

# 鳩摩羅設摩의 ‘文頌’과 扇帙略의 ‘論門’ 散考

권오민 (경상대 철학과 교수)

## 국문요약

불교사상사에서 경량부/비유자는 여전히 베일에 가려져 있다. 본 散考는 중현에 의해 언급된 鳩摩羅設摩의 ‘文頌’과 扇帙略의 ‘論門’을 통해 그들의 기원과 실태에 대해 이리저리 궁리해 본 것으로, 정리하면 이러하다.

1. 중현은 『순정리론』 상에서 상좌 슈리라타(경량부)의 유부 성교 설(5 因說) 비판을 힐난하면서 그의 先師라는 뉘앙스로서 구마라설마의 文頌과 선질략의 論門을 언급하였다.

2.1. 『비바사론』에 의하면 文頌은 世間現喩(dr̥ṣṭānta: 譬喩를 포함한 세간속설)로써 현성법을 해설하는 형식, 혹은 文頌者 자신이 이를 과장(紛飾 增益)하여 집성한 讚佛頌과 같은 형식의 논의이기 때문에 진실에서 벗어난 것이다. 그리고 후자의 문송(찬불송)은 『구사론』에 따르면 kāvya, 문

송자는 kavi의 譯語이다.

2.2. 이로 볼 때 문송은 三藏의 賢聖法과는 구별되는 世間法으로, 예컨대 쿠마라라타의 『유만론』(혹은 『대장엄경론』)과 같은 비유·우화 형식, 馬鳴의 『불소행찬』과 같은 詩詠(kāvya) 형식의 문헌이었을 것이기 때문에 중현이 언급한 文頌者(kavi) 구마라설마는 상좌 슈리라타 등 譬喩者의 선구였을 것으로 추측할 수 있다.

3.1. 선질략은 『비바사론』에서 4종 問記(문답법)에 대해 논의하던 중 捨置記의 예화 중에 언급되며, 『순정리론』에서는 問記論에 관해 논란하던 중 그의 論에 설해진 ‘물음의 정의’가 어떤 이(稱友 등에 의하면 라마)에 의해 인용된다.

3.2. 하리발마에 의하는 한 論門은 논의방식을 의미하며, 그의 이제설은 그 중의 하나인 世間門과 第一義門에 근거한 것이었다. 이에 따를 경우 “자아가 존재한다”(세간문의 世諦)거나 “존재하지 않는다”(제일의문의 眞諦)는 두 말은 모두 가능하다.

3.3. 선질략의 ‘물음의 정의’에서도 두 가지 뜻에 근거하여 어느 한 쪽도 부정되지 않는데(따라서 그의 論門 또한 논의/문답방식에 관한 것이라 할 수 있다), 이를 전한 라마 역시 “자아는 존재하는 것이기도 하고 존재하지 않는 것이기도 하다”고 논의하며, 하리발마와 쿠라마라타는 牝虎銜子의 비유로써 이 같은 사실을 설명하였다.

4.1. 『바사론』의 비유자는 비록 세간현유로써 유부의 현성법을 비판하였을지라도 오로지 비유만을 설한 것도, 다른 부파에 비해 더 많은 비유를 사용한 것도 아니다. 그럼에도 그들이 비유자로 불린 것은 구마라설마와 같은 文頌者들로부터 유래하였기 때문일 것이다.

4.2. 『대비바사론』과 『순정리론』 상의 비유자 설은 서로 일치하지 않는 것도 적지 않고, 중현 역시 ‘비유자’를 單稱뿐만 아니라 特稱(有譬喩者,

一類譬喩論師)이나 全稱(諸譬喩者, 上座及餘一切譬喩者)으로 호칭하기도 하며, 상좌 슈리라타를 ‘지금의 어떤 비유자(今時一譬喩者)’로 전하고 있다. 따라서 『바사론』의 비유자가 바로 경량부는 아니며, 비유자 또한 하나의 계통이 아니었을 것이다.

4.3. 추측하건대 비유자에는 적어도 ① 구마라설마-쿠마라라타/마명으로 이어지는 세간현유 위주의 文頌者 계통, ② 선질락-세우(『問論』의 저자)-하리발마(-라마)로 이어지는 논의(문답)방식을 강조한 계통, ③ 구마라설마/선질락-『바사론』의 어떤 비유자-상좌 슈리라타-라마/世鎧 등의 상좌 徒黨으로 이어지는 경량부 계통이 있었을 것인데, 이들은 계통과 견해를 달리하였을지라도 ‘비유자’라는 공통의 기반 하에 있었기에 관련성마저 부정되지는 않았을 것이다.

4.4. 그러나 두드러진 경향성으로 볼 때 쿠마라라타와 마명은 세간속설인 文頌의 경향을 계속하여 이어갔고, 하리발마는 第一義門에 따라 一切皆空을 주장한데 반해 상좌 슈리라타 일파는 바야흐로 유부의 불설론을 부정하고 “오로지 불타 자신에 의해 직접 현시된 經만을 지식의 근거로 삼는다”는 모토 하에 ‘경량부’로 자칭하였다.

주제어: 鳩摩羅設摩, 帙略, 文頌, 論門, 譬喩者, 經量部, 쿠마라라타, 訶梨跋摩, 上座 슈리라타, 邏摩, 文頌者, 世間現喩

## I. 서 언

衆賢(Saṃghabhadra)은 『順正理論』「辯差別品」에서 “유부의 5因(生·依·立·持·養因)說은 聖敎의 설이 아니다. 성교에서는 일찍이 이 같은

말을 설한 적이 없었다”고 비판한 上座(Sthavira) 슈리라타(Śrīlāta)에 대해 이같이詰問하고 있다.

[그렇다면] 아직 살펴보지 않았으니, 그대 [上座]宗에서는 무엇을 ‘성교’라고 말하는 것인가? 구마라설마(鳩摩羅設摩)의 文頌을 성교라고 해야 할 것인가, 선질략(扇帙略)이 지은 論門을 성교라고 해야 할 것인가?

(此中上座, 妄作是言: “生等五因, 非聖教說”, 彼謂, “聖教會無此名”.) 未審彼宗, 何名聖教? 爲鳩摩羅設摩文頌, 爲扇帙略所造論門? [T29, 452c 12-14]

여기서 ‘聖敎(āgama 혹은 buddha-śāsana<sup>1)</sup>)’란, “경(sūtra)에 포함되어 있고 율(vinaya, 번뇌의 調伏)을 드러내며 法性(dharmatā)에 위배되지 않으면 佛說이다”는 4大敎法(mahā-apadesa)과, “說者의 인격(pudgala, 人)에 의지하지 말고 法(dharma)에 의지하고, 밖으로 드러난 말(vyañjana, 語)에 의지하지 말고 뜻(artha, 義)에 의지하고, 그 뜻이 법성(혹은 正理 nyāya)에 어긋나는 불완전한 경(neyārtha-sūtra, 不了義經)에 의지하지 말고 了義經(nītārtha-sūtra)에 의지하고, 언어를 매개로 한 분별적 인식(vijñāna, 識)에 의지하지 말고 智(jñāna)에 의지하라”는 4依(pratisaraṇa)에 따라 각 부파에서 纂集(찬술결집)하여 전승(āmnāya)한 경전을 말하는 것으로, 순수한 의미(혹은 狹義)의 佛說(buddha-vacana)과는 구분된다.<sup>2)</sup>

즉 상좌 슈리라타는, 이 같은 聖敎觀에 따라 찬집 전승된 有部の 衆經

1) 『구사론』 玄奘 譯本에서 ‘聖敎’는 대개 āgama나 buddha-śāsana의 역어이다.[平川彰: 1977, p.251; 1973, p.72, p.351]. 그러나 眞諦 譯本에서는 āgama는 ‘阿舍’이나 ‘經’으로, buddha-śāsana는 ‘正敎’ 혹은 ‘正法’ 등으로 번역한다.

2) 이상의 논의에 대해서는 권오민(2009c), pp.133-144를 참조할 것. 불설과 결집 전승된 성전(즉 아함)의 차이에 대해서는 이종철(2001, p.62)도 논의하였다.

과 요의경으로 간주된 根本아비달마(7론), 나아가 이에 근거한 유부의 제학설을 불설(즉 성교 설)로 인정하지 않았다. 상좌에 의하는 한 불타가 직접 顯示한 法印과 決定印의 말씀만이 불설 즉 성교였으며, 이러한 성교 중 불타 스스로 주제를 설정하고(標, uddeśa, '標說', '略說' 등으로 한역) 해석(釋, nirdeśa, '廣說', '分別演說' 등으로 한역)하여 더 이상 달리 해석할 여지가 없는 것이 요의경이었다.<sup>3)</sup> 당시 譬喩者 중의 한 부류(一類, \*ekīyās Dārṣāntika)였던 상좌 슈리라타가 “경을 지식의 근거로 삼는다(sūtrapramāṇakā, 經爲量)”는 의미의 ‘經量部(Sautrāntika)’로 자칭한 것도 이 같은 이유 때문이었다. 즉 상좌 일파가 지식의 근거(pramāṇa)로 삼았던 경이란 바로 자신의 성교관에 따라 불설(즉 요의경)로 간주하였던 경이었던 것이다.<sup>4)</sup>

3) 상좌의 불설론에 대해서는 권오민(2009c), pp.154-160 참조. '標釋'과 상좌의 了義經觀에 대해서는 박창환(2007), p.93 참조.

4) ‘경을 지식의 근거(pramāṇa)로 삼는 이’라는 의미의 經量部(Sautrāntika)에 대해 지난 20여 년이래 다양한 가설이 제시되었다. 『구사론』 상의 경량부는 세친이 자신을 은폐하기 위한 가공의 명칭이라 주장한 加藤純章(1989, p.89-91)은 경량부를 다만 ‘유부의 삼세실유설에 반대하는 이’, ‘道理에 부합하는 이’, ‘뛰어난 주장을 하는 이’, ‘멋있는 이(かっこうのいいもの, de bonne apparence)’라는 비유적 의미의 호칭이었을 것이라고 추측하였다. 이에 대해 『대비바사론』 상의 譬喩者의 자칭이 경량부였다고 주장한 本庄良文(1992a, p.148f)은 “Sautrāntika에게 있어 Sautrāntika가 도리에 부합하고 멋있는 이라는 것은 당연하기 때문에 ‘삼세실유설에 반대하는 이’를 제외하고는 동어반복일 뿐”이라고 비판하고서, 經量部の 호칭이 聖典論에 기초한 이상 경량부의 의미 고찰은 이를 중심으로 진행되어야 한다는 전제 하에 이를 “유부교단 내부에 있으면서 유부의 經藏(과 律藏)만을 佛說로 인정하고 論藏을 불설로 인정하지 않은 논사”로 규정하였다. 또한 경량부는 다만 세친이 자신의 소속이 유가행파임을 은폐하기 위한 가공의 명칭일 뿐이라고 주장한 原田和宗(1996, p.154)은 경량부라는 말에는 “유가행파의 학설이야말로 經을 지식의 근거로 삼는 정통 불교학설이라는 높은 자부심이 반영된 말”이라고 하였으며, 또 다른 글(2003, p.10f)에서는 “우리는 經을 量으로 삼는다(sūtrapramāṇakā vayan)는 상좌 슈리라타의 발언의 轉用인 “經을 量으로 삼기 때문에 경량부(= ye sūtrapramāṇikā na śāstra-pramāṇikāḥ te Sautranāntikāḥ. : AKVr., p.11, 29f)”라는 稱友의 어의해석을 그대로 믿어 이것으로써 『구사론』 상의 경량부 실체를 파악하는 것은 위험한 일이

유부와 경량부(혹은 비유자)의 대립은 근본적으로 經(sūtra)에 대한 이해를 달리한 데서 비롯되었다고 말할 수 있다. 일반적으로 “경량부는 유부 내의 이단자로서 아비달마 근본 7論의 권위(量)를 인정하지 않았을 뿐 유부의 經과 律을 공유하였다”고 말하지만,<sup>5)</sup> 『순정리론』에 의하는 한 결코 그렇지 않다. 중현은 상좌(혹은 경량부)가 독자적으로 전승한 경의 존재를 확인해주고 있을뿐더러<sup>6)</sup> 그가 상좌 일파를 적대적으로 간주하게 된 일차적 원인은 그들이 유부가 제시한 經證 자체를 인정하지 않았으며, 설혹 인정하더라도 자의에 따라 제멋대로 해석하여 不了義로 간주하였기 때문이다.

이런 까닭에 중현은 그들에 대해 “일체의 契經을 모두 지식의 결정적 근

---

라고 경고하기도 하였다. 그리고 原田과 동일한 가설을 제시한 R. 크리처(Kritzer: 2003, p.380)는 비록 “아직은 이러한 몽상적 이론(fanciful theory)을 지지할만한 확증이 없다”는 말을 더하고 있을지라도 “경량부에서 지식의 근거로 삼은 經은 대승경 특히 『해심밀경』이라고 생각해도 좋을 것이다”고 하였다. 이들은 모두 다만 경량부라는 어의해석과 『구사론』상의 경량부 설의 축자적(또한 부분적)인 트레이스에만 집착하였을 뿐 정작 ‘經量’의 의미에 대해서는 어떠한 고려도 하고 있지 않다. 경량부의 ‘경’은 ‘도리(nyāya)에 부합하거나 맞이는 말’도 아니고(도리에 부합하는 것은 아비달마로, 경량부에서는 이를 비불설로 간주한다), 유부의 經藏도 아니며, 대승경이나 『해심밀경』은 더더욱 아니다.

- 5) 櫻部建(1953), p.116. ; 本庄良文(1992), p.149. ; Honjo Yoshifumi(2003), p.324. ; 加藤純章(1989), p.92.
- 6) 소견에 의하면 중현은 상좌(경량부)가 전승한 경의 존재를 세 번 확인하고 있다. ① “彼(상좌)作是說: 經部諸師, 所誦經中, 曾見有此, 諸對法者, 應專信學. --(하략).”(T29, 540b10-13) ② “如世尊告諸苾芻言, ‘汝等昔時, 執我語取, 爲常恒住不變易法, 謂正住耶? 實爾, 世尊! 乃至廣說’(489b25-27)---‘但能顯已誦文迷義’(489c20f), ③ “上座所持契經亦說: 若緣欲界起染, 起食, 起阿賴耶, 起尼延底, 起諸耽著, 是欲食相.”(600a22-24). 현장 한역에서 ‘誦’ 혹은 ‘誦持’는 āmnāya(전승)의 역어. 전적으로 신뢰하기는 어렵지만 타라나타에 의하면 경량부는 카니시카 왕 시기 일련의 阿舍 저작과 [3]藏을 포함하는 성전 등을 갖추고 있었다.: *Tāranātha's History of Buddhism in India*, p.92, “The scripture of the Sautrāntikas, at period, were the series of āgama works(*lung dpe phreng ba: āgama-grantha-mālā*), the *Pitakadhara-muṣṭi* (*sde snod 'dzin pa'i dpe mkhyud*), etc.” (寺本婉雅 譯註, 『ターラナータ 印度佛教史』, p.98 참조)

거로 삼지도 않으면서 경량부라고 자칭하는 이”[T29, 332a23f], “요의·불요의도 알지 못하는 이”[488a13; 495c20], 그러면서도 ‘경을 지식의 근거로 삼는다고 자처하는 이’[495c20; 540b13ff], “經部師가 아니라 ‘壞經部師(경을 파괴하는 이들)’[538b6f], ‘壞聖法者(성법을 파괴하는 자)’[488a18], ‘愚蒙隱滅經者(어리석음에 덮여 경을 은멸하는 자)’[630a10] 등의 말로 비난 조소하였던 것으로, 첫머리에서 인용한 중현의 詰問 또한 이에 따른 것이었다.

중현의 詰問은 “유부 전승의 諸經과 그것의 정리 법성인 아비달마에 근거한 5因說을 성교 설로 인정할 수 없다면 무엇을 성교라고 할 것인가? 鳩摩羅設摩의 文頌이나 扇帙略의 論門을 성교라고 할 것인가?”는 조소의 의미이다. 이러한 문맥의 의미로 본다면 구마라설마와 선질락 양인은 필경 상좌 슈리라타와 모종의 관계를 갖는다고 할 수 있으며, 당시 상좌는 어떤 식으로든 이들의 文頌과 論門을 전승하고 있었다고 말할 수 있다. 만약 그렇다고 한다면 양인은 비유자/경량부의 선구라고 할 수 있을 것인데, 이들은 누구이고 이들이 지었다는 文頌과 論門은 어떠한 성격의 문헌인가?

경량부에 관한 한 우리는 『구사론』 이전의 그들의 사정에 관해 전혀 알지 못한다. 그래서 이 부파의 정체성에 관한 온갖 가설(주4 참조)이 난무하게 되었던 것이다. 다만 전통적으로 “[『대비바사론』의] 譬喩者가 바로 경량부로서 쿠마라라타(Kumāralāta, 鳩摩邏多)가 그들의 조사(經部本師, \*Sautrāntika mula-ācārya)였다”(=窺基의 『성유식론술기』)거나, 그의 제자인 訶梨跋摩(Harivarman)의 『성실론』은 비유자 혹은 경량부 계통의 문헌(=玄暢의 『訶梨跋摩傳序』와 吉藏의 『三論玄義』)이라고 말해왔지만, 우리는 이를 입증할만한 다른 어떠한 근거도 갖고 있지 않다.

