



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](#)

철학석사 학위논문

『菩薩地』 「眞實義品」에 등장하는
네 가지 심사와 네 가지 여실변지의
사상적 연원과 발전 양상

2016년 8월

서울대학교 대학원
철학과 동양철학 전공
김 태 우

국문초록

본고는 『菩薩地』 「眞實義品」에서 최초로 확립된 수행론인 네 가지 심사(四尋思)와 네 가지 여실변지(四如實遍智)의 사상적 연원과 발전 양상을 추적함을 목적으로 한다. 보살은 비파샤나의 수행 속에서 네 가지 심사의 방식으로 인식 대상을 관찰함으로써 네 가지 여실변지를 획득하고 성자의 단계에 들어선다. 이와 같은 수행의 목적은 법집(法執)의 제거이다. 네 가지 심사의 방식으로 인식 대상을 관찰함으로써 보살은 법집을 제거할 수 있다. 이는 대승 이전의 주류불교의 아이디어와 가장 큰 차이를 보이는 지점 중의 하나일 것이다.

이와 같은 본고의 목적을 달성하기 위하여 다음과 같은 방법론을 채택하였다. 첫 번째로, 본고에서 가장 비중 있게 다루고 있는 『보살지』 「진실의품」에 대한 재구성을 통하여, 네 가지 심사와 네 가지 여실변지 자체의 내용을 분석하고, 그것의 이론적 배경이 되는 내용을 고찰하였다. 필자는 「진실의품」이 전반부는 이론적 내용, 후반부는 수행론적 내용으로 구성되어 있다고 파악하고 있다. 이를 통해 ‘불가언설성(不可言說性)’과 ‘사태’의 두 측면이 ‘善取空적 이해’를 매개로 연결되고 있음을 이해하는 것이 필수적임을 분석을 통해 보였다.

그리고 이와 같은 「진실의품」의 사상적 배경을 추적하는 것이 다음 단계이다. 본고는 「진실의품」의 사상적 배경을 설일체유부의 언어실재론적 입장과 오해된 『반야경』의 입장으로 파악한다. 「진실의품」에서는 설일체유부에서 주장하는 명칭과 지시대상의 본질이 대응한다는 입장과, 명칭에 대응하는 사태가 완전히 비존재 한다는 오해된 『반야경』의 입장이 양극단에 치우친 입장으로 지양되고 있기 때문이다. 이를 지양한 태도는 ‘사태’의 두 측면에 포섭된다.

다음으로는 이러한 사상적 배경을 전제로, 네 가지 심사와 네 가지 여실변지가 어떻게 변용되어 갔는가를 추적하였다. 본고에서는 『聲聞

地』와 『보살지』 『住品』, 그리고 『攝大乘論』을 대상으로 삼았다.

『성문지』의 내용은 형식적으로 완성된 모습을 보이지 않기 때문에, 「진실의품」보다 다소 선행한다고 보인다. 그리고 네 가지 심사 등이 비파샤나 과정 속에서 이루어진다는 것을 확정해 주었다. 「주품」의 분석을 통해서도 네 가지 심사 등이 최초기에는 보살의 10지(地)와 결합하여 서술되고 있음을 볼 수 있었다. 이는 네 가지 심사 등을 수행의 단계상에 위치 짓는 가장 이른 시도 중의 하나라고 판단된다.

마지막으로 『섭대승론』의 관련 개소를 분석함으로써 유식이 최초기 형태를 벗어나 관념론적 경향성을 가지게 된 양상이 수행론의 변용을 통해서도 드러남을 알 수 있었다. 이는 ‘의언(意言)’이라는 매개를 통해서 이루어진다.

주요어: 진실의품, 네 가지 심사, 네 가지 여실변지, 불가언설성, 사태, 선취공, 의언

학번: 2012-20043

목 차

I. 서론	1
1. 연구의 의의	1
2. 연구의 범위	3
II. 본론	6
1. 『보살지』 「진실의품」의 내용 검토	6
1.1 불가언설성과 중도의 논리	6
1.1.1 개요	6
1.1.2 진실인 대상의 분류와 범무아성의 증득	7
1.1.3 잘 파악된 공성 이해와 사태의 인식	9
1.1.4 不二(advaya)로 특징지어지는 불가언설성	13
1.1.5 일체법이 불가언설을 자성으로 한다는 것의 증명	16
1.1.6 8종 분별과 3종 사태	21
1.2 네 가지 심사와 네 가지 여실변지를 통한 실재의 인식 ..	25
1.2.1 네 가지 심사	25
1.2.2 네 가지 여실변지	28
2. 중도적 입장의 사상적 연원	34
2.1 개요	34
2.2 설일체유부의 언어실재론적 입장	36
2.3 『팔천송반야경』에서의 불가언설성	47
3. 「진실의품」 외에 『유가사지론』에 등장하는 심사와 여실변지	55
3.1 『성문지』에서의 심사와 이해(avabodha)	55
3.2 『보살지』 「주품」에서의 네 가지 심사와 네 가지 여실변지	62

4. 『섭대승론』에서의 네 가지 심사와 네 가지 여실변지	67
Ⅲ. 결론	75
참고문헌	78
Abstract	83

I. 서론

1. 연구의 의의

본고는 『菩薩地』 「眞實義品」에서 확립된 수행론인 네 가지 심사(四尋思)와 네 가지 여실변지(四如實遍智)의 사상적 연원과 발전 양상을 고찰함을 목적으로 한다. 「진실의품」은 『보살지』 내에서도 가장 철학적인 내용을 기술하고 있는 후으로서, 많은 학자들의 관심과 연구 대상이 되어 왔다. 특히 최근에는 네 가지 심사 등과 깊은 관련성이 있는 ‘사태(vastu)’의 두 측면에 대한 연구가 이루어지는 등 「진실의품」의 철학적 이론에 대한 해명이 계속적으로 진행되고 있다. 하지만 이러한 이론적 해명에도 불구하고, 수행론으로서 네 가지 심사와 네 가지 여실변지는 주로 『보살지』 이후 수행론의 발전 과정 속에서 유가행파의 초기적 수행 방식으로서 언급되는 정도라고 보인다. 그러나 결국 불교 교학의 귀결점이 깨달음의 증득이고 그것은 수행을 전제로 하는 것이라면, 텍스트 내의 이론적인 작업들 또한 수행론과 밀접한 연관을 가질 수밖에 없다. 더욱이 실제 수행체험을 바탕으로 이론적인 매뉴얼을 구축해 온 대승유가행파의 행보를 고려해 본다면 수행론에 대한 연구는 충분한 의의를 가질 것이라고 생각한다. 이러한 문제의식 하에 기존의 연구에서 다소 불충분하게 다루어진 「진실의품」에서의 네 가지 심사 등을 고찰하고 그것의 사상적 연원과 「진실의품」에서의 확립 이후의 발전 양상을 본고에서는 다루어 보고자 한다.

네 가지 심사와 네 가지 여실변지는 『보살지』 「진실의품」에서 최초로 확립된¹⁾ 수행 방식이다. 이는 보살의 비파샤나(vipaśyanā) 수행을

1) 최초로 확립되었다는 의미는 「진실의품」에서 심사와 여실변지의 형식적인 구조가 완비되었고 내용적인 완성이 이루어졌다는 뜻이다. 이후의 설명에서 다루겠지만, 『聲聞地』에 심사, 여실변지에 내용적으로 선행하는 개념이 등장한다. 하지만 심사와 여실변지의 대상인 네 가지 항목들이 평행하게 대응하여 원인과 결과의 방식으로

전제로 한다. 즉 대승의 보살이 비파샤나를 행할 때 어떠한 인식 대상을 어떠한 방식으로 관찰하여(심사) 어떠한 결과적인 지혜(여실변지)를 확보할 수 있느냐에 대한 답이라고 할 수 있다. 관찰의 대상은 「진실의품」을 기준으로 말한다면 명칭, 사태, 자성으로 가설된 것, 차별로서 가설된 것이다. 그리고 네 가지 인식 대상을 어떠한 방식으로 관찰해야 하는지, 그러한 관찰을 통해 어떠한 결과를 얻을 수 있는지가 「진실의품」에 자세히 설명되어 있다. 본고에서는 이러한 일련의 과정을 최우선적으로 파악할 것이다.

그렇다면 이상의 수행과정은 왜 필요한 것인가? 그것은 법집(法執)의 제거를 위해서이다. 대승불교에 이르러 아집(我執)의 제거에서 나아가 모든 현상적 존재 속에 고정 불변의 실체가 존재한다는 집착까지도 제거되어야 한다고 선언된 것은 주지의 사실이다. 아집의 제거만으로도 성자의 단계(見道)에 들어갈 수 있겠지만, 애초의 지향점이 달랐던 대승에서 법집의 제거는 당연히 중요시 되었다. 이러한 대승적 아이디어는 「진실의품」의 구조에서도 잘 구현되고 있다. 「진실의품」에서는 네 가지 심사 등의 수행론을 제시하기에 앞서, 이론적으로 어떠한 번뇌들이 있고 그것이 왜 단멸되어야 하는가를 상술하고 있다. 「진실의품」에서 일체 번뇌는 8종의 분별로 시설되고 있는데²⁾ 이 8종의 분별 중에서도 소지장과 관련되는 앞의 3종의 분별³⁾이 핵심적

완성된 것은 「진실의품」이 최초라고 판단된다. 그리고 「진실의품」 이후로 유가행파 문헌에서 다양한 내용적인 변화가 이루어지지만 기본적인 틀은 「진실의품」에서 확립된 것의 변용일 뿐이라고 필자는 판단한다. 이러한 맥락에서 최초로 확립되었다는 표현을 사용하였다.

- 2) 원효의 번뇌론인 『二障義』에 따르면 8종 분별은 번뇌를 특정 기준에 따라 분류하는 하나의 방식으로 사용되고 있다. 『이장의』에는 8종 분별 외에 128번뇌, 104惑, 98使, 3종 번뇌, 2종 번뇌 등의 구분이 제시되어 있다.
- 3) 뒤에서 상술하겠지만, 8종 분별 중 앞의 3종 분별(자성, 차별, 총집분별)이 명시적으로 소지장에 속한 번뇌라는 표현은 나오지 않는다. 그렇지만 이 3종 분별로 인해 언어적 표현을 기반으로 한 인식 과정이 생기고 이것은 다시 개념을 산출하여 그에 기반한 새로운 인식 과정을 발생시킴으로서 인식 대상에 대한 여실한 인식을 방해한다는 점에서 소지장에 속하는 번뇌라고 이해된다. 그 외의 5종 분별에 대해서는

인 분별⁴⁾로 서술되어 있다. 그리고 모든 현상적 사태를 망라하는 3종 사태의 원인인 8종 분별을 제거하기 위한 수행 방식이 네 가지 심사 등인 것이다. 따라서 네 가지 심사 등은 법집의 제거를 목적으로 하는 수행론일 것이고 이는 대승의 핵심적인 아이디어에 부합한다고 보인다. 이와 같은 중요성을 갖는 네 가지 심사와 네 가지 여실변지를 고찰하기 위하여 본고에서는 다음과 같은 방식을 택할 것이다.

2. 연구의 범위

본론 1장에서는 『보살지』 「진실의품」 자체에서 기술되고 있는 네 가지 심사 등을 선행적으로 고찰할 것이다. 필자는 「진실의품」의 구조를 재구성하여 이론적인 부분과 수행론적 부분으로 나누어 이해하고자 한다. 「진실의품」에서는 가장 중요한 술어이자 목표인 ‘불가언설성(不可言說性)’의 여실한 인식을 위해 이론과 실천적 작업들이 조직되고 있다. 이를 이해하기 위해 불가언설성과 사태의 두 측면이 ‘善取空적 이해’를 매개로 연결되고, 그것이 양 극단적 입장의 지양으로서 논

역시나 명시적으로 기술되어 있지 않아 판단이 어렵지만, 원효의 변뇌론을 담고 있는 『이장의』에 따르면 8종 분별은 모두 소지장에 속한 변뇌이다. 이미 ‘분별’이라는 용어가 사용되었기 때문에 기본적으로 8종 분별이 소지장에 속한 변뇌들이라는 것이 유추 가능하다.

又、此三分別總攝一切所知障 또, 이 세 가지 분별은 일체 소지장을 총섭한다. (한국불교전서 1권 800b12-13)

此中五種分別是所知障所生 이 중 [총집분별 이후의] 다섯 분별은 소지장으로부터 발생한 것이고. (한국불교전서 1권 800c9-10)

由是義故、八種分別悉是正迷第四眞實 이러한 의미 때문에 8종 분별은 모두 바로 네 번째 진실(소지장정지소행진실)에 미혹한 것이다. (한국불교전서 1권 800c13-14)

眞諦의 『三無性論』에도 8종 분별에 대해 자세한 설명이 있다. 8종 분별이 3종의 사태를 산출한다는 점에서 「진실의품」과 유사한 설명 방식으로 보인다. (T.1617.869b09ff)

- 4) 1.1.6 8종 분별과 3종 사태 참조. 자성분별 등 앞의 3종 분별로부터 산출되는 분별과 희론의 사태가 유신견과 아만의 원인이 되고, 탐진치는 유신견 등을 원인으로 하기 때문에 자성분별 등 앞의 3종 분별이 핵심적인 분별이 되는 것이다.

리적으로 증명되어 있음을 보일 것이다. 그리고 불가언설성이 여실하게 이해되지 못했을 경우 발생하는 분별과 사태의 산출을 제거하는 방법론으로서 네 가지 심사 등이 기술되었음을 밝힐 것이다.

이 중에서 지양되어야 할 양 극단적 입장은 설일체유부의 언어실재론적 입장과 오해된 『般若經』의 공성 이해라고 파악된다. 본론 2장에서는 이와 같은 언어실재론적 입장과 공성에 대한 불충분한 이해의 기원을 텍스트를 통해 추적하는 작업을 할 것이다. 언어실재론적 입장의 전거를 파악하기 위해 『보살지』보다 선행하며, 설일체유부의 종지를 방대하고 정리하고 있는 『阿毘達磨大毘婆沙論』을 검토할 것이다. 검토를 통해 설일체유부에서도 언어가 사태의 본질을 가리킬 수 없다는 입장을 견지하지만, 정련된 교설에 한해서는 언어와 지시 대상의 본질이 일치할 수 있다는 입장을 가지고 있었음을 보일 것이다. 그리고 오해된 공성 이해의 기원은 『반야경』류 중에서도 가장 고층에 속하는 『八千頌般若經』을 주요 텍스트로 하여 검토할 것이다. 『팔천송반야경』의 검토를 통하여 논의 전개에 전제로 기능하는 불가언설성과 진여, 공성의 동의어적 관계를 살필 것이다. 그리고 명칭과 사태 모두 비존재 한다는 주장이 오해의 소지를 낳아 극단적인 허무론자들이 양산되고 이것이 「진실의품」에 의해 가장 비판되고 있는 지점임을 밝힐 것이다.

본론 3장에서는 「진실의품」 이외에 『瑜伽師地論』의 다른 개소에서 네 가지 심사 등이 어떤 방식으로 기술되고 있는지 살펴볼 것이다. 우선은 『성문지』에서 형식적으로 「진실의품」에 선행한다고 판단되는 6종 심사와 3종 이해(avabodha)를 검토할 것이다. 이를 통해 「진실의품」에서는 언급되고 있지 않지만 심사의 과정이 비파샤나 속에서 이루어진다는 것을 유비적으로 확정하고, 『성문지』라는 타이틀을 가지지만 6종 심사 등의 수행 방식은 전통적인 성문승들의 수행과는 상이함을 확인할 것이다. 그리고 『보살지』 「住品」에서 네 가지 심사 등

이 『十地經』과 관련되어 10住의 구분 속에 등장함을 볼 것이다. 이는 네 가지 심사 등이 견도 이전의 加行位에 배당되는 「진실의품」 이후의 텍스트들의 설명과는 상이한 것이다. 또한 이는 비록 修道位이긴 하지만 네 가지 심사 등을 수행 계위 상에 놓는 가장 이른 시도 중의 하나라고 판단된다. 필자는 『십지경』이 『보살지』보다 먼저 제작되었음을 고려할 때, 『십지경』으로부터 보살 십지 중 제8 不動地를 구성하는 요소를 「주품」에서 차용한 뒤 그것을 「진실의품」의 네 가지 심사, 네 가지 여실변지와 결합시킨 것이 아닐까 추측하고 있다.

본론 4장에서는 『보살지』 이후의 변화 양상을 검토할 것이다. 시기적으로 『보살지』 이후에 등장하는 유가행파에 귀속되는 주요 문헌들은 다수이지만, 본고에서는 『攝大乘論』에 한정하여 변화 양상을 살펴볼 것이다. 그 이유는 『섭대승론』의 출현이 유식 사상의 전체 흐름 속에서 큰 분기점이 되고 이후의 흐름을 결정하는 지점으로 작용하기 때문이다. 즉 『섭대승론』에서는 ‘의언(意言)’이란 개념을 도입하여 심사의 대상 중 하나인 사태를 실재하지 않는 의식 내부의 소산으로 환원하게 된다. 필자는 이것을 인식 대상마저도 식 내부의 문제로 파악하는 관념론적 흐름의 완성이고, 『보살지』로 대표되는 초기 유가행파의 사상과 큰 차이를 보이게 되는 지점이라고 보고 있다. 그리고 이런 사상적 변화는 이후의 흐름을 결정짓게 되기 때문에 『섭대승론』만 한정하여 다룬다고 해도 『보살지』 이후의 양상을 조망하는데 큰 무리가 없을 것으로 판단하였다. 그리고 덧붙여 설일체유부로부터 차용된 개념인 ‘四善根’과 네 가지 심사 등을 결합함으로써 두 개의 다른 계통이 『섭대승론』에서 통합되는 과정까지 살펴보는 것으로 본고를 마무리 지을 것이다.

II. 본론

1. 『보살지』 「진실의품」의 내용 검토

1.1. 불가언설성과 중도의 논리

1.1.1. 개요

『유가사지론(Yogācārabhūmi)』 『보살지(Bodhisattvabhūmi)』 중 「진실의품」(Tattvārthapaṭala. 이하 진실의품)의 주제는 챕터의 이름 그대로 진실인 대상(眞實義)일 것이다. 진실인 대상은 매우 청정한 지에 의해 인식되는 영역으로서 최상이고 無上이며 궁극인 眞如이다.⁵⁾ 그리고 이 진여는 궁극적인 것의 어떠한 측면을 보여준다는 맥락에서 여러 동의어를 가지고 있고,⁶⁾ 그 중의 대표적인 것이 공성일 것이지만 이 「진실의품」에서 핵심적으로 설명하고 싶은 내용은 바로 ‘不可言說性(nir/anabhilāpyatā)’이라고 필자는 이해하고 있다. 궁극적인 어떤 것에 대한 표현으로서 불가언설성은 공성, 진여등과 같은 의미를 가진 표현으로 이해 가능하다.

불가언설성은 현상의 본질은 언어로 표현 불가능하다 정도로 정의할 수 있을 것이다. 이는 궁극적인 것의 어떠한 측면 중에서도 특히 「진실의품」에서 강조하고 싶었던 측면이라고 생각된다. 이는 아마도 언어에 대한 반성적인 고찰을 통한 궁극적인 것의 인식이 유가행파의 정체성을 결정했던 것과 무관하지 않을 것이다. 「진실의품」의 구조는 이 불가언설성의 강조를 통한 진실인 대상의 인식이라는 목적에 부합하도록 짜여 졌다고 필자는 이해하고 있다. 그래서 필자는 그러한 목적을 좀 더 분명히 이해하기 위해 「진실의품」의 구조를 재구성하면서

5) BoBh[D] p.26, 11 & 13-14 ; BoBh[W] p.38, 22 & 26-27.

tat punaḥ katamat |.....<중략>.....sāsau paramā) tathatā niruttarā jñeyaparyantagatā. | 1) BoBh[W] sā sauparamā

6) 안성두(2007A) p. 231f

논의를 전개할 것이다. 필자가 파악한 「진실의품」의 구조는 다음과 같다.

우선 「진실의품」에서는 진실인 대상에 대해 2종과 4종의 분류를 시도하고 있다. 4종으로 분류된 것 중 최상인 ‘소지장이 청정해진 지의 영역인 진실(所知障淨智所行眞實)’을 통해 범무아성을 증득함으로써 보살은 진여(공성/불가언설성)를 통달하게 된다. 「진실의품」에서 매우 중요한 개념어로 등장하는 것은 사태(vastu)이다. 이 사태는 언어 표현의 근거이자 언어 표현될 수 없는 본질의 양 측면을 포괄하는 것으로 이해되는데,⁷⁾ 善取空적 공성 이해를 받아들임에 의해 이 사태와 불가언설성은 연결고리를 가지게 된다. 그런 과정을 통해 불가언설성은 ‘오직 사태일 뿐’이라는 선언과 동등한 위상을 가지게 된다. 이러한 불가언설성은 사태와 관련을 가지면서 존재와 비존재의不二(advaya)인 無上의 中道로 설명이 되고, 이는 理證을 통해 증명된다. 존재와 비존재의 양 극단은 설일체유부의 언어실재론적 입장과 오해된 반야공성의 입장이라고 판단된다.⁸⁾ 그리고 일체법의 본질이 불가언설이지만 언어 표현이 필요한 이유는 현실적인 가르침과 인식 때문이라고 하면서도, 그러한 본질이 완전히 인식 되지 못했기 때문에 8종 분별과 3종 사태가 발생한다고 설명하고 있다. 그러한 분별을 끊기 위해서 필요한 수행 방식이 바로 네 가지 심사와 네 가지 여실변지인 것이다. 다소 장황하였지만 이후의 논의를 이러한 흐름에 따라 진행할 것이기 때문에 상술하였다.

1.1.2. 진실인 대상의 분류와 法無我性的 증득

「진실의품」에서는 진실인 대상을 2종/4종으로 분류하고 있다. 2종은 제법의 ‘진실성’과 ‘전체성(일체성)’이다. 그리고 4종의 분류에 의하면 진실인 대상은 ‘세간에서 인정된 진실(世間極成眞實)’, ‘도리에 의해

7) 高橋晃一(2005) p.18ff 참조.

8) 안성두(2005) n.5 및 (2007B) p.200f 참조.

인정된 진실(道理極成眞實), ‘번뇌장이 청정해진 지의 영역인 진실(煩惱障淨智所行眞實), ‘소지장이 청정해진 지의 영역인 진실(所知障淨智所行眞實)’인 대상으로 분류 가능하다. 분류된 4가지 진실인 대상 중 소지장이 청정해진 지의 영역인 진실인 대상이 최상이라고 설명되어 있다.⁹⁾ 왜냐하면 인식 대상에 대한 지의 장애를 제거함으로써 범무아성을 증득할 수 있기 때문일 것이다.¹⁰⁾ 「진실의품」에서는 다음과 같이 설명하고 있다.¹¹⁾

소지장이 청정해진 지의 영역인 진실은 무엇인가? 인식 대상에 대한 지의 막힘이 障이라고 불린다. 그 인식 대상의 장애로부터 벗어난 지의 영역인 대상¹²⁾이 소지장이 청정해진 지의 영역인 대상이라고 알아야 한다. 그런데 그 [진실]이란 무엇인가? 보살과 불세존들이 범무아성을 이해하기 위해 모든 법이 언어 표현될 수 없는 본질을 갖고 있다는 사실에 관하여, 가설된 언어를 본질로 하는 것에 대해 분별하지 않는 것과 동일한, 이미 이해했고 매우 청정한 지에 의해 [인식하는] 영역인 대상이다. 그것은 최상이고 무상이며 인식 대상의 궁극인 진여인데. 거기부터는 모든 바른 법에 대한 통찰이 완성되며, [그것을 초월해] 생겨나지 않는다.¹³⁾

9) BoBh[D] p.39, 1-2 ; BoBh[W] p.57, 2-3.

tatra caturṅgāṃ tattvārthānāṃ prathamau dvau hīnau / tṛtīyo madhyamaḥ1) / caturtha uttamo veditavyaḥ / 1) BoBh[W] madhyaḥ 그 네 가지 진실인 대상 중에서 앞의 두 가지는 열등하고, 세 번째는 중간이며, 네 번째는 최상이라고 알아야 한다.

10) 범무아(dharmanairātmya)는 일체법이 자성을 결여하고 있다는 방식으로 이해 가능하다. 하지만 「진실의품」에서의 범무아는 단순히 일체법이 자성을 결여하고 있다는 것에서 더 나아가 일체법이 ‘언어’를 자체로 하지 않지만 그렇다고 비존재 하지도 않는다는 방식으로 이해하는 것이고 이것은 사태의 두 측면으로 포섭되는 불가언설성의 내용과 다르지 않은 것이다.

11) 「진실의품」의 해석은 안성두(2015)를 참조했다.

12) Tib. spyod yul gyi yul (P No.5538. shi 25b5.)

13) BoBh[D] p.26, 8-14 ; BoBh[W] p.38, 18-28.

jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocarāṃ tattvaṃ katamat | jñeye jñānasya pratighāta āvaraṇam ity ucyate | tena jñeyāvaraṇena vimuktasya

상기 인용개소에 의하면 소지장의 제거를 통해 범무아성이 인식되고 그것은 진여, 불가언설성과 다름 아닌 것이다. 이미 언급했듯이 궁극적인 어떤 것의 측면을 보여 준다는 맥락에서 반야경 이래로 대승에서는 공성과 진여, 불가언설성 등은 동의어로 받아들여졌다. 따라서 보살은 범무아성의 인식을 통해 불가언설성에 대해서도 통찰하는 경험을 하게 된다고 이해할 수 있을 것이다.

1.1.3. 잘 파악된 공성(善取空, sugrhitā śūnyatā) 이해와 사태의 인식

『반야경』 이래로 공성이 설해지고 그것의 동의어로서 진여, 불가언설성 등이 언급되었다고 하였지만, 『반야경』류의 경전에서 설해진 공성과 「진실의품」에서 해석하고 있는 공성의 맥락은 다소 차이가 있다. 정확히 말하자면 『반야경』에서 설해진 공성의 의미를 ‘오해한 자’들에 의해 주장된 공성과 「진실의품」에서 해석한 공성의 의미는 차이가 있는 것이다. 공성의 의미를 오해한 자들은 「진실의품」에서 ‘惡取空者’들로 묘사되어 있다. 이들은 공성을 단지 비존재라고 이해함으로써 극단적인 허무주의로 치우칠 수 있는 가능성이 농후한 자들이었다고 보인다. 하지만 「진실의품」에서는 『소공경』 계열의 공성 이해¹⁴⁾를 받아들이고 선양함으로써 불가언설성의 맥락을 부각시키는데 초점을 두었다고 생각된다. 그리고 이러한 공성 이해에 기초하여 불가언설성

jñānasya yo1) gocaraviṣayas2) tajjñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocaras tattvaṃ veditavyam | tat punaḥ katamat | bodhisattvānāṃ buddhānāṃ ca bhagavatāṃ dharmanairātmyapraveśāya praviṣṭena suviśuddhena ca sarvadharmāṇāṃ nirabhilāpyasvabhāvatām ārabhya prajñaptivādasvabhāvanirvikalpajñeyasamena jñānena yo gocaraviṣayaḥ sāsau paramā3) tathatā niruttarā jñeyaparyantagatā yasyaḥ sarva samyagdharmaṃpravacayā4) nivartante nābhivartante | 1) BoBh[W] omit. 2) BoBh[W] gocaraviṣayas. 3) BoBh[W] sāsau paramā. 4) BoBh[W] samyag sarvadharmapracayā.

