

깨침 혹은 깨달음이란 무엇인가

— 고타마 싯다르타의 중도(中道) 연기(緣起)와
분황 원효의 일심(一心) 일각(一覺) —

고영섭 (동국대)

국문초록

이 논문은 고타마 붓다(기원전 624~544)와 분황 원효(617~686)의 깨침 혹은 깨달음의 연속성과 불연속성에 대해 살펴본 글이다. 싯다르타는 진리에 ‘눈을 뜬’ 수많은 붓다 중에서도 탐욕(貪)과 성냄(瞋)과 어리석음(癡)의 삼독심을 버리고 가장 완벽한 해탈(解脫, vimutti/vimokkha) 열반(涅槃, nibbāna)의 길을 열음으로써 붓다의 이름을 전유(專有)하게 되었다. 붓다가 열어젖힌 해탈 열반은 선정 수행과 고행 수행을 넘어서는 완전한 깨침의 길이었다. 「초전법륜경」에서 설하는 것처럼 그것은 ‘중도’(中道) 즉 팔정도와 사성제 즉 십이연기의 가르침이었다.

원효는 무덤 속에서 인간이 지니고 있는 본각과 시각을 아우르는 ‘일각’(一覺)과 본각과 시각을 가로막는 불각 중 특히 그 속의 지말불각인 삼세(三細)상과 육추(六麤)상을 지멸시키고 보편적 마음인 ‘일심’을 발견하여 ‘눈을 뜬’ 붓다가 되었다. 카필라와 신라 즉 인도와 한국에서 일 천여 년이 떨어져 있음에도 불구하고 붓다의 깨침과 원효의 깨침은 인간을 자유롭게 하였다는 점에서 연속되고 있다. 하지만 인간을 자유

롭게 하는 두 사람의 방법에 있어서는 연속성과 불연속성이 내재해 있다. 그 연속성 위에서 싯다르타의 독자성이 드러나고 있으며, 그 불연속성 위에서 원효의 독자성이 나타나고 있다.

싯다르타는 사성제의 각 성제를 세 가지 양상으로 살폈다. 먼저 그는 ‘이것이 괴로움의 성스러운 진리다’〔苦聖諦〕, ‘이 괴로움의 성스러운 진리는 바르게 잘 이해되어야 한다’, ‘이 괴로움의 성스러운 진리를 완전하고 바르게 이해했다’. 이어 그는 ‘이것이 괴로움의 일어남의 성스러운 진리다’〔集聖諦〕 → ‘이 ~는 바르게 잘 버려져야 한다’ → ‘이 ~는 이미 버려졌다’. ‘이것이 괴로움의 소멸의 성스러운 진리다’〔滅聖諦〕 → ‘이 ~는 마땅히 실현되어야 한다’ → ‘이 ~는 이미 완전히 실현되었다’. 그리고 ‘이것이 괴로움의 소멸로 인도하는 길의 성스러운 진리다’〔道聖諦〕 → ‘이 ~는 마땅히 닦아야 한다’ → ‘이 ~는 이미 철저히 닦았다’고 섬세하게 관찰했다.

그리하여 고성제에 대한 세 가지 양상 → 집성제의 세 가지 양상 → 멸성제에 대한 세 가지 양상 → 도성제에 대한 세 가지 양상을 아우르며 각 성제를 세 가지 양상의 단계로 살펴 모두 열 두 가지 형태를 조망했다. 그 결과 고타마 붓다는 “나는 태어남은 이미 다했고〔我生已盡〕, 범행은 이미 확고히 섰고〔梵行已立〕, 할 일은 이미 다해 마쳐〔所作已作〕, 스스로 윤회의 몸을 받지 않음을 알게 되었다〔自知不受後有〕고 하였다. 이처럼 고타마 싯다르타는 각 성제에 대한 세 가지 양상을 살펴서 네 가지 성제를 ‘있는 그대로 알고’ → ‘보는 것이 완전하고 청정하게 되었을 때 천인과 마라와 범천을 포함한 세상에서, 사문과 바라문과 왕과 사람을 포함한 무리 가운데서, ‘위없는 바른 깨달음을 얻었다’고 선포하였다고 하였다. “그리고 나에게 ‘지견(智見)이 생겨났다’고 밝히고 있다. 여기서 ‘지견’ 즉 지혜로운 안목은 “내 마음의 해탈은 확고부동하며, 이것이 나의 마지막 태어남이며, 더 이상의 다시 태어남은 없다’라는 것을 스스로 알게 되었다”는 것이다.

원효는 삼세상에 무명업상(無明業相), 능견상(能見相), 경계상(境界相)을 배속하고 제8아뢰야식 위(位)에 배대하고 있다. 육추상의 첫 번째인 지상을 제7 말나식 위(位)에 배대하고, 육추상의 상속상, 집취상, 계명자상, 기업상, 업계고상을 제6 요별경식 위(位)에 배대하고 있다. 이러한 배대는 제8 아뢰야식 위(位)를 제외하는 이전의 담연(曇延)과 혜원(慧遠)과 다른 것이며, 제8 아뢰야식 위(位)를 인정하면서도 제7 말나식 위(位)를 제외하는 이후의 법장(法藏)과도 구분되는 독자적인 주장이다. 여기에는 원효의 인간 이해와 세계 인식이 투영되어 있다. 원효는 제8 아뢰야식 위(位)에 업식(業識), 전식(轉識), 현식(現識), 제7 말나식 위(位)에 지식(智識), 제6 요별경식 위(位)에 상속식(相續識)과 의식(意識)을 배대하고 있다. 마찬가지로 육염심(六染心)에는 제8 아뢰야식 위(位)에 근본불상응염(根本不相應染), 능견심불상응염(能見心不相應染), 현색불상응염(顯色不相應染), 제7 말나식 위(位)에 분별지상응염(分別智相應染), 제6 요별경식 위(位)에 부단상응염(不斷相應染), 집상응염(執相應染)을 배대하고 있다. 원효는 이러한 배대를 통해 오염을 탈각시켜가는 자신의 수행 체계를 보여주고 있다.

붓다의 깨침 과정과 원효의 깨침 과정이 즉자적으로 이어지지 않는 다. 이들 사이에는 불교사상사의 깊고 넓은 성취가 있다. 불교의 기반을 만든 붓다와 이후의 원효와 같은 불학자들이 심화 확장시켜낸 깨침 이론이 즉자적으로 같을 수는 없다. 다만 불교의 궁극인 깨침 혹은 깨달음 내지 성불 혹은 열반이 무엇인지를 밝히려는 노력 자체가 또 하나의 수행과정인 아닐까 한다. 인도의 고타마 붓다와 한국의 붓다로 불리는 분황 원효의 깨침 혹은 깨달음의 무엇이 연속되고 무엇이 연속되지 않는가를 밝히려는 시도 자체도 우리의 수행과정이라고 할 수 있을 것이다. 이 물음은 논자에게 지속적으로 이어질 것이다.

주제어: 깨침, 깨달음, 중도, 연기, 사성제, 십이연기, 일심, 일각, 삼세육추

- 목 차 -

- | | |
|---|---|
| <p>I. 왜 ‘깨침’ 또는 ‘깨달음’이 중요한가?</p> <p>II. 어떻게 깨치고 무엇을 깨쳤을까?</p> <p>III. 싯다르타의 깨침 - 중도와 연기</p> <p style="margin-left: 20px;">1. 사성제와 십이연기</p> <p style="margin-left: 20px;">2. 사선정과 삼명</p> | <p>IV. 원호의 깨침 - 일심과 일각</p> <p style="margin-left: 20px;">1. 일각(一覺), 본각(顯成義)과 시각(修成義)</p> <p style="margin-left: 20px;">2. 불각(不覺), 삼세와 육추</p> <p>V. 붓다와 원호 깨침의 연속과 불연속</p> <p>VI. 깨침 혹은 깨달음 담론의 공유</p> |
|---|---|

I. 왜 ‘깨침’ 또는 ‘깨달음’이 중요한가?

우리에게 깨침¹⁾ 혹은 깨달음²⁾이 왜 중요할까? 우리말 두 음절의 ‘깨침’이 무명의 겹질을 즉각적으로 깨뜨리고 활짝 ‘눈을 뜨고 체득하는 것’이라

1) 논자는 우리말 ‘깨침’과 ‘깨달음’을 구분해 표현하고자 한다. 우리말 두 음절의 ‘깨침’이 궁극적 깨달음인 ‘證悟적 측면’이라면, 우리말 세 음절의 ‘깨달음’은 점차적 깨달음인 ‘解悟적 측면’이라 할 수 있을 것이다. 음절의 차이에서도 차이가 나듯이 ‘깨침’이 卽刻적인 頓悟적 깨침이라면, ‘깨달음’은 漸次적인 漸修적 깨달음이라고 볼 수 있기 때문이다. 빠알리 문헌 속의 ‘깨침’을 표현하는 용어는 ‘보디’(bodhi), ‘삼보디’(sambodhi)가 있고, 벽지불과 아라한의 깨달음과 구별되는 붓다의 깨침을 일컫는 ‘아비삼보디’(abhi-sambodhi)와 ‘삼마삼보디’(sammā-sambodhi)도 사용되고 있다. 또 위없이 바르고 원만한 깨달음을 가리키는 ‘아nut타라삼마삼보디’(anuttara-sammā-sambodhi)가 있으며, 나아가 ‘위뭇띠나나’(vimuttiñāṇa) 등이 있다. 반면 漢譯에서는 ‘覺’ 계열의 一覺, 本覺, 始覺, 不覺 등과 ‘悟’ 계열의 頓悟/證悟, 漸悟/解悟, 등이 있으며, 경우에 따라서는 ‘道’로 의역되었다. 영어로는 ‘인라튼먼트’(enlightenment)와 ‘어웨이크닝’(awakening)으로 번역되고 있다.

2) Rhys Davids & William Stede, *Pali-English Dictionary*, PTS, 1986, p.491. 이 사전에서 ‘깨달음’은 ‘궁극적 체득/이해’(supreme knowledge), ‘깨침/깨달음’(enlightenment), ‘붓다에 의해 성취된 체득/이해’(the knowledge possessed by Buddha) 등으로 풀이하고 있다.

면, 우리말 세 음절의 ‘깨달음’은 점차적으로 ‘눈을 뜨고 이해하는 것’으로 볼 수 있다. 여기서 머리와 가슴으로 알게 되는 ‘이해(理解)와 온몸으로 살게 하는 ‘체득(體得)은 엄밀하게 구별되는 것이다. 그렇다면 과연 ‘증험(證驗)적 깨침’ 혹은 ‘이해(理解)적 깨달음’은 어떻게 살게 하고 어떻게 알게 하는 것일까? 초기불전에 의하면 고타마 싯다르타(기원전 624~544)는 ‘감각적 쾌락에 대한 욕망이나 악하고 불건전한 상태와는 관계없는 즐거움에 대해 두려워하지 않고’³⁾ 숙명통과 천안통과 누진통의 삼명(三明) 싯통을 얻었다.

또 대승불전인 『금강경』에 의하면 고타마 싯다르타는 우리가 지니고 있는 인간의 눈인 육안, 천인의 눈인 천안, 이승의 눈인 혜안, 보살의 눈인 법안을 너머 붓다의 눈인 불안을 얻은 존재가 되었다.⁴⁾ 그는 인간의 눈, 천인의 눈, 이승의 눈, 보살의 눈을 거쳐 붓다의 눈을 얻어 ‘모든 존재를 있는 그대로 볼 수 있었으며’ ‘차원 높은 인간의 길’을 보여주었다. 싯다르타는 우리 눈앞의 온갖 경계와 유혹을 떨쳐내지 않고 붙들리지 않으면서 ‘새로운 언어로 인간의 길을 보여주었다. 그러면 직립이라는 사건을 통해 언어를 발견한 존재인 우리는 어떻게 언어에 나가지도 않고 떠나지도 않으며 차원 높은 삶을 살 수 있을까? 싯다르타와 원효는 왜 깨치고자 했고, 어떻게 깨쳤으며, 무엇을 깨쳤을까? 그리고 그것을 어떻게 전하고자 했을까? 고타마 붓다는 깨침 이후 한 동안의 망설임(躊躇) 끝에 경험적 언어로 ‘중도’와 ‘연기’의 깨침을 전하였다. 원효(617~686) 또한 의상(義湘, 625~702)과 함께 경기도 화성의 한 무덤 속에서 극락같이 달콤한 잠을 잤던 땅막(龕)과 지옥같이 괴로운 잠을 잤던 무덤(墳)이 둘이 아니라(不二)는

3) 전제성 역, 『삿짜까에 대한 큰 경』(Mahāsaccakasutta, M1: 237), 『맛지마 니까야』(한국빠알리성전협회, 2009), pp.451~454; 대림 역, 『맛지마 니까야』(초기불전연구원, 2012), pp.179~181.

4) 鳩摩羅什 역, 『金剛般若波羅密經』 제18분 ‘一體同觀分’.

인식의 전회 끝에 경험적 언어로 ‘일심’과 ‘일각’의 깨침을 전하였다.

대개 철학에서는 ‘무엇’이라는 ‘존재의 내용’보다는 ‘어떻게’라는 ‘존재의 방법’을 더 집중적으로 묻고 있다. 우리가 인물과 인물, 사상과 사상, 철학과 철학 등의 차이를 발견하는 것은 우리가 세계관적 범주로 묻기 시작할 때 비로소 가능할 것이다. 우리가 묻는 범주가 달라지면 우리의 인식의 내용도 달라진다. ‘왜’의 범주로 물으면 원인을, ‘어떻게’의 범주로 물으면 방법을, ‘무엇을’의 범주로 물으면 대상을 알 수 있게 된다. ‘누가’, ‘어디서’, ‘언제’도 마찬가지이다. 이들 여섯 가지의 세계관적 범주로 묻고 정리하는 과정에서 가장 우선하는 것은 ‘왜’이다. 그런데 우리가 ‘언제’, ‘어디서’, ‘누가’, ‘무엇을’, ‘어떻게’, ‘왜’의 형식에 근거한 물음이라고 해도 이들은 각기 다른 인식 내용을 얻게 되며 다른 형태의 세계관을 이루게 된다. 그리고 여기서 ‘왜’의 물음은 세계관적 목적이 된다. 고타마 싯다르타와 분황 원효도 바로 ‘왜’의 물음에서 출발하였다. 이들에게 ‘왜’의 물음 즉 ‘왜 우리는 생사윤회에서 벗어나야 하는가?’라는 질문은 화두였다. 거의 일 천년이 격해 있음에도 불구하고 이들의 화두는 다르지 않았다.

고타마 싯다르타는 끊임없이 거듭되는 생로병사의 윤회과정을 벗어나고자 집을 나섰다. 그에게 집은 생사윤회의 집이었다. 싯다르타는 집을 나와 평생을 숲과 길에서 살았다. 그는 하나의 나무를 넘어서는 ‘숲’과 하나의 지점을 넘어서는 ‘길’ 위에서 자유를 얻어 붓다가 되었다. 싯다르타는 진리에 ‘눈을 뜬’ 수많은 붓다 중에서도 탐욕(貪)과 성냄(瞋)과 어리석음(癡)의 삼독심을 버리고 가장 완벽한 해탈(解脫, vimutti/vimokkha) 열반(涅槃, nibbana)의 길을 열어젖힘으로써 붓다의 이름을 전유(專有)하게 되었다. 싯다르타가 열어젖혀 낸 해탈 열반은 선정 수행과 고행 수행을 넘어서는 완전한 깨침의 길이였다. 「초전법륜경」에서 설하는 것처럼 그것은 중도 즉 팔정도와 사성제 즉 십이연기의 가르침이었다. 원효는 땅막과 무덤의 불이를 통해 인간이 지니고 있는 본각과 시각을 아우르는

‘일각’과 본각과 시각을 가로막는 불각 중 특히 지말불각인 삼세(三細)상과 육추(六麤)상을 지멸시키고 보편적 마음인 ‘일심’을 발견하여 ‘눈을 뜬’ 붓다가 되었다. 붓다의 깨침과 원효의 깨침은 카필라와 신라 즉 인도와 한국에서 일 천여 년이 떨어져 있음에도 불구하고 모두 인간을 자유롭게 하였다는 점에서 만나고 있다. 하지만 인간을 자유롭게 하는 두 사람의 방법에 있어서는 연속점과 불연속점이 있다. 그 닿는 점 위에서 싯다르타의 독자성이 드러나고 있으며, 그 끊긴 점 위에서 원효의 독자성이 나타나고 있다.

고타마 싯다르타와 원효는 왜 깨달아 붓다가 되려고 했을까? 이들은 어떻게 깨달아 붓다가 되었을까? 이들은 무엇을 깨달아 붓다가 되었을까? 붓다와 원효의 깨침은 같은 것일까? 다른 것일까? 같다면 무엇이 같은 것일까? 다르다면 무엇이 다른 것일까? 붓다의 가르침에 의하면 깨침 혹은 깨달음은 우리를 삼세의 구속으로부터 ‘자유롭게’ 하고, 삼세의 소유로부터 ‘자비롭게’ 한다. 오늘의 나의 성취가 무수한 사람들의 도움과 협동에 의해 이루어졌다는 연기법을 체득한다는 것은 이 순간부터 나의 머리와 가슴을 넘어 온몸으로 살겠다는 것의 다른 표현이기 때문이다. 이 글에서는 고타마 싯다르타의 깨침과 분황 원효의 깨침이 어떻게 같고 어떻게 다른가를 살펴보고자 한다. 이들이 닿는 지점에서 불교사상사의 통로(通路)를 볼 수 있을 것이며, 끊긴 지점에서 불교사상사의 관문(關門)을 볼 수 있을 것이다.

II. 어떻게 깨치고 무엇을 깨쳤을까?

인도 네팔의 작은 왕국 카필라국의 왕자였던 싯다르타는 세상을 지배하는 세 가지 힘 중 두 가지 힘인 ‘권력’(權力)과 ‘재력’(財力)을 스스로 버

리고 집을 떠났다. 그 뒤 그는 자기와의 싸움에서 승리하여 또 다른 한 가지 힘인 ‘매력’(魅力)을 확보하였다. 대개 전생의 업식에 따라 좋은 집안에 태어난 이는 ‘권력’과 ‘재력’을 상속받을 수 있다. 하지만 권력과 재력을 스스로 버린 싯다르타는 오직 자기의 실력으로 무에서 유를 창조하여 상속받을 수 없는 ‘매력’을 확보하였다.

매력이란 ‘사람을 이끌어 내는 힘’이자 ‘사람의 마음을 움직여 가는 힘’이다. 그렇다면 싯다르타는 왜 권력과 재력을 버리고 매력을 얻으려고 집을 떠났을까? 그리고 그는 깨침이라는 매력을 얻은 뒤 무엇을 하려고 하였을까? 북방 기록에 의하면 싯다르타는 17살에 결혼하고 19살에 출가하여 6년 고행 끝에 다시 6년 수행을 한 뒤 30세에 정각을 얻고 49년 설법을 마치고 79세에 열반에 들었다고 전한다.

반면 남방 기록에 의하면 싯다르타는 이전에 결혼하고 29세에 출가한 뒤 6년 고행을 거쳐 3*7일 정진 끝에 35세에 정각을 얻고 45년 설법을 하였으며 80세에 열반에 들었다고 전한다. 1956년에 네팔 카드만두에서 열린 세계불교도우의회(WFB)에서 불기(佛紀)를 통일하기 위한 회의를 열었다. 이 회의에서는 인도와 스리랑카 등에서 통용되는 남방 불기를 배려하여 그 해를 2,500년으로 통일하였다. 그 결과 북방 불기는 그 해 이전의 문헌에서만 역할을 할 뿐 현실에서는 그 기능을 잃고 말았다.⁵⁾

싯다르타 당시 인도의 사상계는 바라문계의 선정 수행과 사문계의 고행 수행으로 크게 대별되어 있었다. 싯다르타는 봄 여름 가을의 거처였던 세 궁궐을 오가며 생사윤회하는 반복적 삶을 벗어나기 위해 집을 떠나 당시의 최고 수행자들을 찾아갔다. 먼저 그는 알라라 갈라마를 찾아서

5)天台 智者(538~597)는 붓다가 깨침을 얻은 뒤 華嚴時 3*7일, 鹿苑(阿舍)時(12년), 方等時(8년), 般若時(21년), 法華涅槃時(12년+1日 1夜)를 통틀어 49년간 傳法을 했다는 5시설을 남기고 있다.

