

와수반투의 언어관

이종철(李鍾徹)
(위덕대 불교학과)

들어가는 말

인도사상사는 自我(아뜨만)의 실재성을 주장하는 有我論(āstika)과自我(아뜨만)의 비실재성을 주장하는 無我論(nāstika)을 두 축으로 전개된다. 無我論의 체계를 견지하며, 有我論을 고수하는 전통적인 사상체계의 안티테제로서 끊임없이 인도사상사의 전면에 등장하는 대표적인 사상체계의 하나로 우리는 불교를 들 수 있다. 하지만 똑같은 無我論적인 전통에서 있는 불교라 하더라도 시대의 추이에 따라 無我論의 사상내용에 어느 정도의 변화가 생기기 마련이다.

기원전후의 시기에 일어난 대승불교는 般若經의 空사상을 기본전제로 삼아 <이 모든 法에는 실체적인 自性이 없다>는 주장(一切法無自性論)을 전개하였다. ‘法’ 곧 다르마(dharma)의 실재성에 대한 부정은 그 이전의 部派佛教가 몇백년에 걸쳐 철학적으로 정립해 놓은 다르마의 체계를 부정하는 것이었다. A.D.2c경 나가르주나(Nāgārjuna 龍樹, A.D.150-250)는 般若空思想의 입장에 서서 有我論의 전통에 선 인도의 타학파를 비판하는 한편 부파불교의 <實在論의 法체계>를 비판하여 <緣起=空性=中道>의 가르침을 되찾을 것을 주장한다. 나가르주나의 등장과 더불어 불교의 無我論은 <二無我>로 그 사상적 면모를 일신하게 된다. 즉 부파불교 당시까지만 하더라도 ‘아뜨만’이라는 실체적 자아의 부정(人無我)을 의미하였던 無我論이, 우리의 삶을 구성하고 있는 실체적 요소로 간주되었던 다르마들의 부정(法無我)으로까지 확장되게 되는 것이다.

나가르주나의 中觀思想의 불교사상사적 의의는 언어 내지 논리분

석을 통해 法無我論의 이론적 가교를 놓았다는 점에서 찾을 수 있다. 나가르주나 이후 A.D.4c경, 法無我論은 아상가(Asaṅga 無着/無著, A.D.310-390) 및 와수반두(Vasubandhu 世親, A.D.320-400)¹⁾을 정점으로 하는 초기唯識思想家들에 계승돼 唯識思想의 이론적 전제를 형성하는 한편 瑜伽行의 실천적 관법에도 적용돼 보살의 수행단계에 구체적으로 응용되었다.

이 논문은 초기유식사상가의 한 사람인 와수반두의 언어관을 통해 法無我論의 이론적 토대를 밝히고자 꾀한 것이다. 중국이나 티벳의 전승에 의하면 와수반두는 說一切有部(Sarvāstivādin)에 출가하여 설일체유부의 교학체계에 정통하였고 후에 그의 형 아상가의 영향을 받아 유식사상가로 변모하여 유식사상을 체계화하게 된다. 그의 최초의 저서인 『俱舍論』이 설일체유부의 교학체계를 집대성한 논서라고 한다면 말년 최후의 저서인 『유식이십론』과 『유식삼십송』은 유식사상의 핵심을 정리한 논서라 할 수 있다.²⁾ 따라서 와수반두의 언어관을 이해하기 위해서 우리는 먼저 『俱舍論』<根品> 제47偈頌 및 註釋에 보이는 설일체유부의 언어론 및 그에 대한 와수반두의 입장을 정리해 볼 필요가 있고 『俱舍論』에 보이는 입장이 유식사상가로 변모하게 된 와수반두에 있어서 어떠한 형태로 내재적 일관성을 유지하고 있는가 하는 문제를 아울러 검토해 봄 것이다. 이와 같은 고찰은 작게는 설일체유부 및 와수반두의 언어관 내지는 불교의 언어관을 해명하는데 기여할 것이며, 크게는 인도의 문법학과 및 타학파의 언어이론과 대비시켜 봄으로써 인도인의 언어철학을 규명해 볼 수 있는 좋은 자료를 제공해 주리라고 본다.³⁾

-
- 1) 아상가와 와수반두의 생존연대에 관해서 아직 학계에 통일된 의견은 없지만, 필자는 기본적으로 일본의 우이 하꾸즈(宇井伯壽)의 설을 채택하고 있다. cf. 宇井伯壽, 「玄獎以前の印度諸論師の年代」(『印度哲學研究』第五, pp.109-162), 1929. rep. 東京: 岩波書店, 1965; Anacker Stefan, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, 1986.(특히 서론 부분 참조); 李鍾徹, 『世親思想の研究』(東京대학 제출 박사학위논문), 1994년 12월, pp.64-65.
 - 2) 와수반두의 저저작의 성립순서에 관해서는拙稿 李鍾徹, 「世親の著作リスト」(『世親思想の研究』, 東京대학 제출 박사학위논문), 1994년 12월, pp.17-65 참조.

1. 문제의 발단

설일체유부는 물질적 현상(色), 마음(心), 정신적 현상(心所) 이외에도 정신적이지도 물질적이지도 않은 현상(心不相應行), 초월적 현상(無爲)이라는 별도의 두 범주를 설정하여, 이 다섯 가지 범주('五位'라고 불리운다)로써 모든 <실체적 존재>(dravya-sat 實有)의 세계를 구분지워 각각의 고유한 본질 및 작용을 체계적으로 설명하려 하였다. 心不相應行 가운데는 '名身'(nāmakāya), '句身'(padakāya), '文身'(vyañjanakāya)이라는 특이한 존재가 포함돼 있는데, 현대적인 관점에서 보면 이 존재들은 결국 언어를 구성하고 있는 구성요소들이다.

언어는 말(vāc, spoken language)과 글(lekhya, written language)로 구분된다. 먼저 문제가 되는 사항은 말과 글의 관계이다. 글은 文字(lipi)를 本體로 삼고, 문자는 子·母音(akṣara/varṇa)으로 구성된다.

문자를 이루는 자·모음(varṇa)은 말을 구성하고 있는 音素(phoneme)로서의 자·모음(akṣara)을 형상화한 것이다. 즉 우리는 말을 할 때 음절 단위로 말하지 자음과 모음을 따로따로 떼어서 말하지는 않기 때문에 실제로 말에 쓰이는 音素인 자음과 모음은 따로따로 개별적으로 들리지는 않는 것이다. 이렇게 명확히 포착할 수 없는 음소를, 정확한 발음이나 정확한 의미전달 등등의 목적을 위해 눈으로 볼 수 있게 형상화한 것이 바로 문자를 형성하는 자·모음인 것이다. 따라서 언어의 본질에 관한 물음, 즉 언어란 무엇인가라는 질문은 말의 본질이 무엇이냐는 질문과 다르지 않다.

3) 이 논문에서는 『俱舍論』에 대한 야쇼미뜨라(Yaśomittra, A.D.6c)의 주석서 『明瞭義』(Sphutartha)를 참조하여 『俱舍論』만으로는 자세히 알 수 없는 문맥의 공백을 메우고자 하였다. 구체적인 철학적 해석작업에 들어가기 앞서 먼저 『俱舍論』<根品> 중 관련 장소의 티벳어역, 眞諦와 玄獎의 漢譯, 그리고 야쇼미뜨라의 주석서를 참조하여 뽀라단본 『俱舍論』의 訂正本을 제시하고, 訂正本을 토대로 단락별로 우리말 번역을 꾸하였다. 이는 본 논문의 부록으로 제시되며 본 논문의 논점을 자료적으로 보강시켜 줄 것이다.

부록에 들어 있는 부분을 본문에서 인용할 경우 일일이 출전을 명시하지 않 있으므로 부록을 참조하기 바란다.

말의 본질을 音聲(śabda)으로 보는 관점은 『俱舍論』이 쓰여진 A.D.4c 경에는 이미 일반적인 견해로 굳어진 것 같다. 와수반두나 설 일체유부 양측이 모두 이 견해를 말에 대한 공통적인 이해로 삼고 있기 때문이다. 양측의 견해가 갈라지는 분기점은 이름, 문장, 音素들의 존재론적 성격을 어떻게 규정하는가 하는 점에 있다.

설일체유부는 이름을 ‘nāman’(名)으로, 문장을 ‘pada’(句)로, 그리고 음소를 ‘vyañjana’(文)로 부르고,⁴⁾ 이들의 집합체라는 의미로 ‘nāmakāya’(名身), ‘padakāya’(句身), ‘vyañjanakāya’(文身)이라는 특

4) 『俱舍論』 및 유식논서에서 쓰이는 ‘名’(nāman), ‘句’(pada), ‘文’(vyañjana)의 용례는 불교 특유의 용법에 뿌리내리고 있기 때문에 일반적인 산스크리트 문법학의 정의와 어긋나는 점이 많다. 이는 의외로 학계에서 등한시되었던 문제이므로 여기서 간략하게나마 빠니니 문법학에서 쓰이는 문법술어와 대비시켜 불교적인 특이한 용법을 정리해보고자 한다.

(1) ‘名’(nāman)은 빠니니 문법학에서 말하는 ‘nāmapada’에 속하는 名詞로 <이름/名稱>(name)을 의미하는데, 이는 動詞를 의미하는 ‘kriyāpada’와 구별된다. 야쇼미뜨라는 <고유한 특질을 표시하는 것>(svalakṣaṇa-abhidyotaka)으로 설명하고 있다.

(2) ‘句’(pada)는 빠니니 문법학에서 말하는 ‘vākyā’, 즉 <文章>(sentence)이다. 원래 빠니니 문법학에서 ‘pada’는 “sup-tin-antam padam”(Pāṇini, 1-4-14)으로 정의돼 ‘單語’를 의미하는데, 이는 다시 명사曲用(declension)어미를 취하는 ‘nāmapada’(명사, 대명사, 수사, 형용사 等)와 동사活用(conjugation)어미를 취하는 ‘kriyāpada’(동사)로 구분된다. 단어를 의미하는 ‘pada’가 <문장>의 의미로 쓰이게 된 데는 뾰라고르뜨어(Prākṛt)의 영향을 상정할 수 있다. Cf. Padmanabh S. Jaini, “The Vaibhāṣika theory of words and meanings”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Univ. of London, 1959, pp.95-107, esp. pp.98ff.

‘pada’에 대한 와수반두의 정의 <yena kriyāgunakalasarṇbandhavīśeṣā gamyate>(그것을 통해 작용, 속성, 시간들의 특수한 결합관계를 이해하게 되는 것)은 ‘pada’가 문장을 의미함을 단적으로 보여주고 있고, 야쇼미뜨라도 이 정의를 그대로 채용하여 이들의 <특수한 결합관계를 표시하는 것>으로 ‘문장’을 설명한다.

(3) ‘文’(vyañjana)는 원래 빠니니 문법학에서 ‘子音’을 의미하는 단어이지만 불교의 論書에서는 <音素 phoneme>/子·母音의 의미로 쓰인다. 빠니니 문법학에서 말하는 ‘aksara/varna’에 해당한다.

그 외로 언어에 관계되는 단어로 ‘vāc’은 말(言)로 번역될 수 있고, ‘śabda’는 빠니니 문법학에서는 주로 ‘말(言)’을 의미하지만 불교에서는 주로 ‘音聲’(=ghoṣa)을 의미한다. 또한 단순한 ‘소리’를 나타내는 단어로 ‘ghoṣa’나 ‘dhvani’가 공통적으로 쓰인다.

