불교 우주론과 수증론 체계에서 본 의생신(意生身, S. *manomaya-kāya*)의 의미*

이수미
(동국대학교 불교학술원)

국문요약

'의생신'(意生身, S. *manomaya-kāya*)은 불교 수행자가 명상 수행 중에 얻은 미세한 몸을 가리킨다. 기존의 연구에서는 이 개념이 불교 우주론에 있어서 중요한 이론적 함의를 가진다는 것이 밝혀졌다. 팔리 문헌에는 의생신이 단지 명상 수행의 영적 부산물일 뿐 아니라 삼계 내의 특수한 존재 양상을 가리킨다는 것이 나타나 있다. 하지만 지금까지의 의생신에 대한 연구는 대개 초기의

* 이 논문은 *Buddhist Studies Review* 31.1(2014), pp. 65-90 (Copyright © Equinox Publishing Ltd 2014)에 실린 "The Meaning of 'Mind-made Body' (S. *manomaya-kāya*, C. *yisheng shen* 意生身) in Buddhist Cosmological and Soteriological systems"의 한글번역이다.

불교학리뷰 (Critical Review for Buddhist Studies)
18권 (2015. 12) 87p~128p

팔리 자료에 집중되어 왔고 따라서 이 개념의 이후 전통에서의 이론적 발전 또는 수증론적 중요성은 다루어지지 않았다. 이 논문은 이러한 부분을 보충하기 위한 초기 작업으로서 『승만경』, 그리고 의생신 논의에 있어서 『승만경』에 이론적으로 바탕을 두고 있는 두 논서인 『보성론』과 『불성론』에 나타난 의생신의 의미를 고찰하고 이를 바탕으로 대승 전통의 보다 광범위한 우주론적, 수증론적 체계에 있어서 이 개념이 어떻게 수용되고 있는지를 논의하려 한다. 이를 위해 먼저 초기 불교 문헌에서의 의생신의 의미를 살펴보고 그 다음으로 의생신 개념의 우주론적, 수증론적 의미를 앞서 언급한 세 가지 대승 문헌들 간의 이론적 연결성을 분석함으로써 고찰한다.

주제어: 의생신, 중유, 불교 우주론, 마음, 몸, 『승만경』, 『보성론』, 『불성론』, 진제(499-569)

서론

불교 수행자가 명상 수행 중에 얻는 미세한 몸으로 일반적으로 알려져 있는 '의생신'(意生身, S. *manomaya-kāya*)은 초기 불교에서 대승 전통에 이르기까지 경론 자료에 꾸준히 등장하는 개념이다. 의생신은 실증적 검증의 영역을 벗어나는 내부경험과 관련되는 개념이므로 불교의 신화적 영역을 표방하는 것으로 여겨졌지만 선행하는 연구들[1]에 의해 의생신이 불교 우주론 체계에서 가지는 중요한 이론적 함의가 밝혀졌다. 즉, 이러한 연구들에 의하면 불교 수행자들이 초자연적인 능력을 지닌 이러한 특별한 몸을 성취하는 것은 불교 우주론 체계 내에서 그들의 존재론적 양상이 진보하는 것과 관련성이 있다.

그러나 의생신에 대한 지금까지의 연구는 대개 초기 팔리 자료에 바탕을 두어 왔다. 이들 선행 연구들은 의생신 개념을 이해하는 데 있어서 지대한 기여를 하였지만 이 개념의 대승 전통내에서의 이론적 발전이나 수증론적 중요성은 다루지 않았다. 이 논문에서 필자는 팔리 전통 이후에 이 개념이 전개된 양상을 고찰하여 통합적인 관점에서 의생신에 대한 체계적인 이해를 시도하고자 한다. 이러한 목적을 가지고 의생신이 가지는 여러 단계적 의미들을 팔리 자료에 대한 선행 연구결과와 대승 경론의 이론들을 연결함으로써 고찰한다.

첫 번째 장에서는 의생신의 개념이 어떤 방식으로 불교 우주론 체계와 연결되는가 하는 문제를 중심으로 팔리 자료에 나오는 의생신의 의미에 대한 선행 연구들을 개괄한다. 그 다음 장에서는 팔리 외 문헌에 나타나는 의생신의 또 다른 하나의 의미, 즉 현생과 내생 사이의 중간적 단계에 있어서의 존재적 양상으로서의 의미를 논한다. 이 논문의 중심이 되는 마지막 장에서는 『승만경』과 같은 대승경전과 이와 이론적으로 연관성을 가지는 6, 7세기 중국 논서들에

1) 이러한 의생신의 의미에 대한 대표적인 연구로는 Johansson 1979, 34-39; Hamilton 1996, 144-55; Radich 2007, 224-87; Fukuhara 1960이 있다.

나타난 의생신의 의미를 살펴봄으로써 의생신의 개념이 어떤 방식으로 대승의 우주론적, 수증론적 체계 내에 받아들여지고 있는가를 고려한다.

1. 불교 우주론에서 본 의생신과 명상

팔리 경전에서 의생신의 개념은 다양한 맥락 내에서 나타나고 있고 따라서 다양한 의미적 색채를 지니고 있다.[2] 이 의미들 중에서 가장 잘 알려져 있는 의생신의 의미는 명상 수행 중에 불교수행자가 얻는 특별한 몸이라는 것이다. *Samaññaphala Sutta* (沙門果經)에는 이러한 의생신의 전형적인 모습이 기술되어 있다(DN I 47-85; Rhys Davids 1899, 65-95). 이 경에는 '은둔수행자의 삶에서 얻어지는 결실들'이 얻어지는 순서대로 제시되어 있는데, 이 중 의생신

2) Michael David Radich는 빨리 경전에 나타나는 의생신의 개념이 가지는 의미의 범주를 (I) 불교수행과 [그로 인한 영적 지위의] 성취, (II) 우주론, (III) 다른 부파의 견해들이라는 세 가지 범주로 나누고 이들을 다시 아홉 가지 하위 범주로 나눈다. 첫 번째 범주는 다음과 같은 다섯 가지 하위 범주로 나누어진다: (1) 아라한의 지위를 추구하는 수행자들이 수행 과정에서 얻어지는 몸, (2) 특정 수준의 [영적] 성취를 이룬 부처의 제자들이 사후에 받는 몸, (3) 붓다가 범천(the heaven of Brahmā)을 방문할 때의 몸, (4) 붓다가 가르침을 주기 위해 한 제자에게 왔을 때 지니는 형태 (1회), (5) 한 자비로운 재가인이 특정 하늘에 환생할 때 받는 일종의 몸. 두 번째 범주는 다음과 같은 두 가지 하위 범주로 나뉜다: (6) 특정 신들이 어떤 하늘에 권화할 때의 형태, (7) 우주 발생에 대한 설명에서 겁초에 존재들이 다시 권화할 때 지니는 형태. 세 번째 범주는 다음과 같은 두 가지 하위 범주로 나뉜다: (8) 자아 개념을 논박하는 가르침에서 붓다가 상주하는 자아로 잘못 여겨질 수 있는 것으로 언급한 대상들 가운데 하나, (9) *Brahmajāla Sutta*에서 붓다가 반박하는 일곱 가지 허무주의적 견해들 가운데 하나의 견해의 일부분 (Radich 2007, 224-247). 명상 중에 생겨나는 특별한 몸이라는 의생신의 전형적 의미는 Radich의 분류에서 아홉 가지 범주 중 첫 번째에 해당하는 것으로 보인다. Radich는 비록 (I) 불교 수행과 [그로 인한 영적 지위의] 성취와 (II) 우주론이라는 범주를 나누고 있지만 사실 첫 번째 범주는 두 번째 범주로 환원될 수 있는 요소를 많이 지니고 있다. 필자는 이 장에서 불교 수행과 [그로 인한 영적 지위의] 성취와 불교 우주론간의 상호 연관성에 관해 논의하고자 한다.

은 후반 단계에서 얻어지는 영적인 결실들 중 하나에 속한다. 수행자는 전반 단계의 '결실들,' 즉 여러 단계의 '도덕성,' '감각기관에 대한 제어,' '마음챙김과 자기제어,' '만족'을 차례로 성취한 후에 '한적한 장소를 택'하여 '마음을 기민하고 몰두한 상태로 만든다.' 이 과정을 통해 마침내 수행자의 마음은 집중을 얻고 이어서 사선정(四禪定, P. *jhāna*, S. *dhyāna*)에 들어가게 된다. 수행자가 의생신을 만들어내게 되는 것은 바로 이 '고통도 안락함도 없는 순수한 자기제어와 평정'으로 여겨지는 네 번째 선정(四禪)의 단계에서이다:

> 그는 이 몸으로부터 형체를 가지고 마음에 의해 만들어졌으며 (그 자신의 몸의) 모든 사지와 신체부분을 가져 어떤 기관도 결여되지 않은 또 하나의 몸을 불러냅니다. 왕이시여, 마치 갈대의 껍질로부터 갈대를 뽑아내듯이 말입니다. 그는 알 것입니다: '이것은 갈대이고 이것은 껍질이다. 갈대와 그 껍질은 별개의 것이다. 갈대가 빠져 나온 것은 바로 그 껍질에서부터이다.' 또한 마찬가지로 그가 뱀의 허물에서 뱀을 꺼내는 것과도 같고 칼집에서 칼을 꺼내는 것과도 같습니다(DN I 77; Rhys Davids 1899, 87-8).

이 특별한 몸은 여러 가지 초자연적인 현상을 행할 수 있는 능력을 가지고 있다. 예를 들어 '하나이면서 다수가 되'거나 '다수이면서 하나가 되'고, '보이거나 보이지 않거나 하고,' '마치 공기를 통하듯이 벽이나 성곽이나 언덕의 저편으로 막힘 없이 지나가고,' '마치 물을 통과하듯이 딱딱한 땅을 위아래로 통과하고,' '마치 딱딱한 땅 위에서처럼 물 위를 빠지지 않고 걷고,' '마치 날고 있는 새들처럼 다리를 꼰 채로 공중으로 다니며,' '심지어 범천에까지 몸으로 닿는다'는 것이다(DN I 77-8; Rhys Davids 1899, 88-9).

*Samaññaphala Sutta*의 이 문맥에서 비록 의생신이 단지 명상 수행의 산물

로 설해지고 있는 것처럼 보이지만, 특별한 명상 단계에서 의생신이 생겨난다는 설명은 다른 한편 불교의 우주론적 체계인 욕계(欲界, *kāma-dhātu*), 색계(色界, *rūpa-dhātu*), 무색계(無色界, *arūpa-dhātu*)에 상응성을 가지는 우주론적 함의를 가진다. 불교의 세계관에 의하면, 아래에서 논의되듯이, 수행자가 이전 생에 있어서 성취한 도덕적, 명상적 단계에 의해 삼계에서 그 수행자가 취하게 되는 존재론적 양상이 결정된다. 이러한 세계관에서 볼 때 불교 수행자들이 사선(四禪)을 성취하여 의생신을 만들어내는 것은 단지 명상 수행 중에 수행자가 겪는 초자연적인 경험일 뿐만이 아니라 불교 우주론적 체계에서 더 높은 존재론적 단계로 나아간 수행자에게 나타나는 전초적인 징후로 이해될 수 있을 것이다.

Poṭṭhapāda Sutta (布吒婆樓經)에는 삼계의 우주 체계와 세 가지 존재론적 양상의 상호관계를 나타내는 구절이 나온다. 붓다가 *Poṭṭhapāda*에게 삼계에 존재하는 세 가지 유형의 '인격성' 또는 '통념적 자아'[3]를 설하면서 이 인격성 또는 통념적 자아는 궁극적으로 제거되어야 한다는 것을 가르치는데, 이 설법에서 '의생'(*manomaya*)은 통념적 자아인 세 가지 존재론적 양상 중 하나로 언급되고 있다:

> 다음의 세 가지 양상의 인격성(*atta-paṭilābhā*)들은, 포타파다여, [세상에서 흔히 통용되고 있다]: 물질적인 [또는 '거친'] 것(*oḷāriko*), 비물질적인 [또는 '의생의'] 것(*manomayo*), 그리고 형체가 없는 것(*arūpo*). 첫 번째는 형체가 있고 네 가지 원소로 만들어져 있으며 고형의 음식으로 자양된다. 두 번째는 형체가 없으며 마음으로 만들어져 있으며 크고 작은 신체 부분과 기관들을 완전히 갖추고 있다. 세 번

3) Hamilton은 이 문맥에서 '*atta-paṭilābha*'('자아의 [성질을] 띔')가 '개별적 존재,' 즉 삼계 각각에서의 '통념적 자아'를 의미한다고 하는데 왜냐하면 이 구절에 나오는 *oḷārika*, *manomaya*, *arūpa*가 각각 삼계의 거친 물질적 형태, 미세한 물질적 형태, 형태가 없음을 의미하기 때문이다 (Hamilton 1996, 152).

째는 형체가 없으며 상(想)으로만 만들어져 있다(*saññāmayo*) (DN I 195; Rhys Davids 1899, 259-260).

이 구절에 따르면 삼계의 '통념적인 자아'는 각각 '거친'(*oḷārika*) 것과 '의생의'(*manomaya*) 것, 그리고 '형체가 없는'(*arūpa*) 것이라고 한다. 이 경의 주석에서도 또한 이 세 가지 유형의 '통념적 자아'를 각각 욕의 존재(*kāma-bhava*), 색의 존재(*rūpa-bhava*), 무색의 존재(*arūpa-bhava*)로 설명하여 이 세 가지 측면과 욕계, 색계, 무색계를 연결시키고 있다(DN-a II 380; Hamilton 1996, 152). 이런 점에서 볼 때 이 세 종류의 자아는 각각 욕계, 색계, 무색계의 존재들을 가리키고 있음이 확실한 것으로 보인다.