그에게서 ‘감각적 쾌락에 대한 욕망의 세계’〔欲界〕 위의 ‘미세한 물질의 세계’〔色界〕를 거쳐 가장 높은 단계의 세계인 ‘비물질의 세계’〔無色界〕 중 무한공간의 세계〔空無邊處〕와 무한의식의 세계〔識無邊處〕 위의 ‘아무것도 없(게 느껴지)는 세계’〔無所有處⁶⁾〕에 대해 배웠다. 당시의 상황을 『맛지마 니까야』의 「삿짜까에 대한 큰 경」에서는 자세히 기술하고 있다.⁷⁾ 붓다는 오온이 있다고 설하는 자이나교도인 악기벳싸나(삿짜까의 종족명) 삿짜까에게 다음과 같이 전하고 있다.

“악기벳싸나여, 나는 오래지 않아 그 가르침을 배웠습니다. 악기벳싸나여, 나는 스승이 말하는 것과 똑같은 정도로 그 지혜의 이론을 말하고 그 장로의 이론에 대해 말했습니다. 나와 남이 모두 ‘나는 알고 또한 본다’라고 인정했습니다. 악기벳싸나여, 그때 나에게 이와 같은 생각이 떠올랐습니다. ‘갈라마는 자신의 가르침에 대해 ‘나는 스스로 알고 깨달아 성취했다’라고 단지 확신만으로 주장한 것이 아니다. 실제로 갈라마는 이 가르침을 알고 본다.’

그래서 나는 알라라 갈라마가 있는 곳을 찾아갔습니다. 가까이 다가 가서 알라라 갈라마에게 말했습니다. ‘존자 갈라마여, 그대는 어떻게 ‘나는 스스로 알고 깨달아 성취했다’라고 주장합니까?’ 악기벳싸나여, 이와 같이 말하자 알라라 갈라마는 ‘아무것도 없(게 느껴지)는 세계’〔無所有處, akiñcañña〕에 관해 알려주었습니다. 악기벳싸나여, 그러자 나에게 이와

6) ‘無所有處’는 ‘아무것도 없는 세계’보다는 ‘아무것도 없게 느껴지는 의식 세계’ 혹은 ‘아무것도 없게 느껴지는 의식 단계’라고 보아야 할 것이다.

7) 악기벳싸나 종족의 삿짜까는 자이나교도인 여인의 아들로서 그는 철학적인 논쟁에 밝았고 그의 부모로부터 천 가지의 교의를 배웠고, 다른 이교도들로부터 많은 것을 배운 이였지만, 세존과의 논쟁에서 졌음에도 불구하고 자신을 聖者라고 생각한 인물이다. 전제성 역주 (26), (41) 참고.

같은 생각이 떠올랐습니다. ‘갈라마에게만 새김[念⁸⁾, sati]이 있는 것이 아니라, 나에게도 새김이 있다. 갈라마에게만 집중[定⁹⁾, samādhi]이 있는 것이 아니라, 나에게도 집중이 있다. 갈라마에게만 지혜[慧¹⁰⁾, pañña]가 있는 것이 아니라, 나에게도 지혜가 있다. 자, 이제 갈라마가 스스로 알고 깨달아 성취한 그 가르침을 스스로 성취하기 위해 노력해 보면 어떨까? 그 뒤에 악기벧싸나여, 나는 머지않아 곧 그 가르침을 스스로 알고 깨달아 성취했습니다.”¹¹⁾

싯다르타는 알라라 갈라마에게서 ‘나는 스스로 알고 깨달아 성취했다’라고 주장합니까?라고 물었다. 그런 뒤에 그는 갈라마로부터 ‘아무것도 없(이 느껴지)는 세계’를 ‘알고’-‘깨달아’-‘성취’하는 방법을 배워 자신이 가지고 있는 ‘새김’-‘집중’-‘지혜’를 불러내어 머지않아 곧 그 가르침을 ‘알고’-‘깨달아’-‘성취’하였다.

이어 싯다르타는 웃다가 라마뻬따를 찾아가 ‘나는 스스로 알고 깨달아 성취했다’라고 주장합니까?라고 물었다. 그리고 나서 그는 라마뻬타로부터 ‘지각하는 것도 아니고 지각하지 않는 것도 아닌 세계’[非想非非想

8) ‘念(sati)은 ‘집중 대상에 닿아있는 개념’이자 ‘身受心法의 4념처 각각에 닿아있는 상태를 폭넓게 염의 사띠라고 할 수 있다. 우리말 율김은 ‘깨어있음’, ‘알아차림’, ‘마음챙김’, ‘수동적 주의집중’ 등 다양한 용례를 보여주고 있다. 전재성은 니까야 번역에서 ‘새김’으로 번역하고 있으나 논자는 ‘깨어있음’을 더 선호한다.

9) ‘定(samādhi)은 ‘집중 대상으로 들어간 상태’이자 ‘4념처 속의 심리에 들어가는 과정’이라고 할 수 있다. 우리말 율김은 ‘집중’ 등으로 번역하고 있으나 논자는 ‘입정 상태’를 더 선호한다.

10) ‘慧(pañña)는 ‘4념처의 심리를 꿰뚫어서 지혜가 드러나면 혜’라고 할 수 있다. 논자는 ‘드러난 혜’로 이해한다.

11) 전재성 역, 『삿짜까에 대한 큰 경』(Mahāsaccakasutta, MI: 237), 『맛지마 니까야』(한국불교알리성전협회, 2009), pp.443~444; 대림 역, 『맛지마 니까야』(초기불전연구원, 2012), pp.163~164.

處)에 대해 배웠다.

“약기벳싸나여, 나는 오래지 않아 그 가르침을 배웠습니다. 약기벳싸나여, 나는 스승이 말하는 것과 똑같은 정도로 그 지혜의 이론을 말하고 그 장로의 이론에 대해 말했습니다. 나와 남이 모두 ‘나는 알고 또한 본 다’라고 인정했습니다. 약기벳싸나여, 그때 나에게 이와 같은 생각이 떠올랐습니다. ‘라마뻘따는 자신의 가르침에 대해 ‘나는 스스로 알고 깨달아 성취했다’라고 단지 확신만으로 주장한 것이 아니다. 실제로 라마뻘따는 이 가르침을 알고 본다.’

그래서 나는 옷다까 라마뻘따가 있는 곳을 찾아갔습니다. 가까이 다가가서 옷다까 라마뻘따에게 말했습니다. ‘존자 라마뻘따여, 그대는 어떻게 ‘나는 스스로 알고 깨달아 성취했다’라고 주장합니까?’ 약기벳싸나여, 이와 같이 말하자 옷다까 라마뻘따는 ‘지각하는 것도 아니고 지각하지 않는 것도 아닌 세계’(非想非非想處, nevasaññana)에 관해 알려주었습니다. 약기벳싸나여, 그러자 나에게 이와 같은 생각이 떠올랐습니다. ‘라마뻘따에게만 믿음(信, saddhā)이 있는 것이 아니라, 나에게도 믿음이 있다. 라마뻘따에게만 정진(精進, viriya)이 있는 것이 아니라, 나에게도 정진이 있다. 라마뻘따에게만 새김(念, sati)이 있는 것이 아니라, 나에게도 집중(定, samādhi)이 있다. 라마뻘따에게만 지혜(慧, pañña)가 있는 것이 아니라, 나에게도 지혜가 있다. 자, 이제 라마뻘따가 스스로 알고 깨달아 성취한 그 가르침을 스스로 성취하기 위해 노력해보면 어떨까?’ 그 뒤에 약기벳싸나여, 나는 머지않아 곧 그 가르침을 스스로 알고 깨달아 성취했습니다.”¹²⁾

12) 진재성 역, 『삿짜까에 대한 큰 경』(Mahāsaccakasutta, M1: 237), 『맛지마 니까야』(한국불교아리성전협회, 2009), pp.444~445; 대림 역, 『맛지마 니까야』(초기불전연구원,

싯다르타는 웃다가 라마뻬다에게서 ‘지각하는 것도 아니고 지각하지 않는 것도 아닌 세계’를 ‘알고’-‘깨달아’-‘성취’하는 방법을 배워 자신이 가지고 있는 ‘믿음’-‘정진’-‘새김’-‘집중’-‘지혜’를 불러내어 머지않아 곧 그 가르침을 ‘알고’-‘깨달아’-‘성취’하였다.

고타마 싯다르타는 이러한 고행 수행을 거치며 왜 깨침 혹은 깨달음을 얻으려고 했을까? 그는 어떻게 깨치고 무엇을 깨쳤을까? 당시의 상황을 『맛지마 니까야』의 「마하삿짜까경」은 자세히 기술하고 있다. 먼저 싯다르타는 당시 사문계의 고행 수행을 통해 생사윤회를 넘어서려고 하였다. 그리하여 그는 미세한 물질의 세계(色界) 중의 네 개의 선정을 차례대로 경험하면서 넘어서고 있다.

“나는 이러한 고행의 실천으로도 인간을 뛰어넘는 법, 고귀한 님들이 갖추어야 할 탁월한 앎과 봄을 성취하지 못했다. 깨달음에 이르는 다른 길이 있지 않을까? 악기벳싸나여, 그러한 나에게 이와 같은 생각이 떠올랐습니다. ‘나의 아버지 싸끼야족의 왕이 농경제 행사를 하는 중에 나는 장미사과나무(閻浮樹)의 서늘한 그늘에 앉아 감각적 쾌락에 대한 욕망을 여의고 악하고 불건전한 상태를 떠나서, 사유를 갖추고 숙고를 갖추어, 멀리 여윌에서 생겨나는 희열과 행복으로 가득한 첫 번째 선정을 성취했는데, 이것이 깨달음에 이르는 길일까?’ 악기벳싸나여, 그러한 나에게 이 길은 깨달음에 이르는 길이라고 새김(念)에 따른 의식이 생겨났습니다.

악기벳싸나여, 그러한 나에게 이와 같은 생각이 떠올랐습니다. ‘나는 감각적 쾌락에 대한 욕망이나 악하고 불건전한 상태와는 관계없는 즐거움에 대하여 두려워할 필요가 있을까?’ 그래서 악기벳싸나여, 나는 이와 같이 생각했습니다. ‘나는 감각적 쾌락에 대한 욕망이나 악하고 불건전한

2012), pp.164~165.

상태와는 관계가 없는 즐거움에 두려워할 필요가 없다.’

악기벧싸나여, 그러한 나에게 이와 같은 생각이 떠올랐습니다. ‘극도로 야윈 몸으로는 그러한 즐거움을 성취하기는 쉽지 않다. 어떤 단단한 음식이나 끓인 쌀죽을 먹으면 어떨까?’ 그래서 나는 단단한 음식이나 끓인 쌀죽을 먹었습니다. 그 때 악기벧싸나여, 나는 ‘다섯 수행승이 나를 기다리며 ‘우리의 수행자 고타마가 보다 높은 경지에 도달했다면 우리에게 알려주어야 할 것이다’고 생각할 것이다. 그러나 내가 단단한 음식이나 끓인 쌀죽을 먹었다면 다섯 수행승은 이와 같이 ‘수행자 고타마는 사치스럽게 살며, 자신의 정진을 포기하고 윤택한 삶으로 돌아갔다’라고 생각하며 나를 싫어하며 떠날 것이다’라고 이와 같이 생각했습니다.

이제 나는 단단한 음식이나 끓인 쌀죽을 먹어 힘을 얻어서 감각적 쾌락에 대한 욕망을 여의고 악하고 불건전한 상태를 떠나서, 사유를 갖추고 숙고를 갖추어, 멀리 여윌에서 생겨나는 희열과 행복으로 가득한 첫 번째 선정을 성취했습니다. 그러나 악기벧싸나여, 나의 안에서 생겨난 그러한 즐거운 느낌은 나의 마음을 사로잡지 않았습니다.

나는 사유와 숙고가 멈추어진 뒤, 내적인 평온과 마음의 통일을 이루고, 사유를 뛰어넘고 숙고를 뛰어넘어, 삼매에서 생겨나는 희열과 행복으로 가득한 두 번째 선정을 성취했습니다. 그러나 악기벧싸나여, 나의 안에서 생겨난 그러한 즐거운 느낌은 나의 마음을 사로잡지 않았습니다.

나는 희열이 사라진 뒤, 희열이 사라진 뒤, 새김을 확립하고 오히려 알아차리고 평정하게 지내고 신체적으로 행복을 느끼며, 고귀한 님들이 평정하고 새김있는 행복한 삶이라 부르는 세 번째 선정을 성취했습니다. 그러나 악기벧싸나여, 나의 안에서 생겨난 그러한 즐거운 느낌은 나의 마음을 사로잡지 않았습니다.

나는 즐거움과 괴로움이 버려지고 만족과 불만도 사라진 뒤, 괴로움을 뛰어넘고 즐거움을 뛰어넘어, 평정하고 새김있고 청정한 네 번째 선정

을 성취했습니다. 그러나 악기벧싸나여, 나의 안에서 생겨난 그러한 즐거운 느낌은 나의 마음을 사로잡지 않았습니다.¹³⁾

싯다르타는 “나는 이러한 고행의 실천으로도 인간을 뛰어넘는 법, 고귀한 님들이 갖추어야 할 탁월한 앎과 봄을 성취하지 못했다. 깨달음에 이르는 다른 길이 있지 않을까?”고 고백하고 있다. 그는 바라문의 선정 수행과 사문계의 고행 수행으로 ‘인간을 뛰어넘는 법, 고귀한 님들이 갖추어야 할 탁월한 앎과 봄’을 성취하지 못하고 잠시나마 다른 길이 있을까 회의하였다.

그러나 싯다르타는 장미사과나무의 서늘한 그늘에 앉아 멀리 여윌에서 생겨나는 희열과 행복으로 가득한 첫 번째 선정을 성취하고 이 길은 깨달음에 이르는 길이라고 새김에 따른 의식이 생겨났다. 그리하여 그는 ‘감각적 쾌락에 대한 욕망을 여의고’, ‘악하고 불건전한 상태를 떠나서’, ‘사유를 갖추고 숙고를 갖추어’, ‘멀리 여윌에서 생겨나는 희열과 행복으로 가득한’ 초선정을 성취하였다. 이어 그는 ‘사유와 숙고가 멈추어진 뒤’, ‘내적인 평온과 마음의 통일을 이루고’, ‘사유를 뛰어넘고 숙고를 뛰어넘어’, ‘삼매에서 생겨나는 희열과 행복으로 가득한’ 이선정을 성취하였다.

다시 싯다르타는 ‘희열이 사라진 뒤’, ‘새김을 확립하고’, ‘올바로 알아차리고’, ‘평정하게 지내고’, ‘신체적으로 행복을 느끼며’, ‘고귀한 님들이 평정하고 새김있는 행복한 삶이라 부르는’ 삼선정을 성취하였다. 나아가 그는 ‘즐거움과 괴로움이 버려지고’, ‘만족과 불만도 사라진 뒤’, ‘괴로움을 뛰어넘고’, ‘즐거움을 뛰어넘어’, ‘평정하고 새김 있고 청정한’ 사선정을 성

13) 전재성 역, 『삿짜가에 대한 큰 경』(Mahāsaccakasutta, M1: 237), 『맛지마 니까야』(한국불교학리학회, 2009), pp.451~452; 대림 역, 『맛지마 니까야』(초기불전연구원, 2012), pp.170~171.

취하였다.

하지만 싯다르타는 자신의 안에서 생겨난 그러한 즐거운 느낌도 그의 마음을 사로잡지 않았다고 고백하고 있다. 그리하여 그는 다시 전생의 기억에 대한 앎이라는 수행에 돌입하였다.

“이와 같이 마음이 통일되어 청정하고 순결하고 때 묻지 않고 오염되지 않고 유연하고 유능하고 확립되고 흔들림이 없게 되자, 나는 마음을 전생의 기억에 대한 앎으로 향하게 했습니다. 이와 같이 나는 전생의 여러 가지 삶의 형태에 관하여 ‘한 번 태어나고 두 번 태어나고 세 번 태어나고 네 번 태어나고 다섯 번 태어나고 열 번 태어나고 천 번 태어나고 십만 번 태어나고, 수많은 세계가 파괴되고 수많은 세계가 생성되고 수많은 세계가 파괴되고 생성되는 시간을 지나면서, 당시에 나는 이러한 이름과 이러한 성을 지니고 이러한 용모를 지니고 이러한 음식을 먹고 이러한 괴로움과 즐거움을 맛보고 이러한 목숨을 지녔었고 나는 그 곳에서 죽은 뒤에 나는 다른 곳에 태어났는데, 거기서 나는 이러한 이름을 이러한 성을 지니고 이러한 용모를 지니고 이러한 음식을 먹고 이러한 괴로움과 즐거움을 맛보고 이러한 목숨을 지녔었다. 그 곳에서 죽은 뒤에 여기서 태어났다’라고 기억했습니다. 이와 같이 나는 나의 전생의 여러 가지 삶의 형태를 구체적으로 상세히 기억했습니다.

악기벳싸나여, 이것이 내가 밤의 초야(初夜)에 도달한 첫 번째 앎입니다. 참으로 방일하지 않고 열심히 정진하고 스스로 노력하는 자에게 그것이 나타나듯, 무명이 사라지자 명지가 생겨났고 어둠이 사라지자 빛이 생겨났습니다. 그러나 악기벳싸나여, 나의 안에서 생겨난 그러한 즐거운 느낌은 나의 마음을 사로잡지 않았습니다.

이와 같이 마음이 통일되어 청정하고 순결하고 때 묻지 않고 오염되지 않고 유연하고 유능하게 확립되고 흔들림이 없게 되자 나는 마음을

못삶들의 삶과 죽음에 대한 앎으로 향하게 했습니다. 이와 같이 나는 인간을 뛰어넘는 청정한 하늘눈으로 못삶들을 관찰하여, 죽거나 다시 태어나거나 천하거나 귀하거나 아름답거나 추하거나 행복하거나 불행하거나 업보에 따라서 등장하는 못삶들에 관하여 '어떤 중생들은 신체적으로 악행을 저지르고 언어적으로 악행을 저지르고 정신적으로 악행을 저지르고 고귀한 님들을 비난하고 잘못된 견해를 지니고 잘못된 견해에 따라 행동했다. 그래서 그들은 몸이 파괴되고 죽은 뒤에 괴로운 곳, 나쁜 곳, 타락한 곳, 지옥에 태어난 것이다. 그러나 다른 중생들은 신체적으로 선행을 하고 언어적으로 선행을 하고 정신적으로 선행을 하고 고귀한 님들을 비난하지 않고 올바른 견해를 지니고 올바른 견해에 따라 행동했다. 그래서 그들은 육체가 파괴되고 죽은 뒤에 좋은 곳, 하늘나라에 태어난 것이다'라고 분명히 알았습니다. 이와 같이 나는 인간을 뛰어넘는 청정한 하늘눈으로 못 삶들을 관찰하여, 죽거나 다시 태어나거나 천하거나 귀하거나 아름답거나 추하거나 행복하거나 불행하거나 업보에 따라서 등장하는 못삶들에 관하여 분명히 알았습니다.

악기벉싸나여, 이것이 내가 밤의 중야(中夜)에 도달한 후 두 번째의 앎입니다. 참으로 방일하지 않고 열심히 정진하고 스스로 노력하는 자에게 그것이 나타나듯, 무명이 사라지자 명지가 생겨났고 어둠이 사라지자 빛이 생겨났습니다. 그러나 악기벉싸나여, 나의 안에서 즐거운 느낌이 생겨나더라도 그것이 나의 마음을 사로잡지 않았습니다.

이와 같이 마음이 통일되어 청정하고 순결하고 때묻지 않고 오염되지 않고 유연하고 유능하고 확립되고 흔들림이 없게 되자 나는 마음을 번뇌의 소멸에 대한 앎으로 향하게 했습니다. '이것이 괴로움이다'라고 나는 있는 그대로 알았습니다. '이것이 괴로움의 발생이다'라고 나는 있는 그대로 알았습니다. '이것이 괴로움의 소멸이다'라고 나는 있는 그대로 알았습니다. '이것이 괴로움의 소멸에 이르는 길이다'라고 나는 있는 그대로

로 알았습니다. ‘이것이 번뇌이다’라고 나는 있는 그대로 알았습니다. ‘이것이 번뇌의 발생이다’라고 나는 있는 그대로 알았습니다. ‘이것이 번뇌의 소멸이다’라고 나는 있는 그대로 알았습니다. ‘이것이 번뇌의 소멸에 이르는 길이다’라고 나는 있는 그대로 알았습니다.

