

유가행과 수행도에서 이타행의 문제*

김성철

금강대학교 HK교수

들어가는 말

1. 초기불교의 해탈도
2. 선업의 축적에 의한 성불론
3. 보편적 구제의 관념과 선업 축적의 출세간도화
4. 초기대승경론에서 이타행과 해탈의 대립과 해결
5. <보살지>의 해결방법

맺음말

* 본 논문은 각주가 빠진 채 게재되었던 필자의 일본어 논문 「瑜伽行派の修行道におけるの利他行の問題」(『龍谷大學佛教文化研究所紀要』46, 京都: 龍谷大學佛教文化研究所, 2007, pp.31-46(L))의 각주를 복원하여 완역하고, 용곡대학 불교문화연구소 편집인과 불교학연구회 편집인의 허락을 얻어 게재한 것이다.

본고는 불교에서 이타주의의 기원과 전개과정을 포괄적으로 고찰하기 위한 시도의 하나다. 불교에서 이타주의는 대승불교 특히 후기 대승불교와 동아시아 불교에서 두드러지게 나타난다. 그러한 이타주의의 기원으로는 4무량심 중 비심의 재해석이 우선 지적될 수 있다. 그러나 불교의 이타주의는 단일한 기원을 갖는다기보다는 여러 요소가 상호작용하면서 발전해 나간 것으로 보인다. 그러한 요소 중 하나가 본고에서 다룬 ‘선업의 축적에 의한 성불론’이다. 본고에서는 재가적 기원을 갖는 것으로 보이는 ‘선업의 축적에 의한 성불론’의 발전과정을 초기불교로부터 초기대승불교 그리고 유가행파에 이르기까지 고찰하고자 한다.

초기불교에서 해탈을 얻기 위한 수행도는 번뇌를 끊는 것이 목적이며, 선업이든 악업이든 업에 관해서는 다루지 않는다. 한편 선업의 축적에 의해 해탈이나 열반, 성불까지 얻을 수 있다는 관념이 주로 재가지향의 문헌에서 나타나지만 그것이 그대로 주류불교의 수행도에 도입되지는 않았다.

『팔천송반야경』을 시작으로 하는 대승불교운동은 보편적 구제를 보살의 이상으로 하여, 선업의 축적을 이타행이라는 형태로 보살행

속에 도입하였다. 그곳에서 새로운 문제, 즉 자신의 해탈인 자리와 유행의 성숙이라는 이타 중 무엇을 우선시 할 것인가 하는 문제가 발생한다. 『팔천송반야경』에는 자리를 우선으로 하는 입장과 양자의 균형을 잡으려는 입장이 혼재되어 있고 완전히 해결되지 않은 채 남아있다. 『유마경』과 『대지도론』에서는 그 해결을 위해 선정바라밀을 확대하여 그 속에 이타행의 요소를 넣었지만, 실질적인 해결이라고는 말하기 힘든 신비적이고 이론적인 방법이었다.

『유가사지론』〈보살지〉는 이러한 흐름을 받아들이면서도 새로운 시점에서 그 해결을 시도한다. 그것은 수행도 전체를 포함하도록 지계바라밀을 확대시켜 그 속에 자리와 이타를 계의 항목으로 도입하는 것이다. 이는 삼학 중에서 가장 하위단계인 계학에 선업의 축적을 통합시킨 것이나, 내용상으로는 계학이 정학과 혜학을 포함하는 형태로 확대된 것이다.

게다가 그 항목은 다양한 경전이나 『자타카』에 나타난 재가적이거나 사회적인 이타행의 구체적 행위를 포함하고 있다. 이타주의가 정신적 성향이나 태도 수준을 넘어서 구체적인 행위의 지침으로 발전하는 지점이다. 이는 선업의 축적에 의한 성불이라는 관념을 수용하고, 또한 더 구체적인 수준에서 자리와 이타의 균형을 피하려는 시도의 결과다. 또한 이는 〈보살지〉가 출가를 우선으로 하면서도 극단을 피하여 재가적인 요소를 적극적으로 받아들인 융화적인 입장을 취했기 때문인 것으로 보인다.

주제어

이타주의, 이타행, 선업, 공덕, 회향, 유가행파, 보살지, 지계의 확대

들어가는 말

산스크리트어 업(karma)은 넓은 의미로 ‘행위’ 일반을 의미하지만, 인도의 각 학파에 따라 그것은 다르게 이해되었다. 정통바라문 사상에서 karma란 ‘제식행위’로 이해되었고, 바른 제의에 의해 천상에 태어날 수 있다고 생각했다(ChUp 5.10.3-5.10.4). 우파니샤드 운동과 거의 같은 시기에 성립하였고, 고행자운동을 대표한 자이나 사상에서 업은 영혼(Jiva)이 본래 지니고 있는 완전성 등을 속박하는 ‘물질적인 것’으로 파악되었다(長崎 法潤 1974: 404f). 그들은 업을 없애기 위해 살생 등의 악업은 물론 모든 행위를 멈추어 최종적으로는 어떠한 음식도 먹지 않고 단식사하는 것을 이상으로 삼았다.

그러나 초기 및 부파불교에서 보이는 확립된 해탈도에서는 업이 주요한 요소로서 취급되지 않는다. 예를 들어 『초전법륜경』의 4제 설 중 집제는 갈애만 설할 뿐 업에 관해서는 언급하지 않는다(Vin I 10,30-33). 또 설일체유부는 업이란 재생의 조건이나 그 형태

를 결정하는 것이고, 번뇌야말로 윤회의 근본원인이라고 간주한다 (AKBh 333,11-13).

우파니샤드 운동이나 고행자 운동은 업을 윤회의 근본원인으로 간주하여, 윤회로부터 해탈하기 위해서는 업이 실제로는 아트만과 무관함을 사유하거나 고행에 의해 모든 업을 없애는 방법을 취하는데 반해, 불교는 번뇌를 윤회의 근본원인으로 간주하면서 심리적 해결 방법을 취하고 있는 것이다(Bronkhorst 1998: 13f).

한편 이러한 출가자 운동과는 별개로 선업의 축적을 통해 해탈이나 열반, 성불까지 얻을 수 있다는 관념이 확산된다(McDermott 1973, 1977). 이는 출가자 운동과는 구별되는 것이다. 특히 페터(1988: 87)가 지적했듯이 ‘고타마는 수많은 전생에서 선업을 쌓아 그 결과를 정각이라는 목적으로 회향함으로써 붓다가 되었다’는 관념은 가장 큰 영향을 끼친 것으로서, 대승 보살사상의 출발점을 구성하는 한 요소이기도 하다. 『자타카』나 찬불문학에서 나타나듯이 고타마가 전생에서 수많은 선업, 즉 이타행을 쌓아 그 결과로 붓다가 되었다는 것은 ‘선업의 축적에 의한 성불론’이라는 관념과 깊은 관계가 있다고 할 수 있을 것이다.

그러나 이러한 선업 축적에 의한 성불론은 주류불교의 해탈론과는 조화할 수 없을 뿐 아니라 대립적이기까지 하다. 『대비바사론』(大正27, 886c9ff)에 보이는 재가자의 소선성불론(小善成仏論) 비판도 그 일례일 것이다.

한편 선업 축적에 의한 성불론을 주류불교의 해탈론에 결합시키려는 움직임도 나타난다. 주로 대승불교에서 행해진 결합의 움직임은 몇 가지 패턴이 있는 것으로 보인다.

이 연구의 목적은 그러한 결합의 몇 가지 패턴을 소개하고, 특히 최초기 유가행과 문헌인 <보살지>가 어떻게 두 가지 해탈론을 결합했는지 고찰하는데 있다.

1. 초기불교의 해탈도

MN No.4 등에서 발견되는 붓다의 정각은 많은 경장과 율장에 나타나는데, 이른바 ‘해탈도의 전형적 서술’의 일부를 구성하는 제자들의 해탈도와 일치한다. 그것을 요약하여 소개하면 다음과 같다.

먼저 수행자는 5개(五蓋)를 제거하여 4정려에 들어간다. 제4정려에서 그는 고와 그 기원 및 소멸, 그리고 소멸에 이르는 길을 통찰한다. 이 통찰은 감각적 욕망의 대상(kāma)에 대한 갈애, 윤회생존(bhava)에 대한 갈애, 그리고 무명이라는 번뇌에서 마음이 해탈하는 것을 수반한다. 최종적으로는 이 해탈자체가 인식되고, 이 이후의 재생은 없다는 확실성이 획득된다. 이는 아마 가장 오래된 해탈도라고 보이지만, 체험의 기술단계를 넘어선 이론적 조작의 흔적이 보인다. 제4정려에서는 4제가 인식될 수 없기 때문이다.

그러나 초기불전에는 위와 같은 해탈뿐 아니라 다른 해탈도도 발견된다. 예를 들어 5온을 무상, 고, 무아로 파악하여 욕망에서 해탈하는 방법이 그것이다. 이 방법에서 선정은 필수적이지 않다. 그리고 계율도 반드시 지켜야 하는 것이 아니다.

또 다른 해탈도는 선정을 심화시키는 방식이다. 수행자는 4정려와 4무색정을 거쳐 최후에 멸진정을 획득할 때 모든 번뇌에서 해탈한다

고 설명한다.¹⁾

이상의 중요한 세 해탈도의 공통점은 선정이든 반야든 혹은 이 두 가지를 결합한 방식이든 업이 전혀 언급되지 않는다는 사실이다.²⁾ 이는 설일체유부로 대표되는 부파불교에서도 동일하다.

