

상좌 슈리라타와 무착과 중현, 그리고 세친 *

권오민
(경상대 철학과)

국문요약

지금까지 경량부 연구는 上座 슈리라타(*Śrīlāta*)를 도외시한 채 ‘세친=경량부’(혹은 ‘경량부=세친’)라는 전제하에 『구사론』상에 인용된 단편적인 경량부 설을 중심으로 하여 이루어져왔다. 이에 따라 경량부 정체와 관련된 온갖 구구한 추측성의 가설이 제기되었다. 그러나 이러한 제 가설에 따르는 한 경량부가 불교4대학파의 하나였다는 사실도, 상좌를 경량부로 이해한 『구사론』의 제주석서, 비판서인 『순정리론』, 혹은 『유가사지론』 등의 초기 유가행파의 논서와 제 주석서도 부정해야 할 뿐만 아니라 경량부 관련 불교사상사의 복원 또한 불가능하다.

* 본 논문은 금강대학교 불교문화연구소 인문한국 연구센터 주최 제18회 저명학자 초청강연회 (2014년 5월 27일)에서 발표한 것을 수정 보완한 것이다.

불교학리뷰 (Critical Review for Buddhist Studies)
15권 (2014. 6) 211p~259p

www.kci.go.kr

‘세친=경량부’ 설은 사실상 결정적 근거가 없는 출처불명의 정보이다. 세친이 ‘경량부’, 혹은 ‘경량부 일파’로 일컬어진 것은 그가 상좌일파와 가까이 하였기 때문이다. 그런데 어느 날 상좌 슈리라타의 경량부가 불교사에서 사라져버렸다. 그는 불교사에서 완전히 잊어진 존재가 되었다. 근대불교학이 시작된 이후에도 탐구의 대상이 되지 못하였고, 그의 자리를 세친이 대신하였다. 이는 미스터리이다. 그럼으로써 경량부에 관한 온갖 상상과 추측성의 가설이 난무하게 되었다.

경량부의 상좌 슈리라타는 설일체유부와 유가행파를 대표하는 논사였던 중현과 무착과 시대(4-5세기) 동일한 지역(아유타국)에서 활동하였고, 흥미롭게도 세친은 이들 3인과 불가분의 관계였다. 상좌는 유부와 유가행파의 가장 강력한 비판자였고, 이들 역시 동일한 논거로써 경량부의 종자설을 비판하였다. 따라서 이들 네 논사의 親疎의 갈등 관계는 어떤 식으로든 그들 논서 상에 반영되고 있다.

우리는 초기 유가행파의 논서 상에서 상좌 즉 경량부에 대한 그들의 대립과 긴장을 읽을 수 있다. 또한 유가행파로의 전향 이후 과거 자신의 학설을 비판해야 하였던 —그것도 자신을 비판하였던 중현과 동일한 논리로써— 세친의 딜레마나 아이러니도 읽을 수 있다. 우리는 이제 상좌를 통해 경량부와 관련된 거의 모든 지식과 가설을 반성 재고해보지 않으면 안 된다. 그는 분명 우리의 불교이해를 새롭게 할 것이다. 우리는 어쩌면 상좌를 통해 불교학의 새로운 카테고리를 설정해야 할지도 모른다.

주제어: 上座 슈리라타(Śrīlāta), 경량부, 無着, 유가행파, 世親, 衆賢.

I. 상좌 슈리라타의 경량부

1. ‘세친=경량부’라는 오해

불교학(Buddhology)의 많은 부분이 여전히 베일에 가려져 있고 상당부분 막연한 추측이나 추측성의 가설에 기초한 것인데, 『翻譯名義大集(Mahāvvyutpatti)』(814년: No.5144-5, 5147-8) 등에서 毘婆沙師(Vaibhāṣika: 有部)·중관 학파유가행파와 더불어 불교 4대 학파의 하나로 열거된 經量部(Sautrāntika)의 경우도 그러하다. 경량부는 자신들의 교리를 체계적으로 기술하고 있는 독립된 텍스트를 전하고 있지 않기 때문에 그들의 정체에 대한 온갖 구구한 추측과 가설이 제기되었다. 『대비바사론』 이래의 譬喩者가 경량부라는 전통설로부터 “‘경량부’는 누구나 사용할 수 있는 명칭으로 『구사론』 상의 경량부 설은 모두 세친 자신의 견해”(=加藤純章)라거나 “경량부로 가장한 유가행파 학설”(=R. Kritzer; 原田和宗), 혹은 “『대비바사론』의 비유자는 소송의 경량부, 『구사론』의 경량부는 유가행파로부터 영향 받은 대승의 경량부”(=本庄良文; 福田 琢)라는 등의 가설에 이르기까지 실로 다양하지만,¹⁾ 대개는 세친과 관련되어 있다는 점에서 공통된다.

‘세친=경량부’(혹은 ‘경량부=세친’)라는 생각은 오늘날 상식에 속한다. 그의 『성업론』 또한 내용상으로는나 형식상으로는 『구사론』과 밀접하게 관련되어 있다는 점에서 경량부의 문헌(=E. 라모트, 山口益), 혹은 유가행파와의 친근성을 갖는 경량부 문헌(=L. 슈미트하우젠)으로 규정한다.²⁾ 그리고 이에 따라

1) 이들 가설의 내용과 상호비판 및 이에 대한 비판적 검토는 권오민, 『上座 슈리라타와 經量部』(서울: 씨아이알, 2012), pp.427-517 참조.

2) É. Lamotte, *KARMAŚIDDHIPRAKALĀNA : The Treatise on Action by Vasubandhu* (Asia Humanities Press Berkeley, California, 1988), pp. 39f.; 山口益, 『世親の成業論』(東京: 法藏館, 1951), pp.18ff.; L. Schmithausen, 「二十論と三十論にみえる經量部の前提」, 加治洋一 譯(『佛教學セミナー』37, 1983), pp.2f.; 황순일, 『經量部 世親의 Ālayavijñāna 연구: 성업론을 중심으로』, 석사학위논문(동국대학교 대학원, 1994), pp.13-15 참조. 현장 역 『대승성업론』(T31)에서 ‘대승’은 구역인

E. 라모트 등은 “알라야식은 원래 경량부 개념이었지만 유가행파가 이를借用 도입하였다”고 하였고, L. 슈미트하우젠은 그럴지라도 “알라야식은 어디까지나 유가행파에 고유한 것이며, 『성업론』에서의 경량부와 유가행유식학과의 혼재는 바수반두가 경량부로부터 유가행파로 전향한 상황을 해명하는 열쇠”라고 논의하기도 하였다.³⁾

그러나 이는 선결문제인 경량부 실체에 대한 검토 없이 이루어진 논의일뿐 더러 세친과 그의 『성업론』이 경량부소속이라면 역시 경량부 학설로 일컬어지는 [先代軌範師의] 色心互熏說(T31, 783c20-22: 이는 滅定無心說에

『業成就論』이나 티벳어의 論名(karmasiddhi-prakarana)로 볼 때 현장의 加筆이다. 그럴지라도 이는 전통적으로 유가행파의 문헌으로 간주되어 新修大藏經에서도 瑜伽部에 포함되어 있다. 즉 『성업론』에는 대승경론(『해심밀경』과 『석귀론』)이 인용될뿐더러 文林의 『成業論鈔』(日本大藏經, 諸大乘論藏疏1, 681上)에서도, 『佛說解說辭典』에서도, 티베트의 부톤과 타라나타의 불교사에서도 대승론이라 하였음에도 山口益은 (1)引證되고 있는 경전이 유일의 예외(『해심밀경』: 필자)를 제외한다면 소승경전이고, (2)세친이 指目한 諸先舊師와 학파도 모두 소승에 속하며, (3)업의 문제에 대한 세친이 입장이 경량부적이며, (4)유정적 존재의 주체성으로 異熟識알라야식이 설해지고 있다는 등의 이유에서 “『성업론』은 경량부 입장을 說示한 부파불교 즉 소승의 一論”으로 규정하였고(앞의 책, pp.18-35), 佐藤密雄 또한 이에 따라 “本論은 『대승성업론』이라 이름하였지만 대승은 아니다. 대승의 入口에 이르러 入門하지 않은 채 끝난 것이지만 대승으로의 道는 상세히 논의되고 소승부파의 비판극복에 의해 그것이 이루어지고 있다는 점에 본론의 面目이 있다고 해야 한다”고 논설하였다.(『大乘成業論』, 大藏出版, 1978, p.25) 거의 예외적으로 S. Anacker가 정신적 연속성(psychic continuity)을 설명하기 위해 藏識(알라야식) 개념을 사용하였다는 등의 이유에서 『성업론』을 소승이 아닌 대승 논서라고 주장하였다.(Seven Works of Vasubandhu, Motilal Banarsidass. Delhi, 1984, p.85) 필자 이해에 따르는 한 『성업론』은 유부의 표엄설을 비롯한 정량부-일출론자-유부 毘婆沙師-선대귀법사『問論』의 세우(비유자/경량부) 說의 비판을 거쳐 유가행파의 알라야식을 천명하기 위해 저술된 논서이다. 여기서 경량부(세우) 비판은 『섭대승론』의 조술로 유부의 그것과 동일하지만, 경량부에 대한 세친의 동조적 뉘앙스는 전향에 따른 딜레마의 한 표현이라 할 수 있다.(본고 II-3)

3) 御牧克己, 『經量部』, 『インド佛教 I』(東京: 岩波書店, 1988), p.253.(E. Lamotte, Le traité de l'acte de Vasubandhu Karmasiddhiprakarana, Mélanges chinois et bouddhiques, IV, 1936, pp.178-179.; L. Schmithausen, Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśatikā, Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens XI, 1967, pp. 112, 134); 山口益, 앞의 책, p.21.

근거한 학설임: 주52)이나 世友(『問論』의 저자로 經部異師, 『순정리론』에 의하면 譬喩論師)의 滅定有心(意識)說(동, 784a2-6)에 대한 그의 비판은 어떻게 이해해야 하며, 자신의 ‘異熟果識(즉 알아야식)’ 개념을 논증하기 위해 예시한 일군(一類, ekīyā)의 經爲量者(*sūtrapramāṇikāḥ)의 ‘細心’(동, 784b28f: 주47)은 어떻게 이해해야 할 것인가?

만약 이에 따라 경량부를 소승(『구사론』이전)의 경량부와 대승(세친)의 경량부로 나누어 이해한다면 이는 지나친 억측이라 하지 않을 수 없다. 이러한 이해는 전통적으로 ‘經을 지식의 근거로 삼는 이(sūtrapramāṇika: 經爲量者)’라는 의미의 經量部の 실체로 간주된 上座 슈리라타(Śrīlāta)를 도외시한 것일뿐더러 경량부가 유부뿐만 아니라 유가행파의 가장 강력한 비판자였다는 사실조차 고려하지 않은 것이기 때문이다.

또한 경량부를 세친의 사상적 추이에 따라, 혹은 비록 외계대상(bāhyārtha)을 고려하였을지라도 대승과 친근성을 갖는 소승(유부)의 비판자라는 점에서 유가행파의 아류(大乘의亞派), 유부에서 유가행파로 이행하는 과도기적 단계(=櫻部建, 1953, p.116; 加藤宏道, p.314)나 반실재론(semi-realistic theory of two halves of an egg)으로 이해하는 것(=L. de la Vallée Poussin, *ERE.*, p.214) 역시 반성의 여지가 있다. 이러한 이해는 양적으로나 질적으로 ‘경량부=불교 4대학파의 하나’라는 전통의 평가와 어울리지 않기 때문이다. 이에 대해 櫻部建은 “경량부는 인도불교 4대학파 중의 하나였지만, 그들의 교단적 세력을 입증할만한 자료가 전혀 존재하지 않는다는 점에서 ‘部派’라기 보다 ‘敎學說’로서의 형태”였을 것으로 추측하기도 하였지만,⁴⁾ 그렇다면 경량부

4) 櫻部建, 「經量部の形態」, 『印度學佛敎學研究』2-1(일본인도학불교학회, 1953), p.116. 그리고 平川彰은 경량부 등은 주관과 객관을 도식적으로 정리할 수 있다는 점에서, 다시 말해 유부는 외계의 실재성(現量得)을, 경량부는 찰나멸(非量得)을, 유식파는 외계의 無와 識(주관)의 실재성을, 중관파는 주객 모두 空을 주장하여 4대학파로 선택되었을 것이라고 추측하였다.(『印度佛敎의 歷史(상)』, 이호근 역, 민족사, pp.145-146)

의 교리체계는 <학파적 계통을 있는 특정의 그룹>에 의해 탐구전승된 것이 아니라는 말인가? (‘경량부’로 자칭한 上座는 분명 『대비바사론』의譬喩者 계통이며, 그에게 邏摩를 비롯한 다수의 제자문인들이 있어 ‘上座徒黨’ ‘上座宗’으로 일컬어졌다.)

아무튼 오늘날 경량부에 관한 거의 모든 지식과 가설은 다만 세친이나 『구사론』 상의 경량부에 근거한 것이다. 普光이나 稱友(Yaśomitra) 등 『구사론』의 제 주석서 상에 언급된 경량부는 물론이고 『구사론』의 비판서인 중현의 『순정리론』에서의 경량부, 『섭대승론』 세친/무성釋이나 『유가사지론』 『성유식론』에 대한 동아시아 法相敎家の 제주석서 상의 경량부(혹은 上座部), 나아가 경량부를 논의할 때면 으레 언급하는 『성유식론술기』에서 窺基가 전한 “『經部毘婆沙(*Sautrāntikavibhāṣā)의 작자로 『순정리론』에서 ‘上座’로 일컬어진 슈리라타(室利邏多: Śrīlāta)”⁵⁾ 등에 대한 검토를 게을리 한 채,⁶⁾

- 5) 『성유식론술기』 권4本(T43, 358a8-14), “今此設遮經部, 兼破譬喩師. 譬喩師是經部異師, 卽日出論者, 是名經部. 此有三種. 一根本卽鳩摩羅多. 二室利邏多, 造經部毘婆沙, 正理所言上座是. 三但名經部. 以根本師造結鬘論, 廣說譬喩, 名譬喩師. 從所說爲名也. 其實總是一種經部.” 이에 따라 동아시아 범상교가는 대개 쿠마라라타(비유자)를 本經部로, 슈리라타(경량부)를 末經部(혹은 上座部)로 호칭하였다.
- 6) 일찍이 櫻部建은 『經量部の形態』(1953, pp.115f)라는 논문에서 “경량부와 관련된 존재로서 譬喩師·日出論者·鳩摩羅多·室利邏多·成實論主 訶梨跋摩·『구사론』중에서 先代軌範師라는 이름으로 불려진 色心互熏說者·『순정리론』 중의 上座·成業論主 세친이 시인하여 宗으로 삼은 經部(주48의 ‘經爲量者’: 필자). 이른바 說轉部 혹은 相續部·『바사론』중의 相似相續沙門·稱友의 『俱舍釋』중에서 말한 ‘大德 등의 經部師’ 등은 서로 어떤 관계가 있는 것인가? 이들에 관한 稱友釋·光記·寶疏·唯識·述記와 그 밖의 기술은 대체로 간략하여 그다지 확실한 포지티브한 판단의 재료를 제공하지 않는다. 다만 이를 통해 經部가 다양한 갈래의 學流를 포함하고 있음을 알 수 있을 뿐이다”고 논의하였고, 푸상(L. de La Vallée Poussin) 역시 “경량부 교리의 체계적 설명은 불가능하다. 다른 한편으로 몇 가지 전거에 언급된 쟁점의 목록은 독자들을 애매한 학술상의 혼동/미로(a maze of obscure technicalities)에 빠트릴 수 있다”고 논의하였다. (Encyclopedia Religion and Ethics, p.214) 경량부 연구의 첫 세대라고 할 수 있는 이들의 선부른 판단이 경량부를 ‘실체가 없다’는 등의 네거티브한 판단이나 혼돈과 미로 속에 가두어버렸다.

혹은 방기한 채) 오로지 ‘세친=경량부’라는 출처불명(혹은 미확인)의 정보와 조악한 형태의 단순비교에 의한 단편적인 학설상의 유사성에 기초하여 경량부를 ‘유가행파의 아류’나 ‘유부에서 유가행파로 이행하는 과도기적 단계’, ‘경량부라는 명칭으로 가장한 유가행파’, 혹은 ‘유가행파로부터 영향 받은 세친’ 등으로 이해하고 있는 것이다. 참으로 이상한 일이다.