Apaṇṇaka Sutta (無戱論經)에는 색계와 무색계의 천신들(*deva*s)간의 존재론적 차별성을 상술하는 구절이 나온다. 여기서 붓다는 바라문 재가자들에게 직접적인 지식이 없는 상태에서 어떤 견해를 결정적인 진실로 받아들인다면 이것은 '능숙하지 못한 것'이라고 하면서 색계의 천신들을 '의생'(*manomaya*)으로, 무색계의 천신들을 '상(想)에 의해 만들어진'(*saññāmaya*) 것으로 설하고 있다:

> '결정코 무색계가 존재하지 않는다'라고 하는 이론 및 견해를 주장하는 수행자과 바라문에 대해 말하자면, 만약 그들의 말이 진실이라면 내가 [죽은 후에] 마음으로 만들어진(*manomayā*) 미세한 물질계(*rūpino*)의 신들 가운데에서 다시 나타나는 것이 분명히 가능할 것이다. 하지만 '결정코 비물질적인 계가 존재한다'라고 하는 이론 및 견해를 주장하는 수행자와 바라문에 대해서 말하자면, 만일 그들의 말이 진실이라면 내가 [죽은 후에] 상(想)으로 만들어진(*saññāmayā*) 비물질계의 신들 가운데 다시 나타나는 것이 분명히 가능할 것이다(MN I 410; Ñanamoli 1995, 516).

이 구절에서 붓다는 미세한 물질계(즉, 색계)와 빗물질계(즉, 무색계)의 존

재들을 분명히 구별하고 있고, 이는 바로 우주론 체계에서의 구별이 삼계 중생들의 존재양상의 차별과 연결되어 있음을 암시한다. 또한 이 구절의 주석에는 각 계의 존재로 환생하기 위해서는 그 계에 해당하는 특정적인 명상 단계가 전생에 성취되어야 한다는 것을 말하고 있다; 미세한 물질계와 비물질계의 천신들(*deva*s)은 그들이 각각 그들의 앞선 생에서 색계선(*rūpa jhāna*)과 무색계선(*arūpa jhāna*)을 닦은 결과인 것이다(MN-a III 122; Hamilton 1996, 153).[4] 따라서 수행자의 특정 명상 단계의 성취는 그 수행자의 존재론적인 변화로 이어지며, 이 변화는 다시 그들의 우주론적 위치의 변경이라는 결과로 이어진다고 말할 수 있다.

Nirodha Sutta (成就戒經)에는 수행자가 특정 명상 단계를 성취한 것이 그 수행자의 우주론적 단계와 연결됨을 보여주는 또 하나의 구절이 있다. 이 구절에는 한 수행자가 현생에서 '상수멸정'(想受滅定, *saññāvedayita-nirodha*)의 명상 단계에는 이르렀다고 하더라도 최종적인 지혜는 얻지 못했다고 한다면 다음 생에는 어느 계에 태어날 것인가 하는 이론적인 문제가 다루어지고 있다. 붓다의 상수 제자 중 하나인 사리풋타(Sāriputta)는 이러한 수행자는 '거친 음식을 섭취하는 신들을 넘어서서 의생의 신들 사이에 [즉, 색계에] 다시 태어날 것이다'라고 하는데, 이 때 우다인(Udāyin)이라는 이름의 비구는 이에 대해 세 번씩이나 동의하지 않는다. 후에 붓다는 우다인에게 누가 의생신을 가진다고 생각하느냐고 질문을 한다. 이에 대해 우다인은 형체가 없으며 상(想)으로 만

4) 몇몇 학자들은 삼계라는 불교 우주론 체계가 특정 명상 단계를 성취하는 것과 상호 연관성이 있다는 것을 논의해 왔다. 예를 들어 Rupert Gethin은 논문 'Cosmology and Meditation: From the *Aggañña Sutta* to the Mahāyāna'에서 불교 우주론과 네 번째 선정(*jhāna*/*dhyāna*)과의 연관성을 상세히 설명하고 있다(Gethin 1997, 186-204); 최봉수는 의생신과 삼계의 관련성을 분석하면서 의생신의 함의에 대해 고찰하고 있다(Choe 1988). Donald Swearer 또한 '의생'(*manomaya*)이 고대 불교 신화가 가지는 '신비적' 요소만을 지니고 있을 뿐 아니라 선정(*jhāna*) 수행과 관련한 윤리적, 존재론적 함의를 가지고 있음을 지적하고 있다(Swearer 1973, 447-452). 불교 우주론 체계와 인도 고대의 다른 우주론에 대한 설명은 Gombrich 1975 참조.

들어진(*arūpī-saññāmayā*) [즉, 무색계의] 천신들이 의생신을 가진다고 대답하고 붓다는 이 대답을 꾸짖는다(AN III 193-195; Bodhi 2012, 778-80; Hamilton 1996, 153-154). 이 구절을 해석함에 있어서 몇 가지 이슈가 제기되었지만[5] 현 논의에 있어서 유의해야 할 점은 바로 명상적 성취가 이 구절에서 기술되고 있는 방식이다; 이 구절에서는 수행자가 상수멸정이라는 명상단계를 성취하는 것이 그 수행자가 더 높은 우주론적 단계로 환생하기 위한 직접적인 요소로서 제시되고 있는 것이다. 이러한 기술 방식은 또한 수행자의 영적 진보가 우주론 체계 내에서의 그들의 존재론적 단계와 대응되는 관련성을 가진다는 것을 나타낸다.

이러한 영적 성취도와 우주론적 단계 간의 상호연관성을 고려할 때 앞서 인용한 *Samaññaphala Sutta*의 구절은 불교 우주론이라는 넓은 맥락에서 다시금 설명될 수 있다. 수행자의 영적 성취도가 불교 우주론 체계 내에서 그들의 존재론적 단계를 결정짓는다고 한다면, 수행자가 선(*jhāna*)의 특정 단계를 성취하고 곧이어 의생신을 만들어내는 현상은 현생에 있어서의 수행자의 영적 진보라는 관점에서뿐만이 아니라 내생에 그들이 성취할 더 높은 우주론적 단계로의 존재론적 변화를 의미하는 것으로 설명되어질 수 있다. 또한 수행자가 영적으로 진보함에 따라 그들의 존재론적 양상 또한 진보하는 것이라고 했을 때 불교 우주론 체계에서의 삼계는 개개 수행자들의 명상을 통한 영적 진보가 총합적으로 반영된 결과라고 볼 수 있다. 이런 의미에서 볼 때 의생신은 불교 우주론 내에서 중생들이 가지는 존재론적 단계와의 관련하여 표면적 해석 구도를 넘어서서 보다 넓은 이론적 함의를 가지는 것으로 볼 수 있다.[6]

---

5) 이 구절을 바탕으로 몇몇 학자들은 의생신이 무색계가 아니라 색계의 천신들의 몸이라고 주장한다. 하지만 붓다가 우다인을 꾸짖은 것은 우다인의 대답이 색계와 무색계의 천신 둘 다가 아니라 단지 무색계의 신만을 의미하면서 대답했기 때문일 가능성도 있다. 게다가 『아비달마대비바사론』(阿毘達磨大毘婆沙論, **Mahāvibhāṣā*)에서는 색계와 무색계의 천신들 둘 다를 의생신의 범주로 본다. 아래의 각주 25도 참조.

2. 중유로서의 의생신

테라바다의 팔리 경전에 나오는 의생신의 전형적 의미가 불교 우주론적 체계와 연관성을 가짐에 반해서 다른 계통의 경전 자료에는 완전히 다른 의생신의 의미가 등장한다. 또 하나의 아비달마 학파인 음광부(飮光部, Kāśyapīya)[7]에 속하는 경전군인 『잡아함경』(雜阿含經, *Saṃyuktāgama*)에는 의생신이 윤회의 과정의 중생을 현생에서 내생으로 옮겨주는 일종의 매개체로 묘사되고 있다.

> 붓다가 밧차에게 말했다: '중생이 현생에서 생명을 다할 때 그 중생은 의생신을 타고 또 다른 곳에서 태어난다. 이 때 그 중생은 욕망으로 인해서 [또 하나의 생을] 취하며, 욕망으로 인해 [그 생에] 머문다. 그러므로 [의생신은] '유여'(有餘, S. *śeṣa*)라고 한다.'[8]

---

6) 비록 윤회의 세계가 삼계로 나뉘어지고 팔리 자료에서는 의생신이 색계의 존재론적 양상을 나타내는 것이라고 설해져 있다 하더라도, 이러한 구분은, Hamilton이 반복하여 주장하듯이, 단계들 간의 물질과 정신의 구분과 같은 '존재론적인 불연속성'(ontological discontinuity)을 의미하는 것은 아니다(Hamilton 1996, 138-168). Hamilton은 차별적인 우주론적 단계들은 밀도에 있어서의 차이(거친 물질적 형태, 미세한 형태, 무형태)나 유사한 조건하의 현상의 양상이라는 관점에서 설명될 수 있다고 한다. 즉 우주론적 단계들 간의 차별성을 결정하는 것은 그 '본질'이 다르기 때문이 아니라 양상이나 상태가 다르기 때문이라고 한다(pp. 149-150). Peter Harvey 또한 팔리 불교에서의 정신적인 요소와 물질적 요소 간에 설정되는 존재론적(ontological) 차별성의 문제점을 지적하고 있다(Harvey 1993). 심리학적 관점에서의 불교의 마음과 육체의 이분법의 문제에 대해서는 Rune E. A. Johansson's The Dynamic Psychology of Early Buddhism, 이 중 특히 Perception and Feeling, Motivation, the Intellectual Superstructure의 장을 참조(Johansson 1979).

7) 음광부는 이론적으로 설일체유부(Sarvāstivāda school)와 가까운 학파이다. 설일체유부는 특히 '중유'(中有, S. *antarā-bhava*)의 개념을 받아들였고 의생신의 관점에서 이 개념을 이해하였다.

8) 佛告婆蹉：眾生於此處命終，乘意生身生於餘處，當於爾時，因愛故取，因愛而住，故說有餘 (雜阿含經T99:02.244b02-05). 이 구절에 근거하여 Fukuhara Ryōgon(福原亮厳)은 의생신이 윤회의 주체일 가능성을 제기한다. 하지만 한편으로 그는 설일체유부가 의생신 개념을 삼계를 벗어난 보살의 몸에는 적용시키지 않고 삼계 내의 중생들에게만 적용시킴으로써 한정된 의미로 의생신의 개념을 사용하였음을 지적하고, 이런 점에서 의생신 개념을 넓은 의미에서의 윤회의 주체로 볼 수

여기서 의생신은 중생이 죽음의 순간에 내생의 다른 곳에 다시 태어나기 위하여 '타는'(C. *sheng* 乘)[9] 것으로 묘사되어 있다. 이러한 의생신에 대한 설명은 죽음과 환생 사이의 과도기적 존재의 양상에 해당하는 개념, 즉 생유(生有, S. *upapatti-bhava*), 본유(本有, S. *pūrvakāla-bhava*), 사유(死有, S. *maraṇa-bhava*)와 함께 중생의 '네 가지 존재양상'(四有, S. *catur-bhava*) 중 하나를 구성하는 '중유'(中有, S. *antarā-bhava*)의 개념과 정확히 일치한다. 다시 말해 앞의 장에서 명상 수행의 부산물로 설명되었던 의생신을 이 구절에서는 생과 생 사이의 중간 존재인 중유로 묘사하고 있는 것이다.

팔리 경전에는 '*antarā*/*antarena*'라는 용어가 종종 쓰여지고는 있다. 하지만 개별적인 주제 또는 개념으로서 중유(*antarā-bhava*)라는 단어를 언급하고 있지는 않다.[10] 중유가 아비달마 학파들 간에 논쟁적인 개념이었고 모든 아비달마 학파들이 이 개념을 받아들인 것이 아님은 학자들에 의해서 밝혀져 왔다.[11] 이 개념은 『아비달마대비바사론』과 같은 설일체유부의 문헌이나 후기 대승 문헌, 특히 설일체유부의 사상을 이론적으로 계승한 유식학파의 저술들에 대체로 나타난다.[12] 설일체유부가 중유 개념을 수용하였다는 사실로부터

는 없다고 결론 내린다(Fukuhara 1960, 53). 어떤 경우이든 간에 의생신은 한 중생이 현생과 내생 사이에 임시적으로 취하는 형태인 것으로 보인다. 이 외에 Radich 2007, 275-277도 참조. 보살의 몸으로서의 의생신에 대해서는 아래 제3장에서 더 논의될 것이다.

9) 이 구절에 대응하는 팔리 자료(SN 44.9)에서는 '타는'에 해당하는 정확한 용어가 나타나지 않는다. 아래의 각주 12 참조.

10) Somaratne는 중유 개념이 구체화되어 설명되기 시작한 것은 비록 아비달마 시대이지만 가장 초기의 불교인들 또한 이 개념을 인지하고 있었음을 논증하고 있다; 그 증거로서 새로운 식을 찾아서 어머니의 자궁에 들어가는 존재를 가리키는 팔리 니까야의 '*gandhabba*'의 개념을 제시한다. 또한 Somaratne는 가장 초기의 시기에 '*antarā*/ *antarena*'가 존재의 '중간적인 것' 또는 '중간적 상태'의 의미로 이미 사용되고 있었음을 지적한다(Somaratne 1999, 149-152). 사실상 설일체유부의 『아비달마대비바사론』은 건달박(揵達縛, S. *gardharva*, P. *gandhabba*)을 중유의 여러 이름 중 하나로 제시한다(아래의 각주 22 참조). Harvey (1995, 98-108) 또한 팔리 니까야에서 생과 생 사이의 중간적 존재라는 개념을 받아들이고 있다는 일련의 증거를 논의하고 있다.

