래 비고 고요합니다. 비고 고요한 마음은, 그 몸체에 색깔과 모습·속성이 없습니다. 무엇을 닦고 익히면, ‘본래 비어 있는 마음’(本空心)을 얻습니까? 원컨대 붓다께서 ‘자비’(慈悲 슬픈 사랑)로, 저를 위하여 설명을 베푸십시오.”

解脫菩薩，而白佛言，尊者！ 1
 衆生之心，性本空寂。空寂之心 體無色相。 2
 云何修習，得本空心？願佛慈悲，爲我宣說。²⁶⁶⁾ 3

[1] 해탈 보살 - ‘해탈하고자 하는 보살’, 만약 이미 해탈했다면, 보살일 수 없다. 붓다가 된다. / 白 - 아뢰다. 말씀하다.

[2] 원래 心性인데, 윗줄과의 글자 수를 맞추기 위해서 心과 性を 나누었다. 心體도 같다. 뜻은 대략 같다.

- ① 衆生之心，性本空寂 - “중생의 心은 그 性이 본래 空寂하다.”
- ② 衆生之心性 本空寂 - “중생의 心性은 본래 空寂하다.”
- ① 空寂之心 體無色相 - “비고 고요한 마음은 그 몸이 色과 相이 없다.”
- ② 空寂之心體 無色相 - “비고 고요한 마음의 몸체가 色과 相이 없다.”

心性은 心과 性이다. 현상적으로 드러난 마음이 心이고, 그 마음의 본래 바탕을 性이라 한다. 따라서 현상과 본체를 나누는 것이다. 즉 體와 用의 논리이다. / 本 - 본래. 원래 상태, 즉 性を 뜻한다. / 중생, 마음 등을 體와 用으로 나눈다. 중생은 보통 사람이라면, 보살은 깨달은 자이다. 중생의 마음은 有相이라면, 보살은 無相이다. 전

266) 『金剛三昧經論』(T34, 965c22~24).

자는 流轉한다면, 후자는 空寂하다. / 色相 - 색깔과 모습. ① 원래대로 하면 相이라 해야 한다. 色은 넣으면 안 된다. 無相이라 하지 無色相이라 하지 않는다. ② 心·體(마음과 몸)에 대응하는 말이 色·相(색깔 모습)일 수 있다. 나의 몸은 색깔을 가진다. 마음은 대상의 모습을 담는다. 이렇게 해석할 수도 있지만, 문맥과는 맞지 않는다.

[3] 修習 - 닦고 익히다. 무엇을 修習하는가? ‘금강 삼매’를 닦고 익히는 것이다. 그러면 無相의 상태에 도달한다. 이것이 해탈이다. / 本 - 원래 상태이다. 이는 空寂한 것이다. 원래 상태의 마음을 ‘本空心’이라 한다. 空은 空寂을 줄인 말이다.

2-3줄을 합해서 보면, 일반인의 마음은 대상 사물의 ‘모습·속성’으로 가득차 있다. 修習한 보살의 마음은 그런 ‘모습·속성’이 비어서 고요하다. 空寂하다. ‘비고 고요함’(空寂)과 無相이 같은 뜻이 된다.

여기의 이야기는 단순하면서 명쾌하다. 일반인 중생의 마음은 대상 사물의 모습·속성을 보고 지각해서 그것을 담는다. 마음이 ‘모습’으로 가득차 있다. 이것을 뒤에서는 ‘流轉’(구르며 흘러감)이다. 이런 마음(心)의 바탕(本)에는 본래 상태가 있다. 이를 본성(性)이라 한다. 본성은 ‘모습’을 담지 않는다. 비어 있다. 고요하다. 그래서 空寂하다. - 결국 닦고 익힘(修習)이란 현상의 마음(心)이 본래의 마음(性)으로 돌아가는 것이다.

이런 이원론은 인도 불교와는 별 상관이 없다. 體·用(실체와 그 작용) 논리는 중국적 사유이다. 이 논리에 따라서 원효는 一心이 ‘진여문과 생멸문’으로 이루어져 있다고 한다. 전자는 본래 상태이고, 후자는 현상적 상태이다. 원효는 마음을 體·相·用의 셋으로 나눈다.

* 이런 이야기는 인도 불교와는 반대가 된다. 마음의 본래 상태가 있다고 하는 것은 아트만을 인정하는 것이다. 붓다는 무아설을 기본 틀로 잡고 있다.

* ‘本空心’을 “본래부터 실체가 없는 마음”, 空寂을 “본래 실체가 없어 동요가 없는 것”이라 번역하는 사람이 있다. ① 이는 갑자기 ‘실체’를 끌어들이는 것이다. ‘본래’(本)라는 말 자체가 마음의 ‘실체’를 인정하는 것이다. 그것이 본성(性)이다. ② 이 품의 이름이 ‘無相法品’이고, 원문에 ‘無色相’이라 한다. 즉 空 혹은 空寂은 相이 없어서(無相) 비고 고요하다(空寂)는 것이다. 뜬금없이 ‘실체’가 없어서 비었다는 말은 아니다.

慈悲 - 슬픈 사랑. 사랑의 감정은 아픔이다. 상대가 고통을 겪는 것을 보고 아프고 슬픈 것이다. 이것이 사랑이다.

앞의 경문에 대해서 원효는 다음과 같이 풀이한다.

첫 번째 물음 가운데에는 질문하는 뜻이 두 가지가 있다.

첫째, “중생의 마음의 본성(心性)은 본래 ‘비고 고요’하다.”

그러나 오히려 움직이는 의식·생각(念)이 시작도 없이 흐르고 구른다.

어떤 것을 바야흐로 닦아야, 본래 마음을 얻는가?

둘째, 비고 고요한 마음의 몸체는 색깔도 없고, 모습도 없다. (그런데도)

중생이 본래 항상 ‘모습·속성’이 있음을 취한다.

어떤 것을 습관적으로 없애야, ‘빈 마음’을 얻습니까? 그러므로

“무엇을 닦고 익히면, ‘본래 비어 있는 마음’을 얻습니까?”라고 말했다.

第一問中, 問意有二. 1

一者, 衆生心性, 本來空寂, 而猶動念, 無始流轉, 云何方修, 而得本心. 2

二者, 空寂心體, 無色無相, 衆生本來, 恒取有相, 云何習無, 而得空心. 3

故言“云何修習, 得本空心?” 267) 4

[2] 動念 - 움직이는 의식 생각. 움직이는 모습을 流轉이라 한다. 구르며 흘러감이다. 무엇이 구르고 흐르는가? 모습·속성(相)이 그렇다. 流轉이라는 말도 비유적 표현이다. 마음의 특징을 묘사하는 말이 아니다. 사람마다 다르게 해석할 수 있다. / 本心은 본래 마음이다. 모든 사람이 다 똑같은 것으로 가지고 있다. 구르고 흐르는 마음, 현실의 마음은 사람마다 다르다. 개인들은 본래 마음으로 돌아가야 한다.

[3] 何習無 ① 習無何 - 어떤 것을 없앴을 익혀야, 何 - 무엇. 어떤 것. ② 어떤 것을 습관적으로 없애야, 習 - 습관적으로. 부사. ③ 어떻게 없앴을 익혀야. 何 - 어떻게. / 뜻은 셋이 거의 같다. 다 ‘모습’(相)을 없애라는 것이다. / 方 - 바야흐로.

[2-3] 원효는 원문의 ①“衆生心性, 本來空寂”과 ②“空寂心體, 無色無相”을 나누어서 서로 짝을 지운다. ①은 움직이는 측면이다. 動念, 流轉이 그것이다. 반면 ②는 정지된 ‘모습’(相)의 측면이다. 이에 따라서 ①은 修(닦음)이고 本心이다. ②는 習(익힘)이고 空心이다. ①은 움직이는 측면이다. 따라서 붙잡아서 고요하게 만들어야 한다. 空寂에서 寂의 측면이다. 이를 ‘닦음’(修)이라 한다. 本心을 얻게 된다. ②는 정지된 모습의 측면이다. 이는 마음을 채우기 때문에 비울 대상이다. 習無(없앴을 익힘)를 하면 空心(빈 마음)을 얻게 된다.

원효는 이처럼 두 개를 대조시켜서 말하기를 좋아한다. 이는 ① 한문에 특유한 맺구법이다. ② 체용 논리 때문이다. 체와 용을 짝지우기를 좋아한다.

이 결과 내용보다는 형식에 쏠리게 된다. 그래서 맺구 때문에 문장의 규율과 절도가 있지만, 내용이 빈약하게 된다.

* 원효는 모순을 기본적으로 채택한다. 사물의 진상은 모순이라 생각한다.

중생의 현상적 마음은 流轉하고, 有相이지만, 본래 마음은 空寂하고, 無相이다. 서로 반대 모순이다. 한 마음의 안에 이 둘이 공존한다. 이것이 一心의 二門이다. 결국 마음은 모순이라는 말이다.

* 修 → 本心, 無 → 空心 ; 이런 도식과 本心과 空心은 인도 불교에는 없다. 중국적인 발상이다. - 『金剛三昧經論』은 중국적 사유를 가지고 한국에서 만든 것 같다.

원효 해석의 핵심은 이렇다. 중생의 마음에는 분별에 동요하는 생각이 끊임없이 일어나지만, 중생 마음의 본연에는 색色과 상相이 없다. 끊임없이 집착하고 있으니, 어떻게 본래 공적심空寂心을 성취하는가?

원효가 『대승기신론大乘起信論』을 인용하여 설명한 것처럼 일심법一心法에 의거하면,

267) 『金剛三昧經論』(H1, 612a12~17; T34, 965c25~29).

마음에는 진여문眞如門과 생멸문生滅門의 두 측면이 있다. 분별과 집착하는 마음은 생멸문에 속하나, 그 생멸문은 진여문과 완전히 분리되어 있는 것이 아니다. 따라서 생멸하는 마음(生滅心)에 의거하여, 진여의 측면(眞如門)을 나타낼 수 있다.

부처님께서 말씀하셨다. - 보살이여!

1 마음의 모든 모습(相)은 ‘본래 근본이 없다’.

‘본래 근본이 없는 곳’이 ‘비고 고요하여’ (念念을) 날음이 없다.

2 만약 마음이 (念을) 날음이 없으면, 곧 ‘비고 고요함’으로 들어간다.

‘비고 고요한’ 마음의 자리(心地)가 곧 ‘마음이 빔’을 얻음이다.

3 잘 하는 남자여! 모습(相)이 없는 마음은

‘마음’이 없고, ‘나’가 없다. 모든 사물의 모습(相)도 또한 다시 이와 같다.