2. 선업의 축적에 의한 성불론

차제설법에서도 보이듯이 원래 선업의 결과는 천상이나 더 나은 조건의 인간으로 태어나는 것, 곧 바람직한 후생이지 열반이 결코 아니었다. 천상에 태어나든 더 나은 조건의 인간으로 태어나든 윤회 세계에 속한 것이다. 그뿐 아니라 천상에 태어난 후에는 반드시 인간 이하의 세계, 즉 3악취에 태어난다는 기술도 있어,³⁾ 선업의 축적과 열반은 모순되는 면조차 가진다.

그러나 정전의 성립 이후에 천상과 열반의 질적인 차이를 없애

1) 이상의 세가지 해탈도에 관해서는 Schmithausen(1981: C, I, H 장) 및 Vetter(1988: xxi-xxii) 참조.

2) 물론 불교에도 업의 소멸 특히 악업의 소멸이라는 관념이 전혀 없는 것은 아니다. 榎本文雄(1989: 9)는 초기불교경전에 나타나는 업의 소멸이라는 관념을 검토한 후, 아라한이 출가하기 전에 저지른 악업의 문제를 해결하기 위해 업보를 선취하고 무력화한다는 사상이 도입되었다고 지적한다. 그러나 이것이 불교수행론의 중심이 되지 못했음은 확실하다. 한편 平岡聡(1991: 127)은 업의 소멸방법에도 출가와 재가의 차이가 있다고 지적한다.

3) 예를 들어 AN II, 126,17ff.에서는 초정려에서 제4정려까지의 각각의 정려에 머문 채 죽을 경우에 어떤 천상에 태어나는가를 설명한다. 거기에서 불제자의 경우는 그 천상의 수명이 다한 후 그곳에서 열반을 얻지만 범부는 지옥, 축생, 아귀 세계에 태어난다고 설한다.

고, 양적인 차이만을 인정하려는 움직임이 주로 재가신자를 대상으로 하는 문헌을 중심으로 생겨났다. McDermott(1973: 345)은 그 일례로서 『소송경(小誦經, khuddakapāṭha)』의 「Nidhikaṇḍasutta」를 든다. 이 경전은 어떤 남자가 나중에 필요할 때 사용하기 위해 보물(nidhi)을 흙에 묻는 이야기로부터 시작한다. 경전은 이어서 보시 등에 의해 쌓인 보석 즉 공덕의 쌓임(puññasampad)이 있고, 그에 의해 모든 것, 예를 들어 내생의 아름다운 용모와 천상의 기쁨뿐 아니라 열반, 해탈, 붓다의 경지까지도 얻을 수 있다고 설한다.⁴⁾

『밀린다왕분경』⁵⁾에는 무엇이든 살 수 있는 돈의 비유로 업을 설명한다. 즉 붓다의 가게에서는 바람직한 내생, 재산, 장수, 건강, 아름다운 용모, 세간적 영화, 천상의 영화, 열반이 진열되어 있어 누구라도 그것을 원한다면 업이라는 대금을 지불하여 살 수 있다고 설한다.

이상은 남전 팔리 문헌에서 나타나는 일례이지만, 북전 산스크리트 문헌에도 이러한 예가 보인다. 『근본설일체유부율』에는 전생의 출가라는 선업 등에 의해 4제(四諦)를 보았다고 설하며 (Schmithausen 1986: 223, n.34), 『디비야 아바다나』 제2장 「푸루나 아바다나」⁶⁾에는 독송과 [5]온에 대한 선교(善巧)에 의해 최후에

4) Khp 8, 11–15(Nālanda edition, 11,11–20): suvaṇṇatā sūssaratā susaṇṇhānā surūpatā // adhipaccaparivāro sabbam etena labbhati // padesarajjaṃ issariyaṃ cakkavattisukhaṃ piyaṃ // devarajjam pi dibbesu sabbam etena labbhati // mānūsikā ca sampatti devaloke ca yā rati / yā ca nibbānasampatti sabbam etena labbhati // mittasampadam āgamma yoniso va payuñjato / vijjā vimutti vasībhāvo sabbam etena labbhati // paṭisambhidā vimokkhā ca yā ca sāvakapāramī / paccekabodhi buddhabhūmi sabbam etena labbhati //: McDermott(1973: 345).

5) Miln 341; McDermott(1973: 346).

6) Divy 33,24–25ff: yat tatra paṭhitaraṃ svādhyāyitaṃ skandhakaṣālaṃ ca kṛtaṃ, tena mama śāsane pravrajya sarvakleśaprahāṇād arhatvaṃ sāksāt kṛtaṃ /:

는 아라한과를 얻을 수 있다고 한다. 또한 제7장 「나가라 아바라무 비카 아바다나」⁷⁾에는 마하카사파와 붓다에게 각각 죽과 등을 공양하는 두 명의 세탁부 이야기가 흥미롭다. 이 중 첫 번째 이야기는 마하카사파에게 죽을 공양한 세탁부가 그 공덕에 의해 도솔천에 태어난다는 내용이다. 두 번째 이야기는 유명한 ‘가난한 여인의 등불 이야기’이다. 즉 서원과 수기라는 다른 요소가 포함되었음에도 불구하고, 단 하나의 자그마한 등불을 공양해도 석가모니와 같은 붓다가 될 수 있다는 것이다.⁸⁾

동일한 패턴의 이야기가 『보살장경』 곧 『대보적경』 〈보살장회(菩薩藏會)〉 「타나파라밀다품(陀那波羅蜜多品)」에도 나타난다. 과거에 방나라사라는 붓다가 재세했을 때, 한 가난한 직물공은 매일 밤 귀가할 때 가는 실을 보시하고 그 공덕으로 내세에 정각을 얻고자 하는 서원을 세웠다. 이것을 1500회 반복한 결과 그는 악취에 빠지지 않았고, 전륜성왕과 제석천까지 되었다. 그로 인해 그는 더 좋은 것을 붓다에게 공양할 수 있었다. 이 선순환이 최후에는 성불이라는 결과를 낳는다.⁹⁾

여기에는 회향이라는 매개 없이 선업의 축적에 의해 열반, 해탈,

Schmithausen(1986: 223, n.34).

7) Divy 51-57; 平岡聡(1996); 袴谷憲昭(2001).

8) 여기에는 부자의 보시보다 가난한 자의 보시가 더 가치가 있다는 SN 1.32에서 발견되는 관념도 나타난다.

9) 『대보적경』(大正11, 241a11-b14); 이러한 선순환에 의한 성불이라는 관념은 이미 『테라가타』에도 나타난다: 나는 한 송이의 꽃을 바쳐서 팔 억년동안 수많은 세계를 돌고, 계다가 남은 복(sesaka)에 의해 마음이 안정되고 깨달음에 이르렀다(Th 96: Ekapuppham cajitvāna asitīm vassa kotīyo / Saggesu paracāretvā sesakenamhi nibbuto ti //); 奈良康明(1994: 10).

성불을 직접 얻을 수 있다는 사고방식이 나타난다. 그리고 열반이라는 궁극적 목표와 천상이라는 당면 목표를 달성하기에는 선업이 어느 정도 축적되어 있는가 하는 양적인 차이만이 남는다. 이렇게 회향의 매개 없이 열반, 해탈, 성불을 직접 얻을 수 있다는 것이 재가 지향의 문헌에 나타나는 ‘선업의 축적에 의한 해탈론’의 특징으로 보인다.¹⁰⁾

그러나 이는 열반이라는 궁극 목표를 현실과 가깝게 할뿐, 천상이라는 당면목표의 가치를 높인다고는 말하기 어려울 것이다. 바꿔 말하면 천상이 열반과 가까워진 게 아니라, 오히려 열반이 천상 쪽으로 가까이 왔다고 말할 수 있을 것이다.¹¹⁾

이러한 사고방식은 주류 불교에도 영향을 끼친 흔적이 보인다. 『구사론』에는 경전에 나오는 다양한 업설을 정리하여 정의하는 가운데 선업을 다음과 같이 규정한다.

-
- 10) 여기에는 고행으로 업을 파괴한다고 하는 출가집단의 관념과는 다른 업관념이 전제되어 있는 것으로 보인다. 곧 선업을 통해 악업을 파괴할 수 있다는 업관념이다. 재가를 기원으로 하는 이러한 업관념은 화폐 경제의 발달과 더불어 발전한 것으로 추측된다.
- 11) 이와는 다른 방향성을 가진, 계다가 출가자 지향으로 천상과 열반을 일직선에 놓는 설도 있다. SN V 69,16-70,27에는 칠각지를 수습하면 일곱 가지 결과, 곧 일곱 가지 공덕이 있다고 설한다. 이 세상에서 해탈적 인식을 얻든가 그렇지 않으면 임종 시에 그것을 얻든가, 그렇지 않으면 중반(中般) 열반자, 손해(損害) 열반자, 무행(無行) 열반자, 유행(有行) 열반자가 된다. 만약 열반을 못 얻는다면 색구경천에 이른다고 한다. 중반열반자 이상은 후대 아비달마 불교에서는 불환과의 내용이 된다. 그러나 이 문맥에서는 칠각지를 최대한 수습한 결과가 이 세상에서의 반열반이고 최소한으로도 천상에 태어난다고 읽어도 좋을 것이다. 이러한 관념은 아마도 이 세상에서 열반을 얻지 못한 수행자가 죽은 후 어떻게 되는지의 의문에 대한 하나의 대답이라고 추측된다. 그리고 이 역시 열반과 천상의 차이를 양적으로 파악하는 것이다. 이것이 위에서 본 재가적인 열반관에 영향을 끼쳤음은 확증할 수 없지만 전혀 무관하다고는 말할 수 없을 것이다. 이상은 金漢益(1999: 150) 참조.

