

부파불교의 지관수행법

-『구사론』의 입출식념을 중심으로-

김성철

[국문 초록]

본고의 목적은 북전 설일체유부 계통의 유가사들이 창안한 6단계 입출식념의 기원과 발전과정을 살펴보고, 특히 설일체유부 아비달마의 수행 체계에 수용된 6단계 입출식념과 관련한 몇 가지 문제를 검토하는 것이다.

6단계 입출식념의 발달과정은 세 단계로 구분할 수 있다. 첫 번째 단계는 관(upalakṣaṇā)을 정점으로 하는 4단계로 이루어져 있다. 두 번째 단계는 설일체유부의 수행단계론을 포함하되, 독립성을 유지하는 6단계로 확대된 단계다. 세 번째 단계는 독립성을 잃고 설일체유부의 수행단계론의 하위에 편입된 단계다. 이 세 번째 단계에서 전체적으로는 비파사나적인 성격을 가진 6단계 입출식념이 샤마타로 재규정되지만, 이러한 재규정은 원래 독립해 있던 두 체계를 하나로 통합하기 위한 이론적 노력의 결과일 뿐이다. 6단계 입출식념은 호흡에 숫자를 붙여 세는 것으로부터 시작하여, 따라가기, 고정시키기, 관찰하기, 전환, 청정으로 구성되어 있다. 이 중 4단계까지가 실질적인 입출식념의 테크닉이고 마지막 두 단계는 4념처에서 무학위에 이르는 수행단계론으로 구성되어 있다. 따라서 6단계 입출식념은, 부정관을 제외하고 입출식념만을 예비과정으로 하는, 간결하고 실천적인 설일체유부 수행단계론이라고 규정할 수 있다.

설일체유부 전통에서 입출식념은 염처와 마찬가지로 식별적 통찰(prajñā)을 본질로 한다. 염처의 본질에 대해서는 두 가지 이설이 있다. 이를 입출식

념에 적용한다면, 첫째는 주의집중/자각에 의해 [식별적 통찰이 입출식에] 머물기 때문에 (곧 작용=관찰하기 때문에) 입출식념의 본질이 식별적 통찰이 되며, 둘째는 [식별적 통찰에 의해] 주의집중/자각이 [입출식에] 머물기 때문에 (곧 기억하기 때문에) 입출식념의 본질이 식별적 통찰이 된다. 어떤 경우든 입출식념과 얽히는 주의집중/자각이 아니라 식별적 통찰을 본질로 한다. 이는 실일체유부가 식별적 통찰을 해탈 체험의 본질로 본 것과 관련이 있을 것이다.

입출식념의 성격, 곧 그것이 사마타에 속하는가 혹은 비파사냐에 속하는가 하는 점에 관해서는 다양한 규정이 있을 수 있고, 실제로 있었다. 원래 독자적인 수행법이라고 하더라도 다른 수행법과 관계 맺는 방식에 따라 그 성격이 재평가될 수 있다. 따라서 다른 수행법과 관계를 배제한 채 그것이 사마타인가 비파사냐인가를 논하는 것은 무의미하며, 관계 맺음의 방식에 따라 그 성격이 어떻게 재규정되는가 하는 질문이 오히려 필요할 것이다.

주제어: 입출식념, 사념처, 사마타, 비파사냐, 선정, 구사론

1. 머리말

불교 문헌에 나타나는 호흡에 대한 주의집중/자각(이하 입출식념)¹⁾의 역사는 초기 경전까지 거슬러 올라갈 수 있다.²⁾ 이미 초기경전에서 해탈에 이르는 수행법의 하나로 성립되어 있던 입출식념은 아비달마 문헌에서 부경관과 더불어 본격적 수행을 준비하는 예비단계로 자리 매김되었으며, 유가행과 문헌에서도 5정심관(停心觀)의 하나로서 예비과정에 포함되었다.³⁾

1) 불교의 고유한 입출식념은 인도 전통의 호흡법이 그러하듯이 호흡을 인위적으로 조작하거나, 중국의 호흡법이 그렇듯이 에너지를 축적한다는 관념과는 거리가 멀다. 불교 입출식념의 가장 큰 특징은 어떤 조작도 가하지 않고 자연스럽게 (anabhisarīṅkāreṇa) 호흡을 관찰한다는 점일 것이다.

2) MN III, No.118; SN V, No.54, pp.311-341 등.

3) 『유가사지론』(TD30, 430c5ff). 반면 『유가사지론』 <섭사분>(TD30, 853c8f)에는 37조도품 뒤에 입출식념과 3학을 독립적으로 열거하고 있어 입출식념에 대한 높은

그러나 인도불교의 수행법 전체를 조망해볼 때 입출식념이 중심적인 수행법의 위치를 차지했다고는 보기 힘들다. 초기 경전 중에서는 입출식념만으로 아라한과에 이를 수 있다고 주장하는 경전도 있지만, 체계화한 주류불교의 수행도에서는 본격적인 수행의 준비단계에 머물 뿐이었다. 나아가 인도대승불교의 수행법에서는 거의 중시되지 않았다(Deleanu 1992:42f).

입출식념의 중요성이 부각된 것은 오히려 초기 중국불교에서였다. 하지만 여기에는 당시 중국에 유행하던 도가 사상이라는 배경이 작용하였던 것으로 보인다. 『대안반수의경』에 나타나는 도가적 해석과 격의적 번역은 이를 반영한다. 『대안반수의경』을 필두로 한 각종 선정류의 번역과 유행은 입출식념이 중국 초기 선정사상의 확립에 많은 영향을 끼쳤음을 보여준다. 또한 천태대사 지의는 『대안반수의경』의 6단계 입출식념을 매우 중시하여, 그것을 수행원리 차원으로 발전시키고, 3종지관 중 하나인 부정지관으로 자리매김시키고 있다.

본고에서는 초기경전에서 유래하고 남전 전통에서 발전한 16단계 입출식념과는 역사와 계통을 달리하는 6단계 입출식념의 기원과 발전 과정을 살펴보고, 특히 설일체유부 아비달마 문헌에 수용된 6단계 입출식념과 관련한 몇 가지 문제를 검토하고자 한다.

2 『구사론』의 6단계 입출식념

1) 6단계 입출식념의 역사적 발전

초기 경전에도 이미 나타나는 16단계 입출식념과는 달리, 6단계 입

평가를 엿볼 수 있다.

출식념은 C.E 100년경 설일체유부와 친연 관계를 가진 서북 인도의 유가사들이 창안한 것으로 알려져 있다. 6단계 입출식념을 최초로 중국에 전한 안세고역 『대안반수의경』이 2세기 후반에 번역되었기 때문이다(Deleanu 1992: 47). 6단계 입출식념은 안세고역 『대안반수의경』(TD15, 164a24-167c2)을 비롯하여, 축법호역 『수행도지경』(TD15, 216a29-b23, 284년 역), 구마라집역 『좌선삼매경』(TD15, 274c28-275b14, 407년 역), 불타발타라역 『달마다라선경』(TD15, 306a27-307c19, 413년경 역) 등 선경류 경전에 나타난다.

또한 설일체유부 아비달마 문헌에서는 『대비바사론』(TD27, 134c26-135b17), 『잡아비담십론』(TD28, 934a23-b10), 『구사론』(TD29, 118a23-b15, AKBh 339-340), 『순정리론』(TD29, 673c10-674a24)에 나타나지만, 정통 설일체유부 문헌인 『발지론』과 6족론에는 보이지 않는다. 한편 설일체유부와 계통을 달리하는 『성실론』(TD29, 356b17-27)에도 16단계 입출식념을 설명하면서 이설로서 6단계 입출식념을 소개하고 있다.

남전 계통의 문헌에서도 6단계 입출식념이 약간 변형된 형태로 나타난다. 『해탈도론』(TD32, 430b17-29)에서는 6단계 중 첫 4단계만으로 구성된 4단계 입출식념을 언급하고 있으며, 『청정도론』(Vism 278, 14-16)과 『선견율비바사론』(TD24, 747b26-28)은 6단계 입출식념을 확장한 8단계 입출식념을 언급한다.

이미 델리아누가 지적하였듯이(Deleanu 1992: 53ff), 선경류에서 6단계 입출식념의 발전 과정은 세 국면을 거치고 있다. 여기서는 그의 견해를 참고하면서, 선경류뿐 아니라 설일체유부 문헌까지 포함하여, 약간 다른 관점에서 6단계 입출식념의 발전과정을 재고해 본다.

선경류와 설일체유부 문헌에 나타난 6단계 입출식념은 ① 4단계 입출식념 단계, ② 6단계로 확대되었지만 설일체유부의 수행단계론과는

독립된 단계, ③ 독자성을 잃고 설일체유부의 수행단계론에 편입된 단계로 구분할 수 있다.