이한 존재를 상정해, 이들을 정신적 존재도 아니고 물질적 존재도 아닌 제3의 존재영역 즉 心不相應行(法)(cittaviprayuktāḥ saṃskārāḥ)이라는 범주에 속하는 <실체적 존재>로 보았다. 말의 본질을 音聲이라 보면서도 이름, 문장, 음소들을 말과는 다른 어떤 <실체적 존재>로 이해한다는 점에 설일체유부의 독특한 견해가 보인다.

이에 반해 와수반두는 이름, 문장, 음소들 三者는 말을 자기본질로 삼는 존재로 그 자체 音聲에 지나지 않는다고 보고, 이들을 12處중 聲處(sabdāyatana)에 속하는 물질적 존재 즉 色法에 배당시킨다. 이 같은 와수반두의 존재론의 배경에는 心不相應行을 <실체적 존재>로 인정하지 않는 와수반두 특유의 法 체계가 도사리고 있다. 즉 와수반두의 견해에 따르면 心不相應行法 그 자체는 <실체적 존재>인 色法이나 心所法의 특이한 樣態(avasthā)에 지나지 않으며 따라서 <실체적 존재>가 아닌 <언어적 존재>(prajñapti-sat 施設有/假有)일 뿐이라는 것이다. 『俱舍論』에서뿐만 아니라 『緣起經釋』⁵⁾이나 『五蘊論』⁶⁾等의 唯識관계 論書에서도 우리는 와수반두의 이같은 존재관이 일관돼 있음을 확인할 수 있다. 동일한 맥락에서 와수반두는 『中邊分別論釋』⁷⁾에서 名身, 句身, 文身 三者를 <언어적 존재>로 명확하게 규정하고 있다.

- 5) PSVY(P.23b1--3, D.21a2--4) : sems dañ mi ldan pañi ḥdu byed rdsas su yod pa yañ ma yin la // gzugs la sogs pa rdsas su yod pañi gnas skabs gṣan brtags pa yin te / dper na nus pa dañ kun tu sbyor ba dañ / rnam par phye ba dañ / pha rol ñid dañ tshu rol ñid dañ / rgyañ riñ ba dañ thag ñe ba ñid lta buho //

心不相應行은 실체적 존재가 아니고 ‘色’ 等의 실체적 존재(dravya-sat)의 다른 양태(avasthā)에 관해 분별한 것 [즉 언어적 존재(prajñapti-sat)이다]. 예를 들면 能力(samartha/sakti), 結合・分離(samyukta-vibhakta), 彼性・此性(paratva-aparatva), 遠・近性(dür-a-antikatva) 같은 것이다.

- 6) PSP(D.14b5--7) : sems dañ mi ldan pañi ḥdu byed rnams gañ še na / gañ dag gzugs dañ sems las byuñ bañi gnas skabs la gdags pa ste de ñid dañ gṣan du mi gdags so //

心不相應行이란 무엇인가? 色이나 心所(caitta/caitasika)의 樣態에 관해 언어표현한 것 [즉 언어적 존재]로, 바로 그 [色이나 心所]에 관해서만 언어표현 될 뿐 다른 것에 관해서는 언어표현되지 않는다.

- 7) MVBh p.48, 1.8.

2. 설일체유부의 언어론

『俱舍論』의 기술을 참조하면 설일체유부는 이름의 예로 'rūpa'(色), 'śabda'(聲), 'gandha'(香) 등을 들고 있다. 그런데 이 이름들은 그 하나하나가 설일체유부가 <실체적 존재>로 상정하고 있는 <다르마>(dharma 法)를 지시하는 名稱이다. 따라서 우리는 설일체유부가, 어떤 名稱이 객관적 실재를 지시할 때, 지시대상인 실체적 존재뿐만 아니라 그것을 지시하고 있는 명칭 그 자체도 객관적으로 실재한다는 사고방식을 지녔음을 미루어 짐작할 수 있는 것이다. 말하자면 설일체유부의 이름론은 두 가지로 그 특색을 정리할 수 있는데, 첫 번째는 <실체적 존재>를 지시하는 특수한 名稱들이 있다고 전제하는 점이고, 두 번째는 이같이 <실체적 존재>에 대응하는 名稱이 無常한 존재인 말과는 달리 그 자체 실체로서 존재한다고 보았다는 점이다. 그렇다면 설일체유부가 상정했던 '이름'(nāman 名)은 현대적 관점에서 볼 때 단순한 이름(name)도 아니고 그렇다고 概念(conception)이라고도 할 수 없는 특이한 존재라고 해야 할 것이다. 우리는 이같은 설일체유부의 이름론을 「名稱實在論」이라 부르기로 하자.

문장의 예로 설일체유부가 들고 있는 것은 “諸行無常”, “諸法無我”, “涅槃寂靜” 등 초기불교의 三法印, 혹은 四法印이다. ‘法印’은 설일체유부가 <실체적 존재>로 상정한 法(dharma)의 보편적 특징으로 불교도의 입장에서 볼 때 眞理를 의미한다. 따라서 설일체유부가 상정했던 ‘문장’이란 단순한 문장이 아니라 그 속에 진리가 남김없이 드러나 있는 바의 특수한 문장 즉 眞命題임을 알 수 있다. 眞理가 객관적으로 실재한다는 생각 및, 그 진리를 드러내 주는 어떤 형태의 命題가 있다는 생각이 설일체유부로 하여금 문장은 실체적 존재라는 사고방식으로 인도하였으리라고 짐작된다. 우리는 이같은 설일체유부의 문장론을 「命題實在論」이라 부를 수 있을 것이다.

한편 설일체유부는 音素로 쓰이는 子·母音을 <실체적 존재>로 규정하고 있는데 안타깝게도 그 이론적 근거가 무엇인지 우리는 문헌을 통해 확인할 수 없다. 단지 한 가지 가정할 수 있는 것은 자·모

음은 이름의 구성요소이므로, 이름이 실체적 존재라면 당연히 그 구성요소도 실체적 존재라는 생각을 설일체유부에서 갖고 있었던 것은 아닌가 하는 점이다. ‘四大種’이나 ‘事極微’(dravyaparamāṇu)를 色法을 구성하는 최소단위의 물질적 존재로 간주하고 이를 실체적 존재로 여겼던 것과 동일한 맥락을 상정할 수 있는 것이다. 말하자면 부분과 집합의 관계(인도논리학에서 말하는 *avayava-avayavi-bhāva*)에서 집합이 실체적 존재라면 부분도 실체적 존재라는 발상이다. 音素에 관련된 문제는 음성학적 관점에서 새롭게 조명될 수 있는 측면도 있겠지만 『俱舍論』 및 그 이전의 아비달마논서에서 音素에 관한 명확한 논의를 찾아낼 수 없고, 또한 『俱舍論』에서도 이름에 관한 논의에 포함시켜 音素 문제를 다루고 있기 때문에 여기서는 문제제기에 그치기로 한다.

설일체유부의 언어관은 대략 다음과 같이 정리해 볼 수 있지만, 이미 살펴본 바와 같이 <실체적 존재>에 대응하는 名稱까지도 실체적 존재로 보는 설일체유부의 시각은 특이할 뿐이다. 그렇다면 이같은 특이한 생각은 어디에서 영향받은 것인가? 아니면 설일체유부의 독자적인 발상인가? 이 또한 명확히 답변하기 어려운 문제이다. 우리는 빠니니(Pañini, B.C.4c)의 *Aṣṭādhyāyī*에 대한 빠딴잘리(Patañjali, B.C.2c)의 주석서 *Mahābhāṣya*에 인용된 까띠야야나(Kātyāyana, B.C.3c)의 첫 번째 註釋(Vārttika)에 유사한 언어관이 제시되어 있음을 본다.⁸⁾ 까띠야야나는 설일체유부의 근본논서인 『發智論』이 성립했으리라고 추정되는 시기인 B.C.2c 이전의 인물이다. 그러므로 인도사상사적인 맥락에서 볼 때 설일체유부의 <명칭실재론>을 설일체유부의 독창적인 언어론으로 보기는 어렵다는 점만은 지적할 수 있을 것이다.

그렇다면 무엇 때문에 굳이 설일체유부는 名・句・文 三身이라는 실체적 존재를 상정해야만 했을까? 현대적 관점에서 볼 때 이러한 견해는 분명히 합리적인 태도로 보기는 어려울 것 같다. 한 가지 作業

8) cf. MBh(p.6) : “*siddhe śabda-artha-sambandhe*”(언어와 대상 및 양자의 관계는 常住한다). 여기서 *siddha*는 ‘*nitya*’를 의미한다.

假說(working hypothesis)로서 생각할 수 있는 것은, 불교사상사적인 맥락에서 볼 때 설일체유부의 언어론이 佛說(buddhavacana)에 대한 절대적인 신뢰에 뿌리를 두고 있는 것이 아닌가 하는 점이다. 봉다의 말은 ‘梵音’(brahmaśvara)으로 불리우듯이 신성한 말로 간주되었고 봉다의 三十二好相 가운데 하나로 꼽힌다. 세간의 말은 聲處에 귀속되는 色法이다. 봉다의 말을 世間의 말과는 다른 신성한 것으로 간주하였으므로 설일체유부는 봉다의 말을 聲處라는 色法에 배당시킬 수 없었고 心不相應行法에 배당시켰을 것이다. 설일체유부가 名·句·文 三身이라는 특이한 존재를 설정하게 된 이유로 우리는 이같은 종교적 문맥을 상정할 수 있으며, 그리고 이러한 종교적 태도는 브라흐미즘(Brahmism)의 세계에서 웨다(Veda)의 언어를 신성하고 영원한 것으로 보았던 태도와 본질적으로 다르지 않다.

부파불교시대에 각 부파는 佛說(buddhavacana)을 각 部派 내에 전승돼 온 經典群(āgama/nikāya)과 동일시하여 經典을 바른 인식을 얻기 위한 수단(pramāṇa 量)의 하나로 즉 證言(aptavacana 聖言量)으로 인정하였다. 이 또한 봉다의 말을 절대시하는 종교적 태도와 결부되는 현상으로 불교 이외의 다른 學派에서도 볼 수 있는 일반적 현상이다. 단지 《佛說=聖言量⇒āgama/nikāya》의 도식은 설일체유부 및 다른 부파들로 하여금 教條主義로 흐르게 하는 경향이 있었고 이러한 교조주의적인 경향으로부터 大乘經典은 佛說이 아니라는 <大乘非佛說論>이 대두되게 되는 것이다.

3. 와수반두의 언어론

3.1. 와수반두는 『俱舍論』에서, 설일체유부의 명칭실재론에 관해 《말이 이름에 작용을 미쳐 이름이 의미를 밝혀준다》(vān nāmni pravartate nāmārthaḥ dyotayati)라고 정리한다.⁹⁾ 이에 대한 와수반

9) 『大毘婆沙論』에서 똑같은 구절이 散見되므로 우리는 이 구절이 설일체유부의 주장명체라는 것을 추정할 수 있다. Cf. 『大毘婆沙論』(Taisho 27), (73a) : 語能起名, 名能顯義; (74a) : 語依名轉, 名依義轉; (659b) : 謂語起名, 名能顯義.

두의 비판은 말과 이름을 분리시켜 이름을 말과는 별개의 실체적 존재로 간주하는 설일체유부의 이론적 전제에 향해진다. 『말이 이름에 작용을 미친다』 할 때 ‘작용을 미친다’(pravartate)라는 표현의 含意는 무엇인가? 와수반두의 분석 과정을 추적해보자.

