

세친의 종자설 再考

권오민
(경상대)

국문 초록

오늘날 세친(혹은 경량부)의 종자설이 그의 독창적 견해라는데 이론의 여지가 없지만, 중현은 그것을 상좌 슈리라타의 舊隨界설의 아류, 혹은 譬喩者의 종자설과 동일한 것으로 평가하였다. ‘종자(bija)’는 能生法인 因緣(hetupratyaya)의 비유로, 유가행과의 종자(알리아식)설이나 상좌의 舊隨界설에서 보듯이 인연론 즉 세계 혹은 유행의 삶의 근원을 해명하는 핵심적 논의이다. 그렇지만 『구사론』 상의 그것은 因緣論이라는 독립된 場에서 설해지는 것이 아니라 다만 一句의 단편으로 得(prāpti)이나 無表業 등 유부교학의 비판논리로 제시된 것이기 때문에 그 뜻을 온전하게 파악하기 어렵다. 해서 이에 관한 온갖 가설이 제기되었다.

그렇지만 세친의 종자설과 함께 상좌의 구수계설과 비유자의 종자설을 널리 인용 비판하는 중현의 『순정리론』이나 역시 經量部나 上座部(*Sthavirapāṅśika, 상좌일파)의 종자설을 다량으로 인용 비판하는 『유가론』 『섭대승론』 『성유식론』 등과 이들 문헌의 제 주석서, 혹은 경량부 일파로 생각되는 婆藪跋摩의 『四諦論』 등의 도움 없이 『구사론』과 주석서 상에 언급된 단편의 기사만으로 세친(혹은 경량부)의 종자설을 추측할 경우 오해와 독단에 빠질 공산이 크다.

본고에서는 ‘相續轉變差別’의 讀法과 세친의 종자설과 관련된 兵藤一夫, 加藤純章, 原田和宗, 佐古年穗 등의 일련의 추측성의 가설을 검토하였다.

주제어 : 種子, 相續轉變差別, 舊隨界 (또는 隨界), 世親, 上座 슈리라타

I. 세친의 종자설과 상좌 슈리라타

불교학 일반에서 세친교학의 요체로 種子說 혹은 ‘相續의 轉變·差別’說을 언급하는 것이 상례이다. 불교학 전통에서 種子(bīja)는 因緣(hetu-pratyaya)의 비유이다.¹⁾ 인연이란 결과에 직접적인 원인(親因)이 되는 緣으로, 설일체유부에서는 결과와의 시간적 관계에 따라 이를 다시 다섯 가지 -결과와 同時에 존재하는 相應·俱有因, 결과와 無間인 同類·遍行因, 결과와 시간적 간격(隔越)을 갖는 異熟因-로 구분하고서 能生法(원인)도 所生法(결과)도 실유의 실체(dravya)여야 한다는 이유에서 法體恒有를 주장하였다.

이에 반해 ‘本無今有 有已還無’의 過未無體를 주장하는 경량부에 있어 인연은 與果의 功能(phala-dāna-sāmarthya)으로, 현재 유정의 상속(소의신(āśraya) 중에 존재한다. 그들은 이러한 ‘여과의 공능’을 種子(bīja)라고 하였다. 혹은 공능 자체는 개별적 실체가 아니기 때문에 유정의 相續을 떠나 존재할 수 없다. 그래서 종자의 소의처가 되는 유정의 相續-세친의 경우 名色(=5온), 상좌는 6處-을 종자/수계로 가설하기도 하였다.

이러한 功能에는 무간에 바로 결과를 낳는 鄰近(sākṣāt) 공능과 상속이 결과를 낳을 때까지 연속적으로 이어지게 하는 展轉(pāramparyeṇa) 공능이 있다. 이는 말하자면 직접원인과 간접원인이라 할 만한 것으로, 그들은 이를 親因(sākṣāthetu)과 傳因(pāramparyahetu)이라 하였다. 유정의 온갖 업은 마치 씨앗이 바로 열매를 낳는 것이 아니라 씨앗과는 다른 뿌리-싹-줄기-잎 등으로 연속적으로 이어지다 마침내 꽃으로부터 이전의 상태와는 차별되는 열매(phala: 果)가 생겨나듯이 직접적으로 결과를 낳는 것이 아니라 업과는 다른 법으로 연속적으로 이어지다 최후의 상태에서 자신의 결과를 낳기 때문에, 譬喩者는 業果(karma-phala)의 상속을 씨앗이 열매를 낳기까지의 과정에 비유하기도 하였고(자세한 내용은 주37 상론), 세친은 이를 ‘相續의 轉變·差別(samātīparināmaviśeṣa)’이라는 술어로 규정하였다. 따라서 종자설과 ‘상속의 전변·차별’설은 사실상 동의어이다. 여기서 轉變은 [씨앗이 뿌리-싹-줄기로 바뀌듯] 상속 중에 전후 다른 것이 되는 것, 差別은 전변의 최후 순간 이전보다 수승한 공능을 갖는 것으로(주23), 展轉공능에 의해 轉變이, 鄰近공능에 의해 差別이 실현된다.

1) “因緣如種子法.”(『내비바사론』 T27, 109a25; 284a18; 285b15; 555a18f; 833b3f); “因緣者, 謂諸行種子.”(『유가사지론』 T30, 292a2; 778c8) 유부 毘婆沙에서는 그 밖의 간접원인인 等無間緣은 후 찰나 심법에 [저소를 부여하여 생기를 引導하는 開導法(혹은 開避法), 所緣緣은 심법이 일어나는데 의지하는 任杖法, 增上緣은 결과가 생겨나는 것을 장애하지 않는 不障法에 비유되었다.

이러한 세친의 ‘상속의 전변·차별’설은 『구사론』 상에 처음 언급되는 그의 독창설로서 『성업론』과 『유식이십론』을 거쳐 『유식삼십송』에 이르러 ‘識轉變(vijñānapariṇāma)’이라는 자신의 독자적인 사상체계로 완성된다는 것이 오늘날 학계의 통설이다.²⁾

그런데 세친과 동시대를 살았던 衆賢은 그의 『순정리론』에서 세친의 종자설을 上座 슈리라타(Srīlāta)의 舊隨界(*pūrvānu dhātu, 혹은 隨界 *anu dhātu, 종자의 異名) 說의 아류, 혹은 譬喩者의 종자설로 해설한다. 『구사론』 상에 ‘상속의 전변·차별’설은 도합 여섯 번 언급된다.

- ① 種子(bīja)란 결과를 낳는데 직접적 간접적 힘(隣近·展轉功能)을 지닌 名色으로, [이러한 힘은 相續의 轉變·差別에 의해 [실현된다]. (T29, 22c11-13: 주18)
- ② 이숙과는 相續의 轉變·差別에 의해 생겨난다. (동 33a19f)
- ③ 福業은 시여(보시)를 緣으로 한 ‘思가 혼습된 相續(cetanābhāvitāḥ saṃtati)’이 점차적으로 미세하게 轉變·差別됨으로써 미래세 과보를 초래하게 된다. (동 69b14-20)
- ④ 심부름꾼이 教唆에 따라 시킨 일을 성취하였을 때 法爾로서 教唆者의 미세한 相續의 轉變과 差別이 생겨나는데, 이를 業道라고 한다. (동 69c6-10)
- ⑤ 경량부에서는 [유부처럼] “과거 업으로부터 결과가 생겨난다”고는 말하지 않는다. [그들은 “그것(업)이 선행하여 비롯된 相續의 [轉變·差別]로부터 미래의 결과가 생겨나게 된다”고 설한다. (동 106a10-12)
- ⑥ 미래의 결과는 그 같은 業에 의해 비롯된 相續의 轉變·差別로부터 생겨나는 것으로, 세간에서 種子가 열매(phala: 果)를 낳는 것과 같다. 즉 세간에서 “열매는 종자로부터 생겨난다”고 말하는 경우, 이 때 열매는 이미 괴멸한 [과거의] 종자로부터 생겨나는 것도 아니고 종자와 無間(다음 찰나)에 생겨나는 것도 아니다. 종자에 따른 相續의 轉變·差別에 의해 열매가 생겨나듯이 업의 경우도 역시 그러하다. (동 158c24-159a5)

즉 중현은 ①에 대해 “過未無體를 주장하는 譬喩者의 경우 상속 중 전후 다른 것(anyathātva)이 되는 일도 없고, 전후 인과적 관계(hetuphalabhāva: 因果性)로서 이어지는三世諸行 역시 존재하지 않으며, 無間에 결과를 낳을 수 있는 [전 찰나의 수승한] 공능도 역시 존재하지 않기 때문에 세친의 말은 앞뒤가 서로 모순된다”고 비판하였고,³⁾ 세친

2) 橫山紘一 1982, 119-124 참조.

3) 『순정리론』 권12(T29, 398b25-29), “如是具壽, 一切所說, 異意異言, 其首亦異. 以譬喩者無有相續前後異性,

이 應理說(nyāyā)로 평가한 선대케법사의 ‘상속의 전변·차별’설③에 대해서는 광대(배우)가 복식(의상)을 바꿔 입은 것처럼 상좌의 舊隨界와 言詞만 달리한 것이라 힐난하였다.⁴⁾ 혹은 상좌가 因緣性(hetupratyayatā)의 개념으로 제시한 舊隨界(주12) 또한 세친(經主)이 말한 ‘種子’의 명칭상의 차별이기에 비판 역시 동일하다고 하였다.⁵⁾ 또한 ④에 대해서는 가행의 마음(즉 思)만으로 살생의 결과가 일어나는 것이라면, 심부름꾼이 살생을 행하지 않았을 경우에도 좋지 않은 결과(非愛果)가 생겨나야 할 것이라고 힐난하고서 “그대들 경량부의 業果상속의 이치는 극히 잘못 설정된 것(惡立)”이라 비판하고, 이에 대한 상좌의 해명을 인용 비판한다.⁶⁾ 그리고 ⑤의 경우 ⑥과 함께 인용하고서(주49) 과거와 미래를 曾有와 當有의 假有로 이해한 세친을 ‘慧解가 거칠고 천박한 譬喩者의 무리’로 규정하였다.⁷⁾

참고로 ②의 경우 세친은 異熟因(vipākahetu)을 ‘다른 종류로 성숙하는 것(異類而熟)’이라는 毘婆沙師의 해석(T29, 34a15f)에 따라 같은 종류로 성숙하는 俱有因 등과 차별 짓고, [그럴 경우 결과(이숙과)의 성숙은 ‘相續의 轉變과 差別’에 따른 것이라고 해야 한다고 하였던 것이지만, 이에 대해 중현은 6인의 결과를 모두 ‘성숙(熟)’이라는 말로 설하지 않으며, 설혹 그렇다고 할지라도 이는 [결과산출의 과정을 설명하는 말이 아니라] 다만 결과의 異名일 뿐이기 때문에 세친의 해석은 이치에 맞지 않다고 비판할 뿐, 상좌나 비유자의 수계·종자설과는 관련짓고 있지 않다.⁸⁾

亦無因果三世諸行，亦無無間生果功能。” 이는 곧 ‘轉變’‘相續’‘差別’에 대한 세친의 정의(주23)를 비판한 것이다.

