

# 디그나가의

## *Ālambanaparīkṣāvṛtti*

### 역주

- 현장 역과 티벳 역을 중심으로 -

유리  
(경상대 박사수료)

## I 해제

본 번역 연구는 Dignāga(Phyogs kyi glang po, 陳那, 480-540)의 *Ālambanaparīkṣāvṛtti*(이하 *Āp*)에 대한 현장 역(T31, No1624)과 계송과 자주가 함께 있는 티벳 역(D:4206 Ce86a<sup>5</sup>-87b<sup>3</sup>)의 번역과 역주가 그 목적이다. *Āp*는 산스크리트어는 현존하지 않고 몇 계송만이 다른 저자의 저술에 인용문으로 보존되어 있다.<sup>1)</sup> *Āp*는 제목에서도 나타나듯이, *ālambana*(*dmigs pa*, 所緣, 인식대상)를 *parīkṣā*(觀, 고찰)하는 것을 주목적으로 삼고 있으며 단지 8계송만으로 구성되어 있는 매우 짧은 논서이다. 산스크리트어 제목은 *Ālambanaparīkṣāvṛtti*이고 티벳어 제목은 *Dmigs pa brtag pa'i 'grel pa*이다. 시대 순으로 한역은 진제 역『無相思塵論』<sup>2)</sup>(AD 557-769), 현장 역『觀所緣緣論』<sup>3)</sup>(AD 657)이 있다. 주석서는 중국 호법 주석(AD 710, 의정 역)『觀所緣論釋』과 비니

1) Tola and Dragonetti 1982, 106-107.

2) 진제가 번역한『無相思塵論』의 경우『開原錄』에는 '무상(無相)'이란 글자가 첨가된『無相思塵論』이란 제목으로 있지만『開原錄』 이전의『內原錄』,『仁壽錄』,『靜泰錄』,『釋經圖記』에는 '무상(無相)'이란 두 글자가 없다.

3) 현장이 번역한『觀所緣緣論』의 경우『觀所緣緣論』으로 불리기도 한다. 그러나 논 의 내용상 소연연(所緣緣)이란 용어는 소연연(所緣緣)이란 용어가 단독으로 사용된 것이 아니라 '소연(所緣)에 대한緣(조건)이다. 게다가『觀所緣緣論』이 번역된 시기는 657년이고『成唯識論』은 2년 뒤인 659년,『唯識二十論』은 4년 뒤인 661년에 번역되었다.『內原錄』 이후 거의 모든 경록(經錄)은『觀所緣緣論』으로 되어 있지만,『成唯識論』,『佛地經論』,『成唯識論述

따테바(Vinītaḍeva)<sup>4)</sup>의 티벳 역 주석서<sup>5)</sup>가 있다.

불교인식논리학을 정초한 Āp의 저자 디그나가<sup>6)</sup>는 유식학파의 이론을 체계적으로 완비했다고 평가받는 『삼십송』의 저자 바수반두의 제자이면서, 불교인식논리학을 완성한 다르마끼르티의 스승이다. 그의 사상적 친소관계를 따져보면 그는 유식가이면서도 불교인식논리학자이다. 그는 6식의 영역을 중심으로 구구인(九句因), 인(因)의 삼상(三相) 등을 기반으로 한 새로운 불교인식논리학[新因明]을 주창했다. 하지만 유식사상가로서의 그의 면모는 아직 확실하게 밝혀진 바가 없다. 梶山雄一에 의하면 디그나는 Āp를 통해서 유식학파의 인식론을 완성했다고 주장하지만<sup>7)</sup>, 일부의 학자들은 디그나가를 호법계열의 유상유식학파라고 소개하고 또 안혜계열의 무상유식학파라고도 규정한다. 더 나아가 그가 아뢰야식을 주장하지 않는다고도 한다.<sup>8)</sup> 이처럼 그의 유식사상에 대한 다양한 이설을 차치하고서라도 중국 법상유식의 『성유식론』에서 그의 『집량론』 현량 장에 나오는 10송의 사용맥락을 보면 그는 심심소를 세 가지 상태로 분석한다는 것을 확인할 수 있다.<sup>9)</sup> 주지하듯이, 호법 계열의 중국법상 유식 주석서

記, 『唯識二十論述記』 등에는 연(緣)이라는 한 글자가 없다. 그러나 범어 제목이나 티벳어 제목을 참조하면 『觀所緣論』으로 사용하는 것이 적절하다. 宇井伯壽는 현장 역의 제목에 대해서 緣이라는 글자가 없는 것으로 해석하면서도 그는 『관소연론』, 『관소연론』 두 제목을 함께 사용하고 있다. (宇井伯壽 1979, 12-13)

- 4) 비니따테바의 생몰연대는 정확하지 않다. Kawamura의 학위논문에서 의하면 비니따테바의 생애와 활동에 대해서 10페이지에 걸쳐 자세하게 기술하고 있다. 그는 비니따테바는 처음에는 유부로 출가하였으며 이후 날란다 사원에서 유식, 불교논리학을 두루 공부하였다고 전하면서 그를 불교 주석가이자 불교논리학자라고 칭한다. 또한 그의 현존하는 주석서 등을 토대로 생몰연대를 645-715로 추정한다. 현존하는 저서는 대략 12개 정도로 확인되며 거의 다르마끼르티에 대한 주석이 대부분이고 유식 주석서는 바수반두의 『유식이십론』과 『삼십송』에 대한 스티라파띠의 주석을 다시 주석한 것이 티벳 역으로 남아있고 디그나가의 『관소연론』 티벳 역 주석이 남아있다. 다르모파라가 비니따테바의 다르마끼르티 주석을 강도 높게 비판한 것은 유명하다. 12개 저서 중에서 그의 주저는 2개 정도라고 추정하지만 확실하지는 않다. 이와 같이 비니따테바는 유식 교학이 완성된 시기와 더불어 불교인식논리학이 두드러진 시기에 활동한 불교논사로 추정된다. (Kawamura 1975, 48-59)
- 5) Derge No 4241, Peking No 5739.
- 6) 義淨의 『南海寄歸內法傳』 권4 (T. 54, 230a06-230a07)에 디그나가의 因明 위주로 8개 저서가 나열되어 있다. 因明著功, 鏡徹陳那之八論. (一觀三世論. 二觀總相論. 三觀境論. 四因門論. 五似因門論. 六理門論. 七取事施設論. 八集量論也.)
- 7) 梶山雄一 1990, 권오민 역, 34.
- 8) 디그나가의 유식사상을 언급한 논문들은 다음과 같다. 菅原泰典 1987, 高木神元 1965, 原田和宗 1989, 宇野惠教 1984, 1985.
- 9) 『성유식론』 제2권 (T. 31, 10b11-10b16): 然心心所一一生時, 以理推徵各有三分. 所量能量果別故. 相見必有所依體故. 如集量論伽他中說 似境相所量. 能取相自證, 即能量及果. 此三體無別. “심과 심소가 잘나 잘나 생길 때를 논리적으로 분석하면 각 세 가지 상태가 있다고 추정된다. 소량, 능량, 능과가 개별적으로 [존재하기] 때문이다. 상분[에 속하는 소량과 견분[에 속하는 능량]은 반드시 의지처를 가지기 때문이다. [다음은 디그나가의] 『집량론』 [현량장 10]계송이다. 대상과 유사하게 [나타난] 형상은 소량(=인식대상)이다. 능히 형상을 취하는 것이야말

『성유식론』은 법상용어 견분(見分), 상분(相分), 자증분(自證分), 증자증분(證自證分)이라는 네 요소로 심심소를 분석한다. 법상유식가들은 디그나가는 삼분설, 즉 견분, 상분, 자증분 세 요소를 통해서 심심소를 분석한다고 주장한다.

외부대상을 전적으로 부정하는 유식학파의 인식은 외부대상에서 구하지 않고 식 내부의 공능(śakti, 종자로 비유)에서 구한다. 디그나가는 Āp에서 이 공능이 식에 있는 것인지, 공능 자체로 있는 것인지는 알 수 없다고 언급하면서도 이런 공능이 결과를 발생시킨다고 주장한다. 디그나가는 Āp에서 유식학파의 인식대상의 본질에 대해서 검토하면서 그 인식대상은 바로 ‘식 자신’임을 티벳 역에서 분명히 밝히고 있다. 따라서 우리는 인식대상의 본질이 식 자체인 근거를 공능과 형상(ākāra)에서 찾는다는 것도 Āp에서 확인할 수 있다. 이처럼 Āp는 매우 적은 계송만으로 구성되어 있지만 그의 유식사상에 대한 면모를 알 수 있을 뿐만 아니라 외부대상을 부정하는 가운데 성립하는 인식대상의 본질을 자세히 드러내주는 중요한 논서이다.

그러나 Āp는 계송에 대한 저자 자주가 있지만 내용이 매우 압축적이고 애매하다는 평가를 받는다. 독일어, 프랑스어, 일본어 등 다양한 언어로 번역된 현대 역은 많지만<sup>10)</sup> 한역과 티벳 역을 함께 번역한 한글 역은 전무하다. 두 이역(異譯)을 함께 번역하

---

로 자신 스스로를 드러내어 자신일 증명하는 것으로 곧 능량(=인식주체)과 능과(=인식결과)이다. 이 셋(소량, 능량, 능과)의 본질은 다르지 않[고 다만 심의 다른 세 측면일 뿐이다.”