말이 어떻게 이름에 작용을 미치는가하는 이 [문제]도 또한 알 수 없다. 우선 [생각해 볼 수 있는 것은, “말이 이름에 작용을 미친다”는 말은] [말이 이름을] 생기게 한다(utpādayati)[는 말인가] 그렇지 않으면 나타나게 한다(prakāśayati) [는 말인가 하는 문제]이다.¹⁰⁾

만약 [말이 이름을] 생기게 한다고 한다면, 말은 소리를 자기본질로 하기 때문에 모든 단순한 소리(ghoṣamātra)[도] 이름을 생기게 할 것이다. [하지만 그런 일은 있을 수 없다.] 아니면 어떠한 특수한 소리(ghoṣavišeṣa)[만]이 이름을 생기게 하는 것(nāmna utpādakah)이라고 인정할 경우, 바로 그러한 [특수한 소리]가 의미를 밝히는 것(arthasya dyotaka)이 될 것이다. [따라서 의미를 밝혀주는 존재로, 특수한 소리 이외에 달리 ‘이름’이라는 별개의 실체를 상정할 필요가 없다.]

또한 만약 [말이 이름을] 나타나게 한다고 한다면, [같은 논법으로] 말은 소리를 자기본질로 하기 때문에 모든 단순한 소리(ghoṣamātra)[도] 이름을 나타나게 할 것이다. [하지만 그런 일은 있을 수 없다.] 아니면 어떠한 특수한 소리(ghoṣavišeṣa)[만]이 이름을 나타나게 하는 것(nāmnaḥ prakāśakah)이라고 인정할 경우, 바로 그러한 [특수한 소리]가 의미를 밝히는 것(arthasya dyotaka)이 될 것이다. [따라서 의미를 밝혀주는 존재로, 특수한 소리 이외에 달리 ‘이름’이라는 별개의 실체를 상정할 필요가 없다.]

etc.

10) 生(utpāda)과 顯現(prakāśa)의 語感差에 주의할 필요가 있다. ‘生’은 無에서 有로 되는 과정을 나타내는 표현이고, ‘顯現’은 원래 있던 有가 현상적인 有로 전개되는 과정을 나타내는 표현이다. 이름이 말과는 다른 별개의 실체적 존재라고 한다면, 그러한 실체적 존재는 無에서 생긴 것이거나 원래 있던 有가 현상으로 나타난 것이거나 둘 중 하나일 것이므로, 양 경우 모두 검토해 보겠다는 것이 와수반두의 의도이다.

설일체유부가 名稱을 音聲과는 별개의 실체적 존재로 보았던데 반해 와수반두는 名稱을 <특수한 음성>으로 보았다. 말이란 그 자체가 음성에 지나지 않지만 인간의 말은 『그것에 의해 의미가 이해되는 바의 특수한 음성』(yena tu ghoṣenārthaḥ pratīyate sa ghoṣo vāk)이라고, 『俱舍論』에서 와수반두는 정의 한다. 『大乘成業論』에서 '語業'(vāk-karman)이란 合成語(compound)의 한 요소인 '語'(vāc, 말)에 관해 해설할 때도 와수반두는 '말'에 대해 동일한 정의를 사용하고 있다.¹¹⁾ 따라서 우리는 이를 와수반두의 말에 대한 의미론적인 정의로 보아도 좋을 것이다.

<특수한 음성>의 구체적 내용은 『이 음성은 어떤 의미로 사용된다고, 말하는 자들(話者)에 의해 그 의미의 한계가 규정된(kṛtāvadhi) 바의 그러한 음성』(yo 'rtheṣu kṛtāvadhir vakṭrbhis(saiva ghoṣah))으로 정의된다. 여기서 <의미의 한계가 규정된 음성>이란 야쇼미뜨라의 주석을 보면 話者들끼리 “이 음성은 이러이러한 의미로 쓴다”라고 약속한 음성이다. 이름이 의미를 갖게 되는 과정, 바꿔 말하면 이름이라는 <특수한 음성>이 의미를 밝혀주는 기능을 갖게 되는 것은 결국 사회 구성원 사이에 협약된 어떤 약속(saṅketa)에 의거하기 때문인 것이다.¹²⁾

이름이 의미를 밝혀준다고 생각하는 자, 그도 다음과 같은 [전제]를 반드시 인정해야만 할 것이다. 즉 “단어의 의미가 [話者들의 약속(saṅketa)에 의해서] 이미 잘 알려져 있는(pratītāpadārthaka) [이름]이라면” [이라는 전제이다]. [다시 말하면, 단어의 의미가 사회적인 약속에 의해서 규정돼 있지 않은 이름의 경우, 그 이름은 의미를 이해시킨다든가 하는 역할을 하지 못할 것이다.] 또한 그 [이름]은 단어의 의미(padārtha)가 [話者들의 약속에 의해서] 이미 잘 알려져 있는 바의, 그러한 音聲에서만 성립한다. 그러므로 ‘이

11) KSP(P.168a3, D.144b6) : ḥag ni(D.gi) tshig ste / dbyaṇs kyi khyad par gaṇ gis don go bar byed paḥo //

12) Cf. SA(p.183, ll.16-18) : saiva vāg yo 'rtheṣu kṛtāvadhiḥ. kṛta-maryādaḥ. etena saṃketaapeksah śabdo 'rtham pratyāyayati. na yaḥ kaścic chabda iti darśayati. kṛta-saṃketaḥ śabdo 'rtham pratyāyayatī.

름'이라는, [音聲 이외의] 다른 존재(arthāntara) 즉 실체(dravya)를 헛되이 분별해서 무슨 소용이 있겠는가?

《말⇒이름⇒의미》라는 의미론적 진행경로를 상정했던 설일체유부의 명칭실재론은 와수반두에 의해 《話者들의 사회적 약속⇒특수한 음성(=이름)⇒의미》라는 새로운 진행경로로 바뀌고, 이름은 그 實體性이 제거돼 단지 명목상의 <언어적 존재>로 화한다. 이름을 話者들의 사회적 약속에 의거한 특수한 음성으로 환원시킴으로써 와수반두는 설일체유부가 <실체적 존재>로 상정했던 '名身'이라는 心不相應行法을 色法의 한 양태로 해체시키고 있는 것이다. 이같은 와수반두의 이름론을 우리는 「名稱名目論」이라 부를 수 있다.

3.2. 이름을 <사회적 약속>(saṅketa)에 의거한 <특수한 음성>으로 본 와수반두는 문장이나 명제에도 동일한 생각을 적용시킨다. 말하자면 문장을 <특수한 음성들의 특수한 配列>로 본 것이다. <특수한 배열>(racanāviśeṣa)이란 話者가 자신이 말하고자 하는 意圖에 따라, 그리고 자신이 사용하고 있는 자연언어의 언어구조에 맞춰 일정한 순서로 낱말을 배치시킬 때 생기는 <낱말들의 결합관계>이므로, 그 자체 어떠한 <실체적 존재>로 간주될 수는 없을 것이다. 『俱舍論』의 다음과 같은 구절은 와수반두의 생각을 적확하게 표현하고 있다.

世尊은 다음과 같이 말했다.

《偈는 이름에 의지하고 있다.偈의 의지처는 詩人이다.》라고.
그 가운데 [어떤] 의미로 사용된다고 [의미의] 한계가 규정된 (kṛtavadhi) 音聲이 '이름'이고, 이름들의 특수한 배열이 '偈'(gāthā)이므로 [偈는] 이름에 의지하고 있는 것이다. 그리고 특수한 배열이 [音聲과는 다른] 별개의 실체라는 [주장은] 인정되지 않는다. [개미들이 줄지어 갈 때 그] 줄(線)이 [개미들의 특수한 배열과 동떨어진 별개의 실체가 아니듯이, 그리고] 마음의 [生起]順序가 [차례대로 生起하는 마음과 동떨어진 별개의 실체가 아닌 것과] 같다.

이름을 붙이고 사용하는 과정에서 話者들의 사회적 약속이 중요하였듯이 문장을 구성하여 구체적인 대화의 場에서 사용할 때도 話者들은 여러 낱말을 자신들의 자연언어의 구조에 맞춰 일정한 순서로 배열한다. 문장이란 바로 이러한 단어들의 특수한 배열에 지나지 않으므로 <실체적 존재>가 아닌 <언어적 존재>인 것이다. 따라서 文章이나 命題 그 자체는 본질적으로 音聲으로 <色法>에 속한다. 하지만 사회적 기능면에서 볼 때, 문장은 話者가 말하고자 하는 바 의미내용을 완전하게 밝혀주는 언어적 매개체이며, 또한 문장을 통해 우리는 話者가 말하고자 하는 바의 의도가 들어 있는, 낱말들의 특수한 결합 관계를 이해하게 된다.

[말하고자 하는 바] 意味內容이 완전히 표명된 것(artha-parisamāpti)이라는 한도 안에서 ['문장'이라 할 수 있고, 또한] 그 [문장]에 의해서 作用, 屬性, 時制 [等]의 특수한 관계가 이해된다.

詩人이 자신이 표현하고자 하는 어떠한 의미내용을 전달하기 위하여 詩語를 고르고 이를 특수한 형식에 따라 배열하듯이, 문장의 기능에 있어서 제일차적 중요성은 話者の 意圖에 있으며, 우리는 문장에 나타난 낱말들의 특수한 배열을 통해 話者の 의도를 파악하게 되는 것이다. 이런 점에서 우리는 와수반두의 문장론을 「命題意圖論」이라 부를 수 있다.

3.3. 설일체유부의 언어론은 봉다의 말(buddhavacana 佛說) 그 자체를 절대시한 종교적 태도에서 나온 것이다. 이에 반해 와수반두는 봉다의 말을 기본적으로 ‘對機說法’으로 보고, 말 그 자체보다는 봉다라는 說者가 무엇을 말하고자 하였는가 하는 說者의 意圖에 중점을 두었다. 와수반두의 입장에서 볼 때 봉다의 말이라 할지라도 그것이 音聲을 본질로 삼고 있는 한 聲處(sabdāyatana)라는 色法으로 귀속된다. 하지만 봉다의 말이 세간의 말과 달리 참으로 있는 바의 객관적 실재의 세계를 드러내주고 있다는 절대적 신뢰감은 와수반두에 있어서도 여전히 유지되고 있다. 와수반두가 취하고 있는 입장의 특성

은 봇다가 證得한 진리의 세계를 밝혀주는 봇다의 말이 부파불교 所傳의 經典과 동일시되어서는 안된다는 비판적 태도에 있다. 우리는 『俱舍論』 제구장 <破我品>에서 와수반두가 'buddhavacana'(佛說)를 'nikāya'(經典群)보다 上位에 속하는 概念으로 이해했다는 문헌적 사실에 접할 수 있다.¹³⁾

『俱舍論』 곳곳에서 와수반두는 초기 아함경 곧 'sūtra'의 所說을 <密義에 의거한 것>(abhiprāyika)로 규정한다. 말하자면 와수반두는 아함경의 문장을 교조주의적으로 말 그대로 받아들이기보다는 봇다라는 <說者의 言外의 意圖>에 초점을 맞춰 이해하려고 하였다. 봇다의 말에는 진리의 세계를 향한 <密義>(abhiprāya)가 깃들어 있다고 와수반두는 보았으며, 따라서 <密義>를 중시하는 解釋者에 있어서 經典은 열려진 세계가 된다. 와수반두가 후에 大乘思想家로 변모할 수 있었던 기본적인 경전관의 핵심은 바로 이 점에 있다고 여겨진다.

봇다의 말은 <法性(dharmatā)에 부합하는 말>로 이해된다. 대승 경전은 비록 봇다가 직접 설하지는 않았지만 法性 곧 緣起의 理法을 설하고 있다고 보았기 때문에 와수반두는 『俱舍論』 직후에 쓰여진 『釋軌論』(Vyākhyāyukti)에서 대승경전을 佛說로 인정하고 있으며, 대승불교의 입장에서 최초로 <大乘非佛說論>을 체계적으로 논박한다.