- 4) 『순정리론』권35(T29, 541c26f), “如是所說，即是前來，我所數破，舊隨界等。而今但以別異言詞。如倡伎人矯易服飾。”
- 5) (T29, 440b8f, 597c14).
- 6) (T29, 543a14-20), “-(前略) 故汝經部，於業果理，極爲惡立。然上座言：於所教者加行，無間令能教者爲加行，生無間罪觸，以所遣使事究竟時，教者加行果方成故。(그렇지만 상좌는 말하였다. 심부름꾼의 가행이 無間에 바로 교사한 자의 가행이 되어 無間罪에 저촉되는 것은, [살생하도록] 보낸 심부름꾼이 맡은 일을 끝마쳤을 때 교사자의 가행도 바야흐로 결과를 성취하기 때문이다.)”.
- 7) (T29, 628b5-7).
- 8) 『순정리론』권16(T29, 427b22-24). 권오민 2017b, 191f에서도 無記名인 ②와 ④를 제외하고, 경량부의 ‘隨眠=번뇌種子’설을 더한 한 『구사론』상의 다섯 가지 종자설과 상좌·비유자의 수계·종자설의 관련성에 대해 略述하였다. 그러나 거기서는 세친이 경량부 종자설을 상좌와 같은 논리로 주장하고 옹호하였지만 유가행과로 전환한 이후 『성업론』이나 『십대승론석』에서 과거 자신을 비판하였던 중현과 동일한 논리로 비판하였다는 사실을 밝히기 위한 것이었다면, 본고에서는 세친(또는 경량부)의 종자설을 상좌·비유자의 수계·종자설(또는 이를 비판하는 유가행과의 종자설과 관련하여 ‘因緣論’이라는 큰 틀에서 다루지 않고 得 등 유부 교학의 비판논리로 제시된 거칠고 불안정한 『구사론』상의 단편에 집착하여 종자설을 해석한 현대학자들의 연구방법을 비판하기 위해 논설한 것이다. (蛇足)

아무튼 세친과 선대케법사의 ‘상속의 전변·차별’설에 대한 중현의 비판과 힐난이 시사하는 바는 그것이 상좌일파(비유자/경량부)의 수계·종자설과 매우 밀접한 관련이 있다는 것이다. 나아가 ③과 「수면품」 상의 ‘隨眠=번뇌종자’설(T29, 99a1-9)의 경우 이와 관련된 장문의 상좌설(T29, 539c11-540a6; 579b27-c14)도 함께 인용 비판하고서 다음과 같은 훈계/당부의 말을 더하고 있다.

지금 그대들(선대케법사와 세친)을 살펴보건대 福業增長에 대해 밝힐만한 능력도 없다. 그런 까닭에 그대들은, 聖教(āgama)를 익히고 正理(*nyāya 혹은 yukti)에 통달한 毘婆沙師를 계승 품수하지도 못하였으면서도 마음에 大欲이 있어 스스로 (혹은 ‘제멋대로’) 法의 개념(想)을 설정하였다. 그리고 망령되게 스스로 으스대며 경량부와 가까이하여 자신들의 먼지 티끌 같은 주장을 찬탄하며 聖教를 더럽히고 있다.⁹⁾

한 마디로 말해 그의 宗(上座宗, *Sthavirapāksika)에서 주장하는 바는 대부분 실체적으로 말할 수 있는 것이 아니다. 따라서 불타의 말씀(buddhavacana)에 대해 올바른 이해를 구하고자 하는 이라면 이와 같은 論師에게 학습해서도, 그와 가까이 해서도 안 된다. 지혜가 총명한 자라 할지라도 그의 論을 학습한다면, 지니고 있던 覺慧마저 모두 다 점차 어두워지고 저열하게 되고 말 것이니, 그의 論에서 설해진 것은 대부분 확실하지 않기 때문이며, 앞뒤의 뜻과 말이 서로 모순되기 때문이며, 힐난을 감당할 수 없는 것이기 때문이며, 聖教(āgama)에도 위배되기 때문이다.¹⁰⁾

여기서 ‘경량부’와 ‘이와 같은 論師’가 상좌 슈리라타임은 두말할 나위도 없으며, ‘그의 論’은 상좌가 지었다는 『經部毘婆沙』일 것이라는 추측도 가능하다. 중현에 의하면 『구사론』 상의 종자설은 세친의 독창의 사유가 아니다. 상좌 슈리라타나 그의 일파(上座徒黨 上座宗, 혹은 上座部)와 가까이하여 그들로부터 영향 받았다는 것으로, 실제 내용상으로도 그러할 뿐만 아니라 이들에 대한 중현의 비판 또한 동일한 형식으로 이루어진다. 예컨대 세친은 展轉과 鄰近의 공능을 지닌 相續(즉 名色)의 轉變과 差別에 의해

9) 『순정리론』 권35(T29, 542b25-28), “今詳汝等無顯示能。是故汝曹，由未承稟妙閑聖教通正理師，大欲居心，自立法想，妄自舉持，朋經部宗，捧自執塵，全穢聖教。”
10) 『순정리론』 권45(T.29, 598b9-13), “以要言之，彼宗所執，多分無有實體可記。欲於佛教求正解者，不應習近如是論師。以聰慧人習彼論者，所有覺慧，皆漸味劣。彼論所說，多不定故；前後義文，互相違故；不任詰故；越聖教故。”

결과가 생겨난다고 하였지만, 상좌 또한 결과는 유정의 상속(6處) 상에 훈습된 그 같은 공능에 의해 초래된다고 하였을 뿐더러(주38 참조) 이들에 공통하는 중현의 비판은 종자의 실체성 문제와, 能熏(업)과 所熏(心상속)의 異時인과에 대한 것이었다. 대략 이런 것이다: “일찰나의 一法의 心상속(즉 ‘一心’)에 어떻게 선·불선 등 다수의 功能差別(혹은 무량의 種種界)이 존재할 수 있다는 것이며, 前法이 존재할 때 後法은 아직 생겨나지 않았는데(혹은 후법이 생겨났을 때 전법은 이미 소멸하였는데) 어떻게 인과적 관계로서 展轉相續(혹은 相應·熏習)할 수 있다는 것인가?”¹¹⁾

그러나 오늘날 불교학 일반에서 세친이 경량부이며, 그의 종자설은 자신의 독창적 견해라는데 이론의 여지가 없다. 나아가 종자설을 포함하여 『구사론』 상에서의 경량부설은 유가행과의 학설이라거나 이와 관련 있다는 견해가 다수의 학자들에 의해 제기되고 있다. 본고에서는 세친 종자설에 대한 중현의 비판과 논평을 통해 이와 관련된 일련의 가설을 검토 비판해 보려고 한다.

II. 세친 종자설에 대한 현대학자의 이해

사실 종자설은 유가행과의 경우에서 보듯이 因果論 그 중에서도 因緣(=알라야식)論에 해당하는, 세계 혹은 유정의 삶의 근원을 해명하는 핵심 논의로, 상좌의 舊隨界 역시 그러한 것이었다.

上座는 말하였다: “因緣性(hetupratyayatā, 因緣일반)이란 舊隨界를 말하니, 이는 바로 모든 유정의 相續이 선·불선 등의 다양한 현실로 연속적으로 이어지는데(*parampara, 展轉) 능히 원인적 존재(hetubhāva: 因性)가 되는 것이다.”¹²⁾

따라서 알라야식(=인연)론이 유가행과 교학의 중추이듯이 舊隨界는 상좌(=경량부) 교학 전반에 걸친 핵심적 키워드이다. 존재나 인식, 혹은 수행도와 관련된 그의 모든 사상은 舊隨界라는 개념을 축으로 하여 구성되고 있다. 『구사론』 상의 종자설 역시 그러한 것이었겠지만, 세친은 이를 다만 유부의 得(prāpti)이나 無表業, ‘隨眠=번뇌종자’설, 삼세실유 理證2(業有當果故)의 비판논리로서 一句의 단편으로 전하고 있기 때문에 전

11) 권오민 2017a, 127-133.; 2017b, 205-208 참조.

12) 『순정리론』 권18(T.29, 440b3-4), “然上座言: 因緣性者, 謂舊隨界. 即諸有情相續展轉, 能爲因性.”

후의 교학적 맥락은 고사하고 내용의 파악조차 쉽지 않다. “相續轉變差別이라고 하는 개념은 유식학파의 識說에 중요한 역할을 담당하지만 그 개념에 대해서는 不明確하다”거나 “相續轉變差別의 의미에 대해 『구사론』에 字義해석이 언급되지만 그것으로는 明確한 개념과악이 어렵다.”¹³⁾는 말은 이를 공부하는 이들의 솔직한 심정일지 모른다.

그래서인지 세친(혹은 경량부)의 종자설에 대한 온갖 구구한 해석이 넘쳐났다. 그것은 필경 이 학설의 중요성에 비해 전해진 내용이 그만큼 疏略하여 해석될 여지가 (혹은 허점이) 많았기 때문이었을 것으로, 이론적 정합성을 갖춘 경량부의 인과론/인연론이 散逸되었기 때문이다. 그러나 경량부 종자설을 이해할 수 있는 자료는 생각보다 풍부하다. 무엇보다 먼저 이에 대한 보충설명/해명과 함께 『구사론』 상의 종자설을 전면적으로 비판하고 있는 중현의 『순정리론』을 들 수 있다. 이는 사실상 『구사론』의 최대 주석서라고 할 수 있다. 게다가 여기서는 세친 종자설과 밀접한 관련이 있는, 사실상 세친 종자설의 배후라고 할 만한 상좌의 舊隨界說과 비유자의 종자상속설, 수계·종자의 소의처(즉 所熏)로 제시된 6處 혹은 一心(ekacitta, 일찰나의 마음이 아니라 동일種類의 마음 즉 一類心 *ekajāṭīyacitta의 준말)에 대해 세세히 인용 비판한다.¹⁴⁾ 또한 『유가사지론』 『섭대승론』 『성유식론』 등의 유가행과 문헌과 이들 諸論의 주석서 이룰테면 遁倫의 『유가론기』, 世親과 無性的 『섭대승론석』, 窺基의 『성유식론술기』 등에서도 경량부나 上座部の 종자설을 다량으로 인용 비판하는데, 중현의 전승과 거의 일치할뿐더러 놀랍게도 비판 또한 동일하다.¹⁵⁾ 그리고 上座徒黨이나 經部異師로도 알려지는 婆藪跋摩(Vasuvāman, 世鎧 혹은 世曹)¹⁶⁾의 『四諦論』(眞諦譯) 제6 「分別道諦品」에서도 ③과 ④(본

13) 上田愉美子 1987, 584.

