

유가지관(瑜伽止觀)에 나타난 의미[artha, 義]에 대한 고찰 - 『해심밀경(解深密經)』 「분별유가품(分別瑜伽品)」을 중심으로 -

백진순

동국대학교 불교학술원
dharmapala@hanmail.net

- I. 들어가는 말
- II. 이언법성(離言法性)과 철학적 사색
- III. 법(法)을 아는 것과 의미[義]를 아는 것
- IV. 유가지관에 나타난 의미의 의미
- V. 맺는 말

요약문

이 글에서는 『해심밀경(解深密經)』의 유가지관(瑜伽止觀)을 통해 일체법을 ‘말의 의미[語義]’로 다루었던 유가행파의 주요한 전통을 드러내고자 하였다. 유가지관의 주요 내용은, 교법(教法)에 대해 사색하는 것이고, 그것은 크게 법(dharma, 法)과 의미[artha, 義]에 대한 사색으로 구분된다. 여기서 법과 의미의 구분은 말과 의미의 구분과 같다. 이 중에 ‘법(=말)’의 본성에 대한 사색은 이미 초기 불교에서부터 정립된 언어관을 바탕으로 한 것이지만, ‘의미’의 본성에 대한 사색은 기존의 관점을 계승하면서도 그것과는 획기적으로 갈라지는 새로운 관점이 제시된다.

유가행파는 하나의 말에 의해 드러나는 것은 대상 그 자체가 아니라 마음에 현현된 그 대상의 영상(影像)이라는 초기 불교의 관점을 그대로 수용한다. 그런데 유가지

관에서는, 교법에 의지해서 현현해낸 삼마지영상(三摩地影像)이 바로 ‘알아야할 의미[所知義]’에 해당한다. 이 경에서는 삼마지의 마음에서 교법의 의미로 현현되는 삼마지영상뿐만 아니라, 일상적 마음(=산란된 마음)에서 말의 의미로 현현하는 대상의 영상도 본질적으로 모두 ‘마음이 현현해낸 것’이라 말한다. 이것이 이른바 ‘유식(唯識)’의 교의이다.

이 유식의 교의가 말의 의미에 대한 진술로서 간주될 때, 그것은 이 세계가 그대로 ‘말의 의미’로서 실재한다고 전제하는 학설들에 대한 강력한 반론의 성격을 띠게 된다. 유가행파는 세속의 언어적 관행에서는 거의 무의식적으로 말의 의미를 실체화하는 경향이 있고, 그것이 모든 실재론적 집착의 기점이 된다고 보았다. 유식의 교의는 바로 하나의 말과 그 의미는 우리가 집착할 만한 견고한 실재가 아님을 일깨워준다. 따라서 이 교의를 따르는 유가행자들은, 유가지관 안에서 한편으로는 말 자체와 의미의 세계에 대한 포괄적이고 전체적 지식을 추구해가면서, 다른 한편으로 말과 의미를 실체화하는 모든 종류의 집착으로부터 스스로를 해방시켜가는 것이다.

주제어

유가지관(瑜伽止觀), 법(dharma, 法), 의미[artha, 義], 말의 의미[語義], 알아야할 의미[所知義], 삼마지영상(三摩地影像), 유식(唯識).

I. 들어가는 말

이 글에서는 유가행파(瑜伽行派: 유식학파)의 지관(止觀) 수행의 정신을 조금 다른 각도에서 조명하기 위해 ‘의미[artha, 義]’의 문제에 초점을 맞추었다. 의미론의 복잡한 미로 속에서 길을 잃게 되는 우려스런 상황을 피하기 위해, 왜 ‘의미’의 문제에 초점을 맞추었는가를 간단히 밝히겠다. 유가행파는 ‘지관’으로 대변되는 유가(yoga, 瑜伽) 수행을 집중적으로 실천했던 사람들을 가리킨다. 이 학파의 지관 수행 [이하 ‘유가지관(瑜伽止觀)’이라 약칭] 의 모든 것에 대해 자세히 밝혀놓은 것이 『해심밀경(解深密經)』 「분별유가품(分別瑜伽品)」이다. 이 품의 첫머리에서 세존은 보살에게 권하길, ‘교법에 의지하고 또 원(願)

에 머물면서, 지관을 닦으라'고 말한다.¹⁾ '교법에 의지해서 지관을 닦으라'는 것은 세존께서 설하신 모든 교법을 관(觀)의 경계로 삼아서 그 의미에 대해 깊이 두루 사유해보라는 것이다. 무릇 교법에 대한 사색은 무지의 어둠에 빛을 던지는 것이고, 그것만으로 어둠이 극복되지 않는다 해도 최상의 깨달음에 대한 '원'이 우리를 이끌어갈 것이다.

우선, 우리가 주목할 것은 이 유가지관 안에서는 교법에 대한 철학적 사색, 그리고 최상의 깨달음의 성취라는 종교적 목표가 하나로 통합되어 있다. 이처럼 철학적 사색이 종교적 목적에 기여하는 것으로서 적극 권장되는 곳에서는, 하나의 획기적 사건이 될 만한 통찰이 등장하기도 한다. 이른바 '유식(唯識)'의 교의가 바로 유가지관의 체험에서 비롯되었다는 것은 잘 알려진 사실이다. 이 「분별유가품」의 내용이 학계의 주목을 끄는 가장 중요한 이유도 바로 여기에서 '유식'의 교의가 처음으로 설해졌기 때문이다. 후대의 유가행파는 이 교의에 의거해서 모든 사물과 개념들을 정리·정돈하여 새로운 질서 속에 편입시켰기 때문에 유식학파(唯識學派)라고 불린다.

그런데 「분별유가품」에서 설해진 유가지관 안에는, 일체를 '식(識)'으로 환원해서 설명하는 후대의 사상적 경향이 뚜렷해지기 이전에 일체를 '말의 의미[語義]'로 다루었던 이 학파의 또 다른 주요한 전통이 나타나 있다. '유식'이라는 교의의 의의도 그와 같은 전통 속에서 좀 더 구체적으로 드러날 수 있다. 앞질러 말하면, 유가지관 안에서 '유식'의 교의는 이 세계가 그대로 '말의 의미'로서 실재한다고 전제하는 학설들에 대한 강력한 반론의 성격을 띠게 된다.²⁾ 다시 말하면, 유가지관에는 말의 의미를 실체화하는 실재론적 집착을 깨뜨리기 위한 중요한 철학적 전략이 담겨 있다. 이 글에서는 그 점을 분명하게 드러내기 위해 '의미'라는 주제로 표면에 내세웠다.

1) 자세한 것은 다음의 <2. 이언법성(離言法性)과 철학적 사색> 참조.

2) 유가행파(=유식학파)와 가장 대조적인 세계관을 가진 학파로는 인도의 승론(勝論, Vaiśeṣika)학파가 자주 거론된다. 이들은 강력한 실재론을 바탕으로 하여 이 세계가 그대로 '말의 의미[pada-artha, 句義]'로서 실재한다고 주장한다. 후대 유식설을 집대성한 『成唯識論』에는 은유[假說]의 문제를 둘러싸고 외도와와의 논쟁이 소개되는데, 유식학파와 끝까지 논쟁했던 학파가 바로 강력한 실재론적 언어관에 기반하고 있는 승론학파다.

