

원측 『해심밀경소』 「심의식상품」 역주(6) - 텍스트 교정을 곁해 -

장규언

(서강대학교 철학연구소 연구원)

해제

이번 회 연재분은 형식적으로는 「역주1」 중간 부분(장규언 2013, 145ff.)에서 시작하여 「역주5」 끝까지 진행된 ‘心, 意, 識의 숨은 의미를 밝힘[明心·意·識秘密義]’이라는 큰 주제 아래의 첫 주제인 ‘제8식(識)의 여러 이름이 함축하는 제8식의 특성을 밝힘[明第八衆名差別]’이라는 긴 논의를 끝내고, 이어서 그 둘째 주제 ‘식(識)들 간 동시 발생의 특성을 밝힘[明諸識俱轉差別]’을 시작하는 부분이다. 원측은 이 부분의 경문을 인명(因明)의 관점에서 ‘주장[法]’, ‘비유[喩]’, ‘주장과 비유의 결합[合]’ 순으로 나누었으며, 이번 회에서 논의되는 경문은 그 중 첫째 ‘주장’ 부분에 해당한다.

‘주장’도 크게 (1)아타나식(阿陀那識)과 기타 여섯 식 간 동시 발생의 특성을 밝힘[明阿陀那與六識俱轉]과 (2)‘시각 등 다섯 식과 관련하여 사유의 동시 발생 개수를 밝힘[明意識對五俱轉多少]’으로 나누어진다. 원측의 분류에 따른다면, 붓다는 (1) 앞부분에서 우선 (a)‘아뢰야식’과 ‘여타 시각 등 여섯 식’이 근본과 말단[本末]의 관계 속에서 동시 발생한다는 일반론을 제시한 뒤, 이어서 구체적으로 ‘여섯 식’ 안에서 (b)‘사유[意識, manovijñāna]와 ‘시각 등 다섯 종류의 감각적 인식’이 동시 발생한다고 말한다. 한편 (2)뒷부분에서 붓다는 (a)‘사유’와 ‘감각적 인식’이 동일한 대상을 인식한다는 점에서 동시 발생하며, (b)따라서 그 인식 대상의 수에 따라 ‘사유’와 동시 발생하는 ‘감각적 인식’의 수가 결정된다고 말한다.

소개한 대로 위 경문들에서 가장 많이 논의되는 것은 ‘사유’와 ‘감각적 인식’의 ‘동시 발생[俱轉]’이며, 원측이 공들여 설명한 것이 바로 그 중 ‘감각적 인식’이 필연적으로 사유에 의지한다[五必依意]는 말의 의미이다. 그것은 ‘(1)-(b)’에 대한 주석에서 원측이 아주 자세하게 소개하는, 인식 구성과 관련된 ‘인식 능력[根, indriya]’, ‘인식 대상[境, viṣaya]’, ‘식[識, vijñāna]’ 삼자의 ‘동반 요소[同分, sabhāga]’와 ‘유사 동반 요소[彼同分, tatsabhāga]’ 규정에서 집중적으로 논의된다.

거기서 원측은 먼저 현장(玄奘, 600(또는 602)~664) 역 세친(世親, Vasubandhu) 『아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論)』(이하 『구사론』으로 약칭) 「계품(界品)」 속 관련 텍스트의 대부분을 순서대로 인용하고, 동시에 세부 주제와 관련하여 동일한 현장 역 『아비달마대비바사론(阿毘達磨大毗婆沙論)』(이하 『비바사론』으로 약칭)과 흔히 ‘비담(毘曇)’으로 불리는, 현장 시대 이전 번역된 아비다르마 논서들 중 하나인 『잡아비담심론(雜阿毘曇心論)』(이하 『잡심론』으로 약칭) 속 관련 텍스트를 발췌하여 보충 설명한다. 설일체유부(說一切有部) 논서들을 통해 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’의 정의와 그 특성들에 대해 포괄적으로 논의한 뒤, 현장 역 세친 『대승오온론(大乘五蘊論)』과 지바가라(地婆訶羅, *Divākara) 역 안혜(安慧, Sthiramati) 『대승광오온론(大乘廣五蘊論)』(이하 모두 『오온론』으로 약칭)의 설명과 그와 관련된 무착(無著, Asaṅga) 『대승아비달마집론(大乘阿毘達磨集論)』(이하 『집론』으로 약칭) 및 『집론』 주석 안혜 『대승아비달마잡집론(大乘阿毘達磨雜集論)』(이하 『잡집론』으로 약칭)의 보충 설명을 소개함으로써 『해심밀경』을 중시하는 유가행(瑜伽行) 사상가들의 ‘사유’와 ‘시각’ 등 다섯 종류의 ‘감각적 인식’의 ‘동시 발생’ 해석을 명시한다. 그 요지는 ‘시각’ 등 ‘감각적 인식’은 ‘눈’ 등의 ‘감각 능력’이 ‘분별(分別, vikalpa)’을 본질로 하는 ‘사유’와 결합하여 그 ‘사유’의 작용 방식인 ‘식별[了別, vijñapti]’을 통해 ‘색깔’ 등 ‘감각 대상’을 인식함으로써만 비로소 존재할 수 있으며, 따라서 ‘감각적 인식’은 필연적으로 ‘사유’에 의지한다는 점이다.

원측이 인용하는 『구사론』 「계품」 텍스트는 산스크리트어 교정본(Ejima 1989), 산스크리트어 본의 한국어 번역(이종철 2015), 고전의 반역에 오른 뿌쟁의 프랑스어역(Poussin 1923~1931), 진제(眞諦, Paramārtha, 499~569) 역 『아비달마구사석론(阿毘達磨俱舍釋論)』, 현장의 역장(譯場) 강의의 필기로 추정되는 보광(寶光)의 『구사론

기(俱舍論記)』 등 다양한 참고 자료가 있어 해독에 어느 정도 도움을 받을 수 있었지만, 『비바사론』과 특히 『잡심론』 텍스트 해석은 필자의 견문과 지혜가 부족하여 명료하지 못한 부분이 적지 않다. 독자들의 양해를 구하며, 눈 밝은 분들의 지혜의 말씀을 기다린다.

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])

2-1-1-1-2-2-1-2: 식(識)들 간 동시 발생의 특성을 밝힘[明諸識俱轉差別])

2-1-1-1-2-2-1-2-1: 주장[法])

2-1-1-1-2-2-1-2-1-1: 아타나식(阿陀那識)과 기타 여섯 식 간 동시 발생의 특성을 밝힘
[明阿陀那與六識俱轉])

2-1-1-1-2-2-1-2-1-1-1: 식들 간 동시 발생의 일반론을 제시함[總標俱轉])

X. 21, 247a6-7; WX. 34, 732b16-17:

廣慧! 阿陀那識為依止為建立故, 六識身轉, 謂眼識耳·鼻·舌·身·意識

광혜여! 아타나식(阿陀那識)이 의지처(依止, **rten**)가 되고 기반(建立, **gnas**)이 되기 때문에¹⁾ 여섯 무리(身, **tshogs**)의 식(識), 즉 시각[眼識], 청각[耳識], 후각[鼻識], 미각[舌識], 촉각[身識], 사유[意識]가 생겨난다.

1) ‘為依止為建立’에 대한 번역은 『해심밀경』 티벳어역(Lamotte 1935, 56: /blo gros yañs pa len pañi nram par çes pa de la **rten ciñ gnas nas*** nram par çes pañi tshogs drug po ðdi lta ste/ mig gi nram par çes pa dañ/ rna ba dañ sna dañ lce dañ lus dañ yid kyi nram par çes pa dag ðbyuñ ño// 라모뜨의 추정 산스크리트어: samñisritya pratiñthāya)과 라모뜨의 프랑스어역(Lamotte, *op. cit.*, 185: *Ayant la connaissance appropriatrice pour base et point d'appui, naissent les six groupes de connaissance: connaissance de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps, et connaissance mentale.*)을 참조하였다.

가. 이 구절의 주제, 2-1-1-1-2-2-1-2 이하의 과단, 이 구절의 의미

X. 21, 247a8-15; WX. 34, 732b18-733a7:

釋曰。自下第二明諸識俱轉差別。於中有三，初法，次喻，後合。前中有二，初(明)²⁾阿陀那與六識俱轉，後‘廣慧若於’下明意識對五俱轉多少。

初舉本末以辨俱轉，後以意對五明其俱轉。然『瑜伽』等且約初義以辨俱轉。

此中應說末那俱轉，而不說者，舉初舉後，准可知故，略而不說。故『瑜伽』等通約末那以辨俱轉。

前中有二，初總標俱轉，後逐難重釋，此即初也。以〈謂〉³⁾阿陀那為依止故，六識身轉，謂眼識等。

해석한다. 이하는 [心, 意, 識의 숨은 의미를 밝힘[明心·意·識秘密義]이라는 큰 주제 아래의 두 주제 중 첫째 '제8식(識)의 여러 이름이 함축하는 제8식의 특성을 밝힘[明第八衆名差別]에 이어 둘째 '식(識)들 간 동시 발생(俱轉)의 특성을 밝힌 것이다. 여기에도 세 부분이 있는데 처음은 '주장[法]이며 다음은 '비유[喩]이며 마지막은 '주장과 비유의 결합[合]이다. 첫 부분에도 다시 두 부분으로 나누어지는데, 앞부분은 아타나식(阿陀那識)(=아뢰야식阿賴耶識)과 [시각에서 사유까지 기타 여섯 식 간 동시 발생을 밝힌 것이고, 뒷부분 '廣慧若於' 이하는 사유[意識]와 [시각에서 촉각까지 다섯 식[五=五識]의 대응 관계[對]의 관점에서 동시 발생하는 [식의] 개수를 밝힌 것이다.

[부연 설명하면, 『해심밀경(解深密經)』 경문의 앞부분은 근본(=아타나식)과 말단(=기타 여섯 식)의 관점에서 [식들 간 동시 발생]의 특성을 밝힌 것이고, 뒷부분(='廣慧若於' 이하)은 사유[意=意識]와 다섯 식의 대응 관계의 관점에서 [식들 간 동시 발생]의 특성을 밝힌 것이다. 하지만 『유가사지론(瑜伽師地論)』 등은 우선 앞의 의미(=근본과 말단)에만 근거하여 [식들 간 동시 발생]을 밝혔다.

여기(=『해심밀경』)에서 이치상 말나식[末那=末那識]과 기타 식 간의 동시 발생도

2) 函문 문법, 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 555.6-9: len paḥi nam par śes pa nam par śes paḥi tshogs drug po dag dañ lhan cig hjuḡ pa bstan pa dañ), 짝수 글자수 구(句) 구성을 선호하는 원측의 작문 습관 등에 근거하여 누락된 동사 '明' 정도를 보충하는 것이 자연스럽다.

3) 문법, 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 555.20-556.1: ḥdi ltar len paḥi nam par śes pas gnas byas paḥi phy-ir nam par śes pa tshogs drug po mig la sogs paḥi nam par śes pa goñ nas goñ du hphel bar hgyur baḥo), 짝수 글자수 구 구성을 선호하는 원측의 작문 습관 등에 비추어 볼 때 '以는 '謂'의 오기일 가능성이 높아 보인다.

설해야 하는데도 설하지 않는 이유를 설명하면, 앞과 뒤[의 의미](=근본과 말단과 사유와 다섯 식의 대응 관계)를 명시함으로써 [그것에] 비추어 [말나식과 기타 식 간의 동시 발생을] 이해할 수 있기 때문에 생략하고 설하지 않은 것이다. 그래서 [붓다의 『해심밀경』에 영감을 받아 완성된 『유가사지론』 등은 『해심밀경』에서 명시하지 않은 '말나식까지 포괄적으로 염두에 두고 동시 발생을 밝힌 것이다.*

앞부분도 다시 두 부분으로 나누어지는데, 그 중 앞부분은 동시 발생의 일반론을 제시한 것[總標俱轉]이고, 뒷부분은 비관에 대응하여 거듭 해명한 것이며, 이 구절은 앞부분(=동시 발생의 일반론)에 해당한다. 이 구절은 아타나식이 '의지처가 되기 때문에 여섯 무리의 식, 즉 시각, 청각, 후각, 미각, 촉각, 사유 등이 생겨남을 의미한다[謂].

案1: * 위 두 단락은 『해심밀경』과 『유가사지론』 등 논서들 간의 사상적 연속성과 차이에 대한 원측 인식을 보여준다. 원측은 우선 『유가사지론』 등 후대의 논서들이 그 자신 붓다의 직설로 믿고 있는 『해심밀경』의 어떤 측면만을 강조하여 논한 예로 '아뢰야식'과 '시각 등 여섯 식'을 근본과 말단의 관계 속에서 해명한 사실을 든다. 또 『해심밀경』에서 암시된 내용을 명시한 예로 제7 '말나식'과 '시각 등 여섯 식'들의 동시 발생 관계를 해명한 부분을 든다. 원측은 이처럼 전자와 후자 문헌들이 상보적으로 '여덟 식'을 해명한다고 보았고, 이를 통해 이어질 『해심밀경』 경문 해석을 위해 후자의 문헌들을 활용할 것임을 예고하는 듯하다.

2-1-1-1-2-2-1-2-1-1-2: 비관에 대응하여 거듭 해명함[逐難重釋]

2-1-1-1-2-2-1-2-1-1-2-1: 시각이 필연적으로 사유와 동시적임을 밝힘[明眼識必意識俱]

X. 21, 247a16-17; WX. 34, 733a8-9:

此中有識眼及色為緣生眼識，與眼識俱轉⁴⁾隨行·同時·同境有分別意識轉.

