

원측 『해심밀경소』 「심의식상품」 역주(5) - 텍스트 교정을 겸해 -

장규언
(한국학중앙연구원 박사)

해제

이번 회 연재분은 형식적으로는 크게 네 부분의 경문에 대한 주석으로 이루어져 있다. 첫 부분은 「역주4」에서 소개한, [제8식의 여러 이름 중] “일체종자식(一切種子識)의 의미를 해석함[釋一切種子識]”이라는 큰 주제 아래 “일체종자식과 관련하여 태어남의 특성을 자세히 밝힘[依種子識廣辨受生差別]”이라는 작은 주제와 관련된 첫 경문(於中最初一切種子心識成熟·展轉和合·增長廣大.)에 이은 둘째 경문(依二執受, 一者有色諸根及所依執受, 二相·名·分別言說戲論習氣執受. 有色界中具二執受, 無色界中不具二種.)에 대한 주석이다. 이어서 ‘일체종자식’에 이은 제8식의 또 다른 세 가지 별명이 제시되는 ‘아타나식(阿陀那識)과 관련된 경문(廣慧! 此識亦名阿陀那識. 何以故? 由此識於身隨逐執持故.), ‘아뢰야식(阿賴耶識)과 관련된 경문(亦名阿賴耶識. 何以故? 由此識於身攝受·藏隱·同安危義故.), ‘심(心)과 관련된 경문(亦名為心. 何以故? 由此識色·聲·香·味·觸等積集滋長故.)에 대한 주석이 차례대로 이루어진다.

주요 내용을 보면, 첫 부분 경문 주석에서는 먼저 수태와 그 후 태아의 성장 과정에서의 아뢰야식 ‘집수(執受, upādi)’ 대상에 대한 포괄적인 논의가 이루어진다. 원측의 해설을 종합해 보면, 수태시에 아뢰야식은 자신의 결합 대상인 몸이 구비한 ‘감각 기관’, 그 감각 기관의 인식 대상인 ‘감각 대상’, ‘물리적 환경’, ‘잠재적 언어

능력' 등을 제 것으로 귀속시킴으로써 생명을 유지한다고 보는 듯하다. 이어서 원측은 상당한 지면을 할애하여 '집수'의 의미에 대한 『아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論)』과 『아비달마순정리론(阿毘達磨順正理論)』에 근거한 설일체유부(說一切有部)와 『대승아비달마집론(大乘阿毘達磨集論)』과 『유가사지론(瑜伽師地論)』에 근거한 유가행(瑜伽行) 사상가들 간의 상이한 해석을 소개하고, 그들 간의 입장 차이를 요약하면서 보충 설명하며, 마지막으로 『해심밀경(解深密經)』에서 '집수가 어떤 의미로 사용되는지 결론짓는다. 이 부분은 '집수에 대한 원측의 집약적 강의로 볼 수 있으며, 따라서 그의 사유의 결을 잘 따라가면 우리 마음의 어떤 측면에 대한 불교 사상가들의 흥미로운 통찰들을 발견할 수 있을 것이다.

둘째 부분 경문 주석에서는 『섭대승론(攝大乘論)』과 『성유식론(成唯識論)』을 근거로 해당 경문 속 '아타나(阿陀那, ādāna)'의 여러 의미를 소개한다. 여기서 원측은 두 논서를 근거로 아뢰야식의 수태시 '집수'(또는 '집취執取) 대상으로, 첫 부분 경문 주석에서도 언급한 '감각 기관', '감각 대상' 외에 '일생 동안 지속될 자기 몸을 추가로 제시하며, 또 수태시에만 한정되지 않는 아뢰야식의 '집지(執持)' 대상으로 '현상들의 종자(種子)'를 든다.

셋째 부분 경문 주석에서는 『성유식론』과 『섭대승론』을 근거로 '아뢰야(阿賴耶, alaya)', 즉 '장(藏)'의 세 가지 의미, 즉 '능장(能藏)', '소장(所藏)', '집장(執藏)'을 소개한 뒤, 『해심밀경』 속 '아뢰야'의 의미인 '은장(隱藏)', 즉 활동 중인 식(現識)이 인식 기관을 구비한 몸을 자신에게 귀속시켜 의지처로 삼은 뒤 그곳에 '숨음'은 위 세 가지 의미와 구별됨을 강조한다. 이는 『해심밀경』을 붓다의 직설로 보았을 원측이 '아뢰야'의 고층적 의미와 후대 무착(無著)이나 호법(護法)의 '아뢰야' 해석 간의 차이를 의식하고 있었음을 암시하는 듯하다.

넷째 부분 경문 주석에서는 『성유식론』, 『섭대승론』, 『심밀해탈경(深密解脫經)』, 『대승오온론(大乘五蘊論)』 등을 근거로 '심(心, citta)'의 네 가지 의미, 즉 현상의 '집기(集起)', 종자의 '적집(積集)', 색깔 등 여섯 가지 인식 대상[六境]의 '적집'과 '자장(滋長)', 인식 대상의 '채집(採集)'을 소개한 뒤, 『해심밀경』 속 '심'은 그 중 세 번째 의미로 사용되었음을 명시한다. 원측의 설명을 재차 해석해 본다면, 『해심밀경』의 아뢰야식은 인식 대상을 매개로 확장되며, 그 점에서 인식 대상의 총합으로도 볼 수 있을 듯하다. 이 논리는 이 세계는 마음의 거울 속에 비친 세계일뿐이라는 '유심

(唯心)' 또는 '유식(唯識)'의 아이디어와 연결될 수 있을지도 모르겠다.

마지막으로 넷째 부분 경문 주석 직후에 일종의 부록으로 원측은 위에서 소개한 '종자식', '아타나식', '아뢰야식', '심' 등 제8식의 네 가지 이름 외 추가로 '앎의 대상의 의지처[所知依]', '이숙식(異熟識)', '무구식(無垢識)'이라는 명칭이 함축하는 제8식의 여러 측면의 의미를 제시하기 위해, 관련된 『성유식론』 문장 속에서 나머지 세 명칭을 해석한 부분을 발췌 인용한 뒤, 자신의 보충 설명을 덧붙이고 있다.

전체적으로 보았을 때, 이번 회 역주의 핵심 내용은 두 부분으로 볼 수 있다. 하나는 주로 『성유식론』과 『섭대승론』에 근거하여 제8식의 일곱 가지 이름이 함축하는 아뢰야식의 다양한 측면의 의미를 포괄적으로 소개하고 보충 설명하는 것이다. 이 부분을 「역주1」 마지막 부분(장규언 2013c, 146-165)과 「역주2」 전체에 걸친 '여덟 식의 일반적 특성들' 중 '아뢰야식' 서술 문장과 연관시켜 읽으면 현장(玄奘, 600(또는 602)~664) 문하 사상가들의 아뢰야식 해석의 문헌적 연원과 아뢰야식이 함축하고 있는 다양한 의미의 층위들을 추적할 수 있는 자료로 활용 가능하리라 기대한다. 필자가 이미 밝혔듯이, 원측은 위 두 논서의 역자 현장의 역장(譯場) 강의를 직접 들었을 뿐만 아니라(장규언 2013b, 19-20), 혜소(慧沼, 650~714)의 질시를 살 정도로 현장을 찾아가 그에게 “수시로 자문하였던(縱時諮問)” 사상가였기 때문이다(장규언 2013a, 127-128). 다른 하나는 유식 논서들과 『해심밀경』의 '아뢰야식'의 의미가 어떤 점에서 연관되어 있고, 또 어떤 점에서 다른지에 대해 원측이 내리는 평가와 보충 설명이다. 이를 통해 우리는 유식 사상사에서의 『해심밀경』의 위상을 그가 어떻게 인식했는지를 가늠해 볼 수 있는 실마리들 중의 하나를 찾을 수 있을지도 모르겠다.

역주

(2-1-1-1-2-2: 질문에 대해 올바르게 답함[對問正答]

2-1-1-1-2-2-1: 心, 意, 識의 숨은 의미를 밝힘[明心·意·識秘密義]

2-1-1-1-2-2-1-1: 제8식(識)의 여러 이름이 함축하는 [제8식의] 특성을 밝힘[明第八衆名差別]

2-1-1-1-2-2-1-1-1: [제8식의 여러 이름 중] ‘일체종자식(一切種子識)’의 의미를 해석함[釋一切種子識]

2-1-1-1-2-2-1-1-1-2: ‘일체종자식과 관련하여 태어남의 특성을 자세히 밝힘[依種子識廣辨受生差別]

2-1-1-1-2-2-1-1-1-2-2: ‘일체종자식’이 두 종류의 것에 대한 귀속 작용에 의지함을 밝힘[種識依二執受]

2-1-1-1-2-2-1-1-1-2-2-1: 결론을 명시하고 관련된 수를 제시함[標章舉數]

X. 21, 245a22; WX. 34, 729a14:

依二執受,

[‘일체종자심식一切種子心識’(=아뢰야식阿賴耶識)의 성숙·단계적 결합·성장은] 두 종류의 것에 대한 귀속 작용[執受]에 의지하느니라.

가. 2-1-1-1-2-2-1-1-1-2-2[種識依二執受] 이하의 과단과 이 구절의 주제

X. 21, 245a23-b1; WX. 34, 729a15-17:

釋曰, 第二種識依二執受, 於中有三, 初【標章】舉數, 次依數列名, 後約界分別, 此即初也. 上來已辨根等依識生起增長, 此下明識依色根等.

해석한다. [이 구절은 “종자식과 관련지어 태어남의 특성을 자세히 밝힘” 중 첫째 ‘태어남의 단계적 차이를 밝힘’에 이어] 둘째 ‘종자식[種識=種子識, *bījavijñāna]’이 두 종류의 것에 대한 ‘귀속 작용[執受, *upādi]’에 의지하고 있음[을 밝힌 것]이다. 여기에도 세 부분이 있는데, 첫 부분은 결론[章=彰(?)*을 명시하고 관련된 수를 제시한 것이며, 다음 부분은 수에 따라 이름을 열거한 것이며, 마지막 부분은 [세 종류의 윤회] 세계[界]와 관련지어 [귀속 작용]의 특성을 구분한 것이며, 이 구절은 첫 부분[결론을 명시하고 관련된 수를 제시한 것]에 해당한다. 이 직전까지는 인식 기관[根] 등이 식[識]

(=일체종자심식一切種子心識=아뢰야식阿賴耶識)에 의지하여 생겨나고 성장함을 밝혔고, 이 구절 이하에서는 [반대로 이 아뢰야]식의 발생과 성장이 물질적 인식 기관[色根] 등에 의지함을 밝힐 것이다.

案1: *『해심밀경소』 티벳어역은 ‘標章’을 ‘sgo bstan’으로 번역한다(예. 권2 「승의제상품(勝義諦相品)」의 ‘標章舉數’(X. 21, 204c14)의 ‘標章’: ‘sgo bstan’(ZhT. 68, 260.5); 권4 「무자성상품(無自性相品)」의 ‘標章略說’(X. 21, 261b5)의 ‘標章’: ‘sgo bstan nas mdor bsad pa’(ZhT. 68, 655.8)). ‘章’에 상응하는 번역어 ‘sgo’는 불경에서는 대개 ‘법문(法門, paryāya)’, ‘법수(法數)’ 등의 번역어로 사용된다. 한편 고대 중국어 ‘章’에는 ‘명료한 것’, ‘드러난 것’ 등의 의미가 있으므로(漢語大詞典編纂委員會 2000, 2048), 이 문맥에서는 구체적으로 ‘일체종자심식의 발생과 성장이 두 종류의 것에 대한 귀속 작용에 의지한다’는, 이어지는 구체적인 ‘두 가지 종류의 것’의 소개에 앞서 ‘미리 제시하는 결론 또는 핵심 주장’을 지칭하는 듯하다.

2-1-1-1-2-2-1-1-1-2-2-2: 수에 따라 이름을 열거함[依數列名]

X. 21, 245b2-3; WX. 34, 729a18-b1:

一者有色諸根及所依執受, 二相·名·分別言說戲論習氣執受.

즉, [일체종자심식의 성숙·단계적 결합·성장인] 한편으로 물질적 인식 기관들[有色諸根] 및 [그것들의] 의지처[所依]를 [제 것으로] 귀속시키는 작용에 의지하고, 다른 한편으로 개념[相], 이름[名], 분별[分別] 등 말장난[言說戲論] 습기를 [제 것으로] 귀속시키는 작용에 의지하느니라.

가. 이 구절의 주제 및 의미:

X. 21, 245b4-20; WX. 34, 729b2-18:

釋曰. 此即第二依數列名, 謂受生位, 有異熟識執受二種為所緣境, 一者執受五根及彼所依色·(聲·)¹⁾香·味·觸為所依止, 二者執(受)²⁾相·名·分別三法習氣為所緣境. 除無漏種, 非

1) 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 543.19: de dag gi gnas su gzugs dan sgra dan dri dan ro dan reg bya la yan dag par brten pa len pa dan/)에 의거하여 ‘鬢’을 보충하는 것이 옳다.

所緣故, 此所攝受, 皆是所緣.

해석한다. 이 구절은 [첫째 ‘결론을 명시하고 관련된 수를 제시함’에 이어] 둘째 수에 따라 이름을 열거한 것이다. 말하자면, 탄생 단계에서 이숙식(異熟識)(=아뢰야식)이 두 종류의 것을 [제 것으로] 귀속시켜[執受]* 인식 대상[所緣境]으로 삼는다는 의미이다. 즉, 첫째 다섯 가지 [물질적] 인식 기관[五根]과 그것들의 의지처인 색깔[色], 소리[聲], 냄새[香], 맛[味], 촉감[觸]을 의지처[所依止]로 삼아 귀속시키며, 둘째 개념[相, *nimitta], 이름[名, *nāman], 분별[分別, *vikalpa] 등 세 가지 습기를 인식 대상으로 삼아 귀속시킨다. [아뢰야식의 귀속 대상에서] 번뇌 없는 종자[無漏種]가 제외된 것은 [그것이 아뢰야식의 인식 대상이 아니기 때문이라는 점에 비추어 볼 때, 이것(=아뢰야식)에 의해 [제 것으로] 수용[攝受]되는 [이상의] 대상은 모두 [아뢰야식의] 인식 대상[所緣, *ālambana]이다.