‘세친=경량부’의 논거는 필시 櫻部建(1959, p.42)이 지적한대로 稱友가 軌範師(Ācārya: 세친)를 ‘경량부 徒黨’(Sautrāntika-pākṣikas: AKVy., 26. 14f)으로, 경량부의 종의를 ‘[귀범사] 자신의 종의(svasiddhāntaḥ: 동, 166. 8f)’로, 毘婆沙師 종의를 ‘그대들의 종의(vahḥ siddhāntaḥ: 동, 26. 5)’라고 말한 것 정도일 것이다. 그러나 여기서 ‘경량부 徒黨’이라는 말은 ‘세친=경량부’(혹은 ‘경량부=세친’)의 뜻이 아니라 세친이 경량부인 누군가를 추종하여 그들의 徒黨(혹은 朋黨/패거리)이 되었다는 뜻이다. 즉 稱友는 形色(假有/別體)설과 관련하여 세친을 ‘경량부 徒黨’으로, 毘婆沙師 종의를 ‘그대들의 종의’로 지칭하였고, “멸진정에서 물러나도 聖道에서 물러나는 일은 없다”는 경량부의 종의를 ‘세친 자신의 종의’로 해설하였는데, 형색자유론과 성도(예컨대 아라한과) 無退論을 주장한 이는 두 말할 것도 없이 상좌 슈리라타이다.⁸⁾

7) 原田和宗과 R. 크리처는 다 같이 普光 등은 물론이고 稱友(Yaśomitra)와 安慧(Sthiramati) 등 후대 『구사론』 주석가나 디파카라(Dīpakāra) 등의 논사들은 비유자와 경량부의 유사성으로 인해 양자를 동일한 것으로 혼동하였기 때문에 그들의 코멘트를 신뢰할 수 없다고 말한다. 나아가 原田은 세친과 동시대인 중현(Saṅghabhadra)에 대해서도 “경량부 전승에 관한 한 현장역의 『순정리론』을 전폭적으로 신뢰할 수 없으며, 衆賢 또한 오해 없이 정확하게 적대학설을 재현 하지도 비판하지도 못하였다”고 비평한다. (권오민, 2012, pp.447-460 참조)

8) 稱友는 “色處는 顯色과 形色의 두 가지가 존재하여 靑 등의 색재나 빛과 밝음 등은 [有顯]無形, 身表는 有顯[無形]이며, 그 밖의 색은 有顯有形”(T29, 2c4-10; *AKBh.*, 6. 16ff)이라는 毘婆沙師의 意趣에 대해 형색은 현색의 安布差別(varṇa-saṃniveśa-viśeṣa)로 눈(眼)에 의해 파악되는 것이 아니라 意에 의한 遍計(parikalpita)일 뿐이기 때문에 세친이 인정하지 않았다는 사실을 밝히면서 ‘經量部 徒黨’(‘經部を宗となす’: 櫻部建, 『破我品の研究』, 『大谷大學研究年報』 제12집, 1959, p.42, ‘經部黨’: 荻原雲來, 『稱友俱舍論疏(1)』, 梵文俱舍論疏刊行會, 1933,

중현에 의하면 당시 ‘경량부’는 일군의 譬喩者인 上座(Sthavira) 슈리라타(Śrīlāta) 혹은 상좌일파의 자칭이며⁹⁾(이는 『구사론』의 제주석서나 窺基 등 동아시아 法相敎家에 의해서도 확인된다), 세친은 다만 이들과 한패거리(朋, *pākṣika)가 되어 (혹은 ‘가까이하여’) 크게 영향 받은 同見者였다. 중현은 세친에 대해 상좌와 가까이하지 말 것을 누누이 당부한다.

[經主(sūtrakāra: 세친)가 진실로 毘婆沙宗에서 설한 바를 옹호하고자 한다면, 마땅히 壞法論(상좌)과 가까이하지(朋) 말아야 한다. 저들의 論에서 드러나는 惡見의 더러운 때로써 자신의 마음을 더럽히지 말고 장차 이 [有部]宗의 正法의 물로 스스로 목욕해야 한다.(택멸무위 無別體說을 비판하면서: T29, 432b1-6)

그대(세친과 선대궤범사)들은 聖敎(Āgama)를 익히고 正理(yukti, nyāya)에 통달한 뛰어난 스승을 계승 품수하지도 못하였으면서 마음에는 大欲이 있어 스스로 법의 想을 설정하여 거짓되게 거들먹거리며 經部宗(上座 슈리라타)과 한패거리(朋, *pākṣika)가 되어 자신들의 보잘 것 없는 주장을 찬탄하며 聖敎를 더럽히고 있다.(중자상속에 의한 복업증장설을 비판하면서: T29, 542b26-28)

大德(세친)은 어떠한 이유에서 聖敎와 正理에 미혹한 자들(上座일파)과 함께 사악한 봉당(惡朋)을 맺어 이와 같은 수승한 공덕과 뛰어난 覺慧를 갖춘 불타의 聖제자들을 비방하고 이루 헤아릴 수 없는 무량의 중생들을 惡見의 구덩이에 빠

p.43)이라는 말을 언급하였다.(Sautrāntika-pākṣikas tu ayam Ācārya nānam arthaṃ prayacchati: AKV., 26. 14f) 『구사론』 「업품」에서 形色假有說은 경량부 설로 인용된다.(T29, 68b1-11; AKBh., 194. 14-21) 이것과 ‘聖道무퇴론’이 상좌 슈리라타의 학설이라는 것은 권오민, 앞의 책, pp.800-806; pp.836-842를 참조할 것.

9) 권오민, 앞의 책, pp.248-360 참조. 본고 주69) 밑줄 참조.

트리는 것인가? 부디 원하건대, 지금부터라도 무의미한 말들을 그만두기를 바란다.(位不同說에 대한 힐난을 비판하면서: T29, 432b3-6)¹⁰⁾

중현에 의하는 한 세친은 『구사론』에서 유부의 학설을 비평할 때면 대개 上座의 논리에 근거하였고, 이에 따라 중현 역시 『구사론』 상의 경량부 설이나 세친의 일부 학설을 비판할 때면 반드시 그와 관련된 상좌(혹은 비유자)의 학설을 인용하여 함께 비판한다. 그것은 상좌가 세친의 일부 학설과 비평(논란)의 배후였기 때문으로, “『구사론』은 薩婆多(有部)의 종의를 제시한 論이지만 뜻에 치우침(僻處)이 있는 것은 經部の 종의로 논파하였다”(T50, 190b15f)는 眞諦의 논평도, “『구사론』의 本宗은 薩婆多이지만 학설의 취사 선택은 經部를 기준으로 삼았다”(T29, 161a24f)는 慧鑑의 해설도, “비록 一切有의 종의를 서술하였을지라도 때로 經部로써 그것을 시정하였다”(T41, 16f)거나 “자주 經部の 異義로 有宗을 논란 비판하였다”(동, 458a3)는 普光과 法寶의 평석도 이에 따른 것이었다.

2. 불교학의 새로운 열쇠, 상좌 슈리라타

『순정리론』에서는 상좌 슈리라타의 학설을 거의 모든 주제에 걸쳐 ‘上座’라는 記名으로만 150여회 인용할 뿐만 아니라 더 많은 횟수에 걸쳐 『經部毘婆沙』로 추측되는 ‘그의 論’, ‘그의 부파의 論’이라는 이름, 혹은 ‘有餘師 (apare: 다른 이)’나 ‘어떤 이’라는 무기명으로, 혹은 비판의 전제로서 그의 논의를 인용한다.¹¹⁾ 뿐만 아니라 이 중 일부는 비록 무기명일지라도 초기 유

10) 중현이 세친에 대해 상좌일파와 가까이하지 말라거나 카슈미르 유부 비바바에 대한 바른 이해를 촉구 훈계한 보다 다양한 사례에 대해서는 권오민, 앞의 책, pp.180-182; pp.224-229; pp.875-882 참조.

11) 이것으로써 『經部毘婆沙』의 부분적인 복원도 가능하다. 아마도 이 논서는 ‘毘婆沙(vibhāṣā)’ (廣說·廣解)라는 이름에 걸맞게 매우 방대한 논서였을 것으로 짐작된다.

가행파의 논서 상에서도 인용되거나 언급되며, 『성유식론』의 諸주석서에서는 이를 上座部 즉 상좌의 部黨(*Sthavira-pāṅṣika, 중현에 의하면 上座徒黨: T29, 482c3)이나 末經部(=상좌: 주5 참조) 학설로 평석한다. 窺基는 어떠한 이유에서 오늘날에도 여전히 경량부/비유자 계보의 일차적 단서로 간주되는 ‘세 종류의 경량부’ — 이 중 經爲量의 경량부는 上座部(상좌 슈리라타 일파) 중의 한 부류(주48) — 를 그의 『성유식론술기』(주5)에서 논설하였던가? 圓測 또한 쿠마라라타-슈리라타-라마(邏摩, Rāma)로 이어진다는 경량부의 계보에 대해 언급하기도 하였다.¹²⁾ 무착·무성 등의 유가행자(yogācāra)나 동아시아 法相敎家는 어떤 이유에서 이들에 대해 비상한 관심을 갖게 되었던 것인가?

상좌 슈리라타의 경량부는 『바사론』의 譬喩者 이래 유부의 가장 강력한 대론자였지만 유가행파 성립이후 이들의 가장 강력한 비판자이기도 하였다. 窺基는 『성유식론』에서 ‘六識(=轉識) 種子說’을 알라야식의 첫 번째 논증(持種證)에서 비판한 것에 대해 “제 부파 중에 경량부의 비판이 가장 강력하였기 때문에 반드시 먼저 비판해야 한다”¹³⁾고 해설하였다. 즉 6識을 전후찰나가 동일한 미세한(소연과 행상을 갖지 않는) 무부무기성의 種類(類, jāti)와 전후가 차별되는 거친 了別의 현실태(事, *vastu)라는 이중구조 — 즉 이숙의 種子識과 요별의 現行識 — 로 이해한 상좌(=경량부)는, 6識과는 별도의 실체로 설정된 유가행파의 종자식(=알라야식)은 무용한 개념이며 이에 대한 그

12) 圓測은 거울에 맺힌 영상(像)과 본체(質)의 관계에 대해 논의하면서 “非隔非連, 非實不實”이라는 大德邏摩의 견해(『순정리론』T29, 470c9-29 關說)를 인용하고서 “此即經部第三大師。於經部中 有三大師, 一鳩摩邏多, 二室利邏多, 三大德邏摩”로 狹註하고 있다.(『解深密經疏』, 『한국불교전서』1, p.306b22)

13) 『성유식론술기』권4本(T43, 355c17f), “謂諸部中 經部強勝, 故須先破.” 여기서 ‘제 부파’라고 하였지만 제1종의 거의 대개는 경량부에 대한 비판(T31, 15b21-16a1)이고, 그 이외 부파 즉 ‘三世諸法皆有를 설한 어떤 이’(즉 유부)와 ‘大乘의 遣相空理를 究竟으로 삼는 어떤 이’(즉 청변)에 대한 비판(16a1-10)은 매우 약소하다.

들의 논증 또한 불확정의 논거(不成因)라고 비판하였던 것이다.¹⁴⁾

이에 따라 유가행파에서는 별체로서의 알라야식 개념의 필요성을 상좌가 주장한 6識 종자설 비판을 통해 역설하였다. 6識 종자설 비판은 알라야식 논증의 주요논거였다. 유가행파의 알라야식 존재증명은 사실상 경량부의 6識 종자설 비판을 전제로 한 것이었다. (이런 까닭에 무성은 무착의 알라야식 논증을 反詰道理*vyatireka-yukti, 소극적, 부정적 논증이라 하였고, 神泰 등은 『유가론』의 일부 논증을 正證 즉 직접적인 논증이 아니라고 하였다: 주36) 알라야식이 유가행파 교리의 핵심개념인 만큼 이에 대한 경량부의 비판은 학파의 정체성을 위협하는 것으로 간주되었을 것이다.

이런 상황에서 유가행파의 대성자인 無着(Asaṅga)은 동생 세친이 경량부(혹은 ‘上座宗 *Sthavira-pāṅṣika’: T29, 407b9)와 가까이하여 그들의 同見者가 된 것(T29, 482c12)을 보고만 있기 어려웠을 것이다. “무착은, 대승을 불신하여 ‘摩訶衍(대승) 非佛說’을 주장한 세친이 대승을 파괴하는 論을 지을까 염려하여 稱病으로 호출 회유하였고, 세친은 割舌의 謝罪를 청하였다”는 『바수반두법사전』(T50, 190c12ff)의 一文은 허구가 아니라 사실이 반영된 전설로 보인다. 세친이 가까이한 상좌는, 중현에 의하면 대승(空花論)을 싫어하였을¹⁵⁾ 뿐만 아니라 “法性に 어긋나지 않으면 佛說”이라는 불설정의 (Buddhavacana-lakṣaṇa: 佛教相) — 이는 유부 毘婆沙師에 의해 제시된 것이지만, 대승 유가행파(무착/세친)의 불설론이기도 하였다 — 를 信受하지 않았고(T29, 604b25) 실제 유부전승의 다수의 경설을 非佛說로 비판하였기 때문이다.¹⁶⁾

14) 이에 대해서는 권오민, 「上座 슈리라타의 ‘一心」, 『인도철학』 제40집(인도철학회, 2014); 「上座 슈리라타의 ‘一心’과 알라야식」, 『한국불교학』 제70집(한국불교학회, 2014) 참조.

15) 중현은 열반(택멸)의 실제성을 부정한 상좌 일파에 대해 이같이 탄식하고 있다. : “그대들은 일찍이 空花[論]을 싫어하였는데, 이제 바야흐로 ‘또 다른 공화론자(*khaṇusapaviṣeṣa)’가 되었구나!(汝等嘗厭空花, 而今乃成空花差別.”: T29, 434a23f)

한편 유가행파로 전향한 세친 또한 일찍이 『구사론』에서 유부 得(prāpti) 論의 대안으로 제시하였던 자신의 種子說(T29, 22c11-15; *AKBh.*, 64. 5f) — 중현에 의하면 이는 광대(배우)가 복식(의상)을 바꿔 입은 것처럼 상좌의 隨界說과 언사만 달리한 것이다.(T29, 541c26-28) — 을 비판하지 않으면 안 되었다. 그것도 중현이 비판하였던 것과 동일한 형식으로.(주70 참조) 이는 사상의 전향에 따른 당연한 일이었겠지만, 세친 개인으로서는 딜레마였고 아 이러니었을 것이다. 어쩌면 ‘理長(勝)爲宗’이라는 세친교학의 특징도 이러한 상황배경에, 그의 사상적 불연속성에 따른 후대의 修辭일지 모른다.

아무튼 경량부와 관련된 거의 모든 상황은 ‘세친=경량부’의 가설에 근거하는 한 불가능하다. 이는 ‘경량부=상좌 슈리라타 일파’의 이해를 전제로 할 때 비로소 가능하다. 그리고 상좌가 유부와 유가행파 모두의 강력한 비판자였다면 경량부를 유부로부터 유가행파로 이행하는 과도기적 단계로 규정할 수도 없거니와 유가행파가 경량부로부터 알아야식 설을 차용하였다는 가설도, 혹은 반대로 경량부는 위장한 유가행파라거나 유가행파로부터 영향 받은 세친이라는 가설도 戲言에 불과하다. 세친은 경량부가 아니라 한 때 그들과 가까 이하였을 뿐이며, 『성업론』 또한 경량부의 문헌이 아니라 알아야식을 천명하기 위한 유가행파의 문헌이기 때문이다.(주2)

그럼에도 앞서 말하였듯이 오늘날 경량부에 관한 거의 모든 지식과 가설은 세친이나 『구사론』 상의 경량부에 근거한 것이다. 상좌 슈리라타는 어느 날 불교사에서 사라져버렸다. 그는 불교사에서 완전히 잊어진 존재이다. 불교사 전에도 인도불교사에도 언급되지 않는다. 혹여 언급될지라도 “슈리라타

16) ‘유부의 법성위주의 불설론’에 대해서는 권오민, 「衆賢의 ‘阿毘達磨 佛說’ 論」 『불교원전연구』 제15집(동국대학교 불교문화연구원, 2012).; 권오민, 앞의 책, pp.606-617; ‘대승 유가행파(세친)의 불설론’에 대해서는 앞의 책, pp.684-696; 상좌의 ‘유부=非佛說’론과 불설론에 대해서는 앞의 책, pp.583-590; pp.625-639을 참조할 것.

(Śrīlāta: 室利邏多, 室利羅多, 혹은 勝授). 연대는 2-3세기 혹은 5세기로 확실하지 않다. 경량부 소속으로 『經部毘婆沙』를 지었다고 하지만 現傳하지 않는다. 衆賢의 『순정리론』에서 ‘上座’로 불리며, 여기서 그의 주장의 일부를 알 수 있다”(三枝充惠編, 『インド佛教人名辭典』, p.130; 주5 참조)는 정도가 고작이다.