11) 중유의 개념을 수용한 학파와 수용하지 않은 학파의 목록은 Blezer 1997, 6, n.33 참조.

설일체유부와 동일한 사상적 계통에 속하는 '북방 불교'에서는 이 개념이 수용되고 있는 반면 테라바다 학파에 바탕을 두고 발전한 '남방 불교' 전통에서는 이를 받아들이지 않고 있음이 또한 설명된다. '남방 불교'가 아비달마 시대의 고대 불교의 특징들을 팔리 니까야 안에 대체로 보존하고 있고 다른 한편으로 '북방 불교'는 지속적인 진화를 거쳐 마침내 대승불교로 발전하였다는 것은 잘 알려진 사실이다. 학파들의 이러한 계보학적 발전을 통해 어떤 이유로 대승전통, 특히 유식학파와 티벳의 금강승 전통 내에서만 중유 개념이 나타나고 있는가 하는 것이 설명될 수 있다.[13]

설일체유부에서는 중유의 존재를 증명하기 위한 경증으로서 '도중에/중간에 [즉, 중유의 상태에서] 열반을 얻는 자,' 즉 '중반'(中般, P. *antarā-parinibbāyin*, S. *antarā-parinirvāyin*)의 이론을 제시한다. 중반은 '[환생 후에] 곧 열반을 얻

12) Bryan J. Cuevas는 설일체유부와 이 학파와 관련된 학파들, 즉 경량부나 대승 유가학파들이 사후의 중간 상태의 존재의 개념을 받아들였으며 적어도 5세기경 까지 이 중유의 개념이 정립되었다고 주장한다(Cuevas 2003, 42). 같은 맥락에서, Radich 또한 지적하길, 비록 위에서 인용된 음광부의 『잡아함경』의 이 구절이 테라바다의 팔리 경전의 SN 44.9에 해당하지만 팔리 자료에는 의생신이라는 단어가 나오지 않는다고 한다. 그는 해당 팔리 구절을 다음과 같이 번역한다: '밧차여, 한 존재가 이 몸을 옆에 놓고 다른 몸으로 다시 일어날 때, 나는 욕망이 그것을 위한 연료임을 단언한다. 진실로, 밧차여, 욕망은 그 경우에 있어서 연료이다'(Radich 2007, 246). 의생신이라는 단어가 나타나지 않는 것은 Radich의 번역과 동일하지만 Thanissaro Bhikkhu는 이 구절을 Radich와는 다르게 번역한다(Harvey 또한 이 Thanissaro Bhikkhu의 번역에 동의한다(Harvey 1995, 98-9)): '밧차여, 한 존재가 이 몸을 옆에 두고 다른 몸으로 아직 다시 태어나지 않았을 때 나는 그것을 욕망에 의해 지탱되는 것이라고 한다. 왜냐하면 욕망은 그 때에 그것을 유지시켜주는 것이기 때문이다'(Access to Insight 2014).

13) 티벳과 동아시아 지역에서는 전통적으로 중유 개념과 관련된 불교 의례가 행해져 오고 있다. 동아시아에서는 중유의 상태의 사자를 좋은 곳에 환생하도록 이끌어주기 위하여 임종 후 일 주일에 한 번씩 일곱 번간 행하는 '사십구제'(四十九齋)라고 불리는 전통적 불교의례가 있다. 중유는 죽은 후 사십구일 동안 지속한다고 믿어지기 때문이다. *Bar do thos grol chen po* ('중간 상태 동안에서의 들음을 통한 대자유')는 *Tibetan Book of the Dead*라는 영어제목을 통해서 일반적으로 알려져 있는데 여기에는 중간적 존재(T. *bar do*)를 자유(*grol*)로 이끌어주는 티벳 의례가 체계적으로 상술되어 있다(Buswell and Lopez 2013, 827).

는 자'(P. *upahacca-parinibbāyin*)/ '환생에서 열반을 얻는 자,' 즉 '생반'(生般, S. *upapadya-parinirvāyin*),' '노력 없이도 열반을 얻는 자,' 즉 '무행반'(無行般, P. *asaṅkhāra-parinibbāyin*, S. *sābhisaṃkāra-parinirvāyin*), '노력으로 열반을 얻는 자,' 즉 '유행반'(有行般, P. *sasaṅkhāra-parinibbāyin*, S. *anabhisaṃkāra-parinirvāyin*), '가장 높은 영역으로 위를 향해 가는 자,' 즉 '상류반'(上流般, P. *uddhaṃsota akaniṭṭha-gāmin*, S. *ūrdvasrotas akaniṣṭa-gāmin*)과 함께 다섯 가지의 '돌아오지 않는 자,' 즉 '불환'(不還, P. and S. *anāgāmin*)[14] 중 하나이다. 팔리 문헌에서도 중반의 개념은 다섯 종류의 불환에 대한 설명과 함께 나온다. 불환은 팔리 문헌에서 네 단계의 '성인'(*ārya-pudgala*)의 네 단계, 즉 '흐름에 들어간 자'(預流, P. *sotāpanna*), '한번 돌아오는 자'(一來, P. *sakadāgāmin*), '돌아오지 않는 자'(不還, P. *anāgāmin*), 아라한(P. *arhat*) 가운데 세 번째 단계로 설해지고 있고,[15] 중반 개념 또한 적지 않게 언급되고 있다.[16] 이와 같은 문헌적 증거를 바탕으로 설일체유부는 중반을 다음과 같이 중유의 상태에서 열반을 얻은 자로서 해석하고 있다:

> 당신은 중간적 존재(中陰) [즉, 중유]가 있음을 알 것이다. … 왜 그러한가? 왜냐하면 이것이 붓다가 설한 것이기 때문이다. 붓다가 설했듯이 사부(士夫, *sapta satpuruṣa-gataya*)[17]가 받는 일곱 가지의 길(趣) 중에는 '중간적[존재 상태에서

14) 다섯 가지 유형의 불환에 대해서는, 예를 들어 *Abhidharmakośa-bhāṣya* VI.37-39, 43-44에 자세히 설명되어 있다; Pruden 1988, vol.3, 966-71; 979-81 참조.

15) 예를 들어 이 네 가지 단계의 성인들은 SN V 200에 언급되어 있다(Bodhi 2000, 1674).

16) 예를 들어 DN III 237, SN V 69-70, AN IV 70-4. 팔리 문헌에서 중반을 언급하는 곳의 목록은 Blezer 1997, 7. n. 40. 9참조.

17) '일곱 가지의 결과'(*sapta satpuruṣagataya*)는 SN V 69-7, 237, 285에 다음과 같이 기술되어 있다(Bodhi 2000, 1572-73, 1702-03, 1743): (1) 수행자는 완전한 지혜(*aññā*)를 현생에 일찍 얻을 수 있다, (2) 그렇지 않으면 임종 시에 완전한 지혜를 얻는다, (3) 완전한 지혜를 현생에 일찍 얻거나 임종 시에도 얻을 수 없으면 다섯 가지 하위의 장애를 끝내고 중반이 된다, (4) … 생반이 된다, (5) … 무행반이 된다, (6) … 유행반이 된다, (7) … 상류반이 된다. 더 자세한 논의는 Harvey 1995,

받는] 열반'(中般涅槃)이 있다. 만약 중간적 존재(中陰)가 없다면 중간적 [존재 상태에서 받는] 열반은 없을 것이다. 만약 그들 [즉, 이에 동의하지 않는 자들]이 '중간적인 천신'(中天)이 있어서 이것을 좇아 [중간적] 열반[이라고 부르는 것]이라고 한다면, 이것은 옳지 않다. 왜냐하면 ['중간적인 천신'은] 천신의 길(天趣)로서 설해지지 않기 때문이다. … [그들의 주장에 의한다면] 나머지[종류의 불환]도 또한 잘못됨이 있다. '태어날 때 [얻는] 열반'(生般涅槃)을 말할 때에는 [이에 해당하는] '태어날 때의 천신'(生天)이라는 것이 또 있어서겠는가?[18]

위의 구절에는 당시 아비달마 학파들은 중반이 정확히 무엇을 가리키는가에 대해서 일치되는 합의점을 찾지 못했고[19] 따라서 중유의 존재에 대해서도 서로 다른 견해를 가지고 있었다는 것이 분명히 나타나고 있다. 위의 구절에 따르면 중유의 존재를 받아들인 학파들은 중반을 중유의 상태에서 열반을 얻은 자들이라고 이해했지만 몇몇 다른 학파들은 중반을 '중간적인 천신'이라는 의미로 보았음을 알 수 있다. 하지만, Somaratne가 주장하듯이, 비록 테라바다 논사들이 중유 개념 자체는 받아들이지 않았다 할지도 일부 팔리 자료에는 적어도 중반의 개념과 관련해서는 중유의 존재가 받아들여지고 있는 것으로 보인다. 왜냐하면 중반은 육체가 죽은 이후에 다시 태어날 수 없는 존재이지만[20]

100-02 와 Hwang 2006, 30 참조.

18) 當知有中陰 … 何以故。世尊所說故。如世尊說。七士夫趣有中般涅槃。若無中陰者則無中般涅槃。若言有中天從彼般涅槃者不然。天趣中不說故。… 餘亦有過。若說生般涅槃。復有名生天耶(雜阿毘曇心論(**Saṃyuktābhidharma-hṛdaya Śāstra*) T 1152 962c18-25).

19) 이 학파들 간의 중반 개념에 대한 해석의 차이점에 대한 상세한 설명은 Blezer 1997, 6-13참조.

20) AN II 134에서는 재생/환생(*uppatti*)과 존재(*bhava*)의 개념이 구분되어 있는데 이러한 구분은 '중반'이 다시 태어나는 존재가 아님을 논증한다. 여기서 중반은 '존재를 취하는 장애'(*bhava-paṭilābhika-saṃyojana*)는 아직 가지고 있지만 다른 유형의 불환들과는 달리 더 이상 '재생/환생을 취하는 장애'(*uppatti-paṭilābhika-saṃyojana*)는 가지고 있지 않다고 한다. 이것은 중반의 존재가 다시 태어남을 겪지는 않지만 여전히 일종의 존재론적 상태는 지니고 있음을 의미한다(Harvey 1995, 101-02; Somaratne 1999, 148 참조).

아직 깨닫기 이전의 존재로서 여전히 윤회의 상태에 있어야 하고 따라서 이들이 열반을 얻을 때에는 어떠한 상태 — 가령 '중간적 존재'와 같은 — 에 있어야 하기 때문이다(Somaratne 1999, 148-149). 아무튼 설일체유부에 의한 중반의 해석은 북방불교 전통에서 널리 수용되었고[21] 중간적 존재라는 개념 또한 이 전통 내에서 지속적으로 사용되어 온 것으로 보인다.

실제로 설일체유부의 백과사전적 논서인 『아비달마대비바사론』에는 중유를 가리키는 다른 이름들이 등장한다. 즉 중유는 '건달박'(揵達縛, S. *gandharva*, P. *gandhabba*)이나 '구생'(求生, S. *saṃbhavaiṣin*), 또는 '의성'(意成, S. *manomaya*)라고도 이름한다고 한다.[22] 이 중 건달박은 팔리 니까야에서 새로운 식(識)을 찾아 어머니의 자궁에 들어가는 존재로서 나와 있다(MN I 265-66; Harvey 1995, 105-06). 이 건달박을 중유의 다른 이름으로 보고 있다는 것은 설일체유부가 건달박의 존재를 중유와 동일시하고 있음을 나타낸다.[23] 건달박의 개념은 테라바다 논사들에게도 역시 알려져 있었지만 테라바다 논사들은 건달박을 중유와 동일한 존재로 받아들이지 않았다. 한편 구생, 즉 '생을

21) 한 가지 재미있는 것은, '남방불교'의 범주에 속하는 스리랑카의 오늘날의 불교 의식에서는 흔히 '아귀'로 알려져 있고 불교 우주론 체계에 있어서는 욕계의 육도 가운데 하나로 알려진 *preta*가 비록 중유만큼 넓은 의미를 가지는 것은 아니지만 중유와 유사한 함의를 가지고 있는 것으로 보인다(Langer 2009, 80-84). 남방 불교에 있어서의 *preta* 개념이 가지는 의미와 이 개념의 중유와의 관련성에 대한 연구는 이 주제에 있어서 의미 있는 작업이 될 것이다.

22) 如是中有有多種名。或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成(阿毘達磨大毘婆沙論 T 1545 363a01-02) 이 네 가지 명칭은 세친의 *Abhidharmakośa*에도 또한 언급되고 있는데(III 40c-41a; Pruden 1988, vol 2, 441-42) 세친은 '일어남'(S. *nirvṛtti*, 起)을 부가하여 총 다섯 가지의 명칭을 제시하고 있다; Radich 2007, 278 참조.
이 구절에 해당하는 한역은 다음과 같다:
由佛世尊以五種名說中有故。何等為五。一者意成。從意生故。非精血等所有外緣合所成故。二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起。對向當生暫時起故(阿毘達磨俱舍論 T 1558 55b03-08).

23) 위의 각주 10 참조.

찾는 자'(*saṃbhavaiṣin*)가 중유의 다른 이름으로 제시되고 있다는 것은 중유의 개념이 단지 중반과 같은 특별한 존재에게만 적용되는 것이 아니라 모든 깨닫지 못한 중생들에게도 적용되고 있음을 보여준다. 왜냐하면 윤회에 얽매여 다음 '생을 찾는' 운명을 가진 존재는 다름아닌 깨닫지 못한 중생들이기 때문이다.