案2: *執受가 이 경우처럼 타동사로 사용될 때는 ‘귀속시키다’로, 문맥상 피동사로 사용될 때와 ‘有執受(upāṭṭa)’(대응 산스크리트어는 案5의 ** 참조)는 ‘귀속되다’로, 그 반대말 ‘無執受(anupāṭṭa)’는 ‘귀속되지 않는다’로, ‘執受가 명사 단독으로 쓰일 때는 ‘귀속 작용’으로 번역해 보았다. 현대 한국어에서 ‘귀속시키다’는 어떤 대상을 ‘제 것으로 파악한다’라는 인식적 측면과 그 대상을 ‘제 것으로 소유한다’라는 행위적 측면의 의미를 함께 지닌 말로 해석 가능하며, 그 점에서 넓은 의미의 ‘執受’ 아래 포괄될 수 있는 ‘執取(붙잡는다), ‘執持(파악하다 또는 소유하다), ‘攝受(수용하다)’ 등 세부적 의미도 조금씩 함축하고 있다고 생각하여 ‘執受’의 대표 번역어로 실험적으로 상정해 보았다.

是故『瑜伽』五十一云, “謂若略說, 阿賴耶識由於二種所緣境轉. 一由了別內執受故, 二由了別外無分別器相故. 了別內執受者, 謂能了別遍計所執自性妄執習氣及諸色根·根所依處. 此於有色界, 若在無色, 唯有習氣執受了別. 了別外無分別器相者, 謂能了別依止. 緣內執受阿賴耶識故, 於一切時無有間斷器世間相. 譬如燈焰生時, 內執膏炷, 外發光明, 如是阿賴耶識, 緣內執受, 緣外器相, 生起道理, 應知亦爾.”²⁾

2) 앞 구와의 뜻과, 표현의 정확성, 짝수 글자수 구를 선호하는 원측의 작문 습관 등을 고려할 때 ‘受’를 보충하는 것이 자연스럽다.
3) 彌勒菩薩 說, 玄奘 譯, 『瑜伽師地論』 권51, 「攝決擇分·五識身相應地意地」(T. 30, 580a2-12): 云何建立所緣轉相? 謂若略說, 阿賴耶識由於二種所緣境轉. 一由了別內執受故, 二由了別外無分別器相故. 了別內執受者, 謂

又『成唯識』第二卷云,“賴耶所緣, 有三種, 一器世間, 二有漏種, 三有根身. 阿賴耶識因緣力故自體生時, 內變為種及有根身, 外變為器, 即以所變為自所緣. 行相仗之而得起故.”廣說如彼.

그래서 『유가사지론(瑜伽師地論)』 제51권에서 다음과 같이 말한 것이다. “간략히 말해 아뢰야식은 두 종류의 인식 대상으로 말미암아 존재한다. 왜냐하면 [아뢰야식이] 첫째 마음 내부와 관련된 귀속 작용[內執受][의 귀속 대상]을 식별하며, 둘째 마음 외부의 비분별적 물질 토대의 특징[外無分別器相]을 식별하기 때문이다. 마음 내부와 관련된 귀속 작용[의 귀속 대상]을 식별한다는 것은 ‘변계소집성[遍計所執自性]과 관련된 비존재에 대한 집착[妄執] 습기’*와 ‘물질적 인식 기관들’ 및 ‘그 [인식 기관들의] 의지처’를 식별함을 의미한다. 이 [마음 내부와 관련된 귀속 작용의 귀속 대상의 식별의 경우, 욕망의 세계[欲界], 미세 물질 세계[色界] 등] 물질적 세계[有色界, *rūpindhātu]에서는 [그 모든 것들에 대한 식별이] 존재하지만, 비물질 세계[無色界]에서는 [그 중 물질적 인식 기관 및 그 의지처에 대한 식별은 제외하고 오직 [비존재에 대한 집착] 습기를 [인식 대상으로 삼아] 귀속시키는 식별만이 있을 뿐이다. 마음 외부의 비분별적 물질 토대의 특징을 식별한다는 것은 [거주 공간으로서의] 의지처[依止]를 식별함을 말한다. 마음 내부와 관련된 귀속 작용[의 귀속 대상]을 인식 대상으로 하는 아뢰야식으로 말미암아 모든 시점에서 단절 없이 [외적] 물질 토대[器世間=(外)器]의 특징[의 식별이] 존재한다. 비유하자면 마치 등불의 불꽃이 생겨날 때 [등불이] 속으로 기름 심지를 붙들고서 밖으로 빛을 발하는 것처럼, 아뢰야식이 [한편으로] 마음 내부와 관련된 귀속 작용[의 귀속 대상]을 인식 대상으로 삼아 식별하고, [다른 한편으로] 마음 외부의 물질 토대의 특징을 인식 대상으로 삼아 식별하면서 발생하는 이치도 그러함(=등불과 같음)을 알아야 할 것이다.”

또 [그래서] 『성유식론(成唯識論)』 제2권에서 다음과 같이 말한 것이다. “아뢰야식의 인식 대상에는 세 가지가 있는데, 첫째는 [외적] 물질 토대, 둘째는 결합 있는 종자[有漏種]*, 셋째는 인식 기관을 구비한 몸[有根身]이다.** 아뢰야식이 원인의 힘으로 말미암아 스스로 생겨날 때 내적으로는 ‘결합 있는 종자와 ‘인식 기관을 구비한 몸’으로 변화하고, 외적으로는 ‘물질 토대’로 변화하며 [그 스스로] 변화된 것을 자기 인식 대상[自所緣]으로 삼는다. 왜냐하면 [식별][別, *vijñapti]이라는 아뢰야식의 작용 방식[行

能了別遍計所執自性妄執習氣及諸色根·根所依處. 此於有色界, 若在無色, 唯有習氣執受了別. 了別外無分別器相者, 謂能了別依止. 緣內執受阿賴耶識故, 於一切時無有間斷器世間相. 譬如燈焰生時, 內執膏炷, 外發光明, 如是阿賴耶識, 緣內執受, 緣外器相. 生起道理應知亦爾.

相, *ākāra)은 그것[之](=자기 인식 대상)에 의지해서야 생겨나기 때문이다.**자세한 것은 거기서와 같다.

案3: * 『유가사지론』과 『성유식론』 인용 직전 원측이 명시한 ‘執受’ 대상 목록에 따른다면, 여기서 『유가사지론』의 ‘변계소집성과 관련된 비존재에 대한 집착 습기’와 『성유식론』의 ‘결함 있는 종자’는 사실상 ‘개념[相]·이름[名]·분별[分別] 습기’, 즉 잠재적 언어 능력을 지칭한다고 볼 수 있다.

** 원측은 아래 『성유식론』 인용문 속 아뢰야식의 ‘인식 대상’에 대한 명시 부분(볼드 부분)에 근거하여 이처럼 세 가지로 요약하여 제시한다.

*** 『성유식론』 인용문 전후 문맥에 비추어 볼 때, 아뢰야식의 ‘작용 방식[行相]’은 ‘식별[了別]’을 의미하며, 대명사 ‘之’는 ‘식별’의 대상, 즉 직전에 언급한 아뢰야식의 ‘자기 인식 대상’, 즉 외적 물질 토대, 결함 있는 종자, 인식 기관을 구비한 몸 등을 지칭한다(아래 문장 해석과 대응 산스크리트어 추정에 푸썩(Poussin 1928, Tome I, 124-125)의 도움을 받았다).

此識行相·所緣云何? 謂不可知執受·處了。了謂了別, 即是行相。識以了別為行相故。處謂處所, 即器世間。是諸有情所依處故。執受有二, 謂諸種子及有根身, 諸種子者, 謂諸相·名·分別習氣, 有根身者, 謂諸色根及根依處。此二皆是識所執受, 攝為自體同安·危故。執受及處俱是所緣, 阿賴耶識因緣力故自體生時, 內變為種及有根身, 外變為器, 即以所變為自所緣, 行相仗之而得起故。⁴⁾

나. 이 구절 속 ‘執受’의 의미

X. 21, 245b20-22; WX. 34, 729b18-730a2:

此中所說執受義者, 是能執受。執受五根及彼所依, 令不損壞, 為自所依; 攝受種子, 為自所有, 亦名所依。

여기(=이 경문 구절)서 설하는 ‘귀속시키다[執受]’라는 말은 ‘[제 것으로] 귀속시키는 작용[能執受]’을 의미한다. [이러한 작용을 지닌 아뢰야식이] 다섯 인식 기관과 그 의지처(=다섯 인식 대상)를 [제 것으로] 귀속시켜 손상되지 않도록 하여 [그것들을] ‘자기’의 지처로 삼으며, [또 아뢰야식이 개념, 이름, 분별 등 세 가지 종자를 [제 것으로] 수용

4) 護法菩薩等 造, 玄奘 譯, 『成唯識論』 권2(T. 31, 10a11-20).

하여 '자기 소유'로 삼는다는 점에서 [아뢰야식을 다섯 인식 기관 및 인식 대상, 개념·이름·분별 종자의] '의지처[所依]'라고도 부를 수 있다*.

案4: 앞서 과단(案1 직전 마지막 문장)에서 아뢰야식과 물질적 인식 기관 등이 서로 의지한다고 본 점에서 의미상으로는 '亦名所依'의 숨은 목적어를 아뢰야식의 '執受' 대상들로 볼 수도 있을 듯하다. 다만 그런 독법은 문장 구성상 '彼'와 같은 대명사가 선행하지 않아 부자연스럽게 보인다.

다. '執受'에 대한 제 경론의 이해 차이

1) 설일체유부

1. 『구사론』의 '執受' 해석

X. 21, 245b22-c1; WX. 34, 730a2-5:

然此執受, 諸教不同.

『俱舍』第二云, “十八界中九不受餘二.” 彼約一義釋執受. 故彼云, “有執受此言何義? 心·心所法共所執持, 攝為依處, 名為執受. 損·益展轉更相隨故. 乃至廣說.”

그런데 이 '귀속됨'의 의미와 관련하여 [경전과 논서들의] 가르침들이 같지 않다.

[우선 소송의 입장을 살펴보면, 『아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論)』 제2권에서는 '열 여덟 [인식] 기반[界] 중 [시각[眼識], 청각[耳識], 후각[鼻識], 미각[舌識], 촉각[身識], 사유[意識], 사유 능력[意], 사유 대상[法], 소리 등]* 아홉은 [마음과 심리 현상에 의해 제 것으로] 귀속되지 않으며, 나머지 [눈[眼], 귀[耳], 코[鼻], 혀[舌], 몸[身], 색깔, 냄새, 맛, 촉감 등 아홉]*은 [때로는 귀속되기도 하고 때로는 귀속되지 않기도 한다는 점에서]* 두 경우에 해당한다고 말하는데, 그것은 [귀속됨의 여러 의미들 중 하나의 의미에 의거하여 '귀속됨'을 해석한 것이다. 그래서 거기서 “귀속됨[有執受, *upātta]이라는 이 말은 무엇을 의미하는가? [어떤 대상이] 마음과 심리 현상에 의해 공통적으로 [제 것으로] 파악되어[所執持, *upagrhita] [그것들의] 의지처[依處, *adhiṣṭhāna]로 수용되는[攝] 경우 [그 대상이] '귀속된다'라고 말한다. 왜냐하면 [마음·심리 현상과 그 의지처인 눈, 귀, 코, 혀, 몸, 색깔, 냄새, 맛, 촉감 등 아홉 가지] 손해와 이익에 있어서 서로 일치하기 때문이다. …”¹⁰라고 말한 것이다.

案5: * 이 『구사론』 인용문 전후의 다음 문장을 참조하여 괄호 안을 보충하였다.

十八界中，幾有所緣幾無所緣？幾有執受幾無執受？頌曰：七心法界半 有所緣餘無/
前八界及聲 無執受餘二//⁽³⁴⁾ 論曰。六識意界及法界攝諸心所法，名有所緣。能取境
故。餘十色界及法界攝不相應法，名無所緣。義准成故。如是已說有所緣等。十八界
中九無執受，前七心界及法界全，此八及聲皆無執受。所餘九界各通二門，謂有執受
無執受故。眼等五根，住現在世，名有執受，過去·未來，名無執受。色·香·味·觸住
現在世，不離五根，名有執受；若住現在，非不離根過去·未來，名無執受。… 有執
受者，此言何義？心·心所法共所執持，攝為依處，名有執受。損·益展轉更相隨故，即
諸世間說有覺觸。眾緣所觸覺樂等故。與此相違，名無執受。如是已說有執受等。⁵⁾

** 『구사론』 인용문에 대응하는 다음 산스크리트어 본 텍스트(볼드는 필자의 강조 표시)를 참조하여 번역하였다.

upāttam iti ko ṛthaḥ/ yac cittacaittair adhiṣṭhānabhāvenopagṛhītam
anugrahopaghātābhyām anyonyānuvidhānāt/ yal loke sacetanam ity
ucyate//⁶⁾

2. 『순정리론』이 소개하는 ‘執受’에 대한 세 가지 해석

X. 21, 245c2-12; WX. 34, 730a5-16:

『正理』第四有三師釋。

一同『俱舍』。『正理』釋云，“若爾，色等即應一向名無執受。心·心所法不依彼故，非根性故。”不爾。色等若不離根，雖非所依，而是心等之所親附，故無有失。”

二毗婆沙師說，若諸色法逼迫斷壞，便能生苦，與此相違，即能生樂，是已身攝，名有執受。

三有餘師說，若諸有情執為自體，一切【處·】時方便防護，乃至廣說。‘若爾，應違『契經』所說。故『契經』云，‘若於此處，識所執藏，識所隨攝，名有執受。’雖有是說，而不相違。有執受法略有二種。一者有愛乃<及>⁷⁾有身見，執為己有，名有執受。若淨⁸⁾智生，即便斷滅。

5) 尊者世親 造，玄奘 譯，『阿毘達磨俱舍論』 권2, 「分別界品」(T. 29, 8b10-28).

6) Ejima 1989, 36.11-12.

7) 『구사론』 원문(각주9 밑줄 속 볼드 부분)에 따라 ‘乃’를 ‘及’으로 교정해야 옳다.