10) ① S. Yamaguchi는 Āp의 티벳어 역과 그것의 비니따테바 티벳어 역 주석서를 프랑스어로 번역하였다. (Yamaguchi 1926, 1-65) ② E. Frauwallner는 Āp의 티벳어 역에 내용을 보충하여 독일어로 번역하였다. (Frauwallner 1030, 174-194) ③ M. Schott는 Āp의 티벳어 역을 독일어로 번역하였고 호법(의정 역)의 중국 주석서가 번역하였다. (Schott 1935) ④ N. Aiyaswarni Sastri는 Ā의 티벳어 역과 중국 현장 역을 영어로 번역하고 중국 주석서 호법(의정 역)과 비니따테바 티벳어 역 주석서를 영어로 번역하였다. 그리고 중국 현장 역과 티벳어 역, 그 주석서들을 모두 산스크리트어로 복구하였다. (Sastri 1942) ⑤ S. Yamaguchi and J. Nozawa는 Āp의 티벳어 역과 비니따테바의 주석을 일본어로 번역하였다. 그리고 Āp의 티벳어 역을 산스크리트어로 복구하였다. (Yamaguchi and Nozawa 1953, 409-484) ⑥ H. Ui and Jinna는 Āp의 진제 역, 현장 역과 중국 주석서 호법(의정 역)을 일본어로 번역하였다. (Ui and Jinna 1958, 24-130) ⑦ E. Frauwallner는 디그나가의 산스크리트어와 티벳어로 구성되어 있는 저서 안에 Āp의 티벳어 역을 번역하였다. (Frauwallner 1959, 83-164) ⑧ A. Wayman는 Āp 티벳어 역 계송만을 영어로 번역하였다. (Wayman 1979, 65-78) ⑨ Douglas Duckworth, Malcolm david Eckel는 다수의 학자 Jay L. Garfield, John Powers, Yeshe Thabkhas, Sonam Thakchoe-들과 함께 4년여 동안 디그나가의 사상에 대해서 작업하였다. 그 작업 결과는 전체적으로 두 장으로 이루어졌는데 하나는 디그나가의 사상과 그의 저서, 즉 Āp와 그 주석서를 영어로 번역하였다. 다른 하나는 Āp에 대한 티벳어 역과 비니따테바의 티벳어 역 주석서가 5가지 판본을 통해서 교정되어 있다. (Duckworth 등 2016) ⑩ TOLA and DRAGONETTI는 Āp의 계송과 계송과 자주가 함께 있는 티벳어 역을 영어로 번역하였다. (TOLA and DRAGONETTI 1982, 105-134) ⑪ 山口益과 野澤靜證는 Āp의 일본어 번역과 산스크리트어를 복구하였다. (山口益, 野澤靜證 2011)

는 이유는 그 내용 자체를 이해하기가 매우 어려운 논서이기 때문에 산스크리트어의 축자번역인 티벳 역과 직역과 의역을 적절히 혼합하여 번역하는 현장 역을 함께 번역하여 그 내용을 보다 쉽게 이해하기 위해서이다.

총체적으로 보면 티벳 역과 한역 모두 내용면이나 형식면에서 큰 차이는 없으나 몇 군데는 문맥이 다른 부분이 있다.  $\bar{A}p$ 의 전체 구성을 보면, 1송-5송까지는 극미나 극미의 모임으로 구성된 외부대상이 유식학파의 인식대상으로서의 자격을 갖추지 않았다고 비판한다. 6송은  $\bar{A}p$ 의 핵심 송이다. 한역에는 제시되지 않지만 티벳 역에는 유식학파의 인식대상이 식 자신이라는 것이라고 제시한다. 7송은 만약 식 자신을 인식대상으로 삼을 때 파생되는 식과 인식대상의 관계를 언급한다. 마지막으로 8송은 식과 인식대상, 그리고 공능의 문제를 제기한다.

#### 일러두기

\* 추정된 산스크리트 단어를 의미한다.

[ ] 원문에는 없지만 옮긴이가 보충한 내용을 의미한다.

- 티벳어의 발음과 표기는 원칙적으로 와일리식(Wylie System; "A Standard System of Tibetan Transcription," Harvard Journal of Asiatic Studies 22 (1959, 261-67pp))을 따랐다.
- 본서는 산스크리트어와 티벳어, 한역어를 필요에 따라 병기하였다. 예컨대 '인식대상'(alambana: dmigs pa, 所緣)
- 각주는 옮긴이의 역주와 원본에 대한 교정으로 구성되어 있다.
- 티벳어의 우리말 표기법은 공식 표준안이 없기 때문에 표기나 발음은 가급적 티벳 현지음에 가깝게 음사하는 것을 원칙으로 하였다.

## II 『관소연론』 전체 구성

- 제1송 다수의 극미로 구성된 설일체유부의 인식대상 비판
- 제2송 극미 화합(和合)으로 구성된 경량부의 인식대상 비판
- 제3송 극미 화집(和集)으로 구성된 중현의 인식대상 비판(1)
- 제4송 극미 화집(和集)으로 구성된 중현의 인식대상 비판(2)
- 제5송 외계실재론자들의 인식대상에 대한 총체적인 반론
- 제6송 유가행과의 인식대상의 두 조건
- 제7송 식과 인식대상의 관계
- 제8송 식과 인식대상, 공능(중자)

## III. 번역

### 제1송 - 다수의 극미로 구성된 설일체유부의 인식대상 비판

#### 1송 - 현장 역

제목: 『觀所緣緣論』

저자: 陳那

諸有欲令眼等五識，以外色作所緣緣者。或執極微許有實體，能生識故。或執和合，以識生時帶彼相故。二俱非理。所以者何。

極微<sup>11)</sup>於五識，設緣非所緣。

彼相識無故。猶如眼根等。(1송)

所緣緣者，謂能緣識帶彼相起及有實體。令能緣識託彼而生。色等極微設有實體能生五

11) 산스크리트어 paramāṇu에 대해서 현장은 『유식이십론』과 『관소연론』에서 극미(極微)라고 번역하고 『아비달마구사론』에서는 미취(微聚)라고 번역한다. 또한 『유식이십론』에서 진제는 인허(隣虛)라고 번역하고 보리류지는 미진(微塵)이라고 번역한다.

識容有緣義, 然非所緣. 如眼根等於眼等識無彼相故. 如是極微於眼等識, 無所緣義.<sup>12)</sup>

유정들은 안 등의 오식은 외부대상을 인식대상(ā lambana\*: dmigs pa, 所緣)의 조건[緣]<sup>13)</sup>으로 삼[아 발생한다고 주장한다.]

어떤 이는 극미(paramāṇu)의 실체가 존재한다고 주장하는데, 왜냐하면 [극미 실체가] 능히 식을 낳기 때문이다. 또 어떤 이는 [극미가] 화합[한 외부대상을 인식대상]이라고<sup>14)</sup> 주장한다, 왜냐하면 식이 생길 때에 그것(=극미 화합으로 구성된 외부대상)의 형상(ākāra, rnam pa)을 띠기 때문이다. 이 두 가지는 이치에 맞지 않다. 왜 그런가?

극미는 5식에 대해,

가령 [5식 발생의] 조건[緣]이 [되]지만 소연(所緣)은 [되지] 않는다.

그것(=극미)의 형상이 식에는 없기 때문이다.

오히려 안근(眼根) 등과 같다. (1승)

소연의 원인[所緣緣]이란 말하자면 능연식(能緣識)이 그것(=대상)의 형상을 띠고 생기며 실체로 존재한다. 능연식은 그것(=소연)에 의탁해서 생기는 것을 말한다. 대상 등의 극미는 가령 실체로 존재하여 능히 5식을 낳기에 [5식이 발생하는 데에] 조건[緣]의 의미가 있다는 것은 인정되지만 소연으로는 [인정되지] 않는다. 마치 안근 등이 안식 등에 대해서 그 형상이 없기 때문[인 것과 같다. 이와 같이 극미는 안식 등에 대해서 소

12) 『觀所緣緣論』 T. 31, 888b7-888b14.

13) Āp에서 緣은 두 가지 맥락을 가진다. 하나는 所緣緣이란 합성어의 경우이고 다른 하나는 緣이 독자적으로 사용된 경우이다. 所緣緣의 경우에는 '소연의 원인'이란 의미이고 독자적으로 사용된 경우에는 '조건'이란 의미로 사용되었다. 본 번역은 이 두 경우를 분명하게 구별하게 사용한다.

14) 加藤純章 1989, 173-180. 권오민 2019, 75. 각주 96 참조.

극미 和合과 和集의 산스크리트 원어는 불분명한데 모두 '극미의 모임'을 의미하는 현장의 한역 용어이다. '극미의 모임(적집)'에 사용된 범어는 saṃcita, saṃghāta, saṃcaya, saṃyoga samudita 등이고 티벳어는 'dus pa, tsogs pa, bsags pa 등이다. 『유식이십론』(이하 Vimś)의 경우 '극미의 모임(적집)'을 보리류지는 승, 진제는 聚 등으로 번역하고 현장은 경량부의 극미의 모임을 和合으로 중현의 극미의 모임을 和集으로 번역한다. 현장이 '극미의 모임'을 화합(和合)이라거나 和集으로 달리 사용한 것은 극미 결합방식의 차이에 의한 것이다. 경량부의 술어인 '극미 和合의 경우 극미 결합방식은 無間 근접으로 모여 있는 방식이고 신유부 중현의 술어인 '극미 화합(和合)'의 경우 극미 결합방식은 극미들이 풍력의 견인력으로 모여 있는 방식이다. 이처럼 현장은 극미 모임을 화합이나 화집으로 구별해서 각 학파의 교리에 사용하였지만 화합이나 화집에 상응하는 특정 범어나 티벳어가 있는 것이 아니라 단지 극미의 '결합, 모임, 취합, 집합'을 의미하는 술어들로서 사용되었다고 볼 수 있다. 본 글은 현장 역을 사용하기에 경량부의 극미 모임은 '和合'으로 중현의 극미 모임은 '和集'으로 사용한다. 또한 유부의 극미 모임은 문맥에 따라 '다수의 극미'라거나 '극미들'로 사용한다.

연의 의미를 갖지 않는다.

## 1송 - 티벳 역

제목: dmigs pa brtag pa'i 'grel pa<sup>15)</sup>

저자: phyogs kyi glang po

귀경구

rgya gar skad du/ā<sup>16)</sup> lam ba na pa rī ksha<sup>17)</sup> br̥ṛttīka/bod skad du/dmigs pa  
brtag pa'i 'grel pa/sangs rgyas dang byang chub sems dpa' thams cad la  
phyag 'tshal lo//

인도말로 아람바나빠리카사 브리티카라고 하고 티벳말로 믹빠딱빠 쥘와라고 한다.  
부처님과 자비심을 지닌 보살들에게 마음을 다해 절 올립니다.<sup>18)</sup>

gang dag mig la sogs pa'i rnam par shes pa'i<sup>19)</sup> dmigs pa phyir rol gyi don  
yin par 'dod pa de dag ni de'i rgyu yin pa'i phyir rdul phra rab dag yin  
pa'm der snang ba'i shes pa skye ba'i phyir de 'dus pa yin par rtog grang  
na/de la re zhig/

**dbang po'i<sup>20)</sup> rnam par rig pa'i rgyu/  
phra rab rdul<sup>21)</sup> dag yin mod kyi/**

15) P.N.C: dmigs pa brtag pa'i 'grel pa/ltar bkod//

16) P.N: a

17) P.N: ri ksha

18) 티벳 논서의 첫 부분은 산스크리트어 제목과 티벳어 제목을 명시하는 것으로 시작한다. 이어 부처님과 보살들  
에게 예배 드린다는 귀경구가 나온다.

