creative commons
COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

철학박사 학위논문

『유식이십론』 연구

-관념론적 해석을 중심으로-

2021년 2월

서울대학교 대학원

철학과 동양철학전공

이 길 산

『유식이십론』 연구

-관념론적 해석을 중심으로-

지도교수 안 성 두

이 논문을 철학박사 학위논문으로 제출함

2020년 11월

서울대학교 대학원

철학과 동양철학전공

이 길 산

이길산의 박사 학위논문을 인준함

2020년 12월

위 원 장	조은수	(인)
부 위 원 장	안성두	(인)
위 원	박찬국	(인)
위 원	김재권	(인)
위 원	김성철	(인)

국문초록

본 논문은 제1부와 제2부로 구성된다. 제1부에서는 『유식이십론』의 관념론적 성격을 여러 각도에서 드러내 보인다. 제1부 제1장에서는 『유식이십론』의 내용을 간략하게 소개하는 동시에 이에 대한 선행연구를 검토한다. 『유식이십론』에 대한 기존의 논의는 관념론적 독해와 이에 반대하는 비관념론적 독해의 대립으로 특징지워진다. 이에 본고는 양측의 주장 및 핵심 논거들을 검토한 결과 『유식이십론』 자체만 놓고 볼 때 관념론적 해석을 가하는 것이 타당하다고 잠정적인 결론을 내린다. 나아가 주로 『유식이십론』에만 천착하는 기존 연구들의 한계를 넘어서기 위해 『아비달마구사론』, 『아비달마순정리론』, 『섭대승론』, 『석궤론』 등 다양한 문헌군 속에서의 『유식이십론』의 위치를 재설정할 것을 제안한다.

제1부 제2장에서는 『유식이십론』의 전반적인 논변 전략을 중점적으로 검토한다. 먼저 『아비달마구사론』의 무아 논증이 '무지로부터의 논증'인 것과 같이 『유식이십론』의 유식 논증 역시 동일한 인식론적 논변 전략을 취한다는 켈너·테이버의 해석적 제안을 소개하고 비평한다. 그들은 시더리츠 류의 기존 접근법이 오류임에도 여전히 관념론적 독해 자체는 옳다는 점을 보이고자 한다. 이에 따라 켈너·테이버의 새로운 제안과 함께 그들의 비판의 대상이 되는 시더리츠의 그림을 함께 검토한다. 이를 통해 관념론적 독해의 대표자들이라고 할

수 있는 켈너·테이버, 외트케, 시더리츠 등의 『유식이십론』 이해에 대한 거시적인 비평이 이루어진다고 할 수 있다.

제1부 제3장에서는 대론자 문제를 다룬다. 『유식이십론』은 일인칭 화자와 논적이 일련의 가상적 대론을 벌이는 형식을 띄기에 논적의 정체성 문제는 『유식이십론』 연구의 불가결한 부분이라고 할 수 있다. 그러나 다수의 선행 연구자들은 이 문제에 그다지 관심이 없다. 소수의 예외 중에서 일부는 대론자를 '실재론자' 정도로 안전하게만 이해한다. 한편 다른 이들은 전통적인 주석들의 보고를 전달해줄 뿐이다. 그러나 이 두 가지 접근법은 모두 한계를 보인다. 이에 이 장에서는 기존연구에 대한 비판과 더불어 대론자 문제를 통해 『유식이십론』이 어떻게 새롭게 읽힐 수 있는지 보인다.

제1부 제4장에서는 『유식이십론』의 키워드인 유식성을 역사적 관점에서 조망하고자 한다. 인도철학사에 『유식이십론』이 끼친 기여는 흔히 생각하는 것처럼 정교한 논변을 제공하여 본격적인 토론의 장을 열었다는 점에 한정될 수 없다. 유식성의 개념 자체에 『유식이십론』이 변화를 주고 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 『유식이십론』의 제11송 - 제15송이 이점을 가장 선명하게 보여준다. 여기서 바수반두는 극미 개념의 이율배반성에 기반해 물질성 자체가 성립할 수 없음을 적극적으로 논변한다. 물질의 개념 자체를 허물어버리는 이 시도는 바수반두 이전 유식성 논의에는 전혀 보이지 않던 요소라고 할 수 있다. 이 역사적 변화를 포착하기 위해 이 장에서는 선행문헌인 『해심밀경』과 『섭대승론』에 기초해 유식성의 개념사를 간략히 스케치한다.

제2부에서는 씰크의 새로운 편집본에 근거한 『유식이십론』의 우리말 번역을 제공하고, 이에 더해 핵심 개념 및 주요 구절에 대한 상세한 주해를 제공한다. 주해에는 비닛따데바·자은 기·다르마빨라 같은 전통적 주석자들의 견해는 물론 효도 가즈오나 시더리츠 등 현대 연구자들의 견해 역시 소개하고 또 비평한다. 또 『유식이십론』 이해에 도움이 되는 배경적 문헌들 역시 적절히 인용 및 소개한다. 이 중에서 특히 『아비달마순정리론』 및 『석궤론』의 중요성이 돋보인다고 할 수 있다.

주요어: 『유식이십론』, 바수반두, 유식성, 관념론, 무지로부터의 논증, 대론자 문제, 『석궤론』

학 번: 2016-30048

목 차

제1부 본론 ····· 1쪽

1 『이십론』 다시보기의 필요성 ····· 1쪽

1.1 『이십론』 개관 ····· 2쪽

1.2 『이십론』의 현존 주석서 개관 ····· 8쪽

1.3 선행연구 검토: 관념론적 독해와 그 반대자들 ····· 9쪽

1.4 선행연구의 반성: 비관념론적 독해 비판 ····· 25쪽

1.5 방법론적 반성 및 연구의 범위 ····· 30쪽

1.6 이후 논의 개관 ····· 32쪽

2 『이십론』의 논변 전략 문제 ····· 35쪽

2.1 켈너·테이버의 '무지로부터의 논증' 논제 ····· 36쪽

2.1.1 켈너·테이버의 '무지로부터의 논증' 논제 소개 ····· 36쪽

2.1.2 '무지로부터의 논증' 논제의 동기들 ····· 38쪽

2.1.3 '무지로부터의 논증' 논제 검토 ····· 40쪽

2.2 시더리츠의 '가벼움의 원리' 논제 ····· 66쪽

2.2.1 시더리츠의 '가벼움의 원리' 논제 소개 ····· 66쪽

2.2.2 시더리츠의 '가벼움의 원리' 논제 검토 ····· 68쪽

3『이십론』의 대론자 문제 …… 72쪽

3.1 대론자의 성격 및 관련 선행연구 검토 …… 73쪽

3.1.1 선행연구의 검토: 일반적인 성향의 논적을 상정한 경우 …

…… 73쪽

3.1.2 선행연구의 검토: 역사적 실재를 상정하는 경우 …… 76쪽

3.2 전통적 접근법 검토 …… 78쪽

3.2.1 대론자의 구체적 모습 및 전통 주석들에 따른 이해 ·· 78쪽

3.2.2 전통적 이해방식들의 세 가지 문제점 …… 83쪽

3.3 새로운 독해 …… 94쪽

3.3.1 대론자의 실제 양상: 【2】의 경우 …… 95쪽

3.3.2 대론자의 실제 양상: 【4】의 경우 …… 105쪽

3.3.3 대론자의 실제 양상: 【7】- 【9】의 경우 …… 111쪽

4 유식성의 역사성 문제 …… 119쪽

4.1 유식성의 등장 및 그 성격: 『해심밀경』의 경우 …… 120쪽

4.2 유식성과 삼상의 결부: 『섭대승론』「소지상분」 검토 …… 139쪽

4.3 『섭대승론』「소지상분」의 유식성 논의 검토 …… 158쪽

4.4 역사적 관점에서 본 『이십론』의 특이성 …… 173쪽

5 결론 ····· 179쪽

제2부 산스크리트 원문·우리말 번역·주해 ····· 184쪽

참고문헌 ····· 463쪽

영문초록 ····· 495쪽

제1부 본론

1 『유식이십론』 다시보기의 필요성

본 논문에서는 바수반두[1]의 『유식이십론』[2](이하 『이십론』으로 약칭)을 재검토하고자 한다. 인도철학사에서 『이십론』이 차지하는 중심적인 위치에 걸맞게, 이 『이십론』에 대해서는 여러 번역들 및 연구들이 축적되어 있다. 그러나 최근 켈너·테이버는 지금까지의 『이십론』 연구의 현황을 반성하면서 "이 텍스트에는 논의는 커녕 주목조차 받지 못한 세목들(subtleties)이 많다"[3]고 하였다. 본고 역시 저 두 연구자의 평가에 동의한다.

그러나 지나쳐버린 것들이 '세목들'에 그친다고 생각되지는 않는다. 『이십론』 전체를 관통하는 거시적인 주제들 중에서도 간과되거나 충분히 주목받지 못한 것들이 여전히 많아 보이기 때문이다. 이를테면, 관견에 따르면, 기존 연구자들 중에서 『이십론』의 대론적 형식이 가지는 의미에 대해 탐구한 경우는 없

---

[1] 저자 바수반두에 대해서는 특히 『구사론』 등의 저자와 『중변분별론석』 등의 저자가 동일인물인지 여부가 일찍이 프라우발너에 의해 제기된 이래 현재 교착 상태에 빠져있다. 본고는 바수반두의 동일성 여부를 본성상 풀릴 수 없는 문제로 간주한다. 본고 각주134번 및 제2부【1】〖g〗 참조.

[2] 이 『이십론』의 비판적 편집본은 레비의 작품 이래로 여러 종류가 있었으나 본고에서는 씰크의 최신 성과를 이용할 것이다. Silk(2018) 참조.

[3] Kellner&Taber(2014) 734쪽 참조.

었다. 또, 『이십론』이 유가행파의 사상 일반 혹은 보다 좁게 유식의 학설[4]의 맥락에서 차지하는 역사적 위상에 대한 논의는 간략하게만 다뤄진다. 이 두 가지 항목은 모두 『이십론』의 역사성에 대한 검토를 통해 보다 더 충실히 답변될 수 있을 것이다.

1.1 『이십론』 개관

『이십론』은 바수반두의 여러 저작들 중에서 『아비달마구사론』(이하 『구사론』으로 약칭)이나 『유식삼십송』(이하 『삼십송』으로 약칭)과 함께 대내외적으로 가장 잘알려진 저작 중의 하나이다.[5] 간기에 나타난 정식 명칭 "*Viṁśikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ*"(Silk(2018) 147쪽)에서 분명하게 보이듯, 이 텍스트는 유식성(vijñaptimātratā)의 성립(siddhi)[6]을 당면목표로 한다. 여기서 '유식성의 성립'이란 "삼계에 속한 것이 오직 표상일 뿐(vijñaptimātra)임을 확립"(제2부【1】, 이하【1】로 약칭[7])하는 것이다. 다시 말해, 보통 물질적인 것으

---

[4] 여기서 '유식의 학설'이란 표현은 알라야식의 학설이나 삼성의 학설 등 유가행파의 다른 핵심적 아이디어들을 배제하거나 혹은 괄호친 채 유식(vijñaptimātra) 내지 유식성(vijñaptimātratā)의 주장에만 초점을 맞춘 것으로 의도된 것이다.

[5] 『이십론』 자체에 대한 비교적 평이한 소개는 효도 가즈오 (2011) 제1장 참조.

[6] 파트2 참조 본고는 성립(siddhi)를 '논리적인 증명'이라는 의미로만 읽지만, 그럼에도 '성립'이라는 번역어를 고수하고자 한다. 이에 대한 자세한 설명은 제2부【16】〖b〗 참조.

[7] 본고에서는 『이십론』을 내용에 따라【1】부터【16】까지 구역화하였다. 아울러 이에 대한 우리말 번역은, 주해와 함께, 제2부에 배치되어 있다. 제2부 도입부(184쪽) 참조.

로 상정되는 인식 외부의 대상은 단지 허구에 불과하고 ‘실제로는’ 오직 표상일 뿐인 것, 줄여서 유식성의 증명이 『이십론』이라는 저작의 목표이다.[8]

이때 ‘유식성’이 이중적으로 압축적인 표현임에 주의할 필요가 있다. 하나는 이것이 ‘오직 표상일 뿐임’ 혹은 ‘오직 표상일 뿐인 것’의 줄임말이라는 점이다. 따라서 편의상 ‘유식성’이라는 한자어가 사용되더라도, 그 의미는 늘 ‘오직 표상일 뿐임’ 내지 ‘오직 표상일 뿐인 것’임이 환기되어야 할 것이다.[9] 그리고 다른 하나는 이것이 ‘삼계에 속한 것’과 같은 주어를 문법적으로 요구하는 것, 프레게의 표현을 빌리자면 ‘불포화된 것(something unsaturated, Frege, Gottlob (1984) 390쪽)’이라는 점이다. 즉, ‘수도(the capital)’라는 개념이 본성상 반드시 ‘어떤 국가의 수도’로 이해되어야 하는 것처럼, ‘유식성’ 역시 ‘삼계에 속한 것의 유식성’으로 간주되어야 한다는 것이다. 이 두 가지를 염두에 둘 때, 용어의 추상성으로 인해 발생할 수 있는 불필요한 오해를 상당 부분 피할 수 있을 것이다.

한편 삼계라는 말은 곧 욕계(kāmadhātu)·색계(rūpadhātu)·무색계(ārūpyadhātu)를 아우르는 표현이므로 ‘삼계에 속한 것’이란 윤회하는 존재 내지 그에게 주어진 것 일반’이다. 따라서 ‘유식성의 성립’이란, 적어도 해탈을 이루지 못한 존재들에게는, ‘모든 것이 오직 표상에 불과하다는 사실을 논리적

---

[8] 【1】 및 【9】 참조.

[9] 따라서 스구로 신죠나 김재권이 상정하는 것과 같은 유식(vijñaptimātra)와 유식성(vijñaptimātratā) 사이의 용어상의 구별을 본고는 받아들이지 않는다. 이에 대한 자세한 논의는 【16】 〖a〗 참조.

으로 입증하는 것'이다. 따라서 '삼계에 속한 것'은 윤회를 겪는 존재자 및 그에게 주어진 것 일반을 뜻한다. 실제로 『이십론』에 제시된 모든 유식성 논의는, 심지어 타심지의 경우마저도, 윤회적 존재에 초점이 맞춰져 있다.

【1】의 말미의 눈병의 사례에 이르면 바수반두가 말하고자 하는 메시지가 선명해진다. 비문증(vitreous floaters)을 앓는 이에게는 헛것이 진짜처럼 보이는 것과 마찬가지로, 우리의 소위 '정상적인' 인식이 발생할 때에도 대상이 실재인양 보인다. 그런데 우리는 이 '외양'에 속아서, 인식에 나타난 것에 불과한 대상이 인식의 외부에 별도로 존재한다고까지 믿어버린다. 그러나 그렇게 믿고 있는 '대상'은 단지 허구에 불과하다.[10] 이 대담한 주장을 그는 후속하는 일련의 논변들을 통해 꽤 설득력 있게 뒷받침하고 있다.

【2】는 대론자의 반문에 해당한다. 즉, 만약 모든 것이 오직 표상일 뿐이라면 어째서 우리의 인식이 공간·시간상으로는 한정되어 있고 반대로 복수의 개체들에게 동일한 경험이 가능하며 나아가 각자에게 실제적인 효력을 발휘하느냐는 의문이다. 다시 말해, 대상이 단지 헛것이라면 아무 곳에서 아무 때나 나타나고 특정 개체에게만 경험 가능하며 아무런 작용도 하지 않아야 한다는 반박이다. 【3】과 【4】는 이에 대한 바수반두의 답변으로서 그 기본 방향은 대론자가 지목한 네 가지 기준이 대상의 실재성 여부와는 무관하다는 점을 밝히는 데에 있다. 그 설명의 과정에서 꿈이나 지옥 등 다양한 케이스들이 검토된다.

---

[10] 이는 씰크의 판본을 기준으로 한 독해이다. 레비의 판본에 따를 경우, 여기에는 주장명제·근거·유례라는 삼지작법의 형식을 띤 정식 논증이 등장한다. 이에 대해 본고는 켈너·테이버의 이해에 따른다. Kellner&Taber(2014) 735쪽-736쪽 참조.

【4】의 말미에서 업의 훈습처인 식을 동시에 그 결과가 발현된 곳으로 보지 말아야 하는 이유를 묻고서 【5】에서 대론자의 입을 통해 '십이처 교설'이라는 대답을 끌어낸다. 여기서 이십론주는 문제의 십이처 교설을 미료의설로 간주하고 그 실상은 종자(=다섯 가지 감관) 및 대상의 이미지(=다섯 가지 대상)를 띤 식이 저 종자로부터 발생한 것이라는 다소 독특한 학설을 요의설로 주장한다. 이어 십이처 교설이 미료의설임에도 인무아의 성취라는 나름의 교육적 효과가 있음을 밝힌다. 이어 【6】에서는 앞의 구도에 따라 유식의 교설에는 법무아의 성취라는 교육적 목표가 있음을 천명한다. 이곳은 유가행파의 정체성을 구성하는 핵심개념들이 가장 많이 포진한 곳이라고 할 수 있다.

이어 【7】부터 【9】까지에서는 보다 직접적으로 물질 개념을 공격한다. 이 과정에서 특히 인도의 원자 개념인 극미(paramāṇu)의 이율배반성을 적극적으로 활용하는 것이 눈에 띈다. 그러나 【9】의 논의까지 고려하자면 이 대목은 '물질 개념의 부분-전체론적(mereological) 비판'이라고 요약하는 편이 훨씬 더 적확할 것이다. 이 대목은 『이십론』에서 형이상학적 면모가 유감 없이 발휘된 곳으로 선행 연구자들이 가장 많이 주목했던 대목이기도 하다. 그러나 이 부분의 논증은 전통적인 유가행파의 시선에서는 꽤 낯선, 바꿔 말해 바수반두 자신의 개성이 강하게 드러난 것이기도 하다.

한편 【10】에서는 바른 인식수단(pramāṇa)을 운운하며 내 눈 앞에 대상이 직접 보인다는 지각적 인식을 대상의 존재를 의심할 수 없는 근거로 내세우는 대론자에게 바수반두는 사실 그 인식의 정체가 지각 이후에 발생한 기억임

을 보인다. 이에 대론자는 기억의 원천으로서 여전히 대상의 지각이 요청됨을 지적하자 이십론주는 지각 개념이 곧 대상의 존재를 함축하지 않음을 지적한다. 나아가 【11】에서 대론자는 대상이 꿈 속에서처럼 헛것이라면, 꿈의 비유를 그대로 가져와, 꿈 속에서처럼 대상이 헛것임을 모두가 알아야 할 것이라고 반문한다. 이에 바수반두는, 꿈의 비유를 여전히 견지하며, 꿈에서 깬 자만이 꿈 속에서 본 것이 헛것임을 아는 것처럼 유식성 역시 후득지라는 각성상태에서만 직접 알 수 있다고 대답한다.

이어 【12】에서 대상성을 부정할 경우 대상을 매개로 하는 두 개체 사이의 교류가 불가능하다는 대론자의 비판에 대해 이십론주는 가능한 모든 경우가 대상을 매개하지 않는, 마음과 마음이 직접 교류하는 그림으로 치환해 이해하는 것이 가능함을 보여준다. 【13】은 【11】에서처럼 꿈의 비유를 거론하면서도 오히려 이 유사성에 기반한 논증 자체에 이의를 제기한다. 즉, 꿈에서는 선·악업에 효력이 없지만 생시에는 효력이 있는데, 바로 이점 때문에 꿈의 비유가 더 이상 유효하지 않다는 것이다. 이에 대해 바수반두는 '졸림(middha)'라는 의식의 힘을 둔하게 만드는, 아비달마[11] 전통에서 일반적으로 인정하는, 심적 요인 때문에 업의 효력 차이가 발생하는 것이라고 설명함으로써 꿈의 비유 자체는 온존하려 한다. 【14】에서 대론자는, 【12】와 【13】에서의 논리를 답습해, 육체적 상해에 따른 죽음 및 그 상해에 따르는 살생죄가 어떻게 설명될 수 있는지 묻는

[11] 여기서 '아비달마'는 대승도 포함될 수 있는 '삼장 중의 하나'라든가 혹은 '설일체유부'만을 가리키는 것이 아니라 현대적 관례에 따라 '설일체유부 및 경량부 등의 비대승적 사상'을 포괄적으로 지칭한다. 특별한 표시가 없으면, 이후의 '아비달마' 역시 이러한 현대적 의미로 사용된 것이다.

다. 이에 바수반두는 심심인과 모델을 한 번 더 거론하며 특히 의업의 중대함을 말하는 경전을 강조한다.

다음으로【15】에서 대론자는 타심지를 이용해 딜레마를 구성한다. 딜레마의 한 쪽 뿔은 모든 것이 단지 표상일 뿐이라면 나는 내 마음에 나타난 이미지를 파악하는 것일 뿐 타자의 마음 자체는 알지 못하기에 타심지가 성립하지 않을 것이라는 것이고, 다른 한 쪽 뿔은 타심지를 인정한다면 타심지를 구현할 때는 내 마음 속의 이미지가 아니라 타자의 마음을 직접 아는 것이니 유식성이 성립할 수 없다는 것이다. 이에 대해 바수반두는 타심지라고 해서 꼭 있는 그대로 보는 것은 아니라고 하며 타심지의 성격을 재정의하는 방식으로 딜레마의 양쪽 뿔 사이로 피한다. 『성유식론』으로 대표되는 소위 '법상 전통'[12]에서 이 주제에 대해 엄청난 천착을 보였다는 점이 특기할 만하지만, 아마도 타심지라는 초자연적 힘을 전제로 한 논의이기 때문인지 반대로 근대 이후의 연구자들의 관심에서는 거의 완전히 비껴나 있는 대목이라고 할 수 있다.

마지막으로【16】에서는 저자가 스스로의 능력의 한계를 고백하는 한편 유식성의 완전한 입증을 일체지자인 붓다의 소관으로 돌리면서 논서를 마무리하고 있다. 이 대목은 구체적인 논변을 제공하는 것이 아니라 자신의 작업의 성격을 한정짓는 것이라는 점에서 이전까지의 논의와 구분된다. 이상으로 『이십론』의 내용을 전체적으로 개관하였다.

---

[12] 요시즈 요시히데에 따르면 '법상종(法相宗)'이란 명칭은 8세기 말엽 일본에서 성립한 법상종의 명칭을 역적용하는 것이기 때문에 문제가 있다. 그러나 대안에 대한 합의가 아직 없으므로 편의상 '법상 전통'이나 이에 준하는 표현을 사용하겠다. 吉津 宜英(1997) 참조.

1.2『이십론』의 현존 주석서 개관

다음으로 이『이십론』에 대한 주석들을 간략히 살펴보겠다. 자은 기의 보고에 따르면,『이십론』에 대한 "인도의 주석이 십여 갈래가 헤아려지나 시초에는 바수반두의 제자인 고빠(瞿波, *Gopa)[13] 논사가 있고 최후에는 다르마빨라 보살이 있었다"(T1834_978c21-22: 西域註釋。數十餘家。根本卽有世親弟子瞿波論師。末後乃有護法菩薩。)고 한다. 그러나 현재 우리에게 남겨진 것은 단지 세 편에 불과하다. 하나는 방금의 보고를 담고 있는 자은 기의『이십론술기』로서 고전중국어로 작성되어 있다. 두 번째는 고전티벳어 번역만 남은 비닛따 데바의 **Prakaraṇaviṁśakaṭīkā*이다. 그리고 마지막은 의정의 번역만 남은 다르마빨라의『성유식보생론』[14]이다.

이 세 주석 모두 지난 세기 일본에서 번역이 완료되었다.[15] 그러나 야마구치 스스무의 작업을 제외한 나머지 두 작업은 현재 연구자들이 잘 활용하지 않는다. 아마도,『술기』의 경우, 지나치게 방대한 데다가 후키하라 쇼신의 번역

---

[13] 산스크리트 추정 및 해당 주석서에 대해서는, 船山 徹(2012) 179쪽-198쪽 참조.

[14] 자은 기는 "다르마빨라가 지은 주석의 이름이『유식도론』이라고 한다(護法所造釋。名唯識導論。)"고 하는데『성유식보생론』의 별칭이 '二十唯識順釋論'이므로 양자 모두 어근 √nī의 파생어를 상정하는 것으로 보인다. 그렇다면 양자는 동일한 문헌일 가능성이 있다.

[15] 순서대로 富貴原 章信·勝呂 信靜(1974), 山口 益·野澤 靜證(1965), 宇井 伯寿(1953) 참조.

에 종종 오류가 발견되기 때문으로 추측된다. 한편 의정의 『성유식보생론』의 경우, 비록 우이 하쿠쥬의 번역 및 주해는 여전히 훌륭한 편이지만, 한역자 의정이 과연 충분한 교학적·어학적 자질을 지녔는지부터가 고래로 의심되어 왔다. 이에 더해 다르마빨라 자신이 『이십론』의 자구나 논변에 얽매이지 않고 '자유로운' 해석을 하고 있다는 정황이 많은 곳에서 포착된다. 따라서 본고에서 전통 주석들을 참조할 경우, 비닛따데바의 **Prakaraṇaviṁśakaṭīkā*는 야마구치 스스무의 번역에 따르고, 자은 기의 『술기』는 직접 번역을 제공하도록 하며, 『성유식보생론』의 경우 의미가 분명해 보이는 지점에 한해 우이 하쿠쥬의 주해를 참고해 본고의 번역을 제공하도록 하겠다.

1.3 선행연구 검토: 관념론적 독해와 그 반대자들

수 많은 『이십론』 연구물들 중 상당수는 소위 관념론적 독해 여부에 직간접적으로 연루되어 있다. 여기서 '관념론적 독해'란 『이십론』의 주장과 논변이 관념론적인(idealist) 것이라는 해석적 입장이다. 이러한 입장에 대해 20세기 후반에 들어 특히 영미권을 중심으로 일련의 비관념론적인 독해들이 제기되면

서 아직까지도 첨예한 논쟁이 지속되고 있다.[16] 이에 본고에서는 우선 이 논쟁에 직간접적으로 연루된 선행연구들을 소개하고자 한다.[17]

관념론적 독해와 비관념론적 독해의 대립은, 일찍이 그리피스가 언급했듯, 이십론주가 펼치는 주장이 형이상학적인 것(=세계에 실제로 존재하는 것에 관한 이론)이냐 아니면 인식론적 것(=보통의 인간이 알 수 있는 것에 관한 이론)이냐로 요약될 수 있다.[18] 일단 양 진영은 우리가 '직접' 인식하는 것[19]이 어디까지나 우리의 의식에 주어진 내용이라는 점에서 일치한다. 즉, 여기서 논의하는 관념론은 버클리로 대표되는 주관적 관념론(subjective idealism)[20]이다. 그

---

16 이와 거의 대칭적인 것이 일본학계의 반응이라고 할 수 있다. 20세기 초 근대불교학이 처음 일본에 도입되던 시절, Vijñānavādin을 '識論'이라고 직역하는 것과 함께 Idealism의 번역어인 '觀念論'이라고도 옮기고, 그 용례가 통용된 이후의 관습에 거의 대부분이 지금까지도 머무르고 있다.

17 이에 따라 주로 일본쪽 연구자들이 여기서 누락된다. 본고가 보기에 『이십론』을 새로 일역한 효도 가즈오와 *Vyākhyāyukti*를 연구한 호리우치 도시오를 제외하면, 일본쪽 연구자들은 각론적 기여만을 할 뿐이다. 효도 가즈오(2011) 및 堀内俊郎(2009) 참조.

각론적 연구자들에 대해서는 호리우치 도시오의 정리가 유용하다. 가츠라 쇼류 외(2014) 120쪽-134쪽 참조.

18 Griffiths(1986) 82쪽 참조.

19 이에 대한 명칭은 '관념(idea)', '인상(impression)', '감각자료(sense-data)' 등으로 다양하다. 그러나 '의식에 직접 주어진 것'이라는 핵심 내용은 모두 공유하고 있기 때문에 용어상의 차이는 일단 무시해도 좋을 것이다.

20 이 범주의 대표로서 버클리만 거론하고 특히 흄을 배제한 이유는【3】〖a-2〗 참조.

런데 관념론자들은 우리에게 직접 의식되는 것들만이 '존재한다'고 주장한다.[2] 이에 반해 비관념론 진영에서는 저 '존재'라는 말에 대한 의식적 개입(commitment) 자체를 자제한다.[22] 양자 사이에 다양한 변종들과 혼종 형태들이 가능하고 또 실제로 발견되지만, 본고의 논의는 저 이념적 구분에 기초하도록 하겠다.[23]

먼저 관념론 진영부터 살펴보겠다. 근대불교학이 서구에서 발원한 이래로, 바수반두는 '불교적 관념론'의 대표주자로 자주 거론되어 왔다. 다만 최초의 용례들의 경우 그 의미가 다소 불분명하다. 이를테면, 유가행파의 근간인 『이십론』 및 『삼십송』의 첫 산스크리트 교정본을 출간한 레비는 "첫 번째 저작, 『이십론』(*Viṁśikā* 혹은 *Viṁśatikā*)은 일종의 [유가행파의 교리] 체계에 대한 소개로서 건설적이라기보단 다소 비판적이다. 바수반두는 자신만의 절대적 관념론을 자세히 개진하기에 앞서 불교 교단 자체 내에서 제기될 수 있는, 원리적인

---

[21] 엄밀히 말하면, 버클리의 명제 'esse est percipi aut precipere(존재는 지각되는 것과 지각하는 것)'에 따라 인식주관 역시 존재하는 것이지만, 관념론과 비관념론이 갈리는 점은 주로 '물리적 대상'의 위상 문제이기 때문에 주체의 문제는 따로 거론하지 않겠다. 주지하다시피 주류 불교전통에서는 모든 형태의 주체를 세속적 존재, 즉 관습적으로 통용되기만 할 뿐 그것을 넘어선 존재성을 인정할 수 없는 것으로 간주하기에, 『이십론』의 철학적 입장을 '관념론'이라고 부르더라도 당연히 버클리 식의 실체적 함축은 제거해야만 할 것이다.

[22] 관념론 진영과 달리 비관념론적 진영을 아우르는 명칭은 아직 존재하지 않는다. 이 진영에서 가장 중심적이면서도 유효한 논의를 전개한 헤예스를 존중하는 차원에서 그의 명명법을 따와 '현상론(phenomenalism)'이라는 이름을 편의상 사용할 수도 있을 것이다. 그러나 이 경우 유가행파의 사상을 '현상학적(phenomenological)'이라고 규정하는 저자들이 배제되어 버린다. 이에 본고에서는 '비관념론'이라는 표현을 대표명칭으로 사용하겠다.

[23] 이러한 구분은 골드 류의 해법을 봉쇄하기 위해서이다. 왜냐하면 골드는 '관념론'이란 표현을 느슨하게 정의하여 이 논쟁 자체를 회피하고 있을 뿐이기 때문이다. Gold(2015) 참조.

반론들을 논박해나간다.”(Lévi(1932) 7쪽)고 한다. 여기서 ‘절대적 관념론(l’idéalisme absolu)’이란 표현으로 레비가 의도한 바가 정확히 무엇인지는 알기 어렵지만, 아마도 『삼십송』의 식의 변화(vijñānapariṇāma) 학설을 염두에 둔 것으로 보인다. 이 경우, 그는 『이십론』이 버클리적인 의미에서 관념론이냐 아니냐를 따지는 논의에서 일단 벗어나 있다고 할 수 있다.

한편 프라우발너는 “대승학파들은 현상적 세계의 실재성에 대한 근본적 질문을 제기하였고, 그 비실재성을 정확히 증명하고자 했으며 자신들의 견해를 수립하기 위해 정성 들여 숙고된 인식론적 관념론을 창안하였다”(Gelong Lodrö Sangpo&Jigme Sheldrön(2010) 1쪽)고 하는 한편 “유가행파는 특히 현상적 세계의 발생을 일종의 인식론적 관념론을 통해 설명함하고 그에 따라 중관이 미결로 남겨둔 가장 중요한 문제에 답했다는 점에서 중관을 넘어섰다”(Gelong Lodrö Sangpo&Jigme Sheldrön(2010) 223쪽)고 한다. 그가 여기서 ‘인식론적 관념론(epistemological idealism)’이란 표현으로 의도한 것이 정확히 무엇인지도 알기 어렵지만, 적어도 트리베디의 ‘인식적 관념론(epistemic idealism)’과는 거리가 있을 것이다. 왜냐하면, 트리베디에 따르면 인식적 관념론이란 “우리는 사물들을 있는 그대로라기 보다는… 우리에게 관념, 개념, 범주들로 주어진 대로 안다”(Trivedi(2005) 232쪽)는 입장인 것에 반해, 프라우발너에게는 단적으로 실재성 여부가 관건이기 때문이다.

이에 반해 20세기 후반에 접어들면서 많은 저자들이 특히 버클리적 관념론을 모델로 하여 바수반두에 접근한다.[24] 대표적인 저자들로 샤스트리, 그리피스, 마티랄, 캡슈타인, 윌리엄스, 우드, 게틴, 가필드, 시더리츠, 아놀드, 켈너·테이버 등이 있다.[25] 브롱코스트 역시 바수반두를 관념론자로 명시하나 그의 목적은 관념론적 독해를 관철시키는 데에 있는 것이 아니라 이를 전제한 채 관념론이 발생할 수 있는 합리적 동기를 새로이 구성하는 데에 있다.[26] 한편 슈미트하우젠은 비록 최근부터 관념론 논쟁 자체에 휘말리기를 꺼리지만 그럼에도 러스트하우스의 소위 '현상학적' 이해를 공격한다는 점에서 관념론 진영에 가깝다고 평가할 수 있다.[27] 한편 샤프는 현상학적 독해의 가능성을 전통적 교설보다는 디그나가와 함께 시작한 불교 인식론-논리학(Pramāṇa) 전통에 한정함으로써 이 논쟁에 간접적으로만 개입한 상태이다.[28]

---

[24] 관견에 따르면 버클리의 이름을 처음 명시한 연구자는 샤스트리이다. Shastri(1964) 43쪽 참조.

[25] 각각 Shastri(1964), Griffiths(1986), Matilal(1986), Kapstein(1988), Williams(1989), Wood(1991), Gethin(1998), Garfield(2002), Siderits(2007), Arnold(2008), Kellner&Taber(2014) 참조.

[26] Bronkhorst(2000) 참조.

[27] Schmithausen(2005) 참조.
한편 뷔셔 역시 '관념론'이란 용어 자체를 스스로 사용하기를 거부하지만, 그의 Yogācāra 규정은 비관념론 진영에 해당하는 한편 Vijñānavāda 규정은 관념론 진영에 해당한다고 볼 수 있다. Buescher(2008) 참조.

[28] Sharf(2016) 참조.

관념론 진영의 몇몇 인사들은『이십론』자체를 비관념론적으로 읽는 가능성 자체가 난망하다고까지 말한다.[29] 그러나 다른 독해의 가능성이 제기된 이상, 관념론적 독해의 근거들을 구성해줘야 할 것이다. 관념론 진영에서 가장 먼저 제기할 수 있는 논거는 문헌적 근거들이다.[30] 우선, 앞서 1.2에서 간략히 소개했듯,『이십론』의 제1송 자체가 관념론의 명제라고 할 수 있다. '삼계에 속한 것'은 존재자들을 총괄한 것이며 '오직 표상일 뿐'이라고 할 때 이 '일 뿐'의 의미를 저자가 직접 '대상을 배제'하는 것이라고 하였는데, 이때의 대상은 통상 인식 외부에 있다고 생각되는 것이기 때문이다. 그리고 여기서 원용된 눈병 환자의 비유 역시 문제적 대상의 현상성을 넘어 비실재성까지 시사하고 있는 것으로 보는 편이 자연스럽다.

또 제3송에서 아귀들이 공통된 업 때문에 공통된 경험을 한다고 하고 마찬가지로 제4송에서 지옥중생들도 그렇다고 하는데, 여기서 공통된 업이 저 '집단적 환상(collective hallucination)'의 원인으로서 마치 버클리의 신과 같은 역할을 하고 있는 것으로 그려진다.[31] 제7송에서 업의 훈습처인 식을 그 업의 결과가 발현된 곳과 떨어진 것으로 보는 상대편의 견해보다 같은 곳으로 간주하는 자신의 견해가 우월한 것으로 시사되는데, 그렇다면 여기서 가벼움의 원리(Principle of Lightness), 일명 오컴의 면도날, 즉 설명력이 동등한 두 이론

---

[29] Griffiths(1986) 83쪽 및 Garfield(2002) 159쪽 참조.
한편 시더리츠 역시 사담에서 같은 견해를 피력하였다.

[30] 시더리츠와 켈너·테이버의 논의가 가장 포괄적이면서 분석적이기 때문에 이후 관념론 진영의 핵심 논리들은 이들의 저작에서 주로 추출할 것이다.

[31] Siderits(2007) 152쪽-158쪽 참조.

중 비가시적인 존재자를 덜 상정하는 쪽을 택하라는 형이상학적 원칙이 작동한 것으로 간주할 수 있는데, 이는 관념론적으로 읽어야만 비로소 이해 가능하다.[32]

한편 제11송-제15송은 독립적인 물질이라는 개념 자체를 가능한 경우의 수들을 매거해 공격하여 그것이 실체적으로 성립하기 어려움을 보인 것인데,[33] 이 논증은 핵심적으로 극미의 이율배반성에 기댄 것으로 해석되며 이 경우 역시 버클리 철학의 트레이드마크인 반물질주의(immaterialism)에 상당한 것으로 평가된다는 것이다. 아울러 이 대목에서 부각되는 부분-전체론적 전제, 즉 전체는 개념적 허구에 불과하고 분할 불가능한 부분만이 실재라는 이해를 형이상학적인 주장이 아닌 인식론적인 주장으로 읽는 것은 난망하다고 할 수 있다. 한편 제17송에서 꿈에서 각성한 자만이 꿈 속의 경험이 허구임을 알 수 있다는 주장이나 제18송 이하의 심심인과의 모델링이나 타심지를 통한 딜레마 등의 사례들은 모두 관념론 진영이 아니라면 대답하기 힘들다.[34]

관념론적 독해를 지지하는 또 다른 유형의 근거로 켈너·테이버의 독창적인 시도를 들 수 있다. 두 연구자에 따르면, 『구사론』「파아품」에서 소위 '무지로부터의 논증(the argument from ignorance)', 보다 구체적으로 말하자면, 뿌드갈라(pudgala)나 아뜨만(ātman) 따위에 대해서는 그것의 존재를 보증하는 지각(pratyakṣa)이나 추리(anumāna) 등의 바른 인식수단(pramāṇa)이 부재하므로 그 존재를 받아들일 수 없다는 방식의 논의를 전개한 것과 유사하

---

[32] Siderits(2007) 152쪽-158쪽 및 Kellner&Taber(2014) 725쪽 49번 각주 참조.

[33] Siderits(2007) 159쪽-167쪽 참조.

[34] Kellner&Taber(2014) 745쪽 참조.

게, 『이십론』에서도 외적인 대상의 존재를 보장해주는 바른 인식수단이 없음을 보여주는 대전략을 바수반두가 구사했다.[35] 그렇다면 바수반두는 인식 외부의 대상을 적극적으로 부정한 셈이다.

관념론적 독해의 또 다른 유형의 근거는 바수반두의 비판자들이 그의 입장을 무엇으로 이해하고 있는지로부터 확보될 수 있다. 짠드라끼르띠 같은 중관학파, 밧챠야나 같은 냐야학파, 꾸마릴라 같은 미망사학파 등 절대 다수의 외부자들이 바수반두 및 그의 후계자들을 식의 존재 및 외부적인 대상의 비존재를 주장한 것으로 이해한다.[36] 이 모두가 고의든 실수든 바수반두를 잘못 묘사하고 있다고 간주하는 것보다는 비관념론적 독해를 포기하는 편이 훨씬 부담이 적다고 할 수 있다.

한편 비관념론적 독해의 가능성 자체를 무효로 만드는 또 하나의 가능한 논변은 이제껏 당연한 것으로 전제해 온, 저 형이상학적인 것과 인식론적인 것의 날카로운 구분이 과도한 것이거나 혹은 상당히 후대에 등장한 것이라고 주장하는 것이다. 전자는 슈미트하우젠과 윌리엄스가 러스트하우스를 논평할 때 기대는 것이기도 하다.[37] 한편 후자의 경우, 댄 아놀드에 따르면, 다르마끼르띠 주석가인 마노라타난딘의 논평에서 비로소 저 양자의 구분이 감지될 수 있는

---

[35] Kellner&Taber(2014) 참조.

[36] 각각 Fenner(1983), Feldman(2005), Taber(2005) 참조.
한편 이러한 외부자들의 시선과 일치하는 자기 이해 방식이 유가행파 내부, 그것도 스티라마띠 같은 전통주의자에게서도 발견된다. Buescher(2007) 38쪽 참조.

[37] Schmithausen(2005) 및 Williams(1989) 306쪽 24번 각주 참조.

데,[38] 그렇다면 이를 바수반두에게까지 소급해서 적용하는 비관념론적 독해에는 상당한 무리가 따른다고 할 수 있다.

마지막으로 비관념론 진영에서도 가장 극단에 서있는 현상학적 독해를 바수반두에게 적용하는 것을 거부하는 샤프의 논변을 들 수 있다. 샤프에 따르면, 유가행파를 현상학적으로 읽는 시도 중에서 『성유식론』의 다섯 가지 변행심소나 사분설, 자증(*svasaṁvedanā) 등의 개념이 현상학적 해석의 세례를 받는 경우가 많은데, 정작 『성유식론』이나 그 근간이 되는 『삼십송』에는 현상학을 규정하는 고유의 방법들이 적용된 흔적은 찾기 힘들고 오히려 종래의 텍스트 해석법이 적극적으로 구사될 뿐이다.[39] 물론 샤프의 주장을 받아들인다 하더라도 자동적으로 『이십론』을 관념론적으로 읽어야 하는 것이 아니므로 이는 다소 제한적인 논리라고 할 수 있다.

이제 비관념론 진영을 살펴보도록 하겠다. 20세기 후반부터 최근에 이르기까지 앞서 소개한 관념론 진영에 반기를 드는 소수 해석들이 등장하였다. 관견에 따르면 영미권에서 이 진영에 속하는 자들은 웨이먼, 윌리스, 코츄무텀, 어낵커, 홀, 헤예스, 킹, 러스트하우스, 트리베디, 코세루, 밀즈 정도라고 할 수

[38] Arnold(2008) 16쪽 참조.

[39] Sharf(2016) 참조.

있다.[40] 여기서 윌리스는 「보살지」에 초점을 맞춘다는 점에서, 러스트하우스는 『성유식론』을 주요 전거로 삼는다는 점에서, 그리고 코세루는 디그나가 이후의 논의에 집중한다는 점에서 일단 논의에서 뺄 수 있다. 반면에 비록 '관념론'이라는 표현 자체는 계속 사용하지만, 궁극적인 것의 언어화 불가능성에 대한 바수반두의 입장을 강조하는 골드의 독해는 광의에서 이 계열에 속한다고 평가할 수 있을 것이다.[41]

한편 일군의, 특히 동아시아 출신의 현상학자들 역시 이 무리에 포함시킬 수 있을 것이다.[42] 그러나 그들의 연구가 정작 불교학 전공자들에게는 큰 호응이 없고 또 그들의 주요 전거가 『성유식론』에 한정된다는 점에서 현재의 논의에서는 배제해도 좋을 것이다.[43] 관념론적 해석을 반대하는 비영미권 전공자들로는 우에다 요시부미, 사쿠마 히데노리, 안성두를 거론할 수 있다.[44] 이 중 사

---

[40] 각각 Wayman(1979), Willis(1979), Kochumuttom(1982), Anacker(1984), Hall(1986), Hayes(1988), King(1998), Lusthaus(2002), Trivedi(2005), Coseru(2012), Mills(2013) 참조.

최근 정현주가 유식사상의 관념론적 해석을 반대하는 목소리를 내었는데, 관념론적 해석에는 신체적 지반의 부정' 및 이에 수반하는 '인지적 고립'이 난제라 따른다고 지적한 것을 제외하면 러스트하우스의 논리를 거의 그대로 답습하고 있다. 정현주(2018) 참조.
그러나 '신체적 지반의 부정' 내지 '인지적 고립'이 과연 무엇이며 그것들이 관념론적 해석의 불가피한 함축인지는 충분히 설명되지 않고 있다.

[41] Gold(2015) 참조.

[42] Kern(1988), 시바 하루히데(2014), 윤명로(2006) Ni(2010) 참조.

[43] 보다 더 큰 문제는 그들의 『성유식론』 독해가 그리 정확하지 않다는 데에 있지만, 시론적 성격을 감안할 때 인내하지 못할 정도는 아니다.

[44] 각각 上田 義文(1987), 가츠라 쇼류 외(2014) 제2장 및 안성두(2016) 참조.

태선주는 기본적으로 우에다 요시부미의 노선에 따른다. 태선주(2010) 참조.

쿠마 히데노리와 안성두의 논의는 실천적 경향이 강했던『유가사지론』단계의 유가행파에 초점을 맞추고 있기 때문에 현재의 논의와 다소 거리가 있다. 특히 사쿠마 히데노리는 본래 유가행파는 실천적 성향이 강했으나 갈수록 교리적 정합성을 추구하는 '관념론'으로 경도되었다고 논평하기에, 비록 바수반두를 지목하지는 않았지만,『이십론』을 관념론으로 이해했을 소지도 있다.[45] 반면에 안성두는 자신의 논의를 바수반두의『삼십송』에까지 확장하기에 유가행파 자체의 질적인 변화 가능성을 인정한 사쿠마 히데노리와 구별되고, 따라서 경우에 따라 본고의 논의에 포함시킬 수도 있을 것이다. 한편 우에다 요시부미는 유가행파의 관념론화를 상정한다는 점에서 사쿠마 히데노리와 비슷하나 그 경계를 다르마빨라 내지『성유식론』에 놓는다는 점에서 구별된다.[46]

비관념론 계열의 몇몇 학자들은, 마치 버클리의 새 학설을 듣고 돌멩이를 걷어찼다고 전해지는 사무엘 존슨처럼, 관념론 자체가 헛소리라고 간주하거나 혹은 관념론적 독해의 앞길이 그리 밝지 못하다고 생각한다. 본고에서는 이런 태도는 일단 비학술적인 것으로서 배제할 것이다. 한편 비관념론 진영 일각에서 '관념론'이란 표현을 버클리로 대표되는 주관적 관념론이 아닌 것까지 포

---

45 가츠라 쇼류 외(2014) 61쪽 참조.
어쩌면 그가 "인식대상은 외적인 존재가 아니기 때문에 그것을 '유식무경'이라고 표현한다. 결코 '유식무물질'이 아니다"라고 했을 때 저 '유식무물질'은『이십론』의 입장을 의도한 것일 수 있다. 전게서 54쪽 참조.
한편 뷔셔의 이해 방식은 사쿠마 히데노리의 입장과 대체로 유사해 보이나, 뷔셔는 슈미트하우젠처럼 '관념론'이란 말을 적용하는것 자체에 대해 일정한 거리를 둔다.
Buescher(2008) 참조.

46 上田 義文(1987) 111쪽-124쪽 참조.

함시켜 논의하는 경우도 발견된다.[47] 이 역시 본고의 목적에 비추어볼 때, 자의든 타의든, 용어상의 혼란에 빠진 것으로 간주해 여기서는 다루지 않겠다.

비관념론 독해를 지지하는 핵심적인 동기는 관념론과 같은 형이상학적 입장을 주장하는 것이 유가행파 고유의 해탈 기획과 잘 조화되지 않는다는 점이다.[48] 일례로 홀의 다음과 같은 이해가 있다.

> 나는 바수반두의 접근법을 "절대적 관념론"이라고 부르는 것은 오도적이라고 본다. 대신, 나는 『이십론』에서의 바수반두의 논변을 긍정·부정 양 극단 사이의 불교적 "중도"를 찾으려는 또 하나의 시도로 본다. 이 경우는 물화의 극단과 환원주의의 극단이다.[4] "상식"은 지각의 대상들을 실체적이면서 외부적인 존재자들, 즉 "사물들"로 간주한다. 극미나 법 같은 분석적 개념들은 그러한 "사물들"을 철거하는 강력한 도구지만, 극미나 법은 물화될 수 있다. 바수반두의 논변은 지각 자체에 대해 외적인 여하간의 존재자들을 상정할 필요를 부정하고, 이에 따라 사물들, 극미들, 법들, 심지어 표상 자체의 물화를 거부한다. 바수반두의 식론(Vijñānavāda)에서, 표상들은 사실상 아비달마에서의 법들의 자리, 즉 대상들의 물화를 막는 개념적 장치로서의 [자리]를 차지한다. 유식의 교의는 "오직 마음뿐"으로 이루어진 초월적 실재에 대한 형이상학적 주장이 아니

---

[47] Kochumuttom(1982), Hall(1986), Lusthaus(2002), 시바 하루히데(2014) 참조.

[48] Hall(1986) 14쪽-18쪽, Hayes(1988) 99쪽-100쪽, 가츠라 쇼류 외 (2014) 제2장, 안성두(2016) 16쪽-20쪽 참조.

[49] 물화와 환원주의를 양극단으로 상정하는 것은, 관견에 따르면, 유일한 것 같다. 그러나 홀의 논의만으로는 특히 환원주의가 어떤 점에서 물화의 정반대편에 있는지가 알기 어렵다.

다. “단지 지각된 것(percept)일 뿐인 것에서 멈춰라. 이를 넘어선 여하간의 존재자를 상정할 필요가 없다.”라는 식으로 판단을 중지하라는 실천적 명령이다.[50]

여하간의 정립 자체의 거부만이 우리를 궁극적인 것으로 인도하는데, 홀에 따르면 관념론은 표상 자체를 물화하는 입장이다.

한편 안성두 역시 전반적으로 같은 취지이나 다소 다른 형태의 ‘중도’를 제시하고 있다.

아비달마의 ‘존재론적’ 관점에 따라 생각한다면, ‘대상으로서 현현하는 식’이란 주장은 분명 외부대상의 존재를 부정한다고 하는 결론으로 이끌 것이다. 이런 이해는 유식을 관념론으로 해석하는 관점을 강하게 지지해 주는 것으로서, 또한 유식 내부에서도 찾아볼 수 있는 관점일 것이다. 그렇지만 필자는 후자의 해석도 가능할 것이며, 오

---

[50] Hall(1986) 17쪽-18쪽: I find it misleading to call Vasubandhu’s approach “absolute idealism.” Instead, I would see Vasubandhu’s argument in the Viṁśatikā as one more attempt to find the Buddhist “middle way” between positive and negative extremes, in this case the extremes of reification and reductionism. “Common sense” takes the objects of perception to be substantial external entities, that is, “things.” Analytical concepts such as atoms or dharmas are powerful tools that can demolish such “things,” but atoms or dharmas can be reified. Vasubandhu’s argument denies the necessity to posit any entities external to perception itself, and rejects, successively, the reification of things, atoms, dharmas, and even vijñapti itself. In Vasubandhu’s Vijñānavāda, vijñaptis, in effect, take the place of dharmas in the Abhidharma: as conceptual devices to prevent the reification of objects. The doctrine of vijñapti-mātra is not the metaphysical assertion of a transcendental reality consisting of “mind-only.” It is a practical injunction to suspend judgment: “Stop at the bare percept; no need to posit any entity behind it.”

히려 이 관점이 초기유식문헌인 「보살지」의 본래 입장은 아닐까라는 생각을 갖고 있다. 왜냐하면 「보살지」는 궁극적 실재는 '불가언설(anabhilāpya)'이라고 보는 관점에서 그것을 존재나 비존재로 간주하는 태도 자체를 문제삼는 것처럼 보이기 때문이다. 다시 말해 불가언설의 관점에서 본다면 실재에 대한 긍정적 언명이든 아니면 부정적 언명이든 모두 상주론과 단멸론의 함정에 떨어지게 되는 것으로 존재론적 집착에서 벗어나지 못하는 것이다.

이렇게 본다면 우리는 어떤 점에서 유식학이 외부 존재에 대한 유부의 긍정적 정립이나 경량부의 부정적 정립[51]을 모두 비판했는지를 이해할 수 있다. 즉 유부가 식과 대상의 관계에 대한 논의에서 인식이 성립하기 위해서는 인식대상이 의식 외부에 존재해야만 한다고 보는 것이나 또는 경량부가 최초의 대상경험과 그것에 대한 개념적 인식의 시간적 갭에 의거하여 외부대상의 존재 없이는 식의 성립이 불가능하기 때문에 대상존재는 추론에 의해 확인될 수 있다고 하는 입장은 비록 두 학파의 관점 차이를 감안하더라도 양자 모두 존재론적 방식으로 이 문제에 접근하고 있음을 보여주는 것이다. 하지만 유식은 위에서 언급했듯이 인식대상에 대한 유-무의 파악을 양변으로

---

51 이 '부정적 정립'이 바로 앞단락의 '비존재로 간주하는 태도' 혹은 '부정적 언명'과 동일한 것일까? 논지 전개가 다소 불편해지긴 하지만 양자를 다르게 봐야할 것이다. 앞단락의 내용은 「보살지」「진실의품」에 등장하는 비존재(abhāva)의 규정을 시사한 것일텐데, 이것이 어떻게 경량부의 사상과 연결될 수 있을지 미지수이기 때문이다.

高橋晃一(2005b) 89쪽: tatrābhāvo yāsyaiva rūpam iti prajñaptivādasya yāvad antato nirvāṇam iti prajñaptivādasya nirvastukatā nirnimittatā prajñaptivādāśrayasya sarveṇa sarvaṁ nāstikatā asaṁvidyamānatā l yam āśritya prajñaptivādaḥ {na} pravartetāyam ucyate 'bhāvaḥ ll

(사본C 및 티벳역·한역에 따라 na 제거)

(여기서 비존재는 '[이것은] 색이다'라는 바로 저 가설의 발화부터 종국에 '[이것은] 열반이다'라는 가설의 발화에 [대응하는] 실물이 없다는 것, 원인이 없다는 것이다. x[라는 토대]에 기초해 가설의 발화가 발생해야 할 경우 그 [x라는] 가설 발화의 토대가 모든 측면에서 비존재하고 비실재한다는 이점이 '비존재'라고 이야기된다.)

> 간주함에 아비달마 철학처럼 존재론적 방식으로 해명하려는 것이 아니라, 이런 이해 자체를 분별의 영역으로 돌림에 의해 해결하려는 것이다. 유-무라는 파악 자체가 분별에 지나지 않는 것이다.[52]

비록 논의의 초점이 「보살지」에 있지만, 『삼십송』의 맥락을 전제한 채로 특히 '경량부'를 언급했다는 점에서 이 주장은, 별도의 제한이 없다면, 『이십론』에도 적용될 수 있을 것이다.

여기서 특히 흥미로운 점은 저 둘의 해석에는 일종의 오류론, 즉 유가행파의 철학이 왜 오해되는지에 대한 적극적 해명이 함께 제공된다는 사실이다. 이는 관념론 진영의 두 번째 논거, 즉 바수반두의 비판자들의 이해로부터 바수반두의 입장을 확인하는 것을 원천에서 무효화하는 효과를 지닌다. 왜냐하면, 반대자들은 '물화'나 '정립'에 집착하기에 그들의 눈에는 『이십론』이 단지 관념론으로나 보일 것이기 때문이다. 나아가 이는, 의도 여부와 무관하게, 관념론적 독해의 원인까지도 진단하는 효과를 불러온다. 어쨌든 이러한 이유로 『이십론』은 우선 그 자체로 이해되어야 한다고 할 수 있다.

나아가 비관념론 진영에서는 관념론 진영에서 제시한 모든 대목들을 비관념론적으로 읽는 것이 가능하다고 주장한다. 예를 들어, 웨이먼은 '단지 표상일 뿐(vijñaptimātra)'의 '-일 뿐(-mātra)'에 대해 바수반두가 '대상(*artha)을 배제(*pratiṣeḍha)하기 위함'이라고 주석한 것에서 저 '배제'를 상대적 부정(paryudāsa pratiṣeḍha)로 읽음으로써 존재론적 개입의 여부를 차단하고자

---

[52] 안성두(2016) 16쪽-17쪽 참조.

한다.[53] 한편 관념론자들이 애호하는 제11송-제15송을 이들은 단지 극미론에 천착하지 말아야할 이유를 보여준 것으로 평가한다.[54] 또 제21송에 시사된 붓다의 타심지나 특히 제22송의 겸사에 회의주의적 목소리가 나타나는데, 관념론은 그 기획상 회의주의일 수 없으므로, 이는 비관념론적으로 읽어야 할 것이다.[55] 그 밖에도 문제가 되는 구절들에 대한 비관념론적 독해가 꾸준히 제기되는 실정이다.[56]

이상의 직접적인 근거들 외에도 앞서 관념론을 지지하는 근거들로 거론된 것들을 거부하는 간접적인 논변들 역시 포착된다. 이를테면 『구사론』「파아품」과 『이십론』을 모두 무지로부터의 논증으로 읽는 켈너·테이버의 시도는 양자 사이의 유사성을 전제한다는 점에서 선결문제 미해결의 오류(Petitio Principii)를 범했다고 할 수 있다. 또 제1송의 논증을 관념론적으로 읽으면 펠드먼이 지적한 대로 냐야 학파가 전개한 것과 같은 '기생관계에 근거한 반대(parasitism

---

[53] Wayman(1979) 76쪽 참조.

[54] Kochumuttom(1982) 178쪽 참조.

[55] Mills(2013) 74쪽-77쪽 참조. 이는 관념론 진영에서 반대하는 형이상학적인 것과 인식론적인 것의 구분을 무효화시키는 효과도 낸다.

[56] 이러한 논의는 특히 코츄무텀과 밀즈에게 집중되어 있다. Kochumuttom(1982), Mills(2013) 제2장 참조.

objection)', 즉 환상 경험은 실재 경험을 전제한다는 식의 논박에서 자유롭지 못하다는 점도 지적된다.[57]

1.4 선행연구의 반성: 비관념론적 독해 비판

이처럼 『이십론』의 철학적 입장을 독해하는 데에 있어서 양진영 사이에 치열한 공방이 오갔다. 우선 이 문제에 대한 입장부터 밝히자면, 본고는 관념론적 독해가 옳다고 생각한다. 왜냐하면 관념론적으로 읽어야만 『이십론』의 '모든 대목'이 비로소 설명되기 때문이다. 간단하게 제18송의 내용, 즉 【12】 부분을 살펴보는 것만으로도 관념론적 독해의 정당성을 확인할 수 있다. 【12】에서 대론자는 물질적 대상성을 거부할 경우 예컨대 말소리를 매개로 이루어지는, 교육과 같은 복수의 개체 사이의 인과적 교류가 불가능하다고 비판한다. 이에 대해 바수반두는 마음과 마음이 대상의 매개 없이 직접 영향을 주고받는 것이 여전히 가능하며 이를 일반화할 수 있다고 응수한다. 즉, 마치 【14】에서 A가 신통력을 통해 B의 꿈을 조작하는 경우처럼 심-심인과의 가능성 자체가 일단 확보

---

[57] Feldman(2005) 및 Mills(2013) 76쪽-88쪽 참조.
그러나 이는 밀즈 자신이 시인하듯 '제1송'에 삼지작법에 따른 논증이 있을 때 힘을 발휘하는 주장이다. 그러나 씰크의 새로운 편집본에 따르면 '제1송' 부분에는 게송은 물론 형식을 갖춘 논증도 보이지 않는다.
한편 특정 논박에서 자유롭지 못하다는 점이 왜 '제1송'을 비관념론적으로 읽을 동기로 작용하는 불분명하다. 하물며, 펠드먼이 잘 보여줬듯이, 냐야 학파의 비판이 관념론적 버전의 바수반두를 논박하는 데에 성공적이지 못하다는 점을 고려할 경우 더욱 그렇다.

가 된다면, 모든 인과적 교류가 사실 심-심인과의 한 경우로 간주될 수 있다는 것이다.

비관념론적 독해를 지지하는 연구자들 중에서 이 대목을 비관념론적으로 해석해낸 사람은 없는 것 같다. 나아가 이 사안은 '관념론 진영에서 제시한 모든 대목들을 비관념론적으로 읽는 것이 가능하다'는 그들의 구호를 존중해 새로운 해석이 제기되기를 기다릴 만한 것도 아니다. 왜냐하면 여기서 이십론 주는 명백히 평균적 인지능력에 포착될 수 없는 모종의 진상[58]에 대해 발언하고 있기 때문이다. 이것은 관념론을 지배하는 형이상학적인 관심을 전제해야만 이해될 수 있다. 실제로 바수반두는 여기서 버클리의 신에 비견될 법한[59] '(업의) 영향력'이라는 형이상학적 원인을 설정하고 있다. 만약 비관념론적 독해가 옳다면, 여기서 바수반두가 비가시적 존재를 전제한 인과적 모델링을 적극적으로 구사해서는 안 된다.

한편 【7】부터 【9】까지의 물질 개념 비판 부분에 대한 비관념론적 독해 지지자들의 해석 역시 불만족스럽다. 이를테면, 코츄무텀의 제안처럼 이 부분의 '극미의 논의'가 사변적이기만 한 것으로서 단지 포기해서 될 문제가 아니다.[6] 극미의 논의가 사변적이라는 불만은 실제로 『이십론』 내에서 대론자의 입에서 표출되며, 이에 대해 바수반두는, 코츄무텀의 결론과는 반대로, 분할의 단위로

---

58 물론 이때의 진상은 삼성설의 구도에서는 의타기성에 한정될 것이다. 이 '상대적 진상'에 대해서는 【5】〖e-1〗 참조.

59 버클리의 신에의 유비는 【3】〖a-2〗 참고

60 Kochumuttom(1982) 178쪽 참조.

서 극미의 관념이 불가결하다는 방향으로 응답한다.[61] 따라서 코츄무텀은 이 대목을 비관념론적 해석해내지 못했으며, 바수반두의 입장이 너무 선명하기에 앞으로도 비관념론적인 독해가 제시되기 힘들 것으로 보인다.

나아가 유식성의 역사를 고려할 경우에도 관념론적 독해의 우위가 유지된다. 이를테면, 『해심밀경』과 『섭대승론』에서 유식성이 논의될 때에는 물질성에 대한 비판이 없거나 혹은 매우 약했다. 『섭대승론』「소지상분」에서 단 한 차례 물질성에 기반한 '목적론적' 논증이 나오지만, 여기서는 깨달음이 유의미하기 위해서 물질의 존재가 불가피하다는 태도가 지배적이다.[62] 따라서 『섭대승론』은 『이십론』과 거의 반대쪽에 위치한다고 할 수 있다. 전자는 물질의 존재 자체를 전제한 채로 유식성을 논증하는 데에 반해 후자는 물질 자체를 사변적인 것으로 돌림으로써 유식성을 논증해내기 때문이다. 이러한 역사적 측면을 고려하면, 『이십론』의 유식성의 논의는 『섭대승론』과 같은 기존 문헌에는 없었던 물질성 비판이라는, 버클리의 비물질주의(immaterialism)에 상당하는, 새로운 차원으로 전개된 것이라고 평가할 수 있다. 반면에 비관념론적 독해를 지지하는 입장에서 저 역사성을 어떻게 설명해낼지 의문이다.

한편 비관념론적 독해를 지지하는 다른 논리들 역시 논박될 수 있다. 형이상학적 관념론이 애초에 유가행파 고유의 해탈 프로젝트와 어긋난다는 지적에 답변해 보도록 하겠다. 시바 하루히데가 관념론적 해석 경향을 반대하며 "관념론이 세계는 관념이라고 말함으로써 세계를 사유화하려는 데 대해 유식은 확

---

[61] 【9】〖c-1〗 및 〖c-2〗 참조.

[62] 본고 4.3 참조.

실히 그러한 사유화에 대한 대치에 다름 아니”(시바 하루히데(2014) 47쪽)라고 하였는데, 여기서 비관념론적 독해를 지지하는 연구자들의 핵심 전제가 잘 드러난다. 즉, 그들은 관념론과 같은 존재론 내지 형이상학의 건설은 사유화(appropriation, 取)의 태도에서 자유롭지 못하다고 생각한다.[63]

현상학의 자기 이해와도 깊게 결부된 저 진단은[64], 본고의 관점에서는, 문제를 사태적인 차원에서 개념적인 차원으로 이동시킨다. 즉, 관건이 ‘관념론’이나 ‘존재론’과 같은 개념들을 어떤 의미로 사용해야 하는지의 문제가 되어 버린다. 따라서 이에 대한 응답 역시 개념적인 수준에서 주어질 수 있다. 스트로슨의 발상을 빌려, 세계에 대한 우리의 사유를 위해 더 나은 구조를 산출해내려는 의도 하에 놓인 ‘수정적 형이상학(revisionary metaphysics)’에 대비해 세계의 실제 구조를 단순히 묘사하는 데에 스스로를 한정시키는 ‘묘사적 형이상학(descriptive metaphysics)’을 구별한다면[65] 관념론적 독해를 지지할 때 문제가 되는 ‘관념론’은 저 ‘수정적 형이상학’을 의도한 것이라고 답변할 수도 있을 것이다.[66]

물론 이점으로부터 버클리 자신이 ‘수정적 형이상학’ 프로그램을 수행했다는 판단이 도출되는 것은 아니다. 그는 오히려 ‘묘사적 형이상학’ 기획을 수행

---

63 ‘물화’나 ‘정립’에 대한 홀과 안성두의 문제제기 역시 같은 취지로 보인다. 본고 1.3 참조.

64 존재론이나 인식론과 같은 철학의 ‘전통적’ 분과들이 현상학을 중심으로 재정의 혹은 재정위되어야 한다는 주장에 대해서는 Smith(2013) 제5절 참조.

65 Snowdon&Gomes(2019) 제5절 참조.

66 이것은 외트케가 ‘형이상학’이라는 단어를 사용하는 방식이기도 하다. Oetke(1988) 37쪽 참조.

했던 것으로 보인다. 따라서 이런 한에서 이십론주의 사상과 버클리의 사상은 거리가 있다. 비관념론적 해석자들의 비판 덕분에 『이십론』이 버클리 식의 관념론으로 나누어 떨어지지 않는 측면을 한 가지 더[67] 분명하게 만들었다고 할 수 있다.[68] 그러나 이점이 곧바로 비관념론적 독해를 승인하는 논리로 기능하지는 않는다. 왜냐하면 이러한 성격의 오차는 모든 유형의 비교 작업에서 불가피한 것이기 때문이다.

한편 샤프의 지적대로 '방법'의 측면에서 『성유식론』과 현상학 사이의 거리는 매우 멀다고 할 수 있지만[69] 그것이 곧 『성유식론』을 현상학적으로 해석하려는 시도 자체를 붕괴시키지도 않는다. 그렇지 않다면, 우리는 더이상 관념론이란 개념을 사용하지 않고 불가피할 경우에만 쌍따옴표 안에 넣는 소극적인 길을 택한 슈미트하우젠처럼 비교 작업 자체를 포기해야만 할 것이다. 물론 그가 관념론을 괄호 안에 넣음으로써 비관념론적 독해를 지지한 것 역시 아니다. 왜냐하면 그는 "서양 철학 용어의 복잡한 속사정에 충분히 익숙치 않고 … 단지 더 좋은 표현이 없어서"(Schmithausen(2017) 265쪽) '관념론'이란 용어를 사용했었다고 증언하기 때문이다.[70]

---

67 버클리의 철학이 실체론적임에 반해 바수반두의 철학이 반실체론적이라는 점에 대해서는 앞서 이미 언급했다. 본고 21번 각주 참조.

68 시더리츠나 켈너·테이버와 같은 관념론적 해석의 대표자들 역시 이러한 차이에 둔감한 것은 아니다. Siderits(2007) 173쪽-179쪽 및 Kellner&Taber(2014) 746쪽-749쪽 참조.

69 Sharf(2016) 참조.

70 Schmithausen(2017) 265쪽 참조.
나아가 그는 관념론적 해석의 대표주자들 중 하나인 켈너·테이버의 논문만 거론한다. Schmithausen(2017) 265쪽 각주5번 참조.

1.5 방법론적 반성 및 연구의 범위

이처럼 본고 역시 관념론적 독해를 지지하지만, 기존 논의에 속한 양 당사자들이 공유하고 있는 방법론적인 한계 또한 지적할 필요가 있다고 생각한다. 논쟁 참여자들 대다수는 내재적 독해를 고수한다. 즉, 모두들 『이십론』만을 읽고 있다. 관견에 따르면, 이러한 태도에 대한 정당화는 시더리츠만이 주고 있다. 그는 '유식성의 기원'이 아닌 그것을 믿을 '합리적인 근거'를 요구하며 자신의 논의를 『이십론』에 집중하고 있다.[71] 그러나 나머지 저자들은 특별한 이유 없이 『이십론』 자체에만 주목한다. 물론 어떤 문헌을 엄밀하게 읽기 위해 모든 외부적 요인들을 차단하고 주어진 것에만 집중하는 것은 여러모로 유효할 수 있다. 그러나 현 상황처럼 논쟁이 지속될 경우, 다른 각도로부터 접근할 필요가 최소한 실천적으로 정당화된다.[72]

다른 한편, 다음과 같은 일견 본질적인 질문들에 대해 기존 연구 대다수는 침묵하거나 혹은 답변에 실패한다. 누가 『이십론』의 독자인가? 저작의 목적은 무엇인가? 저자는 자신의 생각을 어디서 끌어왔는가? 전체적으로 그리고 개별적으로 논변은 어떻게 진행되고 있는가? 해당 문헌과 저자의 다른 문헌들

---

71 Siderits(2007) 147쪽 참조.

72 켈너·테이버 및 밀즈가 보여준 최근 논의는, 비록 여전히 불만족스럽지만, 이런 방향성을 보이고 있다. Kellner&Taber(2014) 및 Mills(2013) 참조.

사이에는 어떤 관계가 있는가? 이 문헌이 끼친 영향은 구체적으로 무엇인가? 이를 지금 다시 읽는 것에서 어떤 효용을 기대할 수 있는가? 이 질문들에 답하지 않은 채 『이십론』의 주장이 관념론인지 여부만 따지는 것은, 본고가 보기에, 정당하지도 않고 또 효과적이지도 않다. 한편, 이 질문들에 대답을 하려면 더이상 『이십론』에만 천착해서는 안 될 것이다.

이에 따라 본고에서는 새로운 각도에서 『이십론』에 접근하고자 한다. 연구의 초점은 물론 바수반두의 『이십론』에 놓여 있다. 그러나 이 문헌의 역사성을 평가하기 위해서는 유관 문헌들에 대한 검토 역시 불가피하다. 우선, 저자 바수반두의 다른 문헌들이 있다. 이 중에서 특히 『구사론』, *Vyākhyāyukti*[73], 『삼십송』이 중요해 보인다. 선행연구에 의해 내용적 연관성이 확인되었으며[74] 추가로 확인될 것이 아직 남은 것으로 보이기 때문이다. 한편 『이십론』의 아비달마적 측면을 적확하게 포착하기 위해서는 『구사론』 전후의 다른 아비달마 문헌들 역시 검토되어야 할 것이다. 이 중에서 특히 『아비달마순정리론』(이하 『순정리론』으로 약칭)이 중요해 보인다.[75] 한편 『이십론』은 유가행파의 계보에 속하기 때문에 이 측면을 잡아내기 위해서는 『이십론』 이전의 유가행파 문헌들 역

---

[73] 일본에서는 釈軌論이라고도 부른다. 그러나 이 문헌이 동아시아에 소개된 것은 근대 이후 티벳장경을 경유한 형태였다. 따라서 본고에서는 원어 *Vyākhyāyukti*를 그대로 사용하겠다.

[74] 『이십론』과 *Vyākhyāyukti*의 관계에 주목한 연구는 堀内 俊郎(2009) 제1부 참조.
한편 『이십론』과 『삼십송』의 관계에 주목한 연구는 매우 많지만 가장 고전적인 사례로는 Schmithausen(1967)을 들 수 있을 것이다.

[75] 『이십론』과 『순정리론』의 관계에 주목한 연구는 권오민(2019) 제5장 참조.

시 살펴봐야 할 것이다. 이 중에서 특히 『해심밀경』 및 『섭대승론』이 중요해 보인다.[76] 따라서 『이십론』과 함께 『해심밀경』, 『섭대승론』, 『구사론』, 『순정리론』, *Vyākhyāyukti*, 그리고 『삼십송』이 본고의 주된 연구 범위 안에 들어온다.

1.6 이후 논의 개관

본고는 제1부와 제2부로 구성된다. 본장이 포함된 제1부에서는 『이십론』의 모습을 스케치한다. 제1부 제2장에서는 『이십론』의 전체적인 논변 전략 내지 대전제 등을 검토한다. 여기서는 기존의 관념론적 독해 방식에 대한 비평이 이루어진다. '전체적인 논변 전략'이란 최근 켈너·테이버가 『이십론』이 『구사론』처럼 '무지로부터의 논증'이란 대전략을 구사하고 있다고 주장한 것에서 발원한다.[77] 그들은 이 관점에 서서 시더리츠로 대표되는 기존의 관념론적 접근법이 틀렸음에도 여전히 관념론적 독해 자체는 옳다는 점을 보이고자 한다. 이에 따라 제2장에서는 켈너·테이버의 새로운 제안과 함께 그들의 비판의 대상이 되는 시더리츠의 그림을 함께 검토할 것이다. 이러한 검토를 통해 『이십론』 연구에서 *Vyākhyāyukti* 등 이십론주의 다른 문헌들을 참조하는 것이 불가피하다는 점과 함께 본고 고유의 관념론적 독해의 특성이 잘 드러날 것이다.

---

[76] 유식성 개념의 역사에 대한 개관은 Schmithausen(2017) 참조..

[77] Kellner&Taber(2014) 참조.

다음으로 제3장에서는 대론자 문제를 다룬다. 여기서 '대론자 문제'란 『이십론』에서 일인칭 화자와 가상의 대론을 벌이는 논적의 정체성에 대한 질문이다. 본고의 해석이 옳다면, 이 대론자 문제를 탐구함으로써 저작의 목적 등 많은 사항들에 대한 우리의 이해가 심화될 수 있다. 그러나 대다수의 선행연구자들은 이 문제에 관심이 없고 비교적 소수만이 이 문제를 거론한다. 이 소수 중에서 일부는 대론자의 정체성을 '실재론자' 정도로 안전하게만 이해한다. 한편 다른 이들은 전통적인 주석들의 보고를 전달해줄 뿐이다. 그러나 이 두 가지는 모두 문제적으로 보인다. 제2장에서는 기존연구에 대한 비판과 더불어 대론자 문제를 통해 『이십론』이 어떻게 새롭게 읽힐 수 있는지 보여줄 것이다.

마지막으로 제4장에서는 『이십론』의 핵심주제인 유식성을 역사적 관점에서 조망하고자 한다. 인도철학사에 『이십론』이 끼친 기여는, 흔히 생각되듯이, 정교한 논변을 제공하여 본격적인 토론의 장을 열었다는 점에 한정되지 않는다. 또 다른 중요한 기여는 『이십론』이 유식성의 개념 자체에 변화를 주고 있다는 점에 있다. 이점을 가장 선명하게 보여주는 부분이 바로 제11송-제15송이다. 여기서 바수반두는 극미 개념의 이율배반성에 기반해 물질성 자체가 성립할 수 없음을 적극적으로 논변한다. 물질의 개념 자체를 허물어버리는 이 시도는 바수반두 이전 유식성 논의에는 전혀 보이지 않던 요소라고 할 수 있다. 이 역사적 변화를 포착하기 위해 『해심밀경』과 『섭대승론』에 기초해 유식성의 개념사를 간략히 스케치하고자 한다.

다음으로 제2부에서는 씰크의 편집본[78]에 근거한 『이십론』의 우리말 번역과 함께 주요 개념 및 구절 등에 대한 주해를 제공할 것이다. 이 주해에는 비닛따데바·자은 기·다르마빨라와 같이 전통적 주석자들의 견해는 물론 효도 가즈오나 시더리츠 등 현대 연구자들의 견해 역시 소개하고, 필요에 따라, 비평할 것이다. 물론 기존의 해석적 의견들을 모두 비평하는 것은 고사하고 언급하는 것조차 분량의 한계상 불가능하며, 설사 가능하다 하더라도 전혀 바람직하지 않을 것이다. 한편 씰크의 편집 및 그의 영역에 대한 논평 역시 이 부분에 포함되어 있다.

[78] Silk(2018) 참조.

2『이십론』의 논변 전략 문제

주지하다시피『이십론』은 유식성의 논리적 입증을 목표로 하고 있지만, 여기에 수록된 논변은 단일하지 않고 여러 가지이다. 따라서 복수의 논변들을 '통괄'하는 일종의 대전략이 과연 있는지, 있다면 그것이 어떤 성격인지가 탐구되어야 할 것이다. 왜냐하면, 이러한 별도의 탐구를 통해서만, 개별적인 논변들로 만족시킬 수 없는 보다 더 큰 기획이 발견될 수 있을 것이기 때문이다. 이것은 켈너·테이버의 최신 논의에서 직접 발원한다. 그들에 따르면『이십론』에는 바른 인식수단의 부재를 차례로 보여주는 대전략이 관찰된다. 그들의 관점이 옳다면, 시더리츠로 대표되는 기존의 관념론적 접근법이 잘못되었음에도 우리는 여전히 관념론적 독해 자체를 유지할 수 있다.[79]

이에 따라 2.1에서는 먼저 켈너·테이버의 저 새로운 제안 자체를 간략히 소개한 후 동기에 대한 언급과 함께 그 내용을 비판적으로 검토해 나갈 것이다. 이 과정에서 특히 그 동안 간과되어온 *Vyākhyāyukti*의 한 구절이 집중적으로 조명될 것이다. 나아가 2.2에서는 시더리츠의 접근법을, 본고가 앞서 무효임을 밝힌 켈너·테이버의 비판과는 구별되는 방식으로 새롭게 비판적으로 검토할 것이다.

---

[79] Kellner&Taber(2014) 참조.

2.1 켈너·테이버의 ‘무지로부터의 논증’ 논제

2.1.1 켈너·테이버의 ‘무지로부터의 논증’ 논제 소개

켈너·테이버에 따르면, 앞서 1.3에서 간략히 소개했듯이, 『구사론』「파아품」에서 뿌드갈라(pudgala) 등의 존재를 확인해주는 지각(pratyakṣa)이나 추리(anumāna) 등의 바른 인식수단(pramāṇa)이 없다는 점을 체계적으로 보여주고 있는 것처럼, 『이십론』에서도 유사한 대전략이 관철되고 있다.

> 그러나 바수반두는 이제 언급하기를, 제1송부터 제7송까지의 추리를 포함 다른 바른 인식수단들보다 훨씬 무게가 있는 지각이라는 증거가 대상의 존재를 직접적으로 확립하는 것 같다고 한다. 따라서 대상의 불가능성을 보이고자 하는 어떠한 증명도 지각 앞에서는 효력을 잃을 것이다. 선행하는 부분의 주된 목적이 외적 세계의 비존재 “증명”이었다면, 논서의 남은 부분 전체가 불필요해져버릴 것이다. 사실, 바수반두는 이 짧은 이행적 진술 속에서 그의 논의 전체를 지배한다고 보이는 원칙을 명확히 밝히고 있다. 즉 “어떤 것의 존재 여부는 pramāṇa들에 따라 확인된다”는 원칙말이다. 다시 말해, pramāṇa들 중 최소한 하나가 증거를 제공할 수 있다면 그것은 존재한다. 혹은 어떠한 pramāṇa도 증거를 제공하지 못한다면 그것은 존재하지 않는

다. 추리·전승·지각이라는 pramāṇa들 중 어떤 것도 대상의 존재를 보여주는 증거를 제공하지 못한다는 점을 보여야만, 전혀 없다고 안전하게 결론지을 수 있을 것이다.[80]

이들에 따르면, 제1송부터 제7송까지는 추리를 통해 대상의 비존재를 검토했고, 제8송부터 제15송까지는 성취자들의 전승(āptāgama)을 경유해 대상의 비존재를 검토했으며,[81] 이제 여기 제16송에서 비로소 지각이 검토되기 시작한다는 것이다.

그들의 관점에서 이십론주는 바른 인식수단을 하나씩 검토한 결과 인식 독립적인 대상의 존재를 보증할 만한 증거가 어디에도 없음을 확인하는 방법을 통해 인식 외부의 대상은 존재하지 않는다는 결론에 도달하고 있다. 즉, '인식 외부의 대상의 존재 여부가 알려지지 않았다'는 무지의 전제(ignorance

---

[80] Kellner&Taber(2014) 743쪽: But Vasubandhu now points out that the evidence of perception, which has greater weight than that of the other pramāṇas, including inference treated in vv. 1–7, seems to establish the existence of objects directly. Therefore, any attempted demonstration of the impossibility of objects will be inconclusive and trumped by perception. If the preceding section had the "proof" of the non-existence of an external world for its main purpose, that would make the entire rest of the treatise superfluous. In fact, it is in this short transitional statement where Vasubandhu enunciates the principle that we believe governs his entire discussion, namely, "Whether something exists or not is ascertained on account of pramāṇas." That is to say, something exists if at least one of the pramāṇas can provide evidence for it; something does not exist if no pramāṇa provides evidence for it. Only after one has shown that none of the pramāṇas – inference, scripture, or perception – provides evidence for the existence of objects can we safely conclude that there are none.

[81] Kellner&Taber(2014) 741쪽 참조.

premise)로부터 ‘인식 외부의 대상이 존재하지 않는다’는 앎의 결론(knowledge conclusion)이 도출되었다는 것이다. 이것이 바로 ‘무지로부터의 논증(argumentum ad ignorantiam)’이다.[82] 그들은 이러한 논증 전략이 『이십론』 전체의 골격을 이루고 있다고 파악한다.

2.1.2 ‘무지로부터의 논증’ 논제의 동기들

켈너·테이버가 이러한 제안을 한 것은 물론 『이십론』의 개별적인 논증들을 탐구하는 미시적인 차원의 연구로 환원될 수 없는 거시적인 차원의 연구가 필요하며, 그들이 보기에 ‘무지로부터의 논증’이 적절한 후보로 보였기 때문일 것이다. 그러나 그들의 서술에 따르면 또 다른 동기들을 구성해볼 수 있다. 하나는 외트케에 대한 그들의 독해 때문이다. 외트케에 따르면, 【7】부터 【9】까의 논의가 『이십론』에서 중추적인 것은 맞지만, 기껏해야 대상영역(viṣaya)이 되는 한에서의 물질적 존재를 부정하는 것이지 물질적 존재 자체를 부정한 것이 아니기 때문에, 바수반두는 자신 혹은 후대가 생각했던 것만큼 ‘관념론자’는 아니다.[83] 켈너·테이버는 외트케의 이 독해를 존중하는 한편 이것이 곧 비관념론

---

[82] 물론 코피를 위시한 많은 논리학자들은 이러한 유형의 논증을 오류 논증으로 간주한다. Copi(1972) 및 김광수(1995) 참조.
이에 반해 월튼 등은 무지로부터의 논증이 전부 오류 논증인 것은 아니라고 본다. 월튼(1996) 참조.

[83] Oetke(1992) 218쪽-219쪽.

적 독해라고 해석하고 있다.[84] 이에 따라 그들로서는 관념론적 독해를 유지할 수 있는 다른 방법이 필요했던 것이다.

그러나 외트케 자신의 표현만 보면, 그의 관심은 바수반두가 흔히 '관념론자'로 알려져 있지만 그의 핵심논증이 실제로 관념론을 성공적으로 입증하고 있지는 않다는 점을 밝히는 데에 있다.[85] 따라서 그의 논문은 바수반두가 관념론자가 아님을 증명하는 것이 아니라 바수반두가 '자기가 생각하는 만큼' 혹은 '지금까지 사람들이 생각한 것 만큼'의 관념론자가 아님을 증명할 뿐이다. 물론 비관념론 진영에서 이것을 나름대로 원용할 수는 있을 것이다. 그러나 그것이 곧 외트케가 그 비관념론 진영에 속한다는 것을 보증하지는 않는다.[86]

한편 외트케의 저 주장은 그 자체로 문제적이다. 우리가 논변을 할 때 논증에서 작동하는 모든 전제를 다 명시하지는 않는다. 사실 그것은 불가능하다. 따라서 외트케의 저 주장이 존중되려면, '인식의 대상이 아니면서 여전히 그 존재를 주장할 수 있는 것'의 가능성이 적극적으로 제기되어야 할 것이다. 그러나 이런 가능성은 보통 받아들여지지 않는다. 더군다나 불교전통은 이 가능성에 대해 적극적으로 반대한다. 아뜨만 비판이 대표적인 사례이다. 인식의 대상이 아닌 것을 단적인 비존재로 간주하는 태도 및 실제로 이를 언명하는 구절은 도처에서 발견된다.

---

[84] Kellner&Taber(2014) 713쪽-714쪽.

[85] Oetke(1992) 217쪽 및 224쪽-225쪽 참조.

[86] 켈너·테이버가 외트케의 입장을 왜 이렇게 보는지 의문이다. 사적인 정보의 경로가 있는 것인지도 모르겠다.

또 다른 동기로, 비록 그들이 선명하게 제시하고 있지는 않지만, 시더리츠로 대표되는 기존의 관념론적 독해에 대한 그들의 반감을 지목할 수 있다. 시더리츠에 따르면, 바수반두는 소위 '가벼움의 원리(Principle of Lightness)'를 잘 사용한다. 이 원리는 설명력이 동등한 두 이론 중에서 비가시적인 존재자를 덜 상정하는 쪽을 택하라는 형이상학적 요청으로서, '오컴의 면도날'이라는 별명으로 유명하다. 그리고 『이십론』에서도 유감 없이 이 원칙을 활용해 유식성을 적극적으로 논증하고 있다.[87] 그런데 켈너·테이버가 보기에 바수반두가 이러한 형이상학적 원리에 의존했다고 보기는 어렵다.[88] 따라서 그들로서는 관념론적 독해를 유지할 새로운 경로가 필요했을 수 있다.

2.1.3 '무지로부터의 논증' 논제 검토

켈너·테이버에 따르면, 2.1.1에서 언급했듯, 제1송-제7송은 추리에 배당되고 제8송-제15송은 전승에 해당되며 제16송 이후는 지각에 배치된다. 그들의 이러한 도식적 이해는 내재적 비판에 곧바로 직면한다. 제1송은 엄밀히 말해 전승과 추리가 함께 등장한다고 할 수 있다. 그리고 제11송부터 제15송까

---

[87] Siderits(2007) 제8장 참조.

[88] 이 비판은 시더리츠의 「파아품」 분석에 초점을 둔 것이다. Kellner&Taber(2014) 725쪽 49번 각주 참조.
아마도 그들은 시더리츠의 『이십론』 분석이 담겨 있는 *Buddhism as Philosophy*는 보지 않은 것 같다.

지의 논의는 물론 십이처 교설이 미료의설인 이유를 전개하는 과정이기 때문에 전승에 속한다고 볼 수도 있지만, 내용 자체는 앞서 살펴봤듯이 추론이 압도적이다. 한편 제16송부터 제17송 전반부까지의 논의에서 이십론주의 대응의 골자는 문제의 '지각적 인식'이 실상 지각 자체가 아니라는 점에 있다. 즉, 인식 독립적인 대상의 존재를 보증해준다는 '직접성'이 문제의 지각적 인식에서는 확보되지 않기 때문에 대론자의 문제제기가 실패로 돌아간다는 점만을 보일 뿐이다. 그렇다면 대상의 비존재를 '지각을 통해서' 보여줬다고 하기 어렵다.[89]

그러나 보다 큰 문제는 2.1.1의 밑줄 친 부분에서 켈너·테이버가 '원칙'이라고 강조하며 인용한 대목이다. '어떤 것의 존재 여부는 바른 인식 수단에 따라 확인된다'는 원칙은, 엄밀하게 말하면, 대론자의 목소리로 천명된 것이다. 따라서 이 원칙은 일단 대론자에게 속한 것이다. 그렇다면 켈너·테이버는 이것이 어떻게 바수반두 자신의 원칙일 수도 있는지를 밝혔어야 했다. 혹은 자신의 것이 아닌 원칙을 무슨 동기에서 그처럼 활용했는지 되물었어야 했다. 그러나 그들의 논문 어디에서도 이를 수행하고 있는 대목은 발견되지 않는다. 따라서 켈너·테이버는 밀즈가 지적한 것보다도 더 큰 선결문제 미해결의 오류를 범하고 있는 셈이다.[90]

관건은 켈너·테이버가 '원칙'이라고 강조한 저 명제, 즉 '문제의 대상 x의 존재 여부는 바른 인식수단으로 결정된다'에 대한 바수반두 자신의 태도라고

---

89 제17송 후반부터 전개되는 새로운 내용에 대해 별다른 언급이 없다는 점 역시 그들의 도식을 약화시키는 요인이다.

90 Mills(2013) 76쪽-88쪽 참조.

할 수 있다. 우리는 인도철학사에서 일찍부터 이 원칙을 명확한 형태로 천명하고 또 신봉한 집단의 존재를 잘 알고 있다. 켈너·테이버 역시 밝혔듯 냐야 전통이 그렇다.

> 나아가 '이것이 존재한다', '이것이 존재하지 않는다'라는 이것이 무슨 근거로 알려지는가? 바른 인식수단(pramāṇa)에 의한 지각 및 비지각을 통해서이다.[91]

바수반두와 거의 동시대에 활동한 것으로 간주되는 밧챠야나에게서도 동일한 명제가 발견된다.

> 바른 인식수단 없이는 대상 인식이 없다. 대상 인식 없이는 행동의 목적 달성의 힘(sāmarthya)이 없다. 실로 바른 인식수단으로 알려진 이 대상을 갖고자 혹은 버리고자 한다. 갖고자 함 내지는 버리고자 함으로 견인된 그 자가 추구하고 또 행동한다고 이야기된다. 또 목적 달성의 힘이란 그 [행동]이 결과와 결부된 것이다. 추구하며 그 대상을 갖고자 혹은 버리고자 하는 자가 그 대상을 갖거나 버린다. 한편 대상이란 즐거움과 즐거움의 원인이고 또 고통과 고통의 원인이다.[92]

---

[91] Kellner&Taber(2014) 728쪽 및 61번 각주 재인용: athāpi khalv idam asti idaṁ nāstīti kuta etat pratipattavyam iti. pramāṇata upalabdher anupalabdheś ca, *NBh* 614,2–3.

[92] *NBh* 1.1.1: pramāṇam antareṇa nārthapratipattiḥ | nārhtapratipattim antareṇa pravṛttisāmarthyam | pramāṇena khalv ayaṁ jñātārtham abhīpsati jihāsati vā | tasyepsājihāsāprayuktasya samīhā pravṛttir ity ucyate | sāmarthyaṁ punar asyāḥ phalenābhisambandhaḥ | samīhamānas tam artham abhīpsan jihāsan vā tam artham āpnoti jahāti vā | arthas tu sukhaṁ sukhahetuś ca | duḥkhaṁ duḥkhahetuś ca |

나아가 이 원칙에 대한 냐야 전통의 의지적 개입(commitment)은 아마도 바른 인식수단 개념이 처음 소개된 *Nyāyasūtra* 단계까지 안전하게 소급될 것이다.

> 그리고 바른 인식수단을 통해 대상에 대해 알기 때문이다.[93]

그런데 주지하다시피 나야 전통은 바수반두와 적대관계에 있었다. 따라서 이들의 정체성을 형성한다고까지 할 수 있는 저 명제를 아무런 해명 없이 바수반두 자신의 것으로 만드는 시도는 별도의 설명을 필요로 한다고 할 수 있다.

만약【10】의 대론자가 냐야 전통에 속했거나 혹은 문제의 원칙에 동조하는 불교도라고 하면, 저 도입부 발언은 매우 간단하게 이해될 수 있을 것이다. 즉, 바른 인식수단들 중에서 지각이 가장 중요하므로 추리나 전승에 기대【9】까지 진행된 논의들은 결정적인 것이라고 할 수 없다. 왜냐하면 우리는 매순간 지각을 통해 대상의 존재를 알게 되기 때문이다. 이처럼 문제의 원칙은 대론자의 핵심주장을 뒷받침하는 한편 그때까지 바수반두에게 기울었던 논의의 국면까지 한 번에 무효화시키는 효과를 발휘하도록 배치되어 있다. 그렇다면 저 원칙이 바수반두의 것이기도 하다는 해석을 주는 길은, 설사 불가능하지 않다해도, 매우 험난해 보인다.

보다 어려운 점은 바른 인식수단 자체에 대한 바수반두의 태도를 선뜻 결정하기 어렵다는 점이다. 문제의 '원칙' 자체에 대해서는 그는【10】은 물론

---

93 *NS* 4.2.29: pramāṇataś cārthapratipatteḥ ||

그 이후까지 침묵한다. 바수반두는 저 원칙 자체는 그대로 둔 채 반론을 구성하고 있을 뿐이다. 즉, 동조 여부를 떠나 반론적 목적에서의 간접적 활용조차 안 하는 것으로 보인다. 이러한 기묘한 거리두기는 바른 인식수단들 중 지각이 가장 중요한 것이라는 두 번째 명제에서도 유지된다. 이것 역시 명시적으로는 부정되지 않기 때문이다. 앞서 말했듯, 【10】의 대응의 골자는 지각적 인식이 실상 지각 자체가 아니라는 점에 있다.

이점과 관련해, 비록 켈너·테이버는 언급하지 않았지만, 비슷한 구도가 『구사론』에서도 재차 발견되는 점이 주목된다.

> 장작 등이 불 등과 결합하기 때문에 소멸하는 것이 실로 경험(dṛṣṭa)된다. 그리고 경험보다 무거운 바른 인식수단은 없다. 따라서 모든 것의 소멸은 원인이 없는 것이 아니다.[94]

이 발언은 동작(gati)을 신체적으로 드러나는 업(kāyavijñaptikarma)의 본성으로 간주하는 정량부(Sāṁmitīya)에 대해 바수반두의 저 유명한 학설, 즉 소멸은 원인에 근거하지 않는다는 주장[95]이 나온 직후에 대론자의 입에서 나온 반응이다. 여기서 '경험'은 보통 지각(pratyakṣa)의 동의어로 사용된다.

정량부의 학설에 대한 구사론주의 대응은 이십론주의 대응와 동일하다.

---

94 Pradhan(1967) 193쪽: dṛṣṭo vai kāṣṭhādīnām agnyādisaṁyogād vināśaḥ l na ca dṛṣṭād gariṣṭhaṁ pramāṇam astīti l na ca sarvasyākasmiko vināśaḥ l

95 Rospatt(1995) 참조.

따라서 이 대상은 [경험이 아니라] 추리로 입증되어야 할 것이다.[96]

이 문장을 통해서도 문제의 '경험'이 곧 바른 인식수단 중 하나인 지각과 같은 뜻임을 추측할 수 있다. 그러나 그보다 더 중요한 것은 대론의 주제인 소멸의 원인 유무 문제를 지각이 아니라 추리로 판단해야 한다는 바수반두의 말이다. 이 발언 역시 『이십론』에서 '바른 인식수단 중에서 지각이 가장 중요하다'는 대론자의 출발점으로부터 대상의 존재성 문제를 절연시켰던 것과 같은 효과를 발휘하기 때문이다. 물론 여기서도 해당 명제의 효력정지(suspension)가 이루어진 것이지 무효화(defeasance)가 이루어진 것은 아니다.

바른 인식수단에 대한 바수반두의 이해를 다른 문헌에서도 찾아보도록 하겠다. 우선 단편으로만 남은 *Vādavidhi*를 보면 지각(pratyakṣa)와 추리(anumāna)에 대해 각기 다음과 같은 정의가 주어지고 있다.

단편1: 지각은 그 대상으로부터 [발생한] 식(vijñāna)이다.

단편2: 추리는 [추리를 통해 알고자 하는 것과] 분리불가능한 대상을 그 [분리불가능성]을 아는 자가 보는 것이다.[97]

---

96 Pradhan(1967) 193쪽: tasmād anumānasādhyo 'yam arthaḥ l

97 원문은 Frauwallner (1933) 303쪽 참조:

단편1: tato 'rthād vijñānaṁ pratyakṣam l

단편2: nāntarīyakārthadarśanaṁ tadvido 'numānam l

여기서 지각과 추리가 대조적으로 정의되는 점이 특징적이다. 즉, 지각은 지각하고자 하는 대상을 직접 보는 것인 반면에 추리는 추리하고자 하는 대상을 직접 인식하는 것이 아니라 그 대상과 결부된 다른 대상을 통해 간접적으로 보는 것이다.[98] 또 다른 특징은, 다소 불친절하게 설명되었기는 해도, 바른 인식과 바르지 않은 인식을 구분할 수 있는 기준점을 제시하고 있다는 점이다. 이를테면 신기루처럼 문제의 대상에 근거하지 않는 것을 보는 것은 유사지각일 뿐이다. 한편 혈액형별 성격 유형 운운하는 것처럼 잘못된 연관관계에 근거해 추리하는 것 역시 유사추리일 뿐이다.

여기서 주의할 것은 지각의 저 정의가 분명 감각적 인식을 모델로 한 것처럼 보이지만 그렇다고 해서 감각적 인식에 국한된 것은 아니라는 점이다. 혹자는 디그나가가 *Pramāṇasamuccaya* 제1장 제2절에서 *Vādavidhi*에 제시된 정의를 비판적으로 검토하면서 단지 감각적 인식만을 언급하고 있는 점을 지적할 수도 있다.

> 저 [인식대상을 식이 띠고 있는 모습인지 아니면 그 발생원인인지 판별하는 것]에서 무엇이 [문제가] 되냐면, 만약 저 [대상]들에 대해 그 모습대로 현현하는 것으로서 식이 발생한다면, 그처럼 인식대상이 [극미들이] 적집된 것이기 때문에 다섯 가지 식의 집합의 인식대상은 단지 세속적 존재(saṁvṛtisat)일 뿐이다. … 다섯 가지 식의 대상 영역은 그것의 공통적 성격(sāmānyarūpa)에 의해 표명(vy apa √diś)되는 것이지

98 추리를 어쨌든 '보는 것'으로 규정하는 이 이해방식은 다소 특이하며 별도의 해명이 필요하다. 다만 이러한 발상 자체는 『해심밀경』「여래성소작사품」에서 *upapattisādhanayukti의 다섯 가지 청정한 특성 중 두 번째 항목과 유관해 보인다. 서정주(2019) 24쪽-39쪽 참조.

