

‘제견’(vibhāvanā)이라는 척도로 살펴본, 인도불교 문헌에 나타난 주지주의와 신비주의의 접전(接戰)*

이영진

경상국립대학교 철학과 조교수

tatpum@gmail.com

I. 들어가며

II. 제견: ‘무념·무작의’와 ‘무상계에 대한 작의’

III. 주지주의: ‘무상계에 대한 작의’를
‘내적으로 마음을 움츠림’으로 격하하다

IV. 신비주의: 무념·무작의는 초보단계의
명상이 아니라, 궁극적 대상에 대한
념(念)이다

요약문

본 논문은 불교명상의 두 가지 흐름인 주지주의와 신비주의, 그리고 그들의 힘겨루기를 내용으로 다루고 있다. 논문의 목표는 한편으로 주지주의의 입장에서 신비주의 명상을 격하(格下)하는 인위적 시도를 보여주고, 다른 한편으로 신비주의 입장에서 전통적인 명상법을 부자연스럽게 해석하는 사례를 제시함을 통해, 인도불교 문헌 내에 이 서로 다른 두 흐름이 불교수행의 기저에서 힘겨루기하며 작동하고 있음을 보여주는 것이다. 그리고 이를 측정할 수 있는 잣대로 ‘제견’(除遣)을 선택하여 두 전통의 접전을 명확하게 드러내고자 하였다.

* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2020 S1A5C2A02093108).

우선 주지주의의 관점에서 신비주의 명상의 인위적 격하를 보여주고자 『유가사지론』<본지분>의 ‘무상삼매(無相三昧 *ānimittasamādhī*)’ 관련 개소를 골랐다. <사소성지>와 <삼마희다지>를 통해 이 무상삼매가 전형적인 신비주의적 명상법임을 확정하고, <성문지> 제3유가처의 서술을 통해서 이 명상법이 5종의 제견 중 ⑤ ‘무상계를 작의하는 방식에 의한 제견’과 일치한다는 점을 확인하였다. 그리고 <성문지> 제4유가처에서 이 무상삼매=⑤무상계를 작의하는 방식에 의한 제견이 ‘샤마타의 행상’ 즉 ① ‘내적으로 마음을 움츠리는 방식에 의한 제견’으로 인위적으로 격하되고 있음을 <수소성지>의 개소를 참조하여 논증하였다.

신비주의 관점에서 전통적인 명상을 변형하는 사례로는 『반야경』과 그 주석서인 『현관장엄론』을 선택했다. 이 문헌들에서 전통적으로 신·수·심·법이라는 대상에 주의집중을 확립하고 이를 명확하게 인지하는 수행으로 받아들여진 사념처에 대해, ① 내적으로 마음을 움츠리는 방식에 의한 제견 즉 명상대상을 관찰하거나 명확하게 인식하지 않고 단지 대상으로서 간직하는 방식의 명상으로 풀이하고 있음을 밝혔다. 이와 더불어 <성문지>에서는 초심자가 행하는 초보단계의 명상방식이었던 ② 무념·무작의에 의한 제견이 *paramārthasmṛti*, 풀이하자면 공성(空性) 혹은 무상(無相)이라는 궁극적 대상에 대한 념 즉 주의집중으로 받아들이고 있음을 살펴보았다.

주제어

신비주의, 주지주의, 제견(除遣), 무념·무작의(無念·無作意), 무상계에 대한 작의, 궁극적 대상에 대한 념, 내적으로 마음을 움츠림

I. 들어가며

루이 드 라 발레-푸생(Louis de La Vallée-Poussin)은 1930년대에 “*Musīla et Nārada: le chemin du nirvāna*”라는 논문을¹⁾ 통해 불교수행 전통에서 ‘무실라’로 대표되는 합리주의와 ‘나라다’로 대표되는 신비주의의 이중/갈등 구조가 있었음을 지적하였다.²⁾ 이 둘은 각각 열반이 무엇인지를 인식하는 것과 열반을

1) 이 프랑스어 논문의 한글번역에 관해서는 드 라 발레-푸생 2011.

2) 최근 한상희(2022)는 빨리 주석서를 참조하여 무실라와 나라다가 과연 합리주의와 신비주의를 대

몸으로써 체험(Pā. *kāyena phusitvā* ; Skt. *kāyena sāṅśātṛtvā*)하는 것으로 특징지어진다.

슈미트하우젠은 1981년 논문(Schmithausen 1981)에서 이러한 이중 구조를 각각 ‘부정적-지적인 흐름/전통’(negative-intellectual current/tradition)과 ‘긍정적-신비주의적 흐름/전통’(positive-mystical current/tradition)으로 명명하였다. 그리고, 빨리, 티벳어, 한역의 초기불교의 문헌을 대상으로 사상사적 접근을 통해 어떻게 하나의 흐름이 다른 전통을 하위에 두어 포괄해나갔는가를 정치(精緻)하게 구성해내었다.

페터는 1988년의 저서³⁾에서 역사적인 붓다가 실제로 수행했던 방법을 4정려=중도로 특정 하는 등 슈미트하우젠의 이론을 발전시켰다. 이러한 과정 속에서 많은 학자들은⁴⁾ 불교명상을 소위 ‘합리주의/주지주의’와 ‘신비주의’의 대립과 [포괄주의의 측면에서] 화해의 관점에서 바라보게 되었으며, 필자 역시 이러한 입장에 서있다. 필자가 이해한, 두 흐름/전통을 구분하는 주요한 차이점은 다음과 같다.

▷ 주지주의: 진리(*satya*)에 대한 개념적 인식 = 언어화된 지혜(*prajñā* 般若)가 중시되며 이것이 해탈적 통찰(*liberating insight*)을 구성함.

▷ 신비주의: 언어적 개념화를 비롯한 전반적인 인식과정(*saṃjñā* 想)⁵⁾을 배제함을 통해 실재(*tattva*)를 몸으로써 즉 직접 접촉하거나 실현[作證]하는 것이 해탈 경험(*liberating experience*)을 구성.⁶⁾

표하는가에 관한 의문을 제기하였다.

3) 이 책의 한글번역에 관해서는 페터 2009.

4) 물론 모두가 이에 합의한 것은 아니다. 아날요(Anālyo)의 경우 소위 ‘two paths theory’ 즉, 해탈적 통찰을 위해 단순히 사성제에 대한 지적인 이해만이 필요하다는 주장과 이러한 지혜를 일으키기 위해서 선정의 성취가 필요하다는 주장 사이의 갈등에 대해 비판적인 입장을 취한다. 알렉산더 윈(Alexander Wynne)은 이러한 아날요의 주장에 비판을 가하고 아날요는 다시 이에 반박하는 등의 과정을 거친다. 이 과정에 관해서는 Anālyo 2018을 참조.

5) 또한 이와 매우 밀접한 개념이거나 유사 동의어인(Schmithausen 1981, 215 참조) *smṛti/sati*(念), *manasikāra*(作意)도 포함할 수 있을 것이다.

6) 상세한 내용에 관해서는 이영진 2022c, 8-11 참조할 것; 물론 포괄주의의 과정에서 전자는 등지(*saṃpatti*)와 정려(*dhyāna*) 등의 특정한 명상상태를 전제할 수도 있을 것이며, 후자는 접촉 그 자

본 논문은 ‘무상[심]삼매’(無相[心]三昧 *ānimittah [cetaḥ]samāhiḥ*)라는, 슈미트하우젠에 따르면 상수멸(*saṃjñāvedayitanirodha*)과 동일하거나 동일하지 않다면 매우 연관이 깊은⁷⁾ 명상을 주제로 다룰 것이다. 이 삼매는 이후에 살펴볼 것처럼 『잡아함경』의 559번째 경전에서 ‘비상비비상처’가 기대되는 위치에서 “몸으로 실현[作證]하여 획득하고 이에 머무른다”라는 상수멸의 전형적인 어구를 가지고 있다. 따라서 상수멸과 ‘오직 죽음 이후에 결정적으로 획득되는 열반의 상태를 현생에서 일시적으로 선취(先取 *anticipation*)한다’는 신비주의의 특징을 공유하고 있다고 할 수 있다.

본 논문은 다음과 같이 구성될 것이다. 먼저 『유가사지론』 <본지분>의 편집자들이 어떻게 이 신비주의 명상인 무상삼매를 격하시켜 주지주의의 하위단계로 포괄하고자 하였는지, 그리고 특히 <수소성지>의 예를 통해 이러한 시도가 깔끔하게 성공하지 못했음을 보여주고자 한다.

그 이후에는 『25,000송 반야』와 그 주석자가 ‘대상에 전념하고 개념화를 통해 이를 명확하게 아는[正念正知] 전통적인 명상인 사념처(四念處)를 어떻게 ‘인식하지 않음’ 혹은 ‘인식대상이 없음’을 의미하는 무소득(無所得 *anupalambha*)의 입장에 서서 부자연스럽게 해석했는지를 보여줄 것이다. 이는 앞서 『유가사지론』 <본지분>과는 달리 신비주의의 입장에서 전통적인 명상법을 변형한 예시가 될 것이다.

이러한 과정은 한편으로 주지주의의 입장에서 신비주의 명상을 격하하는 인위적 시도를 보여주고, 다른 한편으로는 신비주의 입장에서 전통적인 명상을 부자연스럽게 해석하는 사례를 제시하는 것이다. 그리고 이 과정을 통해 인

체가 아니라 접촉에서 나온 이후 회광반조(迴光返照)로서 일어난 언어적 인식(*prajñā*) 혹은 실재에 대해 사유관찰과 개념적 언어화가 배제(無分別)된 직접지각이 해탈경험을 구성할 수도 있다.