8) ‘淨’이 대정장 본 『순정리론』(각주9 밑줄 속 볼드)에서는 ‘正’으로 되어 있지만, ‘若淨智生, 即便斷滅’에 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 546.14-15: gal te yoñs su dag pañi śes pa skyes na ni de yoñs su spoñ bar hgyur ro)에 따르면 최돌이 본 사본에는 ‘淨’으로 되어 있었던 듯하다. 더불어 원측이 ‘有愛及有身見’을 부연 설명

二者為因能生苦·樂. 至般涅槃, 隨轉不捨. 是為『經』、『論』各據一義.”⁹⁾

『아비달마순정리론(阿毘達磨順正理論)』 제4권에는 세 [그룹의] 논사의 해석이 있다.

[그 중] 첫째 [해석]은 『아비달마구사론』과 동일하다. 『아비달마순정리론』은 [세 그룹의 논사의 해석에 대해] 다음과 같이 해석한다. “[첫째 해석과 관련하여, 누군가 다음과 같이 반박할지 모르겠다.] 만약 [앞서 『구사론』의 ‘執受’ 정의처럼] 그렇다면(=마음과 심리 현상에 의해 공통적으로 [제 것으로] 파악되어 그 둘의 의지처로 수용되는 경우 ‘귀속된다’라고 말한다)면¹⁰⁾ 색깔 등은 결코 귀속되지 않는다는 모순에 빠질 것이다. 왜냐하면 마음과 심리 현상은 그것들(=색깔 등 인식 대상)에 의지하지 않으며, 또 [그 인식 대상을 의지처로 하는] 인식 기관을 본질로 하지 않기 때문이다.’ [이에 대해 해명하자면, ‘사실은 그렇지 않다. [인식 대상인] 색깔 등이 만약 [그것들을 인식 대상으로 하는] 인식 기관과 분리되지 않는다면, 비록 [색깔 등이 마음과 심리 현상의 직접적] 의지처(所依, āsraya)는 아니라 하더라도, [그것들과 동시 발생하는 인식 기관을 매개로 하여 간접적으로] 마음 등에 의지한다는 점에서 [색깔 등이 마음과 심리 현상에 의해 의지처로서 수용된다]라는 『구사론』의 해석은] 오류가 없다.’

둘째 비바사사(毘婆沙師, Vaibhāsika)들은 다음과 같이 주장한다. 만약 물질적 현상들이 심적으로 괴롭히고 신체적으로 위해를 가한다면 괴로움[苦]을 낳을 것이며, 이와 반대의 경우는 즐거움[樂]을 낳을 것이다. 이처럼 [물질적 현상들이 나에게 즐거움을 주는 것, 나에게 괴로움을 주는 것 등으로] 자기와 관련되는 것으로 수용되는 경우[己身攝] [‘제 것으로] 귀속된다’라고 한다.

셋째 여타 일부 논사들은 다음과 같이 말한다. 중생들이 만약 ‘자기[自體]’에 집착하여 어디서나 언제나 방법을 써서 [재, 불, 서리, 우박 등의 조건으로부터 자기]를 보호

하기 위해 ‘若正智生, 即便斷滅’와 ‘至般涅槃, 隨轉不捨’(각주9 여덟째 줄 밑줄 부분)를 ‘二者為因能生苦·樂, 名有執受’ 뒷부분에서 그 앞으로 끌어와 텍스트를 재편집하였음을 알 수 있다.

9) 尊者衆賢 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨順正理論』 권4, 「辯本事品」(T. 29, 352b6-24): 『本論』中說, ‘己身所攝名有執受.’ 此復云何? 謂心·心所執為己有, 即心·心所共所執持, 攝為依處, 名有執受. 損·益展轉更相隨故. ‘若爾, 色等即應一向名無執受. 心·心所法不依彼故, 非根性故.’ ‘不爾, 色等若不離根, 雖非所依, 而是心等之所親附, 故無此失. *毘婆沙說, 若諸色法逼迫斷壞, 便能生苦, 與此相違, 即能生樂, 是己身攝, 名有執受. *有餘師說, 若諸有情執為自體, 一切處時, 方便防護茅灰·火刺·霜·雹等緣, 是己身攝, 名有執受. ‘若爾, 應違『契經』所說. 故『契經』言, ‘若於是處, 識所執藏, 識所隨攝, 名有執受.’ ‘雖有是說, 而不相違. 有執受法略有二種. 一者有愛及有身見, 執為己有, 名有執受. 二者為因能生苦樂, 名有執受, 宿業所引異熟果等, 分位相續, 是名第二. 此中有愛及有身見, 若正智生, 即便斷滅. 異熟相續, 諸漏盡者, 亦未斷滅. 是故若法既執受已, 至般涅槃, 隨轉不捨, 此法一向名有執受. 是為『經』、『論』二義差別.’ * 원측은 위 『순정리론』 텍스트를 인용하면서 분류의 편의를 위해 ‘毘婆沙說’과 ‘有餘師說’ 앞에 각각 ‘二’와 ‘三’을 덧붙였다.

10) 『순정리론』 인용문(각주9 밑줄 부분) 직전 문장(각주9 둘째 줄 볼드 부분)을 참조하여 보충하였다.

할 경우 … [이같은 조건들이 '자기에게 위협적인 것' 등으로 자기와 관련되는 것으로 수용되는 경우 '제 것으로 귀속된다'라고 한다.]¹¹⁾ [이 정의와 관련하여, 누군가 다음과 같이 반박할지 모르겠다.] '만약 그렇다면 『계경(契經)』의 설과 어긋나게 될 것이다. 즉, 『계경』에서는 “이 곳에서(?) 식(識)에 의해 집착(執藏)되며 식에 의해 수렴(隨攝)(?)되는 경우 '귀속된다'라고 한다”라고 말하기 때문이다.’ [이에 대해 해명하자면, '비록 그런 말이 있지만 [그 말과 우리 주장의] 모순되지 않는다. 귀속되는 현상에는 두 종류가 있다. 하나는 '애착(愛)과 '자기가 있다는 견해(有身見)를 지니고서 '자기가 있다고 집착할 경우 [그 '자기'가 '귀속된다'라고 한다. [이때 귀속되는 '자기 존재'는] 번뇌 초월적인 청정한 앎(淨智)이 생기면 곧 [그 기반인 '애착', '자기가 있다는 견해' 등 번뇌가 소멸함으로써 동시에] 소멸한다. 다른 하나는 [어떤 현상이] 원인이 되어 괴로움과 즐거움을 낳을 경우 [그 현상이] '귀속된다'라고 말한다. [괴로움과 즐거움을 낳는 이 현상은 비록 번뇌가 소멸한 이후라도 신체적 죽음을 맞이하는 완전한 열반에 이를 때까지는 존재하며 제거되지 않는다. 이상 [귀속됨]의 의미 해석 차이는 경(經)=『계경』과 [근본]논서(論=『本論』)가 각각 [위 두 종류의 귀속 대상, 즉 '애착에 기반한 자기 존재'와 '괴로움과 즐거움을 낳는 현상' 중] 어느 하나의 지칭 대상(義, *artha)만을(=『계경』의 '집착'과 '수렴' 대상은 전자를, 근본 논서의 '자기에게 귀속되는 대상[己身所攝]은 후자를) 염두에 두고 [귀속된다'라고 말했기 때문이다.”

3. 『순정리론』의 세 해석 보충 설명 및 『비바사론』의 관련 논의의 존재에 대한 언급

X. 21, 245c13-19; WX. 34, 730a17-b5:

解云, 『經』約有愛·身見執為己有名有執受.

『論』有三釋. 初師意說, 執為依處; 次師意說, 能生苦·樂; 後師意說, 執為自體, 並符『【本】論』‘己身所攝名有執受’, 即當為因生苦·樂義. 然第二師唯生苦·樂, 初·後兩師兼取餘義.

『經』·『論』合說, 總有四釋, 具說如彼.

해석한다. 경(=『계경』)은 '애착'과 '자기가 있다는 견해'를 가지고서 '자기가 있다고 집착한다는 의미에서 [그 '자기 존재'가] '귀속된다'라고 말한 것이다.

11) 『순정리론』 인용문 중간에 생략된 부분(각주9 다섯째 줄 밑줄 친 텍스트 사이 볼드 부분)을 참조하여 보충하였다.

논서(『순정리론』)에는 세 가지 해석이 있다. 첫째 논사의 취지는 [귀속됨]은 '의지처[依處]로서 [제 것으로] 파악됨[執=執持]'을 의미한다고 주장하며, 둘째 논사의 취지는 [귀속됨]은 '괴로움과 즐거움을 낳는 것[能生苦·樂]으로 수용됨'을 의미한다고 주장하며, 셋째 논사의 취지는 [귀속됨]은 '[자기와 관련된 것이] 자기[自體]로서 집착됨'을 의미한다고 주장하는데, [세 주장] 모두 『순정리론』에서 언급한 근본 논서[本論]의 “어떤 현상이 자기와 관련되는 것으로 수용되는 경우 ‘귀속된다’라고 한다(己身所攝名有執受)”¹²⁾라는 정의에 부합하며, 그 점에서 당연히 [귀속됨]의 세 가지 의미 중 ‘원인이 되어 괴로움과 즐거움을 낳음’의 의미를 공유한다. 따라서[然] [귀속됨]의 여러 의미 중 둘째 논사는 ‘괴로움과 즐거움을 낳음’만을 [취하는데 반해], 첫째와 셋째 논사는 [삼자가 공유하는 ‘괴로움과 즐거움을 낳음’의 의미 외에] 나머지 [두 가지] 의미(=의지처로서 파악됨과 ‘자기와 관련된 것이 자기로서 집착됨’) [중 어느 하나도 각각] 수용하고 있는 셈이다.

경(『계경』)과 논서(『순정리론』) 모두를 포괄하여 설한다면, [귀속됨]의 의미에 대해 『계경』의 ‘애착에 기반한 자기 존재로서 집착됨’, 『순정리론』의 ‘의지처로서 제 것으로 파악됨’, ‘괴로움과 즐거움을 낳음’, ‘자기와 관련된 것이 자기로서 집착됨’ 등 모두 네 가지 해석이 존재할 것이다. 자세한 설명은 거기(『순정리론』)서와 같다.

【若依『毗婆沙』第一百四<三>¹³⁾十八, 執受納息六教不同, 恐繁不述。】

『아비달마대비바사론(阿毘達磨大毘婆沙論)』 제138권에 따르면 ‘귀속됨[執受=有執受]’이라는 범주[納息, varga]와 관련하여 여섯 가지 상이한 가르침이 있는데 번거로우니까 말하지 않겠다.

12) 각주9의 첫 문장(볼드 부분) 참조.

13) 대정장 본을 기준으로 보았을 때 ‘四’는 ‘三’의 오키로 보인다. 五百大阿羅漢等 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨大毘婆沙論』 권138, 「大種蘊·執受納息」(T. 27, 712b8-27): 有執受是何義? … 然多處說有執受言, 謂此中說有執受是何義? 謂墮自體法. … 問. 如是諸說義有何異? 答. … 初『契經』說 … 次『契經』說 … 後『契經』說 … 『品類足』說 … 『識身論』說 … 有說, … 有說, … 是名差別.

2) 대승 내 '執受'의 의미에 대한 세 가지 해석 소개

1. 生苦樂

X. 21, 245c19-21; WX. 34, 730b5-7:

今依大乘, 三說不同.

或有唯約生苦·樂故名爲執受. 故『集論』云, “五色界全·四界一分¹⁴⁾名有執受.”¹⁵⁾ 即既不說聲, 故知唯約生苦·樂故名執受也.

대승의 경우 [귀속됨]의 의미와 관련하여 세 종류 [사상가 그룹]의 주장이 같지 않다.

어떤 이들은 단지 '괴로움과 즐거움을 낳는다'는 의미에 한정해서 '귀속된다[執受=有執受]라고 한다[고 주장한다. 그래서 『대승아비달마집론(大乘阿毘達磨集論)』에서 다음과 같이 말한 것이다. “[열여덟 인식 기반[十八界] 중 눈, 귀, 코, 혀, 몸 등 다섯 가지 물질적[色=有色, *rūpin] [인식 기관] 기반 전부와 [색깔, 냄새, 맛, 감촉 등] 네 가지 [물질적 인식 대상] 기반 중 [인식 기관과 동시 발생하는 현재 찰나의] 일부[四一分]*에 대해 '귀속되는 것'이라 한다.” '소리를 언급하지 않았다는 점에 비추어 볼 때, [위 『집론』에서는] '괴로움과 즐거움을 낳음'이라는 의미에만 한정하여 '귀속됨'이라 말한 것임을 알 수 있다**.

案6: * 이어지는 '소리를 언급하지 않았다는' 원측 자신의 해설에 비추어 볼 때 '四'는 '색깔, '냄새, '맛, '감촉'을 지칭하는 듯하며, 그 전제 하에서 앞서 『구사론』의 '執受' 해설(案5의 * 텍스트 중 이탤릭체 부분: 色·香·味·觸住現在世, 不離五根, 名有執受.)에 근거해 볼 때 '一分'은 '물질적 인식 기관과 동시 발생하는 현재 찰나의'를 의미하는 듯하다. 흥미로운 점은 『집론』을 프랑스어로 번역한 라홀라는 '四一分'을 직전의 '色蘊一分'(각주15 밑줄)과 병렬 관계에 있다고 보아 '四蘊의 일부(part of the

14) 『집론』 인용문에 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 547.12-13: khams gzugs can lna dañ/ bsihi phyogs gcig ni zin pa šes byah)과 대장장 본 『집론』 텍스트(각주15 밑줄)에 비추어 보면, 최듬이 본 사본에는 '五有色界及四一分'으로 되어 있을 가능성이 높은 듯하다.

15) 無著菩薩 造, 玄奘 譯, 『大乘阿毘達磨集論』 권3, 『本事分·三法品』(T. 31, 672a5-8): 云何執受? 幾是執受? 爲何義故觀執受耶? 謂受生所依色故, 是執受義. 色蘊一分, 五有色界·處全, 及四一分, 是執受. 爲捨執著身自在轉我故, 觀察執受.

other four [aggregates])’로 읽었다(Rahula 2001, 63). 하지만 인용에서 생략된 직전 문장에서 ‘執受됨’의 의미를 ‘물질 현상(受生所依色)이 됨’으로 규정했기 때문에(각주15 볼드) 이 독법은 자기 모순적으로 보인다. 원측의 해석이 더 설득력 있어 보인다.