안온한 업이 선업이고, 그것은 바람직한 이숙(異熟)을 가지는 것이며, 또 열반을 얻게 해주는 것이다.¹²⁾

인용문에서는 선업에 대한 구체적 설명이 없으므로 정확하게 그 내용을 알 수 없지만 아마 정신적인 수행도 포함하는 것으로 추측된다. 그것을 선업이라는 범주에 넣은 것은 지금까지 보아왔듯이, 선업이 열반이나 해탈을 야기한다는 사고방식을 배경으로 하고 있다고 해도 좋을 것이다.

지금까지 보아온 선업은 결과적인 측면에서 본 선업이다. 그렇다면 업의 선악을 나누는 본질적인 기준은 무엇일까. 이에 대해서 후지타(1979a: 110)는 초기경전 곳곳에서 설하는 10선(+善)과 10불선(+不善)을 제시한다. 즉 불살생을 시작으로 하는 10선업도(+善業道)는 선한 것이고 살생 등의 10불선도(+不善業道)는 악이라는 것이다. 그러나 이 역시 선이나 악에 포함되는 행위를 열거했을 뿐 그 기준을 제시했다고는 말하기 어렵다.

페터(1988: 84)는 고대 인도에서 행위를 선이나 악으로 나누는 가장 중요한 기준은 긍정적이든 부정적이든 타자의 평안과 연결돼 있음을 지적한다. 이러한 측면에서 업은 a) 다른 생명에게 선행을 행하거나, 그것이 가능하거나 필연적임에도 불구하고 선행을 하지 않는 것과 b) 마찬가지로 가능하거나 외면적으로는 필연적임에도 불구하고, 다른 생명을 해치지 않는 것, 혹은 해치는 것으로 구분된다.

12) AKBh 227,8: kṣemaṃ karma kuśalaṃ yad iṣṭavipākam nirvānaprāpakam ca /

a)와 관련된 대표적인 것은 보시다. 이에 더해 Sn 404¹³⁾와 SN 7.19¹⁴⁾에는 부모를 돌보는 것을 설명하고, SN 1.47¹⁵⁾에는 공원이나 숲을 꾸미는 것, 다리를 세우는 것, 우물을 파서 식수를 제공하는 것, 집이 없는 자에게 쉴 수 있는 장소를 주는 것 등이 열거된다.

b)에 관해서는 5계를 지키는 것이 대표적이다. 5계를 지키는 것은 정력에 들기 위한 예비과정이고, 그 자체가 이타적인 성격을 갖지만 특히 악행을 피하는 것이 원래의 역할이다.¹⁶⁾ 그리하여 타인에게 폭력을 당하는 순간에도 불살생이라는 계를 지키기 위한 인욕이라는 요소가 필요해진 것이다. 이렇게 보면 보시, 인욕을 포함한 넓은 의미의 지계, 생천(生天)이라는 차제설법 자체가 a)와 b) 및 그 결과를 표현하고 있음을 알 수 있다.

3. 보편적 구제의 관념과 선업 축적의 출세간도화

그러나 이러한 재가지향의 소박한 해탈론이나 성불론이 그대로 주류불교의 수행도가 되지는 않았다. 대승의 논서 중에서도 선업의

13) Sn 404: dhammena mātāpitaro bhareyya / payojaye dhammikaṃ so vaṇijjāṃ // etaṃ gihī vattayaṃ appamatto / sayampabhe nāma upeti deve //

14) SN I 182, 3-5: yo mātaraṃ pitaraṃ vā / macco dhammena poseti // tāya naṃ paricariyāya / mātāpitūsu paṇḍita // idheva naṃ pasamsanti / pecca sagge pamodati ti //

15) SN I 33,18-21 : arāmaropā vanaropā / ye janā setukārakā // papañ ca udapaṇaṃ ca / ye dadanti upassayaṃ // tesāṃ divā ca ratto ca / sadā puññaṃ pavaḍḍhati // dhammatṭha silasampannā / te janā saggagāminoti //

16) 이상은 Vetter(1988: 85) 참조.

축적이 그대로 성불까지 이어진다는 사고방식은 보이지 않는다. 선업의 축적을 단순한 재가지향의 차제설법에서 벗어나기 위한 수행론까지 승화시키기 위해서는 다른 요소가 필요했다. 그것은 ‘모든 중생을 열반시킨다’는 보살의 서원인 보편적인 구제관념과 자신이 쌓은 공덕을 자신의 깨달음으로 향하여 전환시키는 형태의 회향¹⁷⁾ 관념의 도입이다.

이 중에서 회향은 천상과 열반 혹은 성불의 질적인 차이를 유지하면서도 선업에 출세간적인 성격을 부여하는 개념이다. 예를 들어 『팔천송반야경』 제3장은 일체지로 회향되지 않는 한 보시나 지계 및 반야도 보시바라밀이나 지계바라밀 내지 반야바라밀이라고 불릴 수 없다고 설명한다. 그리고 선근을 일체지에 회향하는 것이 반야이고, 그러므로 반야바라밀이라고 불릴 수 있다고 한다.¹⁸⁾

그러나 『팔천송반야경』 제1장과 2장에서는 반야바라밀을 제외한 5바라밀은 물론 회향이라는 관념도 나타나지 않는다.¹⁹⁾ 이에 반해 보편적 구제의 관념은 강하게 의식되고 있다.

17) 자기 자신이 쌓은 공덕을 타인에게 전환시키는 형태의 회향은 대승경전에도 철학적 논서에도 거의 나타나지 않는다. 이는 업이론을 회향사상과 조화시킨 결과일 것이다(Schmithausen(1986: 215). 엄밀한 의미에서 공덕을 타인에게 회향한다는 관념은 아직 엄격한 고행자전통이 남아 있는 4니카야에는 나타나지 않는다. 이에 반해 Pettavatthu에는 돌아가신 부모나 친척에게 보시의 공덕을 돌린다(dakkhīnam adisa)는 기술이 발견된다(桜部建 1974: 98f). 이러한 사고방식은 아마도 인도 고래의 ‘조령제(srad̥dha)’에서 유래한 것으로서, 보편적 구제관념의 도입과 동시에 모든 유정에게 회향하는 형태로서 일반화된 보살의 서원 중 하나가 되었을 것이다.

18) 『도행반야경』(大正8, 434b7-12); Aṣṭa 40,19-26.

19) 그리고 이와 깊이 관련되어 있는 [보살]행(carya)’이라는 단어도 발견된다.

보살마하살은 다음과 같이 생각한다. ‘나는 무량한 중생들을 반열반시켜야 하고, 무수한 중생들을 반열반시켜야 할 것이다.’²⁰⁾

또한 이러한 보편적 구제의 관념을 지닌 보살은 모든 유정을 자기의 부모나 자식처럼 여기고, 그들을 고통에서 구제하려고 한다.

따라서 보살마하살은 모든 유정에 대해서 어머니, 아버지, 자식, 딸, 내지는 [그들이] 자기 자신이라는 생각을 내야 한다. [곧] ‘자기 자신이 모든 방법과 모든 양상에서 모든 고통으로부터 해방되어야 했듯이, 모든 중생이 모든 방법과 모든 양상에서 모든 고통으로부터 해방되어야 한다.’²¹⁾

『팔천송반야경』 제1장과 2장에서 보편적 구제 활동의 구체적인 내용이 보이진 않지만, 그것이 불전에 나타나듯이 설법을 비롯한 생전의 석가모니 붓다의 활동이나, 『자타카』와 찬불문학에서 보이듯이 보시에서 시작하는 전생의 보살행이라고 추측하는 건 어렵지 않다. 특히 붓다가 되기 전 보살의 활동은 새로이 붓다가 되고자 서원하는 사람들에게는 정확히 그대로 모방해야 할 모델임이 틀림없었을 것이다(下田正弘 1999, 2004). 그것을 행하는 것이 반야바라밀을

20) 『도행반야경』(大正8, 427c4-6); Aṣṭa 10,25-26: bodhisattvasya mahāsattvasyaivaṃ bhavati - aprameyā mayā sattvaḥ parinirvāpayitavyā iti / asaṅkhyeyā mayā sattvaḥ parinirvāpayitavyā iti /

21) 『도행반야경』(大正8, 428b23-25); Aṣṭa 14,16-19: tasmān māṭṣaṃjñā piṭṣaṃjñā putrasaṃjñā duhitṣaṃjñā bodhisattvena mahāsattvena sarvasattvānām antike yāvad ātmasaṃjñā utpādayitavyā / yathā ātmā sarveṇa sarvaṃ sarvathā sarvaṃ sarvaduḥkhebhya mocayitavyaḥ, evaṃ sarvasattvaḥ sarveṇa sarvaṃ sarvathā sarvaṃ sarvaduḥkhebhya mocayitavyā iti /

수습하면서도 성문이나 독각의 단계에 빠지지 않고, 능숙한 방편의 도움으로 붓다가 되기 위한 필수 조건이 되는 것이다.²²⁾

이렇게 하여 보편적 구제의 관념은 단순한 선업의 축적을 승화시켜, 포교와 인욕을 포함한 넓은 의미의 지계 곧 이타행으로서 보살의 수행에 필수불가결한 것으로서 확립된다. 그러나 보시와 인욕을 포함한 넓은 의미의 지계, 즉 이타행을 도입해도 세간과 출세간의 구별을 지키는 한, 그것을 실천한 결과는 어디까지나 천상이지 성불은 아니다. 그러므로 그 결과를 바꾸기 위해서는 또 하나의 요소가 필요하다. 이를 위해 『팔천송반야경』의 편집자는 원래는 ‘타인에게 공덕을 돌린다’는 의미를 지닌 회향에 새로운 의미 즉 ‘자기 자신의 성불로 공덕을 돌린다’는 의미를 더하여, 이타행에 출세간적인 지위를 부여한 것으로 보인다.²³⁾

4. 초기대승경론에서 이타행과 해탈의 대립과 해결

여기서 생기는 또 하나의 문제가 반야바라밀과 다른 5바라밀의 관계이다. 지금까지 살펴보았듯이 『팔천송반야경』 제1장과 제2장에서는 전 5바라밀에 관한 서술이 발견되지 않는다. 전 5바라밀에 대한

22) 『도행반야경』(大正8, 426a5-10); Asta 3,31-4,7; 특히 『도행반야경』(大正8, 458c9-11); Asta 184,19-23.

