

# 상좌 슈리라타의 연기관

## 연기 法說의 두 정형구 ‘此有故彼有 此起故彼起’의 해석과 관련하여\*

권오민

(경상국립대학교 철학과 교수)

### 국문 초록

본고는 『순정리론』에 인용된 연기의 두 정형구 - ‘此有故彼有 此起故彼起(asmin satīdambhavati: asyotpādād idam utpadyate)’에 대한 경량부의 조사 상좌 슈리라타의 해석을 통해 그의 연기관을 살펴보려는 것이다.

상좌는 『연기경』은 일체 유위법이 아니라 다만 3세에 걸친 유정의 존재방식을 밝힌 것이기 때문에 불요의경이라는 설일체유부와 달리 비록 12支의 연기는 유정에만 적용될지라도 두 정형구는 유정·무정 모두에 적용될뿐더러 불타 스스로 주제를 제시하고 해석(uddeśa-nirdeśa: 標釋)하는 형식을 취하고 있다는 이유에서 이경을 요의경으로 판석하였고, 이에 따라 유부의 분위연기설과 찰나연기설을 비판할 수 있었다.

그리하여 상좌는 연기의 두 정형구는 일체 유위법은 중연(衆緣)에 따라 일어난다는 사실을 전체적으로 밝힌 것으로 규정하였지만, 자신의 인과상속론에 따라 다시 이에 대한 두 가지 해석을 제시하였다.

첫째, 앞의 구절은 세계의 지속(sthiti: 住)을 밝힌 것, 다시 말해 세계는 단절됨이 없는 인과적 관계로서 상속(srota)하는 것임을 밝힌 것이고, 뒤의 구절은 이 같은 인과는 동시가 아니라 전후 계시적 관계임을 밝힌 것이다.

\* 이 연구는 2019년도 경상국립대학교 연구년제 연구교수 연구지원비에 의하여 수행되었음.

둘째, 법 자체의 찰나멸과 본무금유(本無今有)론에 따라 앞의 구절을 ‘결과가 존재할 때 원인에 소멸이 존재한다’는 뜻으로 해석하고, 그럴 경우 결과는 소멸한 원인(즉 비존재)으로부터 생겨난 것이라 의심할까 염려하여 뒤의 구절 - ‘이것(=원인)이 생겨남으로 말미암아 저것(=결과)이 생겨난다’를 설하였다고 이해하였다.

한편 상좌의 제자 라마(Rāma)는 바로 ‘상속의 전변과 차별’이라는 종자설에 따라 해석하였다. 즉 앞의 구절은 친인(親因, sākṣāt-hetu, 다음찰나 결과를 낳는 직접원인)에 의한 인과관계로, 뒤의 구절은 전인(傳因, pāramparyam-hetu, 결과를 낳기까지 연속적으로 이어지는 간접원인)에 의한 인과관계로 해석하였다.

결론적으로 상좌를 비롯한 그의 일파(경량부)는 연기의 두 정형구를 자신들의 중심교학인 종자/수계설에 기초하여 해석하였다. 특히 상좌의 해석은 경량부 특유의 상속론인 전후찰나에 걸친 계시적 인과론이 반영된 것으로, 오로지 현재 일찰나만 존재한다는 찰나론자(kṣaṇika)다운 해석이라 할 수 있다.

주제어 : 상좌 슈리라타, 대덕 라마, 경량부, 연기의 두 정형구, 인과이시(因果異時)

## I. 서론

12연기설은 예로부터 심심난지(甚深難知)/난해(難解, gambhīra)로 일컬어진 만큼 이에 관한 다수의 교학적 난점이 제기되었다. 이를테면 연기 법설(法說)에서의 두 정형구(paryāya-dvaya) ‘이것이 존재할 때 저것이 존재한다’(此有故彼有: asmin satīdam bhavati)와 ‘이것이 일어남으로 말미암아 저것이 일어난다’(此起故彼起: asyotpādād idam utpadyate)의 차별적 의미를 비롯하여 각 지분의 본질과 의미, 전후 지분 사이의 연생(緣生)관계, 특히 ‘행을 연하여 식이 있다’[行緣識]거나 ‘유를 연하여 생이 있다’[有緣生]의 해석, 『잡아함』 제288경(일명 『蘆東經』) 등에서의 식과 명색의 상연관계(“식을 연하여 명색이 있고, 명색을 연하여 식이 있다”), 나아가 무명의 원인과 노사의 결과 등의 문제가 그러한 것이었다.

이에 대해 인도불교의 주류였던 설일체유부 비바사사(毘婆沙師, Vaibhāṣika)는 경에서 설한 12연기는 다만 유정에 근거하여 설한 불요의(neyārtha)라는 전제하에 이는

삼세에 걸친 유정의 존재방식, 다시 말해 5온의 분위(分位)차별을 밝힌 것으로 이해하였다. 즉 연기의 12지(支)는 모두 5온을 본질로 하는 것, 예컨대 무명지 등은 ‘무명이 두드러진 상태(pradhānāmavasthām)의 5온’ 등으로 간주하였고, 경에서 설한 연기(pratīyasamutpāda)와 연이생(pratīyasamutpanna)을 다만 전후 지분 사이의 인과적 관계로 이해하였으며, 이에 따라 제3의 식지(識支)를 행(=숙생의 업)에 의한 결생식(結生識)으로, 제10의 유지(有支)를 미래존재(즉 ‘生’)를 초래하는 업유(業有)로 해석하였다. 그리하여 마침내 12연기를 무시무종에 걸친 번뇌(kleśa: 惑)와 업(karma)과 이에 따른 현실의 구체적 사태(vastu: 事)의 순환과정으로 규정하였다. 즉 무명과 행이 번뇌와 업으로서 과거세에서의 원인이라면, 식(識)과 명색·6처·촉·수는 이에 따른 현실의 구체적 사태로 현재세의 결과(이상 前際연기)이며, 애·취와 유(有)가 번뇌와 업으로서 현재세에서의 원인이라면 생과 노사는 이에 따른 현실의 구체적 사태로 미래세에서의 결과(이상 後際연기)로 이해함에 따라 12연기를 과거·현재·미래의 삼세에 걸친 두 세트(兩重)의 인과관계로 규정하게 되었다.

다른 한편 유부에서는 12연기의 각 지분의 본질을 법 자체의 개별적 특성(自相)으로 이해하는 경우, 12지의 동시인과를 주장하기도 하였다. 예컨대 어떤 이가 탐욕으로 말미암아 살생의 업을 지었을 경우 무명(=癡), 행(=思), 나아가 생(=生相), 노사(=異·滅相)는 동시에 생겨난다는 것으로, 앞서 12지를 삼세에 걸친 유정(5온)의 순환과정으로 해석한 것을 분위(āvasthika) 연기설이라 한데 대해 이를 찰나(kṣanika) 연기설이라 하였다.

유부에서는 이렇듯 12연기의 연생관계를 인과동시의 구생인(俱生因)과 인과이시의 전생인(前生因)의 두 가지 형식으로 분별하였는데, 연기의 두 정형구 또한 인과의 전체적 특성(總相)으로 바로 이 같은 뜻을 나타낸 것이라 주장하였다.<sup>1)</sup> 그리고 무명과 노사를 각기 과거세의 번뇌(惑)와 미래세의 현실태(事)로 간주하여 현재세의 번뇌인 애·취와 현실태인 명색 내지 수에 배대시킴에 따라 두 지분의 인과관계를 현재세와 동일한 형식으로 이해하였고, 이에 따라 마침내 12연기를 무시무종으로 이루어지는 유정의

1) 예컨대 『순정리론』권15(T29, 419a1-3): 薄伽梵處處經說, ‘依此有彼有. 此生故彼生.’ 與此相反非有非生. 如是名爲因果總相. 此中初顯俱生因義. 後文復顯前生因義; 동론 권25(T29, 483a19-20): 對法諸師, 釋此二句. 諸有支起, 必由二因, 俱生前生, 有差別故. 12연기를 繼起관계와 同時관계로 이해하는 사유가 처음으로 나타난 것은 『식신족론』(T26, 547a3b2)에서이다(나카무라 하지메 2012, 148). 참고로 근대 일본불교학계의 연기의 두 정형구에 관한 한 해석인 同時的/논리적 依存關係와 異時的/시간적 繼起關係(木村泰賢 1978, 383-384)는 사실상 유부에서 제시된 것이었다. 이 같은 연기 해석에 대한 여러 학자들의 견해는 楠本信道 2007, 43-47 참조.

순환관계로 규정할 수 있게 되었다.

이러한 논의는 근본적으로 경을 경설 이면의 별도의 뜻(abhiprāya: 別意趣, 密意)을 갖는 불요의(不了義, *neyārtha*)로, 아비달마를 정리·법성(*dharmatā*, 혹은 法相, *dharmalakṣaṇa*)에 근거하여 이를 드러낸 요의(了義, *nītārtha*)로 간주한 유부 비바사사의 성전 관<sup>2)</sup>에 따른 것이었다. 즉 그들은, 연기법은 궁극적으로 일체 유위법에 적용되는 법이지만 경에 설해진 그것은 3세에 걸친 유정의 존재방식에 관한 어리석음을 제거하기 위한 세속설, 불요의설로 이해하였던 것이다.<sup>3)</sup>

그렇다면 경을 요의로 간주한 경량부에서는 연기를 어떻게 이해하였을까? 당연히 유부와는 달리 이해하였을 것이다. 실제 『구사론』 상의 경량부 또한 그들이 요의로 간주한 『연기경』에 근거하여 유부의 분위연기설을 비판하고 있다(주22). 현존문헌 상에서 스스로 ‘경을 지식의 근거/바른 인식으로 삼는 이들(*sūtrapramāṇakā*, 經爲量者)’로 천명하고, 경량부(*Sautrāntika*)로 자칭한 이는 상좌 슈리라타(*Śrīlāta*)이다. 그는 연기에 대해 어떠한 견해를 갖고 있었던가?

본고에서는 『순정리론』 상에 인용 비판되고 있는 경량부의 상좌 슈리라타의 연기설에 대해 적극적으로 해석해보려 한다. 그간의 경량부 연기설의 이해는 다만 『구사론』과 그 주석서를 통한 것이거나 세친의 연기설을 통한 것이었다.<sup>4)</sup> 구사논주 세친과 경량부를 동일시하였기 때문이다. 그러나 세친이 비록 상좌 슈리라타로부터 영향 받았을지라도 상좌 연기설에 대해 비판적이었을 뿐더러(후술) 그가 말한 ‘경량부는 특정학파를 지칭하기보다 [자신의] 이상화된 의미로 사용하였기<sup>5)</sup> 때문에 이를 불교사상사에 등장하는 경량부(불교 4대 학파 중의 하나)로 보기 어렵다.

상좌의 연기설 또한 대개는 『구사론』 상에서 무기명으로 인용된 그의 논설을 세친의 입장에서 비판적으로 검토한 것으로,<sup>6)</sup> 그의 사유체계에서 검토한 것은 아니었다. 일찍이 카토 준쇼(加藤純章)는 『순정리론』의 상좌에 주목하여 그의 12연기설의 요지를 ① 애-취, 취-유, 식-명색의 관계를 통한 유부의 분위연기설 비판, ② 『구사론』 상에

2) *AKBh* 133. 15: *abhiprāyikaḥ sūtre lākṣaṇiko 'bhīdharmah;* 『구사론』 권9(T29, 48c28-29): 素怛纜言, 因別意趣. 阿毘達磨, 依法相說如是宣說; *AKBh* 333. 7-8; 동론 권22(T29, 116a17-18) 참조.

3) 박창환 2014, 74 참조.

4) 예컨대 楠本信道 2002; 小谷信千代 2006; 楠本信道 2013.

5) 박창환 2016, 143. 예컨대 세친은 간다라논사의 학설도, 毘婆沙師의 評釋과 正解도 ‘경량부’라는 이름으로 인용한다(권오민 2012, 784-787, 797-799, 821-823 참조).

6) 이를테면 楠本信道 2007, 99-101, 140-141, 160-164; 박창환 2016, 149-151.

인용된 상좌의 ‘연기’ 어의 해석, ③ ‘무명의 원인=비리작의’ 설로 간추렸지만,<sup>7)</sup> 『순정리론』 상에 인용된 상좌 연기설을 망라한 것도, 이를 경량부 특유의 교리적 특성으로 규정하는 것도, 찰나멸론이나 종자상속론과 같은 그들 특유의 교리와 관련시켜 논의한 것도 아니었다.<sup>8)</sup>

『순정리론』 상에 인용 비판된 상좌 슈리라타의 연기설은 연기법의 적용대상과, 이와 관련한 요의·불요의 논쟁, 두 정형구의 의미, 유부의 찰나와 분위의 두 연기설 비판, 그리고 무명의 원인을 비롯한 12연기의 각 지분에 대한 이해 등에 관한 것이다. 오늘 우리에게 전해진 그의 논설은 단편이지만, 초분(初分)의 법설(法說, 연기의 두 정형구와 12支의 연생관계)은 물론 의설(義說, 12지 각각의 의미 분별)에 대한 근본적인 반성을 요구한다. 본고는 상좌 연기설에 관한 첫 번째 글로서 12연기설의 총론이라 할 만한 연기법설의 두 정형구와 관련한 그의 생각을 살펴본다.