① 4단계 입출식념 단계는 『해탈도론』(TD32, 430b16-29)과 『대안반수의경』(TD15, 165a9-10) 그리고 『수행도지경』(TD15, 216a7-10)에 나타난다. 먼저 『수행도지경』은 數息, 相隨, 止觀, 還淨이라는 네 단계를 설정하고 있다.⁴⁾ 이는 용어상으로는 6단계 입출식념의 3, 4단계와 5, 6단계를 하나로 합쳐서 구성한 것이다. 하지만 세 번째 지관에 대한 설명에서 목동이 멀리서 소를 지켜보는 비유가 나타난다는 점으로 보아,⁵⁾ 내용상으로는 6단계 입출식념의 세 번째 단계인 止(sthāpana)에 가깝다.⁶⁾ 네 번째 단계인 환정은 문지기가 출입하는 사람을 지켜보듯이 코끝에 마음을 두고 호흡을 지켜보는 것이다.⁷⁾ 이 또한 6단계 입출식념의 세 번째 단계에 대한 설명에 가깝다.⁸⁾ 『수행도지경』에서는 제4단계인 환정이라는 용어가 각각 6단계 입출식념의 제5단계와 제6단계에 해당하는 한역 용어라는 점을 제외하고는 6단계 입출식념과 관련된 내용이 나타나지 않는다.⁹⁾

『수행도지경』의 초역일 가능성이 지적된(荒牧 1971: 21) 『대안반수의경』에서는 『수행도지경』과 내용상 동일한 부분(TD15, 165a9-10)에서 단 한 차례 4단계를 설명하지만¹⁰⁾ 나머지 부분(TD15, 164a14-15;

4) 『수행도지경』(TD15, 216a7-8): 何謂四事。一謂數息, 二謂相隨, 三謂止觀, 四謂還淨。

5) 『수행도지경』(TD15, 216b12-14): 其修行者, 已得相隨, 爾時當觀。如牧牛者, 住在一面, 遙視牛食。行者若茲, 從初數息, 至後究竟, 悉當觀察。

6) 松田(1989: 19)는 아래에서 소개하는 『해탈도론』의 4단계 입출식념 중 제2단계 隨逐와 제3단계 安置에 걸치는 것이라고 평가한다.

7) 『수행도지경』(TD15, 216b17-19): 其修行者, 已成於觀, 當復還淨。如守門者, 坐於門上, 觀出入人, 皆識知之。行者如是, 係心鼻頭, 當觀數息, 知其出入。

8) 松田(1989: 22)는 『수행도지경』의 4단계 입출식념이 『해탈도론』의 그것보다 전 단계에 속하는 것이라고 결론 내린다.

9) Deleanu(1992: 55)는 『수행도지경』의 입출식념이 실질적으로는 6단계라고 이해하지만, 還淨에 대한 설명 내용으로 보아 동의하기 힘들다. 다만 還淨이란 용어가 제4단계에 사용된 이유에 대해서는 좀 더 고찰이 필요할 것이다.

164a24-25; 164a27-28 등)에서는 모두 6단계로 설명한다. 두 단계가 혼재하지만 주로 6단계 입출식념을 중심으로 하고 있는 것이다. 『대안반수의경』은 1세기경에 편집되었지만 현행본은 6세기 말에 성립된 문헌이다(Deleanu 1992: 47). 따라서 『대안반수의경』에 보이는 4단계 입출식념은 편집 당시의 원형이 보존된 것으로 추측할 수 있다.

용어와 내용이 일치하는 4단계 입출식념은 오히려 선경류와는 계통을 달리하는 『해탈도론』에서 先師(*pubbācariya/pūrvācārya)의 설로 제시된다.¹¹⁾ 『해탈도론』은 4단계 입출식념에 대해 두 가지 견해를 제시하고 있는데, 그 중 첫 번째 견해는(TD32, 430b18-26) 대체로 일반적인 6단계 입출식념에서 4단계까지의 설명과 동일하다. 두 번째 견해는(TD32, 430b26-c3) 수관의 내용으로 16단계 입출식념의 첫 두 단계를 설명하고 있어, 4단계 입출식념을 16단계의 예비단계로 조직화하려는 시도를 드러내고 있다.

이상과 같이 6단계 입출식념의 원형은 관(upalakṣaṇā)을 정점으로 하는 4단계 입출식념임을 추정할 수 있다. 위의 세 경론 모두 관에 대한 설명이 명확하지는 않다. 하지만 『해탈도론』의 첫 번째 설명에서 관을 호흡과 더불어 발생하는 희락 등의 심리현상을 관찰하는 것이라고 정의하는 것으로 보아, 발전된 6단계 입출식념에서 정의하는 5온에 대한 관찰과 관련 있는 것으로 보인다. 만약 그렇다면 4단계 입출식념은, 비록 5온을 무상·고·무아의 방식으로 관찰한다는 명확한 표현은 없지만, 『무이상경』에서 유래하는 5온에 대한 식별적 통찰(prajñā)의 예비 단계로 고안되었을 가능성이 높을 것이다.¹²⁾

10) 『대안반수의경』(TD15, 165a9-10): 何等爲四種, 一爲數, 二爲相隨, 三爲止, 四爲觀.

11) 『해탈도론』(TD32, 430b17-18): 復次, 先師說, 四種修念安般, 所謂算·隨逐·安置·隨觀; Deleanu(1992: 54f)는 해탈도론의 성립시기를 C.E. 1세기로 보면 여기에서 선사의 견해로 소개된 4단계 입출식념의 기원은 B.C.E 1세기 심지어 B.C.E. 2세기로까지 거슬러 올라갈 수 있다고 추정한다.

② 6단계로 확대되었지만 설일체유부 수행단계론과 독립된 단계는 선경류와 『대안반수의경』에 나타난다. 예를 들어 『대안반수의경』의 한 곳에서는 자세한 설명 없이 6단계 입출식념과 4제를 합한 열 가지 지혜[十慧]를 열거하고 있다.¹³⁾ 다른 곳(TD15, 164a28-29)에서는 還을 一意, 淨을 守意라고만 제시하고, 또 다른 곳(TD15, 164b18-19)에서는 6단계 각각을 4념처, 4정단, 4신족, 5근과 5력, 7각지, 8정도에 배대시키기도 하여 일관된 설명을 찾아볼 수 없다. 이는 초기 중국불교의 격의적 번역과 해석을 잘 보여주는 것이기도 하지만,¹⁴⁾ 『대안반수의경』 성립 당시에 부가된 還과 淨이 엄밀한 아비달마적 수행단계와 결합해 있지 않았다는 사실도 반영하고 있을 것이다.

조금 더 발전한 형태는 『달마다라선경』과 『좌선삼매경』에서 찾아볼 수 있다. 우선 『달마다라선경』은 제5단계인 轉을 지혜를 닦는 단계라고 선언하는데 이어(TD15, 307b16), 궁극적 단계까지도 포함한다고(TD15, 307c1) 설명한다. 제6단계인 淨에 대해서는 이전의 각 단계 이후에 획득된 淨과 제6단계의 淨 그 자체로 구분되고, 후자는 심신의 근거에 존재하는 모든 악이 소멸된 상태라고 설명된다(TD15, 307c5-17). 『좌선삼매경』(TD15, 275b7-19)에서는 제5단계인 轉觀에 대해 호흡과 5온의 무상함을 관찰하는 것이라고 하고 제6단계인 청정은 전관의 결과 5蓋와 모든 번뇌를 제거한 후, 4념처와 16단계 입출식념, 4선근위를

12) 『무아상경』에 나타나는 식별적 통찰(prajña)의 가르침에 대해서는 김성철(2009: 111-127) 참조.

13) 『대안반수의경』(TD15, 164a13-15): 安般守意有十點, 謂數息·相隨·止·觀·還·淨·四諦. 是爲十點成.

14) 입출식념이 중국 초기불교에서 중시된 배경 중 하나가 인도불교가 전래되기 이전의 중국의 도가사상이라는 것은 이미 오래전부터 지적되어 있다(大谷 1968: 142-143). ‘anāpānasmṛti’를 安般守意라고 번역한 것 곧 주의집중/자각(smṛti/sati, 念)을 守意라고 번역하게 된 배경 또한 당시 유행하던 守一의 사상을 염두에 둔 전형적인 격의불교적 번역용어라 할 수 있다(洪 2004: 317, n.6 참조).

거쳐 누진지를 획득하는 것을 포함하고 있다. 여기서 최초로 6단계 입출식념과 설일체유부 수행단계론의 결합이 시도되고 있는 것이다.