23) 원래 회향의 관념이 타인에게 자신의 공덕을 돌리는 것에서 시작되었다는 점, 선업의 축적만으로 열반이나 성불을 얻을 수 있다는 관념에는 회향이 포함되어 있지 않다는 점에서 생각해보면, 공덕을 자신의 정각으로 돌리는 회향관념의 수정은 『팔천송반야경』의 작자(들)이 처음 시도했을 가능성이 높다고 보인다.

기술은 3장에 처음 등장하지만 그것은 반야바라밀보다 열등한 것으로 설명된다.

아난다여, 나는 반야바라밀만을 칭찬하고 거명하지만, 그 외의 바라밀에 대해서는 [칭찬하고 거명하지] 않는다. 왜 그러한가. 아난다여, 반야바라밀이 5바라밀보다 뛰어나기 때문이다.²⁴⁾

이어서 『팔천송반야경』 제3장에는 반야바라밀을 대지에, 전 5바라밀을 종자에 비유하고 반야바라밀이야말로 전 5바라밀보다 뛰어난 것이고 안내자이자 지도자라고 설한다.²⁵⁾ 이는 명백히 반야바라밀과 전 5바라밀 사이에 위계를 두는 것이다.

한편 보편적 구제 관념이 강하게 있었음에도 불구하고, 사실상 보편적 구제활동이 자신의 정각 이후에 행해져야 한다고 간주하는 기술도 보인다.

어떻게 하면 이미 [윤회를] 건너간 우리들이 유정들을 건너가게 하고, 이미 해탈한 [우리들이 유정들을] 해탈시키며, 이미 편안한 [우리들이 유정들을] 편안하게 해주고, 이미 반열반한 [우리들이 유정들을] 반열반시킬 수 있을까.²⁶⁾

24) 『도행반야경』(大正8, 434b5-7); Aṣṭa 40,17-19: prajñāpāramitāya evāhamānanda varṇaṃ bhāṣe nāmadheyaṃ ca parikīrtayāmi, nānyāsaṃ pāramitānāṃ / tat kasya hetoḥ? prajñāpāramitā hi ānanda pūrvavaṅgamā pañcānāṃ pāramitānāṃ /

25) 『도행반야경』(大正8, 434b19-23); Aṣṭa 40,31-41,4.

26) 『도행반야경』(大正8, 465c16-18); Aṣṭa 215,19-20: kim iti vayaṃ tīrṇaḥ sattvaṃs tārayema, muktā mocayema, āśvastā āśvāsayema, parinirvṛtāḥ parinirvāpayema.

특히 용수에게 귀속되는 『십주비바사론』은 스스로 진흙에 빠진 사람이 타인을 도울 수 없고, 물에 빠져있는 사람을 도울 수 없다는 비유로써 자기 자신의 해탈이 가장 우선임을 강조한다.²⁷⁾

이에 반해 보편적 구제를 위해서는 자신의 해탈을 실현해서는 안 된다는 태도 곧, 보편적 구제와 자신의 해탈을 균형있게 병행해야 한다는 태도도 『팔천송반야경』에 나타난다. 『팔천송반야경』 제20 장에는 해탈을 얻기 위해서 탁월한 효과가 있다고 인정되는 3삼매(三三昧)를 수행할 때, 보살은 먼저 공을 단지 숙지(parijaya)하고 관찰하는 것에 머물고, 실현(sākṣatkriya)하고자 통찰하지 않는다고 설한다. 그는 번뇌를 멸진시키지 않고, 다만 그것을 숙지하는데 그친다. 이어서 그는 무명에 대해서도 똑같이 수행하여 실제의 궁극(bhūtakoti)을 실현하지 않는다고 한다.²⁸⁾ 그리고 다음과 같이 설한다.

수부티여, 모든 유정의 이익에 공감하고, 자비회사에 머물며, 능숙한 수단과 반야바라밀에 의해 보살은, 붓다가 승인한 회향이라는 방법으로 선근을 바르게 회향하여 공, 무상, 무원이라는 해탈의 입구가 되는 삼매에 들지만, 결코 실제의 궁극을 실현하지 않는다. 즉 성문이나 독각의 단계에서 [실제의 궁극을 실현하지 않는다.] 왜 그러한가. 그에게는 가

27) 『십주비바사론』(大正26, 24c6-9). 이러한 태도는 정각을 얻기 전의 본생보살의 이타행 보다, 정각을 얻은 후의 석가모니 붓다의 이타행 쪽을 강조한 것일 것이다. 또한 『일만팔천송반야경』에서는 분명히 보편적 구제보다 반야바라밀 쪽이 뛰어나다고 언급한다(Vetter 1984: 508). 이와 반대로 반야바라밀 대신 공덕의 중대를 최고의 목표로 간주한 것이 Śāntideva의 저작이다(Dayal 1932: 189f).

28) 『도행반야경』(大正8, 458b20-24); Aṣṭa 183,10-17.

장 강력하고 가장 견고한 보호자, 즉 반야바라밀과 능숙한 수단이 있기 때문이다. 이 [능숙한 수단]에 의해 그는 유정을 버리지 않고, 대등하게, 그 [반야바라밀]에 의해 그는 행복하고 완전하게 무상정등각을 현증할 수 있다.²⁹⁾

이는 자신이 해탈이나 열반을 얻은 후에 유정을 해탈시키거나 열반시키는 태도와는 다른 것으로서, 반야바라밀뿐 아니라 그와 똑같이 능숙한 수단에 의한 보편적 구제활동을 강조하고 있다. 위의 인용문 직전에 나오는 비유는 이를 잘 보여준다. 즉 세간의 영웅이 가족과 함께 울창한 숲 속으로 들어갔을 때, 그 숲속에는 많은 적이 그들에게 접근하지만, 그럼에도 불구하고 그는 가족을 버리고 홀로 도망가지 않고, 강력한 아군의 도움을 받아 가족과 함께 숲에서 탈출한다는 것이다.³⁰⁾ 이와 같이 보살은 이타행이라는 선업의 축적, 즉 선근이 완전히 성숙하기 전에는 결코 실제의 궁극을 실현하지 않는다.

29) 『도행반야경』(大正8, 458c8-14); Aṣṭa 184,19-23: *evam eva subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ sarvasattvāhitānukampī maitrīvihārī karuṇāvihārī muditāvihārī upekṣāvihārī upāyakauśalyena prajñāpāramitayā ca pariṅghītaḥ kuśalamūlāni samyagbuddhānujñātayā pariṅamanayā pariṅamyā kiṃcāpi śūnyatām ānimittam aprāpihitam ca samādhivimokṣamukhāny avatarati, na tv eva bhūtakotiṃ sākṣātkaroti, yaduta śrāvakabhūmau vā pratyekabuddhabhūmau vā / tat kasya hetoḥ? tathā hy asya balavattamā dṛḍhatamāś ca pariṅrahakāḥ, yaduta prajñāpāramitā upāyakauśalyam ca / tena asyāparityaktāḥ sarvasattvaḥ, tenaiṣa pratibalaḥ svastinā kṣemeṇa anuttarāṃ samyaksambodhim abhisamboddhum /* 동일한 관념이 『보살장경』 즉 『대보적경』 「보살장회」(大正11, 300c19-21)에도 나타난다: 舍利子。若菩薩摩訶薩。於是四諦。以如是等智慧了知。雖復明達而不作證。何以故。爲欲成熟諸衆生故。如是具足名諦善巧。

30) 『도행반야경』(大正8, 458b29-c8); Aṣṭa 184,3-18.

수부티여, 바로 이와 같이 반야바라밀을 행하면서 능숙한 수단에 의해 보호되는 보살은 무상정등정각에 대해 선근이 성숙하지만, 완전히 성숙하기 전에는 최고 실재의 궁극을 실현하지 않는다. 무상정등정각에 대해 선근이 성숙하고, 완전히 성숙했을 때 그 최고 실재의 궁극을 실현한다.³¹⁾

이타행에 의해 선근이 완전히 성숙한 후 성불한다는 것은, 위에서 보았듯이, 자신이 득도한 후에 유정을 득도시킨다는 것과는 다르며, 나아가서는 대립하고 있다고도 말할 수 있다.³²⁾ 이러한 차이는 『팔천송반야경』에서는 아직 해결되지 않은 채 남아있다. 이 해결방법은 자리와 이타를 동시에 행하는 방법과, 어느 정도의 단계를 설정하여 순서대로 행하는 방식이라는 두 방향으로 발전했다고 보인다. 이 중에서 자리와 이타를 동시에 행하는 방법을 살펴보자.³³⁾ 『대지도론』은 선정바라밀을 설명하면서 다음과 같이 설한다.