비록 19세기 중앙아시아에서 발굴되어 교정 출판된 쿠마라라타의 『비유집성(Drṣṭānta pañkti)』(M. H. Lüders, *Bruchstücke des Kalpanāmaṇḍitikā*

*des Kumāralāta*, 1926, Berlin: 이는 馬鳴의 저작으로 전해지는 『대장엄 경론』 全 90장 중 75장이 窺基가 전한 그의 『喻鬘論』으로 비정될지라도 이는 어디까지나 세간의 우화나 예화, 비유, 인연, 전설, 전기 등의 집록으로, 유부 毘婆沙師나 중현 혹은 하리발마에 의하는 한 이는 다만 世間法으로 諸法性相의 분별 간택을 목적으로 하는 賢聖法과는 구별될뿐더러(후술) 이 같은 유부의 철학적 담론에 적극 개입한 『바사론』의 비유자와와 논 의형식 상에 차이가 있다. 더욱이 『바사론』의 비유자는 유부나 그 밖의 다른 부파에 비해 특별히 비유(*drṣṭānta*)를 더 많이 사용한 것도 아니었다. (주46)

하리발마의 『성실론』 또한 비록 일정부분 『바사론』의 비유자나 『구사론』의 경량부와 궤를 함께 할지라도 이는 어디까지나 세속적인 입장(世諦)이었고, 그의 근본입장(第一義諦)은 假名心·法心·空心의 소멸에 따른 諸法皆空(이는 용수 중관에 의한 것이라기보다는 『小空經』에 의한 것으로, 하리발마는 二諦相卽을 부정한다: T32, 242b14f)이었다.<sup>7)</sup> 뿐만 아니

7) 이에 따라 하리발마의 부파 攝屬에 관해서는 경량부보다 더욱 혼란한 난맥상을 보이고 있다. 이를 정리하는 것만으로도 한편의 논문 분량이 넘을 것인데, 간략히 언급하면 이와 같다. 먼저 “하리발마는 유부의 쿠마라라타 문하로 출가하였지만 바로 그와 결별하고 독자적으로 삼장을 연구하다가 대승부 승려를 만나 方等 즉 대승경을 연구하고 迦旃延(Kātyāniputra: 『八犍度論』의 작자)의 편협함을 배척하기 위해 『성실론』을 저술하였다”는 玄暢의 『訶梨跋摩傳序』(T55, 78b)와, 이러한 내용과 함께 『성실론』의 종의에 대한 『삼론현의』(T45, 3b25-c1)에서의 평가, 이를테면 ① “『구사론』처럼 棄短取長 즉 여러 논사들의 단점을 버리고 여러 부파의 장점만을 취하였다”, ② “法藏部(曇無德部)의 설로써 여러 이설을 배척하였다”, ③ “아비달마를 배척함은 譬喩部와 동일하다”는 세 명의 어떤 이의 傳言, ④ “경량부(經部)의 종의로써 아비달마를 배척하였다”는 眞諦三藏의 전언, ⑤ “『구사론』을 살펴보면 경량부의 종의는 대다수 『성실론』과 동일하다”는 吉藏의 자평에 따라 『성실론』은 고래로 법장부(曇無德部), 비유부, 경량부, 설일체유부, 대승부, 대승, 다문부의 것이라거나, 혹은 여러 부파의 장점을 취한 것(取長棄短)이라는 주장이 제기되었다. 福原亮嚴(1961)은 이상의 여덟 가지 학설의 장단을 검토하고서 “『성실론』은, 대승의 교의가 포함된 甚深의 삼장을 誦出함으로써 대승부로부터 분파한 多聞部(深義를 믿지 않는 이들은 根本大衆部로 남음)에서 나온 것으로, 이 論에 대승의

라 하리발마의 불설론은 아비달마를 불설로 간주하는 등 유부의 불설론을 그대로 차용하고 있어 상좌 슈리라타의 그것과는 전혀 다르다.<sup>8)</sup>

교의가 포함된 것도 이 같은 이유 때문”이라 한 진제의 『部執異論疏』(현재는 缺本, 『三論玄義檢幽集』 등에 부분 인용)에 따라 다문부 설에 찬동하였으며, 水野弘元(1930, p.155)은 하리발마가 經部本師 쿠마라라타의 제자이며, 『대비바사론』이나 『순정리론』에서의 譬喩師 설이 『성실론』의 견해와 일치한다는 점에서, 대중부 등 부파나 대승과의 관계도 무시할 수 없지만, 직접적으로는 비유자와 관계하는 것이라고 주장하였다.(이는 이후 일반적 통례가 되었다. 정승석 편, 『불전해설사전』, p.199) 『성실론』을 日譯한 宇井伯壽(1978, p.7)나 平井俊榮(1999, p.3)도 이 論은 경량부를 위주로 하면서 다른 부파의 좋은 학설을 취한 것이라고 해설한다. 한편 所 理惠(1990a, p.71; 1990b, p.13)는 『성실론』에는 『구사론』에 나타난 경량부의 사상, 이를테면 種子 相續說이나 외계대상 추리론 등이 전혀 나타나지 않으며, 그밖에도 심·심소 상응설이나 무명, 업, 번뇌론 등에 관해 경량부(=세친)와 대립하는 견해를 나타내고 있는 반면 후자의 경우 『바사론』의 비유자와 동일한 입장을 취하고 있기 때문에 『성실론』은 비유자 소속이라고 말할 수 있을지라도 경량부 소속은 아니라고 주장하였다. 그러나 이는 ‘蔑稱의 비유자와 구별하여 경량부는 세친 자신’이라 주장한 加藤純章(1989, p.83, pp.218-221)의 가설을 전제로 한 것일 뿐으로, 『성실론』 상에 종자설 등이 나타나지 않는 것도 아니다. (福田 琢: 2000b, pp.158-163; 본고 주51 참조) 이에 반해 『바사론』의 비유자와 후대의 경량부를 동일한 것으로 간주하는 福田 琢(2000a, p.559)은 하리발마를 중관파의 공사상을 아비달마의 성문도에 채용하여 점진적으로 三心の 滅을 실현해 감으로써 독자적인 譬喩者의 수행도를 창출하려고 한 이로 이해하였다. 즉 所 理惠와 福田 琢은 다같이 『성실론』의 공(三心滅) 사상을 하리발마의 독자적인 새로운 사상이라고 말하면서도 그의 계통에 대해서는 견해를 전혀 달리하고 있는 것이다. 소견에 의하는 한 하리발마는 후대 경량부(상좌 슈리라타)와는 계통을 달리하는 비유자이다. 비유자는 결코 하나의 계통이 아니었을 것이다.(본고 제4장 참조)

8) 訶梨跋摩의 불설론에 대해서는 권오민(2009c), pp.160-163을 참조할 것. 宮本正尊(1936, p.180)은 하리발마와 슈리라타를 동일인으로 추정하였고, 加藤純章(1989, p.65; pp.188-190)은 양인을 쿠마라라타 문하의 형제제자로 확신하였지만, 양인의 성전관이 완전히 상반된다는 점에서 결코 동시대의 동일인물이나 동일계통으로 보기는 어렵다. 加藤은 단지 『구사론』에서 ‘樂受苦因’의 계승(T29, 114c8-11)을 설한 ‘어떤 이’를 滿增(Pūrṇavardhana)이 Ācārya Śrīlāta로 평석하고, 뒤이어 이를 비판하면서 언급한 苦因論者(“어떤 이가 말한 ‘낙수는 바로 괴로움의 원인이 되기 때문에 모든 성인들은 그것을 역시 괴로운 것이라고 관찰하였다’는 이 같은 해석은 이치에 맞지 않으니, 능히 괴로움의 원인이 되는 것은 바로 集의 행상 이거늘 어찌 그것을 苦라고 하겠는가?”: T29, 114c16f)에 대해서는 ‘Ācārya의 ācārya인 Sthavira Kumāralāta’(Derge판은 다만 ‘Ācārya Sthavira Kumāralāta’)로 평석한 것만을 자

따라서 쿠마라라타나 하리발마를, 필경 상좌 슈리라타 일파(上座宗)의 자칭이었을 후대의 경량부<sup>9)</sup>와 관련시키기 위해서는 양자를 이어줄 만한 단서가 필요하다. 상좌의 제자(혹은 쿠마라라타-슈리라타에 이은 경량부 제3師)로서 라마(邏摩, Rāma)라는 인물이 알려지고,<sup>10)</sup> 상좌의 徒黨(\*Sthavira-pāṅṣika)으로 世曹(Vasuvārman, 혹은 世鎧)라는 인물이 전해지지만,<sup>11)</sup>

의적으로 채택하여 이는 곧 『Ācārya Śrīlāta의 ācārya(스승)인 Sthavira Kumāralāta』로 이해할 수 있으며, 그럴 경우 하리발마와 슈리라타는 쿠마라라타 문하의 형제제자라는 것이다. 양인의 사상적 검토 없이 다만 일부 전승(滿壇의 주석, 그것도 Peking 판)을 편의대로 채택하여 짜집기하는 식의 이 같은 방법론은 매우 위험한 일이다. 사실상 하리발마가 쿠마라라타의 제자라는 玄暢의 전승 또한 그 자체만으로는 신뢰하기 어렵다. 현장에 의하는 한 쿠마라라타는 카슈미르 유부이고, 하리발마는 그의 편협함으로 인해 바로 그와 결별하였기 때문이다.

9) 이에 대해서는 권오민(2009a; 2009b)를 참조할 것.

10) 『순정리론』 권25(T29, 482b5ff), “大德邏摩, 於自師(상좌)釋, 心不忍許, 復自釋言: --.” 圓測(『解深密經疏』, 한국불교전서1, 306b22), “經部中有三大師, 一鳩摩羅多, 二室利羅多, 三大德邏摩.” 라마에 대해서는 福田 琢(1998), 『經量部の大德 ラーマ』라는 논문이 있다. 그러나 여기서는 『순정리론』 상에서 8회에 걸쳐 인용된 라마의 학설을 검토하여 그의 학설에 ① 『구사론』과 관련된 것, ② 유가행파로부터 영향 받은 것, ③ 슈리라타적인 요소가 혼재되어 있다고 여기고, “『바사론』의 비유자/경량부가 상좌 슈리라타로부터 세친에 이르는 시기 유가행파로부터 급격한 영향을 받아 역사에서 사라진 반면, 세친은 유부 학설과 조화를 꾀하면서 서서히 유가행파 학설을 받아드린 결과 『구사론』의 경량부가 ‘당돌한 이질성’을 띠게 되었다”(pp.28-29)고 결론짓고서 “세친 당시 비유자/경량부는 유가행파 학설을 자유로이 도입할 수 있는 일종의 爛熟期(혹은 최소한 학파로서의 동일성마저 상실한 崩壞期)에 들어섰다고 생각하는 편이 합리적”이라고 註記(p.36, 주26)하고 있다. 이 같은 福田의 가설은 일견 경량부가 사라졌다는 사실에 근거한 작업가설, 혹은 ‘경량부=비유자’라는 전통 설과 ‘경량부=유가행파’라는 새로운 가설(原田和宗과 R. 크리처)의 절충처럼 보인다. 그러나 『순정리론』에는 대덕 라마와는 비교할 수 없을 만큼 당시 경량부의 사정을 알려주는 상좌 슈리라타나 비유자 관련기사가 언급되고 있음에도 이에 대한 검토없이 다만 라마의 단편을 통해 당시 경량부의 실태를 단정지으려는 福田의 논의는 성급할뿐더러 지나친 점이 없지 않다. 한편 原田和宗(2004, pp.121-122)은 福田의 추정은 증거가 결여되었으며, 라마를 과대 평가한 나머지 지나친 감을 면할 수 없다고 비판하였다.

11) 『순정리론』 권25(T29, 482c3), “上座徒黨有釋--.” 상좌도당의 해석은 『구사론』 권9(T29, 50c26-28)에서 有餘師(apare)의 해석으로 전하는데, 普光(T41, 171c11)에 의하면 經部異師

이들 또한 상좌 일파일뿐더러 알려진 바가 거의 없기 때문에 이에 관한 어떠한 정보도 제공하지 않는다. 혹은 자신의 『問論(Paripṛcchā)』 중에서 滅定有心說을 설한 世友(Vasumitra) 또한 經部異師로 전해지지만,<sup>12)</sup> 지금 으로서는 그의 『문론』이 어떠한 형식과 내용의 문헌인지 전혀 알지 못하기 때문에 이로써도 역시 양자의 관계를 확인하기 어렵다. 이러한 점에서 중현에 의해 상좌의 先師라는 뉘앙스로 언급된 鳩摩羅設摩의 ‘文頌’과 扇帙略의 ‘論門’은 경량부(상좌 슈리라타)의 연원을 가늠하는데 일말의 단서가 될 수 있으며, 우리는 이를 통해 쿠마라라타/하리발마와 비유자/경량부 사이의 간격을 좀 더 좁힐 수 있을 것으로 생각한다.

본고에서는 먼저 이들 양인과 이들의 저술인 文頌과 論門에 대해 검토하고서, 이에 따른 일단의 가설로서 비유자/경량부의 밑그림을 그려보려고 한다.

## II. 구마라설마의 文頌

### 1. 世間現喩와 文頌

필자는 鳩摩羅設摩(\*Kumāraśarman)와 扇帙略(\*Śaṅḍīlya)에 관한 선

世曹, 稱友(AKVy., p.297, 27)에 의하면 stavira-Vasuvarmā(상좌 世鎧).

12) 『구사론』권5(T29, 25c26-28), 세우가 『問論』 중에서 설한 멸정유심설은 『대승성업론』(T32, 784a2-6)에도 인용되는데, 중현(T29, 403a21-24)은 이 같은 세우 설을 譬喩論者의 설로 인용하며, 普光(T41, 100b7-c2)은 세우를 經部異師로 주석하고서 이는 앞서 언급한 중현의 『순정리론』에서의 譬喩論者 설과 『바사론』의 譬喩者(모두 쿠마라라타의 문도)의 멸정유심설(T27, 774a14-17)과 동일한 주장이라고 평석한다. 참고로 稱友(AKVy., p.167, 21-22)는 여기서의 세우를 『五事論(Pañcavastukta)』(이에 대한 法救의 廣釋이 T28 所載의 『五事毘婆沙論』) 등의 작자로 간주하여 이와 구별하기 위해 『문론』을 언급한 것이라 주석하였지만, 유부에서는 결코 멸정유심설을 주장하지 않는다.

행연구는 말할 것도 없고 이들에 대한 어떠한 언급도 접하지 못하였다.<sup>13)</sup> 다만 『織田佛教大辭典』(p.311)에서의 「鳩摩羅設摩: [人名] Kumāraśarman. 詩人の 이름. 玄應音義25에 鳩摩羅設摩. 此云童寂. 多造詩詠者.」라는 정도의 해설이 유일하였다. 이는 곧 玄應이 撰한 『一切經音義』(권25)의 『순정리론』조(T54, 769b)에 따른 것으로, 여기서는 이같이 해설하고 있다.

구마라설마: 漢語로는 童寂으로, 다수의 詩詠을 지은 자이다.

선질락: 외도의 이름으로 因明[論]을 지은 자인데, 『비바사론』 중에서 말한 扇提羅 외도가 바로 이 자이다.

鳩摩羅設摩. 此云童寂. 多造詩詠者. 扇帙略. 外道名也. 造因明者. 卽毗婆沙中扇提羅外道是也.

이상의 해설만으로는 이들을 상좌 슈리라타(혹은 비유자/경량부)는 고사하고 쿠마라라타나 하리발마와 관련지을만한 어떠한 단서도 찾기 어렵다. 현응은 다만 구마라설마의 文頌을 詩詠이라는 정도로 해설한다. 그렇다면 文頌은 論의 명칭이라기보다 형식을 나타내는 말이라고 할 수 있다.

그런데 『대비바사론』 권69에는 達羅達多(구역은 陀羅達多)라는 文頌자가 등장한다. 즉 여기서는 “中有家 趣에 포섭되는가, 포섭되지 않는가”하는 문제에 대해 논의하면서 그의 주장을 인용한다.

中有는 그러한 [人 등의] 趣를 향해 나아가는 것이므로 바로 그러한 趣에

13) 鳩摩羅設摩를 Kumāraśarman으로 還梵한 것은 『織田佛教大辭典』(p.311)과 『순정리론』을 日譯한 赤沼智善의 註記(『國譯一切經』 毘曇部28, p.38 주31)에 따른 것이고, 扇帙略의 Śaṅḍīlya는 同名의 외도가 언급된 『대비바사론』을 일역한 木村泰賢의 註記(毘曇部7, p.298 주19: 후술)에 따른 것이지만 두 역자는 이에 대해 어떠한 설명도 부기하지 않고 있다. 木村은 다만 扇帙略의 구역어가 奢提羅임을 밝히고 있을 뿐이다.

포섭된다. 예컨대 벼나 곡식의 싹은 비록 벼나 곡식은 아닐지라도 능히 그것을  
 引起하기 때문에 역시 벼나 곡식이라고 이름하는 것과 같다.

(若非趣攝, 尊者達羅達多所說, 當云何通?) 如說: 中有趣向彼趣, 卽彼  
 趣攝. 如稻穀芽, 雖非稻穀, 能引彼故, 亦名稻穀. [T27, 358b11-14]

『비바사론』의 撰者는 계속하여 “중유는 趣에 포섭되지 않는다”고 주장하  
 는 어떤 이에게 “그럴 경우 尊者 達羅達多의 학설을 어떻게 해석할 것인  
 가?”라고 묻고, 그의 답을 다음과 같이 전하고 있다.

[達羅達多 尊者의 말은] 해석할 필요가 없으니, 三藏[의 설]이 아니기 때문  
 이다. 이는 文頌에서 설해진 것일 뿐이다. 즉 [문송은] 혹 그럴 수도 있고 그렇  
 지 않을 수도 있는 것으로, 達羅達多와 같은 文頌者의 말은 대개 眞實에서  
 벗어나 있다. 그래서 해석할 필요가 없는 것이다.

(尊者達羅達多所說, 當云何通?) 答: 彼不須通, 非三藏故. 文頌所說. 或  
 然不然. 達羅達多, 是文頌者, 言多過實. 故不須通. [T27, 358b27-29]

여기서 어떤 이의 주장은 유부 正說이기 때문에<sup>14)</sup> 이는 바로 유부 毘婆  
 沙師의 비평으로 이해할 수 있다. 즉 유부에 의하는 한 文頌은 적어도 三  
 藏의 賢聖法이 아니며, 文頌者 또한 현성법을 추구하는 이가 아니다. 그  
 런데 『비바사론』에서는 흔히 ‘譬喩’로 번역되는 世間現喩(dr̥ṣṭānta)로써  
 현성법을 비판하는 경우에도 이러한 비평형식을 취하고 있다.

14) 세친 또한 중유는 두 趣의 중간에 존재하기 때문에[T29, 42b20-22], 상좌 슈리라타는 중유  
 가 趣에 포섭될 경우 5취를 떠라 중유를 초래하는 별도의 업이 존재해야 하기 때문에 趣에  
 포섭되지 않는다고 주장한다.[T29, 460b29-c2] 그러나 중현에 의하면 세친의 주장은 불확  
 정의 논거(不成因)이며, 상좌의 논거 또한 ‘중유를 일으키는 별도의 업이 존재하기 때문에  
 수용할 없는 것이라고 비판한다.[T29, 460b11-461a12]

이를테면 毘婆沙師는, “사람이 화살을 쏘 때는 힘이 필요하지만 떨어질 때는 그렇지 않으며, 도공이 물레를 돌릴 때에는 힘이 필요하지만 멈출 때에는 그렇지 않듯이, 제법의 생기는 인연에 근거해야 하지만 소멸은 그렇지 않다”는 비유에 근거하여 소멸의 한 원인인 滅相(유위4상의 하나)의 실재성을 부정한 譬喩論者의 논의[T27, 105a27-29]를 어떻게 해석해야 할 것인가?”하는 물음에 이같이 답하고 있다.