** 위 인용 부분 직전 문장에서 『집론』의 저자는 ‘귀속되는 것’을 ‘受生所依色 (vedanotpattyāśrayarūpa¹⁶)’, 즉 ‘괴로움’, ‘즐거움’ 등 느낌 발생의 의지처가 되는 물질 현상으로 이해하고 있다(각주15 볼드). ‘소리가 느낌 유발 대상, 즉 마음의 귀속 대상에서 제외된 이유가 제시되어 있지 않지만, 둔륜(遁倫)은 『구사론』을 근거로 그것이 ‘상시적이지 않다’는 점을 든다(案7의 이탤릭체 부분: 『對法』即據聲不恒有故不說受). 그의 해석이 근거했을 것으로 추정되는 『구사론』의 관련 문장을 살펴 보면, ‘마음에 귀속되지 않는 물질 구성요소[無執受大種]를 원인으로 하여 생기는 소리의 예로 ‘바람’, ‘숲’, ‘강’ 등에서 나는 소리를 든다.¹⁷ 둔륜과 『구사론』의 설명을 종합해 보면, 일부 소리는 우리의 감각 기관들을 통해서만 그 시발점을 확인할 수 없으며, 그 점에서 우리의 인식 영역 속에 상시적으로 포함되지 않으며, 따라서 호오(好惡)의 감정적 영향을 끼치지 않는다는 의미일까?

2. 攝為自體

X. 21, 245c21-246a1; WX. 34, 730b7-11:

或有唯約攝為自體名有執受。如『瑜伽』五十一等云，“若無第八，依止執受不可得故。”¹⁸⁾ 又五十六復云，“(五執受)¹⁹⁾ 五執·非執受，所餘一向非執受。” 准此等文，唯約攝為自體明執

16) 대응 산스크리트어는 라훌라(Rahula, 63)의 산스크리트어 본으로부터 취한 병기(併記)를 따랐다.

17) 『阿毘達磨俱舍論』 권1, 「分別界品」(T. 29, 2c11 ff.): 聲唯八種，謂有執受，或無執受大種為因，及有情名，非有情名，差別為四。此復可意及不可意，差別成八。執受大種為因聲者，謂言·手等所發音聲。風·林·河等所發音聲，名無執受大種為因。有情名聲，謂語表業，餘聲則是非有情名。

18) 『瑜伽師地論』 권51, 「攝決擇分·五識身相應地意地」(T. 30, 579a11-25): 問。前說種子依，謂阿賴耶識，而未說有有之因緣廣分別義，何故不說？何緣知有廣分別義？云何應知？答。由此建立是佛世尊最深密記，是故不說，如世尊言：阿陀那識甚深細 一切種子如瀑流/ 我於凡愚不開演 恐彼分別執為我// 復次嘔拖南曰：執受初明了 種子業身受/ 無心定命終 無皆不應理// 由八種相證阿賴耶識決定是有，謂若離阿賴耶識，依止執受不應道理，最初生起不應道理，有明了性不應道理，有種子性不應道理，業用差別不應道理，身受差別不應道理，處無心定不應道理，命終時識不應道理。

19) 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 547.18-19: lña ni len paḥo/ lña ni len pa dañ len pa ma yin paḥo// gšan ni gcig tu len pa ma yin paḥo)과 『유가사지론』 원문에 비추어 누락된 ‘五執受’를 보충하는 것이 옳다. 『瑜伽師地論』 권56, 「攝決擇分·五識身相應地意地」(T. 30, 609c20-22): 問。幾執受？幾非執受？答。五執受，

受也.

어떤 이들은 ‘자기와 관련되는 것으로 수용된다[攝為自體]’는 의미에 한정해서 ‘귀속됨’이라 한다고 주장한다. 예를 들어 『유가사지론』 제51권 등에서 “만약 제8[아뢰야식]이 없다면 [다섯 가지 물질적 인식 기관 등이] 의지처로서 귀속되는 일은 인식되지(= 존재하지) 않을 것이다”라고 말하며, 또 제56권에서 다시 “[열여덟 인식 기반 중 눈, 귀, 코, 혀, 몸 등]* 다섯 가지 [물질적 인식 기관]은 [아뢰야식의 의지처로] 귀속되며, [색깔, 소리, 냄새, 맛, 감촉 등]* 다섯 가지는 [그것들 각각에 대응하는 ‘인식 기관의 인식 대상이 되는 현재 찰나에는(=不離根者)’ 아뢰야식의 의지처로] 귀속되며, [그렇지 않은 경우에는 아뢰야식의 의지처로] 귀속되지 않으며, 나머지 [시각, 청각, 후각, 미각, 촉각, 사유, 사유 능력 등 일곱 가지 마음[七心] 기반과 사유 대상 기반]*은 모두 결코 [아뢰야식의 의지처로] 귀속되지 않는다”라고 말하는 경우이다. 이러한 문장 등에 따르면 [이 그룹의 사상가들은 ‘귀속됨’의 여러 의미 중] ‘자기와 관련되는 것으로 수용된다’는 의미로만 ‘귀속됨’을 해석한 셈이다.

案7: * 위 『유가론』 제56권 인용문에 대한 꺾음 괄호 속 보충 설명은 다음 둔륜 『유가론기(瑜伽論記)』 인용 ‘경사(景師)’ 주석과 둔륜 자신의 해설을 참조하여 이루어졌다.

七明執受及非執受. 景云, “五執受者, 五根. 五執受·非執受者, 五塵, 不離根者爲識執, 離根則非執受. 『對法』云, “眼等五全, 四一分, 謂不離根色·香·味·觸.”” 此中云‘五通受·非受’者, 以聲起時不離根故說爲執受, 『對法』即據聲不恒有故不說受. 所餘非執受等者, 餘七心界及以法界一向非執受. …²⁰⁾

3. 生苦樂와 攝為自體

X. 21, 246a1-8; WX. 34, 730b11-18:

或有通約二義以明執受. 如五十三云, “識執·不執者, 若識依執, 名執受色. 此復云何? 謂識所託, 安·危事同, 和合生長, 又此為依能生諸受. 與此相違, 非執受攝.”²¹⁾ 又『瑜伽論』

五執受·非執受, 所餘一向非執受. 何以故? 以離於彼餘能執受執受於彼不可得故.

20) 釋遁倫 集撰, 『瑜伽論記』 권15(하)(『論本』 권56)(T. 42, 656a21-b9).

21) 『瑜伽師地論』 권51, 『攝決擇分·五識身相應地意地』(T. 30, 593c23 ... 594a2): 復次云何色蘊差別? 略由六種, 一由事故, 二由相故, 三由識執不執故, 四由識空不空故, 五由想所行故, 六由邊際故. … 識執·不執者, 若識依

第一百云, “執受法者, 謂色法為心·心所執持, 由託彼故, 心·心所轉, 安·危事同. 同安·危者, 由心·心所住<任>²²⁾持力故, 其色不斷不壞不爛, 即由如是所執受色, 或(時)²³⁾棄損, 或時攝益, 其心·心所亦隨損·益. 與此相違, 名非執受.”²⁴⁾

어떤 이들은 [앞의] 두 가지 의미(=괴로움과 즐거움을 낳음과 '자기와 관련되는 것으로 수용됨') 모두에 의거하여 '귀속됨'의 의미를 해석한다. 예를 들어 『유가사지론』 제53권에서 다음과 같이 말하는 경우이다. “[물질 더미[色蘊]의 특성[差別]과 관련하여 아뢰야식[識]에 의해 귀속되는 것과 귀속되지 않는 것에 대해 말해보겠다. [어떤 대상이 아뢰야식에 의해 의지처로서 귀속될[識依執] 경우 [그 대상을] '귀속되는 물질 현상[執受色]'이라고 한다. 이것(=귀속되는 물질 현상)은 또 어떤 [작용을 가지는]가? 말하자면, [이것은 아뢰야식의 의지처로서 [아뢰야식과] 안전과 위험에 있어 일치하며, [아뢰야식과] 결합하여 발생하고 성장한다. 또 이것이 의지처가 되어 [괴로움, 즐거움 등] 느낌[受]들을 발생시킨다. 이와 반대 경우는 [아뢰야식에 의해 의지처로서] '귀속되지 않는 [물질 현상]'으로 분류된다.” 또 [예를 들면] 『유가사지론』 제100권에서 다음과 같이 말하는 경우이다. “[아뢰야식에 의해 의지처로서] 귀속되는 현상에 대해 말해 보겠다. 즉, [이] 물질적 현상이 마음과 심리 현상에 의해 [제 것으로] 파악[執持]되어, 그것(=물질적 현상)에 의지하기 때문에 마음과 심리 현상이 존재하며, [그 경우 마음과 심리 현상은] 안전과 위험에 있어 [그 물질적 현상과] [운명을] 같이한다. ‘안전과 위험을 같이 한다’는 말은 마음과 심리 현상이 [그 물질적 현상을 제 것으로] 소유[任持]하는 힘으로 말미암아 그 물질 현상이 단절되거나 파괴되거나 소멸되지 않음을 의미한다. 즉, 이처럼 [마음과 심리 현상에 의해] 귀속되는 물질 현상으로 말미암아 때로는 손해를 입기도 하고 때로는 이익을 보기도 하는데, 그때의 마음과 심리 현상도 [제 것으로] 귀속시킨 물질이 야기하는] 손해와 이익을 공유한다. 이와 반대 경우에는 [아뢰야식에 의해 의지처로서] 귀속되지 않는다고 말한다.”

執, 名執受色. 此復云何? 謂識所託安·危事同和合生長, 又此爲依能生諸受. 與此相違, 非執受色. (불드는 원측 인용문과 다른 글자.)

22) '任持'가 보다 일반적인 표현이므로 대정장 본 『유가론』 원문(각주24 밑줄)에 따라 '任'를 '任'으로 교정하는 것이 자연스럽다.

23) 대정장 본 『유가론』 원문(각주24 밑줄)에 따라 '時'를 보충하는 것이 자연스럽다.

24) 『瑜伽師地論』 권100, 「攝事分·本母事序辯攝」(T. 30, 880a1-6): 執受法者, 謂色法為心·心所執持, 由託彼故, 心·心所轉安·危事同. 同安·危者, 由心·心所任持力故, 其色不斷不壞不爛, 即由如是所執受色, 或時棄損, 或時攝益, 其心·心所亦隨損·益, 與此相違, 名非執受.

3) 『해심밀경』 속 ‘執受’의 두 가지 의미

X. 21, 246a9-10; WX. 34, 730b18-731b2:

今此『經』中說執受者，且依二義。一者賴耶執根·依處，為自所依。二者執持種子，為自所攝。具如諸『論』。

이 경(『해심밀경』)에서 ‘귀속시키다’라고 말하는 경우 무엇보다[且] 두 가지 의미에 의거한 것이다. 첫째는 아뢰야식이 [다섯 가지 물질적]* 인식 기관과 그것들의 의지처 (=다섯 가지 물질적 인식 대상)*를 [제 것으로] 파악하여[執=執持] 자신의 의지처로 삼음을 의미한다. 둘째는 [개념, 이름, 분별 등 세 가지]* 종자(=習氣)를 [제 것으로] 소유[執持]하여 자기와 관련된 것으로 수용함을 의미한다. 구체적인 것은 여러 논서에서 설하는 것과 같다.

案8: * 앞서 이 경문 구절의 전체 내용을 명시하는 부분(X. 21, 245b4 ff.: 有異熟識執受二種為所緣境，一者執受五根及彼所依色·聲·香·味·觸為所依止，二者執受相·名·分別三法習氣為所緣境)을 참조하여 꺾음 괄호와 괄호 안의 내용을 보충하였다. 처음과 끝의 반복된 언급에 비추어 보면, 원측은 이 구절의 ‘귀속 작용’을 우선 아뢰야식이 결합 대상인 신체의 감각 기관과 그것을 매개로 정서적 반응을 유발하는 외부 물질 현상을 의지처로 삼아 그것들과 생리적 운명을 같이하는 일종의 ‘생명 유지 작용’을 의미한다고 보는 듯하다. 이 의미는 대승 내 세 그룹의 사상가가 공유하는 것이다. 더불어 그는 여기에 더해 위 논서들에서는 명시하지 않았지만 위 명시에 대한 교증(教證)으로 제시한 『유가사지론』 제51권과 『성유식론』 2권 인용문에서 암시된, 아뢰야식의 잠재적 언어 능력, 즉 세계 인식 또는 구성 능력의 ‘소유’도 이 구절 속 ‘귀속 작용’의 또 다른 의미로 읽고 있는 듯하다.

2-1-1-1-2-2-1-1-1-2-2-3: 세 가지 윤회 세계와 관련하여 구별함[約界分別]

X. 21, 246a11; WX. 34, 731a3:

有色界中具二執受，無色界中不具二種。

[욕망의 세계[欲界], 미세 물질 세계[色界] 등] 물질적 세계에는 [일체종자심식이 물

질적 인식 기관들 및 그 의지처와 개념, 이름, 분별 등 말장난 습기 두 종류 모두를 귀속시키는 일이 존재하지만, 비물질 세계에는 [위] 두 종류 모두[를 귀속시키는 일이 없다.

가. 이 구절의 주제

X. 21, 246a12; WX. 34, 731a4:

釋曰。此即第三約界分別，即准此文。

해석한다. 이 구절은 셋째 [세 가지 윤회] 세계와 관련지어 [귀속 작용]의 특성을 구분한 것이며, [그 의미는] 이 경문에 준한다.

나. 無色界에서 존재하는 물질 현상에 대한 대승의 이해

X. 21, 246a12-16; WX. 34, 731a4-8:

依大乘宗，無色界中無眼·耳等十種色界，非如摩訶僧祇部說具(有)²⁵十色及五識身。而『本業經』‘無色諸天來入會中’，『法華經』中‘間<聞>²⁶有頂香’，如此等文，皆依法處所攝色說。

대승의 핵심 주장[宗]에 따르면, 비물질 세계에는 [열여덟 인식 기반 중] 눈, 귀, 코, 혀, 몸, 색깔, 소리, 냄새, 촉감] 등 열 가지 물질적 기반이 없으며, [그 점에서] 대중부(摩訶僧祇部, Mahāsāṃghika=大衆部)의 [비물질 세계에는] 열 가지 물질적 [기반]과 [그것들에 의지하여 생기는] 다섯 종류의 [감각적] 인식[五識身]이 모두 있다라는 주장과는 다르다. 다만 『보살영락본업경(菩薩瓔珞本業經)』의 ‘비물질 [세계의] 천신들이 [붓다의 설법] 모임에 참여하러 온다²⁷⁾와 『법화경(法華經)』의 [『법화경』을 소중히 간직하는 자

25) 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 549.3-5: bṣed kyi dge ḥdun phal chen paḥi sde pa dag ltar na gzugs can bcu dañ/ mnam par śes paḥi tshogs lña tshañ bar yod par ḥdod pa lta bu ni ma yin te/), 짝수 글자수 구를 선호하는 원칙의 작문 습관, 앞의 ‘無’와의 맺구 등을 종합적으로 고려할 때 ‘具’ 다음에 ‘有’를 보충하는 것이 자연스럽다.