14) 권오민 2017a; 2014a; 2014b 참조.

15) 권오민 2015; 2016; 2017c 참조.

16) 婆藪跋摩는 「薩婆多部記目錄序」에서는 法勝(30)-婆修跋慕(33)-波秀槃豆(39)로 전하지만(T.55, 89c), 『구사론』에서 ‘此有故彼有 此生故彼生’의 2구에 대해 제1구는 원인 없이 제행은 있을 수 없기 때문에 無因論을 비판하기 위한 것이고, 제2구는 영속하는 自性(puruṣa)이나 自我(ātman)는 生因을 갖지 않아 제행을 낳을 수 없기 때문에 數論이나 勝論의 학설을 비판하기 위해 설한 것이라고 주장한 有餘師(T.29, 50c26-28)를 普光은 經部異師인 尊者世曹로(T.41, 171c11), 稱友는 sthāvira Vasuvāman(上座世鎧)로(AKVy. 279. 27)로 전한다. 이에 대해 福原亮嚴(1972, 3-9)은 『사제론』에 『구사론』(『阿毘達磨藏論』)이 인용되고 있다는 점에 근거하여 세친 이후에 出世한, 앞의 二人과 同名異人, 『사제론』 序偈에 大聖 [迦旃延論(즉 Mahākātyāyanīputra)의 『發智論』]이 언급되고 있고 無表의 해명이 『구사론』의 筆法과 동일하다는 점에서 세친과 마찬가지로 정통 유부가 아닌 별도의 유부일 것이라고 주장하였다. 그러나 앞서의 有餘師를 중현은 上座徒黨 중의 어떤 이로 전하였고(T.29, 482c3f), 『구사론』에서 무표업의 논증을 비판한 有餘師(T.29, 54a7-13)를 『사제론』에서 上座部(상좌 슈리라타의 部黨)로 전하였으며(T.32, 396b27-c2), 중현 또한 上座의 思想(意)으로 전하였다(T.29, 543b27-27)는 점에서 비수설마는 경량부 일파였을 것으로 생각된다.

고 제1장의 ‘상속전변차별’설을 포함한 『구사론』에서의 유부 무표업 논증 비판을 ‘경량부’의 이름으로 인용하며, 세친의 학설을 ‘論主’설로, 『순정리론』이나 『구사론』 주석서에서 상좌 슈리라타 설로 확인되는 有餘師의 학설을 ‘上座部’설로 인용하고 있다. 이로 볼 때 『순정리론』 상의 上座徒黨이나 上座宗, 마수발마의 『사제론』과, 遁倫이나 窺基 등 동아시아 법상교가가 『유가론기』나 『성유식론술기』 등에서 말한 上座部는 당연히 근본분열의 상좌부(Theravāda)가 아니라 上座 슈리라타 일파(*Sthavirapāṣika)이다.

따라서 이들 諸 자료의 도움 없이 단지 『구사론』 상에 언급된 거칠고 불완전한 단편의 기사만으로 세친(경량부) 종자설을 推測할 경우 오해와 독단에 빠질 공산이 크다. 필자가 세친 종자설 관련 연구물에서 간과하기 어려웠던 오해는 다음과 같은 것이다.

1. ‘相續轉變差別’의 讀法

필자 생각에 『구사론』 상의 종자설에서 가장 난해한 대목은 ‘相續轉變差別 (saṃtatipariṇāmaṇiṣeṣa)’이다. ‘상속’과 ‘전변’과 ‘차별’이라는 이 세 말을 어떻게 연결하여 읽어야 하며, 직전에 논설한 ‘展轉鄰近功能’과는 어떻게 관련시켜야 할 것인가? 이는 세친 종자설의 이해의 관건으로, 이에 따라 종자의 이해가 달라지만 오늘날 그 讀法은 천차만별이다. 보광 또한 展轉·鄰近·功能은 상속·전변·차별에 의한 것, 展轉·鄰近의 功能은 상속·전변의 차별에 의한 것, 展轉·鄰近의 功能은 상속의 전변·차별에 의한 것이라는 세 가지 독법을 제시하기도 하였다.¹⁷⁾ 일단 프라단의 범본과, 玄奘과 眞諦의 두 한역본의 해당 문장을 열거하면 이와 같다.

kiṃ punar idaṃ bijaṃ nāma? yan nāmarūpaṃ phalotpattau samartham sāksāt pāraṃparyeṇa vā saṃtatipariṇāmaṇiṣeṣāt.

“此中何法名爲種子? 謂名與色於生自果所有展轉鄰近功能. 此由相續轉變差別.”

“何法名種子? 是名色於生果有能, 或現時, 或當時. 由相續轉異類勝故.”¹⁸⁾

어떤 이들은 원어의 의미를 가급적 손상시키지 않기 위해선지 (혹은 번역에 확신이 서지 않았는지) 원문 그대로 saṃtatipariṇāmaṇiṣeṣa나 ‘相續轉變差別’로 쓰기도 하고,¹⁹⁾ 혹은

17) 『구사론기』 권4(T.41, 87a8-28). 권오민 1994, 449-451 참조.

18) AKBh., 64. 5f.; (T.29, 22c11-13); (T.29, 181b13-14).

19) 예컨대 上田愉美子 1987.; 佐古年穗 1997.; 小谷信千代 1975.

연결조사를 붙여 ‘相續의 轉變과 差別’²⁰⁾이나 ‘相續의 轉變差別(the pariñāma-viśeṣa of its series)’로 쓰기도 하였지만,²¹⁾ 요즘은 거의 대개 ‘상속의 특수한 변화(相續의 特殊な變化, a special modification of the psycho-physical series)’로 옮긴다.²²⁾ 그러나 그럴 경우 ‘상속의 특수한 변화’가 무엇을 의미하는지, 무엇에 의해 그 같은 특수한 변화가 가능한지, 즉 바로 앞 문장에서 언급한 展轉과 鄰近의 두 功能과 이러한 특수한 변화의 관계가 무엇인지 분명하지 않다. 더욱이 세친은 相續(samtāti)을 업이 선행함에 따라 後後찰나의 [色]心이 단절됨이 없이 생겨나는 것 (혹은 전후 인과적 관계로서 존재하는 三世諸行), 轉變(pariñāma)을 [씨앗이 뿌리-싹-줄기로 바뀌듯] 상속 중에 전후 다른 것(anyathātva: 異性)으로 바뀌는 것, 差別(viśeṣa)을 전변의 최후 순간 이전보다 수승한 공능을 갖는 것으로 정의하였다.²³⁾

이러한 정의에 따르면 ‘轉變’과 ‘差別’은 엄격히 구별된다. ‘전변’이 결과를 낳기 전까지의 변화의 과정이라면 ‘차별’은 無間에 결과를 낳는 것이다. ‘전변’이 변화라면 ‘차별’은 바로 특수한 변화이다. ‘相續轉變差別’은 말하자면 상속이 찰나찰나 변화하다가 (다른 것으로 바뀌다가) 최후순간 특수하게 변화하는 것, 혹은 전후 인과적 관계로서 이어지는 상속이 찰나찰나 결과를 낳다가 마침내 이전과는 다른 특수한(viśiṣṭa) 결과를 낳는 것으로, 전자가 展轉공능에 의한 것이라면 후자는 鄰近공능에 의한 것이다. 이러한 두 공능을 지닌 名色을 종자(씨앗)에 비유한 것도 바로 이 때문이었다. 즉 종자가 바로 (직접적으로) 열매를 낳는 것이 아니라 내적인 두 공능에 따라 뿌리-싹-줄기-잎 등으로 변화(=轉變)하다 마침내 꽃에 이르러 이전의 변화와는 다른 특수한 변화(=差別) 즉 열매(phala)를 낳기 때문이다. 바로 이 같은 이유로 인해 상좌 또한 隨界를 결과를 낳는 鄰近과 展轉의 공능으로 이해하고 이를 꽃과 씨앗 등에 비유하였던 것이다. (주38 참조)

선심(혹은 불선심)에서 어떻게 불선심(혹은 선심)이 생겨날 수 있는가? 세친은 이같이 해명한다.: “불선심 중에도 일찍이 선심에 의해引起된 展轉과 鄰近의 특수한 공능(功能差別)이 존재하니, 이를 종자로 삼아 이러한 불선심으로부터 무간에 선법이 생겨날 수

20) 西義雄 譯 1978(초판 1935), 192.; 권오민 역주 2002, 197.

21) L. de La Vallée Poussin 1988, 211.; 서성원 2004, 173.

22) 櫻部建 1979, 305.; 兵藤一夫 1980, 76.; CHANGHWAN PARK 2014, 247.

23) 『구사론』권4(T.29, 22c13-15), “何名轉變? 謂相續中前後異性. 何名相續? 謂因果性三世諸行. 何名差別? 謂有無間生果功能.”(여기서의 ‘差別’은 현장 가필); AKBh., 64. ko ‘yaṃ pariñāmo nāma. santater anyathātvam. kā ceyam santatīḥ. hetu phalabhūtās traiyadhvikāḥ saṃskārāḥ; 『구사론』권30(T.29, 159a5-9), “何名相續轉變差別? 謂業爲先, 後[色]心起中無間斷, 名爲相續. 卽此相續後後利那異前前生, 名爲轉變. 卽此轉變於最後時, 有勝功能, 無間生果, 勝餘轉變故名差別.”; AKBh., 477. tatsamtatipariñāmaviśeṣāt. kā punaḥ samtatiḥ kaḥ pariñāmaḥ ko viśeṣaḥ. yaḥ kamaṇḍūva uttarotaracittaprasavaḥ sā samtatis tasyā anyathotpattiḥ pariñāmaḥ. sa punar yo ‘nataraphalotpādanasamarthaḥ so ‘ntyapariñāmaviśiṣṭatvāt pariñāmaviśeṣaḥ.; 이종철 역 2015, 228; 432f 참조.