4) 글자 수와 대응 티벳어역에 비추어 볼 때 『해심밀경』 원문(T. 16, 692b23)에 따라 轉을 삭제하는 것이 자연스럽다. 대응 『해심밀경』 티벳어역(Lamotte, *op. cit.*, 56: de la rnam par ces pa dan bcas paḥi mig dan gzugs rnam la rten nas/ mig gi rnam par ces pa [de dan lhan cig rjes su hjug pa dus mtshuṅs pa spyod yul mtshuṅs pa **rnam par rtog paḥi** yid kyi rnam par ces pa haṅ hbyuṅ ṅo*)//과 최듬 번역(ZhT. 68, 556.1-5: de la rnam par ses pa dan bcas paḥi mig dan/ gzugs kyis rkyen byas nas mig gi rnam par ses pa dan lhan cig rjes su hjug pa dus mtshuṅs pa spyod yul mtshuṅs pa/ rnam par rtog paḥi yid kyi rnam par ses pa yaṅ hḡag go) 모두 '與眼識俱와 隨行'에 대응하는 문구(밑줄 부분)만 보존하

[식들 간 동시 발생] 그 중에서 [다섯 식과 사유 간 동시 발생을 개별적으로 논하자면, 먼저] ‘식을 동반하는[有識, *rnam par śes pa dañbcas paḥi*] 눈과 [그 인식 대상인] ‘색깔’을 원인으로 하여 ‘시각’이 발생하며, 그 시각과 동시에[與眼識俱] [그 시각에] 수반되어 활동하며[隨行] [그 시각과] 동시적이며[同時] 인식 대상을 같이하는[同境], ‘분별을 동반하는[有分別, *rnam par rtog paḥi*] 사유가 생겨난다.

가. 이 구절의 주제와 2-1-1-1-2-2-1-2-1-1-2 이하의 과단

X. 21, 247a18-19; WX. 34, 733a10-11:

釋曰。自下第二逐難重釋。於中有二，初明眼識必意識俱，後明四識與意識俱，此即初也。

해석한다. 이하는 둘째 비관에 대응하여 거듭 해명한 부분[逐難重釋]*이다. 여기에도 두 부분이 있는데, 앞부분은 시각이 필연적으로 사유와 동시적임을 밝힌 부분이고, 뒷부분은 [시각을 제외한 ‘청각’, ‘후각’, ‘미각’, ‘촉각’ 등 여태 네 가지 식이 사유와 동시적임을 밝힌 부분이며, 이 구절은 앞 부분에 해당한다.

案2: *원측은 직전 경문 주석에서 미리 제시한 주제 분류(初明阿陀那與六識俱轉 … 前中有二, 初總標俱轉, 後逐難重釋)대로 여기서 위 경문이 ‘비관에 대응하여 거듭 해명한 부분[逐難重釋]’이라고 재차 확인한다. 하지만 『해심밀경』 경문에 ‘비관[難]’은 명시되어 있지 않다. 앞서 주제 분류에서 확인 가능하듯, 원측은 직전 경문의 주제를 ‘아뢰야식과 시각에서 사유까지 기타 여섯 식의 동시 발생’으로 규정한 뒤, 이어서 아뢰야식과 여섯 식 양자를 각각 ‘근본과 말단[本末]의 관계 속에서 동시 발생한다(本末以辨俱轉)’고 부연 설명하고, 마지막으로 경문 ‘아뢰야식이 의지처가 되어 시각 등 여섯 식이 아뢰야식과 동시 발생한다(謂阿陀那為依止故, 六識身轉, 謂眼識等)’는 ‘아뢰야식’과 ‘여섯 식’ 간뿐만 아니라 ‘여섯 식’ 안의 ‘사유’와 ‘다섯 종류

고 있을 뿐이다.

*[] 부분은 세친석 『섭대승론석』에 인용된 「심의식상품」 전체 경문 중 이 구절에 대응하는 티벳어역 (D.126b5-6: de la rnam par ces pa dañ bcas paḥi mig dañ gzugs rnam la brten nas mig gi rnam par śes pa ḥbyuñ ste/ mig gi rnam par śes pa de dañ lhan cig ḥjug pa dus dañ spyod yul mtshuñs pa mam par rtog paḥi yid kyi mam par ces pa yañ ḥbyuñ ño)과 현장 역 『해심밀경』에 의거한 라모뜨 자신의 보충.

의 감각적 인식' 간까지 망라한, '식 들 간 동시 발생의 일반론을 제시한 것(總標俱轉)'으로 그 주제를 보다 구체화한다. 가상의 질문자가 위 경문의 붓다의 말을 이렇게 이해했다면, 그가 제기할 수 있는 '비판'은 무엇이 될 수 있을까? '아뢰야 식'과 '여섯 식'의 동시 발생의 조건으로 제시된 것이 전자가 후자의 '의지처[依止, *āśraya]'가 된다는 점이므로, 논리상 동시 발생하는 여섯 식들 간에도 마찬가지로 '의지처와 '의지처[能依, *āśrayin]'의 관계가 성립해야 할 것이다. 이 전제 위에서 가상의 질문자는 과연 붓다에게 어떤 비판을 가할 수 있을까? 이어지는 주석(나. 此中 해석) 속 "붓다께서는 지금까지 식들 간 동시 발생의 일반론을 제시했을 뿐이며, 시각 등 다섯 식은 반드시 '사유'에 의지하지만 오히려 '사유'는 다섯 식에 의지하지 않는다"는 개별적 사실들을 구별하지 않았다(上來總言諸識俱轉, 而未分別五必依意, 意不依五)라는 말은 원측의 해석을 암시한다. 즉, 붓다는 "그렇다면 '사유도 시각 등 감각적 인식에 의지해야만 존재한다'고 말해야 하는데, 그 주장은 '명상이나 꿈속 사유'처럼 반례(反例)가 있다는 점에서 성립할 수 없지 않느냐?"라는 가상의 비판을 염두에 두고 위 경문과 후속 경문들처럼 해명했다는 것이다. 원측에 따르면, 그 경문들의 요지는 '사유'에 의지해야만 시각 등 '감각적 인식'이 비로소 성립 가능한[五必依意] 반면, '사유'는 '감각적 인식'과 무관하게 성립할 수 있다[意不依五]는 점이다.

나. 此中 해석

X. 21, 247a20-24; WX. 34, 733a12-16:

言'此中'者, 依『理門』說, 有其二義, 一起論端義, 二簡持義. 上來總言諸識俱轉, 而未分別五必依意, 意不依五, 為欲發起如是義端, 故言'此中'. 又於俱轉, 含有多義, 不可頓說, 簡餘諸義, 持取此義, 故言'此中'.

'그 중에서[此中, de la]'라는 구는 『인명정리문론(因明正理門論)』에 따르면 두 가지 의미, 즉 '논의를 시작하는 실마리[起論端]'와 '배제와 한정[簡持]'의 의미를 지니고 있다.* [전자의 의미에 따른다면, 붓다께서는] 지금까지 식들 간 동시 발생의 일반론을 제시했을 뿐이며, [시각 등] 다섯 식[五=五識]은 반드시 사유에 의지하지만 [오히려] 사유는 다섯 식에 의지하지 않는다"는 [개별적] 사실들을 구별하지 않았으므로, [지금부터] 이 내용[義, *artha](=다섯 식이 '사유'에 의지함)과 관련된 논의의 실마리를 꺼집어 내고자 하는 이유에서 [식들 간 동시 발생] '그 중에서'라고 말씀하신 것이다. [후자의

의미에 따른다면,] 또 '동시 발생[俱轉]'이라는 말에는 많은 의미가 함축되어 있어서 한꺼번에 [그 많은 의미를] 말할 수 없으므로, [붓다께서는] 여타 의미들을 배제하고 이 [경문 속의] 특정한 의미에 한정하여 '동시 발생'의 의미를 논하려 하기 때문에 [동시 발생]의 여러 의미 중 '그 중에서'라고 말씀하신 것이다.

案3: *『리문론』의 관련 문장은 다음과 같다: 爲欲簡持能立·能破義中眞實故造斯『論』: 宗等多言說能立 是中唯隨自意樂/ 爲所成立說名宗 非彼相違義能遣// … 言‘是中’者, 起論端義, 或簡持義. 是宗等中, 故名‘是中’.⁵⁾ 이 문장은 『리문론』의 저술 목적을 표방하는 첫 개송 속 '是中(*tatra)⁶⁾에 대한 해설이다. 요지는 타인을 설득하기 위한 '논증[能立, sādhanā]'은 '주장[宗, pakṣa]', '이유[因, hetu]', '예[喻, drṣṭānta]' 등의 '복수의 말[多言]로 구성된다고 전제한 뒤, 이제부터 그 구성요소들 중 '주장'부터 차례대로 개별적 '논의를 시작한다[起論端]'는 것과 그것들만을 논의 대상으로 '한정한다[簡持]'는 뜻을 보여주기 위해 '是中', 즉 '이 주장, 이유, 예 등 중에서[是宗等中]'라는 말을 사용했다는 것이다. 원측은 『해심밀경』이 경문의 '此中'을 『리문론』의 이 '是中'의 맥락에서 이해하려는 듯한데, 이는 그가 『해심밀경』을 논증적 성격의 문헌으로 보았음을 보여준다. 앞서 첫 부분에서 언급된 '주장[法]', '비유[喻]' 주장과 비유의 결합[合]의 예처럼, 그의 『해심밀경』 경문 분류에서 인명(因明) 용어의 사용은 드물지 않다.

다. 有識眼 해석

X. 21, 247a24-b1; WX. 34, 733a16-17:

言‘有識眼’者, 謂眼二種, 一有識眼, 名‘同分眼’, 二無識眼, 名‘彼同分’, 簡彼同分, 名‘有識眼’.

[경문의] '식을 동반하는 눈[有識眼]'에 대해 말해보겠다. 눈에는 두 종류가 있어서, 하나는 식을 동반하는 눈이며 '동반 요소(同分, sabhāga)*인 눈'이라 부르며, 다른 하나는 식의 동반이 없는 눈이며 '유사 동반 요소(彼同分, tatsabhāga)*인 눈'이라 부르는데, [위 경문에서는] '유사 동반 요소인 눈'을 배제하고 [동반 요소인 눈]을 지칭하기 위해 '식을 동반하는 눈'이라 말한 것이다.

5) 大域龍菩薩 造, 玄奘 譯, 『因明正理門論本』 T. 16, 1a7-15.

6) Tucci 1930, 5, ft.2; 桂 紹隆 1977, 109.

案4: *동분(同分)과 ‘피동분(彼同分)을 이어지는 『구사론』의 해설을 참조하여 잠정적으로 각각 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’로 번역해 보았다. 필자는 ‘인식 능력[根], ‘인식 대상[境], ‘식(識) 삼자가 ‘시간적으로 동시적’이고 ‘존재 또는 현상으로서 수반적인 관계 속에서 ‘식’ 구성의 필연적 요소로서 ‘각자의 작용[自業=自作用]을 일으킬 경우를 ‘동분’으로 규정된다고 이해하였다. 또 현대 한국어에서 ‘동반’은 ‘시간적 동시성’과 ‘관계적 수반성’을 모두 함축하는 말로 사용된다고 보았으며, 뒤에서 확인 가능하듯이 현장(玄奘, 600(또는 602)~664)이나 진제(眞諦, Paramārtha, 499~569)가 산스크리트어 ‘bhāga’를 그 단어의 여러 의미들(Monier-Williams 1899, 751) 중 ‘전체의 구성 부분(part)’이나 ‘전체에서의 몫(share)’을 염두에 두고 ‘分’으로 번역했을 것으로 추측하였다(진제의 경우 ‘等分’의 ‘分). 그래서 ‘同分’을 ‘인식의 동반적 구성 요소’라는 의미에서 ‘동반 요소’로 번역해 보았다.

라. 同分과 彼同分에 대한 여러 견해들

1) 설일체유부

A. 同分과 彼同分에 대한 포괄적 정의

X. 21, 247b2-248b10; WX. 34, 733a17-735b8:

然此同分及彼同分諸教不同.

그런데 이 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’와 관련하여 [소승과 대승 논서들 속] 가르침들이 상이하다.

—薩婆多依十八界以釋同分·彼同分義，謂十八界有業用者，名為同分，若無業用，名彼同分.

첫째 설일체유부[薩婆多=薩婆多部]는 열여덟 [인식] 기반과 관련하여 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’의 의미를 해석한다. 즉, 열여덟 [인식] 기반이 [각자의] 작용[業用, *karman]을 지닐 경우 ‘동반 요소’라 부르는 반면, [각자의] 작용이 없을 경우 ‘유사 동반 요소’라 부른다.

B. 十八界와 관련된 同分과 彼同分の 개별적 규정

a. 法界

故『俱舍論』第二卷云, “十八界中, 幾是同分? 幾彼同分? 頌曰: 法同分餘二 作不作自業⁷⁾ 論曰. 謂一法界唯是同分, 謂諸聖者, 【二念已去, 無我觀智緣一切法無不同<周>⁸⁾ 遍, 是故法界恒名同分.” 『雜心』釋云, 【一切法界意識境故.⁹⁾ 『大婆沙』云¹⁰⁾, “以無有法非三世攝意識境故.” 具說如彼.¹¹⁾

그래서 『아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論)』 제2권에서 다음과 같이 말한 것이다. “열여덟 [인식] 기반 중 몇 가지가 ‘동반 요소’며 몇 가지가 ‘유사 동반 요소’인가? 계승으로 대답하겠다: 사유 대상인 현상[法]은 ‘동반 요소’라네. [사유 대상인 현상을 제외한] 여타 [열일곱 가지는] [‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’] 둘이 되나니, 각자의 작용[自業, svakarman]을 일으키는 과정을 통해 ‘동반 요소’가 되기도 하고 그렇지 않[아] ‘유사 동반 요소’가 되기도 한다네. [이 계승에 대해] 논한다. [계승의 ‘사유 대상인 현상’은 ‘동반 요소’라네[法同分]라는 구는[法同分者]] 한 가지 [인식 기반, 즉 ‘사유 대상인 현상 기반[法界]’은 오직 ‘동반 요소’일 뿐임을 의미한다[謂]. 즉, 모든 성자(聖者)는 [모든 현상에 대해 불변의 자아 없음[無我]을 통찰한 확고한 마음[諸聖者決定生心, 觀一切法皆為無我]에 이은] 둘째 찰나 이후로는 [그가 획득한] 불변의 자아 없음을 통찰하는 앎이 [직전 찰나의 통찰 자체와 그것과] 동시 발생하는 현상들[彼除自體及俱有法, 餘一切法皆為所緣, 如是所除, 亦第二念心所緣境]을 포함한] 모든 현상을 인식 대상으로 하여 포괄하지 않음이 없으며, [위의 경우처럼, ‘사유’의 ‘인식 대상’이라는 점에서 그 어떤 ‘사유

7) 『구사론』 「계품」의 계승 39b-d: dharmasamjñakah/ sabhāgaḥ tatsabhāgo 'pi śeṣo yo 'svakarmakṛti// (Poussin 1923-1931, tome1, 75)

8) 현존 『구사론』 원문(각주28 볼드)에 비추어 볼 때 ‘同’은 ‘周’의 오사(誤寫)로 보인다.