이쯤해서 우리가 주목해야할 것은, 유식의 교의가 바로 ‘교법의 의미’를 관(觀)하는 과정에서 등장했다는 사실이다. 교법은 일차적으로는 세존의 음성으로 설해진 ‘말’로 간주되며, ‘말의 의미’의 본성에 대해 사색하는 것이 유가지관의 주요 내용이다. 따라서 교법에 대한 사색의 중심에는 철학적 의미론의 핵심 과제가 놓이게 된다. 그것은 바로 말과 그 대응물(=의미)의 본성이다. 유가행파의 관행(觀行) 중에는 유독 말과 의미의 본성을 관하는 것이 많은데,³⁾ 이와 같은 관행을 통해서 말과 의미에 대한 실재론적 집착을 제거해간다. 「분별유가품」의 유가지관은 그러한 관행의 원형적 형태를 보여주는 것이다.

유가지관에서 말의 본성에 대한 사색은 이미 초기 불교에서부터 정립된 언어관을 바탕으로 한 것이기 때문에, 유가지관의 특징은 ‘의미’에 대한 사색에서 잘 드러난다. 앞질러 말하면, ‘유식’의 교의는 ‘의미’의 자리에 놓인 것에 대한 기존의 통념을 바꿔놓는 계기가 되었다. 이후 본론에서는, 유가지관 안에서 그와 같은 의미의 전환이 일어나게 되는 철학적 맥락을 추적해보면서, 유식의 교의 안에서 ‘의미’란 어떤 것으로 되었고, 그것이 유가행파의 실천적 삶에 어떤 의의를 갖는지 등에 대해 살펴볼 것이다.

II. 이언법성(離言法性)과 철학적 사색

만약 누군가 불교의 신봉자로서, ‘세존은 궁극적 깨달음을 이루신 분이고, 그의 깨달음에서 흘러나온 말씀은 결코 거짓일 수가 없으며 모두 참된 것이다’라고 믿는다면,⁴⁾ 또한 그는 세존의 말씀이 우리를 깨달음으로 인도하는 길잡

3) 말과 의미의 본성을 관하는 대표적 관법은 사심사관(四尋思觀)이다. ‘사심사’란 관(觀)의 일종으로서, 이름[名]과 지시 대상[義], 그 둘의 자성(自性)과 차별(差別) 등 네 가지 법에 대해 사유하면서 그러한 것이 존재한다는 생각을 점차로 제거해가는 수행법이다.

4) 인도철학의 전통에서는 깨달은 성인의 말을 진리의 척도로 받아들인다. 이것을 성언량(聖言量)이라 한다. 『解深密經』에서도 바른 지식을 얻는 정당한 인식 수단으로서 현량(現量: 직접지각)과 비량(比量: 추리) 이외에도 성언량을 인정한다. 예를 들어 이 경의 「如來成所作事品」 권5(『大正藏』16, p.709b22-c14)에는 ‘이론적으로 증명되는 도리[證成道理]’를 설명하면서 보살들에게 다섯 가지 상

이가 된다는 것도 믿을 것이다. 유가행자들이 교법에 의지해서 지관(止觀)을 닦는 일차적 이유도 거기에 있다. 그들은 지관 안에서 지혜가 잉태되고 점차로 무르익어 마침내 무상보리(無上菩提: 최상의 깨달음)에 이를 것이라 기대한다. 그런데 교법의 사색을 통해 획득된 지혜는 최상의 깨달음과는 본질적으로 다른 것이다. 전자는 언어에 의지해서 획득되는 것이지만, 깨달음의 세계는 그러한 언어를 넘어선 것이기 때문이다.

불교 내에서 종파를 불문하고 공통적으로 받아들이는 하나의 자명한 사실이 있다. <궁극적 진리의 세계는 세존의 깨달음 속에 직접 알려졌고 그래서 가지적(可知的)인 것임을 인정한다 해도, 그것은 사유로 알려지거나 말로 표현될 수 있는 것이 아니다.> 예컨대, 우리가 만약 승의제(勝義諦), 범무아성(法無我性), 진여(眞如), 공성(空性), 법성(法性) 등등, 이와 같이 궁극적 진리를 표현하는 여러 이름들을 가지고 그에 대해 사유해본다 한들, 마음속에 그 이름[名]들과 결부된 어떤 관념이 떠오를 뿐, 궁극적 진리가 알려지는 것은 아니다. 이처럼 궁극적 진리는 우리의 지성으로 파악되거나 말해질 수 있는 그 어떠한 것도 아니며 그런 것을 무한히 넘어선다고 하는 사상은, 『해심밀경』 「승의제상품」의 ‘언어를 떠나 있는 법성[離言法性]’ [이하에서 ‘이언법성’이라 칭함]이라는 말에 단적으로 나타나 있다.⁵⁾

그럼에도 이 경의 「분별유가품」 서두에서 세존은 ‘가짜로 시설해놓은 교법[法假安立]’에 의지하고, 또 무상보리(無上菩提)에 대한 원(願)을 버리지 말고,

(相)을 관하라고 한다. 앞의 네 가지 상은 현량과 비량과 비유량(譬喩量) 등과 연관되고, 마지막 다섯 번째 ‘선정정언교상(善清淨言教相)’이 성언량에 해당한다. 즉, 어떤 진술이 정당한지를 알기 위해 그것이 일체지자(一切智者)가 설한 아주 청정한 가르침인지를 따져보라는 것이다. 그런데 새로운 불교논리학[新因明]의 창시자인 진나(陳那, Dignāga)와 그를 계승하는 유식논리학자들은 직접 지각과 추리만을 정당한 인식 방법으로 인정하며, 성언량은 추리의 일종으로 간주한다. 체르바츠키(Stcherbatsky), 임옥균 역, 『불교논리학』1, 경서원, 1995, p.127 참조.

5) 『解深密經』 「勝義諦相品」은 ‘승의제(勝義諦)’라고 불리는 궁극의 진리를 관하는 방법을 설한 품이다. 여기서는 다섯 가지 상[相]을 따라서 승의제를 관하라고 한다. 이 다섯 가지 상은 「勝義諦相品」에는 모두 명시된 것은 아니고 실제로 네 가지 상이 나온다. 즉 무이의 상[無二相], 사유의 영역을 넘어선 상[過尋思所行相], 동일하지도 다르지도 않은 상[非一異相], 모든 것에 편재한 일미의 상[遍一切一味相] 등이다. 그런데 원측의 해석에 따르면, 그 네 가지 상에 공통적으로 ‘이언의 상[離言相]’이 전제되어 있다. 이것을 승의제의 오상(五相)이라 한다. 자세한 것은 원측(圓測), 『解深密經疏』 권 2 『新纂續藏經』21, p.203c10) 참조.

지관을 닦으라고 권유한다.⁶⁾ 이에 대해 중국 유식학자 원측(圓測)은 다음과 같이 해석하였다. <일체의 제법[一切諸法]은 모두 언어를 떠나 있는 것임에도 세존께서 열두 가지 형식의 교법[十二分教]을 가짜로 시설해서[假施設] 설해주신 것은, 다른 사람들로 하여금 깨닫게 하기 위해서다. 만약 일체법의 이언법성에 대해 아무 말도 하지 않는다면 다른 사람들이 그것을 알도록 할 수가 없고, 그들이 그것을 들은 적이 없다면 그들이 그것을 알 길이 없는 것이다.>⁷⁾

세존의 본의는 그렇다 해도, 교법에 대한 사색이 최상의 깨달음의 성취라는 궁극의 목표에 기여하는 것이 되려면, 그 둘을 하나로 연결해주는 원리가 무엇인지 생각해보아야 한다. 내가 보기에, 그것을 ‘이언법성’의 사상에서 찾아볼 수 있다. 유가행파는 이 사상을 교법에 대한 사색에서 시종일관 적용되어야 할 일반적 제약으로 받아들일 수 있다. 말하자면, 우리는 그 이언법성에 대해 ‘그 것이 무엇이다’라고 규정할 수는 없고, 오직 ‘그것은 무엇이라고 말해질 수 없다’고 알 수 있을 뿐이다. 그러므로 우리는 ‘이언법성은 그 말해질 수 있는 모든 것을 넘어선다’는 사실을 분명하게 이해하는 것과 비례해서 간접적으로나마 그것을 더 잘 알게 되는 것이다. 이러한 원리는 교법의 사색에서 다음과 같은 제약으로 작용할 수 있다.