14) 『소공경』에서의 공성 이해에 대해서는 이영진(2007) n.44와 IV.2의 비판적 분석이 유용하다.

과 사태(vastu)가 연결고리를 가질 수 있었다고 보인다. 「진실의품」에서 악취공(durgrhīta śūnyatā)과 선취공에 대해서 다음과 같이 기술하고 있다.

그런데 잘못 파악된 공성이란 무엇인가? 만일 어떤 사문 혹은 바라문이 어떤 것(A)의 공인 그것(A)을 인정하지 않고, 또 어떤 것(A)에 대해 어떤 것(B)이 공인 그것(A)도 인정하지 않을 때, 이와 같은 것을 잘못 파악된 공성이라고 한다. 그 이유는 무엇인가? 어떤 것(A)의 공인 그것(A)은 비실재이기 때문에, 그리고 어떤 것(B)이 공할 때 그것(A)은 실재하기 때문에, 공성은 타당할 것이다. 그런데 모든 것이 존재하지 않는다면 어디에서 무엇이 무엇의 공이 될 것인가? 그리고 그것이 그것의 공성이라는 것은 타당하지 않다.¹⁵⁾ 그러므로 이와 같이 잘못 파악된 공성이 된다.

그런데 잘 파악된 공성이란 무엇인가? 왜냐하면 어떤 것(B)이 어떤 곳(A)에 없기 때문에 그것(B)은 그것(A)에 대해 공이라고 바르게 본다. 그런데 여기에 남아 있는 것(C) 그것은 여기에 실재한다고 여실하게 인식한다. 이것이 여실하고 전도 없이 공성에 들어감이라고 한다. 곧 [앞에서] 가르쳐진 대로 색이라는 명칭을 가진 사태(A)에 색이라고 하는 이와 같은 가설적 언어를 본질로 하는 법(B)은 존재하지 않는다. 그러므로 그 색 등의 이름을 가진 사태(A)는 “이것은 색이다”라는 이와 같은 등의 가설적 언어를 본질로 가진 것(B)의 공이다. 그런데 색 등의 이름을 가진 사태에 남아 있는 것(C)은 무엇인가? 곧 ‘그것은 색이다’라고 하는 등의 가설적 언어의 근거이다.¹⁶⁾

15) 高橋晃一(2005)는 p.166에서 ‘그 (A)에 관해서 동일하게, 그 (A)가 공이라고 하는 것은 타당하지 않다.’라고 tena와 tasya가 가리키는 대상을 (A)로 지적하고 있다. 하지만 (A)에 관한 논의가 공성 자체를 받아들이지 않는 경우라고 한다면, 高橋晃一의 해석은 선뜻 이해가 되지 않는다. 티벳역은 des na de nyid stong pa nyid du ‘gyur du ni mi rung ngo로만 되어 있어 해명에 도움이 되지 못한다.(P 31b6)

16) BoBh[D] p.32, 5-16 ; BoBh[W] p.47, 8-25.

katham punar durgrhīta bhavati śūnyatā | yaḥ kaścic chramaṇo vā brāhmaṇo vā tac ca necchati yena śūnyam | tad api necchati yat śūnyam | iyam evamrūpā durgrhīta śūnyatety ucyate | tat kasya hetoḥ |

이상의 설명에 따르자면, 잘못 파악된 공성은 두 가지로 기술되어 있다. 첫 번째는 ‘어떤 것(A)의 공인 그것(A)을 인정하지 않는’ 경우로 이것은 공성 자체를 받아들이지 않는 케이스일 것이다. 두 번째는 ‘어떤 것(A)에 대해 어떤 것(B)이 공인 그것(A)도 인정하지 않는’ 경우이다. 이것은 가령, 강당에 코끼리가 없을 경우 강당에 코끼리는 없지만 (공이지만) 강당은 실재하는 것으로 공이 아님에도 불구하고, 강당까지도 없다고 파악하는 것과 같은 것이다. 『반야경』에서는 명칭과 그것이 지시하는 사태 양자가 모두 비존재 한다고 기술함으로써, 모든 것이 비존재하다는 식으로 공성의 진의를 오해할 여지를 남겼던 것 같다. 물론 그것이 『반야경』에서 설하고자 했던 의도는 아니었을 것이고, 다만 올바르게 받아들이지 못한 자들의 과오일 것이다.

하지만 「진실의품」에서는 이러한 공성 이해방식을 받아들이지 않는다. 「진실의품」의 저자는 명칭이 결부된 모종의 사태가 있을 때, 명칭은 비실재이더라도 그것의 근거인 사태는 실재해야만 한다고 이해했던 것으로 보인다. 그렇지 않고 명칭도 없고 사태도 없다면 『반야경』에서 주장하는 대로 모든 것은 ‘단지 가설일 뿐(prajñaptimātra)’이라

yena hi śūnyam tad asadbhāvāt | yac ca śūnyam tat sadbhāvāc chūnyatā yujyeta | sarvābhāvāc ca kutra kiṃ kena śūnyam bhaviṣyati | na ca tena tasyaiva śūnyatā yujyate | tasmād evaṃ durgrhītā śūnyatā bhavati | kathaṅ ca punaḥ sugrhitā śūnyatā bhavati | yataś ca yad yatra na bhavati tat tena śūnyam iti samanupaśyati | yat punar atrāvaśiṣṭam bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtam prajānāti | iyam ucyate śūnyatāvakrāntir yathābhūtā aviparītā | tadyathā rūpādisaṃjñake yathā nirdiṣṭe vastuni rūpam ity evamādi prajñaptivādāt mako dharmo nāsti | atas tad rūpādisaṃjñakaṃ vastu tena rūpam ity evamādi) prajñaptivādātmanā śūnyam | kiṃ punas tatra rūpādisaṃjñake vastunay avāśiṣṭam | yaduta tad eva rūpam ity evamādi prajñaptivādāśrayaḥ | 1) BoBh[W] omit(vastu tena rūpam ity evamādi) 다만 각주로 티벳역에 의거한 환범이 제시되어 있다. de lta bas na gzugs shes bya ba la sogs pa'i dngos po de gzugs shes bya ba la sogs par 'dogs pa'i tshig gi bdag nyid des stong ngo =? atas tad-rūpādi-saṃjñakaṃ vastu tena rūpādisaṃjñakena prajña..

는 선언은 타당하지 않게 될 것이다. 어떠한 근거도 없이 가설만이 존재할 수는 없기 때문이다. 상기의 인용 개소에서 주목하여야 할 것은 선취공의 이해를 전제로 하여 불가언설성과 사태의 연결고리가 만들어졌다는 점이다. 선취공을 전제로 함으로써 사태는 근거로서의 실재성을 부여받게 되면서, 동시에 언어 표현될 수 없는 본질의 측면까지 포괄함으로써 불가언설성과 동일한 위상을 가지게 된다. 그 과정은 바로 이어서 다음과 같이 기술되어 있다.

그리고 그 양자 즉 존재하는 사태뿐인 것(vastamātra)과 사태뿐인 것에 대해 가설뿐인 것(prajñaptimātra)을 여실하게 인식한다. 비실재를 실재시하지 않는다. 실재를 부정하지 않고 그 이상의 것을 만들지 않는다. 그 이하의 것을 만들지 않는다. 취하지 않는다. 버리지 않는다. 그래서 불가언설성을 본질로 하는 여실한 진여를 여실하게 인식한다. 이것이 바른 지혜에 의해 잘 통달된 선취공이라 불린다.¹⁷⁾

즉 명칭과 사태의 본질을 잘 파악된 공성의 이해를 통해 인식함에 의해 불가언설성을 본질로 하는 여실한 진여를 인식할 수 있다고 규정하고 있다. 실재성을 부여받은 근거로서의 사태는 그것에 부여된 명칭(가설적 언어)과는 독립적으로 실재한다. 명칭과 사태의 결합관계는 필연적인 것이 아니고 단지 사회적 약속 등에 의거하여 임의적으로 결합되어 있을 뿐이다. 이러한 인식을 통해 실재하는 사태를 비실재로 부정하지 않고 비실재하는 명칭을 실재한다고 긍정하지 않게 될 것이다. 이런 과정 속에서 비실재하는 명칭이 사태의 본질을 표현할

17) BoBh[D] p.32, 16-20 ; BoBh[W] p.47, 25 & 48. 1-6.

tac cobhayaṃ yathābhūtaṃ prajānāti yad uta vastamātrañ ca vidyamānaṃ vastamātre ca prajñaptimātraṃ na cāsadbhūtaṃ samāropayati | na bhūtaṃ apavadate nādhikaṃ karoti na nyūnikaroti notkṣipati na pratikṣipati | yathābhūtañ ca tathatāṃ nirabhilāpyasvabhāvatāṃ yathābhūtaṃ prajānāti | iyam ucyate sugrhitā sūnyatā samyak prajñayā supratividdheti |

수 없음은 자명해 보인다.¹⁸⁾ 따라서 명칭은 사태의 본질을 정확히 지시할 수 없고 이것은 불가언설성과 다름이 없는 것이다. 「진실의품」에서 ‘오직 사태 뿐’이라고 하는 표현이 ‘오직 진여일 뿐’과 같은 의미로 기술되고 있는 것은¹⁹⁾ 이와 같이 명칭과 사태의 본질과 관계성을 정확히 아는 것이 궁극적인 깨달음에 이르는 방법이기 때문일 것이다.

1.1.4.不二(advaya)로 특징지어지는 불가언설성

진실인 대상의 분류 직후에 불이로 특징지어지는 진실의 특성(불가언설성)에 대한 기술이 나온다. 불이에서 그는 존재(bhāva)와 비존재(abhāva)로서 이는 두 개의 극단으로 기술되어 있다. 따라서 존재와 비존재라는 양 극단은 지양되어야 할 것이고 그 양 극단의 지양이 사태(vastu)의 양 측면에 녹아 있다고 파악된다. 이 지점에서 주목할 만한 것은 이 양 극단적인 주장의 실체가 설일체유부의 언어실재론적 입장(존재)과 허무적멸로 오해된 반야공성의 입장(비존재)이라는 것이다. 이에 대해서는 후에 상세하게 논의하겠지만,²⁰⁾ 어쨌든 초기 대승 유가행파가 설일체유부와 반야경의 사상을 양 극단으로 이해하고 그것의 중도적 입장을 표방했다는 사실은 주목할 만하다고 생각한다. 존재와 비존재에 대해서는 다음과 같이 기술되어 있다.

18) 이 과정이 네 가지 심사/네 가지 여실변지와 직접적으로 연결될 것이다.

19) BoBh[D] p.28, 9-11 ; BoBh[W] p.41, 15-18.

sa khalu bodhisattvas tena dūrānupraviṣṭena dharmanairātmyajñānena nirabhilāpyasvabhāvatām sarvadharmāṇām yathābhūtaṃ viditvā na kiñcid vikalpayati) nānyatra vastumātram grhṇāti tathatāmātram / 1) BoBh[W] kaṃcid(kimcid?)dharmaṃ kathamcit kalpayati. 실로 그 보살은 오래전부터 이 해한 범무아의 지에 의해 모든 법들이 불가언설의 본질을 갖고 있음을 여실하게 알고 난 후, ‘오직 사태일 뿐’, ‘오직 진여일 뿐’이라고 파악하는 것을 제외하고는 어떠한 법도 결코 분별하지 않는다.

20) 2. 중도적 입장의 사상적 연원 참조

그런데 그 진실의 특성은 확립의 관점에서 불이로 특징지어진다고 이해해야 한다. 둘이란 존재와 비존재이다.

그 중에서 존재는 가설을 자성으로 하는 것으로서 확립된다. 즉 오랜 세월 동안 세상 사람들에게 의해 집착된 것이고 세상 사람들에게 있어 일체의 분별과 희론의 뿌리²¹⁾이다. 예를 들면 ‘이것은 색이다.’.....<중략>.....내지 마지막으로 ‘이것은 열반이다’라는 등으로 이루어진, 가설에 의해 [관습적으로] 받아들여진 제법의 자성이 세상 사람들에게 있어 존재라고 설해진다.

그 중에서 비존재란 ‘이것은 색이다’라는 가설의 말 내지 마지막으로 ‘이것은 열반이다’라는 가설을 위한 말의 근거가 없다는 것, 즉 원인이 없다는 것이다.²²⁾ 그 [근거]에 의지한 후에 가설을 위한 말이 생겨나야 하지만, 그 가설을 위한 말의 의지체는 모든 방식으로 비존재한다²³⁾는 것, 현

21) ‘일체의 분별과 희론의 뿌리’에 대해서 BoBhVr에서는 다음과 같이 주석하고 있다. P 198b3ff

rnam par rtog pa dang spros pa thams cad kyi rtsa bas zhes bya ba la/
rnam par rtog pa thams cad ni 'chad par 'gyur ba rnam pa brgyad de/
rtag pa dang/ mi rtag pa la sogs pa dag gil) rnam pa'i rnam par rtog
pas rnam par brtags pa'i tha snyad do// spros pa ni gzugs la sogs pa
phung po lnga dang/ dbang po drug dang/ 'byung ba chen po bzhi
dang/ 'byung ba chen po las byung ba'i gzugs zhes bya ba ste/ thams
cad kyang ngo bo nyid kyis2) rnam par rtog pa'o//

‘일체 분별과 희론의 뿌리로서’ 라고 말한 것 중에서, 일체의 분별은 끊어야 할 여덟 가지 것으로, 상과 무상 등의 측면(종류?)에 속한 분별에 의해 가설된 언어표현이다. 희론은 색 등의 오온과 육근과 4대종과 소조색이라고 할 것인데 일체는 본질적으로 분별이다. 1)P ni 2) D kyi

주석에 따르자면 분별과 희론은 인식적 차원과 언어적 차원으로 구분된다기 보다는 거의 혼용해서 쓸 수 있는 개념어로 파악된다. 高橋晃一(2005) p171 no.35에 의하면 BoBhVy에서도 분별과 희론이 동의어로 제시되어 있다고 한다. BoBhVy P86b1
rnam par rtog pa nyid spros pa ste/ brtag pa'i ngo bo nyid yin pa'i
phyir ro//

22) nirnimittatā에 대응하는 티벳역은 mtshan ma med pa nyid(P 26a8)로 제시되어 있지만 근거의 맥락이기 때문에 ‘원인’이라는 해석이 타당할 것이다. 高橋晃一(2005)은 단지 ‘相을 결여하고 있는 것이고’라는 식으로만 처리했다.

23) BoBhVr에 의하면 말의 의지체가 모든 방식으로 비존재한다고 할 경우에 말에는 일상적인 언어뿐만 아니라 출세간적 지해도 포함되는 것으로 주석되어 있다. P 199a2

thams cad kyi thams cad du med pa zhes bya ba ni/ brjod du med pa'i

존하지 않는다는 것이다. 이것을 비존재라고 한다.

그런데 앞의 존재와 비존재 및 존재와 비존재 양자와 분리된 법의 특징에 포섭되는 사태²⁴⁾는 불이이고, 불이인 것은 두 개의 극단을 여윈 것으로 無上의 中道라고 불린다.²⁵⁾

설일체유부의 언어실재론적 입장이라고 파악되는 존재의 측면은 ‘가설을 자성으로 하는 것’이고 ‘가설에 의해 인정된 제법의 자성’이라고 기술되어 있다. 우리는 일상적으로 ‘이것은 색이다’ 내지는 ‘이것은 열반이다’라는 식으로 언어 표현을 구사하며 산다. 이러한 일상적인 언어 표현을 구사할 때, 세간 사람들이 그 언어 표현(명칭)이 지시대상의 본질을 가리키는 것처럼 착각하면서 산다고 유가행파는 파악했던 것 같다. ‘색’이라는 명칭과 ‘색’이라는 사태의 결합을 무수히 반복적으로 인식함에 의해 ‘색’이라는 명칭만 들어도 우리는 바로 ‘색’의

ngo bo yin pas 'jig rten las 'das pa'i ye shes yin na yang ngo// 모든 것에 대하여 모든 방식으로 비존재 한다 라고 한 것은 불가언설성에 의해 출세간적 지혜 일지라도 [적용]된다.

24) BoBhVy에서는 ‘법의 특징에 포섭되는 사태’에 대해서 ‘일체 범무아로 특징지어진 다’로 주석하고 있다. P 71a1

chos kyi mtshan nyid kyis bsdus pa zhes bya ba ni chos thams cad bdag med pas rab tu phye ba'o zhes bya ba'i don to//

25) BoBh[D] p.26, 15-18 & 25-26 & p.27, 1-6 ; BoBh[W] p.39, 1-5 & 15-27.

tat punas tattvalakṣaṇaṃ vyavasthānataḥ advayaprabhāvitam veditavyam | dvayam ucyate bhāvaś cābhāvaś ca | tatra bhāvo yaḥ prajñaptivādasvabhāvo vyavasthāpitaḥ | tathaiva ca dirghakālam abhiniviṣṭo lokena | sarvavikalpaprapaṅcamūlaṃ lokasya | tadyathā rūpam ity vā.....<중략>.... antato yāvan nirvāṇam iti vā | ity evaṃbhāgiyaḥ prajñaptivādanirūḍhaḥ svabhāvo dharmāṇaṃ lokasya bhāva ity ucyate | tatrābhāvo yā asyaiva rūpam iti prajñaptivādasya yāvad antato nirvāṇam iti prajñaptivādasya nirvastukatā nirmimittatā prajñaptivādāśrayasya sarveṇa sarvaṃ nāstikatā asaṃvidyamānatā yām āsṛitya prajñaptivādaḥ pravartate | ayam ucyate 'bhāvaḥ | yat punaḥ pūrvakeṇa ca bhāvenānena cābhāvena ubhābhyām1) bhāvābhāvābhyām vinirmuktaṃ dharmalakṣaṇasaṃgrāhitaṃ vastu | tad advayam | yad advayaṃ tan2) madhyamā-pratipad antadvayavarjitaṃ3) | niruttarety ucyate | 1) BoBh[W] tadubhābhyām. 2) BoBh[W] sā. 3) BoBh[W] antadvayavivarjitaṃ

이미지를 떠올릴 수 있다. 이러한 과정을 통해 우리는 ‘색’이라는 명칭과 사태가 임의적으로 결합되어 있을 뿐이라는 사실을 망각하게 되고 더 나아가 사태가 명명된 대로 존재한다고 착각하고 집착하게 되는 것이다. 이것이 모든 분별과 언어적 다양성의 근원이라고 「진실의 품」은 기술하고 있다.

그렇다면 오해된 반야공성의 입장인 비존재의 측면은 무엇인가. 이는 가설의 근거조차도 없다고 파악하는 것이다. 우리가 명칭과 사태를 불가분리적인 것으로 착각하고 사용하면서 집착하는 것도 사실이지만, 양자를 분리해서 생각할 수 있다면, 명칭은 근거가 되는 지시대상(referential object)을 가져야만 한다고 유가행파는 주장하였다. 따라서 이러한 주장에 따를 경우 가설이 현실적으로 사용되고 있다면 그 가설은 반드시 근거를 가져야만 하지, 근거가 없이는 가설이 생겨날 수 없는 것이다. 따라서 명칭과 사태 양자를 모두 쏴므로 이해하는 극단적인 허무론자들의 주장은 비존재라는 측면에서 부정되어야 할 것이 된다.

이상과 같은 양 극단을 부정하여 도출되는 ‘언어표현의 근거는 존재해야 하지만, 언어 표현이 근거가 되는 사태의 본질을 지시할 수는 없다.’는 것이 바로 사태(vastu)의 양 측면에 정확히 부합하게 된다. 이는 인용개소에도 잘 기술되어 있다. 그리고 이어서 지금까지 서술했던 불어로 특징지어지는 불가연설성의 측면은 논리적인 과정을 통해 다시 증명된다.

1.1.5. 일체법이 불가연설을 자성으로 한다는 것의 증명

「진실의 품」에서는 불어로 특징지어지는 불가연설성에 대해서 논리적인 증명을 시도하고 있다.²⁶⁾ 특히 두 가지 중 존재(bhāva)한다는 집

26) BoBhVr에 의하면 불가연설성에 대한 논리적 증명은 증성도리의 영역이다. P 203a2

'di gnyis ni chos 'dul ba 'di las rab tu nyams pa yin zhes bya ba nas

착에 대해서 많은 분량을 할애하고 있다. 이와 유사한 형식의 理證은 후대의 텍스트에서도 꽤 발견할 수 있다.²⁷⁾ 존재와 관련하여 증익할 경우 생기는 세 가지 오류에 대한 논리적인 증명은 다음과 같다.

(1) 만약 어떤 법들 혹은 어떤 사태에 대해 언어 표현이 있는 대로, 그 법들 혹은 그 사태가 그 [언어 표현된 대로의] 것을 자성으로 하는 것으로 존재한다면, 그렇다면 다종, 다수의 자성이 하나의 법과 하나의 사태에 있게 될 것이다. 그 이유는 무엇인가? 하나의 법과 하나의 사태에 대해 다종, 다수의 많은 가설과 비유적 표현이 다양한 언어 표현에 의해 행해지지만, 다종, 다수의 가설적 진술에 있어 어떠한 확정성도 결코 지각되지 않는다(=없을 것이다). 즉 많은 가설적 언어 중 하나에 의해 그 법과 그 사태는 그 [가설적 언어]와 동일하며, 그것으로 구성된 것이며, 그것을 자성으로 갖는 것이 될 것이지만, 다른 나머지 가설적 언어에 대해서는 [그 사태의 동일성은] 없게 될 것이다. 그러므로 전체적이고 부분적인 모든 가설적 언어에 의해서 모든 법과 모든 사태에게 그 [가설적 언어]와의 동일함은 없고 그것으로 이루어진 것은 없으며 그것을 자성을 하는 것은 없다.

(2) 또한 만약 색 등의 모든 법이 이전에 가르쳐진 대로 가설적 언어를 자성으로 하는 것이라면, 그렇다면 이전에 먼저 사태가 있고 나중에 그 [사태]에 대한 욕구로부터 가설적 언어의 비유적 표현이 있다. 가설적 언어의 비유적 표현 이전에 [즉] 가설적 언어의 비유적 표현이 이루어지지 않았을 때, 그 법과 사태는 오직 자성을 결여한 것일 것이다. 자성이 없

brtsams pa 'di ni 'thad pa sgrub pa'i rigs pa phyin ci ma log pa gang gis brjod du med pa'i ngo bo nyid rab tu rtogs par byed pa ste/ 이 두 [사람]은 이 법[과] 율로부터 벗어난 자라고 하는 것에서부터 시작된 이것에 대해 말하자면, 어떤 전도되지 않은 증성도리에 의해 불가언설성이 증득되고..

27) 예를 들면 『攝決擇分』(VinSg D zi 22-6ff)과 『攝大乘論』(현장역, T.31.1594.140a14-140a21), 『顯揚聖教論』(T.31.1602.557c09-557c12), 『三無性論』(T.31.1617.868a16-868a27) 등의 주요 텍스트에서 약간씩 변용된 형태로 등장하고 있다. 『攝決擇分』에서의 논증은 高橋晃一(2005) p.41ff에서 「진실의품」의 논증과 상세하게 비교되고 있으며, 안성두(2007B) p.214ff에서 이를 비판적으로 검토하고 있다. 위에서 거론된 텍스트들 간의 비교는 高橋晃一(2003) 참조.

을 때 가설적 언어가 사태를 갖지 않는다는 것은 타당하지 않다. 그리고 가설적 언어의 비유적 표현이 없을 때 법과 사태가 가설적 언어를 자성으로 한다는 것은 타당하지 않을 것이다.

(3) 또한 만일 가설적 언어의 비유적 표현 이전부터, 저 색은 색을 본질로 하는 것이며, 후에 비록 색의 자성에 대해서 가설적 언어에 의해 포함되는 색으로서 비유적 표현을 하더라도,²⁸⁾ 그 경우에 ‘이것은 색이다’라는 그 가설적 언어의 비유적 표현 없이도 색이라고 명명된 법과 색이라고 명명된 사태에 대해 색이라는 인식이 생겨야 할 것이다. 그러나 생기지 않는다.

그러므로 이러한 이유와 이러한 도리에 의해 제법의 자성은 언설될 수 없는 것이라고 이해되어야 한다. 색과 마찬가지로 수 등으로부터 최후로 열반에 이르기까지 법들도 설명된 대로 인식되어야 한다.²⁹⁾

28) 高橋晃一(2005) p.164 n.24 및 안성두(2015) n.29를 참조. 高橋晃一(2005)는 산스크리트 원문이 티벳역과 상이함을 지적하고, 티벳역이 현장역에 의해 지지되므로 티벳역에 의거한 번역을 제안하였다. 산스크리트 원문은 직전의 개소에 있는 유사한 문장에 영향을 받아 잘못 전사된 것이 전승된 것으로 추정하고 있다. 산스크리트 원문은 n. 21의 밑줄 부분임.

티벳역은 다음과 같다. gal te ‘dogs pa’i tshig nye bar ‘dogs pa’i snga rol nas / gzugs de zugs kyi bdag nyid yin te / phyis kyang gzugs kyi bdag nyid la gdags pa’i tshig gis bsdu pa’i gzugs su nye bar ‘dogs par byed na yang (P 30a4-5, D25a7-b1).

현장역은 다음과 같다. 又若諸色未立假說詮表。已前先有色性。後依色性制立假說攝取色者。(T.1579.488b4-5)

29) BoBh[D] p.30, 8-25 ; BoBh[W] p.44, 9-24 & 45, 1-12.