## II. 연기경설의 적용대상

### 1. 일체 유위법(유정·비유정수)의 연기

세친도 언급한 바였지만(주2), 중현은 아비달마論이 법성에 근거한 것이라면 경은 교화의 방편에 따른 것,<sup>9)</sup> 따라서 아비달마가 요의라면 경은 불요의로서 연기설과 관련하여 아비달마에서는 유정과 무정(비유정) 모두를 대상으로 하여 설하고 있지만 경에서는 다만 유정에 근거하여 설한 것일 뿐이라 하였다.<sup>10)</sup> 그래서 비바사사는, 아비달마에서는 연기법을 일체 유위법으로 규정하였지만,<sup>11)</sup> 경에서는 오로지 3세에 걸친 유정

7) 加藤純章 1989, 314-326.

8) 加藤純章(1989, 326)은 “상좌의 12연기 해석은 유부의 분위연기설에 반대하는 것으로 결국은 유부의 동시인과를 부정하기 위한 것”이라고 결론짓고 있다.

9) 毘婆沙師는 그래서 경에 설해진 연기설의 내용이 각기 다른 것이라 이해하였다. 『순정리론』에서도 12支(『勝義空契經』 등), 11支(『智事經』 등), 10支(『城喻經』 등), 9支(『大緣起經』), 8支 등의 연기를 설한 諸經에 대해 언급한다. (T29, 480c10-13) 5지, 10지, 12지 연기의 諸經說에 대해서는 차승후 1996, 381-397; 김홍미 2010, 154-207 참조.

10) 『순정리론』권25(T29, 480c15-18).

11) 『품류족론』권6(T26, 71b17f): 有因緣法云何? 謂一切有爲法. 『대비바사론』에서는 이를 有情數 연기만을 설한 本論(즉 『발지론』)과 대비시켜 有情數·非有情數, 有根·無根, 有心·無心, 有執受·無執受의 연기를 모두 설한, 어떠한 密意도 갖지 않는 勝義의 了義說로 평가한다(T27, 117b23-c3). 本庄良文 1999, 426 참조.

의 존재방식에 관한 어리석음을 제거하기 위한 것(AK. III-k.25cd)으로 이해하였고, 이러한 입장에 따라 구성된 이론이 이른바 분위연기설이었다.

이에 대해 상좌 슈리라타는 비록 12지(支)의 연기는 유정에게만 적용될지라도 연기의 두 정형구(此有故彼有 此生故彼生)는 유정과 무정 모두에 적용되는 것이라 하였다.

바야흐로 上座는 말하였다.

연기에는 두 가지 [적용대상이 있으니, 첫째는 유정수(有情數, sattvākhyā)이고, 둘째는 비유정수(非有情數, asattvākhyā)이다. 전반부(즉 初分の 法說)의 두 [정형구]는 두 종류를 모두 포섭하니, 이러한 [정형구]에는 [유정·비유정의] 차별이 없기 때문이다. 그러나 ‘무명을 연하여 [행이 있다]’는 등의 말은 오로지 유정만을 포섭하니, [무명 등은] 유정에게만 존재하기 때문이다.<sup>12)</sup>

이는 곧 경에서는 유정수의 연기만을 설하고 있기 때문에 세속의 불요의라는 유부의 연기설 총론(주11 참조)에 대한 비판에 다름 아니다. 유부의 논리로 말하자면, “『연기경』은 유정수와 비유정수 등 일체 유위법의 연기를 설하고 있기 때문에 요의이다.”

## 2. ‘연기경설=요의’에 관한 시비

상좌 슈리라타에 의하는 한 연기의 두 정형구가 일체 유위법(유정·무정)에 적용되는 총론(總攝)이라면, 12지분의 연기설은 오로지 유정에 적용되는 각론(別攝)이다. 그러나 이 경우 총론에서 제시된 범위와 각론에서의 해석이 일치하지 않는다. 불타는 어찌서 전후 일관되게 설하지 않은 것인가? 만약 그렇다고 한다면 이는 곧 “불타 스스로 주제를 제시(uddeśa: 擧)하고 해석(nirdeśa: 釋)한 것이 요의경”이라는 상좌 자신의 요의경관<sup>13)</sup>과도 모순되기 때문에 그 역시 유부와 마찬가지로 연기경설을 불요의로 간주하

조

12) 『순정리론』권25(T29, 482a5-8): 且上座言, “緣起有二, 一有情數, 二非有情. 前兩句文, 通攝二種, 言無別故. 無明緣等, 唯攝有情, 有情有故.” 참고로 나카무라 하지메(2012: 150)는 이를 上座部 설로 전한다.

13) 『순정리론』권27(T29, 495b19-21): 了不了義, 其相云何? 彼上座言, “諸有聖教, 佛自標釋, 名了義經. 所餘契經, 名不了義.”; 동론 권26(T29, 488b5-6): 上座自言, “若薄伽梵, 自標自釋, 是了義經. 不可判斯爲不了義.” 이에 반해 유부의 경우 正理法性에 어긋나지 않는 것 즉 아비달마가 요의경이다(T29, 330a20-24). 상좌 슈리라타의 요의경관에 대해서는 권오민 2012, 657-673 참조.

였다고 하지 않으면 안 된다. 중현의 비판이다.<sup>14)</sup>

상좌가 직접 가르친 문인(親教門人)들 역시 이 점을 지적한다.

상좌의 친교문인들은 스스로 이를 배척하여 이같이 말하였다.

이러한 [상좌의] 해석은 올바른 이치가 아니니, 제시한 주제(標)와 이에 대한 해석(釋)이 이치상 상응하지 않기 때문이다. 즉 앞서 제시한 주제(즉 ‘이것이 존재할 때 저것이 존재하고, 이것이 생겨남으로 말미암아 저것이 생겨난다’는 연기法說/總說)과 뒤의 해석(‘무명을 연하여 행이 있다’는 등의 연기義說/別說)은 이치 상 반드시 서로 부합해야 하거늘 어찌하여 [앞의 제시문에서는 유정수와 비유정수의] 두 가지를 나타내고서 뒤에서는 오로지 [유정수 한 가지로만 해석한 것인가? 또한 [상좌의 해석대로라면] 이 경(『연기경』) 중에서는 외적 존재(즉 비유정수)에 관한 연기를 먼저 제시하지 말았어야 했으니, [그에 대한 구체적 해석이 없애] 무용하기 때문이다.<sup>15)</sup>

이에 대해 상좌는 앞서 총론에서 유정수의 연기도 제시하였기 때문에, 또한 비유정수에 관한 연기만을 나타낸 것도 아니거니와 이에 대해서는 별도로 해석할 필요가 없기 때문에 제시한 주제와 이에 대한 해석이 이치상 상응하지 않는 것은 아니라고 해명한다. 이에 대해 친교문인들은 다시 해석하지도 않을 주제(즉 비유정수)를 제시하게 된 이유를 묻고 있다.

[친교문인:] 이미 별도로 해석할 일이 없다면 무슨 소용에서 [유정수와 비유정수에 관한 연기를] 전체적으로 제시하였을 것인가?

[상좌:] 여기서 [유정수와 비유정수의 연기를] 전체적으로 나타내게 된 데에는 크나큰 의미와 소용이 있다. 이를테면 비유정수의 연기는 바로 관찰할 수 있지만, 내적인 연기(즉 유정수의 연기)는 바로 관찰할 수 없음을 나타내고자 하였기 때문이다. 즉 중자가 싹 등

14) 내가 여기서 그(상좌)가 해석한 바를 자세히 살펴보니, 일체의 모든 해석이 다 자신이 지은 論(經部毘婆沙)과 서로 모순된다. 이를테면 그의 論에서는 [標釋을 갖춘 經은 모두 了義이다]고 말하였지만, 지금 여기서의 해석은 그의 論의 종의와도 어긋나니, 『연기경』에서는 제시문(標)의 뜻(유정수와 비유정수)을 모두 펼쳐 해석(釋)하지 않았기 때문으로, 그는 이 경이 요의경이 아님을 [스스로] 인정한 것이라 할 수 있다. 따라서 이 같은 [상좌의 논설]은 결정코 그가 종의로 삼고 있는 『연기경』의 뜻이 아니다. (T29, 482b1-5: 我於此中, 詳彼所釋. 一切皆與自論相違. 謂彼論說, 經皆了義. 而今釋此違彼論宗, 釋不具申標中義故. 彼便許此非了義經. 故此定非彼宗經義.)

15) 『순경리론』권25(T29, 482a8-11): 然彼上座, 親教門人, 有自斥言, “此釋非理. 與標釋理, 不相應故. 前標後釋, 理必相符, 如何雙標, 後唯釋一? 又外緣起, 於此經中, 不應先標, 以無用故.”

을 낳는다는 것은 세간에서 바로 알 수 있는 사실이지만, ‘무명을 연하여 행이 있다’는 등의 사실은 세간에서 바로 관찰되는 것이 아니다. [그래서] 세존께서도 “마치 종자 등이 존재할 때 싹 등이 존재할 수 있으며, 아울러 종자 등이 생겨남으로 말미암아 싹 등이 생겨날 수 있는 것(=비유정수연기)처럼, 이와 마찬가지로 무명 등이 존재할 때 행 등이 존재할 수 있으며, 아울러 무명 등이 생겨남으로 말미암아 행 등이 생겨날 수 있다(=유정수연기)는 사실을 마땅히 알아야 한다”고 분명하게 밝혔던 것이다. 그렇기 때문에 [연기의 두 정형구로써 유정과 비유정의 연기를] 전체적으로 나타낸 것에는 크나큰 의미와 소용이 있는 것이다. 이는 곧 일체의 유위법으로서 중연(衆緣)에 따라 일어나지 않는 것은 아무 것도 없다는 사실을 전체적으로 나타낸 것이다.

[친교문인:] 만약 그렇다고 한다면, 어떠한 까닭에서 비유정수에 대해서는 먼저 주제를 제시하고 이후 이를 해석한 유정수처럼 해석하지 않은 것인가?

[상좌:] 비유정수[의 연기는] 알기 쉽기 때문에 다만 전체적으로 나타내었을 뿐이지만, 유정수[의 연기는] 알기 어렵기 때문에 별도로 해석해야 하였다. 그러나 연기에 관한 온갖 교법은 대개 근기가 뛰어난 이들을 위한 것이었다. 그렇기 때문에 [앞에서] 제시한 주제에 대해 모두 다 해석하지 않아도 되었던 것이다. 또한 유정은 수승하기 때문에 널리 분별했어야 하였지만, 외적 존재(즉 비유정수)는 역시 또한 내적 존재(즉 유정수)를 [존재]근거(因)로 삼기 때문에 [해석하지 않은 것이다].<sup>16)</sup>

비유정수의 연기, 말하자면 자연(객관) 세계에서의 인과의 상속 관계는 씨앗-뿌리-싹-줄기-가지-꽃-열매의 경우처럼 현실에서 바로 관찰할 수 있지만, 유정수의 연기는 그렇지 않기 때문에 경에서는 이에 대해서만 해석하였다는 것이다. 따라서 『연기경』은 불타가 스스로 먼저 주제를 제시하고 이에 대해 해석하고 있기 때문에<sup>17)</sup> 더 이

16) 『순정리론』권25(T29, 482a14-27): 既無別釋, 何用總標? 此中總標, 有大義用. 謂以現見非情緣起, 顯不現見內緣起故. 種子生芽等, 世所現知, 無明緣行等, 非世現見. 世尊顯示, ‘如依種等有, 芽等得有. 及種等生故, 芽等得生. 如是應知! 依無明等有, 行等得有. 無明等生故, 行等得生.’ 是故總標, 有大義用. 此總顯示, 一切有爲, 無一不從衆緣起者. 若爾, 何故不釋非情, 如於有情, 先標後釋? 非情易了, 但藉總標. 情數難知. 故須別釋. 諸緣起教, 多爲利根. 是故不應所標皆釋. 又有情勝故應廣辯, 外法亦以內爲因故.

17) 실제 상좌와 세친이 요의경으로 관석하여 연기해석의 근거로 삼은 것으로 생각되는 『연기경』(T1 No.124, 현장역; Ed. C. Tripathi, *Nidānasamyukta* 16)이나 『잡아함』 제298경(『法說義說經』에서도 “무엇이 연기의 初分(adi, 혹은 法說)인가? 이것이 존재할 때 저것이 존재하고 이것이 일어남으로 말미암아 저것이 일어나니 (asmin satīdam bhavati, asyotpādād idam utpadyate), 이를테면 無明을 연하여 行이 내지 生을 연하여 老死가 일어난다. 이것이 연기의 初分이다. 무엇이 연기의 차별적인 뜻(vibhaṅga: 差別, 혹은 義說)인가? ‘무명을 연하여 행이 있다’고 할 때 무명이란 … 하략 … 내지 ‘生을 연하여 老死가 일어난다’고 할 때 노사



상의 설명이 필요 없는, 그 의미가 명백한 요의경으로, 연기에 관한 제 해석은 기본적으로 이에 따라야 한다는 것이 상좌의 생각이었다.

상좌는 연기의 두 정형구가 유정수(유정물)와 비유정수(무정물) 모두에 적용된다고 이해함으로써, 이는 바야흐로 “일체의 유위법은 중연에 따라 일어난다”는 사실을 전체적으로 밝힌 것(주16 밑줄), 다시 말해 연기(緣起, *pratītyasamutpāda*)란 유부가 해석하듯 다만 무명 행 등의 연이생법(緣已生法, *pratītyasamutpanna*)의 원인이 되는 법이 아니라 내외 일체 유위법에 적용되는 보편원리로 규정할 수 있었다. 이는 연기를 경설에 따라 법성(*dharmatā*), 법의 결정성(*niyama*)으로 규정한 세친(『구사론』 상의 경량부)의 연기관<sup>18)</sup>과도 무관하지 않을 것이다.

