

최초기 불교전통에 나타나는 자이나전통의 전지자(sarvajña, 一切知者) 주장 비판의 맥락과 함축

강성용

서울대학교, 인문학연구원

citerphil@snu.ac.kr

- | | |
|----------------------|---------------------------|
| I. 들어가는 말 | VI. 분다의 비판적 태도 |
| II. 자이나전통의 해탈과정 서술 | VII. 불교전통의 전지자에 대한 입장 변화 |
| III. 궁극적 인식주체와 이원론 | VIII. 불교에서 바라본 자이나의 결정론 |
| IV. 현실세계를 벗어난 인식의 문제 | IX. 문제의 보편성과 불교사상사에서의 특수성 |
| V. 불교전승의 해탈과정 서술 | |

요약문

본 논문은 (최)초기불교에서 분다 자신이 명확하게 비판하고 거리를 두던 전지자(sarvajña, 一切知者)로서의 지위에 대한 태도의 맥락을, 자이나전통과의 긴장관계 때문에 이루어진 부자연스러운 차용이었다는 출발점에서 설명하고, 그 이면에는 “모든 것을 안다”고 할 때의 “모든 것”(sarva, 一切)의 어원적이고 문화사적인 의미가 이러한 차용을 가능하게 했다는 점을 밝히면서 시작한다. 이 점을 해명해 낸 J. Gonda와 P. Jaini의 연구업적을 전제로 하고, 왜 자이나전통에서는 마하비라(Mahāvīra)가 전지자로 상정될 수밖에 없었는지에 대해 자이나전통의 해탈론을 중심으로 그 이원론적 맥락을 밝히게 될 것이다. 이 맥락 안에서 전지자가 되는 일이 마하비라가 도달했다는 “nirvāṇa” 혹은 “mokṣa”

라고 불리는 경지에 대한 이해와 직접 연관된다는 것을 지적하고자 한다. 이렇게 해탈론과 연관시켜 논의를 진행시키는 것은 분다가 전지자여야 할 필요성을 느끼지 못했던 이유는 물론이고 마하비라의 전지자로서의 지위가 함축하고 있는 결정론(determinism)적 관점을 불교도들이 조소적으로 바라보게 되었던 이유를 해명하는 가장 적합한 길이라고 생각하기 때문이다.

또한 이 측면에서 마하비라가 가졌던 것으로 보이는 결정론적인 관점이 보다 진지한 철학적인 고려의 대상이 되어야 할 필요가 있다는 점을 밝히고, 이 문제가 인도철학사 전반을 관통하는 이원론의 핵심 문제라는 점을 언급하고자 한다. 초기불교에서 조소의 대상이 되었던 문제가, 나중에 바비베까(Bhāviveka)의 저술에 가서는 거꾸로 자이나교도들이 전지자로서의 분다를 비판하는 근거로 등장한다는 사실만 보더라도 이 맥락은 쉽게 간과할 만한 것이 아니다. 그리고 이와 함께 불교전통 내부에서 꿰뚫어 알아차림(prajñā)을 중심으로 해탈에 대한 교리체계를 재구성하던 전통이 후대에 분다의 전지자로서의 지위를 수용하는 일에 힘을 실었을 것이라는 필자의 추정을 제시한다.

주제어

sarvajña, kevalin, 一切知者, 마하비라, 자이나, Sandakasutta, 이원론

I. 들어가는 말

분다(Buddha)는 어떤 능력을 가진 존재인지에 대해서는 불교의 다양성만큼 많은 견해들이 제기되어 왔다. 그리고 분다가 sarvajña[전지자, 一切知者]인지 아닌지 혹은 분다가 “다 안다”라고 할 때 구체적으로 무엇을 안다는 것인지에 대한 이해는 불교의 역사 안에서 논쟁거리가 되어 왔다. 특히나 분다의 신격화 경향이 강해지는 것과 맞물려, 불교 인식논리학(pramāṇa, 因明)전통이 본격적인 발전의 궤도에 들어선 이후 불교 이외의 전통들과 논쟁이 본격적으로 이루어지는 상황이 전개되면서 분다가 전지자인지 여부, 그리고 어떤 의미에서 전지자인지에 대한 근거는 다양한 이론적인 함축을 가진 불교교리의 핵심 사안으로 대두된다. 분다가 가르친 바가 올바른 것이라면 우선 분다가 정확하게 모든 것을 아는 주체여야 하고 또 아는 내용을 정확하게 전달하겠다는 선의를 가

진 주체여야 한다는 두 가지 조건을 만족시켜야 한다는 전제 안에서 논의가 진행되다 보니, 분다가 전지자가 되는 것은 불교가 주장하는 내용의 신뢰가능성의 근거가 되는 이론적인 사활이 달린 문제가 된 것이다.

본 논문은 (최)초기불교에서¹⁾ 분다 자신이 명확하게 비판하고 거리를 두던 전지자로서의 지위에 대한 태도의 맥락을, 자이나전통과의 긴장관계 때문에 이루어진 부자연스러운 차용이었다는 사실을 설명하고 그 이면에는 “모든 것을 안다”고 할 때의 “모든”(sarva, 一切)의 어원적이고 문화사적인 의미가 이러한 차용을 가능하게 했다는 점을 언급하고자 한다. 그리고 나서는 왜 자이나전통에서는 마하비라(Mahāvīra)가²⁾ 전지자로 상정될 수밖에 없었는지에 대해 자이나전통의 세계관과 해탈론을 소개하게 될 것이다. 이 맥락 안에서 전지자가 되는 일이 분다와 마하비라가 도달했다는, 흔히 “nirvāṇa”라고 불리는 경지에 대한 이해와 직접 연관된다는 것을 밝히고자 한다. 이렇게 해탈론과 직접 연관시켜 논의를 진행시키는 것은 역사으로 분다 자신이 전지자여야 할 필요성을 느끼지 못했던 이유는 물론이고, 마하비라의 전지자로서의 지위가 함축하고 있는 현실세계에³⁾ 대한 결정론적(determinist) 관점을 조소적으로 바라보

- 1) “최초기”라는 용어는 역사적인 분다의 생존 당시에 국한된 시기를 언급하는 용어로 사용하고자 한다. 현재의 전승내용을 통해 분다 자신에 얼마나 혹은 과연 접근이 가능한지에 대한 논의가 복잡하지만, 불교의 변형과 다양성이 개인적인 권위에 의해 제한되던 시기라는 특이점을 근거로 의미 있게 사용할 수 있는 용어라고 본다.
- 2) 역사적인 의미에서 자이나교의 창시자로 알려진 인물을 “마하비라”라고 지칭하고자 한다. “Mahāvīra”라는 타이틀은 『아짜랑가』(Ācārāṅga)의 첫 장에는 나타나지 않고 『수뜨라끄리따』(Sutrakṛtāṅga)의 첫 장에는 나타난다. 이 인물의 이름이 “바르다마나”(Vardhamāna)라고 하는 진술은 초기 전승에는 아예 나타나지 않는다. “Tīrthāṅkara”(여울목을 만드는 자)라는 호칭도 최초기 전승에는 사용되지 않으며, “Jina”(승리자)라는 호칭이 아주 드물게 등장한다. Dundas, Paul. *The Jains*: 2nd ed.(London/New York: Routledge, 2002), p.25를 보라. 불교전승에서 일반적으로 자이나 창시자에 대한 지칭으로 이해되는 “Nirgrantha Jñātrputra(?)/Nigaṇṭha Nātaputta”라는 호칭의 의미와 실제로 자이나교의 창시자에 대한 호칭이었던지에 대한 기존의 비판적 검토는 Johannes Bronkhorst, “The Riddle of the Jains and Ājīvikas in Early Buddhist Literature”, *Journal of Indian Philosophy* Vol.28(Kluwer Academic Publishers, 2000), pp.511-529, p.517을 참조.
- 3) 철학 분야에서의 일반적인 심신 논쟁은 “mind-body problem”이라고 하는 용어에서 드러나듯, 인식작용을 포함한 정신작용(mind)과 물리적인 영역에 속하는 신체(body)의 관계를 다루는 문제에 집중된다. 인도철학 전통에서 이원론의 문제는 정신작용과 신체작용을 모두 포괄하는 현실세계를 구축하는 실체—쌍카(sāṅkhyā)전통에서의 prakṛti—의 영역과 이러한 영역을 벗어난 다른 실체—쌍카(sāṅkhyā)전통에서의 puruṣa—의 영역으로 나뉘는지라, 이 맥락에서 오해를 피하고자 필자

게 되었던 이유를 해명하는 가장 적합한 길이라고 생각하기 때문이다. 이와 맞물려, 마하비라가 가졌던 것으로 보이는 결정론적인 관점이 보다 진지한 철학적인 고려의 대상이 되어야 함을 드러내고, 이 문제가 인도철학사 전반을 관통하는 미제로 남는 이원론의 핵심 문제라는 점을 언급하고자 한다. 이러한 측면을 정확하게 보는 것은 초기불교에서 황당한 주장으로 치부하고 말았던 관점이 거꾸로 후대에 분다의 전지자로서의 위치에 대한 공격에 등장하는 등의 맥락을 이해하는 중요한 단서가 될 것이다.

II. 자이나전통의 해탈과정 서술

논의의 출발을 위해 자이나전승의 가장 오래된 텍스트라고 할 수 있는 『아짜랑가』(Ācāraṅga)에⁴⁾ 나타나는 마하비라가 해탈을 이루는 장면에 대한 서술을 살펴보자.⁵⁾

는 “현실세계”라는 용어를 사용하고자 한다. 즉, “manas”는 “mind”가 아니고 물질계에 속하는 감각기관이라는 말이고, 이 manas는 현실세계의 일부이다. 따라서 차라리 “mind-consciousness 이원론”이 문제되는 맥락이라고 하는 것이 적당한 서술이라고 보인다: Ferenc Ruzsa, “Sāṃkhya: Dualism without Substancees”, *Indian Epistemology and Metaphysics*, ed. Joerg Tuske, London: Bloomsbury, 2017, pp.153-181, p.162가 Paul Schweizer의 논의를 언급하는 맥락이 이것이다. 또 필자는 경험세계의 실재성에 대한 입장을 유보하는 듯한 “현상세계”라는 용어를 피하고자 한다.