①sacet punar yathavābhilāpo yeṣu dharmeṣu yasmin vastuni pravartate tadātmakās te dharmā vā1) tadvastu syāt | evaṃ sati bahuvīdhā bahavaḥ svabhāvā ekasya dharmasyaikasya vastuno bhavyeḥ | tat kasya hetoḥ | tathā hy ekasmin dharme ekasmin vastuni bahuvīdhā bahavo bahubhir abhilāpaiḥ prajñaptaya upacārāḥ kriyante | na ca bahuvīdhānāḥ ca2) bahūnāṃ prajñaptivādānāṃ niyamaḥ kaścīd upalabhyate | yad anyatamena prajñaptivādenaikena tasya dharmasya tasya vastunaḥ tādātmyaṃ tanmayatā tatsvabhāvatā syān nānyair avasiṣṭaiḥ prajñaptivādaiḥ | tasmāt sakalavikalaiḥ sarvaprajñaptivādaiḥ sarvadharmānāṃ sarvavastūnāṃ nāsti tādātmyaṃ nāsti tanmayatā nāsti tatsvabhāvatā | ②api ca saced rūpādayo dharmā yathā pūrvanirदिष्टāḥ prajñaptivādasvabhāvā bhavyeḥ | evaṃ sati pūrvam tāvad vastu paścāt

세 가지 오류 중 첫 번째는 만일 법 혹은 사태가 언어 표현을 본질로 한다면 하나의 법 등에 다양한 언어 표현이 가능하기 때문에 하나의 법 등이 여러 종류의 본질을 가지는 모순에 빠질 것이라는 것이다. 따라서 하나의 법 혹은 사태에 본질이 여러 가지라는 것을 우리는 받아들일 수 없다. 두 번째는 법 혹은 사태가 언어 표현을 본질로 하는 것이라면 언어 표현이 부여되기 전의 법 등은 본질을 결여하게 되다는 모순이다. 어떠한 법 혹은 사태가 실재한다면 그것은 자체적인 본질을 가질 것인데, 단지 명명되지 않았다고 해서 그것이 본질을 결여하고 있다는 것은 받아들이기 어렵다. 그리고 사태가 본질이 없다면 가설도 성립할 수 없는 것이다. 세 번째는 다소 난해하지만 본질을 가진 사태가 먼저 있고 그 본질을 지시하는 명칭이 나중에 있다면, 명칭이 없더라도 사물에 대한 인식이 생하게 되는 모순을 지적하고 있다고 보인다.³⁰⁾ 가령 꽃이라는 사물이 아직 명칭을 갖지 않은 상태로 존재할 경우, 만일 꽃이라는 사물이 ‘꽃’이라는 명칭을 본질로 한다면 우리는 꽃의 명칭을 알기 전에는 그 꽃을 인식할 수 없을 것이다. 하지만 우리는 꽃의 명칭을 알기 전에도 꽃이라는 사물을 인식할 수 있다. 세 번째 논증은 이런 모순을 지적함으로써 사태가 명칭을

tatra chandataḥ prajñaptivāadopacāraḥ | prāk prajñaptivāadopacārād akrte prajñaptivāadopacāre sa dharmas tad vastu niḥsvabhāva eva syāt | sati niḥsvabhāvatve nirvastukaḥ prajñaptivādo na yujyate | prajñaptivāadopacāre cāsati prajñaptivādasvabhāvatā dharmasya vastuno na yujyeta | ③sacet punaḥ pūrvam eva prajñaptivāadopacārād akrte prajñaptivāadopacāre sa dharmas tad vastu tadātmakaṃ syāt | evaṃ sati vinā tena rūpam iti prajñaptivāadopacāreṇa rūpasamjñake dharme rūpasamjñake vastuni rūpabuddhiḥ pravarteta | na ca pravartate | tad anena kāraṇenāyā yuktyā nirabhilāpyaḥ svabhāvaḥ sarvadharmāṇaṃ pratyavagantavyaḥ | yathā rūpam evaṃ vedanādayo yathā nirdiṣṭā dharmā antato yāvan nirvāṇaparyantā veditavyaḥ | 1) BoBh[W] omit. 2) BoBh[W] omit.

30) 김성철(2004)을 참조. 이 논문에서는 보살지의 4심사, 4여실변지설에는 일체법의 ‘언표불가능성’을 증명하는 세 가지 논리(yukti)가 전제되어 있다”고 하면서 세 가지 논리를 밝히고 있다. 그 중 세 번째 논리에 대해서 참조했다.

본질로 하지 않는다는 것을 증명하고 있다. 이상의 세 가지 논증이 ‘增益見’이 가지는 오류에 대한 이증이다. 이어서 비존재라고 집착하는 ‘損減見’의 모순을 지적하는 논증이 등장한다.

이 두 [사람]은 이 법과 율로부터 벗어난 사람이라고 알아야 한다. 어떤 사람은 색 등의 법들과 색 등의 사태의 자상이 가설적 언어를 본질로 한다고 비실재를 증언하는 입장에서 집착한다. 또 다른 사람은 가설적 언어의 원인인(nimitta, Tib.mtshan ma) 근거이자 가설적 언어의 원인인 의지처이며 언표 될 수 없는 것을 본질로 하는 것으로서 궁극적으로 실재하는 사태를 손감하면서 모든 방식으로 존재하지 않는다고 부정한다.³¹⁾

다음으로 색 등의 법에 대해 오직 사태일 뿐인 것도 부정하면서 모든 것의 소멸을 주장하는 자는 이 법과 율로부터 벗어난 자이다. 그와 같이 [나는] 말할 것이다. 색 등의 법들이 사태 뿐임을 부정하는 자에게는 진실도 없고 가설도 없다. 이 양자는 합리적이지 않다. (1) 곧 존재하는 색 온 등에 대해 개아를 가설하는 것은 타당하다. 존재하지 않는 [색온]에 대해 근거를 결여하고 있는 개아의 가설은 [타당하지] 않다. 만일 이와 같다면 색 등의 요소들이 사태일 뿐인 것에 대해 그 색 등의 요소를 가설적 언어에 의해 비유적으로 표현하는 것은 타당하다. (2) 만일 그렇지 않다면(사태가 존재하지 않는다면) 가설적 언어의 비유적 표현은 근거를 결여하고 있을 것이다. 여기에 가설의 사태는 존재하지 않는다고 한다면 가설조차도 근거가 없는 것으로서 존재하지 않을 것이다.³²⁾

31) BoBh[D] p.30, 26-28 & p.31, 1-2 ; BoBh[W] p.45, 13-19.

dvāv imāv asmād dharmavinayāt pranaṣṭau veditavyau | yaś ca rūpādīnaṃ dharmānaṃ rūpādikasya vastunaḥ prajñaptivādasvabhāvaṃ svalakṣaṇam asadbhūtasamāropato 'bhinivīśate | yaś cāpi prajñaptivādanimittādhiṣṭhānaṃ prajñaptivādanimittasannīśrayaṃ nirabhilāpyātmakatayā paramārthasadbhūtaṃ vastv apavadamāno nāśayati sarveṇa sarvaṃ nāstīti |

32) BoBh[D] p.31, 4-10 ; BoBh[W] p.45, 22-25 & 46, 1-7.

yathā punā rūpādikeṣu dharmeṣu vastumātraṃ apy apavadamānaḥ

이상이 손감견에 대한 논증이다. 하지만 이 부분은 논리적인 증명이라기보다는 손감견 자체에 대한 설명의 연장선으로 보인다. 결국 요점은 가설은 존재하는 지시대상에 근거해야 하고 지시대상이 존재하지 않는다면 가설적 언어는 그 근거를 상실하게 될 것이라는 내용이다.³³⁾ 특별히 논리적인 방식을 동원하지 않은 이유는 파악하기 쉽지 않다. 다만 ‘비실재의 증익에 대한 오류들은 잘 드러나 있고 명백하며 명료하고 명확하다’³⁴⁾라고 기술한 점에 비추어 보자면 실재를 손감견하는 오류는 증명하기에 난점이 있었지 않았나 추측해 볼 뿐이다.

1.1.6. 8종 分別과 3종 사태

모든 사태가 불가언설을 본질로 함에도 불구하고 일상적으로 언어 표현이 쓰이는 이유에 대해서는 불가언설이라는 진리에 대해 가르치고 그것을 통해 듣고 알게끔 하기 위해서라고 밝히고 있다.³⁵⁾ 다만

sarvavaināśikaḥ pranaṣṭo bhavaty asmād dharmavinayāt tathā vakṣyāmi rūpādīnām dharmānām vastumātram apavadatol) naiva tattvaṃ nāpi prajñaptis tadubhayam etan na yujyate | (1)tadyathā satsu rūpādiṣu skandheṣu pudgalaprajñaptir yujyate | nāsatsu | nirvastukā pudgalaprajñaptiḥ | evaṃ sati rūpādīnām dharmānām vastumātre [sa] rūpādīdharmaprajñaptivādopacāro yujyate | (2)nāsati | nirvastukaḥ prajñaptivādopacāraḥ | tatra prajñapter vastu nāstīti niradhiṣṭhānā prajñaptir api nāsti | 1) BoBh[W] apavadamānasya.

33) 高橋晃一(2005) p.26-27에는 이 손감에 관한 논증이 앞선 증익에 관한 논증 중 두 번째의 내용과 유사점이 인정된다고 기술하고 있다. 두 번째 논증에 의해 도출될 수 있는 ‘사태가 본질이 없다면 가설도 성립할 수 없는 것’이라는 점과의 유사성은 지적 가능해 보인다. 하지만 ‘가설 이전에는 사태가 무자성이 된다’는 논증 자체의 내용과도 관련이 있는지는 의문이다.

34) BoBh[D] p.31, 2-3 ; BoBh[W] p.45, 19-20.

asadbhūtasamārope tāvad ye doṣās te pūrvam eva nirūpitā uttānā viśaditāḥ prakāśitāḥ |

35) BoBh[D] p.34, 17-20 ; BoBh[W] p.50, 16-21.

evaṃ nirabhilāpyasvabhāveṣu sarvadharmeṣu kasmād abhilāpaḥ prayujyate tathā hi vinābhilāpena sā nirabhilāpyadharmatā pareṣām vaktum api na śakyate śrotum api / vacane śravaṇe cāsati sā nirabhilāpyasvabhāvatā jñātum api na śakyate / tasmād abhilāpaḥ prayujyate śravaṇajñānāya / 이와 같이 불가언설을 본질로 하는 일체 법에 대해

그러한 일상적인 언어 사용에 매몰되어 집착함으로써 그것을 원인으로 하는 8가지 분별과 세 가지 사태가 일어난다고 기술하고 있다.³⁶⁾ 8종 분별은 다음과 같다.

그것은 자성에 대한 분별, 차이에 대한 분별, 단일자로서 파악하는 분별, '나'라는 분별, '나의 것'이라는 분별, 좋아하는 것에 대한 분별, 좋아하지 않는 것에 대한 분별, 그리고 그 두 가지 모두와 상위한 분별이다.³⁷⁾

이상의 8종 분별은 3종의 사태와 다음과 같은 관련성을 가진다.

그러면 이 8종의 분별이 어떻게 이 3종의 사태를 일으키는가? (1) 자성에 대한 분별과 차이에 대한 분별, 그리고 단일자로서 파악하는 분별이라는 이들 3종 분별은 분별과 희론을 의지처로 하고, 분별과 희론을 인식 대상으로 하는 색 등의 개념적인 사태를 산출한다. 사태에 의지해서 명칭, 개념, 언어에 의해 포함되고 명칭, 개념, 언어에 의해 혼습된 그 분별은 바로 그 대상에 대해 다양하게 희론(개념화)하면서 무수하고 다양한 종류로 사변적으로 작용한다.³⁸⁾ (2) 그 [8종의 분별] 중에서 두 가지 분

왜 언어적 표현이 사용되는가? 왜냐하면 언어적 표현 없이는 그 불가언설의 법성을 다른 사람에게 말할 수도 없고 들을 수도 없기 때문이다. 말함과 들음이 없다면 그 불가언설을 자성으로 하는 것을 인식할 수도 없다. 그러므로 들은 것을 알게 하기 위해 언어 표현이 사용된다.

36) BoBh[D] p.34, 21-22 ; BoBh[W] p.50, 22-24.

tasyā eva tathatāyā evam aparijñātatvād bālānām tannidāno 'ṣṭavidho vikalpaḥ pravartate

trivastujanakaḥ | sarvasattvabhājanalokānām nirvartakaḥ | 바로 이 진여가 이와 같이 변지 되지 않았기 때문에 어리석은 사람들에게 그것을 원인으로 하는 8종의 분별이 세 가지 사태를 일으키는 것으로 작용한다. 작용하는 그 [8종의 분별]은 모든 유정세간과 기세간을 생성한다.

37) BoBh[D] p.34, 23-24 ; BoBh[W] p.50, 24-27.

tadyathā svabhāvavikalpo viśeṣavikalpaḥ piṇḍagrāhavikalpaḥ aham iti vikalpaḥ mameti vikalpaḥ priyavikalpaḥ apriyavikalpaḥ tadubhayaviparītaś ca vikalpaḥ

38) 瑜伽論記의 설명에 따르면 8종 분별 중 처음의 세 가지 분별이 법집의 體이다. 이것은 심사와 여실변지를 통한 법집의 제거와 직접적으로 관련이 있을 것이다.

별, 즉 ‘나’라는 분별과 ‘나의 것’이라는 분별은 그 밖의 모든 梟의 근원이며 慢의 근원인 유신견 및 그 밖의 모든 慢의 근원인 아만을 산출한다. (3) 그 [8종의 분별] 중에서 좋아하는 것에 대한 분별, 좋아하지 않는 것에 대한 분별, 그리고 그 두 가지 모두와 상위한 분별은 [각각에] 상응해서 탐, 진, 치를 산출한다. 이와 같이 8종의 분별은 이 3종의 사태, 즉 분별을 의지처로 하는 [사태], [유신]견과 아만, 그리고 탐, 진, 치의 출현을 위해 작용한다. 그 중에서 유신견과 아만은 분별과 희론의 사태를 의지처로 하며, 탐진치는 유신견과 아만에 의지한다. 이 3종의 사태들에 의해 일체 세간의 流轉分(생기의 측면)이 남김없이 설명되었다.³⁹⁾

이 중에서 자성에 대한 분별 등 세 가지 분별에 의해 그것을 인식 대상으로 하는 사태가 발생한다는 점이 논의와 가장 관련이 있어 보인다. 상기의 인용 개소에 따르면, 우리는 일상적인 차원의 사고와 언어활동을 통해 실재하는 사태를 파악하고 표현하지만 그것의 본질은

初三分別法執爲體. T1848.512a16.

39) BoBh[D] p.34, 24-25 & 35, 1-12 ; BoBh[W] p.50, 27 & 51, 1-20.

sa punar ayam aṣṭavidho vikalpaḥ katameṣāṃ trayāṇāṃ vastūnāṃ janako bhavati | yaś ca svabhāvavikalpo yaś ca viśeṣavikalpo yaś ca piṇḍagrāhavikalpa itīme trayo vikalpā vikalpaprapaṅcādhiṣṭhānaṃ vikalpaprapaṅcālambanaṃ vastu janayanti rūpādisaṃjñākam | yad vastvadhiṣṭhāya sa nāmasaṃjñābhilāpaparigrhīto nāmasaṃjñābhilāpaparibhāvito vikalpaḥ prapaṅcayan tasminn eva vastuni vicaraty anekavidho bahunānāprakāraḥ | tatra yaś cāham iti vikalpo yaś ca mameti vikalpaḥ itīmau dvau vikalpau satkāyadrṣṭiś1) ca tadanyasarvadrṣṭi[-mūlaṃ māna-]mūlam2) asmimānañ ca tadanyasarvamānamūlaṃ janayataḥ | tatra priyavikalpo 'priyavikalpas tadubhayaviparītaś ca vikalpo yathāyogaṃ rāgadveṣamohān janayanti | evam ayam aṣṭavidho vikalpaḥ asya trividhasya vastunaḥ prādurbhāvāya saṃvartate yad uta vikalpādhiṣṭhānasya prapaṅcavastunaḥ drṣṭyasmmimānasya rāgadveṣamohānāñ ca | tatra vikalpaprapaṅcavastvāśrayā satkāyadrṣṭir asmimānaś ca | satkāyadrṣṭyasmmimānāśritā rāgadveṣamohāḥ | ebhiśca tribhir vastubhiḥ sarvalokānāṃ pravṛttipakṣo niravaśeṣaḥ paridīpito bhavati | 1) BoBh[W] satkāyadrṣṭim. 2) BoBh[W] mānamūlam ca.

구현할 수 없기 때문에 다만 ‘개념적’으로만 파악하고 표현할 따름이다. 그리고 이러한 과정에 대해 비판적으로 생각하지 못하고 도리어 사태를 우리가 생각하고 표현하는 대로 존재한다고 집착한다. 그리고 이렇게 개념적으로 재구성된 사태를 통해 우리는 다시 사고와 언어 활동을 영위한다. 이러한 과정은 무한히 반복되어 왔을 것이다. 앞서 설명하였듯이 분별과 사태는 상호 원인이 되는 관계를 가진다. 이는 「진실의품」에도 기술 되어 있다.

[분별과 사태] 양자는 시작이 없고 상호 원인이 되는 것이라고 알아야 한다. 과거의 분별은 분별을 인식대상으로 하는 현재의 사태가 일어나기 위한 [원인이며] 또한 분별을 대상으로 하는 이미 출현한 현재의 사태는 그것을 인식대상으로 하는 현재의 분별이 일어나기 위한 원인이다. 그 경우에 있어 현재에 분별을 변지하지 못함이 미래에 그 [분별]을 인식대상으로 하는 사태가 일어나기 위한 [원인이 된다]. 그 [사태]가 일어나기 때문에 그 [사태]에 근거하고 그 [사태]에 의지하는 분별이 확정적으로 일어난게 된다.⁴⁰⁾

따라서 분별을 변지한다면 미래에 그것을 인식대상으로 하는 분별과 희론의 사태가 일어나지 않게 된다. 그리고 분별과 희론의 사태를 의지처로 하는 有身見과 我慢, 그리고 다시 유신견 등을 의지처로 하는 貪, 瞋, 癡가 발생하지 않게 된다. 즉 모든 번뇌가 제멸되는 것이다. 따라서 수행론의 포커스는 바로 이 자성에 대한 분별 등의 세 가지

40) BoBh[D] p.36, 5-10 ; BoBh[W] p.52, 23-28 & 53, 1-2.

tac caitad ubhayam anādikālikam cānyonyahetukañ ca veditavyam | pūrvako vikalpaḥ pratyutpannasya vikalpālambanasya vastunaḥ prādurbhāvāya pratyutpannaṃ punar vikalpālambanaṃ vastu prādurbhūtaṃ pratyutpannasya tadālambanasya [vikalpasya] prādurbhāvāya hetuḥ | tatraitarhi vikalpasyāparijñānam āyatyāṃ tadālambanasya vastunaḥ prādurbhāvāya | tatsaṃbhāvāc ca punar niyataṃ tadadhiṣṭhānasyāpi tadāsritasya vikalpasya prādurbhāvo bhavati |

분별을 완전하게 인식함으로써 분별과 희론의 사태가 산출되지 않게 하는데 있어야 할 것이다. 그에 관한 상세한 수행론이 네 가지 심사/네 가지 여실변지이다.

1.2 네 가지 심사와 네 가지 여실변지를 통한 실재의 인식

1.2.1 네 가지 심사

네 가지 尋思(paryeṣaṇā)와 네 가지 如實遍智(yathābhūtaparijñā)는 「진실의품」에 등장하는 수행론이다. 심사는 상세한 고찰 혹은 탐구 정도의 의미이고, 여실변지는 네 가지 심사를 통해서 얻게 되는 여실한 인식으로 양자 모두 비파샤나(vipaśyanā) 속에서 이루어지는 수행 방식이다.

심사는 명칭에 대한 심사(名尋思, nāmaparyeṣaṇā), 사태에 대한 심사(事尋思, vastuparyeṣaṇā), 자성으로 가설된 것에 대한 심사(自性假立尋思, svabhāva-prajñaptiparyeṣaṇā), 차별로 가설된 것에 대한 심사(差別假立尋思, viśeṣaprajñapti-paryeṣaṇā)의 네 가지로 구성되어 있다. 그리고 여실변지는 각각의 심사에 대응하는 네 가지 항목으로 조직되어 있는데, 명칭에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지(名尋思所引如實遍智), 사태에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지(事尋思所引如實遍智), 자성으로 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지(自性假立尋思所引如實遍智), 차별로 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지(差別假立尋思所引如實遍智)가 그것이다.

이 양자는 「진실의품」의 구성 상 전반부에 설명되는 중도의 이론과 깊은 관련을 맺고 있다고 필자는 이해하고 있다. 네 가지 심사에 대한 개소는 다음과 같다.

무엇이 네 종류의 심사인가? 명칭에 대한 심사, 사태에 대한 심사, 자성

으로 가설된 것에 대한 심사 그리고 차별로 가설된 것에 대한 심사이다. (1) 그 중에서 명칭에 대한 심사는 보살이 명칭에 대하여 ‘다만 명칭일 뿐이다.’라고 보는 것이다.⁴¹⁾ (2) 이와 같은 방식으로 사태에 대하여 ‘다만 사태일 뿐이다.’[라고] 보는 것이 사태에 대한 심사이다.⁴²⁾ (3) 자성으로 가설된 것에 대하여 ‘다만 자성으로 가설된 것일 뿐’이라고 보는 것이 자성으로 가설된 것에 대한 심사이다. (4) 차별로 가설된 것에 대하여 ‘다만 차별로 가설된 것일 뿐’이라고 보는 것이 차별로 가설된 것에 대한 심사이다. 그는 명칭과 사태의 특징이 분리되었거나 결합되었다고 보고, 자성으로 가설된 것과 차별로 가설된 것을 명칭과 사태의 결합에 의지한 것으로서⁴³⁾ 통달한다.⁴⁴⁾

-
- 41) BoBhVy에 의하면 ‘nāmamātra’는 사태를 배제했다는 의미이다. P 88a3ff
 ming la ming tsam du zhes bya ba ni dngos pos dben pa'i ming ngo// 명칭에 대해 단지 명칭뿐이라고 하는 것은 사태가 배제된 명칭이다.
- 42) 사태에 대한 심사에 관해서는 BoBhVy에 다음과 같이 주석되어 있다. P 88a4ff
 de la blos sbyar ba de ni de'i bdag nyid ma yin pa nyid du mthong ba zhes bya ba'i don to// ming gis dben pa'i dngos po ni, de'i bdag nyid ma yin pa'i phyir ro// yongs su grub pa'i dngos po tsam mthong ba ni dngos po yongs su tshol ba'o// 그 중에서 인식에 의해 [명칭과] 결합된 그 [사태]는 그 [명칭]을 자체로 하는 것이 아니라고 본다고 하는 의미이다. 명칭이 배제된 사태는 그 [명칭]을 자체로 하는 것이 아니기 때문이다. [명칭을 배제하고] 단지 성립된 사태만을 본다고 하는 것이 사태를 심사하는 것이다.
- 43) BoBhVy에는 ‘명칭과 사태의 결합에 의지한 것’과 관련하여 다음과 같이 주석하고 있다. P 88a4ff
 ngo bo nyid du btags pa tsam nyid1) du lta ba dang, bye brag tu btags pa tsam du lta ba ni de2) gnyis ka yongs su tshol ba'o// de lta de ltar yongs su tshol na/ ming dang dngos po shin tu tha dad par yang mthong la/ tha dad na yang dngos po gang gi ming gang yin pa de gzhan dag la shin tu 'jug par mi 'gyur ro zhes bya bas rjes su 'jug pa'i mtsan nyid kyang rab tu rig par 'gyur ro// de gnyi ka'i 'brel ba la brten nas ngo bo nyid dang bye brag tu btags pa yang khong du chud par bya'o// 1) D omit 2) P omit
 단지 자성으로 가립 되었다고 보는 것과 단지 차별로서 가립 되었다고 보는 것이 그 양자를 심사하는 것이다. 그와 같이 반복적으로 [네 가지를] 심사한다면 [앞의 두 가지 심사를 통해서] 명칭과 사태를 매우 분리해서도 볼 것이지만, 분리한다면 또한 어떤 사태의 명칭인 바로 그것을 다른 [사태]들에 잘 적용할 수 없을 것이다 라고 함으로써, [어떤 명칭이 어떤 사태에 적합한지 여부] 적합성(rjes su 'jug pa. anuvṛtti)의 특징도 잘 알게 될 것이다. 그 [명칭과 사태] 양자의 결합에

이상의 설명에 의하면 네 가지 심사는 명칭과 심사를 분리해서 보느냐 결합해서 보느냐에 따라 전자의 두 가지와 후자의 두 가지로 대별될 수 있을 것이다. 전자인 명칭에 대한 심사, 사태에 대한 심사에서는 명칭과 심사를 각각 분리해서 심사하는 방식을 제시하고 있다. 가령 色이라는 명칭을 가진 어떠한 사태가 있을 경우, 색이라는 명칭과 명칭을 제거한 사태 그 자체를 분리하여 상세하게 고찰하는 것을 명심사와 사심사로서 제시하고 있는 것이다.

그리고 후자인 자성으로 가설된 것에 대한 심사와 차별로 가설된 것에 대한 심사는 명칭과 사태가 결합된 상태를 인식 대상으로 하여 심사하는 방식을 의미한다. 자성으로 가설된 것에 대한 심사는, 예를 들면 色이라는 명칭을 가진 어떠한 사태가 있을 경우, 우리는 그 사태를 무반성적으로 색이라고 인식하고 색이라는 것이 그 사태의 본질이라고 생각하지만 사실은 단지 본질처럼 가설되었을 뿐이라고 심사한다는 의미일 것이다. 차별로 가설된 것에 대한 심사 역시 마찬가지로 방식으로 이해될 수 있다. 차별로 가설되었다 함은 가령 어떠한 사태가 가지는 크다, 작다, 검다, 희다, 둥글다, 모나다 등의 다양한 특징들이 언어로 표현되었다는 의미라고 보인다. 색이라는 명칭을 가진 사태를 ‘이 사태는 둥글고 흰 색이다.’라고 가설할 수 있을지라도 그것은 단지 그러한 다양한 특징들을 언어로 표현한 것에 지나지 않을 뿐이라는 것이다. 그러한 차별에 대한 언어적 표현과 표현된 사태는

의지한 후에 자성과 차별로서 가립된 것도 잘 이해할 수 있을 것이다.

44) BoBh[D] p.36, 13-19 ; BoBh[W] p.53, 6-16.

catasraḥ paryeṣaṇāḥ katamāḥ | nāmaparyeṣaṇā | vastuparyeṣaṇā | svabhāvaprajñaptiparyeṣaṇā ca | viśeṣaprajñaptiparyeṣaṇā ca | tatra nāmaparyeṣaṇā yad bodhisattvo nāmni nāmamātram paśyati | evaṃ vastuni vastumātradarśanam [vastu]paryeṣaṇā | svabhāvaprajñaptau svabhāvaprajñaptimātradarśanam svabhāvaprajñaptiparyeṣaṇā | viśeṣaprajñaptau viśeṣaprajñaptimātradarśanam viśeṣaprajñaptiparyeṣaṇā | sa nāmavastuno bhinnaṅ ca lakṣaṇam paśyaty anuśliṣṭaṅ ca | nāmavastvanuśleṣasannīṣritāṃ ca svabhāvaprajñaptiṃ viśeṣaprajñaptiṅ ca1) [prati]vidhyati | 1) BoBh[W] omit.

단지 임의적으로 결합되어 있을 뿐임을 고찰하는 것이 차별로 가설된 것에 대한 심사의 내용이라고 판단된다. 그리고 이와 같은 심사의 과정을 통해 각각의 심사에 대응하는 여실한 인식을 획득하게 된다. 네 가지 여실변지들은 다음과 같다.

1.2.2 네 가지 여실변지

무엇이 네 종류의 여실변지인가? (1) 명칭에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지 (2) 사태에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지 (3) 자성으로 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지 (4) 차별로 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지이다.⁴⁵⁾

그리고 각각의 여실변지의 내용을 차례로 살펴보면 다음과 같다. 우선 명칭에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지이다.