### 3. 『연기경』에 근거한 유부 연기설 비판

전술한대로 유부에서는 12연기설의 취지를 ① 12지분의 개별적 특성(自相)에 따른 동시생기(俱生)의 관계(즉 剎那연기설)로, ② 삼세에 걸친 유정의 존재방식(즉 分位연기설)으로 해석하고서 연기의 두 정형구 또한 바로 이 같은 구생인(俱生因)에 의한 동시인과와 전생인(前生因)에 의한 이시인과를 나타낸 것이라 하였는데, 이는 곧 연기경설을 유정을 대상으로 한 세속의 방편(불요의)설로 판석한데 따른 것이다. 그렇다면 연기경설을 유정·무정의 일체 유위법을 대상으로 한 승의의 요의설로 이해한 상좌의 경

---

란 … 하략 … 이것이 연기의 차별적인 뜻이다”라는, 불타 스스로 주제를 제시(*uddeśa*: 擲)하고서 이에 대해 해석(*nirdeśa*: 釋)하는 형식으로 이루어져 있다.

18) AKBh 137. 8-12: *etad apy utsūtram. sūtre 'nyathā nirdeśāt. "pratītyasamutpādaḥ katamaḥ. yadutāsmiṇ satīdaṃ bhavatīti vistareṇoktvā iti yā'tra dharmatā dharmasthititā yāvad aviparyastatā ayam ucyate pratītyasamutpāda"* iti. *dharmatā ca nāma dharmajātiḥ dharmāṇāṃ śailiḥ. ato yeyam dharmatā ya eṣa niyamaḥ. avidyāyām eva satyāṃ saṃskārā bhavanti nonyathā. eṣa pratītyasamutpādo na hetur eva:* 이 같은 [緣起와 緣已生이 원인과 결과라는 유부의] 주장도 경에 위배 되니, 경에서는 이와는 다르게 설하고 있기 때문이다. 즉 ‘연기란 무엇인가? 이것이 존재할 때 저것이 존재한다. (이하 생략)’고 설하고서 ‘이와 같은 法性, 법의 확정성 내지 不顛倒性, 이것이 연기이다’고 하였다. 여기서 法性이라는 말은 법의 보편성(*jāti*), 제법의 습성/경향성(*śaili*)으로, 바로 이러한 법성, 결정성(*niyama*)이 [연기이다]. 즉 無명이 존재할 때 諸行이 존재하며 그렇지 않으면 [제행은 존재하지] 않으니, 이러한 [법의 결정성]이 연기이지 [유부가 말하듯] 원인이 아니다. 이 논설은 문맥상 경량부의 분위연기설 비판(주22)에서 이어지는 경량부 설로, 인용된 경은 楠本信道(2013, 120-122)에 따르면 *Nidānasamyukta*14 (SN 12. 20; 『잡아함』 제296경)이다. 참고로 『구사론』의 이 단락은 이상하게도 티베트 역에도, 두 한역에도 부재하며, 야쇼미트라 등의 주석에도 언급되지 않는다(小谷信千代 2006, 435). 衆經에서의 緣起와 緣已生에 대해서는 김홍미 2010, 200-207 참조.

우, 이러한 유부의 해석을 부정하였음은 두말할 필요도 없을 것이다.

상좌 슈리라타는 각기 6가지와 세 가지 논거로써 분위연기설과 찰나연기설을 비판하였는데, 여섯 번째와 세 번째가 『연기경』에 근거한 비판이다.

상좌는 이러한 [분위연기설]에 대해 탄핵 배척하여 이같이 말하였다. … 중략 … 또한 『연기경』은 바로 요의(nītārtha)이기 때문이다. 즉 이 경의 뜻은 불타 스스로 결정적으로 분별한 것으로, “전제(前際)에 대한 무지(無智) 등을 일컬어 무명이라 한다”, “복·비복·부동업(욕계 선·불선업과 상계 선업)을 일컬어 행이라 한다”, “6식신 등을 일컬어 식이라 한다”고 하였다. 세존께서는 항상 [이 같은 불타 스스로 결정적으로 분별한] 요의경에 의지할 것을 권유하였으니, 그렇기 때문에 이러한 [연기설]에 대해 [경설과] 달리 해석해서는 안 되는 것이다.<sup>19)</sup>

상좌는 말하였다.

이러한 [찰나연기설]은 이치에 맞는 말이 아니니, 일찰나 중에 원인과 결과가 존재하지 않기 때문이며, 성교(聖敎)에 위배되기 때문이며, 요의설이기 때문이다. … 중략 … 또한 이 계경(즉 『연기경』)은 바로 요의설로서, 세존께서는 ‘이(요의경)를 의지처로 삼으라’고 결정적으로 설하였으니, 불타는 이 경 중에서 스스로 해석하고 있기 때문이다.<sup>20)</sup>

『구사론』에는 찰나연기설 비판은 인용되지 않지만, 앞의 분위연기설 비판은 경량부설로 인용된다.

19) 『순정리론』권27(T29, 494b22-c10): 上座於此, 妄彈斥言: “① 雖有無間生, 然無緣起理, 初結生有 不應理故. 謂結生時, 所有五蘊於有情相續, 非並能爲緣, 契經但言識入胎故; ② 又失生惑業次第生理故. 謂從六處·觸·受, 次第起諸煩惱, 煩惱發業, 業復引生, 皆不成故; ③ 又因差別應不成故. 謂說有情前後諸蘊, 皆總相望前爲後因, 則失立因差別道理. 雖有前後無間而生, 然非一切因能生一切果. 如色法起, 雖藉外緣, 然自種力無間引起, 諸心心所各別因生. 若許分位, 因應無別; ④ 又於無學成過失故. 謂阿羅漢, 若於愛位, 或於取位, 得阿羅漢, 應無愛緣取, 及取緣有位; ⑤ 又應愛等不數生故. 謂受爲緣 數生於愛, 惑(或의 誤寫?)愛爲緣 數生於取, 若許分位, 此不應成, 其位已過, 無重起故; ⑥ 又『緣起經』, 是了義故. 謂此經義, 佛自決了. 前際無智等, 名爲無明. 福非福不動, 說名爲行. 六識身等, 名爲識等. 世尊恒勸, 依了義經. 是故於中不應異釋.”

20) 『순정리론』권27(T29, 493c3-11): 上座謂, “此非應理言, 一剎那中無因果故, 違聖敎故, 了義說故. ① 謂俱生品, 因果定無. 俱生法中, 誰因誰果? ② 又此所說, 違於聖敎. 如世尊告阿難陀言, ‘識若不入母胎中者, 名色得成羯刺藍, 不?’ ‘行有三種’ ‘於諸受喜, 說名爲取.’ ‘吾當爲汝說法增減, 趣苦集行·趣苦滅行.’ 非此品類可有集沒, 但由掉舉無量過失, 麤顯所魅, 輕發此言. ③ 又此契經, 是了義說. 世尊決定說此爲依, 由佛此中自解釋故.”

경량부 논사들(Sautrāntikā)은 이같이 논란하였다.

실로 이러한 설들(앞서 논설한 분위연기설과, 연기와 연이생의 차별<sup>21)</sup>)은 자기 마음대로 말한 것인가, 경의 뜻을 말한 것인가? 만약 경의 뜻을 말한 것이라고 한다면, 경의 뜻은 그렇지 않다.

어째서 그러한가?

앞에서 설한 “이러한 연기는 분위에 근거한 것(āvasthika) 즉 [연기의] 12지분은 12가지의 5온의 상태(分位)를 나타낸다”고 한 사실은 계경에 위배(utsūtra)되니, 계경에서는 “무명이란 무엇인가? 전제(前際)에 대한 무지(無智)이다”는 등으로 말하여 이와는 다르게 설하고 있기 때문이다. 이는 바로 요의(nītārtham)로서 이를 다시 불요의(neyam)라 할 수는 없는 것이다. 따라서 [분위연기설은] 경의 뜻이 아니다.<sup>22)</sup>

중현은 이 경량부 설을 상좌의 분위연기설 비판을 검토하면서 그의 요의경관(주13)을 비판하는 도중 “이처럼 요의경과 불요의경의 차별상도 알지 못하면서 “나는 경을 지식의 결정적인 근거로 삼는다”고 말하는 것은 심히 그릇된 이치라고 할 수 있다. 그래서 우리 비바사사는 그의 종의에 대해 거듭하여 비웃고 꾸짖게 되었다”고 힐난한 직후 세친 설로 인용하고서 “이는 [앞에서 인용한] 상좌의 종의와 같은 것”이라 평석한다.<sup>23)</sup> 이를 통해 상좌와 경량부를 구별할 수도 있겠지만,<sup>24)</sup> 중현이 『순정리론』을 저술하게 된 일차적 목적이 『구사론』에서의 세친의 오류(세친은 本頌 v.25ab에서 분위연기설을 불신의 의미인 ‘傳說 kila’로 전한다)를 비판하는데 있었음을 고려할 때 여기서 경량부는 세친에 의해 이해된 경량부라고 할 수 있다.<sup>25)</sup>

21) AKVy 292, 13f; (T41, 169a12, b24).

22) 『구사론』권9(T29, 50a7-13): 經部諸師作如是白, 此中所說, 爲述己情, 爲是經義? 若是經義, 經義不然. 所以者何? 且前所說分位緣起十二, 五蘊爲十二支, 違背契經. 經異說故. 如契經說, ‘云何爲無明? 謂前際無智乃至廣說.’ 此了義說, 不可抑令成不了義. 故前所說分位緣起, 經義相違; AKBh 136. 14-18: atra tu sautrāntikā vijñāpayanti. kiṃ khalv etāiṣṭaya ucyante yā yasyeṣṭir āhosvit sūtrārthaḥ. sūtrārtha ity āha. yadi sūtrārtho naiṣa sūtrārthaḥ. katham kṛtvā. yat tāvad uktam āvasthika eṣa pratīyasamutpādo dvādaśapañcaskandhikā avasthā dvādaśāṅgānity etad utsūtram. sūtre ‘nyathā nirdeśād. avidyā katamā. yat tat pūrvānte ‘jñānam iti vistareṇa. yac ca nītārthaṃ na tat punar neyaṃ bhavatīti naiṣa sūtrārthaḥ.

23) (T29, 495c20-28): 如是不達了不了義經差別相, 而稱 ‘我用經爲定量’, 甚爲非理. 故招我等毘婆沙師, 於彼所宗, 數爲嗤諷. 經主於此, 假作是言. ‘經部諸師作如是白: 此中所說, 爲述己情, 爲是經義?’ (이하 생략: 주22 참조) 此如上座宗, 應廣遮遣.

24) 室寺義仁 2006, 954.

25) 권오민 2012, 860-861. 중현은 『구사론』 상에 언급된 19개소의 경량부 설 중 그 자신이 직접 ‘경량부나 비

또한 상좌는 ‘식이 모태에 들어간다’(“識이 만약 모태에 들어가지 않았다면, 名色은 갈랄람 kalalam을 성취할 것인가, 성취하지 않을 것인가?”)는 경설(『중아함』「大因經」, 또는 『장아함』 제9「大緣方便經」)을 두 연기설 비판의 논거로 제시하기도 하였다.(주19 ①, 주20 ②) 이 역시 경에서 설한 그대로가 바로 경의 뜻이라고 이해하였기 때문에 가능한 일이었다.

상좌는 연기경설에 의한 논증 이외에도 12연기를 5온의 상속으로 이해하는 한, 번뇌(惑)-업-결과로서의 현생의 사태(事)라는 윤회전생의 구체적 과정도(주19 ②), 원인의 차별도 부정되어야 한다는 이증을 제기하기도 하였다.(주19 ③) 혹은 12연기가 동시생기한 것이라면 원인과 결과를 차별 지을 수 없다고 비판하기도 하였다.(주20 ①)

상좌는 12연기의 각 지분을 차별적인 법들의 인과적 관계로 이해하였다. 예컨대 존자 세친<sup>26)</sup>은, 애(愛)와 취(取)는 법 자체로서는 차별될지라도 12연기 상의 그것은 다 같은 번뇌로서 전제(과거-현재세)연기에서 업(=행)을 일으키는 일체 번뇌를 다 ‘무명’이라 하였듯이, 후제(현재-미래세)연기에서 업(=유)을 일으키는 번뇌는 다 취에 포함되기 때문에 애 역시 취에 포함된다고 주장한데 대해 상좌는 애와 취를 원인과 결과의 관계로 이해하였다.<sup>27)</sup> 요컨대 연기의 12지(支)는 생사의 상속을 순서대로 분별한 것이기 때문에 전후의 지분은 특성을 달리하는 별도의 법이 되어야 한다는 것이다.(주27 밑줄) 12연기 상에서 원인과 결과로서의 특성에 차별이 없다고 한다면 교화할 중생이 [생사

유자라는 명칭으로 인용한 것은 두 곳과 한 곳뿐이며, 아홉 곳은 經主 세친 설로, 세 곳은 세친이 인용한 경량부 설로 언급한다. 나머지는 有餘師의 설이나 무기명으로 전하든지 언급하지 않는다. 중현의 논의형식으로 볼 때 그는 세친이 상좌일파의 학설을 자유로이 이해하여 재구성한 것은 ‘세친 설’로, 보다 逐字적으로 인용하였다고 여긴 것은 ‘세친이 인용한 경량부 설’로 언급하였을 것이다. 전자의 경우 광대(배우)가 복식(의상)을 바꿔 입은 것처럼 言詞에 차이가 있기 때문에 상좌 설을 별도로 인용하며, 후자의 경우 세친이 인용한 경량부 설을 보완할만한 상좌의 해명이나 논거를 별도로 제시한다. 이에 반해 그 자신이 직접 ‘경량부’(혹은 譬喩論師라는 명칭으로 인용한 경우 상좌 설을 별도로 언급하지 않는다. 이는 필경 상좌 설을 그대로 인용한 것이었기 때문일 것이다.