신역: [그가 설한 비유는] 반드시 해석할 필요가 없으니, 三藏[의 설이] 아니기 때문이다. 즉 凡夫의 법과 賢聖의 법은 [서로] 달라 例가 동일할 수 없다.  
(問: 前所說喩, 當云何通?) 答: 不必須通, 非三藏故. 然凡聖法異, 不可例同. [T27, 105a28-b4]

구역: [비유자의 비유는] 반드시 해석할 필요가 없다. 왜냐하면 수트라·비나야·아비달마[의 설이] 아니기 때문이다. 世間の 現喩로써 賢聖法을 힐난해서는 안 되는 것으로, 세속법과 현성법은 다르기 때문이다.  
(問曰: 譬喩者說喩, 云何通?) 答曰: 此不必須通. 所以者何? 此非修多羅·毘尼·阿毘曇. 不可以世間現喩難賢聖法. 世俗法異, 賢聖法異. [T28, 86a2-5]

혹은 “등불은 능히 자신과 남(自他)을 비춘다”는 비유(喩)에 근거하여 “심·심소법 역시 능히 자신과 남을 안다”고 주장한 대중부[T27, 42c11-14]에 대해서도 역시 이같이 비평하며,<sup>15)</sup> “항아리가 깨지면 다시 항아리가 될

15) 『대비바사론』 권9(T27, 43c4-7), “問: 若爾, 大衆部所說喩云何通? 答: 不必須通, 彼非素怛纜·毘奈耶·阿毘達磨攝故. 又不可以世俗現喩難賢聖法, 賢聖法異世俗法異故.” 毘婆沙師는 그래도 이 같은 대중부 설에 대해 해석(通)하라고 한다면, 비유가 잘못 설정되었다(喩過)고 말해야 한다고 해명한다. 즉 등불은 감관(根)도 갖지 않고 그에 수반하는 법(緣慮)도

수 없으며, 나무가 불에 타면 다시 나무가 될 수 없다”는 現喩에 의해 “金剛喩定이나 無漏智의 불로써 번뇌를 깨트리고 불태운 아라한 또한 더 이상 번뇌를 일으켜 退失하지 않는다”고 주장한 分別論者[312b8-14]에 대해서도 역시 이같이 비평하면서 “거칠고 천박한 세간법(즉 現喩)을 인용하여 현성법을 비판해서는 안 된다”고 충고하고 있다.<sup>16)</sup>

그런데 文頌者 達羅達多 역시 “벼의 싹은 벼가 아니지만 벼를 낳기 때문에 벼라고 이름하는 것과 같다”는 비유를 사용하고 있지만, 이는 “중유는 趣를 향해 나아가는 것이기 때문”이라는 이유명제의 예증으로 제시된 것으로, 毘婆沙師가 “중유는 趣에 포섭된다”는 그의 주장에 대해 “해석할 필요가 없다”고 비평한 것은 그가 비유를 사용했기 때문이 아니라 그의 주장이 다만 세간상식(세속법)에 기초한 것이었기 때문이다. 즉 유부 비바사사는 중유가 趣로 나아가는 것일지라도 趣는 결과이고 중유는 원인이며, 趣의 형상은 거칠고 중유의 형상은 미세하며, 趣는 근본 선악업에 의해 초래되고 중유는 가행업에 의해 초래된다는 등의 7가지 이유에서 중유와 趣는 존재위상이 다르다고 주장하는데, 다음은 그 중의 하나이다.

중유는 그 같은 두 趣의 중간에 존재하기 때문에 趣에 포섭되지 않으니, 마치 발이나 마을·세계의 중간은 발 등에 포함되지 않는 것과 같다.

中有在彼二趣中間，故非趣攝。如田邑土世界中間，非田等攝。[T27, 358c13-14]

없으며, 有情數에 속한 것도 아니기 때문에, 혹은 智는 등불처럼 極微所成이 아니기 때문에, 또한 등불이 스스로를 비추는 것이라면 등불 자체는 어두운 것으로 등불이라 할 수 없기 때문에 비유로서 성립할 수 없다(다시 말해 同喩가 될 수 없다)는 것이다.

- 16) 『대비바사론』 권60(T27, 312b24-28), “問: 若有退義, 分別論者所引現喩, 當云何通? 答: 不必須通, 所以者何? 彼非素怛纜, 非毘捺耶, 非阿毘達磨, 但是世間麤淺現喩, 世間法異, 賢聖法異, 不應引世間法, 難賢聖法。” 혹은 “그림자와 빛은 중간에 [시간적] 間隙이 없이 바로 나타나듯이, 死有와 生有의 경우도 역시 그러하기 때문에 中有는 존재하지 않는다”는 分別論者의 理證[T27, 356c24f]에 대해서도 역시 이같이 말한다.[357a29ff]

이처럼 유부 毘婆沙師 역시 비유를 사용한다. 불교일반의 논증에서 이 유명제(因, hetu)가 주장명제(宗, pratijñā, 혹은 pakṣa)와의 주연관계를 표시하는 제1조건이라면 비유명제(喩, dr̥ṣṭānta)는 제2·제3의 조건이다. 비유 즉 dr̥ṣṭānta란 ‘보여진(경험된) 것(dr̥ṣṭa)의 일단(anta)’이라는 정도의 의미로, “세간의 일반사람도, 전문가도 그것에 대한 이해가 일치하는 것(凡聖同解)”이다.<sup>17)</sup> 따라서 비유 자체가 비난의 대상일 수는 없으며, 경멸의 대상은 더더욱 아니다.

‘譬喩’의 보다 일반적 술어인 아바다나(avadāna, apadāna: 12分教의 하나)는 그 어원 ava(away, off, down)-√dā(to bind)에서 알 수 있듯이 ‘무인 것을 풀 것’이라는 정도의 의미로 다만 事例나 比喩의 뜻이라기보다 고원의 이상과 심오한 교법을 민중들에게 쉽게 전달하기 위한 이야기, 전설, 전기, 우화를 비롯한 현실세간에서의 예화 등을 포함한다.<sup>18)</sup> 干馮龍祥(1954, p. 127)에 따르면 『譬喩經』에서의 ‘비유’는 avadāna의 의미도 있고, dr̥ṣṭānta나 aupamyā(비유/유추)의 뜻도 있다. 프르줄루스키(J. Przylusky: 1940, p.250)에 의하면 dr̥ṣṭānta와 avadāna는 동의어이다. 중국의 역경가들은 이를 모두 ‘譬喩’라는 말로 번역하였지만, 이것이 단순히 오늘날 통용되는 ‘비유(metaphor)’의 의미만은 아니다.

현성법과 구별되는 세간/세속법으로서 譬喩·現喩(dr̥ṣṭānta)란 이를 포함한 세간의 속설이나 상식을 의미한다. 쿠마라라타의 『비유집성(Dr̥ṣṭānta

17) 『방편심론』1.3.1(김성철: 1996, p.319). 『차라카삼히타』12.; 『느야야 수트라』1.1.25(동: p.299; p.357)에서도 동일한 정의가 설해진다. 참고로 玄奘은 『대승아비달마잡집론』에서 dr̥ṣṭānta를 ‘所見邊’으로 한역하였는데, 여기서는 비유명제(立喩)를 이같이 정의하고 있다. “立喩者, 謂以所見邊與未所見邊和會正說, ‘所見邊’者, 謂已顯了分, ‘未所見邊’者, 謂未顯了分. 以顯了分, 顯未了分, 令義平等, 所有正說名立喩.”[T31, 771b25-28]

18) 干馮龍祥(1954), p.19f. 譬喩(avadāna)에 대한 衆賢의 정의는 “설해진 중의를 깨닫게 하기 위해 여러 갈래의 比喩와 사례[比例]를 널리 인용하여 나타낸 것(言譬喩者, 爲令曉悟所說義宗, 廣引多門比例開示, 如長喩等契經所說)이다.”[T29, 595a14-16]

pañkti)』(즉 『대장엄경론』)이 세간의 우화나 예화, 비유, 인연, 전설, 전기 등의 집록이라는 사실이 이를 말해준다. 『대비바사론』에서는 “멸진정에서 일어난 이에게 보시하면 順現法受業을 성취한다”는 傳喻[T27, 782b18f]에 대해서도 앞서 達羅達多의 文頌에 대해 비평한 것과 동일한 형식으로 비평하며,<sup>19)</sup> “존재하는 모든 色으로서 5識身の 소의와 소연이 되지 않는 것은 없기 때문에 法處所攝色(즉 무표색)은 존재하지 않는다”는 法救의 주장에 대해서도 역시 三藏[의 말]이 아니기 때문에 해석할 필요가 없다고 비평하는데[383b16-21], 여기서 ‘傳喻’는 전승된 비유가 아니라 ‘세간에 전해지고(회자되고) 있는 예화’의 의미이고,<sup>20)</sup> 법구의 주장은 비록 비유를 설하지 않았을지라도 세간상식에 기초한 것이기 때문에 그같이 비평한 것이다.

즉 이러한 세간속설이나 상식으로서의 現喻는 민중들에게 불법을 전달하기 위한 방편은 될 수 있을지라도 이것으로써 諸法相을 해석할 수는 없다. 이는 正理가 아닌 세간법으로 작자의 자의에 따라 설정된 것이기 때문에 이를 논거로 삼을 경우 반대의 경우도 설정될 수 있어(다시 말해 그럴 수도 있고 그렇지 않을 수도 있어) 자신의 주장을 확정 지을 수 없다. 예컨대 앞서 대중부는 “등불이 능히 스스로를 비추듯이 지식(심·심소) 역시 스스로를 안다”고 하여 지식의 자기인식을 주장하였지만(주15), 중현은 “아무

19) 『대비바사론』 권154(T27, 782b19-22), “問: 何故施從滅定起者, 必成順現法受業? 答: 此不必須通, 非素怛纜·毘奈耶·阿毘達磨教, 但是傳喻所說, 諸傳喻說, 或然不然.” 『비바사론』에 의하면, 멸진정에서 출정한 이에게 보시하면 大果과 現果를 획득하지만, 세간에서 즐겨 말하는 바에 따라 다만 現果만을 설한 것이다(彼順世間意所樂, 故但說現果).

20) 『구사론』 권15(T29, 82b12ff)에서는 순현법수업(現法果業)의 예로서 수승한 福田(멸진정에서 출정한 이도 수승한 5福田 중의 하나: 82c1ff)에 대한 업과 뛰어난 意樂에 의한 업 등을 언급하고, 예컨대 “어떤 비구가 僧衆에 대해 ‘[그대들은] 여인이다’고 말(모욕)함으로써 그는 현세에 여인으로 바뀌었다”는 등의 예화를 인용하는데, 이를 ‘전해들은 이야기(śrūyate: *AKBh.*, p.232, 8f; 傳聞: 현장역, T29, 82b17ff; 傳說: 진제역, T29, 238c6ff; *kila: AKVj.*, p.394, 9)로 전한다. 『대비바사론』 권114(T27, 592a24-593b3)에서는 약업과 선업에 의한 순현법수업의 예화를 각기 세 가지씩 인용하고 있다.

리 날카로운 칼이라도 자신을 벨 수 없고, 손가락은 자신을 만질 수 없으며, 어깨는 자신을 짊어질 수 없다”는 現喩로써 이를 부정하기도 하였다.[T29, 742b8-10]

유부 비바사사가 세간현유에 기초한 文頌者 達羅達多나 비유자 등의 주장에 대해 “삼장의 현성법이 아니기 때문에 해석할 필요가 없다”고 비평한 것은 이 같은 이유 때문이었다. 구역 『아비담비바사론』에서는 達羅達多의 주장에 대해 이같이 평론하고 있다.

[陀羅達多 존자의 말은] 반드시 해석할 필요가 없다. 왜냐하면 그의 말은 수트라·비나야·아비달마의 설이 아니기 때문이다. 즉 그의 말은 [세간현유에 기초하여] 자신이 지은 것으로, 혹 그럴 수도 있고 그렇지 않을 수도 있으며, 존재하는 것을 존재하지 않는다고 말하고, 존재하지 않는 것을 존재한다고 말한 것이기 때문이다.

(尊者陀羅達多所說, 復云何通?) 答曰: 此不必須通, 所以者何? 此非修多羅·毘尼·阿毘曇, 是自造義, 或然不然, 或有言無, 或無言有.[T28, 265c10-12]

이에 따르는 한 文頌者란 삼장의 현성법이 아니라 세간현유에 기초하여 불법을 해설하는 자라고 할 수 있다.

## 2. 讚佛頌과 文頌

『비바사론』에서는 讚佛頌 역시 眞實에서 벗어난 세간법으로 간주하여 문송이나 세간현유로써 諸法相을 해석한 경우와 동일한 형식으로 비평한다. 이를테면 “불타는 一音으로써 능히 일체법을 설한 것이 아니다”[T49, 16c7]고 주장하는 유부 毘婆沙師는 “불타가 一音(梵音)으로 법을 연설하

면 중생들은 각기 자기나라 말로 이해한다(佛以一音演說法 衆生隨類各得解)는 伽他(혹은 頌)에 대해 “이는 三藏[의 말]이 아니기 때문에 반드시 해석할 필요가 없다”고 하면서, “예컨대 ‘세존의 마음은 항상 선정에 머물러 있다’거나 ‘불타는 주무시지 않는다’는 등의 分別論者의 讚佛이 眞實에 미달하는 말인듯이, 이러한 讚佛頌의 말 또한 대개는 진실에서 벗어난 것이기 때문에 해석할 필요가 없다”고 말한다.<sup>21)</sup> 감성과 상식에 호소하는 世間現喻와 마찬가지로 이러한 찬불송 역시 논리적으로 분별 思擇할 필요가 없다는 것이다.

그런데 『비바사론』에서는 法善現(Dharmasubhūti)의 [찬불]송을 ‘文頌’으로 지칭하고 앞서 達羅達多에 대해 비평한 것과 동일한 형식으로 비평한다. 즉 毘婆沙師는 “中有的 형상이 當來 本有的 형상이라면, [보살은] 여섯 개의 어금니와 네 발을 갖춘 端嚴한 白象으로 入胎하셨다(白象相端嚴 具六牙四足 正知入母腹 寢如仙隱林)’는 法善現의 [찬불]송을 어떻게 해석해야 할 것인가?”하는 물음에 이같이 답하고 있다.

신역: 이러한 [法善現의] 頌은 해석할 필요가 없으니, 三藏의 말이 아니기 때문이다. 이는 文頌에서 설해진 것일 뿐이다. 즉 [문송은] 혹 그럴 수도 있고 그렇지 않을 수도 있는 것으로, 모든 文頌者의 말은 대개 眞實에서 벗어나 있다.

答: 此不須通, 非三藏故. 文頌所說, 或然不然. 諸文頌者言多過實. [T27, 361c3f]

구역: 이러한 [法須菩提가 설한] 偈는 반드시 해석할 필요가 없다. 왜냐하

21) 『대비바사론』 권79(T29, 410b24-29), “問: 若爾, 前頌當云何通? 答: 不必須通, 非三藏故. 諸讚佛頌言, 多過實, 如分別論者, 讚說‘世尊心常在定’, 善安住念及正知故. 又讚說‘佛恆不睡眠’, 離諸蓋故. 如彼讚佛, 實不及言. 前頌亦然, 故不須釋.” ‘불타의 一音說法’ 설은 『이부종문론』(T49, 15b28)에서 대중부 학설로 전한다.

면 그의 말은 수트라·비나야·아비달마의 설이 아니기 때문이다. 즉 그의 말은 [세간현유에 기초하여] 자신이 지은 것으로, 혹 그럴 수도 있고 그렇지 않을 수도 있으며, 존재하는 것을 존재하지 않는다고 말하고, 존재하지 않는 것을 존재한다고 말한 것이기 때문이다.

(法須菩提所說偈云何通?) 答曰: 此不必須通. 所以者何? 此非修多羅·毘尼·阿毘曇. 是自造義. 或然不然. 或有言無. 或無言有.[T28, 267c6-8]

혹은 일체 諸佛이 법륜을 굴리는 처소는 정해져 있다(應念過去佛 於此迦尸宮 仙論施鹿林 亦初轉妙法: T27, 916b22f)는 達摩蘇部底(法善現 즉 Dharmasubhūti의 음역)의 [찬불]송에 대해서도 역시 “이는 삼장의 말이 아니라 다만 작자 자의에 따라 [어떤 내용을] 더하기도 하고 빼기도 한 文頌일 뿐이기 때문에 해석할 필요가 없다”고 비평하며,<sup>22)</sup> 지옥의 옥줄이 유평이라는 大德 法善現의 송문(T27, 866b16-17)에 대해서도 이와 동일하게 비평한다.<sup>23)</sup>

그리고 이 중 보살의 白象 입태와 지옥의 옥줄에 관한 두 頌은 『구사론』 상에서도 역시 法善現(Dharmasubhūti)의 계송으로 인용되는데[AKBh., p.124, 10f; p.164, 16f; T29, 46a4f; 58c19f], 전자의 경우 『비바사론』과 동일한 형식으로 비평하기 때문에 우리는 이를 통해 일단 ‘文頌’이라는 말은 kāvya(玄奘역에서는 諷頌, 眞諦역에서는 集)의 역어이고, 文頌者는 kavi(카브야의 작자 kāvya-kartṛ, 總慧人)의 역어라고 말할 수 있다.

22) 『대비바사론』 권183(T27, 917a9-12), “問: 若爾, 法善現頌, 當云何通? 答: 此不必須通. 所以者何? 此非素怛纜·毘奈耶·阿毘達磨所說. 但是文頌. 夫造文頌, 或增或減.”

23) 『대비바사론』 권72(T27, 866b22-25), “問: 若爾, 大德法善現頌, 當云何通? 答: 此不必須通. 以非素怛纜·毘奈耶·阿毘達磨所說. 但是造制文頌. 夫造文頌, 或增或減. 不必如義, 何須通耶?”

이러한 [법선현의 말은] 반드시 해석할 필요가 없으니, 이는 經도, 律도, 아비달마도 아니기 때문이다. 이는 kāvya일 뿐이다. 즉 kāvya를 짓는 시인 (kavi)들에게는 과장(samāropitā, 增益)하는 어떤 성질(bhāva)이 있는 것이다.

naitad avaśyanetavyam / na hy etat sūtram na vinayaḥ nābhīdharmāḥ / kāvyam etat / kavīnāṃ ca kāvyaṃ samāyojanatām kecit bhāvāḥ samāropitā gacchanti. (AKBh., p.124, 12f)

현장역: [법선현의 말은] 반드시 해석할 필요가 없으니, 三藏의 설이 아니기 때문이다. [이는 諷頌의 말일 뿐으로] 모든 풍송(kāvya)의 말은 진실에서 벗어난 것이기 때문이다.

(法善現說, 復云何通?) 不必須通, 非三藏故. 諸諷頌言, 或過實故. [T29, 46a6f]

진제역: 이러한 [大德 達磨須部吼底의] 말은 반드시 會釋할 필요가 없다. 왜냐하면 이 말은 經·律·아비달마의 설이 아니기 때문이다. 이는 다만 [작자 임의대로] 集成한 것(kāvya)의 말일뿐이다. 즉 總慧人(kavi)은 집성한 것을 論으로 삼고자 할 때 그 밖의 다른 온갖 법을 포함시켜 增益하는 경우가 있는 것이다.

(大德達磨須部吼底說偈, 云何會釋?) 此言不必須會釋. 何以故? 此言非經·非律·非阿毘達磨. 但是集言. 聰慧人欲集義爲論, 有餘諸法攝爲增益. [T29, 202c15-17]

즉 중유의 존재를 인정하는 한 보살의 白象입태설은 결코 인정될 수 없는 것으로,<sup>24)</sup> 법선현의 문송(kāvya)은 삼장이 아닌 세간의 속설을 작자

24) 중유는 당래 本有的 형상을 띠기 때문에 보살의 白象 入胎說은 중유의 존재를 인정하지 않

(kavi) 임의대로 과장(增益)하여 집성한 것이기 때문에 이같이 비평하였으며, 『대비바사론』과 『구사론』에서의 ‘진실에서 벗어난 것(過實)’이라는 玄奘의 의역도 이에 따른 것이었다.