(1) 명칭에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지란 무엇인가? 실로 그 보살이 명칭에 대하여 ‘다만 명칭일 뿐인 것’으로 심사한 후에, 그 명칭을 다음과 같이 여실하게 인식한다. 즉 ‘이것은 명칭이다.’라는 의미를 곧 바로 관념을 위하여, 봄을 위하여, 비유적 표현을 위하여⁴⁶⁾ 사태에 대해 정립

45) BoBh[D] p.36, 20-21 ; BoBh[W] p.53, 17-20.

catvāri yathābhūtaparijñānāni katamāni | nāmaīṣaṇāgataṃ
yathābhūtaparijñānaṃ vastveṣaṇāgataṃ svabhāvaprajñāptyeṣaṇāgataṃ
viṣeṣaprajñāptyeṣaṇāgatañ ca yathābhūtaparijñānaṃ |

46) 명칭의 정립이 관념, 봄, 비유적 표현을 위함이라는 것에 대해서 BoBhVy에서는 다음과 같이 주석하고 있다. P 88a2

'du shes kyi don dang zhes bya ba ni dngos po de ming dang rgyu mtshan gyis nye bar mtshon par byed ba'i don to zhes bya bar dgongs pa'o// ji ltar 'du shes pa bzhin du mngon par zhen par 'gyur ro zhes bya bar/ lta ba'i don dang zhes bya ba smras te/ ji ltar mngon par zhen par gyur pa de ltar tha snyad du byed do zhes bya bar nye bar 'dogs pa'i don du'o zhes bya ba smras so// ‘관념을 위하여’ 라고 한 것은 그 사태가 명칭을 원인으로 해서 확인된다(nye bar mtshon pa. identify)는 의미이다 라

한다. 만약 ‘색’ 등의 명칭을 가진 사태에 대하여 ‘색’이라는 명칭을 정립하지 않는다면, 어떠한 사람도 결코 그러한 사태를 ‘색’이라고 알지 못할 것이다. [‘색’이라고] 알지 못하는 사람은 증익의 관점에서 집착하지 않을 것이다. [증익의 관점에서] 집착하지 않는 사람은 언어로 표현하지 않을 것이다. 이와 같이 여실하게 인식하는 것이 명칭에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지라고 설해진다.⁴⁷⁾

설명에 따른다면 명칭에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지는 명칭에 대한 심사 후에 명칭이란 것은 관념, 봄(이해), 비유적 표현 등의 목적을 달성하기 위하여 사태에 부여된 것이라고 인식하는 것을 의미한다. 그리고 이러한 인식에 더해서 모종의 사태에 ‘색’이라는 명칭이 부여되지 않는다면 그 사태는 ‘색’이라는 명칭으로 알려지지 않고 인식되지 않을 것이기 때문에 增益의 관점에서 집착하지 않을 것이라고 설명하고 있다. 여기서 증익(samāropa)이란 비존재하는 것을 존재하는 것으로 파악하는 것을 의미하는데, 이 경우 비존재 하는 것은 맥락상 명칭일 것이다. 왜냐하면 명칭에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지의 단계에서의 대상은 오직 명칭만이기 때문이다.⁴⁸⁾ 따라서 이

고 하는 의도이다. 마찬가지로 방식으로 관념을 가진 대로 집착하게 된다고 말함으로써 ‘봄을 위하여’ 라고 하는 것을 말했다. 마찬가지로 집착하게 되는 대로 언어 표현을 한다 라고 함으로써 ‘비유적 표현을 위하여’ 라는 의미를 말했다.

이는 바로 이어서 나오는 여실한 인식의 과정에 상응하는 것으로 보인다.

47) BoBh[D] p.36, 22-25 & 37,1-2 ; BoBh[W] p.53, 21-27 & 54, 1-2.

nāmaīṣaṇāgatam yathābhūtaparijñānam katamat | sa khalu bodhisattvo nāmnī nāmamātratām paryeṣya tan nāmaivam yathābhūtam parijānāti itīdam nāma ity artham vastuni1) vyavasthāpyate yāvad eva samjñārtham drṣṭyartham upacārātham | yadi rūpādisamjñāke vastuni rūpam iti nāma na vyavasthāpyeta2) na kaścīt tad vastu rūpam ity evam samjñāniyāt | asamjñānan samāropato nābhīniveśeta | anabhiniveśamāno3) nābhīlapet | iti yad evam yathābhūtam prajānāti | idam ucyate nāmaīṣaṇāgatam yathābhūtaparijñānam | 1) BoBh[W] artha-vastuni, 2)BoBh[W] vyavasthāpyate 3)BoBh[D] anabhiniveśam 교정 3)은 안성두[2015] n.50 참조.

48) 증익과 손감의 구도는 수행론 이전의 이론적 단계에서 등장한다. 그 경우 증익은

지점에서 증언한다는 의미는 존재하지 않는 ‘색’이라는 명칭을 존재한다고 파악하는 것이고, 그것을 통해 ‘색’이라는 언어적 표현에 집착하게 됨을 설명하고 있다고 판단된다. 그리고 이어지는 것은 사태에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지이다.

(2) 사태에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지란 무엇인가? 그로부터 보살이 사태에 대하여 ‘다만 사태일 뿐인 것’이라고 심사한 후, 그 색 등의 명칭을 갖는 사태를 모든 언어표현으로부터 분리된 것이자 언어로 표현할 수 없는 것으로 보는 것이 두 번째 사태에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지이다.⁴⁹⁾

사태에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지는 사태(vastu)의 두 가지 측면에 대한 여실한 인식이라고 보여 진다. 상기의 인용 개소에서 ‘모든 언어 표현으로부터 분리된 것’이라는 설명은 언어 표현의 근거로서의 사태를 가리키는 것이다. 다만 사태 자체만을 명칭과 독립적으로 심사한 결과이기 때문에 명칭과 분리되었다고 설명되었다고 보인다. 즉 명칭과 분리된 사태는 언어 표현의 근거로 기능하는 것이고, 근거로서 기능해야 하기 때문에 실재라고 상정된다. 그리고 ‘언어로 표현할 수 없는 것’이라는 설명은 사태의 不可言說적 측면을 설명하는 것이다. 이와 같이 배타적으로 사태에 대해 심사를 함에 의해 사태의 양 측면을 여실하게 인식하는 것이 사태에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지로 제시되어 있다고 보인다. 다음은 자성으로 가설된

명칭과 사태의 결합을 상정한 상태에서 이루어지는 것으로 사태가 명칭에 의해 명명된 대로 존재한다고 파악하는 것을 의미했다. 그렇지만 이미 언급하였듯이 명칭에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지의 대상은 결합되기 이전의 명칭에 국한되기 때문에 비존재 하는 것은 명칭이어야만 할 것이다.

49) BoBh[D] p.37, 3-5 ; BoBh[W] p.54, 3-7.

vastveṣaṇāgatam yathābhūtaparijñānam katamat | yataś ca bodhisattvo
[vastuni] vastumātratām paryeṣya sarvābhilāpaviśiṣṭam nirabhilāpyam
tad rūpādīsaṃjñakam vastu paśyati | idaṃ dvitīyam
yathābhūtaparijñānam vastveṣaṇāgatam |

것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지이다.

(3) 자성으로 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지란 무엇인가? 그로부터 보살은 자성으로 가설된 색 등의 명칭을 가진 사태에 대하여 ‘단지 가설된 것일 뿐’이라고 심사한 후, 그 자성의 가설을 통해 그 [색이라는 명칭을] 자성으로 하지 않는 사태가 그 [색이라는 명칭을] 자성으로 해서 현현하고 있다고 여실하게 통달하고 잘 인식한다. 그 [색이라는 명칭을] 자성으로 하는 것을 변화와 영상, 메아리, 신기루, 물에 비친 달, 꿈과 환화와 비슷하다고 보고 있는 그에게 있어 그 [색이라는 명칭을 본질로 하여]로 나타난 것은 그 [색이라는 명칭]으로 이루어진 것이 아니다. 이것이 극히 심원한 대상을 인식 영역으로 하는 세 번째의 여실변지⁵⁰⁾이다.⁵¹⁾

자성으로 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지란 자성으로 가설된 사태에 대해 심사한 후에, 그 가설을 통해서 ‘색’을 자성으로 하지 않는 사태가 ‘색’을 자성으로 하여 현현하고 있다고 인식하는 것으로 설명되어 있다. 우리가 ‘색’이라고 명칭을 부여하고 있는 어떠한

50) BoBhVy에서는 마지막 문장에 대해 다음과 같이 주석하고 있다. P 89a2ff
kun du brtags pa'i ngo bos dben pa mthong ba de ni shin tu zab pa'i don spyod yul du gyur pa zhes bya bar gsung pa yin no// 변계소집된 자성과 분리된 견해 그것을 극히 심오한 대상을 인식 영역으로 한다고 말한 것이다. 『보살지』에 대한 한역주석과 마찬가지로 삼성설에 기반한 설명 방식이 등장하고 있다. 언어적으로 재구성된 세계를 배제한 후에 남게 되는 의타기자성이 언어적 세계의 기반이고 그것이 사태의 진여적 측면이기 때문일 것이다.

51) BoBh[D] p.37, 6-10 ; BoBh[W] p.54, 8-16.

svabhāvaprajñāptyeṣaṅāgatam yathābhūtaparijñānam katamat | yataś ca bodhisattvaḥ rūpādisamjñake vastuni svabhāvaprajñaptau prajñāptimātratām paryeṣya tayā svabhāvaprajñāptyā atatsvabhāvasya | vastunaḥ tatsvabhāvābhāsatām yathābhūtam pratividhyati prajānāti | tasya nirmāṇapratibimbapratīśrutkāpratibhāsodakacandrasvapnamāyopamam tatsvabhāvam paśyataḥ tadābhāsam atanmayam idm trṭiyam yathābhūtam pariñānam sugambhīrārthagocaram | 1) BoBh[W] tatsvabhāvābhāvasya

사태에 대해서 다만 그 ‘색’이라는 명칭을 본질로 하는 것처럼 사태를 받아들이지만, 사태는 그 명칭을 본질로 하는 것이 아니다. 다만 우리는 ‘색’이라는 언어적 표현에 미혹되어 그것이 사태와 본질적으로 결부되어 있다고 착각하는 것이다. 그렇기 때문에 ‘색’이라는 명칭은 그것이 본질인양 부여된 ‘단지 가설에 지나지 않는 것’이라고 고찰하는 것이고 그런 과정을 통해 단지 사태는 우리가 착각하는 그러한 방식으로 우리에게 현현하고 있는 것이라는 것을 여실하게 인식하게 되는 것이다. 이것이 자성으로 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지이다.

이 개소에서 주목할 만한 부분은 마지막 줄의 ‘심원한 대상을 인식 영역으로 하는’이라는 표현일 것이다. ‘극히 심원한 대상을 인식 영역으로 하는’이라는 구절에서 ‘심원한’ 혹은 ‘심오한’으로 번역 가능한 ‘gambhīra’는 『팔천송반야경』 맥락에서 공성을 설명하는 말로 쓰이고 있다.⁵²⁾ 또한 공성은 불가언설성과 동의어이기 때문에 상기 인용 개소에서 ‘심오한 대상을 인식 영역으로 한다’는 것에서 ‘심오한 대상’은 불가언설성을 가리킬 수 있다고 보인다. 즉 우리가 모종의 사태를 상징하고 그것에 부여된 명칭이 그것의 자성과 무관하다고 인식하는 것이 자성으로 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지의 내용이라면, 그것은 바로 일체 현상의 본질이 언어로 표현 불가능하다는 불가언설성의 내용과 일치하는 것이다. 그리고 또한 이것은 사태(vastu)의 진여적 측면이기도 하다. 네 가지 심사 중 ‘심오한 대상을 인식 영역을 하는 여실변지’라는 표현은 이 자성으로 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지에만 등장한다. 이것은 「진실의품」 전체를 관통하고 있는 가장 중요한 주제인 ‘불가언설성’과 연결되기 때문이라고 생각된다. 마지막으로 차별로서 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지이다.

52) no.68 참조.

(4) 차별로서 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지란 무엇인가? 그로부터 보살이 차별로 가설된 [사태에] 대하여 '다만 가설된 것일 뿐'이라고 심사한 후, 그 색 등의 명칭을 가진 사태에 대하여 차별로 가설된 것을不二의 의미로 본다. 그 사태는 존재하는 것도 아니고 존재하지 않는 것도 아니다. 언어로 표현될 수 있다는 본질에 의해서는 존재하는 것(완전한 것)이 아니기 때문에 존재하는 것이 아니지만, 언어로 표현될 수 없다는 본질에 의해서 [가설로] 정립되었기 때문에 존재하지 않는 것도 아니다. 이와 같이 궁극적인 진리에 의해서는 '형태를 가진 것'이 아니지만, 세속적인 진리에 의해서는 그것에 대해 '형태(色)'라는 비유적 표현 때문에 형태를 갖지 않은 것도 아니다. 존재와 비존재, 형태를 가진 것과 형태를 갖지 않은 것과 같이, 볼 수 있는 것과 볼 수 없는 것 등의 차별로 가설된 모든 방식들도 마찬가지로 이해해야 한다.

이와 같이 차별로서 가설된 것을 이와 같이 불이의 의미로서 여실하게 아는 것이 차별로 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지이다.⁵³⁾

이 역시 자성으로 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지와 동일하게 명칭과 사태의 결합 관계를 전제로 한 인식이라는 것은 이미 지적했다. 형태, 색깔, 크기 등 다양한 사태의 특징들이 언어로 표

53) BoBh[D] p.37, 11-19 ; BoBh[W] p.54, 17-26 & 55, 1-3.

viśeṣaprajñaptyeṣaṇāgatam yathābhūtaparijñānam katamat | yataś ca bodhisattvo viśeṣaprajñaptau prajñaptimātratām paryeṣya tasmin rūpādisaṃjñake vastuni viśeṣaprajñaptim advayārthena paśyati | na tad vastu bhāvo nābhāvaḥ | abhilāpyenātmanā 'pariniṣpannatvān na bhāvaḥ | na punar abhāvo nirabhilāpyenātmanā vyavasthitatvāt | evaṃ na rūpī paramārthasatyatayā | nārūpī saṃvṛtisatyena tatra rūpopacāratayā | yathā bhāvaś cābhāvaś ca rūpī cārūpī ca | tathā sanidarśanānidarśanādayo viśeṣaprajñaptiparyāyāḥ sarve 'nena nayenaivaṃ veditavyāḥ | iti yad etām viśeṣaprajñaptim evam advayārthena yathābhūtam prajānāti | idam ucyate viśeṣaprajñaptyeṣaṇāgatam yathābhūtaparijñānam |

현될 수 있다. 그것을 단지 언어적 표현일 뿐이라고 인식하는 것이 차별로서 가설된 것에 대한 심사를 통해 획득된 여실변지일 것이다.

그리고 명칭과 사태의 결합을 전제했을 경우, 궁극적인 진리(승의제)의 차원에서는 비존재(형태를 갖지 않은)이지만, 세속적인 진리(세속제)의 차원에서는 비유적인 표현으로서 긍정될 수 있는 것이다. 이는 언어적 표현에 대한 승의제와 세속제의 구별에 의해 충분히 이해될 수 있다. 그리고 그것은 직전에 등장하는 불二的 기술에서도 마찬가지이다. 언어로 표현될 수 있다는 본질에 의해서 완전하지 않다는 것은 사태의 본질이 언어로 표현 가능하지 않다는 표현일 것이고, 그것은 존재의 측면에서 집착임을 이미 살펴보았다. 따라서 이것은 비존재로서 지양해야 할 입장인 것이다. 언어로 표현될 수 없는 본질에 의해서 정립되었다는 것은 불가언설이지만 이미 가설되었기 때문에 그 근거인 사태는 실재해야만 한다는 의미일 것이다. 이를 부정하는 것이 손감견임 역시 이미 살펴보았다. 불가언설성이 사태의 두 측면이자 양 극단의 중도로 설명되는 방식이 「진실의품」 전체에 걸쳐 있음을 다시 확인할 수 있는 것이다.

2. 중도적 입장의 사상적 연원

2.1 개요

이미 언급한대로 「진실의품」의 내용에 따르면, 진실의 특성은 확립의 관점에서 불二(advaya)로 특징지어진다. 여기서 둘(dvaya)이란 존재(有, bhāva)와 비존재(無, abhāva)이므로 불이라고 한다면 존재도 아니고 비존재도 아니라는 의미로 정리될 것이다. 여기서 존재의 측면이란 사태(vastu)가 언어를 자성으로 하는 것으로 확립된다는 의미로 사태가 언어 표현된 대로 존재한다거나 언어가 사태의 본질을 표현할 수 있다 정도로 이해할 수 있을 것이다. 「진실의품」의 입장은

언어에 대한 반성적 고찰에 따라 사태가 언어 표현된 대로 존재한다는 것은 받아들이고 있지 않다. 그렇기 때문에 양 극단 중 한 쪽의 극단으로서 비존재를 존재라고 增益하는 입장이 지양되어야 할 태도로서 제시되어 있는 것이다. 이것은 일반적으로 설일체유부의 언어실재론적 입장이라고 알려져 있다.

그리고 또 하나의 극단인 비존재의 측면은 어떠한 언어 표현이 있을 경우 그 언어의 근거(āśraya)조차도 비존재 한다고 하는 태도를 가리킬 것이다. 「진실의품」의 입장은 모든 현상이 비실재하고 단지 그것에 대한 假說만이 있을 뿐이다(prajñaptimātra)고 할지라도 그 가설의 근거로서의 사태 자체는 존재해야 한다는 입장으로 파악된다. 하지만 비판의 대상으로 설정된 극단적인 허무론자(pradhāna-nāstika)들은 단지 가설만이 존재한다고 주장하지만 그 가설이 근거로 삼아야 할 사태의 실재성에 대해서 부정하기 때문에 그들이 말하는 가설은 존립 근거가 없는 것이다. 그리고 이러한 극단적인 허무론자들은 『반야경』의 공사상에 대한 잘못된 이해에 기초한 사람들(惡取空者)이라고 할 수 있을 것이다. 이러한 양 극단을 벗어난 입장이 「진실의품」에서는 無上の 中道로 표현되어 있고 이것은 사태가 가진 두 가지 측면에 의해 포괄적으로 논의되고 있는 것이 「진실의품」의 대략적인 입장이라고 파악된다. 그럼으로써 「진실의품」에서는 ‘단지 사태만이 존재한다(vastmātra)’는 철학적 입장을 견지하게 되는 것이다.

앞서 언급하였듯이 극단적인 두 견해의 중도적 지양성이 사태라는 개념에 함축되어 있다고 한다면, 「진실의품」에 의해 비판의 대상이 되고 있는 설일체유부의 언어실재론적 입장과 『반야경』적 입장의 전거를 확보함으로써 「진실의품」에서 포괄적으로 논의되고 있는 사태의 사상적 연원을 파악할 수 있을 것이다. 그리고 더 나아가 ‘vastmātra’라는 이론적 입장을 기반으로 조직되어 있는 네 가지 심사와 네 가지 여실변지라는 수행론의 성격을 더 분명하게 이해할 수

있을 것이다. 이러한 목적의식 하에 우선 설일체유부의 언어실재론적 입장의 전거를 추적해 보도록 하겠다.

2.2. 설일체유부의 언어실재론적 입장

설일체유부의 언어실재론적 관점을 고찰하기 위해 제작 연대가 「진실의품」보다 앞선다고 알려져 있고 설일체유부의 종의를 가장 방대하게 정리해 놓은 『아비달마대비바사론(阿毘達磨大毘婆沙論)』(이하 『대비바사론』)에 대한 검토가 선행되어야 할 것이다. 이하에서는 『대비바사론』의 내용을 바탕으로 해서 우선은 설일체유부에서 주장하는 언어에 대한 입장을 조망해 보도록 하겠다. 주지하듯이 설일체유부에서는 현상 세계를 구성하는 요소로서 환원이 불가능한 실체적 존재(dravasyat)를 다르마(dharma)로 설정한다. 이 다르마는 물질적 존재(色法), 마음(心法), 심리 현상(心所法), 마음과 상응하지 않는 현상들(心不相應行法), 무위법(無爲法)의 다섯 범주 중 하나에 속해 있다.

이 중 언어에 해당하는 요소들은 심불상응행에 포함되는 名身(nāmakāya), 句身(padakāya), 文身(vyañjanakāya)으로 이는 현대적인 용어로 표현하자면 단어의 집합, 문장의 집합, 음소(phoneme)의 집합에 해당한다. 설일체유부의 法相 구분에 따르자면 다르마는 실재하는 존재이므로 명신, 구신, 문신도 실재하는 요소에 포함될 것인데 이는 다소 특이한 발상이라고 보인다. 왜냐하면 가령 예를 들어 “諸行은 無常하다.”라고 하는 문장이 현상 세계 속에서 실유로서 존재한다고 하는 것과 같기 때문이다. 어떠한 과정을 통해 명신 등이 실유의 다르마로 설정되었는지를 추적하는 것은 용이하지 않아 보인다. 다만 『대비바사론』의 다음 개소를 통해 어떠한 목적을 가지고 명신 등이 실유의 다르마로 규정되었는지를 추정해 볼 수는 있을 듯하다.

무엇이 다양한 명신(名身)인가? 내지광설..... 묻는다. 무엇 때문에 이것을 논하는가?

<중략>

답한다. 이런 주장이 있다. 다른 [부파의] 종지를 그치게 하고 자기의 뜻을 드러내기 위해서이다. 혹자는 명신, 구신, 문신은 실유법이 아니라고 주장하는데 마치 비유자(=경량부)와 같다. 혹자는 또한 명신, 구신, 문신은 음성을 자성으로 가진다고 주장하는데 마치 성론자(聲論者)와 같다. 그런 이들의 주장을 중지시키고 명신 등은 실유법이어서 이것은 [심]불상응행온(不相應行蘊)에 포함된다는 것을 나타내기 위하여 이것을 논한다”라고 말한다.⁵⁴⁾

‘云何多名身。乃至廣說’은 『대비바사론』이 주석하고 있는 『발지론』의 인용 구절이고 ‘問何故作此論’부터가 『대비바사론』의 주석 부분이다. 문답 형식으로 발지론의 구절을 상세하게 주석하고 있는 것이 형식상의 특징이다.

다양한 명신(多名身)이 존재한다는 발지론의 구절에 대해서 우선은 어떠한 목적을 가지고 그것을 주제화하고 있느냐를 밝히고 있다. 그에 대한 답변으로서 여러 가지가 제시되고 있지만 名, 句, 文身을 심불상응행법에 배당시킨 이유에 대해서 설명하고 있는 상기의 인용 부분은 검토할 가치가 있어 보인다. 『대비바사론』의 주석에 따르자면 명신 등을 실유의 다르마라고 규정하고 있지 않은 비유자(=경량부)와 명신 등이 음성을 자성으로 가진다, 즉 언어의 본질이 음성이라고 주장하는 성론자 등의 주장을 비판하기 위해서라고 밝히고 있다.

이러한 논의를 이해하기 위해서는 언어의 본질, 흔히 교학적으로 ‘敎體論(가르침의 본질에 관한 논의)’이라고 표현되는 이 논의에 대한 이

54) 云何多名身。乃至廣說。問何故作此論。<중략> 有說。爲止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法 如譬喻者。或復有執名句文身。聲爲自性如聲論者。爲止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論。T1545.69c23 / 70a03~70a07.

해가 선행되어야 할 것이다. 교체론이라는 논의가 발생한 데에는 여러 가지 이유가 있겠지만 아마도 석존의 가르침이 언어라는 불확실한 도구를 이용하여 전개되었다는 점도 하나의 이유가 될 것이다. 즉 석존은 완전하게 깨달은 자이지만 그가 언어를 통해 가르침을 전했다면 과연 그 가르침이 진리에 어느 정도 근접하겠는가 하는 것이 많은 불교도들의 관심사가 되었을 것이다. 그리고 이와 같이 석존께서 언어를 통해 펼친 가르침의 본질과 한계를 고찰하면서 그 사유의 지평을 일상적인 언어의 영역으로 확대한 결과 언어의 본성에 대한 논의와 연결되었으리라는 추정이 가능할 것이다.

위에서 인용한 『대비바사론』의 내용에서도 드러나듯이 언어의 본질에 대한 견해는 인도 정통철학과는 물론이고 아비달마 제 부파 간에도 상이하였다.⁵⁵⁾ 현존하는 텍스트들을 통해 특히 설일체유부와 경량

55) 설일체유부 계통의 텍스트들 간에도 가르침의 본질에 대한 결론이 상이하였음을 교체론에 대해서 가장 상세하게 언급하고 있는 텍스트 중의 하나인 圓測의 『해심밀경소(解深密經疏)』에서 잘 보여주고 있다. 『해심밀경소』에 따르면 설일체유부 내에서의 종의도 텍스트에 따라 다소 유동적이다. 예를 들면 다음과 같은 상이한 견해들이 상존한다.

薩婆多宗總有七十五法。義如常釋。然彼教體。雜心俱舍及毗婆沙。皆有二說。一云如來法蘊色蘊為性。以是聲故。一云行蘊。名句字故。(한국불교전서 124페이지 3단) : 살바다종에는 모두 75법이 있는데 의미는 일반적으로 해석한 것과 같다. 그러나 그 가르침의 본질은 『잡심론』과 『구사론』과 『대비바사론』에 모두 두 가지 설이 있다. 하나는 말하기를 여래의 가르침의 모임은 색온을 자성으로 삼는데 이는 소리이기 때문이다. (다른) 하나는 말하기를 (여래의 법온은) 행온을 (자성으로 삼으니 이는) 명, 구, 자(文)이기 때문이다.

正理論意。名等為正。故彼結云。是故佛教定名為體。(한국불교전서 125페이지 1단) : 『순정리론』의 의도(취지)는 명 등을 정의로 삼는 것이다. 따라서 그 (논서에서는) 결론지어 말하기를 그러므로 부처님의 가르침은 반드시 명을 본질로 삼는다고 한다.

若依婆沙。評家正義。音聲為正。故大婆沙第一百二十六云。問。如是佛教以何為體。為是語業。為是名等。答。應作是說。語業為體。(한국불교전서 125페이지 1단) : 만약 『대비바사론』의 평가정의에 의하면 음성(가르침의 본질로 보는 것을) 정의로 삼는다. 따라서 『대비바사론』 제 126권에서는 (말하기를). 묻는다. 이와 같은 부처님의 가르침은 무엇을 본질로 삼는가? 어업(말로 짓는 행위, 즉 음성)을 (본질로) 삼는가? 명 등을 (본질로) 삼는가? 답한다. 응당 어업을 본질로 삼는다고

부 사이의 언어의 본질에 대한 의견 대립이 널리 알려져 있다. 경량 부는 언어의 본질은 음성이고 단어 등의 언어 표현은 단지 음성의 현상적인 변화 양태일 뿐이라고 주장하였다. 즉 단어는 사회적 약속에 따른 음성의 변화인 것이고 문장은 단어 혹은 음소의 배열일 따름이다. 따라서 설일체유부에서 실유의 다르마로 규정하는 명신 등의 다만 가설적 존재에 지나지 않는 것이다.

하지만 설일체유부의 소위 明顯論에 따르자면 대상을 드러내기 위해서는 음성만으로는 부족하고, 음성을 통해 단어 등이 드러나고 단어 등을 통해 대상의 의미가 드러나는 이중 구조가 필요했던 것으로 보인다.⁵⁶⁾ 여하튼 이러한 다소 복잡한 배경을 가지고 설일체유부에서는 언어 표현의 구성 요소인 단어, 문장, 음소들이 실재하는 法으로서 분류되게 되었다.

그렇다면 실유하는 언어 표현이 지시하는 대상의 존재론적 위상은 어떻게 설정되었는지 고찰해 보겠다. 『대비바사론』에 따르자면 적어도 실유하는 다르마의 가설적 집합으로 규정될 수 있는 有爲法 (saṃskṛtadharma)에 대해서는 반실체론적 입장을 견지하는 것으로 보인다. 즉 조건에 따라 조작된 제 현상들의 본질이 언어와 대응한다고 보고 있지는 않은 것이다. 다음과 같은 개소가 있다.

문는다. 대상은 말할 수 있는가, 말할 수 없는가?

설령 그렇다면 어떤 허물이 있는가? 만일 말할 수 있다면 불을 말할 때는 혀가 타야하고, 칼을 말할 때는 혀가 베어져야 하며, 부정(不淨)한 것을 말할 때는 혀가 더러워져야 하고, 마실 것을 말할 때는 목마름이 제거되며, 밥을 말할 때는 배고픔이 제거되어야 하는 이와 같은 등[의 과실이 있을 것]이다.

