

두 가지 언어로 표현된 초기 불교의 열반

김한상

동국대학교 외래강사
devamitta@hanmail.net

- | | |
|---------------------|--------------------|
| I. 머리말 | IV. 일상적 언어로 표현된 열반 |
| II. 초기 불교의 두 가지 진리 | V. 중도적 관점 |
| III. 궁극적 언어로 표현된 열반 | VI. 맺음말 |

요약문

본 논문의 목적은 붓다의 두 가지 언어적 표현법을 통해서 초기 불교의 텍스트들에 나오는 열반(涅槃, nibbāna)에 대한 상반된 기술을 설명해보는 것이다. 두 가지 언어적 표현법이란 세속제(世俗諦, sammuti-sacca)에 의한 일상적 언어와 승의제(勝義諦, paramattha-sacca)에 의한 궁극적 언어의 두 가지를 말한다. 궁극적 언어로 열반은 종종 ‘존재의 소멸’, ‘갈애의 소진’, ‘탐욕의 빛바램’, ‘소멸’, ‘무위’ 등과 같은 소극적·부정적 용어들로 언급된다. 붓다는 열반을 얻기 위해 무엇을 해야 하는 지를 알려주고 본질주의라는 극단을 배격하기 위해서 그렇게 열반을 묘사하였다. 동시에 붓다는 일상적 언어로도 열반을 묘사하였다. 그래서 ‘최상의 행복’, ‘피안’, ‘동굴’, ‘섬’, ‘피난처’ 등과 같은 적극적·긍정적 용어들이 열반을 가리키는데 종종 사용된다. 이러한 용어들은 대부분 비유적이다. 붓다가 그렇게 묘사한 이유는 열반이 성취될 수 있고 진정으로 바람직한 목표임을 알려주고 허무주의라는 극단을 배격하기 위해서였다. 열반에 대한 논의는 진리를 표현하는 붓다의 두 가지 방식을 인정함으로써 바른 위치에 설 수 있다. 비록 붓다가 열반을 두 가

지 언어적 표현법으로 설명하였지만, 어느 면에서 한쪽이 옳고 또 다른 면에서는 한쪽이 그르다거나 한쪽이 다른 쪽보다 우월함을 의미하지는 않는다. 초기 불교의 열반이 제대로 이해되기 위해서는 두 가지 표현법 모두에 중요성을 부여해야만 한다. 만약 어느 한쪽 면만을 취한다면 그것은 편견만 가져올 것이다. 진리는 중도(中道, majjhima-patipadā)에 있다. 붓다의 두 가지 표현법은 ‘단멸로서의 열반(nirvāṇa-annihilation)’을 인정하는 허무주의와 ‘존재로서의 열반(nirvāṇa-existence)’을 인정하는 본질주의를 모두 거부하기 위해 고안되었다. 이러한 논리구조가 바로 이제(二諦, *duve saccāni*)이며, 이는 중생에 대한 붓다의 자비(*anukampati*)와 연민(*karuṇā*)에서 비롯되었다.

주제어

열반(涅槃), 두 가지 진리 또는 이제(二諦), 일상적 언어, 궁극적 언어, 중도(中道), 자비와 연민

I. 머리말

열반(涅槃, *nibbāna*)은 불교의 궁극적 목표로서 불교의 모든 실천과 교리에 의미와 가치를 부여하는 핵심 개념이다. 그럼에도 불구하고 붓다 당시부터 오늘날에 이르기까지 열반에 대한 논란이 끊이지 않아왔다. 루네 요한슨(Rune E. A. Johansson, 1918~1981)은 『열반의 심리학(The Psychology of Nirvana)』에서 열반에 관한 견해의 일치는 그것이 불교의 궁극적 목표라는 점과 그것을 성취한 사람을 아라한으로 부른다는 점의 두 가지에 국한될 뿐이라고 말한 바 있는데,¹⁾ 이러한 상황은 지금도 크게 달라지지 않았다고 할 수 있다.

이제까지 열반에 관한 논의는 크게 ‘열반의 성질’과 ‘붓다와 아라한의 사후 상태’라는 두 가지 문제에 집중되어 왔다고 볼 수 있다.²⁾ 그리고 이 두 문제에 대한 다양한 견해들은 성격상 ① 열반을 단멸(*annihilation*)이나 비존재(*non-*

1) Johansson, Rune E. A. *The Psychology of Nirvana* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1969), p.9.

2) Tilakaratne, Asanga. *Theravada Buddhism: The View of the Elders* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2012), p.43.

existence)로 보는 소극적·부정적 견해와, ② 열반을 영원한 실재(everlasting reality)나 궁극적 실재(ultimate reality)로 보는 적극적·긍정적 견해로 크게 나뉜다고 할 수 있다. 라 발레 뿌생(La Vallée Poussin, 1869~1938)의 표현을 빌리자면, 전자는 ‘부정적 개념으로서의 열반(nirvāṇa as a negative conception)’을 인정하는 입장이고, 후자는 ‘행복한 상태로서의 열반(nirvāṇa as a happy state)’을 인정하는 입장이다.³⁾ 에띠엔 라모뜨(Étienne Lamotte, 1903~1983)의 표현을 빌리자면, 전자는 ‘단멸로서의 열반(nirvāṇa-annihilation)’을 인정하는 입장이고, 후자는 ‘존재로서의 열반(nirvāṇa-existence)’을 인정하는 입장이다.⁴⁾ 현대 서양철학의 용어를 빌리자면, 전자는 허무주의(nihilism)에, 후자는 본질주의(essentialism)에 각각 해당된다고 볼 수 있다. 그리고 붓다가 두 가지 사상적 극단으로 거부한 단견(斷見, uccheda-dit̥ṭhi)과 상견(常見, sassata-dit̥ṭhi)에 각각 해당될 것이다. 이 두 가지는 사실상 붓다 당시부터 오늘날까지의 열반에 관한 다양한 논의들을 포괄하는 우산의 범주(umbrella category)라고 할 수 있다.

놀랍게도 초기 불교의 텍스트들⁵⁾에서는 두 가지 상반된 입장들을 모두 뒷받침하는 표현들이 공존하고 있다. 먼저 열반은 ‘(번뇌의 불이) 꺼진 상태’,⁶⁾ 존재의 소멸(bhava-nirodha), 갈애의 소진(taṇhakkhaya), 무위(無爲, asaṅkhata), 탐욕의 빛바램(virāga), 소멸(nirodha) 등과 같은 부정적인 용어들로 표현된다. 동시에 열반은 영역(avacara)이나 세계(dhātu)와 같은 용어들로 언급되며, 최상의 행복(parama-sukha), 불사(不死, amata), 해방(mutti), 섬(dīpa), 피안(彼岸, pāra), 도피안(到彼岸, parāyaṇa), 동굴(leṇa), 구호소(tāṇa), 귀의(saraṇa) 등과 같은 문학 적 비유를 통해서 초월적·궁극적 실재로서도 묘사되고 있다. 왜 이렇게 초기

3) La Vallée Poussin, Louis. de, “Nirvāṇa,” in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 9 (New York: T. & T. Clark, 1981), pp.376-379.

4) Lamotte, Étienne. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka era* (tr. by Sara Webb-Boin) (Louvain-Paris: Peeters Press, 1988), p.41.

5) 주지하듯이, 초기 불교의 텍스트는 테라와다(Theravāda) 소전의 『숫따 삐따까(Sutta-piṭaka)』와 『위나야 삐따까(Vinaya-piṭaka)』, 그리고 여러 부파 소속의 한역 아함(阿含)과 율장(律藏)을 가리킨다. 그러나 본 논문에서는 빨리 니까야를 중심으로 논지를 전개한다.

6) 특히 서양에서는 불이 꺼진 상태라는 열반의 이미지가 가장 잘 알려져 있다. (Steven Collins, 1998: 162)

불교의 텍스트들에는 열반에 대한 상반된 진술들이 공존하고 있는 것일까? 이러한 의문에 답하기 위하여 필자는 평소 붓다가 궁극적 언어와 일상적 언어라는 두 가지 표현법으로 진리를 설명하였다는 점에 주목하였다. 이러한 붓다의 설법 방식이 이른바 두 가지 진리 또는 이제(二諦, *duve saccāni*)이다. 붓다는 열반의 문제에 대해서도 마냥 침묵으로 일관하거나 확정적인 답변을 회피했던 것이 아니라 두 가지 표현법을 적절히 사용하여 열반을 설명하였다는 사실과 그 이유를 살펴보고자 한다.