있다.”(주32 참조)

따라서 앞의 종자정의에 관한 세친의 논설은 다음과 같이 번역될 때 轉變과 差別이 展轉공능과 鄰近공능에 대응되어 세친 종자설의 온전한 뜻을 드러낼 수 있다.

종자란 무엇인가? 결과를 낳는데 직접적 간접적 힘을 지닌 名色으로, [이러한 힘은 相續의 轉變과 差別에 의해 [실현된다].²⁴⁾

意譯하면 종자란 연속적으로 이어지다 무간에 결과를 낳는 展轉과 鄰近의 功能을 지닌 名色으로, 이러한 공능은 相續(즉 전후 인과적 관계로서 이어지는 삼세 諸行/名色)의 轉變과 差別에 의해 실현된다. 이는 앞서 보광이 제시한 세 독법 중 세 번째이다.

2. 兵藤一夫의 ‘種子=名色, 種子性=功能’설

전술하였듯이 隨界·종자(種種法이 혼습하여 성취한 界)는 개별적 실체(dravyāntara)가 아니라 다만 功能性이기 때문에 그 자체 단독으로는 존재할 수도, 결과를 낳을 수도 없거니와 그 자체에 대해서는 말할 수도 없기 때문에 그것이 의탁하고 있고 유정의 所依身(āśraya), 유정의 相續(samtati)에 근거하여 가설될 수밖에 없다. 그래서 상좌는 舊隨界를 ‘업과 번뇌가 혼습된, 그리하여 鄰近과 展轉의 功能을 지닌 6處’로 가설하였고(T29, 440b21f), 세친은 種子를 ‘展轉과 鄰近의 功能을 지닌 名色(=5온)’으로, 선대계법사는 ‘思(cetanā, 업의 본질)가 혼습된 相續(cetanābhāvita-samtati)’으로 규정하였다.²⁵⁾ 稱友는 선·

24) 참고로 櫻部建(1979, 305)는 “その種子というのは何か。結果が生起することに對して、直接に、或いは次々と(次第を追った間接的に)、能力を持つ名色である。[それは] 相續が特殊に變化することによる。”로, 兵藤一夫(1980, 69)는 “種子というのは何であるか。それは果が生じることに對して、直接に或いは次第に能力を持った名色である。[その能力が顯在化するの]は「相續の特殊な變化(samtatiparināma viśeṣa)」による。”로, 이종철(2015, 228)은 “‘종자’라고 하는 것은 무엇인가? 직접적으로 혹은 간접적으로 결과를 생겨나게 하는 능력을 지닌, [본질상 5더미와 다름없는] 名色이다. [명색은] 중생의 연속체의 특수하고 부단한 변화로 인해 [생겨난다]”로 번역하였다.

25) (T29, 69b17f; AKBh., p.197. 이러한 논의의 구도는 유가행과의 종자설에도 그대로 적용된다. 거칠게 略說하면, 유가행파에서 유정이 경험하는 일체 현실(現行)의 因緣은 종자이며(T.30, 292a2; 775c8), 종자는 상좌와 마찬가지로 번뇌와 수번뇌가 혼습하여 생겨난 것으로(“以諸煩惱及隨煩惱熏習所作彼種子體”: 『섭대승론』 T31, 135b26f), 직접적으로 자신의 결과를 낳는 특수한 공능(功能差別)이다. (T.31, 8a5f) 그들 또한 이러한 종자가 적집된 곳을 마음(citta)이라 하였고(“何因緣故亦說名心? 由種種法熏習種子, 所積集故.”: 『섭대승론』 T31, 134a9f; 『성유식론』 T31, 13c8f), 이 때 마음은 차별적이고 단속적인 現行心과 달리 언제 어디서 존재하는 마음(異熟識)이 되어야 하기 때문에 別體로서의 마음을 설정하여 알리아識이라 하였다. 알리아식은

불선 등을 낳는 종자(=名色 즉 5온)의 실체성에 대해 묻는 유부(중현)에 대해 이같이 해명하였다: “[心法의] 種子는 [마음에] 근거하여 施設되는 것(upādāya-prajñapti-rūpa)이기 때문에 마음과 다른 별도의 실체라고도, 별도의 실체가 아니라고도 말할 수 없다.”²⁶⁾

그런데 효도 가르오(兵藤一夫)는 종자를 이같이 공능(sakti 혹은 samartha)으로 이해한 것은 稱友와 중현, 그리고 현장 역 『구사론』에서라고 말한다. 즉 세친 자신은 種子(bīja)와 種子性(bījabhāva)을 구별하여 종자는 ‘결과 산출의 공능을 지닌 名色’ 즉 실재물인 소의신(心과 有根身으로 구성된 유정의 존재 자체)으로, 종자성은 ‘소의신에 존재하는 공능’으로 분별하였지만, 칭우의 종자설이나 중현이 비판한 종자설에서는 이 같은 구별을 무시하고서 “종자는 실체가 아니라 功能(능력)이며, 이러한 종자를 有情身(통일체로서의 色心相續)이 보지하는 것”이라 생각하였다는 것이다.²⁷⁾

그렇다면 稱友는 왜 耑범사(ācārya) 세친의 생각을 무시하고 종자를 다만 공능으로 이해하였던 것일까? 효도 가르오는 이에 대해 어떠한 언급도 하지 않는다. 그는 다만 “앞의 두 이해는 유정의 相續이 결과를 낳는 功能을 保持한다고 하는 점에서는 일치하지만, 種子性이라는 말이 『구사론』 이외에는 사용되지 않는다는 점으로 볼 때, 세친이 『구사론』에서 설한 종자설은 ‘종자란 [결과 산출의] 공능을 지닌 실재물(소의신)’이라는 세친 자신의 생각과 ‘종자는 결과를 낳는 공능으로 실체가 아니며, 이러한 종자를 色心の 상속이 보지한다’는 경량부의 생각이 조화된 것”이라 논의하고 있다. 효도는 곧 세친이 이러한 두 생각을 조화시키기 위해 ‘種子性’이라는 말을 사용하였을 것이라 추측하였다.²⁸⁾

가토 준쇼(加藤純章)는 이를 [불교학의] 커다란 발견으로 추켜세우고서 “세친에게 있어 bījabhāva(종자성)란 과거 선법이나 번뇌 등 개개의 법이 心相續에 혼숙한 것, bīja(종

말하자면 종자가 혼숙된 곳(所熏)이다. 종자는 이러한 本識을 떠나 별도로 존재하는 것이 아니기 때문에 一切種子識(sarvabījakam vijñānam)이 바로 종자이다. 그렇지만 여기서 ‘種子-識’이라는 복합어는 ‘종자를 지닌 識’(=依主釋)이라는 의미가 아니라 ‘識 중에 존재하는 (隨逐하는) 종자’(=持業釋) 즉 ‘제8식을 본질로 하는 종자’라는 의미이다. 이상의 논의는 『성유식론』권7에 정리되고 있다: “一切種識, 謂本識中, 能生自果功能差別-(중략)-此識爲體故立識名. 種離本識, 無別性故. 種識二言, 簡非種識, 有識非種, 種非識故. 又‘種識’言, 顯識中種, 非持種識.”(T.31, 40a3-10) 이미 논설한대로 상좌나 세친의 수계·종자 또한 功能性으로 그 자체로서는 존재할 수 없기 때문에 (다시 말해 所依를 떠나 별도의 자성을 갖지 않기 때문에) 그것이 의탁하는 현행의 소의(번뇌수계인 隨眠의 경우 無色の 4온)를 본질로 한다고 하였다. (T.29, 597c10-12)

26) AKVy., 149. 3f, tat tu bījaṃ na cittād arthāntaram vaktavyam. nāpy anarthāntaram. upādāya-prajñapti-rūpatvāt.; 吉元信行 1985, 114 참조.

27) 兵藤一夫 1980, 67-73.

28) 兵藤一夫 1980, 74-75.

자는 이러한 心相續과 신체(身相續)를 합친 nāmarūpa(名色) 그것”이라 부연 해설하기도 하였다.²⁹⁾ 그렇다면 세친이 種子性(=공능)이 혼습된 心相續에 굳이 신체를 더하여 名色을 種子(=인연)로 규정한 이유는 무엇인가? 중현이 제기한 종자(能生の 因緣)의 실체성의 문제 때문인가? (주11 본문 참조) 효도 역시 [경량부의] 種子는 能力으로 實體가 아니지만, 비수반두(세친)의 種子는 「能力을 지닌 名色」이라는 實在物임을 강조하였다.³⁰⁾ 그렇다면 여기서 필자는 중현이 제기한 물음을 되풀이하지 않을 수 없다: “名色(즉 5온)이 [일체 有爲諸行의] 種子(=인연)라면, 색이 어떻게 선·불선 등의 제법을 낳는다는 것인가?”³¹⁾ 이에 대해 세친은 이같이 해명한다.

天愛(devānām priya: 어리석은 이)여! 그대는 種子性(bījabhāva)을 전혀 이해하지 못하였다. 전찰나의 마음과 함께 생겨난 특수한 思(cetanāviśeṣa: 思差別)로 인해 후찰나 마음에 특수한 功能(sakti-viśeṣa, 功能差別)이 일어나니, 바로 후찰나의 마음 상에 생겨난 특수한 공능을 ‘종자(bīja)’라고 말한 것이다. 즉 이 같은 [특수한 공능을 지닌 相續의 轉變과 差別로 말미암아 미래의 결과가 생겨나는 것이다. 여기서 [그대가 힐난한 뜻에 대해 해설하면 이리하다: “불선심 중에도 선심에 의해引起된 展轉과 隣近의 특수한 공능이 존재하니, 이를 종자로 삼아 이러한 [불선심으로부터 무간에 선법이 생겨날 수 있다. 혹은 선심 중에도 불선심에 의해引起된 展轉과 隣近의 특수한 공능이 존재하니, 이를 종자로 삼아 이러한 [선심으로부터 무간에 불선법이 생겨나게 된다.”³²⁾

이에 따르면 현행의 법이 후찰나의 마음에 혼습하여 생겨난 功能이 종자이다. 세친은 종자성과 종자를 구별하지 않고 있다. 이는 전형적인 경량부의 6識종자설로 “思(cetanā)의 차별작용이 心相續(cittasamānāh)에 혼습되어 일어난 功能의 轉變과 差別에 의해 결과가 생겨난다”는 『성업론』 상의 종자설³³⁾과도 동일한 내용이다. ‘종자성(bījabhāva)’이라는 말은 효도가 말한 것처럼 『구사론』에만 나타나는 것도 아닐뿐더러 그

29) 加藤純章 1989, 259.

30) 兵藤一夫 1980, 73; 74.

