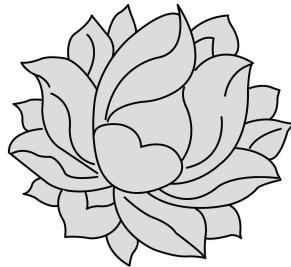


동아시아불교문화학회  
2017년 춘계 학술대회

# 『유식이십론』과 유식사상



일 시 \_ 2016년 5월 27일(토) 10:30~17:00  
장 소 \_ 부산대학교 인덕관  
공동주최 \_ 동아시아불교문화학회  
          부산대학교 한국민족문화연구소



10:30~11:00	등록 및 개회 개회사 … 이진오 (동아시아불교문화학회) 축 사 … 장상목 (부산교수불자연합회장)	진행 : 장재진 (동명대)
11:00~11:40	<b>제1주제</b> • 『唯識二十論』 漢譯3本の 經名變遷과 譯者異說에 대한 고찰 - 宇井伯壽박사의 魏譯 '菩提流支'說에 대한 반론 - 발표 : 구미숙 (부산대) 논평 : 김준호 (울산대)	사회 : 강경구 (동의대)
11:40~12:20	<b>제2주제</b> • 유식이십론 제9송 고찰 - 특히, '근은 종자이다' 중심으로 - 발표 : 유 리 (인제대) 논평 : 정주희 (금강대)	사회 : 강경구 (동의대)
12:20~13:20	점심시간	
13:20~14:00	<b>제3주제</b> • 세친의 '직접지각의 자각(pratyakṣabuddhi: 現量覺)' 이해 - 『唯識二十論』 제16송과 관련하여 - 발표 : 권오민 (경상대) 논평 : 안성두 (서울대)	사회 : 윤종갑 (동아대)
14:00~14:40	<b>제4주제</b> • 유식과 기억에 관하여 - 유식이십론과 양평석을 중심으로 - 발표 : 권서용 (인제대) 논평 : 배경아 (울산대)	사회 : 윤종갑 (동아대)
14:40~14:50	휴식	
14:50~15:30	<b>제5주제</b> • 양의 도살에 비유된 타심상속의 단절과 과보에 관하여 - 유식이십론의 18-21계송과 자주 분석을 중심으로 - 발표 : 박기열 (동국대) 논평 : 김명우 (동명대)	사회 : 장재진 (동명대)

---

15:30~16:10

**제6주제**

사회 : 장재진 (동명대)

- 유식가 세친의 극미설-유식이십론 계송 11  
- 15계송을 중심으로 -  
발표 : 이규완 (서울대)  
논평 : 정유식 (동국대)

16:10~16:20

휴식

16:20~17:00

**종합토론**

좌장 : 안성두 (서울대)

**폐 회**

발표 1	『唯識二十論』漢譯3本の 經名變遷과 譯者異說에 대한 고찰 - 宇井伯壽박사의 魏譯 '菩提流支'說에 대한 반론 - ..... 7  발표 : 구미숙 (부산대) 논평 : 김준호 (울산대)	7
발표 2	유식이십론 제9송 고찰 - 특히, '근은 종자이다' 중심으로 - ..... 27  발표 : 유 리 (인제대) 논평 : 정주희 (금강대)	27
발표 3	세친의 '직접지각의 자각(pratyakṣabuddhi: 現量覺)' 이해 - 『唯識二十論』제16송과 관련하여 - ..... 47  발표 : 권오민 (경상대) 논평 : 안성두 (서울대)	47
발표 4	유식과 기억에 관하여 - 유식이십론과 양평석을 중심으로 - ..... 71  발표 : 권서용 (인제대) 논평 : 배경아 (울산대)	71
발표 5	양의 도살에 비유된 타심상속의 단절과 과보에 관하여 - 유식이십론의 18-21계송과 자주 분석을 중심으로 - ..... 89  발표 : 박기열 (동국대) 논평 : 김명우 (동명대)	89
발표 6	유식가 세친의 극미설-유식이십론 계송 11 - 15계송을 중심으로 - ..... 109  발표 : 이규완 (서울대) 논평 : 정유식 (동국대)	109



발표 1

『唯識二十論』 漢譯 3本の  
經名 變遷과 譯者 異說에 대한 고찰

－ 宇井伯壽박사의 魏譯 ‘菩提流支’ 說에 대한 반론 －

구 미 숙 / 부산대

# 『唯識二十論』漢譯 3本の經名 變遷과 譯者 異說에 대한 고찰

- 宇井伯壽박사의 魏譯 ‘菩提流支’ 說에 대한 반론 -

구 미 숙 / 부산대

## I. 들어가는 말

『唯識二十論』은 世親이 경량부적 사유에서 唯識으로 완전히 전환하며 쓴 對論형식의 논서이다. 이 논에서 세친은 경량부를 포함한 외계실재론자들의 반박을 가설하여 唯識無境을 논증하는데, 대략 20계송<sup>1)</sup>을 중심으로 논의가 이루어지고 있다. 그 정확한 경명은 산스크리트본에 의하면 *Vimśatikā-vijñapti-mātratā-siddhi*, 즉 <20(계송)으로 唯識을 확립함>이지만, 현재 전해지는 漢譯 3本の 經名은 모두 달라서 『대정신수대장경』(이하 『대정장』으로 약칭함)에는 시대순서에 따라 『唯識論』(後魏 瞿曇般若流支譯)(T.31-63), 『大乘唯識論』(陳 眞諦譯)(T.31-70), 『唯識二十論』(唐 玄奘譯)(T.31-74)으로 되어 있다.<sup>2)</sup> 만약 동일한 산스크리트 원본이었다면, 왜 번역자에 따라 이렇게 經名을 달리하였을까?

玄奘의 역경을 옆에서 도운 窺基는 『唯識二十論述記』에서 당시 저본으로 삼은 산스크리트본의 경명을 ‘범어에 毘若底(이것은 識을 말한다) 摩呬喇多(이것은 唯를 말한다) 憑始迦(이것은 二十을 말한다) 奢薩咀羅(이것은 論을 말한다)’ 즉 *vijñapti mātratā vimśatikā śāstra*(『유식이십론』)라고 하여, 현장 앞의 두 번역에서 『唯識論』이라고 한 것은 역자가 임의로 줄인 것이라고 하였다.<sup>3)</sup> 규기는

1) 『유식이십론』에 남아 있는 계송 수는 판본에 따라 차이가 있다. 산스크리트본과 玄奘譯은 21계송이고, 般若流支譯, 眞諦譯은 22계송, 티베트역은 계송만 있는 것은 22계송, 自註가 함께 있는 것은 21계송이다. 그리고 산스크리트본은 이 사본을 발견한 프랑스 학자 Lévi가 1925년 교정본을 출판할 때 漢譯 등을 참고하여 제1계송을 첨가하였기 때문에 지금은 22계송으로 되어 있다. 5종의 판본에 남아 있는 계송 수는 모두 21~22계송이 되는데, 제1계송의 유무에 따라 차이가 있을 뿐이다.

2) 『대정장』이 저본으로 한 『고려대장경』에는 위와 동일한 경명이지만, 그 순서에 있어서 『唯識二十論』(K.17-477), 『大乘唯識論』(K.17-483), 『唯識論』(K.17-497)으로 수록하여 후대의 번역부터 신고 있다.

3) 규기는 『유식이십론』의 경명에 대하여 다음과 같이 매우 상세하게 풀이하고 있다. “유’라는 것은 유독 간단하게 구별하다는 뜻이고, ‘식’이란 분별하여 자세하게 설명하다는 뜻이다. 오직 내심만 있을 뿐 마음 밖의 외부대상은 없다는 뜻으로 ‘유식’이라는 이름을 세웠다. 이 아래의 풀이에 의하면 식만이 곧 있기 때문에 ‘유식’이라고 하였다. 이것은 지업식[동격한정복합어]로 풀이한 것이다. 다시 ‘이십’이라고 한 것은 계송의 수이다.” 『唯識二十論述記』(T.43-979上)

또 당시 세 가지 산스크리트본을 비교해 보면 제목이 같지 않고 譯本마다 계송 수도 일치하지 않지만, 21계송은 공통되고 그 가운데 20계송으로 유식의 뜻을 밝게 드러냈기 때문에 『유식이십론』이라는 이름이 붙게 되었다고 한다.<sup>4)</sup> 규기의 설명에 의하면 당시 각 번역의 저본이 된 산스크리트 판본이 3종류나 남아 있었다는 것인데, 경명과 계송수가 다른 것은 번역자의 의도가 개입된 것으로 보여 원본이 어느 정도로 차이가 났는지는 알 수가 없다. 다만 앞의 二譯 經名을 『唯識論』이라고 하였는데, 지금 『대정장』의 眞諦譯은 『大乘唯識論』으로 되어 있어서 차이가 있을 뿐 아니라 宇井伯壽와 山口益에 의하면 宋·元·明本에는 魏譯을 『楞伽經唯識論』 또는 『大乘楞伽經唯識論』으로 부른다고도 하므로, 시간이 지나면서 판본에 따라 더 많은 이름으로 변하였음을 알 수 있다.

한편 魏譯의 경우에는 譯者 또한 異說이 있어서 宇井伯壽는 『고려대장경』에서 魏譯의 譯者를 瞿曇般若流支라고 하지만 이것은 北魏의 菩提流支를 혼동한 것이라고 한다. 이 주장을 근거로, 『대정장』에 실린 경전의 성립시기와 내용, 역자 및 번역시기 등에 대하여 상세한 해설을 덧붙인 『大藏經全解說大事典』에서도 “菩提流支와 혼동의 가능성이 있다”고 하여<sup>5)</sup> 譯者 異說을 수용하고 있다. 그리고 山口益 등도 宋·元·明 3本에 ‘菩提流支譯’으로 되어 있다고 하므로 魏譯의 譯者 또한 대장경 판본에 따라 차이가 있음을 알 수 있다.

만약 魏譯이 ‘菩提流支譯’이라면 왜 『고려대장경』에서는 ‘瞿曇般若流支譯’이라고 하였는가? 어떤 근거가 있는가? 물론 본고에서는 『고려대장경』의 주장에 근거가 있음을 제 經錄을 검토하여 밝힐 것이다. 현재 『대정장』에 실린 『唯識二十論』 漢譯 3本の 經名과 譯者는 唐의 貞元 16년(800)에 元照가 편찬한 『貞元新定釋教目錄』(T.55, No.2157)에 들어 있는 내용과 일치한다. 이에 앞서 10종의 經錄에 經名과 譯者가 실려 있는데, 최초의 기록인 『法經錄』(T.55, No.2146)부터 『歷代三寶紀』(T.49, No.2034), 『續高僧傳』(T.49, No.2060), 『彦琮錄』(T.55, No.2147), 『靜泰錄』(T.55, No.2148), 『大唐內典錄』(T.55, No.2149), 『古今譯經圖紀』(T.55, No.2151), 『大周刊定衆經目錄』(T.55, No.2153), 『開元釋教錄』(T.55, No.2154), 『開元釋教錄略出』(T.55, No.2155)에 이르기까지 魏譯의 譯者는 모두 ‘般若流支’로 되어 있고, 經名은 여러 번 바뀌었지만 『능가경』이라는 말은 없다. 그러면 宋·원·명 3본에 들어 있는 『대승능가경유식론』이나 ‘보리류지’설은 어떻게 되는가? 이에 대해서는 국내에 소장된 宋·원·명·청본을 바탕으로 宋版의 판본차이에서 비롯되었음을 밝힐 것이다.

4) 校三梵本, 及勘題目, 都不合有, 名『唯識二十』, 何得有焉? 覺愛增初一頌, 及第二十一偈, 家依乃增初之三頌, 故知所餘二十一頌. 三論皆有, 是根本文. 以二十頌顯暢唯識, 是故名爲『唯識二十』.(규기, 앞의 책, p.979下 참조.)

5) 鎌田茂雄 等編, 『大藏經全解說大事典』, 雄山閣出版, 平成10年, pp.439下~440上 참조.

## II. 漢譯 2本 經名과 魏譯者에 대한 宇井伯壽박사의 異說

현재 『대정장』에는 『유식이십론』 한역 3본의 경명과 역자를 다음과 같이 말하고 있다.

- ① 『唯識論』一卷 一名 ④ 『破色心論』天親菩薩造
- ② 後魏瞿曇般若流支譯(T.31, No.1588)
- ③ 『大乘唯識論』一卷 天親菩薩造 陳天竺三藏眞諦譯(T.31, No.1589)  
『唯識二十論』一卷 世親菩薩造 大唐三藏法師玄奘奉 詔譯(T.31, No.1590)

宇井伯壽는 산스끄리뜨본과 한역 3본을 비교분석한 『四譯對照 唯識二十論研究』에서 위의 세 역본의 경명과 역자, 번역 내용 등을 소상하게 해설하고 있다. 이 가운데 玄奘譯에 대해서는 논란의 여지가 없기 때문에 논의에서 제외하고, 문제가 되는 魏譯과 陳譯에 있어서도 ①②③을 중심으로 그의 주장을 살펴볼 것이다. ④에 대해서는 특별한 문제제기나 왜 이 부제가 붙게 되었는지에 대해 그는 아무런 설명을 덧붙이고 있지 않지만, 현재 『대정장』에서 「大乘唯識論序」를 眞諦譯 앞에 두고-이것은 다른 대장경 판본에는 없는 일이다- 더구나 서문을 그는 眞諦의 제자인 慧愷가 썼다고 주장하기 때문에 본고에서는 그 오류가능성에 대해서 살펴볼 것이다.

먼저 ①의 경우, 그는 옛날에 『楞伽經唯識論』 또는 『大乘楞伽經唯識論』이라고 불렀지만, 麗藏本에서 다만 『唯識論』이라고 한 것이 바른 것이라 하고, ③의 경우 원래는 『唯識論』이라고 하였는데 이유는 번역본 끝에 『唯識論』 마침'으로 되어 있고, 해개 서문에도 이 이름이 있기 때문이며, 중간에 '대승'이라는 두 글자가 덧붙여졌다고 한다.<sup>6)</sup> 山口益 등은 宋本과 元本에 '楞伽經' 세 글자가 있고, 明本에 '大乘楞伽經' 다섯 글자가 더 있다고 한다.<sup>7)</sup> 본고의 Ⅲ장에서 魏譯과 陳譯의 경명이 經錄과 대장경 판본에 따라 어떻게 변하였는지 살펴봄에 따라 위에서 말하는 '옛날'에나 '중간에'라는 막연한 표현은 보다 구체적인 의미를 가질 것이다.

다음 ②의 경우 가장 논란이 되고 본고에서 중점적으로 논의를 전개해갈 부분인데 우선 그가 魏譯을 '菩提流支譯'이라고 주장하는 근거를 정리하면 다음과 같다.

첫째, 『歷代三寶紀』(597년)의 '보리류지' 부분에는 이 이름이 없고 오히려 '구담반야류지' 아래에 『唯識無境界論』 또는 『唯識論』이 들어 있다. 그러나 그 아래에서 다시 "당시 보리류지가 있어서 서로 전후로 번역을 해 내었는데, 사람들이 목록 등에 있어서 자주 '보리'나 '반야'를 생략하고 다만 '류지역'이라고만 했기 때문에 어느 '류지'인지 구별되지 않아서 서로 혼동된다."고 하는 의미가 덧붙여져 있다. 그러므로 『역대삼보기』에서도 '구담반야류지역'이라는 확신이 없었던 것 같다. 『유식무경계론』은 20개송 가운데 첫 번째 개송에서 취한 이름일 것이고, 『유식론』은 마지막 개송에서 취했을 것이다. 현재도 『유식론』이라 부르고, 일명 『파색심론』이라고 한다.

6) 宇井伯壽 著, 『四譯對照 唯識二十論研究』, 岩波書店, 1979, p.91과 p.93 참조.

7) 佐々木月樵・山口益 譯著, 『唯識二十論の對譯研究』, 国書刊行会, 昭和52年, 본문 p.1 주)㉠ 참조.

둘째, 가장 오래된 眞諦(557년~569년)의 제자 혜개가 이 『유식론』을 손에 넣고 “보리류지법사가 먼저 북위에서 『유식론』을 번역하였다”<sup>8)</sup>고 한다.

셋째, 규기의 『유식이십론술기』에서도 “옛날에 覺愛법사가 위나라 때 처음 번역하였다”<sup>9)</sup> 하고, 또 “혹은 위나라 때 어떤 거사 이름이 반야류지인데 慧愛라고도 한다-그가 번역한 것이라고도 한다.”<sup>10)</sup> 각에는 보리류지를 번역한 말인데, 규기는 역자에 이설을 들면서도 보리류지가 번역한 것이라고 인정하고 있다.

넷째, 麗藏本 이외 宋·元·明의 3본 및 宮本에서도 ‘보리류지역’이라고 한다. 그러므로 보리류지역이라고 하는 것이 바르다고 보아야만 한다. 번역문장을 보아도 이렇게 생각된다.<sup>11)</sup>

宇井伯壽는 魏譯의 譯者를 확인하기 위해 먼저 隋나라 開皇 17년에 費長房에 의해 편찬된 『역대삼보기』를 확인했는데 그곳에서는 분명 ‘구담반야류지역’이라고 하고 있다. 하지만 두 사람의 번역본에서 앞의 두 글자를 생략하고 다만 ‘流支譯’이라고만 해 놓은 곳이 여러 곳 있어서 번역자가 불분명하다는 내용을 근거로 이 『유식론』 또한 ‘보리류지역’일 가능성도 있다는 것이다. 그래서 그는 보다 분명한 증거로 혜개의 後序, 규기의 『술기』, 다른 대장경 판본의 내용을 제시한다.

그의 이 네 가지 근거 중 둘째는 眞諦譯 끝에 있는 혜개의 後序 첫머리에 나오는 내용으로 『유식론』이 ‘반야류지역’이라는 가장 확실한 증거이다. 셋째 규기의 진술은 확실한 증거가 될 수 없다. 그 스스로 이설이 있다고 생각하기 때문이다. 첫 번째 『역대삼보기』는 隋代의 대표적 경록이며 여기에서 북위의 구담반야류지에 의해 번역되었다는 기록은 그 뒤에 나오는 여러 經錄에서도 그대로 따르고 있다. 다만 ‘流支譯’이라고 한 것이 누구의 번역인지 잘 알 수 없다는 내용은 이후에 나오는 경록에서 거듭 인용하고 있고, 宇井伯壽가 異說을 제시할 수 있는 실마리가 되기 때문에 Ⅲ장과 Ⅳ장에서 이에 대해 치밀한 고증을 통해 두 사람의 여러 譯經에서 譯者의 혼동이나 착오가 있었지만, 『유식론』의 경우 ‘구담반야류지역’이라는 것을 밝힐 것이다. 넷째 송·원·명본과 궁본 등의 대장경 판본은 經名과 譯者 모두 다르고, 魏譯이 ‘보리류지역’이라는 매우 강력한 증거가 된다. 宇井伯壽는 이들 판본에 의지하여 “麗藏本에서만 역자를 후위 구담반야류지라고 하지만 이것은 『역대삼보기』에 근거한 오직 유일한 예이고 그 밖의 말에서 보면 이것은 곧 보리류지와 혼동해서 오해한 것이라고 생각된다.”<sup>12)</sup>고 한다. 宇井伯壽의 이 표현은 『대정장』이 저본으로 삼은 『고려대장경』의 편찬과정에 대한 이해가 매우 부족하다는 점을 여실히 보여주며, 나아가 『고려대장경』을 펴내려는 의도가 있었던 것은 아닌지 의심이 들 정도이다.

宇井伯壽의 “『고려대장경』에서만 역자를 구담반야류지라고 한다”는 이 오류를 바로잡기 위해서 『유식론』에 대해 최초로 기록하고 있는 『歷代三寶紀』(597년)부터 『고려재조대장경』(이하 『재

8) 菩提留支法師, 先於北翻出『唯識論』.(T.31-73下, 17)

9) 昔覺愛法師, 魏朝創譯.(T.43-978下, 8~9)

10) 或云, 魏時有居士, 名般若流支. 此云慧愛, 所譯.(T.43-979下, 14~15)

11) 宇井伯壽, 위의 책, pp.91~92 참조.

12) 宇井伯壽, 위의 책, P.91.

조장』을 편찬할 때 참고한 『貞元新定釋教目錄』(800년)에 이르기까지의 12종류의 경록을 비교대조해 볼 것이다. 그리고 송·원·명·청의 여러 대장경 판본을 비교 대조하여 경명과 역자에 대한 복잡한 변천과정을 정리하고, 아울러 『유식론』의 이명인 『파색십론』과 「대승유식론서」는 서로 연결되는 글이기 때문에 지금의 「대승유식론서」의 위치가 진제역 앞에 있는 것은 잘못이며, 더욱이 혜개의 저술이라고 하는 것은 아무런 근거가 없다는 것을 밝히고자 한다.

### Ⅲ. 諸經錄으로 살펴본 『唯識二十論』經名の 변천과정

중국의 후한시대에 불교가 유입된 이래 수많은 경전이 번역되고 유통되자 이를 일목요연하게 정리하는 불교경전목록집의 편찬이 필요하게 되었고, 이 필요에 따라 최초로 편찬된 불교 경록이 東晉시대 활동했던 道安(312년~385년)의 『綜理衆經目錄』(줄여서 『安錄』이라 함)이다. 그는 초기 역경 승들 가운데 본래의 의미에 능통하지 못하여 오역을 하거나 외국인 승려들은 중국어를 잘 몰라 오해와 실수가 생기는 일을 보고 먼저 잘못된 번역과 용어를 바로잡으며 주석을 통하여 그 의미를 바로잡는 일을 하였다. 그리고 가는 곳마다 많은 경전을 수집하여 漢代에서 374년에 이르기까지에 번역된 모든 한역경전의 목록을 편찬하였는데, 그의 주된 과제는 번역자의 이름을 밝히는 것이었다. 왜냐하면 그 당시 경을 필사하는 사람들이 흔히 번역자의 이름을 소홀히 여겨 기록하지 않았기 때문에 그는 가능한 많은 사본을 수집하여 번역자와 번역한 시기와 장소 등을 확인하고, 모든 사본들에 번역자의 이름이 빠져 있을 경우에는 문체·표현·단어사용 등을 비교하였고, 그렇게 해서도 밝혀낼 수 없을 경우에는 ‘失譯’으로 표시하였다. 그리고 하나의 경이 여러 가지로 번역되어 있을 경우에는 모든 번역본과 번역자의 이름을 열거하고, 만일 제목이 빠져 있으면 그 번역본의 첫 구절을 제목으로 삼았다.<sup>13)</sup> 도안의 이 목록은 현재 남아있지 않아서 梁의 僧祐가 편찬한 『出三藏記集』(510년~518년)에서 그 내용을 볼 수 있으며, 이 편찬방법은 그 후의 모든 경록 편찬자들에게 영향을 주어 후대 편찬된 경록에는 기본적으로 번역자·번역된 경전·번역된 시기 등에 대한 정보가 실려 있고 경우에 따라서 번역자의 생애와 번역진행상태 등에 대한 상세한 설명이 덧붙여 있기 때문에 경전의 진위나 번역시기 등을 판별하는데 매우 유용한 자료가 된다.

도안 이후 남북조시기에 편찬된 경록으로는 제나라 釋王宗의 『衆經目錄』 2권, 양나라 僧紹의 『華林殿佛教目錄』 4권, 寶唱의 『梁代衆經目錄』 4권, 李廓의 『元魏衆經目錄』 1권과 法上的의 『高齊衆經目錄』 1권 등이 있었는데 현재는 전해오지 않는다.<sup>14)</sup> 이 시기 편찬된 『출삼장기집』은 현존하는 가장 오래된 목록집이지만 본고의 연구대상인 『유식이십론』은 그 이후 번역되었기 때문에 隋나라 때 편찬한 목록에 이르러야 비로소 확인할 수 있다. 『유식이십론』의 譯本이 실린 경록을

13) 『안록』에는 총 611종의 경명이 있으며, 이 가운데 244종의 경은 한역자의 이름이 남아 있다. K.S.케네스 쉐, 『중국불교』상, 박해당 옮김, 서울: 민족사, 1991, pp.111~113 참조.

14) 이병욱, 「중국역경사」, 『역경학 개론』, 서울: 민족사, 2015, pp.161~162 참조.

그 시기별로 나열하면, 隋나라 때 1.法經 등이 칙명으로 편찬한 『衆經目錄』(594년, 『법경록』이라고도 함), 2.費長房의 『歷代三寶紀』(597년), 3.彦琮의 『衆經目錄』(602년, 『언종록』이라고도 함)이 있고, 唐나라 때 4.道宣의 『續高僧傳』(645년), 5.靜泰의 『衆經目錄』(663년~665년, 『정태록』이라고도 함), 6.道宣의 『大唐內典錄』(664년), 7.靖邁의 『古今譯經圖紀』(664년), 8.明佺의 『大周刊定衆經目錄』(695년), 9.智昇의 『開元釋教錄』(730년)과 10.『開元釋教錄略出』(730년), 11.圓照의 『貞元新定釋教目錄』(800년) 등이 있다. 여기에 실린 『유식이십론』과 관련된 경명·번역자·번역시기·번역 장소 등을 표로 정리하면 아래와 같다.

도표1. 역대 經錄에 기록된 『유식이십론』 한역 3본의 목록

經錄名	편찬시기	經名	異名	번역자	번역시기	번역장소	그 외 내용	비고
1.법경록	隋開皇14年 (594년)	唯識論		瞿曇留支	後魏			T.55-159c
		唯識論		眞諦	陳			
2.역대삼보기	隋開皇17年 (597년)	唯識無境界論	唯識論	瞿曇般若流支				T.49-87a
		唯識論文義合		眞諦		臨川郡	與元魏般若流支譯者小異	T.49-88a
3.언종록	隋仁壽2年 (602년)	唯識論	唯識無境界	瞿曇留支	後魏			T.55-159c
		唯識論	(修道不共他)	眞諦	陳			
4.속고승전	唐貞觀19年 (645년)	唯識(論)		瞿曇般若流支				T.49-429b
		唯識論		眞諦				T.49-430a
		唯識二十論		玄奘				T.49-458a
5.정태록	唐龍朔3年 (663년)	唯識論	唯識無境界	瞿曇留支	後魏			T.55-193c
		唯識論	修道不共他	眞諦	陳			T.55-194a
		唯識二十論		玄奘	唐			
6.대당내전록	唐麟德元年 (664년)	唯識無境界論	唯識論	瞿曇般若流支				T.55-270a
		唯識論文義合		眞諦		臨川郡	與元魏般若流支出異	T.55-273c
7.고금역경도기	唐麟德元年 (664년)	唯識論文義合		眞諦				T.55-365a
		唯識無境界論		瞿曇般若流支				T.55-367c
		唯識二十論		玄奘				
8.대주간정중경목록	唐天冊萬歲元年 (695년)	唯識論	唯識無境界	瞿曇般若留支	後魏		出長房錄	T.55-407a
		唯識論	修道不共他	眞諦	陳		出內典錄與元魏留支出者小異	
		唯識二十論		玄奘	大唐		出靖邁經圖	
9.개원석교록	唐開元18年 (730년)	唯識論	破色心 唯識無境界論	瞿曇般若流支	元魏	金華寺	見長房錄與陳眞諦『唯識論』及唐譯『二十唯識論』並同本	T.55-542c

經錄名	편찬시기	經名	異名	번역자	번역시기	번역장소	그 외 내용	비고
9.개원석교록	唐開元18年 (730년)	唯識論	修道不共他	眞諦	陳	臨川郡	與元魏般若流支等出者同本	T.55-545c
		唯識二十論		玄奘	大唐 龍朔元年 六月一日	玉華寺 慶福殿	見翻經圖 與元魏智希陳眞諦出者同本 沙門大乘基筆受	T.55-556c
10.개원석교 목약출	唐開元18年 (730년)	大乘唯識論		瞿曇般若流支	元魏			T.55-736b
		大乘唯識論		眞諦	陳			
		唯識二十論		玄奘	唐			
11.정원신정 석교목록	唐貞元16年 (800년)	唯識論	破色心 唯識無境界	瞿曇般若流支	元魏			T.55-942b
		大乘唯識論	修道不共他	眞諦	陳		右三論同本異譯 周錄不言同本 新勘爲重譯	
		唯識二十論		玄奘	大唐		出翻經圖	

위의 표에서 보면 3본이 함께 실린 것은 『속고승전』부터이며, 어떤 경록에는 분류방법에 따라 여러 번 목록이 올라가 있다. 예를 들어 『개원석교록』에는 무려 4번이나 실려 있는데 위에 든 것은 각 역경자의 역경목록과 생애 등에 대해 상세하게 설명하는 가운데 들어 있는 것이다. 이외 ‘有譯有本錄’ 항목에서는 다음과 같이 정리되어 있다.

『唯識論』一卷 一名『破色心』初云『唯識無境界』元魏婆羅門瞿曇般若流支譯 第一譯

『唯識論』一卷 初云『修道不共他』上二論並天親造 陳天竺三藏眞諦譯 第二譯

『唯識二十論』一卷 世親菩薩造 大唐三藏玄奘譯 出翻經圖 第三譯(T.55-609a~b)

대체로 이 형식을 따라 기록하고 있는데, 때로 ‘十九紙’ ‘十一紙’ ‘九紙’ 라고 하여 몇 장의 종이를 사용했는지를 밝힌 곳도 있다. 위의 경록에서 經名·異名·譯者를 중심으로 그 쓰인 횟수를 비교해 보면 魏譯과 陳譯은 『唯識論』으로 쓴 경우가 가장 많고, 『大乘唯識論』이 쓰인 경우는 1~2회 뿐이다.

도표2. 한역 3본의 경명·이명·역자 사용빈도

번역시기	經名	횟수	異名	횟수	譯者	횟수
魏譯	唯識論	7회	唯識論	2회	瞿曇留支	3회
	唯識無境界論	3회	唯識無境界論	5회	瞿曇般若留支	1회
	大乘唯識論	1회	破色心	2회	瞿曇般若流支	7회
陳譯	唯識論	6회	修道不共他	5회	眞諦	11회
	唯識論文義合論	3회				
	大乘唯識論	2회				
唐譯	唯識二十論	7회	없음		玄奘	7회

도표1에 의하면 『대승유식론』이란 경명은 『개원석교록약출』에서 처음 나타날 뿐 아니라 지금의 『대정장』에서처럼 3역의 경명을 각각 다르게 표기한 것은 가장 마지막 경록인 『정원신정석교목록』에서이다. 또 하나 주의 깊게 보아야 하는 것은 魏譯의 異名인 『破色心』이 『개원석교록』에 처음 나타난다는 사실이다. 『파색심론』이라는 異名은 『대승능가경유식론』과 꼭 함께 쓰이는데, 魏譯을 언제부터 『능가경유식론』이나 『대승능가경유식론』으로 불렀는가 하는 연대를 추정해 본다면 『개원석교록』이나 『정원신정석교목록』 이후라고 하는 것이 타당할 것이다. 그러나 위의 목록에서는 한 번도 『능가경유식론』이라는 이름이 언급되지 않았다. 이에 대해서는 IV장에서 자세히 살펴볼 것인데 덧붙여 논의해야 할 내용은 「대승유식론서」의 저자는 누구이고 지금의 『대정장』에서처럼 陳譯 앞에 두는 것은 타당한가 하는 점이다. 그리고 魏譯은 글자의 동이는 있지만 모든 경록에서 ‘瞿曇般若流支’라고 하는데, 왜 宇井伯壽는 여러 대장경과 『개원석교록』을 근거로 ‘菩提流支’라고 하는가 하는 것이다.

#### IV. 諸經錄에 나타난 譯者의 일치와 魏譯者가 般若流支라는 근거

『유식이십론』 한역 3본의 經名과 譯者에 대해 隋·唐代의 경록에서 기록하고 있는 것을 도표1에서 살펴보았는데, 모든 경록에서 魏譯은 반야류지, 陳譯은 진제, 唐譯은 현장이라고 하여 譯者에 대한 이설은 없다. 다만 經名은 唐譯만 『유식이십론』이라는 일관된 이름을 쓰고 있을 뿐, 魏譯과 陳譯은 『유식론』이라는 이름을 오랫동안 사용하였다. 그래서 두 역본은 경명만으로는 어느 역인지 구분이 가지 않는다. 『대승유식론』도 『개원석교록약출』에 처음 보이는데, 그 다음에 나오는 『정원신정석교목록』에 이르러 비로소 3본의 경명이 『유식론』, 『대승유식론』, 『유식이십론』으로 구분되었고, 이것은 『고려대장경』을 거쳐 지금의 『대정장』에 이른 것이다.

도표3. 한역 3본의 역자·경명·이명

순서	번역시기	譯者	經名	異名
第1譯	後魏, 元魏	瞿曇留支, 瞿曇般若留支, 瞿曇般若流支	唯識論, 唯識無境界論, 大乘唯識論	唯識論, 唯識無境界(論), 破色心
第2譯	陳	眞諦	唯識論, 唯識論文義合, 大乘唯識論	修道不共他
第3譯	大唐, 唐	玄奘	唯識二十論	

그러면 譯者에 대해 모든 경록에서는 일치된 기록을 보여주는데, 왜 宇井박사는 魏譯을 菩提流支譯이라고 하는가? 이에 대해 宇井박사가 근거로 제시한 네 가지 중 두 가지를 중심으로 논의를 전개하고자 한다. 첫째 『역대삼보기』에서 당시 사람들이 ‘菩提’와 ‘般若’를 생략하고 다만 ‘流

支譯'이라고만 했기 때문에 어느 流支인지 혼동된다고 한 주장과 넷째 麗藏本 이외 宋·元·明의 3본 및 宮本에서도 '菩提流支譯'이라고 한 주장이다.

## 1. 『역대삼보기』의 '流支譯'에 대한 해명

『역대삼보기』는 隋나라 開皇17年(597)에 費長房이 편찬한 경록으로 『개황삼보기』·『장방록』이라고도 한다. 『유식이십론』 한역에 대해 목록뿐만 아니라 최초로 역자의 생애를 기록하고 있어서 역자 확인에 대한 보다 상세한 정보를 제공한다. 여기에서 비장방은 14부 85권에 해당하는 구담 반야류지의 목록을 제시하고 그의 이름과 활동한 시기 등을 간략히 설명한 뒤 문제가 되는 다음의 설명을 덧붙이고 있다.

당시 보리류지도 역시 전후로 같이 경을 번역했는데, 여러 목록에서 서로 베껴 전하면서 위에 있는 '보리'나 '반야'라는 글자를 버리고 오직 '流支譯'이라고만 했기 때문에 이것이 어느 '流支'인지 알 수가 없다. 지금까지 여러 목록에서 서로 옮겨 적으면서 뒤섞이고 잘못된 내용이 서로 흘러들어가 상세하게 확정짓기가 어렵다. 뒤에 현명한 자가 나와서 널리 채록하여 검토해주기를 바란다.<sup>15)</sup>

宇井伯壽는 '어느 流支인지 모르겠다'는 내용이 구담반야류지의 전체 목록에 해당할 수 있기 때문에 그 가운데 하나인 『유식무경계론』도 당연히 역자가 불확실하다는 것이다. 이를 해명하기 위해서 『중경목록』에서 '流支譯'이라고 해 놓은 구체적인 사례를 찾아보면 『역대삼보기』보다 3년 앞서 편찬된 『법경록』에 '後魏世 留支譯'이라고 해 놓은 예가 15곳이 있다. '大乘修多羅藏錄'의 15경<sup>16)</sup>과 '小乘修多羅藏錄'의 『正法念處經』(T.55-127c) 1경과 '大乘毘尼藏錄'의 『彌勒菩薩所問經論』(T.55-141a) 1경이 그것으로 여기에는 『유식무경계론』이 포함되지 않는다. 이 15경 이외 나머지 경전에는 菩提留支나 瞿曇留支라고 표기를 하였기 때문에 혼동이 없고, 『유식무경계론』 또한 어느 流支인지 모르겠다고 하는 의문에 포함되지 않는 경전 중 하나이다. 그리고 『역대삼보기』에서는 이 15경 가운데 『정법염처경』과 『금색왕경』을 구담반야류지 목록(T.49-86c)에 포함시키고 나머지 13경은 반야류지 목록에 포함시키고 있는데, 이렇게 함으로써 『법경록』에서 밝히지 못했던 역자를 밝히고는 있지만 확신이 없었기 때문에 후대의 재검토를 바랐던 것으로 보인다.

『역대삼보기』에서는 보리류지의 역경을 39부 127권으로, 구담반야류지의 역경을 14부 85권으로 기록하고 있는데, 이 수는 보리류지와 동시대인이면서 그의 역경상황에 대해서 상세한 정보를 남긴 李廓이 말한 것이다. 그는 『속고승전』에 의하면 청신도이면서 황제의 명에 의해 『元魏衆經

15) 時菩提流支, 雖復前後亦同出經, 而衆錄目相傳抄寫, 去上菩提及般若字, 唯云流支譯, 不知是何流支. 迄今群錄交涉相參, 謬涉相入, 難得詳定. 後賢博採幸願討之.(T.49-87a)

16) 『佛名經』, 『深密解脫經』, 『金色王經』, 『差摩婆帝授記經』, 『不增不減經』, 『佛語經』, 『不必定入印經』, 『文殊師利巡行經』, 『第一義法勝經』, 『聖善住天子所問經』, 『奮迅王問經』, 『大方等修多羅經』, 『彌勒菩薩所問經』, 『一切法高王經』, 『謗佛經』의 15經.(T.55 pp.115a~118a 참조)

目錄』(이하 줄여서 『이과록』이라 함)을 편찬했는데, 그의 글에 “삼장법사 보리류지가 낙양에서 鄴으로 왔는데 天平연간(535년~537년)에 이르기까지, 20여 년 동안 번역해낸 경전이 39부 127권에 이른다.”<sup>17)</sup>고 되어 있다. 『이과록』은 지금 남아 있지 않아서 39부의 목록에 대해서 정확하게 알 수 없지만, 『역대삼보기』에서는 이 목록을 참고한 기록이 있고, 보리류지가 번역한 경전 수도 일치하고 있기 때문에 그 이전의 경록에서 다만 ‘流支譯’이라고 한 것에 대해 비장방은 여러 자료를 참고하여 보리류지역 39부 127권, 구담반야류지역 14부 85권으로 확정했던 것 같다. 이 역경 부수는 그 뒤 편찬된 『대당내전록』과 『고금역경도기』에서도 그대로 인용하고 있다.

비장방이 후대의 확정을 바랬던 역자 문제는 『개원석교록』에 이르러 일부 수정된다. 唐의 貞元 18年(A.D.730) 智昇에 편찬된 이 경록은 魏譯 경명 문제와 역자 문제를 해명하는데 있어서 매우 중요한 단서를 제공하고 있다. 여기에서는 구담반야류지 목록에 다음과 같이 기록하고 있다.

『唯識論』一卷 一名『破色心論』或云『唯識無境界論』在金華寺出 天親菩薩造 第一譯 與 陳眞 諦『唯識論』及唐譯『二十唯識論』並同本 見『長房錄』(T.55-542c)

여기에서 처음 나오는 것은 『파색심론』이라는 이명과 금화사에서 번역했다는 정보이다. 『파색심론』은 이전의 경록에서는 한 번도 쓰이지 않던 이름인데 왜 여기에서 처음 등장하는 것일까? 만일 제목이 없을 경우 그 번역본의 첫 구절을 제목으로 한다는 道安의 원칙을 따라 앞에서는 『유식무경계론』이나 『수도불공타』 같은 경명이 쓰인 경우는 있었지만, 『파색심론』은 한 번도 없었다. 실제로 ‘파색심’이라는 말이 魏譯에는 없다. 『대정장』의 한역 3본에서 이 말이 나오는 곳은 ‘대승유식론서’의 ‘若爾但應言破色，不應言破心’(T.31-70c, 7)뿐이다. 지금 『대정장』에서는 이 서문을 陳譯의 앞에 붙여놓았는데 이렇게 해야 할 근거가 없다. 왜냐하면 『재조장』에는 이 서문이 없는데 『磧砂大藏經』·『永樂北藏』·『乾隆大藏經』·『頻伽大藏經』에서는 이 서문을 魏譯 앞에 두고 있기 때문이다. 이들 대장경에서는 한역 3본을 모두 魏譯·陳譯·唐譯의 순서로 배열하고 있고 제일 첫머리에 서문을 두었기 때문에 이것은 『유식이십론』 전체의 서문으로 볼 수도 있다. 그러나 魏譯의 이명으로서 『파색심론』을 쓴 것은 이 서문이 魏譯의 서문일 가능성도 있다는 것이다. 실제로 증거가 될 수 있는 것은 서문의 마지막에 나오는 ‘相應心’과 ‘不相應心’은 魏譯의 첫 계송 해석에도 나오기 때문이다. 그런데 『대정장』에서는 왜 이 서문을 陳譯 앞에 두었는지 아무런 설명이 없고, 나아가 宇井伯壽는 이것을 진제의 제자인 혜개가 지었다고 주장하는데<sup>18)</sup> 그렇게 말할 수 있는 근거는 없다.

『개원석교록』에서는 『파색심론』이라는 새로운 경명을 쓴 것 이외 譯者를 수정한 사례가 두 곳이 있다. 첫째는 『역대삼보기』 등에서 보리류지역이라고 했던 『분신왕문경』2권, 『불필정입인경』1권, 『일체법고왕경』1권, 『제일의법승경』1권, 『순중론』2권 도합 5부 7권을 경의 초본을 번역한

17) 三藏流支自洛及鄴，爰至天平二十餘年，凡所出經，三十九部，一百二十七卷。(T.49-428c, 19~21)

18) 宇井伯壽, 위의 책, pp.94~95 참조.

서문에 따라 구담류지역으로 고친 예이다.<sup>19)</sup> 둘째는 『역대삼보기』 등에서 반야류지역이라고 했던 『회쟁론』1권과 『업성취론』1권을 역시 서문을 보고 비목지선역으로 고친 예이다.<sup>20)</sup> 『개원석교록』에서는 이와 같은 교정을 통해 보리류지역을 30부 101권으로, 구담반야류지역을 18부 92권으로 수정한다. 비방장이 후대의 현인이 확정해 주기를 바란 일을 『개원석교록』에서 일부 밝힌 것이다.

智昇은 이와 같은 방법으로 漢나라 효명황제 영평 10년(67)부터 唐나라 신무황제 개원 18년(730)까지 무릇 664년 동안 176명의 삼장이 한역한 대소승 경전을 失譯 등을 포함해서 총 2,278부 7046권을 이 경록에 실고 있다. 순전히 사적으로 편찬된 경록이지만, 여기에서 확정된 1,076부 5,048권은 그 후 입장록의 표준으로 공인되었으며 최초의 대장경인 『開寶勅版大藏經』<sup>21)</sup>(이하 『開寶藏』으로 줄임)에서도 이를 기준으로 조판을 하였다. 『고려초조장』은 최초의 官版대장경인 이 『개보장』을 저본으로 하여 세계에서 두 번째로 새긴 대장경이다. 『초조장』의 소실 이후 『재조장』을 판각할 때에는 『초조장』·『개보장』·『契丹大藏經』 등의 3개 판본을 대조·교감하였는데, 여기에 이용한 목록은 『개원석교록』이 주된 것이었으며, 부분적으로 『출삼장기집』·『속정원석교록』·『법상록』 등의 목록을 이용하기도 하였다.<sup>22)</sup>

그리고 『유식이십론』 한역 3본의 경명은 『개원석교록』에서는 시대 순에 따라 『유식론』·『유식론』·『유식이십론』으로 기록하였지만, 『정원신정석교목록』<sup>23)</sup>에서는 『유식론』·『대승유식론』·『유식이십론』으로 수정하였다. 지금의 『대장장』에서 이 3역본을 『유식론』(구담반야류지역)·『대승유식론』(진제역)·『유식이십론』(현장역)이라고 한 것은 『재조장』을 저본으로 한 것이고, 『재조장』은 『정원신정석교목록』을 따른 것이다.

## 2. 여러 대장경 판본의 異說에 대한 해명

宇井伯壽가 “麗藏本 이외 宋·元·明의 3본 및 宮本에서도 ‘보리류지역’이라고 한다.”고 할 때 이것만으로는 일본에 소장된 송·원·명판과 궁본이 어느 판본인지 알 수가 없다. 그러므로

19) 『奮迅王問經』二卷, 『不必定入印經』一卷, 『一切法高王經』一卷, 『第一義法勝經』一卷, 『順中論』二卷, 已上五部七卷, 『長房』等錄, 並云菩提留支所譯, 今按經初本譯序記, 並云瞿曇留支非菩提也. 今移在瞿曇錄中. (T.55-542a)

20) 『廻諍論』一卷, 『業成就論』一卷, 已上二論, 『長房』等錄, 皆云瞿曇流支譯, 今按經初本譯序記, 乃云毘目智仙. 今依經記爲正. (T.55-543a)

21) 송 태조 開寶 4년(971)에 蜀지방의 成都에서 대장경을 조성하도록 명령하여 태종 8년(983)에 완성된 官版大藏經으로, 『蜀板大藏經』 또는 『開寶藏』이라고도 한다. 여기에는 『개원석교록』에 수록된 총 1,076부 5,048권의 불전을 13만매의 목판에 새겨서, 천자문 순으로 배열한 480개의 함에 차례로 收藏하였다. (김성수, 「고려 초조대장경의 연구 과제」, 『서지학연구』, vol.32, 서지학회, 2005, p.37 참조.)

22) 채상식, 「『高麗國新雕大藏校正別錄』의 편찬과 자료적 가치」, 『한국민족문화』 vol.46, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2013, p.21 참조.

23) 唐의 德宗 貞元 16년(A.D.800)에 圓照가 칙령에 의해 편찬한 역경목록으로, 『貞元錄』·『圓照錄』이라고도 한다.

두 가지 자료를 참고하여 일본에 소장된 판본을 추정하고자 한다. 먼저 山口益은 『唯識二十論の對譯研究』에서 漢譯의 비교 검토를 위해 『축쇄대장경』(이하 『축쇄장』이라 함)과 『고려대장경』을 저본으로 하고 송·원·명판을 비교하였다<sup>24)</sup>고 한다. 『축쇄장』<sup>25)</sup>의 對校本으로는 『思溪藏』<sup>26)</sup>과 『普寧藏』<sup>27)</sup>이 쓰였는데, 둘 다 私版이다. 또 하나의 자료는 『대장장』 편찬할 때 고려 해인사판을 저본으로 하여 남송 사계법보사판, 원 대보령사판, 명 만력판<sup>28)</sup>을 대교하였다<sup>29)</sup>고 하는 것으로, 두 자료에서 말하는 송·원·명판은 모두 『개보장』 이후에 나온 사판이라는 특징이 있다. 이들 대장경에서 『유식이십론』 관련 경명과 역자를 어떻게 기록하고 있는지 확인하기 위해서 국내 소장된 대장경 판본을 조사하였는데 그 결과를 정리하면 다음과 같다.

도표4. 여러 대장경에 실린 『유식이십론』 한역 3본의 경명과 역자

藏經名	편찬연대	經名	異名	譯者	번역 시기	비고
高麗再雕大藏經	1236년~1251년	唯識二十論		玄奘	大唐	K.17-477b
		大乘唯識論		眞諦	陳	K.17-483b
		唯識論	破色心論	瞿曇般若流支	後魏	K.17-497c
磧砂大藏經 (私版)	宋版, 약1225년~1322년	楞伽經唯識論	破色心論	菩提流支	魏國	제17책, 73a
		大乘唯識論		眞諦	陳	제17책, 79b
		唯識二十論		玄奘		제17책, 82c
趙城金藏	金版, 1149년~1173년	大乘唯識論		眞諦	陳	제42책, 443하
		唯識論	破色心論	瞿曇般若流支	後魏	제42책, 487하
洪武南藏	明版, 1372년~1398년	大乘唯識論		眞諦	陳	제88책, 247상
		唯識二十論		玄奘		제88책, 259상
永樂北藏	明版, 1421년~1440년	大乘楞伽經唯識論	破色心論	菩提流支	魏國	제105책, 263상
		大乘唯識論		眞諦	陳	제105책, 291상
		唯識二十論		玄奘	唐	제105책, 306상

24) 山口益, 위의 책, p.3 참조.

25) 『大日本校訂縮刷大藏經』은 일본 최초의 금속활자본 대장경으로 1880년(明治 13) 4월부터 1885년(明治 18) 5월까지 東京에 있는 弘教書院에서 간행되었다. 각 종단에서 위촉한 60여명이 참여했는데 이들에게 定本과 校本으로 芝三緣山 増上寺에 소장된 『高麗大藏經』·『南宋版大藏經(思溪法寶寺版)』·『元版大藏經(大普寧寺版)』이 제공되었다.(최종남, 「일본의 대장경」, 『역경학개론』, 서울, 운주사, 2015, pp.313~314 참조.)

26) 湖州 思溪의 圓覺禪院에서 그곳의 호족인 王永從 일가에 의해 1132년 전후로 제작된 宋板이다.(이병욱, 「중국역경사」, 『역경학개론』, 서울, 운주사, 2015, p.172 참조.)

27) 宋代 성립한 서민적 교단인 白雲宗의 본산 大普寧寺에서 1277년~1289년 동안 제작한 元版이다.(이병욱, 앞의 책, p.173 참조.)

28) 密藏道開와 幻余方本이 紫栢眞可(1543~1603)와 愍山德淸(1546~1623)의 협력을 얻어 제작한 것으로 오대산에서 시작하여 가흥 능엄사에서 완성한 明版이다.(이병욱, 앞의 책, pp.174~175 참조.)

29) 윤기엽, 「다이쇼 신수대장경(大正新修大藏經)의 편찬과정과 체제」, 『전자불전 제10집, 동국대학교 전자불전문화콘텐츠연구소, 2008, p.28 참조.

藏經名	편찬연대	經名	異名	譯者	번역 시기	비고
乾隆大藏經 (龍藏)	靑版, 1735년~1738년	大乘楞伽經唯識論	破色心論	菩提流支	魏國	제88책,324상
		大乘唯識論		眞諦	陳	제88책,344하
		唯識二十論		玄奘	唐	제88책,355상
頻伽大藏經	1909년~1913년	唯識論	破色心論	瞿曇般若流支	元魏	제42책,p.444
		大乘唯識論		眞諦	陳	제42책,p.455
		唯識二十論		玄奘	大唐	제42책,p.462
大正新修大藏經	1924년~1934년	唯識論	破色心論	瞿曇般若流支	後魏	T.31-63c
		大乘唯識論		眞諦	陳	T.31-70c
		唯識二十論		玄奘	大唐	T.31-74b

위의 표를 보면 제 경록에서 경명이 여러 번 변한 것과는 달리 陳譯과 唐譯은 경명과 역자가 모두 일정하다. 다만 魏譯은 『능가경유식론』이나 『대승능가경유식론』으로 쓴 경우도 있고, 역자를 ‘보리류지’로 쓴 곳도 있다. 이를 보다 간단하게 정리하면 다음과 같다

도표5. 한역 3본의 경명과 수록대장경

번역시기	經名	異名	譯者	수록 대장경
魏譯	唯識論	破色心論	瞿曇般若流支	再雕藏, 趙城金藏, 頻伽藏, 大正藏
	楞伽經唯識論, 大乘楞伽經唯識論	破色心論	菩提流支	磧砂藏, 永樂北藏, 乾隆藏
陳譯	大乘唯識論		眞諦	再雕藏, 磧砂藏, 趙城金藏, 洪武南藏, 永樂北藏, 乾隆藏, 頻伽藏, 大正藏
唐譯	唯識二十論		玄奘	再雕藏, 磧砂藏, 洪武南藏, 永樂北藏, 乾隆藏, 頻伽藏, 大正藏

국내 소장본에서 『능가경유식론』이 제일 처음 등장하는 곳은 『적사장』이다. 이 적사판은 磧砂 延聖寺에서 弘道 비구니에 의해 남송시기(1238년)에 시작하여 원나라 때 완성된 私版이다. 『영락 북장』은 명나라 때 官版으로 제작되었고, 청대 龍藏本의 저본이 된다.<sup>30)</sup> 여기서 확인할 수 있는 것은 일본의 송·원·명본은 『사계장』·『보령장』·『영락북장』일 가능성이 크고, 궁본 또한 『사계장』이나 『적사장』이 아닐까 추측해 본다. 이렇게 볼 때 魏譯의 경명에 『능가경』이 처음 쓰인 것은 『사계장』일 가능성이 높는데 『능가경』이라는 말은 한역 3본 어디에도 언급되지 않는다. 그리고 異名으로서 『파색심론』을 쓰고 있는 것은 이 대장경을 제작할 당시에 『개원석교록』의 목록을 보았다는 것이다. 그렇다면 만약 『사계장』이나 『적사장』에서 그 이전에는 한번도 쓰이지 않던 『능가경유식론』이나 ‘보리류지역’이라는 이름을 쓰게 되었다면, 이에 대한 어떤 근거가 있어야 하

30) 이병욱, 앞의 책, pp.173~174 참조.