26) 통상 經主로 호칭되는 俱舍論主 세친과는 다른 인물로, 普光이 말한 古世親(pūrvā Vasubandhu, 『잡아비담심론』 序偈에 등장하는 有餘異師 和須槃頭)이나 야쇼미트라가 말한 sthavira Vasubandhu(上座世親)로 추측된다. 중현의 옹호로 볼 때 유부계통의 논사였을 것이다. 권오민 2012, 952-958 참조. 프라우발너(Frauwallner)의 세친 2인설과는 무관한 세친이다.

27) 『순정리론』 권26(T29, 487c2-9): 上座於此, 妄撥言, “非. 因果二門, 理應別故. 謂愛與取, 因果性殊, 以愛爲因, 生取果故. 如彼尊者, 說愛爲因, 還能生愛, 有何別失? 理必不然, 說異相故. 謂於緣起中, 說異相因果, 爲辯生死相續次第. 不可言愛攝在取中. 若也愛生還因於愛, 如是展轉便致無窮, 何所遍知, 令愛止息? 卽應生死無斷絕期.” 上座는 이에 대해 거짓되게 이러한 [존자 세친의 논설을] 부정하여 말하였다. 이는 옳지 않다. 因果의 두 갈래는 이치 상 마땅히 구별되어야 하기 때문이다. 즉 愛와 取는 원인적 상태(因性, hetubhāva)와 결과적 상태(果性, phalabhāva)로서 차별되니, 愛를 원인으로 하여 取라는 결과를 낳았기 때문이다. … 하략 …

의 상속이 어떤 순서로 일어나는지 알기 어려울 것이기 때문이다.<sup>28)</sup>

이러한 상좌의 생각은, 연기의 12지분을 삼세에 걸친 윤회의 단계(avasthā)에 따라 전체적 관계로써 이해한 비바사사와 달리 오로지 전후 지분들 사이의 관계(abhisam bandhamātra)에 주목한 세친 연기설<sup>29)</sup>과도 일맥상통하는 것으로 이해된다.

### III. 두 정형구의 의미

#### 1. 상속에 의한 인과관계

앞서 상좌는 연기의 두 정형구는 유정·무정의 일체 유위법에 적용되는 것으로 어떠한 유위법도 중연에 따라 일어난다는 사실을 전체적으로 밝힌 것이라 하였지만, 그는 다시 자신의 인과상속론에 따라 이에 대한 보다 구체적인 두 가지 해석을 제시한다.

여기서 상좌는 『연기경』에서의 [두 정형구의] 뜻에 대해 이같이 해석하였다.

‘이것이 존재할 때 저것이 존재한다’고 함은, 원인의 상속(kāraṇasrotas)이 먼저 존재하고 이후 결과의 상속(kāryasrotas)이 존재하여 [상속이] 지속(sthiti)한다는 사실을 말한 것이다. [그럴 때] 무엇이 먼저 생겨나고 무엇이 [이후] 생겨나 지속한다는 것인가? 바로 이에 답하기 위해 다시 ‘이것이 생겨남으로 말미암아 저것이 생겨난다’고 설한 것이다. 이는 곧 원인이 먼저 생겨났기 때문에 이후 결과가 생겨나는 것으로, 그럼으로써 [인과의] 상속이

28) 『순정리론』권26(T29, 487c27-28): 若謂‘因果相, 若無別, 則所化生, 難知故’者.

29) AKBh 139, 24f: katham punar “avidyāpratrayāḥ saṃskārā yāvat jātipratyayaṃ jarāmaraṇāmi”ti, ābhisambandhamātraṃ darśayiṣyāmaḥ: 어떤 근거에서 무명을 연하여 행이 있고, 내지 생을 연하여 노사가 있다고 한 것인가? 우리는 오로지 [각 지분 사이의] 관계만을 보여줄 것이다.; 『구사론』권9(T29, 51a20-21): 復次云何無明緣行, 廣說乃至生緣老死? 我今略顯符順經義. 박창환(2016, 151-153)은 ‘오로지 [각 지분 사이의] 관계만을 보여줄 것’이라는 세친의 말에 매우 특별한 의미를 부여하고 있다. 인도 문법학의 전통에서 abhisambandha라는 용어는 보통 ‘문법적 혹은 의미론적 관계’를 의미하는데, 경전 구절을 축자적, 혹은 자구에 충실한 해석을 강조하는 경량부 연기설(분위연기설 비판)을 고려할 때, 여기서의 ‘관계’는 필시 ‘연기의 12지분 사이의 인과적 관계’를 의미하며, 나아가 ‘오로지 …만(mātra)’이라는 말은 그 밖에 다른 어떠한 주석적 이론화 즉 毘婆沙師의 분위적 해석도 배제하는 역할의 접미사라는 것이다. 이는 곧 12연기를 오로지 요의경으로 간주한 『연기경』에 따라 해석할 것이라는 말로, 현장 역에서 이를 ‘경에 부합하는 뜻(符順經義)으로 해석할 것’이라 번역한 것도 이 같은 이유에서였을 것이다.

지속한다는 사실을 나타낸 것이다.<sup>30)</sup>

이 논설은 『구사론』 「세간품」에서 다른 어떤 이(apare)의 말로 인용되며, 『순정리론』 「변연기품」에서도 역시 그러한데, 야쇼미트라와 보광은 각기 대덕 슈리라타(bhadanta Śrīlāta)와 上坐의 同學으로 평석하였다.<sup>31)</sup>

다른 어떤 이는 『연기경』에서의 두 정형구는 각기 인과상속의 지속(sthiti)과 생기(utpatti)를 나타내기 위한 것이라고 말한다. 즉 [그는 말하였다]. “원인의 상속(kāraṇasrotas)이 존재하는 한 결과의 상속(kāryasrotas)이 존재하며, 오로지 원인이 생겨남으로 말미암아 결과가 생겨난다.”<sup>32)</sup>

세친은 앞의 상좌의 해석을 ‘연기2구는 [인과상속의] 지속과 생기를 나타내기 위한 것’이라 요약하고서 “연기설의 핵심 키워드(주제)는 ‘생기(utpāda)’인데, 이를 ‘지속(sthiti)’이라는 말과 관련짓는 것(prasaṅga)은 생똥맞은 일일 뿐더러 불타께서 어찌 지속을 먼저 설하고 난 다음 생기에 대해 설하였겠는가?”<sup>33)</sup>라는 정도로 간략히 논평한다. 이에 야쇼미트라 또한 “지속은 생기 이후의 존재방식이기 때문에 [상좌의 말대로라면] 불타의 설법은 ‘이것이 생겨남으로 말미암아 저것이 생겨난다’는 뒤의 구절을 먼저 진술한 다음 ‘이것이 존재할 때 저것이 존재한다고 해야 한다’고 부언하였다.”<sup>34)</sup>

박창환은 이러한 세친의 논평을 경량부에 어울리는, 경전주의적 원칙에 따른 것으로 평가한다.<sup>35)</sup> 즉 슈리라타는 비바사사의 고도로 이론화된 찰나-기반의 인과 모델을 거부하기 위한 노력의 일환으로 이러한 연쇄적 또는 순차적 인과 모델을 제시하였는

30) 『순정리론』권15(T29, 419a7-11): 此中上座, 釋經義言, “依此有彼有’者, 此說有因相續爲先, 然後有果相續而住. 誰生爲先, 誰生已住? 爲答此復說 ‘此生故彼生.’ 此顯因生爲先故, 後果生而相續住”.

31) AKVy 298, 23f; 『구사론기』권9(T41, 172a2).

32) AKBh 139, 14f: sthityutpattisaṃdarśanārtham ity apare. yāvāt kāraṇasrotas tāvat kāryasroto bhavati. kāraṇasyaiva cotpādāt kāryam utpadyata iti; 『구사론』권9(T29, 51a8-10): 有釋. 爲顯因果住生. 謂乃至因相續有, 果相續亦有. 及卽由因分生, 故諸果分亦生; 『순정리론』권25(T29, 482c3-4): 有釋. 爲顯因果住生, 說斯二句.

33) AKBh. 139, 15-16: utpāde tv adhikṛte kaḥ prasaṅgaḥ sthitivacanasya bhinnakramaṃ ca bhagavān kimarthaṃ ācakṣita prak sthitim paścād utpoādam; T29, 51a10-12: 此欲辯生. 何緣說住? 又佛何故破次第說. 先說住已, 而後說生.

34) AKVy. 298, 26-32; 박창환 2016, 184 주62; 山口益 1987, 220; Stalker C. 1987, 197-198.

35) 박창환 2016, 149-150.

데, ‘원인과 결과의 상속(the series of causes and effects)’이니 ‘상속의 지속(the abiding of the series)’과 같은 비경전적 개념을 사용하여 자신의 해석을 개념화하였다는 것이다.

그러나 필자 사건에 의하는 한, 이는 상좌 연기설의 본질적 문제에 관한 비평이 아니다. 상좌가 비택멸(非擇滅)과 같은 유부의 특수개념을 불소설(佛所說, 혹은 聖敎說)이 아니라고 비판할 때마다 중현이 반증하는 경량부/상좌 교학의 핵심적 개념인 수계(隨界, anudhātu, 종자의 이명) 역시 경전적 개념이 아니며, 세친도 선설(善說)로 평석한 종자설이나 종자의 존재형식인 ‘상속의 전변과 차별’설 역시 중현에 의하는 한 오로지 비유자/경량부만의 개념이었다.<sup>36)</sup>

중현은 앞의 상좌의 해석을 제2 「변차별품」의 6인4연론 중 구유인의 방론(傍論)인 ‘심수전법(心隨轉法)’(AK, II-k, 51d)에 대해 논설하면서 “연기의 두 정형구는 인과의 일반적 특성(總相)으로 각기 구생인(즉 인과동시)과 전생인(즉 인과이시)의 뜻”이라는 유부정설(주1)에 대한 반론으로 인용하였는데(이에 반해 세친은 연기2구에 대한 일련의 비유자-경량부 계통의 이설<sup>37)</sup>을 검토하면서 인용하였다), 그는 이같이 비판하고 있다.

이렇듯 상좌는 다만 자신의 정의(情意)에 따라 불경(佛經)을 그릇되게 해석하였으니, 자신의 뜻을 펼치기 위해 불타가 직접 설하신 경을 이같이 해석함으로써 [유부의] 논증을 감당할만한 어떠한 결정적 논거도 제시하지 못하였기 때문이다. 이를테면 [그는] 어떤 결정적 논거로써 “이것이 존재할 때 저것이 존재한다”는 말이 [구생인의 뜻이 아님]을 논증한 것인가? [그는] 다만 원인과 결과를 상속(srotas, 혹은 samtāna)에 근거하여 논설하였을 뿐 각각의 인과를 찰나(kṣaṇa)에 근거하여 논설하지 않았다. 즉 동일찰나(一念)의 원인이 존재함으로 말미암아 동일찰나의 결과가 존재하는 것이지—이는 정리에 부합하는 것이다—원인의 상속 이후 비로소 결과의 상속이 존재하는 것이 아니니, 정리에 어긋나기 때문이

36) 예컨대 중현은 이같이 반증한다. “[비택멸은 聖敎說이 아니라] 이러한 논설 역시 옳지 않으니, [大聖께서 설하신 것이기 때문이다. 비야호로 그가 주장한 舊隨界(pūrvānudhātu) 따위야말로 병어리가 꿈속에서 말(잡꼬대)한 것처럼 도무지 소용없는 말로서, 다만 믿음만 있고 지혜가 없는 이들을 유인하여 그들로 하여금 기쁨과 즐거움을 낳게 하기 위한 것일 뿐이니, 그 어떤 賢聖이 이와 같은 말을 설하였다는 것이며, 그 어떤 聖敎 중에서 그 단편이라도 얻을 수 있다는 것인가? … 하략 …”(T29, 435a20-26). “아비달미논사들(Ābhidhārmikāh)이 종의를 논의하는 곳마다 譬喩者들(Darśāntikāh)은 대부분 자신들만이 주장하는 諸法の 種子(bāja)를 설하여 [聖敎의] 正義를 미혹 교란시켜 불분명하게 하였다. [譬喩部의] 여러 논사들은 이러한 종자를 곳곳에서 의미에 따른 별도의 명칭을 제시하였으니, 隨界 · 熏習 · 功能 · 不失 · 增長이라고도 하였다”(T29, 398b25-29).

37) 박창환 2016, 146-153 참조.

다.