① 먼저, 그 사상은 관행자가 ‘알아야 할 경계[所知境]’의 한계를 부여한다. 만약 ‘이언법성은 그 말해질 수 있는 모든 것을 넘어선다’는 것을 통해 단지 간접적이고 외적으로만 알려지는 것이라면, 바로 그런 이유에서 그가 ‘알아야 할 것[所知, 所應知]’이란 그 언설된 모든 것, 즉 ‘일체법(一切法)’이다.⁸⁾

6) 『解深密經』「分別瑜伽品」의 서두에서 세존은 자씨보살에게 다음과 같이 말한다. “법가안립(法假安立)을 의지하고[依], 또 최상의 깨달음[無上菩提]에 대한 원(願)에 머물면서[住], 대승(大乘) 안에서 지관을 닦으라.” 여기서 ‘법가안립’이란 최상의 깨달음으로 인도하기 위해 임시로 설해놓은 부처님의 모든 교설들을 말한다. 이것을 열두 가지 형식으로 구분해놓은 것을 십이분교(十二分教)라고 하는데, 즉 계경(契經)·응송(應誦)·기별(記別)·풍송(諷誦)·자설(自說)·인연(因緣)·비유(譬喻)·본사(本事)·본생(本生)·방광(方廣)·희법(希法)·논의(論議) 등을 말한다. 『解深密經』 권3(『大正藏』16, p.697c14-18) 참조.

7) 원측(圓測), 『解深密經疏』 권6(『新纂續藏經』21, p.299a20-299b6) 참조.

8) 『解深密經』「一切法相品」에서는 일체법(一切法)에 변계소집성(遍計所執性)·의타기성(依他起性)·원성실성(圓成實性) 등 세 가지 측면이 있다고 한다. 그 중, 변계소집성은 언어와 동일시된다. 모든 법은 맨 먼저 범주의 분별하는 마음[遍計]에 어떤 것이라 집착된 것[所執]이고, 그런 것으로서는 본래

② 또 그 사상은 관행자가 이제 사유하려는 바의 법[所思法]의 정체가 무엇인지 알려준다. 만약 제법의 본성이 말해질 수 없는 것이라면, 사물적인 것이든 관념적인 것이든 혹은 그 밖의 어떤 것이든, 그것이 말해진 것인 한에서는 일차적으로 ‘언설’로 간주될 수 있다.⁹⁾

③ 또 그 사상은 관행자에게 알려진 일체법에 대해 그가 다시 어떻게 해야 할지를 분명하게 해준다. 그것은 바로 이언법성의 세계로부터 그것에 속할 수 없는 모든 것, 즉 언어와 결합되어 있는 모든 것을 분리시키는 것이다.

마찬가지로 유가지관도 우리가 어떤 것에 대해 사유할 때, 실은 그것을 가리키는 ‘말[言]’에 대해 생각하는 것과 다름없음을 인정하는 데서 출발한다. 유가행자들은 일체법(=일체의 교법)에 대해 극진하게 사유하고 나서, 그것을 이해함으로써 마음속에 생겨난 새로운 상(相)들을 다시 그것을 대치(對治)시키는 각각의 공(空) 개념에 의해 하나하나 제거해가고, 최종적으로는 그 ‘공’에 대한 관념도 떠난다. 요컨대, 이언법성의 사상은 우리가 그에 내재된 제약의 원리를 준수하면서 일체법에 대해 사색하고 난 뒤에는 다시 그러한 철학적 사색을 초월하여 종교적 신비에 깊이 침잠하기 위한 길잡이로서의 역할도 하는 것이다.

III. 법(法)을 아는 것과 의미[義]를 아는 것

유가지관에 나타나는 가장 중요한 특징은, 불교 내의 언어철학적 통찰을 교법에 대한 사색에 그대로 접목시켰다는 것이다. 유가지관에서 ‘관(vipaśyanā,

실체가 없는 것이다. 이러한 ‘변계소집의 무(無)’를 ‘상무성(相無性)’이라고 하며, 이것은 오직 대승의 경론에서만 설해졌던 ‘무성(無性)·공(空)’의 특수한 의미다. 이에 관한 자세한 설명은 원측의 『解深密經疏』 권4(『新纂續藏經』21, p.264a9-c8) 참조.

9) 언어를 기준으로 실재와 허구를 가르는 것은 불교의 기본 교리인 이제설(二諦說)에서 잘 나타난다. 이제설에서는, 가짜로 시설된 존재[世俗有]와 진실한 존재[勝義有]가 구분된다. 여기서 세속제의 ‘세속(samvṛti)’과 ‘시설(prajñapti)’은 거의 동의어로 쓰이며, 모두 언어·명칭 등을 뜻한다. 말하자면 이제의 구분은 언어적으로 시설된 세계와 그 언어적 표현을 넘어선 진실한 세계의 구분을 뜻한다.

觀)’이라 통칭되는 다양한 지혜의 활동[慧行]들을 실질적으로 이끌어가는 것은 바로 불교의 언어관이다. 앞서 말했듯, 일체법의 이언법성(離言法性)과 그에 속하지 않는 모든 것을 구분하는 결정적 기준은 ‘언어’다. 그 점을 숙지하는 관행자라면, 자칫 언어에 미혹됨으로써 이언법성의 세계에 언어적 허구[假]들을 추가시키고 헛되이 집착하는 과오를 범하지 않을 것이다. 그러므로 유가행자는 교법에 대해 사색함에 있어서, ‘말[言]’의 본성에 대해 관찰해야 하고, 또한 그 말로써 실제로 무엇이 이해되고 있는지도 관찰해야 한다.

이런 맥락에서 『해심밀경』 「분별유가품」에서 교법에 대한 사색은 크게 두 가지 측면에서 진행된다. 그것은 ‘법(dharma, 法)’을 관하고, ‘의미[artha, 義]’를 관하는 것이다. 여기서 어떤 혼란이 생길 수도 있는데, 이 품에서 말한 법과 의미의 구분은 말과 의미의 구분과 같다. 부처님이 설하신 모든 교법은 말로 설해진 것이고, 그것이 하나의 말로서 이해되는 것은 어떤 의미를 드러내기 때문이다. 따라서 ‘법’이란 일차적으로는 의미를 나타내기 위한 수단인 언어 자체로 간주된다.¹⁰⁾ ‘의미’란 그 언어와 결합되어 있는 것, 즉 언어에 의해 나타나게 되는 대상 혹은 지시되고 있는 대응물을 가리킨다. 부처님이 설하셨던 일체(sarva, 一切)에 대한 교법은 비록 방대하다 해도, 그것은 ‘법(=말)’과 ‘의미(=대상)’라는 두 가지 범주로 포괄될 수 있기 때문에, 그 두 가지에 대해 관하는 것이다.

여기서 주목할 것은, 교법에 의지해 지관(止觀)을 닦는 관행자들은 철학적 의미론의 핵심 과제인 말과 그 대응물(=의미)의 관계를 이해하고 있어야 한다는 점이다. 유가지관 안에서, 이 세계의 모든 것은 명명된 것인 한에서는 ‘말의 의미[語義]’의 자리에 놓인 것으로 간주된다.¹¹⁾ 구체적으로 말하면, 언설된 일

10) 橫山紘一에 따르면, ‘법(法)’이라는 말은 때로 존재 일반으로서의 법으로 이해되기도 하고, 언어적 시설(施設)로서의 법(=교법)으로 이해되기도 한다. 그런데 『解深密經』에서는 우선 교법으로서의 법에 대한 관찰로부터 시작하여 존재 일반으로서의 법으로 확대해서 관찰하는 것이다. 橫山紘一/묘주 역, 『唯識哲學』, 경서원, 1989, pp.45-47 참조.

