

# 인도밀교의 성립에 나타난\* 후기중관파와 밀교의 교섭 고찰

정성준

동국대학교 티벳대장경역경원

chsjoon@gmail.com

I. 서언

II. 인도 후기중관파의 교의

III. 진언문의 유가행 의궤화

IV. 결어

## 요약문

인도불교의 성립사를 통해 살펴볼 때 중관사상은 밀교의 성립에 지대한 영향을 끼치고 밀교는 중관사상의 입장에서 석가모니붓다의 연기설을 수행의궤상에 실현시키고 있다. 대승불교의 성립과정은 중관사상을 비롯한 유식, 여래장 등의 대승불교사상이 실천적 목적에 의해 밀교의 의궤를 통해 형식화된 것이다. 특히 용수보살의 중관사상은 이제설의 확립을 통해 세속제의 입장에서 유가행과 더불어 밀교의 의례, 의궤화, 형식화를 설명하는 교학적 근거가 되었다. 중관사상의 발전은 유가유식의 이론적 토대로부터 聞思修慧의 止觀으로 이어지는 수행체계와 결합해 후기중관파로 일컬어지는 중관학의 세대는 瑜伽行中觀派의 전통을 확립하게 되었다. 대승불교의 방대한 경전과 사상체계를 암기하고, 이를 효과적으로 실현하기 위한 방편

\* 이 논문 또는 저서는 2015년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2013S1A5B5A07047130).

은 『유가사지론』의 문지다라니를 비롯한 4종의 다라니 체계와 유가행으로서 지관으로 귀결된다. 『유가사지론』의 지관은 7세기 전후한 시기에 『上禪定品』이나 『金剛手灌頂經』과 같이 진언, 수인 등의 소연상을 관하여 삼매에 이르는 관행으로 발전하였다. 『대일경』의 성립을 통해 眞言門의 용어가 확립되면서 인도 대승불교에 밀교라는 새로운 흐름이 시작되었다. 이 과정에서 인도의 많은 후기중관파, 또는 유가행파의 학장들이 관여하여 밀교의 주석을 남겼고, 이들은 한결같이 顯敎와 密敎의 兼修를 지지하는 입장을 보였다. 유가행을 통한 밀교수행 성립의 평가는 밀교가 외래종교를 모방했다는 오해를 불식시키는 것으로 인도불교문헌의 소연상과 유가행 해석에서도 찾아볼 수 있다.

#### 주제어

후기중관파, 유가행중관파, 소연, 전식득지, 붓다구히야, 『대일경』, 『수습차제』

## I. 서언

인도불교의 역사 가운데 중요한 몇 가지 사건 가운데 하나는 대승교단의 출현과 대승불교의 밀교화를 들 수 있다. 석가모니붓다의 최초 설법 이후 대승교단은 테라바다의 전통과 다른 갈래의 교학과 수행체계를 확립했고 다시 대승불교는 밀교의 성립을 통해 전통적 수행방식과 다른 眞言門이라는 새로운 수행전통을 확립하여 400년 넘는 세월동안 번성했다. 인도불교사에서 밀교가 남긴 문헌적 자취는 티벳대장경에 전해지는 방대한 경귀와 주석으로 남아있으며 이것은 인도교단에서 밀교를 얼마나 중시하였는지를 보여준다.

인도불교의 중관사상과 밀교는 외형적으로 상반된 교의와 실천이념을 지향하는 것으로 보이는데 그 이유는 중관사상은 일체의 현상에 대해 공을 강조하지만 밀교는 수많은 도상과 의례로 이루어진 것에서 찾을 수 있다. 그러나 밀교성립에 기여한 집단은 진언, 만다라, 호마, 관정 등의 외교적 소재에 대승불교 유가행의 실천적 의미를 부여했던 후기중관파의 제 논사들이었다는 사

실이 많은 주석에서 밝혀지고 있다. 후기중관파, 또는 유가행중관파의 정의는 인도에서 번성했던 학파들의 수많은 宗義를 통해 세밀하고 복잡한 교의적 입장들이 있지만 설일체유부와 경량부 일부를 제외한다면 승의제 입장에서 공성을 지지하고, 세속제로서 유가행에 의지하는 경향에 있어 대부분 일치한다.

인도불교의 후기중관파는 나가르주나의 공성을 발전시키며 사상적으로 가장 이성적인 불교학의 전성기를 마련했지만, 동시에 그들이 진언이나 만다라를 비롯한 밀교의 비의들을 개발하고 지지했다는 사실은 역사적 모순처럼 보이지만, 그러한 오해는 인도불교가 수백 년 동안 발전시킨 밀교에 대해 그 내면적 배경을 간과한 데서 비롯된다.

대승불교의 밀교화는 『유가사지론』과 같은 방대한 불교수행의 체계를 진언이나 다라니 등의 형식을 통해 의궤화 함으로써 그 암기와 학습을 쉽게 하고 수행자 마음에 내면화하여 佛智를 이루는 과정을 신속하게끔 만든 것이라 요약할 수 있다. 중국의 不空삼장은 밀교에 대해 선정을 닦는 定業이자 신속하고 안락하게 성불할 수 있는 ‘速疾之道’<sup>1)</sup>라 한 정의에 부합하는 것이다. 대승불교의 방대하고 세밀한 체계들은 진언이나, 수인, 도상 등의 의궤를 통해 표현되고 교단을 통해 그 내면적 의미가 후대에 전해졌다. 밀교를 대승불교의 힌두교화라고 폄하하거나 인도불교 멸망의 주요인으로 보는 견해도 있는데 밀교는 인도의 외교적 소재를 수용하기는 하지만, 소재에 담긴 의미는 불교의 선정이나 유가행의 수행 전통을 의궤화한 것이다. 유행의 면에서 평가한다면 탄뜨리즘이 반영된 종교적 의례에 대해 힌두교 제파의 전승보다 대승교단의 밀교가 전승문헌이나 수행체계 양면에서 압도하였다고 볼 수 있다.

본 논문은 인도의 후기중관파가 밀교의 성립과 발전과 관련해 교학이나 수행체계 면에서 관여한 자취들을 고찰해보려는 것이다. 특히 밀교성립사상 중요한 8, 9세기의 붓다구히야의 『大日經廣釋』과 가말라실라의 『修習次第』를 중

1) 不空역 『總釋陀羅尼義讚』(『大正藏』18, p.898中), “如上陀羅尼眞言密言明義依梵文。復於顯教修多羅中稱說。或於眞言密教中說如是四稱。或有一字眞言乃至二字三字乃至百字千字萬字。復過此數乃至無量無邊。皆名陀羅尼眞言密言明若與三密門相應。不暇多劫難行苦行。能轉定業速疾易成安樂成佛速疾之道”

심으로 밀교와 후기중관학파의 역사적 상관관계를 살펴볼 것이다. 논문에서 후기중관파의 범위는 인도의 논사들로 제한하지만 일부 티벳 학장들의 입장도 인도불교의 연장선에서 가능하다고 생각한다. 밀교성립의 배경과 관련하여 관상과 유가의 소연 등 주변 연구 성과들이 많이 있지만, 여기서는 밀교의 성립과 관련한 후기중관파와의 역사적 단편들을 통해 살펴보려 한다.

## II. 인도 후기중관파의 교의

### 1. 후기중관파의 정의와 성격

인도불교의 역사상 後期中觀派, 또는 瑜伽行中觀派로 일컬어지는 중관파는 나가르주나(Nagarjuna, 龍樹 150-250) 이후 중관파가 유가행유식파와 이론적, 실천적 접점을 모색하던 경향을 가질 때부터 시작되었다. 중관파를 3기로 나눌 때<sup>2)</sup>, 초기 나가르주나의 『中論』의 저술을 계기로 중관학의 기초가 성립되고, 중기에 自立論證派와 歸謬論證派의 논쟁이 주도했다면 후기에는 가나가르바(Jñānagarbha, 智藏, 8세기)와 산타라크시타(Śāntarakṣita, 寂護 또는 靜命, ?-787)의 활동을 통해 중관학파와 유가행파의 접점이 모색되기 시작하던 경향이 생겨났다

후기중관파를 유가행중관파로 부르게 된 연유는 예를 들어 산타라크시타의 『中觀莊嚴論』<sup>3)</sup>에서 다룬 것처럼 이제설의 입장에서 세속제를 唯識으로 인정하는가의 여부와 유가행유식파의 수행체계로 수용하는지의 여부에서 비롯된다. 당시에 활약한 학장들을 후기중관파라고 부르지만, 이 용어는 인도찬술 문헌에는 나타나지 않고 宗義를 다루는 티벳문헌에 기인하는 것으로 알려져 있다.<sup>4)</sup>

2) 梶山雄一, 「中觀思想の歴史と文獻」 『講座 大乘佛教7, 中觀思想』(東京:春秋社, 1982), 塚本啓祥外編, 『梵語佛典の研究3, 論書篇』(東京:平樂寺書店, 1990) 목차 참조.