9) 尊者法救 造, 僧伽跋摩等 譯, 『雜阿毘曇心論』 권1, 「界品」 (T. 28, 877b21-22 ... b29c1): 分餘分十七 一界說有分/ 十七界墮世 一少分三業// ... 一界說有分者, 法界一向是有分, 非餘有分. 以一切法界意識境界故.

10) ‘謂一法界~大婆沙云’에 상응하는 티벳어역(ZhT557.11-13: chos kyi khams gcig ni bstan pa mtshuñs pa kho na yin te/ hdi lta ste/ hphags pa mams kyi h̄dres<ñes>* pañi sems so **śes h̄byuñ ño**/ chos kyi kham thams cad ni yid kyi nmam par śes pañi yul yin **pañi phyir** bstan bcos bye brag tu bśad pa chen po las kyañ... *대응 『구사론』 문장에 비추어 볼 때 h̄dres는 ñes의 오기로 보인다.)에 결락이 없다고 전제한다면, 최듬이 본 사본에는 ‘... 謂諸聖決定心.’ 一切法界意識境界故, 大婆沙云 ...’으로 되어 있었을 가능성을 상정해 볼 수 있다.

11) 이어지는 ‘以無有法’ 이하도 『비바사론』 인용이기 때문에 ‘具說如彼’는 부적절한 표현으로 보이는데(乃至廣說)이나 ‘又云’ 등이 보다 자연스러움, 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 557.15: śib tu de ñid las bstan pa bñin no)에 비추어 볼 때 최듬이 본 사본에도 ‘具說如彼’로 되어 있었다고 추측할 수 있다.

대상인 현상도 과거·현재·미래 모든 찰나에 끝없이 그 자신에 대해 '사유를 발생시킨다'고 하는[若境與識定為所緣, 識於其中已生·生法, 此所緣境, 說名同分. 無一法界不於其中已·正·當生無邊意識] 자기 작용을 일으킨다는] 그 점에서 '사유 대상인 현상 기반'을 항상 '동반 요소'라고 부른다. 『잡아비담심론(雜阿毘曇心論)』은 [이와 관련하여] “모든 '사유 대상인 현상 기반은 '사유'의 대상[境=境界]이기 때문이다”라고 해석한다. 『아비달마대비바사론(阿毘達磨大毘婆沙論)』에서는 [이와 관련하여] “그 어떤 '현상도 [과거·현재·미래 찰나의] 세 시점에 속한 '사유'의 대상이 아닌 경우는 없기 때문이다”라고 말한다. 자세한 설명은 거기에 있는 대로이다.

“問. 十七界意識所緣, 應皆同分, 無彼同分? 答. 十七界不依意識立為同分及彼同分, 但依各別根·境相對, (謂眼對)¹²⁾色, 色對眼, 乃至身對觸, 觸對身. 問. 若爾, 意界及意識界唯應對法界立同分·彼同分, 是則緣餘十七界者, 應非同分. 答. 理應如是. 然以意界及意識界能遍了一切法故, 依自作用立為同分. 如眼等根有見等用, 必不立為彼同分故. 有餘師說, 法界總攝一切法盡. 以十七界亦名法故. 彼不應作是說. 法名雖通, 而法界別故. 由此前說於理為善.”¹³⁾ 【解云, 准此薩婆多宗, 通一切法非法界攝.】

[그 『아비달마대비바사론』의 설명 중 [위 인용문] 후속 부분을 소개하면 다음과 같다.] “묻는다. [사유 대상인 현상]을 제외한 여태 열일곱 [인식] 기반[도] 사유의 대상[이]며¹⁴⁾, [그렇다면] 모두 '동반 요소'이어야 하며 '유사 동반 요소'인 경우는 없어야 한다는 모순에 빠질 것이다. 대답한다. 열일곱 [인식] 기반은 '사유[의 대상]이라는 측면'에 근거하여 '동반 요소'와 '유사 동반 요소'라 규정하지 않으며, 단지 '눈'과 '색깔[色]'의 대

12) 현존 『비바사론』 원문(각주13 볼드)과 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 557.20-21: /hdi lta ste/ mig ni gzugs la ltos la/ gzugs ni mig la ltos pa nas ...)에 따라 누락된 '謂眼對'를 보충하는 것이 옳다.

13) 五百大阿羅漢等 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨大毘婆沙論』 권71, 「結蘊·十門納息」(T. 27, 370c7-22): 問. 法界爲有彼同分不? 答. 無. 所以者何? 以無有法非去·來·今無量意識所了別故. 有意識起一剎那中, 唯除自性·相應俱有, 了別所餘一切法故. 問. 餘十七界亦是意識所了別境, 應皆是同分, 便無彼同分, 如何說有彼同分耶? 答. 餘十七界不依意識立爲同分及彼同分, 但依各別根·境相對, 謂眼對色·色對眼, 乃至身對觸·觸對身. 問. 若爾, 意界及意識界唯應對法界立同分彼同分, 是則緣餘十七界者, 應非同分. 答. 理應如是. 然以意界及意識界能通了別一切法故, 依自作用立爲同分, 如眼等根有見等用, 必不立爲彼同分故. 有餘師說, 法界總攝一切法盡. 以十七界亦名法故, 無斯過失. 彼不應作是說. 法名雖通而法界別故. 由此前說於理爲善. 밑줄은 원측 인용 부분, 이탤릭체는 원측 인용과 글자가 다른 부분이다.

14) 의미를 보다 분명히 하기 위해 『비바사론』 원문의 '亦是(각주13 볼드)에 근거하여 꺾음 괄호 안의 '도'와 '이'를 보충하였다.

응 관계, '색깔'과 '눈'의 대응 관계부터 '몸[身]과 '촉감[觸]의 대응 관계, '촉감'과 '몸'의 대응 관계에 이르기까지의 '개별 인식 능력과 인식 대상의 대응 관계[各別根·境相對]에 근거하여 '동반 요소'와 '유사 동반 요소'를 규정할 뿐이다. 묻는다. 만약 그렇다면, '사유 능력 기반[意界]과 '사유 기반'은 오직 '사유 대상인 현상 기반'과의 대응 관계 속에서 '동반 요소'와 '유사 동반 요소'라 규정하여야 하며, 그렇다면 [사유개] 여타 열일곱 [인식] 기반을 대상으로 하는 경우에는 '동반 요소'가 아니어야 한다는 모순에 빠질 것이다. 대답한다. 논리적으로는 당연히 그와 같을 것이다. 하지만 '사유 능력 기반'과 '사유 기반'은 모든 현상을 [대상으로] 식별[了=了別]한다는 점에서 [이 '식별'이라는] 각자의 작용[自作用=自業]에 근거하여 '동반 요소'라 규정한다. 이는 '눈' 등의 [다섯 종류의 감각적] 인식 능력 [각각이] [개별적으로 대응하는] '몸' 등의 [다섯 종류의 각자의] 작용을 동반하는 경우와 같으므로 결코 '유사 동반 요소'라 규정할 수 없기 때문이다.

여타 논자들은 다음과 같이 주장한다. '사유 대상인 현상'이 모든 현상을 포괄한다. 왜냐하면 [사유 대상인 현상]을 제외한 여타 열일곱 [인식] 기반도 '현상'이라 불리기 때문[에 그러한(=그것들이 인식 대상일 경우 사유가 '유사 동반 요소'가 되는) 모순이 없을 것[無斯過失]]이다.

그들은 그렇게 주장해서는 안 된다. 왜냐하면 [사유 대상인 현상]과 '모든 현상'은 '현상[法, dharmal]'이라는 이름[名, *nāman]의 측면에서는 비록 공통성이 있지만, [식별 대상]이라는 의미[義, *artha]의 측면에서는 '사유 대상인 현상 기반'은 [여타 열일곱 인식 기반과] 구별되기 때문이다. 따라서 [여타 논자들이 아닌] 앞의 주장이 이치상 훌륭하다.”(해설한다. 이상 설일체유부의 핵심 주장에 따른다면, 모든 현상이 포괄적으로 '사유 대상인 현상'에 속하는 것은 아니다.)

b. 法界를 제외한 여타 十七界

① 포괄적 규정[總標略釋]

“謂餘十七界皆有同分及彼同分。何名同分·彼同分耶? 謂作自業·不作自業。若作自業, 名為同分, 不作自業, 名彼同分.

[『아비달마구사론』 제2권에서 앞 인용문에 이어 다음과 같이 말한다.] “[계송의 '여타'는 둘이 되나니라는 구는(餘二者) '사유 대상인 현상'을 제외한 여타 열일곱 [인식] 기반은 '동반 요소'와 '유사 동반 요소'의 측면을 모두 지니고 있음을 의미한다. 무엇을 '동반 요소'와 '유사 동반 요소'라 부르는가? [각각] 각자의 작용을 일으킴과 각자의 작

용을 일으키지 않음'을 지칭한다. [열여덟 인식 기반 중 어떤 것이] 각자의 작용을 일으킬 경우 '동반 요소'라 부르는 반면, 각자의 작용을 일으키지 않을 경우 '유사 동반 요소'라 부른다.

② 개별 현상과 관련된 해설[別釋]

① 十一界: 六根과 五境

(1) 본질적 규정을 해설함[正釋]

㉠ 六根

此中眼界已·正·當見, 名同分眼, 如是廣說, 乃至眼界, 各於自界¹⁵⁾應說自用. 迦濕彌羅國毘婆沙師說, 彼同分眼但有四種, 謂不見色已·正·當滅及不生法. 西方諸師說有五種, 謂不生法復開為二, 一有識屬, 二無識屬. 乃至身界應知亦然.

[여타 열일곱 인식 기반 중 먼저 여섯 종류의 인식 능력[六根]과 다섯 종류의 감각 대상[五境] 열한 가지의 '동반 요소'와 '유사 동반 요소'에 대해 해설하려 한다. 그 중 먼저 여섯 종류의 인식 능력에 대해 해설하면,¹⁶⁾ 그 중 '눈 기반'은 [색깔]을 이미 보았거나, 지금 보거나, 볼 예정일 경우 '동반 요소인 눈[同分眼]'이라 부르며 ... '사유 능력 기반'에 이르기까지 [여섯 종류의 인식 능력인] 각각 개별 인식 대상[自界=自境(界)]에 관련하여[於] [일으키는 '봄', '들음', '냄새 맡음', '맛봄', '촉감을 느낌', '식별함' 등] 각자의 작용[自用]과 그 유무에 따라 각 인식 능력이 '동반 요소'인지 '유사 동반 요소'인지를 논할 수 있을 것이다.* 까쉬미르[迦濕彌羅, Kaśmīr] 지역의 『아비달마대비바사론』의 스승들은 '유사 동반 요소인 눈'에는 네 종류, 즉 색깔을 보지 못한 채 이미 소멸했거나, 지금 소멸하거나, 소멸 예정일 경우 [등 세 종류의 '눈']과 [조건의 결여로] 생기지 않을 현상[不生法]일 경우의 [눈]만이 있다고 주장한다. [까쉬미르] 서쪽 지방[西方](=간다라

15) 현존 『구사론』 원문(각주28 볼드)에는 '境'으로 되어 있지만, 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 557.20: re re yañ rañ gi kham la rañ gi las ...)을 기준으로 본다면 최듬이 본 사본에도 '界'로 되어 있었던 것으로 보이며, 이 경우 '境界'의 줄임말로 쓰인 듯하다.

16) 보광(寶光) 『구사론기』(이하 『광기(光記)』로 약칭)에 의해 꺾음 괄호 안을 보충하였다. 沙門釋光 述, 『俱舍論記』 권2, 「分別界品」(T. 41, 46c6-10): '餘二者謂至名彼同分者, 此下釋餘十七, 總標略釋. 此中眼界至應說自用者, 此下別釋十七界, 此即釋十一界. 就中, 一正釋, 二辨差別, 此即正釋.'

[健駄邏 지방¹⁷⁾의 스승들은 [유사 동반 요소인 눈'에는] 다섯 종류가 있다고 주장한다. 즉, [조건의 결여로 생기지 않을 현상인 '눈']을 다시 두 유형, 즉 '식을 동반하는 경우 [有識屬=與識相應, vijñāna-samāyukta]'와 '식을 동반하지 않는 경우[無識屬=與識不相應, vijñāna-asamāyukta]'로 나눈다.¹⁸⁾ '몸 기반'에 이르기까지 [나머지 네 종류의 감각 능력 모두의 '동반 요소'와 '유사 동반 요소' 규정도 '눈'의 경우와] 마찬가지로 알아야 한다.”

案5: *各於自境應說自用'에 대응하는 다음 텍스트 및 번역을 참조하여 꺾음 괄호 안의 문구를 보충하였다.

1. 산스크리트어 텍스트¹⁹⁾: svena viṣayakāritreṇa vaktavyam / 2. '1'의 한국어 번역²⁰⁾: [인식 기관 나뉠의 대상에 대한 자신의 고유한 작용을 판단 근거로 삼아 [그것이 동조 대상임을] 말해야 한다. 3. 진제 역²¹⁾: 若眼界已見色·正見色·當見色, 說名有等分, 乃至境界亦爾. 由於塵自功能立名等分.

이와 대칭되는 뒷부분 '各對自根應說自用'의 대응 텍스트(아래 '4'와 '6')는 '1'에서는 드러나지 않았던 목적어를 명시한다.

4. 산스크리트어 텍스트²²⁾: evam yāvat spraṣṭavyāni svendriyakāritreṇa sabhāgatatsabhāgāni veditavyāni// 5. '4'의 한국어 번역²³⁾: [소리, 냄새, 맛,] 감촉에 이르기까지 [물체와] 마찬가지로 방식으로 인식 기관 나뉠의 [대상에 대한] 자신의 고유한 작용을 판단 근거로 삼아 [그것이] 동조 대상인지 의사동조 대상인지 [분간해서] 알아야 한다. 6. 진제 역²⁴⁾: 若色非所見已滅·正滅·當滅·無生爲法, 名非等分, 乃至觸亦爾. 由自根功能應知色等有等分·非等分義.

17) 『광기』에 의해 꺾음 괄호와 괄호 안을 보충하였다. 『俱舍論記』 권2, 「分別界品」(T. 41, 46c23-25): 西方諸師, 卽是迦濕彌羅國西健駄邏國, 彼亦多有說一切有部師.