- 4) 현존하는 자이나전승에서 오래된 전승 내용을 찾는 맥락에서는 디감바라(Digambara) 전승은 진지한 고려의 대상이 되지 못한다. 기원후 5세기 중반에 발라비(Valabhī)에서 열렸다고 전해지는 편찬회의에서 쉬베탐바라(Śvetāmbara) 전승이 마지막으로 고정되었다고 하더라도, 그것은 그 안에 포함된 개별 텍스트의 발생사에 대한 결정과 무관한 편집이었다. 따라서 자이나전승의 가장 오래된 텍스트는 쉬베탐바라의 앙가(āṅga, 부분)들 중에서 첫째와 둘째 앙가(aṅga)를 꼽을 수 있고, 이것들이 바로 각각 『아짜랑가』(Ācāraṅga)와 『쑤뜨라끄리따ṅ가』(Sūtrakṛtāṅga)이다. 전자에 대해서는 아래 각주 5를 보라, 후자는 자이나전통이 반박하고자 하는 상대론자들이 전하는 쑤뜨라(sūtra)들에 담긴 내용을 반박하고 있기 때문에 붙여진 이름이라고 추측된다. Dundas, *op. cit.*, pp.22-23을 보라. 그래서 일반적으로 받아들여지기는 『아짜랑가』(Ācāraṅga)가 자이나전승의 가장 오래된 텍스트이다.
- 5) 쉬베탐바라전통은 일반적으로 5개 그룹으로 텍스트들을 나누는데 가장 중요한 것은 바로 “부분”(aṅga)에 속하는 것들과 부차적인 부분(upāṅga)에 속하는 것들이다. 이렇게 텍스트를 나누는 원칙은 베다(Veda) 전통을 차용한 것인데, aṅga에 속하는 12개 텍스트들 중에서 첫번째가 Ācāra(행적)이다. 이 Ācāra/Āyāra는 jīva와 karman에 대한 기본 관점들이 제시되고 거기서 Mahāvīra의 일대기와 출가공동체 내부의 규율을 포함하고 있다. 쉬베탐바라 전승에 대한 자세한 내용은 Dundas,

Jambhiyagamassa nagarassa bahiya, naie Ujjuvaliyae uttare kule, Samagassa gahavaissa kattha-karanamsi, Veyavattassa ceiyassa uttara-puratthime disi-bhae sala-rukkhassa adura-samante uekuduyassa, go-dohiyae ayavanae ayavemanassa, chatthenam bhattenam apanaenam uddham-janu-aho-sirassa, dhamma-jjhano kotthovagayassa, sukkha-jjhan' antariyae vattamanassa, nivvane kasine padipunne avvahae niravarane anante aunttare kevala-vara nana-damsane samuppanne.

... “잠비아가마”(Jambhiyagama)라는 도시 밖에 웃주발리야(Ujjuvaliya) 강의 북쪽 강변에 가장 싸마가(Samaga)의 토지에 베야발타(Veyavattha) 사원의 북동쪽 위치에, 팔라(Sala) 나무에서 멀지 않은 곳에 자리를 잡고, (우유를 짜는 사람의 자세로) 쭈그려 앉은 자세로 무릎이 머리 높이에 오는 자세를 취한 채 여섯 번째 식사까지 단식하며 물도 마시지 않고 올바른 명상(jhana)의 경지에 들어가서, 청정한 명상의 안에서 머물고 완전한 니르바나(nivvane)에 이르러 완성하여, 장애가 없고 무한하며 가장 높은 절대 경지(kevala)의 앎(nana)과 보을 이루었다. ...

마하비라가 해탈을 얻는 과정에 대한 서술에도 자이나의 세계관이 명확하게 나타나고 있다. 이 세상에는 다수의 jīva(개별 생명)들이 존재하는데 이 jīva 들은 모두 각자가 행한 바의 결과인 까르마(karman)들에 묶여 있다. 자이나전통에서 jīva는 물론이고 까르마들도 모두 미세입자로 간주된다. 개별 jīva들에 흡착되어 있는 모든 까르마들을 떼어내고 나면 순수한 jīva가 그 본연의 상태로 돌아가는데, 이 상태는 jīva만의 완전히 고립된(kevala) 상태라고 할 수 있을 것이다. 따라서 이 상태를 “kaivalya”(완전 분리 상태)라고 할 수 있다. 개별 jīva에 달라붙어 옥죄는 모든 까르마를 제거하기 위해서는, 나쁜 까르마에 상응하는 고통을 받아야 하며 좋은 까르마를 모아서 나쁜 까르마를 상쇄시켜야 한다.⁶⁾ 따라서 나쁜 까르마의 흡착(āsrava, 유입⁷⁾)을 피해야 하는데, 그 중에서도

op. cit., pp.73ff.와 Schubring, W., *Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt*, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter. 1935, p.57, §41을 보라. 앞의 자료는 텍스트 제목들을 쌍쓰끄리따뎀으로 후자의 자료는 중세어로 표기하고 있다. 자이나전승의 언어에 대한 자세한 논의는 현재의 맥락을 벗어난다. 연구사에 입각한 개괄로는 *Ibid.*, pp.14ff.를 참조하라.

특히 최악인 살상(himsā)을 피해야 하기 때문에 이를 위해 자이나의 출가자들은 강력한 행위 규범을 준수하고 고행을 통해 이미 모인 까르마들을 떨어내야 한다.⁸⁾ 그런데 까르마는 인식에서도 작용해서, 인식과 윤회 그리고 모든 행위의 궁극적인 주체인 jīva를 제한한다. 세상의 다양한 생명체들이 가진 인식능력의 차별성은 바로 각 생명체의 jīva를 제한하는 몸과 감각기관이 제한적인 인식만을⁹⁾ 가능하게 하기 때문이다. 따라서 jīva가 모든 까르마에서 자유롭게 되면 jīva는 감각기관이나 육체의 제한을 벗어난 차원의 인식을 획득하게 된다.¹⁰⁾ 즉 jīva는 물질적 제한을 넘어서는 인식을 하게 되는 것이어서 이 상태의 jīva를 자이나전통은 sarvajña/savvannū(一切知者, 전지자)라고 한다.¹¹⁾ 이러한 구조에 근거한다면 물질적 제한을 뛰어 넘은 상태에 도달한 jīva가 획득하게

-
- 6) 까르마가 눈에 보이지 않는 미세입자라는 생각에 따라, 까르마가 불러와야 하는 결과가 구현된 이후로는 해당 까르마 입자가 마치 다 익은 과일처럼 떨어지게(nirjarā) 된다고 간주된다. 이 떨어진 나온 까르마들은 그 작용력이 무력화된 중성적인 성격을 갖는 때도는 까르마 물질의 일부로 되돌아가게 된다. Jaini, P. S., *The Jaina Path of Purification*(Delhi/Varanasi/Patna: Motilal Banarsidass, 1998) [original, 1979], p.113을 보라.
- 7) 불교에서도 자주 사용되는 “āsava/漏” 관념의 원초적인 의미가 드러나는 대목이다. 인간의 행위를 통해 미세한 까르마 입자가 jīva에 흡착된다는 자이나의 관념이 최초기불교 이후 중요하게 등장하는 “더럽”(āsava/āsava/漏)이라는 불교에서 사용되는 관념의 원형을 보여준다고 필자는 이해한다. 자세한 논의는 생략하지만 “더럽”이라는 용어를 기술적인 번역어로 사용해서 서술을 간편하게 하고자 한다.
- 8) 이러한 맥락 때문에 마하비라의 해탈 장면은 나무 아래에 가지 않고 의도적으로 피약발 아래에서 유지하기도 힘든 자세를 취한 채 이루어지고 있는 것이다. 분다가 고행 자체가 의미를 갖는 것이 아니라 주장한 맥락과는 대조된다.
- 9) 까르마의 작용 범위 안에서 이루어지는 모든 인식은 감각기관의 개입을 거쳐야 하는 매개된(parokṣa) 인식에 그친다. Padmanabh S. Jaini, “On the Sarvajñatva (Omniscience) of Mahāvīra and the Buddha”, *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner* eds. L. Cousins et al., Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974, pp.71-90, reprint, p.101 참조. 여기에서 주의할 점은 초기 자이나전통에서의 감각지각(pratyakṣa)은 매개된 인식으로 간주되었지만, 후대 자이나의 인식론에서는 그렇지 않다는 점이다. 후대의 해석을 따른다면 전지자의 인식도 직접인식의 일종이 되어서 매개된 인식이 아닌 범주에 감각지각과 함께 포함되게 된다. 이는 후대 불교전통에서 요가수행자의 직접지각(yogipratyakṣa)을 다루는 맥락과도 맞닿아 있는데 모두 본 논문에서 다룰 주제는 아니다.
- 10) 자이나 전승의 최초기 기록은 아닌 것으로 보이지만 jīva의 인식능력에 대한 다양한 텍스트의 설명을 정리한 von Glasenapp, H., *The Doctrine of Karman in Jain Philosophy*, G. Barry Gifford tr., Bombay: Bai Vijibai Jivanlal Panalal Charity Fund 1942, pp.43ff.를 보라.
- 11) Jaini, *op. cit.*, 1974, p.102는 이렇게 서술한다:
 ... In such a state, the soul, being totally independent of the senses and the mind, will, without any conscious effort whatsoever, directly and simultaneously mirror the whole range of the knowables. This is called *kevala-jñāna*, attained by the soul once it is totally isolated (*kaivalya*).

되는 인식의 상태가 바로 전지자의 경지인 썸이고 따라서 인식주체인 jīva가 자신을 한정하는 요소의 개입 없이 인식을 하게 되기 때문에 자연스럽게 모든 것들을 시간과 공간의 제한도 없이 인식하게 된다는 생각을 갖게 되는 것은 납득할 만한 사고의 흐름이라고 보인다.¹²⁾

III. 궁극적 인식주체와 이원론

우리가 주목해야 할 것은 바로 전지자(sarvajña)라는 상태가 이원론적인 존재론에 기반해서 자연스럽게 도출된다는 사실이다. 현실세계를 떠난 상태에서도 인식을 하는 궁극적인 인식주체를 상정하는 이원론을 채택하고 나면, 현실세계의 제한을 벗어난 인식주체가 전지자가 된다고 상정하는 것은 논리 전개로 볼 때 자연스럽게 할 수 있다. 하지만 자이나처럼 모든 현실세계를 구성하는 요소들과는 원칙적으로 아예 다르지만 까르마 때문에 현실세계의 구속에 묶여 있는 궁극적 인식의 주체, 즉 jīva를 상정하는 이원론 안에는 해결되어야 하는 구조적인 문제가 있다. 즉, 아예 다른 두 궁극적인 실체가 어떻게 그리고 왜 서로 개입되는지에 대한 질문이 하나이고,¹³⁾ 왜 물질세계의 요소로 이

12) 후대의 이론적인 논의에서 쾀다쾀다(Kundakunda)가 초기의 전지자 관념을 정당화하기 위해 일상적인 관점(vavahāraṇa)에서만 전지자인 것이지, 궁극적으로는 자신을 아는 것을 의미한다고 해석하는 등의 해석(Niyamasāra 158)은 현재의 맥락에서 벗어난다. 두 층위의 진리를 상정하는 이론 구성은 불교전통에서도 익숙한 방식이기는 하지만, 초기 자이나교도들의 관념이 말 그대로의 “전지자”를 상정한 것이었다는 점을 확인시켜 주는 대목이라고 할 수 있다. 후대의 자이나 철학전통이 아주 강하게 전지자의 존재가능성을 증명하려고 했던 근본적인 이유가 바로 해탈의 구현 가능성 문제와 전지자의 존재 가능성 문제가 연관되었기 때문이라는 것도 이 맥락에서 이해할 수 있다; 후지나가도 이러한 맥락을 Sin Fujinaga, “Why Must There Be an Omniscient in Jainism”, *Studies in Jaina History and Culture Disputes and Dialogues* ed. Peter Flügel, London/New York: Routledge, 2006, pp.107-116, p.111에서 언급하고 있다.

