

## 인도 중관파의 명상, 철학과 보살도

데이비드 엑클  
보스턴대학 교수

초록:

본 논문은 ‘명상’과 ‘철학’의 관계를 인도 중관파의 대표적 철학자인 청변(淸辯; Bhāviveka; 6세기)과 산티데바(Śāntideva)의 논서를 통해 살펴볼 것이다. 두 사상가 모두 집중(samādhi), 마음챙김(smṛti), 몸의 험오스러운 상태에 대한 명상[부정관; aśubha-bhāvanā]을 공성의 지적 탐구 전에 행해야 할 중요한 필수 요건으로 생각했다. 하지만 본 논문은 ‘명상’과 ‘철학’이 서로 다른 길처럼 보여도 꼭 그렇지는 않음을 논할 것이다. 특히 연민(karuṇā)의 수행에서 공성에 대한 철학적 자세는 명상수행에 유용한 정보와 활력을 주어 이 두 가지 형태의 불교 수행이 보살도의 상보적이고 상호 강화적인 요소로 간주될 수 있다.

안녕하십니까! 저는 데이비드 엑클입니다. 오늘 여러분에게 ‘인도 중관파의 명상, 철학과 보살도’에 대해 말씀을 드리겠습니다

먼저 본 회의를 조직한 조직위원회, 특히 서광스님께 제2회 세계명상축제에 발표할 수 있는 기회를 주심에 감사 드린다. 동국대학교가 후원하는 포럼에 함께 할 수 있어서 다시 한 번 대단한 영광임을 말씀 드린다. 한국과 전세계에 불교학을 진흥하기 위해 여러분이 하시는 일에 무한한 존경을 표한다. 직접 뵙고 말씀드리지 못해 유감이나 녹화 영상으로 전할 수 있는 기회가 있어 감사하다. 코로나 위기로 인해 여러 면으로 서로 가까이 할 수는 없긴 하나, 다른 때라면 어렵거나 심지어 불가능한 유대와 연결을 할 수 있게 된 것도 사실이다. 저는 여러분과 마음으로 함께 하며, 불교명상에 대한 여러분의 관심을 공유하는 바이다.

불교철학 교수로서 나는 불교 수행자를 자주 만나게 되고 그럴 때마다 명상을 수행하느냐는 질문을 받곤 한다. 그러면 나는 학자이고 나의 명상수행은 불교철학을 공부하는 것이라고 설명한다. 이 말은 그저 질문을 회피하려는 것이 아니다. 나는 불교철학 공부가, 서양철학의 일부 전통이 그러하듯이, 일종의 명상이 될 수 있다고 믿는다. 하지만 본 강의에서는 그런 주장은 하지 않을 것이며, 적어도 직접적으로는 하지 않으려 노력하겠다. 대신 인도의 대표적 중관철학자 다수가 철학 공부의 준비과정으로 어떤 형태의 명상들을 전제한 방식에 초점을 맞출 것이다. 그들이 어떤 방식으로 철학을 명상수행과 관련시켰는지 이해함으로써 우리는 본 회의의 주제에 좀 더 심도 있는 이해를 발전시킬 수 있다고 생각한다. 그 주제는 바로 명상과 다양한 형태의 불교적 삶 사이에 놓인 연결성이다.

시간은 제한되어 있고 주제는 복잡적이므로, 특별히 유망해 보이는 문헌 유형에 초점을 두려 한다. 바로 보살도에 대한 중관파 ‘입문서’의 유형이다. 가장 잘 알려진 예는 산티데바의 “입보리행론 (bodhicaryāvatāra)”인데 이 문헌은 그보다 전 시대인 6세기에 중관철학자 청변이 편찬한 “입진감로(入真甘露; tattvāmṛtāvatāra)”에 뿌리를 두고 있다. 여러 면에서 청변의 저서는 탁월하게 ‘철학적’이다. 청변의 시대에 활약했던 여러 학파들이 수용한 범주들에 대해 긴 분석을 해놓고 있다. 이 범주에는 아비달마를 비롯해 힌두 전통인 수론(數論; Sāṃkhya)과 승론(勝論; Vaiśeṣika)도 포함되어 있다. 후에 동 문헌의 연장선으로서 청변은 유가행파(瑜伽行派: Yogācāra)와 베단타파(Vedānta), 그리고 심지어 자이나교도 다루고 있다. 이 분석은 인도철학자들의 큰 관심을 받고 있지만, 우리가 흥미로운 것은 분석 자체가 아니라 청변이 철학과 명상수행 사이에 설정한 연결성이다.