II. 초기 불교의 두 가지 진리

주지하는 바와 같이, 붓다는 청중들의 상이한 정신적 성향과 지적 수준에 따라서 상이한 방식으로 진리를 설명하였다. 『맛지마 니까야(Majjhima-Nikāya)』의 제59번째 경인 「바후웨다니아 슛따(Bahuvedaniya-sutta)」에 따르면, 붓다의 제자들인 비구와 재가자가 느낌(*vedanā*)의 슛자에 관하여 논쟁을 벌였다. 아난다(*Ānanda*)가 이 사실을 붓다에게 보고하자, 붓다는 두 사람은 두 가지 상이한 관점에서 문제를 보았기 때문에 모두 옳다고 답한다. 이와 관련하여 붓다는 “나는 방편에 따라서 여러 가지로 법을 설했다.”⁷⁾라고 말한다. 이 말씀은 진리가 다양한 관점에서 다양한 방식으로(*aneka-pariyāyena*) 설해졌음을 뜻한다. 이와 마찬가지로 붓다는 가끔, 다른 곳에서는 부정한 바 있는, 자아나 영혼 따위가 존재한다는 견해를 마치 수긍하는 듯이, 중생(衆生, *satta*), 다시 태어난(*upapad*), 세계(*loka*)와 같은 관습적 일상용어(*vohāra-vacana*)로 설법했다.⁸⁾ 한편 붓다는 엄밀한 철학적 용어들을 사용하여 인간의 경험을 무아(無我, *anattā*)와 조건의 과정으로 설명하였다. 예를 들면 5온(五蘊, *pañcakkhandhā*), 12처(十

7) MN.I, p.398, “Evaṃ pariyāyadesito kho Ānanda mayā dhammo.”

8) Warder, A.K. *Indian Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2004), p.146.; Watanabe, Fumimaro. *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983), p.39.

二處, dvādasāyatanāni), 18계(十八界, aṭṭhārasa-dhātuyo)를 다루고 있는 경들이 그것이다. 그래서 우리는 붓다의 가르침에는 일상적 용어와 궁극적 언어의 두 가지 표현법이 있음을 알 수 있다.

두 가지 표현법 사이의 기술적 차이는 세속제(世俗諦, sammuti-sacca)와 승의제(勝義諦, paramattha-sacca)로 구성된 불교의 두 가지 진리 즉 이제(二諦, duve saccāni)⁹⁾에 큰 영향을 주었다고 생각된다. 세속제는 상대적·관습적 진리이고, 승의제는 절대적·궁극적 진리이다. 언어적 표현법으로 설명한다면, 세속제는 비유나 은유와 같은 문학적 표현들을 통한 설법 방식이고, 승의제는 정교하고 철학적이고 비인격적 용어들로 담마들을 나타내는 설법 방식이다.¹⁰⁾

같은 맥락에서 자야틸레케(K. N. Jayatilleke, 1920~1970)를 위시한 많은 현대 학자들은 『앙굿따라 니까야(Āṅguttara-Nikāya)』에 나오는 ‘도출해야 하는 뜻’ 또는 ‘알아내야 하는 뜻’이란 의미의 네얏타(neyyattha)와 ‘도출해낸 뜻’ 또는 ‘알아낸 뜻’이란 의미의 니땃타(nītattha)¹¹⁾가 두 가지 진리의 직접적 원형이라고 본다.¹²⁾ 그리고 이는 붓다의 가르침에 궁극적 언어와 일상적 언어의 두 가지 표현법이 있음을 직접적으로 암시한다고 본다.¹³⁾

비구들이여, 두 부류의 사람은 여래(如來, Tathāgatha)를 사실과 다르게

9) 중관학파(中觀學派, Mādhyamika)는 세속제(世俗諦, samvṛti-sacca)를 언어에 의한 표현으로, 승의제(勝義諦, paramārtha-sacca)를 언어를 초월한 표현, 즉 공(空, sūnyatā)으로 본다. 그래서 일상적 언어와 궁극적 언어는 모두 세속계의 영역에 포함되며, 승의제는 말로 표현될 수 없고 생각으로 도달할 수 없고 가르쳐질 수 없다고 말한다. (T.R.V. Murti, 2008: 244) 그러나 본 논문은 이러한 중관학파의 관점을 따르지 않고 자야틸레케(K.N. Jayatilleke)와 카루나다사(Y. Karunadassa)의 학설에 따라서 논의를 전개한다는 점을 미리 밝혀둔다. (K.N. Jayatilleke, 1963: 361-368; Y. Karunadassa, 2010: 59-67)

10) Karunadassa, Y. *The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality* (Hong Kong: Center of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2010), p.59.

11) AN.I, p.60, “Dve’ me bhikkhave Tathāgataṃ abbhācikkhanti. Katame dve? Yo ca neyyatthaṃ suttantaṃ nītattha suttantaṃ ti dīpeti: yo ca nītatthaṃ suttantaṃ neyyattha suttantaṃ ti dīpeti. Ime kho bhikkhave Tathāgataṃ abbhācikkhanti.”

12) Jayatilleke, K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1963), pp.361-363.; Karunadassa, Y. *op. cit.*, p.59.; Warder, A.K. *op. cit.*, p.147.; Watanabe, Fumimaro. *op. cit.*, pp.39-40.

13) Warder, A.K. *op. cit.*, p.147.; Watanabe, Fumimaro. *op. cit.*, pp.39-40.

이야기한다. 어떤 것이 둘인가? [숨은] 뜻을 알아내야 할 경(neyyattham suttam)에 대해서 이미 [그 뜻이] 도출된 경(nītattho suttanto)이라고 하는 자와 [이미 그 뜻이] 도출된 경(nītattham)에 대해서 [숨은] 뜻을 알아야 할 경(neyyattho suttanto)이라고 말하는 자이다. 비구들이여, 이러한 두 부류의 사람은 여래를 사실과 다르게 이야기한다.¹⁴⁾

이러한 모든 것들을 고려해보는다면, 비록 두 가지 진리가 부파 불교 시대부터 정형화되었더라도, 적어도 그 원형은 붓다로부터 비롯된다고 보아야 할 것이다. 다만 여기서 주의할 점이 있다. 그것은 카루나다사(Y. Karunadassa)가 지적한대로, 상기 경의 문구는 네얏타가 니땃타보다 못하다거나 반대로 니땃타가 네얏타보다 뛰어난을 의미하지 않는다는 점이다.¹⁵⁾ 다시 말하면, 양자의 구분은 두 종류의 진리를 가리키는 것이 아니라, ‘두 종류의 진리 표현 방식’을 가리킨다. 이러한 측면에서 붓다는 양자를 서로 구분하지 못하는 사람은 여래를 오해한다고 말하고 있다. 그래서 적어도 초기 불교에서는 진리를 설명하는 두 가지 방식이라는 점에서 두 가지 진리가 동등한 위치에서 있다고 말할 수 있다. 바꿔 말하면, 궁극적 언어로 표현하느냐, 아니면 일상적 언어로 표현하느냐의 차이만이 있을 뿐이지 진리 그 자체는 차이가 없다는 것이다. 앞으로 필자는 이러한 전제 아래 논의를 전개해나가기로 한다.

III. 궁극적 언어로 표현된 열반

앞서 말한 대로, 붓다의 궁극적 입장은 상대적이고 조건에 의존하는 현상들에는 불멸하는 자아·영혼·실체가 없다고 보는 무아설(無我說, anattā-vāda)로 잘 나타난다. 이는 열반이라고 예외일 수가 없는데, 세 가지 특성들(ti-lakkhaṇa)¹⁶⁾

14) AN.I, p.60, “Dve’ me bhikkhave Tathāgatham abbhācikkhanti. Katame dve? Yo ca neyyattham suttam nītattho suttanto ti dipeti. Yo ca nītattham neyyattho suttanto ti dipeti.”

15) Karunadassa, Y. *op. cit.*, p.9, p.59.

