

구사론 파아폼에 나타나는 무아(無我, anattan)의 변용 I^{*} - 5가지 사례를 통한 니까야의 무아 유형과 비교

임승택

경북대학교 철학과 교수

sati@knu.ac.kr

I. 시작하는 말

II. 파아폼의 내용 구성과 과단(科段)

III. 니까야(Nikāya)와의 비교를 통한

유형별 분류

IV. 마치는 말

요약문

본 논문은 구사론 파아폼에 나타나는 무아 해석을 니까야에 나타나는 초기불교의 무아 유형들과 비교한 것이다. 파아폼의 무아 해석은 초기불교 이후 새롭게 등장한 무아 관련 논의를 반영하는 것으로 다음의 5가지 경향으로 구분해볼 수 있다. <A형 무아 해석>: 초기불교 무아설의 주류적 가르침에 합치하는 경우, <B형 무아 해석>: 주류적 가르침에 연결되지만 새로운 관점과 설명방식을 도입하는 경우, <C형 무아 해석>: 초기불교 무아설의 이질적 경향에 합치하는 경우, <D형 무아 해석>: 이질적 경향에 연결되면서 새로운 관점과 설명방식을 도입한 경우, <E형 무아 해석>: 초기불교에서는 찾아볼 수 없는 새로운 관점을 제시하는 경우 등이다. 필자는 파아폼 전체를 43개의 단락으로 나누고서, 그 중 대표성을 지닌 5개의 단락을 선별하여

* 이 논문(저서)은 2021학년도 경북대학교 연구년 교수 연구비에 의하여 연구되었음.

이상의 5가지 경우에 배대해 보았다.

도입부의 단락 1)은 초기불교 무아 서술의 주류적 경향에 연결시켜볼 수 있지만 새로운 관점과 설명방식을 도입한 경우로서 <B형 무아 해석>에 해당한다. 단락 43)의 맺음계승은 새로운 무아관을 제시하는 경우로서 <E형 무아 해석>으로 귀속시킬 수 있다. 단락 10)은 ‘유정(satta)’이라는 존재를 수레 부품의 조합에 비유한 것으로 <C형 무아 해석>으로, 단락 40)은 인과적 관계를 벗어난 독존적 주체는 인정될 수 없다는 것으로 <D형 무아 해석>으로, 단락 27)은 초기불교 무아의 주류적 경향을 그대로 있는 경우로서 <A형 무아 해석>으로 갈래지을 수 있다. 이상의 분류를 통해 파아품의 무아관은 일관된 관점을 견지하지 못하며, 초기불교의 가르침을 답습한다기 보다는 새로운 관점을 도입하는 데 역점을 두었다고 것을 알 수 있다. 바로 이것이 붓다에 대한 왜곡인지 혹은 창조적 계승을 의미하는 것인지에 대해서는 더욱 많은 논의가 필요해 보인다. 본 논문은 그 부분을 밝히려는 일련의 후속 연구에 대해 시론적(試論的) 성격을 띤다고 할 수 있다.

주제어

자아, 무아, 파아품, 상속, 무아성, 법성

I. 시작하는 말

초기불교에서 제시되는 무아(無我, anattan)가 단일한 방식이 아니었다는 사실은 니까야(Nikāya)에 나타나는 다양한 용례들을 통해 이미 충분히 검토되었다.¹⁾ 그럼에도 무아설의 중심 메시지는 오온(五蘊)에 대한 동일시의 부정(disidentification)이라는 사실에는 변함이 없을 것이다. 이것은 온(蘊, khandhā)이나 처(處, āyatana)나 계(界, dhātu) 따위의 경험적 요인들을 자기 자신과 동일시하지 않는다는 의미이다. “무아인 그것 [즉 오온 등]은 ‘나의 것’이 아니고, 그러한 ‘나’는 있지 않으며, 그것은 ‘나의 자아’가 아니다(yadanattā taṃ netaṃ mama, nesohamasmi, na meso attā).”라는 정형구는 경험적 요인을 통해

1) 임승택 2021, 1-22; 임승택 2022, 1-24.

‘나’ 혹은 자아를 내세울 수 없다는 것을 가리킨다.²⁾ 이러한 방식의 무아란 ‘나’ 혹은 자아에 대한 존재론적 부정이 아니며 비아(非我)의 의미에 가깝다고 할 수 있다. 비아로서의 무아란 경험하는 일체의 현상에 대해 다만 ‘나’ 혹은 자아 관념을 투사하지 말라는 의미이다.

어떠한 생각이나 경험일지라도 ‘나’ 혹은 자아 관념을 투사하게 되면 그것은 곧 동일시(identification)를 의미한다. 예컨대 ‘무아’라는 견해(ditthi)를 내세우는 것마저도 ‘견해와의 동일시’를 의미하는 것일 수 있다. 그리고 바로 그와 같은 견해를 내려놓는 것이야말로 동일시의 부정으로서 무아의 실현 과정일 수 있다. 이 점에서 무아의 실천은 경험하거나 생각하는 모든 것에 대해 ‘나’가 아님을 지속적으로 확인해 나가는 방식이 되어야 한다. 그런데 이와 같은 성격의 무아란 행위 주체의 해체 혹은 무력화를 겨냥한 것이 아니라는 사실에 유념할 필요가 있다. 무아를 실현해 나가는 ‘나’ 혹은 자아는 당연히 전제될 수밖에 없다. 그래야만 동일시의 부정을 지속해 나가는 것도 가능하다. 사실 “그것 [즉 오온 등]은 ‘나의 것’이 아니고… (netam mama…)”라는 앞서의 인용구에는 동일시의 부정을 실현해 나가는 ‘나’가 암묵적으로 전제된다고 할 수 있다. 이 점에서 붓다의 무아는 자아의 존재 여부 자체를 따지기 위한 형이상학적 논변과 그 궤도를 달리한다고 할 수 있다.

그러나 니까야에는 동일시 부정의 무아와 구분될 수밖에 없는 이질적인 내용도 나타난다. 해체적인 방식으로 자아 혹은 개인의 존재를 부정해 나가는 설명방식이 그것이다. 예컨대 중생(satta)이라는 개체를 인습적 표현(sammuti)에 불과한 것으로 간주하면서 ‘마차’와 ‘마차의 부품’에 비유한 사례가 그것이다.³⁾ 거기에서 중생이라는 존재는 마차에, 오온이라는 경험적 요소는 마차

2) SN. III. 22.2-22.4 등. “yadanattā taṃ netam mama, nesohamasmi, na meso attāti”
 3) 임승택 2022, 8-9 번역 참고. (SN. I. 135. “그대는 왜 ‘중생’이라는 상상을 하는가. 마라여, 그대는 그릇된 견해에 빠져 있다. 단지 지음(行)의 더미일 뿐 여기에서 ‘중생’이라고 할 만한 것은 찾을 수 없다. 마차 부품들을 조립한 것이 있을 때 ‘마차’라는 명칭이 있는 것처럼 제온이 있을 때 ‘중생’이라는 인습적 표현이 있을 뿐이다; Kinnu sattoti paccesi māraditthigatannu te, Suddhasaṅkhārapuñjōyaṃ nayidha sattūpalabbhati. Yathā hi aṅgasambhārā hoti saddo rato itī, Evaṃ khandhesu santesu hoti sattoti sammuti.”)

의 부품에 해당한다. 그러한 논리에 따르면 오온(五蘊)이라는 경험적 요소만이 실재하며 그들의 집합인 중생이라는 개체는 존재성을 지니지 못한다. 그와 같은 방식의 무아 논변은 형이상학적 성격을 띠는 것으로 동일시 부정의 무아와는 성격이 다르다. 오온 각각에 대해 품을 수 있는 자아 관념을 일괄적으로 부정하는 20가지 유신견(有身見, *sakkāya-dit̥ṭhi*)의 사례 또한 이 부류에 포함시킬 수 있다.⁴⁾ 이들은 실현해야 할 가르침으로서의 무아라기보다는 존재 자체에 대한 이론적 해명으로서의 무아를 드러낸다. 그러나 초기불교 교리의 전반적인 색채와 검색 빈도를 고려할 때 이들을 일반론적인 무아 서술로 보기는 힘들다.

본 논문은 아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論, *Abhidharmakośabhāṣya*, 이하 구사론)의 파아품(破我品, *Ātmavādapratīṣedha*)에 나타나는 무아에 초점을 모은다. 파아품은 독자부(犢子部, *Vātsīputrīya*) 등 당시 유력했던 학파들의 자아관(自我觀)을 비판하는 내용으로 구성된다. 저자인 와수반두(世親, *Vasubandhu*)는 그들과의 대론(對論) 방식으로 파아품을 서술한다. 따라서 자연스럽게 자아에 대한 존재론적 부정의 측면이 강화된다고 할 수 있다. 이 점에서 파아품의 무아관은 초기불교의 주류적 경향과는 이질적이라고 할 수 있다. 특히 파아품 말미 계송에 등장하는 무아성(無我性, *nirātmatā*)이라는 표현은 니까야의 일반적인 설명방식과는 완전히 다른 성격의 무아를 드러낸다고 할 수 있다.⁵⁾ 존재론적 결여의 상태를 나타내는 접두어 *nir*와 추상화 접미어 *tā*가 첨가된 *nirātmatā*는 자아 자체의 원천적 부정을 나타낸다. 필자는 이 용어가말로 후대에 대두된 무아에 대한 이해방식의 변화를 상징적으로 대변한다고 생각한다.

구사론에 대한 연구는 이미 많은 성과를 축적하고 있으며 파아품에 대한 번역과 주석 또한 고금의 여러 학자들에 의해 시도되었다.⁶⁾ 이들 중 필자는 동북

4) 앞의 논문, 12-14.

5) 권오민 2002, 1397 번역 참고. (T1558, 29: 159b11~159b11. “이 열반공으로 나아가는 유일한 넓은 길은, 수많은 성자들이 거닐었던 무아성(無我性, *nirātmatā*)으로, 모든 불일의 말씀이 빛을 비추었음에도, 눈 어두운 자는 환히 열어 보였지만 보지 못한다; 此涅槃宮一廣道 千聖所遊無我性 諸佛日言 光所照 雖開殊眼不能睹”; Akb-L. 168. “*imāṃ hi nirvānapuraikavartinīṃ tathāgatādītyavaco ’mśubhāsvatīm/ nirātmatām āryasahasravāhitān na mandacakṣur vivṛtām apīkṣate//*”)

아시아에서 널리 유통되었던 현장(玄奘)역 구사론(T1558, 29: 001a01~159b15)을 논지 전개를 위한 과단(科段)의 기준으로 삼고자 한다. 그리고 내용 분석을 위해 이종철의 산스크리트 및 티베트어 교정본을 현장역과 대조하는 방식을 취할 것이다.⁷⁾ 파아팜에 대한 최근의 영어 번역으로는 듀링거(James Duerlinger)의 *Indian Buddhist Theories of Persons*가 있다.⁸⁾ 이 책은 발레 뿌생(La Vallée Poussin)이라든가 스테르바스키(Stcherbatsky) 등에 의한 이전까지의 연구 성과를 비판적으로 종합하고 있다. 또한 일역으로는 사쿠라베 하지메(櫻部建)의 「破我品の研究」와 무라카미 신칸(村上真完)의 「人格主体論(靈魂論)」 등이 있다.⁹⁾ 이들 현대어 번역은 과단의 제시를 통해 전체의 구성을 일목요연하게 파악할 수 있도록 해준다. 산스크리트 및 티베트어 교정본을 바탕으로 한 이종철의 한국어 번역 『구사론-계품-근품-파아팜, 신도 영혼도 없는 삶』도 참고 가치가 크며,¹⁰⁾ 현장역 구사론을 완역한 권오민의 『아미달마구사론』(전4권)도 충실한 번역으로 생각된다.¹¹⁾ 필자는 이들 자료를 토대로 파아팜의 무아 해석을 초기불교 문헌에 나타나는 무아설의 유형들과 비교하고자 한다. 이것을 통해 무아에 대한 관점이 어떻게 변화해 왔는지, 또한 그 변용의 양상은 어떠한지를 확인해 보고자 한다.