『대비바사론』은 이상의 선경류에 나타난 견해를 정리하고 있다. 제5단계인 轉과 제6단계인 淨에만 한정한다면, 모두 세 가지 설이 소개되고 있다. 첫째는 轉에 4념처를, 淨에 난위부터 무학위를 포함시키는 설이다. 둘째는 轉에 4념처와 순결택분을, 淨에 견도위부터 무학위를 포함시키는 설이다. 셋째는 轉에 4념처부터 금강유정까지를, 淨에 진지와 무생지를 포함시키는 설이다. 이상의 설로 보아 4단계에서 6단계로의 발전은 당시 형성과정 중에 있던 정통 설일체유부의 수행단계론에 영향을 받은 것으로 추측할 수 있다.

③ 독자성을 잃고 확장된 설일체유부의 수행단계론에 편입된 단계는 『잡아비담심론』을 비롯하여 『구사론』 및 『순정리론』에 나타난다. 이 단계에서는 6단계 입출식념 그 자체의 발전은 보이지 않는다. 다만 『대비바사론』이 편찬될 시기만 하더라도 독자적인 자기완결성을 갖춘 6단계 입출식념이 정통 설일체유부의 수행단계론에 완전히 편입된 점이 특징이다. 이는 정통 설일체유부의 수행단계론이 완성되는 과정과 관련이 있을 것이다. 설일체유부의 수행단계론에서 6단계 입출식념은 순해탈분의 첫 번째 단계로 포함되고, 따라서 궁극적인 단계까지를 포함하던 6단계 입출식념은 그 본래의 의의를 잃고 사마타를 획득하기 위한 예비적 단계로 재규정된다.¹⁵⁾ 6단계 입출식념의 淨 단계를 통해 무학위까지 오른 성자가 다시 비파샤나를 획득하기 위해 4념처를 닦을 이유는 없을 것이다. 따라서 이러한 재규정은 별개의 두 체계를 하나의 체계로 통합하려는 이론적 노력의 결과일 뿐이다.

15) AKBh 381,7f: tābhyān tu samādhi labdhvā, niṣpannaśamathaḥ kuryāt smṛtyupasthānabhāvanām / vipaśyanāyāḥ sampādanārtham /; 6단계 입출식념의 성격에 관한 이러한 모순된 언급에 대해 『순정리론』과 AKVy는 물론 중국의 3대 『구사론』 주석서는 모두 침묵을 지키고 있다.

다소 예외적인 경우가 『잡아비담심론』이다. 『잡아비담심론』 「현성품」(TD28, 908b1f)은 4념처와 4선근위로 이어지는 수행의 예비단계로 부정관과 안반념 그리고 계차별관이라는 3度門을 설정한다. 입출식념을 4념처의 하위 단계로 두는 것은 『구사론』과 동일한 것이다. 하지만, 『대비바사론』과 『구사론』 및 『순정리론』과는 달리, 『잡아비담심론』 「수다라품」에서는 6단계 입출식념의 還과 淨 단계를 상위의 수행단계와 결부시키지 않고, 환은 수행자의 유형에 따라 적게 행하는 것과 부지런히 행하는 것으로, 정은 [5]개를 제거하는 것으로 규정한다.¹⁶⁾ 그리고 6단계 이후의 수행과정으로 4념처와 4선근위 등을 언급하고 있다 (TD28, 934b13ff). 『잡아비담심론』은 전체 수행도와 조화를 이루도록, 이미 『대비바사론』 당시에 성립해 있던 6단계 입출식념의 마지막 두 단계를 수정한 것이다.

2) 『구사론』의 6단계 입출식념

프라단 본(AKBh 339,16-340,14)으로 한 쪽 남짓한 분량이지만 『구사론』은 6단계 입출식념을 대단히 요령 있게 정리하고 있다. 여기서는 선정류 및 설일체유부 아비달마문헌에 나타나는 설명을 참조하면서, 주로 『구사론』에 근거하여 6단계 입출식념을 살펴보고자 한다.¹⁷⁾

『구사론』에서는 이 6단계가 입출식념을 완성하기 위한 수단(ṣaṭkāraṇa)으로 설명된다. 6단계는 세기(gaṇaṇā, 數), 따라가기

16) 『잡아비담심론』(TD28, 934a23ff; 특히 934b9f: 還者, 若依欲覺者少行, 依出離覺者勤行. 淨者, 淨諸蓋): 초기 경전에 나타난 해탈도의 전형적 서술에 따르면 5개를 제거하는 것은 4선에 들기 위한 전제조건이다.

17) 필자는 이미 『구사론』에 나타난 6단계 입출식념을 『대안만수의경』을 비롯하여 『수행도지경』, 『달마다라선경』, 『좌선삼매경』 등의 선정류를 참고하면서 소개한 바 있다. 김성철(2007: 69-74) 참조.

(anugama, 隨), 고정시키기(sthāpanā, 止), 관찰하기(upalakṣaṇā, 觀), 전환(vivartta, 轉), 청정(pariśuddhi, 淨)으로 구성되어 있다.

입출식념은 우선 자신의 호흡에 숫자를 붙여 세는 것부터 시작한다. 숫자를 세는 요령은 자연스럽게(anabhisamkāreṇa) 몸과 마음의 긴장을 풀고(adhyupekṣya) 주의집중(smṛti)만으로 하나부터 열까지 호흡을 세는 것이다. 세는 방법은 들숨과 날숨을 각각 한 번씩 세며 들숨 5회 날숨 5회를 합해서 열까지 센다(『잡아비담심론』(TD28, 934a29)). 열까지만 세는 이유는, 열 이하로 셀 경우는 마음이 위축되고 열 이상으로 셀 경우는 마음이 확산되기 때문이다.¹⁸⁾

수를 세는 것에는 세 가지 오류가 있다. 첫째, 수를 적게 세는 것으로서 두 호흡을 하나로 세는 것이다. 둘째, 수를 많이 세는 것으로서 하나의 호흡을 둘로 세는 것이다. 셋째 들숨과 날숨을 반대로 세는 것이다. 『대비바사론』(TD27, 135a1-4)은 이 세 번째 오류에 대해서 세 가지 이설을 제시한다. 이 중 첫 번째 설은 열 이상을 세는 것, 두 번째 설은 들숨과 날숨을 반대로 세는 것, 세 번째 설은 순서가 없이 세는 것인데, 두 번째 설이 『구사론』의 설과 일치한다.¹⁹⁾ 이상과 같이 『구사론』의 호흡 세기는 매우 정교하고 기술적인 『유가사지론』 <성문지>의 그것에 비해²⁰⁾ 테크닉이라는 측면에서 간단하고 소박하다는

18) 『청정도론』(Vism 278,24-28)에서는 다섯 이하로 셀 경우는 마음이 좁은 우리에게 간헐 소처럼 흥분하고, 열 이상을 셀 경우는 마음이 수를 세는 데만 집착하기 때문이라고 한다.

19) 『순정리론』(TD29, 673c18-674a3)에서는 위의 세 가지 오류에 더해 또 다른 세 가지 오류를 더 제시한다. 그 중 첫째는 너무 느슨하게 세는 것으로서 혼침이나 수면에 빠지든가, 마음이 외부의 대상으로 흩어지게 된다. 둘째는 너무 급하게 세는 것이다. 너무 급하게 세면 심신의 부조화가 생기는데 몸에 병이 생기거나 정신병[狂亂]을 일으키기도 한다는 것이다. 따라서 어떤 산해진미도 호흡을 잘 조절하는 것보다 못하고, 어떤 독이나 칼 불 등도 호흡을 잘못 조절하는 것보다 낫다고 한다. 셋째는 마음이 산란해서 중간에 수를 잃어버리는 것이다. 이때는 처음으로 되돌아가 하나부터 다시 세어야 한다.

특징을 가진다.

호흡의 숫자를 세는 것은 삼매를 얻을 때까지 수행한다. 삼매를 얻을 때까지 수 세기를 해야 한다는 언급은 『구사론』 이전의 『대비바사론』(TD27, 134c27-135a9)이나 『잡아비담심론』(TD28, 934a24-b3)에는 나타나지 않는다. 또한 『순정리론』(TD29, 674a2f)이나 AKVy를 비롯한 『구사론』 주석서에도 이에 대한 설명을 하지 않고 있다. 따라서 여기서 언급하는 삼매가 어떤 수준의 삼매인지는 알 수 없다. 다만 입출식념을 행할 수 있는 단계가 첫 세 가지 근본정 및 중간정 뿐 아니라 욕계도 포함하므로(AKBh 339,9; 『구사론』(TD29, 118a14)), 반드시 깊은 수준의 선정을 요구할 필요는 없을 것이다. 게다가 『성실론』(TD29, 356b25-27)에서는 제3단계 이후에서는 선정을 요구하지 않는다고 명시적으로 언급하고 있는 점도 주목할 만하다.