3.4. 와수반두는 이상과 같이 이름이나 문장에 관해 「사회적 약속이 가미된 특수한 음성」이라고 생각함으로써 音聲이라는 色法의 특수한 양태, 달리 말하면 <실체적 존재>가 아닌 <언어적 존재>(prajñapti-sat)로 이름이나 문장을 환원시키고 있다. 우리는 와수반두의 합리적 언어이론을 「約束論」이라 부를 수 있다. 이러한 약속론적 견해는 『勝義空性經』 같은 초기불교의 아함경 가운데서도 단편적으로 피력되고 있으므로 초기불교의 합리적 언어관을 이어받은 것으로 여겨진다.¹⁴⁾ 한편 인도사상사적인 맥락에서 볼 때 와수반두의 약속

13) 拙稿 李鍾徹, 『世親思想の研究』(東京대학 제출 박사학위논문), 1994년 12월, pp.66-67 참조.

14) 『勝義空性經』에 관해서는 라мот뜨(É. Lamotte)의 還元梵文이 있지만, 마츠다

론은 어느 정도 빠딴잘리의 영향을 받은 것으로 보인다. 빠딴잘리는 *Mahābhāṣya*의 초두에 <gauri ty atra kah śabdaḥ>('go'(소)라고 말할 때 무엇이 'śabda'(말)인가)라고 질문을 제기하고 'śabda'를 두 가지 방식으로 정의내리고 있는데,¹⁵⁾ 그 중 두 번째 정의에서 와수반두의 약속론과 동일한 생각이 보이며 또한 『俱舍論』에서 사용되고 있는 술어인 <pratītāpadārtha>가 그대로 보이는 점을 그 증거로 들 수 있다.

불교사상사적인 관점에서 볼 때 佛說을 色法으로 귀속시키는 합리 주의적 사고방식은 디그나가(Dignāga 陳那, A.D.400-480 ?) 이후에 본격적으로 전개되는 불교논리학에 큰 영향을 끼쳤으리라고 짐작된다. 와수반두가 바른 인식을 얻기 위한 수단(pramāṇa 量)에 知覺(pratyakṣa 現量)과 推理(anumāna 比量), 그리고 證言(aptavacana 聖言量)이라는 세 가지 모두를 포함시켰는가, 아니면 證言을 제외한 두 가지만을 포함시켰는가하는 문제에 관해서 아직까지 학계에 정설은 없다. 하지만 佛說을 色法으로 귀속시켜 말 그 자체보다는 密義를 중시하는 태도는 證言을 推理에 귀속시키는 관점으로 연결된다. 『俱舍論』의 단계에서 와수반두는 때로는 證言을 바른 인식을 얻기 위한 수단으로 들기도 하고 때로는 證言을 언급하지 않기도 한다. 이는 와수반두가 證言을 推理에 속한다고 보았기 때문에 이러한 인식이론이 디그나가에 받아들여져 이후의 불교논리학은 知覺과 推理 두 가지

가즈노부(松田和信)가 샤마타데와의 『俱舍論』주석서 *Upāyika*로부터 티벳어 역문을 복원해 놓았고, 또한 그에 대해 일본어 번역을 덧붙였다. cf. 松田和信, 「緣起に關する『雜阿含』の三經典」, 『佛教研究』第14号, 1984. pp.89-99.

15) MBh(p.1, ll.10-13) :

(1) *yenoccārtena sāsnālāṅgūlakakudakhuravīśāṇināṁ sampratyayo bhavati sa śabdaḥ / (2) athavā pratītāpadārthaḥ loke dhvaniḥ śabda ity ucyate / tadyathā śabdām kuru, mā śabdām kārṣṭhā, śabdakāryayām mānavaka iti dhvaniṁ kurvann evam ucyate/ tasmāt dhvaniḥ śabda /*

(1) 그것이 발음될 때 목젖, 꼬리, 혹, 발굽, 뿔을 가진 [對象]들의 心象이 생기는 手段, 그것이 'śabda'(말)이다.

(2) 혹은 세상에서 단어의 의미가 이미 잘 알려져 있는 소리가 'śabda'라고 불리운다. 예를 들면 소리를 내는 어떤 사람에게 다른 사람이 "śabda를 하라"(말을 해라), "śabda를 하지마라"(말을 하지 마라), "이 소년이 śabda를 하는 자다"(이 소년이 말하는 자다)라고 말한다. 그러므로 소리가 'śabda'(말)이다.

만을 바른 인식을 얻기 위한 수단에 포함시키게 된게 아닌가 생각된다.

4. 이름과 實在

유식사상가로 변모한 와수반두의 언어론을 살펴보기 앞서 우선 우리가 점검해 보아야 할 문제는 이름과 객관적 실재와의 관계이다. 설일체유부의 <명칭실재론>에 따르면 이름은 직접적으로 다르마(dharma)라는 객관적 실재를 지시하는 기능을 갖고 있으므로 이 문제는 그다지 심각한 난제로 여겨지지는 않았을 것이다. 그렇다면 와수반두의 「명칭명목론」 내지 「약속론」에 의거할 때 이름과 객관적 실재와의 관계는 어떻게 설명될 것인가?

앞에서 우리는 와수반두에 있어서 이름의 의미론적 진행경로를 『話者들의 사회적 약속⇒특수한 음성(=이름)⇒의미』로 이해했다. 이는 사회적 약속이 가미된 특수한 음성이 객관적 실재를 <지시한다>고 하기보다는 객관적 실재와 <관계한다>는 의미로 이해되어야 할 것이다. 왜냐하면 야쇼미뜨라의 주석에 보이듯이,¹⁶⁾ 이름은 객관적 실재의 고유한 특질(svalakṣaṇa 自相)을 밝혀주는 기능을 하는 것이기 때문이다. 말하자면 이름/명칭은 객관적 실재 그 자체에 대응하는 것이 아니고 객관적 실재의 고유한 특질에 대응한다.

4.1. 이름과 心象

『俱舍論』에서 와수반두는 이름(nāman)을 'saṃjñākaraṇa'(作想)로 달리 표현한다. 이 표현은 同義語로 볼 수도 있지만 실은 이름의 특성과 연관된 중요한 문제를 제기하고 있으므로 좀더 자세하게 고찰해 볼 필요가 있다. 이 문제에 관해서 야쇼미뜨라의 상세한 어의해석을 참조하기로 하자.¹⁷⁾

16) SA(p.182, 1.32) : svalakṣaṇābhidyotakam nāma ...

17) SA p.181, 1.30 – p.182, 1.1.

(1) samjñākaraṇam iti lokabhāṣeyam. samjñākaraṇam nāmadheyam iti paryāyaḥ. tathā hi loke vaktāro bhavanti. devadatta ity asya samjñākaraṇam iti.

(2-1) samjñāyāḥ karaṇam samjñākaraṇam. yena samjñā caitasiko dharmāḥ kriyate janyate.

(2-2) samjñāiva vā karaṇam samjñākaraṇam. samjñā-grahaṇam cānyakaraṇanivṛtyartham. karaṇa-grahaṇam caitasika-višeṣaṇārthaṁ. yadi hi samjñā nāmety ucyeta caitasiko 'pi sambhavyeta.

첫 번째 항목(1)은 ‘samjñākaraṇa’의 ‘일상언어적 용법’ (lokavyavahāra)을 소개하고 있다. 이 경우 ‘samjñākaraṇa’는 ‘名稱’(nāmadheya)과 같은 의미이다.

한편 두 번째 항목(2)에서 야쇼미뜨라가 소개하고 있는 어의해석은 ‘samjñākaraṇa’가 철학적 용법에 따라 쓰일 때 어떤 의미를 갖는가 하는 점에 그 초점을 맞춘다. ‘samjñākaraṇa’는 ‘samjñā’와 ‘karaṇa’의 두 단어가 합성된 합성어(samāsa)인데, 야쇼미뜨라는 이 합성어를 (2-1)에서는 6格Tatpuruṣa로 해석하고, (2-2)에서는 Karmadhāraya로 해석하고 있다. 이에 따르면 ‘samjñākaraṇa’의 의미는 두 가지 방식으로 이해될 수 있다. 첫 번째는 ‘samjñāyāḥ karaṇam’(心象을 만드는 수단)으로 心所法인 心象(samjñā 想)을 생기게 하는 수단이다 (2-1). 두 번째는 ‘samjñāiva karaṇam’(心象만이 [이름을] 만드는 수단)이다(2-2).

‘samjñākaraṇa’의 의미를 첫 번째 방식(2-1)으로 이해할 때 ‘이름’과 心象의 관계에 있어서 이름이 心象을 생기게 하는 수단이라는 측면이 강조되고, 두 번째 방식(2-2)으로 이해할 때는, 바로 心所法 가운데 心象만이 이름을 생기게 하는 수단이다라는 逆관계가 성립한다. 두 번째 해석방식은 ‘nāman’(이름)에 대한 정의를 제약한다. 왜냐하면 만약 ‘이름’에 관해서 <samjñākaraṇa 가 이름이다>라고 표현하지 않고 <samjñā가 이름이다>라고 표현한다고 하자. 이 경우 心象과 동시에 생기는 느낌(vedanā 受) 등의 다른 心所法도 이름과 관

계하게 되므로 이는 이름에 관한 올바른 정의가 되지는 않는다고 야 쇼미뜨라는 말하고 있는 것이다.

4.2. 心象과 인식대상

이름의 别名 'samjñākaraṇa'에서 이름과 心象의 관계가 확연히 들 어난다. 이를 대화의 장에서 확인해보자. 話者에게 어떤 心象이 떠 오를 때 그 심상에 대해 그는 사회적 약속에 따라 어떤 이름을 부여한다. 聽者로서는 그 이름을 듣고 어떠한 心象을 떠올리게 된다. 다시 말하면 《(話者의) 心象⇒이름⇒(聽者의) 心象》의 관계가 성립된다. 따라서 우리가 이름을 써서 대화를 한다고 하는 것은 실은 말하는 자의 心象과 듣는 자의 心象의 交互作用을 의미하는 것이 된다. 하지만 이름을 매개로 생기는, 話者와 聽者兩者的 心象이 동일하리라는 보장은 없고, 그렇다고 해서 완전히 이질적이라고 말하기도 어렵기 때문에兩者的 心象은 <어긋난 균형관계>를 유지한다고 보아야 할 것이다. 이름과 心象은 이같이 서로 떨어져 존재할 수 없는 不相離의 관계로 맺어져 있으므로 'samjñā'란 단어는 '心象' 이외에도 '이름, 名稱' 등의 의미를 지닌다.

'心象'(samjñā 想)은 아비달마불교의 법체계에서 法處 혹은 法界에 속하는 心所法(caitasikah dharmah)으로 <실체적 존재>인데, 『俱舍論』<界品> 第14偈에서 《心象 그 자체는 [인식대상의] 特質(nimitta 相)을 집어올리는 작용이다》라고 정의내려진다.¹⁸⁾ 와수반두는 이에 대해 주석에서¹⁹⁾ <青·黃, 長·短, 男·女, 親·怨, 苦·樂 等 [인식대상의] 特質을 집어올리는 작용>이 心象이라고 하여 인식에 의해 포착되는, 인식대상의 特質의 예를 구체적으로 열거하고 있다. 唯識思想에 있어서도 心象은 <실체적 존재>로 인정되는 心所法이다. 스티라마띠(Sthiramati 安慧, A.D.510-570)의 『唯識三十頌釋』으로부터 우리는 '心象'에 관해 다음과 같은 정의를 발견한다.²⁰⁾

18) AKBh(P)(p.10, l.15): samjñā nimittodgrahaṇātmiκā.