또한 그의 말에는 특별히 뛰어난 이치도 없다. [동일찰나의 인과를] 먼저 지각하고서 이 같이 해석한 것이 아니기에 경의 깊은 뜻(즉 밀의)을 능히 드러내지 못하였던 것이다. 만약 “[동일찰나의 인과는 지각하기 어렵기 때문에 상속에 근거하여 인과를 설하였다]”고 한다면, 이 역시 옳지 않으니, 불합리(無容有, \*asambhava)하기 때문이다. 즉 결과의 찰나와 간격 없이(즉 무간으로) 원인의 상속이 일어났다는 것은 불합리하며, 원인의 찰나와 간격 없이 결과의 상속이 일어나는 것 또한 불합리하기 때문이다.<sup>38)</sup>

여기서 “[동일찰나(즉 동시)의 인과는 지각하기 어렵기 때문에 상속에 근거하여 인과를 설하였다]”는 중현의 조롱은 상좌가 유부의 유위4상(生·住·異·滅相) 구유론(俱有論)에 대해 “일 찰나 동안에 이같이 ‘생겨난 때’와 ‘소멸하는 때’를 [분별하여] 설하기는 어렵다”고 비판한데 따른 것이다.<sup>39)</sup> 중현(설일체유부)과 상좌(경량부) 사이의 인과론의 쟁점은 원인과 결과의 동시구기(同時俱起)와 이시계기(異時繼起)의 문제로, 이는 인과의 단위가 찰나인가, 상속인가?의 문제로 바뀌 이해할 수 있다.

설일체유부와 경량부는 세계를 이해하는 방식이 전혀 다르다. 유부가 찰나찰나 생멸하는 개별적 실체인 유위제법의 인연회합으로 이해하였다면(제법의 동시구기설과 과거 미래의 실유설은 이에 따른 필연적인 귀결이다), 경량부는 무시이래 유정의 색심(혹은 名色) 중에 혼숙되어 간단없이 이어져온 중자/공능의 전변(pariṇāma, 연속적 변화)과 차별(viśeṣa, 특수한 변화)로 이해하였다.

이를 우유-요구르트의 예로 말하자면, 유부의 경우 우유와 요구르트는 각기 개별적 실체로 우유가 존재할 때도 요구르트는 미생(未生)의 미래법으로 존재하며, 요구르트가 존재할 때도 우유는 이멸(已滅)의 과거법으로 존재하지만, 경량부의 경우 우유가 변화하여 요구르트가 된 것이기 때문에 우유의 상태에서는 요구르트가 존재하지 않으며, 요구르트의 상태에서는 우유가 존재하지 않는다. 이른바 ‘본무금유(本無今有) 유

38) 『순정리론』권15(T29, 419a11-20): 如是上座, 但率已情, 妄解佛經. 以扶已義, 如是解釋佛所說經, 無有定因堪爲證故. 謂何定因爲證依此有彼有言? 但據因果相續而說, 不據一一因果剎那. 依有一念因即有一念果. 此順正理. 非因相續後, 方有果相續. 違正理故. 又彼所說, 無別勝理. 非覺爲先而作是釋, 不能開顯經之妙義. 若謂剎那因果難覺故, 據相續因果說者, 此亦不然. 無容有故. 謂無容有, 不隔果剎那因相續而起. 亦無容有, 不隔因剎那果相續起故.

39) 『순정리론』권20(T29, 450b15-16): 又彼所言, ‘一剎那頃, 難說此是生時滅時.’ 이에 대해 중현은 ‘나이가 이미 과하여 (지나치게 많이) 늙고 쇠한 시절이거늘 어찌 능히 헤아릴 수 있을 것인가? 그러니 젊었을 때 항상 생각해 보아야 한다(彼恒尋思, 羸淺異論. 尙年已過, 居衰耄時, 豈能測量? 幼恒思擇)’고 조롱하고 있다.



이환무(有已還無)이다.<sup>40)</sup> 그러나 실체론적 세계관을 갖는 유부의 입장에서 볼 때 우유(前法)가 존재할 때 요구르트(은)는 아직 생겨나지 않았고, 요구르트가 생겨났을 때 우유는 이미 소멸하였기 때문에 양자사이의 인과관계는 이루어질 수 없다. 그래서 상속에 근거한 상좌의 인과론은 정리에 어긋난다고 비판하였던 것이다. 동시인과의 입장을 취하는 유가행과 역시 동일한 논리로 경량부 인연(중자)설을 비판한다.<sup>41)</sup>

유부가 인과를 동시적 관계로 이해하였다면, 경량부는 오로지 계시적 관계로만 이해하였다. 유부에 있어 법(dharma)은 개별적 실체로서 사실상 찰나(kṣaṇa)와 동의어였기 때문에<sup>42)</sup> 바로 찰나가 인과가 이루어지는 단위/장(場)이었지만, 경량부의 경우 연속/연쇄적인 전후 찰나가 인과의 단위/장으로, 그들은 이를 '상속'이라 하였다.

무엇이 상속인가? 사업(思業)이 선행함에 따라 후후(後後)[찰나의 마음이 [간단없이] 생겨나는 것, 이를 상속이라 한다.<sup>43)</sup>

무엇이 상속(saṅgati)인가? [전후] 인과적 관계(因果性, hetuphalabhūta)로서 존재하는 삼세의 제행(즉 색心)이다.<sup>44)</sup>

혹은 상좌일파(上座宗, Sthavirapāṅṣika)와 가까이하여 유위4상을 제행의 상속(pravāha)이 처음으로 일어나고(=生), 끝내 다하고(=滅), 이어지고(=住), 전후 차별되는 것(=異)이라고 규정한 세친 또한 상속을 유위제법이 무간(無間)으로 유전하는 것, 즉 여러 찰나에 걸쳐 서로 유사하게 인과적 관계로서 중단됨이 없이 이어지는 연속적 순환(連環)으로 규정하였다.<sup>45)</sup>

40) 상좌 슈리라타의 本無今有論에 대해서는 권오민 2019, 274-294 참조할 것.

41) 권오민 2019, 885-895; 799-803 참조.

42) 권오민 2019, 237.

43) 『순정리론』권35(T29, 541c14-16): 應問, 此中何名相續, 何名轉變, 何名差別? 彼作是答. 思業爲先, 後後心生, 說名相續.

44) AKBh 64. 6: kā ceyam santatiḥ. hetuphalabhūtās traiyadhvikāḥ saṃskārāḥ; 『구사론』권4(T29, 22c14f): 何名相續? 謂因果性三世諸行.

45) 『순정리론』권13(T29, 407c9-17): 且彼經主, 朋上座宗, 作如是說: 諸行相續, 初起名生. 終盡位中, 說名爲滅. 中間相續, 隨轉名住. 此前後別, 名爲住異. … 中略 … 諸行相續名何所詮? 謂諸有爲無間流轉. 此復何法爲其自性? 是假有法, 寧求自性? 然諸剎那, 展轉相似, 因果相繼, 諸行感赴, 連環無斷, 說名相續. 세친(經主)의 유위4상론은 『구사론』(T29, 27c10-14; 186a10-14): 此中相續, 初起名生. 終謝名滅. 此相續流名住. 前後差別名住異; AKBh 77. 5f: tatra pravāhasyādīr utpādo nivṛtīr vyayaḥ. sa eva pravāho ḥuvarttamānaḥ sthitiḥ. tasya pūrvāparaviśeṣaḥ sthityanyathātvam.

경량부에 있어 세계란 오로지 [그 자체] 찰나 생멸하는 법과 그것들의 인과적 관계로서만 존재할 뿐, 실체(법)가 갖는 작용의 [실제적] 화합(=찰나)에 의한 것이 아니다.<sup>46)</sup> 따라서 상좌 슈리라타가 ‘이것이 존재할 때 저것이 존재한다’는 앞의 구절의 의미로 언급한 ‘지속’이란 “제행의 상속이 전찰나에서 후찰나로, 후찰나에서 후후찰나로 이어지는 것”<sup>47)</sup> 단절됨이 없는 인과적 연쇄, 즉 전후찰나로 일어나는 인과의 상속을 말한 것이지 유부가 이해하는 개별적 실체(불상응행법)로서의 지속(즉 유위4상 중의 ‘住’)을 말한 것이 아니다. 상좌는 찰나의 지속조차 인정하지 않았다.<sup>48)</sup> 따라서 상좌 설에 대한 세친의 비판—“생기가 주제인 연기설에서 지속에 대해 먼저 말한 것은 이치에도 맞지 않고 순서에도 맞지 않다”—은 상좌가 말한 지속의 개념을 유위4상 중의 지속(sthiti, 住)을 전제로 한 것이기 때문에, 이는 유부의 입장에서 비판한 것이라 할 수 있다. 그래서 중현은 연기의 두 정형구의 의미를 논의하는 곳(제3 「변연기품」)에서는 이에 대한 비판을 세친의 비판으로 미루었던 것이다.<sup>49)</sup>

## 2. 법 자체의 찰나멸에 따른 인과관계

중현은 연기의 두 정형구에 대한 상좌의 또 다른 해석을 인용한다.

상좌는 다시 이같이 말하였다.

“이것이 존재할 때 저것이 존재한다”고 함은 결과가 존재할 때 원인에 소멸이 존재한다 (kārye sati kāraṇasya vināśo bhavati)는 말이다. “이것이 생겨남으로 말미암아 저것이

46) AKBh 31. 12f: nirvyāpāraṃ hīdaṃ dharmamātraṃ hetuphalamātraṃ ca; 『구사론』권2(T29, 11b3): 唯法因果, 實無作用. 권오민 2019, 897 참조.

47) 『구사론』권5(T29, 27c29-28a2): 謂一一念本無今有名生. 有已還無名滅. 後後剎那前前起名為住. 即彼前後有差別故名住異; AKBh 77. 20f: pratikṣaṇam abhūtvābhāva utpādaḥ. bhūtvā' bhāvo vyayaḥ. pūrvasya pūrvasyottarakṣaṇānubandhaḥ sthitiḥ. tasyāvisadṛśatvaṃ sthityanyathātvam iti. 『순정리론』에서도 이를 經主 세친설로 인용한다. (T29, 408c7-12)

48) 『순정리론』권14(T29, 411b13-17): 然上座說, “諸行無住. 若行可住經極少時, 何故不經須臾日月時年劫住? 無異因故. 又阿笈摩亦說諸行無有住故, 如世尊言, “苾芻! 諸行皆臨滅時, 既無有住, 亦無有滅.” 상좌는 이같이 말하였다. “諸行은 머무는 일(住)이 없다. 만약 제행이 지극히 짧은 시간 동안만 머무는 것이라면, 어떠한 까닭에서 須臾·하루·한 달·한철·한해·劫 동안은 머물지 않을 것인가? [양자는 ‘머문다는 점에서] 그 근거가 다르지 않기 때문이다. 또한 『阿笈摩(Āgama)』에서도 역시 제행은 어떠한 경우라도 머무는 일이 없다고 하였으니, 이를테면 세존께서는 ‘필추들이여, 제행은 모두 막 멸하려고 할 때(즉 正滅位) 머무는 일도 없으며 멸하는 일도 역시 없다고 말하고 있기 때문이다.’ 권오민 2019, 147-149 참조.

49) 『순정리론』권25(T29, 482c3-4): 有釋. 爲顯因果住生, 說斯二句(주32) 經主已破(주33). 故不重遣.

생겨난다”고 함은 [그럴 경우 결과가 원인 없이 생겨난 것이라 의심할까 염려하여 한 말이다. 그래서 “원인이 생겨남으로 말미암아 결과도 비로소 생겨날 수 있다”고 다시 말하게 된 것으로, [결과가 존재할 때 원인에 소멸이 존재한다고 해서 원인이 없었다는 말은 아니다.<sup>50)</sup>

상좌의 이 논설은 『구사론』 상에서 앞의 다른 어떤 이(주32)의 또 다른 말(현장역은 ‘有釋’)로 인용되는데,<sup>51)</sup> 야쇼미트라라는 [앞서와 같은 대덕 슈리라타(bhadanta Śrīlāta)로,<sup>52)</sup> 보광은 『순정리론』에서 上坐라고 말한 경량부의 슈리라타로 평석하였다.<sup>53)</sup>

세친은 이에 대해서도 역시 연기(연하여 생겨나는 것)에 대해 해설하면서 ‘소멸 운운’하는 것은 적절하지 않다고 비평한다. 상좌의 말이 만약 경의 뜻이라면 불타는 “이것이 존재할 때 저것이 존재한다(asmin satīdam bhavati)”가 아니라 “이것(결과)이 존재할 때 저것(원인)이 존재하지 않는다(asmin satīdam na bhavati)”고 설했어야 하며, 두 정형구의 순서 또한 생기를 설한 후에 소멸을 설해야 하기 때문에 “이것이 생겨남으로 말미암아 저것이 생겨난다”는 뒤의 구절을 먼저 설했어야 한다고 빈정대고 있다.<sup>54)</sup>

『구사론』의 연구자들은 앞서의 논설과 마찬가지로 세친의 비평에만 주목하여 해설할 뿐 상좌 슈리라타의 논설의 의미에 대해서는 그다지 관심을 두지 않는다.<sup>55)</sup> 상좌

50) 『순정리론』권25(T29, 482c5-7): 上座復言, “依此有彼有者, 依果有因有滅. ‘此生故彼生’者, 恐疑果無因生. 是故復言 ‘由因生故, 果方得起.’ 非謂無因.”