의 주어들을 살펴보면 이점이 분명하게 드러난다. 제행무상(諸行無常, *sabbe saṅkhārā aniccā*)과 일체개고(一切皆苦, *sabbe saṅkhārā dukkhā*)에서는 상카라가 주어로 사용되는데 반해서 제법무아(諸法無我, *sabbe dhammā anattā*)에서는 담마가 주어로 사용되고 있다. 이는 무아가 유위법(有爲法, *saṅkhata-dhamma*)인 상카라 뿐만 아니라 무위법(無爲法, *asaṅkhata-dhamma*)인 열반에도 해당되기 때문이다.¹⁷⁾ 그러므로 궁극적 언어로는 열반이 오로지 비인격적·비실재적으로 표현될 수밖에 없다.

그러면 열반의 어원부터 살펴보자. 열반(涅槃)은 산스크리트어 니르바나(*nirvāṇa*)와 팔리어 님바나(*nibbāna*)의 음역어이다.¹⁸⁾ 니르바나와 님바나는 모두 부정 접두사 *nir*와 $\sqrt{vā}$ (불다)에서 파생된 명사로서, 글자 그대로 ‘(불이) 꺼짐’이나 ‘소멸’을 뜻한다. 불교의 구원론적 비유(*soteriological metaphor*)로 제시될 때 열반의 이미지는 불을 끄는 바람이나 개체를 강조하는 것이 아니라 연료가 다하여 불이 꺼져버린 상태에 초점이 맞춰져 있다.¹⁹⁾ 이와 같이 열반은 그 일차적 의미가 ‘(불이) 꺼짐’이나 ‘소멸’이기 때문에 소극적·부정적인 뉘앙스를 분명히 담고 있다. 하지만 릴리 데 실바(Lilly de Silva)가 말한 대로, 몸과 마음을 괴롭히던 번뇌의 불에서 벗어나 몸이 마음이 시원한 상태(*sītibhūta*)²⁰⁾에 있는 것을 뜻한다고 해석한다면, 열반은 적극적·긍정적인 뉘앙스도 가지고 있다고 볼 수 있다.²¹⁾ 나중에 다시 언급하겠지만, 열반이란 용어가 지닌 ‘불

16) 초기 불교에는 무상(無常, *anicca*), 고(苦, *dukkha*), 무아(無我, *anattā*)를 통괄적으로 부르는 명칭이 없다. 하지만 테라와다 불교는 이를 세 가지 특성들(*ti-lakkhaṇa*)로 부르고 있으며, 북방의 대승 불교는 삼법인(三法印)이나 사법인(四法印)과 같이 법인(法印, *dharmā-uddāna*)이라는 용어를 사용하고 있다. 이에 대해서는 김한상(2014) 참조.

17) 다만 붓다가 이렇게 명시적으로 설명한 적은 없다. 이는 테라와다의 공식적 입장이다.

18) 어원적으로 열반은 두 가지 해석이 가능하다. 첫째, *nis*(부정의 접두사)와 $\sqrt{vā}$ (불다)에서 파생된 중성 명사로 보면 ‘불어서 꺼진’이란 뜻이다. 즉 탐욕(貪, *rāga*), 성냄(瞋, *dosa*), 어리석음(癡, *moha*)의 세 가지 불(三火, *tayo aggī*)이 완전히 꺼진 것이 열반이라는 해석이다. 둘째, *nis*(부정의 접두사)와 *vāna*(숲, 밀림 = 번뇌의 숲)로 보는 견해이다. 즉 번뇌(*kilesa*)의 얽힘에서 벗어나는 것이 열반이라는 해석이다. 테라와다는 후자의 해석을 선호한다. 열반의 어원에 대한 설명은 Steven Collins (1998: 191-198) 참조.

19) Collins, Steven. *Nirvana and other Buddhist felicities* (Cambridge: Cambridge University Press 1998), p.191.

20) Sn. 542, 642계.

의 꺼짐'과 '소멸'과 같은 부정적인 이미지는 우리에게 열반에 이르게 하는 방법을 제시한다는 점에서 큰 의미가 있다. 아무튼 열반의 어원적 의미가 '(불의) 꺼짐'이라고 했을 때 불은 내면의 번뇌(kilesa)와 갈애(taṇhā)에 대한 비유적 표현이다. 붓다는 번뇌와 갈애의 소멸은 괴로움의 소멸로 이어지고 이것이 바로 열반이라고 분명하게 정의하고 있다. 이는 붓다가 첫 번째 설법에서 다음과 같이 멸성제(滅聖諦, dukkha-nirodha- ariya-sacca)를 설명하고 있는 데서 잘 드러난다.

비구들이여, 이것이 멸성제이다. 그것은 바로 그러한 갈애(taṇhā)가 남김 없이 빛바래어 소멸함(asesa-virāga-nirodha), 버림(cāgo), 놓아버림(paṭinissaggo), 벗어남(mutti), 집착하지 않음(anālayo)이다.²²⁾

비록 여기서 붓다는 열반이라는 말을 직접적으로 언급하지 않았으나 문맥상 '갈애가 남김없이 빛바래어 소멸함(taṇhāya asesavirāganirodho)'은 열반을 가리킨다. 이점은 붓다가 "무엇을 버려야 열반이라 불립니까?"라는 한 천신의 질문에 대답하면서 "갈애를 버려야 열반이라 불린다."라고 답변한데서 충분히 알 수 있다.²³⁾

『상윳따 니까야(Samyutta-Nikāya)』에서 붓다는 갈애의 소진(taṇhakkhaya)이 열반이라고 말한다.

라다(Rādha)여, 그와 같이 그대들도 물질을 몽개버리고 흠어버리고 부숴 버리고 놀이를 끝내버리고 갈애의 소진을 위해서 도를 닦아라. 느낌을 ... 인식을 ... 상카라들을 ... 식들을 몽개버리고 흠어버리고 부셔버리고

21) Lily de Silva, *Nibbāna as Living Experience* (Kandy: BPS, 1996), p.1.

22) SN.V, p.421, "idaṃ kho pana bhikkhave dukkhanirodham ariyasaccaṃ. yo tassā yeva taṇhāya asesavirāganirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo."

23) SN.I, p.39, "taṇhāya vippahānena nibbānam iti vuccatī."

놀이를 끝내버리고 갈애의 소진을 위해서 도를 닦아라. 라다여, 갈애의 소진이 바로 열반이기 때문이다.²⁴⁾

붓다는 『상웃따 니까야』에서 무위법(無爲法, asaṅkhatā-dhamma)²⁵⁾을 탐욕(貪, lobha)·성냄(瞋, dosa)·어리석음(癡, moha)의 소진으로 정의한다.²⁶⁾ 마찬가지로 붓다의 상수제자인 사리뿔따(Sāriputta)도 “열반이 무엇인가?”라는 잠부카다까(Jambukhādaka)의 당돌한 질문에 대해 그렇게 답변하고 있다.²⁷⁾

『양굿따라 니까야』에서 붓다는 열반의 성질에 대해서 구체적으로 설명한다.

비구들이여, 유위법이나 무위법에 관한 한, 탐욕의 빛바람(virāgo)이 그 법들 가운데 으뜸이라고 불리나니, 그것은 곧 교만의 분쇄(madanimmadano)요, 갈증의 제거(pipāsavinayo)요, 집착의 근절(ālayasmuggghāto)이요, 윤회의 단절(sabbūpadhipaṭṭinissaggo)이요, 갈애의 소진(taṇhakkhayo)이요, 탐욕의 빛바람(virāgo)이요, 소멸(nirodho)이요, 열반이다.²⁸⁾

『맛지마 니까야』의 제26번째 경인 「아리아빠리예사나 숫따(Ariyapariyesanā-sutta)」와 『상웃따 니까야』에서도 붓다는 열반의 상태를 모든 형성된 것들의 가라앉음(sabba-saṅkhāra-samatho), 모든 재생의 근거를 완전히 놓아버림(sabbūpadhipaṭṭinissaggo), 갈애의 소진(taṇhakkhayo), 탐욕의 빛바람(virāgo), 소멸(nirodho)로 묘사하고 있다.²⁹⁾

24) SN.III, p.190, “Evam eva kho Rādhā tumhe rūpaṃ vikiratha vidhamatha viddhamsetha vikiṭṭanikaṃ karotha taṇhakkhayāya paṭipajjatha. Vedanaṃ vikiratha. Saññaṃ vikiratha. Saṅkhāre vikiratha. Viññānaṃ vikiratha vidhamatha viddhamsetha vikiṭṭanikaṃ karotha taṇhakkhayāya paṭipajjatha. Taṇhakkhayo hi Rādhā nibbānaṃ ti.”