II. 파아팜의 내용 구성과 과단(科段)

파아팜의 내용 구성은 대론자(對論者)들의 자아관(自我觀)을 하나씩 논파하는 과정으로 이루어져 있다. 따라서 대론자를 논파해 나가는 과정은 곧 파아팜 자체의 무아관을 드러내는 과정이라고 바꾸어 말할 수 있다. 이와 관련하여

6) 박창환 2013, 37-48.

7) Akb-L.

8) Duerlinger 2003.

9) 櫻部建 1960, 23-111; 村上真完 1993a, 271-292; 村上真完 1993b, 99-140.

10) 이종철 2015.

11) 권오민 2002.

듀링거(James Duerlinger)는 파아픔의 대론 상대를 독자부(犢子部, Vātsīputrīya), 중관학파(中觀學派, Mādhyamika), 니야야와 와이세시까(Nyāya-Vaiśeṣika) 학파 등으로 상정한다.¹²⁾ 그는 특히 자아에 관한 인도불교의 세 가지 기본 관점을 파아픔의 저자인 와수반두, 독자부에 속한 무리들, 그리고 중관학파의 후계자인 찬드라끼르띠(Chandrakīrti) 등에 귀속시킨다. 그런데 필자의 판단에 따르면 파아픔의 전체 내용을 고려할 때 중관학파로 추정되는 견해에 대한 비판은 매우 간략하며, 중관학파 자신의 입장에서 제시되는 반론이나 응답이 없다. 따라서 중관학파가 파아픔의 대론 상대로 간주되었다고 보기는 힘들다. 한편 사쿠라베 하지메는 대론의 상대를 독자부, 한 무리(一類)의 외도, 와이세시까 등의 셋으로 꼽는다.¹³⁾ 그가 지목하는 ‘한 무리의 외도’란 상키야(Sāṅkhya) 학파를 가리킨다는 경우도 있고 문법학자를 지칭한다는 견해도 존재한다.¹⁴⁾ 비록 소속이 불분명하지만 이들을 공식적인 대론자로 간주하는 것이 중관학파를 지목하는 것보다는 더 설득력이 높아 보인다.

특정 대론자와의 논박 과정은 일정한 순서와 분량을 차지하는 까닭에 파아픔의 과단(科段)을 나누는 데 그대로 활용될 수 있다. 예컨대 듀링거는 파아픔 전체를 다섯 섹션으로 나누면서 첫 번째 섹션을 와수반두 자신의 개아 이론(Vasubandhu's theory of persons)으로,¹⁵⁾ 두 번째를 ‘독자부의 개아 이론에 대한 와수반두의 반박’으로,¹⁶⁾ 세 번째를 ‘독자부의 반박에 대한 와수반두의 응답’으로,¹⁷⁾ 네 번째를 ‘외도들에 대한 와수반두의 반박과 그들의 주장에 대한

12) Duerlinger 2003, viii, 3, 95 등.

13) 櫻部建 1960, 50.

14) 구사론의 환문 주석서 『구사론기(俱舍論記)』의 저자 善光에 따르면 해당 구절은 상키야(數論, Sāṅkhya) 학파와의 대론이며, 범본 주석서 *Sphuṭārthā Abhidharmakośavākyā*의 저자 야소비프라(Yāsomitra)에 따르면 문법학자(Vaiyākaraṇa)와의 대론이다. Duerlinger 2003, 118; 한편 현대어 번역자 중 무라카미 신칸(村上真完)과 이종철 등은 후자를 따르며, 권오민은 보광의 견해를 따르면서도 이 대목이 독자부와 대론의 연장에 불과하다는 입장을 갖는다. 村上真完 1993b, 118-121; 이종철 2015, 417-422; 권오민 2002, 1379-1383.

15) Duerlinger 2003, 71-72; T1558, 29: 152b23-152c09.

16) 앞의 책, 73-85; T1558, 29: 152c09-155a01.

17) 앞의 책, 86-95; T1558, 29: 155a01-156c24.

응답’으로,¹⁸⁾ 마지막 섹션은 ‘맺음 계송’이라는 명칭으로 구분 짓는다.¹⁹⁾ 또한 그는 섹션 1을 2단계로, 섹션 2를 25단계로, 섹션 3을 17단계로, 섹션 4를 23단계로 구분하면서 다시 이들 각각의 단계를 다시 상위, 중위, 하위, 최소 단위 등으로 세분화한다. 이와 같은 듀링거의 내용 구분은 다소 번쇄한 느낌이 있지만 전체적인 구성을 입체적으로 파악하게 해주며 각각의 문단이 지니는 의미의 경계를 분명히 하는 데 참고할 만하다.

한편 티베트(Tibet) 번역본을 저본으로 한 사쿠라베 하지메의 경우는 파아품 전제를 5장으로 나누면서 제I장을 총설(總說)로,²⁰⁾ 제II장을 파독자부(破犢子部)로,²¹⁾ 제III장을 파일류외도(破一類外道)로,²²⁾ 제IV장을 파승론(破勝論)으로,²³⁾ 제V장을 결송(結頌)이라는 명칭으로 구분한다.²⁴⁾ 그 역시 제I장을 다시 2단계로, 제II장을 8파트(part)의 32단계로, 제III장을 단계 구분 없이 다섯 파트로, 제IV장을 2파트의 14개 단계로 나누면서, 다시 각각의 단계들을 상위와 하위의 단락으로 갈래짓는다. 듀링거와 비교할 때 사쿠라베의 과단 나누기도 거의 모든 주요 문단을 단계별로 세분화한다는 점에서 유사하다. 그러나 주요 대론자의 명칭을 각 장의 제목으로 직접 내세운다는 점에서는 독자적이다. 한편 이들의 과단 나누기는 서로 일치하지 않는 경우가 다반사라는 점에서 흥미를 끈다. 예컨대 자아 혹은 뿌드갈라(pudgala)와 오온(五蘊)의 관계를 불과 떨감에 비유하면서 논박을 펼치는 대목에 대해 듀링거는 3단계로, 사쿠라베는 5단계로 나누어 별도의 소제목에 제시한다.²⁵⁾ 이들에 의한 각각의 단계는 대론자와 입론자(立論者)의 진술이 뒤섞여 있으며, 어느 방식을 따르든 각 단계별 내용이 완전히 구분된다고 보기는 힘들다. 따라서 필자는 듀링거와 사쿠라베

18) 앞의 책, 96-110; T1558, 29: 156c24-159b08.

19) 앞의 책, 111; T1558, 29: 159b09-159b15.

20) 櫻部建 1960, 52-54; T1558, 29: 152b23-152c09.

21) 앞의 논문, 54-92; T1558, 29: 152b23-157b07.

22) 앞의 논문, 92-96; T1558, 29: 157b07-157c26.

23) 앞의 논문, 97-111; T1558, 29: 157c26-159b08.

24) 앞의 논문, 111-112; T1558, 29: 159b09-159b15.

25) Duerlinger 2003, 74-76; 櫻部建 1960, 48, 57-60.

의 과단에 동의하지 않으며, 이 대목 전체에 대해 ‘불과 빨감의 비유와 그 문제점’이라는 소제목으로 단순화할 필요가 있다고 생각한다.

이상의 두 사례 이외에 무라카미 신칸은 파아픔의 전체 내용을 상하위의 구분 없이 일괄 22단계로 수평적으로 나눈다. 이 경우는 상위의 목차와 거기에 배속된 하위의 단락들이 구분되지 않기 때문에 전체 구성을 입체적으로 파악하는 데서는 앞서의 두 방식에 비해 효과적이지 않다. 그러나 각각의 단계에 나타나는 내용을 니까야의 해당 경문들과 병렬적으로 비교해보는 작업에는 편리하게 활용될 수 있다. 이 점에서는 전체 내용을 17단계로 구분하는 스테르바스키의 영역 또한 마찬가지이다. 이들의 과단 방식은 파아픔의 주요 내용을 니까야의 무아 유형과 비교하고자 하는 본 논문에서 참고 가치가 크다. 그러나 일부 대목의 과단은 지나치게 단순한 느낌도 없지 않다. 예컨대 스테르바스키의 경우와 이세시카 학파와의 대론 부분을 단 하나의 단계로만 처리하여 구체적인 내용 구분을 하지 않는다. 아래는 이상과 같은 선행 연구자들의 과단을 절충하여 필자 자신의 방식으로 정리한 파아픔의 과단이다. 필자의 과단 나누기에서 우선적으로 고려된 사항은 니까야에 나타나는 무아 유형들과의 비교의 용이성이다.

제I장. 총설

- 1) 자아란 현량(現量)이나 비량(比量)의 대상이 아님 (T1558, 29: 152b23~152c09)

제II장. 독자부의 뿌드갈라 이론 비판

- 2) 오온과 같지도 다르지도 않은 뿌드갈라의 문제점 (T1558, 29: 152c09~152c16)
- 3) 오온에 ‘근거한(upādāya)’ 뿌드갈라의 문제점 (T1558, 29: 152c16~152c23)
- 4) 불과 빨감의 비유와 그 문제점 (T1558, 29: T1558, 152c23~153b03)
- 5) 오법장(五法藏)과 뿌드갈라의 모순성 (T1558, 29: 153b03~153b05)
- 6) 오온에 의탁한 뿌드갈라의 가설적 특징 (T1558, 29: 153b05~153b11)

- 7) 6가지 의식(六識)을 통한 뿌드갈라의 인식과 그 문제점 (T1558, 29: 153b11~154a28)
- 8) 뿌드갈라란 명칭(名)과 지각(想)일 뿐임 (T1558, 29: 154a28~154b07)
- 9) 12처(十二處)와 뿌드갈라 (T1558, 29: 154b07~154b13)
- 10) 수레와 수레의 부품을 통한 비유 (T1558, 29: 154b13~154c02)
- 11) 자아를 주장할 경우의 5가지 과실 (T1558, 29: 154c02~154c05)
- 12) 독자부의 경전에 대한 관점 반박 (T1558, 29: 154c05~154c13)
- 13) 온과 처와 계를 통한 뿌드갈라 주장의 문제점 (T1558, 29: 154c13~1154c23)
- 14) 과거세의 기억과 상속(相續, santāna) (T1558, 29: 1154c23~155a02)

제III장. 독자부의 반론에 대한 응답

- 15) 뿌드갈라를 배제한 일체지의 성립 불가능에 대한 반박 (T1558, 29: 155a02~155a11)
- 16) 오온의 상속 이론에 대한 독자부의 반박 (T1558, 29: 155a12~155a17)
- 17) 짐과 짐꾼의 비유와 이에 대한 반박 (T1558, 29: 155a26~155b09)
- 18) 뿌드갈라를 화생(化生)의 유정과 동일할 때의 문제점 (T1558, 29: 155b09~155b20)
- 19) ‘생겨남(jāta)’에 대한 독자부 설명방식의 문제점 (T1558, 29: 155b20~155c06)
- 20) 근본원소(大種)와 파생적 물질현상(造色)의 관계 비유 (T1558, 29: 155c06~155c12)
- 21) 질문자의 의도(意圖, āśaya)에 대한 관찰과 무기(無記) (T1558, 29: 155c12~155c16)
- 22) 나가세나(Nāgasena)와 밀린다(Millinda)의 대론 (T1558, 29: 155c17~155c29)
- 23) 연기(緣起)의 이치와 무아 (T1558, 29: 155c29~156a25)
- 24) 사구(四句) 질문의 부당성 (T1558, 29: 156a26~156b15)

