

알라라 깔라마와 웃다까 라마뻬따*

알렉산더 윈(Alexander Wynne)

Ⅰ 역자: 박대용(釋.東光)

- 목 차 -

- | | |
|---------------------------------|----------------------------------|
| 1. 문헌 출처와 그 역사적 문제 | 5. 『성구경』(聖求經)에 나타난 다른 특이점 |
| 2. 《오분율》에 나타난 전기 이야기의 역사적 진위 논란 | 6. 붓다의 깨달음에 대한 기술로서 『성구경』 |
| 3. 두 스승에 관한 추가 문헌 | 7. 해탈의 별칭으로서 ‘무소유처’와 ‘비상비비상처’ 용어 |
| 4. 웃다까 라마뻬따와 라마 | 8. 결론 |

* 이 논문은 Wynne, Alexander. “Ājāra Kālāma and Uddaka Rāmaputta,” in *The Origin of Buddhist Meditation* (London & New York: Routledge, 2007), pp.9-26에서 번역하였다. 이 책은 Wynne의 2003년 옥스퍼드 대학 박사학위논문과 같은 제목의 교정 단행본이다.

가장 초기의 몇몇 불전에서 수행자 싯다르타¹⁾가 알라라 깔라마Alāra Kālāma로부터 무소유처와 옷다까 라마뻬따Uddaka Rāmaputta로부터 비상비비상처를 배웠다고 주장한다. 이 두 인물은 초기 불전 이외에서 보이지 않기에 그들의 역사적 진위에 대해서 다소 의심스럽다. 그러나 이 두 스승들은 초기 전기 말고도 수많은 불교 문헌에서 부수적으로 보이고 있어서 그들의 실존에 대한 가설을 뒷받침한다. 이 장에서 필자는 이 모든 구절들의 역사적 중요성을 탐구할 것이다. 다시 말해 이 두 스승들이 진짜 역사적 인물이어서 거의 확실히 성도 이전의 붓다를 가르쳤다는 사실을 입증하고자 한다.

1. 문헌 출처와 그 역사적 문제

두 스승 문하에서 싯다르타의 수행 이야기는 『삿짜까에 대한 큰 경』 *Mahāsaccaka Sutta*, M36 · 『왕자 보디의 경』 *Bodhirājakumāra Sutta*, M85 · 『상가라바의 경』 *Saṅgarava Sutta*, M100에서 비록 같은 스토리가 반복되고 있지만 그 주요 출처는 『성구경』 *Ariyapariyesana Sutta*, M26이다.²⁾ 또한 설일체유

1) [옴긴이의 말] 원문에서 'the Bodhisatta'로 되어 있다. 우리가 흔히 보살(菩薩)이라고 하는 용어와는 차이가 있다. 빠알리어 bodhisatta는 산스크리트어 bodhi-sakta에 해당하는 소유복합어로서 '그가 추구하는 것(sakta)을 깨달음(bodhi)으로 하는 존재'를 의미하는 것으로 봐야 한다. 이 용어가 중세 마가디어에서 불교혼용 산스크리트어로 전환되는 과정에서 bodhisattva, 즉 '그 본성(sattva)으로 완전한 지혜(bodhi)를 갖는 존재'로 이행된 것으로 볼 수 있다. 따라서 bodhisattva는 '이미 완전한 지혜를 얻은 존재'(the enlightened being) 또는 '깨달음을 가지고 있는 존재'로 해석해야 한다. 하지만 한역에서 '菩薩'은 단순한 이 용어의 음차이지만, 대승불교 한역 문헌에서는 흔히 '깨달음을 추구하는 중생'(上求菩提 下化衆生)으로 오인된 채 사용하고 있다. 따라서 역자는 이 용어의 혼란을 막기 위해서 본 번역에서 '성도 이전 붓다', '수행자 싯다르타' 등으로 표현한다.

부Sarvāstivādin와 법장부Dharmaguptaka 계열의 한역본과³⁾ 대중부Mahāsāṅghika 계열의 산스크리트본 『대사』大事, *Mahāvastu*, 이하 Mvu와⁴⁾ 근본설일체유부 Mūlasarvāstivādin의 『파승사』破僧事, *Saṅghabhedavastu*, 이하 SBhV⁵⁾가 있다.

이처럼 몇몇 상이한 부과들의 《율장》과 《경장》에서 성도 직후 붓다는 자신의 교리를 전할 이를 물색할 때, 처음 그는 그 두 사람을 생각했지만 이윽고 그들이 죽었음을 알았다고 하는 대목에서 이 두 사람은 다시 언급된다.⁶⁾ 두 스승 하에서 싯다르타 수련 이야기는 부과불교 이전 전통에 내장되었을 것으로 보인다. 이 이야기들의 역사성에 대한 올바른 이해는 초기불교 명상을 올바르게 이해하는 데 결정적이다.

이 이야기의 역사적 진위에 관한 학자적 입장은 갈라진다. 루이스 발레 뷔쎡Louis de La Vallée Poussin은 그 진위 속에는 약간의 진실이 있다고 인정했던 것으로 보이고,⁷⁾ 보다 최근의 지오르고 자피로톨로Ghiorgo Zafriropulo는

2) 이 경은 위빠사나 연구소(Vipassana Research Institute, 이하 VRI)와 미얀마 6차 결집 판본에서 *Pāsarāsi Sutta* (『빠사라시경』)라고 불린다. 후자는 상할리본(本) 이름이 *Ariyapariyesana Sutta*임에 주목한다. PTS본 《맛지마 니까야》 주석서 *Papañcasūdanī* (『멸희론소』滅戲論疏)는 상할리본, 미얀마본, 태국본에 바탕에 두고, 그 결론에서 *Ariyapariyesana*는 대체명이라고 말하지만(PST II,193), 그 텍스트는 *Pāsarāsi Sutta* (PST II,163)라고 불린다.

3) Bureau(1963: 14-16).

4) Mvu II, 118, 1ff.

5) SBhV I, 97, 4ff; Skilling은 근본설일체유부 계통의 티벳역 『불본행집경』佛本行集經 (*Abhiniṣkramaṇa Sūtra*)에 보존된 것과 ‘실제로 동일할’뿐 아니라 이 SBhV 이야기의 티벳역이 있음도 밝혔다(Skilling 1981-82a: 101).

6) Vin I, 7, 14ff. Bureau(1963: 145-46)에 따르면, 이 에피소드 역시 화지부化地部 /Mahīśāsaka 및 법장부 계열의 《율장》, 그리고 (MN I, 169, 33ff와 동일한 에피소드가 보이는) APS와 병렬구문인 설일체유부 계통의 한역 경전에서 나타난다. 이외에도 이 에피소드는 SBhV I, 130, 26ff에서 보이지만, Mvu에서는 보이지 않는다.

7) La Vallée Poussin(1917: 163), “우리 문헌에서는 불교의 몇몇 명상 단계들이 비불교적인 수행자들에게서 수습된 것이라고 명백히 말하고, 또 학자들은 그 수행들이 신비적인 장치들의 공용 참고로부터 실제로 차용되었다고 인정한다.”

그 진실성을 뒷받침하는 많은 주장들을 이끌어냈다.⁸⁾ 하지만 앙드레 바로 André Bareau · 요하네스 브롱코스트 Johannes Bronkhorst · 틸만 웨터 Tilmann Vetter 와 같은 학자들에 따르면,⁹⁾ 두 스승 문하에서 싯다르타의 수련 이야기는 하나의 허구 fabrication라고 말한다.¹⁰⁾

바로를 추종하는 브롱코스트는 화지부化地部/Mahīśāsaka의 율장인 *《오분율》에서 비록 붓다의 성도 이전에 있었던 많은 일들을 말하고 있지만, 붓다가 두 스승 아래에서 수련했다는 이야기에 대한 언급이 전혀 없고 다만 [성도 직후] 그가 그 두 사람들을 처음으로 제도하려고 의도했다는 이야기와 관련한다고 설명한다.¹¹⁾ 이런 이유로 그는 다음과 같이 결론짓는다. “한 가지 미스머는 이 두 사람의 이름이 원래 붓다가 그의 전도 활동을 함께 시작할 수 있는 후보군이라고 생각하는 장면에서만 다 만 출현했다는 점이다. 이 베일에 싸인 이름들에 대한 약간의 내용을 주기 위해, 이 이름들을 지닌 스승들 아래에서 싯다르타의 수련 이야기는 추가 되었다.”¹²⁾

8) Zafiropulo(1993: 22-29), 그의 주장들은 두 스승 하에서 수련이 허구였음을 보여주려는 바로의 시도에 맞서는 자세한 주장을 형성한다. 그의 논평에 따르면(1993: 23), “Ceci dit, nous affirmerons expressément n’avoir pu trouver aucune donnée de critique historique et textuelle nous permettant de traiter les personnages d’*ĀRĀḌA KĀLĀMA* et d’*ŪDRAKA RĀMAPUTRA* d’une façon différente de celle qu’on applique généralement au cas des ‘Six Maîtres Hérétiques’ du *SĀMĀNPĀPHALA*-S. et autre sources. En effet et d’un commun accord, sembler-il, l’historicité de tout les six paraît partout accepté.”

9) Vetter(1988: xxii), “더욱이 바로는, 붓다가 깨달음을 성취하기 전에 아라다 깔라마(*Ārāḍa Kālāma*)와 우드라카 라마뿌뜨라(*Udraka Rāmaputra*)의 지도하에서 무색정의 계위들을 체험했다고 언급된 유명한 이야기는 역사적인 사실 근거가 전혀 없다고 제시했다.”

10) 이러한 회의주의적인 평가에도 불구하고, 그 스승들과 관련된 명상 상태가 본래부터 비불교적인 것이었다는 발레 뿌 의 견해에는 대개 이견이 없을 듯하다.

11) Bronkhorst(1993: 86).

12) Bronkhorst(1993: 86). 바로의 견해는 훨씬 더 회의적인데, 그가 추측컨대 그 두 스승

《오분율》의 증거에 기반한 이 주장은 침묵논법(argument from silence)의 형태이다. 그러한 주장에 따라서, 원전 내의 정보 부재는 이론적으로 중요하게 여겨진다. 다시 말해 이 경우, 그 두 스승 하에서 수련 이야기에 대한 《오분율》에서의 부재는 그 나머지 텍스트에서 발견되는 그 이야기가 후대에 만들어진 허구라는 반증으로 생각된다. 그렇지만 침묵논법들은 증명하기 난해한 것으로 악명이 높고, 더 신빙성 있는 나머지 증거에 기반한 이론을 뒷받침하여 가장 잘 활용된다. 그 침묵논법의 이 특정한 형태는 명확한 것과는 거리가 멀지만 《오분율》의 유물을 전제로 하기에 근본적으로 결함이 있다.

2. 《오분율》에 나타난 전기 이야기의 역사적 진위 논란

바로Bareau 등의 주장은 두 가지 관련된 사실에 기반한다. 무엇보다도 우선, 화지부 율장 《오분율》에 나타난 성도 이야기에서 그 두 스승 문하에서의 수련에 대한 언급이 없다는 점이다. 이에 더해 [성도 직후] 이 두 사람을 제도하겠다는 붓다의 첫 결심이 나오는 모든 《오분율》 판본에서 그들이 이전에 그의 스승이었음을 언급하지 않는다는 점이다. 바로는 《오분율》에서 그 두 스승 문하에서 수련했다는 이야기 부재는 그 유물의 표식이었다고 믿는다. 따라서 그는 초기 전기 트랙의 편집자들이 [성도 직후] 그 두 사람을 제도하려는 붓다의 결심 이야기로 인해서 그들이 [성

들은 결코 존재하지 않았다고 생각했던 것으로 보이기 때문이다(1963: 20-1): "Personnages absents, morts même avant que leurs noms ne soient cités, ils sont probablement fictifs. Plus tard, on s'interrogea sur ces deux mystérieux personnages et l'on en déduisit aisément qu'ils n'avaient pu être que les maîtres auprès desquels le jeune Bodhisattva avait étudié."

도 이전] 붓다의 스승이었다는 사실을 창안했다고 추측했다.

《오분율》에서 두 스승 문하에서 수련을 언급하지 않는다는 사실은 명확히 바로Bareau의 주장의 가장 핵심적인 대목이다. 그러나 그 두 스승 문하에서 수련이 이 텍스트에서 언급되지 않았던 것은 그것의 고대 수호자들이 싯다르타의 정진에 대한 모든 이야기를 처음부터 제거했기 때문이라는 것이 더욱 그럴듯하다. 이것은 《오분율》의 전기 이야기 구조에서 볼 수 있다.¹³⁾ 바로에 따르면, 《오분율》은 싯다르타가 *우루벨라Uruvilva 마을에 도착하자마자 시작하는 데 비해, 나머지 제반 자료들은 그 두 스승 문하에서 수련 이후에 벌어진 사건이라고 만장일치로 일치한다. 그러므로 《오분율》은 그것 이전의 사건들에 대한 자료는 아닌 셈이다. 설상가상으로 (『성구경』과 이와 동일한 설일체유부 계열의 한역을 제외하고) 대다수의 나머지 자료에 따르면, 싯다르타가 우루벨라 마을에 도착한 시점부터 그가 극심한 고행을 시작했다고 말한다. 이것은 《오분율》에서 언급되어 있지 않고, 결과적으로 싯다르타의 정진에 대한 상세한 설명은 거의 전부 누락되어 있다. 이것은 무엇 때문인가?