자체적 성격(svarūpa)에 의해 표명되는 것이 아니다. 색(rūpa) 등이라는 공통적 성격에 의해 표명해야 한다. 따라서 다섯 가지 식의 대상영역은 [통상적인 관행처럼 '색' 등이라고] 표명될 수 없다. 이상이 *Vādavidhi*의 [설명에 대한 검토이다].[99]

그러나 디그나가의 이러한 비판적 검토 역시 감각적 지각일 경우에 바수반두의 지각 정의가 문제를 일으킬 수 있다는 것으로 이해될 수 있기에 이것만 가지고 바수반두가 지각을 감각적 지각에 한정했다는 증거로 삼기는 어렵다. 만약 디그나가의 문제 의식이 바수반두의 지각 정의에 감각적 인식에 한정된다는 점에 있었다고 한다면, 비감각적 지각의 사례들을 의식적으로 거론했던 디그나가가 이점을 놓쳤을 리가 없다.[100] 따라서 그의 비판의 초점은 문제의 정의의 외연에 있지 않다.[101]

---

[99] Steinkellner(2005) 6쪽-7쪽: tataḥ kim iti cet l yadi yathābhāsaṁ teṣu jñānam utpadyate l tathā sañcitālambanatvāt pañcānāṁ vijñānakāyānāṁ saṁvṛtisad evālambanam iti l … pañcānāṁ vijñānānāṁ viṣayas tatsāmānyarūpeṇa vyapadiśyate l na tu svarūpeṇa vyapadiśyate l sāmānyarūpeṇa rūpāditvena vyapadiśyeta l tasmāt pañcānāṁ vijñānānāṁ viṣayo na śakyo vyapadeṣṭum iti vādavidheḥ ll

[100] Steinkellner(2005) 3쪽 참조.

[101] 한편 정작 바수반두에게 디그나가의 저 비판들이 유효할지는 의문이다. 감각적 지각의 대상이 세속적 존재가 된다는 것이 바수반두로서 받아들이기 어려운 귀결이라는 점은 상당한 해명이 필요하고, 색의 명명 문제는 디그나가 자신이 재정의한 자상(svalakṣaṇā)(=자체적 성격 svarūpa) 및 공상(sāmānyalakṣaṇa)(=공통적 성격 sāmānyarūpa)의 대별에 근거한 것이어서 선결문제 미해결의 상태라고 할 수 있기 때문이다. 분석의 한계 문제에 대한 구사론주의 자신의 견해에 대해서는 박창환(2010) 참조.

한편 디그나가에 의한 자상 및 공상의 재정의에 대해서는 이길산(2015) 참조.

*Vādavidhi*의 정의에서 주목할 점은 두 가지가 더 있다. 우선 지각이 대상적인 것으로 이해되지 않는다. 슈미트하우젠이 지적했듯, 지각은 지각의 대상을 가리키는 표현으로도 이해되나[102] 적어도 *Vādavidhi*에서는 그 대상을 인식하는 주체 내지 수단으로 이해된다. 또 '그 대상으로부터'가 표현상 꼭 시간적 추이를 전제하지 않기에 문제의 대상이 식과 동시적일 수 있다. 따라서 이 정의는 단지 대상을 식보다 한 찰나 이전에 있는 것으로 보는 소위 경량부적 인식 모델 뿐만이 아니라 양자가 동시라고 보는 설일체유부적 인식 모델에도 적용될 수 있는 것이다.

그러나 *Vādavidhi*의 지각 정의는 제6식의 경우 구체적으로 어떻게 이해해야 할지가 여전히 불분명하다. 또 이 구도에서는 심소가 지각하는 것인지 아니면 지각되는 것인지 그것도 아니면 아예 지각과 무관한 것인지도 불분명하다. 나아가 대상의 존재를 이미 전제하는 이러한 이해 방식은 대상의 존재성 자체를 부정하는 『이십론』에서 액면 그대로 받아들여질 수 없음은 물론이다. 한편 추리의 정의 역시 난점이 발견된다. 이 정의에서는 문제의 분리불가능성을 미리 알고 있어야 하기 때문에 이를테면 연기를 보고 불을 추리하는 경우는 잘 설명된다. 그러나 그 분리불가능성 자체가 문제가 될 경우 추리가 애초에 작동할 수가 없다고 할 수 있다.

이상에서 살펴본 *Vādavidhi*의 지각 및 추리의 정의는 같은 저자에게 귀속되는 『구사론』「업품」의 다음 용례와 정확히 일치하지 않는다.

---

[102] Schmithausen(1972) 참조.

[소위 견·문·각·지에서] 또 무엇이 보여진 것(dṛṣṭa)이고 또 무엇이 [들려진 것(śruta)·생각된 것(mata)·]인식된 것(vijñāta)인가? 먼저 어떤 이들은 말한다. 다섯 가지 감관들을 통해 지각된 것(pratyakṣa)이 보여진 것이다. 남으로부터 전해 받은 것(āgamita)이 들려진 것이다. 도리(yukti)에 따른 추리에 따라 [옳게] 여긴 것(rucita)이 생각된 것이다. 의지각(manaḥpratyakṣa)의 수습으로 세워진, 내적으로 경험될 것(pratyātmavedya)이 인식된 것이다. 그리고 이들 5가지 대상영역들이 각각 '보여진다' 혹은 '들려진다·생각된다·인식된다'라고 간주되고서 언설된다.[103]

여기서는 지각이, 감각적인 것이든 비감각적인 것이든, 대상에 근거한다는 점이 그다지 강조되지 않는다. 한편 추리는 분리불가능성에 근거하는 대신 다소 막연히 도리(yukti)에 입각한 것으로 그려진다. 나아가 양자의 대상이 다섯 감각영역으로 한정된 점 역시 특징적이다. 물론 이러한 불일치는 사소한 것 혹은 해명될 수 있는 것으로 치부될 수 있을 지도 모른다.

그런데 보다 심각한 상위점이 『구사론』「파아품」 도입부에서 발견된다.

---

[103] Pradhan(1967) 246쪽: kiṁ punar dṛṣṭam l kiṁ ca yāvad vijñātam l kecit tāvad āhuḥ l yat pañcabhir indriyaiḥ pratyakṣaṁ tad dṛṣṭam l yat parata āgamitaṁ tac śrutam l yad yuktyanumānato rucitaṁ tan matam l yan manaḥpratyakṣabhāvanādhiṣṭhitaṁ pratyātmavedyaṁ tad vijñātam iti l ete ca pañca viṣayāḥ pratyekaṁ dṛṣṭā iti vā kṛtvā vyavahriyante, śrutā matā vijñātā iti vā l
쁘라단은 밑줄 친 부분을 bhāvena로 읽지만 舟橋 一哉(1987) 356쪽 5번 각주에 따라 교정함.

‘단지 [오]온의 상속(santāna)에 대해 ‘아뜨만’이라는 표현(abhidhāna)이 생겨나는 것이지 다른 표현대상(abhidheya)에 대해서는 아니다’라는 이것이 또 어떻게 알려지는가? 지각과 추리가 없기 때문이다. 왜냐하면 어떤 법들이 존재할 경우 장애가 없으면 그것들에 대한 지각(pratyakṣam), 곧 인식(upalabdhi)이 있기 때문이다. 예를 들어 여섯 가지 대상영역들 및 의(manas)에 대해 [지각이 있다]. 그리고 [어떤 법들이 존재할 경우 그것들에 대한] 추리가 있다. 예컨대 다섯 가지 감각능력들에 대해 [추리가 있다]. 이와 관련해 다음이 추리이다. 하나의 원인이 있더라도 다른 원인이 없으면 결과가 없음이 경험(dṛṣṭa)되고, 나아가 [다른 원인도] 있으면 [결과도] 있음[이 경험되니], 이를테면 싹의 경우와 같다. 그래서 대상영역이 나타나 있는 상태(ābhāsaprāpta)[104]이고 또 주의력(manaskāra)이 원인[으로 가능할] 경우, 맹인·농인들에게 대상영역의 파악이 없음이 경험되고 또 맹인·농인이 아닌 자들에게 [대상영역의 파악이] 있음이 [경험된다]. 따라서 여기서도 별도의 원인이 [맹인·농인들에게는] 없다는 것 및 [나머지에게는] 있다는 것이 해명된다. 그리고 그 [대상영역의 파악]

---

104 켈너·테이버는 이 표현을 ‘빛에 놓인(paced in the light)’으로 이해한다.

Kellner&Taber(2014) 720쪽 참조.

이는 색깔 등을 인지하는 데에 대상 외에도 적절한 조명, 시각기관, 주의력이 요구된다는 아비달마 일반의 이해에 따른 것으로 보인다. 즉, ābhāsa를 ‘빛’으로 이해한 것이다. 이러한 이해는 같은 텍스트 내에서도 발견된다.

Lee(2005) 9쪽: evan tarhi rūpam apy ālokacakṣurm{ā}naskārebhyo (’)nyan na vaktavyaṁ l (만약 그러하다면, 색 역시 조명, 눈, 주의력과 다른 것이라고 말할 수 없을 것이다.)

그러나 켈너·테이버의 해석은 동일한 조건이 농인에게도 적용된다는 점을 간과하였다. 이에 따라 본고에서는 문제의 ābhāsa를 보다 추상적인 의미의 ‘나타남’으로 이해했다. 이는 야쇼미뜨라의 주석 및 이종철의 번역에 의해서도 지지된다.

Wogihara(1936) 698쪽: vidyamāna eva saṁmukhīprāpte viṣaye rūpādike manaskāre ca tajje kāraṇe (실재하는 색 등의 대상영역이 현전한 상태이고 주의력이 그것의 발생에 대한 원인일 경우)

이종철 (2015) 376쪽 참조.

의 별도의 원인이 감각능력이라는 것이 그 추리[105]이다. 그리고 아뜨만에 대해서는 이와 같은 [지각이나 추리가] 없다. 따라서 아뜨만은 존재하지 않는다.[106]

여기서도 '지각'이라는 표현으로 대상적 측면이 아니라 작용적 측면이 지칭된다. 그리고 그 대상은 감각적인 것에 한정되지 않는다. '다섯 가지 대상영역들' 중 마지막 범주 '법(dharma)'은 비감각적인 것들이 주를 이루고 또 '의(manas)' 역시 표준적 이해에 따라 전찰나의 식(vijñāna)으로 이해되는 한 단적으로 비감각적인 것이기 때문이다. 이 경우 심소들 역시 저 법의 범주에 포함시킬 수 있기 때문에 논의의 구도 안에 들어올 수 있다. 한편 *Vādavidhi*의 지각 정의의 특징인 대상의 인과적 기여는 앞서 「업품」의 용례보다는 강조되어 있다.

그러나 「파아품」의 용례에서 두드러지는 것은 바로 추리(anumāna)의 성격이라고 할 수 있다. 앞서 인용한 *Vādavidhi*의 추리의 정의인 "[추리를 통

---

105 이 「파아품」의 용례에서 두드러지는 것은 바로 추리(anumāna) 자체의 성격이라고 할 수 있다. 본고 3.1의 해당 논의 참조.

106 Lee(2005) 4쪽: katham punar idaṁ gamyate l skandhasantāna evedam ātmābhidhānam varttate nānyasminn abhidheya iti <l> pratyakṣānumānābhāvāt l ye hi dharmmāḥ santi l teṣāṁ pratyakṣam upalabdhir bhavaty asaty antarāye l tadyathā ṣaṇṇām viṣayā{nā}ṇāṁ manasaś ca l anumānaṁ ca l ta{tha}dyathā pañcānām indriyāṇāṁ l tatredam anumānaṁ l sati {sa}kāraṇe kāraṇāntarasyābhāve kāryasyābhāvo dṛṣṭo bhāve ca punar bhāvas tadyathāṁkurasya l saty eva cābhāsaprāpte viṣaye manaskāre ca kāraṇe viṣayagrahaṇasyābhāvo dṛṣṭaḥ punaś ca bhāvo (')ndhabadhirādīnām <an>andhābadhirādīnāṁ ca l atas tatrāpi karaṇāntarasyābhāvo bhāvaś ca niścīyate l yac ca tatkāraṇāntaram tad indriyam ity etad anumānaṁ l na caivam ātmano (')stīti {l} nāsty ātmā lㄴ

해 알고자 하는 것과] 분리불가능한 대상을 그 [분리불가능성]을 아는 자가 보는 것”에 따를 경우, 앞서 지적했듯이, 문제의 분리불가능성을 미리 알고 있어야 하기 때문에 분리불가능성 자체가 문제가 되는 경우는 애초에 추리에서 배제되어 버린다고 하였다. 이에 반해 여기 「파아품」에서 그려진 추리는 오히려 반대이다. 주어진 현상을 합리적으로 설명해낼 수 있는 원인을 소거적인 방식으로 확정하는 것이 추리라고 제시되어 있기 때문이다. 이처럼 *Vādavidhi*에서 정의된 추리는 디그나가가 정식화한 것에 가깝지만, 정작 「파아품」에서 사용되고 있는 추리는 오히려 최선의 설명(best explanation) 내지 귀추(abduction)에 가깝다고 할 수 있다.

이 경우 *Vādavidhi*에서의 추리처럼, 예컨대 연기를 보고 불을 추리하는 것과는 성격이 많이 다르다. *Vādavidhi*에서는 추리의 대상이 원칙적으로 지각의 대상이 될 수도 있는 것이지만, 「파아품」에서 추리의 대상은 원칙적으로 지각의 대상이 아니다. 그리고 그것이 최선의 추정을 해낸 결과로 이해된다는 점에서, 아니 바로 그 때문에 다른 추리의 가능성 자체는 허용한다. 실제로 『이십론』의 경우 【5】에서 통상 물질적인 것으로 이해되는 다섯 가지 감감적 능력을 비물질적인 종자(bīja)로 새롭게 규정한다. 물론 이 경우에도 모종의 원인 역할을 하는 것이 있어야 한다는 「파아품」의 요구 자체는 여전히 지켜진 셈이다. 그러나 추리의 결과는 엄연히 다르고, 그런 한에서 추리 자체의 성격이 *Vādavidhi*에서와 다르다고 할 수 있다. *Vādavidhi*의 추리는 ‘정의상’ 다른 추리의 가능성 자체를 허용하지 않기 때문이다.

만약『구사론』의 지각·추리 이해를 좀 더 원숙한 단계라고 한다면 바수반두의 인식론적 입장은 회의주의에 가깝다고 할 수 있다. 가장 빈번하게 사용되는 추리가 결론의 건전성은 물론 심지어 타당성조차 보증하지 못하기 때문이다. 아울러 앞서 본소절에서 인용한 소멸의 원인 유무 문제 부분에서처럼 일견 지각으로 판정되리라 생각되는 사안이 사실 추리로 결정되어야 한다면 회의주의의 그림자는 더욱 커진다고 할 수 있다. 완벽하지 않은 추리가 관장해야 하는 영역이 흔히 생각하는 것보다 훨씬 더 넓기 때문이다.

이러한 문제의식 하에서 볼 경우 바수반두의 다음 발언은 으레 있을 법한 촌평이라고 간주해 가볍게 지나칠 수 있는 것이 전혀 아니다.

> 심·심소들의 차이는 실로 미세하다. [저 심·심소들이] 흐름 속에 있다 하더라도 바로 그 [차이]가 판별되기 어려운데 하물며 찰나적일 때랴? 물질적이긴 해도 다양한 맛을 지닌 모종의 약초들의 경우에는 감관을 통해 포착하여 맛의 차이가 확정되기 어려운데 하물며 비물질적인 법들을 인식(buddhi)를 통해 포착하는 것이랴?[107]

찰나적으로 파악될 수 있고 또 물질적인 감관과 비교된다는 점에서, 여기서 문제가 되는 심·심소들의 차이를 분석하는 일은 비감각적인 지각이 담당할 것으로 보인다. 그리고 심·심소에 대한 정확한 파악은 주로 내면적 집중 및 성찰을

---

[107] Pradhan(1967) 54쪽-55쪽: sūkṣmo hi cittacaittānāṁ viśeṣaḥ l sa eva duḥparicchedaḥ pravāheṣv api tāvat kiṁ punaḥ kṣaṇeṣu l rūpiṇīnām api tāvad oṣadhīnāṁ bahurasānāṁ kāsaṁ cid indriyagrāhyā rasaviśeṣā duravadhārā bhavanti kiṁ punar ye dharmā arūpiṇo buddhigrāhyāḥ l

통해 해탈이라는 목표에 도달하려는 불교 전통에서 기본적인 출발점이라고 할 수 있다. 그런데 이러한 기본적 출발점조차 지각을 통해 확보될 수 없다는 것이다.[108] 그래서 야쇼미뜨라는 "따라서 성취자(āpta)에 의해 교설되었기(upadiṣṭa) 때문에 바로 그와 같이 저 [심·심소]들에 대해 이해되어야 한다는 의도"[109]라고 주석을 덧붙인 것 같다. 야쇼미뜨라에 따르면, 지각을 대신해 심·심소들의 차이를 확정지어 주는 것은 성취자의 교설(āptopadeśa)이다. 문제는 이 유형의 바른 인식수단 역시 생각보다 까다롭다는 데에 있다.

비록 단편만이 전해져서 그 실상은 알 수 없지만, 지각과 추리만을 언급하는 *Vādavidhi*와 달리 『구사론』에서는 이 세 번째 바른 인식수단에 대해 상당히 메타적인 논의를 선보이고 있다. 이 역시 「파아품」에서 발견된다.

> [바수반두:] 확실히 저들은 이와 같은 문구(grantha)를 바른 인식수단으로 간주하지 않는다. 이유가 무엇인가?
>
> [독자부:] 그것이 우리들의 경전모음(nikāya)에서 읽히지 않기 때문이다.
>
> [바수반두:] 그러면 그들의 경전모음만이 바른 인식수단인가 아니면 붓다의 말씀(buddhavacana)이 [바른 인식수단]인가? 만약 [그들의] 경전모음만이 바른 인식수

---

108 이에 반해 상가바드라는 비교적 긍정적인 전망을 한다. 그의 경우 추리가 주도적인 역할을 하리라 보인다.
T1562_390b20-21: 心所相用。極難辯析。唯審叡覺。能分別知。(심소의 특징·작용은 변별·분석하기가 매우 어려워 오직 예리한(*vicakṣaṇa) 인식(*buddhi)을 통해서만 분별적으로 알 수 있다.)

109 Wogihara(1936) 128쪽: tasmād āptopadiṣṭā iti kṛtvā tathaiva te pratipattavyā ity abhiprāyaḥ l

단이라면 그 경우 그들에게 붓다는 스승이 아니고 또 그들은 불제자가 아닌 것이다.

만약 붓다의 말씀이 바른 인식수단이라면, 이 문구는 왜 바른 인식수단이 아닌가?

[독자부:] 그것이 붓다의 말씀이 아니라고 하기(kila) 때문이다.

[바수반두:] 이유가 무엇인가?

[독자부:] 우리들의 경전모음에서 읽히지 않기 때문이다.

[바수반두:] 그것은 부당한(anyāya) 처사이다.

[독자부:] 여기에 무슨 부당함이 있는가?

[바수반두:] 실로 어떤 문구가 [너희를 제외한] 여타의 모든 경전모음들에서 암송되고 또 [다른] 경전 혹은 법성(dharmatā)과 반대되지 않는데, 우리들에게 읽히지 않는다고 해서 그것이 붓다의 말씀이 아니라고 하는 말은 전적으로 폭거일 뿐이다.[110]

여기서 공격대상이 되고 있는 독자부가 저 가상의 대화에 나타난 외골수 같은 입장을 실제로 견지했는지는 자료 부족으로 인해 미상이라고 할 수 있다. 그보다 중요한 포인트는 바수반두 자신의 생각이다. 특정 집단 내에서만 전승되는 경전모음(nikāya)이 아니라 붓다의 말씀 자체가 바른 인식수단, 아마도 이 맥

---

[110] Lee(2005) 13쪽: na vai ta evaṁgranthaṁ pramāṇaṁ kurvvanti l kiṁ kāraṇaṁ l nāsmākaṁm ayaṁ nikāye paṭhyata iti l kiṁ punas teṣā[ṁ] nikāya eva pramāṇam āhosvid buddhavacanaṁ l yadi nikāya eva pramāṇaṁ na tarhi teṣāṁ buddhaḥ śāstā l na ca te śākyaputrīyā bhavanti l atha buddhavacanaṁ pramāṇaṁ l ayaṁ granthaḥ kasmān na pramāṇaṁ l na hi kilaitat buddhavacanam iti l kiṁ kāraṇaṁ l nāsmākaṁ {ayaṁ} nikāye paṭhyata iti l ayam anyāyo varttate <l> ko (')trānyāyaḥ l yo hi granthaḥ l sarvveṣu nikāyāntareṣv āmnāyate l na ca sūtraṁ dharmmatāṁ vā bādhate l so (')smābhir apāṭhān na buddhavacanam iti {l} vacanaṁ kevalaṁ sāhasamātraṁ l
(편역자 이종철은 밑줄 친 부분의 evaṁ과 granthaṁ을 별개의 단어로 간주하나, 하나의 복합어로 간주하는 편이 적절해 보인다.)

락에서는, 성취자의 전승(āptāgama)이라는 것이다. 그리고 어떤 말이 붓다의 말씀인지 아닌지를 판정하는 기준이 매우 주목할 만하다. 즉, 특정 집단에 한정되지 않은 다수의 경전모음에 등장하며, 다른 경전 그리고 특히 자체의 법성, 즉 진리성과 모순되지 않으면 붓다의 말씀으로 간주될 수 있다는 것이다.[111]

그렇다면 관건은 모순의 존재를 감지하고 감지된 모순을 적절한 해석적 장치를 통해 처리하는 능력이다. 그리고 이 과정에서 아마도 추리가 주도적이면서 불가결한 역할을 할 것으로 보인다. 따라서 성취자의 전승은 그 자체로 독립적인 것이 아니라 추리에 의존적인 것이다. 이러한 의존성은 이미 『아비달마집론』 단계에서 확립된 것으로 보인다.

> 지각은 [각 감관에 대응하여] 각각이고 실재하고 선명하고 오류가 없는 대상이다. … 추리는 지각 이외의 것들에 대한 믿음이다. … 성취자의 전승은 저 양자와 어긋나지 않는 교설이다.[112]

다소 복잡한 설명이 필요해 보이는 지각 및 추리의 정의와 달리, 성취자의 전승은 지각·추리에 부합해야 하는 것으로서 선명히 정의된다. 이 구도를 바수반두에게 적용할 수 있다면, 바른 인식수단에 관한 한 그의 입장은 악성 순환에 떨

---

111 이 주제에 대한 개괄과 함께 슈릴라따의 독자적 입장을 재구성한 연구로는 권오민(2012) 제11장 참조.

112 Tatia(1976) 152쪽-153쪽: pratyakṣaṁ svasatprakāśābhrānto 'rthaḥ … anumānaṁ pratyakṣaśiṣṭasaṁpratyayaḥ … āptāgamas tadubhayāviruddhopadeśaḥ ǀ
지각의 정의에 대해서는 특히 Schmithausen(1972) 161쪽 참조.

어질 것이다. 그리고『구사론』내에서는 이를 돌파할 만한 대목이 더 이상 발견되지 않는다.

그러나 *Vyākhyāyukti*를 보면 바른 인식수단에 대한 바수반두의 최종적 입장을 가늠해볼 수 있다. 이 문헌에서 바른 인식수단에 대한 주제적인 취급이 총 두 차례 발견된다. 둘 중 하나는 *Vyākhyāyukti* 제3장에서 의미적인 힐난(*arthacodya)의 하부항목으로 제시되는 것으로서 도리와 모순된다는 힐난(*yuktiviruddhacodya) 부분이다. 그 중 일부만 발췌해보면 다음과 같다.

> 요컨대 도리는 여기서 세 가지 종류의 바른 인식수단(*pramāṇa), [즉] 지각·추리·성취자의 말씀(*āptavacana)이다. 이들 중에서 어떤 것이든 모순된다고 힐난하는 것은 모두 도리와 모순된다는 힐난이라고 알아야 할 것이다. (1) 예를 들어, "비구들이여, 과거의 색은 존재한다. 미래의 색은 존재한다. …"라고 한 것은 지각과 모순된다. 왜냐하면 과거와 미래는 없는 것으로 지각되는 것이니, 이를테면 거북의 털[과] 같다. … (2) 마찬가지로 "어떤 자(*pudgala)는 생의 결박(*upapattisaṁyojana)은 끊었지만 탄생의 결박(*abhinirvṛttisaṁyojana)는 끊지 못한 경우가 있다."라고 한 것도 추리와 모순되니, 누군가 모종의 단계(*bhūmi)에서의 생유(*upapattibhava)에 대해 욕망을 여의었다면(*vītarāga), 중유(*antarābhava)에 대해서도 확정적으로 욕망을 여읜 것이다. (3) 우바새(*upāsaka)의 다섯 가지 배울 항목(*śikṣāpada)이라는 것들 각각을 구별해 설명하는 중에 "음주가 차죄(*pratikṣepaṇasāvadya)이다."라고 한 것은 전승과 모순되니, "신체적인 악행(*duścarita)은 네 종류이니 살생(*prāṇ

ātipāta)부터 취하게 되는 음주이다.”라고 한 것까지를 통해 차죄에 대해서는 악행이라고 말하지 않는다.[113]

언뜻 보면 모두 그럴 듯한 힐난이지만, 여기서 거론한 세 가지를 포함해 ‘도리와 모순된다는 힐난’ 부분은 모두 일종의 연습문제로 간주될 수 있다. 왜냐하면 힐난의 대상이 되는 경전적 진술들이 모두 『구사론』에서 정설로 승인된 것들이기 때문이다.[114] (1)은 삼세실유설을 주장하는 설일체유부의 경증이다. 한편 대립되는 견해를 가진 경량부도 문제의 경증을 지각의 측면에서 공격하지 않는다는

---

113 李鍾徹 (1994) 147쪽-149쪽: mdor na rigs pa ni ’dir tshad ma rnam pa gsum po mngon sum dang rjes su dpag pa dang yid ches pa’i gsung ngo ll de dag las gang yang rung ba zhig dang ’gal bar brgal ba yang rigs pa dang ’gal bar brgal ba yin par rig par bya’o ll dper na - dge slong dag gzugs ’das pa yod do ll gzugs ma ’ongs pa yod do ll … - zhes bya ba ni mngon sum dang ’gal ba yin no ll ’di ltar ’das pa dang ma ’ongs pa ni med pa nyid yin par mngon sum yin te l dper na rus sbal gyi spu bzhin no ll … de bzhin du - gang zhig skye ba’i kun tu sbyor ba ni spangs la mngon par ’grub pa’i kun tu sbyor ba ni ma spangs pa’i gang zag yod do - zhes bya ba yang rjes su dpag pa dang ’gal ba yin te l gang zhig sa gang du skye ba’i srid pa las ’dod chags dang bral ba de ni srid pa bar ma do las kyang gdon mi za bar ’dod chags dang bral ba yin no ll dge bsnyen gyi bslab pa’i gzhi lnga zhes bya ba so so’i tshig gi don rab tu dbye ba bshad pa de las - chang ’thung ba bcas pa’i kha na ma tho ba dang bcas pa yin no - zhes bya ba ni lung dang ’gal ba yin te l lus kyi nyes par spyad pa rnam pa bzhi ste l srog gcod pa nas myos par ’gyur ba’i khu ba chang ’thung ba yin no - zhes bya ba’i bar du ’byung bas bcas pa’i kha na ma tho ba dang bcas pa la ni nyes par spyod pa yin no zhes mi brjod do ll

114 비록 『구사론』에서 발견될 수 없는 입장이기는 하지만, 가장 유명한 것이 십이부경 중에서 방등(Vaipulya)이 대승이라는 것이 경전과 모순된다는 힐난이다. 이 힐난에 대한 아주 자세한 응답이 *Vyākhyāyukti*의 제4장 전체를 이룬다. 堀内 俊郎(2009) 참조.

점이 방증이라고 할 수 있다. (2)는 생의 결박과 탄생의 결박을 끊는 네 가지 경우의 수를 따지는 맥락에서 등장하는 경증이다. 『구사론』에서는 생의 결박과 탄생의 결박이 독립적인 것으로 간주되기 때문에 저 추리는 애초에 성립하지 않는다. (3)은 오계 중에서 왜 음주만 성죄(prakṛtisāvadya)가 아닌지를 논하는 맥락에서 등장하는 경증으로, 오히려 『구사론』에서는 음주가 차죄(pratikṣepaṇasāvadya)임에도 여전히 신체적인 악행이라는 반대되는 경증이 등장한다.[115]

이처럼 바수반두가 여기서 바른 인식수단이라고 운운한 것들은 모두, 적어도 『구사론』의 관점에서는, 잘못 적용되었거나 혹은 애초에 성립하지 않는 것들이다. 이런 독특한 설정을 통해 바수반두가 전달하려는 것이 정확히 무엇인지는 알기 어렵다. 단, 주어진 것들만 가지고 분명히 이야기할 수 있는 것은 바른 인식수단이 상당히 잘못 사용될 수 있다는 그의 경고이다. 물론 이것만 가지고는 그가 바른 인식수단 자체를 배격했다고 볼 수는 없다. 오용의 탓을 단지 사용자 측의 부주의로 돌릴 수도 있기 때문이다.

그러나 *Vyākhyāyukti* 제4장의 다음 언급을 보면 단순한 부주의가 문제의 근원인 것처럼 보이지는 않는다.

> [대론자:] 세존께서 『승의공경』에서 "업(*karman)도 존재하고 이숙(*vipāka)도 존재하나 행위자(*kāraka)는 지각되지 않는다."라고 말씀하신 저 [업·이숙]은 승의적으로(*paramārthataḥ) [존재하는가] 아니면 세속적으로(*saṁvṛtitaḥ) 존재하는가?
>
> [바수반두:] 그렇다고 하면 어떻게 되는가?

115 각각 Pradhan(1967) 295쪽 이하, 153쪽 이하, 218쪽 이하 참조.

[대론자:] 만약 승의적으로 [존재한다]고 한다면 어떻게 모든 법이 자성이 없는 것이겠고, 만약 세속적으로 [존재한다]고 한다면 행위자도 세속적으로 존재하여 '행위자는 지각되지 않는다'라고 말할 수 없다고 하면?

[바수반두:] 먼저 '세속'이라고 하는 이 [표현]은 무엇이고 '승의'는 어떤 것이길래, 그에 따라 무엇이 세속적 존재(*saṁvṛtisat)이고 무엇이 승의적 존재(*paramārthasat)라고 알아야 하는가?

[대론자:] 명칭(*nāma)·언어(*abhilāpa)·가설(*prajñapti)·언설(*vyavahāra)이 세속이고 법들의 자상(*svalakṣaṇa)이 승의라고 하면?

[바수반두:] 그러면 그 경우 업과 이숙 양자는 명칭으로도 존재하고 자상으로도 존재하니 저 양자는 [세속적 존재·승의적 존재 중 어느 쪽이든] 바라는 대로의 존재라고 이해해도 될 것이다. 우리에게는 뿌드갈라(*Pudgala)가 세속적으로 존재하나 실체적으로는(*dravyataḥ) [존재하지] 않으니, [오]온들에 대해 그것의 명칭이 가설되기 때문이다. 업과 이숙은 세속적으로 [그리고] 실체적으로 존재하나 승의적으로는 존재하지 않으니, 세간적(*laukika) 앎의 대상영역이기 때문이다. 뛰어난 것(*parama)은 출세간적 앎(*lokottarajñāna)으로, 그것의 대상이라서 '승의(*paramārtha)'이다. 저 [업과 이숙] 양자의 자상은 이 [출세간적 앎]의 대상영역이 아니니, 이것의 대상영역은 언어화될 수 없는(*anabhilāpya) 공상(*sāmānyalakṣaṇa)이기 때문이다.

[대론자:] 여기서 세간적 앎[이 바른 인식수단(*pramāṇa)인가] 아니면 출세간적 [앎]은 바른 인식수단인가라고 하면?

[바수반두:] 단적으로는 출세간적 [앎이 바른 인식수단]이다. 세간적 [앎]에는 구분이 있으니, 출세간적 [앎] 이후에 얻는 [앎]은 바른 인식수단이다. 다른 [세간적 앎]은 바른 인식수단이 아니다. 이에 대중부(*Mahāsaṁghika) 승가의 게송, [즉] "눈·귀·코도 바른 인식수단이 아니고, 혀·몸·마음도 바른 인식수단이 아니니, 만약 이 감관(*indriya)

들이 바른 인식수단이라고 하면, 성자들의 길(*āryamārga)이라는 과업(*kṛtya)이 없어질 것이다.”라고 한 것과도 부합한다.[116]

---

[116] 堀内 俊郎(2009) 233쪽-234쪽: bcom ldan ’das kyis don dam pa stong pa nyid las l las kyang yod rnam par smin pa yang yod la byed pa po ni mi dmigs so zhes gsungs pa gang yin pa de ci don dam pa nyid du ’am l ’on te kun rdzob nyid du yin zhes na l
de las cir ’gyur l
gal te don dam pa nyid du yin na l ji ltar na chos thams cad ngo bo nyid med pa yin l gal te kun rdzob tu yin na byed pa po yang kun rdzob tu yod pas byed pa po ni mi dmigs so zhes brjod par mi bya’o zhes na l
re zhig kun rdzob ces bya ba ’di ni ci yin l don dam pa ni gang zhig yin l de las ci kun rdzob tu yod dam l ci don dam par yod par shes par bya’o ll
ming dang l brjod pa dang l gdags pa dang l tha snyad ni kun rdzob yin la chos rnams kyi rang gi mtshan nyid ni don dam pa yin no zhes na l
’o na de lta na las dang rnam par smin pa gnyis ming du yang yod l rang gi mtshan nyid du yang yod pas de gnyis ji ltar ’dod par yod pa nyid du rtogs la rag go ll nged ni gang zag kun rdzob tu yod kyi rdzas su ni ma yin te l phung po rnams la de’i ming gdags pa’i phyir ro ll las dang rnam par smin pa dag ni kun rdzob tu rdzas su yod l don dam par ni med de l ’jig rten pa’i shes pa’i yul yin pa’i phyir ro ll dam pa ni ye shes ’jig rten las ’das pa yin te l de’i don yin pas don dam pa’o ll de gnyis kyi rang gi mtshan nyid ni de’i yul ma yin te l de’i yul ni brjod du med pa’i spyi’i mtshan nyid yin pa’i phyir ro ll
’dir ’jig rten pa’i shes pa ’am l ’jig rten las ’das pa tshad ma yin zhe na l
gcig kho nar ni ’jig rten las ’das pa yin no ll ’jig rten pa ni dbye ba yod de l ’jig rten las ’das pa’i rjes las thob pa gang yin pa de ni tshad ma yin no ll gzhan ni tshad ma ma yin no ll de ltar na dge ’dun phal chen sde pa rnams kyi tshigs su bcad pa l mig dang rna ba sna yang tshad ma min ll lce dang lus dang sems kyang tshad ma min ll gal te dbang po de dag tshad yin na ll ’phags pa’i lam kyi bya ba med par ’gyur ll zhes bya ba ’di dang yang mthun par byas pa yin no ll

밑줄 친 부분을 보면 바수반두에게 통상적인 지각·추리·성취자의 전승이 모두 바른 인식수단일 수 없다는 점에는 의심의 여지가 없다. 깨달음이라는 종점에 도달한 자만이 얻을 수 있다는 출세간 정지 및 후득지만이 바른 인식수단이라고 말하기 때문이다. 이 구도에서는 인식주체의 부주의함이 문제가 되는 것이 아니라, 애초에 깨닫지 못한 자이기 때문에 원천적인 한계가 있을 수 밖에 없는 것이다. 그리고 이에 따라 바수반두의 회의주의적 태도가 정체가 확실히 드러났다.

한편 이 인용문에서 뿌드갈라(pudgala)를 언급하는 본소절에서 언급한 『구사론』「파아품」의 논의와 함께 저 유명한 「현성품」의 승의·세속 구분을 연상시키는 동시에 상대화시키고 있다는 점이 매우 주목된다.

> 또 두 가지 진리, 즉 세속제(saṁvṛtisatya)와 승의제(paramārthasatya)가 있다. 이 양자의 정의는 무엇인가?
>
> **어떤 x가 쪼개질 때 혹은 판단력(dhī)으로 다른 것이 배제될 때, 항아리와 같은 대상처럼 그 x에 대한 인식이 없어질 경우 그 x가 세속적 존재(saṁvṛtisat)이고, [이와] 다르게 [인식이 남는 것이] 승의적 존재(paramārthasat)이다.**
>
> 어떤 x가 부분적으로 쪼개질 때 그 x에 대한 인식이 없어질 경우 그 x가 세속적 존재이다. 예를 들어 항아리가 그러니, 왜냐하면 이 [항아리]가 조각들로 쪼개질 때 항아리에 대한 인식이 없어지기 때문이다. 그리고 어떤 x가 분석력(buddhi)에 의해 다른 속성(dharma)들을 배제하면 그 x에 대한 인식이 없어질 경우 그 x 또한 세속적 존재라고 알아야 할 것이다. 예를 들어 물이 그러니, 왜냐하면 이 [물]은 분석력을 통해 색 등의 속성들을 배제하면 물에 대한 인식이 없어지기 때문이다. 한편 바로 저것들에 대해

세속[에서 통용되는] 명칭이 붙여졌기에 세속[에 통용되는 관습의] 힘 때문에 '항아리가 존재한다'라거나 '물이 존재한다'라고 말하는 경우 단적으로 참되게(satyam) 말한 것이지 거짓되게(mṛṣā) [말한 것이] 아니기에 저 [진술 내지 언어적 인식]이 세속제이다. 이와 다르게 [되는 진술 내지 언어적 인식이] 승의제이다. 어떤 x가 쪼개져도 [혹은] 분석력에 의해 다른 속성들이 배제되도, 그 x에 대한 인식이 단적으로 존재할 경우 그 x가 승의적 존재이다. 예를 들어 색이 그러하니, 왜냐하면 이 [색]인 것이 극미들로 쪼개져도 혹은 분석력에 의해 맛 등의 속성들이 배제되어도 색의 본성(svabhāva)에 대한 인식이 단적으로 존재하기 때문이다. 이 [색의 경우]처럼 수(vedanā) 등도 마찬가지라고 보아야 할 것이다. 이것은 승의적으로 존재하기 때문에 '승의제'이다. [한편] 선대의 스승들은 "출세간적 앎에 의해 혹은 저 [출세간적 앎] 이후에 얻는 세간적 [앎]에 의해 파악된 양상이 승의제이다. 다른 [앎]에 의해 [파악된] 양상이 세속제이다."라고 하였다.[117]

---

[117] Pradhan(1967) 333쪽-334쪽: dve api satye saṁvṛtisatyaṁ paramārthasatyaṁ ca l tayoḥ kiṁ lakṣaṇam l

yatra bhinne na tadbuddhir anyāpohe dhiyā(dhyā?) ca tat l ghaṭārthavat saṁvṛtisat paramārthasad anyathā ll

yasminn avayavaśo bhinne na tadbuddhir bhavati tat saṁvṛtisat l tadyathā ghaṭaḥ l tatra hi kapālaśo bhinne ghaṭabuddhir na bhavati l yatra cānyān apohya dharmān buddhyā tadbuddhir na bhavati tac cāpi saṁvṛtisad veditavyam l tadyathāmbu l tatra hi buddhyā rūpādīn dharmān apohyāmbubuddhir na bhavati l teṣv eva tu saṁvṛtisaṁjñā kṛteti saṁvṛtivaśāt ghaṭaś cāmbu cāstīti bruvantaḥ satyam evāhur na mṛṣety etat saṁvṛtisatyam l ato 'nyathā paramārthasatyam l tatra(yatra?) bhinne 'pi tadbuddhir bhavaty eva l anyadharmāpohe 'pi buddhyā tat paramārthasat l tadyathā rūpam l tatra hi paramāṇuśo bhinne vastuni rasārhān(rasādīn?) api ca dharmān apohya buddhyā rūpasya svabhāvabuddhir bhavaty eva l evaṁ vedanādayo 'pi draṣṭavyāḥ l etat paramārthena bhāvāt paramārthasatyam iti l yathā lokottarena jñānena gṛhyate tatpṛṣṭhalabdhena vā laukikena tathā paramārthasatyam l yathānyena tathā saṁvṛtisatyam iti pūrvācāryāḥ l

「현성품」의 이 구절은 형이상학적 함축 때문에 일찍부터 특히 구미 쪽 연구자들의 주목을 받아왔다.[118] 여기서 세속적 존재와 승의적 존재는 분석의 한계에 도달했는지 여부로 구분된다. 즉, 분석이 아직 가능하여 분석시 본래의 모습을 상실하는 것이 세속적 존재이고, 최종적 분석에 도달한 것이 승의적 존재이다. 그리고 이에 근거해 세속제와 승의제가 정의되고 있다.

흥미로운 점은 「현성품」에 나타난 세속적 존재 / 승의적 존재의 구분은 *Vyākhyāyukti*에서는 대론자에게 귀속되는 입장과 일치한다는 점이다. 또 「현성품」 말미에 소개된 선대의 스승들의 견해에 나타난 세속제 / 승의제의 구별은 *Vyākhyāyukti*에서의 바수반두의 견해에 가깝다. 야쇼미뜨라가 "왜냐하면 유가행파들에게는 존재가 승의적·세속적 존재에 실체적 존재(dravyasat)까지 해서 세 종류이기 때문이다. 실체적인, 즉 자상적인 존재가 실체적 존재이다."[119]라고 한 것 역시 이런 정황을 보고하는 것 같다. 마츠다 카즈노부도 시사하듯[120] 야쇼미뜨라의 이 특이한 보고 중에서도 특히 '실체적 존재'의 경우, 앞서 인용한

---

118 대표적인 경우로 Matilal(1986), Siderits(2007), 박창환(2010) 정도를 거론할 수 있을 것이다.

119 Wogihara(1936) 524쪽: trividhaṁ hi yogācārāṇāṁ sat l paramārthasaṁvṛtisat dravyasac ca l dravyataḥ svalakṣaṇataḥ sad dravyasad iti l

120 일찍이 마츠다 카즈노부가 *Vyākhyāyukti*의 이제설 부분을 「현성품」에 나타난 선대의 스승들의 견해와 관련지어 번역하고 소개했다. 松田 和信(1985) 참조.
한편 이 대목의 철학적 중요성에 대한 약간 다른 각도의 주목은 김재권(2009) 참조.

Vyākhyāyukti 방식의 규정대로가 아니라면, 별도의 위상을 지닌 존재로서 선뜻 이해되기가 어려운 것이다.[121]

본고의 이해처럼 *Vyākhyāyukti*의 구도가 「현성품」의 두 가지 버전의 승의·세속 이해를 종합한 것이라면, 저 종합이 이뤄진 한 가지 분명한 동기는 바로 궁극적인 진리에 대한 유가행파 고유의 이해를 반영하라는 요구 때문일 것이다. 이 경우 단순히 나약한 지각의 힘과 타당성조차 보장하지 못하는 추리의 성격과 그럼에도 이 둘에 의존해서 이해될 수 밖에 없는 전승의 난항에 더해, 이것들이 결국 언어와 결부된 채 우리에게서 작동한다는 그 원초적 한계 때문에 애초에 진상을 포착하지 못한다. 궁극적인 것은 언어화될 수 없는 것이기 때문이다. 따라서 불가능한 것을 가능한 것처럼 전제하고 또 그 상태를 지속하는 지각·추리·전승은 이런 한에서 바른 인식수단이라고 할 수 없다. 궁극적인 관점에서 볼 때 세간적 앎 차원의 '통상적인' 바른 인식수단들은 단지 나름의 효용성만 보장할 뿐이다.

그러나 통상적인 바른 인식수단들은 다른 측면에서 여전히 그 가치가 평가될 수 있다. 바른 인식수단 중에서도 특히 전승 및 추리에 보장된 의사소통적 효용성을 보다 고차원적인 진리를 감당할 수 있는 인지적 역량을 구축하는 데에 사용한다면, 목표에 도달하는 데에 도움이 된다는 의미에서 또 목표점에서

---

121 그러나 「섭결택분 보살지」에서 실체적 존재(dravyasat)·가설적 존재(prajñāptisat)의 외연이 세속적 존재(saṁvṛtisat)·승의적 존재(paramārthasat)의 외연과 다르게 나타나고, 특히 세속·승의의 대별의 기준으로 염오·청정 여부가 명시된다는 점에서 *Vyākhyāyukti*의 삼분법에 그나마 접근하는 경우로 꼽힐 수 있겠지만, 여기서도 체계적인 설명이 있는 것은 아니다. 高橋 晃一(2005b) 124쪽-125쪽 참조.

는 실상을 통찰할 수 있다는 의미에서, 문제의 지각·추리·전승이 다시금 '바른 인식수단'이라고 불리지 못할 이유는 없을 것이다.

이처럼 특히 *Vyākhyāyukti*가 초래한 바른 인식수단의 이중적 구도에 따르자면, 켈너·테이버가 주목했던 저 원칙, 즉 '문제의 대상 x의 존재 여부는 바른 인식수단으로 결정된다'는 선언의 의미가 전혀 다르게 다가온다. 이 선언이 깨달은 자의 후득지라는 진정한 의미의 바른 인식수단을 의도한 것이라면, 바수반두로서는 적극 찬성할 것이다. 그러나 이것이 통상적인 바른 인식수단을 의도한 것이라면, 그로서는 선뜻 받아들일 수 없을 것이다. 그렇다면 해당 원칙을 대론자로 하여금 발화하게 한 점, 그리고 문제의 원칙 자체에 대해서 일인칭 화자는 연루되지 않은 점은 바수반두 자신의 복잡한 고려를 서사적으로 형상화해낸 한 가지 방식일 수도 있다.

2.2 시더리츠의 '가벼움의 원리' 논제

2.2.1 시더리츠의 '가벼움의 원리' 논제 소개

앞서 2.1.2에서 켈너·테이버의 새로운 해석을 유도한 숨은 동기로서 시더리츠의 형이상학적 독해에 대한 반감을 언급했다. 실제로 시더리츠의 해석에 따르면, 『이십론』의 경우는 【4】의 말미에서 이 원리가 처음 사용된다. 즉, 바수

반두는 ‘지옥중생들의 과거의 업—>지옥옥졸의 물질적 조성 및 변화—>지옥중생들의 고통의 경험’이라는 구도보다 ‘지옥중생들의 과거의 업—>지옥중생들의 식의 변화—>지옥중생들의 고통의 경험’이라는 구도가 ‘더 가볍기 때문에’ 후자를 선택하고 있다는 것이다.[122]

시더리츠 자신도 여러 차례 밝히듯 이 원칙은 인도불교의 철학적 전통에서 유서가 깊은 것이다. 이를테면 무아설의 대전제로 이 원칙이 거론된다.[123] 실로 이 원칙이 없다면 무아(無我)가 아닌 비아(非我)의 해석 가능성이 ‘합리적으로’ 봉쇄되지 않는다고 할 수 있다. 그리고 설일체유부가 다양한 범주의 법들을 실체(dravya)로서 제시하는 것에 반해 ‘경량부’가 상당히 많은 것들을 가설(prajñapti)로 환원시켜 버릴 때도 이 원칙이 적용된 것으로 보았다.[124] 심지어 냐야 학파가 자신들의 체계를 구축할 때 일정하게 작용한 것으로 이해되기도 한다.[125] 따라서 『이십론』의 이 대목에 저 원칙을 다시 상기시키는 것은 시더리츠 자신이 재구성하는 ‘불교-합리주의’의 큰 그림 속에서는 너무 당연한 요구라고도 할 수 있다.[126]

---

122 Siderits(2007) 152쪽-158쪽 참조.

123 Siderits(2007) 44쪽-45쪽 참조.

124 Siderits(2007) 116쪽 참조.
물론 이러한 가설에의 환원 자체는 초기 유가행파에도 두드러진 경향이기에 ‘反설일체유부 전선’에서 공유된 논리라고 할 수 있다.

125 Siderits(2007) 89쪽 참조.

126 이 주제와 관련해 시더리츠 스스로 켈너·테이버 류의 ‘인식론적 해석’을 미리 거부했던 점을 상기할 필요가 있다. Siderits(2007) 157쪽-158쪽 참조.

2.2.2 시더리츠의 '가벼움의 원리' 논제 검토

『이십론』의 【4】의 말미를 하나의 적극적인 논변으로 보자면, 시더리츠의 저 제안은 분명 탁견이라고 할 수 있다.[127] 그러나 또 하나의 해석 가능성을 배제할 수는 없을 것이다. 즉, 이 대목에서 바수반두는 단지 경쟁하는 두 이론을

---

127 이는 자은 기가 유독 이 대목에서는 그다지 섬세하지 못한 추론식들만 주고 있다는 점에서 더욱 그러하다. 이 사실은 그는 『이십론술기』 도처에서 논리적 추론식을, 심지어 『이십론』 자체에는 전혀 없었던 것마저, 자잘하리만큼 하나하나 재구성해주었다는 것에 비추어볼 때 매우 놀랄 만한 일이다.

T1834_989b19-27: 識有熏習。汝便不許卽此識中。有異大種。形顯等果。作用轉變。在識之外。都無熏習。異於業處。翻執有果。此有何因。因言所以。業熏在識。果在識外。故名爲翻。量云。汝惡業熏習應不在識。地獄業果隨一攝故。如地獄果。其地獄果在識非餘。非是餘趣業果攝故。或地獄業果隨一攝故。如地獄業。此因有簡。應如理知。(식에 훈습이 있는데, 그대들은 곧 이 식 가운데에 [그 결과가 있다고] 인정하지 않고, 특수한 물질요소가 형태·색깔 등의 결과로 작용·변화하며, 훈습이 전혀 없었기에 업[이 훈습된] 장소[인 식]과 구분되는 식의 바깥에 도리어 결과가 있다고 주장하니, 여기에는 어떤 근거가 있는가? '근거'란 까닭을 말한다. 업의 훈습은 식에서 [일어나고], 결과는 식의 바깥에 있기 때문에, '도리어'라고 이름을 붙인 것이다. 추론식[을 세워] 말하자면, 그대들은 악업의 훈습이 식에 [발생한다고] 해서는 안 된다. 지옥의 업의 과보가 [지옥에 한정되지 않는 윤회의 세계 중] 어느 한 군데에 포함되기 때문에. 마치 지옥의 과보와 같이. 저 지옥의 과보는 다른 데가 아니라 식에 [발생한다]. [지옥을 제외한] 나머지 존재영역의 업의 과보에 포함되는 것이 아니기 때문에. 혹은 지옥의 업의 과보는 어느 한 군데에 포함되기 때문에. 마치 지옥의 업과 같이. 이 근거에는 빠진 것이 있지만 이치에 맞게 알아야 할 것이다.)

저 추론식들 중 어느 것도 이 대목에서 단독적인 유식성 논변이 이루어지고 있다고 보게끔 해주지 않는다. 두 번째 밑줄에서 스스로 고백하듯, 이 논증식들에는 누락된 것이 있어 그 자체로 작동하지 않는다. 따라서 자은 기가 이 대목에서 보여준 것은, 첫 번째 밑줄에서처럼, '도리어'라는 표현의 어감을 설명해준 것 뿐이다. 그나마 저 '도리어'는 산스크리트 원문에서 명확히 확인되는 표현은 아니고 단지 현장이 번역시 추가한 것에 불과하다.

내세우고만 있을 뿐 이에 대한 결정은 뒤로 미루고 있다는 해석 또한 가능하다. 비록 시더리츠의 저 해석보다는 철학적 재미가 덜하지만, 이편이 『이십론』 자체의 구성과는 더 부합하는 것 같다. 왜냐하면 【4】의 말미에서 바수반두는 이 두 이론 중 하필 물질적 대상의 존재를 전제하는 쪽을 상정했냐면서 해명의 부담을 대론자에게 넘기고, 이를 대론자가 받아서 【5】에서 논의의 주제를 십이처의 교설로 옮겨갔기 때문이다. 따라서 구성상으로만 보면, 【4】의 의도는 단지 두 가지 합리적 선택지를 제시한 것에 한정된다고 보는 편이 좋을 것이다.

그렇다면 시더리츠의 해석은 폐기되어야 하는가? 꼭 그럴 필요는 없을 것이다. 왜냐하면 시더리츠의 해석과 본고의 해석이 양립할 수 있기 때문이다. 이를 해명하기 위해서는 우리가 흔히 사용하는 '의도'라는 말에 대한 추가적인 분석이 필요하다. 앞서 본고가 '【4】의 의도'라고 했을 때의 '의도'는 지난 세기 오스틴이 도입하고 스키너가 정식화한 발화수반행위(illocutionary acts)로서의 의도이다.[128] 발화수반행위란 특정 문장을 발화하는 가운데 특정한 규약적 효력이 발휘되는 발화를 수행하는 것으로서, 단순히 문장을 발화하는 행위인 발화행위(locutionary acts)와도 구분되고, 또 문장을 발화함에 따라 결과적 효과를 성취하는 발화효과행위(perlocutionary acts)와도 구별되는 것이다. 예컨대 우리는 경고의 말을 던짐으로써 상대에게 경고를 줄 수도 있지만 단지 상대방을 짜증나게 할 수도 있다. 여기서 '경고의 말을 던지는 것'이 발화수반행위이고 '상대가 경고를 받아들이는 것'이나 '짜증을 내는 것'이 발화효과행위이

128 각각 Austin(1962) 및 Skinner(2002) 특히 제6장 참조.

다. 즉, 발화는 실제의 효과와 무관하게 그 자체로 '경고', '축하', '설명' 등의 화용적 범주로 규정될 수 있다는 것이다. 그리고 발화수반행위로서의 의도는 주어진 발화의 규약적 효력을 규정하는 당대의 발화들을 탐색함으로써 객관적으로 구성이 가능하다.

따라서 본고가 보기에 【4】에서의 바수반두의 발화수반행위는 두 합리적 대안의 제시이다.[129] 그러나 여전히 발화효과행위의 차원이 열려있다. 바로 이 차원에서, 시더리츠의 제안대로, 바수반두는 '가벼움의 원리'에 따라 독자가 자신의 논변을 평가하기를 기대하고 있었을 수도 있다.[130] 『이십론』의 교육적 성격을 감안하자면, 이러한 '추정'은 상당히 합리적이라고 평가할 수 있다. 발화효과행위로서의 의도는 바수반두 『이십론』의 이 대목을 저술하면서 '실제로' 가졌던 의도이기 때문이다.

그럼에도 시더리츠의 저 '추측'을 가볍게 평가할 수 없는 이유가 있다. 바로 저자 바수반두가 단지 '가벼움의 원리'를 자주 사용하는 데에 그치는 것이 아니라, 인도철학사상 저 원리를 가장 애호했던 철학자로 보이기 때문이다. 예컨대 설일체유부의 심소-인플레이션을 격렬히 반대하며 그들이 실체로 간주했던

---

[129] 【12】 이하도 '가벼움의 원리'에 의존하는 것으로 간주하는 시더리츠의 해석 역시 마찬가지 방식으로 대응할 수 있을 것이다. Siderits(2007) 169쪽-173쪽 참조.
물론 【7】부터 【9】까지의 강력한 논변 이후로는 인식 독립적인 대상을 설정하는 쪽이 그다지 합리적으로 보이지 않게 되어 이십론주의 발화수반행위 자체는 '두 가지 합리적인 대안의 제시'보다는 '남은 의문의 해명'으로 보아야 할 것이다.

[130] 실제로 바수반두는 【16】에서 유식성에 대한 최종적인 논증은 자신의 역량 바깥이라고 말한다. 켈너·테이버가 말한 것처럼 이러한 '겸사'는 독자의 적극적 판단을 기다리는 것으로 해석될 수 있을 것이다. Kellner&Taber(2014) 746쪽-749쪽 참조.

많은 심소들을 단지 가설적인 존재에 불과한 것으로 돌려버렸던 '원시 경량부'의 슈릴라따마저도 오온 중의 수(vedanā)·상(saṁjñā)·사(cetanā) 만큼은 별도의 실체(dravyāntara)로 간주했지만, 『구사론』의 바수반두는 저 셋마저 모두 가설로 환원시켜 버린다.[131] 이런 바수반두이기 때문에 '가벼움의 원리'를 굳이 배제한 채 『이십론』을 읽을 이유는 없을 것이다.

[131] 권오민(2019) 제3장 참조.

3 『이십론』의 대론자 문제

『이십론』 전체가 대화의 형식을 띠고 있다는 점에서 대론자의 정체성 문제는 별도로 탐구될 가치가 있다. 이 대론자는 물론 바수반두가 창조해낸 가상의 인물이다. 그러나 이러한 인물 창조가 오로지 상상만으로 이루어졌다고 보기는 어렵기 때문에 당대의 특정 학파나 개인들의 사상을 참고했을 가능성이 합리적으로 제기된다. 그렇다고 해도 이십론주의 대론자가 당대의 지적 상황을 충실하게 반영하는 역사적 재현물인지 아니면 다른 유형의 고민의 결과인지 여부는 여전히 해명될 필요가 있다. 이점은 『이십론』 이해에 불가결한 부분으로 보인다. 그러나 현대의 연구자 중에서 이 문제에 대해 깊은 관심을 보이는 연구자는 잘 발견되지 않는다. 이에 이번 장에서는 『이십론』의 대론자의 성격에 대해 검토할 것이다.

먼저 3.1에서는 『이십론』의 대부분의 대목들에서 대론자의 정체성이 정확히 명시되고 있지 않는다는 점에 주목하고, 이점에 대해 선행연구들이 무관심하거나 혹은 비닛따데바나 자은 기가 남긴 주석을 수동적으로 그리고 부분적으로 참조하는 데에 그친다는 점을 지적할 것이다. 3.2에서는 전통적인 주석들이 제공하는 정보 자체가 여러모로 신뢰하기 어렵다는 점을 보일 것이다. 3.3에서는 앞서의 교훈을 바탕으로 대론자의 발언들을 검토하며 문제의 대론자를 역사적 반영물로 접근하지 않는 편이 적절하다고 주장할 것이다.

3.1 대론자의 성격 및 관련 선행연구 검토

『이십론』 전체에서 바수반두가 상대방이 소속한 학파 내지 사상적 정향을 노출시킨 경우는 단 세차례에 불과하다. 즉, 【7】에서 '바이셰시까(vaiśeṣika)들'을 거명하고, 【8】에서 '까슈미라의 설일체유부 논사(kāśmīravaibhāṣika)들'을 언급하며, 【10】에서 '찰나론자(kṣaṇikavādin)들'을 거론한 것이 전부이다. 이것들을 제외한 나머지 경우에서는 대론자의 정체를 전혀 언급하지 않는다. 바로 이 지점에서 선행연구들의 태도는 크게 둘로 나뉜다. 하나는 특정 학파에 귀속되지 않는 매우 범박한 논적을 가정하는 방향이고, 다른 하나는 비닛따데바 및 자은 기가 남긴 주석에 입각해 각 대목별로 상대하는 학파가 달라진다고 보는 관점이다. 이를 하나씩 살펴보도록 하자.

3.1.1 선행연구의 검토: 일반적인 성격의 논적을 상정한 경우

일군의 연구자들은 『이십론』에 (대상)실재론을 매우 범박한 대론자, 즉 유식성 명제에 반대하며 대상이 인식의 외부에 독립적으로 존재한다고 보는 상대가 설정되어 있다고 본다. 이점을 분명하게 하는 대표적인 연구자로는 톨라·드라고네띠를 들 수 있다. 이 두 사람은 공동으로 『이십론』의 영역 및 주해를 제

공하면서 “『이십론』에서의 바수반두의 논적들(Vasubandhu’s Opponents in *Viṁśatikā*)’라는 별도의 소절을 마련하여 이십론주가 ‘불교 내의 실재론적 논적들(Buddhist realist opponents)’을 염두에 두고 저 『이십론』을 작성했다고 말한다.

이들이 대론자 문제를 독립적인 사안으로서 의식적으로 분리해 취급한 점은 상당히 평가할 만하다. 그러나 문제는 이들의 규정이 그다지 엄밀해 보이지 않는다는 점이다. 우선 ‘불교 내의’라는 한정어에 문제가 있다. 바로 앞에서도 언급했듯 저자 자신이【7】에서 ‘바이셰시까’를 언급하기 때문이다.[132] 그리고 ‘실재론적’이라는 한정어 역시 문제적이다. 실재론이란 규정은 단지 관념론[133]에 반대한다는 점만을 전달할 뿐이기 때문이다.

특히 저 후자의 측면에서 볼 때 시더리츠의 접근법은 차별화된다. 그 역시 비교적 일반적인 성향의 상대를 상정하지만 그 범위를 대상이 인식에 직접 주어진다고 믿는 소박 실재론자(naive realist)는 뺀 ‘표상주의적 실재론적 논적(the representationalist realist opponent)’ 내지 ‘세련된 실재론자(a

---

[132] 정작 저 두 사람은 ‘붓다의 말씀은 같은 불교도들에게만 통하며 따라서 다른 종교를 가진 자들에게는 보다 일반적인 수준의 합리적 논변이 요구된다’고 말하며 따라서 불교도에게만 유효한 경증이 수 차례 등장하는 『이십론』의 경우는 ‘불교 내의’라는 한정어가 불가피하다고 보고 있다. 따라서 경전의 문구에 의지하지 않은 채 오직 논리적 검토만으로 바이셰시까의 사상을 비판하는 대목에 한해 저 한정어를 취소하는 것은 두 사람 역시 동의할 것으로 보인다. Tola&Dragonetti(2004) 73쪽 참조.

[133] 저 두 사람은 『이십론』 및 기타 유가행파 저작들을 비관념론적으로 독해하려는 시도에 대해 특별한 논평이나 심지어 언급조차 하지 않은 채 ‘관념론’이란 표현을 사용하고 있다. Tola&Dragonetti(2004) 참조.

sophisticated realist)'에 한정하기 때문에 전술한 톨라·드라고네띠보다 철학적으로 정교한 그림을 제공한다고 할 수 있다.[134] 나아가 그는 자신이 채택한 이 관점을 지탱하는 맥락을 제공하고 있다. 그에 따르면 이 표상주의적 실재론이 『구사론』 상에서 경량부(Sautrāntika)가 표방하는 입장이며, 저 『구사론』을 저작했던 시기 이십론주 바수반두가 저 경량부의 대변인이었기에 이 『이십론』의 기획은 '경량부들이 멈춘 지점에서 다시 시작하는 것'이다.[135]

엄밀한 규정을 하는 것과 동시에 그렇게 볼 맥락적 이유를 분명히 한 것은 분명 시더리츠에게서 높이 살 점이라고 할 수 있다. 특히 『구사론』의 연속선상에 『이십론』을 놓는 그의 이해는 훌륭한 지침이 된다. 그러나 그의 관점 역시 일정한 한계가 있다. 앞서 톨라·드라고네띠의 구도에서 '바이셰시까'라는 비불교도들이 『이십론』에서 구체적으로 거론된 점이 문제가 되었던 것처럼, 시더리츠의 그림에서도 경량부와 동일시하기 어려운 '바이셰시까' 및 '까슈미라의 설일체유부 논사'의 언급이 동일한 문제를 일으킨다.[136] 특히 전자가 표상주의적

---

[134] 각각 Siderits(2007) 150쪽 및 152쪽 참조.

[135] Siderits(2007) 147쪽-148쪽 참조.

[136] 비록 시더리츠 자신은 이 문제에 대해 침묵하지만, 그를 대신해 답변을 마련하자면 다음과 같다. 즉, 이십론주가 【7】과 【8】에서 각각 '바이셰시까'나 '설일체유부'를 거론하였지만, 이는 바수반두 자신의 이해 속에 등장하는 가능한 선택지들 중 하나(=바이셰시까) 혹은 또 다른 선택지에서 파생된 입장(=설일체유부)일 뿐이지, 그때까지 바수반두와 토론을 하던 '경량부'가 아니다. 한편 【10】의 '찰나론자'는 '경량부'를 지칭하는 또 다른 명칭일 뿐이다. 이와 같은 해명은 『이십론』에서 간단히 소개·기각되는 바이셰시까의 아이디어가 『구사론』에서 자세히 취급되고 있는 반면에 대응하는 『순정리론』에는 통째로 누락되어 있다는 점에서 『이십론』이 『구사론』을 전제한다는 그의 생각과 부응한다. Pradhan(1967) 189쪽-190쪽 및 Siderits(2007) 제5장 및 제6장, T1562_981c03 이하 참조.

실재론을 대표한다면, 후자와 표상주의적 실재론의 관계가 적극적으로 해명되어야 할 것이다.[137] 한편 바수반두와 경량부를 지나치게 동일시한다는 점에서도 문제를 지적할 수 있다. 왜냐하면 그가 『이십론』에 부여한 형태의 맥락화는 구사론주의 학파 소속성이라는 선결문제가 결정되는 방향에 따라 재배치되거나 심지어 취소되어야 할 것이기 때문이다.[138]

3.1.2 선행연구의 검토: 역사적 실재를 상정하는 경우

---

137 그러나 시더리츠는 『이십론』을 직접 다루는 제8장에서 특별한 설명을 제공하지 않는다. 다만 제6장 말미에서 설일체유부가 '삼세실유'에 근거해, 표상주의적 실재론과 양립할 수 없는, 직접 실재론의 견해(direct realist view)를 견지한고 말할 뿐이다. Siderits(2007) 136쪽 참조.

138 이 '경량부'라는 표현은 『대비바사론』의 '비유자' 내지 『구사론』 상의 '경량부', 『순정리론』의 상좌 슈릴라따 및 그의 추종자들의 일부 내지 전체를 가리키거나, 혹은 후대의 도식적 이해대로 단지 『구사론』 상의 '경량부'만을 가리킬 것이다. 후자의 경우 구사론주의 최종적 논평까지도 별다른 여과 없이 경량부적인 것으로 보는 경향이 있다. 여기에 더해 동아시아에만 전해지는 『성실론』의 사상 경량부에 속한다고들 한다. 따라서 시더리츠가 의도하는 '경량부'가 정확히 무엇인지는 알 수 없지만, 어떤 것이 되었든 구사론주의 학파 소속성 문제에 발목을 잡히기 십상이다. 문제의 '경량부'는 현재 그 지시체가 고정되어 있을 뿐더러 또 주어진 자료의 한계상 후속연구를 통해 고정될 전망 역시 어둡기 때문이다. 이를 해결하는 가장 간단한 방식은 '표상주의적 실재론자'나 '『구사론』 상의 바수반두의 견해'는 존치하되 '경량부'라는 규정만 포기하는 것이다.

한편 본고의 회의적 전망과 달리 『순정리론』에 남겨진 슈릴라따의 단편 등을 통해 경량부 사상의 전모를 상당 부분 복원할 수 있다고 보는 입장도 있다. 권오민(2012) 및 권오민(2019) 참조.

많은 연구자들은 톨라·드라고네띠와 시더리츠처럼 비교적 균일한 대론자를 상정하는 경향을 보여주지만, 여기서 벗어나는 해석적 움직임 또한 관찰된다. 이 관점에 따르면, 『이십론』 상의 논적은 한편으로 유식성 명제에 반대해 대상의 실재성을 주장하는 실재론자이지만 다른 한편으로 구체적인 논의 주제에 따라 바수반두 당대에 활동했던 학파나 개인으로 환원될 수 있다. 이러한 해석의 원천은 전통적 주석, 즉 티벳역으로만 남아 있는 비닛따데바의 **Prakaraṇaviṁśakaṭīkā*나 특히 자은 기의 『이십론술기』에 수록된 정보이다. 최근 이 경향을 가장 잘 보여주는 학자는 효도 가즈오라고 할 수 있다. 그는 『이십론』의 새로운 일역 및 주해를 제공하는 과정에서 상당히 자주, 특히 비닛따데바와 자은 기의 설명이 어긋나는 경우에, 전통적인 대론자 귀속을 소개한다.[139] 한편 훨씬 이전에 비닛따데바의 저 주석을 일역한 야마구치 스스무 또한 미주에서 자은 기의 『이십론술기』를 종종 언급한다.[140]

전통에 충실한 이러한 접근법은 특히 공력이 많이 들며 그 결과 풍부한 참고자료를 제공한다는 점에서 존중받아야 마땅하다. 나아가 이 입장에서는 앞서 톨라·드라고네띠나 시더리츠의 경우와 달리 『이십론』에서 '바이셰시까' 등이 호명된 사실이 난점으로 작용하지 않는다. '바이셰시까' 등은 여러 대론자들 중 하나일 뿐이기 때문이다. 그러나 이 접근법을 취하는 연구자들에게도 역시 부족한 점이 발견된다. 전통적인 주석에서 발견할 수 있는 대론자의 정보가 전부

---

139 효도 가즈오(2011) 참조.

140 山口 益·野澤 靜證(1965) 참조.

사용되고 있지 않다는 점을 지적할 수 있을 것이다. 특히 자은 기가 전달하고 있는 관련 내용이 부분적으로만 언급되고 있는 실정이다.

3.2 전통적 접근법 검토

3.2.1 대론자의 구체적 모습 및 전통 주석들에 따른 이해

본 소절에서는 효도 가즈오 등에 의해 불완전하게 추구된 전통적 접근법을 완성하고자 『이십론』 및 두 주석 상에 나타난 대론자에 관한 정보를 모두 취합할 것이다. 앞에서도 언급했듯이 『이십론』 자체는 대론자의 정체성 문제에 대해 거의 정보를 주지 않는다. 이에 반해 비닛따데바와 자은 기는 『이십론』이 침묵하고 있는 대목들에서 각기 구체적인 정보를 제공하고 있다. 먼저 『이십론』에서 대론자가 직접 등장하거나 혹은 분명하게 전제되는 구절들 및 그 각각의 대목들에 대한 비닛따데바 및 자은 기의 보고를 정리하면 다음 표와 같다.

표1[141]

관련 대목 및 반론의 핵심	『이십론』	비닛따데바	자은 기

[141] 관련대목의 넘버링은 본고 부록1에 주어진 것을 따른다. 비닛따데바의 **Prakaraṇaviṁśakaṭīkā*는 山口 益·野澤 靜證(1965) 참조. 자은 기의 『이십론술기』는 T1834 참조.

【2】대상이 없다면, 시공간상의 한정·상속에의 비한정·기대 효과의 발휘가 합리적으로 설명될 수 없다.	∅	31쪽: 대상실재론자 (*bāhyārthavādin)	983c28: 소승·외도 984a19: 경량부 등의 여러 논사들
【4-1】지옥의 옥졸·개·까마귀 등은 중생의 범주이다. (추가 진술: 지옥옥졸 등은 지옥에서 태어나는 동물들 및 아귀들이다.)	∅	43쪽: 설일체유부 (45쪽: 설일체유부)	987a07: 대중부·정량부 등 (987c29: 대중부·정량부)
【4-2】지옥의 옥졸·개·까마귀 등은 지옥중생들의 업의 힘 때문에 조성된 일종의 물질현상이다.	∅	49쪽: 경량부	987a08: 설일체유부·경량부 등
【5】12처의 교설이 물질적 대상의 존재를 보증한다. (추가 질문: 12처의 교설의 의도와 효과는 각각 무엇인가?)	∅ (-)	56쪽: 경량부 (58쪽/59쪽: 경량부)	989b28: 경량부 등 (990a28/990c26: 외부인)
【6-1】법무아는 유식성과 상충된다.	∅	61쪽: 외부인	991b12-13: ∅
【6-2】12처의 교설을 문자 그대로 믿으면 안되는 이유는 무엇인가?	∅	72쪽: 대상실재론자	992a10: 소승 등 992a17: 외부인
【7-1】물질적 대상은 단일한 전체이다.	바이셰시까	-	-
【7-2】물질적 대상은 각각의 극미들이다.	∅	74쪽: 외부인	992c08-9: 古설일체유부
【7-3】물질적 대상은 집합된 극미들이다. (추가 질문: 왜 극미가 성립하지 않는가?)	∅ (-)	∅ (74쪽: 대상실재론자)	992c16-17: 경량부·新설일체유부 (993b27-28: 경량부·『순정리론』의 저자)

【8】 극미들은 서로 결합하지 않지만, 응집된 극미들은 서로 결합한다. (추가 진술1: 그림자 및 저항은 각각의 극미가 아니라 극미들로 이루어진 덩어리에 속한다.) (추가 진술2: 덩어리는 실체적 속성을 가질 수 없다.)	까슈미라 소재 설일체유부 (∅) (∅)	- (87쪽: 대상실재론자) (88쪽: 경량부)	- (996b10: 외부인) (996b16: 외부인)
【9】 추상적인 극미 담론보다는 실제로 경험되는 물질적 대상이 중요하다. (추가 진술: 지각의 대상이 되는 속성이 물질적 대상의 특징이다.)	∅ (-)	92쪽: 대상실재론자 (93쪽: 대상실재론자)	997a05-6: 외도·소승 997a06: 바이셰시까 등 (997a16: 외부인)
【10-1】 사물의 존재 여부는 바른 인식수단으로 결정되며, 여기서 지각이 가장 핵심적인데, 지각의 인식이 있으므로 대상은 존재한다.	∅	101쪽: 경량부	998c22: 정량부·설일체유부
【10-2】 감각적 인식 직후 의식이 판별할 때 대상은 이미 소멸했다.	찰나론자	-	- (1000a24-25: 설일체유부 등)
【10-3】 지각된 것만이 기억될 수 있다.	∅	103쪽: 경량부	1000b19: 외부인
【11】 꿈에서와 달리 대상의 비존재는 사람들이 스스로 알지 못하기 때문에 양자의 유비는 성립하지 않는다.	∅	104쪽: 경량부	1001a11: 소승·외도
【12】 대상이 없다면, 개체 간의 인과관계가 합리적으로 설명될 수 없다.	∅	109쪽: 경량부	1002a17-18: 소승·외도
【13】 대상이 없다면, 꿈 속에서의 행위와 깨어있을 때의 행위의 차이가 합리적으로 설명될 수 없다.	∅	113쪽: 대상실재론자	1002c16: 외부인
【14】 대상이 없다면, 죽음 및 살생의 죄가 합리적으로 설명될 수 없다.	∅	117쪽: 대상실재론자	1003a22: 외부인

【15】대상이 없다면, 타심지가 합리적으로 설명될 수 없다.	∅	123쪽: 대상실재론자	1006b03: 외부인

두 주석의 특징을 개관하면 이렇다. 먼저 비닛따데바가 많은 대목을 '대상실재론자(*bāhyārthavādin)'라는 일반적 집단에 귀속시키는 것처럼 자은 기 역시 '외부인'[142]이라는 범박한 범주에 대론자를 배당하는 경우가 많다. 이러한 추상적인 규정의 경우, 양자가 서로 일치하는 경우가 매우 많다고 할 수 있다. 그리고 양자가 일치하는 **【2】**, **【6】**, **【13】**, **【14】**, **【15】**는 본고의 고려에서 안전하게 제외된다.[143]

한편 비닛따데바는 적지 않은 대목을 '경량부'에 단독적으로 배속시키고 있는 반면에 자은 기는 비닛따데바보다 많은 학파를 더 많은 곳에서 거론하고 있다. 그리고 이러한 구체적인 규정이 주어질 때, 두 주석은 거의 불일치한다. 이번 장에서는 특히 **【4】**의 지옥옥졸 등의 위상 문제 및 **【7】**부터 **【9】**까지의 극미를 둘러싼 논의에 주목할 것이다.[144] 왜냐하면, 본고의 이해가 옳다면, 이 두 대목에 대한 전통적인 주석이 모두 부정확하기 때문이다.

---

[142] '외부인'은 外 혹은 外人의 번역어이다. 한편 '외도'는 外道를 그대로 옮긴 것이다. '외부인'이 '외도'를 포괄하는 상위 개념인지 아니면 양자가 일치하는 것인지는 확정할 수 없지만, 본고는 전자로 간주한다. 이렇게 보면 비닛따데바의 '대상실재론자'와 자은 기의 '외부인'은 외연이 일치하는 표현이라고 할 수 있다.

[143] 단, **【2】**와 **【6】**은 유식성의 역사성을 논의하는 본고 제4장에서 자세히 다뤄질 것이다.

[144] 바른 인식수단이 주제인 **【10】**의 논의는 본고 제3장에서 『이십론』의 논변 전략에 대한 켈너·테이버의 이해를 비판하는 과정에서 자세히 취급될 것이다.

나아가 자은 기는 바수반두의 발언 속에서도 논적의 흔적을 탐지해낸다. 이 추가정보를 정리하면 다음의 표와 같다.

표2[145]

관련 대목 및 내용	자은 기의 설명
【3-1】 꿈 속의 인식대상은 존재하지 않는다.	985c07-8: 경량부를 염두에 둔 비유 선정
【3-2】 아귀의 경우 상속에의 비한정이 성립한다.	986a18-19: 외도·소승을 염두에 둔 비유 선정
【4】 업의 훈습이 있는 곳에 업보가 있는 편이 타당하다.	989a16-21: 경량부를 염두에 둔 진술
【5】 자연발생인 중생은 실제로 없지만 세존께서는 단멸론을 교도하려는 의도 때문에 있다고 말씀하셨다.	989c22-23: 경량부를 염두에 둔 비유 선정
【6】 법무아는 무제약적인 공성이 아니다.	991c21-27: 바비베까 등을 염두에 둔 진술
【8】 극미는 부분을 가지거나 혹은 가지지 않는다.	995c09-29: 각각 경량부와 설일체유부를 염두에 둔 가정
【10】 지각적 인식은 꿈에서와 마찬가지이다. 시각적 인식 직후 의식이 판별할 때 그 인식만 소멸했거나 혹은 대상마저 소멸했다.	999b24-b29: 전자는 경량부를 염두에 둔 비유 선정이고, 후자는 각각 정량부 등 및 설일체유부 등을 염두에 둔 가정

[145] 자은 기는 【9】의 '만약 바로 특징상의 구별만으로부터 [복수의 것들이] 별개의 실체라는 점을 상정할 [뿐] 다른 방식으로 [접근하지] 않는다면 말이다'를 정량부의 해명으로 간주하나 이러한 해석에는 무리가 따르기 때문에 여기 표2에서 배제하였다. 이에 대한 자세한 언급은 【9】〖b〗 참조.

여기서 【3-1】이나 【4】와 【5】, 그리고 【8】과 【10】은 관련 논의의 복잡성을 예상케 해주는 한편 이 논의들의 배경을 탐구하기 위한 좋은 출발점을 제공한다는 점에서 많은 도움이 된다. 예를 들어 【3-1】에 대해 자은 기가 꿈의 비유와 경량부를 연관지은 것은, 설일체유부가 꿈 속의 인식대상 역시 실재한다고 보는 반면에 경량부는 그렇지 않다고 보기에 전자에게는 꿈의 경우를 통한 비유가 통하지 않기 때문일 것이다.[146] 그렇다고 하나 여기서 나열된 모든 경우가 대론자의 정체를 파악하는 데에 똑같이 도움이 되는 것은 아니다. 왜냐하면 예컨대 【3-2】는 대론자의 범위가 너무 광범위하여 무의미한 정보이고, 또 【6】의 취지는 바비베까와 같은 대승 내의 다른 사상적 조류를 바수반두가 의식했다는 것이지 저들을 직접 대론자로 설정했다는 것은 아닌 것으로 보이기 때문이다.

3.2.2 전통적 이해방식들의 세 가지 문제점

바로 앞 소절의 표1에서 정리한 것과 같이, 전통적인 주석가들은 『이십론』 상의 대화상대의 정체에 대해 꽤 풍부한 정보를 제공하고 있다. 그러나 이러한 전통적 이해방식들에는 여러 문제점들이 존재하기 때문에 그대로 따르기가 어렵다. 전통적 이해방식을 그대로 받아들이기 어려운 까닭은 크게 세 가지,

---

[146] 그러나 꿈 속의 대상마저 실재한다고 보는 설일체유부의 생각이 오히려 독특한 것이기 때문에 여기서 굳이 '경량부'를 지정하는 것보다는 '설일체유부'를 배제하는 편이 보다 적확하다고 할 수 있다.

'비존재에 대한 인식'을 주제로 한 포괄적인 연구는 권오민(2019) 제8장 참조.

즉 정보의 상호 불일치·출처의 불명 내지 자료의 부재·설명의 부정확성로 요약될 수 있다.

우선 3.2.1의 표1에 나타난 것처럼 비닛따데바와 자은 기가 각기 규정하는 논적의 정체가 많은 대목에서 서로 불일치한다. 예컨대 【4-1】에서 지옥의 옥졸·개·까마귀 등이 중생에 속한다고 보는 대론자가 속한 학파를 비닛따데바는 설일체유부라고 보는 반면에 자은 기는 대중부·정량부 등으로 간주한다. 그런데 이처럼 서로 어긋나는 보고를 야마구치 스스무나 효도 가즈오처럼 그대로 병치하는 것은 주어진 정보를 방치하는 것과 다름이 없다. 전통적 이해에 충실하려면, 혹은 전통적 이해에 충실하려 하더라도, 최소한 두 주석가 중 한 쪽의 설명은 포기해야 한다. 나아가 이를 합리적으로 결정하기 위해서는 상당한 분량의 추가적인 문헌 검토가 불가피하다고 할 수 있다.

그러나 바로 여기서 두 번째 난점이 발생한다. 『이십론』에 나타난 대론자의 정체성을 확인하기 위해 어떤 자료를 참조하면 좋을지 불분명한 경우가 많으며 심지어 실전(失傳)으로 인해 확인이 아예 불가능한 경우마저 있다. 전자의 경우 특히 자은 기가 자주 호출하는 설일체유부의 경우는 방대한 문헌군이 남겨져 있어 자료 선택에서부터 어려움을 준다. 아마도 이런 어려움 때문에 선행 연구자들은 주로 『구사론』에만 의존하게 되는 것으로 보인다. 그러나 보다 온전한 연구가 되기 위해서는 비록 시간과 노력이 많이 들더라도 최소한 『아비달마대비바사론』(이하 『대비바사론』으로 약칭) 및 『순정리론』의 검토를 생략할 수는 없을 것이다.

한편 후자의 가장 대표적인 사례로는 경량부의 경우를 들 수 있다. 비닛따데바와 자은 기 모두 『이십론』 상의 대론자를 경량부로 이해하는 경우가 많지만, 정작 이 집단의 사상을 직접 전하는 문헌은 모두 소실되었기에, 이 학파의 사상은 오로지 『대비바사론』·『구사론』·『순정리론』에 간접적으로 언급되는 것들을 통해서만 접근할 수 있다. 이에 따라, 예를 들어 비닛따데바와 자은 기가 공통적으로 '경량부'[147]로 지목하는 【4-2】의 논적의 경우, 지옥옥졸 등의 위상에 대한 경량부 고유의 견해를 전해주는 대목은 발견되지 않기 때문에, 이 논적이 정말로 경량부의 견해를 대변하고 있는 것인지 확인이 불가능하다.

심지어 정보의 출처가 발견되었다 하더라도 그 출처에 따른 정보와 주석상의 정보가 정확히 일치하지 않는 경우 역시 발견된다. 이것이 바로 세 번째 문제점으로, 구체적인 예를 들면 이렇다. 바로 앞 문단에서 언급했듯 【4-2】의 대론자를 자은 기는 설일체유부 및 경량부로 규정하며 여기서 설일체유부와 관련된 정보는 여전히 접근이 가능하다. 그런데 설일체유부의 실제 견해는 자은 기가 도식적으로 정리한 것보다 훨씬 복잡해 보인다. 아래에 인용한 『구사론』 제3장 「세품」에 따르면, 설일체유부 내부에는 비중생설과 중생설이 모두 있다.

> 저들 지옥옥졸들은 중생으로 산정되는가, 아닌가? 어떤 이들은 아니라고 한다. 이 경우 어떻게 활동하는가? 중생들의 업들에 의해서이다. 마치 성겁(vivartanī) [시의] 바람의 종자처럼. 그렇다면 대덕 다르마수부띠가 말한 "분노하며 잔혹한 업을 [행하고]

---

147 물론 비닛따데바나 자은 기가 이 '경량부'라는 말로 정확히 무엇을 의도했는지부터가 문제가 된다. 본고 각주138번 참조.

악을 즐기며 고통받는 이들에 대해 기뻐하는 자들은 염라[대왕]의 [수하]괴물들로 태어난다.”라고 한 것은 [어떻게 설명할 것인가]? 염라의 지시를 받고 중생들을 지옥들로 내던지는 바로 그 자들이 ‘염라의 괴물들’이라고 불리는 것이니, [지옥중생들에게] 해를 끼치는 자들이 [‘염라의 괴물들’이라고 불리는 것은] 아니다.

[한편] 어떤 이들은 중생으로 산정된다고 한다. 이 경우 저 [지옥옥졸들이 지옥중생들을 괴롭혀서 생기는] 업은 어디서 이숙(vipāka)하는가? 바로 저 지옥들에서이니, 왜냐하면 무간업을 지은 자들의 이숙도 수용하는 터에 저 [지옥]에 저 [지옥옥졸들의 업이 이숙하는 것]들에 무슨 방해가 있겠는가? 어떻게 [지옥]불에 의해 타지 않는가? [지옥]불이 확실히 업들에 의해 제한되어 있기 때문에 혹은 특정 물질요소로 생성되었기 때문이다.[148]

이처럼 설일체유부에는 지옥옥졸 등이 물질 현상의 일종이라는 비중생설과 엄연히 중생의 부류라는 중생설이 공존하고 있다. 따라서 자은 기가 【4-2】에서 중

---

148 Pradhan(1967) 164쪽: kiṁ te narakapālāḥ sattvasaṁkhyātā utāho neti l nety eke l katham idānīṁ ceṣṭante l sattvānāṁ karmabhir vivarttanīvāyubījavat l yat tarhi bhadantadharmasubhūtinoktaṁ krodhanāḥ krūrakarmāṇaḥ pāpābhirucayaś ca ye l duḥkhiteṣu ca nandanti jāyante yamarākṣasā iti ll ye te yamenānuśiṣṭāḥ sattvān narakeṣu prakṣipanti ta ete yamarākṣasā uktā na tu ye kāraṇāḥ kārayantīti [l] sattvasaṁkhyātā ity eke l tasyedānīṁ karmaṇaḥ kva vipākaḥ l teṣv eva narakeṣu hi ānantaryakāriṇāṁ vipākāvakāśas tatra teṣāṁ ko vipratibandhaḥ l katham agninā na dahyante l agner nūnaṁ karmabhiḥ kṛtāvadhitvāt bhūtaviśeṣanirvṛtter vā l

밑줄 친 부분이 『이십론』의 【4-2】에 대응한다. 그러나 『이십론』에서는 이 생각이 비중생설에 부속하는 반면 이 『구사론』에서는 중생설의 보조 논리로 등장한다. 한편 『구사론』의 설명에 따르면 지옥불의 맹위를 견디게끔 해주는 물질적 방어막이 지옥옥졸들에게 있는데, 바로 이 특수물질을 조성한 업은 지옥중생이 아니라 지옥옥졸들에게 속한 것으로 보인다. 이에 반해 『이십론』은 문제의 업을 지옥중생에게 귀속시킨다.

생설의 대표로 설일체유부를 거론한 것과 함께【4-1】에서 비중생설을 대중부·정량부에 한정한 것은『구사론』에 나타난 설일체유부의 모습과 배치된다고 할 수 있다.[149] 이러한 소견은 저『구사론』의 모태가 되는『대비바사론』에서도 마찬가지로 지옥옥졸 중생설과 비중생설이 모두 소개한 뒤 각각의 경우 수반되는 난문들을 해명하고 있다는 점에서 재차 확인된다.[150] 한편『순정리론』에서 상가바드라는 지옥옥졸에는 염라대왕의 심부름꾼들[151] 및 그밖의 중생인 옥졸과 물질현상에 불과한 옥졸이 모두 있다고 하기에 그 역시 자은 기의 주석이 아주 정확하지 않음을 증언하고 있는 셈이다.[152]

물론 비록【4-2】의 핵심 주장인 '지옥옥졸 등은 지옥중생들의 업으로부터 생긴 물질현상이다'가 설일체유부 내에서 통용되던 학설들을 조합해 새로이 구성해볼 수 있는 것이기는 하지만, 자은 기의 도식적 이해처럼 설일체유부의 표준적 견해라고 볼 수는 없다.[153] 이처럼 현재 이용 가능한 문헌들을 검토한

---

149 따라서 효도 가즈오가 '『구사론』에서는 옥졸 등은 유정이 아니지만, 기세간으로 외계에 실재하는 것이라는 취하고 있습니다'라고 한 것 역시 불완전하고 따라서 틀린 진술이다. 효도 가즈오(2011) 116쪽 참조.

150 T1545_0866b12-c12 참조.

151 관견에 따르면, 염라 본인과 그의 수하들은 아비달마 및 초기유가행파 문헌에서 일반적으로 '아귀'로 간주된다.

152 T1562_517a28-b03 참조.

153 따라서 여기서 바수반두가 설일체유부의 입장을 떠맡는다('taking on the position of Sarvāstivāda school')는 켈너·테이버의 진술 역시 문제적이라고 할 수 있다. 그들의 독해는 아마도 상기 자은 기의 도식에 따르는 한편, 본고가 인용하고 있는, '중생들의 업들에 의해서' 지옥옥졸 등이 형성된다는『구사론』의 비중생설 부분을 결합한 것에 근거한 것 같다. Kellne&Taber(2014) 739쪽 및 같은 페이지 103번 각주 참조.

결과『이십론』의【4-2】를 설일체유부에 귀속시키는 자은 기의 관점은 더 이상 지지되기 힘들다고 할 수 있다. 나아가 바로 이【4-2】를 경량부에 배당하는 비닛따데바의 설명 역시 동일한 자료 및 논법에 따라 동일하게 기각된다고 할 수 있다.

【4】의 지옥옥졸의 위상 문제와 마찬가지로【7】부터【9】까지 극미를 중심으로 벌어지는 논의들에 대한 자은 기의 대론자 이해 역시 문제적으로 보인다. 특히【7-2】및【7-3】의 대론자를 각기 古설일체유부 및 경량부·新설일체유부[154]에 배당하는 한편【8】에서 극미가 부분을 가지거나 혹은 가지지 않는다는 두 경우의 수를 검토하는 것이 각기 경량부와 설일체유부를 염두에 둔 것이라는 그의 논평이 과연 정확한 것인지 의문이다.[155] 먼저, 일찍이 우이 하쿠쥬나

---

154 자은 기에 따르면 '古설일체유부'는『대비바사론』여 여러 논사들을 의미하고 '新설일체유부'는『순정리론』의 저자 상가바드라를 뜻한다. 본고 157번, 158번 각주 참조.

155 한편 이 대목과 관련해 비닛따데바는 구체적인 학파의 명칭을 언급하지 않은 채 다만 상대가 '외부인' 내지 '대상실재론자'라고만 한다. 그럼에도【7-2】의 선택지는 극미들 사이에 간격이 있다고 보는 입장인 한편【7-3】의 선택지는 극미들 사이에 간격이 없다고 보는 입장이라고 보기 때문에 그 역시 대론자의 성격을 구분하는 셈이다. 山口 益·野澤 靜證(1965) 74쪽 참조.

그러나『구사론』의 다음 구절을 참고하면, 그의 해석적 입장을 받아들일 경우, 설일체유부에 귀속되는【8】의 반박이 이상한 것이 되어버린다.

Pradhan(1967) 32쪽: kiṁ punaḥ paramāṇavaḥ spṛśanty anyonyam āhosvin na l na spṛśantīti kāśmīrakāḥ l kiṁ kāraṇam l yadi tāvat sarvātmanā spṛśeyur miśrībhaveyur dravyāṇi l athaikadeśena sāvayavāḥ prasajyeran l niravayavāś ca paramāṇavaḥ l (그런데 원자들은 서로 접촉하는가 아니면 [접촉하지] 않는가? 까슈미라[의 설일체유부 논사]들은 '접촉하지 않는다'고 한다. 무슨 까닭인가? 만약 전체적으로(sarvātmanā) 접촉한다고 하면 실체들이 뒤섞여버릴 것이고, 그렇다고 일부만 [접촉한다고 하면 극미들은] 부분을 가진 것이 되어버릴 것이다. 그런데 극미들은 부분이 없다.)

야마구치 스스무가 지적한 것처럼, 극미들의 결합 양상을 화합(*saṁcita?) 및 화집(*samudita?)이라는 두 가지 종류로 나눈 것은『이십론』자체가 아니라 현장의 번역이다.[156] 그리고 이 구분을 무시하더라도『이십론』을 이해하는 데에 그다지 어려움이 없다. 따라서 현장의 과도한 번역에 바탕을 둔 자은 기의 주석은 무리해서 고려할 가치가 없다고 할 수 있다.

다음으로 자은 기가 '古설일체유부'와 '新설일체유부'를 나누는 것 역시 문제적이다. 그의 설명에 따르면, 전자의 모델은 극미들이 서로 무관하게 감각적 지각의 대상이 되는 것이지만[157] 후자의 모델은 일단 극미들끼리 일정한 의

---

156 宇井 伯寿(1953b) 162쪽-163쪽 및 山口 益·野澤 靜證(1965) 408쪽-410쪽 참조. 이에 대한 비판적 대응은 권오민(2010a) 159쪽-161쪽 45번 각주 참조.

157 T1834_992c08-15: 今此先敍古薩婆多毘婆沙義。此師意說。如色處等。體是多法。爲眼識境。所以者何。其一一極微。體是實有。合成阿耨。阿耨是假。故此以上皆非實有。五識既緣實法爲境故。不緣於阿耨以上和合假色。故色處等爲眼識等境時。其實極微一一各別爲眼識等境。不緣假故。以有實體能生識故。(이제 여기서 먼저 古설일체유부인『대비바사론』의 주장을 서술한다. 이 논사들의 생각을 말하자면 이렇다. 색처 등과 같은 것은 자체적으로는 (*svabhāvataḥ?) 다수의 법들이면서 안식의 대상영역이 되니 그 까닭은 무엇인가? 그 하나하나의 극미가 자체적으로 실체적 존재(*dravyasat)이고, [이것들이] 모여 미립자(*aṇu)가 되는데, [이] 미립자는 가설적 존재(*prajñaptisat)이기 때문에 이 [미립자] 이상은 모두 실체적 존재가 아니다. [안식 등] 다섯 가지 감각적 인식은 본래 실체적인 법을 대상영역으로 하기 때문에 미립자 이상이 화합한 가설적 색을 인식대상으로 하지 않는다. 따라서 색처 등이 안식 등의 대상영역이 될 때 저 실체적 극미(*dravyaparamāṇu) 하나하나가 제각기 안식 등의 대상영역이 된다. 가설적인 것을 인식대상으로 하지 않기 때문이고, 실체적인 것이 있어야 인식을 발생시킬 수 있기 때문이다.)

존 관계를 맺은 후에야 비로소 대상이 되는 것이다.[158] 이러한 구분은 물론 이론적으로 가능하다. 그러나 자은 기의 구별이 당대의 실상을 반영한 것이라면, 혹은 최소한 우리가 그의 설명을 역사적인 것으로 간주하려면, 문헌적인 뒷받침이 필요하다. 이를테면『순정리론』에서 극미들의 '상호 의존(相資)'이나 이로 인해 성립하는 '집합적 이미지(和集相, *samuditākāra?)[159]'와 같은 표현들이나 혹은 이를 전제하는 '진전된' 논의들이 발견되어야 할 것이다. 그러나 정작 발견할 수 있는 것은 지각으로 파악할 수 있는 실체적 극미와 추리로만 접근할 수 있는 가설적 극미의 구별과 같은 다소 전통적인 이해를 보다 세련되게 재정

---

158 T1834_992c25-993a06: 其正理師。恐違自宗。眼等五識不緣假法。異於經部。若順於古。卽有陳那。五識之上。無微相故。非所緣失。遂復說言。色等諸法。各有多相。於中一分是現量境。故諸極微相資各有一和集相。此相實有。各能發生似己相識。故與五識作所緣緣。… 廣如陳那觀所緣論及成唯識第一卷說。(저『순정리론』[의 저자인 상가바드라] 논사는 [화합(*saṁcita?)된 극미들이 감각적 인식의 대상이라는 경량부의 이해가] '안식 등 다섯 가지 [감각적] 인식은 가설적 법을 인식대상으로 하지 않는다'는 자신들의 종지에 위배될까봐 우려하나, 경량부와 갈라서 古[설일체유부]에 따르자니 곧 디그나가[가 지적한 바] '다섯 가지 [감각적] 인식에는 [각각의] 극미의 이미지(*ākāra)가 없기 때문에 [각각의 극미는] 소연연(*ālambanapratyaya)이 아니라는 오류가 있기에, 마침내 다음과 같이 말하였다. 색 등의 여러 법은 제각기 여러 이미지가 있으나 여기서 일부만이 지각(*pratyakṣa)의 대상영역이다. 따라서 여러 극미들이 상호 의존하여 [이러한 상호 의존적인 극미들의 집합] 각각이 하나의 집합적 이미지(*samuditākāra?)를 가진다. 이 이미지는 실체적 존재이며 각기 자신의 이미지와 닮은 인식을 발생시킬 수 있다. 따라서 다섯 가지 [감각적] 인식에 대해 소연연이 된다. … 자세히는 디그나가의『관소연연론』및『성유식론』제1권의 학설과 같다.

159 심지어 자은 기가 쓴 이 '집합적 이미지'라는 표현마저 문제적이다. 인식이 매개되지 않은 상황에서 이미지(*ākāra?)가 애초에 그리고 어떻게 성립할 수 있는지에 대한 설일체유부 내의 논의는 전혀 보이지 않는다.

식화한 것에 그친다.[160] 그러나 문제의 전통적 견해는『구사론』은 물론이고, 자은 기가 '古설일체유부'로 분류한,『대비바사론』에서 이미 명확한 형태로 제시된 것이다.[161] 그렇다면 자은 기의 저 구별은 현시점에서 자의적인 것 이상으로 받아들이기 힘들다.

한편【7-3】의 대론자를 상가바드라로 지목하는 과정에서 자은 기는 그의 논리가 디그나가의 비판을 피하는 방식으로 조성되었다는, 명백히 착시(錯時,

---

[160] T1562_522a05-8: 然許極微略有二種。一實二假。其相云何。實謂極成色等自相。於和集位現量所得。假由分析。比量所知。(그런데 극미에는 간략히 2종류, [즉] 실체적 [극미] 및 가설적 [극미]가 있다고 인정한다. 그 특징은 어떠한가? '실체적'인 것은 주지하는 바(*prasiddha)의 색 등의 자상(*svalakṣaṇa)으로서 집합적(*samudita)의 상태에 있을 때 지각(*pratyakṣa)으로 인식되는 것이고, '가설적'인 것은 분석을 통한 것으로서 추리(*anumāna)로 알려지는 것이다.