31) 중현의 구체적 논란은 『순정리론』권12(T.29, 397b23-29); 『구사론소』(T.43, 537b10-20) 참조.

32) 『순정리론』권12(T.29, 397b29-c6), “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. 此中意說: 不善心中, 有善所引展轉鄰近功能差別, 以爲種子, 從此無間善法得生. 或善心中不善所引展轉鄰近功能差別, 以爲種子, 從此無間不善法生.”

33) 『대승성업론』(T.31, 783c4-6), “[故離彼計身語二業所引別法.] 但應由思差別作用熏心相續, 令起功能. 由此功能轉變差別, 當來世界差別而生.”

것이 단지 ‘소의신 상에 존재하는 공능’의 의미로만 사용된 것도 아니었다.³⁴⁾

3. 加藤純章의 ‘相續의 특수한 변화=세친 創見’설

가토 준쇼(加藤純章)은 “[세간에서] ‘열매는 종자로부터 생겨난다’고 말하는 경우, ㉠ 이 때 열매는 이미 괴멸한 종자로부터 생겨나는 것도 아니며, ㉡ 종자와 無間(anantaram)에 생겨나는 것도 아니다. ㉢ [업의] 相續의 특수한 변화에 따라 생겨난다”는 『구사론』 「과아품」의 논설³⁵⁾을 “又上座等, 唯執諸法從無間生 (상좌 등은 오로지 제법은 [진 찰나의 법으로부터] 無間에 생겨난다고 주장하였다: 한글번역 필자)”(T29, 441c24f), “又彼上座執, 有法體雖經劫滅, 而自相續展轉相仍, 猶爲因性. (또한 상좌는 法 자체는 비록 劫을 거치면서 소멸하였을지라도 自相續을 통해 연속적으로 이어지면서 여전히 [유위제법의] 원인적 존재가 된다고 주장하였다)”(동 442a1-3)의 논설에 따라 상좌 수계설에 대한 反論으로 이해하여 “세친은 『구사론』을 지을 때 상좌의 수계설을 알고 있었고, 따라서 세친의 종자설은 上座의 수계설보다도 새로운 것”이라고 말한다. 그리고 “결과는 相續의 특수한 변화에 따라 생겨난다”는 주장은 세친 개인(혹은 무착의 유가행파)의 創見일 것으로 추측하였다. 적어도 아비달마 논서 상에서 이 설은 세친이 처음으로 주장하였다는 것이 그 이유로, 그는 이를 세친이 스스로를 경량부의 일원으로 간주한 방증으로 간주하기도 하였다.³⁶⁾

결론적으로 말해 「과아품」 상의 일련의 논설은 상좌의 수계설에 반하는 것이 아니

34) 중현은 異生の 상속 중에도 무루종자가 존재한다는 이설(경량부 설)에 대해 “비야호로 이생의 심·심소는 [일찍이 무루행]에 의해 인기된(훈습된) 功能을 갖지 않음 뿐만 아니라 그것은 예컨대 번뇌 등의 種子性이기 때문에 무루법의 種子性이 될 수 있는 것도 아니”라고 비판하였는데(“且非異生心及心所, 與無漏法爲種子性. 未有無漏所引功能, 如煩惱等種子性故.”: T29, 712c23-24), 여기서의 ‘종자성’ 또한 문맥상 ‘공능’이 아닌 종자 일반을 의미한다. 한편 『유가사지론』에서 알라야식 존재증명의 네 번째는 ‘有種子性證’(“識身은 [인과상속의] 展轉이 다르기 때문에 만약 알라야식이 존재하지 않는다면 種子性이 존재한다는 것은 불합리하다.”: T.30, 579b23-c2)이었고(이는 경량부/상좌의 6식 종자설에 대한 직접적 비판이다), 『섭대승론』의 알라야식 존재증명 제9 出世間清淨證에서는 聞熏習을 알라야식을 대치하는 種子性, 出世間心の 種子性이라 하였지만 (T31, 136c11; 16), 이것이 ‘種子’와 차별적인 의미로 사용된 것도 아니다. 이들 논증에 대한 자세한 논의는 권오민 2015, 23-27; 2016, 27-29를 참조할 것. 또한 K. L. Dhammajoti(2011, 40)는, “그 같은 종자를 갖는 상태가 그 같은 ‘種子性’”(tad-bījasya bhāvas tad-bījabhāvaḥ: AKVý. 147. 19)이라는 稱友의 말에 따라 種子(bīja)는 단순명사, 種子性(bījabhāva)는 추상명사 정도로 이해하여 두 말은 교체 사용할 수 있다고 하였다. 효도의 종자/종자성의 차별에 대한 보다 자세한 비판은 권오민 2017b, 195-200을 참조할 것.

35) (T29, 158c24-159a18); AKBh., 477. 7-27.

36) 加藤純章 1989, 254-255. 加藤純章은 ‘經量部’라는 명칭의 창시자는 슈리라타이지만, 『구사론』 상의 경량부 설은 모두 세친 자신의 견해이며, 자신이 찬동하지 않는 슈리라타의 학설에 대해서는 ‘譬喩者’라는 명칭을 사용하였다고 주장한다. 이에 대해서는 권오민 2012b, 430-432; 440-447 참조.

다. 오히려 그것은 과거로 사라진 업(즉 무표업, 경량부의 경우 이는 비존재업)이 직접 결과를 낳는 것이 아니라 종자가 싹-줄기-잎으로 이어지다 꽃에서 열매를 낳듯이 업 역시 그러하다는 譬喩者의 業果상속설과 완전히 동일한 내용으로, 이것의 답습이다. 비유자의 종자설은 신표업이란 일련의 行動(gati)을 본질로 한다고 주장한 正量部에서 一切諸行의 剎那滅을 주장할 경우 業果의 상속은 불가능하다고 힐난한데 대한 해명으로, 全載하면 이러하다.

저들 譬喩宗(Dārṣāntika)에서는 이같이 설하였다.

외계의 종자(bīja)가 열매(phala: 果)를 초래하고 열매가 종자에 의해 초래되는 種果感赴의 도리가 성립하듯이, 이와 마찬가지로 ‘업은 결과를 초래하고 결과는 업에 의해 초래되는 것(業果感赴)’임을 알아야 한다. 이를테면 외계의 종자가 별도의 緣(예컨대 수분이나 온도 등)을 만났으로써 직·간접의 원인(親·傳因, sāksāt/pāramparya-hetu)이 되어 열매를 초래하고서 소멸한다. 즉 이 같은 종자로 인해 이후의 상태에 뿌리·싹·줄기·가지·잎 등이 일어나게 된다. [전후 특성(相)을 달리하는(*anyathā) 다시 말해 ‘轉變하는’(주23 참조)] 이러한 온갖 법은 비록 그 자체로서는 지속하지 않을지라도 상속을 거듭하다가 최후의 상태(즉 꽃)에서 다시 별도의 緣을 만나 비로소 능히 자신의 열매(果)를 낳는 [직접적인] 원인이 된다.

이와 마찬가지로 온갖 업도 相續 중에서 직·간접의 원인이 되어 결과를 초래하고서 소멸한다. 즉 이 같은 온갖 업으로 인해 이후 自相續 중의 어떤 상태에서 [전후 특성을 달리하는 별도의 법이 일어나게 된다. 이러한 법은 비록 그 자체로서는 지속하지 않을지라도 상속을 거듭하다가 최후의 상태에서 다시 별도의 緣을 만나 비로소 능히 자신의 결과를 낳는 [직접적인] 원인이 되는 것이다.

비록 그러한 외계의 종자가 직접적으로 원인이 되어 자신의 열매를 낳게 되는 것은 아닐지라도 [열매를 낳을 때까지 연속적으로 이어짐(展轉함)으로 말미암아 [자신의 열매를 낳게] 되듯이, 이와 마찬가지로 온갖 업 역시 직접적으로 원인이 되어 자신의 결과를 낳게 되는 것은 아닐지라도 [결과를 낳을 때까지 연속적으로 이어지게 하는 힘(展轉力)으로 말미암아 [자신의 결과를 낳게] 되는 것이다. 내계든 외계든 인과상속의 도리는 동일한 것으로, 외계의 경우 종자·뿌리·싹 등으로 [이어져] 단절되지 않는 것을 ‘相續(samṛati)’이라 말하듯이, 內法의 상속(즉 心相續)도 말하자면 전후찰나로 항상 하여 중간에 단절됨이 없는 것이다. 따라서 외도가 힐난한 諸行의 찰나멸을 주장할 경우 業果상속의 도리는 성립할 수

없다는 과실은 없는 것이다.³⁷⁾

비유자의 주장에는 사실상 ‘상속의 전변·차별’설이 포함되어 있다. 그들은 외계의 종자가 뿌리-싹 등으로 이어져 단절되지 않듯이 내적존재(內法)인 心法의 경우 전후찰나로 항상 하여 중간에 단절됨이 없는 것을 ‘相續(samṭati)’이라 규정하였을 뿐더러 [전후찰나 특성(相)을 달리하는 것(*anyathātva)]은 바로 세친의 ‘轉變’의 정의였으며, 상속을 거듭하다가 ‘최후의 상태에서 능히 자신의 결과를 낳는 [직접적] 원인이 되는 것’(즉 이전과는 차별되는 특수한 공능을 갖는 것)은 바로 ‘差別’의 정의였다.

뿐만 아니라 상좌 역시 결과는 隣近과 展轉의 공능에 의한 것이라고 주장하였다. 즉 그는 “舊隨界(업과 번뇌가 혼숙된 6處)가 無間(전후찰나)에 걸친 인과적 관계로서 展轉相續하여 [마침내] 生(janman)이라는 또 다른 결과를 초래하는 것이라면, 경량부에서는 다음 생 이후에 결과를 초래하는 업인 順後受業의 존재를 부정한다고 하지 않으면 안 된다”는 중현의 비판에 대해 이 같이 해명하고 있다.

이 같은 順後受業을 부정하는 과실은 없으니, [6處가 지닌] 隣近(sakṣāt)과 展轉(pārampara)의 功能(samartha) 즉 직접적이고도 간접(연속)적인 힘이 결과를 견인하기 때문으로, 마치 꽃과 씨앗 등이 갖는 隣近과 展轉의 공능이 열매(果)를 견인하여 낳는 것과 같다.³⁸⁾

가토 준쇼가 제시한 상좌의 두 주장은 自相續(즉 隨界종자)의 轉變에 대해 논의한 것으로, 세친 역시 轉變을 ‘相續 중 前後찰나 즉 無間에 걸쳐 다른 것으로 바뀌는 것’으로 이해하였다.