51) AKBh. 139. 17-18: punar āha “asmin satīdam bhavati”ti “kārye sati kāraṇasya vināśo bhavati”ti / syān matam ahetukaṃ tarhi kāryam utpadyata ity ata āha nāhetukam. yasmād asyotpādād idam utpadyata iti. 박창환 2016, 150 주63; 『구사론』권9(T29, 51a12-15): 復有釋言. ‘依此有彼有’者. 依果有因有滅. ‘此生故彼生’者, 恐疑果無因生. 是故復言 ‘由因生故果方得起.’ 非謂無因.

52) AKVy 298, 32f.

53) 『구사론기』권9(T41, 172a9-10).

54) AKBh. 139. 19-24: eṣa cet sūtrārtho ‘bhaviṣyad asmin satīdam na bhavati’tye vācakṣata. pūrvaṃ ca tāvat kāryasyotpādān evācakṣata paścād asmin satīdam na bhavati’ti. evaṃ hi sādhuḥ kramo bhavati. itarathā tu pratītyasamutpādaḥ katama ityāder arthe kaḥ prakramo vināśavacanasya. tasmān naiṣa sūtrārthaḥ. 박창환 2016, 151 주66; 『구사론』권9(T29, 51a15-19): 經義若然, 應作是說. ‘依此有彼滅無.’ 又應先言 ‘因生故果生’, 已後乃可說 ‘依果有因滅無’. 如是次第, 方名善說. 若異此者, 欲辯緣起, 依何次第, 先說因滅? 故彼所釋, 非此經義: 이것이 만약 경의 뜻(sūtrārtha)이라고 한다면, [세존께서] ‘이것이 존재할 때 저것은 존재하지 않게 된다’고 설했어야 하였을 것이다. 또한 먼저 ‘원인이 생겨남으로 말미암아 결과가 생겨난다’고 말하고 나서 그 후에 ‘결과가 존재할 때 원인은 존재하지 않게 된다’고 말했어야 하였다. [그의 해석대로라면] 이와 같은 순서가 올바른 설(善說)이라고 할 수 있다. 만약 그렇지 않다고 한다면, 緣起를 분별하고자 하면서 어떠한 순서에 의거하였기에 ‘원인의 소멸을 먼저 설한 것인가? 따라서 그 가 해석한 바는 경의 뜻이 아니다.

55) 楠本信道 2007, 162-163; Stalker, C. 1987, 198; 박창환 2016, 150-151. 다만 Changhwan Park(2014, 330-

는 어떤 생각에서 이같이 해석하였던 것일까? 그의 논설의 전후 맥락은 무엇인가? 그 단서 역시 『순정리론』에서 찾을 수 있다. 중현은 세친의 비평을 자구(字句) 그대로 인용하면서<sup>56)</sup> 자신은 이미 『연기경』 자체를 요의경으로 인정하지 않았기 때문에 “상좌의 해석은 이 경의 뜻이 아니라는 세친(經主)의 비판은 ‘이 석녀(石女)의 아들은 매우 용맹한 이가 아니다’는 말과 다름없는 차별적(우호적) 비판”이라 힐난하고서<sup>57)</sup> 상좌의 해석은 뜻도 없고 이치에도 맞지 않는 것이라 비판한다.

오로지 “앞서 생겨난 것(전 찰나의 범)이 원인이 되며 현재만이 실제(진실)로서 존재한다”고 설하는 이들(즉 경량부)로서 ‘결과가 존재할 때 비로소 원인에 소멸이 존재한다’고 한 이는 일찍이 없었으니, [그들에 의하는 한] 결과가 존재할 때 원인은 이미 존재하지 않기 때문이다. … 중략 … 또한 결과가 존재할 때 비로소 원인에 소멸이 존재한다고 인정하는 경우, 원인과 결과가 동시에 존재한다는 과실을 범하게 되니, 결과가 존재할 때 원인은 아직 비존재가 아니기 때문이며, 그 때 (원인에 소멸이 존재할 때) 결과에도 역시 소멸이 존재하기 때문이다.<sup>58)</sup>

인과 이시(異時)를 주장하는 경량부에 의하는 한 원인이 존재할 때 결과는 아직 생겨나지 않았으며, 결과가 생겨났을 때 원인은 이미 소멸하였다. 따라서 “이것이 존재할 때 저것이 존재한다”는 앞 구절은 그들 교학상 성가신 문제였을 것이다. 상좌 또한 앞서 논설의 취지는 세친의 비평대로 “결과가 존재할 때 비야흐로 원인은 존재하지 않는다”는 것이라고 해명한다.

[결과가 존재할 때 원인에 소멸이 존재한다고 말한] 나의 의도는 “결과가 존재하는 단계에서 원인은 비야흐로 소멸한다”는 사실을 말하려는 것이 아니었다. 내 뜻은 다만 “요컨

332; 박창환 2016, 184 주64 참조)은 이러한 상좌의 해석은 어떠한 경우에도, 결과가 생겨나는 순간과 원인이 소멸하는 순간조차 두 범의 중첩(overlapping)을 허용하지 않는, 엄격한 제법의 次第생기를 강조한 것으로, 제법은 생겨나자마자 즉각적으로 소멸한다는譬喩者의 찰나멸론의 입장과 부합한다고 평가한다.

56) 『순정리론』권25(T29, 482c7-11): 經主難言, “經義若爾, 應作是說, ‘依此有彼成無.’ 又應先言 ‘因生因果生已.’ 後乃可說 ‘依果有因成無.’ 如是次第, 方名善說. 若異此者, 欲辯緣起, 依何次第, 先說因滅? 故彼所釋, 非此經義.”

57) 『순정리론』권25(T29, 483a5-7): 上座所言, “全無義理. 然彼經主, 差別遮言, ‘非此經義.’ 無異有說 ‘此石女兒, 非極勇健.’”

58) 『순정리론』권25(T29, 482c15-21): 諸有唯說 ‘前生爲因, 及唯現世有體論者, 曾無‘果有因方有滅.’ 以果有時, 因已無故. … 중략 … 又果有時, 因方許滅, 則成因果俱時有過. 以果有時, 因未無故. 果於爾時, 亦有滅故.

대 결과가 존재하는 단계에서 원인은 바야흐로 소멸한 상태로 존재한다 (또는 소멸한 상태이다)”는 사실을 말하려는 것이었다. 이는 곧 “결과가 존재할 때 원인은 바야흐로 비존재의 상태로 존재한다”는 뜻이다.<sup>59)</sup>

유부와 달리 찰나찰나에 걸친 제법의 개별적 실체성을 인정하지 않을 뿐만 아니라 법 자체가 생겨나고 소멸한다고 주장하는 상좌(혹은 경량부)<sup>60)</sup>의 경우, 존재와 생기는 동일한 의미이다. 세친 또한 “찰나찰나 본래 존재하지 않다가 지금 존재하는 것이 생(utpāda)이며, 존재하다 존재하지 않는 것이 멸(vyaya)이다”고 하였다.(주47) 그래서 그들은 법은 생겨나기 전(즉 미래)에도, 소멸한 후(즉 과거)에도 존재하지 않는다는 ‘본무금유(本無今有) 유이환무(有已還無)’를 그들 존재론의 기본명제로 삼았던 것이다. 그들에게 있어 존재(有相, \*astitā)란 “이미 생겨나 아직 소멸하지 않은 것(已生未滅)”으로,<sup>61)</sup> 이는 ‘[이미 소멸한 것(즉 과거법)이든 아직 생겨나지 않은 것(즉 미래법)이든] 경계대상이 되어 지각을 낳는 것<sup>62)</sup>’이라는 유부의 정의와 크게 다른 것이다.

‘생기=존재’, ‘소멸=비존재’의 입장에서 인과 이시(異時)를 주장하는 경량부에 있어 연기의 두 정형구는 사실상 동일한 의미이다. 앞서 상좌는 연기의 두 정형구는 유정수와 비유정수 모두를 적용대상으로 삼지만 유정의 경우 무정물과 달리 세간에서 바로 관찰할 수 없기 때문에 연생관계를 별도로 설한 것이라 하면서 다음과 같은 경문을 인용하였다.

세존께서도 “중자 등이 존재할 때 싹 등이 존재할 수 있으며, 아울러 중자 등이 생겨남으로 말미암아 싹 등이 생겨날 수 있는 것처럼, 이와 마찬가지로 무명 등이 존재할 때 행 등이 존재할 수 있으며, 아울러 무명 등이 생겨남으로 말미암아 행 등이 생겨날 수 있음을 알아야 한다”고 분명하게 밝히고 있다. (주16)

59) 『순정리론』권25(T29, 482c24-26): 我意, ‘不說果有位, 因方滅’. 我意但言, ‘要果有位, 因方有滅.’ 是於果有時, 因方有無義.

60) 『구사론』권13(T29, 67c11): 刹那何. 謂得體無間滅; AKBh 193. 2: ko ‘yamkṣaṇo nāma. ātmalābhād ‘nantaravināśī: ‘刹那란 무엇인가? [衆緣에 근거하여 법] 자체가 획득됨(생겨남)과 無間에 소멸(vināśa)하는 것을 말한다.’ 중현에 의하면 여기서 刹那의 정의 ātmalābho ‘nantaravināśī (得體無間滅)는 상좌의 찰나멸론(T29, 411b19-20)에 따른 것이다. 권오민 2019, 245-246 참조.

61) 『순정리론』권50(T29, 621c16-17): 此中一類作如是言. 已生未滅, 是爲有相. 중현은 이 정의를 일군의 무리(一類, \*ekīya)의 말로 인용하였지만, 여기서 ‘일군의 무리는 필경 상좌 계통의 일군의譬喩者(ekīya Dārṣṭāntika)일 것이다. 권오민 2019, 245-246 주84.

62) 『순정리론』권50(T29, 621c21): 爲境生覺 是真有相.

‘중자가 존재할 때 싹이 존재한다’는 말과 ‘중자가 생겨남으로 말미암아 싹이 생겨난다’는 말은 동일한 의미이다. 상좌의 말대로라면 싹이 존재할 때 중자에 소멸이 존재하는 것이지만 (다시 말해 중자는 소멸하여 존재하지 않는 것이지만), 그럴 경우 싹(결과)이 소멸한 중자 즉 비존재로부터 생겨났다고 생각할까 염려하여 다시 ‘중자가 생겨남으로 말미암아 싹이 생겨난 것’이라고 설하였다는 것이다. 곧 연기의 두 정형구는 계시적 인과관계를 보다 분명하게 (혹은 확정/결정적으로) 설명하기 위한 형식일 뿐 사실상 동일한 의미이다. 세친 또한 연기의 두 정형구는 ‘무명 없이 제행은 있을 수 없는 것’이라는 뜻의 [전후 두 지분 사이의 관계가] 확정(avadhāraṇa: 決定)적인 것임을 나타내기 위한 형식이라 하였다.<sup>63)</sup>

나아가 ‘결과가 존재할 때 원인에 소멸이 존재한다(vināśo bhavati)’는 말은 상좌의 해설대로, 혹은 세친의 비평처럼 ‘결과가 존재할 때 원인은 존재하지 않는다(na bhavati)’는 뜻이지만, 경전의 서술 형식(asmin satīdam bhavati: X가 존재할 때 Y가 존재한다)에 따라 “결과가 존재할 때 원인에 소멸이 존재한다”고 말하였을 것이다. 상좌에게 있어 소멸은 법 자체의 소멸(즉 비존재)일 뿐만 아니라 자연적인 것(法爾, 즉 自然滅)으로 어떠한 연(緣)도 필요로 하지 않기 때문에<sup>64)</sup> 굳이 이 같은 형식으로 논설할 필요가 없었지만, 추측컨대 요의경으로 파악한 『연기경』 설에 맞추기 위한 것이었을 것이다.

### 3. 대덕 라마의 해석: 隨界/중자에 의한 인과관계

그런데 『순정리론』에 따르면 상좌 슈리라타의 제자 대덕 라마(邏摩, Rāma)는 스승의 해석을 심정적으로 인정하지 않고서 다음과 같은 두 가지 해석을 제시하고 있다.