내가 이와 같이 알고 이와 같이 보자, 감각적 쾌락에 대한 욕망에 의한 번뇌〔欲愛, kāmatanḥā〕에서 마음이 해탈되었고 존재에 의한 번뇌〔有愛, bhataṇḥā〕에서 마음이 해탈되었고 무명에 의한 번뇌〔無明愛, avijjatanḥā〕에서 마음이 해탈되었습니다. 해탈되었을 때에 나에게 ‘해탈되었다’는 앎이 생겨났습니다. 나는 ‘태어남은 부서지고 청정한 삶은 이루어졌다. 해야 할 일은 다 마치고 더 이상 윤회하지 않는다’라고 분명히 알았습니다.

악기벳싸나여, 이것이 내가 밤의 후야(後夜)에 도달한 세 번째 앎입니다. 참으로 방일하지 않고 열심히 정진하고 스스로 노력하는 자에게 그것이 나타나듯, 무명이 사라지자 명지가 생겨났고 어둠이 사라지자 빛이 생겨났습니다. 그러자 악기벳싸나여, 나의 안에서 생겨난 그러한 즐거운 느낌은 그것이 나의 마음을 사로잡지 않았습니다.”

그런데 악기벳싸나여, 나는 수많은 대중에게 가르침을 설한 것을 기억합니다. 아마도 그 사람들은 누구나 나에게 대해 이와 같이 ‘수행자 고타마는 나를 위해 특별히 가르침을 설한다’고 생각할 것입니다. 그러나 악기벳싸나여, 그렇게 여겨서는 안 됩니다. 여래는 지혜를 전하기 위해서만 다른 사람에게 가르침을 설합니다. 악기벳싸나여, 대화가 끝나면 나는 언제나 항상 닦는 이전과 같은 삼매의 인상에 안으로 마음을 정립하고 고요히 하고 하나로 하고 집중시킵니다.”¹⁴⁾

14) 진재성 역, 『삿짜까에 대한 큰 경』(Mahāsaccakasutta, M1:237), pp.452~454; 대림 역, pp.183~186.

싯다르타는 밤의 초야에 도달한 첫 번째 앞에서 전생의 여러 가지 삶의 형태를 구체적으로 상세히 기억했다. 그는 밤의 중야에 도달한 두 번째 앞에서는 인간을 뛰어난 청정한 하늘눈으로 못삶들을 관찰하여, 죽거나 다시 태어나거나 천하거나 귀하거나 아름답거나 추하거나 행복하거나 불행하거나 업보에 따라서 등장하는 못 삶들에 관하여 분명히 알았다. 그리고 싯다르타는 밤의 후야에 도달한 세 번째 앞에서는 스스로 태어남은 부서지고, 청정한 삶은 이루어졌으며, 해야 할 일은 다 마치고, 더 이상 윤회하지 않는다고 분명히 알았다.

그리하여 싯다르타는 감각적 쾌락에 대한 욕망에 의한 번뇌(欲愛, kāmataṇhā)에서 마음이 해탈되었고, 존재에 의한 번뇌(有愛, bhataṇhā)에서 마음이 해탈되었고, 무명에 의한 번뇌(無明愛, avijjtaṇhā)에서 마음이 해탈되어 무명이 사라지고 명지가 생겨났고 어둠이 사라지자 빛이 생겨났지만 나의 안에서 생겨난 즐거운 느낌은 나의 마음을 사로잡지 않았다고 고백하고 있다.

그러면서 그는 대화가 끝나면 언제나 항상 닦는 이전과 같은 '삼매의 인상'으로서 사념처 즉 네 가지 새김(念)의 토대가 되는 '공(空)의 경지의 성취(空果等持, suññstaphalasamāpatti)를 닦는다고 언표하였다¹⁵⁾고 알려져 있다.¹⁶⁾ 이처럼 싯다르타는 출가 이후 알라라 갈라마와 옷따카 라마뻬따를 통해 고행 수행을 거쳐 선정 수행을 통해 초선, 이선, 삼선, 사선을 거쳐 중도와 연기 즉 팔정도와 십이연기를 깨달았다. 『초전법륜경』은 붓

15) Pps.II, 285. 전재성, 역, 위의 책, p.439의 주석 (645) 참조. 譯者は 싯다르타는 몸의 수행을 관찰하는 것은 위빠싸나로, 마음의 수행을 멈추는 것은 사마타로 주석하고 있다. 이렇게 되면 身受心法の 四念處를 적용하면 몸의 수행은 위빠싸나로, 마음의 수행은 사마타로 보는 것이 된다. 여기에서 受는 身의 염처에, 法은 心의 염처에 속하는지 혹은 속하지 않는지 분명하지 않다.

16) 하지만 붓다의 당시 수행이 현재의 위빠사나 수행인지 아닌지에 대해서는 이견이 없지 않다.

다가 중도 즉 팔정도와 사성제 즉 십이연기에 대해 설하였음을 알려 주고 있다.

Ⅲ. 싯다르타의 깨침 - 중도와 연기

싯다르타는 당시 사상계의 두 흐름인 바라문계의 브라흐만 전변설과 사문계의 요소 적취설을 경험한 뒤 이 두 주장을 넘어서서 연기설을 제창하였다. 그는 당시 사문계의 최고 수행자였던 알라라 깔라마와 옷따까 라마뻬따로부터 무소유처 즉 ‘아무것도 없(게 느껴지)는 세계’와 비상비비상처 즉 ‘지각하는 것도 아니고 지각하지 않는 것도 아닌 세계’의 선정을 경험하였다.

하지만 싯다르타는 그것이 ‘인간을 뛰어넘는 법, 고귀한 님들이 갖추어야 할 탁월한 앎과 봄’을 성취하지 못하는 길임을 알고 그곳을 떠나 보리수 아래에 앉아 마지막 수행에 돌입하였다. 3*7일의 선정에 든 싯다르타는 그곳에서 새벽별[啓明星]을 보고 중도를 깨닫고 연기를 발견하였다. 중도는 팔정도이자 사성제로, 사성제는 내(內)연기인 십이연기로 구체화된다.

1. 사성제와 십이연기

싯다르타가 붓다가 되어 바라나시 근처의 이시파타나의 녹야원에서 다섯 비구에게 ‘처음으로 진리의 바퀴를 굴린 경전’인 『초전법륜경』에는 붓다의 깨침 과정과 내용이 자세히 설해져 있다. 붓다는 여기서 최초의 가르침으로 중도 즉 팔정도를 설하고 있다.

이와 같이 나는 들었습니다. 어느 때 세존께서 바라나시 근처의 이시 빠타나의 시슴동산에 계셨습니다. 그때 세존께서는 다섯 비구에게 말씀 하셨습니다.

비구들이여, 출가자가 의지해서 안 되는 극단이 있다. 무엇이 두 가지 인가? 그것은 저열하고 통속적이고 범속하고 성스럽지 못하고 이익을 주지 못하는, 감각적 욕망에 대한 탐닉에 몰두하는 것이며, 또 하나는 괴롭고 성스럽지 못하고 이익을 주지 못하는, 자기 학대에 몰두하는 것이다.

비구들이여, 여래는 이러한 두 가지 극단을 따르지 않고 중도(中道)를 완전하게 깨달았으니, 이 중도는 눈을 만들고, 지혜를 만들며, 고요함과 높은 지혜와 깨달음과 열반으로 인도한다.

비구들이여, 그러면 여래가 완전하게 깨달은 것으로서, 눈을 만들고, 지혜를 만들며, 고요함과 높은 지혜와 바른 깨달음과 열반으로 인도하는 중도란 어떤 것인가? 그것은 바로 팔정도(八正道)로 정견(正見), 정사유(正思惟), 정어(正語), 정업(正業), 정명(正命), 정정진(正精進), 정념(正念), 정정(正定)이다.

비구들이여, 여래는 이 중도를 통하여 완전하게 깨달았으며, 눈을 만들고, 지혜를 만들며, 고요함과 높은 지혜와 바른 깨달음과 열반을 얻었다.

비구들이여, 그러면 무엇이 괴로움의 성스러운 진리(苦聖諦)인가? 태어남도 괴로움이요, 늙음도 괴로움이요, 죽음도 괴로움이다. 슬픔, 비판, 육체적 고통, 정신적 고통도 괴로움이다. 좋아하지 않는 것과 만나는 것도 괴로움이요, 사랑하는 것과 헤어지는 것도 괴로움이다. 원하는 것을 얻지 못하는 것도 괴로움이다. 요약하면 다섯 가지 집착의 무더기가 괴로움이다.

비구들이여, 그러면 무엇이 괴로움의 일어남의 성스러운 진리(集聖諦)인가? 그것은 갈애이니, 다시 태어남을 가져오고, 즐거움과 탐욕이 함께하며, 여기저기서 즐기는 것이다. 즉 감각적 욕망에 대한 갈애(欲愛),

존재에 대한 갈애[有愛], 존재하지 않는 것에 대한 갈애[無有愛]가 그것이다.

비구들이여, 그러면 무엇이 괴로움의 소멸의 성스러운 진리[滅聖諦]인가? 그것은 바로 그러한 갈애가 남김없이 소멸함, 버림, 놓아버림, 벗어남, 집착 없음이다.

비구들이여, 그러면 무엇이 괴로움의 소멸로 인도하는 길의 성스러운 진리[道聖諦]인가? 그것은 팔정도이니, 정견, 정사유, 정어, 정업, 정명, 정정진, 정념, 정정이다.

비구들이여, 나에게 ‘이것이 괴로움의 성스러운 진리[苦聖諦]이다’라는 전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다.

비구들이여, 나에게 ‘이 괴로움의 성스러운 진리는 바르게 잘 이해되어야 한다’라는 전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다.

비구들이여, 나에게 ‘이 괴로움의 성스러운 진리를 완전하고 바르게 이해했다’라는 전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다.

비구들이여, 나에게 ‘이것이 괴로움의 일어남의 성스러운 진리[集聖諦]이다’라는 전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다.

비구들이여, 나에게 ‘이 괴로움의 일어남의 성스러운 진리는 버려져야 한다’라는 전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다.

비구들이여, 나에게 ‘이 괴로움의 일어남의 성스러운 진리는 이미 버려졌다’라는 전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다.

비구들이여, 나에게 ‘이것이 괴로움의 소멸의 성스러운 진리〔滅聖諦〕이다’라는 전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다.

비구들이여, 나에게 ‘이 괴로움의 소멸의 성스러운 진리는 마땅히 실현되어야 한다’라는 전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다.

비구들이여, 나에게 ‘이 괴로움의 소멸의 성스러운 진리는 이미 실현되었다’라는 전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다.

비구들이여, 나에게 ‘이것이 괴로움의 소멸로 인도하는 길의 성스러운 진리〔道聖諦〕이다’라는 전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다.

비구들이여, 나에게 ‘이 괴로움의 소멸로 인도하는 길의 성스러운 진리를 마땅히 닦아야 한다’라는 전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다.

비구들이여, 나에게 ‘이 괴로움의 소멸로 인도하는 길의 성스러운 진리를 이미 철저히 닦았다’라는 전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다.

비구들이여, 내가 만약 이와 같이 세 가지 양상으로 열두 가지 형태를 갖추어서 네 가지 성스러운 진리〔四聖諦〕를 있는 그대로 알고, 보는 것이 완전하고 청정하지 않았다면, 나는 천인과 마라와 범천을 포함한 세상에서, 사문과 바라문과 왕과 사람을 포함한 세상에서, 사문과 바라문과 왕과 사람을 포함한 무리 가운데서, 스스로 비할 수 없고, 가장 뛰어나고 완벽한, 부처의 위없는 깨달음을 이해하고, 성취하고, 실현하였음을 선포하지 않았을 것이다.

비구들이여, 내가 이와 같이 세 가지 양상으로 열두 가지 형태를 갖추

어서 네 가지 성스러운 진리를 있는 그대로 알고, 보는 것이 완전하고 청정하게 되었을 때, 나는 천인과 마라와 범천을 포함한 세상에서, 사문과 바라문과 왕과 사람을 포함한 무리 가운데서, 위없는 바른 깨달음을 얻었다고 선포하였다.

그리고 나에게 지견(智見)이 일어났다. '내 마음의 해탈은 확고부동하며, 이것이 나의 마지막 태어남이며, 더 이상의 다시 태어남은 없다'라는 것을 스스로 알게 되었다.

세존께서 이렇게 말씀을 하시자, 다섯 비구는 기쁨에 차서 매우 흡족해 하며 세존의 말씀을 받아들였다.

이와 같이 법이 설해지고 있을 때 곧단냐 존자에게 '일어난 법은 그 무엇이든 사라진다는 티 없고 때 묻지 않은 법의 눈(法眼)이 생겼다.'¹⁷⁾ …… (이하 생략) ……

『초전법륜경』에서 싯다르타 즉 붓다는 '감각적 욕망에 대한 탐닉에 몰두하는 것'과 '괴롭고 성스럽지 못하고 이익을 주지 못하여 자기 확대에 몰두하는 것'이라는 두 극단을 따르지 않고 중도를 완전하게 깨달았다고 선언하고 있다. 여래가 완전하게 깨달은 것인 중도는 '눈을 만들고', '지혜를 만들며', '고요함'과 '높은 지혜'와 '바른 깨달음'과 '열반으로 인도'하며, 이 중도가 바로 팔정도이고 사성제임을 분명히 선언하고 있다.

싯다르타는 중도를 통해 '완전하게 깨달았으며', '눈을 만들고', '지혜를 만들며', '고요함'과 '높은 지혜'와 '바른 깨달음'과 '열반을 얻었다'고 하였다. 즉 그는 "전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다"고 분명히 밝히

17) 『초전법륜경』(Dhammacakkapavattana sutta); 마하시 아가 마하 뵤디파, 『초전법륜경』, 김한상 역(행복한 숲, 2011), pp.17~25.

고 있다. 그리하여 싯다르타는 ‘전에 들어보지 못한 법들’에 대한 ‘법안’-‘지혜’-‘통찰지’-‘명지’-‘광명’이 생겨나 붓다로 탈바꿈하였음을 선언하고 있다.

한편 한역 『중아함경』 「전유경」에서 붓다는 “나는 (만동자의) 질문에 대해 한결같이〔一向〕 답변하지 않는다. 무엇 때문에 나는 한결같이 말하지 않는가? 이것은 뜻에 상응하지 않고, 법에 상응하지 않고, 범행의 근본이 아니고, 지혜로 나아가지 않으며, 깨침에도 나아가지 않고, 열반에로 나아가지 않는다. 그러므로 나는 이러한 질문에 한결같이 답변하지 않는다”고 설한다. 그런 뒤에 붓다는 “나는 말할 것은 말했고 말하지 않을 것은 말하지 않았다”고 답변하면서 ‘말하지 않을 것’은 희론 즉 우리의 현실적 해결에 아무런 도움이 되지 않는 질문이므로 여기에 대해서는 답변하지 않지만 ‘말할 것’으로 사성제를 제시한다. 사성제는 ‘뜻에 상응하고’〔義相應〕, ‘법에 상응하고’〔法相應〕, ‘범행의 근본이요’〔梵行本〕, ‘지혜로 나아가며’〔趣智〕, ‘깨침에 나아가고’〔趣覺〕, ‘열반에 나아간다’〔趣涅槃〕고 말한다.¹⁸⁾ 이처럼 사성제는 수행의 여섯 가지 기반이자 목표에 잘 부합하고 있다.

싯다르타는 사성제의 각 성제를 세 가지 양상으로 살폈다. 먼저 그는 ‘이것이 괴로움의 성스러운 진리다’〔苦聖諦〕, ‘이 괴로움의 성스러운 진리는 바르게 잘 이해되어야 한다’, ‘이 괴로움의 성스러운 진리를 완전하고 바르게 이해했다’. 이어 그는 ‘이것이 괴로움의 일어남의 성스러운 진리다’〔集聖諦〕 → ‘이 ~는 바르게 잘 버려져야 한다’ → ‘이 ~는 이미 버려졌다’. ‘이것이 괴로움의 소멸의 성스러운 진리다’〔滅聖諦〕 → ‘이 ~는

18) 『中阿含經』 권60, 「箭喻經」(『대정장』 제1책, p.804중). “我不一向說此, 以何等故, 我不一向說此, 此非義相應, 非法相應, 非梵行本, 非趣智, 非趣覺, 非聚涅槃, 是故, 我不一向說此也, …(중략)… 我一向說此, 以何等故, 我一向說此, 此義相應, 法相應, 梵行本, 趣智, 趣覺, 趣涅槃, 是故, 我一向說此也”

마땅히 실현되어야 한다' → '이 ~는 이미 완전히 실현되었다'. 그리고 '이 것이 괴로움의 소멸로 인도하는 길의 성스러운 진리다'(道聖諦) → '이 ~는 마땅히 닦아야 한다' → '이 ~는 이미 철저히 닦았다'고 섬세하게 관찰했다.

'열 두 가지 형태'는 고성제에 대한 세 가지 양상 → 집성제의 세 가지 양상 → 멸성제에 대한 세 가지 양상 → 도성제에 대한 세 가지 양상을 아우른 열 두 가지 형태를 가리킨다. 싯다르타는 각 성제를 세 가지 양상의 단계로 살펴 모두 열 두 가지 형태를 조망했다.

이처럼 싯다르타는 각 성제에 대한 세 가지 양상을 살펴서 네 가지 성제를 '있는 그대로 알고' → '보는 것이 완전하고 청정하게 되었을 때' 천인과 마라와 범천을 포함한 세상에서, 사문과 바라문과 왕과 사람을 포함한 무리 가운데서, '위없는 바른 깨달음을 얻었다'고 선포하였다고 하였다. "그리고 나에게 '지견'(智見)이 생겨났다"고 밝히고 있다. 여기서 '지견' 즉 지혜로운 안목은 "내 마음의 해탈은 확고부동하며, 이것이 나의 마지막 태어남이며, 더 이상의 다시 태어남은 없다"라는 것을 스스로 알게 되었다"는 것이다.¹⁹⁾

한 인간의 일생을 밝혀주는 십이연기는 유전연기인 '무명'으로부터 '노사'가 생기는 고통의 발생과정과 환멸연기인 '노사'로부터 '무명'을 벗어남으로써 '명지'를 얻을 수 있는 고통의 소멸과정을 일깨워주고 있다.

19) 『雜阿含經』 권15, 382경, 『아함경』에 근거하여 뒷날 체계화된 교학에서 제행무상(諸行無常)의 통찰로부터 고성제(즉 一切皆苦)를 알아야 할 것[當解]을 알아야 하고, 십이연기의 順觀을 통해 고집성제(즉 諸法無我)를 끊어야 할 것[當斷]을 알아야 하고, 십이연기의 逆觀을 통해 고집멸성제(諸法無我)를 깨쳐야 할 것[當證]을 알아야 하고, 팔정도의 통찰로부터 고집멸도성제(즉 涅槃寂靜)를 닦아야 할 것[當修]을 알아야 할 것이라 설명하고 있다.

“이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 일어나므로 저것이 일어난다.”²⁰⁾

“이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 일어나므로 저것이 일어난다. 무명을 인연하여 행이 있고 나아가 생을 인연하여 노사 및 순전하고 커다란 괴로움의 덩어리의 집기〔純大苦聚集〕와 순전하고 커다란 괴로움의 덩어리의 소멸〔純大苦聚滅〕이 있다.”²¹⁾

“연기법은 내가 만든 것도 아니며, 다른 사람이 만든 것도 아니다. 이 법은 여래가 세상에 출현하거나 출현하지 않거나 법계에 항상 머물러 있다. 여래는 이 법을 스스로 깨달아 등정각(等正覺)을 이루어 중생을 위하여 분별 연설하리라.”²²⁾

“만일 연기를 보면 곧 법을 보며 법을 보면 연기를 본다.”²³⁾

붓다의 중도 즉 사성제를 설하는 「초전법륜경」과 「전유경」 그리고 연기와 십이연기를 설하는 「연기법경」과 「십이인연경」 등은 중도와 연기가 무엇인지를 잘 보여주고 있다. 중도와 연기는 실천과 이론이자 상호존중행과 상호의존성의 다른 이름임을 알 수 있다.