19) P: pa

20) P: po

21) 유식논서에서 극미(paramānu)론은 『유가사지론』(T.30, 290a17-23)에서 다루어진 이후 다양한 유식 논서에 나타  
난다. 특히 바수반두 Vimś은 유식논증을 위하여 외부대상을 부정하는 방식을 주요 논점으로 채택한다. 특히  
극미로 이루어진 외부대상을 부정하기 위하여 Vimś 11송-15송에 걸쳐 유부, 중현, 경량부, 바이세시카의 극미

der mi snang phyir de<sup>22)</sup> yul ni/  
rdul phran ma yin dbang po bzhin //1abcd//<sup>23)</sup>

yul zhes bya ba ni shes pas gang gis 'rang gi ngo bo'(svarūpa\*, svabhāva\*)  
nges par 'dzin pa yin te de'i rnam pa<sup>24)</sup>r skye ba'i phyir ro/rdul phra mo dag  
ni de'i rgyu nyid yin du zin kyang de lta ma yin te dbang po bzhin no/de  
ltar na re zhig rdul phra mo dag dmigs pa ma yin no/

유정들은 안식 등의 인식대상을 외부대상이라고 주장한다. 극미들로 [구성된] 그것  
들(=외부대상)은 그것(=식)의 조건(緣)이 [되기] 때문이다. 또는 극미의 화합[으로 이루  
어진 외부대상이] 거기(=오식)에 [대상과 유사한 형상으로] 나타나는 식을 낳기 때문에  
[극미 화합한 외부대상을 인식대상이라고 하는 것으로] 안다면, 왜 그런가?

근식(=오식)의 [발생]조건이 되는 극미들은 [소연이 되기 위한 조건이] 아니다.  
거기(=오식)에 [극미의 형상이] 나타나지 않기 때문에,  
그것(=식)의 [인식]대상은 극미가 아니다.

---

결합방식을 지적하면서 극미로 구성된 외부대상을 부정한다. 한편 Āp의 경우 1승·5승에서는 극미로 구성된 외  
부대상이 유식학파의 인식대상의 조건을 구비하지 못하고 있다는 문제를 지적한다.

22) P.N: de'i

23) TSP II, 711 : yady apīndriyavijñapter grāhyāṃśaḥ karanam bhavet/  
atadābhatayā tasyā nākṣavad viṣayaḥ sa tu/

24) 산스크리트어는 ākāra이다. 대개 form, figure, appearance 등으로 영역된다. 현상은 ākāra를 행상(行相), 상  
(相), 능상(能相) 등으로 번역하고 진제는 해상(解相), 취상(取相)으로 번역한다. 불교사상에서 ākāra의 역할은 불  
교인식을 성립시키는 주요요건으로 작용한다. 불교인식은 식 상에 나타난 ākāra를 통해서 성립한다. 더 나아가  
외부대상을 인정하든 부정하든지 간에 식 상에 ākāra가 식 내부에서 나타나든지 아니면 식 외부에 있는 대상  
이 부여하든지 간에 식 상의 ākāra의 성격으로 인해서 불교 제학파의 인식론의 특징이 결정된다. 즉 ākāra를  
통해 불교인식론의 기본형식과 다양한 관점을 읽을 수 있는 것이다. (권오민 2019, 367) 불교사상사에서 이 ākāra  
개념은 불교 후기사상으로 갈수록 그 역할이 더욱 두드러지는 경향을 보인다. 중관학파의 산타락쉬타는 소위  
하위학파로 여기는 유부, 경량부, 유식학파를 이 ākāra개념으로서 비판한다. 특히 유식학파를 비판할 때에는  
식 상의 ākāra와 식의 관계에 따라 주객동수론, 다양불이론, 일난반괴론으로 유식학파를 나누기도 한다. 또 식  
상의 ākāra의 진위여부에 따라 호법 계열을 형상진실론자라고 하고 안혜 계열을 형상허위론자라고 한다. 또한  
유부를 무형상인식론자, 경량부와 유식학파를 유형상인식론자라고 규정하기도 한다. 불교사상사에서 ākāra라  
는 용어는 시대, 논사, 논서 등이 어떻게 번역하느냐에 따라 그 의미가 달라진다. 본 글은 '대상과 유사한  
형상'의 의미로 사용되기 때문에 ākāra를 '형상'이란 번역어로 사용한다. 여기에 대해서는 권오민 외 2019,  
107-112; 一鄉正道 1985; 유리 2020, 249 참조.

근처럼.//1abcd//

대상(viṣaya\*: yul, 境)이라는 것은 식(vijñāna)에 의해서 [대상] 자체의 본질이 확실하게 파악된다. 왜냐하면 [대상은] 그것(=대상)의 형상(ākāra)으로 [식 상에] 생기기 때문이다. [그래서] 극미들은 그것(=식)의 조건[緣]은 될지라도, 그것[所緣]은 될 수 없다. 根처럼, 왜 그런가? [설일체유부가 주장하는] 다수의 극미는 [식 발생의 조건[緣]은 될지라도] 소연은 되지 않는다.

## 제2송 - 극미 和合으로 구성된 경량부의 인식대상 비판

### 2송 - 현장 역

和合於五識, 設所緣非緣 .

彼體實無故, 猶如第二月. (2송)

色等和合於眼識等有彼相故, 設作所緣然無緣義. 如眼錯亂見第二月.

彼無實體不能生故. 如是和合於眼等識無有緣義故. 外二事於所緣緣互闕一支. 俱不應理.<sup>25)</sup>

[극미] 화합한 외부대상은 5식에 대해서,

가령 소연은 [되지만, 조건[緣]은 [되지] 않는다.

그 [극미 화합한 외부대상] 실체가 실로 없기 때문이다.

마치 두 번째 달처럼. (2송)

대상 등의 [극미 화합한 외부대상]은 안식 등에 대해서 그 형상(ākāra)이 존재하기 때문에 가령 소연은 되지만 조건은 되지 않는다. 마치 눈이 착란하여 두 번째 달을 보듯이.

그것(=극미 화합한 외부대상)은 실체가 아니기에 능히 [식할] 발생시키지 못하기 때문이다. 이와 같이 [극미 화합한 외부대상]은 안식 등[의 발생]에 조건[緣]의 의미를 가지지 않는다. 외부대상이 다수의 극미로 이루어져 있다고 주장하는 유부나 극미 화

25) 『觀所緣緣論』 T. 31, 888b14-888b21.

합이라고 주장하는 경량부 이] 두 경우는 소연[이 구비해야 할 뒤] 조건 [중] 한 가지를  
결여하였다. 마땅히 모두 이치에 맞지 않다.

2송 - 티벳 역

'dus pa ni der snang ba nyid yin du zin kyang /

**gang ltar snang de de las min //2a//**

don gang zhig rang snang ba'i rnam par rig pa skyed pa de ni dmigs pa yin  
par rigs te<sup>26)</sup>di ltar de ni skya ba'i rkyen nyid du bshad pas so<sup>27)</sup>dus pa ni de  
lta yang ma yin te/

**rdzas su med phyir zla gnyis bzhin //2b//**

dbang po ma tshang ba'i phyir zla ba gnyis mthong ba ni der snang ba nyid  
yin du zin kyang de'i yul ma yin no/de bzhin du rdzas su yod pa ma yin pa  
nyid kyis<sup>26)</sup> rgyu ma yin pa'i phyir 'dus pa<sup>27)</sup> ma yin no/

**de ltar phyi rol gnyis kar<sup>28)</sup> yang /blo yis yul du mi rung ngo //2cd//**

yan lag gcig ma tshang ba'i phyir phyi rol gyi rdul phra mo dang tshogs pa  
zhes bya ba'i don ni/dmigs pa ma yin no 'di la ni/

[극미] 화합[한 외부대상]은 거기(=식)에 [극미 화합한 외부대상의 형상을 띠고] 나타  
날지라도,

그와 같이 [식상에 극미 화합한 외부대상의 형상이] 나타나는 것은 그렇지만은 않

---

26) P.N: kyi

27) P.N: byas

28) P: gar

다. //2a//

어떤 대상이 스스로 나타나는 식(vijñapti: rnam rig, 識)을 발생시키는 것이 인식대상인 것은 이치에 맞다. 이처럼 이것이 [식을] 발생시키는 조건[生緣]이라고 한다. [극미 화합은 [假有이기에] 또한 [식을 발생시키는 조건은] 되지 못한다.

[극미 화합은] 실체가 아니기 때문이다. 두 번째 달처럼. //2b//

감각기관이 구축되지 않았기 때문에 달이 두 개로 보이는 것은 거기(=식)에 [극미 화합으로 구성된 외부대상의 형상이] 나타나더라도 그것(=식)의 대상이 아니다. 왜냐하면 것처럼 [극미 화합은] 실체가 아니기에 [식 발생의] 조건이 되지 않기 때문에 [극미 화합한] [외부대상은 식 발생의 조건이] 되지 못한다.

[앞의] 두 경우와 마찬가지로 역시 외부대상은 인식(vijñāna\*: blo, 識)의 대상이 될 수 없다. //2cd//

왜냐하면 [인식대상이 되기 위한 두 가지 구비조건 중에서] 한 가지 [구비조건을] 결여하였기 때문에 극미와 극미 모임[으로 이루어진] 외부대상은 인식대상이 되지 못한다.

案 극미가 무간(無間)으로 근접한 상태, 즉 극미 화합으로 이루어진 외부대상은 실유(實有)가 아니라 가유(假有)이다. 식 상에 나타난 외부대상의 형상은 착시에 의해 보이는 두 번째 달처럼 가유이다. 따라서 식 상에 외부대상의 형상이 나타나더라도 가유이기 때문에 식을 발생시키는 조건에 부합하지 않는다.

## 제3송 - 극미 和集으로 구성된 중현의 인식대상 비판(1)

### 3송 - 현장 역

有執。色等各有多相，於中一分是現量境故。諸極微相資，各有一和集相。此相實有各能發生已相識。故與五識作所緣緣。此亦非理。所以者何。

和集如堅等，設於眼等識，

是緣非所緣。許極微相故。(3송)

如堅等相雖是實有，於眼等識容有緣義，而非所緣。眼等識上無彼相故。色等極微諸和集相，理亦應爾。<sup>29)</sup>

어떤 이(중현)<sup>30)</sup>는 주장한다.