단언하건대 세계불교학계에서는 상좌 슈리라타의 경량부에 대한 이해를 전혀 갖지 못하였다. 경량부가 불교사상사에 중요한 위상을 갖는다는 사실에 누구나 동의하면서, ‘세친=경량부’ (혹은 ‘경량부=세친’) 설에 따라 경우 수많은 난제가 제기됨에도 불구하고 上座 슈리라타에 주목하지 않는 이유는 또 다른 연구주제라고 할 만한 미스터리이다.¹⁷⁾ 추측컨대 法相宗의 몰락과 함께

17) 일찍이 푸상(De La Vallée Poussin, Louis)은 『성유식론』의 佛譯(Viñāpitratāsiddhi: La Siddhi de Huan-Tsang, Paris, 1928-29)에서 [窺基의 해설에 따라] 경량부 연구에 上座의 연구가 필수적이라는 사실을 강조하였지만, 이후 上座에 관한 연구는 거의 이루어지지 않았다. 그 이유에 대해 加藤純章은 『순정리론』이 漢譯으로만 존재하여 이해하기가 쉽지 않았고, 다른 한편으로는 이와 밀접한 연관이 있는 『구사론』의 학습이 푸상의 뛰어난 주석적 연구가 있었음에도 일반적이지 않았기 때문이라고 하였지만(『經量部の研究』, 東京: 春秋社, 1989, p.55), 『구사론』의 학습이 일반적이었던 일본에서도 역시 그러하였다. 加藤은, 일본에서도 上座에 관한 자세한 연구는 그다지 이루어지지 않았다고 하면서 현재까지 가장 뛰어난 연구는 高井觀海師의 『小乘佛教概論』(東京: 山喜房佛書林, 1928, 1978 복간) 제19장 「經量部の教義」라고 하였다. 그렇지만 이는 窺基의 평석(주5)에 따라 ‘譬喩者=쿠마라라타(本經部), 經量部=상좌 슈리라타(末經部)’로 규정하고서 경량부에 관한 지식을 『순정리론』이 아닌 『구사론』과 普光의 『구사론기』 그리고 『이부종륜론』에서 얻고 있다. (비유자에 관한 지식은 『대비바사론』에서 구하고 있지만, 日出論者인 쿠마라라타는 婆沙시대의 인물도 아니거니와 『바사론』의 비유자와는 무관하다) 참고로 앙드레 바로(André Bareau)의 『소승 부파불교(Les Sectes Bouddhiques de Petit Véhicule)』 제22장 「경량부 혹은 설전부」 역시 上座 슈리라타에 관한 언급 없이 다만 『이부종륜론』의 경량부條와 이에 대한 窺基의 『이부종륜론述記』를 조술 정리하였을 뿐이다. 佐々木現順 역시 『순정리론』은 경량부 연구의 귀중한 자료라고 매우 강조하였지만(『佛教における時間論の研究』, 東京: 清水弘文堂, 1978, p.142f), 일본에서 경량부 연구에 이를 전체적으로 완전하게 활용한 이는 없다. 加藤純章(1989)의 『經量部の研究』의 평가는 권오민, 앞의 책, pp.131-132 참고바람. 그리고 박창환(Changhwan Park)의 학위논문

더 이상 탐구와 비판의 대상이 되지 못함에 따라 역사에서 사라지게 되었을 것이다. 그리고 근대불교학이 시작된 이후에는 『순정리론』과 『섭대승론』 『성유식론』 등을 각기 ‘소승’과 ‘대승’이라는 별도의 불교세계로 간주하였고, 『구사론』에 대한 선이해가 요구될 뿐만 아니라 80권의 大論에 상좌를 비롯한 여러 이설과의 극히 난해한 廣說의 논쟁을 펼치고 있는, 주석서조차 부재하는¹⁸⁾ 『순정리론』이라는 한역 아비달마 문헌에까지 관심이질 만한 겨를이 없었기 때문이었을 것이다. 혹은 여기에 주목할 만한 내용이 없다는 先學의 선부른 판단(주6)도 한 몫을 하였을 것이다. 그럼으로써 우리는 4-5세기 당시 불교학계의 지형도의 한 쪽을 잃어버렸다. 갈림의 길목에서 사상을 주요한 경로를 일러주는 지도를 방기한 채 부분적이고도 거친 지도로만 상상과 추측을 되풀이한 것이 그간의 경량부연구의 실태였다.

상좌 슈리라타의 경량부를 도외시하는 경우 경량부 관련 불교사상사의 복원은 거의 불가능하며, 초기 유가행파 논서의 완전한 독해조차 불가능하다. 상좌는 알아야식(혹은 『기신론』의 일심) 개념을 밝힐 만한 중요한 열쇠(단서)를 지니고 있다. 상좌는 세친뿐만 아니라 무착과도 밀접한 관계를 갖기 때문이다. 후술하듯이 그들은 동시대 동일한 지역(아유타국)에서 활동하였다. 상좌는 연륜과 학식을 갖추고 인도 전역에 명성을 떨친 長老(sthavira: 上座)였기에 그의 흔적은 『유가사지론』이나 『섭대승론』의 곳곳에 나타난다. 그간 상좌 슈리라타에 대한 이해가 없었기 때문에 그것이 그의 논설일 것이라고는 꿈

「경량부 종자설 재고」(*The Sautrāntika Theory of Seeds(bīja) Revisited: With Special Reference to the Ideological Continuity between Vasubandhu's Theory of Seeds and its Śrīlāta/Dārṣāntika Precedents*, University of California, Berkeley, 2007)는 종자/수계설에 대해 다룬 것일지라도 서구어로 된 최초의 상좌 소개서라고 할 수 있다.

18) 義天의 『新編諸宗教藏總錄』에서는 元裕의 『順正理論述記』5권과 極太의 『順正理論鈔』2권의 이름을 전하고, 『東域傳燈目錄』에서는 전자를 元瑜의 『順正理論述文記』24권으로 전하는데, 『순정리론』80권 중 제12권(不相應行法)부터 제13권 반(命根)까지의 주석인 제9권과, 『순정리론』 제29, 30 양권의 주석인 제18권만이 현존한다.(卍續藏經 83冊 소개)

에도 생각하지 못한 채 글자로만 읽거나 문구상의 불완전함을 지적하곤 하였다.(주30 참조) 그 逆도 마찬가지이다. 『순정리론』 상에 인용된 단편의 상좌의 一句가 『유가사지론』 등에서 확인될 수 있을 것이라고는 꿈에도 생각하지 못한 채 의미가 결여된 말(글자)로만 읽었을 뿐이다. 그것은 중현이 ‘有言無義’의 예로 언급한 ‘병어리 잠꼬대’와 같은 것이었다.

이하 그 일단과 함께 유가행파로 전향한 세친의 과거 『구사론』에서의 자신의 종자설 비판을 소개한다. 우리는 이를 통해 상좌에 대한 유가행파(무착)의 긴장이나 사상전향에 따른 세친의 딜레마(窮地) 혹은 아이러니를 읽을 수 있다. 유가행파의 경량부 비판은 유부의 논리에 따른 것으로 중현의 비판과 궤를 같이한다는 사실도 매우 흥미로운 사실이다.

II. 상좌 슈리라타와 유가행파

1. 아유타국에서의 상좌와 무착

중현에 의하면 당시 上座 슈리라타는 ‘東方’(*pūrva-diś)에서 활동하였다. 중현은 전후 여섯 차례에 걸쳐 ‘東方’ 혹은 ‘東土’라는 말로써 그의 소재나 경량부를 지시하고 있다. 예컨대 이런 식이다.

現見하건대 東方에는 證法(adhigama-dharma, 三乘의 무루도, 즉 실천도)도 쇠퇴 미약할뿐더러 教法(āgama-dharma)도 대부분 隱沒하였지만, 北方에는 [교법은 물론이고] 증법은 오히려 더욱 盛하기 때문에 세존의 바른 교법을 유포하는 이가 많다. 이에 따라 여래의 無上智의 경계와 여러 성자들의 거처와 아비달마의 전도됨이 없는 眞實義는 이 나라(키슈미르)에서만 성행하니, 東方 등에서 능히 傳習할 수 있는 것이 아니다. (正法の 住世에 대해 설하면서: T29,

775b3-7)

기이하도다! 東方에는 좋은 말들이 다하여 이와 같은 따위의 論을 역시 짓기도 하고 수지하기도 하는 것인가? (所緣緣에 대한 상좌 설을 비판하면서: T29, 448a19-20)

여기서 ‘동방’이란 북방에 상응하는 개념(즉 북방인 카슈미르에서 본 동방)으로, 『대비바사론』에 의하면 갠지스 강(Gaṅgā)이 야무나 등의 네 지류(Yamunā, Sarayū, Airāvati, Mahī)와 합수하는 중인도 지역을 말한다.¹⁹⁾

『대당서역기』를 통해 볼 때 이 지역은 현장의 求法路와 정확히 일치한다. 현장이 간다라, 카슈미르의 북인도에서 남하하여 처음으로 야무나 강/갠지스 강과 만나게 된 곳은 동쪽으로 갠지스 강을 마주하며 나라 중앙으로 야무나 강이 관통하여 흐르는 窣祿勤羅國(Śrughna: 오늘날 Dehra Dun 지방의 Kālsi 근교 Sugh)이며, 다음 방문국은 서북국경 쪽에 ‘갠지스 강의 門(兢伽河門: 오늘날 Haridwar, Door of hari or Viṣṇu)’이라 일컬어진 浴場이 있던 秣底補羅國(*Matipura)이다. 현장은 계속하여 갠지스 강 연안에 위치한 羯若鞠闍國(Kānyakubja)을 거쳐 동남쪽으로 600리를 지나 갠지스 강을 건

19) 『대비바사론』권5(T27, 21c29-30a12), “尊者造此發智論時, 住在東方. 故引東方, 共所現見, 五河爲喻. 而實於此瞻部洲中, 有四大河眷屬各四, 隨其方面流趣大海. 謂卽於此瞻部洲中, 有一大池名無熱惱. 初但從彼出四大河. 一名殑伽. 二名信度. 三名縛縛. 四名私多. 一殑伽大河, 有四眷屬. 一名閻母那. 二名薩落瑜. 三名阿氏羅筏底. 四名莫醯.” 이는 『발지론』의 저자 迦多衍尼子(Kātyāyanīputra) 존자가 世第一法에서 聖諦現觀(즉 見道)에 드는 것은 瞻部洲의 5大河 즉 강가(Gaṅgā, 兢伽)야무나(Yamunā, 閻母那)사라유(Sarayū, 薩羅瑜)아이라바티(Airāvati, 阿氏羅筏底)마히(Mahī, 莫醯)가 大海로 들어가는 것과 같다”(T26, 918c11-17)고 논의한 것을 시정하여 해설한 것이다. 즉 존자가 『발지론』을 지을 때 東方에 머물고 있었기 때문에 東方에서 다같이 現見할 수 있는 5河를 비유로 삼았던 것이지만, 이는 大河가 아니라 강가와 그것의 네 지류라는 것이다.

너 阿踰陀國(Ayodhyā: 오늘날 Oudh, 혹은 Kakupur, 혹은 Faterur)에 이르고, 阿耶穆佉國(Ayamukha)을 거쳐 동남쪽 700리 떨어진, 갠지스 강과 야무나 강이 합류하는 鉢羅耶伽國(Prayāga: 오늘날 Allahabad)에 이르는데, 현장은 당시 이곳에 大施場이 있다고 전하였지만, 오늘날에도 하리드와르(즉 秣底補羅國)와 함께 쿰부멜라 축제로 유명하다.

현장은 이후 코삼비(橋賞彌國), 슈라바스티, 카필라, 쿠시나가라를 거쳐 바라나시에 이르고, 계속하여 베살리, 가야 등을 거쳐 마가다의 파탈리푸트라성에 이르지만, 『서역기』 상으로 볼 때 上座와 무착·세친 당시 불교학의 중심지는 아유타국을 중심으로 한 중인도 지역이었고, 상좌의 ‘東方’은 또한 필경 이곳이었을 것이다. 현장은 “옛날 경량부의 슈리라타가 이곳 아유타국에서 『經部毘婆沙論』를 지었다”고 전하고 있으며(T51, 896b18f), 실제 그 자신도 窣錄勤羅國에서 자야굽타(闍耶鞠多, *Jayagupta)라는 삼장에 뛰어난 대덕으로부터 5개월 동안 『經部毘婆沙』를 배웠다고 전한다.(T50, 232c10f)

또한 秣底補羅國은 중현이 『순정리론』을 지은 후 세친과 대론하러 가다가 憤死하여 그의 스투파가 세워진 바로 그곳으로(T51, 890c18-892b3), 그의 문인인 毘末羅密多羅, (Vimalamitra, 無垢友: P. Jaini에 의하면 Dīpakāra)가 이곳에 들러 “大乘이라는 말이 끊어지고 世親이라는 이름이 사라지도록 하겠다”(T51, 892b9-13)고 맹세한 곳이기도 하였다.

뿐만 아니라 『대당서역기』에 의하는 한 무착 역시 아유타국에서 慈氏(미륵)菩薩에게서 『유가사지론』 『장엄대승경론』 『중변분별론』 등을 품수하였고(T51, 896c20ff), 세친 또한 이곳 大城 중의 한 가람에서 수십 년 동안 대·소승의 여러 異論을 제작하고 강의하였다.(동, 896b8-12) 세친이 무착의 문인제자가 암송하는 『십지경』을 듣고 처음으로 대승심을 일으킨 것도 바로 아유타국에서였다.(동, 896c21ff)

다른 한편 眞諦의 『婆藪槃豆法師傳』에서는 세친이 『구사론』을 저술한

곳도(T50, 190b5-17),²⁰⁾ 증현이 『光三摩耶論』(즉 『현종론』)과 『隨實論』(즉 『순정리론』)을 지어 『대비바사론』의 대의를 천명하고 『구사론』을 논파한 곳도 아유타국(阿踰闍國)이었다고 전하며(동, 190c3-7), 세친이 형인 무착에 의해 丈夫國(Puruṣapura: 오늘날 Peshawar)으로 호출되어 그로부터 대승의 묘의를 배운 후 『화엄경』 등의 대승경론과 『유식론』 『십대승론석』 등의 대승논서를 짓고서²¹⁾ 아유타국에서 목숨을 마쳤다고 전한다.(동, 190a5-12)

비록 전설이고 현장과 진제의 두 전승 상에 일치하지 않는 부분이 있을지라도 아유타국을 중심으로 한 ‘東方’은 마가다국의 나란다(那爛陀) 이전의 불교학—적어도 경량부나 유가행파—의 중심무대였다고 할 수 있다. 『서역기』에서는 나란다에서 활동한 학자로 세친보다는 후대인 護法(Dharmapāla)과 護月(Candragupta), 德慧(Guṇamati: 安慧 510-570의 스승)와 堅慧(Sāramati), 光友(Prabhāmitra)·勝友(Viśeṣamitra) 智月(Jñānacandra), 그리고 戒賢(Śīlabhadra)과 같은 논사의 명칭만을 열거하고 있기 때문이다.²²⁾(T51, 924a1-4) 『서역기』에서 전한 『구사론』의 저술인연에 따르면 세친은 증현의 異執을 물리치기 위해 자신의 늙음(衰耄)을 핑계로 그를 뛰어난 이들(諸耄彦)이 머물고 있는 中印度로 유인하려고 하였는데,²³⁾ 여기서의

20) 그러나 현장의 『대당서역기』에 의하면 세친은 健馱羅國의 카니시카 가람(오늘날 Peshawar 인근)에서 『구사론』을 저술하였다.(T51, 880c3f)

21) 『대당서역기』에 의하면 세친과 무착은 鉢羅耶伽國(Prayāga)에서 가까운 코삼비(Allahabad 서쪽 60Km)에 한 가람에서 『唯識論』과 『顯揚聖教論』을 지었다.(T51, 898a27-b2)

22) 이 중 호법·덕혜·승우·지월은 유식의 십대논사로 뒤의 3인은 호법의 門人으로 알려진다. 참고로 堅慧는 佛滅 700년 중인도에서 태어난 『究竟一乘寶性論』 『法界無差別論』의 저자로 알려지지만, 여기서의 堅慧는 唯識 십대논사의 일인인 德慧(5세기 후반-6세기 전반)와 동시대 인물로 佛滅 900년에 출세하였다고 전하는 세친보다 후배일 것이다.(水谷眞成 역, 『大唐西域記』, 平凡社, 1975, p.299 주4)

23) 『대당서역기』 권4(T51, 892a3-7), “世親曰. 吾今遠遊, 非避此子. 願此國中, 無復監達. 衆賢後進也, 詭辯若流. 我衰耄矣, 莫能持論. 欲以一言, 顯其異執. 引至中印度, 對諸耄彦, 察乎眞僞, 詳乎得失.: 세친이 말하였다. 내가 지금 멀리 가려함은 이 젊은이를 피하려는 것이 아니다.

