

무아에서 진아까지 — 불교 무아 개념의 형성과 전개 —

김종욱*

【주제분류】 불교철학, 중국철학

【주요어】 무아, 진아, 자아, 불성, 진여

【요약문】

초기 불교에서 무아는 자아란 오온화합이라는 연기적 과정에 의한 가립태일 뿐 실체성을 지닌 아트만은 아니며, 이런 고정 불변의 실체성이 제거되었을 때 도리어 수행상의 증진을 도모할 수 있는 주체가 성립된다는 것을 의미했다. 그 후 설일체유부에서는 비록 연기는 하지만 그 요소들은 실재하고 이런 요소적 제법의 실유가 곧 무아의 입증이라고 본 데 반해서, 중관학에서는 바로 연기하기 때문에 모든 요소들은 실제적으로 실재하지 않으며, 이런 무자성의 공이 곧 무아의 바른 계승이라고 주장했다. 또한 유식사상에서는 일체의 유식성은 제법의 무아성을 밝히는 것이고 알라야식의 존재는 곧 자아의 비존재를 증명하는 것이라고 주장하는데 비해서, 여래장사상에서는 여래의 본성인 법성과 공성과 무아성이 자각될 가능성이 우리 내면의 심성에 잠복해 있다고 하여 여래장의 존재로써 무아를 입증하였다. 그런데 여래장을 불성개념으로 대체한 중국 불교에서는 불성을 인성학·본체화하여 불성아(佛性我)를 진아라고 했지만, 불성의 내용이 법성과 공성과 무아성을 함축하는 이상, 진아는 실체아나 아트만의 인정이라기보다는 즉사이진(卽事而眞)이라는 중국적 현실주의의 긍정론에 맞추어 무아를 재해석한 것으로 보아야 할 것이다. 다시 말해 진아는 아트만으로의 복귀가 아니라, 인성론과 심성론과 본체론의 융합이라는 중국적 사유 구조에 맞추어 불성과 일심과 진여가 통합된 개념으로서 무아의 중국화된 표현인 것이다.

* 동국대학교 불교학과 교수.

1. 들어가는 말

나 또는 자아는 인간을 탐구하고자 하는 철학의 영원한 테마이며, 우리의 일상적 삶의 준거점이다. 이런 자아를 부정하는 것이 불교라고 여겨졌을 때, 사람들은 적잖이 당황해한다. 그러나 불교에서 무아(無我)는 일체 존재자(諸法)가 지닌 세가지의 기본적 특징(三法印) 중의 하나이다. 이것은 인도 정통 철학의 아트만론과 대비되는 불교의 독특한 입장으로서는 불교 사상의 핵심이다. 본 논문은 불교 사상의 핵심인 무아 개념이 어떻게 형성되고 전개되어 후대 중국 불교에 이르러 진아(眞我) 개념의 등장으로까지 이어지게 되었는지를 살펴보기 위해 작성되었다. 또한 이런 탐문의 과정을 통해서 무아가 오온(五蘊), 자성(自性), 공(空), 알라야식(識), 여래장(如來藏), 불성(佛性) 등 불교의 주요 개념들과 어떻게 연관되어 있는지가 밝혀지게 될 것이다.

2. 무아와 오온

초기 불교에서 삼법인이 지닌 의미는 무상과 무아의 이치를 알지 못해 집착과 망상을 일으키면 괴로움을 낳지만, 그 이치를 확연히 깨우쳐 집착과 망상을 여의면 곧 청정한 열반에 이른다는 점을 제시하는데 있다. 이점은 『법구경』의 다음과 같은 가르침에서도 확인된다.

제행(諸行)은 무상(anicca)이라고 지혜에 의해 볼 수 있을 때, 거기에서 곧 바로 고통(dukkha)을 멀리하게 되니, 이것이 바로 청정(visuddhi)에 이르는 길이다.¹⁾

일체법(一切法)은 무아(anattan)라고 지혜에 의해 볼 수 있을 때, 거기에

1) Dhammapada, 277.

서 곧바로 고타를 멀리하게 되니, 이것이 바로 청정에 이르는 길이다.²⁾

이처럼 무상과 무아를 아는 지혜가 고타 열반을 가르치는 분기점이 되는 이상, 무상과 무아의 이치야말로 이고성불(離苦成佛)이라는 불교의 목표를 구현하는데 관건이 되는 사상이라고 할 수 있다.

여기서 무상(無常, 팔리어 anicca, 범어 anitya)은 '배후에(ni) 놓인 어떤 영원 불변할 것(nicca)에 대한 부정(a)'을 뜻한다. 다시 말해 이 세상에는 영원 불변한 것이 있을 수 없다는 의미로서, 끊임없는 변화와 덧없이 사라짐을 나타내는 표현이다. 이에 비해 무아(無我, 팔리어 anattan, 범어 anātman) 사상은 상주(常住)의 아(我, atman)가 있다고 주장해 내려온 전통적 인도 철학사상에 정면으로 대립하는 것으로서, 우파니샤드와 불교의 차이는 이 아트만의 인정과 부정에 있다고까지 말할 수 있다.³⁾ 이런 관점에서 본다면 인도철학은 아트만론(atmavada)의 정통사상과 반아트만론(anātmanavada)의 비정통 사상으로 크게 대별된다. 그런데 이 아트만은 그 연원이 베다 시대에까지 소급되는 무척이나 오래된 개념이다. 베다(Veda) 시대에는 인간이 죽을 때 몸을 버리지만, 그 몸을 버린 뒤에는 어떠한 형태로든지 그 자신을 계속한다는 뜻을 나타내던 마나스(manas)와 아수(asu)라는 개념이 있었다. 그러던 것이 브라흐마나(Brahmana) 시대에 들어서면서 아수는 프라나(prāṇa)로 대체되어, 죽지 않는 영원불변의 참다운 주체의 뜻을 나타나게 되고, 마나스는 그 중심이 마음의 모든 기능을 통일 제어하는 '나', 즉 아트만에 있는 것으로 관찰되었다. 그런데 아트만에는 본래 '숨'이라는 뜻이 있어 프라나의 의미를 이미 갖고 있었으므로, 프라나는 아트만에 흡수되고 만다.⁴⁾ 그리하여 원래 생명의 근원이 되는 '호흡'을 뜻하던 아트만은 이제 인간의 본질로서 상주하는 영원한 존재로 격상된다. 인간의 본체인 이 아트만

2) Dhammapada, 279.

3) T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism (London : George Allen and Unwin Ltd, 1960) 10, 20면 참고.

4) 고익진, 「아함의 무아윤회설」, 『불교의 체계적 이해』 (서울 : 새터) 153면 참고.

이 전 우주의 근본 실체인 브라흐만(brahman)과 동일하다는 이른바 범아 일여(梵我一如) 사상이 우파니샤드의 핵심이다.

그런데 붓다는 이런 아트만의 존재에 대한 믿음 속에 내포된 문제점들을 깨닫고, 그런 개념을 어리석은 견해라 하였다.

수행자여, 자아 가운데 어떤 영원한 것이 발견되지 않으면 사람들은 괴로워 하는 경우가 있느니라. … 수행자여, 자아나 자아를 유지하는 어떤 것을 진실로 확실히 찾을 수 없을 때, “세계는 아트만 바로 그것이다. 나는 죽은 후에 영원하고 상주 불변하는 그것이 될 것이며, 거기서 영원한 것으로 지속할 것이다”라고 생각하는 것은 완전히 어리석은 견해가 아닌가?⁵⁾

그리하여 붓다는 다음과 같은 세 가지 방식으로 아트만을 비판하였다. 첫째, 붓다는 열반을 추구함에 있어 무집착의 필요성을 강조함으로써, 아트만에 대한 집착 가능성을 제거하고자 했다. ‘나’를 실제적이고 불변적인 아트만(자아)으로 간주하는 이상, 우리는 그 ‘나’에 집착하여 그것에 반하는 다른 모든 것을 배척하게 되고, 이로 인해 아트만은 과도한 욕망과 증오와 고통을 낳는 근원이 될 것이기 때문이다.⁶⁾ 둘째, 붓다는 아트만 개념이 지닌 그 비논리성을 지적하였다. 즉 순수하고도 고상하며 영원한 것[→아트만]이 어떻게 육체와 같이 순수하지도 못하고 천하며 덧없는 것과 결합될 수 있는가 하는 것이었다.⁷⁾ 셋째, 붓다는 아트만을 인정할 경우 수행의 증진을 보장하기 어렵다고 보았다. 수행을 통해 점점 나아가 간다는 것은 점차 변화해 간다는 것인데, 어떤 변화가 와도 요지부동한 아트만이 있다고 한다면, 그런 불변적 자아로 인해 수행상의 변화가 불가능하게 되고, 정신적 수행 생활 자체가 모든 의미를 상실하게 될 것이기 때문이다.⁸⁾

5) Majjhima Nikāya I. 136-137.