稱友나 普光·法寶는 이에 관해 별도의 평석을 부기하고 있지 않지만, 타라나타는 그의 『인도불교사』에서 법선현(Dhārmikasubhūti, chos-ldan rab-ḥbyor)을 馬鳴 등과 함께 『百五十讚』의 저자 마트리체타(Mātrīceṭa)의 7가지 異名 중의 하나로 전하고 있으며,<sup>25)</sup> 마명의 『佛所行讚(Buddha-carita)』(I, 20)에서도 역시 법선현의 문송과 동일한 내용의 계송(여섯 어금니를 갖고 얼굴에선 사향을 풍기며 雪山처럼 희고 거대한 코끼리의 모습으로 세상의 죄악을 멸하기 위해 정반왕 妃에 입태하셨다)을 설하고 있다.<sup>26)</sup>

이상과 같은 사실로 볼 때 文頌이란 正理(nyāya)·應理(yukta)의 현성 법과는 구별되는 세간속설인 現喻(dr̥ṣṭānta)를 이용한 불법의 해설이나 이를 작자 임의대로 과장(紛飾 莊嚴: 주28)하여 카브야(kāvya, 詩詠)의 형식으로 집성한 찬불송 등을 의미하며, 文頌者는 正理·應理論者(yuktavādin) 혹은 思量人, tārkika)와는 구별되는 세간속설의 撰集者나 카브야의 작자(kavi, 혹은 kāvya-kartr)의 의미로 이해할 수 있다.<sup>27)</sup> 예컨대 쿠마라라타

는 대중부 학설로[T49, 15c8], 유부에서는 이를 다만 吉祥의 조짐을 나타낸 꿈으로만 이해한다. 이러한 전설은 『普曜經』에서만 전할 뿐 『瑞應經』이나 『因果經』에서는 백상을 타고 입태하였다고 전한다. (木村泰賢, 『國譯異部宗輪論』, p.21, 주78)

25) Tāranātha, p.131f.; 寺本婉雅 譯註, p.147.

26) 平等通昭(1968), p.4. 馬鳴은 전통적으로 유부소속으로 알려지고 다문부·계운부 혹은 유가행파(의 조사)라는 설도 있지만, 근자에 경량부와의 관계도 모색되고 있다. 이를테면 本庄良文(1993), 「馬鳴의學派に關する先行學說の吟味」; (1987), 「馬鳴詩のなかの經量部說」; (1984), 「經を量とする馬鳴」, 이(1993, p.28)에 따르면 마명은 유부소속이지만 그의 학문적 기원은 경량부이다. 마명과 상좌 슈리라타의 관계에 대해서는 주61) 참조.

27) 『梵和大辭典』에 의하면 kāvya(p.345)는 詩·讚頌·讚詠·賦頌·微妙讚頌; 文·文詞·文辭·文頌·世俗文筆 등으로 한역되며, kavi(p.330)는 才學·文飾; 詩人·作文者·文頌者로 한역된다.

의 『喻鬘論』(『비유집성』 즉 『대장엄경론』)과 같은 비유·우화 형식의 문헌, 혹은 마명의 『불소행찬』이나 마트리체타의 『百五十讚』과 같은 카브야 형식의 문헌을 文頌이라 하였을 것이다.<sup>28)</sup>

따라서 鳩摩羅設摩의 文頌 역시 세간현유나 이를 紛飾 莊嚴한 카브야(詩詠) 형식의 문헌이라 할 수 있으며, 그가 중현에 의해 상좌 슈리라타의 先師라는 뉘앙스로 언급된 이상 어느 누구(예컨대 쿠마라라타)보다도 분명

28) 이러한 文頌(kāvya, 詩詠)에 대한 당시 불교도들의 인식은 어떠한가? 『대반야경』 제4분 「不退相品」(『소품반야경』제16 「阿惟越致相品」)에서는 악마가 사문의 모습으로 나타나 “甚深의 반야바라밀다와 상응하는 경전은 모두 邪說로서, 참된 佛語가 아니라 文頌者가 거짓되게 撰集한 것(文頌者虛誑撰集, T7, 826c24f; 文飾莊校之辭, T8, 564b27; kavi kṛtaṃ kavyam, *Aṣṭa prajñā*, 674)”이라고 말하며, 『법화경』제14 「안락행품」(T9, 37a23)에서는 보살마하살이 가까이 하지 말아야 할 이로서 ‘世俗文筆讚詠(kāvya śāstra)을 짓는 이’를 언급한다. 혹은 『성실론』(T32, 244c24f)에는 “佛法을 偈(祇夜, geya)로 지어서는 안 되니, 歌詠과 유사하기 [때문이다]”는 或說이 인용되고 있는데, 여기서 ‘歌詠’도 kāvya의 의미일 것이다. 이러한 예로 볼 때 당시 불교도들은 세간文頌으로서의 kāvya에 대해 매우 부정적이었기 때문에 어떤 식으로든 불교내부의 그것과 구별하려고 하였다. 이를테면 『구사론』 「업품」 제126송에서는 세간일상의 업인 書(lipi)·印(mudra)·算(gaṇanā)·文(kāvya)·數(saṃkhyā)의 본질에 대해 분별하면서 文頌 즉 kāvya는 語業과 이를 일으키는 5운을 본질로 한다고 설할 뿐이지만, 『대비바사론』 권126(T27, 660c20-27)에서는 ‘詩’라는 譯語로써 보다 廣說한다. 즉 여기서 詩는 글자로 쓰여진 노래(所述詠)가 아니라 능히 노래하는 것(能成詠法)이기 때문이다. 『바사론』에서는 계속하여 諸 文頌을 詩와 非詩로 분별하는데(於諸文頌, 何者是詩, 何者非詩?), “佛語는 非詩, 그 밖의 다른 이의 말은 詩, “內敎는 非詩, 外敎는 詩”라는 두 가지 有說과 함께 “文義(표현과 내용)가 相稱하여 義利를 낳는 것은 詩라고 이름하지 않으며, 이와 반대되는 世間文頌을 詩라고 한다”는 如是說者(유부)의 설을 전하고 있다. 이로 볼 때 불교 내부의 文頌者들은 자신들의 문송(非詩)을 세간의 문송(詩)과 구별하였지만, 유부에서는 불교내부의 문송이라도 法性에 부합하지 않는 것은 세간의 문송과 동일한 것으로 간주하였을 것으로 추측된다. 여기서 법성에 부합하는(즉 文義가 相稱하는) 문송이란 아마도 12部經 중의 偈야(geya, 應頌·重頌: 산문의 경설을 偈로써 다시 설한 것)나 가타(gāthā, 諷頌·偈頌: 독립된 계송)일 것인데, 『성실론』에서는 가타에 대해 이같이 분별한다.: “偈(즉 祇夜)에는 伽陀(gāthā)와 路伽(śloka) 두 가지가 있고, 路伽에는 다시 번뇌에 隨順하는 것과 수순하지 않는 것 두 가지가 있는데, 번뇌에 수순하지 않는 것으로서 祇夜 중에서 설한 것을 伽陀라고 이름한다.”(T32, 245a9-12)

한 譬喩者의 선구라고 말할 수 있을 것이다.

### III. 선질략의 論門

#### 1. 라마의 ‘물음의 정의’와 선질략의 論

扇帙略은 玄應의 해설대로 『대비바사론』에서 외도로 등장한다. 『바사론』 권15(T27, 76c16-77a12)에서는 4종 問記(一向·分別·反詰·捨置記) 중 捨置記가 記(대답)가 되는 까닭의 예증으로 카슈미르 유부의 筏素羅 아라한이 聰明廣學의 외도인 扇帙略이라는 이름의 大論師와 대론하면서 默然而住하여 승리하였다는 일화를 인용하고 있는 것이다. 그러나 구역 『아비담비바사론』(T28, 63a16-b8)에서는 비록 선질략(여기서는 奢提羅)이 별소라(여기서는 婆秀羅)를 ‘沙門釋子’로 호칭하고 있을지라도 그를 다만 ‘大論師’로 전하고 있기 때문에, 설혹 외도라고 할지라도 無着의 『순중론』(T30, 42a20ff)에서는 陳那·法稱의 추리론의 핵심이 된 ‘因의 3相(能證의 세 조건)’을 若耶須摩 論師가 勝因(pradhāna: prakṛti)을 논증하면서 구사하고 있는 것으로 볼 때,<sup>29)</sup> 중현의 힐문 중의 ‘선질략의 論門’은 『바사론』에서 언급한 선질략과 모종의 관계가 있을지 모른다.

이를 추적할만한 하나의 단서가 있다. 『구사론』 「수면품」에서 어떤 이(apare)는 “유부(毘婆沙師) 所說의 4종 問記(문답법) 중 두 번째 分別記

29) 이에 따라 宇井伯壽(1944, p.155) 이래 若耶須摩(\*Nyāyasoma or Nayasoma)는 최초로 因의 3相을 설한 인물로 간주되어 왔다. 若耶須摩는 『성실론』(T32, 256a28: 那耶修摩)에서는 16(句)義를 설한 이로, 『대장엄경론』(T4, 258c17: 若提碎摩)에서는 그의 論이 상가(僧佉), 바이세시카(衛世師)의 論과 함께 언급되며, 眞諦 역 『섭대승론석』(T31, 164c29ff: 那耶修摩)에서는 자야를 주장하는 바이세시카(轉世師)로 언급된다. 약야수마와 그의 因의 3相에 대해서는 梶山雄一(1989), pp.97-106을 참조할 것.

의 예문으로 제시된 ‘죽은 자는 모두 재생하는가’의 경우, 죽은 이 중에는 재생하지 않는 자도 있으므로 ‘죽은 자가 모두 재생하는 것은 아니다’고 한결같이 대답해야 하기 때문에, 세 번째 反詰記의 예문으로 제시된 ‘사람은 저열한가, 수승한가’의 경우 역시 12연기에서 識은 行에 대해서는 결과이지만 名色에 대해서는 원인이 되듯이 사람 또한 상대에 따라 수승하기도 하고 저열하기도 하므로 ‘그러하다’고 한결같이 대답해야 하기 때문에 모두 一向記가 되어야 하며, 네 번째 捨置記는 침묵이므로 마땅히 答변[記]의 형식이라고 말해서는 안 된다”고 힐난하는데,<sup>30)</sup> 安慧(Sthiramati)도, 滿增(Pūrṇavardhana)도, 稱友(Yaśomitra: *AKVj.*, p.465, 24; 31)도 여기서의 ‘어떤 이’를 ‘大德(bhadanta) 라마(Rāma)’로 평석한다.<sup>31)</sup>

그러나 중현은 세친과 마찬가지로 이를 다만 ‘어떤 이’의 설[T29, 619a8-16]로 인용 비판한다. 그리고 “捨置記는 無記 즉 물음에 답하지 않은 것이므로 ‘記(vyākaraṇa)’라고 해서는 안 된다”는 어떤 이(즉 라마)의 비판에 “마땅히 그냥 내버려두어야 할 물음(應置問)에 대해 ‘그냥 내버려두겠다’고 答변한 것”이라고 해명하고서 “물음 [자체]는 단일하지만 答변방식에 따라 차별되기 때문에 4應記問이라 말한 것이다”고 부언한 후 ‘물음’에 관한 ‘어떤 이’의 정의를 인용 비판한다.

**어떤 이는** 이같이 말하였다.: 두 가지 뜻에 근거하여 [어느 한 쪽도] 부정(遮)할 수 없는 것, 이것이 바로 물음의 정의(\*paripṛcchā-lakṣaṇa)이다.

有作是說.: 依二無遮, 是謂問相.[T29, 619b9]

어떤 이(稱友 등에 의하면 라마)에 의하는 한, 물음이란 “이것이라고 해

30) (T29, 103b9f; 12-14; 16-18).; *AKBh.*, pp.292, 19-293, 4.

31) 福田 琢(1998), p.25.

야 할 것인가, 저것이라고 해야 할 것인가?”하는 경우처럼 이것과 저것의 두 뜻 모두가 가능하여 어느 한 쪽으로도 판단 내리지 못할 때 성립하는 것으로, 이는 바로 유부 所說의 4종 問記에 대한 그의 비판근거였다. 즉 세친에 따르면, 그(어떤 이)는 “마음이 솔직(直心)한 이가 ‘[法이 무엇인지] 나를 위해 법을 설해주소서’라고 청하면, ‘법에는 과거·미래·현재법 등 여러 가지가 있는데, 어떤 법을 설해주시기를 원하는가?’라고 분별하고서 ‘과거법을 설해주소서’라고 말하면 ‘과거법에도 역시 여러 가지가 있으니, 色 내지 識이 바로 그것이다’는 문답형식이 分別記이고, 마음이 왜곡(諂心)된 이가 ‘[법이 무엇인지] 나를 위해 법을 설해주소서’라고 청하면, ‘법에는 여러 가지가 있는데, 도대체 무엇을 설해주시기를 원하는 것인가’라고 힐난하여 그로 하여금 아무 말도 못하게 하든지 스스로 대답하게 하는 문답형식이 反詰記”라는 아비달마 논사들(對法諸師)의 논의<sup>32)</sup>에 대해 “이는 물음이 아니라 다만 가르침을 청한 것에 지나지 않으며, 답변이 아니라 다만 ‘무엇을 설해주시기를 원하는가’하는 반문의 힐난일 뿐이기 때문에 問記論이 아니다”고 비판하였는데,<sup>33)</sup> 중현은 그의 비판을 보다 구체적으로 전하고 있다.

32) 『유가사지론』 「攝釋分」에서의 四記 역시 이와 동일하다. 이를테면 “二者分別記, 謂爲如理或不如理來請問者, 開示差別諸法性相. 三者反問記, 謂爲令彼戲論問者, 自敍已過.” [T30, 754a11-13]

33) 『구사론』 권19(T29, 103c6-8), “豈不二中, 都無有問, 唯有請說, 亦無有記, 唯反詰言 ‘欲說何者?’ 如何此二成問記耶?”; *AKBh.*, p.293, 14-15, “yadā tau na kiṃcit pṛcchataḥ kevalam adhyeṣayataḥ tayoś ca na kiṃcit vyākriyate kevalam paripraśnyete anayoḥ praśmo bhavati katham vā vyākaraṇam.” 稱友(*AKVṛ.*, p.466, 15-20)는 이 또한 大德라마(*Rāma*)의 말로 전하면서 “마음이 왜곡되고 솔직한 그 두 사람은 무엇을 묻는 것도 아니고 다만 제법을 설해달라고 청하였을 뿐이며, 또한 그 두 사람에게 있어 ‘색 등의 제법에는 여러 종류의 차별이 있다’는 말은 답변도 되지 않으며, 다만 ‘무엇을 설해주시기를 원하는 것인가’라는 반문에 지나지 않는다. 그런데 어떻게 그 두 사람이 묻는 것이라 말할 수 있을 것이며, 아비달마 논사가 답변한 것이라 말할 수 있을 것인가?”라고 해설한다.(小谷信千代·本庄良文, 2007, p.102 참조)

[분별기에 대해 어떤 이는] 힐난하였다. “[그 같이 究竟에 이르도록] 분별 후에는 더 이상 달리 답변(記, 언표)할 말이 있을 수 없을 것이므로 마땅히 답변이 될 수 있다고 해서는 안 된다.

有作是難: 於分別後, 既更無容有餘記言, 不應成記. [T29, 619b25-26]

**어떤 이는** [반힐기에 대해] 이같이 힐난하였다.: 이러한 [반문의 힐난을 통한] 답변 역시 답변이 될 수 없으니,<sup>34)</sup> [반문하여 힐난한] 후 [더 이상] 이와는 다른 답변의 말이 있을 수 없기 때문이다. 아울러 물음 또한 물음의 정의(問相)에 부합하지 않는다. 즉 “원컨대 존자께서는 나를 위해 법을 설해주소서”라고 청하여 말하였으니, 이는 물음이 될 수 없으며, 다만 ‘[법을] 청한 것’이라고 말해야 하는 것이다.

有作是難: 此[反詰]記亦不成詰, 後無容有餘記言故, 問俱不與問相相應, 請言‘願尊爲我說法’. 此不成問, 但應名請.[T29, 619c12-15]

이에 대해 증현은 “자신들(유부중)은 ‘두 가지 뜻에 근거하여 [어느 한 쪽도] 부정할 수 없는 것’이라는 어떤 이(라마)의 ‘물음의 정의’를 인정하지 않기 때문에 [반힐기의] 물음이 물음의 정의에 부합하지 않는다’고 함은 옳지 못하다(問與問相不相應者, 此亦非理, ‘依二無遮, 得問相名’, 非我許故.: T29, 619c24f)”고 해명하고서 그의 4종 問記論을 인용 비판하는데, 이 중 分別記와 反詰記만 인용해 보면 다음과 같다.(捨置記는 주59 참조)

또한 그는 어떻게 문답방식을 건립하는 것인가?

그도 역시 일부 올바른 종의(正宗)를 채택하기는 하지만, 아울러 자신의 情

34) 원문은 ‘此記亦不成詰’로 되어 있지만, 문맥에 따른 경우 ‘詰’은 ‘記’의 誤寫일 것이다. 이는 앞의 分別記와 마찬가지로 반문의 힐난(反詰)을 어떻게 답변(記)이라 할 수 있을 것인가?에 대한 논의이기 때문이다.

意(情)에 따라 다음과 같이 설하고 있다.--(중략)--

應分別記란, 이를테면 生聞 梵志가 세존께 “고타마(喬答摩)여! 내가 친애하는 이가 일찍이 목숨을 마쳐 이제 그를 위해 所信의 음식을 베풀고자 하는데, 그는 이같이 시여된 음식을 취할 수 있겠습니까?”라고 묻자 세존께서 말한 바와 같다. “이는 한결같지 않으니, 趣에는 나락가·방생·아귀·천·인간의 다섯 종류의 차별이 있기 때문이다. 따라서 만약 그대의 친애하는 이가 지옥 중에 태어났다면, 그 때는 마땅히 지옥 중의 음식만을 먹기 때문에 그는 그대가 베푼 음식을 능히 향수할 수 없을 것이며--乃至廣說--, 인취 중에 태어났다면, 그 때는 마땅히 인취 중의 음식만을 먹기 때문에 그는 그대가 베푼 음식을 역시 능히 향수할 수 없을 것이다. 그렇지만 아귀족이라 일컬어지는 처소가 있어 만약 그대의 친애하는 이가 그러한 종족 중에 태어났다면, 그는 능히 그대가 베푼 음식을 향수하게 될 것이다.”--(중략)--

應反詰記란 [이러하다]. 그것은 이를테면 만약 “자아는 상주하는 것인가, 무상한 것인가?”라고 묻는다면, “어떤 자아에 근거하여 이같이 묻는 것인가?”라고 마땅히 반문 힐난하여 말해야 하는 것으로, “만약 色我 내지 識我에 근거하여 [물은 것이다]고 한다면, 마땅히 “무상한 것이다”고 대답해야 한다. [또한] 만약 어떤 이가 “자아는 존재하는 것인가, 존재하지 않는 것인가?”라고 묻는다면, “어떤 자아에 근거하여 이같이 묻는 것인가?”라고 마땅히 반문 힐난하여 말해야 하는 것으로, “만약 그러한 12處 중의 어느 하나에 근거하여 물은 것이다”고 한다면, 마땅히 “존재한다”고 대답해야 하지만, “그 밖의 다른 것(개별적인 실체로서의 자아)에 근거하여 물은 것이다”고 한다면, 마땅히 ‘존재하지 않는다’고 대답하여 말해야 한다.<sup>35)</sup>

35) “又彼云何安立問記? 彼亦少分採取正宗, 兼率己情, 作如是說. [T29, 620a1-2]--(중략)-- 應分別記者, 如生聞梵志問世尊言: ‘喬答摩氏! 我有親愛, 先已命終, 今欲爲其施所信食, 彼爲得此所施食耶?’ 世尊告言: ‘此非一向, 趣有五種, 謂那落迦·傍生·餓鬼·天·人別故, 若汝親愛生地獄中, 爾時唯應食地獄食, 汝所施食彼不能受, 廣說乃至, 若生人中, 爾時

그런데 중현은 앞서 인용한 어떤 이(라마)의 물음 정의에 대해 “이는 물음의 정의가 아니라 扇帙略이 지은 論 중에서 설해진 의심의 정의일 뿐이다(此非問相. 是扇帙略所造論中所說疑相: T29, 619b9f)”고 힐난하고서 다음과 같이 시정한다.