7) Schmithausen 1981, 235-236; 슈미트하우젠은 이와 같이 거의 동일하거나 혹은 완전히 동일한(≅) 무상(심)삼매와 (상수)멸진정에 대해 다음과 같은 가설 혹은 추측을 제시한다. 즉 상수멸이라는 이름이 무상삼매로 바뀌었으며, 이 변화는 ‘주지주의자’(intellectualist) 흐름이 상수멸이라는 신비적 흐름을 포괄하는 과정에서 “오래된 긍정적-신비적 흐름에서 상수멸 상태의 결정적 특징, 즉 ‘죽음 이전에’ 열반의 영역으로 신비하게 미리 올라가 보는 ‘열반의 선취’(先取, *anticipation*)가 포기되었거나 혹은 그 기능을 잃어버렸기 때문일 것이다”(Schmithausen 1981, 250n147a).

도불교 문헌 내에 주지주의와 신비주의라는 두 흐름이 불교수행의 기저에서
힉겨루기하며 작동하고 있음을 보여주고자 한다.

이에 앞서 필자는 이러한 변형 혹은 인위적인 해석을 가늠하는 잣대로서
『성문지』에서 보이는 ‘제견’(除遣 *vibhāvanā*)의 방식들을 채택할 것이다. 즉 『유
가사지론』 <본지분>에서는 ‘내적으로 마음을 움츠리는 방식에 의한 제견’과
‘무상계를 작의하는 방식에 의한 제견’이, 『25,000송 반야』와 그 주석서에서는
‘내적으로 마음을 움츠리는 방식에 의한 제견’과 ‘무념·무작의(無念·無作意)
에 의한 제견’이 이러한 변형과 해석을 가늠하는 척도(尺度)가 될 것이다.

II. 제견: ‘무념·무작의’와 ‘무상계에 대한 작의’

본격적인 논의에 앞서 우선적으로 다루어야 할 개념은 『유가사지론』<성문
지>에 보이는 ‘*asmṛtyamanasikāra*’와 ‘*ānimittadhātumanasikāra*’라는 복합어이다.⁸⁾
이 복합어들은 이후에 논의하게 될 『유가사지론』<본지분>에 나타난 무상삼매
(*ānimittasamādhī*), 그리고 『현관장엄론』의 궁극적 대상에 대한 념(*paramārthasmṛti*)
을 이해하기 위해서 전제되어야 하기 때문이다.

이 두 용어에 대한 정의는 <성문지>에서 ‘올바른 가행을 하는 것’(*samyakprayogātā*)
에서 찾아볼 수 있다. 여기서 ‘올바른 가행’은 예를 들면 부정관을 행할 때 시제
등을 의식 내에 현전(現前)시키는 승해(勝解=visualization)와 의식 내에 현전된
이 관념상(觀念相 *nimitta*)을 제거하는 제견(除遣)을 반복하는 것이다.⁹⁾ 그리고
‘제견’은 다음과 같이 5종류로 나누어진다.

8) 전자는 ‘념(念)과 작의(作意)가 없음’을 의미할 것이지만, 정확하게 ‘무념과 무작의’라는 병렬복합
어로 풀어야 할지 ‘무념으로 특징지어지는/정의되는 무작의’(*asmṛtilakṣaṇo ’manasikāra*)라는 동격
한정복합어로 풀어야 할지 결정하기 힘들다. 후자는 무상계(*ānimittadhātu*)에 대한 ‘작의’(*manasikāra*),
즉 ‘마음을 기울여 집중함’으로 이해할 수 있다. 작의(作意)를 이 맥락에서 ‘마음을 기울여 집중함’
으로 이해한 것은 이영진 2022b, 181 참조.

9) ŚrBh. III, 82.17-21; 안성두 2021, 373.

[A] 또한 제견(*vibhāvanā*)은 5종이다. ①내적으로 마음을 움츠리는 방식에 의한 [제견], ②무념·무작의(無念·無作意)에 의한(*asmṛtyamanasikārataḥ*) [제견], ③그 [작의하고 있는 명상대상]과 다른 [명상대상]을 작의하는 방식에 의한 [제견], ④대치(對治)를 작의하는 방식에 의한 [제견], 그리고 ⑤무상계를 작의하는 방식에 의한 [제견]이 [그것이다].

이 [다섯 종류] 중에서 ①‘내적으로 마음을 움츠리는 방식에 의한 것’이란 비빠사나 이후에 9종 심주에 의한 [제견]이다. ②‘무념·무작의(無念·無作意)에 의한 것’이란 애당초 산란하지 않기 위해 마음먹은 사람이(*upanibadhnat*) 일체의 상(相)에 등을 돌리는 방식에 의한(*sarvanimittavaimukhyena*) [제견]이다 ... ⑤‘무상계를 작의하는 방식에 의한 것’이란 일체의 상(相)들을 작의하지 않지만, 무상계를 작의하는 방식에 의한 [제견]이다.

또한 변제하는 명상대상은 제견의 특징을 가졌다고 건립되었다. 그렇지만 이 [올바른 가행을 하는 것의] 맥락에서는 ①내적으로 마음을 움츠리는 방식과 ②무념·무작의(無念·無作意)에 의한 방식의 [제견]이 의도되었다.¹⁰⁾

②무념·무작의(無念·無作意)에 의한 제견과 ⑤무상계를 작의하는 방식에 의한 제견의 공통점은 현상적 상이든 관념적 상이든 간에 모든 상(相 *nimitta*)에 주의를 기울이지 않는 것이다. 다만 후자는 열반(계)의 유사 동의어인¹¹⁾ 무상계(*ānimittadhātu*)에 주의를 기울여 집중한다는 차이가 있다. ②무념·무작의에 의한 제견에 대한 설명은 [A] 직후에 다음과 같이 이어진다.

10) 안성두 2021, 373-374의 번역을 토대로 필자가 변형한 것이다; ŚrBh. III, 82.24-84.09: “*vibhāvanā punaḥ pañcaviḍhā*, ①*adhvātmacittābhisaṃkṣepataḥ*, ②*asmṛtyamanasikārataḥ*, ③*adānyamanasikārataḥ*, ④*pratipakṣamanasikārataḥ*, ⑤*ānimittadhātumanasikārataś ca | tatra* ①*navākāraccittasthītyā vipaśyanāpūrvavaṃgamayā adhvātmaṃ cittābhisaṃkṣepataḥ*, ②*sarvanimittavaimukhyena ādīto* ‘*vikṣepāyopanibadhnato ‘smṛtyamanasikārataḥ ...* ⑤*sarvanimittānām amanasikārād ānimittasya ca dhātōr manasikārād ānimittadhātumanasikārataḥ | api ca vyāpy etad ālambanaṃ, vibhāvanālakṣaṇaṃ vyavasthāpitam | amsmiṃ tv arthe* ‘*dhvātmaṃ cittābhisaṃkṣepataḥ, asmṛtyamanasikārataś cābhipretā* |”

11) ‘무상계’(無相界)는 『유가사지론』<본지분>내에서 ‘적정(寂靜)한 영역(*sāntadhātu*)’과 ‘*prapañca*(數論)가 없는 영역(*niṣprapañcadhātu*)’, ‘열반의 영역(*nirvānadhātu*)’과 상응하는 용어이다. ‘*prapañca*가 없는 영역을 ‘무상계’와 바꾸어 쓸 수 있다면, 이 맥락에서 *prapañca*는 현상적 상 혹은 관념상을 의미하는 *nimitta*(相)과 등치되거나 적어도 관련이 깊은 의미라고 할 수 있다. 이영진 2022b, 181 참조. 즉 무상계는 열반=소멸=갈애의 다함과 등가(等價)의 의미를 가지고 있는 용어이다.

[B] 처음으로 행하는 초보자는 바로 처음부터 마음을 부정한 것이든 또는 그것과 다른 것이든 간에, 어떠한 명상대상과도 결합시켜서는 안 되지만, 단지 산란하지 않기 위해서 [다음과 같이 마음먹는 것(직역하자면, 마음과 결합하는 것)은] 제외된다. ‘어떻게 해서든지 나의 마음이 상[相]을 여의고, 분별을 떠나고(無分別), 적정하고, 매우 적정하고, 흔들리지 않고, 동요하지 않고, 열망하지 않고, 동요를 떠나 내적으로 환희하게 되기를!’이라고.¹²⁾ 그와 같이 노력하는 자는 외부의 모든 현상적 상(sarvabāhyanimitta)들이 반복해서 생겨날 때마다 그들에 대해 무념과 무작의를 행한다. 이것이 그 [초보자]가 무념과 무작의에 의해 명상대상을 제견하는 것이다.¹³⁾

인용을 통해서 보자면, ②무념·무작의에 의한 제견은 최종적으로는 무상계에 주의를 기울여 집중하는 ⑤의 제견과 달리 어떠한 상(相)도 명상의 인식대상으로 삼지 않는다. 이것은 오히려 **초보자가 명상의 시작단계에서 단지 마음을 안정시키기 위하여(!)** 시체와 같은 모든 외부의 현상적 상을 방기(放棄)하는 것으로 특징지어진다.

이어지는 단락에서 초심자는 시체 등을 의식 내로 현전시킨 즉 승해한 관념상을 수반하고(*sanimitta*) 이 관념상에 대한 분별을 수반한(*savikalpa*) 명상대상에 대하여 비빠샤나(*vipāśyanā*)를 행한다. 이 비빠샤나는 ‘단지 관념상을 따르고’(*nimittamātrānusārin*), 이 관념상에 대한 분별(*vikalpa*) 즉, ‘검사와 재검토를 수반하는 것’(*paryeṣaṇāpratyavekṣaṇāmucārin*)으로 특징지어진다.¹⁴⁾ 이 과정이 후에 ①내적으로 마음을 움츠리는 방식에 의한 제견이 다음처럼 서술된다.

12) 이러한 내적인 사유를 산란하지 않기 위해서 마음먹는 것(*upa-ni-√bandh*)으로 본 것에 관해서는 한역 『瑜伽師地論』(T1579.30.456c21-23), “唯作是念。我心云何得無散亂無相·無分別·寂靜·極寂靜·無轉·無動·無所希望·離諸作用於內適悅”을 참조하였다.