菩薩! 一切心相, 本來無本, 本無本處, 空寂無生. 1

若心無生, 卽入空寂, 空寂心地, 卽得心空. 2

善男子, 無相之心, 無心無我, 一切法相, 亦復如是.²⁶⁸⁾ 3

[1] 本來無本을 줄여서 ‘本無本’이라 한다. / 心相은 마음속의 ‘모습’이다. 이는 3줄의 法相(사물의 모습)과 대응된다. 사물의 모습·속성이 지각되면, 내 마음에 담긴 ‘모습·속성’이 된다. 心相과 法相을 연결시키면 좀 이상하다. 상식적으로 혹은 경험론적으로 볼 때, 사물의 모습·속성을 내 마음이 지각하면, 내 마음에 ‘인상·표상’이 생긴다. ‘모습·속성’이 바로 그대로 내 마음에 담길 수 없다. 그런데 담긴다고 한다.

사물의 모습·속성 → 지각되면 마음의 ‘인상·표상’(니미타) ; 경험론. 붓다, 아비달마

사물의 모습·속성(法相) → 마음의 ‘모습·속성’(心相) ; 이는 사유가 미숙하고 거친 것이다. 사물의 모습·속성이 그대로 마음속에 담길 수는 없다. 주관과 객관은 다르기 때문이다. 너는 너고, 나는 나이다. 心相은 실제로는 ‘개념·관념’을 의미하게 된다. 이 경우의 相은 ‘락사나’에 해당된다. 일반인의 경험과는 아무 상관이 없는 이야기이다.

* 원효는 法相이 無本이기 때문에, 心相도 無本이라 한다. 여기에서 本은 용수의 ‘自性’ 개념과 비슷하다. 自性は ‘본래 영원히 존재하는 것’이다. 여기에서 원효는 대상 사물의 자성(自性 실체)이 비어 있어서 없음, 즉 法空을 넘어서서, 대상 사물의 속성(相)이 비어 있어서(空) 없음(無)이라 한다. 이는 거친 사유이다.

첫째, 용수는 말의 지시 대상의 자성을 부정했다. 유식은 法空이라 한다. 대상의 실체를 부정한다. 이 둘은 대상의 속성·모습을 부정하지는 않는다. 둘째, 상식적으로 보아도 내 눈앞에 있는 모습·속성의 존재를 어떻게 부정할 수 있는가? 無相이라 할 수 있는가?

마음의 본래 상태는 어떤 心相도 없는 것이다. 心相이 비어 있기 때문에 空寂이라 한다. 따라서 念을 만들어내지 않는다. 心에 相이 있어야 念을 만들 수 있다.

[2] 마음에 念이 생겨나지 않으면, 마음이 ‘비고 고요함’(空寂)이 된다. 이것이 바로

268) 『金剛三昧經論』(T34, 966a10~13).

‘心空’(마음이 빔)이다. - 이 상태를 이 품의 이름인 ‘無相法’으로 간주한다. 이것이 해탈과 같은 것이다. 이것에 도달하는 방법이 ‘금강 삼매’이다.

[3] 善男子 - (이해 닦음 익힘을) 잘 하는 남자. / 無相에서 無心과 無我로 넘어간다. 이 셋은 다른 것이다. 셋이 같다고 하려면, 증명을 해야 한다. 증명없이 직관적으로 자명하다고 할 수는 없다. 마음에 心相이 없는 ‘無相’이라 해서, 마음이 없다고 할 수 있는가? 相과 心은 서로 다른 것이다. 나아가 마음이 없다고 ‘나’가 없는가? 無心이 無我일 수는 있다. 그러나 이 역시 설명을 해야 한다.

일반적으로 法相이 無本이므로 心相도 無本이다. - 이렇게 본다. 그러나 여기에서는 반대로 말한다. “心相이 無本이므로 法相도 無本이다.” - 이는 설명을 해야 한다. 내 마음에 相이 없다고, 어떻게 대상 사물에 相이 없는가? 이는 유식 불교에서 8식의 씨앗이 대상의 속성·모습으로 드러난다고 하는 것과도 다르다. 8식 씨앗이 드러난다고 했지, 씨앗이 없어지면, 대상의 모습도 없어진다고 하지는 않는다.

『금강삼매경』은 너무 거칠고 소략하게 단정한다. 사유가 미성숙한 것 같다.

* 원효는 心相과 本無本處를 8식으로 간주하는 것 같다. 俱有根이 그것이다.

원효가 四相이라 한 것은 心相과 法相을 포함하는 것은 확실하다. 또한 無相과 取相이 나머지 둘이다. 四相을 뜯김없이 ‘生·住·異·滅’이라 해석하는 것은 문제가 크다. ‘生·住·異·滅’이라고 하면, 8식의 씨앗이 필요없게 된다.

6. 취상取相 리상離相 무상無相과 백골관

1) 앞에서 인용한 이야기의 핵심은 무상지심無相之心과 무심無心 무아無我에 들어 있다. 원효에 따르면, 무상지심無相之心은 일심체一心體. 곧 ‘한 마음(一心)의 몸체’이고, 무심無心 무아無我是 앞의 공적무생空寂無生에서 결론지은 것이다. 無相이기 때문에 마음의 念(의식 흐름)을 生하지 않는다. 이것이 無生이다. 無相이고 無念이므로 마음은 空寂하다. 여기에서 비약을 해서 無心이고 無我라고 한다.

2) 여기에서 문제가 있다. 원효는 ‘無心 無我’라고 결론을 내린다. 그런데 『기신론』이나 『금강삼매경』 모두 ‘心, 我’를 인정하면서 논의를 전개한다. 원효 역시 그렇다. 이는 붓다의 무아설을 완전히 여기는 것이다. ‘心, 我’를 인정하면서 논의를 전개한 결과 갑자기 ‘無心 無我’라 한다. 이것도 또한 모순이다.

‘無心 無我’이라는 결론이 나오면, 다시 이론의 시작점으로 가서, ‘心, 我’를 부정하면서 논의를 전개해야 한다. 그래야 이론에 자체 모순이 없게 된다. 이것 역시 철학적 사유가 미숙한 것이다. 원효는 ‘모순’이 세상과 마음의 진실이고 진상인 것처럼 생각하고 있다.

3) 이상으로 『금강삼매경』의 「무상법품」의 해탈 보살의 첫 번째 질문에 대한 원효의 해석을 살펴보았다. 12회에 걸친 질문 내용을 모두 살펴보아야 하겠지만, 이 문답의 내용을 해석한 원효의 관점은 공심空心에 초점이 있다. 이는 첫 번째 질문만으로도

충분히 확인할 수 있다.

전체적으로 볼 때, 원효의 생각은 취상取相 → 리상離相 → 무상無相의 논리적 전개로 모을 수 있다. 일반인은 ‘모습을 취함’이다. 여기에서 ‘모습에서 벗어남’으로 가서, 궁극적으로는 ‘모습을 없앰’의 경지에 이르러야 한다. 이 경지를 ‘無心 無我’로 본다. 이는 결국 ‘해탈’과 같을 것이다. 여기에 도달하는 방법은 ‘금강 삼매’이다.

이런 원효의 생각에 특징적인 것이 ‘無相’이라는 것이다. 이것이 결국 도달해야 할 경지이다. 인간이 실제로 ‘無相’을 이룰 수 있는가? 눈앞에 보이는 모습 속성을 어떻게 부정하고 없앨 수 있는가? 그것을 인식한 마음속의 표상이나 인상을 없애기는 거의 어렵다.

용수가 自性を 부정하고 空을 주장한다. 유식은 대상 사물의 실체를 자성으로 보아서 부정한다. 이것이 法空이다. 그러나 이들은 대상의 모습·속성을 부정하지는 않는다. 모습을 부정하면, 이를 합리화시키기 어렵다.

원효와 그 당시의 승려들은 ‘無相’을 당연한 것으로 여긴 것 같다. 相을 기준으로 보면, 取相은 생멸문이다. 無相은 진여문이다. 眞如, 즉 참으로 그러함, 진실은 無相이라는 것이다. 사물의 속성·모습(相)은 空하다. - 이것이 진여이고 진실이다.

4) 모습과 속성을 부정하는 것은 어렵다. 속성과 현상은 상식적인 것이기 때문이다. 붓다는 경험론자이기 때문에 당연히 속성을 인정했다.

이 지점에서 우리는 무상을 당시에 어떻게 수련을 했는지 살펴볼 필요가 있다.

자장(慈藏)의 백골관은 백골을 보면서 마음 수양을 하는 것이다. 충격을 통해서, 세상의 모습을 끊고, 나아가 세상의 욕망을 끊는 방법이다. 이는 속성 부정(無相)의 극단이다. 이런 극단을 ‘빔’(空)으로 인정한다.

원효의 無相 이론은 백골관과 비슷하다. 원효가 당나라 가다가 해골물을 마셨다는 설이 있다. 이는 그가 일부러 마신 것 아닌가? 자장의 백골관을 원효 나름으로 실천한 것이다. 취상(取相)에서 무상(無相)으로 가라. - 이것이 원효의 이야기이다.

백골관은 극단적인 방법이다. 현상과 사물을 충격적으로 단절시킴이다. 이것이 신라 초창기 불교의 특징이다. 고집멸도 가운데 고(苦)를 끊는 하나의 방법은 극단적인 고통을 경험하는 것이다. 현상은 나에게 고통을 준다. 현상을 끊는 방법이 백골관이다.

5) 이상으로 살펴본 바, 원효의 ‘相’ 개념은 ‘락샤나’이다. 이론적 틀은 전반적으로 중국식 사유에 근거한다. 그렇지만 ‘相’ 개념은 인도의 대승 불교를 따른다. 이런 점에서 원효는 중국식 사유에 인도 불교를 결합시킨다. ‘락샤나’라는 관점에서 볼 때, 원효 사상의 정체를 좀 더 명확하게 파악할 수 있다.

VI. 결론

‘상相’ 개념은 초기 불교 경전에서부터, 아비달마 논서는 물론, 대승 불교의 중관과 유식 불교에 이르기까지 끊임없이 지속적으로 등장하고 있다. 더구나 인도를 넘어서 중국으로 불교 경론이 전해지면서, 오랜 기간에 걸친 번역과 해석의 역사에서도 ‘상相’ 개념은 하나의 중추를 이루고 있다.

그러나 지금까지의 연구에서 ‘상相’ 개념은 개별적인 문헌에 나타난 뜻에만 주목했을 뿐, 개념사에 초점을 맞추어 종합적인 분석을 시도하여 성과를 이루지는 못한 것으로 보인다. 이와 같은 문제 의식에 따라 본 논문에서는 불교 경론에 따라 다양하게 나타나는 ‘상相’ 개념의 의미와 변천 및 그 해석에 대한 연구를 중심 과제로 삼은 것이다.