2. 사선정과 삼명

싯다르타는 ‘감각적 쾌락에 대한 욕망을 여의고 불건전한 상태를 떠

20) 『雜阿含經』 권12, 299경 「緣起法經」(『대정장』 제2책, p.85중).

21) 『雜阿含經』 권15, 369경 「十二因緣經」(『대정장』 제2책, p.101중).

22) 『雜阿含經』 권12, 299경 「緣起法經」(『대정장』 제2책, p.85중).

23) 「象跡喻經」, 『中阿含經』 권7(『대정장』 제1책), p.467상).

나서, 사유를 갖추고 숙고를 갖추어, 멀리 여임에서 생겨나는 희열과 행복으로 가득한 첫 번째 선정을 성취하고, 사유와 숙고가 멈추어진 뒤, 내적인 평온과 마음의 통일을 이루고, 사유를 뛰어넘어, 삼매에서 생겨나는 희열과 행복으로 가득한 두 번째 선정을 성취하였다.

싯다르타는 다시 희열이 사라진 뒤, 희열이 사라진 뒤, 새김을 확립하고 올바르게 알아차리고 평정하게 지내고 신체적으로 행복을 느끼며, 고귀한 님들이 평정하고 새김있는 행복한 삶이라 부르는 세 번째 선정을 성취하고, 즐거움과 괴로움이 버려지고 만족과 불만도 사라진 뒤, 괴로움을 뛰어넘고 즐거움을 뛰어넘어, 평정하고 새김 있고 청정한 네 번째의 선정을 성취했다.

그런 뒤 싯다르타는 마음이 통일되어 청정하고 순결하고 때문지 않고 오염되지 않고 유연하고 유능하고 확립되고 흔들림이 없게 되자 마음을 전생의 기억에 대한 얹으로 향하게 했다. 그리하여 전생의 여러 가지 삶의 형태를 구체적으로 상세히 기억하여 밤의 초야에 도달한 첫 번째 얹에 도달했다.

이어 그는 인간을 뛰어넘는 청정한 하늘눈으로 못 삶들을 관찰하여, 죽거나 다시 태어나거나 천하거나 귀하거나 이름답거나 추하거나 행복하거나 불행하거나 업보에 따라서 등장하는 못 삶들에 관해 분명히 알아 밤의 중야에 도달한 두 번째 얹에 도달했다.

다시 싯다르타는 ‘태어남은 부서지고 청정한 삶은 이루어졌다. 해야 할 일은 다 마치고 더 이상 윤회하지 않는다’라고 분명히 알아 밤의 후야에 도달한 세 번째 얹을 통해 무명이 사라지고 명지가 생겨났고 어둠이 사라지고 빛이 생겨났다고 설하고 있다. 밤의 후야에 도달한 세 번째 얹 부분을 한역 경전은 이렇게 읊기고 있다.

“나는 태어남은 이미 다했고〔我生已盡,〕 범행은 이미 확고히 쇠고〔梵

行已立), 할 일은 이미 다해 마쳐(所作已作), 스스로 윤회의 몸을 받지 않음을 알게 되었다(自知不受後有).

불경에서 반복되는 이 관용구는 싯다르타 자신이 어떻게 붓다로 탈바꿈하였는지를 또렷이 보여주고 있다. 생사가 반복되는 윤회적 삶은 이미 다했고, 마땅히 지켜야 할 청정한 계행은 이미 확고히 섰고, 마땅히 해야 할 일들은 이미 다해 마쳐, 스스로 윤회의 몸을 받지 않음을 알게 되었다는 것이다. 더 이상의 윤회의 몸을 받지 않게 되었다는 것은 ‘불사의 몸’ 즉 다시는 죽지 않는 몸을 얻었다는 것이다. 『상유타 니까야』의 「젊은이 경」은 붓다가 처음 굴린 진리의 바퀴를 이렇게 기술하고 있다.

이와 같이 나는 들었다. 한때 세존께서는 사왓티에서 제타숲의 아난 타뻬디까 원림(급고독원)에 머무셨다.

그 때 빠세나디 꼬살라 왕이 세존께 다가갔다. 가서는 세존과 함께 환담을 나누었다. 유쾌하고 기억할 만한 이야기로 서로 담소를 하고 한 곁에 앉았다. 한 곁에 앉은 빠세나디 꼬살라 왕은 세존께 이렇게 여쭙었다.

“고따마 존자께서도 ‘위없는 바른 깨달음을 깨달았노라’고 천명하십니까?”

“대왕이여, 바르게 말하는 자가 말하기를 ‘그는 위없는 바른 깨달음을 깨달았다’고 하는 것은 바로 나를 두고 하는 말이오, 대왕이여, 나는 위없는 바른 깨달음을 깨달았습니다.”

고따마 존자시여, 승가를 가졌고 무리를 가졌고 무리의 스승이며 지자요 명성을 가졌고 교단의 창시자요 많은 사람들에게 의해 성자로 인정되는 사문 바라문들이 있습니다. 그들은 다름 아닌 뿌라나 깃사빠, 아지따 계사캄발리입니다. 그런데 내가 그들에게 ‘당신은 위없는 바른 깨달

음을 깨달았노라고 천명하십니까?’라고 물으면 그들은 ‘위없는 바른 깨달음을 깨달았노라’고 천명하지 않습니다. 그런데 나이도 아직 젊고 출가한 지도 얼마 안 된 신참에 불과한 고타마 존자께서 어찌 그렇게 [천명하십니까?]

“대왕이여, 젊다고 깔보거나 젊다고 얹잡아 보아서는 안되는 네 가지가 있습니다. 무엇이 넷입니까?

대왕이여, **까사뜨리야**는 젊다고 깔보거나 젊다고 얹잡아 보아서는 안됩니다. 대왕이여, **뺨**은 젊다고 깔보거나 젊다고 얹잡아 보아서는 안됩니다. 대왕이여, **불**은 젊다고 깔보거나 얹잡아 보아서는 안됩니다. 대왕이여, **비구**는 젊다고 깔보거나 젊다고 얹잡아 보아서는 안됩니다.

대왕이여, 이러한 넷은 젊다고 깔보거나 젊다고 얹잡아 보아서는 안됩니다.”

세존께서는 이렇게 말씀하셨다. 선서이신 스승께서는 이렇게 말씀하신 뒤 다시 [계승으로] 이와 같이 설하였다.

…… (계승 중략) ……

이렇게 말씀하시자 빠세나디 꼬살라 왕은 세존께 이렇게 말씀드렸다. “경이롭습니다. 세존이시여, 세존이시여, 마치 넘어진 자를 일으켜 세우시듯, 덮여 있는 것을 걷어내 보이시듯, [방향] 잃어버린 자에게 길을 가리켜 주시듯, 눈 있는 자 형색을 보라고 어둠 속에서 등불을 비춰 주시듯, 세존께서는 여러 가지 방편으로 법을 설해 주셨습니다. 저는 이제 세존께 귀의하옵고 법과 비구 승가에 귀의합니다. 세존께서는 저를 재가신자로 받아주소서. 오늘부터 목숨이 붙어 있는 그날까지 귀의하옵니다.”²⁴⁾

²⁴⁾ 각목 역, 「젊은이 경」(Dahara-sutta), 『상윳타 니까야』 1(초기불전연구원, 2009; 2016), pp.331~336.

붓다의 가장 중요한 재가신도 중의 한 사람이었던 빠세나디 꼬살라 왕은 붓다의 가르침 중 핵심인 ‘해탈’과 ‘열반’ 즉 ‘위없는 바른 깨달음’에 대해 질문을 던지고 붓다의 대답을 들음으로써 붓다에 귀명하였다. 붓다는 꼬짜뜨리아, 뱀, 불, 비구는 쪼다고 깔보거나 얽잡아 보아서는 안된다고 역설한다. 붓다는 “마치 넘어진 자를 일으켜 세우시듯, 덮여 있는 것을 걷어내 보이시듯, [방향] 잃어버린 자에게 길을 가리켜 주시듯, 눈 있는 자 형색을 보라고 어둠 속에서 등불을 비춰 주시듯” 여러 가지 방편으로 법을 설해줌으로써 꼬살라 왕으로 하여금 목숨이 붙어 있는 그날까지 귀의하겠다는 발원을 불러 일으켰다.

『상웃타 니까야』의 「인간 경」은 인간의 탐진치 삼독이 주는 폐해에 대해 설하고 있다.

이와 같이 나는 들었다. 한때 세존께서는 사왓티에서 제타숲의 아난 타뻬디까 원림(급고독원)에 머무셨다.

그때 빠세나디 꼬살라 왕이 세존께 다가갔다. 가서는 세존께 절을 올리고 한 곁에 앉았다. 한 곁에 앉은 빠세나디 꼬살라 왕은 세존께 이렇게 여쭙었다.

“세존이시여, 인간에게 안으로 어떤 법들이 일어나면 해롭고 괴롭고 편히 머물지 못합니까?”

“대왕이여, 인간에게 안으로 세 가지 법들이 일어나면 해롭고 괴롭고 머물지 못합니다. 어떤 것이 셋입니까?”

대왕이여, 인간에게 안으로 탐욕이 일어나면 해롭고 괴롭고 편히 머물지 못합니다. 대왕이여, 인간에게 안으로 성냄이 일어나면 해롭고 괴롭고 편히 머물지 못합니다. 대왕이여, 인간에게 안으로 어리석음이 일어나면 해롭고 괴롭고 편히 머물지 못합니다.

대왕이여, 인간에게 안으로 이러한 세 가지 법들이 일어나면 해롭고

괴롭고 편히 머물지 못합니다.” …… (계송 하략) ……²⁵⁾

수행자에게 삼독(三毒) 즉 탐욕과 성냄과 어리석음은 깨침으로 나아가는 데에 있어 가장 커다란 걸림돌이 된다. 세존은 삼독심 즉 ‘독이 되는 마음’인 탐욕과 성냄과 어리석음이 일어나면 해롭고 괴롭고 편하지 못하므로 탐진치 삼독심이 일어나지 않게 하기를 꾀살라 왕에게 권하였다. 삼독심을 멸하는 것은 열반을 얻는 길이기 때문이었다. 『상유타 니까야』의 「늪을 죽을 경」은 생사의 고통에 대해 설하고 있다.

이와 같이 나는 들었다. 한때 세존께서는 사왓티에서 제타숲의 아난 타뻬디가 원림(급고독원)에 머무셨다.

한 곁에 앉은 빠세나디 꾀살라 왕은 세존께 이렇게 여쭙었다.

“세존이시여, 태어난 자가 늪음과 죽음을 면할 수 있습니까?”

“대왕이여, 늪음과 죽음을 결코 면할 수 없습니다. 대왕이여, 부유하고 많은 재물과 재산과 풍부한 금은과 풍부한 재물과 재산과 풍부한 가산과 곡식을 가진 유복한 꼬샤뜨리아들일지라도 태어난 자들은 결코 늪음과 죽음을 면할 수 없습니다.

대왕이여, 부유하고 많은 재물과 많은 재산과 풍부한 금은과 풍부한 재물과 재산과 풍부한 가산과 곡식을 가진 유복한 바라문들일지라도 태어난 자들은 결코 늪음과 죽음을 면할 수 없습니다.

대왕이여, 아라한은 번뇌가 다했고 삶을 완성했으며 할 바를 다했고 짐을 내려놓았으며 참된 이상을 실현했고 삶의 족쇄를 부수었으며 바른 구경의 지혜로 해탈한 비구들이라 하더라도 그들의 이 몸은 부서지기 마

²⁵⁾ 각목 역, 「인간 경」(Purisa-sutta), 『상유타 니까야』 1(초기불전연구원, 2009; 2016), pp.336~337.

런인 법이고 [죽을 때] 내려놓기 마련인 법입니다.”

“왕의 멋진 마차도 풍진 속에 낡아가고
그 몸마저 세월 따라 이제 늙어가지만
참된 자들의 법이란 결코 늙지 않나니
참된 자들은 참된 자들과 [이렇게] 선언하노라.”²⁶⁾

붓다는 아라한의 죽음은 세속적인 죽음이 아니라 완전한 열반에 드는 것이기 때문에 세속적인 어법인 ‘늙음·죽음’으로 표현하지 않고 ‘그의 몸은 부서지기 마련인 법이고 [죽을 때] 내려놓기 마련인 법’이라고 설하고 있다. 여기서 ‘참된 자들의 법’은 열반을 가리킨다. 열반은 쇠퇴하지 않고 늙지 않고 죽지 않는다고 말해지기 때문이다라고 주석서들은 풀이하고 있다.

이 계승에 대해 『법구경주석서』는 “붓다 등의 참된 이들의 아홉 가지 출세간법은 결코 사라지지 않는다. 붓다 등의 참된 사람들은 현자인 참된 사람들과 함께 이렇게 설한다”고 풀이하고 있다. 여기서 아홉 가지 출세간법은 네 가지 도인 예류도, 일래도, 불환도, 아라한도와 네 가지 과인 예류과, 일래과, 불환과, 아라한과와 열반을 아울러 말한다. 아홉 가지 출세간법은 구차제정²⁷⁾과 멸진정과도 상응한다.

26) 각목 역, 「늙음·죽음 경」(Jarāmarāṇa-sutta), 『상유타 니까야』 1(초기불전연구원, 2009; 2016), pp.336-337.

27) 九次第定은 無間禪 혹은 鍊禪이라고도 하며 차례로 이어서 닦는 아홉 가지 선정을 뜻한다. 初禪차제정, 二禪차제정, 三禪차제정, 四禪차제정, 空處차제정, 識處차제정, 無所有차제정, 非想非非想차제정, 滅受想次第定을 가리킨다. 이것은 초선에서 일어나 차례로 제2선에 들어가고 나머지 마음으로 하여금 들지 못하게 하면서 차례대로 滅盡定에 드는 것을 일컫는다.

붓다는 “누구든지 깨침을 얻을 수 있고, 깨침이라는 것은 나뭇잎 하나에 불과하다”²⁸⁾고 하였다.

“비구들이여, 전도(傳道)를 떠나라! 많은 사람들의 이익과 행복을 위하여. 세상을 붙잡히 여기고 처음도 좋고 중간도 좋고 끝도 좋으며 조리와 표현을 갖추 법을 설하라. 그리고 원만 무결하고 청정한 범행을 행하라. 법을 들으면 깨달을 것이 아닌가. 비구들이여, 나도 법을 설하기 위해 우루벨라(鬱鞞羅)의 병장촌으로 가리라”²⁹⁾

“비구들아, 길을 떠나라. 여러 사람의 안락을 위하여 …… 너희들이 전도의 길을 다닐 적에 길은 두 사람이 함께 다니지 말라.”³⁰⁾

붓다는 깨침을 얻은 뒤에 여러 비구들에게 불도를 전하기 위해 인간 세상에 유행(遊行)하라고 역설하였다. 보다 많이 제도하고[多所過度] 보다 많이 요익하기[多所饒益] 위해 두 사람이 함께 가지 말고 따로 따로 가서 인간과 천인들을 안락하게[安樂人天] 하라고 하였다. 붓다의 전도 선언은 불교의 출발이자 자신이 얻은 깨침을 현실에 실현하겠다는 선언이라고 할 수 있다. 그러면 붓다가 얻은 깨침은 어느 단계에 이르렀던 것일까? 불교의 세계관을 보여주는 아래의 도표를 통해 살펴보기로 하자.

28) 『雜阿含經』 권16, 404경 「申恕林經」(『대정장』 제2책, p.108중).

29) 『雜阿含經』 권39, 16경 「繩索經」(『대정장』 제2책, p.288중); 『相應部經典』 5:5 係蹄(2).

30) 『四分律』 제32: 『五分律』 제16; 『雜阿含經』 권39, 1096경 「繩索經」(『대정장』 제2책, p.288중).

<도표 1> 불교의 세계관³¹⁾

현성조건	발생방식	漢譯(명칭, 수명)		분 류		
無形象	化生	非想非非想處天 (nevasaññānāsaññyatana, 84,000劫)		無色界		
		無所有處天 (akiñcaññāyatana, 60,000劫)				
		識無邊處天 (viññapañcāyatana, 40,000劫)				
		空無邊處天 (ākāsānañcāyatana, 20,000劫)				
형상 또는 물질의 소멸						
不還者の 淸淨 (四禪)	化生	色究竟天=有頂天 (akaniṭṭha, 16,000劫)	淨居天 (suddhavana)	梵		
		善見天 (sudassin, 8,000劫)				
		善現天 (sudassa, 4,000劫)				
		無熱天 (atappa, 2,000劫)				
		無煩天 (aviha, 1,000劫)				
四禪	化生	無想有頂天 (asaññasatta)=勝者天 (abhibhu, 500劫)		天	色	天
		廣果天 (vehapphala, 500劫)				
		福生天 (puññappasava, 大乘佛敎에서)				
		無雲天 (anabhaka, 大乘佛敎에서)				
三禪	化生	遍淨天 (subhakiṇṇa, 64劫)		界	上	
		無量淨天 (appamāṇasubha, 32劫)				
		小淨天 (parittasubha, 16劫)				
二禪	化生	極光天 (abhassara, 8劫)		界	界	報
		無量光天 (appamāṇābha, 4劫)				
		小光天 (parittābha, 2劫)				
初禪	化生	大梵天 (mahābrahmā, 1劫)				界
		梵輔天 (brahmapurohita, 1/2劫)				
		梵衆天 (brahmapārisajja, 1/3劫)				
다섯 가지 장애(五障)의 소멸						

31) 진재성, 앞의 책, p.1642 참조.

현성조건	발생방식	漢譯 (명칭, 수명)	분 류		
信 布施 持戒	化生	他化自在天 (paranimmitavasavatti, 16,000天上年=9,216百萬年)	天上 의 欲界	欲	
		化樂天 (nimmaṇṇarati, 8,000天上年=2,304百萬年)			
		兜率天 (tusita, 4,000天上年=576百萬年)			
		夜摩天 (yāma, 2,000天上年=144百萬年)			
		三十三天 (tāvātīṃsa, 1,000天上年=36百萬年)			
		四天王 (cātumāharājika, 500天上年=9百萬年)			
五戒	胎生	人間, 非決定 (manussa)	界	惡業 世界	人間
瞋恚	化生	阿修羅, 非決定 (asura)			修羅
吝嗇 執著	化生	餓鬼, 非決定 (peta)			餓鬼
愚癡 貪欲	胎生 卵生 濕生 化生	畜生, 非決定 (tiracchāna)			畜生
殘忍 殺害	化生	地獄, 非決定 (niraya)			地獄
<ul style="list-style-type: none"> • 天上의 欲界의 하루는 四天王부터 他化自在天까지 각각 인간의 50년, 100년, 200년, 400년, 800년, 1,600년에 해당하고 인간 이하의 수명은 결정되어 있지 않다. 					

초기경전에서는 제사신 이후에 의생신(意生身, manomayā-kaya)으로 인해 신족통이 가능하다는 기록이 거듭 시설되고 있다. 삼명(三明) 혹은 삼달(三達)은 자신과 중생의 과거 생을 아는 지혜인 숙명통(宿命通), 멀고 가까움에 상관없이 중생들을 살펴보는 지혜인 천안통(天眼通), 번뇌를 제거하는 능력인 누진통(漏盡通)이다. 이 중에서 누진통은 붓다만이 갖추고 있다.

신족통은 숙명통과 천안통과 누진통의 삼명(三明)의 다음 단계에 있다.³²⁾

32) 三六通은 어둠과 어리석음을 깨뜨린 붓다와 아라한이 가진 6가지 지혜광명의 신

붓다는 색계의 초선, 이선, 삼선, 사선과 무색계의 공무변처, 식무변처, 무소유처, 비상비비상처를 넘어 중도 연기를 깨쳤다. 그가 모든 선정 단계를 경유하면서 다시 돌이켜 색계 제2선에서 정각을 얻었듯이 색계는 신족통이 이루어지는 세계라고 할 수 있다.