다음 단계인 따라가기는 호흡의 출입을 따라가는 것이다. 이때도 역시 어떠한 조작도 가하지 않고 자연스럽게(anabhisamṣkāreṇa) 호흡을 따라가야 한다. 들숨을 따라갈 때는 어느 정도 깊이 들어오는지, 몸 전체로 퍼지는지 몸의 일부로만 가는지를 목구멍, 심장, 배꼽, 엉덩이, 넓적다리, 양발에 이르기까지 따라가는 것이다. 날숨을 따라갈 때는 어느 정도 멀리 나가는지 한 뼘 혹은 양팔을 벌린 넓이까지 따라간다. 이는 호흡의 힘이 강한 사람과 약한 사람이 있기 때문이다(AKVy 528,5f).

따라가기와 관련하여 일설에는 들숨의 경우 발을 나와 아래로 금륜을 뚫고(『순정리론』(TD29, 674a8-10)) 풍륜(vāyumaṇḍala)까지, 날숨의 경우(『순정리론』(TD29, 674a11f)) 위로 비람풍(vairambha)까지 따라간다고 하지만 세친은 이를 거부한다.²¹⁾ 입출식념은 상상된 대상에

20) 『유가사지론』 <성문지>에 나타나는 5단계 입출식념의 첫 단계인 수 세기에 관해서는 김성철(2007: 70f.) 참조.

21) 이는 관상법(adhimukti)을 입출식념과 적극적으로 결합시키는 <성문지>나 중앙아시아에서 발견된 Yogalehrbuch와는 구별되는 태도로서, 진실작의만이 번뇌를

대한 관상법(adhimuktimanaskāra, 勝解作意)이 아니라 사실에 대한 관찰(tattvamanaskāra, 眞實作意)이기 때문이다. 이에 대해 『순정리론』(TD 29, 674a12-17)은 승해작의에 대한 어느 정도 긍정적 태도를 보여주고 있다. 승해작의가 진실작의를 촉진할 수 있고, 승해작의를 하더라도 입출식념을 잃어버리지 않기 때문이다.

세 번째 단계인 고정시키기는 마음을 한 곳에 고정시키고 거기에서 호흡의 출입을 관찰하는 것이다. 『대비바사론』(TD27, 135a15-18)은 고정시키기에 두 가지 이설을 제시한다. 첫째는 호흡이 처음에는 코에 머물고 다음에는 목구멍에 머물며 차례로 기슴과 배꼽을 거쳐 양발에 머무는 것, 곧 호흡이 머무는 곳에 마음이 따라 머물며 관찰한다는 것이다. 둘째는 보석을 꿰는 것처럼 호흡이 몸 전체에 머무는 것을 관찰하는 것이라고 한다. 『구사론』과 『순정리론』(TD29, 674a17f)이 채택하고 있는 것은 이 두 번째 설이다. 다만 한역 『구사론』(TD29, 118b9f)에는 범본에는 없는 ‘隨所樂處安止其心’²²⁾이라는 구절을 추가함으로써, 머무는 장소가 이동하는 『대비바사론』의 첫 번째 설과는 달리 마음을 어느 한 지점에 고정시켜 관찰할 것을 요구한다. 마음을 고정시키는 장소는 대체로 코끝[鼻頭](『대안반수의경』(TD15, 166c22))이 된다.

네 번째 단계인 관찰하기는 호흡이 단지 풍 뿐 아니라 지·수·화·풍 4원소와 4원소로 이루어진 물질, 그리고 그것에 의존하는 심·심소, 다시 말해 5온 전체를 관찰하는 것이다. 이 단계에서는 호흡에 대한 단순한 주의집중/자각이라는 수준을 넘어 5온 전체에 대한 관찰이 이루어지는 것이다. 5온에 대한 관찰은 『무아상경』 이래로 영향력을 확대해 주류적 위치를 차지한 식별적 통찰이라는 방법을 반영하고 있다.

끊을 수 있다는 전통적인 견해(『대비바사론』(TD27, 819b))에 충실한 것이다. 입출식념과 관상법의 결합시키는 예에 대해서는 김성철(2007: 81-83) 참조.

22) 이 구절은 『순정리론』(TD29, 674a18)에도 동일하게 나타나며, 『잡아비담십론』(TD28, 934b6)에도 동일한 취지의 문장이 보인다.

다섯 번째 단계와 여섯 번째 단계인 전환(vivartti)과 청정(parisuddhi)은 구체적인 입출식념의 테크닉을 설명하는 이전의 네 단계와는 달리 이론적인 수행단계론과 관련되어 있다. 전환과 청정을 각각 어느 수행단계에 위치시킬 것인가 하는 점에 대해서는 이미 위에서 언급하였듯이 몇 가지 이설이 존재한다. 그 중 『구사론』에 제시된 첫 번째 설은 風을 대상으로 하는 인식(buddhi)²³⁾을 돌려서, 더 높은 단계의 4념주와 4선근에 연결시키는 것을 전환이라고 하고, 견도와 수도에 들어가는 것을 청정이라고 한다. 이는 『대비바사론』(TD27, 135a23-29)에 제시된 세 가지 설 중에서 두 번째 설과 유사하다. 두 번째 설은 4념처에서 금강유정까지 전환에 포함시키고, 진지와 무생지만을 청정에 포함시키는 견해다. 이는 『대비바사론』의 세 번째 설에 해당한다. 두 가지 설 모두 전환과 청정이라는 자신의 체계 안에 설일체유부의 수행단계론을 포함시키면서 자기완결적인 수행체계를 구축하고 있는 것이다.

이상 살펴본 결과, 6단계 입출식념이라는 체계로만 본다면, 부정관을 제외하고 입출식념만을 예비과정으로 하는, 간결하고 실천적인 설일체유부 유가사들의 수행단계론이라고 규정할 수 있다.²⁴⁾

3. 6단계 입출식념의 본질과 성격

1) 입출식념의 본질

앞서 보았듯이, 6단계 입출식념은 역사적 발전과정과 실질적인 내용

23) 平川(1978: 326)에 따라 vṛddhi를 buddhi로 수정하였다.

24) 유가행과의 경우에도 완결된 수행단계론과는 별개로 유가사들의 실천적인 수행단계론이 있었던 것을 확인할 수 있다. 이에 대해서는 김성철(2004) 참조.

이라는 두 측면에서 그 자체로 완결적인 성격을 갖는 독자적인 수행법이다. 여기서 제기할 수 있는 의문은, 완결적인 수행의 모든 과정에서 호흡에 대한 주의집중/자각(smṛti/sati)의 본질과 역할이 무엇인가 하는 점과 그것이 다른 수행론의 하위에 편입되었을 때 어떤 성격상의 변화를 요구받는가 하는 점이다. 주의집중/자각이 본래 자이나교의 수행법에서 빌려왔을 가능성이 지적되어 있지만,²⁵⁾ 불교에 수용된 후 그것은 독자적인 위상을 가진 수행법으로 발전한다. 대표적인 것이 바로 입출식념과 4념처일 것이다. 그러나 6단계 입출식념은 초보적인 형태의 주의집중이나 자각의 차원을 뛰어넘어 수행도 전체를 포괄하는 방향으로 확대되어 있다. 이러한 전 과정이 주의집중/자각만으로 이루어진다고는 보기 힘들다.

이에 대해 『구사론』은, 입출식념이라는 표면적인 명칭과는 달리, 그것의 본질이 주의집중/자각이 아니라 식별적 통찰(prajñā)이라고 주장한다.²⁶⁾ 다시 말하면 그것의 본질에 따른 명칭은 입출식념이라기 보다는 입출식혜(ānāpānāprajñā)인 것이다. 그렇다면 왜 입출식혜가 아니라 입출식념이라고 불리는가? 그 이유는 ‘[4]념처와 마찬가지로 주의집중/자각의 힘을 더함으로써 [혜가] 작용할 수 있기 때문이다.’²⁷⁾ [4]념처와 마찬가지로란 것은 입출식념에 이어서 설명되는 염처의 본질과 관련하여 같은 구절이 나타나기 때문이다.

『구사론』에서 염처의 본질²⁸⁾과 관련한 어의해석에는 두 가지가 제

25) Schmithausen(1976: 254), Bronkhost(1993: 95); 자이나교의 5samii에 대해서는 Frauwallner(1973: 202, 206)) 참조; 자이나교의 5 samii와 불교의 smṛti/sati의 관계에 대한 최근 논의는 Kuan(2008: 50f.) 참조.

26) AKBh 339,8: saiva(=ānāpānasamṛti) prajñāsvabhāva /; 식별적 통찰을 입출식념의 본질로 보는 견해는 이미 『대비바사론』(TD27, 134b4)에 나타난다.