만일 말할 수 없다면 어떻게 찾는 것이 뒤바뀌지 않겠는가? 마치 코끼리

말해야 할 것이다.

56) 語能起名名能顯義。T1545.911a25.

를 찾는데 말이 얻어지고 말을 찾는데 코끼리가 얻어지는 이러한 등[의 과실이 있을 것]이다. 계경에서 말씀하신 것을 또한 어떻게 회통하겠는가? “내가 말한 법은 처음도 중간도 나중도 좋으며 글과 의미가 교묘하다”라고 말씀하신 것과 같다.

답한다. 대상은 말할 수 없다.

묻는다. 만일 그렇다면 앞의 힐난에 대해선 잘 회통하겠지만 어떻게 찾는 것이 뒤바뀌지 않겠는가?

답한다. 세상이 처음 이루어진 때에 사람들이 함께 코끼리 등에 대하여 명칭과 개념을 가설적을 세운 것이 차례대로 전해 내려왔다. 그렇기 때문에 찾는 것이 뒤바뀌지 않게 된다.

이런 주장도 있다. 말(음성)은 명칭을 일으키고 명칭은 대상을 나타낸다. 말(음성)은 비록 직접 말하여 대상을 얻지 못한다고 해도 [명칭]에 차례대로 근거하는 것이 마치 자손의 법[子孫法]과 같다. 그렇기 때문에 코끼리 등의 찾는 것에 있어서도 뒤바뀌지 않는다”.⁵⁷⁾

여기서 말하는 대상은 물론 실유하지 않는 유위법이다. 대상의 본질을 언어로 직접 표현할 수 있느냐는 질문에 가능하지 않다고 답하고 있다. 만일 불이라고 하는 유위적 현상의 본질을 ‘불’이라는 명칭을 통해 구현할 수 있다면 그 명칭을 명명하는 순간 발화자의 혀는 불에 탈 것이다.⁵⁸⁾ 하지만 그러한 일은 발생하지 않기 때문에 유위적 현상의 본질은 불가설인 것이다. 그렇지만 우리의 일상적인 언어생활에서

57) 問義爲可說。爲不可說耶。設爾何失。若可說者。說火應燒舌。說刀應割舌。說不淨應汚舌。說飲應除渴。說食應除飢。如是等。若不可說者。云何所索不顛倒耶。如索象應得馬。索馬應得象。如是等。契經所說復云何通。如說。我所說法初中後善。文義巧妙。答義不可說。問若爾前難善通。云何所索不顛倒耶。答劫初時人共於象等假立名想。展轉傳來。故令所索而不顛倒。有說。語能起名名能顯義。語雖不能親說得義而依展轉。如子孫法 故於象等所索無倒。T1545.0073a11~22.

58) 언어 표현대로 대상이 존재할 경우의 예로서 불을 말할 때 혀가 탈 수 있다는 사례는 설일체유부 계통의 텍스트에서 반복적으로 활용되고 있는 것으로 보인다. 예를 들면 『입아비달마론』 하권 非即語音親能詮義。勿說火時便燒於口。T1554.987c26~987c27. 다만 『입아비달마론』에서는 음성과 단어 등의 구분에 따라 논의가 전개되고 있어 맥락의 차이가 있다.

는 언어가 대상을 지시하는데 큰 혼란이 발생하지 않는다. 그것은 언어가 대상의 본질을 가리킬 수 있느냐의 문제와는 별개로 단지 설정된 언어적 표현이 관습적으로 반복되어 오면서 혼란스러운 상황을 차단하기 때문이라고 설명하고 있다. 사실 유위적 현상의 본질이라는 것은 있을 수 없다. 유위법이라는 것 자체가 다양한 조건에 따라 임시적으로 구성된 존재이기 때문에 자체적인 본질을 가질 수는 없는 것이다. 단지 이러한 가설적 존재(prajñāpatisat)에 부여된 임시적인 명칭 등에 따라 우리는 대상을 파악할 뿐인 것이다. 이 지점에서 비록 후대의 저작이긴 하지만 명신 등에 대한 『입아비달마론』의 정의는 명칭의 기능과 教體論에 대한 새로운 시각을 제공한다.

명신, 구신, 문신 등이란 말하자면 말(음성)에 근거하여 생겨난다...<중략>...즉 음성이 직접 대상을 언어표현 할 수 있는 것이 아니므로 불을 말할 때 입에 불이 붙지 않는다. 요컨대 음성에 근거하여 불 등의 명칭이 생겨나며 불 등의 명칭에 의해 불 등의 대상이 언어표현 되는 것이다. 언어표현 된다는 것은 드러나야 할 대상에 대해 다른 인식이나 지혜를 낳는다는 것으로 [언어표현이] 대상과 합치하는 것은 아니다.⁵⁹⁾

이상의 인용 개소를 통해 두 가지를 파악할 수 있을 것으로 보인다. 하나는 적어도 실유하지 않는 유위적 현상에 부여된 명칭을 통해서 대상의 본질에 부합하는 인식 등이 발생하지 않는다는 것이고 다른 하나는 음성이 언어의 본질이라면 마치 불을 말할 때 입이 불에 타듯이 설령 유위적 현상일지라도 그 본질이 언어를 통해 발현될 수 있다는 것이다.

첫 번째 언급한 내용은 비록 명칭 등을 실유하는 다르마로 규정하더

59) 名身句身文身等者。謂依語生.....<중략>..... 非卽語音親能詮義。勿說火時便燒於口。要依語故火等名生。由火等名詮火等義。詮者謂能於所顯義生他覺慧。非與義合。T1554.987c23~24/27~29.

라도 유위적 현상은 자체적인 본질을 결여하고 있기 때문에 그 본질을 표현한다는 것은 가능하지 않다는 설명일 것이다. 두 번째에서는 설일체유부에서 음성을 언어의 본질로 간주하지 않은 이유를 간접적으로 추론할 수 있겠다. 상기의 인용 개소에 따르자면 설일체유부에서는 음성을 통해 직접 대상을 드러낼 수 있다면, 즉 단어 등의 요소들을 개재시킬 필요 없이 음성만으로 대상을 언어표현 할 수 있다면 설령 대상이 유위적 현상일지라도 그것의 본질을 직접 드러낼 수 있다고 파악하고 있는 것으로 보인다. 이것은 경량부 등의 주장과 일치하는 것인데 설일체유부에서 파악하기에는 그러한 일은 현실에서 발생하지 않기 때문에 음성이 직접 대상을 표현한다는 것은 가능하지 않고 음성과 대상 사이에 단어 등이 필요하다고 판단한 것으로 보인다. 다만 그 단어 등은 실유의 다르마이지만, 그 단어 등을 통해서서는 대상의 본질과는 ‘다른’ 인식을 낳을 수밖에 없다고 설명하고 있다.

그렇다면 5위 75법의 분류에 따라 유위법과 함께 세계의 존재를 양분하는 무위법에 대해서는 어떻게 설명되고 있는 지를 검토하겠다. 우선 무위의 현상에 대한 『대비바사론』의 개소를 인용해 보겠다.

묻는다. 무엇 때문에 다만 [과거, 현재, 미래의] 3세의 법에만 근거하여 세 가지의 言依를 설하고 무위법에 근거해서는 言依를 말하지 않는 것인가?

답한다...<중략>....

존자 세우(世友)께서는 이와 같이 말씀하셨다. [세계는] 유위와 무위 두 모임[二聚]으로 구분되는데 만일 그 모임 중에서 세 가지 사태가 지각된다면, 즉 음성과 명칭과 대상이 확립된다면 언의가 될 것이다. [그러나] 무위의 모임 중에는 비록 대상은 있을 수 있으나 나머지의 둘은 없기 때문에 언의는 아니다.⁶⁰⁾

60)問何故但依三世法說三言依。不依無爲法說言依耶。答..<중략>..尊者世友作如是說。有爲無爲分爲二聚。若彼聚中三事可得。謂語名義立爲言依。無爲聚中雖得有義。而無餘二故非言依。T1545.74b02~03/17~20

여기서 언급되고 있는 言依(Kathāvastu)는 『대비바사론』에서는 정확한 정의적 설명이 등장하지 않지만, 후대의 문헌인 『구사론』과 『순정리론』에 따르자면 유위의 동의어로 밝혀져 있다.⁶¹⁾ 간략하게 정리하자면 언의에서의 ‘言’은 음성이고 그것의 의지처인 ‘依’는 명칭 등을 가리키지만 음성->단어->대상으로 이어지는 설일체유부의 순차적인 과정을 고려해 볼 때 대상을 가리킬 수 있고, 그 대상은 유위의 현상이기 때문에 言依가 유위의 동의어일 수 있는 것이다. 여기서 주목해야 할 부분은 세 가지 구성요소의 확립 여부에 따라 유위법과 무위법의 구별이 이루어진다는 개소일 것이다. 인용에 따르면 음성과 명칭과 대상 이 삼자가 모두 갖추어진다면 그것은 유위적 현상이다. 즉 유위적 현상은 실유인 다르마들의 가설적 모임이면서 동시에 명칭까지도 구비하고 있어야 한다는 것이다. 다만 무위법은 그 대상은 있을 수 있지만 음성과 명칭 양자가 있을 수 없기 때문에 언의가 아니다. 하지만 우리가 ‘허공’이라고 발화할 경우 그것이 유위법을 발화하는 것과 어떠한 차이가 있는 것인지 위의 설명만으로는 파악하기 어렵다.⁶²⁾ 그렇지만 이상의 정보만으로도 적어도 무위적 현상도 그 본질

61) AKBh[P] 5, 2:

ta evādhvā kathāvastu saniḥsārāḥ savastukāḥ // 바로 그 [유위법]들이 길(世路), 언어의 의지처(言依), 떠남을 수반한 것들(有離), 사태를 수반한 것들(有事)이다.

AKBh[P] 5, 3-4: kathā vākyam/ tasyā vastu nāma /sārthakavastugrahaṇāt tu saṃskṛtaṃ kathāvastūcyate / 언어란 말(음성)이다. 그 [언어]의 의지처(근거)는 명칭이다. 대상을 수반한 사태를 표현하기 때문에 유위[법]이 언어의 의지처라고 말해진다.

又諸有爲法 謂色等五蘊 亦世路言依 有離有事等 T1562.332c04~05.

62) 『진실의품』에서 사태(vastu)가 지속적으로 색 등의 오온을 가리키고 있는 것을 고려한다면 무위법은 언어의 근거로서의 기능을 갖지 못하기 때문에 언의가 아니라는 추정도 가능할 것이다. 즉 음성(語), 명칭(名), 대상(義) 삼자가 구성 요소로서 필요하다고 하고 있지만 음성과 명칭이 없다는 것이 허공을 가리키는 ‘허공’이라는 명칭이 없다는 의미보다는 언어표현의 근거(依)가 없다는 맥락이 아닐까 하는 생각이 든다. 『순정리론』에서는 구성 요소로서의 삼자를 依, 義, 語로 보고 있다.

과 언어적 표현이 대응하지 않는다는 사실은 파악할 수 있다. 우리가 ‘열반’이라고 발화하더라도 『대비바사론』의 설명에 따르자면 그것은 ‘열반’이라는 무위적 현상의 명칭이 아닌 것이고 무위법을 표현할 수 있는 언어는 부재한 것이기 때문이다. 따라서 이상의 결론을 종합하자면 세계를 구성하는 양 축인 유위법과 무위법 어느 쪽도 언어실재론적 입장에 부합하지 않는다고 말할 수 있겠다.

그렇다면 설일체유부에서는 이러한 배경 속에서 어떤 근거를 가지고 언어와 그것에 대응하는 실체가 존재한다고 말하고 있는가? 이하에서는 전체 세계의 구분에서 눈을 돌려 진리(諦)와 관련된 『대비바사론』의 설명을 통해 전거를 확보하고자 한다.

주지하듯이 불교 교학에서 진리는 세속적인 진리(世俗諦)와 승의적인 진리(勝義諦)로 준별된다. 이 중 승의제는 언어로 표현할 수 없는 진리 그 자체를 의미하고 세속제는 진리 그 자체의 언어적 표현이라고 할 수 있을 것이다. 하지만 설일체유부의 교학상에서 이러한 세속제와 승의제의 일반적인 구별은 재해석되고 있는 것으로 보인다. 다음의 개소에서는 四聖諦를 세속제와 승의제로 구별하고 있다. 다소 길지만 인용해 보겠다.

문는다. 세속과 승의 두 가지 진리는 무엇인가? 이와 같은 주장이 있다. 사제 중에서 앞의 두 가지 진리(고와 집)는 세속제이다. 남과 여, 움직이고 머뭇, 병과 옷 등 세간에서 드러나 보이는 일체 세속적인 사태는 모두 고, 집 이제에 들어가기 때문이다. 뒤의 두 가지 진리(멸과 도)는 승의제이다. 모든 출세간의 진실한 공덕은 모두 멸, 도 이제에 들어가기 때문이다...<중략>...

평가하여 말한다. 이렇게 말해야만 할 것이다. 사제에는 모두 세속[제]와

復有釋言。若於是處三分可得。立爲言依。謂依義語。無爲唯義。故非言依。
T1562.332c27~29

승의[제]가 있다. 고제와 집제 중에서 세속제가 있다는 것은 의미가 앞에서 말한 것과 같다. 고제 중에 승의제가 있다는 것은 고, 비상, 공, 비아의 이치를 말하는 것이다. 집제 중에 승의제가 있다는 것은 인, 집, 생, 연의 이치를 말하는 것이다. 멸제 중에 세속제가 있다는 것은 부처께서 멸제가 동산, 숲, 피안 등과 같다고 말한 것이다. 멸제 중에 승의제가 있다는 것은 멸, 정, 묘, 리의 이치를 말하는 것이다. 도제 중에 세속제가 있다는 것은 부처께서 도[제]를 뗏목, 석산, 사다리, 대관, 꽃, 물과 같다고 말한 것을 이르는 것이다. 도제 중에 승의제가 있다는 것은 도, 여, 행, 출의 이치를 말하는 것이다. 사제 [중예] 모두 세속과 승의제가 있기 때문에 세속과 승의제는 함께 18계, 12처, 오온을 포섭한다. 허공과 비택 멸도 이제에 포함되기 때문이다.⁶³⁾

<중략> 이전 부분에서는 세속과 승의적 진리가 무엇인가라는 질문에 사성제를 일체 세속적인 사태와 출세간의 진실한 공덕의 포함관계에 따라 세속제와 승의제로 구분하고 있다. <중략>한 부분의 논의는 앞의 세 개 혹은 전체 네 개가 모두 세속제라는 견해이므로 질적인 차이는 없다고 보인다. 사성제는 그것이 진리를 함축할지라도 석존에 의해 교설화 된 것이기 때문에 세속제와 승의제의 일반적인 구분법에 따른다면 세속제여야만 할 것이다. 하지만 위 개소에서는 다소 모호하긴 하지만 내용적인 구분에 따라 승의제일 수도 있다고 주장하는 것으로 보인다.

그리고 더 나아가 이러한 다양한 견해들을 평가를 통해 정리하고 있

63) 問世俗勝義二諦云何。有作是說。於四諦中前二諦是世俗諦。男女行住及瓶衣等。世間現見諸世俗事。皆入苦集二諦中故。後二諦是勝義諦。諸出世間真實功德。皆入滅道二諦中故...<중략>...評曰。應作是說。四諦皆有世俗勝義。苦集中有世俗諦者。義如前說。苦諦中有勝義諦者。謂苦非常空非我理。集諦中有勝義諦者。謂因集生緣理。滅諦中有世俗諦者。佛說滅諦如園如林如彼岸等。滅諦中有勝義諦者。謂滅靜妙離理。道諦中有世俗諦者。謂佛說道如船筏如石山如梯蹬如臺觀如花如水。道諦中有勝義諦者。謂道如行出理。由說四諦皆有世俗勝義諦故。世俗勝義俱攝十八界十二處五蘊。虛空非擇滅亦二諦攝故。 T1545.399c09~399c13/399c22~400a03.

다.⁶⁴⁾ 평가의 내용에 따르자면 사성제 안에는 세속제와 승의제가 모두 존재하는데 그 중 승의제의 내용은 4제 16행상의 항목에 해당하는 것이 주목할 만하다. 가령 진리의 교설인 苦聖諦, 集聖諦와 관련해서도 ‘세상 모든 일은 苦이다.’ 혹은 ‘이것들이 괴로움의 원인이다.’ 라는 식으로 세속적인 사태로서 고성제의 내용을 언급한다면 그것은 세속제이지만, 확립된 진리로서 ‘苦, 非常, 空, 非我’ 혹은 ‘因, 集, 生, 緣’이라고 표현한다면 그것은 승의제라는 것이다.⁶⁵⁾ 이것은 분명하게 언어적 표현이 궁극적 존재(Dravyasat)일 수 있다는 전거가 될 수 있으리라 보인다. 사성제라는 교설이 말하고 싶은 궁극적인 어떠한 진리가 있을 것이지만, 그것이 언어를 통한 교설인 이상은 궁극적인 진리 그 자체를 가리킬 수는 없을 것이다. 그렇지만 설일체유부에서는 세속적 표현이 아닌 16행상이라는 확립된 진리적 표현을 통한다면 교설 자체가 승의제일 수 있다고 주장하는 것이다. 그 진리적 표현이 궁극적인 진리 자체의 본질에 대응한다고 보는 것이다. 설일체유부 논사들 중 정설로 인정되는 존자 世友 등의 다음과 같은 세속제와 승의제의 판별 기준은 이와 같은 이해에 타당성을 부여하고 있다.

묻는다. 세속과 승의 또한 시설이 가능하다면, 각각의 하나의 사물일 텐데 서로 섞이지 않겠는가? 답한다. 또한 [그래도] 시설이 가능하다. 그것은 어째서인가? 존자 세우께서 다음과 같이 말씀하셨다. 드러낼 수 있는 명칭은 세속이고 드러나는 현상은 승의이다. 또한 다음과 같이 말씀하셨다. 세간에서 말해진 것과 일치하는 명칭은 세속이고, 현성(성인)께서 말씀하신 것과 일치하는 명칭은 승의이다. 대덕께서 말씀하셨다. 유정, 병,

64) 『대비바사론』의 형식에 의하면 『순정리론』의 구절에 대한 문답형식의 주석이 등장하는 것이 일반적이고, 구절에 대한 다양한 견해가 상존할 경우 그것들을 병렬적으로 제시한 뒤 평가를 통해 『대비바사론』의 입장에 가장 부합하는 방향으로 정리한다.

65) 확립된 진리이기 때문이기도 하고, 실제 4선근의 수행론적 관점에서 사성제에 대한 일상적인 언어 표현이 아닌 16행상을 개별적인 관찰 대상으로 삼아 견도로 넘어가기 때문이기도 할 것이다. 즉 직접적으로 견도로 이끌 수 있는 언어표현이기 때문에 궁극적인 존재성을 가진 것이라고 이해할 수도 있을 것이다.

옷 등의 사태를 잘 말씀하시어 허망한 마음에 의해 일어나지 않은 언설은 세속제이고, 연생연기 등의 이치를 잘 말씀하시어 허망한 마음에 의해 일어나지 않은 언설은 승의제이다.⁶⁶⁾

이 개소에서 현성께서 말씀하신 것과 일치하는 것이란 16행상 등의 확립된 가르침을 의미할 것이다. 대덕 존자의 말에 의한다면 반드시 16행상에만 국한되는 것은 아니고 연기법 등의 교설도 포함된다고 볼 수 있을 것이다. 이와 같은 확립된 교설이 궁극적인 존재성을 가지며 그것이 궁극적인 진리 자체의 본질과 대응한다는 이론에서부터 시작하여 설일체유부 특유의 법상분류를 통한 실유의 다르마 또한 그것의 명칭과 대상의 본질이 대응한다는 이론으로까지 확대되었다고 보인다.⁶⁷⁾

2.3 『팔천송반야경』에서의 불가언설성

「진실의품」에서는 『般若經』의 공사상을 오해한 이들을 악취공자로서 비판하면서 『小空經』 계열의 ‘善取空’을 선양한다. 『반야경』의 공사상은 ‘一切法無自性’이라는 말로 압축적으로 표현될 수 있을 것인데, 이것을 극단적인 허무주의로 이해한 자들이 악취공자라고 표현되고 있는 것이다. 이들은 현상 세계의 모든 존재는 고유한 자성을 결여하고 있다는 공사상의 취지를 왜곡하고 오해하여 모든 것은 비존재 한다는 일종의 허무주의적 태도를 취했을 것으로 보인다. 하지만 「진실의품」

66) 問世俗勝義亦可施設各是一物不相雜耶。答亦可施設。其事云何。尊者世友作如是說。能顯名是世俗。所顯法是勝義。復作是說。隨順世間所說名是世俗。隨順賢聖所說名是勝義。大德說曰。宣說有情瓶衣等事。不虛妄心所起言說是世俗諦。宣說緣性緣起等理。不虛妄心所起言說是勝義諦。T1545.0400a24~0400b02

67) 박창환(2013) p.41ff 참조. 박창환은 Cox(2004), Buescher(2005)를 참조하여 아비달마의 다르마론이 불설의 분류에서 시작하여 대상세계를 승의제와 세속제로 이원화하는 존재론적 담론으로 진화했다고 기술하고 있다. 그의 기술에 따르면 이원화된 존재론적 담론으로 진화하는 과정에서 진리의 표현 유무에 따라 요의설과 불요의설로 구분되며, 요의설(진실어)만을 추리고 분석, 정리하여 개념화한 것이 유부의 ‘다르마론’이다.

에서는 이러한 극단적인 허무주의자들의 태도는 양 극단 중의 한 쪽 극단으로서 비존재의 측면으로 지양되고 있다. 즉 현상 세계의 모든 존재의 비존재성을 논하면서 단지 가설만이 존재한다 (prajñpatimātra)고 주장하지만 그 가설은 가설의 근거가 없이는 논리적으로 가능하지 않은 것이다. 하지만 모든 것이 비존재라면 가설의 근거 또한 결여되므로 단지 가설만이 존재한다는 주장은 모순에 빠지게 될 것이다. 이와 같이 모든 것은 비존재한다, 따라서 언어의 의지체조차도 존재하지 않는다고 하는 극단적 허무론자들의 주장을 비존재인 한 쪽 극단으로 규정하고 있는 것이다.

『진실의품』에서 비판의 대상이 되고 있는 오해된 『반야경』의 사상은 앞서 살펴 본 설일체유부의 언어실재론적 입장과는 완전한 대척점에 있다. 설일체유부의 언어실재론적 입장을 도식화해서 이해한다면 언어도 실재하고 언어의 지시 대상인 궁극적인 존재도 실재하는 것이다. 하지만 오해된 『반야경』의 사상은 언어도 실재하지 않고 그것의 지시 대상 또한 실재하지 않는 것이다. 다만 언어는 그 지시 대상에 단지 우연적으로 결합되어 있을 뿐이다. 하지만 지시 대상인 사태가 비존재하다고 하기에 문제가 되는 것이다. 그렇기 때문에 이것을 중도로서 지양, 종합하여 사태의 양 측면으로 규정한 것이 언어표현의 근거이자 언어표현 될 수 없는 진여인 것이고 이것이 『진실의품』의 주된 테마를 이루고 있는 것이다.

이상의 논의를 검토하기 위해서는 우선 공성과 불가언설성의 관계를 검토해야 할 것으로 보인다. 그 후에 『진실의품』에서 조망하는 불가언설성과 『반야경』의 사상 간의 괴리를 통해 어떠한 이유로 『진실의품』에서 사태 그 자체의 실재성을 주장하게 되었는지 밝히는 것을 목적으로 하겠다.

『반야경』의 사상을 검토하기 위해서 여러 가지 『반야경』 계열의 텍스트들 중에서 마찬가지로 『진실의품』보다 시기적으로 앞서고 가장

古層에 속한다고 알려져 있는 『八千頌般若經(Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra)』(이하 『팔천송반야경』)을 검토의 대상으로 삼을 것이다.

대승불교에서 궁극적인 어떤 것을 지칭하는 동의어들을 다수가 존재한다. 일반적으로 『반야경』의 핵심 사상을 空性이라고 하지만 공성의 동의어로서 여러 가지 용어들이 제시되고 있다.

이와 같이 말하였을 때, 세존께서는 장로 수보리에게 다음과 같이 말씀하셨다. “좋구나, 좋구나 수보리여! 너는 어떤 심오하고 심오한 상태에 관하여 들어가길 원하는구나. 수보리여! 심오하다(gambhīra)라는 이 [말]은 공성의 명칭이다. 수보리여! 심오하다는 이 [말]은 無相, 無願, 어떠한 의욕 작용도 없음, 발생이 없음, 태어남이 없음, 비존재, 이욕, 소멸, 열반, 떠나감의 명칭이다.⁶⁸⁾

수보리가 말했다. 희유한 일입니다 세존이시여. 여래, 응공, 정등각께서 일체법의 이 법성을 설하신 한에 있어서 바로 그 일체법의 법성(=공성)은 언어로써 표현할 수 없는 것입니다. 세존이시여, 제가 세존께서 말씀하신 의미를 이해하는 것처럼 그와 같은 방식으로 일체 법 또한 언어로 표현할 수 없는 것입니다. 세존이시여. 세존께서 말씀하셨다. 그것은 그와 같다, 수보리여. 그것은 그와 같다. 일체 법 또한 불가언설이다, 수보리여. 그것은 어째서 그러한가? 수보리여, 일체 법의 공성인 바로 그것은 언어로 표현할 수 없기 때문이다.⁶⁹⁾

68) Aṣṭa[V] p.170,10-13 ; Aṣṭa[W] p.696,11-17.

evam ukte Bhagavān āyusmantam Subhūtim etad avocat / sādhu sādhu subhūte / yas tvam gambhīrāṇi gambhīrāṇi sthānāny ārabhya nigamayitukāmaḥ / gambhīram iti Subhūte śūnyatāyā etad adhvācanam / ānimittasyāpraṇihitasy ānabhisamskārasyānutpādasyājāter abhāvasya virāgasya nirodhasya nirvānasya vigamasyaitat Subhūte 'dhivācanam yad uta gambhīramiti //

69) Aṣṭa[V] p.173,11-15 ; Aṣṭa[W] p.710,15-19/25-27

Subhūtir āha / āścaryam Bhagavan yāvad yad iyaṃ tathāgatenārhatā samyak sambuddhena sarvadharmāṇaṃ dharmatā deśitā / sā ca

상기의 인용 개소에 따르면 일체 현상의 본질이라고 할 수 있는 空性은 無相, 無願 등의 용어로 표현할 수 있다. 이 중 가장 주목할 만한 용어는 不可言說性(nirabhilāpyatā/anabhilāpyatā)으로 보인다. 일체 현상의 본질 뿐 만 아니라 일체 현상 자체도 공성을 본질로 가지고 있기 때문에 언어로 표현할 수 없다는 것이 인용 개소에서 파악 가능한 불가언설성의 정의일 것이다. 궁극적인 것의 측면을 보여주는 맥락에서 공성과 호환하여 쓰일 수 있는 용어인 불가언설성은 특히 「진실의품」에서 중요한 맥락 하에 쓰이고 있다고 보인다. 즉 궁극적인 어떤 것이 가지는 측면을 보여주는 것이 공성의 다양한 동의어들의 기능이라고 할 때 「진실의품」에서는 특히 궁극적인 것의 불가언설적인 측면을 강조해서 중요시했다고 파악된다. 이것은 아마도 언어에 대한 반성적 고찰을 통해 세계의 실상을 통찰하고자 했던 유가행파의 성격과 연관이 있을 것으로 생각된다. 하지만 「진실의품」의 기준으로 보기에, 『반야경』에서 기술되는 내용을 오해하여 명칭과 사태를 포함한 모든 존재가 비존재하다고 주장한다면 불가언설성이고 모든 것은 가설일 뿐이다(prajñapatimātra)라는 주장은 가능하지 않게 될 것이다.