붓다는 색계를 넘어 무색계를 경험한 뒤에 다시 색계 제2선에서 정각을 얻었다. 인간 또한 본디 색계 제2천의 존재였다. 제2천은 소광천(parittābha, 4劫), 무량광천(appamāṇābha, 4劫), 극광천(abhassara, 8劫) 즉 광음천(光音天)으로 이루어져 있다. 이 중에서도 인간은 제2천의 최상인 광음천의 존재로부터 유래하였다. 이들은 모두 ‘스스로 빛을 내는 광명의 존재’(sayamprabhā)였다. 이들은 성쇠가 반복되는 우주가 팽창할 때 수명이 다하고 공덕이 다하여 대부분이 욕계인 인간계로 오게 되었다.³³⁾

이 때문에 이때까지도 이들은 현재의 인간과 다른 의생신의 존재였으며, ‘기쁨의 음식’(pitubhakkhā)만을 먹었다. 이선은 색계의 사선과 무색계의 사선을 넘어 다시 붓다의 선정 수행이 최종으로 멈춘 곳이다. 그러므로 이곳은 인간이 광명(光明) 즉 색계 이선의 빛을 지닌 존재임을 시사해 주고 있다. 싯다르타는 바로 이 지점에서 정각을 얻은 것이라고 할 수 있다. 바로 이러한 점에서 붓다가 얻은 깨침 즉 중도 연기의 가르침은 ‘스스로 빛을 내는 광명의 존재’인 인간의 세계에서 이루어진 것이며, 원효의 깨침인 일각과 일심 또한 광명의 존재인 인간의 ‘희망의 근거’(本覺)라는 점에서 상응하고 있다.

통을 가리킨다. 삼명에다 신족통(神足通) 즉 멀고 가까움에 상관없이 원하는 곳에 찰나간에 나타나는 능력, 천이통(天耳通) 즉 거리나 소리의 크기에 상관없이 모든 소리를 듣는 능력, 타심통(他心通) 즉 남의 마음을 거울처럼 들여다보고 아는 능력을 덧붙여 6신통이라고 한다.

33) Dīgha Nikāya III, pp.84ff.

IV. 원효의 깨침 - 일심과 일각

원효는 의상과 유학 도중 무덤 속에서 깨달았다. 전날 밤의 극락과 같았던 땅막[龕] 속의 잠이 다음 밤의 지옥과 같았던 무덤[墳] 속의 깎이 돌이 아님[不二]을 자각하면서 새롭게 태어났다.³⁴⁾ 붓다의 깨침이 생사를 넘어서기 위한 선정 수행 속에서 이루어졌다면, 원효의 깨침은 생사가 교차하는 무덤 안의 선정 속에서 이루어졌다. 원효의 깨침 이론은 주로 『능가경』과 『대승기신론』에 의존하고 있으며, 『금강삼매경』을 풀이한 『금강삼매경론』에서 수행 체계가 집대성되고 있다.

마명의 『대승기신론』은 본각과 시각과 불각의 구도 아래 깨침 이론을 섬세하게 제시하고 있다. 원효는 『대승기신론』의 성격을 '부정하기만 하고 긍정하지 못하는 중관사상과 '긍정하기만 하고 부정하지 못하는' 유식사상의 지양 종합이자 각과 불각 두 뜻의 불상리성(不相離性)과 화합(和合)으로서의 아리아식의 존재를 구명하는 저술로 파악하였다.

그리하여 그는 『기신론』을 “『능가경』에 의하여 진제와 속제가 별체라는 집착을 다스리기 위해” 지은 것으로 보았다.³⁵⁾ 진제와 속제가 별체가 아니라는 그의 통찰은 그의 깨침 과정과 상통하고 있다. 즉 싯다르타의 깨침이 초기불교 이래 그 자체로서 중시되어 왔다면, 원효의 깨침은 중생 속에서 실현되는 실천적 일각(一覺)을 중시한 것이라 할 수 있다.

여기서 일각은 중생과 함께 하는 여래장을 가리킨다. 즉 자성청정의 본각이 불각의 번뇌에 덮여 있어도 이는 연기적 관점의 시각이라고 할 수 있으며, 본각과 불각은 일각에 의해서 일념의 불이(不二) 관계 속에

34) 贊寧, 『宋高僧傳』 권4, 義解傳, 「新羅國義湘傳」 상하(中華書局, 1995).

35) 元曉, 『大乘起信論別記』(『한불전』 제1책, p.746중하)

있기 때문이다. 원효는 실천적 일각의 지평 속에서 땅막 속의 진여 일심과 무덤 속의 생멸 일심이 둘이 아님을 통찰하였다.

이것은 원효가 『유가사지론』에 설해 있는 아리아식은 “한결같이 생멸의 이속식에 대해서만 논하고” 있지만, 『기신론』은 “불생불멸과 생멸이 화합하여 동일하지도 아니하고〔非一〕 차이나지도 아니함〔非二〕에 대하여 논하고” 있다고 보는 지점에서 확인된다. 나아가 그는 『기신론』의 구조에 의지하여 각과 불각 두 뜻의 불상리성(不相離性) 내지 화합(和合)의 관계를 지속적으로 모색하였다.

여기서 아리아식의 각의는 여래장의 불생불멸심이며, 아리아식의 불각의는 여래장의 불생멸심인 자성청정심이 무명의 혼습에 의해 흔들려〔動〕 일어난 생멸심이다. 그리고 이것이 곧 아리아식이 현실적 인간이 미오한 현실 생활 가운데서 깨달음의 세계로 나아가려는 수행에 의하여 완성된 인격을 이룰 수 있는 근거이다.

이처럼 원효는 마명의 일심과 이문 즉 심진여문 및 심생멸문과 생멸문 속의 아리아식이 지닌 본각과 불각과 시각의 이론을 더 정교하게 가다듬어 자신의 깨침 이론으로 입론하고 있다. 이렇게 정밀하게 번뇌를 없애가려는 과정은 고타마 싯다르타가 깨쳐가는 과정과 긴밀하게 상응하고 있다고 할 수 있다.

1. 일각(一覺), 본각(顯成義)과 시각(修成義)

마명의 『대승기신론』은 인간의 무한한 가능성을 일심의 심진여문과 심생멸문, 심생멸문의 본각과 시각의 이론으로 촘촘하게 보여주고 있다. 이 일심은 넓은 의미로 여래장이기도 하면 좁은 의미로 아리아식이기도 하다. 그리고 이 아리아식은 일체법을 포섭하여 일체법을 일으키는 각의 뜻과 불각의 뜻을 지닌다.

여기서 아리아식이 지닌 각의를 구성하는 본각과 시각은 다시 일각으로 수렴된다. 그런데 본각이 ‘드러내어 이루는 뜻’〔顯成義〕을 지닌다면, 시각은 닦아서 이루는 뜻〔修成義〕을 지닌다. 본각이 ‘진리대로 닦는 것’〔眞修〕이라면, 시각은 ‘처음으로 닦는 것’〔新修〕이다. 이런 점에서 본각의 증오적 측면과 시각의 해오적 측면은 서로 상응하고 있다.

이 아리아식에는 두 가지 뜻이 있어서 능히 일체섭을 포섭하여 일체법을 일으키니 어떤 것이 그 두 가지인가? 첫째는 각의(覺義)요, 둘째는 불각의(不覺義)이다. 각(覺)의 뜻이라고 하는 것은 심체(心體)가 생각을 여윈 것을 일컬음이다. 생각을 여윈 상이 허공계와 같아 두루 하지 않는 바가 없어서 법계의 일상(法界—相)이니, 곧 이 여래의 평등한 법신이다. 이 법신을 의지하여 본각(本覺)이라고 설하는 것이다. 무슨 까닭인가? 본각의 뜻이란 시각의 뜻에 대(對)하여 설하는 것인데 시각이란 곧 본각과 같기 때문이며, 시각의 뜻은 본각에 의하기 때문에 불각이 있으며 불각에 의하므로 시각이 있다고 말하는 것이다.³⁶⁾

마명은 각의(覺義)라고 하는 것은 심체(心體)가 망념을 여윈 것이어서 허공계처럼 두루 하므로 법계의 일상이며 여래의 평등한 법신이라고 하였다. 또 이 각의에는 본각과 시각이 있으며 본각은 법신(法身)에 의해서 불려지는 것이라고 하였다.^{37) 38)} 이에 대해 원효는 각(覺)의 뜻이라고 하는 것은 두 가지가 있으니 본각과 시각을 가리킨다고 전제하면서 이 법

36) 馬鳴, 『大乘起信論』(『대정장』 제32책, p.576중); 元曉, 『大乘起信論疏』(『한불전』 제1책, p.712중).

37) 馬鳴, 『大乘起信論』(『대정장』 제32책, p.576중).

38) 馬鳴, 『大乘起信論』(『대정장』 제32책, p.576중).

신을 의지하는 본각은 시각과 같기 때문에 시각의 뜻에 상대하여 설하는 것으로 해명한다.

각은 본각과 시각의 뜻으로 이뤄지며, 본각은 이 심성이 불각상(不覺相)을 여윈 것이며, 이 각조(覺照)의 성질을 본각이라 하는 것이다.³⁹⁾ 불각은 근본불각과 지말불각으로 나뉜다. 근본불각은 아리야식 내의 근본무명을 가리키며, 지말불각은 무명에서 일어난 일체의 염법을 모두 불각이라 하는 것이다.⁴⁰⁾

원효는 본각은 이 심성이 불각의 상을 여윈 것이며 이 각조(覺照)의 성질을 본각이라 하는 것이다. 시각이란 바로 이 심체가 무명의 연을 따라 움직여서 망념을 일으키지만, 본각의 훈습의 힘에 의하여 차츰 각의 작용이 있으며 구경에 가서는 다시 본각과 같아지는 것이니 이것을 시각이라고 하는 것이다⁴¹⁾고 하였다.

여기서 본각이 지니고 있는 '각조' 즉 '각의 조명'이라는 성질은 본각 자체가 지닌 큰 지혜 광명의 뜻이라고 할 수 있다. 이것은 '존재 미혹의 과정과 현실'인 불각(不覺)과, '존재 희망의 구현' 시각(始覺)과 달리 '존재 희망의 근거'⁴²⁾인 본각(本覺) 자체가 이미 큰 지혜 광명의 뜻이 내재해 있다는 것이다.

39) 元曉, 『大乘起信論別記』(『한불전』 제1책, pp.683상).

40) 元曉, 『大乘起信論別記』(『한불전』 제1책, pp.683중).

41) 元曉, 『大乘起信論別記』(『한불전』 제1책, pp.683상).

42) 박태원, 「원효의 각(覺) 사상」, 『철학논총』 제34집, 새한철학회, 2003, pp.61~84. 필자는 '각'과 '불각'을 '인간 존재의 두 얼굴'로 파악하고, 깨달음을 구성하는 세 축으로서 '本覺'을 '존재 희망의 근거'로, '始覺'을 '존재 희망의 구현'으로, '不覺'을 '존재 미혹의 과정과 현실'로 풀고 있다. 논자는 이들 세 개념의 의미를 적절하게 풀고 있다고 생각되어 부분적으로 이 개념들을 인용하고자 한다.

시각이라 하는 것은 곧 이 심체가 무명의 연을 따라 움직여서 망념을 일으키지만 본각의 훈습(熏習)의 힘 때문에 차츰 각의 작용이 있어 구경에 이르러서는 다시 본각과 같아지니, 이것을 시각이라 하는 것이다.⁴³⁾

원효는 시각은 심체가 무명의 연을 따라 움직여 망념을 일으킨다고 하였다. 하지만 시각은 본각의 훈습(熏習)의 힘에 의하여 점차 각의 작용을 지니며 끝내는 본각과 같아지므로 시각이라고 하였다. 이것은 '본각의 훈습의 힘'으로 이루어지는 시각과 본각의 관계를 잘 보여주는 대목이다.

그런데 “앞에서는 본각에 상대하여 불각이 일어나는 뜻을 나타내고, 뒤에서는 불각에 상대하여 시각의 뜻을 풀이하”고 있다. 이 대목에서 주목되는 것은 본각과 시각을 ‘상대(相待)한다’는 지점이다. ‘상대한다’는 것은 본각과 시각과 불각이 홀로 이루어지는 것이 아니라 서로를 ‘기다려서’ 이뤄진다는 것이자 ‘의지하여’ 성립된다는 것이다.

원효는 시각이 불각을 기다리고 불각이 본각을 기다리며 본각이 시각을 기다리는 것을 밝히고자 한다. 그는 “이미 서로 기다리는 것이기에 곧 자성이 없는 것이다. 자성이 없다면 각이 있지 않을 것이요, 각이 있지 않은 것은 서로 상대하기 때문이다. 상대하여서 이루어진다면 각이 없지 않을 것이요, 각이 없지 않기 때문에 ‘각’이라고 말하는 것이지 자성이 있어서 ‘각’이라고 말하는 것은 아니다”고 하였다.⁴⁴⁾

이 때문에 시각은 불각을 기다리고 불각은 본각을 기다리므로 본각은 시각을 기다린다. 이들 각은 서로 기다리기 때문에 자성이 없지만, 서로 기다려서 이루어지므로 각이 없지 않기 때문에 ‘각’이라고 말한다. 이것

43) 元曉, 『大乘起信論別記』(『한불전』 제1책, pp.683중).

44) 元曉, 『大乘起信論疏』(『한불전』 제1책, p.708상).

은 각의 무자성성[無自性性]과 비실체성[空性]을 보여주는 지점이다.

또 심원(心源)을 깨달았기에 구경각(究竟覺)이라 하는 것이고, 심원을 깨닫지 못하였기에 구경각이 아니다. 이 뜻이 어떠한가? 범부인(凡夫人)이라면 전념(前念)이 악을 일으킨 것을 각지(覺知)하기 때문에 능히 후념(後念)을 그쳐 일어나지 않게 하는데, 비록 다시 각이라 하여도 바로 불각(不覺)이기 때문이다. 저 이승(二乘)의 관지(觀智)와 초발의보살(初發意菩薩) 등은 염(念)의 이상(異相)을 깨치니 염에 이상이 없어서 거칠게 분별하여 집착하는 상(麤分別執着相)을 버리기 때문에 상사각(相似覺)이라고 한다. 저 법신보살(法身菩薩) 등은 염의 주상(住相)을 깨치니 염에 주상이 없어서 분별하는 거친 생각의 상(分別離念相)을 여의기 때문에 수분각(隨分覺)이라 한다. 저 보살지가 다한 사람[菩薩地盡]은 방편을 완전히 성취하여 일념에 상응하므로 마음이 처음 일어나는 것을 깨치니 마음에 초상(初相)이 없어서 미세념(微細念)을 멀리 여의는 까닭에 심성을 보게 되어 마음이 곧 상주하니, 이를 구경각(究竟覺)이라 한다. 그러므로 경전에서 ‘만일 어떤 중생이 능히 무념(無念)을 관하면 곧 불지(佛智)에 향함이 되는 것이다’고 하였다. 또 마음이 일어난다는 것은 가히 알 수 있는 초상이 없거늘 초상을 안다고 말한 것은 곧 무념을 일컫는 것이다. 이런 까닭에 일체중생을 각이라 하지 못함이니, 본래부터 염념(念念)이 상속하여 아직 염을 여윈 적이 없기 때문에 무시무명(無始無明)이라 한다. 만일 무념을 증득한 자라면 곧 심상(心相)의 생주이멸(生住異滅)을 아나니 무념과 같기 때문이다. 그리하여 실로 시각(始覺)의 차이가 없으니, 사상(四相)이 동시에 있으되 다 자립함이 없고 본래 평등하여 각과 같기 때문이다.⁴⁵⁾

45) 馬鳴, 『大乘起信論』(『대정장』 제32책, p.576중).

‘존재 희망의 구현’인 시각의 4단계에서 불각(범부인)–상사각(二乘觀智/初發意菩薩)–수분각(法身菩薩)–구경각(菩薩地盡)의 네 지위에 있는 이는 심상의 네 가지 상인 생상(업/전/현상 3상)–주상(아치/아견/아애/아만 4상)–이상(탐/진/치/만/의/전상 6상)–멸상(살생/투도/사음/망어/기어/악구/양설의 7상)에 상응하여 번뇌심을 제거하고 보리심을 일으키게 된다.

이 네 가지 상[四相]을 총괄하여 일념(一念)이라 하니, 이 일념과 사상에 의하여 사위의 단계적인 내려감을 밝혔다. 본래 무명불각(無明不覺)의 갖가지 몽념(夢念)을 일으켜 그 심원(心源)을 움직여 점차 멸상에 이르고, 오래도록 삼계에 잠들어 육취(六趣)에 유전하다가, 이제 본각의 헤아릴 수 없는 생각의 혼습으로 인하여 생사를 싫어하고 열반을 즐겨 찾는 마음을 일으켜 점점 본원으로 향하여 비로소 멸상 내지 생상을 그쳐 활짝 크게 깨달아 자심(自心)이 본래 동요한 바가 없음을 깨달아 마쳐 이제 는 고요한 바도 없이 본래 평등하여 일여(一如)의 자리에 머문다는 것을 밝히고자 하는 것이니, 『금광명경』에서 말한 꿈에 하수(河水)를 건너는 비유와도 같은 것이다.⁴⁶⁾

마명은 유전문에 속하면서 염을 따라 분별하는 생멸문에서 본각의 성질을 여의지 않는 마음인 수염본각(隨染本覺)에 대해 이렇게 서술하고 있다.

다시 본각이 염(染)을 따라 분별하여 두 가지 상을 내어서 저 본각과 더불어 서로 떠나질 않으니, 어떤 것이 두 가지인가? 첫째는 지정상(智淨相)이요, 둘째는 부사의업상(不思議業相)이다.

46) 元曉, 『大乘起信論疏』(『한불전』 제1책, p.709중).

지정상이란 것은, 법력이 혼습을 의지해서 여실히 수행하여 방편을 만족하기 때문에 화합식상을 깨뜨리고 상속심상을 없애며 법신을 현현하여 지(智)가 순정해진 것을 가리킨다. 이 뜻이 어떠한가? 일체 심식의 상은 모두 무명이지만 무명의 상이 각성을 여의지 않으니, 파괴할 수 있는 것도 아니며 파괴할 수 없는 것도 아니다. 마치 큰 바다의 물이 바람으로 인하여 파도가 움직일 때 물의 모양과 바람의 모양이 서로 떨어지지 않지만 물은 움직이는 성질이 아니므로 만일 바람이 그쳐 없어지면 파도의 움직이는 모양은 곧 없어지지만 물의 습성은 없어지지 않는 것과 같다. 이와 같이 중생의 자성청정심이 무명의 바람으로 인하여 움직임에, 심과 무명이 모두 형상이 없어서 서로 떨어지지 않지만 심은 동성(動性)이 아니므로 만일 무명이 멀하면 상속은 곧 멀하나 지성(智性)은 없어지지 않는 것이다.

부사의업상이란 것은 지정상을 의지하여 능히 모든 뛰어난 경계(一切勝妙境界)를 짓는 것이니, 이를테면 무량한 공덕의 상이 늘 단절함이 없어서 중생의 근기에 따라서 자연히 상응하여 갖가지로 나타나서 이익을 얻게 하는 것이다.⁴⁷⁾

이어서 마명은 진여문에 자리하면서 본래부터 자성청정한 성정본가에 대해 각의 체와 상을 거울의 비유를 통해 네 가지 모습으로 해명하고 있다.

다시 각(覺)의 체와 상이란 것은 네 가지 대의가 있어서 허공과 같으며 마치 맑은 거울과도 같다. 어떤 것이 그 네 가지인가? 첫째는 여실공경(如實空鏡)이니, 마음의 모든 경계상을 멀리 여의어 나타낼만한 법이 없

47) 馬鳴, 『大乘起信論』(『대정장』 제32책, p.576하).

으니, 각조(覺照)의 뜻이 아니기 때문이다. 둘째는 인훈습경(因熏習鏡)이니 여실불공(如實不空)을 일컫는다. 일체 세간경계가 다 그 가운데 나타나되 들지도 않고 나지도 않으며 일실되지도 않고 파괴되지도 않으며 항상 일심에 머무르니 일체법이 곧 진실성이기 때문이며, 또 모든 염법이 더럽힐 수 없는 것이니 지체(智體)가 움직이지 않아서 무루를 구축하여 중생을 훈습하기 때문이다. 셋째는 법출리경(法出離鏡)이니, 불공법이 번뇌애와 지애를 벗어나 화합상을 여의어서 순전하고 깨끗하고 밝은 것을 일컫는다. 넷째는 연훈습경(緣熏習鏡)이니, 법출리를 의지하기 때문에 중생이 마음을 두루 비추어 선근을 닦게 하려고 생각을 따라 나타나 보이는 것을 일컫는다.⁴⁸⁾

마명이 서술한 수염본각과 성정본각의 관계에 대해 원효는 둘 사이의 ‘친소’의 유무로 해명하고 있다.