13) 이 문제에 대해 jīva는 미세입자인 까르마와는 아예 다른 성격을 가진 것이어야 한다는 요구를 반영한 설명의 시도 중 하나는, jīva와 까르마가 결합하는 것이 아니라 단지 같은 공간을 차지하는 (eka-kṣetra-avagāha)라는 관념 안에 반영되어 있다고 보인다. 이렇게 본다면 jīva는 비물질적인 것이라고 볼 수 있는 측면도 있다. 하지만 이와 다르게 각 jīva가 가진 까르마의 속박 강도에 따라 각각의 jīva가 서로 다른 색깔(검정 kṣṇa, 진파랑 nīla, 회색 kāpota, 노랑 pīta, 분홍 padma, 흰색 śukla)을 발한다는 서술에 가서는 분명하게 jīva의 미세입자로서의 측면이 드러난다고 판단된다. 이 이

루어진 감각기관이나 의식기관(*manas*)이 아닌 별도의 어떤 인식주체가 있어야 하는지의 문제가 두 번째 질문이다. 그리고 만약 이렇게 물질적인 것이 아닌 별도의 인식주체가 상정된다면, 이러한 인식주체에게 인식이란 무엇이고 그 인식은 어떤 성격의 것인지 문제가 된다. 이 모든 질문에 대해 필자가 답을 제시할 수는 없다. 이 질문들에 대한 다양한 해답들을 모색하는 과정이 바로 인도철학사의 역사 자체였다고 할 수 있는 측면이 있기 때문이다.¹⁴⁾

필자가 현재의 맥락 안에서 언급하고자 하는 사실은, 인도에서 철학전통들이 본격적으로 체계화되던 시기 이전에 통용되던 상식에서는 인식의 궁극적인 주체는 바로 인간의 생명현상 자체를 담보하는, 신체적인 생리과정과는 독립된 어떤 것으로 간주되었다는 사실이다.¹⁵⁾ 즉 궁극적 인식의 주체인 것은,

론이 자이나의 *leśyā/lessā* 이론인데 이 이론이 원초적인 의미에서 미세입자로 이해된 *jīva*에 대한 원래의 맥락을 잘 드러내 주고 있다고 보인다. 나중에 자이나 교리체계 안에서 이 이론이 어떻게 해석되고 발전되는지는 현재 논할 바가 아닌데 아래 슈빙(*Schubring*)이 1935년에 했던 언급은 주목할 만하다. *Schubring, op. cit.*, 1935, p.28:

Diese Theorie wirkt im System Mahāvīras als Fremdkörper (§97), aber auch hier ist nicht ausgemacht, daß sie aus Gosālas Lehre entlehnt wäre, und es ist wohl möglich, daß der Gedanke hier wie dort primitive Vorstellungen widerspiegelt.

이 이론은 마하비라의 체계 안에서는 이질적 요소로 작용하지만 (§97), 여기에서 이 이론이 Gosāla의 이론을 차용한 것이라고 확정된 것은 아니고, 또 이 생각이 여기에서 혹은 다른 곳에서 원초적인 관념들을 반영하고 있을 수도 있다.

여기에서 *leśyā*이론에 대해서는 Collette Caillat, “Gleanings from a Comparative Reasoning of Early Canonical Buddhist and Jaina Texts”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol.26 (2003), pp.29ff.를 참조하라. 이제는 자이나의 *leśyā* 이론이 Ājīvika의 *abhijāti*(태어나는 것에 따른 인간의 유형 구분)를 구분하는 이론에 상응한다는 것이 여러 학자들의 공통된 인식이다. Bronkhorst, *op. cit.*, 2000, p.520과 p.526, fn.54 그리고 Balcerowicz, P. *Early Asceticism in India Ājīvikism and Jainism*(London/New York: Routledge, 2016), p.48을 보라.

14) 궁극적 인식주체가 인식의 주체이면서도 현실세계의 인식대상에 개입하거나 연관되지 않는 방식으로 인식을 한다는 설명을 주기 위해 동원되는 비유가 바로 거울이나 물 표면의 반사이다. 후대 인도철학사에서 “*prati-bimba*”에 대한 논쟁으로 주로 다루어지는데, 이론론 자체가 그러하듯 우빠니샤드(*Upaniṣad*) 텍스트들에서부터 그 출발을 볼 수 있다.

15) 다시 말해서 “*soul*”(영혼)이라고 부를 만한 어떤 것이 인식주체이자 생명현상의 궁극적인 원인으로 간주되었다. 우빠니샤드 텍스트들에서는 “*ātman*”이라는 이름으로 자주 등장하고, 초기에는 아마도 생명현상의 근본원인인 *prāṇa*(숨)를 모델로 삼아 제시되었던 어떤 것으로 간주되었던 것으로 보인다. 이것이 인식론적인 맥락 안으로 포섭되어 구체적으로 표현되기 시작하는 단계에서는, 다시 말해서 고전쌍쓰끄리담 시기의 이론적인 발전을 이루기 전 단계에서는 *manas*(생각기관)가 *ātman*과 감각기관 사이에 개입되지 않고, *ātman* 자체가 직접 인식한다는 관념으로 표현되었다는 사실이 많은 텍스트들에서 확인된다. 인도의학텍스트인 『짜라까쌍히따』(*Carakasamhitā* Vi.8.39)들을 대표적으로 들 수 있다.

무엇이든 간에 물질적인 신체 혹은 신체의 작용과 무관한 것이라는 생각이 반영된 이원론은 인도전통의 뿌리 깊은 자연관으로 후대의 철학적 논의에도 살아남아 있었다. 이러한 세계관을 가장 잘 드러내 주는 것이 고대 쌍까(śāṅkhyā)의 이원론이었고, 이와 맞물린 해탈론이 나중에 빠탄잘리(Patañjali)의 요가이론(Yoga-śāstra)으로 정형화된다.¹⁶⁾ 이는 고대 인도의 쌍까전통이 실제로 여섯의 철학전통들 중 하나로 상정되기 이전부터¹⁷⁾ 고대 인도인들의 자연관 혹은 자연철학을 대표하는 이원론적 세계관을 드러내고 있었던 사정 때문이다. 다수의 jīva-puruṣa를 상정하고, 존재론적인 실재성을 인정받는 ajīva-prakṛti를 대

atha pratyakṣaṃ - pratyakṣaṃ nāma tad yad ātmanā cendriyaiś ca svayam upalabhyate. tatrātmapratyakṣāḥ sukhaduḥkhecchādvedśādayaḥ. śabdādāyā tv indriyapratyakṣāḥ.

지각: “지각”이라고 하는 것은 직접 자아(ātman)와 감각기관에 의해 인식되는 것을 말한다. 이때 즐거움, 괴로움, 갈구함, 싫어함 등은 자아에 의해 지각된다. 하지만 소리 등은 감각기관에 의해 지각된다.

이 대목의 해석과 연관된 자세한 논의는 강성용. 『Pramāṇa』와 『Pratyakṣa』에 대하여, 『인도철학』 제16집(서울: 인도철학회, 2004), pp.141-142를 보라. 특히 각주17을 보라. 후대의 인식과정에 대한 설명을 보여주는 전형적인 예로는 『바이세시까수트라』(Vaiśeṣikasūtra) 3.1.3에 나타나는 “ātmendriyamanorthasannikarṣād ...”(ātman과 감각기관과 생각기관과 감각대상의 접촉으로부터...)라는 구절을 들 수 있다. 이 구절의 해석에 연관된 다양한 논의의 주된 쟁점은 바로 ātman이 인식주체로 개입되기는 하지만 여러 요소의 접촉을 통해 일어나는 감각지각과는 별개의 어떤 것이라는 사실이었다. 다양한 논의들 안에서 ātman은 완전히 다른 성격의 어떤 것이라는 사실—즉, 이원론적인 틀에서 기인된 내용—은 전제된 채로 받아들여진다. Karin Preisendanz, “On ātmendriyamanorthasannikarṣa and the Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Vision”, *Berliner Indologische Studien* Vol.4/5(Berlin, 1989), pp.150-152를 보라. 『냐야수트라』(Nyāyasūtra) 1.1.4에 나타나는 “indriyārthasannikarṣoṭpannam jñānam ...”(지각은 감각기관과 대상들의 접촉에서 생겨나는 ...)라는 구절에 대한 논의도 이 논점과 맞물린다.

- 16) 단서가 될 만한 텍스트 구절로 『요가수트라』(Yogasūtra) 2.25와 『브리할아라냐카우파니샤』(Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad) 3.7.22를 보라.
- 17) 우리에게 익숙한 “śaddarśana”(여섯 철학체계)라는 것은 아마도 12-16세기 사이에 베단파(Vedānta)전통에 속하던 사람들을 중심으로 우파니샤들은 물론이고 대서사시들과 뿌라나(Purāna)들에 흩어져 전해지는 다양한 세계관에 대한 논의들을 통일된 체계로 정리하려는 시도의 결과이고 이것이 19세기 유럽 지식인들에 의해 수용된 결과이다. Nicholson, A. J., *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*(New York: Columbia University Press, 2013), p.2 참조. 이러한 āstika-darśana(베다의 권위를 인정하는 정통 철학체계)를 여섯으로 정리하는 작업이란 실제로 인도철학의 체계화라기보다는 특정한 집단의 세계관을 중심으로 한 현대적 세계관의 배타적 정립이라는 맥락 안에서 이해되는 것이 맞다. Nicholson, *Ibid.*, pp.191-192를 보라. 보다 자세한 논의는 David N. Lorenzen. “Who Invented Hinduism?”, *Comparative Studies in Society and History* Vol.41.4(1999)를 보라. 고대부터 페르시아어로 번역되어 전해진 쌍쓰끄리따문헌들이 많았는데, 이미 Abu'l-Faḍl al A'in-i Akbarī에 우리가 흔히 세는 여섯 개의 정통 철학파들과 함께 자이나 및 불교가 포함되어 있다는 사실은 흥미로운 점이다.

