

# 뿌즈야빠다의 『사마디판트라』에 나타난 자아의 자기인식

양영순

서울대 아시아연구소 남아시아센터 선임연구원

suriya77@snu.ac.kr

I. 들어가기 전에

II. 『사마디판트라』(Samādhitātra)

III. 자이나교의 자아론

IV. 뿌즈야빠다의 사마디와 자아 개념

V. 외부 대상과의 동일시 떠나기

VI. 회광반조의 견성으로서 자기인식

## 요약문

자아에 관한 탐구는 인도철학사에서 가장 중요한 종교 철학적 주제이다. 불교의 무아론, 베단파의 범아일여론, 상가의 뿌루샤론등 다양한 자아론 가운데 자이나교는 소박한 실재론에 기반하여 실체적 자아(jīva, ātman)를 인정한다. 지바는 또 다른 실체인 업물질에 속박되어 윤회하므로, 고행으로 이를 소멸하여 해탈을 지향하는 실천적 주체이다. 이는 까르마와 외부 세계라는 분명한 타자(他者)에 기반한 대타(對他)적인 실체적 자아론이라고도 할 수 있다. 한편, 이와 대조적으로 자이나 공의파에서 소수지만 이질적인 신비주의적 자아론이 흐름이 있었다. 2-3세기 쾀다꾼다(Kundakunda)에서 드러난 이 자아론은 5-6세기 공의파 학승인 뿌즈야빠다(Pūjyapāda)의 『사마디판트라』에서 시종일관 명료하게 설명된다. 105계승의 이 문헌에 대해 이

■ 이 논문은 2021년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-021S1A5B5A17058491).

후 11세기경 뿌라바짚드라(Prabhacandra)가 주석을 달았다. 본고는 이에 기반하여 자이나 공의파의 자아론의 내용과 특징을 고찰한다.

자아는 세 층차인 외적 자아, 내적 자아, 지고한 자아의 상태로 구분된다. 외적 자아는 신체에 대한 자기 동일시에 기반하여 나의 것에 대한 소유의식과 타자에 대한 분별의식을 가진다. 그러나 신체와의 자기 동일시를 포기하고 방향을 내부로 돌려 내적 자아가 눈을 뜨되 내적 의식 현상에 대한 동일시마저도 포기할 때, 비로소 지고한 자아가 스스로를 자기인식하는 단계에 가 닿는다.

뿌즈야빠다는 오직 자아의 자기인식이라는 궁극적 지혜를 통해서만 해탈에 도달할 수 있다고 하며, 집착과 탐욕에 기반한 고행이나 서약의 무익함을 강조한다. 이는 자이나교의 기본적 수증론인 점수점오론(漸修漸悟論)의 입장과 배치되고 오히려 깨달음의 지혜를 통한 순간적인 돈오(頓悟)에 가까운 입장이다. 자아의 자기인식(*svasamvedana*)에 대한 뿌즈야빠다의 관점들은 선가(禪家)에서 강조하는 교외별전(敎外別傳), 자아 자신에 의해 자아가 알려진다는 이심전심(以心傳心), 스승의 자아에 접촉함으로써 등불이 켜지는 전등(傳燈)과 닮아있다. 뿌즈야빠다의 자아의 해탈론은 간단히 말하면, 회광반조(回光返照)를 통한 견성(見性)론이라고 할 수 있다.

#### 주제어

자이나교 공의파, 자아, 자기인식, 『사마디판뜨라』, 뿌즈야빠다, 견성(見性), 회광반조(回光返照)

## I. 들어가기 전에

인도철학에서 자아(*ātman*)<sup>1)</sup>의 문제는 다른 어떤 주제보다도 중요하여, 자아탐구의 역사가 바로 인도철학사라고 해도 과언이 아닐 것이다. 자아에 대한 탐구 결과 그 실체성을 부정하며 전통적 자아론의 경계를 돌파 혹은 이탈한 불교의 무아론을 제외한다면, 인도 사상은 대체로 자아를 유일하거나 근본적인

1) *ātman*에 대해 ‘영혼(soul), 자아(self), 자기(self), 나(I)’등으로 번역할 수 있지만, 본고에서는 존재론적으로 실체 개념을 내포하는 ‘영혼’보다, 경험적이고 인식적인 자기(self) 개념을 포괄하는 ‘자아’라는 번역어를 선택했다. 그러나 그렇다고 이 용어가 반드시 존재론적, 혹은 형이상학적 실체로서의 영혼 개념을 배제하는 것은 아니며, 이 가능성도 포괄하는 중립적인 개념임을 밝힌다.

실재(實在)로 강조하는 특징을 보인다. 이 중에서 특히 자아론을 적극적으로 주장하는 철학은 대표적으로 베단파와 상카 철학이다.<sup>2)</sup> 자아를 유일한 실재로 격상시켜 개인의 내적 자아(*ātman*)와 우주적 자아(*brahman*)의 동일성을 주장하는 베단파의 범아일여(梵我一如)가 일원론적 자아론이라면, 상카 철학은 순수한 다수의 정신적 자아(*puruṣa*) 외에 물질원리(*prakṛti*)에도 그 실재성을 부여하며 이원론을 제창했다. 이 물질원리와 개별적 정신과의 결합에서 산출되는 23가지의 요소들이 바로 현상계를 구성한다. 베단파 철학처럼 현상세계의 위상을 브라흐만에서 파생된 환영(마야)으로 강등하지 않고, 물질원리에서 생겨난 실재로 인정하는 상카 철학은 이후 인도 의학 및 자연 철학 등의 뿌리를 제공한 중요한 철학이다. 그럼에도 물질과 정신의 결합에서 의해서 전변(轉變)되는 현상계는 미혹과 윤회의 세계이므로 지성(*buddhi*)의 식별과 정신(*puruṣa*)의 관조를 통해 궁극의 정신적 자유를 성취해야 한다. 상카 철학 덕분에 인도의 사상은 지극히 유심론적인 경향에서 그나마 물리적 실제 세계에 대한 긍정의 여지가 마련되었다고 할 수 있지만, 그 근간에는 관념론적인 경향성이 농후하다고 평가되기도 한다.

이렇게 세계에 대한 자아의 실재성을 세계보다도 더욱 근원적인 것으로 간주하는 관념론적인 인도철학 사조에서 자이나교의 자아론은 사상사적으로 어떤 위치에 있으며 어떤 특징을 지니고 있을까?

자이나교의 자아론은 전통적으로 살아있는 것, 혹은 영혼을 뜻하는 지바(*jīva*)론으로 대표된다. 지바는 물질(*pudgala*)와 대별되는 실체(*dravya*)로서, 우주 안에 무수한 영혼으로서 존재해왔다. 지바라는 영혼은 부정적 까르마로 인해 물질에 의해 속박되어 윤회를 전전하는 존재론적 실체이다. 이러한 자이나교의 자아론은 초기 문헌부터 고전 및 후기에 이르기까지 주류 교설로서 윤회의 주체이자, 해탈의 실천적 주체로서 까르마의 작용과 함께 상세하게 설명되어왔다.

2) 베단파와 상카 철학의 자아론 외에도 6파 철학에 해당하는 미방사, 니야야·바이췌시까의 자아론도 있지만, 베단파와 상카 철학에서 자아론은 그 학파의 사상적 핵심을 이루기 때문에 자아론을 주장하는 대표적 학파로 언급하였다.

그러나 이와 다른 또 다른 종류의 흐름인 공의파의 신비주의적 자아론이 있어왔다. 지금까지 국내에서 자이나 자아론 뿐 아니라 공의파의 신비주의적 자아론에 관해서는 더욱 주목한 연구는 없었다. 해외에는 꺄다꺄다(Kundakunda)의 저작을 통해 나타난 신비주의적 자아론에 관한 연구가 다소 있지만,<sup>3)</sup> 자이나교의 다른 연구 주제 및 자아론과 비교한다면 극히 소략한 연구이다.

꺄다꺄다에서 명확하게 드러난 공의파의 신비적 자아론은 이후 5-6세기 뿌즈야빠다(Pūjyapāda)에게서 다시 소환된다. 뿌즈야빠다는 산스끄리뜨와 브라만 사상에도 정통한 공의파 학승으로서, 자이나 철학사에 그가 공헌한 업적은 최상의 교의서 『사르바아르따싯디』(Sarvārthasiddhi)를 제출한 점이다.

그러나 본고는 뿌즈야빠다의 『사마디만뜨라』(Samādhitantra)에 주목하여 그가 시종일관 규명하는 자아론과 그 실천적 함의를 밝히고자 한다. 이하 II장에서 이 문헌에 대해 소개하고, III장에서는 본 연구에 들어가기 전에 자이나교 자아론의 일반적 특징과 맥락을 밝힌다. 그리고 IV-VI장에서 위 문헌에 나타난 자아론을 고찰할 것이다. 뿌즈야빠다는 자아의 세 층차를 설명하면서, 내적인 자아가 자신의 본성을 자기인식(self-awareness; *svasaṃvedana*)<sup>4)</sup>하는 단계까지 닿는 것을 수행의 본질로 강조한다. 자기인식이라는 이 개념을 통해 뿌즈야빠다 및 공의파의 자아론의 핵심을 파악할 수 있으며, 또한 더 나아가 이 자아론이 선(禪)의 견성(見性) 론과도 상통한다는 점을 제시하고자 한다.