- ① 만약 12지(支)가 3제(際)에 근거한 것임을 인정한다면, 3제의 연기를 간략히 포섭하기 위해 ‘이것이 존재할 때 저것이 존재한다’와 ‘이것이 생겨남으로 말미암아 저것이 생겨난다’

63) AKBh 138, 28-139. 3: kimarthaṃ punar bhagavān paryādvayam āha “asmin satīdam bhavati asyotpādād idam utpadyate” iti. avadhāraṇārtham. yathā ’nyatrāha “avidyāyām satyām saṃskārā bhavanti nānyatrāvidyāyāḥ saṃskārā; T29, 50c18-21: 何故世尊說前二句? 謂依此有彼有. 及此生故彼生. 爲於緣起知決定故. 如餘處說. ‘依無明有諸行得有. 非離無明可有諸行’. 어떠한 이유에서 세존께서는 [연기의] 두 정형구(二門)를 설하였던가? … 중략 … 확정/결정적인 것임을 나타내기 위함이었으니, 다른 곳에서 ‘무명이 존재하면 제행도 존재하지만, 무명을 떠나 (무명 이외의 다른 것이 존재할 때) 제행은 존재할 수 있는 것이 아니다’고 설한 바와 같다. Stalker, Susan C. 1987, 193; 楠本信道 2007, 32; 山口益 1987, 200 참조

64) 세친과 상좌의 滅不待因설에 대해서는 권오민 2019, 247-255 참조

다고 설하였다. ② 그러나 만약 이 같은 사실을 인정하지 않는다면, 이러한 두 정형구는 순서대로 직접원인(親因, sāksāt-hetu)과 간접원인(傳因, pāraṃparyam-hetu)을 나타낸다.<sup>65)</sup>

이 해석 또한 『구사론』 상에서 설자의 언급 없이 논설되는데,<sup>66)</sup> 야쇼미트라라는 이를 궤범사(세친)의 견해로 평석하지만,<sup>67)</sup> 보광은 『순정리론』의 논설에 따라 ‘상좌의 제자 대덕 라마의 해석’으로 평석한다.<sup>68)</sup> 이에 후쿠다 타쿠미(福田琢)는 이러한 해석 자체에는 특별히 비유자나 경량부만의 사상적 특색은 발견되지 않는다면 이 것이 원래 라마 설인지 세친 설인지, 그들의 연대기적 관계가 어떤지에 대해서만 관심을 기울이고 있다.<sup>69)</sup>

대덕 라마는 어떤 이유에서 스승의 해석에 만족하지 않은 것일까? 그는 왜 설일체유부의 삼세양중의 인과설을 ①설로 제시한 것인가?<sup>70)</sup> 『구사론』에 논설된 ①설 “전제(前際)가 존재할 때 중제(中際)가 존재하며, 중제가 생겨남으로 말미암아 후제(後際)가 생겨난다”(주66)는 실제 『순정리론』 상에서 아비달마논사들의 해석(제3설)으로 전해지고 있다. 즉 연기의 두 정형구는 [중제 즉 현재를 중심으로] 전제의 연기와 후제의 연기를 간략히 나타내기 위한 것으로, 전제 중의 결과(식·명색·6처·촉·수의 현재 5과)는 이

65) 『순정리론』권25(T29, 482b5-8): 大德邏摩, 於自師釋, 心不忍許, 復自釋言. ① 若十二支, 許依三際, 卽爲略攝三際緣起, 說‘依此有彼有, 及此生故彼生’. ② 若不許然, 卽此二句, 如次顯示親傳二因.

66) 『구사론』권9(T29, 50c23-26): ① 又爲顯示三際傳生. 謂依前際有中際得有. 由中際生故後際得生. ② 又爲顯示親傳二緣. 謂有無明無間生行. 或展轉力諸行方生; AKBh 139. 4-6: ① janmaparāṃpārāṃ vā. pūrvānte sati madhyānto bhavati madhyāntasyotpādād aparānta utpadyata iti. ② sāksāt pāraṃparyeṇa pratyayabhāvaṃ darśayati. kadācid dhi samanantaram avidyāyāḥ saṃskārā bhavanti kadācit pāraṃparyeṇeti. ① [3제에 걸친] 생의 연쇄를 나타낸 것이다. 즉 前際(과거생)가 존재할 때 中際(현재생)이 존재하며, 中際가 생겨남으로 말미암아 後際(미래생)가 생겨난다. ② 혹은 직접적이거나 간접적인緣이 되는 것임을 나타낸 것이다. 즉 어느 때 무명과 無間에 行이 생겨나기도 하지만, 어느 때 연속/展轉하다가 특별한 어느 시점에 行을 낳기도 한다. (다시 말해 무명은 행의 직접적인 원인이 되기도 하지만 간접적인 원인이 되기도 한다.)

67) AKVy 297. 26. 그러나 세친은 그의 『緣起經釋』에서 이를 경전(Kapyupama sūtra)에는 타당하지 않는 것으로 부정한다. (楠本信道 2006, 154)

68) 『구사론기』권9(T41, 171c29-172a2).

69) 福田琢 1998, 15; 후쿠다 타쿠미(Takumi Fukuda 2003, 270)는 『순정리론』과 『구사론』의 두 자료에 근거하여 다음의 사실을 도출하고 있다. 첫째, 라마는 분명히 슈리라타의 제자이다. 둘째 두 논설 사이의 유사성을 통해 다음의 세 설명이 가능하다. a) 세친이 라마의 견해를 따랐다. b) 라마는 슈리라타를 비판하기 위해 비수반두의 해석의 일부를 인용했다. c) 세친과 라마 모두에 앞서는 공통된 해석의 자료가 있었다. 이로 볼 때 세 논사의 연대기적 순서는 세 거장의 순서는 슈리라타-라마-세친으로, 중현에 의하면 『순정리론』이 저술되던 시기 슈리라타는 생존하고 있었기 때문에 이들은 동시대에 속한다.

70) 福田琢 1998, 15; Takumi Fukuda 2003, 269.

미 ‘존재한다(有)’는 뜻이 원만하기 때문에 “[이것이 존재할 때 저것이 존재한다]는 형식으로 설한 것이지만, 후제 중의 결과(생·노사의 미래 2과)는 ‘존재한다’는 뜻이 아직 원만하지 않기 때문에 “[이것이 생겨남으로 말미암아 저것이 생겨난다]는 형식으로 설하였다는 것이다.<sup>71)</sup> 그렇다면 라마는 이 같은 삼세양중의 인과를 인정하였던 것인가?<sup>72)</sup> 그렇지 않은 것일 것이다.

『순정리론』에서 라마의 해석은 앞서 연기의 두 정형구는 유정수와 비유정수 모두의 연기를 나타낸 것이라는 상좌 설에 대한 친교문인의 논란(주15, 16)과 이에 대한 중현의 비판(주14) 직후 인용된다. 따라서 여기서 라마의 해석은 일차적으로 두 정형구의 의미를 밝힌 것이라기보다 『연기경』을 요의경으로 규정한 이상 어떻게 하면 총론에서 제시된 주제(標)와 각론의 해석(釋)이 일치할 것인가?에 대한 것이라 할 수 있다. 그래서 유부처럼 3제에 걸친 인과관계로 해석(①설)하든지, 만약 이를 인정하지 않는다면 경량부의 핵심교학인 종자상속설로 해석(②설)해야 한다고 말하였을 것이다. 중현의 비판 또한 어느 것이든 주제와 해석이 일치하지 않는다는 점에 초점을 맞추고 있다. 예컨대 “12지의 해설에서는 ‘무명이 연이 되어 행을 낳을 때 혹은 직접원인(親因)이 되기도 하고 혹은 간접원인(傳因)이 되기도 하며, 行 등의 경우도 역시 그러하다고 설한 일이 없다. 이는 다만 그렇게 해석할 수도 있다는 희망사항일 뿐”이라고 비판하고 있다.<sup>73)</sup>

그렇다면 ①설은 라마 자신의 해석이 아니다. 대덕 라마는 연기의 두 정형구를 이른바 종자·수계설로도 일컬어지는 자신(비유자/경량부)들의 인과상속론에 따라 해석하였다. 여기서 ‘직접원인’과 ‘간접원인’으로 번역한 친인(親因, sāksāt-hetu, 혹은 現前因)과 전인(傳因, pāramparyeṇa-hetu, 혹은 展轉因) (『구사론』에서는 親緣과 傳緣)은 종자·수계설의 핵심적 키워드이다. 친인이 무간에 결과를 낳는 직접원인이라면, 전인은 결과를 낳기까지 간단없이 연속하는 간접원인이다. 비유자/경량부에 의하는 한 예컨대 씨앗(bīja: 種子)이 바로 열매(phala: 果)를 낳는 것이 아니라 수분이나 빛 온도 등의 연을 만나 뿌리-싹-줄기-가지-잎 등으로 연속적으로 이어지다 최후의 상태인 꽃에 이르러 이전 상속과는 차별되는 열매를 낳듯이, 유정의 업 또한 업이 바로 과보(이숙과)를 낳

71) 『순정리론』권25(T29, 483a23-b2).

72) 후쿠다 타쿠미(福田琢 1998, 15)는 라마의 ①설에 대해 어떠한 논거도 없이 유부 定說인 三世兩重의 12연기설과는 다른 연기해석의 가능성(二世兩重?)을 시사하는 것처럼 보인다라고도 하였다.

73) 『순정리론』권25(T29, 482b16-20): 由此親傳, 皆無重言. 於諸有支, 但隨標一與後廣釋, 不相應故. 若謂此二遍屬諸支. 謂初無明爲緣生行, 或親或傳, 行等亦然, 此但希(希?)望, 而無實理. 後無如是分別說故. 是則標釋, 還不相符.



는 것이 아니라 소의신 상에 혼입되어 연속적으로 이어지다 최후의 상태에서 이전 상속과는 차별되는 과보를 낳는다.<sup>74)</sup>

그들은 이러한 인과의 상속과정을 ‘상속의 전변(parināma)과 차별(viśeṣa)’이라 하였는데, 전변과 차별을 가능하게 하는 힘, 다시 말해 결과를 낳기까지 연속적으로 이어지는 힘(pāraṃparyeṇa-samartha: 展轉功能)과 다음 순간 결과를 낳는 힘(sākṣāt-samartha: 隣近功能)을 전인(傳因)과 친인(親因)이라 하였고, 세친과 상좌는 이러한 힘을 지닌 명색/6처를 종자(bīja)/수계(anudhātu)라고 하였다.

무엇을 종자(bīja)라고 말한 것인가?

이들테면 간접적으로 직접적으로 결과를 낳는 능력인 전전(展轉, pāraṃparyeṇa)과 인근(隣近, sākṣāt)의 공능을 지닌 명색으로, [이러한 공능은] 상속의 전변과 차별에 의해 [실현된다].<sup>75)</sup>

74) 『순정리론』권34(T29, 535a2-14): 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。” 저들 譬喻宗(Dārṣṭāntika)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. 이들테면 외계의 종자가 별도의 緣(예컨대 수분이나 온도 등)을 만남으로써 직·간접의 원인(親·傳因, sākṣāt/pāraṃparya-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] 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, \* paraṃparyeṇa sāmārthya)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(samtati)’이라 말하듯이, 內法의 상속(즉 心相續)도 말하자면 전후찰나로 항상 하여 중간에 단절됨이 없는 것이다.”

75) AKBh 64. 4-5: kiṃ punar idaṃ bījaṃ nāma. yan nāmarūpaṃ phalotpattau samarthaṃ sākṣāt pāraṃparyeṇa vā. santatiparināmaviśeṣāt; 『구사론』권4(T29, 22c11-15): 此中何法名爲種子? 謂名與色，於

[6處가 지닌] 인근(sāksāt)과 전전(pāramparyeṇa)의 공능 즉 직접적이고도 간접(연속)적인 힘이 결과를 견인하니, 마치 꽃과 씨앗 등이 갖는 인근과 전전의 공능이 열매(果)를 견인하여 낳는 것과 같다.<sup>76)</sup>

이에 따라 증현 또한 라마의 ②의 해석에 대해, “과미무체(過未無體)를 주장하는 비유자가 [결과에 선행하는] 직[親]·간접[傳]의 두 원인을 설정하는 것은 모순이라고 비판하였다.<sup>77)</sup> 즉 저들은 구수계(舊隨界)와 같은 연속적으로 이어져 상속하는 공능이 결과를 낳는다고 주장하지만, 이는 전법(前法, 즉 원인)이 존재할 때 후법(後法, 즉 결과)은 생겨나지 않았고, 후법이 생겨났을 때 전법은 이미 소멸하였기 때문에 직접(近因, 즉 親因)이든 간접(遠因, 즉 傳因)이든 인과관계 자체가 불가능하며, 과거와 미래를 일찍이 존재하였던 것(曾有)과 앞으로 존재할 것(當有)으로 이해할지라도 문제는 달라지지 않는다는 것이다.<sup>78)</sup>

이러한 비판은 연기의 두 정형구는 상속에 의한 인과관계를 나타낸 것이라는 상좌의 첫 번째 해석에 대한 비판(주38)과 동일한 형식일 뿐만 아니라 “결과가 존재할 때 원인에 소멸이 존재한다”는 두 번째 해석은 바로 이에 대한 상좌의 해명이었다.

生自果所有展轉鄰近功能。此由相續轉變差別。

76) 『순정리론』권18(T29, 441a15-16): 鄰近展轉能牽果故。如花種等, 鄰近展轉能引果生。

77) 『순정리론』권25(T29, 482b20-21): 又譬喻宗, 過未無體, 如何可立親傳二因?

78) 『순정리론』권25(T29, 482b25-c1): 諸有橫計舊隨界等, 思擇因中, 已廣遮破。設許有彼傳, 亦不成遠近二因, 滅無異故。依何而說彼遠此近? 據曾有說, 理亦不成。隨一有時, 隨一無故。無法無容說爲傳故。由此亦破據當有說。現在雖有, 未來無故, 非無所待可說有傳; 제 유정들이 [이숙과를 초래하는 원인으로] 제멋대로 생각한 舊隨界 등에 대해서는 [유위제법의] 因緣(hetupratyaya)에 대해 논설(思擇)하면서 이미 널리 비판하였었다. 설혹 [舊隨界에] 그 같은 ‘傳(pāramparya)’ 즉 결과를 낳기까지 간단없이 연속하는 것이라는 뜻이 있다 할 지라도 遠 近의 두 원인이 될 수 없으니, [그것이 前法인 이상 後法이 생겨나기 전에] 소멸하였다는 점에서 어떠한 차이도 없기 때문이다. 그러니 무엇에 근거하여 그것은 遠因(즉 傳因)이고, 이것은 近因(즉 親因)이라고 말할 것인가? 曾有에 근거하여 말하더라도 이치 상 역시 이루어질 수 없으니, [전후찰나로 연속하는] 두 법 중 어느 하나가 존재할 때에는 다른 하나는 존재하지 않기 때문이며, 존재하지 않는 법이 傳因이 된다고는 말할 수 없기 때문이다. 이에 따라 當有에 근거하여 말한 것 역시 비판한 셈이다. 그리고 현재[법]이 비록 존재한다고 하였을지라도 [결과가 傳해질] 미래가 존재하지 않기 때문에 근거하는 바가 없는 법에 傳의 뜻이 존재한다고는 말할 수 없는 것이다.