프라우발너Frauwallner에 따르면, 《오분율》은 단순히 다음과 같이 변질되어 있다: “우리가 배웠던 모든 《율장》들 가운데 화지부의 《율장》은 최악의 전통을 지니고 있다.”¹⁴⁾ 만약 우리가 프라우발너의 판단을 인정한다면, 《오분율》에서 보이는 간략함은 그 원본의 상당량이 전승 과정에서 소실되었다는 측면에서 원인을 찾을 수 있음을 의미한다. 사고가 아니면 고의든지 간에 그 편집자들이 싯다르타의 정진에 관한 전기 자료를 생략했다. 그렇다면 그것과 나머지 전기들 간의 성도 이야기의 차이점은 그

13) 이어지는 논평은 화지부(Mahīśāsaka)의 율장인 《오분율》의 내용에 대한 바로의 목록에 바탕을 두고 있다(1963: 366).

14) Frauwallner(1956: 183).

것의 유물에서 기인하는 것이 아니라, 대신에 그 텍스트의 수호자들의 편집 행위의 결과일 가능성이 높다. 실제로 《오분율》은 상좌부 《율장》에 나타난 전기 이야기와 가장 흡사하고, 후자 역시 싯다르타의 정진에 대한 상세한 설명을 누락한 채 성도와 함께 시작한다.¹⁵⁾ 상좌부 《율장》처럼 《오분율》도 성도 이전 일어난 전기 사건들에 대한 신뢰할만한 자료가 아니다. 왜 이러한 전기 자료가 상좌부 《율장》에서 보존되지 못했는가는 쉽게 알 수 있다: 그 관련 자료는 《경장》에서 보존되어왔기 때문이다. 비슷하게도 《오분율》에서의 싯다르타의 정진에 관한 어떤 정보의 분명한 누락은 아마도 그 관련 자료가 화지부의 《경장》에서 보존되었다는 측면에서 기인하는 것이다.

《오분율》이 싯다르타의 정진에 관한 신뢰할만한 자료가 아님은 자명해 보인다. 그러므로 바로가 주장하는 첫 번째 대목은 부정된다. 바로의 두 번째 주장은 어떨까? [성도 직후] 그 두 사람을 제도하려는 붓다의 첫 결심 이야기에서 왜 그들이 싯다르타의 스승들이었음을 말하지 않는 것인가? 이에 답하기에 앞서, 바로는 그 두 사람들을 제도하려는 붓다의 첫 결심에 대한 『파승사』 이야기에서 그들이 예전에 싯다르타를 가르쳤던 사실에 대한 언급을 포함한다는 것을 알지 못했음에 주목할 필요가 있다.¹⁶⁾ 이것은 우리가 이 에피소드를 가리키기 위한 어떤 다른 율장이나 경장의 이야기들의 실패에 대해서 중시하지 말아야 함을 암시한다. 그렇지만 그 나머지 이야기들이 그것을 언급하는 데 실패한다는 사실에 대해서 매우 단순한 이유가 있다.

두 스승을 제도하려는 붓다의 첫 결심 이야기가 나타나는 『성구경』 MN I.169.33ff은 그들 하에서 수련이 막 몇 페이지 전에 MN I.163.27ff 발견되

15) Bureau(1963: 365) 참조하라. Zafiropulo(1993: 23-24)도 이 내용을 주목한다.

16) SBhV I.130.19와 I.131.4에 대해서 Zafiropulo(1993: 27) 참조하라.

기 때문에 그것을 구태여 언급할 필요가 없었다. 이것은 그 두 에피소드 —정진과 제도하려는 결심—가 본래부터 동일 전기 이야기의 부분이어서 굳이 되풀이할 필요가 없었기 때문에 제도 결심이 있는 다양한 이야기들 속에서 그 자들을 싯다르타의 스승이라고 말하지 않았음을 암시한다. 이러한 설명이 필자에게는 바로가 사용한 침묵논법보다 훨씬 그럴듯하게 보인다: 우리는 붓다의 전도 결심에 대한 부파 이전 초기불교의 설명에서 동일한 이야기로 앞서 이미 언급했기 때문에 그 두 사람들을 싯다르타의 스승이라고 말하지 않았음을 가정할 수 있다. 이 경우, 그 정보가 이미 제공되었으므로 반복은 불필요했다.

침묵논법에 호소하지 않고 텍스트들을 설명하는 이러한 논의에서 그 두 스승들의 전통은 신중하게 다뤄져야 함을 함축한다. 만약 우리가 《오분율》에 근거한 바로의 회의적 주장들을 평가절하 한다면, 그 두 스승이 역사적 인물이었다는 사실과 함께 그들이 싯다르타를 가르쳤다는 사실에 대해서 전혀 의심할 필요가 없을 듯하다. 초기 불교도들이 무소유처정無所有處定과 비상비비상처정非想非非想處定에 대해서 붓다의 독창적 발견이었다고 주장하지 않는 것은 확실히 놀랍다. 붓다의 위상을 높였을 그러한 주장이 다만 당연히 신종교 운동을 예상한다. 이러한 인상은 『성구경』에서 발견되는 수많은 특이점에 의해 뒷받침된다. 이 특이점을 고려하기 전에 필자는 초기 불전에서 보존되고 있는 그 두 스승들에 관한 기타 텍스트들을 검토할 것이다. 이 자료는 앞선 학자들은 간과했지만, 그것이 그 스승들의 역사성을 조작하려는 시도는 아니기 때문에 역사적으로 중요하다. 우리가 안전하게 추측하게끔 어떤 숨겨진 의제agenda 없이 작성되었던 것은 부수적 증거 때문이다. 비록 그 자료는 제한적이지만, 그 두 사람들에 대한 역사적 사실들을 약간은 말함으로써 밝힌다.

3. 두 스승에 관한 추가 문헌

『성구경』의 주석서에 따르면, 알라라 깔라마Ālāra Kālāma의 개인 이름은 알라라이고 그의 종족명은 깔라마였다고 말한다.¹⁷⁾ ‘깔라마’라는 이름은 《경장》에서 수 차례 보인다. 말라라세케라Malalasekara에 따르면, 깔라마는 씨족 혹은 성씨였다.¹⁸⁾ 꼬살라Kosala의 깨사뿔따Kesaputta 마을에서 붓다는 깔라마들을 위해 범문했다고 전해진다.¹⁹⁾ 이 경의 주석서에서는 깔라마들을 *크샤트리야Khattiya로 소개하고 알라라 깔라마와는 관련이 없다고 말한다.²⁰⁾ 우리는 설령 알라라 깔라마가 그곳 출신이더라도 꼬살라의 깨사뿔따의 위치를 알지 못하고, 한편 붓다 당시 *카필라뿔투Kapilavatthu가 꼬살라 왕국에 병합되었음은 알고 있다. 이것이 제시하는 증거는 적어도 3가지 단서들이 있다. 《상웃따 니까야》 422에서 붓다는 빔비사라 왕에게 자신의 고향사람들janapado은 히말라야 산맥의 기슭에 살고 있고, ‘꼬살라국들 가운데 하나의 거주지niketino를 차지하고 있는 한 [속국]’이라고 말한다.²¹⁾ 『진리에 대한 장엄의 경』Dhammacetiya Sutta, M89에서 꼬살라국의 빠세나디Pasenadi왕은 다음과 같이 말했다고 기록되어 있다: “존자는 꼬살라인이고, 나 역시 꼬살라인입니다.”²²⁾ 또한 『브하란두깔라마경』Bharaṇḍu-

17) Ps II, 171, 3: “yena Ālāro Kālāmo ti ettha Ālāro ti tassa nāmaṃ, dighapiṅgalo kira so ten’ assa Ālāro ti nāmaṃ ahoṣi. Kālāmo ti gottam.” 달리 말해, 그는 길고 황갈색이었기 때문에 알라라(Ālāra)로 불리웠다. 『대반열반경』의 주석서는 이것을 반복한다; Sv II, 569: “Ālāro ti tassa nāmaṃ. dighapiṅgalo kir’ eso, ten’ assa Ālāro ti nāmaṃ ahoṣi.”

18) DPPN, s.v. Kālāma.

19) AN I, 188ff. (《양곳따라 니까야》 제3권 「대품」 V). 미얀마 판에서 마을 이름은 깨사뿔따(Kesamutta)이고 판본의 경명(Kesamutti Sutta)으로 설명되어 있다.

20) Mp II, 304, 25: “Kālāmānaṃ nigamoti Kālāmā nāma khattiyā, tesam nigamo.”

21) Sn 422: “ujum janapado rāja himavantassa passato, dhanaviriyena sampanno Kosalesu niketino.”

Kālama Sutta 다음과 같이 말함으로써 시작한다: “어느 때 존자는 꼬살라국 들 가운데 유행하시다가 까빨라밧투에 도착하셨다.”²³⁾ 따라서 우리는 까빨라밧투 도시가 붓다 재세 시에 꼬살라 왕국에 편입되었음을 추측할 수 있다. 만약 알라라 깔라마가 꼬살라 왕국의 께시뻬따 마을에 위치한 깔라마 부족 출신이었다고 또 까빨라밧투가 붓다 재세 시에 꼬살라의 일부로 편입되었다면, 그 두 도시(마을)들은 서로 인접해 있었으며 알라라 깔라마는 까빨라밧투 근처에 살았을 가능성이 있다. 그러한 가능성은 다른 증거에 의해 뒷받침된다.

『브하란두깔라마경』에서 붓다는 *카필라밧투의 어떤 브하란두 깔라마의 은둔처assama에 머물렀다고 전해진다.²⁴⁾ 그 텍스트에서 브하란두 깔라마는 예전에 붓다의 동료 포기자들purāṇasabrahmacāri 중 한 명이었다고 우리에게 말한다. 주석서는 이에 대해 확장하면서 브하란두가 알라라 깔라마 재세 시에 붓다의 동료였다고 우리에게 말한다. 즉 당시에 그는 자신이 여전히 살고 있었던 바로 그 동일 은둔처에서 살았다.²⁵⁾ 만약 그 이야기가 사실이라면, 붓다는 브하란두 깔라마의 은둔처에 머물렀으로써 자신의 옛 스승인 알라라 깔라마의 은둔처를 방문해서 자신의 오랜 동료인 브하란두와 대화를 나누었던 것으로 보인다. 이러한 증거는 싯다르타가 출가 후 알라라 깔라마를 찾아갔던 전통에 타당성을 부여한다. 즉 만약 후자가 인근에 살았다면, 그는 아마도 그 인접 지역에서 잘 알려져 있었다.²⁶⁾ (그 공동체를 버렸던) 붓다가 아닌 브하란두가 알라라의 아들이

22) MN II,124,17: “bhagavā pi kosalako, aham pi kosalako.”

23) AN I,276,26: “ekam samayaṃ bhagavā Kosalesu cārikaṃ caramāno yena Kapilavatthu tad avasari.”

24) 『브하란두깔라마경』, AN I,276(《양곳따라 니까야》 제3권 「꾸시나라품」 IV).

25) Mp II,375,3: “purāṇasabrahmacāri ti porāṇako sabrahmacāri. so kira āḷarakālamakāle tasmim̐ yeva assame ahoṣi. taṃ sandhāy’ evaṃ āha.”

거나 혹은 정신적 계승자였음도 심지어 가능한 일이다.

알라라 깔라마는 『대반열반경』 *Mahāparinibbāna Sutta*, D16에서 그의 제자 뽕꾸사 말라뽕따 *Pukkusa Mallaputta*가 붓다에게 다시 회상한 이야기에서 또한 언급된다.²⁷⁾ 예전에 500대의 수레가 알라라 깔라마 곁을 지나갔을 때 그는 그 수레를 보거나 듣지 못했다고 그가 주장한 것을 뽕꾸사는 붓다에게 말했다고 전해진다. 그가 잠을 자고 *sutto* 있었는지 물었을 때 그는 아니라고 말했고, 그렇지만 그가 의식하고 *saññi* 있었는지 물었을 때 그는 그렇다고 말했다 *evam āvuso*. 이에 대한 붓다의 답변은 그의 옛 스승으로 추정되는 이를 빗대어 다음과 같이 자찬한다. 즉 어느 때 그는 곁에 있던 두 명의 농부를 죽였던 천둥과 번개를 듣지 못했다고 그가 응수했다고 전해진다. 이 이야기는 가공의 인물인 ‘알라라 깔라마’가 고안한 지식이 잊혀진 한참 후에 그를 불교 집단에서 불교 이전의 실제 인물로 받아졌을 때 작성되었을 가능성은 거의 없다. 그 이야기는 청자가 불교도나 비불교도와 상관없이 그들의 동시대 환경 속에서 들 수 있는 실제 인물로 여겼을 때에만 작동한다. 『브하란두깔라마경』에 포함된 것뿐만 아니라 이 증거 역시 알라라 깔라마가 역사적 인물이었다는 제안을 뒷받침한다.²⁸⁾

26) 정반대로 『대사』에서는 아라다 깔라마가 베살리(*Vesālī*)에 살았다고 주장한다(*Mvu* II, 118.1); Johnston(1935-36 Part II: 165)은 『보요경』 *普曜經* 역시 아라다 깔라마를 베살리에 위치시키고 있다고 말한다. 또 다른 가능성은 마명 *Aśvaghōṣa*에게서 제시되는데, 그는 아라다 깔라마가 빈디아 산 속의(*Bud* VII, 54: *vindhyakoṣṭha*) 바이쉬람따라(*Vaiśvaṃtara*) 은둔처에서 살았다고 말했다(*Bud* XI, 73).