대상 등은 각각 다수의 형상을 지니고 있는데 그 중에서 일부분만이 직접지각 (pratyakṣa, 現量)의 대상이다. 왜냐하면 모든 극미의 형상이 [서로] 의지하여 각각 하나의 화집의 형상을 가진다. 이것(극미 화집한 외부대상)의 형상(ākāra)은 실제로 존재하여 각각 자기와 [닿은] 형상을 지닌 식을 능히 발생시킨다. 그러므로 5식[의 발생]에 대해 소연의 원인[所緣緣]이 된다. [그런데] 이것은 또한 이치에 맞지 않다. 왜 그런가?

[극미개 화집]한 극미는 견고성<sup>31)</sup> 등과 마찬가지로,

가령, 안식 등[을 발생]시키는데 대해,

조근緣은 될지라도 소연(所緣)은 되지 않는다.

왜냐하면 [식 상에 나타난] 극미의 형상은 인정되기 때문이다. (3송)

29) 『觀所緣緣論』 T. 31, 888b21-888b29.

30) 규기의 『유식이십론술기』에 의하면 3송 내용은 '正理師'의 주장이라고 하는데 바로 '중현'을 일컫는다. 『유식이십론술기』(T. 43, 992c18-992c19): 正理師說, 多極微和集, 論如執實有衆多極微皆共和和集爲境.

31) 『無相思塵論』(T. 31, 883a9-883a10): 譬如堅等, 鄰虛中有堅濕熱動觸. "예컨대 견고성 등과 같이, 인허 중에는 견, 습, 난, 동, 촉이 있다." 극미가 대상을 구성하는 최소단위라고 한다면 지수화풍 4대는 대상의 성질을 드러내는 요소이다. 지는 견고성[堅]이라는 성질을, 수는 습윤성[濕], 화는 온난성[熱], 풍은 운동성[動], 그리고 촉은 접촉성을 지니고 있다. 이처럼 일체의 대상은 4대의 성질을 모두 지니고 있으면서 그 중에서도 가장 두드러지고 강력한 성질을 대표 성질로 삼고 있듯이 극미 하나에도 이 4대 그리고 촉이 내재되어 있다는 것이다. 현장 역이나 티벳 역에는 없는 문구가 진제 역에는 있다.

마치 견고함 등의 형상(相)이 비록 실제로 존재한다고 하더라도, 안식 등의 위에 [나타나 안식 등을 발생시키는] 조건의 뜻은 인정되지만 소연의 뜻은 인정되지 않는다. 왜냐하면 안식 등의 위에 그것(=극미 화집인 외부대상)의 형상(相)이 없기 때문이다. [따라서] 대상 등의 극미가 화집한 형상도 이치적으로 역시 [인식대상이 되기 위한 구비 조건을 모두 갖추지 못하였기 때문에] 응당 [인식대상이 되지 못한다는 것이] 그러하다.

### 3송 - 티벳 역

**kha cig 'dus pa'i rnam pa dag/sgrub pa yin par 'dod par byed //3ab//**

don thams cad ni rnam pa du ma can yin pas de la rnam pa 'ga' zhid gis  
mngon sum nyid du<sup>32)</sup> 'dod do/rdul phra rab mams la yang 'dus par snang  
ba'i shes pa skyed pa'i rgyu yod do<sup>33)/</sup>

**rdul phran rnam par<sup>34)</sup> rnam rig gi/don min sra nyid la sogs bzhin  
//3cd//**

ji ltar sra<sup>35)</sup> nyid la sogs pa ni yod bzhin du yang mig gi blo'i yul ma yin pa  
ltar rdul phra mo nyid kyang de dang 'dra'o<sup>36)/</sup>

어떤 이(=중현)가 [극미] 모임의 형상(ākāra)들이 [식 상에 나타난다는 것이] 성립한다고 주장한다. //3ab//

모든 대상은 많은 형상(ākāra)을 가지고 있기에 그 형상에 의해서 직접지각이 이루어진다. 극미들에도 역시 [극미의] 모임으로 [이루어진 외부대상이 식 상에] 나타나는

32) P: sum du

33) P.N: bskyed pa'i rgyu'i dngos po

34) P: pa

35) P.N: sra ba

36) P: kyang 'dra'o

식을 발생시키는 조건을 [가지고] 있다.

[중현이 주장한] 극미가 화집한 외부대상의 형상은 식(vijñapti)의 [인식대상이] 되지 못한다. 마치 견고성 등처럼. //3cd//

그처럼 견고성 등이 존재하더라도 안식의 인식대상이 되지 못하는 것처럼, 미세한 극미가 화집한 외부대상의 형상도 역시 이와 마찬가지로 인식대상이 되지 못하는 것이다.

案 극미 화집으로 구성된 외부대상은 극미 하나하나가 풍력에 의해 모여 있을지라도 여전히 개별극미의 상태로 모여 있을 뿐이다. 이에 극미가 화집한 외부대상은 실제이기에 견고성을 특성으로 하는 지대(地大)인 바위 등처럼 식을 발생시킨다. 따라서 극미가 화집한 외부대상은 식을 발생시키는 소연의 조건(緣)은 될지라도 너무 미세하여 5식상에 그 극미 화집한 외부대상의 형상이 나타나지 않기 때문에 소연의 원인(所緣緣)은 되지 못한다.

## 제4송 - 극미 和集으로 구성된 중현의 인식대상 비판(2)

### 4송 - 현장 역

彼俱執爲極微相故。執眼等識能緣極微，諸和集相復有別失。

瓶甌等覺相，彼執應無別。

非形別故別。形別非實故。(4송)

瓶甌等物大小等者，能成極微多少同故，緣彼覺相應無差別。若謂彼物形相別故覺相別者，理亦不然。<sup>37)</sup>

[극미가 화합한 외부대상을 인식대상이라고 주장하는 경량부나 극미가 화집한 외부대상을 인식대상이라고 주장하는 중현의] 그런 두 주장은 [식 상에 대상과 유사하게 나타난] 극미의 형상을 주장한다. 안식 등은 극미가 화집한 형상을 능히 [식 발생의]

37) 『觀所緣緣論』 T. 31, 888b29-888c07.

조건[緣]으로 삼는다는 주장이[야말로] 다시 다음과 같은 과실이 있다.

항아리나 사발 등의 지각의 형상에 대해,  
그들은 응당 차별이 없다고 주장해야 한다.  
왜냐하면 [항아리나 사발의] 형태가 다르기 때문에 [양자에] 차별이 있다고 할 수 없  
다.  
형태의 차별은 실제 존재하는 것이 아니고 [임시적으로 존재하는 것이기] 때문이다.  
(4송)

항아리나 사발 등의 물체의 크고 작음이 같은 것은 능히 [항아리나 사발에 대한 극  
미 모임에] 극미의 크고 작음이 같다고 성립하기 때문에 그것(=항아리나 사발의 극미 모  
임)을 소연의 원인[所緣緣]으로 하는 지각의 형상은 응당 차별이 없어야 한다. 만약 그  
사물의 형상이 다르기 때문에 지각이 다르다고 하더라도, [이것] 또한 이치에 맞지 않  
다.

4송 - 티벳 역

**de dag ltar na bum pa dang/kham phor sogs blo mtshungs par 'gyur**  
**//4ab//**

bum pa dang kham phor la sogs pa'i rdul phra mo rnam la ni mang du<sup>38)</sup>  
zin kyang khyad par 'ga' yang med do/

**gal te rnam pa'i dbye bas dbye //4c//**

gal te 'di snyam du mgrin pa la sogs pa'i rnam pa'i khyad par las gang  
gis ni<sup>39)</sup> blo'i khyad par du 'gyur ba'i khyad par yod do snyam du sems na  
khyad par 'di ni bum pa la sogs pa la yod kyi/

---

38) P: mang

39) P,N: na

**de ni rdul phran rdzas yod la/ med de tshad dbye med phyir ro //4d//**

그렇다면 향아리나 사발 등의 인식은 비슷하게 될 것이다. //4ab//

향아리나 사발 등을 [구성하는] 극미들은 대단히 많지만 [향아리나 사발을 구성하는 극미량에는] 역시 어떤 특별한 [형태의] 구별은 없다.

만약 형상의 차이에 의해서 [향아리와 사발 등이] 구분된다면, //4c//

만약 다음과 같이 [다양한 사발들의] 병목 등[과 같은] 형상의 차이에 의해 어떤 인식의 차이가 있다고 생각한다면, 이 차이는 병 등에도 있는 것이다.

이것(=향아리나 사발 등)은 실제로 존재하는 극미에 그것(=향아리나 사발 등의 형태의 구별)은 없다. 왜냐하면 [향아리나 사발 등을 구성하는 극미]양에 [어떠한] 구별[도] 없기 때문이다. //4d//

案 디그나가는 중현의 극미 화집으로 구성된 외부대상에 대한 과실을 다시 지적한다. 극미 화집은 개별 극미가 서로 풍력이라는 견인력에 의해 무간 근접한 상태로 모여 있는 것이다. 이에 극미 화집으로 구성된 대상들은 극미양이 같기 때문에 형태에 대한 어떠한 구별도 없다. 그런데 가령 병들의 병목이나 병의 몸통에 형태의 차이는 임시적인 것, 즉 세속유일 뿐이지 실제로 존재하는 것이 아니다. 디그나가는 이어지는 5송에서 이 문제를 계속 언급한다.

## 제5송 - 외계실재론자들의 인식대상에 대한 총체적인 비판

### 5송 - 현장 역

頂等別形唯在瓶等假法上有, 非極微故彼不應執. 極微亦有差別形相. 所以者何.

極微量等故. 形別唯在假.

析彼至極微, 彼覺定捨故. (5송)

非瓶甌等能成極微有形量別. 捨微圓相故, 知別形在假非實. 又形別物析至極微, 彼定捨非青等物, 析至極微彼覺可捨. 由此形別唯世俗有, 非如青等亦在實物. 是故五識所緣緣體非外色等其理極成.<sup>40)</sup>

[병의] 정수리와 병목 등의 형태가 다른 것은 오직 병[의 정수리와 병목] 등이 가법(임시적인 것)의 형상으로 존재하는 것으로 극미[의 화집]에는 존재하지 않기 때문에 그것을 응당 주장해서는 안 된다. 극미에도 형상의 차별이 있다. 왜 그런가?

극미의 양은 같기 때문이다.

[항아리나 사발 등의] 형태의 구별은 오직 가법(假法, 임시적인 것)에 있을 뿐이다.