6) Murti, 앞의 책, 17면 참고.

7) Charles Prebish ed., Buddhism : A Modern Perspective (The Pennsylvania State University Press, 1978) 31면 참고.

8) Murti, 앞의 책, 17면 참고.

이리하여 오온무아설(五蘊無我說)이 주장되기에 이른다. 오온이란 색(色, rūpa, 물질적 존재), 수(受, vedanā 감각작용), 상(想, sañña 표상작용), 행(行, saṅkhāra 의지작용), 식(識, viññāṇa 사유식별작용)의 다섯가지 기능을 말하는데, 이 오온은 마치 비파의 소리가 모든 부분이 한데 모여져서 적당한 위치 관계에 있음으로 해서 울리는 것처럼, 인연에 의해 얽혀지는 관계에 있을 때에 비로소 아(我)를 이루는 것이다.⁹⁾ 또한 오온은 그 각각도 인연화합한 것이다. 그리고 이처럼 각각의 온들은 서로를 인과 연으로 하여 존재하므로, 오온에 있어서는 부분적으로도 또 전체적으로도 고정 불변의 실체로 존재할 수 있는 것은 아무 것도 없다. 따라서 나라는 것은 오온가합(五蘊假合)이라는 상관관계의 총화로서 잠정적 가합태에 불과할 뿐, 나라는 고정된 실체가 따로 존재하는 것은 결코 아니다. 마치 수레가 그것을 이루는 부분들의 집합에 불과한 것과 같이, 인간은 단지 물질적이고 정신적인 기능적 존재들의 집합체로서, 그것들이 ‘자아처럼 보이는 것(pseudo-individuality)’을 구성하고 있을 뿐, 그 요소들을 떠나서는 수레도 인간도 그리고 자아도 관념상의 존재에 불과할 뿐이다.¹⁰⁾

그런데 우리는 색수상행식의 오온을 사람·중생·푸드갈라 등으로 부르면서, 보고 듣고 분별하는 나 또는 자기동일적인 나가 존재한다는 관념을 일으킨다. 그러나 보고 듣고 분별하는 일상의 자아는 언어 활동상 임시로 시설된 것이고, 상일주재하는 자아란 단지 오온으로부터 얻어진 헛된 관념일 뿐이다. 이렇게 상일주재적 자아가 실재하지 않는다는 것[無我]을 말하기 위해, 오온은 그러한 자아가 아니라는 것[非我]을 말하는 것이다.¹¹⁾ 그러므로 anātman을 비아(非我)로 읽으면서, 무아가 이면의 진정한 궁극적 자아를 용인하는 것인 양 해석하는 것은¹²⁾ 지나친 비약이라고 할 수 있다.

9) 비파 대신 수레의 예를 들어, 수레란 여러 부분들이 결합한 현상에 대한 잠정적 명칭일 뿐이라고 보기도 한다. 『那先比丘經』 권상 (『대정장』32권, 706).

10) L. de la Vallee Poussin, "Madhyamaka", J. Hanstings 편집, Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. 9, 236면 참고.

11) 한자경, 『불교의 무아론』 (서울 : 이화여대출판부, 2006), 33면.

12) Rhys Davids, Dialogues of the Buddha (London : PYS, 1951) 2권 108면, A. K.

또한 여기서 주의해야 할 점은 이러한 오온무아설의 불교가 결코 경험적 의미에서의 ‘나’를 부정하는 것이 아니라, 단지 어떠한 궁극적 실체도 존재하지 않는다는 것을 주장할 뿐이라는 것이다.¹³⁾ 왜냐하면 붓다가 영원한 본질적 실체를 부정한 이유는 자신의 입장이 도덕 의식과 업의 영향력 강조에 있었기 때문인데, 전혀 변화가 불가능한 영원 불변의 자아가 있다면 우리의 정신 생활이 모든 의미를 상실케 되어, 아무리 노력하더라도 좀 더 나아지거나 혹은 못해지거나 하지 않게 되고, 결국 이것은 우리를 나태로 이끌 것이기 때문이다. 오히려 수행을 통해 종전과 달라지기 위해서도 수행의 주체가 실체화되어서는 안 된다.

“세존이시여, 누가 취착합니까?” 세존께서는 말씀하셨다. “그와 같은 질문은 옳지 않다. 나는 ‘누가 취착한다’고 말하지 않았다. … 그러므로 ‘세존이시여, 무엇을 조건으로 취착이 일어납니까’라고 묻는다면, 그것이 올바른 질문이다. 그것에 대해 ‘갈애를 조건으로 하여 취착이 생겨나며, 취착을 조건으로 존재가 생겨난다’라고 답변하는 것이 옳다.”¹⁴⁾

‘취착하는 자’ 또는 ‘갈애하는 자’와 같은 주체는 인연화합에 의해 잠정적으로 그 기능을 이행하는 자일 뿐, 고정된 실체와 같은 주체란 존재하지 않으며, 주체가 이렇게 실체가 아닐 때 집착에서도 벗어나는 것이 가능하다. 따라서 무아의 참뜻은 자아에 대한 집착을 제거하기 위하여, 우리가 통상적으로 자아라고 알고 있는 그것이 실체가 아닌 가립태일 뿐이라는 것을 알려 주는데 있는 것이며, 일상적으로 경험되는 나 혹은 자아를 부정하는 것이라기 보다는, 그 일상적 자아의 올바른 실상이 오온가합임을 보여주는 데 있는 것이라고 하겠다.

Coomaraswamy, Introduction to Living Thoughts of Gotama the Buddha (London, 1948) 147-163면.

13) T. Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word “Dharma” (Motilal Banarsidass, 1983) 26면 참고.

14) Samyutta Nikāya II. 14.

3. 무아와 자성

부파 불교 또는 아비달마 불교의 여러 학파 가운데서 가장 많은 아비달마 논서를 낳고 학문적으로 가장 강력한 부파로 성장한 것이 서북 인도에 세력을 뻗치고 있던 사르바스티바딘(Sarvāstivādin)파이다. 이 학파의 이름은 ‘모든 것이 있다고 주장하는 자’를 의미하고, 보통 한역명으로 설일체유부(說一切有部), 혹은 약해서 유부(有部)라고 불리운다. 그러나 여기서 유의해야 할 점은 ‘일체유(一切有, sarva asti, 모든 것이 있다)’라 한다고 해서, 이 세상의 잡다한 그 모든 것이 다 존재한다는 뜻이 아니라, 그런 모든 것의 근원이 되는 궁극적 요소들(다르마들)이 모두 실재한다는 것을 가리킨다는 사실이다.