청변은 저서에서 ‘실재의 지식 탐구’라고 제목을 붙인 ‘철학’의 장을 지식(jñāna)과 지혜(prajñā)를 칭송하는 일련의 계송으로 시작하고 있다.<sup>1</sup> 그에게 이

<sup>1</sup> 이 계송의 산스크리트어본은 다음 문헌을 참고하였다. Annette L. Heitmann, ed., Annette L., *Textkritischer Beitrag zu Bhavyas Madhyamakahrdayakārikā, Kapitel 1–3*,

두 용어, 지식과 지혜는 본질적으로 같은 것을 의미한다: 철학자가 추구하는 지식은 보살도에 생기를 불어넣는 지혜다. 그는 지식을 사물을 보는 방식으로 생각하고 싶어했다.

3.1 사물을 보는 참된 견(見)은 오직 지식만으로 구성된다; 그러므로 현자는 실재의 지식을 찾는데 집중한다.

3.2 비록 현자가 눈이 멀어도, 아무런 장애 없이 세상을 볼 수 있다; 자신이 원하는 것은 무엇이든, 멀리 있든, 미세하든, 숨겨져 있든, 다 본다.

3.3 누군가 [제석천처럼] 천 개의 눈이 있어도 지혜가 없다면, 그는 눈이 먼 것이다. 천계와 해탈로 가는 옳고 그른 길을 보지 못하기 때문이다.

3.4 누군가 지혜의 눈이 열리면, 금생이나 내생에서 과보를 바라는 독이 묻혀진 가시덤불을 본 것처럼, 바라밀(perfections)로 들어가지 않는다.

청변이 지식을 일종의 ‘봄(sight)’라고 묘사한 것은 철학에서 가장 흔한 단어가 ‘견(見; vision; darśana)’인 전통에서는 놀라운 일이 아니다. 하지만 그는 이 견(見) 이미지를 기발하게 초기불교 수행도에서 닦는 기본수행의 개념에 접목했다. 그에게 현자는 해탈로 가는 바른 길을 볼 수 있는 사람일 뿐만 아니라 그 길에 나 있는 가시덤불로 떨어지지 않고 바르게 갈 수 있는 사람이다. ‘보기’와 ‘가기’라는 이 은유는 청변이 철학자와 명상수행을 말할 때 다시 등장해

---

Copenhagen: Videnskabsbutikkens Forlag, Københavns Universitet, 1998. 영어 번역은 필자가 함.

서 활약하게 된다.

핵심 계송은 ‘현자(즉 철학을 수행하려는 자)는 부지런히 집중을 수행해야 한다.’ 여기서 집중(samadhi)은 명상을 표현하는 기본 불교 용어에 속한다. 집중이 이렇게 중요한 이유가 무엇인가? 청변은 그 답을 먼저 견(見)에 대한 계송으로 시작한다.

3.15 흠탕물이나 요동하는 물에는 얼굴을 비추어볼 수 없듯이, 집중이 없고 장애로 덮인 마음은 실재를 볼 수 없다.

이어서 그는 마음을 바른 길로 이끄는 것에 대한 계송을 추가한다.

3.16 마음(manasa)이 코끼리처럼 바른 길을 벗어날 때 마음챙김의 밧줄로 집중 대상의 말뚝에 마음을 묶어놓아야 한다. 이후 지혜의 갈고리를 사용해서 서서히 마음을 제어한다.