조시키는 이원론으로서의 다면적 유사성, prakṛti의 전변을 설명하는 요소로서의 guṇa(이차 실체)와 자이나의 별도 입자로서의 까르마가 갖는 기능적 유사성, 이원론의 두 요소 이외의 초월자의 개입을 거부하는 형이상학적 측면 등을 볼 때 자이나와 쌍카의 이원론적 구조적 유사성을 지적하는 데에 무리는 없다고 생각한다.¹⁸⁾ 그런데 jīva는 시작 시점마저 확정불가능한 때부터 까르마들을 만들어 온 행위주체(kratr)이자 그 결과들을 돌려받는 주체(bhoktr)로 상정되는데 반해 쌍카의 puruṣa는 prakṛti의 변화와는 단절된 불변의 어떤 것으로 나타난다고 보인다. 즉 자이나의 jīva는 쌍카의 puruṣa와는 다르게 능동적인 인식작용과 도덕적인 의사결정의 주체로 상정된다는 점이 두드러지기는 하지만, 실제로 puruṣa가 jīva와 질적으로 다른 수동적인 실체로 이해되는지에 대해서는 단언하기 어렵다. Puruṣa가 prakṛti의 세계에 인과적으로 개입하지 못한다는 한계를 갖는 것으로 『쌍카까리까』(Sāṅkhyakārikā)에 나타나는 것은 사실이다. 하지만 prakṛti가 puruṣa의 목적인 바를 향해서 움직인다는 자주 반복되는 언급 안에서¹⁹⁾ 우리는 다른 방식으로 prakṛti가 puruṣa에 개입하는 통로가 있음을 받아들일 수밖에 없다. 그러나 그 구체적인 양상에 대한 확정적인 서술은 필자의 능력 밖에 있다.

18) Ferenc Ruzsa, “Sāṅkhya: Dualism without Substances”, *Indian Epistemology and Metaphysics*, ed. Joerg Tuske(London: Bloomsbury, 2017)에서 주장하는 바의 해석은 기존 쌍카철학 해석이 간과한 부분을 분명하게 지적하는 맥락이 있다는 데에 필자는 공감한다. 또한 불교의 세계관도 이러한 이원론의 틀 안에서 이해되는 것이 타당하다고 필자는 생각한다. 이런 면에서 Ruzsa, *Ibid.*, pp.168-170에서 언급한 측면들과 기존의 연구들을 참조하라. 하지만 Ruzsa가 제시한 해석 안에서도 쌍카의 이원론적인 틀은 온전하게 인정되고 있으며 “guṇa” 개념을 “이차적/파생적 실체”로 확장시킬 수 있는 가능성에 대해 고려한다면 좀 더 따져볼 여지가 있다고 생각한다.

불교가 자이나와 같은 이원론적 세계관을 지니고 있었는지에 대해서는 최초기에는 그러했고, 아비달마체계를 구축해 가는 단계에서는 의도적으로 반대 방향의 발전을 추구했다고 필자는 판단한다. 최초기 불교에서 vijñāna는 자이나의 jīva에 상응하는 개념이었다가, 집착의 대상으로 언급되는 원래의 맥락을 벗어나 형이상학적 실체(pudgala)를 반박하는 맥락에서 ātman이 부정되기 시작하면서 전승의 재구성고 재해석은 물론이고 새로운 방향의 발전이 이루어졌다고 보인다.

19) Ruzsa, *Ibid.*, p.164에서 해당하는 구절들로 『쌍카까리까』 13, 17, 31, 42, 56, 58, 60, 63, 65, 68, 69를 언급하고 있다.

IV. 현실세계를 벗어난 인식의 문제

결국 *jīva*는 이원론의 틀 안에서 *kaivalya*의 상태에 들어가서 모든 물질적인 것들과의 까르마를 통한 연계가 끊어진 상황에서도 인식의 주체로 작용할 수 있어야 하는데, 이러한 상태에서의 인식이 과연 가능한지, 어떻게 가능한지, 무엇을 인식의 대상으로 갖게 될 것인지 등등에 대해서는 많은 질문이 남게 된다. 그리고 이 질문에 대한 대답이 주어지지 않는 한, 마하비라의 *sarvajñatva*(전지자임) 해석의 문제는 계속 남을 것이다. 이 대목에서 자이나 최초기 텍스트 『아짜랑가』 첫 권에는 마하비라에 대해 “*sarvajña*”라고 하는 표현은 없다는 점이 주목할 만하다.²⁰⁾ 반대로 제2권 II. 15. 26²¹⁾에는 “*savvannū, savvabhāvdarīsī*”(전지자, 모든 대상(?)을 보는 자)가 등장한다. 하지만 이 대목에서도 그 구체적인 내용에 대한 이해를 얻기는 쉽지 않다. 이후 자이나전통의 발전 안에서 자이나의 교리도 점점 다양한 체계화 과정을 겪어 가게 되는데, 그 결과 중의 하나가 “*guṇasthāna*”(수행을 통해 도달한) 자질의 [단계적] 상태)라고 하는 14단계에 걸친 해탈을 향한 정신적 발전의 단계들에 대한 이론이다. 이 단계들 중에서 13번째가 *sayoga-kevalin*(행위하는 *kevalin*)이고 14번째가 *ayoga-kevalin*(행위하지 않는 *kevalin*)이다. 이와 연관된 자이나전승이 제시하는 서술을 우리의 이해를 얻기 위한 단서로 살펴보도록 하자. 자이나전통은 사람이 살아있는 동안의 해방(*jīvan-mukti*)을 인정한다. 따라서 육신을 가진 채로 해방된 *jīva*의 활동을 인정하는 셈이 되는데, 여기에 해당하는 서술이 13번째 단계에서 나타나고, 이 단계가 바로 *Mahāvīra*에 해당되는 내용이 된다. 14번째 단계는 죽음을 맞기 직전의 짧은 순간들에 해당하며, 죽고 나서의 해탈(*mokṣa*)은 이 단계들 안에 포함되어 있지 않다.²²⁾

20) Dundas, *op. cit.*, 2002, p.25는 “The *Ācārṅga* does not describe Mahāvīra as all-knowing but only as all-seeing.”이라고 언급하고 있다.

21) Jacobi의 편집본 *Āyārṅga*에는 II. 15.26에 “*se bhagavaṃ arahā jīṇe jāe kevalī savvannū savvabhāvdarīsī savvadevamaṇuyāsurrassa loyassa pajjāe jāṇaṭī, taṃ jahā ...*”라는 서술이 등장한다.

22) Jaini, P. S. *Gender and Salvation: Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*(Berkeley: University of California Press, 1991), p.95. 이 단계들을 지나 바로 연결되는 *mokṣa*(해탈)의 단계는

... (13) *sayoga-kevalin* (lit., Kevalin with activities). This is the state of enlightenment, where the aspirant will become an Arhat or a Kevalin, endowed with infinite knowledge (*kevalajñāna*), infinite perception (*kevaladarśana*), infinite bliss (*ananta-sukha*), and infinite energy (*ananta-vīrya*). *Yoga* is a Jaina technical term that means activities of mind, speech, and body. The Kevalin because of his omniscience has no use of the senses or the mind that coordinates their functions; but he still is not free from the vocal and physical activities such as preaching and moving from place to place. Even this last vestige of embodiment is removed during the few final instants immediately preceding his death. When these activities are also brought to cessation, the aspirant reaches the last stage called (14) *ayoga-kevalin* (lit., Kevalin without activities). Freed from the totality of the bonds of karma the Arhat's soul rises automatically and instantaneously to the summit of the Jaina universe and resides there eternally in the state of the Siddha, the Perfected Being.²³⁾

열세 번째에 해당하는 *sayoga-kevalin*의 상태에서 얻게되는 *kevala-jñāna*가 우리가 해명하고자 하는 *sarvajñāna*의 내용에 해당할 것인데, 이 상태에 도달한 *arhant*(해탈을 얻어 존경받을 만 한 자)이자 *kevalin*(절대 경지에 이른 자)도 물리적인 세계의 한계 안에 머무르는 활동을 이어간다는 점은 확인이 되는데 그가 도달한 *kevala-jñāna*(절대 경지의 앞)가 어떻게 그의 물리적인 활동들에 반영되는지에 대한 구체적인 대답은 주어지지 않는다. 재미있게도 *kevalin*이 된 마하비라의 전지자로서의 활동에 대한 정보와 서술은 불교텍스트 안에서 구체적으로 찾아 볼 수 있다.

이 서술 안에 포함되지 않는다.

23) 분량의 제한을 고려해서, 영어 인용문에 대해서는 한국어 번역을 제시하지 않겠다.

V. 불교전승의 해탈과정 서술

앞선 자이나전통이 이해하는 바의 해탈과 대조시키기 위해 아주 간략하게 불교전통에서 해탈과정을 제시하는 전형적인 서술을 살펴보도록 하자. “정형화된 해탈의 길 서술”이라고 부를 수 있는 고착된 표준적인 표현이²⁴⁾ 주어진고 있는 『두려움과 공포에 대한 쑤뜨라』(Bhayabheravasutta, MN I 21ff.)에는 분다 자신이 깨달음을 얻은 과정이 이렇게 서술되고 있다.

so evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe vigatūpakkilese mudubhūte kammaniye t̥hite ānejjappatte āsavānaṃ khayaññāya cittaṃ abhininnāmesim̐. so idaṃ dukkhan ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐, ayaṃ dukkhasamudayo ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐, ayaṃ dukkhanirodho ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐, ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐. ime āsavā ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐, ayaṃ āsavasamudayo ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐, ayaṃ āsavanirodho ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐, ayaṃ āsavanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐. tassa me evaṃ jānato evaṃ passato kāmāsavā pi cittaṃ vimuccittha. bhavāsavā pi cittaṃ vimuccittha. avijjāsavā pi cittaṃ vimuccittha. vimuttasmim̐ vimuttam̐ iti ñāṇaṃ ahoṣi. khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā ti²⁵⁾ abbhaññāsim̐.²⁶⁾

이렇게 집중되어 있는 마음이 정화되고 맑고 티 없으며 흠이 사라지고

24) Lambert Schmithausen. “On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating Insight’ in Early Buddhism”, *Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, hrsg. K. Bruhn und A. Wezler(Wiesbaden, 1981), p.204 등에서 “a stereotyped detailed description of the Path of Liberation”이라고 부르고 있는 것에 따른 용어이다. 이미 프라우발너(Frauwallner)가 지적한 바와 같이 불교전승에서 반복해서 등장하는 해탈을 서술하는 표현인데, 이 구절의 표준형을 근간으로 다양한 변이형태들이 존재한다. MN I. 21ff.; MN I. 117; I. 247ff. 등등에 가장 전형적인 서술이 나타난다.

25) MN I 23: itthattāyāti.

26) MN I 23. 여기 인용하고 번역한 구절의 뒤에 따라오는 구절은 다음과 같다:

ayaṃ kho me brāhmaṇa rattiyā pacchime yāme tatiyā vijjā adhigatā, avijjā vihatā vijjā uppannā, tamo vihato āloko uppanno, yathā taṃ appamattassa ātāpino pahitattassa viharato.

하지만 이 대목이 우리의 논의에 직접 연관되어 있지 않으니 현재의 논의에서는 제외시키도록 한다.