11) 이는 『瑜伽師地論』이나 『成唯識論』 등에서 ‘식(識)’이라는 하나의 지평에서 일체법을 설명하는 것과 다른 점이다. 그 논서들에서는 만법의 근원인 식(識)을 중심으로 일체법을 분류한다. 예를 들면, 식 자체[識自性], 식의 인식대상[所緣], 식과 상응해서 일어나는 법[相應法] 등의 범주를 설정하고,

체법은, 먼저 하나의 말로서 받아들여지고, 그 다음에는 그 말에 의해 드러나는 의미(=대상)로서 존재한다고 가정된다.¹²⁾ 이 지점에서 불교의 언어관이 주요한 역할을 한다.

불교 내에서 말과 의미의 본성과 관계를 다루는 전문 용어는 능전(能詮)과 소전(所詮)이다. 말[言]은 능히 나타내는[能詮] 방편이고, 의미는 말에 의해 나타나게 되는[所詮] 대상이다. 그런데 말이 어떤 의미(=대상)를 ‘나타낸다[詮]’고 할 때, 이와 같은 언어적 현상은 어떤 성질의 것인가. 중국 법상학자들의 주석서를 살펴보면, 이에 대한 기본 정의는 이미 초기 불교의 문헌들에서 이루어졌음을 알 수 있다. 그 중에 눈에 띄는 것은 보광(普光)의 『구사론기(俱舍論記)』에서 인용되었던 『입아비달마론(入阿毘達磨論)』의 해석이다.¹³⁾ 이 초기 불교의 문헌에서는 하나의 말이 대상을 ‘나타내는’ 현상에 대해 다음과 같이 설명한다.

- ㉠ ㉡말소리[語]에 의지해서 발생하고, ㉢마치 지(智)가 ‘대상의 영상[義影象]’을 띠고 현현하는 식으로 자기의 대상을 나타낼 수 있는[能詮], (이러한 것을) 이름[名]·문장[句]·음소[文]라고 한다.……중간 생략……
- ㉣ ‘나타낸다[詮]’는 것은 ‘드러내야 할 대상[所顯義]’에 대해 (그것과는) 별도[他]의 각혜(覺慧)를 발생시키는 것이지, 대상[義] (그 자체)와 결합되는 것은 아니다.¹⁴⁾

먼저, 우리가 ‘언어’라고 부르는 것은, ㉠-㉡말소리 자체가 아니라 그 말소리에 의지해서 생겨나는 특정한 음운 유형들, 즉 이름·문장·음소이다. 그것은 ㉠-㉢ ‘지(智)가 대상의 영상을 띠고 현현하는 것’과 같은 방식으로, 능히 자기의 대상(義: 의미)을 나타낸다. 이와 같은 언어적 기능을 하는 음운적 유형들 중

일체법을 그 범주들 중의 하나에 배속시켜 설명하는 것이다.

12) 앞의 <2. 이언법성과 철학적 사색>에서 문장 ㉠과 ㉡ 참조.

13) 보광(普光), 『俱舍論記』 권5(『大正藏』41, p.108a26-108b1) 참조.

14) 『入阿毘達磨論』 권2(T28, p.987c23). “謂依語生, 如智帶義影象而現, 能詮自義, 名名句文.……詮者. 謂能於所顯義. 生他覺慧. 非與義合.”

에, 어떤 것 자체[自性]에 대한 개념[想]을 떠올리게 하는 것을 ‘이름(=단어)’이라 하고,¹⁵⁾ 그 이름들이 모여서 차별적 의미를 현현시키면 ‘문장’이라 하며,¹⁶⁾ 이름과 문장을 이루는 음운의 최소 단위를 ‘음소’라고 한다.¹⁷⁾ 그런데 이러한 언어적 단위들이 하나의 의미(=대상)을 ‘나타낸다[詮]’고 할 때, 그것은 ㉔드러내야 할 대상(=의미)과는 별개의 관념 혹은 이해[buddhi, 覺慧]를 생기게 함으로써 그 대상을 간접적으로 드러내는 것이지, 대상 그 자체와 직접 결합되는 것은 아니다.

이상의 설명에서 특히 밑줄로 강조된 문구는, 유가지관에 수용된 언어철학적 통찰이 무엇인지를 말해주는 것이다. 그 관점이 법과 의미에 대한 사색에 그대로 반영되어 있다. 우선, 법(法)의 본성에 대한 유가행파의 관점은, 위에서 진술된 초기 불교의 한 관점을 그대로 수용한 것이다. 말하자면, 부처님이 설하신 교법(教法)의 본질(體)은, 그분의 음성 상에 나타난 특정한 음운 유형들, 즉 이름·문장·음소이다.¹⁸⁾ 따라서 ‘법을 안다’는 것은, 하나의 의미를 나타내는[能詮] 과정에서 이름·문장·음소가 어떤 차별적 기능을 담당하는지를 정확하게 이해하는 것을 말한다.¹⁹⁾

다음으로, 교법의 ‘의미’와 관련해서는, 초기 불교의 관점을 계승하면서도 획기적으로 달라지는 새로운 관점이 나타난다. 유가행파는 하나의 말에 의해 나타나게 되는 것(所詮)은 대상 그 자체가 아니라 마음에 현현된 그 대상의 영

15) ‘명(名)’은 ‘작상(作像)’과 같은 개념이다. 이와 관련해서 ‘명(名)이 어떤 상(想)을 떠올리게 한다’는 해석도 있고, 혹은 ‘그 상으로 인해 명이 인식된다’는 해석도 있다. 『俱舍論記』 권5(T41, p.108b02) 참조.

16) 문장이란 차별적 의미를 담지하는 문법적 단위[依持]를 가리킨다. 가령 ‘사과는 빨강다’는 문장에서, ‘사과’라는 이름은 그 자체[自性]를 나타내고, ‘빨강다’는 술어에 의해 그 자체에 내포된 차별적 의미가 나타나는 것이다.

17) ‘문(文)’은 ‘자(字)’와 동일시되는데, 이는 모두 음운의 최소 단위를 가리키는 것이지 시각적 문자를 가리키는 것은 아니다. 구역에서는 ‘미(味)’로 번역하였다. 원측(圓測)의 해석에 따르면, ‘문’은 전어(典語)로서 범음 변선나(vyañjana, 便繕那)를 번역한 말이고, ‘자’는 속어(俗語)로서 범음 악찰라(akṣara, 惡剌羅)를 번역한 말이다. 『解深密經疏』, 권6(『新纂續藏經』21, p.319c14) 참조.

18) 초기 불교도들 중에 여래의 ‘음성[聲]’을 교의 본질[教體]로 간주하는 학설도 있고, 명·구·문을 강조하는 학설도 있다. 이 『解深密經』의 언어관은 후자의 관점을 대변하는 것이다.

19) 이상 『解深密經』 권3(『大正藏』16, p.699c3), 그리고 『解深密經疏』 권6(『新纂續藏經』21, pp.319b02-320a01) 참조.

상(影像) 혹은 그 대상과는 별개의 관념[想]이라는 관점을 그대로 수용한다. 따라서 ‘교법의 의미를 안다’는 것은 바로 ‘말의 의미[語義]’로 현현된 대상의 영상에 대해 아는 것을 말한다. 그런데 유가행파는 그 대상의 영상의 기원과 관련하여 ‘오직 식이 현현해낸 것[唯識]’이라 주장함으로써 의미의 문제를 ‘식(識)’이라는 새로운 지평으로 이끌고 갔다.