27) AKBh 339,8f: smṛtivacanam tu smṛtyupasthānavad tadbalādhānavṛttitvat /

28) 염처의 본질이 주의집중/자각(smṛti/sati)인가, 혹은 식별적 통찰(prajñā)인가에 대해서는 부파간의 이견과 논쟁이 있다. 남방 상좌부 문헌에서는 염처의 본질을

시된다. 이를 중심으로 염처와 입출식념의 본질에 대해 살펴보자.

2) 염처(smṛtyupasthāna)의 어의해석

『구사론』(AKBh 341: 15ff)은 우선 염처(smṛtyupasthāna /satipaṭṭhāna²⁹); 이하 『구사론』의 번역용어에 따라 염주라고 한다)의 의미를 세 가지로 분류하고 각각의 경우에 해당하는 어의해석과 복합어 분석 및 그것을 뒷받침하는 경문을 제시하고 있다. 세 가지란 본질로서의 염주(svabhāvasmṛtyupasthāna, 自性念住), 공존에 의한 염주(samsargasmṛtyupasthāna, 相雜念住), 인식대상으로서의 염주(ālambanasmṛtyupasthāna, 所緣念住)이다.³⁰ 이 중 소연염주와 자성염주를 중심으로 염주의 의미를 살펴보자.

편의상 먼저 소연염주의 경우를 살펴보면, 이 경우 염주(smṛtyupasthāna)는 ‘주의집중/자각이 여기(곧 신체 내지 법)에 머물기 때문[에 염주이]다’³¹는 의미로 분석된다.

야쇼미트라라는 이에 대해 7격의 의미에 의한 증명이 이루어지고 있음을 보여준다고 설명한다. 곧 주의집중/자각이 어떤 곳에 머물 때 그

주의집중/자각으로 보는 반면, 설일체유부 문헌에서는 염처의 본질을 식별적 통찰로 보고 있다(林寺 2005: 52). 부파간의 상이한 염처 해석에 관해서는 田中(1982),塚本(1985), Gethin(1992: 29-36), 林寺(2005) 참조.

29) 일반적으로 *smṛtiprasthāna에 해당하는 satipaṭṭhāna를 smṛtyupasthāna라고 번역한 것 및 그와 관련한 논의에 대해서는 塚本(1985: 144f), Gethin(1992: 30f) 참조.

30) 자성, 상집, 소연이라는 세 염주의 구분은 이미 『대비바사론』(TD27, 936c13)에 나타난다. 이러한 명칭을 사용하지는 않지만 내용상 이와 일치하는 세 가지 염주의 구분은 『집이문족론』(TD26, 391b22ff)으로 거슬러 올라갈 수 있다. 田中(1982: 210), 林寺(2005: 50f) 참조. 염처의 의미를 이와 같이 구분하는 것은 다양한 맥락에 따라 설해진 초기 경전의 설명을 이론화/체계화하는 과정에서 이루어진 것으로서, 단편적인 경문에 의거한 자의적인 해석 가능성을 줄여줄 것이다.

31) AKBh 382,15: smṛtir atropatiṣṭhata iti [smṛtyupasthānam]

머무는 장소(=인식대상)가 바로 住(upasthāna)이며, 따라서 염주란 주의집중/자각이 머무는 장소 곧 대상을 의미하는 것이다.³²⁾ 이어서 4념주라는 이름은 그것의 인식대상 곧 신·수·심·법에 따라 명명된 것이라고 『구사론』은 명언한다.³³⁾ 이와 같은 이해에 따른다면 신념주의 경우 신체가 곧 염주(주의집중/자각이 머무는 곳=인식대상)가 되고, 법념주의 경우 법 그 자체가 곧 염주(주의집중/자각이 머무는 곳=인식대상)가 된다.³⁴⁾

다음으로 자성염주에 대해 『구사론』은, 『대비바사론』³⁵⁾과 마찬가지로, 식별적 통찰(prajñā)이라고 주장한다.³⁶⁾ 자성염주의 경우에 적용되는 어의해석도 역시 『대비바사론』³⁷⁾과 마찬가지로 두 가지를 제시한다. 이 중 첫 번째 어의해석에 따르면 주의집중/자각의 힘을 더하기 때문에 다시 말해 주의집중/자각의 힘을 더함으로써(=주의집중/자각의 도움을 받아) [혜가] 작용하기 때문에, 본질은 혜임에도 불구하고, 염주라고 명명한다는 것이다. 세친은 이 첫 번째 어의해석을 비바사사의 견해로 간주한다.³⁸⁾

야쇼미트라라는 이에 대해 좀 더 자세히 설명한다. 그에 따르면 마치

32) AKVy 531,5-7: tad evam adhikarāṇa-sādhanaṃ darśitaṃ bhavati. upatiṣṭhate smṛtir asmīn ity upasthānaṃ. smṛter upasthānaṃ smṛtyupasthānaṃ.

33) AKBh 342,15: yathālabanaṃ caṣṣāṃ nāma /

34) 이 소연염주를 설명하는 어의해석은 행위가 이루어지는 장소를 의미하는 lyuṭ 접미사(곧 ana)에 대한 파니니의 규정(Pā III 3, 117: karaṇādadhikarāṇayos ca)과도 일치하며, 4념처의 원래 의미였을 것이다. 念處라는 초기 한역은 이러한 의미를 반영하는 번역으로 보인다.

35) 『대비바사론』(TD27, 724a7-9: 然此念住, 總說唯一, 謂心所中一慧自性, 根中慧根, 力中慧力, 覺支中擇法覺支, 道支中正見.

36) AKBh 341,16-17: tatra svabhāvasmṛtyupasthānaṃ [/] prajñā (15a)

37) 『대비바사론』(TD27, 724a17-19): 問 此體是慧, 何故世尊, 說爲念住. 答: 慧由念力, 得住所緣, 故名念住. 或此慧力, 念住境故, 名念住.

38) AKBh 342,9: smṛtyudrekavād iti vaibhāṣikāḥ / smṛtibalādhānavṛttitvād ity arthaḥ /

장작을 펼 때 예리한 쪼기에 의해 지지받듯이 식별적 통찰(prajñā)은 주의집중/자각의 힘을 더함으로써 인식대상에 대해 작용한다. 주의집중/자각이 인식대상을 유지하고(=잃어버리지 않고) 있을 때, 식별적 통찰이 그것을 통찰한다는 것이다. 따라서 주의집중/자각에 의해 [식별적 통찰이] 머물기 때문에 (곧 작용(vṛtti)하기 때문에) 염주가 곧 식별적 통찰이라고 하는 것이 비바사사의 주장이 된다.³⁹⁾

여기서 제시된 염주에 대한 첫 번째 복합어 분석, 곧 ‘주의집중/자각에 의해 [혜가] 머물기 때문에 염주라고 한다’는 것은 ‘upasthāna’의 접미사 ‘-ana’를 행위주체(kartr)의 의미로 해석하는 것으로서 식별적 통찰이 머물 곧 작용(vṛtti)의 행위주체임을 의미한다.⁴⁰⁾ 그러나 파니니의 규정에 따르면⁴¹⁾ lyuṭ 접미사 ‘-ana’는 ‘행위’와 ‘도구’, ‘장소’만 의미할 뿐 ‘행위주체’를 의미하지는 않는다. 야쇼미트라에 따르면, 비바사사는 Pā III, 3, 113에 제시된 ‘kṛtya-lyuṭo bahulam’이라는 규정을 확대해석함으로써 접미사 ‘-ana’에 행위주체의 의미도 포함시키려 하지만, 그러한 시도는 파니니의 문법규정에는 나타나지 않는 자의적인 해석으로 치부된다.⁴²⁾

세친은 두 번째 어의해석을 올바른 것으로 제시한다. 곧 주의집중/자각이 이것(=prajñā)에 의해 머물기 때문에 식별적 통찰이 염주라는 것이다. 이때 주의집중/자각은 식별적 통찰에 의해 보여진 것을 명확히 표현함으로써 기억하는⁴³⁾ 역할로 축소된다.⁴⁴⁾ 다시 말해 이 경우

39) AKVy 530,15-18: yathā dāru-pāṭena tikṣṇa-kīlena dāru-pāṭasya saṃdhāraṇam. evam asyāḥ prajñāyāḥ smṛti-bal’ādhānen’ ālāmbane vṛttir iti. yadi hi smṛtir ālāmbanaṃ dhārayaty evaṃ prajñā prajānātīti. tad evaṃ smṛtyopatiṣṭhata iti smṛtyupasthānaṃ prajñeti vaibhāṣikyo ’rthaḥ.

40) 이러한 해석은 『대비바사론』에서 제시된 염주의 해석 중 첫 번째 설과 일치한다.

41) Pā. III 3, 115-117.

42) AKVy 527,18-19: kṛtya-lyuṭo bahulam iti kartary api lyuṭ bhavātīti.