법에 대한 연구라는 아비달마 불교의 어의에서 보듯, 설일체유부는 종래의 것과 새로이 고안된 여러 범주들을 짝지우는 조작을 되풀이함으로써 존재의 최소 단위를 더욱 엄밀히 규정하고, 그들의 상호 관계를 명백히 해 나가는 과정에서 75종의 다르마(dharma)들을 설정하게 되었다.¹⁵⁾ 이 75종의 다르마는 그 이상 더 분할할 수 없는 존재의 궁극적 요소임과 동시에 모든 존재자를 포괄하는 것이기도 하다. 설일체유부에 따르면 이 다르마들은 그 활동 면에서는 현상적 존재(bhava, 性, 즉 작용)로, 그 궁극적인 면에서는 본체(dravya, 體)라고 여겨질 수 있는 것이며, 그것들은 활동의 순간에만 나타나지만 본질적으로는 그 이전이나 이후에나 계속 존재하는 것들이다. 그러나 설일체유부의 이러한 발상은 자아를 구성하는 모든 요소들을 ‘초월적인 어떤 것への 참여’라고 보았던 브라호만적 전통에서 자유롭지 못한 것이라고 볼 수 있다.¹⁶⁾

15) 불교적으로 볼 때 우주의 이법은 ‘연기’이고, 그런 이법에 의해 형성된 것은 곧 ‘연기한 것’을 가리키는데, ‘연기’라는 원리에 의해 ‘연기한 것’이 형성될 때, 그것을 구성하는 가장 기본적인 조건들이 존재의 궁극적 요소들로서 다르마가 된다. 이런 연유로 설일체유부는 초기불교에서 자아의 기본 기능이었던 오온과 일체의 궁극 단위가었던 십이처나 십팔계 등을 확대하여 75종의 다르마들을 상정할 수 있었다.

그런데 다르마들이 현상적으로는 찰나찰나 생멸하지만 본체적으로는 과거 현재 미래에 걸쳐 실유한다(三世實有 法體恒有)고 주장하는 실재론자들 역시도, 초기 불교 이래의 무상과 무아 사상을 여전히 주장하고 있다는 것은 아주 기이하게 여겨진다. 바로 이런 무상과 무아의 실재론적 해석에서 설일체유부의 독자적인 면이 나타나고, 아울러 공 사상에 입각한 용수의 실재론 비판이 나오게 되는 것이다.

설일체유부는 존재를 여러 구성 요소들로 분석하여, 일련의 궁극적인 것(dharma)들의 체계를 수립한 일종의 환원주의적 시스템이라고 할 수 있다. 이 요소들의 결합체는 모두 이름 뿐인 것으로, 궁극적인 실체는 아니다. 다시 말해 실재한다고 인정될 수 있는 것은 부분 부분의 근원적 요소들 뿐이며, 이런 것들로 결합된 전체는 결코 실재가 아니다. 이것은 부분과 전체가 서로에게 침투되어 들어가는(相入) 총체론적 조화(圓融)를 강조하는 후대 대승 불교의 화엄적 세계관과는 정반대의 입장이라고 할 수 있다. 이처럼 설일체유부는 전체를 부분으로 해소하고자 하기 때문에, 이제 자아는 수(受)·상(想)·행(行)을 동반한 식(識)과 같은, 끊임없이 흐르는 개개의 요소들의 연속으로 변형되어진다. 색(色) 또한 마찬가지로, 영원성은 없으나 불가입적(不可入的) 특성(impenetrability)을 지니고서 감각의 재료가 되는 일종의 순간적 섬광들의 흐름(a flow of momentary flashes)으로 여겨진다.¹⁷⁾

그리하여 세계란 한편의 영화와도 같은 것이 된다.¹⁸⁾ 즉 설일체유부에 있어서 자아란 요소들의 집합체이며 명목상의 존재로서, 실체적 자아라고는 할 수 없는 것이지만, 이에 비해 순간적인 빛을 발하는 각 요소들(dhamas)만큼은 마치 영화 필름의 각 컷트들처럼 실재하는 것이다. 영사기에서 돌아가는 필름의 각 컷트 컷트는 다르마로서 실재하지만, 스크린에 비친 일체의

16) E. Conze, *Buddhist Thought in India* (The University of Michigan Press, 1973) 139면 참고.

17) T. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana* (Leningrad, 1927) 39면.

18) 설일체유부의 입장을 영화에 비유하는 것에 관해서는 Stcherbatsky의 앞의 책 p. 39와 上山春平 저, 정호역 역의 『아미달마의 철학』(서울 : 민족사, 1990) 61면을 참고할 수 있다.

활동이나 나의 모습[자아]은 이 본체적 필름에 의해 드러난 현상에 불과하다. 필름의 각 컷트 자체는 움직이지도 변화하지도 않고 존재하지만, 스크린에 투영된 영상은 컷트 컷트들의 부단한 연속을 통해 변화 활동하며 한 편의 이야기를 구성해간다. 그리고 이렇게 스크린 위에서 펼쳐지는 영상의 장면들은 잘나 명멸해 가면서 우리의 덧없는 세사사를 연출해내지만, 그 이면의 필름의 각 컷트들은 연속되는 거대한 릴에 감겨 현재 미래의 그 어느 때에도 자신의 고유성을 간직한 채 각자 변치 않고 남아 있다. 즉 현상적으로는 잘나멸(剎那滅)이지만, 본체적으로는 삼세실유(三世實有)인 것이다.

따라서 이런 입장에서 보자면 무아는 오온(5 skandhas)과 십이처(12 ayatanas)와 18계(18 dhātus)에서 확대된 모든 다르마들과 동의어가 된다.¹⁹⁾ 그러므로 삼세실유의 75법이 실재한다는 것은, 현상은 무상이고 자아는 실재하지 않는다는 것을 논증하는 것이며, 무상과 무아는 곧 75법의 실재인 것이다. 이것은 세상을 현상면과 본체면으로 나눈 뒤 삼세실유(三世實有) 법체항유(法體恒有)하는 본체의 존재[→一切有]를 통해 현상의 무상과 무아를 논증하고자 하는 발상이라고 할 수 있다.

이상에서 보듯이, 무상과 무아와 연기를 해석함에 있어, 설일체유부가 자아의 실체성을 부정한 것은 사실이지만, 각각의 순간적인 요소들을 받아들이는 결과 야기되는 지속성의 문제를 설명해야 될 필요가 있었으므로, 그들은 항유한다고 여겨지는 이면의 기체(underlying substratum), 즉 자성(自性, svabhāva)을 믿게끔 되었다.²⁰⁾ 그리하여 설일체유부에서는 현상(dharma-lakṣaṇa, 法相)적으로는 잘나적 생멸을 하지만, 본체(dharma-svabhāva, 法性)적으로는 과거 현재 미래의 삼세에 걸쳐 항유하는 자성적 75법을 상정하였던 것이다. 이처럼 잘나멸과 삼세실유 사이에서 조성되는 긴장 관계 및 무아와 연기의 실재론적 해석에서 야기된 자성의 문제가 용수의 무자성 공 사상을 전개시키는 출발점이 된다.

19) T. Stcherbatsky, *The Central conception of Buddhism*, 27면 참고.

20) D. Kalupahana, *Causality : The Central Philosophy of Buddhism* (The University Press of Hawaii, 1975) 75면 참고.

4. 무아와 공

영원 불변의 절대적 자아(atman)을 부정하여 오온가합의 무아설을 내세운 초기 불교의 본체관은 소박 실재적 경향과 실재 부정적 경향을 아울러 가지고 있었다.²¹⁾ 비록 무아라 하지만, 육근(六根)이라는 정신적 요소와 육경(六境)이라는 물질적 요소로 구성된 육체와 정신은 생멸 변화해도, 그 요소들만은 그 본질이 항상 불변하고 실재한다고 보는 것이 원시 경전 상에 나타난 실재관이라고 볼 수 있다. 그러나 이와 정반대되는 비실재관도 있으니, “세존이시여, 세간은 공(空)하다 하는데, 어찌하여 세간은 공하다 하십니까? 안(眼)이 공하고 영원 불변의 법(法)도 공하고 아소(我所)도 공하기 때문이다”²²⁾고 하는 것이 그것이다. 이것은 아(我)와 아소(我所), 인(人)과 법(法)의 일체가 공하다는 철저한 무아관이며, 이러한 실재 부정적 무아관이 열반을 위한 무집착을 강조한 붓다의 무아 사상의 참뜻이라 하겠다.

그러나 이러한 무아의 참뜻은 설일체유부에 이르러 실재적 사고 방식으로 변형되었다. 그들은 초기 경전 상에 나타난 실재적 경향만을 받아들인 결과, 오온 화합에 의하여 형성된 자아는 실재하지 않지만, 자아를 형성하는 요소인 오온의 법은 있다고 하여, 무아를 오위 칠십오법의 실재와 동일시 하였다. 그들은 아집의 대상이라 할 수 있는 자아는 인정하지 않았지만, 그 구성요소의 실재는 인정하여, 현상적으로는 인무아(人無我)를, 본체적으로는 법유(法有)를 인정하는 이원적 자성 실재론을 주장하였던 것이다.