3) 東北目録 No.3884.

인도불교에 존재했던 중관파와 유가행파 등의 입장들이 후대에 갈수록 복잡해지면서 이들 학파의 입장들을 구분하는 宗義(siddhānta, grub mtha')를 판단하는 전통들이 생겼다.<sup>5)</sup> 각 학파들의 미세한 주장들의 차이를 판단해내는 전통은 티벳불교에서 중요한 논쟁의 주제였다.<sup>6)</sup> 후기 중관파들이 전개한 중요한 논의 가운데는 形象眞實論과 形象虛爲論의 논쟁이며 이전에 세속외경의 실재와 부정에 대한 논쟁<sup>7)</sup>이 선행되었다.<sup>8)</sup> 밀교의 성립과 관련해 어떤 유파의 후기중관파의 학장들이 대승불교의 밀교화에 관여했는지에 대한 역사적 전거들, 예를 들어 밀교경전의 성립과 같은 단서들은 다른 대승불교의 전적과 마찬가지로 그 직접적 전거는 찾을 수 없다. 그러나 당시에 논의되었던 중관파 유식의 논쟁들이 어떤 주제에 대한 것이었는지는 후기중관파의 문헌에 흔적

- 
- 4) 이태승 교수는 瑜伽行中觀派(Yogācāra-madhyamika, rnal 'byor spyod pa'i dbu ma pa)에 대해 산타라크시타를 중심으로 하는 중관파를 지칭하는 말로 티벳문헌에 연원하고 있다고 하였다.(이태승, 『후기중관파(後期中觀派)의 정의에 대하여 - 유가행중관파에 (瑜伽行中觀派) 관한 일본불교학계의 논쟁』 『한국불교학』 19권(서울: 한국불교학회, 1994), 大谷目錄 No.317.); 후기중관파와 유가행중관파의 양 용어 가운데 밀교와 관련한 논의를 볼 때 유가행중관파의 용어선택이 더 적합하다는 지적도 있다.
- 5) 후기중관파의 논사들이 활동하던 시기는 밀교와 더불어 티벳파의 불교교류가 활발하던 시기였기 때문에 인도의 후기중관파와 더불어 티벳의 학장들 또한 후기중관파를 형성하는 중요한 인물들을 포함하고 있다. 때문에 인도를 비롯해 티벳학장들의 중관의 교의를 평가하는 듄타(宗義, grub mtha')의 평가방식도 인도 중관학장들의 교의를 판단하는 중요자료가 된다고 할 수 있다(이에 대한 마츠모토(松本史郎)와 마사미치(一郷正道)의 논쟁은 이태승, 상계논문, p.320. 참조).
- 6) 티베트의 듄타문헌 가운데 창카 2세(ICang skya II Rol pa'i rdo rje, 1717-1786)의 『창카宗義』(ICang skya grub mtha')가 있다. 이태승교수는, “창카는 세속의 입장에서 형상을 어떻게 볼 것인가에 따라 유가행중관파를 形象眞實派(Satyākāra-vāda)와 形象虛偽派(Alikākāra-vāda)를 둘로 나누고, 형상진실파로서는 아리야비무크티세나(Āryavimuktisena), 산타라크쉬타, 까말라쉴라 등을 거론하고 형상허위파로서는 하리바드라(Haribhadra), 캄발라파다(Kambalapāda), 제타리(Jetāri)등을 들고 있다”라고 하였다.
- 7) 이것은 진실세속(tathya-saṃvri)과 비진실세속(atathya-saṃvri)과 같은 논의이다(一郷正道, 『瑜伽行中觀派の思想』 『佛教セミナー』45, 1987, p.162;p.202 참조).
- 8) 자립논증파(Svātantrika-Mādhyamika)를 세분하면, 외계의 성립에 대해서 유식학파(唯識派, Yogācāra)의 견해를 승인하는 유가행중관파(瑜伽行中觀派, Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika)와, 또 경량부(經量部, Sautrāntika)와 외경을 인정하는 경부행중관파(經部行中觀派, Sautrāntika-Svātantrika-Mādhyamika)의 둘로 나누어진다. 유가행중관파는 다시 형상진실파(形象眞實派)와 형상허위파(形象虛偽派)의 두 파로 나누어지는데, 샨타라크시타(Śantaraksita, 寂護)와 까말라쉴라(Kamalaśīla, 蓮華戒)와 아리야비무크티세나(Āryavimuktisena, 聖解脫軍) 등은 형상진실파에 속하며, 하리바드라(Haribhadra, 獅子賢, 8세기 후반)와 제타리(Jetāri, 勝敵, 10세기), 라와빠(Lawabapa, 褐衣子) 등은 형상허위파에 속한다고 한다. 다시 형상허위파는 유구론파(有垢論派)와 무구론파(無垢論派)의 둘로 나누어진다.(이에 대한 자세한 논의는 이태승, 상계논문 참조).

들을 찾아볼 수 있다.<sup>9)</sup> 후기중관파, 또는 유가행중관파의 논사들 가운데 밀교에 중요한 저작을 남긴 학장들이 많이 있지만, 자신들이 지지하는 교의와 상관 없이 대승 보살도의 실천적 문제를 유식의 이론과 유가행의 無分別智나 轉依의 개념에 의지하는 입장에서 일치한다.

밀교경전의 경우 유가행의 수행내용들이 만다라를 구성하는 제존들의 도상, 수인, 진언에 상징화되어 있는데 이처럼 유가행중관파의 이론이나 실천체계를 밀교의 도상을 비롯한 소재를 통해 의식화한 것은 최초 『대일경』에 의해서 시도되었다. 경전의 성립과 더불어 경전에서 대승불교의 새로운 수행방식에 대해 ‘眞言門’이라 선언한 것은 밀교의 새 시대를 연 계기가 되었다. 진언문에 대한 교의적 입장을 가장 명확하게 드러낸 것은 『대일경』의 「入眞言門住心品」<sup>10)</sup> (이하 「주심품」)이다. 「주심품」에는 후기중관파가 문제를 삼은 공성과 유식의 내용들을 볼 수 있다.<sup>11)</sup>

『대일경』의 성립 시기는 7세기 중반으로 추정된다. 경전에 대한 방대한 주석이 시도된 것은 한 세기가 경과한 후 붓다구히야(Buddhaguhya, 700.c.e.)에 의해 이루어졌다. 당시 인도의 불교교단은 설일체유부와 경량부, 그리고 유식학

9) 밀교경전인 티벳역 『大日經』의 「跋」에서 다나실라(Dāwśīla)는 대장경의 전적에는 중관 등의 여러 이견이 있지만 다음으로부터 나온다고 하여 다섯 가지 종의를 다음과 같이 밝히고 있는데 酒井眞田은 野澤靜證의 설명과 겹쳐 다음과 같이 요약하였다.

- ① 유사하게 현현한 대로 외경은 존재한다: 중관에서는 經量部中觀派, 유식에서는 正理隨順派
- ② 일체법은 오직 마음이며 다른 법은 없다: 중관에서는 瑜伽行中觀派 유식에서는 聖教隨順派
- ③ 마음도 不生의 법이다: 자립논증파
- ④ 일체법은 幻과 같이 나타나며 환과 같은 不成就의 법이다: 자립논증파
- ⑤ 일체법은 자성으로서 不生이며 자성으로서 不住이고, 일체법의 작업과 소작의 번을 떠나고 분별과 분별의 경계로부터 초월하고 무시로부터 희론이 없는 청정한 법이다.(酒井眞典, 『大日經의 成立に關する研究』(圖書刊行會, 1976), pp.8-9).

10) 『大毘盧遮那成佛神變加持經』(『大正藏』18, p.1).

11) 『大毘盧遮那成佛神變加持經』(『大正藏』18, p.1c), “秘密主云何菩提。謂如實知自心。秘密主是阿耨多羅三藐三菩提。乃至彼法。少分無有可得。何以故。虛空相是菩提無知解者。亦無開曉。何以故。菩提無相故。秘密主諸法無相。謂虛空相如實知自心”。 여기서 설주 비로자나여래는 보리에 대해 自心을 여실히 아는 것이며, 이것이 무상정등각이라 하였다. 또한 보리는 불가득이며 이유는 空相에 대해 알지 못하는 자는 깨달음을 얻지 못한다 하였다. 마음과 공성, 정각과의 관계는 비로자나여래의 일체지를 설명하는 방식이기도 하다. 밀교의 성립에 대한 교학적 배경은 서윤길 교수의 「밀교의 교학적 위상과 그 특성」, 『현강(玄岡) 김인덕 박사 화갑기념논총 한국불교학』 제20집(서울: 한국불교학회, 1995), p.279, 참조.