## II. 『사마디만뜨라』 (Samādhitantra)

이 문헌의 저자인 뿌즈야빠다 데바난디(Pūjyapāda Devanandi, ca. 510-600<sup>5)</sup>)는

3) Soni 2007; Bronkhorst 2010; Balcerowicz 2015.

4) 이 *svasaṃvedana*에 관해 인도 인식론 연구자들은 자기인식 이외에도 자기의식, 자기 알아차림, 반성적 알아차림, 주관성, 자기현전, 자증지등 다양한 용어로 이해하지만, 본 연구에서는 자기인식이라는 좀 더 포괄적인 의미로 선택하여 기술한다. 인도철학 및 불교의 자기인식 관련 연구는 Siderits, Thompson, and Zahavi 2011 참조.

5) 서기 464-524년 설도 있다. Jaina 2005, 102.

자이나 공의파의 난디(Nandi) 승단에 속한 저명한 학승이다. 그는 원래 브라민이었다가 자이나 승려가 된 인물로, 자이나교의 사상뿐 아니라 산스크리트 문법, 아우르베다까지도 다룰 정도로 박식했으며, 모든 저작을 유려하고 정확한 산스크리트 운문 및 산문 형식으로 집필했다. 뿌즈야빠다는 중요한 많은 저작을 지었는데, 그중에서 자이나교의 교설을 집대성한 『탓뜨바르타디가마수트라』(*Tattvārthādhigamasūtra*)에 대한 주석서 『사르바르타싯디』(*Sarvārthasiddhi*)는 공의파 뿐 아니라 백의파에서도 중요한 교전이 되었다.

그의 여러 저작들 가운데 생애 마지막 작품으로 추정되는<sup>6)</sup> *Samādhitāntra*는 *Samādhisāta*라고도 한다. *tantra*는 종교문화로서의 탄트라가 아니라, 문헌을 의미하므로 ‘삼매 문헌’으로 번역할 수도 있다. 또한 *tantra* 대신 105 계송으로 구성되기 때문에 백송(百頌)을 뜻하는 *śataka*를 붙여, *Samādhisāta*라고도 하는데 이를 ‘삼매백송(三昧百頌)’으로 번역할 수 있다. 두 가지 서명(書名) 모두 비슷하게 통용되고 있으며, 11세기의 뿌라바짚드라(*Prabhācandra*)의 주석서는 *Samādhisāta*를 채택하여 *Samādhisāta-tikā*를 지었다. 본 연구에서는 『사마디탄트라』라는 문헌명을 채택하였다.

저본과 역서는 다음과 같다.

a. 저본

- ① *Samādhitāntra*, with Hindī tr. by Jugalakiśora Mukhtāra. *Samādhitāntra aur Iṣṭopdeśa Tikādvayasamṃyukta*, Vīrasevamandīrgranthamālā 11. Varanasi: Dillī, 1954.
- ② *Samādhitāntram*, with Hindī tr. by Paramanand Shastri. *Samādhitāntram Ācārya Prabhācandra kṛta-saṃskṛta Tikā sahitam*. New Delhi: Bharat Varshiya Anekant Vidwat Parishad, 2007.
- ③ *Samādhitāntra* with Hindī tr. by J. Jalaj. *Ācārya Pūjyapāda's Samādhitāntra*. Pandit Nathuram Premi Research Series, vol. 5. Mumbai: Hindi Granth

6) Jalendiran 2003, 90.

Karyalay, 2006.

- ④ \**Samādhitantra*, with Gujarati tr. by Choṭālāl Gulābacāṇḍa Gāṃdhī. Śrī Devanandī (*Pūjyapāda svāmī's Samādhitantra*). New Delhi: Śrī Digambara Jaina Study College Trust, 1997.

위 저본 중에서 제일 정확한 저본은 ④번 저본이다. 뿌라바짚드라의 주석서 *Samādhitantra-tīkā*까지는 산스크리트어로 기재되어 있으며, 이하는 구자라티어로 해설되어 있다.

b. 역서

- ① 힌디어 번역: Hindī tr. 위의 ①, ②, ③에 수록되어 있다.  
② 마라티어 번역: Marathi tr. by R. N. Shah : Sholapur. 1940, AK. Nos. 851-854.  
③ 구자라티어 번역: 위의 ④에 수록되어 있다.  
④ 영어 번역1: tr. by M. N. Dvivedi, published: Ahmedabad. 1895.  
⑤ 영어번역 2: *Samādhitantra*, tr. by B. M. CHAMKE. *Essentials of Samadhi*, Sholapur: Mahadeva Nivasa, 1987.  
⑥ 영어 번역3: *Samādhitantra*, tr. by Manisha MODI, *Attainment of Oneness with the Supreme Self*, Mumbai: Hindi Granth Karyalaya, 2020.

번역서는 크게 인도 국내와 해외의 영어 번역 두 가지가 있다. 인도의 힌디어 번역은 저본 가운데 ①-③ ②과 ③에 수록되어 있으나, 인쇄상태가 불량하여 연구에 어려움이 있다. b의 ④ 마라티어 번역은 자이나 문헌목록 사전인 『지나라트나꼬샤』(*Jinaratnakośa*)<sup>7)</sup>에 기재된 정보이며, 연구에 어려움이 있어 정보로만 기재하였다. 구자라티어 번역은 위의 저본 a의 ④에 수록되어 있는데, 뿌라바짚드라의 주석까지는 산스크리트어로 선명하게 편집되어 있다.

영어번역은 3가지가 있으나 일찍이 1895년 Dvivedi가 번역한 것은 입수하지

---

7) Velankar 1944, 421.

못했으며, 역시 『지나라뜨나꼬샤』를 통해 정보만 기재한다. 1987년의 번역 ⑤는 의역 및 오류가 다수 발견되므로 주의해야 한다. 마지막 ⑥번역은 2020년 Manisha-Modi의 최신 번역이지만, 뿌라바짚드라의 주석은 번역되지 않았다.

본고는 a의 ④저본에 나타난 뿌라바짚드라의 주석을 참조하여 번역하였으며, 이를 적용하여 [ ]안에 내용을 표기했다. 또한 이하부터는 *Samādhitātra*는 ST로, *Samādhisātaka-tīkā*는 ST<sup>u</sup>로 표기한다.

### III. 자이나교의 자아론

#### 1. 실체적 자아론

자이나교는 불교보다 일찍 형성된 고대 출가 수행자들의 종교로서, 실천 수행에 기반한 실재론의 철학 체계를 형성했다. 자이나 철학은 외부 세계의 물질적 실체성과 영향력을 분명하게 인정하는 이원론에 가까운 다원적 실재(*sat*)론이다. 자이나의 이원론과 지향점은 상카학파와 매우 유사하여, 이 둘 간의 친연성은 학자들에 의해 주목되었다.<sup>8)</sup> 자이나교가 제시하는 실체(*dravya*)들은 지바(*jīva*; *ātman*: 영혼, 자아), 물질(*pudgala*), 운동과 정지의 원리(*dharma*, *adharma*), 허공(*ākāśa*)이다. 이 중에서 실질적인 활동성을 지닌 것은 무수한 영혼들과 물질들이며, 나머지 원리들은 이 둘의 활동 공간 및 조건이므로, 자이나교의 다원론적 실재론의 핵심은 영혼과 물질에 있어 이원론적 다원 실재론이라 할 수 있다. 자이나교의 사상은 물질의 실체성과 물리적 작용성을 분명하고 엄격하게 인정한 토대 위에, 그에 영향받는 영혼의 속박과 해탈 문제를 실천적 과제로 삼는다.

따라서 자이나 자아론은 우선 각 개인의 주체적 활동을 주관하는 영혼(*jīva*)이라는 형이상학적이고 존재론적인 실체의 측면에서 접근되어야 한다. 그런데

---

8) Jhaveri 1990; Shastri 1983, 524.

초기 자이나 철학에서 자아라는 용어보다는 영혼에 해당하는 지바라는 용어가 자아를 포괄하는 의미로 통용되었지만, 후대 발전된 철학 체계에서는 인간의 신체에 육화된 영혼의 심리적, 인식적 측면을 설명할 때 자아(*ātman*)로 명명한다. 자이나 초기 철학에서는 영혼(지바)의 형이상학적 원리와 까르마에 의한 신체화 등이 논해지지만, 후대 철학에서는 자아(아뜨만)에 관해 다면론(多面論, *anekāntavāda*)과 상대적 관점론(*nayavāda*) 등에 입각하여 자아가 지닌 다층적 측면을 종합적으로 인식하고 논증하는 인식논리학적 접근이 발달했다.