25) 테라와다는 오직 열반만을 무위법으로 간주한다. 하지만 유일하게 『밀린다판하(Milindapañha)』는 허공(ākāsa)도 무위법이라고 주장한다.(Mli. p.268, p.271) 다른 부파들은 다양한 무위법들을 인정하였다. (Lamotte, 1988: 611)

26) SN.IV, p.359.

27) SN.IV, p.19, “Yo kho avuso ragakkhayo dosakkhayo mohakkhayo idaṃ vuccati nibbānanti.”

28) AN.II, p.34, “Yāvatā bhikkhave dhammā saṅkhatā vā asaṅkhatā vā virāgo tesam dhammaṇaṃ aggam akkhāyati yadidaṃ madanimmadano pipāsavinayo ālayasamuggghāto vaṭṭupacchedo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.”

붓다는 “모든 상카라들을 가라앉히고, 모든 생존에 대한 집착을 포기함, 갈애의 소진, 탐욕의 빛바램, 소멸, 열반, 이러한 것들을 본다는 것은 어려운 것이다.”라고 말한다.³⁰⁾ 이와 같이 초기 불교의 텍스트 곳곳에서는 열반이 ‘번뇌와 갈애의 소진’으로 설명되고 있다. 번뇌와 갈애는 괴로움의 원인이므로 번뇌와 갈애가 사라지면 괴로움도 사라진다. 괴로움의 종식은 초기 불교의 구원론적 목표이다.³¹⁾ 이것이 바로 멸성제이자 열반이다. 더 나아가 『앙굿따라 니까야』에서는 ‘존재의 소멸(bhava-nirodha)’이 열반이라고 서술된다.³²⁾ 이러한 모든 것들이 바로 궁극적 언어로서 표현되는 열반이다.

그런데 궁극적 언어로 표현된 열반은 자칫 죽음으로 상징되는 자기소멸(self-extinction)이나 절대적 허무(complete nihilism)나 완전히 아무것도 없음(absolute zero)으로 비추어질 위험성을 태생적으로 안고 있다. 왜냐하면 ‘있음(atthita)’과 ‘없음(natthitā)’이라는 이분법적 사고에 익숙해져 있는 대부분의 사람들은 이러한 표현법들을 소극적·부정적·허무주의적으로 받아들이기 쉽기 때문이다. 그래서 붓다 당시에 야마까(Yamaka)라는 비구는 아라한이 완전한 열반에 들고 나면 단멸한다고 믿었다.³³⁾ 부파 불교의 시대에 경량부(經量部, Sautrāntika)는 열반이 긍정적 실재가 아니라 단지 비존재일 뿐이라고 주장하면서³⁴⁾ 허무주의적 견해를 드러내었다. 초창기 서구 불교학자들도 대체로 열반을 그렇게 이해하고서 불교가 단멸을 최고의 목표로 삼는 허무주의적 교리라고 단정해버렸다.³⁵⁾ 이러한 사정은 오늘날의 테라와다 불교권에서도 별반

29) MN.I, p.167.; SN.I, p.136, “sabbasankhārasamatho sabbūpadhipaṭṭhissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.”

30) DN.II, p.36.; MN.I, p.167, “Idam pi kho thānaṃ duddasaṃ, yadidaṃ sabba-saṃkhāra-samatho sabbūpadhi-paṭṭhissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.”

31) 붓다는 예나 지금이나 ‘괴로움’과 ‘괴로움의 종식’만을 천명한다고 말한다. (MN.I, p.140)

32) AN. V, p.9f. 같은 맥락에서 붓다는 존재(bhava)를 똥, 오줌, 침, 고름, 피에 비유하면서 존재로부터 벗어날 것을 역설한다. (AN.I, pp.34-35)

33) SN.III. pp.109-110, “Tathāham Bhagavatā dhammaṃ desitam ājānāmi yathā khīṇasavo bhikkhu kāyassa bhedā ucchijjati vinassati na hoti param maraṇā ti.”

34) Williams, Paul. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition* (London and New York: Routledge, 2000), p.122.

35) 초창기 서구 불교학의 열반에 대한 연구에 관해서는 Welbon(1968) 참조.

다르지 않아 보인다. 미국의 문화인류학자인 멜포드 스파이로(Melford E. Spiro, 1920~2014)는 『불교와 사회: 위대한 전통과 버마의 변천(Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes)』에서 대다수 미얀마 불교인들이 열반을 ‘소멸(extinction)’로 해석하고 그 성취를 그다지 달가워하지 않는다는 점을 관찰하였다.³⁶⁾ 마하시 사야도(Mahasi Sayadaw, 1904~1982)는 겉으로는 열반의 실현을 희구하면서도 속으로는 주저하는 인간의 모순된 심리를 한 우화를 들어 적나라하게 고발하고 있다. 평소 불상 앞에서 열반의 실현을 입버릇처럼 빌던 한 신자에게 장난기 어린 사람이 불상 뒤에 숨어서 열반을 지금 바로 실현하게 해주겠다고 말하자 그 신자는 당황해하며 집에 가서 아내의 허락을 받아 오겠다고 말한다.³⁷⁾ 이는 대다수 미얀마 불교인들의 열반에 대한 생각을 잘 말해준다. 초기 불교의 시대부터 오늘날에 이르기까지 열반에 대한 이러한 태도와 시각들은 궁극적 언어로 표현된 열반만을 보고서 열반을 ‘없음’이나 ‘소멸’이나 ‘비존재’ 등으로 단정한데서 비롯되었다. 사실 열반은 ‘바로 지금 여기에서(ditṭhe va dhamme)’ 실현되는 것이지 죽고서 얻어지는 경지가 아니다.³⁸⁾ 만약 열반이 단순한 ‘없음’이나 ‘소멸’이나 ‘비존재’라면 『테라가타(Theragāthā)』와 『테리가타(Therīgāthā)』에 묘사된 아라한 비구·비구니들의 열반에 대한 행복에 찬 감회는 설명되기 어렵다.

이와 같은 논란의 소지에도 불구하고 붓다가 궁극적 언어로 열반을 정의한 저의는 무엇이었을까? 안양규는 언어적 측면에서 해탈(解脫) 즉 목샤(mokṣa)라는 말은 해탈의 주체가 암시되어 있으나, 열반이라는 말은 소멸이 일차적인 의미로서 소멸의 대상에 초점이 맞추어져 있기 때문에 무아설을 중지로 삼았던 초기 불교에서 해탈이라는 용어보다 열반이라는 용어가 더 선호되었다고 본다.³⁹⁾ 필자의 생각도 그와 같다. 열반을 얻기 위해 무엇을 해야 하는지를 나

36) Spiro, Melford E. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes* (Berkeley: University of California Press, 1982), pp.76-84.

37) Mahasi Sayadaw, *On the Nature of Nibbāna* (Yangon: Buddha Sāsānānuggaha Organisation, 2009), pp.70-71.

38) DN.I, p.156, p.167.

타내기 위해서, 그리고 그러한 목표는 확고한 과제임을 암시하기 위해서 붓다는 열반을 모든 형성된 것들의 가라앉음(sabba-saṅkhāra-samatho), 모든 재생의 근거를 버림(sabbūpadhi-paṭinissaggo), 갈애의 소진(taṇhakkhayo), 탐욕의 빛바램(virāgo), 소멸(nirodho)⁴⁰ 등과 같은 소극적·부정적 표현들로 묘사했을 것이다. 다시 말하면, 붓다는 그러한 소극적·부정적 표현들로 열반을 묘사함으로써 열반을 실현하기 위해서는 거기에 걸림돌이 되거나 부적합한 것들을 제거하는 과정이 수반되어야 함을 암시하고자 했을 것이다.

IV. 일상적 언어로 표현된 열반

한편 붓다는 일상적 언어로도 열반을 묘사하였다. 일상적 언어로 묘사되는 열반은 모두 인습적 범주 안에서 쉽게 이해될 수 있는데다가, 시적인 영감으로 충만해 있어서 윤회로부터의 벗어남이라는 종교적 이상을 쉽게 전달할 수 있다.