[161] T1545_665b06-7: 故五識身通緣總別。而無五識取共相過。多事自相一識能緣。然不明了。(따라서 다섯 가지 [감각적] 인식의 집합은 총괄적인 것(*samasta?)과 개별적인 것(*vyasta)를 모두 인식대상으로 삼으니, '다섯 가지 [감각적] 인식이 공상(*sāmānyalakṣaṇa)을 [인식대상으로] 취한다'는 오류는 없다. 많은 사물(vastu)들의 자상을 하나의 인식이 인식대상으로 삼을 수 있고, [다만 그 경우] 명료하지는 않다.
T1545_64a26-b02: 問。爲有一靑極微不。答。有。但非眼識所取。若一極微非靑者。衆微聚集亦應非靑。黃等亦爾。問。爲有長等形極微不。答。有。但非眼識所取。若一極微非長等形者。衆微聚集亦應非長等形。復次有色極細故。不見非非境故。如減七微色處有色非境故。(질문. 하나의 파란 극미가 존재하는가 [존재하지] 않는가? 답변. 존재한다. 그러나 안식의 포착대상은 아니다. 만약 개별 극미가 파란 것이 아니라면, 여러 극미가 집합한 것 역시 파란 것이 아니어야 할 것이다. 노랑 등 또한 마찬가지이다. 질문. 긴 형태 등의 극미가 존재하는가 [존재하지] 않는가? 답변. 존재한다. 그러나 안식의 포착대상은 아니다. 만약 개별 극미가 긴 형태의 것 등이 아니라면, 여러 극미가 집합한 것 역이 긴 형태의 것 등이 아니어야 할 것이다. 또 매우 미세한 물질이 존재하기 때문이고, 보이지 않는다고 대상영역이 아닌 것은 아니기 때문이다. 이를테면 일곱 개보다 적은 극미[들로 이루어진] 색처는 [여전히] 물질적인 것이지만 [안식 등의] 대상영역은 아니기 때문이다.)

anachronism)적인 설명을 제공하는 오류를 범하고 있다.[162] 디그나가가 바수반두를 직접 사사했다고 보기 어렵기 때문에, 바수반두와 동시대 인물인 상가바드라가 디그나가의 『관소연연론』에서 제기된 요구에 맞춰 설일체유부의 극미설을 재조정했을 가능성은 매우 희박해 보인다.[163] 따라서 그의 설명은 오류로 볼 수 밖에 없다.

나아가 자은 기의 저 배속은 『이십론』 자체의 구성과도 잘 어울리지 않는다. 앞서 언급했듯, 바수반두 자신은 【7-1】의 논적을 '바이셰시까'로 지목할 뿐 【7-2】와 【7-3】의 대론자에 대해서는 침묵하였고, 다시 【8】에서 '까슈미라의 설일체유부 논사들'과 가상의 대론을 펼친다. 그런데 자은 기의 이해처럼 【7-2】와 【7-3】의 논적이 각기 古설일체유부 및 新설일체유부로 세분될 수 있다면, 【8】에서 다시 저 세대 구분이 취소된 점이 잘 설명되지 않는다. 또 【7-3】의 대론자가 경량부일 수도 있다는 그의 주석에 따르면, 【8】에서 설일체유부 측 반론만 검토되는 모습이 어색해 보인다. 나아가 【8】에서 경량부의 흔적을 찾는 것 역시 문제적이다. 왜냐하면 극미가 부분을 가지는 경우와 그렇지 않은 경우 두 가지 경우의 수를 검토하는 것은 구성상 독립적인 논의가 아니라 설일체유부 측 선행 반론을 논박하는 과정의 일부이기 때문이다.

---

[162] 본고 158번 각주 참조.

[163] 물론 『관소연연론』의 핵심 아이디어가 상가바드라 당시에 이미 제기되었을 가능성은 배제할 수 없다. 권오민에 따르면, 슈릴라따가 그 선취자이다. 권오민(2010b) 참조.

이 견해를 받아들인다 하더라더 여전히 관건은 여전히 상가바드라가 자파의 극미설을 실제로 수정했느냐 여부에 있다.

한편 비닛따데바가 【5】, 【8】의 추가 진술2, 【10-1】, 【10-3】, 【11】, 【12】의 대론자를 모두 경량부에만 귀속시키는 것 역시 다른 각도에서 부정확하다고 평가할 수 있다. 저기서 나타나는 논적의 생각이 매우 일반적인 것이기 때문이다. 【5】의 대론자는 십이처의 가르침이 물질적 대상의 존재를 보증한다고 보는데, 이러한 대응은 심지어 비불교도에게조차 가능하다.[164] 나아가 이 교설의 의도와 효과를 질문하는 것 역시 특별한 사상적 배경을 요구하지 않는다. 【8】의 논적의 추가 진술2, 즉 덩어리는 실체적 속성을 가질 수 없다는 생각은 『밀링다 팡하』 이래 모든 불교도들이 공유하는 생각이다.[165] 한편 【10-1】에서 사물의 존재 여부는 바른 인식수단으로 정하고, 바른 인식수단 중에서 지각이 가장 중요하며, 지각적 인식이 대상의 존재를 보증한다는 대론자의 생각 역시 오로지 경량부에만 귀속시킬 근거가 전혀 없다.[166] 또 지각된 것만이 기억될 수 있다는 【10-3】의 대론자의 생각이나, 대상의 비존재는 사람들이 스스로 알지 못하기

---

164 혹자는 여기서 십이처 및 오온의 실체성을 부정한 슈릴라따 및 그의 추종자들을 떠올리며 적어도 '원시'경량부로서는 이런 식의 반론을 제기할 수 없다고 주장할 수 있다. 이규완(2017) 119쪽-128쪽 참조.

165 이를 정식화하면 이렇다. 즉, 부분을 떠난 전체가 없기 때문에 전체는 저 부분들에 명칭을 가설한 것에 불과하고 오직 부분들만이, 더이상 분할되지 않는 한에서, 실체로 간주될 수 있다. 바수반두 자신도 『구사론』에서 여러 차례 원용하는 이 사상을 시더리츠는, 아마도 캡슈타인을 참고해, 부분-전체론적 환원주의라고 부른다. 이에 대한 본격적인 철학적 검토는 Siderits(2007) 105쪽-111쪽 참조.

166 경량부의 주요 대변자라고 할 수 있는 슈릴라따는 오히려 지각의 역량을 매우 불신한다. 박창환(2009) 참조.

때문에 꿈과의 유비는 성립하지 않는다는【11】의 반론이나,[167] 개체 사이에 성립하는 인과관계를 합리적으로 이해하기 위해 대상의 존재가 필요하다는【12】의 요청 역시 너무 일반적인 수준의 반응이어서 이를 경량부에만 한정하기가 힘들다. 이처럼 비닛따데바의 경량부 편애는 더 이상 지지되기 힘들다고 할 수 있다.

3.3 새로운 독해

앞서 검토한 것과 같이 최소한『이십론』의 대론자를 역사적 반영으로 보는 전통적 관점은 더 이상 견지되기 어렵다. 이에 남는 것은 일반적 성향의 논적을 가정하는 관점이다. 여기서 특히 보다 정교한 논의를 구축한 시더리츠의 견해를 음미해볼 필요가 있다. 따라서 본 절에서는『이십론』에 나타난 대론자의 실제 양상을 살펴보면서 시더리츠의 견해가 여전히 유효한지 살펴볼 것이다.

한편『이십론』에서 대부분의 경우 대론자의 정체성이 모호한 것은 인도의 학술서 전통이 그렇듯 저자가 역사적 반영 자체에 큰 관심이 없기 때문일 것이다. 그런데『이십론』의 경우는 약간 양상이 다른 것 같다. 문제의 대론자에게

[167] 【11】은『섭대승론』의 유식성 논증들에서 유일하게『이십론』에 계승된 것이기도 하다. 본고 4.3 참조.

서 바수반두 과거의 모습이 엿보이기 때문이다. 즉, 반론의 핵심 아이디어 대다수가 『구사론』에서 발견된다.[168]

3.3.1 대론자의 실제 양상: 【2】의 경우

주지하다시피 【2】의 논적은 비문증 환자의 허구적 경험과 달리 실재하는 대상에서 촉발된 인식에서는 시공간상의 한정·상속에의 비한정·기대 효과의 발휘라는 네 가지 차이점이 발견된다고 항변한다. 자은 기는 이 최초의 논적의 실재성에 대해서는 유보적인 태도를 보이지만, 어느쪽 선택지이든 그 정체는 '경

---

[168] 4장에서 상론하겠지만 바수반두는 【6】에서 법무아의 학설을 도입할 때, 흔히 기대되는 것처럼, 유가행파 고유의 삼성설을 전체적으로 제시하지 않고 다만 '변계소집성'만을 거론한다. 당황스럽지만, 이 침묵은 낯선 현상이 아니다. 그는 바로 직전인 【5】에서도 유가행파라면 으레 알라야식을 언급할 법한 대목에서 단지 '종자'만을 언급했다. 나아가 이러한 '절제'의 양상은 『성업론』, *Vyākhyāyukti*, *Pratītyasamutpādavyākhyā*에 이르기까지 일관되게 관철된다. 그렇다면, 저 침묵 혹은 절제가 전통적 보고대로 점진적 전향의 과정에서 나온 불가피한 결과일 수도 있고, 아니면 청중을 위한 교육적 배려일 수도 있으며, 그것도 아니면 저자의 독특한 사상적 정체성의 표현일지도 모른다. 『구사론』를 작성하던 당시의 바수반두를 이미 '위장된 유가행파(Yogācāra in disguise)'로 간주한 하라다 와소와 크릿쪄는 두 번째 선택지를 택한 것이고, 한편 이들에 대해서 『순정리론』 독해에 근거한 강력한 비판을 제기한 박창환과 권오민은 전통적인 견해로 돌아간 것이다. 原田 和宗(1993), 原田 和宗(1996) Kritzer(2005), Park(2007), 권오민(2012) 제9장 참조.

일종의 부정방정식처럼 보이는 이 문제를 대하는 가장 합리적인 태도는 아마도 답을 미리 정하지 않은 채 작업가설로서 저 세 가지 (혹은 그 이상의) 경우들을 모두 고려해보는 것이리라 생각한다. 따라서 『이십론』의 대론자를 학생으로 간주하는 본고의 관점은 이상의 세 가지 경우의 수 모두와 양립하는 것으로 의도된 것이다.

량부’로 수렴된다.[169] 그러나 이 논평은 이상하게 들린다. 실재성이 불확실한 상황에서 정체성을 구체적으로 지목한다는 것은 난센스이기 때문이다.[170] 이 기묘함을 해소하려면, 자은 기로서는 이미 갈 수 없는 길이지만, 문제의 ‘경량부’가 바수반두 자신이어야 할 것이다.

이는 『이십론』이 ‘경량부들이 멈춘 지점에서 다시 시작하는 것’이라고 한 시더리츠의 논평과 궤를 같이한다.[171] 물론 그의 초점은 【2】의 논리가 표상주의적 실재론과 일치한다는 점에 놓여있을 것이다. 즉, 【2】의 대론자는 내 인식상의 대상-이미지를 촉발하는, 그러나 직접 경험할 수는 없는 그러한 대상의 존재를 받아들이고 있고, 그런 한에서 직접 실재론자가 아니다.[172] 확실히 【2】의 반론이 표상주의적 실재론에서만 가능하다는 그의 지적은 예리하다. 그러나 이 사실로부터 【2】의 반론자가 표상주의적 실재론자라는 결론이 바로 도출되지는 않는다.

---

169 본고 138번 각주 참조.

170 효도 가즈오의 논평 역시 조금 다른 각도에서 엉뚱하다. 그는 이 반론에 대해 ‘어떤 의미에서 우리들의 상식적인 입장이기 때문에, 여기서 제기된 4가지에 대한 의문은 지극히 당연한 것이라고 생각합니다’라고 하였다. 【1】과 같이 유식성 주장이 심각하게 제기된 이후라면 【2】의 논리를 듣고 나서 일견 당연하다고 생각할 수 있을 것이다. 그러나 유식성의 명제 자체가 논증적 형태로 제기되지 않은 상황이라면 저런 반론을 ‘상식으로’ 미리 가지고 있기는 힘들다. 효도 가즈오(2011) 96쪽 참조.

171 본고 3.1.1 참조.

172 그럼에도 대론자가 시더리츠의 기대대로 일관되게 표상주의적 실재론자일지는 확언할 수 없다. 【5】와 같은 반론은 굳이 표상주의적 실재론자가 아니더라도 충분히 제기할 수 있기 때문이다. 그러나 보다 심각한 위협은 【10】의 해석에서 온다. 본고의 이해가 맞다면, 이 대목의 대론자의 모델은 상가바드라이며 그는 시더리츠의 기대와 달리 직접 실재론자이기 때문이다. Siderits(2007) 169쪽 및 【10】〖b-2〗 참조.

한편 『이십론』과 『구사론』의 관계는 시더리츠가 생각했던 것보다 훨씬 더 밀접한 것 같다. 허구적 경험과 실제 경험 사이의 핵심적 차이로서 시공간상의 한정·상속에의 비한정·기대 효과의 발휘가 지목되고 있는데, 이 중에서 적어도 '시공간상의 한정'과 '기대 효과의 발휘'의 표현 자체 및 개념적 내용이 『구사론』으로 소급되기 때문이다.[173] 물론 양자의 긴밀한 관계를 주장하려면 상기의 연속성이 선입견이나 우연의 일치로 치부되지 않아야 할 것이다. 따라서 이에 대한 엄밀한 문헌 검토가 필요하다.

우선 시공간의 한정(deśakālaniyama)부터 살펴보겠다. 대론자가 이것을 거론한 취지는 다음과 같이 귀류법적으로 해석해볼 수 있을 것이다. 【1】에서의 바수반두의 입론에 따르면, 우리의 인식이 비문증 환자의 그것과 유사하다. 만약 그렇다면, 비실재하는 머리카락을 '모든 곳에서 그리고 늘' 경험하는 병적인 경우와 그 경험의 내용이 시공간적으로 한정되는 소위 정상적인 경우 사이의 차이가 없게 된다. 그러나 이 귀결은 받아들일 수 없다. 따라서 대상의 존재를 부정하는 최초의 가정을 거부해야 한다.

---

[173] 【2】의 대론자가 언급한 세 번째 이유는 상속에의 비한정(santānāniyama)이다. 이십론 주는 정상적인 인식이 비문증 환자의 그것과 마찬가지로 존재하지 않는 대상에 대한 것이라고 주장하지만, 실재하는 대상에 대한 경험은 시공간적으로 근접해 있는 개체들 모두에게 가능한 반면 비문증 때문에 보이는 머리카락의 이미지는 바로 그 질병에 걸린 자에게만 한정적으로 경험된다는 차이가 있다. 이처럼 경험의 내용이 특정 개체에 한정되지 않는 이 현상은 비한정적인 원인 즉, 대론자가 보기에, 공적으로 접근 가능한 물리적인 대상을 전제해야만 이해될 수 있는 것이다. 이러한 유형의 논박을 예고하는 개념적 설정은 『구사론』 등 선행 문헌에서 아직 찾지 못하였다.

그런데 치즈코 요시미즈에 따르면, 저 ‘시공간의 한정’이라는 표현 자체와 함께 통상의 경험 및 문제적인 경험의 대조가 함께 이루어지고 있는 대목이 『구사론』「세품」에서도 발견된다.

> 싹 등에 대한 종자 등의 역량(sāmarthya)이 (ㄱ)장소와 때에 따른 한정(deśakālapratiniyama)으로부터[174] 경험되고 또 익힘 등에 대한 불 등의 [역량이 장소와 때에 따른 한정으로부터 경험된다]는 점에서 원인 없는 생성은 없다. (ㄴ)영원한 원인이 존재한다는 주장은 바로 앞에서[175] 기각하였다.[176]

---

[174] Kellner etc.(2007) 1054쪽-1060쪽 참조.
치즈코 요시미즈는 이 5격 표현을 ‘시공간상의 한정을 통해(through spatiotemporal restriction)’라고 옮기는 한편 이 한정의 작용을 종자에 귀속한다. 각각 Kellner etc.(2007) 1058쪽 및 1059쪽 참조.
그러나 문제의 ‘한정’은 여기서 수동적인 의미로 이해되며 따라서 싹에 귀속해야 할 것이다. 그러면 ‘~을 통해’라는 비록 불가능하지는 않지만 매우 어색한 번역을 피할 수 있을 것이다. 그리고 무엇보다도 본고처럼 저 한정을 결과에 귀속해야만 『이십론』과의 유비가 가능해질 것이다. 한편 야쇼미뜨라의 주석 또한 본고의 이해를 뒷받침한다.
Wogihara(1936) 284쪽: kasmāt l deśakālapratiniyamāt l deśakālayos tu pratiniyamāt l tatra deśapratiniyamo bījādisaṁbaddha eva deśa utpatteḥ l kālapratiniyamo bījānantaram utpatteḥ l (무엇 때문인가? 장소와 때에 따른 한정 때문이다. 즉, 장소와 때 양자에 있어 한정되기 때문이다. 여기서 장소의 한정은 종자 등이 위치한 바로 그 장소에 [싹이] 발생하기 때문이다. 때의 한정은 종자[가 존재했던 순간] 직후에 [싹이] 발생하기 때문이다.

[175] Pradhan(1967) 101쪽-102쪽 참조.

[176] Pradhan(1967) 130쪽-131쪽: dṛṣṭaṁ cāṅkurādīṣu bījādīnāṁ sāmarthyaṁ (ㄱ)deśakālapratiniyamād agnyādīnāṁ ca pākajādiṣv iti nāsti nirhetukaḥ prādurbhāvaḥ l (ㄴ)nityakāraṇāstitvavādaś ca prāg eva paryudastaḥ l

> 왜냐하면, 만일 이슈바라(īśvara)나 혹은 다른 [뿌루샤(puruṣa) 내지 원질(pradhāna) 같은 것]이 단적으로 단일한 원인이라고 한다면, 온 우주가 (ㄷ)동시에 생겨나야 할 것이다. 그러나 존재들은 (ㄹ)순서에 따라 발생하는 것으로 경험된다.[177]

우선 (ㄱ)을 보면 표현의 일치가 곧바로 확인된다. 한편 (ㄴ)은 두 번째 인용문의 내용을 의도하고 있는데, 거기서의 (ㄷ)의 동시적 발생과 (ㄹ)의 순서에 따른 발생은 각각 『이십론』 상의 병적인 지각 경험과 정상적인 지각 경험에 정확히 대응한다.

혹자는 『이십론』의 한정과 『구사론』의 한정이 정확히 일치하지 않는다고 지적할 수 있을 것이다. 왜냐하면 (ㄱ)에서 의도하는 한정성은 원인과 결과의 근접성, 즉, 원인이 위치한 시공간적 좌표 바로 그곳에 해당 원인의 결과가 위치한다는 것이기 때문이다. 여기서 결과는 물론 그 원인 역시 원칙적으로 직접 경험될 수 있는 것이다.[178] 따라서 『이십론』에 나타난 시공간상의 한정과는 내용이 정확히 일치하지는 않는다. 왜냐하면 『이십론』의 경우 원인에 해당하는 인식 독립적인 대상이 원리상 직접 경험될 수 없는 것이기 때문이다. 이 지적 자

---

177 Pradhan(1967) 101쪽: yadi hy ekam eva kāraṇam īśvaraḥ syād anyad vā (ㄷ)yugapat sarveṇa jagatā bhavitavyaṁ syāt l dṛśyate ca bhāvānāṁ (ㄹ)kramasaṁbhavaḥ

178 혹자는 첫 번째 인용문의 '역량(sāmarthya)'이란 표현에 주목하여 『구사론』의 원인 역시 『이십론』의 경우처럼 직접 경험될 수 없는 것이라고 주장할 수도 있다. 이 경우 『구사론』과 『이십론』은 이 'deśakāla(prati)niyama'라는 표현만 공유하는 것이 아니라 그 배후의 아이디어까지 함께하는 셈이다. 꽤 정교한 지적이기는 하지만 적어도 『구사론』의 논의 맥락에서는 문제의 원인이 번뇌 및 업이기에 통속적인 의미에서 비가시적인 것이지 원리적인 차원에서 비가시적인 것이라고 할 수는 없다.

체는 옳으나, 그렇다고 해서 치즈코 요시미즈의 저 발견이 곧바로 무의미해지는 것은 아니다. 우리가 구한 것은 예고편이지 본편이 아니기 때문이다.

또 혹자는 치즈코 요시미즈가 발견한 저 대목이 바수반두에게 한정할 수 없는 보다 일반적인 이해를 반영하고 있을 가능성을 제기할 수도 있다.[179] 앞서 말했듯, 두 문헌 사이의 연속성을 주장하려면, 이것이 『구사론』 이외의 문헌들도 검토해야 한다. 그런데 위의 두 인용문에 대응하는 『순정리론』에서의 상가바드라의 발화를 바수반두의 것과 비교해 보면, 그녀의 소견이 옳다는 것이 간접적으로 정당화된다고 할 수 있다.

> [원인 없는 생성은] 경험과 배치된다. 이 때문에 원인 없이 발생하는 법은 확정적으로 없는 것이다. 그리고 원인이 되는 여하간의 단일하고 영원한 것은 없으니, 이슈바라를 논파할 때 이미 자세히 배제했었다.[180]

> 이를테면 온 우주가 만약 이슈바라 등의 단일한 원인에서 생겨난 것이라면, 모든 것은 동시에 생겨나야 하며 순서에 따라 발생하지 않아야 한다. [이슈바라 등의] 원인이 지금 존재하는데, 어떤 것이 동시에 생겨나는 것을 방해한단 말인가? [그러나] 모든

---

179 그녀는 『구사론』에서 확인할 수 있는 시공간의 한정 및 기대 효과의 발휘가 이후 다르마끼르띠에게로 이어지는 '경량부적인' 사고라고 말할 뿐이어서 이러한 반론에 취약하다. 아울러 본고 각주 138번에서 이야기했듯이, '경량부'가 무엇을 지칭하는 표현인지도 여전히 문제가 된다.

180 T1562_480b15-18: 現見相違。由此定無無因起法。無一常法。少能爲因。破自在中。已廣遮遣。

것을 순서에 따라 발생하는 것으로 경험되기 때문에, 단적으로 단일한 원인으로부터 생겨나는 것이 아님을 알 수 있다.[181]

두 번째 인용문은『구사론』상의 바수반두의 이해와 내용상 완전히 일치한다. 그러나 첫 번째 인용문을 보면 양자의 진술이 갈라지고 있다. 둘 다 원인 없는 발생 및 단일한 원인으로부터의 발생을 거부하고 있지만, 상가바드라는 밑줄 친 부분과 같이 단지 '경험과 배치된다'라고만 하여 구체적인 언급은 피하고 있다. 다시 말해 종자-싹의 비유나 '장소와 때에 따른 한정'과 같은 표현을 일부러 삭제한 것이다. 당파적으로 해석되는 이 최초의 '논평'과 함께『구사론』이전에는 '장소와 때에 따른 한정'라는 표현 및 이에 상당하는 아이디어가 발견되지 않는다는 점을 고려하면, 문제의 표현 및 아이디어는 구사론주에게만 귀속시키는 편이 보다 개연적이라고 할 수 있다.

다음으로 대상의 독립적 존재를 요청하는【2】의 논적이 거론한 네 번째 이유는 바로 기대 효과의 발휘(kṛtyakriyā)이다. 앞서 언급한 시공간상의 한정은 특정한 내용을 가진 인식이 일단 주어지기만 하면 그 자체로 확인이 가능한 것인 반면에, 여기서 말하는 기대 효과의 발휘는 문제의 인식이 주어진 후에도 또다른 조건이 부가되어야만 비로소 판정이 가능한 것이다. 예를 들어 꿈 속에 나타난 음식 등은 실제의 음식과 외견상 구별이 되지 않지만 그것을 섭취할 경우 포만감이나 기력 등을 얻을 수 없다. 이 예에서 '섭취'가 별도의 조건이고 '포

[181] T1562_451c08-12: 謂諸世間若自在等一因生者。則應一切俱時而生。非次第起。因現有故。何法爲障令不俱生。現見諸法次第而起。故知非但一因所生。

만감 및 기력’이 기대 효과라고 할 수 있다. 대론자는 이처럼 일종의 변인통제를 통해 비가시적인 원인의 존재를 추론하고 있다.

이와 같은 자못 합리적인 접근법은『구사론』에서 눈 등의 감각기관의 존재를 확보할 때 바수반두 자신이 동원했던 방법이기도 하다.

> [득(prāpti)의 존재와 관련해] 다음이 타당하지가 않으니, 색·소리 등[의 경우]처럼 혹은 탐·진 등[의 경우]처럼 바로 저 [득]의 자체(svabhāva)가 [직접적으로] 알려지지 않고 또 눈·귀 등[의 경우]처럼 [득의] 기대 효과(kṛtya)가 [간접적으로 알려지지 않는다]. 따라서 실체(dravya) 차원의 법으로서 [성립하는 것이] 가능하지 않기 때문에 [득의 존재를 주장하는 것은] 타당하지 않다.[182]

여기서 자체(svabhāva)는 기대 효과(kṛtya)에 대비되고 있는데, 이는 다음 인용문에 각기 지각과 추리의 대상에 대응한다.

> ‘단지 [오]온의 상속(santāna)에 대해 ‘아뜨만’이라는 표현(abhidhāna)이 생겨나는 것이지 다른 표현대상(abhidheya)에 대해서는 아니다’라는 이것이 또 어떻게 알려지는가? 지각과 추리가 없기 때문이다. 왜냐하면 어떤 법들이 존재할 경우 장애가 없으면 그것들에 대한 직접적인(pratyakṣam) 지각(upalabdhi)이 있기 때문이다. 예를 들어 여섯 가지 대상영역들 및 의(manas)에 대해 [지각이 있다]. 그리고 [어떤 법들이 존재할 경우 그것들에 대한] 추리가 있다. 예컨대 다섯 가지 감관들에 대해 [추

---

[182] Pradhan(1967) 63쪽: ayam ayogaḥ yad asyā naiva svabhāvaḥ prajñāyate rūpaśabdādivad rāgadveṣādivad vā na cāpi kṛtyaṁ cakṣuḥśrotrādivat l tasmāt dravyadharmāsaṁbhavād ayogaḥ l

리가 있다]. 이와 관련해 다음이 추리이다. 하나의 원인이 있더라도 다른 원인이 없으면 결과가 없음이 경험(dṛṣṭa)되고, 나아가 [다른 원인도] 있으면 [결과도] 있음[이 경험되니], 이를테면 싹의 경우와 같다. 그래서 대상영역이 나타나 있는 상태(ābhāsaprāpta)이고 또 주의력(manaskāra)이 원인[으로 가능할] 경우, 맹인·농인들에게 대상영역의 파악이 없음이 경험되고 또 맹인·농인이 아닌 자들에게 [대상영역의 파악이] 있음이 [경험된다]. 따라서 여기서도 별도의 원인이 [맹인·농인들에게는] 없다는 것 및 [나머지에게는] 있다는 것이 해명된다. 그리고 그 [대상영역의 파악]의 별도의 원인이 감관이라는 것이 그 추리[183]이다. 그리고 아뜨만에 대해서는 이와 같은 [지각이나 추리가] 없다. 따라서 아뜨만은 존재하지 않는다.[184]

불교전통에서 일반적으로 시각능력 자체는 가시적인 안구와 달리 비가시적인 것으로 받아들여진다.

---

183 이 「파아품」의 용례에서 두드러지는 것은 바로 추리(anumāna) 자체의 성격이라고 할 수 있다. 본고 3.1의 해당 논의 참조.

184 Lee(2005) 4쪽: katham punar idaṁ gamyate l skandhasantāna evedam ātmābhidhānam varttate nānyasminn abhidheya iti <l> pratyakṣānumānābhāvāt l ye hi dharmmāḥ santi l teṣāṁ pratyakṣam upalabdhir bhavaty asaty antarāye l tadyathā ṣaṇṇām viṣayā{nā}ṇāṁ manasaś ca l anumānaṁ ca l ta{tha}dyathā pañcānām indriyāṇāṁ l tatredam anumānaṁ l sati {sa}kāraṇe kāraṇāntarasyābhāve kāryasyābhāvo dṛṣṭo bhāve ca punar bhāvas tadyathāṁkurasya l saty eva cābhāsaprāpte viṣaye manaskāre ca kāraṇe viṣayagrahaṇasyābhāvo dṛṣṭaḥ punaś ca bhāvo (')ndhabadhirādīnām <an>andhābadhirādīnāṁ ca l atas tatrāpi karaṇāntarasyābhāvo bhāvaś ca niścīyate l yac ca tatkāraṇāntaram tad indriyam ity etad anumānaṁ l na caivam ātmano (')stīti {l} nāsty ātmā l

> 또 경전에서 다음과 같이 이야기된다. “비구여, 눈은 내적인 처이고 [지·수·화·풍의] 네 가지 기본물질요소들에 바탕을 둔 투명한 물질(rūpaprasāda)이며 물질적인 것, 비가시적인것, 길항적인 것이다.[185]

그래서 구사론주는 이것을 추리의 대상으로 삼고 있는 것이다. 이를테면 대상의 현전 및 주의력은 통제변인이고 맹인과 비맹인을 구별하는 것은 조작변인이며 이상의 독립변인들에 체계적으로 대응되는 시각적 경험의 차이가 종속변인이다. 그리고 눈 등의 감각기관은 이러한 시험에 통과하기에 그 존재를 인정할 수 있지만 득(prāpti) 등은 그렇지 못하다.[186]

이와 같이 시각적 역량의 작동을 통해 그 기능이 사후적으로 인정되는 것처럼, ‘실제의’ 대상 역시 기대 효과의 발휘를 통해 그 존재가 전제된다고 『이십론』의 대론자는 주장하는 것이다. 그리고 핵심 개념의 사용 및 배경논리의 구조적 측면에서 볼 때, 『이십론』의 사례와 일치하는 것은 바로 앞에서 인용한 『구사론』의 예문 말고는 더이상 발견되지 않는 것 같다. 그나마 가장 가까운 것이 『유가사지론』의 다음 구절이라고 할 수 있다.

> 운동(karman)을 통한 추리는 무엇인가? 작용(kāritra)을 통해 운동의 기반(āśraya)을 추측하는 것(abhyūhana)이다. 이를테면, 흔들림 없는 것과 새가 내려앉는 것 등

---

185 Pradhan(1967) 24쪽: uktaṁ ca sūtre cakṣur bhikṣo ādhyātmikam āyatanaṁ catvāri mahābhūtāny upādāya rūpaprasādo rūpy anidarśanaṁ sapratigham l

186 이 비판에 대한 상가바드라의 대응은 권오민(2019) 673쪽-694쪽 참조.

을 통해 기둥을 추리한다. … 봄을 통해 눈을, 들음을 통해 귀를, 맡음을 통해 코를, 맛봄을 통해 혀를, 만져짐을 통해 촉각을, 인식됨을 통해 의(manas)를 [추리한다].)[187]

여기서도 기대 효과(kṛtya)의 동계어(cognate word)인 '운동(karman)'이나 '작용(kāritra)'이 등장하며 또 감관이 추리의 대상으로 간주된다. 그러나 첫 번째 사례에서 추론의 대상이 되는 기둥이 원칙상 직접 경험될 수 있는 것이기 때문에 이 『유가사지론』의 추리와 저 『구사론』·『이십론』 상의 추리가 성격상 다를 가능성을 완전히 배제할 수 없다. 이점에 대해 운동과 운동의 기반(āśraya) 사이에 성립하는 관계가 저 '운동을 통한 추리'의 핵심을 구성하고 있다는 점에 주목해 『유가사지론』의 추리와 『구사론』·『이십론』의 추리 사이의 간격을 좁히는 해석을 시도할 수도 있을 것이다. 그러나 관건이 되는 '기반'이 중의적으로 사용되고 있는 것처럼 보여 진척을 가로막는다. 새의 착지를 '지탱'해주는 역할과 감각적 인식을 '유발'하는 역할은 동일시하기 어렵기 때문이다. 따라서 【2】의 대론자가 제시한 네 번째 이유 역시 그 기원이 구사론주 자신에게 안착된다고 할 수 있다.

3.3.2 대론자의 실제 양상: 【4】의 경우

---

[187] 矢板 秀臣(1992) 523쪽: karmato' numānaṁ katamat l yat kāritreṇa karmāśrayābhyūhanam l tad yathā aspandanapakṣiniḍīya(?)nādibhiḥ sthāṇum anuminoti l … darśanena cakṣuḥ l śravaṇena śrotram l jighritena ghrāṇam l svāditena jihvām l sparśitena kāyam l vijñātena manaḥ l

이제【4】의 논적의 경우를 살펴보겠다. 앞서 3.1.3에서 세 번째 난점을 제시할 때 거론했듯이, 지옥옥졸 등이 과연 실재하는 대상인지 여부를 놓고【4】에서 논적들이 보여주는 다양한 생각들은『대비바사론』·『구사론』·『순정리론』, 그 중에서도 특히『구사론』에서 전부 회수할 수 있었다. 그러나 그 대다수는 자은 기나 비닛따데바가 우리에게 제공해준 그림과는 달리 설일체유부 내에서 통용되던 학설들이다. 그렇다면 해석의 관건은, 앞서 3.2.1에서 말했듯, 이십론주가 기존의 학설들을 조작하면서 부여한 방향성 및 이로부터 읽어낼 수 있는 그의 동기를 구체화하는 데에 있다고 할 수 있다.

한편【4】에서 설일체유부로 환원될 수 없는 유일한 대목은 업의 훈습(vāsanā)이 거론되는 말미 부분이다. 여기서 훈습은 자은 기가 '설일체유부'의 견해와 '경량부'의 견해를 구분할 때 기준으로 삼은 개념이기도 하다.[188] 주지하

---

[188] T1834_987a17-24: 然諸部中。大衆正量說。獄卒等是實有情。薩婆多師。雖非有情。然是心外。惡業所感增上。大種轉變所生。造色形顯量力差別。經部師等。雖非有情。然是心外。造業之時。唯熏內識。及其受果。乃在心外。大種轉變起形顯等。今大乘意。亦非有情。造業之時。既在內識。受果之世。在識非餘。故今大乘與諸部異。(그런데 여러 부파 중에서 대중부(Mahāsaṅghika)·정량부(Sāṁmitīya)는 [지옥]옥졸 등이 실재하는 중생이라고 주장한다. 설일체유부 논사들은 비록 중생은 아니지만 마음 외적인 것[으로 보니], 악업에 의해 촉발된 영향력(*ādhipatya) 때문에 물질요소의 변화로 생겨난, 특정 형태·색깔·크기·힘을 띤 파생물질이다. 경량부 논사 등은 비록 중생은 아니지만 마음 외적인 것[으로 보니] 업을 지을 때에만 내부의 식을 훈습하고 그 [훈습]이 결과를 받을 때에는 곧 마음 외부에 물질요소가 변화하여 형태·색깔 등을 일으킨다[는 것이다]. 이제 대승의 생각도 역시 유정이 아니다. 업을 지을 때에 내적인 식에 있을 뿐만 아니라, 결과를 받을 때에도 식에 존재하는 것이지 기타 다른 것[에 존재하는 것이] 아니다. 따라서 이제 대승은 여러 부파들과 다르다.)

다시피 훈습은 비유자-경량부 및 그로부터 영향을 받은 바수반두에게 핵심적인 개념이다.[189] 그러나 여기에서도 이 '훈습' 개념이 귀속되는 반론자의 정체가 '경량부'인지 혹은 구사론주인지 여부 자체는 사소한 것이라고 할 수 있다. 게다가 엄밀히 말해【4】에서 '훈습'이 거론되는 제7송 부분에서는 바수반두만이 발화를 하고 있어서 대론자가 전제될 뿐 직접 나타나지 않는다. 따라서 이 부분 역시 논지 전개의 방식 및 이유를 규명하는 것이 핵심이라고 할 수 있다.

---

189 이점은 슈릴라따 및 바수반두에 대한 열렬한 반대자인 상가바드라의 다음 진술로부터도 명확히 드러난다.

T1562_398b25-c01: 對法諸師議論宗處。諸譬喩者。多分於中申自所執諸法種子。惑亂正義。令不分明。復有諸師。於此種子。處處隨義。建立別名。或名隨界。或名熏習。或名功能。或名不失。或名增長。故我此中廣興決擇。摧彼所執建立正宗。(여러 아비달마 논사(*ābhidharmika)들이 논의하는 주제에 대해 여러 비유자(*Dārṣṭāntika)들이 많은 부분 이에 대해 스스로가 주장하는 여러 법들의 종자(*bīja)[로 요약되는 주장]을 개진하여 정론을 혼란시켜 불분명하게 만든다. 또 여러 논사들이 있어 이 종자에 대해 곳곳에서 내용에 따라 (*anvarthā saṁjñā?) 다른 명칭을 세우니 어떤 경우는 '수계(*anudhātu)'라 이름을 붙이고 어떤 경우는 '훈습(*vāsanā)'라고 이름을 붙이고 어떤 경우는 '역량(*sāmarthya)'라 이름을 붙이고 어떤 경우는 '손실되지 않는 것(*avipraṇāśa)'라고 이름을 붙이고 어떤 경우는 '자라나는 것(*upacaya)'라 이름을 붙인다. 따라서 나는 이에 대해 검토를 통한 해명(*viniścaya)을 자세히 행해 저들이 주장하는 바를 꺾고 바른 종지를 세운 것이다.)

슈릴라따 및 바수반두의 종자설에 대해서는 Park(2014) 및 권오민(2019) 제10장 및 제15장 참조.

권오민에 따르면, 바수반두는 본래 슈릴라따 류의 종자설을 추정했지만 대승으로 전향하여 『섭대승론』의 주석을 쓸 때에는 상가바드라의 종자설 비판 논리를 이용하여 알라야식설을 주장하였다. 권오민(2019) 제15장 참조.

그러나 이 그림은 소위 '古바수반두'에게 귀속되는 『섭대승론석』이 『순정리론』보다 늦게 저술되었을 경우에만, 즉 바수반두 일인설을 견지할 경우에만 가능하다. 그러나 권오민의 여러 저작들 중에서 이 문제를 직접 거론하는 것은 보지 못하였다.

이에 새로운 관점에 따라【4】역시 다시 살펴보도록 하겠다. 이 부분은【3】의 바수반두의 설명에 대한 반론자의 반박으로 시작한다.【3】의 말미에서 바수반두는 지옥중생들이 과거에 자신들이 비슷한 업을 지었기 때문에 현재 지옥에서 지옥옥졸 등을 실재하는 것처럼 보는 경험을 공유한다고 말한다.[190] 이에 대해 대론자는 문제의 지옥옥졸 등이 애초에 중생일 수 있다고 반박하는 것이다. 다시 이에 대해 바수반두는 지옥옥졸 등을 중생의 일부로 간주할 경우 발생하는 난점들을 지적한다. 먼저 지옥옥졸 등이 지옥에 속한 중생일 경우, 지옥의 고통을 겪는 다른 지옥중생들과 달리 지옥옥졸 등은 그런 고통을 느끼지 않는다는 문제 등이 발생한다. 한편 지옥옥졸 등이 지옥에 속하지 않은 중생일 경우, 지옥에 발생한 것이 설명될 수 없다. 이 딜레마 논증에 대해 반론자는 후자를 겨냥해 신이 아니면서 하늘에 태어나는 동물들이 있다고 항변한다. 그러나 바수반두는 하늘에 태어나는 동물들은 그에 상당하는 즐거움을 겪지만 지옥옥졸 등은 그에 상당하는 괴로움을 겪지 않는다는 이유로 반론자의 유비추론을 기각한다.

---

190 지옥옥졸의 사례는『이십론』전반부에서 가장 중요하다고 할 수 있다. 오직 이 사례만이 포괄적이기 때문이다. 다시 말해, 지옥옥졸의 사례만이 실제적 대상 경험의 특징으로【2】의 대론자가 제시한 네 가지 사항, 즉 시공간상의 한정·상속에의 비한정·기대효과의 발휘를 모두 만족함으로써 반론을 무력화시킬 수 있기 때문이다. 이에 반해 꿈의 사례나 아귀의 사례는 부분적이다. 꿈의 사례로는 시공간상의 한정·기대효과의 발휘만이 아귀의 사례로는 상속에의 비한정만이 만족되는 것으로 제시되기 때문이다. 이러한 차이는 바수반두 자신이 제4송에서 명확히 밝힌 바이기도 하다.
한편, 아귀의 사례가 중대한 결함을 가지고 있다는 점은 본고 4.4 참조.

이 지점에서 상대는 지옥옥졸 등이 중생일 가능성을 포기한다. 그러나 유식성 명제를 받아들인 것은 아니다. 지옥옥졸 등이 중생은 아니지만 물질현상이라고 주장하면서 여전히 인식 독립적인 대상의 존재를 고수하기 때문이다. 그의 새로운 주장에 따르면, 지옥중생들의 과거 업 때문에 다양한 작용을 하며 공포를 유발하는 물질이 조성되는데, 바로 이것을 '지옥옥졸' 등이라고 부른다. 이에 대해 바수반두는 '지옥중생들의 과거의 업—>물질적 변화—>지옥중생들의 고통의 경험'이라는 구도를 받아들이는 것보다 '지옥중생들의 과거의 업—>지옥중생들의 고통의 경험'이라는 구도를 받아들이는 편이 합리적이라고 대응한다.

이상의 구도에 대해 효도 가즈오는 '당연히 다른 입장의 사람들로부터' 제기된 이러한 '반론을 예상하고' 바수반두가 '기술하고' 있다고 소개한다.[191] 그러나 그의 발언은 상당히 혼란스럽다. 왜냐하면 그의 이해대로라면 『이십론』이 아직 세상에 나오기 전에 그 반론부터 존재한 것이 되어버리기 때문이다. 즉, 『구사론』 등에서는 대상의 실재성 여부와 무관하게 지옥옥졸 등의 위상을 논의하고 있고, 한편 지옥옥졸의 위상을 유식성 논의에 끌어들인 것은 바로 『이

191 효도 가즈오(2011) 111쪽 참조.

십론』이기 때문에[192] 그의 설명은 전형적인 착시(錯時, anachronism)를 범하고 있다.

만약 그의 발언에서 역사적인 뉘앙스를 제거하고 이십론주의 '예상' 부분을 강조한다면, 즉, 실제로 【4】에서와 같은 반론이 있었다는 것은 아니고 다만 그런 반론이 있을 것 같아서 바수반두가 『이십론』에서 미리 검토한 것이라는 취지였다고 해명한다면, 착시를 범했다는 혐의 자체는 벗길 수 있다. 그럼에도 여기에는 여전히 저자를 수동적인 존재로 보는 시선이 남아 있다. 그러나 이 시선은 쉽게 거부될 수 있을 것이다. 대론자의 발화 순서나 심지어 그 내용까지도 모두 이십론주의 연출하에 있기 때문이다.

---

[192] 『유가사지론』「의지」에 지옥옥졸의 성격에 대한 유가행파의 오래된 견해가 보존되어 있어 주목된다.

Bhattacharya(1957) 43쪽-44쪽: tasmiṇś caturvarṇaprasava iṣṭāniṣṭapañcagativedanīyakarmasamārambho bhavati l tato 'nyatamaḥ sattvaḥ saṁkliṣṭenādhipatyasaṁvartanīyena karmaṇā yamo rājotpadyate l tasyānantaraṁ narakapālā nirmitopamā utpadyante yātanākāraṇānirva[rtakā] lohādayo nārakaś cāginiḥ prādurbhavati l tatas te yathākarmopagāḥ sattvās tatrotpadyante tadanyasu ca gatiṣu l (그곳에 네 가지 성(caturvarṇa)이 나타나자, 좋거나 나쁜 5취에 조응하는 업을 일으키게 된다. 그 후 그 중의 어느 한 중생이 염오된, 지배력으로 유발된 업에 의해 염라대왕으로 태어난다. 그 직후 신통력으로 만들어진 것(nirmitta)에 해당하는 지옥옥졸들이 발생하고 고문도구 노릇을 하는 구리 등등과 지옥불이 출현한다. 그 후 갖추고 있는 업에 따라 중생들이 저 [지옥]에 그리고 그와 다른 취들에 태어난다.)

문제의 신통력이 누구의 것인지가 명시되어 있지는 않지만, 이어지는 대목을 통해 분명한 점은 지옥중생들일 수는 없다는 것이다. 따라서 여기에 나타난 대승 전통의 오래된 학설은 『이십론』에 나타난 것과 거리가 있다고 할 수 있다. 또 다른 백과사전적 문헌인 『대지도론』에도 지옥옥졸의 위상에 대한 논의나 설명은 발견되지 않는다. 따라서 유식성 논의에 지옥옥졸의 문제를 끌어들인 것은 『이십론』 고유의 기여로 보인다.

그렇다면 오히려 대론자야말로 수동적인 존재라고 할 수 있다. 『구사론』 등에 따르면, 지옥옥졸 등은 유정물이거나 무정물이며, 나아가 유정물은 신·인간·아귀·짐승·지옥중생 중에 하나에 속한다. 여기서 신과 인간의 선택지는 상식적으로 배제된다. 그렇기 때문에 【4】 부분의 논법 자체는 지옥옥졸의 위상과 관련해 생각해볼 수 있는 선택지들을 나열한 뒤 비판적 검토를 통해 하나씩 기각하는 소거법에 불과하다. 따라서 【4】의 대론자의 역할은 단지 적절할 때에 선택지를 전환함으로써 바수반두의 일인칭적 검토를 이인칭적 대화 내지 논쟁으로 전환시키는 것에 불과하다. 나아가 이런 한에서 【2】의 논적과도 성격상 확연히 구분된다.

3.3.3 대론자의 실제 양상: 【7】 - 【9】의 경우

극미를 중심으로 전개되는 이 대목의 논의는 기존 연구자들의 이목을 가장 많이 끌었던 부분이고 아울러 이 『이십론』의 극미설에 대해서 특히 『구사론』

등과의 관련성을 지적하는 수많은 연구성과가 집적되어 있다.[193] 극미의 이율배반적 성격을 놓고 【4】에서 논적(들)이 보여주는 다양한 생각들은 『대비바사론』·『구사론』·『순정리론』, 그 중에서도 특히 『구사론』에서 전부 회수할 수 있었다. 따라서 앞서 지적한 모든 결함들에도 불구하고 【7】부터 【9】까지의 극미론을 『구사론』을 위시로 한 소위 '아비달마' 담론의 범위 내에 위치시키려는 자은기의 시도 자체는 정당한 것이다. 이점은 바수반두 이전 대승의 극미 이해와 비교할 경우 매우 분명해진다.[194] 그러나 해석의 초점은 바수반두가 기존의 극미 개념을 소화하고 재배치하는 방식에 둬야할 것이다.

먼저 【7】에서는 이후 【9】까지 바수반두 자신이 지속적으로 사용하는 개념적 도구들 및 기본적인 구도가 나타나 있다. 여기서 바수반두는 감각적 대상을 상상할 가능성으로 세 가지를 상정한다. 첫 번째는, 그가 바이셰시까 학파에

---

193 바수반두 및 전후의 극미론에 대해서는 특히 많은 연구자들이 관심을 갖는다. 따라서 관련된 모든 연구물을 나열하는 것은 불가능에 가까울 뿐만이 아니라 무의미하기까지 하다. 다음 목록은 학계에 큰 기여가 되었다고 보이는 것들만 선별해 연대순으로 나열한 것이다.
山口 益(1940), 宇井 伯寿(1953b), Karunadasa(1967) 제8장, 加藤 純章(1973), 那須 円照(1997a), 那須 円照(1997b), Kapstein(2001) 181쪽-204쪽, 阿部 真也(2004), 兵藤 一夫(2005), 兵藤 一夫(2006), Siderits(2007) 제3장·제5장·제6장·제8장, Dhammajoti(2009) 제8장, 박창환(2009), 박창환(2010), 권오민(2010a), 권오민(2010b), 加藤 純章(2011), 森山 清徹(2015a), 이규완(2017).
여기서 특히 시더리츠, 박창환, 권오민의 논의가 매우 유익하다.

194 『대지도론』 및 『유가사지론』의 극미론에 대한 연구는 이규완(2017) 제4장 제1절 참조.

직접 귀속시킨 것으로서, 부분으로 환원되지 않는 단일한 전체[195]라는 아이디어이다. 이는 꽤 상식적인 견해라고 할 수 있는데, 바수반두는 이 가능성을 매우 가볍게 기각한다. 왜냐하면, 부분을 떠난 전체가 없다는 점에서, 전체는 저 부분들에 명칭을 가설한 것에 불과하기 때문이다. 두 번째 입장은 극미(paramāṇu)들 각각을 후보로 거론한다. 그러나 이 역시 쉽게 거부되는데, 그 누구도 개별적인 극미를 본 사람은 없기 때문이다. 세 번째는 저 극미들로 구성된 가시적 대상을 상정하는 관점이다. 이 역시 상식적으로 받아들일 법한 견해라고 할 수 있다.

여기서 유의할 점은 첫 번째 견해와 세 번째 견해의 차이점이다. 일견 첫 번째에는 극미가 언급되지 않고 세 번째에는 언급된다는 점이 핵심적인 차이로 보이지만 이는 아니다. 왜냐하면 첫 번째 입장에서도 극미를 상정할 수 있기 때문이다. 실제로 냐야-바이셰시까는 극미를 상정하는 방식으로 첫 번째의 견해를 주장하며 이는 이미 『구사론』에서 비판된 견해이다. 양자의 진정한 차이는 후자의 경우 전체가 아닌 부분들만이 실재라는 아이디어를 견지한다는 점에 있다. 즉, 개별 먼지들은 비록 실체이긴 해도 육안에 보이지 않지만, 이것들이 뭉치면 비록 가설적인 존재이긴 해도 시각 경험의 대상이 된다는 것이다.

이에 바수반두는 극미 자체가 내포한 모순을 지적하는 방향으로 논변을 이끈다. 즉, 개별 극미가 성립하지 않기 때문에 이 극미들을 가지고 전체를 구

---

195 이 '단일한 전체'는 물론 바이셰시까의 여섯 범주(padārtha) 중에서 실체(dravya) 범주이며 또 다른 실체인 극미들로 구성된 것이다. 따라서 이 '단일한 전체'를 내속(samavāya) 범주로 간주하는 권오민의 설명은 이해하기 힘들다. 권오민(2010a) 162쪽 46번 각주 참조.

성할 수는 없다는 것이다. 왜냐하면, 극미는 정의상 더이상 분할되지 않는 물질의 최소단위로 따라서 이런 극미들로 가시적 물질세계를 건축하려면 이 극미들을 서로 결합시켜야 할 것이지만, 극미들이 서로 다른 방향에서 결합해서 입체를 이룬다고 하면 저 '방향의 차이'에 따라 중심이 되는 극미가 여러 부분으로 나뉘는 셈인데, 이는 극미의 정의에 어긋나기 때문이다. 그래서 극미들이 일점에서 모인다고 하면, 어떻게 결합해도 입체를 이루지 못하니, 따라서 우리가 경험하는 가시적 세계를 만들어내지 못하는 셈이니, 이는 극미에게 요구된 인식대상으로서의 역할이 달성되지 못한다는 뜻이다. 입체를 이루려면 그 재료 역시 입체여야 한다. 그런데 극미가 이미 입체라면, 이것 역시 극미의 정의에 위배된다. 이처럼, 부분-전체론적 환원주의의 구도에서 극미는 개념상 이율배반적이다.

이십론주는 이상의 내용을 먼저 제시한 후에【8】에서 설일체유부 논사들을 초대한다. 이 가상의 '설일체유부 논사들'은, 자신들의 종의에 충실하게도, 결합의 문제를 극미 차원이 아니라 그 이상의 입체 차원에서 성립하는 것이라고 말한다. 그러나 바수반두는 이 대응을 단지 회피적 대응에 불과한 것으로 묘사한다. 극미 자체가 이율배반적이어서 성립하지 않는다고 하였는데 그 문제는

덮어두고 극미 이상의 단위에서 입자들간의 결합이 가능하다고 말하고 있기 때문이다.[196]

이에 【9】에서 대론자는 '극미'와 관련된 골치아픈 이야기는 단지 형이상학적 사변으로서 배제해버리고 오직 의식에 주어진 것만 가지고 이야기를 하자고 태도를 바꾼다. 그러나 이러한 응답 역시 비판된다. 만약 극미의 관념을 완전히 소거한다면, 이에 따라 물질적 분할과 합성의 관념들도 같이 사라지는데, 이 경우 경험하게 될 세계는 우리가 실제로 경험하고 있는 세계와 판연히 달라져 버린다. 제15송 이하는 그러한 '이상한 나라'의 구체적인 양상들을 지적한 것이다. 그리고 바수반두는 결론을 내린다. 파랑·노랑 등의 순전한 현상적 속성만 가지고는 우리가 경험하는 세계를 구축할 수 없고, 극미를 기준점으로 사용하는 분할과 합성의 관념을 저 현상적 속성들과 결합시켜야만 우리의 감각 세계를 만들어낼 수 있다. 그러나 극미가 그 이율배반적 면모 때문에 물질적 실체로서는 아무런 역할을 하지 못한다. 그렇기 때문에 소위 '인식과 떨어진 감각적·

---

196 이 대목에서 다소 까다로운 대목은 "**그리고 [극미는] 부분이 없는 것이라서 저 [극미들]의 결합이 타당하지 않은 것은 아니다.** "만약 응집된 것 또한 서로 결합하지 않는다면, 극미들이 부분을 결여하기 때문에 결합이 성립하지 않는 것은 아니다."라고 말해서는 안된다. 왜냐하면 부분을 가진, 응집된 것이라고 하더라도 [그것의] 결합이 인정되지 않기 때문이다."라고 할 수 있다. 기본적인 아이디어는 이렇다. 설일체유부 논사들이 보기에, 정의상 더이상 분할될 수 없는 극미들은 '따라서', 다시 말해 【7】에서 제기된 난점 때문에, 서로 떨어져서 존재해야 하며 여기서 우리가 경험하는 입체가 나온다. 이에 대한 바수반두의 비판은 애초에 분할 불가능성이 결합 불가능성과 무관하다는 것이다. 분할 가능한 '덩어리'들이 서로 결합 가능하다고 보는 것은 설일체유부 논사들의 희망사항에 불과하기 때문이다. 왜냐하면 덩어리들이 어쨌든 극미들로 구성된 것인 이상, 덩어리들끼리 접촉한다는 것은 극미들이 접촉한다는 뜻이기 때문이다.

물질적 대상'은 불가능한 관념이다. 따라서 삼계에 속한 것이 단지 표상일 뿐이다.

구성을 강조하는 본고의 관점에서 볼 때, 바수반두가 【7】, 【8】, 【9】의 순서로 논의를 배치한 것은 매우 주목할 만하다. 순전히 논리적인 관점에서 보자면, 이 부분의 핵심적인 개념과 논변은 【7】에서 이미 다 제공이 되었다. 이에 따라 【8】과 【9】는 【7】을 이해하지 못한 경우에 나왔거나 나올 수 있는 반응에 불과한 것으로 묘사된다. 특히 【8】은 당대의 유력한 학파인 설일체유부의 표준적 견해가 중대한 모순을 범하고 있음을 보여준다. 왜냐하면 그들 역시 부분-전체론적 환원주의자이면서 유독 극미 문제에 있어서는 전체의 속성은 부분의 속성에 의존한다는 생각을 관철시키지 않기 때문이다. 이러한 논리적 비일관성은 이제까지의 대론자에게는 보이지 않던 허술함이다. 그렇기 때문에 이십론주가 【8】의 반론을 굳이 '까슈미라의 설일체유부 논사들'에게 직접 돌렸을 수도 있다. 그리고 【7】에서 소개되자마자 간단히 기각된 첫 번째 견해가 '바이셰시까들'에게 직접 귀속된 것 역시 동일한 이유로 설명할 수 있을 것이다.[197]

한편 세 가지 선택지를 제시한 후 하나씩 비판하는 【7】의 방식은 【4】의 방식처럼 소거법의 형태를 띠지만 한 가지 중대한 차이점이 있는 것 같다. 【4】에서는 합리적으로 생각해볼 수 있는 사실상 모든 선택지들이 검토되고 있다. 즉, 예컨대 지옥옥졸 등이 신이나 인간인 경우는 '합리적인 상식에 따라' 배제된 것이라고 할 수 있다. 그러나 【7】은 상황이 다르다. 여기서 배제되지만 여전히

---

[197] 물론 이는 바이셰시까에 대한 비판이 『구사론』에서 이미 제시되었기 때문이기도 하다. 본고 136번 각주 참조.

합리적으로 고려할 법한 선택지들이 있기 때문이다. 비교적 최근 진지하게 고려되기 시작한 '무한분할자(atomless Gunk)'와 같은 경우는 당연히 배제하더라도[198] 『구사론』에서 자신이 '지각 가능한 최소입자'로 재정의한 극미 관념에 대한 검토는 『이십론』에서 이루어지고 있지 않다.[199]

이 누락은 극미에 대한 이십론주의 최종적 입장을 고려할 때 부각되는 것 같다. 【9】에서 바수반두가 직접 설명하고 있지는 않지만, 극미를 실체로 받아들이지 않는 이십론주라면 어떻게 우리의 감각 세계를 설명할 수 있는지가 문제가 될 수 있을 것이다. 왜냐하면 유식성 주장이 옳은 것이라면 당연히 우리의 경험 세계를 잘 설명해줘야 할 것이기 때문이다. 그런데 바수반두는 극미를 실체로 받아들이지 않기에, 그 역시 대론자가 겪는 어려움을 똑같이 겪을 것처럼 보인다. 이에 대한 가능한 답변의 방향은 이렇다. 극미를 '실체로서' 거부한다는 것이 극미의 관념 자체를 거부하는 것은 아니기 때문에, 이십론주로서는 어려움이 없다. 물질의 관념을 받아들이는 자들은 극미를 실체로서 거부할 경우 곧바고 극미의 관념도 거부하게 되겠지만, 바수반두는 그럴 필요가 없다. 오히려 그에게 우리가 경험하는 감각적 세계는 '바닥이 없는 것', 즉 '원칙상 무한히 분석할 수 있는 것'이고, 이는 역설적이게도 감각적 세계를 단적으로 허구로 간주할 수 있는 좋은 이유이기도 하다.[200]

---

198 '무한분할자'에 대해서는 Zimmerman(1996) 참조.

199 바수반두의 극미 재정의에 대해서는 박창환(2010) 참조.

200 이러한 답변은 『구사론』에서 바수반두가 비감각적인 '실체적 극미(dravyaparamāṇu)'를 배제해버리면서도 여전히 극미 관념 자체는 온존시키는 것과, 일치하지 않지만, 양립 가능하다.

이렇게 볼 때, 【9】의 대론자가 “이는 구성(sanniveśa)과 관련한 변계(parikalpa)이다. ‘하나의 극미’냐 ‘응집된 것’이냐 하는 이런 생각이 무슨 소용인가”라는 발언은 매우 흥미롭게 다가온다. 그 ‘소용’을 바수반두가 아주 잘 해명하고 있기 때문이다. 나아가 저 ‘변계’란 표현은 앞서 제10송에 등장한 ‘변계소집된(parikalpita)’란 표현과 호응해 해학적 장면을 연출한다. 정작 대론자야말로 변계소집성 속에서 헤매고 있는 것이기 때문이다. 즉, 자신의 분별은 보지 못한 채 자기가 이해하지 못하는 상대방의 분별을 탓하고 있는 것이다. 이처럼 ‘두’ 바수반두는 분별의 바다를 건너고 있다. 그러나 대론자측의 ‘악성 분별’에 비교할 때 일인칭 화자의 분별은 훨씬 양호해 보인다.

4 유식성의 역사성 문제

『이십론』의 핵심 목표는 유식성의 입증이다. 물론 이 유식성은 늘 동일한 형태로 생각되지 않았다. 따라서 『이십론』에서의 유식성 개념이 이전과 어떻게 달라졌는지를 탐구하는 것 역시 『이십론』 연구의 일환이라고 할 수 있다. 제4장에서는 유식성 논증을 역사적으로 평가할 수 있는 각도를 마련하기 위해 선행 문헌들을 선별적으로 독해할 것이다. 검토 대상은 『해심밀경』과 『섭대승론』이다. 『해심밀경』은 유식성의 아이디어가 최초로 제출된 문헌이고 『섭대승론』은 유가행파의 핵심 아이디어들이 가장 조직적인 형태로 제시되는 텍스트이기 때문이다.[201] 특히 유가행파의 정체성을 규정하는 또 다른 핵심 아이디어라고 할 수 있는 삼성의 구도가 유식성의 아이디어와 어떻게 결부되어 가는지에 특히 초점을 맞출 것인데, 양자는 유식성과 삼성의 관계라는 측면에서 특히 좋은 대조점을 보여준다고 할 수 있다. 이를 각각 4.1과 4.2에서 다룰 것이다. 그리고 4.3에서는 『섭대승론』에 나타난 유식성 논증을 따로 정리하였다. 마지막으로 4.4에서는 역사적 관점에서 보았을 때 두드러지는 『이십론』의 특성들을 살펴볼 것이다.

---

201 이에 따라 유가행파의 또 다른 중추적 문헌들인 『중변분별론』 및 『대승장엄경론』은 본고의 구도에서 일단 빠진다. 이 문헌들은 특히 관법의 대상 및 원리로서의 유식성 개념에 집중하고자 할 때 필수적이다. 관련 논의는 김재권 (2013) 참조.
그러나 『해심밀경』이나 『섭대승론』에 비해 『중변분별론』 및 『대승장엄경론』은 『이십론』과의 관계는 다소 소원한 것으로 보이고, 나아가 이들까지 고려에 넣는 것은 그림을 지나치게 복잡하게 만든다.

4.1 유식성의 등장 및 그 성격: 『해심밀경』의 경우

남아있는 문헌들 중에서 유식성이 최초로 표명된 곳이 『해심밀경』「분별유가품」이다. 그 맥락은, 특히 슈미트하우젠의 연구가 잘 드러내보였듯, 명상 대상의 존재론적 위상에 대한 새로운 해석이다.[202]

> (가) “세존이시여, 관찰되고 있는(*vi √paś) 삼매의 영역(*samādhigocara)인 이미지(*pratibimba)는 무엇입니까? [관찰하고 있는] 이 마음과 다르다고 해야합니까? 다르지 않다고 해야합니까?” “미륵이여, 다르지 않다고 해야한다. 왜 다르지 않냐면, 저 이미지는 단지 표상일 뿐(*vijñaptimātra)이기 때문이니, 미륵이여, ‘식(*vijñāna)은

[202] Schmithausen(1973), Schmithausen(1976), Schmithausen(2014) 참조.

인식대상에 대한 표상일 뿐이라고 특징이 지워지는 것

(*ālambanavijñaptimātraprabhāvita)이다’라고 내가 말했다.”[203]

(나) “세존이시여, 삼매의 영역인 저 이미지가 만약 이 마음과 다르지 않다면, 바로 이 마음이 바로 저 마음을 어떻게 보는(*pra √īkṣ?) 것입니까?” [세존께서] 말씀하셨다. “미륵이여, 여기서 어떤 법 x가 어떤 법 y에 대해 보지 않으며 그럼에도 저와 같이 발생된 마음은 저와 같이 현현한 것일 뿐이다. 미륵이여, 이를테면 예컨대, [모종의] 원래 사물(*bimba)을 조건으로 하여, 깨끗한 거울면(*ādarśanamaṇḍala)에서 바로 [저] 원래의 사물이 보임에도 [우리들은] 이미지를 본다고 생각하고, 여기서 저 원래 사물과 저 이미지의 현현이 별개의 것(*bhinnārtha)으로 보인다. 이처럼 저와 같이

---

[203] Lamotte(1935) 90쪽: bcom ldan ’das rnam par lta bar bgyid pa’i ting nge ’dzin gyi spyod yul gzugs brnyan gang lags pa de ci lags l sems de dang tha dad pa zhes bgyi ’am l tha dad pa ma lags zhes bgyi l byams pa tha dad pa ma yin zhes bya’o ll ci’i phyir tha dad pa ma yin zhe na l gzugs brnyan de rnam par rig pa tsam du zad pa’i phyir te l byams pa rnam par shes pa ni dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba yin no zhes ngas bshad do l
T0676_698a27-b02: 慈氏菩薩復白佛言。世尊。諸毘鉢舍那三摩地所行影像。彼與此心當言有異當言無異。佛告慈氏菩薩曰。善男子。當言無異。何以故。由彼影像唯是識故。善男子。我說識所緣唯識所現故。
밑줄 친 부분을 라모뜨는 rnam par shes pa’i로 보고하나 슈미트하우젠의 제안에 따라 rnam par shes pa ni로 고쳐 읽었다. 사본 수정, 대응하는 범어 원어의 추정 및 이를 둘러싼 논란과 이에 대한 슈미트하우젠의 최종적 논변 및 자세한 설명은 Schmithausen(2014) 제2부 참조.

발생된 이 마음과 삼매의 영역인 이미지 역시 이 [마음]과 다른 것이라고 하는 바로 그것도 이 [마음]과 다른 것(*arthāntara)처럼 보인다."[204]

미륵보살의 질문으로 시작하는 이 대목은, 앞서 진행해온 관찰(vipaśyana)과 적정(śamatha)에 대한 일련의 논의들과 내용상 긴밀한 관련이 보이지 않기에 다소 엉뚱한 감이 없지 않다. 따라서 이 대목 자체에 우선 주목할 필요가 있다.

먼저 (가)에서는 관찰 삼매라는 특정 명상의 맥락에서, 명상의 대상과 명상활동이 다르다는 선언을 내리며 이를 '단지 표상일 뿐'이라고 표현한다. 이 문답의 형식 자체가 함축하듯, 이러한 판정은 다분히 사후적인 성격을 띤다. 즉, 해당 명상자는 붓다의 말씀을 듣기 전까지는 문제의식 자체가 없었거나 아니면 잘못 생각했을 수 있다. 이를테면 명상 대상을 심적인 것이 아니라 모종의 물질적인 것으로 간주했을 법하다. 어느 쪽이 되었든 이런 문답을 수행한다는 것 자

---

[204] Lamotte(1935) 90쪽-91쪽: bcom ldan 'das ting nge 'dzin gyi spyod yul gzugs brnyan de gal te gzugs sems de las tha dad pa ma lags na l sems de nyid kyis sems de nyid la ji ltar rtog par bgyid lags l bka' stal ba l byams pa de la chos gang yang chos gang la 'ang rtog par mi byed mod kyi l 'on kyang de ltar skyes pa'i sems gang yin pa de ni de ltar snang ngo ll byams pa 'di lta ste dper na l gzugs la brten nas me long gi dkyil 'khor shin tu yongs su dag pa la gzugs nyid mthong yang gzugs brnyan mthong ngo snyam du sems te l de la gzugs de dang l gzugs brnyan snang ba de don tha dad par snang ngo ll de bzhin du de ltar skyes pa'i sems de dang l ting nge 'dzin gyi spyod yul gzugs brnyan zhes bya ba gang yin pa de 'ang de las don gzhan yin pa lta bur snang ngo l T0676_698b02-b09: 世尊。若彼所行影像卽與此心無有異者。云何此心還見此心。善男子。此中無有少法能見少法。然卽此心如是生時。卽有如是影像顯現。善男子。如依善瑩淸淨鏡面。以質爲緣還見本質。而謂我今見於影像。及謂離質別有所行影像顯現。如是此心生時相似有異三摩地所行影像顯現。

체가 이를 접한 이후에야 명상자가 명상 대상의 존재론적 위상에 대해 제대로 판단할 수 있었으리라 기대했음을 의미한다. 물론 이『해심밀경』을 위시해 대승 경전 일반이 일종의 명상메뉴얼로 기능했으리라는 역사적 가설을 더한다면[205] 아니 해당 경전 자체의 이후 맥락을 보더라도 철학적 성격이 다분한 이 유식성의 명제 역시 보다 진전된 관찰 명상의 일부가 될 것으로 보인다. 그러나 적어도 이 맥락에 한정해서는 유식성의 판정이 명상 경험에 후속하는 사후적인 작업으로 묘사된다는 점이 두드러진 특징이라고 안전하게 말할 수 있다.

이어지는 (나)에서는 (가)의 선언에 교학적·이론적 색채를 더한다. 여기서 관건은 유식성의 선언이 '명상시 마음이 대상을 본다'는 상식에 저촉됨에 따른 적절한 해명의 제공이다. 여기서 붓다는 기존의 상식적 이해를 폐기하는 방식으로 답변한다. 즉, '마음 y가 대상 x를 본다'고 생각하는 우리의 이원주의적 상식은 '대상 x로 나타나는 마음 y가 발생한다'로 정식화될 수 있는 일원적 사태를 잘못 해석한 결과라는 것이다. 잠시 이 답변의 철학적 맥락 및 효력에 주목할 필요가 있다.

주체와 대상의 구도를 파기한다는 측면만을 떼어놓을 경우『해심밀경』이 도달한 유식적 정식화는 당시 교학적 배경에서 쉽게 납득이 갈 수 있는 것이라고도 할 수 있다. 이를테면『유가사지론』「섭결택분」에서는 보는 행위 등의 주체의 문제에 대해 다음과 같이 접근한다.[206]

---

[205] Williams(1989) 45쪽 참조.

[206] 하라다 와소가 이 주제와 관련한 대목들을 모아두었다. 原田 和宗(1997) 33쪽-43쪽 참조.

‘눈으로 모든 색을 본다’부터 ‘마음(*manas)으로 모든 법을 인식한다’까지처럼 이야기되는 것에서, 눈 등이 보고 인식한다는 것인가, 아니면 안식 등이 보고 인식한다는 것인가? 말한다. 승의적으로는 눈 등도 아니고 안식 등도 아니다. 왜냐하면, 모든 것(*vastu)들은 조건적으로 발생하는 것(*pratītyasamutpanna)이기 때문이고, 찰나적인 것(*kṣaṇika)이기 때문이고, 작용이 부재한 것(*nirīhaka)[207]이기 때문이다. 세속적으로는(*sāṁketikatas) 우세한 것(*prādhānya)이기 때문에 눈 등에 ‘보는 주체(*dṛṣṭṛ)’ 등을 가설(*upacāra)하는 편이 보다 타당하다. 왜냐하면 눈 등의 감관들이 있을 경우는 식[의] 발생이 결손(*vaikalya) 없이 결정되지만, 식의 흐름(*srotas)은 있다손 치더라도 눈 등의 감관들이 온전하거나 결손된 경우 [양자 모두] 경험되기

---

[207] 원어 추정은『유가사지론』「유심유사등삼지」의 다음 부분을 참조하였다.

Bhattacharya(1957) 230쪽: kena kāraṇena <na> svayaṁkṛtāni na parakṛtāni nobhayakṛtāni nopy ahetusamutpannāny etāny aṅgāny ucyante l utpattyu<tpa>tt{a}rasattvāt l pratyayasya ca nirīhatvāt l pratyayasāmarthyasadbhāvāc ca ll (밑줄 친 부분은 티벳역 및 한역에 의거해 수정) (무슨 이유로 이들 [12가지] 지분들은 스스로 조성된 것도 아니고 타자에 의해 조성된 것도 아니고 양자에 의해 조성된 것도 아니고 원인 없이 생겨난 것도 아니라고 하는가? 발생의 발생자가 실재하지 않기 때문이고 또 조건에 작용이 없기 때문이다. 그러나 조건에는 역량이 실재하기 때문이다.)

D4035_119a6: ci’i phyir yan lag rnams bdag nyid kyis byas pa yang ma yan l gzhan gyis byas pa yang ma yin l gnyis nas byas pa yanh ma yin la l rgyu med pa las skyes pa yang ma yin par brjod ce na l skyed pa po med pa dang l rkyen la g.yo ba med pa dang l rkyen la nus pa yod pa’i phyir ro ll

1579_328a17-20: 問何因緣故說緣起支非自作。非他作。非俱作。亦非無因生耶。答生者非有故。緣無作用故。緣力所生故。

(*upa √labh) 때문이다. 오직 보임(*dṛṣṭi?)[이라는 현상]에 대해서만 '본다(*√paś)' 라고 가설하는 것이 승의적인 것(*pāramārthika)이다.[208]

첫 번째 승의적 관점에 따르면 보는 주체를 설정하는 것 자체가 오류이다. 단지 매 찰나 조건적으로 발생하는 현상들이 있을 뿐이기 때문이다. 두 번째 세속적 관점에서는 눈을 보는 주체로 생각하는 편이 좋다. 눈의 인과적 기여도가 크기 때문이다. 승의-세속의 구도가 보통 그렇듯, 양자는 물론 진정한 선택지로 제시된 것은 아닐 것으로 보인다. 한편 마지막 문장은 다소 엉뚱하게도 '보임이 본다'

---

[208] D4038_79b5-80a2: mig gis gzugs rnams mthong ba nas yid kyis chos rnams rnam par shes so zhes bya ba'i bar du ji skad gsung pa de la l ci mig la sogs pas mthong ba nas rnam par shes pa'i bar du yan nam l 'on te de dag gi rnam par shes pa dag gis mthong pa nas rnam par shes pa'i bar du yin zhe na l smras pa l don dam par ni mig la sogs pas kyang ma yan la de dag gi rnam par shes pa dag gis kyang ma yin no ll de ci'i phyir zhe na l dngos po rnams ni rten cing 'brel par 'byung ba'i phyir dang l skad cig pa'i phyir dang l g.yo ba med pa'i phyir ro ll brda'i tsul du ni gtzo bo yin pa'i phyir mig la sogs pa la mthong ba po la sogs pa nye bar gdags pas ches rigs so ll de ci'i phyir zhe na l mig la sogs pa dbang po rnams yod na ni rnam par shes pa 'byung ba ma tshang ba med par nges kyi l rnam par shes pa'i rgyun ni yod du zin kyang mig la sogs pa dbang po rnams tshang ba'am ma tshang bar dmig pa'i phyir ro ll lta ba la sogs pa tsam la mthong ba po la sogs pa nye bar gdags pa gang yin pa de ni don dam pa yin no ll

T1579_610a19-27: 問如說眼見諸色乃至意了諸法。此爲眼等是見者乃至是了者耶。爲彼識耶。答約勝義道理。非是眼等亦非彼識。何以故。諸法自性衆緣生故。刹那滅故。無作用故。約世俗道理。眼等最勝故可於彼立見者等。何以故。若有眼等諸根。識決定生無所缺減。或有識流非眼等根。若缺不缺俱可得故。此中實義唯於見等說見者等。

라는 일상적 어법에 어긋난, 그런데 승의적 관점에 가까운 결론을 내린다.[209] 일상적 어법에 어긋난다는 바로 이점 때문에 이 표현이 왜 '가설'인지가 이해될 수 있지만 동시에 어떤 점에서 이것이 승의적 관점에서 만족스러운 묘사인지 알기 어렵다.

바로 이 지점에서 『해심밀경』의 유식적 환원은 상당히 매력적인 접근법으로 자기매김될 수 있다. 더 이상 '본다'라는 표현을 사용하지 않음으로써 주객의 구도로부터 자유로운 언어를 구사하는 동시에 'x의 현현'이라는 표현을 남겨둠으로써 여전히 주객의 구도에 접근할 수 있는 길을 열어뒀기 때문이다. 본고는 이러한 정향 자체가 언어를 통해 언어를 극복한다는 대승의 핵심 프로젝트를 노정시키는 데에 기여한다고 본다. 만약 '승의'가 언어 초월의 이념보다는 한계적 분석의 이념을 드러내는 것으로 이해된다면[210] 『해심밀경』의 이 대목은 분명히 승의적이라고 평가할 수 있다. 비록 『해심밀경』의 저자 자신은 정작 이러한 승의 이해에 동의하지 않을 것 같긴 하지만 말이다.[211]

다시 『해심밀경』의 인용문으로 돌아가자면, 후속하는 비유가 오히려 어렵다고 할 수 있다. 왜냐하면 거울면에 비친 이미지와 이에 대응하는 원래 사물이 실제로는 동일함에도 관찰자의 착각에 의해 별개의 것으로 간주된다는 식의 이 기묘한 진술이 쉽게 잘 이해되지 않기 때문이다. 한편으로는 거울면이라는

---

209 그래서 현장은 마지막 진술을 勝義가 아닌 實義라고 모호하게 처리했을 수도 있다. 그러나 이러한 용어법은 '법상종' 계열 문헌에서 더 이상 보이지 않는다.

210 적어도 「섭결택분」은 그런 것 같다.

211 『해심밀경』 제2장 「승의제상품」 참조.

새로운 요소 때문에 비유되는 사태보다 비유가 더 복잡해진 탓에 어려워진 측면 역시 있다.[212] 이 두 가지 면이 특히 의아하지만, 'y가 x를 본다' 대신 'x로 나타나는 y가 발생한다'는 본래의 취지를 뒤바꿀 만한 다른 각도의 해석이 가능해 보이지는 않는다.

거울의 비유는 선행하는 「심의식상품」에서 아다나식(=알라야식)의 비유로도 등장하였기에[213] 거울면을 근본식으로 간주하는 해석을 시도해볼 수 있을 것이다. 물론, 슈미트하우젠이 일찍이 지적했듯, 「분별유가품」이 「심의식상품」을 전제로 한 것은 틀림이 없다.[214] 그러나 유식성을 선언하는 바로 이 대목은 「심의식상품」에서 언급했던 거울의 비유를 염두에 두고 있지 않은 것 같다. 왜냐하면 「심의식상품」에서는 현행식의 동시발생 가능성에 비유의 초점이 있지만 이곳 「분별유가품」에서는 거울의 표상적 역량에 초점이 있기 때문이다. 이는 「심의식상품」에서 거울에 앞서, 표상 능력을 기대하기 힘든 파도를 가지고 먼저 비

---

[212] Schmithausen(2007) 238쪽 96번 각주 참조.
한편 본고의 주제와 관련해 한 가지 유의할 점은, 이 비유상에 나타난 원래 사물이 소위 '경량부적 의미의 외계대상', 즉 내 인식의 대상-이미지를 촉발한, 그러나 내 인식 자체가 직접 경험할 수는 없는 한 찰나 전의 대상 자체를 나타낸다고 볼 수는 없다는 것이다. 왜냐하면 비유되는 사태가 비감각적인, 즉 외계대상을 상정할 수 없는 명상활동이기 때문이다.

[213] Lamotte(1935) 56쪽-57쪽 참조.

[214] 다음은 아다나식의 기능 및 성격을 전제로 한 표현이다.
Lamotte(1935) 104쪽: sems kyi len pa'i don dang l
Lamotte(1935) 114쪽: sems kyi len pa'i mtshan ma'am l
Lamotte(1935) 116쪽: brtan pa dang snod rnam par rig pa'i ni 'di lta ste l len pa'i rnam par shes pa'i 'o l
보다 세밀한 취급은 Schmithausen(2014) 366쪽 참조.

유했던 점[215]을 떠올리면 쉽게 납득할 수 있다. 또 한편 알라야식은 일반적으로 자신의 대상을 선명히 지각하지 못하는 것으로 간주되는데[216] 이 성격을 그대로 적용하면 「분별유가품」의 상기 대목은 도저히 이해할 수 없는 것이 되어버린다. 따라서 두 곳의 비유는 비록 소재는 겹치지만 별개로 봐야할 것이다.[217] 그렇다면 유식성이 최초로 표명되는 이 맥락에서는 알라야식의 긴밀한 역할이 감지되지 않는다고 할 수 있다.[218]

한편 이 (나)의 또 다른 포인트는 '현현' 내지 '~처럼 보임'으로 번역한 snang(*prati √bhās?)의 이중적 사용이다. 티벳역을 보면, x로 '현현'하는 y가 발생하는 사건이 우리에게는 y가 x를 보는 것'처럼 보인다'는 식으로 snang이 중첩되어 사용되어 애매성이 발견된다. 한편 현장의 한역은 '현현'은 顯現이라고 옮기고 '~처럼 보임'에 해당하는 부분을 相似(有異)라고 다르게 옮겨 구분하고는 있으나 애초에 相似의 원어가 pratibhāsa일 가능성 또한 배제할 수 없기에 텍스트 자체에 애매성이 있었을 가능성 또한 배제할 수 없다. 그렇다 하더라도 이것 자체에 심오한 뜻이 있다고 보긴 어려운 것 같다. 따라서 본고에서는 현장의 이해에 따라 '현현'은 모종의 객관적 사태로서 어쩌면 붓다 자신도 어쩔

---

[215] Lamotte(1935) 56쪽 참조.

[216] 본고 214번 각주의 세 번째 예문도 이를 시사하고 있다. Schmithausen(1987) 제5장의 논의 참조.

[217] 그러나 『변중변론』에서 알라야식과 나머지 식들 사이의 구분이 모호한 점은 이러한 해석 경향이 존재했음을 시사하는 것 같다.

[218] 오히려 반대로 여기서 식이 인식대상에 대한 표상일 뿐이라고 정의되는 점이 역으로 본고 214번 각주의 세 번째 예문처럼 아다나식이 기세간을 표상하는 것으로 규정된 이유를 제공한 것일 수는 있을 것이다. Schmithausen(2014) 366쪽 참조.

수 없는 것인 반면에 '~처럼 보임'은 이에 대한 주관적 착각으로서 명상시 유념해야할 지점인 것으로 구별해 이해하고자 한다.

앞서 살펴본 유식성의 선언은 관찰 명상이 가능한, 따라서 수준이 높은 자들의 경험에 한정된 것이었으나, 이어지는 문답을 통해 이 선언이 일상경험 전체에까지 적용되는 것으로 확인되고 있다.

> "세존이시여, 중생들에게 색(*rūpa) 등으로 현현하는, 저 자연적인(*prakṛtistha)[219] 마음의 영상도 이 마음과 다르지 않다고 해야합니까?" [세존께서] 말씀하셨다. "미륵이여, 다르지 않다고 해야한다. 전도된 지혜를 가진 어리석은 자들은 저 영상들에 대해 오직 표상일 뿐이라는 바로 이점을 있는 그대로 알지 못해 전도되게 생각한다."[220]

명상의 경우 그 대상이 심적인 영상이라는 것이 어느 정도 납득이 가는 이야기이지만, 여기서처럼 일상적인 감각경험들까지도 모두 단지 표상에 불과하다고 주장하는 것은 쉽게 이해가 가진 않는다. 그럼에도 붓다는 특별한 설명을 보태지 않는다. 명상자의 경험에서 추출한 마음의 본성을 그보다 수준이 낮은 비명

---

[219] 원어추정 및 의미는 Schmithausen(2014) 391쪽 1732번 각주 참조.

[220] Lamotte(1935) 91쪽: bcom ldan 'das sems can rnams kyi gzugs la sogs par snang ba sems kyi gzugs brnyan rang bzhin du gnas pa gang lags pa de 'ang sems de dang tha dad pa ma lags zhes bgyi 'am l bkaḥ stal pa l byams pa tha dad pa ma yin zhes bya ste l byis pa phyin ci log gi blo can rnams ni gzugs brnyan de dag la rnam par rig pa tsam de nyid yang dag pa ji lta ba bzhin mi shes pas phyin ci log tu sems so l
T0676_698b09-13: 摩地所行影像顯現。世尊。若諸有情自性而住。緣色等心所行影像。彼與此心亦無異耶。善男子。亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺。於諸影像不能如實知 * 唯是識。作顛倒解。

상자의 경험에까지 통용시키는 데에 『해심밀경』의 저자는 그다지 애로를 느끼지 못하는 것 같다.

여기서 새롭게 등장한 요소는 바로 '전도된 지혜'이다. 바로 이것 때문에 사람들은 자신들의 경험을 잘못 해석한다고 볼 수 있다. 앞 단락에서 다룬, 명상자의 가능한 착각 역시 이 판단력의 문제로 간주할 수 있을 것이다. 앞서 최초의 유식성 판정이 해당 경험에 후속하는 사후적인 것이라고 규정하였는데, 만약 이 구도가 그대로 유지된다면, 이 전도된 지혜는 오직 표상일 뿐인 심적 현상이 발생한 다음에야 작동할 수 있을 것으로 보인다. 그렇다면 유식성을 이해 혹은 오해하기 위해서는 최소한 두 찰나의 사건 연쇄가 필요한 것이다.

한편 감각적 인식의 대상이 저처럼 외적인 것이 아니라 해당 인식에 종속적인 것이라면, 우리가 경험하는 색깔, 소리 등은 사실 심적인 것에 불과하다. 그렇다면 우리가 이것들을 심적인 것에 대비되는 물질적인 것으로 간주하는 것은 어디까지나 착각의 소산일 뿐이다. 이 대목이 말하는 것은 여기까지다. 이를테면 '자아'가 무지의 대상이긴 하나 의사소통의 맥락에서는 문제없이 성립하는 것으로 자리매김되었던 것[221]에 유비될 법한 물질의 재정위 내지 재정의 작업이 이 『해심밀경』에서는 발견되지 않는다. 오히려 유식성을 선언한 이후에도 종전과 같은 물질 개념을 사용하고 있을 뿐이다.

---

221 혹은, 순전히 철학적인 측면에서만 따지자면, 사유의 리스트에서 물질을 그냥 소거해버릴 수도 있겠다. 그러나 유가행파 전통에서 이 가능성을 실현시켰던 경우는 없었던 것 같다.

"미륵이여, 여기서 능취(*grāhaka)의 의미(*artha)는 물질적인(*rūpin) 다섯 가지 처(*āyatana)와 심, 의, 식과 심소법들이다."[222]

심지어 외재성의 관념마저도 특별한 제한 없이 전통적인 방식 그대로 표현되고 있다.

"미륵이여, 여기서 소취(*grāhya)의 의미는 외적인(*bāhya) 여섯 가지 처이다."[223]

이러한 양상은『해심밀경』전체에서 예외 없이 발견된다. 이러한 철학적 반성의 부재를 가장 자비롭게 해명하는 방식은 아마도, 일찍이 슈미트하우젠이 주장했듯, 바로 이『해심밀경』「분별유가품」에서 비로소 유식성이라는 새로운 아이디어가 처음으로 그런데 전통적인 청자들을 배려하는 취지에서 조심스럽게 제기되었다고 설명하는 방식일 것이다.[224]

한편 텍스트는 유식성에 대해 짧은 선언만 남기고 명상 수행과 관련된 다른 주제들로 옮겨갔다가 교법의 의미를 열 가지 양태로 판명하게 통찰해야 한다고 주문하는 맥락에서 다시 표상(*vijñapti)을 거론한다.

---

[222] Lamotte(1935) 100쪽: byams pa de la 'dzin pa'i don ni skye mched gzugs can lnga dang l sems dang yid dang l rnam par shes pa dang l sems las byung ba'i chos rnams so l

[223] Lamotte(1935) 100쪽: byams pa de la gzung ba'i don ni phyi rol gyi skye mched drug pa dag yin no ll

[224] Schmithausen(1973) 참조.

“미륵이여, 여기서 [두 번째 양태로서] 잡염적인 법들이거나 청정한 법들의 진여(*tathatā)는 ‘여소유법(*yathāvadbhāvikatā)’으로 그것들은 또 일곱가지이다. (1) 발생(*pravṛtti)의 진여는 모든 행(*saṁskāra)들이 시작도 끝도 없다는 것이다. (2) 특징(*lakṣaṇa)의 진여는 모든 법이 인무아(*pudgalanairātmya) 및 법무아(*dharmanairātmya)라는 것이다. (3) 표상(*vijñapti)의 진여는 모든 행이 단지 표상일 뿐이라는 것(*vijñaptimātratā)이다. (4) 안립(*saṁniveśa)[225]의 진여는 내가 가르친 고성제다. (5) 잘못된 실천(*vipratipatti)의 진여는 내가 가르친 집성제다. (6) 청정(*viśuddhi)의 진여는 내가 가르친 멸성제다. (7) [바른] 실천(*pratipatti)의 진여는 내가 가르친 도성제다.”[226]

---

[225] 적절한 번역어를 채택하지 못하여 부득이하게 현장의 번역어 ‘안립’을 임시로 사용하였다. 한편 원어 추정 및 번역은 아래 스티라마띠의 용례에서 착안하였다.

Tatia(1976) 50쪽: jātir duḥkham ity evamādi saṁvṛtisatye a duḥkham laukikajñānaviṣayatvāt pañcopādānaskandhā duḥkham iti paramārthasatyena duḥkham saṁniveśatathatāmukhena lokottarajñānaviṣayatvāt l

[226] Lamotte(1935) 99쪽: byams pa de la kun nas nyon mongs pa dang rnam par byang ba’i chos de dag nyid kyi de bzhin nyid gang yin pa de ni ji lta ba bzhin du yod pa nyid yin te l de ’ang rnam pa bdun te l ’byung ba’i de bzhin nyid ni ’du byed rnams kyi thog ma dang tha ma med pa nyid gang yin pa’o l mtshan nyid kyi de bzhin nyid ni chos thams cad kyi gang zag bdag med pa dang l chos bdag med pa gang yin pa’o l rnam par rig pa’i de bzhin nyid ni ’du byed rnams rnam par rig pa nyid gang yin pa’o l gnas pa’i de bzhin nyid ni ngas sdug bsngal gyi bden pa bstan pa gang yin pa’o l log par sgrub pa’i de bzhin nyid ni ngas kun ’byung ba’i bden pa bstan pa gang yin pa’o l rnam par dag pa’i de bzhin nyid ni ngas ’gog pa’i bden pa bstan pa gang yin pa’o l yang dag par sgrub pa’i de bzhin nyid ni ngas lam gyi bden pa bstan pa gang yin pa’o l

T0676_699c18-25: 切如所有性者。謂卽一切染淨法中所有眞如。是名此中如所有性。此復七種。一者流轉眞如。謂一切行無先後性。二者相眞如。謂一切法補特伽羅。無我性及法無我性。三者了別眞如。謂一切行 * 唯是識性。四者安立眞如。謂我所說諸苦聖諦。五者邪行眞如。謂我所說諸集聖諦。六者淸淨眞如。謂我所說諸滅聖諦。七者正行眞如。謂我所說諸道聖諦。

진리를 깨달아서 해탈을 이룬다는 불교의 기본적 도식에서, 여기서 (4) - (7)에 배당된 사성제는 전통적으로 인정받은 진리들이며[227] 따라서 새로 추가된 (1) - (3)은 새로운 이념이라고 할 수 있다. (1)은 언뜻 보기엔 인과성을 의도한 것 같은데 이 경우 (5)와 어떤 점에서 구별되는지 설명될 필요가 있다. 한편 (2)는 「일체법상품」과 「무자성상품」에서 주제적으로 다룬 원성실상 내지 승의무자성을 시사한다.[228] 그리고 (3)은 여기 「분별유가품」에서 등장한 유식성을 가리킴이 분명해 보인다.

여기서 특히 흥미로운 점은 (2)와 (3)의 관계라고 할 수 있다. 일단 이 대목에서는 양자를 별개의 항목으로 제시한다. 나아가 양 진여의 성립 범위가 다르게 설정된 점이 눈에 띈다. '모든 행'에 대해 언급된 표상의 진여는 바로 그 규정에 따라 무위법에는 적용될 수 없는데, 이와 반대로 범위를 '모든 법'이라고만 말한 특성의 진여는 유위법은 물론이고 무위법까지 포괄할 수 있다. 물론 이 대별은 바로 후속하는 대목으로 인해 약화된다. 여기서 여가 특성의 진여가 함께 묶여 '모든 법'이란 표현을 적용받고 있기 때문이다.

---

[227] 『해심밀경』이 「섭결택분 보살지」에 선행한다는 일반적인 이해에 따르면, 『해심밀경』에서 칠종 진여에 '언설된 것으로서의' 사성제가 포함되는 것은 언어화된 진리와 언어를 초월한 진리로서 사성제와 진여를 선명히 대립시키는 「섭결택분 보살지」의 기준에서는 다소 불만족스럽다고 할 수 있을 것이다. 안성두(2007) 특히 249쪽 전후 참조.

[228] Schmithausen(2014) 360쪽 참조.

"미륵이여, 여기서 저 특성의 진여와 표상의 진여의 측면에서는 모든 법이 평등하다."[229]

그러나 이 대목을 토대로 표상의 진여 역시 무위법을 포괄한다고 이해하는 방향보다는 반대로 이 대목에서 '모든 법'이 지칭하는 범위가 서로 다르다고 보는 쪽이 더 자연스러운 독해일 것이다. 심지어 여기에서조차 양 진여는 병렬 이상의 관계를 맺지 않고 있는 것으로 보인다.

앞서 거울의 비유에서 확인한 것처럼 유식성 개념의 성립이 알라야식 개념과 독립적으로 이루어진 것과 마찬가지로, 이 「분별유가품」에서 유식성을 천명할 때 삼성이나 삼무성이 언급되지 않았으며, 또 「일체법상품」이나 「무자성상품」에서 삼상 등을 규정할 때 유식성은 시사되지 않았다.

"덕본(*Guṇākara?)이여, 여기서 법들의 변계소집상이 무엇이냐면, 언설(*anuvyavahāra)하기 위한 만큼 법들의 자성과 차별을 명칭(*nāma)과 표식(*saṁketa)으로 확립하는 것(*vyavasthāpana)이다. 덕본이여, 법들의 의타기상이 무엇이냐면, 바로 법들의 조건적 발생(*pratītyasamutpāda)이니, 이를테면 '이것이 있어서 저것이 있고 이것이 생겨서 저것이 생긴다'는 것이나 이를테면 '무명(*avidyā)을 조건으로 하여 행들(*saṁskārāḥ)[이 있다]'라는 것에서부터 '이처럼 거대한 고통의 더미뿐인 이것을 발생시키게 된다'라는 것까지이다. 덕본이여, 법들의 원성실상이 무엇이냐면, 법들의 진여인 것이자, 정진(*vīrya)을 원인으로 하고 바른(*samyak?) 여

---

[229] Lamotte(1935) 100쪽: byams pa de la mtshan nyid kyi de bzhin nyid gang yin pa de dang l rnam par rig pa'i de bzhin nyid gang yin pa des ni chos thams cad dang mtshungs shing mnyam mo l
T0676_699c27-28: 由相眞如了別眞如故。一切諸法平等平等。

리작의(*yoniśomanasikāra)를 원인으로 하기에 이를 깨닫고(*anu √gam) 깨달은 것을 수습하고 성취하여 무상정등각(*anuttarā samyaksaṁbodhi)에 이르기까지 성취하는 것이다."[230]

다만 여기서 '법들의 조건적 발생'으로 정의되는 의타기상은, 앞서 「섭결택분」을 경유한 유식성 평가를 참조할 때, 유식성의 구도와 쉽게 융합될 수 있는 것처럼 보인다. 그러나 이 대목 자체는 유식성 자체를 전혀 언급하지 않기 때문에 저 가능성이 봉쇄되지 않았다는 소극적 평가만을 허용한다. 양자의 융화는 다음 소챕터에서 살펴볼 『섭대승론』에서 오히려 두드러지는 현상이다. 이와 비교

---

[230] Lamotte(1935) 60쪽-61쪽: yon tan 'byung gnas de la chos rnams kyi kun brtags pa'i mtshan nyid gang zhe na l ji tsam du rjes su tha snyad gdags pa'i phyir chos rnams kyi ngo bo nyid dam bye brag tu ming dang brdar rnam par bzhag pa gang yin pa'o l yon tan 'byung gnas chos rnams kyi gzhan gyi dbang gi mtshan nyid gang zhe na l chos rnams kyi rten cing 'brel par 'byung ba nyid de l 'di lta ste 'di yod pas 'di 'byung la l 'di skyes pa'i phyir 'di skye ba 'di lta ste l ma rig pa'i rken gyis 'du byed rnams zhes bya ba nas l de ltar na sdug bsngal gyi phung po chen po 'di 'ba' zhig po 'di 'byung bar 'gyur ro zhes bya ba'i bar gang yin pa'o l yon tan 'byung gnas chos rnams kyi yongs su grub pa'i mtshan nyid gang zhe na l chos rnams kyi de bzhin nyid gang yin pa ste l byang chub sems dpa' rnams kyis rtul ba'i rgyu dang legs par tshul bzhin yid la byas pa'i rgyus de rtogs shing de rtogs pa goms par byas pa yang dag par grub pas kyang bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub kyi bar du yang dag par 'grub pa gang yin pa'o l

T0676_693a17-25: 云何諸法遍計所執相。謂一切法假名安立自性差別乃至爲令隨起言說。云何諸法依他起相。謂一切法緣生自性。則此有故彼有。此生故彼生。謂無明緣行。乃至招集純大苦蘊。云何諸法圓成實相。謂一切法平等眞如。於此眞如。諸菩薩衆勇猛精進爲因緣故。如理作意無倒思惟爲因緣故。乃能通達。於此通達漸漸修習。乃至無上正等菩提方證圓滿。

여기서 현장이 假名이라는 표현을 사용하고 있으므로 본고가 단지 '언설'으로 옮긴 rjes su tha snyad gdags pa는 *anuvyavahāra와 *prajñapti의 복합어일 가능성 또한 있다.

하면 더더욱 『해심밀경』의 유식성은 삼성설과 간격을 두고 제시되고 있다고 할 수 있다.

「분별유가품」에서는 잠시 다른 주제들이 거론된 다음에 다시 이 표상의 진여가 언급되고 있다.

> "세존이시여, 세존께서 '흙탕물이 담긴 그릇의 비유와 깨끗하지 않은 거울의 비유와 난상류인 연못의 비유로서 [이런 것들로는] 스스로의 특색(*nimitta)을 관찰할(*pari √īkṣ?) 수 없고 그와 반대인 경우(*ato viparyayena) [관찰하는 것이] 가능한 것처럼 수습되지 않은 마음으로는 있는 그대로 알 수 없고 수습된 [마음]으로는 가능하다'고 말씀하셨는데, 여기서 ['수습된 마음'이라고 운운할 때] 마음으로 판명하게 통찰한다는 것(*pratisaṁkhyāna)은 무엇이고 ['있는 그대로 안다'라고 했으니] 진여는 [상기의 일곱 가지 진여 중에서] 무엇을 염두에 두고서(*saṁdhāya) 말씀하신 겁니까?" [세존께서] 말씀하셨다. "미륵이여, '마음으로 판명하게 통찰한다는 것'은 세 가지 종류의 측면에서이니, 듣는 것에서 생긴 판명한 통찰과 사유하는 것에서 생긴 판명한 통찰

과 수습하는 것에서 생긴 판명한 통찰이다. [문제의 진여는] 표상의 진여를 염두에 두고서 교설한 것이다."[231]

재미있게도 여기에서도 거울의 비유가 등장한다. 차이가 있다면, 위에서 다뤘던 비유에서는 깨끗한 거울이었던 반면에 지금 나오는 거울은 깨끗하지 않은 것이라는 점이다. 이 차이는 비교적 평이하게 해명될 수 있을 것이다. 명상 수행자의 마음은 깨끗한 거울인 반면에 일상인의 마음은 더러운 거울이라는 것이다. 한편 여기서도 삼상의 구도가 그다지 엿보이지 않는다.