그러나 초기의 지바이든 후대의 아뜨만이든 자이나 자아론의 중요한 특징은 실재론의 지평 위에서 있다는 점이다. 유사한 철학 체계를 보여주는 상카 철학이 실재론과 관념론 사이의 어딘가에서 있는 반면, 자이나교는 이 세계를 결코 정신에 의해 전변시키지 않는다. 자이나의 자아론은 물리적 세계와 타인이라는 타자(他者)를 분명하게 인식하고 품는 대타(對他)적인 자아론이다. 까르마와 업물질이 영혼에 가하는 분명한 작용력과 속박, 주관적 시공간에서 현현하는 자아의 심리적 양상 근거에 있는 자아와 그 너머에 실체로서 존재하는 타아(他我)의 실체성을 인정한 것이다. 이러한 특성은 위에서 설명한 베단파나 상카 철학에서 보이는 주관적 측면을 강조하는 관념론적 자아론과는 근본적으로 지평이 다르다고 할 수 있다. 따라서 자이나의 해탈(구원)을 위한 수행론도 지극히 현실적이고 실제적이다. 고행주의로 알려진 자이나 수행론은 까르마의 업물질을 철저한 고행(正行, 바른 수행)으로 소멸시켜 영혼의 정화를 통해 순수한 본성을 단계적으로 실현하는 점수점오론(漸修漸悟論)이다.

그런데 이러한 전통적인 자아론과는 이질적인 신비적인 자아론이 또 다른 방향으로 존재했다. 이상의 두 자아론이 자이나교의 양대 종파인 백의파와 공의파 모두에게 어느 정도 통용되는 자아론이었던 반면, 공의파에서 발전한 ‘신비적 자아론’이 일찍이 2세기부터 나타난 것이다. 이를 포함하여 자이나교의 자아론은 3가지로 분류할 수 있다.

- a. 형이상학적 실체로서, 까르마와 상호작용하는 영혼(*jīva*) : 자이나 초



기 및 전통적 자아론

- b. 다면적 실체이자 인식하는 자아(*ātman*) : 자이나 후대 철학의 자아론
- c. 공의파 신비주의에서 강조하는 다층적 자아(*ātman*) : 공의파만의 세층차의 자아론

## 2. 신비적 자아론

일찍이 공의파에서 발전된 신비적이고 명상적인 흐름의 다층적 자아론은 일반적으로 알려진 자이나의 자아론을 또 다른 각도에서 이해할 수 있게 하는 새로운 자아론이다.<sup>9)</sup> 5-6세기 자이나 공의파의 뿌즈야빠다가 ST에서 집중적으로 규명한 이 자아론은 이미 2-3세기에 꾀다꾀다(Kundakunda)가 각종 저작<sup>10)</sup>에서 제시한 자아론을 계승한 것이다.<sup>11)</sup>

꾀다꾀다는 신비주의적 성향이 강한 공의파 사상가로서 자아의 진정한 본성에 관한 풍부한 논의를 남겼다. 그에게 자아는 존재 중에서 가장 진실하고 궁극적인 것이다. 보통 자이나교의 까르마 이론에서는 업물질이 부착되어 영혼의 본성인 일체지(*sarvajñāna*, *kevalajñāna*)가 상실된다고 보지만, 꾀다꾀다는 순수한 자아 즉, 영혼은 결코 업물질에 의해 변형되지 않으며 다만 자신이

---

9) 꾀다꾀다에서 시작된 자아론이 공의파에서 신비주의(mysticism)의 흐름으로 전개된 것은 6세기 이후 꾀다꾀다의 주석가인 조긴두(Jogindu)가 『빠라마뜨마쁘라까샤』(*Paramātmaprakāśa*)에서 꾀다꾀다의 자아론을 탁월하게 해설하고, 그 이후에 바나르시다스(Vanarsidas, 16세기 이후)가 신비주의 경향의 아디아트마 운동을 전개함으로써 공의파의 흐름이 이어졌다. 이 운동은 20세기까지 이어졌다. Soni 2020, 902. 그런데 꾀다꾀다의 사상은 전통적인 자이나교의 사상에 국한되지 않고, 오히려 베단파와 상가의 자아론과 유사성이 비교되기도 하며 그의 사상이 타 전통의 영향을 받았을 가능성도 언급된다. 그러나 본고에서는 꾀다꾀다의 사상적 정체성을 규명하기 보다, 자이나교 공의파를 통해 주요한 흐름으로 전해진 이 명상적 자아론을 뿌즈야빠다의 저작을 통해 고찰할 것이다.

10) 꾀다꾀다의 약 16가지의 뿌라끄리뜨어 저작이 알려져 있지만, 그의 자아론에 관한 저작으로서 (1) *Pavayanasāra*, (2) *Niyamsāra*, (3) *Pañcātīkāyasāra*를 주목해야 한다.

11) 이러한 자아론은 주로 공의파의 사상이지만, 후대 12세기 백의파의 국사이자 학승이었던 헤마찬드라(Hemacandra)가 『요가샤스트라』(*Yogaśāstra*)제12장에서 본인이 가장 선호하는 해탈론이라고도 밝힌 바 있다. 또한 현대 자이나 백의파중 테라판타파에서 몇 십년간 개발하여 제시한 프렉샤 명상(*Prekṣā*) 명상의 모토는 바로 오직 자신에 의해 자신을 바로 꿰뚫어 보는 것으로 제시했을 만큼 현대까지 그 전통이 오늘날의 자이나교에 살아있다. 양영순 2019a, 2019b; Prajñā 2017 참조.

본래 자유로운 순수의식성이라는 자각을 잃어버릴 뿐이라고 보았다.<sup>12)</sup>

끈다끈다는 자이나교 사상과 실천의 극점인 일체지에 관해서 세간적 (*vyavahārika*) 관점의 일체지는 존재하는 모든 대상의 본질과 무한한 양상을 한 순간에 아는 것으로 정의되지만, 절대적(*nīścaya*) 관점의 일체지란 오직 영혼에 의해 영혼 자신을 인식하는 상태라고 정의하였다.<sup>13)</sup> 또한 하나를 완전히 아는 것이 일체지라고 하여, 실체중의 핵심인 자아를 완전히 이해하는 것이 일체지라고도 하였지만,<sup>14)</sup> 그렇다고 외부 세계에 대한 인식의 가능성을 차단한 것은 아니었다. 왜냐하면 등불이 스스로와 외부를 동시에 비추듯이, 의식성 (*upayoga*)을 본질로 하는 자아의 일체지는 세계와 자신을 동시에 드러내기 (*svapṛakāśa*) 때문이다.<sup>15)</sup>

## IV. 뿌즈야빠다의 사마디와 자아 개념

### 1. 사마디 개념

우선 뿌즈야빠다의 사마디 개념을 살펴보자. 그는 정작 ST에서는 사마디의 의미에 관해 상세히 해설하지 않으므로 또 다른 주저인 『사르바르타싯디』 656에서 *samādhi*에 관해 언급한 바를 보자. “보물창고에 불이 나면 보물이 매우 귀하기 때문에 불을 진압해야 하듯이, 서약과 미덕을 갖춘 출가자가 고행으로 [까르마를] 진압할 때 그것을 지지해주는 것이 사마디(*samādhi*)이다.”<sup>16)</sup> 라고 하였다. 또한 『사르바르타싯디』 656에서 띠르땅까라의 명칭업(*namakarma*)을

12) *Samayasāra* 16; Singh 1974, 84.

13) Dundas 2002, 107-110.

14) Singh 1974, 67-72.

15) *Pravacanasāra* 1.33: “홀로 따뜻하게 빛나는 태양과 하늘의 신처럼, 해탈한 영혼은 지식과 행복을 부여받는다. 그는 이 세계의 신성한 자이다.” Singh 1974, 145.

16) *Sarvārthasiddhi* 656(=*Tattvārthadhigamasūtra* 6.24의 주석): *yathā bhāṇḍāgāre dahane samutthite tatpṛasānanamanuṣṭhoyate bahūpakāratvāttathāte kavratasīlasamīddhasya munestapasah kutaścītpṛatyūhe samupasthite tatsaṃdhāraṇaṃ samādhiḥ //*

유입시키는 14가지 요소 중에서 8번째의 선한 사마디(*sādhusamādhi*)를 언급하고 있다.<sup>17)</sup> 뿌즈야빠다가 이해하는 *samādhi*는 당대 고전요가 등에 나타난 명상의 완성 단계라기보다는, 고행을 유지하는 힘이나 집중력을 의미하는 것이다.

그러나 뿌즈야빠다의 최후 저작인 ST가 꾀다꾀다의 사상을 계승한 것임을 감안하면, 꾀다꾀다의 사마디 개념을 통해서도 접근할 수 있다. 꾀다꾀다 역시 사마디를 거의 언급하지 않지만, 해탈도를 설하는 『니얌사라』(*Niyamsāra*)에서 *dhyāna*(명상) 및 *samādhi*를 언급한다. 명상의 한 방법인 *paramasamādhi*(지고의 사마디)를 통하여 자아의 자기인식을 실현할 수 있다는 것이다.<sup>18)</sup> 이후의 공의파의 사상가들이 명상과 삼매라는 요가가 해탈의 수단임을 강조하는 것을 보면,<sup>19)</sup> 뿌즈야빠다는 자아에 대한 사마디를 통한 해탈을 제시하기 위해 본 용어를 서명으로 채택했을 것이다.