19) AKBh(E)(p.16, ll.5-6): yan nilapita-dirghahrasva-stripurusa-mitrāmitra-sukhaduhkhādi-nimittodgrahaṇam asau samjñāskandhah.

心象이란 對象의 특질을 집어올리는 작용이다. ‘對象’이란 認識 對象(ālambana)을 의미한다. ‘특질’이란 그 [인식대상]의 차별성으로, ‘青’, ‘黃’ 등이라고 인식대상을 규정하는 경우 [그 규정의] 원인이다. 그 [특질을] ‘집어올린다’ 함은 “이것은 파랑이지 노랑이 아니다”라고 확정짓는 것이다.

스티라마띠의 해설에 따르면 心象이란 인식대상이 갖고 있는 다양한 특질들 가운데서 어떤 한 특질을 포착하여 다른 특질을 배제시키는 心的 作用이다. “이것은 파랑이지 노랑이 아니다”, “이 자는 친구이지 적이 아니다” 등의 예에서 알 수 있듯이, 心象은 인식대상이 갖고 있는 다양한 차별성 속에서 어떤 하나의 고유한 특질만을 선택적으로 취해, 그와 同時에 相異하거나 對極의 다른 특질들을 배제시킨다.

心象은 인식주관으로부터 완전히 독립된 객체를 대상으로 하는 것이 아니다. 우리의 인식주관에 의해서 포착된 대상 즉 인식 범위 안에 들어온 인식대상만을 상대하는 것이다. 인식주관이 인식대상을 포착할 때 인식대상의 어떤 고유한 특질이 心象으로 나타나고, 對話의場에 있어서 話者는 그 心象에 대해 이름을 붙인다. 聽者의 입장에서는 이름을 듣고 인식대상의 고유한 특질인 어떤 心象을 마음속에 떠올린다. 이같은 과정은 《인식대상의 고유한 특질⇒(話者の) 心象⇒이름⇒(聽者の) 心象⇒인식대상의 고유한 특질》로 요약할 수 있겠다.

4.3. 이름은 객관적 실재를 지시하는가?

와수반두의 약속론에 따르면 이름이 성립하기까지의 과정에는 사회적 약속이 개입된다. 또한 이름과 心象의 관계에서 보듯이, 이름을 붙이는 과정에서 인식대상에 관한 話者들의 공통적인 心象이 바로 어떠한 인식대상에 이름을 부여하는 근본적인 계기가 된다.

여기서 <인식대상>(ālambana 所緣)이란 말에 주의할 필요가 있을

20) TKBh(p.21, ll.2-4): samjñām viśaya-nimittodgrahanam / viśaya ālambanam / nimittam tadviśeṣo nilapitādy-ālambana-vyavasthā-kāraṇam / tasyodgrahaṇam nirūpaṇam nilam etan na pitam iti/

것이다. 객관적 실재(artha)는 인식주관으로부터 독립된 客體이다. 하지만 心象이 관여하고 있는 존재는 그러한 객체가 아니고 어디까지나 우리의 <인식에 의해 포착된 한도내의 존재> 즉 <인식대상>인 것이다. 따라서 이름은 기껏해야 <인식대상>을 지시할 수 있을 뿐이지 <객관적 실재>까지 지시할 수는 없는 것이다.

같은 맥락에서 우리는 이름의 내포적 의미를 다음과 같이 정의내릴 수 있을 것이다. 즉 <이름의 의미는 일차적으로는 인식주관의 주관적 心象이며, 이차적으로는 인식대상의 고유한 특질이다>.

5. 假說(upacāra)論

이름이 외계의 실재에 대응하는 것이 아니라는 입장은 유식사상가로 변모한 와수반두에 있어서도 일관성있게 유지된다. 『俱舍論』에서 짹의 상태에 머물렀던 관점이 唯識思想에 이르러 보다 또렷이 구체화되었다는 표현이 더 적합할 것이다. 설일체유부가 <실체적 존재>로 상정했던 '다르마'(dharma)는 우리에게 일차적으로는 언어적 표현 곧 이름으로 다가온다. 이름으로서 'dharma'의 존재론적 성격은 <언어적 존재>(prajñapti-sat 假有/施設有)이다.

<언어적 존재>는 객관적으로 실재하는 <실체적 존재>와 구별된다. 兩者的 구별은 二諦說에 대비시켜 볼 때보다 명확히 들어난다. <언어적 존재>가 二諦 중 世俗諦(samvṛti-satya)에 해당한다면 <실체적 존재>는 勝義諦(paramārtha-satya)에 해당한다. 설일체유부는 『俱舍論』 제6장 <賢聖品> 第4偈에 보이듯이 色, 受, 想, 行, 識 등 五蘊과 色, 聲, 香, 味, 觸 등의 十二處 및 十八界 등, 초기불교의 경전에서 쓰이고 있는 불교철학적 표현에는 그에 대응하는 객관적 실재가 존재한다고 보고 이를 <실체적 존재>로 보았다. 반면 '항아리', '물' (水) 등 일상언어적 표현에는 그에 대응하는 객관적 실재가 존재하지 않는다고 보고 따라서 실체가 없는 그러한 대상을 단순한 <언어적 존재>로 보았다.

同 儒頌에 대한 註釋에서 와수반두는 설일체유부의 二諦에 관한 정의를 소개하고 뒤이어 ‘pūrvacāryāḥ’(先軌範師들)의 설을 소개하여 설일체유부와는 다른 정의방식을 표명하고 있다. ‘先軌範師’란 야쇼미뜨라의 주석을 빌리면, 瑜伽行者(yogacarin) 즉 아상가 등의 초기 유식사상가들을 의미한다. 야쇼미뜨라의 이해가 올바르다는 것은 『俱舍論』에 보이는 ‘先軌範師’의 다른 용례를 통해서도 확인할 수 있다. 말하자면 암시적이기는 하지만 와수반두는 유식사상의 입장에서 二諦의 어의해석을 개진하고 있는 것이다.

“yathā lokottareṇa jñānena grhyate tatprsththalabdhena vā laukikena tathā paramārthasatyam / yathānyena tathā samvṛtisatyam” iti pūrvacāryāḥ /

« [어떤 法이] 出世間智에 의해서, 혹은 出世間後에 얻게 된 世間 [正智]에 의해서 파악될 때, 그런 방식으로 [파악된 法은]勝義諦이다. [어떤 法이] [출세간지나 출세후득세간정지와는] 다른 [世間智]에 의해서 [파악될 때], 그런 방식으로 [파악된 法]은 世俗諦이다»라고 先軌範師들은 설명 한다.

유식사상가의 입장에서 천명된 二諦의 語義解釋은 유식논서 가운데 자주 등장하는 <無分別智-眞如>와, <일상언어적 표현(名 nāman)-일상언어의 표시대상(義 artha)> 혹은 <分別智-遍計所執性>의 대비적 구도를 연상시킨다.

언어를 매개로 성립하는 우리의 일상적 인식을 유식사상은 <분별지>(vikalpa) 혹은 <虛妄分別>(abhūtaruparikalpanā)이라 부른다. 이 경우 언어표현이 지시하고 있다고 여겨지는 인식대상은 유식사상에 따르면 객관적으로 실재하는 <실체적 존재>가 아니다. 인간의 선천적 언어능력(等流習氣=名言種子)이 구성해 낸 주관적 心象을 마치 객관적으로 실재하는 客體인 것처럼 착각하고 있다는 것이다.

설일체유부가 <실체적 존재>로 보았던 다르마(dharma)를 <언어적 존재>(prajñapti-sat)로 보는 태도는 『唯識三十頌』 첫 번째 계송에서 확연히 들어난다. ‘dharma’란 언어표현은 <隱喻的 表現>

(*upacāra* 假說)으로 이해되고 있는 것이다.

ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate/
vijñānapariṇāme'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā//

‘나’라는 은유적 표현이나 ‘法’(dharma)이라는 은유적 표현 (*upacāra*)이 다양하게 사용되고 있지만 그같은 [은유적 표현]은 [실은] <쉬지않고 변화하는 의식의 부단한 흐름>(識轉變)을 가르키는 말이다. 쉬지않고 변화하는 [의식]에는 [알라야식, 마나식, 五感覺과 意識] 세 종류가 있다.

위니따데와(Vinītadeva)의 『唯識三十頌釋疏』에 따르면 偈頌에서 말하는 ‘*upacāra*’(은유적 표현)란 ‘*prajñapti*’(단순한 언어적 표현)와 同義語이다.²¹⁾ 그러므로 ‘法’(dharma)이 은유적 표현이라는 말은 ‘dharma’가 <언어적 존재>(*prajñapti-sat*)라고 말하는 것과 같은 의미가 된다.

‘A’에 관해(=七格) ‘B’가 假說된다(*upacaryate*)」고 할 때, ‘B’라는 언어표현은 직접적으로 지시하는 대상이 없고 실제로는 ‘A’를 가르키는 말과 다름없다. 따라서 ‘*upacāra*’(假說)는 직접적인 지시대상이 실재하지 않지만, 일상언어적 용법이나 특수한 커뮤니케이션 집단에서 사용되고 있는 용법에 따라 사용되고 있는 <隱喻的 表現>으로 이해할 수 있다.

가령 인도 문법학에서 자주 사용하고 있는 “*gaṅgāyāṁ ghoṣah*”(간지스강에 있는 소치기 마을)란 표현을 예로 들어보자. ‘*gaṅgā*’(간지스강)라는 언어표현은 직접적으로는 ‘간지스강의 流水’ (*gaṅgāpravāha*)를 의미하지만 실제로는 ‘간지스江邊’(*gaṅgāyāḥ tīram*)을 의미하고 있다. 이 경우 ‘간지스강’이라는 言語表現은 第一次的인 意味對象 (*mukhya*)을 표시하지 않고 第二次的인 의미대상(*gauṇa*)을 표시하고 있는데 이같은 은유적 표현이 <우빠짜라>(*upacāra* 假說)라고 불리우

21) TKT(D. 5a7) : ū̄ bar ḥdogs pa dañ btags pa dañ tha sñad ces bya ba ni r̄mam grañ̄s su gtogs pa ste / ū̄s pa dañ brjod pa ū̄s bya bahi tha tshig go //

upacāra, *prajñapti*, *vyavahāra* [이들]은 동의어이다. 誓 · 言表라는 뜻이다.

는 것이다. 동일한 은유적 표현으로 “mañcāḥ krośanti”(침상이 시끄럽다)라는 표현을 들 수 있는데 여기서 ‘mañca’(침상)이라는 언어표현은 실제로는 ‘침상에 앓아 있는 사람들’을 의미대상으로 하는 은유적 표현이다. 특히 이 표현은 인도 논리학파의 거두 왓씨야야나(Vātsyāyana, A.D.300 前後)의 저서 Nyāyabhāṣya(ad NS. 1-2-14)에도 보이는데 와수반두가 『俱舍論』에서 이 표현을 <은유적 표현>의 한 예로 인용하고 있는 것을 보면 <은유적 표현>에 관한 우리의 이해가 와수반두의 의중을 정확히 반영하고 있음을 확신할 수 있다.²²⁾

마찬가지로 《識轉變에 관해 ‘나’라고 혹은 ‘法’이라고 假說된다》는 말은 ‘나’라든가 ‘法’이라는 이름에 직접적으로 대응하는 <실체적 존재>가 없으며 ‘나’라든가 ‘法’이라는 이름이 실제로 적용될 수 있는 대상은 <의식의 부단한 흐름>(vijñānasantāna)임을 의미한다.