‘住(upaṣṭhāna)’의 의미는 ‘明記(abhilāpa)’의 의미인 것이다.⁴⁵⁾

야쇼미트라라는 이상의 『구사론』의 설명에 대해 의미만을 제시한 것이라고 하고 문법적인 설명을 다시 덧붙인다. 그에 따르면 이러한 설명은 ‘upaṣṭhāna’를 3격의 의미로 해석하는 것이다. 다시 말해 ‘염주(smṛtyupaṣṭhāna)’라는 복합어를 분해하면, 어떤 것에 의해 머무는 것 곧 머물게 하는 도구가 ‘upaṣṭhāna’이고, 주의집중/자각으로 하여금 인식대상에 머물게 하는 도구 곧 식별적 통찰이 ‘염주(smṛtyupaṣṭhāna)’가 되는 것이다. 그렇다면 어떻게 이것(식별적 통찰)에 의해 주의집중/자각이 머무는가? 본 것을 기억하기 때문이다. 식별적 통찰이 대상을 본대로 주의집중/자각이 기억한다는 의미이며, 주의집중/자각에 의해 파악된다는 뜻이다.⁴⁶⁾ 이 어의해석은 접미사 ‘-ana’를 도구의 의미로 규정하는 Pā III 3, 117과 일치한다.⁴⁷⁾

요약하면 자성염주의 측면에서 ‘smṛtyupaṣṭhāna’에 대한 첫 번째 복합어 분석은 ‘smṛtyopatiṣṭhata iti smṛtyupaṣṭhānam’이며, 이때 염주

43) 명확한 표현을 의미하는 abhilāpana(=apilāpana)가 기억과 연결되는 점에 대해서는 Gethin(1992: 38ff; 특히 39) 참조.

44) AKBh 342,10: smṛtir anayopatiṣṭhata iti smṛtyupaṣṭhānam prajñā yathādr̥ṣṭasyābhilāpanāt /

45) 이것은 『대비바사론』에서 제시된 두 번째 설에 해당한다.

46) AKVy 530,20-24: karaṇa-sādhanam etat. smṛtir anayopatiṣṭhata iti. artha-pradarśana-mātram etat. vighrahas tv evaṃ kartavyaḥ. upatiṣṭhate 'nenety upaṣṭhānam. smṛter upaṣṭhānam smṛtyupaṣṭhānam iti. katham smṛtir anayopatiṣṭhata ity āha. yathā dr̥ṣṭasyābhilāpanād iti. yasmād yathādr̥ṣṭo 'rthāḥ prajñāyā. tathaiṣābhilāpyate. smṛtyodgr̥hyata ity arthah.

47) 한편 『순정리론』(TD29, 676a9-11: 若就相雜, 釋念住名, 謂與慧俱, 念方得住, 念念得住, 故慧得念住名.)은 『구사론』에서 제시된 두 번째 설을 삼잡염주의 의미로 간주한다. 흥미로운 점은 『순정리론』(TD29, 676b2-5: 分別論者, 作如是言, 念住即用念爲自體, 此中不應置念根故, 標釋兩文俱說念故, 此中不說慧住名故, 彼言非理)에서는 염주가 염을 본질로 한다는 분별론자의 주장을 소개하고, 모두 세 가지 이유를 들어 그것을 비판하고 있다는 점이다. 이는 남북전 아비달마 전통에서 염주에 대한 이해가 날카롭게 대립하고 있다는 점을 보여준다.

의 의미는 ‘주의집중/자각에 의해 머무는 주체[로서의 식별적 통찰]’이 된다. 두 번째 복합어 분석은 ‘smṛter upasthānam [iti] smṛtyupasthānam’이며, 이때 염주의 의미는 ‘주의집중/자각을 머물게 하는 도구[로서의 식별적 통찰]’이 된다.⁴⁸⁾

이상 자성염주에 대한 두 가지 복합어 분석에 의한 어의해석은 기존의 남전 전통에 따른 ‘염주’의 이해와는 현격한 차이를 보인다. 예를 들어 ‘paṭṭhāna’를 행위주체의 의미로 해석하는 것은 『무애해도』의 주석서(49)에도 나타나지만, 북전 아비달마 전통과는 달리, 『무애해도』의 주석서와 『청정도론』은 모두 ‘paṭṭhāna’의 행위주체를 주의집중/자각으로 간주한다.⁵⁰⁾ 반면 북전 아비달마 문헌에서 ‘주의집중/자각’의 역할은 남전 아비달마 문헌과는 달리 수행론적 의미가 약화되고 대상을 잃어버리지 않고 기억하는 것⁵¹⁾이라는 심소론적 의미로 축소되어 있다. 북전 아비달마 문헌에서 ‘염주’의 중심 요소는 주의집중/자각(smṛti)보다는 식별적 통찰(prajña)인 것이다.

이 지점에서 다시 입출식념의 본질에 관한 논의로 돌아가 보자. 앞서 언급했듯이 세친은 입출식념의 본질이 주의집중/자각이 아니라 식별적 통찰임을 명확히 했다. 다시 말해 염주와 마찬가지로 입출식념 또한 그 본질이 식별적 통찰임에도 불구하고 염주의 첫 번째 어의해석에 따라, ‘주의집중/자각에 의해 [식별적 통찰이 입출식에] 머물기 때

48) 이 외에도 『대비바사론』(TD27, 938b10ff)에는 염주가 식별적 통찰을 본질로 함에도 불구하고 염주라는 명칭을 사용하는데 대한 일곱 가지 이견을 제시하고 있다. 이는 부파마다 염주의 본질을 달리 이해하고 있었고, 각자의 입장을 정당화하기 위한 논변도 다양했음을 보여준다.塚本(1985: 150f) 참조.

49) Paṭis 298: paṭiṭṭhāṭṭi paṭṭhānam. Paṭis에는 이외에도 염주에 대한 두 가지 어의해석을 더 제시하고 있다. 이 세 어의해석은 각각 북전 아비달마 전통의 자성염주, 상잡염주, 소연염주에 해당하는 것으로 보인다.

50) Paṭis 298: Vism 679: sati yeva paṭṭhānam satipaṭṭhānam.

51) AKBh 54,22-23: smṛtir ālambanāsampramoṣaḥ /

문에 (곧 작용=관찰하기 때문에) 입출식념이라고 한다⁵²⁾는 것이다.⁵³⁾

만약 세친에 의해 올바른 것으로 간주된 염주에 대한 두 번째 의미를 적용할 수 있다면, [식별적 통찰에 의해] 주의집중/자각이 [입출식에] 머물기 때문에 (곧 기억하기 때문에) 입출식념이라고 한다'는 것이다.

하지만 어느 경우든 염처 뿐 아니라 입출식념에서조차 주의집중/자각은 그 수행론적 의미가 축소되어 있다는 사실을 부정할 수는 없다. 『구사론』에 나타난 입출식념은 체계상으로 모순될 뿐 아니라, 그것의 성격 그리고 명칭과 실제 의미라는 측면에서도 부조화를 드러내고 있는 것이다.

3) 입출식념의 본질과 성격에 관한 몇 가지 문제

이상 살펴본 것처럼 6단계 입출식념은, 발달사라는 측면에서 본다면, 본래는 제4단계인 관(upalakṣaṇā)을 위한 예비단계로 도입되었다고 할 수 있다. 이후 설일체유부 수행단계론의 영향을 받아 제5단계와 6단계를 추가해 완결된 수행체계의 모습을 갖추지만, 오래지 않아 완결된 정통 설일체유부 수행도의 예비단계로 자리매김된다. 이 과정에서 체계상의 모순 뿐 아니라, 본래는 비파사나적 성격을 뚜렷이 가진 입출식념이 사마타로 재평가 혹은 격하되는 성격상의 모순도 발생한다.

52) AKVy 527,20f: ānāpāna-prajñā smṛti-bal'ādhāna-vṛttitvad ānāpāna-smṛtir ity ucyate.

53) 한 가지 의문스러운 점은, 세친이 비바사사의 설로 거부한 염주의 첫 번째 어의해석을 이용하여 입출식념의 본질을 설명하고 있다는 사실이다. 하지만 여기에 대해서는 세친 자신을 포함하여 주석자들도 언급을 하고 있지는 않아 명확한 의도와 이유를 추측하기는 힘들다.

이 가운데 체계상의 문제에 관해서는 적어도 『구사론』 안에서는 어떤 해결의 실마리도 보이지 않는다. 게다가 『구사론』 이후의 모든 주석서들도 침묵하고 있기 때문에 그 이후에도 어떤 해결책이 있었다고는 볼 수 없다.