활동할 준비가 되고 쓸 수 있으며 견실하고 부동의 상태에 있을 때 나는 마음을 더럼의 소멸에 대한 인식(āsavānaṃ khayañāṇa)으로 돌렸다. ‘이것이 고생이다’²⁷⁾라고 있는 그대로 바로 알았다. ‘이것이 고생의 근원이다’라고 있는 그대로 바로 알았다. ‘이것이 고생의 소멸이다’라고 있는 그대로 바로 알았다. ‘이것이 고생의 소멸로 이끄는 길이다’라고 바로 알았다. ‘이것들이 더럼들이다’라고 있는 그대로 바로 알았다. ‘이것이 더럼의 근원(samudaya)²⁸⁾이다’라고 있는 그대로 바로 알았다. ‘이것이 더럼의 소멸(nirodha)²⁹⁾이다’라고 있는 그대로 바로 알았다. ‘이것이 더럼의 소멸로 이끄는 길이다’라고 있는 그대로 바로 알았다. 바로 [내가] 이렇게 알고 이렇게 보면서 내 마음이 욕망의 더럼으로부터 해방되었다. 또한 마음이 실존의 더럼으로부터 해방되었다. 또한 마음이 본디 모름의 더럼으로부터 해방되었다. 이렇게 해방되었을 때 [마음이] 해방되었는 얹이 생겨났다. ‘태어남은 소진되었고, 청정한 품행이 완성되었고, 해야 할 일은 했고, 이 현재의 삶에 더 남은 것은 없다’고 바로 알았다.

해탈에 이르기 위해서는 우선 수행자가 다나(dhyāna)의 네 번째 단계에 이른 다음에 마음이 정화된 상태에 이르고 또 마음이 흔들리지 않는 안정된 상태가 되어야 한다. 그리고 수행자의 마음이 해탈을 향한 이어지는 정신적인 활동을 위한 준비가 되어 있어야 한다. 이 상태에서 수행자는 자신의 마음을 더럼(āsava/āsava/漏)의³⁰⁾ 소멸에 대한 인식(āsavānaṃ khayañāṇa)으로 향하도록 돌리는데, 이렇게 하고 나서야 해탈 혹은 꿰뚫어 알아차림이 일어나게 된다. 여기에서 수행자가 마음을 그 쪽으로 돌린다는 “더럼의 소멸에 대한 인

27) “고생”이라는 번역어는 “고통”보다 더 폭넓은 의미로 사용될 수 있고 시간상의 경험적 전개를 내포한다는 면에서 채택한 번역어이다.

28) Schmithausen, *Ibid.*, p.204, fn.17a에서 “samudaya”를 “더럼이 만들어지도록 하는 것”(that by which they originate)으로 번역하는 것이 보다 정확한 번역이라는 사실을 언급하고 있다. 이것은 Schmithausen, *Ibid.* p.203, fn.14a에서 밝히고 있는 것처럼 duḥkhasamudaya를 더럼(Craving)과 동일한 것으로 이해하게 되면 duḥkhasamudaya가 이런 식으로 이해되어야만 동어반복과 모순된 서술의 상황을 피할 수 있다는 것을 지적하는 것과 같은 맥락에 닿아 있는 문제이다.

29) 앞서와 마찬가지로 이 표현도 “더럼이 사라지게 만드는 것”(that by which they cease)로 이해해야 한다는 사실을 Schmithausen, *Ibid.*, p.204, fn.17b가 제시하고 있다.

30) “더럼”이라는 번역어 사용에 대해서는 앞선 각주 7을 보라.

식”(āsavānaṃ khayañāṇa)이라는 것은 “더러움이 사라졌다는 사실에 대한 앎”을 의미한다. 이렇게 마음(citta)이 더러움으로부터 해방되고 나서 마음이 더러움에서 해방되었다는 앎이 생겨나게 되는데 이러한 앎을 근거로 해서 분다는 해탈에 이르렀다는 확신을 얻게 된다. 결국 분다의 해탈을 이루는 핵심 요소는 자신의 (죽은 뒤에 현실이 될) 해탈이 (살아 있는 동안) 이루어졌다는 확신 혹은 확인을 얻는 것이라고 볼 수 있다.³¹⁾ 앞서 제시된 마하비라의 경우에는 이와는 다르게, 해탈에 해당하는 kevalin이 되는 일이 (살아 있는 동안) 현재적으로 구현된다고 서술되어 있다. 분다가 해탈에 대한 확신을 얻는 근거로 혹은 전제로 제시되는 고귀한 [이의] 네 진리에 대한 인식은, 역사적으로는 나중에 분다가 가르친 바를 분다의 깨달음 과정에 투사시킨 것이 분명하지만, 어쨌거나 자이나전승에서 보이는 방식의 이원론에 입각한 궁극적 인식주체의 분리가 이루어지는 과정과 차이가 있는 것은 분명하다. 따라서 궁극적 인식주체의 분리와 함께 동시에 이루어지는, 차원이 다른 인식의 상태가 상정되어야 할 근거가 불교에는 없다고 해야 한다. 따라서 전지자적인 인식이 상정되어야 할 맥락도 없는 것이다.

VI. 분다의 비판적 태도

불교전승에서 설명하는 전지자에 대한 설명의 한 예를 보자.³²⁾

sabbaññū sabbaddassāvī aparisesaṃ ñāṇadassanaṃ³³⁾ ... satataṃ samitaṃ

31) 이는 불교전통의 해탈이 안고 있는 근본적이고 구조적인 문제와 직접 연관된다. 즉, 온전한 해탈은 미래의 일인데 해탈에 이르는 상태가 되었다는 확인은 현재에 이루어지는 것이다. 앞서 자이나의 경우 마하비라가 kevalin이 된 상태는 이미 구현된 것으로 제시된다. 물론 이 상태의 kevalin이 불완전한 kevalin이라고 하면 불교전통의 해탈과 유사한 문제가 발생될 것이다. 앞서 제시한 자이나의 guṇasthāna에서 14번째 단계에도 온전한 해탈의 상태는 포함되지 않는다는 점은 이 맥락에서 주목할 만하다.

32) MN I 519. Analayo, “The Buddha and Omniscience”, *The Indian International Journal of Buddhist Studies* Vol.7(2006), p.1에서 재인용.

ñānadassanaṃ paccupaṭṭhitaṃ.

sarvajña(전지자)는 모든 것을, 빠짐이 없이 확실하게 보는(인지하는) 자인데 완전하고도 끊임 없이 아는 것과 보는 것이 현재 진행되는 것을 말한다.

한 인간이 세계의 모든 대상에 대한 모든 정보를 한 순간에 인식의 내용으로 갖는다는 것은 말이 되지 않는 것이라고 분다는 생각했다.³⁴⁾ 분다 자신에게 마하비라의 전지함에 대한 주장은 잘 알려져 있었던 것으로 보이는데,³⁵⁾ 분다는 자기 자신이 그러한 전지자로 간주되는 것을 거부했다.³⁶⁾

Ye te vaccha, evamāhaṃsu: samaṇo gotamo sabbaññū sabbadassāvī aparisaṃsaṃ ñānadassanaṃ paṭijjānāti: carato ca me tiṭṭhato ca suttaṃ ca jāgarassa ca satataṃ samitaṃ ñānadassanaṃ paccupaṭṭhita'nti. Na me te vuttavādino, abbhācikkhanti ca pana maṃ te asatā abhūtenā'ti.

뱃차(Vaccha)여, 이렇게 말하는 자들이 있다. “출가고행자 고타마는 일체지자이고 모든 것을 보는 자이며 빠짐없이(모든 것을) 알고 또 분다고 주장한다. ‘내가 걸을 때나 서 있을 때나 잘 때에나 깨어 있을 때에나 끊임이 없이 아는 것과 보는 것이 내게 일어난다.’(라고 고타마는 말한다.)”(라고 말하는) 그 자들은 내가 말한 것을 말하는 자들이 아니고, 또한 진실이 아닌 것과(있었던) 사실이 아닌 것을 가지고 나를 모략한다.

그리고 나서 분다는 자기 자신이 다만 세 가지 지혜를 가진 출가수행자(tevijjo samaṇo gotamo)라고 설명한다. 그리고 분다는 과거의 일을 알고자 한다

33) “알면서 분다”는 표현은 불교텍스트에서 종종 “확증적으로 안다, 확실하게 안다”는 의미로 사용된다.

34) 세계에 대한 모든 참인 서술을 포함하는 체계는 그 내용의 방대함과 무관하게 원리적으로 불가능하다는 것이 괴델이 증명한 바(Gödel's first incompleteness theorem)이다.

35) Nigaṇṭha Nāthaputta의 sarvajñatva(전지함)에 대한 주장은 MN II 31 등에 나타나고, 전지함의 주장이 다른 종교지도자들 Pūraṇa Kassapa, Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambalī 등등에 대해 나타나는 예들도 있다. Analayo, *Ibid.*, p.2, fn.3 참조.

36) MNI 482.

면 과거 전생의 일들을 떠올려 알 수 있고, 또 필요하다면 다른 생명체들의 다양한 윤회의 과정을 알 수 있으며 또 자신의 해탈이 흔들림이 없다는 것은 알 수 있다고 말한다. 이 세 가지 지혜(vidyā)는 정확하게 분다의 해탈과정에 대한 서술의 내용에 상응하는 것인데, 앞선 두 지혜(vidyā)가 초인간적인 것은 사실이지만 그 대상과 범위가 맥락적인 제한조차 없이 확장된 것은 결코 아니며 또 한 동시에 모든 것을 인지하는 능력을 의미하는 것도 아니라는 면에서 일반적인 전지자의 면모와는 맥락이 아예 다르다.³⁷⁾ 앞서 제시한 것처럼 불교전승의 정형화된 해탈의 길 서술에서는 더럼의 소멸에 대한 인식(āsavaṇaṃ khayañāṇa)이 포함되어 있는데 이 인식은 분다/제자가 명상(dhyāna)을 통해 해탈을 얻는 과정에서 자신의 마음이 더럼들로부터 해방되었다는 것을 아는 것을 뜻하고 이것은 해탈을 얻는 마지막 단계라고 할 수 있다. 그리고 이 더럼의 소멸에 대한 인식 안에는 종종 네 고귀한 진리에 대한 인식도 포함되어 서술된다. 그런데 대다수의 서술들에서는 이 더럼의 소멸에 대한 인식의 앞에 두 가지 초인적인 인식이 일어나는 것으로 그려진다. 이 두 가지 초인적인 인식이란 ‘자기 자신의 전생들에 대한 기억[에 해당하는] 인식’(pubbenivāsānussatinñāṇa)과 ‘[다른 생명체들이 각자의 까르마에 따라] 죽고 다시 태어나는 일을 겪고 있는 상황에 대한 인식’(cutūpapātañāṇa)이다. 이 두 가지 초인적인 인식이 얻어진 후에 네 고귀한 진리에 대한 인식이 제시되는 것이 일반적인 정형화된 해탈의 길 서술에 나타나는 형식이지만, 드물지 않게 이 두 가지 초인적 인식이 빠진 채로 고귀한 네 진리에 대한 인식이 이루어진다는 서술도 나타난다.³⁸⁾ 따라서 분다

37) 이렇게 분다 자신이 분명하게 전지자임을 부정하는 것에 대해 아마도 후대 전통들은 해석 상의 어려움을 느꼈던 것으로 보이고—Analayo, *Ibid.*, p.6, fn.18을 보라—이런 이유에서 한문으로 번역되는 과정이나 다른 전파의 내용에서 제외되었던 것으로 보인다. 그리고 초기불교에서 분다의 전지자 문제가 의미심장한 주제로 다루어지지 않았다는 것은 분다의 능력을 정형화시켜서 이야기하는 열가지 능력(dasabala/dasabala)에서나 네 가지 확신(vaiśāradya/vasārajja)에도 자이나와 유사한 의미에서의 ‘일체지’는 등장하지 않는다는 사실에서도 확인이 가능하다. Analayo, *Ibid.*, p.7, fn.21를 보라.