파와 중관학파들이 교의를 경쟁하긴 했지만 인도불교는 소승과 대승의 전통 교단을 유지하면서 점차 진언문을 대승교단에서 인정하였던 것 같다.<sup>12)</sup> 예를 들어 『대일경』의 태장계만다라의 경우 비로자나여래에 대해 보살의 보관을 씌운 것은 법신불의 열반을 중생구제의 보살행과 동일시한 것이지만 이러한 파격은 법신불에 대한 치열한 논쟁을 유발시켰을 것으로 보인다. 결과적으로 진언문의 입장을 변호한 변론이 정통교단에 설득되어 『대일경』의 출현 후 백년이 지나서는 붓다구히야와 같은 학장에 의해 진언문의 주석이 본격적으로 이루어지게 된 것으로 보인다.<sup>13)</sup>

『대일경』의 출현 이후 50여년 정도가 지난 후 『金剛頂經』<sup>14)</sup>이 출현하고, 역시 이에 대한 주석으로 붓다구히야뿐만 아니라 아난다가르바(Anandagarbha), 사카미트라(Sakyamitra)의 주석도 출현하는데, 이들 학장들은 밀교경전에 대한 주석을 남겼지만, 자신들의 주석에는 아비달마, 중관, 유식에 대한 해박한 지식과 견해를 전거로 제시하고 있다. 이러한 사실은 후기중관파나 유가행파의 논사 중에 특정한 인물들이 밀교를 연구한 것이 아니고 당시 사원대학의 체제에서 학장이나 승려들은 바라밀문을 섭렵하고 이후 진언문을 수행하는 인도불교 도차제의 입장에 따라 누구나 할 것 없이 석가모니붓다 이후 인도불교 전체의 교학과 수행체계를 연구대상으로 삼았다는 것을 보여준다.

아미샤(Dipamkara Srijñāna, 982-1054 CE)도 인도의 후기중관파의 인물로 알려져 있다. 그의 명저인 『菩提道燈論』에서 삼사도의 체계에서 현교를 수학하고 이후 밀교를 수행하는 顯密兼修의 입장을 밝히고 이에 대해 종카빠(Tsong kha pa)를 비롯한 인도, 티베트의 학장들이 동의하는 것처럼 인도불교는 진언문, 즉 밀교가 대승불교수행의 정통한 수행방편으로 인정된 이후 아함으로부터 아비달마, 반야, 중관, 밀교를 광범위하게 연구하고 수행했다는 것을 알 수 있다. 후기중관파의 논사의 경우 특정한 교의적 입장을 나타내는 말일 뿐 이들이

12) 松長有慶, 『밀교경전성립사론』, 장익역(서울: 불광출판사, 1993), pp.206-208.

13) Hodge, Stephen, *The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra: With Buddhaguhya's Commentary*. Routledge, 2003, p.22.

14) 한역본 최초역은 『一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經』(『大正藏』18, p.207, 上).

최후에는 밀교를 수학했기 때문에 자연스럽게 밀교에 대한 주석도 남기며 아사리의 칭호도 얻을 수 있었던 것으로 보여진다.<sup>15)</sup>

## 2. 無相瑜伽와 有相瑜伽

대승불교의 역사에서 유무의 논쟁은 매우 중요한 역사적 과정이었다. 그 출발은 열반과 해탈에 대해 테라바다와 대승불교가 나누어진 것처럼 열반에 머물지 않고 중생을 구호하는 것이 보살이라면 그러한 보살의 지위는 미혹한 세계라는 굴레가 존재한다. 그로 인해 중생계와 마음의 경계를 청정히 지속할 수 있는지에 대한 논의가 공성과 소연의 관계에서 이루어졌다.<sup>16)</sup> 그 시초는 예를 들어 청변의 고민과 같이 해탈을 얻어 번뇌가 사라진 후 존재하는 과보, 즉 佛果의 존재여부와 관련이 있다. 후기중관파의 논의는 공성과 불과의 존재를 다루면서 공성의 체득 후 경계의 허망성의 논의, 불과를 인정하기 위해 참된 증지의 경우 불과를 부정하지 않으며, 그 불과는 중생의 경계인 소연이 실상으로서 전환되는 과정과 같은 일련의 연속적 논의가 당시에 존재했다.<sup>17)</sup>

청변시대 이후 공성의 논의 다음 전개된 후기중관파는 세속제의 입장에서 중생이 지닌 煩惱障과 所知障을 인정하고 二障으로부터 벗어나기 위한 止觀修習의 유가행을 선호하였다. 인도불교의 유가행을 도차제의 입장에서 정리한 것으로 빈번하게 언급되는 것은 까말라실라의 『修習次第』라고 할 수 있다. 까

15) 싯따라시파는 『中觀莊嚴論』을, 가나갈바는 『中觀二諦論』, 까말라실라는 『中觀光明論』을 각각 저술 하였는데 이들은 중관학과 중 自立論證派의 주요 학장들이었다.

16) 山口益은 『佛教における無と有との對論』(山口益, 『佛教における無と有との對論』, 東京: 山喜房叢書林, 1941, pp.46-47)에서 『中觀心論』 제5장 「入瑜伽行眞實決擇章」을 중심으로 유가행에 대한 청변의 비판을 검토하고, 양 학파의 논쟁은 「差遣否定(空으로 하는 것)에 專心하는 중관파와 施設(有인 相을 設定하는 것)에 전심하는 유식학파가 그 兩宗의 특징을 서로 강조하고 과장한 논쟁」, 혹은 「중관·유식 각각의 기시의 학설이 특수화되고 과장되어진 것」이라고 평가하였다.(남수영, 「인도불교에서 중관학과 공사상의 철학적 의미에 대한 연구」 『보조사상연구』 21, 2004, p.171에서 인용).

17) 이것은 청변이 『만야등론』에서 설한 허무론의 부정과 관련이 있다: “그것은 道理(rigs pa)가 아니다. 我論(bdag tu smra ba)에서도 역시 「만약 自我(bdag)에 煩惱가 일어나지 않는다면 衆生(lus can)은 모두 解脫해 있을 것이다. 만약 自我가 淸淨(rnam dag)해지지 않는다면 修行과 果報가 존재하지 않는 것이 될 것이다. 그러므로 永遠하고(rtog pa), 淸淨하고(dag pa), 行爲하지 않는(byed pa med pa) 自我가 존재한다고 해도, 輪廻(khor ba)와 解脫(thar pa) 등이 있다」고 그계 論駁할 수 있기 때문이다 (남수영, 앞의 책, p.199에서 인용).

말라실라는 후기중관파의 이론들을 밝힌 여러 주석서가 있지만 유가행을 밝힌 初·中·後 3편으로 이루어진 『수습차제』<sup>18)</sup>가 유명하며, 여기에는 유가행이 체계적으로 기술되어 있다. 『수습차제』는 證知를 성취한 유가사가 그 소연상을 중생구제의 소상으로 확립해가는 역사적 과정이 존재하고<sup>19)</sup>, 그 배경으로서 당시에 전개된 열반의 해석이 개입되어 있다.

『수습차제』에서 까말라실라는 聞思修慧로 이루어진 유가행의 방식을 따른다. 경전을 청문함으로써 聞所生慧를 일으키고, 경전의 내용을 사유함으로써 思所生慧를 갖추어 경문에 대한 了義와 不了義를 결택하는 안목을 갖춘다고 주장하였다.<sup>20)</sup> 『수습차제』 중편에는, “유가사는, 일체의 戲論을 여의기 위해 空性を 수습하는 유가관을 닦는다고 하였는데, 요약하면 유가사는 止觀의 資糧으로서 청정한 울의에 안주하고, 일체중생을 위하여 대비를 일으키고, 보리심을 생기한 뒤에 聞思修의 三慧를 닦는 것으로 정리된다.”<sup>21)</sup>

유가행에서 공성을 수습하는 것은 無相瑜伽에 해당하는 것이지만 實相의 방편을 수습하는 것은 有相瑜伽이다. 유상유가의 연원은 일부 聲聞地나 대승불교의 정토수행에서 불상을 관하는 觀想念佛에서 연원을 찾을 수 있다. 『8천송반야경』에 설해진 一行三昧의 경우, “고요한 곳에 살며 산만한 마음을 버리고 사물들의 현상에 집착하지 않으며 붓다에게 정신을 집중하고 붓다의 이름을 한 마음으로 염송해야 한다. 수행자들은 몸을 똑바로 세우고 붓다와 얼굴을 똑바로 마주하고 계속 붓다를 명상해야 한다. 만일 매 순간마다 방해받지 않고 붓다에게 정신을 집중할 수 있다면, 매 순간마다 과거·현재·미래의 모든 붓다

18) 『修習次第』와 관련한 원전은 BHĀVANĀKRAMAḤ OF ĀCĀRYA KAMALASĪLA(Restored, translated & edited by Ācārya Gyaltsen Namdol, 1997, Central Institute Of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, India). 티벳어역은 芳村修基, 『インド大乘佛教思想研究: カマラシラノ思想』(京都: 百華苑, 1974)과 산스끄리트 원문대조는 허일범, 「菩提心の重要性和 그 修習 Kamalasila의 修習次第 譯註(2)」 『가산학보』 vol.5, 가산학회, 1996.7; 허일범, 「奢摩他的 成就法: Kamalasila의 『修習次第』 譯註(4)」 『가산학보』 vol.7, 가산학회, 1998.12; 허일범, 「智恵와 方便의 成就道 - Kamalasila의 『修習次第』 譯註(5)」 『가산학보』 vol.8, 가산학회, 2000.5을 참조하였다.