는데 이에 대해 대장경 편찬자들의 해명도 없고, 더욱 중요한 것은 앞에서 살펴본 역대 경록으로부터는 어떤 근거도 찾을 수 없다는 사실이다.

## V. 맺는 말

『유식론』에 대해 최초로 기록하고 있는 『歷代三寶紀』부터 『고려재조대장경』을 편찬할 때 참고한 『貞元新定釋教目錄』에 이르기까지의 12종류의 경록을 비교 대조해 본 결과 모든 경록에서 魏譯은 반야류지, 陳譯은 진제, 唐譯은 현장이라고 하여 譯者에 대한 이설은 없다. 다만 經名은 唐譯만 『유식이십론』이라는 일관된 이름을 쓰고 있을 뿐, 魏譯과 陳譯은 『유식론』이라는 이름을 오랫동안 사용하였다. 그래서 두 역본은 경명만으로는 어느 역인지 구분이 가지 않는다. 『대승유식론』도 『개원석교록약출』에 처음 보이는데, 그 다음에 나오는 『정원신정석교목록』에 이르러 비로소 3본의 경명이 『유식론』·『대승유식론』·『유식이십론』으로 구분하였고, 이것은 『고려대장경』을 거쳐 지금의 『대정장』에 이르게 된다.

지금 魏譯의 異名으로 쓰이고 있는 『破色心論』은 『개원석교록』에 처음 나오는데 ‘破色’과 ‘破心’은 譯文에는 없고 『대승유식론서』에 나오기 때문에 이 서문은 魏譯의 서문으로 보인다. 『적사대장경』·『영락복장』·『건륭대장경』·『빈가대장경』에서는 실제로 이 서문을 魏譯 앞에 두고 있으며, 서문에 나오는 ‘상응심’과 ‘불상응심’은 魏譯의 첫 계송 해석에도 나오기 때문에 둘의 연관성은 매우 깊다. 그러므로 『대정장』에서 단지 ‘대승유식론’이라는 이름이 같은 이유로 이 서문을 陳譯 앞에 두었다면 잘못된 것이며, 더욱이 宇井伯壽가 이 서문일 愷의 저술로 본 것은 더욱 근거가 없다고 할 수 있다.

魏譯을 『능가경유식론』 또는 『대승능가경유식론』이라 하고 역자를 ‘보리류지’라고 하는 것에 대해서는 국내의 『적사장』·『영락복장』·『건륭장』에서 확인하였다. 일본의 송·원·명본과 궁본은 『사계장』·『적사장』·『보령장』·『영락복장』으로 추정되는데 『능가경』이라는 말이 위역본 어디에도 보이지 않으며 『능가경유식론』이나 ‘보리류지역’이라는 말은 역대 경록으로부터는 어떤 근거도 찾을 수 없기 때문에 『사계장』이나 『적사장』의 편찬자가 자의적으로 쓴 것이 아닌가 추정한다.

마지막으로 宇井伯壽가 魏譯을 보리류지라고 하는 근거는 네 가지인데 첫째 『역대삼보기』에서 비록 반야류지역이라고 하지만 어느 流支인지 확실하지 않다는 것, 둘째 진제의 제자 愷가 그렇게 말한다는 것, 셋째 규기가 반야류지인지 보리류지인지 모르겠다는 것, 넷째 송·원·명본과 궁본에서 그렇게 말한다는 것이다. 이 가운데 네 번째 근거에 대해서는 위에서 해명하였다. 첫 번째 『역대삼보기』의 의문은 이 경록 이전에 나온 『중경목록』에서 ‘留支譯’이라고 해 놓은 것을 『역대삼보기』에서 보리류지역과 반야류지역으로 분류하였는데 이때 확정이 가지 않는 면을 두고 한 말이다. 『유식론』의 경우 여기에 해당되지 않으며, 실제로 『개원석교록』에서 역자를 수정하는

사례가 있지만 그 때에도 『유식론』이 반야류지역이라는 것에 대해서는 의심을 하지 않았다. 魏譯을 보리류지역으로 볼 수 있는 가장 확실한 근거는 해개의 후서에 기록된 것뿐인데 이 하나의 근거만으로는 역대 경록의 교감을 부정하기에는 부족하다고 본다.

위에서 장황하게 魏譯의 역자가 반야류지임을 논증하였지만 번역자가 누구인지 하는 것이 번역의 신빙성에 영향을 미친다고 생각하지는 않는다. 목록에 의하면 비록 보리류지가 훨씬 많은 번역을 하였지만, 두 사람의 견해차나 정확성 등을 고려해야할 만큼 두 번역자의 글이 비중을 차지하는 것도 아니다. 다만 지금의 한역 3본을 Lévi의 산스끄리트본과 비교해 보면 陳譯과 唐譯은 몇 부분을 빼고는 내용이 거의 일치하지만 魏譯은 마치 주석서를 번역해 놓은 것과 같은 상세함이 있다. 산스끄리트본을 직역하기 보다는 번역자가 설명을 덧붙여 번역을 한 것이 아닌가 하는 생각이 들 정도이다. 원본을 알 수 없기 때문에 어느 것이 옳은지 판단할 수는 없지만 어쨌든 3역본을 비교하면 魏譯의 풍부한 설명이 산스끄리트본의 함축적 의미를 이해하는데 많은 도움을 준다는 것은 확실하다.

#### ▣ 참고문헌

- 『開元釋教錄』 (T.55, No.2154)
- 『開元釋教錄略出』 (T.55, No.)
- 『古今譯經圖紀』 (T.55, No.2151)
- 『大唐內典錄』 (T.55, No.2149)
- 『大周刊定衆經目錄』 (T.55, No.2153)
- 『續古今譯經圖紀』 (T.55, No.2152)
- 『續高僧傳』 (T.49, No.2060)
- 『歷代三寶紀』 (T.49, No.2034)
- 『唯識論』 (T.31, No.1588)
- 『大乘唯識論』 (T.31, No.1589)
- 『唯識二十論』 (T.31, No.1590)
- 『唯識二十論述記』 (T.43, No.1834)
- 『貞元新定釋教目錄』 (T.55, No.)
- 『衆經目錄』 (T.55, No.2146)
- 『衆經目錄』 (T.55, No.2147)
- 『衆經目錄』 (T.55, No.2148)
  
- 『乾隆大藏經』, 傳正有限公司編輯部 編, 台北, 傳正有限公司, 民國86(1997).
- 『高麗大藏經』, 東國大學校 編, 서울, 동국문화사, 1957.
- 『頻伽大藏經』, 頻伽大藏經重刊委員會 編, 北京, 九洲圖書出版社, 1998.
- 『永樂北藏』, 中華書局 編, 東京, 中華書局, 1986.
- 『龍藏』, 華藏淨宗學會 編, 台北, 華藏淨宗學會, 2005.
- 『磧砂大藏經』, 延聖院大藏經局 編, 台北, 新文豐出版公司, 民國76(1987).
- 『趙城金藏』, 北京, 北京圖書館出版社, 2008.

『洪武南藏』, 四川省佛教協會 編, 成都, 四川省佛教協會, 1999.

鎌田茂雄 外, 『大藏經全解説大事典』, 東京, 雄山閣出版, 平成10년.

김성수, 「고려 초조대장경의 연구 과제」, 『서지학연구』 제32집, 서지학회, 2005.

류부현, 「『高麗大藏經』의 底本과 板刻에 관한 研究」, 『한국도서관정보학회지』 제32집, 한국도서관정보학회, 2001.

\_\_\_\_\_, 「高麗 再雕大藏經과 大藏目錄의 構成」, 『서지학연구』 제33집, 서지학회, 2006.

兵藤一夫, 『유식불교, 『유식이십론』을 읽다』, 김명우, 이상우 옮김, 서울, 예문서원, 2006.

宇井伯壽, 『四譯對照 唯識二十論研究』, 東京, 岩波書店, 1979.

윤기엽, 「다이쇼 신수대장경(大正新修大藏經)의 편찬과정과 체재」, 『전자불전』 제10집, 동국대학교 전자불전문화콘텐츠연구소, 2008.

佐々木月樵, 山口益, 『唯識二十論の對譯研究』, 東京, 國書刊行會, 1977.

채상식, 「『高麗國新雕大藏校正別錄』의 편찬과 자료적 가치」, 『한국민족문화』 제46집, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2013.

최종남 외, 『역경학 개론-불전의 성립과 전승』, 서울, 운주사, 2015.

K.S.케네쓰 첸, 『중국불교』상, 박해당 옮김, 서울, 민족사, 1991.

『唯識二十論』漢譯 3本の經名 變遷과 譯者 異說에 대한 고찰  
 - 宇井伯壽박사의 魏譯 ‘菩提流支’ 說에 대한 반론 - 을 읽고

김 준 호 / 울산대

현존하는 한역(漢譯) 『유식이십론(唯識二十論)』은 『유식론(唯識論)』(後魏 瞿曇般若流支 譯)(TD.31,p.63), 『대승유식론(大乘唯識論)』(陳 眞諦 譯)(TD.31,p.70), 『유식이십론(唯識二十論)』(唐 玄奘 譯)(TD.31,p.74)의 3본본이다. 그런데 가장 먼저 한역된 위역魏譯 『유식론』의 역자에 대해서는 ‘구담반야류지’(瞿曇般若流支, Gautama prajñāruci)라는 주장과 ‘보리류지’(菩提流支, Bodhiruci)라는 의견으로 갈라져 있어 혼동을 준다. 게다가 이 논저의 제목 또한 <대장경>에서 밝히고 있듯이(TD.31,p.63c), 『파색심론(破色心論)』 등의 다른 명칭으로 부르기도 한다.

일찍이 다카쿠스 준지로[高楠順次郎]의 제자인 우이 하쿠주[宇井伯壽]는 그의 저서인 『四譯對照 唯識二十論研究』(1979)에서 위역魏譯 『유식론』의 역자를 ‘보리류지’로 확정한 바 있다. 여기에서 그는 <고려대장경>에서 이 논저의 역자를 ‘구담반야류지’로 밝혀놓고 있는 것은 북위北魏의 보리류지(菩提流支)를 혼동한 데서 나온 문제라고 파악하고 있다.

구미숙 선생님께서(이하 논자로 약칭) 이 글을 쓴 것은 이러한 혼선을 바로잡자는 취지에서 비롯된 것으로 보인다. ‘우이 하쿠주’의 주장에 따라 <고려대장경>의 가치가 폄하될 수 있음을 염려하는 논자의 시선을 먼저 가늠할 수 있는 지점이다. 그런데 논자는 “麗藏本에서만 역자를 후위 구담반야류지라고 하지만 이것은 『역대삼보기』에 근거한 오직 유일한 예이고 그 밖의 말에서 보면 이것은 곧 보리류지와 혼동해서 오해한 것이라고 생각된다.”고 말하고 있는 그의 주장에 대한 전면적인 반박이 이 글의 뼈대를 이루고 있다.

논자는 우이 하쿠주가 언급한 『역대삼보기』 뿐만 아니라 중국의 남북조 시대로부터 수당 시대에 이르기까지 편찬된 경전목록 11종을 모두 분석하여 도표 1, 2로 정리함으로써 충분한 논거를 확보한 뒤 우이 하쿠주의 주장을 뒷받침하고 있는 근거를 하나씩 반박하였다. 우이 하쿠주의 주장은 4가지 논거로 뒷받침되고 있는데, 이에 대해서는 논자의 발표에서 충분히 설명될 것이기 때문에 평자로서는 논자의 주장에서 부각되고 있는 주요 논거를 드러내고 그에 대한 의견을 덧붙이는 것으로 논평의 소임을 다할 것이다.

## ※ 논자의 주장/성과

### 1) 역대 경전목록 도표 분석 (제3장)

- ① 한역 3본이 함께 실린 것은 『속고승전』(645)부터임. (표1 제4번)
- ② 위역魏譯과 진역陳譯은 여러 가지 경명經名 중에서 『유식론』으로 쓴 경우가 가장 많고, 『대승유식론』이 쓰인 경우는 1~2회 뿐. (표2)
- ③ 위역魏譯 이명異名인 『파색심破色心』이 『개원석교록』에 처음 나타나고, 이 이명異名은 『대승능가경유식론』과 반드시 함께 쓰인다는 점. (표1, 2)
- ④ 위역魏譯을 『능가경유식론』이나 『대승능가경유식론』으로 부른 연대는 『개원석교록』이나 『정원신정석교목록』 이후로 보는 것이 타당. (표1)
- ⑤ 이들 목록에서는 『능가경유식론』이라는 명칭이 언급되지 않음.

### 2) 우이 하쿠주의 주장 비판 (제4장)

(우이 하쿠주의 주장의 논거1)

“『역대삼보기』에서 당시 사람들이 ‘菩提’와 ‘般若’를 생략하고 다만 ‘流支譯’이라고만 했기 때문에 어느 流支인지 혼동된다.”

(논자의 반박) : 『개원석교록』(730)의 「구담반야류지」 목록에 등장하는 내용이 위역의 경명과 역자 문제 해명에 단서 제공.

- ① 현행 <대정장>의 한역 3본에서 『파색심론』이라는 이명異名이 등장하는 것은 『대승유식론』의 서문뿐인데도, <대정장>에서는 이 서문을 위역魏譯이 아닌 진역陳譯 앞에 붙여 놓고 있어서 문제가 있음.
- ② 위역魏譯의 이명異名으로서 『파색심론』을 쓴 것은 이 서문이 위역魏譯의 서문이며, 한역 3본 전체의 서문으로 볼 수 있음.

## ※ 의문점 1

논자의 글에서 “『개원석교록』에서는(10쪽 13째줄) ~ 제4장 제1절 끝”을 보면 경록에서 보리류지를 고담류지 역으로 고친 사례 등을 밝히고 있는데, 이 부분의 논술이 어떻게 우이 하쿠주의 주장을 반박하는 논거가 되는지 잘 이해가 되지 않습니다. 추가 설명을 해주시길 바랍니다.

(우이 하쿠주의 주장의 논거2)

“麗藏本 이외 宋·元·明의 3본 및 宮本에서도 ‘보리류지역’이라고 한다.”

(논자의 반박) 국내에 소장된 대장경 판본을 조사할 필요. (도표4, 5)

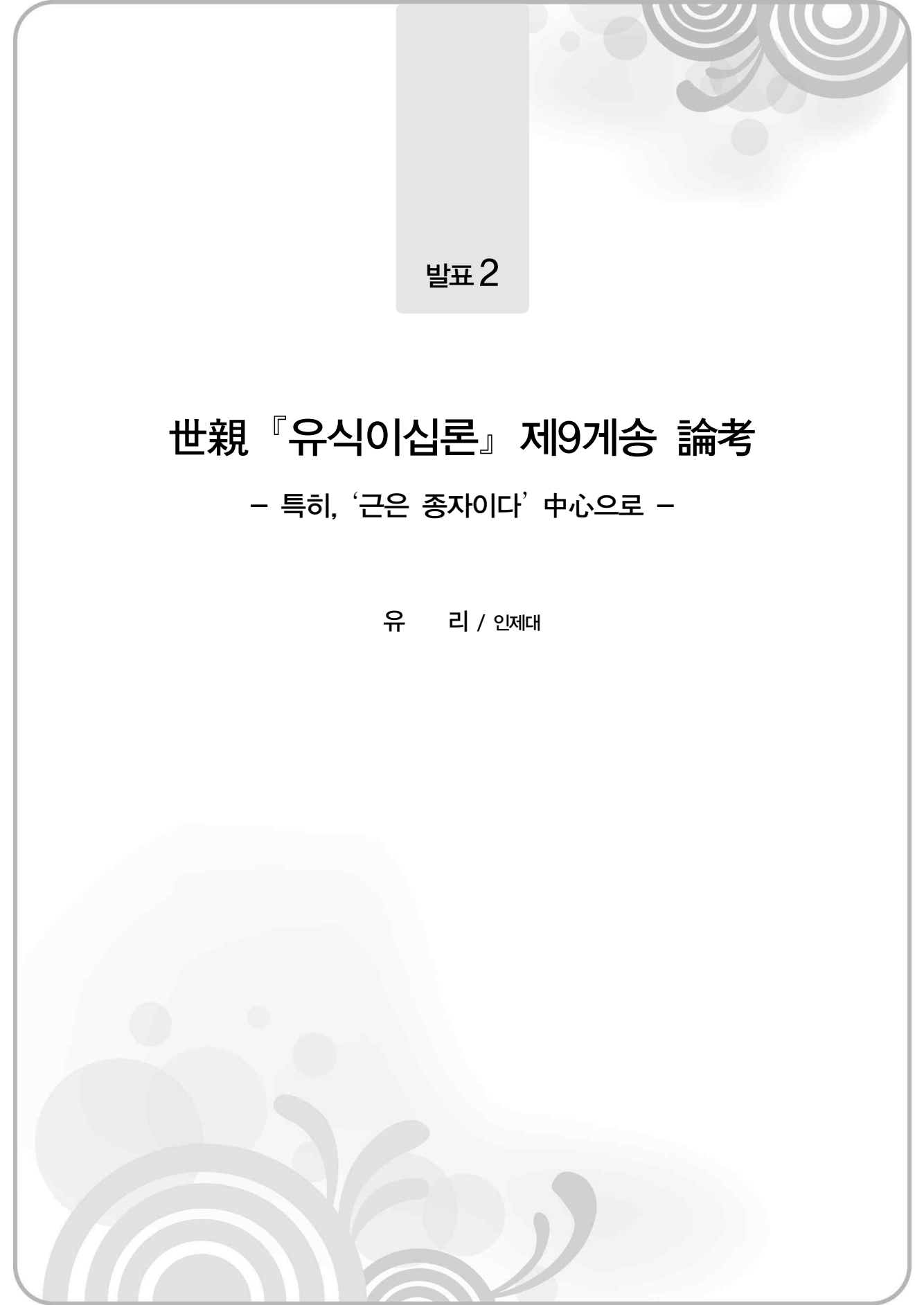
- ① 도표를 통해 8종의 대장경 판본을 살펴보면 경명은 수차례 변한 것과는 달리 진역陳譯과 당

역唐譯에서 역자가 일정함.

- ② 위역魏譯에서는 『능가경』이 들어간 경우가 있고, 역자를 보리류지라고 한 곳은 국내의 대장경 판본에서 확인할 수 있으나, 일본의 송·원·명본과 궁본은 『사계장』·『적사장』·『보령장』·『영락복장』으로 추정되는데 『능가경』이라는 말이 위역본 어디에도 보이지 않으며 『능가경 유식론』이나 ‘보리류지역’이라는 말은 역대 경록으로부터는 어떤 근거도 찾을 수 없기 때문에 『사계장』이나 『적사장』의 편찬자가 자의적으로 쓴 것으로 추정할 수 있음.

## ※ 의문점 2

선생님의 글을 통해 위역魏譯 『유식론』의 위상에 대해 살펴보아야 할 필요성을 알게 된 점에 대해 감사드립니다. 그런데 글을 읽는 내내 ‘파색심(破色心)’과 ‘능가경유식’이라는 단어가 계속 의문을 일으킵니다. 기존의 연구에서 이 개념들에 주목하여 의견을 밝힌 연구가 없는지, 만약 없다면 이 개념들과 『유식이십론』 및 기존의 유식설과의 연관 지점에 대한 선생님의 의견이 있다면 듣고 싶습니다.



발표 2

# 世親 『유식이십론』 제9계송 論考

- 특히, '근은 종자이다' 中心으로 -

유 리 / 인제대

# 世親 『유식이십론』 제9송 論考

- 특히, ‘근은 종자이다’ 中心으로 -

유 리 / 인제대

## I. 논의의 소재

소위 불교4대학파 가운데 하나인 유가행유식학파(Yogācāra-vijñaptimātratāvāda)는 명칭에서도 나타나듯이, 요가(瑜伽, yoga)<sup>1)</sup>를 실천(行)하는 요기(yogi)들의 수행 체험 과정에서 산출된 사상인 유식(vijñaptimātra)을 주창하는 학파이다.<sup>2)</sup> 유식(vijñaptimātra)이란 유식무경(唯識無境)으로, 이 세계는 오직 식(識, vijñapti)뿐으로 경(境, viṣaya)은 없다는 의미이다. 여기서 ‘경’이란 외계대상을 일컫으며, 또한 ‘없다’라는 것은 외계대상이 식과는 별개로 독립적, 실체적으로 존재하는 것이 아니라, 식을 떠나지 않고 식이 나타난 방식으로 존재한다는 의미이다. 즉 ‘오직 식’만이 존재하고 대상은 존재하지 않는다는 것이 유식무경이다.

유가행파의 유식무경설은 일찍이 미륵의 『현관장엄론』, 무착의 『섭대승론』 소지상분 등에 나타나지만, 본격적으로는 세친(Vasubandhu, 4-5세기 무렵)의 『유식이십론』에서 다루어진다. 『이십론』의 저술 목적은 서두에서도 드러나듯이, 삼계유식 확립이다.<sup>3)</sup> 經證으로서 『십지경』<sup>4)</sup>을 들고, 다양한 理證 가운데에서도 극미 부정을 통해서 외계대상 부정만을 이론적으로 논증<sup>5)</sup>하고 있다.

1) 『俱舍論記』 卷13 (T41, 206c8)에서 普光是 유가(yoga)는 相應의 뜻으로, 즉 觀行者(yogācāra)의 異名이라고 한다. “瑜伽此名相應。即觀行者異名。”

2) 유가행유식학파의 學派名에 대한 언급은 向正亮(1978), 高崎直道(1982) 참조.

3) Viṃśatikā, p.3. mahāyāne traidhātukaṃ vijñaptimātraṃ vyavasthāpyate//

4) ‘뛰어난 불자여! 실로 삼계는 유심(cittamātra)이다.’라고 경전 (『십지경』)에서 설한다.) 심(citta)과 의(manasa)와 식(vijñāna)과 요별(vijñapti)은 동의어[異名]이다. 여기서 ‘심’은 상응(법인 심소를) 가진 것으로 의도되고, ‘오직(唯, mātra)’라는 것은 (심과는 분리된 별도의 외부) 대상(artha)을 부정(遮斷)하기 위한 것이다. Viṃśatikā, p.3. cittamātraṃ bho jinaputrā yad traidhātukaṃ iti sūtrāt/ cittaṃ mano vijñānaṃ vijñaptiś ceti paryāyāḥ/ cittaṃ atra saṃprayogaṃ abhipretam/ mātra ity artha pratiṣedhārtham/

5) 유식설 논증은 대개 經證과 理證으로 이루어지는데, 理證은 꿈의 비유, 名과 義의 상호객진성, 4지보살, 선정체험, 극미부정을 통한 외계대상 부정 등이 있다. 유식의 理證에 관해서는 『유식철학』(橫山紘一), 『초기유식사상의 연구』(兵藏一夫), 『『성유식론』에서 『유식무경』논증의 교리적 특색』(寺井良宣), 『ア-ラヤ식설과 유식무경』(勝呂信靜), 『『유식이십론』における유식무경의 논리』(那須円照, 2007) 등 참조.

즉 외계대상이 없다면 우리 인식의 시공간적 제한과 심상속의 비제한과 물질의 작용성, 지옥 옥졸의 존재성, 인식조건인 근경의 실재성은 어떠한가를 문제삼은 후에 다섯 계승에 걸쳐 외계대상을 구성하는 극미(paramānu)자체를 부정한다. 즉 외계대상의 구성이 다수의 극미임을 주장하는 유부(Sarvāstivādin), 극미和슴이라는 경량부(Sautrāntika), 극미和集이라는 중현, 단일한 극미라고 하는 바이세시카(Vaiśeṣika)의 주장을 논파함으로써 극미자체의 존재성을 부정한다. 이어 외계대상이 없다면 직접지각, 기억, 타심지는 어떻게 가능한지를 외계실재론자가 묻고 세친이 답하는 對論형식으로 전체 구성되어있다.<sup>6)</sup> 이처럼 세친은 유가행파 교리의 근간을 이루고 있는 유식무경설을 확립하기 위하여 『이십론』에서는 無境 논증만을 집중적으로 다루고, 『삼십송』에서는 唯識을 이론적으로 근거지우는 識轉變을 완성하기에 이른다.

효도 가르키는 세친의 『유식이십론』은 그가 유가행파로 전향한 후에 처음으로 지은 논서<sup>7)</sup>라고 하는 반면에, 사이구사 미쓰요시는 세친이 『구사론』의 단계에서는 경량부의 입장을 표명했지만, 대승불교로 전향한 이후 『유식이십론』의 저술시기에서는 이미 경량부의 외계실재론을 완전히 부정하고 유식무경의 입장에 철저했다<sup>8)</sup>라고 평하고 있다. 또한 대승 유가행파로 전향하여 지은 유식논서이지만, 여전히 경량부 사상적 전제를 언급하는 학자로는 라모트,<sup>9)</sup> 슈미트하우젠<sup>10)</sup>, 스구로 신조<sup>11)</sup> 등이 있다. 세친의 사상적 편력성을 보더라도, 또한 여전히 이십론에 나타나는 경량부적 사고나 용어의 잔재가 드러난다.

『이십론』 중에서도 제8송, 제9송, 제10송은 有色處인 5根과 5境 10처의 실재성에 대해 다루고

6) 勝呂信靜, 『唯識思想の形成と展開』, 東京:山喜房佛書林, 2009. pp.467-496. “(어떤) 주제로 타종파와 對論한다는 것에 대해서는 그 자료를 미륵과 무착의 논에서 얻는 것은 매우 곤란하다. 그럼에도 세친에서는 사정이 다른데, 그의 저작중에서 타종파와의 對論을 서술한 것이 있다. 즉 『유식이십론』과 『성업론』이 그것이다. 두 논서도 그 내용이 『구사론』과 밀접한 관계가 있고, 『구사론』에 서술되어진 바이다.(...)세친의 저작이 유식사상사에 접하는 위치에 대해서는 다양한 견해가 있겠지만, 그 후에 유식학파에서 타종파, 異說에 대한 對論에로의 길을 전개한 점에서 획기적 의미를 가진다. 『유식이십론』과 『성업론』에 설해진 것에 유사한 점은 있지만, 본격적인 유식설은 전자(『유식이십론』)에 서술되어져있다. 이 『유식이십론』의 출현으로부터 더 한층 발전된 유식학과 내부의 異說에 대해서도 對論이 행해져왔다.”

7) 兵藏一夫, 『唯識ということ』 『唯識二十論を読む』, 東京:春秋社, 2006, p.261.

8) 三枝充憲, 『世親』, 송인숙, 『세친의 삶과 사상』, 서울:불교시대사, 1983, pp.93.

9) 라모트는 특히 세친의 저작중에서 『성업론』을 경량부적 작품이라고 한다. Lomotte Étienne, "Le Traité de l'Acte de Vasubandhu karmasiddhiprlaraṇa". Melanges Chinois et Bouddhique 4, Bruxelles, 1996, pp.152-263. 특히 pp.176-179. 참조

10) L. Schmithausen, *Sautrāntika-Voraussetzungen in Vimśatikā und Triṃśatikā*, 加治洋一 譯, 『『二十論』と『三十論』にみられる經量部的 前提』, 『佛教學セミナー』 37, 東京:1983.

11) 勝呂信靜, 위의 책, p.48 “세친의 유식이십론은 유식무경을 이론적으로 증명한 논으로서 너무나 유명하다. 여기에서는 아뢰야식설은 서술되지 않는다. 본서는 경량부의 학설을 전제로서 하고 있는 점에서 그것 이전의 미륵 무착의 유식설과 다른 취향을 가지고 있는 것은 오늘날 일반적으로 인정되고 있지만, 여기에서는 아뢰야식설이 서술되지 않은 것은 앞에서 논해 왔던 것처럼 아뢰야식설은 유식무경의 사상 형성에 직접적으로 관계된 것은 아니다라는 전통적인 유식설의 사고방식에 따른 것인가 혹은 경량부의 사상에 근거한 것인가라는 문제를 물어야 한다.(...)이상에서 보면, 유식이십론은 유식관법의 이론인 영상문의 유식설을 계승하고 있지만, 그 내용이 되는 이론은 경량부의 상속전변차별의 영향을 받고 있다. 다만 이 이론의 근거가 구체적으로 어떤것인가라는 것에 관해서는 어떤 것도 밝혀지고 있지 않다.”

있다. 제8송은 문제를 제기하는 계송이고, 제9송은 그에 대한 답송이며, 제10송은 그로부터 획득하는 이로움을 언급한 계송이다. 규기에 의하면, “외부실재론자들이 인용한 색 등이 있다는 아함을 풀이하여 인용한 아함의 증거는 성립하지 않는다고 한다. 그러므로 유식(唯識)임을 안다. 처음의 한 계송(8계송)은 아함을 인용하여 색(등이 있다는) 증거로 삼았지만, 별도의 뜻이 있다고 하여 유식을 성립시킨다. 다음의 한 계송(9계송)은 아함을 인용하여 색(등이 있다는) 증거로 삼았지만, 밀의(특별한 의도)가 있다고 하여 유식을 성립시킨다. 다음의 한 계송(10계송)은 아함을 인용하여 색(등이 있다는) 증거로 삼았지만, 뛰어난 이익이 있다는 것으로 유식을 성립시킨다.”<sup>12)</sup> 특히 제9송은 붓다의 밀의란 근경으로부터 식이 생기는 것이 아니라, 종자와 현현으로부터 식이 생긴다고 하면서, 근을 종자로 경을 현현으로 두고 있다. 근경의 외부 실재성은 논파되고, 근경은 ‘오직 식’(唯識)으로만 존재한다는 것을 근거로 삼아 유식을 성립시키고자 하는 것이 제9계송의 요지이지만, 세친은 여기에서 근을 종자로 경을 현현으로 이해한다.

근을 종자로 경을 현현으로 두는 것에 대해서 스구로 신조는 “제9계송에서 12처의 설을 유식설적으로 해석하고, 전변차별에 도달한 스스로의 종자에서 색 등으로서 현현하는 식이 생길 때에 종자를 근이라고 칭하고 현현한 색 등을 경이라고 칭한다.”<sup>13)</sup> 반면 효도 가즈오는 “안식이 색형으로서 현현할 때, 그것이 생기하는 종자를 감관(근), 현현한 식의 형상인 색형을 대상(경)이라고 파악한다”<sup>14)</sup>라고 한다. 이와같은 해석에서도 근을 종자로 경을 현현으로 왜 설정하였는지에 대한 보다 분명한 근거제시나 해명은 보이지 않는다. 스구로 신조의 말처럼, 내외적인 근경을 유식적으로 해석한 것이 종자와 현현이기 때문에 근을 종자로 경을 현현이라고 한다면, 여기에서 근경을 유식적으로 해석했다는 의미는 근경은 외부 실재성으로 존재하는 것이 아니라, ‘오직 식만’(唯識)으로 존재한다는 것이다. 근도 식의 나타남으로 경도 식의 나타남으로서 존재하게 된다. 이처럼 모든 것을 식의 나타남으로 보는 견해는 미륵의 『중변분별론』이나 『섭대승론』과 그 입장을 같이 한다.

『中邊分別論』 제1장 相品 제3송에서는 “식이 생기할 때에 그것은 대상, 유정, 자아, 요별로 현현(pratibhāsa)한다. 그러나 (식의 현현인 4종류의) 대상은 실재하지 않는다. 그것(4종류)이 존재하지 않기 때문에 그것(識)도 또한 존재하지 않는다”<sup>15)</sup> 『중변분별론』에 의하면, 세계 현상의 성립은 4종류의 현현을 가진 식의 발생으로 구성된다고 설명한다. 즉 대상과 유정 등은 모두 식의 현현이다. 그러나 『이십론』 제9계송에서 세친은 식의 형상(ākāra)이 나타난 것을 대상이라고는 파악하지만, 근은 나타난 식으로 파악하지 않고 종자라고 이해한다. 식의 형상이 나타난 것을 대

12) 『唯識二十論述記』 上卷 (T43, 989c10-989c13) “釋外所引有色等教。引教證不成。故知唯有識。初之一頌。引教證色有別意。成唯識。次有一頌。引教證色有密意。成唯識。後之一頌。引教證色有勝利。成唯識。”

13) 勝呂信靜, 앞의 책, p.7.

14) 兵藏一夫, 앞의 책, p.126.

15) MAVBh 18, 21f. arthasattvāvijñaptipratibhāsam prajāyate/vijñānaṃ nāsti cāyārthas tadabhāvāt tadapy asat/ I.3

상이라고 파악하는 것은 종래의 유식설을 그대로 답습하는 것이지만, 근을 종자라고 파악하는 것은 세친의 새로운 견해이다. 스구로 신조는 “오근을 종자로 하는 것은 세친의 새로운 설이며, 여기에서도 색법을 부정해서 심법에 귀속시키는 사상이 표명되고 있는 것이다.”<sup>16)</sup>라고 한다. 그렇다면 근경이 유식적으로 존재한다라는 다른 논서상의 이해와는 달리 근이 종자이다라는 명제를 어떻게 이해해야 하는가?<sup>17)</sup>

『이십론』에 대한 다양한 평가와 더불어 세친 자신의 사상적 편력성으로 보아, 『이십론』 각 계층에서 다루어지는 다양한 주제들에 대한 세친의 사상적 입장은 다소 애매하고 불분명한 것이 있는 것은 사실이다. 대표적으로 제9송이 그러하다. 왜냐하면 제9송 자체와 세친 자신의 간결하면서도 압축적인 해석으로 미루어 보아도, 그 해명은 쉽지 않기 때문이다. 그러므로 이 글은 세친 이십론 제9송의 해명을 위하여, 근이 종자이다라는 문제를 중심으로 고찰하고자 한다. 통상 감각기관인 근(indriya)을 물질로 보는 외계실재론자들과는 달리 유가행파는 식의 공능(sakti)이라고 본다. 이처럼 감각기관인 근을 공능인 종자로 여긴다라는 견해의 이해야말로 제9송을 이해하는데 필요한 핵심논거이기 때문이다.

따라서 먼저 제9송의 諸譯을 살펴보고, 제9송의 근은 종자이다라는 사고와 닿아있는 그 시초를 초기 유가행파의 문헌인 『유가사지론』 성문지 종성개념에서 찾고자 한다. 이어서 『성유식론』에서 근이 종자이다라는 문구가 어떻게 다루어지고, 해명되는지를 살펴볼 것이다. 마지막으로 이십론의 주석가 규기와 조복천의 해석을 고찰할 것이다. 이와같이 『이십론』 제9송을 해명함으로써, 아함에서 제시된 인식조건인 근경에 대한 유식적 해명 어떠한지를 알 수 있는 기회가 될 것이다.

## II. 『유식이십론』 제9송에 대한 諸譯

제8계송에서 외계실재론자는 아함을 근거로 근경의 실재성을 주장한다.

(외계실재론자가 말한다.) 아함이 근거이다. 만약 식(識)만이 색 등으로 현현하여, 색 등

16) 勝呂信靜, 앞의 책, p.474.

17) 유가행파에서 根과 種子의 관계에 대한 논문에 대해서 국내에서는 전무한 편이고, 국외에서는 우지이에 야키오(氏家昭夫)의 「識論における根と種子—『唯識二十論』第九偈をめぐって」와 마다 히데노리(眞田英範)의 「成唯識論における種子と根について—執受の考察を通して—」가 있다. 전자는 『이십론』 제9계송에 나타나는 根과 種子의 관계를 둘러싸고, 유부와 경량부의 심상속에 있어서 生果의 功能인 根의 변이가 유가행파에 있어서 육식신 등을 낳는 습기 또는 종자로 발전한 배경을 고찰하고 있다. 이에 식전변에 있어서 일체종자식이 증상연(五根) 및 등무간연을 포섭하는 것을 당연한 것으로 여기고, 이런 점에서 六根(인 功能)은 아뢰야식을 매개로서 六識의 種子라고 해석하고 있다. 따라서 이 글은 6내處를 種子로 이해하는 세친의 견해를 해명하고 있다. 후자는 아뢰야식의 인식대상인 執受를 통해서 『성유식론』을 중심으로 根과 種子에 대해서 고찰한다. 즉 아뢰야식과 轉識 형성의 측면으로부터 種子와 根을 고찰하면서, 根에는 習氣·有根身·識의 세 종류가 있다고 해명함으로써 그 세 종류의 유래는 種子를 基本으로 한다고 해명한다. 유가행파의 영역에서 根과 種子에 대한 두 편의 글 모두 唯識說을 전제로서 성립하고 있다.

으로 이루어진 (외계) 대상이 없다면, 세존은 색 등의 처(處)가 존재한다고 설하지 않았을 것이다. (이것에 대해 세친이 답한다.) 이것은 근거가 되지 않는다. 왜냐하면,<sup>18)</sup>

색 등의 처(處)가 존재한다는 것은, 이것(가르침)에 의해 교화되어야 할 중생[사람]을 위하여 (세존이) 밀의(특별한 의도)로써 설하였던 것이다. 화생 유정과 같이.(8abcd)

붓다가 아함에서 설하신 근경은 교화할 중생을 위하여 밀의로서 설하신 것이지, 실제로 존재하는 것은 아니다. 이어서 그 밀의란 근경으로부터 식이 생기는 것이 아니라, 종자와 현현으로부터 식이 생긴다라는 것이다. 주지하듯이, 『이십론』은 梵本과 티벳역본, 그리고 보리류지, 진제, 현장의 세 한역본이 현존한다. 범본, 티베트본, 현장역본을 차례로 보자.

## 1. S. 레비(Syrvain Lévi)의 교정본(1925년)

식은 자신의 종자로부터 어떤 것의 현현으로 생기하지만, 무니가 그 (종자와 현현하는 어떤 것)의 두 개를 2종류의 처(處)으로 설했다.(9abcd)

(외계실재론자가 묻는다.) 무슨 의미인가? (세친이 답한다.) 색으로 현현하는 식은 특별한 전변에 이른 ‘자신의 종자로부터 생기하지만’, 세존은 그 종자와 현현한 것과의 ‘둘’을 순서대로 그 식에 관계하는 눈(眼根)과 색의 처(處)라고 (설하였다). 이와 똑같이, 촉근(촉각대상)으로 현현하는 식은 특별한 전변에 이른 자신의 종자로부터 생기하지만, 세존이 그 종자와 현현한 것의 둘을 순서대로 그 (식)에 관계하는 신(身根)과 촉각대상의 처(處)로서 설하였다는 것이 의취이다.<sup>19)</sup>

## 2. 티베트 譯

자신의 종자로부터 어떤 것 (경)으로서 나타나는 식이 생긴다.  
그(식)의 처인 그것들(종자와 경으로서 나타난 것)은  
두 가지 종류(내처와 외처)로 될 수 있다(라고 모니는) 설하였다.(9abcd)

설한 바가 나타내는 것은 무엇인가?  
색으로 나타난 식은 자신((식)의 종자가 변하여 차별적으로 생긴 그것(종자)과 그것들(나

18) Viṃśatikā p.5/15-20. āgamāḥ kāraṇam/ yadi vijñānam eva rūpādi pratibhāsaṃsyān na rūpādikor̥thas tadā rūpādy-āyatanāstitvaṃ bhagavatā noktaṃ syāt/ akāraṇam etat yasmāt/rūpādyāyatanāstitvaṃ tadvineyajanaṃ prati/abhiprāyavaśādūktamupapādūkasatvavat//8abcd//

19) Viṃśatikā p.5/25-6/4, yataḥ svabijādviñaptiryadābhāsā pravartate/dvividhāyatanatvena te tasyā munir abravīt//9abcd//  
kim uktaṃ bhavati/rūpapatibhāsā vijñaptir yataḥ sva-bijāt-pariṇāma-viśeṣaprāptādutpadyate tac ca bijāṃ yat-pratibhā ca sā te tasyā vijñapteś-cakṣurūpāyatanatvena yathākramaṃ bhagavān abravīt/evam yāvat spraṣṭavya-pratibhāsā vijñaptir yataḥ svabijāt-pariṇāma-viśeṣaprāptā utpadyate/ tac ca bijāṃ yat-pratibhā ca sā te tasyā kāya-spraṣṭavyāyatanatvena yathākramaṃ bhagavān abravīdityayām abhiprāyaḥ//

타난 것들)로서, 종자와 나타난 것들은 그것(식)의 안과 색의 처라고 세존께서 순서대로 설하셨다. 이와 같이 (색에서) 촉까지 현현한 식은 자신의 종자가 변하여 차별된 그 종자로부터 생기고, 그 종자와 나타난 것들인 그것과 그것들은 세존께서 그것(신식)의 신처와 촉처라고 순서대로 설하셨다. 이것이 여기에서 (말하는) 의취이다.<sup>20)</sup>

### 3. 현장 譯

어떤 밀의에 의거하여 색 등의 10처를 설하셨는가? 계송으로 말한다.

식은 자신의 종자로부터 생겨서 (외부)대상의 모습(相)과 유사하게 발생하기에, (종자와 현현은) 내외처로 성립하게 된다. 붓다는 그것(종자와 현현)을 10處라고 설하셨다.(제8계송)

[논] 이 계송은 어떤 뜻을 설하신 것인가? 색과 유사하게 현현하는 식은 자신의 종자의 인연 화합으로부터 전변 차별하여 생긴다. 붓다는 저 종자, 그리고 나타난 색을 근거로하여 순서대로 안처, 색처가 된다고 설한다. 이와같이 내지 촉과 유사하게 나타나는 식은 자신의 종자의 인연 화합으로부터 전변하여 차별적으로 생긴다. 붓다는 그 종자, 그리고 나타난 촉을 근거로하여 순서대로 신처, 촉처가 된다고 설하셨다. 이러한 밀의에 의거해서 색 등 10처를 설하셨다.<sup>21)</sup>

식은 자신의 종자로부터 전변차별을 통해서 외경과 유사하게 식의 형상으로 나타난다는 것이다. 아함에서 제시된 이래로 초기불교부터 아비달마 교학에 이르기까지 불교인식 사상사에서 근경의 역할은 인식발생의 필수적인 조건임은 말할 것도 없다.<sup>22)</sup> 특히 有色處인 10處, 즉 所依인 5根과 所緣인 5境은 외부의 객관적 실체로서 존재하면서 識을 발생시킨다. 그러나 삼계 唯識인 한에 있어서 근경은 더 이상 인식발생에 관여하지 않고, 종자와 현현이 인식성립의 근거로 제시된다. 이처럼 근을 통해서 경을 아는 것이 아니라, 근경의 비실재성 위에서 식발생의 근거는 종자와 현현이다. 이런 구조에서 식발생의 원인은 ‘종자’이고, 외경처럼 ‘나타난 것’은 결과에 해당한다. 그렇다면 여기서 식을 발생시키는 종자란 무엇인가? 『성유식론』의 정의이다.

20) P. 234 b7-235 a1. rang gi sa bon gang las su/rnam rig snang ba gang byung ba/de dag de yi skye mched ni/mam pa gnyis su thub pas gsungs//9abcd//

'di skad du bstan par 'gyur zhe na/ gzugs su snang ba'i rnam par rig pa rang gi sa bon 'gyur ba'i bye brag tu gyur pa gang las byung ba'i sa bon de dang snang ba gang yin pa de dang de dag ni de'i mig dang/ gzugs kyi skye mched du bcom ldan 'das kyid go rims bzhin du gsungs so/ de bzhin du reg byar snang ba'i rnam par rig pa'i bar du rang rang gi sa bon 'gyur ba'i bye brag tu gyur pa'i sa bon gang las byung ba'i sa bon de dang/ snang ba gang yin pa de dang de dag ni bcom ldan 'das kyi de'i lus dang reg bya'i skye mched du go rims bzhin du gsungs te/ 'di ni 'dir dgongs pa'o/

21) 『唯識二十論』 (T31, 75b17-75b23), “識從自種子似境相而轉爲成內外處·佛說彼爲十論曰。此說何義。似色現識從自種子緣合轉變差別而生。佛依彼種及所現色。如次說爲眼處色處。如是乃至似觸現識從自種子緣合轉變差別而生。佛依彼種及所現觸。如次說爲身處觸處。依斯密意說色等十。”

22) 『잡아함경』 권제13, 제306경 (T2, 87c24-87c27), “有二法。何等爲二。眼·色爲二。乃至非其境界故。所以者何。眼·色緣生眼識。三事和合觸。” 두 가지 法이 존재하니, 어떤 것이 두 가지인가? 眼과 色 등이다. 안과색을 근거(緣)로 하여 眼識이 생겨나며 세 가지 和함이 觸이다.

어떤 법을 종자라고 이름하는가?

말하자면 本識(아뢰야식) 안에서 직접 자기 결과를 낳는 특수한 힘(종자)을 말한다.<sup>23)</sup>

유가행파에 있어서 종자(bīja)란 식발생의 직접적인 원인으로 애당초 4緣 가운데 하나인 ‘因緣’으로 정의된다. ‘種子란 原因의 뜻으로 界와 동의어이다.’<sup>24)</sup> 제법 현상의 직접적인 원인으로서의 種子와 界의 無量性은 種種界<sup>25)</sup>라는 말로 표현되는 한편, 惡又聚라는 열매더미<sup>26)</sup>로 비유된다. 이와같이 아뢰야식에 저장되어 있는 無量の 種子는 일체 諸法 생기의 직접적이고도 근원적인 ‘원인’이다. 종자가 인연인 한, 인연은 바로 결과를 낳는 직접적인 원인, 즉 能生因이다. 유부의 4緣을 그대로 계승하는 유가행파의 4緣과 유부 4緣의 “차이라면 유부가 인연이 되는 유루·무루의 일체 유위법을 自相을 지닌 개별적인 실체로 이해하여 이미 작용한 (소멸한) 것은 과거법으로, 아직 작용하지 않은 (생겨나지 않은) 것은 미래법으로 실재한다는 이른바 法體恒有를 주장한데 반해, 유가행파에서는 인연이 되는 일체 유위법이 種子의 상태로 마음에 갈무리(攝藏)되어 있다고 생각하여 이것의 所依·攝藏處로서 現行識과는 다른, 무부무기의 동일種類로서 언제 어디서나 항상 존재하는 이른바 알라야식(alayavijñāna:藏識) 내지 一切種子識(sarvabījakam vijñāna)이라 이름한 또 다른 형태의 마음을 주장하였던 것이다.”<sup>27)</sup> 이처럼 유가행파에 있어 종자는 혼습되어져서 공능의 상태로 아뢰야식에 보존되어 있다.

이런 종자는 실체가 아니라, 공능(śakti, 혹은 samartha)으로 존재하기 때문에 의탁할 곳인 혼습처가 필요하다. 유가행파의 경우에 종자혼습처는 아뢰야식이다. 종자와 종자혼습처인 아뢰야식은 불가분의 관계이다.

종자설을 그들 교학의 핵심 개념으로 삼고 있는 경량부의 경우에 상좌 슈리라타의 “수계(=종자)란 업과 번뇌가 혼습된, 그리하여 결과를 낳는 직접적이고도(展轉) 간접적인(隣近) 공능을 지닌 6처”라고 하는 반면에, 구사론주 세친은 “종자란 결과를 낳는 힘을 지닌 명색(6처, 5온)”이라고 한다. 즉 상좌는 종자혼습처를 6처로, 구사론주 세친은 명색(=6처, 5온)으로 삼으면서 그들 종자설을 전개시키고 있다. 그러나 경량부의 상좌나 경량부적 이해로 구사론에서 종자설을 주장한 세친의 견해<sup>28)</sup>와는 달리 유가행파내에서 종자혼습처를 6처로 언급한 곳은 『유가사지론』의 성문

23) 『성유식론』 권2 (T31, 8a05-8a06) “何法名爲種子. 謂本識中親生自果功能差別.”

24) 『대승아비달마잡집론』 권2 (T31, 704b25-704b26), “問界義云何. 答一切法種子義. 謂依阿賴耶識中諸法種子說名爲界. 界是因義故.” (문) 계란 무슨 뜻인가? (답) 일체법의 종자란 뜻이다. 이를테면 아뢰야식 가운데에 (있는) 제법의 종자를 말미암아 계라고 이름하니, 계는 원인(因)이라는 뜻이기 때문이다.

25) 『유가사지론』 권51 (T30, 581b20-21), “如經說惡又聚喻. 由於阿賴耶識中有多界故.” 『성유식론』 권2 (T30, 8a22-24), “如契經說一切有情無始時來有種種界. 如惡又聚法爾而有. 界即種子差別名故.”

26) 『성유식론』 권2 (T31, 8a22-8a25), “如契經說一切有情無始時來有種種界. 如惡又聚法爾而有. 界即種子差別名故. 又契經說無始時來界. 一切法等依. 界是因義.” 경전에서 설하길 모든 유정은 아득한 옛날부터 갖가지 계가 있는데, 비유하면 악차열매가 쌓여 있는 것과 같이 본래부터 존재한다. 계는 즉 종자의 다른 명칭이기 때문이다. 또한 경전에서 설하기를 아득한 옛날부터 계는 일체법 등의 의지처이기에 계는 원인의 뜻이다.

27) 권오민, 「上座 슈리라타의 ‘舊隨界’ 『佛敎研究』, 제46집, 韓國佛敎研究院, 2017, p.117. 참조.

지이다. 아뢰야식이 아직 도입되기 전 초기 유가행파의 문헌인 『유가사지론』 성문지의 種姓(gotra)개념을 6처라고 정의하고 있다. 이에 『이십론』 제9송 근이 종자이다라는 사고의 시초를 아직 아뢰야식이 도입되기 이전 초기 문헌인 『유가사지론』 성문지에서 발견할 수 있다.

### Ⅲ. 제9송의 ‘근은 종자이다’와 『유가론』에서의 그 시초

다음은 아뢰야식설과 유식설이 도입되기 이전의 초기 유가행파 논서인 『유가사지론』 성문지에 나타나는 종성(gotra) 개념<sup>29)</sup>이다.

이러한 종성의 본질(svabhāva:體)은 이것이 의탁하고 있는, 이와 같은 특징(相)을 갖는 所依[差別](āśraya-viśeṣa, 특수한 소의)로, 6處에 포섭된다. 이는 無始이래 展轉하며 (연속적으로) 전해져 法爾(dharmata)로서 (자연적으로) 획득된 것이니, 이를 차별하여 種姓(gotra)·종자(bīja)·界(dhātu)·본성(prakṛti)이라 이름하였다.<sup>30)</sup> 종자는 6처와 다른 것이 아니다. 즉 無始이래 展轉하며 전해져 法爾로서 획득된 그와 같은 種類의 상태인 6처의 차별(ṣaḍāyatana-viśeṣa : 六處殊勝<sup>31)</sup>)을 종성·종자·계·본성이라는 개념과 언설로 가설(upacāra 혹은 prajñapti)하였다. 따라서 이와 같은 종성은 단일한 상속이라 해야한다.(필자 縮譯)<sup>32)</sup>

내용적으로나 용어적으로나 한역과 차이가 있는 티벳역을 살펴보자.

그러면 그 종성의 본질은 무엇인가? 그것은 신체로부터 특수하게 변한 것이고, 6처에 포섭된 것이며, 저절로 획득되고, 무시이래로 것처럼 흘러온 것으로, 이같은 것이 종성, 종자, 계, 본성이라는 종류의 이름이 바로 종성이라는 것이다. 그 종자는 6처와 다르지 않고 그것(종성)과 다르지 않다. 무시이래로 흘러왔고, 저절로 획득되고, 그와 같은 6처의 상태를 종성, 종자, 계, 본성이라는 이름과 언설로 가설(upacāra, prajñapti)하였다. 때문에 이것(종성)은 단일한 상속에 속한다.<sup>33)</sup>

28) 구사론에서 보이는 세친의 경량부적 사고의 시원을 상좌 슈리라타라고 하는 주장에 대해서는 권오민(2012:224-229, 868-874) 참조.

29) 유가행파 문헌에서 종성(gotra) 개념을 다룬 논문은 연도 순으로 다음과 같다. 권오민[2017:132-133], 김성철[2011:37-40], ChanghaiwanPark[2007:346f], R. 크리치[2005:58f], Yamabel[1997:193-204/1990:931].

30) 『유가사지론』 권21 (T30, 395c19-27), “問今此種姓以何爲體。答附在所依有如是相。六處所攝。從無始世展轉 傳來法爾所得。於此立有差別之名。所謂種姓種子界性。是名種姓。” 권오민, 앞의 책, p.132. 번역 참조.

31) 티벳역에서는 殊勝이란 용어는 보이지 않는다.