26) 『법화경』 원문(각주28 볼드)과 ‘法華經~有頂香’에 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 549.7-8: dam paḥi chos padma dkar poḥi mdo las/ srid paḥi rtse moḥi dri snom mo śes gsuñs paḥi phyir te/)에 비추어 볼 때 ‘間’은 ‘聞’의 오기임이 분명하다.

27) 아래 『영락경』 문장에 근거한 서술로 보고, 이에 근거하여 괄호 안을 보충하였다. 竺佛念 譯, 『菩薩瓔珞本業經』 권하, 『集散品』(T. 24, 1022b3-5 ... b12-16): 佛告敬首菩薩及此會十四億那由他人大眾, “汝聞上四十二賢聖因果明觀法門, 一切大眾皆應發三菩提心. ... ”爾時, 十方無極佛刹一切大眾, 聞佛說瓔珞中六入法門, 所

는 비록 여기에 머물러 있더라도 세 가지 윤회 세계의 꼭대기[有頂=有頂天](=無色界第四禪天)[에 사는 천신들의] 향기를 맡는다²⁸⁾ 등 이상의 경문들은 모두 [눈에서 촉감에 이르는 열 가지 물질적 영역[處]이 아니라] 사유 대상 영역에 속하는 물질[法處所攝色]*을 염두에 두고 설해진 것이다.

案9: * '사유 대상 영역에 속하는 물질[法處所攝色]'이 정확히 무엇을 지칭하는지 분명하지 않지만, 앞서 「역주2」에서 원측이 아뢰야식의 인식 대상들 중 하나로 『성유식론』을 인용하여 제시한 '사유대상 영역에 속한, 인식 대상으로 나타나는 실재하는 물질[隨法處所現實色]과 유사해 보인다. 규기(窺基, 632~682) 『성유식론술기(成唯識論述記)』는 이 물질을 '신비한 능력을 갖춘 선정 속 인식 대상으로 떠오른 물질[威德定所行境色]로 본다(장규언 2020a, 103-104). 규기의 도움을 받아 원측의 설명을 이해한다면, 비물질 세계 천신들이 듣는 붓다 설법의 '목소리나 『법화경』의 진리를 마음 깊이 각인한 사람이 맡는 비물질 세계 천신들의 '향기'는 모두 선정 속에서 지각되는 물질 현상을 가리키는 것일까?

2-1-1-1-2-2-1-1-2: [제8식의 여러 이름 중] '아타나식(阿陀那識)'의 의미를 해석함[釋阿陀那識]

X. 21, 246a17-18; WX. 34, 731a9-10:

廣慧! 此識亦名阿陀那識 何以故? 由此識於身隨逐執持故.

광혜여! [일체종자심식] 이 식을 '아타나식(阿陀那識)'이라고도 부른다. 왜 그런가? 이 식이 몸에 꼭 붙어가며 [그 몸을 제 것으로] 소유하기 때문이다.

謂十住·十行·十向·十地·無垢地·妙覺地, 各各發無上菩提心, 還歸本國. 復有色界·無色界, 各各還修神通, 歸本所住處, 轉宣菩薩瓔珞法門, 化授天·人, ...

28) 아래 『법화경』 문장에 근거한 서술로 보고, 이에 근거하여 괄호 안을 보충하였다. 鳩摩羅什 譯, 『妙法蓮華經』 권6, 「法師功德品」(T. 9, 48b16-19 ... b27-29 ... c7-10): 若善男子善女人! 受持是經, 若讀若誦若解說若書寫, 成就八百鼻功德, 以是清淨鼻根, 聞於三千大千世界上下內外種種諸香, 須曼那華香, ... 持是經者, 雖住於此, 亦聞天上諸天之香, 波利質多羅拘鞞陀羅樹香, ... 如是展轉乃至梵世, 上至有頂諸天身香, 亦皆聞之. 并聞諸天所燒之香, 及聲聞香, 辟支佛香, 菩薩香, 諸佛身香, 亦皆遙聞如其所在.

가. 이 구절의 주제와 의미

X. 21, 246a19-21; WX. 34, 731a11-13:

釋曰。此即第二釋阿陀那識。【梵云阿陀那，此翻名執持，】謂由此識隨逐於身，執受色根，令不失壞，故說此識名為執持。

해석한다. 이 구절은 둘째로 [제8식의 여러 이름 중] ‘아타나식(阿陀那識, *ādānavijñāna)’의 의미를 해석한 것이다. 산스크리트어 ‘아타나(阿陀那, ādāna)’라는 말을 여기 [중국에서는 ‘집지(執持)’라고 번역하는데, 말하자면 이 식이 몸에 꼭 붙어가며 [그 몸이 구비한] 물질적 인식 기관을 [제 것으로] ‘귀속시켜[執受]’ 손상되지 않도록 하기 때문에 [‘色根을 執受하는 識’이라는 의미에서] 이 식을 ‘집지[식](執持[識])’이라 부른다.

나. 『섭대승론』과 『성유식론』 속 ‘阿陀那’의 의미 소개와 이 구절 속 ‘阿陀那’의 의미 명시

X. 21, 246a21-b2; WX. 34, 731a13-18:

依『攝大乘』，有其二義釋阿陀那，一執受色根令不壞故，二執受自體取彼生故，如彼第一具廣分別。

依『成唯識』，具有三義。故第三云，“以能執持諸法種子，及能執受色根·依處，亦能執取結生相續，故說此識名阿陀那。”²⁹⁾

此當二『論』所說執受。

『섭대승론』의 경우 두 가지 의미로 ‘아타나(阿陀那)’를 해석하는데, 그 [논서의] 제1권에서 자세히 설명한 대로, [제8식을 ‘아타나식’이라고 한 이유는 제8식이] 첫째 물질적 인식 기관을 [제 것으로] 귀속시켜 손상되지 않도록 하여 목숨을 다할 때까지 존재하도록[盡壽隨轉 만들]*기 때문이며, 둘째 [수태시[正結生時]에 일생[一期] 동안 지속될]* 자기 몸(=존재)[自體, lus, *ātmabhāva³⁰⁾]*을 [제 것으로] 귀속시킴으로써 그것(=자기 몸)

29) 『成唯識論』 권3(T. 31, 14c4-8): 『解深密經』亦作是說: 阿陀那識甚深細 一切種子如瀑流/ 我於凡愚不開演 恐彼分別執為我// 以能執持諸法種子, 及能執受色根·依處, 亦能執取結生相續, 故說此識名阿陀那.

30) 라모트(Lamotte 1973, 14-15)를 따라 ‘自體와 ‘lus’에 상응하는 산스크리트어 단어를 ātmabhāva’로 추정해 보았다.

을 탄생[取生=受生]*시키기 때문이다.

『성유식론』에 의하면 [아타나에는] 세 가지 의미가 있다. 그래서 [그] 제3권에서 “현상들의 종자를 소유하며[執持, *ādādāti]**, 또 물질적 인식 기관과 [그것들의] 의지처를 [제 것으로] 수용하며[執受, *upādādāti]**하며, 또 수태시의 연속체[結生相續]를 [제 것으로] 취한다[執取, *samādādāti]**는 점에서 이 [아뢰야]식을 ‘아타나(阿陀那, ādāna)’라고 부른다”라고 말한 것이다.

이 『해심밀경』 구절 [속 ‘아타나’]는 [위] 두 논서에서 말하는 ‘귀속됨’의 여러 의미를 포괄한다.

案10: * 위 『섭대승론』으로부터의 원측의 요약적 인용에 대한 꺾음 괄호 속 보충 설명은 다음의 관련된 무착(無著, Asaṅga) 『섭대승론본(攝大乘論本)』 텍스트, 그에 상응하는 티벳어역, 관련된 세친(世親, Vasubandhu) 『섭대승론석(攝大乘論釋)』 주석 등을 참조하여 이루어졌다.

『섭대승론본』 텍스트: 復次此識亦名阿陀那識。此中阿笈摩者，如『解深密經』說：阿陀那識甚深細 一切種子如瀑流/ 我於凡愚不開演 恐彼分別執爲我// 何緣此識亦復說名阿陀那識? 執受一切有色根故，¹一切自體取所依故。所以者何? 有色諸根由此執受無有失壞，盡壽隨轉，²又於相續正結生時取彼生故，執受自體，是故此識亦復說名阿陀那識。³¹⁾

¹과 ²에 상응하는 티벳어역: lus thams cad ñe bar len paḥi gnas su gyur paḥi phyir te/ ... ñiñ mtshams sbyor ba sbrel ba na yañde mñon par ḥgrub pa ñe bar ḥdsin paḥi phyir lus gzuñba yin te/³²⁾

관련된 세친의 해석: 一切自體取所依故者，又於相續正結生時取彼生故，執受自體，用此爲釋，謂由此識是相續識故，於相續正結生時能攝受生一期自體，亦爲此識之所攝受。由阿賴耶識中一期自體熏習住故。彼體起故說名彼生，受彼生故名取彼生，由能取故執受自體。³³⁾

** 위 『성유식론』 인용문 속 ‘아타나’ 의미 분석과 관련된 동사들의 산스크리트어 추정과 그에 따른 한국어 번역은 뿌쟁의 프랑스어역(Poussin 1928, Tome I, 173)을 참조하였다. 그는 중국어에서 ‘아타나’로 음사되는 ‘ādāna’의 의미와 관련하여,

31) 無著菩薩 造，玄奘 譯，『攝大乘論本』 권상, 「所知依分」(T. 31, 133b25-c4).

32) 長尾雅人 1982, 上, 附錄, 11.

33) 世親菩薩 釋，玄奘 譯，『攝大乘論釋』 권1, 「所知依分」(T. 31, 325a26-b3).

‘執持’는 ‘유지하다’, ‘지탱하다’ 등을 의미하는 동사 ‘ā√dā’로, ‘執受’는 ‘수용하다’, ‘인정하다’ 등을 의미하는 동사 ‘upa-ā√dā’로, ‘執取’는 ‘움켜쥐다’, ‘붙잡다’ 등을 의미하는 ‘sam-ā√dā’로 각각 상응하는 산스크리트어를 상징하였으며(ā√dā, ‘upa-ā√dā’, ‘sam-ā√dā’의 의미에 대해서는 Monier-Williams 1899, 136, 213, 1159 참조), 그에 상응하는 프랑스어역의 경우 영어의 ‘take’에 해당하는 기본 동사 ‘prendre’에 다 각각 ‘유지하다’를 의미하는 ‘tenir’를 결합한 ‘prend-tient’(3인칭 단수형. 이하 같음), ‘인정하다’를 의미하는 ‘recevoir’를 결합한 ‘prend-reçoit’, ‘붙잡다’를 의미하는 ‘saisir’를 결합한 ‘prend-saisit’ 등의 신조어를 만들어 내었다.

2-1-1-1-2-2-1-1-3: [제8식의 여러 이름 중] ‘아뢰야식(阿賴耶識)’을 해석함[解阿賴耶]

X. 21, 246b3-4; WX. 34, 731b1-2:

亦名阿賴耶識。何以故? 由此識於身攝受·藏隱·同安危義故。

『일체종자심식』이 식을 ‘아뢰야식(阿賴耶識)’이라고도 부른다. 왜 그런가? 이 식이 몸을 [제 것으로] 귀속[攝受]시키고 [그 몸에 자신을] 은폐[藏隱]하여 [그 몸과] 안전과 위험을 공유한다는 의미에서이다.

가. 이 구절의 주제

X. 21, 246b5 WX. 34, 731b3:

釋曰。此即第三解阿賴耶。

해석한다. 이 구절은 셋째로 [제8식의 여러 이름 중] ‘아뢰야식(阿賴耶識, *ālayavijñāna)’의 의미를 해석한 것이다.

나. 『성유식론』과 『섭대승론』 속 ‘阿賴耶’의 세 가지 의미 소개

X.21, 246b5-16; WX. 34, 731b3-14:

【梵云阿賴耶，此翻名藏。】藏有三義，一者能藏，二者所藏，三者執藏。

故『成唯識』第二卷云，“此識具有能藏·所藏·執藏義故。為與雜染互為緣故，有情執為自內我故。”³⁴⁾

『攝論』第一, 亦辨三義. 故彼『論』云, “復何緣故此識亦名阿賴耶? 一切有生雜染品法於此攝藏為果性故, 又即此識於彼攝藏為自<因>³⁵⁾性故, 或諸有情攝藏此識為自我故, 說名阿賴耶識.”

解云, 藏義三種別者, 第一能藏, 此即果法於因中藏, 謂識中種生現七識, 染果不離能生因故. 第二所藏, 此即因種於果中藏, 謂所熏種藏在能熏七現識中成性故. 第三我愛所執藏義, 此即境於能執中藏.

산스크리트어로 ‘아뢰야(阿賴耶, alaya)’라는 말은 여기 [중국]에서는 ‘장(藏)’이라고 번역한다. ‘장’에는 세 가지 의미가 있는데, 첫째는 ‘능장(能藏)’, 즉 ‘저장함’이며, 둘째는 ‘소장(所藏)’, 즉 ‘저장됨’이며, 셋째는 ‘집장(執藏)’, 즉 ‘집착되어 귀속됨’이다.

그래서 『성유식론』 제2권에서 “[최초로 변화하는 식(初能變識)을 소승과 대승의 가르침에서 ‘아뢰야’라고 하는 이유는] 이 식이 저장함, 저장됨, 집착되어 귀속됨의 [세 가지] 의미를 지니고 있기 때문이다. [즉, 이 식이] 번뇌 영향 하의 현상들[雜染=雜染法]과 상호 원인이 되기 때문이며, 중생들이 [이 식의 ‘지각능력의 측면[見分]을³⁶⁾ 아뜨만[自內我]이라고 집착하기 때문이다”라고 말한 것이다.