불교는 해탈을 추구한다. 이 수행론을 분석하는데, 니미타와 락샤나가 강력한 도구가 된다. 이 두 개념을 중심으로 불교 이론을 재조명해 볼 필요가 있다.

1. 니미타와 락샤나, 상相 개념

본 논문은 불교철학에서 ‘상相, 니미타, 락샤나’ 개념을 연구하였다.

본 연구에서는 상相 개념에 해당하는 원어를 가지고, 초기 불교 경전에서 아비달마와 대승 불교에 이르기까지 불교 사상의 연속성과 차이점을 밝히는데 초점을 맞춘다.

이 논문은 ‘상相, 니미타, 락샤나’ 개념을 기본적 뼈대로 한다. 이 셋은 인식론적 개념이다. 대상 사물의 속성·모습이 지각되어서 주관에 들어오면 표상·인상이 된다. 그리고 표상과 인상이 마음속에서 개념과 관념으로 변한다. 사람은 개념과 관념으로 사유한다. - 이것이 기본 뼈대이다. (뼈대 도식)

객관 대상 사물의 속성과 모습 → 주관에 지각되면, 표상과 인상 → 개념과 관념

이는 단순한 도식이지만, 상당히 많은 내용을 담고 있다.

(1) 대상 사물 = 실체 + 속성 ; 용수 이래로 ‘실체’ 부분을 ‘自性’이라 한다. ‘자성’ 개념은 중관과 유식이 다르게 사용한다. 본 논문에서는 실체와 자성이 아니라, ‘속성’을 중심으로 불교를 고찰한다. ‘속성’이라 하지만, ‘모습 모양’이라 할 수도 있다. 이 논문에서는 ‘속성, 모습’이라고 주로 표시한다. 이를 한자로는 ‘相’이라 한다.

(2) 표상과 인상 개념도 다르다. 서양 근대 철학에서 경험론자들은 ‘인상’이라 하고, 합리론에서는 ‘표상’이라 했다. 대상의 속성이 그대로 주관에 들어와 찍힘이 인상印象이다. 印象은 ‘모습(象)이 도장 찍힘’(印 impression)이다. 반면 표상表象은 주관에 대상의 속성·모습을 가져옴이다. 주관에 따라서 가져오는 속성·모습이 달라진다. 자세한 설명은 47쪽의 “표상과 인상의 차이”를 보라.

인상과 표상은 경험론과 합리론이라는 큰 차이가 있다. 그러나 불교에서는 이 차이를 가지고 논쟁하지 않는다. 여기에서는 ‘인상과 표상’이라는 두 말을 구별하지 않고 쓴다. 일반적으로 니카야를 번역하는 사람들이 ‘표상’이라는 말을 더 잘 쓴다.

(3) 관념과 개념 ; 엄밀하게 보면 이 둘도 다르다. 그러나 불교는 이를 구별하지 않으며, 나아가 ‘관념, 개념’이라는 것을 주목하지 않는다. ‘표상과 인상’은 ‘상相’이라 하지만, ‘관념 개념’에 해당되는 용어가 딱히 있는 것 같지는 않다.

(4) 붓다와 초기 불교는 경험론자이다. 따라서 사물의 속성을 지각한 내용인 ‘표상 인상’을 중시한다. 5온 12처 등의 분류는 사실상 표상된 지식들을 나눈 것이다. 이런 표상 인상을 ‘니미타(nimitta)’라고 한다. nimitta는 일차적으로 표상을 가리키고, 이차적으로 대상의 속성을 가리킨다.

(5) 용수 이래 이런 도식을 바꾼다. 앞에서 말한 뼈대 도식에서, “사물의 속성 모습 → 주관의 표상 인상”으로 연결시킨 것이 붓다라면, 용수는 “사물의 속성 모습 → 주관의 개념 관념”으로 연결시킨다. 이래서 사물의 속성과 모습을 중시하며, 이를 ‘락샤나(lakṣaṇa)’라고 한다. 락샤나는 일차적으로 사물의 속성·모습이며, 2차적으로는 내 마음의 ‘개념 관념’이다.

(6) 여기에서 문제가 있다. 구마라집 등은 ‘니미타, 락샤나, 삼전야(saṃjñā)’를 구분하지 않고 모두 ‘상相’으로 번역한다. 적어도 인도의 문헌에서는 nimitta와 lakṣaṇa를 구분해서 표기한다. 그러나 중국에 오면 이 둘의 구분을 무시하고, 다 ‘相’이라 한다. 이래서 그믐밤에 까마귀와 백로가 구별되지 않게 된다.

(7) 왜 붓다가 ‘니미타’ 개념을 중시했고, 이후에도 불교 사상에서 핵심을 차지하는가? 그 이유는 ‘해탈’ 때문이다. 붓다는 ‘고통 → 해탈’이라는 도식을 제시한다.

사물의 속성·모습 → 이것이 마음에 지각되면, 표상·인상 → 욕망 감정 → 집착 번뇌 → 고통 ; 이 과정은 모든 인간이 다 가지는 것이다. 이 고통에서 벗어나는 해탈이다. 따라서 ‘속성·모습 → 표상·인상’의 과정이 최초이고, 가장 중요하다.

2. ‘상相’ 개념을 통한 불교 변천 해석

1) 붓다의 경험론

고대 인도의 정통 사상은 베다와 우파니샤드이다. 세계의 실체가 브라만이고, 마음의 실체가 아트만이다. 브라만=아트만이라는 범아일여가 기본 사상이다. 이를 인식하는 것이 목표이다. 종교로서 베다에 근거한 정통 사상은 많은 신들을 제시한다. 제사와 의례를 통해서 인간을 구제하려 한다.

붓다 당시에는 정통 사상을 부정하는 6사 외도가 있었다. 이런 비정통 사상 중 가장 큰 세력이 붓다의 불교였다. 브라만-아트만은 이성적 사유와 추론으로 인식하는 것이다. 붓다는 이와 반대인 경험론으로 나간다. 경험적으로 파악한 인간의 존재는

고통 그 자체였다. 우파니샤드에 따르면, 세상은 브라만이 드러난 것이다. 따라서 기본적으로 세상은 아름다운 것, 즐거운 것이 된다. 붓다는 이를 정면으로 반박한다.

사물의 모습 속성을 사람이 지각하면, 마음에 표상과 인상이 생긴다. 이 표상된 내용을 정리해서 5온, 12처, 18계 등을 제시한다. 이것은 ‘브라만=아트만’이라는 도식과는 엄청난 차이를 보인다. 전자는 감각으로 지각할 수 있는 것이지만, 후자는 감각 지각할 수 없고, 이성적 사유로 도달한다.

붓다의 경험적 인식은 대상의 모습을 지각한 표상에서 출발한다. 이 ‘표상’을 ‘니미타 nimitta’라고 한다. 불교는 인간의 고통에서 벗어나 해탈을 추구한다. 해탈하기 위해서는 ‘속성-표상’(nimitta)의 이해가 중요하다. 고통은 바로 이 지점에서 시작되기 때문이다. 붓다의 이론적 분석이나, 수양론은 바로 이 지점에서 출발한다.

2) 초기 불교 - 아비달마

붓다 입멸 후 보수적 경향의 상좌부(上座部, Theravāda)와 진보적 경향의 대중부(大衆部, Mahāsāṃghika)로 근본 분열이 일어난다. 이후 분열을 거듭한 끝에 부파 불교 즉 아비달마(阿毘達磨, Abhidharma) 불교의 시대가 도래한다. 부파 불교는 법(法 다르마) 중심의 불교, 계율을 중시하는 출가자(승려) 중심의 불교였다. 그러나 재가자의 종교적 욕구에 따라 불탑 교단의 재가성과 신앙성이 주요 원인으로 대승불교가 성립하게 된다.

붓다와 아비달마는 경험론자이다. 감각 지각에서 욕망 감정, 번뇌 집착, 고통이 생기는 과정을 경험적으로 분석한다. 초기 불전이나 아비달마 문헌이 개수를 나열하는 것 자체가 경험론에서 나온다. 5온, 6처, 12입, 18계, 5위 75법 등이다.

초기 불교와 아비달마(남전, 북전)에서는 니미타의 두 측면인 대상의 속성과 마음속의 표상 가운데 ‘표상’에 초점을 맞춘다. 그들은 감각으로 지각한 내용들, 표상한 내용들을 종합하여 분류 정리한다. 이것은 아비달마의 교학 체계로 발전한다. 또한 해탈을 향한 수행도 니미타와 연결된다. 무상(無相) 삼매가 그것이다.

3) 대승 불교 - 중관과 유식

대승의 핵심 개념은 ‘空’이다. 대상의 실체에 대한 사유에서 공허 이론이 나온다. 대상 사물에는 실체, 즉 자성(自性)이 비어 있다. 없다. 그래서 ‘공허하다’, ‘색즉시공(色卽是空)’이다. - 대승에서 늘 관심의 초점에 있었던 것은 바로 ‘실체-자성’이 없다는 ‘공(空)’ 개념이었다. 반면 사물의 속성·모습(相)에 대해서는 소홀하게 생각한다.

사물 = 실체 + 속성 ; 이 도식에서 붓다는 ‘속성’의 지각을 중시한다. 반면 용수는 ‘실체’를 자성(自性)이라 하면서, 그것을 부정한다. 이것이 공허 사상이다. 왜 관심이 ‘속성’에서 ‘실체’로 변했는가? 대승 불교는 붓다에서 아비달마까지의 경험론에 근거한 복잡한 이론 체계를 부정하고자 한다. 그 이론 체계는 ‘속성’에 근거하고 있으므로, ‘속성’에 근거해서는 부정할 수 없다. 따라서 ‘실체’를 선택한다.

붓다의 “사물의 속성 → 주관의 표상” 도식을 대승은 “사물의 속성 → 주관의 개념·관념”으로 바꾼다. 관념에 대응하는 것은 사물의 속성이 아니라 ‘실체’라는 것이다. 아비달마의 범주들, 예컨대 5위 75법 같은 것을 ‘속성’이 아니라 ‘실체’로 간주하고, 실체와 대응되는 ‘관념’을 부정한다. 실체가 비어 있다, 즉 공(空)하다.

* 불교를 연속된 것이라고 본다면, ‘속성-표상’이라는 관점에서 대승의 이론을 분석할 필요가 있다. 대승에서 ‘속성→실체’로 바꾸기, 이는 ‘니미타→락샤나’로 개념 변천으로 드러난다.

대승 불교의 중관과 유식에 오면, 니미타의 두 측면인 대상의 속성과 마음의 표상 가운데, 대상의 속성·모습에 초점을 맞춘다. 그러면서 ‘니미타’라는 말 대신에 ‘락샤나’를 주로 사용한다. 주관의 표상이 아닌, 대상의 속성을 사유의 핵심으로 삼는다.