32) 『유가사지론』 권21 (T30, 396a6-9), “如是種子非於六處有別異相。卽於如是種類分位六處殊勝。從無始世展轉傳來法爾所得。有如是想及以言說。謂爲種姓種子界性。是故當言墮一相續。”

33) 성문지> P Wi 2a7-b4 'o na rigs de'i rang bzhin ji lta bu zhe na/ de ni lus las khyod par du gyur

성문지 종성 개념의 좀 더 정리된 형태가 연이어 나타나는데, 주목할 것은 주어가 종성이 아닌 종성과 동의어로 취급되는 종자라는 점이다.

나아가 이와 같은 종자는 6처와 다른 것이 아니다. 즉 無始 이래 展轉하며 전해져 法爾로서 획득된 그와 같은 種類의 상태인 6처의 차별(ṣaḍāyatana-viśeṣa : 六處殊勝<sup>34)</sup>)을 종성·종자·계·본성이라는 개념과 언설로 가설(upacāra 혹은 prajñapti)하였다. 따라서 이와 같은 종성은 단일한 상속이라 해야 한다.<sup>35)</sup>

이상과 같이 성문지 종성(=종자) 개념을 정리하면 다음과 같다.

(1) 종성개념의 정의가 ‘6처에 포섭되고 무시이래로 연속적으로 흘러와 자연적으로 획득된 것’이라는 것은 모두 공통적이다. 하지만 한역 附在所依에 대하여 ‘所依’, ‘殊勝’으로<sup>36)</sup>, 티벳역은 ‘신체로부터 특수하게 변한 것’이라고 번역하고 있다. 따라서 종성은 소의, 수승, 신체에서 변한 것이란 의미로서 六處에 포섭된다는 것이다. 한편 아마베 요부노시는 다음과 같이 언급한다. “6處를 여원 종자는 존재하지 않는다. 만약 어떤 것이 독자적인 法으로 존재한다면, 자신의 自相(svalaksana)을 가지고 있어야 한다. 그러나 종자는 그렇지 않다. 어떤 특수한 상태의 6처만이 종성, 종자, 계, 본성으로써 지정된다. 그러므로 종자는 대개 六處(ṣaḍāyatanas) 혹은 所依(āśraya)이다.”<sup>37)</sup>

(2) 종성은 종자와 계, 본성 등과 동의어이다. 이렇듯 종성과 종자가 동의어라면 ‘종자는 6처이다.’라는 명제는 성립한다.

---

pa dang/ skye mched drug is zin pa dang/ chos nyid kyis 'thob pa dang/ thog ma med pa'i dus nas brgyud de 'ongs pa de lta bu yin te/ gang la 'di lta ste/rigs dang/ sa bon dang/ khams dang/ rang bzhin zhes bya ba'i mi gi nam grangs 'di dag yod pa de ni rigs zhes bya'o/ sa bon de ni skye mched drug po de dag las logs shig na tha dad pa'i mchon nyid med de/thog ma med pa'i dus nas rgyud de 'ongs pa dang/chos nyid kyis thob pa'i skye mched drug po de ltar gyur ba'i gnas skabs de la rigs dang/sa bon dang/khams dang/rang bzhin zhes bya ba'i ming dang tha snyad de dag btags par zad pas/de'i phyir de ni rgyud gcig tu gtogs pa zhes bya'o/

34) 티벳역에서는 수승이란 용어는 보이지 않는다.

35) 『유가사지론』 권21 (T30,396a6-9), “如是種子非於六處有別異相。即於如是種類分位六處殊勝。從無始世展轉傳來法爾所得。有如是想及以言說。謂爲種姓種子界性。是故當言墮一相續。”

36) 이 부분에 대해서 惠敏은 “所依에 소속되어 있는 다음과 같은 것”으로,[1994:73-74] 김성철은 “신체의 특별한 양태/신체에 부착한 것(āśrayaviśeṣa/āśrayasanniviṣṭa)”으로 번역한다.[2011:41]

37) Nobuyoshi Yamabe, “The Idea of Dhātu-vāda in Yogacara and Tathāgata-garbha Texts”, in Pruning the Bodhi Tree: the Storm over Critical Buddhism, Honolulu:university of Hawaii press, 1990, p.930.

#### IV. 『성유식론』에서의 제9송

『이십론』 제9송, 특히 근이 종자이다라는 명제는 『성유식론』에서도 볼 수 있다.<sup>38)</sup> 주지하듯이, 『성유식론』은 유가행파의 교리를 30송으로 정리한 세친의 『삼십송』에 대하여 십대논사들의 각 주석을 호법 중심으로 편찬한 중국 법상교가의 주석이다. 여기에 근은 종자이다를 다룬 부분은 두 군데이다. 하나는 제7식 말나식의 所依를 언급하는 권4에서 유가행파의 3종류의 所依<sup>39)</sup>, 즉 종자의, 증상연의, 등무간연의 가운데에 증상연의를 설명하는 가운데, 난타가 근은 종자이다라는 견해를 주장한다. 이어서 호법은 근은 종자가 아니라 업종자라고 주장한다. 안혜는 난타의 주장을 10가지로, 호법의 주장을 12가지 근거로 반증한다. 이에 난타 주장은 다음과 같다.

안식 등 5식은 의식을 의지처로 한다. 이것(5식)이 일어날 때에는 반드시 그것(의식)이 있기 때문이다. 별도의 안근 등을 구유의(증상연의)로 하는 것은 없다. 안근 등 5근은 곧 종자이기 때문이다.<sup>40)</sup>

난타 주장의 經證으로서 『이십론』 제9계송 외에도 진나(Dignāga, 陳那, 480-540경)의 『觀所緣論』(Ālambanaparīkṣā-vṛtti) 제8계송을 인용하고 있다. 『관소연론』 제8계송에서도 공능(=종자)은 근이다라는 견해가 나타나는데, 나가오 가진은 “진나에 의하면 이러한 구조를 가진 식이 구체적으로는 종자(種子, bīja)이고, 경계(대상, viśaya)라고 한다. 바꾸어 말하면 因性으로서의 식은 종자이고, 형태성으로서의 식은 경계이다. 종자는 공능(公能, śakti)이고, 이 공능은 근(根,

38) 寺井良宣, 「『成唯識論』における唯識無境 論證の教理的特色」, 『佛教學研究』, 龍谷佛教學會, 東京:2003, p.68. “여기(성유식론)에서 유식무경의 사고방식은 ‘사물은 마음 밖에 실재하지 않는다’라고 보는 세속일반의 상식적 견해와는 완전히 다른 주장이기 때문에, 그것이 어떻게 논증되는가를 아는 일은 매우 흥미로운 것이다. 유식논서 중에서 가장 조직적으로 크게 저술된 성유식론에서는 그 권7의 九難義라고 불리는 부분에서, 그것을 논술하고 있다. 거기서 九難義란 성유식론에서 세친 유식삼십송의 제17송을 해설한 뒤에, 頌文에서 ‘일체는 유식이다’라고 설한 것을 이해하기 위하여, 유식의 뜻에 대한 세간적상식적인 발상을 포함한 9개의 의난을 가설하여, 그것들에 답함으로써, 유식무경을 논증하는 것이다. 그리고 성유식론에서도 앞의 논서에서 무착의 십대승론과 세친의 유식이십론에서 논증을 시도하고 있으며, 성유식론에서의 九難義의 論釋은 그것들을 계승한 내용을 가진다.”

39) 『성유식론』 권4 (T31, 19b22-19b28), “諸心心所皆有所依。然彼所依總有三種。一因緣依。謂自種子。諸有爲法皆託此依。離自因緣必不生故。二增上緣依。謂內六處。諸心心所皆託此依。離俱有根必不轉故。三等無間緣依。謂前滅意。諸心心所皆託此依。離開導根必不起故。唯心心所具三所依名有所依非所餘法。” 모든 심왕과 심소를 유소의(有所依)라고 말한다. 그런데 이 의지처에 전체적으로 세 종류가 있다. 첫째는 인연의이니, 자신의 종자를 말한다. 모든 유위법은 다 이 소의에 의탁한다. 자신의 인연에서 떠나서는 반드시 생겨나지 못하기 때문이다. 둘째는 증상연의이니, 6근을 말한다. 모든 심왕과 심소는 다 이 소의에 의탁한다. 선천적으로 갖추어진 감각기관에서 떠나서는 반드시 전전하지 못하기 때문이다. 셋째는 등무간연의이니, 이전 찰나에 멸한 의식을 멸한다. 모든 심왕과 심소는 다 이 소의에 의탁한다. 열고 인도하는 인식기관을 떠나서는 반드시 일어나지 않기 때문이다. 오직 심왕과 심소만이 세 가지 의지처를 갖추므로 有所依라고 이름하고, 다른 법은 아니다.

40) 『성유식론』 권4 (T31, 19c12-19c14), “眼等五識意識爲依。此現起時必有彼故。無別眼等爲俱有依。眼等五根即種子故。”

indriya)으로서 생각되어지기 때문에, 종자는 근에 지나지 않는 것이다. 종자 즉 근은 이미 『구사론』 「근품」에서 근을 √ind의 어근에서 파생한 증상(增上)의 의미로 해석하는 것에서 예상할 수 있었지만, 진나에서 이 점이 명확히 설해지고 있다.”<sup>41)</sup> 여하튼 진나도 역시 그의 저작 『관소연론』에서 근이 공능(종자)임을 밝히고 있다. 좀 더 나은 이해를 갖기 위하여 『관소연론』 제8계송에 대한 인도 조복천의 티베트역 주석을 보자. 다음은 제8계송에 대한 조복천의 해석이다.

그러면 근이 공능 자체라고 하는 것에 대해 어떻게 이해하면 좋을까. 라고 묻기 때문에 거기에 대해서 ...중략... 이유는 근은 스스로의 결과인 식의 특성인 공능 자체로서 추리되어져야 하며, 대중소조성으로서 추리되어져서는 안되기 때문이다. 그것은 결과만으로 원인이라고 하는 것이 추리되어지는 것이지, 원인의 뛰어난(특별성)으로 추리될 수 있는 것이 아니다. ...중략... 왜냐하면 비바사사에 따르면 根은 대중소조이고, 대덕 각천에 따르면 대중의 자성이고, 유가행파에 따르면 식의 자성이고, 중관파에 따르면 세속으로서의 존재이며, 수론파에 따르면 아만이기 때문에 이와같은 것 등의 특별성으로는 추리할 수 없는 것이다. 그런 이유로 공능을 다만 원인이라고 추리하기 때문에 (근이란) 오직 공능이라고 추리할 수 있다.<sup>42)</sup>

난타는 두 계송을 經證으로 인용하면서, 근이 종자이다라는 자신의 주장에 대해서 다음과 같이 결론짓고 있다.

계송에서(『이십론』 제9송과 『관소연론』 제8송의)종자와 공능을 5근으로 이름한 것은 식을 떠나서 참으로 색근이 존재한다는 것을 논파하기 위해서이다. 식이 변하여 나타난 안근 등에 대해서 5식을 발생시키는 작용이 있다고 말함으로써, 가정적으로 종자와 색법의 공능으로 이름한 것이다.<sup>43)</sup>

난타 역시 근을 종자로 둔 이유는 외부 색법인 근의 부정이고, 근은 識所變으로 존재한다는 것이다. 이에 근을 종자라고 가설하였다고 한다. 그리고 또 하나는 제7권에 나타나는 唯識九難義 중 『이십론』 제9송에서 붓다가 12처를 설하신 연유를 해명한 第三 聖教相違難이다.

41) 長美雅人, 『中觀と唯識』, 김수아, 『중관과 유식』, 서울:동국대학교출판부, 2005. p.415.

42) P 180b1. yang dbang po nus pa'i ngo bo nyid yin no zhes bya ba 'di ji ltar shes she na/(...)gang gi phyir dbang po ni rang gi 'bras bu rnam par shes pa'i mtshan nyid las nus pa'i ngo bo nyid du rjes su dpag gi/'byung ba las gyur pa nyid du ni ma yin pas so/'di ltar 'bras bu las ni rgyu tsam rjes su dpag par nus kyi/rgyu'i khyad par ni ma yin te/khyad par gyi rtags la khyab pa mi srid pa'i phyir ro/(...)di ltar bye brag tu smra ba'i ltar na ni dbang po 'byung ba las gyur pa yin/btsun sangs rgyas lta'i ltar na ni 'byung ba'i ngo bo nyid yid/rnam 'byor sbyod pa'i ltar na ni rnam par shes pa'i ngo bo nyid yin/dbu ma ba'i ltar na ni kun rdzob tu yod pa yin/grangs can pa'i ltar na ni nga'i snyam pa yin pas de lta bu la sogs pa'i khyad par rjes su dpag par mi nus so/de lta bas na nus pa rgyu tsam du rjes su dpog par byed pas nus pa tsam rjes su dpog par 'gyur ro/

43) 『성유식론』 권4 (T31, 20a28-20b03), “然伽他說種子功能名五根者。爲破離識實有色根。於識所變似眼根等。以有發生五識用故。假名種子及色功能。”

무엇을 연하여 세존께서 12처를 말씀하셨는가?

식이 전변한 것에 의거해서이고, 별도로 참으로 존재하는 것은 아니다. 아공의 이치에 들어가게 하기 위하여 6\*2법을 말씀하셨다. 단견을 부정하는 것으로서 상속하는 유정을 말씀하신 것과 같다. 법공의 이치에 들어가게 하기 위하여, 다시 오직 식뿐이라고 말씀하신 것이다. 외부대상도 역시 實有가 아님을 알게 하기 위해서이다.<sup>44)</sup>

이처럼 『성유식론』 제7권에서 제시된 유식 九難에서 다루어진 내외처인 12處란 식과 별도로 외부에 실재하지 않고, 오직 식이 변할 것일 뿐이다. 제4권 난타의 근이 종자이다라는 견해 역시 제7권의 해명과 같다. 모두 근경의 외부 실재성을 부정하고, 근경이 唯識임을 나타내고 있다.

## V. 제9송의 규기·조복천 해석

『이십론』의 주석서로는 규기, 조복천, 호법의 주석서가 현존하지만, 호법의 『성유식보생론』은 부분 소실되어 있고, 통상 한역의 규기 『유식이십론술기』와 티베트역 조복천의 『유식이십론석소』를 많이 참고한다. 현장 번역을 충실하게 따르고 있는 제자 규기(基, 632-682)의 해석은 아래와 같다.

색과 유사하게 나타난 식이란 곧 안식의 능현(能現)이다. 색과 유사하게 전변하는 식은 실재하는 색이 아니기 때문에, ‘색과 유사하게’이라고 말한다. 식이 색과 유사하게 나타나기 때문에 안식을 ‘색과 유사하게 나타난 식’이라고 말한다고 하였다. ‘자신의 종자가 연과 합할 때에 전변해서 차별적으로 생긴다’는 것은 능히 자기 식체의 종자를 생할 수 있는 것으로부터 이 종자가 경계 등의 여러 연과 합하는 것으로 말미암아 이미 본래의 상속과 차이나는 것을 전변이라고 한다. 이 색을 요별하는 식은 자신의 종자로부터 청, 황색 등을 반연하여 여러 가지 (vijñapti의) 형상이 차별지어 생겨난다.<sup>45)</sup>

요컨대, 식(vijñapti)은 자신의 종자가 緣을 만나 외경과 유사한 식의 형상을 띠는 것인데, 바로 외경처럼 식의 형상이 나타나는 것 자체가 바로 식의 발생을 의미한다. 이에 근도 외부에 존재하는 것이 아니라, 식안에 종자의 형태처럼 들어서 있다는 것이다. 그러한 근의 종자가 식처럼 나타나서 오식을 발생시킨다는 것이다. 한편 제9송 근이 종자이다의 규기 해석은 아래와 같다.

44) 『성유식론』 권7 (T31, 39b11-39b14), “何緣世尊說十二處。依識所變非別實有。爲入我空說六二法。如遮斷見說續有情。爲入法空復說唯識。令知外法亦非有故。”

45) 『유식이십론술기』 권상 (대정장 43, 990b10-990b16), “似色現識者。謂即眼識能現。似色而轉之識。無實色故。名爲似色。識現似色。故說眼識名似色現識從自種子緣合轉變差別生者。從能生已識體之種。此種由境界等諸緣合。已異本相續。名爲轉變。此了色識。從自種子。緣青黃等。種種行相差別而生。”

종자의 공능을 오근이라고 이름하는 것은 식을 떠나 실유하는 색 등이 있음을 논파하기 위한 것이다. 식이 변하여 안근 등으로 나타남으로써 오식의 작용을 발생시키기 때문에 가설로 종자와 색의 공능이라고 이름한 것이지, 색근 즉 식과 업종자를 말하는 것은 아니다. 경량부 등이 (주장하는) 마음 밖에 실재하는 색을 논파하려는데, 아직 제8식이 있다고 건립하지 않은 상태에서, 만약 종자가 안 등의 근이 된다고 하지 않으면 안 등은 곧 6식을 떠나 존재하게 된다. 그러므로 종자가 안 등의 근이라고 말한 것이다.<sup>46)</sup>

규기의 해석 역시 근경은 외부 실재하지 않고, 식의 나타남으로 존재한다는 『성유식론』에서의 해명 결과와 다르지 않다. 인도 조복천(vinitadeva, 調伏天, 690-750)의 티베트譯 주석은 다음과 같다.

색으로 나타난 안식이 식(vijñapti)에 혼숙된 자신의 종자가 성숙하여 생길 때에 그 종자를 세존은 그 식(vijñapti)에 대한 눈의 처라고 설하였고, 그 나타난 것을 그 색처라고 설하였다. …중략… 종자와 나타난 것에 대하여 색 등의 處(영역)가 있다고 밀의로서 (세존이) 설했지만, 그것들(근과 경)이 識과는 별도로 존재한다고 설한 것은 아니다.<sup>47)</sup>

살펴본 바와 같이, 유식무경 성립 논증의 맥락에서 인식조건인 근경의 실재성도 도외시 하지 않고 문제 삼은 것이 『이십론』 제9송이다. 유식무경인 한, 근경은 외부에 실재하지 않기 때문에 식은 근과 경으로부터 생기는 것이 아니라, 종자와 현현으로부터 생긴다. 이에 근의 자리에 종자를 경의 자리에 현현을 놓을 수 있다는 것이다. 이러한 배경에서 제9송 해명을 위하여, 근은 종자이다라는 명제를 중심으로 근경의 비실재성과 근경의 識所變성을 살펴보았다. 이러한 해명으로써 밝혀지는 것은 아함에서 인식조건으로 제시된 유색처인 근경의 외부 비실재성이다. 즉 근경은 ‘오직 식만’(唯識)으로 존재한다는 것이다. 따라서 유식무경을 근거로 하는 식발생의 조건인 所依와 所緣은 다음과 같이 해석된다.

(문) 왜 5식의 소의(5근)와 소연(5경)인 색법은 존재하지 않는가?

(답) 비록 색법이 없는 것은 아니지만, 이것은 식이 변한 것이다. 말하자면 식이 생길 때에 외부의 인연의 힘이 변하여, 안근 등과 색경 등의 특성(相)으로 나타난다. 곧 이 특성(相)을 소의와 소연으로 삼는다. 그런데 안근 등은 현량으로 얻을 수 없다. 능히 식을 일으키므로 이것의 존재는 비량으로 안다. 이것은 다만 작용일 뿐이며, 외부의

46) 『유식이십론술기』 권상 (대정장 43, 990c14-990c19), “種子功能名五根者。爲破離識實有色等。於識所變似眼根等。以有發生五識用故。假名種子。及色功能。非謂色根。卽識業種。破經部等心外實色。由未建立有第八識。若不說種爲眼等根。眼等便離六識而有。故說種子。爲眼等根。”

47) P 34a4. gzugs su snang ba'i mig gi rnam par rig pa rnam par smin pa'i bag chags zhes bya ba rang gi sa bon yongs su smin par gyur pa gang las byung ba'i sa bon de ni bcom ldan 'das kyis rnam par rig pa de'i mig gi skye mched du gsungs so/(...)sa bon dang snang ba la dgongs nas gzugs la sogs pa'i skye mched yod pa skad du gsungs kyi/de dag rnam par shes pa las kud na yod par ni ma gsungs so/

4대로 만들어진 색법은 아니다. 외부의 유대색의 이치는 이미 성립하지 않는다. 따라서 다만 이것은 내부의 식이 변현된 것으로 응당 안식 등을 발생시키기에 안근 등이라 이름한다. 이것(안근)이 소의가 되어 안식 등을 일으킨다.<sup>48)</sup>

## VI. 남은 문제들

『유식이십론』은 삼계유식을 위한 논리적 근거로써 ‘無境’을 다룬 논서이다. 계송마다 각기 다른 주제를 논거로 삼는다. 제9송은 아함에서 인식조건으로 제시된 근경의 실재성을 다룬다. 근경은 식을 떠나 실재하지 않고, 오직 식으로만 존재한다. 이에 근을 종자로 경을 현현으로 여긴다. 즉 근경의 비실재성위에 인식성립의 근거는 종자와 현현이다. 이에 경을 현현으로 여기는 것은 유식적 해석에 합당하지만, 근을 종자로 여기는 이해방식은 새롭다. 따라서 이십론 제9송 해명을 위하여, 특히 근이 종자이다를 삼계유식의 논리적 근거로 삼아 고찰하였다.

먼저 제9송의 제 譯을 중심으로 제9송의 내용을 살펴보았다. 이어서 제9송의 해명을 위하여 중심 근거로 사용된 근이 종자이다라는 사과의 시초를 가진 초기 유가행파의 문헌인 『유가사지론』 성문지에서의 종성(종자)개념을 살펴보았다. 즉 제9송의 근이 종자이다에서의 종자훈습처가 아뢰야식이 아니라, 근(6처)인 한에, 아직 아뢰야식이 도입되기 이전의 초기 성문지에서 6처로 정의되는 종자 개념에서 제9송에서 언급하는 근이 종자이다라는 주장의 시원을 찾을 수 있다는 것을 확인했다.

이어 『이십론』 제9송 근이 종자이다라는 명제가 다른 유식논서에서 어떤 맥락에서 어떻게 다루어지고 있는지를 살펴보기 위하여, 『성유식론』을 고찰하였다. 『성유식론』에서 근은 종자이다는 두 부분에서 언급된다. 하나는 유가행파의 세 소의 가운데 하나인 증상연의 부분에서 난타는 근이 종자이다라고 주장하면서 경전적 근거로서 『이십론』 제9송과 『관소연론』 제8송을 인용하면서, 결론적으로 근은 외부에 실재하는 것이 아니라, 유식으로 존재함을 밝힌다. 그리고 다른 하나는 『성유식론』에서 유식무경의 9難을 다루는 부분에서 제3難, 즉 왜 붓다는 아함에서 인식조건으로 제시된 12처를 설하셨는가에 대해서, 內處인 根과 外處인 境은 외부에 실재하지 않고 유식으로 존재한다고 해명한다. 이어 『이십론』의 주석가인 중국 규기의 해석과 인도 조복천의 해석을 살펴보았다. 이 둘의 해석 역시 다르지 않은데, 근경의 외부 실재성 논파와 근경의 유식적 존재성을 주장하고 있다.

이와 같이 세친의 『이십론』 제9송 해명에서 드러나는 것은 아함에서 붓다가 설하신 인식조건인 근경 역시 외부에 실재하는 것이 아니라, 식(vijñapti)이 나타난 것으로 존재한다는 사실이다. 즉 유가행파는 감관인 근 역시 식의 공능으로 파악한다. 그래서 삼계유식이 확립되는 또 하나의

48) 『성유식론』 권1 (대정장 31, 4a26-4b03), “豈無所依緣色 雖非無色而是識變. 謂識生時. 內因緣力變似眼等 色等相現. 卽以此相爲所依緣. 然眼等根非現量得. 以能發識比知是有. 此但功能非外所造. 外有對色理既不成. 故應但是內識變現. 發眼等識名眼等根. 此爲所依生眼等識.”

논리적 근거가 확보되는 것이다. 마지막으로 『이십론』 제9송 해명과정에서 드러나는 여러 가지 남은 문제들은 언급하면서 마무리하고자 한다.

① 근을 종자라고 하는 세친의 견해에 대하여, 난타, 진나 등은 같은 견해를 호법, 안혜 등은 반대 견해를 제시하고 있음을 『성유식론』을 통해서 확인할 수 있다. 근이 종자라고 여기는 세친과 진나, 난타 등과 근을 업종자라고 여기는 호법, 그리고 앞의 두 주장에 대하여 반증하는 안혜 등을 통해서 근이 종자라는 명제에 대한 각 논자들의 견해를 알 수가 있다. 따라서 ‘근이 종자’라는 명제에 대한 유가행파 내에서의 제논자들의 異說 분석을 통하여, 우리는 유식에 대한 그들의 차별적인 이해를 해명할 수 있는 하나의 실마리를 얻을 수 있을 것이다.

② 제9송 근은 종자이다에서 종자훈습처는 근, 즉 6처이다. 반면, 경량부 상좌의 “종자(구수계)란 업과 번뇌가 훈습된, 그리하여 결과를 낳는 직접적이고도(展轉) 간접적인(隣近) 공능을 지닌 6처”이며, 구사론주 세친의 “종자란 결과를 낳는 힘을 지닌 명색(6처, 5온)”임을 주장한다. 이 셋의 공통점은 종자의 훈습처, 즉 소의처가 바로 6처(명색, 오온)이라는 점이다. 이에 구사론주 세친의 명색종자설과 상좌의 6처종자설과 『이십론』 제9송의 6처종자설과의 교학적 연관성 해명이야말로 세친 사상의 정체성과 상좌 슈리라타의 불교내 사상적 지위를 가름할 수 있는 열쇠가 될 것이다.

③ 세친의 제자이면서 불교인식론의 초석을 다진 진나의 『관소연론』에서도 근은 종자이다의 문제가 다루어진다. 여기서 진나는 ‘공능(=종자)을 근’이라고 주장하면서, 소연(所緣, ālambana)에 대하여 논하고 있다. 따라서 진나의 공능은 근이다라는 해명 또한 진나 사상을 이해하는 하나의 근거로 삼을 수 있을 것이다.

## ■ 인용문헌

- Vimśatikā: Vimśatikā Vijñaptimātratāsiddhi, ed. Sylvain Levi.  
Madhyāntavibhāga śāstra, ed. Pandeya.  
Nyi shu pa'i rnam par rig pa tsaṃ sgrub pa'i rang 'grel bzhugs so.  
北京目錄, No 5558.  
Rab tu byed pa nyi shu pa'i 'grel bshad. Vinītadedā, 北京目錄, No 5566.  
Dmigs pa brtag pa'i 'grel pa. Vinītadedā, 北京目錄, No 5704.  
T: 大正新修大藏經

- 『瑜伽師地論』 彌勒 造, 玄奘 譯, 大正 30.  
『唯識二十論』, 世親 造, 玄奘 譯, 大正 31.

- 『成唯識論』, 護法 造, 玄奘 譯, 大正 31.  
 『雜阿含經』, 제306경, 大正 2.  
 『唯識二十論述記』, 基 造, 玄奘 譯, 大正 43.  
 『俱舍論記』, 普光 造, 玄奘 譯, 大正 41.  
 『大乘阿毘達磨雜集論』, 安慧 造, 玄奘 譯, 大正 31.

권오민, 「上座 슈리타의 '舊隨界」 『佛敎研究』, 제46집, 韓國佛敎研究院, 2017

寺井良宣, 「『成唯識論』における唯識無境 論證の敎理的特色」, 『佛敎學研究』, 龍谷佛敎學會, 東京; 2003,

勝呂信靜, 『唯識思想の形成と展開』, 東京;山喜房佛書林, 2009.

兵藏一夫, 『唯識ということ』 『唯識二十論を讀む』, 東京;春秋社, 2006.

三枝充惠, 『世親』, 송인숙, 『세친의 삶과 사상』, 서울;불교시대사, 1983.

氏家昭夫, 「識論における根と種子—『唯識二十論』第九偈をめぐる—」, 密敎學, 13.14号.

L. Schmithausen, "Sautrāntika-Voraussetzungen in Vimśatikā und Trimśatikā," 加治洋一 譯, 「『二十論』と『三十論』にみられる經量部的 前提」, 『佛敎學セミナー』 37, 東京;1983.

Nobuyoshi Yamabe, "The Idea of Dhātu-vāda in Yogacara and Tathāgata-garbha Texts", in *Pruning the Bodhi Tree: the Storm over Critical Buddhism*, 1997, pp. 193-204.

Lomotte Étienne, "Le Traië de l'Acte de Vasubandhu karmasiddhiprlaraṇa". *Melanges Chinois et Bouddhique* 4, Bruxelles, 1996.

「世親 『유식이십론』 제9계송 論考  
- 특히, ‘근은 종자이다’ 中心으로-」를 읽고

정 주 희 / 금강대

우리 선생님(이하 발표자)도 언급하셨듯이 『유식이십론』은 외경실체설을 논파하고 삼계유식(三界唯識), 유식무경(唯識無境)을 논증한 논서입니다. 이 논쟁에서 발표자가 문제의식을 가진 제9계송은 우리가 일반적으로 이해하고 있는 식으로서의 능연(能然, 인식)과 소연(所緣, 인식 대상)에 대한 논의에서 나아가, 인식의 의지처로 여겨지는 ‘근(根, 감각 능력)’과 ‘경(境, 감각 대상)’ 역시 실체가 아니라는 것을 논증하고 있습니다. 그리고 그 방식으로 제9계송은 ‘근’과 ‘경’을 각각 ‘종자’와 ‘종자로부터 현현한 것’으로 제시하고 있습니다.

이 점에서 발표자는 근을 종자(bija, 種子)에 배당시킨 점에 주목하여 ‘근을 종자라고 파악하는 것은 세친의 새로운 견해<sup>1)</sup>로, 이와 같이 설정한 근거를 모색하고 이에 대해 해명해내고자 합니다. 그를 위해 발표자는 종자와 종자훈습처의 불가분의 관계를 언급하며 경량부(상좌 슈리라타)와 구사론주 세친이 종자훈습처를 6처로 제시한 것을 힌트로, 『유가사지론』 「성문지」에서 종성(gotra) 개념이 종자, 6처와 동일시된다는 점을 ‘세친의 새로운 견해’의 근거로 제시합니다. 또한 더 나아가 『성유식론』에서 찾을 수 있는 ‘근이 곧 종자’라는 난타의 주장과 『유식이십론』 제 9계송에 대한 규기와 조복천(vinitadeva)의 주석을 통해 유식무경의 맥락에서 이 명제가 이해되고 있음을 확인합니다.

흥미로운 논제임에도 선행 연구가 충분하지 않아 발표자 분께서 느끼셨을 고충에 공감합니다. 그럼에도 불구하고 여러 가지 자료로 ‘근이 곧 종자’라는 주장을 검토하고, 자료를 제공하셔서 저 역시 많은 공부가 되었습니다. 다음에서는 이 발표문을 읽으면서 들었던 궁금증을 간략하게 질문드리고자 합니다.

제가 파악하기로 발표문 맥락은 크게 둘로 나뉘는 것 같습니다. ‘근을 종자’라고 파악한 근거를 찾는 것과 후대의 주석들을 통해 그 명제를 이해해 보고자 하는 것입니다. 그런데 제가 읽기로는 전자와 후자에서 제시하신 자료들의 맥락이 서로 상이한 것 같이 느껴져 이에 대해 질문드리고자

1) 유리, 「世親 『유식이십론』 제9계송 論考 -특히, ‘근은 종자이다’ 中心으로-」(이하 발표문), p3.

합니다.

제가 이해하기로는 『유가사지론』 「성문지」에서 종성이 종자, 6처와 동일시하는 것을 종자와 종자훈습처의 불가분의 관계로 보신 것 같은데, 맞는지요. 만약 그런 맥락에서 시원을 바라보신다면, 혹 알라야식의 도입문이라고 알려진, 멸진정에서 경량부적 색심호훈설의 교리가 도입되는 『유가사지론』 「본지분」이나 이와 유사한 맥락으로 언급되는 『해심밀경』과 『유가사지론』 「섭결택분」의 맥락, 즉 알라야식의 집수 역할과 관련해서 알라야식과 신체의 상호의존적인 맥락에 대한 고려가 있으셨는지, 선생님의 입장이 궁금합니다?<sup>2)</sup>

만약 고려해보셨다면, 이러한 맥락보다 『유가사지론』 「성문지」에서 종성을 설명하는 맥락을 ‘근이 곧 종자’라는 언급의 시원으로 바라보신 이유에 대해서 말씀해주시면 감사하겠습니다.

그런데 제시하신 난타나 규기의 주석들을 살펴보면, 사실상 ‘근=종자’라는 도식으로 이해하기 보다는, 근을 종자로 설한 것은 가설이고 근 역시 경과 같이 식에 의해 전변한 것으로 설명하고 있습니다.<sup>3)</sup> 그리고 모호한 측면이 있지만, 적어도 계승에서는 산스크리트<sup>4)</sup>에서 종자는 표상(vijñapti)에 속하고, 현장 역에서도 식이 주어로서 내외처를 이루는 것으로 설해져 있습니다. 또한 현장역은 분명하지 않지만, 산스트리트에서는 안처(cakṣur-āyatana)와 색처(rūpa-āyatana)가 ‘표상의 안처와 색처’로 언급되고 있습니다. 이럴 경우에는 주석들과 같이, 『유식이십론』의 제 9송에서 언급하는 근은 식에 의해 전변한 것이지만, 종자라고 가설한 것으로 파악할 수도 있을 것 같습니다. 그리고 이러한 입장은 『중변분별론』의 식의 현현으로서의 근<sup>5)</sup>, 혹은 『섭대승론』의 11식의 입장과 유사하다고 할 수도 있을 것입니다.<sup>6)</sup>

그렇지만 발표자는 역시 『유식이십론』의 제 9송과 유사한 입장으로 진나의 『관소연론』를 제시하시고, 이를 향후 연구 과제로 언급하고 계십니다. 그렇다면 근을 종자로 설한 것이 가설이라는 주석들이나 본 논서의 계승에서 표상(vijñapti)에 종자나 안처가 속한다는 점에 대해서는 어떤 입장을 가지고 계신지 말씀해주시면 감사하겠습니다.

2) Schmithausen(1987), Ālayavijñāna; Hartmut Buescher(2008), The Inception of Yogācāra Vijñānavāda; 박창환(2010), 「阿賴耶識(alayavijñāna) 도입의 두 맥락 - 種子(bija)와 執受(upadāna)」, 2010년 춘계학술대회

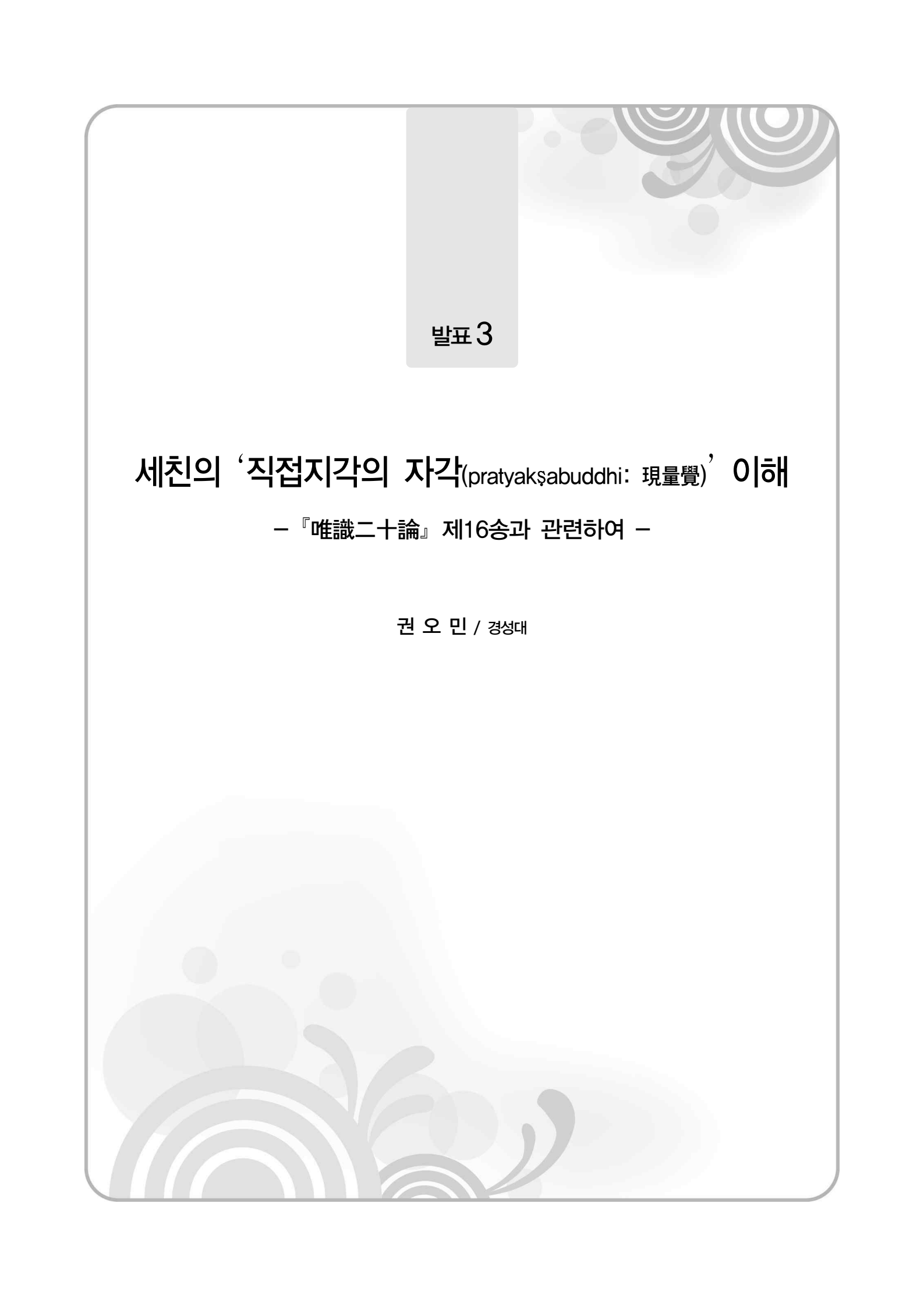
3) 발표문, 각주 44, 47

4) 발표문, 각주 20, 22

5) 『중변분별론』, T1599.31.451b07-18: 塵根我及識 本識生似彼 但識有無彼 彼無故識無 / 似塵者。謂本識顯現相似色等。似根者。謂識似五根於自他相續中顯現。似我者。謂意識與我見無明等相應故。似識者。謂六種識。本識者。謂阿黎耶識。生似彼者。謂似塵等四物。但識有者。謂但有亂識。無彼者。謂無四物。何以故。似塵似根非實形識故。似我似識顯現不如境故。彼無故識無者。謂塵既是無識亦是無。是識所取四種境界。謂塵根我及識所攝實無體相。所取既無能取亂識亦復是無。如是說體相已。

6) 효도가즈오는 제 9송을 근=종자의 도식으로 파악하고, 『중변분별론』과 『섭대승론』과는 다른 입장이라고 해설하고 있다. 또한 근=종자로 파악한 『유식이십론』의 입장과 같은 것으로 진나의 『관소연론』을 들고 있으나, 해당문맥은 언급하고 있지 않다(효도가즈오 저, 김명우·이상우 역, 『유식불교, 『유식이십론』를 읽다』, p.127).





발표 3

# 세친의 ‘직접지각의 자각(pratyakṣabuddhi: 現量覺)’ 이해

— 『唯識二十論』 제16송과 관련하여 —

권 오 민 / 경성대

# 세친의 ‘직접지각의 자각(pratyakṣabuddhi: 現量覺)’ 이해

— 『唯識二十論』 제16송과 관련하여 —

권 오 민 / 경상대

## I. 『유식이십론』에서의 직접지각 비판

세친(Vasubandhu, 4-5세기 무렵)의 『유식이십론』은三界는 오로지 표상(vijñaptimātram: 唯識)으로서만 존재할 뿐 외계 실재하는 것이 아니라는 ‘唯識無境’의 도리를 20여 송으로 정리한 문헌이다. 세친은 제1송에서 ‘三界唯識’을 천명한 다음 바로 “만약 외계대상 없이 표상만 존재할 뿐이라면 어떤 사물의 표상은 어째서 특정의 장소와 시간에, 시공간을 함께한 모든 이에게 나타나는 것이며, 그것이 어찌 작용(kriya)을 갖는다고 하겠는가?”(제2송)라는 외계 실재론자의 비판에 대해 해명하면서 제기된 또 다른 일련의 문제, 예컨대 “외계대상이 존재하지 않는다면 ‘眼과 색 등을 연하여 眼識 등이 생겨난다’는 聖敎(아함)에서의 有色處(眼·色 등의 10處)는 무엇이며, 직접지각이나 기억, 타인과의 관계, 他心智 등이 어떻게 가능한가?”(이상 순서대로 제8송, 제16송, 제17송과 제18송 전반과 제21송 전반)에 대한 논구를 통해 唯識性(vijñaptimātrata)의 理趣를 밝히고 있다.

여기서 직접지각(pratyakṣa pramāṇa: 現量, 보리류지의 역어는 ‘現證’, 진제의 역어는 ‘證’)이란 지식을 획득하는 수단 혹은 인식방법/근거(pramāṇa: 量) 중의 하나로,<sup>1)</sup> 말 그대로 眼(akṣa) 등의 5根 각각(prati)에 現前한 색 등 5境에 대한 직접적 인식, 즉 명칭(nāma)이나 종개념(jāti: 種) 등의 개념적 구상(kalpanā: 分別)을 떠난 인식을 말한다.<sup>2)</sup> 쉽게 말해 현전의 대상을 눈으로 보고 아는 것이다. “외계의 존재는 이처럼 직접지각을 통해 바로 확인되지 않는가? 그런데 유가행파에서는 어째서 외계가 존재하지 않는다는 것인가?” 이는 『성유식론』에서 논설된 이른바 唯

1) 인도불교논리학파에서는 직접지각(pratyakṣa, 現量)과 추리(anumāna, 比量) 두 가지만 인정하지만, 불교 일반에서는 여기에 믿을만한 분의 말씀인 성전(āgam) 즉 聖言量(sabda)를 더하기도 하였다. 후술하듯 『唯識論』의 역자 般若流支는 여기에 다시 譬喩量(upamāṇa)을 더하고 있다.

2) 『인명입정리론』(T32, 12b28f), “現量謂無分別. 若有正智, 於色等義, 離名種等所有分別. 現現別轉, 故名現量.(tatra pratyakṣam kalpanā-apoḍham yaj-jñānam-arthe rūpādau nāma-jāty-ādikalpanā-rahitam/ tad-akṣam-akṣam prati vartate iti pratyakṣa)”; 이지수, 『인도불교철학의 원전적 연구』, pp.498-499.

識九難 중 제6 現量爲宗難이다. 여기서는 이에 대해 다만 “5식에 의해 직접지각(現量)된 대상은 외계가 아니라 5識 자체의 相分일 뿐이지만, 이후 의식이 이를 거짓(妄) 분별하여 외계로 생각한 것이기 때문에 외계는 직접지각에 의해 알려지는 것(現量所得)이 아니”라고 해명한다.<sup>3)</sup> 곧 “직접 지각되기 때문에 외계가 실재한다”는 주장은 말하자면 논거가 확정되지 않은 오류(不成因)라는 것이다.

그러나 『유식이십론』의 경우 문제제기도 이에 대한 해명도 이와는 좀 다르다. 즉 여기서는 직접지각 자체를 문제로 삼는 것이 아니라 ‘직접 지각하였다’는 자각/인식(pratyakṣabuddhi, 現量覺, 證智)을 문제로 삼으며, 해명 또한 외계대상이 애당초 존재하지 않는다는 것이 아니라 剎那滅론에 따라 직접지각과 이에 대한 자각의 관계를 비판적으로 검토한다.

주지하듯이 『유식이십론』에는 梵本과 티베트 역, 그리고 漢譯 3본이 있는데, 범본과 거의 동일한 티베트 역본을 제외한 네 異本에서의 논의를 전제하면 다음과 같다.

諸法은 인식근거(pramāṇa: 量)에 의해 그 존재유무가 判定(확정)된다. 그리고 일체의 인식근거 중에서 직접지각(pratyakṣa pramāṇa: 現量)이 가장 뛰어나다. 그런데 만약 [외계] 대상(artha)이 존재하지 않는다면 “나는 지금 이와 같은 경계대상을 바로 지각(pratyakṣa: 現證)하였다”는 이 같은 자각/인식(buddhi: 覺 또는 智)이 어떻게 일어날 수 있는 것인가?<sup>4)</sup>

(1) 레비(S. Levi) 교정본

직접지각의 자각도 꿈 등과 같다. 그것이 존재할 때 그 대상은 보이지 않는다. 그러니 [그것을] 어떻게 ‘직접지각된 것(pratyakṣatvam: 現量性)’이라고 생각(mata: 分別, 覺)할 수 있을 것인가? (k.16)

[인식]대상(artha) 없이도 [인식이 일어난다는 사실]에 대해서는 앞(제3송)에서 이미 제시하였다.

“나는 [이와 같은 경계대상을] 바로 지각하였다”는 직접지각의 자각(pratyakṣabuddhi: 現量覺)이 생겨났을 때, 그 대상은 보이지 않는다. 왜냐하면 이러한 [‘지각하고 있다’는] 판단/분별(pariccheda)은 다만 意識을 통해 일어날 뿐으로, 그 때 眼識은 이미 소멸하였기 때문이다. 그러니 어떻게 그것을 ‘직접 지각한 것’이라고 인정하겠는가? 특히 경계대상은 찰나적인 것(kṣaṇika: 有剎那, 剎那滅)이어서 그 때 그 같은 色이나 味 등[의 경계대상]은 이미 소멸하였기 때문이다.<sup>5)</sup>

3) 『성유식론』 권7(T31, 39b27-c3), “色等外境, 分明現證(‘證’→‘見’)現量所得, 寧撥爲無?--(하략)”

4) Viṃśatikā 8.22-24, pramāṇavaśād astitvaṃ nāstitvaṃ vā nirdhāryate sarveṣāṃ ca pramāṇānāṃ pratyakṣaṃ pramāṇaṃ gariṣṭhaṃ ity asaty arthe katham iyaṃ buddhir bhavati pratyakṣam iti. “諸法由量判定有無. 一切量中現量爲勝. 若無外境, 寧有此覺, ‘我今現證如是境’耶?”(현장역, T31, 76b15-17).

5) Viṃśatikā 8.28-9.1. pratyakṣabuddhiḥ svapnādaṃ yathā bhavatīdaṃ || sā ca yadā tadā | na so 'rtho dṛśyate tasya pratyakṣatvaṃ katham matam ||(k.16) vināpyartheneti pūrvam eva jñāpitam | yadā ca sā pratyakṣabuddhir bhavatīdaṃ me pratyakṣam iti tadā na so 'rtho dṛśyate manovijñānenaiva paricchedāc caḥsurvijñānasya ca tadā niruddhatvād iti | katham tasya pratyakṣatvaṃ iṣṭam | viśeṣeṇa tu kṣaṇikasya viśayasya tadāniṃ niruddham eva tadrūpaṃ rasādikaṃ vā|| Stefan Anacker, Seven Weeks of Vasubandhu, The Buddhist Psychological Doctor, Motilal Banarsidass, 1984, p.170f 참조.

(2) 般若流支역 『唯識論』

지금 보는 것(現見, 직접지각)도 꿈속에서 [보는 것]과 같다. 보는 것(見)과 보여진 것(所見)은 함께 하지 않는다. (다시 말해 동시가 아니다.) 볼 때는 [아직] 分別하지 않았거늘 어떻게 ‘지금 바로 보고 있다’고 말할 수 있을 것인가? (제16송)

이 개송은 무슨 뜻인가?

나는 앞(제3송)에서 꿈에서 본 것은 虛妄한 것이라 말하였다. 모든 범부인이 煩惱라는 꿈에서 본 것 또한 모두 이와 같다. 그래서 개송에서 “지금 보는 것도 꿈속에서 [보는 것]과 같다”고 말한 것이다.

‘보는 것(見: 見者는 眼識)과 보여진 것(所見, 즉 色)은 함께 하지 않는다’는 말은 어떤 뜻인가?

예컨대 色을 지금 바로 보고 있을지라도(現見) [아직] 色을 알지(知) 못하였다는 뜻이다.

이것이 무슨 뜻인가?

예컨대 그같이 푸른 색 등을 지금 바로 보고 있을 때, 비록 “내가 지금 ‘파란색’, ‘노란색’ 등을 보고 있다”고 생각(念)할지라도 그 때는 [아직] 파란색 등을 보지(알지) 못하였다는 뜻이다. 왜냐하면 이후 意識이 分別하고 난 이후 [비로소] 알기 때문이다. 그러나 意識이 分別할 때 眼識 등은 존재하지 않으니, 眼識 등은 앞서 이미 소멸하였기 때문이다. 그러니 어떻게 “내가 지금 그 같은 ‘푸른 색’, ‘노란 색’ 등을 보고 있다”고 말할 수 있겠는가? 佛法 중에는 이와 같은 [파란색을 現見할 때 ‘파란색을 보았다’고 말할 수 있는] 뜻 (다시 말해 파란색의 지각受과 이에 대한 자각覺이 동시라는 뜻)이 없다. 왜냐하면 一切法은 찰나찰나 한순간도 지속하지 않기 때문이다. 색을 보고 있을 때 그 같은 [分別의 주체인] 意識과 경계 대상은 [아직] 존재하지 않으며, 意識이 일어났을 때 그 같은 [시각의 주체인] 眼識과 경계 대상은 [이미] 존재하지 않는 것이다. 이러한 의미로 볼 때 네 가지 확정적 지식(信, 量的異譯) 즉 現見·比知·譬喻·阿舍(신역은 現量·比量·聖教量·比喻量) 중 직접지각(現信)이 가장 뛰어나다고 말할 수 없다.<sup>6)</sup>

(3) 眞諦역 『大乘唯識論』

직접지각의 인식(證智, 신역 現量覺)도 꿈속에서와 같다. ‘직접 지각하였다’고 아는 이때는 [외계]대상(塵)을 보지 않을 때인데, 어찌 경계대상을 ‘직접 지각되는 것(可證, pratyakṣatvam)’이라 하겠는가?(제16송)

꿈을 꿀 때 대상을 떠나서도 (대상 없이도) 산이나 나무 등의 色法을 보듯이, ‘직접 지각하였다’는 인식 역시 이와 마찬가지로 어떠한 경우에도 외계대상은 존재하지 않는다.

그대(외계실재론자)가 말하였듯이 직접지각의 인식이 일어날 때 ‘나는 이같이 [외계대상을] 지각하였다’고 말하지만, 이 때 그대는 경계대상을 볼 수 없다. [이 때는] 다만 意識이 [앞서 본 것을] 分別할 뿐으로, 眼識은 이미 소멸하였기 때문이다. 그러니 이러한 경계대상을 어찌 ‘직접 지각되는 것’이라 하겠는가?

만약 剎那滅(kṣaṇika)을 설한 이라면, 이러한 이들은 이 때 (‘직접 지각하였다’고 알 때)

6) 『唯識論』(T31, 68b29-c13), “現見如夢中 見所見不俱 見時不分別·云何言現見. 此偈明何義? 此偈明何義? 我已先說夢見虛妄. 諸凡夫人煩惱夢中有所見事, 皆亦如是. 是故偈言, ‘現見如夢中’故. ‘見所見不俱’者, 此句明何義? 如現見色, 不知色義. 此明何義? 如彼現見青色等時, 作如是念. ‘我雖現見青黃色等’, 彼時不見青色等義. 何以故? 以於後時意識分別然後了知. 意識分別時, 無眼等識, 以眼等識於先滅故. 云何說言, ‘我現見彼青黃色等’? 於佛法中無如是義. 何以故? 以一切法念念不住故. 以見色時, 無彼意識及以境界. 意識起時, 無彼眼識及以境界. 以是義故, 不得說言 ‘於四信中現信最勝’.”

色 내지 觸은 이미 과거로 落謝하였다고 (사라졌다고) 주장해야 한다.<sup>7)</sup>

(4) 玄奘역 『唯識二十論』

직접지각의 자각(現[量]覺, pratyakṣa buddhi)도 꿈 등에서와 같다. ‘직접 지각하였다’는 자각을 일으켰을 때 본 자(見者)와 아울러 그 대상도 이미 존재하지 않거늘 어찌 직접지각이 존재한다고 인정하겠는가? (제15송)

꿈 등에서 비록 외계대상이 존재하지 않을지라도 역시 이와 같은 직접지각의 자각이 존재할 수 있는 것처럼 그 밖의 다른 때 (즉 일상에서)의 직접지각의 자각도 역시 그러한 것임을 알아야 한다. 따라서 저들(외계실재론자)이 이러한 사실을 인용하여 [외계 실유를] 논증한 것은 성립하지 않는다.