31) 『도행반야경』 (大正8, 458c18-21); Aṣṭa 185,11-14: evam eva subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ praññāpāramitāyāṃ caran upāyakaūśalyaparigrhītaḥ tāvat tāṃ paramāṃ bhūtakotīṃ na śakṣātkaroti, yāvan na tāni kuśalamūlāny anuttarāyāṃ samyaksambodhau paripakvāni suparipakvāni / yadā tāni kuśalamūlāny anuttarāyāṃ samyaksambodhau paripakvāni bhavanti suparipakvāni, tadā tāṃ paramāṃ bhūtakotīṃ śakṣātkaroti /

32) 이러한 태도는 다분히 정각을 얻은 석가모니 붓다의 이타행보다 정각을 얻기 전 본생 보살의 이타행 쪽을 모델로 한 것이다. 대승불교 운동과 깊은 관계가 있는, 아니 대승 불교운동 그 자체라고 말할 수 있는 보살운동도 한 가지가 아닌 다양한 모습을 지니고 있음을 엿볼 수 있다.

33) 이하는 Deleanu(2005: 33f) 참조.

(사람들은 자신을 위해서 선정의 즐거움을 구하지만) 보살은 그렇지 않다. 다만 유정을 위해 자비심을 닦기를 원하고, 유정을 버리지 않는 보살선을 실천하며, 선정 속에서 대비심을 일으킨다.³⁴⁾

또한 그 때에, 보살은 항상 선정에 들어가 마음을 모아 움직이지 않으며, 심사(vitarka)와 속고(vicāra)를 내지 않는다. 게다가 시방의 모든 유정을 위해 무량한 음성으로 설법하고, 그들을 해탈시킨다. 이를 선정 바라밀이라고 이른다.³⁵⁾

이는 보편적 구제의 관념, 즉 대비 혹은 이타행을 선정과 조화시키기 위한 일련의 설명이다. 선정이 단순한 선정에 그치지 않고, 선정의 완성 즉, 선정바라밀이 되기 위해서는 원래는 선정의 요소가 아닌 대비심을 선정 속에 일으키든가, 언어적 요소인 심사(vitarka)와 속고(vicāra)가 없음에도 불구하고 설법하든가 하는, 일견 상반되어 보이는 측면을 동시에 가진다고 설명한다. 그러나 이는 대립하는 것의 통일이라는 일종의 신비주의적인 해석을 취하지 않는다면, 순수한 이론적인 구성이지 심리적 실재라고는 말하기 어려울 것이다(Deleanu 2005: 38). 다음의 『유마경』 문장도 같은 것을 설명하고 있다.

34) 『대지도론』(大正25, 188a5-7): 菩薩則不然。但爲有情欲令慈悲心淨。不捨有情菩薩禪。禪中皆發大悲心。

35) 『대지도론』(大正25, 188c9-11): 復次爾時菩薩常入禪定。攝心不動不生覺觀。亦能爲十方一切有情以無量音聲說法而度脫之。是名禪波羅蜜。

그대는 떨진정에서 나오지 않았음에도 불구하고, 일체 행위를 드러내듯이 그렇게 안좌해야만 합니다.³⁶⁾

위 인용문은 『대지도론』 보다는 한결을 더 나간 것이다. 보살은 심사(vitarka)와 속고(vicāra) 뿐 아니라 모든 심리현상이 전부 없어지는 상태인 떨진정에 들어감에도 불구하고, 모든 일상생활을 행하는 방식으로 안좌해야 한다. 그러나 이는 사실상 불가능한 것이며, 정통적인 교리에 비추어 봐도 모순된다. 즉 이러한 해결방법은, 델리아누의 지적대로, 자리와 이타를 동시에 행해야 한다는 이상을 이론 차원에서 주창한 것에 그칠 뿐, 실질적인 해결이라고는 하기 어려울 것이다.

이상은 자리행인 선정에 이타행도 포함시키는 방법이다. 다음 절에서는 자리의 측면과 소극적으로 이타의 측면을 갖는 지계, 그리고 그것을 더 확대시킨 『유가사지론』 〈보살지〉 「계품」의 해결방법을 살펴보고자 한다.

5. 〈보살지〉의 해결방법

본격적으로 「계품」을 고찰하기 전에 먼저 〈보살지〉가 자리와 이타의 관계를 어떻게 이해하고 있는지 살펴보자. 지금까지 보았듯이 『팔천송반야경』에서는 자신의 해탈을 우선시하는 입장과 자신의 해

36) VKN 20,17-18: tathā pratisaṃliyaś ca yathā nirodhāc ca na vyuttiṭṭhasi sarveryāpatheṣu ca saṃdr̥śyase /

탈과 보편적 구제를 균형있게 병행하려는 입장이 혼재해 있었다. 결론부터 말하면 <보살지>는, 신비적이거나 이론적 해결을 극복하고 또한 정신적 의향이나 태도의 차원을 넘어,³⁷⁾ 자신의 해탈과 보편적 구제의 균형을 더 구체적인 차원에서 실현하려 했다고 말할 수 있다.

이는 먼저 보살이 성문보다 뛰어난 이유로서 자리와 이타를 동시에 행하는 점을 든다는 것에서도 드러난다. 먼저 고층³⁸⁾인 「종성품」에서는 보살이 성문보다 네 가지 측면에서 뛰어나다고 하고, 그 두 번째인 바른 실천(pratipatti)에 대해서 다음과 같이 설명한다.

그 중에서 다음이 바른 실천에 의해 행하는 것이다. 성문과 독각은 자신을 위해 바르게 실천하는 자이다. 보살은 자신을 위해서도 타인을 위해서도 [곧] 많은 생명과 많은 생명의 행복을 위해, 세간 사람들을 연민하기 위해, 천신과 인간의 이익과 행복을 위해서도 [바르게 실천하는 자이다.]³⁹⁾

이는 『반야경』 아래의 보편적 구제 관념을 나타내는 것인데, 역시 고층인 「발심품」에서는 보살의 어의해석으로 연결된다.

37) 안성두(2006: 155)는 대승계를 다룰 때 가장 중요한 요소 중 하나가 수행자의 의향(aśaya)이나 태도라고 지적한다. 이러한 정신주의는 혹은 동기론적 윤리관은 43종의 가벼운 죄 중 아홉 번째 항목에서 잘 드러난다. 그러나 안성두(2006: 166)도 지적하듯이 이는 지나치게 극단적인 설명으로서, <보살지> 전체의 균형잡힌 태도와는 다소 이질적이다.

38) <보살지>의 구조와 신고층의 구별에 대해서는 Aramaki(2000)를 따랐다.

39) BoBh(D) 2,19-22: tatrāyaṃ pratipattikṛto viśeṣaḥ / śrāvakapratyekabuddhaś cātmahitāya pratipanno bhavati / bodhisattvaḥ apy ātmahitāya api parahitāya bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāyai arthāya hitāya sukhāya devamanuṣyāṇām /; MSA 4,22-24도 같은 것을 설명하고 있다.

그 발심은, 바로 그 보리(bodhi)와 유정의 이익(sattvārtha)를 인식 대상으로 회구하는 것이지, [양자를] 인식대상으로 하지 않고 [회구하는 것]은 아니다. 그러므로 그 발심은 보리를 인식대상으로 하고 유정의 이익을 인식대상으로 하는 것이다.⁴⁰⁾

『팔천송반야경』에서 보살의 어의해석은 ‘보리를 목적하는 [자]’⁴¹⁾이고, 이는 후세에 하리바드라의 어의해석에 의해서도 지지되었다(AAĀ 22,13-16). 그 경우 보편적 구제의 이상은 ‘마하살’이라는 단어에 의해 보완된다.⁴²⁾ 그러나 <보살지>에서는 보살이라는 단어 자체에 자신의 깨달음과 중생구제의 이상을 강하게 연결시켜 양자를 대등한 것으로 위치 짓고 있다.⁴³⁾

자리와 이타를 내적으로 밀접하게 통합시키려는 시도는 신층인 「자리이타품」에서 더욱 분명하게 나타난다. 「자리이타품」은 자리와 이타를 열 가지 관점에서 설명하는데, 첫 번째가 순수한(kevala) 자리 및 순수한(kevala) 이타, 두 번째가 이타와 결합한

40) BoBh(D) 8,9-11: tām khalu bodhiṃ sattvārthaṃ cālambya sa cittotpādaḥ prārthayate nānālambya / tasmāt sa cittotpādo bodhyālambaṇaḥ sattvārthālambaṇaś ca /

41) Aṣṭa 9,23-27: tatra bodhisattva iti bhagavan kaḥ padārtha? bodhyarthena tu subhūte bodhisattvo mahāsattva ity ucyate / 원래 팔리어 bodhisatta는 산스크리트어 bodhisakta에 대응하는 단어로서, ‘보리에 헌신하는 자’라는 의미다(Dayal 1932: 7). 이는 『팔천송반야경』에서도 의식되어 있다(Aṣṭa 9,25f; 10,6).

42) Aṣṭa 9,28-29: mahataḥ sattvaraśer mahataḥ sattvanikāyasya agratām kārayiṣyati, tenārthena bodhisattvo mahāsattva ity ucyate //

43) 이러한 어의 해석은 <보살지>가 처음이고, 무성의 『섭대승론석』(大正31, 380c03: 言菩薩者。菩提薩埵爲所緣境故名菩薩)에도 수용되어 있다. <보살지> 이전도 sattva를 유정으로 해석하지 않은 것은 아니지만, 그 경우는 [붓다의] 깨달음을 향하여 [수행하고 있는] 유정, [붓다의] 깨달음을 얻기로 결정된 유정’으로 해석된다(梶山雄一 1992: 56f).

(parasambaddha) 자리 및 자리와 결합한(svasambaddha) 이타이다. 그래서 전자는 끊어져야 할 것이고 후자는 익혀야 할 것이다.