18) 산스크리트어 텍스트(Ejima 1989, 44: vijñānasamāyuktaṃ cāsamāyuktaṃ ca), 그 한국어 번역(이종철 2015, 107: 인식과 결합돼 있는 눈인가 결합돼 있지 않은 눈인가에 따라 두 종류로 나누기 때문이다.), 진제 역(『阿毘達磨俱舍釋論』 권2, 「分別界品」(T. 29, 170a14-16): 西方諸師說, 有五種無生爲法, 分爲二分, 一與識相應, 一與識不相應, 乃至身亦爾.) 등을 참조하여 번역해 보았다.

19) Ejima, *op. cit.*, 43.

20) 이종철 2015, 107.

21) 婆藪槃豆 造, 眞諦 譯, 『阿毘達磨俱舍釋論』 권2, 「分別界品」(T. 29, 170a11-12).

22) Ejima, *op. cit.*, 44.

23) 이종철 2015, 108.

24) 『阿毘達磨俱舍釋論』 권2, 「分別界品」(T. 29, 170a18-20).

두 경우 모두 현장 역은 산스크리트어 텍스트 및 진제 역과 문장 구성이 다른데, 이 경우는 현장의 창조적 의역으로 보아야 할까?

意彼同分唯不生法。【解云，准此，羅漢最後蘊同分意界約能緣義說為同分。不爾，如何說為同分?】

‘사유 능력’이 ‘유사 동반 요소’가 되는 경우는 오직 [조건의 결여로] 생기지 않을 현상일 때뿐이다.²⁵⁾ (해설한다. 이 설명에 따른다면, 아라한(阿羅漢) 최후 찰나의 [식별] 더미 [蘊=識蘊], 즉 ‘동반 요소인 사유 능력 기반’은 [식을 발생시킴(生識)]의 작용이 아닌 ‘인식 대상을 취함(能緣)’(=取境)[의 작용을 일으킨다]는 의미에서 ‘동반 요소’라 말한 것이다.²⁶⁾ 그렇지 않다면 어떻게 ‘동반 요소’라고 말할 수 있겠는가?)

㉞ 五境

色界為眼已·正·當見，名同分色。彼同分色亦有四種，謂非眼見已·正·當滅及不生法，廣說乃至觸界亦爾，各對自根應說自用。

[여섯 종류의 인식 능력에 이어 다섯 종류의 감각 대상의 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’에 대해 해설하면,] ‘색깔 기반’은 ‘눈’에 의해 이미 보였거나, 지금 보이거나, 보일 예정인 경우 ‘동반 요소인 색깔’이라고 한다. ‘유사 동반 요소인 색깔’에도 네 종류, 즉 ‘눈’에 보이지 않은 채 이미 소멸했거나, 지금 소멸하거나, 소멸 예정인 경우 [등 세 종류의 ‘색깔’과 [조건의 결여로] 생겨나지 않을 현상일 경우]의 ‘색깔’이 있다. ... 촉감에 이르기까지 역시 [색깔과] 마찬가지로이며, [다섯 종류의 감각 대상 모두] 각각 개별 인식 능력(根)에 대응하여 [일어나는 ‘보입’, ‘들림’, ‘냄새 맡아짐’, ‘맛보아짐’, ‘촉감이 느껴짐’ 등] 각자의 작용과 그 유무에 따라 각 인식 대상이 ‘동반 요소’인지 ‘유사 동반 요소’인지를 논할 수 있을 것이다.

25) 뿌쟁의 보충 해설(Poussin, *op. cit.*, 76): “사실 그것(=사유 능력)은 발생하면 항상 어떤 인식 대상을 지닌다 (en effet, quand il naît, il a toujours un objet.)”

26) 『광기』에 의해 꺾음 괄호 안을 보충하였다. 『俱舍論記』 권2, 「分別界品」(T. 41, 46c1-21): 問. 意能生識可名同分, 無學後意既不生識, 應非同分? 解云. 得同分名有二, 一生識, 二取境, 無學後意雖不生識, 能取境故, 名為同分.)

(2) 관련 특성을 명시함[辨差別]²⁷⁾

㉠ 六根의 공유와 관련된 『구사론』의 규정 소개

應知，同分及彼同分眼，若於一是同分，於餘一切亦同分，彼同分亦如是，廣說乃至意界亦爾。²⁸⁾ 『雜心』亦爾。

[또] 다음 사실을 알아야 한다. ‘동반 요소인 눈’과 ‘유사 동반 요소인 눈’의 경우, 만약 한 [사람의 ‘눈’이] 그에게 ‘동반 요소라면 여타 모든 [사람에게도 ‘동반 요소’이며, ‘유사 동반 요소[인 눈]’도 그(=동반 요소인 눈’의 경우)와 같으며,²⁹⁾ ... 사유 능력 기반에 이르기까지 나머지 다섯 종류의 인식 능력 역시 그러하다.” 『잡아비담심론』의 설명 역시 그러하다(=위 『구사론』의 설명과 같다).

㉡ 『비바사론』의 관련 논의 소개

若依『婆沙』，有其三釋。

初師說同『俱舍』【等】

“有作是說，諸見色眼，於自有情，名同分眼，於餘有情，名彼同分眼。諸不見色眼，於自有情，名彼同分眼，於餘有情，亦名彼同分。

27) 『俱舍論記』 권2, 「分別界品」(T. 47a6-7): ‘應知同分’至‘應知亦爾’者, 此下辨差別.

28) 尊者世親 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨俱舍論』 권2, 「分別界品」(T. 29, 10a2-26): 十八界中, 幾是同分? 幾彼同分? 頌曰: 法同分餘二 作不作自業// 論曰. 法同分者, 謂一法界, 唯是同分. 若境與識定為所緣, 識於其中已生·生法, 此所緣境, 說名同分. 無一法界不於其中已·正·當生無邊意識. 由諸聖者決定生心, 觀一切法皆為無我, 彼除自體及俱有法餘一切法皆為所緣, 如是所除亦第二念心所緣境, 此二念心緣一切境無不周遍, 是故法界恒名同分. 餘二者, 謂餘十七界皆有同分及彼同分. 何名同分·彼同分耶? 謂作自業·不作自業. 若作自業, 名為同分, 不作自業, 名彼同分. 此中眼界於有見色已·正·當見, 名同分眼, 如是廣說, 乃至意界, 各於自境應說自用. 迦濕彌羅國毘婆沙師說, 彼同分眼但有四種, 謂不見色·已·正·當滅及不生法. 西方諸師說有五種, 謂不生法復開為二, 一有識屬, 二無識屬. 乃至身界應知亦然. 意彼同分唯不生法. 色界為眼已·正·當見, 名同分色. 彼同分色亦有四種, 謂非眼見已·正·當滅及不生法, 廣說乃至觸界亦爾, 各對自根應說自用. 應知, 同分及彼同分眼, 若於一是同分, 於餘一切亦同分, 彼同分亦如是, 廣說乃至意界亦爾. 밑줄 부분이 원측 인용 텍스트이다. 이 부분의 번역에서 비(非)인용 텍스트에 근거하여 꺾음 괄호 안에 보충 설명을 하였다.

29) ‘應知 ~ 彼同分亦如是’에 대응하는 산스크리트어 텍스트(Ejima, *op. cit.*, 44: yad ekasya cakṣuḥ sabhāgam tat sarveṣām/ evaṃ tatsabhāgam api), 그 한국어 번역(이종철 2015, 108: “한 사람의 눈이 동조 대상이라면, 그 눈은 다른 모든 사람들에게도 동조 대상이다. 의사동조 대상의 경우도 그러하다.”), 푸썩의 의역(Poussin, *op. cit.*, 76: “동반 요소이든 아니면 ‘유사 동반 요소’이든 시각 기관은 모든 사람들에게 그러하다. 그 기관이 속한 그 사람에게든, 여타 사람들에게든(L’organe de la vus qui est *sabhāga* ou *tatsabhāga* est tel pour tout le monde, pour la personne à laquelle appartient cet organe, pour les autres personnes).”) 등을 참조하여 꺾음 괄호 안에 보충하였다.

復有說者，諸見色眼，於自有情，名同分眼，於餘有情，非同分，亦非彼同分。諸不見色眼，於自有情，名彼同分眼，於餘有情，非同分眼³⁰⁾，亦非彼同分。

彼不應作是說。云何有眼而非同分·非彼同分？應作是說，於三說中初說應理。³¹⁾ 具說如彼。

『아비달마대비바사론』의 경우 세 가지 해석을 포함한다.

제1그룹의 스승들의 주장은 [위에서 소개한] 『아비달마구사론』 등의 그것과 같다.

[제2주장 이하에 대한 『비바사론』 문장을 소개하면 다음과 같다.] “어떤 이들(=제2그룹의 스승들)은 다음과 같이 주장한다. ‘색깔을 보는 ‘눈’들은 [그 ‘눈’이 속한] 자기 생명 [有情](=존재) 편에서는 ‘동반 요소인 눈’이라 부르더라도, 여타 생명 편에서는 ‘유사 동반 요소인 눈’이라 부른다. [반대로] ‘색깔을 보지 않는 ‘눈’들은 [그 ‘눈’이 속한] 자기 생명 편에서 ‘유사 동반 요소인 눈’이라 부른다면, 여타 생명 편에서도 ‘유사 동반 요소인 눈’이라 부른다.

또 다른 이들(=제3그룹의 스승들)의 주장은 다음과 같다. ‘색깔을 보는 ‘눈’들은 [그 ‘눈’이 속한] 자기 생명 편에서는 ‘동반 요소인 눈’이라 부른다 하더라도, 여타 생명과 관련하여서는 ‘동반 요소인 눈’도 아니며, ‘유사 동반 요소인 눈’도 아니다. ‘색깔을 보지 않는 ‘눈’들도 [그 ‘눈’이 속한] 자기 생명 편에서는 ‘유사 동반 요소인 눈’이라 부른다 하더라도, 여타 생명과 관련하여서는 ‘동반 요소인 눈’도 아니며, ‘유사 동반 요소인 눈’도 아니다.

그들(=제3그룹의 스승들)은 그렇게 주장해서는 안 된다. 어떻게 ‘눈’이면서 ‘동반 요소’도 아니고 ‘유사 동반 요소’도 아닌 경우가 있겠는가? 당연히 세 주장 중 『구사론』의 그것과 같은 제1주장이 이치에 부합한다고 말할 수 있겠다.” 자세한 설명은 거기에 있는 그대로이다.

30) 현존 『비바사론』 원문(각주31 볼드 부분)에는 ‘眼’이 없지만, 대웅 티벳어역(ZhT. 68, 560.7-8: sems can gsan dag la ni bsten pa mtshuñs pahi mig kyañ ma yin la)을 기준으로 본다면 최듬이 본 사본에도 현존 한문 본처럼 ‘眼’이 있었던 것으로 보인다.

31) 『阿毘達磨大毘婆娑論』 권71, 「結蘊·十門納息」(T. 27, 368b2(b5)-b13): (1)諸見色眼，於自有情，名同分眼，於餘有情，亦名同分。諸不見色眼，於自有情，名彼同分眼，於餘有情，亦名彼同分。(2)有作是說，諸見色眼，於自有情，名同分眼，於餘有情，名彼同分。諸不見色眼，於自有情，名彼同分眼，於餘有情，亦名彼同分。(3)復有說者，諸見色眼，於自有情，名同分眼，於餘有情，非同分，亦非彼同分。諸不見色眼，於自有情，名彼同分眼，於餘有情，非同分，亦非彼同分。彼不應作是說。云何有眼而非同分·非彼同分？應作是說，於三說中，初說應理。 밑 줄 부분이 원측 인용 텍스트이다.

㉔ 五境의 공유에 관한 『구사론』의 논의 소개

又『俱舍』云, “眼不共故, 依一相續建立同分及彼同分, 色是共故, 依多相續建立同分及彼同分. 如說色界聲·香·味·觸應知亦爾.

聲可如色, 香·味·觸三至根方取, 是不共故, 一取非餘, 理應如眼等, 不應如色說.

雖有是理, 而容有共. 所以者何? 香等三界於一及餘皆有可生鼻等識義, 眼等不爾, 故如³²⁾色說.”³³⁾

또 『아비달마구사론』에서 [이어서 다섯 종류 감각 대상의 공유에 대해] 다음과 같이 말한다. “눈은 [다수에 의해] 공유되지 않기 때문에 [그 ‘눈’이 속한] 하나의 연속체[相續](=생명[有情])에 대해서만 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’를 규정할 수 있지만, ‘색깔’은 [다수에 의해] 공유되기 때문에 [그 ‘색깔’을 인식하는] 다수의 연속체에 대해서도 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’를 규정할 수 있다. ‘색깔 기반’에 대한 [이] 설명처럼 ‘소리[聲]’, ‘냄새[香]’, ‘맛[味]’, ‘촉감[觸]’ [등 넷의 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’] 규정도 그러하다.

[반문:] ‘소리’는 [멀리서 인식되고 다수에 의해 인식 가능하다는 점에서] ‘색깔’에 대한 설명과 같다고 인정하겠지만, ‘냄새’, ‘맛’, ‘촉감’ 셋은 [그들 각각에 대응하는] 인식 능력인 ‘코’, ‘혀’, ‘땀’의 영역에 들어가야만 비로소 [인식 대상으로] 파악할 수 있으며, [다수에 의해] 공유되지 않는다는 점에서 [그 ‘코’, ‘혀’, ‘땀’ 등이 속한] 하나의 연속체만이 파악 가능할 뿐 여타 [연속체는] 파악 불가능할 것이며, [따라서] 이치상 ‘눈’ 등 [여섯 종류의 인식 능력에 대한 설명과 같아야 하며, ‘색깔’에 대한 설명과 같지 않아야 할 것이다.

[해명:] 비록 그러한 논리가 성립 가능하더라도 [‘냄새’, ‘맛’, ‘촉감’ 셋에게도 다수에 의한 공유적 측면이 있다. 왜 그런가? ‘냄새’ 등 세 가지 [인식] 기반은 [그것들이 속한] 하나의 연속체와 [그 연속체를 제외한] 여타 [연속체] 모두에 대해서 ‘후각[鼻識]’, ‘미각[舌識]’, ‘촉각[身識]’ 등 [세 가지] 식[識]을 발생시키지만(義?), ‘눈’ 등은 그렇지 않으며 (=그 ‘눈’이 속한 존재 외 타인에게 식을 발생시키지 못하며), 따라서 [‘냄새’ 등 셋의 ‘동반 요

32) 현존 『구사론』 원문(각주33 볼드 부분)에는 ‘如’가 ‘知’로 되어 있지만 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 561.4-5: mig la sogs pa ni de lta ma yin pas dehi phyr gzugs bşin du bşad dgos so)을 기준으로 본다면, 최돌이 본 사본에도 현존 한문본처럼 ‘如’로 되어 있었을 가능성이 매우 높다.