그러나 반야경 사상을 체계화한 용수에게 있어서는 자성이야말로 연기하지 않는 고립적 아트만으로서, 이것을 인정할 경우 고(苦)로부터의 전환이란 불가능한 것이었다. 따라서 연기하기 때문에 무자성이므로, 무아는 곧 공과 동의어가 된다. 용수가 보기에 설일체유부의 자성이란 ‘다른 것에 의존하지 않는 것(nirapekṣaḥ paratra, 不待異法成)’, 즉 ‘연기하지 않는 것’을 의미

21) 김동화, 『불교윤리학 : 인간학으로서의 불교』 (서울 : 보림각) 69-71면 참고.

22) 『잡아함경』 권9 (『대정장』 2권, 56중).

했기 때문에,²³⁾ 모든 것이 연기하는 이상, 무자성(無自性)의 공(空, sūnya) 일 수밖에 없게 된다. 설일체유부가 비록 연기는 하지만 다르마들은 자성적으로 실재한다고 본 데 반해, 용수는 바로 연기하기 때문에 다르마들은 무자성이라고 보았다고 할 수 있다. 즉 “연기한 것을 공이라하니, 왜냐하면 연기한 것에는 자성이 없기 때문이다”²⁴⁾는 주장을 펴고 있는 것이다. 연기이므로 무아이듯이, 연기이므로 무자성이고, 무상이므로 고정적 지속은 존재하지 않는다는 말이다. 초기 불교에서 반야적 지혜의 내용이던 무상과 무아가 이제 대승불교의 개시와 더불어 무자성으로 이해되고 있는 것이다.

그리고 모든 다르마들의 자성이 부정됨으로 해서, 십팔공(十八空)²⁵⁾ 중 내외공(內外空)과 제법공(諸法空)에서 보듯 근(根)과 경(境), 인과 법, 아와 아소의 일체가 공하지 않은 것이 없게 되어, 초기 불교의 제법무아(諸法無我)는 일체개공(一切皆空)으로 해석되기에 이른다. 『아함경』에서 “색(色)은 물방울과 같고, 수(受)는 물거품과 같으며, 상(想)은 봄날 아지랑이 같고, 행(行)은 파초와 같고, 식(識)은 환상과 같음을 보라”²⁶⁾고 하여, 오온 각자도 무실체임을 주장한 것을, 법유(法有)를 비판한 용수의 법공(法空) 사상이 계승한다는 점에서, 공이야말로 초기 불교의 철저한 무아관의 대승적 표현이라고 할 수 있다.

또한 이처럼 연기하므로 무자성이라는 것은 인명논리의 오지작법으로도 표현할 수 있다.²⁷⁾ 그리고 이렇게 연기하므로 무자성이라는 것이 곧 공을

23) 龍樹, 『中論』, 제15품, 제2개 : 『廻靜論』, 제55송, K. Bhattacharya 영역, The Dialectical Method of Nāgārjuna, (Delhi : Motilal Banarsidass, 1978) 37면 참고.

24) 龍樹, 『廻靜論』, 제22송.

25) 十八空에 관한 상세한 설명은 김동화의 『불교교리발달사』, 448-450면과 D. T. Suzuki의 On Indian Mahayana Buddhism, 44-50면을 참고할 수 있다.

26) 『잡아함경』 권10 (『대정장』 2권, 69상).

27) Bhattacharya, 앞의 책, 45면.

宗 : 모든 것은 무자성이다.

因 : 연기하기 때문에.

喻 : 연기하는 것은 무자성이다. 아지랑이에서 물을 보는 것처럼.

合 : 그런데 모든 것은 연기한다.

結 : 그러므로 연기하기 때문에, 모든 것은 무자성이다.

의미하며, 그래서 용수는 다음과 같이 말한다.

“여러 인연에 따라 났다면, 이는 곧 자성이 없음이고, 자성이 없음은 곧 공인 것이다.”²⁸⁾

“연기한 것을 공이라 한다. 왜냐하면 연기한 것에는 자성이 없기 때문이다.”²⁹⁾

“아직까지 어떠한 존재도 인연에 따라 생겨나지 않은 것은 없으므로, 모든 존재가 공하지 않은 것이 없다.”³⁰⁾

결국 연기가 무자성 공의 근거가 되는 것이며, 이러한 공의 참뜻은 중론 제24 관사제품(觀四諦品) 제7 개송에 나타난 공성과 공용과 공의를 통해 밝혀진다.³¹⁾ 또한 모든 것이 무자성 공이라고 하는 것은, 그 모든 것이 비존재라는 것을 뜻하는 것이 아니라, 단지 모든 것이 연기하고 있다는 말이다. 즉 공은 연기이다.

아울러 용수는 그 유명한 삼제계(三諦偈)에서 “여러 조건에 의해 생겨나는 것(緣起)을 우리는 공성(空性)이라고 말하며, 그것을 또한 가명(假名)이라고도 하고, 중도(中道)라고도 한다”³²⁾고 설하고 있다. 이는 일체법이 연

28) 龍樹, 『十二門論』 (『대정장』 30권, 166하).

29) 龍樹, 『廻諍論』, 제22송, Bhattacharya의 책, 17면.

30) 龍樹, 『中論』, 24품, 19계.

31) 공성(空性, śūnyata)이란 희론적멸(虛論寂滅)의 경지를 말하며, “스스로 알아 다른 것에 쫓달리지 않으며, 적정(寂靜)하기에 희론에 의해 희론되지 않고, 무분별로서 일체 평등인 것, 그것이 진실의 상(相)이다(龍樹, 『中論』, 18품, 9계)”라고 말할 것이 여기에 해당한다. 그래서 공성은 또한 진실상(眞實相, tattvasya lakṣaṇam)이고 진여(眞如)이고 승의제(勝義諦)라고 불리워진다. 또한 공용(空用, śūnyata prayojana)이란 공성의 목적(임무, 필요, 용도)인 희론적멸을 가리키는데, 이것은 “업과 번뇌가 사라지기 때문에 해탈이 있다. 업과 번뇌는 분별에서 생기고, 분별은 희론에서 생기지만, 희론은 공성에 의해 소멸한다(龍樹, 『中論』, 18품, 5계)”라는 식으로 설하여 진다. 그리고 공의(空義, śūnyatārtha)란 공이라는 말의 의미로서, 연기를 가리킨다. 공이란 ‘있다(bhava, 有)’는 말의 반대인 ‘없다(abhava, 無)’라는 말을 뜻하는 것이 아니라, 공이야말로 인과 연에 의하여 존재가 생기하는 것인 연기를 함축하는 말이다. 그러므로 “유와 무의 양극단을 떠나, 지혜로운 자가 그런 것에 더 이상 의지하지 않으면, 심히 깊어 반연할 바 없는, 인연으로 나는 법(緣起法)이 이루어진다(龍樹, 『六十頌如理論』, 『대정장』 30권, 254중)”라고 하는 것이다.

기인 참뜻을 모르기 때문에 이에 대해서 공이라 부정하고, 그 비유(非有)의 성격을 밝히고 있지만, 공을 공으로서 집착하는 것이 아니라, 공도 부정해서 비공(非空)임을 보이기 위해서 가명이라 한다는 것이다. 다시 말해 만상이 공하고 공도 역시 공한 것이지만, 다만 중생을 인도하기 위해 잠정적으로 이름을 붙이고 분별하여 가명을 세운 것이므로, 그 실상은 비유(非有)와 비공(非空 또는 非無)으로서 중도(中道)인 것이다. 여기서 가명(假名, prajñapti)이란 방편시설(方便施設)의 의미이며, 언어적 관습에 따라 잠정적으로 분별됐다는 뜻이다.³²⁾ 결국 공이란 또 하나의 이론이나 집착의 대상이 아니며, 붓다가 절대적 아트만을 부정하여 열반에의 가능성을 정초했듯, 용수가 설하고 있는 공의 참뜻은 무집착(無執著)을 통한 세간의 변화가능성에 있으며,³⁴⁾ 공이야말로 초기불교 연기무아설의 철저한 계승이라고 할 수 있다.