『아비달마대비바사론』의 또 다른 구절에는 의생의 존재가 여러 유형으로 나뉘어져 있다고 설해져 있다. 이 유형들에는 앞서 논의한 두 가지 의생신, 즉 삼계 내의 존재론적 양상으로서의 의생신과 중유라는 일종의 몸으로서의 의생신도 포함되어 있다. 여기에는 중생이 출생의 유행에 따라 네 가지로 분류되어 있는데 '의생'(또는 '의성'(意成))은 그 중 한 가지 유형인 '마음을 따라서 태어남'으로 설명되고 있다. 아래에서 볼 수 있듯이 이 '의생'의 출생 유형에 속하는 부류는 겁초의 사람(劫初人), 중유, 색계와 무색계의 신들, 그리고 변화의 몸(變化身)의 네 가지이다:

> 질문: 왜 중유는 의성[신; 즉 의생신]이라고도 이름하는가? 대답: 왜냐하면 [중유는] 마음을 따라 태어나기 때문이다. 모든 중생에 대해 말하자면, [1] 어떤 이들은 마음을 따라 태어나고; [2] 어떤 이들은 업(業)에 따라 태어나고; [3] 어떤 이들은 [그들의 업의] 이숙(異熟, S. *vipāka*)을 따라 태어나고; [4]어떤 이들은 음욕을 따라 태어난다. [1]마음을 따라 태어난 자들은 겁초인(劫初人)들과 모든 중유와 색계와 무색계[의 신들]과 변화신(變化身, S. **pariṇāma-kāya*[24]))들을 말한다; [2]

24) '변화신'에 해당하는 산스크리트 원어가 *pariṇāma-kāya*임을 추정할 수 있게 하는 구절이 있다. 『아비달마대비바사론』의 번역자인 현장은 또 다른 그의 번역서인 『성유식론』(成唯識論, **Vijñaptimātratāsiddhi Śāstra*)에서 의성신(意成身)과 함께 변화신은 '불사의변역생사'(不思議變易生死)를 받는 자들을 가리키는 말이라고 한다(二不思議變易生死。 謂諸無漏有分別 業由所知障緣助勢力所感殊勝細異熟果。… 或名意成身隨意願成故。… 亦名變化身。無漏定力轉令異本如變化故(成唯識論 T1585 45a17-25)). 다음 장에서 논의될 것이지만, 『승만경』에는 '불사의변역사'(不思議變易死, S. *acintya-pāriṇāmikī-cyuti*)가 설해지고 있고(현장 또한 『성유식론』의 해당 구절에서 『승만경』을 언급하고 있다) 그러므로 '변화'(變化)는 '변역'(變易, S. *pāriṇāmikī*)

> 업을 따라 태어나는 이들은 모든 지옥[의 중생들]을 말하니, 경전에서 지옥의 유정들은 업에 의해 얽매어서 벗어나지 못한다 라고 하는 것과 같다. 그들은 그들의 업으로 인해 태어나는 것이지 마음이 즐거워하는 대로 태어나는 것이 아니다; [3] 이숙을 따라 태어나는 자들은 모든 날아다니는 새와 귀신 등을 말한다. 그 이숙의 힘이 가볍고도 강하여, 그들은 공중에 날아다닐 수 있고 어떤 경우에는 벽이나 장애물이 방해가 되지 않는다; [4]음욕을 따라 태어난 자들은 욕계의 여섯 신들과 모든 인간들을 말한다. 모든 중유의 몸은 마음을 따라 태어나서 마음을 타고서 활동하므로 의성[신]이라고 이름한다.[25]

위의 구절은 앞서 고찰한 두 종류의 의생신 외에 두 가지의 의생신을 더 제시하고 있다. 즉, '겁초의 사람'과 '변화신'이다. 팔리 문헌에는 겁초의 존재를 언급하는 곳이 여러 군데 있는데, 예를 들어 *Kosala Sutta*에서는 겁과 겁 사이에 우주가 생겨날 때 중생들은 일반적으로 '흐르는 광채'(*ābhassara*-)의 중생으로 다시 태어나는데 이들은 '마음으로 이루어져 있고'(*manomaya*), 기쁨을 먹고 살며, 스스로 빛이 나고, 하늘에서 날아다니며, 영예롭게 산다고 설해져 있다(AN V 59-60; Bodhi 2012, 1380). 겁초의 존재에 대한 이러한 묘사에 비추어 본다면, '흐르는 광채'의 중생들은 색계의 네 가지 천의 분류 가운데 두 번째 천의 가장 상위에 위치한 광음천(光音天, P. *ābhassara*)의 천신들의 존재 양상과 크게 다르지 않다. 더구나 이 구절 바로 뒤의 문장에서는 이 중생들을 '흐르는 광채의 천신들'이라고 표현하고 있기도 하다.[26] 그렇다면 『아비달

과 연관성이 있음을 알 수 있다.

25) 問何故中有復名意成。答從意生故。謂諸有情或從意生。或從業生。或從異熟生。或從婬欲生。從意生者。謂劫初人及諸中有。色無色界并變化身。從業生者。謂諸地獄。如契經說。地獄有情業所繫縛不能免離。由業而生不由意樂。從異熟生者。謂諸飛鳥及鬼神等。由彼異熟勢輕健故能飛行空。或壁障無礙。從婬欲生者。謂六欲天及諸人等。諸中有身從意生故。乘意行故名為意成(阿毘達磨大毘婆沙論, T 1545 363a17-27).

26) 이 구절 바로 뒤의 문장은 다음과 같다: '세계가 허물어질 때에 흐르는 광채의 천신들은 가장 뛰어

마대비바사론』에서 언급하고 있는 의생신의 한 가지 유형인 겁초인들은 겁초에 존재한 특정 부류의 천신들을 가리키는 것으로 보인다(DN III 84-85).

하지만 여전히 네 번째 유형의 의생신, 즉 '변화신'이 무엇을 가리키는지는 『아비달마대비바사론』의 이 구절을 통해서는 거의 알 수가 없다. 『승만경』이나 『능가경』과 같은 대승경전들에서는 이 '변화신'의 개념에 대해서 불교 성인의 몸이라는 개념과 연관하여 자체적인 설명을 제시하고 있는데 다음 장에서는 이에 대해 논의한다.

3. 불교 성인의 몸으로서의 의생신

1) 대승 우주론적 체계에서의 의생신

대승 문헌에서는 위에서 살펴본 팔리 문헌 및 다른 아비달마 자료에 등장하는 의생신과는 매우 다른 새로운 구도의 의생신이 제시되고 있다. 『승만경』에는 의생신이 세 종류의 불교 성인, 즉 아라한, 벽지불(*pratyekabuddhas*), 대력보살(大力菩薩, S. *vaśitā-prāpta bodhisattva*)[27]의 몸으로 서술되고 있으며, 『보성론』(寶性論, *Ratnagotravibhāga Śāstra*), 『불성론』(佛性論), 『불설무상의경』(佛說無上依經, **Anuttarāśraya Sūtra*), 『성유식론』(成唯識論, **Vijñaptimātratāsiddhi Śāstra*)과 같은 대승 경론에는 『승만경』의 구도를 바탕으로 의생신이 논의되고 있다.[28] 이 경론들 이외에 『능가경』(楞伽經, *Laṅkāvatāra Sūtra*)에는 의생

나지만 심지어 이 천신들에게도 변화가 있고 변형이 있다'(AN V 60; Bodhi 2012, 1380). 이 구절에서는 천신들의 존재를 '흐르는 광채'의 천신이 가지는 뛰어난 특성들을 지니고 있으면서도 한편으로 변화와 퇴보를 겪는 존재로 기술하고 있다. 이러한 언급 방식에서 볼 때 이 천신들은 명백히 광음천의 신들로 여겨지고 있는 것으로 보인다.

27) 아래에서 곧 논의될 것이다.

28) 이 네 가지 경론은 모두 의생신 논의에 있어서 『승만경』을 경전적 근거로 제시하고 있다. 『불설무상의경』과 세친의 저술로 되어 있지만 이것이 의심되고 있는 논서인 『불성론』에는 『보성론』과

신이 다른 단계의 보살도에 속하는 세 가지 종류의 보살의 몸과 연관되어 설명되고 있으며,[29] 『대승밀엄경』(大乘密嚴經, *Ghanavyūha Sūtra*)에는 열 가지 종류의 의생신이 언급되고 있다.[30] 필자는 의생신 개념을 다루는 이 모든 자료들을 살펴보기보다는 『승만경』과 함께, 의생신의 논의에 있어서 『승만경』에 바탕을 두고 내용상 유사성을 가지는 두 논서인 『보성론』과 『불성론』에 초점을 맞추려고 한다.[31]

『승만경』[32]에는 위에서 언급했듯이 의생신이 아라한, 벽지불, 대력보살의

매우 유사한 부분이 포함되어 있기 때문에 이 두 경론은 『보성론』을 바탕으로 이루어진 것으로 추정되고 있다. 특히 의생신에 대한 구절에 있어서 세 문헌은 약간의 표현상의 차이점을 제외하고는 서로 대응하고 있다. Kubota Chikara(久保田力)는 이 세 문헌을 비교를 통해 네 가지 장애(障碍, *paripantha*)와 세 가지 잡염(雜染, *saṃkleśa*)의 이론에 관해 논의하였다(Kubota 1999; Kubota 1998). 『불성론』과 『불설무상의경』은 진제(眞諦, Paramārtha, 499-569)의 한역만이 존재하기 때문에 이 문헌들의 저자에 대해서 의문이 제기되어 왔다. 학자들은 비록 이 두 문헌이 진제 자신에 의한 저술은 아니라고 할 지라도 진제 자신의 해석을 반영하고 있다고 보고 있다. 『불성론』의 저자가 누구인가 하는 문제는 특히 논란의 대상이 되어 왔다. 이들 문헌의 저자의 문제와 문헌들 간의 연대기적인 관계에 대한 설명은 Tsukinowa 1935; Takasaki 1974, 7, 769; Takasaki 2005, 15-64; King 1991, 23-26 참조. 『성유식론』에는 『승만경』의 인용과 함께 의생신(/의성신)이 불사의변역생사(不思議變易生死)와의 관련 하에 설명되어 있다. 불사의변역생사는, 아래에서 곧 논의되듯이, 분단생사(分段生死)와 함께 생사 순환의 두 가지 유형을 말한다(T 1585 45a14-24).

29) 『능가경』에는 의생신이 언급되는 곳이 두 군데 있다. 한 곳에서는 의생신은 제8지의 보살에 의해 얻어진다고 설명되어 있고(Nanjio 1923, 80-81), 다른 구절에는 세 종류의 의생신이 설명되어 있는데, 이 각각은 보살도의 특정 지위에 속하는 것으로 설명되고 있다(Nanjio 1923, 136-137 참조). 문맥 상에서의 이 구절들에 대한 자세한 설명은 Tokiwa 1995 참조. 또한 Radich 2007, 281-283도 참조.

30) 捨於世間中 所取能取見 轉依離麁重 智慧不思議 十種意生身 眾妙為嚴好 作三界之主 而來密嚴國(大乘密嚴經 T681 728a10-13). 이 경의 범어 원본은 현존하지 않는다.

31) 『불설무상의경』의 의생신에 대한 구절(T 669 472a24-b05) 은 비교적 짧고 대부분 『불성론』의 해당부분에 중복되어 나타나기 때문에 이 세 연관된 문헌 중에서 필자는 본 연구를 『보성론』과 『불성론』에 한정하여 진행하였다.

32) 비록 『승만경』의 범본은 현존하지 않지만 이 경의 상당한 부분이 『보성론』내에 인용되어 있다.

특별한 몸으로 기술되고 있으면서, 이 세 종류의 성인들은 특별한 죽음인 불사의변역사(不思議變易死, S. *acintya-pāriṇāmikī-cyuti*)를 겪는다고 설해져 있다; 반면에 '[생을] 재연결(S. *pratisaṃdhi*)하는 중생들' [즉, 다시 태어나는 중생들][33]은 제한된 길이의 생이 순환되는 가운데 반복적으로 일어나는 죽음인 '끊어지는 죽음,' 즉 '분단사'(分段死, S. *pariccheda-cyuti*)를 받는다고 한다.

> 두 가지의 '죽음'이 있다. 무엇이 그 둘인가? '분단사'(分段死, S. *pariccheda- cyuti*)와 '불사의변역사'(不思議變易死, S. *acintya-pāriṇāmikī-cyuti*)이다. 분단사는 [생을] 재연결(S. *pratisaṃdhi*)하는 중생들 [즉, 다시 태어나는 중생들]에 속해 있고, 불사의변역사는 아라한, 벽지불, 대력보살의 의생신부터 구경무상보리(究竟

필자는 범본의 단편들과 티벳역, 그리고 한역을 포함하여 여러 판본을 참조한 Alex Wayman and Hideko Wayman의 번역을 참고하였다(Wayman and Wayman 1973). 『승만경』의 한역은 두 가지가 현존한다. 즉, Guṇabhadra (394-468)에 의해 436년에 번역된 『승만사자후일승대방편방광경』(勝鬘師子吼一乘大方便方廣經; T353)과 Bodhiruci (572?-727)에 의해 713년에 번역된 『대보적경』(大寶積經) 의 48번째 회인 「승만부인회」(勝鬘夫人會; T 310)이다. 티벳역은 「승만부인회」와 유사하고 『보성론』에 인용된 『승만경』의 구절은 Guṇabhadra의 번역과 유사하다는 것이 또한 알려져 있다(Ogawa 2001, 16-17). 필자는 이 논문에서 Guṇabhadra의 번역본을 사용하였다.