초기 불교와 아비달마 논서에서는 lakṣaṇa는 거의 나타나지 않는다. 반면 nimitta라는 말이 핵심적으로 쓰인다. 따라서 대승 불교 이전의 상(相) 개념은 니미타 개념을 중심으로 연구를 진행하는 것이 타당하다.

중관 이래 대승은 이성적 사유, 논리적 추론에 근거한다. 중관(中觀)은 부정 논법으로 그 이전의 모든 아비달마의 이론을 부정한다. 공, 반야 지혜, 진제와 속제, 파사현정 등이 그런 이론이다.

유식(唯識)은 대상 사물의 실체, 즉 자성(自性, 실체)의 비어 있음(空)을 주장한다. 다만 사물의 속성만 존재한다. 이 속성을 8식 알라야식의 씨앗이 만든다. 그래서 사물의 속성, 즉 법상(法相)만 존재한다.

크게 보면, 초기 불교와 아비달마는 경험론이면서, 주관의 ‘표상’에 근거한다.

대승 불교는 객관 대상의 속성·모습에 근거해서 추상적 이론, 이성적 추론을 전개한다. 이런 점에서 대승 불교에서는 ‘니미타’는 버리고 ‘락샤나’라는 말을 주로 쓴다.

니미타는 표상의 뜻에 가깝다면, 락샤나는 대상의 속성에 가깝다.

초기 불교와 아비달마는 주로 니미타를 쓰고, 대승 불교는 락샤나를 주로 한다. 반대로 말하자면, 전자는 락샤나를, 후자는 니미타를 거의 쓰지 않는다.

4) 원효와 『대승기신론』

원효의 사상은 『대승기신론』에 근거하고 있다. 『금강 삼매경론』 역시 『기신론』의 ‘一心 二門’ 체계에 따라서 해석하고 있다.

『기신론』은 인도의 소승과 대승 불교와는 완전히 다른 스타일을 가지고 있다. 특히心性 개념이 기본 틀이라는 점이 그렇다. 붓다는 ‘무아설’을 기본으로 삼았다. 따라서 그의 이론 체계에는 아예 ‘마음’이라는 용어 자체가 잘 등장하지 않는다. ‘마음 = 나’이기 때문이다. 이런 무아설의 원칙은 아비달마 뿐만 아니라 중관 유식에도 관철된다.

心性은 마음과 본성이다. 心은 포괄적인 개념이고, 性은 마음의 본래 상태이다. 이는 불교 이론이 아니라, 중국의 전통적인 이론이다. 一心 二門이 그 전통과 연결된다.

* 본 연구는 원효의 사상을 “取相 - 離相 - 無相”이라는 틀에서 서술했다. 일반인은 ‘사물의 속성·모습’을 취한다. 그것을 지각하면 마음에 개념·표상이 생긴다. 이것에 의해서 사람이 고통에 빠진다. 取相은 ‘속성·관념’이 사람에게 고통을 준다는 것이다. 이는 유식의 도식에 근거한 것이다.

따라서 고통에서 벗어나기 위해서는 ‘모습에서 떨어짐’(離相)을 해야 하고, 궁극적으로 ‘모습을 없앴’(無相)에 도달해야 한다. 도달하는 방법은 금강 삼매이다.

이런 ‘相’과 관련된 도식은 인도의 대승 불교를 어어받은 것이다. 나아가 붓다 이래로 ‘取相-無相’의 도식이 있었다. 사람이 고통에 빠지는 이유가 取相 때문이다. 붓다는 “‘사물의 속성 지각 - 표상 - 욕망 감정 - 번뇌 집착 → 고통’이라는 순서를 제시한다. 반면 대승은 “‘사물의 속성 - 마음의 개념 관념 → 고통’이라는 순서를 제시한다. 순서는 다르지만, ‘取相-無相’의 도식이라는 점은 같다. 초기 불교에서부터 ‘無相 삼매’가 있었고, 이는 원효에게까지 이어진다. 원효는 ‘무상 삼매’ 대신 ‘금강 삼매’를 말한다.

3. 제2장, 초기불교 - 니미타

본 연구는 외부의 대상을 인지하고 판단하는 인간의 마음 현상이 발생하는 최초 사건인 ‘상(相, 니미타)’ 개념에 주목한 것이다. ‘니미타(nimitta)’ 개념의 뜻을 우리말로 번역할 경우 최적의 단어는 ‘모습, 속성’이다. 눈에 비친 사물의 모습과 속성은 니미타의 일차적인 뜻이라는 데는 이견이 없을 것이기 때문이다.

그러나 니미타의 우리말 번역어를 선택하고 그에 타당한 근거를 마련하는 과정에서 니미타의 기본적인 뜻을 ‘모습, 속성’으로 정하고, 문맥에 따라 달라지는 니미타의 뜻을 각각 ① ‘원인, 근거’, ② ‘암시, 징조’, ③ ‘모습, 특징’, ④ 마음이 담은 ‘모습’ 등 크게 네 가지로 나누었다.

① ‘원인, 근거’ : 우리말 ‘원인’으로 바로 대체하기가 곤란한 경우와 ‘바탕, 이유, 조건’의 뜻이 포함되어 있어서 ‘근거’라는 말로 이해하는 것이 더 적절한 경우이다.

② ‘암시, 징조’ : 팔리어 사전에서 니미타의 뜻을 ‘암시(sign), 징조(omen), 조짐(portent), 예견(prognostication)’으로 분류한 것을 토대로 경문을 분석한 결과 ‘암시, 징조’의 두 가지 항목으로 나누어 설명하는 것이 적절하다고 판단하였다.

③ 사물의 ‘모습, 특징’ : 니미타의 가장 기본적인 뜻이다. ‘모습’은 ‘모양, 표상, 특징, 특성, 현상’ 등의 개념들과 연관되는 말로서 경전에서 매우 빈번하게 나타나는 대표적인 뜻이다.

④ 마음이 담은 ‘모습’ : 기존의 연구에서 ‘심상적 니미타’로 분류한 니미타를 여기서는 ‘마음이 담은 모습’으로 옮겼다. 마음이 담은 ‘모습’의 내용과 그 내용으로 발생하는 ‘마음의 변화’이다. 마음이 담은 ‘모습’인 니미타로 부터 향상의 길과 퇴보의 길이 모두 열려 있기 때문이다.

초기 불교의 기본적 도식을 “取相 - 無相”으로 볼 수 있다. 取相은 ‘相을 取함’이다. 사물의 모습을 지각해서 마음에 표상이 생기는 것이다. 이것이 고통의 원인이 된다. 따라서 ‘無相’, 즉 ‘相을 없앴’을 해야 한다. 없애는 방법이 바로 ‘無相 삼매’이다.

4. 제3장, 아비달마 - 니미타

붓다의 사상을 이어받은 아비달마 불교는 크게 남전 스리랑카의 상좌부와, 북전 간다라와 카시미르 지역의 설일체 유부가 있었다. 이 둘은 매우 차이가 크다.

1) 남전 상좌부 7론 중에서

(1) 『법집론法集論 Dhamma saṅgaṇi』에서 니미타 개념은 ‘표상(nimitta)’, ‘표상 없음[無相, animitta]’, ‘표상[全體相]을 취함(nimittaggāhī)’의 세 낱말이 발견되었는데, 이 중에서 ‘표상 없음’의 내용은 ‘항상, 견고, 즐거움, 자아’라는 관념들을 제거하는 것으로 해석되었다. 수행론을 중심으로 한 니미타 개념의 이해이다.

(2) 『무애해도無礙解道 Paṭisambhidāmagga』에서는 ‘떠오른 모양’, ‘드러난 모습’, ‘영상’, ‘여운’ 등 네 가지 뜻이 나타났다. ‘모습’의 경우, 니미타의 뜻이 한편으로는 수행에 도움을 주는 모습과 그렇지 못한 모습을 잘 구분해야 수행의 성취를 거둘 수 있다는 취지가 또렷하게 드러났다. 니미타가 ‘숨이 닿는 곳’이란 뜻으로 쓰이거나 무상無相의 의미를 ‘나’와 ‘나의 것’이라는 생각이 중심이 되는 상태에 구속되지 않아야 한다고 해석한 곳에서도 수행론 중심의 성격을 살펴볼 수 있다.

(3) 『청정도론淸淨道論 Visuddhimagga』에 나타난 니미타는 크게 ‘특징’ 등의 뜻을 지니고 있는 약간의 사례와 ‘취하지 않아야 할 모습 또는 대상’과 ‘수행의 계기로 삼아야 할 모습 또는 대상’으로 나오는 대부분의 사례로 나눌 수 있다. 특히 니미타를 ‘수행의 계기로 삼아야 할 모습 또는 대상’으로 여기는 경우가 두드러지는데, 이것은 니미타를 발판으로 하여 대부분 선정 수행의 경지를 높이는 방법으로 삼는다는 점에서 좀 더 다듬어진 체계라고 평가할 수 있다.

2) 설일체유부가 중심이 되는 북전 7론 중에서

(1) 『아비달마 집이문 족론』에서는 ‘이치에 맞게’, ‘사유하여’, ‘선택하다’는 세 가지가 육근 수호를 실천하는 조건으로 등장하고 있어서 사유를 중시하여 수행의 동력으로 삼는 방식을 보여주고 있다.

(2) 『법온 족론』 「염주품念住品」에 서술된 신관身觀의 내용 중 순외신관循外身觀의 대상을 타인의 몸속에 있는 신체 기관들을 각각 지수화풍 등의 요소들로 구별하여 아는 것을 그 내용으로 하고 있다. 이 때의 니미타는 각 요소로 분류할 수 있는 고유한 특징을 의미하는 것이다. 한편 「무량품無量品」에서 자심정慈心定の 참모습을 설명하는 가

운데 락상樂相도 등장하는데, 이는 모두 성취한 경지를 승화시키는 데 니미타가 활용되는 사례이다. 니미타가 사유의 측면 뿐만 아니라 수행에서도 활용되고 있다는 사실을 나타내고 있는 것이다.

(3) 『식신 족론』과 『계신 족론』에서는 ‘현상의 특징·모습’이라는 뜻인 ‘사상事相’이 나타난다. ‘특징’이란 뜻의 니미타는 개념으로 담아 낼 수 있는 현상의 구체적인 모습이자 내용에 해당하는 것이다. 『식신 족론』에서는 3삼매가 중시되는데, 공공空空, 무원무원無願無願, 무상무상無相無相과 같이 중복된 형태로 나타난다. 『계신 족론』 「본사품本事品」에서는 ‘간택簡擇’이란 말이 나타나는데, 이는 지혜의 힘에 의거해서 정확한 판단을 일으켜 거짓을 버리고 참됨을 취하는 것을 가리킨다는 뜻이다. 이 판단력을 향상시켜 최고의 수준으로 성취한 것을 최극最極 간택簡擇이라고 하였다. 이때의 니미타(相)는 인식 대상을 제대로 아는 모습을 뜻하므로 ‘면모’로 해석하였다.