5. 무아와 알라야식

불교의 인성론(人性論)과 심성론(心性論)을 가장 잘 보여주는 기본 구조가 '심성본정(心性本淨) 객진소염(客塵所染)'인데, 반야사상과 중관사상은 '심성본정 객진소염'의 가능 근거가 공성에 있음을 주장할 뿐, 마음 자체의 작용에 대해서는 깊이 있게 다루지 않았다. 이를 보완하기 위해 유식사상에서는 '심성본정 객진소염'이라는 정과 염의 구조를 알라야식을 통해 종합적으로 파악한다. 알라야식(ālaya-vijñāna, 阿賴耶識)이란, 알라야라는 말에 저장(藏)이라는 뜻이 있듯이, 심리적 경험 활동에 의해 산출되는 잠재적 형성력[種子, bija]들을 축적하여 간직하고 있는 의식[藏識]을 말한다. 즉 알라야는 과거 현재 미래의 삼세에 걸쳐 상속하는 것이다.

우리는 보통 경험 활동의 주체가 자아이고, 그 활동의 대상이 되는 것이

32) 龍樹, 『中論』, 24품 18계.

33) prajñapti를 '세속의 언어적 관습(worldly convention)'으로 해석하는 것에 관해서는 D. Kalupahana의 Nagarjuna (SUNY, 1986) 340면을 참고할 수 있다.

34) 龍樹, 『中論』, 23품 25계, 24품 38계 참고.

밖에 따로 실재한다고 여기지만, 활동의 주체는 마음이며, 모든 것은 마음의 작용(vijñāna)에 의해 알려진 내용(vijñapti)에 불과하다(vijñapti-mātra, 唯識). 더욱이 우리는 인간에게는 불멸의 본체로서의 자아가 있어서 인간이 죽으면 그 자아가 다른 생명체를 형성하여 윤회를 계속한다고 여기지만, 이렇게 윤회의 주체 역할을 하는 것은 불멸의 자아가 아니라, 의식의 연속적 흐름으로서 알라야식일 뿐이다. 그러므로 모든 것이 오직 식의 활동이나 전연일 뿐이라는 유식성(唯識性)은 제법의 무아성(無我性)을 밝히는 것이며, 알라야식의 존재는 자아의 비존재를 증명하는 것이기도 하다. 바로 이런 이유 때문에 스티라마티는 무아를 바르게 가르치기 위해 유식에 관한 논술에 착수한다고 했던 것이다.³⁵⁾

유식의 입장에서 보자면, 우리는 단지 찰나 찰나 생멸하는 마음이 일정 기간 지속되는 것을 자아라는 개념으로 묶어 집착하고 있을 따름이다. 다시 말해 찰나적으로 생겨나 상속하는 알라야식을 바라보고서 말나식(末那識)이라는 자아집착심이 그것을 나(我)라고 잘못 생각하여 집착하는 것이다. 그리하여 알라야식의 모든 종자는 폭류처럼 항상 내용이 변하고 있지만, 범부는 이것을 자아로 오해한다.³⁶⁾ 이런 자아의식[제7식, 意]과 대상의식[제6식, 識]을 총괄하여 마음의 흐름[心相續]에서 주체가 되는 일종의 잠재의식이 바로 알라야식[제8식, 心]이다. 이처럼 인간의 모든 활동을 총괄한다는 점에서, 알라야식은 정과 염, 선과 악의 의지처가 되며, 마음이 정(淨)이나 염(染)이 되고 행동이 선이나 악이 되는 것은 그 근처에 알라야식이 있기 때문이다.

이런 이중적 복합성의 중도적 성격은 존재의 상태를 3종으로 분석한 소위 3성(三性)이론에서도 나타난다. 유식에서 보면 모든 존재는 의식된 세계로서, 전(全)7식과 알라야식이 서로 매개되어 상호의존적으로 대상을 형성하는 것(依他起性, paratantra-svabhāva)인데, 이것은 의식 자신에 의해 언어를 통해

35) K. N. Chatterjee, Vasuvandhu's Vijñapti-Matratā-Siddhi, With Sthiramati's Commentary, (Vanarasi : Kishor Vidya Niketan, 1980) 27면.

36) 『해심밀경』 권1 (『대정장』 16권, 692하).

실체화되면서 두루 분별되고 집착되는 것(遍計所執性, parikalpita-svabhāva)이 되기도 하지만, 상호의존적으로 형성된 것 자체는 원래부터 공(空)의 상태로 완성되어 있는 것(圓成實性, pariniṣpanna-svabhāva)이다. 이것은 의타기성을 중심으로, 변계소집성이라는 현실과 원성실성이라는 본래적 가능성을 통일하는 것이며, 연기된 세계가 일시적으로는 분별되고 있지만 원래적으로는 이미 완성된 것이라고 하여, 객염(客染)과 본정(本淨)을 종합하는 것이다. 또한 원성실성이란 의타기성의 본질을 공성으로 이해한 것이기 때문에, 공성을 주장하는 중관과 유식이 마치 무(無)와 유(有)처럼 모순된다고 보는 것은 무리이며, 공성으로서 원성실성에서는 의식이 진여와 합일되고 주객이 무이(無二)로 되어 '대상도 마음도 아울러 없게 되기(境識俱泯)' 때문에, 유식을 주관적 관념론으로 간주하는 것도 오해라고 할 수 있다.

그런데 이처럼 모든 것을 식의 활동이나 인식의 변화로 설명하고 있음에도 불구하고 주관적 관념론으로 분류되지 않는 것은 그 주체의 위치에서 것이 자아가 아니라 알라야식이기 때문인 바, 알라야식의 성립은 자아 없는 의식론이라는 관점에서 전통적 무아론을 계승한 것이라고 할 수 있다. 특히 중관사상에서 실체가 없어 공이지만 잠정적 명칭인 가(假, prañāpti)로서 인정할 수 있다고 했을 때, 유식사상은 그 잠정적 명칭을 비유적 표현으로 해석하여³⁷⁾ prañāpti(假)를 vijñāpti(識)로 대체한 것으로서, 일체의 비실체성이라는 무아·공 사상의 취지는 여전히 유지되는 것이라고 할 수 있다.

6. 무아와 여래장

유식 사상에서는 인간의 상황에 담긴 미오나 염정의 이중적 복합성과 전미개오[유식의 표현으로는 轉識得智]의 가능성을 알라야식과 3성 이론을 통해 나름대로 종합하고 있지만, 심성본정보다는 범부의 마음 상태를 해명하는 객진소염 쪽에 비중을 더 두었던 것이 사실이다. 이에 비해 여래장 사

37) 정승석, 『윤희의 자아와 무아』, (서울 : 장경각, 1999), 214면.

상에서는 심성본정 쪽에 강조점을 두고 객진소염과의 통합을 모색하고 있다. 따라서 유식사상에서는 알라야식이 주로 윤회의 주체로서 문제가 되었다면, 여래장사상 특히 불성사상에서는 해탈의 주체가 문제시되며, 그 결과 무아론은 진아론으로 비상하기도 한다.

여래장(如來藏, tathāgata-garbha)이란 여래와 태[胎, 태아 또는 자궁]의 합성어이다. 여래(tathāgata)는 진여(tatha)에 도달(agata)한 자이고, 진여는 일체의 진상인 법성(法性)으로서 모든 것에 편만해 있으므로, 기본적으로 일체 중생은 여래가 될 수 있는 가능성을 지니고 있다고 할 수 있다. 그런데 여래장이 여래의 태이라고 하는 것은, 가능성의 차원에서는 태아가 그대로 성장하면 여래가 될 수 있는, 그래서 여래와 같은 종족(gotra)이 되는 것이지만, 현실성의 차원에서는 아직은 여래가 아니고, 오히려 가만히 있으면 태아의 상태를 벗어날 수 없다는 것을 의미한다.