붓다는 『맛지마 니까야(Majjhima-Nikāya)』의 제75번째 경인 「마간디야 숫따(Māgaṇḍiya-sutta)」에서 열반이 최상의 행복(paramaṃ sukhaṃ)이라고 단언한다.⁴¹ 『숫타니빠따(Suttanipāta)』에서는 “열반의 실현(nibbāna-sacchikiriya)이 으뜸가는 축복(maṅgala-mutta)이자 최상의 행복(parama-sukha)이라고 말한다.⁴² 그리고 『상윳따 니까야』에서는 불사(不死, amata), 피안(彼岸, pāra), 불로(不老, ajarā), 길상(siva), 견고함(dhuvā) 등과 같은 문학적 비유들로 열반을 묘사하고 있다.⁴³ 더 나아가 붓다는 『상윳따 니까야』의 「아시위소빠따 숫따(Āsīvisôpama-

39) 안양규, 「궁극적 실재(Ultimate Reality)로서의 열반」, 『종교연구』 제40집, (서울: 한국종교학회, 2005), pp.77-78.

40) MN.I, p.167.; SN.I, p.136, “sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.”

41) MN.I, pp.509, 510, “Ārogyaparamā lābhā, nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ.”

42) Sn.267계, “tāpo ca brahmacariyaṃ ca ariyasaccāna dassanaṃ nibbānasacchikiriya ca etaṃ maṅgalamuttamaṃ.”

sutta)』에서 열반을 네 마리 독사 따위와 같은 각종 위험들을 피해서 뗏목을 타고 도달한 ‘안전하고 아무 두려움이 없는 저 언덕’이라고 서정적으로 묘사하고 있다.⁴⁴⁾

사르베팔리 라다크리슈난(Sarvepalli Radhakrishnan, 1888~1975)이 말한 대로, 만일 우리가 열반을 긍정적인 상태로 간주한다면, 우리는 어떤 영원한 것의 실재를 인정하지 않을 수 없을 것이다.⁴⁵⁾ 그래서 붓다는 『우다나(Udāna)』에서 다음과 같이 열반의 실재를 긍정적으로 단언하고 있다. (필자가 강조하는 부분은 밑줄로 표시하였다.)

비구들이여, 이러한 영역(āyatana)이 있는데(atthi), 거기에는 땅도 없고 물도 없고 불도 없고 바람도 없고 공무변처(空無邊處, ākāsānañcāyatana)도 없고 식무변처(識無邊處, viññāṇañcāyatana)도 없고 무소유처(無所有處, ākiñcaññāyatana)도 없고 비상비비상처(非想非非想處, nevasaññānāsaññāyatana)도 없다. 이 세상도 아니고 저 세상도 아니며 해와 달도 없다. 비구들이여, 그곳에 온다고도 말할 수 없고 그곳으로 간다고도 말할 수 없으며 그곳에 머문다고도, 그곳에 죽는다고도, 그곳에 태어난다고도 말할 수 없다. 그것은 의처를 여의고 윤회를 여의고 대상을 여윈다. 그것은 바로 괴로움의 끝이다.⁴⁶⁾

비구들이여, 생겨나지 않은 것, 이루어지지 않은 것, 만들어지지 않은 것, 형성되지 않은 것이 있다(atthi). 비구들이여, 만약 생겨나지 않은 것, 이루어지지 않은 것, 만들어지지 않은 것, 형성되지 않은 것이 없다면 그곳에는 생겨난 것과 이루어진 것, 만들어진 것, 형성된 것을 싫어하여 떠나

43) SN.IV, pp.359-373.

44) SN.IV. p.175, “Pārimaṃ tīraṃ khemaṃ appaṭibhayan ti kho bhikkhave nibbānassetam adhivacaṇaṃ.” 테라와다의 텍스트들에서도 열반은 장엄한 도시(puram uttamaṃ)와 열반의 도시(nibbāna-nagara)와 같은 문학적 용어들로 묘사되고 있다. (Mil. p.333.; Vism. p.10)

45) 라다크리슈난, 이거룡 옮김, 『인도철학사 II』, (서울: 한길사, 1999), p.267.

46) Ud. p.80, “atthi bhikkhave tad āyatanaṃ, yattha n’ eva paṭhavī na āpo na tejo na vāyo na ākāsānañcāyatanaṃ na viññāṇañcāyatanaṃ na ākiñcaññāyatanaṃ na nevasaññānāsaññāyatanaṃ n’ āyaṃ loko na paraloko ubho candimasuriyā, tad amhaṃ bhikkhave n’ eva āgatiṃ vadāmi na gatiṃ na ṭhitiṃ na cutiṃ na upapattiṃ, appaṭiṭṭhaṃ appavattaṃ anārammaṇaṃ eve taṃ, es’ ev’ anto dukkhassā’ ti.”

는 일은 알 수 없을 것이다. 비구들이여, 생겨나지 않은 것, 이루어지지 않은 것, 만들어지지 않은 것, 형성되지 않은 것이 있기(atthi) 때문에 생겨난 것, 이루어진 것, 만들어진 것, 형성된 것을 싫어하여 떠나는 일을 알 수 있다.⁴⁷⁾

많은 현대 학자들은 상기 인용문들이 열반이 단순히 ‘없음’이나 ‘비존재’나 ‘소멸’이나 ‘허무’가 아니라 ‘표현 불가능한 초월적 실재’임을 직접적으로 암시한다고 본다. 루네 요한슨은 이상의 인용문에 수식어만 있고 수식되는 명사가 생략되어 있는 점을 지적하며 열반을 존재론적으로 이해하려는 입장에 동의하지 않는다.⁴⁸⁾ 그러나 필자의 생각은 다르다. 왜냐하면 여기에서 붓다는 열반을 공간적 개념인 ‘영역(āyatana)’이라는 말로 묘사하고 있을 뿐만 아니라 ‘있다(atthi)’라는 존재론적 동사도 사용하고 있기 때문이다. 이 점에 있어서 안양규도 비록 세부적인 이유는 다르지만 필자와 같은 생각이다.⁴⁹⁾

사실 상기 인용문들에는 열반에 대한 긍정적 표현뿐만 아니라 부정적 표현도 동시에 나와 있다. 왜냐하면 “땅도 없고 물도 없고 불도 없고...(pathavī na āpo na tejo na...)”나 “생겨나지 않은 것, 이루어지지 않은 것, 만들어지지 않은 것, 형성되지 않은 것...(ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhatāṃ...)”과 같이 열반의 성질이 부정적으로 묘사되고 있기 때문이다. 이는 궁극적 언어와 일상적 언어가 동시에 사용된 예로 보아야 할 것이다.

열반은 ‘세계’라는 뜻의 다투(dhātu)라는 용어로도 묘사되고 있다. 예컨대, 『이띠붓따까(Itivuttaka)』에서 유여의열반계(有餘依涅槃界, saupādisesā-nibbāna-dhātu)와 무여의열반계(無餘依涅槃界, anupādisesā-nibbāna-dhātu)라는 용례들을 볼 수 있다.⁵⁰⁾ 『디가 니까야(Dīgha-Nikāya)』의 제16번째 경인 「마하빠리닙바나 숫따

47) Ud. pp.80-81, “atthi bhikkhave ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhatāṃ, no ce taṃ bhikkhave abhaviṣṣa ajātaṃ bhūtaṃ akataṃ asaṅkhatāṃ, na yidha jātaṣṣa bhūtaṣṣa katassa saṅkhatassa nissaraṇaṃ paññāyetha. yasmā ca kho bhikkhave atthi ajātaṃ bhūtaṃ akataṃ asaṅkhatāṃ, tasmā jātaṣṣa bhūtaṣṣa katassa saṅkhatassa nissaraṇaṃ paññāyati”ti.”

48) Rune E. A. Johansson, *op. cit.*, p.55.

49) 안양규, 앞의 글, p.82.