이어서 부사의업상을 해석하는 가운데 ‘지혜의 청정함에 의한다’는 것은 앞의 수염본각의 마음이 비로소 맑고 깨끗하여짐을 말하는 것이니 이는 시각의 지혜이며, 이 지혜의 힘에 의하여 응화신을 나타내기 때문에 ‘무량공덕의 상’이라고 말한 것이다.

만일 시각이 일으킨 맥락에서 논하면 연의 상속에 따라 이익을 얻게 하니, 그 근본인 수염본각은 본래 서로 관련되어 친소(親疏)가 있기 때문이고, 그 본각이 나타낸 맥락에서 논하면 근기의 상속에 보편적으로 기여하여 연의 상속을 가리지 않으니, 그 본래의 성정본각은 일체에 평등하게 통하여 친소가 없기 때문이다.⁴⁹⁾

48) 馬鳴, 『大乘起信論』(『대정장』 제32책, p.576하).

49) 元曉, 『大乘起信論疏』(『한불전』 제1책, pp.711중하~702중).

시각이 일으킨 맥락에 의하면 연의 상속에 따라 이익을 얻는 것처럼 서로 관련되어 친소가 있는 수염본각과 달리, 본각이 나타낸 맥락에 의하면 근기의 상속에 보편적으로 기여하여 연의 상속을 가리지 않는 것처럼 일체에 평등하여 친소가 없는 성정본각은 서로 대비된다. 그런데 이들 본각은 각기 중생을 이익 되게 하는 공덕을 지닌다.

한편 『금강삼매경』은 본각의 공덕이 중생을 이익 되게 하는 것이라고 설한다. 본각의 공덕에 대한 경설은 원효의 주석에 의해 보다 구체적으로 밝혀지고 있다.

모든 유정은 시각이 없는 때로부터 무명의 긴 밤에 들어가 망상의 큰 꿈을 지으니, 보살이 관을 닦아 무생(無生)을 얻을 때에 중생이 본래 적정하여 다만 본각일 뿐임을 통달하여, 일여(一如)의 침상에 누워 이 본각의 이익으로써 중생을 이롭게 한다. 이 품은 이러한 도리를 나타내기 때문에 「본각리품」(本覺利品)이라고 한 것이다. (……) 무생의 행에 의하여 본각과 만날 수 있어야 일체를 널리 교화하여 이롭게 할 수 있다. (……) 처음에 무주(無住) 보살이라 한 것은, 이 사람이 비록 본각은 본래 일어나 움직임(起動)이 없음을 통달하였으나 적정에 머물지 않고 항상 널리 교화함을 일으키니, 그 공덕에 의하여 명칭을 세워 이름을 ‘무주’(無住)라고 한 것이다. 머무름이 없는 공덕이 본각의 이익에 계합하기 때문에 이 사람을 인하여 그 근본 뜻을 나타낸 것이다.⁵⁰⁾

무주보살은 관을 닦아 무생을 얻을 때에 중생이 본래 적정하여 다만 본각일 뿐임을 통달하였다. 그는 일여의 침상에 누워 본각의 이익으로

50) 大安 編, 『金剛三昧經』, 「本覺利品」(『한불전』 제1책, p.629하~630상).

써 중생을 이롭게 하였다. 보살은 본각이 본래 일어나 움직임이 없음을 통달하였지만 적정에 머물지 않고 항상 널리 교화함을 일으키므로 머무름이 없는 공덕이 본각의 이익에 계합하였기에 ‘무주’라는 이름이 붙여졌다.

계속해서 『금강삼매경』 「본각리품」에서는 본각과 일각(一覺)의 관계에 대해 언급하고 있다. 일각은 ‘동일각’(同一覺) 즉 본각과 시각의 동일성을 표현한 약칭으로 이해되며 ‘일각미’(一覺味), ‘일미’(一味)로도 표현된다.

부처님은 말씀하였다. ‘모든 부처님과 여래는 항상 일각(一覺)으로써 모든 식을 전변시켜 암마라(庵摩羅)에 들어가게 한다. 어째서 그러한가? 모든 중생은 본각(本覺)이니, 항상 일각(一覺)으로써 모든 중생을 깨우쳐 중생들이 모두 본각을 얻게 하여 모든 정식(情識)이 공적하여 일어남이 없음을 깨닫게 하는 것이다. 왜냐하면 결정의 본성은 본래 움직임이 없기 때문이다.’⁵¹⁾

『금강삼매경』은 법신의 입장에서 바라보는 결정성 즉 결정의 본성은 본래 움직임이 없다고 설한다. 여래는 일각으로써 모든 식을 전변시켜 암마라식에 들어가며, 본각인 모든 중생은 항상 일각으로써 모든 중생을 깨우쳐 모두 본각을 얻게 하여 일어남이 없음을 깨닫게 한다고 설한다. 원효는 본각과 시각의 관계를 일각과 관련시켜 해명한다.

원효는 『대승기신론소』에서는 보신에 입각하여 일심의 신해성(神解性)을 언표하고 있고⁵²⁾, 『금강삼매경론』에서는 법신에 입각하여 결정성(決定性)을 거론하고 있으며⁵³⁾, 나아가 삼제설(三諦說)을 시설하여⁵⁴⁾ 심진

51) 大安 編, 『金剛三昧經』, 「本覺利品」(『한불전』 제1책, p.630하).

52) 高榮燮, 「원효 일심의 神解性 분석」, 『불교학연구』 제20집, 불교학연구회, 2009.

여문과 심생멸문 바깥에 본법으로서 일심을 거론하고 있다.⁵³⁾ 그리하여 그는 모든 중생이 본각을 지닌 존재이므로 ‘일각’ 즉 ‘동일각’이라는 점을 역설하고 있다.

원효는 『금강삼매경』에서 “모든 부처님과 여래는 항상 일각으로써 모든 식을 전변시켜 암마라에 들어가게 하며”, “모든 중생은 본각이니 항상 일각으로써 모든 중생을 깨우쳐 저 중생들이 모두 본각을 얻게 하여 모든 정식(情識)이 공적하여 일어남이 없음을 깨닫게 하는 것이다. 왜냐하면 결정의 본성은 본래 움직임이 없기 때문이다”고 한 대목에 대해서도 자신의 해석을 덧붙이고 있다.

원효는 “모든 중생이 똑같이 본각이기 때문에 ‘일각’이라 한 것”이며 “모든 부처님은 이것을 체득하여 곧 널리 교화할 수 있기 때문에 ‘항상 …로써’라고 하였고,” “이 본각으로써 다른 사람을 깨닫게 하기 때문에 ‘항상 일각으로써 모든 중생을 깨닫게 한다’고 말하였다. ‘저 중생으로 하여금 모두 본각을 얻게 한다’는 것은 ‘교화 대상이 전변하여 들어간다’는 구절을 풀이한 것이니 본각은 바로 암마라식이다”고 풀이하였다. 그리하여 그는 “모든 중생은 본각이다”는 등은 본각의 뜻이고, ‘모든 정식이 적멸하여 일어남이 없음을 깨달았다’는 것은 시각의 뜻이니, 이것은 시각이 곧 본각과 같다는 것을 나타낸 것이다”고 해명하고 있다.

모든 중생이 똑같이 본각이기 때문에 ‘일각’(一覺)이라 한 것이다. 모든 부처님은 이것을 체득하여 곧 널리 교화할 수 있기 때문에 ‘항상 …

53) 高榮燮, 「분황 원효 본각의 決定性」, 『불교학보』 제67집, 동국대학교 불교문화연구원, 2014.

54) 高榮燮, 「분황 원효와 삼장 진제의 섭론학 이해」, 『불교철학』 제3집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2018.10.

55) 高榮燮, 「일심 혹은 일심지원이란 무엇인가: 원효 깨침 사상의 구심과 원심」, 『불교철학』 제2집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2018.4.

로써'라고 하였고, 이 본각으로써 다른 사람을 깨닫게 하기 때문에 '항상 일각으로써 모든 중생을 깨닫게 한다'고 말하였다. '저 중생으로 하여금 모두 본각을 얻게 한다'는 것은 '교화 대상이 전변하여 들어간다'는 구절을 풀이한 것이니, 본각은 바로 아미라식이다. '본각을 얻는다'는 것은 '들어간다'는 뜻을 풀이한 것이니, 본각에 들어갈 때에 모든 여덟 가지 식이 본래 적멸을 깨닫는다. (……) '모든 중생은 본각이다' 등은 본각의 뜻이고, '모든 중생은 적멸하여 일어남이 없음을 깨달았다'는 것은 시각의 뜻이니, 이것이 시각이 곧 본각과 같다는 것을 나타낸 것이다.⁵⁶⁾

여기서 『금강삼매경』은 일각이 모든 중생이 지니고 있는 본각이며, 본각은 제9 아미라식임을 분명히 밝히고 있다. 『금강삼매경』은 일각과 본각과 시각의 관계에 대해 이렇게 설하고 있다.

무주보살이 말하였다. '여래께서 설하신 일각의 성스러운 힘[一覺聖力]과 네 가지 넓은 지혜의 경지[四弘智地]는 곧 일체 중생의 본각의 이익[本根覺利]입니다. 왜냐하면 일체의 중생이 바로 이 몸 가운데 본래 원만하게 구족되어[本來滿足] 있기 때문입니다.'⁵⁷⁾

원효는 시각이 원만하면 곧 본각과 같아져서 본각과 시각이 둘이 없기 때문에 '일각'(一覺)이라고 하였으며, 하지 않는 것이 없기 때문에 '성스러운 힘'[聖力]이라고 하였고, '일각' 안에 네 가지 큰 지혜를 갖추어 모든 공덕을 지니기 때문에 '지혜의 경지'[智地]라고 하였으며, 이와 같은 네 가지 지혜가 일심의 양과 같아서 모두 두루 하지 않음이 없기 때문에

56) 大安 編, 『金剛三昧經』, 「本覺利品」(『한불전』 제1책, p.631상).

57) 大安 編, 『金剛三昧經』, 「本覺利品」(『한불전』 제1책, p.633중).

‘넓은 지혜’(弘智)라고 하였다. 이와 같은 일각은 곧 범신이고 범신은 곧 중생의 본각(衆生本覺)이기 때문에 ‘바로 일체 중생의 본각의 이익’이라고 하였다. 본래 무량한 성덕(性德)을 갖추어 중생의 마음을 훈습하여 두 가지 업을 짓기 때문에 ‘본각의 이익’(本利)이라 한 것이다. 이 본각의 들이 없는 뜻으로 말미암아 한 중생도 범신 밖으로 벗어남이 없기 때문에 ‘곧 이 몸 가운데 본래 원만하게 구족되어 있다’고 하였다.⁵⁸⁾

또 원효는 비로소 능취를 여인다는 것(始離能取)은 시각의 뜻이고, 본래 능취를 여인 공(空)한 마음(本離空心)은 본각의 뜻이다. 뜻은 비록 두 가지가 있으나 합해져서 일각(一覺)을 이루니, 똑같이 능취와 소취를 여의고 새 것과 옛 것을 여의기 때문이다. 이것은 『기신론』에서 ‘시각은 곧 본각과 같다’고 한 것과 같다. (……) 또한 이 일각(一覺)은 본각과 시각의 뜻을 가지고 있으니, 본각의 ‘드러내어 이룬다는 뜻’(本覺顯成義)이 있기 때문에 ‘참답게 닦는다는 말’(眞修之說)도 도리가 있고, 시각의 ‘닦아가며 이룬다는 뜻’(始覺修成義)이 있기 때문에 ‘새롭게 닦는다는 말’(新修之談)도 도리가 있다. 만일 한 쪽에 치우쳐 고집한다면 곧 미진함이 있게 한다⁵⁹⁾고 하였다.

원효는 ‘시리’(始離) 즉 능취를 여인 시각의 뜻과 ‘본리’(本離) 즉 본래 능취를 여인 공한 마음인 본각의 뜻을 대비하고 있다. 그는 이들 두 가지는 뜻은 비록 다르지만 합해져서 일각(一覺)을 이룬다고 보았다. 그리하여 원효는 능취와 소취를 여의고 새 것과 옛 것을 여의기 때문에 본각은 곧 시각과 같다고 한 것과 같다고 하였다. 그것은 드러내어 이루는 본각의 뜻과 처음으로 닦는다는 시각의 뜻이 일각으로 수렴되기 때문일 것이다.

58) 元曉, 『金剛三昧經論』, 「本覺利品」(『한불전』 제1책, pp.633중하).

59) 元曉, 『金剛三昧經論』, 「本覺利品」(『한불전』 제1책, pp.611중하).

이처럼 원효는 일각을 본각과 시각을 아우르는 개념이자 본각과 동일한 각으로 전개시키고 있다. 그는 일각 즉 본각과 시각을 아우르는 일각을 ‘동일각’이자 ‘일각미’이며 ‘일미’로 해명하고 있다. 그리하여 원효에게 있어 이 일각은 일심과 붓다의 중도에 상응하는 것이며 일각에 포함되는 본각과 시각은 일각을 구성하는 몸체와 몸짓임을 시사해 주고 있다.

2. 불각, 삼세와 육추

그런데 원효는 ‘해맑고 깨끗한 마음’[心眞如門]과 ‘때묻고 물들은 마음’[心生滅門] 두 문의 중층구조에 의해 세계를 그리는 주체인 무한의 마음인 일심은 이 일심에 그려진 세계 속에 등장하는 유한의 마음을 포괄할 수 있게 된다. 즉 참된 존재인 불생불멸의 진여는 자신의 본성에 머물러 있지 않고 생멸의 경계상을 만들어낸다. 이 생멸의 경계상은 우리가 일으킨 ‘망념’(妄念)에 의해 생겨난 것이다. 이 때문에 망념은 현실세계의 존재 근거가 된다.⁶⁰⁾

원효는 아리아식이 지닌 각의와 불각의의 이의성에 주목하였다. 그는 『기신론』의 아리아식 위(位)에 모든 차별상을 떠난 불생불멸의 마음이 무명으로 인해 움직여 생멸을 그려낸 무명업상과 아리아식의 자체분이 능히 움직이는 주체로서의 상인 능견상과 이 능견에 의해 드러나는 대상으로서의 상인 경계상의 삼세상(三細相)을 배대하여 새로운 해석을 시도하였다.

삼세상은 우리 의식에 잘 포착되지 않는 심층의 미세한 상이므로 ‘세가지 미세한 모습’이라고 한다. 그리고 이들 견분과 상분에 의해 그려지

60) 高榮燮, 『한국사상사』(씨아이알, 2016), p.135.

는 세계를 실체화하고 집착하는 식의 활동을 ‘여섯 가지 거친 모습’〔六麤相〕이라고 한다. 이것은 업상과 전상과 현상의 삼세상이 유식의 제8 아리아식 위(位)에 대응되고 있으며, 육추상이 유식의 말라식과 의식 위(位)에 대응되고 있음을 밝혀낸 것이다. 바로 이것이 마명의 의도를 보다 구체적이고 실증적으로 구명해 낸 것으로 평가받는 지점이다.⁶¹⁾

‘인간 존재의 두 얼굴’인 각과 불각은 선과 불선에 상응하며 목숨을 함께 공유하는 공명조(共命鳥)처럼 공존한다. ‘존재 미혹의 과정과 현실’을 의미하는 불각은 각의 상대개념이자 본각의 상대개념이다. 본각은 시각을 상대하며 시각은 불각을 상대하고 불각은 본각을 상대하는 개념이다. 이 때문에 이들 세 개념은 본각과 불각, 시각과 불각, 불각과 본각의 상호 관계 속에서 자리하고 있다.

이 중에서도 만유의 진상을 깨닫지 못한 중생의 밝지 못한 마음인 불각은 심생멸문 속의 각에 상대하는 개념이다. 그런데 윤회의 주체이자 이숙식인 유식가의 아리아식은 깨달음의 청정성을 낼 수 없는 생멸식이지만, 기신학의 아리아식은 삼세의 화합식 중 생멸분을 없애버림으로써 연계 되는 무분별지와 후득지에 의하여 불생불멸의 자성정정한 각의 상태로 돌아갈 수 있다.⁶²⁾

이것은 『기신론』이 제시하는 진여문 즉 환멸의 단계를 또렷이 드러낸 것이다. 동시에 일심인 깨침의 세계로 환멸해 가는 수행면에서 보다 실천적 입장을 취하는 것이다. 그런데 생멸문 즉 아리아식이 지닌 각에 대응하는 불각은 근본불각과 지말불각으로 나뉜다. 그리고 지말불각에는 삼세와 육추가 배대된다.

61) 高榮燮, 위의 책, p.133.

62) 高榮燮, 앞의 책, pp.133~134.

진여문에는 능히 일으키는 뜻이 없기 때문이며, 이제는 이 식에서 또한 일으키는 뜻(生義)를 말하였으니 생멸문 중에는 능히 일으키는 뜻이 있기 때문이다.⁶³⁾

진여문에는 생의가 없지만 생멸문에는 여래장에 의지하기에 생의가 있으며 생멸심이 있다. 그런데 우리의 심층마음인 아리아식은 불생불멸이 생멸과 더불어 화합하여 같은 것도 아니고 다른 것도 아니다.

이것은 여래장을 버리고 생멸심을 취하여 생멸문으로 삼은 것이 아니다. 이것은 아래 글에서 ‘이 식에 두 가지 뜻이 있다’고 한 것과 같으니, 따라서 두 가지 뜻(覺義/不覺義)이 모두 생멸문에 있음을 알아야 한다.⁶⁴⁾

불각의 뜻이 본각을 훈습하기 때문에 모든 염법(染法)을 내고, 또한 본각이 불각을 훈습하기 때문에 모든 정법(淨法)을 내는 것이니, 이 두 뜻에 의하여 일체를 내기 때문에 ‘식에 두 가지 뜻이 있어 일체법을 낸다’고 한 것이다.⁶⁵⁾

본각의 훈습의 힘으로 시각이 생기듯이 불각의 뜻이 본각을 훈습하기 때문에 모든 염법을 일으킨다. 동시에 본각이 불각을 훈습하기 때문에 모든 정법을 일으킨다.

앞에서는 불각이 본각에 의해 수립됨을 밝혔고, 뒤에서는 본각도 불

63) 元曉, 『大乘起信論疏』(『한불전』 제1책, p.707하).

64) 元曉, 『大乘起信別記』(『한불전』 제1책, p.681중).

65) 元曉, 『大乘起信論疏』(『한불전』 제1책, pp.707하~708상).

각을 기다린다는 것을 나타내었다. (……) 처음에 ‘불각의 망상심이 있기 때문에’라고 말한 것은 무명이 일으킨 망상의 분별이니, 이 망상으로 말미암아 능히 명의(名義)를 알기 때문에 언설을 두어서 진각(眞覺)에 대해 말하였다. 이것은 진각이라는 이름이 망상을 기다리는 것임을 밝힌 것이다. ‘만일 불각을 여윈다면 진각의 자상이라고 할 만한 것도 없을 것이다’라고 한 것은, 진각이라 말한 것이 반드시 불각을 기다리는 것임을 밝힌 것이다. 만일 상대(相待)하지 않는다면 곧 자상(自相)이 없고, 다른 것을 기다려 있어도 또한 자상이 아니니, 자상이 이미 없는데 어찌 타상(他相)이 있겠는가? 이것은 모든 것이 얻을 것이 없다는 뜻을 밝힌 것이니, (……)⁶⁶⁾

불각의 뜻을 말하는 것에도 두 가지가 있으니 첫째는 근본불각이며, 둘째는 지말불각이다. 근본불각이란 아리아식 내의 근본무명을 불각이라 하는 것이며, (……) 지말불각이라고 하는 것은 무명에서 일어난 일체의 염법을 모두 불각이라 하는 것이다.

본각이 있기 때문에 본래 불각이 없고, 불각이 없기 때문에 끝내 시각이 없는 것이며, 시각이 없기 때문에 본래 본각이 없음을 알아야 할 것이다. 본각이 없음에 이른 것은 그 비롯됨이 본각이 있기 때문이요, 본각이 있는 것은 시각이 있기 때문이며, 불각이 있는 것은 본각에 의하기 때문이다. (……) 이와 같이 끊임없이 서로 의지하니 곧 모든 법이 있는 것도 아니지만 없는 것도 아님을 나타내는 것임을 알아야 할 것이다.⁶⁷⁾

66) 元曉, 『大乘起信論疏』(『한불전』 제1책, p.712중).