34) 『成唯識論』 권2(T. 31, 7c14-15 ... c20-23): 且初能變其相云何? 頌曰: 初阿賴耶識 異熟一切種//(2c-d) ... 論曰: 初能變識大小乘教名阿賴耶. 此識具有能藏·所藏·執藏義故, 謂與雜染互為緣故, 有情執為自內我故.** 此即顯示初能變識所有自相. 攝持因果為自相故.

** 『成唯識論』 권3(T. 31, 14b21-29): 即彼『經』中復作是說: 由攝藏諸法 一切種子識/ 故名阿賴耶 勝者我開示// 由此本識具諸種子故能攝藏諸雜染法, 依斯建立阿賴耶名, 非如勝性轉為大等. 種子與果體非一故, 能依·所依俱生滅故. 與雜染法互相攝藏, 亦為有情執藏為我, 故說此識名阿賴耶.

35) 대정장 본 『십대승론본』(밑줄 속 볼드 부분)과 상응하는 『해심밀경소』 티벳어역(밑줄 부분)에 비추어 볼 때 ‘自’는 ‘因’의 오기임이 분명하다.

『攝大乘論本』 권상, 『所知依分』(T. 31, 133b12-24): 此中最初且說所知依即阿賴耶識, 世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識? 謂薄伽梵於『阿毘達磨大乘經』伽他中說: 無始時來界 一切法等依/ 由此有諸趣 及涅槃證得// 即於此中復說頌曰: 由攝藏諸法 一切種子識/ 故名阿賴耶 勝者我開示// 如是且引阿笈摩證. 復何緣故此識說名阿賴耶識? 一切有生雜染品法於此攝藏為果性故, 又即此識於彼攝藏為因性故, 是故說名阿賴耶識. 或諸有情攝藏此識為自我故.

ZhT. 68, 550.14-18: /cihi phyir mam par śes pa ḥdi kun gśi mam par śes pa śes bya še na/ skye baḥi ṅon moṅ paḥi phyogs kyi chos thams cad ḥdir ḥbras buḥi dños por sbed paḥi phyir dañ/ gśan yañ mam par śes pa ḥdi (de)** dag la rgyuḥi dños poḥi<por>* sbyor baḥi phyir dañ/ /yañ na sems can mams mam par śes pa ḥdi la raṅgi bdag ṅid du sbyor baḥi phyir kun gśi mam par śes pa śes byaho(*poḥi 를 por로 수정하는 것이 옳다. cf. P.N. po **P.N.을 따라 de를 보충하는 것이 자연스럽다.)

36) 앞서 「역주2」(장규언 2020a, 102)에서 원측은 중생의 말나식(末那識)은 아뢰야식의 ‘지각능력의 측면’을 인식 대상으로 하여 그것을 ‘자아[我]로 집착한다고 명시하였다(X. 21, 241c11 ff.: 有漏第七, 唯緣第八賴耶見分, 執為我法).

『섭대승론』 제1권 역시 [아뢰야]의 세 가지 의미를 밝힌다. 그래서 그 『논』에서 “그럼 무슨 까닭에 이 식(=아뢰야식)에 대해 ‘아뢰야’라는 이름을 붙였는가? [다시] 태어남 [生]을 동반하는, 번뇌 영향 하의 모든 현상이 여기(=이 식)에 결과[果性, ḥbras buhi dños po]로서 저장되어 있기[攝藏, sbyor ba] 때문에, 또 [반대로] 이 식이 그것(=번뇌 영향 하의 모든 현상)과의 관계 속에서[於] 원인[因性, rgyuḥi dños po]으로서 저장되기 때문에, 혹은 중생들이 이 식을 ‘아뜨만’으로 귀속[攝藏, sbyor ba]시키기 때문에 ‘아뢰야식’이라고 한다”라고 말한 것이다.

해석한다. ‘장’의 세 가지 의미 차이는 다음과 같다. 첫째 ‘능장’, 즉 ‘저장함’은 결과인 현상이 원인 속에 저장되어 있음(=원인인 아뢰야식이 결과인 현상을 저장하고 있음)을 의미한다. 왜냐하면 [제8]식 속 종자[識中種]가 활동 중인 [나머지] 일곱 식[現七識]을 발생시킬 때 번뇌 영향 하의 결과(=나머지 일곱 식)가 [그 발생 원인(=종자)과 무관하지 않기 때문이다. 둘째 ‘소장’, 즉 ‘저장됨’은 원인인 종자가 결과인 현상과의 관계 속에서[於...中] 저장됨을 의미한다. 왜냐하면 훈습된 종자[所熏種]가 [그 종자를] 훈습하는 [나머지] 일곱 가지 활동 중인 식[能熏七現識]과의 관계 속에서 [미래 현상의] 원인으로 저장되기 때문이다. 셋째 [집장]은 자기 애착[我愛]으로 말미암은 집착을 의미하는데, 이것은 [아뢰야식이라는] 인식 대상[境]이 [중생들의] 집착 과정에서 [아뜨만으로] 집착되어 제 것으로 귀속된다[藏=攝藏=攝受]는 뜻이다.

案11: * 위 현장 역 『섭대승론본』 인용문은 상응하는 『섭대승론』 티벳어역(長尾雅人 1982, 上, 附錄, 10)을 참조하여 번역하였다. /ciḥi phyir de kun gṣi rnam par śes pa śes bya še na/ skye ba can kun nas ñon moñ paḥi chos thams cad ḥbras buḥi dños por der sbyor baḥam/ de yañ rgyuḥi dños por de dag tu sbyor baḥi phyir kun gṣi rnam par śes paḥo/ /yañ na sems can dag deḥi bdag ñid du sbyor bas kun gṣi rnam par śes pa śes paḥo/

문제는 ‘攝藏’을 어떻게 번역할 것인가이다. 티벳어역 ‘sbyor ba’에 대응하는 산스크리트어를 라모뜨(Lamotte 1973, 13-14)는 ‘āliyante’(또는 ‘āliyate’(동사 수동형)로 보고 세 경우 모두 프랑스어로 ‘머물다’, ‘거주하다’ 등을 의미하는 ‘gīter’로 번역하며, 나가오 가진(長尾雅人 1982, 上, 82와 附錄, 10)은 ‘āliṇa’(과거 수동분사)로 보고 ‘내장되다(內藏される)’와 ‘내장하다(內藏する)’(세번째 용례의 경우)로 번역한다. 필자는 아뢰야식과 번뇌 영향 하의 현상들 간의 상호 인과관계를 강조하는 맥락에서 사용되는 자동사 ‘攝藏’은 ‘종자’라는 농업적 또는 식물학적 비유와의 연상을 고려

하여 ‘저장되(어 있다)’로, 아뢰야식을 목적어로 취하는 타동사 ‘攝藏’의 경우 대응하는 티벳어 ‘sbyor ba’가 기본적으로 ‘결합하다’, ‘연결시키다’ 등을 의미한다는 점(張怡孫 1999, 2027-2028)을 근거하여 ‘아뢰야식’을 ‘아뜨만과 연결시킨다는 의미’에서 ‘귀속시키다’로 번역해 보았다(주석 대상인 위 경문 속 ‘於身攝受’의 ‘攝受’에 대응하는 티벳어역이 ‘kun tu sbyor ba’이다. Lamotte 1935, 55). 물론 이 번역은 티벳어역 ‘sbyor ba’에 대응하는 추정 산스크리트어 ‘āṅ’의 문자적 의미 보다는 이어지는 『성유식론』 인용문과 이 인용문과 관련된 원측의 ‘能藏’, ‘所藏’, ‘執藏’에 대한 종합적 보충 설명과의 의미적 연관성에 따른 것이다.³⁷⁾

다. 이 구절 속 ‘阿賴耶’의 의미

X. 21, 246b16-21; WX. 34, 731b14-732a1:

今依此『經』, 不同諸『論』, 謂由此識於有根身能攝受彼為所依止, 於彼藏隱, 與所依身同安·危故. 此即現識藏所依中, 故名為藏. 於所藏中一分之義. 故『深密』云, “於彼身中住者<著>³⁸⁾故, 一體相應故.” 住者<著>, 即此攝受藏隱, 一體相應, 同安·危義.

지금 이 경 [속 ‘아뢰야’의 의미]는 [위에서 언급한] 『성유식론』, 『섭대승론』 등 논서들[의 그것과] 같지 않다. 즉, 이 식이 인식 기관을 구비한 몸 그것을 [제 것으로] 귀속 [攝受]시켜 의지처로 삼으며, 그 [의지처]에 숨어서[藏隱] [그 의지처인 몸과 안전과 위험을 공유하기 때문이다. 이 경우는 활동 중인 식[現識]이 의지처에 숨기 때문에 ‘장’이라 한 것이다. [따라서 이때의 ‘장’을 굳이 ‘장’의 세 가지 의미에 포함시켜야 한다면, 활동 중인 식이 의지처에 의해 ‘숨겨진다[所藏隱]’는 점에서] ‘소장’의 또 다른 측면의 의미 [一分之義]로 볼 수 있다. 그래서 『심밀해탈경(深密解脫經)』에서 “[이 식을 ‘아뢰야식(阿梨耶識)’이라 부르는 이유는] 저 몸 안에 안착[住著]되기 때문이며, [또] 한 몸으로 반응하기[一體相應] 때문이다”라고 말한 것이다. 『심밀해탈경』의 ‘안착함’이 곧 이 『경』의 ‘귀속시켜 [거기에] 숨음’을 의미하며, ‘한 몸으로 반응함’은 [이 『경』의] ‘안전과 위험을 공유함’을 의미한다.

37) 앞서 「역주2」(장규언 2020a, 93)에서 대응하는 『섭대승론』 티벳어역을 확인하지 못한 상태에서 ‘집장’을 ‘집착되어 간직됨’으로 번역한 적이 있는데, 이 번역이 보다 명료한 듯하다.

38) 대정장 본 『심밀해탈경』 원문에 비추어 볼 때, ‘著’는 ‘著’의 오기임이 분명하다. 菩提流支 譯, 『深密解脫經』 권1, 「聖者廣慧菩薩問品」(T. 16, 669a24-25): 廣慧! 亦名阿梨耶識. 何以故? 於彼身中住著故, 一體相應故.

2-1-1-1-2-2-1-1-4: [제8식의 여러 이름 중] ‘심(心)’의 의미를 해석함[釋其心義]

X. 21, 246b22-23; WX. 34, 732a2-3:

亦名為心。何以故? 由此識色·聲·香·味·觸等(所)*積集·滋長故。

『일체종자심식』이 식을 ‘심(心)’이라고도 부른다. 왜 그런가? 이 식이 색깔, 소리, 냄새, 맛, 감촉 등을 통해 쌓이고 불어나기 때문이다.

案12: * ‘所’가 누락된 대정장 본 문장은 문법적으로 자연스럽지 못하며, 이어지는 위 경문에 대한 원측 해석(X. 21, 246c5 ff.)에서 ‘積集·滋長’의 주어가 ‘此識’인 점(今依此『經』, ... 由色等境之所積集及滋長故.)에 비추어 볼 때 의미적으로도 명료하지 못하다. 라모뜨(Lamotte 1935, 55)는 세친 『섭대승론석』에 인용된 「심의식상품(心意識相品)」 전체 경문 중 이 구절(T. 31, 324c7-8)에 상응하는 『세친석』 티벳어역에 의거하여 『해심밀경』 티벳어역(seys ses kyañ bya ste/ ḥdi ltar de ni gzugs dañ sgra dañ dri dañ ro dañ reg bya dañ chos [rnams kyis] kun tu bsags pa dañ ñe bar bsags pa yin paḥi phyir ro)에 ‘rnams kyis’를 보충하였다. 대정장 본 『해심밀경』 경문과 일치하는 현장 역 『세친석』과 다른, 진제(眞諦, Paramārtha, 499-569) 역 『세친석』의 ‘所(或說名質多。何以故? 此識色·聲·香·味·觸等諸塵所生長故.³⁹⁾)와 보리류지(菩提流支) 역 『심밀해탈경』의 ‘爲(廣慧! 亦名為心。何以故? 以彼心爲色·聲·香·味·觸·法增長故.⁴⁰⁾)도 이 교정의 정당성을 뒷받침한다는 점에서 적어도 『해심밀경소』 번역 차원에서는 ‘所’를 보충하는 것이 자연스러울 듯하다. 참고로 최듬은 텍스트 교정 없이 한문 문법에 어긋나지 않게 ‘이 식으로 말미암아[由] 색깔 등 인식 대상이 쌓이고 불어나기 때문이다’라는 식으로 번역하였다(ZhT. 68, 551.14-16: mam par ses pa ḥdiḥi dbañ gis/ gzugs dañ/ sgra dañ/ dri dañ/ ro dañ/ reg bya la sogs pa kun du<tu> bsags pa dañ ḥphel bar ḥgyur baḥi phyir ro). 이와 별개로 교정 없이(=‘rnams kyis’ 보충 없이) 현존 『해심밀경』 티벳어역에 일치하게 현장 역 경문을 번역한다면 ‘이 식은 색깔, 소리, 냄새, 맛, 감촉 등이 쌓이고 불어난 것이기 때문이다’ 정도가 될 수 있을 듯하다.

39) 世親菩薩 釋, 眞諦 譯, 『攝大乘論釋』 권1, 「釋依止勝相·衆名品·衆名章」(T. 31, 157b23-24).

40) 『深密解脫經』 권1, 「聖者廣慧菩薩問品」(T. 16, 669a25-26).

가. 이 구절의 주제

X. 21, 246b24; WX. 34, 732a4:

釋曰。此即第四釋其心義。

해석한다. 이 구절은 넷째로 [제8식의 여러 이름 중] ‘심(心, *citta)’의 의미를 해석한 것이다.