그러나 지금까지 거리를 두고 있던 유식성과 삼성설은 「분별유가품」의 마무리 단계에서 미묘하게 근접한다.

---

[231] Lamotte(1935) 107쪽: bcom ldan 'das bcom ldan 'das kyis chab rnyog pa can mchis pa'i snod kyo dpe dang l me long yongs su ma dag pa'i dpe dang l mtshe'u 'khrugs pa'i dpes ji ltar rang bzhin gyi mtshan ma brtag par mi nus pa de las bzlog pa ni nus pa de bzhin du ma bsgoms pa'i sems kyis yang dag pa ji lta ba bzhin shes par mi nus kyi l bsgoms pas ni nus so zhes bka' stsal pa gang lags la de la sems kyis so sor brtag pa ni gang lags l de bzhin nyid ni gang las dgongs te bka' stal pa ni gang lags l bka' stal pa l byams pa sems kyis so sor brtag pa rnam pa gsum gyi phyir te l thos pa las byung ba'i sems kyis so sor brtag pa dang l bsams pa las byung ba'i sems kyis so sor brtag pa dang l bsgom pa las byung ba'i sems kyis so sor brtag pa'o l rnam par rig pa'i de bzhin nyid las dgongs te yongs su bstan pa yin no l
T0676_700c29-701a07: 世尊。如世尊說濁水器喻不淨鏡喻撓泉池喻。不任觀察自面影相。若堪任者與上相違。如是若有不善修心。則不堪任如實觀察所有眞如。若善修心堪任觀察。此說何等能觀察心。依何眞如而作是說。善男子。此說三種能觀察心。謂聞所成能觀察心。若思所成能觀察心。若修所成能觀察心。依了別眞如作如是說。

특성의 진여의 의미를 판명하게 통찰하게 하는 인무아의 이미지(*nimitta) 및 법무아의 이미지와 유식의 이미지와 승의(*paramārtha)의 이미지는 필경의 공성(*atyantaśūnyatā) 및 무자성의 공성(*abhāvaśūnyatā), 무자성을 자성으로 함의 공성(*abhāvasvabhāvaśūnyatā), 승의의 공성(*paramārthaśūnyatā)로 제거한다.[232]

앞서 '특성의 진여는 모든 법이 인무아 및 법무아라는 것'인 반면에 '표상의 진여는 모든 행이 단지 표상일 뿐이라는 것'이라고 구별하였는데, 여기서는 표상의 진여에 대한 언급은 없이 인무아, 법무아, 유식, 승의라는 비교적 차원이 높은 대상들에 대해 조성된 우리들의 심적 이미지가 저 특성의 진여를 통찰하는 데 기여를 했다고 하며 유식성을 삼상의 구도 가까이에 놓고 있다. 더욱이 법무아의 이미지를 극복케 하는 '무자성의 공성'과 유식의 이미지를 소거하는 '무자성을 자성으로 함의 공성'이 조어상 상호 밀접할 수 밖에 없는 형태로 제시된 점이 특히 주목된다. 이 대목에 일정한 해석을 준다면, 특히 원성실상과 (따라서 삼상 전체와) 유식성을 상호 분리될 수 없게 재정의하는 길이 열릴 것으로 보인

---

[232] Lamotte(1935) 108쪽: mtshan nyid kyi de bzhin nyid kyi don so so yang dag par rig par byed pa'i gang zag bdag med pa'i mtshan ma dang l chos bdag med pa'i mtshan ma dang l rnam par rig pa tsam gyi mtshan ma dang l don dam pa'i msthan ma gang yin pa de ni mtha' las 'das pa stong pa nyid dang l dngos po med pa stong pa nyid dang l dngos po med pa'i ngo bo nyid stong pa nyid dang l don dam pa stong pa nyid kyis rnam par sel lo l
T0676_701a22-25: 八者了知相眞如義故。有補特伽羅無我相法無我相。若唯識相及勝義相。此由畢竟空無性空無性自性空及勝義空能正除遣。

다.[233] 그러나 『해심밀경』 자체만 가지고 이야기하자면 유식성과 삼성의 관계는 모호하다고 밖에 평가할 수 없을 것이다.[234]

4.2 유식성과 삼상의 결부: 『섭대승론』 「소지상분」 검토

이제 시선을 『해심밀경』과 『이십론』 사이에 위치한 『섭대승론』으로 옮겨 보자. 주지하듯, 이 문헌의 제2장 「소지상분」에서는 유식성과 함께 삼상의 구도, 알라야식을 비롯한 팔식설이 상호 밀접하게 정의되고 있다. 이를 극명하게 보여주는 것이 바로 삼상 각각의 정의로, 삼상에 대한 『해심밀경』과 『섭대승론』의 정의를 비교하면 다음 도표와 같다.[235]

---

[233] 이후 유가행파의 사상적 주류는 바로 이 경로로 나아간 것으로 보이며, 특히 『변중변론』 제1장 「변상품」 및 제3장 「변진실품」 및 특히 이에 대한 바수반두의 주석은 유식성과 삼성설의 융합을 확실하게 그리고 불가역적이게 이루어낸 것으로 여겨진다.

[234] Schmithausen(2014) 363쪽 특히 각주 1651번 참조.

[235] 長尾 雅人(1987a) 부록 58쪽-60쪽: de la gzhan gyi bdang gi mtshan nyid gang zhe na l gang kun gzhi rnam par shes pa'i sa bon can yang dag pa ma yin pa kun rtog pas bsdus pa'i rnam par rig pa'o ll … de la kun brtags pa'i msthan nyid gang zhe na l gang don med kyang rnam par rig pa tsam de don nyid du snang ba'o l de la yongs su grub pa'i mtshan nyid gang zhe na l gang gzhan gyi dbang gi mtshan nyid de nyid la don gyi mtshan nyid de gtan med pa nyid do ll
T1594_137c29-138a15: 此中何者依他起相。謂阿賴耶識爲種子。虛妄分別所攝諸識。… 此中何者遍計所執相。謂於無義唯有識中似義顯現。此中何者圓成實相。謂卽於彼依他起相。由似義相永無有性。
여기서 밑줄 친 don gyi mtshan(*arthalakṣaṇa, '대상의 특성')은 원성실상의 정의항의 일부를 이루지만, 그 의미가 불분명하여 특기할 만 하다.

	『해심밀경』	『섭대승론』
변계소집상	뒤따라 언설하고 가설하기 위한 만큼 법들의 자성과 차별을 명칭과 표식으로 확립하는 것	대상(*artha)이 없음에도 단지 표상인 것(*vijñaptimātra)이 바로 그 대상처럼 보이는 것(*arthapratibhāsa)
의타기상	법들의 조건적 발생	알라야식(*ālayavijñāna)를 종자로 하는, 허망분별(*abhūtaparikalpa)에 속한 여러 표상(*vijñapti)들
원성실상	(1) 법들의 진여인 것, (2) 정진을 원인으로 하고 바른 여리작의를 원인으로 하기에 이를 깨닫고 깨달은 것을 수습하고 성취하여 무상정등각에 이르기까지 성취하는 것	바로 저 의타기상에서 대상의 특성이 영원히 없는 상태

『해심밀경』과 비교할 때 『섭대승론』의 삼상 정의의 특징은 다음과 같이 정리할 수 있다. 먼저 언급한 대로 (a) 알라야식이나 유식의 아이디어와 명시적으로 그리고 적극적으로 결부되어 있다. (b) 삼상이 상호 간에 밀접하게 정의되어 있다. (c) 의타기상이 중심적 위치를 차지하며, 변계소집상과는 능동-수동의 구도로 관계맺는다. (d) 변계소집상의 언어적 측면이 배후로 밀려났다. (e) 원성실상이 일의적으로 정의되었다.

그러나 『섭대승론』의 후속 논의를 살펴볼 경우 (d)와 (e)의 의미가 과장되어서는 안 된다. 모든 발생의 원천인 알라야식의 종자 중 한 종류가 언어적인 것이고 허망분별의 작용이 언어적 기제를 포함하고 있으며[236] 열 가지 산일

[236] 본고 258번 각주 및 해당 본문 참조.

(*vikṣepa) 중에서 마지막 두 가지가 언어적인 것이고[237] 무엇보다도 의타기성과 변계소집성의 구분 근거가 언어와 사물의 절연성에 있기 때문에[238] 언어적 측면이 비록 시야에서 사라졌지만 취소된 것은 아니다. 나아가 원성실성은 명백히 두 가지로 언급되고 있다.

> 만약 저 [변계소집성]이 완전히 없음을 특징으로 하는 것이 원성실성이라면(=완성됨을 본성으로 하는 것이라면), 이것이 어떻게 원성실이며(=완성된 것이며), 왜 '원성실'이라고 하냐고 하면, 변치 않는 것(*avikāra)이기 때문에 완성된 것이다. 청정의 인식

---

[237] 長尾 雅人(1987a) 부록 80쪽: ming ji lta ba bzhin du don du rnam par g.yeng ba dang l don ji lta ba bzhin du ming du rnam par g.yeng ba'o ll (명칭에 따라 대상으로 산일하는 것(*yathānāmārthavikṣepa), 대상에 따라 명칭으로 산일하는 것(*yathārthanāmavikṣepa)이다.)
T1594_140a04-5: 九如名取義散動。十如義取名散動。

[238] 長尾 雅人(1987a) 부록 84쪽: gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid kun tu brtags pa'i ngo bo nyid du ji ltar snang ba de'i bdag nyid ma yin par cis mngon zhe na l ming gi snga rol na blo med pas de'i bdag nyid du 'gal ba dang l ming mang pos bdag mang por 'gal ba dang l ming nges pa med pas bdag 'dres par 'gal ba nyid kyi phyir ro ll (의타기성이 변계소집성처럼 보이나 동일하지 않음을 무엇으로 아냐면, 명칭 이전에 [대상의] 지각(*buddhi)이 없기에 동일함에 모순되고, 다수의 명칭에 [대응하는 대상] 자체가 다수라 모순되며, 명칭이 [대상에 대한] 한정성이 없는 것(*aniyama)이어서 [대상] 자체가 뒤섞여 모순되기 때문이다.)
T1594_140a14-17: 復次云何得知。如依他起自性遍計所執自性顯現而非稱體。由名前覺無稱體相違故。由名有衆多多體相違故。由名不決定雜體相違故。
이는 명백히 『보살지』「진실의품」의 불가언설성 증명 중 1번 증명과 3번 증명을 시사하는 것이다. 高橋 晃一(2005b) 96쪽-97쪽 참조.

대상(*viśuddhyālambana)이며 모든 선법의 정점이기 때문에 정점의 대상(*agrārtha)로서 '원성실'이라고 한 것이다.'[239]

이 구분은 『해심밀경』의 원성실상 정의에 상응한다고 할 수 있다.

한편 (a)는 특히 의타기상에 대한 부연 설명에서 매우 잘 드러난다.

이 [의타기상]은 또한 어떤 것인가? (1) 신체적·정신적 향수자 표상(*dehadehibhoktṛvijñapti)[240], (2) 그것에 향유된 것으로서의 표상(*tadupabhuṅtavijñapti), (3) 그것의 향유 표상(*tadupabhogavijñapti), (4) 시간 표상(*kālavijñapti), (5) 수 표상(*saṁkhyāvijñapti), (6) 장소 표상(*deśavijñapti), (7) 언설 표상

---

[239] 長尾 雅人(1987a) 부록 74쪽: gal te de gtan med pa'i mtshan nyid yongs su grub pa'i ngo bo nyid yin na l de ji ltar na yongs su grub pa nyid yin la l ci'i phyir na yongs su grub pa zhes bya zhe na l gzhan du mi 'gyur ba'i phyir yongs su grub pa'o ll rnam par dag pa'i dmigs pa yin pa dang l dge ba'i chos thams cad kyi mchog yin pa'i phyir mchog gi don gyis yongs su grub pa zhes bya'o ll T1594_139b06-9: 若圓成實自性。是遍計所執永無有相。云何成圓成實。何因緣故名圓成實。由無變異性故。名圓成實。又由清淨所緣性故。一切善法最勝性故。由最勝義名圓成實。

[240] (1)에 대한 본고의 이해에 따르면 의타기상에 해당하는 하위 표상들은 총 여덟 가지이다. 이는 (1)을 세 가지로 세분하여 총 열한 가지의 표상이 거론되고 있다고 보는 전통적인 주석들과 배치된다.

(*vyavahāravijñapti), (8) 자타구별 표상(*svaparaviśeṣavijñapti), (9) 선취·악취로의 생·사로서의 표상(*sugatidurgaticyutyupapattivijñapti)이다.[241]

여기서 신체적·정신적 향수자 표상, 그것에 향유된 것으로서의 표상, 그것의 향유 표상, 시간 표상, 수 표상, 장소 표상, 언설 표상은 언어사용의 훈습(*abhilāpavāsanā)의 종자에서 발생하기 때문에 ['알라야식을 종자로 한다'고 앞서 말한 것이다]. 자타구별 표상은 아견의 훈습(*ātmadṛṣṭivāsanā)의 종자에서 발생하기 때문이다. 선취·악취로의 생·사로서의 표상은 [십이지 중의] 존재 지분의 훈습(*bhavāṅga)의 종자에서 발생하기 때문이다. 이들 표상에 모든 계(*dhātu), 취(*gati), 발생양태(*yoni), 잡염(*saṁkleśa)이 포함되는[242], 의타기상인(=타자의존성을 특징으로 하는) 허망분별이 설시된 것이다. 이들 표상은, 허망분별에 속한, 단지 표상일 뿐이다. 존재하지 않고 미

---

241 長尾 雅人(1987a) 부록 58쪽: de yang gang zhe na l lus dang lus can dang l za ba po'i rnam par rig pa dang l des nye bar spyad par bya ba'i rnam par rig pa dang l de la nye bar spyod pa'i rnam par rig pa dang l dus kyi rnam par rig pa dang l grangs kyi rnam par rig pa dang l yul gyi rnam par rig pa dang l tha snyad kyi rnam par rig pa dang l bdag dang gzhan gyi bye brag gi rnam par rig pa dang l bde 'gro dang ngan 'gro dang 'chi 'pho dang skye ba'i rnam par rig pa'o l

T1594_138a01-3: 虛妄分別所攝諸識。此復云何。謂身身者受者識。彼所受識。彼能受識。世識。數識。處識。言說識。自他差別識。善趣惡趣死生識。

242 여기서 표현된 그대로 『섭대승론』의 저자는 '표상' 내지 '단지 표상일 뿐'인 것들로 최소한 윤회의 전 영역을 총괄하려 하고 있다. 이는 앞 소절에서의 『해심밀경』의 의타기상의 부연 설명에서 십이지 연기를 예를 드는 방식으로 시사되어 있었거나 혹은 표상 진여를 '모든 행이 단지 표상일 뿐이라는 것'으로 정의하는 방식으로 짧게 언급되어 있었던 것에 근거를 둔 연속적인 것인 한편 이를 매우 명료하게 재서술한, 따라서 발전된 것이라고도 할 수 있다.

란한(*bhrānta) 대상[처럼] 보이는 것(*pratibhāsa)의 토대(*āśraya)가 되는 이것이 의타기상이다.[243]

여기서 의타기상은 팔종의 (혹은 십일종의) 표상들이자 그 대상이 비실재가 마치 실재처럼 현현할 뿐인, 그래서 단지 표상일 뿐인 것으로 규정되며, 그 발생의 원인으로 알라야식, 구체적으로는 삼종의 종자들이 지목된다. (2)를 예로 들어 구체화하자면, 전생에 모종의 감각적 대상을 감지하고 전유하는 과정에서 내·외적으로 모종의 기호적 연산이 작동하게 되는데, 이 활동의 잔여인상이 현생에서 발아하여 전생에서와 유사한 종류의 감각적 대상을 구성해내는 것이다. 그런데 이 구성에는 흔히 기대하는 것과 달리 외적 대상이 기여하는 바가 없기

---

[243] 長尾 雅人(1987a) 부록 58쪽-59쪽: de la lus dang lus can dang za ba po'i rnam par rig pa gang yin pa dang l des nye bar spyad par bya ba'i rnam par rig pa gang yin pa dang l de la nye bar spyod pa'i rnam par rig pa gang yin pa dang l dus dang grangs dang yul dang tha snyad kyi rnam par rig pa gang yin pa de ni mngon par brjod pa'i bag chags kyi sa bon las byung ba'i phyir ro l bdag dang gzhan gyi bye brag gi rnam par rig pa gang yin pa de ni bdag tu lta ba'i bag chags kyi sa bon las byung ba'i phyir ro l bde 'gro dang ngan 'gro dang 'chi 'pho dang skye ba'i rnam par rig pa gang yin pa dang de ni l srid pa'i yan lag gi bag chags kyi sa bon las byung ba'i phyir ro l rnam par rig pa 'di rnams kyis khams dang 'gro ba dang skye gnas dang kun nas nyon mongs pa thams cad bsdus pa gzhan gyi dbang gi mtshan nyid kyi yang dag pa ma yin pa kun tu rtog pa bstan pa yin no ll rnam par rig pa 'di rnams kyi rnam par rig pa tsam nyid yang dag pa ma yin pa kun rtog pas bsdus pa [l] yod pa ma yin pa dang l nor ba'i don snang ba'i gnas gang yin pa 'di ni gzhan gyi dbang gi mtshan nyid do l
T1594_138a03-11: 此中若身身者受者識彼所受識彼能受識世識數識處識言說識。此由名言熏習種子。若自他差別識。此由我見熏習種子。若善趣惡趣死生識。此由有支熏習種子。由此諸識一切界趣雜染所攝。依他起相虛妄分別皆得顯現。如此諸識皆是虛妄分別所攝。唯識爲性。是無所有非眞實義顯現所依。如是名爲依他起相。

에 저 대상처럼 보이는 것은 단지 표상에 현현된 것에 불과한 것이다. 이때 인지적·정서적 한계로 인해 대상의 종속적 위상을 망각 내지 무시하고 대상 자체를 마치 독립적인 것인양 간주한다면, 이때의 '대상 자체'는 비실재이면서 오도적인 것이고 할 수 있다. 그럼에도 이러한 오해를 불러일으키는 바탕으로서의 사건, 『해심밀경』의 정식화를 쓰자면, '유사대상 x로 현현하는 표상 y의 발생' 자체는 더 이상 취소될 수 없는 것으로서 남아 있다.

바로 이 발생적 측면과 특히 토대적 측면에서 (c)에서 말한 것처럼 의타기상이 중추적 역할을 한다고 할 수 있으며, 바로 이 때문에 단지 정신적 단계 내지 수행적 순서를 우선적으로 고려하여 변계소집상을 앞세운 『해심밀경』에서와는 달리[244] 여기 『섭대승론』에서는 의타기상이 전면에 나서게 되었다고 할 수 있을 것이다. 물론 역사적 엄밀성을 기하자면 『변중변론』, 『대승장엄경론』 및 이에 대한 바수반두의 주석을 면밀히 분석해 삼성설의 개념사를 재구성해야할 것이다.[245] 그러나 이는 본고가 현재 목표하는 바가 아닐 뿐더러 본인의 역량을 크게 뛰어넘는 작업이기에 여기서는 다루지 않도록 하겠다.

한편 이때 이 발생의 측면, 즉 단지 표상일 뿐인 것들(=의타기상) 각각은 저마다 알라야식의 종자에서 발아한 것이라는 점은 저 토대의 측면, 즉 의타기상은 바로 표상에 불과하다는 바로 그점 때문에 비실재의 현현을 실재로 착각하는 것(=변계소집상)의 바탕이 된다는 점과 분석의 차원과 성격이 다르다는 점을 유념해야 한다. 전자는 전생과 현생을 이어주는 통시적 측면 혹은, 보다

---

[244] 안성두(2005) 특히 72쪽 이하 참조.

[245] 이에 대한 시론적 탐구로는 안성두(2005) 참조.

정확하게는, 심층적인 알라야식과 표층적인 여타 식 사이에 성립하는 인과성 자체가 분석의 대상인 반면에, 후자는 길어야 몇 찰나에 한정된, 표층적인 식 중에서도 특히 비감각적인 의식이 주도적인 역할을 하는 모종의 분열적 양상이 분석의 대상이기 때문이다.

이 양자를 구분해야 한다는 주문은『섭대승론』의 저자가 아래의 질문을 던질 때 전제하고 있는 바이기도 하다.

> 만약 단지 표상일 뿐인 것이, 대상처럼 보이는 것의 토대인데, 의타기성 (*paratantrasvabhāva)이라면(=타자의존성을 본성으로 한다면), 이것이 어떻게 의타기이며(=타자의존적이며), 왜 '의타기'라고 하냐고 하면, 스스로의 [부류의] 훈습의 종자(*svavāsanābīja)에서 발생한 것이기에 이처럼 다른 것인 조건에 의존적인 것(*parapratyayatantra)이다. 발생하고서도 한 찰나를 초과하여 자체가 유지될 수 없기에 '의타기'라고 한 것이다.[246]

이 질문은 물론 '의타기'라는 조어를 설명하려는 의도에서 던진 수사적인 것이 분명하지만, 그 수사성은 동어반복에 가까운 답변을 제공하려는 얕은 수준의

---

[246] 長尾 雅人(1987a) 부록 73쪽: gal te rnam par rig pa tsam don snang ba'i gnas gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid yin na l de ji ltar na gzhan gyi dbang yin la l ci'i phyir na gzhan gyi dbang zhes bya zhe na l rang gi bag chags kyi sa bon las skyes pa yin pas de lta bas na rkyen gyi gzhan dbang yin no ll skyes nas kyang skad cig las lhag par bdag nyid gnas par mi nus pas na gzhan gyi dbang zhes bya'o ll

T1594_139a26-29: 若依他起自性實唯有識。似義顯現之所依止。云何成依他起。何因緣故名依他起。從自熏習熏子所生。依他緣起故。名依他起。生剎那後。無有功能自然住故。名依他起。

것이 아니다. 본고의 해석에 따르면, 이 질문은 유식성과 동치됨으로써 의타기성에 야기된, 앞서 언급한 발생의 측면과 토대의 측면이 혼동될 여지를 차단하려는 목적에서 제기된 것이다. 이러한 의도는 바수반두의 주석에서도 감지할 수가 있다.

> ‘만약 단지 표상일 뿐인 것이, 대상처럼 보이는 것의 토대인데 [타자의존성을 본성으로 한다면]’은 대상이 없더라도 바로 표상이 대상처럼 보이게 되는 원인인데 [그럼에도 타자의존성을 본성으로 하는 것]이냐는 의미이다.[247]

여기서 ‘원인’이라는 말이 애매성의 핵심을 적시한다고 보인다. 즉 의타기는 주지하다시피 알라야식에서 현행식이 발생하는 인과적 의존성을 나타내는 말이고 이 발생 차원에서 원인은 곧 알라야식 내지 이에 속한 종자이다. 반면에 동일한 의타기가 비실재하는 대상을 실재처럼 보는 착각에 그럴 법한 이유를 제

---

[247] D4050_147a5-6: gal te rnam par rig pa tsam don snang ba’i gnas zhes bya ba ni don med bzhin du yang rnam par rig pa nyid don du snang ba’i rgyu yin na zhes bya ba’i don to ll

세 가지 한역은, 특히 진제의 번역은, 티벳역 및 상호 간에 완전히 일치하지는 않지만, 유식성에 방점을 찍는다는 점에서 그리고, 진제역 제외하면, 원인(*hetu) 관념을 소환한다는 점에서는 일치한다. 진제역 역시 ‘원인’을 직접 언급하지는 않지만 본고의 해석 궤도에서 심각하게 이탈하지는 않는다.

T1595_186b11-14: 釋曰。離塵唯有識。此識能生變異。顯現似塵。如此體相及功能亂識說名依他性。唯見亂識有自體。不見有他。

T1596_287b23: 釋曰。若唯有識義顯現所依止者。謂離義唯有識體。爲義顯現因。卽此識體是依他。

T1597_341a06-8: 釋曰。實唯有識似義顯現之所依止者。謂實無義唯有其識。與彼似義顯現爲因。卽此唯識名依他起。

공하는 것(=유식성)이라고 천명되는데 바로 이 토대 차원에서 원인은 대상으로 현현하는 표상 자체이다.[248] 물론 이 토대로서의 원인은 맥락상 종자가 아닌 것이어야 할 것이다. 이를테면, 「보살지」「역종성품」에서 거론되는 관대인(āpekṣahetu)이나 섭수인(parigrahahetu)과 같이 보조적인 성격의 원인을 예로 들 수 있다.[249]

이와 관련하여 특기할 점은, 앞 소절에서 『해심밀경』의 snang이 객관적 사태인 '현현'과 주관적 착각인 '~처럼 보임' 양자 모두를 의미하는 중의적 표현으로 사용되었으나 이곳 『섭대승론』에서는 snang ba가 주관적 측면에 한정되어 쓰이고 있는 반면에 저 객관적 측면은 '토대'라는 표현이 담당하고 있다는 사실이다. 이 구분은 변계소집상과 의타기상의 대별에 정확히 일치한다. 이러한 표현상의 변동은 애매성을 제거하며 보다 체계적인 설명을 제공할 터전을 마련한다는 점에서 일종의 진전이라 평가할 수 있을 것이다.

또 한 가지 주목할 것은 앞서 '대상(artha)'이란 표현이다. 여기서 팔종 내지 십일종의 표상들은 모두 'x+표상 *vijñapti' 형태의 복합어인데 본고는 이를 모두 'x로 현현하는 표상'으로 이해하고자 하기 때문에, 이 표상에 대한 (혹은 속한) 것이란 의미에서 '대상'으로 옮겼다. 따라서 여기서 '존재하지 않고 미란한 대상처럼 보이는 것'이라고 할 때 앞서 예를 든 (2)처럼 우리가 으레 대상으로 간주하는 것들만 문제로 삼는 것이 아니라, (1)과 (3)처럼 대상이라기보단

---

[248] 따라서 발생적 측면의 의타기는 바후브리히로 이해되며 토대적 측면의 의타기는 땃뿌루샤로 판단된다.

[249] Wogihara(1971) 97쪽 참조.

오히려 대상을 취하는 것들, (4)나 (6)처럼 일종의 배경적인 것들, 나아가 (9)처럼 대상으로 간주하기엔 어색한 것에 이르기까지 다 '대상'에 포괄되며 따라서 가능한 모든 형태의 물화(reification)를 거부하는 것으로 봐야 할 것이다.

그렇다면 이러한 광범위한 착각의 기제는 무엇일까? 앞서 『해심밀경』의 경우에는 '전도된 지혜'가 문제의 원흉으로 지목되었다. 이에 정확히 일치하는 표현이 『섭대승론』에서는 발견되지 않는다. 그보다는 의타기상의 또 다른 정의항이자, 문제의 변계소집상에 문법적으로 대응하는 표현인 '허망분별(*abhūtaparikalpa)'이 열쇠를 쥐고 있는 것 같다. 일찍이 『대승장엄경론』 제11장 「구법품」 및 특히 『변중변론』 제1장 「상품」에서 핵심 키워드 중 하나로 등장하는 허망분별은[250], 표현 자체가 시사하듯, 변계소집(parikalpita)과 능동-수동의 구도에 있다. 따라서 단순하게 보자면, 허망분별 작용(=의타기상)의 대상이 곧 변계소집상이라고 할 수 있다. 그러나 이것만 가지고는 의타기상이라는 토대에서 어떻게 변계소집상이라는 문제 상황이 발생하였는지 그리고 어떻게 원성실상으로 전환될 수 있는지가 구체적으로 그려지지 않는다.

바로 이점과 관련해 『섭대승론』에서 변계소집(parikalpita) 말고도 저 parikalpa에 대응하는 수동 표현이 하나 더 있다는 점에 주목할 필요가 있다.

---

[250] Lévi(1907) 64쪽: trividhatrividhābhāso grāhyagrāhakalakṣaṇaḥ l abhūtaparikalpo hi paratantrasya lakṣaṇam ll 40 ll
Nagao(1964) 19쪽: kalpitaḥ paratatraś ca pariniṣpanna eva ca l arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ ll 5 ll

> 한편 변계(*parikalpa)가 있고 또 변계될 것(*parikalpya)이 있을 경우 변계소집성 [이 성립한다]. 여기서 변계는 무엇이고, 변계될 것은 무엇이며, 변계소집성은 무엇인가? 의식(*manovijñāna)이 변계이니, 분별을 수반한 것(*savikalpa)이기 때문이다. 그것은 스스로의 언어사용의 훈습(*svābhilāpavāsanā)의 종자에서 발생하는 것이자 [다른] 모든 표상의 언어사용의 훈습의 종자에서 발생한 것이다. 그래서 무한한 양상의 분별(*anantākāravikalpa)로 발생하니, 전방위로 분별한다는 점에서 '변계'라고 하는 것이다. 변계될 것은 의타기성이다. x라는 양상으로(*yenākāreṇa) 의타기성에 대해 변계하는 경우 그 [양상 x]가 이 [의타기성]에서의 변계소집성이다. 'x라는 양상으로'는 'x처럼 yathā'라는 뜻이다.[251]

본고의 해석에 따르면, 여기에는 두 개의 의타기성이 등장한다. 하나는 '변계' 내지 '의식'이고, 다른 하나는 '변계될 것'이다. 앞서 『해심밀경』을 분석할 때 유

---

[251] 長尾 雅人(1987a) 부록 74쪽-75쪽: yang kun tu rtog pa yod cing kun tu brtags par bya ba yod na l kun brtags pa'i ngo bo nyid do ll de la kun tu rtog pa ni gang yin l kun tu brtags par bya ba ni ci zhig l kun tu brtags pa'i ngo bo nyid ni gang zhe na l yid kyi rnam par shes pa ni kun tu rtog pa ste l rnam par rtog pa can gyi phyir ro ll de ni rang brjod pa'i bag chags kyi sa bon las byung ba dang l rnam par rig pa thams cad kyi brjod pa'i bag chags kyi sa bon las byung ba'o ll de lta bas na rnam pa mtha' yas pa'i rnam par rtog pa dag gis 'byung ste l thams cad du rtog pas kun tu rtog pa zhes bya bas na kun tu rtog pa zhes bya'o ll gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ni kun tu brtag par bya'o ll rnam pa gang du gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid la kun tu brtag pa de ni de la kun brtags pa'i ngo no nyid do ll rnam pa gang du zhes bya ba ni ji ltar na zhes bya ba'i tha tshig go ll T1594_139b10-19: 復次有能遍計有所遍計。遍計所執自性乃成。此中何者能遍計。何者所遍計。何者遍計所執自性。當知意識是能遍計。有分別故。所以者何。由此意識用自名言熏習爲種子。及用一切識名言熏習爲種子。是故意識無邊行相分別而轉。普於一切分別計度。故名遍計。又依他起自性名所遍計。又若由此相令依他起自性成所遍計。此中是名遍計所執自性。由此相者是如此義。

식성을 착각하든 파악하든 하기 위해서는 적어도 두 찰나에 걸쳐 심적 사건들이 필요하다고 지적했었는데, 본고의 해석이 맞다면 『섭대승론』의 이 대목에서 바로 그것에 해당하는 이야기를 하고 있는 것이다. 선행하는 의타기성인 '변계될 것'이 있고 그 직후에 또 다른 의타기성인 '변계'가 있을 때, 후자가 자신의 식별적·구성적 본성에 따라 전자의 한 측면을 도려내는데, 바로 여기서 도려내진 면이 변계소집상인 것이다.

여기서 변계될 것은 단지 의타기성이라고만 규정하는 반면에 다음 찰나의 변계를 의식으로 한정한 점에 주목할 필요가 있다. 의식만이 '분별을 수반한 것'이고 바로 이 분별의 힘으로 변계소집상을 추출해내는 것이다. 그러나 허공에서 무언가를 뽑아낼 수는 없다. 따라서 변계소집상의 내용을 제공하는 것이 필요하며, 그러나 변계소집의 거리를 제공하는 데에는 분별이 필수적인 것은 아니기에 전 찰나의 의타기성은 꼭 의식일 필요는 없다. 한편 이처럼 변계소집상에 소재적 측면의 기여를 한다는 점에서 전 찰나의 의타기성을 미래수동분사 형태인 '변계될 것'이라고 부르는 것은 매우 합당해 보인다.

여기서 본고는 변계소집상이 성립하기 위한 조건으로 최소 두 찰나에 걸쳐 연쇄적으로 일어나는 표상들을 상정하고 있는데, 이러한 해석의 근거로 총 세 가지를 들 수 있을 것이다. 하나는 유식성으로의 명상적 진입 내지 직관, 줄여서 유식관(vijñaptimātratāpraveśa)의 핵심적인 단계인 입무상방편상

252 이 주제에 대해서는 김재권(2013) 참조.

(asallakṣaṇānupraveśopāyalakṣaṇa)[252]에서 소취(grāhya)가 먼저 소거된 후에 능취(grāhaka)가 소거된다는 점을 들 수 있다.

> 집중상태(*samāhita)에 들어간 보살은 마음(*manas)에 대해 영상(*pratibimba)라고 보니, 대상 관념(*arthasaṁjñā)이 멈추고서 자기 관념(*svasaṁjñā)을 확고히 파악(*upa ni √dhyā)한다. 이처럼 내적으로 마음에 머물러 소취가 비존재라고 깨달아야만 하고 그리하여 능취가 없다고 이해해야만 하니, 따라서 비지각(*anupalambha)[의 경지]를 접촉한다.[253]

소취의 제거가 능취의 소멸로 이어지는 이유로 얼른 양자의 개념적 불가분리성을 떠올릴 수 있다. 그러나 이는 대물(de re) 해석이 요구되는 곳에 대언(de dicto) 해석을 제공하는 것이다. 예를 들어 남편과 아내가 개념적으로 묶여 있다고 해서 그 개념이 적용된 개체인 특정 남편의 소멸이 곧 아내의 소멸로 이어지지 않는다. 그렇다면 실천적 맥락에서 소취의 부재가 능취의 부재를 야기하는 가장 직관적인 기제는 능취의 터전인 소취가 사라졌다는 설명일 것이다. 또 유식관의 단초로 지목되는 능연소연평등평등(*samasamālambyālambaka)

---

[253] 長尾 雅人(1987b) 부록 68쪽: byang chub sems dpa’ mnyam gzhag pas ll gzugs brnyan yid du mthong ba ni ll don gyi ’du shes bzlog nas su ll rang gi ’du shes nges par gzung ll de ltar nang du sems gnas so ll gzung ba med pa rab rtogs byos ll de phyir ’dzin pa med rtogs byos ll des na dmigs pa med la reg ll T1594_143c06-9: 菩薩於定位 觀影唯是心 義相既滅除 審觀唯自想 如是住內心 知所取非有 次能取亦無 後觸無所得

에서도 미래수동분사 형태인 ālambya는 전 찰나의 마음이고 ālambaka는 이를 대상으로 하는 현 찰나의 마음이다.[254]

다른 하나의 해석적 근거는 본고의 해석처럼 이러한 시간적 연쇄를 설정해야만 『섭대승론』의 저 난해하기로 유명한 대목이 비로소 이해될 수 있기 때문이다.

> 어떻게 이 [팔종의] 표상들은 오직 표상일 뿐인 것으로 안착(*√sthā)되는가? 간략히 세 가지 양상을 통해서이니, 그것 뿐인 것(*tanmātra)으로니 대상이 없기 때문이다. 둘로니 표상이 이미지(*nimitta)와 보는 것(*darśana)을 수반하기 때문이다. 다양하게 발생하는 것으로니, 다양한 양상(*citrākāra)으로 발생하기 때문이다. 이처럼 이 모든 표상들은 대상이 없어서 그것 뿐인 것이고, 눈 표상(*cakṣurvijñapti) 등의 경우는 색 등이 이미지이고 안식이 보는 것이며 … 신식이 보는 것이라서 [물질적 감관 표상들은 모두] 이미지와 보는 것을 수반한다. 의 표상(*manovijñāpti)의 경우는 눈부터 법까지의 모든 표상으로 이미지를 수반하고 의식 표상(*manovijñānavijñapti)으

[254] 안성두(2005) 172쪽-173쪽 및 176쪽 참조.

로 보는 것을 수반하니, 의식은 분별하는 것이며 모든 표상의 현현에 의해 발생되기 때문이다.[255]

여기의 '이미지'와 '보는 것'은 각각 『성유식론』의 상분(*nimittabhāga) 및 견분(*darśanabhāga) 개념의 기원처럼 보인다. 그러나 이러한 목적론적 투사를 제외한다면, 아울러 본고와 같은 해석적 입장을 취하지 않는다면, 이 대목에 대해 도대체 어떠한 합리적 설명을 줄 수 있을까? 특히 마지막 부분을 볼 때 이미지와 보는 것은 엄밀하게 말하자면 동시적 주객관계라기보다는 이행적 인과관계로 보인다. 즉, 보는 것으로서의 의식은 눈 표상부터 법 표상에 이르기까지 모든 표상들의 현현, 즉 이미지의 결과로서 발생한 것으로 묘사되고 있다. 이

---

[255] 長尾 雅人(1987a) 부록 66쪽-67쪽: ji ltar rnam par rig pa 'di dag rnam par rig pa tsam nyid du gnas par 'gyur zhe na l mdor bsdu na rnam pa gsum gyis te l de tsam du zad pas ni don med pa'i phyir ro ll gnyis kyis ni rnam par rig pa rgyu mtshan dang l lta ba dang bcas pa'i phyir ro ll sna tshogs cig car 'byung bas ni sna tshogs kyi rnam par 'byung ba'i phyir te l de ltar rnam par rig pa 'di dag thams cad ni don med pas de tsam yin la l mig la sogs pa'i rnam par rig pa dag ni gzugs la sogs pa rgyu mtshan yin pa dang l de dag gi rnam par shes pa lta ba yin pa nas lus kyi rnam par shes pa lta ba yin pa'i bar gyis rgyu mtshan dang lta ba dang bcas pa'o ll yid kyi rnam par rig pa ni mig la sogs pa nas chos la thug pa'i rnam par rig pa thams cad kyis rgyu mtshan dang bcas shing l yid kyi rnam par shes pa'i rnam par rig pas ni lta ba dang bcas pa ste l yid kyi rnam par shes pa rnam par rtog pa yin pa dang l rnam par rig par snang ba thams cad kyis bskyed pa'i phyir ro ll

T1594_138c13-21: 復次云何安立如是諸識成唯識性。略由三相。一由唯識無有義故。二由二性有相有見二識別故。三由種種種種行相而生起故。所以者何。此一切識無有義故。得成唯識。有相見故。得成二種。若眼等識。以色等識爲相。以眼識識爲見。乃至以身識識爲見。若意識。以一切眼爲最初法爲最後諸識爲相。以意識識爲見。由此意識有分別故。似一切識而生起故。

의식 표상의 단계는, 앞서 인용한 「섭결택분」의 표현에 따르자면, ‘보임이 보는 것이다’라고 할 수 있다.

같은 방식으로 알라야식을 표상 일원론의 구도에 놓는 후속 논의 역시 본고의 관점을 채택할 때 비로소 이해의 길이 열린다고 할 수 있다.

> A와 관련해(*yasmin) 알라야식 표상이 대상 표상(*arthavijñapti)으로 확립(*vyava √sthā)할 때, 또 그 A와 관련해 저 [알라야식]과 다른 모든 표상은 저것의 이미지(혹은 원인) 표상(*nimittavijñapti)이고, 토대를 수반한(*sādhiṣṭhāna) 의식 표상은 저것을 보는 것이라고 알아야 할 것이다. 이미지(혹은 원인)가 된 바로 저 표상들이 저것의 보임이 발생[케] 하는 이미지(혹은 원인)이기 때문에 대상처럼 나타나는 경우 그것이 발생하는 토대의 작용을 한다. 이처럼 이 표상들은 오직 표상일 뿐인 것으로 안착한다.[256]

---

256 長尾 雅人(1987a) 부록 69쪽-70쪽: gang du yang kun gzhi rnam par shes pa’i rnam par rig pa ni don gyi rnam par rig par rnam par ’jog pa der yang de las gzhan pa’i rnam par rig pa thams cad ni de’i rgyu mtshan gyi rnam par rig pa’o ll yid kyi rnam par shes pa’i rnam par rig pa rten dang bcas pa ni de’i lta ba yin par rig par bya’o ll rnam par rig pa rgyu mtshan du gyur pa de dag nyid de’i lta ba ’byung ba’i rgyu mtshan yin pa’i phyir don bzhin du snang ba na de ’byung ba’i rten gyi bya ba byed do ll de ltar na rnam par rig pa ’di dag ni rnam par rig pa tsam nyid du gnas pa yin no l

T1594_139a06-11: 若處安立阿賴耶識識爲義識。應知此中餘一切識是其相識。若意識識及所依止是其見識。由彼相識是此見識生緣相故。似義現時能作見識生依止事。如是名爲安立諸識成唯識性。

이 대목은 낯선 용어법, 관계사의 불분명한 기능, 대명사의 잦은 사용, nimitta의 다의성 때문에 정확한 의미를 파악하기 매우 어렵다.

이 대목에 묘사된 알라야식은 특히 낯설다. 그러나 슈미트하우젠이 지적한대로 이 대목을 저자 자신의 원래 의견이 담긴 것이라기보다는 알라야식을 유식성 구도에 넣어 이해할 경우에 생각해볼 수 있는 일종의 가정적 진술로 본다면[257] 이질적 묘사 자체는 큰 문제가 되지 않을 것이다. 그렇다면 이 대목에서 남는 포인트는 하나다. 즉, '이미지'가 '보는 것'의 발생을 유발한다는 점이며 나아가 이 인과적 기여를 '토대'라는, 앞서 의타기상이 변계소집상에 대해 가졌던 인과적 위상을 묘사한 바로 그 표현을 다시 사용하고 있다는 점이다.

마지막 세 번째 이유는 본고처럼 읽어야, 변계와 변계될 것과 변계소집성의 관계를 거론한 저 대목 직후에 복수의 변계소집상들이 인과적·연쇄적으로 나열되는 것이 합리적으로 이해될 수 있다.

> 변계는 어떻게 변계하는가? 지각하는 것(*upalabdhi), 특징을 포착하는 것(*nimittodgrāha), 집착하는 것(*abhiniveśa), 발화하는 것(*vāksamutthāna), 언설하는 것(*vyavahāra), 증익하는 것(*samāropa)으로 변계한다. 명칭을 지각하여, 의타기상에서 그 [명칭]으로 특징을 포착하고, [삿된] 견해(*dṛṣṭi)로 인해 저 [특징]에 대해 집착하며, 조사(*vitarka)들로 인해 발화하고, '보았다' 등의 언설(*dṛṣṭ

[257] Schmithausen(1987) 100쪽 참조.

ādivyavahāra) 네 종류에 의해 언설을 가설하며, 비존재하는 대상에 대해 있다고 증익하는 것에 의해 변계하는 것이다.[258]

언어로 인한 왜곡 현상에 대한 첨예한 관심은 삼성설이 등장하기 이전인 「진실의품」 단계에서도 포착되나, 명칭의 인식에서부터 허구적 대상의 상정까지의 과정을 『섭대승론』의 이 대목만큼 인과적으로 촘촘하게 묘사한 대목은 없었던 것 같다. 앞서 『섭대승론』의 삼상 정의의 특징 중 하나로 (d) 변계소집상의 언어적 측면이 배후로 밀려났다는 점을 지적하며 그럼에도 이것이 과장되어서는 안 된다고 하였다. 그러나 이제 이 대목을 보면 변계소집상이 왜 기존의 방식 대신 의타기상에 보다 밀착된 형태로 정의되었는지를 보다 적극적으로 해명할 수 있을 것이다. 그것은 바로 변계소집상의 인과적 기제에 대한 체계적 설명에 대한 수요의 발생이라고 할 수 있을 것이다.

---

[258] 長尾 雅人(1987a) 부록 75쪽: kun tu rtog pas ji ltar kun tu rtog l dmigs pa gang dang l mtshan mar ’dzin pa gang dang l mngon par zhen pa gang dang l ngag kun nas slong ba gang dang l tha snyad gang dang l sgro ’dogs pa gang gis kun tu rtog ce na l ming gis dmigs pa dang l gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid la der mtshan mar ’dzin pa dang l lta bas de la mngon par zhen pa dang l rnam par rtog pa rnams kyis ngag kun nas slong ba dang l mthong ba la sogs pa tha snyad bzhi po dag gis tha snyad ’dogs pa dang l med pa’i don la yod do zhes sgro ’dogs pas kun tu rtog go ll

T1594_139b18-23: 復次云何遍計能遍計度。緣何境界。取何相貌。由何執著。由何起語。由何言說。何所增益。謂緣名爲境。於依他起自性中取彼相貌。由見執著。由尋起語。由見聞等四種言說而起言說。於無義中增益爲有。由此遍計能遍計度。

4.3『섭대승론』「소지상분」의 유식성 논의 검토

앞서 살펴본『섭대승론』「소지상분」은 공공연히 대상은 비존재하며 우리가 대상이라고 생각하는 것은 착각의 소산이라고 주장할 뿐만이 아니라 유식성에 대한 다양한 논증 내지 설명 모델을 제공하고 있다. 이번 소챕터에서는 이것들을 하나하나 살펴보도록 하겠다.

> 이 표상들은 대상이 비실재하기 때문에 단지 표상일 뿐이라고 하는데, 이에 대한 비유(*dṛṣṭānta)가 뭐가 있냐고 하면, 꿈(*svapna) 등이 [그] 비유라고 봐야할 것이다. 비유하자면, 꿈 속에서는 대상이 없더라도 단지 식만으로도 색, 소리, 냄새, 맛, 촉감, 집, 숲, 땅, 산 등의 다양한 대상의 양상으로 보이지만 대상은 전혀 없다. 이 비유를 통해 [다른] 모든 경우에도 오직 표상일 뿐인 것이라고 깨달아야 할 것이다. '등'이라는 표현으로는 환영(*māyā), 신기루(*marīci), 비문증(*timira) 등이 [추가적인] 비유라고 봐야할 것이다. 만약 꿈 등에서처럼 깨어난(*prabuddha) 경우에도 [나아가] 모든 경우에도 오직 표상일 뿐이라면, 비유하자면 꿈 속에서 단지 표상일 뿐이라는 인식(*buddhi)이 생겨나는데 그와 같이 여기서는 왜 생겨나지 않냐면, 진실에 대한 앎(*tattvajñāna)으로 깨우친 자들에게는 생겨나니, 비유하자면 꿈 속에서 꿈을 꾸며 깨지 않은 자에게

생겨나지 않고 깨어난 자들에게 생겨나는 것과 같다. 진실에 대한 앎으로 깨우치지 못한 자에게 생겨나지 않고 진실에 대한 앎으로 깨우친 자에게 생겨난다.[259]

전반부는 『이십론』 제1송, 즉 【1】 그리고 후반부는 【11】의 원천이라고 할 수 있다. 먼저 전반부에서 핵심어는 '비유'라고 할 수 있다. 이 표현으로 의도한 것이 문자 그대로 단지 비실재하는 대상을 표상하는 것의 비근하면서 전형적인 사례를 들고자 하는 것이라면 매우 적법하며 별다른 문제가 없다고 할 것이다. 그러나 「소지상분」에서는 그것을 넘어 '이 비유를 통해 다른 모든 경우에도 오직 표상일 뿐인 것이라고 깨달아야 할 것'이라고 하여 유비추리를 통한 일반화를 요

---

[259] 長尾 雅人(1987a) 부록 60쪽-61쪽: rnam par rig pa 'di dag ni don med pa'i phyir rnam par rig pa tsam mo zhes bya ba 'di la dpe ci yod ce na l rmi lam la sogs pa ni dper blta bar bya'o ll dper na rmi lam na don med par yang rnam par shes pa tsam nyid du gzugs dang l sgra dang l dri dang l ro dang l reg bya dang l khang khyim dang l nags tshal dang l sa dang ri la sogs pa'i don sna tshogs kyi rnam par snang gi de na don ni ci yang med do ll dpe 'dis ni thams cad du yang rnam par rig pa tsam nyid du khong du chud par bya'o ll sogs pa zhes bya ba smos pas ni sgyu ma dang l smig rgyu dang l rab rib rnams dper rig par bya'o ll gal te rmi lam la sogs pa bzhin du sad pa na yang thams cad du yang rnam par rig pa tsam nyid du zad na l dper na rmi lam la rnam par rig pa tsam nyid kyi blo 'byung ba de bzhin du 'dir yang ci'i phyir mi 'byung zhe na l de kho na shes pas sad pa rnams la 'byung ste l dper na rmi lam rmi zhing ma sad pa la mi 'byung gi sad pa la 'byung ba de bzhin du l de kho na shes pas ma sad pa la mi 'byung gi de kho na shes pas sad pa la 'byung ngo l

T1594_138a20-b01: 又此諸識皆唯有識都無義故。此中以何爲喻顯示。應知夢等爲喻顯示。謂如夢中都無其義。獨唯有識。雖種種色聲香味觸舍林地山似義影現。而於此中都無有義。由此喻顯。應隨了知一切時處皆唯有識。由此等言。應知復有幻誑鹿愛翳眩等喻。若於覺時一切時處皆如夢等唯有識者。如從夢覺便覺夢中皆唯有識。覺時何故不如是轉。眞智覺時亦如是轉。如在夢中此覺不轉。從夢覺時此覺乃轉。如是未得眞智覺時此覺不轉。得眞智覺此覺乃轉。

구하는 것처럼 보이기도 한다. 그러나 논증이라고 주장해도 실상 비약에 불과한 것이다. 따라서 이 대목은 정식 논증이라기보다는 통상적인 설명으로 간주해야할 것이다.

후반부에서는 꿈의 비유를 그대로 받아들였을 경우에 제기될 수 있는 의문을 제기하고 있다. 즉, 꿈에서 깨면 꿈 속의 인식대상이 헛것이었다는 점을 알게 되지만, 왜 현실에서는 이런 경험이 없느냐는 힐문이다. 아마도 이런 차이점 때문에 꿈의 비유가 타당하지 않다는 지적을 함축한다. 이에 대한 답변은 꿈의 비유의 구조를 그대로 보전하면서 확장하는 방식으로 주어진다. 즉, 꿈에서도 일단 깨어야 그것이 꿈인지 알 수 있는 것처럼 우리들의 경험세계도 일단 거기서 벗어나야 그 헛됨이 절감될 수 있다는 것이다. 한편 여기서 유식성의 주장과 꿈 등의 비유 사이에 주장되고는 있지만 사뭇 의심스러운 유사성 자체를 먼저 공격하는 자연스러운 구도를 택하는 대신 문제의 비유를 일단 수용한 점 역시 이 부분이 본격적인 논증이 아님을 방증한다고 할 수 있다.

불교전통에서 으레 그렇듯 유식성이라는 주제에 대해서도 이를 뒷받침하는 전승과 도리가 차례로 제시된다.

> 진실에 대한 앎으로 깨우치지 못한 자는 유식성에 대해 어떻게 추리(*anu √mā)해야 하냐면, 전승(*āgama)과 도리(*yukti)로 헤아려야 할 것이다. 여기서 전승은 세존께

서『십지경』에서 이를테면 “이 삼계에 속한 것은 오직 마음(*cittamātra)이다.”라고 말씀하신 것과『해심밀경』에서 미륵보살이 질문하고 세존께서 말씀하신 것과 같으니…[260] 이 전승에 도리 또한 설시된다. 왜냐하면 마음이 집중상태(*samāhita)일 때 푸르딩딩한 시체(*vinīlaka) 등 이런저런(*yad yat) 인식되어야 할 영상(*jñeyapratibimba)이 보이는데, 바로 이런저런 것(*tat tat eva)은 마음을 보는 것이지, 푸리딩딩한 시체 등의 다른 대상은 없다. 이런 도리로 보살이 모든 표상에 대해 단지 표상일 뿐이라고 추리해야 할 터이다. 그러나 푸르딩딩한 시체 등을 상기하는 인식[이 작동하는 것이라고 하는 것]은 타당하지 않으니, 저 인식대상(*ālambana)이 눈 앞에(*puratas) 버틸(*√sthā) 때 [대상처럼] 보이기 때문이다. 문소성(*śrutamaya) 및 사소성(*cintāmaya)[의 지혜]도 상기하는 인식인 것이니, 즉 과거(*atīta)를 지각하기 때문

---

[260] 長尾 雅人(1987a) 부록 61쪽-62쪽: de kho na shes pas ma sad pas rnam par rig pa tsam nyid du ji ltar rjes su dpag par bya zhe na l lung dang rigs pas dpag par bya ste l de la lung ni bcom ldan ’das kyis sa bcu pa las ’di lta ste l khams gsum pa ’di ni sems tsam mo zhes gsungs pa dang l dgongs pa nges par ’grel pa las byang chub sems dpa’ byams pas zhus nas bcom ldan ’das kyis bka’ stsal pa lta bu ste l …

T1594_138b02-5: 其有未得眞智覺者。於唯識中云何比知。由教及理應可比知。此中教者。如十地經薄伽梵說。如是三界皆唯有心。又薄伽梵解深密經亦如是說。謂彼經中。…

이다. 따라서 [대상처럼] 보이는 것은 오직 표상일 뿐이다. 이러한 추리로 보살이 진실을 아니, 꿈에서 깨어나지 못했어도 오직 표상일 뿐이라고 추리해야 할 것이다.[261]

두 경증은 각기 『이십론』 초두에 등장하는 『십지경』 및 앞서 4.1에서 자세히 인용한 『해심밀경』의 대목이다. 우선 『십지경』 인용의 경우 단지 '이 삼계에 속한 것은 오직 마음이다'라는 진술만 주어질 뿐 아무런 설명이 없다. 그래서 『이십론』에서는 같은 대목을 인용하면서 좀 더 친절한 설명을 덧붙인 것으로 보인다. 『해심밀경』에서 인용된 대목은 4.1에서 자세히 분석했다.

한편 하나의 이증은 『해심밀경』의 경증의 명상적 셋팅을 바탕으로 제기된다. 즉, 부정관(aśubhāprayukta)의 명상자는 시체가 부패하는 영상을 생생하게 시각화하는 능력을 지닌 것으로 보통 간주되는데, 여기서 그가 경험하는

---

[261] 長尾 雅人(1987a) 부록 62쪽-64쪽: lung 'dis rigs pa yang bstan pa yin no ll 'di ltar sems mnyam par bzhag pa na shes bya'i gzugs brnyan rnam par bsngos pa la sogs pa gang dang gang mthong ba de dang de nyid sems mthong ba ste l rnam par bsngos pa la sogs pa don gzhan med do ll rigs pa 'dis byang chub sems dpa' rnam par rig pa thams cad la rnam par rig pa tsam nyid du rjes su dpag par bya bar 'os so l rnam par bsngos pa la sogs pa la dran pa'i rnam par shes pa yang mi rung ste l dmigs pa de mdun du bzhag na snang ba'i phyir ro ll thos pa dang bsams pa las byung ba la dran pa'i rnam par shes pa gang yin pa de yang 'das pa la dmigs pa'i phyir l der snang ba rnam par rig pa tsam du 'gyur ro ll rjes su dpag pa 'dis byang chub sems dpa' de kho na shes pas l ma sad pas kyang rnam par rig pa tsam du rjes su dpag par bya'o l
T1594_138b05-22: 卽由此教理亦顯現。所以者何。於定心中隨所觀見。諸靑瘀等所知影像一切無別。靑瘀等事但見自心。由此道理菩薩於其一切識中應可比知。皆唯有識無有境界。又於如是靑瘀等中非憶持識。見所緣境現前住故。聞思所成二憶持識。亦以過去爲所緣故。所現影像得成唯識。由此比量菩薩。雖未得眞智覺。於唯識中應可比知。

것은 다름 아니라 그가 조성한 영상이다. 따라서 명상경험이라는, 적어도 이 『섭대승론』이라는 문헌의 예상 독자층에게는, 비근할 법한 예를 들고 있다. 한편 여기서 일상적 지각과 저 시각화 명상의 공통점은 '인식대상이 눈 앞에 버틴다'는 점이다. 그런데 저 시각화는 그 고유의 능동성 때문에 수동적일 뿐인 기억작용과 선명히 구분된다. 따라서 문제의 '버팀'은 경험의 불가피성보다는 선명성을 묘사하는 말로 이해되어야 할 것이다. 즉, 경험이 주어진다는 수동적인 측면보다는 문제의 경험이 생생하게 주어진다는 측면이 의도된 것으로 보인다. 나아가 시각화 명상를 하는 경우 능동적 조작의 소산인 이상 문제의 이미지가 전적으로 구성된 것임을 스스로 알 수 밖에 없다는 점이 이 대목에서 목표하는 바 유식성의 간접체험에 적합한 특성이라고 할 수 있다. 단, 이러한 명상능력이 보편적인 것이 아니기에 평범한 이들에게는 적극적으로 활용할 수 없는 사례라는 문제점은 있다. 바로 이점 때문에 애초에 상기적 인식과 혼동될 여지도 성립하는 것 같다.

이 대목에서 두 가지가 더 눈에 띄는데, 하나는 추리(anumāna)가 전승(āgama) 및 도리(yukti)를 포괄하는 개념으로 등장한다는 점이다. 맥락상 이 때의 '추리'는 단지 간접적인 앎의 다름 아니다. 따라서 이 추리는 3.1에서 인용한 *Vādavidhi* 단편2의 규정처럼 분리불가능성을 꼭 전제하지도 않고, 그렇다고 해서 『구사론』「파아품」에서의 추리와 같은 최선의 설명(best explanation) 내지 귀추(abduction)로 특정되는 것도 아니다. 한편 *Vyākhyāyukti*에서는 반대로 도리가 지각·추리·성취자의 전승이라는 세 가지 바른 인식수단(pramā

ṇa)을 함축하는 상위개념으로 등장하는데, 따라서 이 대목과 모순된다고 할 수 있다. 이러한 혼란상은 상대적으로 늦게 도입된 바른 인식수단(pramāṇa) 담론의 어휘들이 기존의 용어들과 아직 덜 응집된 결과로 설명될 수 있을 것이다.

다른 하나는 4.1에서 『해심밀경』이 상식적인 'y가 x를 본다'라는 구도 대신 엄밀한 'x로 나타나는 y가 발생한다'라는 정식화를 채택한 것으로 분석했는데, 여기 『섭대승론』에서는 도리어 '마음을 보는 것'이라고 하여 『해심밀경』 인용을 통해 구축해놓은 엄밀성을 곧바로 파기하는, 따라서 다소 의아할 정도로 범연한 용어법을 구사하고 있다는 점이다. 이점에 대해서는 특별히 좋은 해명은 없을 것 같다.

한편 드물게 물질성에 대한 반성을 도모한 대목도 발견된다. 그러나 그 양상은 『이십론』과 사뭇 다르다.

> 꿈 속에서와 같다고 이야기된 다양한 표상들 중에서 안식 등의 표상(*cakṣurvijñānādivijñapti)들은 표상일 뿐임이 타당한 반면에 물질적인(*rūpin) 눈 등의 표상(*cakṣurādivijñapti)은 어떻게 표상일 뿐이라고 보아야 하냐면, 저것들도 전승 및 도리로 [표상일 뿐이라고] 보아야 하니, 앞[의 설명]과 마찬가지이다. 만약 저것들 또한 표상일 뿐이라면, 저것들은 왜 형태적인 것(*rūpatva)으로 보이고 유사하고 견고한 흐름(*tulyadṛḍhasaṁtati?)으로 발생하냐면, 전도 등의 잡염(*viparyāsādisaṁkleśa)의 발판(*padasthāna)이기 때문이다. 그렇지 않다면 비실재하는 대상에 대해 대상이라고 전도되게 [파악하는 것이] 가능하지 않을 것이다. 저것이 없다고 하면 번뇌장(*kleśāvaraṇā) 및 소지장(*jñeyāvaraṇā)이라는 잡염이 비존재하게 될 것이

다. 저것이 없다고 하면 청정(*vyavadāna) 역시 비존재하게 될 것이다. 이 때문에 저 [눈 등의 물질적인 표상]들이 이처럼 발생해야 타당하다.[262]

슈미트하우젠이 지적했듯, 여기서 질문자는 표상(vijñapti)을 단지 능동적인 것, 즉 '표상하는 것'으로만 제한해 이해하고 있다.[263]

이에 따라 모든 것이 단지 표상일 뿐이라면, 눈 등은 표상 작용에 기여할는 지는 몰라도 그 자체로는 표상하는 것이라기보다는 오히려 표상되는 것이라고 해야할 것이기에, 혹은 보다 쉬운 예를 들어 색 등은 단적으로 표상되는 것에 불과하기에, 첫 번째 의문이 생긴 것이라고 할 수 있다.

---

[262] 長尾 雅人(1987a) 부록 64쪽-65쪽: gang rmi lam lta bu'i rnam par rig pa sna tshogs bstan pa de dag las mig gi rnam par shes pa la sogs pa'i rnam par rig pa rnams ni rnam par rig pa tsam nyid du rigs na l mig la sogs pa'i rnam par rig pa gzugs can rnams ji ltar rnam par rig pa tsam nyid du blta zhe na l de dag kyang lung dang rigs pas blta bar bya ste l snga ma bzhin no ll gal te de dag kyang rnam par rig pa tsam nyid yin na l de dag ci'i phyir gzugs nyid du snang zhing mtshungs la brtan par rgyun gyis 'jug ce na l phyin ci log la sogs pa'i kun nas nyon mongs pa'i gzhi gnas yin pa'i phyir ro ll gzhan du na ni don med pa la don du phyin ci log tu mi 'gyur te l de med du zin na nyon mongs pa dang l shes bya'i sgrib pa'i kun nas nyon mongs pa med par 'gyur ro ll de med du zin na rnam par byang ba yang med par 'gyur te l de'i phyir de ltar 'di dag 'byung du rung ngo ll

T1594_138b23-c01: 如是已說種種諸識如夢等喻。卽於此中眼識等識可成唯識。眼等諸識旣是有色亦唯有識。云何可見。此亦如前由敎及理。若此諸識亦體是識。何故乃似色性顯現。一類堅住相續而轉。與顚倒等諸雜染法爲依處故。若不爾者。於非義中起義顚倒應不得有。此若無者。煩惱所知二障雜染應不得有。此若無者。諸淸淨法亦應無有。是故諸識應如是轉。

[263] Schmithausen(2014) 410쪽 1812번 각주 참조.

보다 흥미로운 것은 두 번째 문답이라고 할 수 있다. 질문은 일단, 모든 것이 단지 표상일 뿐이라면, 물질 특유의 유형성과 지속성이 해명될 필요가 있다는 취지로 보인다. 왜냐하면, 표상이 일단 정신적인 작용으로 이해되는 한, 무형적이고 특히 찰나적인 정신은 물질의 일반적인 양상과 대립되기 때문이다.[264] 답변을 보건대 질문의 초점은 기제(mechanism)의 해명보다는 이유 내지 의미의 해명에 있었던 것 같다. 모든 것이 찰나적 양상 그대로 인지된다면, '나의 의지에 반하여 그 나름의 리듬으로 존속한다'는 기대 위에 세워진 대상의 관념이 성립할 수가 없을 것이고, 대상 관념 자체가 없기에 이에 근거한 대상의 독립성 상정이라는 착각도 없을 것이며, 이런 착각이 없기에 역설적으로 깨달음도 없을 텐데, 이 최종적 목표가 무의미한 것이 되지 않기 위해서는 물질적인 외양이 불가피하다는 것이다.[265]

문답자의 공통된 정향을 잘 드러내고 있는 이 문답은, 오히려 바로 그점 때문에, 논증으로서는 제약이 크다고 할 수 있다. 일단 깨달음을 통한 해탈이라는 목표의식을 공유하지 않는 이들에게는 이 논변이 전혀 통하지 않을 것이며, 마찬가지로 유식성 자체에 의문을 던지는 자가 이 문답에서 얻어갈 것은 거의 없어 보이기 때문이다. 한편 각 단계들로의 이행 중 하나의 과정이라도 필연적

---

[264] 로슈팟의 이해가 맞다면, 아뜨만의 존재를 부정한 불교도들에게 일견 매순간 변하는 것처럼 보이는 정신적인 사건들을 그 외양대로 이해하지 않을 이유가 없었고, 주류 불교 사상은 이렇게 확립된 정신의 찰나성으로부터 물질을 포함한 나머지 일체의 찰나성을 도출하는 방향으로 나아갔다. Rospatt(1995) 제2장 참조.

[265] 의타기성의 존재성에 대한 한 논변 역시 이와 비슷한 양상을 보인다. 長尾 雅人(1987a) 359쪽-361쪽 참조.

이지 않다면 전체 논변은 무효가 되는데, 거의 모든 지점에서 과연 필연성이 확보되는지 의심이 되기 때문에, 이 대목 역시 본격적인 논증으로 간주하기 어려울 것이다.

한편 마지막 부분은 「증상혜학분」의 소위 '무분별지 증명' 항목에도 중복적으로 실려있는 내용이다.[266]

> 대상이 보임에도 존재하지 않는 것이라고 어떻게 보냐면, 세존께서 "이를테면 보살이 [다음] 네 가지 것을 갖춘다면 모든 표상의 대상이 비실재함을 깨닫게 될 것이니, (1) [내용이 서로] 어긋나는 인식들의 원인[의 단일성]에 대한 앎 (*viruddhavijñānanimittatvajñāna)으로니, 예컨대 아귀(*preta), 동물(*tiryak), 인간(*manuṣya), 천신(*deva)들이 동일한 사물(*ekavastu)에 대해 다양한 표상을 보는 것과 같고, (2) 인식대상이 부재하는 표상의 지각<에 대한 앎 >(*nirālambanavijñaptitvopalambha<jñāna>)으로니, 과거, 미래, 꿈 [속], 명상의 이미지를 보는 것과 같고, (3) 노력이 없어도 전도가 없음에 대한 앎 (*aprayatnāviparītatvajñāna)으로니, 대상이 있다면 [그것을] 인식대상으로 하는 인식은 노력이 없이도 진실을 아는 것이기 때문에 [불교에서 문제시하는] 전도가 비존재하게 되어버릴 것이고, (4) 세 가지 앎에 부합함에 대한 앎 (*trividhajñānānulomatvajñāna)으로니, 말하자면 (a) 마음의 자재함을 획득한 (*cetovaśiprāta) 보살이나 정려에 든 자(*dhyāyin)들에게서 시각화(*adhimukti)의 힘으로 이러저러하게 저 대상들이 나타나고, (b) 적정(śamatha)을 획득하고, 법에 대한 관찰(vipaśyana)에 힘쓰는 요가 수행자들에게서 단지 작의(*manasikāra) 만

---

266 長尾 雅人(1987b) 282-287쪽 참조.

한편 이 「증상혜학분」에 대한 포괄적 연구는 김성철(2008) 참조.

으로 대상이 나타나며, (c) 무분별지(*nirvikalpakajñāna)를 획득하고 거기에 머무는 자들에게 모든 대상이 나타나지 않는다."라고 말씀하신 것과 같으니, 따라서 세 가지 앎에 부합하는 것 및 앞서의 [세 가지] 이유들로 대상이 비실재함이 성립되는 것이다.[267]

---

[267] 長尾 雅人(1987a) 부록 70쪽-71쪽: ji ltar na don snang bzhin du yang med pa nyid du blta zhe na l bcom ldan 'das kyis ji skad du l byang chub sems dpa' chos bzhi dang ldan na l rnam par rig pa thams cad kyi don med pa khong du chud par 'gyur te l rnam par shes pa mi mthun pa'i rgyu mtshan nyid shes pas ni dper na yi dwags dang l dud 'gro dang l mi dang lha rnams kyis dngos po gcig la rnam par rig pa tha dad pa mthong ba lta bu dang l dmigs pa med pa'i rnam par rig pa dmigs pa<r shes pa>s ni dper na 'das pa dang l ma 'ongs pa dang l rmi lam dang l gzugs brnyan dmigs pa lta bu dang l 'bad pa med par yang phyin ci log med par 'gyur ba shes pas ni don yod na don du dmigs pa'i rnam par shes pa 'bad pa med par de kho na shes pa'i phyir phyin ci log med par 'gyur ba dang l shes pa rnam pa gsum gyi rjes su mthun par shes pas ni 'di ltar byang chub sems dpa' dang l bsam gtan pa sems la dbang thob pa rnams la mos pa'i dbang gis de lta de ltar don de dag snang ba dang l zhi gnas thob pa'i rnal 'byor pa chos pa lhag mthong la brtson pa rnams la yid la byed pa tsam du don snang ba dang l rnam par mi rtog pa'i ye shes thob pa de la gnas pa rnams la don thams cad mi snang ngo zhes gsungs pa lta bu ste l de ltar na shes pa rnam pa gsum gyi rjes su mthun pa dang l gtan tshigs gong ma rnams kyis don med par grub pa yin no l

T1594_139a12-25: 諸義現前分明顯現而非是有。云何可知。如世尊言。若諸菩薩成就四法。能隨悟入一切唯識都無有義。一者成就相違識相智。如餓鬼傍生及諸天人同於一事見彼所識有差別故。二者成就無所緣識現可得智。如過去未來夢影緣中有所得故。三者成就應離功用無顛倒智。如有義中能緣義識應無顛倒。不由功用智眞實故。四者成就三種勝智隨轉妙智。何等爲三。一得心自在一切菩薩得靜慮者。隨勝解力諸義顯現。二得奢摩他修法觀者。纔作意時諸義顯現。三已得無分別智者。無分別智現在前時。一切諸義皆不顯現。由此所說三種勝智隨轉妙智。及前所說三種因緣諸義無義道理成就。

매우 복잡해 보이지만 상당 부분은 직전에 설했던 내용을 정리한 것에 불과하다. 여기서 (2), (3), (4)의 (a)는 앞의 논의를 답습하고 있어서 논증적으로나 기타 내용의 측면에서 진일보된 면이 없다.

한편 (4)의 (b)와 (c)는 (a)와 소재는 달리하나 대상이 단지 수동적으로 주어지기만 하는 것이 아니라는 점에 주목한다는 점에서 하나로 묶일 수 있다. 왜냐하면 높은 수준의 명상자들에게 문제의 대상은 적극적 구성 혹은 해체의 대상인데, 그렇다면 우리의 대상 인식은 실재하는 대상의 함수값이라기보다는 일단은 우리들의 무능력의 함수값으로 봐야할 것이기 때문이다. 특히 궁극적 경지인 무분별지의 단계에서 '대상들이 있는 그대로 나타난다'기보다는 단지 '대상들이 나타나지 않는다'라고만 언급된 부분이 주목된다. 이 대목을 문자 그대로 해석한다면, 비록 깨달은 자의 권위 및 그것을 전달하는 『섭대승론』의 권위에 이중적으로 의존하는 형태이긴 하지만, 독립적인 대상 자체가 성·속을 포괄한 인식 일반에서 어떠한 기여도 하지 않는 것으로 봐야할 것이다.

물론 '있는 그대로의 앎'이라는 것이 불교전통에서 애용되는 표어이고, 유가행파의 문헌군들 내부에서도 얼마든지 이런 용례들을 찾을 수가 있기 때문에, 앞 단락에서 제기한 문자적 해석을 재고할 여지는 있다. 멀리 갈 필요도 없이 (1)에서 묘사하는 소위 '一水四見'의 상황이 바로 그 적극적 가능성을 천명하는 것처럼 보인다. 윤회적 존재들이 각자의 종별성에 따라 표상의 내용들을 달리한다 하더라도, 그 차이들의 원인(nimitta)이 되는 단일한 사태(ekavastu)가 '존재하는 것으로' 엄연히 언급되고 있기 때문이다. 이 경우, 범부들은 단일

한 사태에 저마다의 분별을 더해 제멋대로 대상세계를 상상해내는 반면, 성자들은 동일한 사태에 대해 무분별지로 응하기 때문에 대상을 있는 그대로 인식하는 것이며, 저기서 '대상들이 나타나지 않는다'라고 한 것은 범부들처럼 인지적·정서적으로 염오된 대상 경험을 갖지 않는다는 것을 다소 과하게 표현한 것이라고 해석할 수 있을 것이다.

그러나 이런 독해는, 비록 원천적으로 불가능한 것은 아니고 또 나름의 취지가 인정되나, 적어도 이 「소지상분」의 논지 전개상에서 보면 매우 어색하다고 할 수 있다. 이 해석에 따를 경우, 앞에서부터 여러 단계에 걸쳐 '특별한 제한 없이' 대상이 실재하지 않는다고 설명해 오다가, 이 한 대목에 걸려 이전의 모든 대목들을 재해석해야 하기 때문이다. 그보다는 이 '단일한 사태'라는 표현을 다르게 읽는 가능성 편이 부담이 적다고 할 수 있다. 적어도 아스바바바는 그렇게 주석하고 있다.

> '[내용이 서로] 어긋나는 인식들의 원인'이라는 '사태'가 바로 [대상의 비실재성에 대한] 인식이 발생하는 원인으로, 외적인 대상은 원인으로는 타당하지 않기 때문에 저 [사실]을 알고서 대상이 없다고 깨달아야 할 것이다. '아귀'·'동물'·'인간' 등은 [우리 기준에서] 강인 것에 대해 아귀들은 자신의 업의 이숙의 영향력(*ādhipatya)으로 고름 등으로 가득찬 것으로 보는 바로 그것에 대해 동물·물고기 등등에 의해 [각각] 마실 것·집으로 생각해 안주한다. 인간들은 달고(?) 깨끗하고 시원한 물이라고 분별하고서 씻고, 마시고, [몸을 식히러] 들어간다. 공무변처(*ākāśānantyāyatana)에서 입정한

(*samāpanna) 천신들은 하늘을 보니, 색의 관념을 소멸시켰기 때문이다. 단일한 사물에 대해 [내용이 서로] 어긋나는 여러 인식들이 생겨나는 것은 타당하지 않다.[268]

첫 번째 밑줄은, 꺾쇠괄호로 보충한 내용이 아니라면 분명히, 본래는 '강'인 것이 각 존재자들에게 제각기 달리 보인다고 읽힐 수 있는 대목이다.[269] 그러나 두 번째 밑줄은 의심의 여지 없이 본문의 '단일한 사물'을 일종의 '불가능한 것의 표현'으로 서술하고 있다. 물론 바수반두의 주석은 본고나 아스바바바의 주석의 이해처럼 선명한 입장을 노정하고 있지 않고 원문 자체의 해석 가능성을

---

[268] D4051_225a4-7: phan tshun mi mthun pa 'gal pa'i rnam par shes pa rnams kyi rgyu mtshan gyi dngos po ni rnam par shes pa 'byung ba'i rgyu mtshan nyid de l phyi rol gyi don ni rgyu mtshan nyid du mi rung ba'i phyir de shes pas ni don med par khong du chud par bya'o ll yi dags dang l dud 'gro dang mi zhes bya ba la sogs pa ni chu klung gang la yi dags rnams kyi rang gi las kyi rnam par smin pa'i dbang gis rnag la sogs pas gang bar mthong ba de nyid la dud 'gro nya la sogs pas btung ba dang gnas yin pa'i blos gnas par byed do ll mi rnams ni dngar ba(?) dang dad pa dang bsil ba'i chur rtog cing khrus byed do ll 'thung ngo ll 'jug go ll nam mkha' mtha' yas skye mched la snyoms par 'jug pa'i lha rnams kyis ni nam mkhar mthong ste l gzugs kyi 'du shes rnam par bshig pa'i phyir ro ll dngos po gcig la phan tshun mi mthun pa'i rnam par shes pa du ma 'byung ba de ni mi rung ba ste l

T1598_402c12-21: 相違識相智者。更相違反故名相違。相違者識名相違識。生此識因說名爲相。了知此相唯內心變外義不成。故無有義說名爲智。如餓鬼傍生及諸天人等者。謂於餓鬼自業變異增上力故。所見江河皆悉充滿膿血等處。魚等傍生卽見舍宅遊從道路。天見種種寶莊嚴地。人見是處有清冷水波浪湍洄。若入虛空無邊處定。卽於是處唯見虛空。一物實有爲互相違。非一品類智生因性不應道理。

[269] 「증상혜학분」에 대한 아스바바바의 주석에서는 이런 혼동의 여지를 주는 표현 자체가 없이 본고가 이해한 대로 서술되어 있다. 김성철(2008) 306쪽-307쪽 참조.

그대로 보존한다.[270] 그렇다면 너무 말쑥한 이해는 오히려 해석적 주관이 과도하게 들어간 것으로 치부될 수도 있다. 이에 보수적 읽기를 완전히 배제하지 못한다면, 따라서 일단 『섭대승론』 단계에서는 저 一水四見에 대한 확정적 이해가 없는 것으로 간주해야 할 것이다.

마지막으로 (1)과 (4) 모두 경험이 아닌 권위나 상식에 의존해야 한다는 점이 한계로 지적된다. (1)에서 그리는 一水四見의 상황은 불교전통에서 상식적인 것으로 회자되는 셋팅이긴 하지만, 초월적 관찰자를 전제하지 않고는 합리적으로 이해되기 어려운 것이다. 왜냐하면 앞서 제기된 두 가지 해석 가능성 중 어떤 것을 취하든 간에, 설정상 인식내용이 서로 불일치하기 때문에 여기서 '동일한 사물'의 동일성은 으레 생각되듯 시공간적 동일성으로 규정될 텐데, 특정 개체가 사람인 동시에 아귀일 수는 없기 때문이다. 이는 존재론적 수준의 요구이다. 이는 곧 인식 가능성 여부는 일단 괄호를 친다는 이야기이다. 즉, 문제가 되는 사물의 동일성이, 만약 구체적인 인식내용에서 확보되지 못한다면, 적어도 시공간적인 상대적 배치 속에서라도 확보되어야 한다는 요구이다. 그것이 과연 그러한지 여부가 우리와 같은 인식주체들에게 어떻게 인식이 될 수 있는지를 묻는 인식론적 요구까지도 물론 제기할 수 있을 것이다. 이 경우 본고의 논지는 물론 더욱 강해진다.

시공간적 동일성 외에 다른 가능한 동일성 기준이 없다면, 이 모든 것을 정확히 보고해줄 수 있는 초월적 관찰자가 불가피해진다. 바로 이 경우에 (1)은

---

[270] 김성철(2008) 228쪽-229쪽 참조.

(4)와 마찬가지로 일단은 직접 경험할 수 없는, 따라서 성취자들의 성취에 권위를 부여하고 믿음으로써만 접근이 가능한 사안이 된다고 할 수 있다. 이는 기본 전제들을 비판적으로 검토하는 논변의 장에서는 치명적인 약점이라고 할 수 있다.

이상 「소지상분」에 나타난 유식성의 논변들을 살펴봤는데, 거의 모든 경우가 실질적인 논변이 전개된 것으로 보기 어렵다. 그보다는 경전적 권위에 의존하거나 혹은 비근한 사례를 통해 설명하는 것에 그칠 뿐이다. 논증으로 볼 만한 부분들 역시 비약이 발견되거나 아니면 너무 약한 전제를 사용하고 있다. 이처럼 『섭대승론』은 저서명대로 유가행파의 주요 교의들을 조직적으로 제시하고는 있으나 논증적 측면에서는 큰 한계가 발견된다고 할 수 있다.

4.4 역사적 관점에서 본 『이십론』의 특이성

이상에서 간략히 살펴본 『해심밀경』 및 『섭대승론』의 유식성 이해에 비추어볼 때, 『이십론』의 두드러지는 특징은 크게 논변의 강조와 아비달마적 맥락화로 정리될 수 있다. 먼저, 바수반두는 『이십론』에서 유식성의 성립(siddhi), 즉 논리적 입증에 천착한다. 이에 따라 4.3에서 살펴본 바와 같이 논증적 가치가 현저하게 떨어지는 『해심밀경』 및 『섭대승론』 「소지상분」의 유식성 '논증'은 거의 참조하지 않는다. 『이십론』에서 「소지상분」의 내용과 관련이 있는 부분은

【1】의 『십지경』 인용 및 비문증 환자의 사례와 【3】의 아귀의 사례와 꿈과 각성의 유비를 둘러싼 문답인 【11】 전체에 불과하다. 그나마 여기서 【11】만이 원래의 형태를 그대로 유지하고 있다. 『십지경』만 인용한 『섭대승론』과 달리 【1】에서는 다른 해석의 가능성 자체를 없애는 주석적 조작을 가하고 있고, 【3】의 아귀의 사례는 분명히 『섭대승론』의 一水四見의 아이디어에서 착안한 것이기는 하지만 사례만 가져다 쓴 것이라고 할 수 있다.

이십론주가 논리적 측면을 강조했다고 해서 그의 설명이 늘 논리적인 것은 물론 아니다. 관견에 따르면 『이십론』 내에 적어도 두 군데에서 중대한 결함이 발견된다. 하나는 바로 【3】의 아귀의 사례이다. 이 사례는 대상이 비존재하더라도 상속에의 비한정이 여전히 성립하기 때문에 【2】에서의 대론자의 비판이 무위로 돌아감을 보여주는 것으로 의도되었다. 따라서 비문증 환자에게 보이는 머리카락처럼 문제가 되는 대상의 '비실재성'이 설정상 중요하다. 그런데 아귀의 경우 이것이 문제가 된다. 우리 입장에서야 강이 깨끗한 것으로 보이지, 아귀 입장에서는 고름이 가득찬 것으로 보일텐데, 어떤 기준을 채택하였길래 고름이라는 대상이 단적으로 없는 것으로 간주되는지가 불분명하다.[271] '대론자

---

271 자은 기 역시 이점을 간과한 것 같다.

T1834_986a18-21: 外道小乘經部師等。皆信餓鬼同見膿河。故以爲喩。 量云。同於一時同於此處相續不定其理得成。許無實境故。如餓鬼所見膿河。(외도 및 소승의 경량보 논사 등은 모두 아귀가 함께 고름강을 본다고 믿기 때문에 이 [아귀의 경우]를 가지고 유례를 삼은 것이다. 〖논증식〗 [주장명제:] 같이 동일 때 동일한 장소에서 [복수의] 상속(=개체)들에게 [표상의 내용이] 비한정된다는 저 이치가 성립한다. [근거:] 실제의 대상영역이 없다고 인정하기 때문이다. [유례:] 아귀에게 보이는 고름강처럼.)

한편 비닛따데바의 경우는 山口 益·野澤 靜證(1965) 36쪽 참조.

가 아귀들이 공통적으로 고름강을 경험한다고는 믿는다'는 사실로부터 '실제의 대상영역이 없다'는 결론을 이끌어내는 것은 엄연히 비약이다. 아귀의 사례는 비문증 환자의 사례와 달리 그대로 사용할 수 없는 경우라고 할 수 있다.

더군다나【4】에서 대론자는 지옥옥졸 등의 실재성 문제에 시비를 걸고 있다. 그렇다면【3】에서도 아귀가 경험하는 고름강의 실재성 역시 문제가 되어야 할 것이다. 그렇다면, '어떤 한 종류의 주체들에게서라도 감지되지 않는 것은 일단 비존재로 간주한다'는 아주 강한 원리를 전제하지 않는 이상 이 대목은 합리적으로 이해되기 힘들다. 혹은 아귀 사례의 원천이기도 한『섭대승론』의 一水四見 사례를, 4.3 말미에서, 논증적으로 개편하기 위해 요청했던 초월적 관찰자의 악령이 바수반두에게서도 여전히 맴돌고 있는 것일 수 있다. 어느 쪽이든 바수반두의 응답에 논리적 결함은 남는다.

한편【14】역시 논증적 효력을 인정할 수 없다. 여기서 바수반두는 복수의 개체 사이에 성립하는 지배력(ādhipatya)을 통해, 물질적 대상의 존재를 전제하지 않더라도, 살생죄의 성립을 설명할 수 있다고 한다. 그리고 자신에 내린 죽음의 저 기묘한 재정의와 함께, 현대인의 관점에서는 굉장히 당혹스러운, 마술적 이변들을 죽음의 유례들로 제시하는 보다 더 기묘한 모습을 보여준다. 이는 입증 책임의 전환을 위한 장치로 보인다. 즉, 붓다가 의업의 상대적 중요성을 거론하며 선인들이 신통력을 부린 사례들을 예시로 들었는데, 대론자 입장에서는 이 말씀을 합리적으로 해석할 수 없다는 것이다.

그러나 대론자 입장에 설 때 과연 무엇이 난항인지가 불분명하다. 이러한 결과의 차이는 저 선인의 특별한 능력, 즉 마음을 먹는 것만으로 이변을 일으킨다는 데에 기인한 것이기 때문이다. 여기서 저 기적적인 능력의 존재 자체가 유식성 명제를 뒷받침하는 것은 아니라는 점에 주의할 필요가 있다. 앞서【4】의 말미에 '물질요소의 변화' 메커니즘과 '식의 변화' 메커니즘이라는 두 가지 경쟁하는 대안이 있었던 것처럼, 여기서도 대론자로서는 선인들의 분노가 이를테면 원하는 장소에 운석을 떨어뜨리는 방식으로 우리의 물질적인 세계에 조작을 가할 가능성을 여전히 합리적으로 제기할 수 있을 것이기 때문이다. 그렇기에 바수반두가 선인의 수하들을 끌어들이는 방식의 후속 대응을 대론자에게 귀속시키는 것은 다소 악의적인 구성으로 보인다.

한편『섭대승론』에서는 유식성이 삼성설이나 알라야식 학설처럼 유가행파의 다른 핵심적 아이디어들과 밀접하게 결부되어 있는 것과 대조적으로『이십론』은【6】에서 '변계소집성'을 언급함으로써 삼성설을 막연히 시사할 뿐 알라야식에 대해서는 아예 함구한다. 이는 앞서 이야기했듯 당면한 논의 주제를 제외한 것에 대해서는 '과감한' 침묵을 고수하는 바수반두 자신의 특징이기도 하다. 이에 대한 이유는 여러 가지를 생각해볼 수 있겠지만, 논증적 관점에서는 일견 당연한 태도일 수 있다. 대내적인 청중만을 상대할 수 있는 상황에서는 다양한 아이디어들을 복잡하게 전달해도 큰 문제가 없지만, 대외적인 청중을 고려하면 논의를 최대한 단순하게 가져가는 것이 좋기 때문이다. 유식성을 논리

적으로 해명해야 하는 상황에, 그에 필적하는 논증적 부담이 있는 알라야식의 개념을 함부로 사용할 수는 없었을 것이다.

다른 한편 이전 문헌들과 비교했을 때 『이십론』의 아비달마적 맥락화는 아주 두드러진다. 이점은 『이십론』 도처에서 목격된다. 제2장에서 살펴보았듯, 【2】와 【4】의 반론들은 『구사론』에서 그 연원을 찾을 수 있다. 【3】 등에서 언급되는 이숙의 영향력(ādhipatya)[272] 또 【7】부터 【9】까지의 논의 역시 아비달마의 극미 담론의 연장선에 있다. 한편 【10】은 권오민이 지적했듯 『순정리론』에 그 뿌리를 두고 있다.[273] 【13】이나 【15】 역시 『대비바사론』에서 논의의 소재로 채택되는 것들이다.

여기서 특히 주목되는 것은 유식성과 극미론의 관계이다. 『해심밀경』과 『섭대승론』에서 유식성이 논의될 때에는 물질성에 대한 비판이 없거나 혹은 매우 약했다. 『섭대승론』「소지상분」에서 단 한 차례 물질성에 기반한 '목적론적' 논증이 나오지만, 앞서 검토했듯, 이것은 논증으로서의 가치는 별로 없다. 나아가 깨달음이 유의미하기 위해서 물질의 존재가 불가피하다는 「소지상분」의 태도는, 물질 개념 자체를 사변적인 것으로 돌림으로써 유식성을 논증하는 『이십론』과 거의 반대를 향한다고 할 수 있다. 그렇다면, 『이십론』의 유식성의 논의는 『섭대승론』과 같은 기존 문헌에는 없었던 물질성 비판이라는, 버클리의 비물질주의(immaterialism)에 상당하는, 새로운 차원으로 전개된다고 평가할 수 있

272 이 개념에 대해서는 【2】〖c〗 참조.

273 권오민(2019) 제5장 제5절 및 【10】〖b-1〗 참조.

다.[274] 그리고 바로 이점이 유식성의 개념사에서 바수반두에게 오롯이 할당할 수 있는 특이점이다.

이와 같은 강조가 주어지면, 앞에서도 이야기했듯『이십론』에 대해 비관념론적 독해를 옹호하던 코츄무텀이 읽었던 것처럼 '극미론'은 단지 포기해서 될 문제가 아니다.[275] 바수반두 자신이 유식성 개념에 '물질성 비판'의 계기를 접합시킨 당사자이기 때문이다. 한편 극미의 이율배반성 때문에 극미의 관념을 포기해야 한다고 말하면, 바수반두 역시 감각적 세계의 분할과 합성을 설명할 수 없는 사람으로 만드는 셈이다. 다른 한편, 2.1.2에서 시사했듯, 외트케의 무시에도 불구하고【7】부터【9】까지의 극미 논의를 통해, 바수반두는 자신이 포장한 것 이상의 내용물을 주고 있는 것 같다. 즉, 외트케가 옳게 한정했듯이,【7】의 논의 자체는 인식의 대상인 한에 있어서 물질적 대상을 거부하는 것이나, 정작 그렇게 진행된 논의를 따라가면 독자로서는 도대체 기존의 물질성 관념이 얼마나 허약한지까지 깨닫게 되기 때문이다. 이 경우 시더리츠가 애호하는 '가벼움의 원리'가 많은 힘을 받게 될 것이다.

---

[274] 슈미트하우젠 역시『섭대승론』의 유식성 논증이 종교적·구제론적 차원으로 진행되는 반면에『이십론』은 철학적·논리적 면모를 보인다고 하여 양자의 차이를 대조하나, 본고가 지적하는 것처럼『이십론』에 이르러 유식성 관념에 물질성 비판의 요소가 융합된다고까지 말하지는 않는다. Schmithausen(1967) 125쪽 참조.

[275] 본고 1.3 및 1.4 참조.

5 결론

이상으로 제1부를 마친다. 지금까지의 논의를 요약하면 다음과 같다.

제1장 제1절에서는 『이십론』의 내용을 간략히 소개하였다. 제2절에서는 『이십론』의 주석들 중 현존하는 자은 기의 『이십론술기』, 비닛따데바의 **Prakaraṇaviṁśakaṭīkā*, 그리고 다르마빨라의 『성유식보생론』에 대한 연구 현황을 소개하였다.

제3절에서는『이십론』의 사상이 관념론적이냐 여부를 두고 벌어진, 선행 연구의 대다수를 차지하는, 논쟁을 개관하였다. 여기서 '관념론'이란 우리에게 직접 의식되는 것들만 존재할 뿐이고 이를 넘어선 인식 외적인 '대상'은 전적인 허구라는 입장이고, 이에 반해 '비관념론'이란 존재 자체에 대한 의식적 개입(commitment)은 자제한 채 오직 우리에게 직접 주어진 것들에만 주목하자는 입장이다.

관념론 진영은 『이십론』을 관념론으로 독해하는 것이 텍스트 자체의 자연스러운 독해의 결과이고, 같은 저자의 또 다른 작품인 「파아품」에서 아뜨만 부정의 논변전략이 무지로부터의 논증인 것처럼 『이십론』의 '외적인 대상' 역시 무지로부터의 논증으로 거부되며, 바수반두에 대한 후대의 비판자들이 『이십론』을 관념론으로 읽고 있고, 또 관념론적 독해를 반대하는 태도의 기저에 있는 소

위 ‘형이상학적인 것’과 ‘인식론적인 것’의 구별이 당시에 그렇게 당연한 것이 아니었다고 본다.

이에 반대해 비관념론 진영은 관념론 자체가 하나의 형이상학적 이론을 구축하는 것이기에 불교전통 일반, 특히 진리의 언어화 불가능성을 강조하는 유가행파의 해탈적 기획과 그다지 조화롭지 않고, 관념론적 독해가 적용된 모든 대목이 등가의 비관념론적 독해로 치환될 수 있으며, 「파아품」과 『이십론』을 논증전략 차원에서 유비하는 것은 선결문제 미해결의 오류를 범한다고 지적한다.

제4절에서는 우선 이 논쟁에 대한 본고의 입장과 근거 밝혔다. 본고는 관념론적 해석을 지지하며, 주된 근거는 『이십론』 자체에서 형이상학적 원인을 상정하고 있는 한편 ‘상식적’ 물질 개념 자체를 용납하지 않는다는 점이다. 한편 비관념론적 독해를 추동하는, 소위 ‘관념론의 이론 구축성’에 대한 우려에 대한 나름의 응답도 제시하였다.

제5절에서는 기존의 연구사가 관념론 논쟁에 함몰되어 고전적인 저작이라면 응답 질문되고 또 답변되어야 할 일련의 사항들, 이를테면 저작의 목적·예상독차층·아이디어의 원천·각 논변의 성격·논변들의 구성적 효과·역사적 위치 등이 양측에서 모두 제대로 탐구되지 않았다는 점을 지적하며, 특히 『이십론』의 역사성에 다시 주목할 것을 제안하였다.

제2장 제1절에서는 『이십론』에서 바른 인식수단의 부재를 보여주는 방식으로 유식성을 간접적으로 증명하는 대전략이 동원되었다는 켈너·테이버의 논의를 비판적으로 검토하였다. 그들의 접근은 내재적인 약점들도 발견되지만, 바른 인식수단에 대한 바수반두 본인의 태도가 불명확함에도 성급히 접근했다는 점에서 문제적이었다. 이에 *Vyākhyāyukti*를 참고하여 바른 인식수단에 대한 바수반두의 정의 자체가 이중적임을 보이고, 이에 따를 경우 켈너·테이버의 논의 자체가 성립하지 않음을 보였다.

제2장 제2절에서는 켈너·테이버에게 비판적인 평가를 받는 시더리츠의 '가벼움의 원리' 의존을 다른 각도에서 비판적으로 검토하였다. 본고 역시 인도불교철학에서 '가벼움의 원리'가 차지하는 비중이 크다는 점에 대해서는 시더리츠에게 동의한다. 그러나 【4】의 말미에서 이 원리가 사용되었다고 보는 그의 독해는 거부한다. 그럼에도, 발화수반행위와 발화효과행위의 구분을 통해, 여전히 바수반두가 독자들에게 이 원리의 사용을 기대했을 수는 있다고 보았다.

제3장 제1절에서는 대론자 문제에 대한 선행연구의 두 가지 경향을 묘사하였다. 하나는 특정 학파와 무관한, 비교적 범박한 논적을 가정하는 방향이고, 다른 하나는 비닛따데바 및 자은 기가 남긴 주석에 따라 계속 대론자의 성분이 달라진다고 보는 관점이다.

제2절에서는 주석에 따르는 전통적 입장을 보다 온전한 형태로 만들기 위해 비닛따데바와 자은 기의 주석에 담긴 대론자의 정보를 모두 수합하고 나

서 이렇게 재구성된 전통적 접근 방식에는 정보의 상호 불일치·출처의 불명 내지 자료의 부재·설명의 부정확성이라는 문제점들이 나타나기 때문에 문제가 있다고 지적하였다.

제3절에서는 이상의 검토에 따라 역사적 실재에 집착하기보다는 대론자가 담당하는 서사적 역할에 주목할 것을 제안하고 본고의 대안적 관점에 따라 【2】, 【4】, 【7】 - 【9】를 해설하였다.

제4장 제1절에서는 유식성의 아이디어가 최초로 등장하는 『해심밀경』 「분별유가품」을 검토하였다. 여기서의 논의 맥락은 명상대상의 존재론적 위상이며, 특히 '마음 y가 대상 x를 본다'는 정식화·snang의 이중적 사용·표상의 진여를 집중적으로 분석하였다.

제2절에서는 유식성이 삼성설 및 알라야식의 관념과 긴밀히 엮여있는 『해심밀경』 「소지상분」의 대목들을 검토하였다. 그리고 「소지상분」의 몇몇 구절들에 대한 기존의 독해들과 상반되는 본고 고유의 해석적 견해를 제시하였다.

제3절에서는 『섭대승론』에 담긴 여러 유식성 논증들을 살펴보며 이들 중 어떤 것이 어떤 형태로 『이십론』에 채택되었는지 살펴보았다. 검토 결과 드러난 한 가지 사실은 『섭대승론』의 논증들은 엄밀하게 논리적인 관점에서는 대단히 불만족스럽거나 혹은 제약이 많아 제대로 작동하기 힘든 것이라는 점이다. 한편 소위 '一水四見'의 두 가지 해석 가능성을 타진한 점이 특기할 만하다. 1水4見의 상황이란 동일한 강을 인간이 보는 방식과 아귀 등 나머지 존재들이 보는

방식이 다르다는 것이다. 『섭대승론』은 이를 대상의 비존재에 대한 근거로 제시한다. 문제는 이때의 '대상의 비존재' 를 얼마나 강하게 읽어야 할지이다.

제4절에서는 역사적 관점에서 바라본 『이십론』의 특징을 크게 논변의 강조와 아비달마적 맥락화로 정리하였다. 여기서 가장 특기할 만한 점은 바수반두가 『이십론』에서 극미의 논의를 진행함에 의해 비로소 유식성의 개념에 물질성 비판의 계기가 각인되었다는 것이다. 그리고 이점을 통해 『이십론』의 관념론적 독해가 정당함을 재차 확인하였다.

제2부 산스크리트 원문·우리말 번역·주해

- 산스크리트 원문은 씰크의 판본을 이용하였다. 한국어 독자의 편의를 위해 원문의 기재를 허락한 편역자에게 이 자리를 빌어 다시 한 번 감사를 표한다.
- 『이십론』의 내용에 따라【1】부터【16】까지 단락을 나누었다. 대응 게송 및 요점은 다음과 같다.

【1】	오직 표상일 뿐이고 대상이 비실재임을 주장	(제1송)
【2】	대상의 존재가 불가피하다는 네 가지 이유	(제2송)
【3】, 【4】	네 가지 논거가 성립하지 않는 이유	(제3송-제7송)
【5】, 【6】	십이처 교설 및 유식 교설의 취지	(제8송-제10송)
【7】, 【8】, 【9】	극미설 검토	(제11송-제15송)
【10】	지각적 인식 및 기억의 문제	(제16송-제17송 전반)
【11】	꿈과 각성의 유비	(제17송 후반)
【12】	심심인과의 가능성 1	(제18송 전반)
【13】	꿈과의 차이와 업의 가능성1	(제18송 후반)
【14】	심심인과와 업의 가능성2	(제19송-제20송)
【15】	타심지의 성격	(제21송)
【16】	자신의 한계 천명 및 붓다 찬양	(제22송)

- 각 단락 별로 원문·번역·주해를 배치했다. 주해의 항목은 '〖알파벳〗'의 형태로 정렬되어 있다.