19) 이에 대한 문제제기의 배경은 우제선의 「논쟁의 관점에서 본 인도 후기 유가행파의 증거」(『불교학연구』 24, 2009), p.280, 281을 참조.

20) 芳村修基, 위의 책, p.325

21) 芳村修基, 위의 책, pp.325-357.

들을 볼 수 있을 것이다.”<sup>22)</sup>라고 하였다.

『수습차제』의 인용에는, 『三摩地王經』을 통해, “황금빛 색신의 아름다운 여래의 상호를 소연하여, 마음을 안치함이 보살의 근본정의 수습이다.”<sup>23)</sup>라고 하여 見佛이나 往生極樂 뿐만 아니라 보살의 선정에 통한다고 설하였다. 이처럼 소연상을 둔 수행의 연원은 오래되며 석가모니붓다의 교설에서 不淨觀이나 數息觀도 마음에 떠올리는 소연으로서 영상이나 호흡을 대상으로 한 수행이다.

원래 所緣(alambana)은 마음이 대상으로 삼는 外境을 폭넓게 지칭하는 말이었다. 유가행유식파의 전통적인 교리는 팔식과 삼성설, 전의와 전식득지설로 요약되며 실천적으로는 사마타(止, śamatha)와 위빠사나(觀, vipasyanā)로 요약된다. 대승불교의 전통적인 유가행은 소연에 대한 다양한 방법들을 발전시켜 온 역사를 보여준다. 초기에는 혼침·도거와 같은 번뇌의 심소를 다스리는 방법으로서 번뇌에 대응되는 소연상을 통해 사마타를 성취하는 수행들이 설해졌다.<sup>24)</sup> 또한 『수습차제』에는 사마타를 수습하기 위해 여래의 색신을 소연으로 삼아 마음의 산란과 도거를 다스린다고 하였다.<sup>25)</sup>

초기 이후 유가행에서는 소연을 경계로 한 수행은 有相瑜伽로서 완전한 불과를 이루기 위해 필연적으로 닦아야 하는 수행이다.<sup>26)</sup> 유가행에서 성불은 공성만의 수습만으로 이루어지지 않고 有相瑜伽를 통해 중생을 구제할 수 있는 붓다의 능력을 수습함으로써 완전한 성불에 이르게 되는 것이다. 이것은 『一

22) 폴 윌리엄스, 앞의 책, p.279.

23) 芳村修基, 위의 책, p.389.

24) 『수습차제』에는 사마타의 장애를 물리치는 방법으로써 ① 탐욕을 다스리기 위해 不淨觀, ②昏沈을 다스리기 위해 光明觀, ③掉舉를 다스리기 위해 厭離心을 닦아 마음의 중정을 지키는 平捨(upeksā)에 이른다고 하였다.(芳村修基, 앞의 책, pp.428-430).

25) 『수습차제』에는, “유가사는 먼저 그와 같이 보고 들은 바의 여래의 색신에다, 마음을 안치해서 사마타(止)를 수습토록 한다. 즉 여래의 색신은 황금색이며, 三十二相과 八十隨形好로서 아름답게 장엄되었으며, 무량한 사부대중이 에워싼 가운데 좌정하여 계시면서, 갖가지 선교방편들을 베풀어서 중생들을 교화하고 계심을 마음으로 끊어짐이 없이 관상해서, 여래의 공덕을 얻고자하는 바램을 일으키며, 마음의 가라앉음과 들뜸을 털어내고, 나아가 그 佛身의 影像이 실제로 앞에 머물고 있는 것처럼, 뚜렷하게 떠오를 때까지 선정을 닦도록 한다.”라고 하였다.(芳村修基, 앞의 책, p.418).

26) 예를 들어 『觀所緣緣論』에서 四緣 가운데 소연연에 대해, “所緣緣은 能緣識이 相을 띠고 生起하여 실제로 파악하는 것이다”라고 할 경우 소연은 인식대상을 가리키는 말이 된다.

切諸佛境界智光莊嚴經』에서, “문수사리여! 無生이란 여래의 異稱이다. 無生法은 항상 여래이다. 일체제법은 여래와 같다. 범부의 지혜는 相에 집착하기 때문에 세간에서는 法 없이 행동하지만, 여래의 [相]은 無漏善의 影像이 된다. 여기서는 진여도 없고, 여래도 없지만, 일체의 세간에 影像을 顯現하신다”<sup>27)</sup>라고 한 것에서 근거를 찾을 수 있다.

『수습차제』 중편에는 『解深密經』을 인용해 네 가지 所緣을 대상으로 한 지관의 수행을 설하면서 소연에 대해 無分別影像所緣과 有分別影像所緣의 두 가지로 나누고 있다.<sup>28)</sup> 무분별과 유분별의 양 소연에 대한 대승경전의 기원은 중생이 마주하는 마음 밖의 경계, 즉 소연을 분별심 없이 볼 수 있어야 한다는 논의의 연장이지만, 대승불교의 발전은 소연들을 분별심 없이 볼 수 있을 뿐만 아니라, 소연에 나타난 경계의 영상이 중생을 구하는 실지의 근거가 된다고 말한다.

『대일경』에서 “무상유가를 통해 無相悉地를 얻고, 유상유가를 통해 有相悉地를 얻는다”<sup>29)</sup>라고 설한 장면을 볼 수 있다. 공성의 반야를 통해 열반을 얻는 것이 무상유가를 통해 얻어지는 무상실지이고, 마음의 경계 밖의 상을 닦아 중생구호의 현실에 상응하는 상에 자재한 것이 유상유가를 닦아 얻는 유상실지인 것이다. 유상실지는 중생이 지닌 분별상에 접근하는 능력이며, 무주처열반을 얻어야만 무주처로서 머무름 없는 중생구제가 가능한 것이다. 대승불교에서 볼 수 있는 4종 열반 가운데 무주처열반은 『성유식론』에서, “대비와 반야로 항상 보익이 되어, 이에 의해 생사에도 열반에도 안주하지 않고, 유정을 이롭게 안락하게 하는 일을 미래세가 다하도록 작용하지만, 항상 고요하기 때문에 열반이라고 이름 한다”<sup>30)</sup>라고 한 것은 열반과 양 유가의 논의가 간접적인 연관이 있음을 보여준다.

27) 大谷目錄 No.768, 311a.

28) 芳村修基, 앞의 책, pp.410-411.

29) 정성준, 『밀교학의 기초지식』(서울:이스트워드 2007), 참조.

30) 최중남, 「유가행과 문헌에 있어서 열반의 종류에 관한 연구」 『불교학연구』32, pp.36-37.

### 3. 소작성취소연과 일체지지

유상유가에서 소연은 수습과정과 함께 증과를 성취했을 경우 중생을 구하는 선교방편의 수단이 된다. 『수습차제』에는, “보살에게는 일체가 소연이 아님이 없으며, 그 전부가 一切智智(sarvajñā-jñāna)를 수증하기 위해서 존재하지 않음이 없다. 보살이 일체의 소연을 보리로 회향하는 것은 보살이 방편에 빠어나기 때문이며, 일체법이 보리에 수순하는 것을 보는 것이다”<sup>31)</sup>라고 한 대목을 볼 수 있다. 일체지지는 붓다가 중생을 구호하는 완전한 지혜를 가리키며, 법신뿐만 아니라, 수용신·변화신의 三身을 구족함으로써 완성된다. 까말라실라는 공성만으로 성불에 이를 수 없다고 말한다.

대승불교에서 삼신 등의 佛身이 이론적으로 확립된 것은 유식시대이다. 5, 6세기경에는 불신의 성취를 삼신의 완성에 목적을 두고 삼신의 내용과 삼신을 실제 성취하는 수행에 대해 관심을 갖기 시작하였다. 중생구호를 위해 불국토와 불신을 실현하는 대승불교 붓다관의 과제는 일찍이 『법화경』의 수기품에 나타나기 시작한다. 붓다가 성문을 비롯한 보살에게 내리는 수기는 불국토와 불명을 예언하는 방식으로 이루어지고 있다. 붓다는 해탈뿐만 아니라 중생을 구제하는데도 뛰어남다는 대승불교 초기 제시된 여래십력이나 80종호가 『華嚴經』을 비롯한 대승경전에 나타나 있다.

『대일경』 「주심품」의 중심내용은 교주인 비로자나여래의 一切智智와 그 神變에 대한 내용이 최초 다루어진다. 一切智에 담긴 의미는 법신을 성취해 자신만의 해탈을 구하는 성문과 달리 중생을 구하는 전체적 지혜를 구하는 것이 불교수행의 궁극의 목표가 되어야 한다는 의미가 있다.