- 25) 천안통(天眼通)과 상주론 (T1558, 29: 156b15~156b19)
- 26) 열반 이후의 자아에 대한 언표 불가능성 (T1558, 29: 156b19~156b24)
- 27) 악견(惡見, *dr̥ṣṭi*)으로서의 무아 (T1558, 29: 156b24~156c02)
- 28) 상속 이론을 통한 뿌드갈라의 필요성에 대한 반박 (T1558, 29: 156c02~156c25)
- 29) 뿌드갈라를 배제한 기억과 인식의 가능성 (T1558, 29: 156c25~156c26)
- 30) 소유격 용법을 통한 주체의 주장과 이에 대한 반박 (T1558, 29: 156c26~157b07)

제IV장. 소속 불명 의도와와의 대론

- 31) 사용자(使用者)의 필요성에 따른 뿌드갈라의 주장 (T1558, 29: 157b07~157b20)
- 32) 뿌드갈라를 배제한 기억과 인식의 발생에 대한 해명 (T1558, 29: 157b20~157c26)

제V장. 와이세시까와의 대론

- 33) 마음이 자아로부터 생겨난다는 주장의 문제점 (T1558, 29: 157c26~157c29)
- 34) 마음과 자아가 결합한다고 할 경우의 문제점 (T1558, 29: 157c29~158a12)
- 35) 자아가 마음과 행(行)의 의지처가 된다는 주장의 문제점 (T1558, 29: 158a12~158a24)
- 36) 마음의 차별 이론에 근거한 자아의 무용성 (T1558, 29: 158a24~158a29)
- 37) 속성과 실체의 관계를 통해 주장되는 자아의 문제점 (T1558, 29: 158a29~158b06)
- 38) 향수자(享受者)로서의 자아의 문제점 (T1558, 29: 158b07~158b25)
- 39) 느낌 발생의 근거로서의 내부적인 여섯 장소(六內入處) (T1558, 29: 158b25~158b26)

- 40) 업을 짓는 자와 받는 자의 실제 (T1558, 29: 158b26~158c24)
- 41) 업의 상속과 전변(轉變, pariṇāma)의 차별 (T1558, 29: 158c24~159a13)
- 42) 이숙인(異熟因)과 이숙과(異熟果) (T1558, 29: 159a14~159b06)

제VI장. 맺음개송

- 43) 무아성(無我性, nirātmatā)에 대한 찬탄 (T1558, 29: 159a14~159b14)

III. 니까야(Nikāya)와의 비교를 통한 유형별 분류

임승택의 선행 연구에 따르면 니까야의 무아설은 3가지 부류의 12가지 유형으로 분류될 수 있다.²⁶⁾ 논의의 편의를 위해 주류적 서술방식과 이질적 서술방식으로 재배치하여 도표로 나타내면 다음과 같다.

〈도표 1〉 니까야에 나타나는 무아의 유형들

분 류		주요 내용 및 특이점	
주류적 서술방식	동일시 부정 (非我)	유형 1-1	서술성 주격 anattā
		유형 1-2	자아에 대한 긍정 함축
		유형 1-3	비아로서의 무아 공식화
	사변적 무아의 거부	유형 2-1	견해로서의 무아 부정
		유형 2-2	유무의 논변 부정
		유형 2-3	‘나’라는 생각 등의 제거
이질적 서술방식	무아에 대한 절대화 경향	유형 3-1	주재자로서의 자아 부정
		유형 3-2	초월적 자아의 부정
		유형 3-3	마차와 부품의 비유
		유형 3-4	緣起에 입각한 가설적 자아
		유형 3-5	20가지 유신견 비판
		유형 3-6	무아에 대한 절대화

위의 도표에서 첫 번째 부류의 3가지와 두 번째 부류의 3가지는 초기불교 무아설의 주류적 경향에 해당한다. 반면에 세 번째 부류의 6가지는 이질적인

26) 임승택 2022, 16-17.

경향으로 갈라지을 수 있다. 각각의 유형들은 무아라는 명칭을 공유하지만 가리키는 내용이 서로 다르며 심지어는 모순되기도 한다. 예컨대 <유형 2-1>에 배속된 경문들은 ‘무아라는 견해(dit̥ṭhi)’마저도 내려놓아야 할 집착의 대상일 수 있으며, 바로 그것을 제거할 때 비로소 무아의 실현이 가능하다는 내용을 전한다. 반면에 <유형 3-6>의 경우는 무아에 대한 절대화 경향을 드러내면서 ‘견해로서의 무아’야말로 ‘뒤바뀐이 없는 견해(na-dit̥ṭhivipallāso)’이며, 무아의 실현을 위해서는 바로 이것이 필요하다라는 내용을 담고 있다. 주류적 서술 방식에 해당하는 유형들은 니까야에서 잦은 검색 빈도를 보이며, 자아 자체에 대한 존재론적 부정으로 보기 힘들다는 공통점을 지닌다. 반면에 이질적인 서술 방식에서는 자아의 부재를 논리적으로 입증하거나 절대화하려는 시도를 보인다. 이들의 경우는 상대적으로 드문 검색 빈도를 보인다.

필자는 파아팜의 43개 단락을 우선 니까야의 주류적 서술방식 및 이질적인 서술방식에 대입시켜 구분해 보고자 한다. 나아가 주류적 경향 혹은 일반론적 설명에 연결되지만 새로운 관점과 설명방식을 도입하는 경우가 있다. 나아가 이질적인 경향을 잇는 경우라든가, 이질적 경향을 잇는 동시에 새로운 관점과 설명방식을 도입하는 경우를 생각해 볼 수 있다. 또한 초기불교와는 전혀 다른 성격의 무아 해석을 제시하는 경우까지를 고려할 필요가 있다. 이와 같은 5가지 경우를 일괄 정리하면 다음과 같다.

<A형 무아 해석>: 초기불교 무아설의 주류적 경향에 합치하는 경우

<B형 무아 해석>: 주류적 경향 혹은 일반론에 연결되지만 새로운 관점을 도입하는 경우

<C형 무아 해석>: 초기불교 무아설의 이질적인 경향에 합치하는 경우

<D형 무아 해석>: 이질적 경향에 연결되면서 새로운 관점을 도입한 경우

<E형 무아 해석>: 초기불교에서는 찾아볼 수 없는 무아관(無我觀)을 제시하는 경우

이제부터는 파아픔의 43개 단락을 이들 5가지 유형에 직접 대입시키는 작업으로 넘어간다. 이것을 통해 파아픔에서의 무아의 변용 양상이 자연스럽게 드러나게 될 것이다. 본 논문에서는 전체 43개의 단락 중 가장 중요하다고 판단되는 제I장 총설의 단락 1)과 제VI장 맺음부의 단락 43)에 우선 집중하고자 한다. 이 두 단락은 파아픔 전체를 성격 짓는 측면이 있으며 구사론에서의 무아의 변용 양상을 확인시켜주는 대표성을 지닌다고 할 수 있다. 이들 외의 나머지 단락들은 파아픔의 본문에 해당하는데, 이들에 대해서는 분량 관계상 나머지 사례에 해당하는 대표적인 경우만을 선별적으로 다루고자 한다. 본 논문에서 살피지 못하는 단락들에 대한 고찰은 차후 계획 중인 일련의 논문들로 넘기고자 한다.²⁷⁾ 그러나 논지 전개상 언급이 필요하다고 판단되는 대목들은 예외로 한다.

1. 첫 번째 사례: 도입부

파아픔의 도입부에 해당하는 제I장 단락 1)은 총설(總說)로서 성격을 지니며 와수반두가 생각했던 무아의 색채를 집약적으로 드러낸다고 할 수 있다. 이 대목의 주요 내용은 오온(五蘊)의 상속(相續, skandhasantāna)에 불과한 현상에 대해 자아(ātman)라는 관념을 일으켜 집착하지만 실제로는 존재하지 않는다는 것으로 요약할 수 있다. 또한 그와 같은 자아란 감각적 지각인 현량(現量, pratyakṣa)으로도 추리적 지각인 비량(比量, anumānā)으로도 인식되지 않는 까닭에 존재성을 인정할 수 없으며, 그것에 집착하는 한 해탈이란 있을 수 없다는 언급도 나타난다. 도입부의 주요 문구를 인용하면 다음과 같다.

이것 [즉 불타의 정법]을 벗어나 나머지 [다른] 가르침에 의지하더라도
어찌 해탈이 없겠는가. 이치상 필시 있을 수 없다. 그 까닭은 무엇인가.

27) 본 논문은 파아픔의 도입부와 결론부를 중심으로 와수반두의 무아관이 지니는 전반적인 색채를 다룬다. 한편 계획 중인 후속 논문은 여기에서 다루지 못하는 나머지 단락들에 대한 각론적 고찰로서의 성격을 띠게 될 것이다. 후속 논문은 ‘독자부와와의 대론에서 나타나는 무아의 변용’과 ‘불교 외부 세력과의 대론에서 나타나는 무아의 변용’이라는 두 방향으로 나누어 진행할 계획이다.

허망한 자아에 대한 집착으로 말미암아 미혹되고 어지럽게 되기 때문이다. 이를테면 이 범 이외의 모든 [견해]는 자아에 집착되어, 다름 아닌 ‘온의 상속(skandhasantāna)’에 대해 거짓으로 설립한 것이 아니라 온을 떠난 자아가 진실로 존재한다고 집착하기 때문이다.²⁸⁾

어떠한 논거로써 온갖 자아라는 명칭이 다만 온의 상속을 일컬을 뿐이며 개별적 자아로서의 실체를 [가리키는 것이] 아님을 아는가? 그들에게 생 각되는 온을 떠난 자아 가운데에는 진실로 현량이나 비량이 존재하지 않 기 때문이다.²⁹⁾

위 두 인용문에서 상속(相續, *santāna*), 현량(現量, *pratyakṣa*, *paccakkha*), 비량(比量, *anumānā*) 등은 키워드에 해당한다. 풀이하자면 찰나적으로 생멸하는 오온의 상속 즉 연속체가 있을 뿐 각각의 찰나를 관통하는 주체로서의 자아란 존재하지 않는다는 것이다. 감각적 지각인 현량을 통해서도 혹은 추리적 인식인 비량을 통해서도 그러한 자아는 파악되지 않으며 다만 앞 뒤 찰나로 부단히 이어지는 오온의 단편들이 낱장의 필름처럼 확인될 수 있을 뿐이다. 특히 여기에서 주목되는 부분은 ‘오온의 상속’이란 곧 ‘실체로서의 자아의 부재’와 동일한 의미로 연결된다는 것이다. 즉 상속 개념은 파아폼에서 바라보는 무아의 근거가 된다. 필자는 바로 이 대목이야말로 와수반두의 무아관(無我觀)을 단적으로 드러내는 것이며, 파아폼 전체를 통해 일관되게 나타나는 무아의 변용 양상을 대변한다고 생각한다.