또한 만약 “나는 지금 이와 같은 색 등을 바로 지각(現證)하였다”는 이 같은 직접지각의 자각을 갖는 때라면, 그 때 경계대상도, 그것을 능히 본 자(能見, 지각의 주체인 眼 등 5識)도 이미 존재하지 않는다. 요컨대 意識이 존재할 때 비로소 능히 [‘나는 색 등을 바로 지각하였다’고] 分別할 수 있기 때문으로, 그 때 眼 등의 識은 필시 이미 과거로 落謝하였기 (사라졌기) 때문이다.

剎那論者도 이러한 [직접지각의] 자각이 존재할 때 색 등 직접지각의 경계대상(現境) 역시 모두 다 이미 소멸하였다고 하거늘, 어찌 이 때 직접지각(現量)이 존재한다고 인정하겠는가?<sup>8)</sup>

요컨대 외계 실재론자는 “지금 눈앞의 대상이 지각되었다”는 그 무엇과도 비교할 수 없는 확실한 인식수단(pramāṇa)이라는 직접지각(pratyakṣa)에 근거하여 唯識無境을 비판하였지만, ‘지금 외계를 직접 지각하였다’는 자각/인식(pratyakṣa buddhi: 現量覺, 現覺, 證智) 혹은 판단(mata, pariccheda)은 意識의 分別(kalpanā)로, 이때는 이미 지각(眼 등의 5識)도 지각의 대상도 소멸하였기 때문에 이를 唯識無境의 비판논거로 삼을 수 없다는 것이다.

## II. 『유식이십론』 제16송에 관한 여러 해석 검토

窺基가 말한 대로 漢譯의 3本은 계송의 수와 釋文 상의 증감이 있고 본 제16송(현장 역은 제15송)의 경우 역시 그러하지만, 내용은 대동소이하다. 本頌의 핵심은 ① 직접지각의 자각도 꿈 등에서와 마찬가지로 대상 없이 일어난다, ② 직접지각(pratyakṣa)과 이에 대한 자각(buddhi)의 양

7) 『大乘唯識論』(T31, 72c25-73a4), “證智如夢中 是時如證智·是時不見塵·云何塵可證? 如夢時離塵, 見山樹等色, 無有外塵證智亦如此. 如汝所說, 證智起時, 如夢時, 離塵見山樹等色. 無有外塵. 證智亦如此. 謂‘我如此證’. 此時中汝不得見塵. 但意識分別, 眼識已滅故. 是塵云何可證? 若人說剎那滅, 此人是時執色乃至觸已謝.”

8) 『唯識二十論』(T31, 76b18-25), “頌曰: 現覺如夢等·已起現覺時 見及境已無·寧許有現量. 論曰: 如夢等時, 雖無外境, 而亦得有如是現覺. 餘時現覺應知亦爾. 故彼引此爲證不成. 又若爾時, 有此現覺, ‘我今現證如是色等’, 爾時於境能見已無, 要在意識能分別故, 時眼等識必已謝故. 剎那論者, 有此覺時, 色等現境亦皆已滅, 如何此時許有現量?”

립, 혹은 [眼·色과] 眼識과 意識의 次第生起, ③ 刹那滅(현장 역은 刹那論者의 주장)의 특별한 (viśeṣeṇa) 강조, ④ 직접지각의 불신(般若流支 역)으로 요약할 수 있다.

그런데 유가행파에서는 직접지각을 불신하지도 않았을 뿐만 아니라 眼 등의 5識(직접지각)과 意識(분별)을 시간적으로 양립시키지도 않았다. 『성유식론』에 따르면 5식 자체에는 오류가 없다. 다만 의식의 分別(개념적 지식)을 거짓(abhūta: 虛妄)이라 불신하였을 뿐이다.<sup>9)</sup> 또한 그들은 重層의 心相續을 주장하여 심층의 알라야식뿐만 아니라 말나식과 6識 같은 현행식의 동시생기(俱轉)를 주장하였다. 이를 인정하지 않을 경우 (다시 말해 안식과 의식의 次第生을 주장할 경우) 意識의 대상은 과거(3찰나 전)이기 때문에, 이는 일종의 기억이지 明了性의 직접지각(現量)이라 할 수 없다는 것이다.<sup>10)</sup>

그러나 불교전통의 입장에서 6識은 所依에 따른 차별일 뿐 識 자체는 단일하기 때문에 二識의 俱起는 불가능하다. 따라서 『이십론』 제16송에서의 ‘직접지각의 자각(現量覺)’ 비판을 유가행파의 교학적 입장에 따른 것이라 말하기 어렵다. 세친은 찰나멸(kṣaṇika)을 특히 강조하여 비판의 논거로 삼았고, 진제와 현장은 이를 ‘찰나멸을 설한 이’와 ‘刹那論者’의 견해로 번역하였다. 그렇다면 이들은 누구인가?

『유식이십론』에는 세 주석서가 전한다. 護法(Dharmapāla)의 저술로 전하는 『成唯識寶生論』(義淨역)과 調伏天(Vinītadeva)의 『釋疏(Prakaraṇavimśatīka)』, 백과사전식으로 광설한 窺基의 『述記』가 그것이다. 圓測에게도 『唯識二十論疏』 2권이 있었다고 하지만 오늘날 전하지 않는다. 이 중 호법의 『보생론』은 후술하듯이 내용에 대해 부연 해설할 뿐 사상적 맥락에 대해 언급하지 않는다.

調伏天은 本頌의 문제(주4)를 제기한 이, 즉 직접지각의 자각에 근거하여 唯識無境을 비판한 이를 經量部(Sautrāntika)로 평석한다. 이에 따라 山口益과 野澤靜證는 本頌과 기억의 문제를 다룬 제17송을 ‘經量部の 외계 실재론적 인식과 그것의 唯識的 비판(經量部の有外境的認識とそれの唯識的批判)’라는 타이틀로,<sup>11)</sup> 廖本聖과 釋惠敏은 ‘現량이 외계성립 근거라는 경량부 주장 비판(破斥經部師主張「現量為成立外境的因」)’이라는 타이틀로 논의하지만,<sup>12)</sup> 경량부가 직접지각을 가장 뛰어난 것으로 이해하였다고 말하기 어려우며, 앞서 말한 대로 本頌에서의 해명과 비판을 유식학파의 입장으로 보기도 어렵다. 후술하듯이 [세 가지 인식방법(量) 중] 직접지각(현량)이 가장 뛰어나다(gariṣṭha: 最勝, 最重)’는 것도, 本頌의 중심문제인 ‘직접지각의 자각(現量覺)’도 경량부(=상좌 슈리라타)의 찰나멸론과 지각론에 대한 비판논거로 제시된다.(주27, 41)

9) 주3): 후카우라 세이분, 박인성 역, 『유식삼십송 풀이』(운주사, 2012), p.365.

10) 『유가사지론』 권51(T30, 579b18-22). 이는 바로 알라야식 존재증명 제3 意識明了證이다. 권오민, 「알라야식의 존재증명과 경량부(1)-유가사지론의 경우」(『불교학보』70, 2015), pp.19-23 참조.

11) 山口益·野澤靜證, 『世親唯識の原典解明』(東京: 法藏館, 1953), p.11, pp.99-108.

12) 廖本聖·釋惠敏, 「藏本調伏天『唯識二十論釋疏』譯注研究」(『中華佛學學報』第15期, 中華佛學研究所, 臺灣 臺北, 2007), p.80. (<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ001/bj102992.htm#211>)

이에 반해 窺基는 本頌의 문제를 제기한 이를 正量部와 薩婆多(Sarvāstivāda 즉 설일체유부)로 돌리고 있다.<sup>13)</sup> 그는 本頌을 두 단락으로 구별하여 제1구는 正理를 서술한 것으로 비유로써 경량부[의 외계실재론]을 비판한 것이지만, 이하 3구는 정량부와 설일체유부 등을 비판한 것이라고 해설하였다. 즉 그는 제3구(見及境已無)의 ‘아울러(及)’라는 말에 주목하여, 이를 보는 자 즉 지각의 주체(見者)인 眼 등 5識(심·심소)만의 剎那滅을 주장한 정량부와, 이와 아울러 경계대상(色 등 5境) 역시 찰나멸한다고 주장한 유부를 비판한 것으로 이해하였다.<sup>14)</sup> 그리고 논주가 釋文에서 인용한 ‘剎那論者’는 경계대상과 그리고 심·심소가 다 찰나멸(念念滅)한다고 주장한 有部等이라고 평석하였다.<sup>15)</sup> 정량부는 주지하듯이 산하대지나 身·語表業과 같은 색법의 暫住滅설을 주장하였기 때문이다.

佐佐木月樵와 山口益은 이에 따라 本頌에서의 현량 비판(難)을 대체로 경량부와 정량부 그리고 유부에 대한 것으로 평석하고서, 특히 유부의 경우 內外心境의 剎那生滅을 인정하고 또한 二心竝起를 인정하지 않기 때문에 現量覺은 사실상 現량이 아니라 과거의 경계대상을 追念한 것에 지나지 않으며, 따라서 어떠한 이도 이로써 外境실유를 입증할 수 없다고 논의하였다.<sup>16)</sup> 그러나 후술하듯이 유부는 비록 二心竝起를 인정하지 않을지라도 찰나멸을 作用에 한정시켜 法體의 삼세실유를 주장하기 때문에 現量覺을 과거의 기억이라 말하지 않는다. 중현은 도리어 이러한 ‘現量覺’의 논거로써 譬喩者의 ‘5식의 소연=과거법’의 주장을 비판하였다.(주41)

한편 宇井伯壽는 『이십론』에서 말한 대로 현량의 자각(現量覺)은 眼前의 사물에 대한 것이 아니라 다음 찰나 그와 유사하게 나타난 意識의 分別(이는 사실 ‘記憶의 念想’)이기 때문에 이로써 외계실재를 증명할 수 없다<sup>17)</sup>고 논의할 뿐 이 같은 논의의 연유에 대해서는 언급이 없다. 더욱이 그는 현장역의 ‘剎那論者’는 梵文에서 剎那滅의 의미로, 이는 불교전체의 특징으로 유부나 대중부에 국한된 것이 아니기 때문에, 論主가 대론자를 ‘剎那論者’라고 할 리가 없었을 것이라면서 이는 명백히 현장과 규기의 誤譯과 誤釋이라 평가하기도 하였다.<sup>18)</sup> 후술하듯 찰나멸론은 모든 불교가 주장하는 한가로운 학설이 아니며, ‘剎那論者’ 역시 모두에 적용되는 말이 아니다.

효도 가즈오(兵藤一夫)에 의하면, 논주 세친은 本頌에서 외계의 실재를 전제로 한 전통적인 단층의 심식론의 입장에 설 경우 [안 등의 5식과 의식은 동시생기하지 않기 때문에] 직접지각은 성립하지 않는다는 사실을 지적할 뿐, 자신(혹은 유식학파)의 생각을 제시하지 않았다.<sup>19)</sup> 그렇다면 본송의 논설은 누구의 생각인가? 이지수는 本頌을 경량부의 찰나멸론에 근거한 논의로 이해하였

13) 『유식이십론술기』 권하(T43, 998c22).

14) 『유식이십론술기』 권하(T43, 999b21-c2).

15) 『유식이십론술기』 권하(T43, 1000a24-25). 窺基에 의하면 여기서 ‘等’은 대중부이다. 그러나 대중부는 6識의 俱時[生起]를 설하였다는 점에서 차이가 있다.(동 1000b4f)

16) 佐佐木月樵·山口益, 『唯識二十論の對譯研究』(東京: 國書刊行會, 1977), pp.30-31.

17) 宇井伯壽, 『四譯對照 唯識二十論研究』(岩波書店, 1979), pp.219-220.

18) 宇井伯壽, 앞의 책, p.178.

19) 효도 가즈오, 김명우·이상우 역, 『유식불교, 유식이십론을 읽다』(예문서원, 2011), p.199.

다. 즉 여기서 논주 세친은 이들의 찰나멸론에 따라 “외계대상이 識을 촉발하여 푸른색 감각이 일어난 순간 대상은 이미 소멸해 버렸으며, 이러한 순수감각(現量)에 뒤이어 ‘푸른색이 나에게 지각된다’는 의식이 일어난 때에는 푸른색의 감각도 소멸해 버린다. 대상도 감각도 없는 상황에서 ‘푸른색을 직접 본다’라는 現量智(=의식 혹은 지각적 판단)가 어떻게 현량의 존재를 보증해 줄 수 있는가?”라고 반문하였다는 것이다.<sup>20)</sup>

일찍이 슈미트하우젠(L. Schmithausen)은 「二十論과 三十論에서의 경량부적 전제」라는 논문에서 『유식이십론』과 『유식삼십송』은 ‘單層 識의 흐름(einschichtigen erkenntnisstrom)’이라는 경량부 개념을 전제로 한 것이며, 따라서 세친의 사상적 편력이 설일체유부(Vaibhāṣika)–경량부–유가행파로 이어진다고 주장하였다.<sup>21)</sup> 그러나 그는 本頌을 다만 『구사론』 「계품」 제33송 전반(“5識을 無分別이라 설한 것은 計度과 隨念[을 갖지 않기] 때문: nirūpaṇānusmaraṇavikalpenāvikalpakāḥ, 說五無分別 由計度隨念)과 관련짓고 있다. 즉 『구사론』에서도 分別(기억과 판단의 표상)은 오로지 意識에 귀속되기 때문에 『이십론』 제16송은 지극히 일반적 의미에서 소송적 사유의 영향을 시사하고 있다고 하였다.<sup>22)</sup>

그런데 세친과 동시대를 살았던 증현의 『순정리론』에서는 ‘소송적 사유의 영향’을 上座 슈리라타 일파의 경량부라고 전하고 있다. 이에 따르면 세친의 경량부적 사유는 上座일파에서 비롯된 것이다.<sup>23)</sup> 뿐만 아니라 여기서 『이십론』 제16송에서 논의된 주요쟁점도 확인할 수 있다. 이하 이를 통해 本頌의 교학적 맥락을 살펴보기로 한다.

### Ⅲ. 세친의 現量覺 이해의 교학적 맥락

#### 1. 세친의 직접지각 불신과 찰나멸론

調伏天은 인식수단(pramāṇa) 중 가장 중요하다는 직접지각(現量)에 근거하여 唯識無境을 비판한 이를 경량부로 평석하였지만, 경량부의 上座 슈리라타는 직접지각(5식)을 불신하였다. 상좌는, 5識은 [무감각한] 거울이 못 사물의 영상을 비추듯이 虛偽의 妄失之法인 극미화합의 假有(또

20) 이지수, 『인도불교철학의 원전적 연구』(여래, 2014), p.235.

21) L. Schmithausen, Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśatikā (Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens XI, 1967.; 加治洋一 譯(1983), 「二十論と三十論にみえる經量部の前提」(『佛敎學セミナー』 37). 그러나 사실 경량부가 유부와 같은 의미의 단층 識을 주장한 것은 아니다, 유가행파처럼 알라야식 등 8식의 별체성을 인정하지는 않았어도 대중부처럼 6식을 두 층위, 不了別의 一類識과 了別의 現行識으로 구분하여 二心俱起를 주장하였다. 슈미트하우젠은 세친의 경량부적 전제를 종자식에 한정하여 논의하였지만, 그 범위는 우리가 생각한 것보다 훨씬 광범위하였을 것으로 추측된다.

22) L. Schmithausen, Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśatikā, pp.121-122.; 加治洋一 譯, 「二十論と三十論にみえる經量部の前提」, pp.88-87(11-12),

23) 권오민, 『上座 슈리라타와 經量部』(씨아이알, 2012), pp.224-229; pp.868-874 참조.

는 世俗有)만을 반연하기에 의지할만한 것이 되지 못한다고 하였다.<sup>24)</sup>

또한 窺基는 유부의 찰나생멸론에 따르는 한 “지금 지각하였다는 자각(現覺, 즉 意識)이 일어났을 때 能見者(지각의 주체)인 眼識도, 그 대상인 色도 이미 존재하지 않는다”고 하였지만, 적어도 유부가 正義로 삼은 世友(Vasumitra)의 根見說에 의하는 한 能見者는 眼識이 아니라 眼根이다. 이는 이미 규기도 확인한 바이다.<sup>25)</sup> 또한 유부의 경우 비록 二心不竝起를 주장하였을지라도 (다시 말해 안 등의 5식과 의식이 俱生하지 않을지라도) 대상을 달리하는 것은 아니다. 안식의 대상이 현재라면 의식의 대상은 과거이다. 예컨대 안식의 대상이 지금 달리고 있는 기차라면 의식의 대상은 지나간 기차이다. 그들의 찰나생멸론은 작용에 한정될 뿐이기 때문에 과거로 사라진(작용을 마친) 법 또한 실재한다. 그리고 과거법 역시 경계대상이 되어 인식을 낳을 수 있고, 인식을 낳는 한 실유이다. “경계대상이 되어 지각(buddhi)을 낳는 것, 이것이 바로 진실의 有이다.”<sup>26)</sup> 따라서 적어도 本頌의 문제를 제기한 이는 경량부가 아니며, 釋文 상에서 검토한 찰나생멸과 二心不竝起에 따른 직접지각론은 유부의 학설이 아니다.

本頌의 문제제기는 당연히 외계 실재론자에 의해 이루어졌다고 할 수 있지만, 유부나 경량부 등으로 특정하기 어렵다. “외계는 지금 지각되고 있기 때문에 실유”라는 주장은 世間現見(drṣṭi)의 상식적 판단에 따른 것이었고, 本頌은 이러한 상식적 판단에 제동을 건 것이었다. 세친은 『구사론』에서도 本頌과 같은 형식의 논의를 진행시킨 일이 있다. 그는 유위제법의 剋那滅(“원인에 근거하는 일 없이 생겨나자마자 바로 소멸한다”)에 대해 논설하면서 ‘소멸 역시 객관적 원인에 근거한다’는 이설을 인용 비판한다.

어찌 장작(땔감)은 불과 결합할 때 멸진하여 없어지는 것(vināṣa)임을 세간에서 바로 관찰(drṣṭi: 現見)하지 않았던가? 그 어떤 인식수단(pramāṇa)도 이 같은 직접지각(drṣṭa: 現量)보다 확실한 것은 없다. (직접지각이 가장 뛰어난 인식수단이다). 따라서 어떠한 법도 원인에 근거하지 않고 소멸하는 것은 없다.<sup>27)</sup>

24) 『순정리론』 권4(T29, 350c11-13), “彼謂：五識若緣實境，不應聖智觀彼所緣，皆是虛偽妄失之法。”； 동론 권26(T29, 486c21-25), “謂上座言，五根所發識，唯緣世俗有，無分別故，猶如明鏡照衆色像。卽由此理，識不任依，如佛世尊言，‘依智不依識。’意識通緣世俗勝義。故體兼有依及非依。” 박창환, 「법칭의 감각 지각론은 과연 경량부적인가?--상좌 슈리라타의 감각지각 불신론과 이에 대한 세친의 절충론을 통해본 경량부의 전5식설의 전개과정」(『인도철학』 27, 2009), pp.17-31 참조.

25) 『유식이십론술기』 권하(T43, 999a12-14), “且薩婆多，用世友說，以根名見。根體是現量。以顯現義是根義故。此能量境。故名現量。”

26) 중현의 ‘존재’의 정의, “爲境生覺，是真有相。”(『순정리론』 권50, T29, 621c21)

27) 『구사론』 권13(T29, 67c22-24), “豈不世間現見，薪等由與火合故致滅無？定無餘量過現量者。故非法滅皆不待因。”； AKBh., 193, 10-11, drṣṭo vai kāṣṭhādīnām agnyādisaṃyogād vināṣaḥ / na ca drṣṭād gaṛiṣṭhaṃ pramāṇam astīti / na ca sarvasyākasmiko vināṣaḥ / 이는 “유위법의 소멸은 객관적 원인이 아니라 유위법 자체에 수반된 내적 원인(主因, 즉 滅相)에 의해 소멸한다”는 유부 주장에 대한 반론으로서 『순정리론』 권33(T29, 534a3-5)에서도 논설된다. 이 논설은 이처럼 무기명으로 언급되지만, 세친은 유위4상에 대해 논설하면서 “소멸의 인연을 만날 때 滅相(anityatā-[lakṣaṇa])은 비로소 소멸되어야 할 법을 소멸시킨다”는 어떤 다른 부파(nikāyāntariya, 餘部)의 학설을 인용하는데(yo 'py āha nikāyāntariyo,

이에 세친은, ‘장작이 소멸하였다’는 판단은 장작이 불과 결합한 이후 보이지(지각되지) 않았기 때문이었지만, 그렇다면 지각되지 않는 것은 다만 불과 결합하여 소멸하였기 때문인가, 아니면 장작 스스로 소멸(svayam nirodha: 自然滅)하였지만 [불이 장애하여] 續生하지 않았기 때문인가? 이 같은 사실을 판단하기 위해서는 [직접지각이 아니라] 추리(anumāna: 比量)에 의거해야 한다고 말한다.<sup>28)</sup>

이른바 ‘滅不待因’설로 일컬어지는 유위제법의 自然滅설은 婆沙 이래 譬喩者의 논의로 전해질 뿐만 아니라 세친이 규정한 刹那의 정의--‘[유위법이] 그 자체의 실체성을 획득함과 無間에 소멸하는 것(得體無間滅, ātmalābho 'nantaravināsi)’<sup>29)</sup> 역시 상좌의 잘나멸 이해에 따른 것이다. 상좌는 諸行은 어떤 경우에도 머무는 일(住相)이 없는 찰나적 존재라고 규정하고서(T29, 411b13-17) 이 같이 말하였다: “유위법은 어떠한 경우에도 머무는 일이 없으니, 그 자체의 실체성을 획득함과 無間에 바로 소멸하기 때문이다.”<sup>30)</sup>

세친은 『구사론』에서 신표업의 본질에 관한 논의를 다른 어떤 부파(apare, 정량부)의 行動(gati, 표업의 본질은 일련의 행위전체) 설과 이에 대한 자신의 비판(주29, 실은 상좌의 정의)으로 시작하지만, 중현은 『순정리론』에서 ‘찰나멸에 따른 운동 불가능’에 관한 상좌 슈리라타의 논설을 인용하는 것으로 시작한다.<sup>31)</sup> 요컨대 세친의 찰나멸론은 상좌 설에 따른 것으로, 이는 결코 직접 지각에 근거하여 상식적으로 판단될 수 있는 성질의 대상이 아니다.

## 2. 중현의 ‘찰나멸론에 따른 上座 지각론’ 비판

세친은 ‘외계를 직접 지각하였다’는 자각(現量覺)은 의식의 分別(즉 計度分別)로, 이때는 이미 지각의 주체(能見者)인 眼 등의 5識도, 그 대상인 色 등도 모두 소멸하였기 때문에 이것이 외계

vinaśakāraṇaṃ prāpyānityatā vinaśayatīti. AKBh., 79: “餘部說. 遇滅因緣, 滅相方能滅所滅法.”, T29, 28b27), 稱友도 普光도 공히 정량부(ārya Saṃmatīyaḥ)의 주장이라 평석하였다.(AKVy., 179. 9; T41, 107a11f).

28) 『구사론』 권13(T29, 67c24-28).; AKBh., 193. 11-14. 이에 대해 세친이 제시한 비량(추론)은 두 가지이다. 첫째, 소멸은 비존재(無)로서 결과가 아니기 때문에 원인에 근거하지 않는다는 것이며, 둘째, 만약 장작 등이 원인에 근거하여 비로소 소멸한 것이라면, 생기는 원인에 근거하고 원인 없이 생겨난 것이 없듯이, 원인에 근거하지 않은 어떠한 소멸도 없다고 해야 하지만, 세간을 바로 관찰하건데 지각(buddhi)이나 불꽃(arcis), 말소리(śabda) 등은 그 밖의 다른 원인에 근거하지 않고서 찰나에 저절로 소멸(svayam nirodha)하기 때문에 장작 등의 소멸 역시 원인에 근거하지 않는다는 것이다.(T29, 67c28-68a3)

29) 『구사론』 권13(T29, 67c11f); 『구사석론』 권10(T29, 225b16f); AKBh., 193. 2f.

30) 『순정리론』 권14(T29, 411b19-20), “若謂‘有爲全無有住, 得體無間即滅故’者, --.”

31) 『순정리론』 권33(T29, 531c21-25), “上座此中, 作如是說: 如何可說, 刹那滅身有動運轉, 名爲身業? 以若有法此時處生, 無動運轉即此時處滅. 若不許如是, 無刹那滅義. 如是語業, 爲難亦然.”: 上座는 이 [러한 표업]에 대해 이와 같이 말하였다. “어떻게 刹那滅하는 소의신 상에 운동이 일어나는 것을 身業이라 말할 수 있을 것인가? 만약 어떤 법이 이러한 때, 이러한 처소에서 생겨났다면, 운동이 일어나는 일 없이 바로 이러한 때, 이러한 처소에서 소멸한다고 해야 한다. 만약 이와 같은 사실을 인정하지 않는다면, 찰나멸의 뜻은 이루어질 수 없을 것이다. 이와 마찬가지로 語業의 문제 역시 그러하다고 해야 한다.”

실재론(혹은 唯識無境 비판)의 논거가 될 수 없다고 비판하였다.

여기서 세친의 ‘직접지각의 자각(現量覺)’의 이해는 일차적으로 법 자체의 찰나멸론에 따른 상좌(경량부)의 지각론에 근거한 것이라 할 수 있다. 상좌에 의하는 한, “眼과 色을 연하여 眼識이 생겨난다”는 아함 경설에서의 안·색과 안식의 인과관계는 同時가 아니다. 眼과 色이 존재할 때(제1찰나) 眼識은 아직 생겨나지 않았고, 안식이 생겨났을 때(제2찰나) 안과 색은 이미 소멸하였다. 나아가 計度分別의 意識이 생겨난 순간(제3찰나), 안식도 안식의 소연이 되었던 색도 이미 소멸하였다.

그럴 때 어떻게 인식이 가능한가? 더욱이 경량부는 과거법의 실재성도 부정하지 않았던가? 이는 중현(유부)의 상투적 비판이었다.

상좌는 이미 5識의 소연과 5識身이 동시에 일어난다는 사실을 인정하지 않았으니, 그럴 경우 5識도 그것의 소연이 된 경계대상이 소멸하고서 생겨나는 것이거늘 하물며 5식과 無間에 생겨난 意識이 5식의 경계대상을 향수할 수 있을 것인가? 意識은 제3찰나에 생겨나기 때문이다.<sup>32)</sup>

세계(有爲)를 찰나찰나 현현하는 개별적 실체들(諸法)의 因緣和合으로 이해하는 유부에 있어 경량부의 최대 문제점은 유위제법의 상속전변을 설명하는 방식이었다. 예컨대 우유가 요구르트로 변화한 경우, 유부에서는 우유와 요구르트는 별도의 실체로 우유를 緣하여 미래의 요구르트가 생겨나고 우유는 과거로 사라진다고 생각한 반면, 경량부에서는 우유가 요구르트로 바뀌는 것으로 이해하였기 때문에 요구르트는 그것이 생겨나기 전(=미래)에 결코 존재하지 않았으며, 우유 또한 소멸한 이후(=과거) 결코 존재하지 않는다. 이른바 ‘本無今有 有已還無’이다. 따라서 요구르트의 직접적 원인(hetupratyaya: 因緣)은 유부의 경우 미래의 요구르트이지만, 경량부의 경우 전 찰나의 우유이다. 그럴 때 [실체론적 사유에 입각한] 유부의 의심은 오로지 “우유가 존재할 때 아직 요구르트는 생겨나지 않았으며, 요구르트가 생겨났을 때 우유는 이미 소멸하였는데, 어떻게 양자 사이에 인과적 관계가 가능한가?”에 있었다. 예컨대 경량부/비유자의 異時인과설에 대한 중현의 비판은 대개 이런 식이다.

만약 [眼과 色이 존재할 때 眼識은 아직 생겨나지 않았으며] 안식이 생겨났을 때 眼과 色이 이미 소멸하였다면 안식은 그 때 무엇과 和合할 것인가?--(중략)--그대들의 宗義에서 는 오로지 現在世의 법만이 존재한다고 주장하므로 和合의 뜻은 이루어질 수 없는 것이다.<sup>33)</sup> (비유자의 和合見說 비판)

32) 『순정리론』 권19(T29, 447c11-14), “彼既非許五識所緣與五識身俱時而起. 是則五識尙所緣境滅已方生, 況五無間所生意識, 能受彼境. 第三刹那意識生故.”

33) 『순정리론』 권15(T29, 421a11-12; 15f), “若眼識生, 眼色已滅, 眼識爾時, 與誰和合?; 汝宗唯有現在世法, 合義不成.”

(상략)--[비유자] 그들은 설하였다.: 만약 색이 존재할 때 안식이 아직 존재하지 않았다면, 안식이 이미 존재하지 않는다고 하였으니 무엇이 能緣이 될 것이며, 안식이 존재할 때 색은 이미 존재하지 않는다면, 색이 이미 존재하지 않는다고 하였으니 무엇이 所緣이 될 것인가? 안식이 [이미 소멸한] 비존재의 경계대상(非有境)을 반영한다고 해서는 안 될 것이니, [경에서] “5識은 현재의 경계대상만을 반영한다”고 설하였기 때문이다.<sup>34)</sup> (비유자의 所緣緣 비판)

이러한 형식의 비판은 경량부의 종자설에도 그대로 적용된다. 異時인과를 주장하는 경량부의 경우 당연히 업과 번뇌의 현행법(能熏)은 다음 찰나의 [심]상속(所熏)에 혼습된다. 그럴 때 중현도, 유가행파도 이같이 비판한다.: “能熏(前法)이 존재할 때 所熏(後法)은 아직 생겨나지 않았고, 所熏이 생겨났을 때 能熏은 이미 소멸하였거늘 어떻게 혼습이 가능하다는 것인가?”<sup>35)</sup>

“직접지각의 자각(現量覺, 즉 의식)이 일어났을 때 5識도 외계대상도 이미 소멸하였기 때문에 외계는 ‘직접지각된 것(pratyakṣatvam: 現量性)’이라는 자각 판단을 통해 논증될 수 없다”는 제 16송의 취의는 경량부(상좌) 설에 따른 것이라면, 외계의 지각 자체에 대한 비판논리는 중현의 그것과 동일하다. 般若流支 譯에서는 직접지각이 확실한 인식이 아닌 까닭을 이같이 번역하고 있다.: “색을 보고 있을 때(즉 안식의 순간) 의식과 의식의 경계대상은 아직 존재하지 않으며, 의식이 일어났을 때 안식과 안식의 경계대상은 이미 존재하지 않는다.”(주6) 護法은 『성유식보생론』에서 이러한 논리에 근거하여 직접지각에 의한 외계인식 자체를 부정하였다.(주46)

직접지각의 자각이 일어났을 때, 지각의 주제(5식)도 그 대상도 이미 소멸하여 존재하지 않는다면, 이 때 자각(즉 의식)의 대상은 무엇인가? 이 문제는 본고의 주제와 어느 정도 거리가 있지

34) 『순정리론』 권19(T29, 447b16-23), “譬喩者宗, 理必應爾, 如意觀法, 五識亦然. 謂所緣緣, 非所緣境. 若所緣境, 非所緣緣. 所以者何? 彼說: 色等, 若能爲緣, 生眼等識, 如是色等, 必前生故. 若色有時, 眼識未有, 識既未有, 誰復能緣? 眼識有時, 色已非有, 色既非有, 誰作所緣? 眼識不應緣非有境, 以說五識緣現在故.”

35) 매우 아이러니컬하게도 세친은 『섭대승론석』에서 과거 자신(『구사론』)의 종자설에 대해 중현이 비판한 것과 동일한 방식과 내용으로 경량부 종자설을 비판한다. 중현의 비판: “전 찰나에 일어난 思의 차별(= 종자, 能熏)과 후 찰나의 공능차별의 마음(=種子識, 所熏)이 어떻게 인과적 관계가 될 수 있고, 서로相應할 수 있다는 것인가?--(중략) 만약 ‘思’가 존재할 때 [마음의 차별공능이] 조금이라도 일어났다면 이러한 뜻(인과적 관계와 상응관계)이 성립한다고 말할 수 있을 것이다. 그렇지만 ‘思’가 존재할 때 [공능차별의 마음은] 전혀 일어난 것이 없으니, [경량부에 의하면] 미래법은 존재하지 않기 때문이다. [이렇듯] 전 찰나의 ‘사’와 후 찰나의 마음은 [각기] 존재하고 존재하지 않아 (다시 말해 전 찰나의 마음이 존재할 때 후 찰나의 마음은 아직 생겨나지 않았고, 후 찰나의 마음이 생겨났을 때 전 찰나의 마음은 이미 소멸하여) 並生하지 않는데, 어떻게 [전후의 두 찰나의 마음이] 인과적 관계로서 상응한다는 것인가?”(『순정리론』 T29, 397c29-398a2; 398a5-7) 세친의 비판: “經量部는 설하였다.: 前念이 後念에 혼습한다. 왜냐하면 두 識은 일찰나에 함께 일어나지 않기 때문에 동시일 수 없는 것이다. 그러나 이러한 뜻은 옳지 않다. 왜냐하면 [本論(『섭대승론』)에서] ‘일찰나에 [전후의] 두 법이 함께 하지 않는다’[고 하였기 때문이다]. 이는 곧 能熏과 所熏이 만약 동시에 존재한다면 함께 생겨나고 함께 멀어져 熏習이 성취될 수 있지만, 만약 동시에 존재하지 않는다면 혼습의 뜻은 성취될 수 없다는 말이다. 왜냐하면 能熏이 존재할 때 所熏은 아직 생겨나지 않았고, 所熏이 생겨났을 때 能熏은 이미 과거로 落謝하여 어떠한 경우에도 전후찰나[의 두 법이] 동시에 함께 일어나는 일이 없다. 그렇기 때문에 6識은 [전후의 두 찰나가] 함께 일어나지 않으며, 따라서 [서로] 혼습하는 일도 없다고 한 것이다.” (『섭대승론(세친)석』 권2, T31, 166b3-10)

만,<sup>36)</sup> 상좌에 있어 인식대상(所緣境)은 외계가 아니라 心識 상에 나타난 형상(ākāra: 行相)으로, 이는 종자/수계(=功能)의 형태로 展轉상속한다. 즉 비유자는 眼·色과 안식·의식의 異時계기를 주장함에 따라 소연(alambana)을 안식의 발생연이 되는 所緣緣과 다음 찰나 형상으로 나타나 안식의 대상이 되는 所緣境으로 구별하지 않으면 안 되었다. (陳那는 이를 生識과 帶相이라 하였다.) 이에 따라 외계의 대상이 5식을 발생시킨 所緣緣이라면, 다음 찰나 5식 상에 나타난 외계의 형상은 한편으로는 5식의 所緣境이지만 다른 한편으로는 의식의 所緣緣이 되며, 이는 다시 다음 찰나 의식의 所緣境이 된다. 안식(제2찰나)과 의식(제3찰나)이 존재할 때 외계대상(제1찰나)은 이미 소멸하여 존재하지 않지만, 그렇다고 그것들이 소연을 갖지 않은 것은 아니다.<sup>37)</sup>

그러나 유부의 입장에서 보았을 때, 경량부/비유자의 5식의 소연은 과거법(혹은 前生法)이다.<sup>38)</sup> 이는 직접지각 자체를 부정한 것이나 다름없다. 이들은 과거법은 이미 소멸하여 실체로서 존재하지 않는다고 주장하였기 때문이다. 이에 디파카라(Dīpakāra, 『아비달마디파』의 작자)는 이들을 직접지각을 부정한 이라고 비판한다.

비유자(Darṣāntika)의 경우, 일체는 직접지각(pratyakṣa) 되지 않으니, 5識身은 과거의 존재를 경계대상으로 삼기 때문이다. 즉 진실로 眼과 색이 존재할 때 [眼]識은 존재하지 않으며, [眼]識이 존재할 때 眼과 색은 존재하지 않는다. 또한 [眼]識의 찰나, 더 이상 지속(sthiti, 住)하지 않는 자신의 대상을 지각한다는 것은 이치에 맞지 않기 때문이다.<sup>39)</sup>

‘직접 지각하였다’는 자각(現量覺)이 존재할 때 5識도 경계대상도 이미 소멸하였기 때문에, 이때 자각은 직접지각이 아니라는 세친의 비판은 바로 이 같은 유부(중현과 디파카라)의 논리를 인용한 것이라 할 수 있다.

36) 상좌의 인식론에 대해서는 권오민, 「불교철학에 있어 학파적 복합성과 독단성(2)--陳那의 觀所緣緣論에서의 외계대상 비판의 경우」(『불교연구』 32, 2010), pp.63-80을 참조할 것.

37) 『순정리론』 권19(T29, 447b28-c9), “此中上座復作是言. ‘緣過去等所有意識, 非無所緣, 非唯緣有.’ 何緣故爾? ‘以五識身為等無間所生意識, 說能領受前意所取諸境界故. 如是意識以意為因, 此所緣緣即五識境. 要彼為先, 此得生故; 隨彼有無, 此有無故. 然此意識, 非唯緣有, 爾時彼境已滅壞故. 非無所緣, 由此意識, 隨彼有無, 此有無故.’” (과거법 등을緣하여 존재하는 意識은 소연을 갖지 않은 것도 아닐뿐더러 오로지 ‘존재하는 것(有)’만을緣하는 것도 아니다. 어떠한 이유에서 그러하다는 것인가? 5識身을 등무간[연]으로 삼아 생겨난 意識은 능히 전 찰나의 意[根]이 파악(取)한 온갖 경계대상을 領受한다고 설하기 때문이다. 이렇듯 의식은 의[근]을 원인으로 삼으니, 이것의 소연연은 바로 5識의 경계대상이었다. 요컨대 그것(5식의 경계대상)이 선행하여야 이것(의식)이 생겨날 수 있기 때문에, 그것의 유무에 따라 이것도 존재하거나 존재하지 않기 때문이다. 그렇지만 이러한 의식은 오로지 ‘존재하는 것’만을 반영하지 않으니, 그 때(의식이 전5식을 등무간연으로 삼아 일어날 때) 그것의 경계대상은 이미 壞滅하였기 때문이다. 그렇다고 소연을 갖지 않는 것도 아니니, 이러한 의식은 그것의 유무에 따라 존재하거나 존재하지 않기 때문이다.)

38) 『순정리론』 권8(T29, 447b19-20), “有執: 五識境唯過去.”; 동론 권19(T29, 447b19-20: 주34), “彼(譬喻者宗)說: 色等若能為緣, 生眼等識, 如是色等, 必前生故.”

39) ADV., 47.13-48.2. darṣāntikasya hi sarvam apratyakṣam. pañcānām vijñānakāyānām atīta viṣayatvād yadā khalu cakṣūrupe vidyete tadā vijñānam asat. yadā vijñānam sat, cakṣūrupe tadā satī, vijñānakṣaṇasthityabhāve svārthopalabdhyanupapattē ca.

### 3. 譬喻者(上座)의 現量覺 이해

過未無體를 주장하는 비유자/경량부는 “5식의 경계대상은 과거(前生)법으로 이미 소멸하여 존재하지 않지만, 다만 分別의 마음(즉 意識)이 [전 찰나 5식 상에 나타난 그것의 형상을] 취하여 경계대상으로 삼아 일어난 것”일 뿐이라 하였다.<sup>40)</sup> 이에 중현은 『이십론』 제16송의 대론자와 완전히 동일한 방식으로 문제를 제기한다.

만약 5식이 오로지 과거[의 경계대상 즉 비존재]를 반영하여 일어난 것이라면, 어떻게 지금 ‘그것을 직접 지각하였다’는 자각(現量覺, pratyakṣa-buddhi)이 존재는 것인가?<sup>41)</sup>

비유자 또한 세친이 그리하였던 것처럼 중현이 ‘5식의 대상=과거(또는 비존재)’의 비판논거로 제시한 ‘직접지각의 자각’을 비판적으로 검토한다. 즉 이때 자각(覺, buddhi)은 “나는 일찍이 이와 같은 괴로움 혹은 즐거움을 경험(領納, anubhava)하였다”고 말(혹은 ‘자각/분별’)하듯이 (이러한 말/자각은 苦樂의 대상에 대한 것이 아니라 苦樂의 경험에 대한 것이다) 지각의 대상에 대한 것이 아니라 자신이 지각(受)한 바에 대한 것이기 때문에,<sup>42)</sup> 다시 말해 지각(受, vedana)과 자각(覺, buddhi)은 동시가 아니고, 따라서 동일한 대상에 대한 것도 아니기 때문에 ‘지금 외계대상을 지각하였다’는 자각은 ‘5식의 대상=과거(또는 비존재)’의 비판논거가 될 수 없다는 것이다.

『순정리론』에서는 現量 즉 직접지각을 依根현량, 領納현량, 覺了(혹은 覺慧)현량 세 가지로 분별한다. 중현은 이에 대해 眼 등의 5根에 근거하여 色 등의 다섯 가지 외계대상을 지금 바로 파악하는 것(現取)이 依根현량이고, 受·想 등의 心·心所法이 지금 바로 현전하는 것이 領納현량이며, 각기 상응하는 바에 따라 제법의 自相과 共相을 證智하는 것이 覺慧현량이라고 해설하였는데,<sup>43)</sup> 根·境·識과 心所의 동시생기를 주장하고 주객을 엄격히 구별하는 유부로서는 이같이 이해할 수밖에 없었을 것이다. 이에 대한 상좌의 해설은 전하지 않는다. 그렇지만 앞서 논설하였듯이 그는 根·境과 심·심소가 次第繼起한다고 여기고, 이에 따라 인식 또한 객관의 대상이 아닌 마음 상에 나타난 외계 형상의 자기인식(自證)으로 이해하였다는 점에서 필시 依根현량은 전 찰나의 根·境을 所依·緣으로 삼은 5識(순수 감각적 지각)으로, 領納현량은 이러한 직접지각의 경험(現量受)으로, 覺了현량은 이러한 경험에 대한 자각(現量覺)으로 이해하였을 것이다.

아무튼 중현이 ‘5식의 대상=과거(또는 비존재)’라는 경량부 주장의 비판논거로 직접지각의 자각(現量覺)을 제시한 것은 그것이 직접지각의 대상이나 경험(現量受)과 동시임을 전제로 한 것이

40) 『순정리론』 권8(T29, 374b14-15), “又已滅色, 彼執, 體無. 但分別心, 取爲境起.”

41) 『순정리론』 권8(T29, 374bc3). “若五識唯緣過去, 如何於彼有現量覺?”

42) 『순정리론』 권8(T29, 374c3-4), “如於自身受有現量覺, 謂我曾領納如是苦樂.”

43) 『순정리론』 권73(T29, 736a9-13), “然許現量總有三種. 依根領納覺慧別故. 依根現量, 謂依五根現取色等五外境界. 領納現量, 謂受想等心心所法正現在前. 覺慧現量, 謂於諸法隨其所應證自共相.” 중현은 上界 眞實義(4제16행상)의 決擇인 類智(anvaya vijñāna)는 추리(比量)가 아니라 직접지각(現量)이라는 사실을 밝히면서 세 현량을 이같이 분별하였다.

었다. “지금 눈앞의 대상을 보았다(직접 지각하였다)”는 자각을 통해 ‘지각(5식)의 대상=현재(또는 존재)’를 주장하는 경우, 이때 자각(buddhi)은 지각의 대상에 대한 것인가, 지각에 대한 것인가? 심·심소의 相應俱起를 주장하는 유부의 경우 당연히 지각과 마찬가지로 외계대상에 대한 것이지만, 심·심소의 異時繼起를 주장하는 경량부의 경우 지각은 대상(물론 외계가 아니라 識 상에 나타난 그 형상)에 대한 것일지라도 자각은 지각에 대한 것이다. 그래서 비유자는 앞서 이러한 자각(現量覺)의 예로서 “나는 일찍이 이와 같은 괴로움 혹은 즐거움을 경험(領納)하였다”는 말(주41)을 언급하였던 것이지만, 중현은 이 말을 다만 (現量覺이 아니라) 그것(苦·樂受)의 경계대상을 반영한 지식으로 간주하였다.<sup>44)</sup>

비유자는, “예컨대 과거색 등을 반영하여 일어난 지식(즉 意識)은 일찍이 依根현량(말하자면 감각지)에 의해 획득된 바가 아니기 때문에 ‘나는 일찍이 이와 같은 苦樂을 경험(領受)하였다’고 스스로 말하는 일도 없어야 한다”는 중현의 힐난에 대해 이같이 해명하였다.

苦受 등의 경우 반드시 직접 지각한 [苦 등의] 受(現量受)를 경험(領納)하고 나서야 비로소 이에 근거하여 직접 지각하였다는 자각(現量覺, ‘나는 일찍이 이와 같은 괴로움을 경험하였다’고 말하는 것이 생겨날 수 있듯이, 이와 마찬가지로 色 등의 경우도 반드시 根에 의지하여 직접지각의 경험(現量受)이 이루어지고 나서 비로소 이를 반영하여 직접지각의 자각(現量覺)이 생겨날 수 있으니, [이때 色 등은] 바로 瞢박(變壞?)되어 [소멸하였기] 때문이다.<sup>45)</sup>

요컨대 ‘지금 외계를 지각하였다’는 말(혹은 자각/분별)은 외계대상이 아니라 선행한 지각에 대한 것으로, 이때 지각의 대상이 된 외계는 이미 소멸하여 존재하지 않기 때문에 그러한 자각이 ‘5식의 대상=과거(또는 비존재)’의 비판논거가 될 수 없다는 것이다. 세친 역시 『이십론』 제16송에서 ‘지금 외계를 지각하였다’는 자각을 의식(제3찰나)의 분별로 이해하여 그 때는 안식 등(제2찰나)도, 외계대상(제1찰나)도 이미 소멸하였기 때문에 이를 唯識無境(외계 비존재)론의 비판논거로 삼을 수 없다고 하였다.

#### IV. 玄奘譯本에서의 ‘刹那論者’

일찍이 宇井伯壽가 지적한대로 梵本에서는 다만 “특히 경계대상은 찰나적인 것이어서 (viśeṣeṇa tu kṣaṇikasya viśayasya) 그 때(현량의 자각이 일어날 때) 그 같은 색이나 味 등은 이미 소멸하였다”고 논의할 뿐 이를 ‘刹那論者(kṣaṇika-vāda, kṣaṇabhāṅga-vāda)’의 주장으로 논

44) 『순정리론』 권8(T29, 374c19-20), “謂我曾受如是色等, 緣彼境智. 應非現量覺.”

45) 『순정리론』 권8(T29, 374c22-27), “例緣過去色等起智, 緣非曾依根現量所得故, 應無自謂‘我曾領受如是色等’. 如苦受等, 必爲領納現量受已, 方有緣彼現量覺生. 如是色等, 必爲依根, 現量受已, 方有緣彼現量覺生. 現所逼故.”

설하지는 않았다. 그렇다고 玄奘譯本의 ‘刹那論者’가 오역이라고는 생각되지 않았다. 義淨이 번역한 護法の 『성유식보생론』에서는 이 대목을 이같이 설명하고 있다.

--(전략) 만약 그 당시(직접지각 당시) ‘그것을 직접지각하고 있다는 자각(現量覺)’이 생겨나 “이는 바로 나의 직접지각(別根, praty-akṣa)에 의해 알려진 것”이라고 한다면, 그 때 경계대상에 관한 한 아무 것도 관찰되는 바가 없으니, 이러한 [생각]은 오로지 意識에 의해 판정된 것이기 때문이며, 眼識은 당시 이미 과거로 낙사하여 소멸하였기 때문이다. 뜻이 이와 같거늘 어찌 그러한 [외계의] 경계대상이 직접지각(現量)을 성취한다고 인정할 것인가? 하물며 또한 ‘일체법은 찰나도 머물지 않는다’고 인정한 특별한 논자(殊異論者)는 말해 무엇 할 것인가? 이러한 자각이 일어났을 때 色 등의 경계대상 역시 이미 다 소멸하였거늘, 직접지각(現量)의 이치, 그것이 어찌 성립할 것인가?<sup>46)</sup>

호법은 필경 세친이 刹那滅을 ‘특별히(viśeṣeṇa)’ 강조하였기 때문에 일체법은 찰나도 머물지 않는다고 주장한 그 같은 이를 ‘특별한 논자(殊異論者)’라고 말하였을 것이다. 調伏天 또한 ‘특히 외계대상은 찰나적인 것’이라는 세친의 논설에 대해 “그렇기 때문에 刹那滅論者에게 있어 그 같은 외계대상은 완전히 직접 지각되지 않는다. 왜냐하면 [의식이] 분별할 때, 그 때 色과 味 등은 이미 소멸해버렸기 때문”이라고 해설하였다.<sup>47)</sup> 세친이 비록 ‘찰나론자’라고 말하지 않았다 할지라도 그같이 이해할 수 있는 여지는 충분하다.

그렇다면 여기서 ‘찰나론자’는 누구를 지칭한 말인가? 앞서 언급하였듯이 窺基는 ‘有部 等’으로 평석하였지만(주15), 유부는 法 자체가 아닌 作用의 찰나멸을 설하였을 뿐만 아니라 住相의 실재성을 주장하여 法體의 無間滅을 주장한 상좌/비유자(주30 참조)와 일대 논쟁을 펼치고 있다. 중현은 ‘諸行은 머무는 일이 없다’는 경설을 常住論을 부정하기 위한 密意(abhiprāya)로 간주하고서 “譬喩部の 논사들은 이 같은 경문에 집착하여 찰나의 지속(刹那住)마저 부정한다”고 비난한다.<sup>48)</sup> 宇井伯壽는 ‘刹那論者’는 유부 대중부에 국한되지 않는 불교전체의 특성을 나타낸다고 하였지만, 이 말은 결코 불교일반에 적용할 수 있는 술어가 아니다.

제 부파 중 찰나멸론의 대표자는 경량부이다.<sup>49)</sup> 중현은 당시의 불교를 다음의 6가지로 분류하였다.

46) 『성유식보생론』 권4(T31, 91c27-92a3), “若其當時生現量覺, ‘此是我之別根所了’, 爾時於境遂無所見, 唯是意識所刊定故, 眼識當時已謝滅故. 義既如是, 如何彼境許成現量耶? 況復是爲殊異論者, 許一切法刹那不住. 此覺起時, 色等諸境亦皆已滅, 現量之理, 斯何得成?”

47) 山口益, 野澤靜證, 『世親唯識の原典解明』, p.103.

48) 『순정리론』 권14(T29, 412a4-6), “譬喩部師, 執彼經文, 撥刹那住. “중현은 刹那住의 經證으로 “제행은 환상처럼 불꽃처럼 잠시 머물렀다(暫時而住) 바로 [과거로] 낙사하여 소멸한다”는 『攄掌喩經』(현존 『잡아함』 제273경 일명 『습수聲譬喩經』)을 제시하는데, 상좌는 이 경설의 수용을 거부하였다.(권오민, 『上座 슈리라타와 經量部』, pp.589-590 참조)

49) 『이부중륜론』에 따르면 일체 諸行의 刹那滅을 주장한 부파는 說一切有부와 유부의 분파인 化地부와 飲光부이지만(T49, 16c2; 17a13f; 17b1), 화지부와 음광부도 찰나멸을 설하였을지라도 화지부는 짐작컨대 경량부처럼 過未無體설을 주장하였다는 점에서 유부의 찰나멸론과 달랐을 것이고, 음광부는 아직 이숙과를 남지 않은 업의 과거실유를 주장하였다는 점에서 경량부의 찰나멸론과 달랐을 것이다.

- ① 說一切有部：三世[法]과 眞實(\*sad)인 세 종류 無爲의 실유.
- ② 增益論者：眞實인 補特伽羅와 앞서 언급한 제법(삼세법과 세 종류 무위)의 실유.
- ③ 分別論者：오로지 현재법과, 과거법으로서 아직 결과를 낳지 않은 업의 실유.
- ④ 剎那論者：오로지 현재 일 찰나 중의 12處의 [所依가 되는 法]體의 실유.
- ⑤ 假有論者：현재세에 존재하는 諸法 역시 오로지 假有.
- ⑥ 都無論者：일체법은 모두 空花와 같은 無自性<sup>50)</sup>

이 중 과보의 향수자로서 離蘊非離蘊의 보특가라를 설한 증익론자는 두말할 것도 없이 犢子部이며, 분별론자와 가유론자는 『이부중론』에 의하면 음광부와 설가부이지만, 剎那論者는 『순정리론』의 전후 맥락상 비유자인 상좌 슈리라타 일파이다. 즉 중현은 上座에 대해 “전후 인과적 관계로서 展轉상속하는 ‘剎那의 實法’을 宗義로 삼는 이”(T29, 434a22), ‘一剎那宗’(627c14), 혹은 “오로지 현재만이 실유라고 주장하는 이”(唯現有論: 483b8; 534a23)로 규정하였으며, ‘上座와 가까이하고’, ‘견해를 함께 한(同見者)’ 세친에 대해서도 “오로지 현재 일 찰나만이 존재한다고 주장하는 이”(唯說有一剎那宗: 629a24f)로 호칭하여 비판하였다.