IV. 유가지관에 나타난 의미의 의미

1) 알아야 할 의미[所知義]: 삼마지영상(三摩地影像)

앞서 언급했듯, 유가지관에서 교법에 대한 사색을 실질적으로 이끌어가는 것은 그들의 언어관이다. 우리는 초기 불교 문헌에서 확인했던 이른바 ‘말의 의미로서 현현된 영상’이 유가지관의 독특한 체험 속에서 다시 새로운 형태로 등장하는 것을 목격할 수 있다. 그 영상은 『해심밀경』 『분별유가품』의 유가지관에서는 ‘삼마지영상(三摩地影像)’으로 대체된다. 이하에서는 이 삼마지영상이 유가행파의 사유를 어떤 방향으로 이끌어 가는지를 살펴보겠다.

우리가 지금까지 막연하게 ‘교법에 대한 사색’이라 부르던 것은, 정확하게 말하면 교법에 의지해서 지관을 닦는 것이다. 이것은 단지 ‘깊은 사색’인 것만은 아니고 하나의 수행법이기 때문에, 이쯤해서 지관의 실수(實修) 과정을 살펴볼 필요가 있다. 우선, 관행자들은 교법을 많이 듣고서 잘 기억해두어야 함은 물론이고, 남들에게 잘 설명해줄 수 있을 정도로 통달해야 한다. 나아가서는 한적한 곳에 머물며 이전에 이미 사유해보았던 교법의 도리(道理)에 대해 다시 깊이 두루 사유해야 한다. 이 지점에서 본격적인 지·관의 삼마지(三摩地: 삼매)를 구하게 된다.²⁰⁾

지(止)는 ‘śamatha’를 번역한 말이고, 관(觀)은 ‘vipaśyanā’를 번역한 말이다.

20) 이상은 『解深密經』 「分別瑜伽品」 권3(『大正藏』16, pp.697c27-698a05) 참조.

지·관은 때로 정(定)·혜(慧)라고 표현되기도 한다. 이 중에, ‘지’란 마음이 산란을 떠나 고요히 안주하는 것이고, ‘관’이란 지혜로 교법에 대해 여실하게 관찰하는 것이다. 그런데 모든 종류의 관행(觀行)은 마음의 산란을 떠나서 고요히 안주하는 상태, 즉 ‘지’를 바탕으로 하기 때문에 유가지관의 특징은 역시 ‘관’에서 잘 드러난다고 하겠다.

『해심밀경』 「분별유가품」에서 그 ‘관’에 대해 다음과 같이 정의하였다.

①그는 몸·마음의 경안(輕安)을 획득하여(그에) 의지함으로 인해, ②‘잘 사유했던 법’과 같은 내면의 삼마지소행영상(三摩地所行影像)에 대해 관찰하고 뛰어난 이해를 일으키는데……이와 같은 ‘삼마지영상으로서의 알아야할 의미[三摩地影像所知義]²¹⁾에 대해, ③능히 바르게 사택(思擇)하고, 지극하게 사택하며, 두루 심사(尋思)하고, 두루 사찰(伺察)하는 것을……‘비발사나(=觀)’라고 이른다.²²⁾

① 앞서 말했듯, 모든 종류의 ‘관행’은 ‘지’를 바탕으로 하는 것이다. 이 ‘지’를 획득되기 위해 내심(內心)이 계속해서 ‘교법을 관하는 마음’ 자체에 주의하면서 그 마음을 편안히 머물게끔 한다. 마음이 자주 고요히 안주하다 보면, 마침내 몸과 마음이 쾌적한 상태[輕安]로 되는데, 이때 ‘지’를 획득했다고 한다. 이에 의지해서 본격적인 관의 삼마지(=삼매)를 일으킬 수 있다.

② 지와 관의 결정적 차이는, ‘지의 마음’은 관하는 마음 자체를 대상으로 삼는다면, ‘관의 마음’은 교법을 대상으로 삼는다는 것이다. 이제 본격적인 관을

21) 원측의 해석에 따르면, ‘三摩地影像所知義’라는 문구는 관의 경계(觀境)를 나타내는데, 두 가지로 해석될 수 있다. 첫째는 삼마지영상과 소지의(所知義: 알아야할 의미)는 동격 관계라고 보는 것이다. 이 해석에 따르면, 그 문구는 “삼마지영상으로서의 소지의”라고 번역될 수 있다. 둘째는 이전에 ‘사유했던 법[所思惟法]’이 ‘알아야할 의미’에 해당하고, 그에 의지해서 현현해낸 영상이 ‘삼마지영상’이다. 이 해석에 따르면, 위의 문구는 “삼마지영상의 소지의”라고 번역할 수 있다. 여기서는 일단 전자에 의거해서 번역하였다. 자세한 것은 원측의 『解深密經疏』 권6(『新纂續藏經』21, p.303a19-303c10) 참조.

22) 『解深密經』 권3(『大正藏』16, p.98a8-13). “彼由獲得身心輕安爲所依故。卽於如所善思惟法內三摩地所行影像。觀察勝解。捨離心相。卽於如是三摩地影像所知義中。能正思擇。最極思擇。周遍尋思。周遍伺察。若忍若樂。若慧若見若觀。是名毗鉢舍那。”

일으킬 때, 관행자는 삼매 속에서 이전에 들어서 ‘잘 사유해보았던 교법’에 의지해서 그것의 영상(影像)을 현현해낸다. 그것을 ‘삼마지소행영상(三摩地所行影像: 삼마지에서 현행된 영상)’ 혹은 ‘삼마지영상’이라 한다. 그 영상은 법 그 자체가 아니라 그 법과 유사한 영상이라는 점에서 ‘동분영상(同分影像)’이라고도 한다. 이 영상이 관찰되는 경계[所觀境]이자 ‘알아야 할 의미[所知義]’에 해당한다. 관행자들은 그 알아야 할 의미에 대해 ‘이것은…다’라고 결정해서 판단하는 승해(勝解)를 많이 일으키게 된다.

[3] 이와 같이 ‘알아야 할 의미’에 대해 사유하면서 수승한 이해를 일으키는 네 종류의 지혜 활동(慧行)을 통칭해서 ‘비발사나(=관)’라고 한다. 이 중에, ‘바르게 사택한다[能正思擇]’는 것은 관찰되는 경계의 총체적 외연에 대해 바르게 사유하는 것이다.²³⁾ ‘지극하게 사택한다[最極思擇]’는 것은 관찰되는 경계의 내적인 본질에 대해 지극하게 사유하는 것이다.²⁴⁾ ‘두루 심사한다[周遍尋思]’는 것은 관찰되는 경계의 모든 특징들[相]을 잘 분별해서 적절한 개념을 가립(假立)하는 식으로 두루 사유하는 것이다. ‘두루 사찰한다[周遍伺察]’는 것은 관찰되는 경계에 대해 더욱 자세하게 살피고 추론하는 식으로 두루 사유하는 것이다.²⁵⁾

우리는 관(觀) 자체와 관해지는 경계에 대한 정의에서 매우 독특한 점을 발견할 수 있다. 우선, ‘관’이라 통칭되는 네 종류 지혜의 활동을 돌이켜 보면, 유가행자들이 자신들의 지성을 신비한 목적을 위해 사용하고 있을 때라도 그것을 결코 신비한 방법으로 사용하지 않는다는 것을 알 수 있다. ‘교법을 관한다’는 것은, 가령 일체법의 범위·한계에 대해 사유해보거나, 혹은 그 안에 관찰되

23) 이것을 알아야 할 경계의 진소유성(盡所有性)을 사유한다고 한다. 진소유성이란 ‘일체법(一切法)’이라는 말이 적용될 수 있는 모든 범위, 또 그 안에 있는 모든 존재들을 포괄하는 개념이다. 불교의 교법 중에 오온(五蘊)·십이처(十二處)·십팔계(十八界)와 같은 것이 그에 해당한다. 자세한 것은 『瑜伽師地論』 권30(T30, p.451b13-23) 참조.