38) 한편 한문번역(漢譯) 『중간 길이 전승』(Madhyamāgama/中阿含經)에서는 고귀한 네 진리에 대한 인식에 앞서는 두 초인적 인식이 빠져 있는 서술들이 자주 나타나고 더 많은 경우들을 차지하고 있기도 하다. 한문전승에도 두 가지 초인적 인식이 포함된 경우가 없는 것은 아니다. 해당하는 구체적인 예로 『중간 길이 전승』(中阿含經)의 no.157 『黃蘆園經』을 들 수 있다. 이 모든 정황은 두 초인적

의 깨달음과 연관된 전지적인 앎에 연관될 수 있는 구체적인 내용은 바로 여기에서 제시된 세 가지 지혜(vidyā)일 수밖에 없는 것이 초기불교의 상황이었고, 초기 빠알리전승에 나타나는 불교도들의 입장도 이것과 일치한다. 분다가 세 가지 지혜를 자신의 능력이라고 인정한다고 하더라도, 그것이 한 순간에 한 주체가 모든 것을 안다는 의미에서의 자이나의 맥락에서 인정하는 전지함을 인정하는 것과는 다를 수밖에 없었다.³⁹⁾

VII. 불교전통의 전지자에 대한 입장 변화

하지만 이미 빠알리(Pāli)경전의 후대 층위는 물론이고 빠알리 주석전통에서 분다는 전지자로 간주되며,⁴⁰⁾ 그 이후의 불교전통들에서는 이것이 아주 중요한 불교적 교리체계의 일부로⁴¹⁾ 당연시되어진다. 왜 초기의 비판적인 태도를 버리고 불교도들은 분다를 전지자라고 받아들이고 주장하기 시작했을 것인가? 가장 설득력있는 설명과 해석은 바로 경쟁집단이던 자이나전통에서 강하게 주장되던 종교지도자의 전지함이 불교도들에게 큰 압력으로 작용했을 것이라는 사실이다. 특히나 분다가 대답하기를 거부한 몇 가지 특정한 질문들이 형이상학적인 논쟁거리로서 중요한 내용을 담고 있었다고 전해지는데, 이

인식이 세 번째의 가장 핵심적인 인식의 설득력을 보장하기 위한 서사적 장치임을 가리키고 있다.

39) MN II 127에서 분다는 간접적인 형식을 취하기는 하지만 이렇게 이야기하고 있다.

na 'tthi so samaṇo vā brāhmaṇo vā yo sakid eva sabbañ ñassati sabbam dakkhīti, n'etaṃ thānaṃ vijjattīti. 일시에(sakid) 모든 것을 알고 모든 것을 보는 그런 출가수행자도 브라흐만도 없다. 그런 상태라는 것은 있지 않다.

Anaḷayo, *Ibid.*, p.6을 보라.

40) AN II 25에 등장하는 서술이 후대 주석에서는 분다의 전지함을 드러내는 서술로 해석되고 있지만, 실제 맥락과 그 함축은 그렇지 않다는 것을 Anaḷayo, *Ibid.*, pp.7-8이 이미 밝히고 있다.

41) 논증적인 철학자설의 경우 분다가 가르친 바의 정당성이 두 가지 근거로 뒷받침되는 구조를 갖는 것이 일반적이는데, 하나는 분다의 인식능력—전지적인 능력이라면 가장 이상적일 것이다!—과 또 하나는 분다가 자신이 아는 것을 왜곡 없이 전했을 것이라는 분다의 선의(모든 생명체에 대한 분다의 무한한 karuṇā[연민])에 대한 전제이다. 물론 구체적인 내용의 면에서 “sarva-jñā”에서의 “sarva”를 “모든 것”이 아니라 “중요한 핵심적인 것”이라거나 “경험세계를 이루는 구조적인 모든 것”의 의미로 바꾸어 해석하는 일은 비일비재하다.

런 질문들에 대해 분다가 대답을 하지 않았다는 사실 자체가 곧바로 분다가 (종교적인 혹은 형이상학적인 맥락에서 중요한 의문점들에 대해) 모른다는 사실을 함축하는 것으로 해석되는 것에 불교도들은 부담을 느꼈을 것이다. 결국 불교도들이 택하게 된 가장 편한 길이 바로 분다에 대해서도 마하비라와 마찬가지로 전지함을 주장하는 방식이었을 것이다.⁴²⁾ 이렇게 분다의 전지함을 받아들이는 과정에서 불교도들은 분다 자신이 취했던 입장과 상충되는 긴장관계는 물론이고 분다 자신이 제시한 깨달음에 대한 설명과도 맞지 않는 문제에 봉착했을 것이다.

이 상황에서 불교도들에게 주어진 문제 회피의 가능성은 바로 베다(Veda), 특히 우빠니샤드(Upaniṣad) 이래로 주어진 “sarva”라는 용어의 아주 특정한 의미에서 찾을 수 있다. 베다시기부터 “sarva”는 “온전한, 다치지 않은, 완벽한, 완성된”을 뜻하는 말이었다. 다시 말해서 베다에서 “모든 것을 안다”는 의미에서 신들에 대해 자주 사용되는 칭송인 “viśva-vit”에서 나타나는 “viśva”와는 의미상의 맥락이 아주 다른 것이었다. “viśva”는 “더 셀 수 있는 대상이 남지 않게 전부”라는 뜻이지만 “sarva”는 함축이 다른 말이다. 그래서 『릭베다』(R̥gveda) 10.161.5에 나타나는 “sarva-aṅga-”는 “사지가 모두 온전하다”는 말이고 “사지가 완벽하다”는 뜻을 담은 말이다.⁴³⁾ 이러한 의미에서 ātman이 brahman임을 인지하는 자는 sarva(모든 것, 완벽한 것, 우주 자체)가 된다는 등의 우빠니샤드에 자주 등장하는 서술의⁴⁴⁾ 의미를 이해할 수 있다. 마찬가지로 brahman (n.)에 대한 『찬도가우빠니샤드』(Chāndogya-Upaniṣad) 3.14.1: sarvaṃ khalv idaṃ brahma. “실로 이 우주(sarva)가 브라흐만이다.”라는 서술도 이해될 수 있다.⁴⁵⁾ 결국

42) 이 점을 명확하게 해명한 작업이 바로 Jaini, *op. cit.*, 1974/2010이다.

43) Jan Gonda, “Reflections on sarva- in Vedic Texts”, *Indian Linguistics* Vol.16(1955), p.54. 이 혼다의 논문과 앞서 각주 9에 언급한 자이니(Jaini)의 논문이 역사적으로 초기불교에서의 “sarvajña” 개념을 해명하는데 가장 큰 전환점을 만들어낸 핵심적인 두 연구성과라고 필자는 생각한다. 이 두 논문의 내용을 소개하는 것만으로도 본 논문의 분량을 벗어날 내용이 되겠지만, 분량의 한계와 내용 반복을 피하기 위해 이 두 논문의 내용은 아주 짧게 결론만을 언급했다.

44) 『브리할아라나카우빠니샤드』 1.4.9 등의 많은 전거를 Gonda, *Ibid.*, p.63에서 보라.

45) Gonda, *Ibid.*, p.63.

“sarva-jñā”에서의 “sarva”를 “모든 것”이 아니라 “완벽한, 온전한”으로 이해할 수 있는 길이 불교도들에게는 열려 있었고, 실제로 많은 불교도들은 이러한 가능성을 채택해서 분다를 “완벽한/온전한 지혜를 가진 자”라는 의미에서 “sarvajña”로 해석해 냈다.⁴⁶⁾

그렇다고 해서 모든 불교도들이 분다를 전지자로 해석하는 데에 주저했던 것은 아니었다. 특히나 분다에 대한 신격화가 강화되던 대승불교전통 안에서 이러한 변화는 강하게 나타나기 시작했다.⁴⁷⁾ 이러한 흐름의 근저에는 실제로 불교 내부에 자리잡고 있던 변화가 있었다고 필자는 추측한다. 그것은 바로 꿰뚫어 알아차림(prajñā)을 중심에 두고 해탈론을 재구성하고자 하던 초기불교 시기부터 있었던 불교 내부의 흐름과 연관되어 있다고 필자는 생각한다. 해탈로 이르는 길의 구조를 꿰뚫어 알아차림(prajñā)을 중심으로 삼아 재구성하고자 하는 강한 지향을 가진 사람들은 원래 전승되던 세 가지의 해탈과 연관된 인식을 한 가지로 줄여서 제시하고, 이 한 가지의 초인적인 인식만이 중요성을 인정받는 해탈론의 틀을 만들어 내어, 결국에는 네 단계의 다나(dhyāna)라는 큰 틀과도 무관하게 가장 중요한 이 한 가지 인식을 얻는 것만이 해탈에 도달하는 핵심요소가 되도록 불교의 해탈론을 재구성하였다고 보인다. 그리고 이러한 흐름 안에서는 해탈을 얻는 자는 가장 중요한 하나의 지혜를 얻어서 해탈을 얻은 것이며, 이 하나의 지혜는 바로 모든 것을 포괄하는 지혜이고 전지자의 지위를 부여하는 지혜로 해석해 나간 것이라고 필자는 추정해 본다.

46) 불교텍스트에서는 종종 “sarva/sabba”를 모든 감각기관과 그에 상응하는 감각대상이라고 설명한다. *Analyo, op. cit.*, p.9 참조. 상당히 후대에 이르러 달마끼르띠(Dharmakīrti)도 바로 이런 해석방식을 따른 경우가 된다.

47) 이에 대한 구체적인 자료는 Paul J. Griffiths, “Omniscience in the Mahāyānasūtrālaṅkāra and Its Commentaries”, *Indo-Iranian Journal* Vol.33(Kluwer Academic Publishers, 1990), pp.85-12에서 잘 드러난다. *Mahāyānasūtrālaṅkāra*에 나타나는 전지자를 나타내는 표현의 목록 pp.88-89를 참조하라.