(4) 『아비달마 발지론』과 『아비달마 대비바사론』에서는 3삼매에 대한 해석이 두드러진다. 『대비바사론』의 해석에 따르면, 장애를 다스리는 역할에 따라 공 삼매는 유신견有身見, 무원삼매는 계금취戒禁取를 각각 분담(近對治)시키고 있다. 무상 삼매가 말아서 다스리는 장애는 의疑라고 하였는데, 무상 삼매는 견해와 관련되는 이지적理智的 번뇌를 다스려 견도見道를 성취하는 수행의 요체가 된다는 해석인 것이다. 또 3전 12행상을 해석하는 대목에서는, 무상 삼매가 지향하는 바는 비친 모습으로부터 발생하는 괴로움의 소멸(滅), 소멸에서 생겨나는 고요함(靜), 괴로움이 존재하지 않는 뛰어난(妙), 괴로움의 원인으로부터 벗어남(離)이 핵심이라는 해석을 제시하고 있다.

(5) 『아비달마 구사론』에서도 니미타는 무상 삼매의 의미를 해석하는 부분에서 등장하는데, 이 내용은 「분별정품分別定品」에서 확인할 수 있다. 여기서는 특히 멸滅·정靜·묘妙·리離라는 네 가지 지식의 대상 중에서 정靜만을 취하는 이유에 대해 강조한다. 첫 번째로 비상멸非常滅과 혼동되기 때문이라고 하였는데 이것은 무원무원 삼매의 행상과 겹치는 혼동을 피하기 위해서 지적인 것으로 보인다. 두 번째로는 무기성無記性이기 때문이라고 하였으니 무상무상 삼매로 성취한 무루법에는 택멸이 존재하지 않으므로 그 본성이 확정되지 않는 점을 말한 것으로 보인다. 세 번째로는 이계과離繫果가 아니기 때문이라 하였는데 마찬가지로 묶여 있는 상태를 벗어난 결과에 속하지 않는다는 점을 가리킨 것이다. 이렇게 해서 『대비바사론』에서 등장한 삼중삼매는 『구사론』에 이르러 거기에 내재된 무루의 특성을 해석하는 데 치중하고 있음을 알 수 있다.

* 이상 아비달마 불교는 남전이던 북전이던 모두 ‘니미타’ 개념에 근거해서 말하고 있다.

5. 제4장, 대승불교 경론 - 락사나

『반야경』의 본문에 나오는 상相은 초기 불교 경전이나 아비달마 문헌과는 달리 ‘nimitta’가 아닌 경우가 많다. ‘nimitta’의 ‘표상’ 대신에 ‘속성, 모습, 표시’를 의미

하는 ‘lakṣaṇa’가 이를 대체하는 경우가 많다. 『반야경』이나 『중론』 등의 산스크리트 원문에서 ‘nimitta’를 검색해 보면 빈번하게 등장하는 ‘lakṣaṇa’에 비해 거의 언급되지 않는다는 사실을 확인할 수 있다.

1) 『마하 반야바라밀경 摩訶般若波羅蜜經』의 제78 「4섭품四攝品」의 3삼매 서술에서 무상 삼매의 특징을 알 수 있다. 여기서 무상 삼매는 적멸寂滅, 즉 대상의 속성, 특징 (nimitta, 相)을 인식하여 그것을 실체화하는 관념을 없애어 고요한 평온을 성취하는 수행(寂滅行)과 실체 관념의 구속에서 벗어나는 수행(離行)으로써 이해되고 있다. 또한 제 19 「광승품廣乘品」, 제79 「선달품善達品」 등에서 모든 존재에 대한 관념은 실체라고 할 만한 것이 없다는 무상 해탈에 대한 관점이 나타난다. 대상을 인지한 모든 모습(相)에 대한 관념을 파괴하는 것이 무상無相이라는 해석이다.

2) 『중론』의 본문 제27품 가운데 본문 계송에서 락사나(lakṣaṇa)를 직접적으로 다룬 것은 제5 「관6종품觀六種品」에서 살펴볼 수 있다. 여기서 첫 번째인 허공을 비롯해서 6종에 대한 서술을 모두 살펴보면, 니미타 개념을 대신하여 락사나(lakṣaṇa)를 내세워서 상相을 지닌 존재도, 상相으로 드러나는 존재도 성립할 수 없다는 점을 논증하고 있다. 이제 니미타 개념은 이전과는 전혀 다른 이론적 틀로 나타난 것이다. 즉 경험 현상의 토대가 된 니미타는 『중론』의 락사나 개념과 더불어 이성적이고 논리적 사유의 대상, 즉 개념으로서 변모했음을 확인할 수 있다.

3) 『대지도론』의 설명에 이르면 앞서 살펴보았던 ‘대상을 인지한 모든 모습(相)에 대한 관념을 파괴하는 것’에서 더 나아가 관념의 얽매이지 않는 실천력을 성취하게 되는 방법을 제시하고 있다. 바로 관념으로써 대상을 실체로 규정하려는 태도를 언어의 길과 마음의 길이 끊어짐으로 표현하여 드러낸 것이다.

4) 『유가사지론 瑜伽師地論』 「섭결택분攝決擇分 보살지菩薩地」의 내용을 살펴보면, 오사(五事)에 대한 이해를 다음과 같이 요약할 수 있다.

상에서는 두 가지 이유를 든다. 곧 잡염을 일으킴(雜染起)과 시설하는 그릇(施設器) 두 가지를 세속의 존재가 되는 이유로 든 것이다. 그리고 이 두 가지 특징은 명칭과 분별이 세속의 존재인 이유가 되는 공통 요소로 나온다. 따라서 상相, 명名, 분별分別은 모두 세속의 존재로서 번뇌를 일으키는 측면과 동시에 언어표현의 근거가 되는 것이라는 공통의 특징을 가지는 것이다.

명名の 구체적 특징은 “말의 의지할 바(言說所依)”라고 한 것처럼 표현의 기체가 되는 니미타가 명칭에 의지하여 언어로 드러나는 과정에 중추가 되는 점을 나타내고 있다. 분별分別의 구체적 특징은 “말의 수면(言說隨眠)”이라고 한 것처럼 명칭이 부여되는 곳의 바탕에 잠재해 있으면서 언제나 작용하는 측면을 가리킨 것이다. 네 번째인 “말로써 따라 깨닫기 때문이다”라는 서술처럼, 언어 표현이 일어나는 곳에서 언제나 분별이 발생한다는 측면을 가리킨 것이다. 이는 표현된 언어에 의지해서 실재인 니미타의 특징을 아는 것이라는 뜻을 말하는데, 이때의 뜻은 언제나 표현된 언어에 근거하면서도 제한된다는 양측면을 가리킨다. 결국 붙여진 개념에 따라 니미타를 알 수 밖에 없는 진실의 측면, 즉 내가 본 모습만이 진실이라고 믿는 경향성을 정면으로 탐구하기

시작한 것이다.

5) 『대승기신론』은 인도적 특성이 사라지고, 중국적 사유가 도드라진다. 따라서 중관과 유식에서 인식 대상의 특징 또는 관념을 의미하던 ‘상相’ 개념이 전면적으로 등장하지는 않는다. 그러나 「해석분」에서 ‘깨닫지 못함’(不覺)에 따라 발생하는 마음을 삼세三細 육추六麤의 9가지 항목으로 분별하므로 여기에 나타난 ‘상相’ 개념에 주목하였다.

첫 번째로 무명업상에서 ‘상相’이란 ‘깨닫지 못해서 생기는 모습’을 뜻하는 말이 된다. 그러므로 이때의 ‘상相’은 중관과 유식과는 달리 언어 또는 관념의 의미가 아니라 문제점이 발생하는 모습을 ‘관찰하는 대상’으로 변모시킨 것이다. 이러한 관점은 언어, 관념, 실재에 대한 논리적인 오류를 따지거나 대상에 대한 참된 인식이 불가능하다는 문제 등을 논하는 경향과 달라진 부분이라고 말할 수 있다. 두 번째로 분별의 주체인 능견상能見相을 가리키면, 세 번째로 자연스럽게 그 분별의 대상이 되는 경계상境界相을 거론하게 된다. 세 가지 모두 진여와 어긋나는 지점이다.

『기신론』은 산스크리트본이 없으므로 이 상相이 니미타인지 락사나인지 밝힐 수 없지만 ‘깨닫지 못한 결과로 나타난 모습(相)’을 뜻하는 것은 분명하게 보인다.

육추六麤는 모두 분별에 의해 야기되는 모습이니, 본각本覺과 멀어져서 진여眞如를 가리는 현상으로 나타난 것들이다. 여기서 ‘지智’는 애착에 따라 분별이 발생한 모습이고, 이 지상에 따라 괴롭거나 즐거운 느낌이 끊임없이 생겨나는 모습이 두 번째인 ‘상속상相續相’이다. 이 느낌에 집착을 일으키는 모습이 세 번째인 ‘집취상執取相’이고, 여기에 명칭을 덧붙혀 집착을 증폭시키는 모습이 네 번째인 ‘계명자상計名字相’이며 이 결과 갖가지 업을 지어내는 모습이 다섯 번째인 ‘기업상起業相’인 것이다. 마지막으로 이 업에 묶이어 괴로움의 결과를 받게 되는 모습을 ‘업계고상業繫苦相’이라 하였다.

따라서 이 육추六麤는 분별이 발생하고 전개되어 중생심衆生心을 더 거칠게 만드는 과정과 결과를 나타낸 것으로 이해할 수 있다. 그러므로 앞에서 살펴본 삼세와 더불어 이 ‘상相’은 모습의 뜻으로 쓰이지만 깨닫지 못한 사람들의 마음에 발생하여 본성인 ‘진여를 가리는 현상(相)’의 의미를 담고 있음을 알 수 있다.

6. 제5장, 『대승기신론』과 원효 - 락사나

원효 철학을 인식론과 실천론으로 구분할 때, 인식론에서 다루어야 할 중요한 개념은 상相이다. 원효 전서에서도 상相 개념은 중시되고 있는데, 특히 취상取相이라는 말로 시작하여 무상無相이라는 용어로 완결되고 있다.

1) 『대승기신론』 「해석분」에서 진여의 여실공如實空을 해석하면서 원효는 소疏에서 첫째 오염된 현상(染法)과 상응하지 않음은 주관(能)과 객관(所)으로 나누는 분별(能所分別)이라 하였다.