참된 물음의 정의란, 이를테면 서로 모순된 것(명제)이든 혹은 서로 모순되지 않는 것이든, 아직 알지 못하는 뜻을 알고자 하는 것을 말한다. 그리고 [구체적으로] 진술하여 請한 것이든 혹은 진술하여 청하는 일 없이 다만 두 가지 뜻에 근거하여 [그 중 어느] 한가지를 부정하여 관찰함에 따라 주저함(망설임)이 있어 능히 결정적으로 알지 못하는 것, 이는 바로 의심의 정의(\*saṃśaya-lakṣaṇa)이다.

實問相者, 謂有相違, 或無相違, 爲欲了達所未了義. 有所陳請, 設無陳請, 但依二義隨觀遮一, 有所躊躇, 未能決了, 是名疑相.[T29, 619b10-13]

즉 중현은 이 같은 시정을 통해 “죽은 이는 모두 재생하는가, 재생하지 않는가?”하는 물음이나 “[법이 무엇인지] 나를 위해 법을 설해주소서”라는 솔직한 마음(直心)에서의 請法을 모두 分別記의 물음으로 해석하고 있는 것이다. 이 같은 시정이 扇帙略의 論에 따른 것인지, 다만 중현의 정의인지는 알 수 없다. 그러나 분명한 사실은 어떤 이(라마)가 유부의 4종 問記 論을 비평하는 중에 선질략의 論을 인용하였고, 중현 역시 그의 그릇된 인용을 시정하고 있다는 점이며, 그것이 의심이든 물음이든 “두 가지 뜻에 근거하여 [어느 한 쪽도] 부정할 수 없을 때[의 주저함(=의심)이나 그것의 판

唯應食人中食, 汝所施食亦不能受. 然有處所名餓鬼族, 若汝親愛生彼族中, 則能受汝所施飲食’.[620a5-13]--(중략)--應反詰記者. 彼謂若問: ‘我常, 無常耶?’ 應反詰言, ‘依何我問?’ 若依色我乃至識我, 應答無常. 若有問: ‘我有耶, 無耶?’ 應反詰言: ‘依何我問?’ 若言 ‘依彼十二處中隨一我問’, 應答言 ‘有’. 若依餘問, 應答言 ‘無’.[620a16-20]

단을 청하는 것(=물음)]이라는 정의가 선질략의 論 중에 언급되고 있다는 점이다.

## 2. 선질략의 論門

그렇다면 扇帙略이 지은 論이 바로 앞서 증현이 5因說을 非聖敎說로 부정한 상좌 슈리라타를 힐난하면서 언급한 ‘선질략의 論門’인가? 추측컨대 선질략의 論門 역시 구마라설마의 文頌처럼 특정저술의 명칭이라기보다 論의 형식이나 내용을 나타내는 말일 것이다. 앞서 인용하였듯이 유부에 의하는 한 文頌이 “그럴 수도 있고 그렇지 않을 수도 있는 세간속설(現喻)에 기초한 논의”라면, 선질략의 論門은 “두 가지 뜻에 근거하여 어느 한 쪽도 부정하지 않는 문답형식의 논의”이고, 그의 論은 이 같은 문답형식의 논의를 집성한 것은 아니었을까? 『百喻經』 제58화 「二子分財喻」(T4, 551bc)는 4중 問記(有部 所說과 동일함: 주30 참조)를 破하여 하나의 分別論으로 짓는 외도를 아비가 남긴 재물을 공평하게 나누기 위해 돈이나 옷 등을 찢고 자르는 어리석은 이에 비유한 것인데, 여기서는 問記 즉 문답법을 ‘論門’(決定答論門·分別答論門·反問答論門·置答論門)이라는 말로 전하고 있기 때문이다.

그러나 만약 ‘論門’을 字義대로 이해한다면 ‘논의의 전제’(이른테면 논의나 논쟁을 위한 論母mātrkā 형식의 發題<sup>36)</sup>)나 ‘논의의 갈래’라는 정도의 의미가 될 것인데, 『아비담비바사론』에서는 ‘論門’이라는 말을 전자의 의미로 사용하기도 한다. 즉 『대비바사론』에서는 앞서 언급한 扇帙略과 筏素

36) 그럴 경우 ‘扇帙略의 論’은 論母의 성격을 갖는 근본 아비달마와 같은 위상을 갖는다. 팔리7론 중 『人施設論(Puggalapaññatti)』, 『法集論(Dhammasaṅgaṇi)』, 『分別論(Vibhaṅga)』, 『發趣論(Paṭṭhāna)』 등은 사실상 論母(mātika)의 施設이며, 증현에 의하면 “尊者 迦葉波(Kāśyapa)는 4년주 내지 止觀 등의 法相과 『집이문족론』, 『법온족론』, 『시설족론』 등을 모두 마트리카(摩埗理迦)라고 하였다.”[T29, 330b12-17]

羅 아라한의 대론의 과정을 전하면서 주장의 제시를 ‘立宗’이라 한데 반해 구역에서는 ‘立論門’으로 옮기고 있는 것이다.

(扇帙略이 말하였다.): “존자와 나 중 누가 먼저 宗(주장)을 제시할 것인가?” 筏素羅가 말하였다: “내가 여기에 오래 머물렀기 때문에 마땅히 먼저 주장을 제시해야 하겠지만, 그대는 멀리서 와 좀 피로할 것이니 마음대로 먼저 제시하도록 하라.” 이에 선질략이 주장을 제시하였다: “일체의 立論(주장)에는 다 報答(대응의 論)이 있으니, 覺慧가 다할 때 그 논쟁은 끝난다.”

“尊者與我誰先立宗?” 筏素羅言: “我是舊住應先立宗, 但汝遠來稍當疲倦隨意先立.” 時扇帙略便立宗言: “一切立論, 皆有報答. 覺慧若盡, 其論乃窮.” [『대비바사론』: T27, 76c22-25]

奢提羅가 말하였다: “누가 먼저 論門을 제시할 것인가?” 婆秀羅가 대답하였다: “내가 여기에 오래 머물렀기 때문에 마땅히 먼저 論門을 제시해야 하겠지만, 그대가 멀리서 왔으니 마음대로 먼저 論門을 제시하도록 하라.” 이에 사제라가 이같이 말하였다: “일체의 論에는 報論(대응의 論)이 있다.”

時奢提羅, 語尊者婆秀羅言: “誰當先立論門?” 婆秀羅答曰: “我是舊住, 應先立論門. 然汝遠來, 聽汝隨意, 先立論門.” 時奢提羅作如是言: “一切論有報論.” [『아비담비바사론』: T28, 63a21-24]

立宗(pratijñā, 혹은 pakṣa)과 立論門은 단순히 譯語 상의 차이인가? 그러나 『梵和大辭典』에 의하는 한 pratijñā에 ‘論門’이라는 역어는 보이지 않으며,<sup>37)</sup> 고쇼 가와무라(河村孝照, 1974, pp.121-206)에 따르면 新舊의

37) 이에 따르면 pratijñā(p.958)는 宗, 立宗, 所立, 立義 등으로, pakṣa(p.718f)는 宗, 本義, 道理, 立 등으로 漢譯된다.

『비바사론』은 同本異譯이 아니라 同本異傳으로 계통을 달리하는 것이다.

그런데 訶梨跋摩는 『성실론』에서 ‘論門’을 별도의 품으로 설정하여 논의하고 있다. 즉 그는 『성실론』제13 「立論品」에서 論에 근거하지 않는 한 說者(불타)의 뜻을 이해하기 어렵기 때문에 論을 지어야 한다고 적극 주장하면서 불타 또한 여러 종류의 중생을 제도하기 위해 世間門 등의 온갖 ‘논의의 갈래(論議門)’로 설하게 된 것[T32, 248a9-12]이라 말하고서, 제14 「論門品」<sup>38)</sup>에서 世界門과 第一義門, 世俗門과 賢聖門 등 16가지의 論門 즉 논의의 갈래를 제시하고 있다. 여기서 이 네 가지만 소개하면 이와 같다.

(1) 世界門과 (2) 第一義門 : 선·악업의 작자와 과보의 향수자로서 “자아(혹은 중생sattva)가 존재한다”거나 “心識은 상주(常)한다”는 경설은 世界門에 근거하여 설한 것이며, “작자와 향수자인 자아는 존재하지 않는다”거나 “心識은 바람이나 등불처럼 찰나 찰나에 생멸한다”는 경설은 第一義門에 근거하여 설한 것이다.

(3) 世俗門과 (4) 賢聖門 : 달(月)은 실제로 다하지 않지만 “달이 다하였다”고 말하고, 실제 어머니 아님에도 마가라(摩伽羅)의 어머니 며느리를 ‘어미’라고 부르며, “혀(舌)가 능히 맛을 안다”거나 창이 사람을 찌르면 “사람은 고통을 당한다”(맛을 아는 것은 혀가 아니라 舌識이며, 고통을 아는 것은 사람이 아니라 識)고 설한 것은 世俗門에 근거한 것이고, “陰(蘊)·界·入(處)의 衆緣이 화합한 것일 뿐 어떠한 경우에도 作者도 受者도 존재하지 않는다”거나 “일체는 썩이고, 空·無相”이라고 설한 것은 賢聖門에 근거한 것이다.[T32, 284a15-b9]<sup>39)</sup>

38) 平井俊榮(1999, p.86 주8)은 「論門品」을 \*śāstra-mukha-varga로 還禪하였지만, 이는 앞서 말한 논의의 전제 발단(mukha는 입, 얼굴, 발단의 뜻) 정도의 의미이기 때문에 論議방식에 따른 갈래(門)를 논설하는 품명에 어울리지 않는다.

39) 그 밖의 論門은 (5) 三時論門(三世에 따른 논의방식, 예컨대 色의 경우 曾有·當有·今有의

世界門과 第一義門은 두말할 것도 없이 그의 二諦說의 배경이 되었던 것이지만, “두 가지 뜻에 근거하여 어느 한 쪽도 부정할 수 없는 것”이라는 선질략의 명제(물음 혹은 의심의 정의)와 무관하다고 말하기 어렵다. 혹은 이에 따라 “그럴 수도 있고 그렇지 않을 수도 있는 것”이라는 文頌 또한 “세계문(혹은 세속문)으로 본다면 그럴 수도 있지만, 제일의문(혹은 현성문)으로 본다면 그렇지 않을 수도 있다”는 뜻으로 이해할 수도 있다. 즉 문송은 세간속설(現喻)에 따른 것이기 때문이다.

하리발마는 도처에서, 이를테면 불타의 無畏[T32, 241b20f]나 語法[242b12ff], 義善·語善을 설하면서도 二諦를 언급하지만[243b25f], 그의 이제설은 假名心·法心·空心의 소멸이라는 그의 滅諦觀에 따라 단계적으로 설해지고 있는데, 유아·무아의 이제설은 그 첫 단계(가명)로서 설해진다. 『성실론』 제141 「入假名品」에서는 이같이 설하고 있다.

불타는 眞諦와 俗諦의 二諦를 설하였다. 진제란 色 등의 법과 열반을 말하며, 속제란 다만 假名일 뿐으로 自體로서 존재하지 않는 것을 말하니, 예컨대 색 등을 인연으로 하여 생겨난 향아리, 오온을 인연으로 하여 생겨난 중생(人, pudgala)이 그러한 것이다.[T32, 327a20-23]

색, 내지 識의 경우 曾知·當知·今知之 식에 관한 논의), (6) 若有論門(가정에 근거한 논의 방식), (7)(8) 通論門(긍정의 방식)과 塞論門(부정의 방식), (9)(10) 決定門과 不決定門, (11) 爲不爲論門(이유가 다름에도 표현이나 명칭이 동일한 논의방식), (12) 近論門(“비구들이여! 그대들은 戲論을 끊으면 열반을 얻게 되리라”고 설한 경우 비록 열반을 얻지는 못할지라도 가까이 다가갈 수 있기 때문에 역시 ‘얻게 된다’고 말한 것), (13) 同相論門(하나의 사례를 설하고서 그 밖의 다른 동일한 형태의 법에 대해서도 다 ‘이미 설하였다’고 말한 경우), (14) 從多論門(대개의 경우에 따라 논의하는 방식), (15)(16) 因中說果論門과 果中說因論門(예컨대 “여인은 더러운 것이다”는 경설의 경우, 실제로는 더러운 것이 아니지만 탐착 등 번뇌의 더러움의 원인이 되기 때문에 ‘더러운 것’이라고 말한 것).

이러한 자아 유무의 이제설은 同論 제130 「身見品」에서 좀더 구체적으로 설해지고 있다.

[자아를 설함에 있어] 二諦가 있다. 만약 第一義諦로서 ‘자아가 존재한다’고 설하면 身見(我見)이 되고, 만약 世諦로서 ‘자아가 존재하지 않는다’고 설하면 邪見이 된다. 만약 세제로 설할 경우에는 ‘자아가 존재한다’고 하고, 제일 의제로 설할 경우에는 ‘자아가 존재하지 않는다’고 하면, 이는 곧 正見이다. 또한 제일의제로서 ‘존재하지 않는다’고 설하고, 세제로서 ‘존재한다’고 설하면 見에 떨어지지 않는다. 이처럼 ‘존재한다’거나 ‘존재하지 않는다’는 두 말은 모두 통할 수 있으니, 마치 호랑이가 새끼를 물고 다닐 때 급하게 물면 다칠 것이고 느슨하게 물면 놓치는 것과 같다.<sup>40)</sup>

“자아가 존재한다’거나 ‘존재하지 않는다’는 두 말은 모두 통할 수 있다”는 하리발마의 두 論門(世界門과 第一義門)<sup>41)</sup>은 “두 가지 뜻에 근거하여 어느 한 쪽도 부정할 수 없는 것”이라는 선질략의 論門과 그다지 다르지 않으며, 이에 따른 ‘어떤 이’(稱友 등에 의하면 대덕 라마)의 應反詰記(주35)와도 그다지 다르지 않다. 그는 “자아는 존재하는 것인가, 존재하지 않는 것인가?”라는 물음에 대해 “12처 중의 하나(즉 ‘나의 眼’ 내지 ‘나의 法’)에 근거하여 물은 것이면 ‘존재한다’고 대답해야 하지만, 12처와는 다른 것(즉 개별적인 실체로서의 자아)에 근거하여 물은 것이면 ‘존재하지 않는다’고

40) “有二諦。若說第一義諦有我，是爲身見。若說世諦無我，是爲邪見。若說世諦故有我，第一義諦故無我，是爲正見。又第一義諦故說無，世諦故說有，不墮見中。如有無二言皆通。如虎陷子，若急則傷，若緩則失。[T32, 316c2-7]

41) 그러나 자아의 有無는 假名空(假名心の 멸)의 관점으로, 法空(法心の 멸)의 관점에서 볼 때 5은 또한 世諦로서만 존재할 뿐 第一義諦로서는 존재하지 않으며[T32, 333a8-13], 滅盡(空心の 滅)의 관점에서 본다면 “존재한다’거나 ‘존재하지 않는다’고 함은 모두 방편설일 뿐 一義가 아니다.”[255c20; 256b1-3]

대답해야 한다”고 하였는데, 이 역시 전자는 世諦에 근거한 답이고, 후자는 第一義諦에 근거한 답이기 때문이다.

더욱이 하리발마의 ‘호랑이가 새끼를 무는 비유’는 『구사론』 「파아품」에서 불타가 자아(命, jīva)의 유무에 대해 답변(記)하지 않은 이유에 대해 논의하면서 有頌으로 언급되기도 하였다.: “見’에 의해 온갖 선업이 손상되고 허물어지는 것을 관찰하시었기에 불타께서는 마치 암 호랑이가 새끼를 다루듯이 정법을 설하신다. 진실의 자아가 존재한다고 주장하면 ‘見’의 어근기에 손상을 입게 될 것이고, 세속의 자아가 존재하지 않는다고 부정하면 바로 선업의 새끼를 죽이게 될 것이다.”<sup>42)</sup>

이른바 ‘牝虎銜子’로 일컬어지는 이 계송은, 세친에 의하면 “자아가 존재한다’고 말(記)하면 법의 진리에 위배되고, ‘존재하지 않는다’고 말하면 어리석음(愚惑)이 증가할 것이기 때문에 세존께서는 자아의 유무에 대해 설하지 않았다”는 경설(『잡아함』 제961경)에 근거한 것으로[T29, 156a5-12], 普光(T41, 445b20)과 稱友(AKVy., p.708, 15)는 각기 ‘經部 중의 鳩摩羅多’와 ‘대덕(bhadanta) 쿠마라라타’의 것으로 평석하고 있다.

이러한 사실로 볼 때, 비록 확정적으로 말하기 어렵다고 할지라도 선질략-쿠마라라타-하리발마-상좌 슈리라타-대덕 라마로 이어지는 일련의 계통을 설정할 수 있으며, 그럴 경우 선질략의 論門 또한 하리발마의 「논문품」처럼 논의(문답/논쟁)방식에 관한 문헌이라 할 수 있다.<sup>43)</sup> 즉 중현이 유부 성교설을 비판한 상좌 슈리라타(경량부)을 힐난하면서 그의 先師라는 뉘앙스로 언급한 論門의 저자 扇帙略은 어떤 이(상좌의 제자인 라마)와 問記(문답)論에 대해 논란하던 중에 다시 언급되었고, 『대비바사론』 상에서

42) “觀爲見所傷 及壞諸善業 故佛說正法 如牝虎銜子 執眞我爲有 則爲見牙傷 撥俗我爲無 便壞善業子.”[T29, 156a13-16].; *AKBh.*, p.470, 7-10.

43) 그렇다면 二諦說 또한 논의(문답/논쟁) 방식에 관한 탐구에서 비롯된 것인가? 이에 관한 보다 근원적인 논의가 필요하다.

도 문기론(특히 捨置記)의 예증으로 그를 인용하고 있을뿐더러 玄應 역시 그를 因明[論]을 지은 자라고 전하고 있기 때문에 그의 ‘論門’을 이같이 이해할 수 있는 것이다.<sup>44)</sup>

나아가 經部異師 世友의 『問論(Paripreccā)』(眞諦의 『釋論』에서는 다만 『問』: T29, 184b3)의 경우 稱友는 ‘問이라고 이름한 論(Paripreccā-nāma-śāstram: AKVr., p.167, 22)’으로 주석하고 있기 때문에 이 또한 선질락 계통의 문헌으로 비정할 수 있다.