그것(=임시적으로 있는 형태)을 분석하여 극미에까지 이르게 되면,

그것(=가법으로 있는 형태)의 지각[의 형상]은 반드시 없어지기 때문이다. (5송)

병, 사발 등은 능히 극미로 이루어져 있다는 것은 극미량이 같다는 것이고 모양, 크기의 차별이 없다는 것이다. 미세한 둥근 상이 사라지기 때문에 모양이 다른 것은 가법(=임시적인 것)에 있지 실제로 있는 것이 아니라는 것을 알아야 한다. 또 모양이 다른 사물을 쪼개어 극미에 이르게 되면 그것의 [지각은] 반드시 사라지지만, 청 등의 사물은 쪼개어 극미에 이르러도 그것의 지각은 사라지지 않는다. 이것으로 말미암아 모양이 다른 것은 오직 세속유(世俗有, 임시적으로 존재하는 것)일뿐, 청 등과 같이 또한 실물에 존재하는 것은 아니다. 그러므로 5식의 소연의 원인(所緣緣)의 본성은 외부 대상 등이 아니라고 하는 것은 논리적으로 지극히 [잘] 성립한다.

40) 『觀所緣緣論』 T. 31, 888c07-888c15.

5송 - 티벳 역

rdul phra rab rnam ni rdzas gzhan yin du zin kyang zlum po la ni dbye ba  
med<sup>41)</sup> do/

**de phyir de rdzas med la yod //5a//**

rnam pa'i dbye ba ni kun rdzob tu yod pa dag kho na la yod kyi rdul phra  
mo rnam la ma yin no/bum pa la sogs pa ni kun rdzob du yod pa nyid  
de<sup>42)</sup>/

**rdul phran yongs su bsal na ni/der snang shes pa nyams 'gyur phyir  
//5bcd//**

rdzas su yod pa rnam la ni 'brel pa<sup>43)</sup> can bsal du zin kyang kha dog la  
sogs pa bzhin du rang gi blo 'dod bar<sup>44)</sup> byed do<sup>45)</sup>/  
de lta bas na dbang po'i blo rnam kyi yul ni phyi rol nam yin par<sup>46)</sup> 'thad  
do/

[병과 항아리의] 극미들은 다른 실체를 가지고 [있다] 하더라도 [병과 항아리 각각의  
개별극미가] 동근 것에는 [별다른] 차이가 없다.

그 때문에, 그것[병과 항아리의 형태의 차이]는 실체가 없이 존재한다. //5a//

[형태의] 종류는 세속적인 존재들(=세속유)로 오직 존재하고, [회합한] 극미들에는 존

41) P: ni med

42) P,N: de

43) P: ba

44) P: pa

45) P,N: ba med - 대상 등처럼 자기인식을 주장하지 않는다.

46) P: rol pa ma yin - 대상은 외경이 아닌 것이 타당하다.

재하지 않는다.

극미를 제거하면 거기식 상에 나타나는 식이 사라지기 때문이다. //5bcd//

실제로 존재하는 것들의 연결이 분리되더라도 색깔 등처럼 자기 인식을 주장한다. 그러므로 근식(根識=五識)의 대상은 외부대상인 것은 타당하다.

案 극미 화집은 극미들이 무간 근접으로 모여 있는 상태일 뿐, 여전히 개별 극미와 같은 상태이다. 그렇지만 청색 극미, 황색 극미, 둥근 극미, 네모 극미의 성격은 여전히 가지고 있다. 극미가 모여 있다고 해서 한 덩어리로 뭉쳐진 것은 아니고 개별 극미가 지닌 특성은 그대로 유지된 채로 존재한다는 사실이다. 따라서 극미 화집한 대상들은 극미량이 동일하기 때문에 형태의 구별은 없다. 그럼에도 불구하고 형태의 구별이 있다면 개별 극미가 지닌 청색 극미나 둥근 극미의 특성을 없애야하기 때문에 그런 구별은 임시적인 것(세속유일)일 뿐이지 실재적인 것이 아니라는 사실이다. 따라서 형태의 차이는 오직 세속유일 뿐이고 청색 극미나 둥근 극미 등과 같은 것에 있는 것이 아니다.<sup>47)</sup>

---

47) 비수반두는 유식학파의 유식을 논증하기 위한 목적으로 Vimś 11송-15송에서 극미로 구성된 외부대상을 부정하기 위하여 제학파의 극미결합방식을 문제 삼는 반면 디그나가는 유식학파의 인식대상의 본질을 밝히기 위한 목적으로 Āp 1송-5송에서 극미로 구성된 외부대상이 유식학파의 인식대상이 갖추어야 할 두 가지 구비조건이 결여되었다는 점을 문제 삼는다.

## 제6송<sup>48)</sup> - 유가행과의 인식대상의 두 조건

### 6송 - 현장 역

彼所緣緣豈全不有，非全不有。

若爾云何。

內色如外現，爲識所緣緣，

許彼相在識，及能生識故。(6송)

外境雖無，而有內色似外境現，爲所緣緣。許眼等識帶彼相起及從彼生，具二義故。<sup>49)</sup>

그 소연의 원인(所緣緣)은 어찌 전혀 있지 않거나, 전혀 없지 않은가?

만약 그렇다면 무엇인가?

내부의 대상<sup>50)</sup>이 외부의 [대상과 유사한 형상과] 같이 나타나서,

48) Āp의 핵심 계송이다. 여기에서 디그나기는 유식학과의 인식대상의 본질, 즉 인식대상이 구비해야 할 두 가지 조건을 제시한다. 현장 역에는 인식대상이 식 자신이라는 것을 바로 제시하지 않지만 티벳 역과 진제 역은 바로 제시하고 있다. 다음은 진제 역이다. 『無相思塵論』(T. 31, 883a28-883a29): 是識作內塵相，從內塵生 具二法故 是故內塵名境界。“이 식이 내부의 대상의 형상을 만들고 내부의 대상에 의해 [이 식이] 발생하기에 [내부 식은 유식학과의 인식대상의 조건] 두 가지를 갖추고 있기 때문이다. 그러므로 [식 안에 있는] 내부의 대상이 [식을 발생시키는] 경계이다.”

반면 유식학과의 인식대상의 문제는 중국 범상유식 논서 『성유식론』에도 나타난다. 『성유식론』 권1(T. 31, 4a25-28): 五識豈無所依緣色，雖非無色而是識變。謂識生時，內因緣力變似眼等色等相現。卽以此相爲所依緣。“[문] 어째서 5識이 소의(所依)와 소연(所緣)으로 하는 색(色)은 존재하지 않는가? [답] 비록 색이 없는 것은 아니지만, 이것은 식이 변한 것이다. 말하자면 식이 생길 때에 내부의 인연의 힘[因緣力]이 변하여 안근과 색경 등의 모습으로 현현한다. 곧 이 상을 소의와 소연으로 삼는다.” 『성유식론』 권1 (T. 31, 4b3-4): 此眼等識外所緣緣，理非有故，決定應許自識所變爲所緣緣。

한편 현장 역과 티벳 역의 가장 큰 차이점이 이 6계송 이 부분이다. 6계송은 이 논문의 핵심 계송으로서 현장 역은 유식학과의 인식대상이 구비해야 할 두 조건만 제시한 반면, 티벳 역은 그런 두 조건을 구비한 인식대상이 바로 '내부 식 자체'라고 직접적으로 제시하고 있다. 이처럼 '식 자신'이 바로 자신의 인식대상이라는 점이 드러나는 티벳 역 6계송으로 인해서 Āp의 사상을 경량부적이라고 하는 주장이 어느 정도 해소될 것이다.

49) 『觀所緣緣論』(T. 31, 888c15-888c20.) 이 안식 등이 외부(대상)를 소연의 조건(緣)으로 삼는 일일 없기 때문에, 반드시 마땅히 자신의 식이 변화한 것을 소연의 조건(緣)으로 삼는다고 인정해야 한다. 『성유식론술기』 권2 (T. 43, 269c5): 識上必有似境之相，是所緣義。“식(識) 상에 반드시 대상(境)의 형상(相)과 닮은 것이 있다. 이것이 소연(所緣)의 의미이다.”

50) 내부의 대상이란 내부 식 안에 있는 종자가 익어 조건을 만나서 변한 것이다. 변한 것은 외부 대상과 유사한 형상으로 나타나기도 하고 7가지 현행식으로 나타난다. 따라서 유식학과의 경우 외부 대상이라고 할 만한 것들은

식의 소연의 원인[所緣緣]이 되고,  
 그것(=내부의 대상)의 형상이 식에 존재할 뿐 아니라,  
 능히 식을 낳기 때문[에 내부의 대상은 인식대상이 갖추어야  
 할 두 가지 조건에 부합하기에 바로 인식대상이라는 것이다. (6송)

외부경계(bāhyārtha\*, don, 外境)는 비록 존재하지 않지만 내부의 대상이 외부경계처럼 나타나서 소연의 원인[所緣緣]이 된다. 인식 등은 저[내부의 대상의] 형상을 띠고 생기며 또한 그것(=내부의 대상)으로부터 생긴다는 두 가지[즉 식을 발생시키고 식 상에 그 형상이 나타난다는 것의 의미를 지니기 때문[에 인식대상이 된다는 것이다.

6송 - 티벳 역

**nang gi shes bya'i ngo bo ni/phyi rol ltar snang gang yin de<sup>51)</sup> //6ab//<sup>52)</sup>**

don yin phyi<sup>53)</sup> rol gyi don med bzhin du phyi rol lta bur snang ba nang<sup>54)</sup>  
 na yod pa kho na dmigs pa'i rkyen yin no/

**don<sup>55)</sup> rnam shes ngo bo'i phyir/de<sup>56)</sup> rkyen nyid kyang yin phyir ro  
 //6cd//<sup>57)</sup>**

nang gi rnam par shes pa ni don du snang ba dang/<sup>58)</sup> de las skyes pa yin  
 pas/chos nyid gnyis dang ldan pa'i phyir nang na yod pa<sup>59)</sup> kho na dmigs

---

없고 단지 식이 변한 것만이 있을 뿐이다.

51) P.N: te

52) TSP II, 710 : yadantarjñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāsate/  
 BS, 548 line9 : yadantarjñeyarūpaṃ tad bahirvad avabhāsate/

53) P: phyir

54) P: rang

55) P: don yin이고 D, C에는 yin이 없다.