27) DN II, 130, 1ff. 바로에 따르면(1970-71: 282), 이 이야기는 모든 타 학파들의 『대반열반경』 판본에서 공히 발견된다.

28) 이 이야기는 알라라 깔라마가 틀림없이 존재했음을 보여주지만, 그러나 브롱코스트가 보여주듯이(1993: x), *Indriyabhāvana Sutta*(『감관수행의 경』)에서 발견되는 가르침과는 상충된다. *Indriyabhāvana Sutta*에 대해서 원본 122쪽 참조하라. 앞서 말한 바로(1970-71: 295)는 그 이야기가 외도의 고행에 대한 집중력을 찬탄하는 비불교적 이야기의 불교적 각색이라고 제시했다.

웃다가 라마뻬따(Uddaka Rāmaputta)에 관한 추가 정보 또한 있다. 그는 『웃다가경』 *Uddaka Sutta*, SN IV.83-84과 『왓사까라경』 *Vassakāra Sutta*, AN II.180-81에서 언급된다. 전자에서 그는 자신을 해탈을 가리키는 용어인 ‘현명하고’ *vedagū*, ‘모든 승리자’ *sabbaji*라고 주장하는 계승을 쓴 것으로 보인다. 붓다는 웃다가가 해탈하지 않았다고 말하고서 이를 보여주려고 그 계승의 용어들을 재해석한다. 『왓사까라경』에서 마가다국 대신 왓사까라 브라만은 왕사성 *Rajagaha*에서 붓다를 예방하고서 엘레야 *Eleyya* 왕은 라마뻬따 사문 沙門에 대한 믿음이 있다고 전한다. 주석서에서 후자를 웃다가 라마뻬따라고 이른다.²⁹⁾ 왓사까라는 『대반열반경』에서 마가다국의 아자따삿투 *Ajatasattu* 왕의 대신으로서도 또한 나타난다.³⁰⁾ 왕사성 및 마가다국과 왓사까라의 연결은 엘레야 왕이 아마도 왕사성과 인접한 어딘가에 위치한 마가다국의 지방 족장이었음을 암시한다. 만약 그렇다면, 웃다가 라마뻬다는 왕사성 안이나 주변에 근거했을 가능성이 있다. 이러한 제안은 웃다가 라마뻬뜨라 *Udraka Rāmaputra*가 왕사성에 살았다고 말하는 『대사』를 통해 확인된다(*Mvu* II.119,8). 상좌부와 대중부의 출처들과 상이한 이 증거에 대한 일치는 간과하지 말아야 한다. 웃다가 라마뻬다는 의심할 나위 없는 마가다국의 유명한 현자로서 왕사성에서 근거했었다는 공통적인 초기 전통을 암시한다.³¹⁾ 두 스승에 관해 이렇게 다양한 정보는 그들이 역사적 인물이었다는 사고를 뒷받침한다. 이러한 주장은 『성구경』에서의 여타 인물들, 즉 이들 가운데 가장 주목할 만한 이로서 웃다가 라마뻬따의 부친 또는 정신적 스승인 어떤 라마에 대한 이야기에서 뒷받침된다.

29) *Mp* III,164,23: “*samaṇe Rāmaputte ti Uddake Rāmaputte.*”

30) *DN* II,72,9ff.=*AN* IV,17,11ff.(《양국따라 니까야》 제7권 「수면품」 XX).

31) 라자그라하에 ‘우드라 라마뻬뜨라(Udra Rāmaputra)를 위치시키는 현장(玄奘)의 『서유기』라는 전설적인 자료 또한 있다(Beal 1981, Part II: 139ff.).

4. 웃다가 라마뻬따와 라마

거의 모든 전기 이야기에서 보존된 특이사항은 『성구경』에서 붓다가 그 두 스승들에게 찾아갔다는 이야기와 비교할 때 볼 수 있다. 그 두 사람이 역사적 인물이었다는 점은 어떤 합리적 의심의 여지가 없음을 암시한다.³²⁾

알라라 깔라마를 찾아가는 싯다르타가 세속을 벗어나 이 스승의 은둔처에 들어간 이후 곧바로 시작한다. 처음에 싯다르타는 그 가르침에 대한 지적인 정통을 성취했다고 *taṃ dhammaṃ pariyāpuṇiṃ* 말해지지만, 이후 그는 그것이 “입술을 두드리는 것과 같이 그저 말을 위한 말” *just that much striking of the lips, that much talk about talk*로 이뤄졌다고 곱씹는다.³³⁾ 그때 싯다르타는 알라라 깔라마가 직접적인 깨달음 때문이 아니라, 단순한 믿음 때문에 자신의 교리를 선언하지 않았음을 깨달았다고 말해진다.³⁴⁾ 따라서 싯다르타는 그의 스승에게 그가 자신의 가르침을 어디까지 실현했는가를 묻자 후자는 자신이 ‘무소유’처를 성취했다고 답한다.³⁵⁾ 이러한 성취는 그 이야기를 통해서 담마 *dhamma*라고 불린다: 싯다르타는 이러한 담마

32) 이상의 주장은 Thomas(1927: 63), Nāṇamoli & Bodhi(1995: 258, n.303), 그리고 Skilling(1981-82a)에 의해 행해진 요점들에 근거를 둔다.

33) MN I,164,2: “so kho ahaṃ bhikkhave na cirass’ eva khippam eva taṃ dhammaṃ pariyāpuṇiṃ. so kho ahaṃ bhikkhave tāvataken’ eva oṭṭhapahatamattena lapitalāpanamattena nāṇavādaṃ ca theravādaṃ ca.”

34) MN I,164,6: “tassa mayhaṃ bhikkhave etad ahoṣi: na kho Ājāro Kālāmo imaṃ dhammaṃ kevalaṃ saddhāmatkena sayāṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharāmiti pavedeti; addhā Ājāro Kālāmo imaṃ dhammaṃ jānaṃ passaṃ viharatī ti.”

35) MN I,164,10: “atha khv ahaṃ bhikkhave yena Ājāro Kālāmo ten’ upasaṃkamīṃ. upasaṃkamitvā Ājāraṃ Kālāmaṃ etad avocaṃ: kittavatā no āvuso Kālāma imaṃ dhammaṃ sayāṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja [VRI: viharāmiti] pavedesī ti? evaṃ vutte bhikkhave Ājāro Kālāmo akiñcaññāyatanam pavedesi.”

에 대한 명상적 실현을 성취하기 위해 고군분투하고, 또 곧 그렇게 성취한다.³⁶⁾ 옷다까 라마뻬따 아래에서 수련 이야기도 거의 대동소이하다: 싯다르타는 ‘비상비비상’처의 직접적인 실현을 성취하기 전에 그 가르침에 대한 지적 이해를 마침내 성취한다. 그러나 그 두 이야기들 간에는 미묘한 차이, 즉 그 스승들이 역사적 인물이었다는 사고에 타당성을 부여하는 차이가 있다. ‘비상비비상’처를 성취했던 이가 옷다까 라마뻬따가 아니라 그의 부친이거나 혹은 정신적 스승인 라마였음은 꽤 분명하다.

이것은 다음의 전환으로 분명해진다. 싯다르타는 (라마뻬따가 아니라) 라마가 단순한 믿음 때문에 자신의 성취를 선언했던 pavedesi 것이 아니라 단지 그가 스스로 그것을 알고 봄에 머물렀기 vihāsi 때문에 숙고했다고 전해진다.³⁷⁾ 알라라 깔라마 문하에서 수련 이야기에서 일치하는 구절은 알라라가 생존해 있었고 라마는 죽었다는 점과 라마뻬따는 그가 가르쳤던 담마를 깨닫지 못했다는 점을 가리키는 현재시제의 동일한 동사들 pavedeti/viharati를 사용한다. 동일한 현상은 그 구절의 나머지에서 발견된다. 따라서 싯다르타는 라마뻬따에게 다음과 같이 질문했다고 말해진다: “어느 정도까지 kittavatā 라마 존자는 선언했습니까 pavedesi?” “나는 이러한 담마를 이해하고 깨닫고 성취하는 데 나의 시간을 보냅니다.”³⁸⁾ 물론 그 대답은 ‘비상비비상’처까지이다. 그 때 싯다르타는 라마에게 믿음, 힘, 마음챙김,

36) MN I,164,22: “yan nūnaṃ yaṃ dhammaṃ Ālāro Kālāmo sayāṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharāmi ti pavedeti, tassa dhammassa sacchikiriyāya padaheyyan ti? so kho ahaṃ bhikkhave nacirass’ eva khippam eva taṃ dhammaṃ sayāṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihasim.”

37) MN I,165,27: “na kho Rāmo imaṃ dhammaṃ kevalaṃ saddhāmatkena sayāṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharāmi ti pavedesi, addhā Rāmo imaṃ dhammaṃ jānaṃ passaṃ vihasi ti.”

38) MN I,165,32: “kittācatā no āvuso Rāmo imaṃ dhammaṃ sayāṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja [VRI: viharāmi] pavedesi ti?”

마음집중, 통찰이 있었을 뿐 아니라 자신 역시도 이러한 덕성들을 지니고 있음을 숙고했다고 말해진다. 그리고 그 에피소드의 말미에서 싯다르타가 ‘비상비비상’처를 성취한 다음, 웃다가 라마뻬따가 다음과 같이 말했다고 기록되어 있다: “따라서 라마가 알았던añāsi 담마, 당신[붓다]도 그 담마를 알고 있고janāsi, 즉 당신이 알고 있는 담마, 라마도 그 담마를 알았다.”³⁹⁾ 이것은 알라라 깔라마가 싯다르타에게 행했다고 기록하고 있는 — “따라서 내가 알고 있는janāmi 담마, 당신도 그 담마를 알고 있고janāsi, 즉 당신이 아는 담마, 나 역시 그 담마를 알고 있다”⁴⁰⁾ — 부합한 말과 차이가 있다. 그리고 알라라 깔라마는 자신과 대등한 자로서samasaṃaññāsi 싯다르타를 기꺼이 세워서 그들이 함께 고행 집단을 이끌 수 있다고imaṃ gaṇaṃ pariharāmi⁴¹⁾ 하는 데 비해, 웃다가 라마뻬따는 싯다르타를 그 자신이 아닌 라마와 대등하다고 인정하면서iti yādiso rāmo ahoṣi tādiso tuvaṃ 붓다에게 공동체를 홀로 이끌도록 요청한다imaṃ gaṇaṃ pariharā ti.⁴²⁾

싯다르타 수련 이야기에서 웃다가 라마뻬따와 라마의 구분은 설일체

39) MN I,166,22: “iti yaṃ dhammaṃ Rāmo aññāsi, taṃ tvam dhammaṃ jānāsi; yaṃ tvam dhammaṃ jānāsi, taṃ dhammaṃ Rāmo aññāsi.” 이 문장에서 ‘dhammaṃ’는 라마와 붓다 둘 모두에 의해 성취된 명상 계위[처]를 가리킨다. 더 초기에는 붓다를 지적인 이해를 지칭하는 것으로 보이는 말인 담마(dhamma)에 정통했다고 말해진다(165.24=164.4-5). 따라서 담마라는 말의 의미는 명상의 대상/목표와 마찬가지로 ‘교설/가르침’을 의미하는 것으로 보인다.

40) MN I,165,3: “iti yāhaṃ dhammaṃ jānāmi, taṃ tvam dhammaṃ jānāsi; yaṃ tvam dhammaṃ jānāsi, taṃ ahaṃ dhammaṃ jānāmi.”

41) MN I,165,5: “iti yādiso ahaṃ tādiso tuvaṃ, yādiso tuvaṃ tādiso ahaṃ, ehi dāni āvuso ubho va santā imaṃ gaṇaṃ pariharāmi ti. iti kho bhikkhave Ājāro Kalāmo ācariyo me samāno antevāsiṃ maṃ samānaṃ attano samasaṃaññāsi, uḷārāya ca maṃ pūjāya pūjesi.”

42) MN I,166,24: “iti yādiso Rāmo ahoṣi tādiso tuvaṃ, yādiso tuvaṃ tādiso Rāmo ahoṣi. ehi dāni āvuso tvam imaṃ gaṇaṃ pariharā ti. iti kho bhikkhave Uddako Rāmaputto sabrahmacāri me samāno ācariyaṭṭhāne ca maṃ ṭhapesi, uḷārāya ca maṃ pūjāya pūjesi.”

유부, 범장부, 대중부에서도 또한 발견된다.⁴³⁾ (동일한 티벳역을 포함해) 『과승사』와 『보요경』普曜經 / *Lalitavistara*에서는 라마뻬따를 라마와 구분하지 못하지만,⁴⁴⁾ 그렇지만 이것은 아마도 그 전통의 후대의 난독화難讀化 때문일 것이다. 상당한 시간이 흐른 후, 그 텍스트의 구술 및 필사본 전승자들은 그 두 이야기들을 동일시하는 경향이 있었을 것이다. 따라서 후대의 웃다까 라마뻬따와 라마의 구분은 그 이야기에서 누락되었을 것이다. 이것은 그 정반대의 시나리오, 즉 웃다까 라마뻬따와 라마의 구분이 후대 대다수의 텍스트들에서 고안되었을 가능성이 훨씬 더 높다. 더욱이 PTS본 《맛지마 니까야》영역英譯자 호너(I.B. Horner, 1896-1981)도 정확히 같은 실수를 행했고, 그녀는 두 스승 문하에서 수련 이야기가 두 사람의 이름이나 그들의 명상 성취들 간의 차이와는 상관없이 정확히 동일한 것임에 틀림없다고 믿게 하는 반복 구술 형태로 인해 속았던 것이다.⁴⁵⁾ 이것은 행하기 쉬운 실수이다.