33) Alex Wayman은 '*pratisaṃdhi*'의 일차적 의미가 [새로운 몸으로] 다시(*prati*) 연결된다(*saṃdhi*)는 것, 즉 '환생'임을 언급하고 있지만 『승만경』에서는 아라한이 환생을 벗어남이 부정되고 있기 때문에 이 경에서는 이러한 '*pratisaṃdhi*'의 일반적 의미가 적용되지 않는다고 주장한다(Wayman and Wayman 1973, 82, n. 53). 그러나 『승만경』에서 설해지는 아라한이 받아야 하는 환생이 윤회 내에서 중생들이 받는 환생과 같은 종류로 보이지 않는다. 왜냐하면 『승만경』에는 '아라한은 … 윤회에서의 [생의] 재연결을 … 극복하였다'라는 구절이 나오기 때문이다(Wayman and Wayman 1973, 83). 게다가 아라한, 벽지불, 대력보살이 받는 죽음은 윤회 내에서 중생들이 경험하는 일반적인 죽음과 구별하여 '불사의변역'(*acintya-pāriṇāmikī*)이라고 서술되어 있다. '불사의변역사'는, 아래에서 논의되듯이, 제8지에 도달한 보살에게 일어나는 일종의 존재론적 변화를 말한다. 이런 점에 비추어 볼 때 『승만경』에 언급된 환생과 죽음은 중생의 존재론적 양상과 단계에 따라 두 가지로 나뉘어져야 하고, '*pratisaṃdhi*'를 '환생'이라고 번역할 때에는 단지 윤회를 겪는 중생들의 환생에만 제한되어야 할 것으로 보인다.

無上菩提)에 이르기까지[의 단계]에 속한다.[34]

『승만경』은 이어서 아라한, 벽지불, 대력보살의 의생신이 불사의변역사를 받는 것은 그들에게 아직 제거하지 못한 번뇌가 있기 때문이라고 설한다.[35] 다시 말해 『승만경』에는 이 성인들의 의생신이 아직 영적으로 완전하지 못하기 때문에 이들에게 남아있는 일종의 바람직하지 못한 존재 상태로 기술되고 있는 것이다. 사실 『승만경』에서는 의생신이 가장 근본적 번뇌인 '무명주지'(無明住地, S. *avidyāvāsa-bhūmi*)와 연결되어 있고, 반면 삼계의 중생들은 '취'(取, S. *upādāna*)와 같은 번뇌와 연결되고 있다.[36]

취(取, S. *upādāna*)를 연(緣)으로 하고 유루업(有漏業, S. *sāsrava-karma*)을 인(因)으로 하여 삼계[의 존재]가 생겨난다. 마찬가지로 무명주지(無明住地, S. *avidyāvāsa-bhūmi*)를 연으로 하고 무루업(無漏業, S. *anāsrava-karma*)을 인으로 하여 아라한, 벽지불, 대력보살의 세 종류의 의생신이 생겨난다.[37]

---

34) Wayman and Wayman 1973, 82. 번역 수정됨. 이 구절에 대한 범본은 유실되었다. 한역의 대응 구절은 다음과 같다: 有二種死。何等爲二。謂分段死。不思議變易死。分段死者。謂虛僞衆生。不思議變易死者。謂阿羅漢辟支佛大力菩薩意生身乃至究竟無上菩提(T 353 219c20-23).

35) Wayman and Wayman 1973, 83-84. 한역은 다음과 같다: 阿羅漢辟支佛…非盡一切煩惱。亦非盡一切受生故說不受後有。何以故 有煩惱(T 353 219c27-a01).

36) 이 구절에 바로 앞서서 『승만경』은 아라한이나 벽지불의 지위에서는 여전히 제거될 수 없는 번뇌로서 (1) 네 가지의 '주지번뇌'(住地煩惱), 즉 '견일처주지'(見一處住地), '욕애주지'(欲愛住地), '색애주지'(色愛住地), '유애주지'(有愛住地)와 (2) '기번뇌'(起煩惱)를 설명하고 있다. '주지번뇌'는 의식의 근저에서 다른 모든 번뇌의 근본으로 무시이래로 작용해 왔던 번뇌를 말한다. Wayman은 이 네 가지의 '주지번뇌'를 십이연기의 고리에서 아홉 번째에 해당하는 취(取, S. *upādāna*) 네 가지, 즉 견취(見取, S. *dṛṣṭi-upādāna*), 욕취(欲取, S. *kāma-upādāna*), 계금취(戒禁取, S. *śīla-vrata-upādāna*), 아어취(我語取, S. *ātma-vādopādāna*)에 각각 연관시킨다. Wayman and Wayman 1973, 84. n. 56 참조.

37) Wayman의 번역은 Wayman and Wayman 1973, 85 참조. 又如取緣有漏業因而生三有。如是無明住地緣無漏業因。生阿羅漢辟支佛大力菩薩三種意生身(T 353 220a16-18).

여기서 아라한, 벽지불, 대력보살이 존재하는 모습은 삼계에 속한 존재와는 대조적으로 서술되어 있으므로 이들은 삼계에서 벗어난 존재들이라고 볼 수 있다. 하지만 삼계에서 벗어나 있다고 하더라도 이 세 종류의 성인은 여전히 무명의 영향을 받는 불완전한 존재로 기술되고 있다.

비록 영적으로 앞서 있지만 여전히 불완전한 존재라고 하는 의생신에 대한 『승만경』의 이러한 관점은 『보성론』에도 역시 나타난다. 『보성론』에는 세 종류 성인의 의생신이 네 가지 종류의 '장애'(障, S. *paripantha*)와 연관되어 여래의 법신의 네 가지 공덕바라밀(功德波羅蜜, S. *guṇa-pāramitā*) 을 갖추지 못한 불완전한 존재로 기술되어 있다:

> 아라한, 벽지불, 대력보살은 비록 '무루계'(無漏界, S. *anāsrava-dhātu*)에 머물지만 여래의 법신의 네 가지 공덕바라밀(功德波羅蜜, S. *guṇa-pāramitā*)을 얻음에 있어서는 이들에게도 네 가지의 '장애'(障, S. *paripantha*)가 있다. … [1] '연상'(緣相, S. *pratyaya-lakṣaṇa*)은 '무명주지'를 말한다. [일반 중생에게 있어서] '무명'(無明, S. *avidyā*)이 '행'(行, S. *saṃskāra*)[의 연(緣)]인 것과 마찬가지로 [세 종류의 성인들에게 있어서는 '무명주지'가 '행'의 연이다[38]]. [2] '인상'(因相, S. *hetu-lakṣaṇa*)은 [의생신의 인(因)인] '무명주지'에 의해 조건 지워진(緣) '무루업'(無漏業, S. *anāsrava-karma*)을 말한다. [그리고 그것은 일반 중생에게 있어서 '무명'에 의해 조건 지워진] '행'과 비교될 수 있다. [3] '생상'(生相, S. *saṃbhava-lakṣaṇa*)은 '무명주지'를 연으로 하고 '무루업'을 인으로 하여 세 종류의 의생신(S. *manomayātmabhāva*)이 생겨남을 말한다. 마치 삼계(S. *tribhava*) [의 중생들]의 생성이 네 가지의 '취'(取, S. *upādāna*)[39]를 연으로 하고 '유루업'(有漏業, S. *sāsrava-karma*)을 인으로 하는 것과 같다.[40] [4] '괴상'(壞相, S.

38) 한역에는 '무명주지가 행에 대하여 조건이 된다'(無明住地與行作緣)라고 분명히 설해져 있다. 전구절에 대한 한역은 아래의 각주 41 참조.

39) 위의 각주 36 참조.

vibhava-lakṣaṇa)은 삼종 의생신의 생성에 의해 조건 지워진 '불가사의변역사'(不可思議變易死, S. *acintya-pāriṇāmikī-cyuti*)를 말한다. 그것은 '생'(生, S. *jāti*)에 의해 조건 지워진 [삼계의 중생들의] '노사'(老死, S. *jarā-maraṇa*)에 상응한다.[41]

이 구절에서, 『승만경』에서 의생신의 연과 인으로 각각 설해지고 있는 '무명주지'와 '무루업'은 이 네 가지의 '장애' 가운데 첫 번째와 두 번째인 '연상'과 '인상'을 말하고 의생신의 생성과 죽음은 각각 세 번째와 네 번째인 '생상'과 '괴상'으로 설해지고 있다. 또한 무루계의 삼종 성인이 가지는 이 네 가지의 장애는 '유루계(有漏界, S. *sāsrava-dhātu*)'의 일반 중생들과 관련된 네 가지 현상, 즉 '무명,' '행,' '생성,' '노사'에 또한 비교될 수 있다.

일반 중생들과 의생신을 가진 삼종의 성인들이 각각 나란히 유루계와 무루계라는 두 차별적인 영역에 속한 것으로 설명되고 있는 것에서 볼 때, 대승의 우주론 체계에 있어서 이 두 종류의 존재들은 서로 다른 범주를 구성하는 것으로 보인다. 일반적 중생들은 삼계에 속한 상태로, 의생신을 가진 존재들은 삼계를 벗어난 상태로 각각 네 종류의 장애에 속박되어 영적으로 불완전한 존재로 기술되고 있고, 또한 각각의 특수한 존재 양상을 가지고 특수한 삶의 순환 방식을 가지는 것으로 설해지고 있다. 『승만경』과 『보성론』에서 설해지고 있는 의생신은 이런 점에서 삼계의 일반 중생들과 함께 대승 우주론 체계에 있어서의 두 가지 존재 유형 중 하나로 이해되어야 할 것으로 보인다.

---

40) 문맥에서 보았을 때, '취'와 '유루업'은 각각 '무명'과 '행'에 해당하는 듯 하다. 조금 뒤의 구절에서는 범본의 *anāsrava-karma* 의 위치에 '행'이 사용되고 있다.

41) Johnston 1950, 32-34; Takasaki 1966, 214-216, 번역 수정됨. 한역은 다음과 같다: 又此四種波羅蜜等住無漏界中。聲聞辟支佛得大力自在。菩薩為證如來功德法身第一彼岸有四種障。… 緣相者。謂無明住地。即此無明住地與行作緣。如無明緣行。無明住地緣亦如是故。因相者。謂無明住地緣行。即此無明住地緣行為因。如行緣識。無漏業緣亦如是故。生相者。謂無明住地緣依無漏業因生三種意生身。如四種取。緣依有漏業因而生三界。三種意生身生亦如是故。壞相者謂三種意生身緣不可思議變易死如依生緣故有老死(T 1611 830a28-b11).

2) 대승 수증론 체계에서의 의생신

『불성론』은 앞서 언급했듯이 『보성론』에 부분적으로 바탕을 두고 있는 논서인데,[42] 여기에는 위에서 살펴본 『보성론』의 구절과 정확히 상응하는 방식으로 의생신을 논의하는 구절이 있다. 『보성론』과 『불성론』의 상응 부분은 구조상으로도 대체로 동일하고 내용상으로도 유사점을 가지고 있다. 『보성론』과 마찬가지로 『불성론』에는 삼계를 벗어나 무루계에 머무는 세 종류의 성인(聖人, S. *ārya*),[43] 즉 아라한, 벽지불, 대력보살이 (그들이 완전한 붓다가 되기 전에) 여래의 법신의 네 가지 공덕바라밀을 얻을 수 없는 것이 바로 네 가지의 '해로운 장애,' 즉 '원장'(怨障) 때문이라고 설해지고 있다.[44]

하지만 『불성론』은 『보성론』에서 논의되고 있는 네 가지 현상, 즉 연상, 인상, 생상, 괴상을 각각 '네 종류의 생사'(四種生死), 즉 '방편의 생사'(方便生死), '인연의 생사'(因緣生死), '[남아있는 한] 생을 가진(有有) 생사'(有有生死), '[남아있는] 생이 없는(無有) 생사'(無有生死)라는 개념으로 대치하고 있다.[45] 그리고 나서 『불성론』은 계속하여 각각의 생사의 순환을 다음과 같이 설명한다:

> [1] '방편의 생사'는 '무명주지'(無明住地)가 새로운 '무루업'(無漏業)을 만들어내는 [현상]을 말한다.[46] 이것은 '무명'(無明)이 '행'(行)을 만들어내는 [일반적인

42) 위의 각주 28 참조.

43) 『불성론』의 이 구절에서 아라한, 벽지불, 대력보살은 분명히 '성인'으로 불리고 있다. 『보성론』의 상응 구절에서는 이 단어가 나타나지 않는다(『보성론』의 상응구절은 위의 인용문 참조).

44) 以出三界外有三種聖人。謂聲聞。獨覺。大力菩薩。住無流界。有四種怨障。由此四怨障故。不得如來法身四種功德波羅蜜(佛性論 T 1610 799a06-08).

45) 四怨障者。一方便生死。二因緣生死。三有有生死。四無有生死(佛性論 T 1610 799a08-10).