13) 안성두 2021, 374-375의 번역을 필자의 이해에 따라 변형한 것이다; ŚrBh III 84.11-17 *tatrādīkarmikeṇa tatprathamakarmikeṇa ādīta eva cittaṃ na kasmīṃścid ālambana upanibandhitavyam aśubhāyāṃ vā tadanyasmin vā, nānyatrāvikṣepāyaiva | kaccin me cittaṃ nīrnimittam, nīrvikalpam śāntam praśāntam avicalam avikampyam anutsukaṃ nirvyāpāram adhyātmam abhīramata iti | tathāprayukta utpannotpanneṣu sarvabāhyanimittesu asmṛtyamanasikāraṃ karoti | iyaṃ asyāsmṛtyamanasikāreṇālambanavibhāvanā |*

14) 좀 더 상세한 설명에 관해서는 슈미트하우젠 2006, 131-133 참조할 것.

[C] 반면에 그는 비빠샤나의 관념상을 물리치고서 바로 그 동일한 명상 대상을 샤마타의 행상(śamathākāra)으로 작의한다. 그때 그 명상대상은 그 에 의해 방기된(mukta) 것도 아니고 또한 [관념상으로] 취해진(udgrhīta) 것도 아니다. 그 [무분별의 인식대상]을 명상대상으로 하는 샤마타가 작동하기 때문에, 그 [명상대상은] 방기된 것이 아니다. 또한 관념상으로 만들지 않고 [그 관념상에 대해] 분별(=검사하고 재검토)하지 않기 때문에 [그 명상대상은 관념상으로] 취해진 것도 아니다. 이와 같이 [마음을] 내적으로 움츠림을 통해 명상대상을 제견한다.¹⁵⁾

인용에 따르면, ①내적으로 마음을 움츠리는 방식에 의한 제견은 시체 등의 명상대상을 방기하는 것이 아니라 9종심주를 통해 일어난 샤마타의 상태에 “가상적으로 혹은 잠재적으로 보관하고 있는” 방식의 제견이다.”¹⁶⁾

이후에는 수행자의 승해(visualization) 즉 명상대상에 대한 관념상을 내면에 현전하는 것이 ‘외부에 실재하는 인식대상에 대한 직접지각과 동일해 질 때까지’(yāvaj jñeyavastupratyakṣopagamāya), 승해와 제견을 반복한다는 서술이 이어진다.¹⁷⁾ 즉 이 반복을 통해 점점 뚜렷해진 관념상이 외부의 실재하는 대상을 대치하게 되고, 수행자의 관념상에 대한 인식은 외부의 실재하는 대상(예를 들면 시체)에 대한 직접지각과 동일하거나 이를 능가하는 것이 된다.

인용 [A]의 “그렇지만 이 [올바른 가행을 하는 것의] 맥락에서는 ①내적으로 마음을 움츠리는 방식과 ②무념·무작의(無念·無作意)에 의한 방식의 [제견이] 의도되었다”는 서술을 통해서 알 수 있듯이 이 ‘올바른 가행’에서는 ⑤무상계를 작의하는 방식에 의한 제견이 사용된 것은 아니다. 그렇지만 『유가사지론』

15) 안성두 2021, 375의 번역을 변형하였다; ŚrBh III 05-09 *punar eva vipaśyanānīmittam pratyudāvartya tad evāḷambanam śamathākāreṇa manasikaroti | tena tad ālambanam tasmīn samāye na muktam bhavati, nodgrhītam | yasmāt tadāḷambanaḥ śamatho vartate, tasmān na muktam | yasmān na nīmittīkaroti na vikalpayati, tasmān nodgrhītam | evam adhyātman abhisaṅkṣepata ālambanam vibhāvayati* | 티벳역은 ŚrBh_{Tib} D 145b6-7과 한역은 『瑜伽師地論』(T1579.30.456c29-457a04).

16) 슈미트하우젠 2006, 137; 이후의 논의를 위해 염두에 둘 것은 명상대상이 ‘방기된 것도 아니고 취해진 것도 아니다’라는 제4구의 형식(즉 Neither A nor not-A)과 ‘샤마타의 행상’(Skt. śamathākāra, Tib. zhi gnas kyi rnam pa, Ch. 止行)이라는 용어가 매우 밀접한 관계를 가진다는 점이다.

17) ŚrBh III 86.12-18; 안성두 2021, 375-376.

<본지분>의 ‘무상삼매’를 다른 부분들에서는 ⑤의 제견을 ①방식의 제견으로 강제적으로 혹은 부자연스럽게 해석(forced interpretation)하여 ‘신비주의’를 극복한 사례를 찾아볼 수 있다. 이제 『성문지』에 나타난 5종의 제견을 염두에 두고 『유가사지론』<본지분>에 나타난 무상삼매로 대표되는 신비주의를 극복한 사례를 살펴해보도록 하자.

III. 주지주의: ‘무상계에 대한 작의’를 ‘내적으로 마음을 움츠림’으로 격하하다

『유가사지론』<본지분>에는 ‘무상삼매’(ānimittasamādhī)와 관련된 개소들이 『사소성지』, 『수소성지』, 『성문지』에서 기술되고 있다.¹⁸⁾ 이 개소들은 초기 유가행파가 주지주의자의 입장에 서서 어떻게 신비주의를 극복해갔는가의 과정을 보여줄 수 있다고 생각한다. 좀 더 상세히 말하자면, 무상삼매를 통한 경험 즉, 열반(계)를 ‘몸으로써 작증하거나 접촉하여<kāyena sāksātkṛtvā (Skt.) / phusitvā (Pā.)> 최종적으로는 죽음이후에나 얻어지는 열반의 상태를 현생에서 일시적으로 선취하는 경험을 어떻게 격하해나가는가를 보여줄 것으로 기대한다.

먼저 『사소성지』에서는 무상삼매를 닦는 방법이 [A] 인용에서 5종의 제견 중 ⑤무상계를 작의하는 방식, 즉 일체의 상[相]들을 작의하지 않지만, 무상계를 작의하는 방식에 의한 제견으로 언급된다.

[D] ‘실로 무학은 하[계 즉 욕계]의 욕망(=성욕)과 상[계 즉 색계와 무색계]의 욕망을 끊음으로부터 모든 곳에서 안은을 획득한 자이다’라고 알고서, 그로 인해 욕[계]에 대한 탐욕을 떠난 유학이 미래에 무학의 상태

18) 이영진(2021, 2022b)은 이미 세 개소를 분석하고, 이들에 대한 비판교정본과 해석(이영진 2022c, 209-245)을 출판하였다. 본고에서는 이와 중복을 최소한으로 하여 논의를 진행할 것이다.

[를 획득하고자 하는] 마음을 품고서, 열반을 적정(寂靜)이라고 보며, ⑤ 모든 명상대상[相 *nimitta*]에 작의하지 않음을 통해 그리고 무상계(無相界)에 작의함으로써(*sarvanimittānām amanasikārād ānimittasya ca dhātor manasikārāt*) 무상삼매에서 훈련하고 바로 그 [무상삼매]를 반복하여 행한다. 이 때 그는 [육계·색계·무색계의] 삼계에 속하며, 수습에 의하여 끊어야 하는 아만(我慢 *asmimāna*)을 끊게 된다. 그 [아만]을 끊음으로부터 삼계와 관련한 탐욕을 떠난 무학이 되고, 상[계]와 하[계] 양자 모두의 탐욕을 끊음을 통해 [모든 곳에서] 안은을 획득하게 된다. 그는 모든 괴로움의 원인들을 버림으로부터 모든 고통의 끝을 증득하게 된다.¹⁹⁾

인용 [D] 이전의 맥락은 수행자가 부정관을 비롯한 다양한 수행법으로 성욕 등의 욕망을 끊고자 노력하지만, 이 욕망들이 의식표면으로 표출된다는 현행(現行)의 측면으로 보자면 끊어졌지만, 잠재적 성향[隨眠]이라는 측면에서 보자면 끊어지지 않았음을 발견한다. 그리고 최종적으로 5종의 제건 중 ⑤무상계를 작의하는 방식에 의해 무상삼매를 반복 수행하여 ‘오온에 대해 나 혹은 나의 것이라고 생각하는’²⁰⁾ 아만(*asmimāna*)을 끊고 아라한이라는 최종적인 상태를 획득하는 것이다.

인용만으로는 무상삼매를 통해 도달하는 상태가 ❶ 다른 현상적 상/관념상(*nimitta*)에 대한 인식(*saṃjñā*)은 없을 지라도 ‘열반’에 대한 개념화를 포함한 인식은 남아있는 것인지, 아니면 ❷(상수)멸진정처럼 열반에 대한 인식을 비롯한 모든 인식이 사라져 몸으로 직접 작증 혹은 접촉해야 하는 것인지에 대해 확정할 수 없다.²¹⁾ 동일한 <본지분>에 속하는 『삼마히다지』에는 ❶과 ❷ 모두에게 가능성을 열어두는 해석이 존재한다.²²⁾

19) 이영진 2022c, 219를 거의 그대로 인용하였다; 산스크리트 원문에 관해서는 이영진 2022c, 217을 참조.

20) 이영진 2022b, 185-186.

21) 2021년 1월 서울대에서 ‘Recent Buddhist Manuscript Studies of *Yogācārabhūmi*’라는 주제로 열린 국제학술대회에서 인용 [D]의 무상삼매를 통해 획득되는 상태에 관하여 이영진은 상수멸과 동일한 상태로, 마틴 델하이(Martin Delhey)는 열반에 대한 인식(*saṃjñā*)은 남아있는 상태로 그 의견이 엇갈렸다.

[E] [『잡아함경』에서 “눈[眼]도 존재하고 형태[色]들도 존재한다 ... 마음[意]도 존재하고 그 대상[法]들도 존재한다. 그런데 이 실재하고 존재하고 있는 [안-법] 다르마들을 개별적으로 인지[認知pratisaṃvedayati]하지 않는다. 실로 인식하지[saṃjñī 有想]만 개별적으로 인지하지 않을 정도인데, 하물며 인식하지 않는 경우에 관해서는 말할 나위 없다”라고 설한 것을 어떻게 받아들여야 하는가?