(Mahāparinibbāna-sutta)에서도 동일한 용례들이 발견된다.⁵¹⁾ 비록 초기 불교의 텍스트는 아니지만 『담마상가니(Dhammasaṅgaṇī)』에서는 열반이 무위계(無爲界, asaṅkhatā-dhātu)⁵²⁾나 무위법(無爲法, asaṅkhatā-dhamma)⁵³⁾이라는 이름으로 빈번하게 등장한다. 붓다는 『우다나』에서 법과 율에서 놀랍고 경이로운 여덟 가지 일들(ṭṭha accariyā abbhutā dhammā)로서 열반을 늘거나 줄지 않는 ‘대양(mahā-samudda)’에 비유하고 있다.

비구들이여, 또한 대양에 세상의 모든 강들이 흘러들고 하늘의 비가 내려도 그 때문에 대양은 늘어나거나 줄어들지 않듯이, 비구들이여, 이와 같이 많은 비구들이 무여의열반계에서 완전한 열반에 들지만, 열반계(涅槃界, nibbāna-dhātu)가 늘어나거나 줄어들지 않는다.⁵⁴⁾

이상과 같이 붓다가 일상적인 언어로 열반을 긍정적으로 묘사한 이유는 열반이 매우 바람직하고 삶의 최대 목표로서 추구할 만한 가치가 있음을 부각시켜 중생들로 하여금 열반에 도달하도록 재촉하기 위함이었을 것이다.

이와 관련하여 우리는 붓다가 일상적 언어를 사용한 전제조건을 살펴보아야 한다. 붓다는 『담마빠다(Dhammapada)』에서 “자기가 자신의 의지할 곳이다(attaḥi attano nātho).” 라고 말한다.⁵⁵⁾ 우리는 이 말을 붓다가 자아의 실체를 인정한 것으로 받아들여서는 안 된다. 여기서 붓다는 ‘자기(atta)’라는 용어를 의미론적 이유에서 불가피하게 썼을 뿐이다. 그렇게 하지 않고서는 현상으로서

50) It. p.38, “Dve mā bhikkhave nibbānadhātuyo. Katamā dve? Saupādisesā ca nibbānadhātu anupādisesā ca nibbānadhātu.”

51) DN.II, p.134, p.136, pp.140-141.

52) Dhs. p.181.

53) Dhs. p.181, p.193, p.244.

54) Ud. p.55, “seyyathā pi bhikkhave yā ca loke savantiyo mahāsamuddaṃ appenti yā ca antalikkhā dhārā papatanti, na tena mahāsamuddassa ūnattaṃ vā pūrattaṃ vā paññāyati, evam eva kho bhikkhave bahū ce pi bhikkhū anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyanti, na tena nibbānadhātuyā ūnattaṃ vā pūrattaṃ vā paññāyati.”

55) Dh. p. 160계.

의 인간을 달리 표현할 방법이 없었기 때문이다. 그래서 붓다는 『디가 니까야』의 아홉 번째 경인 「뿔타빠다 슷따(Poṭṭhapāda-sutta)」에서 세 가지 자아의 획득(tayo atta-paṭilābhā)을 말하고서 이러한 용어들은 단지 세상의 일반적인 표현일 뿐이라고 말한다.

췌따(Citta)여, 이들은 세상의 일반적인 표현들(loka-samañña)이며 세상의 언어들(loka-niruttiyo)이며 세상의 인습적 표현들(loka-vohāra)이며 세상의 개념들(loka-paññattiyo)이다. 여래는 이런 것들을 통해서 집착하지 않고 표현할 뿐이다.⁵⁶⁾

이러한 사례들은 초기 불교의 텍스트들 곳곳에서 발견된다. 이와 마찬가지로 붓다가 일상적 언어로서 열반을 형상화한 것은 의미론적 이유에서 불가피하게 그랬을 뿐이며, 불교의 궁극적 목표를 선명하게 드러내어 중생들로 하여금 이에 도달하기 위한 노력을 고무하기 위함이 목적이었다. 그래서 붓다가 일상적 언어로 열반을 영역이나 세계 등으로 묘사한 것을 열반이 자아나 영혼이나 아뜨만(ātman)이 상주하는 거처나 장소라고 오해해서는 안 될 것이다. 만약 그렇게 오해하면 이는 붓다가 배척한 또 하나의 극단적 사상인 본질주의(essentialism) 또는 상견(常見, sassata-ditṭhi)에 빠지는 셈이 된다.

역사적으로 볼 때 불교인들도 이러한 편향된 해석으로부터 완전히 자유롭지 못했다. 대승 불교인들은 불국토(佛國土, buddha-kṣetra)나 극락(極樂, sukhāvātī)을 내세워서 부파 불교의 소극적인 열반 이론을 비판하고 열반을 긍정적 실재로 형상화하였다.⁵⁷⁾ 마하시 사야도에 따르면, 일부 미얀마 불교인들도 열반을 공간적 개념으로서의 거처나 파라다이스(paradise)로 간주한다고 한다.⁵⁸⁾ 초창

56) DN.I. p.202, “Itimā kho Citta loka-samañña loka-niruttiyo loka-vohāra loka-paññattiyo yāhi Tathāgato voharati aparāman ti.”

57) 물론 대승 불교에서도 불국토나 극락 자체가 목적이 아니라 그곳들에 태어나 수행을 통하여 열반을 성취하는 것이 목적이다. 그럼에도 불구하고 불국토나 극락이란 개념들은 대승 불교인들이 열반을 이상화하고 구체화하였음을 보여준다.

58) Mahasi Sayadaw, *A Discourse on Dependent Origination* (Middlesex: Association for Insight Meditation,

기 서구 학자들 가운데 일부도 열반을 우리에게 친숙한 종교·철학적 관념들에 비추어 ‘순수한 존재’나 ‘순수한 의식’이니 ‘진정한 자아’와 같은 형이상학적 개념들로 해석하기도 하였다.⁵⁹⁾ 이러한 해석은 자아나 영혼이나 아뜨만이 존재한다는 인류의 뿌리 깊은 의식을 기반으로 지금도 계속되고 있는 듯하다.

V. 중도적 관점

이제 한 가지 문제가 제기된다. 앞서 필자는 일상적 언어와 궁극적 언어의 두 가지 표현법 사이의 기술적 차이가 세속제와 승의제라는 불교의 두 가지 진리, 즉 이계에 영향을 주었을 것이라고 말한 바 있다. 그렇다면 궁극적 언어로 표현된 열반만이 참된 열반이고 일상적 언어로 표현된 열반은 허구일까? 그렇지 않다. 앞서 말한 대로, 붓다는 중생들의 다양한 정신적 성향과 지적 수준에 맞추어 다양한 관점에서 다양한 방식으로(aneka-pariyāyena) 설법하였다. 그렇기 때문에 세속제와 승의제는 두 종류의 진리가 아니라 ‘두 종류의 설법 방식’일 따름이다. 그러므로 승의제가 세속제에 비해서 우월하거나 세속제가 승의제에 비해서 열등하다고 볼 수는 없다. 세속제와 승의제는 진리를 설명하는 두 가지 방식이라는 점에서 동등하다. 이는 앞서 말했듯이, 『앙굿타라 니까야(Aṅguttara-Nikāya)』에 나오는 네얏타(neyyattha)와 니땃타(nītattha) 사이에는 우열이 없음과 같다. 이러한 초기 불교의 태도는 테라와다의 전통에서도 그대로 계승되었다고 생각된다. 붓다고사(Buddhaghosa)는 다음과 같이 말한다.

모든 스승들 가운데 가장 뛰어난 삼붓다(Sambuddha)는 삼뭇띠(sammuti)와 빠라땃타(paramattha)의 두 가지 진리(duve saccāni)를 말했다. 세 번째 진리는 얻을 수 없다. 인습적 언어(sanketa-vacana)는 세상의 인습

2008), pp.11-12.

59) Nyanaponika Thera. *The Vision of Dhamma: Buddhist Writings of Nyanaponika Thera* (Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions, 2000), p.269.