稱友 또한 유위법(所相)과는 별도의 유위4상(能相)의 실재성을 부정한 (다시 말해 찰나의 지속마저 부정한) 경량부를 ‘剎那滅論의 毘婆沙師(kṣāṇikavādin-Vaibhāṣika)’로 호칭하기도 하였다.(AKVy., 177. 20) 그럴지라도 ‘찰나론자’라는 말에는 전·후법(과거·미래)을 부정하고 오로지 현법만을 인정함으로써 인과를 부정하는 斷見者(空花論)라는 부정적 뉘앙스가 내포되어 있는 것으로, 중현은 이들을 都無論者와 오로지 일찰나의 간격만이 있을 뿐이라 비난한다.(T29, 631a1-3)

‘剎那論者’는 어리석은 이의 대명사이다. 『입능가경』 「찰나품」(菩提流志역)에서는 “어리석은(愚癡) 凡夫들은 무지(不覺不知)하여 진여인 여래장을 파괴( 부정)하였기 때문에 [일체법을] 찰나[멸]하여 한순간도 머물지 않는다고 집착하는 邪見에 떨어져 ‘무루의 법 역시 찰나[멸]하여 한순간도 머물지 않는다’고 말한다”고 설하였지만(T16, 559c4-6), 『대승입능가경』 「찰나품」(實叉難陀역)에서는 藏識인 여래장과 의식 등에 부여된 諸 習氣는 찰나법이지만 無漏習氣는 찰나법이 아님을 능히 알지 못하는 이를 ‘어리석은(凡愚) 剎那論者’라고 하였다.<sup>51)</sup>

상좌 또한 일체법은 찰나멸하여 한순간도 머물지 않는다(剎那不住)고 주장하였다. 그렇다면 『유식이십론』 현장 역에서의 剎那論者 역시 부정적 뉘앙스가 내포된 것이라 해야 하지 않을까? “[어리석은] 剎那論者도 이러한 [직접지각의] 자각이 존재할 때 색 등 직접지각의 경계대상 역시 모두 다 이미 소멸하였다고 하거늘, 어찌 이 때 직접지각이 존재한다고 하겠는가?”(주8) 아이러니하게도 그 역시 한 때 중현에 의해 ‘剎那論者’로 호칭된 적이 있었다.

50) 『순정리론』 권51(T29, 630c6-14).

51) 『대승입능가경』 권5(T16, 621c7-11), “大慧! 如來藏名藏識, 所與意等諸習氣俱, 是剎那法. 無漏習氣非剎那法. 此非凡愚剎那論者之所能知. 彼不能知一切諸法有是剎那非剎那故.”

#### IV. 결어

『유식이십론』 제16송(현장 역은 제15송)은 “외계 존재는 어떤 인식방법보다 확실한 직접지각을 통해 바로 확인된다”는 문제제기에 대해 ‘직접 지각하였다’는 자각(pratyakṣabuddhi: 現量覺)은 意識의 分別(kalpanā)로, 이때는 이미 지각(眼 등의 5識)도 지각의 대상도 소멸하였기 때문에 이를 唯識無境의 비판논거로 삼을 수 없다고 해명한 것이다. 이 문제는 『성유식론』의 이른바 唯識九難 중 제6 現量爲宗難이지만, 『이십론』에서는 외계가 직접 지각되었다는 것은 意識의 허망 분별이라는 『유식론』에서의 논의와는 달리 외계 자체가 아니라 직접지각(pratyakṣa, 五識)과 이에 대한 자각(buddhi, 覺)의 관계를 잘나멸론에 따라 비판적으로 검토하고 있다.

그렇지만 이러한 검토를 유가행파의 교학적 입장에 따른 것으로 보기 어렵다. 유가행파에서는 諸識俱轉(竝起)을 주장할 뿐만 아니라 직접지각(5識) 자체에 대해서는 불신하지 않기 때문이다. 전통적으로 本頌을 調伏天은 경량부 비판으로, 窺基는 정량부와 유부 비판으로 해설하였지만, 경량부(상좌 슈리라타)는 직접지각을 불신하였으며, 유부는 刹那滅을 다만 作用에 한정시켰기 때문에 (다시 말해 법체의 恒有를 주장하였기 때문에) 비록 二識不竝起를 주장하였을지라도 안식과 의식은 대상을 달리하지 않는다.

흥미롭게도 우리는 세친과 동시대를 살았던 중현의 『순정리론』에서 『이십론』 제16송에서 논의된 주요쟁점을 거의 다 확인할 수 있는데, 本頌과 관련된 주요내용을 정리하면 이와 같다.

(1) 本頌의 대론자를 유부나 경량부 등으로 특정하기 어렵다. ‘외계는 직접 지각되기 때문에 실유’라는 주장은 世間現見의 상식적 판단으로, 이 같은 판단에 따른 ‘직접지각은 일체의 인식수단 중 가장 뛰어난 것(gariṣṭham)’이라는 논의는 『구사론』에서도 확인된다. 세친은, 땀감이 불에 의해 소멸한다는 世間現見의 상식적 판단에 근거하여 “제법은 생겨날 때와 마찬가지로 인연에 따라 소멸한다”는 이설에 대해 추리에 의한 판단인 滅不待因의 自然滅설과 刹那滅론을 주장하였는데, 전자가 婆沙이래 譬喩者의 학설이었다면 후자는 上座의 학설로 언급된다.

(2) 세친의 現量覺의 해명—직접지각의 자각(의식: 제3찰나)이 일어날 때 직접지각(5식: 제2찰나)도 그 대상(외계: 제1찰나)도 소멸하였다—은 철저한 刹那滅론에 기초한 上座(경량부)의 繼時的 지각론에 따른 것이다. 한편 ‘직접 지각하였다’는 자각(現量覺)이 존재할 때 5識도 경계대상도 이미 소멸하였기 때문에, 이 때 자각(buddhi)은 직접지각이 아니라 [虛妄]分別이라는 세친의 비판은 “색이 존재할 때 안식이 아직 생겨나지 않았으니 어찌 안식을 能緣이라 할 것이며, 안식이 생겨났을 때 색은 이미 소멸하였으니 어찌 색을 所緣이라 할 것인가”하는 식의 유부(중현과 디파카라)의 비판논리를 원용한 것이라 할 수 있다.

(3) 경량부가 根·境-識의 異時繼起를 설하는 이상 5識을 낳고 경계대상이 된 所緣은 과거(前生)법이다(이에 따라 비유자는 所緣을 안식의 발생연이 된 所緣緣과 다음 찰나 형상으로 나타나 안식의 대상이 된 所緣境으로 구별하였다). 그들에 의하면 과거법은 이미 소멸하여 그 자체 존재

하지 않지만, [전 찰나 5식 상에 나타난 그것의 형상을] 경계대상으로 삼아 일어난 分別의 마음(즉 意識)을 통해 인식된다.

(4) ‘지각(5식)의 대상=과거법(또는 비존재)’이라는 주장 역시 世間現見의 상식적 판단에 반하는 것으로, 중현은 現量覺 즉 ‘지금 직접 지각하고 있다’는 자각에 근거하여 이를 비판하였다. 이에 대해 비유자는 이때 자각(覺)은 “나는 일찍이 이와 같은 괴로움 혹은 즐거움을 경험(領納, anubhava)하였다”고 말(혹은 ‘자각·분별’)할 때 이러한 말은 괴로움 등의 대상이 아니라 그것의 경험에 대한 것이듯이 지각의 대상이 아니라 지각에 대한 것이기 때문에 ‘지각의 자각은 ‘5식의 대상=과거’의 비판논거가 될 수 없다고 해명한다. 그들은 지각(現量)이라는 지식현상을 전 찰나의 根에 근거한 지각자체(依根現量, 5식)과 지각의 경험(現量受, 領納現量)과 지각의 자각(現量覺, 覺了現量)이라는 과정으로 이해하였다. 따라서 5識과 이에 대한 受와 覺은 유부처럼 그 대상이 동일하지 않다.

(5) 현장역의 ‘刹那論者’는 불교일반에 적용할 수 있는 말이 아니다. 중현은 이 말을 오로지 상좌일파 또는 그들과 가까이한 세친에 적용하여 사용한다. 이 말에는 전·후법(과거·미래)을 부정하고 오로지 現法만을 인정함으로써 인과를 부정하는 斷見者(空花論)라는 부정적 뉘앙스가 내포되어 있다.

이상의 사실로 볼 때, 『유식이십론』 제16송은 “외계는 직접 지각되며, 따라서 실재한다”는 세간現見의 상식적 판단에 근거한 唯識無境 비판에 대해 상좌의 찰나멸론에 따른 지각론에 근거하여 해명하였지만, 다른 한편으로 이에 대한 중현(유부)의 비판논리를 원용하여 직접지각의 자각(現量覺)을 직접지각이 아니라고 (혹은 “외계에 대한 직접지각은 성립할 수 없다”고) 비판하였다. 필자가 생각하기로 本頌에 대한 세친의 태도는 다분히 이중적이다. 세친은 『성업론』 등에서 한 때 자신이 주장하였던 경량부 종자설을 자신을 비판하였던 중현의 논거로써 비판한다.<sup>52)</sup> 窺基는 극미론을 비판하는 제10송(범본은 제11송)에 대해 주석하면서 세친은 『순정리론』 이후 노년(年邁)에 이르러 비로소 『유식이십론』을 저작하였다고 해설하였는데(T43, 992a29f), 이 말이 지시하는 바가 무엇일까?

그런데 필자에게 보다 절실한 문제는, 세친은 『성유식론』의 唯識九難 중 제6 現量爲宗難에서 처럼 “직접지각을 통해 확인(자각)되는 외계는 識所變”이라 하면 간단히 끝날 문제를 어째서 유가행파에서도 강력히 비판한 경량부의 異時因果說로써 이 문제를 해명하였던가 하는 점이다. 眼과 色 등 内外의 10가지 有色處를 種子(bija)와 顯現(ābhāsa)으로 해명한 제9송(『성유식론』의 제3 聖教相違難)의 경우도 역시 그러하다.

52) 권오민, 「경량부 종자설에 대한 중현과 무착의 비판, 그리고 세친의 딜레마」(『인도철학』 49, 2017) 참조.

## ■ 참고문헌

- ADV: Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti, Edited by P. S. Jaini.  
AKBh: Abhidharmakośabhāṣya. Edited by P Pradhan.  
Viṃśatikā: Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhi, ed. Sylvain Levi.  
T: 大正新修大藏經(예컨대 “T29, 22b11”은 大正新修大藏經 제29권, 22쪽 中段 11행)  
『入楞伽經』, 『大乘入楞伽經』 (대정장16).  
世親, 『俱舍論』 (대정장29).  
衆賢, 『順正理論』 (대정장29).  
彌勒, 『瑜伽師地論』 (대정장30).  
世親, 『唯識論』, 『大乘唯識論』, 『唯識二十論』 (대정장31).  
護法等, 『成唯識論』 (대정장31).  
世親, 玄奘역, 『攝大乘論釋』 (대정장31).  
商羯羅主, 『因明入正理論』 (대정장32).  
窺基, 『唯識二十論論述記』 (대정장43).  
窺基, 『成唯識論論述記』 (대정장43).  
世友, 『異部宗輪論』 (대정장49).
- 권오민, 「불교철학에 있어 학파적 복합성과 독단성(2): 陳那의 觀所緣緣論에서의 외계대상 비판의 경우」, 『불교연구』 32, 2010.  
권오민, 『上座 슈리라타와 經量部』, 씨아이알, 2012.  
권오민, 「알라야식의 존재증명과 경량부(I): 유가사지론의 경우」, 『불교학보』 제70집, 동국대학교 불교문화연구원, 2015.  
권오민, 「경량부 종자설에 대한 중현과 무착의 비판, 그리고 세친의 딜레마」, 『인도철학』 49, 2017.  
廖本聖·釋惠敏, 「藏本調伏天 『唯識二十論釋疏』 譯注研究」, 『中華佛學學報』 第15期, 中華佛學研究所, 臺北, 2007. (<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ001/bj102992.htm#211>)  
山口益·野澤靜證, 『世親唯識の原典解明』, 東京: 法藏館, 1953.  
宇井伯壽, 『四譯對照 唯識二十論研究』, 東京: 岩波書店, 1979.  
이지수, 『인도불교철학의 원전적 연구』, 여래, 2014.  
佐佐木月樵·山口益, 『唯識二十論の對譯研究』, 東京: 國書刊行會, 1977.  
효도 가즈오, 김명우·이상우 역, 『유식불교, 유식이십론을 읽다』, 예문서원, 2011.  
후카우라 세이분, 박인성 역, 『유식삼십송 풀이』, 운주사, 2012.  
L. Schmithausen, 加治洋一 譯, 「二十論と三十論にみえる經量部的前提」, 『佛教學セミナー』 37, 東京: 大谷大學佛教學會, 1983.  
Stefan Anacker, Seven Wooks of Vasubandhu, The Buddhist Psychological Doctor, Motilal Banarsidass, 1984.

「세친의 ‘직접지각의 자각(pratyakṣabuddhi: 現量覺)’ 이해  
 - 『唯識二十論』 제16송과 관련하여 -」를 읽고

안 성 두 / 서울대

1. 권오민 교수(이하 논자)는 상기 논문에서 <유식이십론> 제16송에 나오는 직접지각의 문제를 여러 학파들의 다양한 해석을 종합으로 관통하면서 그 의미를 논구하고 있다. 그의 다른 논문에서와 마찬가지로 여기서도 논자는 명확히 자신의 논점을 제시하면서 계송의 의미를 탐구해 나간다. 결론에서 논점은 다섯 가지 점으로 요약되어 있지만, 논문을 읽어가면서 이를 분명히 파악하기는 어려웠기 때문에, 먼저 평자가 이해한 논문의 요지를 결론부의 다섯 가지 점에 맞추어 요약한 후에 몇 가지 질문을 하는 것으로 논평을 가름하겠다.

2. 유식이십론의 주제는 주지하다시피 삼계유식을 설하고 외계대상의 존재를 부정하는 것이다. 이를 위해 제16송에서 직접지각을 통해 외계대상이 확인되는데, 왜 유식학파는 이를 부정하는가 하는 반론자의 질문을 제시한다. 논자는 이 질문이 <성유식론>(T31, 39b27-c3)에서 논설된 ‘現量爲宗難’과 비슷하지만, 그 내용은 상당히 다르다고 지적한다. <성유식론>의 논의는 “현량의 대상은 외계가 아니라 식 자체의 상분이며, 후에 의식이 이를 분별하여 외계로 생각한 것이기에 외계는 직접지각에 의해 알려지는 것이 아니다.”는 점에 초점이 맞추어져 있는 반면에 <이십론>의 경우는 “직접 지각되었다는 자각/인식을 문제로 삼으며, 해명 또한 외계대상이 애당초 존재하지 않는다는 것이 아니라 찰나멸론에 따라 직접지각과 이에 대한 관계를 비판적으로 검토”하는데 있다고 지적한다. 그리고 범본과 한역 3본의 내용을 번역, 제시하고 있다. 논자는 그 내용을 다음과 같이 정리한다: “외계 실재론자는 “지금 눈앞의 대상이 지각되었다”는 그 무엇과도 비교할 수 없는 확실한 인식수단(pramāṇa)이라는 직접지각(pratyakṣa)에 근거하여 唯識無境을 비판하였지만, ‘지금 외계를 직접 지각하였다’는 자각/인식(pratyakṣa buddhi: 現量覺, 現覺, 證智) 혹은 판단(mata, pariccheda)은 意識의 分別(kalpanā)로, 이때는 이미 지각(眼 등의 5識)도 지각의 대상도 소멸하였기 때문에 이를 唯識無境의 비판논거로 삼을 수 없다는 것이다.” (p.4)

하지만 문제는 유식학파가 5식과 제6식을 시간적으로 병립시키지 않았으며, 또한 8식의 동시생

기를 인정했기 때문에 제16송에서 현량각의 부정을 유식설로 간주하기 어렵다는데 있다. 논자는 이를 해결하기 위해 세친이 찰나멸(kṣaṇika) 개념을 비판의 출발점으로 삼았고, 진제와 현장도 이를 어느 특정인의 견해와 관련시키고 있다는 점에 착안하여 그들이 누구인지를 탐구하기 시작한다. 먼저 주석자를 본다면, Vinitadeva는 그들을 경량부로 비정하고 있고 이 해석이 山口益 등의 현대 연구자들에 의해 이어지고 있지만, 논자는 경량부의 교의에서 직접지각이 가장 뛰어난 것으로 간주되지 않았다고 지적한다. 반면 규기는 이 계송을 나누어 전반부는 경량부, 후반부는 정량부와 유부의 주장을 비판한 것으로 해석하지만, 이 해석도 문제가 있기는 마찬가지다. 논자는 <순정리론>에 의거하면서 세친의 경량부적 사고는 상좌 슈리라타에서 비롯된 것이며, 이 문헌에서의 논의는 <이십론>의 논의를 확인하게 해 준다고 말한다.

제16송의 이해를 위한 예비적 고찰 후에 III장 1절에서 논자는 (1) 제16송의 문제제기는 일반인의 상식적 판단에 따른 것이지 특정 학파에 속한 관점은 아니며, 찰나설은 직접지각의 유효성을 부정한 상좌설에 따른 것이라고 주장한다.

2절 <중현에 의한 상좌설 비판>에서 (2) ‘외계를 직접 지각하였다’는 자각(現量覺)은 의식의 分別(즉 計度分別)로, 이때는 이미 지각의 주체(能見者)인 眼 등의 5識도, 그 대상인 色 등도 모두 소멸하였기 때문에 이것이 외계실재론(혹은 唯識無境 비판)의 논거가 될 수 없다는 것이 세친의 비판의 초점이라고 지적한다. 이 비판은 의식이 생겨난 순간 이미 안식과 그 근거인 색도 소멸했다고 하는 상좌의 지각론에 의거한다. 하지만 그럴 경우 이미 사라진 법이 어떻게 현찰나의 법의 생기의 원인이 될 수 있는가가 문제이며, 이는 바로 중현의 비판이었다. 따라서 상좌는 유부에 의해 직접지각을 부정한 자라는 평가를 받게 되었는데, 제16송에서 세친의 비판은 바로 유부를 인용한 것이라고 지적한다.

3절 <상좌의 현량각 이해>에서 (3+4) 논자가 p.12에서 現量覺에 대한 중현과 경량부의 이해의 차이를 그들의 교설에 입각해서 보여주는 부분은 매우 명확하다.

중현: 현량각은 직접지각의 대상이나 경험(現量受)과 동시임을 전제로 한 것. 지각은 심·심소의 相應俱起를 주장하는 유부의 경우 당연히 외계대상에 대한 것.

경량부: ‘현량의 각’에서 각은 지각대상에 관한 각이 아니라 자신이 경험 내용에 대한 것으로서, “지각(受, vedanā)과 자각(覺, buddhi)은 동시가 아니고, 따라서 동일한 대상에 대한 것도 아니기 때문에 ‘지금 외계대상을 지각하였다’는 자각은 ‘5식의 대상=과거(또는 비존재)’의 비판논거가 될 수 없다.” 왜냐하면 심·심소의 異時繼起를 주장하는 경량부의 경우 지각은 외부 대상 자체가 아니라 識 상에 나타난 대상의 형상으로서, 그것을 지각하는 것이다. 따라서 경량부에 따르면 “지금 외계를 지각하였다”는 말(혹은 자각/분별)은 외계대상이 아니라 선행한 지각에 대한 것으로, 이때 지각의 대상이 된 외계는 이미 소멸하여 존재하지 않기 때문에 그러한 자각이 ‘5식의 대

상=과거(또는 비존재)’의 비판논거가 될 수 없다는 것이다.” 제16송의 주장 역시 ‘지금 외계를 지각하였다’는 자각을 의식(제3찰나)의 분별로 이해하여 그 때는 안식 등(제2찰나)도, 외계대상(제1찰나)도 이미 소멸하였기 때문에 이를 唯識無境(외계 비존재)론의 비판논거로 삼을 수 없다는 점에서 비슷한 것이다.

(5) 현장역의 찰나론자의 의미가 부정적 함축성을 갖고 있음을 지적하고 있다.

논자의 결론: 『유식이십론』 제16송은 “외계는 직접 지각되며, 따라서 실재한다”는 세간現見의 상식적 판단에 근거한 唯識無境 비판에 대해 상좌의 찰나멸론에 따른 지각론에 근거하여 해명하였지만, 다른 한편으로 이에 대한 중현(유부)의 비판논리를 원용하여 직접지각의 자각(現量覺)을 직접지각이 아니라고 (혹은 “외계에 대한 직접지각은 성립할 수 없다”고) 비판했다.

3. 이제 논문을 읽어 가면서 잘 이해되지 않는 점이나 또는 평소에 유부나 상좌 등의 지각론 중에서 궁금해 하던 부분에 대해 논자에게 네 가지 정도 질문을 드리고 싶다.

첫 번째로 논자는 p.4에서 “성유식론에 따르면 5식 자체에는 오류가 없다. 다만 의식의 분별을 거짓이라고 불신하였을 뿐이다.”라고 말한다. 분명 성유식론의 이런 서술은 디그나가류의 사고를 연상시키지만, 유식 아비달마에서 설하는 심의 구조를 고려하면 이해하기 어려운 점도 있다. 여기서 심은 항상 5종의 변행심소와 함께 생겨난다고 설명된다. 변행심소에 ‘想’이 포함되어 있는 한, 우리는 5식의 작용을 ‘순수한’ 것으로 받아들이기 어려울 것이다. 이 문제에 대해 어떻게 생각하는지?

두 번째, 유식학파에서 경량부의 異時因果說을 강력히 비판했다고 하는데, 어떤 논의를 염두에 두고 하는 말인지 설명을 부탁드립니다.

세 번째, 논자는 p.11에서 중현이 현량을 依根현량, 領納현량, 覺了(혹은 覺慧)현량의 3종으로 구분하고 있음을 제시하면서, “根·境·識과 心所의 동시생기를 주장하고 주객을 엄격히 구별하는 유부로서는 이같이 이해할 수밖에 없었을 것이다.”고 말한다. 하지만 평자에게 그 의미가 분명히 와 닿지 않는다, 조금 친절한 설명을 부탁드립니다.

네 번째, 논자는 각주 43에서 중현이 류지를 추리가 아니라 현량이라고 밝히고 있다고 하는데, 보통 류지는 상2계에 대한 유비적 인식이기 때문에 유부에 의해서도 간접지로 판단된 것이라고 알고 있는데, 중현이 이를 직접지각이라고 설한 이유를 설명해 주면 좋겠다.

4. 이하의 지적은 비록 논지의 이해에 심각한 오해를 야기하지는 않지만, 논문의 완성도의 제고라는 평가의 역할에 충실하기 위해 몇 가지 지적한 것이다.

• 각주 5: Viṃśatikā 8.28-9.1. pratyakṣabuddhiḥ svapnādau yathā bhavatīdam || sā ca yadā tadā | na so 'rtho dṛśyate tasya pratyakṣatvaṃ katham matam ||(k.16) vināpyartheneti pūrvam eva jñāptitam | yadā ca sā pratyakṣabuddhir bhavatīdam me pratyakṣam iti tadā na so 'rtho dṛśyate manovijñānenaiva paricchedāc cakṣurvijñānasya ca tadā niruddhatvād iti | katham tasya pratyakṣatvam iṣṭam | viśeṣeṇa tu kṣaṇikasya viśayasya tadānīm niruddham eva tadrūpaṃ rasādikaṃ vā ||

→ (i) 이 계송은 pratyakṣabuddhiḥ svapnādau yathā sā ca yadā tadā | na so 'rtho dṛśyate tasya pratyakṣatvaṃ katham matam ||(k.16)로 중간에 'bhavatīdam ||' 이 잘못 첨가되어 있다.

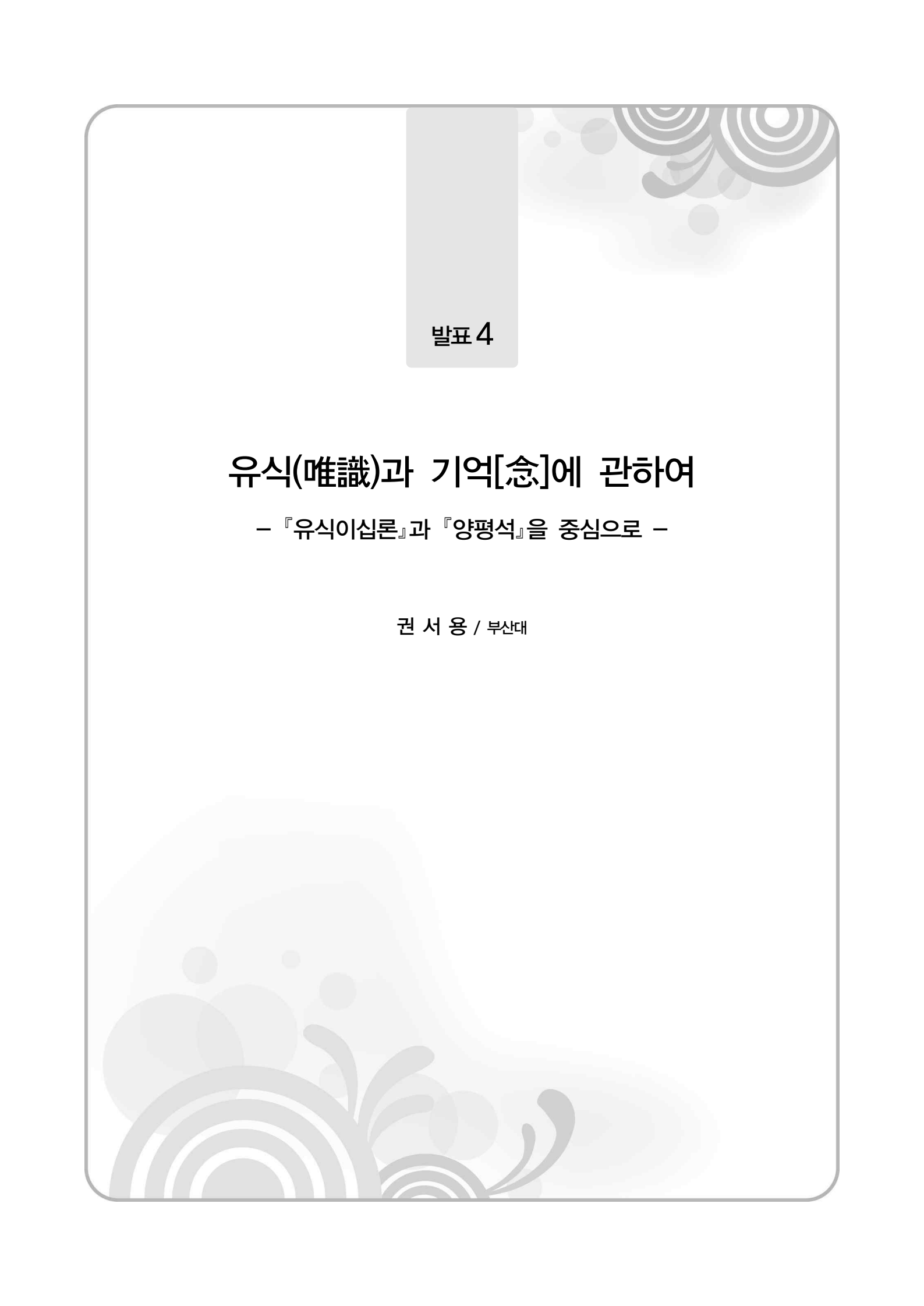
(ii) 또한 Levi 본에는 sā pratyakṣabuddhir 다음에 na가 있다고 읽지만 이는 위의 제시 문처럼 삭제되어야 할 것이다. 그럴 경우 {na} 등의 삭제 부호를 사용하는 것이 원전 인용에 충실한 태도일 것이다.

(iii) tadrūpaṃ 은 복합어가 아니기 때문에 tad rūpaṃ 으로 띄어 읽어야 한다.

• 각주 6: 此偈明何義? 此偈明何義? → 한 문장 중복됨

• 각주 39: tadā satī → tadāsatī

• 각주 43: 類智(anvaya vijñāna) → anvaya-jñāna



발표 4

# 유식(唯識)과 기억[念]에 관하여

- 『유식이십론』과 『양평석』을 중심으로 -

권 서 용 / 부산대

# 유식(唯識)과 기억[念]에 관하여

## - 『유식이십론』과 『양평석』을 중심으로 -

권 서 용 / 부산대

### I. 서언

인도불교철학의 4대학파는, 주지하다시피 설일체유부(sarvāsti-vāda)와 경량부(Sautrāntika) 그리고 중관학파(madhyamika)와 유식학파(Yogācāra)이다. 일체 법(法)의 자성(自性)을 기반으로 존재의 연기적 관계를 설명하는 유부의 법자성(法自性) 이론에 대해, 일체 법의 무자성(無自性)·공(空)을 근거로 유부를 비판하는 중관학파의 법무자성(法無自性) 이론과 일체 법의 찰나멸성(刹那滅性)을 근거로 유부를 반박하는 경량부의 찰나멸 이론을 토대로 유식학파의 유식무경(唯識無境) 이론이 구축된다.

유식학파는 무착(無著, Asanga, 300년 ~ 390년?)에서 시작하여 그의 아우라고 여겨지는 세친(世親, Vasubandhu, 316 - 396)에 의해서 완성된다. 세친은 ‘일체 법의 자성을 기반으로 존재의 연기적 관계’를 체계적으로 설명하는 『아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論)』의 저자일 뿐만 아니라 법무자성 이론과 찰나멸 이론을 근거로 법자성 이론을 비판하고 유식무경을 기술하는 『유식이십론(唯識二十論)』과 『유식삼십송(唯識三十頌)』의 저자이기도 하다. 『유식이십론』은 무경(無境)을 체계적으로 논술한 논문이라면 『유식삼십송』은 유식(唯識)을 논증한 논문이라고 할 수 있다.

본 논문은 『유식이십론』에서 유식무경을 논증하기 위해 도입한 기억[念]의 문제를 다루고자 한다. 보다 세부적으로 다루고자 하는 것은 우선 기억이 어떤 메카니즘을 띠고 있는가 하는 것을 윌리엄 제임스와 그리고 세친을 통해 밝히고, 나아가 외계실재론과 세친의 『유식이십론』 및 그의 계승자인 다르마키르티의 『양평석(量評釋)』에서 기억을 통해 무엇을 논증하고자 하는가를 밝히는 것이다.

## II. 기억

### 1. 제임스의 기억

기억<sup>1)</sup>이란, 사전적 정의에 의하면, 인상·지각·관념 등을 불러일으키는 일체의 정신활동이다. 인간의 모든 행위는 인지력의 근본이 되는 기억력의 작용 결과이기 때문에 기억력이 작동하지 않는 지적 능력이란 있을 수 없다.<sup>2)</sup> 우리가 감각기관을 통해 대상을 감각하여 그 대상을 인지할 때 이미 기억이 작용한 것이며, 또한 언어를 통해 대상의 의미를 인지할 때도 이미 언어에 대한 기억이 작용한 것이며, 그리고 신체를 통해 이전에 배운 운동능력을 발휘할 때도 마찬가지로 운동기능에 대한 기억이 작용한 것이다. 이와 같이 인간의 의식적 행위[意業], 언어적 행위[口業], 신체적 행위[身業] 등 일체 행위는 모두 기억의 힘이 작용한 결과라고 할 수 있다.

이러한 행위가 기억의 힘의 결과이기도 하지만 동시에 결과인 그 행위가 다시 기억의 원인이 되기도 한다. 그런데 행위가 기억의 원인이 되기 위해서는 그것이 어느 정도 그 상태가 지속해야 한다. 서양의 탁월한 심리철학자 윌리엄 제임스(W. James, 1842~1910)는 이에 대해

주목할 만한 첫째 점은 정신상태가 기억 속에 살아남기 위해서는 어느 정도 시간 동안 그 상태가 지속해야 한다는 것이다. 바꾸어 말하면 정신상태가 실제 상태 즉 명사적 상태라고 내가 말하는 상태가 되어야 한다. 전치사나 접속사와 같은 정신 상태는 독립된 사실로 기억되지 않는다. 우리는 ‘어떻게’라든가 ‘그럼에도 불구하고’라고 말했을 때, 꼭 어떻게 느꼈는가 하는 것을 상기할 수 없다.<sup>3)</sup>

라고 한다. 제임스의 기술에서 우리가 주목해야 할 것은 기억에 살아남는 정신상태가 비실체적 상태가 아니라 실체상태 즉 명사적 상태가 되어야 한다는 것이다. 우리의 감각을 통해서 인지되는 것은 일차적으로는 부사적 상태이다. 우리는 푸른 하늘을 보고 ‘푸르게’ 느낄 뿐 ‘푸름’으로 느끼는 것은 아니다. ‘푸르게’라는 부사적 상태는 현재 순간의 감각의 대상이기 때문에 순간적으로 소멸한다. 반면 ‘푸름’이라는 명사적 상태는 일정 정도의 시간 내지 오랜 시간 동안 우리의 기억 속에 저장되어 잔존한다. 따라서 우리의 모든 기억 대상은 어느 정도 지속되는 명사적 상태라고 할 수 있는 것이다.

윌리엄 제임스는 기억을 1차 기억 혹은 기본 기억과 2차 기억 혹은 진정한 기억으로 나눈다.<sup>4)</sup>

1) 기억에는 다섯 종류가 있다. 하나는 일회적 기억으로 과거의 사건을 기억하는 것이며, 둘은 의미 기억으로 세상에 대한 일반적 기억과 언어에 대해서 기억하는 것이며, 셋은 절차 기억으로 기능에 대한 기억과 운동 기능이며, 넷은 암묵적 기억으로 과거의 경험을 반영한다는 사실을 모르면서 행동에 변화가 있는 것이며, 다섯은 작업 기억으로 정보를 저장하는 기억이다. 이영돈, 『KBS 특별기획 마음』, 서울:예담출판사, 2006. p. 218.

2) 위의 책, p. 217.

3) 윌리엄 제임스, 『심리학의 원리2』, p.1164.

4) 『현대 심리학의 이해』에는 “미국의 심리학자 제임스는 두 가지 서로 다른 종류의 기억이 있다고 가정하였

그는 엑스너의 다음과 같은 기술, “우리가 주의하지 않는 인상은 심상을 아주 잠깐 동안만 기억 속에 남기고 보통은 간과해 버린다. 무엇에 깊이 빠져 몰두할 때 우리는 시계가 울리는 소리도 듣지 못한다. 그러나 시계 울림이 끊어진 다음 주의가 일깨워지고 그때 시계가 울린 소리를 셈한다. 이와 같은 예는 일상생활에서 자주 발견된다. 우리는 또한 타인이 주의를 다른 데로 완전히 집중하고 있을 때에도, 그에게 1차 기억 심상이라 불릴 수 있는 것이 존재한다는 것을 증명할 수 있다.”<sup>5)</sup>를 언급하면서

기본습관은 처음 신경 물질에 찍혀진 운동이 서서히 소멸해 가는 것으로 표출되며 기본 습관이 처음 우리 의식에 미친 결과가 이른 바 기본기억이다. 그러나 기본 기억이 우리에게 알려 주는 것은 바로 지나간 과거이다. 이 직접 직관되는 과거 속에서 우리가 느끼는 대상은 회상되어 얻는 대상과는<sup>6)</sup>

다른 기본 습관에 의해 형성된 기억을 기본 기억(primary memory)이라 한다. 이러한 기본 기억 즉 1차 기억은 ‘극도로 생생한 심상이지만 주관적으로는 모든 종류의 잔상이나 환각과 아주 뚜렷하게 구별되며, 주의하여 붙잡지 않으면 1차 기억 심상은 몇 초 동안 진행하고 사라지는’<sup>7)</sup> 것이다. 그렇지만 ‘회상되어 얻어지는 대상’은 새롭게 재생된 대상이다. 이렇게 재생된 심상을 대상으로 하는 진정한 기억 또는 2차 기억은

일단 의식에서 이미 탈락된 이전 정신 상태에 대한 지식이거나 또는 오히려 한 동안 사고하지 않았던 사건이나 사실에 관한 지식으로서, 이전에 그것들을 사고한 일이 있다거나 또는 경험한 일이 있다는 의식이 첨부된 지식<sup>8)</sup>

이라고 제임스는 말한다. 1차 기억은 단기 기억이다. 가령, 단기 기억 가운데 시간 감각 기억은 10분의 1초 동안 지속되며, 청각감각 기억은 몇 초 동안 지속하다고 사라진다. 반면 2차 기억은 장기기억이다. 그런데 기억이 오랜 기간 지속하려면 그 기억의 저장소에 명사적 상태나 상징이나 기호 혹은 부호의 형태로 입력되어야 한다. 이것이 어떤 계기가 되어 우리의 기억으로 인출되는 것이다.<sup>9)</sup> 가령, 연기를 보고 불을 추리할 때 연기와 불의 개념[共相] 그리고 연기와 불의 관

---

다. 그 한 가지는 좀 전에 읽었던 몇 개의 단어를 기억한다든지 전화번호부에서 방금 찾아본 전화번호를 기억하는 것과 같은 일차적 기억이고, 한때 알고 있었던 전화번호를 생각해 내려고 하거나 1년 전 오늘 했던 일을 회상하는 것과 같이 잊어버렸던 정보를 되살려 내는 것을 이차적 기억이라고 하였다.” 고 기술되어 있다. 『현대 심리학의 이해』, p. 179.

5) 윌리엄 제임스, 『심리학의 원리2』, p.1167.

6) 위의 책, p.1168.

7) 위의 책, p.1168.

8) 위의 책, p.1171.

9) 기억의 과정은 세 가지 단계를 거친다. 하나는 약호화이며 또 하나는 저장이며 마지막은 인출이다. 만약 유입된 어떤 정보가 약호화되지 않았다면 기억을 발생하지 않을 것이다. 따라서 능동적 약호화 내지 부호

계를 떠올리지 않는다면 추리는 불가능하다. 이렇게 연기라는 개념과 불이라는 개념 및 연기와 불의 관계라는 개념이 개념화·의미화 되지 않으면 2차 기억 혹은 진정한 기억은 일어날 수 없을 것이다.

## 2. 세친의 기억

한편 세친은 그의 주저 가운데 하나인 『아비달마구사론』에서 존재를 5위 75법으로 분류한다. 5위란 색법(色法, 11), 심법(心法, 1), 심소법(心所法, 46), 심불상응행법(心不相應行法, 14), 무위법(無爲法, 3)이다. 5위 가운데 심소법에는 대지법(大地法), 대선지법(大善地法), 대번뇌지법(大煩惱之法), 대불선지법(大不善地法), 소번뇌지법(小煩惱地法)의 5종이 있다. 기억은 ‘일체의 마음과 두루 함께 일어나는 마음작용’인 10대지법의 하나이다. 세친은

기억이란 소연을 망실하지 않는 것<sup>10)</sup>

이라 한다. 여기서 ‘소연을 망실하지 않는 것’이란 인식대상을 잊지 않는 것 즉 지각의 대상이나 사유 대상 등 우리가 경험한 것을 잊지 않는 마음 작용[心所]을 의미한다.

세친은 『유식삼십송』에서 제3 전변식인 6식과 함께 상응하는 심소들 즉 변행심소(遍行心所), 별경심소(別境心所), 선심소(善心所), 번뇌심소(煩惱心所), 수번뇌심소(隨煩惱心所)의 5종을 제시한다. 처음의 변행심소에는 촉·작의·수·상·사(觸·作意·受·想·思)의 5종이 있다. 다음의 별경심소에는 욕·승해·정·혜(欲·勝解·定·慧)의 심소와 함께 염(念, 기억)이 속해 있다. 『유식삼십송』의 주석서인 『성유식론』에서는 어떻게 해서 제8 아뢰야식이 별경심소 등과 상응하지 않는 지<sup>11)</sup>를 다음과 같이 언급한다.

서로 어긋나기 때문이다. 욕구의 심소는 좋아하는 일을 희망해서 작용하는데 반해, 이 식

---

화가 중요하다. 예컨대 한 단어의 기억부호를 형성하고자 할 때 그 단어의 철자 모양, 발음, 의미에 초점을 두어야 한다. 반면에 약호화가 되었다고 하더라도 이것이 저장되지 않는다면 그 정보에 대한 상기는 있을 수 없다. 즉 이전의 정보와 올바르게 연결되지 않아서 제대로 저장이 되지 못한 정보나 지식은 상기되지 않게 된다. 마지막으로 기억은 어떤 정보가 저장된 장소가 확인되어 의식 속으로 옮겨지고 또 사용되는 기억의 세 번째 단계인 인출에 따라 달라지기도 한다. 이러한 기억의 세 가지 과정을 그림을 그리면 다음과 같다. 『현대 심리학의 이해』, p.180.

과정	약호화	저장	인출
정의	기억부호를 형성	약호화된 정보를 기억 속에 유지	기억저장고에서 정보를 재생
컴퓨터의 정보처리예 비유	키보드를 통해 자료를 입력	하드디스크에 파일로 저장	파일을 불러와서 화면에 자료를 표시

10) 『阿毘達磨俱舍論』

11) 『成唯識論』 권3, “如何此識非別境等心所相應.”

은 임의대로 희망하는 것이 없다. 승해의 심소는 결정된 사물을 분명히 지녀서 전전하는데 반해 이 식은 몽매하여 분명히 지니는 바가 없다. 기억의 심소는 오직 예전에 익힌 일을 분명하게 기억해서 전전하는데 반해 이 식은 어둡고 미약해서 분명히 기억하지 못한다. 집중의 심소는 능히 심왕으로 하여금 하나의 대상에 기울이게 하는 반해, 이 식은 자연히 찰나마다 따로 반연한다. 이해의 심소는 오직 덕 등의 일을 간택해서 전전하는데 반해 이 식은 미세하고 어두워서 간택하지 못한다. 따라서 이것은 별경심소와는 상응하지 않는다.<sup>12)</sup>

기억이라는 별경심소가 제8 아뢰야식과 함께 상응하지 못하는 까닭은 기억은 과역의 대상이나 사건을 분명하게 기억하는데 반해 아뢰야식은 어둡고 미약하여 과거의 대상이나 사건을 명료하게 기억하지 못하기 때문에 아뢰야식이 일어날 때 기억이라는 심소는 동시에 일어나지 않는다. 나아가 『성유식론』 5권에서는 구체적으로 기억을 다음과 같이 기술한다.

무엇을 기억의 심소라고 하는가? 예전에 익힌 대상을 심왕에 분명히 새겨서 잊지 않는 것을 체성으로 삼고, 집중의 심소의 의지처가 되는 것을 업으로 삼는다. 반복적으로 예전에 받아들인 대상을 생각하여 지녀서 잊어버리지 않게 해서 능히 집중의 심소를 이끌기 때문이다. 예전에 받아들이지 않은 자체[體]와 부류[類]의 대상에 대해서는 전혀 기억의 심소를 일으키지 않는다. 실사 예전에 받아들인 것이라고 하더라도 분명히 기억할 수 없는 것에는 역시 기억의 심소가 일어나지 않는다. 그러므로 기억의 심소는 반드시 변행심소에 포함되지 않는다. 다음과 같은 견해(설일체유부의 견해)가 있다. 심왕이 일어날 때에는 반드시 기억의 심소와 함께 한다. 능히 이후의 시기에 기억의 원인이 되기 때문이라고 한다. 그가 말하는 것은 바른 논리가 아니다. 이후의 시기에 어리석음[癡]과 믿음[信] 등의 심소가 있으므로 이전에도 역시 있다고 말해서는 안 되기 때문이다. 이전의 심왕과 심소 혹은 상(想)의 심소 등의 세력으로써, 이후 시기의 기억의 원인이 되기에 충분하기 때문이다.<sup>13)</sup>

『구사론』에서는 10대지법으로 분류된 촉·작의·수·상·사·욕·승해·염·정·혜의 마음 작용이 『유식삼십송』의 주석서인 『성유식론』에서는 10대지법을 다시 마음이 일어나면 언제나 함께 일어나는 마음작용인 변행심소와 마음이 특정한 대상 또는 경계에 대해서 일어날 때만 그 마음과 함께 일어나는 마음 작용인 별경심소로 나눈다. 전자에는 촉·작의·수·상·사의 마음작용이, 후자에는 욕·승해·염·정·혜의 마음작용이 포함된다. 별경심소 중의 하나인 기억[念]이라는 마음작용의 본체는 이전에 경험한 대상을 마음속에 분명하게 새겨서 잊지 않는 것이며 그것의 작용은 정신 집중[定]이라는 마음 작용의 의지처가 되는 것이다. 당연히 이전에 경험하지 않은 것들에 대해서는 기억의 작용이 일어나지 않으며 또한 경험했다고 하더라도 명기(明記)되지 않는 대상에 대

12) 『成唯識論』 권3, “互相違故。謂欲希望所樂事轉。此識任運無所希望。勝解印持決定事轉。此識嘗味無所印持。念唯明記曾習事轉。此識味劣不能明記。定能令心專注一境。此識任運剎那別緣。慧唯簡擇德等事轉。此識微味不能簡擇。故此不與別境相應。”

13) 『成唯識論』 권5, “云何爲念。於曾習識境令心明記不忘爲性。定依爲業。謂數憶持曾所受境令不忘失能引定故。於曾未受體類境中全不起念。設曾所受不能明記念亦不生。故念必非遍行所攝。有說心起必有念俱。能爲後時憶念因故。彼說非理。勿於後時有癡信等前亦有故。前心心所或想勢力足爲後時憶念因故。”

해서는 기억이 작동하지 않는다. 아울러 정신을 한 대상에 집중하기 위해서는 이전에 경험한 대상을 반복적으로 생각하여 잊어버리지 않는 기억작용[念]이 의지처가 되어야만 가능한 것이다.

이러한 기억이라는 중요한 우리의 마음 작용을 근거로 외계실재론은 외계대상의 존재를 증명하고자 했다. 한편 세친은 『유식이십론』에서 기억을 가지고 외계대상의 비존재를 증명코자 했으며, 세친 사상의 비판적 계승자인 다르마키르티는 『양평석』에서 외계대상의 비존재의 증명이라는 소극적 방식이 아니라 오히려 오직 식만이 존재한다는 적극적인 방식으로 기억을 도입한다. 다음 절에서는 그 하나하나를 차례대로 기술하고자 한다.

### Ⅲ. 외계실재론에서의 기억

『유식이십론』은 제1송에서 다음과 같은 논증식으로 유식무경(唯識無境)을 주장한다.

주장[宗] : 이 삼계는 실로 유식이다.

이유[因] : 실재하지 않는 대상이 현현하기 때문이다.

유례[喻] : 눈병이 있는 자가 실재하지 않는 머리카락 등을 보는 것과 같다.<sup>14)</sup>

이 주장에 대해 외계실재론자는 장소와 시간 그리고 심상속과 효용 등 네 가지 측면에서 다음과 같이 비판한다.

만약 식이 대상을 가지고 있지 않다고 한다면 장소나 시간의 한정(공간적, 시간적으로 한정되는 것), 특정의 심상속에 한정되지 않는 것 그리고 효용을 이루는 것은 불가능하다.<sup>15)</sup>

이들에 의하면 우리의 인식은 특정한 공간이나 특정한 시간에 발생하는 까닭은, 동일한 공간이나 동일한 시간을 공유하는 자들에게 동일한 인식이 발생하는 까닭은, 환영이나 꿈속의 대상은 효용을 가질 수 없는 까닭은 바로 외계에 대상이 존재하기 때문이다. 따라서 이러한 네 가지 이유 때문에 외계대상은 존재한다는 입장을 피력하는 것이 외계실재론이다.

인도불교에서 외계실재를 표방하는 학파는 설일체유부와 경량부이다. 두 학파 모두 외계대상의 실재성을 인정한다는 점에서 외계실재론을 공유하지만 인식의 생기고정에 대한 설명은 서로 다르다. 설일체유부에 따르면 동일한 찰나에 존재하는 감관지각의 대상과 감관 등에 의해 감관지각이 생긴다. 한편 경량부에 의하면 제1찰나에 감관지각의 대상과 감관 등이 존재하며 이들을 여건으로

14) 『唯識二十論』 1송, “內識生時似外境現。如有眩翳見髮蠅等。此中都無少分實義。”

vijñaptimātram evedamasadarthābhāsanāt /  
yadvat taimirikasāsatskeṣaṅḍrakādīdarśanaṃ //

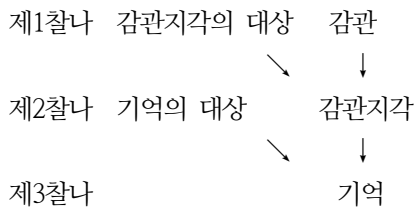
15) 『唯識二十論』 2송, “若識無實境，則處時決定。相續不決定，作用不應成。”

제2찰나에 감관지각이 생긴다. 그렇다면 기억이라는 마음 작용은 언제 어떻게 생기는가? 설일체유부는 제1찰나에 감관지각의 대상과 감관 등에 의해 감관지각이 생기고 제2찰나에 기억의 대상과 제1찰나에 생긴 감관지각을 여건으로 기억이 생긴다고 보는 반면, 경량부는 제1찰나에 감관지각의 대상과 감관 등에 의해 제2찰나에 감관지각이 생기며 동시에 같은 찰나에 존재하는 기억의 대상을 여건으로 제3찰나에 기억이 생긴다고 간주한다. 이것을 그림으로 제시하면 다음과 같다.

[설일체유부의 기억의 생기고정]

제1찰나 감관지각의 대상+감관 → 감관지각  
 제2찰나 기억의 대상 → 기억

[경량부의 기억의 생기고정]



설일체유부나 경량부는 기억의 생기고정을 각기 달리 파악하고 있지만 두 학파 모두 기억은 결국 외계에 객관적으로 실재하는 대상을 상기하는 것이라는 점에서 입장의 차이는 없다. 이러한 사고방식은 지극히 상식에 부합하는 것처럼 보인다. 우리가 먼 과거의 사건이나 아주 가까운 과거의 대상들을 떠올릴 때 그 기억에 떠오르는 심상은 이미지이지만 그 이미지의 궁극적 근거는 아주 먼 과거에 아니면 아주 가까운 과거에 우리가 직접적으로 경험한 사건이거나 대상들이라는 것이다. 이러한 직접적 경험인 대상이나 사건은 결코 없는 것이 아니라 있는 것이라는 점을 그들은 기억을 통해 입증했던 것이다.

#### IV. 『유식이십론』에서의 기억

『유식이십론』은 20개의 계승으로 이루어진 텍스트로서 삼계 즉 욕계·색계·무색계가 오직 식일 뿐[唯識]이며 외계 대상은 존재하지 않는다[無境]는 유식무경을 주장한 논서이다. 세친은 이 논서에서 하나의 교리적 증명[教證]과 네 개의 논리적 증명[理證]으로 유식무경을 논증한다. 그런데 네 개의 논리적 증명 가운데 세 번째의 것은 직접적 인식인 지각과 기억 그리고 꿈을 통한 논증이다.

외계실재론에 의하면 ‘인식되는 것은 존재하는 것’이며 ‘참으로 존재하는 것은 대상이 되어 인

식을 낳는 것'(爲境生覺眞是有)이다. 여기서 인식이란 프라마나(pramāṇa)이며 한역으로는 양(量)이라 한다. 세친에 의하면 양에는 현량(現量, 직접지각)과 비량(比量, 간접추리) 그리고 성인량(聖言量, 성인의 말씀)의 3종이 있다. 현량은 직접적인 인식이자 무분별적 인식이며 나머지 두 개의 양은 간접적 인식이자 분별적 인식이다. 그런데 후자인 간접적 인식도 궁극적으로는 현량 즉 직접지각에서 출발한다.