또한 가토 준쇼는 이러한 자신의 이해에 따라 상좌는 이숙인·이숙과를 無間生の 관계로, 세친은 隔時的으로 一回에 한정된 인과관계로 완전히 달리 이해하였다고 주장

37) 『순정리론』권34(T29, 535a2-15), “謂譬喻宗。故彼宗說：如外種果感赴理成，如是應知業果感赴。謂如外種，由遇別緣，爲親傳因，感果已滅，由此後位，遂起根芽莖枝葉等。諸異相法，體雖不住，而相續轉，於最後位，復遇別緣，方能爲因，生於自果。如是諸業，於相續中，爲親傳因，感果已滅，由此於後 自相續中有分位，別異相法起。體雖不住，而相續轉，於最後位，復遇別緣，方能爲因，生於自果。雖彼外種，非親爲因，令自果生，然由展轉。如是諸業，亦非親爲因，令自果生，然由展轉力。內外因果相續理同。外謂種根芽等不斷，名爲‘相續’。內法相續，謂前後心，恒無間斷。故無外道所難過失。” 이 인용문은 세친 종자설의 연원뿐만 아니라 상좌 隨界설의 정체, 譬喻자와 經量部の 관계 등을 밝히는 주요한 단서이다. 해서 권오민 2010, 21 주13; 동 2012a, 164 주10; 동 2017a, 139 등에서도 인용하였다.

38) 『순정리론』권18(T29, 441a15-16), “無斯過失。隣近展轉能牽果故。如花種等，隣近展轉能引果生。”

하였다.³⁹⁾ 그는 上座의 ‘諸法無間生’의 논거로 “若上座許，唯自相續生起決定得爲因緣，云何復許？‘善不善法爲因緣，生無記異熟。’非善不善隨界爲因可生無記，相續異故。若善不善，無間能生無記異熟，此中應說。何故云何，善不善爲因生無記異熟？”(T29, 442a11-15)라는 중현의 반론을 제시하였다. (밑줄 필자)

그러나 중현은 세친 종자설에 대해서도 역시 이같이 비판하고 있다: “今汝所執功能差別種子，與彼善不善心，爲有別體；爲無別體？此無別體，豈不許善爲不善種，及許不善爲善種耶？誰有心者，執煖與火無有別體。而復執言，‘唯煖能燒，火不能燒’？”(동, 397c6-18)

필자가 讀解한 바에 따르면 중현의 두 비판은 동일한 내용이다. 즉 상좌에 대한 중현의 반론은 “만약 上座가 ‘오로지 自相續에 생겨난 것만이 결정코 [後法에 대해] 因緣이 될 수 있다’는 사실을 인정한다면, 다시 ‘선·불선법이 무기의 이숙을 낳는 인연이 된다’는 사실도 인정해야 하지만, 어떻게 이를 인정할 수 있을 것인가? 선·불선의 隨界는 무기의 이숙을 낳을 수 있는 인연이 될 수 없으니, 相續이 다르기 때문이다. 만약 ‘선·불선의 隨界는 무간에 무기의 이숙을 낳을 수 있다’고 한다면, 여기서 마땅히 논설해 보아야 한다. 어떠한 까닭에서, 어떻게 선·불선의 隨界가 무기의 이숙을 낳는 인연이 된다는 것인가?”이며, 세친 종자설에 대한 비판은 “지금 그대가 주장하는 ‘특수한 공능(功能差別)’으로서의 종자는 그러한 선·불선심과 별도의 실체(arhāntara: 別體)로서 존재하는 것이라고 해야 할 것인가, 별도의 실체로서 존재하는 것이 아니라고 해야 할 것인가? 이것이 별도의 실체로서 존재하는 것이 아니라면, 어찌 선심(전 찰나 마음)이 불선심의 종자가 되고, 불선심이 선심의 종자가 된다는 사실을 인정하는 것이라 하지 않겠는가? 양식 있는 자(有心者)로서 그 누가 뜨거움(煖)과 불(火)은 어떤 경우에도 별도의 실체로서 존재하는 것이 아니라고 주장하면서 다시 ‘오로지 뜨거움만이 태울 수 있고 불은 능히 태울 수 없다’고 말하겠는가? -(중략)- 특수한 思(思差別)에 의해 인기된 특수한 공능으로서의 종자와 [종자가 의탁하고 있는 마음은 동일한 결과이기 때문에 무루심 중에도 역시 유루의 특수한 공능(=종자)이 존재하며, 그런 즉 무루심도 역시 능히 욕·색·무색의 3有的 과보를 초래한다는 사실을 인정해야 한다”(T29, 397c6-20)이다.

게다가 가토 준쇼는 중현의 상좌 비판에서 수계·종자설에 대한 일반적 비판이라 할 수 있는 마지막 구절을 빠트렸다: “만약 ‘무기의 이숙도 선·불선의 隨界를 熏習

39) 加藤純章 1989, 254.

하고 있기 때문에 선·불선법도 무기의 因緣이 될 수 있다'고 말한다면, 이 역시 올바른 이치가 아니니, 그러한 '熏習'이라는 말에는 진실의 뜻(*bhūtartha)이 없다고 앞에서 이미 수차례에 걸쳐 분별하였기 때문이다."⁴⁰⁾ 세친은 중현의 이 같은 형식의 비판에 대해 상좌와 동일한 방식으로 해명하였다. (주32)

상좌의 수계설과 세친의 종자설은 내용도 논의의 구조도 동일할 뿐만 아니라 중현의 비판도 역시 동일하다. 가토가 「괴아품」에서의 세친의 논설이 상좌 설에 대한 반론이라 주장한 것은 상좌 수계설의 전후 교학적 맥락을 이해하지 못하였을 뿐만 아니라 「괴아품」상의 논설에 대해서도 역시 그러한데서 비롯된 것이라고 밖에 말할 수 없다.

4. 原田和宗 등의 '경량부 종자설=유가행과 기원'설

하라다 와소(原田和宗)는 세친이 '最善說'이라 하여 분명하게 지지를 표명한 경량부의 수면종자설(隨眠睡位·纏覺位說: T29, 99a1-7)을 『유가론』 「섭결택분」(T30, 623a22-24)과 「본지분」(동 314b25-27), 「섭사분」(동 802b9-10)에서 확인하고서 이같이 말하고 있다: "세친은 수면의 정의문제에 관한 한 그 자신의 種子相續理論·相續轉變差別學說과 구조상의 유사성을 지녔음에도 불구하고 슈리라타의 隨界(anuchātu)學說을 완전히 무시하고 돌아보지 않은 것은 슈리라타의 그것이 『유가론』 「聲聞地」(이하)의 界(dhātu)와 同義인 종자이론(cf. 山部能宣, 1987; 1989)-상좌는 '종자'라고 하는 명칭의 사용을 꺼려하였지만-을 盜用한 것임을 간과하였기 때문이 아니었을까."⁴¹⁾

그렇다면 중현은 어째서 세친에 대해 "상좌와 가까이하지 말고 그의 論을 학습하지 말 것"을 누누이 훈계하였던가? 하라다는 이에 대해 경량부 전승에 관한 현장역 『순정리론』을 전폭적으로 신뢰할 수 없을뿐더러 중현 역시 확실히 '예리한 비판적 고찰력'을 갖추었지만, 결코 오해 없이 적대학설(즉 경량부 설)을 재현하지도 비판하지도 못하였다고 평가한다.⁴²⁾

하라다 와소와는 논의의 강도에 있어 차이가 있을지라도 하카마야 노리아키(袴谷憲昭), 미야시타 세이키(宮下晴輝), 야마베 노부요시(山部能宣), 로버트 크리처(Robert Kritzer) 등도 경량부 학설을 『유가론』 등에서 추적하여 세친이 『구사론』 저술 당시 이미 유가행과였을 것이라는 견해를 제시하였다. 그러나 이들이 추적한 것은 다만 言句 상으

40) "若言, '無記熏善不善故, 善不善爲無記因', 此亦非理, 前已數辯, 彼熏習言, 無實義故." (T29, 442a15-17)

41) 原田和宗 1996, 154 주22.

42) 하라다의 이러한 입장에 대해서는 권오민 2012, 447-460 참조할 것.

로 상응하는 것이었을 뿐 그것의 이론적 정합성까지 확인한 것은 아니다.

예컨대 로버트 크리처는 ‘相續의 [轉變]差別’에 의해 福業이 증장하고, 미래 결과가 생겨난다는 『구사론』 상의 선대케범사와 경량부 설(본고 제1장의 ③과 ⑤)에 상응하는 『유가론』의 문구를 추적하고서⁴³⁾ 비록 『유가론』에서 복업의 증장을 *saṃtatiparināma viśeṣa*라는 말로 설명하지는 않을지라도 「有尋有伺地」에서 淨·不淨業이 愛·不愛의 결과를 낳는 과정을 설명하면서 ‘*viśiṣṭā saṃskārasaṃtatih pravartate*’(彼行勝異相續而轉, 諸行的 특수한 相續이 일어난다: 필자)라는 말을 설하고 있기 때문에 세친(경량부)의 상속의 이론은 『유가론』에 근거하였을 것이라고 코멘트하였다.⁴⁴⁾ 그러나 『유가론』에서 설하고 있듯이 ‘諸行的 특수한 相續’은 習氣(종자), 혹은 熏習을 攝受한 業種子일 뿐, 여기에 ‘相續의 轉變과 差別’ 즉 異時인과까지 설하고 있는 것은 아니다. 경량부와 유가행과가 종자·훈습설을 주장하였다는 것은 주지의 사실로 이것만으로 양 학설이 동일하다는 것은 斷見 혹은 偏見이라 하지 않을 수 없다. 그들은 인과(현행과 종자, 종자와 현행)의 異時와 同時를 주장하여 서로 반목하였고, 급기야 유가행과에서는 相應性(能熏과의 俱有性)을 所熏四義의 하나로 설정하였다. 이는 바로 종자 所熏處로서 현행식과는 별체로서의 알라야식의 존재를 부정하고 인정하고 분기점이기 때문이다.

또한 아마베 요부노시와 로버트 크리처는 『유가론』에서의 種姓정의 - “種姓(*gotra*)이란 이러한 종성에 머무는 보특가라가 갖는 種子라는 법으로, (중략) 이것의 본질은 이것이 의탁하고 있는 이 같은 특성의 所依로 6處”- 를 통해 『구사론』 상에서의 종자설의 연원이 여기에 있음을 추적하고 있다.⁴⁵⁾ 아마베는 「성문지」에서의 종성의 정의에 대해 이같이 코멘트하였다: “6처를 떠난 종지는 없다. 만약 어떤 존재가 독자적인 법이라면 그 자신의 自相을 갖는다고 해야 한다. 그러나 종지는 그러한 것이 아니다. 다만 6처의 특수한 상태를 종성·종자·界, 혹은 자성이라 칭명한 것일 뿐이다. 종지는 실제 상으로 다만 6처(*ṣaḍāyatana*) 혹은 所依(*āśraya*)일 뿐이다.”