이제 ST에서 뿌즈야빠다가 이를 언급한 대목을 보자. 뿌즈야빠다는 ST의 첫 계송과 마지막 계송에서 두 차례 *samādhi*라는 용어를 쓴다. 귀경계송에서 문헌의 이름으로 *samādhiśataka*<sup>20)</sup>라고 언급하고 마지막 105계송에서 깨닫기 위해서 *samādhitantra*를 알아야 한다고 한 것이다.

이에 대해 뿌라바쯔프라는 ST<sub>II</sub>에서 ‘해탈의 방법(*mokṣopāya*)과 해탈의 본질(*mokṣasvarūpa*)’을 알려주기 위해 이 저작을 지었다고 하며 귀경계송과 마지막 계송에 대해 다음같이 말한다.

성취자(*siddha*)의 본성에 도달하고자 하는 자가 사마디사따까 논서의 저자이며, 해설자이며, 듣는 자이며, 그 뜻을 따르는 자이다. 자아의 탁월함

17) Shastri 1971, 254-255; Jain 1992, 185.

18) Jaina 2005, 88, 178; *Niyamasāra* 122-123.

19) 양영순 2019b, 58-59.

20) ST 귀경계: *siddham jinendramalamapratimaprabodham nirvāṇamārganamalam vibuddhendravandham / saṃsārasāgarasamuttaraṇaprapoṭam vaksye samādhiśatakam praṇipatyā vīram* (“성취자이며, 승리자의 인드라이며, 해탈을 향한 청정한 길이며, 신들의 인드라로부터 경배받으며, 띠끌없이 비할 데 없는 지혜를 지닌, 윤회의 바다를 건너는 뛰어난 배신 마하비라께 귀의하여 사마디사따까를 설명할 것이다.”)

때문에 성취자의 자아에 귀의한다.<sup>21)</sup>

사마디판뜨라는 사마디 속에서 지고한 자아(*paramātma*)의 본성을 자기 인식(*svarūpasamvedana*)하는 전일한 집중(心一境, *ekāgrata*)과 최상의 기쁨, 그리고 고요함인 판뜨라를 설하는 논서이다.<sup>22)</sup>

뿌즈야빠다는 궁극적 자아에 대한 깨달음을 사마디속에서 완성하는 법을 가르치기 위한 목적으로 본서를 지었음을 알 수 있다. 뿌라바짚드라가 마지막 계승에서 해설한 ‘사마디 속에서 지고한 자아의 본성을 자기인식하는 전일한 집중’이라는 대목은 이하의 고찰을 통해서 다시 이해될 것이다.

## 2. 세 층차의 자아

뿌즈야빠다는 귀경계승을 설하고 논서의 성격을 밝힌 이후 ST 4송부터 곧바로 세 층차의 자아를 설명한다.

모든 생명에게 있어서, 자아는 외적인 것, 내적인 것, 초월적인 것 3가지가 있다. 그중에서 초월적인 것을 중간의 것(=내적인 자아)을 방편으로 하여 획득하고, 외적인 것은 포기해야 한다.<sup>23)</sup>

앞서 뿌즈야빠다의 자아론이 꾀다꾀다를 계승한 것임을 언급했다. 꾀다꾀다 역시 『니아마사라』와 『사마야사라』(*Samayasāra*)에서 세간과 절대적 관점에 입각하여 세 층위의 자아론을 설명했다. 즉, 신체와 외적 세계에 대한 인식에 붙잡혀 있는 외적 자아(*bahirātman*), 개별적 주체성에 한정된 내적 자아(*antarātman*), 그리고 영혼 자신의 본성에 안주하여 스스로 자신을 인식하고 있

21) STī 귀경계승: *siddhasvarūpaprāptyarthī ca samādhisatakaśāstrasyakartā vyākhyātā śrotā tadarthānuṣṭhātā cātmanviśeṣastasmātsiddhātmanāṇaṃ namaskarotīti /*

22) STī 105: *samādhitantram samādheḥ paramātmavarūpasamvedanaikāgratāyāḥ paramodāsīnatāyā vā tantrapratīpādakaṃ śāstram /*

23) ST 4: *Bahir antaḥ paraś ceti tridhātma sarvadehiṣu/ upeyāt tatra paramaṃ madhyopāyād bahir tyajet //*

는 지고한 자아(*paramātman*)이다.<sup>24)</sup> 외적 자아의 상태는 자아의 물질적인 측면이다. 그것은 조대한 신체와 다른 물질 대상 및 즐거움과 동일시되어 있다. 내적 자아는 신체 및 외계 대상과는 분리되어 내적인 자아를 실현한 상태이며, 그것은 뛰어난, 중간의, 열등한 것으로 구분되기 한다. 그러나 아무리 뛰어난 내적 자아의 상태일지라도 이는 현상적 세계에 속박된 상태이고, 세 번째의 지고한 자아야말로 자기인식이라는 궁극적 일체지를 얻은 상태이다. 끝다꾼다는 해탈을 위한 바른 행위(正行)란 속제 차원에서는 고행이지만, 진제 차원에서는 자아에 본성에 집중하여 자기인식을 실현하는 것이라고 하였다. 세간적 관점에서 자아는 업물질과의 관계를 통해 다양한 작용을 경험하고 소멸시키지만, 절대적 관점에서 자아는 속박과 해탈의 주체가 아니다.<sup>25)</sup>

자아가 순수해지면 세간적인 것들에 대해 무관심해고 자신의 본성인 순수의 식(*upayoga*)으로 빛날 뿐이다. 그것은 자아실현(*ātmapratīti, ātmasākṣātkāra*)이다. 여기에서 의식과 자아 사이에 차이는 없어진다.<sup>26)</sup>

끝다꾼다에게서 시작되어 뿌즈야빠다가 계승한 이 자아론은 전통적인 자이나 영혼론과는 매우 이질적이며, 후대에 발전된 자아론과도 다르다. 이 자아론은 타학파, 특히 베단파와 상카의 자아론의 영향을 많이 받은 것으로 평가된다.<sup>27)</sup> 본 연구에서는 자이나 공의파의 이러한 신비적 자아론의 지닌 자이나 전통과의 이질성 및 정체성에 관해서 다루지 않으며, 이는 추후에 다른 지면을 통해 고찰하고자 한다.

## V. 외부 대상과의 동일시 떠나기

뿌즈야빠다는 자아의 본성을 다음과 같이 설명한다.

24) Singh 1974, 88-89.

25) Singh 1974, 88.

26) Bothra 1996, 122.

27) Bronkhorst 2010.

더러움 없이 독립적이고, 청정하고, 선명하고 위력이 있으며, 불멸하고, 최상의 지위에 있는 초월적인 자아(*parātmā*)가 지고한 자아(*paramātmā*)이며, 주(主)이신 승리자(*Jina*)이다.<sup>28)</sup>

자아의 본성은 무한한 지식과 힘을 지니고 있으며 스스로를 깨달을 수 있는 잠재력을 갖추고 있지만, 외적 자아의 상태로 전락한다.

외적 자아란 감각기관의 문을 통해서 돌아다니며, [본래의] 자아에 관한 지혜에 얼굴을 돌리고, 신체를 본래의 자아라고 인식한다.<sup>29)</sup> 어리석은 자는 인간의 신체 상태의 자아를 인간이라고 생각하고, 마찬가지로 동물의 신체 상태를 동물이라 생각하며, 신의 신체 상태를 신이라고 [생각한다.] 지옥 거주자의 신체 상태를 지옥 거주자라고 [생각한다.] 실체는 [까르마의 도움없이] 독자적으로 그런 일은 없다.<sup>30)</sup>

감각을 통해 외부 세계를 인식하며, 자신과 타자의 신체를 보고 그것이 곧 자아라고 인식한다는 것이다. 더 나아가 타자의 신체에 대해 구별하는 무지를 지니고서, 아내와 자식을 대상화하는 미혹이 발생한다고 한다.<sup>31)</sup>

그것[=미혹] 때문에, 무지(*avidyā*)라는 강한 잠재 인상이 발생한다. 그것에 의해서 세간의 [= *pavivekajanaḥ*, 어리석음] 사람들은 신체를 자아라고 다시 잘못 생각한다.<sup>32)</sup>

근본적 미혹은 무지라는 잠재 인상이 되어서 지속되는데, 그들은 자식과 아

28) ST 6: *nirmalaḥ kevalaḥ śuddho viviktaḥ prabhur avyayaḥ / parameṣṭhī parātmēti paramātmēsvo jinaḥ //*

29) ST 7: *ahirātmendriyādvārair ātmajñānaparānmukhaḥ / sphuritaḥ svātmano deham ātmatvenādhyavasyati //*

30) ST 8-9: *naradehasṭham ātmanam avidyān manyaṭe naran' tiryācaṃ tiryagaṅgasthaṃ na svayaṃ tattvatatasthā / nārakaṃ nārakāṅgasthaṃ na svayaṃ tattvatatasthā / anantānantadhīśaktiḥ svasaṃvedyo'calasthitiḥ //*

31) ST 10: *svadehasadrśaṃ dr̥ṣṭvā paradeham acetanam. parātmādhiṣṭitaṃ mūḍhaḥ paratvenādhyavasyati //* (“자신을 타자와 구별함으로써, 불완전한 지식을 지닌 인간에게는 신체에 관해서, 자식이나 아내 등을 대상으로 여기는 미혹이 발생한다.”)