외계실재론자들은 직접적인 인식인 현량이 이루어지기 위해서는 외계에 대상이 존재해야 한다고 주장한다. 즉 대상이 없는 인식은 있을 수 없고, 인식이 있는 곳에는 반드시 대상이 존재해야만 한다는 것이 그들 외계실재론자들의 입장이다. 지각에 준해서 말하면 인식 특히 직접적인 인식인 지각이 작동하는 곳에는 반드시 외계대상이 존재해야만 하며 또한 지각을 근거로 '나는 지각하고 있다'라는 개념적 인식도 결국에는 외계 대상이 존재해야만 가능하다는 것이 외계실재론의 입장이었다. 이에 대해 세친은

지각에 대한 분별적 인식은 꿈 등과 같이 (생긴다.) 그것(지각에 근거한 분별적 인식)이 있을 때는 그 대상은 보이지 않는다. 그 대상을 직접적으로 지각하는 것이 어떻게 가능한가?<sup>16)</sup>

라고 계승으로 답하면서 이 계승에 대해 “나는 지각하고 있다.’라는 직접지각에 대한 분별적 인식이 생길 때, 그 대상은 보이지 않는다. 왜냐하면 직접 지각한 그 다음 순간에 일어나는 분별적 인식에 의해서만 확인할 수 있으며 게다가 그 때는 안식이 소멸하였기 때문”<sup>17)</sup>이라고 하여 개념적 분별적 인식이 작동할 때에는 이미 직접적 인식인 지각은 소멸하였기 때문에 대상을 직접적으로 인식한다는 것이 불가함을 언급하며, “또한 대상은 찰나멸하는 것이다. 그 때(대상에 대해 직접 지각이 일어날 때)에는 그 색깔과 모양 혹은 맛 등의 대상은 실로 이미 소멸하였다.”<sup>18)</sup>고 하여 대상의 찰나멸성을 근거로 대상을 직접적으로 인식한다는 것이 불가함을 제시한다.

그럼에도 불구하고 외계실재론자는 “경험되지 않은 것은 의식에 의해 기억되지 않기 때문에 반드시 대상의 경험이 없으면 안 된다. 그리고 그것(경험)은 보는 것(직접지각)이기 때문에 그것(경험)의 대상인 색깔과 모양 등을 직접 지각하는 것이 인정”<sup>19)</sup>된다고 반론한다. 다시 말하면 외계

16) 『唯識二十論』 15송, “現覺如夢等. 已起現覺時. 見及境已無. 寧許有現量.”

pratyakṣabuddhiḥ svapnādau yathā /

sa ca yadā tadā / na so'rtha dr̥śyate tasya pratyakṣatvaṃ kathaṃ matam //

17) 『唯識二十論』 15송 自註, “又若爾時有此現覺. 我今現證如是色等. 爾時於境能見已無. 要在意識能分別故. 時眼等識必已謝故.”

yadā va sā pratyakṣabuddhir bhavatīdam me pratyakṣam iti tad so 'rthā dr̥śyate manovijñāovijñānaiva paricchedācchakṣuvijñānasya ca tadā niruddhatvāditi.

18) 『唯識二十論』 15송 自註, “剎那論者有此覺時. 色等現境亦皆已滅.”

kathaṃ tasya pratyakṣatvam iṣṭam /

viśeṣaṇ tu kṣanikasya viśayasya tadidāniṃ niruddham eva tadrūpaṃ rasādikaṃ vā /

19) 『唯識二十論』 15송 自註, “要會現受意識能憶. 是故決定有曾受境. 見此境者許爲現量. 由斯外境實有

실재론자는 ‘기억이 존재하는 것을 근거로 과거의 경험 즉 안식 등의 오식(직접지각)이 존재하고, 오식이 존재하는 것을 근거로 색깔과 모양 등의 오경과 눈 등의 오근이 존재하는 것’<sup>20)</sup>을 주장하고자 했던 것이다. 이에 대해 세친은

식이 어떻게 하여 대상으로서 현현하는가라는 것은 이미 기술하였다. 그것으로부터 기억이 있다.<sup>21)</sup>

라고 주장한다. 그는 이 계송에 대해 “대상이 없어도 대상으로서 현현하는 안식 등의 식이 생기하는 구조는 이미 제9송에서 설하였다. 왜냐하면 그 식으로부터 기억과 상응하고 그 상기한 것으로서 현현하는 색깔과 모양 등의 분별로 이루어진 의식이 생기는 것이다. 그러므로 기억이 생기더라도 외계의 대상을 경험하는 것은 증명되지 않는다.”<sup>22)</sup>고 친절하게 주석을 하고 있다. ‘대상이 없어도 대상으로서 현현하는 안식’이 생기는 구조를 세친은 제9송에서 다음과 같이 말한다.

식은 자신의 종자로부터 어떤 것의 현현으로 생기지만, 무니는 그 종자와 현현한 어떤 것의 두 개의 2종류의 부문(처)으로 설하였다.<sup>23)</sup>

외계실재론자는 위 계송의 의미가 무엇인가라고 반문하자 세친은 “색깔과 모양으로 현현하는 식은 특별한 전변에 이른 ‘자신의 종자로부터 생기지만’, 세존은 그 종자와 현현한 것과의 ‘둘을’ 순서적으로 그 식에 관계하는 눈[眼處]과 색깔과 모양의 영역[色處]이라고 설하였다. 이와 똑같이 촉근으로 현현하는 식은 특별한 전변에 이른 자신의 종자로부터 생기지만 세존이 그 종자와 현현한 것의 둘을 순서적으로 그 식에 관계하는 몸[身處]과 촉각대상[觸處]으로서 설하였다는 것이 의취이다.”<sup>24)</sup>라고 설명한다. 이것은 외계실재론의 경증이라고 할 수 있는 아함경의 다음과 같은

義成.”

nānanubhutaṃ manovijñānena smāryata /  
ityavaśyamārthanubhavana bhavitavyaṃ tac ca darśanam ity evaṃ tadviśayasya rūpādeḥ  
ratyakṣatvaṃ matam /

20) 효도 가르오, 『유식불교, 「유식이십론」을 읽다』, 서울:예문서원, 2011. 250

21) 『唯識二十論』 17송, “展轉增上力, 二識成決定. 心由睡眠壞. 夢覺果不同.”

uktaṃ yathā tadābhāsā vijñaptiḥ /  
smaraṇaṃ tataḥ //

22) 論曰. 如前所說雖無外境. 而眼識等似外境現, 從此後位與念相應 分別意識似前境現. 即說此為憶會所受. 故以後憶. 證先所見實有外境. 其理不成.

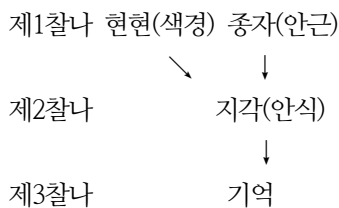
23) 『唯識二十論』 9송, “識從自種生. 似境相而轉. 為成內外處. 佛說彼為十.”

yataḥ svabijavijñaptiryadābhāsā pravartate /  
dvidividhāyatanatvena te tasyā munirabravit //

24) 『唯識二十論』 “論曰. 此說何義. 似色現識從自種子緣合轉變差別而生. 佛依彼種及所現色. 如次說為眼處色處. 如是乃至似觸現識從自種子緣合轉變差別而生. 佛依彼種及所現觸. 如次說為身處觸處. 依斯密意說色等十.”

붓다의 말씀 즉 ‘눈[眼根]과 색깔과 모양[色境]에 의해 눈의 인식[眼識]이 생긴다.’는 것을 유식의 관점에서 해석한 것이다. 다시 말하면 눈의 인식[안식]은 외계에 존재하는 눈과 색깔과 모양에 의해서 생기는 것이 아니라 내계에 존재하는 종자와 현현에 의해서 생긴다는 것이다. 이렇게 내계에 존재하는 종자와 그것의 현현에 의해 생긴 안식으로부터 기억이 생기는 것을 세친은 ‘그것으로부터 기억이 있다.’고 했던 것이다. 이것을 근거로 기억이 생기는 과정을 그림으로 나타내면 다음과 같다.

[유식학파의 기억의 생기고정]



따라서 외계에 존재하는 대상과 감각기관을 근거로 감관지각이 생기며 이 감관지각으로부터 생기는 기억을 통해 외계대상의 실재성을 논증하고자 했던 외계실재론의 주장에 대해 세친은 기억이 의존하는 감관지각 자체는 외계의 대상과 감관에 의해 생기는 것이 아니라 오히려 내적인 종자와 그 현현에 의해 생긴다고 하여 대상의 외계실재성을 논박한다. 결국 세친은 기억이라는 마음작용을 통해 무경 즉 외계대상의 비실재성을 논증하고자 했던 것이 제17계송의 의미이다. 그러나 기억을 가지고 외계대상이 존재하지 않는다고 논증하는 세친의 소극적 입론은 일체는 오직 식뿐이라고 하는 다르마키르티의 적극적 입론으로 전환하기에 이른다.

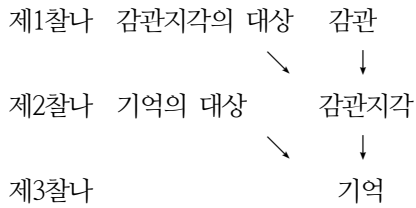
## V. 『양평석』에서의 기억

외계에 객관적으로 실재하는 대상과 감관 등에 의해 감관지각이 생기하며 이 감관지각을 근거로 기억이라는 마음작용이 생성된다는 외계실재론에 대해, 세친은 식의 혼습인 종자와 그것의 현현으로 감관지각이 생기하며 이 감관지각으로부터 기억이 있다고 하여 기억이란 외계대상이 존재하지 않아도 내적인 종자와 그 현현에 근거하여 생긴다고 주장한다. 요약해서 말하면 외계실재론자는 기억을 통해 외계대상의 실재성을 입증하려고 한 반면, 세친은 기억을 통해 외계 대상의 비실재성을 논증하고자 했던 것이다.

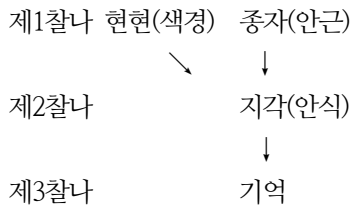
다르마키르티는 외계실재론과 유식론을 비판적 관점에서 종합한다. 세속의 차원에서는 경량부의 외계실재론에 입각해 우리의 인식적 경험을 설명하지만 초세속·승의의 차원에서는 유식학파의 유식설에 근거해 우리의 인식적 경험을 해명한다. 다시 말하면 기억의 생기고정도 세속의 관

점에서는 외계대상과 감각 등을 근거로 생긴 감각지각으로부터 기억이 생긴다는 경량부의 외계 실재론을 수용하는 한편, 승의의 관점에서는 종자와 그 현현 등을 근거로 생긴 감각지각으로부터 기억이 생긴다는 유식학파의 유식론을 수용하여 종합한다. 이것을 그림으로 종합하면 다음과 같다.

[세속제의 관점(경량부)에서 기억의 생기고정]



[승의제의 관점(유식학파)에서 기억의 생기고정]



이런 측면에서 다르마키르티는 경량유식학파라고 규정할 수 있다. 다르마키르티는 기억이 외계 대상으로부터 생기며 외계대상에 의해서 직접적으로 대상형상이 주어진다는 외계실재론의 주장에 대해 다음과 같이 반론한다.

[기억은 외부 대상으로부터 생기는 것이 아니다. 왜냐하면 [외부대상은] 그 때 (기억이 발생하는 시점)에는 존재하지 않기 때문이다. [또한 만약 기억 속의 대상형상이 외부대상에 의해 직접적으로 주어진다고 한다면] 마찬가지로 [우리의] 직접적 경험에 있어서도 그 [대상]형상은 [외부대상에 의해 주어진다고 인정해야] 할 것이다. 또한 그것은 [외부대상]에 의해서 직접적으로 주어진 형상은 아니다. 왜냐하면 그것 (기억에 현현한 대상형상)은 [외부대상으로부터 주어진] 선명한 형상과 구별되기 때문이다.<sup>25)</sup>

다르마키르티는 기억이 외계 대상으로부터 생기지 않는다는 것을 찰나멸성을 근거로 부정한다. 즉 기억이 생기는 시점에는 이미 외계 대상은 찰나멸하여 존재하지 않기 때문에 기억도 결코 외계대상으로부터 생기는 것이 아니다. 그럼에도 불구하고 외계실재론자는 현전하는 대상에 대한

25) na arthād bhāvas tadā abhāvāt syāt tathā anubhave api saḥ /  
ākāraḥ sa ca na arthasya spaṣṭākāravivekataḥ //(PVk.374)

직접적인 파악에는 외계대상에 의해 대상형상이 직접적으로 주어지지 않지만 과거이 대상에 대한 기억에는 대상형상이 직접적으로 주어지기 때문에 외계대상은 존재한다고 주장한다.

이에 대해 다르마키르티는 두 가지 측면에서 반론한다. 하나는 기억 속의 대상형상이 외계대상에 의해 직접적으로 주어진다면 그 기억이 생기하는 근거가 되는 직접적인 파악(anubhava)도 대상형상이 외계에 의해 주어진다고 인정해야 할 것이다. 그런데도 외계실재론자들은 기억 속의 대상형상은 외계에 의해 주어진다고 하면서도 그 기억의 존재론적 근거가 되는 현전하는 대상에 대한 직접적인 파악 속에 있는 대상형상은 외계에 의해 주어지지 않는다는 주장은 이치에 맞지 않다고 반론한다. 또 하나는 기억 속의 대상형상이 외계에 의해 직접적으로 주어진다면 그 형상은 선명해야 할 것이다. 그런데 현전하는 대상에 대한 직접적 파악 속의 대상형상은 선명함에도 불구하고 기억 속의 대상형상은 선명하지 않고 흐릿하다. 따라서 이러한 두 가지 반론의 근거에 의거해 다르마키르티는 기억이 외계 대상으로부터 생기는 것이 아닐 뿐만 아니라 외계대상에 의해 대상형상이 직접적으로 기억 속에 부여될 수 없다고 다르마키르티는 반론한다.

요컨대 존재의 찰나멸성을 근거로 기억이 외계대상으로부터 생기지 않는다는 다르마키르티의 반론은 외계대상의 비실재성 즉 무경(無境)을 입증키 위한 것이며, 유형상인식성을 근거로 기억속의 대상형상이 외계대상으로부터 생기는 것이 아니라 내계인 종자와 그 현현에 의해 생긴다는 다르마키르티의 반론은 기억속의 대상형상이 오직 식의 현현 즉 유식(唯識)임을 논증키 위한 것이다. 그는 다른 관점에서 기억이 외계대상을 인식하는 것이 아니라는 것을 다음과 같이 기술한다.

[만약 기억에 의해서 파악된 것이 인식과 다른 외부존재라고 한다면] 또한 다른 사람도 [인식과] 다른 [외부대상의] 그 형상을 인식해야 할 것이다. [여기서 만약 기억에 의해서 파악되는 외부대상은] 항상 [기억하는] 당사자에게만 결합된다면 [그 경우 그것이] 말해져도 [다른 사람은 그것을] 인식할 수 없을 것이다.<sup>26)</sup>

만약 기억의 대상이 외계에 실재한다면 그 대상을 가까이에서 같이 경험한 다른 사람에게도 같은 외계대상의 형상을 인식해야만 할 것이다. 그런데 같은 장소와 시간에 동일한 대상을 경험했다고 하더라도 각자의 기억에는 다른 형상이 떠오르거나 어떤 사람에게는 떠오르지 않는 경우가 있을 수 있다. 따라서 기억은 당사자 자신만의 경험이지 타인의 같은 경험을 할 수는 없다는 점에서 기억은 외계대상에 대한 인식이 아님을 알 수 있다. 또한 기억에 의해서 파악된 외계대상이 항상 당사자에게만 결합한다면 그 경우 타인에게 그것을 말해도 이해할 수 없을 것이지만 사실은 화자가 기억한 대상을 청자에게 말할 때 청자는 나의 기억대상에 대해 이해하고 공감하므로 ‘당사자에게만 결합하기 때문에 타인은 인식하지 않는다.’고 할 수 없다.<sup>27)</sup>

결국 기억에 의해서 파악된 외계대상은 개별상인 자상(自相, svalakṣaṇa)이 아니라 보편상인

26) vyatiriktaṃ tadākāraṃ pratīyād aparas tathā / nityam ātmani sambandhe pratīyāt kathitaṃ ca na //(PVk.375)

27) 戶崎宏正, 『佛敎認識論の研究』, 동경:대동출판사, p.61.

공상(共相, samanyalakṣana)이다. 그것이 공상이기 때문에 화자가 그것을 청자에게 언표하면 청자는 화자에게 떠오른 동일한 대상을 떠올려 소통이 가능하게 될 것이다.

## VI. 결론

인상 지각 관념 등을 상기시키는 일체의 정신활동인 기억에 대해, 외계실재론은 기억이라는 마음작용은 외계대상을 상기하는 것이기 때문에 외계대상의 실재성을 담보하는 근거로 삼는 것에 반해 유식이십론은 외계에 존재하는 대상과 감각 등에 의해서 기억이 생기하는 것이 아니라 종자와 그 현현에 의해서 생기하는 것이기 때문에 오히려 외계의 비실재성을 논증하는 근거가 되는 것이다. 외계실재론과 유식론을 비판적으로 종합하는 다르마키르티는 세속의 차원에서는 외계대상에 의해 기억이 생긴다는 입장을 수용하는 한편, 승의의 차원에서는 종자와 그 현현에 의해 생긴 감각지각에 의해 기억이 생긴다는 입장을 받아들인다. 그렇지만 그는 세속의 차원에서 기억의 존재론적 근거로서 외계대상의 실재성을 인정한다고 할지라도 기억의 내용을 이루는 형상 즉 대상형상은 외계에서 주어지는 것이 아니라 내재적으로 구성된다고 하여 유형상인식론을 견지하고 있다고 할 수 있다

### ■ 약호 및 참고문헌

PV : *Pramāṇavārttika* of Dharmakīrti with *Pramāṇavārttikavṛti* of Manorathanandin, ed. R. Ch. Pandeya, Delhi: Motilal Banarsidass, (1989).

Dreyfus, Georges. B. J(1997). *Recognising reality Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*; Albany State University of New York Press.

世親, 阿毘達磨俱舍論

成唯識論

世親, 唯識二十論

世親, 唯識三十頌

현성용외(2003), 『현대 심리학의 이해』, 서울: 학지사.

윌리엄 제임스(정양은역, 2005), 『심리학의 원리1, 2』, 서울: 아카넷.

이영돈(2006), 『KBS 특별기획 마음』, 서울:예담출판사,

木村俊彦(1980). 『ダルマキールティ宗教哲學の原典研究』, 東京: 木耳社.

戶崎宏正(1979.1985). 『佛教認識論の研究』, 上·下卷. 東京: 大同出版社.

「유식(唯識)과 기억[念]에 관하여  
- 『유식이십론』과 『양평석』을 중심으로」를 읽고

배 경 아 / 울산대

다르마끼르띠는 그의 주저 뿌라마나바르띠까에서 경량부적 입장과 유식학적 입장을 모두 다루기 때문에 특히 외계실재론과 관련하여 현대의 연구자들에게까지 많은 혼란을 주고 있다. 관련 문헌의 방대함과 논의의 복잡함, 후대 주석가들간의 견해차이 때문에 아직 선불리 정설을 주장하기 힘들다는 것이 학계의 일반적인 분위기라고도 할 수 있다. 이와 같이 아직 분명하게 다루기 어려운 주제임에도 불구하고 권서용 선생님(이하 발표자)은 세친이 유식무경을 논증하기 위해 도입한 『유식이십론』의 ‘기억’에 관한 논의와의 연장선상에서 다르마끼르띠의 ‘기억’에 관한 견해를 고찰함으로써 다르마끼르띠 또한 유식의 입장에서 유형상인식론을 견지하고 있다고 결론짓는다. 결론의 동의 여부를 떠나 우선 다르마끼르띠의 입장을 디그나가의 스승이라고 할 수 있는 세친의 ‘기억’에 관한 견해와 연결지어 논의를 전개한다는 점은 내용상으로도 매우 유의미하다고 할 수 있다.

주제 자체가 크고 이와 관련된 문헌도 매우 방대해서 세부적으로 들어가면 논의되어야 할 부분이 많지만 시간상으로도 그 함축적인 내용들을 모두 거론할 수는 없으므로 큰틀에서 발표자의 논지를 따라가면서 청자를 대신하여 궁금한 점들을 몇가지 묻는 것으로 논평을 대신하고자 한다.

1. 발표문의 구성은 먼저 ‘기억’대한 윌리엄 제임스와 세친의 견해를 소개함으로써 그 인식론적인 의미와 구조에 대해 설명하는 것으로 시작한다.

→ 질문: 발표문의 맥락상 윌리엄 제임스의 기억에 대한 소견이 왜 필요한지에 대해 고견을 듣고 싶다.

2. 2장의 다음 문장은 발표자가 이제부터 말하고자 하는 기본적인 입장을 잘 나타내고 있는 것으로 보인다.

“한편 세친은 『유식이십론』에서 기억을 가지고 외계대상의 비존재를 증명코자 했으며,

세친 사상의 비판적 계승자인 다르마키르티는 『양평석』에서 외계대상의 비존재의 증거이 라는 소극적 방식이 아니라 오히려 오직 식만이 존재한다는 적극적인 방식으로 기억을 도 입한다.”

→ 질문: 다만 발표자도 언급했듯이 법칭은 경량부적인 관점과 유식적인 관점을 모두 언급하고 있는데 오직 유식학자만으로 단정할 수 있는지 고견을 듣고 싶다.

3. 3장에서는 외계실재론자들의 ‘기억’에 관한 입장을 소개한다. 특히 경량부는 “제1찰나에 감관 지각의 대상과 감관 등에 의해 제2찰나에 감관지각이 생기며 동시에 같은 찰나에 존재하는 기 억의 대상을 여건으로 제3찰나에 기억이 생긴다고 간주한다.”

4. 4장에서는 『유식이십론』에서의 ‘기억’을 유식무경을 증명하기 위한 것으로 소개한다. 세친은 두 가지 점에서 ‘무경’을 입증하고자 한다. 첫번째는 찰나멸의 입장이다. 직접지각이 일어날때 직접지각의 대상은 이미 소멸하였기 때문에 직접지각이 외계대상을 인식할 수는 없다는 것이 다. 두번째는 직접지각은 분별적 인식에 의해서만 확인할 수 있고 그 분별적 인식, 즉 기억이 의존하는 지각은 외계의 대상이 아니라 내적인 종자와 그 현현에 의해 생긴다는 것이다.

5. 5장에서 발표자는 다르마키르티가 ‘외계실재론과 유식론을 비판적 관점에서 종합한다’고 전제 하면서도 뿌라마나바르티가 3장의 계송 374, 375를 근거로 그가 승의적 입장에서 외계실재론 을 비판한다고 설명한다. 즉 기억속의 대상형상은 외계대상으로부터 주어지지 않는 것이 아니다. 만일 외계대상으로부터 주어지는 것이라면 첫째 ‘그 기억이 생기하는 근거가 되는 직접적인 파악(anubhava)도 대상형상이 외계에 의해 주어진다’고 인정해야 할 것이고 둘째 대상형상이 선명해야 하는데 기억의 대상은 선명하지 않다. 그럼에도 불구하고 ‘기억의 대상이 외계에 실 재한다’고 고집한다면 ‘그 대상을 가까이에서 같이 경험한 다른 사람에게도 같은 외계대상의 형상을 인식해야만 할 것’이지만 같은 상황이라도 인간은 각각 다르게 기억하는 경우가 많다. 즉 기억의 대상은 ‘개별상인 자상(自相, svalakṣana)이 아니라 보편상인 공상(共相, samanyalakṣana)이다’

→ 질문: 알려진 바와 같이 경량부의 경우에도 외계의 대상은 결코 인식될 수 없다. 직접지각 이 일어날 때 그 대상은 자신과 비슷한 형상을 인식속에 투영하고 이미 소멸하기 때 문이다. 지각은 대상이 아닌 바로 그 형상을 인식하므로 자신을 인식하는 것이 된다는 유형상지식론의 입장이라고 할 수 있다. 다만 우리의 지식이 시간적 공간적으로 한정되어 있기 때문에 필연적 요청으로 추리에 의해 외계의 대상을 상정할 수 있다는 것이다. 다르마키르티 또한 한편으로는 이와 같은 경량부의 입장에 기반하고 있다고 알려져 있다. 이와 같은 맥락에서 기억의 대상은 외계의 것이 아니라는 것을 입증하

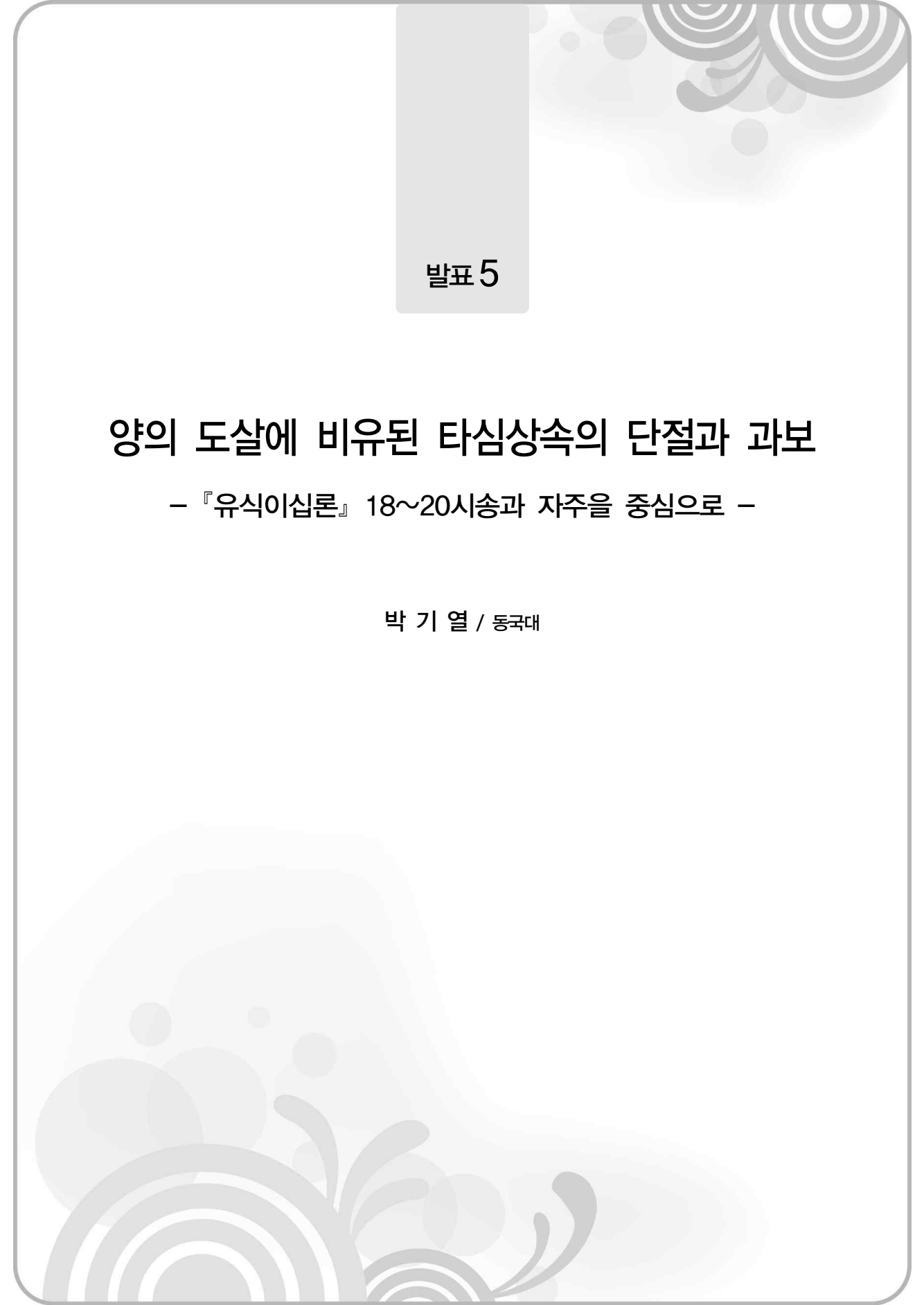
고 있는 위의 다르마끼르띠의 견해가 세친과의 연관선상에서 외계의 대상을 부정하기 위한 것이라는 보다 상세한 설명을 들을 수 있다면 더 좋을 듯 하다.

마지막으로 아주 사소한 문헌적 보완이 필요해 보인다. 예를 들면

→ 각주 14)의 범본은 레비의 교정본으로는 “vijñaptimātram evedam · asadarthāvabhāsanāt / yathā taimirikasyāsatkeśacandrādidarśanaṃ //”가 된다. 또한 현장의 한역본은 계송이 아니라 산문이고 내용상으로도 아주 정확하지는 않으므로 계송을 직접적으로 번역한 반야류 지역의 『唯識論』 제1계송인 “唯識無境界 · 以無塵妄見 如人目有翳 · 見毛月等事” 등을 병기하는게 좋을 듯 하다.

깊은 사유와 성찰을 요구하는 유익한 논문을 발표해 주신 권서용 선생님께 감사의 말씀을 드립니다.





발표 5

## 양의 도살에 비유된 타심상속의 단절과 과보

- 『유식이십론』 18~20시송과 자주을 중심으로 -

박 기 열 / 동국대

# 양의 도살에 비유된 타심상속의 단절과 과보

- 『유식이십론』 18~20시송과 자주을 중심으로 -

박 기 열 / 동국대

## I. 서론

바수반두(ca. 400-480)는 그의 마지막 저술이라고 알려진 『삼성론』(*Trisvabhāvanirdeśa*)의 제 2시송(詩頌)에서 의타기(paratantra)는 “현현한 것(yat khyāti)”이라고 하고, 변계소집(=망상, kalpita)은 “현현한 것과 같은(yathā khyāti)”이라고 한다. 그는 의타기와 변계소집의 정의를 이와 같이 내리는 이유로서 “의타기는 연(緣)에 의지하는 상태(pratyayādhinavṛttitva)”를, 변계소집은 “분별로서만의 존재(kalpanāmātrabhāva)”를 각각 들고 있다.

바수반두는 나 자신을 포함한 외계 존재를 삼성(三性) 중에서 변계소집으로 분류한다. 이와 같은 그의 견해는 『유식이십론』(이하 VVs)에서 실재론자들이 외계 존재를 실재라고 반론하는 것에 대한 그의 기본적 입장이라고 할 수 있다. 여기서 “현현하는 것과 같은”이라는 말은 “yathā khyāti”에 대한 직역으로 나가오 가진(長尾 雅人)은 ‘현현하는 양태’의 의미로 해석한다.<sup>1)</sup> 예를 들면 눈앞의 ‘항아리’는 유식(唯識, vijñaptimātra)의 입장에서 엄밀히 말하자면 ‘항아리처럼 보이는 것’을 의미하지, ‘항아리, 그 자체’가 아니다.

‘항아리처럼 보이는 것’이란 인식론적 존재를 말한다. 그러나 ‘항아리 그 자체’란 인식과 상관없이 외계에 실재하는 존재론적 항아리로 해석할 수 있다. 따라서 바수반두는 외계에 실재하는 개별적 존재로서의 항아리는 부정하지만, 항아리처럼 존재하는 것, 즉 항아리와 같이 인식되는 어떤 존재는 부정하지 않는다고 정리할 수 있다.

한편 주지하는 바와 같이 유식의 이론은 보살을 위해서 설해진 것이다. 깨달음을 목적으로 수습하는 보살에게는 외계 존재란 식(識, vijñapti)이 현현한 양태에 불과한 것이다. 그러나 실재론자의 외계 실재는 수습과 관련이 없는 일상생활에서의 개별 존재들에 대한 긍정이다. 따라서 VVs의 외계 존재를 둘러싼 유식론과 실재론의 논쟁에 있어 전자는 승의적 관점이고, 후자는 세속적 관점이라는 본질적 차이가 출발선상에서부터 내재되어 있다.

1) 나가오(1991a)(역) p. 195.

실재론의 입장에서 보면 유식 이론은 자신의 인식의 의해서 일체 존재가 규명되기에 독아론(= 유아론, solipsism)의 논리적 모순을 가진다. 즉 일체의 존재가 나의 인식에 의해서 규정되는 것이 라면 나를 규정하는 타자의 인식의 존재에 대한 부정으로 연결되고, 나아가 타자에 의해서 규정 되는 나의 존재에 대한 부정으로 귀결될 수밖에 없다는 점을 집요하게 비판한다. 이와 같은 실재 론자의 비판에 대해서 유식론은 실재론자가 말하는 외계 실재란 외계에 존재하는 것처럼 보일 뿐 이고, 실질적으로 그것은 식(識=표상)에 지나지 않는다는 점을 강조하는 논지를 견지한다.

본고에서 다루는 중심이 되는 제18시송과 자주(自註) 역시 외계 존재의 실재·비실재의 논쟁의 일환이다. 반론자는 유식학파의 입장에서 비록 자신의 심의 상속·전변·차별을 인정한다고 할지 라도, 외계 실재를 인정하지 않는다면 자신과 타자와의 사이에서 일어나는 행위는 불가능하게 되 고, 나아가 그것으로 인한 과보도 성립할 수 없게 된다고 주장한다. 이와 같은 맥락에서 도살자가 양을 도살하는 예증이 반론자에 의해서 제시된다.

구체적으로 실재론자는 도살자와 양이 각각 자신의 심의 흐름, 즉 자심상속(自心相續)만의 존 재라면 도살이라는 상호간에서만 가능한 행위가 어떻게 각자의 심에 제한을 가할 수 있겠는가를 질문한다. 이것은 만일 유식론자가 자심상속만을 인정하고 외계 실재를 인정하지 않는다면 도살 과 같은 행위는 성립할 수 없다는 귀류법적 반론이다.

이에 대해서 세친은 우선 외계 실재 대신에 타자의 심의 흐름, 즉 타심상속(他心相續)을 인정 한다. 나아가 자심상속과 타심상속 사이의 영향력(=증상, adhipati)에 의해서 상호간의 식의 제한 이 있기에 도살이라는 행위와 과보가 성립한다고 답한다.

이상의 논의에서 ‘도살자에 의한 양의 도살’이라는 소재는 외계 실재 논쟁에 있어서 실재론자가 유식론자에 대해서 논리의 공세를 취할 수 있는 가장 극단적인 예증 중의 하나라는 점에서 상당 히 흥미롭다. 한편 이 논의는 유식론자에게만이 아니고 실재론자에게 있어서도 다양한 인식론적, 논리학적으로 해결해야하는 문제들이 있다. 그 중에서 본고는 다음 두 가지 점에 초점을 맞추어 본론에서 해당 계송과 자주를 중심으로 살펴보기로 한다.

먼저 바수반두는 타심상속이 존재하는 위치를 명확히 하고 있는가 하는 문제이다. 즉 자심상속 안에 타심상속이 있는지 아니면 그것과 별개로 있는지에 관한 것이다.

또한 본고에서 다루는 실재론자가 자심상속과 외계 실재를 동시에 인정하고, 타심상속은 인정 하지 않는다면 도살자의 입장에서의 자심상속은 성립하지만, 외계 실재로서의 도살되는 양의 입 장에서의 자심상속은 성립하지 않는 것인가 하는 문제이다. 즉 자신 또는 타자의 심상속이라는 것은 관점에 따라 상대적인 것이기 때문에 하나의 특정 행위로서의 도살에 있어 자신 또는 타자 는 교차될 수 있다. 따라서 외계 실재에 대한 추론은 본질적으로 자심상속 자체에 의해서 성립하 는 것이기 때문에 자심상속과 외계 실재를 병존하는 것은 무의미한 것은 아닌가를 검토한다.

본 발표문은 바수반두의 『유식이십론』 제18~20시송과 해당 자주를 우선적으로 Sylvain Lévi의

*Vijñaptimātratāsiddhi*란 검토를 한정한다. 가까운 시일 내에 장한(藏漢) 번역본들을 비교할 예정이다. 따라서 산스크리트 원문 인용은 번역본과의 대조를 위해 산디에 따르지 않고, 복합구는 ‘-’의 기호로 편의상 단어별로 분절했다. 아울러 본고에서는 다르마키르티와 라트나키르티 등의 타심상속은 다루지 않는다.

## II. 기억의 원인과 자심상속

타심상속에 관한 논쟁을 시작하기 앞서 VVs 제17시송과 자주에서는 외계 실재의 문제에 있어 실재론자는 그것이 현실에 존재하는가, 또는 꿈속에 존재하는가에 따라 실재와 비실재의 구분을 소박하지만 분명히 하고 있다. 즉 현실 속의 존재는 실재이고, 꿈 속의 존재는 비실재이다. 그러나 바수반두는 현실의 존재는 꿈의 존재와 서로 차별이 있는 것이 아니라고 한다. 왜냐하면 그의 입장에서 현실의 존재란 ‘꿈의 존재와 같이’ 비실재이기 때문이다. 즉 꿈속이든 현실에서이든 바수반두의 관점에서는 모두 비실재의 존재들일 뿐이다.

한편 실재론자는 기억이란 외계 대상에 대한 직접 경험을 기반으로 일어나는 것이기에 외계 대상은 인정되어야 한다고 주장한다.<sup>2)</sup> 이에 반해 바수반두는 기억을 일으키는 원인은 외계 대상이 아니고, 종자와 그것의 현현, 즉 인식 주관과 객관이라는 두 가지 인식 요소라고 말한다.<sup>3)</sup> 또한 기억과 상응한 식이 색 등으로 현현한 분별을 가진 의식이 일어나기 때문에 기억의 생기가 외계 대상에 대한 직접경험을 증명하는 수단이 될 수 없다고 한다.<sup>4)</sup>

여기서의 실재론자는 실재의 문제를 논함에 있어 외계 실재는 비록 직접적으로 지각할 수 없는 것이지만, 기억이라는 것은 반드시 외계 대상에 대한 경험을 전제로 한다는 점을 실마리로 외계 실재는 추정될 수 있다고 한다. 따라서 실재론자에 있어서 어떤 것에 대한 기억은 그 어떤 것이 외계에 존재하는 것을 추리할 수 있는 증인(證因, hetu)이 된다.

나아가 바수반두는 VVs에서 실재론자들이 말하는 외계 실재에 대해서 다음과 같이 결론 짓는다.

- 
- 2) VVs p. 9, 1-2: “na ananubhūtaṃ manovijñānena smaryata ity avaśyam arthānubhavana bhavitavyaṃ tac ca darśanam ity evaṃ tad viśayasya rūpādeḥ pratyakṣatvaṃ mataṃ/ 직접경험하지 않은 것은 의식에 의해서 기억되지 않는다. 따라서 반드시 대상을 직접경험하는 것에 의해서 [기억]되어야만 한다. 또한 그것은 [직접] 보는 것이다. 따라서 그와 같이 그것의 인식대상의 형태 등에 의한 직접지각이 설해졌다.”
- 3) VVs p. 9, 4: “uktaṃ yathā tad ābhāṣā vijñaptiḥ 17a'b 식은 그것[에 따라] 현현한 것과 같다[고 제9시송에서] 설해졌다.” ; cf. VVs 5, 25-26: “yataḥ svabijād vijñaptir yad ābhāṣā pravartate/ dvididha-āyatanatvena te tasyā munir abravīt//9 스스로의 종자로부터 어떤 현현을 가진 식이 일어나기에 석가모니는 [종자와 현현]이라는 그 둘을 두 종류의 인식영역으로써 설했다.”
- 4) VVs p. 9, 7-8: “tato hi vijñapteḥ smṛti-saṃprayuktā tat pratibhāsa eva rūpādi-vikalpikā manovijñaptir utpadyata iti na smṛty utpādād artha-anubhavaḥ sidhyati/ 왜냐하면 그 식이 기억과 상응하고, 그것이 현현한 색 등의 분별을 가진 의식이 생기된다. 그러므로 기억의 생기를 [능립(이유)]으로써 대상의 직접경험이 소립되지 않는다.”

이것(기억)은 증인(jñāpaka)이 아니다.<sup>5)</sup>

왜냐하면 꿈에서 보는 인식대상이 존재하지 않는 것은 깨어나지 않은 [상태]에서는 이해하지 못한다(17cd).<sup>6)</sup>

그와 같이 거짓의 분별을 혼숙하는 잠재인상의 수면에 의해서 꿈속에서의 세간은 꿈[속에서와] 같이, 존재하지 않는 [외계] 대상을 보고, 아직 깨어나지 않은 [상태]에서는 그것(외계 대상)이 존재하지 않는다[는] 것을 여실하게 이해하지 않는다. 그러나 그것(혼숙)에 대응하는 출세간의 무분별지를 얻는 것을 원인으로 해서 깨어난 [상태]가 되는 그 경우에는 그것(무분별지)의 이후에 얻은 청정한 세간지가 면전에 존재하기에 인식대상이 존재하지 않음을 여실하게 이해한다고 하는 이것은 [꿈과] 같다[는 의미이다].<sup>7)</sup>

바수반두는 실재론자가 말하는 꿈과 현실은 모두 꿈과 같은 것이고, 세간의 분별지라고 말한다. 나아가 그의 입장에서는 꿈에서 깨어나는 것이 무분별지의 증득이고, 깨어난 현실은 청정한 세간지의 상태이기에 실재론자들이 말하는 꿈과 현실에서의 인식대상, 즉 분별에 의한 현현은 더 이상 존재하지 않는다고 말한다.

이상과 같이 바수반두는 제18시송에서 타심상속의 존재에 관하여 논하기 이전에 실재론자의 입장에서 기억과 꿈의 문제를 상정한 것은 실질적으로 자심상속에 관한 반론자의 반론과 그것에 대한 자신의 답론이라고 할 것이다. 그러나 해당 개소에서 실재론자와 바수반두는 모두 기억의 원인은 직접지각에 의해서 파악되는 것이 아니라는 점을 인정하고 있다. 그것의 원인인 잠재인상은 추리에 의해서 알 수 있는 대상이다. 즉 잠재인상의 존재에 대한 인식은 직접지각에 의해서가 아니고 추리에 의해서 가능하다는 의미이다.

### Ⅲ. 식의 증상성과 타심상속

제18시송의 서두에서 바수반두는 실재론자<sup>8)</sup>의 반론을 다음과 같이 상정한다.

만일 중생들이 자신의 상속·전변·차별만에 의해서 일체의 유정에 있어 대상으로 현현하는 식들이 생기되고, 대상의 차별에 의한 것이 아니라고 한다면, 악한 친구와 교제하거나 좋은 친구와 교제하거나 하는 것에 의해서, 또한 바른 가르침을 듣거나 그릇된 가르침을 듣거나 하는 것에 의해서 일체 중생에 있어 식이 제한되는 것은 어떻게 입증되는가? 바른 [친구] 또는 그릇된 [친구]와의 교제[도] 또는 그(바르거나 그릇된) 가르침[도] 없을 것이다.<sup>9)</sup>

5) VVs p. 9, 11: “idam ajñāpakam/”

6) VVs p. 9, 11-12: “yasmāt/ svapna-dṛg-viṣaya-abhāvaṃ na aprabuddho 'vigacchati//17cd.”

7) VVs p. 9, 13-16: “evaṃ vitatha-vikalpa-abhyāsa-vāsana-anidrayā prasupto lokaḥ svapna iva abhūtam arthaṃ paśyan na prabuddhas tad abhāvaṃ yathāvan na avagacchati/ yadā tu tat pratipakṣa-lokottara-nirvikalpa-jñāna-lābhāt prabuddho bhavati tadā tat prṣṭha-labdha-śuddha-laukika-jñāna-saṃmukhī-bhāvād viṣaya-abhāvaṃ yathāvad avagacchati iti samānam etat//”

8) cf. 아마구치·노자와(2011) p. 101, 106: 비니타데바(調伏天, ca. 690-750)의 주석은 경량부라고 지적한다.

반론자는 우선 상속전변차별, 즉 자심상속에만 의해서 식이 일어나고, 외계 실재의 차별을 인정하지 않는 경우에 일어날 수 있는 모순을 제기한다. 즉 두 개의 심상속들이 서로 관계를 가질 경우, 각각의 심상속의 식은 다른 식에 의해서 제한되는 것이 불가능하다고 한다. 또한 서로 다른 심상속들 사이의 교류도 가능하지 않다고 한다.

이에 대한 우선 바수반두의 답론은 다음과 같다.

서로 간의 영향력(=증상성, adhipatitva)에 의해서 서로가 식을 제한한다(18ab).<sup>10)</sup>  
 왜냐하면 일체의 유정들에 있어 서로 간의 식이 영향력(증상성, 增上性)에 의해서 서로 간에 식의 제한이 있기 때문이다. 마치 행위와 같이, ‘서로’라는 [말은] ‘상호간’[이라는 의미이다.] 따라서 타상속의 식의 차별로부터 타심상속에서 식의 차별이 일어난다. [외계] 대상의 차별로부터 [타상속의 차별이 일어나지 않는다.]<sup>11)</sup>

바수반두는 우선 두 개의 심상속 사이의 관계성이 성립하는 것을 전제하고 있다. 따라서 두 개의 심상속의 존재도 자연히 인정되어야만 한다. 이 경우 둘 사이의 관계란 실재론자의 현실 세계와 마찬가지로 선한 친구와의 교제에 의해서 선한 가르침을 받고, 악한 친구와의 교제에 의해서 악한 가르침을 받아야만 한다. 자심상속과 타심상속 상호간에도 이와 같은 실재론자의 현실 세계에서 일어날 수 있는 현상이 동일하게 일어난다고 한다. 나아가 그와 같은 상호간의 관계성은 영향력(adhipatitva)이라고 구체적으로 명시한다. 따라서 현실 세계가 아닌 식의 세계에서 식(識) 상호 간에 관계성을 가질 수 있다고 주장한다.

여기서 영향력이란 자심상속과 타심상속은 각각 스스로의 상속 라인인 등무간연(等無間緣)<sup>12)</sup>에 의해서 전변·차별한다. 따라서 자심상속이 타심상속이 되거나 반대의 경우가 되거나 하는 일은 발생할 수 없다. 다만 바수반두는 서로 다른 한쪽에 영향을 미칠 수 있다고 한다. 이와 같은 영향력은 주류의 상속과는 달리 보조적인 연(緣)을 의미한다는 점에서 증상연(增上緣)<sup>13)</sup>이라고 부른다.

9) VVs p. 9, 16-19: “yadi sva-saṃtāna-pariṇāma-viśeṣād eva satvānām artha-pratibhāsā vijñaptaya utpadyante na artha-viśeṣāt/ tadā ya eṣa pāpa-kalyāṇa-mitra-saṃparkāt sad-asad-dharma-śravaṇā ca vijñapti-niyamaḥ sattvānām sa katham sidhyati asati sad-asat-saṃparke tad deśanāyām ca/”

10) VVs p. 9, 20: “anyonya-adhipatitvena vijñapti-niyamo mithaḥ/18ab.”

11) VVs p. 9, 21-23: “sarveṣāṃ hi sattvānām anyonya-vijñapti-adhipatyena mitho vijñapter niyamo bhavati yathā āyogaṃ/ mitha iti parasparataḥ/ ataḥ saṃtānāntara-vijñapti-viśeṣāt saṃtānāntare vijñapti-viśeṣa utpadyate na artha-viśeṣāt/”

12) cf. AKBh 2. 62ab; 사쿠라베(1979) p. 392: “등무간연이란 이미 일어난 심 심소에서 최후가 아닌 것이다.”

13) cf. AKBh 2. 62d ff.; 사쿠라베(1979) p. 397: “능작[인]이라는 것이 증상[연]이라고 생각되어지고 있다. 능작인(能作因)인 것 그 자체가 증상연이다. 이 연은 확대(adhika)이기 때문에 증상(adhipati) 연이다. …… 이[증상연만] 확대성이 있다고 하는 것은 어떤 의미인가? [어떤 심·심소와] 함께 일어나고 있는 [심 소·得·四相 등의] 법은 결코 소연연(所緣緣)이 되지 않지만, 증상연이 되기 때문에 이것(증상연)만이 확대성이 있다. 또는 확대한 것의 연이기 [때문에 증상연이라고도 해석된다.] 일체의 [법]은 [그것] 자체를 제외한 모든 유위[법]의 [증상연이기 때문이다.]”

#### IV. 타심상속의 단절과 과보

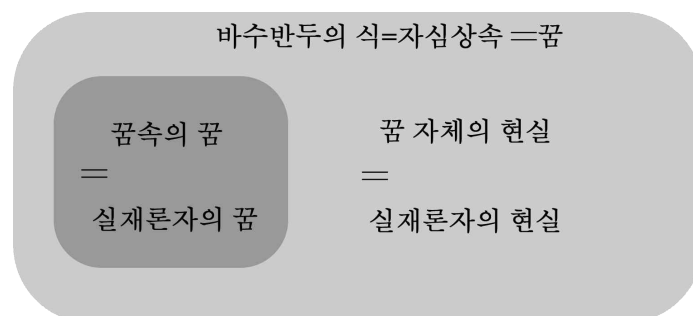
이어서 실재론자는 꿈과 현실에서 선한 행위 또는 그릇된 행위의 과보가 서로 다르다는 것을 근거로 만일 외계 실재를 인정하지 않을 경우 그 차별이 없게 되어버릴 수 있음을 다음과 같이 지적한다.

만일 꿈에서 식이 [외계] 대상을 가지지 않는 것과 같이, 그와 같이 깨어 있을 때도 [외계 대상을 가지지 않는다고] 한다면 어떻게 자는 상태와 자지 않는 상태[라는] 두 경우 속에서 [행해진] 선과 불선의 행위가 미래에 있어 선호 [또는] 혐오[라는] 동일한 결과가 없는 것인가?<sup>14)</sup>

반수반두의 입장에서는 실재론자의 꿈과 현실이 모두 꿈과 같은 것이라고 할지라도 그 둘은 실재론자의 꿈과 현실과 같이 동일한 현상을 가지고 있어야 한다. 이것은 꿈 자체라는 현실과 꿈속의 꿈이라는 것이 서로 차별을 가져야만 한다. 이에 대한 원문은 다음과 같다.

왜냐하면 자고 있을 동안 둔함(middha)에 의해서 심(心)이 손상을 입는다. 그것(깨어 있는 동안)과 동일한 결과를 갖지 않는다.<sup>15)</sup>  
이 경우, 이것이 이유이다. 그러나 [외계] 대상의 존재가 있는 것이 아니다.<sup>16)</sup>

반수반두의 꿈속의 꿈에서의 심상속은 꿈 자체의 현실에서의 심상속보다도 활동이 부진하여 꿈 자체의 현실에서의 심상속 보다 활동에 비해 비정상적이라고 이해할 수 있다. 따라서 실재론자의 외계에 존재하는 꿈과 현실은 인정되지 않는다. 이상의 실재론자와 반수반두의 꿈과 현실의 관계는 다음과 같은 포섭관계로 정리된다.



[그림 1]

14) VVs p. 9, 23-25: “yadi yathā svapne nirarthikā vijñaptir evaṃ jāgrato 'pi syāt kasmāt kuśala-akuśala-samudācāro supta-asuptayos tulyaṃ phalam iṣṭa-anīṣṭam āyatyaṃ na bhavati/”

15) VVs p. 9, 25-26: “yasmāt/middhena upahataṃ cittaṃ svapne tena asamaṃ phalaṃ//18cd.”

16) VVs p. 9, 26: idam atra kāraṇaṃ na tv artha-sad bhāvaḥ//

바수반두는 실재론자의 꿈과 현실을 식이라는 꿈속에 그대로 옮겨 놓았다. 그러나 실재론자의 입장에서 보면 실제로 현실에서 일어나는 신체에 의한 행위나 언어에 의한 행위는 현전하는 명료한 것임에도 그와 같은 행위를 단지 식, 즉 꿈에서 일어나는 행위라는 바수반두의 주장을 납득할 수 없었을 것이다. 이에 다음과 같은 대단히 구체적이고도 극단적인 예증으로 반론을 제기한다.

만일 이것이 유식 이외의 [어떤 것도 존재하지 않고] 어떤 자라도 몸[도], 말도 갖지 않는 대고 한다면, 어떻게 양 등이 도살자 등에 의해서 쫓겨서 살해[하는 행위]가 있는 것인가? 또는 그(도살자)가 그것(양)을 살해하는 행위가 [일어나지] 않는 경우, 어떻게 양 등의 도살에 대한 비난과 결합될 수 있겠는가?<sup>17)</sup>

실재론자는 도살자가 양을 쫓아가서 살해할 경우, 또는 살해하지 않는 경우 명백히 다른 결과를 초래한다. 즉 양의 죽음과 삶, 그리고 그 행위에 의한 과보의 차이는 분명하다. 따라서 바수반두의 주장대로 이 도살자와 양이 모두 꿈속에 존재하고 살해와 같은 행위가 일어난다는 것은 실재론자의 꿈과 현실에 대한 경험과 전혀 부합하지 않는다. 따라서 실재론자의 입장에서 다음과 같은 문제를 제기할 수 있을 것이다.