(loka-sammuti) 때문에 사실이고, 궁극적 언어(paramattha-vacana)는 법들의 진정한 성질들(tatha-lakkhaṇa) 때문에 사실이다.⁶⁰⁾

세존은 어리석음을 버리고 수승함을 얻고자 일상적인 가르침(sammuti-desanā)을 듣고 그 의미를 관통할 수 있는 사람들에게는 일상적인 가르침을 설한다. 하지만 어리석음을 버리고 구별을 얻고자 궁극적인 가르침(paramattha-desanā)을 듣고 그 진리를 관통할 수 있는 사람들에게는 궁극적인 가르침을 설한다. 이 문제에 대한 비유가 있다. 세 가지 베다(Veda)의 의미를 설명하고 지역 언어들에 능숙한 스승(ācariya)이 있다고 치자. 다밀리어(damila-bhāsā)로 말한다면 그 의미를 이해할 사람에게 그는 다밀리어로 그것을 설명한다. 그리고 안다어(andha-bhāsā)를 이해할 사람에게 그는 그 언어로 말한다.⁶¹⁾

그들이 일상적 언어나 궁극적 언어로 사용하든지 간에, 그들은 진실인 것, 사실이고 거짓이 아닌 것을 말한다.⁶²⁾

열반에 대해서도 같은 말을 할 수 있을 것이다. 일상적 언어와 궁극적 언어의 두 가지 표현법으로 묘사된 열반은 두 종류의 열반이 아니라 ‘열반에 대한 두 종류의 표현 방식’일 따름이다. 그러므로 일상적 언어로 묘사된 적극적·긍정적인 열반의 성질과 궁극적 언어로 묘사된 소극적·부정적인 열반의 성질은 열반을 설명하는 두 가지 방식이라는 점에서 동등하다고 보아야 한다.

그럼에도 불구하고 아직 깨닫지 못한 중생의 입장에서 궁극적 언어와 일상적 언어로 상반되게 표현되는 열반은 어떤 경우나 오해로 끌고 가기는 마찬가지

60) Kv-a. p.34.; Mp.I, p.95.

61) Mp. p.94, p.95, “Bhagavā ye sammutivasena desanaṃ sutvā atthaṃ paṭivijjhivā mohaṃ pahāya viśesaṃ adhigantaṃ samatthā tesāṃ sammutidesanaṃ deseti. Ye pana paramatthavasena desanaṃ sutvā atthaṃ paṭivijjhivā mohaṃ pahāya viśesaṃ adhigantaṃ samatthā tesāṃ paramatthadesanaṃ deseti. Tatrāyam upamā: yathā hi desabhāsakusalo tiṇṇaṃ vedānaṃ atthasamvaṇṇako ācariyo ye damilabhāsāya vutte atthaṃ jānanti tesāṃ damilabhāsāya ācikkhati, ye andhabhāsādisu aññatarāya tesāṃ tāya bhāsāya.”

62) Kv-a. p.34, “Te sammutikathaṃ kathentā pi saccaṃ eva sabhāvam eva amusā’va kathenti. Paramatthakathaṃ kathentā pi saccaṃ eva sabhāvam eva amusā’va kathenti.”

지다. 만약 자아가 진정한 의미에서 존재하는 것이라면 열반은 비존재 혹은 절멸이 될 것이다. 그러나 이것은 사실이 아니다. 반대로 자아가 전적으로 비실재 또는 비존재라면 열반은 ‘절대적 유’가 될 것이다. 그러나 자아가 인습적 입장에서 없는 것은 아니다. 왜냐하면 괴로움의 경험이 실재하고 윤리적 주체로서도 자아를 부정할 수 없기 때문이다. 이러한 딜레마를 해결하기 위해서는 중도(中道, majjhimā-patipadā)의 관점이 필요하다. 중도는 생각이나 행동의 양극단을 초월하는 것뿐만 아니라 궁극적 언어와 일상적 언어로 상반되게 표현되는 열반을 균형 있게 이해해야 한다는 점도 말해준다. 그것이 바로 바른 견해(正見, sammā-diṭṭhi)이다. 붓다는 바른 견해에 대해 묻는 깟짜야나곳따(Kaccāyanagotta)에게 다음과 같이 말한다.

깟짜야나(Kaccāyana)여, 이 세상은 대부분 두 가지를 의지하고 있나니 그것은 있음(atthitā)과 없음(natthitā)이다. 깟짜야나여, 세상의 일어남을 있는 그대로 바른 지혜로 보는 자에게는 세상에 대해 없음이 존재하지 않는다. 깟짜야나여, 세상의 소멸을 있는 그대로 바른 지혜로 보는 자에게는 세상에 대해 있음이 존재하지 않는다.⁶³⁾

깟짜야나여, ‘모든 것은 있다(sabbam atthī)’는 이것이 하나의 극단이고, ‘모든 것은 없다(sabbam natthī)’는 이것이 두 번째 극단이다. 깟짜야나여, 이러한 양 극단을 의지하지 않고 중간에 의해서 여래는 법을 설한다.⁶⁴⁾

이와 같이 붓다는 진리를 단순하게 극단적인 양자택일로 제한하려는 세상 사람들의 모든 노력은 무익하며, 진리는 양 극단을 초월한 중도에 있다고 말했다. 이와 마찬가지로 초기 불교의 열반이 제대로 이해되기 위해서는 두 가지

63) SN.II, p.17, “Dvayanissito khvāyaṃ, Kaccāyana loko yebhuyena atthitaṃ ceva natthitaṃ ca. Lokasamudayaṃ kho Kaccāyana yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hotī. Lokanirodhaṃ kho Kaccāyana yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hotī.”

64) SN.II, p.17, “Sabbam atthī’ti kho, Kaccāna, ayameko anto. ‘Sabbam natthī’ti ayam dutiyo anto. Ete te, Kaccāna, ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti.”

표현법 모두에 중요성을 부여해야만 한다. 만약 어느 한쪽 면만을 취하다면 열반에 대해서 한쪽으로 치우치고 왜곡된 그림들, 즉 본질주의인 상견(常見, *sassata-dit̥ṭhi*)이나 허무주의인 단견(斷見, *uccheda-dit̥ṭhi*)으로 채색된 그림들을 그릴 수밖에 없다.

인류 사상사에서 이 두 사조는 사실상 다양한 형태의 실재를 잘못 인식함으로써 반복적으로 나타나는 현상이다.⁶⁵⁾ 이 두 사조는 인간의 잠재의식 속에 육체의 죽음 이후에도 어떤 형태로든 존속하는 영혼이 있다는 생각과 모든 것은 죽음으로서 끝난다는 생각이 서로 교차되고 있음을 증명한다. 붓다 당시부터 오늘날에 이르기까지 열반을 둘러싸고 벌어져온 갖가지 논의들도 크게 보면 열반의 어느 한 측면만 보고 생겨난 인식의 오류라고 해야 할 것이다. 그래서 나나포니카 테라(Nyanaponika Thera, 1901~1994)가 ‘부정적 개념으로서의 열반’과 ‘단멸로서의 열반’을 허무적·부정적 극단(*nihilistic-negative extreme*)으로, 그리고 ‘행복한 상태로서의 열반’과 ‘존재로서의 열반’을 적극적·형이상학적 극단(*positive-metaphysical extreme*)으로 분류하고 배척한 것은 지극히 타당하다고 생각된다.⁶⁶⁾

VI. 맺음말

붓다는 깨닫고 나서 열반이 출세간(*lokuttara*)이고 추론의 범위를 초월한 것(*atakkāvacaro*)이기 때문에 언어로서 그것을 표현한다는 것은 참으로 쉬운 일이 아님을 선포하였다.⁶⁷⁾ 그리고 사성제(四聖諦, *cattāri-ariya-saccāni*)를 설명하면서 멸성제인 열반은 체험되는 것(*sacchikātabbam*)이지 알아져야 하는 것(*parinneyyam*)도 아니고 계발되어야 하는 것(*bhāvetabbam*)도 아니라도 밝혔다.⁶⁸⁾ 그렇다고

65) Nyanaponika Thera. *op. cit.*, p.269.

66) Nyanaponika Thera. *op. cit.*, pp.266-287.

67) MN.I. p.167.; SN.I. p.136.

68) S.V, p.422; Vin.I, p.11.

해서 붓다가 “열반의 성질이 무엇인가?”라는 질문에 대해서 결코 침묵하거나 확정적인 답변을 회피하는 태도로 일관했던 것은 아니다. 만약 붓다가 진정으로 그랬었다면 그는 동시대의 인물인 산자야 벨라티뽀따(Sañjaya Belatthiputta)와 같은 불가지론자(不可知論者)와 다르지 않을 것이다.