『팔천송반야경』의 다음과 같은 개소는 언어가 사태의 본질을 가리킬 수 없다는 불가언설성의 내용의 전거가 될 수 있다고 생각된다.

‘보살, 보살’이라는 바로 이것을 말씀하셨습니다, 세존이시여. 세존이시여! 즉 ‘보살’이라고 하는 이것은 어떠한 법의 명칭입니까? 세존이시여! 저는 ‘보살’이라고 하는 [명칭과] 그 법(현상)을 동일시하지 않습니다. 또한 세존이시여! 저는 ‘반야바라밀’이라는 [명칭]과 그 법(가르침)을 동일시

sarvadharmāṇaṃ dharmatā anabhilāpyā / yathāhaṃ Bhagavan Bhagavato bhāṣitasārtham ājanāmi tathā sarvadharmā api Bhagavan anabhilāpyāḥ / Bhagavān āha / evam etat Subhūte evam etat / sarvadharmā api Subhūte anabhilāpyāḥ / tat kasya hetoḥ / yā ca Subhūte sarvadharmāṇaṃ sūnyatā na sā śakyābhipitum /

하지도 않습니다.....⁷⁰⁾

샤끄라가 말했다. “성자 수부띠여! 즉 ‘중생, 중생’이라고 하는 이것은 법의 명칭이 아니고 비법의 명칭도 아닙니다. 즉 ‘중생, 중생’이라는 이 명칭은 우연적으로(āgantukam) 부여된 것입니다. ⁷¹⁾

상기의 인용 개소에 따르자면 명칭은 단지 우연적으로 法(현상)에 부여된 것으로 그 명칭은 그것이 가리키는 현상 혹은 가르침과 동일시되지 않고 있다. 이 부분만을 본다면 우연적으로 부여된 명칭이 대상의 본질을 가리키지 못한다는 「진실의품」의 논리와 동일함을 알 수 있다. 하지만 바로 이어지는 문장은 「진실의품」의 입장과는 차이가 있고 오해의 소지가 된 문장이 아닐까 생각한다.

이 명칭은 사태가 없이(avastukam) 부여된 것입니다. 이 명칭은 자신의 것이 아닌 것으로(anātmīyam) 부여된 것입니다. 이 명칭은 지각 대상이 없이(anārambaṇam)⁷²⁾ 부여된 것입니다.⁷³⁾

70) Aṣṭa[V] p.3,5-7 ; Aṣṭa[W] p.30,23-26 & 31,18-19.

bodhisattvo bodhisattva iti yad idaṃ Bhagavann ucyate / katamasyaitad Bhagavan dharmasyādhivacanam yad uta bodhisattva iti / nāhaṃ Bhagavaṃs taṃ dharmam samanupaśyāmi yad uta bodhisattva iti / tam apy ahaṃ Bhagavan dharmam na samanupaśyāmi yad uta prajñāpāramitā nāma /

71) Aṣṭa[V] p.24,2-3 ; Aṣṭa[W] p.178,22-23 & 179,2.

śakra āha / naitad ārya Subhūte dharmasyādhivacanam nādharmādhivacanam yad uta sattvaḥ sattva iti / āgantukam etan nāmadheyam prakṣiptam /

72) anārambaṇam에 해당하는 티벳 역어는 dmigs su med pa이다. ārambaṇam는 한역으로 支持, 의지처 혹은 所緣 등으로 번역되는 단어이다. 명칭의 근거로서 사태와 유사한 의지처(依處)로 번역하는 것도 타당할 것으로 생각되나 티벳역을 고려하여 ‘지각 대상이 없이’로 번역하였다. 참고로 해당 개소의 티벳역은 다음과 같다.

P.28a8~28b1/ D(대만판) 7권 268p. 53-3.

ming du btags pa 'di ni dngos po med pa'o/ ming du btags pa 'di ni bdag gi ba med pa'o/ 'di lta ste sems can sems can zhes ming du btags pa 'di ni dmigs su med pa'o/

「진실의품」의 논리에 따르면 비록 대상의 본질을 직접 지시하지는 못하지만 그 대상의 명칭이 존재한다면, 그 명칭은 반드시 대응하는 대상을 근거로서 가져야만 한다. 그것이 사태(vastu)이고 근거(ārambaṇam)일 것이다. 그렇지만 『팔천송반야경』에서는 그러한 사태나 근거 없이 명칭의 부여가 가능하다고 기술되어 있다. 상기의 개소만으로는 언어와 사태 간의 관계는 파악이 되지만 사태 그 자체 혹은 언어 그 자체에 대한 『팔천송반야경』의 입장은 선명하게 드러나지 않는다. 다음의 개소에서는 사태 자체도 비실재한다는 입장이 『팔천송반야경』에서 보인다는 것을 보여 준다.

세존이시여 보살 혹은 보살의 법을 알지도 않고 지각하지도 않고 [명칭]과 동일시하지도 않으며 또한 반야바라밀을 알지도 않고 지각하지도 않고 [명칭]과 동일시 하지 않는 제가 어떠한 보살에게 어떠한 반야바라밀에 관하여 교수, 교계할 수 있겠습니까?⁷⁴⁾

세존이시여! 제가 사태를 알지도 않고 지각하지도 않고 [명칭과] 동일시하지도 않으면서 즉 ‘보살’이라는 명칭만에 의해서 잘못된 주장에 대한 믿음⁷⁵⁾을 행한다면, 그것은 후회가 될 것입니다.⁷⁶⁾

73) Aṣṭa[V] p.24,3-4 ; Aṣṭa[W] p.179,2-5.

avastukam etan nāmadheyam prakṣiptam / anātmīyam etan nāmadheyam prakṣiptam / anārambaṇam etan nāmadheyam prakṣiptam yad uta sattvaḥ sattva iti /

74) Aṣṭa[V] p.3,7-10 ; Aṣṭa[W] p.31,19-23.

so 'haṃ Bhagavan bodhisattvaṃ vā bodhisattvadharmam vā avindann anupalabhamāno 'samanupaśyan prajñāpāramitām apy avindann anupalabhamāno 'samanupaśyan katamaṃ bodhisattvaṃ katamasyāṃ prajñāpāramitāyām avavadiṣyāmy anusāsiṣyāmi

75) āyavyayaṃ에 해당하는 번역이다. āyavyayaṃ은 한역으로는 生滅, 去來 등이 가능하나 기본 의미는 수입과 지출이다. 티벳역에서는 'du ba dang 'god pa로 되어 있으나 큰 도움을 주지는 못하였다. 여기서는 BHSD 101p. āya 항을 참조하여 'belief in which is a false opinion'의 용례를 따랐다. 참고로 해당 문장의 티벳역은 다음과 같다. P.4b2f / D. 7권 261p. 7-4f./ bcom ldan 'das gang bdag gis dngos po ma 'tshal ma dmigs yang dag par rjes su ma mthong na ming tsaṃ gis 'di lta ste byang chub sems dpa' zhes 'du ba dang

그것은 어째서 그러한가? 왜냐하면 반야바라밀에 대해서 색을 [인식대상으로] 포착하지 않기 때문이다. 마찬가지로 방식으로 수, 상, 행, 식을 반야바라밀에 대해서 [인식대상으로] 포착하지 않기 때문이다. 그리고 어떤 색의 포착되지 않음은 그 색이 없음[을 의미한다]. 마찬가지로 어떤 수, 상, 행, 식의 포착되지 않음은 그 [수, 상, 행] 식이 없음[을 의미한다]. 그 반야바라밀 또한 포착되지 않는다.⁷⁷⁾

첫 번째 인용개소를 보자면 법은 알려지지도 않고 지각되지도 않으며 명칭과 동일시되지도 않음을 알 수 있다. 그렇다면 이 지점에서 법을 알고 지각한다는 것은 어떤 의미를 가지는가? 이에 대한 실마리가 세 번째 인용개소에 등장한다. 지각을 통해 지각의 대상에 대해서 ‘아는 것’이고, 지각이라는 것이 인식 대상에 대한 포착과 유사한 인지적 경로를 전제한다고 할 때, 세 번째 인용개소에 따르면 지각=포착은 대상의 존재성을 전제로 이루어진다고 설명되어 있다. 우리가 색(rūpam)이라고 하는 물질을 지각할 수 없고 인식 대상으로서 포착할 수 없다는 것은 그것이 없기 때문이다. 그리고 색이 비존재하기 때문에 색이라고 하는 명칭과도 당연히 동일시 될 수 없을 것이다. 이전의 인용 개소에서 명칭이 사태가 없이(avastuka), 근거가 없이(anārambaṇam) 부여되었다는 것은 명칭의 대상인 사태가 없다는 의미인 것이다.

⁷⁶⁾ 'god par bgyid pa ni bdag gi glo ba la gcags lags so/
Aṣṭa[V] p.4,17-19 ; Aṣṭa[W] p.44,16-19.

etad eva Bhagavan kaukrtyaṃ syāt yo 'haṃ vastv avindann
anupalabhamāno 'samanupaśyan nāmadheyamātreṇāvavyayaṃ kuryāṃ
yad uta bodhisattva iti /

⁷⁷⁾ Aṣṭa[V] p.5,1-4 ; Aṣṭa[W] p.49,2-6/14.

tat kasya hetoḥ / rūpaṃ hi aparigrhītaṃ prajñāpāramitāyām / evaṃ
vedanāsaṃjñā saṃskārāḥvijñānaṃ hy aparigrhītaṃ prajñāpāramitāyām /
yaś ca rūpasya aparigrahaḥ na tad rūpaṃ / evaṃ yo vedanāyāḥ
saṃjñāyāḥ saṃskārāṇāṃ yo vijñānasyāparigraho na tad vijñānaṃ / sāpi
prajñāpāramitā aparigrhītā /

그렇다면 명칭 자체에 대해서는 어떻게 기술되고 있는가? 두 번째 인용개소에 이어 다음과 같은 기술이 등장한다.

하지만 세존이시여! 실로 명칭도 고정된 것이 아니고 고정되지 않은 것도 아니고 확고하게 서 있는 것도 아니고 확고하게 서 있지 않은 것도 아닙니다. 왜 그런가? 그 명칭은 실재하지 않기 때문입니다. 이와 같이 그 명칭은 고정된 것도 아니고 고정되지 않은 것도 아니고 확고하게 서 있는 것도 아니고 확고하게 서 있지 않은 것도 아닙니다.⁷⁸⁾

즉 사태도 비지각적 대상으로서 존재하지 않는 것이지만 명칭도 실재하지 않는 것이다. 이상의 논의를 정리하자면 적어도 『팔천송반야경』에서는 명칭과 사태는 모두 비실재로 규정되기 때문에 명칭은 우연적으로 사태에 부여되어 있는 것으로서 명칭과 사태는 동일시할 수 없는 것이다. 하지만 앞서도 언급하였듯이 「진실의품」의 입장에서는 명칭이 대상과 단지 우연적인 결합 관계만을 갖는다는 점, 그리고 명칭이란 것은 결국 사회적인 관습 등에 따라 유동적으로 부여되는 존재라는 점에서 비실재한 것이라는 것까지는 받아들일 수 있으나, 그런 관계가 성립하기 위해서는 적어도 명칭이 부여되어야 할 사태 그 자체는 실재해야 한다고 주장하고 있다고 보인다. 명칭과 사태 양자가 모두 없다면 명칭은 그 존립 기반을 갖지 못하는 것이고 우연적인 결합관계라는 것도 성립할 수 없고 나아가서는 존재의 본질이 언어표현 불가능하다는 불가언설성의 논리도 가능하지 않다고 판단하고 있는 것이다.

78) Aṣṭa[V] p.4,19-21 ; Aṣṭa[W] p.45,2-3/10/14-15

apī tu khalu punar Bhagavaṃs tad apī nāmadheyam na sthitam
nāsthitam na viṣṭhitam nāviṣṭhitam / tat kasya hetoḥ /
avidyamānatvena tasya nāmadheyasya / evaṃ tan nāmadheyam na
sthitam nāsthitam na viṣṭhitam nāviṣṭhitam /

3. 「진실의품」 외에 『유가사지론』에 등장하는 심사와 여실변지

3.1 『성문지』에서의 심사와 이해(avabodha)

『유가사지론(Yogācārabhūmi)』 『성문지(Śrāvakabhūmi)』 第三瑜伽處(Tṛtīyaṃ yogasthānam)에는 「진실의품」에 등장하는 네 가지 심사와 네 가지 여실변지와 유의미하게 비교해 볼 만한 개소가 등장한다.⁷⁹⁾ 이는 비파샤나(vipaśyanā)를 주제로 하는 단락에서 등장한다. 우선 4종의 비파샤나가 무엇인지 밝힌 후에 비파샤나에는 세 가지 방식과 여섯 가지의 인식 대상이 있음을 알아야 한다⁸⁰⁾고 하면서 세 가지 방식과 여섯 가지 인식 대상에 대해서 언급하고 있다. 바로 이 비파샤나의 여섯 가지 인식 대상과 관련하여 尋思(paryeṣaṇā)가 등장한다. 해당 개소는 다음과 같다.

여섯 가지 근거(事, Tib. gzhi)로서 구분된 [비파샤나의] 인식 대상들은 무엇인가? 그는 심사(尋思)할 때 여섯 가지 근거들을 심사한다. 의미, 사태, 특징, 품(범주⁸¹⁾), 시간, 도리를 심사하면서 바로 이것들을 [각각] 관찰(사유)한다.(Tib. so sor rtog par byed)

①어떻게 의미를 심사하는가? 이 설해진 의미는 이것이고, 이 설해진 것은 의미의 관점에서 이것이다, 라고 이와 같이 의미를 심사한다.

②어떻게 사태를 심사하는가? 사태는 두 종류이다. 내적인 [사태]와 외적

79) Śrāvakabhūmi, ed. by K. Shukla, Patna, 1973의 p.370 각주에는 「진실의품」에서의 네 가지 paryeṣaṇa와 『성문지』에 등장하는 세 가지 avabodha의 관련성을 언급하고 있다.

80) ŚrBh p.367.

sā khalv eṣā vipaśyanā trimukhī ṣaḍvastuprabhedāmbanā veditavyā(h) | 실로 그 비파샤나가 이 세 가지 방식을 가졌고 여섯 가지 근거로서 구분된 인식 대상을 가졌다는 것을 알아야만 할 것이다.

81) caterory라는 번역어는 A. Wayman[1961]을 참조했다. pakṣa는 wing을 기본 의미로 갖고 한역에서는 품으로 번역된다. 다만 한글로 옮기기 적당한 것을 찾지 못하여 한역과 영역을 참조했다.

인 [사태]이다. 이와 같이 사태를 심사한다.

③어떻게 특징을 심사하는가? [특징은] 두 종류이다. 自相과 共相이다. 이와 같이 특징을 심사한다.

④어떻게 품(범주)을 심사하는가? 품은 두 종류로 黑品과 白品이다. 흑품은 과실과 결함의 관점이고, 또한 백품은 공덕과 이익의 관점이다. 이와 같이 [품을] 심사한다.

⑤어떻게 시간을 심사하는가? 시간은 세 종류이다. 과거와 미래와 현재이다. 이와 같이 이 [시간]은 과거세에 있었고, 이와 같이 이 [시간]은 미래세에 있을 것이고, 이와 같이 이 [시간]은 지금 현재세이다 라고 이와 같이 시간을 심사한다.

⑥어떻게 도리를 심사하는가? 도리는 네 종류이다. 觀待道理, 作用道理, 證成道理, 法爾道理이다. 이 중에서 관대도리에 의해 세속을 세속의 관점에서, 승의를 승의의 관점에서, 인연을 인연의 관점에서 심사한다. 작용도리에 의해서 제법의 작용⁸²⁾을 심사한다. 이것은 법이고 이것은 작용이다, 이 [법은] 이것을 작용으로 가진다고 [심사한다]. 증성도리에 의해서 세 가지 인식의 근거들을 심사한다. 聖言量, 추리, 직접지각이다. 여기에 성언량은 있는가 없는가?⁸³⁾ 직접 지각을 지각할 수 있는가 없는가? [그것이] 추리에 의해서 타당 한가 아닌가? 라고 심사한다. 그와 관련하여 여 법이도리에 의해 제법의 그와 같이 존재함. 세간에서 인정된 법의 본질, 불가사의한 법의 본질, 확립된 법의 본질을 信解하는 것이지, 사유하고 분별하는 것이 아니다. 이와 같은 방식으로 도리를 심사한다.

이것은 비파샤나의 세 가지 방식(門)이고, 여섯 가지 근거(gzhi)로서 구분된 [비파샤나]의 대상들이고, 요약하자면 이것에 의해 모든 비파샤나가 포섭된다.⁸⁴⁾

82) A. Wayman[1961], conduct-cause(p.112) / BHSD. action, operation (Tib. byed pa) p.179

83) ŚrBh. p.369,16

kim asti (l) atrātmā nāstīti(각주 6 밑줄 참조)인 문장에서 A. Wayman[1961]은 atrātmā를 atrāptāgamo로 고쳐 읽기를 제안하고 있다.(p.111) 세 가지 인식의 근거 중 첫 번째인 성언량에 대한 설명이 필요한 부분이기도 하고, 티벳역도 ci 'di la yid ches pa'i lung yod dam med로 읽고 있기에 타당하다고 판단된다.(P.163a8/D.269.2)

이상의 개소에 따르면 비파샤나의 인식 대상은 총 6종으로 의미, 사
태, 특징, 品(범주), 시간, 도리이다. 비파샤나의 과정 속에서 이상의
6종 인식 대상을 상세하게 고찰하면서(paryeṣyann) 관찰(사유,
pratyavekṣate)하는 것이 기본적인 매커니즘으로 제시되어 있다. 각
각의 인식 대상에 대한 심사는 매우 압축적으로 설명되어 있어 이것
만으로 충분히 이해하기는 쉽지 않아 보인다.⁸⁵⁾ 또한 이 심사들이 순

84) ŚrBh. p.368,10-19 & 369,1-20 & 370,1-2.

katamāni ṣaḍvastuprabhedāmbanāni | sa paryeṣamāṇaḥ | ṣaḍvastūni
paryeṣate | arthaṃ vastu lakṣaṇaṃ pakṣaṃ kālaṃ yuktiṅca paryeṣyann
etāny eva (paryeṣamāṇa etāny eva) pratyavekṣate | kathaṃ arthaṃ
paryeṣate | asya bhāṣitasyāyam artho [a]sya bhāṣitasyāyam artha(ta) ity
evam arthaṃ paryeṣate | kathaṃ vastu paryeṣate | dvididhaṃ vastu [||]
ādhyātmikaṃ bāhyaṅca [||] evaṃ vastu paryeṣate | kathaṃ lakṣaṇaṃ
paryeṣate | dvididhaṃ | svalakṣaṇaṃ sāmānyalakṣaṇaṃ ca | evaṃ
lakṣaṇaṃ paryeṣate | kathaṃ pakṣaṃ paryeṣate | dvididhaḥ pakṣaḥ
kṛṣṇapakṣaḥ śuklapakṣaḥ [||] kṛṣṇapakṣaṃ doṣataḥ | ādinavataḥ |
śuklapakṣaṃ punar guṇato 'nuśamsataś caivaṃ [pakṣaṃ] paryeṣate |
kathaṃ kālaṃ paryeṣate | trayāḥ kālāḥ [||] atīto 'nāgato vartamānaśca |
evaṃ etad abhūd atītedhvani evam etad bhaviṣyati | anāgatedhvani |
evaṃ etad etarhi | pratyutpannedhvanīty evaṃ kālaṃ paryeṣate |
kathaṃ yuktim paryeṣate | catasro yuktayaḥ [||] apekṣāyuktiḥ,
kāryakāraṇayuktiḥ, upapattisādhanayuktir dharmatāyuktiśca || tatro
(trā)pekṣāyukyā saṃvṛtiṃ ca saṃvṛtitaḥ | paramārthaṃ ca
paramārthataḥ | nidānaṃ ca nidānataḥ | paryeṣate | kārya kāraṇayukyā
kāritraṃ dharmāṇāṃ paryeṣate | ayan dharmāḥ, idaṃ kāritraṃ, ayam
idaṃkāritra itī [||] upapattisādhanayukyā trīṇi pramāṇāni paryeṣate |
āptāgamam anumānaṃ pratyakṣaṃ ca [||] kim asti (|) atrātmā nāstīti,
kim pratyakṣam upalabhyate na veti, kim anumānena prayujyate na veti
| tatra dharmatāyuktayā tathābhūtātāṃ dharmāṇāṃ
prasiddhadharmatām acintyadharmatām avasthitadharmatām
adhimucyate, na cintayati | na vikalpayaty evaṃ yuktim paryeṣate |
iyaṃ ṣaḍvastuprabhedāmbanā(ni) trimukhā(khī) vipaśyanā samāsataḥ |
anayā sarvavipaśyanāsaṃgrahaḥ |

85) 『유가사지론』에 대한 주석서인 『瑜伽師地論略纂』과 『瑜伽論記』에도 이 尋思와
관련된 주석은 6번째 도리에 관한 심사에 주석이 집중되어 있고 각각의 심사의
보다 상세한 과정에 대한 주석은 발견하기 힘들었다. 관련개소는 略纂
T.1829.119a16ff, 記 T.1828.463c03ff.

차적으로 이루어지는 것인지 아니면 개별적으로 이루어지는 것인지조차도 파악하기 어렵다. 다만 주로 6종의 인식 대상 각각을 세부적으로 재분류하고 그것이 지닌 의미를 상세히 고찰하는 것이라는 정도를 파악할 수 있다. 그리고 『성문지』의 상기 개소와 「진실의품」의 네 가지 심사 등의 개소의 관련성을 전제한다면, 「진실의품」에서는 분명하게 언급되고 있지 않지만 「진실의품」에서의 네 가지 심사 등도 역시 비파샤나 속에서 이루어지는 고찰의 과정이라는 것도 유비적으로 확정할 수 있을 것이다.

비파샤나의 여섯 가지 인식 대상에 대한 설명 바로 직후에, 세 가지 종류의 이해(인식)에 대한 설명이 이어진다. 이 부분은 「진실의품」과 대비해 보자면 네 가지 여실변지에 상응하는 부분이라고 생각된다. 개소는 다음과 같다.

또한 어떤 이유에 의해서 여섯 가지 구분들이 언어로 확립되었는가 (Tib.rnam par gzhaḡ)? 세 종류의 이해(인식)⁸⁶⁾를 주제로 한 후에 설해진 의미에 대한 이해(인식), 사태의 구극에 대한 이해(인식), 여실한 이해(인식)를 말한다.

그 중에서 의미에 대한 심사에 의해 설해진 의미에 대한 이해(인식)가 있다. 사태에 대한 심사와 자상에 대한 심사에 의해 사태의 구극에 대한 이해(인식)가 있다. 그 중에서 공상에 대한 심사와 품(범주)에 대한 심사와 시간에 대한 심사에 의해 여실한 이해(인식)이 있다. 그리고 그런 한에 있어 요가행자에 의해 알려져야 할 것(인식 대상)은, 즉 설해진 의미와 인식 대상인 사태의 진소유성과(일체성)과 여소유성(진실성)이다.⁸⁷⁾

86) avabodha는 『성문지』 한역(현장역)에서는 覺, 티벳역에서는 rtogs pa로 번역되어 있다. A. Wayman은 comprehension을 번역어로 주고 있다. 긍정적인 측면인 realize, understand, cognize로 번역이 가능해 보인다.

87) ŚrBh. p.370,3-11.

kena punaḡ kāraṇena ṣaṭprabhedā vyavasthāpitā[ḡ || āha | trividham avabodham adhikṛtya bhāṣītārthā(na)vabodham vastuparyeṣantatāvabodham | yathābhūtāvabodham ca | tatrārthaparyeṣaṇayā bhāṣītārthāvabodhaḡ | vastuparyeṣaṇayā,

이상의 설명을 정리하자면, 우선 여섯 가지 비파샤나의 인식 대상에 이어 설명된 이해(인식, avabodha)는 세 종류로, 설해진 의미에 대한 이해(bhāṣitārthāvabodha), 사태의 구극에 대한 이해(vastuparyantatāvabodha⁸⁸), 여실한 이해(yathābhūtāvabodha)로 구성되어 있다. 이러한 이해는 심사에 의해 발생한다. 다만 여섯 가지 심사에 각각 대응하는 이해(인식)이 있지만, 특이하게도 특징에 대한 심사는 자상에 대한 심사와 공상에 대한 심사로 나뉘어 적용되고 도리에 대한 심사는 대응하는 이해가 없다. 심사에 의해 이해가 발생한다는 것은 「진실의품」에서 원인인 심사에 의해 결과적 측면의 여실변지가 발생하는 것과 동일한 구조이다. 비파샤나의 과정 속에서 정해진 인식 대상에 대한 심도 깊은 고찰을 통해 어떤 종류의 통찰을 얻게 되는 유사한 과정이 묘사되고 있는 것이다. 다만 역시나 압축적인 설명이기에 어떤 심사가 어떤 이해에 대응하는지 그 이유를 분명히 알기는 어렵다. 「진실의품」에서는 심사와 그에 대응하는 여실변지가 동일한 명칭으로 구성되어 상호 관계를 파악하기가 보다 용이하다. 이 논문에서 『성문지』와 보살지 「진실의품」의 심사와 관련된 내용의 선후를 밝히는 것은 무리이겠으나, 동일한 명칭을 가지고 parallel하

svalakṣaṇaparyeṣaṇayā ca vastuparyeṣantatāvabodhaḥ | tatra sāmānyalakṣaṇaparyeṣaṇayā, pakṣaparyeṣaṇayā, kālayuktiparyeṣaṇayā yathābhūtāvabodhaḥ | etāvac ca yoginā jñeyaṃ | yad uta bhāṣitasyārthaḥ, jñeyasya vastunaḥ yāvadbhāvikatā | yathāvadbhāvikatā ca |

88) 사태의 구극에 대한 이해로 번역한 vastuparyantatāvabodha는 Shukla[1973]의 원문에는 vastuparyeṣantatāvabodha로 되어 있다.(각주 9 밑줄 참조) 하지만 이에 대한 티벳역은 dngos po'i mtha' rtogs pa(P.163b3-4 & 163b4-5 / D. 269.5-6), 한역은 事邊際覺(452a06-07)으로 되어 있다. 그리고 유가사지론색인에서도 事邊際覺의 항목은 vastuparyantatāvabodha(dngos po'i mtha' rtogs pa)로 제시되어 있다.(p.386) 다소 의문스러운 것은 유가사지론의 색인에서 事邊際覺 항목의 범본 개소가 정확히 Shukla[1973]의 'vastuparyeṣantatāvabodha'에 해당한다는 것이다. A. Wayman[1961] 역시 vastuparyantatāvabodha로 읽고 있으나 특별한 코멘트는 없다. 범본 이외의 다른 번역과 내용을 고려하여 '사태의 구극에 대한 이해'로 읽었다.

게 구조가 완성된 「진실의품」의 심사와 여실변지가 적어도 형식적으로는 더 완결된 것으로 보인다.