이전의 학자들은 웃다까 라마뻬따와 라마 간의 구별을 주목했지만 이러한 사실의 중요성은 아직 분명히 언급되지 않았다. 종종 인접한 구절들은 정확히 동일한 방식, 즉 하나의 구절이 보통 이전 구절을 글자그대로 되풀이하는 구술 전통에서 이렇게 상세한 것들에 대해서 애를 먹을 필요가 없음을 지적할 필요가 있다. 이 자서전 이야기의 암송자들은 알라라

43) Skilling(1981-82a: 100-02) 참조하라.

44) Skilling(1981-82a: 100).

45) Horner(1954: 209-10), 마찬가지로 Bodhi & Ñānamoli(1995: 1217, n.303)도 지적했다. 『대사』의 번역가인 Jones(1949-56 vol.18: 117)는 라마와 라마뻬따의 차이를 유지하지만, 그 『대사』에서 라마뻬따가 자신과 대등한 자로서 싯다르타를 추대하지 못했음—달리 말해, 스승으로서 싯다르타를 추대했다고 말한다(Mvu II.120.15: “ācāryasthāne sthāpaye”)—을 주목하는 데 실패한다. Jones가 번역하길, “우드라까 라마뻬따라는 … 나에게 그 자신과 동등한 위치의 스승으로 추대하려고 했다.” (1949-56 vol.18: 117).

갈라마를 대신해 웃다가 라마뻏따의 이름을 치환하는 것과 별도로 이 두 이야기들을 동일하게 다루는 경향이 있었을 것이다. 이 반복 구술 형태가 웃다가 라마뻏따와 라마 간의 구분을 방해하지 않으려는 어떤 시도가 행해졌다. 만약 라마뻏따와 라마가 두 명의 다른 사람이었다면 그 구분은 그저 설명될 수 있고, 또 그것을 주장하려는 시도는 전기 경전들을 구성하는 최초의 전통으로 분명 거슬러 올라가야만 한다. 그렇지 않다면, 그것은 정교한 농간 — 가장 그럴듯한 사태 — 의 일부이다. 바로는 두 스승 문하에서 수련에 대한 기술 간의 일치하는 그것들의 인위적(즉, 비역사적) 성질을 입증한다고 주장했다.⁴⁶⁾ 하지만 반복은 빠알리 구전 문헌에서 정상적인 일이다. 라마뻏따와 라마 간의 구분 지은 것은 정상적인 빠알리어 반복임에도 불구하고 그 트랙이 역지로 꾸며진 것이라는 인상을 풍기지 않는다. 오히려 정반대로 그 이야기가 가치 있는 역사적 정보를 지녀왔던 것으로 보인다. 결론은 그 세 명이 실존 인물이었다는 점이다.⁴⁷⁾ 초기 불전은 고전인도 명상 스승들에 관한 최고층기最古層期の 믿을만한 정보를 내포하는 것처럼 보인다.

5. 『성구경』(聖求經)에 나타난 다른 특이점

기원전 5세기 북인도에 살았던 알라라 갈라마와 웃다가 라마뻏따라

⁴⁶⁾ Barea(1963: 20): “Mais le parallélisme avec l'épisode suivant, l'ordre trop logique et le choix trop rationnel des points de doctrine d'Āraḍa Kālama et d'Udraka Rāmaputra nous laissent un arrière-goût d'artifice qui nous rend ces récits suspects.”

⁴⁷⁾ Zafropulo(1993: 25)는 라마와 라마뻏따 간의 차이를 밝혀지는 않지만, 그 두 스승들 아래에서 수련에 대한 관에 박힌 기술에 대해서 다음과 같이 논평하고 있다. “Justement cela nous semblerait plutôt un signe d'ancienneté, caractéristique de la transmission orale primitive par récitations psalmodiées.”

고 불렀던 두 명상 스승들의 실존은 거의 의심할 나위 없다. 하지만 실제로 그들이 수행자 싯다르타를 가르쳤을까? 자피로톨로 Zafiropulo에 따르면, 역사적으로 가장 진짜일 것 같은 전기 이야기들은 수행자 싯다르타 스승들의 이름과 가르침의 내용을 포함하고 있다.⁴⁸⁾ 이상의 주장을 뒷받침하는 데 있어, 『성구경』은 성도에 관한 가장 오래된 이야기임을 제시하면서 추가적 특이점을 포함한다고 볼 수 있다. 이러한 것들은 그 두 스승들이 싯다르타를 지도했음을 결정적으로 입증하지 못 하지만, 그럼에도 그들은 그 이야기의 역사적 가치를 덧붙인다.

(1) 문헌학적 특이점

초기 불전에서 가장 특이한 에피소드 중 하나는 『성구경』에서 발견된다. 이 이야기는 그 특이점뿐 아니라 변칙적 언어 형태도 내포하고 있다. 다시 말해 이 두 형태는 이 이야기가 오래된 것임을 시사한다. 문제의 그 이야기는 붓다가 성도 직후 최초로 만난 사명의도邪命外道/Ajivika 우빠까Upaka에 대한 것이다. 붓다는 “당신의 스승의 누구입니까?” “ko vā te satthā”_{MN I.170.37}라는 질문을 우빠까에게서 받았을 때, “나에게는 스승이 없으며, 또 나와 같은 이도 없소이다.” “na me ācariyo atthi, sadiso me na vijjati”_{MN I.171.7}라는 유명한 선언을 했다. 이에 우빠까는 머리를 끄떡이면서 “그럴 것 같군요. 도반이시여!”라고 “huveyyapāvuso’ ti”_{MN I.171.16} 화답했다고 전해진다. huveyya 단어는 빠알리 성전에서 나타난 변칙적 형태이다. 트렌크너Trenckner(1824-1891)가 『성구경』에서 주목한 것은 경전상 변

48) Zafiropulo(1993: 20): ‘En ce cas, les seuls éléments dont on aurait gardé le souvenir seraient le nom du maître du Bodhisattva et la matière du Bodhisattva et la matière de son enseignement.’

형 hupeyya라고 기록된 것은 PTS본 《율장》Vin I.8.30에 포함된 이야기뿐만 아니라 위빠사나 연구소(VRI)에서 주어진 형태 역시도 있다는 점이다. 노만Norman에 따르면, 아마도 hupeyya 형태는 ‘우빠까 대답의 옳은 형태’이고, 반면 huveyya 형태는 짐작컨대 ‘그것을 빼알리어 패턴에 일치시키기 위해 hupeyya를 표준화한 결과’라는 것이다.⁴⁹⁾ 따라서 hupeyya라는 단어는 보다 일반적인 빼알리어 방언 형태 bhaveyya√bhū 3인칭 단수 기원법인 듯하다; 오벨리스Oberlies는 이것을 ‘사명의도 수행자의 촌스러운 속어’라고 기술하고 있다.⁵⁰⁾ 아마도 그것은 약간 오래된 마가다 방언 ‘흑수’黑水에서 비롯한 애매한 단어이다.⁵¹⁾ 이러한 언어 변형과 별개로 그 에피소드 자체가 가장 특이한 것이다. 그것은 억지로 만들어 낸 그런 종류의 이야기가 아니다—확실히 초기 불교도들은 그의 첫 대화 상대방에 대해서 개종할 수 없었다거나 심지어 인상을 주지 못했던 인물로서 막 깨달은 붓다를 묘사하지 않을 것이다. 이 이야기는 아마도 역사적 사실을 기록하고 있다. 만약 그렇다면, 『성구경』에 포함된 전기적 트랙은 엄청난 역사적 가치가 있음을 시사한다.

49) Norman(1976: 22).

50) Oberlies(2001: 80).

51) Norman(1970: 135-36)은 아쇼카왕 비문들이 -v-대신에 -p-를 취한 과잉정정(訂定) 형태를 갖는 여러 사례들을 주목하고, 그리고 이것은 일부 필사자들이 원래의 비문 방언에서 가끔씩 -p-대신에 모음 간의 -v-를 가짐을 알았음을 보여준다(예로 인도 중부 루쁘나트(Rūpnāth), 소마애(小磨崖) 법칙I, 4열에 *apaladhijenā* = Hultzsch p.167). 만약 이러한 방언의 변화가 붓다 당시에 통용되었다면, hupeyya 형태는 일부 초기 불전의 기저에 놓인 마가다 뿌라끄리뜨어가 -v- (<-p-로 소리났음을 알았던 초기 불교도들에 의해 huveyya에 대한 과잉번역이었음을 의미할 수 있다. 그렇지만 huveyya 형태는 bhaveyya로 인정되거나 변화되지 않았을 것 같지 않다. 다른 한편 Geiger(1994: 30, §39.6)는 유성 자음 b와 v가 무성음 p로 나타나는 빼알리어의 일련의 사례들을 열거했고, 그리고 그는 이러한 것들이 방언의 변형 때문이라고 설명한다. 이것은 hupeyya 형태를 설명할 수 있을 듯 하고, 붓다 재세 시 일부 마가다 방언들에서 모음 간의 -v-는 산발적으로 무성음화되었음을 보인다.

『성구경』의 추가적 문헌적 특이점으로 두 스승 문하에서 수련 이야기 출현은 눈여겨 볼 필요가 있다. 이 이야기는 2인칭 대명사 *tuvam* 형태가 보존된 유일한 산문 구절이다. 즉 다른 데서 이 형태는 운문에서만 오직 발견된다.⁵²⁾ 만약 이 ‘모음삽입’ *svarabhakti*이 동부 방언들과 관련된 현상이라면⁵³⁾ *tuvam* 단어는 그 이야기가 불교의 본고장(마가다)에서 작성되었음을 가리킬 수 있을 것이다. 산문 구절 속에 있는 것은 확실히 비정상이다. 의심할 나위 없이 초기 불전의 다른 ‘마가다 전통들’은 초기 구술 구성문을 다른 방언들로 번역/변환하는 데 문제가 없었다. 하지만 『성구경』에서 변칙 형태는 무엇 때문에 변화되지 못했을까? 역사적 우연 때문이었을까? 이것은 가능하다. 그러나 그것을 고의로 남겨두었다는 것은 이 이야기가 조작되지 않은 원초적인 것이라고 알려져 있기 때문일 가능성 역시 있다.⁵⁴⁾

(2) 서사적 특이점

붓다의 정각에 관한 빠알리 문헌들 가운데 유독 『성구경』만이 정진이 있는 섹션에서 두 스승한테 방문한 싯다르타의 이야기를 유일하게 포함하고 있다는 점은 특이하다. 더욱이, 그것은 설일체유부 계통의 한역 경

52) MN I,165,5: “iti yādiso ahaṃ tādiso tuvam, yādiso tuvam tādiso ahaṃ.” MN I,166,24: “iti yādiso Rāmo ahoṣi tādiso tuvam, yādiso tuvam tādiso Rāmo ahoṣi.”

53) Norman(1970: 140): ‘아쇼카왕 비문의 원(原)빠라끄리뜨어는 항상 자음군(群)들을 삽입모음의 진화에 의해 분해했다고 추론될 수 있다.’ 비록 모음 삽입(**svarabhakti*)이 마가다어에서조차 그 당시 일반적인 형태였다는 것은 타당한 가정일지라도, 이상은 붓다 당시의 마가다국에서 사용한 방언에 대해서 어떤 것도 말하지 않는다.

54) 이체자 *tvam*은 트렌크너(Trenckner)의 비판적 각주에서 기록되고 있다. 트렌크너의 판본은 단지 두 개의 필사본인 싱할리본과 미얀마본에 근거한다. 비록 필사본(MN I,544,8) 증거는 불충분하더라도(MN I,544,8 참조), *tuvam*은 ‘더 어려운 독해의 우선의 원칙’ *lectio potior difficilior* 상 선호하는 듯 보인다.

전과 내용면에서 정확히 동일하다.⁵⁵⁾ 이것은 정진에 관한 하나의 문헌—『성구경』과 그것의 설일체유부 계통의 한역 경전(*라마경)인 두 원전—이 정진에 대한 나머지 이야기들을 부파 이전 시기에 이미 닫아버렸을 가능성이 가장 높음을 의미한다.⁵⁶⁾ 이것이 가장 특이한 것이다. 그 문헌들의 고전 편집자들/교정자들은 부파 이전 버전의 『성구경』에서 정진에 관한 나머지 트랙을 왜 제외시켰을까? 『성구경』은 왜 《맛지마 니까야》의 나머지 세 가지 자서전적 문헌들(『삿짜까에 대한 큰 경』M36·『왕자 보디의 경』M85·『상가라바의 경』M100)에서 언급된 사건들의 순서를 따르지 않는지에 대한 명확한 이유는 없다. 이 경들에서 그 두 스승들로부터 벗어나 곧바로 우루벨라에 도착한 후, 세 가지 직유直喩가 싯다르타에게 떠올랐다고 전해진다. 이를테면 이것에서 그가 숨을 참는 명상 수행과 쇠잔해진 원인이 드러난다.⁵⁷⁾ 동일한 시점에서의 싯다르타의 고행주의에 대한 위 이야기는 『성구경』에서 무엇 때문에 또한 발견되지 않는가? 『성구경』의 전승 과정에서 일어난 어떤 사고로 말미암아 그것의 부파 이전 버전으로부터 누락되었다는 이 정보는 과연 그럴듯하게 들리지 않는다. 왜냐하면 『삿짜까에 대한 큰 경』 등에서 나타나는 전기 이야기들은 이와 대

55) 《대정장》 26. Baireu(1963: 14-15), Chau(1991: 153ff.).