‘나’(atman)라는 이름을 <우빠짜라>(upacāra)로 보는 관점은 『俱舍論』<破我品>에도 잘 나타나 있으며 이는 <人無我論>에 관한 언어적 접근방식의 근간을 이룬다. 단지 <破我品>에서는 ‘나’라는 이름이 실은 <五蘊의 부단한 흐름>을 가르키는 것으로 설명되고 있는데 비해, 『唯識三十頌』에서는 ‘五蘊’이라는 ‘法’(dharma)조차도 <우빠짜라>로 취급되어 <의식의 부단한 흐름>(vijñānasantāna)으로 환원되

22) 『俱舍論』에서 와수반두가 쓰고 있는 ‘upacāra’의 用例는 네 가지로 정리할 수 있다.

- (1) 「A가 B’로서 假說된다」 [= A(Nom.) B(Gen.) upacaryate]
- (2) 「A에 관해 B’가 假說된다」 [= A(Loc.) B(Nom.) upacaryate]
- (3) 「A가 B’라고 假說된다」 [= A(Nom.) B(Nom.) iti upacayate]
- (4) 「A에 관해 B’라고 假說된다」 [= A(Loc.) B(Nom.) iti upacāraH / A(Loc.) B-upacāraH]. (단 用例(4)는 用例(2)에 포함된다고 볼 수 있다.)

参考삼아 用例를 모아 보았다.

- (1) āśritakarma āśrayasyopacaryate. [AKBh(P)(p.30, l.23-24)]
- (2) pradipa ity arciṣāṇ samṛtāna upacaryate. [AKBh(P)(p.474, l.5--6)]
vijñānam cittāṇam samṛtāna upacaryate. [AKBh(P)(p.476, l.6--7)]
- (3) skandhamātram evātmeti upacaryate. [AKBh(P)(p.129, l.14)]
- (4) kārane kāryopacārāt. [AKBh(P)(p.7, l.12)] kārye kāraṇopacārāt.
[AKBh(P)(p.198, l.6)] nimitte naimittikopacāram kṛtvā
[AKBh(P)(p.198, l.27)].

고 있음을 볼 수 있다.

『우빠짜라』라는 규정의 합의와 그 규정의 外延이 ‘나’에서부터 ‘法’으로까지 확대 적용되는 과정을 살펴보면서 우리는 〈法無我論〉의 이론적 토대가 와수반두의 언어관에 깊이 관여하고 있음을 알 수 있다. 〈法無我論〉은 소위 소승불교로부터 대승불교를 구별하는 커다란 인식론적 경계선으로 대승불교의 중요한 개념들은 모두 직·간접적으로 〈法無我論〉에 결부돼 있다. 와수반두는 ‘다르마’(dharma)를 〈우빠짜라〉로 표현함으로써 般若空思想의 〈一切法無自性論〉에 입각한 〈법무아론〉을 자신의 사상체계 속에서 새롭게 정립한다. 〈法無我〉은 와수반두에 의해 〈法假說〉로 정립되며 이는 진리를 언어적 존재로 관념화하려는 사상적 경향에 대한 비판적 언어관을 토대로 하는 것이다.

6. 나가는 말

『俱舍論』의 단계에서 이미 와수반두는 心不相應行法이 〈실체적 존재〉라는 설일체유부의 학설을 부정하는데, 이러한 와수반두의 입장은 名, 句, 文 三身을 色法의 특수한 양태인 〈언어적 존재〉로 환원시켜 버리는 그의 언어관에 그대로 반영된다.

와수반두의 언어이론은 〈약속론〉이라 규정지을 수 있다. 약속론적 언어관을 전제로 할 때 이름은 명목상의 〈언어적 존재〉로 그에 상응하는 〈실체적 존재〉가 객관적으로 실재하는 것은 아니다. 이름은 단지 인식대상의 고유한 특질을 반영한 〈주관적 心象〉에 관계할 뿐이다.

대승불교의 〈法無我論〉은 이름이 갖고 있는 이같은 언어적 특성에 대한 깊은 통찰을 바탕으로 하고 있다. 유식사상에 있어서 객관적 실재를 의미하기 위해 다양한 표현들이 사용되고 있지만, 그 가운데 언어문제와 관련시켜 생각할 때 우리의 주목을 끄는 표현은 ‘無相’(animitta)이다.²³⁾ 인식대상의 특질 곧 相(nimitta)을 우리의 인식

23) ‘無相’(animitta)에 관한 용례는 무수히 많지만 그 중 대표적인 것으로 7中邊分

세계 안으로 잡아올려, 그 특질을 특정한 이름과 결부시킴으로써 언어활동을 가능하게 하는 근본적인 心作用은 心象(samjñā)이다. 진리는 無相이다는 생각, 즉 진리에는 相(nimitta)이 없다는 진리관은 진리 즉 연기의 이법이 언어를 매개로 한 사유에 의해서 증득될 수 없음을 의미한다. 이같이 언어에 의해서 포착될 수 없는 진리의 모습은 不可言說, 不可思議, 言亡慮絕, 言語道斷, 廢詮談旨 等等으로 표현된다.

別論(釋)에 나오는 다음과 같은 구절을 들 수 있다.

MVBh(p.23, 14ff.): tathatā bhūtakoṭīś cānimittam paramārthatā/ dharmadhatuś ca paryāyāḥ śūnyatāyāḥ samāsataḥ//1-14// —[中略]— nimittanirodhārthena-animittam sarvanimittābhāvāt —.

여기서 '無相'은 '空性'과 동의어로 쓰이고 있으며 <일체의 相이 없음>이라는 의미로 쓰이고 있다.

(略號 및 텍스트)

- P. : Peking Edition of Tibetan Canons
- D. : sDe-dge Edition of Tibetan Canons
- Taisho : The Taisho Shinshu Daizokyo(大正新修大藏經), ed. by J. Takakusu and K. Watanabe, Tokyo, 1924-1934.
- AKBh(E) : Abhidharmakośabhaṣya of Vasubandhu
—Chap.1. Dhātunirdeśa—.
ed. by Ejima,Yasunori, BIB 1, Tokyo,1989.
- AKBh(P) : Abhidharmakośabhaṣyam of Vasubandhu, ed. by P. Pradhan, revised second edition with introduction and indices etc. by A. Haldar, Tibetan Sanskrit Works Series Vol.8, Patna:K.P.Jayaswal Research Institute, 1975.
- KSP : Vasubandhu : Karmasiddhiprakaraṇa.
P. No.5563, Si 156a-168b ; D. No.4062, Śi 134b-145a.
- MBh : Mahābhāṣyam of Patañjali.
ed. by F. Kielhorn. rev. by K.V.Ahyankar.
Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona.
Vol.1,2(4th ed.) 1985, Vol.3(3rd ed.) 1972.
- MVBh : Madhyāntavibhāga-bhaṣya, ed. by G.M.Nagao, Tokyo, 1964.
- PSP : Vasubandhu : Pañcaskandhaprakaraṇa,
P. No.5560, Si 12b-19a ; D. No.4059, Śi 11b-17a.
- PSVY : Vasubandhu : Pratītyasamutpādavyākhyā
(=Pratītyasamutpādādvibhāga-nirdeśa)
P. No.5496, Chi 1a-71a ; D. No.3995, Chi 1b-61a.
- SA : Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra,
ed. by U.Wogihara, Tokyo, 1932-1936 ; repr. Tokyo,

1971.

- TK(Bh) : Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu,
Viṁśatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une explication
en prose, et Triṁśikā (la Trentaine) avec le
commentaire de Sthiramati,
ed. by Sylvain Lévi, Bibliothéque de l'École des
Hautes Études, Librairie Honoré Champion, Paris. 1925.
- TKT : Vinitadeva : Triṁśikā-ṭīkā
P. No.5571, Ku 1a-69a5 ; D. No.4070, Hi 1b-63a.

〈와수반두의 언어관〉 부록

[Abbreviations]

- P. : Peking Edition (Otani No.5591), Gu 27b6f.
- D. : sDe-dge Edition (Tohoku No.4090), Ku 29alf.
- Taisho : The Taisho Shinshu Daizokyo(大正新修大藏經), ed. by J. Takakusu and K. Watanabe, Tokyo, 1924-1934
- Pra : Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu, ed. by P. Pradhan, revised second edition with introduction and indices etc. by A. Haldar, Tibetan Sanskrit Works Series Vol.8, Patna:K.P.Jayaswal Research Institute, 1975.
- SA : Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra, ed. by U.Wogihara, Tokyo, 1932-1936; repr. Tokyo, 1971.
- Tib : Chos mñon paḥi mdsod kyi bśad pa
tr. by Jinamitra and dPal brtsegs(A.D. 9c)
(P. Vol.115, No.5591 ; D. Vol.82, No.4090)
- Chn(1) : [眞諦譯]『阿毘達磨俱舍釋論』(Taisho Vol.29, No.1559)
- Chn(2) : [玄奘譯]『阿毘達磨俱舍論』(Taisho Vol.29, No.1558)
-

<1> [08012-08017]

nāmakāyādayah katame /

nāmakāyādayah samjñāvākyākṣarasamuktayah /(2-47ab)

ādi-grahaṇena padavyañjanakāyagrahaṇam /

tatra samjñākaraṇam nāma /

tadyathā “rūpaṁ” “śabda” ity evamādiḥ /
 vākyam padam yavatā ‘rthaparisamāptis tadyathā “anityā bata
 saṃskārā” ity evamādi yena kriyāguṇakālasaṃbandhaviśeṣā
 gamyante /
 vyāñjanam akṣaram tadyathā “a” “ā” ity evamādi /

<2> [08017-08019]

nanu cākṣarāṇy api lipyavayavānām nāmāni /
 na vai lipyavayavānām pratyāyanārtham akṣarāṇi pranītāny
 akṣarānām eva tu pratyāyanārtham lipyavayavāḥ pranītāḥ /
 katham aśrūyamāṇāni lekhyena pratyerann iti nākṣarāṇy
 eṣām nāmāni /

<3> [08019-08021]

eṣām ca samjñādinām samuktayo nāmādikāyāḥ /
 “uca samavāye” paṭhanti /
 tasya samuktir ity etad rūpaṁ bhavati /
 yo ‘rthaḥ samavāya iti so ‘rthaḥ samuktir iti /

<4> [08021-08024]

tatra nāmakāyas tadyathā rūpaśabdagandharasprasṭavyāṇity
 evamādi /
 padakāyāḥ tadyathā “⁽¹⁾ sarvaśaṃskāra¹⁾ anityāḥ” “⁽²⁾ sarvadharma²⁾
 anātmānah” “śāntam nirvānam” ity evamādi /
 vyāñjanakāyas tadyathā “ka” “kha” “ga” “gha” “na” ity evamādi /

(1)sarve saṃskārāḥ is the better reading?

(2)sarve dharmāḥ is the better reading?

<5> [08024-08025]

nanu ⁽¹⁾ ca te ⁽¹⁾ vāksvabhāvatvāc chabdātmakā iti
rūpasvabhāvā bhavanti / kasmāc cittaviprayuktā ity ucyante /

(1)Pra: ca te=caite, but acc. to SA(183,10): ca te, Tib(P.96b6, D.84b4):de dag kyañ.