‘중인도’ 역시 상좌일파의 활동무대였던 아유타국으로 비정이 가능한 것이다.

세친은 ‘경량부’로 자칭한 상좌일파와 가까이하며 『구사론』을 저술하였고, 중현은 『순정리론』에서 세친 이설의 주요 배후였던 상좌 슈리타의 학설도 함께 비판하였으며, 상좌는 유부의 제법실유론 뿐만 아니라 유가행파의 알라야식 종자설에 대해서도 비판하였고, 무착은 6識의 한 양태인 전후 차별이 없는 동일種類의 마음(一類心, *ekajāṭīyacitta)’이 隨界(종자)의 소의(즉 종자식)라는 상좌 설을 비판하였다면(주38; 39), 동시대 동일지역에서 서로 갈등한 이들 4인의 실제적 관계는 어떠하였을까?

『서역기』에서는 세친과 중현을 선후배의 관계(先達과 後學/後進: T51, 892a16f; 주23)로 묘사하였지만, 앞서 인용한 것처럼 중현은 세친에 대해 훈계나 당부의 말을 누누이 되풀이 하고 師資의 도리를 강조하였을 뿐만 아니라 티베트 전승에서 중현을 세친의 스승으로 전한 사실로 볼 때, 중현이 세친의 스승이나 선배일 가능성이 크다.²⁴⁾ 그리고 상좌는, 노령에 근거한 중현의 비난으로 볼 때²⁵⁾ 적어도 이들보다 한 세대 이상 相距한 고령이었을 것이다. 이 같은 사실로 본다면 4인의 연배를 상좌 슈리타-중현-무착-세친 순으로 짐작할 수 있다.

또한 우리는 중현의 비난 어조를 통해 상좌의 명성이 인도전역에 퍼져있었

이 나라(磔迦國?) 안을 살펴보니, 더 이상 통달한 이가 없다. 중현은 후배이기는 하지만 그의 궤변은 흐르는 물과 같고, 나는 쇠하고 늙어(衰髦) 능히 대론을 유지할 수 없다. [그래서 한 마디의 말로 그의 異執을 물리치고자 中印度로 인도(유인)하여 여러 뛰어난 이들과 마주보며 眞僞를 살피고 得失을 상문하게 하려는 것이다.]”

24) 권오민, 앞의 책, pp.180-186 참조.

25) 중현은 상좌를 ‘우매한 늙은이’(朽昧上座: T29, 604a5), 그의 말을 ‘다만 노망난 늙은이가 내 뻔은 虛言’(但是上座其年衰朽 出虛之言: 동445b6f)이라 貶薄하였고, “찰나의 生滅은 분별하여 설하기 어렵다”는 상좌의 말에 대해 “나이가 이미 과년하여 늙고 쇠퇴한 시기이거늘, 어찌 능히 헤아릴 수 있을 것인가? 그러니 젊었을 때 항상 생각해 보아야 한다(尙年已過, 居衰老, 豈能測量. 幼恒思擇: 450b16f)”고 조소하기도 하였다. 여기서 ‘衰老’의 ‘耄’는 『一切經音義』(T54, 769b12f)에 의하면 80의 闔亂의 愒忘者(노망하여 정신이 흐려진 자)로 해설한다.

다는 사실도 짐작할 수 있다. 중현은 “과거색과 과거업이 존재한다”는 삼세실유經證①에 대해 “이는 실체로서 존재하는 것이 아니라 과거의 것 즉 일찍이 頌納(지각)하였던 것과 隨界(중자)로서 존재한다”(T29, 627b11-22)고 해석한 상좌에 대해 이같이 비난하였다.

참으로 가소로운 일이다. 경의 뜻을 이와 같이 해석하여 어찌 능히 과거·미래가 실로 존재한다는 사실을 부정할 수 있을 것인가? 이와 같이 一切智(즉 불타)의 經을 그릇되게 해석하여 어찌 印度의 方域을 능히 莊嚴할 수 있을 것인가? (혹은 ‘있었던가?’)²⁶⁾

上座 슈리라타는 다수의 제자문인을 거느리고서 인도 전역에 명성을 떨친 (*vyūha: 莊嚴한) 長老(Sthavira)였다. 중현이 그를 ‘上座(sthavira)’로 호칭한 것은 ‘寡學上座’(배움이 부족한 상좌: T29, 352c1; 489a4)나 ‘朽昧上座’(늙어빠진 우매한 상좌: 주25)에서 보듯이 “상좌 자격도 없으면서 상좌로 불린다”는 의미의 反語의 역설로 생각되지만,²⁷⁾ 어찌면 그가 당시 실제 세간에서 ‘上座’(長老)라는 말로 호칭되었을지도 모른다.

2. 알라야식 개념설정에 따른 무착의 긴장

유가행파에서 종자식으로 설정된 제8 알라야識(ālayavijñāna)은 불교전통에 없던 새로운 개념으로, 이것의 존재증명은 『유가사지론』 「섭결택분」에서 최초로 이루어지고 — 이는 『현양성교론』(T31, 565a11-c22)과 『대승아비달마잡집론』(T31, 701b4-702a5)에서도 거의 그대로 全載된다 —, 일부 存缺·廣略이나 주제와 형식상의 차이가 있을지라도 『섭대승론』과 『성유식론』에서도 제시되고

26) 『순정리론』 권51(T29, 627b22ff). “可笑! 如是解釋經義, 此豈能遮去來實有? 如是謬釋一切智經, 豈能莊嚴印度方域?”

27) 권오민, 앞의 책, p.215. 상좌의 연륜과 학식에 대해서는 권오민, 앞의 책, pp.214-222 참조.

있다.

그런데 『유가론』의 여덟 논증 중 제2증(最初生起證)은 “알라야식을 별도의 실체로 설정할 경우 二識俱起의 과실을 범한 것”이라는 어떤 이의 비난에 대해 해명한 것이고, 제3증(意識明了證)은 “諸識이 동시생기(俱轉)하지 않는다면, 意識의 명료성(spāṣṭatva)은 불가능하다”고 하여 앞서의 어떤 이의 비난에 대해 반박한 것으로, 사실상 알라야식 존재증명이라고는 말하기 어렵다.(주36) 다음은 그 전문이다.

[제2증] 어떠한 이유에서 만약 알라야식이 존재하지 않는다면, 최초의 생기(ādi-pravṛtti)는 도리에 맞지 않다는 것인가?

이를테면 어떤 이가 “만약 절정코 알라야식이 존재한다면 二識이 동시에 생겨나는 일이 있다고 해야 한다”고 힐난하였다면, 그에게 말해야 한다. “그대는 아무런 과실이 없음에도 거짓되게 과실이 있다고 생각하였을 뿐이다. 왜냐하면 二識의 동시생기는 있을 수 있는 일이기 때문이다.”

그같이 말한 까닭이 무엇인가?

바야흐로 동시(俱時)에 보려하고 내지는 알려하는 (다시 말해 見·聞·覺·知 하려 하는) 이에게 [結生의] 最初순간부터 그(眼識 내지 意識과 알라야식) 중의 一識씩 생기한다고 하는 것은 도리에 맞지 않다. 즉 그것은 그 때 作意에 차별이 없고 根·境도 역시 그러한데, 어떠한 인연에서 [二]識이 함께 일어나지 않을 것인가?28)

28) 『유가사지론』 권51(579b11-17), “何故若無阿賴耶識, 最初生起不應道理? 謂有難言: ‘若決定有阿賴耶識, 應有二識俱時生起.’ 應告彼言: ‘汝於無過妄生過想. 何以故? 容有二識俱時轉故. 所以者何? 且如有一俱時欲見, 乃至欲知. 隨有一識最初生起, 不應道理. 由彼爾時作意無別, 根境亦爾. 以何因緣識不俱轉?’; “云何最初生起, 不可得耶? 謂設有難言. 若有阿賴耶識, 應一有情二識俱起. 應告彼曰. 汝於非過妄生過想. 容有二識俱時轉故. 所以者何? 猶如有一俱時欲見, 乃至欲識, 隨有一識, 最初生起, 不應道理. 何以故? 爾時作意無有差別, 根及境界不壞現前, 何因緣故識不俱轉?” (『대승아비달마잡집론』 권2, T31, 701b22-28) 袴谷憲昭

[제3증] 어떠한 이유에서 만약 諸識이 俱轉하는(동시에 일어나는/활동하는) 일이 없다면, 眼識 등에 수반되어 함께 작용(sahānucara)하는 意識의 明了性(spāṣṭatva)도 획득할 수 없다는 것인가?

이를테면 혹 어느 때 과거 일찍이 향수한 경계대상을 憶念할 경우, 그 때 意識의 行(pracāra: 작용)은 不明了하지만, 현재의 경계대상에 대해 意[識]이 현행할 때에는 이와 같은 불명료함은 없다. 그렇기 때문에 諸識의 俱轉을 인정해야 한다. 혹 [그렇지 않을 경우 과거의 대상을 憶念하는 것처럼] 意識의 不明了性을 인정해야 한다.²⁹⁾

제2증에서 二識俱起의 불합리를 지적한 ‘어떤 이’는 누구이며, 제3증에서 諸識의 俱轉을 인정하지 않을 경우 意識의 명료성은 획득될 수 없다는 반박의 의미는 무엇인가? 袴谷憲昭는 그 의미가 잘 이해되지 않는다고 하였고,

가 ASBh에서 회수한 梵文은 이러하다.: kena kāraṇenādi-pravṛtti-saṃbhavo na yujyate / sacet kaścīd vaded yady ālaya-vijñānam asti tena dvayoḥ vijñānayoḥ yugapat pravṛttir bhaviṣyati / sa idaṃ syād vacanīyaḥ-adoṣa eva bhavān doṣa-saṃjñī / thatā hi bhavaty eva dvayor vijñānayoḥ yugapat pravṛtīḥ / tat kasya hetoḥ / thatā hy ekatyasya yugapat draṣṭu-kāmasya yāvad vijñātu-kāmasyādīta itaretara-vijñāna-pravṛttir na yujyate / thatā hi tatra manaskāro 'pi nirviśiṣṭa indriyam api viṣayo 'pi // 『唯識思想論考』, 東京: 大藏出版, 2001, p.331. 이에 대한 袴谷의 일역은 같은 책, pp. 340-341).

- 29) 『유가사지론』권51(T30, 579b18-22), “何故若無諸識俱轉, 與眼等識同行意識, 明了體性不可得耶? 謂或有時憶念過去曾所受境, 爾時意識行不明了. 非於現境意現行時, 得有如是不明了相. 是故應許諸識俱轉. 或許意識無明了性.”; “云何明了生起不可得耶? 謂若有定執識不俱生, 與眼等識俱行一境, 明了意識應不可得. 所以者何? 若時隨憶曾所受境, 爾時意識不明了生. 非於現境所生意識, 得有如是不明了相. 是故應信諸識俱轉. 或應許彼第六意識無明了性.” (『대승아비달마잡집론』권2, T31, 701b29-c5); kena kāraṇenāsatyāṃ yugapat vijñāna-pravṛtttau mano-vijñānasya cakṣur-ādi-vijñāna-sahānucarasya spāṣṭatvaṃ na saṃbhavati / thatā hi yasmin samaye 'tītam anubhūtaṃ viṣayaṃ samanumarati tasmin samaye 'vispaṣṭo mano-vijñāna-pracāro bhavati na tu tathā vartamāna-viṣayo manaḥ-pracāro 'vispaṣṭo bhavati / ato 'pi yugapat pravṛttir vā yujyate 'vispaṣṭatvaṃ vā mano-vijñānasya // (袴谷憲昭, 앞의 책, p.332).

宇井伯壽는 『顯揚聖教論』에 附記된 ‘是卽有過’에 근거하여 『瑜伽論』 문구상의 불완전함을 지적하기도 하였다.³⁰⁾

그러나 이에 대해 동아시아의 법상교가는 “외도 소승은 ‘識은 并生(俱生) 하지 않는다’고 계탁하였기에 意[識]이 색을 반연하는 순간은 眼識의 이후 [찰나]라고 해야 하며, 그럴 경우 [의식은] 과거의 色境을 반연한 것(대상으로 한 것)이어서 명료하지 않다고 해야 한다”고 평석한다.³¹⁾ 그리고 遁倫은 다시 “유부(薩婆多) 등의 경우 意識은 다음 [찰나]에 5識의 경계대상을 반연하지만, 이는 명료한 識으로서 소연과 [시간적으로] 가깝기 때문에 現量(pratyakṣa: 직접지각)에 포함된다”는 神泰의 말을 인용하고서 이에 대한 어

30) 袴谷憲昭는 『유가론』 제3중 — “동시에 識이 활동하는 것이 아니라면 어떠한 이유에서 眼 등의 識과 함께 追從하는(sahānucara) 意識의 명료성(spaṣṭatva)은 있을 수 없다는 것인가”(袴谷, p.341; “何故若無諸識俱轉, 與眼等識同行意識, 明了體性不可得耶?”; T30, 579b18-19) —의 이유가 잘 이해되지 않는다면서 宇井伯壽의 논의를 인용하여 이해의 어려움을 토로하고 있다.: “宇井博士는 『決定藏論の研究』(1965, p.730)에서 「제3相은 諸識并生이 아니라면 제6 의식의 명료성을 획득할 수 없는 所以를 논하여 諸識俱轉을 성립시키고 그것으로 알라야식을 인정하게 한 것이다」고만 말하여 의문점의 지적이 없었지만, 『瑜伽論の研究』(1979, p.176)에서는 분명하게 附記된 ‘是卽有過’에 주의하여 『瑜伽論』의 문장은 완전하지 않다”고 지적하였는데, 의미不明인 필자로서는 그 시비를 따질 수 없다.”(앞의 책, p.356 주52) 즉 宇井伯壽는 “本項(제3중)의 최후에 玄奘譯은 ‘是故應許諸識俱轉, 或許意識無明了性.’(T30, 579b21f)으로 되어 있고, 『決定藏論』은 ‘不如緣現則易明了, 諸識俱故. 故知俱生.’(T30, 1018c29f)으로, 『顯揚論』은 ‘是故應許諸識俱轉, 或應許彼第六意識無明了性. 是卽有過.’(T31, 565b20-21)로 되어있기 때문에 瑜伽論의 문장이 완전하지 않은 것으로 생각된다”고 논설하였지만, 삼자는 동일미로 『유가론』의 문장은 결코 완전하지 않은 것이 아니다. 즉 『현양론』에서의 논의는, 적대자의 諸識不俱轉에 따를 경우 제6 의식은 명료성이 결여된 것이라고 해야 하지만, [현재대상에 대해 의식이 현행하는 경우 이와 같은 불명료함은 있을 수 없기 (非於現境意識現行, 得有如是不了相: 565b19-20) 때문에] 이러한 ‘諸識不俱轉’이라는 말에는 과실이 있다는 뜻이다. 참고로 袴谷憲昭는 앞의 제2중(Bu ston의 주석)에 대해서도 “번역에 자신이 없음”을 고백하고 있다.(앞의 책, p.356 주51)

31) 『유가론기』권13上(T42, 594b18-20), “第三相中 — 謂外小計識不并生. 意緣色時, 在眼識後. 今破此識緣過去色境, 應不明了.”; 『유가사지론약찬』권13(T43, 171b12-14)에도 동일한 내용이 논설된다.

던 논사의 탄핵—“이미 과거의 경계대상을 반연하였다고 한 이상 現量이라 해서 안 된다”—을 전하고 있는데,³²⁾ 이는 외계대상의 인식에 관한 상좌(=경량부)와 중현(=유부)의 전형적인 논란이다.