상속(相續)이란 중성명사 *santāna* 혹은 여성명사 *santati*를 옮긴 한역어로서, 전치사 *saṃ*(연결, 결합)과 동사 어근 √*tan*(뻗어나다, 이어지다, 확장하다)이

28) 권오민 2002, 1340 번역 참고. (T1558, 29: 152b25~152b26. “越此依餘豈無解脫 理必無有所以者何 虛妄我執所迷亂故 謂此法外諸所執我 非即於蘊相續假立執有真實離蘊我故”; Akb-L. 34. “*kiṃ khalv ato 'nyatra mokṣo nāsti/ nāsti/ kiṃ kāraṇam/ vitathātmadrṣṭīniviṣṭatvāt/ na hi te skandhasantāna evātmajñāptim vyavasyanti*”)

29) 앞의 책, 1340 번역 참고. (T1558, 29: 152b27~152c01. “以何為證 知諸我名唯召蘊相續非別目我體 於彼所計離蘊我中無有真實現比量故”; Akb-L. 36. “*kathaṃ punar idaṃ gamyate/ skandhasantāna evedam ātmābhīdhānaṃ vartate nānyasmīn abhidheye iti/ pratyakṣānumānābhāvāt*”)

결합된 합성어이다. 어원적 의미는 분절된 현상들이 ‘서로 연결되어 이어져 나가는 것’이다. 이 용어에 대해 와수반두 자신은 “이를테면 선행하는 업이 있고 그 뒤에 물질현상(色)과 마음(心)이 일어나는 가운데 끊어지지 않는 것을 일컬어 상속(相續)이라고 한다.”라고 정의하여,³⁰⁾ 선행하는 업을 조건으로 후행하는 현상들이 계속적으로 발생하는 과정으로 설명한다. 이 개념은 전변(轉變, *pariṇāma*) 즉 ‘다르게 변하는 것’과도 직접적인 상관성이 있는 것으로 묘사된다. 예컨대 “그러한 상속 이후의 뒤 찰나가 이전의 앞 찰나와 다르게 생겨나는 것을 일컬어 전변(轉變)이라고 한다.”라는 언급이 그것이다.³¹⁾ 상속 개념이 시간적인 흐름 속에서도 단절되지 않는 현상의 ‘이어짐’에 초점을 맞춘 것이라면, 전변이란 그와 같이 찰나적으로 이어지는 현상의 ‘달라짐’이라는 측면을 지시한다고 할 수 있다.

이 두 개념을 통해 연속하는 앞뒤 찰나의 현상은 서로 이어지면서도 질적으로 다른 것으로 설명될 수 있게 된다. 이와 관련하여 권오민은 상속 개념을 인과관계 자체(因果性)로 규정하면서, 일체가 무상하고 찰나멸인데 누가 행위하고 누가 과보를 향수할 것인가를 설명하기 위해서는 반드시 필요하다고 설명한다.³²⁾ 그리고 이것으로 인해 앞 찰나의 원인과 뒤 찰나의 결과는 서로 다른 존재임에도 인과적 관계로 엮일 수 있게 되며, 찰나적으로 생멸하는 제법이 붕괴되지 않고 지속될 수 있는 이유가 해명된다고 덧붙인다.³³⁾ 전통적으로 불교 내부에서 상속이라는 용어는 무상과 무아의 교리를 따르면서도 업부정론자(*akriya vādins*)라든가 단멸론자(*uccheda vādins*)의 견해를 배제하고, 나아가 상일주재(常一主宰)의 자아를 배제하면서도 세계의 존속과 유지를 설명하기 위한 용도로 사용되어 왔다. 따라서 이 개념은 타 학파와의 대론 속에서 불

30) 앞의 책, 1394 번역 참고. (T1558, 29: 159a05~159a06. “謂業為先後色心起中無間斷名為相續”; Akb-L. 160. “yaḥ karmapūrvā uttarottaracittaprasavaḥ sā santatis”)

31) 앞의 책, 1394 번역 참고. (T1558, 29: 159a06~159a07. “即此相續後後剎那異前前生名為轉變”; Akb-L. 160. “tasyā anyathānyathotpattīḥ pariṇāmah”)

32) 권오민 1992, 495.

33) 강형철 2017, 235.

교 고유의 교리를 지켜내기 위한 역할을 해왔다고 할 수 있다.

상속이란 한 순간도 멈추지 않고 흘러가는 강물에 비유할 수 있다. 강물은 멈춰 있는 듯이 보이지만 매순간 다른 물줄기가 쉼 없이 이어진다. 이와 관련하여 니까야에는 “바라문이며, 마치 산에서 흘러나온 빠른 물줄기의 강물이 한 순간도, 경각도, 잠시도 머물지 않고 흘러가듯이, [사람의 목숨도] 실로 가고, 실로 돌고, 실로 흐른다.”라는 언급이 등장한다.³⁴⁾ 또한 다음과 같이 상속(santāno)이라는 용어를 직접 사용하면서 오온의 공허함을 표현하는 경우도 나타난다.

물질현상(色)은 포말과 같고, 느낌(受)은 물거품과 같고, 지각(想)은 아지랑이와 같고, 지음(行)은 야자나무와 같고, 의식(識)은 요술과 같다고 태양의 후예는 밝히셨다.… 이와 같은 이것 [즉 물질현상]은 상속(santāno)이고, 어리석은 자를 현혹시키는 요술이며, 이것을 살인자(vadhako)라고 부르나니, 여기에 본질(sāro)이란 없다. 비구는 열심히 정진하여 이와 같이 [오]온을 굶어봐야 하나니 날마다 낮과 밤 할 것 없이 알아차림(知)과 마음지킴(念)을 지녀야 한다. 모든 속박을 제거해야 하고 자신을 의지처(saraṇattano)로 삼아야 하리니, 마치 머리에 붙은 것처럼 행하면서 떨어지지 않는 경지를 간절히 원해야 하리.³⁵⁾

인용된 내용에 따르면 오온이란 물거품과 같은 것이고 상속하는 것으로서 고정된 본질이 없다. 따라서 이들에 현혹되지 말고 자기 자신을 의지처(saraṇattano)로 삼아야 한다. 바로 이 인용문에서 상속하는 현상으로서의 오온 혹은 물질현상이란 자아(atta)와 무관한 존재로 규정되고 있다는 사실에 유

34) AN. IV. 137. “Seyyathāpi brāhmaṇā, nadī pabbateyyā dūraṅgamā sīghasotā hārahārīnī natthi so khaṇo vā layo vā muhutto vā yaṃ āramatī, atha kho sā gacchat’ eva vattat’ eva sandat’ eva”

35) SN. III. 142-143. “Phenaṇiṇḍūpamaṃ rūpaṃ vedanā bubbulupamā Maricikupamā saññā saṃkhārā kadalūpamā, Māyūpamañca viññāṇaṃ dīpitā dīccabandhunā. … Etādisāyaṃ santāno māyāyaṃ bālālapīnī Vadhako eso akkhāto sāro ettha na vijjati. Evaṃ khandhe avekkheyya bhikkhu āradhaviṛiyo Divā vā yadi vā ratti sampajāno patissato. Pajahe sabbasaṃyogaṃ kareyya saraṇattano, Careyyādittasīsova patthayaṃ accutaṃ padanti.”

넘할 필요가 있다. 즉 오온의 상속이란 ‘자아가 아닌 것’ 혹은 비아(非我)를 설명하기 위한 용도이며 자아 자체에 대한 존재론적 부정을 의미하지는 않는다. 그런데 이와 같은 비아의 서술방식은 초기불교 무아설의 주류에 속하는 것으로 갈래지을 수 있다. 특히 이 경우는 무아라는 낱말 자체를 사용하지 않으며, 다만 오온 따위에 대해 ‘나의 것’ 등으로 보아서는 안 된다는 메시지를 전할 뿐이다. 이러한 내용은 임승택이 분류했던 <유형 1-2>의 니까야 무아 서술로 귀속시킬 수 있다.³⁶⁾

위의 인용문에서는 오온 따위를 자기 자신과 동일시하지 말라는 가르침을 전하고 있다. 그런데 이와 대조적으로 앞서 살펴보았던 파아품 단락 1)의 인용문은 ‘오온의 상속’을 통해 ‘자아의 부재’에 대한 해명을 시도한다는 사실을 환기할 필요가 있다. 니까야와 파아품 양쪽 모두 오온의 상속에 대해 언급하고 있지만 니까야에서는 ‘자아가 아닌 것’을 설명하기 위한 것이었던 반면, 파아품에서는 ‘자아의 없음’을 설명하는 용도로 변용되고 있음을 확인할 수 있다. 이 점에서 상속이라는 개념을 계승하고 있는 와수반두의 무아관은 초기불교와는 다른 새로운 관점을 도입한다고 할 수 있다. 도입부의 첫 번째 단락이 파아품의 총설에 해당하며, 와수반두의 무아관을 대변하는 위치에 있다는 점을 감안한다면 이러한 사실은 주목할 만한 의의를 지닌다고 할 수 있다.

이 외에도 상속 개념은 파아품 전체에 걸쳐 17개소에서 반복 등장하며, 일관된 논리로써 ‘자아의 부재’라는 새로운 방식의 무아관을 드러낸다. 예컨대 28번째 단락에서는 뿌드갈라와 같은 존재가 부정됨에도 불구하고 생사의 유전(流轉)이 지속되는 이유를 상속 개념 개념을 통해 설명한다. “들판(原)을 태우는(燎) 불이 비록 찰나에 멸할지라도 [전후로] 상속하여 [끊어지지 않기] 때문에 유전한다고 설한다.”라는 언급이 그것이다.³⁷⁾ 또한 32번째 단락에서는 인식의 주체를 설정하지 않고도 인식의 발생이 가능한 이유로써 이 개념을 활

36) 임승택 2021, 8-10.

37) 권오민 2002, 1373 번역 참고. (T1558, 29: 156c07-156c08. “如燎原火雖剎那滅而由相續設有流轉”; Akb-L. 116. “yathā tu kṣaṇiko ’gniḥ samtatyā saṃcaraṇīty ucyate”)

용한다. “혹은 인식이 인식대상에 근거하여 상속이 생기할 때 전찰나의 인식을 원인으로 삼아 후찰나의 인식이 일어나는 것을 설하여 ‘인식이 능히 요별한다.’라고 하여도 또한 아무런 과실이 없다.”라는 언급이 그것이다.³⁸⁾ 설령 인식이라는 말이 주어로 묘사되더라도 상속에 의한 인과적 관계의 결과로서 인식이 있을 뿐 별도의 주체가 있는 것은 아니라는 의미이다. 이들 단락에서 상속 개념은 주체를 배제하고서도 윤회 혹은 인식이라는 현상이 성립 가능한 이유가 된다.