<6> [08025-08026]

naite vāksvabhāvāḥ /
ghoṣo hi vāk na ca ghoṣamātrenārthāḥ pratīyante /
kim tarhi /
vān nāmni ⁽¹⁾ pravartate ⁽¹⁾ nāmārtham dyotayati ^{(2) / (2)}

(1)Pra:pravartate=pravarttate. Hereafter we do not annotate each one of the doubled consonants followed by 'r'-akṣara, since it is the phenomenon seen universally in manuscripts to duplicate consonants just after 'r'-akṣara.

(2)pra omits danḍa(/).

<7> [08026-08106]

⁽¹⁾ naiva ⁽¹⁾ ghoṣamātram vāg yena tu ghoṣenārthāḥ pratīyate
sa ghoṣo vāk /
kena punar ghoṣenārthāḥ pratīyate /
yo 'rtheṣu kṛtāvadhir vakṭṛbhis ^{(2) / (2)}
tadyathā gaur ity eṣa śabdo navasv artheṣu kṛtāvadhiḥ /
vāgdigbhūraśmivajreṣu paśvakṣisvargavāriṣu /
navasv artheṣu medhāvī gośabdām upadhārayed ^{(3) //}
iti ⁽³⁾

yo 'pi hi manyate nāmārtham dyotayatī tenāpy etad
avaśyam abhyupagantavyam yadi pratītāpadārthakām bhavatīti /
tac caitacchabdamātrād eva pratītāpadārthakāt sidhyatīti kim
⁽⁴⁾ arthāntaram ⁽⁴⁾ ⁽⁵⁾ dravyam ⁽⁵⁾ nāma kalpayitvā /

(1)Cf. SA(183,14): naiva=na vai.

(2)Pra omits danḍa, but it is the better reading to insert danḍa.

(3)Pra: // iti /=iti //

(4)Cf. Chn(1)(187c3): 有別(=bhāvāntara), Chn(2)(29b6): 別有
(=bhāvānta- ra), but Tib(P.97a3, D.85a1): don
gṣan(=arthāntara).

(5)Pra omits dravyam, but acc. to Chn(1)(187c3-4): 何用立名
實有別法, Chn(2)(29b6): 何須橫計別有實名, Tib(P.97a3, D.85a1):
don gṣan rdsas miñ btags te ci sig bya.

<8> [08106-08111]

idam cāpi na jñāyate kathām vān nāmni pravartata iti /
kim tāvad utpādayaty āhosvit prakāśayati /
yady utpādayati / ghośasvabhāvatvād vācaḥ sarvam
ghośamātrām nāmotpādayiṣyati ⁽¹⁾ yādrśo vā ghośavišeṣa iṣyate
nāmna utpādakaḥ sa evārthasya dyotako bhaviṣyati /
atha prakāśayati /
ghośasvabhāvatvād vācaḥ sarvam ghośamātrām nāma
prakāśayiṣyati ⁽²⁾ yādrśo vā ghośavišeṣa iṣyate nāmnāḥ
prakāśakaḥ sa evārthasya dyotako bhaviṣyati /

(1)(2)Pra is missing danḍa. But it is the better reading to insert danḍa.

<9> [08111-08114]

na khalv api śabdānām sāmagryam asti kṣaṇaikamilanam⁽¹⁾ /
 na caikasya dharmasya⁽²⁾ bhāgaśa utpādo yukta iti katham
 utpādayantī vānī nāmotpādayet /
 katham tāvad atitāpekṣah paścimo vijñaptikṣaṇa utpādayaty
 avijñaptim /
 evam̄ tarhi⁽³⁾ paścima eva śabde³⁾ nāmna utpādād yo 'pi tam
 evaikam śr̄noti so 'py arthaṁ pratipadyeta /

(1)Cf. Chn(1),Chn(2) and Tib are missing kṣaṇaikamilanam.

(2)Pra is missing dharmasya, but acc. to SA(183,31): ekasya
 ca dravyasato dharmasya bhāgaśah, Chn(1): 一法分分生, Chn(2):
 一法分分漸生,, Tib(P.97a6, D.85a3): chos gcig la cha śas
 kyis(D.kyi) skyed pa.

(3)Cf. SA(184,15): paścima eva śabde=paścimaśabda eva

<10> [08114-08116]

athāpy evam̄ kalpyeta vāg vyañjanām janayati vyañjanām tu
 nāmeti /
 atrāpi sa eva prasaṅgo vyañjanānām sāmagryābhāvāt /

<11> [08116-08116]

eṣa eva ca⁽¹⁾ prasaṅgo nāmnah prakāśakatve vācaḥ /

(1)Cf. SA(184,26): eṣa eva tu prasango.

<12> [08116-08118]

vyañjanam cāpi ⁽¹⁾ vāgviśiṣṭam prajñā ⁽¹⁾ apy avahitacetaskā lakṣaṇataḥ paricchettum notsahanta iti vyañjanasyāpi vāñ naivotpādikā na prakāśikā yujyate /

(1)Pra: vāgviśiṣṭam prajñā=vāgviśiṣṭaprajñā, but acc. to Tib(P.97b1-2, D.85a5-6): yi ge yañ nāg las khyad par du yod par śes rab dan ldan pa(D.par) yid brtan pas kyañ.

<13> [08118-08121]

athāpy arthaśahajam nāma jātyādivad iṣyeta⁽¹⁾ /
evam saty attānāgatasyārthasya vartamānam nāma na syād /
apatyānām pitṛbhīr yatheṣṭam nāmāni kalpyanta iti kataman nāma tatsahajam syāt ⁽²⁾ / asaṁskṛtānām ca dharmānām kena sahajam nāma syād ity aniṣṭir eveyam /

(1)Pra: iṣyeta=iṣyate, but acc. to SA(185,11).

(2)Pra is missing danḍa. But it is the better reading to insert danḍa.

<14> [08121-08125]

yad apy uktam bhagavatā
“nāmasaṁniśritā gāthā gāthānām kavir āśrayah ⁽¹⁾ /”
iti ⁽¹⁾
⁽²⁾ tatrārtheṣu ⁽²⁾ kṛtāvadhiḥ śabdo nāma nāmnām⁽³⁾ ca racanāvišeṣo gātheti nāmasaṁniśritā bhavati racanāvišeṣāś ca dravyāntaram nopapadyate / pāṇktivac cittānupūrvyavac ca /

(1)Pra: / iti /=iti, but acc. to my opinion. The cited is śloka.

(2)Pra: tatrārtheṣu=atrartheṣu, but acc. to SA(185,22),

Tib(P.97b5, D.85b1): der yañ don rnams la (=tatrāpy artheşu).

(3)Pra: nāmnām=nāmnā, but acc. to SA(185,23), Tib(P.97b6, D.85b1): miñ rnams bkod pañi khyad par yañ.

<15> [08126-08127]

astu vā vyājanamātrasya dravyāntarabhbāvaparikalpanā /
tatsamūhā eva nāmakāyādayo bhaviṣyantī apārthikā
tatpraklptih⁽¹⁾ /

(1)Pra: tatpraklptih=tatprajñaptih, but acc. to SA(185,29), Tib(P.97b7, D.85b2): de dag tu rtog pa(D. omits).

<16> [08127-08128]

santy eva tu ⁽¹⁾ viprayuktasamśkārasvabhāvā ⁽¹⁾ nāmakāyādayo
dravyata iti vaibhāśikāḥ /
na hi ⁽²⁾ sarve dharmās ⁽²⁾ tarkagamyā bhavantīti /

(1)Pra: -svabhāvā=-bhāvanā, but acc. to Chn(1)(188a1): 不相應行爲性, 謂名句字聚, Tib(P.97b8, D.85b3): ldan pa ma yañ ma yin pañi ḥdu byed kyi rañ bṣin miñ gi tshogs la sogs pa ni. Cf.Chn(2)(29c1-2): 名等身, 心不相應行蘊所攝, 實而非假.

(2)Pra: sarve dharmās=sarvadharmās, but acc. to SA(185, 30).

<17> [08201-08206]

atha kiṃpratisaṃyuktā ete nāmakāyādayah sattvākhyā
asattvākhyā vipākajā aupacayikā naiḥṣyandikāḥ kuśalā akuśalā
avyākṛtā iti vaktavyam /
āha /⁽¹⁾
kāmarūpāptasattvākhyā niḥṣyandāvyākṛtāḥ (2-47cd)

kāmāptā rūpāptāś ceti /
ārupyāptā api santi te tv anabhilāpyā ity apare /
sattvākhyā ete /
yaś ca dyotayati sa taiḥ samanvāgato na yo dyotyate /
naiḥṣyandikā anivṛtāvyākṛtāś ca /

(1) Pra is missing daṇḍa.

<1> ‘名身 등’은 무엇인가?

<<‘名身 등’이란 [각각] 이름群, 문장群, 音素群이다.>>(2-47ab)
 [偈頌 가운데 ‘名身 등’이라고 했는데 이 가운데] ‘等’(ādi)에 의해서
 ‘句身’, ‘文身’이 포함된다. 그 [名身, 句身, 文身의 三者] 가운데 心象
 을 만드는 手段(/心象 그 자체가 성립조건)(samjñākaraṇa)이
 ‘名’(nāman 이름)이다. 예를 들면 ‘rūpa’(빛깔·형태), ‘śabda’(음성)
 等等[이 ‘이름’에 해당된다]. 문장이 ‘句’(pada)이다. 예를 들면 ‘anityā
 bata saṃskārā’(아! 諸行無常) 等等[이 ‘문장’에 해당하는데], [말하고
 자 하는 바] 意味內容이 완전히 표명된 것(artha-parisamāpti)이라는
 한도 안에서 [문장]이라 할 수 있고, 또한] 그 [문장]에 의해서 作用,
 屬性, 時制 [等]의 특수한 관계가 이해된다. ‘文’(vyāñjana, 音素
 phoneme)은 子·母音(akṣara)이다. 예를 들면 ‘a’, ‘ā’ 等等[의 자·모
 음이 ‘음소’에 해당한다].

<2> 자·모음들도 文字(lipi)를 구성하는 여러 요소들의 이름이 아
 닌가? [그렇다면 자·모음도 ‘이름’에 해당한다고 보아야 하지 않는
 가?]

문자의 구성요소들을 이해시키기 위해서 자·모음이 만들어진 것
 은 아니다. 어떻게 하면 [실제로 이야기할 때는] 들리지 않는 [자·모
 음]을 [남에게] 글(lekhya)로 이해시킬 수 있을까 [하는 마음에서],
 즉 다름 아닌 [말을 구성하고 있는 音素로서의] 자·모음을 이해시
 키기 위해서 문자를 구성하는 여러 요소들이 만들어진 것이므로, 자·모
 음들이 그 [문자를 구성하는 여러 요소]들의 이름은 아닌 것이다.

<3> 그같은 이름 等이 모인 것이 ‘名身’ 等이다. “uca samavāye”
 (動詞語根√uc는 ‘集合體’를 의미한다)라고 [Pāṇini의 Dhātupāṭha
 (4-114)에] 나와 있다. 그 [동사어근√uc]에 [동사접두사 ‘sam’이 앞
 에 붙고, ktin(=ti) 接辭(pratyaya)가 뒤에 붙어서] ‘samukti’라는 語
 形이 생긴다. ‘samavāya’(집합체)라는 의미가 ‘samukti’라는 말이 뜻

하는 의미이다. [따라서 ‘nāmakāya’(名身)=‘nāmnām samukti’=‘nāmnām samavāya’(이름들의 집합체)가 된다. 마찬가지로 ‘padakāya’(句身)=‘padānām samavāya’, ‘vyāñjanakāya’=‘vyāñjanānām samavāya’로 어의해석 된다.]