앞서 하라다가 인용한 아마베의 논문(山部能宣, 1987)은 초기 유가행과의 종자설을

43) Robert Kritzer 2003, 357 주97; 364f 주116-117. (1) “又雖說言, ‘有過去業, 由此業故諸有情受有損害受無損害受’, 此亦依彼習氣, 密意假說爲有. 謂於諸行中, 曾有淨不淨業, 若生若滅, 由此因緣, 彼行勝異相續而轉, 是名習氣. 由此相續所攝習氣故, 愛不愛果生.”(「本地分中有尋有伺等三地」T.30, 305b1-6); (2) “問: 如世尊言, ‘有過去業. 若過去業體是無者, 不應今時有一領納有損害受. 或復不應有一領納無損害受’. 此何密意? 答: 過去生中, 淨不淨業, 已起已滅, 能感當來愛不愛果. 此業種子, 攝受熏習, 於行相續展轉不斷. 世尊爲顯如是相續, 是故說言‘有過去業’.”(「攝決擇分中五識身相應地意地」T.30, 585b7-13)

44) Robert Kritzer 2003, 360.

45) Nobuyoshi Yamabe 1990, 13f.; Robert Kritzer 2005, 58f.

「惡叉聚經(akṣarāsīsūtra)」(현존본은 『잡아함』 제444경)에 근거하여 탐구한 것으로, 그에 의하면 유가행과의 최초의 종자설은 ‘界’라는 개념과 친연성이 강한데, 그들은 선행한 18계 각각이 후 찰나에 대응하는 법을 산출하는 힘을 지닐 때 이를 ‘종자’로 간주하였다.⁴⁶⁾ (밑줄 필자)

그러나 이러한 종자설은 다름 아닌 상좌 슈리라타의 隨界설이다. 유가행과에서 前法은 등무간연일 뿐 결코 인연이 될 수 없다. (아마베의 논의는 유가행과 正義가 아닌 말하자면 ‘隨轉理門’이다) 상좌 또한 一心 중에 種種界가 존재한다고 하였다. 여기서 一心은 물론 제6 意處(전 찰나의 6식)의 이속식이다. 또한 『유가론』 상에서는 다만 6처를 종자라고 하였을 뿐 그것이 왜 선 등 諸法の 能生因(즉 因緣性)인지에 대한 해명이 부재하지만 - 이 또한 유가행과의 正義가 될 수 없다. 그들에게 있어 6처/6근은 증상연이지 인연이 아니다.- 상좌에 의하는 한 그것은 無始 이래 劫을 거치면서 업과 번뇌를 훈습하여 隨逐하기 때문에 隨界이다. 6處(혹은 6根)가 종자리는 유가행과 諸論, 예컨대 『성유식론』에서의 難陀설(T31, 19c12-25)이나 『유식이십론』 제9송에서의 논의는 상좌의 ‘6처=수계’설과 밀접한 관련이 있을 것이다. 어쩌면 수계설의 잔재일지도 모른다.

5. 佐古年穗의 경량부 종자설과 세친 종자설의 분별

한편 사코 토시오(佐古年穗)는 『구사론』 「근품」 「업품」 「과아품」에서 설하고 있는 samtatipariṇāmaṁviśeṣa(본고 제1장의 ①③⑥)를 검토하여 각각에서의 相續은 5온, 심·심소,心を 가리키는 것으로 해석하여 이를 「상속의 특수한 변화」설의 변화과정으로 이해하였다. 그리고 「과아품」에서의 「특수한 변화」가 다른 用例에 비해 특수하다는 이유에서 「근품」과 「업품」에서의 이해는 경량부 입장을, 「과아품」에서의 해석은 세친의 독자적 입장일 것으로 추측하였다.⁴⁷⁾

이는 전술한대로 단지 『구사론』 상에 언급된 단편의 기사만으로 세친(경량부) 종자설을 추측 판단한데 따른 자의적 해석의 전형이다. 중현은 「과아품」 상에서의 종자설 후반부의 ‘상속’ ‘전변’ ‘차별’의 정의를 「업품」의 선대계법사 설로 인용하며,⁴⁸⁾ 전반부의 종자-씩-줄기-잎-꽃-열매의 비유는 「수면품」에서 축약하여 삼세실유 理證2에 대한 경

46) 山部能宜 2000, 141.

47) 佐古年穗 1997, 137. 김재권(2017, 13)은 사코의 논거에 대한 아무런 검토 없이 이에 근거하여 “「근품」과 「업품」의 기술과 「과아품」의 기술이 완전히 일치하지 않는 점에 유의할 필요가 있다”고 논의하고 있다.

48) 『순정리론』 권35(T.29, 541c14-26).

량부 해명(제1장의 ⑤)과 함께 인용하고 있다.⁴⁹⁾

세친은 앞서 논의한대로 “名色(「근품」에서의 종자)이 어떻게 선 등의 법을 낳는다는 것인가”라고 묻는 중현에 대해 ‘어리석은 자(devānām priya: 天愛)’라 호칭하고서, 전 찰나의 마음과 함께 생겨난 특수한 思(cetanāviśeṣa: 思差別)로 인해 일어난 후 찰나 마음 상의 특수한 功能(śaktiviśeṣa: 功能差別)을 ‘종자’라고 해명하였다.(주32 참조) 또한 「업품」의 선대케법사의 ‘相續의 轉變과 差別’설에서의 相續이 心相續이라는 것은 두말할 나위도 없다. 중현은 이같이 비판한다: “‘一心의 相續이 後後찰나에 각기 다르게 생겨나는 것을 轉變이라 한다’는 그(선대케법사)의 말은 결정코 이치에 맞지 않는다. 예컨대 어떤 이가 福行(육계 선업)을 짓고 무간(다음 찰나)에 다시 非福行(육계 불선업)을 지었을 경우, 이러한 두 가지 行은 바로 동일 종류(一類)로서 전변한 것이라고 해야 할 것인가, 다른 종류(異類)로서 전변한 것이라고 해야 할 것인가?”⁵⁰⁾

그래서 그는 선대케법사의 ‘相續의 轉變과 差別’설은 배우가 의상을 바꿔 입듯 상좌의 舊隨界설과 다만 언사만 다를 뿐이라고 비판하였던 것이다. 참고로 여기서 一心은 다만 일찰나의 마음(一念)을 의미하는 것이 아니라 알리아식과 같은 一類恒遍心, 즉 언제 어디서나 존재하는 동일種類的 마음(*ekajāṭīyacitta: 一類心) 즉 이숙식을 의미한다.⁵¹⁾

III. 결어

『구사론』의 種子/相續轉變差別설은 因緣論으로서 논설된 것이 아니라 得(prāpti)이나 無表 등 유부교학의 특정 개념의 비판논리로 제시된 것으로, 매우 疏略하여 학설의 온전한 의미를 담고 있지 못하다. 따라서 이와 더불어 경량부(상좌일파)의 종자·수계설을 비판하고 있는 중현의 『순정리론』이나 유가행과의 제 문헌을 통해 종자설(因緣論) 일반의 관점에서 이해하지 않으면 안 된다. 오로지 『구사론』 상에서 전한 단편의 기사만을 통해 이해할 경우 자의적 해석을 피할 수 없다. ‘경량부의 종자=功能’, ‘세친의 종자=有情身’이라는 등으로 경량부와 세친의 종자설을 분별하려는 시도가 그러한 것이었다.

또한 이론상의 일치 여부는 고려하지 않은 채 文句상의 상응 여부만으로 『유가론』과의 관계를 속단할 경우 극단적 해석을 피할 수 없다. 상좌 수계설에 대한 온전한 이해도

49) 『순정리론』 권51(T29, 629b2-17).

50) “又彼所說, ‘一心相續於後後位, 別別而生, 名爲轉變’, 定不應理.-”(T29, 542a23f)

51) 권오민 2014a; 2014b 참조.

갖추지 못하였으면서 “슈리라타의 隨界學說은 『유가론』의 종자이론을 도용한 것”(주 41)이라고 판단하거나 經을 지식의 근거로 삼는 이들(sūtrapramāṇakā)이라는 의미의 ‘經量部’라는 명칭에 대해 논의하면서 그들의 경진/성전관(佛說論)에 대한 논구도 없이 이를 다만 ‘道理에 부합하는 이’, ‘뛰어난 주장을 하는 이’, 혹은 ‘멋있는 이(かっこうのいいもの)’라는 우스꽝스러운 뜻으로 해석한 것(加藤純章, 1989: 89)이 바로 그러한 경우이다. 이에 대한 검토도 없이 이러한 경량부가 바로 유가행파라는 주장은 더 우스꽝스러운 일이다.

상좌의 수계설과 『유가론』의 종자이론은 알라야식의 문제를 놓고 극단적으로 대립하였을 뿐만 아니라 ‘道理의 부합’을 강조한 것은 正理·法性 혹은 이것의 決擇·顯示인 아비달마(혹은 마트라카)를 지식의 근거로 삼은 유부 毘婆沙師였다. 물론 유가행파도 이에 동조하였다. 주지하듯이 세친은 『구사론』에서 ‘아비달마=불설’임을 불신하였지만, 『석궤론』에서 『대반열반경』의 4大教法(mahā-apadeśa)에 따라 설정된 “[?]가 설한 것이든 經에 포함되어 있고 律을 드러내며, 法性に 위배되지 않으면 佛說”이라는 불설 정의에 근거하여 ‘대승=불설’론을 논구하고 있다. 세친의 아비달마 불신이 이 같은 불설 정의를 信受하지 않은 상좌 슈리라타의 經爲量の 성전관에 따른 것이라면, ‘대승=불설’론은 유부의 정리·법성 중심의 성전관에 따른 것이다. 타카사키 지키도(高崎直道 1980, 229)는 대승경전의 了義·不了義의 教判論은 유부 교판론의 逆用이라 하였고 유부 아비달마의 換骨奪胎라고 하였다. 혼조 요시후미(本庄良文 1990, 58)는 『순정리론』의 아비달마불설론이 세친의 『석궤론』의 대승불설론과 매우 비슷하여 아비달마불설론이 대승불설론을 준비한 것은 아닐까 하는 생각이 들 정도라고 하였다.⁵²⁾

또한 窺基에 의하면 제 부파 중 알라야식에 대해 가장 강력히 비판한 이는 경량부였다.(T43, 355c17) 유가행파의 알라야식 논증은 오로지 경량부 비판에 대한 반론이었다.⁵³⁾ 『섭대승론석』과 『성유식론』에서 전하고 있는 바에 따르면 그들 경량부는 이같이 말하였다.