먼저 순수한 자리란 자신의 즐거움을 원하는 사람이 재물을 추구하여 향수하는 것, 혹은 법을 그리워하는 사람이 붓다나 보살에 의해 설해진 법을 추구하고 수지하는 것, 내지 보살이 현재의 법략에 안주하여 유정의 이익을 깊이 관찰하는 것을 버리는 것이다(BoBh(D) 14,18-15,4). 요컨대 타인에게 전혀 이익을 주지 않는 행위나 오히려 피해를 주는 행위다. 그러나 연민의 마음이 선행하거나, 혹은 보리로 회향되거나, 혹은 생천의 원인이 되는 보시와 인욕은 보살에게 있어 항상 이타와 결합되어 있는 자리다(BoBh(D) 16,7-8).

또 순수한 이타는 다음과 같다.

- 1) 전도된 견해, 경전에 기반하지 않은 견해, 인과관계를 부정하는 견해를 지닌 사람의 보시.
- 2) 계율을 등진 사람이나 바른 실천을 떠난 사람이 타인에게 설법하는 것.
- 3) 낮은 지위를 넘어서 있고, 선정에서 나오는 것에 숙련된 보살이 낮은 지위의 수많은 법을 모으는 것. 예를 들어 선정에 머무른 뒤 선정에서 나와 서원을 일으켜 욕계에 태어나는 것.
- 4) 자재력을 얻은 보살이 시방에서 다양한 화작(化作)에 의해 다양한 유정을 위한 일을 행하는 것.
- 5) 그래서 자신의 목적을 성취한 성인과 여래가 [10]력, [4]무외 등의 불공불법에 의지하여 무량한 유정에게 무량한 이타행을 행하는 것이다(BoBh(D) 16,12-18).

이상은 일단은 끊어져야 할 것이라고 설해진 순수한 이타이지만, 실

재로는 그중 1)과 2)만이 끊어야 할 것이고 3) 4) 5)는 배워야 할 것이다.⁴⁴⁾ 즉 1)과 2)는 이타라고는 하지만 그 내용을 보면 사람에게 피해를 주는 행위이므로 끊어야 하는 것이다. 이외에는 순수한 이타지만 배우라고 권해진다. 이렇게 순수한 이타행 중에 일부를 제외한 모든 이타행은 자리와 결합되어 있고 배워야 할 것이다. 그러므로 남은 여덟 가지 관점에서는 자리와 이타를 구별하지 않고, 자리즉이타 혹은 이타즉자리라는 관점에서 설명한다.⁴⁵⁾ 자리와 이타를 내적으로 긴밀히 통합시키고 있는 것이다.

자리와 이타의 내적인 통합은 역시 신증인 「위력품」에도 잘 나타난다. 「위력품」에서는 6바라밀 각각을 네 가지 측면에서 분석하면서,⁴⁶⁾ 세 번째로 자리와 이타의 측면에서 분석하고 있다(BoBh(D) 50,9-52,6). 예를 들어 보시바라밀의 자리의 측면은 보시하기 전과

44) BoBh(D) 16,19-20; 相馬一意(1987: 508, n.6); 이 문장은 처음에 순수한 자리이타는 끊어야 할 것으로 말하는 것과 모순되며, 나중에 첨가되었다고 지적한다. 3) 4) 5)는 높은 단계에 오른 보살이나 여래의 이타행으로서 최초에는 권해지지 않았을지도 모른다.

45) 相馬一意(1987: 524); 여기에서 이러한 관계의 철학적 근거는 나타나지 않지만, 이미 『반야경』에서 나타나는 자기와 타인이 공성이라는 점에서 동일하다는 입장을 받아들이는 것은 틀림없다(BoBh(D) 194,1-10).

46) 여기서도 또 하나 흥미로운 점은 바라밀 각각의 대치의 대상이다. 이는 『이반오천송반야경』에 나타난 것을 다소 변용하여 받아들인 것이다. 예를 들면 보시바라밀과 대치하는 것은 번뇌(의 일부)인 인색함(mātsarya)이고, 인욕바라밀에 대치되는 것은 不忍(akṣanti, 『이반오천송반야경』에서는 분노(vyāpāda))이다. 보시바라밀이나 인욕바라밀이라는 선업에 의해 번뇌가 대치되는 것은 번뇌를 악업과 매우 가까운 것으로 간주하기 때문일 것이다. 그런데 십선(十善)의 마지막 세 가지, 즉 삼독을 의업으로 간주하는 입장은 경량부(AKBh 237,17; 248,10)나 유가행과의 일부(YBh 182,9-14; ASBh 63,12f)에서 보이지만, 세친 및 설일체유부(AKBh 248,2-4)와 유가행과 일부(YBh 153b; 大正30: 636a29)에 의해서는 부정된다(Schmithausen 1986: 221, n.7; Kritzer 2005: 250-251). 그러나 번뇌를 악업과 가까운 것으로 보는 경향은 존속하고, 그것이 공덕 곧 선업에 의해 파괴된다고 보았음을 추측할 수 있다.

보시하는 도중 그리고 보시한 후에 자신의 마음이 기쁜 것이다. 이타의 측면은 타인의 굶주림이나 공포 등의 괴로움을 제거하는 것이다. 또한 선정바라밀의 자리의 측면은 현재의 범략에 안주하는 것이고, 이타의 측면은 탐욕이 없는 마음을 가진 자가 타인에게 고통을 주지 않고 화내지 않는 것이다.

이와 같이 자리와 이타를 밀접하게 연결하고 있음에도 불구하고, 보시·지계·인욕은 복(puṇya) 즉, 선업으로 분류되고(BoBh(D) 22,15-16), 그 결과는 보살이 윤회하면서도 무수한 고통에 의해 깊이 고통받는 일이 없이, 원하는 대로 유정에게 이익을 줄 수 있는(BoBh(D) 23,15-17) 이타행으로 취급된다.

마지막으로 〈보살지〉 「계품」을 통해 자리와 이타의 구체적인 모습을 살펴보자. 아라마키(2000: 60)에 따르면 「계품」은 원래 고층에 속하지만, 보살계를 중심으로 하여 신층에서 대폭 증광된 품이다. 지계바라밀의 아홉 가지 항목 중 두 번째인 일체계(一切戒) 항목에서는 먼저, 재가와 출가라는 두 가지 계가 있다고 한 후, 다시 그것을 삼취정계(三聚淨戒) 곧, 율의계(律儀戒, saṃvaraśīla)·섭선법계(攝善法戒, kuśaladharmasaṃgrāhakaśīla)·요익유정계(饒益有情戒, sattvārthakriyāśīla)로 분류한다.⁴⁷⁾ 이 중에서 율의계란 별해

47) 이렇게 '일체' 항목의 세 번째를 요익유정이라고 분류한 것은 정진·정려·반야바라밀을 설명하는 곳에도 나타나고, 세 곳으로 나누어 지계바라밀의 열한 가지 요익유정계에 대해 언급하고 있다. 특히 반야바라밀의 일체해 중 세 번째인 요익유정계가 요익유정계에 기반하여 활동하는 지혜라는 기술(BoBh(D) 146,20-22)은 무분별후득지의 성립과 깊이 관련되어 있는 것으로 보인다. MSA 96,17-19(nirvikalpā ca yenātmano buddhadharman viśodhayati / yathavyavasthāna ca lokottaraprṣṭhalabdā laukikā yena satvān paripācayati) 참조.

탈계로서 다른 두 가지 계율의 기초가 되고 다른 두 계율은 율의계를 대승적으로 보완한 것이다. 별해탈계가 주로 부정 혹은 금지의 방식(nivṛttiśīla)으로 계를 규정하는데 반해 섭선법계 및 요익유정계는 긍정적이고 적극적인 방식(pravṛttiśīla)으로 보살의 행동과 의향을 규정한다(안성두 2006: 159). 이들 세 가지 계율에 대해 <보살지>는 다음과 같이 설명한다.

그래서 이 세 가지 계율은, 요약하자면, 보살이 행해야 할 세 가지 의무를 이룬다. 율의계는 마음의 안주로 이끈다. 섭선법계는 자신의 붓다로서의 속성을 성숙시키는 데로 이끈다. 요익유정계는 유정의 성숙으로 이끈다. 또한 여기까지가 보살이 행해야 할 모든 것이다. 즉 현재의 법략에 머물기 위해 마음이 안주하는 것과 심신이 지치지 않은 사람에 의한 불법의 성숙과 유정의 성숙이다.⁴⁸⁾

즉 계율이 자리와 이타 두 측면을 갖고 있을 뿐 아니라, 계율 속에서 보살행 모두가, 바꿔 말하면, 자리인 자기 자신의 불법의 성숙과 이타인 유정의 성숙을 모두 포함하고 있다고 말할 수 있다. 이는 앞서 보았듯이 선정에 보편적 구제의 관념을 포함시킨 것과는 다른 방

48) BoBh(D) 129,10-14: tat punas trividhaṃ śīlaṃ samāsato bodhisattvasya trīṇi kāryāṇi karoti / saṃvaraśīlaṃ cittasthitaye saṃvartate / kuśaladharmasaṃgrāhakaṃ ātmano buddhadharmapāripākāya saṃvartate / sattvārthakriyāśīlaṃ sattvapāripākāya saṃvartate / etāvac ca bodhisattvasya sarvaṃ karaṇīyaṃ bhavati / yaduta dṛṣṭadharmasukhavihārāya cittasthitiḥ / aklāntakāyacittasya ca buddhadharmapāripākāḥ sattvapāripākāś ca / ; 이 문장은 『보살선계경』에는 없으므로, 후대에 추가된 문장으로 추측된다.