둘째 ‘일체의 법의 차별되는 모양을 여의었다’(離一切法 差別相)는 ‘분별로 취해진 객관의 특징’(所取相)에서 벗어나 있음이라 하였고,

셋째 ‘허망(虛妄)한 심념(心念)이 없기 때문이다’(無虛妄心念)는 ‘분별하여 취한 견해’(能取見)에서 벗어나임이라고 해석하여 새로운 개념으로 표현한 것이다. 곧 ‘염법染法:능소분별能所分別, 차별상差別相:소취상所取相, 허망심념虛妄心念:능취견能取見’의 대비가 이루어지는 것인데, 원효가 구사한 개념은 주관과 객관의 분별이라는 유식唯識의 관점에 의거해서 수립된 특징을 보여준다. 이 말은 원효가 상相을 주관이 개입되어 만들어진 객관이라는 관점으로 해석하여, 현실에서 생겨나는 번뇌의 문제를 해결하기 위해 상相을 주목한 것으로 이해할 수 있다.

2) 『이장의二障義』; 원효는 『대승기신론』에서 제시한 현료문顯了門과 은밀문隱密門의 개념을 『이장의』에서 체계적으로 설명한다. 현료문은 ‘이장二障’의 개념에, 은밀문은 이애二礙의 개념에 배정한다. 2장은 ‘번뇌’라는 장애(煩惱障)와 ‘아는 것’의 장애(所知障)이다. (209-210쪽 참조)

‘아는 것’의 장애(所知障)는 외부 대상의 참다운 모습을 인식함을 방해하므로 ‘객관 대상에 대한 집착’(法執)과 같은 미혹(惑)을 불러일으켜 올바른 관찰(觀)을 하지 못하게 한다. 곧 『유가사지론』은 번뇌장煩惱障이 인집人執이고, 소지장所知障이 법집法執이라 한다. 원효는 이 설명을 받아들여 번뇌론煩惱論을 구성한다. 이렇게 보면 “대상에 대한 올바른 이해를 가로막는 법집法執”이 인식의 최초의 사태인 상相과 연관되고 있음을 알 수 있다. 취상분별取相分別의 이유를 법집法執에서 나온 것으로 보고 있으니, 법공法空의 이치에 무지함 때문에 소지장所知障이 생긴다고 말하고 있는 것이다. 이에 따르면 소지장所知障에 대한 해명이 취상取相으로 시작되는 원효 불교철학을 구성하는 하나의 요소가 된다고 말할 수 있다. 이와 같은 취상의 인식 과정은 각자가 경험한 현상(nimitta, 相)을 판단의 근거로 삼기 때문에 대립과 갈등을 일으키는 원인이 된다고 본 것이 원효의 관점인 것이다.

원효는 이 취상取相의 내용인 소연경계所緣境界를 분별하는 것에서 벗어나임이 바로 무분별無分別과 상응한다는 것이다. 그러므로 리상離相이야말로 진여眞如를 증득하는 방법이 된다고 하였다.

3) 리상離相은 『금강삼매경론』의 「무상법품無相法品」에 나오는 무상의 관점으로 이어진다. 여기서는 12회에 걸쳐 해탈 보살의 질문이 나타나지만, 이 문답의 내용을 해석한 원효의 관점은 공심空心에 초점이 있다는 사실은 첫 번째 질문만으로도 충분히 확인할 수 있다. 곧 취상取相의 문제가 ‘무상無相=공심空心’의 획득으로 귀결되고 있기 때문이다. 그러므로 ‘취상取相 → 리상離相 → 무상無相’의 논리적 전개가 원효 저서에서 발견되는 해탈론이라고 말할 수 있다.

이상에서 원효가 말하는 ‘相’ 개념은 ‘락샤나’이다. 그는 기본적으로 대승 불교에서 ‘相’ 개념을 사용하는 맥락을 따른다.

7. 취상-무상, 니미타와 락샤나

1) 니미타와 락샤나 개념으로 불교의 변천을 고찰하면, 불교의 핵심 철학을 좀 더 자세하고 명쾌하게 직관적으로 이해할 수 있다.

붓다가 정통 철학인 베다와 우파니샤드의 ‘브라만-아트만’ 도식을 거부하고, 경험론에 근거해서 ‘고통 - 해탈’의 도식을 제시했다. 이 경험론의 핵심은 ‘사물의 속성 - 마음의 표상’이라 보아야 한다. 속성과 표상을 ‘相’으로 번역한다. 상을 취하는 것(取相)이 고통의 원인이 된다. 따라서 ‘相을 없앴’(無相)이 목표가 된다. 해탈하는 방법은 일반적으로 8정도라고 한다. 相의 관점에서 볼 때는 ‘무상 삼매’를 수행하는 것이다.

이 ‘取相 - 無相’의 도식은 아비달마 불교에도 그대로 이어진다. 나아가 유식 불교, 원효도 이 도식을 그대로 채택한다. 이 도식은 ‘고통 - 해탈’을 인식론적으로 바꾼 것이다.

2) 이 과정에서 중대한 변화가 생긴다. 반야 사상에 근거한 용수가 붓다와 아비달마의 경험론을 박차고 나와서, 이성적 추론을 중시하는 대승 불교의 기반을 만들었다. 붓다의 경험론과 대승의 이성론으로 달라지게 된다.

이 차이가 명쾌하게 드러나는 것이 바로 ‘相’ 개념이다. 붓다와 아비달마는 ‘니미타’ 개념에, 대승은 ‘락샤나’ 개념에 근거한다. ‘니미타’는 ‘대상의 모습 - 마음의 표상’ 가운데 ‘표상’에 중점을 둔 개념이다. ‘락샤나’는 대상의 모습 속성을 나타내는 말이다. 그리고 락샤나의 경우 “대상의 모습·속성 - 마음의 개념·관념”과 대응된다.

요컨대 니미타는 ‘대상의 속성 - 마음의 표상’, 둘 다를 가리키되 ‘표상’을 주로 의미한다. 이는 경험론의 기본적 틀이다. 니미타를 종합 정리한 것이 붓다와 아비달마에서 제시하는 그 많은 범주들이다.

락샤나는 기본적으로 ‘대상의 모습·속성’을 의미한다. 그리고 ‘표상 인상’이라는 뜻은 없다. 그렇다고 ‘개념 관념’을 의미하는 것도 아니다. 대승에서 ‘相’ 개념을 가지고 논하는 것을 보면, 일차적으로는 ‘대상의 모습·속성’을 가리키지만, 실제로는 그 속성과 모습이 ‘개념과 관념’과 같다. 대승은 ‘속성’(락샤나)을 가지고 논증을 한다. 이 논증은 이성적 사유이다. 사유는 개념과 관념을 가지고 한다. 결국 락샤나는 ‘대상의 속성·모습’을 가리키지만, 실제로는 그 모습·속성에 대응하는 ‘개념·관념’일 뿐이다.

이처럼 ‘니미타’와 ‘락샤나’, 그리고 이 둘을 다 번역한 ‘相’이라는 말을 통해서 우리는 불교의 변천의 핵심을 파악할 수 있다. 불교 철학의 기본적 구조의 차이를 확인할 수 있다.

참 고 문 헌

1. 원전

Digital Pāli Reader.

Dīgha Nikāya vol.1,2,3, London, Pali Text Society, 1966-1976.

Majjhima Nikāya vol.1,2,3, London, Pali Text Society, 1974-1979.

Saṃyutta Nikāya vol.1,2,3,4,5, London, Pali Text Society, 1960-1976.

Aṅguttara Nikāya vol.1,2,3,4,5, London, Pali Text Society, 1958-1976.

CBETA : Chinese Buddhist Eletronic Text Association(中華電子佛典協會).

동국대학교 전자불전문화콘텐츠 연구소, 불교기록문화유산 아카이브(Archives of Buddhist Culture).

『大正 新修 大藏經』 卷1, 『長阿含經』, 『中阿含經』, 大正新修大藏經刊行會, 東京; 大藏出版, 1969(初版1924).

『大正 新修 大藏經』 卷2, 『雜阿含經』, 『別譯雜阿含經』, 『增一阿含經』.

2. 번역본

각목 스님, 『위방가 Vibhaṅga 법의 분석 제1·2권』, 초기불전연구원, 2018.

각목 스님, 『디가 니까야』 권1-3, 초기불전연구원, 2006.

대림 스님, 『양곳따라 니까야』 권1-6, 초기불전연구원, 2006-2007.

전재성 역, 『맛지마 니까야』 권 1-5, 한국 빠알리어 성전협회, 2003.

전재성 역, 『상웃따 니까야』 권1-11, 한국 빠알리어 성전협회, 2002.

龍樹 菩薩 著, 靑目 釋, 鳩摩羅什 漢譯, 金星喆 譯註, 『중론』, 경서원, 2005.

龍樹(Nāgārjuna) 著, 毘目智仙과 瞿曇流支 漢譯, 金星喆 譯註, 『회쟁론』, 경서원, 1999.

提婆(Āryadeva)/龍樹(Nāgārjuna) 지음, 鳩摩羅什(Kumārajiva) 漢譯, 金星喆 譯註, 『백론/십이문론』, 경서원, 1999.

찬드라키르티 저, 김정근 역주, 『쁘라산나빠다 *Prasannapadā* 1·2·3·4』 푸른 가람, 2011.

3. 단행본

권오민, 『아비달마 불교』, 도서출판 민족사, 2009.

길희성, 『인도 철학사』, 개정판, 소나무, 2020.

김성철, 『역설과 중관 논리』, 도서출판 오타쿠, 2019.

김성철, 『중관 사상』, 도서출판 민족사, 2012.