<4> 그 [명신, 구신, 문신의 삼자] 가운데 ‘名身’은 ‘rūpa’, ‘śabda’, ‘gandha’, ‘rasa’, ‘spraṣṭavya’ 等等이다. ‘句身’은 예를 들면 “諸行無常”, “諸法無我”, “涅槃寂靜” 等等이다. ‘文身’은 예를 들면 ‘ka’, ‘kha’, ‘ga’, ‘gha’, ‘ha’ 等等이다.

<5> ---경량부의 비판---

그들 [名・句・文 三身]은 말(vac)을 자기본질(svabhāva 自性)로 하므로 그 本體는 音聲(śabda)이다. 따라서 본질상 물질적 존재에 속하는 데 무엇 때문에 물질적 존재도 아니고 정신적 존재도 아닌 제3의 존재영역(cittaviprayukta-saṃskārāḥ dharmāḥ, 心不相應行法)에 속한다고 말하는가?

<6> ---설일체유부의 대답---

그들 [名・句・文 三身]은 말을 자기본질로 하는 것들이 아니다. 소리(ghoṣa)가 곧 말이지만 소리만으로 意味(artha)들이 이해되지는 않는다. 그렇다면 어떻게? 말이 이름에 작용을 미쳐 이름이 意味를 밝혀주는 것이다.

<7> ---경량부의 비판---

단순한 소리가 말이라고 [우리도 주장하지] 않는다. 어떤 소리에 의해서 의미가 이해될 때 그런 소리가 말인 것이다. 어떤 소리에 의해 의미가 이해되는가? [이 소리는 어떤] 의미로 사용된다고, 말하는 자들(話者)에 의해 [의미의] 한계가 규정된(kṛtāvadhi) 바의 그러한 소리[에 의해서 의미가 이해된다].

예를 들면 ‘고’(go)라는 이 音聲은 아홉 가지 의미로 사용된다고 [그 의미의] 한계가 규정돼 있다. 즉

<<(1)말(言), (2)方位, (3)땅, (4)햇빛, (5)金剛石, (6)침승, (7)눈(眼), (8)天國, (9)물(水) 等, 아홉 가지 의미로 ‘고’(go)라는 음성이 사용된다고 총명한 자는 이해할 것이다.>>

이름이 의미를 밝혀준다고 생각하는(manyate) 자, 그도 다음과 같은 [전제]를 반드시 인정해야만 할 것이다. 즉 “단어의 의미가 [話者들의 약속(saṅketa)에 의해서] 이미 잘 알려져 있는 (pratītападārthaka) [이름]이라면” [이라는 전제이다]. [다시 말하면, 단어의 의미가 사회적인 약속에 의해서 규정돼 있지 않은 이름의 경우, 그 이름은 의미를 이해시키는 따위의 역할을 하지 못할 것이다.] 또한 그 [이름]은 단어의 의미(padārtha)가 [話者들의 약속에 의해서] 이미 잘 알려져 있는 바의, 그러한 音聲에서만 성립한다. 그러므로 ‘이름’이라는, [音聲 이외의] 다른 존재(arthāntara) 즉 실체(dravya)를 헛되이 분별해서 무슨 소용이 있겠는가?

<8> 말이 어떻게 이름에 작용을 미치는가하는 이 [문제]도 또한 알 수 없다. 우선 [생각해 볼 수 있는 것은, “말이 이름에 작용을 미친다”는 말은] [말이 이름을] 생기게 한다(utpādayati)[는 말인가] 그렇지 않으면 나타나게 한다(prakāśayati)[는 말인가 하는 문제]이다.

만약 [말이 이름을] 생기게 한다고 한다면, 말은 소리를 자기본질로 하기 때문에 모든 단순한 소리(ghoṣamāṭra)[도] 이름을 생기게 할 것이다. [하지만 그런 일은 있을 수 없다.] 아니면 어떠한 특수한 소리(ghoṣaviśeṣa)[만]이 이름을 생기게 하는 것(nāmna utpādakah)이라고 인정할 경우, 바로 그러한 [특수한 소리]가 의미를 밝히는 것(arthasya dyotaka)이 될 것이다. [따라서 의미를 밝혀주는 존재로, 특수한 소리 이외에 달리 ‘이름’이라는 별개의 실체를 상정할 필요가 없다.]

또한 만약 [말이 이름을] 나타나게 한다고 한다면, [같은 논법으로] 말은 소리를 자기본질로 하기 때문에 모든 단순한 소리(ghoṣamāṭra)[도] 이름을 나타나게 할 것이다. [하지만 그런 일은 있을 수 없다.] 아니면 어떠한 특수한 소리(ghoṣaviśeṣa)[만]이 이름을 나타나게 하는 것(nāmnah prakāśakah)이라고 인정할 경우, 바로 그

러한 [특수한 소리]가 의미를 밝히는 것(arthasya dyotaka)이 될 것이다. [따라서 의미를 밝혀주는 존재로, 특수한 소리 이외에 달리 ‘이름’이라는 별개의 실체를 상정할 필요가 없다.]

<9> [이름은 둘 이상의 자·모음으로 이루어지므로, 이름이 생긴다고 하는 생각은 적어도 둘 이상의 音聲을 필요조건으로 한다.]

또한 音聲들에 있어서 群集狀態(sāmagrya) 즉 [동일] 刹那에 한 곳에 모이는 일은 절대로 없고, 單一한 [실재(dravya-sat)인] 法(dharma)이 [현상적 존재(prajñapti-sat)처럼] 부분부분 [차례로] 생기한다는 것도 이치에 맞지 않다. 그러므로 말이 [이름을] 생기게 한다고 할 때 어떻게 이름을 생기게 할 수 있겠는가?

우선 [다음과 같은 문제를 생각해보아야 한다]. 즉 과거[의 表業]을 필요조건으로 하는 최후 칠나의 表[業]은 어떻게 無表[業]을 생기게 하는가?

[예를 들면, 別解脫律儀(prātimokṣasamvara)를 받을 때 身表·語表業이 작용을 미치기 시작하는데 그런 身表·語表業에는 群集狀態(sāmagrya)가 없다. 하지만 과거의 여러 칠나에 걸친 身表·語表業을 필요조건으로 하는 최후 칠나의 表業은 別解脫律儀에 속하는 無表業을 생기게 한다. 그와 마찬가지로 과거 칠나의 音聲을 필요조건으로 하는 최후 칠나의 말의 音聲이 이름을 생기게 한다.]

그렇다고 한다면, 바로 최후 [칠나]의 음성에서 이름이 생기므로 그 [최후 칠나의 음성] 하나만을 들은 자라 할지라도 그는 의미를 이해할 것이다.

<10> 혹은 만약 다음과 같이, 즉 말은 音素를 생기게 하고, 音素는 이름을 생기게 한다라고 헛되어 분별한다고 하자. 이 경우에도, 音素들에 있어서 群集狀態는 없기 때문에 똑같은 오류에 빠진다.

<11> 말이 이름을 나타나게 하는 것이라 할 경우에도 똑같은 오류에 빠진다.

<12> 또한 音素(vyañjana)가 말과 다른 것이라고 하지만, 지혜로운 자가 정신을 집중해 숙고한다 해도 [法]相의 측면에서 (lakṣaṇataḥ) [양자를] 확연히 구분할 수는 없다. 따라서 音素의 경우에도 말이 [音素를] 생기게 하는 것이라든가, [音素를] 나타내게 하는 것이라는 [주장]은 이치에 맞지 않다.

<13> 또한 만약 生[相] 等[의 有爲法의 四相이 有爲法과 동시에 생기]듯이 이름이 의미와 함께 동시에 생긴다고 인정하면, 그럴 경우에 과거와 미래의 의미는 지금 현재 있는 바의 이름이 되지 못할 것이다. 아버지들은 자신이 원하는대로 자식들의 이름을 짓는데 [이 경우] 어떤 이름이 그 [의미]와 함께 동시에 생기는 것인가? 또한 [無爲法은 생기는 것이 아닌데] 無爲法들의 이름은 어떤 [의미]와 함께 동시에 생기는 것인가? 따라서 [이름이 의미와 함께 동시에 생긴다는] 이 [주장]은 받아들일 수 없다.

<14> 世尊은 다음과 같이 말했다.

<<偈는 이름에 의지하고 있다.偈의 의지처는 詩人이다.>>라고.

그 가운데 [어떤] 의미로 사용된다고 [의미의] 한계가 규정된 (kṛtāvadhi) 音聲이 ‘이름’이고, 이름들의 특수한 배열이 ‘偈’(gāthā) 이므로 [偈는] 이름에 의지하고 있는 것이다. 그리고 특수한 배열이 [音聲과는 다른] 별개의 실체라는 [주장은] 인정되지 않는다. [개미들이 이 줄지어 갈 때 그] 줄(線)이 [개미들의 특수한 배열과 동떨어진] 별개의 실체가 아니듯이, 그리고] 마음의 [生起]順序가 [차례대로 생기하는 마음과 동떨어진] 별개의 실체가 아닌 것과 같다.

<15> 혹은 音素만이 [음성과는] 별개의 실체로서 존재한다는 [헛된] 분별을 인정한다고 하자. [그렇다 하더라도] 名身 等 [三身]은 다른 아님 그 [음소]의 집합에 지나지 않으므로 그 [名身·句身·文身의 三身]에 대해서 [그것들이 음성과는 별개의 실체로서 존재한다는 헛된] 분별은 소용없는 일(apārthika)이다.

<16> 하지만, “모든 법이 논리적 사고에 의해 이해되는 것은 아니다. 그러므로 [心]不相應行을 자기본질로 하는 名身 等이 실체로서 존재한다”고 毘婆沙師들(Vaibhāṣikāḥ)은 말한다.

<17> 또한 이들 名身 等은 무슨 [界]와 相應하는가? 有情數인가 非有情數인가? 異熟生인가 增長生인가 等流生인가? 善인가 惡인가 無記인가? [이상과 같은 문제에] 대답해야 한다. [毘婆沙師들은 다음과 같이] 말한다.

<<[名身 등의 三身은] 欲·色[界]繫, 有情數, 等流[生], 無記이다.>> (2-47cd)

‘欲·色[界]繫’란 ‘欲[界]繫(kāmāpta)’이기도 하고 色[界]繫(rūpāpta)이기도 하다’라는 뜻이다. 無色[界]繫이기도 하지만 [無色界에는 말이 없기 때문에] 그들 [無色界에 속한, 名身 등의 三身]은 말로 표현할 수 있는 대상이 아니다(anabhilāpya), 라고 다른 사람들(apare)은 말한다. [無色界에 속한, 名身 등의 三身이 말로 표현되지 않는 것이라면 당연히 名身 등의 三身은 欲界繫이거나 色界繫일 뿐이다, 라고 毘婆沙師들은 말한다.]

이들 [名身 등의 三身]은 有情數(sattvākhyā)[일 뿐]이다. [有情의 노력으로 말미암아 나온(abhinirvṛtta) 자·모음(varṇa)을 자기본질로 하기 때문이다.] [의미를] 밝히는 자, 바로 그가 그들 [名身 등의 三身]을 具有하는 자이지, 밝혀지는 자는 그렇지 않다.

等流生(naiḥśyandika)[일 뿐]이며, 無覆無記(anivṛtavyākṛta)[일 뿐]이다. [의미를 상대방에게 밝히려는, 話者の 바램(icchā)으로 말미암아 작용하기 시작하므로 異熟生(vipākaja)이 아니다. 물질적 존재가 아닌 것(arūpin)은 쌓이는 일이 없으므로 增長生(aupacayika)도 아니다.] [斷善根者(samucchinn-kuśalamūla)도 離欲者(kāmavitarāga)도 모두가 名身 등의 三身을 具有하므로 善도 아니고 惡도 아니다.]