나. 유식 논서 속 ‘心’의 세 가지 의미

X. 21, 246b24c5; WX. 34, 732a4-9:

【梵音質多，此翻為心，】有其多義，一名集起，集諸法種，起諸法故，如『成唯識』第五卷說⁴¹⁾。二名積集，有其二義。一諸法種子所積集故，如『攝論』第一‘由種種法熏習種子所積集故’⁴²⁾，二外六境界積集·滋長故。三名採集，採集種種所緣境故。如『深密經』及『五蘊論』⁴³⁾。

산스크리트어 ‘질다(質多, citta)’는 여기 [중국]에서는 ‘심(心)’이라고 번역하는데, 그것 (=심)과 관련된[其] 여러 의미가 존재한다. 첫째 의미는 ‘모아 발생시킴[集起, *cinoti]’이며, 『성유식론』 제5권에서 말하는 것처럼 [이 식이] 현상들의 종자를 모아 현상들을 발생시키기 때문이다. 둘째 의미는 ‘쌓임[積集, *cital]’이며, 이 [의미]와 관련된 두 가지 [세부적] 의미를 포함한다. 첫째 『섭대승론』 제1권에서 “[아뢰야식을 ‘심’이라 부르는 이유는 그것이] 현상에 의해 혼습된 여러 가지 종자를 통해 쌓이기[所積集, kun tu bsags pa, *ācital] 때문이다”⁴⁴⁾라고 말하는 경우처럼 [이 식이] 현상들의 종자를 통해 쌓

41) 『成唯識論』 권5(T. 31, 24c12-13): 第八名心。集諸法種，起諸法故。 인용문의 문맥과 한국어 번역은 「역주」 (장규언 2013c, 130-131) 참조.

42) 『攝大乘論本』 권상, 「所知依分」(T. 31, 134a7-10): 心體第三，若離阿賴耶識，無別可得。是故成就阿賴耶識以為心體。由此為種子意及識轉。何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故。

43) 世親菩薩 造，玄奘 譯，『大乘五蘊論』(T. 31, 849c27-28): 云何識蘊？謂於所緣境了別為性。亦名心·意。由採集故，意所攝故。

安慧菩薩 造，地婆訶羅 譯，『大乘廣五蘊論』(T. 31, 854b28c1): 云何識蘊？謂於所緣了別為性。亦名心。能採集故。亦名意。意所攝故。若最勝心，即阿賴耶識。此能採集諸行種子故。

44) 각주42의 『섭대승론본』 텍스트에 대응하는 티베트어역과 나가오의 추정 산스크리트어 텍스트는 다음과 같다(長尾雅人 1982, 上, 附錄, 16).

chos kyi bag chags kyi sa bon sna tshogs mams kyis kun tu bsags paḥi phyir ro/
citrādharmavāsanābjāir ācitatvena/

나가는 ‘citta’의 어근은 ‘cit’(생각하다)이지만 아상가는 교리적 혹은 통속적 어원론에 따라 (1) ‘citra’(여러

인다[種子所積集]는 점에서, 둘째 [이 식이] 마음 외부의 여섯 가지 인식 대상 기반이 (또는 '기반을 통해'⁴⁵⁾) 쌓이고 불어난 것[六境界積集·滋長]⁴⁶⁾이라는 점에서 [심]은 '쌓임'을 의미한다. 셋째 의미는 '끌어 모음[採集]'인데, [이 식이] 여러 가지 인식 대상을 끌어 모으기 때문이다. [심]의 여러 의미 중 '쌓임'에 속한 세부적 두 가지 의미 중의 하나인 '여섯 가지 인식 대상에 의해 쌓이고 불어남'과 셋째 의미 '여러 가지 인식 대상을 끌어 모음'을 언급한 가르침으로 각각 『심밀해탈경』과 『대승오온론(大乘五蘊論)』의 예가 있다.*

案13: * 문장의 흐름으로 보면 『심밀해탈경』과 『대승오온론』에 '심'의 셋째 의미인 '끌어 모음'의 예가 나온다고 지칭하는 듯하지만, 『심밀해탈경』에서는 '增長'(案12 참조), 즉 '쌓이고 불어남'을 '심'의 의미로 본다는 문장만이 등장한다. '二外六境界積集·滋長故' 다음에 '如『深密經』'이 위치하고, '採集種種所緣境故' 다음에 '如『五蘊論』' 정도의 문구가 위치한다면 보다 자연스러운 문장이 구성될 듯하다.

다. 이 구절 속 '心'의 의미

X. 21, 246c5-7; WX. 34, 732a9-11:

今依此『經』, 依第二義, 故名為心. 此有二義, 一者積集, 二者滋長. 由色等境之所積集及滋長故.

지금 이 경(=『해심밀경』)의 경우 [이상 '심'의 세 가지 의미 중] 두 번째 의미(='쌓임')에 의거하여 '심'이라 한 것이다. [앞서 말했듯이] 여기에도 두 가지 의미가 있는데, 하나는 쌓임[積集, kun tu bsags pa, *ācita]이며, 다른 하나는 불어남[滋長, ñe bar bsags pa,

가지로 상이한, 種種/sna tshogs)의 'cit'과 (2) ācita(쌓임, 所積集/kun tu bsags pa)의 'ci'*를 취하여 'citta'의 의미를 해설한 것으로 읽고 있다(長尾雅人 1982, 上, 110).

* 'ci'는 능동 현재 'cinoti'와 수동 완료 'cita'의 어근으로 '쌓다', '모으다', '배열하다' 등의 의미를 지닌다 (Monier-Williams 1899, 394).

45) 직후에 경증으로 제시된 『심밀해탈경』 문장이 '그 심이 색깔, 소리, 냄새, 맛, 촉감, 사유 대상 때문에 늘어나기 때문이다(以彼心爲色·聲·香·味·觸·法增長故)'인 점(案12 참조)에 비추어 볼 때, 의미상으로는 '六境界'와 '積集' 사이에 괴동을 나타내는 '所'가 생략되었다고 읽는 것이 자연스럽다.

46) 최듬은 앞서 『해심밀경』 경문 번역의 의미에 맞게 이 부분도 [이 식이] 외부의 여섯 가지 대상이 쌓이고 불어나게 만들기 때문이라고 번역하고 있다. ZhT. 68, 552.10-11: /gñis pa ni phyi rol gyi yul drug po dag kun du bsags pa dai/ hphel bar byed pañi phyir ro/

*upacita⁴⁷⁾]이다. 왜냐하면 [이 식이] 색깔 등의 인식 대상을 통해 쌓이고 또 불어나기 [所積集及滋長] 때문이다.

라. 제8식의 기타 세 가지 이름과 그것이 함축하는 아뢰야식의 다양한 의미

1.所知依

1) 『성유식론』, 세친 『섭대승론석』, 무성 『섭대승론석』 등의 ‘所知依’ 해석 소개
X. 21, 246c7-15; WX. 34, 732a11-b1:

若依『成唯識論』第三卷, 有七種名, 此『經』四名外更加三名, 三名者何?⁴⁸⁾

如彼『論』云, “或名所知依. 能與染·淨所知諸法為依止故.” 釋如『攝論』十殊勝中第一殊勝名所知依.

世親釋云, “所應可知, 故名所知, 所謂雜染·清淨諸法, 即三自性. 依是因義.”⁴⁹⁾

無性釋云, “所應可知, 故名所知, 依謂所依. 此所依聲, 簡取能依雜染·清淨諸有為法, 不取無為. 由彼無所依義故. 所依即是阿賴耶識. 是彼因故, 能列<引>⁵⁰⁾彼故, 如其所應.”

『성유식론』 제3권에 따르면 [제8식에는] 일곱 가지 이름이 있는데, 이 『경』(=『해심밀경』)의 [(일체)중자(심)식, ‘아타나식’, ‘아뢰야식’, ‘심’ 등] 네 가지 이름 외에 세 가지 이름이 더 있다. [그렇다면 그 세 가지 이름은 무엇인가?

그 논(=『성유식론』)에 따라 [하나씩] 말해 보겠다. “[제8식은] 때로는 ‘함의 대상의 의

47) 라모뜨(Lamotte 1935, 55)는 ‘積集’과 ‘滋長’에 각각 상응하는 티벳어역 ‘kun tu bsags pa’와 ‘ñe bar bsags pa’의 추정 산스크리트어를 차례대로 ‘ācita’와 ‘upacita’로 보았다.

48) 원측은 아래 『성유식론』 문장의 밑줄 부분을 그대로 인용하는 방식으로 제8식의 나머지 세 가지 이름과 그 명칭이 함축하는 의미를 소개한다. 다만 ‘무구식’ 서술 속 ‘契經’을 ‘如來功德莊嚴經’으로 명시한 점만 다르다. 『成唯識論』 권3(T. 31, 13c8-24): 然第八識雖諸有情皆悉成就, 而隨義別立種種名. 謂或名心. 由種種法熏習種子所積集故. 或名阿陀那. 執持種子及諸色根令不壞故. 或名所知依. 能與染淨所知諸法為依止故. 或名種子識. 能遍任持世出世間諸種子故. … 或名阿賴耶. 攝藏一切雜染品法令不失故. 我見愛等執藏以為自內我故. … 或名異熟識. 能引生死善·不善業異熟果故. … 或名無垢識. 最極清淨諸無漏法所依止故. 此名唯在如來地有. 菩薩二乘及異生位持有漏種可受熏習, 未得善淨第八識故. 如『契經』說: 如來無垢識. 是淨無漏界/ 解脫一切障. 圓鏡智相應/

49) 世親菩薩 釋, 玄奘 譯, 『攝大乘論釋』 권1, 「總標綱要分」(T. 31, 322b20-c3): 論曰. 一者所知依殊勝殊勝語, … 釋曰. 此中所知依殊勝殊勝語者, 所應可知, 故名所知, 所謂雜染·清淨諸法, 即三自性, 依是因義, 此所知依即是殊勝, 故名所知依殊勝.

50) 대정장 본 『무성석』과 『무성석』 인용문에 대응하는 최둑의 티벳어역(ZhT. 68, 553.2-7)(두 문헌의 밑줄 부

지처[所知依, *jñeyāśraya]라고도 부른다. [제8식이] 앎의 대상[所知]인 번뇌 영향 하에 있거나[染] 번뇌 초월적이며 청정한[淨] 현상들[諸法]의 의지처[依止]가 되기 때문이다.” [이 말에 대한] 해석은 『섭대승론』에서 ‘붓다의 열 가지 탁월한 [말] 중 첫 번째 탁월한 [말]로 ‘앎의 대상의 의지처’를 지목한 부분[과 관련된 주석]을 따른다.

[이 말에 대해 우선] 세친은 다음과 같이 해석한다. “마땅히 알아야 할 것을 ‘앎의 대상’이라 하며, 이것은 번뇌 영향 하에 있거나 번뇌 초월적인 청정한 현상들, 즉 세 가지 본질[三自性]로 귀속되는 모든 현상을 지칭한다. [所知依]의 ‘依’는 원인[因]을 의미한다.”

[한편] 무성(無性, Asvabhāva)은 다음과 같이 해석한다. “마땅히 알아야 할 것을 ‘앎의 대상’이라 하며, [所知依]의 ‘依’는 ‘의지처[所依]’를 말한다. 이 ‘의지처’라는 말[聲]은 [아뢰야식에] 의지 중인[能依] 번뇌 영향 하에 있거나 ‘번뇌 초월적인 조건적 현상들[諸有為法]만에’ 선택적으로 적용되며, 비조건적 현상[無爲=無爲法]에는 적용되지 않는다. 왜냐하면 그것[=비조건적 현상]은 의지처의 의미를 함축하지 않기 때문이다. [이] ‘의지처’가 바로 ‘아뢰야식[阿賴耶識]’을 지칭한다. 왜냐하면 [아뢰야식]이 그것들[=번뇌 영향 하의 현상들]의 원인이기 때문에, 또 그것들[=번뇌 초월적인 현상들]을 이끌어 내기 때문에 연관된 것[其所應][=번뇌 영향 하의 현상들과 번뇌 초월적인 현상들] [각각]에 맞추어 차례대로 ‘의지처’가 된다[如].⁵¹⁾”

2) 세친과 무성의 ‘所知依’ 해석에 대한 원측의 보충 설명

X. 21, 246c15-20; WX. 34, 732b1-6:

解云, 世親菩薩許第八識通與三性為所依止, 無性菩薩唯與依他起性為依, 不與遍計·圓

분)에 비추어 볼 때 ‘列’은 ‘의’의 오기임이 분명하다.

無性菩薩 造, 玄奘 譯, 『攝大乘論釋』 권1, 「總標綱要分」(T. 31, 381a7-9 ... 381a20-24): 論曰. 復次云何能顯由此所說十處? 於聲聞乘曾不見說, 唯大乘中處處見說, 謂阿賴耶識說名所知依體. ... 釋曰. 所應可知, 故名所知. 依謂所依. 此所依聲簡取能依雜染·清淨諸有為法, 不取無為. 由彼無有所依義故. 所依即是阿賴耶識. 是彼因故, 能引彼故, 如其所應.

śes par bya ba yin paḥi phyir śes byas śes byaḥo/ /gnas ni ḥdi lta ste/ brten paḥi gnas te/ sgras ni rten par byed pa ṅon moṅs pa daṅ/ nram par byaṅ ba ḥdus byas kyī chos rnam sguṅ gi/ ḥdus ma byas ni ma yin te/ de la gnas pa don med paḥi phyir ro/ /gnas pa ni kun gṣi nram par śes pa ṅid yin te/ de dag gi rgyu yin paḥi phyir daṅ de dag ḥdren par byed paḥi phyir ci rigs par byaḥo/

51) ‘如其所應’에 상응하는 『무성식』 티벳어역(ZhT. 76, 507.5: ci rigs su sbyar ro)과 그것에 대한 브룬홀즐의 영역(Brunnhölzl 2018, volume 2, 595) ‘... because it is their cause and because it is their support (which apply respectively).’를 참조하여 이렇게 번역해 보았다.

成為依。‘是彼因故’者，與染分依他為依，‘能列<引>⁵²⁾彼故’者，與淨分依他為依。

問。如何兩『論』有此相違？解云，世親約通依故通(說)三性，無性唯約親依故(唯說)依他，⁵³⁾各據一義，亦不相違。

해설한다. 세친 보살은 제8식이 세 가지 본질[로 귀속되는 모든 현상]을 모두의 의지처가 된다고 인정한 반면, 무성 보살의 경우에는 [제8식은] 의타기성(依他起性)[으로 귀속되는 현상]만의 의지처가 될 뿐, 변계소집성(遍計所執性)과 원성실성(圓成實性)[으로 귀속되는 현상]의 의지처가 되지는 못한다. [따라서 『무성석』의 ‘그것들의 원인이 되기 때문에(是彼因故)’라는 말은 [아뢰야식이] 번뇌 영향 하의 의타기성[을 본질로 하는 현상][染分依他]의 의지처가 됨을 의미하고, ‘그것들을 이끌어 내기 때문에(能引彼故)’라는 말은 번뇌 초월적인 청정한 의타기성[을 본질로 하는 현상][淨分依他]의 의지처가 됨을 의미한다.