여섯 가지 인식 대상들이 언어적으로 확립되었다는 것은 최소한 여섯 가지 인식 대상에 대한 심사는 아직 언어적 개념을 수반한 有漏세속지의 영역임을 의미할 것이다. 그리고 타이틀이 『성문지』이기에 『구사론』 등에서 정리된 설일체유부의 수도론과 비교해 본다면,⁸⁹⁾ 심사를 통해 획득되는 이해(인식)은 심사보다는 훨씬 정련된 수준일 것이지만 역시나 개념적 이해이고 유루 세속지일 것이다. 하지만 그 avabodha를 단계적으로 구분하여 생각해 볼 수 있다면 그 이해가 극도로 예리해진 최후의 순간을 경험한 후에 비로소 見道の 영역으로 들어갈 것이다. 그 견도에 대한 묘사가 마지막 단락에 등장하는 요가행자에 의해 알려져야 할 것으로서 설해진 의미와 사태의 일체성과 진실성이 아닐까 한다. 앞서도 언급하였지만 이것이 비록 대승유가행파의 텍스트인 『유가사지론』에 속해 있다고 하더라도 『성문지』라는 타이틀을 가지고 있기 때문에 설일체유부의 수도론과 비교했을 경우 여러 가지 차이점이 드러나는 부분은 흥미롭다고 생각한다. 설일체유부의 수도론에 의한다면 적어도 ‘심사’의 대상은 4성제이고 그것의 16가지 행상이어야 한다. 그리고 3현위-4념주-4선근-견도로 이어지는 전형적인 과정에 대한 언급이 없고 견도를 구성하는 내용으로서 진소유성과 여소유성 개념이 등장하는 것도 매우 흥미롭다고 생각한다.⁹⁰⁾

앞서도 간략히 언급하였지만 마지막에 언급되는 요가행자에 의해 알려져야 할 것은 심사-이해라는 수도 과정을 통해 획득되는 결과로서의 깨달음의 영역을 기술한 것으로 판단된다. 각각의 견도의 영역은

89) 권오민[2011]을 참조.

90) 심사와 여실변지의 구도가 견도 이전의 수행 과정에 속하는 내용을 갖는다는 것은 「진실의품」 이후의 논서들에서 심사와 여실변지가 각각 加行位 중 煖位, 頂位 / 忍位, 世第一法位에 배대되는 것으로 충분히 고려되고 있다고 보인다.

직전의 avabodha와 직접적으로 대응하고 있다. 즉 설해진 의미에 대한 이해를 통해 설해진 의미가 알려지게 되고, 사태의 구극에 대한 이해를 통해 사태의 盡所有성이 알려지게 되며 여실한 이해를 통해 모든 존재의 如所有성이 알려지게 되는 것이다. 이 중 진소유성은 ‘yāvadbhāvikatā’에 대한 현장의 번역어로서 5온, 12처, 18계, 4성제 등에 포섭되는 일체의 법을 말한다. 그렇기 때문에 존재하는 사태들의 끝을 보는 이해와 관련될 것이다. 그리고 여소유성은 ‘yathāvadbhāvikatā’의 번역어로 일체성에 의해 포섭되는 그러한 대상의 궁극적인 상태인 진여를 의미한다. 따라서 존재에 대한 여실한 이해와 관련될 것이라고 생각된다. 이 양자는 보살지 「진실의품」 초두에 2종의 진실인 대상으로 제시되어 있다.⁹¹⁾

지금까지의 논의를 정리하자면 다음과 같다. 『성문지』 제3 유가처에는 「진실의품」의 네 가지 심사와 네 가지 여실변지와 관련이 있다고 보이는 개소가 등장한다. 이 개소에서는 심사와 이해(avabodha)라는 술어가 등장하는데 동일한 심사라는 용어, 심사를 통해 이해가 발생한다는 구조, 진소유성과 여소유성 개념과의 관련성 등을 근거로 「진실의품」의 네 가지 심사와 네 가지 여실변지와 관련성이 있다고 보여진다. 만일 이러한 관련성을 전제로 한다면 「진실의품」에서는 명기되지 않았지만 네 가지 심사와 네 가지 여실변지의 과정이 비파샤나의 맥락 속에서 이루어진다는 것을 유추할 수 있을 것이다. 그리고 형식적인 면만 본다면 『성문지』의 심사/이해 개소보다 「진실의품」이 더 완결된 형태를 취하고 있다고 보인다.

3.2 『보살지』 「주품」에서의 네 가지 심사와 네 가지 여실변지

『유가사지론(Yogācārabhūmi)』 『보살지(Bodhisattvabhūmi)』 중 第二 持隨法 瑜伽處(Ādhārānudharma-yogasthāna) 「주품」

91) 진소유성과 여소유성에 대해서 안성두[2011] p.259 n.37이 유용하다. p. 259-261 내용도 참조.

(Vihāra-pāṭala 이하 「주품」)에도 네 가지 심사와 네 가지 여실변지가 등장한다. 「주품」은 보살과 여래가 안주하는 12종의 菩薩住와 1종의 如來住 중 보살주와 관련된 내용을 주제로 한 chapter이다.⁹²⁾ 이 「주품」에서는 住(vihāra)란 『十地經』 등을 원형으로 하는 地(bhūmi)와 호환하여 쓰일 수 있는 의미로서 「주품」의 설명에 의하면, 地라고 할 경우는 보살들을 섭수하는 의미로, 住라고 한다면 향수와 거처의 의미라고 밝히고 있다.⁹³⁾ 분류를 어떤 측면에 중점을 두어 하느냐에 따른 차이일 뿐 실질적인 의미의 차이는 없다고 보여 진다. 실제로 「주품」에서는 『十地經』의 십지와 보살주를 대응시켜 설명하고 있다.⁹⁴⁾ 상기한 12종의 보살주 중에서 네 가지 심사와 네 가지 여실변지는 10번째 ‘의욕작용이 없고 의도적 노력 없이 道로 진행하는 상을 여인 주함(anabhisamskāra anābhoga-mārga-vāhano nirnimitta eva vihāra)의 내용 속에서 제시되고 있다. 이 10번째 보살주는 十地 중 不動地에 해당하며,⁹⁵⁾ 두 번째 勝解行住(adhimuktīcaryā-vihāra)에

92) 이하의 논의와 번역은 안성두[2015]를 참조하였다. 안성두[2015] p.345 n.261에 따르면 1종의 여래주는 제 3유가처 제 5장 「상수상품」과 제 6장 「건립품」에 설명되어 있다.

93) BoBh[D] p.227, 19-23 ; BoBh[W] p.332, 21-26. & 333, 1
 yās ca Daśabhūmike sūtre daśa bodhisattvabhūmayāḥ ta iha bodhisattvapiṭake- mātrkānirdeśadaśabodhisattvavihārā yathākramam pramuditavihāram upādāya yāvat paramavihārād veditavyāḥ / tatra bodhisattvānām parigrahārthena bhūmir ity ucyate / upabhogavāsārthena punar vihāra ity ucyate / 그런데 『십지경』에서 10개의 보살지들은 여기에서 보살장과 논모에서 설명하는 10종 보살주들 바로 그것인데, 차례대로 환희주로부터 최고의 주에 이르기까지라고 알아야만 할 것이다. 그 중에서 보살들을 섭수하는 의미로서 지라고 설해진다. 향수와 거처의 의미로서 주라고 설해진다.

94) 이와는 별도로 第三 持究竟 瑜伽處(Ādhāraṇiṣṭhā-yogasthāna) 地品(bhūmi-pāṭala)에서는 『십지경』과 다른 『보살지』 고유의 7지를 제시하면서 13종의 주와 대응시키고 있다.

95) BoBh[D] p.241, 1-2 ; BoBh[W] p.353, 6-7.
 tasmāt sā bhūmir acalety ucyate / tenaiva cārthenāyaṃ vihāro draṣṭavyāḥ / 따라서 이 지는 不動이라고 설해진다. 바로 이 의미에 의해 이것이 [노력이 없이 상을 여인] 住라고 알아야 한다.

서부터 시작된 ‘보살의 상을 여인 수습’(bodhisattva-nirnimitta-bhāvanā)이 청정해지는 단계라고 설명되어 있다.⁹⁶⁾ 이 10번째 보살주에서 설명되는 네 가지 심사와 네 가지 여실변지의 내용은 다음과 같다.

여기에 머물면서 그는 무생법들에 대해 최고의 매우 청정한 보살의 인지적 수용력(忍)을 얻는다. 그 [무생법인]이란 무엇인가? 네 가지 심사에 의해 이 보살이 일체 법을 심사한 후에 바로 네 가지 여실변지에 의해 변지할 때, 그 때 그는 제거된 모든 샷된 분별과 집착들 속에서 일체법이 현재에 일체의 잡염의 불생에 적합하다는 사실을 본다. 이전의 바로 그 샷된 분별과 집착을 원인으로 해서 생겨난 법들이 미래에도 모든 방식으로 남김없이 생하지 않음을 본다. 이들 네 가지 심사는 앞의 「진실의품」에서 설한 것과 같다. 그리고 네 가지 여실변지는 승해행주로 부터 노력을 수반한, 상을 여인 주함에 이르기까지 매우 청정하지는 않다. 하지만 이 주함에서 극히 청정하게 된다. 따라서 그 보살은 생겨나지 않은 제법에 대한 인지적 수용력(忍)을 획득했다고 설해진다. 그는 인지적 수용을 획득했기 때문에 심원한 보살의 주를 얻는다.⁹⁷⁾

96) BoBh[D] p.220, 15-19 ; BoBh[W] p.321, 22-27 & 322, 1.

tatrādhimukticyāvihāre bodhisattvanirnimittabhāvanāyāḥ samārambho veditavyaḥ / pramuditavihāre 'dhiśīlādhicittādhiprajñāvihāreṣu ca tasyā bodhisattvanirnimittabhāvanāyāḥ pratilambho veditavyaḥ / prathame 'nimittavihāre samudāgamo dvitīye 'nimittavihāre bodhisattvasya nirnimittabhāvanāyāḥ) pariśuddhir veditavyā / 1) BoBh[W] bodhisattva-nirnimittabhāvanāyāḥ

승해행주에서 보살의 상을 여인 수습은 시작하다고 알아야 한다. 환희주와 증상계주, 증상심주, 증상혜주에서 보살의 상을 여인 수습은 획득된다고 알아야 한다. 최초의 상을 여인 주에서 증득이, 두 번째 상을 여인 보살의 주에서 상을 여인 수습이 청정해진다고 알아야 한다.

97) BoBh[D] p.239, 12ff ; BoBh[W] p.350, 27 & 351, 1-16.

ihaśthāś cānutpattikeṣu dharmeṣu paramāṃ bodhisattvaḥśāntim suvīśuddhāṃ labhate / sā punaḥ katamā / catarbhiḥ paryeṣaṇābhir ayaṃ bodhisattvaḥ sarvadhamāṃ paryeṣya yadā caturbhir eva yathābhūtaparijñānaiḥ parijñānāti / tadā sarvamithyāvikalpābhīniveśeṣv

머물고 있는 ‘여기’는 언급하고자 하는 10번째 보살주이다. 상기의 인용 개소에 따르면 네 가지 심사와 네 가지 여실변지의 내용과 과정 등에 대한 내용은 없다. 다만 변지를 통해 획득되는 결과적 사태에 대한 기술만이 있을 뿐이다. 그것이 無生의 이치에 대한 수용으로 표현되어 있다. 네 가지 심사가 「진실의품」에서의 그것과 동일하다고 설명되어 있기 때문에 네 가지 심사와 네 가지 여실변지는 ‘名尋思’ 등과 ‘名尋思所引如實遍智’ 등이라고 파악된다. 따라서 「진실의품」에서와 마찬가지로 ‘명칭이 다만 명칭일 뿐이다.’ 등의 방식으로 심사하고 그것을 통해 여실한 지혜를 획득하는 구도라고 보인다.

다만 「진실의품」에서는 심사와 여실변지를 통해 분별이 소멸되고 그로 인해 희론이 완전히 소멸함에 의해 보살은 반열반을 증득하게 된다는 결과적 사태가 제시되어 있는 것과는 달리 무생에 대한 청정한 인지적 수용(忍)을 얻게 된다고 기술되어 있다. 그리고 ‘무생’의 내용은 인용개소에 따르자면 ‘제거된 모든 샷된 분별과 집착들 속에서 일체법이 현재에 일체의 잡염의 불생에 적합하다는 사실’과 ‘이전의 바로 그 샷된 분별과 집착을 원인으로 해서 생겨난 법들이 미래에도 모든 방식으로 남김없이 생하지 않음’과 관련되어 보인다. 『십지경』에 등장하는 無生法印(anutpattikadharmakṣānti)에 대한 구절을 본다면 「진실의품」에서와 「주품」에서의 설명되고 있는 이와 같은 내용들

apanīteṣu sarvadharmāṇāṃ dṛṣṭe ca dharme sarvasaṃlkeśānutpattyanukūlatāṃ paśyati / samparāye ca sarveṇa sarvaṃ niravaśeṣato 'nutpattiṃ) paśyati teṣāṃ eva pūrvamithyāvikalpābhiniveśahetusamutpannānāṃ dharmāṇāṃ / tāḥ punaś catasraḥ paryeṣaṇāḥ yathā pūrvam nirdiṣṭās tattvārthapaṭale / catvāri ca yathābhūtaparijñānāni tāny adhimukticyāvihāram upādāya yāvat sābhoganirnirmittād vihārān na suvīśuddhāni bhavaṃti / asmiṃs tu vihāre pariśuddhāni bhavaṃti / tasmāt sa bodhisattva anutpattikeṣu dharmeṣu kṣāntipratilabdha ity ucyate / sa tasyāḥ kṣānter lābhād gambhīraṃ bodhisattvavihāram anuprāpti2) / 1) BoBh[W] 'nutpattiṃ 2) BoBh[W] anuprāpte bhavati.

과 크게 다르지 않음을 알 수 있다.

일체 측면에서 心, 意, 識의 분별과 想(개념화)으로부터 분리된, 집착이 없는⁹⁸⁾, 허공과 유사한, 허공을 본질의 관점에서 완전히 이해한 그 [보살]은 무생법인을 획득한다.⁹⁹⁾

菩薩 十地位 중 부동지에 해당하는 내용이다. 여기서도 보살이 무생법인을 획득하게 되는 원인으로서 분별과 개념으로부터의 분리, 집착의 대상의 부재, 허공의 본질에 대한 이해 등이 제시되어 있음을 알 수 있다. 특히 ‘분별과 개념으로부터의 분리’는 「진실의품」에서 여실변지를 통해서 8종 분별이 제거된다면 그 분별을 의지처로 하는 희론(prapañca, 언어적 다양성)이라는 사태 등의 3종 사태가 발생하지 않을 것이라는 내용과 크게 다르지 않은 것이고 또한 ‘분별이 없고’, ‘집착이 없다’는 것은 「주품」의 설명과 같은 것이다. 따라서 네 가지 여실변지를 통해 분별과 집착 등이 제거되고 그로 이해 무생법인을 획득할 수 있다는 「주품」의 설명은 「진실의품」과 십지경의 내용과 충분히 관련이 있다고 생각된다. 단지 「진실의품」에서는 분별을 원인으로 하여 사태가 발생한다는 인과관계로 상술되어 있을 뿐이다.

따라서 ‘무생의 제법에 대한 인지적 수용력’이라고 무생법인을 표현할 경우 「진실의품」 맥락에서 ‘생하지 않는 것’은 희론이라는 사태 등

98) 티벳역은 thogs pa med la(장애가 없고)로 되어 있다.

99) DśBh[V] p.42, 8-10.

sa sarvaśācittamanovijñānavikalpasamjñāpagato 'navagr̥hītākāśasamo
'bhyavakāśaprakṛtito 'vatir̥ṇo 'nutpattikadharmakṣāntiprāpta ity ucyate
//

참고로 티벳역은 다음과 같다. P No.761 122a6-7.

des rnam pa thams cad du sems dang yid dang rnam par shes pa'i
rnam par rtog pa dang / 'du shes dang bral zhing thogs pa med la
nam mkha' dang 'dra zhing nam mkha'i rang bzhin du khong du chud
pas mi skye ba'i chos la bzod pa thob ces bya'o /

의 세 가지 사태 및 세간의 산출일 것이고, 「주품」의 맥락에서는 잡염일 것이다. 그리고 그것들의 ‘무생’은 여실변지를 통해 분별이 완전히 제거되었을 경우에 가능한 것이다.

『십지경』이 『보살지』보다 먼저 제작되었음을 고려한다면, 『십지경』으로부터 보살 십지 중 부동지를 구성하는 요소인 무생법인을 「주품」에서 차용한 뒤 그것을 「진실의품」의 네 가지 심사와 네 가지 여실변지와 결합시킨 것이 아닐까 하는 가설도 가능해 보인다. 그럼으로써 『십지경』에서는 명확하게 제시되지 않은 무생법인의 획득의 원인인 ‘분별과 개념화로부터의 분리’ 등이 구체적으로 어떠한 수행 과정을 통해 가능할 수 있는지 제시할 수 있었을 것이다. 그리고 「진실의품」에서는 시도되지 않은 네 가지 심사와 네 가지 여실변지를 수행 계위상에 위치 짓고자 하는 시도 가운데 가장 이른 시기로 소급될 수 있는 것 중 하나가 아닐까 생각된다.

이와 관련하여 주목할 만한 것은 네 가지 심사와 네 가지 여실변지가 이전에 검토했던 『성문지』나 「진실의품」에서는 견도에 이르기 전의 수행 과정과 관련하여 언급되었던 반면, 「주품」에서는 견도 이후의 과정 속에서 기술되고 있다는 것이다. 이미 언급하였듯이 이 10번째 보살주는 보살의 십지위 중 8번째인 부동지에 배대되고 初地를 견도로 파악하는 일반적인 분류 방식에 의한다면, 이는 修道位에 해당한다. 따라서 이는 聖者の 단계이고, 네 가지 심사와 네 가지 여실변지의 과정도 『보살지』 이후의 문헌에서 정리되는 것처럼 加行位에 배치될 수 없는 것이다. 다만 이전 문헌에서 밝혔듯이 제2 승해행주에서부터 심사를 통한 여실변지의 획득의 노력이 수행되었다면 제2 보살주는 초지 이전이기 때문에¹⁰⁰⁾ 제2 보살주에서의 수행은 견도 이전의 수행과정이 될 것이다.

마지막으로 네 가지 여실변지가 제2 승해행주에서부터 제9 ‘노력을

100) 각주 41번 참조. 제1 種姓住와 제2 승해행주를 제외한 제3 歡喜住(pramuditavihāra)부터 보살의 10지에 배대되고 있다.

수반한, 상을 여인 주함'에 이르까지는 청정하지 않지만 이 주함에서 극히 청정해진다는 것은 이전의 住에서도 지속적으로 심사와 여실변지의 획득의 과정이 존재했음을 암시한다. 즉 제 10 보살주에 이르러 심사-여실변지의 획득이 이루어지는 것이 아니라 그러한 과정은 이전 住에서부터 존재했으나 완전한 지혜와 그것을 통한 생겨나지 않은 제법에 대한 인지적 수용력의 획득은 제10 보살주에 와서야 비로소 가능해 졌다는 맥락일 것이다.

4. 『攝大乘論』에서의 네 가지 심사와 네 가지 여실변지

『攝大乘論(Mahāyānasamgraha)』에서 네 가지 심사 등이 등장하는 章은 Ⅲ.入所知相分이다.¹⁰¹⁾ 입소지상분은 '인식 대상의 특징¹⁰²⁾에 깨달아 들어가는 것(悟入)'을 주제로 한 챕터로서 '唯識性'으로 들어가는 실천도에 대해 기술하고 있다. 『섭대승론』에서 기술되고 있는 네 가지 심사와 네 가지 여실변지는 크게 두 개의 맥락 속에서 설명되고 있다고 파악된다. 하나는 의언(意言, manojalpa)과 관련된 맥락이고, 다른 하나는 四善根에 네 가지 심사 등이 결합된 맥락이다. 양자는 내용상 관련성이 있고, 양자 모두 이전의 『보살지』 「진실의품」에서 정형화된 네 가지 심사 등의 모델로부터 변화된 양상을 보이고 있기 때문에 주목할 만 하다고 생각된다. 우선 의언과 관련된 설명은 다음과 같다.

Ⅲ-7a. 무엇에 통해서 어떻게 [유식성에] 들어가는가 라고 한다면, 聞薰 翳을 원인으로 하여 생긴, 如理作意에 의해서 포섭되는, 가르침(法)과 의미(義)로 현현하고, 見을 수반한 의언과, 네 가지 심사 [즉] 名과 義와 자

101) 챕터의 구분은 長尾雅人(1987)을 따랐다.

102) Tib. shes bya'i mtshan ma (P. No.5549 Li 26b6 / D. No.4048 45-7). 長尾雅人(1987下) p.4에는 jñeyalakṣaṇa로 환번되어 있다.

성과 차별로 가설된 것을 심사하는 것들과, 네 가지 여실변지 [즉] 명과 事¹⁰³)와 자성과 차별로 가설된 것을¹⁰⁴) 자성과 차별로서¹⁰⁵) 여실하게 변지함에 의해 들어간다. 이것들은 지각되지 않기 때문이다.¹⁰⁶)

III-7b. 이와 같이 유식에 들어가려고 노력하는 것과 같은 그 보살은 그 는 문자(文, akṣara)와 [문자의] 의미로 현현하는 그 의언에 대해 그 문자의 이름조차도 ‘단지 의언일 뿐’이라고 관찰한다.¹⁰⁷). 문자를 의지처로 하는 그 의미 또한 ‘단지 의언일 뿐’이라는 바로 그것으로서 올바르게 생

103) 심사의 대상인 義와 事は 『섭대승론』과 주석서에서 혼용되고 있다. 「진실의품」에서 명칭과 실재하는 사태가 심사의 대상이었다면, 『섭대승론』에 와서는 모든 것을 의식 내부의 소산으로 환원시키기 때문에 의미론적 맥락에서 事が 義로 전환되었고, 따라서 義(artha)는 ‘대상’의 맥락에서도 쓰일 수 있지만 ‘의미’로 쓰였다고 판단하였다.

104) khyad par du btags pa dang / 으로 되어 있지만, dang을 빼고 번역했다.

105) 밑줄 부분은 한역에는 없지만 티벳역에 의거했다.(no.6 두 번째 밑줄) 참고로 현장역은 다음과 같다.

由四尋思。謂由名義自性差別假立尋思。及由四種如實遍智。謂由名事自性差別假立如實遍智。如是皆同不可得故。T1594.142c17-19.

106) P. No.5549 Li 26b6ff / D. No.4048 47-4ff.

gang gis [D5] ji skad1) [P7] ‘jug ce na / thos pa’i bag chags kyi rgyu las byung ba / tshul bzhin yid la byed pas bsdus pa / chos dang don snang ba lta ba dang bcas pa’i yid kyi brjod pa dang / yongs su tshol ba bzhi ste / ming dang don dang / [P8] ngo bo nyid dang / bye brag tu btags pa yongs su tshol ba rnams dang / yang dag [D6] pa ji lta ba bzhin du yongs su shes pa bzhi ste / ming dang / dngos po dang ngo bo nyid dang / khyad par du btags pa dang / ngo bo nyid [P28a1] dang / khyad par yang dag pa ji lta ba bzhin du yongs su shes pa rnams kyi ‘jug ste / de dag mi dmigs pa’i phyr ro/ 1) 長尾雅人(1987下)에 부록으로 실려 있는 티벳역(p. 62)에는 MSBh와 MSU에 따라 ji ltar로 교정하고 있다. 이는 부록의 각주와 p.30 no.1의 내용에 미루어 보자면, 수단(karaṇa)과 방법(evaṃkriyā) 두 가지를 묻는 질문 중 방법에 해당하는 티벳역이 ji skad 보다는 ji ltar가 더 낫다고 판단하여 교정한 것으로 생각된다. 하지만 ji skad도 yathā의 번역어로서 ‘in which manner or way’의 의미가 있고 P/D 모두 ji skad로 되어 있다. 그래서 ‘어떻게’로 번역했다. 수단과 방법으로서의 번역은 김성철(2005) 참조.

107) ‘관찰하다’는 長尾雅人(1987下)을 참조했다. pratyavekṣate로 환범되어 있다 (p.34). 현장역은 推求. 다만 유가사지론색인(p.615)에 의하면 推求에 해당하는 산스크리트어는 단지 saṃtīraṇa(yang dag par rtog)만 제시되어 있다.

각한다. 그 명칭[과 의미] 또한 ‘자성과 차별로서 단지 가설된 것일 뿐’이라고 올바르게 생각 한다. 그런 까닭에 바로 ‘단지 의언일 뿐’이라고 생각하고 명칭을 수반한 의미[와] 자성과 차별이 가립을 수반한 것이고, 자성과 차별의 [가립을] 수반한 [이상의 네 가지]를 대상(의미)의 특징으로서 지각 대상으로 삼지 않는다면, 네 가지 심사와 네 가지 여실변지들에 의해 문자와 의미로 현현하는 그 의분별(=의언)들에 있어서 유식성으로 들어간다.¹⁰⁸⁾

III-7ab에 의하면 唯識性(vijñaptimātratā)에 들어가는 수단은 의언으로, 방법¹⁰⁹⁾은 네 가지 심사와 네 가지 여실변지로 제시되어 있다. 네 가지 심사의 대상을 모두 ‘의언에 지나지 않는 것’이라고 심사함에 의해 여실한 인식을 얻을 수 있고 그것을 통해 유식성에 들어갈 수 있기 때문이다. 지각되지 않는 것들은 ‘단지 의언일 뿐인’ 심사의 대상들일 것이다. 지각되지 않는다는 것은 『반야경』적 맥락을 고려한다면 존재하지 않는다는 의미이다. 어째서 심사의 대상들이 ‘단지 의언일 뿐’이라면 그것들은 비존재하는 것인가?

108) ‘di ltar byang chub sems dpa’ rnam [D7] par rig pa tsam la ‘jug [P2] par brtson pa de lta bu de1) yi ge dang don snang ba’i yid kyi brjod2) pa de la yi ge’i ming de yang yid kyi rtog pa3) tsam du zad par yang dag par rtog go / / yi ge la brten pa’i don de yang yid kyi4) brjod5) pa tsam du zad pa [P3] de nyid du yang dag par rtog go / / ming de yang [D.48] ngo bo nyid dang / khyad par du btags par zad pa tsam du yang dag par rtog go / de’i phyr yid kyi brjod6) pa tsam du zad pa nyid du dmigs shing ming dang bcas pa’i don / ngo bo [P4] nyid dang / khyad par du btags pa dang bcas shing / ngo bo nyid dang / khyad par du bcas pa don gyi mtshan nyid du mi dmigs pa na / [D2] yongs su tshol ba bzhi dang / yang dag pa ji lta ba bzhin du yongs su [P5] shes pa bzhi po dag gis / yi ge dang don snang ba’i yid kyi rnam par rtog pa7) de dag la rnam par rig pa tsam nyid du ‘jug go /

1) D. de lta bu de ltar gyur pa de 2) D. rjod 3) rtog pa=brjod pa(Lamotte) 부록 p. 62 III.7B no.3 참조 4) P. kyis 5) D. rjod 6) D. rjod 7) P. rtogs pa / brjod pa(Lamotte) Lamotte는 부록 p. 62 III.7B no.6 참조.

109) 각주 6 참조.