- 김성철, 『중론, 논리로 부터의 해탈 논리에 의한 해탈』, 불교시대사, 2010.
- 김인덕, 『중론송 연구』, 불광 출판부, 2000.
- 김호귀, 『금강삼매경론』, 동국대학교출판부, 2019.
- 대림 스님·각목 스님, 『아비담마 길라잡이 상·하』, 초기불전연구원, 2003.
- 동국대학교 불교 문화대학 불교교재 편찬위원회, 『불교 사상의 이해』, 불교시대사, 2009.
- 목경찬, 『유식 불교의 이해』, 불광 출판사, 2012.
- 박태원, 『금강 삼매경론 상·하』, 세창 출판사, 2020.
- 박태원, 『대승기신론 소·별기 상·하』, 세창 출판사, 2019.
- 박태원, 『열반종요』, 세창 출판사, 2019.
- 서광 스님, 『유식 30송』, 불광 출판사, 2009.
- 서울대학교 철학 사상 연구소, 『마음과 철학』 불교편 유학편, 서울대학교 출판문화원, 2019.
- 신상환, 『용수의 사유 Nāgārjuna's Thought』, 도서 출판b, 2011.
- 안성두 외 5인, 『대승 불교의 보살』, 도서출판 씨·아이·알, 2008.
- 안성두, 『보살지(菩薩地, Bodhisattvabhūmi)』, 세창 출판사, 2015.
- 안성두, 『성문지(聲聞地, Śrāvakabhūmi)』, 세창 출판사, 2021.
- 요나스 피스터, 손영식 외 6명 옮김, 『철학의 모든 것』, 북코리아, 2019.
- 원측 지음, 지운 역주, 『원측 소에 따른 해심밀경』, 도서출판 연꽃호수, 2009.
- 원효 지음, 김호귀 옮김, 『금강삼매경론』, 동국대학교 출판부, 2019.
- 월 뿌라 라홀라 지음, 이승훈 옮김, 『‘나’라고 할 만한 것이 없다는 사실이 있다』, 경서원, 2008.
- 윤희조, 『불교의 언어관』, 도서출판 씨·아이·알, 2012.
- 은정희, 『대승기신론 소·별기』, 일지사, 2013.
- 한자경, 『유식무경, 유식 불교에서의 인식과 존재』, 예문서원, 2007.
- Walpola Rahula, *What the Buddha taught.*(The Gordon Fraster Gallery Ltd., London and Bedford, 1990).

4. 논문

- 金星喆, 「깨달음이란? - 인지와 감성의 해체」, <Alarm>(공저), 2009.
- 金星喆, 「선과 반야 중관의 관계」, 『불교학 연구』 32집, 2012.
- 金星喆, 「인도 중관학의 동아시아적 변용」, 중앙승가대학교 세미나, 2012.
- 金星喆, 『용수의 중관 논리의 기원』, 동국대학교 박사 학위 논문, 1997.
- 金成哲, 「알라야식의 기원에 관한 최근의 논의」, 『불교학 연구』26, 2010.
- 김영미, 「원효 금강삼매경론의 무이중도 연구」, 동국대학교 박사학위 논문, 2017.
- 김정근, 「무아와 아트만(ātman)에 관한 연구」, 동국대학교 박사학위 논문, 2010.

- 남수영, 「인도불교에서 중도 개념의 불연속성과 연속성」, 『불교학연구』 50, 2017.
- 박훈천·이춘옥, 「意와 法の 관계에 관한 고찰」, 『한국 불교학』 50, 한국 불교학회, 2008.
- 송진현, 「금강 삼매경론의 중도적 사유체계 연구」, 고려대학교 박사학위논문, 2005.
- 안성두, 「유식 문헌에서의 三性說의 유형과 그 해석」, 『인도 철학』 19집, 인도 철학회, 2005.
- 안성두, 「유식(vijñaptimātra)에 대한 관념론적 해석 비판」, (비교철학 특집), 『철학사상』 61집. 서울대 철학 사상 연구소, 2016. 8.
- 안성두, 「유식학의 범무아 해석과 그 증득 방법」, 『인도철학』 제56집, 2019.
- 안성두, 「인도불교 초기 유식 문헌에서의 언어와 실재와의 관계」, 『인도 철학』 23집, 2007.
- 안유숙, 「초기 유가사의 니밋따의 染淨에 관하여」, 『원불교 사상과 종교 문화』 67, 원광대 원불교 사상 연구원, 2016.
- 윤종갑, 「龍樹의 緣起說에 대한 研究」, 부산대학교 박사학위논문, 2001.
- 이윤옥, 「유가사지론에서 사념주의 전개」, 『동아시아불교문화』 제23집, 2015.
- 이창규, 「초기경전에 나타난 니밋따(Nimitta) 연구」, 『불교학연구』 53, 2017.
- 이현옥, 「般若經」에 나타난 禪定의 개념」, 『보조사상』 20집, 2003.
- 임형준, 「무상심삼매의 성취와 수행론적 가치」, 『동아시아불교문화』 46, 2021.

5. 사전

- T.W.Rhys Davids & William Stede, 『Pali English Dictionary』, London, Published by Pali Text Society, 1986.
- 박영의, 『실용 한-영 불교 용어 사전』 The Practical of Korean-English Buddhist Terms, 도서출판 흥법, 2010.
- 中村元, 『佛教語 大辭典』, 東京: 東京書籍, 1981.
- KCI : Korea Citation Index (한국 학술지 인용 색인).

Abstract

A Study on the Transition and Interpretation of Sang(相) Concept in Buddhist Philosophy - Focused on Nimitta and Lakṣaṇa -

Hong Jong Wook

Department of Philosophy
Graduate School, University of Ulsan

* The meaning of xiàng(相), nimitta, lakṣaṇa, saṃjñā

This paper attempts to re-examine the Buddhist theory, focusing on the two concepts of nimitta and lakṣaṇa.

This concept of 'xiàng(相)' has a key relationship with the goal of Buddhism, nirvana(liberation). It is also a very good concept for overviewing the flow of Buddhist thought.

1. Nimitta means 'cause, omen' or 'appearance, feature, characteristic' or 'representation, impression'. To sum up, there are two: appearance and representation. The features and characteristics become 'cause, omen'. So there is a meaning of 'cause'.

However, in later generations, Nimitta is solidified in two meanings: 'appearance and representation'. Among the two, 'representation and impression' becomes the primary meaning. The 'appearance (look feature)' is a secondary meaning.

Lakṣaṇa generally means the 'mark, sign' and 'appearance, characteristic' of an object. And Saṃjñā means 'thought, concept'. The 相 of '我相, 人相' in "the Diamond Sutra" is saṃjñā. This saṃjñā primarily means 'thought, concept'. We think and reason with concepts and ideas. This 'concept' refers to the 'appearance, characteristic' of an object. Therefore, saṃjñā is a 'concept', and at the same time refers to the 'look (appearance)' of things. Therefore, '我相' means "the concept and look of me."

Lakṣaṇa and saṃjñā are interconnected. If lakṣaṇa means 'look', saṃjñā means 'concept'. However, these two are connected by 'look(appearance) - concept'.

Here, the following two diagrams are established.

Nimitta : ‘appearance, attribute’ of thing → ‘representation, impression’ of mind ;
Buddha and Abhidharma

Lakṣaṇa : ‘appearance, attribute’ of Thing → concept, idea of Mind ; Mahayana
Buddhism - Madhyamaka, and Yogācāra vada

2. As such, “nimitta, lakṣaṇa, saṃjñā” has different meanings, and since Kumārajīva, all translators have translated these three into ‘相’. This makes us unaware of the ideological differences.

Originally ‘相’ means ① each other, ② look, ③ help. In Chinese Buddhism, ‘相’ is used as the meaning of ‘feature, shape’(象, 狀). Therefore they translated ‘相’ into ‘nimitta’ and ‘lakṣaṇa’. ‘相’ has no meaning of ‘representation, impression’.

3. Buddha seeks ‘dukkha (suffering) → nirvana (liberation)’. In order to achieve liberation, you need to know how ‘suffering’ comes about.

Buddha : ‘appearance, attribute’ of thing → ‘representation, impression’ of mind → ‘emotion, desire’ → attachment, defilement → suffering (苦)

Mahayana : ‘appearance, attribute’ of thing → ‘concept, idea’ of mind → differentiation, discrimination → coloration (染 klesa) → suffering (苦)

This difference can be clarified with the concept of nimitta and lakṣaṇa. If nimitta means 'representation, impression', lakṣaṇa means 'appearance, attribute'. This is immediately linked to the 'concept'.

*According to epistemology, it is the order of "attribute of thing → representation, impression → concept, idea". Buddha connects “attribute and appearance → impression”. It is empirical. On the other hand, Mahayana is attached as “attribute and appearance → concept and idea”. They skip the process of “representation & impression”. Because its are omitted, the word 'lakṣaṇa' is used only as “appearance & attribute”, and the meaning of ‘concept & idea’ are parenthesized. Therefore they put the experienced ‘impression’ in parentheses, and developed the philosophical thoughts and inferences by the ‘attribute’ of objects.

They used the word ‘lakṣaṇa’ (attribute & appearance), but they actually were thinking and inferring with ‘concept’ corresponding to ‘lakṣaṇa’.

Chapter II The idea of xiàng(相) in the early Buddhist Scriptures

1. Buddha is the mainstream of the unorthodox philosophy, denying the Brahman=Atman system of the orthodox Veda and Upanishad. The reality of the world is Brahmin, and the reality of the self is Atman. These two are the same. These three ideas are the result of rational thinking and reasoning. "Brahman, Atman, and the same" is not something that can be perceived by the senses.

Buddha stands on empirical theory which is based on perception by the senses. The contents recognized in this way are presented by categories, such as five skandhas, six-indriya, eighteen-dhātu etc. These are completely different from Brahman-Atman theory.

2. "Nimitta" in the early Buddhist Scriptures

Since Buddha is an empiricist, he values the concept of 'nimitta', which means 'look-representation'. The meanings of word 'nimitta', which appears in Nikāya and Āgama, can be summarized as four. ① cause, ground, ② sign, hint, ③ feature & appearance of thing, ④ impression & representation which the mind put in itself.

Here, the cause and sign, appearance and impression can be combined into one. The cause was clearly revealed, and the sign was vaguely revealed. When the mind perceives the appearance of an object, an impression & representation are formed in the mind. Therefore, the appearance becomes a representation.

The appearance of things becomes causes or omens. It's a 'cause-appearance'(因相). In later generations, nimitta has the meaning of 'appearance-representation'. Furthermore, nimitta primarily means 'representation & impression' and secondly means 'appearance & characteristics'.

3. Animitta Samādhi

Buddha offers three meditations - śūnyatā samādhi, apranihita samadhi, animitta samādhi. Animitta(無相) means no 'appearance/characteristic', no 'representation/impression' - these two. The appearance and representation are 'nimitta'. Why does Buddha refer to 'animitta samādhi'?

Because "suffering → nirvana(liberation)" is the goal of Buddha. Suffering is caused by taking nimittas(取相). When a person sees an object, he or she gets "representation (nimitta) - desire - emotion - pain" in the mind. This

is how the suffering (dukkha) comes about.

So if you want to get out of your suffering, you have to do animitta samādhi in which 'appearance-representation'(nimitta) should be erased. Therefore "suffering → nirvana (liberation)" formula becomes a schematic of "taking nimittas(取相) → removing nimittas(無相)". This schematic continues to be maintained in Abhidharma, "Awakening of Faith in the Mahayana", and Wonhyo. However the details are different.