46) 『불성론』에서는 '방편'과 '인연'이 구별되고 있다. 첫 번째 생사인 '방편의 생사'는 무명주지가 무명주지와 다른 종류인 무루업을 과(果, S. *phala*)로 가질 때의 생사라고 한다; 예를 들어 무명주지는 무명주지와 마찬가지로 세속(俗, S. *saṃvṛti*)에 속하는 복행(福行)을 생겨나게 할 때에는 같은 종류의 과를 생겨나게 하는 것이지만 다른 한편 진실(真, S. *paramārtha*)에 속하는 지혜행(智

중생들에 있어서의 현상]에 비교된다. … [2] '인연의 생사'는 '무명주지'에 의해 만들어진 '무루업'[에 의한 현상]을 말하며, 이 업은 [총괄적으로] 이름하여 '인연의 생사'라고 한다. 이것은 [일반적인 중생들에 있어서] 무명에 의해 생겨난 '업'[에 의한 현상]에 비교된다. … [3] '[남아있는 한] 생을 가진(有有) 생사'란 '무명주지'를 방편(方便, S. *upāya*)[47]으로 삼고 '무루업'을 인으로 삼는 세 종류의 성인의 의생신[이 생겨나는 현상]을 말한다. 이것은 네 가지 '취'(取) 에 의해 조건 지워지고 '유루업'(有漏業)을 인으로 하는 삼계 내의 몸들이 생겨남[이라는 일반 중생들에 있어서의 현상]에 비교된다. … [4]'[남아있는] 생이 없는(無有) 생사'란 세 종류의 성인의 마지막 의생신[48]에 의해 조건 지워지는 '불가사유퇴타'(不可思惟

慧行) 또한 일으키므로 다른 종류의 과 또한 생겨나게 한다고 한다; 一方便生死者 … 或因煩惱方便。生同類果。名為因緣。如無明生不善行。若生不同類果。但名方便。如無明生善行。不動行故。今無明住地生新無漏業亦爾。或生同類。或不同類。生福行。名為同類。以同緣俗故。生智慧行。名不同類。以智是真慧故。 是名方便生死(佛性論 T 1610 799a10-17). 반대로, 두 번째 생사인 '인연의 생사'는 무루업은 무루업과 같은 종류의 결과만을 생겨나게 하므로 이렇게 불린다고 한다; 선행(善行)은 단지 즐거운 결과(樂果)만을 낳고, 반면에 불선(不善)은 단지 괴로운 과보(苦報)만을 부른다고 한다; 二因緣生死者 … 但感同類不生不同類果。善行但生樂果。 不善但招苦報。故名因緣生死(佛性論 T 1610 799a17-20).

47) 『보성론』에서는 '방편' 대신 '연'(緣)이 사용되고 있으므로 '방편'은 자신과 다른 종류의 과를 생기게 하는 '연'에 대응하는 것으로 보인다. 그렇다면 이런 관점에서 첫 번째 생사인 '방편생사'를 '연'의 생사라고 본다면 『보성론』의 첫 번째 '장애'인 '연상'과 서로 상통함을 알 수 있다.

48) '세 종류의 성인의 마지막 의생신'(三聖意生最後身)이 이 성인들이 그들의 영적 과정에서 단지 마지막으로 가지는 의생신을 가리키는 것인지, 아니면 완전한 붓다가 된 후에는 더 이상 의생신을 존재론적 양상으로 가지지 않는다는 의미인지는 확실하지 않다. 이 문제는 부처의 존재론적 양상이 의생신과 관련성이 있는지, 있다면 어떤 방식으로 인지와 같은 이슈들과 연관된다. 이러한 이슈는 특히 중요하다고 볼 수 있는데, 왜냐하면, Radich가 지적했듯이, 의생신이 붓다의 '화신'(化身, S. *nairmāṇika-kāya*)의 전조적 형태일 가능성이 자주 제기되어 왔기 때문이다(Radich 2007, 224). Frank E. Reynold와 같은 몇몇 학자들은 의생신을 '법신'(法身, S. *dharma-kāya*)과 연결시키기도 한다(Reynolds 1977, 383-87). 하지만 Radich는 대승전적에서는 의생신이 주로 삼종의 성인과 같이 수증론적으로 붓다보다 열등한 존재들의 몸으로 제시되고 있음을 지적하면서 이런 해석 경향을 문제시하고 있다(Radich 2007, 283-84). 현재의 인용 구절의 문맥에서는 그 의미가 확실하지 않기 때문에 양쪽의 주장에 대한 가능성을 모두 열어두어야

退墮)[에 의한 현상]을 말한다. 이것은 '생겨남'(生) 에 의해 조건 지워지는 [일반 중생들의] '노사'[의 현상]에 비교된다.[49]

『불성론』의 이 구절에서 네 가지의 장애 대신 네 가지의 생사의 순환 유형이 도입된 것은 단순히 각 유형의 장애가 불교 성인들이 붓다의 공덕바라밀을 얻지 못하게 하는 방해 요소나 이유로서 설해지고 있는 것이 아니라 이 장애들이 특별한 부류의 존재들이 겪는 특별한 유형의 생사순환을 구성하고 있음을 나타내는 것으로 보인다.

사실 『불성론』에서 위의 삼종 성인의 네 가지 장애에 대한 논의는 다음과 같은 구절로 시작되고 있다: '십지[의 보살들]은 네 가지 장애로 인해 네 공덕바라밀을 아직 얻지 못하였다. 그들은 금강심(金剛心)[즉, 십지의 마지막인 금강유정(金剛喩定, S. *vajra-upama-samādhi*)의 단계]를 성취하고 나서야 공덕바라밀을 얻는다. 그러므로 [다음과 같이] 알아야 한다.'[50] 다시 말해 『불성론』에서 삼종 성인의 네 장애에 대한 논의가 도입된 것은 성불 이전까지 이 장애를 지니고 있는 십지 보살의 경우를 설명하기 위해서이다. 실제로 세친의 *Mahāyānasaṃgraha-bhāṣya*의 진제 역인 『섭대승론석』(攝大乘論釋) [51] 에는

할 것으로 보인다.

49) 一方便生死者。是無明住地。能生新無漏業。譬如無明生行 … 二因緣生死者。是無明住地所生無漏業。是業名為因緣生死。譬如無明所生行是業 … 三有有生死者。是無明住地為方便。無漏業為因。三種聖人是意所生身。譬如四取為緣。有漏業為因三界內生身 … 四無有生死者。是三聖意生最後身為緣。是不可思惟退墮。譬如生為緣。老死等為過失(佛性論 T 1610 799a10-29).

50) 復次十地由四障故。未得極果四德。金剛後心。方乃得之 應知 …(佛性論 T 1610 799a04-05). 『보성론』에는 이와 상응하는 구절이 보이지 않는다.

51) 진제가 『불성론』의 가탁된 저자로서든지 아니면 번역 과정 중 상당 부분을 편집한 편집자로서든지 간에 『불성론』의 성립에 있어서 지대한 역할을 하였다고 추정되고 있는 것과 마찬가지로, 진제 역의 『섭대승론석』 또한 진제 자신의 편집을 포함하고 있다고 여겨진다. 진제 역의 『섭대승론석』에는 티벳본이나 현장 역에는 보이지 않는 진제 자신의 주석이 많이 포함되어 있음이 알려져 있는데, 이 네 가지 생사의 개념 또한 현장 역에는 나타나지 않는다. 하지만 또 다른 진제의 번역인

이 네 가지의 생사가 네 가지 특정 단계의 보살의 수증론적 지위, 즉 [1] 초지에서 제4지의 보살, [2]제5지에서 제7지의 보살, [3] 제8지에서 제10지의 보살, 그리고 [4] 여래지(如來地, S. *tāthāgata-bhūmi*)에 각각 대응되고 있다.[52]

또한, 『불성론』에는 각각의 수행의 구도에 있어서의 수증론적인 함의가 유사하다는 점에서 보살의 앞의 세 종류의 생사는 특정의 수증 단계에 있는 세 부류의 이승에 각각 비교되고 있다. 이는 또한 네 종류의 생사가 특정적인 생사순환의 유형을 가진 특정적인 수증 단계와 연관되어 있음을 의미한다. 앞의 세 종류의 생사에 비교된 세 부류의 이승은 다음과 같이 설명되어 있다:

> [1] [보살의] '방편생사'는 [이승의] 범부(凡夫)의 지위에 비교되고, [2][보살의] '인연생사'는 [이승의] 수다원(須陀洹, S. *sotāpanna*; 預流) 이상[의 지위]에 비교될 수 있다.[53]
>
> [3] '[보살의 '유유생사'에서 '유유,' 즉 하나의 남아있는] 생을 가짐'이란 미래에

『불설무상의경』(佛說無上依經, **Anuttarāśraya Sūtra*; T669 472b14-23)에 이 개념이 논의되고 있고 따라서 이러한 개념들이 진제에 의해 첨가된 것임이 강하게 시사되고 있다. 이 점에서 볼 때 이 세 경론에 등장하는 이 개념들은 진제를 통해 서로 연관성을 가지고 있는 것으로 보인다.

52) 有二十二無明。麁重報障十一地。諸地各能滅三障。各得勝功德。初地能滅三障者。一法我分別無明。二惡道業無明。此二無明感方便生死名麁重報。為滅三障故修正勤。因修正勤滅三障。已得入初地得十分圓滿 … 已入第二地得八種清淨功德入 … 已入第三地得八種轉勝清淨及四定等。… 已入第四地得八種轉勝清淨。…所以未得者由三障故。一生死涅槃一向背取思惟無明。二方便所攝修習道品無明。此二無明所感因緣生死名麁重報。為滅此三障故。修正勤。因修正勤滅三障。已入第五地得八種轉勝清淨 … 已入第六地得八種轉勝清淨 … 已入第七地得八種轉勝清淨 … 所以未能者由三障故。一於無相觀作功用無明。二於相行自在無明。此二無明所感有有生死名麁重報。為滅三障故修正勤。因修正勤滅三障。已入第八地得八種轉勝清淨 …已入第九地得八種轉勝清淨 …已入第十地得八種轉勝清淨。及能得正說圓滿法身等 … 所以未得者由三障故一於一切應知境微細著無明。二於一切應知境微細礙無明。此二無明所感無有生死名麁重報。為滅此三障故修正勤。因修正勤滅三障。已入如來地得七種最勝清淨。(攝大乘論釋 T 1595 225c21-227a02).

53) 方便生死。譬凡夫位。因緣生死。譬須陀洹以上(佛性論 T 1610 799a20-21).

> 오직 하나의 남아있는 생을 가지므로 이를 '유유'라고 하는 것이다. 이것은 두 번째[즉, 다음] 생에서 열반을 얻는 '위로 향하여 돌아오지 않는 자'(上流阿那含人)[즉, 상류반(上流般, S. *ūrdvasrotas akaniṣṭa-gāmin*)][54]에 비교될 수 있다. 왜냐하면 [두 부류는 모두] 하나의 생만이 남아있기 때문이다. 그러므로 '유유'라고 부른다.[55]

여기서 보살의 생사의 첫 번째 단계는 수행과정에 있어서 초기 단계에 속한다는 점에서 이승의 범부의 지위[56]에 비교되고 있다; 두 번째 단계는 깨달음의 과정에 있어서 확립된 단계라는 점에서 수다원, 즉 '흐름에 들어간 자'에 비교된다; 그리고 세 번째는 수행과정의 마지막 단계라는 점에서 다음 생에 열반을 얻게 될, 다시 말해 아라한이 될 '상류아나함인'에 비교되고 있다. 이 가운데에서 『불성론』에는 세 번째 보살의 부류가 이승의 세 번째 부류에 비교되는 이유가 설명되어 있다: 그것은 두 부류 모두가 그들 각각의 최종 목표인 성불과 아라한과를 다음 생에 이룰 수 있기 때문에 그들에게는 단지 한 생만이 남아있기 때문이다. 다시 말해, 하나의 생만이 남아있는 생사, 즉 유유생사를 받을 보살과 다음 생에 열반을 얻게 될 상류아나함인은 각자 보살로서 또는 이승인으로서 모두 그들의 마지막 삶을 살고 있는 것이다.

생사순환의 유형과 수증론적 의미의 유사성이라는 관점에서의 이승 수행자

54) 이 유형의 불환은 처음에는 색계 내의 '청정한 영역의' 하늘들 가운데 하나에서 태어나고 그리고 나서 이 중 가장 높은 하늘인 색구경천(色究竟天, S. Akaniṣṭha)에 태어나 아라한이 된다고 한다. Pruden 1988, vol. 3, 967-69 참조.

55) 有有者。未來生有。更有一生。名為有有。如上流阿那含人。於第二生中般涅槃者。餘有一生故。故名有有(佛性論 T 1610 799a25-27).

56) 아래에서 논의되듯이 『불성론』에서 이승 수행에 있어서의 범부는 사선근(四善根, S. *catuṣ-kuśala-mūla*) 또는 순결택분(順決擇分, S. *nirvedha-bhāgīya*), 즉 '난'(煖, S. *uṣma-gata*), '정'(頂, S. *mūrdhan*), '인'(忍, S. *kṣānti*), '세법/세제일법'(世法/世第一法, S. *laukika-agra-dharma*)의 지위에 있는 자들을 말한다.

들과 십지 보살들을 비교하면 아래의 <표 1>과 같이 요약될 수 있을 것이다:

표 1. 『불성론』과 진제 역 『섭대승론석』을 바탕으로 한 이승인과 보살의 수증론적 지위와 생사순환의 유형 비교

이승인의 지위	보살의 지위 및 생사
범부	초지에서 제4지까지의 보살(방편생사)
예류/수다원(*sotāpanna*) 이상의 이승	제5지에서 제7지까지의 보살(인연생사)
아라한이 되기 전 마지막 생을 살고 있는 상류반/상류아나함(*ūrdvasrotas akaniṣṭa-gāmin*)	제8지에서 제10지까지의 보살(유유생사)
[아라한]	여래지(무유생사)

비록 이승과 보살 간의 수행 과정이 가지는 수증론적 함의를 평행하게 대응하여 상호 비교할 수 있다 하더라도 한 가지 염두에 두어야 할 것은 대승의 관점에서 볼 때 이승의 수행 과정은 보살의 수행 구도 속에 포함되어 설명될 수도 있다는 것이다. 그리고 『불성론』의 관점 또한 대승의 관점에 속한다고 볼 수 있다. 『불성론』의 위 인용문에 나타난 구도에 따르면 삼종 성인의 의생신은 각각 세 가지 생사에 대응하고 있고, 세 번째의 생사는 위의 표에 보이듯이 마지막 하나의 생만을 남겨놓고 있는 생사로 설명되고 있다. 따라서 여기서 논의되고 있는 대승의 관점에서 볼 때 삼종의 성인은 대승 수행의 최고 단계, 즉 성불 이전 마지막 생을 살고 있는 존재들이라고 할 수 있고, 세 번째의 생사를 받는 대력보살은 제8지에서 제10지의 보살에 해당함을 표에서 알 수 있다.