33) 『阿毘達磨俱舍論』 권2, 「分別界品」(T. 29, 10a27(b1)-b8): 色即不然, 於見者是同分, 於不見者是彼同分. 所以者何? 色有是事, 謂一所見亦多所見, 如觀月·舞·相撲等色. 眼無是事, 謂一眼根二能見色. 眼不共故, 依一相續建立同分及彼同分, 色是共故, 依多相續建立同分及彼同分. 如說色界聲·香·味·觸應知亦爾. 聲可如色, 香·味·觸三至根方取, 是不共故, 一取非餘, 理應如眼等, 不應如色說. 雖有是理, 而容有共. 所以者何? 香等三界於一及餘皆有可生鼻等識義, 眼等不然, 故知色說.

소와 ‘유사 동반 요소’ 규정의 ‘색깔’에 대한 설명과 같다.”

㉔ 『잡심론』의 관련 논의 소개

若依『雜心』，“謂眼見色是有分，不見色是餘有分，謂色眼可〈所〉³⁴⁾見是有分，所不見是餘有分。差別者，若眼是一有分，餘一切亦有分，若一餘有分，餘一切亦餘有分。色若見者，是有分非餘。耳鼻舌身·聲香味觸亦如是。第一義如眼說，俗數如色說。”³⁵⁾【解云，『雜心』意不分明。】

『잡아비담심론』의 경우는 다음과 같이 설명한다. “[사유 대상 기반[法界]을 제외한 여타 열일곱 인식 기반[餘界]의 일반적인 ‘동반 요소[有分]과 ‘유사 동반 요소[餘有分]’ 규정에 대해 말하자면, 즉 ‘눈’은 ‘색깔’을 보고 있을 때는 ‘동반 요소’인 반면, ‘색깔’을 보지 않을 때는 ‘유사 동반 요소’이며, ‘색깔’은 눈에 보일 때는 ‘동반 요소’인 반면, 보이지 않을 때는 ‘유사 동반 요소’이다. [이 일반 규정과 관련된 감각 대상 공유의 특성[差別]은 다음과 같다. ‘눈’의 경우 [그 ‘눈’이 속한 한 [사람]에게 ‘동반 요소’라면 여타 모든 [사람]에게도 ‘동반 요소’이며, 만약 [그 ‘눈’이 속한 한 [사람]에게 ‘유사 동반 요소’라면 여타 모든 [사람]에게도 ‘유사 동반 요소’이다. [하지만 모든 사람들에게 공유되는 ‘눈’과 달리 ‘색깔’은 [그것을] 보는 이에게는 ‘동반 요소’이지 여타 [사람들]에게는 [‘동반 요소’가] 아니다. ‘귀’, ‘코’, ‘혀’, ‘몸’ [등 여타 감각 능력]과 [그것들 각각에 대응하는] ‘소리’, ‘냄새’, ‘맛’, ‘촉감’ [등 여타 감각 대상의] ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’ 규정도 이(=‘눈’과 ‘색깔’의 경우)와 같다. [결론적으로 말하자면,] 궁극적 진리의 관점에서는[第一義, *paramāṛthataḥ] ‘눈’에 대한 설명과 같은 반면, 세상의 현상 분류에 따르면[俗數, *samvṛtisamkhyataḥ(?)] ‘색깔’에 대한 설명과 같다.(?)”(해설한다. 『잡아비담심론』의 취지는 분명하지 않다.)

㉕ 『비바사론』의 관련 논의 소개

『毗婆沙』云，“如色界聲·香·味·觸界亦爾。同分·彼同分品類差別皆相似故。

然於此義，或有欲令唯嗅·嘗·覺各自身中諸香·味·觸，彼作是說，香·味·觸界，依世俗理，

34) 한문 문법, 대정장 본 『잡심론』 원문(각주35 밑줄 속 볼드), 대응 티벳어역(ZhT 68, 561.7-8: ḥdi ltar gzugs la mig gis lta ba ni cha dañ bcas pa yin la) 등에 비추어 볼 때 ‘可’를 ‘所’로 교정하는 것이 자연스럽다.

35) 『雜阿毘曇心論』 권1, 『界品』 (T. 28, 877c2(c3)-c8): 若言‘餘界亦應非餘有分’者，此則不然。彼不以意識故立有分·餘有分,* 謂眼見色是有分，不見色是餘有分，謂色眼所見是有分，所不見是餘有分。差別者，若眼是一有分，餘一切亦有分，若一餘有分，餘一切亦餘有分。色若見者，是有分非餘。耳鼻舌身·聲香味觸亦如是。第一義如眼說，俗數如色說。 *이탤릭체 부분이 인용 직전 생략된 부분이다.

如色界說, 謂諸世間作如是語, ‘汝所嗅香我等亦嗅, 汝所嘗味我等亦嘗, 汝所覺觸我等亦覺.’ 依勝義理, 香·味·觸界, 如眼界說, 謂一有情所嗅香界餘不能嗅, 若一有情所嘗味界餘不能嘗, 若一有情所覺觸界餘不能覺. 問. 若一觸界, 二有情身, 各在一邊, 共所遍觸, 豈非勝義如色界說? 答. 如是觸界, 有多極微, 和集一處, 二身遍觸, 各得一邊, 無共得者, 故勝義理, 如眼界說. 香·味二界, 准此應知.

復有欲令亦嗅·嘗·覺他及非情諸香·味·觸, 若已受用及受用時, 依世俗理, 如色界說. 謂諸世間說共得故. 依勝義諦, 如眼界說. 一所受用餘不得故. 若未受用香·味·觸界, 依勝義理, 亦得如色界說, 謂在未來當至現在有多人等共得義故.

若依前義, 應作是說, 香·味·觸界, 依世俗理, 如色界說, 依勝義理, 如眼界說. 若依後義, 應作是說, 香·味·觸界, 若已受用及受用時, 依世俗理, 如色界說, 依勝義理, 如眼界說. 若未受用, 依勝義理, 亦可得言如色界說. 是故諸『論』皆作是說, 如色界聲·香·味·觸界亦爾. 以香·味·觸可共得故.³⁶⁾

『아미달마대비바사론』은 다음과 같이 말한다. “색깔[에 대한 설명]처럼 ‘소리’, ‘냄새’, ‘맛’, ‘촉감’의 경우도 그러하다. [그것들의] ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’의 분류[品類]와 [관련된] 특성[差別]이 [색깔과] 유사하기 때문이다.

하지만 이 주장[義, *pakṣa](?)과 관련하여, 어떤 이들은 [동반 요소인 코, ‘동반 요소인 혀, ‘동반 요소인 몸’이] 자기 몸에 속하는 ‘냄새’, ‘맛’, ‘촉감’만을 각각 냄새 맡고, 맛 보고, 촉감을 느끼게 만들 뿐이라고 주장하려는 의도를 지니고서 다음과 같이 말한다. ‘냄새 기반’, ‘맛 기반’, ‘촉감 기반’은 세상의 이치[世俗理, *samvṛtiyukti]에 따른다면 ‘색깔 기반’에 대한 설명과 같다. 즉, 세상 사람들은 다음과 같이 말한다. ‘네가 맡은 향기를 우리들도 맡으며, 네가 맛본 맛을 우리들도 맛보며, 네가 느낀 촉감을 우리들

36) 『阿毘達磨大毘婆娑論』 권71, 「結蘊·十門納息」(T. 27, 369a17(a20)-b17): 諸用此眼能見色者, 此眼於彼名同分, 諸餘有情眼若見色若不見色, 此眼於彼亦名有作用. 眼既是不共, 於一切時相恒定故. 如色界聲·香·味·觸界亦爾. 同分·彼同分品類差別皆相似故. 然於此義, 或有欲令唯嗅嘗覺, 各自身中諸香味觸, 彼作是說, 香·味·觸界, 依世俗理, 如色界說, 謂諸世間作如是語, ‘汝所嗅香, 我等亦嗅, 汝所嘗味, 我等亦嘗, 汝所覺觸, 我等亦覺. 依勝義理, 香·味·觸界, 如眼界說, 謂一有情所嗅香界, 餘不能嗅, 若一有情所嘗味界, 餘不能嘗, 若一有情所覺觸界, 餘不能覺. 問. 若一觸界, 二有情身, 各在一邊, 共所遍觸, 豈非勝義如色界說? 答. 如是觸界, 有多極微, 和集一處, 二身遍觸, 各得一邊, 無共得者, 故勝義理, 如眼界說, 香·味·觸界, 准此應知. 復有欲令亦嗅嘗覺, 他及非情諸香·味·觸, (彼作是說, 香味觸界,)* 若已受用及受用時, 依世俗理, 如色界說. 謂諸世間說共得故. 依勝義諦, 如眼界說. 一所受用餘不得故. 若未受用香·味·觸界, 依勝義理, 亦(有共)*得如色界說義, 謂在未來當至現在有多人等共得義故. 若依前義, 應作是說, 香味觸界, 依世俗理, 如色界說, 依勝義理, 如眼界說. 若依後義, 應作是說, 香·味·觸界, 若已受用及受用時, 依世俗理, 如色界說, 依勝義理, 如眼界說. 若未受用, 依勝義理, 亦可得言如色界說. 是故諸『論』皆作是說, 如色界聲·香·味·觸界亦爾. 以香·味·觸可共得故. (*인용에서 생략된 부분)

도 느낀다.’ [하지만] 궁극적 진리[勝義理, *paramāṛthayukti]의 관점에서 보면 ‘냄새 기반’, ‘맛 기반’, ‘촉감 기반’의 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’ 규정은 ‘눈 기반’에 대한 설명과 같다. 즉, 한 생명이 맡은 ‘냄새 기반’은 여타 [생명이] 맡을 수 없으며, 한 생명이 맛본 ‘맛 기반’은 여타 [생명이] 맛볼 수 없으며, 한 생명이 느낀 ‘촉감 기반’은 여타 [생명이] 느낄 수 없다. [촉감 기반’에 대해 부연 설명하자면,] 다음 물음이 가능할 것이다. [그런데] 하나의 ‘촉감 기반’의 경우 두 생명의 몸이 각자 [그 ‘촉감 기반’이] 의지하고 있는 물질의 상이한 한쪽 끝에 있더라도 [두 몸에 의해] 공동으로 접촉되어 다수의 공동 인식 대상이 되므로, 어찌 궁극적으로[勝義](?) ‘색깔 기반’에 대한 설명과 같지 않을 수 있겠는가? 대답한다. 이처럼 ‘촉감 기반’은 다수의 극미(極微)가 한 곳에 모여 있다는 점에서 두 [생명의] 몸이 접촉하더라도 각자 [그 ‘촉감 기반’이] 의지하고 있는 물질의 상이한 한쪽 끝[의 촉감]만을 인식할 뿐이며, [양자가] 공동으로 [촉감]을 인식하는 경우는 없으며, 그 점에서 궁극적 진리의 관점에서 볼 때 ‘눈 기반’에 대한 설명과 같다고 볼 수 있다. ‘냄새와 ‘맛’ 두 [인식] 기반[의 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’] 규정도 이 [촉감 기반’에 대한 설명]에 비추어 이해해야 한다.”

또 다른 이들은 [‘동반 요소인 코’, ‘동반 요소인 혀’, ‘동반 요소인 몸’]에 타인과 비생명에 속하는 ‘냄새’, ‘맛’, ‘촉감’도 각각 냄새 맡고, 맛보고, 촉감을 느끼게 만든다고 주장하려는 의도를 지니고서 다음과 같이 말한다. [타인과 비생명에 속하는 ‘냄새’, ‘맛’, ‘촉감’]을 이미 향유했거나 향유 중일 때의 경우에는, 세상의 이치에 따른다면 ‘색깔 기반’에 대한 설명과 같다. 즉, 세상 사람들이 ‘함께 인식한다’고 말하기 때문이다. [하지만] 궁극적 진리의 관점에 따른다면 ‘눈 기반’에 대한 설명과 같다. 한 [생명이] 향유했던 것을 여타 [생명은] 인식할 수 없기 때문이다. 비록 [타인과 비생명에 속하는] ‘냄새 기반’, ‘맛 기반’, ‘촉감 기반’을 아직 향유하지 못했을 경우라도, 궁극적 진리의 관점에 따른다면 마찬가지로 ‘색깔 기반’에 대한 설명과 같을 수 있다. 즉, [그 셋이] 미래 찰나에서 현재 찰나에 이를 예정일 때라도 다수의 사람들이 함께 인식 대상[義, *artha]으로 인식하기 때문이다.

전자의 주장에 따른다면 다음과 같이 말할 수 있다. ‘냄새 기반’, ‘맛 기반’, ‘촉감 기반’은 세상의 이치에 따른다면 [다수의 공동 인식 대상이라는 점에서] ‘색깔 기반’에 대한 설명과 같지만, 궁극적 진리의 관점에서는 [다수의 공동 인식 대상이 아니라는 점에서] ‘눈 기반’에 대한 설명과 같다. 후자의 주장에 따른다면 다음과 같이 말할 수 있다. ‘냄새 기반’, ‘맛 기반’, ‘촉감 기반’은 이미 향유했거나 향유 중일 때의 경우에는 세상의 이치에 따른다면 ‘색깔 기반’에 대한 설명과 같지만, 궁극적 진리의 관점에서는 ‘눈

기반'에 대한 설명과 같다. [하지만] 아직 향유하지 못했을 경우라도, 궁극적 진리의 관점에 따른다면 마찬가지로 '색깔 기반'에 대한 설명과 같다고 말할 수 있다. 그래서 논서들에서 모두 '색깔 기반'에 대한 설명처럼 '소리 기반', '냄새 기반', '맛 기반', '촉감 기반'의 경우도 그러하다라고 말한다. 왜냐하면 '냄새', '맛', '촉감'도 [색깔, '소리'와 같이 다수의] 공동 인식이 가능하기 때문이다.”