Silk(2018) 30쪽: theg pa chen po la khams gsum pa rnam par rig pa tsam du rnam par gzhag ste l mdo las l kye rgyal ba'i sras dag 'di lta ste l khams gsum pa 'di ni sems tsam mo zhes 'byung ba'i phyir ro ll [276] sems dang yid dang l rnam par shes pa dang l rnam par rig pa zhes bya ba ni rnam grangs su gtogs pa'o ll sems de yang 'dir mtshungs par ldan pa dang bcas par dgongs pa'o ll tsam zhes bya ba smos pa ni don dgag pa'i phyir ro ll rnam par shes pa 'di nyid don du snang ba[277] 'byung ste l dper na rab rib can rnams kyis skra zla

---

[276] 해당 산스크리트 원문을 레비는 'cittamātram bho jinaputrā yad uta traidhātukam iti sūtrāt'으로 간주하고 나수 지슈는 'cittamātram idaṁ bho jinaputrā yad uta traidhātukam iti sūtre vacanāt'로 상정한다. Silk(2018) 149쪽-150쪽 참조.

한편 하라다 와소는 'uktam hi sūtre cittamātram idaṁ bho jinaputrā yad idaṁ traidhātukam iti'로 이해한다. 原田 和宗(1999) 105쪽 참조.

[277] ba가 tib.797에는 bar로 표기. Silk(2017) 344쪽 참조.

la sogs[278] pa med par mthong ba bzhin[279] te l don gang yang med

---

[278] zla la sogs이 tib.797에는 lastogs로 표기. Silk(2017) 344쪽 참조.

[279] 밑줄 친 bzhin('-와 마찬가지이다')이 구문상 문제를 일으키는 것으로 보인다. 이 bzhin은 같은 절의 dper na('예를 들어')에 호응하는 표현이며 이 두 표현은 아마도 산스크리트의 *yathā('예를 들어 -와 마찬가지이다')에 대응될 것이다. 의도인지 실수인지 알 수 없지만, 티벳역자는 문제의 bzhin을 현위치에 놓음으로써 후속 표현 don gang yang med do('어떠한 대상도 비존재한다')를 *yathā의 지배범위 바깥에 두게 되었다. 이 경우, bzhin 전후의 두 절의 의미는 '예를 들어 비문증 환자들이 비존재하는 머리카락·달 등을 보는 것과 마찬가지이니, 어떠한 대상도 비존재한다'가 된다. 즉, '어떠한 대상도 비존재한다'는 명제가 눈병의 비유 바깥에 위치하게 되는 것이다. 이러한 귀결은 비록 불가능하지는 않지만 상당히 어색하다. 왜냐하면 문제의 비유가 불완전한 것이 되는 한편 유식성의 명제가 비논리적으로 도출되어버리기 때문이다.

이 문제에 대해 두 가지 해결 방식이 가능할 것으로 보인다. 하나는 문제의 bzhin을 후속 절의 med 와 do 사이로 옮기는 방법이다. 이는 dper na의 문법적 지배 범위를 정정하는 방식으로서, 이 경우 해당 구절은 '예를 들어 비문증 환자들이 비존재하는 머리카락·달 등을 보지만 어떠한 대상도 비존재하는 것과 마찬가지이다'라는 의미가 된다. 다른 하나는 문제의 bzhin 바로 앞에 위치한 mthong ba에서 ba를 제거하는 방법이다. 이는 bzhin과 dper na 사이의 호응 자체를 끊는 방식으로서, 이 경우 해당 구절은 '예를 들어 비문증 환자들이 비존재하는 머리카락·달 등을 보고 있으나 어떠한 대상도 비존재하는 것과 마찬가지이다'라는 의미가 된다. 이 두 가지 선택지 중에서 본고는 일단 전자를 채택하였다.

한편 편역자 씰크는 해당 표현을 "For example, it is like those with an eye disease seeing non-existent hair, a [double] moon and so on, but there is no [real] object at all.('예를 들어 이는 비존재하는 머리카락·[두 개의] 달 등을 보는 비문증 환자들과 같지만, [실재하는] 대상은 전혀 없다')"(Silk(2018) 31쪽)라고 함으로써 dper na(for example에 해당)와 bzhin(like에 해당) 사이의 호응 관계를 애매한(ambiguous) 것으로 만들고 있다. 별도의 논평이 없기 때문에 저 번역 배후에 놓인 편역자의 본래 의도는 알 수 없지만, 그의 영역은 전술한 티벳역의 문제점을 방치하는 것에 더해 다소 은폐하는 효과까지 낳기 때문에 좀 더 문제적이라고 할 수 있다.

do ll[280][281]

---

[280] 마지막 절 don gang yang med do에 해당하는 산스크리트 표현은 nārthaḥ kaścid asti로 확인된다. Silk(2018) 30쪽-31쪽 참조.

[281] 티벳역에는 게송과 저자 자신의 주석을 함께 번역한 것과 게송만 따로 모아 번역한 것 두 종류가 있는데, 여기서 후자에는 소위 제1송, 즉 "**'di dag rnam par rig tsam nyid ll yod pa ma yin don snang phyir ll dper na rab rib can dag gis ll skra zla la sogs med mthong bzhin ll(**'**이 [삼계에 속한 것들]은 오직 표상일 뿐이다. 존재하지 않는 것이 [존재하는 것처럼] 보이기 때문이다. 예를 들어 비문증 환자들이 머리카락·달 등을 보는 것과 같이.)**"이 등장한다. Silk(2018) 4쪽 참조.

제1송의 존재는 보디루찌 한역 및 빠라마르타의 한역에서도 확인된다. T1588_063c27-28 및 T1589_070c27-28 참조.

반면에 게송-주석 합본의 티벳역 및 현장의 한역에는 제1송이 누락되어 있다. Silk(2018) 30쪽 및 T1590_074b27-c1 참조.

이러한 문헌적 상위 현상에 대해 하라다 와소와 위르겐 하네더는 '게송-주석 합본이 선행했고, 나중에 게송만 뽑아 따로 유통하게 되었을 때 반론으로 구성된 제2송으로 논서를 시작하게 되어버리는 문제를 해결하기 위해 저 '제1송'을 산문주석의 내용에 바탕을 두고 덧붙인 것이다'라는 동일한 결론을 내리고 있다. 原田 和宗(2003) 및 Hanneder(2007) 참조.

【1】대승(*mahāyāna)에서는〖a〗 삼계〖b〗에 속한 것이 오직 표상〖c〗일 뿐(*vijñaptimātra)이라고 확립(*vy ava √sthā)하니, 경전에 “오, 승리자의 아들들이여, 삼계에 속한 것은 오직 마음일 뿐(*cittamātra)이다.”라고 나오기 때문이다. 마음[=심](*citta)·의(*manas)·식(*vijñāna)·표상(*vijñapti)은 동의어(*paryāya)에 해당한다.〖d〗 나아가 여기서 이 ‘마음’은 상응(*saṁprayoga)을 수반한 것으로 의도된 것이다. ‘오직 -일 뿐(*mātra)’이라고 한 것은 대상(*artha)을 배제(*pratiṣeḍha)하기 위함이다.〖e〗 이 식은 대상인양 보이는 것(*arthapratibhāsa)으로서 발생하니, 예를 들어 비문증[282] 환자(*taimirika)들이 비존재하는 머리카락·[두 번째? 두 개의?][283] 달 등을 보지만 어떠한(kaścid) 대상도 비존재하는 것과 마찬가지이다.〖f〗〖g〗

---

[282] 앤 맥도널드는 timira를 비문증(muscae volitantes, vitreous floaters)으로 추정한다. MacDonald(2015) 2권 111쪽 228번 각주 참조.

[283] 문제의 달이 ‘두 개의 달’인지 ‘두 번째 달’인지는 꽤나 미묘할 수 있는 해석의 포인트이다. 그러나 본고에서는 이 문제에 깊게 개입하지 않을 것이다. 왜냐하면 이 문제는 디그나가에 있어서도 이견이 좁혀지지 않는 한편 바수반두에게서 이 문제를 확정할 수 있는 결정적 대목이 발견되지 않기 때문이다. 관련 논의는 김성옥(2018) 참조.

【1】〖a〗　‘대승에서는’이라는 표현의 원래 형태를 현재 비록 확인할 수는 없지만, 한역·티벳역본들이 공통되게 7격 형태인 mahāyāne(‘대승에서는’)를 상정하고 있는 것으로 보인다.[284] 그런데 독특하게도 비닛따데바는 이 ‘대승에서는’을 ‘대승을 얻게 하기 위하여’로 이해한다. 즉, 저자는 『이십론』이란 논서를 통해 ‘삼계에 속한 것이 오직 표상일 뿐이다’라는 내용의 말하고자 하는 바(*abhidheya)를 확립하려는 목적(*prayojana)을 달성하며 이는 다시 교화대상들로 하여금 대승에서 설하는 유식의 진리를 이해하게 하려는 궁극적인 목적, 다시 말해 ‘목적의 목적(*prayojanasya prayojanam)’을 염두에 뒀다는 것이다.[285] 효도 가즈오가 지적했듯, 비닛따데바의 저 특이한 이해방식은 학술서의 합목적성에 대한 당대의 진전된 요구를 반영한 결과이기도 하다. 즉, 온전한 논서라면 (1)말하고자 하는 내용, (2)목적, (3)궁극적 목적, 그리고 (4)전술한 삼자의 연관성이 구비되어야 한다는 형식적 기준에 부응하게끔 주석자가 『이십론』의 첫 문장을 재조직화한 것이다.[286]

---

[284] Silk(2018) 151쪽 참조.

[285] 山口 益·野澤 靜證(1965) 16쪽-17쪽 참조.

[286] 효도 가즈오(2011) 82쪽 참조.

한편 다음 대목을 보면 적어도 이 ‘대승에서는’에 한해서는 다르마빨라 역시 비닛따데바와 동일한 이해를 가지고 있었을 가능성이 있다.

T1591_077b27-78b01: 言大乘者。謂是菩提薩埵所行之路。及佛勝果。爲得此故。修唯識觀。…依大乘說。卽第七聲目其所爲。謂欲證得彼大乘理說唯識觀。(‘대승’이라고 하는 것은 보살의 가야할 길이자 붓다의 탁월한 결과이다. 이 [결과로서의 대승]을 얻기 위해 유식관을 수습한다. … ‘대승에서는’이라는 말은 곧 제7격의 표현으로서 그 목표하는 바를 지목하는 것이다. 이를테면, 저 대승의 이치를 증득케 하려고 유식관을 말한 것이다.)

한편 자은 기는 mahāyāne로 시작하는『이십론』의 첫 문장을 다음 세 가지 방식으로 이해한다.

> 지금 여기서 이야기되는 '安立大乘三界唯識'은 바로 종지를 수립하는 것이다. [여기에는] 대체로 세 가지 취지가 있으니, (1) 대승에서의 유식의 가르침을 확립하는 것이다. 여러 종파들이 붓다가 설한 바를 믿지 않기 때문에 가르침 및 이치를 자세히 인용하여『성유식론』에서와 같이 이들이 해명하는 바를 비판한다. 추론[식]으로 말하자면, "우리는 대승이, 삼법인을 갖추는 한에서, 붓다가 설하신 바라고 말한다. [이치에] 부합하는 경전의 범주이기 때문이다.『증일아함경』등과 같이."라고 한다. 지금 여기서 이야기되는 '三界唯識'은 곧 표현(*abhidhāna)으로서의 유식의 가르침을 밝히는 것이다. (2) 대승에서 이야기되는 '삼계에 속한 것이 오직 표상일 뿐'이라는 이치를 확립하는 것이다. 여러 종파들이 마음 바깥의 대상영역이 존재한다고 이야기하기 때문에 '삼계에 속한 것이 오직 표상일 뿐'이라는 이치를 믿지 않으니 그래서 지금 [그 이치를] 성립시키는 것이다. 지금 '大乘三界唯識'이라고 한 것은 곧 내용(*abhidheya)으로서의 유식의 이치를 밝히는 것이다. (3) 여러 대승의 가르침에다가 유식의 이치까지 확립하는 것이다. 가르침과 이치에 대해 모두 믿지 않기 때문이다.[287]

여기서 관건은『이십론』의 첫 문장에 세 가지 독해의 가능성이 있다는 것 자체보다는 교법 자체의 권위의 문제와 그 내용의 진실성의 문제를 각기 '표현'과 '내

---

[287] T1834_980a12-22: 今此所言。安立大乘三界唯識。卽立宗也。凡有三意。一者安立大乘之中唯識之教。諸宗不信佛所說故。廣引教理。如成唯識。非此所明。比量云。我說大乘是佛所說。許具三法印契經攝故。如增一等。今此所言三界唯識。卽顯能詮唯識之教。二者安立大乘中所說三界唯識理。諸宗說有心外境故。不信三界唯心之理。故今成也。今言大乘三界唯識。卽顯所詮唯識之理。三者安立諸大乘教及唯識理。於教理中俱不信故。

용’이라는 개념으로 포착하는 것에 있는 것으로 보인다. 이를 통해 자은 기는 『이십론』을 대승불설론이라는 논쟁적 맥락에 위치시키고 있다. 『이십론』을 대승불설론의 맥락 위에서 읽자는 제안 자체는 물론 온당한 것이라고 할 수 있다. 그러나 현장의 번역 ‘安立大乘三界唯識’에서 ‘大乘’이 mahāyāne의 대역어라면, 이 ‘大乘’을 ‘唯識’에 병행시키는 (3)은 물론 ‘大乘’이 ‘唯識’의 한정어라고 보는 (1)과 (2) 역시 오독의 결과라고 할 수 있다.

본고는 이 ‘대승에서는’이란 표현을, 해당 절의 서술어 ‘확립(*vy ava √sthā)하니’라는 표현과 함께, 【6】의 반론을 예고하는 것으로 이해하고자 한다. 【6】의 대론자는 대승의 법무아, 즉 법은 본질을 결여한다는 주장을 문자 그대로 이해할 경우 ‘오직 표상일 뿐인 것’이란 표현이 적용되는 대상 역시 비존재에 불과하기에 여기 【1】에서처럼 ‘삼계에 속한 것이 오직 표상일 뿐이다’라는 등의 명제를 개념화된 형태로 적극적으로 제시할 수 없다고 반문한다. 요컨대, 대승에서는 어떠한 개념적 구축도 허용될 수 없다는 문제의식이 표출된 것이다.[288] 그렇다면 여기 【1】의 첫 문장에서 논의의 범위를 ‘대승에서’로 한정하면서 유식성의 ‘확립’을 거론한 것은 이후 【6】의 법무아에 대한 다른 이해를 유도하기 위한 하나의 복선이라고 할 수 있다.

【1】〖b〗 ‘삼계’라는 말은 욕계(kāmadhātu)·색계(rūpadhātu)·무색계(ārūpyadhātu)의 총칭이자, 불교의 세계관에서 윤회의 전 영역을 지칭하는 표

[288] 【6】〖b-1〗 참조.

현이다. 따라서 ‘삼계에 속한 것’은 윤회를 겪는 존재자 및 그에게 주어진 것 일반을 뜻한다. 그렇다면 ‘삼계에 속한 것이 오직 표상일 뿐이다’라는 유식성의 명제의 적용 범위는 윤회적 존재에 한정된다고 할 수 있으며, 윤회를 벗어난 존재는 일단 논의의 범위 밖이라고 할 수 있다. 실제로 『이십론』에 제시된 모든 유식성 논의는, 심지어 타심지의 경우마저도, 윤회적 존재에 초점이 맞춰져 있다.

【1】〖c-1〗 ‘표상’의 원어 vijñapti의 어형과 뜻은 우이 하쿠쥬 이래로 vi √jñā의 사역(causative) 이차활용에서 파생된 명사로서 ‘알리는 것’을 의미한다고 간주되어 왔다.[289] 이에 대해 이종철은 우이 하쿠쥬 식의 분석은 rnam par rig byed 및 有表 등으로 옮겨지는 vijñapti에만 타당할 뿐 rnam par rig pa 및 了別 등으로 옮겨지는 vijñapti에는 적용될 수 없다고 본다. 이때 후자의 vijñapti가 바로 『이십론』에서 거론되는 표상이다. 이에 그는 두 번째 유형의 vijñapti의 가능한 어형으로서, *Dhātupāṭha*에 근거해, (1) vi √jñā에서 파생되었지만 사역의 의미가 없는 것(‘아는 것’)과 (2) vi √jñap에서 파생된 것(‘아는 것’) 두 가지를 제안하였다.[290] 이종철의 두 대안 중 어느 것을 따르더라도 『이십론』에서의 vijñapti의 의미는 ‘아는 것’이 된다.

---

[289] 宇井 伯寿(1953b) 197쪽-198쪽 참조.

[290] 李鍾徹(2004) 참조.

이에 대한 이규완의 논평은 이규완(2017) 157쪽-162쪽 참조.

이규완의 이해는 이종철이 거부한 전통적 관점, 즉 두 유형의 vijñapti를 엄격히 구분하지 않는 관점으로 회귀한 것으로 보인다.

【1】〖c-2〗　이 ‘아는 것’으로서의 vijñapti에 대해 슈미트하우젠은 ‘표상(representation, Vorstellung)’이라는 번역어를 채택한다. 그는 그 이유로 “vijñapti가 인지작용에 대해 사용된 것인지 아니면 그 [인지작용] 안에 나타난 내용들에 대해 사용된 것인지에 대해 이 [‘표상’이라는 역어]가 애매하기(noncommittal) 때문이며, 나아가 잠재의식적인 심적 과정들 내지 그것들의 내용들도 배제하지 않기 때문”(Schmithausen(2007) 98쪽 각주2번)이라고 밝힌다. 이에 대해 홀처럼 ‘표상’이라는 단어가 “무언가의 표상, 아마도 외적인 대상 혹은 지시체를 함축하며 이는 ‘표상주의적’ 인식론을 시사한다”(Hall(1986) 14쪽)는 이유로 거부할 수도 있을 것이다. 혹은 다시 슈미트하우젠처럼 “저 ‘표상’이라는 용어를 사용하면서 외적인 대상[의 존재성]에 대해 시사하려는 것은 물론 아니다”(Schmithausen(1987) 384쪽 미주628a-1번)라고 응수할 수도 있을 것이다.[291]

한편 ‘표상’에 반대한 홀은 vijñapti가 “소박하게 실재론적 의미로 받아들이거나 소박하게 관념론적 의미로 받아들여서는 안 된다는 점을 명심하는 한에

---

[291] 이에 대해 켈너·테이버는 『이십론』 내에서 vijñapti가 주로 인지작용을 가리키며 잠재의식적 측면은 거론되지 않다는 이유에서 ‘인지(cognition)’로 번역한다. Kellner&Taber(2014) 735쪽 각주90번 참조.

이에 반해 시더리츠는 vijñapti의 역어로 ‘인상(impression)’을 선택하면서도 “‘오직 인상일 뿐’의 ‘인상’은 표상주의자들이 표상이라고 부르는 것, 즉 우리의 감각적 인지들의 지향적 대상들에 해당하는 심적 이미지와 같다”(Siderits(2007) 148쪽)고 하여 작용적 측면보다는 대상적 측면에 초점을 둔다. 물론 왜 그가 굳이 흄을 연상시키는 ‘인상’이라는 역어를 선택했는지는 여전히 불분명하다.

서 의식의 ‘현상(phenomenon)’, 의식에 ‘현현한 것(manifestation)’, 혹은 ‘지각상(percept)’을 나타낸다”고 말한다. 이 제안은『이십론』을 비관념론적인 것으로 읽으려는 자신의 문제의식에서 비롯된 것으로 보이지만 이를 증명할 수 있는 별도의 근거는 제시하지 않는다. 심지어 대안적인 번역어를 제공하려 한 것인지도 의문이다. 왜냐하면, 그의 저 진술이 vijñapti의 새로운 번역어를 제시한 것이라고 한다면, 【1】의 뒷부분에서 ‘이 식은 대상인양 보이는 것(*arthapratibhāsa)으로서 발생하니’라고 하는 대목이 동어반복적인 사소한 진술로 전락해버리기 때문이다. 이 문제는 ‘현상’이나 ‘현현’이 ‘-인양 보이는 것’과 의미상 너무 근접하다는 점에 기인한다. 따라서 vijñapti에 적절한 번역어를 할당하는 문제에 한해 홀은 실패했거나 아니면 애초에 무관했다고 할 수 있다.[292]

본고는 슈미트하우젠에 따라 ‘표상’이라는 번역어를 채택한다. 단, ‘표상’에 대한 홀의 우려에 대한 슈미트하우젠의 응답은 좀 더 음미할 필요가 있다고 본다. 애초에 홀의 문제제기는 ‘표상’이 표상주의적 실재론을 시사한다는 것이었다. 이것을 슈미트하우젠은 실재론 일반의 문제로 확장해서 응답했다. 즉, ‘표상’이 꼭 표상주의적 실재론만 시사하는 것이 아니라 소박 실재론도 함축할 수 있다는 것이다. 슈미트하우젠의 이러한 일반화는, 정확한 의도는 알 수 없지만, 그 자체로 홀의 우려를 와해시킨다. 아울러 표상주의적 실재론이 표상이라는 용어를 독점할 권리가 없다는 점이 인정되면, ‘표상’이란 용어로 자신이 외적인

---

[292] 한편 편역자 씰크는 특별한 설명 없이 vijñapti를 ‘현현(manifestation)’으로 옮긴다. Silk(2018) 31쪽 참조.
그가 홀의 제안에 따른 것인지 여부는 알 수 없지만, 홀에 대한 본고의 논평으로부터 더욱 자유로울 수 없다.

대상을 의도하지 않았다는 식으로 번역자의 의도를 강조하는 슈미트하우젠의 응답도 보다 적절한 것이 된다. 번역은 본성상 취사선택이 불가피하며, vijñapti에 대한 홀의 '대안적 번역어'들처럼 명백한 오류가 없는 한 그리고 슈미트하우젠 자신이 vijñapti의 작용적 측면과 내용적 측면 양자를 유가행파의 사상사 일반의 맥락에서 고려했던 것[293]과 같이 번역자가 자신의 해석적 고민이 적절히 개진되는 한, 번역자의 권위와 양해는 최우선적으로 존중되어야 할 것이기 때문이다.

【1】〖c-3〗 이와 같은 표상은 '삼계에 속한 것이 (혹은 존재 일반이) 단지 표상에 불과하다(vijñaptimātra)'는 유식성 명제가 진지하게 제기되면서부터 비로소 비중 있게 사용되기 시작한 것으로 보인다. 다시 말해 전통적 교학의 관점에서 보자면 표상은 그다지 중요한 개념이 아니라고 할 수 있다. 이십론주의 또 다른 저작『구사론』에 따르면, 표상은 식(vijñāna)의 정의항으로서 단지 세 차례 등장할 뿐이다.

> **식은 [대상]에 대한 표상이다.**
>
> 각각의 대상에 대한 표상, 즉 지각이 '식온(=식의 무더기)'라고 이야기된다.[294]

---

[293] Schmithausen(2014) 2부 참조.

[294] Pradhan(1967) 11쪽: **vijñānaṁ prati vijñaptiḥ l**

viṣayaṁ viṣayaṁ prati vijñaptir upalabdhir vijñānaskandha ity ucyate l

사물에 대한 표상이 식이다.[295]

[앞서] “식은 [대상]에 대한 표상이다. 또 그것이 의처이다.”라고 하였다.[296]

이렇게 식의 설명항 역할을 맡는 표상 개념의 지리적·역사적 한계는 ‘범-설일체유부적’이라고 말할 수 있을 것이다. 왜냐하면 『대비바사론』과 같은 오래된 설일체유부 문헌은 물론 『유가사지론』과 같이 설일체유부 교학의 언어를 채택하는 전적에서 동일한 용례를 발견할 수 있기 때문이다.

자상에 대한 작의(*svalakṣaṇamanaskāra)는 ‘색(*rūpa)이 변화(*rūpaṇīya) 및 장애(*rūpya)를 특징으로 하는 것이고, 수(*vedanā)가 경험(*anubhava)을 특징으로 하는 것이며, 행(*saṁskāra)[들]이 작위(*abhisaṁskāra)를 특징으로 하는 것이고, 식(*vijñāna)이 표상(*vijñapti)을 특징으로 하는 것이라고 생각하는 것이다.[297]

대상영역(*viṣaya)에 대한 표상이 식이다.[298]

안식은 어떤 것인가? 눈을 토대로 한, 색에 대한 표상이다.[299]

---

[295] Pradhan(1967) 133쪽: vastu prati vijñaptir vijñānam l

[296] Pradhan(1967) 150쪽: vijñānaṁ prati vijñaptir manaāyatanaṁ ca tad iti l

[297] T1545_053a14-15: 自相作意者。思惟色是變礙相。受是領納相。想是取像相。行是造作相。識是了別相。

[298] T1545_118c19: 了別境者是識。

[299] Bhattacharya(1957) 4쪽: cakṣurvijñānaṁ katamat l yā cakṣurāśrayā rūpaprativijñaptiḥ ll

식은 대상영역에 대한 표상으로 특징지워지는 것이다.[300]

문제의 표상 개념을 북방전승에 한정하는 또 다른 이유는 남방전승에서는 식의 동의어 내지 정의항으로 간주할 수 있는 viññatti(vijñapti)가 발견되지 않기 때문이다.[301]

【1】〖d〗 심·의·식이 동의어라는 것은 대체로 상식에 속하며 일찍이 레비가 지적한 것처럼 『구사론』에도 명시되어 있다.[302] 물론 『이십론』에서 저 삼자를 동일시하는 것은 김성철의 논평대로 하나의 선택으로 간주해야 할 것이다. 왜냐하면 『섭대승론』「소지의분」에서는 심·의·식 삼자가 동일한 것이 아니라 각각 알라야식·염오의·[안·이·비·설·신·의]식을 지칭하는 것으로 이해하기 때문이다. 물론 이러한 해석적 선택은 유심(cittamātra)과 유식(vijñaptimātra)을 동일시하기 위한 사전작업의 일환이다. 표상(vijñapti)이 심·의·식 삼자와 동의어 관계에 있다는 명확한 선언은 주지하다시피 『이십론』이 처음이며, 『십지경』의 삼계유심 명제를 이십론주가 전유(appropriation)하는 데에 이 해석적 조작이 핵심

300 D4035_182a6: rnam par shes pa ni yul so sor rnam par rig pa'i mtshan nyid gang yin pa'o ll

301 *PTS* 618쪽 참조.

302 Silk(2018) 151쪽 참조.

적이라고 할 수 있다. 물론 이러한 경전 해석은 단지 자의적인 것에 불과하다는 비판이 바비베까를 위시로 하여 중관학파로부터 제기된 바 있다.[303]

【1】〖e〗　　이 대목과 관련해 김성철은 "'唯心'의 '唯'는 심소가 아니라 외계대상을 배제하는 것"(김성철(2016) 276쪽)이며 "이 구절은 심소를 부정하는 경량부를 염두에 둔 것으로 보인다"(김성철(2016) 277쪽 각주6번)고 설명한다. '오직 마음일 뿐(*cittamātra)'이라는 표현을 통해 대상이 아니라 심소를 부정할 가능성을 상정하는 것은 아스바바바로 소급된다.[304] 그리고, 비록 그 전거를 밝히지 않았지만, 다르마빨라의 주석 및 현장의 『이십론』 번역에서도 동일한 생각이 발견된다.[305] 그러나 다른 번역가들이나 주석가들은 이 가능성을 고려하지 않는 것 같기에 이 후자 쪽이 『이십론』의 본의에 가까울 것으로 보인다. 한편 해당 대목이 경량부를 고려한 것이라는 추정은 자은 기의 『이십론술기』에서도

---

303 효도 가즈오(2011) 84쪽-87쪽 및 김성철(2016) 274쪽-281쪽 참조.

304 김성철(2016) 284쪽-285쪽 참조.

305 T1591_078c08-10: 若如斯解。由同生法及所緣境。俱是離心別有其體。一便遮止一乃見留。豈得事無由緒而空談自愛。(이러한 이해대로라면, [심과] 동시발생하는 [심소]법 및 인식대상은 모두 심을 떠나 별도로 그 자체가 있는데, ['오직 -일 뿐'이라는 표현으로] 하나는 배제되고 하나는 남겨지니, 사태 차원에 단서가 없음에도 공연한 말로 자신[의 견해]를 아끼는가?)

T1590_074b28: 此中說心意兼心所。唯遮外境不遣相應。(여기서 '심'을 말한 것은 심소까지 포괄하는 것을 의도한 것이다. '唯'는 외적인 대상영역을 배제하는 것이지, 상응[관계에 있는 심소]를 배제한 것이 아니다.)

발견된다.[306] 그러나 경량부에서 심소를 심과 별개의 것이 아닌 특정 양태(viśeṣa)로 간주했다는 사실이 '유심' 내지 '유식'이라는 표현의 적절성에 문제제기를 하는 것과 어떠한 함축관계가 있는 것인지 의문이다. 이에 본고는 이십론주가 이 구절을 발화할 때 경량부 같은 특정 학파를 고려했다고 생각하지 않는다.

【1】〖f〗 말미에서 비문증 환자의 병적인 경험에 유비를 취해서 우리들의 소위 '정상적인 인식'도 "대상인양 보이는 것(*arthapratibhāsa)으로서 발생" 한다고 하였다. 이는 '대상 x로 나타나는 마음 y가 발생한다'는 『해심밀경』의 정식화를 그대로 계승한 것이다.[307] 인도불교전통에서 이 정식화 자체에 대한 반대를 제기하기는 쉽지 않을 것이다. 왜냐하면 우리가 흔히 전제하는 주객의 구도가 세속적인, 즉 철저한 분석이 동반되지 않은 이해의 소산임을 밝히는 맥락에서 이 정식화가 제기되기 때문이다. 일단 이 정식화를 받아들인다고 하면, 그리고 현상적인 차원에 서서 모든 선입견을 배제하고 보이는 대로만 판단한다

---

306 T1834_981c23: 經部等問。既言唯識。應無心所不。說唯故。(경량부 등은 "이미 '오직 표상일 뿐'이라고 말했는데 심소는 없어야 할 것 아닌가? '오직 -일 뿐'이라고 말했기 때문이다."라고 말한다.)

307 Lamotte(1935) 91쪽: bka' stal ba l byams pa de la chos gang yang chos gang la 'ang rtog par mi byed mod kyi l 'on kyang de ltar skyes pa'i sems gang yin pa de ni de ltar snang ngo ll ([세존께서] 말씀하셨다. "미륵이여, 여기서 어떤 법 x가 어떤 법 y에 대해 보지 않으며 그럼에도 저와 같이 발생된 마음은 저와 같이 현현한 것일 뿐이다.")

T0676_698b04-b05: 善男子。此中無有少法能見少法。然卽此心如是生時。卽有如是影像顯現。

면, 눈병에서 걸려 헛것이 보이는 경우와 그렇지 않은 경우를 분간할 방법은 원천적으로 없다. 물론 이것이 곧바로 모든 것이 오직 표상에 불과하다는 주장으로 이어질 수는 없을 것이다.[308]

【1】〖g〗 이 【1】은 『이십론』에서 논증하려는 유식성의 명제를 표명하면서 곧바로 『십지경』의 삼계유심구를 교증으로 제시하고 이에 대한 유식적 주석을 제공하고 있다. 그런데, 김성철이 잘 지적했듯이, 『십지경』의 해당 구절에 대한 바수반두의 태도는 『십지경론』·『섭대승론석』·『이십론』에서 모두 다르다. 그는 이 현상을 바수반두의 동일성 여부를 의심했던 프라우발너의 오래된 학설에 기대 해명하려 한다.[309] 물론 바수반두가 한 사람이라고 하더라도 저 태도들의 차이는 저작의 목적이라든가 장르적 한계 등을 통해 설명될 수는 있을 것이다. 이러한 이유로 본고는 바수반두의 동일성 여부를 본성상 풀릴 수 없는 문제로 간주한다. 다만 『섭대승론석』 등의 저작군과 『이십론』 등의 저작군이 여러 측면에서 구별된다는 프라우발너의 통찰 자체는 바수반두 및 유가행파를 연구하는 학

---

308 시더리츠는 이 대목이 '선결문제 요구의 오류(Petitio Principii)'로 받아들여질 수 있다고 본다. Siderits(2007) 150쪽 참조.
물론 그의 논평은 문제의 제1송의 존재를 전제하는 판본에 따른 것이다. Siderits(2007) 149쪽 및 본고 10번 각주 참조.

309 김성철(2016) 291쪽 각주37번 및 292쪽 참조.

인들한테 해석적 풍부함에 기대 역사적 엄밀성을 저버리지 않게 해주는 교훈으로 남아 있기를 기대한다.[310]

[310] 이 바수반두 동일성 문제에 대해 비록 대립되는 견해를 지니고 있지만 유보적인 태도를 앞세우는 호리우치 도시오와 오다케 스스무의 사례가 좋은 본보기가 되는 것으로 보인다. 김성철 옮김(2014) 117쪽 및 大竹 晋校(2005) 39쪽-40쪽 참조.
한편 최근 이 문제를 취급했던 골드에 대한 프랑코의 논평 또한 유용하다. Franco(2017) 참조.

Silk(2018) 32쪽-35쪽: ’dir ’di skad ces brgal te l

na deśakālaniyamaḥ santānāniyamo na [ca] l

na ca kṛtyakriyā yuktā vijñaptir yadi nārthataḥ ll 2 ll

ji skad du bstan par ’gyur zhe na l gal te gzugs la sogs pa’i don med par gzugs la sogs pa’i rnam par rig pa ’byung ste gzugs la sogs pa’i don las ma yin na l ci’i phyir yul la lar ’byung la thams cad na ma yin l yul de nyid na yang res ’ga’ ’byung la thams cad du ma yin l yul dang dus de na ’khod pa thams cad kyi sems la nges pa med pa ’byung la ’ga’ tsam la ma yin l ji ltar rab rib can nyid kyi sems la skra la sogs pa snang gi l gzhan dag la ni ma yin ll ci’i phyir gang rab rib can gyis mthong ba’i skra dang l sbrang bu la sogs pas skra la sogs pa’i bya ba mi byed la l de ma yin pa gzhan dag gis ni byed l rmi lam na mthong ba’i bza’ ba dang btung ba dang bgo ba dang dug dang mtshon la sogs pas zas dang skom la sogs pa’i bya ba mi byed la l de ma yin pa gzhan dag gis ni byed l dri za’i grong khyer yod pa ma yin pas grong khyer gyi bya ba mi byed la l de ma yin pa gzhan dag gis ni byed l ’di dag don med par med du ’dra na yul dang dus nges pa dang l sems nges pa med pa dang l bya ba byed pa ’di dag kyang mi rung ngo zhe na[311]

---

311 마지막 절 nges pa dang sems nges pa med pa dang bya ba byed pa ’di dag kyang mi rung ngo에 해당하는 산스크리트 표현은 -niyamaḥ santānāniyamaḥ kṛtyakriyā ca na yujyate로 확인된다. Silk(2018) 34쪽-35쪽 참조.

【2】 이에 대해 이런 말로 반박된다.

[대론자:] 공간·시간의 한정〖a〗이 [타당하지] 않고, 상속에의 비한정〖b〗이 [타당하지] 않으며, 기대 효과의 발휘〖c〗가 타당하지 않다. 만약 표상이 대상으로부터 [발생한 것이] 아니라고 한다면. 〖제2송〗

어떻게 이야기된 것이냐면, 만약 색 등의 대상이 없이 색 등에 대한 표상이 발생한 것이지, 색 등의 대상으로부터 [색 등에 대한 표상이 발생한 것이] 아니라고 하면, 왜 특정 장소에서만 발생하지 모든 [장소]에서 [발생하지] 않고, 바로 그 장소에서도 특정 시간에만 발생하지 모든 [시간]에 [발생하지] 않으며, 그 장소 및 때에 위치한 모든 중생들에게 비한정적인 [내용의 표상]이 발생하지 일부 [의 중생들]에게만 [발생하지] 않는가? 예를 들어 바로 저 비문증 환자들의 마음에는 머리카락 등이 나타나지만 나머지들에게는 [나타나지] 않는 것과 같이.〖d〗 왜 비문증 환자들이 보는 머리카락과 벌 등은 머리카락 등에의 기대 효과를 발휘하지 않지만 저 [비문증 환자가] 아닌 다른 이들에게는 [기대 효과를] 발휘하고, 꿈 속에 나타나는 음식·의복·독·무기 등은 먹고 마시는 등의 기대 효과〖e〗를 발휘하지 않지만 저 [꿈을 꾸지 않는] 다른 이들에게는 [기대 효과를] 발휘하는가? 존재하지 않는 간달바의 성은 성의 기대 효과를 발휘하지 않지만 저 [간달바의 성이] 아닌 다른 [성]들은 [기대 효과를] 발휘한다. 이들 [색 등에 대한 표상]이 대상이 없이 [발생하여 대상이 비문증 환자에게 나타나는 머리카락 등의] 비존재와 유사하다면〖f〗, 공간·시간의 한정성, 상속에의 비한정성, 기대 효과의 발휘가 타당하지 않을 것이다.〖g〗

【2】〖a-1〗 ‘한정(niyama)’은 『이십론』에서 ‘원인에 따른 결과의 규정’이라는 고정된 의미로 사용되며, 이곳 【2】 외에도 【3】과 【12】에서 등장한다. 이러한 용례는 『구사론』에서도 다수 확인된다. 나아가 『보살지』「역종성품」에서 ‘다양한 이질적인 것에 있어 차별적인 원인이 되는 것(nānāvijātīye vibhinnakāraṇatva)’으로 규정되는 정별인(pratiniyamahetu)과 같은 사례를 볼 때 아마도 보다 포괄적이면서 오래된 기원을 가졌으리라 추측된다.[312] 그러나 원인의 규정성에 주목하는 「역종성품」의 용례와 달리 바수반두는 이 ‘한정’이라는 개념을 사용할 때 일관되게 결과적 양상에 초점을 맞춘다. 일례로 『구사론』「분별세품」의 다음 용례를 들 수 있다.

> [대론자:] 싹 등에 대한 이 종자 등의 역량은 무엇인가? 저 [종자 등을 구성하던] 극미들을 [싹 등의 형태로] 유도하는 것을 제외하면 어떤 것도 없다. [바수반두:] 또 무슨 까닭에 그들은 이처럼 주장하는가? [대론자:] 왜냐하면 이질적인 것으부터의 발생이 타당하지 않기 때문이다. [바수반두:] 왜 타당하지 않은가? [대론자:] 왜냐하면 [결과의] 비한정 때문이다. [바수반두:] [종자 등의] 능력에 따른 [결과의] 한정 때문에 이와 같이 되지는 않을 것이다. [각각 북 등 및 불이라는 이질적인 원인으로부터] 소리 및 익힘이 생겨나는 것과 같이.[313]

---

312 안성두 역주(2015) 140쪽-141쪽 참조.

313 Pradhan(1967) 189쪽: kim idaṁ bījādīnām aṅkurādiṣu sāmarthyam l na kiñ cid anyatra tatparamāṇūpasarpaṇāt l kiṁ punaḥ kāraṇaṁ ta evam icchanti l na hi vijātīyāt saṁbhavo yukta iti l kasmān na yuktaḥ l aniyamo hi syāt l śaktiniyamān naivaṁ bhaviṣyati l śabdapākajotpattivat l

야쇼미뜨라에 따르면, 대론자가 우려하는 '이질적인 것으부터의 발생'의 사례는 '[짚이 아닌] 실 등에서도 멍석이 생겨나는 것'이다.[314]

이러한 결과적 측면에 대비되어 '결과에 대한 원인의 작용'이라는 의미로 『이십론』에서 일관되게 사용되는 개념은 바로 '영향력(ādhipatya 혹은 adhipatitva)'이며, 그 용례가 【3】, 【12】, 【14】에서 확인된다. 이 개념에 대한 보다 상세한 설명은 【3】〖c〗에 있다.

한편 【12】를 보면 '한정'이라는 개념이 교육적 맥락에서 사용되고 있는데 여기서 이 개념의 고전적인 의미의 흔적을 발견할 수 있다. 여기서 고전적인 의미란, 스승의 교법에 따라 수행하여 특정한 인격적 유형 내지 정신적 단계를 '확정적으로 획득한 상태'를 의미한다. 『구사론』에서는 이 좁은 의미의 한정에 'niyāma'라는 표현을 배당하고 보다 일반적인 차원의 한정은 'niyama'를 배당하여 양자를 구별하고 있다.

【2】〖a-2〗 치즈코 요시미즈는 저 '공간·시간의 한정(deśakālaniyama)'이라는 표현이 『구사론』의 제3장 「세품」에서도 발견된다고 보고한다.[315]

---

314 Wogihara(1936) 340쪽: tantvādibhyo 'pi kaṭādyutpattiḥ l

315 Kellner etc.(2007) 1054쪽-1060쪽 참조.

싹 등에 대한 종자 등의 역량(sāmarthya)이 (ㄱ)장소와 때에 따른 한정(deśakālapratiniyama)으로부터[316] 경험되고 또 익힘 등에 대한 불 등의 [역량이 장소와 때에 따른 한정으로부터 경험된다]는 점에서 원인 없는 생성은 없다. (ㄴ)영원한 원인이 존재한다는 주장은 바로 앞에서[317] 기각하였다.[318]

왜냐하면, 만일 이슈바라(Īśvara)나 혹은 다른 [뿌루샤(puruṣa) 내지 원질(pradhāna) 같은 것]이 단적으로 단일한 원인이라고 한다면, 온 우주가 (ㄷ)동시에 생겨나야 할 것이다. 그러나 존재들은 (ㄹ)순서에 따라 발생하는 것으로 경험된다.[319]

---

316 치즈코 요시미즈는 이 5격 표현을 '시공간상의 한정을 통해(through spatiotemporal restriction)'라고 옮기는 한편 이 한정의 작용을 종자에 귀속한다. 각각 Kellner etc.(2007) 1058쪽 및 1059쪽 참조.

그러나 문제의 '한정'은 여기서 수동적인 의미로 이해되며 따라서 싹에 귀속해야 할 것이다. 그러면 '~을 통해'라는 비록 불가능하지는 않지만 매우 어색한 번역을 피할 수 있을 것이다. 그리고 무엇보다도 본고처럼 저 한정을 결과에 귀속해야만 『이십론』과의 유비가 가능해질 것이다. 야쇼미뜨라의 주석 또한 본고의 이해를 뒷받침한다.

Wogihara(1936) 284쪽: kasmāt l deśakālapratiniyamāt l deśakālayos tu pratiniyamāt l tatra deśapratiniyamo bījādisaṁbaddha eva deśa utpatteḥ l kālapratiniyamo bījānantaram utpatteḥ l (무엇 때문인가? 장소와 때에 따른 한정 때문이다. 즉, 장소와 때 양자에 있어 한정되기 때문이다. 여기서 장소의 한정은 종자 등이 위치한 바로 그 장소에 [싹이] 발생하기 때문이다. 때의 한정은 종자[가 존재했던 순간] 직후에 [싹이] 발생하기 때문이다.

317 Pradhan(1967) 101쪽-102쪽 참조.

318 Pradhan(1967) 130쪽-131쪽: dṛṣṭaṁ cāṅkurādīṣu bījādīnāṁ sāmarthyaṁ (ㄱ)deśakālapratiniyamād agnyādīnāṁ ca pākajādiṣv iti nāsti nirhetukaḥ prādurbhāvaḥ l (ㄴ)nityakāraṇāstitvavādaś ca prāg eva paryudastaḥ l

319 Pradhan(1967) 101쪽: yadi hy ekam eva kāraṇam īśvaraḥ syād anyad vā (ㄷ)yugapat sarveṇa jagatā bhavitavyaṁ syāt l dṛśyate ca bhāvānāṁ (ㄹ)kramasaṁbhavaḥ

우선 (ㄱ)을 보면 표현의 일치가 곧바로 확인된다. 한편 (ㄴ)은 두 번째 인용문의 내용을 전제하고 있는데, 거기서의 (ㄷ)의 동시적 발생과 (ㄹ)의 순서에 따른 발생은 각각 『이십론』 상의 병적인 지각 경험과 정상적인 지각 경험에 정확히 대응한다.

혹자는 『이십론』의 한정과 『구사론』의 한정이 정확히 일치하지 않는다고 지적할 수 있을 것이다. 왜냐하면 (ㄱ)에서 의도하는 한정성은 원인과 결과의 근접성, 즉, 원인이 위치한 시공간적 좌표 바로 그곳에 해당 원인의 결과가 위치한다는 것이기 때문이다. 여기서 결과는 물론 그 원인 역시 원칙적으로 직접 경험될 수 있는 것이다.[320] 따라서 『이십론』에 나타난 시공간상의 한정과는 내용이 정확히 일치하지는 않는다. 왜냐하면 『이십론』의 경우 원인에 해당하는 인식 독립적인 대상이 원리상 직접 경험될 수 없는 것이기 때문이다. 이러한 지적 자체는 타당하나, 그렇다고 해서 치즈코 요시미즈의 저 발견이 곧바로 무의미해지는 것 역시 아니다.

---

320 혹자는 첫 번째 인용문의 '역량(sāmarthya)'이란 표현에 주목하여 『구사론』의 원인 역시 『이십론』의 경우처럼 직접 경험될 수 없는 것이라고 주장할 수도 있다. 이 경우 『구사론』과 『이십론』은 이 'deśakāla(prati)niyama'라는 표현만 공유하는 것이 아니라 그 배후의 아이디어까지 공유하는 셈이다. 꽤 정교한 지적이기는 하지만 적어도 『구사론』의 논의 맥락에서는 문제의 원인이 번뇌 및 업이기에 통속적인 의미에서 비가시적인 것이지 원리적인 차원에서 비가시적인 것이라고 할 수는 없다.

또 혹자는 치즈코 요시미즈가 발견한 저 대목이 바수반두에게 한정할 수 없는 보다 일반적인 이해를 반영하고 있을 가능성을 제기할 수도 있다.[321] 앞서 말했듯, 두 문헌 사이의 연속성을 주장하려면, 이것이 『구사론』 이외의 문헌들도 검토해야 한다. 그런데 위의 두 인용문에 대응하는 『순정리론』에서의 상가바드라의 발화를 바수반두의 것과 비교해 보면, 그녀의 소견이 옳다는 것이 간접적으로 정당화된다.

> [원인 없는 생성은] 경험과 배치된다. 이 때문에 원인 없이 발생하는 법은 확정적으로 없는 것이다. 그리고 원인이 되는 여하간의 단일하고 영원한 것은 없으니, 이슈바라를 논파할 때 이미 자세히 배제했었다.[322]

> 이를테면 온 우주가 만약 이슈바라 등의 단일한 원인에서 생겨난 것이라면, 모든 것은 동시에 생겨나야 하며 순서에 따라 발생하지 않아야 한다. [이슈바라 등의] 원인이 지금 존재하기 때문이다. [이 경우] 어떤 것이 동시에 생겨나는 것을 방해한단 말인가? [그러나] 모든 것을 순서에 따라 발생하는 것으로 경험되기 때문에, 단적으로 단일한 원인으로부터 생겨나는 것이 아님을 알 수 있다.[323]

---

321 그녀는 『구사론』에서 확인할 수 있는 시공간의 한정 및 기대 효과의 발휘가 이후 다르마끼르띠에게로 이어지는 '경량부적인' 사고라고 말할 뿐이어서 이러한 반론에 특히 취약하다. 아울러 본고 각주 138번에서 이야기했듯이, '경량부'가 무엇을 지칭하는 표현인지도 여전히 문제가 된다.

322 T1562_480b15-18: 現見相違。由此定無無因起法。無一常法。少能爲因。破自在中。已廣遮遣。

323 T1562_451c08-12: 謂諸世間若自在等一因生者。則應一切俱時而生。非次第起。因現有故。何法爲障令不俱生。現見諸法次第而起。故知非但一因所生。

두 번째 인용문은『구사론』상의 바수반두의 이해와 내용상 완전히 일치한다. 그러나 첫 번째 인용문을 보면 양자의 진술이 갈라지고 있다. 둘 다 원인 없는 발생 및 단일한 원인으로부터의 발생을 거부하고 있지만, 상가바드라는 밑줄 친 부분과 같이 단지 '경험과 배치된다'라고만 하여 구체적인 언급은 피하고 있다. 다시 말해 종자-싹의 비유나 '장소와 때에 따른 한정'과 같은 표현을 일부러 삭제한 것으로 보인다. 당파적으로 해석되는 이 최초의 '논평'과 함께『구사론』 이전에는 '장소와 때에 따른 한정'라는 표현 및 이에 상당하는 아이디어가 발견되지 않는다는 점을 고려하면, 문제의 표현 및 아이디어는 구사론주에게만 귀속시키는 편이 보다 개연적이라고 할 수 있다.

【2】〖b〗 '상속에의 비한정(santānāniyama)'은『이십론』에서 처음 등장하는 표현으로 보인다. 복수의 개체가 동일한 인식 내용을 가질 경우 이 '공통성'은 보통 'sādhāraṇatva'로 표현된다.[324]

[324] Pradhan(1967) 28쪽: rūpasya tu sādhāraṇatvāt anekasantānavaśena l (그러나 색은 [여러 개체들에게] 공통되기(sādhāraṇa) 때문에 다수의 상속(santāna)들에 따라 [동분 및 피동분이 설정된다].)

【2】〖c〗　‘기대 효과의 발휘(kṛtyakriyā)’ 역시 그 표현과 개념이 『구사론』으로 소급된다. 그러나 시공간상의 한정은 특정한 내용을 가진 인식이 일단 주어지기만 하면 그 자체로 확인이 가능한 것인 반면에, 여기서 말하는 기대 효과의 발휘는 문제의 인식이 주어진 후에도 또다른 조건이 부가되어야만 비로소 판정이 가능한 것이다. 예를 들어 꿈 속에 나타난 음식 등은 실제의 음식과 외견상 구별이 되지 않지만 그것을 섭취할 경우 포만감이나 기력 등을 얻을 수 없다. 이 예에서 ‘섭취’가 별도의 조건이고 ‘포만감 및 기력’이 기대 효과라고 할 수 있다. 대론자는 이처럼 일종의 변인통제를 통해 비가시적인 원인의 존재를 추론하고 있다.

이와 같은 자못 합리적인 접근법이 『구사론』에서 눈 등의 감각기관의 존재를 확보할 때 바수반두 자신이 동원했던 방법이기도 하다.

> [득(prāpti)의 존재와 관련해] 다음이 타당하지가 않으니, 색·소리 등[의 경우]처럼 혹은 탐·진 등[의 경우]처럼 바로 저 [득]의 자체(svabhāva)가 [지각에 의해 직접적으로] 알려지지 않고 또 눈·귀 등[의 경우]처럼 [득의] 기대 효과(kṛtya)가 [추리에 의해 간접적으로 알려지지 않는다]. 따라서 실체(dravya) 차원의 법으로서 [성립하는 것이] 가능하지 않기 때문에 [득의 존재를 주장하는 것은] 타당하지 않다.[325]

---

[325] Pradhan(1967) 63쪽: ayam ayogaḥ yad asyā naiva svabhāvaḥ prajñāyate rūpaśabdādivad rāgadveṣādivad vā na cāpi kṛtyaṁ cakṣuḥśrotrādivat l tasmāt dravyadharmāsaṁbhavād ayogaḥ l

여기서 자체(svabhāva)는 기대 효과(kṛtya)에 대비되고 있는데, 이는 다음 인용문에서의 지각의 대상과 추리의 대상에 각각 대응한다.

> ‘단지 [오]온의 상속(santāna)에 대해 ‘아뜨만’이라는 표현(abhidhāna)이 생겨나는 것이지 다른 표현대상(abhidheya)에 대해서는 아니다’라는 이것이 또 어떻게 알려지는가? 지각과 추리가 없기 때문이다. 왜냐하면 어떤 법들이 존재할 경우 장애가 없으면 그것들에 대한 지각(pratyakṣam), 곧 인식(upalabdhi)이 있기 때문이다. 예를 들어 여섯 가지 대상영역들 및 의(manas)에 대해 [지각이 있다]. 그리고 [어떤 법들이 존재할 경우 그것들에 대한] 추리가 있다. 예컨대 다섯 가지 감각능력들에 대해 [추리가 있다]. 이와 관련해 다음이 추리이다. 하나의 원인이 있더라도 다른 원인이 없으면 결과가 없음이 경험(dṛṣṭa)되고, 나아가 [다른 원인도] 있으면 [결과도] 있음[이 경험되니], 이를테면 싹의 경우와 같다. 그래서 대상영역이 나타나 있는 상태(ābhāsaprāpta)이고 또 주의력(manaskāra)이 원인[으로 가능할] 경우, 맹인·농인들에게 대상영역의 파악이 없음이 경험되고 또 맹인·농인이 아닌 자들에게 [대상영역의 파악이] 있음이 [경험된다]. 따라서 여기서도 별도의 원인이 [맹인·농인들에게는] 없다는 것 및 [나머지에게는] 있다는 것이 해명된다. 그리고 그 [대상영역의 파악]의

별도의 원인이 감각능력이라는 것이 그 추리이다. 그리고 아뜨만에 대해서는 이와 같은 [지각이나 추리가] 없다. 따라서 아뜨만은 존재하지 않는다.[326]

가시적인 안구와 달리 시각능력 자체는 비가시적이기 때문에[327] 구사론주는 이를 추리의 대상으로 삼고 있다. 이를테면 대상의 현전 및 주의력은 통제변인이고 맹인과 비맹인을 구별하는 것은 조작변인이며 이상의 독립변인들에 체계적으로 대응되는 시각적 경험의 차이가 종속변인이다. 그리고 눈 등의 감각능력은 이러한 시험에 통과하기에 그 존재를 인정할 수 있지만 득(prāpti) 등은 그렇지 못하다.[328]

---

326 Lee(2005) 4쪽: katham punar idaṁ gamyate l skandhasantāna evedam ātmābhidhānam varttate nānyasminn abhidheya iti <l> pratyakṣānumānābhāvāt l ye hi dharmmāḥ santi l teṣāṁ pratyakṣam upalabdhir bhavaty asaty antarāye l tadyathā ṣaṇṇām viṣayā{nā}ṇāṁ manasaś ca l anumānaṁ ca l ta{tha}dyathā pañcānām indriyāṇāṁ l tatredam anumānaṁ l sati {sa}kāraṇe kāraṇāntarasyābhāve kāryasyābhāvo dṛṣṭo bhāve ca punar bhāvas tadyathāṁkurasya l saty eva cābhāsaprāpte viṣaye manaskāre ca kāraṇe viṣayagrahaṇasyābhāvo dṛṣṭaḥ punaś ca bhāvo (')ndhabadhirādīnām <an>andhābadhirādīnāṁ ca l atas tatrāpi karaṇāntarasyābhāvo bhāvaś ca niścīyate l yac ca tatkāraṇāntaram tad indriyam ity etad anumānaṁ l na caivam ātmano (')stīti {l} nāsty ātmā l

327 Pradhan(1967) 24쪽: uktaṁ ca sūtre cakṣur bhikṣo ādhyātmikam āyatanaṁ catvāri mahābhūtāny upādāya rūpaprasādo rūpy anidarśanaṁ sapratigham l (또 경전에서 다음과 같이 이야기된다. "비구여, 눈은 내적인 처이고 [지·수·화·풍의] 네 가지 기본물질요소들에 바탕을 둔 투명한 물질(rūpaprasāda)이며 물질적인 것, 비가시적인것, 길항적인 것이다.)

328 이 비판에 대한 상가바드라의 대응은 권오민(2019) 673쪽-694쪽 참조.

이와 같이 시각적 역량의 작동을 통해 그 기능이 사후적으로 인정되는 것처럼, '실제의' 대상 역시 기대 효과의 발휘를 통해 그 존재가 전제된다고 『이십론』의 대론자는 주장하는 것이다. 그리고 핵심 개념의 사용 및 배경적 논리의 구조적 측면에서 볼 때, 『이십론』의 사례와 일치하는 것은 바로 앞에서 인용한 『구사론』의 예문 말고는 더이상 발견되지 않는 것 같다. 그나마 가장 가까운 것이 『유가사지론』의 다음 구절이라고 할 수 있다.

> 운동(karman)을 통한 추리는 무엇인가? 작용(kāritra)을 통해 운동의 기반(āśraya)을 추측하는 것(abhyūhana)이다. 이를테면, 흔들림 없는 것과 새가 내려앉는 것 등을 통해 기둥을 추리한다. … 봄을 통해 눈을, 들음을 통해 귀를, 맡음을 통해 코를, 맛봄을 통해 혀를, 만져짐을 통해 촉각을, 인식됨을 통해 의(manas)를 [추리한다].)[329]

여기서도 기대 효과(kṛtya)의 동계어(cognate word)인 '운동(karman)'이나 '작용(kāritra)'이 등장하며 또 감감적 능력이 추리의 대상으로 간주된다. 그러나 첫 번째 사례에서 추론의 대상이 되는 기둥이 원칙상 직접 경험될 수 있는 것이기 때문에 이 『유가사지론』의 추리와 저 『구사론』·『이십론』 상의 추리가 성격상 다를 가능성을 완전히 배제할 수 없다. 이점에 대해 운동과 운동의 기반(āśraya) 사이에 성립하는 관계가 저 '운동을 통한 추리'의 핵심을 구성하고 있

---

[329] 矢板 秀臣(1992) 523쪽: karmato' numānaṁ katamat l yat kāritreṇa karmāśrayābhyūhanam l tad yathā aspandanapakṣiniḍīya(?)nādibhiḥ sthāṇum anuminoti l … darśanena cakṣuḥ l śravaṇena śrotram l jighritena ghrāṇam l svāditena jihvām l sparśitena kāyam l vijñātena manaḥ l

다는 점에 주목해 『유가사지론』의 추리와 『구사론』·『이십론』의 추리 사이의 간격을 좁히는 해석을 시도할 수도 있을 것이다. 그러나 관건이 되는 '기반'이 중의적으로 사용되고 있는 것처럼 보여 진척을 가로막는다. 새의 착지를 '지탱'해 주는 역할과 감각적 인식을 '유발'하는 역할은 동일시하기 어렵기 때문이다.

【2】〖d〗 '예를 들어 바로 저 비문증 환자들의 마음에는 머리카락 등이 나타나지만 나머지들에게는 [나타나지] 않는 것과 같이'라는 구절이 이상하게 보인다. 관견에 따르면, 기존의 모든 번역들은 저 구절을 상속에의 비한정의 예시로 옮긴다.[330] 그러나 이는, 자은 기가 옳게 지적하고 있듯이, 한정의 사례를 가지고서 비한정의 경우를 예시하는 셈이다.

> **[본문:] 예를 들어 비문증 환자가 머리카락·파리 등을 보지만, 비문증이 없는 [이]에게는 이러한 [머리카락·파리 등에 대한] 인식의 발생이 있는 것이 아닌 것처럼.**
>
> [술기:] 이는 한정[의 경우]를 들어 비한정[의 경우]를 예시하는 것이다. 이미 '허망분별을 조건으로 삼기 때문에 외적 대상인양 [보이는 식이] 발생하지만 실제로는 외적인 대상]은 없다고 했다. 예를 들어 비문증 환자가 머리카락·파리 등을 보지만 [그것에 대응하는] 실제 대상은 전혀 없고 오직 표상인 것이 있을 뿐이다. [이는] 세간적인 눈(=육안)이 침침한데 그 안 [각막]에 상처가 있는 것을 조건으로 삼기 때문에 같은 때에 허공에서 이 [비문증 환자들]은 확정적으로 머리카락·파리·꽃 등 온갖 것들이 있다고

330 Silk(2018) 33쪽 및 효도 가즈오(2011) 95쪽 참조.

보지만, 눈에 비문증이 없는 자에게 이 때 [이] 장소에서 머리카락·파리 등을 보는 표상이 생기는 경우가 있음을 인정하지는 않는다.[331]

밑줄 친 부분에서 분명히 드러나듯, 자은 기는 비문증 환자의 경험 사례가 조건에 다른 한정을 나타내는 사례이며 『이십론』이 이 사례를 가지고서 상속에의 비한정의 경우를 설명하는 것으로 간주한다. 비록 『이십론』 자체에서 비문증을 한정의 조건으로 직접 표현한 적은 없지만, 이러한 개념 적용 자체는 타당할 것으로 보인다. 문제는 자은 기의 이해대로라면 바수반두가 부적절한 예시를 거론한 것이 된다는 점이다.

그래서인지 이 대목에 대한 보디루찌의 『이십론』 번역은 다른 모든 현존 번역들과 달리 저 사례를 별도의 반론인양 따로 제시한다.

재차 비판을 하니, 만약 색 등 외적인 대상들이 없는데도 헛되이(=실재와 일치하지 않게) 본다고 한다면, 어떤 점에서 눈에 비문증이 있는 사람이 헛되이 해·달·털·바퀴·밧줄 등을 보지만 깨끗한(=정상적인) 눈을 가진 사람은 헛되이 보지 않는가?[332]

---

331 T1834_984c05-11: **論。如眩翳人見髮蠅等。非無眩翳有此識生。**
述曰。此擧決定。例不決定。既言虛妄分別以爲緣故。似外境生。實無外境。如有眩翳見髮蠅等無小實義唯有識者。如世目眩及中有翳以爲緣故。同一時間於虛空中。此決定見有髮蠅花等種種異物。非是眼中無眩翳者於此時處許有見髮蠅等識生。

332 T1588_064c26-28: 又復有難。若無色等外諸境界虛妄見者。以何義故。眼瞖之人妄見日月毛輪蠅等。淨眼之人則不妄見。

이 경우 대론자의 비판 논거는 공간의 한정·시간의 한정·상속에의 비한정·기대 효과의 발휘 외에 한 가지가 더 있는 셈이다. 그러나【3】에서 바수반두 자신은 대론자의 비판 근거가 네 가지라고 못을 박는다. 보다 심각한 문제는 보디루찌의 저 번역은 유식성의 명제와 비문증의 사례 사이에 어떤 논리적 연관성이 있는지 전혀 밝히지 못한다는 점이다. 구체적으로 말하자면 '비문증의 존재'가 무엇에 대한 비유인지가 불분명하다.

그렇다면 이 난항을 어떻게 해명하면 좋을까? 한 가지 가능한 방법은 '비문증을 가짐'을 '동일한 시공간에 위치함'에 대응하는 사례로 읽는 것이다.[333] 물론 이는 자은 기 자신의 이해는 아니다. 자은 기에게 비문증의 상관항은 대상이 아니라 '허망분별'이기 때문이다. 나아가 이러한 예시는 매우 반직관적이기에, 논리적으로 가능하다고는 해도, 수사적으로 기피해야 하는 것이다. 또 다른 해결책은 해당 절을 상속에의 비한정의 예시가 아니라 기대 효과의 발휘 부분의 도입부로 읽는 것이다.[334] 이는 전통적인 주석가들은 물론 현대 연구자들

---

333 이지수가 이 경우에 해당할 수도 있다. 왜냐하면 그는 해당 구절을 "그대는 안질자(眼疾者)의 예를 들고 있으나 비유의 경인 머리카락이나 이월(二月) 따위는 눈병 든 사람의 심상에만 한정되어 나타나는 것이며, 건강한 눈을 <가진> 사람들에겐 만일 그들이 특정 장소·시간에서 달을 본다면 그 달은 그들 가운데 특정인에게 한정되지 않고 모든 심상속에 나타난다. 그런 현상을 어떻게 설명하겠는가?"(이지수(2014) 223쪽)라는 식으로 많은 보충과 함께 번역하였는데, 이는 비문증의 경우를 비한정의 사례가 아닌 한정의 사례로 이해하는 것처럼 보이기 때문이다.

334 티벳역의 ji ltar와 현장 한역의 如에 대응하는 산스크리트 단어는 yathā가 유일할 텐데, 그렇다면 문제의 yathā가 이끄는 절을 후속절의 종속절로 읽는 것은 원어상으로는 별 문제가 없다고 할 수 있다.

중에서 누구도 제시한 적이 없는 길이지만[335] 지금까지 제기한 모든 난점들을 다 피할 수 있는 유일한 길이기도 하다. 본고는 후자를 선호한다.

【2】〖e〗 본고에서 '먹고 마시는 등의 기대 효과'으로 옮긴 zas dang skom la sogs pa'i bya ba를 편역자 씰크는 'causal efficacy [to address] hunger, thirst'로 옮겼다.[336] 아마도 skom이 '갈증'의 의미로 많이 쓰인다는 점에 근거를 둔 것 같은데, 이는 역으로 zas의 경우를 잘 설명하지 못해 합리적인 선택이라고 보기는 힘들다. zas dang skom은 '음식' 혹은 '먹고 마시기'로도 모두 이해될 수 있고 실제로 그렇게 사용되고 있는 표현이다.

【2】〖f〗 본고에서 '이들 [색 등에 대한 표상]이 대상이 없이 [발생하여 대상이 비문증 환자에게 나타나는 머리카락 등의] 비존재와 유사하다면'으로 옮긴 'di dag don med par med du 'dra na이라는 조건절에 대해 씰크는 "If these [things like dream food] resemble the non-existent in lacking

---

[335] 사이구사 미쯔요시의 『이십론』 번역에서는 문제의 구절이 상속에의 비한정 부분이 아니라 기대 효과의 발휘 부분과 같은 단락으로 묶인다. 그렇다면 그가 본고의 이 제안을 선취하고 있는 셈이다. 사이구사 미쯔요시(1993) 129쪽 참조.
물론 저자 자신의 상세한 문제 제기 및 해명은 따로 없다. 나아가 현재 그의 저작의 우리말 번역본만 입수된 상태라 문제의 단락 배치가 우리말 번역자의 재량일 가능성 역시 아직 남아 있다.

[336] Silk(2018) 35쪽 참조.

any [real external] object”라고 옮겼다.[337] 그러나 그의 번역대로라면 무엇과 무엇이 닮은 것인지가 전혀 해명되지 않는다. 본고는 해당 대목이 제2송의 마지막 구절인 vijñaptir yadi nārthataḥ(‘만약 표상이 대상으로부터 [발생한 것이] 아니라고 한다면’)에 대한 환언(paraphrase)적 주해라고 본 것이다.

【2】〖g-1〗 ‘대상 x로 나타나는 마음 y가 발생한다’는 『해심밀경』의 정식화의 정식화를 받아들인다고 해서, 즉 현상적인 차원에서 인식 외부의 대상은 우리에게 직접 주어지지 않는다고 해서, 곧바로 모든 것이 단지 표상에 불과할 뿐이라는 결론에 도달할 수는 없을 것이다. 우리는 전자(electron)의 존재를 믿지만 누구도 전자를 문자 그대로 ‘보지는’ 못한다. 그러나 전자의 존재를 믿을 훌륭한 이유는 가지고 있다. 전자는 비록 직접 경험되지는 않지만 세계에서 일정한 인과적 역할을 수행하기 때문에 이러한 측면에 기대 우리는 전자의 존재를 상정한다. 따라서 인식 외부의 대상의 경우에도 모종의 인과적 역할을 할당할 수만 있다면, 보이지 않더라도 여전히 그 존재를 주장할 수 있을 것이다. 이런 취지에서 바수반두는 이곳 【2】에서 대론자로 하여금 인식 외부의 대상이 수행하리라 여겨지는 네 가지 인과적 역할, 즉 공간상의 한정·시간상의 한정·상속에의 비한정·기대 효과의 발휘를 근거로 대상의 존재를 주장하게끔 한 것이다.

효도 가즈오는 이 【2】의 대론자의 반론에 대해 “어떤 의미에서 우리들의 상식적인 입장이기 때문에, 여기서 제기된 네 가지에 대한 의문은 지극히 당연

[337] Silk(2018) 35쪽 참조.

한 것이라고 생각합니다”(효도 가즈오(2011) 96쪽)라고 하였다. 그러나 【2】의 반론은 일단 듣고 나면 불가역적으로 타당하게 느껴지지만 그 전에도 저런 반론을 ‘상식적으로’ 가지고 있기는 힘들어 보인다. 여기서 이십론주는 효도 가즈오의 생각처럼 일반적인 상식에 호소한다기보다는, 대론자를 동원해 표상주의적 실재론[338]의 관점이 마치 상식적인 출발점인양 상정하고 있는 것으로 보인다.

한편 시더리츠는 여기 【2】에서 대론자가 표상주의자스러운 반론을 전개하고 있다는 점에 착안해 『이십론』의 대론자를 표상주의적 실재론자로 규정하는 것 같다.[339] 그의 대론자 이해는 【2】의 내용 전개와는 조화롭지만 그 이상의 일반화가 과연 성공적일지는 의문이다. 그의 이해대로 【10】에서 ‘시간차 논변’이 사용되고 있는데 정작 이 논변은 그 자신 역시 밝히듯 직접 실재론자에게만 유효하기에[340] 『이십론』의 대론자를 표상주의적 실재론자로 한정하기는 어려울 것이다. 이에 대한 보다 자세한 분석은 【10】〖b-2〗에 있다.

【2】〖g-2〗 선행 연구자들 중에서 시더리츠가 이 대목에 대해 남긴 다음의 철학적 논평이 상당히 흥미롭다.

---

[338] 시더리츠는 『이십론』의 대론자의 범위에서 ‘대상이 인식에 직접 주어진다’고 믿는 소박실재론자(naive realist)는 빼고 ‘표상주의적 실재론적 논적(the representationalist realist opponent)’ 내지 ‘세련된 실재론자(a sophisticated realist)’만을 남긴다. 각각 Siderits(2007) 150쪽, 152쪽 참조.

[339] 본고 3.1.1 참조.

[340] Siderits(2007) 169쪽 참조.

> 반박을 정식화하는 법에 관해 여기서 한 마디 해야겠다. 대론자는 감각적 경험이 오직 '특정 장소에서'만 일어난다는 [형태의] 주장으로 공간적 한정성에 기반한 반박을 세웠다. 이는 미해결된 선결문제를 내포한(question-begging) 방식으로 반박을 서술한 것이다. 관념론자로서 바수반두는 공간적 위치의 존재를 부인한다. 오직 물리적 대상들만이 공간적 위치를 가질 수 있다. 대론자가 우리의 경험들에는 공간적 한정성이 있다고 말할 때, 그들은 사실상 그들이 증명하기로 나선 것, 즉 외적인 대상들이 존재한다는 것을 가정하고 있는 셈이다. 그래도 이 반대에 뭔가 뼈가 있기는 하니, 미해결된 선결문제를 내포하지 않는 방식으로 재정식화하기만 하면 될 것이다.[341]

즉, 공간적 위치는 개념적으로 물리적 대상을 함축하기에, 쌍방에게 공평한 논의가 되기 위해서 대론자가 오로지 현상적인 언어만을 사용해서 반론을 기술했어야 한다는 것이다. 그런데, 바수반두의 대론자의 모델이 따로 발견되지 않기 때문에 이 논평은 바수반두 자신에게 가해지는 논평이기도 하다. 이 논평이 착시(錯時, anachronism)가 아닌 방식으로 유효하려면 '오직 물리적 대상들만

---

[341] Siderits(2007) 151쪽: A word should be said here about how to formulate objections. The opponent has put the objection from spatial determinacy as the claim that sensory experiences only occur 'at a certain place'. This is a question-begging way of stating the objection. As an impressions-only theorist, Vasubandhu denies the existence of spatial locations. Only physical objects can have spatial location. When the opponent says that our experiences have spatial determinacy, they are in effect assuming what they set out to prove, that there are external objects. There is something to this objection though; it just needs to be reformulated in a way that doesn't beg the question.

이 공간적 위치를 가질 수 있다'는 시더리츠의 전제가 바수반두 자신이나 적어도 당대에 통용되는 것이어야 할 것이다.

그러나 『구사론』 제1장 「계품」의 다음 대목을 보면 오히려 저 전제가 상당히 무력함을 확인할 수 있다.

> [5온은 색·수·상·행·식의 순서인데] 왜냐하면 색은 길항적(sapratigha)이기 때문에 [오온 중에서 가장] 거친 것이다. 비물질적인 것(arūpin)들 중에서 수는 활동(pracāra)이 [가장] 거칠기에 [순서상 두 번째이다]. 이를테면 "내 손에 느낌이 있다." [혹은] "내 발에 느낌이 있다."라고 지칭하기 때문이다. 상은 [행과 식] 양자보다 거칠기에 [세 번째이다.] 행들은 식보다 [거칠기에 네 번째이다]. 이처럼 보다 거친 것이 [보다] 앞에 이야기된 것이다.[342]

여기서 수(vedanā), 즉 느낌이 비물질적인 것(arūpin)인 동시에 손과 발처럼 공간적 위치가 분명히 구분되는 곳에 특정될 수 있다는 점이 주목된다. 시더리츠의 저 주문은 보다 후대의 유가행파인 스티라마띠 단계에 가서야 존중되는 것 같다.

> [상·행·식] 삼자보다 활동이 거칠기에 수는 거친 것이다. 이를테면 상 등과 마찬가지로 [수는] 장소를 점하는 것이 아니지만 활동이 거칠기 때문에 "내 손에 느낌이 있다." [혹

---

[342] Pradhan(1967) 15쪽: rūpaṁ hi sapratighatvāt sarvaudārikam l arūpiṇāṁ vedanā pracāraudārikatayā l tathā hi vyapadiśanti haste me vedanā pāde me vedaneti l dvābhyāṁ caudārikatarā saṁjñā l vijñānāt saṁskārā ity ato yad audārikataraṁ tat pūrvam uktam l

은] “내 머리에 느낌이 있다.”라고 장소를 판별하는 식으로 바로 저 [수를] 특정하지 상등은 [특정하지 못한다]. 따라서 색 다음으로 이야기된 것이다.[343]

이처럼 스티라마띠는『구사론』의 저 설명을 거의 그대로 사용하면서도, 시더리츠가 요구한 ‘오직 물리적 대상들만이 공간적 위치를 가질 수 있다’는 원칙을 지킬 수 있게끔 설명을 부가하고 있다.

[343] Kramer(2013) 1권 3쪽: tribhyaḥ pracārodārikatayaudarikatarā vedanā ll tathā hy adeśasthām api sañjñādivat pracāraudārikatvād deśaparicchedena tām eva vyapadisanti na sañjñādīn haste me vedanā śirasi me vedaneti l ato rūpānantaram uktā l

Silk(2018) 37쪽-47쪽: na khalu na yujyate yasmāt ll

deśādiniyamaḥ siddhas svapnavat

svapna iva svapnavat <l> kathaṁ tāvat svapne vināpy arthena kvacid eva deśe kiñcid grāmārāmastrīpuruṣādikaṁ dṛśyate na sarvatra tatraiva ca deśe kadācid dṛśyate na sarvakālam iti siddho vināpy arthena deśakālaniyamaḥ ll pretavat punaḥ

santānāniyamaḥ ll

siddha iti vartate <l>[344] pretānām iva pretavat l kathaṁ siddhaḥ l samaṁ

sarvaiḥ pūyanadyādidarśane ll [3 ll]

pūyapūrṇṇā nadī pūyanadī l ghṛtaghaṭavat l tulyakarmmavipākāvasthā hi pretāḥ sarve <’>pi samaṁ pūyapūrṇṇān nadīm paśyanti naika eva l yathā pūyapūrṇṇām evaṁ mūtrapurīṣādipūrṇṇāṁ daṇḍāsidharaiś ca puruṣair adhiṣṭhitām ity ādigrahaṇena l evaṁ santānāniyamo vijñaptīnām asaty apy arthe siddhaḥ ll

svapnopaghātavat kṛtyakriyā l

siddheti veditavyaṁ l yathā svapne dvayasamāpattim antareṇa śukravisarggalakṣaṇaḥ svapnopaghātaḥ l evan tāvad anyānyair dṛṣṭāntair deśakālaniyamādicatuṣṭayaṁ siddhaṁ l

---

[344] 편역자 씰크는 ‘l’가 아니라 ‘;’로 표기. Silk(2018) 39쪽 참조.

narakavat punaḥ sarvaṁ

siddham iti veditavyaṁ l narakeṣv iva narakavat <l> kathaṁ

siddhaṁ l

narakapālādidarśane taiś ca bādhane l[l 4 ll]

yathā hi narakeṣu nārakāṇāṁ narakapālādidarśanaṁ

deśakālaniyamena siddhaṁ <l>

śvavāyasāyasaparvatādyāgamanagamanadarśanañ cety

ādigrahaṇena <l> sarveṣāñ ca naikasyaiva <l> taiś ca tadbādhanaṁ

siddham asatsv api narakapālādiṣu

samānasvakarmmavipākādhipatyāt l tathānyatrāpi sarvam etad

deśakālaniyamādicatuṣṭayaṁ siddham iti veditavyaṁ l

【3】[바수반두:] 타당하지 않은 것이 전혀 아니다. 왜냐하면

공간 등의 한정이 꿈처럼 성립하기 때문이다.

‘꿈처럼’이란 꿈에서처럼이다. 우선 어떻게 꿈에서 대상이 없는데도 바로 특정한 장소에서 모종의 마을·숲·여자·남자 등이 보이고 모든 곳에서는 [보이지] 않으며, 그리고 바로 그곳에서 특정한 시간에 보이고 모든 때에는 [보이지] 않는가? 따라서 대상이 없더라도 공간·시간의 한정이 성립한다. 또 아귀처럼,

상속에의 비한정이.

‘성립한다’가 [생략적으로] 따른다. ‘아귀처럼’은 아귀들에게처럼이다. 어떻게 성립하는가? 함께 [즉]

모두에 의해 고름강 등이 보이는 경우 〖**제3송**〗

‘고름강’은 고름으로 가득찬 강이다. [버터로 가득찬 항아리를] 버터항아리[라고 부르는 경우]처럼. 왜냐하면 균등한 업의 이숙 상태〖a〗에 놓인 모든 아귀들이 함께 고름으로 가득찬 강을 보는 것이지 단지 한 [아귀]만 [보는 것이] 아니기 때문이다. ‘등’이란 표현으로는 고름이 가득찬 것과 마찬가지로 오줌·똥 등으로 가득차고 몽둥이 등을 지닌 사람들에 의해 관할되는 [것을 나타낸 것이다]. 이처럼 표상들에 있어 상속에의 비한정이 [저 표상들에게] 대상이 없더라도 성립한다.〖b〗

기대 효과의 발휘는 몽정처럼.

‘성립한다’가 [생략적으로 따른다]고 알아야 할 것이다. 마치 꿈 속에서 [남녀] 양자의 성교 없이도 정자의 배출을 특징으로 하는 몽정이 [성립한다]. 우선 이처럼 제각기 다른 유례들을 통해 공간·시간의 한정 등 네 가지가 성립한다.

또 모든 것은 지옥처럼.

‘성립한다’가 [생략적으로 따른다]고 알아야 할 것이다. ‘지옥처럼’은 지옥들에서처럼이다. 어떻게 성립하는가?

지옥옥졸 등을 보는 경우, 그리고 저들에 의해 박해당하는 경우 〖제4송〗

왜냐하면 이를테면 지옥들에서 지옥중생들이 지옥옥졸 등을 보는 것이 공간·시간이 한정된 채 성립하는 것과 같다. ‘등’이란 표현으로는 개·까마귀·철산 등의 왕래를 보는 것[을 나타낸 것이다]. 그리고 모든 [지옥중생들]에게 [보이는 것이지] 단지 한 [지옥중생]에게만 [보이는 것은] 아니다. 그리고 저들에 의해 이 [지옥중생들]의 박해가 성립한다. 비록 지옥옥졸 등이 비존재하지만 유사한, [지옥중생들] 스스로의 업의 이숙의 영향력(ādhipatya)〖c〗 때문이다. 이처럼 이 공간·시간의 한정 등 네 가지 모두가 다른 경우에 전부 성립한다고 알아야 할 것이다.

【3】〖a-1〗 ‘균등한 업(tulyakarma)’이란 현생의 아귀들을 아귀로 만든, 그들이 전생에 개별적으로 지은 동일한 유형의 악업을 뜻한다. 이는【4】에서 ‘하늘에 태어나는 동물들은 그 [하늘이라는] 기세간(bhājanaloka)[에 속한] 즐거움을 유발할 업에 의해 저 [하늘]에서 발생’한 것이라고 한 것과 동일한 메커니즘을 전제하고 있다. 한편 ‘이숙(vipāka)’은 좀 더 엄밀히 말하자면 이숙과(vipākaphala)를 뜻한다. 따라서 ‘균등한 업의 이숙 상태’란 전생에 유사한 업을 지은 자들이 현생에 그 업보를 유사하게 받는 것을 말한다. 그 구체적인 내용은, 전통적인 이해에 따르자면, 비슷한 인지능력, 즉 감각능력(indriya)을 부여받는 것이다. 그러나 감각능력 자체는 통상 물질적인 것으로 상정된다. 이것은 물론『이십론』의 유식성 명제와 충돌하기 때문에,【5】에서 이 감각능력이 ‘종자’로 재정의된다.

한편 효도 가즈오는 이 ‘균등한 업’을 기세간을 형성시키는 ‘공업(sādhāraṇakarma)’으로 이해한다.[345] 각자의 윤회적 운명을 개별적으로 결정하는 불공업(asādhāraṇakarma)에 대비되여 모든 생명체들이 공유하는 물질적인 기세간의 발생은 공통된 업의 소산이리라는 관념은 물론 설일체유부 교학에 뿌리를 둔 것이지만 유가행파 역시 채택하고 있는 발상이다.[346] 그러나 이러한 공업의 개념은『이십론』의 유식성 명제와 선뜻 조화되기 어렵다. 삼계에

---

[345] 효도 가즈오(2011) 106쪽 각주34번, 108쪽 참조.
이지수 역시 문제의 ‘균등한 업(tulyakarma)’에 대해 ‘동업(同業)’과 함께 ‘공업(共業)’이란 번역어를 사용하고 있지만, 효도 가즈오처럼 ‘공업에 의해 기세간이 발생한다’는 전통적 사고방식을『이십론』에 투영하고 있지는 않다. 이지수(2014) 224쪽-225쪽 참조.

[346] Schmithausen(1987) 203쪽 참조.

속한 모든 것이 단지 표상에 불과하다면, 기세간 역시 표상에 속한 것이어야 하기 때문이다.[347] 따라서 '상속에의 비한정' 논거가 문제를 삼고 있는 소위 '공통의 경험'은 동일한 외적 대상으로부터 기인한 것이 아니라 과거의 유사한 행위로부터 발원하는 것이다. 이십론주는 이러한 동일 유형의 업을, 아마도 저 '공업'과 구분하고자, '균등한 업'이라는 별도의 개념으로 표현한 것으로 보인다.[348]

【3】〖a-2〗 시더리츠는 문제의 '공통의 경험'을 집단적 환상(collective hallucination)에 유비하는 한편 '균등한 업'을 버클리의 신에 비유한다.[349] 그의 견해는 곧 경험의 객관성 및 규칙성이 대상 자체의 객관성 및 규칙성에 의존적인 것으로 보는 통념에 반대하기 위해 버클리가 신의 적극적 개입을 요청한 것처럼, 바수반두 역시 동일한 이유에서 업의 역할을 확대하고 있다는 것이다. 본고는 이것을 탁견으로 평가한다. 왜냐하면 【7】부터 【9】까지의 물질 개념 비판과 함께 여기서처럼 업을 규칙성 일반의 원천으로 간주하는 발상 때문에 『이십론』의 사상이 버클리로 대표되는 주관적 관념론(subjective idealism)에 비

---

347 『이십론』 자체는 기세간의 발생 문제를 전면에 부각시키지 않기 때문에 '기세간 또한 표상에 속한 것이다'라는 결론을 내리기 위해서는 별도의 해석이 필요하다. 이에 대한 구체적인 해석은 【4】〖b〗 참조.

348 효도 가즈오의 오독은 아마도 『아비달마집론』의 공업 개념을 『이십론』에 과도하게 적용한 결과로 보인다. 『아비달마집론』의 공업 개념에 대해서는 Schmithausen(1987) 203쪽 및 491쪽 이하 미주1302번 및 1303번 참조.

349 Siderits(2007) 155쪽-158쪽 참조.
관견에 따르면 이 '집단적 환상' 개념을 최초로 동원한 연구자는 우드이다. Wood(1991) 제9장 및 제10장 참조.

견될 수 있기 때문이다. 그리고 바로 이 지점에서 『이십론』이 흄으로부터 멀어진다고 할 수 있다. 흄은 규칙성을 설명하기 위해 신은 고사하고 어떠한 인과적 원리도 받아들이지 않으며 오히려 규칙성 자체를 주어진 것으로 단지 받아들일 뿐인 반면에[350] 바수반두는 도처에서 업이라는 형이상학적 원인을 상정해 현상의 규칙성을 설명해내기 때문이다.

【3】〖b-1〗 아귀의 사례는 『섭대승론』「소지상분」, 「증상혜학분」 및 『아비달마잡집론』에 묘사되는, 소위 '一水四見'의 상황을 연상시킨다.

> 대상이 보임에도 존재하지 않는 것이라고 어떻게 보냐면, 세존께서 "이를테면 보살이 [다음] 네 가지 것을 갖춘다면 모든 표상의 대상이 비실재함을 깨닫게 될 것이니, (1) [내용이 서로] 어긋나는 인식들의 원인[의 단일성]에 대한 앎 (*viruddhavijñānanimittatvajñāna)으로니, 예컨대 아귀(*preta), 동물(*tiryak), 인간(*manuṣya), 천신(*deva)들이 동일한 사물(*tulyavastu)에 대해 다양한 표상

[350] 규칙성 자체에 대한 흄의 태도 및 버클리 등과의 비교는 Robinson(1994) 제9장 참조.

을 보는 것과 같고, … 따라서 세 가지 앎에 부합하는 것 및 앞서의 [세 가지] 이유들로 대상이 비실재함이 성립되는 것이다.[351]

그런데 이 『섭대승론』의 경우 '동일한 사태(*tulyavastu)'라는 표현에 대해 두 가지 해석이 주어질 수 있다. 하나는 문제의 '동일한 사태'를 문자 그대로 읽는 방식이다. 이 경우, 비록 아귀나 인간과 같은 윤회적 존재들이 각자의 종별성에 따라 표상의 내용들을 달리한다 하더라도, 그 인식적 차이들의 원인(*nimitta)이 되는 단일한 사태의 존재가 상정된다. 이 해석에 따르면, 범부들은 단일한 특정 사태에 대해 저마다의 분별을 더해 제멋대로 대상세계를 상상해내는 반면, 성자들은 바로 그 동일한 사태에 대해 무분별지로 응하기 때문에 대상을 '있는 그대로' 인식하는 것이다. 그러나 이런 독해는 「소지상분」의 전체적인 논지

---

351 長尾 雅人(1987a) 부록 70쪽-71쪽: ji ltar na don snang bzhin du yang med pa nyid du blta zhe na l bcom ldan 'das kyis ji skad du l byang chub sems dpa' chos bzhi dang ldan na l rnam par rig pa thams cad kyi don med pa khong du chud par 'gyur te l rnam par shes pa mi mthun pa'i rgyu mtshan nyid shes pas ni dper na yi dwags dang l dud 'gro dang l mi dang lha rnams kyis dngos po gcig la rnam par rig pa tha dad pa mthong ba lta bu dang l … de ltar na shes pa rnam pa gsum gyi rjes su mthun pa dang l gtan tshigs gong ma rnams kyis don med par grub pa yin no l

T1594_139a12-25: 諸義現前分明顯現而非是有。云何可知。如世尊言。若諸菩薩成就四法。能隨悟入一切唯識都無有義。一者成就相違識相智。如餓鬼傍生及諸天人同於一事見彼所識有差別故。… 由此所說三種勝智隨轉妙智。及前所說三種因緣諸義無義道理成就。

동일한 내용이 「증상혜학분」의 소위 '무분별지 증명' 항목에도 게재되어 있다. 長尾 雅人(1987b) 282-287쪽 및 152쪽-155쪽 참조.

대응하는 산스크리트 구문은 『대승아비달마잡집론』에서 회수할 수 있다. 산스크리트 원문 및 기타 제반 사항은 김성철(2008) 153쪽 각주10번 참조.

전개의 관점에서 보면 매우 어색하다고 할 수 있다. 왜냐하면, 이 해석에 따를 경우, 앞에서부터 여러 단계에 걸쳐 '특별한 제한 없이' 대상이 실재하지 않는다고 설명해 오다가, 이 한 대목에 걸려 이전의 모든 대목들을 재해석해야 하기 때문이다.

따라서 문제의 '단일한 사태'라는 표현을 다르게 읽는 해석이 제기될 수 있다. 실제로 아스바바바는 다음과 같이 주석한다.

> '[내용이 서로] 어긋나는 인식들의 원인'이라는 '사태'가 바로 [대상의 비실재성에 대한] 인식이 발생하는 원인으로, 외적인 대상은 원인으로는 타당하지 않기 때문에 저 [사실]을 알고서 대상이 없다고 깨달아야 할 것이다. '아귀'·'동물'·'인간' 등은 [우리 기준에서] 강인 것에 대해 아귀들은 자신의 업의 이숙의 영향력(*ādhipatya)으로 고름 등으로 가득찬 것으로 보는 바로 그것에 대해 동물·물고기 등등에 의해 [각각] 마실 것·집으로 생각해 안주한다. 인간들은 달고(?) 깨끗하고 시원한 물이라고 분별하고서 씻고, 마시고, [몸을 식히러] 들어간다. 공무변처(*ākāśānantyāyatana)에서 입정한

(*samāpanna) 천신들은 하늘을 보니, 색의 관념을 소멸시켰기 때문이다. 동일한 사물에 대해 [내용이 서로] 어긋나는 여러 인식들이 생겨나는 것은 타당하지 않다.[352]

첫 번째 밑줄 부분은, 꺾쇠괄호로 보충한 내용이 아니라면 분명히, 본래는 '강'인 것이 각각의 존재자들에게 제각기 달리 보인다고 읽힐 수 있는 대목이다.[3] 그러나 두 번째 밑줄은 의심의 여지 없이 본문의 '동일한 사물'을 일종의 '불가능한 것의 표현'으로 서술하고 있다.

아마도 아스바바바는『이십론』의 내용에 부합하게끔『섭대승론』을 읽고 있는 것 같다. 즉,『이십론』에서 대상의 인과적 기여가 명시적으로 부정되기 때

---

352 D4051_225a4-7: phan tshun mi mthun pa 'gal pa'i rnam par shes pa rnams kyi rgyu mtshan gyi dngos po ni rnam par shes pa 'byung ba'i rgyu mtshan nyid de l phyi rol gyi don ni rgyu mtshan nyid du mi rung ba'i phyir de shes pas ni don med par khong du chud par bya'o ll yi dags dang l dud 'gro dang mi zhes bya ba la sogs pa ni chu klung gang la yi dags rnams kyi rang gi las kyi rnam par smin pa'i dbang gis rnag la sogs pas gang bar mthong ba de nyid la dud 'gro nya la sogs pas btung ba dang gnas yin pa'i blos gnas par byed do ll mi rnams ni dngar ba(?) dang dad pa dang bsil ba'i chur rtog cing khrus byed do ll 'thung ngo ll 'jug go ll nam mkha' mtha' yas skye mched la snyoms par 'jug pa'i lha rnams kyis ni nam mkhar mthong ste l gzugs kyi 'du shes rnam par bshig pa'i phyir ro ll dngos po gcig la phan tshun mi mthun pa'i rnam par shes pa du ma 'byung ba de ni mi rung ba ste l

T1598_402c12-21: 相違識相智者。更相違反故名相違。相違者識名相違識。生此識因說名爲相。了知此相唯內心變外義不成。故無有義說名爲智。如餓鬼傍生及諸天人等者。謂於餓鬼自業變異增上力故。所見江河皆悉充滿膿血等處。魚等傍生卽見舍宅遊從道路。天見種種寶莊嚴地。人見是處有淸冷水波浪湍洄。若入虛空無邊處定。卽於是處唯見虛空。一物實有爲互相違。非一品類智生因性不應道理。

353「증상혜학분」에 대한 아스바바바의 주석에서는 이런 혼동의 여지를 주는 표현 자체가 없이 본고가 이해한 대로 서술되어 있다. 김성철(2008) 306쪽-307쪽 참조.

문에, ‘동일한 사물’로부터 ‘어긋나는 인식들’을 설명해낼 수는 없다. 따라서 설명의 방향이 뒤집어져야 한다. 아귀들은 그들 나름대로 유사한 이미지를 함께 경험하고, 인간들도 인간들 나름대로 비슷한 인식내용을 공유한다. 그런데 양측 모두 어쨌든 지각활동을 하는 이상, 비록 표상의 내용은 종별적이라고 하더라도, 그 내용이 시공간적으로 배열된다는 특성만큼은 아귀와 인간 모두에게 공통될 것이다. 그렇다면 시공간상의 상대적 배치의 일치라는 이 공통점에 기반해 저 ‘동일한 사물’을 서로 다르게 본다는 인식에 이를 수 있을 것이다. 이것이 바로 소위 ‘一水四見’의 상황이, 대상의 비실재성을 전면적으로 받아들인다 하더라도, 상상될 수 있는 방식일 것이다.

물론 아스바바바 자신은 후자의 해석이 『이십론』을 투사하는 것이 아니라 『섭대승론』의 내용 자체에 충실한 것이라고 항변할 수 있다. 그러나 바수반두에게 귀속되는 『섭대승론』의 주석에서는 본고나 아스바바바의 주석의 이해처럼 선명한 입장을 노정하고 있지 않다.[354] 이 경우, 전자의 해석 가능성이 배제될 수 없을 것이다. 그렇다면 너무 말쑥한 후자의 이해방식이 오히려 해석적 주관에 과도하게 노출된 것으로 간주될 수도 있을 것이다. 이런 까닭에서 『이십론』과 달리 『섭대승론』에서는 소위 ‘一水四見’의 상황에 대한 확정적 이해가 주어지지 않은 것으로 간주해야 할 것이다.

354 김성철(2008) 228쪽-229쪽 참조.

【3】〖b-2〗　여기서 아귀들의 ‘공통의 경험’이 ‘상속에의 비한정’ 논거를 무효화하는 사례로 소개되는데, 여기에 중대한 논리적 결함이 발견된다. 바수반두는 이 사례를 통해 대상이 비존재하더라도 상속에의 비한정이 여전히 성립하기 때문에【2】에서의 대론자의 비판이 무위로 돌아감을 보여주려 했던 것 같다. 따라서 이 예시가 제대로 작동하려면 비문증 환자에게 보이는 머리카락 이미지처럼 문제의 대상의 ‘비실재성’이 설정상 불가결하다. 그런데 아귀의 사례는 이 조건을 만족시키지 못하는 것으로 보인다. 우리 인간의 입장에서야 강이 깨끗한 것으로 보이지, 아귀 입장에서는 고름이 가득찬 것으로 보일텐데, 어떤 기준을 채택하였길래 고름이라는 대상이 단적으로 없는 것으로 간주되는지가 불분명하다. 만약 아귀들이 경험한다는 고름강의 비실재성을 확보할 기준이 없다면, 이 대목의 예시는 부적절한 것이 되어 버린다.

후대의 주석가 내지 연구자들은 대체로 이 문제를 선명히 감지해내지 못하는 것 같다. 예를 들어 비닛따데바는 단지 다음과 같이 설명할 뿐이다.

> [제3송에서 ‘모두에 의해’ 등을 말한] 까닭은 저 장소 및 시간에 위치한 모든 아귀가 고름강 등을 보는데, 그렇기에 대상영역이 없어도 상속에의 비한정이 성립하는 것이[기 때문이]다.[355]

[355] 山口 益·野澤 靜證(1965) 35쪽-36쪽 참조.

이처럼 비닛따데바는 고름강의 비실재성에 대한 아무런 기준도 제시하지 않는다. 대다수의 현대 연구자들은 비닛따데바처럼 별다른 설명을 제공하지 않는다.[356] 한편 다르마빨라는 다음과 같이 설명한다.

> '개체(=상속)에의 비한정'이 '[아]귀처럼'이라고 한 것은 실제로는 맑은 강이어서 다른 별도의 대상영역이 없지만, 여러 아귀들이 모두 함께 고름이 가득차 흐르는 것을 보는 것이지 단지 한 [아귀]만이 목도하는 것은 아니나, 이곳에 실로 지각할 만한 약간의 고름·피가 인정되지 않으니 [강]둔덕을 넘쳐 흐를만한 [고름·피]가 있을 수 있다는 것이 어떻게 용납되겠는냐는 것이다.[357]

아귀들에게 고름강으로 경험되는 것이 실제로는 맑은 강이라는 다르마빨라의 진술은 비닛따데바보다 양호하다. 그러나 이 역시 인간의 관점에 설 경우에만 타당한 것이다. 그러나 다르마빨라는 왜 인간의 관점이 논의의 기준이 되어야 하는지 따로 설명하지 않는다.

이 문제에 대한 주목 및 해결책은 자은 기에 의해 유일하게 제공되었던 것 같다. 『이십론술기』는 이 대목을 다음과 같이 해설한다.

> 외도 및 소승의 경량부 논사 등은 모두 아귀가 함께 고름강을 본다고 믿기 때문에 이 [아귀의 경우]를 가지고 유례를 삼은 것이다. 〖논증식〗 [주장명제:] 같이 동일 때 동일한

---

[356] Siderits(2007) 152쪽-156쪽, 효도 가즈오(2011) 103쪽-104쪽, Kellner&Taber(2014) 738쪽 참조.