유사한 내용이 다른 대목에서도 반복적으로 등장한다. 예컨대 15번째 단락에는 붓다의 일체지가 다만 상속되는 제온에서 발생하는 것일 뿐 일체의 법을 두루 아는 별도의 개아가 존재하는 것은 아니라는 언급이 나타난다.³⁹⁾ 18번째 단락에는 온이 상속하여 4가지 태생으로 윤회가 이어진다는 기술이 나타나고,⁴⁰⁾ 31번째 단락에는 행위자(士夫)란 가유의 존재로서 제행의 상속에 대해 그와 같은 명칭을 설정한 것에 지나지 않는다는 내용이 기술된다.⁴¹⁾ 또한 38번째 단락에는 자아의 본질은 아집의 대상일 뿐이며 그것은 다른 아인 오온의 상속일 뿐이라는 표현이 반복되고,⁴²⁾ 41번째 단락에는 미래의 과보란 다른 아

38) 앞의 책, 1380-1381 번역 참고. (T1558, 29: 157b25-157b27. “或識於境相續生時 前識為因引後識起說識能了亦無有失”; Akb-L. 134. “atha vā thatā ’trāpi vijñānasantānasya vijñāne kāraṇabhāvād vijñānam vijñānāṭī vacanām nirdoṣam”)

39) 앞의 책, 1359 번역 참고. (T1558, 29: 155a05-155a06. “우리는 붓다가 일체법에 대해 능히 단박에 두루 알기 때문에 일체지자라고 이름하여 말하는 것이 아니다. 다만 [붓다의] 상속신에는 [일체지를] 감당할 만한 공능이 있기 때문이다; 我等不言佛於一切能頓遍知故名一切智者 但約相續有堪能故”; Akb-L. 84. “naiva ca vayaṃ sarvatra jñānasammukhībhāvād buddhaṃ sarvajñam ācakṣmahe/ kiṃ tarhi/ sāmarthyāt”)

40) 앞의 책, 1363 번역 참고. (T1558, 29: 155b12-155b13. “이를테면 온이 상속하여 능히 후세에 이를 때 태생, 난생, 습생이 아닌 연유라면 화생의 유정이라고 일컫는다. 이것을 반대하여 없다고 하기 때문에 사견에 포섭된다; 謂蘊相續能往後世不由胎卵濕名化生有情 撥此為無故邪見攝”; Akb-L. 90. “tasmād yaḥ paratropapādūkasattvākyaskandhasantānāpavādaṃ karoti tasyaiṣā mithyādr̥ṣṭī”)

41) 앞의 책, 1379 번역 참고. (T1558, 29: 157b11-157b12. “만약 가유의 사부라고 한다면 그 자체는 단일한 존재가 아니어야 할 것이니, 제행의 상속에서 일시적으로 이와 같은 명칭을 설정하였기 때문이다; 若假士夫體非一物 於諸行相續假立此名故”; Akb-L. 130. “atha vyavahārapuruṣaḥ/ so ’pi na kaścid ekaḥ saṃskārā hi ta evaṇāmāṇaḥ”)

42) 앞의 책, 1388-1389 번역 참고. (T1558, 29: 158b08-158b09. “[승론:] 그 때 자아의 본질은 무엇인가? [세친:] 이를테면 아집 [즉 자아관념의] 대상이다. [승론:] 무엇을 아집의 대상이라고 일컫는 것인가? [세친:] 이를테면 제온의 상속이다; 我體是何 謂我執境 何名我執境 謂諸蘊相續”; Akb-L. 150. “ko

닌 업의 상속(相續)과 전변(轉變)과 차별(差別)로부터 생겨난다는 내용이 등장한다.⁴³⁾ 나아가 42번째 단락에는 상속이란 결국 유위법에만 해당하는 것이며 반열반에 이르게 되면 상속마저 소멸한다는 흥미로운 언급이 나타난다.⁴⁴⁾ 이들 각각의 단락은 ‘자아의 부재’ 즉 무아임에도 불구하고 경험 세계가 가능한 이유를 상속 개념을 통해 해명한다는 점에서 공통적이다.

한편 파아품 도입부에 해당하는 나머지 문구들은 현량(現量)과 비량(比量)에 대한 설명으로 할애된다. 전자에 관해서는 “만약 자아 자체가 여타의 다른 법들이 존재하는 것처럼 개별적인 실체로서 존재하는 것이라면 장애하는 조건이 없을 경우 마땅히 현량에 의해 얻어져야 할 것이다.”라는 내용이 나타난다.⁴⁵⁾ 즉 자아라는 것이 존재한다면 감각에 포착되는 6가지 인식대상(六境)처럼 현량에 의해 직접적으로 인식되어야 한다는 것이다. 또한 후자에 관해서는 “비록 온갖 [인식대상이] 조건(緣)을 갖추었다고 할지라도 별도의 조건 [즉 감각기능이] 결여될 경우 [인식이라는] 결과는 존재하지 않는다. … [이러한 사실로 미루어 현량에 의해 인식되지 않는 감각기능의 존재가 추리된다.]”라는 설명이 이어진다.⁴⁶⁾ 이 경우는 자아라는 것이 5가지 감각기능(五色根)의 존재처럼 비량에 의해 추리될 수 있어야 한다는 것을 의미한다. 그러나 현량과 비량 어떤 것에 의해서도 자아는 확인되지 않으므로 이것의 존재는 부정될 수밖에

’sāv ahaṃ nāma yadvīṣayo ’yam ahaṅkāraḥ kimvīṣayo ’yam ahaṅkāraḥ skandhaviṣayaḥ”

- 43) 앞의 책, 1393 번역 참고. (T1558, 29: 158c24-158c25. “[승론:] 그렇다면 [미래의 과보는 무엇으로부터 생겨나는] 것인가? 업의 상속과 전변과 차별로부터 [생겨나니,] 마치 종자가 과실을 낳는 것과 같다; 若爾從何 從業相續轉變差別 如種生果”; Akb-L. 158. “kathaṃ tarhi/ tatsamtatiparīṇāmaviśeṣād bījaphalavat”)
- 44) 앞의 책, 1395 번역 참고. (T1558, 29: 159a15-159a18. “동류인에 의해 일어난 [종자에는] 등류과를 낳는 공능이 있는데, 만약 염오한 것이라면 대치도가 일어날 때 바로 낙사하여 소멸하지만 불염오 성일 경우 반열반에 들 때 바야흐로 영원히 낙사하여 소멸하니, 물질현상(色)과 마음(心)의 상속이 그때 영원히 소멸하기 때문이다; 同類因所引與等流果功能 若染污者對治起時即便謝滅 不染污者般涅槃時方永謝滅 以色心相續爾時永滅故”; Akb-L. 162. “sabhāgahetvāhitaṃ tu niṣyandaphaladānāsāmāthyam kliṣṭānāṃ pratipakṣodayād vinivartate. akliṣṭānāṃ cittasantānātyantavinivṛtter yadā parinirvāti”)
- 45) 앞의 책, 1340 번역 참고. (T1558, 29: 152c01-152c02. “謂若我體別有實物如餘有法 若無障緣 應現量得”; Akb-L. 36. “ye hi dharmāḥ santi/ teṣaṃ pratyakṣam upalabdhir bhavaty asaty antarāye.”)
- 46) 앞의 책, 1341 번역 참고. (T1558, 29: 152c03-152c04. “雖有眾緣由關別緣果便非有… ”; Akb-L. 36. “sati kāraṇe kāraṇāntarasya’bhāve kāryasyābhāvo… ”)

에 없다. “곧 온을 떠난 자아란 두 가지 인식수단(量)에 [비추어] 결코 없나니, 이러한 사실로 미루어 진실한 자아 자체는 없다고 증명하여 알 수 있다.”라는 언급이 그것이다.⁴⁷⁾

초기불교 시대에는 현량이라든가 비량 따위의 개념이 아직 정착되지 않았다. 이것은 현량에 해당하는 빠리어 paccakkha가 니까야에서 동일한 용도로는 검색되지 않으며, 비량에 해당하는 anumānā만이 *Majjhimanikāya*에서 1회 그리고 *Kuddhakanikāya*에서 20회 가량 추리(推理) 일반의 의미로 등장한다는 것을 통해 알 수 있다.⁴⁸⁾ 현량과 비량을 통한 자아의 부재 논증은 와수반두 시대에 이르러 인식론적 논의가 이미 시작되고 있었음을 의미하며, 바로 그것을 채용한 새로운 무아 서술의 선도적 사례에 해당한다고 할 수 있다. 또한 앞서 살펴보았듯이 상속 개념의 경우는 니까야에서부터 이미 유사한 의미로 사용되었으며, 특히 원래의 용도는 비아(非我)라는 주류적 경향의 무아 유형을 설명하기 위한 것이었다. 그런데 파아품에서는 바로 이 용어를 자아의 존재론적 부재라는 새로운 방식으로 변형시키고 있음이 확인되었다. 이상의 내용을 종합할 때 도입부 단락은 초기불교 무아의 주류적 경향에 연결시킬 수는 있지만 새로운 관점과 설명방식을 도입한 경우로 결론지을 수 있다. 필자는 이 대목에 대해 <B형 무아 해석>으로 분류하고자 한다.

2. 두 번째 사례: 맺음게송

파아품의 맺음부에 해당하는 43번째 단락은 ‘청정의 원인이 되는 도(淨因道)’란 법성(法性, dharmatā)이며 바로 그것은 무아성(無我性, nirātmatā)이라는 내용을 담고 있다. 해당 구절을 인용하면 다음과 같다.

이 ‘청정의 원인되는 도(淨因道)’에 대해 이미 잘 설하였으니, 말하자면

47) 앞의 책, 1341 번역 참고. (T1558, 29: 152c08-152c09. “於離蘊我二量都無 由此證知無真我體”; Akb-L. 36. “na caivam ātmato ’stīti nāsty ātmā”)

48) ‘anumān’ 항목(https://www.digitalpalireader.online/_dprhtml/index.html?feature=search&type=0&query=anumān&MAT=m&set=dmsak&book=1&part=1&rx=false; 검색일자 : 2022.3.16.)

그것은 부처님의 지극한 말씀인 진실의 ‘법성(法性)’이다. 마땅히 눈먼 온갖 외도들이 주장하는 악견과 그에 따른 악행을 버리고서 지혜의 눈을 추구해야 하리라. 열반궁으로 나아가는 이 유일한 넓은 길은 천명의 성자들이 거닐었던 ‘무아성(nirātmatā)’이니, 모든 불일의 말씀의 빛이 비추었던 바이다.⁴⁹⁾

법성(法性)이란 법(法, dharma)이라는 낱말에 추상화 접미어 tā(性)가 첨가된 것으로, 현상적 존재에 내재하는 ‘본래적인 무엇’의 의미로 사용된다. 그리고 이 경우 ‘법성’과 대비되는 ‘법’이라는 표현은 밖으로 ‘드러난 무엇’에 가깝다. 이와 관련하여 권오민은 법성이란 ‘모든 존재의 진실성’ 혹은 ‘올바른 이치(正理)에 의해 입증된 진실’의 다른 표현으로 규정하며, 바로 이것이 아비달마(阿毘達磨)라는 용어 자체와 동일시된다고 언급한다.⁵⁰⁾ 또한 붓다가 설한 것이든 제자가 설한 것이든 법성에 위배되지 않으면 불설(佛說)로 간주하는 것이 허락된다는 대비바사론(大毘婆沙論)의 구절을 인용한다.⁵¹⁾ 이와 같은 법성의 의미는 파아품에서도 그대로 유지된다고 볼 수 있는데, 예컨대 와수만두는 자신이 의존하고 있는 경문에 대해 “이 경문은 모든 부파에서 외위 전하며, 또한 법성이나 그 밖의 계경에도 위배되지 않는다.”라고 언급한다.⁵²⁾ 여기에서 법성이란 전승된 가르침의 진위 여부를 가리는 기준으로 사용되며, 경전 자체에 상응하는 권위를 지니는 것으로 간주되고 있음을 알 수 있다.

위 인용문에 따르면 법성이란 다른 아닌 ‘무아성(無我性)’과 동일한 의미이

49) 앞의 책, 1396-1397 번역 참고. (T1558, 29: 159b09-159b12. “已善說此淨因道 謂佛至言真法性 應捨闍盲 諸外執 惡見所為求慧眼 此涅槃宮一廣道 千聖所遊無我性 諸佛日言光所照”; Akb-L. 168. “ity etāṃ suvihitahetumārgasuddhāṃ buddhānāṃ pravacanadharmatāṃ nīsamya/ andhānāṃ vividhakudṛṣṭiceṣṭitānāṃ tīrthyānāṃ matam apavidhya yānty anandhāḥ// imāṃ hi nirvānapuraikavartinīṃ tathāgatādītyavaco ’mśubhāsvatīm/ nirātmatāṃ āryasahasravāhitāṃ na mandacakṣur vivrtām apīkṣate/”)

50) 권오민 2009, 135.