일체지와 관련해 『수습차제』 중편에서 까말라실라는, “잘못된 因은 비록 장시간 절실히 닦을지라도 원하는 결과를 낳지 못하니, 비유하면 소뿔을 당겨서 젖을 짜는 것과 같다. 일체의 因을 닦음이 없이는, 원하는 결과가 또한 생기지 않는 것이니, 종자 등의 緣이 하나라도 결여되면, 싹 등의 결과가 발생하지 않

31) 芳村修基, 앞의 책, pp.411-412.

는 것과 같다. 그러므로 佛果를 원하는 자는, 잘못됨이 없는 因과 緣등 일체를 수습해야 한다.”<sup>32)</sup>라고 설하였다.

『수습차제』에는 유가행의 事邊際所緣(vastu-paryantatā-ālambana)에 대해 출세간의 지혜가 나타나는 단계로서 보살지의 초지(初地)를 증득함과 동시에 見道에 드는 단계라 하였다. 반면 所作成就所緣(kārya-pariṇiṣpatti-ālambana)에 대해서는 無着無碍의 큰 지혜를 얻은 뒤 모든 공덕의 산실인 佛地를 성취해야 한다고 하였다.<sup>33)</sup>

유가행에서 초기 무상유가는 소연에 대해 초기에는 所緣의 색에 대해 애집의 作意를 끊는 것에 목적이 있다고 하였다. 『수습차제』에는 경론에 자주 인용된 것처럼 밧줄을 뱀으로 알던 착각을 버린 것에 비유하지만, 佛智인 일체지를 얻으면 소작성취소연을 얻어 수용신과 변화신을 이루는 것이다. 전통적인 유가행의 요약은 소연은 초기에 번뇌의 근원이지만, 불지에 접근할 때에는 소작은 수용신과 변화신의 소재이다. 『수습차제』에는 소연의 대상을 오온과 십팔계로 확대하여 반조한다고 하였다.

Padmavajra는 법신의 지혜와 비로자나여래의 신변과의 관계에 대해, “勝義에서 智는 自性相光明이며, 俗諦에서는 所化의 유정의 모습으로 身語心으로써 일체삼계에 다양한 相을 시현하기 때문에 비로자나라고 한다. 이와 같은 공덕들은 십지의 보살들에게도 있지만 그들보다 뛰어 나기 때문에 대비로자나라고 한다.”<sup>34)</sup>라는 기술이 있다. 여기서 신어심은 중생들의 육신과 중음신 모두에 해당된다. 때문에 일체인연의 수습의 경우 법신성취는 해탈신으로 공성을 다루지만 수용신과 변화신은 중음과 정토, 육신을 다루는 특별한 문제들이 발생하기 시작하였다. 이와 관련해 유가행의 수행도 이장을 멸하는 공성의 관뿐만 아니라, 중음과 육체에 존재하는 마음과 風, 風脈 등의 문제들이 다루어지는 계기가 되었다.<sup>35)</sup>

32) 芳村修基, 앞의 책, pp.369-370.

33) 芳村修基, 앞의 책, pp.415-417.

34) 東北目錄 No.2502, 101a7; 東北目錄 No.102a.

35) 정성준, 『인도 후기밀교의 수행체계 연구』(서울:이스트위드 2007), 참조.

오온과 십팔계 역시 불지의 관조에 의해 소작성취소연의 소재가 될 수 있다는 가정은 밀교 이전부터 존재했지만 밀교시대에는 이에 대한 문제의식이 확대되었다. 『대일경』에서도 다루어지지만 특히 『금강정경』에서는 金剛界曼荼羅의 微細會와 理趣會에서 아뢰야식으로부터 의식과 호흡, 생체를 가진 수용신과 대락신인 육신의 전개과정을 반영하고 있다. 특히 인도후기밀교시대에는 성불 가운데 수용신과 육신을 불신으로 전환시키는 수행체계가 크게 증가하였다. 이와 같이 소연상은 마음의 외경에서 출발하였지만 밀교시대에 중생을 구할 수 있는 불신으로서의 소작의 주체가 되어 인도 대승불교사의 큰 변화를 일으키는 중심에 자리하고 있음을 알 수 있다.

### III. 진언문의 유가행 의궤화

#### 1. 소연상의 의궤화

밀교시대는 바라밀문의 선정이나 유가행을 진언과 같은 언어나 상징적 도형, 무드라와 같은 육체적 포즈를 통해 표현하였다. 이 시기 유가행의 수습은 유식이론의 완성 이후 실천적으로 더 능률적인 방법들을 모색하던 시기와 과정이었다고 생각된다. 松長有慶은 이것을 대승사상의 儀軌化라고 표현하였다.<sup>36)</sup> 석존 당시 三歸依와 같은 염불의 초기형태가 대승불교시대에 『般舟三昧經』<sup>37)</sup>이나 『觀佛三昧海經』<sup>38)</sup>의 조직적인 염불 觀行으로 발전한 것처럼 밀교시대는 대승불교의 불보살이나 수행, 심지어 교학적 이론이나 사상마저도 진언이나 도형으로 형식화하였다. 이 가운데 가장 표현의 범위가 넓은 것은 진언과 다라니, 明(vidya)<sup>39)</sup>이었기 때문에 『대일경』에서는 진언문을 최초 밀교의 용

36) 松長有慶, 장익역, 『密敎經典成立史論』(서울: 불광출판부, 1993), p.165.

37) 『大正藏』13, p.897下.

38) 『大正藏』15, p.645下.

39) 明(vidya)은 붓다시대의 인도종교에서 지식, 지혜의 의미로 사용되었으며, 불교에서는 무명에 대치하는 지혜의 의미로 사용되었다. 『잡아함경』 제379경에는, 정사유에 대해 ‘生眼, 智, 明, 覺’에 대

어로 수용한 것으로 보인다.

밀교시대에는 유가행의 소연에 기인한 다양하고 풍부한 상징에 기인한 다양한 형태의 소연상이 출현한다. 유가행에서 사유대상이 되었던 관념이나 사상이 문자나, 수인, 상징적 소재나 만다라 등의 소연과 결합하기 시작하였고, 밀교의 수행자들은 소연에 반영된 철학적 소재들을 관상의 대상으로 사유하였다. 최초에는 대승경전의 자료관과 같이 『반야경』의 경우 반야사상의 42가지 중요한 주제들을 종자에 배열한 형태로 나타났지만 점차 『열반경』이나 『화엄경』을 거쳐 밀교경전에는 훨씬 다양한 형태로 출현하였다.

예를 들어 위빠싸나의 수습은 밀교 수행에 있어 특정한 소연상들을 부여한 수행으로 전개되는데, 『수습차제』의 인용대로 『해심밀경』에는 十八空性<sup>40)</sup>을 대상으로 수습하는 내용을 볼 수 있다. 공성에 대한 수습은 공의 도리를 관찰하는 것, 즉 위빠싸나의 수행이다. 위빠싸나의 수행은 분석적인 과정과 대상에 대한 몰입의 과정 등 세부적인 과정으로 이루어져 있다. 『금강정경』의 五相成身觀 가운데 通達菩提心의 수행은 마음의 16공성을 관찰하는 것으로 유가행의 전통적인 16공성에 대해 16종자에 공성의 내용을 배열하여 관상하는 기법을 쓴다. 이외 밀교의 수행을 마음의 성숙과정에 대해 그믐달로부터 보름달이 차오르는 16단계의 과정에 비유하거나, 금강계만다라 성신회의 4불에 배열된 16보살로서 수행도를 표현하기도 한다.

『대일경』의 경우 阿字觀은 『반야경』의 산스크리트 문자의 최초에 등장하는 阿字(A kara)에 대해 不生不滅의 주제를 관상하는 것이다. 아자관의 기원은 『반야경』에서 비롯된 오랜 주제에서 비롯되었다. 『수습차제』에는 『決定義經』을 인용해, “제법은 阿字門이니, 나고 죽음을 여윈 청정함이며, 일체의 법은 自性

---

해 사유하라고 나와 있다.(『大正藏』2, p.103下). 대승불교시대에는 반야바라밀을 명에 비유하여 반야바라밀다를 ‘明呪’라고 정의하기에 이르렀다. 그러나 외도들은 단음절이나 문자, 도형을 통해 상징화해 주술적 의미로 해석하고, 의술, 주술, 점성술 등에 이용하였기 때문에 이에 대해 붓다는 비판하였다(정성준, 『밀교학의 기초지식』(서울:이스트위드, 2007), p.72 참조).

40) 十八空性은 十六空에다 無法空과 有法空을 더한 것이다. 十六空은 다음과 같이 內空, 外空, 內外空, 空空, 大空, 勝義空, 有爲空, 無爲空, 無際空, 畢竟空, 散空, 本性空, 一切法空, 自相空, 不可得空, 無法自性空을 가리킨다.