여기서 가능성 차원에서 드러나는 여래와 중생의 동일성은 인간 본래의 심성본정을 가리키고, 현실성 차원에서 나타나는 여래와 중생의 차이성은 인간 실존의 객진번뇌를 함축한다. 이것을 『승만경』의 표현대로 하면,³⁸⁾ 객진번뇌성은 진여의 충만함이 ‘비어있는’ 일시적인 허망한 것이라는 점에서 공여래장(空如來藏)이고, 본성청정성은 진여의 충만함이 ‘비어있지 않은’ 본래의 원만구족한 것이라는 점에서 불공여래장(不空如來藏)이다. 그러나 공여래장이든 불공여래장이든 동일한 진여의 은폐와 구현으로서, 양자는 기본적으로 무자성의 일체이고, 더욱이 여래의 본성인 법성이 곧 공성이기 때문에, 여래장은 공성의 유적(有的)인 표현일 뿐, 공성을 위반하는 것이 결코 아니라고 할 수 있다.

그러므로 생사와 열반 모두에 공성이 적용되듯이, 여래장은 윤회의 염오와 해탈의 청정 모두의 근거가 되기 때문에, “여래장은 무위와 아울러 유위의 근거이며, 여래장이 존재하지 않는다면 괴로움을 미워하는 일도 없고 열반에 대한 바램도 없다”³⁹⁾고 하는 것이다.

38) 『승만경』 자성청정장 (『대정장』 12권, 221하).

39) 『승만경』 자성청정장 (『대정장』 12권, 222중).

그런데 여래장의 공성이 이처럼 객진번뇌성의 공과 본성청정성의 불공이라는 이중성으로 표현될 경우, 객진번뇌의 염으로 표현되는 무상(無常)·고(苦)·무아(無我)와 본성청정의 정(淨)으로 대표되는 상(常)·락(樂)·아(我)가 대비되어, 초기불교 이래의 무상·고·무아·부정에 대하여 이른바 상·락·아·정이 대립하기에 이른다.⁴⁰⁾ 그러나 여래장의 본성이 공성이며 그런 공성과 연기성이 진여의 법신으로서 세상에 두루 편만해 있다는 대승보살의 입장에 설 경우, 일체가 아무리 덧없더라도 대자대비는 항상한 것이며(常), 윤회의 고통을 두려워해 세계로부터 벗어나기를 바라기보다는 세계 속에 들어가 중생을 구제하고자 할 때 세계는 그렇게 괴롭기만한 것이 아니며(樂), 상일주체의 자아를 주장하는 의도를 비판하지만 그런 무아를 자각할 수 있는 우리 내면의 본래 청정한 심성을 의심할 수는 없고(我), 아무리 일천제라 하더라도 본성상 그렇게 청정한 존재라는 것은 분명하다고 할 수 있다(淨). 따라서 『대반열반경』 등에서

그러므로 모든 법에 아(我)가 없다고 하지만 진정으로 아(我)가 없는 것은 아니니, 어떤 것이 아인가? 만약 어떤 법이 충실하고(實) 참되고(眞) 늘 그렇고(常) 의지하더라도(依) 주체적이어서(主) 그 성품이 변화하지 아니하면, 그것을 아(我)라고 한다. … 여래도 그와 같아서 중생을 위하는 까닭으로 모든 법 가운데 진실로 아(我)가 있다고 하는 것이다.⁴¹⁾

아(我)라고 하는 것은 곧 여래장(如來藏)이니, 일체의 중생이 모두 부처의 성품(佛性)을 가진 것이 곧 아(我)라는 뜻이다.⁴²⁾

라고 하여, 여래장이나 불성을 아(我)나 진아(眞我)로까지 표현한다고 하더라도, 일종의 폭류로서의 알라야식이 실체가 아니듯, 여래장의 본성이 공성인 이상 아(我)로 표현된 여래장이 고정된 실체는 아니며, 여래장으로서의 아(我)가 절대 실체아를 부정하는 무아(無我)와 모순되는 것도 아니다.

40) 『구경일승보성론』 권3 (『대정장』 31권, 829중).

41) 『대반열반경』 (『대정장』 12권, 618하).

42) 『대반열반경』 (『대정장』 12권, 648중).

7. 무아와 불성 그리고 진아

여래장이 공성과 모순되지 않는다는 것을 잘 보여줌과 동시에 해탈가능의 주체를 좀 더 적극적으로 표현하고 있는 것이 바로 불성이다. 불성(佛性)에 해당하는 인도 원어는 여러 가지가 있지만, 보통 buddha-dhātu를 그 해당어로 본다. 붓다란 법(法, dharma)을 보아 깨달은 자를 말한다. 그렇다면 법을 본 자는 누구나 부처가 될 수 있고, 따라서 부처가 될 수 있는 가능성은 모든 이에게 열려있다고 할 수 있다. 이런 가능성을 담보해주는 표현이 다투이다. 다투의 어근 dha는 ‘야기하다, 일으키다’ 또는 ‘놓다, 위치하다’는 뜻을 지니고 있다. 전자의 뜻으로 할 경우, 다투는 ‘야기하는 것(因)’이고, 붓다-다투는 ‘부처가 되게 하는 근원’이나 ‘부처가 될 요소’ 등을 의미한다. 후자의 뜻으로 할 경우, 다투는 ‘야기되어 놓여진 것(界)’이고, 붓다-다투는 ‘그런 근원에 의해 야기되어 부처와 한 종족을 이루는 것’을 의미한다. 불성을 전자의 의미로 해석할 경우, 그 해당어는 buddha-garbha(佛藏)가 되고, 후자로 해석할 경우에는 buddha-gotra(佛姓)가 된다고 할 수 있다.

그런데 다투의 이런 용법은 dharma-dhātu(法性, 法界)에도 적용된다. 다투의 첫 번째 용법에 따를 경우, 다르마-다투는 ‘모든 존재자의 현상을 야기하는 근원’으로서의 ‘연생성(緣生性, pratīyasamutpannatva)’, 즉 법성(法性)을 가리키고, 그 두 번째 용법에 따를 경우에는 ‘연기라는 원리 하에 마치 하나의 가족이나 종족처럼 공존하며 모여 있는 것’ 다시 말해 ‘연기한 제법(pratīyasamutpannā dharmāḥ)’, 즉 법계(法界)를 가리킨다. 법을 본 자를 부처라고 하는 이상, 부처를 되게 하는 근원은 법이고, 이 법에 해당하는 것이 일체의 근원으로서의 법성이며, 법성은 바로 연기성과 공성을 의미한다. 그렇다면 불성은 곧 법성이고 공성이라고 할 수 있다. 성불의 가능 근거와 일체의 존재 근거가 공성이라는 점에서 일치하고 있는 것이다. 그렇기 때문에, “불성은 곧 인간과 세계 모두가 공함에 의해 드러난 진여이며(佛性者 卽是人法二空所顯眞如)”,⁴³⁾ 인간과 세계가 모두 공으로서, 분리되지 않

는 “무이의 성이 바로 불성이니(無二之性 卽是佛性)”⁴⁴⁾ “불성이 없다는 것은 바로 공성이 없다는 것이다(無佛性者 卽無空性)”⁴⁵⁾고 말할 수가 있다.

심성본정 객진소염이라는 미오의 이중적 복합성을 함축함으로써 해탈의 가능성과 열반의 주체를 표현하고 있는 것이 여래장이고, 그것의 이론적 토대가 공성에 있음을 보여주고 있는 것이 불성이지만, 여래장과 불성은 모두 중생의 성불 가능성을 가리킨다는 점에서는 차이가 없다. 그런데 인도에서 여래장 사상이 성립된 이래 후대로 갈수록, 여래장보다는 불성이라는 표현이 더 잦아지고, 특히 중국 불교에 이르러서는 여래장 사상을 체계화한 『보성론』이 거의 잊혀질 정도가 되었다. 이처럼 중국 불교에서 여래장이 불성으로 대체되는 것은 붓다-다투를 불성으로 옮김으로써, 중국인들이 훨씬 더 받아들이기 쉬운 것으로 되었다는 사실과 관련이 있다. 따라서 불성이란 단순한 번역 용어 이상이며, 거기에는 불교 사상과 중국 전통 사상 간의 상호 침투 관계가 함축되어 있는 것이다.