참고로 『대비바사론』에는 邊執見 중의 常見에 대해 논의하면서 “62가지 見趣는 무엇에 의해 일어나는가?”라고 하여 ‘等起’라는 한 가지 사실(一事)으로써 尋求하였다는 同名의 『問論』(구역 『아비담비바사론』에서는 『偈問論』)이 언급되는데,<sup>45)</sup> 비록 自性和 對治와 等起의 세 가지 사실으로써 심구하는 것이 유부 정설일지라도 이는 세우의 『문론』이라기보다 學處 등의 9법과 靜慮 등의 9법의 各·總의 20經에 근거하여 有色·無色 등 50가지의 물음(이 중 제7이 ‘幾是緣生, 幾是因生’)과 답변으로 구성된 『품류족론』

44) 참고로 『대비바사론』(T27, 885b9-12)에서는 [問]記論·[因]明論을 王論·諸醫方論·工巧論과 함께 世俗諸論으로 간주하여 수트라·비나야·아비달마의 현성법과 구별하고 있다. 『유가사지론』(T30, 500c13ff)에서도 역시 因論(因明處)·聲論(聲明處)·醫方論(醫方明處)의 外論과 세간의 工業處論(工業明處)을 菩薩·聲聞藏(方廣과 그 밖의 分教: 內明處)과 구별하는데, 여기서는 因論 즉 因明(hetu-vidyā)을 論體性(논의/논쟁의 본질)·論處(장소)·論所依(근거)·論莊嚴(논쟁자의 태도)·論墮負(패배)·論出離(참여여부)·論多所作法(논쟁자의 자격) 등 일곱 항목(7因明)에 걸쳐 논의하고 있기 때문에 단순히 논리학이라기 보다 논쟁방법(vāda-mārga, 論議道 혹은 論軌, 論法)에 관한 것이라 할 수 있으며, 언어구사에 관한 여섯 항목(法·義·補特伽羅·時·數·處所根裁施設建立相)으로 이루어진 聲明(śabda-vidyā, 문법학) 역시 그러한 것이라고 할 수 있다. 7因明에 대해서는 『유가론』권15(T30, 356a11-360c20); 『대승아비달마집론』권7(T31, 693b13-c27)과 『잡집론』권16(T31, 771a14-772c6); 『현양성교론』권11(T31, 531a14-535b23); 宇井伯壽, 『佛教論理學』, pp. 118-143; 梶山雄一(1989), pp.79-97을 참조할 것.

45) “又於問論·梵網經中, 復以一事尋求見趣, 謂如是見, 由何而起?”[T27, 38b18-20].; “如偈問論, 如梵網經說: ‘應以起處推求邪見.’”[T28, 28a22-23].

제7 「辯千問品」(『중사분아비담론』에서는 「千問論品」)일 것으로 생각된다.

## IV. 구마라설마 · 선질략과 비유자/경량부

### 1. 文頌者: 비유자의 연원

최근 經量部の 실체에 대한 논의가 분분하였다는 것은 이미 앞에서 언급한 바이지만(주4 참조), 전통적으로 그 선구로 알려지는 『바사론』의 譬喩者 또한 비록 86회에 걸쳐 인용된 그들의 학설을 통해 사상적 면모는 어느 정도 파악할 수 있을지라도 그들의 정체에 관한 한 사실상 논의자체가 불가능하였다. 그들의 정체는 무엇이고 어디서 유래하였던가? “비유(darṣānta)로부터 파생된 비유자(Dārṣāntika)는 경멸적인 의미를 지닌 말로서 적대자들에 의해 붙여진 명칭이라면, 경(sūtrānta)으로부터 파생된 경량부(Sautrāntika)는 호의적인 의미의 말로서 그들 자신이 붙인 명칭”이라는 프르줄루스키(J. Przylusky, 1940)의 가설이래 비유자(혹은 경량부)는 유부 내부의 이단파로서 비유를 많이 사용하였기 때문에 붙여진 명칭이라는 것이 일반적 이해였지만, 이는 窺基의 전승에 따른 것이었다.(주57 참조)

또한 라모트(E. Lamott: 2006, p.193)는 현재까지 경량부에 속한 승원의 존재가 어떠한 비문에 의해서도 확인된 적이 없다는 점에서 “경량부는 일종의 철학운동(a philosophical movement)으로 대표된다”고 하였으며, 櫻部建(1953, p.116)은 유부로부터 독립하였다 하더라도 자신의 三藏을 지녔는지 지극히 의심스럽다는 점에서 “경량부는 부파의 형태라기보다 오히려 敎學說의 형태로 취급된다”고 하였지만, 중현에 의하는 한 경량부는 자신의 경전을 별도로 전승하고 있었을 뿐더러(주6) 유부의 불설론과 그에 따른 諸經과 아비달마, 그리고 이에 기초한 삼세실유설 등 다수의 유부학

설을 비판한 이들을 다만 유부 내부의 이단파라는 것은 상식적으로 이해하기 어렵다.

나아가 『바사론』의 비유자가 비유만을 사용한 것도, 유부나 그 밖의 다른 부파에 비해 더 많은 비유를 사용한 것도 아니었을 뿐더러<sup>46)</sup> 그들 또한 유부와 마찬가지로 자파 주장의 논거로서 경설(經證)<sup>47)</sup>과 논리적 근거(理

46) 原田和宗(2006), p.51.; 권오민(2008b), pp.37-38. 加藤純章(1989, p.70-74)은 譬喩者の 비유(dr̥ṣṭānta, 現喩)가 단지 실례(example)로서의 비유만을 의미하는 것은 아님에도(前述) 『바사론』의 비유자가 비유를 사용하는 빈도 수를 조사하여 다른 부파나 외도에 비해 압도적으로 많고(비유자는 86회 중 25회, 대중부와 법장부는 각기 8회와 6회 중 1회), 또한 『바사론』에서 그들의 비유를 경·율·논의 賢聖法에 반대하는 世間現喩의 世俗法으로 비난하고 있기 때문에 ‘비유자는 경멸적 의미로서 타칭’이라는 프르줄루스키 교수의 추론은 정당하다고 말한다. 그러나 그는 『바사론』에서 이설로서 비유자 다음으로 많이 언급되며, 다수의 경우 비유자와 동일학설을 주장하고 역시 삼장의 현성법이 아니라고 비판받은 分別論者의 그것은 조사범위에서 제외하였을 뿐더러 原田和宗의 말처럼 전체 횡수로 치자면 毘婆沙師가 활용한 비유가 월등히 많다. 加藤純章은 비유자가 제시한 비유의 예로서 출처를 밝히지 않은 채 ‘부자와 빈자’, ‘미녀를 발가벗긴 이야기’, ‘꿈속에서 배부름’, ‘손가락과 주먹’, ‘항아리와 옷’, ‘말과 소’, ‘꽃과 검’, ‘捷達縛城과 旋火輪’, ‘밭줄과 뱀과 나무등걸’, ‘상인들이 좁은 길을 지나갈 때’, ‘과일과 그릇’ 등을 열거하고 있지만, 해당출처에서의 사례는 특이한 것도, 주목할 만한 것도 아니다.(이에 대한 확인은 권오민, 2008b, p.37 주61을 참조할 것) 또한 분량 면에서도 압도적으로 많다고 하였지만(『大正藏經』의 105행, 대중부 등의 총합은 2행), 예컨대 如是說者(유부)의 “生得의 마음으로도 自他の 몸을 변화시킬 수 있다”는 주장의 예증 하나만도 34행(T27, 697c18-698a22)에 이르며, 順現法受業의 사례의 경우 거의 90행(주20)에 이른다.

47) 필자의 조사에 의하면, 『대비바사론』에 언급된 총 86회의 비유자 설 중에서 異生の 煩惱不斷(問: 彼何故作此執? 答: 依契經故”: T27, 264b22; “由契經言”: 741c23); 尋·伺의 구별과 3界 俱有(“彼何故作此執? 依契經故”: 269b10f; “所以者何? 契經說故”: 744b10f); 愛·瞋만이 有를 상속시킨다(問: 彼何故作此執? 答: 依契經故”: 309a11f); 緣性 비실유(問: 彼師何故作此執耶? 答: 彼依契經故作是執”: 283a24f; 680b27ff); 成就·不成就 비실유(問: 彼何故作是執? 答: 彼依契經故作是執”: 479a24f); 심·심소의 次第생기(問: 彼依何量作如是說? 答: 依至教量”: 494a1); 正語·正命은 語·業과 별체(“彼何故作是說? 由契經故”: 604c6f); 觸 비실유(“所以者何? 契經說故”: 760a29); 命根의 一起便住(“所以者何? 如契經說”: 771a25); 成就 비실유(問: 彼何故立此論耶? 答: 依契經故”:

證)를 제시한다. 그들의 비유(예컨대 주46에서 加藤純章이 열거한 것)는 거의 대개 논리적 근거(이유명제)에 수반된 것으로, 경증을 대신하여 설해진 것이다. 상좌 슈리라타 또한 그러하다. 그는 經證과 理證은 물론이고 유부의 근본아비달마(本論, mūlaśāstra: 즉 論證)까지 적극적으로 인용한다.<sup>48)</sup>

이미 말하였듯이 불교에 있어 ‘비유’는 결코 경멸의 대상이 아니며, 따라서 ‘비유자’가 경멸의 他稱이라고도 말하기 어렵다. 만약 경멸의 의미를 띠고 있다고 한다면 비유를 포함한 세간속설(즉 現喻, dr̥ṣṭānta)이나 이를 작자 자의에 따라 과장(增益)시킨 文頌으로써 유부의 法相을 비판하였기 때문일 것이다. 그렇지만 이 또한 비유자만이 그러하였던 것은 아니었다. 대중부도, 分別論者도 역시 그러하였다.(주15, 16, 21, 24 참조) 하리발마의 「論門品」에 따르는 한, 비유자 역시 현성법과 세간법의 차이를 알고 있었을 것이다. 그럼에도 그들이 세간법으로써 현성법에 기초한 유부의 諸法相을 비판한 것은 필경 계통과 주장을 달리하였기 때문이었겠지만, 적어도 그들에게 있어 유부의 현성법은 자신들의 불설론에 따른 것일 뿐 불타에 의해

796b10f) 등 13회는 契經(혹은 至敎量)에 근거한 것이라고 말한다.

48) 상좌 슈리라타는 輕·重 등의 소조축의 실재성을 理證으로써 부정한 후 論證(本論 즉 근본아비달마에 의한 논증)과 經證을 통해 다시 비판하며(T29, 353c14-20), ‘我語取는 上界의 번뇌’라는 유부학설을 비판하면서도 그 논거로서 阿毘達磨(對法)를 인용하는데(489a4-11), 전자의 근본 阿毘達磨(“云何名風界? 謂輕等動性”)는 『품류족론』권1(T26, 692c12)에서, 후자의 阿毘達磨(“[出家外道,] 於長夜中, 執我有情·命者·生者·及養育者·補特伽羅, 彼尙不能記別無我, 況能施設斷我語取?”)는 『발지론』권2(T26, 924b22-24)에서 인용한 것이다.(박창환, 2007, pp.101f 주241 참조) 박창환은, 이 같은 사실은 상좌 슈리라타와 유부 阿毘達磨의 친밀성을 입증하는 것으로, 상좌는 분명 그것들에 대한 폭넓은 학습을 선행하였기 때문에 유부 阿毘達磨만에 대한 광범위한 비판이 가능하였다고 말한다. 비록 그렇더라도 상좌의 유부 阿毘達磨와의 친밀성(intimacy)은 재고되어야 한다. 광범위한 학습이 있었다고 하여 친밀하였다는 것은 성급한 판단이다. 그것은 비판을 위한 것일 수도 있기 때문으로, 『순정리론』의 文勢 상 양자는 도리어 서로를 용납할 수 없는 적대적 관계였다.

직접 顯示된 불설에 기초한 것이 아니라고 생각하였기 때문이었을 것이다.

유부의 삼세실유 경증①(잡아함 제79경)을 不了義로 논란[T29, 625c15-25]한 세친은 “과거·미래법이 비존재(無)라면 어떻게 인식대상이 될 수 있는가?”라는 유부의 물음에 “일찍이 존재하였던 것(曾有)·앞으로 존재할 것(當有)으로서 인식될 뿐이다”고 해명하였는데[T29, 105c4-11], 이는 상좌 슈리라타의 제자 라마에 의해 해명된 것[T29, 482b27-c1]일 뿐만 아니라 하리발마 역시 이같이 이해하였다.(주39의 ⑤ ‘三時論門’ 참조) 세친의 해명에 대해 중현은 이같이 힐난하고 있다.

譬喩師의 무리들은 [이처럼] 情意에 따라 世俗法을 뒤섞고 있으니, 그들이 소유한 慧와 解가 다같이 거칠고 얇기 때문이다. 이와 같은 종류의 爾焰(jñeya, 즉 所知境)의 稠林(밀림: 알기 어려운 심오한 뜻)은 세간의 천박한 얇에 근거하여 알려질 수 있는 것(世間淺智爲量)이 아니다.<sup>49)</sup>

중현은 세친이 과거와 미래를 다만 세간상식에 기초하여 ‘일찍이 존재하였던 것’, ‘앞으로 존재할 것’으로 이해하였기 때문에 世俗法으로 폄하하였던 것이지만,<sup>50)</sup> 세친을 비롯한 경량부(상좌 슈리라타)와 하리발마 등이 과

49) 『순정리론』 권51(T29, 628b5-7), “譬喩師徒情參世俗, 所有慧解俱麤淺故, 非如是類爾焰稠林, 可以世間淺智爲量.” 참고로 라마의 논의에 대한 중현의 힐난은 이리하다.: “그렇기 때문에 譬喩論者는 다만 誑惑할 뿐 참된 正理와 聖教에 미혹하고 覺慧가 없는 이로서 문득 그같이 해석한 것임을 알아야 한다(是故定知! 譬喩論者, 但爲誑惑, 迷眞理教, 無覺慧人, 輒有所釋).” [T29, 482c1-3]

50) 毘婆沙師는 다만 세간상식에 기초하여 “빛과 그림자의 경우처럼 死有와 生有도 그 중간에 시간적 間隙이 없기 때문에 중유는 존재하지 않는다”고 주장한 分別論者(주16)나 “所有諸色으로서 5識身의 소의와 소연이 되지 않는 것은 없기 때문에 法處所攝色(즉 무표색)은 존재하지 않는다”고 주장한 法教에 대해서도 三藏[의 현성법]이 아니라 세속법이라고 비평하였으며(II-1 참조), 分別론자의 그것(現喩)에 대해서는 ‘거칠고 천박한 법’이라고 폄하하였다.

거·미래를 曾有와 當有로서만 인정하고 그것의 비존재(無體)를 주장한 것은 種子(혹은 隨界) 相續說에 따른 논리적 귀결일 뿐이다. 종자가 짝이 되었을 때 종자(과거)는 더 이상 존재하지 않으며, 줄기(미래) 역시 아직 존재하지 않기 때문이다.<sup>51)</sup>

이러한 점에서 비유자는 그들이 비유(즉 世間現喩)만을, 혹은 다른 부파에 비해 더 많은 비유를 사용하였기 때문에 붙여진 명칭이라고 말하기 어렵다.<sup>52)</sup> 그렇다면 어째서 비유자인가? 추측컨대 비유자는 원래 구마라설마처럼 세간의 속설/상식(이것이 現喩/譬喩dr̥ṣṭānta로 총칭됨)이나 이를 紛飾莊嚴한 文頌으로써 불법을 해설한 文頌者(kavi)들로부터 비롯되었을 것이지만, 4대교법과 4依에 기초한 불설론에 따라 각 부파의 성전(삼장)이 편찬되면서 그들은 이러한 현성법에도 관여하게 되었고, 『대비바사론』 무렵에 이르러서는 바야흐로 세간현유로써 현성법에 기초한 유부의 諸法相을 비판하기도 하였다. 선질략의 論門 이래 그들 또한 세간법으로써 현성법을 비판할 수 없음을 잘 알고 있었겠지만, 그들에게 있어 유부가 분별한 諸法性相은 이미 자파에서 편찬 결집한 聖敎나 아비달마에 근거한 것으로 참된 聖敎說(즉 佛說)이 아니었기 때문에 세간현유로써도 검증이 가능하다고

51) 『성실론』 제22「二世無品」(T32, 255c13f), “因與果作因緣已滅, 如種餘牙作因已滅.”

52) Sthiramati ad *AKBh.*, 230, 8: dpeṣ ston pa rnamṣ zhes bya ba ni/ gang dag dpeṣ te rtog gis tha snyad byed pa, de dag ni dpeṣ ston pa ste mdo sde pa rnamṣ so (Tho 175b6; 本庄良文, 1992, pp.152-153의 주16)本庄良文은 이를 “譬喩者라고 함은, 비유(dr̥ṣṭānta) 즉 rtog(kalpana?)에 의해 vyavahāra를 행하는 그러한 이들이 비유자(Dār̥ṣṭāntika)로서 경량부이다”로 읽고, 의미가 반드시 명확하지는 않다고 말하고 있다. 그리고 rtog를 kalpana와 결부시킨 것은 Kumāralāta의 『莊嚴論』이 Dr̥ṣṭāntapañkti로도, Kalpanāmaṇḍitikā 혹은 Kalpanālamkṛtikā로도 불리기 때문이라고 하였다. 그러나 ‘비유(dpeṣ)가 바로 논리적 사유(rtog)’라는 것은 좀 이상하다. te는 ‘곧’, ‘혹은’, ‘그리고’라는 의미이기 때문에 “비유나 논리적 사유로써 언어활동(tha snyad byed pa, vyavahāra)을 행하는 이들이 비유자이다”로 읽을 수 있지 않을까?(주48의 본문 참조) 이 문장의 이해에는 김성철 교수(금강대)의 도움이 있었다.

생각하였을 것이다. ‘비유자’라는 명칭 또한 ‘경량부’라는 명칭과 마찬가지로 일련의 성전편찬 운동과 관련이 있을 것으로 생각된다.<sup>53)</sup>

## 2. 세 갈래의 비유자

그런데 제1장에서 언급하였듯이 비록 중국의 불교학자들에 의해 쿠마라라타와 하리발마가 경량부(혹은 비유자)로 전해졌을지라도 우리는 이들 양인의 관계는 물론이고 이들과 『바사론』의 비유자나 후대 경량부(상좌 일파)와의 관련성을 밝힐만한 어떠한 단서도 갖고 있지 않다. 뿐만 아니라 『바사론』의 비유자 설과 후대 경량부(상좌 슈리라타 일파) 학설 역시 다수가 일치한다고 할지라도 서로에게서 찾아보기 어려운 것도 적지 않다.