56) 만약 전법 사명을 띠고 유래된 까쉬미라/간다하라의 설일체유부와 스리랑카의 상좌 부가 아쇼카왕 당시에 발생되었다고 말한다면, 『성구경』과 그것의 설일체유부 계통의 한역본 간의 유사점은 기원전 250년을 앞서야만 한다. 불교 전법 이론은 프라우발너(Frauwallner 1956: 1-23)에 의해 얼마간 상세히 공식화되었다. 이 이론에 대한 보다 최근의 재고찰과 변론은 윈(Wynne 2005: 5절)에게서 발견된다. 붓다의 고행에 대한 유사한 이야기들은 다른 불교 부파들의 현존 문헌에서 발견된다(Dutoit 1905 참조). 따라서 이 이야기의 필수 사항은 『성구경』에 나타난 그 두 스승들을 찾아간 이야기처럼 부파불교 이전의 것이어야만 한다는 점이다.

57) MN I.240.29. 『대사』와 『보요경』에서 그 직유법들은 싯다르타가 숨을 참는 명상과 단식을 수행하기 위해 우루벨라에 유행한 이후 가야쉬르사(Gayāsīrṣa)산 정상에 있을 때 그에게서 떠올랐다.

조하는 확인 작업을 거쳤기 때문이다.⁵⁸⁾ 그 생략은 교정 과정의 결정에서 기인한 것임에 틀림없다: 어찌된 이유에선지 부과 이전 버전의 『성구경』의 편찬자들/교정자들은 고행에 대한 이야기—그에 따르는 성도에 대한 이야기도 마찬가지로—를 그것에 수록하지 않도록 결정했다. 그들은 왜 이러한 일을 했을까?

한 가지 가능한 설명은 『성구경』의 서사 형식이 그 구도에 대한 추가 이야기들의 모든 간단한 첨언마저 막았다는 점이다. 정말로 서사적인 고려들은 아마도 《맛지마 니까야》의 또 다른 두 개의 전기 경전인 『두려움과 공포에 대한 경』*Bhayabharava Sutta*, M4과 『두 갈래 사유의 경』*Dvedhāvītakka Sutta*, M19으로부터 구도에 대한 이야기들을 배제하는 데 일정 부분 역할을 했다. 이 경전들은 모두 정각 이전의 싯다르타 삶에 나타난 사건들의 자서전적 이야기들이다. 『삿짜까에 대한 큰 경』 등과 마찬가지로 그 경전들은 해탈의 통찰을 구성하는 사선정四禪定과 삼명三明的 성취로 대단원을 마친다.⁵⁹⁾ 그럼에도 그것들은 『성구경』 혹은 『삿짜까에 대한 큰 경』 등에서 발견되는 싯다르타 구도에 대한 어떤 이야기도 포함하고 있지 않다. 그러나 이 이유는 아마도 이상의 텍스트들의 서사 형식이 싯다르타에 의해 행해진 나머지 구도들에 대한 수록을 막았기 때문일 것이다. 『두려움과 공포에 대한 경』은 싯다르타가 황야 생활의 공포를 어떻게 극복했는가에 대한 이야기인 반면, 『두 갈래 사유의 경』은 싯다르타 자신의 유익하고 해로운 생각들에 대한 그의 내적성찰에 대한 이야기이다. 《맛지마 니까야》에 나타난 싯다르타의 구도에 대한 그 나머지 전기 이야기들과는 달

58) 게다가 필자는 그 빠알리 성전의 내부 증거가 초기 불전의 다소간 축어적인 구술 전승을 보충하기 위해 행해졌던 시도였음을 보여준다고 믿는다(Wynne 2004). 상대적으로 자유로운 구술 전승에 대한 증거는 없고, 그리고 그것은 다양한 텍스트적 토대들의 무작위적 생략에 대해서 필연적이었을 것이다.

59) MN I, 21, 33ff; I, 117, 6ff.

리, 이 텍스트들 중 어떤 것도 출가에서 시작해서 성도로 마치는 싯다르타의 구도에 대한 순차적인 이야기들이 아니다. 이 두 경전들의 서사들은 구도에 대한 나머지 이야기들이 그 텍스트들에 구체적 변화를 행하지 않고서 덧붙일 수 없었던 그러한 것이다. 초기 불전의 고대 교정자들은 이러한 변화들을 행하기보다 오히려 그 두 텍스트들을 있는 그대로 남겨두었던 것으로 보인다.

이와 유사한 서사적 고려들은 부파 이전 버전의 『성구경』에서 싯다르타의 구도에 대한 추가 이야기들의 수록을 막았다고 주장될 수 있다. 이것은 아마도 『성구경』에서 구도들이 싯다르타가 우루벨라에 도착하자마자(MN I,167.9) 곧바로 성도에 대해서 기술하는 특이한 정형에 기반하고 있어 가능하다:

비구들이여, 그래서 나에게 이런 생각이 들었다. ‘땅은 아름답고 숲은 멋지다. 강은 유유히 흐르고 강기슭은 희고 아름답다. 근처에는 걸식할 수 있는 마을이 있다. 참으로 이곳은 용맹정진을 원하는 훌륭한 가문의 아들에게 용맹정진하기에 적합한 곳이다.’ 나는 ‘이 곳은 정진하기에 충분하다’고 생각하며 거기에 앉았다. (MN I.167.9:) 비구들이여, 그래서 나는 스스로 생겨남에 묶여 있지만 생겨남에 묶여 있는 것의 위험을 알고 생겨남에 묶여 있지 않은 위없는 안온인 열반을 구하여, 생겨남이 없는 위없는 안온인 열반에 도달했다.⁶⁰⁾

⁶⁰⁾ MN I,167.3: “tassa mayhaṃ bhikkhave etad-ahosi: ramaṇiyo vata bho bhūmibhāgo pāsādiko ca vanasaṇḍo, nadī ca sandati setakā sūpatitthā ramaṇiyā, samantā ca gocaragāmo; alaṃ vat’; idaṃ kulaputtassa padhānatthikassa padhānāyāti. so kho ahaṃ bhikkhave tatth’; eva nisīdipi: alaṃ idaṃ padhānāyāti. so kho ahaṃ bhikkhave attanā jātidhammo samāno jātidhamme ādinavaṃ viditvā ajātaṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesamaṇo ajātaṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ ajjhagamaṃ.” 이 또한 『성구경』(M I,173.7)에서 붓다의 최초 다섯 제자들이 해탈을 어떻게 성취했는지

이상의 마지막 문장은 열반의 목표가 늙음, 병듦, 죽음, 슬픔, 오염으로부터 벗어나는 것임을 환기시키기 위해 최소로 변화하여 여러 번 반복된다.⁶¹⁾ 《경장》에서 독특한 것은 해탈에 대한 기술이지만, 이와 거의 동일한 버전은 『성구경』에 대한 설일체유부 계통의 한역 *『라마경』羅摩經(《중아함》204)에서도 발견된다.⁶²⁾ 위 인용문은 또한 『성구경』과 한역 『라마경』에 포함된 일부이다: 수행자 싯다르타가 집을 떠나 출가한 이유를 기술하는 동일한 정형구가 양 텍스트들 내의 더 앞에서 발견된다.⁶³⁾ 이 텍스트의 부파 이전 원전에서 싯다르타의 구도 이야기는 이상의 정형구를 중심으로 구조화되었음에 틀림없다. 그렇다면 『삿짜까에 대한 큰 경』 등에서 발견되는 고행과 성도에 대한 이야기는 이러한 서사적 구조 때문에 제외되었다고 상상할 수 있다. 왜냐하면 이러한 구조는 고행과 성도에 대한 완전한 섹션의 수록을 상당히 까다로운 일로 만들기 때문이다(『삿짜까에 대한 큰 경』 등의 MN I,240,29-249,18은 『성구경』의 MN I,167.8에 나타나야만 할 것이다). 그것은 두 개의 다른 성도 이야기들의 조합—이상에 인용된 『성구경』에 『삿짜까에 대한 큰 경』 등의 번뇌의 소멸과 사성

말하는 데 사용한 언어이다. 이것은 『성구경』의 저자들이 다섯 제자들의 깨달음을 붓다의 깨달음과 동일시하였음을 의미한다고 봐야 한다.

- 61) ajaram, abyādhim, amataṃ, asokaṃ, asaṅkiliṭṭhaṃ.
- 62) Chau(1991: 153)는 그것을 다음과 같이 번역한다: (我求無病 無上安隱涅槃, 便得無病 無上安隱涅槃。求無老 無死 無愁憂感 無穢污 無上安隱涅槃)。Chau의 번역이 옳다고 가정하면, 이 한역본에서 열반을 한정하는 형용사 대부분은 이와 상응하는 빠알리 경전과 일치한다(‘無老’=ajaram, ‘無死’=amataṃ, ‘無愁憂感’=asokaṃ, ‘無穢污’=asaṅkiliṭṭhaṃ).
- 63) MN I,163,18: “yan nūnaṃ attanā jātidhammo samāno (jātidhamme … byādhidhamme … maraṇadhamme … sokadhamme … saṅkilesadhamme) ādinavaṃ viditvā ajātaṃ (ajaram … abyādhim … amataṃ … asokaṃ … asaṅkiliṭṭhaṃ) anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyeseyyaṃ?” Chau(1991: 153): “나는 병에 걸리기 쉽고 … 늙음, 죽음, 슬픔, 비통, 절망, 결점도 마찬가지로이다. 왜 내가 늙음 … 결점에 걸리기 쉬운 것을 어리석게 구해야 하는가? 이제 만약 내가 무병 …

제의 실현을 더하는 것—을 요구할 것이다. 만약 성도에 관한 이 두 개의 다른 이야기들이 함께 놓여 진다면, 『성구경』에서 이야기는 『삿짜까에 대한 큰 경』 등에서 그려진 해탈하는 통찰의 성취에 대한 일종의 요약처럼 읽혀질 수 있지만, 그 최종 결론은 어색하다:

『**삿짜까에 대한 큰 경**』의 MN I,249,4-18: 그런 나는 이와 같이 마음이 집중되고, 청정하고, 깨끗하고, 흠이 없고, 오염원이 사라지고, 부드럽고, 활발하고, 안정되고, 흔들림 없는 상태에 이르렀을 때 모든 번뇌를 소멸하는 지혜(漏盡通)로 마음을 향하게 했다. 그런 나는 ‘이것은 괴로움이다’라고 있는 그대로 꿰뚫어 알았고, ‘이것은 괴로움의 일어남이다’라고 있는 그대로 꿰뚫어 알았고, ‘이것은 괴로움의 소멸이다’라고 있는 그대로 꿰뚫어 알았고, ‘이것은 괴로움의 소멸로 인도하는 길이다’라고 있는 그대로 꿰뚫어 알았다. 내가 이와 같이 알고 이와 같이 볼 때 감각적 욕망에 기인한 번뇌(慾漏), 존재에 기인한 번뇌(有漏), 그리고 무명에 기인한 번뇌(無明漏)에서 마음이 해탈했다. 해탈했을 때 해탈했다는 지혜가 생겼다. ‘태어남은 다했다. 청정 범행은 성취되었다. 할 일을 다 해 마쳤다. 다시는 어떤 존재로도 돌아오지 않을 것이다’라고 꿰뚫어 알았다.⁶⁴⁾

⁶⁴⁾ MN I,249,4ff.: “so evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe vigatūpakkilese mudubhūte kammaniye thite ānejjappatte āsavānaṃ khayāñāyā cittaṃ abhinnaṃmesim. so idaṃ dukkhaṃ ti yathābhūtaṃ abbaññāsim, ayaṃ dukkhasamudayo ti yathābhūtaṃ abbaññāsim, ayaṃ dukkhanirodho ti yathābhūtaṃ abbaññāsim, ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ abbaññāsim. ime āsavā ti yathābhūtaṃ abbaññāsim. ayaṃ āsavasamudayo ti yathābhūtaṃ abbaññāsim, ayaṃ āsavanirodho ti yathābhūtaṃ abbaññāsim, ayaṃ āsavanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ abbaññāsim. tassa me evaṃ jānato evaṃ passato kāmāsavā pi cittaṃ vimuccittha bhavāsavā pi cittaṃ vimuccittha avijjāsavā pi cittaṃ vimuccittha. vimuttasmim vimuttam iti ñāṇaṃ ahoṣi: khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ itthattāyāti abbaññāsim.”