법이다. 즉 자리와 이타를 신비적으로 선일치시키는 것이 아니라 일단 그것을 각각 분리하면서도 양자를 병행하여 수습하는 것이다.

게다가 계율은 모든 보살행을 포함하며, 그 결과는 최대한 성불까지 이른다.

이상과 같이 이것이 보살의 대보리라는 결과를 낳는, 커다란 계운(戒蘊)이고, 그것에 기초하여 보살은 지계바라밀을 원만하게 하여 무상정등각을 이루는 것이다.⁴⁹⁾

지계바라밀을 완성함으로써 무상정등각을 이룰 수 있다는 것은 지계바라밀이 육바라밀 전체를 포함하도록 확대된다는 측면에서도 이해할 수 있다(Tatz 1986: 15f). 그러나 섭선법계와 요익유정계의 내용을 보면 선업 축적에 의한 성불이라는 관념의 영향도 무시할 수 없다.

그러면 삼취정계의 첫 번째인 율의계란 무엇인가. 그것은 7대중의 별해탈율의이다(BoBh(D) 96,10-12). 섭선법계란 보살이 율의계를 받은 후에 대보리를 위해서 신구의⁵⁰⁾에 의해 어떠한 선행이라도 모으는 것이다. 이것은 더 구체적으로 계에 기반하여 청문과 사유와 지관의 수습에 전념하는 것, 스승을 예경하고 병자를 간호하며 잘 설해진 것을 기리고, 공덕 있는 자를 기리고, 시방의 모든 유정의 모든

49) BoBh(D) 128,27-128,2: ity esa bodhisattvasya mahān śīlaskandho mahābodhiphalodayo yam aśrīya bodhisattvaḥ śīlapāramitāṃ paripūrayitvā anuttaraṃ samyaksaṃbodhim abhisambudhyate /

50) BoBh(W) 139,3은 '意'를 빼고 있다.

공덕을 수회하며, 타인의 악행을 견뎌내고, 친구의로 행해지는 모든 선을 무상정등정각으로 회향하는 것 등이다.⁵¹⁾ 요컨대 섭선법계는 육바라밀 전부를 포함한다(BoBh(D) 99,26-100,13). 곧 자리인 자신의 붓다로서의 속성의 성숙이라고 해도, 간병이나 보시라는 이타행도 포함하고 있으며, 자리와 이타의 구별이 명확하지 않다. 이는 「계품」도 구체적으로는 ‘자리즉이타’나 ‘이타즉자리’ 라는 입장을 취하기 때문일 것이다.

요익유정계의 열한 가지 측면⁵²⁾을 요약하면 다음과 같다.

① 수많은 유정의 행위에 대해 이익을 주기 위해 친구가 되는 것, 곧 유정들에게 생긴 병 등의 괴로움 모두에 대해서 간병인 등의 친구가 되는 것, ② 마찬가지로 세간적 출세간적인 목표에 대해 법을 설함과 방편을 설하는 것을 우선시하되 도리에 맞게 설하는 것, ③ 은혜가 있는 유정에 대해 은혜를 아는 것을 유지하면서 상응하는 보답하는 것, ④ 사자나 호랑이, 왕이나 도둑, 홍수나 화재 등 수많은 공포가 있는 곳에서 유정을 지키는 것, ⑤ 재산이나 친척의 상실이라는 상태에 빠진 사람의 슬픔을 제거하는 것, ⑥ 생필품이 없는 유정들에 대해 이치에 맞게 다양한 생필품을 주는 것, ⑦ 바른 거처를 제공하고 법에 의해 대중을 이끄는 것, ⑧ 말 걸기, 대화, 친근하게 인사함으로써, 수시로 가까이 하여 타인에게 먹을 것과 마실 것을 주어

51) BoBh(D) 96,13-97,8; 『보살선계경』은 섭선법계를 10선으로 정의하고 있다. 그러나 『보살선계경』 이후에 10선은 나타나지 않는다. 10선을 전혀 다루지 않는 것이 〈보살지〉의 특징 중 하나다.

52) 열한 가지 측면을 나누는 방법은 번역에 따라 다르다. 즉 『보살지지경』 중 ①과 ②는 〈보살지〉의 ①에 해당하고, ⑤가 ④ ⑤로 나뉜다. 법본과 티벳어는 명확하지 않다. 여기에서는 〈보살지〉에 따라 번역하였다.

세간 사람들을 이익되게 함으로써, 부르면 가거나 오거나 함으로써, 요컨대 모든 무익함을 낳는 불쾌감을 떠남으로써 사람의 마음에 따르는 것, ⑨ 타인의 진실한 장점을 남몰래 혹은 공공연하게 밝힘으로써 기쁘게 하는 것, ⑩ 오직 불선한 곳에서 나와 선한 곳에 안치시키기 위해, 자애를 가지고 이익되게 하려는 뛰어난 의도로, 마음속으로 승복하게끔, 꾸중하거나 벌을 주거나 추방하는 것, ⑪ 신통력에 의해 지옥 등의 악취를 눈앞에 보여줌으로써, 불선을 싫어하고 붓다의 가르침에 이끌기 위해, 마음으로부터 믿고 원하게 하고, 기쁘게 하며, 놀라게 하는 것이다(BoBh(D) 97,9-26).

이중에서 ② ⑦ ⑩ ⑪처럼 유정의 지도자로서 그들을 구제하는 활동도 보이지만, 이외에는 사회적 이타행의 항목을 구체적으로 제시하고 있다. 이는 <보살지> 스스로가 설명하고 있듯이 다양한 경전 속에 신설된 가르침을 정리한 것이며(BoBh(D) 148,12), 또한 『자타카』등에서 발견되는 본생보살의 이타행 실천을 대승보살의 실천 항목으로 도입한 것이다(BoBh(D) 148,18). 「계품」은 재가지향의 선업축적이라는 관념에 강하게 영향받은 것, 아니 스스로 적극적으로 도입한 것으로 보인다.⁵³⁾ 이는 수행자의 정신적 성향이나 태도를 강조하는 포괄적 정신주의를 넘어 구체적인 행위의 지침으로 발전

53) 물론 이는 <보살지>가 재가지향의 논서라는 주장은 아니다. <보살지> 「분품」은 기본적으로 출가가 재가보다 뛰어나다는 입장을 취한다(BoBh(D) 213,12ff). 그러나 『보적경』 <부동여래회>나 <호국보살회>, <육가장자회>, <마하가섭회>, <보양취회>, 『삼매왕경』처럼, 숲속의 독거나 두타공덕 등 고행에 가까운 수행을 중시하는 입장을 취하는 초기대승경전(Deleanu 2005: 42)과 비교하면 안정되고 재가와 깊은 관계를 갖는 출가승단의 입장이 강하게 느껴진다.

한 것이다.⁵⁴⁾

이를 앞서 보았듯이 「계품」 이외의 부분에서 나타나는 자리이타 관과 대조해보면, 「계품」은 하나하나의 구체적 일상행위에 자리와 이타라는 성격을 부여하여 그것을 구체적으로 실현하고자 한다고 말할 수 있다. 〈보살지〉는 그것을 일단 자리와 이타로 나누어 각각 섭선법계와 요익유정계로서 다루고 있다. 〈보살지〉는 개별적 행위든, 전체적이고 이론적 구조이든 극단을 피하여 융화적이고 개별적으로 자리와 이타의 균형을 잡으려 한 점이 특징이라고 말할 수 있다.

그러나 동시적이거나 병행적으로 균형을 잡는 방식은, 다음 단계에서는 포기된다. 그 대신 등장한 것이 전통적인 수행단계론을 도입하여 자리와 이타를 순서에 따라 수습하는 구조이다. 〈보살지〉 이후의 유가행과 분현은 모두 이러한 입장을 취한다고 보인다. 견도 이후에 작용하는, 유정을 성숙시키는 지혜인 무분별후득지의 성립은 이와 깊이 관련된다고 보이나 그 과정의 고찰은 다음 과제로 남기고자 한다.

맺음말

이상의 논의를 정리해보자. 먼저 초기불교에서 해탈을 얻기 위한 수행도는 번뇌를 끊는 것이 목적이며, 선업이든 악업이든 업에 관해

54) 이러한 행위 지침에 대한 기준이나 구체적인 대립상황에서의 위계 문제에 관해서는 안성두(2006: 169-174) 참조.

서는 전혀 다루지 않는다. 한편 선업의 축적에 의해 해탈이나 열반, 성불까지 얻을 수 있다는 관념이 주로 재가지향의 문헌에서 나타나지만 그것이 그대로 주류불교의 수행도에 도입되지는 않았다. 『팔천송반야경』을 시작으로 하는 대승불교운동은 보편적 구제를 보살의 이상으로 하여, 선업의 축적을 이타행이라는 형태로 보살행 속에 도입하였다. 그곳에서 새로운 문제, 즉 자신의 해탈인 자리와 유정의 성숙이라는 이타 중 무엇을 우선시 할 것인가라는 문제가 발생한다. 『팔천송반야경』에서는 자리를 우선으로 하는 입장과 양자의 균형을 잡으려는 입장이 혼재되어 있고 완전히 해결되지 않은 채 남아있다.

『유마경』과 『대지도론』에서는 그 해결을 위해 선정바라밀을 확대하여 그 속에 이타행의 요소를 포함시켰지만, 실제적인 해결이라고는 말하기 힘든 신비적이고 이론적인 방법이었다.