[357] T1591_082c13-15: 身不定。如鬼者。實是清河。無外異境。然諸餓鬼。悉皆同見膿滿而流。非唯一睹。然於此處。實無片許膿血可得。何容得有溢岸而流。

장소에서 [복수의] 상속(=개체)들에게 [표상의 내용이] 비한정된다는 저 이치가 성립한다. [근거:] 실제의 대상영역이 없다고 인정하기 때문이다. [유례:] 아귀에게 보이는 고름강처럼.[358]

자은 기는 '대론자가 아귀들이 공통적으로 고름강을 경험한다고는 믿는다'고 하여, 문제의 강이 실제로는 어떤 상태인지에 대해서는 함구한다. 이러한 입장은 강의 본래 상태를 함부로 규정하는 다르마빨라와 선명히 구분된다. 물론 저 믿음로부터 곧바로 '실제의 대상영역이 없다'는 결론을 이끌어내는 것은 비약에 해당한다. 바로 이 때문에 자은 기는 '실제의 대상영역이 없다'를 근거로 삼지 않고 '실제의 대상영역이 없다고 인정한다'를 근거로 삼은 것으로 보인다.[359]

---

[358] T1834_986a18-21: 外道小乘經部師等。皆信餓鬼同見膿河。故以爲喩。 量云。同於一時同於此處相續不定其理得成。許無實境故。如餓鬼所見膿河。

[359] 자은 기의 이러한 섬세함은 【3】의 초두에 거론된 꿈의 비유에 대해서도 발휘된다. T1834_984b13-c8: 謂立量云。非緣終南處。緣此識應生。執境實無識得生故。如緣終南處。… 此夢境無。經部大乘。彼此共許。故以爲喩。(이를테면 [3지작법의 형태의] 추론[식]을 말하자면, 종남산[이 위치한] 장소를 대상으로 하지 않더라도 [종남산]을 대상으로 하는 이 식이 생겨나야 할 것이다. 대상영역이 실제로 없더라도 식이 생겨날 수 있다고 주장하기 때문이다. 종남산[이 위치한] 장소를 대상으로 하는 경우에서와 같이. … 이와 같이 꿈의 대상영역이 비존재한다는 점은 경량부와 대승 피차간에 함께 인정하기 때문에 이것을 가지고 유례로 삼은 것이다.)

여기서 다소 잉여적으로 보이는 '-고 주장하기'라는 표현을 덧붙이거나 대론자를 굳이 경량부를 상정하는 것 등은 '꿈 속의 대상이 비실재이다'라는 명제가 모두에게 받아들여지지 않았기 때문이다. 주지하다시피 설일체유부는 꿈 속의 인식대상 역시 실재한다고 보는 반면에 경량부는 그렇지 않다고 본다. 그러나 꿈 속의 대상마저 실재한다고 보는 설일체유부의 생각이 독특한 것이기 때문에, 자은 기처럼 굳이 '경량부'를 지정하는 것보다는 '설일체유부'를 대론자의 범위에서 배제하는 편이 보다 적확하다고 할 수 있다. '비존재에 대한 인식'을 주제로 한 포괄적인 연구는 권오민(2019) 제8장 참조.

이상과 같은 자은 기의 이해는 다시 두 가지 방향으로 해석될 수 있다. 하나는 상기의 논리적 결함을 일종의 '논증적 허용'으로 간주하는 방식이다. 일단 논쟁 당사자들끼리 고름강의 비실재성이 간주관적으로 합의된다면, 문제의 고름강이 정말로 비실재하는지 여부는 무시될 수 있다는 것이다. 다른 하나는 유식성 명제를 선취하여 고름강의 비실재성 자체를 객관적 사실로 간주하는 방식이다. 만약 모든 것이 단지 표상에 불과하다면 고름강 역시 표상에 불과하며, 그런 한에서 고름강은 비실재이기 때문이다. 바수반두 자신은 전자의 방향에 서 있을 것으로 추측되지만, 저 두 방향이 모순되는 것이 아니기 때문에, 후자의 가능성 또한 배제할 수는 없을 것이다.

【3】〖c〗 '영향력(ādhipatya 혹은 adhipatitva)'은【3】,【12】,【14】에서 '결과에 대한 원인의 작용'이라는 의미로 일관되게 사용되며, 앞서【2】〖a-1〗에서 언급했듯 '원인에 따른 결과의 규정'이라는 의미의 '한정(niyama)'과 대칭적이다.

이 ādhipatya 자체는『구사론』에서 감각능력(indriya)을 설명하는 개념으로 등장한다.

> 그런데 감각능력(indriya)의 의미는 무엇인가? '√id는 '우위'를 뜻한다'라고 한다. 그것에 있어 감각능력들이 우위를 점한다[는 뜻에서 indriya이다]. 따라서 감각능력의 의미는 '지배적(ādhipatya)'의 의미이다. 그러면 이들 중 무엇이 무엇에 대해 지배적

인가? … 눈 등의 다섯 가지 [감각능력]들의 경우는 제각기의 대상을 지각(upalabdha)함에 있어 지배적이다. 또 의(manas)의 경우는 모든 대상을 지각함에 있어 지배적이다. 따라서 이들 여섯 가지가 각각 감각능력인 것이다. 그런데 대상들의 경우도 역시 이 [지각함]에 있어 지배적인 것이 아닌가? 지배적이지 않다. 왜냐하면 지배적인 것은 훨씬 더(adhikam) 주도적인 것(prabhutva)이기 때문이다. 눈은 색의 지각에 있어 훨씬 더 자재로운 것이다. 모든 색의 지각에 있어 공통적인 원인이기 때문이고 또 지각은 저 [눈]의 예리함 여부 등에 종속적이기 때문이다. 색의 경우는 그렇지 않으니, 저 [눈]과 반대되기 때문이다. 의의 경우 [의의 대상인] 법들에 대해서까지 마찬가지로 적용되어야 할 것이다.[360]

『구사론』에서는 지배의 주체가 감각능력이고 그 대상이 감각적 대상영역이었지만, 이곳 『이십론』에서는 지배의 주체는 업의 이숙이고 그 대상은 표상의 내용이다. 한편 상가바드라의 판정에 따르면 여기서 바수반두가 '지각(upalabdha)'으로 의도한 것은 다름 아닌 식(vijñāna)이다.[361] 따라서 문제의 지배의 장은 식, 즉 표상이라고 할 수 있다.

---

[360] Pradhan(1967) 38쪽-39쪽: kaḥ punar indriyārthaḥ l idi paramaiśvarye l tasya indantīti indriyāṇi l ata ādhipatyārtha indriyārthaḥ l kasya caiṣāṁ kvādhipatyam l …cakṣurādīnāṁ pañcānāṁ svasya svasyārthasyopalabdhādhipatyam l manasaḥ punaḥ sarvārthopalabdhāvādhipatyam l ata etāni ṣaṭ pratyekam indriyam l nanu cārthānām apy atrādhipatyam l nādhipatyam l adhikaṁ hi prabhutvam ādhipatyam l cakṣuṣaś cakṣūrūpopalabdhāv adhikam aiśvaryam l sarvarūpopalabdhau sāmānyakāraṇatvāt tatpaṭumandatādyanuvidhānāc copalabdheḥ l na rūpasya l tadviparyayāt l evaṁ yāvat manaso dharmeṣu yojyam l

[361] 이에 대한 상가바드라의 체계적인 비판은 T1562_378a12-b05 참조.

한편 다르마끼르띠 연구자 추쭌찌에는 슈미트하우젠이 소개한 『유가사지론』의 용례를 인용하며 “이 ādhipatya란 단어가 “구별되는 중생들 상호간의 영향력을 뜻하는 유가행파 체계의 특별한 용어”(Chu(2005) 36쪽)라고 한다.[362] 그러나 정작 슈미트하우젠은 저 용어가 ‘특별한 것’이라고 말하지 않는다. 그는 단지 『아비달마집론』에서 이 ādhipatya가 그에 상응하는 ‘특별한’ 업 때문에 발생한 결과라고 언급했을 뿐이다.[363] 슈미트하우젠의 이 진술로부터 추쭌찌에의 저 결론으로 나아가는 것은 비약이라고 할 수 있다. 나아가 슈미트하우젠은 저 ādhipatya 개념을 알라야식의 개념사라는 맥락에 한정해 소개할 뿐 『이십론』의 용례에 대한 어떠한 시사도 내비추지 않는다.[364] 관견에 따르면, 슈미트하우젠은 다른 어디서도 ādhipatya를 추쭌찌에처럼 특별한 것으로 간주한 적이 없다.[365] 따라서 추쭌찌에의 저 평가는 일단 독창적인 것으로 보인다.

본고 역시 저 ādhipatya가 ‘특별한 용어’로 사용되었다는 점에 한해서는 추쭌찌에에게 동의한다. 그러나 『유가사지론』이나 혹은 『아비달마집론』처럼 비교적 이른 시기의 문헌에 주목하는 그와 달리, 본고는 ādhipatya의 용어화가 『이십론』에서 비로소 이루어진다고 본다. 왜냐하면 『이십론』의 용례들을 살펴보면 『유가사지론』이나 『아비달마집론』으로부터의 단절점들이 선명히 감지되

362 추쭌찌에의 견해는 편역자 씰크 역시 주목한다. Silk(2018) 154쪽 참조.

363 Schmithausen(1987) 491쪽 이하 미주 1303번 참조.

364 Schmithausen(1987) 203쪽 및 491쪽 이하 미주 1303번 참조.

365 대표적인 예로 Schmithausen(1967)를 들 수 있을 것이다.

고, 이 단절점들이 『이십론』에서 중요하게 부각되며 이후의 용례의 범형을 이루기 때문이다.

먼저, 『유가사지론』에서는, 앞서 언급했듯, ādhipatya 자체가 알라야식의 작용의 결과로 간주되지만[366] 『이십론』에서는 애초에 알라야식의 존재를 전제하지 않는다.[367] 다음으로, 『유가사지론』과 『아비달마집론』에서 ādhipatya는 복수의 개체들 사이에서만 작동하지만, 『이십론』의 경우 바로 이곳 【3】에서 ādhipatya 단일한 개체 내에서도 성립한다. 다음으로, 『아비달마집론』에서는 기세간의 발생과 중생들 상호간의 영향력(ādhipatya)을 모두 공업(sādhāraṇakarma) 개념을 가지고 설명하지만[368] 『이십론』에서는 공업 대신 '균등한 업(tulyakarma)' 내지 '유사한, [중생들] 스스로의 업(samānasvakarma)'이 거론되고 기세간의 발생 문제 자체는 직접 다뤄지지 않는다.[369]

---

366 『아비달마집론』 역시 알라야식의 존재를 승인하나 문제의 ādhipatya가 등장하는 대목은 꼭 알라야식을 전제하지 않더라도 충분히 이해된다.

367 일찍이 슈미트하우젠은 『이십론』이 단층적 식 모델에 입각한 것이며 따라서 '경량부적'이라고 평석하였다. Schmithausen(1967) 참조.
프랑코의 전언에 따르면, 슈미트하우젠 자신의 의도는 바수반두가 『이십론』에서 알라야식 개념 및 중충적 식 모델을 거부했다는 것이 아니라 단지 사용하지 않았다는 것이다. Franco(2017) 962쪽 각주4번 참조.

368 『유가사지론』에서도 물론 기세간의 발생과 중생들 상호간의 영향력이 알라야식이 작동한 결과로서 함께 취급되지만, 관견에 따르면 적어도 중생들 상호간의 영향력은 『아비달마집론』에서처럼 공업 개념과 관련지어지지 않는다. Schmithausen(1987) 203쪽 및 491쪽 이하 미주1302번 및 1303번 참조.

369 기세간의 발생 문제에 대한 논의는 【4】〖b〗 참조.

마지막으로, 이 ādhipatya는 소위 네 가지 조건, 즉 인연·등무간연·소연연·증상연이라는 범-설일체유부적 구도 중에서 증상연(adhipatipratyaya)에 해당하는데, 『유가사지론』과 『아비달마집론』은 저 전통적 구도 자체를 준수하는 반면 『이십론』은 '네 가지 조건'의 구분을 무위로 돌리는 것처럼 보인다.[370] 예를 들어, 【3】에서 "비록 지옥옥졸 등이 비존재하지만 유사한, [지옥중생들] 스스로의 업의 이숙의 영향력(ādhipatya) 때문"이라고 할 때, 이 ādhipatya의 인과적 역할은 소연연과 인연을 겸한다. 또 【10】에서 "저 표상으로부터 기억(smṛti)와 상응하는(samprayukta), 바로 저 [표상]인양 보이는, [그래서] 색 등을 [상기적으로] 분별해내는 정신적 표상(manovijñapti)가 발생"한다고 할 때, 비록 ādhipatya 자체는 직접 나타나지는 않지만, 등무간연과 인연의 역할이 선명히 구분되지 않는다.

물론 문제의 ādhipatya가 【3】에서 소연연 역할을 하는 '동시에' 인연의 역할을 한다고 볼 수는 없을 것이다. 이것은 【5】에서 "색인양 보이는 표상이 A라는 자신의 종자로부터 특수한 변화(pariṇāmaviśeṣa)가 달성되었기 때문에 발생할 경우의 그리고 저 종자 [A] 및 [그렇게 발생된 표상이] B인양 보일 경우 그 [이미지 B], 이 [A와 B] 양자가 저 표상의 안처·색처인 것이라고" 한 것에 맞춰 분석되어야 할 것이다. 즉, 전생의 균등한 업이 결과를 내려는 할 때가 인연(=

370 이에 반해 기존의 증상연 개념을 그대로 사용하여 『이십론』을 해석하는 시도로는 박기열(2017) 참조.
이러한 관점 역시 물론 가능하겠으나 적어도 "각각의 등무간연이 상속의 직접적인 인(因)이라고 한다면 영향력은 보조적인 연(緣)을 의미한다는 점에서 증상연(增上緣)이라고 할 수 있다"(박기열(2017) 124쪽)는 진술은 여기 【3】의 용례와 합치하지 않는다.

【5】의 종자)이고 그 결과 동일하게 고름강 등을 보는 것이 소연연(=【5】의 이미지)이라고 할 수 있다. 반면에 【10】에서처럼 등무간연 역할과 인연의 역할을 겸하는 것은, 물론 이 사례에까지 ādhipatya 개념을 적용하는 것이 인정된다면, 원칙적으로 문제가 없어 보인다.

이십론주가 전통적인 '네 가지 조건'의 구분을 무효화하면서 항상 ādhipatya 개념을 염두에 두었는지는 물론 알 수 없다. 만약 그렇다고 한다면, ādhipatya는 niyama와 함께 짝을 이뤄 종래의 6인·4연·5과의 구도 전체를 대체하거나 혹은 설명할 수 있는 보다 분석적이면서 일반적인 용어로서 고안되었다고까지 평가할 수 있을 것이다. 그렇지 않다면, 『유가사지론』이나 『아비달마집론』에서 복수의 개체들 사이에서만 적용되던 ādhipatya가 여기 『이십론』에서 단일한 개체 내에서도 사용되는 이 '의미 확장'을 합리적으로 설명하기 어렵기 때문이다. 물론 바수반두의 이러한 개념적 혁신은 슈릴라따의 일원론적 인과관을 유식적으로 번안·계승한 것이라고 할 수 있다.[371]

[371] 슈릴라따의 인과관에 대해서는 권오민(2019) 제9장 참조.

Silk(2018) 49쪽-59쪽: kim punaḥ kāraṇaṁ narakapālās te ca śvāno vāyasāś ca satvā neṣyante l

ayogāt l na hi te nārakā yujyante tathaiva tadduḥkhāpratisamvedanāt l paraspparaṁ yātayatām ime nārakā ime narakapālā iti vyavasthā na syāt l tulyākṛtipramāṇabalānāñ ca paraspparaṁ yātayatān na tathā bhayaṁ syāt l dāhaduḥkhañ ca pradīptāyām ayomayyāṁ bhūmāv asahamānāḥ kathaṁ tatra parān yātayeyuḥ l anārakāṇāṁ vā narake kutaḥ sambhavaḥ <l>

kathan tāvat tiraścāṁ svarge sambhavaḥ l evaṁ narakeṣu tiryakpretaviśeṣāṇāṁ narakapālādīnāṁ sambhavaḥ syāt ll

tiraścāṁ sambhavaḥ svarge yathā na narake tathā l

na pretānāṁ yatas tajjaṁ duḥkhan nānubhavanti te ll [5 ll]

ye hi tiryañcaḥ svarge sambhavanti te tadbhājanalokasukhasaṁvarttanīyena karmmaṇā tatra sambhūtās tajjaṁ sukhaṁ pratyanubhavanti l na caivan narakapālādayo nārakaṁ duḥkhaṁ pratyanubhavanti tasmān na tiraścāṁ sambhavo yukto nāpi pretānāṁ <l>

teṣān tarhi nārakāṇāṁ karmmabhis tatra bhūtaviśeṣāḥ sambhavanti varṇṇākṛtipramāṇabalaviśiṣṭā ye narakapālādisaṁjñāṁ

pratilabhante l tathā ca pariṇamanti yadvividhāṁ[372]
hastavikṣepādikriyāṁ kurvanto dṛśyante bhayotpādanārthaṁ yathā meṣākṛtayaḥ parvatā āgacchanto gacchantaḥ (ayaḥśālmalī)vane ca kaṇṭakā adhomukhībhavanta ūrddhamukhībhavantaś ceti l na te na sambhavanty eva ll[373]

yadi tatkarmmabhis tatra bhūtānāṁ sambhavas tathā l
iṣyate pariṇāmaś ca kiṁ vijñānasya neṣyate ll 6 ll

(vi)jñānasyaiva tatkarmmabhis tathāpariṇāmaḥ kasmān neṣyate <l> kim punar bhūtāni kalpyante ll api ca ll

karmmaṇo vāsanānyatra phalam anyatra kalpyate l
tatraiva neṣyate yatra vāsanā kin nu kāraṇaṁ ll 7 ll

yena hi karmmaṇā nārakāṇāṁ tatra tādṛśo bhūtānāṁ sambhavaḥ kalpyate pariṇāmaś ca tasya karmmaṇo vāsanā teṣāṁ vi[jñā]na(saṁtāna)sanniviṣṭā nānyatra yatraiva ca vāsanā tatraiva tasyāḥ phalaṁ tādṛśo vijñānapariṇāmaḥ kin neṣyate <l> yatra vāsanā nāsti tatra tasyāḥ phalaṁ kalpyata iti kim a(t)ra kāraṇaṁ l

---

372 편역자 씰크는 yad과 vividhāṁ 사이를 띄어 각기 서로 독립된 단어들로 간주하나, 그 자신의 번역처럼 이 구절이 tathā에 호응하는 관계사로 작동하려면 yadvividhāṁ의 형태가 되어야 할 것이다. Silk(2018) 55쪽 참조.

373 해당 단락의 마지막 절 na te na sambhavanty eva를 현장은 非事全無然不應理 (T1590_075a25-26)로 옮기고 있어 바수반두의 응답처럼 보이게 하였고 자은 기의 주석이 이 사실을 분명히 한다. T1834_989a01-4 참조.
이에 대한 비평은【4】〖c-3〗참조.

【4】[대론자:] 그런데 무슨 이유로 저 지옥옥졸들 및 개·까마귀들을 중생이라고 인정하지 않는가?

[바수반두:] 타당하지 않기 때문이다. 왜냐하면 저 [지옥옥졸·개·까마귀]들이 지옥중생들이라는 것이 타당하지 않게 때문이다. 바로 저 [지옥중생들의 경우]처럼 [이 지옥옥졸 등은] 저 [지옥에 속한] 고통을 느끼지 않기 때문이다. [만약] 상호간에 괴롭힌다고 하면 '이들은 지옥중생이다', '이들은 지옥옥졸이다'라는 규정(vyavasthā)이 가능하지 않을 것이다. [이 경우] 균등한 형태·크기·힘을 가진 자들이 상호간에 괴롭히는 것이기 때문에 그토록 두렵지는 않을 것이다. 나아가 불타오르는 쇠의 땅에서 태워지는 고통을 이겨내지 못하는 자들이 어떻게 저 [지옥]에서 남들을 괴롭힌단 말인가? 한편 지옥중생이 아닌 자들이 어찌하여 지옥에 발생한 것인가?〖a〗

[대론자:] 우선 [그러면] 동물들은 어떻게 하늘에 발생할 것인가? 이처럼 지옥들에서도 특정 동물·아귀들이 지옥옥졸 등으로서 발생할 것이다.

[바수반두:] 동물들이 하늘에 발생하는 양상으로 지옥에서 [지옥옥졸 등이 발생하는 것이] 아니다. 아귀들의 경우도 [그렇게 발생하는 것이] 아니다. 왜냐하면 이 [지옥옥졸 등은] 저 [지옥]에서 생긴 고통을 경험하지 않기 때문이다.〖제5송〗

왜냐하면 하늘에 발생하는 동물들은 그 [하늘이라는] 기세간(bhājanaloka)[에 속한] 즐거움을 유발할 업에 의해 저 [하늘]에서 발생한 것이어서 저 [하늘]에서 생긴 즐거움을 경험한다.〖b〗 그러나 지옥옥졸 등은 저처럼 지옥의 고통을 경험

하지 않는다. 따라서 [지옥에] 동물들이 발생하는 것이 타당하지 않고, 아귀들이 [발생한다는 것]도 [타당하지] 않다.

[대론자:] 그 경우 저 지옥중생들의 업들에 의해 저 [지옥]에서 특정 색깔·형태·크기·힘을 띤 특정 물질요소(bhūtaviśeṣa)들이 발생하는데, 이 [물질요소]들이 '지옥옥졸' 등의 명칭을 획득한다. 그리고 [이 요소들은] 그처럼 변화하여 손을 내뻗는 등의 다양한 작용을 하는 자들로 보여 공포를 유발하게 되니, [그 변화의 양상은] 이를테면 [좌우에서] 왕래하는 숫양 형태의 산맥들이라든가, 또 쇠가시나무 숲에서 위아래로 움직이는 [가시]바늘들로 [보이는 것이다]. 이런 점에서 저 [지옥옥졸] 등이 발생하지 않는 것이 전혀 아니다.〖c〗

[바수반두:] 만약 저 [지옥중생들]의 업들에 의해 저 [지옥]에서 물질요소들이 그처럼 발생하는 것을 인정하고, 또 [물질요소들의 그와 같은] 변화(pariṇāma)〖d〗를 [인정하]면, 왜 식(vijñāna)의 변화는 인정하지 않는가? 〖제6송〗

저 [지옥중생들]의 업들에 의해 그처럼 변화하는 것이 바로 이 식에 [속한다고]는 무엇 때문에 인정하지 않는가? 왜 또 물질요소들이 상정되는 것인가? 심지어,

업의 훈습〖e〗이 A에 있고 결과는 B에 있다고 상정하지 훈습이 있는 바로 그곳에 [결과가] 있다고 인정하지 않는데, 도대체 무슨 까닭인가? 〖제7송〗

지옥중생들의 업 때문에 저 [지옥]에서 물질요소들이 그와 같이 발생하고 또 변화한다고 상정되는 한편 [바로] 그 [동일한] 업의 훈습은 다른 곳이 아니라 저 [지옥중생]들의 식의 상속(vijñānasaṁtāna)에 자리한다고 [상정되는데], 그런데

훈습이 있는 바로 그곳에 그 [훈습]의 결과가 있는, 그와 같은 식의 변화는 왜 인정하지 않는가? 훈습이 없는 곳에 그 [훈습]의 결과가 있다고 상정하는 것에 무슨 까닭이 있는가?〖f〗

【4】〖a〗　‘지옥옥졸(narakapāla)’이 중생인지 여부를 검토할 때 『이십론』은 ‘개(śvan)’나 ’까마귀(vāyasa)’ 등도 함께 취급하지만 『구사론』에서는 지옥옥졸의 경우만을 따로 거론한다.[374]

> 저들 지옥옥졸들은 중생으로 산정되는가, 아닌가? 어떤 이들은 아니라고 한다. 이 경우 어떻게 활동하는가? 중생들의 업들에 의해서이다. 마치 성겁(vivartanī) [시의] 바람의 종자처럼. 그렇다면 대덕 다르마수부띠가 말한 “분노하며 잔혹한 업을 [행하고] 악을 즐기며 고통받는 이들에 대해 기뻐하는 자들은 염라[대왕]의 [수하]괴물들로 태어난다.”라고 한 것은 [어떻게 설명할 것인가]? 염라의 지시를 받고 중생들을 지옥들로 내던지는 바로 그 자들이 ‘염라의 괴물들’이라고 불리는 것이니, [지옥중생들에게] 해를 끼치는 자들이 [‘염라의 괴물들’이라고 불리는 것은] 아니다. [한편] 어떤 이들은 중생으로 산정된다고 한다. 이 경우 저 [지옥옥졸들이 지옥중생들을 괴롭혀서 생기는] 업은 어디서 이숙(vipāka)하는가? 바로 저 지옥들에서이니, 왜냐하면 무간업을 지은 자들의 이숙도 수용하는 터에 저 [지옥]에 저 [지옥옥졸들의 업이 이숙하는 것]들에 무

374 개와 까마귀는 지옥의 모습을 묘사할 때 한 차례씩 언급되기만 한다. Pradhan(1967) 163쪽 2행 및 4행 참조.

슨 방해가 있겠는가? 어떻게 [지옥]불에 의해 타지 않는가? [지옥]불이 확실히 업들에 의해 제한되어 있기 때문에 혹은 특정 물질요소로 생성되었기 때문이다.[375]

이처럼 지옥옥졸이 중생인지 여부에 대해 설일체유부 내부에는 일정한 합의가 존재하지 않았다. 유사한 양상이 『대비바사론』 및 『순정리론』에서도 확인된다. 『대비바사론』은 지옥옥졸 중생설과 비중생설을 모두 소개한 뒤 각각의 경우 수반되는 난문들을 해명하고 있기 때문에 『구사론』과 거의 일치한다.[376] 한편 『순정리론』은 지옥옥졸에는 염라대왕의 심부름꾼들 및 그밖의 중생인 옥졸과 물질현상에 불과한 옥졸이 모두 있다고 하기 때문에 『구사론』보다 절충적인 모습을 보여주기는 하지만 이 역시 설일체유부 내부의 의견 대립을 방증하는 것으로 보인다.[377]

---

[375] Pradhan(1967) 164쪽: kiṁ te narakapālāḥ sattvasaṁkhyātā utāho neti l nety eke l katham idānīṁ ceṣṭante l sattvānāṁ karmabhir vivarttanīvāyubījavat l yat tarhi bhadantadharmasubhūtinoktaṁ krodhanāḥ krūrakarmāṇaḥ pāpābhirucayaś ca ye l duḥkhiteṣu ca nandanti jāyante yamarākṣasā iti ll ye te yamenānuśiṣṭāḥ sattvān narakeṣu prakṣipanti ta ete yamarākṣasā uktā na tu ye kāraṇāḥ kārayantīti [l] sattvasaṁkhyātā ity eke l tasyedānīṁ karmaṇaḥ kva vipākaḥ l teṣv eva narakeṣu hi ānantaryakāriṇāṁ vipākāvakāśas tatra teṣāṁ ko vipratibandhaḥ l katham agninā na dahyante l agner nūnaṁ karmabhiḥ kṛtāvadhitvāt bhūtaviśeṣanirvṛtter vā l
밑줄 친 부분이 『이십론』의 【4-2】에 대응한다. 그러나 『이십론』에서는 이 생각이 비중생설에 부속하는 반면 이 『구사론』에서는 중생설의 보조 논리로 등장한다. 한편 『구사론』의 설명에 따르면 지옥불의 맹위를 견디게끔 해주는 물질적 방어막이 지옥옥졸들에게 있는데, 바로 이 특수물질을 조성한 업은 지옥중생이 아니라 지옥옥졸들에게 속한 것으로 보인다. 이에 반해 『이십론』은 문제의 업을 지옥중생에게 귀속시킨다.

[376] T1545_0866b12-c12 참조.

[377] T1562_517a28-b03 참조.

이상의 내용에 비추어볼 때 자은 기는【4】전체의 내용을 다음과 같이 파악한 점은 자못 이상하다.

> 그런데 여러 부파 중에서 대중부(Mahāsaṅghika)·정량부(Sāṁmitīya)는 [지옥]옥졸 등이 실재하는 중생이라고 주장한다. 설일체유부 논사들은 비록 중생은 아니지만 마음 외적인 것[으로 보니], 악업에 의해 촉발된 영향력(*ādhipatya) 때문에 물질요소의 변화로 생겨난, 특정 형태·색깔·크기·힘을 띤 파생물질이다. 경량부 논사 등은 비록 중생은 아니지만 마음 외적인 것[으로 보니] 업을 지을 때에만 내부의 식을 훈습하고 그 [훈습]이 결과를 받을 때에는 곧 마음 외부에 물질요소가 변화하여 형태·색깔 등을 일으킨다[는 것이다]. 이제 대승의 생각도 역시 유정이 아니다. 업을 지을 때에 내적인 식에 있을 뿐만 아니라, 결과를 받을 때에도 식에 존재하는 것이지 기타 다른 것[에 존재하는 것이] 아니다. 따라서 이제 대승은 여러 부파들과 다르다.[378]

『이십론술기』에 따르면,【4】는 크게 (1) 대중부·정량부의 지옥옥졸 중생설 및 그에 대한 바수반두의 논박, (2) 설일체유부·경량부의 지옥옥졸 비중생-물질파생설, (3) 대승의 지옥옥졸 비중생-식파생설로 구분된다. 그러나 앞서 인용한 『구사론』 등에 따르면 이 문제에 관한 설일체유부의 정설은 없다. 따라서 자은

---

[378] T1834_987a17-24: 然諸部中。大衆正量說。獄卒等是實有情。薩婆多師。雖非有情。然是心外。惡業所感增上。大種轉變所生。造色形顯量力差別。經部師等。雖非有情。然是心外。造業之時。唯熏內識。及其受果。乃在心外。大種轉變起形顯等。今大乘意。亦非有情。造業之時。既在內識。受果之世。在識非餘。故今大乘與諸部異。

기의 도식은 명백한 오류를 포함하고 있다.[379] 바수반두가 『이십론』에서 지옥옥졸의 위상을 논의할 때 설일체유부의 학설을 폭넓게 참조한 것은 분명하지만, 그의 역할은 단순한 전달자에 국한되지 않는다고 할 수 있다.

바수반두의 적극적 역할은 여기서 자은 기가 대승의 정설로 간주하는 소위 '지옥옥졸 비중생-식파생설'이 문제의 지옥옥졸의 위상에 대한 유가행파의 오래된 견해에서 이탈한 것이라는 점을 통해서도 잘 드러난다.

> 그곳에 네 가지 성(caturvarṇa)이 나타나자, 좋거나 나쁜 다섯 취에 조응하는 업을 일으키게 된다. 그 후 그 중의 어느 한 중생이 염오된, 지배력으로 유발된 업에 의해 염라대왕으로 태어난다. 그 직후 신통력으로 만들어진 것(nirmitta)에 비견(upamā)되는 지옥옥졸들이 발생하고 고문도구 노릇을 하는 구리 등등과 지옥불이 출현한다. 그 후 갖추고 있는 업에 따라 중생들이 저 [지옥]에 그리고 그와 다른 취들에 태어난다.[380]

---

379 따라서 바수반두가 "설일체유부의 입장을 떠맡고 있다(taking on the position of Sarvāstivāda school)"(Kellner&Taber(2014) 739쪽)는 켈너·테이버의 진술 역시 문제적이라고 할 수 있다. 그들의 독해는 자은 기의 도식을 무비판적으로 따르는 한편 앞서 인용한 『구사론』의 비중생설 부분을 다소 오독한 결과로 보이기 때문이다. Kellner&Taber(2014) 739쪽 각주103번 참조.

비슷한 문제가 효도 가즈오에게도 발견된다. 그 역시 『구사론』의 비중생설만을 단장취의하여 "『구사론』에서는 옥졸 등은 유정이 아니지만, 기세간으로 외계에 실재하는 것이라는 입장을 취하고"(효도 가즈오(2011) 116쪽) 있다고 왜곡되게 보고하기 때문이다.

380 Bhattacharya(1957) 43쪽-44쪽: tasmiṇś caturvarṇaprasava iṣṭāniṣṭapañcagativedanīyakarmasamārambho bhavati l tato 'nyatamaḥ sattvaḥ saṁkliṣṭenādhipatyasaṁvartanīyena karmaṇā yamo rājotpadyate l tasyānantaraṁ narakapālā nirmitopamā utpadyante yātanākāraṇānirva[rtakā] lohādayo nārakaś cāginiḥ prādurbhavati l tatas te yathākarmopagāḥ sattvās tatrotpadyante tadanyasu ca gatiṣu l

문제의 신통력이 누구의 것인지가 명시되어 있지는 않다. 그러나 한 가지 분명한 점은 지옥중생들에게 귀속될 수는 없다는 것이다. 따라서 여기에 나타난 대승 전통의 오래된 학설은 『이십론』에 나타난 것과 거리가 있다고 할 수 있다. 또 다른 백과사전적 문헌인 『대지도론』에도 지옥옥졸의 위상에 대한 논의나 설명은 전혀 발견되지 않는다. 그렇다면 지옥옥졸에 대한 『이십론』의 견해는 설일체유부 및 경량부의 담론을 유식적 관점에 부합하게 변형시킨 새로운 것이라고 할 수 있을 것이다.

【4】〖b〗 『이십론』 전체에서 기세간의 발생 문제 자체는 전면에 부각되고 있지는 않다. 공업 내지 알라야식 개념이 『이십론』에서 사용되지 않는다는 점이 하나의 방증으로 간주될 수 있다.[381] 그러나 이 '하늘에 태어나는 동물들' 같은 표현들은 기세간의 독립적 존재를 전제로 하는 것처럼 보인다. 이것들을 문자 그대로 읽을 경우 기세간 자체는 단지 표상에 불과한 것이 아닐 가능성이 배제되지 않기 때문이다. 이 경우, 유식성 명제에 이중적 예외가 발생한다. 인식의 '외부에' 심지어 '물질적인' 세계가 상정되는 것이기 때문이다. 그러나 이러한 함축은 『이십론』 전체의 기획을 너무 쉽게 무너뜨린다는 점에서 받아들이기 어렵다. 따라서 기세간 또한 표상에 속한 것으로 해석할 필요성이 제기된다.

381 【3】〖a-1〗 및 〖c〗 참조.

이에 대한 가장 간단한 해결 방법은 윤회적 주체들이 저마다 겪게 되는 기세간의 경험들과 독립되는 별도의 기세간의 존재를 거부하는 방식이다. 즉, 기세간을 기세간 경험들로 환원시키는 것이다. 여기서 '기세간 경험들'이란 【4】에서 이야기되는 '저 [하늘]에서 생긴 즐거움'이나 '지옥의 고통' 나아가 이러한 느낌을 수반하거나 유발하는, 이를테면 '숫양 형태의 산맥들'이나 '쇠가시나무 숲' 등의 각종 감각적 이미지들을 말한다. 【4】의 말미에서 "훈습이 있는 바로 그 곳에 그 [훈습]의 결과가 있"다고 할 때 그 '결과'가 다름 아닌 이러한 기세간의 경험들인 것이다. 이에 반해 (【4】의 후반부의) 대론자에게 기세간의 존재는 지옥옥졸의 존재와 마찬가지로 물질적인 것이자 인식 외적인 것이며, 이러한 발상은 "훈습이 없는 곳에 그 [훈습]의 결과가 있다고 상정하는 것"에 해당한다.[382]

이렇게 해석하면, 기세간의 발생 문제는 해소되어 없어진다고 할 수 있다. 그런데 유가행파의 또 다른 핵심 개념인 알라야식이 이 문제를 복잡하게 만든다. 일반적인 규정에 따르면, 이 심층적인 식의 주된 인식대상 중의 하나는 다름 아니라 바로 저 기세간이기 때문이다.

그리고 그것은 알려지지 않은 집수 및 장소의 요별을 가진 것이다.

---

382 효도 가즈오 역시 【4】의 후반부의 반론자의 입장에 대해 "옥졸 등은 지옥의 유정이 아니지만 외계의 사물(기세간)로 존재한다는 입장의 사람이 반론을 제기"(효도 가즈오(2011) 116쪽)하는 것이라고 이해하므로, 비록 이십론주의 입장을 적극적으로 재구성하지는 않았으나 그 역시 본고처럼 이십론주가 기세간을 기세간 경험들로 환원시키고 있는 것으로 이해했을 가능성이 있다. 그러나 앞서 언급했듯 그는 『이십론』의 '균등한 업'을 '공업으로 이해하기 때문에 그에게 기세간의 발생 문제가 해결되지 않고 남아 있을 가능성 또한 있다. 【3】〖a-1〗 참조.

> 어떤 것에 대한 집수가 알려지지 않을 경우, 또 어떤 것에 대한 처소의 요별이 알려지지 않을 경우, 바로 그것이 알려지지 않은 집수 및 알려지지 않은 처소의 요별을 가진 알라야식이다. … 처소의 요별은 기세간의 분포에 대한 요별이다. 이는 또 판명하지 않은 소연 및 [인지적] 형태를 가진 채 발생하기 때문에 '알려지지 않은 [것]'이라고 이야기된다.[383]

여기서처럼 기세간을 지각하는 알라야식의 존재를 시야에 넣을 경우, 기세간의 발생 문제는 전술한 간결한 방식만으로 해결되지 않는다. 이 경우 별도의 복잡한 해석이 필요할 것이다.[384] 그러나 이러한 사정을 뒤집어 생각할 경우, 본고가 앞서 제안한 간단한 해결 방법은 알라야식의 개념을 전제하지 않는 『이십론』의 방침과 잘 어울린다고도 평가할 수 있다.

【4】〖c-1〗 『이십론』에 묘사된 '쇠가시나무 숲'의 모습은, 편역자 씰크도 지적했듯이, 『구사론』에서도 발견된다.[385]

---

[383] Buescher(2007) 52쪽: **asaṁviditakopādisthānavijñaptikañ ca tat l 3ab** #asaṁviditaka upādir yasmin asaṁviditakā ca sthānavijñaptir yasmin tad ālayavijñānam asaṁviditakopādisthānavijñaptikam l … #sthānavijñaptir bhājanalokasaṁniveśavijñaptiḥ l sāpy aparicchinnālambanākārapravṛttatvād asaṁviditety ucyate l

[384] 『삼십송』의 저 구절에 대한 해석과 함께, 기세간을 포함한 알라야식의 인식대상 문제 일반에 관한 포괄적 논의는 Schmithausen(1987) 제5장 참조.

[385] Silk(2018) 155쪽 참조.

날카로운, 열여섯 마디 [길이]의 바늘로 [구성된] 쇠가시나무 숲이 있다. 저 중생들이 [나무에] 오를 경우 바늘들이 [중생들이 있는] 아래쪽으로 향해 [그들의] 신체를 찢고, [중생들이] 내려갈 경우 [바늘들이] 올라간다.[386]

그러나 '숫양 형태의 산맥들'에 대한 언급은 『구사론』에서 발견되지 않는다. 이에 대한 언급은 『유가사지론』「유심유사등삼지」의 중합(saṅghāta) 대지옥 묘사에 나타난다.[387]

【4】〖c-2〗 엄밀히 말해 '숫양 형태의 산맥들' 및 '쇠가시나무 숲'의 등장은 맥락상 어색하다. 왜냐하면 여태까지 지옥옥졸 등 중생처럼 보이는 것들이 실제로 중생이냐 아니면 유사-중생인 물질 현상이냐를 검토해왔기에 애초에 중생으로 간주되기 힘든 산맥이나 숲에 논의의 초점이 갈 수는 없기 때문이다. 이에 대한 해명은 크게 두 가지가 발견된다. 하나는 지옥옥졸 등의 경우와 마찬가지로 문제의 산맥이나 숲 역시 비록 중생이 아니나 지옥중생들한테는 중생처럼 보이는 것이라고 보는 방식이다. 이것은 비닛따데바·다르마빨라의 해석이다.[388]

---

386 Pradhan(1967) 163쪽: ayaḥśālmalīvanaṁ tīkṣṇaṣoḍaśāṅgulakaṇṭakam l teṣāṁ sattvānām abhirohatāṁ kaṇṭakā avāṅmukhībhavantaḥ kāyaṁ bhindanti avataratāṁ cordhvībhavantaḥ l

387 Bhattacharya(1957) 80쪽-81쪽 참조.
자은 기 역시 이를 중합지옥의 광경으로 소개한다. T1834_988c13-20 참조.

388 山口 益·野澤 靜證(1965) 50쪽 및 T1591_087c02-4 참조.

다른 하나는 산맥이나 숲의 언급을 단지 방론으로 간주하는 방식이다. 이것은 자은 기의 해석이다.[389]

【4】〖c-3〗　앞서 본고의 각주 373번에서 밝혔듯, na te na sambhavanty eva를 현장은 非事全無然不應理(T1590_075a25-26)로 옮겨 마치 여기서부터 바수반두의 응답이 시작하는 것처럼 보이게 하였고 이점을 자은 기의 주석이 확실히 하였다. 그러나 문제의 然不應理에 대응하는 산스크리트 표현이 아예 없고, 또 현장역의 事 '사태'를 자은 기가 此所說業果等事事 '여기서 이야기된 업과 [그것의] 과보 등 각각의 사태들'(T1834_0989a02)이라고 옮기나 정작 산스크리트 대명사 te가 지시하는 것은 bhūtaviśeṣāḥ '특정 물질요소' 혹은 narakapālādi '지옥옥졸 등'이기 때문에, 현장·자은 기의 이해 방식은 원전과 다소 거리가 있다. 이에 본고는 해당 절을 논적에게 귀속하며 그 취지를 '지옥옥졸 등이 중생이 아니지만 그렇게 보일 법한 소지가 있다'로 간주하는 비닛 따데바의 해석에 따랐다.[390] 한편 다르마빨라는 非事全無然不應理라는 현장의 번역 자체는 지지하면서도 정작 바수반두의 반론이 然不應理에서부터 시작하는 것으로 이해하는 것처럼 보인다.[391]

---

389 T1834_988c26-28 참조.

390 山口 益·野澤 靜證(1965) 50쪽-51쪽 참조.

391 T1591_087c05-13 참조.

【4】〖d〗　‘변화(pariṇāma)’는 주지하다시피 쌍캬 학파의 핵심 개념이다. 『구사론』에서 바수반두는 쌍캬 학파의 저 변화 개념을 다음과 같이 비판적으로 소개한다.

> [바수반두:] 그래서 쌍캬들에게 변화는 어떤 것인가? 한 실체(dravya)가 지속하기에 다른 법이 사라지고 또 다른 법이 나타나는 경우이다. 여기에 어떤 오류가 있는가? 어떤 것이 지속하는데 [다른] 법들이 [사라지거나 나타나는 등] 변화가 상정되는 바로 그 [법의] 담지자(dharmin)는 가능하지 않기 때문이다. [반론자:] ‘[법의] 담지자는 법들과 다른 것이다’고 누가 그처럼 말하겠는가? 변화란 반대로 바로 그 실체가 달라진 상태에 불과하다. [바수반두:] 이와 같더라도 타당하지 않다. 여기에 무슨 오류가 있는가? ‘x가 다름 아닌 y이면서 [동시에] x가 그렇지 않다(=y가 아니라)’는 이런 지당한 말은 전례가 없다.[392]

여기서 구사론주는 쌍캬 식의 변화 개념에 내재된 문제점을 딜레마의 형태로 제시한다. 즉, 그들처럼 불변의 실체와 그것의 양태를 상정하게 되면 양자가 서로 무관하거나 혹은 모순을 범하게 된다는 것이다.

---

[392] Pradhan(1967) 159쪽: kathaṁ ca sāṁkhyānāṁ pariṇāmaḥ l avasthitasya dravyasya dharmāntaranivṛttau dharmāntaraprādurbhāva iti l kaś cātra doṣaḥ l sa eva hi dharmī na saṁvidyate yasyāvasthitasya dharmāṇāṁ pariṇāmaḥ kalpyeta l kaś caivam āha dharmebhyo ’nyo dharmīti l tasyaiva tu dravyasyānyathībhāvamātraṁ pariṇāmaḥ l evam apy ayuktam l kim atrāyuktam l tad eva cedaṁ na cedaṁ tatheti apūrvaiṣā vācoyuktiḥ l
쁘라단은 밑줄 친 부분을 vāyo yuktiḥ로 읽지만, 빠라마르타와 현장이 각기 言說道理와 言義로 번역한 것에 따라 고쳐 읽었다. 각각 T1559_214c05 및 T1558_057b27 참조.

바수반두에게 있어 올바른 변화 개념이란 다음과 같이 비실체적인 인과의 형태로 규정되어야 한다.

> 그렇다면? 저 상속의 특수한 변화(santatipariṇāmaviśeṣa)로부터다. 마치 종자와 열매[의 관계]와 같다. …업에 후속하는, 다음다음 [찰나]의 마음이 생겨나는 것이 '상속'이다. 이 [상속]이 [이전과] 다르게 발생하는 것이 '변화'이다. 그 [변화]는 나아가 직후에 결과를 발생시키는 역량을 가질 경우, 다음 [순간]의 변화와 구별되기 때문에 '특수한 변화'이다. 이를테면, 집착을 수반한 채 죽는 [순간의] 마음이 이에 해당한다. 내생이 세 종류의 업에 후속한다고는 해도, 무겁거나 가깝거나 되풀이된 업을 지닌 바로 그자에게 조성된 역량이 선명하지, 다른 경우는 그렇지 않다.[393]

즉, 변화란 불변의 실체 개념이 포기되어야만 비로소 온전하게 성립한다. 이 '변화'는 개체의 인과적 연속성을 뜻하는 '상속' 및 변화의 임계성을 나타내는 '특수한'이라는 한정어와 함께 바수반두의 사상을 대표하는 용어로 잘 알려져 있다.[394]

---

[393] Pradhan(1967) 477쪽: kiṁ tarhi? tatsantatipariṇāmaviśeṣād, bījaphalavat l … yaḥ karmapūrva uttarottaracittaprasavaḥ sā santatiḥ l tasyā anyathotpattiḥ pariṇāmaḥ l sa punar yo 'nantaraṁ phalotpādanasamarthaḥ so 'ntyapariṇāmaviśiṣṭatvāt pariṇāmaviśeṣaḥ l tadyathā sopādānaṁ maraṇacittaṁ <l> punarbhavasya ł trividhakarmapūrvakatve 'pi yatkarma guru vā bhavaty āsannam abhyastaṁ vā tatkṛtaṁ sāmarthyaṁ dyotyate l na tv anyasya l

[394] Schmithausen(1967), Park(2014) 346쪽-369쪽, 권오민(2019) 제10장 및 제15장 참조.

『이십론』에서 ‘상속의 특수한 변화’가 온전히 언급된 것은【12】의 한 대목이 전부이다. 그러나【5】에서 두 차례 언급되는 ‘특수한 변화’는 물론 이곳【4】에서 수 차례 거론된 ‘변화’ 역시 전술한 개념적 구도를 전제하고 있다. 한편【14】에 나타나는 변형(vikāra 혹은 vikriyā) 역시 죽음과 같은 ‘임계적인 전환’을 의미하므로 ‘특수한 변화’와 밀접한 연관이 있다고 할 수 있을 것이다.[395]

그런데【4】의 용례에서 주목할 점은 대론자에게 있어 ‘변화(pariṇāma)’ 및 그것의 동계어(cognate word) pari √nam이 ‘발생(sambhava)’ 및 그것의 동계어 sam √bhū와 대비되어 사용된다는 사실이다. 즉, ‘발생’은 업의 힘에 의해 물질적 요소들이 특수한 양태로 조성되는 것이고, ‘변화’는 그렇게 조성된 물질적 요소들이 공포와 고통을 유발하는 작용(kriyā)이 이뤄지는 것이다.[396] 이 경우 대론자가 말하는 ‘발생’은『구사론』등에서 ‘특수한 변화’라고 부르는 사

395【14】〖a〗참조.

396 이 양자의 대비를 다르마빨라·자은 기는 자체(體, *svabhāva)와 작용(用, *karman)의 대별로 개념화한다. T1591_087c15 및 T1834_989a04 참조.

건과 등가적인 것이다.[397] 이러한 일치는 우연적인 것으로 간주하기 어렵다. 왜냐하면 대론자가 여기서 업에 의한 물질적 요소의 '발생'을 거론한 것은 이십론주가 바로 직전에서 '업—>발생—>경험'의 구도로 논의의 프레임을 선점하였기 때문이다.

한 가지 더 지적할 점은 '상속의 특수한 변화'의 가시성 여부이다. 『구사론』에서 유례로 거론된 '종자—>싹—>…—>열매—>종자'의 인과적 계열은 물론 각 단계가 가시적이지만 각 단계 '사이에' 상정되는 인과성 자체는 비가시적이다. 이와 마찬가지로 '업—>발생—>경험'의 인과적 계열 역시 각 단계는 가시적이나 인과성 자체는 비가시적이다. 바로 이 때문에 이곳 【4】의 말미에서 지옥옥졸 등이 물질요소의 특정 양태일 가능성과 식의 특정 양태일 가능성이 경합할 수 있는 것이다. 바꿔 말하면, 바수반두는 '변화' 개념에 함축된 비가시성을 징검다리로 활용해 유식성 논의를 진행시키고 있는 것이다.

---

397 이와 관련해 『구사론』에서는 물질의 운동 역시 '특수한 변화' 개념으로 포착한다는 점이 환기될 필요가 있다.

Pradhan(1967) 77쪽: kṣiptākṣiptabalidurbalakṣiptasya vajrādeś cirāśutarapātakālabhedāt tanmahābhūtānāṁ pariṇāmaviśeṣasiddheḥ l (다이아몬드 등을 던지거나 안 던질 경우 [던지더라도] 힘차게 [던지거나] 힘없이 던질 경우 [보다] 더디게 혹은 보다 빨리 [지면에] 떨어진다는 시간상의 차이[가 있기] 때문에 저 [다이아몬드를 구성하는] 물질요소들의 특수한 변화가 성립하기 때문이다.)

즉, '상속의 특수한 변화'는 심적인 것에 한정될 필요가 없다.

Pradhan(1967) 64쪽: kiṁ punar idaṁ bījaṁ nāma l yan nāmarūpaṁ phalotpattau samarthaṁ sākṣāt pāraṁparyeṇa vā l santatipariṇāmaviśeṣāt l (이 '종자'라고 이름하는 것은 또 무엇인가? 상속의 특수한 변화 때문에 결과의 발생에 대한 직·간접적인 역량(samartha)을 지닌 명·색이다.)

【4】〖e〗　자은 기가 이 대목의 논적을 경량부로 특정한 것은[398] 바로 이 '훈습(vāsanā)' 때문으로 보인다. 그에 따르면, 이 '훈습' 개념은 대승과 경량부가 같이 인정하는 한편 한편 설일체유부는 거부한다.

> 지금은 저들 [경량부]의 종지가 훈습은 내적인 식에 [발생한다는 것]이니 우리 [대승]과 비슷하여 이를 비판 [대상]으로 삼기 때문에 단지 '훈습[되는] 식'이라고만 말한 것이다.[399]

> 설일체유부에게는 훈습이 없기 때문이다.[400]

설일체유부의 거장 상가바드라 역시 자은 기의 저 주장에 동조하는 것처럼 보인다.

> 여러 아비달마 논사(*ābhidharmika)들이 논의하는 주제에 대해 여러 비유자(*Dārṣṭāntika)들이 많은 부분 이에 대해 스스로가 주장하는 여러 법들의 종자(*bīja)[로 요약되는 주장]을 개진하여 정론을 혼란시켜 불분명하게 만든다. 또 여러 논사들이 있어 이 종자에 대해 곳곳에서 내용에 따라(*anvarthā saṁjñā?) 다른 명칭을 세우니 어떤 경우는 '수계(*anudhātu)'라 이름을 붙이고 어떤 경우는 '훈습(*vāsanā)'이라고 이름을 붙이고 어떤 경우는 '역량(*sāmarthya)'라 이름을 붙이고 어떤 경우는 '손실

398 【4】〖a〗 참조.

399 T1834_989b03-4: 今取彼宗。熏習內識。與己相似。以爲難故。但言熏識。

400 T1834_989a20-21: 以薩婆多無熏習故。

되지 않는 것(*avipraṇāśa)’라고 이름을 붙이고 어떤 경우는 ‘자라나는 것(*upacaya)’라 이름을 붙인다. 따라서 나는 이에 대해 검토를 통한 해명(*viniścaya)을 자세히 행해 저들이 주장하는 바를 꺾고 바른 종지를 세운 것이다.[401]

그에 따르면, ‘훈습’은 ‘종자’ 내지 ‘역량’ 등의 동의어이다.

그런데 『구사론』에서 ‘종자’나 ‘역량’은 앞서 〖d〗에서 소개한 ‘상속의 특수한 변화’와 함께 경량부 및 구사론주 자신의 업(karman) 이론에서 핵심적인 위치를 차지한다.

따라서 저 [상속]에서 뽑히거나 손상되지 않고 자라나는 바로 이 종자가, 자재성[을 띨] 때, ‘득(prāpti)’이란 명칭을 얻는 것이지 다른 실체가 [이 명칭을 얻는 것은] 아니다. 이 ‘종자’라고 이름하는 것은 또 무엇인가? 상속의 특수한 변화 때문에 결과의 발생에 대한 직·간접적인 역량(samartha)을 지닌 명·색이다.[402]

---

401 T1562_398b25-c01: 對法諸師議論宗處。諸譬喩者。多分於中申自所執諸法種子。惑亂正義。令不分明。復有諸師。於此種子。處處隨義。建立別名。或名隨界。或名熏習。或名功能。或名不失。或名增長。故我此中廣興決擇。摧彼所執建立正宗。

402 Pradhan(1967) 64쪽: tasmād bījam evātrānapoddhṛtam anupahatam paripuṣṭaṁ ca vaśitvakāle samanvāgamākhyāṁ labhate nānyad dravyam l kiṁ punar idaṁ bījaṁ nāma l yan nāmarūpaṁ phalotpattau samarthaṁ sākṣāt pāraṁparyeṇa vā l santatipariṇāmaviśeṣāt l
쁘라단은 밑줄 친 부분을 paripṛṣṭa로 읽으나, 두 한역자가 增長로 옮기고 티벳역이 rgyas pa라 번역하고 있기에, paripuṣṭa로 고쳤다.

경량부는 과거의 업으로부터 결과가 발생함을 전혀 말하지 않기 때문이다. 그렇다면? '저 [과거의 업]에 후속하는 상속의 특수한 [변화]로부터 [결과가 발생한다]'고 [말한다]. 「파아품」에서 자세히 말하겠다.[403]

이곳 【4】에서 이십론주가 '식의 변화'를 '훈습이 이루어진 장소인 식에 그 훈습의 결과에 해당하는 각종 경험들이 위치하는 것'이라고 한 것은 『구사론』의 '상속의 특수한 변화' 개념에서 유식적 각색만을 거친 최소한의 규정이라는 점에 유의할 필요가 있다. 슈미트하우젠이 지적했듯, 일반적으로 말해 유가행파에서 훈습이 이루어지는 장소는 알라야식이며 그 훈습의 결과가 발생하는 장소는 알라야식을 제외한 다른 식들이기 때문에, 『이십론』에서 알라야식은 배제되어 있거나 최소한 전면에 나오지 않고 있다고 할 수 있다.[404]

【4】〖f〗 여기 【4】에서는 전체적으로 트리형 소거법이 작동하고 있다고 할 수 있다. 대론이라는 형식 자체를 일단 괄호 안에 넣을 경우, 여기서의 논지는 지옥옥졸 등의 적법한 위상에 관한 선택지들을 계층적으로 나열한 뒤 하나씩 비판적으로 검토하여 선택지를 좁혀 나가는 방향으로 전개되어 나가고 있기 때문이다. 이를 간단히 시각화하면 다음과 같다.

---

403 Pradhan(1967) 300쪽: naiva hi sautrāntikā atītāt karmaṇaḥ phalotpatti varṇayanti l kiṁ tarhi l tatpūrvakāt saṁtānaviśeṣād ity ātmavādapratiṣedhe saṁpravedayiṣyāmaḥ l

404 Schmithausen(1967) 112쪽-116쪽 참조.

— 지옥옥졸 등이 중생일 가능성

— 지옥옥졸 등이 지옥중생일 가능성

기각의 이유: 지옥중생이면서 지옥의 고통을 겪지 않을 수 없기 때문에

(만약 고통을 겪는다고 하면?)

기강의 이유: 지옥옥졸 등과 나머지 지옥중생이 그 자체로 구별되지 않기 때문에

(만약 그 자체로 구별되지 않는다고 하면?)

기각의 이유: 나머지 지옥중생이 지옥옥졸 등을 두려워할 이유가 없기 때문에

(천신이 아니지만 하늘에 태어나는 동물들처럼)

— 지옥옥졸 등이 동물 내지 아귀일 가능성

(동물의 경우)

기각의 이유: 하늘에 태어나는 동물들은 하늘에 속한 즐거움을 겪는 것과 달리 지옥에 '태어나는' 지옥옥졸 등은 지옥에 속한 고통을 겪지 않기 때문에

(아귀의 경우도 마찬가지 이유로 기각)

(— 지옥옥졸 등이 인간 내지 천신일 가능성은 애초에 배제)

∴ **지옥옥졸 등이 중생일 수 없음**

— 지옥옥졸 등이 중생이 아닐 가능성

— 지옥옥졸 등이 물질요소의 특정 양태일 가능성

— 지옥옥졸 등이 식의 특정 양태일 가능성

여기서 해석의 관건은 마지막 두 선택지 사이에 놓여 있다. 물론 바수반두 자신은 제6송 및 해당 자주(自注)에서 후자, 즉 지옥옥졸 등이 식의 특정 양태일 가능성을 선호하고 있다. 그러나 후자를 선택할 정당한 이유를 그가 제공하고 있는지는 불분명하다.

제6송에서 '만약 저 [지옥중생들]의 업들에 의해 저 [지옥]에서 물질요소들이 그처럼 발생하는 것을 인정하고, 또 [물질요소들의 그와 같은] 변화(pariṇāma)를 [인정한다]면, 왜 식(vijñāna)의 변화는 인정하지 않는가?'라고 하고 이어지는 저자 자신의 주석에서 '저 [지옥중생들]의 업들에 의해 그처럼 변화하는 것이 바로 이 식에 [속한다고]는 무엇 때문에 인정하지 않는가? 왜 또 물질요소들이 상정되는 것인가?'라고 하며 수사적인 방식으로 입증 부담을 상대에게 떠넘기고 있을 뿐이다.[405] 그러나, 시더리츠가 잘 지적했듯이, 여기서 입증의 부담은 물론 낯선 주장을 펼치고 있는 이십론주 자신에게 있다고 봐야할 것이다.[406]

시더리츠는 바수반두가 여기서 적극적인 논변을 제공하고 있다고 해석한다. 그에 따르면, 지옥옥졸 등을 물질요소의 특정 양태로 보는 선택지는 설정상 '외적인 대상'이라는 그 존재를 직접 확인할 수 없는 존재자를 상정하는 반면

---

[405] 효도 가즈오는 이 제6송 부분에 대해 "업의 증상력에 의해 옥졸 등이 기세간으로서 대종으로부터 만들어지고 그것이 전변한다는 생각보다는, 지옥 유정 자신의 식이 전변하여 이와 같은 괴로움을 감수한다고 생각하는 것이 훨씬 합리적이라는 것입니다"(효도 가즈오(2011) 119쪽)라고 하나 정작 합리성의 기준이 무엇인지는 분명히 밝히지 않는다. 효도 가즈오의 이 발언은 우이 하쿠쥬를 무비판적으로, 그리고 인용 표시를 누락한 채, 답습하고 있다. 宇井伯寿(1953a) 56쪽 네 번째 주석 참조.

[406] Siderits(2007) 157쪽 참조.

에 식의 특정 양태로 보는 선택지에는 그런 상정이 없다. 다시 말해, 후자의 설명이 형이상학적으로 보다 가볍다고 할 수 있다. 바수반두는 이러한 '가벼움의 원리'에 따라 지옥옥졸 등을 식의 변화 양태로 간주하는 편이 보다 합리적이라고 논증하고 있다는 것이다.[407] 바수반두가 이 대목의 논변을 구성할 때 '가벼움의 원리'를 염두에 뒀을 가능성은 물론 배제할 수 없으며[408] 나아가 그렇게 보는 편이 보다 거시적인 관점에서 일관적일 수도 있다.[409]

---

[407] Siderits(2007) 152쪽-158쪽 참조.

[408] 심지어 시더리츠에게 비판적인 켈너·테이버조차 제7송에서 '가벼움의 원리'가 사용되고 있다고 볼 가능성이 있다고 말한다. Kellner&Taber(2014) 726쪽 49번 각주 참조.
그러나 여기에 '가벼움의 원리'가 전제되어 있다고 한다면 그 논의의 범위에 제7송 뿐만 아니라 제6송도 포함되어야 할 것이다.

[409] 이에 대한 자세한 논평은 본고 2.2.2 참조.

나아가 전통적인 견해들 역시 시더리츠의 관점에 가까운 것으로 보인다.[410]

---

[410] 山口 益·野澤 靜證(1965) 51쪽: さうせずして却て汝は何故に諸大種を分別するのであるか。實にそれら諸大種の上には格別な何等の功能も見られないのである。何故ならば、諸大種の異類なるそれらのものが唯有ることのみ(sattāmātra)によつて怖畏等は生起するのではなく、了得すること(upalabdhi)によつて生起する。そして了得することとは、それらのものについての彼人の識の生起である。それ故に[彼經量部に於ても認め、我宗にも認めて]兩者に於てよく知られてゐる識が轉變すると了解するのが理に應ずべく、諸大種を立することは理に應ずない。兩者によく知られてないからである。(이렇게 하지 않고 도리어 너는 왜 물질요소들을 상정하는 것인가? 실로 이들 물질요소상에는 특기할 만한 어떤 역량도 보이지 않는다. 왜냐면 저 특수한 물질요소들이 오직 존재하는 것만에 의해 공포 등을 유발하는 것이 아니라 지각되는 것에 의해 [공포 등이] 유발되기 [때문이다]. 그리고 지각된다는 것은 저것들에 대한 저들의 식이 발생하는 것이다. 따라서 [저 경량부한테서도 인정되고 우리들에게도 인정되어] 양자에게 잘 알려져 있는, '식이 변화한다'라는 식으로 이해하는 것은 이치에 부합하나 물질요소들을 설정하는 것은 이치에 부합하지 않는다. 양자에게 잘 알려져 있지 않기 때문이다.)

T1591_087c13-19: 若許由業力。何用異大種者。諸獄卒等。由四大種。種種轉變。動手足等。作用別故。如夢所見色等處故。彼等形狀無體用故。…離識之外。更無一物而有可見。(만약 업의 힘에 의한 것이라고 인정한다면, 특수한 물질요소는 무슨 소용이냐(*kiṁ tair bhūtaviśeṣaiḥ)고 할 경우, 옥졸 등이 [지·수·화·풍의] 네 가지 물질요소에 의해 갖가지 변화 [이를테면] 손·발 등을 움직이는 등 작용이 다양하기 때문이라고 [응수할 수 있겠으나, 이 경우 결국 경험되는 것은] 꿈 속에서 보이는 색처 등(*rūpāyatanādi)과 마찬가지이기 때문에, 저 [옥졸] 등의 이미지는 [이미지 이상의] 자체(*svabhāva)나 작용(*karman)이 없기 때문에 … 식을 떠나서는 지각될 수 있는 것이 어떤 것도 없다.)

T1834_989a13-15: 然無比量。若爲共因。比量亦得。量云。此獄卒等物皆不離識等。許所知故。如心心所眞如等法不離識有。無不定失。(그러나 추론식이 없으니 [대론 당사자들에게] 공통되는 근거를 [바탕으로] 하면 추론식[을 만드는 것]이 또한 가능하다. 추론식[을 세워] 말하자면, 이 옥졸 등의 것들은 모두 식 등을 떠난 것이 아니다. 인식되는 것이라고 인정하기 때문에. 마치 심·심소·진여 등의 법이 식을 떠나 존재하지 않는 것과 같이. [여기에는] 불확정의 오류가 없다.)

문제는 시더리츠의 해석이 주어진 텍스트에 대한 문자적 독해가 아니라는 점이다. 앞서 말했듯, 바수반두는 제6송 부분에서 특별한 이유를 제시하지 않은 채 대론자에게 입증의 부담을 넘기고 있을 뿐이다. 나아가 이러한 수사적 전술은 제7송 부분에서도 그대로 반복되며, 결국 대론자가 십이처의 교설을 근거로 내세우면서 【5】의 논의로 넘어갈 뿐이다. 이러한 '회피'의 양상은 이제껏 주장 내지 반박의 이유를 어김없이 제시해왔던 이십론주 자신의 모습과 불일치하기에 더욱 부각된다. 따라서, 보다 안전하게 말하자면, 바수반두는 여기 【4】의 말미에서 우리의 경험을 잘 설명하는, 경합 관계에 있는 두 이론을 내세우고만 있을 뿐 이에 대한 '합리적인' 결정은 뒤로 미루고 있는 것이다.

그렇다면 제7송 부분에서는 별다른 논증적 기여는 없는 것이 된다.[411] 혹은 오히려 마이너스적인 요소가 발견된다고 할 수 있다. 여기서 등장하는 일종의 '공간적 일치의 원리', 즉 훈습이라는 원인과 그 훈습의 발현이라는 결과는 공간적으로 일치하는 편이 합리적이리라는 기대는, 관념론적 세계관을 제외한다면 굳이 받아들일 동기가 없을 정도로 과도한 것이기에, 논증의 적법성만 고려했더라면 사용하지 않는 편이 좋았을 것이다.[412] 제7송 부분의 기여는 훈습이 저장되는 장소를 논의의 전면에 내세우면서 이것을 훈습의 결과로서의 이미

411 물론 제7송에서 '훈습' 개념을 도입함으로써 자은 기의 견해처럼 대론자를 경량부로 특정하고 있다고 보거나 혹은 보다 안전하게 말해 설일체유부를 배제하는 효과가 발생했다고 보는 것은 얼마든지 가능하다. 【4】〖e〗 참조.

412 효도 가즈오는 "원인이 존재하는 장소와는 별도의 장소에 결과가 생기한다고 생각할 수도 있습니다만, 그것보다는 같은 식상속에 원인과 결과가 있다고 생각하는 것이 훨씬 합리적일 것입니다"(효도 가즈오(2011) 120쪽)라고 하여 본고와 정반대의 생각을 가졌으나 여기서도 합리성의 기준을 제시하고 있지는 않다.

지와 병치시킴으로써 이후【5】의 십이처의 구도를 예고하는 데에 한정된다고 할 수 있다.

Silk(2018) 61쪽-71쪽: āgamaḥ kāraṇaṁ | yadi vijñānam eva

rūpādipratibhāsaṁ syān na rūpādiko <’>rthas tadā

rūpādyāyatanāstitvaṁ bhagavatā noktaṁ syāt |

akāraṇam etat yasmāt

rūpādyāyatanāstitvaṁ tadvineyajanam prati |

abhiprāyavaśād uktam upapādukasatvavat || [8 ||]

yathāsti satva upapāduka ity uktaṁ bhagavatā ’bhiprāyavaśāc

cittasantatyanucchedam āyatyām abhipretya | nāstīha satva ātmā

vā dharmmās tv ete sahetukāḥ < ||> iti vacanāt | evaṁ

rūpādyāyatanāstitvam apy uktaṁ bhagavatā taddeśanāvineyajanam

adhikṛtyety ābhiprāyikaṁ tad vacanaṁ |

ko <’>trābhiprāyaḥ |

yataḥ svabījād vijñaptir yadābhāsā pravarttate |

dvividhāyatanatvena te tasyā munir abravīt || [9 ||]

kim uktam bhavati | rūpapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt

pariṇāmaviśeṣaprāptād utpadyate tac ca bījaṁ yatpratibhāsā ca sā

te tasyā vijñapteś cakṣūrūpāyatanatvena yathākramaṁ bhagavān

abravīt | evaṁ yāvat spraṣṭavyapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt

pariṇāmaviśeṣaprāptād utpadyate <|> tac ca bījaṁ yatpratibhāsā ca

sā te tasyāḥ kāyaspraṣṭavyāyatanatvena yathākramam bhagavān

abravīd ity aya[m] (abhi)prāyaḥ |

evaṁ punar abhiprāyavaśena deśayitvā ko guṇaḥ ll

tathā pudgalanairātmyapraveśo hi ll

tathā hi deśyamāne pudgalanairātmyaṁ praviśanti l dva(ya)ṣ[a] (ṭkābhyāṁ vijñā)naṣaṭkaṁ pravarttate[413] na tu kaścid eko draṣṭāsti na yāvan mantety evaṁ viditvā ye pudgalanairātmyadeśanāvineyās te pudgalanairātmyaṁ praviśanti ll

[413] 편역자 씰크는 vijñā)naṣaṭkaṁ과 pravarttate를 붙여 쓰고 있으나 이는 단순한 착오로 보인다. Silk(2018) 71쪽 참조.

【5】[대론자:] [그] 까닭은 전승이다. 만약 단지 식인 것이 색 등인양 보이는 것이고 색 등인 대상이 없다면, 세존께서 “색 등의 처(āyatana)가 존재한다.”〖a〗고 말씀하지 않으셨을 것이다.

[바수반두:] 이는 까닭이 못된다. 왜냐하면

색 등의 처가 존재함은 [나름의] 의도〖b〗 때문에 그것으로 지도받아야 할 사람들한테 말해진 것이다. 마치 자연발생인 중생처럼.〖제8송〗

이를테면, 세존께서 “자연발생인 중생이 존재한다.”〖c〗라고 말씀하셨던 것은 의도 때문이니, 마음의 상속이 미래에까지 끊어지지 않음을 의도하고 [그런 말씀을 하셨던 것이다]. ‘여기 [불교의 가르침]에서는 중생도 아뜨만도 존재하지 않는다. 원인들을 수반한 저 법들이 [존재한다]’라고 [경전에서] 말하기 때문이다. 이처럼 비록 색처 등 [십이처가] 존재한다고 세존께서 말씀하셨지만 그 교설로 지도받아야 할 사람들을 염두에 두고〖d〗 [그렇게 하신 것]이기에 그 말씀은 의도를 띤 것이다. 여기서 무엇이 [십이처설의] 의도인가?

A라는 자신의 종자로부터 표상이 B인양 보이게끔 발생할 경우, 저 [A와 B] 양자를 저 [표상]의 [내·외의] 두 가지 [종류]의 처인 것으로 성자께서 말씀하셨다.〖제9송〗

무엇이 이야기된 것인가? 색인양 보이는 표상이 A라는 자신의 종자로부터 특수한 변화(pariṇāmaviśeṣa)가 달성되었기 때문에 발생할 경우의 그리고 저 종자 [A] 및 [그렇게 발생된 표상이] B인양 보일 경우 그 [이미지 B], 이 [A와 B] 양자가 저 표상의 안처·색처인 것이라고 순서대로 세존께서 말씀하셨다. 이

와 같이 촉[처]인양 보이는 표상이 A`라는 자신의 종자로부터 특수한 변화가 달성되었기 때문에 발생할 경우 저 종자 [A`] 및 [그렇게 발생된 표상이] B` [즉 촉처]인양 보일 경우 그 [이미지 B`], 이 [A`와 B`] 양자가 저 표상의 신처·촉처인 것이라고 순서대로 세존께서 말씀하셨다. 이상이 의도이다.

[대론자:] 그런데 저와 같이 의도를 가지고 교설하고 날 경우 무슨 이점(guṇa)이 있는가?

[바수반두:] 왜냐하면 그렇게 해야 인무아(pudgalanairātmya)에 들어가는 것(praveśa)이 가능해지기 때문이다.

왜냐하면 그렇게 교설을 받아야 인무아에 들어간다. '[내·외의] 두 가지 [종류]의 여섯 [쌍]의 처(=십이처)로부터 여섯 가지 식이 발생하는 것이지 어떠한 단일한 보는 자도 존재하지 않고 나아가 [어떠한 단일한] 생각하는 자도 존재하지 않는다'라고 이처럼 알아야 인무아의 교설로 지도받아야 할 바로 그자들이 인무아에 들어가는 것이다.〖e〗

【5】〖a〗　이종철에 따르면, “색 등의 처(āyatana)가 존재한다”는 이 『이십론』의 ‘인용’과 정확히 일치하는 경전은 아직 발견되지 않았으나 유사한 내용이 『구사론』「세간품」 및 「파아품」에 보인다.[414]

브라만이여, “모든 것이 존재한다”라고 한 것은 단지 십이처에 한해서다.[415]

---

414 이종철(1997) 190쪽-191쪽 참조.

415 Pradhan(1967) 301쪽, 465쪽: sarvam astīti brāhmaṇa yāvad eva dvādaśāyatanāni l
이 경증에 대한 혼죠 요시부미의 연구에 대한 간략한 개관은 이종철(1997) 191쪽 3번 각주 참조.

여기서 yāvat ‘-에 한해서’의 역할에 주목할 필요가 있다. 이 표현은 주해 장르에서 주석의 대상이 되는 표현을 특정하는 방식으로 풀이할 때 사용하는 ‘iti yāvat’을 연상시킨다. Tubb, Gary A.&Boose, Emery R.(2007) 25쪽 참조.
『구사론』의 용례 역시 ‘모든 것’을 ‘십이처’에 한정하는 방식으로 이해하고 있기 때문이다. 그러나 여기의 yāvat은 『보살지』「진실의품」의 도입부를 연상시키기도 한다.
高橋 晃一(2005b) 85쪽: tattvārthaḥ katamaḥ l samāsato dvividhaḥ ll yathāvadbhāvikatāṁ ca dharmāṇām ārabhya yā bhūtatās l yāvadbhāvikatāṁ cārabhya yā dharmāṇāṁ sarvatā ll iti bhūtatā sarvatā ca dharmāṇāṁ samastas tattvārtho veditavyaḥ ll (진실로서의 대상은 어떤 것인가? 간략히는 두 종류이다. 법들이 존재하는 양태와 관련한 실재성 및 존재하는 한도와 관련한 법들의 전체성이다. 이상 법들의 실재성과 전체성이 간략히 진실로서의 대상이라고 알아야 할 것이다.
『해심밀경』 등에 따르면, 전체성은 곧 오온·십이처·십팔계 등의 전통적인 존재자 리스트에 따라 분류·포착되는 전 우주의 존재자들 일반이고, 실재성은 저 존재자들의 본성, 곧 진여(tathatā)이다. 여기서 실재성 내지 진여는 【6】에 등장하는 법무아와 무리 없이 동치될 수 있을 것이다. 문제는 전체성이다. 여기 【5】에서 이십론주는 전통적인 십이처의 교설을 미료의로 간주하고서 감각 능력과 그 대상영역을 종자와 종자에서 발생한 표상의 대상-이미지로 환원하였다. 따라서 십이처의 교설은 유식성의 명제, 즉 ‘존재하는 것은 오직 표상일 뿐이다’를 만족시키는 방향으로 조정된 셈이다. 그렇다면 십이처의 교설은, 재정의 이전이든 이후이든, 외연적 차원에서 ‘모든 것’을 관장하는 범주로 간주되어야 할 것이다.

이종철이 잘 지적한 것처럼, 「세간품」에서 저 경증이 거론되는 맥락은 설일체유부의 삼세실유설에 대한 비판이다.[416] 설일체유부가 저 “모든 것이 존재한다”는 붓다의 말씀을 현재의 것은 물론 과거의 것과 미래의 것도 모두 ‘실체적으로 존재한다(dravyato ’sti)’고 보는 해석에 반대해 구사론주가 ‘모든 것’의 범위를 십이처에 한정하는 맥락이다. 한편 「파아품」의 맥락은 정량부 등의 자아 개념에 대한 비판이다. 정량부가 주장하는 ‘뿌드갈라(pudgala)’ 같은 것은 십이처와 구별되는 것이기에 실제로 존재하지 않는다는 것이다.[417]

이에 반해 동일한 내용이 『이십론』에서는 유식성 명제를 거부할 근거로서 도입되고 있다. 유식성 명제가 옳다면, 색·성·향·미·촉의 다섯 가지 외적인 대상 영역은 모두 허상에 불과하기 때문이다. 또 안·이·비·설·신의 다섯 가지 감각 능력 역시 문제가 될 수 있다. 이것들이 비록 ‘내적인’ 것으로 간주되기는 하나 여전히 ‘물질적인’ 것이기에 유식성 명제와 충돌할 수 있기 때문이다.

【5】〖b〗 ‘의도(abhiprāya)’는 미료의설 / 요의설의 구분, 즉 불교 해석학에 있어 핵심적인 개념이라고 할 수 있다. 그러나 바수반두가 이 ‘의도’를 정확히 어떻게 규정하고 있는지는 충분히 연구되지 않은 것 같다. 자은 기는 『이십론』의 ‘의도’ 개념을 『섭대승론』 등으로 대표되는, 전통적인 유가행파의

416 이종철(1997) 191쪽-192쪽 참조.

417 이종철(2015) 391쪽-392쪽 참조.

abhiprāya(‘意趣’) / abhisaṁdhi(‘祕密’)의 구분의 연속성 상에서 이해하고 있다.[418] 그러나 『구사론』이나 『이십론』 등의 ‘의도’ 개념은 『섭대승론』 등의 세밀한 설명보다는 보다 전통적이면서 범박한 미료의설 / 요의설의 구분에 기초하고 있는 것으로 보인다. 이점은 그의 또 다른 저작 *Vyākhyāyukti*에서도 확인이 된다.

> 이 [대승]은 미료의(*neyārtha)인지 아니면 글자대로의 의미[를 가진 것=요의(nītārtha)]인지 탐구되어야 할 텐데, 요의[의] 말씀이 나타나지 않기도 하여 이제 글자대로의 의미[를 가진 것]이라고 알 수는 없다. 반대로 의도를 띤 것(*ābhiprāyika)이다.[419]

여기서 ‘의도를 띤 것’은 미료의와 동일시되고 있을 뿐이고 『섭대승론』 등의 영향은 확인되지 않기 때문이다.

---

418 T1834_989c23-28 참조.

『섭대승론』 등에 나타나는 abhiprāya와 abhisaṁdhi의 대별에 대한 개관은 長尾 雅人(1987a) 395쪽 이하 미주들 참조.

419 堀内 俊郎(2009) 211쪽: ci ’di bkri ba’i don nam l ’on te sgra ji bzhin gyi don yin zhes dpyad par bya ste l nges pa’i don bshad pa mi snang bar yang ’di sgra ji bzhin gyi don yin no zhes shes par ni mi nus so ll ’on kyang dgongs pa can yin no ll

【5】〖c〗 “자연발생인 중생이 존재한다.”에 대해 비닛따데바나 자은 기는 윤회의 사실성 자체를 거부하는 단견론자를 위한 학설로 소개하고 있다.[420] 이러한 주석은 상식적이라고도 할 수도 있지만, 다른 한편으로 『구사론』「파아품」에 근거한 주석이라고도 할 수 있다.[421]

> [독자부:] 뿌드갈라(pudgala)는 단적으로 존재한다. 왜냐하면 ‘자연발생인 중생이 존재하지 않는다’라는 것은 사견(mithyādṛṣṭi)라고 [경전에서] 말하기 때문이다.
>
> [바수반두:] 도대체 누가 그런 식으로 ‘자연발생인 중생이 존재하지 않는다’라고 말하는가? 중생은 세존께서 선별하신 대로 존재한다고 [보통] 말한다. 따라서 [내생에 도달한] 다른 곳에 ‘자연발생인 중생’이라고 불리는 [오]온의 상속을 [비존재라고] 손감(apavāda)해버리는 바로 그 자에게 이 ‘자연발생인 중생이 존재하지 않는다’라는 사견이 있다는 것이다. [실상은 내생의 저곳에서 오]온이 자연발생한 것이기 때문이다. 만약 뿌드갈라를 [비존재로] 손감[422]해버리는 것이 저 사견이라고 [그대가 주장]하면 [문제의 사견은] 무엇으로 끊어져야 하는 것인가? 왜냐하면 [그대가 이해한 것과 같이 ‘뿌드갈라의 부정’이라는] 저 사견이 보는 것(darśana) 및 수습하는 것(bhāvanā)을

---

[420] 효도 가즈오(2011) 125쪽 참조.

[421] 편역자 씰크 역시 『구사론』「파아품」에 주목하고 ‘자연발생인 중생’을 언급하는 *Prasannapadā* 등의 다른 텍스트들도 소개하나, 정작 『구사론』과 『이십론』의 비교·분석은 미루고 있다. Silk(2018) 156쪽-157쪽 참조.

[422] 뿌드갈라는 손감해도 괜찮은 것처럼 말하는 바수반두의 언어사용 방식에 주목할 필요가 있다. 즉, 그에게 ‘손감’은 상대적 개념이지 절대적 개념은 아니다.

통해 끊어진다는 것은 타당하지 않기 때문이다. [성자들의 네 가지] 진리(satya)에 뿌드갈라는 들어가 있지 않기 때문이다.[423]

이 "자연발생인 중생이 존재한다."는 경증과 관련해 『구사론』에서는 오온의 구도에서 소개되는 반면 『이십론』에서는 십이처의 구도에서 소개된다. 그러나 이 차이는 사소한 것으로 보인다. 보다 중요한 점은 『구사론』에서 오온의 구도를 '전제한 채' 저 구절을 풀이하지만 『이십론』에서는 십이처의 구도를 '파기하기 위해' 저 구절을 유례로 사용한다는 점이다. 문제의 구절이 『구사론』에서는 독자부의 '잘못된' 경전 해석을 바로잡는 맥락에서 등장했었는데 『이십론』에서는 『구사론』의 해석을 다시 상대화시키는 방향으로 해당 구절을 사용한다는 점이 특히 흥미롭다고 할 수 있다.[424]

---

[423] Lee(2005) 15쪽-16쪽: asty eva pudgalo yasmād uktaṁ nāsti satva upapāduka iti mithyādṛṣṭiḥ l
kaś caivam āha nāsti satva upapāduka iti l satvas tu yathāsti tathā vibhakto bhagavateti brūmo l tasmād yaḥ paratropapādukasatvākhyaskandhasaṁtānāpavādaṁ karoti {l} tasyaiṣā mithyādṛṣṭir nāsti satva upapāduka iti l skandhānām upapādukatvāt l athaiṣā mithyādṛṣṭiḥ pudgalāpavādikā satī kiṁprahātavyā bhavet l na hy eṣā darśanabhāvanāprahātavyā yujyate l pudgalasya satveṣv <an>antarbhāvāt l

[424] 바수반두의 또 다른 저작 *Vyākhyāyukti*에서도 동일한 양상이 보인다. 이는【5】〖d〗에서 상세히 다루겠다.

【5】〖d〗　강성용은 ‘-를 염두에 두고(adhikṛtya)’와 동계어인 adhikaraṇa를 기존사전에는 없는 ‘타깃층’으로 읽는 참신한 시도를 보여주었다.[425] 그가 주목하는 *Vādavidhāna*의 단편3 및 해당 자주(自注)의 내용은 다음과 같다.[426]

> 단편3: 논의(vāda)란 자신의 입장을 성립(siddhi)시키고 상대의 입장을 반증(asiddhi)하기 위한 말이다. … (산문주석b) 성립 및 반증이란 [자신의 입장 및 상대의 입장을] 타깃층(adhikaraṇa)[427]에게 타당한 것으로 혹은 타당하지 않은 것으로 규명하는 것이다. (산문주석c) (원문 불확실) 질문자(prāśnika)들은 [논의가] 규명될 당사자이다. (산문주석d) 질문자들에게 규명해 내야지만 논의자(vādin)[428]의 규명이 완

---

[425] 강성용(2004a) 및 (2004b) 참조.

그러나 불전에서 등장하는 adhi √kṛ의 파생어들이 모든 경우에 ‘타깃층’ 즉 ‘청중’으로 읽힐 필요는 없다.

[426] *Nyāyavārttika*로부터 회수한 원문은 Frauwallner (1933) 참조. 번역 및 연구는 Frauwallner (1957) 참조.

[427] adhikaraṇa를 기존사전에는 없는 ‘타깃층’으로 읽는 참신한 시도는 강성용(2004a) 및 (2004b) 참조.

그러나 불전에서 등장하는 adhi √kṛ의 파생어들이 모든 경우에 ‘타깃층’ 즉 ‘청중’으로 읽힐 필요는 없다. 이를테면, 『보성론』의 저 유명한 진술 “더러움을 수반한 진여에 관해 ‘일체 중생은 여래를 태장으로 가지고 있다’는 것은 어떤 의미에서 설한 것인가?”(안성두 역주 (2015) 102쪽: tatra samalāṁ tathatām adhikṛtya yad uktaṁ sarvasattvās tathāgatagarbhā iti tat kenārthena, 번역은 274쪽 참조.)에서 문제의 adhikṛtya는 ‘-에 관해’라는 기존의 사전적 의미에 부합한다.

[428] 웃됴따까라는 이를 논의자가 아닌 반대논의자 prativādin으로 간주하며 바수반두의 모순을 지적한다. 강성용(2004b) 63쪽 참조.

그런데 이 양자가 어떻게 혼용될 수 있는지 의문이다. 만약 바수반두가 이 혼용을 범했다면, 웃됴따까라는 혼용의 결과 바수반두가 범하는 모순을 지적하기에 앞서 저 혼용 자체를 지적했어야 할 것이다. 이에, 본고는 글자 그대로 읽었다. 그러나 *Vādavidhāna*가 단편으로만 존재하기 때문에 웃됴따까라의 독법에 대한 평가는 잠정적일 수 밖에 없을 것이다.

> 료되게 될 것이다. … (산문주석g) … 질문자들 및 대론자(prativādin)들에게 흡족하거나 흡족하지 않은 말에 대해서도 '논의'라고 해버리게 될 것이다.[429]

여기서 성립 및 반증의 성패가, 특히 단편3의 산문주석d가 적시하듯, 객관성에의 호소나 형식적 절차의 준수보다는 목표청중의 반응에 의존하는 것으로 그려진다는 점이 눈에 띈다. 바로 이점에 착안해 강성용은 문제의 adhikaraṇa에 대한 새로운 독해를 통해 이후 본격적인 인식론-논리학(Pramāṇa) 담론의 논리적 엄밀성에 매몰되어버리기 이전 시기의, 청중의 적극적 역할이라는 논쟁술적 계기를 발굴해내는데 성공했다.[430] 본고는 이 탁견에 더해 교육적 고려의 계기 또한 여기서 발견할 수 있다고 보며, 나아가 바수반두에게는 이 계기가 보다 중심적이라고 생각한다.

실제로 고전기 인도의 많은 논서들은 비판적 문답이라는 형식으로 쓰여졌으며, 이 경우 논쟁과 교육을 날카롭게 구분하려는 시도는 태생적으로 한계

---

[429] Frauwallner (1933) 300쪽-301쪽:
단편3: svaparapakṣayoḥ siddhyasiddhyarthaṁ vacanaṁ vādaḥ l … (산문주석b) yuktāyuktatvenādhikaraṇapratyāyanaṁ siddhyasiddhī l (산문주석c) (원문 불확실) prāśnikāḥ pratyāyyāḥ l (산문주석d) prāśnikapratyāyanād eva vādipratyayanaṁ kṛtaṁ bhaviṣyati l … (산문주석g) … prāśnikaprativādinoḥ priyāpriyavacasi vādaprasaṅga …
한편 대안적 번역 및 특히 웃됴따까라의 바수반두 비판에 대한 자세한 분석 및 진단은 강성용(2003) 및 강성용(2004b) 참조.

[430] 강성용(2004a) 및 (2004b), 특히 강성용(2004a) 72쪽 이하 참조.

가 있다. 그리고 앞서 단편2에 등장하는 '진실의 교시(avabodha)'[431]는 순수한 논쟁의 맥락에서도 유효하지만 교육의 맥락에 놓을 때 보다 더 잘 이해된다. 무엇보다도 여기 『이십론』의 용례가 교육적 고려의 맥락에서 등장하고 있다. 교육적 측면에 방점을 찍는다면, 단편3의 산문주석c, d, g에서 타깃층 내지 질문

---

[431] Frauwallner (1933) 300쪽:

단편2 (원문 불확실): traividhyānabhyupagamāt l eka evāyaṁ kathāmārgaḥ l tasya prayojanaṁ tattvāvabodho lābhādayaś ca l (단편2 (원문 불확실): 세 종류라는 것이 받아들여지지 않기 때문에, 이와 같은 오직 한 가지일 뿐인 말하기 방식이 있고, 그것의 목적은 진실(tattva)의 교시(avabodha) 및 재화(lābha) 등이다.)

여기서 '교시'로 옮긴 avabodha는 '인식'으로 읽는 편이 자연스럽게 느껴질 수 있다. 실제로 강성용은 이 표현을 '인식'으로 옮긴다. 강성용(2003) 466쪽 참조.

그러나 단편3 이후의 맥락이 특정 주제를 놓고 입장이 나뉘는 논쟁적 상황인 것을 고려하면 여기서의 진실은 새롭게 인식되는 것이라기보다는 상대에게 관철되는 것이다. 따라서 논쟁에서 이긴 자는, 마치 재화를 가져가는 것처럼 새로운 지식을 얻는 것이 아니라, 상대에게 문제의 진실을 인식시켜 주는 것이라고 할 수 있다. (혹은 듣는 쪽이 진리를 인식하고 그 대가로 말하는 쪽이 재화를 얻는다는 구도도 가능하겠으나, 그다지 매력적인 방식은 아닌 것 같다.) 아울러 곧 다루게 될 『유가사지론』의 용례 역시 '교시'로 읽는 편을 지지하는 것 같다. 본고 436번 각주 및 해당 본문 참조.

한편 강성용이 '[재물을] 얻는 것'으로 옮긴 lābha를 보다 구체적으로 '재화'로 읽는 것은 Pradhan(1967) 241쪽 등을 참조한 것이다.

자(prāśnika)[432]가 대론자(prativādin)보다도 빈출하며 더 중요한 위상을 부여받는 이유를 설명할 수 있다. 교육적인 목적만이라면 사실상 논의자(vādin)와 청중만 있으면 되기 때문이다. 대론자는 당면목표에 맞게 얼마든지 기존의 입장들 중에서 취사선택되거나 조합되거나 심지어 상상될 수 있다. 『이십론』은 이러한 경향의 좋은 사례로 보인다.

반대로 강성용의 제안대로 논쟁술적 맥락에서 청자의 중요성을 받아들이고 따라서 *Vādavidhāna*의 타깃층 언급을 옛 관행의 유산으로 인정한다고 하더라도[433] 여전히 그 정도차 및 변용의 가능성에 대해서는 얼마든지 재론의 여지가 열려있다고 할 수 있다. 본고가 보기에 이미 『유가사지론』 단계에서 논쟁술적 언어의 교육적 재정위가 상당히 진척된 것 같다.

---

[432] 웃됴따까라는 이 prāśnika를 '심판'으로 이해하나 강성용의 지적대로 이는 문제가 있다. 강성용(2004b) 66쪽 이하 참조.
다음 대목을 보면 prāśnika는 본고의 번역처럼 '질문자'이다.
Jambuvijaya(2009) 2쪽: pakṣahetudṛṣṭāntavacanair hi prāśnikānām apratīto 'rthaḥ pratipādyata iti ll (왜냐하면 주장명제·근거·유례를 말하는 것을 통해 질문자들에게 이해되지 않았던 내용을 이해시키기 때문이다.)
T1630_011b02-3: 由宗因喻多言開示諸有問者未了義故。
한편 자은 기의 다음 주석에 따르면 이 '질문자'는 대론자와 심판을 가리키는 표현이다.
T1840_097b11-20: 諸有問者。謂敵證等。…瑜伽等說。有六處所。…於此六中。必須證者。善自他宗。心無偏黨。出言有則。能定是非。
그런데 밑줄 친 부분의 요구사항을 단지 이상적인 것으로 치부해버리면, 證은 '청중'과 사실상 동일해진다.

[433] 강성용(2004a) 참조.

말(vāda)은 어떤 것인가? 이는 여섯 종류라고 보아야 한다. 말·통론(pravāda)·논쟁(vivāda)·매도(apavāda)·조언(anuvāda)·가르침(avavāda)이다. … 이들 여섯 가지 말 중에서 몇 가지 말들이 실재적인 것·참된 것·이익을 갖춘 것들로서 종사되어야 하는가? 몇 가지 말들이 비실재적인 것·참되지 않은 것·이익을 갖추지 않은 것들로서 기각되어야 하는가? 뒤의 두 가지 말들이 실재적인 것·참된 것·이익을 갖춘 것들로서 종사되어야 할 것이다. 중간의 두 가지 말들이 비실재적인 것·참되지 않은 것·이익을 갖추지 않은 것들로서 기각되어야 할 것이다. 앞의 두 가지 말들에는 갈라짐이 있다.[434]

*Vādavidhāna*의 단편2에서는 말하기(kathā)가 가장 포괄적인 것으로 등장하고 논의(vāda)는 그 일부인 것처럼 등장하였는데[435] 여기 「문소성지」에서는 그 총괄적 역할을 말(vāda)이 맡고 대신 논쟁(vivāda)은 vāda의 일부로 제시되어 있다. 여기서 vāda가 유적인 차원에서 여섯 종류를 총괄하고 있는 동시에 종적인 차원에서 여섯 종류 중 하나인 점은, 적어도 아리스토텔레스적 감각에서는, 문제적인 것이겠지만, 흥미로운 점은 따로 있는 것 같다. 즉, 온갖 말들이 중구난방으로 소환되는 것처럼 보이지만, 실재성·진리성·유효성이라는 선명한 잣대에 따라 서로 대별될 수 있다는 점이 이 기묘한 '분류'의 핵심 메시지인 것으로 보인다.

---

[434] 矢板 秀臣(1992) 512쪽-515쪽: vādaḥ katamaḥ l sa ṣaḍvidho draṣṭavyaḥ l vādaḥ pravādo vivādo 'pavādo 'nuvādo 'vavādaś ca l … eṣāṁ ṣaṇṇāṁ vādānāṁ kati vādā bhūtās tattvā arthopasaṁhitāḥ sevitavyaḥ l kati vādā abhūtā atattvā anarthopasaṁhitāḥ parivarjayitavyāḥ l dvau paścimau vādau bhūtau tattvāv arthopasaṁhitau sevitavyau l dvau madhyau vādāv abhūtāv atattvāv anarthopasaṁhitau parivarjayitavyau l ādayor dvayor vādayor bhedaḥ l

[435] 본고 431번 각주 참조.

논쟁이 모종의 이유로 여러 말들 중 하나로 상대화되는 현상 자체가 본고의 문제의식에서는 중요해 보인다. 여기서 단적으로 기각되어야 할 것으로 묘사된 논쟁과 달리 적극적으로 종사되어야 할 것으로 지정된 조언(anuvāda) 및 가르침(avavāda)은 그 이름만으로도, 또 그 내용 규정을 통해서도 교육적인 성격을 강하게 노정한다는 점에 주목하고 싶다.

> (1.3) 논쟁은 어떤 것인가? … 혹은 견해와 관련한 [것이니], 이를테면 유신견·단견… 사견과 관련한, 혹은 다른 나쁜 견해들과 관련한 [것으로] 이와 같은 부류의 견해들을 자신이 가지고 남들이 부술 경우 … 탐욕을 떠나지 못한 중생들에게 앞서와 같은 온갖 말·논쟁·적대적인 말이 있다. 이를 '논쟁'이라고 한다. … (1.5) 조언은 어떤 것인가? 잘 이야기된 법·율에 대한 설법·해명·지도(anuśāsana)이고, 발생된 의혹을 부수고 심오한 뜻을 지닌 구절을 통찰케 하며 지견의 청정케 하는 해탈에 기여하고(anukūla) 조응하는(anulomika) 말이다. 이 [anu의 의미] 때문에 조언(anuvāda)라고 한다. 이를 '조언'이라고 한다. (1.6) 가르침은 어떤 것인가? 증상심·증상혜를 향해 노력하고자 하는 사람에게 집중상태가 아닌(asamāhita) 마음을 안정시키기 위해 혹은 집중상태인 마음을 해탈시키기 위해 말을 하고, 진실에 대한 앎을 교시(avabodha)하기 위

해 [또] 진실에 대한 앎을 이해시키기(avagama) 위해 말을 하니, 이 [ava의 의미] 때문에 가르침(avavāda)이라고 한다. 이를 '가르침'이라고 한다.[436]

이처럼 조언과 가르침은 특정한 이념적 목적의 지향과 함께 이를 달성하기 위한 수단으로 구성되어 있다. 특히 두 번째 밑줄 부분은 명백히 *Vādavidhāna*의 단편2와 일치한다. 한편*Vādavidhāna*에서, 본고의 해석에 따를 경우, 교육적 성격이 인정된 논의와 달리, 『유가사지론』의 논쟁은 단지 맹목적이며 심지어 유해한 것으로 묘사된다. 첫 번째 밑줄 부분이 부정적 평가의 원천을 시사한다. 즉, 논쟁은 '탐욕'과 같은 부정적 심리상태에서 발원한 언어활동이기에 부정적이며 따라서 해탈이나 진리와 같은 긍정적 목표에 백해무익하다고 단정되고 있는 것 같다. 그러나 역설적이게도, 비교육적인 것으로 자리매김된 논쟁은, 약간의 조정을 통해 이를테면 탐욕과 같은 부정적 동기 대신에 진리 탐구라는 새로

---

[436] 矢板 秀臣(1992) 512-514쪽: (1.3) vivādaḥ katamaḥ | … dṛṣṭiṁ vā punar ārabhya | tad yathā satkāyadṛṣṭim ucchedadṛṣṭiṁ … mithyādṛṣṭim iti | yā vā punar anyā pāpikā dṛṣṭiḥ | ity evaṁbhāgīyadṛṣṭiṣu svaparigṛhītāsu parair vicchidyamāne … avītarāgāṇāṁ sattvānāṁ pūrvavad yāvan nānāvādo vivādo vipratyanīkavādaḥ | ayam ucyate vivādaḥ | … (1.5) anuvādaḥ katamaḥ | yā svākhyāte dharmavinaye dharmadeśanā sāṁkathyaviniścayo 'nuśāsanam utpannasya saṁśayasya cchedāya gambhīrasyārthapadasya prativedhāya jñānadarśanasya viśuddhaye mokṣasyānukūlo 'nulomiko vādaḥ | tasmād anuvāda ity ucyate | ayam ucyate 'nuvādaḥ | (1.6) avavādaḥ katamaḥ | adhicitte 'dhiprajñe prayoktukāmasya pudgalasyāsamāhitasya vā cittasya samādhānāya samāhitasya vā cittasya vimokṣāya yo vādas tattvajñānāvabodhāya tattvajñānāvagamāya vādaḥ | tasmād avavāda ity ucyate | ayam ucyate 'vavādaḥ |

운 목표를 할당함으로써, *Vādavidhāna*에서처럼 교육적인 것으로 재정위될 수 있게 된 것이기도 하다.