51) 『대비바사론』(T.1545, 27: 1b21-1b23). “또한 만약 붓다가 설한 것이든 제자가 설한 것이든 법성에 위배되지 않으면 세존께서는 모두 비구들이 수지하는 것을 허락하셨다; 又若佛說若弟子說不違法性。世尊皆許苾芻受持”

52) 권오민 2002, 1357 번역 참고. (T1558, 29: 154c10-154c11. “如是經文諸部皆誦。不違法性及餘契經”; Akb-L. 78. “yo hi granthah/ sarveṣu nikāyāntareṣv āmnāyate/ na ca sūtraṃ dharmatāṃ vā bādhatē/”)

다. 또한 법성으로서의 무아성은 악견과 악행을 버리고 지혜의 눈으로 추구해야 할 궁극의 지향점이 된다. 나아가 무아성은 그 자체가 불설(佛說)의 진위 여부를 가리는 기준으로까지 확장될 여지를 지닌다. 그런데 무아성이라는 표현이 *anattan(an-ātman)*이 아닌 *nirātmatā(nir-ātma-tā)*라는 새로운 방식으로 묘사된다는 사실에 주목할 필요가 있다. 접두어 *nir*와 추상화 접미어 *tā*가 추가된 *nirātmatā*란 자아에 대한 원천적인 거부에 해당하며 멸아(滅我)로 옮길 수 있다. 이것은 비아(非我)로 이해될 여지를 남기는 *anattan*과는 전혀 다른 의미이다. 필자의 검색에 따르면 *nirātmatā*의 빨리어 *nirattatā*는 니까야에서 검색되지 않으며 접미어 *tā*가 붙지 않는 *niratta*만이 몇 차례 등장할 뿐이다.⁵³⁾ 더욱이 *niratta*는 추구되어야 할 내용으로 언급되는 것이 아니라 버려야 할 사된 견해로 거론된다. 아래의 두 경문이 그것이다.

집착이 있는 사람은 교리에 따라 비난을 받나니, 집착이 없다면 어떻게 그를 비난할 수 있는가. [집착이 없는] 그에게는 자아(*attaṃ*)도 무아(*nirattaṃ*)도 존재하지 않으니, 그는 이 세상에서 모든 견해를 떨쳐버렸기 때문이다.⁵⁴⁾

감각적 쾌락에 대한 탐욕을 억제하라. 벗어남을 안온함으로 보아라. 그 대에게 어떠한 집착된 것(*uggahitaṃ*)도 혹은 무아(*nirattaṃ*)마저도 있게 하지 말라.⁵⁵⁾

두 인용문은 무아(*niratta*)라는 견해마저도 수행의 장애가 될 수 있으며 제거의 대상이 되어야 한다는 것을 나타내고 있다. 임승택의 선행 논문은 ‘견해

53) ‘niratt’ 항목(https://www.digitalpalireader.online/_dprhtml/index.html?feature=search&type=0&query=niratt&MAT=m&set=dmsak&book=1&part=1&rx=false; 검색일자 : 2022.3.16.)

54) Sn. 154. “Upayo hi dhammesu upeti vādaṃ anupayaṃ- kena kathaṃ vadeyya, Attaṃ nirattaṃ na hi tassa atthi Adhosi so diṭṭhimidheva sabbatti.”

55) Sn. 212-213. “Kāmesu vinaya gedhaṃ (jatukaṇṇi bhagavā) Nekkhammaṃ daṭṭhu khemato, Uggahitaṃ nirattaṃ vā mā te vijjittha kiñcanaṃ.”

로서의 무아'에 대한 부정을 주류적 경향의 무아 서술로 간주하고서 <유형 2-1>로 분류하고 있다.⁵⁶⁾ 그런데 놀랍게도 파아폼의 맺음부는 그러한 '견해로서의 무아'에 해당하는 내용을 배척하는 것이 아니라 오히려 법성과 동동한 의미로 위치시키고 있는 셈이다. 더구나 바로 이것을 무아의 실제로 결론지으면서 구사론 전체의 막을 내리고 있다. 필자는 이 대목이야말로 초기불교의 무아와 와수반두의 무아관 사이에 존재하는 간극이 과연 어떠한가를 극명하게 확인시켜준다고 생각한다. 맺음부의 단락 43)에 나타나는 무아란 초기불교에서는 찾아볼 수 없으며, 새로운 무아관(無我觀)을 제시하는 <E형 무아 해석>으로 배대할 수 있다.

3. 그 밖의 3가지 사례

이제부터는 나머지 유형에 해당하는 단락들을 대표적인 사례를 들어 선별적으로 살펴보고자 한다. 먼저 <A형 무아 해석>에 해당하는 것으로 초기불교 무아설의 주류적 경향에 합치하는 경우부터 살펴본다. 필자의 파아폼 분류방식에 따른 단락 27)에는 다음과 같은 내용이 경전 문구의 인용과 함께 등장한다.

만약 “실로 보특가라는 존재하니, 계경에서 ‘진실이므로, 지속하므로, 결정코 무아를 주장하는 자는 악견처에 떨어진다.’고 말하고 있기 때문이다.”라고 주장한다면 그것은 경증이 될 수 없다. 그 경에서는 역시 또한 “결정코 유아를 주장하는 자는 악견처에 떨어진다.”고 설하고 있기 때문이다. 이에 대해 아비달마의 제 논사는 “자아의 유무에 대해 주장하는 것은 다함께 극단에 집착하는 견해(邊執見)에 포섭되니, 이와 같이 순서대로 항상(常)과 단멸(滅)의 극단에 떨어지기 때문이다.”라고 하였다. 그 논사가 설한 바가 참으로 이치에 맞다.⁵⁷⁾

56) 임승택 2021, 11-14.

57) 권오민 2022, 1341 번역 참고. (T1558, 29: 156b24-156b29. “若謂實有補特伽羅 以契經言諦故住故定執 無我者墮惡見處故 此不成證 彼經亦說定執有我者墮惡見處故 阿毘達磨諸論師言 執我有無俱邊見攝 如次墮

인용문은 무아에 대한 주장도, 자아에 대한 주장도 극단에 집착하는 견해(邊執見)가 될 수 있음을 경계하는 내용으로 구성된다. 또한 무아에 대한 주장은 단견(斷見)으로, 자아에 대한 주장은 상견(常見)으로 규정할 수 있으며, 양 극단에 떨어지지 않도록 하는 것이야말로 이치에 맞는 것이라는 의견을 덧붙이고 있다. 이와 같은 내용은 자아에 대한 존재론적 부정이 아니다. 자아든 무아든 어느 쪽에도 집착하지 않도록 유도하고 있으며, 바로 그것이야말로 무아를 실현해 나가는 길이 될 수 있음을 나타내고 있다. 파아품의 전체 내용은 자아를 주장하는 이들과의 대론으로 구성되는 만큼 자아 자체에 대한 존재론적 부정의 경향이 강하다. 이 점을 감안한다면 단락 27)의 위 인용문은 파아품의 일반적인 분위기와는 구분되는 다소 독특한 내용을 담고 있다고 할 수 있다.

인용된 대목에 대해 권오민은 한역 『아함경』 중에서는 출처가 불명하며, 다만 『발지론』에 유사한 내용이 언급되고 있음을 소개하고 있다.⁵⁸⁾ 그런데 임승택의 선행 연구에서 언급된 샛바아사와숫따(*Sabbāsavasutta*)에는 무아를 내세우는 견해에 대해서도 혹은 반대로 자아를 주장하는 견해에 대해서도 ‘견해의 족쇄에 묶인 것(*ditṭhisamyojanasaṃyutto*)’으로 규정하고서 경계하는 내용이 나타난다.⁵⁹⁾ 또한 자아의 존재 여부를 따지는 왓차곳따(*Vacchagotta*) 유행

在常斷邊故 彼師所說深為應理”； Akb-L. 114. “asty eva pudgalo yasmāṭ ‘satyataḥ sthitito nāsti me ātmeti dṛṣṭīsthānam’ uktam/ ‘astīty api dṛṣṭīsthānam’ uktam/ tasmād ajñāpakam etat/ ‘ubhayam api tv etad antagrāhaṇaṃ śāsvatochedadṛṣṭīsamgrhītam’ ity ābhīdhārmikāḥ/ tathaiva ca yuktam/”

58) 앞의 책 1372, 각주 34).

59) 임승택 2021, 12 번역 참고. (MN. I. 8.15-8.29. “그와 같이 이치에 맞지 않게 마음을 내는 그러한 자에게는 6가지 견해 가운데 하나의 견해가 생겨난다. ‘나에게 자아가 있다.’라는 견해가 그에게 진실로 확고하게 생긴다. ‘나에게 자아란 없다.’라는 견해가 그에게 진실로 확고하게 생긴다. ‘자아로써 자아를 지각한다.’라는 견해가 그에게 진실로 확고하게 생긴다. ‘자아로써 무아를 지각한다.’라는 견해가 그에게 진실로 확고하게 생긴다. ‘무아로써 자아를 지각한다.’라는 견해가 그에게 진실로 확고하게 생긴다. 혹은 그에게 이런 견해가 생긴다. ‘이러한 나의 자아는 말하고 경험하고 여기저기서 선행과 악행의 과보를 경험한다. 그런 나의 자아는 항상하고 견고하고 영원하고 변하지 않는 법이고 영원히 지속될 것이다.’라고. 비구들이여, 이를 일러 견해에 간힘, 견해의 힘로, 견해의 외곡, 견해의 몸부림, 견해의 족쇄에 묶인 것이라고 한다; Tassa evaṃ ayoniso manasi karoto channaṃ ditṭhinaṃ aññatarā ditṭhi uppajjati: atthi me attā ti vā ‘ssa saccato thetato ditṭhi uppajjati, na’ tthi me attā ti vā ‘ssa saccato thetato ditṭhi uppajjati, attanā va attānaṃ sañjānāmīti vā ‘ssa saccato thetato ditṭhi uppajjati, attanā va anattānaṃ sañjānāmīti vā ‘ssa saccato thetato ditṭhi uppajjati, anattānaṃ sañjānāmīti vā ‘ssa saccato thetato ditṭhi uppajjati. Atha vā pan’ assa evaṃ ditṭhi hoti. Yo me ayam attā vado vedeyyo tatra tatra kalyāṇapāpakānaṃ kammānaṃ vipākam paṭisaṃvedeti. So kho pana

승의 질문에 대해 긍정도 부정도 하지 않았던 붓다의 대처법 역시 이 경우에 해당한다고 할 수 있다.⁶⁰⁾ 또한 아시비사왈가(*Āsīvisavagga*)에는 ‘나는 있다(Asmīti).’라고 생각하는 것도 망상(*papañcitam*)에 빠진 것이고 ‘나는 있지 않을 것이다(*na bhavissan ti*).’라고 생각하는 것도 망상에 빠진 것이라는 언급이 나타난다.⁶¹⁾ 임승택의 선행 연구에서는 이와 같은 방식의 무아 서술을 초기불교 무아의 주류적 경향으로 분류하고서 <유형 2-1>로 귀속시킨다.⁶²⁾ 위의 파아품 단락 27)의 인용문은 이상과 같은 초기불교 경전의 무아관을 그대로 계승하는 경우로 볼 수 있다. 필자는 이 단락에 대해 초기불교 무아설의 주류적 경향에 합치하는 것으로 판단하며 <A형 무아 해석>으로 분류하고자 한다.