이를테면 ‘分位 연기설 비판’, ‘隨眠 종자설’과 같은 후대 경량부 설은 『바사론』의 비유자에게서 찾아보기 어렵다.[권오민: 2009ab; 2010 참조] 또한 앞서 논의한대로 眞俗二諦에 근거한 자아관은 쿠마라라타·하리발마

53) J. Przylusky(1940, pp.253-254)는, 성전편찬의 단계로 볼 때 애당초 Dharma(불타법문)는 구별되지 않는 전체(undistinguished mass)였지만, 그 후 Sūtra와 Vinaya의 2藏이 분리되고 마지막으로 Abhidharma논장이 형성되기 때문에 비유자(Dārṣāntika), 경량부(Sautrāntika), 설일체유부(Sarvāstivāda)를 성전편찬에 따른 점진적 발전과정의 세 단계와 상응하는 것으로 생각하였다. 그리고 dṛṣṭānta, avadāna, sūtrālamkāra의 경우 “이는 동일한 의미의 술어로, (1) 먼저 dṛṣṭānta는 불타말씀 자체인 Dharma에 학자(doctor)의 저작인 이야기(tales)가 포함될 수 없기 때문에 정전(Canon)에서 제외되었고, (2) 그 후 율장이 Dharma로부터 분리되면서 어떤 학파(마투라)에서는 그것을 avadāna 혹은 jātakā로 불린 설화 식의 텍스트(narrative texts)에 삽입하였으며, (3) 마침내 불교학자, 산문작가, 시인들의 활약으로 인해 온갖 종류의 다양한 텍스트가 나타나게 되었다. 그 때 아비달마도 전개하여 형이상학적 토론을 좋아한 이들은 설일체유부라는 명칭에 호의를 나타내었고, 이야기 스타일을 향상시키기 위해 이용된 시적인 장엄은 후자(3)의 텍스트를 經(sūtra)의 장엄(alamkāra)으로 묘사하게 되었을 것으로, 이러한 새로운 텍스트(『대장엄경론: 필자』도 śāstra(論)로 간주되어 아비달마 논장의 하나(side)로 분류되었다”고 말한다. 그러나 原田和宗(2006, p.53)은 “J. Przylusky의 논문의 諸전제와 결론은 집필당시라면 어쩔지 몰라도 현재 학계에서는 전혀 통용되지 않는 착오정보의 짜깁기라고 비평하지 않을 수 없다”고 혹평한다.

· 라마 모두에게서 확인되지만, 하리발마와 라마(혹은 상좌 슈리라타)는 과거·미래 2세의 실재성을 부정한 반면 『아비달마디파』에 의하는 한 대덕 쿠마라타는 “창을 통해 들어온 빛의 범위 안의 든 먼지는 지각되지만 양 측면에 존재하는 먼지는 추리되듯이 제법은 [過未] 2세에도 존재한다”고 주장하였으며,<sup>54)</sup> 『바사론』의 비유자는 分別論師와 함께 “이 그릇의 과일이지 그릇으로 옮겨지듯이 無常의 諸行이 常의 미래세에서 현재세로, 현재세에서 과거세로 옮겨간다”고 하여 ‘世(adhvan)體=常, 行(samskāra)體=無常’을 주장하였다.[T27, 393a10-15; 700a26-29]

혹은 “의식과 상응하는 善慧가 다 見性은 아니다”[T27, 502a5-15]거나, “苦諦는 名色, 集諦는 업과 번뇌, 滅諦는 업과 번뇌의 멸진, 도제는 사마타와 비과사나”[397b2-4], “靜慮雜修에서 ‘잡수’는 有漏를 대상(緣)으로 삼는다는 의미”[879c22]라는 『바사론』의 비유자 설은 『순정리론』에서 有餘師(혹은 어떤 이)의 설로 인용된다.[T29, 735b21-23; 658a14-19; 698c21f] 상좌 슈리라타 또한 ‘유여사’라는 말로 지칭되었을 가능성이 없지 않다고 할지라도<sup>55)</sup> 그는 “후유를 초래하는 愛가 集諦이다”[T29, 659c1-7], “집성제는 愛와 後有愛이며, 멸성제는 온갖 愛의 斷·離·滅이다”[736b19-24]고 주장하였기 때문에, 또한 “그들(비유부)은 전통적으로 ‘비유정수와 같은 외적 존재는 바로 괴로움[苦]이지만 苦諦는 아니다’고 주장하였다”[331c8f]는 중현의 傳言으로 볼 때, 4諦의 體性에 관한 『바사론』의 비유자 설은 아마도 상좌와는 다른 계통의 비유자 설로 추측된다. 상좌의 4諦觀은 하리발

54) *Abhidharmadīpa*, p.277, 21-24(三友健用, 2009, p.610).

55) 중현은 『순정리론』권5(T29, 359a8-17)에서 상좌가 일체법(12처)의 이숙생을 주장하였다고 전하였으며 권16(427a3)에서 “일체의 결과를 이숙이라 이룬다”는 주장을 有餘師 설로 전하고 있으며, 권18(441c15-18)에서 상좌가 “一念에 하나의 根이 두 識을 낳는 경우가 있다”고 주장하였다고 전하면서도 권13(404a7f)에서 “다수의 識이 하나의 소의신에서 俱起한다”는 주장을 有餘師의 설로 전한다.

마나 馬鳴의 그것과도 다르며, 일견 分別論者의 4제관과 유사하기 때문이다.<sup>56)</sup>

譬喩者는 세친/중현 시대에 이르기까지 결코 하나의 계통으로서만 존재하지는 않았을 것이다. 세친은 『구사론』에서 이 명칭을 다만 세 번(내용상으로는 두 번) 언급할 뿐이지만 중현은 54번 언급하는데(그들의 학설을 인용하면서 언급한 것은 23번, 나머지 31번은 비유자, 상좌, 경주 세친, 라마

56) “4제는 각각 名色·업과 번뇌·업과 번뇌의 멸진·사마타와 비파사나를 본질로 한다”는 『바사론』의 비유자 설은 『성실론』의 그것과 유사하다는 점에서 이 논서(하리발마)가 비유자(즉 경량부) 소속이라는 가설에 하나의 논거로 제시된다. 『성실론』의 경우 ① 제17「四諦品」에서는 苦諦는 3界, 集諦는 업과 번뇌, 滅諦는 3心(假名心·法心·空心)의 滅, 道諦는 37菩提分法으로, ② 苦諦聚 色論 中 제36「色相品」 서두에서는 각기 5취온, 업과 번뇌, 苦盡, 8성도[T32, 261a1f]로, 그리고 ③ 苦·集·滅·道諦聚의 각각에서는 5취온, 諸業과 번뇌, 3심의 멸, 定(삼매)과 智로 요약되는 8정도로 규정한다. 즉 福元亮嚴(1961, pp.58ff)은 3계 내지 22근을 略攝하면 名色이라 할 수 있기 때문에, 37보리분법 중 7각지 각각은 止·觀에 약섭되고, 8정도는 戒·止·觀으로 戒는 止에 포함될 수 있어 요컨대 지·관이라 말할 수 있기 때문에 멸제를 제외하면 비유자의 설과 매우 유사하다고 말한다. 또한 福田 琢(2000, p.550f)은 고제를 5온이라 한 『성실론』의 해석은 이를 ‘5취온(유부의 5온)으로 간주한 유부의 정통설과도, 혹은 ‘명색’으로 간주한 비유자 설과도 잘 대응하고, 집제의 경우 비유자와 완전히 일치하며, 또한 ‘3심의 멸’의 완성은 ‘번뇌의 永斷’을 의미하기 때문에 멸제의 경우에도 양자는 동일하고, 비유자의 止·觀은 『성실론』의 定·智에 대응하기 때문에 『성실론』의 4제 해석은 거의 비유자의 견해에 준하고 있으며, 따라서 『성실론』을 비유자 혹은 그 發展形인 경량부 소속으로 간주한 종래의 견해는 일단은 지지될 수 있다고 말한다. 3제는 名色에, 37보리분법(혹은 8정도)은 止觀에 포섭되며, 3심의 멸은 번뇌의 永斷을 의미한다는 저들의 논의대로라면 고제를 5취온으로, 멸제를 택멸로, 도제를 유학·무학법으로 간주한(혹은 『아비담심론』 이래 도제를 「智品」과 「定品」이라는 명칭으로 정리한) 유부의 학설도 비유자의 그것과 유사하다고 해야 한다.

『순정리론』의 비유자는 外物(비유정수)은 고제가 아니라고 하였고, 상좌 슈리라타는 집제는 後有愛, 멸제는 諸愛의 滅이라고 하였기 때문에 분명 『바사론』의 비유자나 하리발마, 馬鳴(주61 참조)과는 다르며, 일견 “고제는 8苦相, 집제는 後有愛, 멸제는 후유애의 멸, 도제는 유학의 8聖道”라는 分別論者의 4諦觀[T27, 397b4-10]과 유사한데, 중현은 이들의 학설도 有餘師의 설로 전한다.[T29, 658a22-27]

의 학설을 비판하면서 언급), 그는 ‘비유자’라는 單稱뿐만 아니라 ‘어떤 비유자(有譬喻者)’[T29, 395a2ff], ‘어떤 부류의 비유자(一類譬喻論師: \*ekīyās Dārṣāntika)’[703a5ff], 여러 비유자(諸譬喻者: Dārṣāntikāh)’[398b25f], ‘상좌와 그 밖의 일체의 비유자(彼上座及餘一切譬喻者)’[347b6ff] 등 特稱이나 全稱의 용법을 구사하고 있다. 혹은 상좌 슈리라타를 ‘지금의 어떤 비유자(今時一譬喻者)’[490a2]로 전하기도 한다. 이 같은 사실로 볼 때 『바사론』의 비유자가 바로 경량부는 아니었으며, 비유자 또한 하나의 계통이 아니라 갈래나 견해를 달리하는 다수의 계통이 있었을 것이다.<sup>57)</sup>

57) J. Przylusky(1940, pp.250f)는, 쿠마라라타가 『비유집성(Drṣāntapañkti)』을 찬술한 후 Dārṣāntika-ācārya로, 그의 제자들은 Dārṣāntika로 불렸지만, 그 후 Dārṣāntika라는 명칭이 호의적이지 않은 것으로 간주되자 그의 제자들은 Sautrāntika로 자칭하였고, 이후 쿠마라라타 학파는 ① 쿠마라라타의 추종한다고 주장한 Mūlasautrāntika, ② Śrīlāta라는 이름으로 불려진 또 다른 분파, ③ 다만 Sautrāntika로 불려진 이들 등의 몇 가지 그룹으로 나누어지게 되었다고 서술한다. 즉 그는 窺基의 진승(T43, 358a8-14; 274a7-14)에 따라 다같이 쿠마라라타(經部本師)의 추종자들이면서 어떻게 서로 상반된 의미인 drṣānta와 sūtrānta에서 비롯된 Dārṣāntika(비유자)와 Sautrāntika(경량부)로 일컬어지게 되었는가? 하는 문제제기 하에 “이러한 문제는 두 명칭이 다른 시기, 다른 장소에서 사용되었다는 사실을 인정할 때 해소될 수 있다(This difficulty can be solved if one admits that the two names were used during different periods and different places: p.250)”고 전제하고서 ‘비유자=명칭(他稱), 경량부=好稱(自稱)’이라 주장한 다음 이같이 서술하였다. 그의 전제는 매우 탁월하지만, 쿠마라라타(규기에 의하면 불멸 100년)는 『대비바사론』 이후의 인물(3세기 말-4세기 초)로 알려지기 때문에(加藤純章: 1989, p.58ff) 『바사론』의 비유자가 그로부터 비롯되었다고 말하기 어려우며, 이들 비유자가 바로 경량부라고 말하기도 어렵다. “비유자와 경량부의 두 명칭은 다른 시기, 다른 장소에서 사용된 것”이라는 그의 전제에 따를 경우, 두 명칭은 蔑稱과 好稱의 관계가 아니라 『비바사론』 이후 비유자 중의 어떤 이들 즉 Ayodhā로 비정되는 東方의 상좌 일파(권오민: 2008a, pp.298-301)가 경량부로 달리 이름하기도 하였다는 편이 보다 설득력이 있을 것이다.

또한 박창환(2007, p.59)은 『순정리론』 상의 비유자를 연대기적으로 ① 『바사론』의 비유자, ② 상좌 슈리라타와 『바사론』 사이의 비유자, ③ 상좌와 동시대의 비유자, ④ 상좌 이후 중현/세친과 동시대의 비유자로 구분하고, 중현 시대 새로이 더해진 비유자의 학설 18가지와 보다 정교하게 다듬어진 비유자의 학설 14가지를 정리하기도 하였다.(pp.58f 주131) 그러나

전술하였듯이 『바사론』의 비유자는 애당초 文頌(詩詠) 형식의 세간현유(속설)로써 불법을 해설한 구마라설마 등의 文頌者로부터 비롯되었을 것으로, 『유만론』(혹은 『대장엄경론』)의 쿠마라타나 『불소행찬』 등의 마명은 그러한 경향을 이어간 반면, 『바사론』의 비유자는 이러한 경향성을 지녔을지라도 이들과는 달리 불타법문(dharma)에 대한 철학적 법리적 해석을 추구한 설일체유부의 현성법에 직접적으로 관여한 이들이 아니었을까?

또한 하리발마는 “두 가지 뜻에 근거하여 어느 한 쪽도 부정하지 않는다”는 선질략의 論門에 따라 文頌 형식의 세간법(隨世語言, 名爲世俗門: T32, 248b4)과 三藏의 현성법을 함께 추구하였던 것이 아닐까? 그는 “語法에는 世諦에 근거한 것과 第一義諦에 근거한 것이 있다”고 하였으며 [T32, 242b12f], “自在天으로부터 만물이 생겨났다”는 세간설은 수용해서는 안 되지만 이익이 있거나 진실에 어긋나지 않는 세간설을 수용해야 하며, ‘자아’처럼 공덕을 낳을 수 있고 이익이 있는 世諦도 수용해야 한다고 하였다.[260c18-22] 또한 「讚論品」에서는 論의 學習을 예찬하면서 “智者의 法이나 處·非處 중에, 혹은 分別이나 道 중에 머물지 못하는 자와는 더불어 말할 수 없다”는 경설에 대해 이같이 해석한다.

여기서 ‘智者의 法 중에 머물지 못하는 자’는 正智慧로써 義趣를 잘 알지도 못하고 그것을 주장하지도 못하는 자이고, ‘處·非處 중에 머물지 못하는 자’는 논거(보편적 논거인 共因과 특수한 논거인 異因)를 활용할 줄 모르는 자이며, ‘分別 중에 머물지 못하는 자’는 譬喩 중에 머물지 못하는 자이다. 그리고 ‘道 중에 머물지 못하는 자’는 論道 중에 머물지 못하는 자이니, [경에서] “論議하는 자는 욕설(惡言)을 내뱉어서는 안되며, 宗義를 버려서도 안 된다. 다만 實利의 方便을 설하여 [다른 이로 하여금] 깨달음(解悟)을 얻게 함으로써

『순정리론』 상의 비유자 설을 망라하여 시대적인 네 단계로 구분하기는 어려울 것이다.

스스로 기뻐하는 것, 이것이 성인이 말하는 법도(聖語法)이다”고 설한 바와 같다.<sup>58)</sup> (필자 초역)[T32, 249c21-250a1]

말하자면 제법의 이치를 잘 알아 그것의 주장과 논거와 비유, 그리고 토론/논쟁 방식(論道, \*vāda-mārga: 주44 참조)에 익숙한 자와 더불어 논의(문답)할 수 있다는 것이다. 나아가 그는 계속하여 4종 問記에 대해 알지 못하는 이 또한 더불어 말할 수 없는 자라고 논의한다.[250a2-6]<sup>59)</sup>

58) 이는 「四無畏品」(T32, 241b15-17)에서 논쟁에서 결코 패배하지 않는 이가 성취한 4종 論法(住於正執·受因非因·能受譬喻·住論法中)으로 설해지기도 한다. 『대비바사론』권15에서도 “處非處·智論·分別·道跡에 잘 安住하지 못하는 이와는 더불어 말할 수 없다”는 경설에 대한 해석으로 정설(제1설)을 비롯한 다섯 有說, 脇尊者와 僧伽筏蘇 설을 전하고 있는데[T27, 75a2-b19], 정설의 경우 토론/논쟁방식과는 무관하다: “處非處에 안주하지 못하는 자란 옳고(處) 그름(非處)을 여실히 알지 못하는 이, 智論에 안주하지 못하는 자란 智와 爾焰(jñeya: 대상)을 여실히 알지 못하는 이, 分別에 안주하지 못하는 자란 세속과 승의를 여실히 알지 못하는 이, 道跡에 안주하지 못하는 자란 苦集으로 나아가는 行과 苦滅로 나아가는 行을 여실히 알지 못하는 이.” 이에 반해 有說은 대개 토론/논쟁방식과 관련된 해석이지만, 하리발마와는 다르다. 예컨대 “處非處에 안주하지 못하는 자란 제시해야 할 주장(所立宗)을 여실히 제시하지 못하는 이, 智論에 안주하지 못하는 자란 타자의 難問을 감당하지 못하는 이, 分別에 안주하지 못하는 자란 喩(誑詭)와 眞實을 잘 알지 못하는 이, 道跡에 안주하지 못하는 자란 增上の 覺慧를 성취하지 못한 이.”[제3 有說: 75a23-27] 혹은 또 다른 有說에서는 ‘分別에 안주하지 못하는 자’를 “假設의 言論을 여실히 알지 못하는 이”[75a21], “타인의 前後次第相應言論을 알지 못하는 이”[75a1f], “이것이 밥(飯)인지 죽(酥)인지”를 능히 결정적으로 알지 못하는 것처럼 타인의 正說에 대해 의심(猶豫)을 품는 이”[75b6f]로 규정하기도 한다.

59) 그러나 하리발마는 4종 問記에 대해 다만 ① 應定答問(즉 應一向記)은 ‘불 세존은 세간에 동등한 이가 없는가?’처럼 오로지 한 가지 근거(一因)만 존재하는 물음, ② 應分別答問(應分別記)은 죽은 [이후의] 상속 등과 같은 달리 인연이 있는 물음, ③ 應反質問答(應反詰記)은 물은 것을 다시 되묻는 것으로 대답해야 하는 물음, ④ 應置答問(應捨置記)은 假名の 법(예컨대 자아)에 대해 “이러한 법은 [온과] 동일한 것이라고 해야 할 것인가, 다른 것이라고 해야 할 것인가?”, “상주하는 것이라고 해야 할 것인가, 무상한 것이라고 해야 할 것인가?”라고 물을 경우, 그 뜻은 오로지 불법을 아는 자만이 능히 알 수 있을 뿐이므로 답하지 않아야

이에 따라, 다만 단편적이고도 도식적인 추측에 지나지 않지만, 적어도 세 갈래의 비유자를 설정할 수 있을 것으로 생각한다. 첫째는 구마라설마-『바사론』 중의 어떤 비유자-쿠마라라타/마명으로 이어지는 세간현유 위주의 文頌者 계통이고, 둘째는 선질락-『바사론』 중의 어떤 비유자-『問論』의 저자 세우-하리발마<sup>60)</sup>(-라마)로 이어지는 논의(문답/논쟁)방식을 강조한 계통이며, 셋째는 구마라설마/선질락-『바사론』 중의 어떤 비유자-상좌 슈리라타-라마/世曹(혹은 世鑑) 등의 상좌 徒黨으로 이어지는 경량부 계통이다. 이들은 물론 계통과 견해를 달리하였을지라도 ‘비유자’라는 공통의 기반 하에 있었기에 서로간의 관련성마저 부정되지는 않았을 것이다.