32) ST 12: *avidyāsaijñītas tasmāi saṃskāro jāyate dr̥dhaḥ. yena loko 'ṅgam eva svaṃ punar apy abhimanyate //*

내라고 분별(*kalpanā*)하고, 재산도 자신의 것이라고 생각한다. 신체를 자아로 여기는 것이 바로 윤회하는 고통의 뿌리(*samsāraduḥkasya mūla*)라고 말한다.<sup>33)</sup>

이 신체는 지속적으로 유입해 들어온 원자와 분자로 구성된 것인데, 무지한 자는 그것을 영원한 것이라고 오해하고 자아라고 여긴다.<sup>34)</sup> 뿌즈야빠다는 신체를 자아로 여기는 것, 즉 신체와의 자기동일시가 바로 고통의 뿌리이며, 무지의 근본이라고 ST 곳곳에서 비판한다.

기동을 인간으로 여기는 [사람에게] 미혹이 있고 잘못된 행위(*viceṣṭita*)가 있듯이, 그렇게 나에게도 이전에는 신체등을 자아라고 [여기는] 미혹에서 나온 행위(*ceṣṭita*)가 있었다.<sup>35)</sup>

오랫동안 어둠 속에 잠들어 있는 어리석은 자아들은 나쁜 환경 속에서 자신의 것이 아닌데 자신의 것이라고 여긴 것에 대해 ‘나의 것’ ‘나다’라고 판단한다.<sup>36)</sup>

신체를 자기라고 착각하고 있는 자아는 내적인 자아이다. 이 내적인 자아가 시선을 돌려서 다음같이 생각해야 한다.

나로부터 벗어나서, 감각기관을 통하여 다양한 대상에 대해 나는 집착하고 있었다. 나는 그것들에 집착하여, 이전에는 진실로 나를 알지 못했다.<sup>37)</sup>

[내적인 자아는] 자기의 신체를 본래 자신의 것이 아닌 마음으로 [‘이것은 나의 것이 아니다’]라고 항상 봐야할 것이다. [마찬가지로] 타자의 [신체도] 타자의 것이 아니라고 봐야할 것이다.<sup>38)</sup>

33) ST 14-15.

34) ST 69: *pravīśadgalatām vyūhe dehe 'nūnāṁsamākṛtau / sthitiḥbhṛāntyā prapadyante tamātmānam abuddhcyah //*

35) ST 21: *utpannapuruṣabhṛānteh sthānau yadvad viceṣṭitam. tadvaṁ me ceṣṭitam pūrvaṁ dehādiṣv ātmavibhramāt //*

36) ST 56: *ciraṁ suṣuptās tamasi mūḍhātmanah kuyoniṣu. anātmīyātmabhūteṣu mamāham iti jāgrat //*

37) ST 16: *mattāścyutvendriyadvārāḥ patito viśeṣyevaham / tām prapadyā'hamiti mām purā veda na tattvataḥ //*

38) ST 57: *paśyen niraṁtaraṁ deham ātmo 'nātmacetasaḥ / aparātmadhīyā 'anyeṣām āmatattve vyavsthitah //*

뿌라바짚드라는 다음같이 설명한다.

내적인 자아는 자신의 신체는 자기와 관련된 신체이지 자아가 아니라고 생각하며 ‘이것은 나의 것이 아니고 내가 아니다’라고 중단없이 항상 봐야 한다. 마찬가지로 타인의 신체도 타인과 관련된 신체이지 타인의 자아가 아니라고 봐야 한다. 무엇이 뛰어난 것인가? 자아의 실재(*tattva*)에 안주하는 것, 즉 자아의 본성에 자리잡는 것이다.<sup>39)</sup>

그러나 신체와의 동일시뿐 아니라 이를 근간으로 하여 언어와 심리적 대상에 대한 동일시도 윤회의 원인이다.

자신의 생각에서 신체, 언어, 심리에 관한 3가지에 대해 집착하는 한, 이 것들에 있어서 윤회가 있다. 그러나 차이(*bheda*)를 수습함으로써[윤회로부터] 벗어난다.<sup>40)</sup>

내부의 이야기에서 발생하는 생각의 그물은 자아에게 고통의 근본이다. 그것이 없다면 바람직한 최고의 경지가 출현한다.<sup>41)</sup>

내부의 이야기에서 발생하는 생각의 그물, 즉 내적 사유조차도 자아의 본성에서는 외부대상에 지나지 않으며, 고통을 줄 뿐이라고 말한다. 신체뿐 아니라 언어, 그리고 내적 사유 등 심리적 대상 조차도 모두 외부 대상에 지나지 않을을 알고 그 차이를 분별하는 것을 반복하여 윤회에서 벗어나라는 뜻이다.

STī 62에 따르면, 차이의 수습이란 신체와 언어와 생각이 지고의 자아와 다르다는 것을 아는 것이며 이는 ‘차이에 대한 숙고 명상(*bhedabhāvanā*)’ 이기도 하다. *bhāvanā*는 자이나교 전통에서 명상에 가까운 깊은 사유를 통해 대상을 본질을 통찰하는 수행이므로 숙고 혹은 숙고명상으로 번역하였다.<sup>42)</sup>

39) STī 57: *ātmano dehamāmasambandhiśarīraṃ anātmacetasā idaṃ mamātmā na bhavātīti dudḍhaya antarātmā paśyet / nirantaram sarvadā / tathā anyeṣāṃ dehaṃ pareṣāmātmā na bhavātīti dudḍhaya paśyet / kiṃ viśiṣṭaḥ? āmatatve vyavasthītaḥ ātmasvarūpaṇiṣṭhaḥ*

40) ST 62: *svabuddhaya yāvad grhṃiyāt kāyavākcetasāṃtrayaṃ / saṃsāras tāvad eteṣāṃ bhedābhyāse tu nirvrttiḥ //*

41) ST 85: *yad antarjalpasamprkṛtamupprekṣājālamātmānaḥ / mūlaṃduḥkhasya tannāse śiṣṭamiṣṭaṃparāṃpadam //*



## VI. 회광반조의 견성으로서 자기인식

윤회의 뿌리는 자신과 타자의 신체에 대한 자기 동일시에서 시작된다. 이를 벗어나기 위해서 내부로 들어가야 한다.

그래서 이 [생각(*buddhi*)]을 버리고, 외계[=의 대상]에 감각기관을 움직이지 않고, 내부로 들어가야 한다.<sup>43)</sup>

이렇게, 내적인 자아에 의지하여 외적인 자아를 버리고, 모든 분별(*sarvasaikalpa*)을 비우고서 지고한 자아를 숙고명상(*bhāvana*)해야 한다.<sup>44)</sup> 이하와 같이 하여, 외적인 언어[에 의해 알려진 것, 자식등]을 완전히 버리고, 그 후에 내적인 [언어로 표현된 ‘나는 고통스럽다’] 것[도 완전히 버려야] 할 것이다. 이것이 요가(*yoga*)이고, 요약하자면 지고한 자아를 [비추는] 등불이다.<sup>45)</sup>

뿌라바짚드라는 다음과 같이 설명한다.

이와 이 앞으로 설명할 방법에 의해서이다. 외적인 언어 즉, 아내, 재산, 곡식과 같이 외부 대상을 표시하는 모든 외적인 말을 모두 즉, 완전히 포기해야 한다. 그리고서 나는 선생이고, 학생이고, 행복하고, 괴롭고, 의식의 감각이 있다는 등의 특징을 지닌 내적인 말도 남김없이 포기해야 한다. 이 요가의 특징은 외적이고 내적인 이야기를 포기하는 것이며, 자신의 본성에서 마음의 소멸(*cittanirodha*)을 특징으로 하는 사마디이다. 등불(*pradīpa*)은 자신의 본성을 비추는 것이다. 누구의 것인가? 지고한 자아의 것이다. 어떻게? 요약한다는 것은 축약해서 이해한다는 것이다. 즉, 지고한 자아의 본성을 비추는다는 의미이다.<sup>46)</sup>

42) 숙고 및 숙고명상에 관해서 양영순 2019b, 40-41, 162 참조.