이 [불교라는 시스템]에서 비구는 첫 번째 정려에 들어가서 머무른다. 그리고 그는 눈으로부터 마음의 대상들까지의 [다르마들에 대한] 완전한 역겨움[vidiṣaṇa]으로 이들을 압도해 버린다. 그리고 눈에 대하여 ‘눈’이라고 개념적으로 인식하지 않지만, [어쨌든 이에 대한] 인식을 지닌다 ... 마음의 대상들에 대해 마음의 대상들이라고 개념적으로 인식하지 않지만, [이에 대한] 인식을 지닌다. 어떤 방식으로 인식을 지니는가? 눈 등에 대하여 괴로움으로, 혹은 [괴로움의] 일어남으로, 혹은 질병 등으로 사유[作意]하[지만], 그는 이 다르마들을 [그들이 지니는] 고유한 특질[自相 svalakṣaṇa]을 통해 개별적으로 인지하지는 않는다. 동일한 방식으로 무소유처까지 [이해해야 한다.] 이것이 무루의 작의이다.

그렇다면 어떻게 인식을 지니지도 않으면서 개별적으로 인지하지도 않는가? 모든 현상적/관념적 상[nimitta 相]에 작의하지 않음을 통해 소멸(=열반)을 ‘적정하다’라고 사유[作意]하는 것이다. 여기서 ‘인식이 없음’ [無想 asaṃjñā]으로 의도된 것은 ① 모든 현상적/관념적 상[相]이 사라진 (apagata) [그렇지만 소멸=열반에 대해 ‘적정하다’는 인식이 남아있는] 상[saṃjñā]이다. ② 소멸에 들어간(=멸진정에 들어간) 자의 경우 인식[想]들이 어떤 방식으로든 생기하지 않는 데, 이 상[saṃjñā]들이 생기하지 않음(apravṛtti) 또한 [여기서 무상(無想 asaṃjñā)으로 의도되었다.]²³⁾

22) 이러한 자료는 Schmithausen 1981, 227n100을 통해 알 수 있었다.

23) SBh I 220.03-221.07: “yad uktam: caḥṣuś ca bhavati rūpāṇi ca yāvan manaś ca dharmās ca, atha ca punar bhikṣur imān dharmān sataḥ saṃvidyamānān na pratisaṃvedayati | saṃjñī tāvan na pratisaṃvedayate, prāg evāsaṃjñīti | katham punaḥ kṛtvā? iha bhikṣuḥ prathamam dhyānam upasaṃpadya viharati | tena ca caḥṣur yāvad dharmā vidiṣaṇābhibhavenābhibhūtā bhavanti | sa na caḥṣuśi caḥṣuśsaṃjñī bhavati, saṃjñī ca bhavati, yāvan na dharmeṣu dharmasaṃjñī bhavati, saṃjñī ca bhavati | katham saṃjñī bhavati? caḥṣurādāni duḥkhatō manasikaroti samudayato vā rogādīto vā| sa tān dharmān svalakṣaṇena

‘nimitta’(相)는 ‘saṃjñā’(想)의 대상 혹은 대상의 특징을 지칭하기 때문에²⁴⁾ ‘asaṃjñā’(無想)는 ‘animitta/ānimitta’(無相)를 주관적 측면에서 표현한 용어로 이해할 수 있다. 따라서 ❶은 무상(無相)=열반=소멸을 명상대상으로 뚜렷이 인식하면서 이를 ‘적정하다’고 개념화할 수 있는 상태를 나타낸다. 반면에 ❷은 “떨진정에 들어간 자”가 지칭하듯이 이 상태에서는 개별적 인식을 포함한 모든 인식 자체가 결여된 상태를 지칭한다. 이 경우 무상=소멸=열반을 ‘적정하다’라고 사유하는 것은 이 상태로부터 나온 이후일 것이다.

『삼마히다지』 편집자(들)는 [E]에서 한역 『잡아함경』 559번째 경전²⁵⁾에 대응하는 경전을 인용한다. 이 경전은 [E]의 주석과 동일하게 “인식하지만 개별적으로 인지하지 않는”(有想不覺知) 단계를 무소유처까지로 보고 있다. 그리고 “인식을 지니지도 않으면서 개별적으로 인지하지도 않는”(無想故不覺知) 단계를 무상심삼매(無想心三昧 *ānimittas cetaḥsamādhi)와 연결시켰다. 그리고 “이러한 방식으로 일체의 현상적 상/관념상을 작의하지 않아서 무상심삼매를 몸으로 [직접] 실현하여 획득하고 [이에] 머무르는²⁶⁾ 것을 비구가 실재하는 다르마에 대해 인식을 지니지도 않으면서 개별적으로 인지하지도 않는 것이라 가르쳐진다”(如是比丘一切想不憶念, 無想心三昧身作證具足住, 是名比丘無想於有法而不覺知.)고 서술한다. 이 서술에서 보이는 “몸으로써 실현하고서”(身作證 *kāyena sāksātkrtvā)라는 관용구는 앞서 살펴본 바와 같이 신비주의 특히 (상수)떨진정에 전형적으로 나오는 표현이다.

따라서 이 『잡아함경』의 서술에 일치하는 무상심삼매의 상태는 ❶이 아니라 ❷떨진정의 상태가 될 것이다. 열반에 대한 뚜렷한 인식이 남아있는 첫 번

na pratīsamvedayate | evaṃ yāvad ākiṃcanyāyatanāt | ayaṃ cānāsravo manaskārah | katham asaṃjñī na pratīsamvedayate? sarvanimittānāṃ amanasikārāṇāṃ nirodhaṃ śāntato manasikaroti | yā sarvanimittāpagatā saṃjñā, saivātrāsāṃjñābhipretā, yā ca nirodhasamāpānnasya sarveṇa sarvaṃ saṃjñānāṃ apravrttiḥ |”
 티벳역에 관해서는 SBh II 384.05-21를, 한역에 관해서는 『瑜伽師地論』(T1579.30.343a07-19)를 참조.

24) 예를 들면 AKBh 10.16: “saṃjñā nimittodgrahaṇāmikā”와 54.20-21: “saṃjñā saṃjñānāṃ viṣayanimittodgrahaṇā” 이 대표적인 정의이다.

25) 『雜阿含經』(T99.2.146b24-c19).

26) 밑줄 친 구문은 “sarvanimittānāṃ amanasikārād ānimittam cetaḥsamādhiṃ sāksātkrtvopasampadya viharati”로 산스크리트로 바꾸는 것이 가능하다.

째 옵션 ①은 『삼마히다지』의 편집자(들) 혹은 그(들)가 속해있던 집단의 사유가 반영된 것으로 추측할 수 있다. 그리고 두 번째 옵션인 ②는 이 집단이 무시할 수 없었던 전통적인 견해라고 추측할 수 있다. 이러한 점을 [D]의 『사소성지』에 적용하자면, 무상삼매를 통해 획득할 수 있는 상태는 본래 ②이지만 『삼마히다지』의 편집자(들)처럼 ①로 해석했을 수도 있다고 생각한다.²⁷⁾

『성문지』(제4유가차)와 『수소성지』에서 ‘무상삼매’의 맥락은 ‘제현관’(諦現觀 *satyābhisamaya*)에서 나타난다. 이 둘은 ‘무상(심)삼매’(ānimittaḥ [*cetaḥ*] *samādhiḥ*)라는 용어를 직접적으로 사용하지 않는다. 다만 『성문지』는 이 제현관의 초두에 “그는 … 아주 강력한 의향을 가지고 … 열반으로 [마음을] 향한다 … 비록 아주 강력한 의향을 가지고 열반으로 [마음을] 향할지라도, [그의 마음은 열반에] 들어가지 못하고, [열반에 마음을] 두지 못하고, [마음이 열반에] 안착하지 못하고, 온전히 끌리지 않는다”²⁸⁾라고 서술한다. 이 서술 특히 ‘열반에 마음을 향하고 두고 안착하고’ 등은 [A]와 [D]에서 살펴본 다섯 번째 제견 즉, ⑤“일체의 상[相]들을 작의하지 않지만, 무상계에 대한 작의를 통해”(sarvanimittānām amanasikārād ānimittasya ca dhātor manasikārāt)중 후반부인 ‘무상계에 대한 작의’를 연상시킨다. 『수소성지』 역시 초두에 “*prapañca*(다양성)가 없는 열반에 마음을 안치하고자 하는 즉 열반으로 향하게 하고자 하는, 이러한 다르마를 지닌 [불교도]는…”²⁹⁾라고 서술하고 있어 ⑤의 제견과 연관됨을 알 수 있다. 따라서 비록 ‘무상(심)삼매’라는 용어는 나타나지 않지만, 『성문지』와 『수소성지』 모두 『사소성지』와 동일하게 무상삼매 특히 ⑤‘무상계에 대한 작의를 통한 제견’의 맥락이 반영되고 있음을 알 수 있다.

27) 한 가지 염두에 둘 것은 『잡아합경』에서 ‘무상심삼매’가 ‘Neither A nor not-A’라는 제4구의 형식을 띤 비상비비상처의 위치에 놓여있다는 점이다. 그리고 멸진정의 전형적인 관용구 “몸으로써 작증하고서”를 취하여 무상심삼매가 멸진정의 상태와 (거의?) 동일하다는 점을 나타내고 있다는 것이다.