『유가사지론』〈보살지〉는 이러한 흐름을 받아들이면서도 새로운 시점에서 그 해결을 시도한다. 그것은 지계바라밀에 수행도 전체가 포함되도록 확대시켜 그 속에 자리와 이타를 계의 항목으로 도입하는 것이다. 이러한 종합방법은 단지 상대의 체계를 자신의 체계 아래 편입시키는 ‘통합주의(Inclusivism)’적인 방법과는 궤를 달리한다. 부분이 전체를 포함하는 이러한 통합방법을 필자는 ‘상입주의(Interpenetrativism)’로 부르코자 한다. 이는 삼학 중에서 가장 하위단계인 계학에 선업의 축적을 통합시킨 것이지만, 내용상으로는 계학이 정학과 혜학을 포함하는 형태로 확대된 것이다.

게다가 그 항목의 내용은 다양한 경전이나 『자타카』에 나타난 재가적이거나 사회적인 이타행을 포함하고 있다. 이는 선업의 축적에 의한 성불이라는 관념을 수용하고, 또한 더 구체적인 단계에서 자리

와 이타의 균형을 꾀하려는 시도다. 이 점에서 <보살지>는 출가를 우선으로 하면서도 극단을 피하여 재가적인 요소를 적극적으로 받아들여 융화적인 입장을 취했다고 할 수 있다.

<보살지>는 자리와 이타의 균형을 꾀했지만, 다음 단계에서는 이러한 방법을 포기하고, 단계적으로 자리와 이타를 수습하려는 방법이 나타난다. 이는 전통적인 수행단계론에 따라 어느 정도 자리를 수습한 후에 이타를 수습하는 것이다.

또한 다른 계통에서는 역시 자리와 이타의 균형을 꾀하는 걸 포기하고, 공덕의 회향에 반야바라밀 이상의 지위를 부여한다. 산티데바의 입장이 그것이다. 남은 이 두 가지 패턴은 이후의 연구과제로 남긴다.

약호

- AAĀ *Abhisamayālaṅkāraloka Prajñāpāramitavyākhyā*, ed
by U. Wogihara, Tokyo, the Toyo Bunko, 1932(repr. 1973).
- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya*, ed., by P. Pradhan, Tibetan Sanskrit Work
Series 8, Patna, 1967(repr. 1975)
- Aṣṭa *Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā with haribhadra's commentry called
Aloka*(ed. Vaidya. P. L), The Mithila Institute of Post-Graduate
studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.
- BoBh(D) *Bodhisattvabhūmi*, ed., by N. Dutt, K. P. Jayaswal Research
Institute, Patna, 1978.
- MSA *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, tome I texte, éd., par Sylvain
Lévi, Bibliothèque de l'Ecole des Hauts études, Paris, 1907.
- VKN *Vimalakīrtinirdeśa: a Sanskrit edition based upon the manuscript
newly found at the Potala Palace*, 大正大学総合仏教
研究所梵語仏典研究会 [編], 2006.
- YBh The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga, Part 1, ed., by
V.Bhattacharya, University of Calcutta, 1975.

* 팔리어 문헌의 약호는 PTSD에 따른다.

참고문헌

- 『道行般若經』 大正8, No.224
- 『大宝積經』 大正11, No.310.
- 『大智道論』 大正25, No.1509.
- 『十住毘婆沙論』 大正26, No.1521
- 『菩薩地持經』 大正30, No.1581.
- 『菩薩善戒經』 大正30, No.1582.
- 『瑜伽師地論』 大正30, No.1579.
- 『撰大乘論釈』 大正31, No.1598.
- 안성두 2006 「보살윤리의 성격과 그 기준 - 「보살지」를 중심으로」, 『인도철학』 제21집, 153-180.
- 榎本文雄 1989 「期仏教における業の消滅」, 『日本仏教学會年報』 54, 1-13(L).
- 金漢益 1999 「生天と涅槃の關係—仏教文化史の視点から」, 『東洋文化研究所紀要』 137, 133-181(L).
- 櫻部建 1974 「功德を回向するという考え方」, 『佛教學セミナー』 20, 93-100.
- 下田正弘 1999 「ブッダとは何か」, 『駒沢短期大学仏教学論集』 5, 1-17.
———, 2004 「菩薩の仏教—ジャン・ナティエ著 『ア・フユ・グッド・メン』に寄せて」, 『法華文化研究』 30, 1-18.
- 相馬一意 1987 「梵文和譯 「菩薩地」(2) - 自利・利他の章」, 『仏教学研究』 43, 20-43(L).
- 長崎法潤 1974 「マハーヴィーラの業説」, 『仏教學セミナー』20, 404-429.

- ・奈良康明 1994 「原始仏教における功德観念の発展と変容—文化史研究の立場から—」, 『日本仏教会年報』 59, 1-15.
- ・袴谷憲昭 2001a 「貧女の一燈物語 - 「小善成佛」の背景 (1)」, 『驅擇短期大學研究紀要』 29(1), 449-470.
- , 2001b 「貧女の一燈物語 - 「小善成佛」の背景 (2)」, 『駒澤短期大學佛教論集』 7, 306-271.
- ・平岡聰 1991 「『デイヴィヤ・アヴァダーナ』に見られる業の消滅」, 『仏教研究』 21, 113-132.
- , 1996 「町の洗濯婦による布施物語—『デイヴィヤ・アヴァダーナ』第7章和訳—」, 『仏教大学総合研究所紀要』 3, 67-88.
- ・藤田宏達 1979 「原始仏教における業思想」, 『業思想研究』, 99-144.

- ・Aramaki, Noritoshi 2000 *Toward an Understanding of the Vijñaptimātrātā, Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding - The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, ed., by Jonathan A. Silk, Univ. of Hawaii Press, Honolulu, 39-60.
- ・Bronkhorst, Johannes 1998 Did the Buddha Believe in Karma and Rebirth?, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21-1, 1-19.
- ・Dayal, Har 1932 *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi.
- ・Deleanu, Florin 2005 A Preliminary Study on Meditation and The Beginings of Mahāyāna Buddhism, *Buddhism-The origins and nature of Mahāyāna Buddhism*, edited by Paul Williams, 65-113 (originally, *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*

for the Academic Year 1999 (ARIRIAB III, March 2000)).

- McDermott, J.P. 1973 Nibbāna as a reward for Kamma, *Journal of American Oriental Society*, 93-3, 344-347.
———, 1977 Kamma in the Milindapañha, *Journal of American Oriental Society*, 97-4, 460-468.
- Tatz, Mark 1986 *Asaṅga's Chapter on Ethics, with the Commentary of Tsong-kha-pa*, Studies in Asian Thought and Religion, vol. 4, Lewiston/Queenston.
- Schmithausen, Lambert 1981 On Some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment', *Studien zum Jainismus und Buddhismus*, Gedenkschrift für L. Alsdorf Desesbaden, 199-250.
———, 1986 Critical Response, *Karma and Rebirth: post classical developments* (ed., by Ronald W. Neufeldt), Albany, State University of New York Press, 203-230.
- Vetter, Tilmann 1984 A comparison between the Mysticism of the Older Prajñāpāramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-Madhyamaka-Kārikas of Nagarjuna, *Acta Indologica* 6. 495-512.
———, 1988 *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden: Brill.

Altruism in the Spiritual Practice of the early Yogācāra Buddhism

Kim, Seong-cheol

Geumgang University HK Professor

This article is one of the attempts for a comprehensive study on the origin and development of Buddhist altruism. Buddhist altruism is prominent in Mahāyāna Buddhism, especially in the later Mahāyāna Buddhism and East Asian Buddhism. It has been pointed that one of the origins of the Mahāyānic altruism is the reinterpretation of the *maitrī* of the four *apramāṇas*. It is needless to say that *maitrī* is the origin of Mahāyānic altruism, but it cannot be the only one source of Mahāyānic altruism. Rather, an interactive development of several sources may be more plausible. ‘Being–Buddha by accumulation of merit’, which is treated in this article, is the other source of Mahāyānic altruism. In this article, the process of the development of ‘Being–Buddha by accumulation of merit’, which might be originated from layman, is investigated based on the texts of early Buddhism,

Mahāyāna Buddhism, and the early Yogācāra Buddhism.

The aim of the spiritual practice in early Buddhism was not the destruction of the karma, but the destruction of defilements. On one hand, there was the idea that nirvāṇa could be attained by accumulation of merit in the layman-oriented literatures, but did not be adopted in the mainstream Buddhist texts.

On the other hand, Mahāyāna Buddhism adopted the accumulation of merit as the form of the Bodhisattva's activity of universal salvation. Along with the adoption, however, a new problem appeared: the priority between detachment of oneself and caring for others. In the Aṣṭa, the two standpoints were submitted but were not solved completely. One standpoint was a priority of detachment over the caring for others, the other one was a balanced but separate practice of detachment and caring for others. In the VKN and the MPPU, dhyānapāramitā was expanded to include caring for others, but it was a kind of mystic approach. Therefore, the tension of the two poles could not come to an end.

BoBh tried to solve this problem in a new perspective: the expansion of śīlapāramitā to encompass all the pāramitās well-balancing detachment and caring for others. In the śīlapaṭala, adhicitta and adhiprajñā were condensed to adhiśīla as the accumulation of merit. The items of the

śīlapāramitā were collected from Jātaka and other sūtras, which comprehended the concrete layman-oriented and social altruistic deeds. BoBh accepted the idea of “Being-Buddha by accumulation of merit” and developed it into a concrete level in order to balance detachment and caring for others.

Key Word

altruism, activity for the sake of others, good deeds, merit,
transfer of merit, Yogācāras, Bodhisattvabhūmi, expansion of śīla

✎ 투고일자 2009.07.27 | 심사일자 2009.08.04 | 게재확정일자 2009.12.22