43) ST 15cd: *tyaktvānāṃ praviśedantarbahiravyāptendriyaḥ ||*

44) ST 27: *tyaktvāiṣaṃ bahir-ātmanāṃ antarātmavyavasthitaḥ / bhāvayet paramātmānaṃ sarvasaikalpavarjitaṃ ||*

45) ST 17: *evaṃ tyaktvā bhairvācaṃ tyajedantar aśeṣataḥ. eṣa yogaḥ samāseṇa pradīpaḥ paramātmanaḥ ||*

46) STī 17: *evaṃ vakṣyamānāryāyena / bahirvācaṃ putrabhāryādhanadhānyādīlakṣaṇānbahirarthavācakaśabdān*

그동안 신체와 외부 대상을 자기로 여겼던 자아가 그 미혹을 포기하고 내부로 들어감으로써 비로소 내적인 자아가 깨어난다. 미혹은 신체에 대한 집착과 자기 동일시에서 시작되지만 이를 근간으로 하여 자식과 아내, 재산같은 것 뿐 아니라 ‘나는 고통스럽다’라는 심리상태까지도 포함한다. 자아는 ‘고통스럽다’는 관념과 언어로 제한되었기 때문이다. 이를 모두 버리는 것이 속고 명상이고 요가이다. 이렇게 함으로써, 지고한 자아를 내적으로 모색하는 등불이 켜진다.

외적인 것과의 모든 동일시를 놓고 내부로 방향을 돌리면서 켜지는 등불은 마치 선가의 회광(回光)과 같다. 돌려진 빛이 비추는 반조(反照)의 대상은 자아의 본성이고, 반조의 올바른 노력이 곧 명상이다.

뿌즈야빠다는 이 명상을 다음같이 설명한다.

‘이것이 나다’라는 확정된 잠재인상이 그곳[=지고한 자아]에 대한 명상에 의해서 [생겨난다.] [그것에 의해서] 바로 그곳[=지고한 자아]에서, 강한 잠재인상에 의해[=부동의 명상의 힘에 의해] 안정된 것을 분명히 얻는다.<sup>47)</sup>

나는 무겁다거나 크다거나 말랐다는 등의 신체에 의해 자아를 구별하지 않고, [자아는] 일체지를 본질로 한다고 [지식만을 본질로 한다고] 항상 집중해야 한다.<sup>48)</sup>

이제 신체에 대한 의식을 거둬들인 내적 자아가 지고한 자아에 대해 이것이 나라는 확정된 잠재인상을 강화시키는 것은 부동의 명상의 힘(*avicalabhāvanāvaśa*)에 의한 것이다.

---

*/ tyaktvā / aśeṣataḥ sākalyena / paścāt antarvācam ahaṃ pratipādakah, pratipādyah, sukhī, duḥkhī, cetano vetyādīlakṣaṇamantarjalpaṃ tyajeḍaśeṣataḥ / eṣa bahirantarjalpatyāgalakṣaṇaḥ yogaḥ svarūpe cittanīrodhalakṣaṇaḥ samādhiḥ / pradīpaḥ svarūpaprakāśakah / kasya? paramātmanaḥ / katham? samāseṇa samkṣepena jāṇāti paramatmasvarūpaprakāśaka ityarthah //*

47) ST 28: *so ham ity āttasamkāras tasmīn bhāvanayā punah/ tatraiva dṛḥhasamkārāl labhate hy ātmani sthitiṃ //*

48) ST 70: *gaurah sthūlah kṛśo vā 'hamity arigenā viśeṣayan / ātmānaṃdhārāyēn nityaṃ kevalajñaptivigrahaḥ //*

그 상태는 다음과 같다.

모든 감각기관을 제어하고, 안정된 내적인 자아로서, 한 순간 보는 자에게 있어서 빛나는 것, 그것이 지고한 자아의 본성(*svarūpa*)이다.<sup>49)</sup>  
지고한 자아는 바로 나이고, 나는 지고한 자아이다. 그래서 나야말로 나에게 의해 모셔져야 한다. 다른 누군가가 아니다. 이는 분명하다.<sup>50)</sup>  
모든 대상을 버리고 나는 나 자신에 의해 나의 장소에 머물고, 지혜를 본성으로 하는 나에게 도달하여 지고의 기쁨을 누린다.<sup>51)</sup>

자신이 본성이 지고한 자아임을 깨닫는 것 즉, 자신의 참된 본성을 보는 견성(見性)은 한 순간(*kṣaṇa*)에 일어나는 일로서 돈오(頓悟)적인 것이다. 이는 자이나교의 수행론이 점차적인 수행을 통해 영혼의 정화와 단계적인 인식을 얻다가 최종적으로 구나스타나(*gunasthāna*)<sup>52)</sup> 12단계에서야 일체지를 획득한다는 입장과 다르다. 구나스타나 이론은 영혼의 단계를 그 정화 수준에 따라 14단계까지 구분한다. 윗 단계에 이룰수록 업물질로부터 영혼이 정화되어 진화한 것이며, 12단계가 완성되면서 13단계의 일체지자(*sayogakevali*)이자 생전 해탈자가 된다. 해탈자는 임종시에 남은 미세한 업을 자발적으로 모두 소멸시켜 윤회의 동력이 될 어떤 신체도 없는 14단계의 이신(離身) 해탈자가 된다. 이 구나스타나 이론이 보여주듯이 자이나교의 수행론 및 해탈론은 고행을 통한 점차적인 정화와 그에 따른 부분적인 깨달음의 개화를 보여주는 점수점오론의 입장이다. 기본적으로 자이나교의 주류 및 백의파에서 철저한 점수점오론에 입각하고 있는데, 뿌즈야빠다는 돈수돈오 혹은 점수돈오의 관점을 보여주고 있어 흥미롭다. 이는 다음의 계송에서도 분명하게 나타난다.

49) ST 30: *sarvendriyāṇi saṅgyāmya stīmitenāntarātmanā / yatkṣaṇaṃ paśyato bhāti tat tattvaṃ paramātmanah//*

50) ST 31: *yaḥ paramātmā sa evā 'haṃ yo'haṃ sa paramas tatas / aham eva mayopāśyo nānyaḥ kaścid iti sthītiḥ //*

51) ST 32: *pracyāvya viṣayebhya 'haṃ mām mayaiva mayi sthitam / bodhātmānaṃ prapanno 'smi paramānandanīrvṛtam //*

52) 자세한 내용은 *Tattvārthasūtra* 9장 35-41 송과 Dixit 2000, 341-344; 양영순 2019b, 47-48 참조.

이와 같이 신체와 다른 불멸의 자아를 모르는 자는 최고의 고행을 행해도 열반을 얻지 못한다.<sup>53)</sup>

고행자에게 미혹으로부터 탐욕이나 혐오가 생겨날 때는 자아의 본래 모습을 수습해야 한다. [그러면 탐욕이나 혐오가] 바로 진압된다.<sup>54)</sup>

자아에 관한 미혹에서 생겨난 고통은 [본래의] 자아를 아는 것으로 진정된다. 그것[=자아의 본성]에 관해서 노력하지 않는 자는 최고의 [=엄격한] 고행을 해도 해탈할 수 없다.<sup>55)</sup>

자아 즉, 영혼에 붙은 업물질을 빠르게 소멸시켜 주는 고행은 영혼의 본성을 단계적으로 발현시키는 핵심적 수행이다. 그런데 뿌즈야빠다는 자신의 주저작인 『사르바르타싯디』에서 자이나교의 전통적인 가르마론과 해탈론을 상세하게 설명하면서도, 말년의 저작 ST에서는 고행도 해탈에는 도움되지 않는다고 분명하게 말한다. 또한 서약 즉, 계율에 관해서도 그 상대적 가치를 인정할 뿐 해탈에 있어서는 포기할 가치로 여긴다.

불행은 서약(*vrata*)을 갖지 않는 것에 의해서, 행복은 서약에 의해서 [생겨난다.] 양자를 소멸하는 것이 해탈이다. 그러므로 해탈을 지향하는 자는 서약 없음도 서약도 포기해야 한다.<sup>56)</sup>

고행과 서약보다도 지혜, 그중에서도 자아에 관한 올바른 지혜를 통해서만 해탈할 수 있다고 말한다.

자아에 관한 지혜(*ātmajñāna*)이외에는 무엇도 장기간, 생각을 집중해야 할 것은 없다. 그것[=자기자신에 관한 지혜]에 전념하지 않는 자는 대상

---

53) ST 33: *yo na vetti param dehād evam ātmānam avyayam / labhate sa na nirvāṇaṃ taptvā 'pi paramaṃ tapaḥ //*

54) ST 39: *yadā mohāt prajāyete rāga dveṣau tapasvinaḥ / tadaiva bhāvayet svastham ātmānaṃ sāmyataḥ kṣaṇāt //*

55) ST 41: *ātmavibhramajaṃ duḥkham ātmajñānāt praśāmyate / nāyatās tatra nirvānti kṛtvā 'pi paramaṃ tapaḥ //*

56) ST 83: *apūṇyamavratāiḥ puṇyaṃvratair mokṣastayor vyaçayḥ / avratānīvamokṣārthī vratāny api tatastyajet //*

의 힘으로, 언어나 신체에 의해 무언가를 행할 것이다.<sup>57)</sup>

꿈에서도 자아를 신체와 관련시키지 않을 정도로, 신체와는 다른 자아를 자아에 있어서 수습해야 한다.<sup>58)</sup>

내적인 [자아에 관해] 알지 못하는 사람은 다리가 부자유한 사람에게 맹인이 시야를 의지하듯이, 그렇듯이 [신체와 마음의] 결합에서 ‘자아의 봄’을 신체에 의지한다.<sup>59)</sup>

차이를 아는 자는 다리가 부자유한 자가 맹인에게 의지하지 않듯이, 자아를 아는 자는 자아를 보는 것을 신체에 의지하지 않는다.<sup>60)</sup>

자아를 아는 것은 오직 지고한 자아 자신에 의해서 가능하다. 그 지고한 자아는 자신 안에 내재해 있으며, 또한 지고한 자아를 실현한 자에게서 현현하고 있다. 특히 지고한 자아를 실현한 자인 스승 즉, 성취자에게 귀의함으로써 더욱 쉽게 가능해진다.