Chapter III The idea of xiàng(相) in the Abhidharma Scriptures

1. Abhidharma Buddhism passed to north & south

Abhidharma Buddhism, which inherited Buddha's ideas, is divided into the Southern branch, which was introduced to Sri Lanka, and the Northern branch, which developed in northern India. We examine the idea of Southern Abhidharma by the scriptures such as Paṭisambhidāmagga, Dhammasaṅgaṇi, Visuddhimagga, and Northern Abhidharma by "Saṅgīti-paryāya, Dharmaskandha, Vijñānakāya, Dhātukāya" pāda-śāstra, and Jñānaprasthāna-śāstra, Abhidharmakośa-śāstra.

Southern Abhidharma scriptures are written in Pali that remain in Sri Lanka. On the other hand, the Northern is the Sarvāsti-vāda's Sanskrit texts which remains few now, but only Chinese translations remains. Therefore we search the Southern for 'nimitta' and the Northern Bukjeon for 'xiàng(相)'.

Southern Abhidharma is faithful to Buddha's ideas and focuses on the theory of discipline. On the other hand, Northern Abhidharma develops Buddha's ideas. They produce complex theories through abstract speculation. Although theoretical categorization is central, discipline theory is combined.

2. Nimitta and Animitta

The concept of xiàng(相) in Abhidharma Scriptures is almost similar to the Buddha's 'nimitta' formula. The problemstics, theory, and even discipline are roughly the same. The "animitta samādhi" comes out from the concept of 'nimitta'. They develop more the theory of three samādhis, and further suggest threefold samādhi.

Overall, if you search with the keywords 'nimitta' and 'xiàng(相)', in the

Abhidharma Scriptures come out many parts of 'discipline theory'. Buddhism originally sought the nirvana (liberation), and a key way to achieve it is the insight of 'nimitta'. This is because the point where the pain begins is the 'nimitta' (attribute, representation). Managing this point is 'samādhi' (meditation). Meditation is a parenthesizing of the usual cognitive & perceptive process of mind. And it is because 'samādhi' is to check and manage the 'representations' from the inside of the mind.

Chapter IV The idea of xiàng (相) & 無相 in the Mahayana Scriptures

1. We consider Mahayana Buddhism in three major ways.

- (1) Nāgārjuna's Madhyamaka-śāstra, Prajñāpāramitā sūtra, Dvādaśa nikāya Śāstra, Mahā prajñā pāramitā śāstra.
- (2) Yogācāra vada - Samdhinirmocana sutra, Yogācārabhūmi-śāstra.
- (3) Chinese Buddhism - Awakening of Faith in the Mahayana.

If Buddha and Abhidharma are closely related, these three branch of Mahayana Buddhism differ greatly from each other, as well as from the Buddha and Abhidharma's theory.

The Madhyamaka and Yogācāra vada have clear Indian thoughts. But "Awakening of Faith in the Mahayana" interprets Indian Mahayana Buddhism based on Chinese thought. Therefore it may be better to explain "Awakening of Faith in the Mahayana" in combination with Wonhyo.

2. Nāgārjuna and the Madhyamaka thought

Nāgārjuna criticized Abhidharma's philosophy and opened Mahayana Buddhism based on the śūnyatā thought. The key here is the "nimitta → lakṣaṇa" change, while the existing ideas explain the revolution of Nāgārjuna in the sense of "svabhāva (self being) - śūnyatā (emptiness)".

If Buddha connected "appearance of object → representation of mind (nimitta)", Nāgārjuna connected "appearance of object (lakṣaṇa) → concept of mind". If Buddha and Abhidharma connected "attribute → representation (nimitta)", then Nāgārjuna connected "attribute (lakṣaṇa) → concept".

Concept and idea refer to the invariant (self being, svabhāva). Accordingly Nāgārjuna denied 'attribute (nimitta)', because Buddha and Abhidharma admitted 'svabhāva (self being)' in the attribute. Reasoning, judgment, and

theorization in the thinking are all done with concepts & ideas. Nāgārjuna denies all existing theories based on svabhāva (self being).

Buddha and Abhidharma synthesized and classified “appearances (look) - representations”. It is “Five skandhas, six-indriya, and five categories & 75 elements” etc.

The 75 elements are expressed as ‘words’. The referent of the ‘word’ must be the ‘appearance (attribute)’ of things. Things change all the time, while the referent of the ‘word’ is immutable. The immutable is called ‘svabhāva (self being)’.

Thus the referent of the ‘word’ becomes two, ‘thing’ (changing) and ‘svabhāva’ (unchanging). Words are connected by nature to the immutable. It should be connected to “word - the appearance of thing” (changing), but it is connected to “word - the svabhāva of word” (unchanging).

To be the referent of a word, things must have an immutable svabhāva. But there is only a changing appearance of things. The immutable svabhāva, which is the referent of the word, is different from the appearance of things. So words can't put into the true appearance of things. All theories are composed of words. Thus theory does not reflect reality. That's why it's called ‘prapañca’(pun).

Nāgārjuna logically thinks about the ‘appearance & attribute’ (lakṣaṇa) of an things. The object of thought is ‘concept & idea’. Concepts and ideas are expressed in words and must have ‘svabhāva’. Nāgārjuna criticizes and denies all theories with rational thinking and reasoning based on ‘svabhāva’.

In thinking and reasoning, the ‘appearance & attribute’ (lakṣaṇa) of a thing becomes a ‘concept’. Lakṣaṇa is an appearance and is a concept. This is why the concept of ‘svabhāva’ is added to ‘lakṣaṇa’, because the concept is ‘immutable’. Nāgārjuna confuted the opponent's theory with the concept of ‘svabhāva’, but he also criticizes it verbally. It is the same for both the opponent and Nāgārjuna to explain in terms of ‘lakṣaṇa’(svabhāva). This is why Nāgārjuna distinguishes between paramārtha-satya and samvrti-satya.

Nāgārjuna changes the schematic of Buddha's ‘appearance - representation’ to ‘appearance - concept’. And unlike Buddha's classification of experiences, Nāgārjuna made rational thinking and reasoning by concepts. This becomes the basic character of Mahayana Buddhism which gives up classifying experience and dashed to reasoning.

3. Vijñapti-mātratā (Yogācāra vada) thoughts

Nāgārjuna refuted against existing theories through the concept of 'svabhāva'. On the contrary, he is unable to present his own theory. So Yogācāra vada emerges.

They present a theory that explains the phenomena through '唯識無境' theory. '唯識無境' is "vijñapti-mātram evāitad (evēdam) asad -arthā vabhāsanāt", that is "vijñapti-mātratā, anartha", "ideation only, no objective things".

Nāgārjuna denied self-being (svabhāva) and insisted on emptiness (śūnyatā). Thing = substance + attributes. Yogācāra vada denied the substance of thing and called it empty(śūnya 法空). On the other hand, attributes (appearance) exist as the seeds of Ālaya vijñāna are manifested.

'Vijñapti-mātratā' is embodied in the theory of eight vijñāna, and anartha (no objective things) is embodied in the theory of threefold svabhāva.

We look at the theory of xiàng(相) of Yogācāra vada in Samdhinirmocana sutra and Yogācārabhūmi-śāstra.

* Samdhinirmocana sutra has theory of threefold svabhāva and niḥsvabhāva. parikalpita-lakṣaṇa is a naming, paratantra-lakṣaṇa is a distinguishing of pratīyasamutpāda, pariniṣpanna-lakṣaṇa is a tathata.

"The feature of calculating the obsession throughout"(parikalpita-lakṣaṇa) is revealed by naming the object. "The feature of happening on the back of others"(paratantra-lakṣaṇa) is to distinguish objects and situations that has **causation** (arising from others) with the given name.

This refers to attaching a 'name' to the appearance and attributes of the object and distinguishing it. The word 'xiàng(相)' here is lakṣaṇa.

* Yogācārabhūmi-śāstra divides vastu(event, situation) into five.

The first three of the five are (1) attributes & appearance (相), (2) name (名, nāman), (3) distinguishing (分別, vikalpa). After all it is naming and distinguishing of the "appearance and attributes" of the object. We may analyse that all. This is a linking attribute to concept. The word 'xiàng(相)' here is lakṣaṇa.

* Yogācāra vada uses Nāgārjuna's concept of emptiness (śūnyatā) to negate the 'substance' of objective things. That's why it's different from Nāgārjuna, while it accepted the Nāgārjuna's criticizing theory which denying the creation of a theory by discrimination. To this end, he changed "attributes & appearances(相 lakṣaṇa) of things → concept → word". The word 'xiàng(相)' here is lakṣaṇa.

In this way, the characteristic of the Mahayana Buddhism since Nāgārjuna seems to be the concept of 'lakṣaṇa(相)' rather than the concept of 'śūnyatā(空)'.

Chapter V The idea of xiàng(相) in the Philosophy of Wonhyo

We explain "Awakening of Faith in the Mahayana" [AFM] in the end of chapter 4. But AFM is the basis of Wonhyo's philosophy, and in addition to Indian thinking, Chinese thinking is strongly revealed in it.

1. AFM divides the one mind into the true-thusness door (眞如門) and appearance-disappearance door (生滅門). It explains 'appearance-disappearance' door in the three subtle (三細) and the six unsightly (六麤). The true-thusness door & appearance-disappearance door, three subtle & six unsightly are 'substance & phenomena' (體用) relationships. This is China's unique 'substance & phenomenon' logic. In addition, AFM emphasizes animitta samādhi which was valued by Abhidharma Buddhism since Buddha. However the Madhyamaka & Yogācāra vada didn't value it. Among the Chinese Buddhism, only AFM places importance on animitta samādhi.

2. Wonhyo develops his philosophy based on AFM and the Vajrasamādhi Sūtra. He annotates these two, and he also writes the book of "Meaning of the Two Hindrances". Let's look at Wonhyo's philosophy based on these three. In relation to xiàng(相), Wonhyo's thought can be summarized as "taking nimittas(取相) - departing nimittas(離相) - removing nimittas(無相)".

It is '取相' to take the appearance of the object thing, and then man makes words, and distinguishes, where the pains arise.

Therefore people must part away from the 'appearance of things' (離相). Furthermore, we must completely eliminate the appearance of things. This is "removing nimittas(無相)".

Wonhyo follows the following two lines.

(1) The schematic of "taking nimitta - removing nimitta" is the basic teaching of Buddha to Abidharma.

(2) "appearance of thing (相) - word - distinguishing" are the basic idea of Nāgārjuna to Yogācāra vada. The word 'xiàng(相)' here is lakṣaṇa. Wonhyo appropriately combines Hinayana and Mahayana Buddhism. And go the different way from Chinese Buddhism such as Huayan, Tiantai, Zen Buddhism.

Keywords : nimitta, lakṣaṇa, xiàng(相), taking nimitta, removing nimitta, svabhāva (self being), śūnyatā (emptiness).