즉 찰나때론에 따른 心·心所 異時繼起說을 주장하는 상좌(=경량부)는 “眼과 色을 인연으로 하여 眼識이 생겨난다”는 경설에 따라 안식이 생겨났을 때 眼과 色은 이미 과거로 낙사하여 존재하지 않으며, 三事和合(=觸)에 따른 受·想·思도, 혹은 意識도 역시 眼識과 俱生하지 않는다고 말한다. 이에 대해 중현은 “5識이 과거의 경계대상을 소연으로 삼는다면 어떻게 그것에 대한 직접지각(現量覺)이 가능한가?”라고 힐난하였으며,³³⁾ 디파카라 역시 “비유자(Dārṣāntika)의 경우, 5識身은 과거를 대상으로 하기 때문에 일체는 직접 지각되지 않는다(apratyakṣa)”고 비난하였다.³⁴⁾ 이에 대해 상좌는 외계대상의 형상(ākāra: 行相)을 띤 識이 일어날 때가 바로 인식의 순간이라고 하였지만,³⁵⁾ 유가행파에서는 중현이 지적한 것처럼 어떤 한 대상(所緣)에 대한 안식과 의식 내지 大地法(혹은 변행심소)이 동시생기(俱生)하지 않고 전후찰나로

32) 『유가론기』 권13上(T42, 594b25-27), “(泰云)薩婆多等意識, 緣次五識境界, 現量所收. 是明了識, 以緣近故. 有師彈云, ‘既緣過去, 應非現是(‘是’→‘量’).”

33) 『순정리론』 권8(T29, 374c3), “若五識唯緣過去, 如何於彼有現量覺?” 동론 권11(T29, 395b6-8), “若於[眼識了色]後時, 想方起者, 前色已滅, 云何今時有相可取? 辯本事已盡, 眼識緣過去境.(만약 안식이 색을 요별한 후에 비로소 想이 일어나는 것이라면, 전 찰나의 색은 이미 멸하였는데 어떻게 그 상을 지금 취할 수 있다는 것인가? 「변본사품」에서 ‘안식은 과거의 대상을 반연한다’는 [그대들의] 주장에 대해 이미 비판하였다)” 여기서 ‘그대들’이란 心所의 無別體를 주장하는譬喩者로서 『순정리론』 권8(동, 374b12)에서는 “有執: 五識唯境過去”로 전한다.

34) ADV. p.47. 13-48. 2, dārṣāntikasya hi sarvam apratyakṣam. pañcānām vijñānakāyānām aṭṭhaviṣayatvād yadā khalu cakṣūrūpe vidyete tadā vijñānam asat. yadā vijñānam sat, cakṣūrūpe tadāsañi, vijñānakṣaṇasthityabhāve svārthopalabdhyānupapattē ca.(三友健容, 『アビダルマディパの研究』, 京都: 平樂寺書店, 2009, p.329f); 권오민, 앞의 책, pp.368-374 참조.

35) 상좌 슈리라타의 인식이론에 대해서는 권오민, 「불교철학의 학파적 복합성과 독단성(2) : 陳那의 觀所緣緣論에서의 외계대상 비판의 경우」, 『불교연구』 제33호(한국불교연구원, 2010), pp.63-80 참조.

일어난다(無間生)면, 의식의 형상은 과거(전 찰나)의 것이어서 마치 과거에 경험한 것을 기억하는 것처럼 명료성(즉 직접지각성)이 결여된 것이라고 비판하고 있는 것이다. 따라서 앞서 “알라야식을 별도의 실체로 설정할 경우 二識俱起”의 과실을 범한 것이라고 비난한 ‘어떤 이’는 상좌 슈리라타라고 할 수 있다.

이 같은 상좌의 비난에 대한 해명(제2증)과 찰나명론에 따른 그의 ‘心法次第繼起說’ 비판(제3증)은 동아시아 법상교기들의 논평처럼 사실상 알라야식의 존재증명(正證)과는 무관한 것인데,³⁶⁾ — 알라야식의 존재증명의 하나로써 ‘(상좌의) 6識 종자설 비판’은 바야흐로 제4증(有種子性證)에서 이루어진다³⁷⁾ — 어떤 까닭에서 논증의 하나로 편입된 것일까? 그것은 현행식(轉識)

36) 『유가론기』권13上(T42, 593a29-b1), “(泰云)於八相中第二第三因外難成, 非正證也.”; 宇井伯壽, 『瑜伽論の研究』(東京: 岩波書店, 1979), p.172. 『유가론기』권13上(T42, 594a25f; b17), “此(第二)相 非正建立. 但因外難, 便破小執成, 建立自宗.; 此(第三)因, 亦非正立第八之因.”; 『유가사지론약찬』권13(T43, 171a18f; b11). 참고로 文備(T42, 593b1-2)는 제1증을 제외한 7증 모두를 非正辯으로, 窺基와 遁倫은 제2·제3·제5증을 非正立으로 해설하였다. (『유가론기』, T42, 594a25; 594b17; 594c20; 『유가론약찬』, T43, 171a18; 171b11; 21; 171c12; 『성유식론술기』, T43, 376b26-c2 참조)

37) 『유가사지론』권51(T31, 579b23-c2), “어떠한 이유에서 만약 알라야식이 존재하지 않는다면, 종자성(bijatva)이 존재한다는 것은 도리에 맞지 않는다고 한 것인가? 이를테면 6識身은 展轉[의 相續]이 다르기 때문이다. 그렇게 말한 까닭이 무엇인가? 善의 무간으로부터 不善이 생겨나고, 불선과 무간에 다시 선성이 생겨나고, 두 가지(산불선)의 무간으로부터 無記性이 생겨나고, 劣界의 무간에 中界가 생겨나고, 中界의 무간에 妙界가 생겨나고, 이와 마찬가지로 妙界의 무간에 [中界] 나아가 劣界가 생겨나고, 유루의 무간에 무루가 생겨나고, 무루의 무간에 유루가 생겨나고, 세간과 무간에 출세간이 생겨나고, 출세간과 무간에 세간이 생겨나지만, 이와 같은 특상의 종자성이 존재한다는 것은 올바른 도리에 맞지 않는 것이다. 또한 그러한 諸識은 오랫동안 間斷되어 마땅히 상속하여 오랫동안 流轉한다고 해서 안 된다. 그렇기 때문에 이 역시 도리에 맞지 않는 것이다.(何故若無阿賴耶識, 有種子性不應道理? 謂六識身展轉異故. 所以者何? 從善無間, 不善性生; 不善無間復善性生; 從二無間無記性生; 劣界無間中界生; 中界無間妙界生; 如是妙界無間乃至劣界生; 有漏無間無漏生; 無漏無間有漏生; 世間無間出世生; 出世無間世間生, 非如是相有種子性應正道理. 又彼諸識長時間斷, 不應

과는 별도의 실체로서 제8 알라야식 설정에 따른 유가행파의 긴장이 반영된 것이라 할 수 있다. 우리는 이 같은 사실을 上座(경량부)의 種子識(識類, 혹은 一類心, *ekajāṭiyacitta)에 대한 무착의 역비판에서 확인할 수 있다.

즉 무착은 『섭대승론』에서의 알라야식 존재증명 제3 生雜染證에서 『유가론』제2증과는 반대로 갈라림과 화합하는 최초 結生識이 [별체로서의 알라야식이 아니라] 意識(정확히는 전후의 차별이 없는 ‘意識의 동일種類’)이라 한다면 二識의 同時而轉의 과실이 야기된다고 비판한다.³⁸⁾ 여기서 ‘두 가지 識’이란, 무성에 의하면 異熟자체인 유정의 本事(근본)로서 지금(현생)의 加行에 근거하지 않고 일어난 無記性的의 意識과, 소연과 행상을 알 수 있고 苦樂 등의 受(vedanā)와 상응하는 意識, 즉 이숙의 종자식과 현행의 요별식을 말한다. 무성은 계속하여 “전 [찰내도 아니고 후 [찰내도 아니면서 동일한 몸에 근거하여 동일한 종류의 두 識(예컨대 意識에 포섭되는 이숙식과 요별식)이 함께 생겨나는 일은 이치에도 맞지 않고 있을 수도 없다”는 경설에 근거하여 “동일한 몸(소의)에 근거하여 동시에 일어나는 동일한 종류의 두 의식을 인정해서는 안 된다”고 비판하였고, [이숙과 요별의] 두 식은 자성이 다르기

相續長時流轉. 是故此亦不應道理.)” 이러한 6識 종자설 비판 또한 『구사론』상의 세친(경량부) 종자설에 대한 중현의 비판과 궤를 같이 한다. 즉 중현은 功能차별의 종자와 선·불선 등의 마음이 別體(arhātara)가 아니라면 선심이 불선심의 종자가 되고 불선심이 선심의 종자가 된다고 해야 하며 — (중략) — 번뇌심 중에도 무루종자가, 無學心 중에도 3계의 번뇌종자가 존재한다고 해야 한다고 비판한다.(T29, 397c6-28) 이는 稱友의 『구사론疏』에도 인용된다.(AKVy., 148f; 吉元信行, 『說一切有部による種子說批判 — 過去・未來の業と善法の種子』, 1985, pp.112f 참조)

- 38) 『섭대승론본』권상(T31, 135c29-136a3), “若即意識與彼和合, 既和合已, 依止此識, 於母胎中, 有意識轉. 若爾爾應有二意識, 於母胎中, 同時而轉.” 무착은 계속하여 “염오에 근거한 것이기 때문에, 때로 단절되는 일이 없기 때문에, [이 때] 意識의 소연은 획득될 수 없기 때문에 ‘和合識=意識’ 설은 이치에 맞지 않는다”고 비판하고서 만약 이 때 意識이 一切種子識이라면 그대는 [알라야식]을 ‘意識’이라는 異名(prayāya)으로 말한 것일 뿐이라고 논평한다.(T31, 136a3-10)

때문에 동일한 識[의 두 양태]로 인정해서도 안 된다고 비판하였다.³⁹⁾

무착이 비판한 ‘二識의 同時而轉’은 다름 아닌 상좌의 학설이다. 즉 상좌는 一身二頭の 命命鳥의 비유로써 ‘동일근에 근거한 一念의 二識俱生’을 주장하였는데,⁴⁰⁾ 여기서 二識이란 眼識과 意識의 경우처럼 所依를 달리하는 두 識이 아니라 동일한 소의에 근거하여 동시에 생겨난 동일한 識의 두 양태, 이를테면 미세한 不了別性的 識(=異熟識)과 거친 了別性的 識(=現行識) — 『성유식론』에서는 이를 6識의 전후 전변차별이 없는 무기성의 동일種類와 차별의 현실태라는 정도의 의미인 ‘識類(*vijñāna-jāti)’와 ‘識事(*vijñāna-vastu)’라는 술어로 호칭 — 을 의미하는 것이기 때문이다.⁴¹⁾

窺基의 『성유식론술기』 등에 따르면, 상좌는 무성이 비판논거로 제시한 경설에 대해 “우리는 이를 전승하지 않는다”고 하였고 — 이는 『순정리론』상에서도 상좌의 전형적 언사이다 —, “[이 때] 意識의 소연이 지각되지 않기 때문에 [‘和合識=意識’ 설은] 이치에 맞지 않는다”는 무착의 비판(주38)에 대해 “이는 대승(유가행파)의 本識(알라야식)이 有根身과 器世間을 소연으로 삼는다⁴²⁾고 한 것과 같기 때문에 [과실이 아니다]”고 변명하였다.⁴³⁾ 이 경우 유가행파의 논리에 따른 것이지만, 『유가론』 제2종의 변명은 상좌의 논리에 따른 것이라 할 수 있다.

39) 『섭대승론(무성)석』 권3(T31, 392c8-16), “「若爾, 卽應有二意識, 於母胎中, 同時而轉」者, 謂異熟體有情本事, 不待今時加行而轉, 無記意識, 及可了知所緣行相, 樂苦受等相應意識, 是二意識, 應一身中, 一時而轉. 然不應許, 經相違故. 如是頌言, ‘無處無容 非前非後 同身同類 二識並生.’ 又不應許, 此二是一, 自性別故.”

40) 『순정리론』 권18(T29, 441c15-17), “然彼上座, 於此說言: 有一念一根俱生二識, 如共一身根命命鳥等.”

41) 권오민, 「上座 슈리라타의 ‘一心」, pp.29-34 참조.

42) 이는 『唯識三十頌』 제3송 중 ‘不可知執受·處(asaṃviditaka-upādi-sthāna)’의 규정.

43) 『성유식론술기』 권4本(T43, 365b4-10), “「無二意識並生論」者, 上座部云: 我不頌此經, 我部經中無此語故. 或說無二麤意並生, 及二細意並生. 言先, 不障麤細二識並生, 故無妨也. — (中略) — 「意識所緣不可知」者, 如大乘本識, 緣身器故.”(‘頌’→‘誦 *āmnaya’의 誤寫)

즉 『유가론』에서는 “알라야식이 결생식이라면 二識 俱時轉의 과실이 있다”는 어떤 이(=상좌)의 비난에 대해 “이 때 알라야식은 作意와 根·境에 [전후]차별이 없기 때문에(다시 말해 不明了性이기 때문에) 二識俱轉은 과실이 되지 않는다”(주28)고 변명하였는데, 상좌 또한 前生法인 等無間緣에 대해 논의하면서 “[동시에 함께 일어나는 두 識 중 하나(이숙식)는] 不明了性(**aparispṛuṭva*)이기 때문에 ‘一時의 二識並起’를 부정하는 것은 올바른 이치가 아니”라고 해명하였던 것이다.⁴⁴⁾ 상좌가 불요별성의 미세한 이숙의 의식과 요별성의 거친 현행의 의식은 서로를 장애하지 않기 때문에 二識並生이 가능하다고 한데 대해 『유가론』에서는 알라야식은 作意와 根·境에 차별이 없는, 다시 말해 소연과 행상을 갖지 않는 不可知·不明了性의 이숙이기 때문에 二識이 동시에 일어날지라도 무방하다(‘과실이 되지 않는다’)는 것이다.

3. 사상전향에 따른 세친의 딜레마

무착(=유가행파)은 비록 일체종자식으로서의 ‘意識’을 알라야식의 異名(*prayāya*)이라 말하였을지라도(주38) 種子識의 문제를 놓고서 상좌 슈리타타(=경량부)와 긴장(대립)관계를 유지하였지만, [한 때 상좌와 가까이하였던

44) 『순정리론』 권19(T29, 447a22-27), “然彼上座復作是言: 等無間緣, 謂前生法, 令無間法獲得自體。如世尊說, ‘意法爲緣, 生於意識。’ 謂意爲因, 法爲緣故, 意識得生。然無一時二識並起, 此相非理, 不明了故。色心無間, 有色心生。俱是前生, 令無間法獲得自體。上座는 이같이 말하였다. 等無間緣이란 이를테면 無間(후 찰나)에 [생겨날] 법으로 하여금 그것의 自體(*ātmbhāva*)를 획득하게 하는 전 찰나에 생겨난 법(前生法)을 말하니, 세존께서 “意와 法을緣하여 意識이 생겨난다”고 설한 바와 같다. 즉 意가 인이 되고 法이緣이 되었기 때문에 意識이 생겨날 수 있는 것이다. 그렇지만 ‘一時에 二識이 함께 일어나는 일은 없다’는 이러한 정의(相, *lakṣana*)는 옳지 않으니, [그 중 한 識은] 不明了한 것(즉 종자식)이기 때문이다. 즉 色心과 無間에 色心이 생겨나는 경우, 無間(후 찰나)에 [생겨날] 법으로 하여금 그것의 自體를 획득하게 하는 전찰나에 생겨난 색심이 [等無間緣]이다.”

세친의 경우 처음부터 그러하지는 않았을 것이다. 전향 초기의 저술로 생각되는 『성업론』에서 경량부의 종자식(멸진정에서도 몸을 떠나지 않는 識, 즉 ‘동일種類의 意識’) 설을 『십대승론』에서와 동일한 형식으로 비판하였을지라도⁴⁵⁾ 이를 알라야식의 난점을 해명하는 방편으로 활용하기도 하였다.