여기서 유의해야 할 것은 비록 이승인과 보살들이 그들의 수증론적 과정와 생사 순환에서 단계별로 유사한 특성을 나타내고 있다 할지라도 이러한 유사성이 그들 간에 존재론적 양상이 동일함을 의미하는 것은 아니라는 것이다. 예를 들어, 이승과 보살의 세 번째 부류는 위에서 논의했듯이 하나의 생만을 남겨놓고 있는 점에서는 공통점을 갖지만 이 단계의 보살은 삼종 성인의 하나로서 의생신을 가지는 반면 이승인인 상류반은 아라한이 가지는 의생신을 가지

는 것은 아니다. 앞서 살펴 보았듯이, 『불성론』(그리고 『보성론』)에는 의생신이 세 가지 장애와 연결되어 아라한, 벽지불, 대력보살이라는 삼종 성인의 몸으로 분명히 설해져 있고, 따라서 이 세 번째 단계의 보살은 상류반과 같은 불환이 아니라 아라한과 동일한 존재론적 양상을 가지는 것이다.[57] 그렇다면 수증단계에 있어서의 이승인과 보살간의 유사성과 그들의 존재론적 양상은 두 가지 별개의 문제로 보아야 할 것이다.

이런 점에서 이승인과 보살의 수증론적 단계의 비교에는 두 가지 측면이 있다고 할 수 있다: [1] 첫 번째는 수증론적 함의와 생사 순환의 유사성에 바탕을 두는 설명방식이고, [2] 두 번째는 우주론 체계에서 그들의 존재론적 양상에 바탕을 두는 설명방식이다. 첫 번째 설명방식의 관점에서 논하자면, 세 번째

57) 실제로 아라한의 지위는 보통 대승 전통의 보살 십지 가운데 제8지(또는 제7지)보살의 지위에 상응하는 것으로 여겨진다. 초기 불교전통의 다섯 단계의 수행 계위인 (1) 자량위(資糧位, S. *saṃbhāra-avasthā*), (2) 가행위 (加行位, S. *prayoga-avasthā*), (3) 견도(見道, S. *darśana-mārga*), (4) 수도(修道, S. *bhāvanā-mārga*), (5) 무학(無學, S. *aśaikṣatva*)은 그 구성에 있어서, 예를 들어, 『성유식론』과 같은 유식전적에 나와 있는 대승의 다섯 단계의 수행, 즉 (1) 자량위(資糧位, S. *saṃbhāra-avasthā*), (2) 가행위(加行位, S. *prayoga-avasthā*), (3) 통달위(通達位, S. **prativedha-avasthā*), (4) 수습위(修習位, S. **bhāvana-avasthā*), (5) 구경위(究竟位, S. **niṣṭha-avasthā*)와 매우 유사하다. 하지만 유식의 수행 구도가 초기불교의 수행 계위와 일대일 대응되는 것은 아니다. 대승의 보살도는 궁극적으로 성불로 정점을 이루지만 초기불교의 수행과정은 아라한과를 얻는 것으로 끝을 맺기 때문이다. 즉, 대승 수행과정으로서 새로이 등장한 보살 십지의 단계는 초기불교의 세 번째와 네 번째 수행단계에 중첩되고 있지만(보살도의 초지는 초기불교 수행의 세 번째 단계인 견도(見道, S. *darśana-mārga*)에 대응하고, 보살도의 제2지에서 제10지까지는 초기불교 수행의 네 번째 단계인 수도(修道 S. *bhāvanā-mārga*)에 대응한다(Gethin 1998 194-98; 229-31)) 초기불교의 네 번째 단계인 수도는 대승의 네 번째 단계인 수습위에 정확히 대응되는 것은 아니다. 대승의 수습위는 앞서 언급했듯이 제2지부터 제10지까지를 말하지만 초기불교의 네 번째 단계는 보살도에 있어서 제2지부터 제7지(또는 제6지)까지만 해당하기 때문이다. 다시 말해, 제8지(또는 제7지)이상의 보살지에 대해서는 초기불교 구도에 대응하는 부분이 없다. 이것은 초기불교 수행구도에 있어서 마지막 단계인 아라한과에 대응하는 것이 보살지의 제8지(또는 제7지)인 것을 의미한다. 이런 점에서 볼 때 비록 초기의 수행구도와 유사한 듯 하지만 대승의 수행 체계가 더 포괄적인 수증적 구도를 나타내는 것으로 보인다. 아래의 표 2도 참조.

단계의 이승인과 보살이 마지막 하나의 생만이 남아있다고 할 때 첫 번째와 두 번째 단계의 이승인과 보살은 여전히 적어도 두 번의 환생을 겪어야 한다고 말할 수 있을 것이다. 두 번째 설명방식의 관점에서 논하자면, 삼종 성인의 아랫단계의 중생들, 즉 아라한 또는 벽지불 이하의 이승인들과 대력보살 이하의 보살들은 삼계에서(즉, 유루계에서) 윤회의 생사를 겪는 무상한 몸을 여전히 가지고 있다고 말할 수 있을 것이다. 왜냐하면『보성론』과『불성론』에 따르면 의생신은 삼계를 벗어나서(즉, 무루계에서) 적어도 윤회의 생사로부터는 자유로워진 삼종 성인들의 몸이기 때문이다.

하지만 한편으로『불성론』에는 '성인'(聖人, S. *ārya*)[58]이 '세상을 벗어난'(出世) 존재라고 설해져 있기도 하고[59] 다른 한편으로는 초지 이상의 보살이 '성인'이라고 정의되어 있기도 하여[60] 초지 이상의 보살이 삼계를 벗어난 의생신을 받는 것임이 암시되어 있다. 그런데 이러한 설명은 위에서 언급한 두 번째 설명 방식의 관점에는 어긋나는 것으로 보인다. 하지만 이처럼 모순을 가지는 것처럼 보이는『불성론』(그리고『보성론』)의 입장은 이 부류의 보살이 삼계 내의 무상한 몸과 삼계를 벗어난 의생신을 모두 받고 있다고 한다면 모순없이 설명될 수 있다. 다시 말해, 초지부터 제7지까지의 보살, 즉 일반 중생과 대력보살의 지위 사이에 위치한 보살들은 유루계에서 무루계로의 수행의 중간 단계에 속하는 존재로서 삼계에 속하여 있으면서도 때로는 삼계를 벗어나는 존재로 설명될 수 있다.

이승인의 경우에 있어서도 동일한 점이 고려될 수 있다. 표 1에서 볼 수 있는 것과 같이 첫 번째의 이승인의 부류는『불성론』에서 범부로 설해져 있고 따라서 두 번째와 세 번째 이승인은 이론적으로는 범부를 벗어난 위치에 있는 것

58) 위의 각주 43 참조.

59) 有二種學人。一凡夫。二聖人。此惑在學道凡夫相續中。無始已來未曾見理。因初出世聖道所破名為見諦。(佛性論 T 1610 807a28-b01).

60) 聖人者。初地以上(佛性論 T 1610 807b12).

으로 설명된다. 그런데 예류, 일래, 불환은 삼계를 완전히 벗어난 존재들이 아니라 벗어나는 도중에 있는 존재들로 알려져 있다. 더구나 위의 두 번째 설명 방식의 관점에서 볼 때에도 두 번째와 세 번째 부류의 이승인은 아직 아라한을 성취하지 못한 부류들이기 때문에 삼계의 윤회 안에서 무상한 몸을 받고 있다고 보아야 한다. 이론적인 추정과 실제적인 설명 간에 보이는 이러한 모순은, 위의 보살의 경우와 마찬가지의 방식으로, 두 번째와 세 번째 단계의 이승인이 유루계에서 무루계로 나아가는 과정에 속하는 중생으로서 삼계의 윤회의 몸을 가지고 있으면서도 수행 과정 중에 의생신 또한 가질 수 있다고 설명할 때에 해결될 수 있다.

『불성론』에는 삼계를 벗어난 성인들과, 위에서 논의했듯이, 삼계에 속하기도 하고 벗어나기도 한 '준' 성인들 이외에 범부에 대한 설명도 나온다. '수행을 하는 자,' 즉 '학인'(學人, S. *śaikṣa*)을 범부와 성인의 두 부류로 나누어 논의하는『보성론』의 구절[61]을 설명하면서,[62] 『불성론』에는 각각의 부류를 다시 '소승'(小乘, S. *hīnayāna*)[즉, 이승]과 대승(大乘, S. *Mahāyāna*)으로 나누어 서술하고 있다. 소승의 경우에는 '학인'의 지위에 있는 범부가 네 가지 단계로 나뉘어져 있는데, 이 네 단계는 일반적으로 '사선근'(四善根, S. *catuṣ-kuśala-mūla*) 또는 순결택분(順決擇分, S. *nirvedha-bhāgīya*)으로 알려져 있는 '난'(煖, S. *uṣma-gata*), '정'(頂, S. *mūrdhan*), '인'(忍, S. *kṣānti*), '세법/세제일법'(世法/世第一法, S. *laukika-agra-dharma*)을 말한다; 반면 대승에 있어서 '학인'의 지위에 있는 범부는 '십신(十信) 등의 여러 지위'에 있는 자들을 가리킨다고 설해져 있다.[63]

---

61) Johnston 1950, 67-68; Takasaki 1966, 279-280.

62) 『불성론』에는 '해석하여 말하자면'(釋曰)으로 시작하는 구절이 포함되어 있는데 이것은 진제 자신의 주석인 것으로 추정된다. '학인'에 대한 『불성론』의 설명 또한 이 '석왈' 부분에 포함되어 있다.

63) 釋曰。學道凡夫相續中者。若小乘則從煖頂忍世法。此四是學道凡夫位 … 若大乘則十信等諸位

이승과 보살에 속하는 이들 '성인,' '준'성인, '범부'의 수증론적 단계를 우주론적 체계에서의 그들의 존재론적 양상을 바탕으로 정리하면 다음의 <표 2>와 같다:

표 2. 『보성론』, 『불성론』, 진제 역 『섭대승론석』을 바탕으로 한 이승인과 보살의 수증론적 지위와 우주론 체계의 비교

우주론적 체계	이승인	보살
삼계(유루계)	사선근(*catuṣ-kuśala-mūla*) 위의 범부	십신(十信) 등의 여러 지위에 있는 범부
삼계와 삼계를 벗어남 (유루계와 무루계)	예류(*sotāpanna*)부터 상류반(*ūrdvasrotas akaniṣṭa-gāmin*)까지의 이승	초지에서 제7지까지의 보살
삼계를 벗어남(무루계)	아라한	제8지에서 제10지까지의 보살
		여래지

이 표에 나타나 있듯이 불교 우주론 체계는 각각의 수증적 단계에 따라 서로 다른 영역에 속한 중생들의 존재론적 양상의 차별을 근거로 하여 세 가지로 나누어 볼 수 있다. 유루계는 무상한 몸을 가지고 삼계 내에서 윤회를 받는 범부

(佛性論 T 1610 807b01-b12). '십신'의 개념은 52 또는 57단계의 보살도의 구도에서 '십주'(十住), '십행'(十行), '십회향'(十迴向)과 함께 범부의 지위로 나온다. 이러한 보살도의 구도는 『보살영락본업경』(菩薩瓔珞本業經; T1485 1012a23-29; 1017a06-08)과 『수능엄경』(首楞嚴經, *Śūraṃgama-samādhi Sūtra*; T945 141c01-142c28)과 같은 위경으로 추정되는 경에서 등장한다. 52단계의 구도의 경우에는 이 네 부류의 10단계의 범부의 지위 다음에 보살의 십지(十地, S. *daśa-bhūmi*), '등각'(等覺, S. *samyak-saṃbodhi*), '묘각'(妙覺, S. **subuddhi*)의 단계가 차례대로 이어져 총 52단계가 된다; 57단계의 경우에는 네 부류의 10단계의 범부의 지위와 보살 십지 사이에 '사선근'(四善根, S. *catuṣ-kuśala-mūla*)이 위치하며 네 부류의 10단계의 범부의 지위 이전에 '건혜지'(乾慧地, S. **śukla-vipaśyanā-bhūmi*)라는 단계가 또 하나 위치한다. Kawamura 2004와 Chŏn and Mujinjang 1988 또한 참조. 『불성론』에는 소승의 '학인'의 단계에 있어서의 '성인'은 명확히 설명되어 있지 않고, 반면에 대승의 '학인'의 단계에 있는 '성인'은 위에서 논의했듯이 초지 이상의 보살로 명시되어 있다(위의 각주 60 참조).

들의 영역이며, 반면 무루계는 윤회의 무상한 몸 대신 의생신을 가지고 삼계로부터 완전히 벗어난 성인들의 영역이다. 이 두 영역 사이에 속하는 중생들은 삼계에 속하기도 하고 벗어나기도 하여 윤회의 무상한 몸과 의생신을 모두 받는다. 이 중간 단계의 중생들은 윤회에서 완전히 벗어나 마침내 삼계를 벗어난 완전한 성인의 단계로 나아가게 될 때까지 삼계에 머물면서 수행단계에 따라 일정한 시간 동안 삼계의 윤회를 초월하는 경험을 하는 것이다.