불성의 중국적 수용의 첫 번째 특징은 불성의 인성화이다. 붓다-다투를 불성으로 옮길 때의 그 성(性)자는 단순히 추상명사형의 어미가 아니라, 중국의 유가적 인성론상의 성, 즉 일반 사물의 특징(物性)이나 동물의 특징(獸性)과는 구별되는 인간의 특징(人性)과 연결된 말이다. 이제 성불의 가능 근거를 의미하던 붓다-다투가 인간의 본성으로 간주되며, 그렇게 인성화됨에 따라, 맹자 이래로 인성론을 심성론의 차원에서 다루어왔던 중국인들은 불성 사상에 담긴 심성본정론을 더욱 잘 이해할 수 있게 되었다.

그리하여 도생(道生)은 맹자식의 성선을 불성론적으로 해석하여, “성선(性善)에서 선이란 리[理→다르마]의 오묘함이고 성이란 근본으로 돌아감이다(性善者 妙理爲善 返本爲性也)”⁴⁶⁾고 했고, 혜능(慧能)은 심성본정을 곧 바로 “인성본정(人性本淨)”으로 바꾸어 부르기도 하였다.⁴⁷⁾ 또한 불성이 인

43) 『불성론』 (『대정장』 31권, 787중).

44) 『육조단경』 行由品 (『대정장』 48권, 349하).

45) 『불성론』 (『대정장』 31권, 788상).

46) 『대반열반경집해』 (『대정장』 37권, 531하).

47) 賴永海 저, 김진무 역, 『불교와 유학』 (서울 : 운주사, 1999), 101면 참고.

성화되고 심성화됨으로써, “성이 바로 마음이고 마음이 바로 부처이니(性卽是心 心卽是佛)”, “마음을 밝히는 것이 성을 보는 것이고(明心見性)” “성을 보는 것이 부처가 되는 것이다(見性成佛)”는 선불교의 기본 주장이 가능하게 되었다.⁴⁸⁾ 그리고 이렇게 불성론이 인성화 심성화됨에 따라, 후대의 신유학은 오히려 보다 더 쉽게 불교의 사상을 흡수할 수 있게 되었던 것이다.

불성의 중국적 수용의 두 번째 특징은 불성의 본체화이다. 본체론이란 만물은 자신의 전일적 근본[體, 본체]을 터전으로 삼아 조화롭게 작용하고 있는 것[用, 현상]이라고 보는 사고 방식을 말한다. 중국에서의 본체론은, “만물은 모두 도로부터 말미암아 생겨난다(萬物皆有道而生)”⁴⁹⁾고 주장한 도가사상 속에서 형성되었다. 그런데 그 도는 자연[自然, 스스로 그러함]을 성으로 삼고, 자연은 그 도를 체로 삼으니, 즉체즉성(卽體卽性)의 도즉자연(道卽自然)이 되어, 성은 곧 체와 연결된다. 이것은 본성을 심성의 차원에서 다루는 맹자와는 달리, 본성을 본체의 차원에서 다루고 있는 것이다.

불교에서는 법성과 공성으로서의 진여실상이 만물의 근본이고, 불성은 이런 법성과 다르지 않으므로, 불성 역시 기본적으로는 본체의 성격을 지닌다고 할 수 있다. 이제 중국에서 성(性)이 체화(體化)되어감에 따라, 불성도 본체화되며, 이렇게 내 속에 있는 만법의 근원으로서 본체화된 불성을 일러 본성(本性) 또는 자성(自性)이라 부른다.

그래서 혜능은 “스스로 본성을 보니(自見本性)” “자심에서 진여 본성이 문득 현현한다(自心頓現眞如本性)”, “만법은 자성을 따라 생하니(萬法從自性生)” “만법은 자성에 있다(萬法在自性)”라고 말한다.⁵⁰⁾ 이 때의 자성은, 공은 곧 무자성이라 하여 부정되는 중관불교의 자성과는 다른 것이다. 혜능의 자성은, “만경은 스스로 여여(如如)한 것이니, 만약 이렇게 본다면, 바로 무상보리인 자성인 것이다(萬境自如如 若如是見 卽是無上菩提之自性也)”는 말에서도 알 수 있듯이, 무이(無二)의 진여본성이 차별없이 여여하게 제

48) 徐小躍 저, 김진무 역, 『선과 노장』 (서울 : 운주사, 2000), 354면 참고.

49) 왕필, 『노자주』, 34장 참고.

50) 賴永海, 앞의 책, 101면, 徐小躍, 앞의 책, 294면 참고.

스스로 있음(自性)을 표현하는 말이다.

연기하여 여여한 상태에 대해서, 그런 상태에선 고립적 실체로 있을 수 없다는 점에 주목하면 무자성(無自性)이고, 그런 상태는 분별에 의해 좌우됨 없이 그 자체로 본래 자재하다는 점에 주목하면 자성(自性)이다. 따라서 진여를 드러낸다는 점에서는 무자성과 자성이 다르지 않기 때문에, 역설적이게도 진여 공성은 무자성이기도 하고, 자성이나 실성(實性)이기도 한 것이다. 이것은 진공(眞空)을 묘유(妙有)의 실상(實相)으로 긍정하는 태도인데, 이런 태도를 갖고 있기에 혜능은 “자성은 진공이다(自性眞空)”⁵¹⁾고 말하는 것이다.

그런데 불성과 자성이 모두 공성이라고 하는 것은, 비록 불성을 본체로 간주한다 하더라도 그것이 곧 실체는 아니라는 것을 보여 준다. 서양철학에서 본체(noumenon)는 정신(nous)에 의해서만 파악되는 불변의 예지계를, 현상(phenomenon)은 이런 불변의 본체를 토대로 하여 드러나는(phainomai) 덧없는 감성계를 의미하는 데 반해서, 중국철학에서 체(體)는 한 몸과도 같이 융화된 전체를, 용(用)은 이런 전일적 체 내에서의 역동적이고도 다양한 작용들을 가리킨다. 서양철학에서는 본체와 현상이 실체적으로 분립하지만, 중국철학에서는 체와 용이 상즉(相卽)하고 있는 것이다.

따라서 중국 불교에서의 본체도 인간과 만물을 떠나 실체적으로 독립 실재하는 별유일물(別有一物)이거나, 만물을 실제로 생성시키는 우주론적 발생 기능을 지닌 초월적 주체가거나 한 것이 아니다. 만법 중 진여의 공성을 벗어나 성립할 수 있는 것이 하나도 없고, 이렇게 만물을 하나로 조화시키는 전일적 터전이 되기에 그저 본체라 할 뿐이며, 이런 공성으로서의 본체는 무상이면서도 실상(無相而實相)인 불이(不二)의 존재이므로, 특정의 실체로 한정될 수 없다고 하는 것이다. 그렇다면 이토록 실체화될 수 없는 공성이 바로 불성의 내용인 이상, 불성은 공성과 연기성의 자각 가능성을 확인시켜주기 위한 희망적 어법으로 간주해야지, 그런 불성을 실체적으로 미리 주

51) 『육조단경』 般若品 (『대정장』 48권, 350상).

어진 어떤 성품으로 고정화시켜서는 곤란하다고 하겠다.

그러므로 도생(道生)이 “법의 체현을 부처로 삼고(體法爲佛)” “이치에 맞음을 부처로 삼는다(當理爲佛)”고 하여,⁵²⁾ 우주의 본체인 법성(法性)과 중생의 본체인 불성(佛性)을 통합시킨 다음

무아(無我)를 설함은 진아(眞我)가 있음을 나타내는 것이다. 무아는 생사 속의 아(生死中我)가 본래 없음을 말하는 것으로, 불성아(佛性我)가 없음을 말하는 것이 아니다.⁵³⁾

라고 하여, 무아가 곧 진아이자 불성아라고 주장한다고 하더라도, 불성이 바로 공성인 이상, 불성아로서의 진아가 실체아를 부정한 무아와 상충된다고 보기는 어려운 것이다.