② 六識

“眼等六識同分·彼同分, 生·不生法故, 如意界說.”³⁷⁾

[다음으로 여섯 종류 식의 '동반 요소'와 '유사 동반 요소' 규정은 『아비달마구사론』의 다음 설명대로이다.] “시각[眼識] 등 여섯 종류의 식은 '동반 요소'와 '유사 동반 요소' [둘다가 되는데, [그것들이 각각 생겨날 현상[生法]인 점과 [조건의 결여로 생겨나지 않을 현상[不生法]인 점 때문이며, [조건의 결여로 생겨나지 않을 현상일 때 '유사 동반 요소'가 된다는 점에서 여섯 종류 식의 '동반 요소'와 '유사 동반 요소' 규정은 앞서 언급한 '사유 능력 기반'에 대한 설명과 같다.”

C. 同分과 彼同分の 정의[釋名]

a. 『구사론』

次釋同分·彼同分名, 依『俱舍論』, 有其三義. 故彼問言, “云何同分·彼同分義? 根·境·識三更相交雜³⁸⁾故名為分. 或復, 分者是已作用, 或復, 分者是所生觸. 同有此分, 故名同分. 與此相違, 名彼同分. 由非同分與彼同分與彼同分³⁹⁾種類分同, 名彼同分.”⁴⁰⁾ 『正

37) 『阿毘達磨俱舍論』 권2, 「分別界品」(T. 29, 10b8-9). 『구사론』의 말을 인용 표시 없이 일반론처럼 끌어 쓰고 있다. 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 563.17-21: / ḥdi ltar dri dañ ro dañ reg bya ni thun moñ du dmigs paḥi phyir dañ // mig la sogs paḥi nram par śes pa drug gi bsten pa mtshuñs pa dañ / deḥi bsten pa mtshuñs pa ni skye ba dañ / mi skye baḥi chos can gyi phyir yid kyi khamś bśan du bśad par byaḥo/) 은 쪽 이어져온 『비비사론』 인용의 일부로 읽고 있는데 현존 『비비사론』에서 이와 유사한 구문을 확인할 수는 없다.

38) 현존 『구사론』(각주40 밑줄 부분)에는 '雜대신 涉'을 되어 있지만 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 564.3-5: dbaṅ po dañ yul dañ nram par śes pa gsum phan tshun ḥduś śiñ ḥdres par gyur paḥi phyir cha śes byaḥo/)에 비추어 볼 때, 최듬이 본 사본에는 '雜'으로 되어 있었을 가능성이 높다.

39) 현존 『구사론』 원문(각주40 밑줄 부분), 문맥, 상응하는 티벳어역(ZhT. 68, 564.8-9: bsten pa mtshuñs pa ma yin pa deḥi bsten pa mtshuñs pa dañ/ nram pa m* mtshuñs pas deḥi bsten pa mtshuñs pa śes byaḥo śes ḥbyuñ ste/ * mi)는 연자衍字로 보임.) 등에 비추어 볼 때 중복되는 '與彼同分'은 연문임이 분명하다.

40) 『阿毘達磨俱舍論』 권2, 「分別界品」(T. 29, 10b9-13): 云何同分·彼同分義? 根·境·識三更相交雜故名為分. 或

理』(亦)⁴¹⁾同『俱舍』.

다음으로 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’라는 이름을 해석해 보면, 『아비달마구사론』에 따르면 세 가지 의미가 있다. 그래서 거기서 다음과 같이 지문[자답]한다. “무엇이 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’의 의미인가? 인식 능력[根], 인식 대상[境], 식(識) 셋이 [각각 의지처(āśraya), 인식 대상(viṣaya 또는 ālambana), 피의지자(āśrayin)로서]⁴²⁾ 서로 맞물려 [제 몫을 나눈다]交涉 또는 交雜, anyonyabhajana⁴³⁾는 점에서 [식의] 구성 요소[分, bhāga]라 한다. 어떤 경우에는 ‘구성 요소가 [인식 능력, ‘인식 대상, ‘식’ 셋 각각이 지닌, ‘인식 대상을 취함, ‘인식 대상이 됨, ‘식별함’ 등] 각자의 작용[已作用, kāritra]’을 의미하며, 또 다른 경우에는 ‘구성 요소가 [셋이 서로 맞물린 ‘결과[kāriya]’로서] ‘발생하게 될[所生] [인식 능력, ‘인식 대상, ‘식’ 등 식 구성 요소들 간의] 결합[觸, sparsa]*’을 의미한다. [셋이 이러한 의미의] [식의] 구성 요소[의 역할]’을 ‘함께 [나누어] 가진다[同有, bhajana, sa-]’는 점에서 ‘동반 요소[同分, sabhāga]’라고 한다. 이와 반대 일 경우 ‘유사 동반 요소[彼同分, tatsabhāga]’라고 부른다. 즉, [그 경우의 셋은] ‘동반 요소’는 아니지만 ‘그[彼, tat] ‘동반 요소’와 종류가 같다[與彼同分種類同分]⁴⁴⁾***는 점에서 ‘유사 동반 요소’라고 부른다.” 『아비달마순정리론(阿毘達磨順正理論)』의 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’ 정의도 『아비달마구사론』과 같다.

案6: * 인식 능력, 인식 대상, 식 셋이 ‘발생하게 될[所生]’ 미래의 ‘결과[kāriya]’로서 식

復分者, 是已作用, 或復分者, 是所生觸, 同有此分, 故名同分. 與此相違, 名彼同分. 由非同分與彼同分種類同分, 名彼同分.

- 41) 문맥, 짝수 글자 한 구 구성의 작문 습관, 대응 티벳어역(ZhT. 68, 564.9-10: yan dag paḥi rigs pa las kyan hdi dañ mthun par bsad do) 등을 고려할 때 ‘亦’을 보충하는 것이 자연스럽다.
- 42) 뷔쟁의 해설적 번역(Poussin, *op. cit.*, 77-78: “bhāga”는 ‘인식 기관, ‘인식 대상, ‘인식’이 ‘의지처, ‘인식 대상, ‘인식 기관에 의지 중인 인식’으로서 존재하게 만드는 ‘상호 역할 분담(anyonyabhajana)’으로 이해해야 한다.(Par bhāga, il faut entendre les services mutuels (anyonyabhajana) que se rendent les organes, les objets et les connaissance, en leur qualité de point d’appui de la connaissance (āśraya), d’objet de la connaissance (viṣaya), de connaissance s’appuyant sur l’organe (āśrayin)).”)에 의거하여 꺾음 괄호 안을 보충하였다.
- 43) 대응 산스크리트어 텍스트(Ejima, *op. cit.*, 43-44: indriyaviṣayavijñānānām anyonyabhajanam kāritrabhajanam vā bhāgaḥ). ‘bhajana’는 ‘몫을 나눔, ‘소유함’ 등을, ‘bhāga’는 ‘부분, ‘몫’ 등을 각각 의미하며, 모두 ‘나누다’, ‘분배하다’, ‘소유하다’ 등을 의미하는 동사 ‘√bhaj’와 의미적 연관성을 지닌 것으로 이해되고 있다 (차례대로 Monier-Williams, *op. cit.*, 744, 751, 743).
- 44) 대응 산스크리트어 텍스트(Ejima, *op. cit.*, 44: jātisāmānyena sabhāgatvāt tatsabhāgāḥ/)와 진제 역(『阿毘達磨俱舍釋論』 권2, 「分別界品」 (T. 29, 170a18-20): 非等分者, 是等分同類, 雖似彼非彼, 故名非等分.)에 비추어 볼 때, ‘種類分’의 ‘分’은 다소 어색한 단어처럼 보인다.

의 구성 조건들 중 하나인 삼자 간의 ‘결합[觸, sparsā]’을 논리적으로 ‘함축한다[有, bhajana]’는 점에서 식의 ‘구성 요소’로 본다는 의미이다. 현장 역은 ‘同分’의 ‘分(bhaaga)’만 분리하여 해설하지만, 대승 산스끄리트어 본(... sabhāgah/sparsāsamānakāryatvād vā)⁴⁵⁾은 ‘同分(sabhāga)’의 의미를 분석한다. 산스끄리트어 본에 대한 이종철의 한국어역(“또는 [인식 기관과 인식 대상 그리고 인식, 이 삼자의 결합이 심상인 것처럼] 심상(心象, sparsā, 觸)과 똑같이 [식 기관과 인식 대상, 인식, 이 삼자의 상호 협력의] 결과이기 때문에 [동조 대상이다.]”⁴⁶⁾과 잉글의 영역(“or [an entity is described as ‘having a share’] because [the mental factor] **contact is a shared result.**”)⁴⁷⁾을 참조하여 번역문의 꺾음 괄호 안을 보충하였다.

** ‘그 동반 요소와 종류가 같다’는 말의 의미가 여기서 구체적으로 명시되지는 않았다. 하지만 『구사론』 저술 당시 세친(世親, Vasubandhu)의 ‘유사 동반 요소’ 해석이 『대승오온론(大乘五蘊論)』으로 계승되었다고 전제한다면, 뒷부분(3) 대승)에서 원측이 제시하는, 『오온론』의 관련 설명과 그것에 대한 무착(無著, Asaṅga) 『대승아비달마집론(大乘阿毘達磨集論)』 및 안혜(安慧, Sthiramati) 『대승아비달마잡집론(大乘阿毘達磨雜集論)』의 보충 해설을 참조하여 그 의미를 추측해 볼 수 있을 듯하다. 그 논서들에 따르면, ‘눈’, ‘귀’, ‘코’, ‘혀’, ‘몸’ 등 다섯 종류의 감각적 인식 능력은 그것들에 대응하는 ‘식들이 없을 때에는 ‘식과 결합됨 없이 별개로[離識=不與識合] 인식 능력 자신을 닮은 모습으로[自類似=自體相似=根相相似] 발생한 다’는 점에서 ‘유사 동반 요소’라 부른다(『五蘊論』…云, “…五內有色界…幾彼同分? 謂彼自識空時, 與自類等故.”…『集論』第三·『雜集』第五…云, “…離識自類似相續生故, 是…彼同分. …諸根離識自體相似相續生故, 由根不與識合, 唯自體相似相續生, 根相相似義, 說名彼同分.”).

b. 『잡심론』

『雜心論』云, “(問).⁴⁸⁾ 有分·餘有分有何義? 答. 有分時說有分. 問. 眼界有二種, 有業及無業分, 彼有業分爲無業分? 可⁴⁹⁾分亦說有分, 彼無業分亦爲有業分, 可分亦說有分, 二

45) Ejima, *op. cit.*, 44.

46) 이종철 2015, 109.

47) Engle 2009, 512, ft.641.

48) 『잡심론』 원문처럼 이곳에 ‘자문’을 표시하는 ‘問’을 보충하고, 이어지는 ‘眼界有二種’ 직전의 ‘問’은 삭제하는 것이 자연스럽다.

49) ‘可分亦說有分’의 ‘可’가 『잡심론』 원문(각주50 밑줄)에는 ‘所’로 되어 있으나, 문법과 의미상 부자연스럽지는

分俱得有分相.”⁵⁰⁾

『잡아비담심론』에서는 다음과 같이 말한다. “묻는다. ‘동반 요소[有分]과 ‘유사 동반 요소[餘有分]에는 어떤 의미가 있는가? 대답한다. [인식 능력, 인식 대상, 식 셋이 인식의 ‘구성 요소[分]를 [제 몫으로 나누어] 가질 때 [그것들을] ‘동반 요소[有分]라고 한다. [예를 들면,] ‘눈 기반에는 두 종류, 즉 [각자의] 작용을 지닌 구성 요소[有業分]와 [각자의] 작용이 없는 구성 요소[無業分]가 있는데, 그것(=‘눈’)은 [각자의] 작용을 동반하는 구성 요소인가? 아니면 [각자의] 작용이 없는 구성 요소인가? [‘눈’이 인식의] 구성 요소가 될 수 있다[可分=所分]는 점에서 ‘동반 요소라고 하므로, 그것(=‘눈’)의 ‘작용이 없는 구성 요소도 [시간의 변화에 따라] ‘작용을 동반하는 구성 요소가 될 수 있으며, [또 ‘눈’이 인식의] 구성 요소가 될 수 있다는 점에서 ‘동반 요소라고 하므로, [‘작용을 지닌 것과 ‘작용이 없는 것] 두 종류의 구성 요소 모두 ‘동반 요소’의 특징[相]을 지니고 있다.(?)⁵¹⁾”

2) 경량부

X. 21, 248b10-11; WX. 34, 735b8-9:

依經部宗, 未見正文, 准<許>⁵²⁾同大乘, 於理無違.

『동반 요소와 ‘유사 동반 요소와 관련된] 경량부[經部=經量部]의 핵심 주장과 관련하여서는 아직 [논서들 속에서] 정확한 문장을 보지 못하였는데, 대승(大乘)의 핵심 주장과 같을 것이라고 주장하더라도 이치상 오류가 없을 것이다.

않으므로 교정하지 않았다.

50) 『雜阿毘曇心論』 권1, 『界品』 (T. 28, 877c11-25): 問. 有分·餘有分有何義? 答. 有分時說有分. 眼界有二種, 有業及無業分, 彼有業分爲無業分? 所分故說有分, 彼無業分亦爲有業分, 所分亦說有分, 二分俱得有分相.

51) ‘彼有業分爲無業分 ~ 二分俱得有分相’은 의미가 분명하지 않으며, 대웅 티벳어역(ZhT. 68, 564.10-18)도 대정장 본 『잡심론』 문장(각주50)과도 많은 곳에서 불일치하며 의미도 불분명하기 때문에, 견문과 지혜가 부족한 필자로서는 이해하기 어렵다.

52) 대웅 티벳어역(ZhT. 68, 564.18-19: / mdo sde pa dag ji ltar ḥdod pa ni da duñ gsuñ yañ dag pa ñid mthoñ ste/ theg pa chen po dag dañ mthun par ḥdod par bśad pa dañ<yañ>* ḥgal ba med do/ *dañ’은 ‘yañ’의 오기인 듯함)에 비추어 볼 때, ‘准’은 ‘許’ 또는 ‘說’의 오기로 보인다. **『해심밀경소』에서 ḥdod pa’가 ‘說’의 번역어로 사용된 용례(准知真諦亦說十信爲所到處(X. 21, 271b14) 대웅 티벳어역(ZhT. 68, 763.5-7: slob dpon yañ dag bden pa yañ dad pa bcu la phyin pahi gnas su ḥdod par rig par byaḥo)가 보인다.