예컨대 중현은 그의 『순정리론』에서 ‘오로지 愛만이 集諦’라는 상좌 설(주56 본문참조)을 비판하면서 여러 경설과 “번뇌와 業身은 능히 後有를 취하는데 원인이 된다”는 馬鳴尊者의 설을 인용하는데,<sup>61)</sup> 문맥상 이는 “그대는 경설을 잘 이해하지도 못하고서 ‘집제는 오로지 愛’라고 주장하지만, 그대가 추앙하는 마명조차 ‘집제는 번뇌와 업’이라고 말하고 있지 않은가”

하는 것으로 정리한다.[T32, 250a6-11] ④의 예시 問 중 앞의 짓은 유부의 그것과 동일하지만(『구사론』: T29, 103b6-8) 뒤의 짓은 라마의 반힐기의 그것이다.(주35) 라마는 捨置記를 지나간 과거 劫數에 대해 물을 경우 “쉽게 말할 수 있는 것이 아니다”[T29, 620c1-6]고 답변하는 형식으로 해설한다.

60) 하리발마 역시 世友의 滅定有心說의 입장을 견지한다. “是(무상정)心心數法, 微細難覺, 故名無想.”[『성실론』 권7, T32, 289b15] 그러나 中有를 부정하였다(『성실론』 25 「無中陰品」)는 점에서 『바사론』의 비유자나 슈리라타, 라마와는 입장을 달리한다. 이들의 중유관은 분명하지 않지만, 비유자는 中有可轉論을 주장하였고[T27, 539b20-25; T29, 589b3-12], 상좌는 “死有와 生有의 趣가 동일한 경우 중유는 존재하지 않는다”[T29, 478b12f]거나 “중유는 趣에 포섭되지 않는다”(주14)고 주장하였으며, 라마는 識과 名色の 상호연기를 “중유의 명색을 緣하여 (結生)識이 생겨나고, 識을 연하여 생유의 명색이 생겨난다”[T29, 504a15-20]고 해석하기 때문에 중유의 존재를 인정하였다고 할 수 있다.

61) 『순정리론』 권57(T29, 660a3-6), “馬鳴尊者亦作是言: 煩惱業身, 能取後有爲因, 引發後有續生, 設壞業身, 後有難絕, 若煩惱闕, 後有便無, 要闕能趣因, 生身方盡故, 如闕種子, 有地無苗.”

라는 힐난으로 볼 수 있는 것이다.<sup>62)</sup>

그러나 두드러진 경향성으로 볼 때 쿠마라타와 마명은 세간속설(drṣṭānta)인 文頌의 경향을 이어갔고, 유부의 법성 중심의 佛說論을 옹호한 하리발마는 第一義門에 따라 一切皆空 내지 空心의 滅을 주장한데 반해 상좌 슈리라타 일파는 유부의 불설론과 이에 따라 찬집된 衆經과 아비달마(즉 현성법)를 부정하고 “불타 자신에 의해 직접적으로 현시된 經이나 決定印과 法印의 불설(經)만을 지식의 근거(量)로 삼는다”는 모토 하에 ‘경량부’로 자칭하였다. 이들이 『구사론』과 『순정리론』에서의 경량부였지만, 이들은 구마라설마 등의 文頌者로부터 유래하였을 뿐만 아니라 유부의 입장에서 볼 때 여전히 세간속설로써 자신들의 현성법을 비판하였기 때문에 ‘비유자’라는 이름으로도 불렸을 것이다.

## V. 요약

불교사상사에서 경량부/비유자는 여전히 베일에 가려져 있다. 본 散考는 중현에 의해 언급된 鳩摩羅設摩의 ‘文頌’과 扇帙略의 ‘論門’을 통해 그들의 기원과 실태에 대해 이리저리 궁리해 본 것으로, 정리하면 이러하다.

1. 중현은 『순정리론』 상에서 상좌 슈리라타(경량부)의 유부 성교 설(5 因說) 비판을 힐난하면서 그의 先師라는 뉘앙스로서 구마라설마의 文頌과 선질략의 論門을 언급하였다.

2.1. 『비바사론』에 의하면 文頌은 世間現喻(drṣṭānta: 譬喩를 포함한 세간속설)로써 현성법을 해설하는 형식, 혹은 文頌者 자신이 이를 과장(紛飾 增益)하여 집성한 讚佛頌과 같은 형식의 논의이기 때문에 진실에서 벗

62) 本庄良文(1987), p.390.

어난 것이다. 그리고 후자의 문송(찬불송)은 『구사론』에 따르면 kāvya, 문송자는 kavi의 譯語이다.

2.2. 이로 볼 때 문송은 三藏의 賢聖法과는 구별되는 世間法으로, 예컨대 쿠마라라타의 『유만론』(혹은 『대장엄경론』)과 같은 비유·우화 형식, 馬鳴의 『불소행찬』과 같은 詩詠(kāvya) 형식의 문헌이었을 것이기 때문에 중현이 언급한 文頌者(kavi) 구마라설마는 상좌 슈리라타 등 譬喩者의 선구였을 것으로 추측할 수 있다.

3.1. 선질략은 『비바사론』에서 4종 問記(문답법)에 대해 논의하던 중 捨置記의 예화 중에 언급되며, 『순정리론』에서는 問記論에 관해 논란하던 중 그의 論에 설해진 ‘물음의 정의’가 어떤 이(稱友 등에 의하면 라마)에 의해 인용된다.

3.2. 하리발마에 의하는 한 論門은 논의방식을 의미하며, 그의 이제설은 그 중의 하나인 世間門과 第一義門에 근거한 것이었다. 이에 따를 경우 “자아가 존재한다”(세간문의 世諦)거나 “존재하지 않는다”(제일의문의 眞諦)는 두 말은 모두 가능하다.

3.3. 선질략의 ‘물음의 정의’에서도 두 가지 뜻에 근거하여 어느 한 쪽도 부정되지 않는데(따라서 그의 論門 또한 논의/문답방식에 관한 것이라 할 수 있다), 이를 전한 라마 역시 “자아는 존재하는 것이기도 하고 존재하지 않는 것이기도 하다”고 논의하며, 하리발마와 쿠라마라타는 牝虎衛子の 비유로써 이 같은 사실을 설명하였다.

4.1. 『바사론』의 비유자는 비록 세간현유로써 유부의 현성법을 비판하였을지라도 오로지 비유만을 설한 것도, 다른 부파에 비해 더 많은 비유를 사용한 것도 아니다. 그럼에도 그들이 비유자로 불린 것은 구마라설마와 같은 文頌者들로부터 유래하였기 때문일 것이다

4.2. 『대비바사론』과 『순정리론』 상의 비유자 설은 서로 일치하지 않는

것도 적지 않고, 중현 역시 ‘비유자’를 單稱뿐만 아니라 特稱(有譬喩者, 一類譬喩論師)이나 全稱(諸譬喩者, 上座及餘一切譬喩者)으로 호칭하기도 하며, 상좌 슈리라타를 ‘지금의 어떤 비유자(今時一譬喩者)’로 전하고 있다. 따라서 『바사론』의 비유자가 바로 경량부는 아니며, 비유자 또한 하나의 계통이 아니었을 것이다.

4.3. 추측하건대 비유자에는 적어도 ① 구마라설마-쿠마라라타/마명으로 이어지는 세간현유 위주의 文頌者 계통, ② 선질락-세우(『問論』의 저자)-하리발마(-라마)로 이어지는 논의(문답)방식을 강조한 계통, ③ 구마라설마/선질락-『바사론』의 어떤 비유자-상좌 슈리라타-라마/世鎧 등의 상좌 徒黨으로 이어지는 경량부 계통이 있었을 것인데, 이들은 계통과 견해를 달리하였을지라도 ‘비유자’라는 공통의 기반 하에 있었기에 관련성마저 부정되지는 않았을 것이다.

4.4. 그러나 두드러진 경향성으로 볼 때 쿠마라라타와 마명은 세간속설인 文頌의 경향을 계속하여 이어갔고, 하리발마는 第一義門에 따라 一切皆空을 주장한데 반해 상좌 슈리라타 일파는 바야흐로 유부의 불설론을 부정하고 “오로지 불타 자신에 의해 직접 현시된 經만을 지식의 근거로 삼는다”는 모토 하에 ‘경량부’로 자칭하였다.

## 참 고 문 헌

- 『百喩經』(T: 『大正藏』4),  
 『大莊嚴經論』(T: 『大正藏』4),  
 『品類足論』(T: 『大正藏』26),  
 『大毘婆沙論』(T: 『大正藏』27).

『阿毘曇毘婆沙論』(T: 『大正藏』28).

『俱舍論』(T: 『大正藏』29).

『順正理論』(T: 『大正藏』29).

『瑜伽師地論』(T: 『大正藏』30).

『大乘成業論』(T: 『大正藏』31).

『阿毘達磨雜集論』(T: 『大正藏』31).

『成實論』(T: 『大正藏』32).

『異部宗輪論』(T: 『大正藏』49).

『俱舍論記』(T: 『大正藏』41).

『三論玄義』(T: 『大正藏』45).

『一切經音義』(T: 『大正藏』54).

『出三藏記集』(T: 『大正藏』55).

AKBh: Pradhan, P., ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1976.

AKVy: Wogihara, U., ed., *Abhidharmakośavyākhyā*, Sankibo Buddhist Book Store, Tokyo, 1989.

Tāranātha: *Tāranātha's History of Buddhism in India*, trans. Lama Chimpa, Motilal Banarsidass, 1990.

加藤純章(1989), 『經量部の研究』, 東京: 春秋社.

干潟龍祥(1954), 『本生經類の思想史的研究』, 東京: 東洋文庫.

木村泰賢, 『國譯 異部宗輪論』, 國譯大藏經13.

寺本婉雅 譯註(1977), 『ターラナータ 印度佛教史』, 國書刊行會.

三友健用(2009), 『アビダルマディーパの研究』, 平樂寺書店.

小谷信千代・本庄良文(2007), 『俱舍論の原典解明-隨眠品』, 東京: 大藏出版.

에피엔 라모프(2006), 호진 역, 『인도불교사』2, 시공사.

- 宇井伯壽(1944), 『佛教論理學』, 東京: 大東出版社.
- 李鍾徹(2001), 『世親思想の研究 : 釋軌論を中心として』, 東京: 山喜房佛書林.
- 平等通昭(1968), 『梵詩邦譯 佛陀の生涯』, 横浜: 印度學研究所.
- 平川彰(1973/1977), 『阿毘達磨俱舍論索引』 part one/part two, 東京: 大藏出版.
- 河村孝照(1974), 『阿毘達磨論書の資料的研究』, 日本學術振興會.
- 『織田佛教大辭典』, 大藏出版, 1983.
- 『梵和佛教大辭典』, 講談社, 1979.
- 권오민
- (2008a), 「上座 슈리라타와 經部毘婆沙」, 『보조사상』제30집.
- (2008b), 「經量부와 譬喩者の 의미와 관계」, 『불교학연구』제21호.
- (2009a), 「俱舍論에서의 經量部(1)」, 『한국불교학』제53호.
- (2009b), 「俱舍論에서의 經量部(2)」, 『불교학보』제51집.
- (2009c), 「佛說과 非佛說」, 『문학 사학 철학』제17호.
- (2010), 「順正理論에서의 經量部」, 『불교학보』제54집.
- 宮本正尊(1936), 「譬喩者, 大德 法救, 童受, 喩鬘論の研究」, 『日本佛教協會年報』제1호.
- 김성철(1996), 「龍樹의 中觀論理의 起源」, 동국대학교 대학원 박사학위 청구논문.
- 梶山雄一(1989), 「불교지식론의 형성」, 전치수 역 『인도불교의 인식과 논리』, 민족사.
- 福元亮嚴(1961), 「成實論の部派の問題」, 『佛教學研究』(龍谷大學佛教學會) 18・19호.
- 福田琢

- (1998), 「經量部の大徳 ラーマ」, 『佛教史學研究』41-1.  
(2000a), 「成實論の學派系統」, 荒牧典俊編, 『北朝・隋・唐 中國佛教思想史』, 東京: 法藏館.  
(2000b), 「成實論の隨眠論」, 『加藤純章博士還曆記念論集 アビダルマ佛教とインド思想』, 東京: 春秋社.

本庄良文

- (1987), 「馬鳴詩のなかの經量部説」, 『印度學佛教學研究』36-1.  
(1992), 「Sautrāntika」 『印度學佛教學研究』40-2.  
(1993), 「馬鳴の學派に關する先行學説の吟味」(渡邊文麿博士追悼記念論集 『原始佛教と大乘佛教』vol.2, p.27-44,  
(1993), 「經を量とする馬鳴」, 『印度學佛教學研究』42-1.

所理惠

- (1990a), 「成實論/俱舍論と譬喩者・經量部との關わりについて(2)」, 『密教文化』191.  
(1990b), 「成實論と譬喩者・經量部」, 『印度學佛教學研究』39-1.

水野弘元(1930), 「譬喩者と成實論」, 『駒澤大學佛教學會年報』제1집.

櫻部建(1953), 「經量部の形態」, 『印度學佛教學研究』2-1.

宇井伯壽(1978), 「成實論 解題」, 『國譯一切經』論集部3,

原田和宗

- (2003), 「經量部をめぐる諸問題」, 2003年 9月 6日 印佛大會於佛教大學 發表文.  
(2004), 「經量部をめぐる諸問題(1)」, 『印度學佛教學研究』52-2.  
(2006), 「經量部をめぐる諸問題(2)」, 『印度學佛教學研究』54-2.  
平井俊榮(1999), 「成實論 解題」, 『新國譯一切經』毘曇部6.  
박창환 Changhwan Park(2007), *The Sautāntika 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.

Honjō Yoshifumi, (2003) The Word Sautrāntika, *JIAS* 26-2.

J. Przyluski(1940), Dārṣāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin, *The Indian Historical Quarterly*, vol.XVI, Calcutta.

Robert Kritzer(2003), Sautrāntika in the *Abhidharmakośabhāṣya*, *JIAS* 26-2.

Abstract

Essay on \*Kumāraśarman(鳩摩羅設摩)'s  
*Wensong*(文頌, *kāvya*) and  
\*Śaṅḍīlya(扇帙略)'s  
*Lunmen*(論門, \**vāda-marga*)

Kwon, Oh-min

*Gyeongsang National University*

In the history of Buddhist thought, Sautrāntika/Dārṣṭāntika is still behind a veil. This essay is the speculation of their origin and development through \*Kumāraśarman's *Wensong*(文頌) and \*Śaṅḍīlya's *Lunmen*(論門) referred by Saṃghabhadra. Following are summaries.

1. Saṃghabhadra referred \*Kumāraśarman's *Wensong* and \*Śaṅḍīlya's *Lunmen* in the nuance that they're Sthavira Śrīlāta's previous master(so to speak pūrṇvācārya) on the *Abhidharmayāyānusāraśāstra*, as he reproached the Śrīlāta's critique to the theory of five cause of the Sarvāstivāda.

2.1. According to the *Abhidharmamahāvibhāṣaśāstra* *Wensong*(文頌) is beyond the truth because it is discussion of style which explain *tripiṭaka* of

the holy truth by the worldly metaphors(*dr̥ṣṭānta*), or which is like a hymn to Buddha that poet himself integrated in exaggerating metaphors. And according to the *Abhidharmakośabhāṣya* the latter one is translated words of ‘*kāvya*’.

2.2. In light of these *Wensong* is the worldly truth distinguished the holy truth, so to speak metaphors, fable etc style like a Kumāralāta’s *Kalpanāmaṇḍītikā*(or *Mahālarīkāsūtraśāstra*) or *kāvya* style like a Aśvaghōṣa’s *Buddhacarita*. Thus *kavi*(文頌者) \*Kumāraśarman which Saṃghabhadra referred could be inferred that it is forerunner of *Dārṣṭāntika*, *Sthavira Śrīlāta* etc.

3.1. \*Śaṇḍīlya is referred in an episode of *sthāpanīya-vyākaraṇa*(a question which one should not answer), in the course of discussing about four kinds of dialogue methods(四種問記) in the *Abhidharmamahāvibhāṣa*. And \*Śaṇḍīlya’s definition of question in his treatise(*śāstra*) is quoted in the course of discussion talking about dialogue methods between Saṃghabhadra and someone(Rāma, according to Yaśomitra etc) in the *Abhidharmayāyānusāra*.

3.2. A *Lunmen*(論門) according to Harivarman, mean ways of discussion, and his the theory of Two Truth(二諦說) is based on the way of worldly common(世間門) and the way of ultimately truth(第一義門) which are one of ways. Following this “Self exist”(saṃvṛti-satya) or “Self do not exist”(paramārtha-satya), those words are all possible.

3.3. \*Śaṇḍīlya also says that none of them aren’t denied based on two meanings in his definition of question. (So his *Lunmen* too could be about ways of discussion/dialogue.) Rāma who told this also said “Self can be

what exist or what do not exist”, Harivarman and Kumāralāta explained these through metaphor of ‘tiger put his cub on his mouth(牝虎銜子)’

4.1. Dārṣṭāntika on the *Abhidharmamahāvibhāṣa* neither did only use metaphor(dṛṣṭānta) nor did use a lot more metaphor than any other sects, although they criticized Sarvāstivāda’s holy truth(*tripiṭaka*) by the metaphors. Nevertheless they were called Dārṣṭāntika is because it originated from kavi like \*Kumāraśarman.

4.2. Dārṣṭāntika on the *Abhidharmamahāvibhāṣa* and the *Abhidharmanyāyānusāra* has no little discordance. Saṃghabhadra also call Dārṣṭāntika not only in singular term but also in specific term and generic term, or indicate Sthavira Śrīlāta as ‘some present Dārṣṭāntika’. So Dārṣṭāntika on the *Abhidharmamahāvibhāṣa* is not Sautrāntika directly, and Dārṣṭāntika also maybe not the singular pedigree.

4.3. Presumably, in Dārṣṭāntika there are at least ① kavi(文頌者) pedigree of worldly metaphors(dṛṣṭānta) which succeed to \*Kumāraśarman-Kumāralāta/Āsvaghoṣa, ② pedigree that emphasize a method of discussion/dialogue which succeed to \*Śaṅḍīlya-Vasumitra(*the author of Paripṛcchā*)-Harivarman(-Rāma), ③ Sautrāntika pedigree which succeed to \*Kumāraśarman/Śaṅḍīlya-some Dārṣṭāntika on the *Abhidharmamahāvibhāṣa*-Sthavira Śrīlāta-Sthavirapākṣika such as Rāma/Vasuvārman. Although these three have different pedigrees and views, they had common basis, ‘Dārṣṭāntika’, so their relevance may not be denied.

4.4. However considering their prominent tendency, Kumāralāta and Āsvaghoṣa continuously succeeded tendency of *Wensong*(kāvyā), a worldly metaphors(dṛṣṭānta). In contrast to Harivarman claiming ‘all existence are

empty(一切皆空)’ according to the way of ultimately truth, Sthavira Śrīlāta’s sect denied theory of Buddha-śāsana of the Sarvāstivāda, and called themselves as Sautrāntika under the motto of ‘we only take the sūtras which revealed by Buddha himself as a valid means of cognition’.

**Key Word:** 鳩摩羅設摩(\*Kumāraśarman), 扇帙略(\*Śaṅḍīlya), 文頌(kāvya), 論門(\*vāda-marga), 譬喩者(Dārṣṭāntika), 經量部(Sautrāntika), 쿠마라라타(Kumāralāta), 訶梨跋摩(Harivarman), 上座 슈리라타(Sthavira Śrīlāta), 邏摩(Rāma), 文頌者(kavi), 世間現喩(drṣṭānta)

2010년 11월 30일 투고  
2010년 12월 18일 심사완료  
2010년 12월 20일 게재확정