『성구경』의 MN I.167.9ff: 비구들이여, 그래서 나는 스스로 생겨남에 묶여 있지만 생겨남에 묶여 있는 것의 위험을 알고 생겨남에 묶여 있지 않은 위없는 안온인 열반을 구하여, 생겨남이 없는 위없는 안온인 열반에 도달했다. … 나에게 이와 같이 '나의 해탈은 흔들리지 않는다. 이것이 태어남의 끝이다. 더 이상 윤회는 없다'라고 앎과 봄이 생겨났다.⁶⁵⁾

이상의 두 이야기들이 조합되면, 붓다의 깨달음에 대한 앎을 기술하는 두 개의 다른 인용문들이 병치되는 난제가 만들어지고, 아마도 이런 이유에서 『성구경』은 『삿짜까에 대한 큰 경』 등에서 발견되는 해탈하는 통찰에 대한 이야기를 수록되지 않았음을 설명한다. 그러나 그러한 서사적 고려는 『성구경』에서 싯다르타의 고행에 대한 생략을 설명하기에 충분하지 않다. 확실히 고행에 대한 이야기는 『성구경』에 나타난 정진과 깨달음에 대한 이야기와 일정 형태로 묶여졌을 수도 있다. 이것은 고행과 사선정四禪定이 삼명三明에 대한 깨달음을 기술하지 않고서 싯다르타가 그 두 스승을 찾아간 이야기에 추가되어 있는 『대사』에서 보여진다.⁶⁶⁾ 『성구경』으로 하여금 유사한 형태를 취하게끔 막는 것은 아무 것도 없다: 고행에 대한 이야기는 사선정과 삼명에 대한 이야기를 또한 추가하지 않고서 그것에 수록될 수도 있다. 우리는 『성구경』의 특이한 서사적 구조가 고행의 부재를 설명하지 않는다고 단정 지을 수밖에 없다.

무엇이 성도에 대해서 독특하게 기술하는 『성구경』의 특이한 서사적

65) MN I.167.9ff: "so kho ahaṃ bhikkhave attanā jātidhammo samāno jātidhamme ādinavaṃ viditvā ajātaṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesamāno ajātaṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ ajjhagamaṃ … ñāpaṇi ca pana me dassanaṃ udapādi: akuppā me vimutti, ayam antimā jāti, natthi dāni punabbhavo ti."

66) Mvu II.133.5-12.

구조에 대한 이유가 될 수 있을까? 살펴본 바와 같이 『성구경』에서 성도에 대한 기술은 초기 불전 가운데 독특하다. 정말로, 그 구절은 수행자 싯다르타가 ‘열반을 증득했다’고 단순히 말한다. ‘열반을 증득함’(nibbānam + abhi-√gam)이라는 표현은 『성구경』도 예외적이지 않고,⁶⁷⁾ 그리고 성도에 대한 다른 유사한 기술도 있을 수 없다.⁶⁸⁾ 이러한 특이점은 『성구경』에서 전기 이야기가 어떤 문헌적 전통의 발전, 즉 성도의 과정을 기술하는 다양한 인용문들이 표준화되어졌다는 것에 앞선다는 사실에서 기인할 수도 있다. 『성구경』에서 붓다 자신이 말하는 깨달음에 대한 앎을 표현하는 인용문에 대한 사실들은 이러한 가설을 뒷받침한다. 이상에서 주목되듯이 이 인용문은 다음과 같이 읽힌다.

나에게 이와 같이 ‘나의 해탈은 흔들리지 않는다. 이것이 태어남의 끝이다. 더 이상 윤회는 없다’라고 앎[ñāṇaṃ/知]과 봄[dassanaṃ/見]이 생겨났다.⁶⁹⁾

이상의 ‘해탈에 대한 간단한 인용문’은 《경장》에서 몇 번 더 나오고,

67) 이것은 《경장》에서 여러 곳에서 발견된다: SN I,146.13, SN II,278.19, AN I,162.35 = AN III,214.19, It 104.17, Sn 204, Th 1165, Thī 113.

68) *Pariyesati Sutta* (《양긱따라 니까야》 제4권 「통혜품」(通慧品, abhiññāvagga) 252; AN II,247.17)은 『성구경』의 기술과 비슷하지만, 해탈의 성취를 기술하지 않는다. 그것은 자체적으로 텍스트를 갖추기 위해서 『고귀한 구함의 경』으로부터 발췌했던 것으로 보인다.

69) MN I,167.27: “ñāṇaṃ ca pana me dassanaṃ udapādi: akuppā me vimutti, ayam antimā jāti, natthi dāni punabbhavo ti.” 설일체유부 계통의 현존 한역본에 대한 바로(Bareau 1963: 72)의 불어역: “Fixées sont les choses (*dharma*) de la classe de la Voie (*mārga*), mes naissances sont épuisées, ma conduite pure (*brahmacarya*) est établie, ma tâche est accomplie, je ne recevrai plus d’autre existence.” [옮긴이 보충] ‘한역 『라마경』(중이합 204): “生生見 定道品法 生已盡 梵行已立 所作已辦 不更受有 知如眞.” 이것은 빠알리본의 확장본처럼 보인다.

또한 『성구경』보다 명백히 후대의 경전에서⁷⁰⁾ 붓다의 성도를 말할 때 항상 적용된다.⁷¹⁾ 위 인용문이 비구의 해탈을 기술하는 《경장》 어디에도 활용되지 않음은 꽤 주목할 만하다. 정말로, 붓다의 성도에 대한 기술로 위 인용문을 포함하는 몇몇 경전들은 다른 이들satta의 해탈을 기술하는 상응 경전들로 이어지고, 또 이에 상응한 구절들은 위 인용문을 활용하지 않는다.⁷²⁾ 인용문에 있어 오직 붓다의 해탈만을 이야기하는 제한은 의도적이었던 것으로 보인다. 즉 『성구경』 이외에서 그것은 오직 싯다르타에게만 적용되었다는 사실은 그것이 특별한 종류의 인용문, 오직 붓다의 증득만을 기술했던 것으로 알려졌음을 암시한다.⁷³⁾ 그렇다면 『성구경』은

70) 『성구경』(MN I,173,18)에서 다섯 제자들의 해탈에 대해 기술할 때 적용하는 것 이외에도 이 인용문은 MN III,162,24에서도 또한 발견된다: 해탈(vimutti)에 대해 심해탈(心解脫, cetrovimutti)로 읽는다. 해탈을 심해탈로 인용된 곳들은 다음과 같다: SN II,171,1, SN II,172,11, SN III,28,31, SN III,29,29, SN IV,8,1, SN IV,8,25, SN IV,9,30, SN IV,10,21, SN V,204,11, SN V,206,6, SN V,423,10(=Vin I,11,29); AN I,259,11/31, AN IV,56,16, AN IV,305,4, AN IV,448,18. (이탤릭체로 된 곳들을 제외한) 각 출처에서 심해탈에 대한 해탈로의 MS 변형들이 있다. 이러한 변형에 주의하지 못한 이유는 아마도 PTS 편집자들에 의해 행해진 실수에서 기인한 듯하다. MN III,162,24, AN IV,305,4, AN IV,448,18을 제외한 모든 곳에서 해탈로 읽는다. 이상에서 언급했듯이, 싯다르타 이외에 이 인용문이 적용된 유일한 인물들은 『성구경』에 나타난 붓다의 다섯 명의 제자인 5비구들이다. 이것은 『성구경』에 나타난 이 에피소드가 아마도 붓다의 해탈을 묘사한 에피소드만큼이나 오래된 것임을 가리킨다.

71) 위 각주의 모든 출처에 있는 인용문은 자서전적인 경전들에서 출현한다. 각 경전은 동일한 패턴을 따르고, 싯다르타의 성도 과정의 내용만 유일한 차이가 보인다. 이 모든 출처들은 전기적인 중요성이 없다. 즉 단순한 해탈 인용문에 대한 활용은 분명히 2차적인 전개들이다. 이 인용문이 보이는 가장 중요한 경전은 『초전법륜경』(Dhammacakkappavattana Sutta, SN V,423,10=Vin I,11,29)이다. 이 경에서 보이는 붓다의 깨달음 내용에 대해서 슈미타우젠은 다음과 같이 논평했다: “붓다의 깨달음에 대해서 이렇게 다소 궤변적이고 도식적인 설명은 원래의 것이 아닐 것 같다.”(Schmithausen 1981: 203).

72) 따라서 이 인용문은 SN II,173,18ff., SN IV,12,1ff., SN IV,13,7ff., AN IV,260,14ff에서 단순히 생략되어 있다.

73) 『성구경』에서 다섯 제자들에게 이 인용문이 적용되고 있는 사실을 고려하면, 섣부

싯다르타의 구도만을 한정된 이야기뿐만 아니라 붓다의 깨달음과 그것에 대한 앎 또한 기술하는 특이한 정형구를 포함하는 것으로 보인다. 양자의 형태는 그것이 이러한 사건들에 대한 가장 오래된 이야기라는 가설을 뒷받침한다. 그것들은 『성구경』이 그 전승 과정에서 거의 변하지 않았고, 그리해서 그것의 고답적인 형태들로 보존되었던 초기의 편찬이라고 가정할 수 있는 타당한 사유를 제공한다.⁷⁴⁾

요약하자면, 『성구경』의 이야기는 성도의 기술면에서나 고행과 (사)선정을 생략하는 면에서 모두 특이하다. 이러한 생략은 《맛지마 니까야》 내의 세 개의 다른 자서전 텍스트들(『삿짜까에 대한 큰 경』 등)이 그런 실수를 막는 데 도움이 되었을 것 같기 때문에 있을 수 없을 것 같지만, 그 텍스트의 전승 과정 과정에서의 실수라는 결론을 내리기에는 충분히 가능하다. 따라서 우리는 그 생략을 텍스트들의 초기 교정자들의 편집 행위의 결과로 봐야 한다: 고행과 (사)선정은 집중팔구 고의로 제외되었다. 그러한 생략은 아마도 부파 이전 버전의 텍스트의 서사적 구조에서 기인했을 것이지만, 실제로 (구도의 생략이 서사적 근거에 대해 설명될 수 있는 텍스트들인) 『두려움과 공포에 대한 경』M4과 『두 갈래 사유의 경』M19과 다르게 『성구경』의 서사는 『삿짜까에 대한 큰 경』 등의 서사와 일치하고, 또한 고행과 (사)성제의 실현이 아닌 (사)선정의 성취는 그것에 매우 쉽게 추가되

그 정형구가 특별하다고 생각될 수는 없을 것이다. 그 인용문이 붓다에게만 홀로 적용될 수 있는 특별한 정형구로서 비취지게 된다는 점은 상좌부 율장과 『대사』에서의 자서전적 설명에 의해 뒷받침된다. Vin I.11,29 속의 깨달음에 대한 설명에서 전자는 해탈에 대한 간단한 인용문에 활용하지만, 다섯 비구들의 해탈에 대해 그것을 적용하지 않는다. 후자의 사건은 Vin I.14,34에서 기술되고, 거기서 그 제자들은 무아에 관한 설법을 들었을 때 염오들로부터 그들의 마음이 벗어났다고 전해진다 (imasmiñ ca pana veyyākaraṇasmim bhaññamāne pañcavaggiyānaṃ bhikkhūnaṃ anupādāya āsavehi cittāni vimuccimsu).

⁷⁴⁾ 이것은 Bareau(1963: 72-74)의 견해이다.

있을 수 있다. 이에 따라 이러한 생략을 설명할 수 있었던 서사적 이유는 전혀 없다. 『성구경』 형식에 대한 또 다른 이유는 이 경의 성도 이야기의 단순함과 독특함에 의해 제시되고 있다: 양자의 특색은 그것이 매우 초기의 편찬이었음을 시사한다. 그렇다면 왜 이 텍스트는 고답적인 형태를 지닌 채 특이한 형식으로 보존되었던 것인가? 이 텍스트의 특이함에 대해서 어떻게 달리 설명할 방도가 없다면, 다른 유일한 설명은 그것이 최고층 最古層의 성도 이야기라고 알려져 있으므로 이른 시기에 단혔다는 점이다. 만약 그렇다면, 역사적으로 가장 진짜일 것 같은 것은 바로 이 이야기인 셈이다.

(3) 논쟁적 특이점

최근에 브롱코스트는 두 스승을 찾아간 싯다르타의 이야기는 비불교적 수행에 맞서는 논쟁이 있다고 주장했다.⁷⁵⁾ 만약 이것이 맞으며 그 이야기는 이와 같은 숨은 저의를 가지고 있다면, 그 이야기는 역사적인 사실을 기록하여 편찬된 것이 아니었음을 암시하게 된다. 그러나 필자에게 『성구경』의 이 부분이 논쟁될 만한 명확한 증거가 없는 것처럼 보인다. 그 스승들의 목표가 해탈하는 것이라는 생각은 ‘무소유’처나 ‘비상비비상’처에 대한 명상의 성취가 이러한 무색계에 다시 태어난 것만을 다만 이끈다는 이유에서 확실히 거부된다.⁷⁶⁾ 그러나 이것이 그 스승들의 명상

75) Bronkhorst(2000: 68)는 알라라 갈라마와 옷다까 라미뻬따 문하에서 수련에 대한 기술은 그저 반(反)자이나 선동이었다고 말했다: “Wir haben gesehen, wie eine angeblich autobiographische Darstellung des Buddha benutzt wurde, um die Nutzlosigkeit der selbstquälerischen Praktiken der Jainas zu beweisen. Man darf also vermuten, daß auch die Beschreibungen der Schmlerschaft bei *Ārāḍa Kālāma* und bei *Udraka*, dem Sohne des *Rama*, propagandistische Elemente enthalten könnten. Dies ist tatsächlich der Fall.”

76) 예로 MN I,165,10: “nāyaṃ dhammo nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya

방법에 대해서 완전히 비난하는 것만은 아니다. 대신 이 텍스트에서 붓다는 그의 새로운 가르침을 물려 줄 가장 적합한 인물이 누구일지 찾을 때 그 두 스승들은 다소 호의적인 태도로 다음과 같이 그려지고 있다.