하지만 붓다도 열반이라는 절대적·궁극적 진리를 표현하기 위해서는 언어라는 세속적 도구의 도움을 받지 않으면 안 되었다. 자야틸레케가 말한 대로, 붓다는 언어가 어떤 점에서 실제의 본질을 왜곡하는 경향이 있음을 인정하고 언어적 형태와 관습들에 의해서 오도되지 말아야 할 중요성을 강조한 인류 역사상 최초의 사상가였다.⁶⁹⁾ 붓다는 언어의 한계와 위험성을 충분히 인식하였기 때문에 일상적 언어와 궁극적 언어라는 두 가지 표현법을 함께 사용하여 열반을 표현하였을 것이다. 초기 불교의 텍스트들에 열반에 대한 상반된 기술들이 나오는 이유가 바로 여기에 있다. 그러므로 붓다의 가르침에는 일상적 용어와 궁극적 언어의 두 가지 표현법이 있음을 인정해야만 열반에 대한 논의가 바른 위치에 설 수 있다.

붓다가 궁극적 언어와 일상적 언어의 두 가지 표현법으로 열반을 묘사한 것은 청중들의 정신적 성향과 지적 수준이 상이하기 때문이었다. 괴로움의 소멸을 진정으로 갈구하고 뛰어난 철학적 재능을 지닌 소수의 사람들에게는 궁극적 언어로서 열반을 묘사하였다. 그러한 사람들에게는 궁극적 언어로서 표현되는 소극적·부정적인 열반을 열반을 얻기 위해 무엇을 해야 하고 그러한 목표가 확고한 과제임을 확인하고 본질주의라는 사상적 극단을 멀리하기에 충분히 효과적이었을 것이다. 그러나 궁극적 언어는 기본적으로 모든 현상들을 비인격적·비실재적으로 설명하기 때문에 ‘있음’과 ‘없음’이라는 이분법적 사고에 익숙한 대다수의 사람들은 열반을 죽음으로 상징되는 자기소멸(self-extinction)이나 절대적 허무(complete nihilism)나 완전히 아무것도 없음(absolute zero)으로 오해하고 열반을 추구하고자 하는 동기를 부여받지 못할 위험이 있

69) Jayatilleke K.N., *The Message of the Buddha* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1975), p.33.

었다. 그래서 붓다는 그들을 위해서 인습적 범주 안에서 쉽게 이해할 수 있는 일상적 언어로서 열반을 표현함으로써 열반이 바람직하고 인생의 목표로서 추구할 만한 가치가 있음을 인식시키고 허무주의라는 또 하나의 사상적 극단을 극복하도록 했을 것이다. 이러한 붓다의 설법 방식과 논리구조가 바로 이제 (二諦, *duve saccāni*)이며, 이는 중생에 대한 붓다의 자비(*anukampati*)와 연민 (*karuṇā*)에서 비롯되었다.

참고문헌

1. 원전(약호)

- 빨리 문헌은 영국 PTS본에 의거해서 그 권 번호와 페이지를 기재하였다.
- 빨리 문헌의 약호는 *A Critical Pāli Dictionary* Vol.1의 Epiloegomena에 따랐다.

- AN. Aṅguttara-Nikāya. 5 Vols., PTS.
- Dhṛ. Dhammapada, PTS.
- Dhs. Dhammasaṅgaṇī, PTS.
- DN. Dīgha-Nikāya. 3 Vols., PTS.
- It. Itivuttaka, PTS.
- Kv-a. Kathāvatthupparakaṇa-aṭṭhakathā, PTS.
- MK. Mādhyamika Kārikās of Nāgārjuna. Ed. by L. de la V. Poussin (Bib. Budd. IV).
- Mli. Milindapañha, PTS.
- MN. Majjhima-Nikāya. 3 Vols., PTS.
- Mp. Manorathapūraṇī. 5 Vols., PTS.
- SN. Saṃyutta-Nikāya. 5 Vols., PTS.
- Ud. Udāna, PTS.
- Vin. Vinaya-piṭaka. 5 Vols., PTS.
- Vism. Visuddhimagga, PTS.

2. 단행본

- Collins, Steven. *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Jayatilke, K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1963.
- _____. *The Message of the Buddha*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1975.
- Johansson, Rune E. A. *The Psychology of Nirvana*, London: George Allen & Unwin Ltd.,

1969.

- Karunadassa, Y. *The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*, Hong Kong: Center of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2010.
- Lily de Silva, *Nibbāna as Living Experience*, Kandy: BPS, 1996.
- Mahasi Sayadaw, *On the Nature of Nibbāna*, Yangon: Buddha Sāsānānuggaha Organisation, 2009.
- _____, *A Discourse on Dependent Origination*, Middlesex: Association for Insight Meditation, 2008.
- Murti, T.R.V. *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, London and New York: Routledge, 2008.
- Nyanaponika Thera. *The Vision of Dhamma: Buddhist Writings of Nyanaponika Thera*, Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions, 2000.
- Lamotte, Étienne. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka era (tr. by Sara Webb - Boin)*, Louvain-Paris: Peeters Press, 1988.
- Spiro, Melford E. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley: University of California Press, 1982.
- Tilakaratne, Asanga. *Theravada Buddhism: The View of the Elders*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2012.
- Watanabe, Fumimaro. *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- Warder, A.K. *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.
- Welbon, Guy Richard, *The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters*, Chicago: Chicago University Press, 1968.
- Williams, Paul. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, London and New York: Routledge, 2000.
- 라다크리슈난, 이거룡 옮김, 『인도철학사 II』, 서울: 한길사, 1999.

3. 논문

- 김한상, 「상좌부의 삼상(三相, ti-lakkhaṇa)과 대승의 법인(法印, dharma-uddāna)에 대

한 비교연구」, 『보조사상』 제41집, 서울: 보조사상연구원: 2014, pp.187-224.

- 안양규, 「궁극적 실재(Ultimate Reality)로서의 열반」, 『종교연구』 제40집, 서울: 한국종교학회, 2005, pp.71-94.
- La Vallée Poussin, Louis de, “Nirvāṇa,” in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 9, New York: T. & T. Clark, 1981, pp.376-379.

Early Buddhist Concept of Nibbāna in Two Types of Statement

Kim, han-sang
Lecturer
Dongguk University

The present paper is an attempt to elucidate the various explanations of Nibbāna in the Nikāyas in the light of the Buddha's two types of statement: conventional language and absolute language. The former belongs to conventional truth (*sammuti-sacca*), and the latter, to absolute truth (*paramattha-sacca*). In absolute language Nibbāna is often referred to by such negative terms as 'Extinction of becoming', 'Extinction of craving', 'Absence of desire', 'Cessation', 'Unconditioned', and so on. To show what must be done to attain Nibbāna, and to exclude essentialism, the Buddha describes it as such. At the same time, he regularly makes use of conventional language. Thus, sometimes, positive terms like 'highest bliss', 'further shore', 'cave of shelter', 'island', 'refuge', and so on are used to denote Nibbāna. They are mostly metaphorical. To show Nibbāna as a goal capable of attainment and truly desirable, and to exclude the nihilistic extreme, the Buddha describes it as such. The question on the nature of Nibbāna is placed in their correct perspective by the recognition of the Buddha's two types of statement. Although the Buddha describes Nibbāna in two types of statement, they do not imply that what is true in the one sense, is false in the other or even that the one kind of truth was superior to the other. If the Early Buddhist concept of Nibbāna is to be understood correctly, one will have to give full weight to the significance of both type of utterance. If one were to quote only one type as a vindication of one's own one-sided opinion, the result would be a lop-sided

view. The truth is in between, that is, in the Middle Path (majjhima-paṭipadā). The Buddha's two types of statement were fashioned as a counter to essentialism represented by nirvāṇa-existence on the one hand, and nihilism represented by nirvāṇa-annihilation on the other. This logical structure is called the two kinds of truth (dve saccāni), which is an expression of the Buddha's compassion (anukampati) and pity (karuṇā) towards all living beings.

Keywords

Nibbāna, Two Kinds of Truth (dve saccāni), Conventional Language, Absolute Language, The Middle Path (majjhimā-paṭipadā), Compassion (anukampati) and Pity (karuṇā)

2016년 07월 11일 투고
2016년 08월 12일 심사완료
2016년 09월 05일 게재확정