3) 대승

A. 『오온론』, 『집론』, 『잡집론』

X. 21, 248b11-23; WX. 34, 735b9-736a3:

今依大乘, 諸『論』不同.

若依世親·【安慧】*『五蘊論』, 唯約五內處釋同分義. 故彼『論』【皆】*云, “幾同分? 謂五內有色界. 與彼自識等境界故. 幾彼同分? 謂彼自識空時. 與自類等故.”⁵³⁾ 解云, 同分等境義, 故名同分.

『集論』第三·『雜集』第五意同『五蘊』. 故『雜集』云, “云何同分·彼同分? 幾是同分·彼同分? 爲何義故觀同分·彼同分耶? 謂不離識彼相似根於境相續生故, 離識自相似相續生故, 是同分·彼同分. 初是同分. 諸根與識俱識相似於諸境界相續生故, 由根與識相似轉義, 說名同分. 第二是彼同分. 諸根離識自類相似相續生故, 由根不與識合, 唯自體相似相續生, 根相相似義, 說名彼同分. 色蘊一分·眼等五有色界·處一分是同分·彼同分.”⁵⁴⁾

이제부터 다룰 대승의 핵심 주장과 관련해서도 논서들 간 불일치한다.

세친(世親)의 『대승오온론(大乘五蘊論)』과 [그것에 대한 해석인] 안혜(安慧)의 『대승광오온론(大乘廣五蘊論)』*의 경우 오직 다섯 종류의 몸 내부의 [인식] 영역[五內處]과 관련지어 ‘동반 요소’의 의미를 해석한다. 그래서 그 논서들에서 모두 다음과 같이 말한 것이다. “어떠한 것들이 ‘동반 요소’인가? ‘눈’, ‘귀’, ‘코’, ‘혀’, ‘몸’ 등 다섯 종류 몸 내부

53) 인용문은 안혜 주석본(安慧菩薩 造, 地婆訶羅 譯, 『大乘廣五蘊論』 T. 31, 855b4-5)과 정확히 일치하며, 세친 본도 밑줄 부분을 제외하고 거의 일치한다(世親菩薩 造, 玄奘 譯, 『大乘五蘊論』 (T. 31, 850c8-9): 幾同分? 謂五內有色界. 由與自識等境界故. 幾彼同分? 謂即彼自識空時. 與自類等故.)

54) 安慧菩薩 糶, 玄奘 譯, 『大乘阿毘達磨雜集論』 권5, 「本事分·三法品」(T. 31, 715c25-716a5): 云何同分·彼同分? 幾是同分·彼同分? 爲何義故觀同分·彼同分耶? 謂不離識彼相似根於境相續生故, 離識自相似相續生故, 是同分·彼同分義. 初是同分. 諸根與識俱識相似於諸境界相續生故, 由根與識相似轉義, 說名同分. 第二是彼同分. 諸根離識自類相似相續生故, 由根不與識合, 唯自體相似相續生, 根相相似義, 說名彼同分. 色蘊一分·眼等五有色界·處一分是同分·彼同分. 爲捨執著與識相應·不相應我故, 觀察同分·彼同分. 볼드 부분은 인용문과 불일치하는 문자이며, 밑줄은 『집론』과 일치하는 부분이며, 이탤릭체는 원측이 인용에서 생략한 부분이다. 『잡집론』은 관련 『집론』 텍스트*를 그대로 실고 그에 대한 설명을 덧붙인 텍스트이므로 실제로는 전자를 인용하지만 후자도 같이 언급한 듯하다.

*無著菩薩 造, 玄奘 譯, 『大乘阿毘達磨雜集論』 권3, 「本事分·三法品」(T. 31, 671c28-672a4): 云何同分·彼同分? 幾是同分·彼同分? 爲何義故觀同分·彼同分耶? 謂不離識彼相似根於境相續生故, 離識自相似相續生故, 是同分·彼同分義. 色蘊一分·眼等五有色界·處一分是同分·彼同分. 爲捨執著與識相應·不相應我故, 觀察同分·彼同分.

의 물질적 기반이다. 왜냐하면 [그 다섯이] 그것들[에 대응하는] 각 식들[自識]과 인식 대상[境界]을 같이하기 때문이다. 어떠한 것들이 ‘유사 동반 요소’인가? 그것들[에 대응하는] 각 식들이 없을 때의 그 다섯이다. 왜냐하면 [그 다섯이 그것들에 대응하는 ‘식들’이 아니라] 자신과 닮은 모습[으로 발생하기][與自類等] 때문이다.(?) [이 인용문에 대해] 해설한다. ‘동반 요소[인 인식 능력]이 [그것에 대응하는 식과] ‘인식 대상[境義, *artha]을 같이한다[等]’는 점에서 ‘동반 요소’라 말한 것이다.

『대승아비달마집론(大乘阿毘達磨集論)』 제3권과 『대승아비달마잡집론(大乘阿毘達磨雜集論)』 제5권의 취지도 『대승오온론』과 같다. 그래서 『대승아비달마잡집론』에서 다음과 같이 말한 것이다. “(Q1) 무엇이 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’인가? (Q2) 어떠한 것들이 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 대상’인가? (Q3)⁵⁵ 어떤 목적[義, *artha]에서 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’를 관찰해야 하나? (A1) ‘식과 분리됨 없이[不離識, vijñānā-avirahita]⁵⁶] 그 [식]을 닮은[彼相似, tat-sādrśya] 인식 능력이 인식 대상과 관련하여 연속적으로 발생한다는 점에서, [또 반대로] ‘식과 별개로[離識, vijñānā-virahita] [인식 능력] 자신을 닮은 모습으로[自類似 또는 自相似, svasādrśya]’ 연속적으로 발생한다는 점에서 [전자와 후자의 현상이 각각] ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’이다. 전자[의 현상이] ‘동반 요소’이다. 인식 능력들이 식과 동시적이면서 식의 모습으로[與識俱識相似] 인식 대상들과 관련하여 연속적으로 발생하기 때문에 ‘인식 능력이 식과 동시적이면서 식의 모습으로 발생한다[根與識相似轉]’는 의미에서 ‘동반 요소’라 부른 셈이다. 후자[의 현상이] ‘유사 동반 요소’이다. 인식 능력들이 식과 별개로 [인식 능력들] 자신을 닮은 모습으로[離識自類似] 연속적으로 발생하기 때문에 인식 능력이 식과 결합하지 않으며 단지 그 자신을 닮은 모습으로 연속적으로 발생하므로, ‘인식 능력 [그 자신]의 모습과 닮았다[根相相似]’(?는 의미에서 ‘유사 동반 요소’라 부른 셈이다. (A2) 물질 더미[色蘊] 일부와 ‘눈’, 귀, 코, 혀, 땀 등 다섯 종류의 물질적 기반[有色界] 및 물질적 영역[有色處]의 일부(=다섯 종류의 감각 능력)가 [위 규정에 따라] ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’가 해당된다.”

55) 질문과 대답의 관계를 명시하기 위해 ‘Q1’과 ‘A1’식의 표시를 해당 부분 앞에 붙였다. 이를 통해 잘 드러나듯이, 원측은 세 번째 질문에 대한 대답 부분(각주55 이탤릭체)은 인용에서 생략하였다.

56) 이하 『잡집론』 인용 텍스트 속 꺾음 괄호 안의 대응 산스크리트어는 『잡집론』의 일부인 『집론』 텍스트(각주54의 *부분)의 대응 산스크리트어 본문의 취한, 라훌라의 『집론』 프랑스어역(Rahula 2001, 63) 속 병기(併記)에 근거하였다.

案7: *‘安慧’와 이어지는 ‘皆’의 대응 티벳어역이 없는 이유에 대해 다음과 같은 추론이 가능할 것이다. 흥미롭게도 이어지는 『오온론』 인용문에 대한 최둡 번역(bstan pa mtshuñs pa du še na/ nañ gi gzugs can lña ste/) rañ gi rnam par śes pa dag (dañ)* yul thun moñ ba ñid kyī khyir ro// de dañ mtshuñs pa du še na/ de dag ñid rañ gi rnam par śes pas stoñ ba ste/ rañ gi rigs pa dañ mthun pañi phyir ro ...⁵⁷⁾ *누락된 ‘dañ’을 보충하는 것이 옳다.)은 현존 『오온론』 티벳어역(bstan pa mtshuñs pa du še na/ nañ gi gzugs can lña ste/ rañ gi rnam par śes pa dag dañ yul thun moñ ba ñid kyī phyir ro// de dag dañ mtshuñs pa du še na/ de dag ñid rañ gi rnam par śes pas stoñ ba ste/ rañ gi rigs dañ mthun pañi phyir ro/⁵⁸⁾)과 밑줄 부분을 제외하고 거의 일치한다. 충실한 직역을 선호하는 그의 관례대로라면 예를 들어 ‘謂’를 ‘ñdi lta ste’로 번역했을 것이라는 점에서, 번역 시 『오온론』 티벳어역을 참조했을 가능성이 매우 높아 보인다. 만약 그렇다면 예췌데(Ye śes sde, 814년 전후 활약⁵⁹⁾)에 의해 번역된 『오온론』의 안혜 주석 『Phuñ po lñañi rab tu byed pa bye brag tu bśad pa』(TD.4066)를 보았거나 인지했을 가능성이 있으며, 그 경우 그것이 지마가라 역 안혜 『대승광오온론』과 다른 문헌임을 인지하고(티벳어역(TD.4066)은 195b에서 250a까지 510엽(葉)인데 반해, 한역은 1권(卷)에 불과함), 티벳어 독자의 오해를 피하기 위해 번역에서 ‘安慧’와 ‘皆’를 의도적으로 생략했을 가능성이 있다. 그렇지 않고 최둡은 그 사실을 인지하지 못한 상태에서 원문에 충실하게 ‘安慧’와 ‘皆’을 모두 번역했으나, 후대 티벳 교감자들이 같은 이유에서 생략했을 수도 있을 것이다.

원측 저술 당시 텍스트에 현존 만족장경 본처럼 ‘安慧’와 ‘皆’가 있었다고 가정한다면, 『해심밀경소』의 완성 시기는 지마가라(地婆訶羅, *Divākara) 역 『대승광오온론』 번역이 완성된 685년(童瑋 1997, 304; 남무희 2009, 137) 이후로 추측 가능하다. 이 추측이 맞는다면 또는 그렇지 않더라도 그것이 적어도 규기(窺基, 632~682) 사후인 684년 9월 이후에 완성된 점(조경철 2013, 175-177)에 비추어 본다면, 『해심밀경소』는 73세 또는 72세의 고승 원측에게 평생 공부를 풀어낸 원숙한 역작이었을 것이다. 더불어 현존 만족장경 본의 신뢰성을 크게 의심하지 않았던 듯한 때의 기츠카와 토모아키가 『대승광오온론』의 번역 완성 연대만 확인했다라면, “圓

57) ZhT, 68, 565,2-5

58) Li Xuezhū and Ernst Steinkellner 2008, 87.

59) 木村隆德 1986, 71.

測의 위치는 玄奘계 교학의 가장 초기 단계에 속하며 ... 基의 선구가 되었다고 추정된다”와 같은 가설(橘川智昭 1999, 117, 각주22)을 선뜻 내세우기는 어렵지 않았을까 추측해 본다.

B. 『유가론』

X. 21, 248b23-c7; WX. 34, 736a3-10:

又『瑜伽』五十六亦依五內處說。彼云，“問。十八界中，幾是同分？幾彼同分？答。有識眼界，名爲同分，所餘眼界，名彼同分，如眼界乃至身界亦爾。唯根所攝內諸界中思量同分及彼同分，非於色等外諸界中。當知，法界諸有所緣如心界說，諸無所緣如色等說。”⁽⁶⁰⁾

【〔若『深密經』，闕無此文，梁『攝論』所列〈引〉⁽⁶¹⁾『解節經』云，“依有識眼根緣外色塵，眼識得生。”⁽⁶²⁾ 眞諦解云，“若死人眼，名無識眼，故言‘有識’，以簡無識。”此釋不然。若捨命後，不成眼故也。〕】

下有識耳等，准此應知。

또 『유가사지론(瑜伽師地論)』 제56권에서도 다섯 종류의 몸 내부 [인식] 영역과 관련지어 [동반 요소와 '유사 동반 요소'에 대해] 말한다. [즉,] 거기에서 다음과 같이 말한다. “묻는다. 열여덟 [인식] 기반 중 어떠한 것들이 '동반 요소'이며 어떠한 것들이 '유사 동반 요소'인가? 대답한다. [예를 들면,] '식을 동반하는 눈[有識眼] 기반'을 '동반 요소'라고 하며, [이를 제외한] 여타 '눈 기반'을 '유사 동반 요소'라고 부르며, '눈 기반'의 '동반 요소'와 '유사 동반 요소' 규정처럼 '몸 기반'에 이르기까지 [나머지 네 종류의 감각 능력]도 그러하다. 오직 인식 능력으로 분류되는 몸 내부 [인식] 기반들에 대해서만 '동반 요소'와 '유사 동반 요소'를 따질 뿐이며, '색깔' 등 몸 외부의 [인식] 기반들에 대해서 그렇게 하지는 않는다. [또] 다음 사실을 알아야 한다. '사유 대상인 현상 기반'의 경우 [chos kyi khams ni⁽⁶³⁾] 인식 대상을 동반하는 것들[의 '동반 요소'와 '유사 동반 요소']

(60) 彌勒菩薩 說，玄奘 譯，『瑜伽師地論』 권56, 『攝決擇分·五識身相應地意地』 (T. 30, 609c3-8): 問。此十八界，幾是同分？幾彼同分？答。有識眼界，名爲同分，所餘眼界，名彼同分，如眼界乃至身界亦爾。唯根所攝內諸界中思量同分及彼同分，非於色等外諸界中。當知，法界諸有所緣如心界說，諸無所緣如色等說。 원측 인용에서는 첫 구에서 '此'가 빠지고 '中'이 더해졌다.

(61) 일반적 용례에 비추어 볼 때 '列'은 '引'의 오사인 듯하다. '引'이 '列'로 오사된 예가 「역주5」(장규언 2022b, 22)에서도 보인다.