이 계송들은 철학자가 이 집중을 성취하기 위해 해야 할 수행을 놀랍도록 자세히 기술하고 있다. 당연히 그는 마음챙김의 설명부터 시작한다:

[현자는] 어떻게 마음에 집중하는가? 들숨과 날숨을 마음에 챙기는 것이다(ānāpāna-smṛti). 여기서 날숨은 [호흡을] 밀어내고 들숨은 빨아들이는 것이다. 이 두 [호흡의] 마음챙김을 코끝에 두고 숫자를 센다. 먼저 내쉴 때는, 10에서 시작해서 100까지 앞으로 세고, 이후 같은 방식으로 역으로 센다. 또는 호흡의 마음챙김을 다른 방식으로도 한다: 날숨에서 뜨겁고 역겨운 냄새가 나는 숨을 길게 밖으로 밀어낸다. 들숨에서 차갑고 달콤한 냄새가 나는 숨을 짧게 들이쉴다. 이런 [숨들이] 배꼽에서 일어나 코끝까지 퍼지는 것을 알아차려야 하고, 또한 전신을 통해 코끝으로 [확장되는] 것을 알아차려야 한다.

나의 철학 세미나에서 강의시간마다 몇 분간의 마음챙김 호흡으로 시작하자고 요구하면 학생들이 보일 반응이 궁금하다. 그리하면 강의실 분위기가 아마도 더 좋은 쪽으로 바뀌리라 생각한다.

하지만 청변은 마음챙김 이야기에서 끝내지 않는다. 계속해서 ‘동기유발’ 수행이라 말할 수 있는 것을 논한다. 아마도 명상수행을 해본 사람들은 익숙할 수도 있는 것들이다. 그는 가문, 젊음, 용모에 대한 자만심이 큰 사람은 무상을 숙고함으로써 자만심을 진정시켜야 한다고 말한다. 마음이 좁은 사람은 큰 경전처럼 광대한 것에 집중해서 마음을 확대해야 한다. 마음이 산만해지면 산만한 마음이 초래하는 고통을 생각해서 집중해야 한다. 마음이 우울하면 용기의 장점을 생각해서 고양시켜야 한다. 마음이 탐·진·치로 오염되었다면 역겨움, 친절, 연기(緣起)의 물로 씻어내야 한다. 마지막으로 마음이 격리되고 안정되고 평화로우며 대상에 집중되고 능숙하고 유연할 때 수행자는 심지어 마음 자체에 대해서도 무집착(無執着)을 닦아야 한다. 오직 마음이 이렇게 집중되었을 때만 학자는 인지적 정서적으로 실재의 본성을 분석할 준비가 된 것이다.

나는 학자 지망생들에게 집중을 예비수행으로 할 것을 요구하는 청변이 별나다고 생각하지 않는다. 하지만 그는 남다르게 넓고 백과사전적인 상상력의 소유자다. 그의 철학서는 당대의 다른 어떤 저술보다 그의 반대파의 관점을 세세하게 서술한다. 그로 인해 그는 상좌부(Nikāya or Mainstream) 불교와 비이원적 베단타파의 시원 등 다양한 주제에 대해 정보를 담은 독자적 자료원을 제공한다. 청변이 불교철학자의 명상적 준비에 대해 그만의 시각을 제공하는 것은 놀랄 일이 아니다. 청변에게 실재의 분석은 건조하고 학문적인 분야에 불과하지 않았다. 오히려 불교수행의 더 큰 체계 안에 놓여 있었다. 후기 중관파의 저술, 특히 티베트 전통을 발전시킨 중관학자의 저술에서 명상과 철학수행의 유사한 연결성을 발견하는 것도 놀라운 일이 아니다.