‘알라라 깔라마는 학식이 있고 유능하고 지혜로운 자여서 오랜 동안 눈에 때가 끼지 않았다, 나는 가장 먼저 알라라 깔라마에게 이 법을 설하면 어떨까? 그는 이 법을 빠르게 이해할 것이다.’⁷⁷⁾

웃다가 라마뻬따도 정확히 동일한 용어들로 고려되고 있다. 그 스승들에 대한 이상의 관대한 칭송은 그들에 맞서는 어떠한 논쟁을 반영하는 것처럼 보이지 않는다: 만약 이 이야기가 어떤 논쟁이었다면, 우리는 그 스승들의 비불교적 수행들에 대한 폄하가 훨씬 더 분명해질 것을 기대할 수 있다. 그러한 것은 그 이외의 자서전 이야기들에서 그려진 고행적인 수행에 대한 비판이다. 거기에서 수행자 싯다르타는 숨을 참는 명상과 단식을 다음과 같은 말로써 무용하다고 여긴다.

과거의 사문들이나 바라문들이 어떠한 격렬하고 괴롭고 혹독하고 사무치고 호된 느낌을 경험했다 할지라도 이것이 가장 지독한 것이고 이보다 더한 것은 없다. 미래의 사문들이나 바라문들이 어떠한 격렬하고 괴롭고 혹독하고 사무치고 호된 느낌을 경험한다 할지라도 이

na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati, yāvad eva ākañcāññāyatānūpapattiyaṃ ti.”(“이 법은 [육망음] 염오해 여읜, 사라짐, 소멸, 적정, 지혜, 바른 깨달음, 열반으로 이끌지 못한다. 단지 무소유처에 다시 태어나게 할 뿐이다라고).

77) MN I,169,34: “ayaṃ kho Āḷāro Kālāmo paṇḍito viyatto medhāvī dīgharattam apparajjhakajātiko, yan nūnāhaṃ Āḷārassa Kālāmassa pañhamam dhammam deseyyam? so imaṃ dhammam khippam eva ājanissatī ti.”

것이 가장 지독한 것이고 이보다 더한 것은 없다. 현재의 사문들이나 바라문들이 어떠한 격렬하고 괴롭고 혹독하고 사무치고 호된 느낌을 경험할지라도 이것이 가장 지독한 것이고 이보다 더한 것은 없다. 그러나 나는 이런 극심한 고행으로도 인간의 현상들(phenomena)을 초월했고 고귀한 이들에게 적합한 앎(知)와 봄(見)의 특별함을 증득하지 못했다. 깨달음을 얻을 다른 길이 없을까?⁷⁸⁾

초선(初禪)은 때때로 인간의 현상들을 초월해 고귀한 이들에게 적합한 ‘앎과 봄에 대한 차별’이라고 말해진다.⁷⁹⁾ 그리해서 고행적인 수행들은 수행자 싯다르타에게 가장 기본적인 명상의 성취조차 이르게 할 수 없었음을 그가 그것들을 거부하는 데서 암묵적으로 알 수 있다.⁸⁰⁾ 그러므로 이상의 구절은 고행의 수행들에 대한 명백한 비난이다: 수행자 싯다르타가 고행주의를 가지고 인간이 가능한 극단까지 몰고 갔었음에도 불구하고 어떤 정신적인 전진을 증득하지 못했음을 상당히 밝히고 있다. 다른 한편 『성구경』의 그 이야기에서 그 스승들의 명상 수행들이 폄하되지 않는 점과 또한 붓다가 그 스승들의 자질에 대해서 의심하지 않기 때문에 그것들이 약간의

78) MN I,246,20: “ye kho keci atītam addhānaṃ samaṇā vā brāhmaṇā vā opakkamikā dukkhā tippā kaṭukā vedanā vedayimsu, etāvaparamaṃ na-y-ito bhiyyo. ye pi hi keci anāgatam addhānaṃ samaṇā vā brāhmaṇā vā opakkamikā dukkhā tippā kaṭukā vedanā vedayissanti, etāvaparamaṃ na-y-ito bhiyyo. ye pi hi keci etarahi samaṇā vā brāhmaṇā vā opakkamikā dukkhā tippā kaṭukā vedanā vediyanti, etāvaparamaṃ na-y-ito bhiyyo. na kho panāhaṃ imāya kaṭukāya dukkarakārikāya adhigacchāmi uttarīṃ manussadhammā alamariyañānadassanavisesaṃ. siyā nu kho añño maggo bodhāya ti?” 거의 정확히 동일한 구절이 『대사』에서 보인다(Mvu II,130,7-14).

79) 예로 MN I,441,7ff., SN IV,301,11ff., AN III,15ff.

80) 따라서 『삿짜까에 대한 큰 경』 등에서 싯다르타는 고행의 수행법을 통해서는 어디에도 도달할 수 없다고 판단한 후 곧바로 그는 유년 시절의 초선(初禪) 체험을 기억하고서(MN I,246,30) 이것이 해탈에로의 길이 아닌가? 라고 생각했다(MN I,246,35: “siyā nu kho eso maggo bodhāya”).

해탈론적인 이익이 있음에 틀림없다고 함축되는 점은 명확하지 않다.

만약 그 트랙이 명백히 논쟁이 없다면, 즉 그 스승들에 대한 묘사의 긍정적인 형태들은 그것이 진정으로 초기 불교 집단에서 그들의 비불교적 수행들을 합법화하려는 시도였음을 의미한다고 역으로 주장될 수 있다. 이러한 가정은 그 두 스승들에 대한 보충적인 기술뿐만 아니라 그 이야기에서 부적격한 논쟁의 부족을 확실히 설명하게 될 것이다. 그 텍스트는 그것이 읽히듯 그 스승들의 비불교적 방법들에 대한 불교적 수행을 합법화하는 목적을 제공하는 것처럼 보인다. 그것은 초기 승가(saṅgha)에서 그 스승들의 수행들이 열반으로 인도하지 않는다고 생각되었을지라도 약간은 유용했다는 인상을 조장했다고 상상하기란 쉽다. 그렇다면 아마도 그 이야기의 목적은 ‘포용주의적’,⁸¹⁾ 즉 초기불교 전통 내에서 외도의 수행들을 흡수하려는 적극적인 시도였다.

그 이야기의 영향이 그 두 스승들의 명상 수행을 합법화하는 것을 잘 했을는지 몰라도 그럼에도 이것은 결코 명확하지 못하다. 포용주의적 이야기는 지나치게 비판적이지는 않지만 분명 비판받아야 한다. 왜냐하면 경멸적인 요소들이 나타나는 것은 불교 승가 내에서 외도 수행들의 합법성을 약화시켰을 것이기 때문이다. 그 스승들의 목표가 열반으로 인도한다는 부정은 그 스승들의 명상 수행들에 대한 명백한 비난이 아닐진대 포용주의자에게 용납된다. 이것이 『성구경』의 사례처럼 보인다: 그 스승들의 목표가 열반으로 인도한다는 부정은 비불교적 수행들에 대한 총체적인 비난이 아니다. 그렇지만 그 이야기 역시 수행자 싯다르타가 그들의 가르침이 만족스럽지 못함을 발견하고서 *anaññakaritvā* 그것들을 ‘역

81) ‘포용주의’(inclusivism) 개념은 폴 헉커(Paul Hacker)에 의해 독창적으로 정형화되었다. 이 개념에 대해서 Oberhammer(1983), Olivelle(1986), Halbfass(1988: 403-18; 1995: 244-45) 참조하라.

겨워'nibbja 했기 때문에 그 스승들을 떠났다고 기록하고 있다.⁸²⁾ 이것은 외도의 명상 기법들을 합법화하기를 희망했던 포용주의자의 진술이 결코 아니다. 즉 그것의 영향은 전적으로 부정적이지 그 수행들에 대한 불교적 수용을 도모하지 않는다.

포용주의를 찬성하는 주장에 맞서는 사례는 아마도 미미하지만 그럼에도 불구하고 중요하다. 만약 그 이야기의 목적이 비불교적 수행들을 정당화하기 위함이었다면, 우리는 그 수행들의 효능이 명백히 언급되고 또 그 이야기들이 부정적인 형태를 결여한 점을 예측할 수 있다고 필자는 생각한다. 그 이야기들이 그 수행들에 대해서 비판적이고, 그리고 그것들의 효능이 그저 제시되기만 할뿐이라는 것은 전혀 사실이 아니다. 그러나 포용주의 논쟁에 대한 가설은 그 수행들에 대한 합법성이 내포된 대기보다는 오히려 명백히 가공된 것임을 필요로 한다.

전반적으로, 알라라 깔라마와 웃다까 라마뻬따를 찾아간 이야기는 (싯다르타가 행한 숨을 참는 명상과 단식에 대한 이야기처럼) 비불교적 수행들에 대한 논쟁이 명확하지도 않을뿐더러 불교 집단에서도 또한 그것들을 합법화하려는 시도가 (이것이 아마도 전적으로 그 이야기들의 영향이었을 지라도) 분명하지 않다는 점에서 애매모호하다고 필자는 생각한다. 그러므로 필자는 그것이 논쟁 혹은 포용주의적 의제를 촉발하기 위해 편찬되었다고 의심하는 바이다. 그 이야기는 기형적이다. 만약 그렇다면, 그것은 특정 부파의 의도를 갖고 편찬되었다기보다 오히려 역사적 사건들의 기록이라는 것이 더 맞지 않을까? 필자가 보기에 그 이야기의 편찬에 대한 가장 그럴듯한 이유는 수행자 싯다르타가 정말로 그 두 스승들에게 가르침을 받았다는 역사적 사실을 기록했다는 점이다.

82) MN 1,165,13; 166,32: "so kho ahaṃ bhikkhave taṃ dhammaṃ anālākaritvā tasmā dhammā nibbijjāpakkamim."

종합하자면, 『성구경』의 문헌학적·서사적·논쟁적 특이점들은 붓다의 성도에 대한 최고층에 속하는 이야기를 포함하고 있음을 제시한다는 점이다. 그것은 독특하고, 단순하고, 그리고 어떤 명확한 논쟁적인 목적이 결여된 성도에 대한 이야기뿐 아니라 창안될 수 없었던 에피소드들과 사실들을 포함한다. 『성구경』에서 가장 중요한 에피소드들 가운데 하나—알라라 깔라마와 웃다까 라마뻬따가 수행자 싯다르타의 스승이었다는 점—에 대한 역사적 진위성을 부정하는 어떠한 이유도 보이지 않는다.

6. 붓다의 깨달음에 대한 기술로서 『성구경』

필자가 주장하는 이 시점에서, 『성구경』 이야기의 단순성에 관해서 몇 마디 더 언급할 필요가 있다. 비록 단순성이 어떤 불교 텍스트의 역사적 진위성에 대한 모호하지 않은 징표가 반드시 되지 않지만, 이 경우에 그것은 그럴 것 같다고 필자는 생각한다. 그 이야기의 단순성은 이론, 즉 ‘논리적, 교리적, 혹은 심지어 암묵적 이유들로 결부된 그러한 일차적 구두 표현에 대한 이차적 변형’⁸³⁾이라기보다 오히려 해탈의 통찰에 대한 기술, 즉 ‘실제 체험(의 개념화)에 대한 직접적 구두 표현’⁸⁴⁾일 가능성을 제시한다. 일차적 체험에 대한 단순한 기술을 이론적으로 정교화한 것을 이해하기란 쉽지만, 이론적인 이야기를 단순화한 것을 이해하기란 쉽지가 않다. 후자의 사건들 과정은—움직임은 복잡한 것을 단순화하려는 열의를 갖고 일어날 수 있다—일차적 기술로 보이는 것이 ‘논리적, 교리적, 혹은 심지어 암묵적 이유들과 결부된’ 이차적 이론일 수도 있는 사례

83) Schmithausen(1981: 200)

84) *Ibid.*

라는 점에서 상상할 수 있다. 그러나 우리는 붓다 그 자신이 깨달은 이야기가 이차적 이론이라기보다는 ‘실제 체험에 대한 직접적인 구두 표현’이었음을 추정할 수 있다. 만약 붓다의 성도에 대한 독창적인 이야기의 어떤 트랙이 초기불교의 자료들에서 발견될 수 있다면, 우리는 복잡한 이론이 아닌 간단한 기술로서 그것을 발견하기를 기대해야 되고, 그 기술은 간단할수록 더 낫다.

이 모든 고찰들을 고려해보면, 『성구경』에 포함된 성도 이야기는 십중팔구 최고층이자 심지어 붓다 당시까지 거슬러 올라가게 된다. 이 이야기는 확실히 이론이 아니라 (그것은 무엇을 고리라고 하겠는가?) 그저 매우 단순한 기술일 뿐이다. 그것은 불가언설^{apophatic language}을 사용하는 성도에 대한 유일한 이야기이다. 다시 말해 이와 비교해 『삿짜까에 대한 큰 경』 등의 이야기는 극도로 복잡하고 이론적이다. 『삿짜까에 대한 큰 경』 이야기는 『성구경』에서 발견되는 기술과 같은 해탈의 통찰에 대한 더 이른 기술을 이론적으로 정교화하게 한 것이라는 것은 꽤 가능성이 있다. 그러나 『성구경』 이야기가 『삿짜까에 대한 큰 경』 등의 이야기를 이론적으로 단순화했다고 믿을 필요는 없다.