28) 이영진 2022c, 235; 이영진 2022c, 234: “*sa … adhyāsayena nirvāṇe … praṇidadhāti | tasya … yenādhyāsayenāpi nirvāṇaṃ praṇidadhato na praskandati, na prasīdati, na saṃtiṣṭhate, nādhimucyate*”

29) 이영진 2022c, 224-225; 이영진 2022c, 224: “*āyam ihadhārmiko niṣprapañce nirvāṇe cittaṃ vyavasthāpayitukāmo ’dhimocayitukāmaḥ …*”

이 <본지분>의 두 챕터는 ‘제현관’ 개소의 시작부분에서 열반에 마음이 확고히 안치된 상태, 즉 사제 전부가 아니라 멸제(=열반)에 대한 완전한 이해를 ‘제현관’(satyābhisamaya)이라고 지칭한다. 이러한 현관을 방해하는 것은 모두 ‘아만’(我慢)인데 이 아만을 제거하는 방법은 『사소성지』의 [D] 인용처럼 ‘무상삼매’의 반복적인 수습이 아니다. 이 두 챕터는 언어라는 매개체를 활용한 개념적 인식/통찰(prajñā)이라는 주지주의자(intellectualist)의 접근을 채택한다. 이 접근은 이제까지 ‘열반=멸(제)=갈애의 다함’에 마음을 기울이는 것이 아니라 명상행위 자체를 관찰대상으로 삼고, 그 명상행위에서 선행하는 마음의 찰나는 그것을 뒤따르는 마음의 찰나에 의해 소멸된다고 즉 ‘무상하다’ 등으로 관찰하는 것이다. 이러한 관찰을 통해 ‘인식주체(주관)와 인식대상(객관)이 [‘무상’ 등의 관점에서] 완전히 동일하다’고 개념적으로 아는 지혜[能緣所緣平等平等智]가 일어나 ‘아만’을 제거한다.³⁰⁾

능연소연평등평등지의 일어남까지 『성문지』와 『수소성지』는 상당한 유사성을 보여주지만 이후의 서술은 상당한 차이를 보여준다. 먼저 『수소성지』를 살펴보면 다음과 같다.

[F-1] 그리고 마음을 산란하게 하고, 현관(現觀)을 방해하고 있던 아만을 끊음으로부터 심일경성을 접촉한다(cittaikāgryam spr̥ṣati). 그리고 ‘내가 심일경성을 접촉했다’라고 있는 그대로 [언어적 개념화를 통해] 알고 사유한다(spr̥ṣtaṃ me cittaikāgryam iti ca yathābhūtaṃ prajānāti manasikaroti). 이와 같은 방식으로 이 작의를 꿰뚫어 앎은 제현관을 위한 것이라고 알아야 한다.³¹⁾

[F-2]… 이십 측면으로 간주되는, 다섯 수단으로서의 원인을 통해 갈애의 다함=소멸=열반에(tr̥ṣṇāḥṣaye nirodhe nirvāṇe) 마음이 잘 머무르게[善安住] 될 때, ‘그렇다면 [=열반에 나의 마음이 머물면] 나와 나에 속하는 것은 어떻게 될 것인가?’라는 우려(憂慮) 때문에 그의 마음이 다시는 [열반

30) 이영진 2022b, 190.

31) 이영진 2022c, 231; 산스크리트는 이영진 2022c, 229 참조.

으로부터) 되돌아오는 일은 없게 될 것이다. 마음이 [갈애의 다함=소멸=열반에] 안주하자마자 그는 ‘진리들을 완전히 이해한 자’라고 가르쳐진다(*sahāvasthānāc cetaso 'bhisamitasatya ity ucyate*). 진리에 대한 완전한 이해[諦現觀]를 설명하였다.³²⁾

이러한 『수소성지』의 흐름은 자연스럽다. 즉 (1) [다른 현상적 상/관념상에 주의를 기울이지 않고] 열반=멸제에 마음을 안치하고자 함 → (2) ‘아만’으로 인해 마음이 열반에 안치되지 못하고 자꾸 되돌아옴 → (3) 능연소연평등평등지로 아만을 제거 → (4) 마음이 열반에 안치됨 → (5) 멸제로 대표되는 사제를 완전히 이해하여 견도(見道)에 들어감.

인용 [F-1]에서 염두에 두어야 할 것은 (4)마음이 열반에 안치됨의 단계에서 열반(=멸제)을 접촉(=작증)하는 것³³⁾이 심일경성(*cittaikāgrya*)을 접촉(=작증)하는 것으로 서술된다는 점이다. 더불어 ‘내가 심일경성을 접촉했다’(*sprṣtam me cittaikāgryam*)는 과거형의 서술은 이러한 개념적 통찰(*prajñā*)이 심일경성의 접촉=작증과 동시에 일어난 것이 아니라, 멸진정과 동일하게 (뚜렷한) 인식(*saṃjñā*)이 없는 따라서 언어로 개념화할 수 없는 상태에서부터 나온 후에 반조(反照)한다는 사실을 의미한다. 이러한 점을 고려하자면, 『수소성지』는 ‘능연소연평등평등지’라는 주지주의적 접근을 제한다면, 그 골자가 [D] 『사소성지』의 무상삼매에 [E]의 두 번째 옵션 ㉒를 대입한 결과와 동일하거나 매우 유사할 것으로 신비주의가 그 주축을 이루고 있다고 할 수 있다.

그렇지만 열반=멸제 대신에 ‘심일경성’을 적용했다는 것은 이 상태를 평가하는 위상도 달라진다는 것을 의미할 것이다. 필자는 『수소성지』의 편집자(들)가 『성문지』의 주장을 수용한 결과가 ‘열반’ 대신 ‘심일경성’이라는 용어를 채용한 것으로 생각한다. 좀 더 자세히 말하자면, 『성문지』의 편집자들

32) 이영진 2022c, 234; 산스크리트는 이영진 2022c, 233 참조.

33) 이러한 이해는 『성문지』 제2유가처에 나타난 사제관에 관한 다음과 서술을 참조하였다. ŚrBh II 118.16: “*nīrodhasatyam ārogyasthānīyam tac ca sparśayitavyam sāksātkartavyam*”(멸제는 병이 없는 상태라고 할 수 있으며 이를 접촉해야 하는 즉 작증해야 하는 것이다.)

이 (4) ‘마음이 열반에 안치됨’을 ‘샤마타의 행상’(śamathākāra)으로 격하시킨 것을 수용한 것으로 추측된다. 『성문지』의 해당부분을 인용하자면 다음과 같다.

[G] 그 때, 그의 마음은 마치 소멸한 것처럼 보이지만, 그 [마음]은 실제 소멸한 것은 아니다. [그의 마음은] 마치 인식대상(ālabana)이 없는 것처럼 보이지만, 그 [마음]은 실제 인식대상이 없는 것은 아니다. 그의 마음은 완전히 적정해져 마치 없어진 것처럼 보이지만, 실제 없어진 것은 아니다. 또한 그 때 [그 마음은] 땡기열(madhuraka)로 인한 기면(嗜眠 middha)에 빠진 것이 아니다. 오히려 분명하며 샤마타의 행상(*śamathākāra)보다 높은 상태도 아니고 낮은 상태도 아닌 [완전히 동일한 상태이다.](*api *tu vispaṣṭam śamathākārasyāmuccāvācatvam eva bhavati | madhurakamidhāvaṣṭabdham**) 일부의 어리석고 망상에 사로잡힌 자들로 하여금 ‘현관’이라고 잘못 파악케 하는/자만하게 하는 그 마음은 땡기열로 인한 기면에 빠져 마치 소멸한 것처럼 보이지만, 그 [마음]은 실제 소멸한 것은 아니다.³⁴⁾

[C]에 따르면, ‘샤마타의 행상’은 9종심주이고 이는 ①내적으로 마음을 움직임에 의한 제견에 해당한다. 이 때 명상대상은 샤마타의 상태에서 방기된 (mukta) 것도 아니고 또한 관념상으로 취해진(udgrhīta) 것도 아닌 “가상적으로 혹은 잠재적으로 보관되고 있는” 것이었다. 이를 [G]에 적용하자면, 다음과 같이 이해할 수 있다. “그 때 그의 마음은 [관념상을 일으켜 분별을 하지 않는다는 측면에서 보자면] 명상대상이 없어 마치 소멸한 것처럼 보이지만 실제로는 [명상대상이 샤마타의 상태에 잠재적으로 보관되어 있어] 명상대상이 없어진 것이 아니기 때문에 소멸한 것도 아니다.”

그렇지만 이는 『성문지』에서 [G] 이전에 열반(계)=무상(계)에 마음을 안착

34) 이영진 2022c, 243 ; 산스크리트는 이영진 2022c, 242-243 참조. 이탤릭체로 이루어진 산스크리트는 필사자의 eye-skip으로 결락된 부분을 이영진이 한역과 티벳역을 참조하여 복원을 제안한 부분이다. 자세한 사항에 관해서는 이영진 2022c, 242-243n39 참조.

하는 즉 ⑤무상계에 대한 작의를 통한 제견이 적절한 계기나 동기 없이 ①내적으로 마음을 움츠림에 의한 제견으로 바뀌었다는 사실을 의미한다. 이러한 변화는 무상삼매의 체험을 샤마타의 행상으로 격하하고, 이를 통해 열반을 직접 접촉하거나 작증하는 신비주의를 반영한 현관체험을 현관이 아닌 것으로 규정짓는 시도라고 볼 수 있다.³⁵⁾

『수소성지』의 편집자(들)의 경우 열반 대신에 샤마타의 행상과 동일한 의미를 지닌 ‘심일경성’을 채용함으로써 “샤마타의 상태를 ‘현관’이라고 주장하는” 어리석고 망상에 사로잡힌 자라는 비난을 피하고자 했을 지도 모른다. 이 경우 심일경성을 접촉한 상태로부터 나온 후에 “심일경성을 접촉했다”고 회고하는 것은 『성문지』의 [G]처럼 심일경성의 상태에서는 관념상을 일으키거나 이에 대한 사유가 진행되지 않기 때문에 언어로 개념화할 수 없다고 이해할 수도 있을 것이다. 그렇지만 [F-2]“마음이 갈애의 다함=소멸=열반에 안주하자마자 그는 ‘진리들을 완전히 이해한 자’라고 가르쳐진다”는 마지막 서술이 남아있는 한, 더욱이 이 서술과 [F-1]의 “심일경성을 접촉하고 ‘접촉했다’고 개념적으로 아는” 체험이 현관이 아니라 현관을 위한 것이라는 불일치가 보이는 한, 『수소성지』의 편집자(들)이 무상삼매라는 신비주의의 흔적을 완전히 폐기하지 못했음을 명확하게 보여준다.