24) 이것을 알아야 할 경계의 여소유성(如所有性)을 사유한다고 한다. 여소유성이란 일체법에 관찰되는 내적인 본질 혹은 도리(道理) 같은 것을 뜻할 수도 있다. 가령 진여(眞如), 사제(四諦)의 인과(因果), 사종도리(四種道理) 등과 같은 것이 그에 해당한다. 자세한 것은 『瑜伽師地論』 권30(T30, p.451b13-23) 참조.

25) 이상은 『瑜伽師地論』 권30(T30, p.451b13-23) 참조.

는 내적인 본질과 이치 등을 통찰하거나, 혹은 일체법을 자세히 분석해서 그 미세한 차이들을 구분해내고 그에 맞는 새로운 개념을 정립하거나, 혹은 그것들 간의 논리적·인과적 관계 등을 추리해서 새로운 사실을 밝히기도 한다. 이와 같이 자신들의 지성을 극진하게 사용해서 ‘일체’에 대한 전체적 지식을 추구해가는 것이다.

그런데 우리가 더욱 주목할 것은 관의 경계로서 현현된 삼마지영상이다. 이 영상이 유가행자들로 하여금 불교철학사의 획기적 전환의 계기가 되었던 어떤 의문을 일으켰기 때문이다. 이 경에서 말한 삼마지영상은 시각적 표상일 수도 있고 관념적 지식의 형태로 나타날 수도 있다. 가령 부정관(不淨觀)을 닦을 때 현현하는 청어(靑瘀: 검푸른 시체의 모습) 등의 영상,²⁶⁾ 또는 십변처(十遍處)를 관할 때 현현하는 청(靑)·황(黃)·적(赤)·백(白) 등의 여덟 종류 색법(色法)의 영상,²⁷⁾ 이런 것들은 모두 시각적인 영상이다. 그와는 달리, 교법(=말)에 의지해서 지관을 닦을 때는 언어적 표상 혹은 어떤 대상의 관념을 띤 지(智)의 형태로 현현하기도 한다. 아마도 관행자들의 강력한 의문은 ‘청어’ 등과 같은 시각적 영상에서 비롯되었을 것이다. 왜냐하면 관행자의 눈앞에 생생하게 현현해 있는 검푸른 시체의 형상 등은, 실재의 시체를 지각함으로써 나타난 것이 아니라 선정의 힘에 의해 나타난 것이기 때문이다. 따라서 이와 같은 삼마지영상의 정체가 그것을 관하는 마음과 같은지 다른지 의문이 생길 수 있다.

마찬가지로 삼마지에서 ‘알아야 할 의미[所知義]’로 현현된 언어적 표상에 대해서도 유사한 의문이 생길 수 있다. 그런데 이 경우 조금 더 복잡한 철학적 문제와 연관된다. 왜냐하면 삼마지 속에서 교법의 의미를 관하는 경우뿐만 아

26) 요가 수행자들이 부정관(不淨觀)을 닦을 때, 선정 상태에서 바람이나 비에 씻겨 푸르딩딩한 시체의 모습, 살이 문드러지고 오장이 썩는 영상 등이 눈앞에 생생하게 현현하는 경우가 있다. 이러한 영상을 반복적으로 관함으로써 수행자들은 마음 밑바닥에 남아 있는 자기 몸에 대한 탐착을 제거해간다.

27) 십변처(十遍處)란 일종의 관법으로서, 지·수·화·풍·청·황·적·백·공(空)·식(識) 등의 열 가지 법을 관의 경계로 삼아서 그것들이 빈틈없이 모든 곳에 두루 편재해 있다고 관하는 것이다. 관행자들은 이와 같은 이와 같은 열 종류 경계를 관함으로써 경계에 대한 탐욕을 제거하고 그로부터 자유자재함을 획득한다. 십변처에서 현행하는 ‘삼마지영상’이란 앞의 여덟 종류 색법의 영상을 가리킨다.

나라 우리의 일상적 마음(=산란된 마음)으로 말의 의미를 이해하는 과정에 대해서도 동일한 관점이 적용되기 때문이다. 그것은 곧 ‘하나의 말이 나타낼 수 있는[能詮] 것은 대상[義] 그 자체가 아니라 마음에 현현된 그것의 영상(影像)이다’라는 것이다. 그러므로 그 영상은 이 마음과 차이가 있는가 하는 의문은, 결국 ‘말의 의미[語義]’로 현현되는 영상들의 정체와 기원에 대한 포괄적 질문이 되는 것이다. 그런데 가령 ‘불[火]’이라는 말이 실재의 불이 아니라 ‘불’의 관념만을 드러낸다고 해도, 우리는 여전히 그 관념적 ‘불’은 본래 실재의 불에서 비롯되었다고 생각할 수 있다. 그렇다면 하나의 말에 의미를 부여하는 실질적 근거는 무엇일까. 이 지점에서 유가행파의 사상을 초기 불교의 전통적 관점과는 구분시키는 ‘유식(唯識)’의 교의가 등장하는 것이다.

2) 의미[artha, 義]의 의미: 유식(唯識)

초기 불교의 언어관에 따르면, 비록 말이 실재에 도달하지 못한다 해도 그 말에 의미를 부여하는 실질적 근거로서 외계의 존재가 완전히 부정되는 것은 아니다. 그러나 『해심밀경』에서는 ‘그 영상은 오직 마음이 현현해낸 것’이라고 주장함으로써 ‘말의 의미’에 대한 기존의 관점으로부터 분명하게 갈라지는 결정적 계기를 제공하였다.

우리가 지금까지 ‘대상’, ‘경계’ 등과 혼용해왔던 단어, 즉 ‘의미’는 범어 artha 의 번역어다. 어원적으로 그 용어에는 의미, 대상, 경계, 목적, 가치, 이익, 일[事] 등 여러 가지 뜻이 있다. 그런데 의미, 대상, 경계 등은 내용적으로는 모두 ‘일체법’을 가리키는 말이다. 일체법은 말[言]로 나타내거나 혹은 지시되는 대상이라는 점에서는 ‘의미’의 자리에 놓이고, 또 마음에 의해 인식되거나 혹은 사유되는 대상이라는 점에서는 ‘경계’의 지위를 갖는다.

『해심밀경』 「분별유가품」에는 ‘의미’ 혹은 ‘경계’와 관련해서 우리의 통념을 깨는 두 개의 문답이 이어진다.