성격상의 문제에 관해서도 『구사론』 체계 안에서는 해결이 불가능해 보이지만, 몇몇 다른 문헌의 예를 살펴본다면 입출식념의 성격에 관한 몇 가지 시사점을 던져줄 것으로 보인다. 『구사론』이나 『순정리론』에 입출식념의 성격에 관한 모순된 진술이 있다는 사실은 이미 지적했지만, 『대비바사론』에서는 그것의 성격에 관한 몇 가지 이설을 제시하고 있다. 『대비바사론』(TD27, 135b12-17)에서 언급되는 설은 세 가지로서 첫 번째 설은 6단계 입출식념 중에서 첫 세 단계는 사마타에 속하고 나머지 세 단계는 비파사나에 속한다는 것이다. 두 번째 설은 반대로 첫 세 단계는 비파사나에 속하고 나머지 세 단계는 사마타에 속한다는 것이다. 세 번째 설은 如是說者⁵⁴⁾의 견해로서 그 성격이 결정되어 있지 않다는 것이다. 따라서 어떤 경우에는 6단계 모두가 사마타에 속하고 어떤 경우에는 6단계 모두가 비파사나에 속하게 된다. 위에서 살펴본 『구사론』의 6단계 입출식념의 경우가 이 세 번째 설의 좋은 예가 될 수 있다. 곧 6단계 입출식념은 그 자체로는 모두 비파사나에 속하는 것이지만, 『구사론』 수행단계론 상으로는 모두 사마타에 속하게 된다. 다시 말해 6단계 입출식념은 그것이 다른 수행이론과 어떤 관계를 가지느냐에 따라 그 성격이 다른 것으로 간주되는 것이지, 결코 독립적인 성격을 언제나 유지하는 것을 아니라는 점이다.⁵⁵⁾

54) 『대비바사론』에서 여시설자란 특정학파의 명칭이라기 보다는 비비사사의 여러 학설 중에서 정통설을 의미한다. 이 사실은 경상대학교 권오민 교수님과 사적인 논의를 통해 가르침을 받았다. 권오민 교수님께 깊이 감사드린다.

55) 이러한 성격규정의 변화와 관련하여 흥미로운 점이 『잡아함경』과 SN에 나타나는 입출식념의 용어 변화와 관련 수행법의 관계이다. 김홍미(2007: 15)에 따르면,

성격의 변화와 관련한 명칭과 본질적 의미의 괴리에 관해서는 적어도 북전 아비달마 전통에서는 만족할 만한 해결책을 제시하고 있는 것으로 보인다. 일반적으로 어떤 이유로 인해 기존의 용어가 의미변화를 겪을 때, 변화된 의미를 용어에 반영하는 방법에는 두 가지가 있을 수 있다.

첫째는 그 용어 자체의 의미를 확장하는 것이다. 계의 개념을 확대하여 수행도 전체를 포괄하는 <보살지> 『계품』(BoBh 129,10-14)을 예로 들 수 있을 것이다. 남전 전통의 ‘satipaṭṭhāna’ 해석도 주의집중/자각의 개념을 식별적 통찰을 포함하는 방향으로 확장한 방식에 가깝다. 그러나 이러한 방법은 법과 법의 구별을 분명히 하는 엄격한 설일체유부 아비달마 체계에서는 찾아보기 힘들다. 주의집중/자각 혹은 기억과 식별적 통찰은 본질을 전혀 달리하는 실체적 존재(dravyasat)이기 때문에 하나의 개념이 다른 개념을 포괄하는 방식으로 확장되는 일은 있을 수 없다.

둘째는 새로운 어의해석을 통해 동일한 용어에 새로운 의미를 부여하는 방법으로서 바로 설일체유부 전통이 채택한 방법이다. 설일체유부는 [4]염주를 자성염주와 상잡염주 그리고 소연염주로 구분한다. 그리고 주의집중/자각 혹은 기억이 가지고 있는 본질적 의미는 변화시키

『잡아함경』과 SN에서 16단계 입출식념의 수습 방법은 크게 네 가지로 나뉜다고 한다. ① 16단계만 수습하는 것, ② 그것이 4념처와 결합하는 것, ③ 그것이 7각지와 결합하는 것, ④ 4념처 - 7각지 - 명과 해탈의 성취와 결합하는 것이다. 이때 ②와 ④의 경우에는 입출식념삼매라는 용어가 사용되고, ③의 경우에는 입출식념이라는 용어만 사용되며, ①의 경우에는 입출식념과 입출식념삼매라는 용어가 함께 사용되고 있다. 그리고 이러한 현상은 비교적 원형을 유지하고 있는 『잡아함경』에는 나타나지 않고, 후대에 수차례 재정비의 과정을 겪은 SN에서만 나타난다는 것이다. SN에서 나타나는 이와 같은 용어 자체의 변화는 입출식념이 다른 수행법과 결합하는 과정에서 겪는 성격의 변화를 반영하는 것으로 볼 수 있다. 한편 기존의 4념처 연구가 남전 니카야에만 한정된 것을 비판하고, 양 계통 문헌의 비교 필요성을 제시한 논문으로 김준호(2008) 참조.

지 않은 채, 단지 복합어를 다른 방식으로 해석함으로써 동일한 용어에 새로운 의미를 부여하고 있는 것이다.

입출식념 및 업처의 본질과 성격에 대한 문제와 관련하여 마지막으로 남는 문제는, 명칭과 일치하는 방식으로 그 본질을 논하는 남전 상좌부 전통과는 달리, 북전 설일체유부가 다소 무리한 복합어 분석 방법을 동원하면서까지 그들의 본질을 주의집중/자각이 아니라 식별적 통찰로 규정한 의도가 무엇인가 하는 점이다. 이 문제는 본고의 범위를 훨씬 뛰어넘는 것이지만, 그들의 해탈 체험이 식별적 통찰을 본질로 하고 있고, 4년처는 그것을 위한 예비과정으로 체계화된 것과 깊이 관련되어 있을 것이다.⁵⁶⁾

4. 맺음말

이상의 논의를 요약함으로써 결론을 대신하고자 한다. 우선 6단계 입출식념의 발달과정은 세 단계로 구분할 수 있다. 첫 번째 단계는 관(upalaksanā)을 정점으로 하는 4단계로 이루어져 있다. 두 번째 단계는 설일체유부의 수행단계론을 포함하되, 독립성을 유지하는 6단계로 확대된 단계다. 세 번째 단계는 독립성을 잃고 설일체유부의 수행단계론의 하위에 편입된 단계다. 이 세 번째 단계에서 전체적으로는 비파야나적인 성격을 가진 6단계 입출식념이 사마타로 재규정되지만, 이러한 재규정은 원래 독립해 있던 두 체계를 하나로 통합하기 위한 이론적 노력의 결과일 뿐이다.

6단계 입출식념은 호흡에 숫자를 붙여 세는 것으로부터 시작하여, 따라가기, 고정시키기, 관찰하기, 전환, 청정으로 구성되어 있다. 이 중

56) 설일체유부의 수행도를 이와 같은 관점에서 분석한 것으로 안성두(2007) 참조.

4단계까지가 실질적인 입출식념의 테크닉이고 마지막 두 단계는 4년 차에서 무학위에 이르는 수행단계론으로 구성되어 있다. 따라서 6단계 입출식념은, 부정관을 제외하고 입출식념만을 예비과정으로 하는, 간결하고 실천적인 설일체유부 수행단계론이라고 규정할 수 있다.

입출식념은 염처와 마찬가지로 식별적 통찰(prajña)을 본질로 한다. 염처의 본질에 대해서는 두 가지 이설이 있다. 이를 입출식념에 적용한다면, 첫째는 주의집중/자각에 의해 [식별적 통찰이 입출식에] 머물기 때문에 (곧 작용=관찰하기 때문에) 입출식념의 본질이 식별적 통찰이 되며, 둘째는 [식별적 통찰에 의해] 주의집중/자각이 [입출식에] 머물기 때문에 (곧 기억=파악하기 때문에) 입출식념의 본질이 식별적 통찰이 된다. 어떤 경우든 입출식념과 염처는 주의집중/자각이 아니라 식별적 통찰을 본질로 한다. 이는 설일체유부가 식별적 통찰을 해탈 체험의 본질로 본 것과 관련이 있을 것이다.

입출식념의 성격, 곧 그것이 사마타에 속하는가 혹은 비파사나에 속하는가 하는 점에 관해서는 다양한 규정이 있을 수 있고, 실제로 있었다. 원래 독자적인 수행법이라고 하더라도 다른 수행법과 관계 맺는 방식에 따라 그 성격이 재평가될 수 있다. 따라서 다른 수행법과 관계를 배제한 채 그것이 사마타인가 비파사나인가를 논하는 것은 무의미하며, 관계 맺음의 방식에 따라 그 성격이 어떻게 재규정되는가 하는 질문이 오히려 필요할 것이다.