門이니 자성이 공한 까닭이다.”<sup>41)</sup>라고 한 대목을 볼 수 있다. 마음의 불멸성에 국한된 아자관과 달리 소작소연으로서 수행자의 몸과 말, 마음을 붓다의 그것으로 대치하여 관하는 수행도 전개되었다. 이것은 불상을 관하던 사마타의 수행에서 비롯된 것이지만, 동시에 수행자의 소작을 하나의 붓다가 아니라 五禪定佛이나 『대일경』의 胎藏界曼荼羅를 구성하는 제불보살로 다양하게 바꾸어 관하는 수행으로 발전하였다. 태장계만다라는 중생의 마음에 태아처럼 잠재되어 있는 마음의 본성을 만다라로 상징화한 것이다. 붓다구히야는 “유정들을 위해서 경전[대일경]에서 만다라와 진언과 수인으로부터 신·어·의의 모습으로 전변한다.”<sup>42)</sup>라고 하였다. 붓다구히야는 『대일경광석』에서 “세존의 신어의만다라는 중생의 신어의의 수량만큼 편만하기 때문에 평등성이다”라고 한 대목도 중생의 신어의에 내재된 불성을 상징화한 수사이다.<sup>43)</sup>

붓다구히야는 『대일경』의 선구경전인 『上禪定品廣釋』<sup>44)</sup>에 대한 주석을 남겼는데 『상선정품』은 바라밀문, 즉 현교의 유가행이 밀교수행으로 변이하던 과도기적 문헌으로 독립된 형태를 갖추지 못했기 때문에 품명으로 전한다. 이에 따르면 예경문에는 다음과 같이 설해져 있다.

최승의 승자로서 세 진실<sup>45)</sup>을 아시고  
 일체의 明呪를 모은 삼매를 관하시는 비로자나에게 예배합니다.  
 口傳과 上師로부터 결정코 보이신 방편으로써  
 『상선정품』을 차제로서 작으나마 해석합니다.<sup>46)</sup>

위에서 비로자나여래는 대승불교에 설해진 모든 명주의 삼매를 관하는 붓

41) 芳村修基, 앞의 책, p.326.

42) 東北目錄 No. 2663, 216b.

43) 大谷目錄 No.3490. 8a8-b4..

44) 東北目錄 No.2670

45) [호마의] 불에 머무는 선정과 소리에 머무는 선정, 소리의 변제로부터 벗어나는 선정의 세 가지를 가리킨다.(酒井眞田, 앞의 책, p.245).

46) 酒井眞田, 앞의 책, p.244.

다로 묘사되어 있는데 범신불로서 진언을 통해 삼매를 성취한 비로자나불의 묘사는 진언을 통해 성불에 이를 수 있다는 진언문의 다른 표현방식에 버금간다. 『상선정품광석』에서 붓다구히야는 경전이 밝히고 있는 12義[이유]에 대해서 두에 밝히고 있는데 이 가운데 제1의는 명주와 진언<sup>47)</sup>을 선정과 요가의 특징으로 선언하고 있는데 붓다구히야는 제4의에서 보리심에 대해 무상의 삼마지와 더불어 소리, 문자, 수인, 형색으로 이루어진 有相의 삼마지가 존재할 수 있다고 선언한다. 또한 제11의에서는, “진언에 친근함으로써 [삼매에] 머무는 것을 인으로 하여 염송, 선정을 학습하여 나타나는 성취자의 공덕을 보이기 위한 것이다”<sup>48)</sup> 라는 내용을 볼 수 있다. 이것은 『대일경』의 출현 이전 『상선정품』이 유행한 시기에 진언을 통해 성취한 수행집단이 있음을 보이는 것으로 『상선정품』 외에 『金剛手灌頂經』<sup>49)</sup>과 같은 경전에도 진언이 빈번한 수행문으로 정착해간 역사적 배경이 선행되었음을 보여준다.

## 2. 유가와 무상유가의 경계에 나타난 전의

대승불교의 수행은 이들 문헌에 대한 섭렵과 해박한 지식을 얻어야 하지만 실천수행이라는 측면에서 평생에 불교경전이나 논서 등 기타 문헌들을 온전히 섭렵하는 것은 사실상 불가능하기 때문에, 밀교의 성취법이나 의궤는 대승불교의 방대한 유가행의 이론들을 실천적 측면에서 실용적 수행이 가능하도록 고안하고, 의식화하였다. 이것은 수많은 성취법과 의궤로 나타나고, 여기에는 유가행의 모든 과정들을 요약한 진언과 수인, 만다라 등의 상징적 도구를 통해 표현하였다.

수행자는 진언을 염송하면서 진언에 담긴 유가행이나 구체적인 전의과정에 대한 모든 차제를 자신의 의식에 현실화해야 한다. 예를 들어 『법화경』에 대한 수

47) 만트라(mantra, 眞言)의 어원은 마음, 사유(√mam)를 행하는 길(tra)에서 비롯된 것으로 『반야경』에는 반야바라밀다에 대해 무명(avidya)에 대치하는 명(vidya)으로서 明呪(vidya-mantra)의 명칭이 최초 등장한 내력을 볼 수 있다(정성준, 앞의 책, p.72 참조).

48) 酒井眞田, 앞의 책, pp.248-268.

49) 東北目錄 No.494.

지, 독송, 서사와 같은 대승불교의 전통적인 수행은 밀교시대에 법화만다라와 수행의궤로 실현되어 있다. 『법화경』의 의미를 경문이나 이론적 접근을 통해 이미 알고 있다면, 다음은 수습을 통해 본연의 지혜가 드러나야 한다. 이러한 修慧의 획득은 밀교의 소재나, 이를 수행차제로 조직화한 의궤, 성취법을 통해 이루어졌다.

예를 들어 마음의 공성을 관하고, 마음이 공성이라는 자각을 수습해서, 공성이라는 지혜에 도달하고, 공성의 지혜를 통해 수행자의 신어의를 관할 때 그것이 붓다의 신어의와 다르지 않다는 깨달음을 일련의 의식화된 과정으로 표현한 것이 『금강정경』에 설해진 五相成身觀이다. 오상성신관은 다섯 단계의 수행으로 그 예비수행은 수식관이나 무식신정에 두고 있기 때문에 오상성신관은 유가행으로서 수식관으로부터 마음의 공성에 대한 수습을 밀교의 관행으로 완성한 것이다. 마음의 공성에 대한 수습은 매우 중요해서 오상성신관은 유가계의 모든 의궤나 주석에서 중요하게 다루어졌다.

오상성신관에 대해 후기중관파의 논사로 알려진 학장들의 많은 주석이 남아 있지만, 유파와 상관없이 오상성신관의 목적은 중생의 8식을 五智의 佛智로 전환하려는 수행이념에서는 동일하다. 『聖文殊眞實名義經』(nāma-saṃgīti-vṛtti)<sup>50)</sup>에는 瑜伽탄뜨라 시대의 많은 주석이 남아있는데 만주스리끼르띠(mañjuśrīkīrti, 文殊稱)<sup>51)</sup>의 『聖文殊師利名等誦廣釋』(ārya-mañjuśrī-nāma-saṃgīti-ṭīkā)<sup>52)</sup>는 본경에서 문수보살의 異名에 대한 밀교유가의 입장에서 해석한 내용이 있다. 여기서 문수보살은 다양한 신변을 보이는데 각 신변마다 五智와 유가행에 입각한 수행차제를 보이고 있다고 평가할 수 있다.<sup>53)</sup>

50) 東北目錄 No.165. 한역 경명은 梅尾祥瑞에 따름(梅尾祥瑞, 『遺稿論文集』(四)(東京: 臨川書店, 1989, p.87).

51) Mañjuśrīkīrti(Jam-dpal Grags-pa)는 전설상의 이상국인 삼발라국의 여덟 번째 왕으로 Deva-Indra 왕의 아들로 태어났다고 한다. 붓다의 열반 후 674년이 지나 태어났다고 전해지며 티벳에서는 문수보살의 화신이자 판첸라마의 전신이라고 일컬어진다. *Blue Annal*에는 그가 중관의 학파를 지지하고 Candrakīrti의 전승을 계승했다고 되어 있어있는데, 그의 저술들이 보이는 경향은 중관파의 경향을 보이는 것은 틀림없고 밀교전적의 역사로 가늠할 때는 유가탄뜨라에서 무상유가탄뜨라가 형성되던 시기[8-10세기경]의 인물로 보는 것이 타당하다.(Das, Sarat Chandra. *Contributions on the Religion and History of Tibet* (1970), Manjushri Publishing House, New Delhi. First published in the *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. LI (1882), pp. 81-103; George N Roerich, *Blue Annal*, Motilal Banarsidass. 1949, p.344.

52) 東北目錄 No. 2534 .