한편 *Vādavidhāna* 단편3의 또 다른 포인트는 산문주석b의 '타당한 것으로 혹은 타당하지 않은 것으로'라고 한 것의 역할이다. 앞서 산문주석d에 따라 성립의 성패가 객관성이나 형식성보다는 타깃의 호응으로 결정된다고 했다. 그렇다고 해서 이 반응이 자의적이어도 좋다는 결론에 바수반두가 빠져버리는 것은 아니다. 그는 여전히 모종의 타당성을 요구한다. 단지 문제의 타당성이 바로 수용의 차원에서 구성된다고 보는 것이다. 산문주석g가 바로 이점을 분명하게 하는 것으로 보인다. 단지 청자의 마음에 드는 말을 한다고 해서 혹은 그가 좋아하는 방식으로 이야기한다고 해서 내 입장이 성립이 되는 것은 아니다. 이는 아부에 불과하다. 마찬가지로 대론자의 기분을 나쁘게 하는 결론을 제시한다고 해서 반증이 이루어지는 것도 아니다. 이는 단지 시비를 거는 것이다.

바로 여기서 객관성 및 형식성이 재차 조건들로서 호출된다. 본고의 관점이 옳다면 *Vādavidhāna*의 나머지 단편들은 바로 이점을 보여주려는 것 같다.

> 단편3: … (산문주석e) 입장의 성립을 영역으로 하는 규명이 '입장의 성립'이라는 말로 가설(upa √car)되어 있으니, 마치 공성을 영역으로 하는 삼매를 '공성'이라고 하는 것과 마찬가지이다. (산문주석f) 입증(sādhana), 유사입증(sādhanābhāsa), 반박(dūṣaṇa), 유사반박(dūṣaṇābhāsa)이 주어질 것이다.
>
> 단편4: 저 [성립 및 반증] 양자는 입증 및 반박들을 통해서다.

단편5: 주장명제(pratijñā)란 입장(pakṣa)을 발화하는 것이다.

단편6: 입장은 입증하고자 하는 것이다.

단편7: 근거(hetu)는 다른 부류(vipakṣa)와의 차별점(viśeṣa)이다. (산문주석a) 같은 부류(sapakṣa)에서는 성립되고(siddha) 다른 부류에서는 없는, 입장의 속성(dharma)이다.

단편8: 유례(dṛṣṭānta)란 그와 같이 성립되는 것이다.

단편9: 반박들은 [논거의?] 부족함(nyūnatā)·[논증 구성] 요소(avayava) 및 응대(uttara)의 오류(doṣa)·반대(ākṣepa) 가능성이다. 왜냐하면 이것들을 통해 상대의 입장이 반박되기 때문이다.[437]

이 단편들을 일관되게 만들어 주는 교차점은 단편4 및 단편6으로 보인다. 앞서 입장의 성립 등이 이야기되었는데, 바로 단편4에서 그 수단으로 입증이 거론되었고, 이에 대한 상술 내지 부연이 단편9와 단편3의 산문주석f로 볼 수 있기 때문이다. 또 단편6에서 바로 저 입장이 입증되어야 할 것이라는 점을 분명히 함

---

[437] Frauwallner (1933) 301쪽:
단편3: … (산문주석e) pakṣasiddhiviṣayaṁ pratyāyanaṁ pakṣasiddhiśabdenopacaritaṁ yathā śūnyatāviṣayaḥ samādhiḥ śūnyateti l (산문주석f) … sādhanaṁ sādhanābhāso dūṣaṇaṁ dūṣaṇābhāsaś ca sampatsyata …
단편4: te sādhanadūṣaṇaiḥ l
단편5: pakṣavacanaṁ pratijñā l
단편6: pakṣo yaḥ sādhayitum iṣṭaḥ l
단편7: hetur vipakṣād viśeṣaḥ l (산문주석a) yo dharmaḥ pakṣasya sapakṣe siddho vipakṣe nāsti l
단편8: tathā siddho dṛṣṭāntaḥ l
단편9: dūṣaṇāni nyūnatāvayavottaradoṣākṣepabhāvodbhāvanāni l ebhir hy asau parapakṣo dūṣyate l

으로써 나머지 단편5부터 단편8을 묶어주고 있기 때문이다. 이러한 조직화가 타당하다면, 비록 저 단편들에는 명시되어 있지 않지만, 입증은 주장명제·근거·유례로 구성되며 바로 이 세 가지가 단편9에서 말하는 논증 구성의 요소인 것으로 해석된다.[438]

그렇다면 이러한 요소들을 제대로 갖추는 것이 형식성 조건이라고 할 수 있다. 논의란 논자 혹은 교육자는 청중 혹은 피교육자에게 특정 명제를 규명하는 것인데, 이는 아무렇게나 진행되는 것이 아니라 주장명제·근거·유례라는 형식적 요건을 갖춤으로써 전개된다는 것이다. 그리고 논자 혹은 교육자의 말이 저 조건에 부합하는지를 잘 따지는 것이 청중 혹은 피교육자에게 요구된다고 할 수 있다. 또 이런 형편 때문에 논자 혹은 교육자 역시 자의성을 배제하기 위해 저 형식성 조건을 만족시켜야할 것으로 보인다.

한편 형식성 조건은 사태 차원의 실질적 내용을 반영하는 방식으로 짜여져 있는 것 같다. 입증하고자 하는 것과 같은 부류인 것과 다른 부류인 것이 세계에서 객관적으로, 혹은 최소한 간주관적으로는, 구분되는 방식으로 나타나며 이 양자를 갈라주면서 동시에 논의 당사자들에게 이미 받아들여지고 있는(siddha) 변별적 속성이 이유로서 성공적으로 지목되어야지만 저 형식성 조건을 제대로 만족시킬 수 있을 것이기 때문이다. 따라서 논의 참가자들은 형식 요건에 대한 주의와 함께 객관성에 대한 응시가 불가피하다.

---

438 이 사안이 명시되지 않은 이유를 상상해보자면, 이 명제가 *Nyāyasūtra* 단계에서 이미 상식이 되어버린 탓이지 않을까 싶다.

NS 1.1.32: pratijñāhetūdāharṇopanayanigamanāni avayavāḥ ‖ (주장명제·근거·유례 제시·적용·결론들이 [논증 구성] 요소들이다.)

이는 논리적 증명의 성립과 객관적 사태의 성립 사이의 긴밀한 관계를 시사한다. 즉, 논리적 성립이 가능하려면 사태적 성립이 전제되어야 하며, 반대로 논리적 성립을 통해 사태적 성립을 새로이 알게 되는 것이다.[439] 단편3 산문주석e는 바로 이런 사정에서 발원한 중의성을 지적하고 저자 자신의 언어 사용을 선명히 하려는 의도로 읽힌다. 즉 '입장의 성립'이란, 그것이 올바른 것일 경우, 그 입장을 가지는 것을 가능케 하는 사태 차원의 성립으로 이해하는 것이 문자적인 이해라고 하겠지만, 저자 자신에게 (혹은 그가 속한 언어공동체 일반에서) '입장의 성립'은 그 사태를 논리적으로 규명하는 행위 내지 그 성과를 대신 지칭하는 것이다.

다른 한편 단편3 산문주석f에서 말하는 유사입증 및 유사반박은 아마도 형식성·객관성 조건에서 결격사유가 있음에도 논의 당사자들에게는 모종의 이유 때문에 입증 및 반박으로 잘못되게 받아들여지는 것을 지칭하는 것으로 보인다. 이상화된 논의 말고 실제 우리가 경험하는 논의의 현장에서는 사실 곧바로 그리고 정확하게 입증과 유사입증을 구별해내기가 쉽지 않을 것이다. 전후 맥락이 없어 확언하기는 어렵지만, 산문주석f에서 이러한 정황을 지적하여 산문주석g에서 그럼에도 형식성·객관성 조건을 갖춰야 하는 이유를 귀류적으로 제공하는 것일 수 있다. 즉, 논의가 자의적인 것이 되지 않으려면 당사자들이 저 형식성·객관성 조건을 엄수해야 한다는 것이다.

---

[439] 그래서인지 『이십론』 내에서도 이 성립(siddhi)의 동계어들이 종종 논리적 성립보다는 사태적 성립으로 읽었을 때 더 잘 이해되는 경우가 있다.

마지막으로 지적할 것은 단편2에서 말하기 방식의 목적이 '진실(tattva)의 교시'라고 할 때 전제되는 진실의 공적 성격이다. 어떤 것을 교시하기 위해서는, 즉 남이 알도록 하기 위해서는, 그것이 공적으로 전달 가능한 것이어야 한다. 한편 『이십론』에서 유식성을 성립시키기 위해 바수반두가 제공한 일련의 논변들은 일정 수준 이상의 지적 역량을 가진 존재라면 쉽게 이해하고 나아가 납득하거나 혹은 반대할 수 있는 것들이다. 그러나 궁극적인 것이 그 자체로 언어화될 수 없는 것이라면, 여기서 교류되는 것은 정확히 무엇이며 어떤 의미에서 여전히 '진실'이라고 할 수 있는 것일까? 한편 『이십론』 말미에서는 『이십론』에서 제시된 일련의 논증들이 저자의 역량으로 한정된 것이라고 말하는데[440] 그렇다면 이때의 한정이 진실의 진리성에 어떤 영향을 끼치는 것일까? 문제의 능력의 정체가 변증(tarka)이라면 이것이 어떻게 진실을 전달할 수 있는 것일까? 안타깝게도 *Vādavidhāna*는 물론이고 『이십론』에서는 이에 대한 답변은 고사하고 문제의식조차 구체화하기 어렵다. 이에 대한 본격적인 해명은 【16】〖c〗에서 진행하겠다.

【5】〖e-1〗 【5】의 논지는 다소 압축적이어서 정확히 이해하기 어렵다. 그런데 바수반두의 또 다른 저작 *Vyākhyāyukti*에서 동일한 내용이 보다 상세히 다뤄지고 있어 검토될 필요가 있다.

---

[440] 【16】 참조.

[질문:] 만약 [‘일체법무자성’의 명제가] 그처럼 확정적으로 설시되어야 하는 것이라면, 무엇 때문에 [세존께서는] 성문들에게도 성문승으로 그처럼 설시하지 않으셨냐고 하면?

[답변:] 그들에게는 그처럼 설시할 수가 없다. 그것이 무엇 때문이냐고 하면, 그들은 법무아에 대해 확신(*adhimukti)에 들어설 수 없으니, [윤회를] 염리할 것이기 때문이다. 이를테면, 그들은 본성상 고통에 대해 두려워하고 비심이 적다. [그러나] 인무아에 대해서는 들어설 수 있으니, 저 [오온 등]을 아뜨만이라고 파악함에 따라 존재의 바탕(*ātmabhāva)을 갈구하여 고통으로부터 [아직] 해탈하지 못했기 때문이다. 그래서 그들에게 인무아만을 설시하고 법무아는 [설시하지] 않으셨던 것이다.[441]

[질문:] [그렇다면] 세존께서 성문들에게 절반은 진리를 말씀하시고 절반은 거짓을 [말씀하신 꼴이니] ‘뿌드갈라는 존재하지 않는다’라고 한 것은 진리이다. ‘법들은 존재한

---

[441] 堀内 俊郎(2009) 228쪽-229쪽: gal te de skad gdon mi za bar bstan par bya ba yin na l ci’i phyir nyan thos rnams la yang nyan thos kyi theg par de skad ma bstan zhe na l
de dag la ni de skad bstan par mi bya’o ll de ci’i phyir zhes na l de dag ni chos la bdag med pa nyid la mos pa la gzud par mi bya ste l skyo bar bya ba yin pa’i phyir ro ll ’di ltar de dag ni rang bzhin gyis sdug bsngal la ’jigs pa dang snying rje chung ba yin no ll gang zag la bdag med pa nyid la ni gzud par bya ste l de la bdag tu ’dzin pa’i dbang gis lus la sred pas sdug bsngal las rnam par mi grol ba’i phyir ro ll de lta bas na de dag la gang zag med pa kho na bstan gyi chos med pa ni ma yin no ll

다’라고 한 것은 거짓으로, 이를테면 “여기 [불교의 가르침]에서(*iha)[442] 아뜨만(*ātman)이나 중생(*sattva)은 없고 이 법이 원인을 수반함에 의해(?) 발생한다.”[라든가] “업은 존재하고 이숙은 존재하나 행위자는 지각되지 않는다.”[443]라고 말씀하신 것처럼, [‘법들은 존재한다’는 것이 거짓이라고] 하면?

[답변:] 세존께서 “자연발생인 중생이 존재한다.”고 말씀하신 것은 거짓인가?

[질문:] 세존께서 모종의 의도로(*yenābhiprāyena) [“자연발생인 중생이 존재한다.”고] 말씀하셨던 것이라 그와 같이 거짓은 아니라고 하면?

[답변:] 세존께서 모종의 의도로 “법들은 존재한다.”고 말씀하셨던 것 역시 그와 같이 거짓이 아니다.

---

[442] 호리우치 도시오는 ‘여기(*iha)’를 ‘이 세계’로 이해한다. 堀内 俊郎(2009) 326쪽 참조. 이종철 역시 *Vyākhyāyukti*와 동일한 문구를 인용한 것으로 보이는 『이십론』의 nāstīha satva ātmā vā dharmmās tv ete sahetukāḥ에서의 iha를 ‘이 세상’으로 옮긴다. 이종철(1997) 198쪽 참조.
『구사론』에서도 정확히 동일한 표현이 나타나는데(Pradhan(1967) 466쪽), 이에 대한 이종철의 번역 역시 변함이 없다. 이종철(2015) 393쪽 참조.

그러나 해당 표현이 아뜨만이나 중생이 존재하는 ‘저 세계’가 있을 여지를 남기고 있는 것이 아니기 때문에 받아들이기 어렵다. 본고는 ‘여기’가 ‘불교의 가르침’이라고 이해하였다. iha를 비슷하게 옮긴 사례로 가라시마 세이시(2012) 320쪽 및 이영진(2013) 162쪽 참조.
『구사론』의 해당 구절에 대한 야쇼미뜨라의 주석 역시 본고와 일치하는 것으로 보인다. Wogihara(1936) 704쪽: **nāstīha sattva ātmā ce**ti | idam ihodāharaṇaṁ **pudgalo nopalabhyata** ity etac ca | **na vidyate so ’pi kaścid** itīdaṁ vāpy udāharaṇaṁ | (‘여기에서는 중생도 아뜨만도 존재하지 않는다’라는 이것은 이쪽의 선언이고, ‘뿌드갈라는 지각되지 않는다’라는 이것과 혹은 ‘그 어떤 [뿌드갈라 같은] 것도 존재하지 않는다’라는 이것 역시 [이쪽의] 선언이다.)

[443] 이 경증이 *Vyākhyāyukti*의 또 다른 대목에서도 등장한다. 본고 452번 각주 참조.

[질문:] [“법들은 존재한다.”고 말씀하셨던] 그 의도를 성문들이 이해할 수 있냐고 하면?[444]

[답변:] 진리를 보지 못한 자들은 이해하지 못한다.[445]

[질문:] 저 [성문]들이 변계소집된 대로 파악한 것이라면 어째서 기만당한 것이 아니냐고 [따라서 세존께서 성문들에게 거짓을 말씀하신 꼴이 되는 것이 아니냐고] 하면?

[답변:] 세존께서 모종의 의도로 세간적 정견에 들어설 수 있는, [그것을 통해] 지도받아야 할 자(*vineya)들을 염두에 두고(*adhikṛtya) “자연발생인 중생이 존재한다.”고 말씀하셨는데, 이 [경우에서]도 저들은 그 의도를 이해한 것인가?

[질문:] 답하길, 아니라고 하면?

[답변:] 변계소집된 대로 파악한 것이라면 어째서 기만당한 것이 아닌가, [따라서 세존께서 저들에게도 거짓을 말씀하신 꼴이 되는 것이 아닌가]?

---

[444] 호리우치 도시오는 이 대목을 포함해 *Vyākhyāyukti*의 제4장 전체가 성문(śrāvaka)과 바수반두 사이의 대화로 간주한다. 堀内 俊郎(2009) 참조.

그러나 성문의 정체성을 가진 자가 “[법들은 존재한다’고 말씀하셨던] 그 의도를 성문들이 이해할 수 있냐고 하면?”과 같은 질문을 하는 것은, 비록 불가능하지는 않지만, 매우 어색하다고 할 수 있다. 그렇다면 질문자의 정체성은 괄호 안에 넣어두는 편이 좋을 것이다.

[445] 堀内 俊郎(2009) 229쪽: bcom ldan ’das kyis nyan thos rnams la phyed ni bden pa bstan l phyed ni brdzun pa ste l gang zag med do zhes bya ba ni bden pa’o ll chos rnams yod do zhes bya ba ni brdzun pa ste l ji skad du l ’di na bdag gam sems can med ll chos ’di rgyu dang bcas las(?) ’byung ll las yod rnam par smin pa yod ll byed pa po ni mi dmigs so ll zhes gsungs pa lta bu’o zhe na l bcom ldan ’das kyis sems can brdzus te byung ba yod do zhes gang bshad pa de ci brdzun nam l
bcom ldan ’das kyis dgongs pa gang gis bshad pa de ltar mi brdzun no zhe na l bcom ldan ’das kyis dgongs pa gang gis chos rnams yod do zhes bshad pa ’di yang de ltar mi brdzun no ll
ci dgongs pa de nyan thos rnams kyis rtogs sam zhe na l
bden pa ma mthong ba rnams kyis mi rtogs so ll

[질문:] 저들의 저 태생적인(*sahaja) 중생견(*sattvadṛṣṭi: 중생이 실재한다고 보는 생각)은 선취(*sugati)에 갈 때까지 단절케 할 수가 없어서, 그것 때문에 저 [“자연발생인 중생이 존재한다.”는 것]을 말씀하셨던 것이라고 하면?

[답변:] 저 [성문]들의 저 태생적인 법견(*dharmadṛṣṭi: 법이 실재한다고 보는 생각)도 열반[에 이를 때]까지 단절케 할 수가 없어서, 마찬가지로 그것 때문에 저 [“법들은 존재한다.”는 것]을 말씀하셨던 것이다.[446]

[질문:] 만약 ‘윤회는 고통스럽다.’ 혹은 ‘열반은 적정하다.’고 여실하지 않게 변계(*parikalpa)한다면, 어째서 [여실하게 변계]하도록 하지 않는[447] 것인가?

[답변:] 여실하지 않은 변계 역시 성자의 지혜의 등류(*niṣyanda)[에 해당하는], 설시의 토대(*āśraya)를 갖춘 모종의 것들 일부는 청정(*vyavadāna)에 기여하는 것(*anukūla)이니, 그 [발화]의 바탕[이 되는 사태](*vastu)는 불가언설을 특징으로 하

---

[446] 堀内 俊郎(2009) 229쪽-230쪽: ji ltar na de dag gis ji ltar kun tu brtags pa bzhin du ’dzin na bslus par mi ’gyur zhe na l
bcom ldas ’das kyis dgongs pa gang gis ’jig rten pa’i yang dag pa’i lta ba la gzud par bya ba’i gdul ba rnam kyi dbang du mdzad nas brdzus te byung ba’i sems can yod do zhes bshad pa ’di yang ji de dag gis dgongs pa de rtogs sam l smras pa l ma yin no zhe na l
ji ltar na ji ltar kun tu brtags pa bzhin du ’dzin na bslus par mi ’gyur l
de rnams kyi lhan cig skyes pa’i sems can du lta ba de ni bde ’gror ’gro ba’i bar du gcod par mi byed pas de’i phyir de bshad pa yin no zhe na l
de rnams kyi lhan cig skyes pa’i chos su lta ba de yang mya ngan las ’das pa’i bar du gcod par mi byed pas de’i phyir yang de bshad pa yin no ll

[447] 호리우치 도시오는 문제의 mi byed를 de rnams kyi lhan cig skyes pa’i chos su lta ba de yang mya ngan las ’das pa’i bar du gcod par mi byed의 축약으로 간주한다. 堀内 俊郎(2009) 327쪽 참조.

그러나 그의 제안에 따르자면 질문의 동기가 미궁에 빠져 버리는 동시에 이후의 답변의 내용과도 조화롭지 못한 것 같다. 이에 본고는, 특히 후속하는 답변에 착안해, 문제의 mi byed를 yang dag pa ji lta ba bzhin du yin par kun tu rtog par mi byed의 축약으로 보았다.

는 것으로서(*nirabhilāpyalakṣaṇena) 존재하기 때문이다. 예를 들어, 사람들이 욕[계]·색[계]·무색[계]에서 활동하는(*caryā) 자들의 존재의 바탕(*ātmabhāva)·머무름(*sthāna)·삼매·등지(*samāpatti) 혹은 출세간의 해탈인 것들을 듣고 이해하게 한다면, 저들은 여실하게 변계할 것인가? [아니다.] 그럼에도 그 변계는 저것에 진력하는 자들이 저것을 얻을 수 있게끔 기여하는 것이 아닌가? [맞다.] 그와 같이 범부(*pṛthagjana)들은 무상(*anitya) 등의 행상(*ākāra)들로 법들을 변계한다면, [이는] 여실하게 변계하는 것이 아니니, **Māyājāla[sūtra]*에 "세존께서 "성자[들에게 속한] 출세간[의 것]이 진리다."라고 말씀하신다."라고 하기 때문이다. 그 [범부의] 변계도 여실한 법[의] 이해를 얻을 수 [있게 하기]에 기여하지 않는 것이 아니다. 나아가, 『대승장엄경론』에는 "허망분별·진실되지도 허망하지도 않은 분별·무분별·분별도 무분별도 아닌 것이 알려져야 할 것 전부라고 이야기된다."라는 게송도 있다.[448] 여기서 '허망분별'은 해탈에 기여하지 않는 것이다. '진실되지도 허망하지도 않은 분별'은 유루의(*sāsrava), 해탈에 기여하는 것이다. [모든 법이] 불가언설을 특징으로 한다는 것을 이해하지 못하기 때문이고 그것[의] 이해에 기여하기 때문이다. '무분별'은 출세간도와

---

448 해당 게송은 『대승장엄경론』「구법품」의 31번 게송과 정확히 일치하나 후속하는 설명은 석궤론주의 설명과 약간 차이가 난다.

長尾 雅人(2007) 2권 79쪽: **abhūtakalpo na bhūto nābhūto 'kalpa eva ca l na kalpo nāpi cākalpaḥ sarvaṁ jñeyaṁ nirucyate ll31ll** abhūtakalpo yo na lokottarajñānānukūlaḥ kalpaḥ l na bhūto nābhūto yas tadanukūlo yāvan nirvedhabhāgīyaḥ l akalpas tathatā lokottaraṁ ca jñānaṁ l na kalpo nāpi cālakpo lokottarapṛṣṭhalabdhaṁ laukikaṁ jñānaṁ l etāvac ca sarvaṁ jñeyam ll (**허망분별·진실되지도 허망하지도 않은 분별·무분별·분별도 무분별도 아닌 것이 알려져야 할 것 전부라고 이야기된다. (31송)** '허망분별'은 세간지에 기여하는 분별이다. '진실되지도 허망하지도 않은 분별'은 순결택분까지의 저 [출세간지]에 기여하는 분별이다. '무분별'은 진여 및 출세간지이다. '분별도 무분별도 아닌 것'은 출세간후득세간지이다. 그리고 이상이 '알려져야 할 것 전부'이다.)

이 차이에 대한 지적은 堀内 俊郎(2009) 327쪽 188번 각주 참조.

법들의 진여성이니, 인·법무아에는 분별(*vikalpa)을 특징으로 하는 것이 없기 때문이다. '분별도 무분별도 아닌 것'은 성자들의, 출세간후득청정세간지[449]이니, 여실함을 대상영역으로 하는 것이기 때문이고 법의 특징(*dharmalakṣaṇā)을 개념적으로 확립(*vy ava √sthā)하기 때문이다.[450]

---

[449] 후득지에 대한 『이십론』의 논의는【11】참조.

[450] 堀内 俊郎(2009) 230쪽-231쪽: gal te 'khor ba la ni sdug bsngal ba nyid dam mya ngan las 'das pa la ni zhi ba nyid du yang dag pa ji lta ba bzhin du ma yin par kun tu rtog na ji ltar mi byed ce na l
yang dag pa ji lta ba bzhin ma yin par kun tu rtog pa yang gang 'phags pa'i ye shes kyi rgyu mthun pa bstan pa'i rten can kha cig rnam par byang ba dang mthun pa yin te l de'i gzhi ni brjod du med pa'i mtshan nyid du yod pa'i phyir ro ll dper na mi dag 'dod pa dang l gzugs dang gzugs med pa na spyod pa rnams kyi lus dang gnas dang l ting nge 'dzin dang l snyoms par 'jug pa 'am l 'jig rten las 'das pa'i rnam par grol ba gang yin pa dag thos nas rtog par byed na l ci de dag yang dag pa ji lta ba bzhin du kun tu rtog pa yin nam l 'on kyang rtog pa de de la brtson pa rnams kyis de thob par bya ba'i phyir mthun pa ma yan nam l de bzhin du so so'i skye bo rnams mi rtag pa la sogs pa'i rnam pa dag gis chos rnams la kun tu rtog pa na l yang dag pa ji lta ba bzhin du rtog pa ma yin te l sgyu ma'i dra ba las bcom ldan 'das kyis 'phags pa 'jig rten las 'das pa ni bden pa yin par gsungs so zhes 'byung ba'i phyir ro ll rtog pa de yang yang dag pa ji lta ba bzhin gyi chos rtogs pa thob par bya ba'i phyir mi mthun pa ma yin no ll gzhan yang theg pa chen po las l yang dag min rtog yang dag min ll yang dag min pa min mi rtog ll rtog min mi rtog ma yan par ll shes bya thams cad yin par bstan ll zhes tshigs su bcad pa yang yin no ll de la yang dag min rtog ni gang zhig thar pa dang mi mthun pa'o ll yang dag min yang dag min pa min ni zag pa dang bcas pa'i thar pa dang mthun pa ste l brjod du med pa'i mtshan nyid mi rtogs pa'i phyir dang l de rtogs pa dang mthun pa'i phyir ro ll mi rtog ni 'jig rten las 'das pa'i lam dang l chos rnams kyi de bzhin nyid de <l> gang zag dang chos la bdag med pa nyid ni rnam par rtog pa'i mtshan nyid med pa'i phyir ro ll rtog min mi rtog ma yin pa ni 'phags pa rnams kyi 'jig rten las 'das pa'i rjes las thob pa dag pa 'jig rten pa'i ye shes yin te l yang dag pa ji lta ba'i yul yin pa'i phyir dang l chos kyi mtshan myid rnam par 'jog pa'i phyir ro ll

밑줄 친 부분들을 보면 *Vyākhyāyukti*가 『이십론』의 【5】 그리고 【6】과 내용은 물론 용어까지도 일치한다. 그러면서도 특히 【5】와 비교할 때 그 논증적 형태가 선명하다. 초점은 여기 *Vyākhyāyukti*에서 "자연발생인 중생이 존재한다."는 유례가 수행하는 역할에 있다. 바수반두는 "자연발생인 중생이 존재한다."는 이 구절을 범형으로 삼아, 한편으로는 비록 경전의 내용이 문자적으로 참은 아니더라도 그것을 듣는 자의 역량을 고려했을 때 불가피한 의도가 인정되기에 다른 한편으로는 참이 아니면서도 바람직한 효과를 내기에, 문제의 구절을 단적인 거짓이라고 할 수 없음을 보인다. 그리고 이에 따라 "법들은 존재한다."는 생각 역시 상대화시키고 있다.[451]

상기 인용문에서 '중생의 존재 (및 그에 대한 허망분별) / 법의 존재 (및 그에 대한 앎=인무아에 들어섬) / 법의 비존재 (및 그에 대한 앎=법무아에 들어섬)'의 세 단계가 상정되고 있는 점에 주목할 필요가 있다. *Vyākhyāyukti*의 또 다른 대목에서도 이 삼층 구조가 발견된다.

> [질문:] 세존께서 『승의공경』에서 "업(*karman)도 존재하고 이숙(*vipāka)도 존재하나 행위자(*kāraka)는 지각되지 않는다."라고 말씀하신 저 [업·이숙]은 승의적으로 (*paramārthataḥ) [존재하는가] 아니면 세속적으로(*saṁvṛtitaḥ) 존재하는가?
>
> [답변:] 그렇다고 하면 어떻게 되는가?

---

451 이 면모를 이종철은 '실체의 이차적 환원'이라 명명하였다. 이종철(1997) 200쪽 참조.

[질문:] 만약 승의적으로 [존재한다]고 한다면 어떻게 모든 법이 자성이 없는 것이겠고, 만약 세속적으로 [존재한다]고 한다면 행위자도 세속적으로 존재하여 '행위자는 지각되지 않는다'라고 말할 수 없다고 하면?

[답변:] 먼저 '세속'이라고 하는 이 [표현]은 무엇이고 '승의'는 어떤 것이길래, 그에 따라 무엇이 세속적 존재(*saṁvṛtisat)이고 무엇이 승의적 존재(*paramārthasat)라고 알아야 하는가?

[질문:] 명칭(*nāma)·언어(*abhilāpa)·가설(*prajñapti)·언설(*vyavahāra)이 세속이고 법들의 자상(*svalakṣaṇa)이 승의라고 하면?

[답변:] 그러면 그 경우 업과 이숙 양자는 명칭으로도 존재하고 자상으로도 존재하니 저 양자는 [세속적 존재·승의적 존재 중 어느 쪽이든] 바라는 대로의 존재라고 이해해도 될 것이다. 우리에게는 뿌드갈라(*Pudgala)가 세속적으로 존재하나 실체적으로는 (*dravyataḥ) [존재하지] 않으니, [오]온들에 대해 그것의 명칭이 가설되기 때문이다. 업과 이숙은 세속적으로 [그리고] 실체적으로 존재하나 승의적으로는 존재하지 않으니, 세간적(*laukika) 앎의 대상영역이기 때문이다. 뛰어난 것(*parama)은 출세간적 앎(*lokottarajñāna)으로, 그것의 대상이라서 '승의(*paramārtha)'이다. 저 [업과 이숙] 양자의 자상은 이 [출세간적 앎]의 대상영역이 아니니, 이것의 대상영역은 언어화될 수 없는(*anabhilāpya) 공상(*sāmānyalakṣaṇa)이기 때문이다.

[질문:] 여기서 세간적 앎[이 바른 인식수단(*pramāṇa)인가] 아니면 출세간적 [앎]은 바른 인식수단인가라고 하면?

[답변:] 단적으로는 출세간적 [앎이 바른 인식수단]이다. 세간적 [앎]에는 구분이 있으니, 출세간적 [앎] 이후에 얻는 [앎]은 바른 인식수단이다. 다른 [세간적 앎]은 바른 인식수단이 아니다. 이에 대중부(*Mahāsaṁghika) 승가의 게송, [즉] "눈·귀·코도 바른 인식수단이 아니고, 혀·몸·마음도 바른 인식수단이 아니니, 만약 이 감각 능력

(*indriya)들이 바른 인식수단이라고 하면, 성자들의 길(*āryamārga)이라는 과업(*kṛtya)이 없어질 것이다.”라고 한 것과도 부합한다.[452]

즉, ‘뿌드갈라의 세속적 존재 (및 그에 대한 지각) / 오온 내지 업·이숙 등 법의 실체적 존재(=자상) (및 그에 대한 세간적 앎) / 불가언설의 승의적 존재(=공

---

[452] 堀内 俊郎(2009) 233쪽-234쪽 : bcom ldan ’das kyis don dam pa stong pa nyid las l las kyang yod rnam par smin pa yang yod la byed pa po ni mi dmigs so zhes gsungs pa gang yin pa de ci don dam pa nyid du ’am l
’on te kun rdzob nyid du yin zhes na l de las cir ’gyur l
gal te don dam pa nyid du yin na l ji ltar na chos thams cad ngo bo nyid med pa yin l gal te kun rdzob tu yin na byed pa po yang kun rdzob tu yod pas byed pa po ni mi dmigs so zhes brjod par mi bya’o zhes na l
re zhig kun rdzob ces bya ba ’di ni ci yin l don dam pa ni gang zhig yin l de las ci kun rdzob tu yod dam l ci don dam par yod par shes par bya’o ll
ming dang l brjod pa dang l gdags pa dang l tha snyad ni kun rdzob yin la chos rnams kyi rang gi mtshan nyid ni don dam pa yin no zhes na l
’o na de lta na las dang rnam par smin pa gnyis ming du yang yod l rang gi mtshan nyid du yang yod pas de gnyis ji ltar ’dod par yod pa nyid du rtogs la rag go ll nged ni gang zag kun rdzob tu yod kyi rdzas su ni ma yin te l phung po rnams la de’i ming gdags pa’i phyir ro ll las dang rnam par smin pa dag ni kun rdzob tu rdzas su yod l don dam par ni med de l ’jig rten pa’i shes pa’i yul yin pa’i phyir ro ll dam pa ni ye shes ’jig rten las ’das pa yin te l de’i don yin pas don dam pa’o ll de gnyis kyi rang gi mtshan nyid ni de’i yul ma yin te l de’i yul ni brjod du med pa’i spyi’i mtshan nyid yin pa’i phyir ro ll
’dir ’jig rten pa’i shes pa ’am l ’jig rten las ’das pa tshad ma yin zhe na l
gcig kho nar ni ’jig rten las ’das pa yin no ll ’jig rten pa ni dbye ba yod de l ’jig rten las ’das pa’i rjes las thob pa gang yin pa de ni tshad ma yin no ll gzhan ni tshad ma ma yin no ll de ltar na dge ’dun phal chen sde pa rnams kyi tshigs su bcad pa l mig dang rna ba sna yang tshad ma min ll lce dang lus dang sems kyang tshad ma min ll gal te dbang po de dag tshad yin na ll ’phags pa’i lam kyi bya ba med par ’gyur ll zhes bya ba ’di dang yang mthun par byas pa yin no ll

상) (및 그에 대한 출세간적인 앎’의 삼중 구조이다. 따라서 이 대목에서 행위자 내지 뿌드갈라 등의 자아를 업과 이숙(=법들)로 환원시키는 것은 『이십론』의 제9송에서 외적인 대상을 표상에 부대하는 이미지로, 감각 능력을 그 표상을 산출하는 종자로 재규정한 것에 유비될 수 있다.

그러나 이 대목과 관련해 보다 흥미로운 점은 상기의 인용문의 전반부는 저 유명한 「현성품」의 승의·세속 구분을 연상시키는 동시에 상대화시키고 있다는 점이 주목된다.

> 또 두 가지 진리, 즉 세속제(saṁvṛtisatya)와 승의제(paramārthasatya)가 있다. 이 양자의 정의는 무엇인가?
>
> **어떤 x가 쪼개질 때 혹은 판단력(dhī)으로 다른 것이 배제될 때, 항아리와 같은 대상처럼 그 x에 대한 인식이 없어질 경우 그 x가 세속적 존재(saṁvṛtisat)이고, [이와] 다르게 [인식이 남는 것이] 승의적 존재(paramārthasat)이다.**
>
> 어떤 x가 부분적으로 쪼개질 때 그 x에 대한 인식이 없어질 경우 그 x가 세속적 존재이다. 예를 들어 항아리가 그러니, 왜냐하면 이 [항아리]가 조각들로 쪼개질 때 항아리에 대한 인식이 없어지기 때문이다. 그리고 어떤 x가 판단력(buddhi)에 의해 다른 속성(dharma)들을 배제하면 그 x에 대한 인식이 없어질 경우 그 x 또한 세속적 존재라고 알아야 할 것이다. 예를 들어 물이 그러니, 왜냐하면 이 [물]은 지혜를 통해 색 등의 속성들을 배제하면 물에 대한 인식이 없어지기 때문이다. 한편 바로 저것들에 대해 세속[에서 통용되는] 명칭이 붙여졌기에 세속[에 통용되는 관습의] 힘 때문에 ‘항아리가 존재한다’라거나 ‘물이 존재한다’라고 말하는 경우 단적으로 참되게(satyam) 말한 것이지 거짓되게(mṛṣā) [말한 것이] 아니기에 저 [진술 내지 언어적 인식]이 세속제이다. 이와 다르게 [되는 진술 내지 언어적 인식이] 승의제이다. 어떤 x가 쪼개져

도 [혹은] 지혜에 의해 다른 속성들이 배제되도, 그 x에 대한 인식이 단적으로 존재할 경우 그 x가 승의적 존재이다. 예를 들어 색이 그러하니, 왜냐하면 이 [색]인 것이 극미들로 쪼개져도 혹은 지혜에 의해 맛 등의 속성들이 배제되어도 색의 본성(svabhāva)에 대한 인식이 단적으로 존재하기 때문이다. 이 [색의 경우]처럼 수(vedanā) 등도 마찬가지라고 보아야 할 것이다. 이것은 승의적으로 존재하기 때문에 '승의제'이다. [한편] 선대의 스승들은 "출세간적 앎에 의해 혹은 저 [출세간적 앎] 이후에 얻는 세간적 [앎]에 의해 파악된 양상이 승의제이다. 다른 [앎]에 의해 [파악된] 양상이 세속제이다."라고 하였다.[453]

---

[453] Pradhan(1967) 333쪽-334쪽: dve api satye saṁvṛtisatyaṁ paramārthasatyaṁ ca l tayoḥ kiṁ lakṣaṇam l

yatra bhinne na tadbuddhir anyāpohe dhiyā(dhyā?) ca tat l ghaṭārthavat saṁvṛtisat paramārthasad anyathā ll

yasminn avayavaśo bhinne na tadbuddhir bhavati tat saṁvṛtisat l tadyathā ghaṭaḥ l tatra hi kapālaśo bhinne ghaṭabuddhir na bhavati l yatra cānyān apohya dharmān buddhyā tadbuddhir na bhavati tac cāpi saṁvṛtisad veditavyam l tadyathāmbu l tatra hi buddhyā rūpādīn dharmān apohyāmbubuddhir na bhavati l teṣv eva tu saṁvṛtisaṁjñā kṛteti saṁvṛtivaśāt ghaṭaś cāmbu cāstīti bruvantaḥ satyam evāhur na mṛṣety etat saṁvṛtisatyam l ato 'nyathā paramārthasatyam l tatra(yatra?) bhinne 'pi tadbuddhir bhavaty eva l anyadharmāpohe 'pi buddhyā tat paramārthasat l tadyathā rūpam l tatra hi paramāṇuśo bhinne vastuni rasārhān(rasādīn?) api ca dharmān apohya buddhyā rūpasya svabhāvabuddhir bhavaty eva l evaṁ vedanādayo 'pi draṣṭavyāḥ l etat paramārthena bhāvāt paramārthasatyam iti l yathā lokottarena jñānena gṛhyate tatpṛṣṭhalabdhena vā laukikena tathā paramārthasatyam l yathānyena tathā saṁvṛtisatyam iti pūrvācāryāḥ l

「현성품」의 이 구절은 형이상학적 함축 때문에 일찍부터 특히 구미 쪽 연구자들의 주목을 받아왔다.[454] 여기서 세속적 존재와 승의적 존재는 분석의 한계에 도달했는지 여부로 구분된다. 즉, 분석이 아직 가능하여 분석시 본래의 모습을 상실하는 것이 세속적 존재이고, 최종적 분석에 도달한 것이 승의적 존재이다. 그리고 이에 근거해 세속제와 승의제가 정의되고 있다.

흥미로운 점은 「현성품」의 세속적 존재 대 승의적 존재의 구분은 *Vyākhyāyukti*에서는 질문자에게 귀속되는 입장과 일치한다는 점이다. 또 「현성품」 말미에 소개된 선대의 스승들의 견해에 나타난 세속제와 승의제의 구별은 *Vyākhyāyukti*에서의 답변자의 견해에 가깝다. 야쇼미뜨라 역시 이런 정황을 보고하는 것 같다.

> 왜냐하면 유가행파들에게는 존재가 승의적·세속적 존재에 실체적 존재(dravyasat)까지 해서 세 가지 종류이기 때문이다. 실체적인, 즉 자상적인 존재가 실체적 존재이다.[455]

마츠다 카즈노부도 시사하듯[456] 야쇼미뜨라의 보고하는 '실체적 존재'의 경우, 앞서 인용한 *Vyākhyāyukti* 방식의 규정이 아니라면, 별도의 위상을 지닌 존재

---

[454] 대표적인 경우로 Matilal(1986), Siderits(2007), 박창환(2010) 정도를 거론할 수 있을 것이다.

[455] Wogihara(1936) 524쪽: trividhaṁ hi yogācārāṇāṁ sat l paramārthasaṁvṛtisat dravyasac ca l dravyataḥ svalakṣaṇataḥ sad dravyasad iti l

[456] 일찌기 마츠다 카즈노부가 *Vyākhyāyukti*의 이제설 부분을 「현성품」에 나타난 선대의 스승들의 견해와 관련지어 번역하고 소개했다. 松田 和信(1985) 참조.

로서 선뜻 이해되기가 어려운 것이다.[457] *Vyākhyāyukti*의 구도가 「현성품」의 두 가지 버전의 승의·세속 이해를 종합한 것이라면, 저 종합이 이뤄진 한 가지 분명한 동기는 기존의 아비달마적 진리관에 유가행파 고유의 진리관을 반영하려는 것이다.[458]

그리고 동일한 요구가 『이십론』에서도 관철되고 있는 것으로 보인다. 즉, 바수반두에게 자연발생인 중생(=아뜨만, 뿌드갈라)은 십이처(=오온)에 대한

---

457 그러나 「섭결택분 보살지」에서 실체적 존재(dravyasat)·가설적 존재(prajñāptisat)의 외연이 세속적 존재(saṁvṛtisat)·승의적 존재(paramārthasat)의 외연과 다르게 나타나고, 특히 세속·승의의 대별의 기준으로 염오·청정 여부가 명시된다는 점에서 *Vyākhyāyukti*의 삼분법에 그나마 접근하는 경우로 꼽힐 수 있겠지만, 여기서도 체계적인 설명이 있는 것은 아니다. 高橋 晃一(2005b) 124쪽-125쪽 참조.

458 유가행파의 삼성의 학설을 나가르주나 류의 이제의 학설의 비판적 계승으로 보고자 하는 김재권 역시 상기 *Vyākhyāyukti*의 구절에 주목한다. 김재권(2009) 참조.

본고 역시 그의 큰 그림에 대체로 동의한다. 다만 *Vyākhyāyukti*의 저 구절이 과연 유가행파 고유의 '이제관'을 표명하는 지에 대해서는 다소 유보할 필요가 있다고 생각한다. 설일체유부와 나가르주나 류의 이제의 학설을 비판한다고 해서 꼭 대안적인 이제의 학설을 마련할 필요는 없으며, 실제로 *Vyākhyāyukti*에서 대안적 관점으로 제시되는 것은 이제의 구도에 부합하는 이층구조물이 아니라 삼성의 구도에 맞춘 삼층구조물이다. 따라서 김재권이 주목하고자 하는 사상사적 변화는 '이제'나 '삼성'보다는 이 둘을 아우를 수 있는 새로운 진리 개념으로 포착되는 편이 보다 적절해 보인다. 흥미롭게도 유가행파 전통에서는 매우 이른 시기부터 저 둘을 포괄하는 개념으로, 불교 전통에서는 다소 낯선, '진실(tattva)'이라는 용어를 일관되게 사용해 왔다. 이를테면 『중변분별론』 「진실품」에서 이제는 물론 삼성조차, 해당 챕터명이 선명히 보여주듯, 모두 '진실'이라는 표제어 아래에서 취급된다. '진실' 개념의 역사적 면모에 대해서는 이길산(2020) 참조.

한편 "아무튼 이러한 것은 유식학파의 존재론의 특징으로 청정세간지의 대상인 실유가 의타기성으로 새롭게 확립되었음을 시사한다. … 유식학파의 존재영역인 3유가 3성으로 전개되었다고 볼 수 있다."(김재권(2009) 296쪽)는 그의 진술은 오해의 여지가 있어 보인다. '3유'는 *Vyākhyāyukti*에 이르러 등장하기 때문에 3성에 선행할 수는 없을 것이기 때문이다. 따라서 저 진술은 대물(de re) 해석 하에서만 성립할 수 있다.

가설(prajñapti 혹은 upacāra[459])이고, 십이처 중에서 안·이·비·설·신·색·성·향·미·촉의 물질적인 십처는 다시 종자 및 이미지에 대한 가설로 간주할 수 있다.[460] 십이처 중에서 여전히 정신적인 의처·법처는 다른 것으로 환원될 필요가 없다는 점, 그리고 어쨌든 종자나 이미지는 여전히 윤회적 세계에 속한 것이라는 점 이 양자를 고려할 때 『이십론』의 이 구도는 앞서 *Vyākhyāyukti*의 '세속적 존재 / 실체적 존재 / 승의적 존재' 구도에서 '실체적 존재' 부분을 좀 더 복잡하게 묘사한, 그렇지만 전반적으로는 동일한 구도라고 평가할 수 있을 것이다.[461]

【5】〖e-2〗 『이십론』에서는 여태껏 물질 세계의 한 축인 대상을 표상의 이미지로 환원시키는 작업에 집중해왔는데, 이 【5】에 이르러 비로소 다른 축인 감각

---

459 이 upacāra에 얽힌 복잡한 철학적 역할 및 개념적 변천에 대한 시론적 연구로는 Tzohar(2011) 참조.
유가행파의 upacāra 개념을 보다 일반적인 인도철학사의 맥락에서 읽고자 하는 쪼하르의 방향성에 본고는 기본적으로 동의한다. 그러나 upacāra를 metaphor로 옮기는 것과 더불어 『보살지』「진실의품」을 취급하는 제3장과 스티라마띠의 『삼십송』 주석을 분석하는 제5장은 많은 부분에서 재고될 필요가 있다고 본다.

460 그러나 자은 기는 이 대목을 독해할 때 '알라야식'을 전제하여 『이십론』 자체에서 이탈하는 양상을 보여준다.
T1834_990a08-10: 唯第八心相續不斷。能從前世。往於後世。結生不斷。佛觀此心密意。說有化生有情。非觀實有化生有情。(오직 제8식(=알라야식)의 심상속만이 끊어지지 않으며, 전생에서 후생으로 가니, 결생이 끊어지지 않는다. 붓다는 이 마음을 통할하고서 숨겨진 의도로 자연발생인 유정이 있다고 설하신 것이지, 실재하는 자연발생인 유정을 보고 이에 다시 [자연발생인 유정이 있다고] 설하신 것이 아니다.)

461 이종철 역시 본고와 동일한 그림을 그리고 있다. 이종철(1996) 199쪽-200쪽 참조.

능력을 비물질적인 종자로 규정하고 있다. 이 특이한 발상은 이후 유가행파 내에서 논란거리로 받아들여진다.

역량(*śakti 혹은 sāmarthya)이 곧 종자의 다른 명칭이다. 또 다섯 가지 감각 능력의 정체는 표상의 종자라고 한다. 『성유식론』 제4권에 간략히 두 가지 학설이 있다. [제1설] 어떤 이는 눈 등의 다섯 가지 감각 능력이 곧 다섯 가지 표상이지, 구유근(=동시발생적인 토대로서의 감각 능력)이 되는 실제의 눈 등은 없으며, 단지 [과거의] 인연(*hetupratyaya?)으로부터 이미 발생이 끝난 종자를 '눈 등'이라고 명칭을 붙이는 것이다. 곧 [『이십론』의] 이 게송 및 [디그나가의] 『관소연연론』으로 진정한(?) 증거를 삼는 것이다. 『관소연연론』에서는 제8식에 위치한 다섯 가지 식의 종자를 '다섯 가지 감각 능력'이라고 명칭을 붙이기 때문이며, 또 항상 대상영역과 상호간에 원인이 되기 때문이다. 그 '다섯 가지 외적인 대상영역'에 대해 의타기[성]인 색처 등이 있다고 인정하는 데에는 이견이 없다. 저 디그나가 등은 이 『이십론』에 근거해 『관소연연론』에서 이와 같은 학설을 만든 것이다. [제2설] 어떤 이는 [제1설이] 타당한 것이 아니라고 한다. 만약 다섯 가지 물질적인 감각 능력이 곧 다섯 가지 표상의 종자라면, 십팔계의 종자가 뒤섞여 버리고 이처럼 곧 열한 가지의 오류가 발생해버린다. 자세히는 저 [『성유식론』 제4권]의 설명대로이다. [제1설 지지 발언] 그러나 다르마빨라 논사는 디그나가의 주장에 임시로 편을 들어주며 재차 해명하는 말을 내놓았으니, '다섯 가지 표상을 유발하는 지배적(*ādhipatya) 작용을 하는 종자를 '다섯 가지 물질적 감각 능력'이라고 명칭을 붙인 것이지 인연(*hetupratyaya?)을 지어서 다섯 가지 표상의 종자를 발생시킨 것은 아니다'라고 하였다. 저 스티라마띠 등은 재차 저 [다르마빨라]의 [해명의] 말을 논파하니 [저 경우] 다섯 가지 물질적인 감각 능력이 무기(*avyākṛta)가 아닌 것이 되어버릴 것이기 때문이다. 이처럼 곧 [다르마빨라의 것까지 추가해] 열두 가지의 오류가 생기니, 또 자세히는 저 [『성유식론』 제4권]의 설명대로이다. 그러나 디그나가 등

은 곧 문자적으로 이해하고 다시 다른 해석을 [주는 것이] 없으나, 저 스티라마띠 등은 [『이십론』의] 이들 표현을 해석하며 말하길, “종자 및 역량을 ‘다섯 가지 감각 능력’이라고 명칭을 부여한 것은 ‘표상을 떠나 실제로 색 등이 있다’는 [생각]을 논파하기 위해서이지, 눈 등처럼 보이게 식이 전변된 것에 대해 다섯 가지 표상의 작용을 발생시킴이 있기 때문에 임시적으로 ‘종자’ 내지 ‘물질적인 역량’이라고 명칭을 붙인 것이지, 물질적인 감각 능력이 곧 표상의 업의 종자라고 한 것은 아니니, 경량부 등이 마음 바깥에 실제의 색 [등이 있다고 주장하고 또 저들은] 제8식이 있다고 설정하지 않기 때문에 ‘종자가 눈 등의 감각 능력이다’라고 말하지 않으면 ’라고 눈 등이 곧 여섯 가지 식을 떠나 있게 되어버리기 때문에 ‘종자가 눈 등의 감각 능력이다’라고 말한 것이다.”라고 하였다.[462]

감각 능력-종자설이 유가행파 고유의 아비달마 체계 내에 발생시키는 수많은 혼란상 때문에 바수반두의 이 학설을 또 ‘미료의’로 이해해야 한다는 스티라마띠의 설명은 주목할만 하다. 그러나 이 설명은, 아무리 논쟁상의 이유라지만, 미료의의 미료의를 상정하는 것이라서 너무 복잡하다. 더군다나 일찌기 슈미트

---

462 T1834_990b29-c19: 功能卽是種子異名。亦說五根體卽識種。成唯識論第四卷中。略有二說。有說眼等五根。卽五識種。無現眼等爲俱有根。唯自因緣生已種子。名爲眼等。卽引此頌及觀所緣。以爲誠證。觀所緣說。第八識上。五識種子。名五根故。又說常與境互得爲因故。其五外境許有依他色處。無諍。其陳那等。依此唯識。於觀所緣。作如是說。有說非理。若五色根。卽五識種。十八界種。應成雜亂。如是便有十一過失。廣如彼說。然護法論師。假朋陳那執。復轉救言。能感五識增上業種。名五色根。非作因緣。生五識種。其安惠等。復破彼言。應五色根非無記故。如是便有十二過失。亦廣如彼。然陳那等。卽隨文解。更無異釋。其安惠等。釋此等文云。種子功能名五根者。爲破離識實有色等。於識所變似眼根等。以有發生五識用故。假名種子。及色功能。非謂色根。卽識業種。破經部等心外實色。由未建立有第八識。若不說種爲眼等根。眼等便離六識而有。故說種子。爲眼等根。
여기서 자은 기가 염두에 둔 『성유식론』의 대목은 T1585_019c27 이하로 보인다.

하우젠이 지적했듯이[463] 여기에는 '경량부'와 바수반두 자신을 묶어주는 '특수한 변화(pariṇāmaviśeṣa)'라는 특이한 표현이 사용된다는 점에서 스티라마띠의 저 제안은 무비판적으로 수용하기는 어려울 것이다. 이 문제에 대한 최종적인 판단은 바수반두 자신이 새로 구축한 유가행파식 아비달마가 존재하는지 여부, 그리고 그 체계에 따를 때 스티라마띠가 우려하는 여러 혼란상들이 여전히 남게 되는지 여부를 먼저 확인해야만 비로소 가능할 것이다.

그럼에도 스티라마띠의 해석적 제안은 전통적인 견지에서 보다 만족스럽다. 감각 능력을 종자로 간주하는 『이십론』의 관점은 유가행파 내에서도 혁신적인 것이기 때문이다. 효도 가즈오가 잘 지적했듯, 보다 전통적이면서 권위적인 "『중변분별론』, 『섭대승론』에서는 감관에 해당하는 것도 대상으로 현현한 식과는 별도로 현현한 식으로 생각"(효도 가즈오(2011) 127쪽)하기 때문이다. 이 때문에 유리는 바수반두의 새로운 견해에 "다소 애매하고 불분명한 것이 있"(유리(2017) 144쪽)다면서 그 시원을 "종자는 6처와 다른 것이 아니다."(유리(2017) 151쪽)는 『성문지』의 진술에서 찾고자 한다. 그러나 『성문지』의 저 진술 자체는, 정주희가 적절히 논평하듯, "종자와 종자훈습처의 불가분의 관계"(정주희(2017) 45쪽)를 표현한 것에 불과하며 따라서 종자와 육처가 동일하다는 뜻이 아니다. 반면에 『이십론』은 종자와 육처는 실체와 가설의 관계이며

[463] Schmithausen(1967) 참조.

따라서, 적어도 사태적 차원에서, 양자는 동일하다는 입장이다. 따라서 『이십론』 제9송의 연원을 『성문지』에서 찾기는 어렵다.[464]

464 이에 더해, 역시 정주희가 잘 지적했듯, 『성유식론』과 『이십론술기』의 최종적 입장은 『이십론』 자체보다는 『중변분별론』이나 『섭대승론』 등 보다 고전적인 견해로 돌아가는 것이다. 정주희(2017) 45쪽 및 본고 462번 각주 및 해당 본문 참조.

Silk(2018) 73쪽-81쪽: **anyathā punar deśanā**

dharmanairātmyapraveśaḥ ll

anyatheti vijñaptimātradeśanā l kathaṁ

dharmmanairātmyapraveśaḥ l vijñaptimātram idaṁ

rūpādidharmmapratibhāsam utpadyate na tu rūpādilakṣaṇo

dharmma(ḥ kaścid astī)ti viditvā l

yadi tarhi sarvathā dharmmo nāsti tad api vijñaptimātraṁ nāstīti <l>

kathaṁ tarhi vyavasthāpyate l

na khalu sarvathā dharmmo nāstīty evaṁ

dharmmanairātmyapraveśo bhavati (l a)pi tu l

kalpitātmanā [l 10 ll]

yo bālair dharmāṇāṁ svabhāvo grāhyagrāhakādiḥ parikalpitas tena

kalpitenātmanā teṣāṁ nairātmyaṁ na tv anabhilāpyenātmanā yo

buddhānām viṣaya iti l evam vijña[pti](mātrasyā)pi

vijñaptyantaraparikalpitenātmanā nairātmyapraveśād

vijñaptimātravyavasthāpanayā sarvadharmmāṇāṁ

nairātmyapraveśo bhavati na tu sarvathā tada(s)t(i)tvāpavād(ā)t l

itarathā hi vijñapter api vijñaptyantaram arthaḥ syād iti

vijñaptimātratvan na sidhyetārthavatītvād vijñaptīnāṁ l

kathaṁ punar idaṁ pratyetavyam anenābhiprāyeṇa bhagavatā rūpādyāyatanāstitvam uktaṁ na punaḥ santy eva tāni yāni rūpādivijñaptīnāṁ pratyekaṁ viṣayībhavantīti |

【6】 [바수반두:] 나아가 다르게 [제시된] 교설[의 이점]은 법무아 (dharmanairātmya)에 들어가는 것이다.

‘다르게 [제시된 것]’은 유식(vijñaptimātra)의 교설이다. 어떻게 법무아에 들어가는 것인가? ‘단지 표상일 뿐인 이것이 색 등의 법인양 보이게끔 발생하는 것이지 색 등의 정의(lakṣaṇa)를 가진 어떠한 법도 존재하지 않는다’고 알고서 [법무아에 들어가는 것]이다.

[대론자:] 그러면, [즉] 만약 모든 측면에서 법이 존재하지 않는다면, 바로 저 단지 표상일 뿐인 것 또한 존재하지 않는다는 점에서, 그러면 어떻게 [‘단지 표상일 뿐인 것’이라고] 개념적으로 확립(vy ava √sthā)되는가?〖a〗

[바수반두:] 실로 ‘모든 측면에서 법이 존재하지 않는다’라고 그처럼 [생각해서] 법무아에 들어가는 것은 아니다. 그보다는,

상정된 본질을 가진 것으로이다. 〖**제10송**〗

어리석은 이들에 의해 법들의 자성 A가 소취(grāgya)·능취(grāhaka) 등으로 변계소집된 경우에 저 법들은 상정된 본질을 가진 저 [A]의 무아라는 것이지, 반대로 [법들의 자성 B가] 붓다들의 영역인 경우 [저 법들이] 불가언설의 본질을 가진 [저 B의 무아라는 것]은 아니다. 이처럼 오직 표상일 뿐인 것 또한 또 다른 표상에 의해 변계소집된 본질을 가진 [자성]의 무아에 들어가 있기 때문에, ‘오직 표상일 뿐인 것’이라고 개념적으로 확립함을 통해, 모든 법들의 무아에 들어가는 것이지, 저 [법들]이 존재함을 모든 측면에서 손감(apavāda)하기 때문에 [모든 법들의 무아에 들어가는 것은] 아니다. 왜냐하면, 그렇지 않을 경

우, 표상 C 또한 또다른 표상 D의 대상이 되어버려, 이 경우 표상들이 대상을 가진 것이기 때문에, 오직 표상일 뿐인 상태가 성립하지 않을 것이기 때문이다.

〖b〗

[대론자:] 그런데 어떻게 '세존께서 저 의도를 가지고 색처 등이 존재한다고 말씀하신 것이고 이를 넘어 색 등에 대한 표상들 각각에게 대상영역이 되어주는 저 [색처]들이 전혀 존재하지 않는다(na punaḥ santy eva)'〖c〗는 이점을 이해해야 하는가?

【6】〖a〗　여기서 대론자는 문제의 법무아, 즉 법은 본질을 결여한다는 것을 문자 그대로 읽고서, 그 경우 '오직 표상일 뿐인 것'이란 표현이 적용되는 대상 역시 하나의 법일텐데, 어떻게 비존재에 대해 언어를 적용할 수 있느냐고 묻고 있다. 사이구사 미쯔요시 및 효도 가즈오는 이 질문자의 사상적 정체성을 '중관파'라고 특정한다.[465] 물론, 사이또 아키라가 지적했듯, 바비베까 이전에 '중관(Mādhyamika)' 같은 표현을 사용하는 것은 착시(錯時, anachronism)의 위험이 크다.[466] 그러나 대론자의 성분이 이를테면 「보살지」「진실의품」에서와 매도하는 것과 같은 '악취공(durgṛhītā śūnyatā)'의 견해를 가진 자 혹은 '허무론자(nāstika)'라고, 그 부정적 함축은 빼고, 간주해도[467] 여전히 문제는 남는다. 왜냐하면 사이구사 미쯔요시 및 효도 가즈오의 해석에 따라 본문을 읽을 경우 대론자가 자신의 사상을 부정적으로 보거나 혹은 갑자기 자신의 사상을 고백하고 있는 셈이기 때문이다. 따라서 대론자의 문제 제기는, 골드가 잘 지적한 대로, 실재론자들이 거론할 법한, "나가르주나의 *Vīgrahavyāvartanī* 이래 불교철학자들에게 익숙한, 모든 유형의 반실재론자들이 직면하게 되는 자기 참조적 불일치(self-referential incoherence)"를 지적한 것으로 봐야할 것이다.[468]

---

[465] 사이구사 미쯔요시(1993) 136쪽 및 효도 가즈오(2011) 133쪽 참조.

[466] 斎藤 明(2007) 참조.

[467] 高橋 晃一(2005b) 100쪽-101쪽 참조.

[468] Gold (2015) 5장: This charge of self-referential incoherence is faced by anti-realists of all stripes, and it is familiar to Buddhist philosophers from Nāgārjana's *Vīgrahavyāvartanī*.

【6】〖b-1〗　여기서 ‘그렇지 않을 경우’는 무엇을 뜻할까? 전통적인 주석가들이나 현대 연구자들 모두 이 표현을 잘 해명하지 않는다. 상당히 까다롭기는 하지만, 본고에서는 저 표현을 ‘법들이 존재함을 모든 측면에서 손감(apavāda)함을 통해 법들의 무아에 들어갈 수 있다면’으로 이해한다. 즉, 효도 가즈오가 ‘중관파’라고 부른 당시 대승 내의 다른 무리들을 겨냥한 말로 이해한 것이다.[469] 바수반두의 관점에서 이들은 표상 내지 식의 특별한 위상에 주목하지 않은 채 표상 내지 식을 다만 다른 법들과 마찬가지로 간주하기 때문에 비록 법무아의 이념에 복무하려고는 해도 결국 실패하는 것이다. 왜냐하면 통상적인 이해에서 표상 내지 식은 ‘대상을 가진 것’으로 이해되며, 이들은 아마도 유가행파와 달리 이 정의 자체를 문제삼지 않고 다만 모든 법이 무자성이라고만 주장할 것이기 때문이다. 이처럼 비록 ‘중관파’에게 귀속할 법한 정체성을 가진 자가 이 『이십론』에 직접 등장하는 것이 아니지만, 그럼에도 이 대목의 논의는 저 사조에 대한 비판적 시선을 함축하고 있다고 봐야할 것이다.[470]

호리우치 도시오가 지적했듯, 바수반두는 일찍이 *Vyākhyāyukti*에서, 「진실의품」에서 처음 제기되고 『해심밀경』이 이어받은 ‘언어표현의 기반은 언어

---

469 효도 가즈오에 대한 비평은 【6】〖c〗 참조.

470 『삼십송』 역시 소위 ‘중관파’에 대한 명시적 언급은 없으나, 주석가 스티라마띠는 저자 바수반두가 ‘중관파’를 공격하는 것으로 이해한다. 이때의 핵심 논리는 가설(upacāra)에는 반드시 참조점 역할을 할 토대(ādhāra)가 요청된다는 것이다. 물론 스티라마띠 역시 ‘중관’이라는 표현은 물론 ‘대승’이라는 표현마저도 전혀 사용하지 않는다. Buescher(2007) 38쪽, 42쪽 참조.

화 불가능한 사물 자체’라는 생각을 계승하여, 『승의공경』을 다르게 해석하는 ‘일군의 대승’을 비판한 적이 있다.[471]

> [바수반두:] 또 일군의 대승은 ‘모든 것이 자상적으로는(*svalakṣaṇataḥ) 단적으로 비존재이지만 반면에 세속적으로는(*saṁvṛtitaḥ) 세존께서 “법들은 단적으로 존재하다.”라고 설하셨다’라며 [‘모든 법에 자성이 없다’는 명제가] 단적으로 글자대로의 의미[를 가진 것]이라고 말하는 자들에게 전술한 것과 같은 논쟁(*vivāda)이 또한 발생하게 될 것이다.
>
> [일군의 대승:] ‘세속(*saṁvṛti)’이라는 것 역시 말(*abhilāpa)인데, 그것이 또 잡염(*saṁkleśa)에 기여하는 것은 ‘나쁜 말(*durbhāṣita)’이라고 하고 청정(*vyavadāna)에 기여하는 것은 ‘좋은 말(*subhāṣita)’이라고 하는 것이라면?
>
> [바수반두:] 단지 말 뿐이라고 하면, 어떻게 ‘좋은 말’ 혹은 ‘나쁜 말’이 되는가? 세속 또한 무엇인가가 반드시 사태적으로(*vastutaḥ) 승인되어야 할 것이다. 혹은 저 [세속] 또한 비존재한다면 어떻게 ‘세속적으로 존재한다’고 말하겠는가? 잡염과 청정 모두를 손감(*apavāda)해버려 경우와 경우가 아닌 것[472] 양자에 처하지 못하기 때문

---

471 김성철 옮김(2014) 128쪽 참조.

472 호리우치 도시오는 원어를 sthāna 및 asthāna로 비정하며 이를 可能과 不可能이라고 옮기며, 김재권의 번역 ‘타당한 이치(處)와 타당하지 않은 이치(非處)’ 역시 호리우치 도시오의 방식에 가까운 것처럼 보인다. 堀内 俊郎(2009) 332쪽 및 김재권(2009) 294쪽 참조.

저 둘이 의도한 것이 무엇인지 불분명하나 여기서 (a)sthāna는 논리적이거나 사실적인 (불)가능성보다는 좋은 업에 따라 즐거운 재생을 획득한다는 류의 윤회적 인과성에 대한 가치 평가를 담고 있는 표현이며, 이것의 윤리적인 함축까지 잘 포착한다는 점에서 본고는 안성두의 번역어 ‘경우에 맞는 것’ 및 ‘경우에 맞지 않음’을 선호한다. 안성두(2015) 409쪽 참조.

(a)sthāna를 가치론적으로 읽는 대표적인 전거로는 『성문지』의 사례를 들 수 있다. 声研(2007) 114쪽 참조.

에 그리고 자기가 자기[의] 말을 부정하기 때문에 말할 수 없는 것 (*anabhilāpya)[473]이 된다. ['모든 법에 자성이 없다'는 명제를] 의도를 띤 것 (*ābhiprāyika)이라고 주장한다면, 이러한 오류(*doṣa)들이 없을 것이다.[474]

[일군의 대승:] 그런데 세속이 단지 말 뿐이라고 인정하지 않는다면, "이들 모든 것은 단지 명칭(*nāma)일 뿐이며 단지 명칭(/관념)[475](*saṁjñā)일 뿐인 것에 머무른다. 표현(*abhidhāna)과 별개인 표현대상(*abhidheya)이 존재하지 않는다."[476]라고 한 이것이 어떻게 성립하나면?

---

[473] 이 표현을 언어를 초월하는 진리의 불가언설성이 아니라 비논리적인 헛소리를 뜻하는 것으로 보았다.

[474] 堀内 俊郎(2009) 234쪽: yang theg pa chen po kha cig thams cad rang gi mtshan nyid du ni med pa kho na yin la l kun rdzob tu ni bcom ldan 'das kyis chos rnams yod pa nyid du bstan to zhes sgra ji bzhin pa nyid kyi don yin par brjod pa gang yin pa de dag la ji skad bstan pa'i brtsad pa 'di yang 'byung bar 'gyur ro ll
kun rdzob ces bya ba yang brjod pa yin la l de yang kun nas nyon mongs pa dang mthun pa nyes par bshad pa zhes bya ba la l rnam par byang ba dang mthun pa ni legs par bshad pa zhes bya ba yin no zhe na l
brjod pa tsam du zad na ji ltar na legs par bshad pa 'am l nyes par bshad par 'gyur l kun rdzob kyang kha cig gdon mi za bar dngos su khas blang bar bya bar 'gyur ro ll yang na de yang med na ni ji ltar kun rdzob tu yod pa nyid du gsungs pa yin l kun nas nyon mongs pa dang l rnam par byang ba thams cad la skur ba btab pas gnas dang gnas ma yin pa gnyis la mi gnas pa'i phyir dang l rang gis rang smra ba bkag pa'i phyir brjod du med par 'gyur ro ll dgongs pa can yin par smra ba na ni nyes pa 'di dag tu mi 'gyur ro ll

[475] 문제의 saṁjñā는 중의적이며, 바수반두는 상대방의 문제 제기가 이 중의성을 잘못 파악한 것에서 비롯된다고 응답하기에, 중의성을 그대로 노출시켰다.

[476] 하카마야 노리아키가 해당 게송의 원어를 다음과 같이 확인하였다.
袴谷 憲昭(2001) 289쪽: nāmamātram idaṁ sarvaṁ saṁjñāmātre pratiṣṭhitaṁ l nābhidhānāt pṛthagbhūtam abhidheyaṁ prakalpate ll

[바수반두:] 여기서 ‘표현과 별개인 표현대상이 존재하지 않는다’고 부정하고 있지만, 불가언설을 특징으로 하는 사태(*vastu)는 [부정되고 있는 것이] 아니다. 그렇다면 저 [게송][의 의미]는 바로 이런 것이니, ‘단지 (명칭/)관념(*saṁjñā)일 뿐인 것에 머무른다’고 말한 것은 [심불상응행법인 명칭(nāma)의 동의어가 아니라] 심소[법]인 관념(saṁjñā)을 말하니, 경전에 ‘관념이 발생하는 양상 그대로 언설(anuvyavahāra)이 [발생한다]’[477]고 나오기 때문이다. 다름 아닌 명칭(*nāma)이 [명칭(/관념)(*saṁjñā)과 동일시 되는] 명칭에 머무르는 것은 타당하지 않다.[478]

그렇기에 직후에 “이런저런 명칭에 의해 이런저런 법이 말해진다. 거기에 존재하지 않는다. 그것이 법들의 법성이다.”[479]라고 말하는 것이다. 만약 불가언설을 특징으로 하는 법이 비존재한다면 ‘거기에’라고 말하지 않았을 것이고, ‘존재하지 않는다’라는 부분[만]을 말했어야 할 것이다. 어리석은 자들에 의해 변계소집된 대로 언설될 저 법 또한 저 변계소집상에 비존재한다. 그렇기 때문에 ‘거기에 존재하지 않는다’라고 말한 것이다. ‘그것이 법들의 법성이다’라고 말한 것 또한 여기서 불가언설성의 법성을 의도하였다. 단지 말 뿐이라고 하면 어떤 법들의 어떤 법성이란 말인가?

---

477 어떤 경전인지 확인이 되지 않는다.

478 堀内 俊郎(2009) 234쪽-235쪽: ’o na kun rdzob sgra tsam du mi ’dod na theg pa chen po las ’byung ba’i tshig su bcad pa l ’di dag thams cad ming tsam ste ll ’du shes tsam la gnas pa yin ll brjod pa las ni logs shig na ll brjod par bya ba yod ma yin ll zhes bya ba ’di ji ltar ’grub ce na l
’dir brjod pa las logs shig na brjod par bya ba med par bkag pa yin gyi brjod du med pa’i mtshan nyid kyi dngos po ni ma yin te l de ltar na de ni ’di kho na ltar yin te l ’du shes tsam la gnas pa yin zhes gsungs pa yang ’dir sems las byung ba’i ’du shes la ’du shes zhes te l mdo las ji ltar ’du zhes ’byung ba de ltar rjes su tha snyad ’dogs so zhes ’byung ba’i phyir ro ll ming nyid ming la gnas par ni mi rung ngo ll

479 해당 구절의 원문은『보살지』「진실의품」에서 회수할 수 있다.高橋 晃一(2005b) 102쪽: yena yena hi nāmnā vai yo yo dharno ’bhilpyate ll na sa saṁvidyate tatra dharmāṇāṁ sā hi dharmatā ll

[일군의 대승:] 또 “명칭인 것은 또 명칭을 결여한다.”[480]라고 말한 것도 ‘이 모두는 단지 명칭일 뿐이다’라고 주장하고서 ‘명칭 또한 비존재한다’라는 것이니, [네 주장대로라면] 이 [경전의 구절]이 어떻게 타당하겠느냐면?

[바수반두:] 변계소집성을 부정하는 것이면, 표현을 자체로 하는 것으로서 변계소집된 표현 또한 부정하는 것이라 타당한 것(*yuktarūpa)이 된다. 또 그와 같이 인정하지 않는다면, ‘모든 법들은 명칭이 없고 명칭으로 표현된다’라고 말한 것 역시 만약 단적으로 비존재라면, 명칭이 없는 저 법들은 무엇인가? 불가언설을 특징으로 하는 것들이 모든 법들이라면, 어리석은 자들에 의해 변계소집된 대로 언설되어 발화될 그 [명

480 하카마야 노리아키는 해당 게송의 원어를 다음과 같이 확인하였다.

袴谷 憲昭(2001) 292쪽: nāmnā hi nāmatā śūnyā nāmni nāma na vidyate l anāmakā sarve dharmāḥ nāmnā tu paridīpitāḥ ll

칭]에 따른다면 성자들로서도 [그것이] ’명칭이 없는 것들이 명칭으로 표현되는 것’이 어도 타당하다.[481]

호리우치 도시오가 지적했듯, 변계소집의 내용이 따로 정해져 있지 않은 *Vyākhyāyukti*와 달리 『이십론』에서는 그 내용이 ‘소취(grāgya)·능취(grāhaka) 등’으로 특정되어 있어 ‘모든 법에 자성이 없다’는 법무아의 이념과

---

[481] 堀内 俊郎(2009) 235쪽-236쪽: ’di ltar mjug thogs su yang l ming ni gang dang gang gi su ll chos ni gang dang gang brjod pa ll de la yod pa ma yin te ll de ni chos rnams chos nyid do ll zhes gsungs pa yang yin no ll gal te brjod du med pa’i mtshan nyid kyi chos med na de la zhes mi gsung gi yod pa ma yin no zhes bya ba nyi tshe gsung bar ’gyur ro ll byis pa rnams kyis kun tu brtags pa bzhin du chos brjod par bya ba de yang kun tu brtags pa’i mtshan nyid de la med do ll de la med na ming la med pas de’i phyir de la yod pa ma yin te l zhes gsungs so ll ’di skad du l de ni chos rnams chos nyid do zhes gsungs pa gang yin pa yang ’dir brjod du med pa nyid kyi chos nyid la dgongs so ll brjod pa tsam du zad na ni chos gang dag gi chos nyid gang yin par ’gyur <l>
yang l ming gis kyang ni ming nyid stong zhes gang gis gsungs pa de yang ’di thams cad ming tsam mo zhes dam bcas nas ming yang med do zhes bya ba ’di ji ltar rigs pa yin zhes na l
kun tu brtags pa’i ngo bo nyid dgag pa yin na ni brjod pa’i bdag nyid du kun tu brtags pa’i brjod pa gang yang bkag pa yin pas rigs pa’i ngo bor ’gyur ro ll de ltar yang mi ’dod na ni l chos rnams thams cad ming med cing ll ming gis yongs su brjod pa yin ll zhes gang gsungs pa yang gal te med pa kho na yin na l chos ming med pa de dag gang yin l brjod du med pa’i mtshan nyid dag chos rnams thams cad yin na ni l byis pa rnams kyis kun tu brtags pa bzhin du brjod pas / rjod par byed pa de’i rjes su ’brangs nas ’phags pa rnams kyis kyang ming med pa rnams ming gis yongs su brjod pa yin par rung ngo ll

‘삼계에 속한 것은 단지 표상일 뿐이다’라는 유식성의 사상이 중첩되어 있다고 할 수 있다.[482]

【6】〖b-2〗　여기 『이십론』에서 ‘변계소집’은 실제로는 표상들에 불과한 세계에 대해 거기에 없는 주관(=능취)·객관(=소취)의 구도를 투사하는 것이다. 즉, 우리와 같은 윤회적 존재들이 경험하는 세계는 변계소집된 것에 불과하다. 이러한 상황을 타개하는 방책으로 『이십론』에서 제시하는 것은 모든 것이 표상에 불과하다는 가르침, 즉 유식성의 교설이다. 그러나 원칙적으로 이것 역시 변계소집의 그림자로부터 전적으로 자유로울 수 없다. 이점을 『삼십송』의 제27송이 명확히 표현하고 있다.

> **‘이것은 단지 표상일 뿐’이라고 또 지각하기에 무엇이 되었든 눈 앞에 머무르게 하는 [그는] 오직 그것 뿐인 것에 머무르지 못한다.[483]**

이러한 리스크는 유가행파의 경우라면 보다 드라마틱하게 조명하게 되겠지만[484] *Vyākhyāyukti*에 따르면 모든 유형의 진리 담론에서 불가피한 측면이기도 하다.

---

[482] 堀内 俊郎(2009) 164쪽 참조.

[483] Buescher(2007) 134쪽: **vijñaptimātram evedam ity api hy upalambhataḥ l sthāpayann agrataḥ kiñcit tanmātre nāvatiṣṭhate ll**

[484] 효도 가즈오(2011) 134쪽-135쪽 참조.

[질문:] 만약 ‘윤회는 고통스럽다.’ 혹은 ‘열반은 적정하다.’고 여실하지 않게 변계(*parikalpa)한다면, 어째서 [여실하게 변계]하도록 하지 않는 것인가?

[답변:] 여실하지 않은 변계 역시 성자의 지혜의 등류(*niṣyanda)[에 해당하는], 설시의 토대(*āśraya)를 갖춘 모종의 것들 일부는 청정(*vyavadāna)에 기여하는 것(*anukūla)이니, 그 [발화]의 바탕[이 되는 사태](*vastu)는 불가언설을 특징으로 하는 것으로서(*nirabhilāpyalakṣaṇena) 존재하기 때문이다. 예를 들어, 사람들이 욕[계]·색[계]·무색[계]에서 활동하는(*caryā) 자들의 존재의 바탕(*ātmabhāva)·머무름(*sthāna)·삼매·등지(*samāpatti) 혹은 출세간의 해탈인 것들을 듣고 이해하게 한다면, 저들은 여실하게 변계할 것인가? [아니다.] 그럼에도 그 변계는 저것에 진력하는 자들이 저것을 얻을 수 있게끔 기여하는 것이 아닌가? [맞다.] 그와 같이 범부(*pṛthagjana)들은 무상(*anitya) 등의 행상(*ākāra)들로 법들을 변계한다면, [이는] 여실하게 변계하는 것이 아니니, **Māyājāla[sūtra]*에 “세존께서 “성자[들에게 속한] 출세간[의 것]이 진리다.”라고 말씀하신다.”라고 하기 때문이다. 그 [범부의] 변계도 여실한 법[의] 이해를 얻을 수 [있게 하기]에 기여하지 않는 것이 아니다. 나아가, 『대승장엄경론』에는 “허망분별·진실되지도 허망하지도 않은 분별·무분별·분별도 무분별도 아

닌 것이 알려져야 할 것 전부라고 이야기된다.”라는 게송도 있다.[485] 여기서 ‘허망분별’은 해탈에 기여하지 않는 것이다. ‘진실되지도 허망하지도 않은 분별’은 유루의(*sāsrava), 해탈에 기여하는 것이다. [모든 법이] 불가언설을 특징으로 한다는 것을 이해하지 못하기 때문이고 그것[의] 이해에 기여하기 때문이다. ‘무분별’은 출세간도와 법들의 진여성이니, 인·법무아에는 분별(*vikalpa)을 특징으로 하는 것이 없기 때문이다. ‘분별도 무분별도 아닌 것’은 성자들의, 출세간후득청정세간지이니, 여실함을 대상

---

[485] 해당 게송은 『대승장엄경론』「구법품」의 31번 게송과 정확히 일치하나 후속하는 설명은 석궤론주의 설명과 약간 차이가 난다.

長尾 雅人(2007) 2권 79쪽: **abhūtakalpo na bhūto nābhūto ’kalpa eva ca l na kalpo nāpi cākalpaḥ sarvaṁ jñeyaṁ nirucyate ll31ll** abhūtakalpo yo na lokottarajñānānukūlaḥ kalpaḥ l na bhūto nābhūto yas tadanukūlo yāvan nirvedhabhāgīyaḥ l akalpas tathatā lokottaraṁ ca jñānaṁ l na kalpo nāpi cālakpo lokottarapṛṣṭhalabdhaṁ laukikaṁ jñānaṁ l etāvac ca sarvaṁ jñeyam ll (**허망분별·진실되지도 허망하지도 않은 분별·무분별·분별도 무분별도 아닌 것이 알려져야 할 것 전부라고 이야기된다. (31송)** ‘허망분별’은 세간지에 기여하는 분별이다. ‘진실되지도 허망하지도 않은 분별’은 순결택분까지의 저 [출세간지]에 기여하는 분별이다. ‘무분별’은 진여 및 출세간지이다. ‘분별도 무분별도 아닌 것’은 출세간후득세간지이다. 그리고 이상이 ‘알려져야 할 것 전부’이다.)

이 차이에 대한 지적은 堀内 俊郎(2009) 327쪽 188번 각주 참조.

영역으로 하는 것이기 때문이고 법의 특징(*dharmalakṣaṇā)을 개념적으로 확립(*vy ava √sthā)하기 때문이다.[486]

---

[486] 堀内 俊郎(2009) 230쪽-231쪽: gal te 'khor ba la ni sdug bsngal ba nyid dam mya ngan las 'das pa la ni zhi ba nyid du yang dag pa ji lta ba bzhin du ma yin par kun tu rtog na ji ltar mi byed ce na l
yang dag pa ji lta ba bzhin ma yin par kun tu rtog pa yang gang 'phags pa'i ye shes kyi rgyu mthun pa bstan pa'i rten can kha cig rnam par byang ba dang mthun pa yin te l de'i gzhi ni brjod du med pa'i mtshan nyid du yod pa'i phyir ro ll dper na mi dag 'dod pa dang l gzugs dang gzugs med pa na spyod pa rnams kyi lus dang gnas dang l ting nge 'dzin dang l snyoms par 'jug pa 'am l 'jig rten las 'das pa'i rnam par grol ba gang yin pa dag thos nas rtog par byed na l ci de dag yang dag pa ji lta ba bzhin du kun tu rtog pa yin nam l 'on kyang rtog pa de de la brtson pa rnams kyis de thob par bya ba'i phyir mthun pa ma yan nam l de bzhin du so so'i skye bo rnams mi rtag pa la sogs pa'i rnam pa dag gis chos rnams la kun tu rtog pa na l yang dag pa ji lta ba bzhin du rtog pa ma yin te l sgyu ma'i dra ba las bcom ldan 'das kyis 'phags pa 'jig rten las 'das pa ni bden pa yin par gsungs so zhes 'byung ba'i phyir ro ll rtog pa de yang yang dag pa ji lta ba bzhin gyi chos rtogs pa thob par bya ba'i phyir mi mthun pa ma yin no ll gzhan yang theg pa chen po las l yang dag min rtog yang dag min ll yang dag min pa min mi rtog ll rtog min mi rtog ma yan par ll shes bya thams cad yin par bstan ll zhes tshigs su bcad pa yang yin no ll de la yang dag min rtog ni gang zhig thar pa dang mi mthun pa'o ll yang dag min yang dag min pa min ni zag pa dang bcas pa'i thar pa dang mthun pa ste l brjod du med pa'i mtshan nyid mi rtogs pa'i phyir dang l de rtogs pa dang mthun pa'i phyir ro ll mi rtog ni 'jig rten las 'das pa'i lam dang l chos rnams kyi de bzhin nyid de <l> gang zag dang chos la bdag med pa nyid ni rnam par rtog pa'i mtshan nyid med pa'i phyir ro ll rtog min mi rtog ma yin pa ni 'phags pa rnams kyi 'jig rten las 'das pa'i rjes las thob pa dag pa 'jig rten pa'i ye shes yin te l yang dag pa ji lta ba'i yul yin pa'i phyir dang l chos kyi mtshan myid rnam par 'jog pa'i phyir ro ll

진상을 몰랐다가 교설을 듣고서 알게 되었다면, 듣었던 시점과 이해한 시점 사이의 기간 동안은 무지와 앎 사이의 회색지대가 되는 셈이다. *Vyākhyāyukti*는 그러한 회색지대의 존재가 그 자체로 문제라고 보지 않는다. 관건은 방향성이다. 즉, 이해를 유도하는 방향이면 괜찮다는 것이다.[487] 『이십론』 역시 같은 입장일 것으로 보인다. 다만 유식성의 명제는 그것 자체를 '일반적인 방식으로' 이해하려는 노력이 곧바로 그것을 주객의 구도에 놓게 되어 저 명제의 진리성에 위배되는 결과를 낳는다는 점에서 이해의 난이도가 특별히 높을 뿐이다.

【6】〖b-3〗 『이십론』에서 유식성의 교설과 법무아의 관계는 일단 경로·목적지 관계로 나타난다. 그러나 이 관계는 좀 더 따져볼 필요가 있다. 우선 유식성의 교설이 법무아로 들어가는 길이되 '유일한' 길처럼 보인다.[488] 한편 법무아 역시 교설로서의 위상을 가질 수 있다.[489] 나아가 '오직 표상일 뿐인 상태가 성립하지 않을 것'이 하나의 반사실적 귀결로서 제시되고 있다. 그렇다면, 유식성은 윤회적 존재의 본성을 표시하는 것일 뿐만이 아니라 깨달은 자의 본성 역시 나타내

---

[487] 여기로부터 진리 자체를 담보하는 것과 진리에의 방향성만 보장하는 것 양자를 구분할 수 있을 것이다. 바로 이것이 바수반두의 이중적 바른 인식수단(pramāṇa) 이해에 상당한다. 【10】〖a〗 참조.

[488] 이와 반대로 『이십론』에서는 십이처의 교설이 인무아에 들어가는 경로로 묘사되지만 십이처의 경로를 통해서만 인무아에 들어갈 수 있는지는 의문이다. 상식적으로 볼 때, 오온·십팔계의 교설이나 십이연기의 교설 등 인무아로 이끄는 '다양한' 경로가 있을 것이기 때문이다.

[489] 이것은 『이십론』에는 나타나지 않지만 *Vyākhyāyukti*에는 나타난다. 본고 168번 각주 및 해당 본문 참조.

는 것이이라고 할 수 있다. 즉, 바수반두는 유식성 개념을 결과적 상태까지 포괄하도록 '확장'한 것으로 보인다.[490]

바로 이점과 관련해 이 대목에서 두 종류의 '들어감(praveśa)'이 거론되고 있음에 주목할 필요가 있다. 먼저 '이처럼 오직 표상일 뿐인 것 또한 또 다른 표상에 의해 변계소집된 본질을 가진 [자성]의 무아에 들어가 있기 때문에'라고 했을 때의 들어감은 윤회적 존재의 본성이라는 현황을 나타내는 것이다. 즉, 비록 우리들은 주관(=능취)·객관(=소취)의 구도로 세계를 이해하나 실상 세계 자체는 표상에 불과한 것들만이 있을 뿐 그 주객 구도 자체는 투사에 불과하다는 것이다. 다음으로 "오직 표상일 뿐인 것'이라고 개념적으로 확립함을 통해, 모든 법들의 무아에 들어가는 것'이라고 했을 때의 들어감은 깨달은 존재에 진입하는 과정을 전제하는 것이다. 즉, 모든 것이 오직 표상일 뿐이라는 개념적 사다리를 통해 우리는 결과로서의 유식성=법무아에 입장할 수 있다는 것이다.

【6】〖b-4〗 이 대목에서 유식성의 교설이 작용하는 기제 또한 구체적으로 보여준다고 할 수 있다. 주·객 분화라는 변계소집(parikalpa) 현상의 메커니즘을

---

490 【16】에서도 유식성은 '무한한 해명과 세부사항으로 깊고 심오'한 것으로 묘사되고 있다. 슈미트하우젠에 따르면, 과정과 결과 양자를 포괄하는 유식성의 개념이 『이십론』은 물론 『삼십송』에서도 발견된다. Schmithausen(2017) 279쪽 참조.
그가 특히 염두에 두는 것은 『삼십송』의 제28송에서 '식이 인식대상을 전혀 지각하지 않을 그때 유식성에 머무른다'(Buescher(2007) 136쪽: yadā tv ālambanaṁ jñānaṁ naivopalabhate tadā l sthitaṁ vijñaptimātratve)라는 대목 같다. 물론 이러한 개념적 확장을 바수반두의 성취라고 해야할지 아니면 『섭대승론』「입소지상분」에서 이미 선취하고 있다고 해야할지에 대해서는 추가적인 연구가 필요할 것으로 보인다.

둘 이상의 표상들의 관계로서 상세히 묘사하고 있기 때문이다. 【6】의 반사실적 가정에 따르자면, 시간상 선행하는 표상 C가 후행하는 또다른 표상 D의 대상이 되어 버리면 결과적 상태로서의 유식성에 들어갈 수 없다. 그리고 【11】의 내용을 선취하자면, 색 등으로 현상하는 감각적 표상으로부터 저 색 등을 '분별해내는(vikalpika)' 정신적 표상(manovijñapti)이 발생한다. 이 양자를 결합하면, 실상은 이미지를 수반한 표상들이지만 후속하는 변계소집 내지 분별의 작용으로 인해 우리는 비실재의 대상 그리고 그에 대립하는 주관을 상상해낸다는 결론이 나온다. 이와 유사한 그림이 『섭대승론』에도 나타난다.

> 한편 변계(*parikalpa)가 있고 또 변계될 것(*parikalpya)이 있을 경우 변계소집성[이 성립한다]. 여기서 변계는 무엇이고, 변계될 것은 무엇이며, 변계소집성은 무엇인가? 의식(*manovijñāna)이 변계이니, 분별을 수반한 것(*savikalpa)이기 때문이다. 그것은 스스로의 언어사용의 훈습(*svābhilāpavāsanā)의 종자에서 발생하는 것이자 [다른] 모든 표상의 언어사용의 훈습의 종자에서 발생한 것이다. 그래서 무한한 양상의 분별(*anantākāravikalpa)로 발생하니, 전방위로 분별한다는 점에서 '변계'라고 하는 것이다. 변계될 것은 의타기성이다. x라는 양상으로(*yenākāreṇa) 의타기성

에 대해 변계하는 경우 그 [양상 x]가 이 [의타기성]에서의 변계소집성이다. ‘x라는 양상으로’는 ‘x처럼 yathā’라는 뜻이다.[491]

여기서 ‘변계’ 혹은 ‘의식’에 대비되어 ‘변계될 것’이 별도의 의타기성으로 등장하며, 『섭대승론』에서 의타기성이 표상과 동일시되기에[492] 여기서도 두 개의 표상이 등장한다고 할 수 있다. 그리고 후속하는 표상이 선행 표상을 분별한 결과에 해당하는 오류의 양상이 변계집성이다.[493]

그렇다면 ‘‘오직 표상일 뿐인 것’이라고 개념적으로 확립’하는 것, 다시 말해 유식성의 교설의 역할은 저 변계소집의 작용을 저지하는 것이다. 물론 앞

---

[491] 長尾 雅人(1987a) 부록 74쪽-75쪽: yang kun tu rtog pa yod cing kun tu brtags par bya ba yod na l kun brtags pa’i ngo bo nyid do ll de la kun tu rtog pa ni gang yin l kun tu brtags par bya ba ni ci zhig l kun tu brtags pa’i ngo bo nyid ni gang zhe na l yid kyi rnam par shes pa ni kun tu rtog pa ste l rnam par rtog pa can gyi phyir ro ll de ni rang brjod pa’i bag chags kyi sa bon las byung ba dang l rnam par rig pa thams cad kyi brjod pa’i bag chags kyi sa bon las byung ba’o ll de lta bas na rnam pa mtha’ yas pa’i rnam par rtog pa dag gis ’byung ste l thams cad du rtog pas kun tu rtog pa zhes bya bas na kun tu rtog pa zhes bya’o ll gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ni kun tu brtag par bya’o ll rnam pa gang du gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid la kun tu brtag pa de ni de la kun brtags pa’i ngo no nyid do ll rnam pa gang du zhes bya ba ni ji ltar na zhes bya ba’i tha tshig go ll T1594_139b10-19: 復次有能遍計有所遍計。遍計所執自性乃成。此中何者能遍計。何者所遍計。何者遍計所執自性。當知意識是能遍計。有分別故。所以者何。由此意識用自名言熏習爲種子。及用一切識名言熏習爲種子。是故意識無邊行相分別而轉。普於一切分別計度。故名遍計。又依他起自性名所遍計。又若由此相令依他起自性成所遍計。此中是名遍計所執自性。由此相者是如此義。

[492] 본고 140쪽의 도표 참조.

[493] 『섭대승론』의 이 대목이 둘 이상의 의타기성 내지 표상의 구도에서 변계소집의 메커니즘을 설명하고 있다고 보는 것에 대한 보다 상세한 논변은 본고 149쪽-157쪽 참조.

서 언급했듯 유식성의 교설 역시 언어적인 것이며 변계 내지 분별의 범주이며 따라서 변계소집으로부터 자유롭지 않다.[494] 이를테면 「섭결택분 보살지」 또한 진리 탐구의 여정이 분별에 포함된다고 말한다.

> 네 가지 탐구(*paryeṣaṇā)와 다섯 가지 것(*vastu)에 있어서, 다섯 가지 것으로 [네 가지] 탐구가 [다섯 범주] 어디에 얼마나 포괄되냐면, 답하길 이치에 따른 작의(*yoniśomanasikāra)를 수반한 분별로 네 가지 탐구가 모두 포괄된다.[495]

「섭결택분 보살지」에서 교설의 형태를 띤 진리의 작용은 다음과 같이 그려진다.

> 즉, 사물(*vastu)에 의존하여 언어(*abhilāpa)가 발생하는 것도 지각되고 또 언어에 의존해서 사물이 발생하는 것도 지각되기 때문에, … 이와 같을 경우 사물에 의존하여 명칭과 언어가 발생하는 것이 지각되는 것이다. 이를테면 예컨대 선정자(*dhyāyin)가 내적으로(*adhyātman?) 선정을 할 경우, 이렇게 저렇게(*yathā yathā) 마음의 소리(*manojalpa)[496]라는 작의를 하는 양상 그대로(*tathā tathā) 심상속(*cittasaṁtati)에 떨어지는, 알아야 할 사물과 유사한 것(*sabhāga)인 이미지(*pratibimba)들

494 【6】〖b-2〗 참조.

495 Kramer(2005) 96쪽: yongs su tshol ba bzhi dang dngos po lnga po dag las l dngos po lngas yongs su tshol ba du dag bsdus shes na l smras pa l rnam par rtog pa tshul bzhin yid la byed pa dang ldan pas yongs su tshol ba bzhi po thams cad bsdus so ll

496 '마음의 소리'는 초중기 유가행파 수행론을 구성하는 핵심 개념어라고 할 수 있다. 특히 「보살지」와 『대승장엄경론』의 구조적 유사성에 주목해 일련의 연구성과를 내놓고 있는 모토무라 타이키의 연구가 좋은 출발점이 될 것으로 보인다. 渡辺 親文(2002), 都 真雄(2006), 本村 耐樹(2011) 참조.

이 현현하는 방식으로 발생하기에, 언어에 의존해 사물이 발생하는 것도 지각되는 것이다.[497]

과정 중인 수행자에게도 여전히 대상적인 이미지가 나타나지만 그 이미지는 진리와 유사하다는 것으로서 적극적으로 구현된 것이며 기존의 그릇된 세계관의 자리를 대신 차지함으로서 그것을 교정하는 역할을 한다. 『대승장엄경론』 그리고 『섭대승론』에서는 밑줄 친 '마음의 소리'가 유식관 수행의 키워드로 부상하게 된다는 점을 고려하면[498] 아울러 수행에서 핵심적인 역할을 수행하는 심소 중 하나인 조사(vitarka)를 바수반두 자신이 『오온론』에서 정의할 때 저 '마음의 소리'가 유개념으로 등장한다는 점을 고려하면[499] 『이십론』 역시 같은 입장일 것으로 보인다.

---

[497] 高橋 晃一(2005b) 143쪽: 'di ltar dngos po la brten nas brjod pa skye ba yang dmigs la l brod pa la brten nas kyang dngos po skye ba dmigs pa'i phyir te l … de ltar na dngos po la brten nas ming dang brjod pa skye bar dmigs pa yin no ll 'di lta ste dper na bsam gtan pa so so'i bdag nyid la bsam gtan byed pa na l ji lta ji ltar yid la brjod pa'i yid la byed pa de lta de ltar sems kyi rgyud du gtogs pa'i shes bya'i dngos po dang cha mthun pa'i gzugs brnyan dag snang bar 'gyur ba'i tshul gyis 'byung bar 'gyur bas l de ltar na brjod pa la brten nas dngos po skye ba yang dmigs pa yin no ll

[498] 本村 耐樹(2011) 참조.

[499] Kramer(2013) 1권 13쪽: vitarkaḥ katamaḥ l paryeṣako manojalpaś cetanāprajñāviśeṣaḥ l yā cittasyaudārikatā l (조사란 무엇인가? 탐구하는 마음의 소리(manojalpa)로, 의향(cetanā) 및 지혜 양자의 특수한 [형태]인 마음의 거침이다.) 한편 종차 '탐구하는(paryeṣaka)'이 앞서 인용한 「섭결택분 보살지」의 '탐구(*paryeṣaṇā)'와 동계어라는 점 또한 단순한 우연은 아니다. 본고 495번 각주 및 【16】〖c〗 참조.

【6】〖c-1〗 ‘이를 넘어 색 등에 대한 표상들 각각에게 대상영역이 되어주는 저 [색처]들이 전혀 존재하지 않는다(na punaḥ santy eva)’에서 na punaḥ라는 표현에 주목할 필요가 있다. 이 표현은 일도양단의 상황에 주로 쓰인다. 그렇다면 대론자는 재해석된 십이처설과 기존의 십이처설을 양자택일의 선택지로 이해하고 있는 셈이다. 이는 관념론적 독해를 지지해준다. 대론자로 하여금 대상의 존재론적 위상을 괄호 안에 넣는 것이 아니라 오히려 적극적으로 질문하도록 하였기 때문이다. 그리고 그 결과【7】이후에서 논의되는 것이 관념론적 독해를 지지하는 자들이 매우 애호하는 극미의 학설에 따른 논증, 보다 정확히는 부분-전체론적 논변이기 때문이다.

물론 한 가지 제한이 있기는 하다. 외트케에 따르면,【7】-【9】의 극미 논의는 기껏해야 대상영역(viṣaya)이 되는 한에서의 물질적 존재를 부정하는 것이지 물질적 존재 자체를 부정한 것이 아니기 때문이다.[500] 그래서 켈너·테이버는 외트케를 ‘현상론적 독해’를 한다고 보는 것 같다.[501] 켈너·테이버가 외트케의 입장을 왜 이렇게 놓는지 의문이다. 다른 경로의 정보가 더 있는 것인지 모르겠다. 그러다, 적어도 외트케 자신의 글만 보면, 그의 관심은 바수반두가 흔히 ‘관념론자’로 알려져 있지만 그의 핵심논증이 실제로 관념론을 성공적으로 입증하고 있지는 않다는 사실을 밝히는 데에 있다.[502] 따라서 그의 말이 옳더라

---

[500] Oetke(1992) 218쪽-219쪽.

[501] Kellner&Taber(2014) 713쪽-714쪽.

[502] Oetke(1992) 217쪽 및 224쪽-225쪽 참조.