67) 元曉, 『大乘起信論別記』(『한불전』 제1책, pp.683상~684상).

불각의 뜻이라고 하는 것은 진여법(眞如法)이 하나〔一〕임을 여실히 알지 못하기 때문에 마음이 일어나 그 염(念)이 있음을 말한다. (……) 다시 불각을 의지하기 때문에 세 가지 상(三細相)을 생겨나게 하여 저 불각과 더불어 상응해 여의지 않으니 어떤 것이 셋인가? 첫째는 무명업상(無明業相)이니, 불각을 의지하기 때문에 마음의 움직임을 업이 된다고 설하는 것이다. 깨치〔覺〕면 움직이지 않지만 움직이면 곧 고통이 있으니, 결과와 원인을 여의지 않기 때문이다. 둘째는 능견상(能見相)이니, 움직임을 의지하기 때문에 능히 볼 수 있으니 움직이지 않으면 곧 볼 수 없다. 셋째는 경계상(境界相)이니, 능견을 의지하기 때문에 경계가 허망하게 나타나 견해를 여의면 곧 경계가 없다.

경계의 인연이 있기 때문에 다시 여섯 가지 상〔六種相〕을 내니 어떤 것이 여섯이 되는가? 첫째는 지상(智相)이니, 경계를 의지하여 마음이 애착과 애착 아님을 분별함을 일으키는 것이다. 둘째는 상속상(相續相)이니 지상을 의지하기 때문에 그 괴로움과 즐거움을 깨닫는 마음을 내어 생각을 일으켜 상응해 끊이지 않는 것이다. 셋째는 집취상(執取相)이니 상속을 의지하여 경계를 연념(緣念)해서 괴로움과 즐거움에 멈춰 서서 마음이 집착을 일으키는 것이다. 넷째는 계명자상(計名字相)이니 개념과 문자를 의지하여 거짓 명칭의 언어모습을 분별하는 것이다. 다섯째는 기업상(起業相)이니 개념과 문자를 의지하여 명칭을 찾아 취착해서 갖가지 업을 짓는 것이다. 여섯째는 업계고상(業繫苦相)이니 업을 의지해 과보를 받아서 자재하지 못한 것이다. 마땅히 알라, 무명이 능히 일체의 염법을 내니 일체 염법이 모두 불각상이기 때문이다.⁶⁸⁾

68) 馬鳴, 『大乘起信論』(『대정장』 제32책, p.576중).

『대승기신론』은 불각의 뜻은 진여의 법이 하나임을 여실히 알지 못하기 때문에 마음이 일어나 염이 있게 되는 것이라 하였다. 또 이 불각에 의지하여 무명업상, 능견상, 경계상의 세 가지 상이 있게 된다고 하였다. 그리고 경계의 인연이 있기 때문에 다시 지상, 상속상, 집취상, 계명자상, 기업상, 업계고상의 여섯 가지 상을 일으키게 된다고 하였다. 여기서 무명은 일체의 염법을 일으키며 일체의 염법은 모두 불각상이다.

그런데 이 삼세 육추상은 불각 중에서 지말불각상에 해당되지만 불각이 본각을 기다리고 본각이 시각을 의지하는 관계 속에서 파악해 본다면 이들 각은 서로 기다리기 때문에 자성이 없지만 상대하여서 이루어지므로 고정된 각은 없지만 각이 없지 않기 때문에 ‘각’이 아닌 것이 아니다. 그런 점에서 삼세 육추상을 머금고 있는 지말불각상은 근본불각상과 함께 불각상으로서 시각과 본각을 상대하는 것이라 할 수 있다.

원효는 이러한 이해에서 자신의 깨침 이론을 일각의 범주 아래 본각과 시각을 통섭하고 있으며, 불각의 범주 아래 근본불각과 지말불각을 시설하고 지말불각 아래 삼세 육추를 각 식 위(位)에 배대하였다. 그것은 업상, 전상, 현상의 삼세상을 제8식의 자리에, 지상을 제7식의 자리에, 나머지 상속상, 집취상, 계명자상, 기업상, 업계고상의 5상을 제6식에 배대하는 형태로 시설되었다. 이러한 시설은 비록 천 여 년의 간격이 떨어져 있지만 싯다르타의 색계 사선과 무색계 사선의 수행 과정에 대응시켜 이해할 수 있다.

V. 붓다와 원효 깨침의 연속과 불연속

고타마 붓다와 분황 원효의 깨침은 어떻게 연속되고 어떻게 불연속되고 있을까? 거의 천 년의 간격을 두고 자신의 삶과 생각을 펼쳐간 이들의

상통성과 상이성은 어디에 있을까? 두 사람은 불교의 깨침 혹은 깨달음에 대해 깊이 천착했다는 점에서 이어지고 있다. 또 이들의 깨침 내용이 보편성과 타당성을 지니고 지금도 우리에게 메아리치고 있다. 물론 이들 두 사람의 깨침 담론 사이에는 천 년 동안 전개된 불교사상으로 볼 때 대자적으로는 상통된다고 할 수 있을지 모르나 즉자적으로는 상이하다고 말할 수도 있다. 바로 이런 점에서 두 사람의 깨침 내용을 구명하는 것은 그 의미와 가치가 적지 않다고 생각한다.

고타마 붓다는 『초전법륜경』에서 보이는 것처럼 중도 즉 팔정도와 사성제 즉 십이연기를 깨달았다. 그것은 생사윤회의 고통을 벗어나기 위한 오랜 수행 끝에 도달한 깨침의 내용이었다. 그는 알라라 갈라마에게 배운 ‘아무것도 없(다고 느껴)지는 세계’〔無所有處〕와 웃다까 라마뿔따에게 배운 ‘지각하는 것도 아니고 지각하지 않는 것도 아닌 세계’〔非想非非想處〕를 넘어 초선과 이선과 삼선과 사선을 넘어 밤의 초야와 중야와 후야를 거쳐 중도와 연기를 깨침으로써 삶의 전환을 경험하였다.

『초전법륜경』에 의하면 결국 싯다르타가 깨친 것은 중도 즉 팔정도와 사성제 즉 십이연기라고 할 수 있다. 고타마 싯다르타는 쾌락주의와 고행주의와 같은 두 극단의 수행은 저열하고 통속적이고 범속하고 성스럽지 못하고 이익을 주지 못하는, 감각적 욕망에 대한 탐닉에 몰두하는 것이며, 또 하나는 괴롭고 성스럽지 못하고 이익을 주지 못하는, 자기 학대에 몰두하는 것이라 하였다.

싯다르타는 중도 즉 팔정도를 통하여 완전하게 깨달았으며 “전에 들어보지 못한 법들에 대한 눈이 생기고, 지혜가 생기고, 통찰지가 생기고, 명지가 생기고, 광명이 생겼다”고 분명히 밝히고 있다. 그는 ‘전에 들어보지 못한 법들에 대한 ‘눈’-‘지혜’-‘통찰지’-‘명지’-‘광명’이 생겨나 붓다로 탈바꿈하는 과정을 복기해 보여주고 있다.

싯다르타는 사성제의 각 성제를 세 가지 양상으로 살폈다. 먼저 그

는 ‘이것이 괴로움의 성스러운 진리다’[苦聖諦], ‘이 괴로움의 성스러운 진리는 바르게 잘 이해되어야 한다’, ‘이 괴로움의 성스러운 진리를 완전하고 바르게 이해했다’. 이어 그는 ‘이것이 괴로움의 일어남의 성스러운 진리다’[集聖諦] → ‘이 ~는 바르게 잘 버려져야 한다’ → ‘이 ~는 이미 버려졌다’. ‘이것이 괴로움의 소멸의 성스러운 진리다’[滅聖諦] → ‘이 ~는 마땅히 실현되어야 한다’ → ‘이 ~는 이미 완전히 실현되었다’. 그리고 ‘이것이 괴로움의 소멸로 인도하는 길의 성스러운 진리다’[道聖諦] → ‘이 ~는 마땅히 닦아야 한다’ → ‘이 ~는 이미 철저하게 닦았다’고 섬세하게 관찰했다. 싯다르타는 고정제에 대한 세 가지 양상 → 집성제에 대한 세 가지 양상 → 멸성제에 대한 세 가지 양상 → 도성제에 대한 세 가지 양상을 열 두 가지 형태로 조망했다. 이러한 과정은 본각과 시각을 아우르는 일각(一覺)과 불각(不覺) 즉 아리아식 내의 근본불각과 지말불각의 관계 속에서 해명하는 원효의 깨침 담론과 상응하는 것으로 이해된다.

원효는 땅막(龕)과 무덤(墳)의 불이(不二) 속에서 깨침을 얻었다. 그 깨침에 대한 해명은 그의 『대승기신론소』와 『대승기신론별기』 그리고 『금강삼매경론』에 나온 깨침의 이론을 통해 재구할 수밖에 없다. 원효는 깨침의 주축을 이루는 본각과 시각을 불일(不一)이면서 불이(不異)의 관계로 파악하고 있다. 본각이란 시각에 대하여 말한 것이며, 시각이란 본각에 의하기 때문에 불각이 있고, 불각에 의하기 때문에 시각이 있다. 이 때문에 본각과 시각은 같지는 않지만 다르지도 않다. 이러한 시각의 네 단계(四位)와 네 모습(四相)에 대한 원효의 인식은 다음과 같다.

원효는 시각 사위의 사상을 독자적으로 배대하고 있다. 그는 생상(究竟覺)은 셋(業相, 轉相, 現相), 주상(隨分覺)은 넷(我癡, 我見, 我愛, 我慢), 이상(相似覺)은 여섯(貪, 瞋, 癡, 慢, 疑, 見), 멸상(不覺)은 일곱(殺生, 偷盜, 邪淫, 妄語, 綺語, 惡口, 兩舌)으로 더욱 세분한 뒤 생상은 제팔식 위(位), 주

상은 제칠식 위(位), 이상은 생기식 위(位)에 각각 배속하고 있다.⁶⁹⁾

원효는 삼세상에 무명업상, 능견상, 경계상을 배속하고 제8아뢰야식 위에 배대하고 있다. 육추상의 첫 번째인 지상을 제7 말나식 위에 배대하고, 육추상의 상속상, 집취상, 계명자상, 기업상, 업계고상을 제6 요별경식에 배대하고 있다. 이러한 배대는 제8 아뢰야식 위를 제외하는 이전의 담연과 혜원과 다른 것이며, 제8 아뢰야식 위를 인정하면서도 제7 말나식 위를 제외하는 이후의 법장과도 구분되는 독자적인 주장이다. 여기에는 원효의 인간 이해와 세계 인식이 투영되어 있다.

<도표 2> 마명의 『대승기신론』과 원효의 『대승기신론소』 識位 배대와 수행 계위⁷⁰⁾

心生滅 識位	心生滅		生滅因緣		修行階位	
	覺	不覺	生滅依因緣	所依因緣體相		
	始覺四位·四相	三細相·六麤相	五意·意識	六染心		
第8識位	究竟覺 (生相3)	業相	無明業相	業識	根本不相應染	菩薩地盡 (如來地)
		轉相	能見相	轉識	能見心不相應染	心自在地 (第9地)
		現相	境界相	現識	現色不相應染	色自在地 (第8地)
第7識位	隨分覺 (住相4)	我痴	智相	智識	分別智相應染	無相方便地 (第7地)~具戒地 (第6地~第2地)
		我見				
		我愛				
		我慢				

69) 馬鳴/元曉, 『大乘起信論疏記會本』(『한불전』 제1책 750상중).

70) 高榮燮, 「분황 원효와 현수 법장의 기신학 이해」, 『불교철학』 제1집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2017, p.106 참조.

心生滅 識位	心生滅		生滅因緣		修行階位	
	覺	不覺	生滅依因緣	所依因緣體相		
	始覺四位·四相	三細相·六麤相	五意·意識	六染心		
第6識位 (相似覺) (不覺)	相似覺 (異相6)	貪	相續相	相續識	不斷相應染	淨心地 (初地~10住)
		瞋				
		癡	執取相	意識 (分別事識)	執相應染	信相應地 (10廻向~10信)
		慢	計名字相			
		疑	起業相			
		見				
	不覺 (滅相7)	殺生	業繫苦相			
		偷盜				
		邪淫				
		妄語				
		奇語				
		惡口				
		兩舌				

〈도표 2〉는 일심의 심진어문과 생멸문의 구도 아래서 생멸문에서 심생멸과 생멸인연 및 수행계위의 관계를 보여주고 있다. 그리고 심생멸의 각과 불각에서 특히 불각의 상태에서 일어나는 미세념과 추분별상의 떨어질 수 없는 관계를 보여주고 있다.

다음에 생멸의 인연이라는 것은 이른바 중생이 심에 의하여 의(意)와 의식(意識)이 전변하는 것이다. 이 뜻이 무엇인가? 아리야식에 의하여 무명이 있게 되어 불각이 일어나 볼 수 있고 나타날 수 있으며, 경계를 취하고 망념을 일으켜 서로 이어지기 때문에 ‘의’라고 말한다. 이 ‘의’에 다시 다섯 가지 이름[五意]이 있으니, 무엇이 다섯 가지인가? 첫째는 업식

(業識)이니 무명의 힘에 의하여 불각심이 움직이기 때문이요, 둘째는 전식(轉識)이니 움직여진 마음에 의하여 능히 볼 수 있는 상이기 때문이요, 셋째는 현식(現識)이니 일체 경계를 나타낼 수 있기 때문이요. …… 넷째는 지식(智識)이니 염정법을 분별하기 때문이요, 다섯째는 상속식(相續識)이니 망념이 상응하여 끊어지기 때문이다. …… 다음에 의식(意識)이라고 말한 것은, 곧 이 상응식이 모든 범부의 집착함이 점점 깊어짐에 의하여 아(我)와 아소(我所)를 계탁하여 여러 가지 망집으로 대상(事)에 따라 인연하여 육진(六塵)을 분별하기 때문에 의식이라고 한 것이며, 또한 분리식(分離識), 분별사식(分別事識)이라고도 한다.⁷¹⁾

『대승기신론』에서는 심생멸상의 각의와 불각의 이외에 생멸인연상에도 생멸의인연과 소의인연체상을 제시하고 있다. 생멸의인연에는 오의와 의식, 소의인연체상에는 육염심이 배속된다. 원효는 제8 아뢰야식 위에 업식, 전식, 현식, 제7 말나식 위에 지식, 제6 요별경식 위에 상속식과 의식을 배대하고 있다. 마찬가지로 육염심에는 제8 아뢰야식 위(位)에 근본 불상응염, 능견심불상응염, 현색불상응염, 제7 말라식 위(位)에 분별지상응염, 제6 요별경식 위(位)에 부단상응염, 집상응염을 배대하고 있다. 원효는 이러한 배대를 통해 오염을 탈각시켜가는 자신의 수행 체계를 보여주고 있다.

싯다르타가 자이나교도인 악기벳싸나 종족의 찻짜까를 일깨워 준 뒤 전한 깨침 과정과 분황 원효의 깨침 과정을 도표로 정리해 보자. 싯다르타는 알라라 갈라마와 옷따까 라마뻬다로부터 고행 수행을 거쳤지만 올바른 수행법이 아님을 알고 떠나 보리수 아래에서 선정에 들었다. 원효 또한 땅막과 무덤의 불이를 깨치면서 자신의 수행 체계를 수립하였다.

71) 馬鳴, 『大乘起信論』, 眞諦 譯(『대정장』 제32책, p.577중).

<도표 3> 고타마 싯다르타의 깨침 과정과 분황 원효의 깨침 과정의 재구성

단계	고타마 싯다르타	분황 원효
7	<p>나는 감각적 쾌락에 대한 욕망에 의한 번뇌〔欲愛, kāmataṇhā〕에서 마음이 해탈되었고 존재에 의한 번뇌〔有愛, bhataṇhā〕에서 마음이 해탈되었고 무명에 의한 번뇌〔無明愛, avijjitaṇhā〕에서 마음이 해탈되었습니다. 해탈되었을 때에 나에게 ‘해탈되었다’는 앎이 생겨났습니다. 나는 ‘태어남은 부서지고 청정한 삶은 이루어졌다. 해야 할 일은 다 마치고 더 이상 윤회하지 않는다’라고 분명히 알았습니다. 이것이 내가 밤의 후야(後夜)에 도달한 세 번째 앎입니다.</p>	<p>龜墳不二의 깨침 - 究竟覺 “전날 밤에는 땅막〔龜〕이라 일컬어서 또한 편안했는데, 오늘 밤에는 무덤〔墳〕속에 의탁하니 매우 뒤숭숭하구나. 마음이 일어나므로 갖가지 것들이 일어나고, 마음이 사라지므로 땅막과 무덤이 둘이 아님〔龜墳不二〕을 알겠구나. 또한 삼계는 오직 마음일 뿐이고, 만법은 오직 인식일 뿐이니 마음 밖에 어떤 법이 없는데 어디에서 따로 구하리오, 나는 당나라에 들지 않겠다.”</p>
6	<p>나는 인간을 뛰어넘는 청정한 하늘 눈으로 못 삶들을 관찰하여, 죽거나 다시 태어나거나 천하거나 귀하거나 아름답거나 추하거나 행복하거나 불행하거나 업보에 따라서 등장하는 못삶들에 관하여 분명히 알았습니다. 이것이 내가 밤의 중야(中夜)에 도달한 후 두 번째의 앎입니다.</p>	<p>本覺 - 心體가 妄念을 여의어 허공과 같아서 두루하지 않는 바가 없어 범계일상이며 여래의 평등한 법신으로서 시각의 뜻에 다하여 말하는 것. 一覺 - 일각(一覺)은 본각과 시각의 뜻을 가지고 있으니, 본각의 ‘드러내어 이룬다는 뜻’〔本覺顯成義〕이 있기 때문에 ‘참답게 닦는다는 말’〔眞修之說〕도 도리가 있고, 시각의 ‘닦아가며 이룬다는 뜻’〔始覺修成義〕이 있기 때문에 ‘새롭게 닦는다는 말’〔新修之談〕도 도리가 있다.</p>
5	<p>나는 나의 전생의 여러 가지 삶의 형태를 구체적으로 상세히 기억했습니다. 이것이 내가 밤의 초야(初夜)에 도달한 첫 번째 앎입니다.</p>	<p>始覺 - 본각과 같으며 시각의 뜻은 본각에 의하기 때문에 불각이 있으며 불각에 의하므로 시각이 있다.</p>

단계	고타마 싯다르타	분황 원호
4	<p>즐거움과 괴로움이 버려지고 만족과 불만도 사라진 뒤, 괴로움을 뛰어넘고 즐거움을 뛰어넘어, 평정하고 새김있고 청정한 네 번째 선정을 성취했습니다.</p>	<p>根本不覺 – 아리아식 내의 根本無明을 가리킨다.</p>
3	<p>나는 희열이 사라진 뒤, 희열이 사라진 뒤, 새김을 확립하고 올바로 알아차리고 평정하게 지내고 신체적으로 행복을 느끼며, 고귀한 남들이 평정하고 새김있는 행복한 삶이라 부르는 세 번째 선정을 성취했습니다.</p>	<p>枝末不覺 – 무명에서 일어난 일체의 염범, 무명에 의하여 움직이는 業相, 업상에 의하여 점차로 능연을 이루기 때문에 움직임에 의해 볼 수 있는 轉相, 전상에 의하여 경계를 나타낼 수 있는 現相 3상을 제8식 자리한다. 제8 아리아식 위에 業識, 轉識, 現識 배대. 제8 아리아식 위에 色自在地에 의하여 여일 수 있는 現色不相應染, 心自在地에 의해 여일 수 있는 能見心不相應染, 菩薩盡智에 의하여 여래지에 들어가서 여일 수 있는 根本不相應染 배대.</p>
2	<p>나는 내적인 평온과 마음의 통일을 이루고, 사유를 뛰어넘고 속고를 뛰어넘어, 삼매에서 생겨나는 희열과 행복으로 가득한 두 번째 선정을 성취했습니다.</p>	<p>枝末不覺 – 경계에 의하여 마음이 일어나 좋아하고 좋아하지 않음을 분별하는 智相 1상은 제7식에 자리한다. 제7 말나식 위에 智識 배대 제7 말라식 위에 具戒地에 의하여 점점 여의며 이에 無相方便地에 이르러 구경에 여의는 分別智相應染 배대.</p>
1	<p>나는 단단한 음식이나 끓인 쌀죽을 먹어 힘을 얻어서 감각적 쾌락에 대한 욕망을 여의고, 악하고 불건전한 상태를 떠나서, 사유를 갖추고 속고를 갖추어, 멀리 여윌에서 생겨나는</p>	<p>枝末不覺 – 智相에 의하여 그 고락을 내어서 覺心으로 妄念을 일으켜 상응하여 끊어지지 않는 相續相, 상속에 의하여 경계를 반연하여 생각해서</p>

단계	고타마 싯다르타	분할 원호
	<p>희열과 행복으로 가득한 첫 번째 선정을 성취했습니다.</p>	<p>고락에 주지하여 마음이 집착을 일으키는 執取相, 잘못된 계착에 의하여 거짓된 명칭과 언설의 상을 분별하는 計名字相, 이름을 따라가면서 집착하여 여러 가지의 행동을 짓는 起業相, 업에 의하여 과보를 받아서 자재하지 못하는 業繫苦相의 5상을 제6식에 배대.</p> <p>제6 요별경식 위에 相續識과 意識을 배대.</p> <p>제6 요별경식 위에 이승의 해탈한 이와 신상응지의 사람에 의해 멀리 여의는 執相應染, 信相應地에 의하여 방편을 수확하여 점점 버려서 淨心地에 이르러서 구경에 여의는 不斷相應染 배대.</p>

싯다르타는 색계의 초선, 이선, 삼선, 사선을 거쳐 무색계의 공무변처, 식무변처, 무소유처, 비상비비상처를 넘어 중도 연기를 깨쳤다. 그는 초선과 이선과 삼선과 사선을 넘어 초야, 중야 후야를 거치며 비로소 감각적 쾌락에 대한 욕망에 의한 번뇌[欲愛, kāmataṇhā]에서 마음이 해탈되었고 존재에 의한 번뇌[有愛, bhataṇhā]에서 마음이 해탈되었고 무명에 의한 번뇌[無明愛, avijjitaṇhā]에서 마음이 해탈되었다.