[자신과는] 다른 자아(=성취자)에 귀의하여 자아는 같은 최고의 상태가 된다. 다른 존재가 등불의 심지에 다가가서 그렇게 되듯이.<sup>61)</sup>

혹은 [해탈한] 그러한 자아에 귀의하여, 자아는 최상의 것이 된다. [해탈한] 자아에게 접촉하면(*mathivā*), 그 자아가 생겨난다. 불에 나무가 [접촉하면, 나무에 불이 생기]듯이.<sup>62)</sup>

이는 선가에서 견성을 실현한 스승이 직접적으로 그것을 가리키고 전하는 직지인심(直指人心)과 이심전심(以心傳心)의 전등(傳燈)을 떠올리게 하는 대목이다. 또한 이는 언어와 이에 기반한 가르침을 넘어선 지고의 것, 교외별전(教

57) ST 50: *ātmajñānāt paraṃ kāryaṃ na buddhau dhārayec ciram / kurvād arthavaśāt kiṃcid vākkāyābhyām ataparāḥ //*

58) ST 82: *tathaiḥva bhāvaved dehād vyāvṛtṭyātmānamātmani / yathā na punar ātmānamdehe svapne 'pi yojayet //*

59) ST 91: *anantarjñāḥ sandhatte dṛṣṭim paṅgoryahā'ndhake / samyogāt dṛṣṭimāṅge'pi sandhatte tachvadātmanah //*

60) ST 92: *dṛṣṭābhedo yathā dṛṣṭim paṅgorandhe na yojayet / thatā na yojayeddehe dṛṣṭātmā dṛṣṭimātmanah //*

61) ST 97: *bhinnātmānam upāsty ātmā paro bhavati tādṛśaḥ / vartirūpaṃ yathopāsya bhinnā bhavati tādṛśī //*

62) ST 98: *upāstyātmānam evātmā jāyate paramo 'thavā / mathivā'tmānam ātmaiva jāyate 'gnir yathā taruḥ //*

外別傳)임이 ST에도 나타난다.

이상과 같이, 이것을 항상 닦아야 한다. [이것은] 언어의 범주가 아니고, 지고의 것이다. 자기 자신으로 그것을 획득한다. 이 이후는 결코 벗어남이 없다.<sup>63)</sup>

그것이 없다면, 나는 깊이 잠들고, 그것이 있다면 나는 깨어있다. 감각기관으로는 인식되지 않고, [언어 등으로는] 표현되지 않는다. 그것은 스스로 알려진 ‘나’이다.<sup>64)</sup>

인식해야 할 것이 아닌 [분노 등] 것을 [자아의 본성으로] 인식하지 않고, 인식된[무한한 지식 등] 것을 포기하지 않으며, 모든 것을 모든 측면에서 안다. 그것은 스스로 알려진 ‘나’인 것이다.<sup>65)</sup>

지고한 자아 자체에 대한 귀의나 그것을 현현하는 스승에 대한 귀의와 접촉을 통해 불이 옮겨붙듯이 지고한 자아가 눈을 뜰 수 있다고 한 것이다. 무엇보다 뿌즈야빠다는 자기인식에 의해서 지고한 자아를 깨닫는 것이라고 거듭 말한다. 그것은 끝없이 무한한 지혜의 힘으로서 스스로 알려지는 것이며, 움직이지 않고 고요하게 머무는 것<sup>66)</sup>이라고 말하고 있다.

자이나교의 전통적 자아론이 철저하게 물질적 까르마와 외부세계라는 타자를 대면하는 실체론적 자아론이라면, 공의파의 자아론은 오직 ‘자아에 의해서 오직 자아를 자아속에서’ 인식하는 자기인식을 지향하는 명상적 자아론이다. 자아의 해탈은 고행이 아니라 자기인식이라는 명상적 지혜에 의해 성취되며, 이 명상적 지혜의 과정에서 기존 자아에 대한 실제적 인식은 해체되어야만 한다.

그리고 이 자아론은 자아가 자아의 본성을 스스로에 의해 자기인식한다는

63) ST 99: *iīdam bhāvayen nityam avāvam gocaram padam / svata eva tad āpnoti yato nāvartate punah //*

64) ST 24: *yad abhāve susupto 'ham yad bh[ā]ve vyutthitah punah / aīndriyam anirdeśyam tat svasaṃvedyam asmy aham //*

65) ST 20: *yad agrāhyam na grhṇāti grhītam nāpi muñcati / jānāti sarvathā sarvam tat svasaṃvedyam asmy aham //*

66) ST 9cd: *anantānantadhīśaktiḥ svasaṃvedyo'calasthitiḥ /*

점에서 자이나식의 견성(見性)론이라고도 할 수 있다. 견성을 추구하는 선종의 자아론은 심즉불 심즉성(心卽佛 心卽性)이라는 심성론에 기반한다. 이는 ST 계승에서 해탈을 성취한 지나(Jina)는 얌(jñāna; 心)이라는 본성을 완전히 현현한 존재라고 정의하며, 그러한 성취자(佛)의 지고한 자아에 귀의한다는 점에서 심즉불과 같다. 또한 모든 중생의 마음에 본성적으로 소소영영한 얌인 영지(靈智)가 내재하고 있음은 모든 자아의 본성이 일체지로 현현되는 순수의식성이라는 자이나교의 입장과 심즉성이라는 점에서 같다.

그리고 이를 회복하고 실현하기 위해서 회광반조(回光返照)하여 자신의 본성품을 비취야 한다는 선가의 입장은 외적이고 내적인 대상에 대한 동일시로부터 탈각하여 자신의 근원을 향해 본성을 비취봐야한다는 것과는 다르지 않다. 자신의 본성을 오직 자신에 의해 스스로 알게 되는 견성의 체험은 설령 오랜 닦음이 있어왔을지라도 한 순간에 섬광처럼 일어나므로 돈오적인 것이며, 더 이상 흔들림없는 궁극적인 해탈의 원인인 것이다.

## 참고 문헌 REFERENCES

### ◆ 약호 및 일차 문헌 Abbreviations and Primary Sources

ST *Samādhitāntra* of Pūjyapāda.

STī *Samādhitāntra(śataka)tīka* of Prabhacandra.

*Gommatsara Jivakanda* (Part I), ed. by Rai Bahadur J. L. JAINI. *The Sacred Books of the Jainas*. Vol. 6. Lucknow: The Central Jaina Publishing House, 1927; First repr; New York: AMS Press, 1974.

*Jaina Lakṣaṇāvalī (Jaina Pāribhāṣika śabdakośa)*, ed. by Bālchandra Siddhānta SHĀSTRĪ. *An authentic descriptive dictionary of Jaina philosophical terms*. Vol 1-3. Delhi: Vir Sewa Mndir, 1979.

*Niyamsāra*, ed. & tr. by S. J. JAIN. *Salvation through Self-discipline: Niyamsara of Kundakunda*. New Delhi : Radinat Publishers, 2005.

*Pañcastikayasara*, ed. by A. N. UPADHYE. *The building of the Cosmo*. Delhi: Bharatiya Jnanpith, 1975.

*Samādhitāntram*, with Hindī tr. by Paramanand SHASTRĪ. New Delhi: Bharat Varshiya Anekant Vidwat Parishad, 2007.

*Samādhitāntra*, with Hindī tr. by Jugalakiśora MUKHTĀRA. *Samādhitāntra aur Iṣṭopdeśa Tīkādvyasaṃyukta, Vīrasevamaṇḍirgranthamālā* 11. Varanasi: Dillī, 1954.

*Samādhitāntra*, with Hindī tr. by J. JALAJ. *Ācārya Pūjyapāda's Samādhitāntra*. Pandit Nathuram Premi Research Series, vol.5. Mumbai: Hindi Granth Karyalay, 2006.

*Samādhitāntra*, with Gujarātī tr. by Choṭālāl Gulābacāṃḍa GĀMDHĪ, *Śrī Devanandī (Pūjyapāda svāmī's Samādhitāntra)*. New Delhi: Śrī Digambara Jaina Study College Trust, 1997.

*Samādhitāntra*, tr. by B. M. CHAMKE. *Essentials of Samadhi*. Sholapur: Mahadeva Nivasa, 1987.

*Samādhitāntra*, tr. by Manisha MODI. *Attainment of Oneness with the Supreme Self*.