35) 슈미트하우젠은 [G]를 ‘대승적 해탈경험’ 혹은 이와 매우 유사한 것으로 보고 이어지는 단락에서 『성문지』가 이를 어떻게 포괄주의적 맥락에서 하위개념으로 포함시켰는지를 상세하게 분석하고 있다(슈미트하우젠 2006, 152-158). 특히 『성문지』의 편집자들의 경우 이 [G]에 대해 “대승이 선정속에서 도출되어질 수 있는 완전한 샤마타의 상태를 불공정하게 실제의 경험으로서 하나의 초월적 경험으로서 해석한 것이라 이해했다”(슈미트하우젠 2006, 158)고 본 탁견에 전적으로 동의한다. 필자는 [G] 이후의 분석에 대해서도 사족(蛇足)을 달 필요가 없다고 생각한다. 다만 “비록 능연 소연평등평등지를 일으키기 위한 단계에서 열반=멸제 이외의 다른 진리들에 대해서도 관찰하였지만 『성문지』에 따르면 유사열반/현관체험[G] 이후 멸제 이외의 다른 진리들에게로 그리고 육계 뿐 아니라 색계와 무색계라는 상계까지 직접지각이 확대된다는 것은 부자연스러우며 인위적으로 보인다”는 언급을 남겨둔다.

IV. 신비주의: 무념·무작의는 초보단계의 명상이 아니라, 궁극적 대상에 대한 념(念)이다

『25,000송 반야』 산스크리트 편집본을 읽다 보면 가장 많이 만나게 되는 용어 중 하나가 ‘*anupalambha*’일 것이다. 예를 들어 기무라 다카야스(木村 高尉)의 『25,000송 반야』 편집본을 기준으로 한다면, ‘*anupalambha*’가 총 248회 검색되는데 이중 171회가 ‘*anupalambhayogena*’라는 복합어이다.

‘*anupalambha*’는 티벳역에서 ‘*mi dmig pa*’ 혹은 ‘*dmigs su med pa*’로 번역하는 한편, 한역에서는 주로 ‘無所得’과 ‘不可得’ 혹은 동의어인 ‘*adarśana*’를 연상시키는 ‘不見’으로도 번역하고 있다. ‘지각/인식하지 않음’ 혹은 ‘지각/인식대상이 없음’을 의미하는 이 용어는 “~를 사유한다(*manasikaroti*), 실천한다(*carati*), 수습한다(*bhāvayati*)” 이후에 ‘*yogena*’(~의 방식으로)와 결합하여 사용된다. 예를 들면 “... 사념처를 수습하지만 그것은 지각/인식하지 않는 방식으로 [수습하는 것이다]”(… *catvāri smṛtyupasthānāni bhāvayati tac cānupalambhayogena*)가 그것이다. 또한 5온·12처·18계 등 전통불교의 주요 개념들의 경우 이들의 6격(소유격)과 결합하여 예를 들면 ‘색(色)을 지각/인식하지 않는 방식으로’(*rūpasyānupalambhayogena*)라고 사용되기도 한다.

‘공성’과 밀접한 연관을 가지고 있는³⁶⁾ 이 용어를 어떻게 이해해야할지, 특히 신·수·심·법이라는 대상에 주의집중[念 *smṛti*]을 확립하는 수행을 반복하지만 신·수·심·법을 지각/인식하지 않는 방식으로 수습한다는 패러독스를 어떻게 이해해야 할까? 6세기 초의 인도논사 아리야 비묵띠세나(Ārya-Vimuktiṣeṇa)는 『25,000송 반야』에 대해 그리고 이를 계승으로 요약한 『현관장엄계송』

36) 필자는 『반야경』류의 ‘공성’ 개념을 이해할 때 이러한 ‘지각/인식하지 않음’을 의미하는 ‘*anupalambha*’와 “감관의 대상이 되어 지각을 일으키는 것이 실제로 존재하는 것이다”라는 ‘지각=존재’라는 설 일체유부의 모토를 떠올린다. 즉 반야경류에서 어떠한 인식대상도 없는/제견된 명상의 상태(즉 무상삼매·멸진정 혹은 공성으로 해석할 수 있는 상태)에 대해 ‘지각되지 않는 것은 실제로 존재하는 것이 아니다’라고 설일체유부의 모토를 역으로 적용할 때, 명상대상의 비존재(*abhāva* 혹은 *avidyamānatva*)로 해석할 수 있을 것이다. 다만 중관학파의 논사들이 선호했던 『8,000송 반야』는 다르마 자체의 비존재를, 유식학파 논사들이 선호했던 『25,000송 반야』는 다르마가 아니라 다르마의 고유한 특질[自性]의 비존재를 주창했다는 점에서는 차이가 존재한다.

(*Abhisamayālaṅkārikā*)에 대해 (현존하는) 최초의 주석서(*Abhisamayālaṅkārasāstra*)를 지었다. 이 주석서에서 아리아 비묵띠세나는 사념처와 관련된 문제의 ‘*anupalambhayoga*’에 대한 풀이를 ②무념·무작의에 의한 제견과 관련시켜 해결하고 있다.

[H-1] [2만5천송 반야에서는] ‘도’라는 필수품[道資糧 *mārgasambhāra*]에 관해서 다음과 같이 설한다. “**또한 보살에게 대승(大乘: 위대한 자로 가는 길³⁷)은 사념처이다**”[는 문장을] 시작으로 하여, 학처(學處 *śikṣā*)를 범하게 만드는 방심[散亂 *vikṣepa*]에 대한 치료제로서 서거나 앉는 등의 자세[威儀 *īryāpatha*]들에 대해 그리고 가거나 오거나 혹은 눈길을 향하거나 돌리는 행위들에 대해 [정확하게 알면서 행위하는] 것, 그리고 도공(陶工)의 비유를 적용하여 들숨과 날숨 [각각이] ‘길다’ 혹은 ‘짧다’라고 아는 것, 또한 [몸이 하나의] 덩어리라는 관념의 치료제로서 소 도축업자의 비유를 적용하여 [몸을 지·수·화·풍] 각각의 요소로 조사하는 것, [몸이] 정(淨)하다는 왜곡[顛倒 *viparyāsa*]에 대한 치료제로서 [다양한 종류의 곡식의 알갱이가 들어있는] 포대의 비유를 적용하여 부정하다는 측면으로 조사하는데, [이들은] 내적으로 ③무소득(無所得)의 방식으로(*anupalambhayogena*) [조사하는 것이다.] 동일한 방식으로 외적으로, 내외적으로 몸을 몸으로 관찰하여 [머무르는] 념처가 [이어진다]³⁸⁾

아리아 비묵띠세나는 주석의 대상이 되는 『25,000송 반야』의 첫 번째 문장 “**또한 보살에게 대승은 사념처이다**”의 경우 이를 그대로 인용하지만, 이후는 내용을 축약하여 인용한다. 이와 같은 축약 인용의 경우 인용하지 않은 어구를 주석에서 풀이하는 경우가 많은데, 우리가 다룰 부분 중 생략되었지만 주석의

37) 이러한 해석에 관해서는 이영진 2022a, 33 참조.

38) AAS I. 121.13-122.05: “*mārgasambhāro yad āha “punar bodhisattvasya mahāyānaṃ yad uta catvāri smṛtyupasthānānīty ārabhya śikṣātikramavikṣepapratikṣepena sthānaṇiṣadyādīryāpātheṣu, abhikramapratikramālokitavilokītakriyāsu, āśvāsaprasāvāṣeṣoḥ kumbhakāradṛṣṭāntena dīrghahrasvaprajñānena, piṇḍasaṃjñāpratikṣepena goghātakadṛṣṭāntena dhātusaḥ pratyavekṣaṇayā, śuciviparyāsapratipakṣeṇa mūtoḍḍiṣṭāntenaśucitah pratyavekṣaṇayā ③cānupalambhayogenaḍḍhyātmanā evaṃ bahirdhā ‘dhyātmabahirdhā ca kāye kāyānuclārśanāsmṛtyupasthānena]”;*

대상이 되는 『25,000송 반야』의 구문은 다음과 같다.

[h-1] 수부띠여! 이 [반야바라밀의 시스템]에서 보살 마하살은 내적인 몸을… 외적인 몸을… 내외적인 몸을 몸으로 관찰하며 머무르지만, ㉠몸과 연관된 생각들을 사유하지 않는다. 그리고 그것은 무소득의 방식에 의해 [사유하는 것이다. 이때 그는] 세간에 대한 간탐(慳貪)과 낙담(落膽)을 제어하고서 열렬히 불타오르며 정확하게 알면서[正知] 충분히 주의를 기울여[正念][머무른다].³⁹⁾

이 숨겨진 인용문에 대해 아리야 비뭇띠세나는 다음과 같이 주석한다.

[H-2] 이 [인용]에서 ㉠“**몸과 연관된 생각들을 사유하지 않는다**”는 것은 ㉡**vastu**와 그 [vastu]의 *nimitta* [이 양자 모두]에 대한 사유를 부정/거부한 것이다…

‘**열렬히 불타오르며**’(ātāpin)[의 어의 해석이다. ātāpa를 특징으로 갖는 자가] ātāpin이다. ātāpa는 ‘ātāpana’ 즉 강렬하게 불타오르는 것을 지칭한다. [이 ‘ātāpa’는 ā와 tāpa로 구분되는데, 이중 접두사] ‘ā’는 ‘강렬한’이라는 뜻이다. ‘tāpa’는 몸을 쇠약하게 하고, 단식하고, 고통을 초래하는 고행들에서 ‘불타오르는 것’(saṃtāpa)이다. 그는 강렬하게 불타오르는 수행을 특질로 하기 때문에 ‘열렬히 불타오르는 자’이다.