새로이 등장한 주요 개념어인 의언은 ‘mind-talk’ 혹은 ‘Imagination’ 정도로 사전적으로 정의되는데¹¹⁰⁾ 언어로 발화되기 이전에 마음속에서 일어나는 생각을 의미하는 것으로 보인다. 이러한 의언의 개념을 고려한다면, 명칭(문자), 그것의 의미, 자성으로 가설된 것, 차별로서 가설된 것이 모두 단지 마음속에서 일어난 생각에 의해 생겨난 것에 지나지 않게 되는 것이다. 비록 그것이 진실한 가르침을 들음에 의해 생기고 이치에 부합하는 주의 집중에 포섭된다 할지라도, 우리의 의식은 번뇌에 의해 염오되어 있기 때문에 단지 가르침(法)과 의미(義)¹¹¹⁾와 비슷하게¹¹²⁾ 나타날 뿐이다.¹¹³⁾ 따라서 심사의 대상들이 ‘단지 의언일 뿐’이라면 그것은 변계소집으로서 비존재일 뿐이다. 유식성이 ‘모든 것은 마음이 만들어낸 것’이라는 명제로 대변된다면¹¹⁴⁾ 심사의 대상들을 ‘단지 의언일 뿐’이라고 통찰하는 것과 직접적으로 연결될 수 있을 것이다. 다만 의언을 통해 유식성의 설명이 가능하더라도, 일반적으로 소취의 비존재와 능취의 비존재를 여실하게 인식함에 의해, 즉 入無相方便相(asallakṣaṇānupraveśopāya-lakṣaṇa)에 의해 유식성에 들어간다는 수행의 과정이 필자에게는 익숙하다. 이와 관련된 기술은 Ⅲ-13에 제시되어 있다.

『섭대승론』에 기술되고 있는 네 가지 심사 등을 「진실의품」에서 설

110) BHSD p.418

111) MSU에 따르면 법으로 한역되는 ‘가르침’은 ‘經 등’으로, 의로 한역되고 있는 의미는 ‘바로 그 [경]들의 설명의 대상인 無我 등’이라고 주석되어 있다. (chos ni mdo la sogs pa’o / don ni de dag nyid kyi brjod par bya ba bdag med pa la sogs pa’o. P 295b5-6 / D 484-2f) MSBh에는 별도의 주석을 발견할 수 없었다.

112) 由聞熏習種類。如理作意所攝似法似義有見意言 T1594.142c15-16.

113) 의언이 본래 삼매 속에서 가르침 및 그 의미와 유사하게 현현하는 것이라고 정의되었지만 이는 점차 모든 대상으로 확대되었다고 보인다. 그럼으로써 삼계의 모든 대상이 마음으로부터 산출된 것이라는 관념으로 확정되었을 것이다. 이는 마치 선정체험 속에서 영상화된 대상의 경우를 일반화시킨 것과 비슷하다고 생각된다. 영상화된 대상의 일반화에 대해서는 안성두(2004) p.3 참조.

114) 안성두(2004) p.2 참조.

명된 그것과 비교하자면, 의언을 매개로 외부에 실재하는 사태가 의식 내부의 소산인 의미(artha)로 전환된 점¹¹⁵⁾이 가장 주목할 만하다고 보인다. 적어도 『섭대승론』에 와서는 아비달마 법실유론의 영향에서 벗어나 모든 것을 의식 내부의 소산으로 환원시키는 입장으로 변모했다고 말할 수 있을 것 같다. 이어서 Ⅲ-13을 검토하겠다.

Ⅲ-13. 그 유식성에 들어감에 있어서 네 가지 삼매가 있는데, 그것을 의지처로 하는 네 가지 순결택분(nirvedhabhāgīya, Tib. nges par 'byed pa'i cha dang mthun pa)을 어떻게 보아야만 하는가라고 한다면, 그 네 가지 심사들에 의해서 [외계의] 대상이 없다는 미약한 인지적 수용(忍, ksānti)이 있을 때, '빛을 획득하는 삼매'[에 들어가는 것]이다. [이 삼매가] 暖 순결택분의 의지처이다. 강한 인지적 수용이 있을 때, '빛이 증대되는 삼매'[에 들어가는 것]이고 [이 삼매가] 頂 [순결택분]의 의지처이다. 네 가지 여실변지에 대하여 유식성으로 들어가서 [외계의] 대상이 없음을 확정하는 것은 '진실인 대상(眞實義)의 한 쪽에만(일부분에만) 들어가 이해하는 삼매'[에 들어가는 것]이고, 진리(satya)와 일치하는 忍 [순결택분]의 의지처이다. 그리고 나서 유식이라는 관념(想)[까지도] 파괴하는 그것

115) 주석에 따르면 다음과 같이 기술되어 있다. MSU P 298a2-5, D 488-3f.

yid kyi brjod pa las gud na med pas....<중략>....dngos po yongs su tshol ba ni ji ltar ming gi tshogs pas phung po dang/ khams la sogs par brjod pa de bzhin du yongs su grub pa med par rtog pa ste/ rigs dang rigs can gyi 'brel pa tha dad na de dang ldan pa'i brjod pa mi rung ba'i phyir ro// ming gi dngos po brjod par bya ba'i don gang yin pa ming la brten pa'i brjod par bya ba de la yang yid kyi brjod pa tsam du zad par rtog par byed de/ phyi rol gyi rnam par 'dzin pa las zlog cing/ nang gi yan lag tu nye bar rtog par byed do// 의언 외에 [다른 것은] 없으므로...<중략>...사를 심사하는 것은 마치 명신(nāmakāya)에 의해 [5]온과 [18]계 등으로 언어 표현되는 것과 같이는 성립하지 않는다고 인식하는 것이다. 종류와 종류를 가진 것¹⁾의 결합이 다르다면 그것을 수반한 언어 표현은 타당하지 않기 때문이다. 어떠한 명칭의 사인 언어 표현되어야 할 대상인, 명칭에 의지하는 언어 표현되어야 할 [대상] 바로 그것에 대해서도 '단지 의언일 뿐'이라고 인식한다. 외부의 행상으로서 파악하는 것과는 반대로 내부의 부분으로 사유하는 것이다. 1) '종류'라는 번역어는 현장역을 따랐다.

은, ‘그것을 바로 뒤따르는(無間) 삼매’이고, ‘세간의 법 중 가장 높은 것(世第一法)의 의지처라고 본다. 이 삼매들은 현관(abhisamaya)과 아주 가까운 것이라고 보아야만 할 것이다.¹¹⁶⁾¹¹⁷⁾

III-13에 따르면, 네 가지 심사 등은 加行位(prayogāvasthā)의 四善根과 결합되어 있다. 즉 네 가지 심사는 暖位, 頂位와 결합되어 있고, 네 가지 여실변지는 忍位, 世第一法位와 결합되어 있다.¹¹⁸⁾ 다만 네 가지 심사 중 어느 것이 난 혹은 정위에 해당한다는 식으로 기술되어 있지 않기 때문에 네 가지 심사는 동등한 위상을 가지고 심사되며, 다만 난위에서 정위에 이를 때까지 그 관찰의 정도가 깊어지는 것으로 파악된다. 여실변지도 마찬가지일 것이다.

설명에 따르자면, 심사를 통해 난위와 정위를 거치면서 외계의 대상

116) 平川彰 외(2011) p.202ff 에 의하면 가행도의 사선근위에서 실천되는 4종 삼매의 이름은 상기 인용개소 외에 『大乘莊嚴經論』 제6章의 安慧釋, 제14章 「教授教誠品」 제 23-27계승 및 그 주석 『大乘阿毘達磨集論』 5권 등에도 등장한다.

117) P 29a7ff / D 50-1f.

rnam par rig pa tsam nyid la 'jug pa de la ting nge 'dzin bzhi la gnas pa'i nges par 'byed1) pa'i cha dang mthun pa bzhi ji ltar blta zhe na / yongs su tshol ba bzhi po de dag [D2] gis [P8] don med par bzod pa chung ngu'i tshe snang ba thob pa'i ting nge 'dzin te / nges par 'byed pa'i cha dang / mthun pa dro bar gyur pa'i gnas yin no / / bzod pa chen po'i tshe snang ba mched pa'i ting nge 'dzin te rtse mo'i gnas so / [P.29b1] yang dag pa ji lta ba bzhin du yongs su shes pa bzhi po dag la rnam par rig [D3] pa tsam nyid du zhugs pa dang / don med pa la nges pa ni / de kho na'i don gyi phyogs gcig la zhugs pa'i rjes su song ba'i ting nge 'dzin te / bden pa'i [P2] rjes su mthun pa'i bzod pa'i gnas so / / gang gi 'og tu rnam par rig pa tsam gyi2) 'du shes rnam par 'jig pa de ni / de ma thag pa'i ting nge 'dzin te / [D4] 'jig rten pa'i chos kyi mchog gi gnas su blta'o / ting nge 'dzin 'di [P3] dag ni mngon par rtogs pa dang / nye ba pa yin par blta bar bya'o /

1) P byed 2) P gyis.

118) 長尾雅人(1987下) p.73 no.1에 의하면 네 가지 심사 등이 순결택분의 중요한 요소로서 도입된 것이 『섭대승론』의 특색이라고 설명되어 있다. 김성철(2005)은 p.90 no.117에서 이 주석을 기초로 4선근과 네 가지 심사 등의 결합이 『섭대승론』에서 최초로 이루어졌다고 보고 있다.

이 없다는 것에 대해서 점차적으로 강한 인지적 수용을 가지게 된다. 그리고 나서 여실변지를 통해 인위에서 외계 대상의 비존재성에 대해 확정하게 되며, 세제일법위에서 유식이라는 想조차도 제거하게 되는 것이다.¹¹⁹⁾ 유부 교학에 따르자면 유식이라는 상조차 제거하게 된 다음 찰나에 수행자는 견도에 들어가게 된다.

상기 인용된 개소에서 가행위에 속하는 사선근은 그 이름이 설일체유부 교학에서부터 온 것은 분명하지만 내용은 전혀 다르다. 다만 유식성에 깨달아 들어가는 現觀(견도) 이전의 단계로서 형식적으로 도입되었다고 보인다.

삼매의 실천 속에서 네 가지 심사 등을 통해 인식 대상과 인식 주체의 비존재를 통찰하는 방식은 이미 언급하였듯이 入無相方便相(asallakṣaṇānupraveśopāyalaṣṣaṇa)으로 규정된다. 이는 『보살지』 「진실의품」의 기술과도 다르고 앞선 III-7ab의 설명과도 일견 큰 관련성이 없어 보인다. 이러한 네 가지 심사 등과 입무상방편상의 통합에 대해서는 일반적으로 유가행파에 귀속되는 각기 다른 별개의 계통이 『섭대승론』에서 통합되는 과정으로 설명되고 있는 듯하다.¹²⁰⁾ 본 논문에서 이상의 통합 과정까지 다룰 여력은 되지 않지만, 어쨌든 의

119) 소취의 비존재를忍位에서 확정하고 유식이라는 관념까지도 세제일법에서 파괴한다면 능취의 비존재는 언제 인식되는지 불분명하다. 平川彰 외(2011) p.211f에 의하면 『대승아비달마집론』의 제3 순제인위(順諦忍位)에서는 ①진실의 일부에 悟入된 삼매(ekadeśapraviṣṭa-samādhi)에 의하여 객체의 비존재를 ②진실의 일부에 추종되는 삼매(ekadeśānusṛtasamādhi)에 의하여 주체의 비존재를 요득한다고 설해져 있다고 한다. 하지만 이와 같이 삼매를 둘로 나누는 것은 다른 논서에서는 볼 수 없다고 한다. 이러한 설명에 의거한다면, 삼매가 분명하게 구별되어 있지는 않지만 인위에서 능취의 비존재까지도 인식하게 되는 것이라고 추정할 수 있을 것이다.

120) 平川彰 외(2011) p.212ff에서 牟島 理는 소위 미륵의 五法으로 불리는 텍스트들 중 『대승장엄경론』과 『중변분별론』으로 대표되는 계통과 『현양성교론』, 『아비달마집론』으로 대표되는 계통을 통합하여 보살도를 완성하는 것이 『섭대승론』이라는 입장을 취하고 있다. 김성철(2005)은 p.91에서 『섭대승론』이 『보살지』의 네 가지 심사 등을 기본으로 해서 미륵 논서의 핵심적인 수행법인 입무상방편상을 통합했다는 입장을 취하고 있다.

언이 개재된¹²¹⁾ 네 가지 심사 등의 실천도와 입무상방편상의 결합에는 인위적인 통합의 과정이 존재한다는 것을 아는 것으로 충분할 것이다.

121) 의언이 네 가지 심사 등과 입무상방편상을 통합시키는 매개체라는 설명은 김성철(2005) p.96ff 참조.

Ⅲ. 결론.

지금까지 『보살지』 「진실의품」에서 최초로 확립된 유가행파의 수행론인 네 가지 심사와 네 가지 여실변지에 대해 다양한 방향에서 고찰을 시도하였다. 이상의 내용을 정리하자면 다음과 같다.

「진실의품」은 구성상 전반부의 이론적 배경과 후반부의 수행론에 관한 내용으로 이루어져 있다. 우선 본고에서는 「진실의품」의 전반부 내용을 재구성함으로써 어떤 식으로 후반부에 등장하는 수행론의 이론적 배경으로 기능하는지 밝히고자 하였다. 그 과정에서 ‘선취공적 공성 이해’와 ‘사태’라는 개념이 핵심적인 역할을 한다는 것을 보았다. 그리고 「진실의품」과 관련 주석서를 활용하여 네 가지 심사와 네 가지 여실변지 자체의 내용에 대한 분석을 시도하였다.

이어서 이상과 같은 「진실의품」의 구성과 내용에 영향을 미친 외적인 요인들을 찾아보고자 하였다. 우선 본고에서는 설일체유부의 언어실재론적 입장과 오해된 『반야경』의 입장이 「진실의품」에 영향을 미친 중요한 사상적 배경이라고 판단하였다. 양측의 입장은 ‘사태의 실재성’과 ‘불가언설성’이라는 두 축으로서 「진실의품」에 녹아들어 있으면서도, 극단적인 두 주장으로서 지양의 대상이 되고 있기 때문이다. 세존께서 양극단에 치우치지 않는 중도를 설한 이래로, 중도의 논리는 자파의 종지가 상대적으로 우수함을 증명하는 수단으로 활용되어 왔음을 불교사상사를 통해 우리는 다수 접할 수 있다. 상기의 사상적 배경도 그러한 맥락으로 이해될 여지가 있을 것이다.

그리고 「진실의품」 외에 『유가사지론』내의 다른 텍스트에서 네 가지 심사 등이 어떻게 다루어지고 있는지 분석해 보았다. 이는 상기의 외적인 사상적 배경 하에서 네 가지 심사 등이 어떤 흐름을 따라 발전해 가는가를 추적하는 작업의 일환이다. 그 대상은 『성문지』와 『보살지』 「주품」이었다. 『성문지』의 개소는 분석 결과 「진실의품」보다 다

소 선행한다는 인상을 주었고, 네 가지 심사 등이 비파샤나 수행 속에서 이루어지는 작업이라는 것을 분명하게 밝혀 주었다. 그리고 「주품」의 분석을 통해서도 본격적으로 네 가지 심사 등이 수행 계위 상에 배치되기 시작한다는 것을 확인할 수 있었다. 따라서 비파샤나 속에서 사태 등을 위시한 관찰 대상들을 면밀히 분석, 관찰하는 작업이 조직되었고 이것이 『보살지』 「진실의품」에 와서 형식적, 내용적으로 완성되었으며, 점차 수행의 공식적인 순서가 확립되면서 그 속에 편입되게 되었다고 정리할 수 있을 것이다.

마지막으로 중기 유가행파의 대표 저작인 『섭대승론』의 분석을 통해 『유가사지론』 이후의 변용 양상을 간략하게 다룰 수 있었다. 「진실의품」의 내용 분석에서도 드러났듯이 텍스트 내에서 이론과 수행은 밀접한 관련이 있을 수밖에 없다. 이는 『섭대승론』에서도 증명된다. 『섭대승론』이 제작될 시기에 와서는 이미 관념론적 경향이 두드러지고 ‘유식성’의 개념도 확립되었던 것으로 보인다. 따라서 수행론도 그러한 이론적인 변화를 따를 수밖에 없었을 것이고, 그것은 네 가지 심사의 대상을 모두 ‘의언’으로 환원해 버리는 태도로 드러난다. 유식학파의 사상적 구분의 기준은 다양하겠지만, 사태의 실재성에 대한 『보살지』와 『섭대승론』의 확연한 차이도 초기와 중기 유식을 구분하는 하나의 주요한 기준으로 제시될 수 있을 것이다.

이와 같은 과정을 통해 『보살지』 「진실의품」에서 최초로 확립된 네 가지 심사와 여실변지의 내용과 이론적 배경, 그리고 외적인 사상적 연원과 발전 양상까지 고찰하였다. 이후에 본고의 주제를 발전적으로 확대시키기 위해서는 유가행파에 귀속되는 『보살지』 이후의 문헌에 대한 연구가 필요할 것이다. 이미 밝혔듯이 사상적 분기점으로서 큰 영향을 끼친 『섭대승론』에 대한 분석을 통해 『섭대승론』 이후의 발전 양상에 대한 큰 틀의 파악은 확보 가능하다. 하지만 『보살지』와 『섭대승론』 사이의 전개 과정에 대한 파악이 가능하다면, 사태의 실재성

이 부정되고 관념론적 입장으로 나아가는 과정에서 수행론이 어떤 내용적 변화를 가지는지 알 수 있을 것이다. 혹은 그 반대의 분석도 가능할 수 있다. 반드시 이론적 변화가 일어난 후에 수행론의 변화가 일어난다고 확정할 수는 없기 때문이다. 오히려 수행론적인 변화가 이론적인 변화를 이끌어 낼 여지도 있을 것이다. 이를 위해서는 『보살지』와 친연성이 깊고 제작 시기가 부합하는 『大乘莊嚴經論』 등의 텍스트를 연구하는 것이 필요할 것이다.

또한 「주품」에서 네 가지 심사 등이 보살의 地와 결합되어 제시되어 있는데, 이 또한 좀 더 분석해 볼 여지가 있는 문제라고 생각한다. 네 가지 심사가 가행위가 아닌 수도위에 배치되는 것 자체가 매우 이례적인 일이고, 「주품」 또한 『보살지』의 일부로서 매우 이른 시기로 소급될 수 있는 챕터이기 때문이다. 언어활동과 매우 밀접한 연관이 있는 네 가지 심사 등과 언어를 통한 설법 활동과 관련이 있는 부동지의 내용의 관련성 여부, 『십지경』과 『보살지』의 사상적 관련성 등은 매우 흥미롭게 느껴진다. 본고에서는 미처 다루지 못했지만 추후에 연구해 볼 가치가 있다고 생각한다.

참고문헌

약호 및 원전

P *The Tibetan Tripiṭaka*, Peking edition

D *The Tibetan Tripiṭaka*, Sde dge edition, 台北版.

T 大正新修大藏經

Tib 티벳역.

AKBh[P] *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu, ed., by P. Pradhan Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967

Aṣṭa[V] *Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* with Haribhadra's commentary called Āloka, ed., by P. L. Vaidya, Darbhanga: Mithila Institute, 1960.

Aṣṭa[W] *Abhisamayālaṃkāṛālokā prajñāpāramitāvyākhyā* : the work of Haribhadra, ed., by U. Wogihara, Tokyo: Toyo Bunko, 1973

BoBh[D] *Bodhisattvabhūmi*, ed., by N. Dutt, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna: 1978.

BoBh[W] *Bodhisattvabhūmi*, ed., by U. Wogihara, Tokyo: 1930-1936(repr. Tokyo, 1971)

BoBhVṛ *Bodhisattvabhūmivṛtti*, P. No.5545, D. No.4044.

BoBhVy *Yogācārabhūmau Bodhisattvabhūmivyākhyā*,
P. No.5548, D. No.4047.

DśBH[V] *Daśabhūmikasūtra*, ed., by P. L. Vaidya, Darbhanga:

Mithila Institute, 1967

MS *Mahāyānasamgraha*, P. No.5549, D. No.4048.

MSBh *Mahāyānasamgrahabhāṣya*, P. No.5551, D. No.4050.

MSU *Mahāyānasamgrahopanibandhana*, P. No.5552, D. No.4051.

ŚrBh *Śrāvakabhūmi* of Ācārya Asaṅga, ed., by Karunesha Shukla, J. P. Jayaswal Research Institute, Patna: 1973.

『阿毘達磨大毘婆沙論』 T.27, No.1545.

『阿毘達磨順正理論』 T.29, No.1562.

『瑜伽師地論』 T.30, No.1579.

『入阿毘達磨論』 T.28, No.1554.

『三無性論』 T.31, No.1617.

『瑜伽論記』 T.42, No.1828.

원전번역, 논문, 연구서 등

권오민

2002 『아비달마구사론』, 서울, 동국역경원.

2011 『아비달마 불교』, 서울: 민족사.

김성철

2005 「초기 瑜伽行派의 無分別智 연구」, 동국대 박사학위 청구논문.

- 2008 『섭대승론: 증상혜학분 연구』, 서울: 씨아이알.
- 김재권
2013 「초기 유가행파의 <입무상방편상>의 구조와 그 사상적 의의」, 『인도철학』 제 37집, 85-113.
- 박창환
2013 「구사론주 세친의 현상주의적 언어철학」, 동아시아불교 문화, 14집.
- 안성두
2002 「유가행파에 있어서 견도(darśana-mārga)설(1)」, 『인도철학』제 12-1호 146-171.
- 2004 「唯識性(vijnaptimatratā) 개념의 유래에 대한 최근의 논의의 검토 : 슈미트하우젠과 브롱코스트의 논의를 중심으로」, 불교연구, 20집.
- 2007A 「진여의 불가언설성과 佛設 -초기 유식문헌을 중심으로」, 천태학연구, 10권.
- 2007B 인도불교 초기 유식문헌에서의 언어와 실재와의 관계: 유가사지론(瑜伽師地論)의 삼성(三性)과 오사(五事)를 중심으로」. 인도철학, 23권.
- 2011 『보성론』, 서울: 소명출판.
- 2012 「불가언설성과 교법: 궁극적인 것에 대한 유식학의 접근방식과 붓다의 태도」, 불교학리뷰, 11권.
- 2015 『보살지-인도대승불교 보살사상의 금자탑』, 서울: 세창출판사.
- 은정희
2004 「이장익(二障義)」, 서울: 소명출판.
- 이영진
2007 「공성기술(空性記述)의 두 형태」, 동국대 박사학위 청구논문.
- 이종철

- 1999 「와수반두의 언어관」, 철학논구, 23.
- 윤희조
- 2012 『불교의 언어관』, 서울: 씨아이알.
- A. Wayman
- 1961 Analysis of the *Śrāvakabhūmi Manuscript*,
University of California Publications in Classical
Philology 17, Berkeley.
- 高橋晃一 (Takahashi, Koichi)
- 1999 「『菩薩地』と『二萬五千頌般若』におけるnir-/ana
bhilāpyatā」, 『印度學佛教學研究』 47-2, 909-907.
- 2001 「『菩薩地』における「分別(vikalpa)から生じるvastu」の解
釋の展開につて」, 『佛教文化研究論集』5, 東京大學佛教青
年會, 51-73
- 2003 「初期瑜伽行派における名稱とその對象に關する三つの倫
理」, 『印度學佛教學研究』 51-2, 881-877.
- 2005 「『菩薩地』「眞實義品」から「攝決擇分中菩薩地」への思想展
開 - vastu概念を中心として, 東京: The Sankibo
press.
- 袴谷憲昭 (Hakamaya, Noriaki)
- 1991 「離言(nirabhilāpya)の思想背景」, 『駒澤大學佛教學部研
究紀要』 49, 169-125.
- 桂紹隆 (Shoryu, Katsura) 외
- 2014 『유식과 유가행』, 김성철 역, 서울: 씨아이알.
- 長尾 雅人(Nagao, Gadjin)
- 1982 『攝大乘論 和譯と註解』(上), 東京, 講談社, (repr.
2001).
- 1987 『攝大乘論 和譯と註解』(下), 東京, 講談社, (repr.
2001).
- 平川彰 (Hirakawa, Akira) 외

- 1993 『唯識思想』, 서울: 경서원.
 横山紘一 (Yokoyama, Kouitsu)
- 2011 『唯識哲學』, 서울: 경서원.
 横山紘一 외
- 1996 『漢梵藏對照-유가사지론색인』, 東京: 山喜房佛書林.
 早島 理 (Hayashima, Osamu)
- 1973 「菩薩道の哲學」, 『南都佛教』30, 1-29.
 1974 「瑜伽行唯識學派における入無相方便相の思想」, 『印度學佛教學研究』 22-2, 1020-1011.
 1987 『講座 大乘佛教 8』중 5장 「唯識の實踐」, 東京, 春秋社.
- 阿 理生 (Hotori, Risho)
- 1982 「瑜伽行派(Yogācārah)の問題點 - 唯識思想成立以前の思想的立場をめぐって」, 『哲學年報』43, 55-90.
- 池田 道浩 (Ikeda, Michio)
- 1996 「『菩薩地』「眞實義品」における二つのvastu」, 『印度學佛教學研究』45-1, 372-370.
- Willis, J.D
- 1979 On knowing reality : the Tattvārtha chapter of Asaṅga's *bodhisattvabhūmi*, Columbia University Press, New York.
- Edgerton, Franklin
- 1985 *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammer and Dictionary*, kyoto: Rinsen Book.
- Jäschke, H. A.
- 1985/2003 *A Tibetan-English Dictionary*, Mineola, New york: Dover Publication.

Abstract
**A Study of the Four Paryeṣaṇā and Four
Yathābhūta-parijñā in Tattvārthapaṭala of the
Bodhisattvabhūmi**

Taewoo Kim
Master's Dissertation
Asian Philosophy Division
Dep. of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

This study aims to trace an ideological origins and developments of the four paryeṣaṇā and Four yathābhūta-parijñā which is established for the first time in the Tattvārthapaṭala of BoBh. Bodhisattva is able to achieve enlightenment by observing the objects in the manner of the four paryeṣaṇā and four yathābhūta-parijñā in the process of meditation. The purpose of this process is removal of the wrong grasp that all objects are composed of fixed and unchangeable dharma ultimately. As we know, it was denied by Mahāyāna thoroughly.

In order to achieve the purpose of this paper it was used

the following methodology. First, through the reconstruction of the Tattvārthapaṭala of BoBH, analyze the contents of the four paryeṣaṇā and four yathābhūta-parijñā itself, and it investigates the contents of the theoretical background.

And then, tracing the ideological origins of the Tattvārthapaṭala was next step. This paper identified the ideological origins of the Tattvārthapaṭala is perspectives of the Sarvāstivādin and Prajñāpāramitā Sūtra which is misunderstood. Two positions assumed as two extremes by Tattvārthapaṭala was included in the concept of the vastu.

Last step of this paper was searching for development and transformation of four paryeṣaṇā and four yathābhūta-parijñā by tracing Śrāvaka bhūmi, Vihāra-paṭala in the BoBh and Mahāyānasamgraha. By this investigating about Śrāvaka bhūmi, I'm able to confirm that this process is fulfilled in meditation. and By investigating about Vihāra-paṭala, with respect to the steps of the practice, it is described in combination with ten foundations of the Bodhisattva. and I can find Yogācāra school's tendencies of idealism by reading Mahāyānasamgraha, which is achieved through the 'mind-talk'.

Keyword: Tattvārthapaṭala, paryeṣaṇā, yathābhūta-parijñā, vastu, mind-talk

Student Number: 2012-20043