그렇다면 그 이야기의 단순성은 그것이 『삿짜까에 대한 큰 경』 등에 포함된 것보다 더 오래된 것임을 의미한다고 봐도 무방하다. 더 오래되었다는 것은 그 역사적 가치가 더 크다는 것이다. 만약 이것이 맞다면, 『삿짜까에 대한 큰 경』 등과 그 이외에서 기술된 그 밖의 전기적 에피소드들은 어떻게 설명되어야만 하는가? 붓다는 정말로 지독한 고행들을 시도했던가? 이것은 우리가 모르기 때문에 그럴 수 있지만, 아마도 만약 『성구경』의 저자(들)이 그것들의 서사를 광범위하게 이해하고 있었다면, 혹은 만약 그들이 가장 관련 있는 에피소드들이라고 생각했던 것만을 다만 포함시켰다면, 이것은 결코 있을 수 없다. 그 문제는 그러한 이야기들에서 초래되는 수행들보다 오히려 수행자 싯다르타의 해탈에 대한 이야기에

해당될 때 훨씬 복잡해진다. 『삿짜까에 대한 큰 경』 등의 복잡한 이야기와 『성구경』의 단순한 이야기 간의 차이는 어떤 설명을 요구한다. 그것은 (『삿짜까에 대한 큰 경』 등에서 보이는) 사선정四禪定과 삼명三明의 성취가 『성구경』에서 보이는 단순한 기술을 이론적으로 정교화한 것이었다는 사례가 될 것이다. 만약 그렇다면, 『성구경』에서 붓다가 발견한 내용은 마치 그 경전들이 인도하는 사선정과 통찰처럼 붓다나 혹은 그의 직계 제자들에게 의해서 정형화되었음을 의미하게 된다. 다른 한편으로 『삿짜까에 대한 큰 경』 등의 복잡한 이야기는 『성구경』과는 상당히 별개로 초기불교의 교리 발달을 나타낸다고 볼 수 있다.

그 사례가 무엇이든 간에 『성구경』에 포함된 이야기의 단순성은 그것이 하나의 기술임을 뜻하는 반면, 『삿짜까에 대한 큰 경』 등에 포함된 이야기에 대해서는 동일하게 말해줄 수 없다.

7. 해탈의 별칭으로서 ‘무소유’와 ‘비상비비상’ 용어

알라라 갈라마와 웃다가 라마뻬따가 자신들의 명상 목표를 부르기 위해 사용한 용어들이 해탈의 별칭이었을 것 같다. 빠알리 이야기에서는 이에 대해 명확히 제시하지 않는다. 왜냐하면 수행자 싯다르타가 두 스승들에게 행했던 질문(‘당신은 이 법을 어느 정도까지 실현하면서 소일했다고 선언합니까?’)⁸⁵⁾은 각기 다른 방식으로 해석될 수 있기 때문이다. 예를 들면 각각의 스승이 명상의 길을 따라 얼마나 멀리 나아갔는지 싯다르타가 알고자 했다는 것이다. 이에 따라 스승들이 열반을 성취했다는 선언이 그 자신들로부터 전혀 없기 때문에, 그들의 답변은 자신들이 각기 해탈이

⁸⁵⁾ 위 각주35를 참조하라.

아닌 ‘무소유처’와 ‘비상비비상처’까지 도달했었다고만 단지 가리켰을 것이다. 그렇지만 모든 부파에서 말하는 두 스승을 찾아간 싯다르타 이야기는 그가 처음부터 자신이 구도하는 명상 목표가 무엇인지 알았다고 말한다.⁸⁶⁾ 또 만약 싯다르타가 해탈을 그리고서 이후 구도하는 중이라면 그 이야기는 오직 의미가 통한다. 그렇다면 그 이야기에서 싯다르타는 스승들의 목표가 해탈이라고 생각했던 것으로 봐야 한다. 마명馬鳴/Aśvaghōsa은 분명 그 스승들이 해탈을 자신들의 목표로 삼았다고 생각했다.⁸⁷⁾ 만약 이것이 사실이 아니라면, 싯다르타가 그 스승들의 목표를 성취하고서 그것들이 열반으로 인도하지 않음을 알았다는 자각 이야기는 전혀 의미가 통하지 않게 된다. 그 이야기에서 싯다르타가 두 스승들의 목표를 해탈로 생각했기 때문에 그들을 찾아간 것이라고 할 때에만 성립한다.⁸⁸⁾ 그리고 그의 실망감은 그가 해탈을 향한 구도를 생각했었음을 보여준다. 만약 두 스승들이 가르치려고 스스로를 생각했던 바가 해탈을 향한 길이었다면, 설일체유부의 세밀한 이야기는 사실일 것 같지 않다. 바로Bareau에 따르면,⁸⁹⁾ 이 이야기 속에서 우타까 라마뿌뜨라Udraka Rāmaputra는 ‘비상비비상처’가 ‘무소유처’를 초월해 통과했던 어떤 이에 의해 성취된다고 가르쳤다. 우리는 우타까 라마뿌따가 또 다른 스승의 목표를 초월하기 위해서 그의 가르침을 정형화했다고 상상할 수 있을까? 이견 가능하지만 필자는 그렇지 않다고 본다. 또한 한 종파만의 견해로서 그것은 통상 부파 이전의 전통적 표현처럼 보이지 않는다. 대신에 그건 불교가 명상 구상들을 체계화하기

86) Bareau(1963: 14-15, 24-25).

87) Bud XII.63-65.

88) K. R. Norman(1990: 26)은 정반대의 결론을 도출했다: “우리는 이것에서 열반의 성취라는 개념은 비록 (성도 이전) 붓다나 그의 스승들이 그것(열반)을 성취하지 않았더라도 그것(개념)이 존재했었음을 추론할 수 있다.”

89) Bareau(1963: 24).

위해 출현한 반영이라고 보는 게 맞다: 초기 텍스트들의 명상에 대한 정형구들에서 ‘무소유처’는 항상 ‘비상비비상처’ 이전에 나온다. 이건 아마도 초기 불교도들이 옷다까 라마뻬따의 가르침에 대한 사실적인 표현이라기 보다 오히려 불교 이전의 유산을 어떻게 다뤘는가에 대한 것이었다. 그것은 아마도 ‘비상비비상’ 상태가 ‘무소유’ 상태를 초월해 통과한 후 성취되었다고 쓰는 데 (혹은 독송하는 데) 익숙했던 필사자筆寫者(혹은 독송자)로 인해서 설일체유부 트랙에 침투했던 것 같다.

또 다른 이상점은 비록 후대의 견해를 반영하지 않을지라도 범장부 율장인 *《사분율》의 이야기 속에서 발견된다. 거기서 옷다까 라마뻬따의 목표가 비상비비상^취naivasamjñānāsamajñāyatana가 아니라, 비상비비상의 명상^{성취}naivasamjñānāsamajñāsamāpatti⁹⁰⁾라고 부르고 있다. āyantana^{영역} 단어가 표준이었던 점을 감안하면, 이 samāpatti^{성취} 단어는 부파 이전의 전기적 전통의 전문용어였을 것 같지 않고, 다만 일부 부파의 āyantana 단어가 두 스승의 목표에 대한 정형구에서 필수적이지 않다고 생각했었음을 시사한다. 마명은 두 스승의 목표가 단순히 무소유^{akimcanya} 또는 비상비비상^{asamjñānāsamajñā}임을 비슷하게 알았다.⁹¹⁾ 만약 Johnston이 마명을 다문부^{多聞部}(대중부의 한 일파) 소속 혹은 다문부로부터 파생된 ‘학과의 계승자’(계윤부^{雞胤部}?)였다는 Johnston의 생각이 옳다면,⁹²⁾ 우리는 이 전문용어가 대중부 집단 내에서 특별하지 않은 것이라는 가설을 세울 수 있다. 상좌부 자료들에도 동일한 것이 제시된다: 『숫따니빠따』 1070에서 붓다는 브라만전통의 포기자에게 무소유의^{akiñcaññaṃ} 명상성취를 가르치고, 그

90) Bareaux(1963: 25): “le recueillement sans perception ni absence de perception.”

91) Bud XII,85: “samjñāsamajñānitvayor doṣaṃ jñātvā hi munir Udrakaḥ, ākimcayāt param lebhe ‘samjñāsamajñātmikāṃ gatim.”

92) Johnston(1935-36, Part II: xxxv).

것은 주석에서 무소유처(akiñcaññāyatana)라고 확인시킨다.⁹³⁾ 이상은 두 스승의 명상 목표를 āyatana 단어 없이 지칭하는 것이 초기불교 집단에서 수용할 수 있는 대안이었음을 의미한다.

8. 결론

이 장에서 필자는 싯다르타의 성도에 대한 오리지널 (혹은 적어도 최고의 현존) 전기 이야기는 『성구경』(聖求經)에서 발견된다고 주장했다. 그러한 증거는 알라라 갈라마와 옷다까 라마뻬따를 라마뻬따의 스승인 라마가 그러하듯이 역사적 인물들이었음을 제공한다. 그들은 아마도 수행자 싯다르타를 지도했고, 그렇지만 싯다르타가 다른 방법들을 시도하지 않았음을 의미하는 것은 아니다. 그러므로 필자는 알라라 갈라마가 『브하란두갈라마경』에서 언급되듯이 꼬살라국의 까빨라뻬투의 인근에 자리잡았고 또한 싯다르타의 출가 행위가 알라라 갈라마의 은둔처에 합류하기 위함이었음을 인정한다. 옷다까 라마뻬따는 아마도 왕사성 안이나 근처에 있었고 마가다국을 근거로 삼았다. 이 지정학적 위치에 대한 자료들(『브하란두갈라마경』과 『왓사까라경』)은 신뢰할 만하다. 왜냐하면 그것들에 있는 정보는 부수적인 것인데, 그들을 숨긴 의도가 없기 때문이다. 그 두 스승들의 목표—무소유(처)와 비상비비상(처)—는 그 두 스승들에 의해 해탈이라고 가르쳐졌지만, 싯다르타는 이를 거부했다. 만약 이러한 분석이 맞다면, 우리는 붓다 생애의 초기 부분에서 나타났던 일부 사건들에 대한 지식을 갖는다는 것을 의미한다. 다음의 두 개의 장들에

⁹³⁾ *Upasivamaṇavapucchā*에 대해서 제5장을 참조하라.

서 필자는 이러한 역사적 이해를 바탕으로 붓다의 지적 발전에 대한 가설을 구성하고자 한다. 이것을 행하기 위해서 그 두 스승들의 종교적 제휴 관계를 정립하는 것이 중요하다.

알렉산더 윈(Alexander Wynne) 영국 리버풀 출생. 그는 브리스톨(Bristol) 대학 학부에서 폴 윌리엄스(Paul Williams) 교수와 루퍼트 게틴(Rupert Gethin) 박사에게서 불교의 첫 과정을 교육받았다. 2000년부터 옥스퍼드대학에서 리처드 고프리치(Richard Gombrich) 지도교수 하에서 박사논문 작업을 시작해 2003년 박사논문 심사에서 독일 함부르크대학의 람버트 슈미타우젠(Lambert Schmitausen) 교수와 조안나 주레비츠(Joanna Jurewicz) 교수 등이 참여한 가운데 심사를 통과해 박사학위를 취득했다. 2002-2006 옥스퍼드 St. John's College에서 Junior Research Fellow 수행. 2012년 11월에 한국에서 성철 스님 탄신 100주년을 기념한 국제학술포럼에서 발표. 현재는 옥스퍼드불교학연구소(OCBS)의 총괄업무와 교육을 담당하고 있다. 주요논문으로는 “The Oral Transmission of Early Buddhist Literature” (*Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol 27, 2004); “The Historical Authenticity of Early Buddhist Literature: A Critical Evaluation” (Vienna: *Journal of South Asian Studies* XLIX, 2005); “On the Sarvastivadins and Mulasarvastivadins” (*Indian International Journal of Buddhist Studies* 9, 2008); “Early Evidence for the “no-self” doctrine? A note on the second *anātman* teaching of the Second Sermon” (*Thai International Journal of Buddhist Studies*, 2009); “Miraculous Transformation and Personal Identity: A note on the First *anatman* Teaching of the Second Sermon” (*Thai International Journal of Buddhist Studies*, 2009).

박대용(伊山東光) 경북 김천 출생. 동국대 불교학과 학부·석사·박사 졸업(지도교수: 전호련(海住)). 연구분야는 디그나가(Dignāga)의 아포하(apoha)론을 중심으로 한 불교인식논리학이다. 2010년 미국 국립자살예방센터 전문가 과정 수료 및 2012-13년 영국 옥스퍼드대 불교학연구소 초청연수(지도: 리처드 고프리치), 2017년 캐나다 토론토대학에서 열린 제18회 세계불교학회 참가. 2019년 3월 대만 국립정치대학에서 열린 ‘현상학과 중국철학’ 컨퍼런스(Dan Zahavi 등) 참가. 동년 8월 덴마크 코펜하겐대학 주관성연구소 주관 여름학교 수료. 現) 2021년 제6회 국제다르마기르띠 학회 집행위원. 現) (사)한국불교학회 법인이사. 최근 논문으로 『『쁘라마나삼솨짜야(브릿띠)』 1.21-24에서 디그나가의 마이췌시가 지각론 비판』(『불교학연구』62호, 2020.03) 등이 있다.