한편 초기불교 무아설의 이질적인 경향에 합치하는 <C형 무아 해석>의 경우로는 10번째 단락을 꼽을 수 있다.

그대는 악취견에 떨어져 헛된 행취(有爲行) 중에 그릇되게 ‘유정’이 존재한다고 주장하지만 지자(智者)는 존재하지 않음을 안다. 이는 마치 여러 부품을 취하여(攬) 수레라고 거짓된 지각(想)을 세우는 것처럼 세속으로 ‘유정’이라 세운 것은 제운을 취한 것임을 마땅히 알아야 한다.… 자아라고 하는 것은 실로 무아성이고 전도로 인해 존재한다고 집착하지만 실로 ‘유정’도 없고 ‘자아’도 없다. 오로지 존재의 원인이 되는 법만이 존재할 뿐이다.⁶³⁾

me ayaṃ attā nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo sassatisamaṃ tath’ eva ṭhassatīti. Imaṃ vuccati bhikkhve dīṭṭhigataṃ dīṭṭhigahanaṃ dīṭṭhikantāro dīṭṭhivisūkaṃ dīṭṭhivipphanditaṃ dīṭṭhisamyojanaṃ.”)

60) SN. IV. 400.25-401.2, “아난다여, 왓차곳따 유행승이 ‘자아는 있습니까?’라고 질문했을 때 내가 만일 ‘자아는 있다’라고 대답했다면, 아난다여, 이것은 상주론자(常住論者)인 사문이나 바라문을 편드는 것이 되었을 것이다. 아난다여, 왓차곳따 유행승이 ‘자아는 없습니까?’라고 질문했을 때, 내가 만일 ‘자아는 없다’라고 대답했다면, 아난다여, 이것은 단멸론자(斷滅論者)인 사문이나 바라문을 편드는 것이 되었을 것이다.(Ahañ c’ānanda vacchagottassa paribbājakassa atthattā ti puṭṭho samāno atthattā ti vyākareyyaṃ, ye te ānanda samaṇabrāhmaṇā sassatavādā tesam etaṃ saddhim abhaviṣṣa. Ahañ c’ānanda vacchagottassa paribbājakassa natthattāti puṭṭho samāno natthattāti vyākareyyaṃ. Ye te ānanda samaṇabrāhmaṇā ucchedavādā tesam etaṃ saddhim abhaviṣṣa.”)

61) SN. IV. 203.11-203.13, “비구들이여, ‘나는 있다.’라는 이것도 망상에 빠진 것이고, ‘나는 이것이다.’라는 이것도 망상에 빠진 것이고, ‘나는 있을 것이다.’라는 이것도 망상에 빠진 것이고, ‘나는 있지 않을 것이다.’라는 이것도 망상에 빠진 것이다.(Asmīti bhikkhve papañcitam etaṃ ayaṃ aham asmīti papañcitam etaṃ, bhavissan ti papañcitam etaṃ, na bhavissan ti papañcitam etaṃ.”)

62) 임승택 2021, 11-14.

이 대목에서는 ‘유정(satta)’이라는 존재를 수레 부품의 조합에 비유하는 내용이 나타난다. 수레와 부품의 비유를 들어 유정이라는 존재를 오온 따위로 해체하여 그 실체성을 부정한 것이다. 그런데 여기에서 부품 혹은 오온이라는 경험의 요소들 자체는 법(法)으로서 부정되지 않는다. 이와 관련된 니까야의 전거로는 와지라(Vajirā) 비구니가 설한 “마치 부품들을 조립한 것이 있을 때 ‘마차’라는 명칭이 있는 것처럼, 제온이 있을 때 ‘중생’이라는 인습적 표현(sammuti)이 있을 뿐이다.”라는 경문이 있다.⁶⁴⁾ 이러한 설명방식은 자아에 대한 형이상학적 해체로 규정할 수 있다. 임승택은 이와 같은 방식의 무아 서술을 <유형 3-3>으로 분류한다.⁶⁵⁾ 파아품의 10번째 단락은 바로 이 유형을 답습하는 것으로, 초기불교 무아설의 이질적인 경향에 합치한다고 할 수 있다.

마지막으로 이질적 경향을 이으면서 새로운 관점과 설명방식을 도입하는 <D형 무아 해석>의 경우를 거론하고자 한다. 단락 40)을 전형적인 경우로 꼽을 수 있다.

몸과 마음은 각기 자신의 인연에 근거하여 일어나며, 나아가 이러한 인연도 다시금 자신의 인연에 의지하여 일어난다. 여기에 스스로의 힘만으로 일어나는 것은 아무 것도 없으니, 일체의 유위법은 인연에 속하는 것이기 때문이다. 그런데 그대들이 주장하는 자아는 인연을 근거로 하지 않으며 또한 역시 어떠한 것도 짓는 일이 없다. 따라서 [그것은] 스스로의 힘으로써 행하는 자가 아니어야 한다. 이와 같은 사실로 볼 때 능히 자신의 힘만으로 행하는 자를 일컬어 ‘작자’라고 설하였지만 그러한 형태의 자아는 인식되지 않는다.⁶⁶⁾

63) 권오민 2022, 1355 번역 참고. (T1558 29, 154b18-154b26. “汝墮惡見趣 於空行聚中 妄執有有情 智者達非有 如即攬眾分 假想立為車 世俗立有情 應知攬諸蘊... 我實無我性 顛倒故執有 無有情無我 唯有有因法”); Akb-L. 74. “manyase kiṃ nu sattvêti māra dṛṣṭigataṃ hi te/ śūnyaḥ saṃskārapuñjo 'yaṃ na hi sattvo 'tra vidyate// yathaiva hy aṅgasambhārāt saṃjñā ratha iti smṛtā/ evaṃ skandhān upādāya saṃvṛtyā sattva ucyate/'... “ātmaiva hy ātmano nāsti viparītena kalpyate/ nāstīha sattva ātmā vā dharmās tv e sahetukāh/'”)

64) SN. I. 135.18-135.20, “Kinnu sattoti paccesi māraddiṭṭhigatannu te, Suddhasaṅkhārapuñjōyaṃ nayidha sattūpalabbhati. Yathā hi aṅgasambhārā hoti saddo rato itī, Evaṃ khandhesu santesu hoti sattoti sammutī.”

65) 임승택 2022, 8-10.

이 경우는 인과적 관계 속에서 스스로의 힘만으로 발생하는 존재란 없다는 논조를 펼치고 있다. 즉 인과적 관계를 벗어난 독존하는 주체로서의 자아 혹은 작자(作者)란 인정될 수 없다는 것이다. 임승택의 선행 연구는 *Nidānaśamutta*의 몰리야팍구나(Moḷiyaphagguṇa)에 대한 설법과 한역 제일의경공(第一義空經)의 사례를 들어 유사한 방식의 자아에 대한 부정을 언급하고 있으며, 그러한 무아 서술을 <유형 3-4>로 갈래짓고 있다.⁶⁷⁾ 위의 인용문은 일체의 유위법을 거론하고 있으며, 바로 그것이 인과적 관계를 통해 서로 의존하여 존재한다는 사실을 짚어내고 있다. 이 논리에 따르면 유위에 속한 일체의 현상은 서로 의존적인 존재인 까닭에 그 자체로 무아가 된다. 이렇게 해서 경험적으로 존재하는 모든 것이 본래적으로 무아라고 주장되기에 이른 셈이다.

그런데 단락 40)의 위 인용문은 사실 몰리야팍구나에 대한 설법과 제일의경공의 사례와 전혀 다른 관점을 견지한다는 점에 유의할 필요가 있다. 초기 불교의 경전들에서는 연기적 관계 자체를 결코 무아로 보지 않는다. 예컨대 몰리야팍구나에 대한 설법은 의식(識)의 주체가 되는 별도의 ‘누군가(ko)’가 존재하는 것이 아니며 다만 의식이라는 현상이 정신과 물질현상(名色)의 조건이 되어 재생의 원인이 된다는 것만을 언급할 뿐이다.⁶⁸⁾ 거기에서 연기적 과정이란 재생의 원인으로서 괴로움이 유전되는 양상을 설명하기 위한 용도일 뿐 무아와는 별개이다. 한편 제일의경공의 경우도 업보(業報)는 있지만 짓는 이(作者)는 없다고 밝히면서 다만 연기적 과정만은 거기에서 예외라고 언급한다. 즉 ‘생길 때 오는 곳이 없고 소멸할 때 가는 곳이 없’는 무아의 경지와 ‘세속의 수법(俗數法)’인 십이연기(十二緣起)는 별개의 것으로 구분해야 한다고 밝힌다.⁶⁹⁾ 행위 주체로서의 ‘짓는 이’란 본래 존재하지 않지만 연기적 과정 속에

66) 권오민 2022, 1391 번역 참고. (T1558, 29: 158c05-158c09. “身心各依自因緣轉 因緣展轉依自因緣 於中無一自在起者 一切有為屬因緣故 汝所執我不待因緣亦無所作 故非自在 由此彼說能自在為名作者 相求不可得”); Akb-L. 156. “cittasyāpi kāye svakāraṇaparatantrā vṛttis tasyāpy evam iti nāsti kasya cit api svātantryaṃ/ pratyayaparatantrā hi sarve bhāvāḥ pravartante/ ātmano ’pi ca nirapekṣasyākāraṇatvābhyupagamān na svātantryaṃ sidhyati/ tasmān naivaṃplakṣaṇa upalabhyate kaś cit kartā”)

67) 임승택 2022, 10-12.

68) 앞의 논문, 11.

서는 오히려 그것의 존재가 요청된다는 것이다.

몰리아팍구나에 대한 설법과 제일의경공은 주체로서의 자아를 부인한다는 점에서 무아를 표방한다고 할 수 있으며, 바로 그 점에서 ‘자신의 힘만으로 행하는 작자(作者)’의 존재를 부정하는 파아품의 내용과 연결된다고 할 수 있다. 그러나 이들 초기불교의 경전에서는 연기적 과정에 놓이는 한 ‘누군가’의 존재 혹은 ‘짓는 이’가 오히려 요청된다고 밝힌다. 이 점에서 인과적 의존성의 원리를 통해 ‘작자’의 부재를 해명하려는 파아품의 논리와는 반대편에 있다고 할 수 있다. 서로 유사한 측면이 있음에도 불구하고 실상은 상반된 언급을 하고 있다는 것이다. 연기적 관계 혹은 인과적 의존성이란 괴로움에 노출된 유위의 세계를 설명하기 위한 것이며, 무아의 경지란 바로 그것으로부터 벗어남을 지향한다. 따라서 유위법 자체는 무아의 경지와는 반대편에 위치한다고 할 수 있으며, 유위의 연기적 현상 자체를 무아로 설명하는 방식은 완전히 새로운 논리라고 할 수 있다. 따라서 단락 40)의 인용문은 초기불교 무아설의 이질적 경향을 잊지만 전혀 다른 관점과 설명방식을 덧붙인 경우로 결론지을 수 있다.

IV. 마치는 말

본 논문에서 집중적으로 다룬 단락 1)의 총설(總說)과 단락 43)의 맺음게송은 파아품의 저자인 와수반두의 무아관을 대변한다고 할 수 있다. 단락 1)은 초기불교 무아 서술의 주류적 경향에 연결시켜볼 수 있지만 새로운 관점과 설명방식을 도입한 경우로서 필자가 분류하는 <B형 무아 해석>에 해당한다. 특히 이 단락은 초기불교의 상속(相續, *santāna*) 개념을 채용하여 무아의 이치를 해명하려는 시도를 보인다. 그런데 초기불교의 상속 개념은 ‘나’ 혹은 자아가 아닌 현상들을 설명하기 위한 비아(非我)의 용도였던 반면, 파아품에서는 자

69) 앞의 논문, 11-12.