예컨대 세친은 “異熟識(=알라야식)이 소연의 경계대상과 행상을 알 수 없는 것이라면 이를 어찌 識이라 말할 수 있을 것인가?”라는 적대자의 힐난에 “멸진정 등의 상태에 [알라야식 이외의] 다른 識이 존재한다고 주장하는 이들도 [그 때 識의] 경계대상과 행상은 알기 어렵다고 하였듯이 이 역시 그렇다고 해야 한다”⁴⁶⁾고 변명하였는데, 여기서 ‘멸진정 등의 상태에 다른 識이 존재한

- 45) 『대승성업론』(T31, 784a6-b27)에서는 “멸진정 중에 제6意識의 동일種類가 존재한다”는 어떤 이의 滅定有心說을 ① 意·法을 인연으로 한 意識이 존재한다고 하는 한 三事和合의 觸과 受·想·思가 俱起함으로 ‘滅受想定’이라 이름할 수도 없다, ② 이 때 意識의 도덕적 성질을 선·염오·무기성 중 어떤 것으로도 규정할 수 없다, ③ 이 때 意識의 所緣이 된 경계대상과 행상은 무엇인가? 라는 세 가지 점에서 비판하는데, 이는 『십대승론』(T31, 137a6-12)의 9 항목의 비판 중 일부이다.(又若有執: “以意識故滅定有心”, 此心不成, [滅受想]定不應成故; 所緣行相不可得故; 應有善根相應過故, 不善無記不應理故; 應有想受現行過故, 觸可得故; 於三摩地有功能故, 應有唯滅想過失故; 應有其思信等善根現行過故; 拔彼能依令離所依, 不應理故; 有譬喻故; 如非遍行此不有故.) 『십대승론』(동 137a13f)에서는 ②의 비판을 별항으로 논설하기도 한다.(又此定中, 由意識故, 執有心者, 此心是善不善無記皆不得成. 故不應理.) 참고로 『구사론』에서는 ①의 비판을 『問論』의 저자인 尊者 世友의 滅定有心說에 대한 尊者 妙音의 이름으로 비판하고서(T29, 25c28-26a3) “일체의 受가 愛를 낳는 것은 아니듯이 일체의 觸이 受를 낳는 것은 아니다”는 세우의 해명을 전하고 있다.(T29, 26a4f) 이러한 해명은 『성업론』(T31, 784a11f), 『십대승론(무성)석』(T31, 396b1-3)에서는 有說로, 『성유식론』(T31, 18b17-19)에서는 이설(窺基에 의하면 經部教: T43, 372a9)로 인용되며, 『순정리론』(T29, 403b26f)에서는 譬喻論者의 멸정유심설의 해명으로 인용되는데, 이에 대한 유가행파와 유부(중현)의 비판 — “양자는 경우가 다를뿐더러 觸이 受를 낳는다는 사실에 대해서는 별도로 분별한 일이 없다” — 또한 동일하다.

- 46) 『대승성업론』(T31, 785a15-18), “云何此識緣境行相? 此境行相不可了知. 云何名識而得如是? 如執滅定等位有餘識者, 境界行相難知. 此亦應爾.” 중현 역시 불요별성의 종자식(能不了識)에 대해 이는 곧 諸識의 공능차별을 부정하는 것, 다시 말해 識의 존재를 부정하는 것이고, 이는 다른 아난 空花宗의 주장이라 비판한다.(권오민, 『上座 슈리타의 一心』 주53 참조)

다고 주장하는 이들(執滅定等位有餘識者)’이란 문맥상으로도 교학 상으로 든 滅定有[細]心說을 주장한 비유자/경량부一 즉 ‘細心’ 혹은 ‘제6意識’이 존재한다고 주장한 『問論』의 저자 존자 世友(T31, 784a2) 혹은 ‘어떤 이’(동, 784a7)一를 의미한다.

세친은 또한 無心定에서도 일체종자를 갖춘 異熟果識(알라야식)이 존재한다는 사실의 정당성을 ‘一類(일군)의 經爲量者(경량부)’가 인정한 미세한 마음(sūkṣmacitta: 細心)의 예에서 구하기도 하였는데,⁴⁷⁾ 여기서 ‘一類의 經爲量者(*ekīyā sūtrapramāṇikāḥ)’란 필시 經을 지식의 근거(量, pramāṇa)로 삼는 일군의 비유자(ekīyā Dārṣāntika)인 上座 슈리라타 일파를 의미한 말일 것이다.⁴⁸⁾

47) 『대승성업론』(T31, 784b28-c7), “若爾, 云何許滅定等諸無心位亦有心耶? 應如一類經爲量者, 所許細心彼位猶有. 謂異熟果識具一切種子, 從初結生乃至終沒, 展轉相續, 曾無間斷. (중략)即由此識無間斷故, 於無心位亦說有心. 餘六識身, 於此諸位, 皆不轉故, 說爲無心.”: 일군(一類)의 經爲量者가 인정한 바와 같은 細心이 그러한 [명진정의] 상태에서도 존재한다고 해야 한다. 즉 一切種子를 갖춘 異熟果識은 최초 結生할 때부터 終沒할 때까지 展轉相續하여 끊어지는 일이 없다. (중략) 이러한 [異熟果識]은 끊어지는 일이 없기 때문에 “무심의 상태에서도 역시 마음이 존재한다”고 말하였지만, 그 밖의 [요별의] 6識身은 이러한 [무심의] 상태에서 모두 일어나지 않기 때문에 ‘無心定’이라 설하였다.

48) 여기서 ‘一類의 經爲量者’(구역인 『業成就論』에서는 ‘修多羅法師’: T31, 779c19. 티베트역은 mdo-sde-pa kha-cig, some Sautrāntikāḥ, Sūtrapramāṇika, E. Lamotte, *op. cit.*, p.110 note 100; “一類의 經部人”, 山口益, 『世親의 成業論』, p.190f; certain Sautrāntikas, S. Anacker, *op. cit.*, p.111)는 전통적으로, 혹은 『성업론』의 문맥상 『問論』의 世友를 의미하지만, 오늘날 거의 모든 학자가 이를 세친(예컨대 E. Lamotte, 山口益), 혹은 ‘세친이 소속된 一類의 經部人’(佐藤密雄, 『大乘成業論』, p.208), ‘窺基가 전한 세 종류의 經部(주5) 중 제3의 經部人’(福原亮嚴, 『業論』, 京都: 永田文昌堂, 1982, p.314. 이에 따르면 세친도 여기에 포함됨)으로 이해한다.(前說; 권오민, 「上座 슈리라타의 一心」, 주18; 19 참고) 만약 그렇다고 한다면 세친은 자신의 학설(알라야식)을 입증하기 위해 자신이 인정한 一切種子識으로서의 細心을 예증으로 인용하는 이상한 논의방식을 취한 것이 되고 만다. 참고로 窺基와 太賢 등 동아시아의 법상교가는 『성유식론』상에 인용된 어떤 이의 色心の 前念熏後念說(“有說: 色心自類無間, 前爲後種”: T31, 15c24f)을 上座部 설로 해석하고, 無性이 이를 경량부 설로 이해한데 대해

『유식이십론』 제15송은 “일체의 인식수단 중 직접지각(現量, *pratyakṣa pramāṇa*)이 가장 뛰어난 것으로 외계대상은 직접지각된다”는 外境論者의 힐난에 대한 해명인데,⁴⁹⁾ 세친은 여기서도 經量部の 학설을 ‘刹那論者’라는 이름으로 인용한다: “刹那論者도 이러한 지각이 존재할 때 색 등의 현재대상 역시 모두 이미 소멸하였다고 하거늘 어찌 이 때 직접지각이 존재한다고 인정하겠는가?”⁵⁰⁾

여기서 ‘찰나론자’를 窺基는 ‘薩婆多(유부) 等’(T43, 1000a24f)으로, 調伏天(*Vinīta*deva)은 ‘경량부’로 해설하였지만(山口益, 1953: 101ff), 『순정리론』(주33)이나 『아비달마디파』(주34)에 의하면 명백히 上座 슈리라타(혹은 비유자)이다.⁵¹⁾ 상좌는 根·境·識의 異時因果說을 주장하였을 뿐더러 중현 역시 상좌의 종의를 ‘刹那의 實法’(T29, 434a22)으로 규정하고, 그의 일파를 ‘一刹那宗’(627c14), ‘唯說有一刹那宗’(629a24f), ‘唯現有論’(483b8; 534a23)이라 명명하였으며, 세친에 대해서도 역시 ‘唯有現在一念論宗(오로지 현재 일 찰나만이 존재한다고 주장하는 宗)’(634a11)이라 말하였던 것이다.

그렇지만 세친은 대승 유가행파로 전향한 이상 자파의 敎理에 따라 경량부

(주59 이하 참조) “‘上座部 중의 經爲量者’가 경량부이기 때문에 그같이 말한 것”이라고 해설하였다. (『성유식론술기』 권4本, T43, 358b2-4, “以下第三破上座部. 無性第三云經部師者. 卽此上座部中自有以經爲量者. 故言經部.”; 『성유식론학기』 권중本, 『韓佛全』3, 557a19-21, “第三破上座部. 然無性云, 是經部者. 上座部中, 有經爲量, 名爲經部.”) 따라서 여기서 ‘一類(*kha-cig, ekiyā*: 일군)’는 상좌 일파 중의 어떤 이들을 의미한다고 할 수 있다.

49) “頌曰: 現覺如夢等 已起現覺時 見及境已無 寧許有現量.: 지각(現覺, *pratyakṣa-buddhi*)은 꿈 등과 같으니, 이미 지각을 일으켰을 때 지각의 주체도 대상도 이미 존재하지 않거늘 어찌 지각이 존재한다고 하겠는가?”(T31, 76b18-19)

50) 『유식이십론』(T31, 76b24-25), “刹那論者, 有此覺時, 色等現境亦皆已滅, 如何此時許有現量?”

51) 권오민, 『譬喩者の 和合見說과 관련된 몇 가지 가설 비판』, 『불교연구』 제39호(한국불교연구원, 2013), p.31 주31 참조.

학설에 대해 비판하지 않으면 안 되었고, 일찍이 이들로부터 영향 받은 『구사론』 상에서의 자신의 주장에 대해서조차 비판해야만 하였다. 게다가 그 논거는 아이러니컬하게도 과거 자신을 비판하였던 중현의 그것과 동일한 것이었다. 본고에서는 대표적인 예로서 그의 종자설(T29, 22c11-15; *AKBh.*, 64, 5f)의 경우를 살펴보기로 한다.

“名色(=5온)이 자신의 결과를 낳을 때 갖는 展轉과 隣近의 功能이 種子로서 이것이 戒법의 生因”이라는 세친(혹은 경량부)의 종자설은 비록 名色(nāmarūpa)이 종자의 住處(所依)인 것처럼 입혀질지라도 —그래서 그의 종자설을 色心互熏說과 관련짓기도 한다.⁵²⁾— 이 때 名色은, 중현이 “광대(배우)가 服飾(의상)을 바꿔 입은 것처럼 上座의 舊隨界 설과 言詞만 달리한 것”(T29, 541c26f)이라 비난하였던 “思가 혼습된 相續(cetanābhāvitāḥ samtatayaḥ)이 미세하게 점차적으로 轉變差別되어 福業이 增長한다”는 先闍毘사(pūrvācārya)의 종자설(T29, 69b14-20; *AKBh.*, 197, 14-18)에서 보듯이, 다만 유정의 相續을 의미할 뿐 종자의 주처는 어디까지나 心識 즉 6識이다.⁵³⁾ 『순정리론』에 의하면 세친은 종자의 실체—선 등 결과의 總體인지, 別體인지, 同類인지—를 묻는 중현에게 이같이 해명하고 있다.

52) 예컨대 兵藤一夫는 ‘種子’를 ‘種子性(bījabhāva)’을 갖는 名色으로 간주하여 (色心の 통일체인 有情身 중 心相續을 중시하는 경향도 엿보인다고 하였지만) 여기서는 色·心이 각기 별도의 종자계통에 근거한다는 명백한 의식은 아직 나타나지 않았다면서 色心互熏說을 이러한 사유방식의 연장으로 이해하였고(『俱舍論に見える說一切有部と經量部の異熟說』, 『佛教思想史3』, 京都: 平樂寺書店, 1980, p.73 주15), 加藤宏道는 세친의 종자설은 물론이고 “업과 번뇌가 혼습된 六處”라는 상좌의 舊隨界설 또한 색심호훈설로 이해하였는데(『經量部の種子說に關する異說とその是非』, 『佛敎學研究』43, 龍谷大學佛敎學會, 1987, pp.295-303), 이는 智周의 논의(T43, 880b9-18)에 따른 것이다. 그렇지만 색심호훈설은 滅定無心說에 근거한 이론이며, 세친과 상좌의 종자/수계설은 滅定有心說에 기초한 이론으로 계통이 다르다. 권오민, 「상좌 슈리라타의 일심」 주10 참조.

53) 이에 대해서는 권오민(2014), 「상좌 슈리라타의 ‘일심’」 주10 참조.

天愛(devānām priya: 어리석은 이)여! 그대는 種子性(bījabhāva)에 대해 전혀 이해하지 못하였다. 전 찰나의 마음과 함께 생겨난 思의 차별로 인해 후 찰나 마음의 功能이 [전 찰나의 마음과는] 차별되어 일어나니, 바로 후 찰나의 마음 상에 생겨난 功能의 차별을 ‘종자’라고 말할 것이다. 즉 이러한 [종자] 相續의 轉變과 差別로 말미암아 미래의 결과가 생겨나게 되는 것이다.⁵⁴⁾

세친은 ‘경량부 설’로 전한 ‘隨眠=번뇌종자’ 설(T29, 99a1-9; AKBh., 278, 18-22)에서도 種子性(bījabhāva)을 “[이전(전 찰나)의] 번뇌로부터 생겨나 [이후(후 찰나)의] 번뇌를 낳게 하는 自體(ātmabhāva: 身相續) 상의 차별적 功能”으로 규정하였다. 그는 전후찰나에 걸친 有情의 인과적 상속을 가능하게 하는 다양한 형태의 功能·힘(samartha or śakti-viśeṣa)을 종자로 이해하였던 것이다.

이에 대해 중현은, 전후의 두 법은 동시가 아닐뿐더러 세친은 過未無體를 주장하기 때문에, 다시 말해 思의 차별이 존재할 때 후 찰나의 마음은 아직 생겨나지 않았으며, 후 찰나의 마음이 생겨났을 때 전 찰나의 思는 이미 소멸하였기 때문에 전 찰나에 일어난 思의 차별(能熏=종자)과 후 찰나의 功能차별의 마음(所熏=종자식) 사이에 인과적 관계가 성립할 수 없다고 비판한다.⁵⁵⁾

중현은 세친의 種子說과 언사만 다르다는 상좌 슈리라타의 舊隨界(“구수계 자체는 말할 수 없지만 또 다른 生이라는 결과를 초래하는 업과 번뇌가 혼습된 6處”: T29, 440b21f)說에 대해서도 역시 동일한 형식으로 비판한다.: “後時的 6處는 업과 번뇌와 상응하지 않는데 어떻게 이를 혼습하여 隨界를

54) 『순정리론』권12(T29, 397b29-c2), “天愛! 非汝解種子性. 前心俱生思差別故, 後心功能差別而起. 卽後心上功能差別, 說爲種子. 由此相續轉變差別, 當來果生.”

55) 『순정리론』권12(T29, 397c29-398a7), “又前所起思差別, 與後功能差別心, 云何作因果, 更互相應義?—(중략: 주57)—若有思時, 少有所起, 可有此義. 然有思時, 都無所起, 未來無故. 前思後心, 有無不並, 云何可說因果相應?”

성취할 수 있다는 것인가?”⁵⁶⁾

『순정리론』에 의하면 세친은 이 같은 중현의 비판에 대해 “因果란 원래 그러한 것(法爾: 즉 전후찰나의 관계)이다. 즉 전 찰나에 뜻의 차별이 존재하였기 때문에 후 찰나의 마음에 공능차별이 생겨나게 된 것으로, 그렇기 때문에 전후의 두 찰나는 인과적 관계를 지니며, 서로 상응한다고 말할 수 있다”고 해명하였지만,⁵⁷⁾ 『성유식론』에서는 이 같은 해명을 有餘部の 설로 인용 비판하고자 “경량부(經部師) 등은 종자식으로서 알라야식의 존재를 인정하지 않기 때문에 그들이 주장한 因果相續의 이치 역시 불확정적인 것(不成, *asiddha)”이라 결론 짓는다.⁵⁸⁾

56) 『순정리론』 권18(T29, 440c8-10), “若此後時, 相續六處, 能感果者, 與業煩惱, 都不相應. 如何薰彼, 可成隨界? 非有與無有相應義.”