VIII. 불교에서 바라본 자이나의 결정론

분다의 전지함을 받아들이는 단계에서 불거지는 문제들은 『밀린다 왕의 질문』(Milindapañha)에도 드러나는데, 분다가 전지하다면 왜 데바달따(Devadatta)의 출가를 사전에 막지 않았을까 하는 문제가⁴⁸⁾ 제기된다. 이에 대한 대답으로는, 분다가 알면서도 데바달따의 출가를 받아 주었다는 주장과 함께 그 근거는 주로 분다의 연민(karuṇā)이 주어진다. 데바달따가 출가함으로써 그가 조금이나마 잘못을 덜 범하고 이를 통해 조금이라도 그가 얻게 될 고통을 줄여 주었다는 것이다. 그리고 분다는 이렇게 고통을 줄이는 가장 적절한 방법을 정확하게 알고 있었다는 설명이 주어진다.⁴⁹⁾ 핵심적으로 분다가 미래의 일을 예측하지 못해서 생긴 일은 아니라는 입장을 반영하고 있지만, 직접적으로 미래에 대한 분다의 예지능력을 분다가 전지자라는 주장에 연결시키는 것은 피하고 있다.

불교의 입장에서 자이나전통이 주장하는 전지자에 대한 보다 직접적인 비판은 MN I 「싼다까술따」(Sandakasutta)에서 잘 드러난다.⁵⁰⁾

Idha sandaka ekacco satthā sabbaññū sabbadassāvī aparisesaṃ ñāṇadassanaṃ paṭijjānāti. carato ca me tiṭṭhato ca suttassa ca jāgarassa ca satataṃ samitaṃ ñāṇadassanaṃ paccupaṭṭhitanti. So suññampi agāraṃ pavisati, piṇḍampi na labhati, kukkuropi ḍasati, caṇḍenapi hatthinā samāgacchati, caṇḍenapi assena samāgacchati, caṇḍenapi goṇena samāgacchati, itthiyāpi purisassapi

48) 『밀린다 왕의 질문』 108. Analayo, *op. cit.*, 2006, p.4에서 재인용.

Bhante Nāgasena, Devadatto kena pabbājito ti. ... kāruṇiko mahārāja Bhagavā sabbaññū ca.

존경하는 나가씨나여, 데바달따는 누가 출가시킨 것입니까? 대왕이시여, 존귀한 자(분다)는 karuṇā를 가진 자이고 또한 일체지자입니다.

49) 또 다른 심각한 경우라면 분다가 육체에 대한 집착을 버리라고 가르친 것을 오히려 출가한지 얼마 되지 않은 수행자들이 단체로 자살을 한 사건에 대한 것이다. 후자에 대해 일체지자의 맥락에서 불교전통에서 어떤 설명을 제시할지는 분명하지 않다. Analayo, *op. cit.*, 2006, p.4는 이 문제에 대해서 불교전통이 「싼다까술따」에 나타나듯 “알고 있었지만 그렇게 할 수밖에 없었다.”는 설명을 줄 것이라고 상정한다. 필자는 이러한 이해는 논점을 놓치는 것이라고 생각한다. 불교전통에서는 upāya(方便, 적절한 수단)를 동원한 능동적 개입으로 설명한다.

50) MN I 520.

nāmampi gottampi pucchati, gāmassapi nigamassapi nāmampi maggampi pucchati, so kimidanti puṭṭho samāno suññaṃ me agāraṃ pavisitabbaṃ ahoṣi, tena pāvisiṃ. piṇḍaṃ me aladdhabbaṃ ahoṣi, tena nālatthaṃ. kukkurena ḍasitabbaṃ ahoṣi, tenamhi daṭṭho. caṇḍena hatthinā samāgantabbaṃ ahoṣi, tena samāgamaṃ. caṇḍena assena samāgantabbaṃ ahoṣi, tena samāgamaṃ. caṇḍena goṇena samāgantabbaṃ ahoṣi, tena samāgamaṃ. Itthiyāpi purisassapi nāmampi gottampi pucchitabbaṃ ahoṣi, tena pucchiṃ. gāmassapi nigamassapi nāmampi maggampi pucchitabbaṃ ahoṣi, tenāpucchinti.

자, 싼다까여, 어떤 권위자들은 모든 것을 알고 남김없이 확증한다고 주장한다. “걸을 때나 서 있을 때나 잘 때나 깨어있을 때나 항상 끊기지 않고 알고 보는 것이 현현된다.”라고. 그렇게 [주장하는] 그가 비어 있는 집에 들어가서 음식을 얻지 못하고, 개가 물기도 하고, 날뛰는 코끼리를 마주치기도 하고 날뛰는 말이나 날뛰는 숫소를 마주치기도 한다. 그리고 어떤 여자나 남자의 이름이나 씨족을 묻는다. 마을이나 장터의 이름이나 (그리로 가는) 길을 묻는다. 이렇게 (전지자라고 하면서도 묻는 사람이) “이것은 어떻게 된 것이냐?”라고 질문을 받게 되면 [그 사람은] “내가 (빈) 집에 들어가야만 했다. 그래서 들어간 것이다. 내가 음식을 얻지 못해야만 했고 그래서 내가 얻지 못한 것이다. 개에 물렸어야만 했고, 그래서 물린 것이다. 날뛰는 코끼리와 마주쳐야만 했고, 그래서 마주쳤다. 날뛰는 말과 마주쳐야만 했고, 그래서 마주쳤다. 날뛰는 숫소와 마주쳐야만 했고 그래서 마주쳤다. 여자나 남자의 이름이나 씨족을 물어야만 했다, 그래서 물었다. 마을이나 장터의 이름이나 (그리로 가는) 길을 물어야만 했다, 그래서 물었다.”라고 대답한다.

이 대목은 아난다(Ānanda)의 입을 빌려 아주 조소적으로 전지자에 대한 비판을 나타내고 있다. 그래서 이 비판에는 부연설명이나 논증적인 내용이 제시되어 있지 않다. 그 자체로 말이 안 되는 이야기라는 것을 잘 보여 준다고 불교도들이 받아들였던 것으로 보인다. 하지만 필자는 이 대목에서 “그렇게 해야만 했기 때문에, 알고 있었지만 그렇게 했다.”라는 자이나교의 해명의 무게를 진지하게 받아들일 필요가 있다고 생각한다. 특히나 자이나전통의 이원론과

맞물린 세계관 안에서는 이 설명의 무게를 간과하지 말아야 한다는 것이 필자의 의견이다.

IX. 문제의 보편성과 불교사상사에서의 특수성

미래에 일어날 사건을 서술하는 문장이 진리값을 갖는 명제가 되는지의 문제, 또 진리값을 갖지 않는다면 그 의미를 어떻게 설명해야 하는지에 대한 논쟁은 서양철학사에서도 긴 역사를 가지고 있다. 흔히 “problem of future contingents”(우연적 미래 사건의 문제)라고 불리우는 이 문제는 특히나 자유의지가 존재하는지 여부에 대한 질문과 맞물려 그 무게를 불리게 되었다.⁵¹⁾ 자이나의 전지자 주장도 앞선 불교도들의 비판을 보자면, 결정론의 문제로 환원되어 비판을 받게 된 것으로 보인다. 그리고 불교도들이 자이나 비판에서 전제하듯, 미래가 결정된 것이라고 한다면 주체적인 노력을 통해 해탈에 이르고자 하는 일이 무의미해지고 말 것이다. 그러한 의미에서 불교도들이 해탈을 향한 노력을 강조하는 맥락 안에서, 자유의지를 옹호하는 입장에서 서서 결정론의 문제를 비판했다고 단순하게 받아들인다면, 자이나전통의 입장이 과도하게 단순화되고 만다. 우리가 “결정론”(determinism)이라고 부르는 입장 안에는 수많은 편차들이 존재하고, 실제로 자이나전통 안에서 전지자인 마하비라가 “알지만 그렇게 행할 수밖에 없었다.”라고 말하는 의미가 어떤 맥락에서의 결정론을 함축하는지 분명하게 해명된 적이 없기 때문이다. 이에 대해 브롱코르스트(Bronkhorst)는 불교전승에 나타난 자이나교도들의 정체에 대한 연구에서 아래와 같은 결론을 도출하고 있다.⁵²⁾

51) 아리스토텔레스의 미래의 해상전투에 대한 유명한 논쟁이 *De Interpretatione* 제9권에 등장하고 에 피쿠로스학파의 해석에 이어 현대에 들어서는 루카시에비츠(Lukasiewicz)의 다치논리에서 미래에 대한 명제에 참이나 거짓이 아닌 “불확정”(undetermined)을 부여하자는 논의까지로 이어져 왔다.

52) Bronkhorst, *op. cit.*, 2000, p.520.

Strict determinism is not normally associated with Jainism. It is a feature of the teachings of Makkhali Gosāla, probably one of the saints of “real” Ajivikism, as we have seen. It is not commonly associated with the Jainas, but the present passage from the Sandaka Sutta shows that it may very well have been part of the early teachings of this religion. One might conjecture that determinism had an important role to play in the days when Mahāvīra was still alive and in the then following period during which the human behaviour, including errors, of the omniscient leaders of Jainism were still part of collective memory.

그리고 자이나의 *leśyā* 구분과 *Ājīvika*의 *abhijāti* 구분의 연관성 등을 언급하며 브롱코르스트는 불교도들이 언급하고 있는 *nirgrantha*(자이나교도?)들과 *Ājīvika*들의 구분은 현재까지 일반적으로 인식되고 있는 방식으로 상정된 것이 아닐 수 있다는 점을 분명하게 말하고 있다. 다시 말해서 자이나교도들도 옷을 입지 않았다는 면에서⁵³⁾ 자이나와 *Ājīvika*들을 포괄하는 것이었을 수 있다는 가능성을 제시하고 있다.

종교전통들을 구분하는 기준과 개별 전통들의 정체성 확정의 문제와 연관되기도 하지만, 『쌍다까쑤따』에 나타나는 결정론은 자이나의 세계관이 보여 주는 이원론의 맥락 안에서 까르마의 지배를 받는 물질세계의 인과적 결정론이 지닌 지배적인 지위와 직접 연관되어 있다고 필자는 생각한다.⁵⁴⁾ 현대 철학

53) Schubring, *op. cit.*, 1935, p.29는 마하비라가 출가 후 13달만에 옷을 입지 않게 되었다는 전승을 근거로 Gosāla와의 조우를 통한 영향을 받았을 가능성을 진지하게 고려하고 있으며, 이미 Jacobi가 1895년의 저술에서 밝힌 맥락(Jacobi, H. *Jaina Sūtras translated from Prākṛit Part II The Uttarādhyayana Sūtra. The Sūtrakṛāṅga Sūtra*(Oxford University Press, 1895), pp.xxxff.)을 고려하고 있다.

54) 여기에서의 결정론 논의는 불교의 후대 전승이 *doxography*(학설 개괄)의 형태로 정리해서 제시하는 불교 외의 쉬라마나(*śramaṇa/samaṇa/沙門*)전통들에 대한 기계적 구분에 따른 것과 무관하다. 또한 자이나교도들의 정체성 문제(특히 *Ājīvika*와의 대조 면에서)에 대해 결론을 내리고자 하지 않는다. 자이나전통이 자신들의 입장을 어떻게 결정론이 아니라고 주장하는지와 무관하게 이 입장이 피하기 어려운 함축에 대해 다루고자 본 논문에서는 결정론으로서의 측면을 논한 것이다. 결정론이 과연 기계적인 방식으로 강약을 조절하는 변조가 가능한 세계관인지에 대해 묻는다면, 전통적인 방식의 도식적 해석은 현대적인 의미에서의 결정론이 아니라 운명론의 문제를 다루고 있다고 해야 합당한 측면이 있다.