56) P: de'i

57) TSP II, 710 : so'rtho vijñāna patvāt tatpratayatayāpi ca/

58) P: dang

59) P: yod

pa'i rkyen yin no/

내부[에 있는] 대상(jñeya\*: shes bya, 所知)<sup>60</sup>이 외부대상처럼 나타나는 것이다.  
//6ab//

외경이 없음에도 불구하고 내부에 있는 것이 외부[대상과 유사한 형상]처럼 나타나는 것만이 오직 소연의 원인[所緣緣]이 [된다].

그것[외부대상과 유사한 형상처럼 나타나는 것]은 식(vijñāna) 자체이기 때문이다. 또한 [외부대상과 유사한 형상처럼 나타나는 것에] 그것[식 발생]의 원인이 [되]기도 하기 때문이다. //6cd//

내부의 식(vijñāna)이 대상[과 유사한 형상]으로 나타나는 것과 그것[내부 식]으로부터 [식이] 생기기 때문이다. [이런] 두 가지 특성을 갖추는 까닭에 내부에 있는 것이 외부대상과 유사한 형상으로 나타난 식[이]야말로 소연의 원인[所緣緣]이 [된다].

案 외부대상을 부정하고 오직 식만을 인정하는 유식학파의 인식대상은 내부 식이다. 우리의 모든 경험은 결과를 낼 수 있는 힘(공능, śakti)으로 아뢰야식에 저장된다. 저장된 공능이 익어서 조건을 만나면 변한다. 즉 외부대상과 유사한 형상(ākāra)으로 변하여 나타나거나 7가지 현행식(現行識)으로 변하여 나타난다. 이때에 어떤 힘으로 저장되는 것과 저장된 것이 나타나는 것은 동시에 작용한다. 아뢰야식에 저장된 공능과 외부대상과 유사한 형상(ākāra)으로 변한 것이나 7가지 현행식으로 나타난 것은 서로 동시에 함께 일어난다는 것이다. 그러나 전찰나의 공능과 후찰나의 공능은 시간차를 두고 서로 발생하는 식으로 진행된다. 이에 외계실재론자들은 식과 인식대상이 서로 함께 발생하는(동시인과) 문제를 7송에 지적하고 또한 공능에 대해서는 8송에 지적하고 있다.

---

(60) 현장 역은 '내부 대상'으로 되어 있는데 '대상에 해당되는 티벳 역은 'shes bya'이다. 이 단어에 해당되는 범어는 jñeya이고 한역에는 대개 소지(所知)에 대응되며 한글 역은 '인식대상'이다. 그러나 여기에 사용된 'shes bya'는 인식대상이라고 보다는 현장 역처럼 단지 대상이란 의미로 사용되었기에 '대상'이라고 번역한다.

## 제7송 - 식과 인식대상의 관계

### 7송 - 현장 역

此內境相既不離識, 如何俱起, 能作識緣.

決定相隨故, 俱時亦作緣.

或前爲後緣, 引彼功能故. (7송)

境相與識定相隨故, 雖俱時起亦作識緣.

因明者說.

若此與彼有無相隨, 雖俱時生而亦得有因果相故.

或前識相爲後識緣, 引本識中生似自果功能令起不違理故.<sup>(61)</sup>

이 내부 경계의 형상은 이미 식을 떠나지 않는데 어떻게 함께 발생하며 능히 식의 발생 조건(緣)이 되는가?

반드시 [내부대상과 외부대상과 유사한 형상으로 나타난 식] 서로가 따르기(영향을 미치기) 때문에,

동시라고 해도 또한 [식 발생의] 조건(緣)이 된다.

혹은 전찰나는 후찰나의 [식 발생의] 조건이 되어,

저(=전찰나의) 공능<sup>(62)</sup>을 끌어오기 때문이다. (7송)

대상의 형상(ākāra)과 식은 반드시 서로 따르기(영향을 미치기) 때문에 비록 동시에 일어난다하더라도 또한 [대상의 형상은] 식의 조건(緣)이 된다.

(61) 『觀所緣緣論』 T. 31, 888c20-888c27.

(62) Āp에서 인정하는 인식대상(alambana)은 우리 주변에 산재해있는 대상에서가 아니라 눈에 보이지 않고 있는지 없는지조차 알 수 없는 공능(힘, śakti)에서 발생한다고 주장한다. 외부대상을 인정하지 않는 한 어떻게든 눈앞에 있는 것들의 존재성과 그것들의 인식방식에 대한 문제제기에 따라 새로운 개념들이 요청된다. 공능뿐만 아니라 아뢰야식, 상속 등의 개념들 역시 이론적 정합성을 위해서 요청되고 생산된 것이다. 새로운 이론들을 전개할 때 새로운 개념들의 생산은 필수불가결한 과정이다. 이에 강형철(2017)은 가상현실을 통해서 새로이 요청된 개념들은 불교 이론의 정합성을 해명할 수 있으며, 또한 가상현실을 통해서 불교이론의 논리적 문제점들을 극복할 수 있고 게다가 가상현실을 통해서 모호하고 애매하게 사용되는 개념들에 대한 보다 선명한 이해가 가능할 수 있다고 주장한다.

인명론자가 말한다.

만약 이것과 저것이 있거나 없거나 간에 서로 따른다면(영향을 미친다면), 비록 동시에 일어난다하더라도 또한 원인과 결과(因果)의 특성이 존재하기 때문이다. 혹은 앞찰나 식의 형상(ākāra)이 후찰나에 발생하는 식의 조건이 되는 것은 본식(ālayavijñāna, 알라야식) 중에 자기와 유사한 결과를 낳는 공능(śakti, 종자)을 이끌어서 [식을] 낳기 때문에 이치에 위배되지 않는다.

## 7송 - 티벳 역

re zhig de ltar snang ba nyid yin la ni reg la<sup>(63)</sup>/de'i phyogs gcig po lhan cig skyes<sup>(64)</sup> pa go ji ltar rkyen yin zhe na/

**gcig na'ang<sup>(65)</sup> mi 'khrul phyir na rkyen //7a//**

lhan cig par gyur du<sup>(66)</sup> zin kyang 'khrul pa med pa'i phyir gzhan las skyes pa'i rkyen du 'gyur te/'di ltar gtan tshigs pa dag ni yod pa dang med pa dag<sup>(67)</sup> ni yod pa dang med pa dag gi de dang ldan nyid na rgyu<sup>(68)</sup> dang klan pa<sup>(69)</sup> rgyu dang rgyu ldan pa'i rim gyis skye ba dag gi yang mtshan nyid yin par smra'o/ yang na/

**nus pa 'jog phyir rim gyis yin //7b//<sup>(70)</sup>**

---

(63) P, N: reg na, D의 rag는 오타로 reg로 교정.

(64) P: skye

(65) P: cha'ang

(66) P: tu

(67) 'di ltar gtan tshigs pa yod pa dang med pa dag을 본문으로 교정함. P, N에는 yod pa dang med pa가 없음.

(68) P, N: ni rgyu dang rgyu 'bras

(69) P: 'bras bu

(70) TSP II, 710 : atha vā śaktyarpaṇāt kramenāpi so 'rthāvabhāsaḥ svānūrūpakāryotpattaye śaktim vijñānācārāṃ karotīty avirodhaḥ.

rim gyis kyang yin te/don du snang bas<sup>71)</sup> de ni rang snang ba dang<sup>72)</sup>  
mthun pa'i 'bras bu skyed par byed par<sup>73)</sup> nus pa/rnam par shes pa'i rten can  
byed pas mi 'gal lo/gal te 'o na ni<sup>74)</sup> nang gi gzugs kho na dmigs pa'i rkyen  
yin na/ji ltar de dang mig la brten na<sup>75)</sup> mig gi rnam par shes pa skye zhe  
na/

**lhan cig byed dbang nus pa yi<sup>76)</sup>/ngo bo gang yin dbang po'ang yin  
//7cd//**

dbang po ni rang gi 'bras bu las nus pa'i ngo bo nyid du rjes su dpag gi  
'byung ba las gyur pa nyid du ma yin no/

한편 그와 같이 [식이 외부대상과 유사한 형상으로] 나타나는 것에 의지[하여 발생]  
할 경우에 그것(식)의 한쪽과 동시에 [외부대상과 유사한 형상으로] 생기는 것이 [식  
발생의] 조건[緣]이라면,

[식이 외부대상과 유사한 형상으로 식 상에 나타난 것과] 동시이거나 [식이 대상을  
인식할 때에] 착란이 없기 때문에 [소연의] 조건[緣]이 된다. //7a//

[식과 소연이] 동시이더라도 착란이 없기 때문에 [소연은] 다른 것에서 생긴 조건[緣]  
이 된다. 이 같은 이유로 존재와 비존재들은 존재와 비존재들의 그것에 속하는 원인과  
결과, 원인과 원인을 가진 순서대로 발생하는 특성을 말한다. 또는,

순차적으로 [전찰나의 공능이 후찰나의 공능을 부여하기 때문이다. //7b//

또한 순서대로 대상으로 나타나는 그것(=식)은 자신과 상응하는 결과를 낳는 공능

71) P, N: ba

72) P: rang dang

73) P, N: pa'i

74) P, N은 ni가 없음.

75) P, N: nas

76) P, N: yis

이 식(vijñāna)의 조건(緣)이 되기 때문에 모순되지 않는다. 만약 그 경우에 내부의 대상을 소연의 원인(所緣)으로 한다면, 어떻게 그것(=내부 식이 변환 대상)과 根에 의지해서 안식이 생기는가?

[식과 소연이] 동시에 발생하는 것이어도 작용하는 근(根) 공능은 근(根)이다.<sup>77)</sup>

//7cd//

근은 자신의 결과인 공능자체가 익어 인연을 만나면 변하여 외부대상과 유사한 형상으로 나타난 것(緣)으로서 추리되는 것이지 [식과 별도로 외부에 존재하는] 대종소조색으로부터 [근에] 추리되는 것은 아니다.

案 아뢰야식에 저장된 공능, 즉 종자가 대상과 유사한 형상(ākāra)이나 현행식을 낳는 과정을 종자생(生)현행이라고 하고 현행한 것들이 종자에 저장(熏)되는 과정을 현행熏(熏)종자라고 한다. 게다가 아뢰야식 안에 있는 종자가 계속 자신의 종자를 낳는 것을 종자생(生)종자라고 한다. 종자생현행과 현행熏종자의 경우 종자와 현행은 각각 인(因)이 되기도 하고 과(果)가 되기도 하면서 서로 동시에 인과관계를 가진다. 하지만 종자생종자, 즉 전찰나의 종자와 후찰나의 종자는 각각 인(因)이 되기도 하고 과(果)가 되기도 하면서 서로 시간차를 두고 인과관계를 가진다.