- Mumbai: Hindi Granth Karyalaya, 2020.
- Samayasara*, tr. by Rai Bahadur J. L. JAINI. *The Sacred Books of the Jainas*. Vol. 8. Lucknow: The Central Jaina Publishing House, 1930.
- Sāṃkhyakārikā*, tr. by T. G. MAINKAR. *Samkhyakarika of Isvarakṛṣṇa with the Commentary of Gaudapada*. Varanasi: Chowkhamba vidyabhawan, 2004; tr. by Mikel BURLEY. *Classical Samkhya and Yoga: An Indian Metaphysics of Experience*. London and Newyork: Routledge, 2006, 163-180.
- Sarvārthasiddhi*, tr. by P. L. SHASTRI. *Sarvārthasiddhi of Pūjyapāda: The Commentary on Āchārya Griddhapiccha's Tattvārthasūtra*. Varanasi: Bhāratīya Jñānapīṭha Publication, 1971; tr. by S. A. JAIN. *Reality: English translation of Srimad Pujyapadacharya's Sarvarthasiddhi*. Madras: Jwalamalini Trust, 1992.
- Tattvārthasūtra*, tr. by K. K. DIXIT. PT. *Sukhlaji's commentary on Tattvārthasūtra of Vācaka Umāsvāi*. 1974; Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 2st ed., 2000.
- Yogaśāstra and Svopajñāvr̥tti*, ed. by Muni JĀMBŪVIJAYA. Vols. I-III. Bombay: Jaina Sāhitya Vikāsa Maṇḍala, 1977; 1981; 1986; 2007; tr. by Olle QVARNSTRÖM, *A Handbook on the three jewels of Jainism the Yogaśāstra of Hemacandra*. Mumbai: Hindi Granth Karyalay, 2012.

#### ◆ 이차 문헌 Secondary Literature

- BALCEROWICZ, Piotr. 2015. “The Philosophy of Mind of Kundakunda and Umāsvāti”, in *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*, ed. by Jonardon GANERI, New York: Oxford University Press, 190.
- BOTHRA, Pushpa. 1996. *The Jaina Theory of Perception*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- BRONKHORST, Johannes. 2010. “Kundakunda versus Sāṃkhya on the Soul”, in *Svasti Essays in Honour of Prof. Hampa Nāgarājaiyah for His 75th Birthday*, ed. by Nalini BALBIR and Hampa NĀGARĀJAYYA, Bangalore: K.S. Muddappa Smaraka Trust, 215-226.
- CORT, John E., et al. 2020. *Brill's Encyclopedia of Jainism*, Leiden; Boston: Brill.
- DUNDAS, Paul. 2002. *The Jains*. London; New York: Routledge.

- \_\_\_\_\_. 2012. “A Digambara Jain Description of the Yogic Path to Deliverance”, in *Yoga in Practice*, ed. by D. G. WHITE, Princeton, NJ: Princeton University Press, 143-161.
- FUJINAGA, Shin 藤永伸. 2001. 『ジャイナ教の一切知者論』(*The Theory of Jain Omniscient*), Kyoto: Heirakuji Shoten.
- JAIN, J. P. ed. 2007. *The Art and Science of Self Realization: Purusharthasiddhyupaya of Amrtachandra Suri*, 1st ed, New Delhi: Radiant Publishers.
- JAIN, Jayanti Lal. 1997. *Acharya Kundakunda & Jain Philosophy*, 1st ed, Chennai: Research Foundation For Jainology.
- JAIN, N. L., ed. 1995. *Glossary of Jaina Terms*, Ahmedabad: Jain International.
- JAINA, Jyotiprasāda. 2005. *The Jaina Sources of the History of Ancient India*, Delhi: Munshiram Manoharlal.
- JAINI, P. S., ed. 1979. *The Jaina Path of Purification*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd.
- JALENDIRAN, M. 2003. “Acharya Pujyapada and His Works”, *Jain Journal*, vol. 38, Kolkata: Jain Bhawan Publication, 84-91.
- JHAVERI, I. H. 1990. *The Sāmkhya-yoga and the Jain Theories of Pariṇāma*, Ahmedabad: Gujarat University.
- KIM, Hyoung hyo, et al. 김형효 외 4인. 1996. 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』 (*The Philosophy of Jinul and Its Contemporary Meaning*), Seoul: The Academy of Korea Studies 한국정신문화연구원.
- PRAJÑĀ, Samañi Pratibhā. 2017. “*Prekṣā* Meditation: History and Methods”, Ph.D. Dissertation, SOAS University of London.
- SHASTRI, Devendra Muni, T. G. KALGHATGI, and T. S. DEVODOSS. 1983. *A Source-Book In Jaina Philosophy*, Udaipur: Sri Tarak Guru Jain Granthalaya.
- SHASTRI, I. C. 1990. *Jaina Epistemology*, Varanasi: P. V. Research Institute.
- SIDERITS, Mark, Evan THOMPSON and Dan ZAHAVI, eds. 2011. *Self, No Self?: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, Oxford: Oxford University Press.
- SINGH, R. J. 1974. *The Jaina Concept of Omniscience*, Ahmedabad: L. D. Institute of

Indology.

- SOGANI, Kamal Chand. 2016. “Ethics and Mysticism in Jaina Yoga spirituality”, in *Yoga in Jainism*, ed. by K. K. CHAPPLE, Abingdon: Routledge.
- SONI, J. 2003. “Kundakunda and Umasvati on Anekānta-vada”, in *Essays in Jaina Philosophy and Religion*, ed. by P. BALCEROWICZ, Delhi: Motilal Banarsidass, 25-35
- \_\_\_\_\_. 2007. “Upayoga, according to Kundakunda and Umāsvātī”, in *Journal of Indian Philosophy*, vol. 35, no. 4, Berlin: Springer Nature, 299-311.
- \_\_\_\_\_. 2020. “Kundakunda”, in *Brill’s Encyclopaedia of Jainism*, ed. by John E. CORT, et al., Leiden: Brill.
- VELANKAR, Hari Damodar. 1944. *Jinaratnakośa: An Alphabetical Register of Jain Works and Authors*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- WILEY, K. L. ed. 2004. *Historical Dictionary of Jainism*, Maryland: The Scarecrow Press, Inc.
- YANG, Young sun 양영순. 2019a. 「현대 자이나교의 요가 명상론-프레크샤(Prekṣā) 명상을 중심으로」(“A Study on the Modern Development of Jain Yoga and Meditation: Focusing on Prekṣā meditation”), 『인도철학』(*Journal of Indian Philosophy*), vol. 56, 269-309.
- \_\_\_\_\_. 2019b. 「자이나교의 요가 명상론 -Yogaśāstra에 나타난 탄트라 요가와 비교하여」(“A Study of the Yoga and Meditation theory in Jainism : with Special Reference to Yogaśāstra Compared with Tantra Yoga”), Ph.D. Dissertation, Dongguk University 동국대학교 박사학위논문.

## The Self-awareness Theory of Pūjyapāda in *Samādhitantra*

YANG, Youngsun  
Senior Researcher  
Seoul University, SNUAC, Center for South Asian Studies

Investigation into the concept of self (*ātman*) constitutes one of the most significant philosophical and religious themes in the history of Indian philosophy. Among the diverse perspectives on self found in Indian philosophical traditions, Jainism presents a theory of self (*jīva*, *ātman*) rooted in a simple realist ontology. According to Jain doctrine, *jīva*, as an immaterial entity, is bound within material substances (*karmapudgala*) and undergoes transmigration, thus aiming for liberation through purification by extinguishing it through ascetic practices. This conception of self is a distinct ontological realism grounded in karma and otherness, emphasizing a substantive self based on clear distinction from others. Conversely, within Jain Agamic traditions, there existed a minority yet heterodox mystical conception of self. Originating in the 2nd to 3rd centuries CE, this conception was systematically expounded by Pūjyapāda's *Samādhitantra* within the Jain Digambara sect during the 5th to 6th centuries CE. Comprising 105 verses, this text was later commented upon by Prabhācandra in the 11th century CE. Building upon this, the present study examines the content of the Jain Digambara sect's conception of self. According to this tradition, the self is depicted as comprising three layers: the external self, the internal self, and the transcendental self. The external self is rooted in the identification of the body as the self, leading to a sense of ownership and awareness of others. However, the pursuit of the transcendental self begins when one relinquishes identification with the body and turns inward, ultimately reaching the

stage where even identification with internal conscious phenomena is abandoned, thus allowing the transcendental self to recognize itself. Puṣpadanta asserts that only through ultimate wisdom, the self-awareness of self, can one attain liberation, emphasizing the futility of attachment and greed through ascetic practices or precepts. Pūjyapāda's perspectives on self-awareness (*svasamvedana*) transcend the language emphasized by Zen Buddhism, akin to the transmission of enlightenment through mind-to-mind communication (以心傳心) or the lighting of a lamp through contact with the master's self (傳燈). In essence, Pūjyapāda's doctrine of self-liberation is nothing but realization of one's own nature (見性) through Hoegwang banjo (回光返照).

#### Keywords

Jain Digambara sect, self, selfawareness, *Samādhitantra*, Pūjyapāda, Gyeonseong(見性), Hoegwang Banjo(回光返照)

2024년 05월 16일 투고  
2024년 06월 09일 심사완료  
2024년 06월 11일 게재확정