㉠ 「세존이시여, 모든 비발사나(=觀) 삼마지에서 현행한 영상은 이 마

음과 차이가 있다고 해야 합니까, 차이가 없다고 해야 합니까.」㉞「선남자여, 차이가 없다고 말해야 한다. 왜냐하면 그 영상은 오직 식(識)일 뿐이기 때문이다. 선남자여, 나는 식의 인식 대상(所緣)은 오직 식이 현현해 낸 것이라고 설하였기 때문이다.」²⁸⁾

㉞「세존이시여, 모든 유정들의, ‘자성으로 머물면서 색 등을 인식하는 마음(自性而住緣色等心)’의 소행영상(所行影像),²⁹⁾ 그것은 이 마음과 또한 다름이 없습니까?」㉟「선남자여, 또한 다름이 있지 않다. 그러나 모든 어리석은 범부들은 전도된 앎으로 인해 모든 영상들이 오직 ‘식’이라는 것을 여실하게 알지 못하고 전도된 이해를 일으키는 것이다.」³⁰⁾

㉞ 만약 삼마지(=삼매)에서 현현된 영상(三摩地影像)이 관찰되는 경계이자 알려져야 할 의미(所知義)라고 한다면, 결국 자기 마음으로 자기 마음을 관한다는 불합리에 빠질 수 있다. 따라서 ㉞ 이 삼마지영상은 자기 마음과 차이가 있는가 없는가 라고 묻는다. 이에 대해 ㉞ 오직 식이 현현해 낸 것(唯識)이라고 답한다. 나아가 경문에서는 이러한 대상의 영상은 외계에서 비롯된 것이 아니라, 삼마지의 마음이 생기할 때 이와 같은 영상이 마치 외부에 있는 것처럼 현현한다고 답한다.³¹⁾

㉞ 여기서 다시 의문이 들 수 있다. 삼마지(=선정에 든 상태)에서는 그와 같은 일이 가능하다 해도, 우리의 일상적 마음(=산란된 상태)에 경협되는 대상의 영상은 외계의 실재에서 기인한다고 여겨지기 때문이다. 따라서 ㉞ 항상 ‘색(色)’ 등을 분별하고 있는 중생들의 일상적 마음에 나타나는 대상의 영상(所行

28) 『解深密經』 권3(『大正藏』16, p.698a27). “世尊。諸毗鉢舍那三摩地所行影像。彼與此心。當言有異。當言無異。…善男子。當言無異。何以故。由彼影像。唯是識故。善男子。我說識所緣唯識所現故。”

29) 이 경문에서, “**자성으로 머물면서 색 등을 반영하는 마음**(自性而住緣色等心)”이라 한 것은, 삼매 상태의 마음이 아니라 중생들의 산란된 마음(散心), 즉 자성 그 자체가 항상 색(色) 등의 경계를 분별하고 있는 일상적 마음을 가리킨다. 또 “**소행영상**(所行影像)”이란 그 산란된 마음에 의해 인식되는 대상의 영상을 말한다.

30) 『解深密經』 권3(『大正藏』16, p.698b9). “世尊。若諸有情。自性而住。緣色等心所行影像。彼與此心。亦無異耶。善男子。亦無有異。而諸愚夫。由顛倒覺。於諸影像。不能如實知唯是識。作顛倒解。”

31) 『解深密經』 권3(『大正藏』16, p.698b5). “此心如生時。即有如是影像顯現。”

影像]도 또한 자기 마음과 차이가 없는가 라고 묻는다. 이에 대해서도 마찬가지로 ㉔ 모든 인식 대상의 영상[所緣影像]은 식이 현현해낸 것이라고 답한다.

이 두 문답은 말의 의미에 대한 것이자, 또 인식의 대상에 대한 것이기도 하다. 왜냐하면 그 영상들이 자기의 식(識: 마음)에 의해 인식되는 것인 한에서는 인식의 대상이고, 또한 말에 의해 드러나는 것인 한에서는 말의 의미이기도 하기 때문이다. 경문에 따르면, 삼마지의 마음이든 혹은 산란된 마음이든, 우리 마음에 나타난 대상의 영상은 모두 마음이 현현해낸 것이다. 이것이 이른바 ‘유식(唯識)’의 교의이다.

유가지관 안에서 ‘유식’의 교의는 본래 ‘말의 의미’에 대해 사색하는 과정에서 등장한 것이지만, 그것이 모든 인식 대상의 기원에 대한 진술로 이해될 때 말 자체와 그 의미를 포함하는 일체를 ‘식일원론’으로 전환시키는 계기가 된다. 이처럼 모든 인식은 대상 그 자체가 아니라 그것의 영상을 현현해내어 인식하는 것이라는 중지를 계승하는 후대의 학자들은 오직 ‘식(識)만 있고 경계[artha, 境]는 없다[唯識無境]’고 하는 중지를 표방하였다. 또 그 중지를 성립시키기 위해 ‘식’의 본성에 관한 정교한 이론들을 고안해내었는데, 이것이 후대의 유식설(唯識說)이다.

그런데 이 유식의 교의가 실천적 측면에서 파격적인 역할을 하는 것은, 그것이 ‘말의 의미’에 대한 진술로 간주될 때이다. 왜냐하면 세속의 언어적 관행에서는 거의 무의식적으로 말의 의미를 실체화하는 경향이 있기 때문이다. 그것이 모든 집착의 기점이 될 수 있다. 만약 말이 그대로 이 세계 내의 어떤 실재와 대응하는 것이 아니고 그래서 말의 의미는 단지 자기 마음이 현현해낸 것이라면, 말로 지시되는 것들에 대한 우리의 집착은 어쩌면 ‘실체 없는 빈 이름(假名)’에 대한 집착일 수도 있다. 이와 같은 언어관을 계승하는 후대의 유식학자들은, 모든 언어는 ‘어떤 것이 존재하지 않는 곳에서 그것이 있는 것처럼 가탁하는 것’이라는 의미에서 ‘은유적 표현[upacāra, 假說]’이라고 주장하였다. 이러한 은유의 개념 또한 실재론적 집착을 깨뜨리는 철학적 뇌관의 역할을 한다.³²⁾

마찬가지로 유가지관에서 법과 의미를 관하는 궁극적 목적은, 하나의 말과

그 의미는 우리가 집착할 만한 견고한 실재가 아니라는 것을 깨닫기 위한 것이다. 따라서 최종적으로 삼마지영상을 관함으로써 새로이 생겨난 ‘삼마지영상에 대한 관념[相]’을 다시 제거할 때 교법의 사색은 종결되는 것이다.³³⁾ 이 경에서는 몇 가지 제거하기 어려운 관념들을 없애는 공관(空觀)을 자세히 설명한 후에, 최종적으로는 이른바 대승의 ‘무소득(無所得)의 공성(空性)’을 깨달아야 한다고 결론짓는다.³⁴⁾ 요컨대, ‘의미[artha, 義]’의 의미를 안다는 것은, 말의 의미가 오직 자기 마음이 현현해낸 것임을 알 뿐만 아니라 또한 그러한 앞 자체도 마찬가지로 하는 사실을 받아들이는 것이다. 이것을 일컬어 ‘유식성(唯識性)’에 머문다고 한다.

V. 맺는 말

유가행자들은 아마도 불교 내에서 철학적 사유의 한계를 넘어서기 위해서라도 철학적으로 사유하지 않으면 안 된다고 믿는 사람들의 한 전형을 보여준다고 하겠다. 그들의 정신은 한 마디로 표현한다면 ‘세존께서 설하신 교법의 의미에 대해 깊이 생각했습니다’라는 것이고, 그것이 하나의 수행법으로 구현된 것이 유가지관이다. 이와 관련해서, 본 논문에서는 크게 두 가지 점을 강조하였다. 하나는 유가지관은 일체를 ‘말의 의미[語義]’로 다루었던 이 학파의 주요한 전통을 반영하고 있다는 것이다. 다른 하나는 유가지관의 체험 속에서 등

32) 이것은 『成唯識論』 권2(『大正藏』 31, p.7a26)의 화인의 비유[火人喻]에 나타난다. 이 은유의 문제를 둘러싸고, 유식학자들은 강력한 실재론에 기반한 승론(勝論)의 학자들과 첨예하게 대립하였다. 이에 관한 자세한 논의는 백진순, 『『成唯識論』의 가설(假說, upacāra)에 대한 연구: 은유적 표현의 근거에 대한 고찰』, 연세대학교 박사학위논문, 2004 참조.