8. 맺는 말

초기 불교에서 무아는 우리가 통상적으로 자아라고 알고 있는 그것이 온화합이라는 연기적 과정에 의한 가립태일 뿐 실체성을 지닌 아트만은 아니며, 이런 고정 불변의 실체성이 제거되었을 때 도리어 수행상의 증진을 도모할 수 있는 주체가 성립된다는 것을 의미했었다. 그렇다면 초기 불교상의 무아에는 연기의 관계성과 수행의 주체성이라는 양면적 계기가 아울러 함축되어 있었다고 볼 수 있다. 그리하여 그 후 이런 무아의 문제를 설일체유부와 중관학은 주로 연기적 관계성의 측면을 중심으로 다루었다면, 유식사상과 여래장사상은 윤회나 해탈을 이행하는 주체성의 차원에서 궁구하였고, 중국불교의 불성사상에서는 그것을 인성론과 본체론의 차원에서 재해석하였다.

52) 道生, 『注維摩詰經』(『대정장』 38권, 398중).

53) 道生, 『注維摩詰經』(『대정장』 38권, 354중).

다시 말해 설일체유부에서는 비록 연기는 하지만 그 요소들은 실재하고 이런 요소적 제법의 실유[法有]가 곧 무아(無我)의 입증이라고 본 데 반해서, 중관학에서는 바로 연기(緣起)하기 때문에 모든 요소들은 실체적으로 실재하지 않으며, 이런 무자성(無自性)의 공(空)이 곧 무아의 바른 계승이라고 주장했는데, 이것은 무아 속에 함축된 연기적 관계성을 실체론과 비실체론의 관점에서 이해하는 데서 오는 차이라고 할 수 있다. 또한 유식사상에서는 일체의 유식성(唯識性)은 제법의 무아성(無我性)을 밝히는 것이고 알라야식의 존재는 곧 자아의 비존재를 증명하는 것이라고 주장하는데 비해서, 여래장사상에서는 여래의 본성인 법성(法性)과 공성과 무아성이 각각될 가능성이 우리 내면의 심성에 잠복해 있다고 하여 여래장의 존재로써 무아를 입증하는데, 이는 무아와 관련하여 ‘심성본성 객진소염(心性本淨 客塵所染)’이라는 불교 고유의 심성론을 각각 윤회의 주체성과 해탈의 주체성에 강조점을 두고 해석하는 데서 오는 차이라고 볼 수 있다. 그런데 여래장을 불성(佛性) 개념으로 대체한 중국 불교에서는 불성을 인성화·본체화하여 불성아(佛性我)를 진아(眞我)라고 했다. 그러나 불성의 내용이 법성(法性)이고 법성이 공성과 무아성을 함축하는 이상, 진아는 실체아나 아트만의 인정이라기 보다는 즉사이진(卽事而眞)이라는 중국적 현실주의의 긍정론에 맞추어 무아를 재해석한 것으로 보아야 할 것이다. 이처럼 무아는 관계성과 주체성을 둘러싼 논쟁을 거쳐, 중국불교에 이르러서는 진아로까지 확대되는데, 이런 진아는 아트만으로의 복귀가 아니라, 인성론과 심성론과 본체론의 융합이라는 중국적 사유 구조에 맞추어 불성과 일심과 진여가 통합된 개념으로서 무아의 중국화된 표현인 것이다.

참고문헌

- 『雜阿含經』(『大正藏』2권).
 『法句經』(『大正藏』4권).
 『那先比丘經』(『大正藏』32권).
 『金剛經』, 第三 大乘正宗分, (『大正藏』8권).
 『大般涅槃經』(『大正藏』12권).
 『승만경』(『大正藏』12권).
 『解深密經』 권1 (『大正藏』16권).
 『六祖壇經』 行由品 (『大正藏』48권).
 『俱舍論』 破執我品 (『大正藏』29권).
 『中論』(『大正藏』30권).
 『十二門論』(『大正藏』30권).
 『六十頌如理論』(『大正藏』30권).
 『大智度論』, 初品, (『大正藏』25권).
 『佛性論』(『大正藏』31권).
 『究竟一乘寶性論』(『大正藏』31권).
 道生, 『大般涅槃經集解』(『大正藏』37권).
 _____, 『注維摩詰經』(『大正藏』38권).

Anguttara Nikāya

Majjhima Nikāya

Saṃyutta Nikāya

Dhammapada,

賴永海 저, 김진무 역, 『불교와 유학』(서울 : 운주사, 1999).

徐小躍 저, 김진무 역, 『선과 노장』(서울 : 운주사, 2000).

上山春平 저, 정호역 역, 『아미달마의 철학』(서울 : 민족사, 1990).

카지야마 유이치, 권오민 역, 『인도불교철학』(서울 : 민족사, 1990).

고익진, 『아함의 무아윤회설』, 『불교의 체계적 이해』(서울 : 새터).

- 김동화, 『불교윤리학 : 인간학으로서의 불교』 (서울 : 보림각).
- 윤호진, 『무아 윤회문제의 연구』, (서울 : 민족사, 1992).
- 전재성, 『초기불교의 연기사상』 (서울 : 한국빠알리성전협회, 1999).
- 정승석, 『윤회의 자아와 무아』, (서울 : 장경각, 1999).
- 한자경, 『불교의 무아론』 (서울 : 이화여대출판부, 2006).
- K. Bhattacharya 영역, *The Dialectical Method of Nāgārjuna*, (Delhi : Motilal Banarsidass, 1978).
- K. N. Chatterjee, *Vasuvandhu's Vijñapti-Matratā-Siddhi, With Sthiramati's Commentary*, (Vanarasi : Kishor Vidya Niketan, 1980).
- E. Conze, *Buddhist Thought in India* (The University of Michigan Press, 1973).
- Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha* (London : PYS, 1951).
- A. K. Coomaraswamy, *Introduction to Living Thoughts of Gotama the Buddha* (London, 1948).
- E. M. Hare 영역, *The Book of the Gradual Sayings* (The Pali Text Society, 1978).
- J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York, 1955.
- K. Jaspers, "Nagarjuna", *Die Grossen Philosophen*, 1957.
- D. Kalupahana, *Causality : The Central Philosophy of Buddhism* (The University Press of Hawaii, 1975).
- _____, *Nagarjuna* (SUNY, 1986).
- T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (London : George Allen and Unwin Ltd, 1960).
- Charles Prebish ed., *Buddhism : A Modern Perspective* (The Pennsylvania State University Press, 1978).
- R. Robinson, *Early Madhyamika in India and China* (Motial Banarsidass, 1978).
- T. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana* (Leningrad, 1927).

T. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"* (Motilal Banarsidass, 1983).

Abstract

From Non-self to True Self
 –the formation and development of the Buddhist
 concept of non-self–

Jongwook Kim

The concept of non-self(*anātman*) means that the self(*ātman*) is not an ego with substantiality but a provisional conception(*prajñāpti*) by interdependent(*pratītyasamutpanna*) process, and only through eliminating this fixed and unchangeable substantiality it is possible that the moral subject is changed and advanced in discipline. But the Sarvastivadins assert that regardless of dependent arising(*pratītyasamutpāda*) the elements(75 dharmas) are real in the times of past, present and future, and the reality of these fundamental dharmas indicates the proof of *anātman*. In opposition to this assertion, the Madhyamaka Buddhists maintain that just because of dependent arising the dharmas are not real and the emptiness(*sūnyatā*) of non-substantiality rightly succeeds to the meaning of *anātman*. And Yogacara Buddhists contend that the construction of everything by consciousness elucidates *anātman* of all dharmas and being of *ālaya-vijñāna* means non-being of the self. The thinkers of Tathagatā-garbha Buddhism claim that the capability of awakening dharmadhātu, *sūnyatā* and *anātman* as the nature of Tathagatā conceals itself in our inside nature of mind, and so they prove *anātman* by being of Tathagatā-garbha. And then the Chinese Buddhists

substitute the Tathagatā-garbha by the Buddha-nature, make the Buddha-nature the mind nature and world nature, and therefore persist that the self of Buddha-nature is the true self. However in so far as that the meaning of Buddha-nature implicates the dharmadhatū, śūnyatā and anātman, the concept of true self does not mean the confirmation of the substantial self and ātman, but imply the reinterpretation of anātman by the affirmation theory of Chinese realism, which the actuality is just the truth.

【Key Words】 Non-self, True Self, Ego, Buddha-nature, Suchness