참고문헌

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya*, ed., by P. Pradhan, Tibetan Sanskrit Work Series 8, Patna, 1967(repr. 1975).

AKVy Yaśomitra, *Sphuṭārthā Abhidharmakośanyakhyā* by Yaśomitra. ed., by U. Wogihara, Tokyo, 1932-1936(repr. Tokyo, The Sankibo Press, 1971)

BoBh *Bodhisattvabhūmi*, ed., by U. Wogihara, Tokyo, 1930~1936(repr. Tokyo, 1971).

팔리 문헌의 약호는 PTSD에 따랐다.

『佛說大安般守意經』, 後漢, 安世高譯, 『大正藏』 15, No.602.

『修行道地經』, 西晉, 竺法護譯, 『大正藏』 15, No.606.

『坐禪三昧經』, 姚秦, 鳩摩羅什譯, 『大正藏』 15, No.614.

『達摩多羅禪經』, 東晉, 佛陀跋陀羅譯, 『大正藏』 15, No.618.

『集異門足論』, 唐, 玄奘譯, 『大正藏』 26 No.1536.

『大毘婆沙論』, 五百阿羅漢 造, 玄奘 譯, 『大正藏』 27, No.1545.

『雜阿毘曇心論』, 劉宋 僧伽跋摩等譯, 『大正藏』 28, No.1552.

『阿毘達磨俱舍論』, 唐 玄奘譯, 『大正藏』 29, No.1558

『順正理論』, 衆賢 造, 玄奘 譯, 『大正藏』 29, No.1562.

『瑜伽師地論』, 彌勒 造, 玄奘 譯, 『大正藏』 30, No.1579.

『解脫道論』, 梁 僧伽婆羅譯, 『大正藏』 32, No.1648.

김성철

2004 『5유가지와 입무상방편상』, 『보조사상』 22, 보조사상연구원, 43-71.

2007 『『유가사지론』 <성문지>의 입출식념』, 『명상치료연구』 창간호, 한국 명상치료학회, 63-90.

2009 『초기불교의 이념과 명상』, 서울, 씨아이알(Tilmann Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, E. J. Brill, Leiden, 1988).

김준호

2008 『남북전의 서술양상에 따른 四念處의 위상』, 『인도철학』 25, 121-142.

김홍미

2007 『『잡아함경』과 *Samyutta Nikāya*에 나타난 입출식념의 유형』, 『명상치료연구』 창간호, 한국명상치료학회, 11-38.

안성두

2007 『아비다르마 연구 III. 現觀論(Abhisamayavāda)』, 『불교학리뷰』 2, 139-176(Abhidharma-Studien III. Abhisamayavāda, Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens XV, Wien, 1971, 69-102).

荒牧 典俊(Aramaki, Noritoshi)

1971 『インド佛教から中國佛教へ-安般守意經と康僧會・道安・謝敷序など-』, 『佛教史學』 15(2), 121-165.

大谷 哲夫(Otani, Tetsuo)

1968 『中國初期禪觀の呼吸法と養生說の『養氣』について-安般守意經の流行をめぐって』, 『印度學佛教學研究』 33, 142-143.

田中 教照(Tanaka, Kyosho)

1982 『初期アビダルマ論書における四念處論』, 『田村芳朗博士還曆記念論文集-佛教教理の研究』, 春秋社, 195-215.

塚本 啓祥(Tsukamoto, Keisho)

1985 『アンダカ派の形成と他派との論争』, 『雲井昭善博士古稀紀念-佛教と異宗教』, 平樂社書店.

林寺 正俊(Hayashidera, Shoshun)

2005 『アビダルマにおける四念處』, 『日本佛教學會年報』 70, 43-58.

平川 彰(Hirakawa, Akira)

1978 『俱舍論索引』 第3部, 東京, 大正出版株式會社.

洪 鴻榮(Hung, Hung-lung)

2004 『初期格義佛教における冥想の研究-『佛說大安般守意經』の『意』の譯語を中心として』, 『印度學佛教學研究』 53-1, 320-316.

松田 愼也(Matsuda, Shinya)

1989 『修行道地經の説く安般念について』, 『印度學佛教學研究』 37-2, 18-19.

Bronkhost, Johannes

1993 *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. 2nd ed. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

- Deleanu, Florin
 1992, Mindfulness of Breathing in the Dhyāna Sūtras. *Transaction of the International Conference of Orientalists in Japan*. 37:42-57.
- Frauwallner, Erich
 1973 trans. by V. M. Bedekar, *History of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi (*Geschichte der indischen Philosophie*. Band 1. Salzburg. 1953).
- Gethin, R. M. L.
 1992 *The Buddhist Path to Awakening*, Oxford, Oneworld.
- Kuan, Tse-fu
 2008 *Mindfulness in Early Buddhism : new approaches through psychology and textual analysis of Pali, Chinese, and Sanskrit sources*, Routledge, Abingdon, New York.
- Schlingloff, Dieter
 1964 *Ein Buddhistisches Yogalehrbuch: Textband*. Sanskrittexte aus den Turfanfunden, vol.7. Berlin: Akademie-Verlag.
- Schmithausen, Lambert
 1976 On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism. *German Scholars on India*. New Delhi, 235-250.

[Abstract]

Mindfulness of breathing in the *Abhidharmakośabhāṣya*

Kim, Seong-cheol

The purpose of the present paper is to examine the origin and development of the 6-stages mindfulness of breathing considered to be created by *Sarvāstivāda Yogācārins*, especially some problems related to the integration into the orthodox theory of the spiritual practice of *Sarvāstivādins* in the *Abhidharmakośabhāṣya*.

The historical development of the 6-stages mindfulness of breathing could be subdivided into three phases. In the first phase, only the 4-stages mindfulness of breathing appears, which corresponds to the first four stages of the 6-stages mindfulness of breathing. In the second phase, the 4-stages mindfulness of breathing is expanded to 6 stages including *vivartta* and *pariśuddhi* which correspond to the orthodox theory of the spiritual practice of *Sarvāstivādins*. In the third phase, all the 6-stages mindfulness of breathing is re-integrated into the orthodox theory of the spiritual practice of *Sarvāstivādins* as a preliminary practice. In the third phase, the 6-stages mindfulness of breathing, originally considered as *vipaśyanā*, is re-estimated as *śamatha*, but this re-estimation is only a theoretical result in order to integrate the 6-stages mindfulness of breathing into the orthodox theory of the spiritual practice of *Sarvāstivādins*.

6-stages mindfulness of breathing consists of *gaṇanā*, *anugama*, *sthāpana*, *upalakṣaṇā*, *vivartta*, and *pariśuddhi*. In these 6 stages, first four stages are practical technique of mindfulness of breathing, while last two stages correspond to the theory of spiritual practice from four *smṛtyupasthāna* to *āśaikṣa*. Therefore, it could be characterized as a compact and practical manual of spiritual practice of *Sarvāstivādins*, which consists of only one of the “two main gates of entering spiritual cultivation” i.e. mindfulness of breathing and the meditation on the impure (*aśubhabhāvanā*).

The nature of mindfulness of breathing is considered, like *smṛtyupasthāna*, not as *smṛti* but as *prajñā*. There are two different explanations on the nature of *smṛtyupasthāna* in the *Abhidharmakośabhāṣya*. If we could apply these views on the nature of mindfulness of breathing, it would be as follows: First, the nature of mindfulness of breathing is *prajñā* because [*prajñā*] is established on [the breathing] by *smṛti*. Second, the nature of

mindfulness of breathing is *prajñā* because *smṛti* is established [on the breathing by *prajñā*].

There are different views on the problem that to which category mindfulness of breathing belongs, i.e. to *vipāśyanā* or to *śamatha*. Though originally independent spiritual practice, mindfulness of breathing is re-estimated as *vipāśyanā* or as *śamatha* according to the relation to other system of spiritual practice. Therefore it would be meaningless to discuss its characteristic without consideration to the relation to other spiritual practice.

Key Words: mindfulness of breathing, AnApanasmṛti (*ānāpanasmṛti*), smṛtyupasthāna (*smṛtyupasthāna*), zamatha (*śamatha*), vipāśyanā (*vipāśyanā*), dhyānasūtra (*dhyānasūtra*), abhidharmakośabhāṣya (*abhidharmakośabhāṣya*)

김성철은 동국대학교 대학원 인도철학과에서 박사학위를 받았으며, 고려대학교 민족문화연구원 연구교수를 거쳐 현재 금강대학교 불교문화연구소 HK교수로 재직 중이다. 주요 논문으로는 『알라야식의 기원에 관한 최근의 논의』 등이 있고, 저서로는 『섭대승론 증상혜학분 연구』, 역서로는 『초기불교의 이념과 명상』 등이 있다.

(2010. 11. 17. 투고; 2010. 12. 7. 채택)