77) 마음과 별도로 마음 바깥에 존재하는 색(色)은 대종소조색이 아니라 내부 식 안에 있는 공능(종자)이 변환 것이다. 즉 12처(6근과 6경)는 식이 변하여 나타난 공능의 상태로 존재한다. 안(眼)은 물질적인 상태(유색체)가 아니라 공능의 상태인 것이다. 이처럼 근이 공능의 상태인 것을 근공능이라고 이름한다. 안식은 공능인 안(眼)에 의거해서 공능인 색(色)을 아는 것이다. 따라서 안(眼) 등을 비롯한 근(根)과 색(色) 등을 비롯한 12처는 공능으로서 존재한다. 『성유식론술기』 권제2본 (T. 43, 269a26-269b8): 約觀所緣論, 陳那即以五識種子名爲五根, 或以五塵種子名根. 第四卷中議法救義, 五識業種名爲五根. ‘… 중략 …’ 又瑜伽決擇分等, 皆以現行. 種子二法爲眼根等. 『관소연론』에서 디그나가(陳那)는 오식종자를 오근이라거나 혹은 오진종자를 근이라고 이름한다. 『성유식론술기』 제4권 중에서도 호법은 오식의 업종자를 오근이라고 한다. ‘… 중략 …’ 또 『유가사지론』 결택분 등에서는 모두 현행과 종자 이 두 개를 안근 등이라고 한다.”

이처럼 유식학파에 의하면 12처에 속하는 6근과 6경은 모두 내부의 식 안에 훈습된 종자(공능)가 변하여 나타난 것이다. 따라서 12처는 극미와 사대소조로 구성된 물질이 아니라 식 안의 종자(공능)가 변하여 나타난 근공능 경공능인 것이다. 즉 종자(공능)가 변하여 현행한 것이 바로 근이고 경인 것이다. 따라서 현행한 근공능과 내부 식의 근종자는 다른 것이 아니다. 현행한 근을 근공능이라고 이름하는 것은 일시적으로 가설한 것일 뿐이다. 결론적으로 외부대상을 부정하고 오직 내부 식만을 인정하는 유식학파에 있어서 식의 발생은 색처인 근과 경으로부터 발생하는 것이 아니라 내부의 식에 공능으로 저장된 것이 못 인연을 만나서 외부에 현행한 것이다. 이에 현행한 것은 모두 종자(공능)의 상태로 존재한다. 이런 공능이 식을 발생시키는 직접적인 원인이다.

## 제8송 - 식과 인식대상, 공능

### 8송 - 현장 역

若五識生唯緣內色, 如何亦說眼等爲緣.

識上色功能, 名五根應理.

功能與境色, 無始互爲因. (8송)

以能發識比知有根, 此但功能非外所造故. 本識上五色功能名眼等根, 亦不違理. 功能發識理無別故. 在識在餘雖不可說, 而外諸法理非有故, 定應許此在識非餘. 此根功能與前境色, 從無始際展轉爲因. 謂此功能至成熟位, 生現識上五內境色. 此內境色復能引, 起異熟識上五根功能. 根境二色與識一異或非一異. 隨樂應說. 如是諸識, 惟內境相爲所緣緣, 理善成立.<sup>78)</sup>

만약 [유식학과에서] 5식이 생길 [때에] 오직 내부의 대상을 조건으로 한다면, 어떻게 해서 또한 [극미로 이루어진 외부대상인] 안 등을 [식 발생의] 조건(緣)이라고 설하는가?

식 상에 있는 대상(色)의 공능을,

오근(五根)이라고 이름 하는 것은 응당 이치에 맞다.

공능과 경계의 대상(色)은,

무시(無)이래로 서로 원인(因)이 된다.<sup>79)</sup> (8송)

능히 식을 일으키는 것을 가지고 비유하여 근(根)이 있음을 알지만 [이 때에 근은 식과 별도로 외부에 존재하는 유색처가 아니라] 다만 이 공능[이 변하여 근과 유사한

78) 『觀所緣緣論』 T. 31, 888c27-889a10.

79) 『성유식론』에서 이 계송의 의미를 다음과 같이 해석한다. 『성유식론』 4권 (T. 31, 19c23-19c26); 彼頌意言. 異熟識上能生眼等色識種子, 名色功能, 說爲五根. 無別眼等. 種與色識常互爲因. 能熏與種遞爲因故. “이 계송(『관소연론』 8계송)의 의미는 다음과 같다. 이숙식 상에 능히 안 등이 대상과 유사한 형상으로 나타나는 식을 낳는 종자를 색공능이라고 이름하고 5근이라고 설한다. [따라서 식과 별도로 존재하는] 안 등은 존재하지 않는다. 종자와 대상과 유사한 형상으로 나타나는 식은 항상 서로 원인이 된다. 능熏과 종자는 번갈아 원인이 되기 때문이다.” 이와 유사한 맥락은 『유식이집론』 9계송에서도 나타난다.

형상으로 나타난 것으로 외부에 존재하는 소조색이 아니다. [따라서 본식 상에 있는 다섯 가지 대상(五色)의 공능을 안(眼) 등의 근(根)이라 이름 한다. [이것] 또한 이치에 어긋나지 않는다.

공능이 식을 일으키는 것도 이치는 다르지 않기 때문이다. 식에 존재하는 것인지 아니면 그 밖 다른 곳에 존재하는 것인지<sup>80)</sup>, 비록 말할 수 없지만 외부의 제법은 [식과 별도로 외부에 존재하는 것이] 논리적으로 성립하지 않기 때문에 반드시 이것(=외부의 제법)은 식에 존재하지 다른 곳에 존재하는 것이 아니다. 이 근(根)의 공능과 현전하는 경계의 대상(色은 무시)이래로 계속하여 [서로] 원인이 된다. 이를테면 이 공능이 성숙한 지위에 이르러 현식 상에 5가지 내부의 대상을 낳는다.<sup>81)</sup> 이 내경색이 다시 능히 이숙식상의 오근(五根)의 공능을 인기한다. 근(根)과 경(境), 이 두 색과 식은 같기도 하고, 다르기도 하며, 혹은 같지도 않고 다르지도 않다. 즐거움에 따라 응당 설한다. 마치 이와 같이 제식은 오직 내경(內境)의 형상(ākāra, 相)만을 소연의 원인(所緣緣)으로 삼는대라는 주장은 논리적으로 잘 성립한다.

80) 불교사상사에서 공능(samartha, śakti)이란 개념이 사용되는 영역은 인과론이다. 유식학파의 경우 공능이 원인 [因]이 되어 우리 눈앞에 있는 수많은 대상들이나 그런 대상들에 대한 인식이라는 결과(果)를 발생시킨다. 공능이야말로 일체 생기의 근본원인이다. 불교 내에서는 대표적으로 경량부와 유식학파가 공능을 주장한다. 유부의 경우 일체는 삼세에 항상 실재로 존재하는 법체의 4연6인5과의 관계로부터 발생하는 반면 경량부와 유식학파의 경우 일체는 공능으로부터 발생한다. 경량부의 경우 외부대상을 전적으로 부정하는 유식학파와는 달리 극미 화합한 가유의 외부대상을 인정한다. 이로써 경량부의 식은 외부에 존재하는 가유로서의 대상과 내부에 존재하는 공능이라는 두 가지 개념으로부터 발생한다는 것을 알 수 있다. 다음은 외부대상을 부정하는 유식학파의 공능(=종자)의 정의이다. 『성유식론』 권2 (T. 31, 8a05-8a06), 何法名爲種子. 謂本識中親生自果功能差別. “어떤 법을 종자(공능, bija)라고 이름 하는가? 말하자면 본식(本識, 아뢰야식) 안에서 직접 자기 결과를 낳는 특수한 공능(힘, śakti)을 말한다.”

공능을 일체 생기의 원인으로 삼을 경우 생기는 문제는 첫째 공능은 어디에서 왔는가, 둘째 공능은 어떻게 존재하는가? 셋째 공능은 어떻게 결과를 낳는가이다. 유식학파의 경우 공능은 우리의 일체 경험이 6식과 별도로 존재하는 아뢰야식에 차곡차곡 저장된다. 유식학파의 경우 공능은 잠재식인 제8식 아뢰야식에 저장된다. 『유가사지론』 51권 (T. 30, 581b19): 由於阿賴耶識中有種種界. “아뢰야식에 중중계가 있다.” 반면 경량부의 경우 공능은 일심(一心)에 있다고 한다. 『순정야론』 18권 (T. 44, 2b1-442b2): 又彼上座, 如何可執言, 一心具有種種界, 熏習一心多界. 경량부의 경우 상속전변차별, 즉 상속(식)이 변하여(전변) 결과(차별)를 생성한다. 유식학파의 경우 식전변, 식(아뢰야식에 있는 공능)이 변하여 일체 결과를 생성한다.

81) 아뢰야식에 저장된 공능은 익어 못 조건을 만나면 변하여 우리 주변의 대상들로 나타난다. 『성유식론』 1권 (T. 31, 4b27): 識變時隨量大小, 頓現一相, 非別變作衆多極微合成一物. “식이 별할 때 부피의 크고 작음에 따라 단박에 하나의 [대상과 유사한] 형상이 나타난다. 별도로 많은 극미가 변형해서 합하여 하나의 사물을 이루는 것이 아니다.” 『성유식론』 1권 (T. 31, 4c4-5): 諸有對色皆識變現非極微成. “유대색은 모두 식이 변형된 것이지 극미로 이루어진 것이 아니다.”