묻는다. 왜 『세친석』과 『무성석』 두 논서 간에 이러한 모순이 있는가? 해설한다. 세친 보살은 [아뢰야식이 세 가지 본질로 귀속되는 모든 현상]의 ‘원인’이라는 의미의 포괄적 의지처[通依]라는 점에서 세 가지 본질[로 귀속되는 현상] 모두를 [얹의 대상]이라고 말한 반면, 무성 보살은 직접적 의지처[親依]라는 점에서 의타기성[으로 귀속되는 현상]만을 [얹의 대상]이라고 말한 것일 뿐이므로, [양자가 ‘포괄적 의지처’와 ‘직접적 의지처’ 둘 중] 각자 어느 하나의 의미에 근거[하여 그렇게 말]했다는 점에서 볼 때 상호 모순적이지 않다.

2. 異熟識

X. 21, 246c21-24; WX. 34, 732b6-10:

“或名異熟識。能引生死善·不善業異熟果故。”

解云，異熟有三。一轉變而熟，故名異熟。二異時而熟，故名異熟。三異類而熟，因是善·

52) 각주50 참조

53) 아래 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 553.16-19)과 한문의 맛구를 고려할 때 위와 같이 교정하는 것이 가장 자연스럽다. 다만 ‘約에 상응하는 번역어 ‘dan sbyar nas’에 비추어 볼 때 최듬이 본 사본도 이미 혼란이 있어 ‘約親依故唯約依他說’로 되어 있었던 것으로 보인다: /slob dpon dbyig gñen gyis spyiḥi gnas las brtsams paḥi phyir ṅo bo ṅid nram pa gsum **spyir** bstan to/ /ṅo bo ṅid med na<pa>* ni ṅe bar gyur paḥi gnas las brtsams paḥi phyir/ gṣan gyi dbaṅ gi ṅo bo (ṅid)** **kho na dan***** **sbyar nas***** **bstan te**(* P. N.를 따라 ‘na’를 ‘pa’로 교정해야 옳다. ** 온전한 번역어가 되기 위해서는 ‘ṅid’를 보충하는 것이 자연스럽다. *** P. N.를 따라 ‘dan’을 삭제하는 것이 자연스럽다. **** 한문 교정과 일치시키기 위해서는 ‘sbyar nas’를 삭제하는 것이 자연스럽다.)

惡, 果唯無記, 故云異熟. 三中唯取第三異類. 以前二(總)名(故)⁵⁴通餘果故.

[또 『성유식론』에 따르면] “[제8식은] 때로는 ‘이숙식(異熟識, vipākavijñāna)’이라고도 부른다. 왜냐하면 [제8식이] 나고 죽는 윤회로 [우리를] 귀착시키는 좋은 행위와 좋지 못한 행위가 [그 행위의 본성이] 변화하여 성숙한 결과[異熟果][인 식](=異熟識)이기 때문이다.”

[이 말에 대해] 해설해 보겠다. [‘이숙과’의] ‘이숙’, 즉 ‘변화를 통한 성숙’에는 세 종류가 있다. 첫째는 단계적 변화[轉變](?)를 통해 성숙한다는 점에서 ‘이숙’이라 하는 경우이다. 둘째는 시간적 변화[異時]를 통해 성숙한다는 점에서 ‘이숙’이라 하는 경우이다. 셋째는 [행위의 본성의] 종류의 변화[異類]를 통해 성숙하는 것인데, 이것은 원인[인 행위의 본성의] 선하거나 악하지만, 결과[인 행위의 본성의] [선과 악이] 확정적이지 않다는 점에서 ‘이숙’이라고 하는 경우이다. 이 [세 종류의 ‘이숙’ 중 위 『성유식론』의 ‘이숙과’]는 오직 세 번째 [‘행위의 본성의] 종류의 변화를 통한 성숙의 의미만을 취한 것이다. 왜냐하면 앞의 두 종류의 [‘이숙’]은 [아뢰야식의 별명인 ‘이숙과’에 대한 특정한 명칭이 아니라 ‘변화를 통한 성숙’이라는 포괄적 인과 관계에 대한] 일반적 명칭[總名, spyihi min]이라는 점에서 [다섯 종류의 결과 중 ‘이숙과’ 외 등류과等流果, 이계과離繫果, 사용과土用果, 증상과增上果 등] 나머지 [네 종류의] 결과에도 연관되기[通] 때문이다.

3. 無垢識

X. 21, 246c24-247a5; WX. 34, 732b10-15:

或名無垢識. 最極清淨諸無漏法所依止故.

解云, 梵音阿末羅識, 【此云無垢識,】即妙覺位大圓鏡智相應心體, 名無垢識. 最極清淨諸智·定等無漏道法為依止故. 故『如來功德莊嚴經』云, “如來無垢識 是淨無漏界/ 解脫一切羶 圓鏡智相應//”

[또 『성유식론』에 따르면] “[제8식은] 때로는 ‘무구식(無垢識)’이라고도 한다. [제8식이] 지극히 번뇌 초월적인 청정한 모든 결합 없는 현상[無漏法]의 의지처[所依止]가 되기 때문이다.”

해설한다. 산스크리트어로 ‘아말라식(阿末羅識, amalavijñāna)’을 여기(=중국)에서는

54) ‘以前二名通餘果故’에 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 554.89: sna ma gñis ni spyihi min yin pas nam par smin pa gšan du yañ gtogs paḥi phyir ro)에 따라 ‘名’ 전후로 각각 ‘總과’ ‘故’를 보충하는 것이 자연스럽다.

‘무구식’으로 의역하는데, [제8식이 보살 제10지를 지나 붓다의⁵⁵⁾ 묘각위(妙覺位)에 존재하는 [의지처의 변화(轉依)를 통해 얻어지는] 대원경지(大圓鏡智)와 연관되는 마음을 본질로 한다는 점에서 ‘무구식’이라 한다. 왜냐하면 지극히 번뇌 초월적인 청정한 모든 종류의 지(智), 정(定) 등 [번뇌의] 결합을 초월한 수행의 길에 동반되는 특성들[無漏道法]이 [이 제8식을] 의지처(依止)로 하여 생겨내기 때문이다. 그래서 『여래공덕장엄경(如來功德莊嚴經)』에서 “여래의 무구식은 청정하며 [번뇌의] 결합이 없는 [특성들의] 기반[界]이며 모든 장애를 초월했으며 대원경지와 연관된다네”⁵⁶⁾라고 한 것이다.

案13: * 앞서 「역주1」(장규언 2013, 163-164, X, 21, 241a5-9)에서 원측은 이 경전 구절을 근거로 진제의 ‘진여(眞如)인 자기 자신을 인식 대상으로 취하는[反照自體] 제9 아미라식이 성립할 수 없음을 주장하고, ‘아미라식’, 즉 ‘무구식’은 단지 ‘청정한 부분의 제8식[淨分第八識]임을 명시하였다. 여기서는 ‘청정한 부분’의 의미를 ‘번뇌 초월적인 청정한 모든 종류의 지, 정 등의 특성들의 의지처’로 좀 더 구체적으로 말하고 있다. 여기서 ‘무구식’을 ‘의지처’, ‘기반’ 등으로 이해한 것은 앞서 제8식의 또 다른 별명 ‘所知依’의 ‘依와 관련된 『무성식』의 해설 ‘그것들을 이끌어 낸다(能引彼)’를 원측이 ‘번뇌 초월적인 청정한 의타기성을 본질로 하는 현상[淨分依他]의 의지처(依)가 됨’으로 해석한 부분과도 연결된다. 원측의 진제 ‘아미라식’ 비판과 ‘무구식’ 해석에 대해서는 필자의 글(장규언 2019)을 참조하면 이해에 조금 도움이 될지도 모르겠다.

廣如『唯識疏』第三卷說⁵⁶⁾.

자세한 내용은 [나의] 『성유식론소(成唯識論疏)』 속 [제8식의 여덟 가지 이름을 소개한 위 『성유식론』 제3권에 대한 설명과 같]으니 참조하길 바란다.

55) 각주48의 『성유식론』 제3권 중 『해심밀경소』 인용 부분(밑줄) 직후에 ‘무구식’이라는 명칭은 붓다의 경지에 도달한 자의 제8식에 대해서만 사용될 수 있음을 지적하고 있다(볼드 부분). 원측은 이를 ‘묘각위’로 좀 더 구체화하고 있다.

56) 앞서 「역주3」(장규언 2020b, 88)의 ‘若廣分別, 如『成唯識論』第八『疏』.’(X, 21, 243a19 ff.)의 용례에 비추어 볼 때, 제8식의 이름들을 설명한 『성유식론』 인용문이 제3권에 있는 점(각주48 참조)에서 ‘廣如『唯識』第三『疏』說’ 정도가 보다 자연스러운 표현일 것이다.

대장경 약호

- T. : 大正新修大藏經 (CBETA 전자판)
- X. : 新纂 大日本續藏經 (CBETA 전자판)
- WX. : 卍續藏經(藏經書院版). 臺北: 新文豐出版公司 影印. 民國66(1977).
- ZhT. : 藏文 中華大藏經. 中國藏學研究中心大藏經對勘局 對勘*. 北京: 中國藏學出版社. 2001. (*sDe dge판 지본, Peking · Narthan · Cone판 대조)
- H. : 『韓國佛教全書』, 서울: 동국대학교 불전간행위원회, 1977~2004.

圓測 撰, 『解深密經疏』 (X. 21; WX. 34-35; H. 1)

Hphags pa dgoñs pa zab mo ñes par hḡrel paḡi mdo rgya cher hḡrel pa (ZhT. 68-69)

鳩摩羅什 譯, 『妙法蓮華經』 (T. 9)

菩提流支 譯, 『深密解脫經』 (T. 16)

玄奘 譯, 『解深密經』 (T. 16)

無性菩薩 釋, 玄奘 譯, 『攝大乘論釋』 (T. 31)

無著菩薩 造, 玄奘 譯, 『攝大乘論本』 (T. 31)

無著菩薩 造, 玄奘 譯, 『大乘阿毘達磨集論』 (T. 31)

彌勒菩薩 說, 玄奘 譯, 『瑜伽師地論』 (T. 30)

釋遁倫 集撰, 『瑜伽論記』 (T. 42)

世親菩薩 造, 玄奘 譯, 『大乘五蘊論』 (T. 31)

世親菩薩 釋, 眞諦 譯, 『攝大乘論釋』 (T. 31)

世親菩薩 釋, 玄奘 譯, 『攝大乘論釋』 (T. 31)

安慧菩薩 造, 地婆訶羅 譯, 『大乘廣五蘊論』 (T. 31)

五百大阿羅漢等 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨大毘婆沙論』 (T. 27)

尊者世親 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨俱舍論』 (T. 29)

尊者衆賢 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨順正理論』 (T. 29)

竺佛念 譯, 『菩薩瓔珞本業經』 (T. 24)

護法菩薩等 造, 玄奘 譯, 『成唯識論』 (T. 31)

Rnal ḥbyor spyod paḥi sa rnam par gtan la dbab pa bsud ba (ZhT. 74)

Theg pa chen po bsodus paḥi bśad sbyar (ZhT. 76)

Ejima, Yasunori (ed.). 1989. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, Chapter I : Dhātunirdeśa*, Tokyo: Sankibo Press.

- 이종철. 2015. 『구사론 계품·근품·파아품: 신도 영혼도 없는 삶』, 성남: 한국학중앙연구원출판부.
- 장규언. 2013a. 「法相宗 窺基系 圓測像의 형성 과정에 대한 비판적 고찰」, 『한국사상사학』 43: 117-144.
- _____. 2013b. 『원측 『해심밀경소』 「무자성상품」 종성론 부분 역주』, 서울: 씨아이알.
- _____. 2013c. 「원측 『해심밀경소』 「심의식상품」 역주(1) -텍스트 교정을 곁해-. 『불교학리뷰』 14: 125-167.
- _____. 2019. 「원측(圓測)의 진제(眞諦) 『구식장(九識章)』과 구식설(九識說) 인식의 특징 -해성리아(解性梨耶)와 능연(能緣)의 아마라식(阿摩羅識) 해석을 중심으로-」, 『선문화연구』 26: 203-240.
- _____. 2020a. 「원측 『해심밀경소』 「심의식상품」 역주(2) -텍스트 교정을 곁해-. 『불교학리뷰』 27: 91-111.
- _____. 2020b. 「원측 『해심밀경소』 「심의식상품」 역주(3) -텍스트 교정을 곁해-. 『불교학리뷰』 28: 69-91.
- _____. 2022. 「원측 『해심밀경소』 「심의식상품」 역주(4) -텍스트 교정을 곁해-. 『불교학리뷰』 31: 187-216.
- 長尾雅人. 1982/1987. 『攝大乘論: 和譯と注解』 上/下, 東京: 講談社.
- Brunnhölzl, Karl. 2018. *A Compendium of the Mahāyāna: Aṣṅga's Mahāyānaśāstra and Its Indian and Tibetan Commentaries*, volume 1~3, Boulder: Snow Lion.
- Lamotte, Étienne. 1935. *Samdhinirmocana-sūtra, L'explication des Mystères*. Louvain: Université de Louvain.
- _____. 1973. *La Somme du Grand Véhicule D'Asaṅga (Mahāyānaśāstra)*. Tome II Traduction et Commentaire. Louvain: Université de Louvain.
- Monier-Williams, Monier. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press.
- Poussin, Louis de la Vallée. 1923~1931. *L'abhidharmakośa de Vasubandhu: traduction et annotations*. Tome I~VI; Nouvelle édition anastatique présentée par Étienne Lamotte. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises. 1971.
- _____. 1928/1929. *Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Huian-Tsang*, Tome I/II, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Rahula, Walpola. 2001. *Abhidharmasamuccaya: The Compendium of the Higher Teaching (Philosophy) by Asaṅga.* (tr.) Boin-Webb, Sara. Fremont: Jain Publishing Company (Paperback Edition, 2015). (*Le Compendium de la super-doctrine (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya)* d'Asaṅga. Paris: École française d'Extrême-Orient. 1971)