이 시점에서 내가 하고 싶은 일은 한 걸음 물러나, 초점을 확대하여 실재의 분석과 보살도 수행의 관계에 대해 더 큰 질문을 하는 것이다. 청변은 이 연결성을 ‘실재의 지식 탐구’ 장 전에 나오는 두 장의 제목에서 시사했다: 첫째

장 제목은 ‘보리심 포기하지 않기 (bodhicittāparityāga)’이고 둘째는 ‘수행승 수계(munivratasamāśraya)’이다. 청변이 책의 분석적 부분에, 우리가 ‘철학적’이라고 확인한 그 부분에 도달할 때쯤에 그는 이미, 연민과 보리심 생성을 포함한 보살도의 기본 원리 토대를 마련해 놓았다. 그렇다면 철학과 이런 대승의 기본적 가치와의 관계는 무엇인가? 답을 하기 위해 나는 시간을 몇 세기 앞으로 돌려 중관 서적의 또 다른 유형에 속하는 문헌, 즉 8세기 중관파 산티데바가 저술한 “입보리행론”을 살펴보려 한다.

불교철학과 불교수행을 결합시킨 산티데바의 글은 당연히 학자들 사이에도 유명해졌다. 책을 펼쳐보면 그 이유가 쉽게 짐작이 간다. 가장 먼저 나오는 것이 보리심, 보살의 발전에 동기를 주는 기본 서원인 보리심을 일으키는데 필요한 정서적 역동을 빈틈 없이 그리고 있다. 불교의례의 맥락 안에서 서술되는 이 과정은 먼저 수행자가 자신의 부족함을 고백하고, 마음을 위대한 불보살에게 귀의하며 보내고, 다음에 그 마음을 붓다 가족의 일원으로 받아들여진 표식으로 돌려받는다. “오늘 나의 탄생은 보람이 있네. 나의 인간의 삶에 정당한 이유가 생겼네. 오늘 나는 붓다 가족으로 다시 태어났네.”<sup>2</sup> 이 의례/의식이 진행되면서 변화하는 감정 분위기에 나는 항상 놀라곤 한다. 처음에는 겸손과 두려움으로 시작했다가 끝날 때쯤에는 거대자신감에 근접하는 안도감으로 변화한다.

일반적 의미에서 이 계송들은 일종의 명상으로 생각될 수 있다. 수행자의 자아감과 세상에 대한 감정에 변화를 가져오기 위한 것이기 때문이다. 하지만 본서에서 명상은 8장에 좀 더 정식으로 등장한다. 여기서 산티데바는 집중 수행을 말하여, 청변이 그랬듯이, 다음 장에 다룰 지혜를 위해 길을 마련한다. 처음에는 산티데바가 청변과 동일한 주제를 전개하는 것으로 보인다. 예를 들어 첫 번째 계송은 산만함을 피하는 것에 관련되어 있다: “집중에 들어 마음을 안정시켜야 하네, 마음이 산만한 사람은 번뇌의 아가리에 들어있는 것과 같기

<sup>2</sup> 입보리행론 *Bodhicaryāvatāra* 3.25: Kate Crosby and Andrew Skilton 번역, *The Bodhicaryāvatāra of Śāntideva* (Oxford: Oxford University Press, 1966), p. 22.

때문이네.” 그는 또한 ‘염리(厭離; viveka)’를 칭송한다. 하지만 가장 강력하고 기억에 남는 계송은 부정관을 위해 사용한다. 청변은 부정관을 짧게 애욕의 진흙을 씻어내는 방식으로 언급했다. 산티데바는 이를 발전시켜 인간 신체의 더러움에 대한 생생하고 악몽과도 같은 명상을 전개한다.

이 계송들에서 산티데바는 처음에는 청변의 발자취를 따르지만, 곧 방향을 바꾼다. 마음이 이렇게 집중되었을 때 산티데바는 수행자가 자타가 평등함에 대한 “의도적 명상(bhāṇayed ādarāt; 自他不二)”을 통해 마음을 깨워야 한다고 말한다. 산티데바의 현대 해설가들은 이 명상이 본서에서 가장 중요한 부분이라고 초점을 두었다. 산티데바는 무슨 생각인가? 요점은 남들을 자신의 연장선으로 보아 염려하는 마음을 닦으라는 것이다. 가장 혁신적인 형태로는 의도적 노력을 통해 지적으로 정서적으로 ‘나와 남을 교환’하는 명상을 하는 것, 남의 행복을 내 행복보다 우선하는 것을 말한다. 제이 가필드는 이 복합적 개념을 그만의 놀라운 보리심 묘사로 표현했다. “보리심은 복합적 심리현상이다. 능동적인 정서 차원에서 현존하는 동기부여 상태이다. 그 중심에는 모든 존재들을 돕기 위해 자신을 도덕적 행위자로 닦겠다는 돌봄에 기반한 이타적 소원이 있다.”<sup>3</sup>