특히 싯다르타는 밤의 후야(後夜)에 이르러 마음이 통일되어 청정하고 순결하고 때묻지 않고 오염되지 않고 유연하고 유능하고 확립되고 흔들림이 없게 되자 마음을 번뇌의 소멸에 대한 앎으로 향하였다. 그리고 ‘이것이 괴로움이다’라고 있는 그대로 알았다. ‘이것이 괴로움의 발생이다’

라고 있는 그대로 알았다. ‘이것이 괴로움의 소멸이다’라고 있는 그대로 알았다. ‘이것이 괴로움의 소멸에 이르는 길이다’라고 있는 그대로 알았다. ‘이것이 번뇌이다’라고 있는 그대로 알았습니다. ‘이것이 번뇌의 발생이다’라고 있는 그대로 알았다. ‘이것이 번뇌의 소멸이다’라고 있는 그대로 알았다. ‘이것이 번뇌의 소멸에 이르는 길이다’라고 있는 그대로 알았다. 그리고 싯다르타는 해탈되었을 때에 나에게 ‘해탈되었다’는 얇이 생겨났다. 나는 ‘태어남은 부서지고 청정한 삶은 이루어졌다. 해야 할 일은 다 마치고 더 이상 윤회하지 않는다’라고 분명히 알았다고 하였다. 그리고 참으로 방일하지 않고 열심히 정진하고 스스로 노력하는 자에게 그것이 나타나듯, 무명이 사라지자 명지가 생겨났고 어둠이 사라지자 빛이 생겨났다고 하였다.

반면 원효는 무덤 속에서 땅막과 무덤의 구별을 넘어 일심과 일각을 깨쳤다. 원효가 일각 즉 본각과 시각 및 불각의 구도 아래 심생멸의 식위(識位) 아래 시설한 심생멸의 각과 불각 중 불각의 근본불각과 지말불각 아래 시설한 제8식 위의 삼세상, 제7식 위의 지상과 제6식 위의 상속상, 집취상, 계명자상, 기업상, 업계고상 오상의 배대가 붓다의 깨침 과정에 어떻게 상응할 수 있을까?

원효는 제8 아뢰야식 위에 업식, 전식, 현식, 제7 말나식 위에 지식, 제6 요별경식 위에 상속식과 의식을 배대하고 있다. 마찬가지로 제8 아뢰야식 위에 근본불상응염, 능견심불상응염, 현색불상응염, 제7 말라식 위에 분별지상응염, 제6 요별경식 위에 부단상응염, 집상응염의 육염심(六染心)을 배대하고 있다. 원효는 이러한 배대를 통해 오염을 탈각시켜 가는 자신의 수행 체계를 보여주고 있다. <도표 3>은 싯다르타와 원효의 깨침 과정을 재구성 해 본 것이다.

그렇다면 싯다르타의 중도와 연기가 원효의 일심과 일각과 어떻게 닿을 수 있을까? 싯다르타와 원효 두 사람은 일천 년의 간격을 두고 인도와

신라에서 살았다. 그리고 이들이 생사와 윤회를 넘어서 얻은 중도와 연기 및 본각과 시각과 불각의 관계 속에서 얻은 일심과 일각 사이에는 불교사상사의 깊고 넓은 성취가 있다. 이 때문에 붓다의 깨침 과정과 원효의 깨침 과정은 즉자적으로 이어지지 않는다. 그리고 불교의 기반을 만든 붓다와 이후의 불학자들이 심화 확장시켜낸 깨침 이론이 즉자적으로 같을 수는 없다. 다만 이들은 생사와 윤회를 넘어 깨침 혹은 깨달음을 얻었다는 점에서 대자적으로 소통할 수 있을 것이다.

인도의 고타마 붓다와 한국의 붓다로 불리는 분향 원효의 깨침 혹은 깨달음의 무엇이 연속되고 무엇이 연속되지 않는가를 밝히는 작업은 쉽지 않다. 또 현 단계에서 둘 사이의 상통하는 점과 상통하지 않는 점을 도출해 내는 것은 쉽지 않은 일이다. 색계의 사선과 무색계의 사선을 넘어서는 과정과 본각과 시각을 아우르는 일심의 일각 및 근본불각과 지말 불각을 아우르는 일심의 불각 사이의 연속성과 불연속성을 좀더 구체적으로 밝혀내야 하기 때문이다.

VI. 깨침 혹은 깨달음 담론의 공유

싯다르타는 진리에 ‘눈을 뜬’ 수많은 붓다 중에서도 탐욕(貪)과 성냄(瞋)과 어리석음(癡)의 삼독심을 버리고 가장 완벽한 해탈(解脫, vimutti/vimokkha) 열반(涅槃, nibbāna)의 길을 열음으로써 붓다의 이름을 전유(專有)하게 되었다. 붓다가 열어젖힌 해탈 열반은 선정 수행과 고행 수행을 넘어서는 완전한 깨침의 길이었다. 「초전법륜경」에서 설하는 것처럼 그것은 중도 즉 팔정도와 사성제 즉 십이연기의 가르침이었다.

원효는 무덤 속에서 인간이 지니고 있는 본각과 시각을 아우르는 ‘일각’과 본각과 시각을 가로막는 불각 중 특히 불각 속의 지말불각인 삼세

(三細)상과 육추(六羴)상을 지멸시키고 보편적 마음인 ‘일심’을 발견하여 ‘눈을 뜬’ 붓다가 되었다. 카필라와 신라 즉 인도와 한국에서 일 천여 년이 떨어져 있음에도 불구하고 붓다의 깨침과 원효의 깨침은 인간을 자유롭게 하였다는 점에서 연속되고 있다. 하지만 인간을 자유롭게 하는 두 사람의 방법에 있어서는 연속성과 불연속성이 내재해 있다. 그 연속성 위에서 싯다르타의 독자성이 드러나고 있으며, 그 불연속성 위에서 원효의 독자성이 나타나고 있다.

싯다르타는 밤의 후야(後夜)에 비로소 알게 된 사성제의 각 성제를 세 가지 양상으로 살폈다. 먼저 그는 ‘이것이 괴로움의 성스러운 진리다’ [苦聖諦], ‘이 괴로움의 성스러운 진리는 바르게 잘 이해되어야 한다’, ‘이 괴로움의 성스러운 진리를 완전하고 바르게 이해했다’. 이어 그는 ‘이것이 괴로움의 일어남의 성스러운 진리다’ [集聖諦] → ‘이 괴로움의 일어남의 성스러운 진리는 바르게 잘 버려져야 한다’ → ‘이 괴로움의 일어남의 성스러운 진리는 이미 버려졌다’. ‘이것이 괴로움의 소멸의 성스러운 진리다’ [滅聖諦] → ‘이 괴로움의 소멸의 성스러운 진리는 마땅히 실현되어야 한다’ → ‘이 괴로움의 소멸의 성스러운 진리는 이미 완전히 실현되었다’. 그리고 ‘이것이 괴로움의 소멸로 인도하는 길의 성스러운 진리다’ [道聖諦] → ‘이 괴로움의 소멸로 인도하는 길의 성스러운 진리는 마땅히 닦아야 한다’ → ‘이 괴로움의 소멸로 인도하는 길의 성스러운 진리는 이미 철저하게 닦았다’고 섬세하게 관찰했다.

이처럼 고타마 싯다르타는 각 성제에 대한 세 가지 양상을 살펴서 네 가지 성제를 ‘있는 그대로 알고’ → ‘보는 것이 완전하고 청정하게 되었을 때’ 천인과 마라와 범천을 포함한 세상에서, 사문과 바라문과 왕과 사람을 포함한 무리 가운데서, ‘위없는 바른 깨달음을 얻었다’고 선포하였다고 하였다. “그리고 나에게 ‘지견’(智見)이 생겨났다”고 밝히고 있다. 여기서 ‘지견’ 즉 지혜로운 안목은 “내 마음의 해탈은 확고부동하며, 이것이

나의 마지막 태어남이며, 더 이상의 다시 태어남은 없다'라는 것을 스스로 알게 되었다"는 것이다.

원효는 삼세상에 무명업상, 능견상, 경계상을 배속하고 제8아리아식 위에 배대하고 있다. 육추상의 첫 번째인 지상을 제7 말나식 위에 배대하고, 육추상의 상속상, 집취상, 계명자상, 기업상, 업계고상을 제6 요별경식에 배대하고 있다. 이러한 배대는 제8 아리아식 위를 제외하는 이전의 담연과 혜원과 다른 것이며, 제8 아리아식 위를 인정하면서도 제7 말나식 위를 제외하는 이후의 법장과도 구분되는 독자적인 주장이다. 여기에는 원효의 인간 이해와 세계 인식이 투영되어 있다. 원효는 제8 아리아식 위에 업식, 전식, 현식, 제7 말나식 위에 지식, 제6 요별경식 위에 상속식과 의식을 배대하고 있다. 마찬가지로 제8 아리아식 위에 근본불상응염, 능견심불상응염, 현색불상응염, 제7 말라식 위에 분별지상응염, 제6 요별경식 위에 부단상응염, 집상응염의 육염심(六染心)을 배대하고 있다. 원효는 이러한 배대를 통해 오염을 탈각시켜가는 자신의 수행 체계를 보여주고 있다.

붓다의 깨침 과정과 원효의 깨침 과정이 즉자적으로 이어지지 않는 다. 이들 사이에는 불교사상사의 깊고 넓은 성취가 있다. 불교의 기반을 만든 붓다와 이후의 원효와 같은 불학자들이 심화 확장시켜낸 깨침 이론이 즉자적으로 같을 수는 없다. 다만 불교의 궁극인 깨침 혹은 깨달음 내지 성불 혹은 열반이 무엇인지를 밝히려는 노력 자체가 또 하나의 수행과정인 아닐까 한다. 인도의 고타마 붓다와 한국의 붓다로 불리는 분황 원효의 깨침 혹은 깨달음의 무엇이 연속되고 무엇이 연속되지 않는가를 밝히려는 시도 자체도 우리의 수행과정이라고 할 수 있을 것이다. 이 물음은 논자에게 지속적으로 이어질 것이다.

참고문헌

- 『中阿含經』 권7(『대정장』 제1책), p.100.
『中阿含經』 권47(『대정장』 제1책, p.100).
『中阿含經』 권60, 「箭喻經」(『대정장』 제1책, p.804중).
『雜阿含經』 권12, 「緣起法經」(『대정장』 제2책, p.100).
『雜阿含經』 권15, 「十二因緣經」(『대정장』 제2책, p.100).
『四分律』 제32.
『五分律』 제16,
『雜阿含經』 권39, 「繩索經」.
鳩摩羅什 역, 『金剛般若波羅密經』 제18분 ‘一體同觀分’.
馬鳴, 『大乘起信論』(『대정장』 제32책, p.576중).
大安 編, 『金剛三昧經』, 「本覺利品」(『한불전』 제1책, pp.634중~635상).
元曉, 『大乘起信論疏』(『한불전』 제1책, p.707하).
元曉, 『大乘起信論別記』(『한불전』 제1책, p.683중).
- Rhys Davids & William Stede, *Pali-English Dictionary*, PTS, 1986, p.491.
전재성 역, 『삿짜까에 대한 큰 경』(Mahāsaccakasutta, M1: 237), 『맛지마 니까야』
(한국빠알리성전협회, 2009), pp.451~454.
대림 역, 『맛지마 니까야』(초기불전연구원, 2012), pp.179~181.
각목 역, 「젊은이 경」(Dahara-sutta), 『상윳타 니까야』 1(초기불전연구원, 2009;
2016), pp.331~336.
각목 역, 「인간 경」(Purisa-sutta), 『상윳타 니까야』 1(초기불전연구원, 2009;
2016), pp.336~337.
『초전법륜경』(Dhammacakkapavattana sutta); 마하시 아가 마하 뵤디따, 『초전
법륜경』, 김한상 역(행복한 숲, 2011), pp.17~25.
은정희 외 역, 『원효의 금강삼매경론』(일지사, 1995).
은정희 역, 『원효의 대승기신론소별기』(일지사, 1990).
高榮燮, 『한국사상사』(씨아이알, 2016), pp.129~149.

- 박태원, 「원효의 각(覺)사상 연구」, 『철학논총』 제34집, 새한철학회, 2003, pp.59~88.
- 박태원, 「원효의 선(禪)사상」, 『철학논총』 제68집, 새한철학회, 2012, pp.5~41.
- 박태원, 「고타마 싯달타는 무엇을 깨달았나? - 네 가지 성공요인에 대한 철학적 음미」, 『철학논총』 제88집, 새한철학회, 2017, pp.87~112.
- 高榮燮, 「원효 일심의 神解性 분석」, 『불교학연구』 제20집, 불교학연구회, 2009.
- 高榮燮, 「분황 원효 본각의 決定性」, 『불교학보』 제67집, 동국대학교 불교문화연구원, 2014.
- 高榮燮, 「분황 원효와 현수 법장의 기신학 이해」, 『불교철학』 제1집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2017, p.106.
- 高榮燮, 「분황 원효의 일심사상」, 『선문화연구』 제23집, 한국불교선리연구원, 2017.12, pp.107~152.
- 高榮燮, 「일심 혹은 일심지원이란 무엇인가 - 분황 원효의 깨침의 구심과 원심」, 『불교철학』 제2집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2018, pp.95~132.
- 高榮燮, 「분황 원효와 삼장 진제의 섭론학 이해」, 『불교철학』 제3집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2018.10.

What is Awakening, or Enlightenment?

– The Middle Way of Gautama Buddha and the One Mind,
One Awakening of Wonhyo –

Ko, Young-seop / Professor, Department of Buddhist Studies,
Seoul Campus, Dongguk University

This paper compares and contrasts the awakening, or enlightenment, of Gautama Buddha (624~544 BCE) and Bunhwang Wonhyo (617~686). Gautama Buddha attained the most complete awakening (解脫; *vimutti* or *vimokkha*) and nirvana (涅槃; *nibbāna*) among all the buddhas and thus exclusively possesses the title of Buddha. The nirvana attained by Buddha was a complete enlightenment that transcends all stages of meditative concentration and the practice of austerities. His nirvana leads us to the teaching of the Middle Way or, in other words, the Eightfold Path, the Four Noble Truths, and the Twelve Links of Dependent Origination.

Wonhyo attained his enlightenment by awakening to that which encompasses both intrinsic and virtual enlightenment, and by awakening to the one mind that can be discovered as a result of resolving the three subtle and six coarse aspects of karmic bondage. In this way, Kapila and Silla share common ground in that their enlightenments release people

from suffering regardless of the one-thousand-year gap. However, some of the methods they each used to free people from suffering were not exactly the same, while others were shared. Buddha's awakening is reflected in the shared methods and Wonhyo's in those that differ.

Buddha made three observation stages for the Four Noble Truths of suffering, attachment, the cessation of suffering, and the path to the cessation of suffering. These stages always start with "This is the noble truth of ...", leading to the next observation that "The truth of ... needs to be attained or realized" and culminating in "The truth of ... is completely and fully attained or realized." For instance, for the noble truth of suffering (*duhkha-satya*), Buddha observed "This is the noble truth of suffering", "This noble truth needs to be well understood", and "This noble truth of suffering is completely understood." If the same formula is applied to the noble truth of attachment, the observations are as follows: "This noble truth of attachment needs to be well discarded"; and "This noble truth of attachment is fully and completely discarded." Similarly, "This is the noble truth of attachment"; observations on the noble truth of the cessation of suffering are "This is the noble truth of the cessation of suffering"; "This noble truth of the cessation of suffering needs to be fully realized"; and "The noble truth of the cessation of suffering is fully and completely realized."

In this way, each of the Four Noble Truths, from the truth of suffering all the way to the truth of the path to its extinction, were observed in three stages, forming a total of twelve observations. As a result of finishing all of these stages, Gautama Buddha attained enlightenment and stated, "I eventually finished all the stages of practice in which I had to

be born again as a human being. Holy conduct is eventually attained. What needs to be accomplished is eventually accomplished. As a result, I know that I will not take any more reincarnation.” To summarize, Gautama made three observations on each of the Four Noble Truths and, when all observations had been made in a complete manner, Buddha stated that he attained enlightenment unsurpassed in the world among all people including *śramana*, Brahmans, and kings. Buddha also stated that he attained this insight accordant with reality meaning that he knew his nirvana was now complete, that his reincarnation was finished, and no further incarnations would take place.

What is significant about Wonhyo’s theory of enlightenment is the recognition of the three subtle and six coarse aspects of the mind in relation to the Eight Consciousnesses. Wonhyo categorized nescience, the subjective mind, and deludedly accepting the objective world as the three subtle marks of karma, defined as the workings of the eighth consciousness. Discriminating knowledge, the first of the mind’s six coarse aspects, Wonhyo defined as the working of the seventh consciousness, and the remaining coarse marks of continuity, attachment, name definition, karma production, and suffering produced by karma, as the workings of the sixth consciousness. This type of definition was different to that of Damyeon or Huiyuan who had excluded the eighth consciousness from their own placements, and it was different from the future work of Fazang who excluded the seventh consciousness. Wonhyo’s placement of these subtle and coarse aspects represents his own views and understanding of human consciousness. By placing three subtle marks in the eighth consciousness, discriminating knowledge in the

seventh, and the remaining coarse marks to the sixth consciousness, Wonhyo presented his system of practice by which a human being could gradually remove their karmic nescience and reach nirvana.

These ways to enlightenment are not the same. Between them, a significant period of time has elapsed during which there has been deep and broad efforts to establish Buddhist thought. It would not therefore be sensible to expect that the founder of Buddhism's understanding of enlightenment would be identical to that of someone who successfully reestablished Buddhist practice. However, the endeavor to discover what enlightenment is can be meaningful and has also become a way of spiritual practice. In this sense, exploring what is shared and what is different in the enlightenments of Buddha and Wonhyo can itself become a spiritual journey, and, thus, I will keep pursuing this question.

Key words : awakening(깨침), enlightenment(깨달음), middle way(중도), dependent origination(연기), four noble truths(사성제), twelve links of dependent origination(십이연기), one mind(일심), one enlightenment(일각), three subtle marks(삼세), six coarse marks(육추)

원고접수: 2019-03-31

심사완료: 2019-04-22

게재확정: 2019-04-27