(62) 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, 157b24-27): 廣慧! 依緣此本識，是識聚得生，謂眼識乃至意識。依有識眼根緣外色塵，眼識得生，與眼識同一時共境，有分別意識起。

(63) 『유가론』 티벳어역(ZhT. 74, 186.20-187.2: /chos kyi khams ni dmigs pa dan bcas pa gañ yin pa de ni

규정은 [‘시각’, ‘청각’, ‘후각’, ‘미각’, ‘촉각’, ‘사유’, ‘사유 능력’ 등 일곱 종류의] 마음 기반에 대한 설명과 같으며, 인식 대상이 없는 것들[의 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’ 규정은 ‘색깔’ 등에 대한 설명과 같다(?)] (보리유지(菩提留支) 역 『심밀해탈경(深密解脫經)』에는 이 경문이 빠져있는 반면, 양(梁)나라 때 [진제(眞諦)에 의해 번역된 세친(世親)] 『섭대승론석(攝大乘論釋)』에 인용된 『해절경(解節經)』에서는 [이 『해심밀경』 경문 대응 부분이] 다음과 같이 되어 있다. “식을 동반하는 인식 능력이 [몸] 외부의 ‘색깔이라는 대상[塵, *viṣaya]’을 인식 대상으로 삼음에 의지하여 ‘시각’이 발생할 수 있다.”[이 경문에 대해 진제께서는 다음과 같이 해석하셨다. “죽은 사람의 눈의 경우 ‘식이 없는 눈’이라 부른다는 점에서 ‘식을 동반한다’는 말을 통해 식이 없는 경우를 배제한 것이다.” 이 해석은 옳지 않다. 왜냐하면 만약 목숨을 버린 후라면 [식의 동반 여부와 무관하게 인식 능력인] ‘눈’ [자체가 성립할 수 없기 때문이다].

이하 ‘식을 동반하는 귀, 코, 혀, 몸’ 등[의 ‘동반 요소’와 ‘유사 동반 요소’ 규정은 이 [‘눈’에 대한 설명]에 비추어 이해해야 한다.

마. 與眼識俱隨行 등의 의미 해석

X. 21, 248c7-8; WX. 34, 736a11-12:

‘與眼識俱隨行等’者, 此明眼識起時, 必有分別意識, 同時隨行, 同緣一境.

[경문의] ‘시각과 동시에 [그 시각에] 수반되어 활동한다’ 등 이하 구절은 ‘시각’이 생겨날 때 반드시 ‘분별을 동반하는 사유[有分別意識]’가 [그 ‘시각과] 동시에 [그 ‘시각에] 수반되어 활동하며 [그 ‘시각과] 동일한 대상을 인식 대상으로 삼는다는 점을 명시한 것이다.

2-1-1-1-2-2-1-2-1-1-2-2: 기타 네 가지 識이 사유와 동시적임을 밝힘[明餘四識與意識俱]

X. 21, 248c9-10; WX. 34, 736a13-14:

有識耳·鼻·舌·身及聲·香·味·觸為緣生耳·鼻·舌·身識, 與耳·鼻·舌·身識俱隨行·同時·同境有分別意識轉.

식을 동반하는 ‘귀, 코, 혀, 몸 [등의 인식 능력]과 ‘소리, 냄새, 맛, 감촉 [등의 인식

sems kyi khams dan ḥdra bar blta bar byaḥo/ /dmigs pa med pa gañ yin pa de ni gzugs la sogs pa dan ḥdraḥo)은 ‘法界와 이어지는 ‘諸有所緣’을 ‘주어와 ‘서술질 안의 주어의 관계로 읽은 듯하다.

대상]을 원인으로 하여 ‘청각, 후각, 미각, 촉각’이 발생하며, [그] 청각, 후각, 미각, 촉각과 함께 [그것들에] 수반되어 활동하며, [그것들과] 동시적이며, [또] 인식 대상을 같이하는 ‘분별을 동반하는 사유’가 생겨난다.

가. 이 구절의 주제

X. 21, 248c11; WX. 34, 736a15:

釋曰. 此即第二釋餘四識與意識俱. 准上應知.

해석한다. 이 구절은 둘째 [청각, 후각, 미각, 촉각 등] 기타 네 가지 식이 ‘사유와 동시 [발생함]을 밝힌 것이다. [그 의미는 ‘시각과 ‘사유’의 관계를 설명한] 앞 [구절]에 비추어 이해할 수 있을 것이다.

2-1-1-1-2-2-1-2-1-2: 동시 발생하는 개수를 하나씩 밝힘[別釋俱轉多少]=다섯 식과 관련하여 사유의 동시 발생 개수를 밝힘[明意識對五俱轉多少]

2-1-1-1-2-2-1-2-1-1: 사유가 시각과 동시 발생함을 밝힘[明意識與眼識俱轉]

X. 21, 248c12-13; WX. 34, 736a16-17:

廣慧! 若於爾時, 一眼識轉, 即於此時, 唯有一分別意識, 與眼識同(所)⁶⁴行轉.

광혜여! 만약 이 때 하나의 ‘시각’이 생겨나면 바로 이 때 오직 하나의 ‘분별하는 사유[分別意識, **rnam par rtog paḥi yid kyi rnam par śes pa]**가 ‘시각’과 인식 대상을 같이하며 생겨난다.

가. 2-1-1-1-2-2-1-2-1-2 이하의 과단과 이 구절의 주제

X. 21, 248c14-16; WX. 34, 736a18-b2:

釋曰. 自下第二別釋俱轉多少. 於中有二, 初明意識與眼識俱轉, 後明意識與眼等二三四五識俱轉, 此即第一明意識與眼識俱轉. 一緣合故.

해석한다. 이하는 둘째로 동시 발생 개수를 하나씩 밝힌 것이다. 여기에도 두 부분

64) 『해심밀경』 원문(T. 16, 692b26)과 『해심밀경』 티벳어역(Lamotte, *op. cit.*, 56: /gal te mig gi rnam par ṣes pa gcig lhan cig ḥbyuñ na ni mig gi rnam par ṣes pa de dañ spyod yul mtshuñs pa/ **rnam par rtog paḥi yid kyi rnam par ṣes pa** gcig kho na lhan cig ḥbyuñ no/)에 따라 ‘所를 보충하는 것이 옳다.’

이 있는데, 앞부분은 '사유'와 '시각'의 동시 발생을 밝힌 것이고, 뒷부분은 '사유'가 '시각' 등 [다섯 종류의 식 중] '둘 또는 셋 또는 넷 또는 다섯 식'과 동시 발생함을 밝힌 것이며, 이 구절은 앞부분 '사유'와 '시각'의 동시 발생을 밝힌 것에 해당한다. [사유'와 다섯 식'의 동일한 인식 대상을 취한다는 점에서 결합되기 때문이다.⁶⁵⁾

2-1-1-1-2-2-1-2-1-2-2: 사유가 시각 등 여러 識과 동시 발생함을 밝힘[明意識與眼等諸識俱轉]

X. 21, 248c17-18; WX. 34, 736b3-4:

若於爾時，二三四五諸識身轉，即於此時，唯有一分別意識，與五色<識>⁶⁶⁾身同所行轉。

만약 이 때 둘 또는 셋 또는 넷 또는 다섯 '식' 무리가 생겨나면, 바로 이 때 오직 하나의 '분별하는 사유'가 그 다섯 '식' 무리와 [인식의] 작용 대상[所行, **spyod yul**]을 같이하며 생겨난다.

가. 이 구절의 주제

X. 21, 248c19-20; WX. 34, 736b5-6:

釋曰。此即第二明隨所緣境等緣合多少是一意識與眼等五識俱轉<意識與眼等諸識俱轉。隨所緣境多少意識與眼等識俱轉>⁶⁷⁾，其數不定。

해석한다. 이 구절은 둘째로 사유가 시각 등 여러 식과 동시 발생함을 밝힌 것이다.

65) 최둡(ZhT. 68, 567.15-16: dmigs pa gcig la mthun par gyur paḥi phyir ro)은 '하나의 인식 대상과 관련하여 같아지기 때문이다'라고 번역한다.

66) 『해심밀경』 원문(T. 16, 692b27)과 『해심밀경』 티벳어역(Lamotte, *op. cit.*, 56: /gal te mnam par ces paḥi tshogs gñis sam/ gsum mam bṣi lhan cig gam/ lña car lhan cig ḥbyuñ na ḥaṅ der mnam par ces paḥi tshogs lña po dag dañ/ spyod yul mtshuñs pa mnam par rtog paḥi yid kyi mnam par ces pa ḥaṅ gcig kho na lhan cig ḥbyuñ ño/)에 따라 '色'을 '識'으로 교정하는 것이 옳다.

67) '此即~不定' 부분에 상응하는 다음의 티벳어역(ZhT. 68, 567.19-568.1)에 따라 교정하였다: **gñis pa** yid kyi mnam par śes 'pa dañ<pa ḥaṅ>*/ mig la sogs paḥi mnam par śes pa dag (dañ)** lhan cig ḥjug pa **bstan paḥo**/dmigs par bya baḥi yul mañ ñuñ gi rjes su yid kyi mnam par śes pa yañ mig la sogs paḥi mnam par śes pa dañ/ lhan cig ḥjug pas grañs kyi*** mañ ñuñ ni ñes pa med do/(P.N.을 따라 'pa dañ'을 'pa ḥaṅ'으로 교정하는 것이 옳다. **이어지는 'lhan cig'과 대응하기 위해서는 'dañ'을 보충하는 것이 자연스럽다. ***P.N. -pa)

인식 대상의 수에 따라 사유가 시각 등과 동시 발생하는 수도 일정하지 않다.

나. 『심밀해탈경』의 역어 ‘無分別意識’에 대한 텍스트 비평

X. 21, 248c20-22; WX. 34, 736b6-8:

『深密經』云‘無分別意識’⁽⁶⁸⁾, 依『解節經』等皆云‘分別意識’, 與此本同, 故知‘分別’為正.

『심밀해탈경』에서는 ‘無分別意識’으로 되어 있지만, 『해절경』 등에 의하면 모두 ‘分別意識’으로 되어 있어 이 본(=『해심밀경』)과 같기 때문에 ‘分別[意識]’이 올바른을 알 수 있다.

(68) 『深密解脫經』 권1, 「聖者廣慧菩薩問品」(T. 16, 669a28-b2): 廣慧! 若一境界現前一識身起, 無分別意識即共眼識一時俱生. 廣慧! 若二三四五境界現前五識身起, 無分別意識即與五識一時俱生.

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 dge관 저본, Peking-Narthañ·Cone관 대조)
- TD. : sDe dge관 티벳어대장경 (ACIP 전자판)
- 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 pañi mdo rgya cher hḡrel pa (ZhT. 68-69)

菩提流支 譯, 『深密解脫經』 (T. 16)

玄奘 譯, 『解深密經』 (T. 16)

大域龍菩薩 造, 玄奘 譯, 『因明正理門論本』 (T. 16)

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)

婆藪盤豆 造, 眞諦 譯, 『阿毘達磨俱舍釋論』 (T. 29)

沙門釋光 述, 『俱舍論記』 (T. 41)

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)

安慧菩薩 造, 地婆訶羅 譯, 『大乘廣五蘊論』 (T. 31)

安慧菩薩 釋, 玄奘 譯, 『大乘阿毘達磨雜集論』 (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)

尊者法救 造, 僧伽跋摩等 譯, 『雜阿毘曇心論』 (T. 28)

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

Phuñ po lñañi rab tu byed pa bye brag tu bsad pa (Sems tsam, śi, TD. 4066)

- 남무희. 2009. 『신라 원측의 유식사상 연구』. 서울: 민족사.
- 이종철. 2015. 『구사론 계품·근품·파이품: 신도 영혼도 없는 삶』. 성남: 한국학중앙연구원출판부.
- 장규언. 2013. 「원측 『해심밀경소』 「심 의식상품」 역주(1) -텍스트 교정을 곁해-」, 『불교학리뷰』 14: 125-167.
- _____. 2020a. 「원측 『해심밀경소』 「심 의식상품」 역주(2) -텍스트 교정을 곁해-」, 『불교학리뷰』 27: 91-111.
- _____. 2020b. 「원측 『해심밀경소』 「심 의식상품」 역주(3) -텍스트 교정을 곁해-」, 『불교학리뷰』 28: 69-91.
- _____. 2022a. 「원측 『해심밀경소』 「심 의식상품」 역주(4) -텍스트 교정을 곁해-」, 『불교학리뷰』 31: 187-216.
- _____. 2022b. 「원측 『해심밀경소』 「심 의식상품」 역주(5) -텍스트 교정을 곁해-」, 『불교학리뷰』 32: 63-99.
- 조경철. 2013. 「원측의 승의제에 대한 이해와 동아시아 여왕시대의 성불론」, 이종철 외 공저, 『원측 『해심밀경소』의 승의제상품 연구』. 성남: 한국학중앙연구원출판부, 160-184.
- 桂 紹隆. 1977. 「因明正理門論研究(一)」, 『廣島大學文學部紀要』 37: 106-126.
- 橘川智昭. 1999. 「圓測における五性各別の肯定について -圓測思想に對する皆成的解釋の再檢討-」, 『佛教學』 40: 95-117.
- 童瑋 編. 1997. 『二十二種大藏經通檢』. 北京: 中華書局.
- 木村隆徳. 1986. 「敦煌チベット語禪文獻における引用經文」, 『チベットの佛教と社會』, 山口瑞鳳 監修, 東京: 春秋社, 55-77.
- Anacker, Stefan. 2005. *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi: Motilal Banarsidass. (Revised Edition)
- Ejima, Yasunori (ed.). 1989. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, Chapter I : Dhātunirdeśa*, Tokyo: Sankibo Press.
- Engle, Artemus B.. 2009. *The Inner Science of Buddhist Practice: Vasubandhu's Summary of the Five Heaps with Commentary by Sthiramati*, New York: Snow Lion Publications.
- Lamotte, Étienne. 1935. *Samdhinirmocana-sūtra, L'explication des Mystères*. Louvain: Université de Louvain.
- Li Xuezhong and Ernst Steinkellner (ed.). 2008. *Vasubandhu's Pañcaskandhaka, with a contribution by Toru Tomabechi*, Beijing & Vienna: China Tibetology Publishing House & Austrian Academy of Sciences Press.

- 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.
- 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)
- Tucci, Giuseppe. 1930. *The Nyāyamukha of Dignāga: The Oldest Buddhist Text on Logic, After Chinese and Tibetan Materials*. Heidelberg (Reprinted. San Francisco: Chinese Materials Center. 1978)