『성문수사리명등송광석』의 「序說分」에는, “[문수보살이] 길상을 갖추었다고 하는 것에서 길상은 복과 지혜 두 가지를 모았다는 것으로 이것을 구축했다는 뜻이다. 『持金剛』의 금강은 대원경지·평등성지·묘관찰지·성소작지·법계체성지의 본성을 갖춘 五股杵로서 無二의 진여성을 본성으로 하고 손에 쥔 것처럼 스스로 광명을 갖추었기 때문에 지금강이라 한다”<sup>54)</sup>라고 설한 장면을 볼 수 있다. 여기서 바라밀승의 전식득지와 다른 것은 전통적인 四智에 法界體性智가 더해진 것이다. 만주스리끼르띠는 법계체성지에 대해 ‘大毘盧遮那佛인 대고요의 大牟尼’라는 경구를 적용시켰는데, 그의 주석은, “대적[큰 고요]란 신어의로 인한 不善業 등이 없기 때문에 대모니라 한다”라고 하였는데 법계체성지는 여래나 증생이 형색을 갖추고 출현하기 이전 물질과 마음의 구분이 있기 전의 모습으로 마음과 물질, 자아와 전체를 구축한 지혜로 해석된다. 만주스리끼르띠는 “오여래의 자성인 貪·瞋·癡·忿怒·慳貪 등이 법계정정의 본질임을 깨달으면 佛果의 원인이 된다. 때문에 여래의 아만으로써 탐욕 등에 의지하는 것은 진언도에 있어서 모순되지 않는다”<sup>55)</sup>라고 하였는데 이것은 후기밀교시대에 전개되는 大樂사상에 해당된다. 또한 세존의 불신에 대해, “大色으로서 大身이다. 大顯色으로서 大身이 되는 것이다”<sup>56)</sup>라고 한 것은 붓다의 소작에 대한 대공정의 사상이 구체화된 것이다.

유가행에 대한 밀교의 관심은 소작성취소연에서 볼 수 있듯 수행자의 신어심의 소작을 붓다의 활동으로 완성하는 것이다. 나아가 수행자의 죽음과 중음, 육신을 불신으로서 법신, 보신, 화신에 대응하여 완성하는 것이 인도 후기밀교

53) 『文殊師利根本儀軌』(東北日錄 No.543)의 경우 초기밀교로부터 유가계에 이르는 밀교의 시대적 변화를 반영하는 면에서 『성문수진실명의경』과 동일한 입장을 가지고 있다. 문수보살은 밀교시대에 주요 본존으로 후기밀교시대에도 문수보살의 口傳으로 여겨지는 즈냐나빠다의 『大口傳書』를 비롯한 다양한 저술이 남아있다.(東北日錄 No.1843-1865) 밀교시대의 경귀는 전통적인 바라밀승의 석가모니붓다나 비로자나불 등의 전통적인 붓다의 권위로부터 벗어나 『문수진실명의경』의 예와 같이 문수보살이 一切智의 성취자로서 다양한 神變을 보이고 五智를 구축한 모습을 보이는 것을 내용으로 한다.

54) 東北日錄 No.2534, p.117a.

55) 東北日錄 No.2534, pp.135b-136a.

56) 東北日錄 No.2534, p.136a.

시대의 주된 관심사였다.

돌이켜보면 유가행의 실천적 목표는 전식득지이다. 범부의 마음으로부터 벗어나 불지에 의지한다는 뜻에서 전의라고 하며 전식득지의 실천수행을 통해 이장을 소멸하여 문사수의 해를 발하여 무분별지를 얻어 전의를 실현한다. 인도불교의 밀교사 가운데 8세기 전후한 시기는 밀교수행이 유가판뜨라로부터 무상유가판뜨라로 발전한 가장 중요한 시기였다. 그것은 전통적인 유가의 의식변화를 상징하는 전의의 의미가 인간의 육신과 사바세계의 번뇌, 육신의 범주로 확대되는 것이었다. 티벳밀교경전의 분류상 심식의 변화만을 모색하는 전통적 유가는 유가판뜨라로 일컬어지지만 이로부터 발전한 무상유가판뜨라는 육체의 생기와 그 통로, 차끄라와 같은 기술을 통해 육체와 중음, 그를 주재하는 의식의 전의를 유가의 대상으로 삼는다.

무상유가판뜨라에 입각한 유가행의 의궤화는 인도 후기밀교시대<sup>57)</sup>의 생기차제와 구경차제에 드러나 있다. 생기차제와 구경차제의 다양한 정의가 있지만, 양차제는 12지연기법의 순관과 역관에 버금간다고 할 수 있다.<sup>58)</sup> 양차제에 대해서는 300여년 넘게 인도에서 주석들이 저술되었고 수행의궤로서 수많은 성취법들이 출현하였다. 여기서는 수행자의 중음과 육신을 佛身, 또는 불성으로 전환하기 위해서 중음신과 육신의 해부학적인 메커니즘을 후기밀교시대에 파해쳤다. 그 기원은 통상적 관념대로 힌두교 샤끄띠파나 다른 유파로부터 전해진 것이 아니다. 석존의 12지연기법에서 무명의 의식이 5온과 12처의 감각기관과 결합해가는 축수의 과정은 마음과 육체의 관계에 대한 비밀한 이해가 선행되기 때문에 가능하다. 부파불교와 대승불교의 유가행에도 이에 대한

57) 무상유가부 밀교는 북방의 대승불교권과 달리 인도와 네팔, 티베트지역을 중심으로 활발히 연구, 실천되어 많은 유파가 성립되었다. 현존하는 티베트대장경을 통해 인도에서 활발히 연구, 실천되었던 무상유가부 밀교의 유행을 가능케할 때 무상유가부 밀교의 문헌은 경전부(經典部)와 논소부(論疏部)를 통틀어 절반에 가까운 양을 차지하고 있다. 현재 서구의 불교는 초기에 유행했던 선불교와 남방불교의 위빠사나 연구로부터 벗어나 티벳불교가 활발히 연구되고 있다. 티벳불교에 대한 연구성과는 초기 티벳불교를 신비적이거나 주술적인 불교로 이해했던 관점을 벗어나 티벳불교가 지닌 논리학과 밀교의 두 가지 영역에 관심을 가지고 연구가 상당수 진행 중이다.

58) 정성준, 「불교 판뜨리즘 역사에 나타난 연기법 전개」 『불교연구』 31, 2000, p.208 참조.

관심과 수행체계상의 관점을 포기한 적은 없었다.

또한 인간의 육신을 나누는 性에 대해서도 불성의 소작으로 파악하고 남성 과 여성에 대해 순서적으로 방편과 반야의 속성을 부여하기도 하였다. 『祥勝初品』을 인용하여, “반야바라밀다는 어머니요, 선교방편은 아버지이다.”라고 하였다. 또한, 『無垢稱經』으로부터, “보살들의 결박이란 무엇이며? 해탈이란 무엇인가? 방편을 여의고 윤회에 들어감은 보살의 결박이며, 방편을 섭수해서 윤회에 들어감은 보살의 해탈이다. 반야를 여의고 윤회 속에 들어감은 보살의 결박이며, 반야를 섭수해서 윤회 속에 들어감은 보살의 해탈이다. 방편을 섭수하지 않는 반야는 결박이며, 방편을 섭수하는 반야는 해탈이며, 반야를 섭수하지 않는 방편은 결박이며, 반야를 섭수하는 방편은 해탈이다.”<sup>59)</sup>라고 해설하였다. 반야와 방편은 급기야 모존과 부존으로 상징화되는데, 이것은 인간의 성을 비속하게 여기는 관념을 버리고, 불성으로서 생명의 연원 이전에 있는 성스럽거나, 청정한 것으로 파악하는 후기밀교의 극치인 것이다.

유가행의 전식득지가 의식적인 무분별지의 획득이라면 무분별지로 관찰한 인간의 현실은 불신의 소작과 다름이 없었던 것 같다. 이 때문에 밀교문헌에서는 불신과 중생신의 평등성을 강조하고 이것을 수행체계상 의식화한 다양한 수행도구들을 성공적으로 보인 것으로 평가된다.

#### IV. 결어

인도 후기중관파의 시작은 중관사상에 대한 자립논증과 귀류논증의 치열한 논쟁이 시작된 이후 5, 6세기 이후 유형상지식론과 무형상지식론 등 인식론적인 문제와 결합하면서 출발하였다. 후기중관파는 세속제로서 유가자의 심식에 존재하는 번뇌를 전의하여 불지를 성취하는 유가행유식학파의 수행 이론들을 중관사상과 결합시킨 특징을 보여준다. 『유가사지론』을 비롯한 미륵

---

59) 芳村修基, 앞의 책, p.451.

오부서와 많은 주석서의 출현을 통해 전의와 유식의 이론들이 완성기에 도달한 이후 다음과제는 실천적으로 유식의 이론들을 요약하고, 수행의례로 간결하게 정리하는 것이었다. 이것은 밀교를 통해 이루어졌고, 밀교의 성취법과의례, 관행차제 등의 부속의례는 유가행에 대한 실천적 도구들의 세밀하고 세련된 수행체계의 확대로 이어졌다.