- ① 도살자의 심상속과 양의 심상속은 서로 다른 등무간연에 의해서 일어난 것이므로 도살자의 심상속 속에 양의 심상속이 존재하지 않는 한에서는 결코 살해 등의 행위가 일어날 수 없을 것이다.
- ② 만일 도살자의 심상속의 외부에 양의 심상속이 존재한다면 그것은 외계 실재와 다르지 않는 것이 된다.
- ③ 만일 도살자의 심상속의 외부에 양의 심상속이 존재한다면 도살자, 양 이외의 일체 유정의 각각의 심상속도 공존하게 된다. 따라서 살해의 행위가 일어난다면 도살자의 심상속 속의 양과 양의 심상속, 또는 양의 심상속 속의 도살자와 도살자의 심상속과 같이 하나의 존재에 대한 두 개 이상의 심상속이 존재하게 되는 모순이 일어난다.

이에 대해서 바수반두는 다음과 같이 답변한다.

살해는 타자의 식의 특수(=차별, viśeṣa)를 원인으로 하는 변이(變異, vikriyā)이다. 마치 귀신 등의 의(意)의 힘에 의해서 타자들에 있어 기억을 파괴하는 것 등을 가지는 것과 같이 (19).<sup>18)</sup>

17) VVs pp. 9, 26-10, 2: “yadi vijñāpti-mātram eva idaṃ na kasyacit kāyo 'sti na vāk// katham anukramyamāṇānām aurabhrika-ādibhir urabhra-ādinām( VVs 10) maraṇam bhavati/ atat kṛte vā tan maraṇe katham aurabhrika-ādinām prāṇātipāta-avadyena yogo bhavati/”

18) VVs p. 10, 3-4: “maraṇam para-vijñāpti-viśeṣād vikriyā yathā/ smṛti-lopa-ādika-anyeṣāṃ piśāca-ādi-mano-vaśāt//19”

위의 원문을 우선 분석해 보면 첫 번째 문장은 살해에 대한 정의라고 할 수 있다. 두 번째 문장은 첫 번째 문장에 대한 비유임을 알 수 있다. 따라서 문장의 구조와 의미를 중심으로 다음과 같이 키워드들을 대응시켜 볼 수 있다.

	첫 번째 문장	두 번째 문장
①	도살자(자심상속)	귀신 등(자심상속)
②	양(타심상속)	타자들(타심상속)
③	살해	타자들의 기억의 파괴 등
④	타자(양 또는 도살자)의 식의 특수*	귀신 등의 의(意)의 힘
⑤	변이	파괴

[그림 2]

그림 2에서 첫 번째 문장의 ④의 경우에서 “타자(para)의 식의 차별”에서의 ‘타자’는 도살자의 심상속을 자심상속으로 볼 경우에는 양이 된다. 그러나 두 번째 문장에서는 ④는 귀신 등이 첫 번째 문장의 도살자에 해당하므로 자심상속이 되고 있다. 따라서 만일 두 번째의 문장의 비유가 첫 번째 문장에 있어서의 살해의 정의와 정확하게 일치한다고 가정할 경우, 첫 번째 문장의 ‘타자’는 도살자가 되어야 한다.<sup>19)</sup>

이상의 분석은 다음 두 가지의 결과로 정리할 수 있다.

- ① 만일 살해에 대한 정의와 비유가 정확하게 일치하지 않는 경우, 바수반두의 타심상속은 자심상속과 별개의 것, 즉 자심상속의 외부에 있다.
- ② 만일 살해에 대한 정의와 비유가 정확하게 일치하는 경우, 바수반두의 타심상속은 자심상속과 동일한 것, 즉 자심상속의 내부에 있다.

필자의 상기의 두 가지 가정 중에서 첫 번째 문장의 ‘타자’를 도살자, 즉 자심상속으로 파악하는 것이 합리적이라고 생각한다. 왜냐하면 우선 문법적으로 “paraviññaptiviṣeṣāt”라는 탈격에서 보듯이 ‘타자의 식의 특수’는 변이(vikriyā)라는 결과의 원인으로 이해할 수 있기 때문이다. 즉 변이가 양의 죽음이라고 했을 때 그 결과에 이르게 한 행위는 도살자의 살해이기 때문에, 도살자의 심상속 속에서 양의 살해가 일어난 것이라고 할 것이다.

19) cf. 아마구치·노자와(2011) p. 117: 비니타테바도 ‘타자’에 대해서 직접적으로 언급하고 있지 않다. 다만 타자의 식의 특수에 관해서 구체적으로 ‘무기를 사용하지 않는 것’이라고 말하는 것으로 보아서는 ‘타자의 식의 특수’에서의 타자는 귀신 등을 의미한다고 추정할 수 있다.

## V. 타심상속의 단절과 과보의 비유

이어서 바수반두는 ‘식의 특수(viśeṣā)’와 그것으로부터 일어난 변이를 4가지의 사례들을 통해서 구체적으로 제시하고 있다. 나아가 실재론자의 ‘살해’란 타심상속의 단절이라고 규정한다. 원문은 다음과 같다.

왜냐하면 ①귀신 등의 의(意)의 힘에 의해서 타자들에 있어 기억의 파괴, 꿈을 꾸는 것, 귀신에게 잡혀 [그의] 소유가 되는 [상태와 같은] 변이들이 있기 때문이다. 또한 ②신통력을 가진 사람의 의(意)의 힘에 의해서 [변이가 있기 때문이다.] 그와 같이 ③사라나(sāraṇa) [왕]이 성인 마하 카트야나의 힘에 의해서 꿈을 꾸는 것과 같다. 또한 [마치] ④아란야카 선인의 의(意)의 통제 불능에 의해서 베마치트라 [왕]이 정복되는 것[과 같다.] 그와 같이 타자(A)의 식의 특수에 의한 영향(=증상)에 의해서 타자들(~A)에 있어 명근(命根)이 멸하는 어떤 변이가 생긴다. 그것(명근의 멸)에 의해서 동분(同分, sabhāga)의 상속의 단절[이라고] 불리는 살해가 있다는 것을 알아야 한다.<sup>20)</sup>

우선 식의 특수란 ‘의(意)의 힘(意力, manovaśa)’, 즉 마나스에 의한 힘이다. 바수반두는 이 힘에 의해서 타심상속에 나타나는 변이로 구체적으로 기억 상실, 견몽, 귀신에게 홀림, 정복의 사례들을 언급한다. 이상의 사례들은 ‘yathā ~ thatā’ 구문에 의해서 최종적으로 살해라는 변이, 즉 타심상속의 단절을 보충 설명하는 비유로 사용되고 있다. 나아가 살해가 일어나는 과정을 연기적으로 서술하면서 종합적으로 정리하고 있는 점이 흥미롭다.



[그림 3]

20) VVs p. 10, 5–9: yathā hi ①piśāca-ādi-mano-vaśād anyeṣāṃ smṛti-lopa-svapna-darśana-bhūta-graha-āveśa-vikāra bhavanti/ ②ṛddhivan mano-vaśac ca/ yathā ③sāraṇasya ārya-mahā-kātyāyana-adhiṣṭhānāt svapna-darśanaṃ/ ④āraṇyaka-rṣi-maṇaḥ pradoṣac ca vemacitra parājayaḥ/ tathā para-vijñapti-viśeṣa-adhipatyāt pareṣāṃ jīvita-indriya-virodhinī kācid vikriyā-utpadyate yayā sabhāga-saṃtati-viccheda-ākhyam maraṇam bhavatīti veditavyam//

끝으로 바수반두는 의(意)의 힘, 예를 들면 분노과 같은 것이 실재론자의 신체나 말에 의한 폭력보다 더 큰 과보를 받는다는 점을 강조하고 있다. 이는 단순히 삼업(三業) 중에서 의업(意業) 가장 무겁다는 것을 의미한다고는 할 수 없다. 유식의 바수반두의 입장에서는 엄밀히 말하자면 신업(身業)과 구업(口業)은 본질적으로 의업과 동일한 심상속의 특수한 변이에 불과하다. 나아가 신·구업은 실질적으로 존재하지 않는다. 오로지 의업의 힘, 즉 증상성에 의해서 변이가 일어날 뿐이다.

또는 어떻게 선인의 분노에 의해서 단다가 숲이 없어졌는가?(20ab)<sup>21)</sup>

만일 타자의 식의 특수한 영향력에 의해서 일체 유정의 살해가 인정되지 않는다면, 실로 세존에 의해서 의(意)에 의한 폭력이 큰 죄[라는 것을] 입증 위해 장자 우파리는 [다음과 같은] 질문을 받았다. “장자여, 당신은 무엇에 의해서 단다가 숲, 마탄가 숲, 카링가 숲, 그것들이 인적이 없고, 완전하게 사라졌는가”를 들은 적이 있는가? 그에 의해서 [다음과 같이] 대답되었다. “오, 고타마여, 저는 선인들의 의(意)의 분노에 의해서 [그 숲들이 사라졌다]고 들었습니다.” 라고 [말했다.]<sup>22)</sup>

그런 이유가 아니라면(vā tena) 의(意)에 의한 폭력이 큰 죄[라는 것이] 어떻게 성립되었는가?<sup>23)</sup>

만일 그와 같이 분별된다면 그것(=선인)을 믿는 사람이 아닌 자들에 의해서 거기에 살고 있는 일체 유정들이 파괴되었지, 선인들의 의(意)에 의한 분노에 의해서 죽은 것은 아니라고 그와 같이 [생각할] 수 있다. 그(선인)의 행위에 의한 의(意)에 의한 폭력이 신체와 말에 의한 폭력들 보다 더욱 큰 죄라는 것이 어떻게 입증되었는가? 그의 의(意)에 의한 분노만에 의해서 그 만큼 많은 유정들이 죽었기 때문에 [그것이] 증명된다.<sup>24)</sup>

인용 중에서 마지막 단락에서 필자는 “의(意)에 의한 분노만에 의해서(manahpradoṣamātreṇa)”에 주목한다. 여기서 “mātra”는 신체에 의한 변이 또는 언어에 의한 변이를 부정하는 의미를 가지고 있다. 따라서 바수반두는 살해와 그것에 의한 과보의 원인으로서 ‘의(意)에 의한 분노’를 폭력(daṇḍa) 그 자체로 규정하고, 의(意)에 의한 분노와 살해 사이에 어떤 신체와 말에 의한 행위를 놓는 것을 부정하고 있음을 알 수 있다. 결론적으로 바수반두는 ‘의(意)에 의한 분노(manodaṇḍa)’

21) VVs p. 10, 10: katham vā daṇḍaka-āraṇya-śūnyatvam ṛṣi-kopataḥ/20ab.

22) VVs p. 10, 11-14: yadi para-vijñapti-viśeṣa-adhipatyāt sattvānām maraṇam na iṣyate/mano-daṇḍasya hi mahā-sāvadyatvam sādhyatā bhagavatā-upāliṛ gr̥hapatiḥ pṛṣṭaḥ/ kaccit te gr̥hapate śrutam kena tāni daṇḍaka-āraṇyāni mātaṅga-āraṇyāni kaliṅga-āraṇyāni śūnyāni medhyibhūtāni/ tena uktaḥ/ śrutam me bho gautama ṛṣiṅam manaḥ pradoṣeṇa iti/

23) VVs p. 10 15: mano-daṇḍo mahā-vadyaḥ katham vā tena sidhyati//20cd.

24) VVs p. 10, 16-20: yady evaṃ kalpyate/ tad abhiprasannair amānuṣais tad vāsinaḥ sattvā utsādita na tv ṛṣiṅam manaḥ pradoṣān mṛtā ity evaṃ sati katham tena karmaṇā mano-daṇḍaḥ kāya-vāg-daṇḍābhyam mahā-avadyatamaḥ siddho bhavati/ tan manaḥ pradoṣa-mātreṇa tāvatam sattvānām maraṇāt sidhyati//

가 과보를 일으키는 직접적 행위(karman)로 규정한다.

## VI. 결론

『유식이십론』 타심상속의 존재에 관한 논증에서의 실재론자는 외계 실재를 추론 가능한 것으로 인정하는 동시에, 심의 스스로의 상속·전변·차별을 인정한다. 반면에 바수반두는 외계 실재는 추론의 대상이 아니지만, 스스로의 심상속을 인정한다. 따라서 실재론자와 바수반두는 자심상속이라는 공동의 이론을 기반으로 제18~20시송에서 타심상속을 논한다. 실재론자는 타심상속을 부정하는 대신 외계 실재를 내세우고자 한다. 그러나 바수반두는 타심상속을 인정하는 대신 외계 실재를 부정한다.

실재론자는 자신의 상속과 다른 것과의 관계를 경험자를 바탕으로 바수반두의 타심상속의 모순을 지적한다. 도살자(aurabhrika)에 의해서 살해된 양(urabhra)과 그것으로 인한 과보의 문제는 실재론자의 입장에서는 양과 살해 행위가 실재해야만 한다. 그러나 바수반두의 입장에서는 실재론자가 말하는 도살자와 양의 관계의 문제는 모두 동분(同分, sabhāga)의 식(vijñapti)의 현현에 불과한 것이다.

구체적으로 바수반두의 견해를 정리하자면 도살자가 양에게 가하는 살해 행위는 ‘상호 간의 증상성(anyonyādhipatitva)’, 즉 ‘타자의 식의 특수(paravijñaptiviśeṣa)’에 의해서 이루어진다. 살해(maraṇa)란 심상속의 변이(vikriyā), ‘동분의 상속의 단절(sabhāgasamṭaticcheda)’이다.

『유식이십론』은 타심상속 관련 부분에서 실재론자(=경량부)가 질문을 하고, 바수반두가 유식의 입장에서 답변을 하는 형식이다. 따라서 유식의 입장에서 실재론자의 견해에 대한 검증은 이루어지지 않고 있다. 다만 한 가지 실재론자의 기본적 입장에 관해서 언급하고 싶은 점은 그들에 따르면 외계 실재 추론에 의해서 알려지는 것이다. 그렇다면 타심상속도 추론에 의해서 알려질 수 있는 것이 아닐까. 아마도 바수반두의 답변의 논지도 이와 같은 맥락에서 전개되고 있는 것으로 보인다.

### ▣ 약호 및 참고문헌

TSN *Trisvabhāvanirdeśa*, Vasubandhu. cf. 山口(1972).

VVs: *Vimsatika Vijñaptimatratasiddhi*, Sylvain Lévi, *Vijñaptimātrātasiddhi, deux Traités de Vasubandhu, Vimsatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une Explication en Prose et Trisīkā (la Trentaine) avec la commentaire de Sthiramati I*, Paris, 1925.

- 김명우·이상우(역)(2011) 『유식불교, 『유식이십론』을 읽다』 효도 가즈오, 서울: 예문서원.  
 나가오 長尾 雅人(역)  
 1991a(역) 「三性論」 『大乘仏典』 15 世親論集, (역)長尾雅人·梶山雄一·荒牧典俊, 東京: 中公文庫.  
 1991b(역) 「唯識二十論」 『大乘仏典』 15 世親論集, (역)長尾雅人·梶山雄一·荒牧典俊, 東京: 中公文庫.  
 야마구치(1972). 山口益, 「世親三性論偈の梵藏本及びその註釋的研究」 『山口益仏教学文集』上, 東京: 春秋社.  
 야마구치·노자와(2011). 山口益·野澤靜證, 『世親唯識の原典解明』, 京都: 法藏館.  
 야마구치·사사키(1977). 山口益·佐々木月樵 『唯識二十論の對譯研究』, 東京: 國書刊行會.  
 사이쿠사(1983). 三枝充憲, 『ヴェアスバンドゥ』 人類の知的遺産14, 東京: 講談社.  
 사쿠라메(1979). 櫻部建, 『俱舍論の研究 界・根品』, 京都: 法藏館.

「양의 도살에 비유된 타심상속의 단절과 과보  
- 『유식이십론』 18~20시송과 자주을 중심으로 -」를 읽고

김 명 우 / 동명대

1. 『유식이십론』[Viṃśatikā-vijñapti-mātratā-siddhi(20개송으로 이루어진 유식을 증명하는 논서)]은 유식사상의 대성자인 세친(世親·Vasubandhu, 400-480)의 저작입니다. 세친의 또 다른 저작인 『유식삼십송』이 유식사상에 대한 체계적인 교설을 기술하고 있다면, 『유식이십론』은 『유식삼십송』을 저술하기 전에 그 밑바탕이 되는 유식무경(唯識無境)을 논증하고 있는 논서입니다.

유식(唯識)이란 ‘세계의 사물이나 현상은 외계에 존재하는 것이 아니라 모두 자신의 마음이 만들어 낸 것이며, 꿈이나 환영과 같은 것이다’라고 주장합니다. 특히 외계의 사물은 존재하지 않는다(無境)는 입장입니다. 정리하자면 유식무경이란 말 그대로 ‘오직 식(마음)만이 존재하고 대상(境)은 없다(無)’는 것입니다.

유식무경을 논증하기 위해 세친은 불교의 독자적인 방법인 교증과 이증이라는 2가지 관점에서 증명합니다. 교증이란 그 주장이 불교의 경전이나 율전에 설해져 있어야 한다는 것, 즉 붓다 자신이 설했다는 것을 구체적으로 확인하여 제시하는 것을 말합니다. 『유식이십론』에서는 『십지경』의 경문인 “삼계는 유심(唯心)이다”라는 것을 그 근거로 제시하고 있습니다.

이증(理證)이란 ‘이론적으로 바르게 증명하는 것’으로, 『유식이십론』의 대부분의 논증은 이증입니다. 다시 말해 자신이 주장하고 싶은 것을 자신의 입장에서 일방적으로 논증하는 것이 아니라, 상대방의 의문이나 비난을 받아들여서 그것을 논파해 가는 것입니다. 즉 상대의 의문이나 비난에 대해 바르게 이론적으로 답하고 반론해 가는 것이 이증의 중요한 측면입니다. 『유식이십론』에서도 상대의 비난이나 의문, 그리고 그것에 대한 세친의 답변 및 반박 부분이 논(論)의 대부분으로, 이증의 중요한 역할을 담당하고 있습니다. 『유식이십론』에서 이증의 논의는 크게 4종류로 나눌 수 있습니다.

① 처음 논증해야 할 것으로, ‘이 세계는 실로 유식이다. 실재하지 않는 대상이 현현하였기 때문이다. 예를 들면 눈병 걸린 사람이 머리카락을 보는 것과 같다’를 제시하고 있습니다. 이 주장에 대해 외계실재론자는 “만약 외계의 사물이 존재하지 않는다고 한다면 장소와 시간의 결정( 한정), 상속의 미결정(상속이 한정되지 않는 것), 작용(효용)을 행하는 4개의 사실이 성립하지 않게 된

다”고 비난합니다. 이 비난에 대해서 세친은 꿈·아귀·지옥 등의 비유를 들어, 외계의 사물이 존재하지 않아도 장소의 결정 등은 성립한다고 제시합니다.

여기서 외계실재론자는 붓다가 물질의 십부문[十部門(10處)]이 존재한다고 설한 것을 논거로 제시하여, 외계의 물질(색법)이 존재한다고 주장합니다. 반면 세친은 붓다가 물질의 십부문[10처]이 존재한다고 설한 것은 인간에게 자아가 없다는 것(인무아)을 가르쳐 주기 위해 특별한 의취(意趣)를 가지고 설한 것이므로, 말(가르침) 그대로 받아들여서는 안 된다고 주장합니다(유리선생님 발표문).

② 그러자 외계실재론자는 외계 물질이 실재하지 않는다는 직접적인 논증을 요구합니다. 이에 세친은, 외계 물질은 단일한 실체이든지 혹은 극미(極微)가 결합·집합한 다수로 이루어진 것이든지 어느 한쪽으로 이루어져야 한다고 주장합니다. 그리고 각각에 대해 두 개의 바른 인식기준인 직접지각(現量)과 추리(比量)에 근거하여 물질이 존재하는 것은 불합리하다고 논증해 갑니다. 이 부분이 『유식이십론』의 가장 핵심적인 부분입니다.

당시 인도에서 구상적(具象的) 물질(지각의 대상이 되는 것)의 존재방식은 단일한 실체 혹은 극미가 결합·집합한 다수로 이루어져 있다는 두 가지 견해가 있었습니다.

단일한 실체라는 것은, 바이세시카학파(승론학파)가 동일한 종류의 사물에 내속(內屬)하고 있다고 생각한 실체로서의 공통성(共通性) 등을 말합니다. 예를 들면 그들은 소(牛)나 향아리에는 ‘우성(牛性)’, ‘향아리성’이 있으며, 그 기체(基體)가 되는 물질적인 단일성을 실체라고 생각하였습니다. 한편 인도에서 많은 사람이 주장하였던 물질의 다양성은 구성요소인 극미가 결합·집합하여 만들어졌다고 생각하였습니다. 그러므로 물질적인 것이 실재하지 않는다는 것을 논증하기 위해서는 단일한 실체와 극미가 실재하지 않는다는 것을 증명하면 되는 것입니다.

우선 단일한 실체에 대해 세친은 “부분을 가진 전체가 수많은 부분과 별도로 인식되지 않는다”라고 주장하고, ‘조건이 갖추어져 있어도 직접지각(現量)할 수 없다(非認識)’는 이유를 제시하여 바이세시카학파의 유분색(有分色)과 같은 ‘단일한 실체’의 실재를 부정합니다.

계속해서 논의는 극미 그 자체로 옮겨 갑니다. 외계 사물에 대한 인식(직접지각)은 감관(根)과 외계의 대상에 의해 생기하는데, 외계실재론자는 인식이 생기하기 위해서는 감관과 외계의 대상이 실재해야만 한다고 합니다. 이 경우에 극미는 실유한다고 하더라도 극미가 집합한 것은 향아리와 같이 실유하는 것이 아니라 가유하는 것이기 때문에 식의 대상이 될 수 없습니다. 그러므로 실유한다는 극미 자신이 대상이 되어야 하지만, 극미 자신은 대상으로 인식할 수 없는 것이기 때문에 직접지각에 의해 극미의 실재는 부정됩니다. 이상으로 단일한 실체와 극미는 그 실재가 직접지각에 의해 부정되는 것입니다.

외계실재론자 중에는 “극미는 실유하지만, 직접지각할 수 없는 것이다. 그러나 그것(극미)들이 결합·집합할 때는 지각의 대상이 된다”고 주장하는 사람들도 있었습니다. 불교에서는 직접지각할 수 없어도 추리에 의해 이론적으로 타당하다는 것을 제시하면 그 실재를 인정합니다. 따라서 극

미를 완전하게 부정하기 위해서는 추리를 사용하여 이론적으로 극미 그 자체와 그것이 결합한 것의 모순이나 불합리를 지적함으로써 극미가 실유하지 않는다는 것을 논증할 필요가 있습니다. 세친은 그것을 다음과 같이 제시합니다.

우선 극미 하나의 육방향(四方과 上下)에 각각 극미가 결합한다고 하면 극미는 6방향의 부분을 가지므로, 극미는 부분을 가진 것입니다. 그리고 부분을 가진 것은 다시 부분으로 분해할 수 있으므로 최소의 요소가 아니고 가유적인 것이 되며 실유하지 않는 것이 됩니다. 또한 극미 하나가 결합한 6개의 극미와 동일한 장소를 점유한다고 하면, 그 결합한 것은 하나의 극미와 크기가 같게 되어 버려 극미와 같이 인식할 수 없는 것이 되어 버립니다. 이처럼 물질의 최소 단위인 극미가 서로 결합하여 크기를 가지는 것은 불합리하다는 것을 제시합니다.

외계실재론자(毘婆沙師)는 “극미는 부분을 가진 것이 아니고, 결합한 것도 아니다. 그러나 극미가 집합한 색형(안식의 대상이 되는 최소의 具象物) 등은 부분을 가진 것으로 실유하며, 그것이 결합하는 것에 의해 조대粗大한 가유적인 구상물을 만드는 것이다”라고 반론합니다. 이것에 대해 세친은 극미가 부분을 가진 것이 아니라고 한다면 ‘물질에는 빛이 닿지 않는 부분(影)이 있다’, ‘물질은 서로 방해한다’(점유성을 가진다) 등의 직접지각과 모순한다는 것을 지적하고, “극미가 집합한 것은 가유이며, 극미는 별도로 실재하는 것이 아니”라고 반박하여, 극미는 실재하지 않는다는 것을 제시합니다.

다음은, 단일한 실체는 실재하지 않는다는 것을 추리에 의해 제시합니다. 인식대상이 단일한 것이라고 한다면 그 하나의 부분을 인식하는 것만으로 전체를 인식하는 것이 됩니다. 예를 들어 대지가 단일한 실체라고 한다면, 그 일부분을 본다면 지를 접촉하는 것으로 전체를 본다면 지를 접촉하는 것이 되어 버립니다. 이처럼 현실의 직접지각과 모순한다는 것을 지적하여, 단일한 실체는 실재하지 않는다고 세친은 제시합니다.

이상으로 외계의 물질은 단일한 실체이든 극미가 결합·집합한 것이든 어느 쪽도 실재하지 않는다는 것을 세친은 제시하고 있습니다(이규완 선생님 발표문).

③ 계속해서 외계실재론자는 외계의 사물이 존재하지 않는다고 한다면, ‘나는 지금 대상을 인식하고 있다’는 직접지각이나 과거의 직접지각에 기초한 기억의 상기(憶念)는 어떻게 가능한 것인지에 대한 의문을 제시합니다. 이것에 대해 세친은 ‘나는 지금 대상을 인식하고 있다’라는 지각은 꿈 등에서도 생기는 것이며, 게다가 ‘나는 지금 대상을 인식하고 있다’는 자각은 분별을 동반한 의식이므로, 엄밀히 말하면 직접지각이 아니라는 것을 밝히고 있습니다.

또 기억 상기의 구조에 대해서 세친은 외계의 사물이 실재하지 않아도 안식 등은 색형 등을 대상[對境]으로 생기하며, 그 후에 의식이 상기(念)의 심소와 상응하여 이전에 생긴 안식 등에 사현(似現)한 대경(대상)으로 생기하는 것이라고 설명합니다.

그리고 외계실재론자는 ‘유식’을 비유적으로 설명하기 위해 꿈을 사용한 것을 역으로 이용하여, 꿈에서 깨어나면 ‘그것은 꿈이라는 것, 즉 꿈에서 본 것이나 접촉한 것은 실재하지 않는다는 것’을

누구나 스스로 알 수 있지만, 유식에 대해서는 알아차릴 수 없기 때문에 꿈의 비유는 적절하지 않으며, 꿈은 현실과 다르다고 비난합니다. 이에 대해 세친은 꿈을 꿈이라고 아는 것은 꿈(瞞)에서 깨어나고 아는 것이며, 꿈속에서는 알 수 없듯이, 이와 마찬가지로 ‘유식’이라는 것을 알아차리는 것은 미혹의 잠에서 깨어난 후에, 즉 진리를 자각한 자인 붓다가 되었을 때이며, 미혹한 상태에서는 알아차릴 수 없다고 답변합니다(권오민 선생님, 권서용 선생님 발표문).

④ 계속해서 외계의 실재를 인정하지 않는다고 한다면 타자와의 관계는 어떻게 성립할 수 있는가?에 대해 언급합니다. 우리들은 타자와의 관계 속에서 여러 가지 행위를 합니다만, 이 경우 타자의 신심(身心)은 자신의 신심과 별도로이며, 외계에 실재한다고 합니다. 만약 타자의 신심이 외계에 실재하지 않는다고 한다면 우리들의 행위(업)의 차이에 의해 다른 결과가 생기는 것, 예를 들면 좋은 스승(선지식)으로부터 좋은 가르침을 들으면 바른 지혜가 생기고, 나쁜 스승(악지식)으로부터 나쁜 가르침을 들으면 사악한 지혜가 생기는 것 혹은 다른 유정을 살해한 후에 커다란 고(苦)를 받거나, 보시를 하면 즐거움(樂)을 받는 것은 어떻게 성립하는가? 선·악의 스승이나 다른 유정 등의 신심이 실재해야만 성립하는 것은 아닌가라는 의문이 생깁니다. 이에 세친은 다른 유정의 심상속의 존재를 전제하면서, 마음은 뛰어나고 강한 힘(增上力, 영향력, 증상성)을 가지고 있기 때문에 자신 이외의 타자의 심상속에도 영향을 주는, 즉 자신과 타자의 심상속은 서로에게 영향을 미치고 한정한다는 것을 제시합니다.

유식의 입장에서는 의사(意思, 意力)를 동반한 마음(식)이 현현하는 것을 행위라고 하며, 그 마음 또는 심상속은 증상력(增上力)을 가지고 있다고 합니다. 그렇다면 자신과 타인의 심상속은 함께 증상력을 가지고 있기 때문에 신체나 소리 등의 물질적인 것이 실재하지 않아도 유정들의 심상속은 서로 영향을 주고받으며 서로 한정하는 것이 가능하게 됩니다. 예를 들어 선지식이 듣는 이에게 설법할 때 선지식의 심상속에는 설법하고자 하는 의사를 동반한 의식이 생기함과 동시에 듣는 이의 심상속으로부터 영향을 받아 듣는 이의 자세나 소리 등의 식이 생깁니다.

한편 듣는 이의 심상속에는 법을 듣고자 하는 의사를 동반한 의식이 생기함과 동시에 선지식의 심상속으로부터 영향을 받아 선지식의 모습이나 소리 등의 식이 생깁니다. 설법이 시작되면 선지식의 마음과 듣는 이의 마음은 서로에게 영향을 미치면서 변화 상속하여 갑니다. 그러므로 외형적으로는, 선지식과 듣는 이의 모습이나 소리는 외계에 실재하지 않아도 각자의 마음에 생기는 것이지만, 각자의 마음에 제멋대로 생기는 것이 아닙니다. 듣는 이의 마음은 설법자(선지식) 마음의 증상력에 크게 영향을 받습니다. 설법자의 마음에 강한 의사가 있기 때문에 듣는 이의 마음에 그 가르침의 내용이 소리, 즉 이식(耳識)으로 일어납니다.

그리고 이식에 기초하여 듣는 이의 마음에 불교에 대한 바른 이해, 지혜가 생깁니다. 또한 도살자가 양을 살해할 때 도살자의 심상속에 ‘양을 죽이자는 의사가 일어나고 대상인 양을 잡아 살생하는 일련의 식(마음)이 생깁니다. 한편 그 도살자의 식의 힘에 의해 양의 심상속은 단절되고, 양은 죽어 버립니다. 따라서 소리나 신체가 없어도 행위는 성립하게 되는 것입니다.

마지막에는 신통력의 일종인 타심지(他心智)를 언급합니다만 생략하겠습니다(『유식불교, 유식이십론을 읽다』에서).

2. 『유식이십론』은 실뱅 레비(Sylvain Lévi)가 1925년에 교정 출판한 범본과 구담반야유지(瞿曇般若流支) 역 『유식론(唯識論)』, 진제 역 『대승유식론(大乘唯識論)』, 현장 역 『유식이십론』의 한역 3본, 그리고 현장 역에 대한 주석서인 규기의 『유식이십론술기(唯識二十論述記)』가 현존하고 있습니다. 티베트 역으로는 계송으로 된 『20송』과 세친 자신의 주석(『20송석』), 조복천(비니타 데바)의 주석이 남아 있습니다. 이 텍스트 중에 박기열 선생님[이하 논자]은 논문에서 밝히고 있듯이 『유식이십론』 범본을 중심(18~20계송과 세친의 자주)으로 논의를 전개하고 있어 특별히 논쟁꺼리가 되는 내용이 없습니다. 게다가 범본 텍스트를 중심으로 해설 형식으로 논문이 전개되고 있어 논평자도 논자와 다른 의견이 없습니다. 따라서 지엽적인 문제를 중심으로 몇 가지 질문과 사실 확인을 하는 것으로 논평을 대신하고자 합니다.

3.

1) 제17계송 자주 부분에서

“그와 같이 거짓의 분별을 훈습하는 잠재인상의 수면에 의해서 꿈속에서의 세간은 꿈[속에서와] 같이, 존재하지 않는 [외계] 대상을 보고, 아직 깨어나지 않은 [상태]에서는 그것(외계 대상)이 존재하지 않는다[는] 것을 여실하게 이해하지 않는다.”

여기서 ‘훈습하는 잠재인상’이란 어떤 의미인지 묻고 싶습니다. 논자는 ‘abhyāsa vāsanā’를 ‘훈습하는 잠재인상’으로 번역한 것으로 생각되지만, 한역에서는 일반적으로 바사나(vāsanā)를 ‘훈습’으로 번역하는데, 이렇게 번역하면 오해의 소지가 있을 것입니다. 답변 부탁드립니다.

그리고 (주 7번) 범어 원문에서, 이 부분의 범어 ‘abhyāsa-vāsanā-anidrayā’는 ‘abhyāsa-vāsanā-nidrayā’로 수정해 될 것 같습니다만?

2) 제18계송 서두 한글 번역 부분

“만일 중생들이 자신의 상속·전변·차별만에 의해서 일체의 유정에 있어 대상으로 현현하는 식들이 생기되고, 대상의 차별에 의한 것이 아니라고 한다면”에서

‘자신의 상속·전변·차별(svasamānāpariṇāma-viśeṣa)’을 병렬복합어로 해석한 것 같습니다만 [문장 부호 가운데 점(.)은 병렬적으로 나열할 때 사용하는 부호], 어떤 의미로 번역했나요? 논평자는 ‘자신(śva)의 심상속(samāna)<sup>1)</sup>에 내재하고 있는 습기[훈습]가 변하는(pariṇāma) 차별(viśeṣa)’로 이해하고 있습니다.

그리고 ‘일체의 유정에 있어’는 범어 원문에는 없는 것 같은데, 확인 부탁드립니다. 게다가 ‘일

1) 유식에서는 ‘samāna’, 즉 상속은 곧 마음의 상속이기 때문에 ‘심상속’으로 번역한다.

체의 유정에 있어라는 부분을 삭제하는 것이 의미가 더 잘 통할 것 같습니다.

3) 18계송 ab “서로 간의 영향력(=증상성, adhipatitva)에 의해서 서로가 식을 제한한다”에서 ‘영향력=증상성=adhipatitva’이라고 해석했습니다만, 자주에서는 ‘adhipati’를 ‘영향력=증상성’으로 해석하고 있습니다. 둘(adhipatitva와adhipati)의 차이를 묻고 싶습니다. 더불어 논자는 ‘adhipati’와 ‘adhipati’를 병용하고 있는데, 둘의 차이를 묻고 싶습니다.

4) \*주 11번 범어 원문 중에 ‘yathā ayogaṃ’는 ‘yathāyogaṃ’로 읽어야 할 것 같습니다만, 답변 부탁드립니다.

\*주14번 범어 원문 중의 ‘samudācāro’는 ‘samudācāre’로 읽어야 할 것 같습니다만, 답변 부탁드립니다.

\*주 17번 범어 원문 중에 ‘anukramyamāṇānām’는 ‘upakramyamāṇānām(살해)’로 수정하는 것이 타당할 것 습니다만, 답변 부탁드립니다.


\*주 20번에서 ‘yayā’는 ‘yathā’로 수정요.

\*제19계송 자주 한글 해석 부분 다음 행의 “우선 식의 특수란 ‘의(意)의 힘(意力, manovaśa)’, 즉 마나스에 의한 힘이다.”에서 ‘manas’는 말나식(마나스)이 아니라 ‘의식’이라고 생각합니다만, 동의하세요? 그리고 2행 밑에 ‘yathā ~ thatā’라고 하였는데, ‘yathā~tathā’ 아닌가요?

\*제20계송 한글 해석 부분에서 위로 4행의 “유식의 바수반두의 입장에서는 엄밀히 말하자면”에서 ‘유식의’는 삭제하는 것이 의미가 잘 통할 것 같습니다.

5) “바수반두의 꿈속의 꿈에서의 심상속은 꿈 자체의 현실에서의 심상속보다도 활동이 부진하여 꿈 자체의 현실에서의 심상속 보다 활동에 비해 비정상적이라고 이해할 수 있다.”에서 논평자가 아둔해서 그런지 밑줄 친 부분이 무슨 의미인지 잘 모르겠습니다. 설명 부탁드립니다.






발표 6

## 유식가 세친의 극미설

- 극미의 결합방식에 대한 일고찰 -

이 규 완 / 서울대



# 유식가 세친의 극미설

## - 극미의 결합방식에 대한 일고찰 -

이 규 완 / 서울대

### I. 서론

구사론주 세친은 자신의 추상적이고 복잡한 아비다르마철학을 전개하기 위하여 극미개념을 구상적인 도구로 적절히 사용한다. 그는 극미 해석을 통해서 다양한 철학적 주제들을 논의하고 있지만, 그 중에서도 대상의 실재성 문제와 인식과 인식대상에 관한 논의에서 그 진가를 발휘한다. 특히 극미의 결합관계에 대한 논의는 학파간에 논쟁적인 성격을 띠 뿐만 아니라 학파철학의 특징을 매우 선명하게 드러내는 특징을 지닌다.

이 논문에서는 유식가 세친의 극미해석에 근간을 이루는 구사론주 세친의 극미설을 배경으로 『유식이십론』 계송 11과 이하의 논의에서 나타나는 세친의 극미개념의 특징을 고찰해 본다. 먼저 논문에서는 극미들의 결합관계와 관련하여 『유식이십론』 계송11에서 제기되는 문제들을 검토하고, 규기의 『유식이십론술기』에서 언급된 화합(和合)과 화집(和集)이라는 두 가지 결합방식에 대한 기원을 추적해 볼 것이다. 이를 통해 『순정리론』에서 중현(衆賢)이 비판하는 결합상식인 화합(和合)이 samcita에 해당하고, 그같은 결합방식에 대한 비판은 이미 『니아야수트라바시얌』에서 발견된다는 사실을 제시할 것이다. 이를 통해 니야야-바이세시카, 설일체유부, 경량부의 극미결합에 대한 학설의 차이점을 명확히 확인할 수 있다. 이같은 논의에 근거하여 『유식이십론』에서 유식가 세친이 견지하고 있는 극미해석의 특징을 살펴보고자 한다.

### II. 극미의 결합방식

극미의 결합방식은 학파들간에 첨예한 이론적 대립을 불러일으킨 논란의 쟁점이 되었다. 그것은 각각의 극미개념에 조응하여 철학적으로 일관된 결합의 방식을 규명하는 것에서부터, 결합한 극미들이 구성된 집적물의 실재성 여부와 그것에 대한 인식가능성의 문제 등까지 연결되면서, 존

재론과 인식론적 논란의 핵심으로 부각되었기 때문이다.

불교의 『비바사론』에서는 다소 소박한 형태의 결합만이 소개되고 있을 뿐 아니라, 현장이 번역한 화합(和合), 취집(聚集) 등의 역어(譯語)로만 알려져 있어서 산스크리트 원어는 확인되지 않았다. 『구사론』에서는 세친 자신이 결합과 관련되어 다양한 용어를 채택하고 있을 뿐만 아니라 현장의 번역어도 일관성이 결여되어 있다.

『순정리론』에 대한 본격적인 연구가 이루어지기 전까지는 이 화합(和合)과 화집(和集)이라는 용어는 현장역의 『관소연론』과 규기(窺基, 632 - 682 CE)의 『유식이십론술기』, 그리고 『성유식론』에서만 용례가 발견되었다. 세친의 『유식이십론』에서는 계송 11에서 “집합 등”이라고 압축된 형태로만 등장하는데, 규기가 그것이 화합과 화집이라는 두 가지 포함하며 각각은 경량부와 신유부의 결합방식을 의미한다고 설명하였다. 때문에 학계에서는 규기의 주석이 법상종의 입장을 투사한 해석으로 보는 경향이 존재하였다.<sup>1)</sup> 야마구치 스스무(1931)는 화합과 화집에 상응하는 용어가 세친의 『유식이십론』의 계송에서는 물론 비나타테바의 주석에도 나타나지 않는다는 점에 주목하였다.<sup>2)</sup> 티베트어 주석에서는 극미들의 결합에 대한 용어로 'dus pa가 사용되는데 그것은 찬드라끼르띠(Chandrakīrti)의 『중관론소』에서 근경식의 ‘화합(和合)’을 뜻하는 용어로 'dus par gyur ba가 등장하며, 삼사화합에 대한 산스크리트 상응어가 trayāṇām saṃnipāta인 점, 『구사론』과 『번역명의집』에서도 saṃnipāta가 'dus pa로 정의하고 있다는 근거를 들어 화합은 'dus pa = saṃnipāta라고 주장한다. 그는 또한 『관소연론』의 티베트역에서 화집의 대응어도 결국은 'dus pa이기 때문에 원래 하나의 용어로 설명되었던 경량부와 신유부의 결합방식을 구분해서 드러내기 위해 법상종에서 채택한 표현이라고 추정하였다. 또한 우이 하쿠주(1953)는 『유식이십론』 계송 11에서 화합으로 번역된 산스크리트어 saṃhata만이 등장하고 화집에 상당하는 단어가 발견되지 않으며, 그 용례는 모두 세친의 『유식이십론』 이후에 저술된 『순정리론』, 『관소연론』, 『성유식론』과 같은 논서들에만 나타나기 때문에 현장의 번역과정에 추가된 것으로 보았다.

한편 가토 준쇼는 설일체유부와 경량부의 접촉의 방식에 대한 문제를 중심으로 극미의 화합과 화집을 비교하는 논문을 발표하였으며,<sup>3)</sup> 『순정리론』의 연구를 기반으로 하여 경량부의 정체성을 탐색한 방대한 저술에서 극미의 화합과 화집의 특성을 정리하였다.<sup>4)</sup> 이 가운데 가토는 『관소연연

1) 야마구치 스스무(1931)와 우이 하쿠주(1953)의 연구를 비롯하여 『순정리론』 연구 이전의 『유식이십론』, 『관소연론』 연구는 대부분 이런 입장을 견지하였다고 볼 수 있다. 山口益 (1931) 『唯識二十釋論注記』 in 『唯識二十論の對譯研究』. 佐佐木月樵; 山口益 共譯. 東京: 國書刊行會, (再刊, 1977), 12-14.; 야마구치는 여기서 화합의 티베트 번역어를 'dus pa로 확인하고, 다시 이것의 산스크리트 대응어로 삼사화합에서 화합을 의미하는 saṃnipāta로 추정하였다. 山口益 (1941) (佛教における)無と有との對論: 中觀心論入瑜伽行眞實決擇章の研究. 東京: 山喜房佛書林, (再刊, 1975), 408-410.; 宇井伯壽 (1953) 『(四譯對照)唯識二十論研究』. 東京: 岩波書店, (再刊, 1990), 162-163.

2) 山口益 (1931) 『唯識二十釋論注記』 in 『唯識二十論の對譯研究』. 佐佐木月樵; 山口益 共譯. 東京: 國書刊行會, (再刊, 1977), 12-14.

3) 加藤純章 (1973) 『極微の和合と和集 - 有部と經部の物質の捉え方』. 『豊山教学大会紀要』. 東京: 豊山教学振興會, 129-137.

론』에 대한 비니타데바(Vinitadeva)의 주석을 통해 화합과 화집에 대응하는 티베트번역어가 'dus pa와 'dus pa rnam pa라는 점에 주목하였다. 이 두 티베트어는 각각 saṃcita (또는 saṃghāta)와 saṃcītakāra (또는 saṃghātakāra)에 상응한다. 그런데 안혜(安慧, Sthiramati)의 『유식삼십송석』에는 화집과 화합이 각기 saṃcita(또는 saṃghāta)와 asaṃcita(또는 asaṃghāta)로 해석될 여지가 있다고 보았다.<sup>5)</sup> 반면 『아비다르마디빠』(Abhidharmadīpa)에서 세우(世友, Vasumitra)가 실유론의 관점에서 paramāṇusaṃcayavāda, 즉 극미의 saṃcaya를 주장하는 학파를 비판하고 있기 때문에, 이 saṃcaya는 설일체유부설이 아니라 경량부설이 되어야 할 것이다. 따라서 이를 종합하여, 카토는 설일체유부의 화집은 saṃcita, 경량부의 화합은 saṃcaya가 되어야 할 것으로 볼 수 있지 않을까 하는 다소 유보적인 제안을 하였다.<sup>6)</sup>

### 1. 『구사론』, 『순정리론』에서 화합(和合, saṃcita)

『구사론』의 현장역에서 화합(和合)은 samagra, saṃghāta, sannipāta, prayuktatva 등의 번역어인데, 극미와 관련해서는, samgara와 saṃghāta에 한정된다고 할 수 있다. 그런데 여기서 saṃghāta는 『비바사론』과 『구사론』에서 모두 취집(聚集) 혹은 극미와 복합어로 극미취(極微聚) 등으로 사용되었다. 구유부의 취극미(聚極微)는 saṃghātaparamāṇu의 번역어로 알려져 있는데, 현장은 많은 곳에서 이 saṃghāta(聚)의 번역어로 화합(和合)도 함께 사용하였다. 구유부의 결합 방식은 사극미와 취극미의 결합관계에서 사용된 saṃghāta로 파악할 수 있다. 그런데 이 saṃghāta의 번역어 가운데 화합(和合)이 포함되어 있기 때문에 『순정리론』에서 거론하고 있는 결합방식인 화합(和合)과 화집(和集) 가운데 하나인 화합으로 혼동할 가능성이 발생한 것이다. 실제로 윤영호는 구유부의 결합방식이 경량부와 같은 화합(和合)이라고 파격적인 주장을 하였다.<sup>7)</sup> 그러나 그것은 한역의 문자만 동일할 뿐 실제 결합방식의 내용에 있어서 두 학파의 결합방식은 판이하게 다르다.

그렇다면 『구사론』에서 세친이 옹호하는 결합의 방식은 무엇이고 그에 상응하는 용어와 개념은 어떤 것인지 확인해 보겠다. 먼저 AKBh I. 35d와 주석부분에서 세친은 12처 가운데 5근과 5경을 포함하는 10색처(色處)가 화합(saṃcita)이라고 설명한다.

kati saṃcītaḥ, kati asaṃcītaḥ |  
 saṃcīta daśarūpiṇaḥ ||35d||  
 pañcendriyadhātavaḥ pañca viśayaḥ saṃcītaḥ | paramāṇusaṃghātatvāt | śeṣa na  
 saṃcīta itī siddhaṃ bhavati ||<sup>8)</sup>

4) 加藤純章 (1989) 『經量部の研究』. 東京: 春秋社, 148-183.

5) 이하에서 논하겠지만, 실제로는 saṃcita와 그것이 아닌 결합방식(asaṃcita)로 이해하여야 할 것이다.

6) 加藤純章 (1989), 179-181.

7) 윤영호 (2015), 75. 이하에서 그의 논지를 다시 검토하도록 하겠다.

무엇이 saṃcita이고 무엇이 saṃcita가 아닌가?  
 10색계가 saṃcita이다. ||35d||  
 “5근(根)과 5경(境)의 [색]계(色界)는 saṃcita이다. 극미들이 취집(samghāta)한 것이기  
 때문에. [그 외] 나머지는 saṃcita가 아니다.”라는 것이 확정된 교설(siddhanta)이다.

이 계승은 오온, 12처, 18계의 가실(假實)에 대한 논쟁의 결론에 해당한다. 개별적인 구성요소(界)들이 취집을 통해 10처를 형성하고, 그것이 다시 색온(色蘊)을 조성하는 층위를 상정할 때 어느 층위까지를 실재하는 것으로 볼 것인가에 학파적 견해가 갈라진다. 그런데 세친은 12처에서 물질적 범주에 해당하는 5근과 5경의 10색처를 구성하는 취집의 방식이 saṃcita라고 주장하는 것이다. 여기서 samghāta는 saṃcita라는 결합방식을 설명하는 술어로서 사용되고 있다. 다시 말해 세친 이전까지의 결합방식을 논하는데 있어 설일체유부의 공통의 술어로서 취집이라는 의미로 samghāta가 사용되고 있는 것이다. 그러나 이 서술어를 통해서 saṃcita라는 결합방식의 내용을 확인할 수는 없다.

그런데 AKBh I.44ab에 대한 주석의 결론부분에는 개별극미가 아니라 saṃcita의 결합방식에 의해 인식대상이 성립한다는 세친의 언급이 등장한다.

na caika indriyaparamāṇur viṣayaparamāṇur vā vijñānaṃ janayati |  
 saṃcitāśrayāmbanavāt pañcānaṃ vijñānakāyānaṃ | ata evānidarśanaḥ paramāṇur  
 adṛśyatvāt || 9)

하나의 근(根)의 극미나 하나의 대상의 극미가 식(識)을 발생시키지 못한다. 오식신은 화합(和合, saṃcita)된 의지처를 인식대상으로 하기 때문이다. 바로 그렇기 때문에 [개별적인] 극미는 시각의 대상이 아니다. 보이지 않기 때문이다.<sup>10)</sup>

설일체유부에서는 동일 찰나에 근(根), 경(境), 식(識)의 삼사(三事)가 화합(和合, sannipāta)하는 방식으로 인식이 발생한다고 설명한다. 그런데 세친에 의하면 이 3사화합은 개별적인 극미차원에서는 일어나지 못한다. 감각기관에 속하는 하나의 극미와 감각대상에 속하는 하나의 극미가 동일 찰나에 하나의 의식을 발생시키는 것과 같은 일을 성립하지 않는다. 왜냐하면 오식신(五識身) 즉 지각경험의 주체인 신체는 오직 화합(和合, saṃcita)이 토대가 된 인식대상(alambana)만을 인식할 수 있기 때문이다. 개별적인 극미는 시각을 비롯한 감각지각에 의해 포착되지 않는다. 개별극미 자체는 지각대상이 되는 능력이 없기 때문이다. 여기서도 취집하여서만 시각의 대상이 되는 결합방식을 화합(saṃcita)으로 묘사하고 있다. 개별적인 극미들이 인식작용의 토대로써 작용하지 못하고 단지 극미의 화합만이 인식대상이 될 수 있다는 설명은 중현의 화집과는 명확히

8) AKBh I.35d (24. 14-17).

9) AKBh I.44ab (34. 1-2).

10) 『阿毘達磨俱舍論』：以無根境各一極微為所依緣能發身識。五識決定積集多微。方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體。不可見故。(T29.12a26-29)

구분된다.

이제 『구사론』에서 세친의 주장과 『순정리론』에서 중현의 해석을 통해 saṃcita가 상좌 슈리라타의 화합(和合)이라는 증거를 확인해 보기로 한다.

[AKBh 번역] 하나의 근(根)의 극미나 하나의 대상의 극미가 식(識)을 발생시키지 못한다. 오식신은 화합(和合, saṃcita)된 의지처를 인식대상으로 하기 때문이다. 바로 그렇기 때문에 [개별적인] 극미는 지각의 대상이 아니다. 보이지 않기 때문이다.

『구사론』 (A) 以無根境各一極微為所依緣能發身識。五識決定積集多微。方成所依所緣性故。 (B) 即由此理亦說極微名無見體。不可見故。

근(根)과 경(境)은 각각 하나의 극미로 소의나 소연이 되어 신식(身識)을 발생할 수 없다. 오식은 결정코 다수의 극미가 적집(積集)하여야 비로소 소의와 소연이 되기 때문이다. 그렇기 때문에 극미는 본질에서 무견이라고 하는데, 불가견이기 때문이다.

『순정리론』 中上座作如是言。

(C) 五識依緣俱非實有。 (D) 極微一一不成所依所緣事故。眾微和合。方成所依所緣事故。

그런데 여기서 상좌(上座)는 이와 같이 말하고 있다.

“5식의 소의(즉 5근)와 소연(즉 5경)은 다 같이 실유가 아니니, 극미 하나하나의 소의와 소연이 되는 일이 없기 때문이며, 다수의 [극미가 화합(和合)할 때 비로소 소의와 소연이 되기 때문이다.”<sup>11)</sup>

본문에서 (A)와 (D)는 내용적으로 완전히 일치할 뿐만 아니라 구문적으로도 거의 일치하기 때문에 동일한 산스크리트 본문에 대한 번역이라고 추정할 수 있다. 이 두 문장에서 극미의 취집을 의미하는 단어는 “다수 극미의 적집(積集多微)”과 “다수 극미의 화합(眾微和合)”이다. 그리고 문장 (A)에서 다수 극미의 적집에 해당하는 산스크리트 원문이 saṃcita임을 확인할 수 있다. 중현에 의하면 『순정리론』의 문장은 상좌 슈리라타의 것이고, 『구사론』의 문장은 세친이 스스로의 입장으로 제시하고 있는 것이다. 따라서 우리는 세친이 극미의 결합방식에 있어서 상좌 슈리라타의 기본개념과 용어를 따르고 있다는 결론을 도출할 수 있다. 이상의 논의를 다시 정리하면, 경량부 상좌의 화합(和合)개념은 다음과 같다.