‘**정확하게 알면서**’[正知]의 samprajānat에서 [sam-은] samyak 즉 ‘정확하게’, [pra-는] prabalam 즉 ‘매우 강하게’, [√jñā-는] √vid 즉 ‘안다’로서, samprajānat는 ‘정확하고 강하게 알면서’라는 의미이다.

‘**충분히 주의를 기울인다**’[正念]는 것은 인식대상[所緣]을 잃어버리지 않는 것이다.

‘**제어하고서**’는 ‘물리치고서’라는 의미이다. 무엇을 말인가? **세간에 대**

39) PvsP 1-2, 75.28-76.02: “iha subhūte bodhisattvo mahāsattvo 'dhyātmakāye kāyānupaśyī viharati, na ca kāyasahagatān vitarkān vitarkayati tac cānupalambhayogena, bahirdhākāye kāyānupaśyī viharati, na ca kāyasahagatān vitarkān vitarkayati tac cānupalambhayogena, adhyātmabahirdhākāye kāyānupaśyī viharati, ㉠na ca kāyasahagatān vitarkān vitarkayati tac cānupalambhayogena, ātāpī samprajānan smṛtīmān vinīya loke 'bhiddhyādaurmanasye |

한 간탐(慳貪)과 낙담(落膽)을 [제어 즉 물리치는 것이다.] 이 중에서 ‘간탐’이라는 *abhidhyā*는 몸에 ‘대하여’(ābhimukhyena) ‘나이다, 나의 것이다’라고 [생각하는 것(*dhyā*) 즉,] 결정하는 것(*nītirāṇa*)이다. ‘낙담’은 마음이 원하지 않는 느낌과 결합하여 처진 상태이다.

이와 동일한 방식으로 즐겁다[樂]는 전도(顛倒 *viparyāsa*)에 대한 치료제로서 수념처가, 항상[常]하다는 전도에 대한 치료제로 심념처가, 아트만[我]이라는 전도에 대한 치료제로 범념처가 [건립되었다.] 이 [사념처]들에 의해 ㉠‘무념·무작의’(*asmṛtyamanasikāra*)로 특징지어지는 ‘궁극적인 대상에 대한 념’⁴⁰⁾(*paramārthasmṛti*)이 나타나게 된다.⁴¹⁾

[h-1] ㉠를 통해 보자면, 무소득의 방식에 의한 것=몸과 연관된 생각들을 사유하지 않는 것으로 생각할 수 있다. 아리야 비뭇띠세나는 후자를 ㉡*vastu*(事)와 *vastu*의 *nimitta*(相) 양자 모두에 대한 사유(*vitarka*)를 거부하는 것이라고 주석한다. 이 경우 ‘*vastu*’는 외부의 사물을, ‘*nimitta*’는 이 외부 사물의 특징을 지칭할 수도 혹은 관상수행의 맥락에서 외부의 사물이 의식 내에 현전한 관념상(觀念相)을 의미할 수도 있다. 사유(*vitarka*)는 [C]의 분별(*vikalpa*)과 동일한 의미를 지닌 용어로, 대상에 대한 검사와 재검토 등의 작용을 의미할 것이다.

만약 필자의 이러한 해석이 옳다면, ㉡는 예를 들면, 입출식념의 경우 들숨과 날숨이라는 ‘*vastu*’에 대해 ‘들숨’ 혹은 ‘날숨’이라고 개념화하여 판단하지 않고, 이들이 ‘짧다’ 혹은 ‘길다’라고 그 특징(*nimitta*)을 인지하지 않음을 의미

40) 이 논문의 초고에서 필자는 *paramārthasmṛti*를 ‘궁극적인 념’이라고 번역하고 이를 무상계에 대한 작의(*āninimittadhātumanasikāra*)와 다른 것으로 판단하였다. 이 번역에 대해 안성두 선생님은 ‘궁극적인 대상에 대한 념’으로 이해될 가능성을 지적하셨고, 혜음 스님은 이를 뒷받침하는 하리바드라(Haribhadra)와 라트나카라산티(Ratnākaraśānti)의 문헌을 제시해주셨다. 두 분께 깊은 감사를 드린다.

41) AAŚI. 121.06-123.02: “*tatra* ㉠ *na ca kāyasahagatān vitarkān vitarkayati* ㉡ *vastutamimittavitarkapratishedhah* | ... *ātāpī* — *ātāpanam ātāpaḥ* | *tāpaḥ saṅtāpo* *balakṣayopavāsaduḥkhanesu* | *ā bhṛśārthaḥ* | *ātāpayogo* ‘*syāstīty ātāpī* | *samprajānanu* *iti samyak prabalaṃ ca vindan* | *smṛtīmān* *ity asampramuṣītāmbanaḥ* | *vinīyēti* *vinivartya* | *kim* | *loke* ‘*bhidhyādaurmanasye* | *tatrāhaṃ mamety ābhimukhyena kāye nītirāṇam abhidhyā* | *aniṣṭavedanāsamprayuktaṃ cetaso līnatvaṃ daurmanasyam* | *evam sukhaviparyāsapratipakṣeṇa vedanāsmṛtyupasthānena*, *nītyaviparyāsapratipakṣeṇa cittasmṛtyupasthānena*, *ātmaviparyāsapratipakṣeṇa dharmasmṛtyupasthānena* | *upasthīyāta ebhir* ㉢ *asmṛtyamanasikāralakṣaṇā paramārthasmṛtir* *iti smṛtyupasthānāni* || ; 티벳역에 관해서는 AAŚTib D 73b3-74a2

한다. 또한 ‘부정관’과 같은 관상의 맥락에서는 외부의 시체와 그 시체를 승해한 관념상에 대해 비빠사나를 통해 관찰하지 않음을 의미할 것이다. 즉 ㉞는 명상대상을 관찰하지 않고 단지 간직(혹은 집중)하는 것으로, 이러한 점에서 사마타의 행상과 동일하거나 적어도 매우 유사하다.⁴²⁾

아리야 비뭇띠세나는 ㉞를 통해 이러한 사유와 관찰이 배제된, 순수한 집중으로서의 념을 신·수·심·법에 넓혀 적용하고 반복했을 때, 무념·무작의로 정의된 궁극적인 대상에 대한 념이 나타나게 된다고 주석한다. 이 경우 무념·무작의의 방식은 [B]에서 살펴보았듯이 초보자의 마음을 안정시키기 위한 수단으로서의 제견이 아니다. 이는 오히려 궁극적인 대상(*paramārtha*) 즉, 공성(*sūnyatā*)=무상(*ānimitta*)⁴³⁾에 대한 념으로, 이는 [A]와 [D]의 ㉞'무상계를 작의하는 방식에 의한 제견에 배대시킬 수 있다.

『반야경』 주석서 내의 ‘무념·무작의’의 위상은 앞서 [B]에서 살펴보았던 『성문지』와는 판이하게 다르다. 『성문지』에서 ‘㉞무념·무작의에 의한 제견’은 초

42) [C] 인용 뿐 아니라 『성문지』 제2유가처의 무분별영상(*nirvikalpaṃ pratibimbam*)을 다루는 부분에서 도(*ŚrBh* II 44,10-46.08) ‘사마타의 행상’(Skt. *śamathākāra*, Tib. *zhi gnas kyi rnam pa*, Ch. 止行)이 언급되는데, 여기서는 사마타의 행상을 명백하게 ‘구중심주’로 풀이하고 있다. 그렇지만 [C]와는 ‘거울에 비추어진 것과 같은 영상으로 특징지어지는’ 관념상(*pratibimbānimittam*)이지만 이를 명상대상으로 취한다는 점에서 차이가 난다. 하지만 비빠사나의 분별작용은 행하지 않는다는 점에서는 동일하다. 따라서 문제의 ㉞는 제3유가처의 [C] 사마타의 행상 보다는 제2유가처의 ‘사마타의 행상’에 좀 더 가깝다고 할 수 있다. 특히 제2유가처의 다음의 문장은 ㉞의 실제 명상법이 아니었을까는 생각이 든다. “사마타의 행상 즉 9중심주로 마음을 적정하게 할 때, 그는 [비빠사나의 검토 등의] 분별을 여윈 영상을 명상대상으로 갖는다. 그가 어떤 것에 대해 한결같이 하나로 집중된 념을 확립할 때, 그곳이 바로 명상대상이 된다. 그렇지만 [명상대상을] 관찰하지 않는다. 즉, 사택하고, 간택하고, 상세히 심사하고, 두루 사려하지 않는다.”(*tasya tasmin samaye nirvikalpaṃ tat pratibimbam ālambanaṃ bhavati / yatrāsāv ekāṃśenaikāgrām smṛtiṃ avasthāpayati, tad ālambanaṃ / no tu vipaśyati, vicinoti, prativicinoti, parivartakayati, parimūmāṃsām āpadyate* /). 한글역은 안성두 2021, 208의 변형.

43) 이러한 동일시는 『아비달마집론』(AS 12.18-13.02)의 *tathatā*(眞如)의 동의어에 나열을 근거로 하였다. ‘*dhātuvyavasthāna*’ 개소에서는 8종의 무위법(*asaṃskṛtadharmā*)을 언급한다. 이 중 첫 번째 무위법이 *kuśaladharmatathatā*인데, 이는 무아성(無我性 *nairātmya*)으로 정의된다. 그리고 *tathatā*의 동의어로 공성(*sūnyatā*)·무상(無相 *animitta*)·실제(實際 *bhūtaakoṭi*)·궁극적 대상(眞諦 *paramārtha*)·법계(*dharmacchātu*)를 열거하고 있다. 그리고 모든 잡념이 나타나지/존재하지 않는 상태(*sarvasaṃklēśāpracārātā*)에 근거하여 진여를 ‘공성’으로, 모든 현상적/관념적 상이 적정해진 상태(*sarvanimittopasamatā*)를 기반으로 진여를 ‘무상’으로, 궁극적인 지혜의 인식경계[境界]로서 작용하는 상태에 기반하여 (*paramārthajñānagocarasthānatā*) 진여를 ‘궁극적인 대상’이라고 가르친다고 언급한다.