8층-티벳 역

**de yang rnam rig la mi 'gal //8a//**

nus pa'i<sup>82)</sup> rnam par shes pa la yod kyang rung/bstan du med pa'i rang gi ngo bo la yod kyang rung ste/'bras bu bskyed pa la khyad par med do/

**de ltar yul gyi ngo bo dang/nus pa phan tshun rgyu can dang/thog ma med du<sup>83)</sup> 'jug pa yin //8bcd//**

mig ces bya ba'i nus pa dang/nang gi gzugs la brten<sup>84)</sup> nas rnam par shes pa don du snang ba dmigs kyis ma bstan pa<sup>85)</sup> skye'o<sup>86)</sup>/'di gnyis kyang phan tshun rgyu can dang/thog ma med pa'i dus can yin<sup>87)</sup> te/re su<sup>88)</sup> 'ga' na<sup>89)</sup> nus pa yongs su smin pa las rnam par shes pas<sup>90)</sup> yul gyi rnam pa nyid<sup>91)</sup> 'byung la res<sup>92)</sup> 'ga' ni de'i rnam pa la nus pa'o/rnam par shes pa ras<sup>93)</sup> de gnyis gzhan nyid dang gzhan mi yin pa nyid du ci dgar brjod par bya'o/de ltar<sup>94)</sup> nang gi dmigs pa ni chos nyid gnyis dang ldan pa'i phyir yul nyid du mthong ngo<sup>95)</sup>/dmigs pa brtags<sup>96)</sup> pa'i 'grel pa slob dpon phyogs kyi glang

---

82) P: nus pa ni  
83) P: dus  
84) P, N: rten  
85) P, N: phye ba  
86) P: phye ba skye'o  
87) P, N: can ma yin  
88) P, N: re C:res  
89) P: ni  
90) P, N: pa'i  
91) P, N: nyid du  
92) P: re  
93) P, N: las dang  
94) P: de ltar na  
95) P, N: yul nyid du 'thad do  
96) P, N: brtag

pos mdzad pa'o<sup>97)</sup>/

또한 그것은 식(vijñapti)에 모순된다. //8a//

공능(=종자)은 식(vijñāna)에 존재할 수도 있고, 그 자체 존재할 수도 있는지에 대해서는 말할 수 없지만<sup>98)</sup> [공능에서] 결과가 발생하는 데에는 차이가 없다.

이와 같이 [외부대상과 유사한 형상으로 나타남] 대상성과 공능은 서로 원인(因)이 되어 무시이래로 생긴다. //8bcd//

안(眼)이라는 공능과 내부의 대상(色)에 의지해서 식(vijñāna)이 대상으로 나타나는 인식대상은 차이 없이 생긴다. 이 두 가지(=공능과 대상성)는 또 서로 원인(因)이 되고 또 무시이래로 존재한다. 혹은 공능이 익어감에 따라 식(vijñāna)은 대상의 형상(ākāra)으로 생기고, 또는 그것(=대상)의 형상에 의해서 공능이 [저장된다.] 식과 그 두 개(공능과 대상성)는 다른 것도 아니고 같은 것도 아니다. 그래서 내부의 인식대상(인식)은 [인식대상이 갖추어야 할 구비조건인] 두 개의 특성을 지니고 있기 때문에 [대상과 유사한 형상으로 나타남] 대상성으로 성립한다.

案 아뢰야식 안에 있는 공능(종자)과 대상의 형상(ākāra)은 서로 인(因)과 과(果)의 관계이다. 공능(因)이 변하여 대상의 형상(果)으로 나타나고 대상의 형상(果)은 다시 공능(果)으로 저장된다. 이처럼 종자(공능)와 형상(ākāra)을 인식발생의 조건으로 삼는 인식이란 식과 별개로 존재하는 색법인 소의(樹)과 소연(塙)을 조건삼아 발생하는 인식이 아니라, 식 안에 있는 종자와 그 식 상에 나타나는 대상의 형상을 조건삼아 발생하는 인식이다. 이 경우 인식은 대상을 요별하는, 아는 작용이 아니라 스스로 나타나는 것이다. 즉 식은 공능과 대상성을 모두 포함하고 있는 것이다. 공능으로서의 식과 대상성으로서의 식이 있는 것이다. 따

97) P, N: mdzad pa rdzogs so

98) 유부의 경우 법체가 삼체에 실유로서 항상 존재하는 근과 경을 조건삼아 식이 발생한다. 반면 공능을 식 발생의 직접적인 위인으로 삼는 학파는 경량부와 유식학파이다. 공능은 근과 경처럼 객관적 실체가 아니기 때문에 머무를 곳이 필요한데 경량부의 경우에는 제6식이고, 유식학파의 경우에는 제6식과 별도로 존재하는 제8식이다.

라서 외부대상을 부정하고 내부 식 자신에게서 발생하는 인식이란 식이 혼습한 모든 것이 인연을 만나 식 상에 표상되는 것(vijñapti)이다. 인식은 아는 것이 아니라 식 자신이 표상되는 것이다. 따라서 이런 인식의 인식대상은 바로 식 자신이다.

## 약호

D: Derge no 4206 Ce 86a<sup>5</sup>-87b<sup>2</sup>

P: Peking no 5704 177b<sup>5</sup>-179a<sup>4</sup>

N: Narthang Ce 180b<sup>1</sup>-182a<sup>2</sup>

D.Vin: Vinītadeva, Derge no 4241 175a<sup>3</sup>-187b<sup>5</sup>

T: Taishōshinskyūdaizōkyō, 大正新修大藏經 (T. 31, 12a13은 대정신수대장경 제31권 12쪽 上段 13행)

## 1차자료

Vimś Vimśatikā Vijñaptimātratāsiddhi, Sylvain Lévi, Vijñaptimātratāsiddhi, deux Traités de Vasubandhu, Vimśatikā (la Vingtaine) accompagnée de'une Explication en Prose et Triṃśikā (la Trentaine) avec la commentaire de Sthiramati I. Paris, 1925.

YBh Yogācārabhūmi. Bhattacharya, Vidhushekhara, ed. The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga. Part 1. Calcutta: University of Calcutta, 1957.

TSP Tattvasaṅgraha by Sāntarakṣika, S.D. Shastī(e d.), Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri kamalaśhīla 2 vols., Varanasi, 1981 [=S]. Cf.E. krishnamacharya(e d.), Tattvasaṅgraha of Sāntarakṣika with the Commentary of kamalaśhīla, 2 vols., Baroda, 1926. (reprinted in Baroda, 1984 and 1988)

『아비달마구사론』 T. 29, No. 1558.

『아비달마순정리론』 T. 29, No. 1562.

『남해기귀내법전』 T. 54, No. 2125.

『섭대승론석』 T. 31, No. 1597.

『관소연연론』 T. 31, No. 1624.

『유가사지론약찬』 T. 43, No. 1829.

- 『유식이십론』 T. 31, No. 1590.  
 『유식삼십론송』 T. 31, No. 1586.  
 『성유식론』 T. 31, No. 1585.  
 『유식이십론술기』 T. 43, No. 1834.  
 『성유식론술기』 T. 43, No. 1830.  
 『무상사진론』 T. 31, No. 1619.

## 2차자료

- 권오민. 2019. 『上座슈리라타의 經量部 사상』. 서울: 씨아이알.  
 강형철. 2017. 「가상현실을 통한 불교이론의 재검토」. 『한국불교학』 vol 84: 7-38.  
 梶山雄一. 권오민 역. 1990. 『인도불교철학』. 서울: 민족사.  
 桂紹隆 외 저. 김성철 역. 2014. 『유식과 유가행』. 서울: 씨아이알.  
 권오민, 유리, 김대수. 2019. 『티베트에서의 불교철학입문』. 서울: 씨아이알.  
 유리. 2020. 「『成唯識論』의 행상(ākāra)」. 『철학논총』 102집 4권: 247-269.  
 武色尙那. 1954. 「陳那の唯識說」. 『印度學佛教學研究』 3-1.  
 長澤實導. 1956. 「無相思塵論の形態論的檢討」. 『印度學佛教學研究』 4-2.  
 高木神元. 1965. 「瑜伽疏と陳那との關係再考」. 『印度學佛教學研究』 10-2.  
 山口益, 野澤靜證. 1965. 『世親唯識の原典解明』. 東京: 法藏官.  
 桂紹隆. 1969. 「ダルマキールティにおける「自己認識」の理論」. 『南都佛教』.  
 神谷靜治. 1978. 「觀所緣論第一偈について」. 『印度學佛教學研究』 27-1.  
 長尾雅人. 1978. 「所緣行相門の一問題」. 『中觀と唯識』. 東京: 岩波書店.  
 宇井白壽. 1979. 『陳那著作の研究』. 東京: 岩波書店.  
 宇野惠教. 1984. 「ディグナーガの唯識說に関する一考察」. 『印度學佛教學研究』, 32-2.  
 一郷正道. 1985. 『中官莊嚴論の研究』. 東京: 文榮堂.  
 宇野惠教. 1985. 「ディグナーガ(D)の唯識說に関する一考察(II)」. 『印度學佛教學研究』 34-1.  
 菅原泰典. 1987. 「唯識家としての陳那」. 『印度學佛教學研究』 35-2.  
 加藤純章. 1989. 『經量部の研究』. 東京: 春秋社.  
 原田和宗. 1989. 「VasubandhuとDignāgaの交渉(-)」. 『佛教學會報』 14호,  
 荒牧典俊 등. 1991. 『大乘佛典-15 世親論集』. 東京: 中央公論社.  
 Yong Tsun Nyen. 2020. 「Ālambanaparīkṣā第3偈に關する護法釋の再檢討」. 『印度學佛教學研究』  
 68-3.

- Yamaguchi Susumu, 山口益. 1953. "Kanshoenron no genten kaishaku" 『觀所緣論の原典解釋』.  
In Seshinyuishiki no genten kaimei 『世親唯識の原典解』, ed.
- Frauwallner, Erich. 1959. *Dignāga: Sein Werk und Seine Entwicklung*. Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens 3: 93-164.
- Hattori, M. 1968. *Dignāna on perception, being the Pratyakṣapariccheada of Dignāna's Pramāṇasamuccaya form the Sanskrit fragments and Tibetan versions*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kawamura. 1975. Leslie S. *Vinītaśeva's Contribution to the Mentalistic Trend*. PhD diss, University of Saskatchewan.
- F Tola, C Dragonetti. 1982. *DIGNĀGA'S ĀLAMBANAPARIKṢĀVṚTTI*, Journal of Indian Philosophy. Vol.10, NO,2, 105-134.
- Chen-Kuo Lin. 2009. *Object of cognition in Dignāga's Ālambanaparīkṣāvṛttii: On the controversial passages in Paramārtha's and Xuanzang's translations*. Journal of the International Association of Buddhist Studies. 30, 117-138.
- Matsuoka, H. 2013. *Śāntarakṣita in defence of the Ālambanaparīkṣā v. 2ab*. Journal of Indianand Buddhist Studies, 61(3). 183-189.
- Duckworth. 2016. *Ālambanaparīkṣāṭīkā: Dignāna's Investigation of the Percept*. Oxford University Press.
- YONG Tsun Nyen. 2020. *Re-examining the Value of Dharmapāla's Commentary on the Third Verse of the Ālambanaparīkṣā*. Journal of Indian and Buddhist Studies Vol. 68, No. 3, March.