내가 산티데바의 자비 서원 어구가 빼어나다고 생각하는 이유는 그가 명상에서 분석으로 넘어가는 방식에 있다. 명상 자체는 주장의 형태로 표현된다. 예를 들어 8:94 계송은, 주장, 논거에 이어 예가 나오는 것이 인도의 고전적 3단 추론의 형태를 따른다: “나는 남들의 고통을 제거해야 한다, 고통이기 때문에, 나 자신의 고통처럼; 그리고 남들에게 이익을 주어야겠다, 그들이 중생이니까, 내가 그런 것처럼.”<sup>4</sup> 이것은 청변이 실재의 분석에 사용했던 추론과 같

<sup>3</sup> Jay L. Garfield, *Engaging Buddhism: Why It Matters for Philosophy* 불교 사용하기: 불교는 왜 철학에 중요한가 (New York: Oxford University Press, 2015), p. 299.

<sup>4</sup> Verse 8.94: *mayānyaduḥkham hantavyaṃ duḥkhatvād ātmaḍḍhāvāt / anugrāhyā mayānye pi sattvād ātmasattvavat //*. 이 계송의 논리적 형태를 좀 더 분명하게 하기 위해 글자 그대로 번역할 수 있다: 남들의 고통은 나에 의해 제거되네, 그것이 내 고통과 같은 고통이니까; 남들은 나에게 혜택을 받아야 하네, 그들도 나처럼 중생이니까.”

은 양식이다. 그런 의미에서 탁월하게 철학적이다. 하지만 여기서 집중에 대한 산티데바의 장에서는 그것이 자비를 위한 주장이 된다. 철학과 명상의 경계선이 완전히 지워지진 않았지만 흐려진 것이다.

그리 된 이유를 이해하기는 어렵지 않다. 산티데바가 청변의 발자취를 따라가며 자신의 철학적 반대자의 견해를 분석하는 다음 장의 주제는 공성으로서, 기본적 불교 개념인 무아의 혁신적 연장선에 있다. 공성을 탐구하기 위해 무아의 도덕적 정서적 의미를 명상하는 것보다 더 도움이 되는 준비가 있을까? 산티데바는 다음 장에서 공성의 지적 이해에 대해 할 말이 많을 것이다. 여기서 그는 공성의 느낌, 자아가 비었다는 것의 느낌이 어떤지에 주목하여 타자와 입장을 바꾸어보고 나와 남 사이의 경계선을 사라지게 해본다.

여기 집중의 장에서 자아에 대한 산티데바의 접근법은 명상과 철학의 관계를 좀 더 깊고 복합적으로 이해하게 해준다. 명상이 공성의 분석을 준비해 준다는 것에서 그치지 않는다. 명상에도 공성의 마음자세가 스며든다. 청변은 일찍이 ‘실재의 지식 추구’ 장에서 이 방향을 가리킨다: “[지혜의 눈이 뜨인 사람은] 바라밀을 수행한다. 세 가지 면에서 청정하고, 연민이 동기가 되고 일체지가 목적이 되지만 그 목적에 마음을 두지 않는다.”<sup>5</sup> 이 목적에 ‘마음을 두지 않는다’는 것은 글자 그대로 마음이 일체지에 안주(s h |ita)하지 않음을 의미한다. 같은 언어가 문헌의 아주 초반에, 청변이 보살과 윤회 및 열반의 관계를 말할 때 핵심구에서 나타난다: “[보살은] 윤회의 허물을 알기에 윤회에 안주하지 않는다, 그리고 자신의 연민 때문에 열반에 안주하지 않는다; 하지만 남들의 복지를 추구하겠다는 발원 때문에 보살은 윤회에 머문다.”<sup>6</sup> 그의 논서에서 청변은 보살의 ‘무주(無住; *apratiś h |ita*)’가 영어로는 거의 번역이 불가능한 보살의 ‘무주열반(*apratiś h |ita-nirvāna*)’을 말한다고 했다. 아마도 한국어로는 번역을 잘 할 수 있으리라. 우리는 이를 때로 ‘받침대가 없는(*unsupported*)’ 또는 ‘불안