보자가 명상의 가장 첫 단계에서 산란함을 피하고자 즉 단지 마음을 안정시키기 위해 행하는 것으로, 이 단계 이후로 비빠사나와 **샤마타=①내적으로 마음을 움츠리는 방식에 의한 제견**이 순서대로 뒤따른다.

그렇지만 『반야경』류의 ‘공성’이라는 —멸진정 혹은 무상삼매의 신비주의와 밀접한 관련을 맺고 있는— 신비주의의 흐름에서 사념처는 신·수·심·법을 적극적으로 관찰하거나 바르게 아는 것이 아니라, **단순히 대상을 부여잡는 방식 ≅ ①내적으로 마음을 움츠리는 방식에 의한 제견**으로 해석되어 수용된다. 그리고 이는 궁극적 대상에 대한 념 = **②무념·무작의에 의한 제견** = **⑤무상계 즉 공성의 작의에 의한 제견**을 불러일으켜 공성을 체험하거나 혹은 공성에 대한 지혜를 발현하게 될 것이다.⁴⁴⁾

이처럼 무상삼매라는 신비주의 체험을 주지주의자의 방식으로 극복하고자 했던 『성문지』의 경우 **②무념·무작의[B] → ①내적으로 마음을 움추림[C]**(← 본래 **⑤무상계에 대한 작의[G]**)라면, ‘*anupalambha*’로 특징지어지는 신비주의 입장에서 사념처라는 전통적인 수행법을 포괄하고자 했던 『반야경』의 주석서는 정반대의 방향 **①내적으로 마음을 움추림=사념처 → ②무념·무작의 = ⑤ 무상계=공성에 대한 작의**가 될 것이다.

44) 아리아 비록띠세나 논서의 ‘지혜자량’(jñānasambhāra)을 다루는 부분에서는 20종류의 공성을 차례대로 설명한 후 무분별지(nirvikalpajñāna)의 인식대상은 무엇인가에 대한 논의를 진행한다(AAS I 120.11-121.04). 이 논의를 간략히 정리하자면, 무분별지의 대상으로는 공성과 ‘모든 다른 마들의 자성(自性)이 공하다’는 것이라는 옵션이 있다. 아리아 비록띠세나는 이중 후자 ‘모든 다른 마들의 자성(自性)이 공하다’는 진실이 무분별지의 인식대상이 되어야 한다고 보고 있다.

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

- AAŚ *Abhisamayālaṅkārasāstram.*
- AAŚ I *Critical Edition of the First Abhisamaya of the Commentary on the Prajñāpāramitā Sūtra in 25,000 Lines by Ārya-Vimuktiṣeṇa, based on Two Sanskrit Manuscripts preserved in Nepal and Tibet*, ed. LEE Youngjin, Napoli: Università degli Studi di Napoli L'Orientale, 2007.
- AAŚ_{Tib} *'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa*, D (No. 3787) *shes phyin*, ka 14b1-212a7.
- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. PRADHAN, P., Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- AS *Abhidharmasamuccaya*, ed. PRADHAN, P., Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.
- D Derge version
- PvsP 1-2 *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* 1-2, ed. KIMURA Takayasu, Tokyo: Sankibo, 2009.
- SBh *Samāhitā Bhūmiḥ : das Kapitel über die meditative Versenkung im Grundteil der Yogācārabhūmi* 2 vols, ed. DELHEY, Martin, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2009.
- ŚrBh *Śrāvakabhūmiḥ*
- ŚrBh II *Śrāvakabhūmi. the Second Chapter with Asamāhitā bhūmiḥ, Śrutamayī bhūmiḥ, Cintāmayī bhūmiḥ*, ed. Śrāvakabhūmi Study Group, Tokyo: Sankibo Press, 2007.
- ŚrBh III *Śrāvakabhūmi. the Third Chapter*, ed. Śrāvakabhūmi Study Group, Tokyo: Sankibo Press, 2018.
- ŚrBh_{Tib} *rNal 'byor spyod pa'i sa las nyan thos kyi sa*, D (No. 4036) *sems tsam, dzi* 1b1-195a7.
- Tib. Tibetan translation.

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

- AHN, Sungdoo (안성두) tr. 2021. 『성문지 聲聞地』 [*Śrāvakabhūmi*], Seoul: 세창출판사 (Sechang Publish).
- ANĀLYO Bhikku. 2018. “On the Two Paths Theory: Replies to Criticism,” *Journal of Buddhist Studies*, vol. 15, 1-22.
- HAN, Sang-Hee (한상희). 2022. 「무실라(Musīla)와 나라다(Nārada)는 합리주의와 신비주의의 상징인가.」 [“Are Musīla and Nārada Symbols of Rationalism and Mysticism?”], 『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol. 71, 1-29.
- de LA VALLÉE-POUSSIN, Louis (드 라 발레 -푸쟁), KIM, Seong Cheol and BAE, Jae Hyung tr. (김성철, 배재형 공역). 2011. 「무실라와 나라다: 열반의 길 (“Musīla et Nārada: Le Chemin du Nirvāṇa”), 『불교학리뷰』 (*Critical Review for Buddhist Studies*), vol. 10, 295-335.
- LEE, Youngjin (이영진). 2021. 「명상을 통한 성욕(性欲)의 극복으로부터 아만(我慢)의 제거까지」 [“From Overcoming Sexual Desire to Eliminating the ‘I am’ Conceit through Buddhist Meditative Practices”], 『동서인문』 (*Journal of East-West Humanities*), vol. 15, 521-550.
- _____. 2022a. 「『십지경』 제7지와 8지의 비유를 통해 본 대승(mahāyāna): 오해와 은폐」 [“Mahāyāna as Seen through Parables in the 7th and 8th bhūmis of the Daśabhūmikasūtra], 『불교연구』 (*Bulgyo-Yongu*), vol. 56, 9-40.
- _____. 2022b. 「‘진리에 대한 깨달음’으로 착각된 샤마타의 양상 대(對) 심일경성에 대한 직접 경험」 [“Aspects of Tranquility Mistaken for Abhisamaya by the Deluded versus Direct Experience of the One-pointedness of Mind”], 『동서인문』 (*Journal of East-West Humanities*), vol. 18, 175-204.
- _____. 2022c. 「서문」 [Introduction]; 「『유가사지론』의 무상삼매(無相三昧 ānimittasamādhī) 서술과 번역」 [“An Edition and Korean translation of the Description of the ānimittasamādhī in the Yogācārabhūmi in 『인도·티벳문헌의 수행론』 [*Diversity of Practices in Indo-Tibetan texts], ed. LEE, Youngjin, Seoul: 다르샤나 (Darsana), 8-15; 205-248.
- SCHMITHAUSEN, Lambert. 1981. “On Some Aspects of Descriptions or Theories of Liberating Insight and Enlightenment in Early Buddhism,” in *Studien zum Jainismus und*

Buddhismus: Gedenkschrift Ludwig Alsdorf, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 199-250.

SCHMITHAUSEN, Lambert (람버트 슈미트하우젠), AHN, Sungdo (안성두) tr. 2006, 「『성문지』에서의 선정수행과 해탈경험」 (“Vorsenkungspraxis und erlösende Erfahrung in der *Śrāvakabhūmi*”), 『불교학리뷰』 (*Critical Review for Buddhist Studies*), vol. 1, 125-159.

VETTER, Tilmann (틸만 페터) and KIM, Seong Cheol (김성철) tr. 2009. 『초기불교의 이념과 명상』 [*The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*], Seoul: 씨아이알 (CIR).

The Contest Between the Intellectual Tradition and the Mystical Tradition in Indian Buddhist Texts, Examined Through the Lens of *Vibhāvanā*

LEE, Youngjin
Assistant Professor
Department of Philosophy, Gyeongsang National University

This paper concerns the two currents of Buddhist meditation (i.e., the intellectual and the mystical traditions) and their struggle. This paper aims to show that within Indian Buddhist literature, these two different currents, competing with each other, operate at the foundations of Buddhist practice. To this end, on the one hand, it presents examples of artificial attempts to degrade mystical meditation from the perspective of the intellectualist current. On the other hand, it presents forced interpretations of traditional meditation from the perspective of the mystical current. To clarify the contest between the two traditions, this study adopts *vibhāvanā* (annihilation of meditative objects from meditators' consciousness), which can serve as a way to measure such attempts and interpretations.

To demonstrate the artificial downgrading of mystical meditation, this study presents passages relating to *ānimittasamādhi* in the basic section of the *Yogācārabhūmi*. It also proves that the mystical experience of *samādhi*, which has been regarded as temporary anticipation of the state of *nirvāṇa* and reached by fixation of meditators' minds on the *ānimittadhātu*, reduces to the mere aspect of tranquility (*samathākāra*), holding meditative objects without examination and contemplation, which can be reached by shrinking the mind inwardly.

To show the forced interpretation of traditional meditation, this study refers

to Ārya-Vimuktiṣeṇa's explanation of the four foundations of mindfulness. The sixth-century Buddhist scholar interpreted the method that centers on mindfulness and clear comprehension as the meditative technique of no-mindfulness and no-fixation of one's mind (*asmṛtyamanasikāra*) and defined the technique as mindfulness on the highest object (*paramārthasmṛti*) which is equal/similar to the fixation of one's mind on *ānimittadhātu*.

Keywords

Intellectual tradition, Mystical tradition, Causing to disappear (*vibhāvanā*), *asmṛtyamanasikāra*, Concentration on the *ānimittadhātu* (*ānimittadhātumanasikāra*), Mindfulness on the highest object (*paramārthasmṛti*), Shrinking the mind inwardly (*adhyātmacittābhisaṃkṣepa*)

2023년 04월 27일 투고
2023년 06월 05일 심사완료
2023년 06월 09일 게재확정