57) 『순정리론』 권12(T29, 398a2-5), “此何所疑? 因果法爾. 要有前思差別者, 方有後心功能差別生. 若無前思差別者, 後心功能差別則不起. 是故此二得有因果, 更互相應.” 상좌는 전후의 법은 동일한 특성(相)이기 때문에 시간적 관계가 아닌 인과적 관계로서 상응하는 것이라고 해명하였다. (“豈不因果得有相應? 與彼相同令成緣故.”: 동 440c10f)

58) 『성유식론』 권3(T31, 13a4-9; 13a16-17), “有餘部說: 雖無去來, 而有因果恒相續義. 謂現在法極迅速者, 猶有初後生滅二時. 生時酬因, 滅時引果. 時雖有二, 而體是一. 前因正滅, 後果正生. 體相雖殊, 而俱是有. 如是因果, 非假施設. 然離斷常. 又無前難, 誰有智者捨此信餘. 一經部師等因果相續理亦不成. 彼不許有阿賴耶識能持種故.”(有餘部는 설하였다: “비록 과거 미래가 존재하지 않을지라도因果는 항상相續할 수 있다. 즉 現在法은 매우 신속하지만 처음과 끝의 생겨나고 소멸하는 두 때가 있으니, 생겨나는 때는 [전 찰나의] 원인에 따른(應酬하는) 때이고, 소멸하는 때는 [후 찰나의] 결과를引起하는 때이다. [현재법의] 시간적 구분은 두 때일지라도 法體는 하나이다. 전 [찰나의] 원인이 바로 소멸하면 후 [찰나의] 결과가 바로 생겨난다. [소멸하는 법과 생겨나는 법의] 體相은 비록 다를지라도 함께 존재한다. 이와 같은 인과는 [유가행과처럼] 일시 施設된 것이 아니다. 그렇지만 斷滅도 常住를 떠난 것이다. 또한 앞서 [설일체유부와 대승에 대한] 恒常(常住와 斷滅)이 적용되지 않으니, 지혜를 가진 자로서 그 어떤 이가 이를 버리고 다른 주장을 믿겠는가?”— 經部師 등이 주장한 因果相續의 이치 역시 不成이니, 그들은 알라야식이 존재하여 능히 종자를 執持한다는 주장을 인정하지 않기 때문이다.) 窺基는 有餘部를 上座部 즉 상좌일파로(T43, 339c26ff), 經部師를 색심호훈설로 해설하였지만(동 340c18ff), 필자에게 經部師 비판은 有餘部 비판의 귀결로 임해진다.

無性은 이러한 전후찰나의 인과상속에 근거한 경량부의 종자설을 ‘前念熏後念說’ 즉 전 찰나의 법이 후 찰나의 법에 혼습한다는 학설로 규정 비판하였는데,⁵⁹⁾ 이는 前滅後生の 6識은 [전후] 두 찰나가 동시에 존재(sahabhū)하지 않기 때문에 이른바 所熏四義(堅住性·無記性·可熏性·相應性) 중 相應性을 결여하였다⁶⁰⁾는 無着의 논의에 따른 것이다.

세친은 무착의 ‘6識의 二念不俱有’의 논의에 대해 이같이 해설하였다.

[현장 역:] 譬喩論師는 前念이 後念에 혼습한다고 주장하려 하였기에, 이를 막기 위해 [本論에서] “[전후의] 二念은 동시에 존재하지 않는다”고 말한 것이다. 즉 [전후의] 두 찰나의 법이 동시에 존재하고, 함께 생겨나고 함께 멀어져 [서로]熏習하며 머무는 일은 없기 때문이다.⁶¹⁾

[진제 역:] 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에서] ‘일찰나에 [전후의] 두 법이 함께 하지 않는다’[고 하였기 때문이니], 이는 곧 能熏과 所熏이 동시에 존재한다면 함께 생겨나고 함께 멀어져 熏習이 성취될 수 있지만, 동시에 존재하지 않는다면 혼습의 뜻은 성취될 수 없다는 말이다. 왜냐하면 能熏이 존재할 때 所熏은 아직 생겨나지 않았고, 소훈이 생겨났을 때 능훈은 이미 과거로 落謝하여 어떠한 경우에도 전후찰나의 두 법이 동시에 함께 일어나는 일은 어디에도 없다. 그

59) 『십대승론(무성)석』권2(T31, 389c16-18), “且有爾所熏習異計。或說六識展轉相熏。或說前念熏於後念。或說熏識剎那種類。”; “若言前念熏於後念成熏習者, 此義不然。以其二念不俱有故。此亦顯示, 由二剎那不俱有故, 無定相應。無相應故, 無有所熏能熏之性。”(T31, 389c5-8)

60) 『십대승론본』권상(T31, 135a29-b1), “六識無相應 三差別相違 二念不俱有 類例餘成失.”; 長尾雅人(2001), p.161f 참조.

61) 『십대승론(세친)석』권2(T31, 330a9-11), “譬喩論師, 欲令前念熏於後念, 爲遮彼故, 說言‘二念不得俱有’. 無二剎那一時而有, 俱生俱滅, 熏習住故.”

렇기 때문에 6識은 [전후찰나기] 함께 일어나지 않으며, 따라서 [서로] 혼습하는 일도 없다.⁶²⁾

즉 6識 종자설을 주장하는 한 前法의 종자가 後法에 혼습한다고 해야 하지만 전후의 두 법은 동시에 존재하지 않기 때문에, 다시 말해 전법이 존재할 때 후법은 아직 생겨나지 않았고, 후법이 생겨났을 때 전법은 이미 소멸하였기 때문에 서로 상응/화합할 수 없으며, 따라서 6識은 종자(=能熏, bhāvaka)도 종자혼습처(=所熏, bhāvya)도 될 수 없다는 것이다. 이는 앞서 언급한 중현의 비판(주55; 56)과 동일한 형식으로, 아이러니컬하게도 세친은 과거 자신에게 가해졌던 중현의 비판을 유가행과의 교리로 취하고 있는 것이다.

무착은 멸진정에 근거한 알라야식 논증(「順道理章」16)을 [경량부의] ‘色心 前念熏後念說’에 대한 비판으로 마무리하였는데, 세친은 이에 따를 경우 [4緣 중] 因緣을 부정하는 것이라고 해설하였다.

論: 만약 어떤 이가 “色心이 無間으로 생겨날 때 [전 찰나의 법은 후 찰나의 제법의 종자가 된다]”고 주장하였다면, 이는 성립할 수 없으니, 앞(T31, 135a27-b1: 주57)에서 설한 바와 같다. 또한 무색계와 무상천에 몰할 때나 멸진정 등에서 나올 때에도 도리에 맞지 않는다. 또한 아라한의 최후심도 성립하지 않는다. [前法은 後法에 대해] 오로지 等無間緣이 될 수 있을 뿐이다.(T31, 137a14-17)

釋: 「만약 어떤 이가 “色心이 無間으로 생겨날 때 [전 찰나의 법은 후 찰나의 제법의 종자가 된다]”고 함은, 어떤 이가 “전 찰나의 색이 능히 종자가 되고 후 찰

62) 『십대승론(세친)석』권2(T31, 166b3-10), “經部師說: 前念熏後念. 何以故? 二識一剎那不並起故, 不得同時. 此義不然. 何以故? 一念二不俱(本論에서는 ‘二念不俱有’)者, 能熏所熏, 若在一時, 同生同滅, 熏習義得成. 若不同時, 熏義不成. 何以故? 能熏若在, 所熏未生, 所熏若生, 能熏已謝, 前後剎那一時並起, 無有是處. 是故六識不並起. 故無熏習.”

나의 색은 그것에 의해 생겨나고, 전 찰나의 識과 후 찰나의 識의 관계도 역시 그러하다”고 주장한 것을 말하는 것으로, 이에 대해서는 앞에서 이미 비판하였다. —중략— 전 찰나의 色은 후 찰나의 色에 대해, 전 찰나의 識은 후 찰나의 識에 대해 等無間緣만 될 수 있을 뿐, 어떤 경우에도 因緣(즉 種子 혹은 舊隨界)이 될 수 없음을 마땅히 알아야 한다.⁶³⁾

여기서 ‘어떤 이’를 無性은 제법의 원인으로서 알아야식의 존재를 부정하는 경량부(經部師)라고 해설하였고(T31, 396b23-29), 세친 역시 앞에서 譬喩論師(주61; 眞諦역은 경량부: 주62)로 평석하였으며, 중현 역시 이를 상좌 학설로 전하고 있다.(주44)

상좌는 舊隨界를 유정의 相續展轉의 因緣性(pratyayahetutva)이라 하였고,⁶⁴⁾ 세친 또한 『구사론』에서 種子를 “名色(=5온)이 자신의 결과를 낳을 때 갖는 展轉과 隣近의 功能”(前說) 즉 제법의 生因이라 하였다. 이러한 수계/중자설에 대해 중현은, 隨界와 그 所依(수계혼습처 즉 一心)는 그 자체 차별이 없기 때문에 (다시 말해 수계/중자는 因緣이고 이것의 혼습처는 等無間緣이라고 말할 수 없기 때문에) 因緣과 等無間緣을 동일한 것이라고 해야 한다고 비난하였는데,⁶⁵⁾ 세친 또한 바야흐로 과거 자신이 주장하였던 種子의 因緣性을 부정하고 있는 것이다.⁶⁶⁾ 유가행파에서는 제법(현행)의 因緣이 된

63) 『섭대승론(세친)석(현장역)』 권3(T31, 336a9-21), “論曰: 若復有執, ‘色心無間生, 是諸法種子.’ 此不得成, 如前已說. 又從無色無想天沒, 滅定等出, 不應道理. 又阿羅漢後心不成, 唯可容有等無間緣. 釋曰: 若復有執, ‘色心無間生, 是諸法種子’者, 謂若有執: 前剎那色, 能爲種子, 後剎那色, 因彼而生. 前識後識, 相望亦爾. 此前已破. (중략) 前剎那色, 望於後色, 前剎那識, 望於後識, 應知容有等無間緣, 無有因緣.”

64) 『순정리론』 권19(T29, 440b3-4), “然上座言: 因緣性者, 謂舊隨界. 卽諸有情相續展轉, 能爲因性.”

65) 『순정리론』 권19(T29, 447b5-7), “又彼宗承隨界論者, 因等無間二緣應同, 隨界所依體無別故. 惡心無間, 有善心生, 應說誰因誰等無間? 體無別故.”

66) 무성 역시 ‘色心の 前後相生’에서 前法이 後法の 중자(즉 因緣)라고 주장할 경우 경량부는

중자식(本識)을 6識과는 별도의 실체로 설정함에 따라 유부처럼 인연과 등무간연을 구별해야 하였기 때문이다.

두말할 나위도 없는 말이지만 세친과 경량부(=상좌)의 관계는 『구사론』을 저술할 당시와 유가행파로 전향 이후가 동일할 수 없다. 세친은 왜 『성업론』과 『유식이십론』에서 상좌일파를 ‘經量部(Sautrāntika)’가 아닌 ‘經爲量者’(*sūtraprāmāṇika, 舊譯은 ‘修多羅法師’)나 ‘剎那論者’로 호칭한 것일까? 他稱으로서의 ‘經爲量者’는 결코 호의적인 호칭이 아니다. 더욱이 세친은 일찍이 유부의 ‘아라한과 有退論’을 비판하면서 “나는 經에 의지하여 설할 뿐 對法(아비달마)의 正理를 의지처로 삼지 않는다”고 말하였지만,⁶⁷⁾ 『석궤론』에서 “경의 뜻은 경에서 설한 그대로(yathārutārtha: 如說義)가 아니라 별도의 은밀한 뜻(abhiprāya: 別意趣)이 있다”는 유부 毘婆沙師에 의해 제시된 法性 중심의 불설론을 추구하였고(주16), 이를 『성업론』상에서 ‘알라야식=佛說’ 론의 단초로 삼았다.(T31, 785b3-5) ‘剎那論者’ 또한 호의적 호칭이 아니다. 이것은 일찍이 중현이 경량부와 자신에게 던진 호칭이었다.(前說) 중현은 현재 일찰나만 존재한다고 주장하는 ‘찰나론자’를 增益論者(보통 가라론자), 分別論者(결과를 낳지 않은 과거업의 실유: 음광부), 假有論者(현재법 가유: 설가부), 都無論者(일체법의 無自性: 空花宗)과 함께 진실론자(sadvādin)인 설일체유부의 이단으로 취급하였던 것이다.⁶⁸⁾

세친은 중현이 그러하였듯이⁶⁹⁾ ‘經量部’라는 호칭을 의도적으로 피하였

等無間緣과 増上緣만 인정하고 因緣을 부정하는 것이라고 비판하였다.(“是故色心前後相生, 但應容有等無間緣, 及増上緣, 無有因緣.”: T31, 396c10-11)

67) 『순정리론』 권69(T29, 719c16-17), “我依經說, 不以對法正理爲依, 以對法宗有越經故.”

68) 『순정리론』 권51(T29, 630c9-19).

69) 중현은 『순정리론』에서 ‘경량부’라는 명칭을 총 32회 언급하였지만, 그 자신이 그들의 학설을 인용하면서 언급한 것은 네 번으로, 이 중 상좌와 직접 관련된 것은 한 번뿐이었고, 두 번(外方의 經部諸師)은 간다라논사 계통과 관련된 것이었다. 그리고 나머지는 세친과 상좌의 말을 인용하는 중에, 혹은 거의 대개 그들을 비판(조소)하면서 언급하였다. 예컨대 중현은 일

다고 밖에 생각할 수 없다. 단적인 예로서 無性の『섭대승론석』에서는 ‘경량부(=상좌일파)’라는 부파명칭이 전후 12곳(14번)에서 언급(혹은 ‘예시’)되는데 반해 한 때 이들과 가까이하였고 同見者로도 불린 세친의 『섭대승론석』(진제역)에서 단 한번(주61; 玄奘역에서는 ‘譬喩論師’: 주62) 언급하였다는 사실은 결코 예사로운 일이 아닌 것이다.

III. 결어

그간 경량부 연구는 上座 슈리라타(Śrīlāta)를 도외시한 채 ‘세친=경량부’(혹은 ‘경량부=세친’)라는 전제하에 『구사론』상에 인용된 단편적인 경량부 설을 중심으로 하여 이루어져왔다. 이에 따라 경량부 정체와 관련된 온갖 구구한 추측성의 가설이 제기되었다. 전통적으로 『바사론』의 譬喩者가 경량부로 알려져 왔지만, 그들에게서 종자설이 확인되지 않는다는 점에서 비유자와 경량부를 별개의 학파로 간주하기도 하였고, 『구사론』의 경량부나 세친의 學系로 알려진 先代軌範師의 일부 주장이 초기 유가행파 논서 상에서 트레이스(확인)된다는 이유에서 이들을 유가행파로 추측하기도 하였다. 이에 따른 경우 경량부는 애당초 존재하지 않은, 실체가 없는 허구의 부파라고 할 수 밖에 없다.

‘세친=경량부’라는 견해 또한 경량부 실체의 모호함을 드러낸 것이라 하지 않을 수 없다. 세친이 유가행파로 전향함과 동시에 소멸하였다고 해야 하기 때문이다. 이러한 가설에 따르는 한 경량부가 불교 4대 학파 중 하나였다는 평

군의 譬喩者에 대해 이같이 힐난하였다. “저들은 일체의 契經을 모두 지식의 결정적 근거(定量)로 삼지도 않으면서 어찌 經部라고 이름하는 것인가?”(彼不以一切契經皆爲定量, 豈名經部?: T29, 332a23-24) 이는 중현이 ‘경량부’라는 명칭에 매우 부정적이었다는 사실을 보여주는 단적인 예라고 할 수 있다. 권오민, 앞의 책, 제7장 「순정리론에서의 경량부」참조.

가도, ‘경량부=상좌 슈리라타 일파’나 이와 관련된 내용을 전하는 다수의 문헌, 이를테면 『순정리론』이나 『구사론』의 제주석서, 『유가사지론』을 비롯한 다수의 유가행파 문헌과 주석서도 부정해야 할뿐만 아니라 경량부 관련 불교 사상사의 복원 또한 거의 불가능하다.

예컨대 우리는 그간 세친(혹은 경량부)의 종자설을 다만 『구사론』의 논의에 따라 名色, 혹은 色心の 5蘊을 종자의 住處(훈습처)로 이해하여 先代軌範師의 色心互熏說과 동일계통의 이론으로 간주하였다. 그러나 색심호훈설은 滅定無心說에 기초한 이론으로 滅定有心說인 경량부/비유자 종자설과는 계통이 다르다. 뿐만 아니라 중현의 종자설 비판에 대한 세친의 해명에 의하면 “종자란 전 찰나의 思의 차별에 의해 후 찰나의 마음 상에 생겨난 功能의 차별”(주54)로서, 이는 중현에 의하는 한 배우가 의상을 바꿔 입은 것처럼 상좌(=經部宗)의 舊隨界說과 言詞만 달리한 것이었다.