밀교의 성취법과 의례들을 성립시킨 특정한 유파가 인도 후기밀교 시대를 중심으로 존재하며, 이전에 밀교경전을 출현시킨 교단외의 집단이 존재한 것으로 추정하지만, 그렇다고 특정한 후기중관파의 소수의 학장들이 방대한 밀교경전을 출현시킨 집단이라고 말할 수는 없다. 왜냐하면 『대일경』의 출현 이후 밀교를 연구했던 집단이 특별히 존재하기보다 붓다구히야와 같은 학장들에 의해 대승불교의 수행을 바라밀문과 진언문으로 나누고 바라밀문의 수행 이후 진언문을 수학할 것을 가르치는 현밀점수의 전통이 『대일경』과 『금강정경』의 출현 이후 일찍이 확립되었기 때문이다.

인도불교에서 유가행과 관계가 깊은 밀교경전으로 최초 출현한 것은 『금강정경』이며, 이로부터 유가행의 전의, 전식득지의 수행이념들은 티베트의 학장들에게도 전해져 아미샤 이후 대부분의 티벳불교는 현밀점수의 도차제의 전통을 계승하고 있다. 부뵤(Bu ston 1290-1364)과 쯡카빠(Tsong kha pa, 1357-1419)는 아미샤의 『보리도등론』의 현밀점수의 입장을 지지하여 현재 겔룩빠 승원의 전통을 세우는데 반영하였고, 넓은 의미에서 인도 후기중관파의 갈래로 간주할 수 있다.

밀교는 그 종교적 실천에 담긴 많은 외교적 요소 때문에 진정한 불교가 아니라는 점과 힌두판뜨리즘을 모방하여 발생했다는 오해로 인해 인도대륙에서 불교를 사라지게 한 원인이 되었다는 지적이 자주 제기되었지만, 후기중관파 유가행의 교접점은 밀교가 지닌 대승불교의 교리적, 실천적 정통성을 확인하고, 외교적(外敎的) 소재에 담긴 불교의 본질적 정신을 찾아내는 것이고, 밀교가 불교의 깨달음이라는 근본목표를 효과적으로 성취하려는 과제를 성공적으로 완성하여 4백여 년 이상을 번성한 계기가 되었다.

---

## 참고문헌

---

### 1. 원전

- 『大毘盧遮那成佛神變加持經』(『大正藏』18).
- 『總釋陀羅尼義讚』(『大正藏』18).
- 『文殊師利根本儀軌』(東北目錄 No.543)
- BHĀVANĀKRAMAḤ OF ĀCĀRYA KAMALAŚĪLA
- (Restored, translated & edited by Ācārya Gyaltsen Namdol, 1997. Central Institute Of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, India).
- Hodge, Stephen, *The Maha-Vairocana-Abhisambodhi Tantra: With Buddhaguhya's Commentary*. Routledge, 2003.

### 2. 단행본

- Das, Sarat Chandra. *Contributions on the Religion and History of Tibet*, Manjushri Publishing House, New Delhi. 1970.
- 山口益, 『仏教における無と有との対論』, 東京: 山喜房仏書林, 1941.
- 梶尾祥瑞, 『遺稿論文集』(四), 東京: 臨川書店, 1989.
- 芳村修基, 『インド大乘佛教思想研究: カマラシ-ラの思想』, 京都: 百華苑, 1974.
- 梶山雄一, 「中觀思想の歴史と文獻」 『講座 大乘佛教7, 中觀思想』, 東京: 春秋社, 1982.
- 塚本啓祥外編, 『梵語佛典の研究3, 論書篇』, 東京: 平樂寺書店, 1990.
- 酒井眞典, 『大日經の成立に關する研究』, 京都: 圖書刊行會, 1976.
- 松長有慶, 장익역, 『密教經典成立史論』, 서울: 불광출판부, 1993.
- 정성준, 『인도 후기밀교의 수행체계 연구』, 서울: 이스트워드 2007.
- 정성준, 『밀교학의 기초지식』, 서울: 이스트워드, 2007.

### 3. 논문

- Paul M. Harrison, *Buddhānsmṛti in the Pratyutpannabuddha sammukhāvasthitasamādhi-sūtra, Buddhism III*, Routledge, New York, 2005.

- Tola F. and Dragonetti C., “Dignāga’s Ālambanaparīkṣāvṛtti,” *Journal of Indian Philosophy* 10-2, 1982.
- 一郷正道, 「瑜伽行中觀派の思想」 『佛教セミナー』45, 1987.
- 남수영, 「인도불교에서 중관학과 공사상의 철학적 의미에 대한 연구」 『보조사상연구』 21, 서울:보조사상연구회, 2004.
- 서윤길, 「밀교의 교학적 위상과 그 특성」, 『현강(玄岡) 김인덕 박사 화갑기념논총 한국 불교학』 20, 서울: 한국불교학회, 1995.
- 우제선의 「논쟁의 관점에서 본 인도 후기 유가행파의 증지」, 『불교학연구』, 서울:불교학연구회, 2009.
- 이태승, 「후기중관파(後期中觀派)의 정의에 대하여 - 유가행중관파에 (瑜伽行中觀派) 관한 일본불교학계의 논쟁」 『한국불교학』 19권, 서울: 한국불교학회, 1994.
- 정성준, 「불교 판뜨리즘 역사에 나타난 연기법 전개」 『불교연구』 31, 서울:한국불교연구회, 2000.
- 차상엽, 『九山論集』 第 11 輯, 九山獎學會 2006.
- 최종남, 「유가행과 문헌에 있어서 열반의 종류에 관한 연구」 『불교학연구』32, 서울:불교학연구회, 2012.

#### 4. 번역

- 허일범, 「菩提心の 重要性和 그 修習 Kamalasila의 修習次第 譯註(2)」 『가산학보』 vol.5, 가산학회, 1996.7.
- 허일범, 「奢摩他的 成就法 : Kamalasila의 『修習次第』 譯註(4)」 『가산학보』 vol.7, 가산학회, 1998.12.
- 허일범, 「智恵와 方便의 成就道 - Kamalasila의 『修習次第』 譯註(5)」 『가산학보』 vol.8, 가산학회, 2000.5

#### 5. 약호

- 『大谷目録』 『影印北京版西藏大藏經 大谷大學圖書館藏:總目録』, 大谷大學 圖書館, 大谷大學. 西藏大藏經研究會, 1961.
- 『東北目録』 宇井伯壽; 鈴木宗忠; 金倉門照; 多田等觀, 『西藏大藏經總目録索引』 東北帝國大學法文學部, 1934.

## A Study on the Mutual Influences between the Later Madhyamaka School and Esoteric Buddhism in the Formation of Indian Esoteric Buddhism

Cheong, Seongjoon  
Researcher

Translation Institute for Tibetan Buddhist Canon

From the viewpoint of outer presentation of Buddhist rites, the Madhyamaka School and Esoteric Buddhism are regarded to have developed controversial doctrines and practices in the history of Indian Buddhism. However, in fact, the Madhyamaka School had a vital influence on the foundation of Esoteric Buddhism, and Acaryas of Esoteric Buddhism brought the doctrine to realize in the actual rite. It is possible to say that Esoteric Buddhism could not succeed in the history of Indian Buddhism without the devotion of the Madhyamaka School.<sup>60)</sup>

The formation of Esoteric Buddhism firstly began by the adoption of religious elements from ancient religions of India. Among those elements, mantra and dharani contain lots of efficient expedients and tools to help the Dhyana and Samadhi of Buddhist practice, regardless of the religious background. Meanwhile, the practice system of the Madhyamaka School was built on the foundation of Yogacara practices, which were composed of listening and contemplating practices, which afterwards abridged to the practice of Samatha and Vipassana.

In the early age of Mahāyana Buddhism, the practice to attain Buddhahood was to read and memorize sacred scriptures, but afterwards it adopted the mantra,

---

\* This work was supported by the Ministry of Education of the Republic of Korea and the National Research Foundation of Korea (NRF-2013S1A5B5A07047130).

dharani, mudra and maṇḍala as a Ālambana (所緣) to help the practice of Yogacara like Samatha and Vipassana. At first the Ālambana meant just a phenomenal externality of a practitioner's mind, but soon those Ālambana became important elements of Accomplishment found in Buddha's body of Nirmaṇa-kāya and Saṃbhoga-kāya. So lots of evidence has been found that the advent of Esoteric Buddhism in the history of Indian Buddhism did not originate from the outer Indian religions, but from internal and gradual process of ripening Buddhist expedients suggested by the masters of the Madhyamaka-yogacara School.

#### Keywords

Madhyamaka school, Madhyamaka-yogacara, ālambana, Buddhaguhya, *Mahāvairocana Tantra*, *Vajra Peak Tantra*, Bhavana-krama, Kamalasila, Atisha

2016년 10월 23일 투고  
2016년 12월 16일 심사완료  
2016년 12월 17일 게재확정