그들(경량부)은 이 같이 주장하였다. “전 찰나의 색으로부터 후 찰나의 색이 無間으로 생겨나고, 전 찰나의 마음으로부터 후 찰나의 마음과 상응법(즉 심소)이 無間으로 생겨난다. 이것으로도 인과의 도리가 성취되거늘 무슨 소용에서 다시 알라야식이 바로 제법의 원인(즉

52) 상좌 슈리라타의 경량부 성전관을 중심으로 한 유부와 유가행파의 불설론에 대해서는 권오민 2012b, 577-699를 참조할 것.

53) 권오민 2015; 2016 참조.

因緣)이라고 분별할 것인가?”⁵⁴⁾

어떤 이는 설하였다.: 6識은, 無始 이래 根·境 등에 근거한 前後의 [차별적] 상태인 事 (*vastu: 현실태로서의 了別識)는 轉變할지라도 種類(jāti: 동일성으로서의 不了別識)로서는 차별이 없다. 이것이 바로 熏습의 住處로 능히 종자를 보지하는 것이다. 이에 따라 雜染과 清淨의 因果가 다 성취될 수 있거늘 무슨 필요에서 제8 [알아야]識의 존재를 주장할 것인가?⁵⁵⁾

뒤의 인용문은 “알아야식이 존재하지 않는다면 雜染(번뇌·업·生의 三事에 걸친 생사유전)도 清淨도 모두 성취될 수 없다”(T31, 135b23f)는 무착의 알아야식 존재증명의 충론을 정면으로 비판 부정한 것으로, 窺基는 여기서의 ‘어떤 이’를 經部異師로 평석하였다. (T43, 357a29) 전후 차별이 없는 동일種類(ekajāti)로서의 識이 종자 熏습처라는 것은 전술하였듯이 『순정리론』 상에서도 상좌의 학설로 확인된다.

54) 『십대승론(무성)석』 권3(T31, 396b20-29), “論曰: 若復有執, ‘色心無間生, 是諸法種子.’ 釋曰: ‘若復有執’者, 謂經部師作如是執. ‘色心無間生’者, 謂諸色心前後次第相續而生. ‘是諸法種子’者, 是諸有爲能生因性.] 謂彼執言: 從前剎那色, 後剎那色無間而生. 從前剎那心, 後剎那心及相應法無間而生. 此中因果道理成就, 何用復計, 阿賴耶識, 是諸法因.”

55) 『성유식론』 권3(T31, 15c7-10), “有說: 六識無始時來, 依根境等前後分位事雖轉變而類無別. 是所熏習, 能持種子. 由斯染淨因果皆成, 何要執有第八識性?”

1차 자료

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

五百大阿羅漢 等, 玄奘譯, 『大毘婆沙論』(대정장27)

世親, 玄奘譯, 『俱舍論』, 『俱舍釋論』(대정장29)

衆賢, 玄奘譯, 『順正理論』(대정장29)

彌勒, 玄奘譯, 『瑜伽師地論』(대정장30)

護法 等, 玄奘譯, 『成唯識論』(대정장31)

無着, 玄奘/眞諦/佛陀扇多譯, 『攝大乘論』(대정장31)

無性, 玄奘/眞諦譯, 『攝大乘論釋』(대정장31)

普光, 『俱舍論記』(대정장41)

窺基, 『成唯識論述記』(대정장43)

2차 자료

권오민

1994. 『유부 아비달마와 경량부 철학의 연구』, 경서원.

2002. 『아비달마구사론(1)』, 동국역경원.

2010. 「『順正理論』에서의 經量部」, 『불교학보』 제54집, 동국대 불교문화연구원.

2012a. 「『아비달마디과』에서의 譬喩者와 經量部」, 『불교학보』 제61집, 동국대 불교문화연구원.

2012b. 『상좌 슈리라타와 경량부』, 씨아이알.

- 2014a. 「上座 슈리라타의 一心」, 『인도철학』 40, 인도철학회.
- 2014b. 「상좌 슈리라타의 一心과 알라야識」, 『한국불교학』 70, 한국불교학회.
2015. 「알라야식의 존재증명과 경량부(1): 『유가사지론』의 경우」, 『불교학보』 제70집, 동국대 불교문화연구원.
2016. 「알라야식의 존재증명과 경량부(2)-『섭대승론』의 경우」, 『불교학보』 제74집, 동국대 불교문화연구원.
- 2017a. 「上座 슈리라타의 舊隨界」, 『불교연구』 제46집, 한국불교연구원.
- 2017b. 「경량부 종자설에 대한 중현과 무착의 비판, 그리고 세친의 딜레마」, 『인도철학』 제49집, 인도철학회.
- 2017c. 「유가 범상종에서의 경량부 종자설 이해」, 『선문화연구』 제22집, 한국불교선리연구원.
김재권
2017. 「초기 유식사상의 이숙개념에 보이는 인과론의 특징」, 『인도철학』 제49집, 인도철학회.
서성원
2004. 「『俱舍論』과 『成業論』을 통해본 種子(bija)說」, 『초기·부파불교연구』, 법경스님논문집발간모임.
이종철
2015. 『구사론 계품·근품·과아품』, 한국학중앙연구원 출판부.

上田 愉美子

1987. 「唯識學派における相續轉變差別の概念(一)」, 『印度學佛敎學研究』 35-2, 日本印度學佛敎學會.

小谷 信千代

1975. 「saṃtatipariṇānaviśeṣa と vijñānapariṇāma について」, 『印度學佛敎學研究』 24-1, 日本印度學佛敎學會.

加藤 純章

1989. 『經量部の研究』, 東京: 春秋社.

高崎 直道

1980. 「如來藏思想をめぐる論争」, 『佛敎思想史3-佛敎内部における對論』, 平樂寺書店.

櫻部 建

1979. 『俱舍論の研究-界·根品』, 京都: 法藏館.

佐古 年穗

1996. 「俱舍論における saṃtatipariṇānaviśeṣa について」, 『印度學佛敎學研究』 45-2, 日本印度學佛敎學

會.

西義雄 譯

1978(1935 초판). 『阿毘達磨俱舍論』, 國譯一切經 毘曇部25.

原田和宗

1996. 「<經量部の‘單層の’識の流れ>という概念への疑問(I)」, 『インド學チベット學研究』 第1號,
東京: インド哲學研究會.

兵藤一夫

1980. 「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.

福原亮嚴

1972. 『四諦論の研究』, 京都: 永田文昌堂.

山部能宣

1987. 「初期瑜伽行派に於ける界の思想について: Akṣarāśisūtraをめぐって」, 『待兼山論叢』, 大阪大學
文學部21, 哲學篇.

2000. 「瑜伽師地論における善惡因果說の一側面: いわゆる‘色心互熏’說を中心として」, 『日本佛教學
會年報』 제65호.

横山紘一

1982. 「世親の識轉變」, 平川彰・梶山雄一・高崎直道 編, 『講座大乘佛教8 唯識思想』, 東京: 春秋社.

本庄良文

1990. 「釋軌論 第四章: 世親の大乘佛說論(上)」, 『神戸女子大學紀要』23-1.

吉元信行

1985. 「說一切有部による種子說批判」, 『佛教の歴史と思想』, 東京: 大藏出版.

CHANGHWAN PARK

2014. *VASUBANDHU, ŚRĪLĀTA, AND THE SAUTRĀNTIKA THEORY OF SEEDS*, ARBEITSKREIS
FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN UNIVERSITÄT WIEN.

K.L. Dhammajoti

2011. Śrīlāta's anudhātu doctrine, *Buddhist studies*, 『佛教研究』 39, 東京: 國際佛教徒協會.

L. de La Vallée Poussin

1988. *Abhidharmakośabhāṣyam, vol. I*. English Translation by Leo M. Pruden, Asian Humanities Press,
Berkeley, California, 1988.

Nobuyoshi Yamabe

1990. Bija Theory in Vinīśayasamgrahānī, 『印度學佛教學研究』 38-2.

P. Jaini

1959. THE SAUTRĀNTIKA THEORY OF BĪJA, *BSOAS* X II-2.

Robert Kritzer

2003. Sautrāntika in the Abhidharmakośabhāṣya, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol.26 No.2.

2005. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.

The *bīja* Theory of Vasubandhu Revisited

Oh-Min Kwon

Gyeongsang National University

It is generally taken for granted that the theory of *bīja* has originated in the novel ideas of Vasubandhu. But Saṅghabhadra acknowledges the theory of Vasubandhu just as another version of the *bīja* theory equivalent to that of Dārṣṭāntika or an offshoot of the **pūrṇānuśāsa* theory established by Sthavira Śrīlāta. The notion of *bīja* is a metaphor for *hetuṣatyaya*, that is, the dharma capable of producing, and serves as the core concept in illustrating the origin of all sentient beings and their worlds, as demonstrated in the theories of **pūrṇānuśāsa* (Śrīlāta) or of *bīja* (*ālayavijñāna*) by the Yogācāra. However, the full connotation of the concept has not been completely uncovered because the term *bīja* in *Abhidharmakośabhaṣya* is only brought up as a ground for the critical refutation of the terms such as *prāpti* or *avijñaptikarma* of the Sarvāstivāda philosophy.

Therefore it is very likely to fall either into a bias or a dogmatic understanding if the evidential references are limited to the fragmentary remarks in *AKBh*, without being supplemented by such significant records as the *Nyāyānusāra* by Saṅghabhadra, the *Catuhṣatyanirdeśa* by Vasuvarman, known as an affiliate of the Sautrāntika, and the *Yogācārabhūmi*, the *Mahāyānasāṅgraha*, the *Chengweishilun*, and their commentaries in which frequent quotations of *bīja* theory presented by the Sautrāntika and its branch **Sthavirapāṅśika* are found.

In this paper I critically reviewed the hypothesis of Hyodo Kazuo, Kato Junsho, Harada Washo, and Sako Toshio etc in terms of their interpretations on the *bīja* theory of Vasubandhu and the concept of *saṃtatipariṇāmaśeṣa*.

Key Words : *bīja*, *saṃtatipariṇāmanviśeṣa*, *pūrvānudhātu* (or *anudhātu*), Vasubandhu, Sthavira Śīlāta.

2018년 5월 17일 투고

2018년 6월 5일 심사완료

2018년 6월 10일 게재확정