## IV. 결어

본고에서는 『순정리론』에 인용 비판된 연기의 두 정형구 - ‘此有故彼有 此起故彼起’에 대한 상좌 슈리라타의 해석을 통해 그의 연기관을 살펴보고자 하였다. 상좌는 경량부로 자칭한 일군의 비유자 그룹의 장로, 경량부의 조사라고 할 만한 이로 그의 해석에는 경량부의 교리적 특성이 분명하게 드러나고 있다. 본고에서 주목한 자료는 세 가지였다.

(1) 먼저 설일체유부에서는 『연기경』을 다만 3세에 걸친 유정의 존재방식을 밝힌 불요의로 이해한데 반해 상좌는 비록 12지의 연기설은 유정에만 적용될지라도 두 정형구는 유정 무정 모두에 적용될뿐더러 먼저 주제를 제시(uddeśa: 標)하고 이에 대해 분명하게 해석(nirdeśa: 釋)하고 있다는 이유에서 이 경을 요의경으로 간주하였고, 이에 근거하여 유부의 분위연기설과 찰나연기설을 비판할 수 있었다.

(2) 그리하여 상좌는 연기의 두 정형구는 일체의 유위법으로서 어떠한 법도 중연(衆緣)에 따라 일어나지 않는 것은 아무 것도 없다는 사실을 전체적으로 밝힌 것이라 하였지만, 다시 자신의 인과상속론에 따라 보다 구체적인 두 가지 해석을 제시한다.

첫째, 앞의 구절(此有故彼有)은 세계의 지속(sthiti: 住)을 밝힌 것, 다시 말해 세계는 단절됨이 없는 인과적 관계로서 상속하는 것임을 밝힌 것이고, 뒤의 구절(此起故彼起)은 이러한 인과는 동시가 아니라 전후 계시적 관계임을 밝힌 것이다. 상좌는 말하였다. “원인의 상속이 존재할 때 결과의 상속이 존재한다. 그리고 먼저 원인이 생겨났기 때문에 이후 결과가 생겨나는 것으로, [인과의] 상속은 [이러한 방식으로] 지속한다.”(주30)

둘째, 이시(異時)인과설과 법 자체의 찰나멸론에 따라 “원인이 존재할 때 결과는 아직 생겨나지 않았으며, 결과가 생겨났을 때 원인은 이미 소멸하였다”고 주장한 경량부로서는 연기의 두 정형구에서도 이 점을 확인해야만 하였다. 상좌는 말하였다. “앞의 구절은 ‘결과가 존재할 때 원인에 소멸이 존재한다’는 뜻이며, 그럴 경우 결과는 소멸한 원인, 다시 말해 비존재로부터 생겨난 것이라 의심할까 염려하여 뒤의 구절 - ‘이것(=원인)이 생겨남으로 말미암아 저것(=결과)이 생겨난다’를 설한 것이다.”(주50)

(3) 이처럼 상좌는 자신(경량부)의 상속이론에 기초하여 연기의 두 정형구를 해석하였지만, 그의 제자 대덕 라마(Rāma)는 바로 ‘상속의 전변과 차별’로 규정된 종자설에 근거하여 해석하였다. 즉 앞의 구절은 다음찰나 결과를 낳는 직접원인(親因, sāksāt-he-

tu)에 의한 인과관계를, 뒤의 구절은 결과를 낳기까지 연속적으로 이어지는 간접원인(傳因, pāraṃparyam-hetu)에 의한 인과관계를 밝힌 것으로 이해하였다. 그는 말하였다. “에컨대 무명이 제행의 직접원인일 때 ‘무명이 존재할 때 제행이 존재한다’고 설하였고, 무명이 제행의 간접원인일 때 ‘무명이 생겨남으로 말미암아 제행이 생겨난다’고 설하였다.”(주66 ②)

결론적으로 경량부에서는 연기의 두 정형구를 자신들의 중심교학인 종자/수계설에 기초하여 해석하였다. 특히 상좌의 해석은 경량부 특유의 상속론인 전후찰나에 걸친 계시적 인과론이 반영된 것으로, 오로지 현재 일찰나만 존재한다는 찰나론자(kṣanika, 혹은 一剎那宗)다운 해명이라 할 수 있다.

나아가 비록 세친이 상좌 연기설에 대해 비판적으로 논평하였을지라도 이는 상좌의 친교문인이나 일파(徒黨)의 한결 같은 태도로, 중현이 말한 대로 온건한 비평이었다. 도리어 『연기경』을 요의경으로 판석한 것을 비롯하여 ‘연기’를 [연이생의 원인이 아니라] 법성(法性)이나 법의 결정성(niyama)으로 규정하고, 12연기를 [삼세가 아닌] 전후지분들 사이의 관계에 주목한 세친의 연기관은 상좌의 두 정형구 해석에서 그 자취를 확인할 수 있었다.

아직은 전후 교리적 맥락이 분명하지 않지만, 상좌의 연기관은 매우 유니크하다. 그의 12가지 연기 지분의 해석에서도 수계/종자설의 특색이 드러나고 있다. 그는 무명을 ‘일체 번뇌를 포섭하는 말’(야쇼미트라에 의하면 ‘일체 번뇌의 일반적 개념 sāmānyasa-mjñā)이나 ‘명이 존재하지 않는 심·심소의 총칭’, ‘명의 현행을 장애하는 수계’로 이해하기도 하였고, 식(識) 또한 ‘요별자’(인식주체)라는 일반의 이해와 달리 ‘요별하지 않는 식’(말하자면 종자식)으로 이해하였다. 그의 12지 이해는 유부वाद도 다르고 세친वाद도 다른데, 이에 대해서는 별고에서 논의하기로 한다.

## 약호

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 (에킨대 'T29, 22b11'은 大正新修大藏經 제29권, 22쪽 中段 11행)

## 1차 자료

求那跋陀羅 譯. 『雜阿含經』 (T1 No.99).

玄奘 譯. 『緣起經』 (T1 No.124).

世友, 玄奘 譯. 『阿毘達磨品類足論』 (T26 No.1542).

五百大阿羅漢等, 玄奘 譯. 『阿毘達磨大毘婆沙論』 (T27 No.1545).

法救, 僧伽跋摩 等 譯. 『雜阿毗曇心論』 (T28 No.1552).

世親, 玄奘 譯. 『阿毘達磨俱舍論』 (T29 No.1558).

世親, 眞諦 譯. 『俱舍釋論』 (T29 No.1559).

衆賢, 玄奘 譯. 『阿毘達磨順正理論』 (T29 No.1562).

普光, 『俱舍論記』 (T41 No.1821).

## 2차 자료

권오민. 2012. 『상좌 슈리라타와 경량부』. 씨아이알.

\_\_\_\_\_. 2019. 『상좌 슈리라타의 경량부사상』. 씨아이알.

나카무라 하지메, 남수영 역. 2012. 『용수의 중관사상』. 여래.

김흥미. 2010. 「十二緣起 전개 과정 연구」, 동국대학교 대학원 박사학위청구논문.

박창환. 2014. 「구사론주 세친(Vasubandhu) 緣起觀의 연속과 불연속—『구사론』과 『연기경석』에 있어 '行緣識' 해석의 차이를 중심으로」, 『불교학연구』 제38호: 51-135.

\_\_\_\_\_. 2016. 「『구사론』 3. 28ab에 등장하는 궤범사 혹은 유가사지론사들은 어떤 위상을 지니는가?」, 올리히 팀메 크라우 편저, 금강대학교 불교문화연구소 편역, 『요기수행자의 불교적 바탕』. 씨

아이알: 133-197.

차승후. 1996. 「Nidānasamyukta에 나타난緣起說의 考察」, 『韓國宗教史研究』 제5집: 368-398.

加藤純章. 1989. 『經量部の研究』, 東京: 春秋社.

楠本信道. 2002. 「俱舍論における世親の緣起觀—有部と經量部の十二緣起解釋」, 『印度學佛教學研究』 51-1號: 376-373.

\_\_\_\_\_. 2007. 『俱舍論における世親の緣起觀』, 東京: 平樂寺書店.

\_\_\_\_\_. 2013. 「緣起解釋と諸學派の立場—『俱舍論』と『緣起經釋』を中心に」, 『佛教學研究』 제69號, 京都: 龍谷佛教學會: 115-167.

福田琢. 1998. 「經量部の大德 ラマ」, 『佛敎史學研究』 41-1, 京都: 佛敎大學 佛敎史學會: 1-36.

山口益, 舟橋一哉. 1987. 『俱舍論の原典解明-世間品』, 東京: 法藏館.

小谷信千代. 2006. 「世親は緣起觀の意味をどう考えたか」, 『印度學佛教學研究』 51-1: 437-430.

室寺義仁. 2006. 「阿毘達磨俱舍論における 'utsūtra」, 『印度學佛教學研究』 54-2號: 958-954.

木村泰賢. 1978. 『原始佛敎思想論』, 東京: 大法輪閣.

本庄良文. 1999. 「說一切有部の緣起說」, 『印度學佛教學研究』 48-1號.

Changhwan Park. 2014. *Vasubandhu, Śrīlāta, and the Sautrāntika Theory of Seeds*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.

Stalker, Susan C. 1987. *A Study of Dependent of Origination: Vasubandhu, Buddhaghosa, and the Interpretation of 'Prajñāsamutpāda'*, University of Pennsylvania Ph.D 1987, University Microfilms International.

Takuma Fukuda. 2002. *Bhadanta Rāma: A Sautrāntika Before Vasubandhu*, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26-2: 255-287.

## Sthavira Śrīlāta's View of Dependent Origination (*Pratītyasamutpāda*)

In regard to the interpretation of the two formula of Dependent Origination, if X exists, then Y exists (*asmin satidam bhavati*), etc.\*

Oh-Min KWON

Gyeongsang National University

This paper aims to discuss the patriarch of Sautrāntika, Sthavira Śrīlāta's view of dependent origination through the lens of the interpretation of the two formulas, "if X exists, then Y exists (*asmin satidam bhavati*) and if X arises then Y arises (*asyotpādād idam utpadyate*)," cited in the *Abhidharmanyāyānusāraśāstra* by Saṃghabhadra.

Sarvāstivāda understood the *pratītyasamutpādasūtra* as the perfect one (*nitārtha*) while Sthavira identified it as the being imperfect one (*neyārtha*). The reason being that although the *pratītyasamutpāda* of 12 branches is only applicable to sentient beings, the two formulas are applicable to sentient and non-sentients being (namely *sarvam saṃskṛta*), and also take the form of presenting (*uddeśa*: 標) and interpreting topics (*nirdeśa*: 釋). As a result, he was able to criticize Sarvāstivāda's theory of dependent origination based on the stage of reincarnation (*avasthā*) and momentariness (*kṣaṇika*).

Sthavira therefore stipulated that the two formulas indicate that the

---

\* This work was supported by the Gyeongsang National University Fund for Professors on Sabbatical Leave, 2019.

phenomenon (*saṃskṛtadharmas*) occurs in various conditions, but again presented two interpretations based on his theory of causal inheritance (因果相續).

First, the previous formula indicates the abiding (*sthiti*) of the phenomenon. In other words, the phenomenon is streamed as a causality without disconnection. The following formula indicates that these causalities are not a simultaneous but a series of sequential-continuous arising (*utpāda*).

Second, Sthavira interpreted the two formulas on the basis of the theory of *kṣaṇabhaṅga* (剎那滅) and *abhūtvā bhāva* (本無今有). In this context the previous one means that when the effect exists, there is a destruction of the cause. In that case, the effect arises from the extinction of cause, namely non-existence. And thus the sutra states the following. “This (=cause) arises then that (=result) arises.”

Meanwhile, Badhanta Rāma, Sthavira’s disciple, interpreted the two formulas according to the theory of a seed, i.e. *saṃtatipariṇāmaviśeṣa*. He describes it as a causality based on immediate cause (*sākṣāt-hetu*), and indirect cause (*pāraṃparyam-hetu*), respectively.

In conclusion, Sthavira and his sect (*Sautrāntika*) interpreted the two formulas of Dependent Origination based on their main doctrine, the theory of *anudhātu* (隨界)/*bīja* (種子). In particular, the interpretation of the Sthavira reflects the fact that the Sautrāntika’s unique theory of causal inheritance based on sequential-causality, and this explanation corresponds with those who claim that only a moments exist (*kṣaṇika*).

**Key Words** : Sthavira Śrīlāta, Badhanta Lāma, Sautrāntika, two formula of dependent origination (*Pratītyasaṃutpāda*), sequential causation



2021년	8월 24일	투고
2021년	10월 2일	심사완료
2021년	10월 6일	게재확정