이 결정론과 자유의지의 문제를 다루어 가면서 수많은 이론적인 발전의 과정을 겪고 있듯이, 이원론의 틀이 지배적이었던 고대 인도철학에서 결정론의 질문은 이론적 발전을 추동한 핵심적인 요소였을 수 있다.⁵⁵⁾ 이러한 측면이 불교 사상사 안에서 잘 드러나는 것은 바로 바비베까(Bhāviveka)의 『중간 길의 핵심』(Madhyamakahrdaya)과 그에 대한 주석 『논증의 불꽃』(Tarkajvālā)에 포함된 제10장 「전지자 증명 해설」(sarvajñasiddhīrdeśa)의 내용이다. 여기에서 바비베까(Bhāviveka)는 옷을 입지 않은 수행자들(gcer bur rgyu ba/nirgrantha?)이 분다가 특정한 질문에는 대답을 하지 않았다는 사실과 함께 분다가 살아 있던 당시에 겪었다는 이야기들을 근거로 분다가 전지자임을 반박하는 대목이 나온다.⁵⁶⁾ 여기에는 사람들이 축제에 가느라 아무도 없는 마을에 구걸을 하러 갔던 일이나 날뛰는 코끼리를 맞닥뜨린 분다의 일화들이 제시된다. 『싼다까쑤따』에서 마하비라를 조소하던 이야기 거리들이 그대로 분다를 비판하는 방식으로 되돌아 오고 있는 형국이 별어진 것이다. 바비베까의 반박은 표준적인 불교 교리라고 할 수 있는 “Upāyakaūśalya”(방편의 탁월함)개념을 동원해서 이루어진다. 분다는 제자들에게 가르마의 힘을 피할 수 없다는 것을 보여주고자 하는 교육적인 고려에서 일부러 다 알고 있었지만, 어려운 일들을 본인 스스로 당하는 모습을 보여주었다는 것이다. 불교도들은 이 대답이 “그렇게 했어야만 했기 때문에 그렇게 했다.”라는 자이나교도들의 대답과 어떻게 그리고 무엇이 다른지 설명해야 하는 상황에 서게 되었다.

즉 초기불교에서는 조소의 대상이 되었던 전지자의 지위 문제가 후대에 가서는 불교도들에게 부메랑이 되어 돌아오는 상황이 전개된 것인데, 이는 큰 틀에서 불교의 해탈론이 꿰뚫어 알아차림(prajñā)을 중심으로 재구성되는 과정에서 분다의 지혜에 대한 강조가 분다의 인지적 능력에 대한 확대 해석과 맞물려 있었던 불교 교리체계의 역사에서 비롯된 것이라고 보인다. 분다가 전지

55) 결정론이 반박되어야만 한다는 전제로 인도철학이 발전되었을 것이라는 선입견을 주장하고자 하는 것은 아니다.

56) McClintock, S. L. *Omniscience and the Rhetoric of Reason* (Boston: Wisdom Publications, 2010), pp.39-40.

자로 상징되고 나서는, 세계를 설명하는 이론으로서의 체계를 요구받던 불교 교리체계가 피하기 어려웠던, 까르마의 규칙성과 주체적인 노력을 통한 해탈 가능성의 조화를 확보하는 문제도 함께 뒤섞이게 되었던 것으로 보인다. 이 단계에서 분다가 전지자인지 여부와 무엇을 아는 전지자인지의 문제는 보편적인 인식론과 논리학의 문제에 맞닿는 것으로 뻗어나가게 되고, 우리에게 현대적인 의미에서 논의될 수 있는 질문들을 던지는 계기를 마련해 주고 있다. 하지만 이와 연관된 사상사적 논의에서는 우리가 전지자로서의 분다에 대한 이해의 문제가 가진 인도사상사 안에서의 특수한 발생과 발전의 구체적인 맥락을 간과해서는 안 될 것이다. 온 세계가 물질계와 물질이 아닌 생명의 원리로 양분되고 생명의 원리가 바로 인식의 주체이기도 하다고 생각한 자이나교도들에게는, 물질계를 떠나는 순간의 생명의 원리는 물질계 자체를 대상화시켜 온전하게(sarva) 파악할 수 있는 위치(sarvajña)에 가게 된다고 생각하는 것은 자연스러운 일이라고 할 수 있다. 하지만 이러한 이원론에 입각한 세계관과 해탈론을 주장하지 않은 분다와 후대의 불교도들에게 “전지자”(sarvajña)는 일관된 이론의 일부로 포섭되기 어려운 개념으로 남을 수밖에 없었다고 보인다. 이러한 맥락을 파악하기 위해, 연관된 논의에 동원된 개념들이 불교전통 안에서 지니고 있던 특별한 의미와 맥락이 어떤 역할을 했는지도 놓치지 말아야 한다.

참고문헌

1. 약호 및 원전자료

- Hermann Jacobi, *Jaina Sūtras Translated from Prākṛit. Part I: The Ākārāṅga Sūtra The Kalpa Sūtra*, Oxford: Oxford University Press, 1884 [reprint, Delhi: Motilal Banarsidass 1980].
- Hermann Jacobi, *The Āyāraṅga Sutta of The Śvetāmbara Jains Part I: Text*, London: Pali Text Society, 1882.
- Hermann Jacobi, *Jaina Sūtras translated from Prākṛit Part II The Uttarādhyayana Sūtra, The Sūtrakṛtāṅga Sūtra*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1995 [original, Oxford University Press, 1895].

2. 2차 자료

〈단행본〉

- Andrew J. Nicholson, *Unifying Hinduism Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*, New York: Columbia University Press, 2013.
- Helmuth von Glasenapp, *The Doctrine of Karman in Jain Philosophy*, G. Barry Gifford tr., Bombay: Bai Vijibai Jivanlal Panalal Charity Fund, 1942.
- Padmanabh S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Delhi/Varanasi/Patna: Motilal Banarsidass, 1998 [original, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1979].
- Padmanabh S. Jaini, *Gender and Salvation: Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*, Berkeley: University of California Press, 1991.
- Paul Dundas, *The Jains* 2nd ed., London/New York: Routledge, 2002.
- Piotr Balcerowicz, *Early Asceticism in India Ājīvikism and Jainism*, London/New York: Routledge, 2016.
- Sara L. McClintock, *Omniscience and the Rhetoric of Reason Śāntarākṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority*, Boston: Wisdom

Publications, 2010.

- Walther Schubring, *Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt*, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, 1935.

〈논문〉

- 강성용. 「“Pramāṇa”와 “Pratyakṣa”에 대하여」, 『인도철학』제16집, 서울: 인도철학회, 2004, pp.129-148.
- Analayo, “The Buddha and Omniscience”, *The Indian International Journal of Buddhist Studies* Vol.7 (2006), pp.1-20.
- Collette Caillat, “Gleanings from a Comparative Reasoning of Early Canonical Buddhist and Jaina Texts”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol.26 (2003)
- David N. Lorenzen. “Who Invented Hinduism?”, *Comparative Studies in Society and History* Vol.41.4, 1999, pp.630-659.
- Ferenc Ruzsa, “Sāṃkhya: Dualism without Substances”, *Indian Epistemology and Metaphysics*, ed. Joerg Tuske, London: Bloomsbury, 2017, pp.153-181,
- Jan Gonda, “Reflections on sarva- in Vedic Texts”, *Indian Linguistics* Vol.16, 1955, pp.53-71 [reprint, *Selected Studies J. Gonda Vol.2: Sanskrit Word Studies*. Leiden: E. J. Brill 1975, pp.495-513].
- Johannes Bronkhorst, “The Riddle of the Jainas and Ājīvikas in Early Buddhist Literature”, *Journal of Indian Philosophy* Vol.28, Kluwer Academic Publishers, 2000, pp.511-529,
- Karin Preisendanz, “On *ātmendriyamanorthasannikarṣa* and the Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Vision”, *Berliner Indologische Studien* Vol.4/5, Berlin, 1989.
- Lambert Schmithausen. “On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating Insight’ in Early Buddhism”, *Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, hrsg. K. Bruhn und A. Wezler, Wiesbaden, 1981, 199-250.
- Padmanabh S. Jaini, “On the Sarvajñatva (Omniscience) of Mahāvīra and the Buddha”, *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner* eds. L. Cousins et al. Dordrecht: D. Reidel

Publishing Company 1974, pp.71-90. [reprint, *Collected Papers on Buddhist Studies*. ed. by Padmanabh S. Jaini, Delhi: Motilal Banarsidass. 2001, pp.97-121].

- Paul J. Griffiths, “Omniscience in the Mahāyānasūtrāṅkāra and Its Commentaries”, *Indo-Iranian Journal* Vol.33, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp.85-120.
- Walther Schubring. Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co. 1935.
- Sin Fujinaga, “Why Must There Be an Omniscient in Jainism”, *Studies in Jaina History and Culture Disputes and Dialogues* ed. Peter Flügel. London/New York: Routledge, 2006, pp.107-116.

The context and implications of the critique against the omniscience (*sarvajñatva*) of Mahāvīra in the earliest Buddhist texts

Kang, Sung Yong
Associate Professor,
Seoul National University

This paper attempts to clarify the context of the Buddhist critique against the omniscience (*sarvajñatva*) of Mahāvīra in the soteriological context of the earliest Buddhism in India. Based on the scholarly achievements of J. Gonda and P. Jaini, it will be illustrated that the adoption of the omniscience of the Buddha was an unnatural borrowing from the Jaina tradition into the Buddhist tradition due to the competitive pressure caused by Jainism. It will also be shown that the connotation of the term “sarva” in the sense of “complete” has made it easier for the Buddhists to transform the meaning of the term for easy adoption on their part. Furthermore, in the description of the enlightenment of Mahāvīra, the basic dualistic ontological structure will be identified in contrast to that of the Buddha, in which other kinds of knowledge, namely three *vidyās* (*tevijja*), are counted. This contrast makes the context evident of why the Buddhists consider the deterministic understanding of the Jains about the world ridiculous. But considering the basic dualistic ontology behind the deterministic view of Jainism, the Jaina understanding of the deterministic character of the world reported in the *Sandakasutta* deserves much more careful interpretation. The case of *Sarvajñasiddhīnirdeśa* chapter of the *Madhyamakahr̥daya* which reports the inverted attack from Jains against the omniscience of the Buddha makes this need more urgent.

Keywords

sarvajña, Mahāvīra, Jainism, kaivalya, dualism, determinism, Sandakasutta

2019년 08월 09일 투고
2019년 09월 22일 심사완료
2019년 09월 23일 게재확정