아 혹은 주체를 잘나적 흐름으로 해체하여 존재론적으로 부정하기 위한 것으로 변용된다. 한편 단락 43)은 새로운 무아관을 제시하는 경우로서 필자가 제시하는 <E형 무아 해석>으로 귀속시킬 수 있다. 이 단락에서는 무아성(無我性, nirātmatā)이라는 새로운 용어를 통해 무아에 대한 절대화의 경향을 보인다. 그런데 원어인 nirātmatā는 니까야에서 검색되지 않으며 추상화 접미어 tā가 붙지 않은 nirātma에 해당하는 표현만이 몇 차례 등장할 뿐이다. 더욱이 그러한 표현은 버려야할 사된 견해의 사례로 거론될 뿐이다.

나머지 사례 중 <A형 무아 해석>은 초기불교 무아의 주류적 경향을 그대로 계승하는 경우이다. 여기에 해당하는 단락 27)에서는 무아에 대한 주장도, 자아에 대한 주장도 극단에 집착하는 견해가 될 수 있음을 경계하는 내용이 나타난다. 이것은 자아에 대한 존재론적 부정이 아니며, 자아든 무아든 어느 쪽에도 집착하지 않는 것이야말로 무아를 실현해 나가는 길이 될 수 있음을 나타낸다. 특히 이러한 내용은 앞서 언급한 단락 1)의 총설과 단락 43)의 맺음게송과 상충된 성격의 무아관을 드러낸다고 할 수 있다. 이 점을 감안한다면 파아품의 무아관은 일관된 관점으로 서술된 것이 아니었다는 결론에 이르게 된다. 한편 단락 10)은 초기불교 무아설의 이질적인 경향에 합치하는 경우로서 <C형 무아 해석>으로 갈래지을 수 있다. 이 경우는 수레와 부품의 비유를 들어 유정이라는 존재를 오온 따위의 경험적 요소로 해체한다. 이러한 해석방식은 앞서 언급한 <A형 무아 해석>과는 양립하기 어렵다는 점에서 흥미를 끈다. 무아에 대한 형이상학적 입증의 시도와 무아에 대한 생각이나 견해마저도 내려놓는 실천적 행위는 기름과 물의 관계에 비유할 수 있을 것이다. 마지막으로 단락 40)은 이질적인 경향을 이으면서 새로운 관점과 설명방식을 도입한 경우로서 <D형 무아 해석>에 해당한다. 여기에 따르면 유위에 속한 일체의 현상은 스스로의 힘만으로는 성립하지 못하는 의존적 존재이며 바로 그 점에서 본래부터 무아인 셈이다. 이러한 해석에 이르러 무아란 인과적 의존성과 동일한 의미가 되며, 일체의 현상에 적용될 수 있는 내적 원리로까지 확대된다.

파아픔의 무아관은 초기불교의 무아를 답습하는 차원에 머물지 않는다. 특히 <D형 무아 해석>의 경우는 유위의 속박으로부터 벗어나기 위해 제시된 본래의 무아설을 유위의 세계 자체를 해명하기 위한 용도로 뒤바꾸는 중대한 결과를 초래했다고 할 수 있다. 바로 이것이 붓다의 본래 가르침에 대한 왜곡인지, 아니면 교리상의 발전 혹은 창조적 계승을 의미하는지에 대해서는 더 많은 논의가 필요해 보인다. 이 점에 관해서는 본 논문에서 다루지 못한 나머지 단락들을 망라하여, 불교교리의 역사적 변천에 관한 고찰과 논의가 보완되어야 할 것이다. 본 논문은 파아픔의 무아관을 초기불교의 무아 유형들에 한정하여 비교한 것으로 시론적(試論的) 성격의 글이라고 할 수 있다. 여기에서 다룬 5가지 사례에는 파아픔 전체를 대변하는 총설과 맺음게송이 포함된다. 따라서 이들에 대한 검토만으로도 와수반두가 생각했던 무아관의 대략적인 면모는 드러난다고 할 수 있다. 그러나 본 연구는 아직 완성형이 아니며, 교리사적 과정 전반을 아우르는 후속 연구로 나아가기 위한 디딤돌에 해당한다고 할 수 있다.

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

- Akb-L *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu Chapter IX: Ātmavādapraṭiśedha*, ed. Jong-cheol LEE, Tōkyō: 山喜房佛書林, 2005.
- AN *Aṅguttaranikāya*, ed. MORRIS, M. and E. HARDY, 5vols., London: Pali Text Society, 1962.
- Mil *Milindapañha*, ed. TRENCKNER V. London: Pali Text Society, 1962.
- SN *Saṃyuttanikāya* ed. FEER, M. L., 5vols., London: Pali Text Society, 1991, 1989, 1975, 1990 & 1976 (respectively reprints).
- Sn *Suttanipāta*, ed. FAULSBOLL, V. London: Pali Text Society, 1948 (reprints).
- T 『大正新脩大藏經』高楠順次郎等編纂, Tōkyō: 大正一切經刊行會, 1924-1934.

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

- DUERLINGER, James. 2003. *Indian Buddhist Theories of Persons*, London: Routledge Curzon,
- KANG, Hyongchol (강형철). 2017. 「상속과 존속」 [“Santati and Avasthāna: on the Dispute on the Necessary Conditions for Entities Which Sustain Their Form between the Buddhist and the Sāṃkhya”], 『인도철학』 (*Korea Journal of Indian Philosophy*), vol. 50, 231-274.
- KWON, Oh-min (권오민). 1992. 「行爲의 因果相續에 관한 經量部の 解明」 [“Sautrāntika Explanations on the Causal Inheritance of Action”], 불교학보 (*Bul Gyo Hak Bo*), vol. 29, 495-519.
- _____. 2002. 『아비달마구사론 4』 [*Korean Translation of Abhidharmakośabhāṣya vol.4*], Seoul: 동국역경원 (*Dongguk Yeokgyeongwon).
- _____. 2009. 「佛說과 非佛說」 [“Buddha’s Teaching and Not His Teaching”], 문학/사학/철학 (*The Literature, History & Philosophy*), vol. 17, 86-153.
- LEE, Jong-cheol (이종철). 2015. 『구사론 -계품-근품-파아품, 신도 영혼도 없는 삶』 [*Abhidharmakośabhāṣya -Dhātu-varga, Indriya-varga, Ātmavādapraṭiśedha-varga, A life without God or soul*], Seongnam: 한국학중앙연구원출판부 (*The

- Publishing Department of the Academy of Korean Studies).
- LIM, Seung-taek (임승택). 2021. 「초기불교 무아설의 유형에 대한 검토와 분류 I」 [“The Types of Teaching on Selflessness (*anattan*) in Early Buddhism I”], 불교학연구 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol. 69, 1-22.
- _____. 2022. 「초기불교 무아설의 유형에 대한 검토와 분류 II」 [“The Types of Teaching on Selflessness (*anattan*) in Early Buddhism II”], 불교학연구 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol. 70, 1-24.
- MURAKAMI, Shinkan (村上真完). 1993a. 「人格主体論(靈魂論) -俱舍論破我品譯註 1」 [“The Theory of Personality Subject (theory of soul) -A Translation and Commentary of *Ātmavādapraṭiṣedha 1*”], 知の邂逅 -仏教と科學 (*The Book of Knowledge-Buddhism and Science*), Tōkyō: 佼成出版社 (*Hasei Publishing Co., Ltd.) 271-292.
- _____. 1993b. 「人格主体論(靈魂論) -俱舍論破我品譯註 2」 [“The Theory of Personality Subject (theory of soul) -A Translation and Commentary of *Ātmavādapraṭiṣedha 2*”], 原始仏教と大乘仏教 (*Studies in Original Buddhism and Mahāyāna Buddhism*), vol.2, Kyoto: Nagata Bunshodo, 99-140.
- PARK, Chang-hwan (박창환), 「한국 부파·아비달마 불교학의 연구성과와 과제」 [“Abhidharma Studies in Korea: its Achievements and Issues”], 한국불교학 (*Korean Association for Buddhist Studies*), vol. 68, 37-87.
- SAKURABE, Hajime (櫻部建). 1960. 「破我品の研究」 [“A Study on Pudgalaviniścaya”], 大谷大學研究年報 (*The Annual Report of Researches of Otani University*), vol. 12, 21-112.
- https://www.digitalpalireader.online/_dprhtml/index.html (2022.3.16.)

A Study on the Transformation of Selflessness (*Anattan*)
in the *Ātmavādapraṭiṣedha* of *Abhidharmakośabhāṣya* I
- A Comparison with *Anattan* in the Nikāyas, Focusing on Five Cases

LIM, Seung-taek
Professor, Department of Philosophy
Kyungpook University

This paper compares the interpretations of selflessness (*anattan*) in the *Ātmavādapraṭiṣedha* of *Abhidharmakośabhāṣya* with the types of selflessness teachings in Early Buddhism. The interpretation of selflessness in the *Ātmavādapraṭiṣedha* reflects the discussions that newly emerged after Early Buddhism, and can be classified into the following five cases. Type A: interpretations of selflessness that are consistent with the mainstream trends of Early Buddhism; Type B: interpretations of selflessness that could be connected to the mainstream trends of Early Buddhism but introduce new perspectives and explanatory methods; Type C: interpretations of selflessness that are connected to heterogeneous trends in Early Buddhism; Type D: interpretations of selflessness that could be connected to heterogeneous trends in Early Buddhism but introduce new perspectives and explanatory methods; and Type E: new interpretations of selflessness that cannot be found in Early Buddhist teachings.

I divided the entire *Ātmavādapraṭiṣedha* into 43 sections, selected five representative sections, and arranged them into the above-mentioned five types. The first section (1) of the introduction and the last section (43) of the concluding part represent the interpretation of selflessness in the *Ātmavādapraṭiṣedha*. Section 1) is associated with mainstream trends in Early Buddhism, but it may also be attributed to Type B, introducing new perspectives and explanatory methods. Section (43)

presents new perspectives that cannot be found in Early Buddhist teachings. Therefore, it can be classified as Type E. In section (10), the existence of person (*satta*) is compared to a combination of cart parts, and this belongs to Type C. Section (40) corresponds to Type D in that the self or person as an independent subject beyond a causal relationship cannot be recognized. Finally, section (27) exemplifies the inheritance of mainstream trends in Early Buddhist teachings; the content of this section conflicts with that of the four above-mentioned types, and this section can be classified as Type A.

Therefore, it is difficult to say that the *Ātmavādapraṭiṣedha* presents a consistent view of selflessness. It can also be claimed that the *Ātmavādapraṭiṣedha* is more concerned with introducing and interpreting new perspectives than with adhering to the standpoint of Early Buddhism. It seems that more discussion is needed as to whether these points are distortions of Buddha's teachings or whether they reflect creative succession or development. To address these points, it is necessary to expand on the remaining sections that were not covered in this study and on the contexts in which perspectives on selflessness have evolved over the course of the history of Buddhist literature. This paper can be said to be an introductory article for such subsequent research.

Keywords

attan, anattan, Ātmavādapraṭiṣedha, santāna, nirātmatā, dharmatā

2022년 04월 29일 투고
2022년 06월 10일 심사완료
2022년 06월 12일 게재확정