<sup>5</sup> Verse 3.5: *trimaṇḍalaviśuddhe hi dānādāv abhiyujyate / kārūṇyāt sarvavittvāya tatrāpy asthitamānasaḥ* //.

<sup>6</sup> Verse 1.20: *na bhava doṣadarśitvāt kṛpālutvān na nirvṛtau / sthitās tiṣṭhanti ca bhava parārthodayadīkṣitāḥ* //.



정한(unstable)’ 열반이라고 번역하지만, 이 단어는 글자 그대로 윤회에도 거하지 않고 열반에도 거하지 않는 열반을 의미한다. 청변이 설명하듯 보살은 윤회와 열반을 다른 것으로도, 같은 것으로도 ‘이해하거나(apprehend)’ ‘물화(reify; upa-labbh)’하지 않는다. 왜인가? 보살은 이들의 공성을 이해하기 때문이다. 이 점이 문헌의 도입부에만 나온다. 청변은 공성의 정식 고찰을 한참 후까지 하지 않지만, 공성의 이해가 보살도 수행의 시작부터 스며들어 있다고 해도 되겠다.

산티데바의 보살도 설명에서도 이는 마찬가지다. 강의 초반에 나는 그의 ‘입문서(Introduction)’가 보살 지망생이 붓다를 칭송하고 자신의 부족함을 고백하는 정식 의례로 시작한다고 언급했다. 그 의례는 보살 지망생이 붓다 가족의 일원으로 거듭났음을 의기양양하게 주장하며 끝난다. 어떻게 계승 몇 줄로 이런 탈바꿈이 가능한가? 바로 자신의 부족함에 대한 감, 즉 사심 없는 마음이 수행자를 붓다 자녀 지망생으로 변화시키는 것이다. 공성이 이런 탈바꿈을 가져오는 연금술의 묘약이라고 해도 되겠다. 바로 만물 사이에 궁극적 차이가 없기 때문에, 윤회와 열반이 다르지 않기 때문에 보살 지망생은 이런 변화를 시작부터 표현할 수 있는 것이다.

그렇다면 명상과 철학의 관계에 대한 중관파의 접근법을 결론적으로 어떻게 말할 수 있을까? 한편으로는 적어도 두 명의 중요한 중관학자가 집중에 공성의 지적, 담론적 공부에 필요한 준비사항이라고 생각한 것이 분명하다. 이런 집중은 청변의 경우처럼 단지 호흡에 대한 마음챙김뿐 아니라, 몸의 혐오스러움을 명상하는 부정관처럼 좀 더 담론적인 수행을 포함했다. 하지만 동시에 이들이 전제한 인지적 자세를 좀 더 깊이 보면 한쪽에 명상을 두고 다른 쪽에 철학을 두는 대조 개념이 무너지기 시작함도 발견했다. 이는 특히 연민수행이 공성의 지적 이해를 반영했던 산티데바의 경우 그러했지만, 청변의 무주열반 설명에서도 그러했다. 그렇다면 인도 전통을 대표하는 두 학자, 청변과 산티데바에게 명상과 철학은 서로 깊이 엮여있는 것이라고 결론지을 수 있다. 명상은 철학 공부를 준비시킬 뿐 아니라, 명상 속에 철학의 가치가 스며들고 명상

은 그 가치로 살아난다. 이렇게 수행과 사상이 얹혀있는 보살도에 대한 그들의 관점 덕분에 오늘날까지도 그들의 주장이 관련성과 설득력이 있는 것이다. 들어주셔서 감사합니다.