결론

이 논문에서 필자는 의생신의 다양한 의미를 초기불교 전통의 팔리 자료와 『승만경』 및 『승만경』에 부분적으로 근거하고 있는 『보성론』과 『불성론』 같은 대승경론들을 바탕으로 살펴보았다. 팔리 자료에 근거한 선행연구들에 따르면 의생신은 수행자의 선정(*jhāna*) 중에 생겨나는 미세한 몸이며 불교 우주론 체계에서는 색계 중생들의 존재론적 양상을 가리킨다. 그리고 팔리 문헌 이외의 자료에 바탕을 둔 다른 연구에 의하면 의생신은 윤회의 과정에서 죽음과 환생 사이의 중간적 상태에 속하는 존재론적 양상인 중유(*antarā-bhava*)를 의미한다. 『승만경』이나 『보성론』, 그리고(특히 진제의 관점을 반영하는; 각주 51참조) 『불성론』과 같은 대승 경론에는 삼종의 불교 성인, 즉 아라한, 벽지불, 대력보살의 몸으로서의 의생신이라는 또 다른 하나의 의미가 제시되고 있다. 의생신이라는 이 특별한 몸의 본질이 어떠한 것인지 그리고 이와 관련하여 이 개념이 어떤 이론적 함의를 가지고 실제로 경론 내에서 사용되고 있는지 등은 앞으로 진행될 연구 주제이다.

의생신의 개념이 문맥에 따라 각각의 이론적 중요성을 가지고 다양한 의미를 지니고 있는 것을 고려할 때, 이 의생신 개념은 서로 다른 범주에서 '마음에

의해 만들어진' 다양한 단계의 대상에 적용되고 있는 일종의 기능적인 개념임을 알 수 있다. 하지만, 비록 명백한 연결성을 가지는 직접적 관계를 형성하고 있는 것은 아니지만, 의생신으로 불리는 이러한 여러 유형의 '몸'들 간에는 어떠한 상관성이 있는 것으로 보인다. 네 유형의 의생신을 총체적인 관점에서 순차적으로 나열해 보면, (1) 중간적인 상태에서의 존재론적 양상(*antarā-bhava*), (2) 색계 또는 무색계와 이에 대응하는 선정(*jhāna*) 상태에서의 존재가 가지는 존재론적 양상, (3) 세 종류의 불교 성인의 몸과 같다.

이 가운데, 첫 번째인 중간적 존재, 즉 중유는 가장 기본적이고 영적으로 하위 단계에 위치하는 의생신을 나타낸다. 왜냐하면 비록 마음이 그 몸을 지시 또는 통제하고 있다 하더라도, 중유란 깨닫기 이전의 모든 중생들이 죽음과 환생 사이에 처하게 되는 과도기적 상태를 말할 뿐이기 때문이다. 불교 수행이라는 관점에서 볼 때에도 중유를 얻기 위해서는 어떠한 특별한 노력이나 수행도 필요하지 않다. 하지만 두 번째 유형의 의생신은 첫 번째 단계보다 영적으로 앞선 존재라고 할 수 있다. 왜냐하면 이 단계에서 의생신은 수행자들이 현생에서 높은 영적 단계를 성취한 결과로 색계나 무색계에 환생할 때 얻을 수 있거나 아니면 현생의 선정(*jhāna*)을 통해 미세한 몸으로서 경험할 수 있기 때문이다. 하지만 이 유형의 의생신은 여전히 무상한 몸일 뿐이다. 왜냐하면 비록 거친 물질의 몸은 벗어났지만 이 몸은 여전히 삼계의 윤회에 얽매어 있기 때문이다. 삼계의 무상한 몸의 한계로부터의 비로소 자유를 얻는 것은 삼종의 불교 성인의 몸을 통해서이다. 수행자들이 삼계의 윤회로부터 벗어나서 의생신을 얻을 수 있을 때 그들은 완전한 의미의 성인이라고 할 수 있다. 성인의 몸으로서의 의생신은 윤회의 굴레에서 완전히 벗어난 성인의 마음에 의하여 조절되고 있고 따라서 세 유형의 의생신 가운데 영적으로 가장 높은 단계에 속한다고 할 수 있다.

약호 및 참고문헌

ABBREVIATIONS

AN *Aṅguttara Nikāya*

DN *Dīgha Nikāya*

DN-a *Dīgha Nikāyaṭṭhakathā* (*Sumaṅgalavilāsinī*)

MN *Majjhima Nikāya*

MN-a *Majjhima Nikāyaṭṭhakathā* (*Papañcasūdanī*)

SN *Saṃyutta Nikāya*

T *Taishō shinshū daizō kyō* 大正新脩大藏經

BIBLIOGRAPHY

T 99 *Za ahan jing* 雜阿含經

T 353 *Shengman jing* 勝鬘經

T 1152 *Za apitan xinlun* 雜阿毘曇心論

T 1545 *Apidamo da piposha lun*阿毘達磨大毘婆沙論

T 1558 *Apidamo jushe lun*阿毘達磨俱舍論

T 1585 *Cheng weishi lun*成唯識論

T 1595 *She dashenglun shi* 攝大乘論釋

T 1610 *Foxing lun*佛性論

T 1611 *Jiujing yisheng baoxing lun* 究竟一乘寶性論

Access to Insight, www.accesstoinsight.org (20 February 2014), > Kutuhalasala Sutta: With Vacchagotta: www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn44/sn44.009.than.html.

Blezer, Henk. 1997. *Kar glin Źi khro : A Tantric Buddhist concept*. Leiden, the Netherlands: Research School CNWS, School of Asian, African, and Amerindian Studies.

Bodhi, Bhikkhu. 2000. *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya.* Boston: Wisdom.

_____. 2012. *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya.* Boston: Wisdom.

Buswell, Robert E., and Donald S. Lopez. 2013. sishijiu [ri] zhai. In *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Choe, Pongsu 최봉수. 1988. 'Pali Nikaya ŭi ŭisŏngsin sŏl kwa samkye, samsinsŏp e taehayŏ' Pali Nikaya 의 의성신설(意成身說)과 삼계 · 삼신섭 (三神變) 에 대하여. *Han'guk pulkyohak* 한국불교학 13: 213-238.

Chŏn, Kwan-ŭng전관응, and Mujinjang무진장. 1988. Posal Kyewi 보살계위. In *Pulgyohak Taesajŏn* 불교학대사전, edited by Hongbŏbwŏn p'yŏnjippu 홍법원편집부. Seoul: Hongbŏbwŏn 홍법원.

Cuevas, Bryan J. 2003. *The Hidden History of The Tibetan Book of The Dead*. New York: Oxford University Press.

Fukuhara, Ryōgon 福原亮厳. 1960. 'Tenshō no riron: ubu shisō ti chūshin to shite' 転生の理論: 有部思想を中心として. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究8(2): 51-58.

Gethin, Rupert. 1997. 'Cosmology and Meditation: From the Aggañña-Sutta to the Mahāyāna'. *History of Religions* 36(3): 183-217.

_____. 1998. *The Foundations of Buddhism*. New York: Oxford University Press.

Gombrich, Richard. 1975. 'Ancient Indian Cosmology'. In *Ancient Cosmologies*, edited by Carmen Blacker and Michael Loewe, 110-142. London: George Allen& Unwin.

Hamilton, Sue. 1996. *Identity and experience : the constitution of the human being according to early Buddhism*. London: Luzac Oriental.

Hare, Edward M. 2001. *The Book of the Gradual Sayings*. 5 vols. Vol. 3. Oxford: Pali Text Society.

Harvey, Peter. 1993. 'The Mind-body Relationship in Pāli Buddhism: A Philosophical Investigation'. *Asian Philosophy* 3(1): 29-41.

_____. 1995. *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvana in Eary Buddhism*. Richmond: Curzon Press.

Hwang, Soon-il 황순일. 2006. *Metaphor and Literalism in Buddhism: The Doctrinal History of Nirvana*. New York: Routledge.

Johansson, Rune E. A. 1979. *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*. Scandinavian Institute of Asian Studies. London: Curzon Press.

Johnston, E. H. ed. 1950. *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: Bihar Research Society.

Kawamura, Leslie S. 2004. Bodhisattva(s). In *Encyclopedia of Buddhism*, edited by Robert E. Buswell. New York: Macmillan.

King, Sallie B. 1991. *Buddha Nature*. Albany: State University of New York Press.

Kubota, Chikara 久保田力. 1998. 'Shō to iu yogore: Ishōshin to fukashigi-hen'eki-shōji' '生という汚れ' : 意生身と不可思議変易生死. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究47(1): 122-127.

_____. 1999. 'Nyorai zō shisō no muro engi setsu (I):

Hōshō ron no shi shō, san zōzen setsu o megutte' 来蔵思想の無漏縁起説(上) :『宝性論』の四障・三雑染説をめぐって. *Tōhoku geijutsu kōka daigaku kiyō* 東北芸術工科大学紀要, no. 6: 4-26.

Langer, Rita. 2009. *Buddhist Rituals of Death and Rebirth Contemporary Sri Lankan Practice and Its Origins*: Routledge.

Ñanamoli Bhikkhu and Bodhi Bhikkhu, trans. 1995. *The Middle Length Discourses of the Buddha : a New Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications in association with the Barre Center for Buddhist Studies.

Nanjio, Bunyiu, ed. 1923. *The Laṅkāvatāra sūtra*. Kyoto: Otani University Press.

Ogawa, Ichijō 小川一乗 , trans. and ed. 2001. *Ōkutsumara kyō, Shōman gyō, Nyoraizō kyō , Fu sō fu gen gyō* 央堀摩羅経・勝鬘経・如来蔵経・不増不減経. *Shin kokuyaku daizōkyō* 新国訳大蔵経 . *Nyoraizō, Yuishiki bu* 如来蔵・唯識部 1. Tōkyō: Daizō shuppan大蔵出版.

Pruden, Leo M., trans. 1988. *Abhidharmakośabhāṣyam*. 4 vols. Berkeley: Asian Humanities Press.

Radich, Michael David. 2007. *The Somatics of Liberation: Ideas about embodiment in Buddhism from its origins to the fifth century C.E*. Ph.D., Harvard University, Ann Arbor.

Reynolds, Frank E. 1977. 'The Several Bodies of Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravada Tradition.' *History of Religions* 16(4): 374-389.

Rhys Davids., T. W., trans. 1899. *Dialogues of the Buddha (Dīgha-nikāya)*. Vol. 1. London: Luzac.

Somaratne, G. A. 1999. 'Intermediate existence and the higher fetters in the Pāli Nikāyas'. *Journal of the Pali Text Society* 25: 121-154.

Swearer, Donald K. 1973. 'Control and Freedom: The Structure of Buddhist Meditation in the Pāli Suttas'. *Philosophy East and West* 23(4): 435-455.

Takasaki, Jikidō 高崎直道. 1966. *A Study on the Ratnagotravibhāga: being a traetise on the Tathāgatagarbha theory of Mahāyāna Buddhism*: Roma Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

_____. 1974. *Nyoraizō shisō no keisei : Indo Daijō Bukkyō shisō kenkyū* 如来蔵思想の形成 : インド大乗仏教思想研究. Tōkyō: Shunjūsha 春秋社.

_____, and Hiroo Kashiwagi 柏木弘雄, trans. and ed. 2005. *Busshō ron, Daijō kishin ron* 仏性論, 大乗起信論. *Shin kokuyaku daizōkyō* 新国訳大蔵経. *Ronshūbu* 論集部2. Tōkyō: Daizō shuppan 大蔵出版.

Tokiwa, Gishin 常盤義伸. 1995. 'The manomayakaya of the Lankavatara-sutra'. *Journal of Indian and Buddhist studies* 44(1): 475-471.

Tsukinowa, Kenryū月輪賢隆. 1935. 'Kyūkyōichijō hōshō ron ni tsuite 究竟一乗宝性論に就て'. *Nihon Bukkyōgaku Kyōkai nenpō* 日本仏教学協会年報 7: 121-139.

Wayman, Alex, and Hideko Wayman, trans. 1973. *The lion's roar of Queen Srimala; a Buddhist scripture on the Tathagatagarbha theory*. New York: Columbia University Press.

Abstract

The Meaning of 'Mind-made Body' (S. *manomaya-kāya*, C. *yisheng shen* 意生身) in Buddhist Cosmological and Soteriological systems

Sumi Lee

Academy of Buddhist Studies, Dongguk University

The 'mind-made body' (S. *manomaya-kāya*, C. *yisheng shen* 意生身) is seen as a subtle body attained by a Buddhist adept during meditative practice. Previous research has elucidated this concept as having important doctrinal significance in the Buddhist cosmological system. The Pāli canonical evidence shows that the *manomaya-kāya* is not merely a spiritual byproduct of meditative training, but also a specific existential mode of being in the system of the three realms. Studies of the *manomaya-kāya* to date, however, have focused mostly on early Pāli materials, and thus do not encompass theoretical development and soteriological significance of this

notion in later tradition. As a beginning step to fill this gap, this article explores the meanings of the *manomaya-kāya* represented in the *Śrīmālādevī Sūtra* and the two treatises of the *Ratnagotravibhāga Śāstra* and the *Foxing lun*, which are doctrinally based on the *Śrīmālādevī Sūtra* in their discussion of the *manomaya-kāya*. Through the observation of the *manomaya-kāya* in these Mahāyāna texts, this article seeks to demonstrate how the concept is used in the broader cosmological and soteriological system of Mahāyāna tradition. For this purpose, I first review the meanings of the *manomaya-kāya* in early Buddhist texts and then observe the cosmological and soteriological meaning of the notion by analyzing the theoretical connection between the three Mahāyāna texts.

Keywords: *manomaya-kāya*, *antarā-bhava*, Buddhist cosmology, mind, body, *Śrīmālādevī Sūtra*, *Ratnagotravibhāga Śāstra*, *Foxing lun*, Paramārtha (499-569)

2015년 10월 20일 투고
2015년 11월 25일 심사완료
2015년 11월 30일 게재확정