33) 『解深密經』 권3(『大正藏』 16, p.700c20)에서 다음과 같이 말한다. “「세존이시여, 이와 같이 열 가지 모습을 제거했을 때, ①[실제로] 어떤 것들을 제거하는 것이고, ②어떤 모습들로부터 해탈하는 것 입니까?」 「선남자여, ①삼매에서 현행한 영상의 모습을 제거하고, ②잡염법에 속박된 모습으로부터 해탈하며, 그것 역시 제거하는 것이다.[世尊。除遣如是十種相時。除遣何等。從何等相。而得解脫。善男子。除遣三摩地所行影像相。從雜染縛相。而得解脫。彼亦除遣。]”

34) 이상은 『解深密經』 권3(『大正藏』 16, p.701b13-17) 참조.

장한 유식(唯識)의 교의는 무엇보다 말의 의미를 실체화하는 집착들을 타파하는 강력한 반론이라는 것이다.

지금까지 살펴보았듯, 유가행자들은 유가지관 안에서 자신들의 신비한 목적을 위해 교법을 관(觀)하고 있을 때라도, 자신들의 지성을 결코 신비한 방법으로는 사용하지 않는다. 유가지관은 철저하게 언어철학적 원리와 방법에 의해 인도되는 것이다. 교법에 대한 사색은 ‘일체법에 모두 이름이 붙여져 있다’는 사실로부터 출발하는 것이고, 일체법이란 그것이 모두 ‘말’과 결합되어 있다는 사실 때문에 ‘말의 지시대상(=의미)’이라는 지위를 갖게 된다. 따라서 교법에 대한 사색은 법(法=말)의 본성에 대해 사색하고 다시 그 의미[義]의 본성에 대한 사색으로 확대된다.

우선, 말의 본성에 대한 사색은 이미 초기 불교에서부터 정립된 언어관을 바탕으로 한 것이다. 부처님이 설하신 교법(教法)의 본질(體)은, 그분의 음성 상에 나타난 특정한 음운 유형들, 즉 이름[名]·문구[句]·음소[文]이다. 따라서 ‘법을 안다’는 것은, 그것들이 하나의 의미[義]를 나타내는[能證] 과정에서 수행하는 차별적 기능에 대해 아는 것을 말한다. 다음으로, ‘의미’의 본성에 대한 사색은, 초기 불교의 한 관점을 계승하면서도, 기존의 것과는 갈라지는 새로운 관점이 나타난다. 유가행파는 하나의 말에 의해 나타나게 되는 것[所證]은, 대상 그 자체가 아니라 마음에 현현된 그 대상의 영상(影像)이라는 초기 불교의 한 관점을 그대로 수용한다. 따라서 ‘의미를 안다’는 것은 바로 ‘말의 의미[語義]’로 현현된 대상의 영상에 대해 아는 것을 말한다.

그런데 유가지관 안에 불교철학사의 획기적 사건이 될 만한 것이 있다면, 그 안에서 ‘언어’에 대한 통찰과 ‘마음’에 대한 관념 사이에 오랫동안 지연되어 왔던 결합이 드디어 성취되었다는 사실일 것이다. 유가지관의 체험 속에서 말의 의미로 현현된 모든 영상들은 모두 마음이 현현해낸 것으로 간주된다. 이와 같은 유식(唯識)의 교의는 ‘이 세계가 그대로 말의 의미로서 실재한다’고 믿는 불교 내외의 모든 사람들에게는 가장 위협하고 혼란스러운 것이지만, 모든 실재론적 집착은 ‘말의 의미’를 실체화하는 데서 기인한다고 보았던 유가행파의

철학적·종교적 삶에서는 중대한 의의를 갖는다. 이 교의는 하나의 말과 그 의미는 우리가 집착할 만한 견고한 실재가 아니라는 것을 분명하게 일깨워준다. 따라서 이 교의를 받드는 자들은, 교법에 의지해 지관을 닦는 과정에서, 한편으로 ‘일체법’에 대한 전체적 지식과 내적인 통찰을 추구해가면서, 다른 한편으로 모든 종류의 언어적 실체화로부터 스스로를 해방시키는 것이다.

참고문헌

1. 원전류

- 『解深密經』(『大正藏』16).
- 塞建陀羅, 『入阿毘達磨論』 권2(T28).
- 彌勒, 『瑜伽師地論』(『大正藏』30).
- 護法等, 『成唯識論』(『大正藏』31).
- 普光, 『俱舍論記』(『大正藏』41).
- 圓測, 『解深密經疏』(『新纂續藏經』21).
- 원츄/백진순 옮김, 『해심밀경소 제2승의제상품』, 동국대학교 출판부, 2013.

2. 단행본 및 논문류

- 横山紘一, 묘주 역, 『唯識哲學』, 경서원, 1989,
- 체르바츠키(Stcherbatsky), 임옥균 역, 『불교논리학』1, 경서원, 1995,
- 백진순, 「유식학파에서 요가의 의미와 목적-『해심밀경』 「분별유가품」을 중심으로-」, 『불교학연구』 제16호, 서울: 불교학연구회, 2007.
- _____, 「『成唯識論』의 가설(假說, upacāra)에 대한 연구: 은유적 표현의 근거에 대한 고찰」, 연세대학교 박사학위 논문, 2004.
- 홍응경, 「유가행과의 사심사관(四尋思觀)에 관한 연구」, 『회당학보』 제19집, 2014.
- 勝呂昌一, 「影像說 唯識說 本質 觀念」, 『印度學佛教學研究』, Vol.2, 1954.
- 吉田道興, 「西明寺圓測における止觀」, 『宗教研究』 51-3, 1977.
- 加藤弘二郎, 「『解深密經』 「分別瑜伽品」における影像說」, 『印度學佛教學研究』 제50권 제2호, 2002.

The Meaning of Artha (義) in śamatha-vipaśyanā of Yogācāra

Baek, Jin-Soon
Assistant Professor
Academy of Buddhist Studies

The significance of śamatha-vipaśyanā of Yogācāra is that it has strong arguments against theories based on ‘this world exists just as the meaning of word’. The śamatha-vipaśyanā of Yogācāra is to think of Doctrine (教法), in detail, the contemplation of Dharma (法) and Artha (義). Here, Dharma is to Artha as word is to meaning.

At first, the essence (體) of Doctrine (教法), which Buddha preached, was about the specific phoneme features from his sound, that is, Nāman or Name (名), Pada or Phrase (句), and Vyañjana or Phoneme (文). So, to know the dharma means to exactly understand what distinctive functions Nāman, Pada, and Vyañjana have in the process of showing A meaning.

In the second place, the contemplation into the nature of ‘Artha’ suggests a new prospective, which gives an innovative way and also accedes the view of the early Buddhism. The Yogācāra School accepts the viewpoint of early Buddhism that the thing represented by A word is the image (影像) of the object that appears in the mind, not the object itself. Therefore, to know the meaning of a word (語義) is to know about the image of the object appearing as the meaning of word.

However, the Yogācāra School insisted that ‘the image of the object appearing as the meaning of word’ did not come from the outside of the world, but ‘the Mind-Only (唯識)’. Since then, the thought of this school was separated from the

previous ones. According to the Yogācāra School, it is not only likely to contemplate ‘the image in Samādhi (三摩地影像)’ appearing as the meaning of doctrine, but also understand the image of the object appearing as the meaning of a word in our daily minds (=distracted minds). Both cases are not basically different. This is the doctrine of ‘the Mind-Only (唯識)’.

Keywords

śamatha-vipaśyanā of Yogācāra(瑜伽止觀), dharma(法), meaning or artha(義), the meaning of word(語義), the image of object appeared as the meaning of word, the image in Samādhi(三摩地影像), Mind-Only(唯識).

2016년 11월 14일 투고
2016년 12월 14일 심사완료
2016년 12월 20일 게재확정