이러한 心識종자설을 주장하는 한 종자의 소의/住處로서 언제 어디서나 존재(상속)하는 무부무기성의 이속심인 동일種類의 마음(一類心, *ekajātīyacitta)을 설정하지 않으면 안 되는데, 상좌는 이를 말 그대로의 뜻을 취하여 ‘一心(ekacitta)’이라 하였지만, 유가행파에서는 ‘알라야식(ālayavijñāna)’ 등의 別名으로 호칭하였다. 상좌의 일심이 다만 6識의 한 양태인데 반해 알라야식은 6識과는 다른 별도의 실체였기 때문에 구별을 위한 별도의 명칭이 필요하였을 것이다. 그러나 ‘알라야식’ 개념은 불교전통에 없던 새로운 개념이었다. 불교전통에서 제7識은 제6蘊, 제13處나 空花나 兎角처럼 허구적 개념을 지시하는 말이었다. 실제 淸辯은 6識에 포섭되지 않는 별체로서의 알라야식을 空華에 비유하였다.(권오민, 2014b 주36) 상좌(=경량부)에게 있어서도 제8 알라야식 개념은 당연히 屋上屋의 무용한 개념이었고 비판의 대상이었다.

경량부는 유가행파와 친근성을 갖는다거나 유부에서 유가행파로 이행하는

과도기적 단계라는 우리의 상식과 달리 유가행파의 가장 강력한 비판자였고, 유가행파 역시 경량부 비판을 그들의 중요한 교리로 삼았다. 그들의 알라야식의 존재증명은 경량부(혹은 上座部 *Sthavirapāṣika)의 6識 종자설 비판을 전제로 한 것이었다. “알라야식이 존재하지 않는다면, 다시 말해 6識으로써는 유행의 雜染도 淸淨도 불가능하다”(T31, 135b23-26)는 것이 그들(무착) 논증의 기본 형식이었다.

“6識은 [종자식의 네 특성(所熏四義: 堅住性·無記性·可熏性·相應性) 중 相應性을 결여하였다” — 다시 말해 “前滅後生の 6識은 종자(=能熏)와 상응하는 일이 없기 때문에 종자 훈습처(=所熏)가 될 수 없다” — 는 무착의 논의(T31, 135a29-b1) 또한 세친과 무성, 혹은 동아시아 법상교가에 따르면 경량부 종자설에 대한 비판으로, 이것이 상좌의 확설이라는 것은 『순정리론』에서도 확인된다. 窺基를 비롯한 동아시아 법상교가가 경량부에 대해 비상한 관심을 가졌던 것은 그들과의 친근성 때문이 아니라 그들이 강력한 적대자였기 때문이었다.

다른 한편 유가행파의 경량부 종자설 비판은 이에 대한 유부(중현)의 비판과 논거가 동일하다.⁷⁰⁾ 중현은 경량부의 隨界/종자설을 聖教(Āgama)와 正理(nyāya, yukti)를 파괴하려는 이론이라 비난하였는데(T29, 442b8f), 유가행파에서는 종자식(=알라야식)을 6識과는 다른 별도의 실체로 설정함으로써 경량부에 의해 파기된 유부의 敎理(聖教와 正理)를 회복하였고, 이를 경량부 종자설 비판에 활용할 수 있었다.

70) 본고에서 언급된 유부와 유가행파의 동일한 논거의 예는 “心法の 無間生을 주장할 경우 직접지각(現量, 혹은 명료성) 불가능”(주31; 32), “경량부 [6識]종자설에 의하는 한 선심에서 불선심이 생겨난다고 해야 하므로 인과도리를 파괴하는 것”(주37), “멸진정 중에 意識(정확히는 ‘一類의 意識’)이 존재할지라도 일체의 受가 愛를 낳는 것이 아니듯이 일체의 觸이 受를 낳는 것은 아니다”는 世友의 해명에 대한 비판”(주45), “不了別性인 6識(能不了識)의 존재”(주46), “『구사론』상의 세친(경량부) 종자설 비판”(주55, 56과 61, 62), “6식 종자설을 주장할 경우 等無間緣만 인정하고 因緣은 부정하는 것”(주65, 66) 등이다.

결론적으로 ‘세친=경량부’ 설에 의하는 한 불교사상사의 중요한 한 단면인 이러한 논의자체가 불가능하다. 아니 초기 유가행파 논서의 정확한 讀解조차 불가능하다. 이는 ‘경량부=상좌일파’ 설을 전제로 할 때 비로소 가능하다. ‘세친=경량부’ 설은 사실상 결정적 근거가 없는 출처불명의 정보이다. 세친이 ‘경량부’, 혹은 ‘경량부 일파’로 일컬어진 것은 그가 상좌일파와 가까이하였기 때문이다. 그런데 어느 날 상좌 슈리라타의 경량부가 불교사에서 사라져버렸다. 근대불교학이 시작된 이후에도 탐구의 대상이 되지 못하였고, 그의 자리를 세친이 대신하였다. 그럼으로써 경량부에 관한 상상과 추측성의 가설이 난무하게 되었던 것이다. 간혹 상좌 슈리라타의 중요성이 강조된 적도 없지 않았지만, 철저하게 무시되었다. 이는 또 다른 미스터리이다.

경량부의 상좌 슈리라타는 설일체유부와 유가행파를 대표하는 논사였던 중현과 무착과 시대(4-5세기?)를 함께하였다. 대단히 흥미롭게도 세친은 이들 3인과 불가분의 관계였다. 중현과는 동문의 선후배(티베트 전승에 의하면 중현의 제자)였고, 상좌 즉 경량부 徒黨(pāksika)으로 불릴 정도로 상좌와 가까운 사이로 견해를 함께한 同見者였으며, 무착의 實弟였다. 전설에 따르면 무착과 세친은 간다라, 중현과 상좌는 카슈미르 출신이었지만, 이들 4인은 동 시대 동일한 지역(아유타국)에서 활동하며 서로 갈등하였다. 따라서 이들의 親疎의 갈등 관계는 어떤 식으로든 그들 논서 상에 반영되었을 것이다.

이들 중 상좌 슈리라타는 무착/세친과는 세대를 달리할 정도의 노령이었고, 그의 명성 또한 인도 전역에 퍼져 있었다. 『순정리론』에서의 ‘상좌(sthavira)’라는 호칭은 중현 자신의 호칭이 아니라 당시 세간의 호칭이었을지 모른다. 그는 유부와 유가행파의 가장 강력한 비판자였기에 우리는 상좌에 대한 그들의 긴장을 엿볼 수 있다. 그들은 약속이나 한 듯 경량부 종자설에 대해 공동 대응하였다. 우리는 이러한 사실을 어떻게 이해해야 할 것인가? 알라야식의 존재증명을 비롯한 지금까지 알라야식 관련 학설이나 논의는, 대개는 유가행파

논서의 祖述 —그것도 粗惡한, 혹은 誤讀의— 이었다. 우리의 불교학이 이제 특정 학파, 특정 텍스트의 조술에서 벗어나 불교 제 학파, 제 논사 사이의 긴장을 읽을 수 있어야 하지 않을까? 필자가 생각하는 불교학은 한가하게 명상을 통해 탄생한 것이 아니라 그러한 긴장 속의 격렬한 논쟁에서 탄생하였기 때문이다.

세친의 경우 또한 경량부에 호의적이었던 俱舍論主로서의 세친과, 비판적이었던 유식논사로서의 세친, 혹은 그러한 사상적 전환과정 상의 세친을 구별하고 사상전환에 따른 그의 딜레마/아이러니를 읽어내지 않으면 안 된다. 그는 『성업론』 등에서 경량부 설을 유가행파 교리의 난점을 해명하는 방편으로 활용하면서도 ‘경량부’라는 호칭을 의도적으로 회피하였는데, 그것은 필경 중현이 그러하였듯이 經爲量의 성전관에 대한 불신의 표방이었다고 할 수 있다. 그는 『석궤론』에서 일찍이 자신이 불신하였던, 그래서 ‘傳說(kila)’로 인용하였던 유부의 ‘법성(正理: 아비달마) 중심의 불설론’을 주창하였던 것이다.⁷¹⁾

이러한 논의는 누차 말하였듯이 ‘상좌 슈리라타의 경량부’에 대한 이해를 전제로 한다. ‘세친=경량부’ (혹은 ‘경량부=세친’)의 가설로써는 불가능하다. 상좌 슈리라타는, 본고에서는 언급하지 않았지만 法稱 등 불교지식론학파의 단초가 되는 등 불교 4대학파의 하나인 경량부의 部主로서 불교사상사의 한 쪽을 담당하였다. 그럼에도 지금까지의 불교학에서는 그를 도외시하였다. 우리는 이제 바야흐로 상좌를 통해 적어도 경량부와 관련된 거의 모든 지식과 가설을 반성 재고해보지 않으면 안 된다. 그는 분명 우리의 불교이해를 새롭게 할 것이다. 그로 인해 어쩌면 불교학의 새로운 카테고리 설정해야 할지도 모른다.

71) 예컨대 『구사론본송』 I-3d “因此傳佛說對法(taddhetor ata uditāḥ kilaiṣa śāstrā)” 이에 대한 중현의 廣說의 비판에 대해서는 권오민, 「衆賢의 ‘阿毘達磨 佛說’ 論」을 참조할 것.

참고문헌

ADV.: *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, Edited by P. S. Jaini.

Tibetan Sanskrit Works Series 4. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1973.

AKBh.: *Abhidharmakośabhāṣya*. Edited by P Pradhan, Tibetan Sanskrit Works Series 8, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1976.

AKVy.: *Abhidharmakośavyākhyā*. Edited by U. Wogihara, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1989. reprint.

T: 大正新修大藏經(예킨대 “T29, 22b11”은 大正新修大藏經 제29권, 22쪽 中段 11행)

五百大阿羅漢 等, 『大毘婆沙論』(『대정장』27)

世親, 『大乘成業論』(『대정장』31).

衆賢, 『順正理論』(『대정장』29).

彌勒, 『瑜伽師地論』(『대정장』30).

無着, 현장역 『攝大乘論』(『대정장』31).

世親, 『攝大乘論釋』(『대정장』31).

無性, 『攝大乘論釋』(『대정장』31).

世親, 『唯識二十論』(『대정장』31).

世親, 『唯識三十頌』(『대정장』31).

護法 等, 『成唯識論』(『대정장』31).

遁倫, 『瑜伽論記』(『대정장』42).

窺基, 『瑜伽師地論略纂』(『대정장』43).

窺基, 『成唯識論述記』(『대정장』43).

智周, 『成唯識論演秘』(『대정장』43).

太賢, 『成唯識論學記』(『한국불교전서』3).

玄奘, 『大唐西域記』(『대정장』51)

慧林, 『一切經音義』(『대정장』54)

加藤宏道, 「經量部の種子說に關する異說とその是非」, 『佛教學研究』43, 龍谷大學佛教學會, 1987.

加藤純章, 『經量部の研究』, 東京: 春秋社, 1989.

高井觀海, 『小乘佛教概論』, 東京: 山喜房佛書林, 1978 改版增補.

袴谷憲昭, 『唯識思想論考』, 東京: 大藏出版, 2001.

권오민, 「불교철학의 학과적 복잡성과 독단성(2) : 陳那의 觀所緣緣論에서의 의제대상 비판의 경우」, 『불교연구』제33호, 한국불교연구원, 2010.

권오민, 『上座 슈리라타와 經量部』, 서울: 씨아이알, 2012.

권오민, 「衆賢의 ‘阿毘達磨 佛說’ 論」, 『불교원전연구』제15집, 동국대학교 불교문화연구원, 2012.

권오민, 「譬喩者の 和合見說과 관련된 몇 가지 가설 비판」, 『불교연구』제39호, 한국불교연구원, 2013.

권오민, 「上座 슈리라타의 ‘一心」, 『인도철학』제40집, 인도철학회, 2014.

권오민, 「上座 슈리라타의 ‘一心’과 알라야식」, 『한국불교학』제70집, 한국불교학회, 2014.

吉元信行, 「說一切有部による種子說批判 一過去・未來の業と善法の種子」, 『壬生台舜博士頌壽記念 佛教の歴史と思想』, 壬生台舜博士頌壽記念論文集刊行會 編, 1985.

福原亮嚴, 『業論』, 京都: 永田文昌堂, 1982.

山口益, 『世親の成業論』, 東京: 法藏館, 1951.

山口益, 『世親唯識の原典解明』, 東京: 法藏館, 1953.

- 三枝充恵 編, 『インド佛教人名辭典』, 東京: 法藏館, 1986.
- 三友健用, 『アビダルマディ-パの研究』, 京都: 平樂寺書店, 2009.
- 水谷眞成 訳, 『大唐西域記』, 東京: 平凡社, 1975.
- 兵藤一夫, 「俱舍論に見える説一切有部と經量部の異熟説」, 『佛教思想史3』, 京都: 平樂寺書店, 1980.
- 櫻部建, 「經量部の形態」, 『印度學佛教學研究』제2권 제1호, 1953.
- 櫻部建, 「破我品の研究」, 『大谷大學研究年報』제12집, 1959.
- 御牧克己, 「經量部」, 『インド佛教 I』, 東京: 岩波書店, 1988.
- 宇井伯壽, 『瑜伽論の研究』, 東京: 岩波書店, 1979.
- 長尾雅人, 『攝大乘論: 和譯と注解』, 東京: 講談社, 2001.
- 荻原雲來譯註, 『稱友俱舍論疏(1)』, 梵文俱舍論疏刊行會, 1933.
- 佐藤密雄, 『大乘成業論』, 東京: 大藏出版, 1978.
- 佐々木現順, 『佛教における時間論の研究』, 東京: 清水弘文堂, 1978.
- 平川彰, 이호근 訳, 『印度佛教의 歷史(상)』, 민족사, 1989.
- 황순일, 「經量部 世親의 Ālayavijñāna 연구: 성업론을 중심으로」(석사학위논문), 동국대학교 대학원, 1994.
- Stefan. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Motilal Banarsidass. Delhi, 1985.
- Étienne Lamotte, / Leo M. Pruden, *KARMAŚIDDHIPRAKALĀṆA : The Treatise on Action by Vasubandhu*, Asia Humanities Press Berkeley, California, 1988.
- L. de La Vallée Poussin, SAUTRĀNTIKAS, Encyclopedia Religion and Ethics, Charles Scribner's son. N.Y. 1910-27, repr. 1980, Vol. IX, pp.213-214.
- L. Schmithausen, 加治洋一 譯, 「二十論と三十論にみえる經量部の前提」『佛教學セミナー』37, 東京 大谷大學佛教學會, 1983.

Abstract

Sthavira Śrīlāta, Aśaṅga, Saṃghabhadra, and Vasubandhu

Kwon, Oh-Min

Gyeongsang National University

Studies on Sautrāntika until now have been done mostly with segmentary statements or theories of Sautrāntika which are quoted in *Abhidharmakośaśāstra*, on the condition that ‘Vasubandhu is Sautrāntika’ or ‘Sautrāntika is Vasubandhu’, and disregarded Sthavira Śrīlāta. Thus various speculative hypotheses have been raised concerning the Sautrāntika. However, as far as following these hypotheses, the fact that Sautrāntika was one of four major schools of Buddhist, and commentaries of *Abhidharmakośaśāstra*, *Nyāyānusāraśāstra*, or early Yogācāra’s text and commentaries all of which understood Sthavira as Sautrāntika has to be denied. Moreover it’s impossible to restore the history of Buddhist thought regarding Sautrāntika.

The theory that ‘Vasubandhu is Sautrāntika’ is actually the knowledge

without decisive grounds, apocryphal. The reason why Vasubandhu was called Sautrāntika or a follower(pāṅsika) of Sautrāntika was because of familiar with Sthavira. Then on one day, Sautrāntika of Sthavira Śrīlāta was disappeared in Buddhist history. He became thoroughly forgotten. He hasn't been researched in modern Buddhology also, and Vasubandhu took his place. This is mysterious. But, this is why all the imaginations and speculative hypotheses of Sautrāntika have been rampant.

Sthavira Śrīlāta of Sautrāntika was in the same area(Ayodhyā), same era (4-5C.) with Saṃghabhadra and Asaṅga, a representative of Sarvāstivādin and Yogācāra. Interestingly Vasubandhu was in a inseparable relationship with these three. Sthavira was strong critic against Sarvāstivādin and Yogācāra, and they also criticised the Sautrāntika's theory such as the theory of seeds(bīja) using almost same reasons. So their relationship and conflicts are reflected in their texts in anyway.

We can read the tension of Asaṅga and the others in the early Yogācāra's texts. We also can read the irony or dilemma of Vasubandhu which he has to criticize his own early theories using almost same reasons of what Saṃghabhadra used after his conversion to Yogācāra.

Now we should reflect on all knowledge hypotheses related to Sautrāntika, through Sthavira Śrīlāta. He will surely renew our understanding on Buddhism. Following these, we might have to establish a new category in Buddhology.

Key Words : Sthavira Śrīlāta, Sautrāntika, Asaṅga, Yogācāra, Saṃghabhadra, Vasubandhu

2014년 5월 29일 투고
2014년 6월 8일 심사완료
2014년 6월 20일 게재확정