- (a) 개별적인 극미는 지각의 대상이 되는 능력이 없기 때문에 지각되지 않는다. 그러나
- (b) 극미가 화합(和合, saṃcita)하면 비로소 오식신의 토대와 인식대상이 될 수 있다. 그런

11) 『순정리론』, 182.; 『阿毘達磨順正理論』: 此中上座作如是言。五識依緣俱非實有。極微一一不成所依所緣事故。眾微和合。方成所依所緣事故。(T29.350c5-7). 박창환은 본문의 ‘다수의 극미의 화합(眾微和合)’을 특별한 근거를 제시하지 않고 \*paramāṇūnām samudāyaḥ로 재구성하고 있는데, 이는 중현이 주석하고 있는 『구사론』 본문의 원어를 벗어난 것이다. 이 부분은 아래서 상세히 분석하도록 하겠다. 박창환 (2009), 17-18.

데 (c) 이 소의와 소연은 다수의 극미가 모여서 만들어진 것이기 때문에 실유(實有)가 아닌 가유(假有)이다.

세친은 『구사론』에서 명제 (c)를 인정하지 않는다. 그가 『구사론』을 저술할 당시에 처실유설을 주장하였다는 점을 고려하면 쉽게 이해할 수 있다. 하지만 『구사론』에서 『유식이십론』으로 전이 하는 기간에 세친은 화합(和合, saṃcita)이 가유(假有)라는 부분(c)을 수용하는 대신, 감각지각의 영역에서 벗어나 있는 개별극미(a)의 실재성을 포기하면서 유식(唯識)으로 진입하게 된다. 일관되게 변하지 않은 것은 극미의 화합상이 인식의 토대와 인식대상이 된다는 설명방식이다.

## 2. 『니아야수트라바시암』에서 극미논쟁

『니아야수트라』 2장에는 니야야학파의 적집개념에 반대하는 반론자의 주장이 등장한다. 이들은 원자의 화합(aṅusañcayam)<sup>12)</sup>을 감각지각의 대상으로 가설한다.

전체[의 실재성]를 부정하는 자는 ‘직접지각의 착오가 없어야 한다’라고 주장하기 때문에, 원자의 화합(aṅusañcayam)을 감각지각의 대상으로 가설하는 것이다. 무엇이 물어져야 하는가? 라고 하면, “이 하나는 실체”이기 때문에 하나의 인식의 대상에 대해 분명하게 물어져야 한다.<sup>13)</sup>

반론자들은 니야야의 실재하는 전체개념을 인정하지 않는다. 그리고 “직접지각은 착오가 없어야 한다”는 입장을 가지고 있으며, 원자들은 화합(sañcaya)을 통해서 가설적 지각의 대상이 된다. 이들의 주장에 대해 니야야논사는 원자의 화합에 의해 만들어진 가설적인 그 대상이 ‘하나의 실체’이기 때문에 하나의 인식대상이라는 점을 해명해야 한다고 주장한다. 반론자는 전체라는 개념은 부정하지만, 인식의 대상이 되는 어떤 조대한 물질의 인식을 가능하게 하는 ‘원자의 화합(aṅusañcaya)’이라는 개념을 제시하고 있다. 그렇다면 이 ‘원자의 화합’은 그 조대한 물질에 대한 하나의 인식을 불러일으키는 것으로서 그 실재성이 물어져야 할 것이다. 『니아야수트라』는 만일 그것이 분할되지 않는 하나의 대상으로 존재한다면, 그것은 니야야의 전체와 다를 것이 없게 될 것이고, 그것이 더 작은 부분으로 쪼개지는 것이라면 하나의 인식이 발생하지 않을 것이라고 반박한다.

반론자는 여전히 전체의 실재성을 인정하지 않으려 한다.<sup>14)</sup> 만약 그 대상이 실재성을 지닌 전

12) 이곳에서 sañcaya 혹은 saṃcita는 “화합(和合)”, samudāya 혹은 samudita는 “화집(和集)”이라는 전문적인 용어로 번역되었다는 사실은 입증하려고 하는 주제이지만, 개념적 혼란을 막기 위한 편의상 결론으로 제시할 용어를 처음부터 사용하기로 한다.

13) NySBh 2,1.35 (76.7-9): athāvayavinam pratyācakṣāṅakāḥ 'mā bhūt pratyakṣalopaḥ' ity aṅusañcayam darśanaviṣayam pratijñānaḥ kim ayam anuyoktavyaḥ?, 'ekam idaṃ dravyam' ity ekabuddherviṣayam paryanuyojaḥ |

체가 아니라, 멀리에서 바라본 군대(senā)나 숲(vana)과 같은 것이라면, 개별적인 병사들이나 개별적인 나무들이 모인 화합(saṃcita)이 군대나 숲이라는 하나의 인식을 발생시킬 수 있을 것이다. 그러나 가까운 거리에서 보면, 군대나 숲이라는 것들은 사실 개별적인 병사 혹은 나무들로 보일 것이다. 물론 이 때에는 군대나 숲이라는 하나의 인식은 일어나지 않는다. 따라서 군대나 숲에 대한 인식은 가설적인 것이다. 바로 여기서 반론자가 주장하는 결합의 방식이 화합(saṃcita)<sup>15)</sup>이다. 감각기관에 포착되는 조대한 물질대상은 하나의 인식대상이 될 수 있다. 그러나 그것은 관찰자의 상황에 따라서 병사나 나무로 분석되고, 다르게 관찰될 수 있기 때문에 가설적인 존재이다. 궁극적으로 실재하는 것은 사물을 구성하는 궁극적인 구성요소인 극미가 될 것이다. 그러나 극미는 감각지각을 초월해 있기 때문에, 개별 병사나 나무처럼 상황에 따라 포착되는 것도 아니다.

바로 이 감각지각의 대상은 결합된 하나로 관찰되기 때문에 그것은 관념(pratyaya)이 지각되는 것이라고 관찰된다. [그렇다면 그것은] 다른 실체성을 지닌 대상인가? 아니면 원자의 화합(saṃcaya)에 의한 대상인가?... 원자들이 각기 별도로 존재하는 경우에 각각이 파악되지 않고 구분되지 않기 때문에, ‘하나’라는 표현은 기둥에 대해서 사람이라고 하는 것과 같이 어떤 것이 아닌 것에 대해 그것이라고 하는 관념이다.<sup>16)</sup>

니야야학파의 반론자는 그들의 결합방식인 화합에 의해서 지각대상이 결합된 하나로 관찰되며, 그것은 일종의 관념(pratyaya)에 대한 인식이라고 주장한다. 여기서 ‘하나’의 관념은 기둥에 대해서 사람이라고 잘못 생각하는 것처럼, 어떤 것이 아닌 것에 대해 그것이라고 하는 관념과 같은 종류의 것이다. 따라서 이 하나의 관념은 대상을 구성하는 개별적인 구성요소들과는 다른 가설적인 존재일 뿐이다. 이런 반론자의 주장은 ‘직접지각에 착오가 없어야 한다’는 자신들의 주장과 모순되는 것처럼 보인다. 그러나 이것은 감각지각은 실재하는 대상을 직접 지각하지 못하지만, 다섯 가지 감각대상에 대한 감각지각은 무분별이기 때문에 분별된 의식과는 구별된다고 하는 경량부

14) NySBh 2,1,36 (76,13-15): senāvanavad grahaṇamiticit ? nātīndriyatvādaṇūnām || 2,1,36. || 군대(senā)나 숲(vana)과 같이 파악/인식된다고 하면? 아니다. 원자들(aṇūnām)은 감각기관을 초월하기 때문이다.

yathā senāṅgeṣu vanāṅgeṣu ca dūrādagrhyamāṇaprthaktveṣu 'ekam' ity upapadyate buddhiḥ evam aṇuṣu saṃcitesv agrhyamāṇaprthaktveṣu 'ekam' ity upapadyate buddhir iti | 군대의 경우와 숲의 경우에서와 같이, 멀리서 각각이 인식되지 않는 성질을 가질 때 ‘하나’의 인식에 도달하게 된다. 그와 같이 각각의 [개별적인] 성질로는 파악되지 않고, 화합(saṃcita)된 원자들에 대해서 ‘하나’라는 인식에 도달하는 것이다.

15) 이 특정한 결합의 방식에 대한 산스크리트어 표기는 문헌에 따라 saṃcita 혹은 sañcita를 취하고 있는데, 이하 인용문과 그에 대해 해설에서는 해당 문헌의 표기에 준하여 사용하도록 하겠다. 그러나 문헌 본문의 인용이나 해설이 아닌 맥락에서는 『니야야수트라』와 『구사론』의 용례에 따라 화합(和合)을 saṃcita로 표기하도록 한다.

16) NySBh 2,1,36 (77,8-12): darśanaviṣaya evāyaṃ parikṣyate yoyam ekam iti pratyayo dṛśyate sa parikṣyate-- kiṃ dravyāntaraviṣayo vā ? athāṇusaṃcayaviṣayaḥ ? iti, atra darśanamanyatarasya sādhaḥ na bhavati | nānābhāve caṇūnām prthaktvasyāgrahaṇādabhedena 'ekam' itigrahaṇam atasmimstadiṭipratyayo yathā sthāṇau puruṣa iti |

상좌 슈리라타의 관점에서는 쉽게 이해될 수 있다. 이에 대해 신유부의 중현은 상좌 슈리라타가 주장하는 다섯 가지 감각지각은 분별의식과 다른 것이 아니라고 비판한다. 이 인용문에서 특히 흥미로운 점은 감각지각의 대상에 대해 관념(pratyaya)이라는 용어를 사용하고 있다는 점이다. pratyaya는 ‘확신’이나 ‘확증’, 또는 ‘개념,’ ‘근거’ 등의 의미영역을 가지고 있으며, 불교에서는 ‘근본적 개념’이나 ‘상호의존하는 조건’ 등을 의미할 수 있다. 따라서 『니야아수트라바시암』의 해당 문구는 불교도들에게, 가설적 개념의 존재라는 의미뿐만 아니라, 이를테면 감각을 초월하는 극미들이 ‘상호의존하는 조건’에 의해 발생하는 하나의 현상으로도 이해될 수 있었을 것이다. 이런 해석은 단순히 언어적 유희를 넘어서, 모든 연기적 존재들은 그 실재성이 없는 가설적인 존재들일 뿐이라는 『중론』의 심오한 의미를 함축할 뿐 아니라 다수의 원인이 함께 조건이 되어 현상으로 나타난다는 아비다르마철학의 구생(俱生) 개념과도 연결된다.

『니야아수트라바시암』에는 또 다른 적대자로부터 제기된 제3의 결합개념인 화집(samudāya)에 대한 분석과 비판도 제시되고 있다.

결합하는 두 개에서 기체가 화집(samudāya)한다고 하면?

이 화집은 무엇인가? 다수의 [구성요소들이] 획득(prāpti)에 의한 결합을 하는 것인가?

또는 다수가 획득에 의해 하나의 화집[을 이룬다는] 것인가?<sup>17)</sup>

이 반론자는 기체(基體)에서의 결합을 주장한다. 어떤 물질의 결합이 있을 때, 그것은 그것을 구성하는 기체의 단계에서 결합이 이루어지기 때문이다. 그 구성요소들은 직접 접촉의 방식으로 결합하는 것이 아니라 획득(prāpti)라는 다르마의 작용에 의해 결합된다. 이것을 화집(samudāya)이라고 한다. 따라서 이 화집의 방식에서는 기체를 이루는 개별적인 구성요소들의 구분이 인정된다. 강가나타 차(Gaṅgānāṭha Jhā)는 해당 본문에 대한 주석에서 Vartika의 해석을 바탕으로 화집(samudāya)이 “단순히 여러 요소들의 무리(그룹)”<sup>18)</sup>이라고 평가하였다.

니야아 논사의 비판은 아마도 아비다르마철학에서 획득(prāpti)이 지니는 특수한 속성을 무시하였기 때문에, “다수의 획득”을 “다수의 극미들이 단순히 함께 있는 것”으로 해석하였을 가능성도 있다. 그러나 반대로 반론자, 아마도 아비다르마 구유부논사들의 입장에서도 그 “다수의 획득”이 명확히 규명되지 않았기 때문에 여전히 모호한 상태로 남아 있다. 이 때 각각의 구성요소들이 단순히 다수가 모여서 지각의 대상이 된다는 화집의 결합방식은 감각기관을 초월하는 각각의 구

17) NySBh 2,1.36 (78.15 - 17): dvau samudāyāvāśrayaḥ saṃyogasyeticet ? | 18 |

koyaṃ samudāyaḥ ? prāptiraneḥkasya ? anekā vā prāptirekasya samudāya iti cet ?

18) "It is clear that the second alternative meant by the *Bhāṣya* is that the Mass is *anekasamuhā* - i.e. simply the group of several components; and this is just what the second alternative is represented in the *Vārtika*." Jha, Ganganatha, ed. (1984) *The Nyāya-Sūtras of Gautama: with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārtika of Uddyotakara*. ed. by Jha, Ganganatha, Sir, translated into English, with notes from Vachaspati Mishra's '*Nyāya-vārtika-Tātparyatikā, Udayana's 'Parishuddhi', and Raghūttama's Bhāṣyachandra* 3. Delhi: Motilal Banarsidass, 184.

성요소들, 예를 들어 두 개의 극미가 함께 있다고 하더라도 개별적인 두 극미가 함께 있을 뿐이기 때문에 각각의 극미가 관찰되어야 할 것인데, 실제 사물의 관찰에서는 그런 식의 개별적인 극미들이 관찰되는 것이 아니라는 문제가 있다. 반론자의 주장에서 발견되는 이러한 난점은 『비바사론』에 나타나는 구유부의 문제점과 일치하는 것으로 보인다.

나무가 원자의 화집이라고 지각되었을 때, 거기에서 나무의 다수성이 지각될 경우에는, 나무의 성질이 파악되는 원자의 화집에 있어서 각각의 부분에서 나무가 [파악되어야 할 것이다]. (그래서 화집은 비논리적이다)

따라서 화집된 원자의 토대와는 다른 대상이 유형(jati)의 특수가 현전하는 대상성을 가지기 때문에, 전체로서의 다른 대상이 발생한다.<sup>19)</sup>

화집의 결합방식에서는 개별적 구성요소들에 대한 지각이 이루어지고, 그것을 통해 관찰되는 현상의 존재론적 토대를 확보한다. 어떤 조대한 대상이 다수의 부분으로 이루어져 있다면, 대상의 지각을 통해서 그 각각의 부분들이 모두 파악될 수 있다고 보는 것이 화집의 결합방식이다. 이는 부분과 전체의 연속성을 주장하는 입장이라고 할 수 있다. 니야야논사에 따르면, 그런 방식의 사유에 의하면 나무를 구성하는 부분 각각에서 나무가 파악되어야 할 것이기 때문에 비합리적이다. 그러나 이같은 니야야의 비판은 그들의 전체상과 비슷한 관점에서의 비판이기 때문에 다소 논점을 호도하는 경향이 있다. 아비다르마철학에서는 만물을 구성하는 기본적인 구성요소로 다르마를 제시하고, 그 가운데 물질(색)에 해당하는 11종의 다르마가 존재한다고 본다. 그런데 이 다르마들의 실재성이 궁극적 구성요소인 극미들의 실재성과 직접적인 연속성을 지닌다는 것이 화집의 결합방식인 것이다. 이 분석에서 조대한 물질, 즉 ‘나무’와 같은 전체상이 극미와 존재론적 연속성을 갖는 것은 아니다.

화집(samudita)의 결합개념은 개별적으로 감각지각의 대상이 아닌 것들이 화집하였을 때 그 구성요소들로부터 지각의 힘이 발생한다고 주장하는 것이다. 때문에 지각을 초월하는 개별적 극미들이 화집하였을 때 대상성을 획득하게 되는 이유에 대한 해명이 요구된다. 이에 대해 반론자는 다음과 같이 주장한다.

실로 이 극미들은 모였을 때 감각기관을 초월하는 성질이 제거되어, [대상으로] 파악된다. [그러나] 분리된 것들은 파악되지 않으며 감각기관의 대상성을 획득하지 못한다.<sup>20)</sup>

반론자는 극미들이 모인 것(samhata)은 감각기관을 초월하는 성질이 제거되기 때문에, 극미들

19) NySBh 2,1.36 (79.14 - 18): evaṃ ca sati yo 'ṇusamudāyo vṛkṣa iti pratīyate tatra vṛkṣabahutvaṃ pratīyetau yatra yatra hyaṇusamudāyasya bhāge vṛkṣatvaṃ grhyate sa sa vṛkṣa iti, tasmāt samuditāṇusamavasthānasyārthāntarasya jātiviśeṣābhivyaktiviśayatvād avayavyarthāntarabhūta iti |

20) NySBh 4,2.14 (265.10 - 11): te khalvime paramāṇavaḥ saṃhatā grhyamāṇā atīndriyatvaṃ jahati viyuktāścāgrhyamāṇā indriyaviśayatvaṃ na labhante |

이 모인 상태에서는 지각의 대상이 될 수 있다고 주장한다. 그러나 개별적으로 분리된 것들은 감각기관의 대상성을 상실하게 된다. 그러나 이것은 화합(samcaya)과는 구분되는 개념이다. 왜냐하면, 화합은 개별적인 구성요소들과는 별도의 결합한 존재이기 때문에, 화합을 통해서 개별적 구성요소들에 대한 파악은 불가능하다.<sup>21)</sup> 화합의 결합방식에서는 개별적인 극미가 지각의 근거가 되는 능력을 가지는 것이 아니라, 화합한 것이 인식의 토대를 제공한다. 따라서 인식되는 것은 극미들의 화합인 이 인식의 토대(āsraya)이다.<sup>22)</sup>

### 3. 제 학파의 극미설: 결합, 화집, 화합

앞서 『니야야수트라』의 극미론 단계에서 이미 세 가지 상이한 결합 방식이 제시되고 그것의 인식론적 의미가 탐구되었음을 확인하였다. 니야야학파는 단지 개념상으로만 구분될 뿐이지 실제로는 항상 함께 존재하는 6구의(句義) 실체들의 결합은 samavāya(和合)로 나타내고, 개별적으로 분리된 대상들의 결합을 의미할 때는 samyoga(合)로 표현하였다.<sup>23)</sup> 이 결합, 즉 samyoga는 개별적 특수(viśeṣa)들이 결합하여 하나의 실체인 전체(sāmānya)를 발생시키는 그런 결합을 의미한다.

반면 니야야학파에서 비판하고 있는 화합(sañcaya)과 화집(samudāya)은 니야야-바이세시카의 실체개념을 부정하면서도 극미의 결합에 의한 세계의 구성을 설명하려는 아비다르마철학의 이론으로 제시된 것이다. 신유부 중현의 관점에 볼 때, 화합은 실재하는 대중극미들이 취집하여 만들어진 가설적 존재이고, 인식은 실유하지 않는 5근과 5경에 의해 산출되는 것이다. 여기까지는 상좌 슈리라타도 당연히 동의하는 지점이다. 문제는 설일체유부철학의 전제가 경량부와는 완전히 상이하다는 점에서 비롯된다. 중현의 시각에서 화합은 실재하는 대상과 존재론적 연속성을 가지고 있지 못하기 때문에 화합된 것에 대한 인식이란 단지 개념적 분별에 지나지 않는다. 개별적인 극미의 단계에서 존재하지 않았던 어떤 형상이 다수의 극미들이 취집하였을 때 새롭게 만들어졌다면 그것은 실재에 기반하지 않은 관념적 구성물에 지나지 않을 것이기 때문이다. 그러나 중현의 화집(和集)은 그런 문제를 가지고 있지 않다.

극미의 본성과 양태는 안립(결정)되어 있지만, 안식이 그것에 대해 결정적으로 바로 작용

21) NySBh 4,2.14 (265.13-14): sañcayamātram viśaya iticet? na-- samcayasya samyogabhavāt tasya cātīndriyasyāgrahaṇād ayuktam। 화합만이 대상이라고 한다면? 그렇지 않다. 화합은 결합한 존재이기 때문에, 그리고 그것의 감각기관을 초월해 있는 것, [즉 개별적 구성요소들]은 파악되지 않기 때문에 이치에 맞지 않다.

22) NySBh 4,2.14 (265.14-15): samcayaḥ khalv anekasya samyogaḥ sa ca grahyamānāśrayo grhyate nātīndriyāśrayaḥ. bhavati hīdamanena samyuktam' iti. tasmād ayuktam etad iti। 화합은 다수가 결합 samyoga한 것이다. 그리고 그것은 파악/인식의 토대가 파악되는 것이며 [인식의] 토대āsraya는 감각기관을 초월해 있지 않기 때문이다. 이것을 그것들이 결합해 있다고 한다.

23) 두 용어에 대한 현장역 화합(和合)과 합(合)에 대해서는 다음을 참고하기 바란다. 권오민 (2010), 155-156. fn. 34. 이 논문에서 니야야학파의 '결합'을 논할 때는 이 samyoga를 의미하며, 화합(和合)은 비유자-경량부, 상좌 슈리라타의 결합개념을 나타내기 위한 전문적인 개념어로만 사용한다.

하는 것은 아니다. 즉 [안식]이 그 하나하나의 개별적인 상을 능히 보지 못하는 것은 [그것들이] 모여서 만나지(和會) 않았기 때문이지 상(相)을 갖지 않았기 때문은 아니다.<sup>24)</sup>

다수의 극미들이 특정한 형태로 배열할 경우에 개별극미들이 이미 가지고 있던 성질(相)이 각각의 대상으로 나타나는 것이다. 개별적인 극미들이 감각기관을 초월해있다는 것은 그것들이 개별적으로 흩어져 있는 조건에서 말하는 것이지, 개별적인 극미들이 지각되는 형상이나 특성을 가지고 있지 않기 때문은 아니다. 극미들이 취집하여 구성된 어떤 물질적 존재의 형상, 예를 들어 ‘항아리’를 인식하였다면 그것은 관념적인 구성물일 뿐이다. 그러나 눈 등의 감각지각은 그와 같은 관념을 지각하는 것이 아니고 오직 실재만을 지각의 대상으로 삼는다.

그렇기 때문에 [의식] 역시 능히 화합을 소연의 대상으로 삼는 경우가 있는 것이다. 그러나 5식신은 그렇지 않으니, 그것은 오로지 실유의 경계만을 만연(攀緣)하기 때문이다. 그러나 만약 극미는 볼 수 없는 것이기 때문에 안식은 실유[의 극미]를 소연의 경계로 삼지 않는다고 주장한다면, 이러한 주장은 옳지 못하니, 이는 바로 볼 수 있는 것이기 때문이다. 그럼에도 요별하지 못하는 것은, 그러한 안근은 경계(극미)를 취하는 것이 거칠기 때문이며, 또한 그 같은 안식은 무분별이기 때문이다.<sup>25)</sup>

중현에 따르면, 우리의 감각주체는 실재하는 존재만을 지각의 대상으로 삼는다. 그렇지만 극미가 감각기관을 초월해 있다는 명제를 상기하면, 안식(眼識)에 의한 시각적 인식은 실재만을 대상으로 하는 것이 아니라는 의심이 든다. 이에 대해 중현은 안근이 극미와 같은 실재하는 대상을 볼 수 있다고 주장한다. 그러나 실제에 있어 안식이 대상을 인식하지 못하는 것은 안근이 대상을 취하는 능력이 정밀하지 못하기 때문이며, 또 안식은 어떤 분별적인 사유가 없이 대상을 파악하기 때문이다. 감각기관을 초월해 있는 개별적인 극미들은 화집(和集)이라는 특수한 결합방식의 조건하에서 지각될 수 있다. 화집을 통해 지각하는 것은 ‘화집의 관념’과 같은 것이 아니며, 화집(和集)은 그것 자체가 인식의 토대와 인식대상이 되는 것이 아니다. 인식을 발생시키는 힘과 형상은 대상자체, 즉 극미로부터 오는 것이다. 개별적인 극미의 단계에서는 감각지각의 영역에 포함되지 않다가 화집하였을 때 비로소 감각지각에 포착되는 능력이 발생한다. 그리고 극미는 항상 화집한 상태로만 존재하기 때문에,<sup>26)</sup> 모든 극미는 지각의 대상이 될 수 있는 것이다.

화합과 화집 양자의 차이는 개별극미와 극미의 취집 사이에 존재론적 연속-불연속의 문제에 놓여있다. 화합은 실재하는 개별극미들과는 존재론적으로 불연속적이며 지각의 대상이 되는 새로

24) 『阿毘達磨順正理論』：極微性相安立。彼於眼識為所緣定。眼識於彼非定現行。不能一一別相見者。不和會故。非非相故。(T29.351b6-8); 『순정리론』, 187.

25) 『순정리론』, 186.; 『阿毘達磨順正理論』：亦有能緣和合為境非五識身。以彼唯緣實有境故。若執極微不可見故。眼識不緣實有為境。此執不然。是可見故。而不了者。由彼眼根取境麤故。又彼眼識無分別故。(T29.351a28-b3)

26) 『阿毘達磨順正理論』：謂無極微不和集故。既常和集。非不可見。(T29.351b5-6)

은 형상을 만들어낸다. 반면 화집에서는 어떤 형상이 지각되었다면 그것은 이미 개별극미들에 존재하던 것이 특정한 계기에서 지각의 대상이 된 것이다. 이 문제에 대해 상좌와 중현의 맹인 비유와 해석은 흥미롭다. 상좌 슈리라타는 ‘지금 현재 지각경험이 일어나고 있다’는 사실과 ‘극미들은 감각지각을 초월해 있다’는 두 가지 전제에서 출발한다. 다수의 맹인들이 모였다고 해서 개별적인 맹인에게 없던 시각능력이 생기지는 않는다. 그런데 지금 지각의 경험이 발생하고 있다. 그렇다면 지각을 초월해 있는 극미들이 다수가 결합하는 과정에서 특정한 질적 변화가 발생해야만 할 것이다. 이처럼 지각의 대상이 되는 형상을 만들어내는 질적 변화를 산출하는 결합방식을 화합(和合, saṃcita)이라고 한다. 중현도 같은 전제에서 출발한다. 그러나 중현은 맹인의 비유를 뒤집어서 해석한다. 다수의 맹인이 모인다고 해서 보는 능력이 발생하지 않는다. 그런데 지금 지각의 경험이 발생한다. 그렇다면 애초에 극미들이 개별적으로는 보이지 않았지만, 지각될 수 있는 능력을 이미 가지고 있었어야 할 것이다. 그렇지 않다면 다수의 맹인처럼 극미들이 모인다고 해도 지각능력이 발생하지 않을 것이기 때문이다.

이같은 화합(和合)과 화집(和集)의 두 가지 결합방식은 앞서 『니아야수트라』의 분석에 등장하였던 saṃcita와 samudāya에 각각 대응한다. 개별적인 나무들은 보이지 않지만 ‘숲’은 보인다거나 개별적인 병사들은 보이지 않는데 ‘군대의 행렬’은 보이는 것과 같은 가설적인 대상을 산출하는 것이 saṃcita이다. 반면 samudāya는 나무가 지각되었을 경우 나무를 구성하는 각각의 부분에서도 나무가 지각되어야 하는 방식의 결합이다. 숲과 나무의 예를 들어 설명한다면, 숲이 보였다면 우리는 이미 나무들을 보고 있는 것이다. 나무들이 없다면 숲은 결코 보이지 않을 것이기 때문이다. 여기서 특히 주의해야 할 점은 saṃcita개념에서 지각되는 ‘하나의 형상’이 니야야-바이세시카의 전체상과는 전혀 반대라는 사실이다. 전체상은 어떤 대상, 예를 들어 ‘항아리’라고 하는 실체가 존재하며, 그것이 항아리의 모든 부분에 내속한다. 그러나 화합(saṃcita)에서 어떤 ‘하나의 형상’은 실체가 아니라 가설적 존재(prajñaptisat)이다. 따라서 화합은 궁극적 구성요소들이 만들어내고 있는 실재를 보여주는 것이 아니다. 그것은 궁극적인 차원에서 보면 ‘어떤 것이 아닌 것에 대해 그것이라고 지각하는 관념’인 것이다.

#### IV. 유식가 세친의 극미설

『유식이십론』 계송11은 바이세시카, 구유부, 신유부, 경량부 상좌, 유식학파를 포함하는 다섯 학파의 극미설을 포괄하는 것으로 볼 수 있다. 이곳에서 세친의 주장은 극미개념의 타당성을 부정하는 유식학파의 입장에서 서 있다. 그에 따르면 물질(색) 등으로 나타나는 표상(vijñapti),

그것(대상)은 단일한 것이 아니고, 대상은 극미들 각각의 다수인 것도 아니다.  
그리고 그것들은 집적된 것도 아니다. 왜냐하면, 극미는 성립되지 않기 때문이다.<sup>27)</sup>

이하 계송15까지 극미의 성립 불가능성에 대한 상세한 논변이 이루어진다. 가장 먼저 비판의 대상이 된 문제는 ‘대상의 단일성(tadekam)’이다. 세친 자신의 주석에서는 이것이 바이세시카의 전체상 혹은 보편상에 대한 문제임을 지적하고 있다. 그러나 여기서는 ‘하나’라는 문제에 초점을 맞추어 두 가지 측면의 분석을 고려해 볼 필요가 있다. 첫째는 개별극미는 인식의 대상이 될 수 없다는 불교 제학파의 공통된 견해를 확인하는 것이다. 정의상 극미는 더 이상 쪼개어질 수 없는 것이며, 감각기관을 초월해 있는 것이다. 따라서 개별적인 극미는 물질(색) 등의 표상으로 지각되지 않는 존재이다. 그리고 『유식이십론』에서의 개별극미는 니야야-바이세시카의 특수(viśeṣa)의 원자와 같이 단일한 실체도 아니다. 단일한 극미의 개별적 실제성과 관련된 문제는 계송13 이하 극미가 집적한 대상의 단일한 실재성을 논하는 곳에서 다시 재론된다. 세친이 비판하고자 하는 ‘하나’는 바로 이 바이세시카의 보편적 실체(sāmānya)이다.<sup>27)</sup> 이것을 불교학파에서는 ‘부분을 가지는 전체상’이라는 의미에서 유분색(有分色, avayavirūpam)으로 해석하였다. 니야야-바이세시카 학파의 원자설에서 이 전체상은 항아리의 모든 부분에 내속(內屬)하여 있는 ‘항아리’라는 하나의 실체성을 의미한다. 실체로서의 보편은 물질적인 항아리가 부서진다고 하여도 소멸할 수 없는 것이기 때문에 항아리 상태의 변화와는 무관하게 실재하는 것이다.

계송11의 두 번째 주제는 단순히 다수의 극미들이 함께 하여 지각가능한 대상이 된다는 설일체유부의 고전적 해석이다. 단지 다수의 극미들이 모여 있다고 해서 지각 대상이 될 수 없는 이유는 개별적인 극미들이 감각기관을 초월해 있기 때문이다. 이것은 상좌 슈리라타의 설일체유부 비판

27) Vimś. 11 (6.5 - 6): na tad ekaṃ na cānekaṃ viśayaḥ paramāṇuśaḥ |  
na ca te saṃhata yasmāt paramāṇur na sidhyati ||11abcd||  
해당 계송에 대한 현장의 번역은 다음과 같다.

『唯識二十論』: 以彼境非一 亦非多極微 又非和合等 極微不成故. (T31.75c16-17) 그 대상은 하나도 아니고 다수의 극미도 아니며, 또 화합 등도 아니다. 극미가 성립하지 않기 때문에.

이 해석에서 현장은 계송의 saṃhata를 ‘화합(和合) 등’으로 번역하고, 세친의 주석에 등장하는 saṃhata는 “화합 또는 화집”이라고 두 가지 결합방식을 나열한다. (『唯識二十論』: 或應多極微和合及和集. (T31.75c21)). 마찬가지로 규기도 『술기』에서 본문의 ‘화합 등’을 화합(和合)과 화집(和集)을 의미하는 것으로 설명한다.

아래의 두 구절은 경량부와 신살바다의 순정리사를 논파하는 것이다. 또 ‘화합 등이 아니다’는 주장명제(宗)를 세우고, ‘극미는 성립하지 않기 때문에’라는 이유(因)를 세운다. 이것을 증거로 하여, 곁하여 극미의 화집을 논파한다. 이 『유식론』은 세친의 나이가 들었고, 『순정리론』이 [지어진] 뒤에 저술을 시작하였다.

『唯識二十論述記』: 下二句。破經部。及新薩婆多順正理師 又非和合等。立宗 極微不成故。立因。驗此兼破極微和集。此唯識論。世親年邁。正理論後方始作也. (T43.992a27-b1)

화합과 화집이라는 구분된 개념은 『구사론』에서는 등장하지 않지만, 『구사론』에 대한 비판적 주석서인 중현의 『순정리론』에서는 구분하여 논의된다. 규기는 이 점을 의식하여 saṃhata가 화합과 화집을 모두 의미하며, 그 이유는 『유식이십론』이 『순정리론』이 저술된 이후에 쓰여졌기 때문임을 강조한다. 그러나 세친 자신이 다음 계송12cd의 주석에서 saṃhata를 카슈미르 비바사의 집적에 대한 비판으로 직접 거론하고 있는 이상, 규기의 해명은 자신의 학파적 입장을 투사한 것으로 판단된다.

28) Vimś. 11 (6.25-26): yat tad rūpādikam āyatanam rūpādivijñaptīnam pratyekaṃ viśayaḥ syāt, tad ekaṃ vā syād yathāvayavirūpam kalpyate vaiśeṣikāiḥ | 저 색(물질)등을 가진 입처가 색(물질)등의 식들의 각각의 대상이라면, 그것은 바이세시카가 유분색이라고 인정하는 것과 같은 하나이거나.

에서 다수의 맹인이 모였다고 하더라도 보는 능력이 발생하지 않는다고 논증하였던 것과 같이 단순히 다수가 모였다고 해서 어떤 특정한 개별적 속성이 새롭게 발생하지 않는다는 지적이다. 눈에 보이지 않던 개별적인 머리카락이 다수가 모였을 때 다수의 덩어리가 감각지각의 대상이 되는 것은 사실이다. 그러나 그것은 사실 개별적인 머리카락을 보는 것이 아니라 머리카락뭉치를 볼 뿐이다. 물론 중현은 이에 대해 머리카락 뭉치가 보이는 것은 개별적인 머리카락을 볼 수 있는 능력이 드러난 것이며, 머리카락 뭉치를 통해 머리카락의 존재를 충분히 추론적으로 확인할 수 있다고 반박할 것이다.

세친의 논의는 다음에 이어지는 세 번째 극미비판에 집중되어 있다. 극미들이 모여서 집적된 것들(samhata)이 인식의 대상이 되는 것이 아니라는 논증이 세친 극미비판의 핵심을 이룬다.

또한 집적된 것들이 대상이 되는 것도 아니다. 왜냐하면 극미는 하나의 실체(dravya)라는 것이 확립되지 않기 때문이다.<sup>29)</sup>

이하 계승15까지의 모든 논의는 ‘집적된 것의 대상성’에 대한 논증의 연장이다. 그리고 논의에 앞서 제시된 답변은 “극미가 하나의 실체라는 것이 확립되지 않았기 때문”에 집적된 것들은 대상이 아니라는 것이다. 논의의 맥락으로 보면, 개별극미는 니야야-바이세시카가 주장하는 바와 같은 전체상으로서의 하나의 실체(eka dravya)가 아님을 이미 논증하였기 때문에, 이곳에서의 ‘하나의 실체’ 논란은 중복적인 것으로 보일 수도 있다. 그렇다면 이곳에서의 ‘하나의 실체’는 니야야-바이세시카의 전체상과는 다른 맥락에서 거론되는 것이라고 보아야 할 것이다. 본문의 계승12 - 13은 개별극미에는 부분이 없기 때문에 결합이 불가능하다는 논증이고, 계승 14 - 15는 결합한 덩어리가 인식대상으로서 실재성을 가지는가에 대한 논란이다. 따라서 본문에서 “극미가 하나의 실체”라는 언급은 두 층위를 지니는 것으로 파악된다. 첫째는 개별적인 하나의 극미가 실재성을 지니지 않는다는 점이고, 두번째는 덩어리(piṇḍa)를 이룬 극미들의 집적도 하나의 실재성을 지니지 않는다는 의미이다.<sup>30)</sup>

계승11의 분석에서는 세친이 언급한 ‘집적된 것들(samhata)’의 정체성에 대해서는 몇 가지 논란이 제기되어 왔다. 사실 본문 하단의 논의과정에서 세친은 ‘집적된 것들(samhata)’을 주장한 이들이 카슈미르의 바이바시카(Kāsmīravaibhāṣika)라고 언급하고 있다.<sup>31)</sup> 또한 계승 12에서는 카슈미르 바이바시카의 극미개념에 대한 비판적 성격을 띠고 있는 반면에 계승13에서는 결합

29) Vimś. 11 (7.1 - 2): nāpi te saṃhatā viṣayībhavanti | yasmāt paramāṇur ekaṃ dravyaṃ na sidhyati ||

30) 다시 말해 극미는 특수(viśeṣa, particular)와 보편(sāmānya, universal)의 두 측면에서 모두 실체(dravya) 성을 가지지 않는다는 의미이다.

31) 그러나 적집된 것들이 서로 서로 결합한다고 하는 자들은 카슈미르 바이바시카인데, 그들에게는 다음과 같이 물어야 한다. 극미가 취집한 것(samghata)은 그것(극미)들과 다른 대상이 아닌가?

Vimś. 12cd (7.10-11): saṃhatās tu parasparaṃ saṃyujyanta iti kāsmīravaibhāṣikās ta idaṃ praṣṭavyāḥ | yaḥ paramāṇūnām saṃghāto na sa tebhyo 'rthāntaram iti |

(samyoga)에 의한 단일한 실체성을 주장하는 니야야-바이세시카에 대한 비판의 성격을 보인다. 세친은 무엇 때문에 이곳에서 갑자기 니야야-바이세시카의 결합개념인 samyoga를 끌어들이는 것일까? 니야야-바이세시카의 원자론에서 거론되었던 결합의 방식은 결합(samyoga), saṃcita(화합), samudita(화집) 세 가지였다. 일차적으로는 세친이 『니야야수트라바시암』에서 논의되었던 결합방식들 가운데 바이바시카(설일체유부)와 니야야학파의 결합방식을 배제하고, 나머지 화합(和合, saṃcita)에 대한 비판적 검토를 시도하는 것으로 추정해 볼 수 있다. 나아가 『구사론』에서와 같이 화합(saṃcita)의 결합방식을 지지하지만 그것이 니야야-바이세시카의 결합(samyoga)이라는 결합방식과 혼동될 가능성을 제거하기 위해 오해의 여지가 있는 부분에 대한 비판 내지는 엄밀한 개념정립을 의도한 것으로 판단할 수도 있다.

그러나 해당 본문에 대한 규기의 주석에서는 『관소연론』과 『성유식론』을 참고하여 결합(samhata)이 화합과 화집을 모두 포함하는 것으로 설명하였다. 화합과 화집의 개념은 『순정리론』에서 중현이 상좌 슈리라타의 결합방식을 비판하는 부분과 『관소연론』(Ālambanaparikṣa)에서 인식대상의 조건에 관련된 부분에 등장한다. 앞에서 서술한 바와 같이 두 용어는 명확한 개념적 차이를 가지고 일관되게 사용되고 있기 때문에 단순히 현장의 번역적 조어(造語)가 아니라 산스크리트어의 특정한 용어에서 비롯되었다는 것을 알 수 있다. 화합(saṃcita)과 화집(samudita)의 결합방식은 취집한 물질이 개별적인 극미와 실재성의 연속성 문제에서 상이한 해석을 하지만, 개별적인 극미 차원의 실재성은 인정한다는 공통점이 있다. 따라서 『유식이집론』의 본문이 개별극미의 실재성을 부정하는 맥락에서는 화합과 화집을 모두 비판대상으로 삼는다고 보아도 무방한 것이다. 그러나 개별극미가 아니라 결합방식에 대한 논의 맥락에서는 화집을 비판하고 화합의 결합방식을 지지하는 것으로 볼 수 있다. 이런 판단은 앞서 살펴본 바와 같이 화합의 결합방식이 연기적 관계 속에서 발생하는 현상세계와 그것의 비실재성 혹은 공성(空性)을 설명할 수 있다는 사실에 의해서도 지지된다.

## V. 결론

극미개념에 대한 해석은 학파 철학의 관점을 명확히 드러내는 시금석이 된다. 니야야-바이세시카는 samyoga라는 결합방식을 통해 개별적 실체(viśeṣa)와 그것들로 구성된 전체(samānya)의 실체성을 옹호하였다. 반면 아비다르마철학의 구유부는 극미들의 단순한 취집으로 설명하였던 초기 단계를 벗어나 화집(samudita)라는 특수한 형태의 결합방식을 주장하였다. 이는 개별적인 극미들이 감각지각될 능력을 가지고 있지만 화집하였을 때에야 그 능력이 발현되어 지각된다는 주장이다. 이에 대하여 경량부 상좌 슈리라타는 화합(saṃcita)모델을 제시한다. 이것은 개별극미들은 감각지각을 초월해 있기 때문에 인식의 대상이 되지 못한다. 그러나 화합이라는 특수한 형태의 결합을 통해 극미의 덩어리는 인식대상이 되는 하나의 형상(ākāra)를 출현시킨다. 그러나 이것은 감

각지각을 초월한 실재인 대상, 즉 극미와 같은 실재성을 지니는 것이 아니고 단지 가설적 존재일 뿐이다.

세친은 『구사론』 단계에서는 중현과 상좌 슈리라타의 절충안을 따르고 있다. 구사론주 세친은 개별극미의 실재성을 인정한다는 점에서 양자 모두를 따르고 있지만, 극미들의 집적에 대한 해석에서 차이점을 보인다. 세친은 상좌슈리라타와 같이 극미의 결합이 개별극미들과는 다른 새로운 존재론적 층위를 가진다는 점에는 동의하지만, 그것의 인식론적 실재성을 인정한다. 그리고 유식가 세친은 지각경험의 영역을 벗어난 개별극미의 실재성은 인정하지 않는다. 대신 그는 지각경험의 대상이 되고 있는 인식대상을 설명하는데 화합(和合)에 상응하는 설명방식을 채택한다. 인식대상은 실재성을 가지는 것은 아니지만 분별의 간섭이 없이 인식에 직접적으로 주어지는 것이다. 그것은 부분을 가진 하나의 형상일 수는 있지만, 니야야-바이세시카의 전체와 같은 실체는 아니다. 이렇게 주어진 인식대상은 외부에 실재하는 대상이 아니며, 따라서 단지 표상(vijñpatimātra)일 뿐이다.

## ■ 참고문헌

〈일차문헌〉

『阿毘達磨俱舍論』. 尊者世親造. 三藏法師玄奘奉·詔譯. No. 1558.

『阿毘達磨順正理論』. 尊者眾賢造. 三藏法師玄奘奉·詔譯. No. 1562.

『唯識二十論』. 世親菩薩造. 大唐三藏法師玄奘奉·詔譯. No. 1590.

『唯識二十論述記』. 翻經沙門基撰. No. 1834.

『구사론』. 『아비달마구사론』. 4 Vols. 권오민 역. 서울: 동국역경원

『순정리론』. 『아비달마순정리론』. 권오민 역. 한글대장경.

ADV *Abhidharmadīpa*. Jaini, Padmanabh S., ed. *Abhidharmadīpa with Vibhāṣā- prabhāvṛtti*. Tibetan Sanskrit Works Series 4. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, (1959) 1977.

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya*. Pradhan, P., ed. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. 2nd ed. Tibetan Sanskrit Works Series 8. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1975.

NySBh *Gautamīyanyāyadarśana* with Bhāṣya of *Vātsyāyana*. Ed. by Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.

TrBh *Triṃśikābhāṣya In Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu: Viṃśatikā et Triṃśikā*. Levi, Sylvain. Ed. Paris: Librairie Ancienne Honore Champion, 1925.

Vimś. *Viṃśatikā In Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu: Viṃśatikā et Triṃśikā*. Levi, Sylvain. Ed. Paris: Librairie Ancienne Honore Champion, 1925.

〈이차문헌〉

Gautama. *The Nyāya-Sūtras of Gautama: with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārtika of Uddyotakara*. ed. by Jha, Ganganatha, Sir, translated into English, with notes from

- Vachaspati Mishra's *Nyāya-vārtika-Tātparyatikā*, Udayana's *Parishuddhi*, and Raghūttama's *Bhāṣyachandra* 3. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
- 加藤純章 (1973) 「極微の和合と和集 -有部と經部の物質の捉え方」. 『豊山教学大会紀要』. 東京: 豊山教学振興会, 129-137.
- 加藤純章 (1989) 『經量部の研究』. 東京: 春秋社, 平成元
- 권오민 (1994) 『有部 阿毗達磨와 經量部 哲學의 研究』. 서울: 경서원.
- 권오민 (2002) 『아비달마구사론』. 4 Vols. 서울: 동국역경원.
- 권오민 (2010a) 「불교철학에 있어 학파적 복합성과 독단성(I): 세친의 『유식이십론』에서의 외계대상 비판의 경우」. 『인도철학』 제28집, 139-170.
- 권오민 (2010b) 「불교철학에 있어 학파적 복합성과 독단성(II): 진나의 『관소연연론』에서 외계대상 비판의 경우」. 『불교연구』 제33집, 41-97.
- 권오민 (2012) 『上座 슈리라타와 經量部』. 서울: 씨아이알.
- 朴仁成 (2008) 「『유식이십론』 계승10에 대한 규기의 해석(1)」. 『韓國佛敎學』 Vol.50, 313-350.
- 박창환 (2009) 「法稱(Dharmakīrti)의 감각지각(indriyapratyakṣa)론은 과연 輕量部적인가? - 上座 슈리라타(Srīlāta)의 감각지각 불신론과 이에 대한 世親의 절충론을 통해 본 경량부 前5識說의 전개 과정」. 『인도철학』 제27집, 5-51.
- 박창환 (2010) 「구사론주 세친의 극미(paramāṇu)실체론 비판과 그 인식론적 함의」 『불교학리뷰』 8권, 221-292.
- 山口益 (1931) 「唯識二十釋論注記」 in 『唯識二十論の對譯研究』. 佐佐木月樵; 山口益 共譯. 東京: 國書刊行會, (再刊, 1977), 1-25.
- 山口益 (1940) 「唯識の破析する極微說について」. 『宗教研究』. 季刊2年 4輯 (106號), 395-400.
- 山口益 (1941) 『(佛敎における)無と有との對論: 中觀心論入瑜伽行眞實決擇章の研究』. 東京: 山喜房佛書林, (再刊, 1975).
- 宇井伯壽 (1953) 『(四譯對照)唯識二十論研究』. 東京: 岩波書店, (再刊, 1990).
- 윤영호 (2015) 『불교의 원자설: 불교와 현대물리학의 만남』. 씨아이알.

## 「유식가 세친의 극미설 - 극미의 결합 방식에 대한 일고찰」을 읽고

정 유 식 / 동국대

본 발표문은, 세친의 『유식이십론』 제11송에서 제기하고 있는 극미들의 결합 방식과 관련된 문헌들을 중심으로 유식가 세친의 극미 해석에는 어떤 특징이 있는 지 살펴보고 있습니다. 내용을 간단히 정리하면 다음과 같습니다.

### 1. 발표문 내용정리

우선 도입부에서, 극미의 결합 방식을 표현하는 용어인 화합(和合)과 화집(和集) 등을 관련 문헌 속에서 확인한 뒤, 아마구치 스스무(1931), 우이 하쿠주(1953), 가토 준쇼(1973, 1989)의 연구 성과를 소개하고 있습니다.

이어서 『구사론』과 『순정리론』를 비교 검토하여, 화합에 해당하는 원어가 saṃcita임을 확인합니다.

한편, 화합(sañcaya, saṃcita)이나 화집(samudāya) 개념은 이미 『니아야수트라바시얌』에서도 비판 대상으로 언급하고 있다는 사실과, 일견 유사해 보이는 두 개념 사이의 차이점에 대해서 설명합니다.

마지막으로, 『유식이십론』 제11송이 여러 학파, 즉 바이세시카, 구유부, 신유부, 경량부 상좌 등이 주장하는 극미설을 포괄적으로 비판하고 있음을 확인하고, 각각의 내용을 자세히 분석하고 있습니다.

결론에서, 유식가 세친은 개별 극미의 실재성은 인정하지 않지만, 인식대상을 설명할 때 화합(和合)에 상응하는 설명방식을 채택하고 있으며, 그가 말하는 인식대상은 외부에 실재하는 대상이 아닌 단지 표상(vijñpatimātra)일 뿐이라며 끝을 맺습니다.

### 2. 발표의 성과

본 발표문에서는, 세친의 『유식이십론』 제11송의 내용을 분석하기 위해, 바이세시카, 구유부, 신유부, 경량부 상좌 등 다양한 부파의 전적을 면밀하게 검토하고 분석하여, ‘화합’과 ‘화집’이라는 술어의 기원을 확인했으며, 여러 학파가 주장하는 극미 결합에 대한 학설의 차이점을 명확하

게 설명했습니다. 이러한 과정을 통해 세친의 극미 해석에 어떤 특징이 있는 지를 밝혔습니다.

### 3. 질문 및 수정사항

몇 가지 질문과 수정이 필요한 사항을 보고하며 논평문을 마치겠습니다.

(1) 번역어 통일이 필요하다고 생각합니다.

p.1: “세친의 『유식이십론』에서는 계송 11에서 “집합(화합?) 등”이라고 압축된 형태로만 등장하는데,”

p.11: 그것(대상)은 단일한 것이 아니고, 대상은 극미들 각각의 다수인 것도 아니다.

그리고 그것들은 집적된 것도 아니다. 왜냐하면, 극미는 성립되지 않기 때문이다

(2) 번역을 재고할 필요가 있지 않나 생각합니다.

〈p.11〉

그것(대상)은 단일한 것이 아니고, 대상은 극미들 각각의 다수인 것도 아니다.

그리고 그것들은 집적된 것도 아니다. 왜냐하면, 극미는 성립되지 않기 때문이다.

Vimś. 11 (6.5-6): na tad ekaṃ na cānekaṃ viśayaḥ paramāṇuśaḥ |  
na ca te saṃhatā yasmāt paramāṇur na sidhyati ||11abcd||

해당 계송에 대한 현장의 번역은 다음과 같다.

『唯識二十論』: 以彼境非一 亦非多極微 又非和合等 極微不成故. (T31.75c16-17) 그 대상은 하나도 아니고 다수의 극미도 아니며, 또 화합 등도 아니다. 극미가 성립하지 않기 때문에.

〈p.14-15〉

na caika indriyaparamāṇur viśayaparamāṇur vā vijñānaṃ janayati | saṃcitāśrayālabhanatvāt  
pañcānāṃ vijñānakāyānām | ata evānidarśanaḥ paramāṇur adṛśyatvāt || AKBh  
I.44ab (34. 1-2)

하나의 근(根)의 극미나 하나의 대상의 극미가 식(識)을 발생시키지 못한다. 오식신은 화합(和合, saṃcita)된 의지처를 인식대상으로 하기 때문이다. 바로 그렇기 때문에 [개별적인] 극미는 시각의 대상이 아니다. 보이지 않기 때문이다.

『구사론』 (A) 以無根境各一極微為所依緣能發身識。五識決定積集多微。方成所依所緣

性故。(B) 即由此理亦說極微名無見體。不可見故。

근(根)과 경(境)은 각각 하나의 극미로 소의나 소연이 되어 신식(身識)을 발생할 수 없다. 오식은 절정코 다수의 극미가 적집(積集)하여야 비로소 소의와 소연이 되기 때문이다. 그렇기 때문에 극미는 본질에서 무견이라고 하는데, 불가견이기 때문이다.

『순정리론』 中上座作如是言。

(C)五識依緣俱非實有。(D)極微一一不成所依所緣事故。眾微和合。方成所依所緣事故。

그런데 여기서 상좌(上座)는 이와 같이 말하고 있다.

“5식의 소의(즉 5근)와 소연(즉 5경)은 다 같이 실유가 아니니, 극미 하나하나의 소의와 소연이 되는 일이 없기 때문이며, 다수의 [극미가 화합(和合)할 때 비로소 소의와 소연이 되기 때문이다.”

끝으로, 극미에 관해 공부할 기회를 마련해 주신 발표자께 감사드립니다.