도 바수반두가 관념론자가 아님이 증명되는 것이 아니라 바수반두가 ‘자기가 생각하는 만큼’ 혹은 ‘지금까지 사람들이 생각한 것 만큼’의 관념론자가 아님이 증명될 뿐이다. 물론 외트케의 이 주장을 관념론적 독해를 반대하는 입장에서 반관념론의 논리로 가져다 쓸 수는 있을 것이다. 그러나 그것이 곧 외트케가 그 진영에 속한다는 것을 보증하지는 않는다.

한편 외트케의 저 주장은 그 자체로 문제적이다. 우리가 논변을 할 때 논증에서 작동하는 모든 전제를 다 명시하지는 않는다. 사실 그것은 불가능하다. 따라서 외트케의 저 주장이 존중되려면, ‘인식의 대상이 아니면서 여전히 그 존재를 주장할 수 있는 것’의 가능성이 적극적으로 제기되어야 할 것이다. 그러나 이런 가능성은 보통 받아들이지 않는다. 더군다나 불교전통은 아뜨만 비판에서 잘 보여지듯이 이 가능성에 대해 적극적으로 반대하는 집단이다. 인식의 대상이 아닌 것을 단적인 비존재로 간주하는 태도 및 실제로 이를 언명하는 구절은 도처에서 발견된다. 나아가 본고의 해석이 옳다면 바수반두는 【5】에서 십이처의 범주를 존재하는 것 전체를 포괄하는 범주로 도입하였다.[503] 그렇다면, 입증의 부담은 오히려 외트케에게 있다고 할 수 있다.

【6】〖c-2〗 박현수에 따르면, 이십론주는 대상(artha)과 대상영역(viṣaya)을 구분하며 오직 전자만이 ‘외적인 대상’으로서 부정되며 이러한 뉘앙스의 차이는 『구사론』에서도 발견된다.[504]

---

503 【5】〖a〗 참조.

504 박현수(2013) 제1장·제2장 참조.

다섯 대상(artha)들은 바로 저 눈 등의 감각 능력들 각각의, '색·성·향·미·촉'이라 불리는 다섯 대상 영역(viṣaya)들이다.[505]

물론 여기서 viṣaya는 이론의 여지가 없는 것인 반면에 artha는 해명되어야 할 것처럼 제시된다. 그러나 이러한 '뉘앙스의 차이'는 artha가 '보거나 듣거나 하는 행위가 일어나기 이전의 '외부존재'라는 의미를 가지'(박현수(2013) 8쪽)기 때문이라기보다는, 선행 게송에 (아마도 운율상의 이유로) artha가 나타나며 다의어인 artha가 해명되어야 할 필요가 있기 때문에 발생한 것 같다. 따라서 『이십론』의 artha / viṣaya 구분을 『구사론』에까지 적용하려는 시도는 난망하다고 할 수 있다. 나아가 『이십론』 자체에서 박현수가 상정한 것과 같은 artha / viṣaya 대별이 예외 없이 관철되고 있지도 않다. 【11】에서 후득지를 획득한 자가 통찰하는 것으로 제시된 "대상영역의 비존재"의 경우, 박현수의 구도에 따르자면 해당 범어가 arthābhāva여야 하지만 실제로는 viṣayābhāva이기 때문이다.

505 Pradhan(1967) 5쪽: pañcārthās teṣām eva cakṣurādīnām indriyāṇāṁ yathāsvaṁ ye pañca viṣayāḥ rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyākhyāḥ l

Silk(2018) 83쪽-89쪽: yasmān

na tad ekaṁ na cānekaṁ viṣayaḥ paramāṇuśaḥ l

na ca te saṁhatā yasmāt paramāṇur na sidhyati ll [11 ll]

iti <l> kim uktam bhavati l yat tad rūpādikam āyatanaṁ rūpādivijñaptīnāṁ pratyekaṁ viṣayaḥ syāt tad ekaṁ vā syād yathā ’vayavirūpaṁ kalpyate vaiśeṣikaiḥ anekaṁ vā paramāṇuśaḥ saṁhatā vā ta eva paramāṇavaḥ l na tāvad ekaṁ viṣayo bhavaty avayavebhyo <’>nyasyāvayavirūpasya kvacid apy agrahaṇāt l nāpy anekaṁ paramāṇūnāṁ pratyekam agrahaṇāt l nāpi te saṁhatā viṣayībhavanti l yasmāt paramāṇur ekaṁ dravyaṁ na sidhyati l katharh na sidhyati l

yasmāt l

ṣaṭkena yugapadyogāt paramāṇoḥ ṣaḍaṅśatā ll

ṣaḍbhyo digbhyaḥ ṣaḍbhiḥ paramāṇubhir yugapadyoge sati paramāṇoḥ ṣaḍaṅśatā prāpnoti l ekasya yo deśas tatrānyasyāsambhavāt l

ṣaṇṇāṁ samānadeśatvāt piṇḍaḥ syād aṇumātrakaḥ ll [12 ll]

atha ya evaikasya paramāṇor deśaḥ sa eva ṣaṇṇāṁ <l> tena sarveṣāṁ samānadeśatvāt sarvaḥ piṇḍaḥ paramāṇumātraḥ syāt parasparāvyatirekād iti na kaścit piṇḍo dṛśyaḥ syāt l

【7】[바수반두:] 왜냐하면

저 [색처 등]은 단일한 것(eka)도 아니고 극미(paramāṇu)〖a〗 차원의 복수의 것(aneka)이 대상영역(viṣaya)인 것도 아니다. 또 저 집합된(saṁhata) [극미]들도 아니다. 왜냐하면 극미는 성립하지 않기 때문이다. 〖**제11송**〗

무엇이 이야기된 것인가? 색 등에 대한 표상들 각각의 대상영역이 되어야 한다고 하는 저 색 등의 처는 단일한 것, 이를테면 바이셰시까들이 상상하는 것과 같은 [부분들에 대한] 전체(avayavin)로서의 색일 수도 있고, 아니면 극미 차원의 복수의 것일 수도 있고, 그것도 아니면 집합된 바로 저 극미들일 수도 있다. 우선 단일한 것은 대상영역이 아니다. 부분(avayava)들과 다른 전체로서의 색은 어디서도 파악되지 않기 때문이다. 복수의 것 역시 아니다. 극미들은 각각 파악되지 않기 때문이다. 저 집합된 [극미]들 역시 대상영역이 되는 것은 아니다. 왜냐하면 극미는 단일 실체(dravya)로서 성립하지 않기 때문이다.〖b〗

[대론자:] 왜 성립하지 않는가?

[바수반두:] 왜냐하면,

여섯 개의 것과 동시에 결합하기 때문에 극미는 여섯 구역을 가진 것이다.

여섯 방향에서 여섯 개의 [다른] 극미들과 동시에 결합할 경우, 극미가 여섯 구역을 가진 것으로 되어버린다. [극미A와 결합할 여섯 개의 극미들 중] 하나의 [극미B]가 [극미A와 결합하는] b라는 장소에 다른 [극미]가 발생할 수 없기 때문이다.

[혹은] 여섯 개의 [극미]가 동일한 장소를 가진 것[이라고 한다면 바로 그것] 때문에 [일곱 개가 결합한 결과인] 덩어리(piṇḍa)는 극미 [하나의] 크기의 것(aṇumātraka)이 되어버릴 것이다.〖제12송〗

혹은 한 극미가 차지한 장소 바로 그곳에 여섯 개가 있는 셈이다. 이리하여 [일곱 개의] 모든 [극미들이] 동일한 장소를 가진 것이기 때문에 전체 덩어리는 극미 [하나의] 크기의 것이 되어버릴 것이다. 상호 분리되지 않기 때문이다. 따라서 어떠한 덩어리도 보이지 않게 되어버릴 것이다.〖c〗

【7】〖a〗　극미에 대해서는 많은 연구자들이 관심을 가지며 방대한 연구 성과가 누적되어 있다.[506] 그러나 정작 『이십론』에서는 더이상 분할되지 않는 물질의 최소단위로서의 극미 개념에 초점을 맞춘 채 논의를 전개할 뿐이다.[507] 그렇기 때문에 이를 넘어선 극미 개념의 탐구는 『이십론』 이해에 오히려 사족이 될 우려가 있다. 이를테면 극미의 결합 양상을 나타내는 표현인 '집합된(saṁhata)'을 마치 대안적 모델링의 가능성을 암시하는 듯 현장이 '和合(*saṁcita?)'과 '和集(*samudita?)'으로 번역한 것은, 비록 그 자체로 흥미로운 주제라고 할 수는 있지만, 『이십론』 자체에서 벗어난 것이며 『이십론』의 논지를 불필요하게 오도할 수 있다.[508]

【7】〖b〗　『이십론』은 인식 독립적인 감각 대상이 성립할 수 있는 가능성을 세 가지로 상정한다. 첫 번째 선택지는 바이셰시까 학파에게 귀속되는 '부분으로 구성된 단일한 전체'라는 발상이다. 이십론주는 이 가능성을 매우 가볍게 기

---

506 주요한 연구성과로는 山口 益(1940), 宇井 伯寿(1953b), Karunadasa(1967) 제8장, 加藤 純章(1973), 那須 円照(1997a), 那須 円照(1997b), Kapstein(2001) 181쪽-204쪽, 阿部 真也(2004), 兵藤 一夫(2005), 兵藤 一夫(2006), Siderits(2007) 제3장·제5장·제6장·제8장, Dhammajoti(2009) 제8장, 박창환(2009), 박창환(2010), 권오민(2010a), 권오민(2010b), 加藤 純章(2011), 森山 清徹(2015a), 이규완(2017) 참조.

507 극미 개념에 주목해 바수반두의 철학적 편력을 포착하려는 시도는 이규완(2017) 참조.

508 宇井 伯寿(1953b) 162쪽-163쪽 및 山口 益·野澤 靜證(1965) 408쪽-410쪽 및 본고 3.2.2의 뒷부분 논의 참조.

각한다. 부분을 떠난 전체가 없기에, 따라서 전체는 저 부분들에 명칭을 가설한 것에 불과하기 때문이다. 다시 말해 바이셰시까 류의 물질 개념은 부분-전체론적 환원주의에 정면으로 위배된다는 것이다.[509] 두 번째 후보는 '각각의 극미들'이다. 그러나 누구도 개별적인 극미들을 직접 경험한 사람은 없기 때문에 이 가능성 역시 쉽게 거부된다. 이에 세 번째 가능성으로 '개별적인 극미들로 구성된 가시적 대상'이다.

이처럼 세 가지 선택지를 제시한 후 하나씩 비판하는 【7】의 방식은 전술한 【4】의 방식처럼 소거법의 형태를 띠지만 한 가지 중대한 차이점이 있는 것 같다. 【4】에서는 합리적으로 생각해볼 수 있는 사실상 모든 선택지들이 검토되고 있다.[510] 그러나 【7】의 경우 배제되고 있지만 여전히 합리적으로 고려할 법한 선택지들이 있다. 비교적 최근부터 이론적 가능성으로 고려되기 시작한 '무한분할자(atomless Gunk)'와 같은 경우는 당연히 배제하더라도[511] 『구사론』에서 바수반두 자신이 '지각 가능한 최소입자'로 재정의한 극미 관념에 대한 검토는 여기 『이십론』에서 전혀 이루어지고 있지 않다.[512]

---

509 Siderits(2007) 105쪽-111쪽 및 본고 3.3.2 참조.

510 본고 【4】 〖f〗 참조.

511 '무한분할자'에 대해서는 Zimmerman(1996) 참조.

512 구사론주의 극미 재정의에 대해서는 박창환(2010) 참조.

【7】〖c〗　　상기의 세 번째 선택지에 대해 이십론주는 극미의 개념 자체에 포함된 모순된 측면을 지적하는 방향으로 논의를 전개해 나간다. 다시 말해 각각의 극미 자체가 내부 모순으로 인해 ‘불가능한 존재’임을 보임으로써 이에 기반한 ‘개별적인 극미들로 구성된 가시적 대상’이 성립할 수 없음을 간접적으로 보이고 있다. 여기서 ‘더이상 분할될 수 없다’는 극미의 핵심적 속성이 중요하게 기능한다. 이 극미들로 가시적 세계를 구축하려면 이 극미들을 상호 결합시켜야 할 것이다. 이때 극미들이 서로 다른 방향으로 결합해 입체를 이룬다면, 중심에 위치한 극미가 저 ‘방향 차이’를 기준점으로 해 여러 부분으로 나뉘는 셈인데, 이는 극미의 정의에 어긋난다. 그래서 극미들이 한 점에서 모인다고 하면, 입체를 이루려면 요소들 역시 입체여야 하기에, 정작 극미들은 입체를 이루지 못한다. 이 경우, 극미는 가시적 세계를 건설할 수 없는 무관한 존재에 불과하다.[513]

513 이 부분에 대한 캡슈타인의 연구, 그리고 아비달마적 맥락까지 시선에 둔 시더리츠의 분석에 본고는 전적으로 동의한다. Kapstein(2001), Siderits(2007) 159쪽-167쪽 참조. 이에 대립하는 주요 해석으로는 Oetke(1992) 참조.

Silk(2018) 89쪽-99쪽: naiva hi paramāṇavaḥ saṁyujyante niravayavatvāt <l> mā bhūd eṣa doṣaprasaṅgaḥ <l> saṁghātās tu paraspараṁ saṁyujyanta iti kāśmīravaibhāṣikās <l> te idaṁ praṣṭavyāḥ l yaḥ paramāṇūnāṁ saṁghāto na sa tebhyo 'rthāntaram iti ll

paramāṇor asaṁyoge tatsaṁghāte <'>sti kasya saḥ ll

saṁyoga iti varttate l

na cānavayavatvena tatsaṁyogo na sidhyati ll [13 ll]

atha saṁghātā apy anyonyaṁ na saṁyujyante na tarhi paramāṇūnāṁ niravayavatvāt saṁyogo na sidhyatīti vaktavyaṁ l sāvayavasyāpi hi saṁghātasya saṁyogānabhyupa(gamāt l ataḥ pa)ramāṇur ekaṁ dravyaṁ na sidhyati l yadi ca paramāṇoḥ saṁyoga iṣyate yadi vā neṣyate l

digbhāgabhedo yasyāsti tasyaikatvan na yujyate l

anyo hi paramāṇoḥ [p]ū(rvadig)[bh](āgo) yāvad adhodigbhāga iti digbhāgabhede sati kathaṁ tadātmakasya paramāṇor ekatvaṁ yokṣyate l

chāyāvṛtī kathaṁ vā l

yady ekaikasya paramāṇor digbhāgabhedo na syād ādityodaye katham anyatra pā(rśv)[e] <chāyā> bhavaty anyatrātapaḥ l na hi tasyānyaḥ pradeśo <'>sti yatrātapo na syāt l āvaraṇañ ca kathaṁ

bhavati paramāṇoḥ paramāṇvantareṇa yadi digbhāgabhedo ne[ṣya]te l na hi kaścid a(nya)ḥ parabhāgo <’>sti yatrāgamanād anyenānyasya pratighātaḥ syāt l asati ca pratighāte sarveṣāṁ samānadeśatvāt sarvaḥ saṁghātaḥ paramāṇumāt[r]a[ḥ sy]ā[d] i[ty] (uktaṁ l)

kim evaṁ neṣyate piṇḍasya te cchāyāvṛtī na paramāṇor iti l

kiṁ khalu paramāṇubhyo ’nyaḥ piṇḍa iṣyate yasya te syātāṁ <l> nety āha l

anyo na piṇḍaś cen na tasya te (ll 14 ll

yadi nā)nyaḥ paramāṇubhyaḥ piṇḍa iṣyate na te tasyeti siddham bhavati l

【8】[바수반두:] 까슈미라의 설일체유부 논사들은 “실로 극미들은 전혀 결합하지 않는다. 부분이 없기 때문이다. [그래서] 이런 귀류(doṣaprasaṅga)는 전혀 가당치 않다. 그러나 극미들이 응집된 것(saṁghāta)은 상호 결합한다.”라고 [한다].〖a〗 그들에게는 ‘[전체로서의] 극미들의 응집은 [부분적인] 저 [극미]들과 별개의 것이 아니다’라는 이점이 질문에 부쳐져야 할 것이다. [환언하면]

극미가 결합하지 않는데, ‘저 [극미들로] 응집된 것’에는 [극미가 아니라면] 무엇의 이 [결합]이 있다는 것인가?

[‘이’ 뒤에] ‘결합’이란 [표현이 생략적으로] 따른다.

그리고 [극미는] 부분이 없는 것이라서 저 [극미들]의 결합이 타당하지 않은 것은 아니다. 〖**제13송**〗

“만약 응집된 것 또한 서로 결합하지 않는다면, 극미들이 부분을 결여하기 때문에 결합이 성립하지 않는 것은 아니다.”라고 말해서는 안된다. 왜냐하면 부분을 가진, 응집된 것이라고 하더라도 [그것의] 결합이 인정되지 않기 때문이다.〖b〗 따라서 단일 실체로서의 극미는 성립하지 않는다. 만약 극미의 결합이 인정된다면, 혹은 인정되지 않는다면,

어떤 A에 방향에 따른 부분의 구별(bheda)이 존재할 경우, 그 [A]가 단일하다는 것은 타당하지가 않다.

실로 극미의 앞부분은 [다른 부분과] 다른 것이고 [같은 논리를 적용해] 밑부분까지 [다른 부분과 다른 것]이라는 식으로 방향에 따른 구별이 가능할 경우, 어

떻게 저 [복수성]을 본질로 하는 극미가 단일한 것이라고 하는 것이 타당하겠는가?

혹은 그림자 및 저항(āvṛti)은 어떻게 [가능한가]?

만약 각각의 극미가 방향에 따른 부분의 구별이 가능하지 않다고 하면, 어떻게 해가 떴을 때 한쪽 면에는 그림자가 있고 다른 [면]에는 햇빛이 있는 것인가? 왜냐하면 저 [극미]에는 그림자가 생겨야 할 다른 부분이 없기 때문이다. 한편, 만약 방향에 따른 부분의 구별이 인정되지 않는다면, 한 극미가 다른 극미에 대해 저항하는 것이 어떻게 가능하겠는가? [극미A의] 어떤 X라는 [부분]에 [다른 극미B가 가까이] 왔을 때 [극미]A가 [극미]B에 대해 길항하는 것(pratighāta)이 가능할 [그런 X라는] 여타의 방향도 없기 때문이다. 나아가 길항성이 없다고 할 경우, '모든 [극미]들이 동일한 장소를 가진 것이 되기 때문에 모든 응집은 극미 [하나의] 크기의 것이 되어버릴 것이다'라고 [앞에서] 이미 이야기되었다.

[대론자:] 이렇기에 저 그림자와 저항 양자가 극미가 아닌 덩어리에 속한 것이라고 인정하는 것 아닌가?

[바수반두:] 저 [그림자와 저항] 양자가 속하게 될, 극미들과는 다른 덩어리를 진짜로 인정하는 것인가?

[대론자:] 아니다.

[바수반두:] 만약 덩어리가 [극미들과] 다른 것이 아니라고 한다면, 저 [그림자와 저항] 양자는 저 [덩어리]에 속하는 것이 아니다. 〖**제14송**〗

만약 덩어리가 극미들과 다른 것이 아니라고 인정한다면, 저 [그림자와 저항] 양자는 저 [덩어리]에 [속하는 것이 아님]이 성립하게 된다.

【8】〖a〗　여기 【8】에서 발언하고 있는 설일체유부 논사들은 물론 이십론주가 가상적으로 내세운 존재들이다. 그러나 그 발언의 내용은 『구사론』에서 추적 가능하다. 먼저 ‘극미들은 부분이 없기에 결합하지 않는다’는 발상은 거의 그대로 확인이 가능하다.

> 그런데 원자들은 서로 접촉하는가 아니면 [접촉하지] 않는가? 까슈미라[의 설일체유부 논사]들은 ‘접촉하지 않는다’고 한다. 무슨 까닭인가? 만약 전체적으로 (sarvātmanā) 접촉한다고 하면 실체들이 뒤섞여버릴 것이고, 그렇다고 일부만 [접촉한다고 하면 극미들은] 부분을 가진 것이 되어버릴 것이다. 그런데 극미들은 부분이 없다.[514]

한편 ‘극미들은 결합하지 않지만 그 이상의 입체들은 결합한다’는 생각은 『구사론』에서 직접 나타나지 않으나 다음 대목을 염두에 둔 것으로 보인다.

> [바수반두:] 나아가 여기서 실체 자체(=극미)가 [문제의] ’실체’라고 파악된 것인가, 아니면 처(āyatana)가 [‘실체’라고 파악된 것인가]?
>
> …

---

[514] Pradhan(1967) 32쪽: kiṁ punaḥ paramāṇavaḥ spṛśanty anyonyam āhosvin na l na spṛśantīti kāśmīrakāḥ l kiṁ kāraṇam l yadi tāvat sarvātmanā spṛśeyur miśrībhaveyur dravyāṇi l athaikadeśena sāvayavāḥ prasajyeran l niravayavāś ca paramāṇavaḥ l

[설일체유부:] 여기서 토대(āśraya)에 해당하는 모종의 실체 자체가 '실체'라고 파악된 것이고, 여기서 토대에 세워진 것(āśrita)에 해당하는 모종의 처가 '실체'라고 파악된 것이다.[515]

박창환이 적절히 지적했듯, 여기서 설일체유부는 『대비바사론』 이래의 실체 차원의 특징(事自相, *dravyasvalakṣaṇa)과 인식 차원의 특징(處自相, *āyatanasvalakṣaṇa)의 구분에 기대고 있다.[516] 여기서 '실체 차원의 특징'은 직접적인 인식을 넘어선 것으로 이해되기 때문에 극미와 외연상 일치한다.[517] 한편 인식에 주어진 것들은 결합을 통해 우리가 경험하는 세계를 구성해낸다.

【8】〖b〗 제13송 후반부, 즉 "**그리고 [극미는] 부분이 없는 것이라서 저 [극미들]의 결합이 타당하지 않은 것은 아니다.** "만약 응집된 것 또한 서로 결합하지 않는다면, 극미들이 부분을 결여하기 때문에 결합이 성립하지 않는 것은 아니다."라고 말해서는 안된다. 왜냐하면 부분을 가진, 응집된 것이라고 하더라도 [그것의] 결합이 인정되지 않기 때문이다."는 다소 난해하나 그 기본적인 아이디어는 다음과 같다. '설일체유부 논사들'이 보기에, 정의상 더이상 분할될 수

---

515 Pradhan(1967) 53쪽: kiṁ punar atra dravyam eva dravyaṁ gṛhyate āhosvid āyatanam l … kiñ cid atra dravyam eva dravyaṁ gṛhyate yad āśrayabhūtaṁ kiñ cid atrāyatanaṁ dravyaṁ gṛhyate yad āśritabhūtam l

516 박창환(2010) 제2절 참조.

517 전통적인 견해는 물론 아예 두 유형의 극미를 따로 상정하는 것이다. 본고 160번 각주 참조.

없는 극미들은 물론 서로 떨어져서 존재해야 하며 바로 여기서 우리가 경험하는 입체가 나온다. 이에 대해 이십론주는 분할 불가능성이 결합 불가능성과 애초에 무관하다고 비판한다. 분할이 될 수 있는 '덩어리'들이 서로 결합 가능하다고 보는 것은 단지 설일체유부 논사들의 희망사항에 불과하기 때문이다. 덩어리들 역시 극미들로 구성된 것으로 간주하는 한, 덩어리들끼리 접촉한다는 것은 극미들이 접촉한다는 뜻이기 때문이다. 다시 말해, 바수반두는 설일체유부의 대응을 단지 회피적 대응에 불과한 것으로 묘사한다. 극미 자체가 이율배반적이어서 성립하지 않는다고 하였는데 그 문제는 덮어두고 극미 이상의 단위에서 입자들간의 결합이 가능하다고 말하고 있기 때문이다.

여기 【8】에서 당대의 유력한 학파인 설일체유부의 표준적 견해가 중대한 모순을 범하고 있음을 보여주려 하는 바수반두의 모습은 구성상 특기할 만 하다. 왜냐하면 그들 역시 불교도로서 부분-전체론적 환원주의를 받아들이고 있으면서 유독 극미 문제에 대해서는 전체의 속성이 부분의 속성에 의존적이라고 보지 않기 때문이다. 이러한 논리적 비일관성은 이제까지의 『이십론』의 대론자에게는 보이지 않던 허술함이기에 이 대목에는 설일체유부의 극미 이해에 대한 이십론주 자신의 조롱이 담겨 있다고도 볼 수 있다.[518] 그렇다면 【8】의 반론을 굳이 '까슈미라의 설일체유부 논사들'에게 '직접' 돌린 것은 다분히 의도적인 것이라고 해석할 수 있다.

---

518 설일체유부의 극미 이해에 대해서는 『구사론』에서도 다소 다른 각도에서 조롱을 하고 있다. 박창환(2010) 참조.

Silk(2018) 99쪽-109쪽: sanniveśaparikalpa eṣaḥ <l> paramāṇuḥ saṁghāta iti vā kim anayā cintayā <l> lakṣaṇan tu rūpā(dīnāṁ) na pratiṣidhyate l[519]

kim punas teṣāṁ lakṣaṇaṁ

cakṣurādiviṣayatvaṁ nīlāditvañ ca

tad evedaṁ sampradhāryate <l> yat tac cakṣurādīnāṁ viṣayo nīlapītādikam iṣyate kin tad ekaṁ dravyam (atha vā ta)d anekam iti l

kiñ cātaḥ l

anekatve doṣa uktaḥ ll

ekatve na krameṇetir yugapan na grahāgrahau l

vicchinnānekavṛttiś ca sūkṣmānīkṣā ca no bhavet ll [15 ll]

---

[519] 본고는 이 대목을 모두 대론자의 목소리이자 새로운 내용의 도입부로 이해하나, 박현수에 따르면 (1) sanniveśaparikalpa eṣaḥ <l> paramāṇuḥ saṁghāta iti vā 혹은 (2) sanniveśaparikalpa eṣaḥ를 바수반두의 목소리이자 【8】의 마무리로 이해하는 견해들이 발견되며, 특히 박현수 자신은 (1)의 가능성을 옹호한다. 【9】 및 박현수(2013) 34쪽-39쪽 참조.

그는 자신의 이해가 “현장과 규기, 그리고 진제의 한역을 통해 지지”(박현수(2013) 37쪽)된다고 하나 그 자신 역시 간접적으로 소개하고 있듯이 비닛따데바는 본고와 같이 이해하고 있다. 山口 益·野澤 靜證(1965) 90쪽 및 박현수(2013) 36쪽 참조.

여기서 특히 sanniveśa의 사용 맥락 및 【9】의 대론자의 사상적 정체성이 해석상의 관건이 될 것이다. 이 문제를 포괄적으로 다루기 위해서는 【8】 및 【9】에 대한 기존 주석서들의 이해를 상세히 검토해야 할 것이다. 그러나 범어 표현만 놓고 보면, 많은 선행 연구자들이 그랬듯, 이 대목을 모두 대론자의 목소리로 돌려야 할 것이다.

yadi yāvad avicchinnaṁ n[ī](lādi)kañ cakṣuṣo viṣayas tad ekaṁ dravyaṁ kalpyate pṛthivyāṁ krameṇetir na syāt <l> gamanam ity arthaḥ l sakṛtpāda(k)[ṣ]epeṇa sarvasya gatatvāt l a(r)vā[g]bhā[g]asya ca grahaṇaṁ parabhāgasya cāgra(haṇaṁ) yugapan na syāt <l> na hi tasyaiva tadānīṁ grahaṇañ cāgrahaṇañ ca yuktam l vicchinnasya cānekasya hastyaśvādikasyaikatra vṛttir na syāt <l> yatraiva hy ekan tatraivāparam iti kathan tayor vicche(do yujya)te l katham vā tad ekaṁ yat prāptañ ca tābhyāṁ na ca prāptam antarāle tacchūnyagrahaṇāt l sūkṣmāṇāñ codakajantūnāṁ sthūlaiḥ samānarūpāṇām anīkṣaṇaṁ na syāt l yadi la(kṣaṇabhe)dād eva dravyāntaratvaṁ kalpyate <l> nānyathā <l> tasmād avaśyaṁ paramāṇuśo bhedaḥ kalpayitavyaḥ <l> sa caiko na sidhyati l tasyāsiddhau rūpādīnāṁ cakṣ(u)rādiviṣayatva(m asiddham i)ti siddhaṁ vijñaptimātram bhavatīti l

【9】 [대론자:] 이는 구성(sanniveśa)과 관련한 변계(parikalpa)이다. '[하나의] 극미'냐 '응집된 것'이냐 하는 이런 생각이 무슨 소용인가? 그러나 색 등의 특징(lakṣaṇa)은 부정되지 않는다.〖a〗

[바수반두:] 그런데 저들 [색 등]의 특징은 무엇인가?

[대론자:] 눈 등의 대상영역임, 그리고 파랑 등임이다.

[바수반두:] '파랑·노랑 등 눈 등의 대상영역이라고 인정되는 이것이 단일한 실체인가 아니면 복수의 것인가?'라는 바로 이점이 결정되고 있는 것이다.

[대론자:] 그 [각각의] 경우 어떻게 되는가?

[바수반두:] 복수의 것인 경우는 오류가 [앞에서] 이미 이야기되었다.

단일한 것이라고 할 경우, 점진적인 진행이 없을 것이고, 동시적인 파악·비파악이 없을 것이며, 분간된 복수의 존재도 없을 것이고, 미세한 것이 관찰되지 않는 것도 없을 것이다. 〖**제15송**〗

만약 눈의 대상영역인 파랑 등이, 분간되지 않는 한에서(yāvat), 단일한 실체라고 상정된다면, 지면에서의 점진적인 진행이 없을 것이다. ['진행'이란] '나아감'을 뜻한다. 한 걸음을 내딛는 것으로 모든 곳에 나아가기 때문이다. 한편 이쪽 면 부분은 파악되는 동시에 다른쪽 부분이 파악되지 않는 것이 가능하지 않을 것이다. 왜냐하면 바로 그 [동일한 사물]을 그 [동일한] 때에 파악하는데 [동시에] 파악하지 못하는 것은 타당하지 않기 때문이다. 다른 한편 분간된 복수의 코끼리·말 등이 한 장소에 존재하지 않을 것이다. 왜냐하면 하나가 있는 바로 그곳에 다른 것이 있을테니, 어떻게 양자의 분간이 타당하겠는가? 혹은 어떻게

양자가 차지한 그 단일한 [장소]를 [동시에 그 양자가] 차지하지 않는 것이 어떻게 [타당하겠는가?] 사이에 저 [양자]가 [장소를 차지하지 않고] 비어있음을 파악하기 때문이다. 미세하나, 조대한 것들과 동일한 모습을 가진, 수중생물들이 관찰되지 않는 것이 없을 것이다. 만약 바로 특징상의 구별만으로부터 [복수의 것들이] 별개의 실체라는 점을 상정할 [뿐] 다른 방식으로 [접근하지] 않는다면 말이다.〖b〗 따라서 반드시 극미에 따른 구별이 상정되어야 할 것이다. 그런데 이 [극미]는 단일한 것으로 성립하지 않는다. 저 [극미]가 성립되지 않을 경우 색 등이 눈 등의 대상영역이라는 것이 성립되지 않는다. 이런 점에서 [삼계에 속한 것이] 단지 표상일 뿐이라는 점이 성립된다.〖c〗

【9】〖a〗　　여기서 대론자는 '극미'와 관련된 골치아픈 이야기는 단지 형이상학적 사변으로서 배제해버리고 오직 의식에 주어진 것만 가지고 이야기를 하자고 태세를 전환하고 있다. 여기서 '변계(parikalpa)'라는 표현의 사용이 흥미롭다고 할 수 있. 앞서【6】에 등장한 '변계소집된(parikalpita)'이란 표현과 호응하고 있기 때문이다. 즉, 대론자는 극미의 이율배반성에 기반한【7】-【8】의 논의가 바수반두 자신이 문제시했던 사변에 지나지 않는다고 불만을 표하고 있는 것이다. 대론자의 이러한 대응은 일견 합리적으로 보인다.[520]

【9】〖b〗 자은 기는 '만약 바로 특징상의 구별만으로부터 [복수의 것들이] 별개의 실체라는 점을 상정할 [뿐] 다른 방식으로 [접근하지] 않는다면 말이다'를 정량부의 해명으로 간주한다.[521]

그러나 범어 표현을 보면 이 구절은 바수반두의 발화에 속한 것이기 때문에 정량부의 직접적인 해명일 수는 없고, 기껏해야 정량부를 고려한 바수반두의 진술 정도로 해석할 수 있다. 물론 정밀한 조사를 해봐야겠지만, 『구사론』이나 『성업론』 등에서 정량부로 귀속되는 학설 중에서 『이십론』의 이 '다른 방식'을 직간접적으로 보여주는 대목은 발견되지 않는다.

---

[520] 시더리츠는 더 나아가 대론자가 '속성-개별자 이론(the property-particulars theory)'에 복무한다고 이해한다. Siderits(2007) 165쪽-167쪽 참조.
특히 제15송 이하의 바수반두의 답변을 보면 그의 '철학적' 해석은 흥미롭고 또 계발적이라고 할 수 있다. 그러나 제15송 이전에 바수반두가 "'파랑·노랑 등 눈 등의 대상영역이라고 인정되는 이것이 단일한 실체인가 아니면 복수의 것인가?'라는 바로 이점이 결정되고 있는 것이다."라고 타박하고 있기에 문제의 대론자는 철학적 소양이 다소 떨어지는 자로 보인다.

[521] T1834_998b10-18 및 효도 가즈오(2011) 183쪽 참조.

【9】〖c-1〗　바수반두에 따르면 극미의 개념을 완전히 소거해버릴 수가 없다. 만약 극미의 관념을 완전히 소거한다면, 이에 따라 물질적 분할과 합성의 관념들도 같이 사라지는데, 이 경우 경험하게 될 세계는 우리가 실제로 경험하는 세계와는 판연히 달라지기 때문이다. 제15송 이하의 네 가지 경우들은 그러한 '이상한 나라'의 문제적 양태들을 구체적으로 거론한 것이다.

여기서 바수반두가 결론을 내리는 방식이 흥미롭다. 파랑·노랑 등의 순전한 현상적 속성만 가지고는 우리가 경험하는 세계를 구축할 수 없고 극미를 기준점으로 하는 분할과 합성의 관념을 저 현상적 속성들과 결합시켜야만 우리가 경험하는 것과 같은 감각 세계를 만들어 낼 수 있다. 이와 같이 불가결한 극미가, 앞서 【7】-【8】의 논의에서 밝혔듯, 그 이율배반적 면모 때문에 물질적 실체로서는 정작 아무런 역할을 하지 못한다. 그렇기 때문에 소위 '인식과 떨어진 감각적·물질적 대상'은 불가능한 관념이다. 따라서 삼계에 속한 것이 단지 표상일 뿐이라는 것이다.[522]

여기서 바수반두가 직접 설명하고 있지는 않지만, 유식성의 교의를 받아들이기에 극미를 실체로 받아들일 수 없는 유가행파로서 우리의 감각 세계를 어떻게 설명해 낼 수 있는지가 문제가 될 수 있다. 왜냐하면 유식성 주장이 옳

---

[522] 이러한 결론의 또 다른 전제는 【6】의 말미에서 대론자로 하여금 "그런데 어떻게 '세존께서 저 의도를 가지고 색처 등이 존재한다고 말씀하신 것이고 이를 넘어 색 등에 대한 표상들 각각에게 대상영역이 되어주는 저 [색처]들이 전혀 존재하지 않는다(na punaḥ santy eva)'는 이점을 이해해야 하는가?"라는 식으로 양자택일의 선택지를 제시하게 한 데에 있다. 【6】〖c-1〗 참조.

은 것이라면 우리의 경험 세계를 잘 설명해줘야 할 텐데, 바수반두는 극미를 실체로 받아들이지 않기에 여기서 대론자가 겪게 되는 어려움을 똑같이 겪지 않는다는 보장이 없기 때문이다. 그러나 이는 큰 문제가 되지 않을 것으로 보인다. 왜냐하면, 극미를 '실체로서' 거부한다는 것이 극미의 관념 자체를 거부하는 것은 아니기 때문이다. 물질의 관념을 받아들이는 자들은 극미를 실체로서 거부할 경우 곧바고 극미의 관념도 거부하게 되겠지만, 바수반두로서는 그럴 필요가 없다. 오히려 우리가 경험하는 감각적 세계는 '바닥이 없는 것', 즉 '원칙상 무한히 분석할 수 있는 것'이 되고, 이는 역설적이게도 감각적 세계를 단적으로 허구로 간주할 수 있는 좋은 이유를 잘 설명해주는 것이기 때문이다.

이런 한에서 【9】의 초두에서 대론자가 "이는 구성(sanniveśa)과 관련한 변계(parikalpa)이다. '[하나의] 극미'냐 '응집된 것'이냐 하는 이런 생각이 무슨 소용인가?"라고 발언했던 점이 재조명될 필요가 있다. 문제의 '소용'을, 본고의 상기 이해가 맞다면, 유가행파야말로 아주 잘 해명하고 있기 때문이다. 나아가 극미론 자체를 사변으로 몰고가는 논적의 대응은 매우 단순하고 순진한 것으로 판명난다. 정작 대론자야말로 자신의 한계는 보지 못한 채 자기가 이해하지 못하는 상대방의 '분별'을 탓하고 있기 때문이다.

〖c-2〗 이 마지막 대목에서 분명하게 드러나듯이, 일찍이 현상론적 독해를 옹호하던 코츄무텀이 읽었던 것처럼 '극미론'은 단지 포기해서 될 문제가 아니다.[5]

---

[523] 본고 1.3 참조.

극미의 이율배반성 때문에 극미의 관념을 포기해야 한다고 말하면, 바수반두 역시 감각적 세계의 분할과 합성을 설명할 수 없는 사람이 되어버리기 때문이다. 한편 외트케의 주의 깊은 한정에도 불구하고[524] 【7】-【9】의 논의를 통해, 바수반두는 자신이 포장했던 것 이상의 내용물을 주고 있는 것 같다. 즉, 논의 자체는 인식의 대상인 한에 있어서의 물질적 대상의 거부로 시작하고 그렇게 진행되지만, 정작 그렇게 진행된 논의를 따라갈 경우, 독자로서는 기존의 물질성 관념이 도대체 얼마나 허약한지까지 깨닫게 되기 때문이다.

[524] 외트케의『이십론』독해 및 그에 대한 비평은 본고 2.1.2 참조.

Silk(2018) 111쪽-121쪽: pramāṇavaśād astitvaṁ nāstitvaṁ vā nirddhāryate l sarveṣāñ ca pramāṇānāṁ pratyakṣam pramāṇaṁ gariṣṭham ity asaty arthe ka(tham) iyaṁ buddhir bha(vatīdaṁ me) pratyakṣam iti ll

pratyakṣabuddhiḥ svapnādau yathā l

vināpy artheneti pūrvam eva jñāpitaṁ l

sā ca yadā tadā l na so <'>rtho dṛśyate tasya pratyakṣatvaṁ kathaṁ mataṁ ll [16 ll]

yad(ā) ca sā pratyakṣa(buddhir bhava)tīdaṁ me pratyakṣam iti tadā na so <'>rtho dṛśyate manovijñānenaiva paricchedāc cakṣurvijñānasya ca tadā niruddhatvād iti kathaṁ tasya pratyakṣatvam iṣṭaṁ l vi[ś]eṣ[e]ṇa tu kṣaṇika(vādino) yasya tadānīṁ niruddham eva tad rūpaṁ rasādikaṁ vā l

nānanubhūtam manovijñānena smaryate <l> ity avaśyam arthānubhavena bhavitavyaṁ tac ca darśanam ity evaṁ tadviṣayasya rūpāde(ḥ) p(r)atyakṣatvaṁ mataṁ l

asiddham idam anubhūtasyārthasya smaraṇam bhavatīti l yasmāt l

uktaṁ yathā tadābhāsā vijñaptiḥ ll

vināpy arthena yathārthābhāsā cakṣurvijñānādikā vijñaptir utpa(dya)te tathoktaṁ ll

smaraṇaṁ tataḥ l

tato hi vijñapteḥ smṛtisamprayuktā tatpratibhāsaiva rūpādivikalpikā manovijñaptir utpadyata iti na smṛtyutpādād arthānubhavaḥ sidhyati |

【10】[대론자:] 바른 인식수단(pramāṇa)의 힘에 근거해 [어떤 것이] 존재하는가 혹은 존재하지 않는가가 정해진다. 그리고 모든 바른 인식수단들 중에서 지각(pratyakṣa)이 가장 무거운 바른 인식수단이다. 이런 한에서 대상이 비존재할 경우 '내게 지각된 것(pratyakṣa)이 있다'는 이 인식이 어떻게 가능하겠는가?〖a〗

[바수반두:] 지각적 인식은 이를테면 꿈 속에서와 같다.

'대상이 없더라도'라고 저 앞에서 알려줬다.

그리고 그때 대상이 보이지 않는데 그 [대상]이 지각된 것(pratyakṣa)이라고 어떻게 생각되겠는가? 〖**제16송**〗

나아가 '이것은 내게 지각된 것이다'라는 저 지각적 인식이 있을 때 그 대상은 보이지 않는다. 바로 의식에 의해 판별되기 때문이고, 안식은 그때 소멸되었기 때문이다. 따라서 저 [대상]이 지각된 것이라는 점이 어떻게 인정된단 말인가? 더욱이 그때 그 색 혹은 맛 등의 것이 단적으로 소멸된다는 찰나론자(kṣaṇikavādin)들한테는 [더 말할 것이 없다].

[대론자:] 경험되지 않았던 것이 의식에 의해 기억되지는 않는다. 따라서 반드시 대상의 경험이 있어야 할 것이다. 그리고 그것이 [곧] 봄이다. 따라서 이처럼 저 [봄]의 대상영역인 색 등이 지각된 것이라는 점이 생각된다.

[바수반두:] 경험된 대상을 기억한다는 이점은 성립되지 않는다. 왜냐하면

이야기된 대로 표상이 저 [대상]인양 보이는 것[이기 때문이다].

대상이 없더라도 A라는 대상인양 보이는 대로의(yathārthābhāsa) 안식 등[에 해당하는] 표상이 발생한다. [앞에서] 그렇게 이야기되었다.

기억은 저 [표상]으로부터다.

왜냐하면 저 표상으로부터 기억(smṛti)과 상응하는(samprayukta), 바로 저 [표상]인양 보이는, [그래서] 색 등을 [상기적으로] 분별해내는 정신적 표상(manovijñapti)가 발생한다. 따라서 기억이 발생하기 때문에 대상의 경험이 성립하는 것은 아니다.〖b〗

【10】〖a〗　켈너·테이버에 따르면, 『이십론』은 인식에 독립적인 외적인 대상이 존재한다고 합리적으로 믿게 할 만한 증거가 없음을 바른 인식수단들을 개별적으로 검토하는 방식으로 확인하고 이로부터 대상은 존재하지 않는다는 결론에 이른다. 그리고 【10】의 첫 구절은 그러한 대전략을 직접 노정하고 있다.[525] 그러나 '어떤 것의 존재 여부는 바른 인식 수단에 따라 확인된다'고 요약할 수 있는 문제의 대원칙은 여기서 대론자의 목소리로 표현되고 있다. 따라서 켈너·테이버는 이 원칙이 어떻게 바수반두 자신의 것일 수도 있는지를 추가적으로 설명했어야 한다.

주지하다시피 냐야 전통은 일찍부터 이 원칙을 명확한 형태로 천명하고 있다. 심지어 바수반두와 거의 동시대에 활동한 것으로 간주되는 밧챠야나에게서 【10】의 초두에 나타난 것과 동일한 명제가 발견된다는 점이 주목할 만하다. 밧챠야나에게 바른 인식수단은 앎을 넘어서 삶 전체를 떠받치는 것이다.

> 나아가 '이것이 존재한다', '이것이 존재하지 않는다'라는 이것이 무슨 근거로 알려지는가? 바른 인식수단(pramāṇa)에 의한 지각 및 비지각을 통해서이다.[526]

> 바른 인식수단 없이는 대상 인식이 없다. 대상 인식 없이는 행동의 목적 달성의 힘(sāmarthya)이 없다. 실로 바른 인식수단으로 알려진 이 대상을 갖고자 혹은 버리고

---

525 본고 2.1.1 참조.

526 Kellner&Taber(2014) 728쪽 및 61번 각주 재인용: athāpi khalv idam asti idaṁ nāstīti kuta etat pratipattavyam iti. pramāṇata upalabdher anupalabdheś ca, *NBh* 614,2–3.

자 한다. 갖고자 함 내지는 버리고자 함으로 견인된 그 자가 추구하고 또 행동한다고 이야기된다. 또 목적 달성의 힘이란 그 [행동]이 결과와 결부된 것이다. 추구하며 그 대상을 갖고자 혹은 버리고자 하는 자가 그 대상을 갖거나 버린다. 한편 대상이란 즐거움과 즐거움의 원인이고 또 고통과 고통의 원인이다.[527]

또 주지하다시피 나야 전통은 바수반두와 적대관계에 있었다. 따라서 이들의 정체성을 형성한다고까지 할 수 있는 저 명제를 아무런 해명 없이 바수반두 자신의 것으로 만드는 시도는 별도의 설명을 필요로 한다고 할 수 있다. 가장 간단한 해결책은 【10】의 대론자를 냐야 전통에 귀속시키거나 혹은 문제의 원칙에 동조하는 불교도로 이해하는 방식이다. 즉, 바른 인식수단들 중에서 지각이 가장 중요하므로 다른 수단들, 다시 말해 추리 혹은 전승에 의존해 진행된 【9】까지의 논의들은 단지 주변적인 것이라고 할 수 있다. 여기서 문제의 원칙이 바수반두에게 기울어 가던 논의의 국면을 단박에 무효화시키는 효과를 발휘하도록 배치되어 있다는 점에 주목한다면, 켈너·테이버 류의 해석에 요구되는 해명의 무게는 더욱 커진다고 할 수 있다.

바른 인식수단 자체나 문제의 원칙에 대해 바수반두가 여기 【10】은 물론 이후에도 침묵한다는 점 역시 켈너·테이버에게 불리하게 작용한다. 오히려 그

---

527 *NBh* 1.1.1: pramāṇam antareṇa nārthapratipattiḥ l nārhtapratipattim antareṇa pravṛttisāmarthyam l pramāṇena khalv ayaṁ jñātārtham abhīpsati jihāsati vā l tasyepsājihāsāprayuktasya samīhā pravṛttir ity ucyate l sāmarthyaṁ punar asyāḥ phalenābhisambandhaḥ l samīhamānas tam artham abhīpsan jihāsan vā tam artham āpnoti jahāti vā l arthas tu sukhaṁ sukhahetuś ca l duḥkhaṁ duḥkhahetuś ca l

는 저 원칙 자체는 그대로 둔 채 반론을 구성하고 있을 뿐이다. 이러한 태도는 '바른 인식수단들 중 지각이 가장 중요한 것'이라는 두 번째 명제에 대해서도 그대로 유지된다. 그의 핵심 메시지는 문제의 '지각적 인식'이 실상 지각 자체가 아니라는 점에 있다. 비슷한 구도가 『구사론』에서도 재차 발견된다.

> 장작 등이 불 등과 결합하기 때문에 소멸하는 것이 실로 경험(dṛṣṭa)된다. 그리고 경험보다 무거운 바른 인식수단은 없다. 따라서 모든 것의 소멸은 원인이 없는 것이 아니다. … 따라서 이 대상은 [경험이 아니라] 추리로 입증되어야 할 것이다.[528]

여기서 '경험'은 바른 인식수단 중 하나인 지각과 같은 뜻으로 사용되고 있는데, 흥미롭게도 구사론주는 소멸의 원인이 있는지 여부를 지각이 아니라 추리로 판단해야 한다고 발언하고 있다. 여기서도 『이십론』에서처럼 '바른 인식수단 중에서 지각이 가장 중요하다'는 대론자의 전제가, 거부되는 것이 아니라, 무시되고 있다.

바른 인식수단에 대한 바수반두의 최종적 입장을 확인하기 위해서는 *Vyākhyāyukti*의 다음 대목을 참조할 필요가 있다.

---

[528] Pradhan(1967) 193쪽: dṛṣṭo vai kāṣṭhādīnām agnyādisaṁyogād vināśaḥ l na ca dṛṣṭād gariṣṭhaṁ pramāṇam astīti l na ca sarvasyākasmiko vināśaḥ l … tasmād anumānasādhyo 'yam arthaḥ l

[대론자:] 세존께서 『승의공경』에서 “업(*karman)도 존재하고 이숙(*vipāka)도 존재하나 행위자(*kāraka)는 지각되지 않는다.”라고 말씀하신 저 [업·이숙]은 승의적으로(*paramārthataḥ) [존재하는가] 아니면 세속적으로(*saṁvṛtitaḥ) 존재하는가?

[바수반두:] 그렇다고 하면 어떻게 되는가?

[대론자:] 만약 승의적으로 [존재한다]고 한다면 어떻게 모든 법이 자성이 없는 것이겠고, 만약 세속적으로 [존재한다]고 한다면 행위자도 세속적으로 존재하여 ‘행위자는 지각되지 않는다’라고 말할 수 없다고 하면?

[바수반두:] 먼저 ‘세속’이라고 하는 이 [표현]은 무엇이고 ‘승의’는 어떤 것이길래, 그에 따라 무엇이 세속적 존재(*saṁvṛtisat)이고 무엇이 승의적 존재(*paramārthasat)라고 알아야 하는가?

[대론자:] 명칭(*nāma)·언어(*abhilāpa)·가설(*prajñapti)·언설(*vyavahāra)이 세속이고 법들의 자상(*svalakṣaṇa)이 승의라고 하면?

[바수반두:] 그러면 그 경우 업과 이숙 양자는 명칭으로도 존재하고 자상으로도 존재하니 저 양자는 [세속적 존재·승의적 존재 중 어느 쪽이든] 바라는 대로의 존재라고 이해해도 될 것이다. 우리에게는 뿌드갈라(*pudgala)가 세속적으로 존재하나 실체적으로는(*dravyataḥ) [존재하지] 않으니, [오]온들에 대해 그것의 명칭이 가설되기 때문이다. 업과 이숙은 세속적으로 [그리고] 실체적으로 존재하나 승의적으로는 존재하지 않으니, 세간적(*laukika) 앎의 대상영역이기 때문이다. 뛰어난 것(*parama)은 출세간적 앎(*lokottarajñāna)으로, 그것의 대상이라서 ‘승의(*paramārtha)’이다. 저 [업과 이숙] 양자의 자상은 이 [출세간적 앎]의 대상영역이 아니니, 이것의 대상영역은 언어화될 수 없는(*anabhilāpya) 공상(*sāmānyalakṣaṇa)이기 때문이다.

[대론자:] 여기서 세간적 앎[이 바른 인식수단(*pramāṇa)인가] 아니면 출세간적 [앎]은 바른 인식수단인가라고 하면?

[바수반두:] 단적으로는 출세간적 [앎이 바른 인식수단]이다. 세간적 [앎]에는 구분이 있으니, 출세간적 [앎] 이후에 얻는 [앎]은 바른 인식수단이다. 다른 [세간적 앎]은 바른 인식수단이 아니다. 이에 대중부(*Mahāsaṁghika) 승가의 게송, [즉] "눈·귀·코도 바른 인식수단이 아니고, 혀·몸·마음도 바른 인식수단이 아니니, 만약 이 감관(*indriya)들이 바른 인식수단이라고 하면, 성자들의 길(*āryamārga)이라는 과업(*kṛtya)이 없어질 것이다."라고 한 것과도 부합한다.[529]

---

[529] 堀内 俊郎(2009) 233쪽-234쪽: bcom ldan 'das kyis don dam pa stong pa nyid las l las kyang yod rnam par smin pa yang yod la byed pa po ni mi dmigs so zhes gsungs pa gang yin pa de ci don dam pa nyid du 'am l 'on te kun rdzob nyid du yin zhes na l de las cir 'gyur l gal te don dam pa nyid du yin na l ji ltar na chos thams cad ngo bo nyid med pa yin l gal te kun rdzob tu yin na byed pa po yang kun rdzob tu yod pas byed pa po ni mi dmigs so zhes brjod par mi bya'o zhes na l re zhig kun rdzob ces bya ba 'di ni ci yin l don dam pa ni gang zhig yin l de las ci kun rdzob tu yod dam l ci don dam par yod par shes par bya'o ll ming dang l brjod pa dang l gdags pa dang l tha snyad ni kun rdzob yin la chos rnams kyi rang gi mtshan nyid ni don dam pa yin no zhes na l 'o na de lta na las dang rnam par smin pa gnyis ming du yang yod l rang gi mtshan nyid du yang yod pas de gnyis ji ltar 'dod par yod pa nyid du rtogs la rag go ll nged ni gang zag kun rdzob tu yod kyi rdzas su ni ma yin te l phung po rnams la de'i ming gdags pa'i phyir ro ll las dang rnam par smin pa dag ni kun rdzob tu rdzas su yod l don dam par ni med de l 'jig rten pa'i shes pa'i yul yin pa'i phyir ro ll dam pa ni ye shes 'jig rten las 'das pa yin te l de'i don yin pas don dam pa'o ll de gnyis kyi rang gi mtshan nyid ni de'i yul ma yin te l de'i yul ni brjod du med pa'i spyi'i mtshan nyid yin pa'i phyir ro ll 'dir 'jig rten pa'i shes pa 'am l 'jig rten las 'das pa tshad ma yin zhe na l gcig kho nar ni 'jig rten las 'das pa yin no ll 'jig rten pa ni dbye ba yod de l 'jig rten las 'das pa'i rjes las thob pa gang yin pa de ni tshad ma yin no ll gzhan ni tshad ma ma yin no ll de ltar na dge 'dun phal chen sde pa rnams kyi tshigs su bcad pa l mig dang rna ba sna yang tshad ma min ll lce dang lus dang sems kyang tshad ma min ll gal te dbang po de dag tshad yin na ll 'phags pa'i lam kyi bya ba med par 'gyur ll zhes bya ba 'di dang yang mthun par byas pa yin no ll

밑줄 친 부분에 따르면 '통상적인' 지각·추리·성취자의 전승이 바수반두에게는 바른 인식수단일 수 없다. 오직 진리를 깨달은 이에게만 허용되는 것이기 때문이다.

그러나 『구사론』 등의 다른 용례들을 보면 통상적인 바른 인식수단들에도 여전히 의미가 있는 것 같다. 그렇다면 당장은 접근 불가능한 진리를 인지할 수 있도록 그 바탕을 조성하는 데에 바른 인식수단, 그 중에서도 특히 전승 및 추리가 사용된다면, 통상적인 바른 인식수단들이 다시금 '바른 인식수단'이라고 불리지 못할 이유는 없을 것이다. 이것을 *Vyākhyāyukti*의 상기 바른 인식수단 이해와 결합하면 이중적 구도가 도출된다. 이때 켈너·테이버가 주목했던 저 원칙, 즉 '문제의 대상 x의 존재 여부는 바른 인식수단으로 결정된다'는 선언은 그 표면적 의미와는 전혀 다른 의미 역시 가지게 되는 것으로 보인다. 문제의 선언이 깨달은 자의 후득지를 의도한 것이라면 바수반두로서는 적극 찬성할 것이고, 통상적인 바른 인식수단을 의도한 것이라면 선뜻 받아들일 수 없을 것이다. 이렇게 보면, 해당 원칙을 자신이 아니라 대론자로 하여금 대신 발화하게 한 것과 문제의 원칙 자체에 대해서 전혀 연루되지 않은 채 논의를 전개한 것은 바른 인식수단에 대한 바수반두 자신의 이해와 조화롭게 공존한다.[530]

---

530 나아가 【10】의 저 논의 직후에 【11】에 후득지와 관련한 논의를 배치를 한 것은 상기 *Vyākhyāyukti*의 인용문에서 후득지가 진정한 바른 인식수단으로 간주되고 있는 점을 적극적으로 고려할 때 비로소 잘 설명된다. 【11】〖b〗 참조.

【10】〖b-1〗 자은 기는 제16송에 대해 다음과 같이 분석한다.

[본문:] (1) 지각적 인식은 이를테면 꿈 속등에서와 같다. (2) 지각적 인식을 이미 일으킨 때에는 (a) 봄 및 (b) 대상영역이 이미 없으니 어떻게 지각이 있음을 인정하겠느냐?

[술기:] … (1) 위의 첫 구절은 비유를 끌어들여 경량부를 논파한 것이고 (2) 아래의 세 구절에서는 간략하게 두 부류를 논파하고 있는데, 앞은 정량부 등 비찰나논자들을 논파하는 것이고 뒤는 설일체유부 등 찰나논자들을 논파하는 것이다. (2-1) 이를테면 '지각적 인식을 이미 일으킨 때에는' 그 [지각에 해당하는] (a) '봄'은 '이미 비존재하기 때문에' '어떻게 지각이 있음을 인정하겠느냐'[는 식으로] 정량부 등을 논파하는 것이고, (2-2) [또] 이를테면 '지각적 인식을 이미 일으킨 때에는' 그 '(a) 봄 및 (b) 대상영역이 이미 비존재하니' '어떻게 지각이 있음을 인정하겠느냐'[는 식으로] 설일체유부 등을 논파하는 것이다. 대중부 등의 주장·사변은 다르나 역시 설일체유부에서처럼 논파를 진행해야 할 것이다. 세 번째 구절에서 '및(及)' 이라고 한 표현은 드반드바[를 표시한 것]이니 두 가지 비판이 있음을 드러내려는 의도로 아래에 가서 알게 될 것이다.[531]

여기서 자은 기는 정량부와 설일체유부를 주요 논적으로 지목하며, 저 지각적 인식이 발생하는 시점에 문제의 '(a)지각(=봄)'과 그 '(b)대상(=대상영역)'의 존

---

[531] T1834_999b20-c02: **論曰。頌曰。現覺如夢等。已起現覺時。見及境已無。寧許有現量。**

述曰。…上一句引喻破經部。下三句中。略破二類。初破正量部等非剎那論。後破一切有等剎那論者。謂已起現覺時。其見已無。寧許有現量。破正量部等。謂已起現覺時。其見及境已無。寧許有現量。破薩婆多等。大衆部等宗計不同。亦應敍破。如薩婆多。第三句中。言及字者。卽相違釋。意顯有二難。至下當知。

재 여부가 독립적일 수 있다고 본다. 정보의 출처는 알 수 없지만 개연성이 있는 설명이라고 할 수 있다. 그러나 자은 기가 의존하고 있는 현장의 번역 '見及境已無'에 대응하는 범어 표현이 na so 'rtho dṛśyate라서 문제의 '見及境'은 복합어가 아니며 자은 기의 이해처럼 봄(見)과 대상영역(境)이 병렬적으로 이해되고 있는 것도 아니다. 어쨌든 바수반두의 답변의 골자는 소위 시간차(time-lag) 현상에 주목하는 것이다.

'찰나론자(kṣaṇikavādin)'가 거론되는 대목 역시 흥미롭다. 권오민은 씰크의 새 편집본이 나오기 전에 이 부분을 올바르게 '찰나론자'로 고쳐읽는 한편 문제의 '찰나론자'를 경량부라고 주장한다.[532] 그러나 그가 주로 참고하고 있는 「이십론술기」에서는 정작 이 대목의 대론자의 사상적 정체성을 '경량부'에 한정하지 않는다.

> **[본문:] [하물며] 찰나논자에게 이러한 [지각적] 인식이 있을 때에는**
>
> [술기:] 이하는 설일체유부 등을 논파하는 것이다. 이들은 대상영역과 심·심소가 모두 매 찰나 소멸한다고 주장하기에 '찰나론(*kṣaṇikavāda)'라고 이름을 붙인다. '이러한 [지각적] 인식이 있을 때에는'은 게송의 두 번째 구절(已起現覺時: '지각적 인식을 이미 일으켰을 때에는')을 풀이한 것으로, 저들이 사변하는 바를 짧게 참조한 것이다.[533]

---

[532] 권오민(2019) 제5장 5절 참조.

[533] T1834_1000a24-26 **論。刹那論者有此覺時。**
述曰。下破薩婆多等。此等執境及心心所。皆念念滅。名刹那論。有此覺時。釋頌第二句。牒彼所計。

또 다른 근거는『순정리론』의 유관 대목에 대한 권오민 자신의 이해이다. 물론 그가 보고하고 있는 슈릴라따와 상가바드라 사이의 논쟁 자체는 바수반두가 【10】의 논변을 구성하는 데에 핵심적인 밑바탕이 되었을 것이다. 그러나 문제의 논쟁에 대한 본고의 파악은 권오민의 파악과 상당히 다르다.

> [상가바드라:] 다섯 식이 과거[법]만을 인식대상으로 삼는다면, 저 [과거법]에 대해 "[내게] 지각이 있다"는 인식은 어떻게 가능하겠는가?
>
> [슈릴라따:] 자신의 경험(*anubhava)에 대해, 이를테면 "내가 일찌기 이러이러한 고통 및 즐거움을 수용했다(*anu √bhū)."라고 하는 것처럼, "[내게] 지각이 있다"는 인식[이 가능하다].
>
> [상가바드라:] 이와 같은 해명은 타당하지 않다. 자신의 경험에 대해 수용하는 것과 판단(*√budh?)하는 것은 시간상 차이가 나기 때문이다. 이를테면, 자신에게 일찌기 발생했던 경험을 한 때에 수용하고 다른 때에 판단하는 것이다. '수용할 때'란 이를테면 손해 및 이익을 보는 때로, 이때 이 경험은 아직 판단의 대상영역이 되지 않았으니, 말하자면 [저 경험과] 다른 대상영역을 인식하는 식과 동시발생적인 경험이 바로 지금 앞에 나타날 때 손해 및 이익을 볼 수 있는데, 이 손해 및 이익의 상태/단계(*avasthā)를 '수용할 때'라고 이름을 붙인다. 곧 자체로서의 경험이니, 동반하는 접촉(*sparśa)을 수용하여 자체적으로 발생하기 때문이고, 식 등이 저 손해 및 이익의 양상(*ākāra)을 수용하여 자체적으로 일어나기 때문이다. 이것이 과거로 소멸하여 현재의 기억을 발생시키는 대상영역이 될 수 있으니, 이 기억의 상태/단계를 '판단할 때'라고 이름을 붙인다. 이러한 방식(*naya)으로 오직 지각으로 일찌기 경험한 사태에 대해서만 지각적 인식이 있으니, 따라서 지각적 인식이 자신의 경험에 대해 있다는 것은 [이처럼] 성립한다. 지각에는 세 가지가 있으니, 감관에 의존한

(*indriyāśrita?) [지각], 수용적인(*anubhava?) [지각], 판단적인(*bodhi?) 지각으로, 본성상 차이가 나기 때문이다. 과거의 색 등을 일찌기 지각으로 경험하지 않았다고 이미 인정했으니, 어떻게 “자신의 경험에 대해 지각적인 인식이 있다”고 말할 수 있겠는가? [이는] 마치 타인의 경험은 수용적인 지각으로 경험한 것이 아니기에 “내가 일찌기 이러이러한 고통 및 즐거움을 경험했다.”고 말하는, [그러한] 지각적 인식은 없는 경우와 마찬가지이다. 저 사람의 경험을 인식대상으로 하는 앎은 이미 지각적 인식이 아닌 것이다. 이처럼 현재의 색 등은 자신의 감관에 의존한 지각으로 경험한 것이 아니라면 “내가 일찌기 이러이러한 색 등을 경험하였다”라는 지각적 인식이 없다고 해야할 것이다. 저 사람의 대상영역을 인식대상으로 하는 앎은 지각적 인식이 아니라고 해야할 것이다.

또 만약 현재의 색 등 다섯 가지 대상영역이 지각으로 파악되는 것이 아니라[고 한다]면, 마치 미래의 경험을 인식대상으로 하여 발생된 앎의 경우와 같이, 일찌기 경험적 지각에 의해 파악된 것이 아닌 것을 인식대상으로 하기 때문에 “내가 일찌기 이러이러한 고통 및 즐거움을 경험하였다.”라고 스스로 말해서는 절대 안 될 것이다. 과거의 색 등을 인식대상으로 하여 일어나 앎의 경우에 준해, 감관에 의존한 지각으로 파악된 것이 아닌 것을 인식대상으로 하기 때문에, “내가 일찌기 이러이러한 색 등을 경험하였다.”라고 스스로 말해서는 안 될 것이다. 괴로운 경험 등은 반드시 수용적 지각에 의해 경험된 다음에야 저 [괴로움 등]을 인식대상으로 하는 지각적 인식이 생기는 경우가 있는 것처럼, 이와 같이 색 등은 반드시 감관에 의존한 지각에 의해 경험된 다음에야 저 [색 등]을 인식대상으로 하는 지각적 인식이 생긴다. 이치에 의해 강제되는 바이기 때문에, 확정적으로 믿고 받아들여야 할 것이다.

[슈릴라따:] 만약 경험을 수용할 때가 경험을 인식대상으로 삼는 [때]가 아니고, 경험을 인식대상으로 삼을 때가 경험을 수용하는 [때]가 아니라면, 세존께서 무슨 까닭에

"즐거운 경험을 경험할 때 '즐거운 경험을 경험한다'고 있는 그대로 분명히 알고…"와 같이 말씀하셨던 것인가?

[상가바드라:] 여기에는 문제될 것이 없다. 이와 같이 말씀하신 것은, 관찰을 할 때가 수용을 할 때라는 것이 아니라, 요가수행자들이 일찌기 수용적 지각으로 파악한 즐거운 경험 등에 대해 오류가 없기 때문에 이와 같은 말씀을 하신 것이다. 이 때문에 여러 지각들에 의해 일찌기 경험되지 않은 대상영역에 대해 지각적 인식이 있다[고 해서]는 안 될 것이다.[534]

권오민의 이해와 달리, 시간차 현상 자체에 대해 상가바드라와 슈릴라따 모두 인지하고 있으며, 바수반두의 대론자의 모델은 슈릴라따라기보다는 상가바드

---

[534] T1562_374c02-375a04: 又若五識唯緣過去。如何於彼有現量覺。
如於自身受有現量覺。謂我曾領納如是苦樂。
此救不然。於自身受領納覺了時分異故。謂於自身曾所生受。餘時領納餘時覺了。領納時者謂爲損益時。爾時此受未爲覺了境。謂了餘境識俱生受。正現前時。能爲損益。此損益位。名領納時。卽自性受。領所隨觸自體生故。識等領彼損益行相自體起故。此滅過去。方能爲境。生現憶念。此憶念位。名覺了時。由斯理趣。唯於現量曾所受事。有現量覺。故現量覺於自身受有義得成。現量有三。依根。領納。覺了現量。性差別故。過去色等。旣許未曾現量所受。云何可言如自身受有現量覺。如於他身受非自領納現量所受。則無現量覺。言我曾受如是苦樂。緣彼受智。旣非現量覺。如是現色等。非自依根現量所受。應無現量覺。謂我曾受如是色等。緣彼境智。應非現量覺。
又若現在色等五境。非現量得。如緣未來受所起智。緣非曾領納現量所得故。必無自謂我曾領受如是苦樂。例緣過去色等起智。緣非曾依根現量所得故。應無自謂我曾領受如是色等。如苦受等。必爲領納現量受已。方有緣彼現量覺生。如是色等。必爲依根現量受已。方有緣彼現量覺生。現(一>理)所逼故。定應信受。
若領納受時非緣受爲境。緣受爲境時非領納受者。世尊何故作如是言。受樂受時如實了知受於樂受。乃至廣說。
此無違失。如是所說。是觀察時。非領納時。顯觀行者。於曾領納現量所得樂等受中。無迷謬故。作如是說。是故不應於諸現量曾未受境有現量覺。

라이며, 아울러 상가바드라는 이전 설일체유부 논사들에게 보이지 않았던 매우 진전된 지각(pratyakṣa) 이해를 보이고 있다. 이러한 아비달마적 논의를 배경에 둘 경우, 이 대목의 핵심을 시간차 논변으로 간주하는 거의 모든 선행연구들을 상당히 상대화시켜서 볼 수 있는 각도가 형성된다고 할 수 있다. 왜냐하면 시간차 현상 자체는 모두가 받아들이고 있는 것이기 때문이다.

【10】〖b-2〗 시더리츠는 “바수반두가 시간차 논변을 사용해 직접 실재론이 틀렸음을 보이고 있다.”(Siderits(2007) 169쪽)고 설명한다. 그런데 그보다 앞서 그는 『이십론』의 대론자를 표상주의적 실재론자로 한정하였다.[535] 이 두 가지 진술은 상호 배치된다. 시더리츠의 이해대로 『이십론』의 대론자가 단적으로 표상주의적 실재론자였다면, 바수반두가 여기 【10】에서 ‘시간차 논변’을 사용해 직접 실재론자를 논박할 필요 자체가 없다. 왜냐하면 표상주의적 실재론과 관념론 사이의 싸움에서 직접 실재론이 끼어들 여지는 애초에 없기 때문이다. 따라서 『이십론』의 대론자를 표상주의적 실재론자로 좁혀 읽는 그의 견해는 더 이상 지탱되기 어렵다.

한편 『이십론』의 시간차 논변이 직접 실재론을 과연 ‘논박’하고 있는지도 의문이다. 직접 실재론자라면 문제의 시간차 현상 자체를 거부해야 할 텐데, 【10】〖b-1〗에 인용한 『순정리론』에 따르면 표상주의적 실재론자인 슈릴라따뿐만이 아니라 직접 실재론자인 상가바드라 역시 시간차 현상을 인정하고 또

[535] Siderits(2007) 147쪽-158쪽 참조.

나름대로 설명해내고 있기 때문이다. 이에 본고는 이 대목을 이십론주의 적극적인 논박이라기보다 유식성 명제에 부합하도록 지각(pratyakṣa) 및 기억(smṛti)을 재규정하는 것이라고 제한적으로 이해한다. 물론 시더리츠 자신도 지각의 재정의가 일어나고 있다는 점 자체에는 동의하고 있으며 기억의 재정의가 일어나고 있다는 관점에 동의할 것으로 보인다.[536] 관건은 『이십론』이 직접 실재론의 논박을 의도하고 있느냐 여부이며, 본고는 의도하고 있지 않다고 본다.

[536] Siderits(2007) 169쪽 참조.

Silk(2018) 121쪽-123쪽: yadi yathā svapne vijñaptir

abhūtārthaviṣayā tathā jāgrato <’>pi syāt tathaiva tadabhāvaṁ lokaḥ

svayam avagacchet* <l> na caivam bhavati <l> tasmān na svapna

ivārthopalabdhiḥ sarvā nirarthikā l

idam ajñāpakaṁ l yasmāt l

svapnadṛgviṣayābhāvaṁ nāprabuddho ’vagacchati l[l 17 ll]

evaṁ vitathavikalpābhyāsavāsanānidrayā prasupto lokaḥ svapna

ivābhūtam artham paśyann aprabuddhas tadabhāvaṁ yathāvan

nāvagacchati <l> yadā tu

tatpratipakṣalokottaranirvikalpajñānalābhāt prabuddho bhavati tadā

tatpṛṣṭhalabdhaśuddhalaukikajñānasammukhībhāvād

viṣayābhāvaṁ yathāvad avagacchatīti samānam etat l

【11】[대론자:] 표상이 실재하지 않는 대상을 영역으로 함이 꿈 속에서처럼 [그 꿈에서] 깨어난 자(jāgrat)에게도 마찬가지라고 한다면, 바로 저와 같이 [일상적인 표상의] 대상이 없음을 사람들은 스스로 이해하게 될 것이다. 그러나 이와 같지가 않다. 따라서 꿈 속에서처럼 대상의 지각 모두가 대상을 결여한 것은 아니다.

[바수반두:] 이는 알려주는 것이 없는 것(ajñāpaka)이다. 왜냐하면

꿈에서 보는 대상영역의 비존재는 깨어나지 못한 자(aprabuddha)는 이해하지 못하기 [때문이다]. 〖**제17송**〗

이처럼 있는 그대로와 일치하지 않게(vitatha) 분별하는 것을 반복한 훈습이라는 잠에 든 사람들은 꿈 속에서처럼 실재하지 않는 대상을 보고는 깨어나지 못한 자로서 그 [대상]의 비존재를 제대로 이해하지 못한다. 그러나 저 [분별]의 대치(pratipakṣa)인 출세간무분별지를 획득했기 때문에 깨달은 자(prabuddha)가 될 때, 그 [출세간무분별지]의 후득청정세간지의 현전이 있기 때문에 대상영역의 비존재를 제대로 이해한다. 이런 점에서 이 [꿈의 비유]는 [유식성의 경우와] 동일하다.〖a〗〖b〗

【11】〖a〗　여기【11】의 논의는 명백히『섭대승론』「소지상분」의 다음 대목을 반복한 것이다.

> 이 표상들은 대상이 비실재하기 때문에 단지 표상일 뿐이라고 하는데, 이에 대한 비유(*dṛṣṭānta)가 뭐가 있냐고 하면, 꿈(*svapna) 등이 [그] 비유라고 봐야할 것이다. … 만약 꿈 등에서처럼 깨어난(*prabuddha) 경우에도 [나아가] 모든 경우에도 오직 표상일 뿐이라면, 비유하자면 꿈 속에서 단지 표상일 뿐이라는 인식(*buddhi)이 생겨나는데 그와 같이 여기서는 왜 생겨나지 않냐면, 진실에 대한 앎(*tattvajñāna)으로 깨우친 자들에게는 생겨나니, 비유하자면 꿈 속에서 꿈을 꾸며 깨지 않은 자에게 생겨나지 않고 깨어난 자들에게 생겨나는 것과 같다. 진실에 대한 앎으로 깨우치지 못한 자에게 생겨나지 않고 진실에 대한 앎으로 깨우친 자에게 생겨난다.[537]

여기서도 꿈의 비유를 그대로 받아들였을 경우에 제기되는 난점을 제기하고 있다. 즉, 꿈에서 깨면 꿈의 대상이 헛것이었다는 점을 알게 되지만, 왜 유식성과

---

[537] 長尾 雅人(1987a) 부록 60쪽-61쪽: rnam par rig pa ’di dag ni don med pa’i phyir rnam par rig pa tsam mo zhes bya ba ’di la dpe ci yod ce na l rmi lam la sogs pa ni dper blta bar bya’o l … gal te rmi lam la sogs pa bzhin du sad pa na yang thams cad du yang rnam par rig pa tsam nyid du zad na l dper na rmi lam la rnam par rig pa tsam nyid kyi blo ’byung ba de bzhin du ’dir yang ci’i phyir mi ’byung zhe na l de kho na shes pas sad pa rnams la ’byung ste l dper na rmi lam rmi zhing ma sad pa la mi ’byung gi sad pa la ’byung ba de bzhin du l de kho na shes pas ma sad pa la mi ’byung gi de kho na shes pas sad pa la ’byung ngo l

T1594_138a20-b01: 又此諸識皆唯有識都無義故。此中以何爲喩顯示。應知夢等爲喩顯示。…若於覺時一切時處皆如夢等唯有識者。如從夢覺便覺夢中皆唯有識。覺時何故不如是轉。眞智覺時亦如是轉。如在夢中此覺不轉。從夢覺時此覺乃轉。如是未得眞智覺時此覺不轉。得眞智覺此覺乃轉。

관련해서는 이런 경험이 없느냐는 비판적 질문이다. 이런 차이점 때문에 꿈의 비유가 유식성의 유례로서 타당하지 않다는 비판을 함축하고 있는 것으로 보인다. 이에 대해 「소지상분」은 꿈의 비유의 구조를 그대로 보전하는 한편 그 내용을 확장하는 방식으로 답변한다. 즉, 꿈에서도 일단 거기서 깨어야 꿈인지 여부를 알 수 있는 것처럼 우리들의 경험세계도 일단 거기서 벗어나야 그 유식성이 이해될 수 있다는 것이다. 이처럼 【11】은 『섭대승론』을 그대로 답습하고 있다고 할 수 있다.

【11】〖b〗　주어진 내용만 볼 경우, 여기 【11】과 상기 『섭대승론』「소지상분」 인용문의 차이는 전자만이 출세간무분별지[538] 및 후득청정세간지(이후 '후득지'로 약칭)를 직접 언급한다는 점에 있다. 이 양자와 관련해 *Vyākhyāyukti*의 언급을 상기할 가치가 있다.

> [질문:] 여기서 세간적 앎[이 바른 인식수단(*pramāṇa)인가] 아니면 출세간적 [앎]은 바른 인식수단인가라고 하면?
>
> [답변:] 단적으로는 출세간적 [앎이 바른 인식수단]이다. 세간적 [앎]에는 구분이 있으니, 출세간적 [앎] 이후에 얻는 [앎]은 바른 인식수단이다. 다른 [세간적 앎]은 바른 인식수단이 아니다. 이에 대중부(*Mahāsaṁghika) 승가의 게송, [즉] "눈·귀·코도 바른 인식수단이 아니고, 혀·몸·마음도 바른 인식수단이 아니니, 만약 이 감각 능력

538 『섭대승론』의 무분별지 개념에 대한 포괄적 연구로는 김성철(2008) 참조.

(*indriya)들이 바른 인식수단이라고 하면, 성자들의 길(*āryamārga)이라는 과업(*kṛtya)이 없어질 것이다.”라고 한 것과도 부합한다.[539]

여기서 우선 출세간적 앎(=출세간무분별지)은 바른 인식수단으로 간주된다. 나아가 출세간적 앎 이후에 얻는 세간적 앎(=후득청정세간지) 역시 바른 인식수단으로 간주된다. 만약 『이십론』의 바른 인식수단 이해를 *Vyākhyāyukti*의 연속선 상에 놓는다면, 【10】의 도입부에서 대론자가 바른 인식수단을 운운했지만 정작 【10】에서는 바른 인식수단 자체에 대해 별다른 언급이 없었던 점 그리고 여기 【11】에서 『섭대승론』의 선행 논의를 그대로 가져오면서도 굳이 출세간무분별지와 후득지를 거론한 점이 함께 잘 설명된다고 할 수 있다.[540]

한편 후득청정세간지가 어떤 의미에서 ‘세간적’인지에 대해서는 자은 기의 다음 설명을 참조하면 좋을 것이다.

견도에서 여기서 이야기된 무분별지를 얻고 후에 세간적인 것을 인식대상으로 하는, 무루의 지혜가 있으니 [이것이] 눈 앞에 전개되는 상태에서는 바야흐로 이치에 부합할 수 있게 되어

---

[539] 堀内 俊郎(2009) 233쪽-234쪽 : ’dir ’jig rten pa’i shes pa ’am l ’jig rten las ’das pa tshad ma yin zhe na l
gcig kho nar ni ’jig rten las ’das pa yin no ll ’jig rten pa ni dbye ba yod de l ’jig rten las ’das pa’i rjes las thob pa gang yin pa de ni tshad ma yin no ll gzhan ni tshad ma ma yin no ll de ltar na dge ’dun phal chen sde pa rnams kyi tshigs su bcad pa l mig dang rna ba sna yang tshad ma min ll lce dang lus dang sems kyang tshad ma min ll gal te dbang po de dag tshad yin na ll ’phags pa’i lam kyi bya ba med par ’gyur ll zhes bya ba ’di dang yang mthun par byas pa yin no ll

[540] 【10】〖a〗 참조.

서 저 생사윤회하는 식의 대상영역이 비실재함을 있는 그대로 아니, 곧 후득지이다. 세간적인 것을 인식대상으로 하기에 '세간적'이라고 이름을 붙이는 것이지 자체가 유루여서 '세간적'이라고 이름을 붙인 것이 아니다. 자체가 루(*āsrava)가 아니기에 '청정'이라는 개념으로 설정한다. 대상영역에 부합해 알기에 '있는 그대로 안다'라고 이름을 붙이니, 앞의 무분별지는 이치대로인 것을 인식대상으로 하기만 할 뿐이어서 단지 '진실한 깨달음'이라고 이름을 붙이지만, 이 후득지는 세간적인 것을 두루 인식대상으로 하여 대상영역의 비존재를 알 수 있기에 '있는 그대로 안다'라고 이름을 붙이고 또 '진실한 깨달음'이라고도 이름을 붙이는 것이다. 이 지혜가 발생하게 됨에 무분별지에 바탕을 두니, 무분별지만을 '진실한 깨달음'이라고 이름을 붙인다. 생사윤회하는 식의 경우, 비록 약간이나마 [대상의 비실재성에 대해] 스스로 안다 하더라도, '진실한 깨달음'이라고 이름을 붙이지 않는다. [541]

즉, 후득지에 '세간적'이라는 한정이 붙는 것은 그 자체가 세간적이어서가 아니라 그 대상이 세간적이기 때문이다.[542]

---

[541] T1834_1001c26-1002a05: 於見道中。得此所說無分別智。後有緣世間無漏之智。現在前位。方能稱理。如實了知彼生死識境非實有。卽後得智。緣世間故。名爲世間。非體有漏名世間也。體非是漏。立以淨名。稱境而知。名如實知。前無分別。唯緣如理。但名眞覺。此後得智。遍緣世間。能知境無。名如實知。亦名眞覺。此智得起。藉無分別。無分別智。獨名眞覺。若生死識。雖少自知。不名眞覺。

[542] 후득지에 대한 보다 포괄적 설명은 Schmithausen(2005) 54쪽 이하 참조.

Silk(2018) 125쪽-127쪽: yadi svasantānapariṇāmaviśeṣād eva satvānām arthapratibhāsā vijñaptaya utpadyante nārthaviśeṣāt l tadā ya eṣa pāpakalyāṇamitrasaṁparkāt sadasaddharmmaśravaṇāc ca vijñaptiniyamaḥ satvānāṁ sa kathaṁ [si]dhyati asati sadasatsaṁparke taddeśanāyāñ ca l

anyonyādhipatitvena vijñaptiniyamo mithaḥ ll

sarveṣāṁ hi satvānām anyonyavijñaptyādhipatyena mitho vijñapter niyamo bhavati yathāyogaṁ l mitha iti parasparataḥ l ataḥ santānāntaravijñaptiviśeṣāt santānāntare vijñaptiviśeṣa utpadyate nārthaviśeṣāt l

【12】[대론자:] 만약 단지 자신의 상속의 특수한 변화로부터만 대상인양 보이는 표상들이 중생들에게 발생하는 것이지 특정 대상으로부터 [발생하는 것이] 아니라고 한다면, 그 경우 나쁜 친구 혹은 좋은 친구와 어울리기 때문에 그리고 정법 혹은 비정법을 듣기 때문에 중생들에게 [선으로의 혹은 악으로의] 식의 저 한정(niyama)이 어떻게 성립하는가? 올바른 [이] 혹은 올바르지 못한 [이]와의 어울림 내지 그들에 의한 교설이 비존재한다면 말이다.

[바수반두:] 서로 영향력(adhipatitva)[을 발휘하는] 것이기에 피차간에 표상의 한정이 있는 것이다.

왜냐하면 중생들은 서로의 표상의 영향력으로 피차간에 표상의 한정이, 각 상황에 맞게, 있는 것이다. '피차간에'란 '상호간에'[라는 뜻이다]. A라는 상속의 특정 표상 때문에 B라는 상속에게 특정 표상이 발생하는 것이지 특정 대상으로부터 [발생하는 것이] 아니다.〚a〛

【12】〖a〗　시더리츠는【4】의 말미를 해설하면서 '가벼움의 원리'를 거론하며 "경쟁하는 두 설명들이 '동등하게 좋은지' 여부를 분간하는 방법과 관련해 [『이십론』의] 논변에 최소 한 가지 추가적인 비틀기(twist)가 있다"고 하였는데[543] 여기【12】가 바로 그 대목이다. 여기서 비로소 복수의 개체 사이의 인과관계가 모델링되고 있기 때문이다.【4】와【12】를 연결하며 표상주의적 실재론의 설명력과 관념론의 설명력을 대비시키면서『이십론』의 논증 전략을 검토하는 시더리츠의 시도는 흥미로우나[544]【4】의 말미에서 뒤로 미뤄진 논변은【7】-【9】에서 일단락되었기에 구성적인 측면에서【12】는 보론 이상으로 보기 어렵다.

---

[543] Siderits(2007) 158쪽: there is at least one more twist to the argument, having to do with the question how we tell whether two competing explanations are 'equally good'

[544] 그는 더 나아가 버클리와 바수반두의 비교 또한 수행한다. Siderits(2007) 169쪽-173쪽 참조.

Silk(2018) 129쪽: yadi yathā svapne nirarthikā vijñaptir evañ jāgrato <’>pi syāt kasmāt kuśalākuśalasamudācāre suptāsuptayos tulyaṁ phalam iṣṭāniṣṭam āyatyān na bhavati <l> yasmāt l

middhenopahatañ cittaṁ svapne tenāsamaṁ phalaṁ l[l 18 ll]

idam atra kāraṇaṁ na tv arthasadbhāvaḥ l

【13】[대론자:] 만약 꿈에서처럼 깨어난 자에게도 표상이 대상을 결여한 것이라고 한다면, 왜 잠에 든 자와 잠에 들지 않은 자 양자가 선한(kuśala) [마음의 활동(samudācāra)] 혹은 불선한 [마음의] 활동을 할 경우, [저 양자에게] 균등한 바람직한 혹은 바람직하지 않은 결과가 미래에 없는 것인가? 왜냐하면,

[바수반두:] 꿈 속에서는 마음이 졸림(middha)〖a〗[이라는 심소]에게 저해되어 결과가 동일하지 않기 때문이다. 〖**제18송**〗

이 [졸림 심소]가 저 [문제상황]에 대한 원인이지, 대상의 실재(sadbhāva)가 [원인인 것은] 아니다.

【13】〖a〗　이 졸림(middha)에 대해 바수반두는 『구사론』에서 다음과 같이 설명한다.

> **졸림은 모든 [심소법들]과 모순되지 않기 때문에 [졸림이] 있는 곳에 그 [졸림]은 실로 부가적인 것으로 [있다].**[545]

여기서 특히 ‘모든 심소법들과 모순되지 않는다’는 『구사론』의 진술에 주목할 필요가 있다. 이에 따르면, 졸림은 도덕성의 세 범주인 선함·불선함·무규정 모두와 공존할 수 있다. 바수반두는 이러한 졸림이 꿈에서의 행위와 생시의 행위 사이의 과보의 불일치를 설명해주는 요인이라고 해명하는 것이다.

---

545 Pradhan(1967) 58쪽: **middhaṁ sarvāvirodhitvād yatra syād adhikam hi tat ll**

다음과 같은 졸림의 정의도 발견된다.

Pradhan(1967) 312쪽: kāyasaṁdhāraṇāsamarthaś cittābhisaṁkṣepo middham l (졸림은 신체를 지탱할 역량이 없는 마음의 수축이다.)

이 규정은 『오온론』의 정의와 거의 일치한다.

Kramer(2013) 1권 72쪽: middham asvatantravṛttiś cetaso ’bhisaṁkṣepaḥ l (졸림은 자재롭지 못하게 작동하는 마음의 수축이다.)

Silk(2018) 131쪽-137쪽: yadi vijñaptimātram evedaṁ na kasyacit kāyo <’>sti na vāk katham upakramyamāṇānām aurabhrikādibhir urabhrādīnāṁ maraṇam bhavati atatkṛte vā tanmaraṇe katham aurabhrikādīnāṁ prāṇātipātāvadyena yogo bhavati ll

maraṇaṁ paravijñaptiviśeṣād vikriyā yathā l

smṛtilopādikānyeṣāṁ piśācādimanovaśāt ll [19 ll]

yathā hi piśācādimanovaśād anyeṣāṁ smṛtilopasvapnadarśanabhūtagrahāveśavikārā bhavanti l ṛddhivanmanovaśāc ca l yathā sāraṇasyāryamahākātyāyanādhiṣṭhānāt svapnadarśanaṁ l āraṇyakarṣimanaḥpradoṣāc ca vema[c]itriṇaḥ parājayaḥ l tathā paravijñaptiviśeṣādhipatyāt pareṣāṁ jīvitendriyavirodhinī kācid vikriyotpadyate yayā sabhāgasantativicchedākhyam maraṇam bhavatīti veditavyaṁ l

kathaṁ vā daṇḍakāraṇyaśūnyatvam ṛṣikopataḥ l

yadi paravijñaptiviśeṣādhipatyāt satvānāṁ maraṇaṁ neṣyate l manodaṇḍasya hi mahāsāvadyatvaṁ sādhayatā bhagavatopālir gṛhapatiḥ pṛṣṭaḥ kaccit te gṛhapate śrutaṁ kena tāni daṇḍakāraṇyāni mātaṅgāraṇyāni kaliṅgāraṇyāni śūnyāni medhyībhūtāni <l> tenoktaṁ śrutaṁ me bho gautama ṛṣīṇāṁ manaḥpradoṣeṇeti ll

manodaṇḍo mahāvadyaḥ kathaṁ vā tena sidhyati l[l 20 ll]

yady evaṁ kalpyate tadabhiprasannair amānuṣais tadvāsinaḥ satvā utsāditā na tv ṛṣīṇāṁ manaḥpradoṣān mṛtā ity evaṁ sati kathaṁ tena karmmaṇā manodaṇḍaḥ kāyavāgdaṇḍābhyām mahāvadyatamaḥ siddho bhavati <l> tan manaḥpradoṣamātreṇa tāvatāṁ satvānāṁ maraṇāt sidhyati l

【14】[대론자:] 만약 이 [삼계에 속한 것]이 단지 표상일 뿐이어서 누구에게도 신체(kāya)가 없고 언어(vāk)가 없다면, 도살자 등에게 당한 양 등의 죽음이 어떻게 가능한가? 혹은 저 [양 등]의 죽음이 저 [도살자 등]에 의해 행해진 것이 아니라면, 도살자 등이 살생죄(prāṇātipātāvadya)에 묶이는 것이 가능하겠는가?

[바수반두:] 죽음이란 타자의 특정 표상에 기인한 변형(vikriyā)〖a〗이다. 이를테면 다른 이들이 기억상실(smṛtilopa) 등의 [훼손]이 괴물 등의 심적인 힘 때문인 것과 같다.〖제19송〗

왜냐하면, 예컨대 괴물 등의 심적 에너지 때문에 다른 이들에게 기억상실·꿈에서 [조작된 이미지를] 보는 것·악령(bhūta)에게 씌운 것[과 같은] 변형(vikāra)이 생기는 것과 같기 때문이다. 또 초능력자(ṛddhivat)의 심적 에너지 때문에, 이를테면 싸라나[비구]가 마하까따야나에게 제어(adhiṣṭhāna)되었기 때문에 꿈 속에서 [마하까따야나가 보여주는 영상을] 보았고, 숲의 선인(ṛṣi)들의 역정(manaḥpradoṣa) 때문에 베마찌뜨린이 멸망했다.〖b〗 그와 같이 타자의 특정 표상의 영향력 때문에 다른 이들에게 명근(jīvitendriya)을 방해하는 모종의 변형이 발생하여, 그 [이례]로 인해 '[종별적] 유사성(sabhāga) [내에서의] 상속의 단절'이라고 불리는 죽음이 생긴다고 알아야 할 것이다.

아니라면 어떻게 단다까숲의 공동화(śūnyatva)가 선인의 분노 때문이겠는가?

만약 타자의 특정 표상의 영향력 때문에 중생들에게 죽음이 [생긴다고] 인정하지 않는다면은 말이다. 왜냐하면 의지적 범죄(manodaṇḍa)가 큰 죄를 수반한 것임을 입증하던 세존께서 장자 우빨리에게 질문하시길, “장자여, 무언가 그대는 들었던 적이 없는가? 무엇 때문에 저 단다까숲·마땅가숲·깔링가숲이 공동화가 되어 희생제의에 적합하게 된 것(medhyībhūta)인가?” 저 [우빨리]가 말했다. “오 가우따마여, 저는 들었습니다. 선인들의 역정 때문이라고.”〖c〗

아니라면 저 [역정을] 가지고서 어떻게 의지적 범죄가 큰 죄로 성립하는가? 〖**제20송**〗

만약 ‘저 [선인들]에게 매우 신실한(abhiprasana) 인간이 아닌 존재들에 의해 저 [숲들]에 살던 중생들이 절멸당한 것이지 선인들의 역정 때문에 죽은 것이 아니다’라고 이렇게 상정한다면, 그렇다고 할 경우 어떻게 저 [역정이라는] 업을 가지고서 의지적 범죄가 신체적·언어적 범죄보다 더 큰 죄라는 것이 성립하겠는가? 그것은 단지 역정[이라는 의지적인 것]만으로 저만치의 중생들이 죽었기 때문에 성립하는 것이다.〖d〗

【14】〖a〗　여기서 바수반두가 죽음을 재정의할 때 유개념으로 사용한 '변형(vikriyā 혹은 vikāra)'이라는 개념에 주목할 필요가 있다. 『구사론』「파아품」 말미에서 이 표현은 저 유명한 '상속의 특수한 변화'와 함께 임계적인(critical) 차이를 표현하는 개념으로 사용되기 때문이다.[546]

> [상대편:] 그런데 왜 이숙으로부터 또 다른 이숙이 생기지 않는가? 마치 종자의 열매에서 또 다른 열매가 있는 것처럼.
>
> [바수반두:] 유선 유례가 모든 것과 동일한 것은 아니다. 그러나 저 [유례]에서도 열매로부터 바로 또 다른 열매가 생긴 것은 아니다.
>
> [상대편:] 그렇다면?
>
> [바수반두:] 특수한 습윤화(viklitti)로 생긴 특수한 변형(vikāraviśeṣa)으로부터다. … 이처럼 여기서도 저 이숙으로부터, 만약 정법 혹은 비정법을 듣는 등의 특수한 조건에서 생긴 선-유루의 혹은 불선한 마음의 변형(cittavikāra)이 생기면, 다시 바로 그 [마음의 변형]으로부터 또 다른 이숙이 생기는 것이지 다른 방식으로 [생기는 것은] 아니다. 이런 점에서 [유례와] 동일하다. 혹은 이는 이렇게 식별되어야 할 것이다. 마치 락샤액으로 염색된 구아바 꽃으로부터는 열매 안에 상속의 특수한 변화에서 생긴 붉은 섬유질이 부가되지만, 그러나 그 [붉은 섬유질을 가진 구아바 열매]로

546 【4】〖d〗 참조.

부터는 다시금 [붉은 섬유질을 가진] 다른 [구아바 열매]는 [생기지] 않는다. 이처럼 업에서 생긴 이숙으로부터 또 다른 이숙이 [생기는 것은] 아니다.[547]

여기서 '변형' 직전에 '특정한 습윤화' 내지 '정법 혹은 비정법을 듣는 등'의 조건이 특정되는 것처럼 『이십론』에서도 '타자의 특정 표상'이 지목되고 있다.

【14】〖b〗 이 일화를 자은 기는 다음과 같이 전한다.

['大迦多衍那'는] 곧 붓다께서 세상에 계실 적의 摩訶迦旃延(*Mahākātyāyana)이다. '摩訶'는 '큼'을 말하고 '迦多衍'은 여기서는 '剪剃(: 머리를 깎다? √kṛt?)'라고 하니, 늘상 풀이되는 바대로 이는 그의 성이다. '那'는 남성의 소리로 곧 剪剃種을 남성의 소리로 불러서 남성임을 표시하는 것이다. 마치 '尼'라고 말하는 것이 여성의 소리로 불러서 여성임을 표시하는 것과 같다. '娑剌拏(*Sāraṇa)'는 옛 [번역]에서는 '娑羅那'라고 하는데[548] 여기서는 '流轉(: 흐름 or 흐르게 함)'이다. 곧 剪剃가 신통한 바

---

[547] Lee(2005) 164쪽-166쪽: atha kasmād vipākād vipākāntaraṁ notpadyate l bījaphalād iva phalāntaram l
na tāvad dṛṣṭāntena sarvam samānaṁ bhavati l tatrāpi tu na phalād eva punaḥ phalāntaram utpadyate l
kiṁ tarhi l viklittiviśeṣajād vikāraviśeṣāt l … evam ihāpi tasmād vipākād yadi sadasaddharmaśravaṇādipratyayaviśeṣajaḥ kuśalasāsravo 'kuśalo vā cittavikāra utpadyate l tasmāt punar vipākāntaram utpadyante nānyatheti samānam etat l atha vā punar etad evaṁ vijñātavyam l yathā lākṣārasarañjitāt mātuluṅgapuṣṭpāt saṁtatipariṇāmaviśeṣajaḥ phale raktaḥ keśara upajāyate l na ca tasmāt punar anyaḥ l evaṁ karmajād vipākāt na punar vipākāntaram iti l

[548] T1588_069b16, T1589_073b16

람 때문에 왕이 꿈을 꾸게끔 되었으니, 이러한 사연을 말하는 것은 과거『중아함경』에서 설한 것과 같다. 사라나왕은 眉稀(一>絺)羅(*Mathurā?)국의 군주로 용모가 훌륭하여 스스로 '맞수가 없다'라고 여기고는 미남을 찾아내서 스스로와 비교해 자신의 탁월함을 드러내고자 하였다. 당시 어떤 사람이 말하길, "왕사성(*Rājagraha) 내에 대가전연이라는 용모가 매우 뛰어난 자가 있어 세상에서 비견할 자가 없다"라니, 왕이 [사람을] 보내 그를 맞이하였다. 가전연이 다다르자 왕이 궁을 나서 맞이하는데 왕이 그에게 미치지 않았을 때 사람들은 가전연을 목도할 뿐 왕을 보는 자가 없었다. 왕이 그 까닭을 물으니, 대중들이 말하길, "가전연의 용모가 왕보다 뛰어납니다."라고 하였다. 왕이 묻길, "대덕은 지금의 과보가 전생의 원인인 것인가?"라고 하였고, 가전연이 답하길, "나는 과거에 출가했었고 왕은 거지 아이였을 적에 내가 절의 땅을 쓸고 있었는데 왕이 와서 먹을 것을 구걸하였습니다. 내가 땅을 쓰는 것을 마치고 왕에게 똥을 치우도록 하였고, 똥을 치우는 것이 다 끝나자 곧 왕에게 먹을 것을 제공하였습니다. 이러한 업의 원인 때문에 사람 및 천신 중에 태어나고 또 [외모의] 훌륭함이라는 과보를 얻은 것입니다. 왕은 이를 듣고 나서 출가할 것을 간청하여 가전연의 제자가 되었다. 후에 가전연과 함께 阿盤地(*Avanti)국의 산 속에서 수행하였는데, 별도의 장소에 앉아 선정을 하고 있으니 鉢樹多(?)라는 아반띠의 왕이 당시 여러 궁인들을 데리고 산에 들어와서 놀고 있었다. 궁인들은 [사라나]왕의 용모가 훌륭한 것을 보고는 그를 둘러싸고 보고 있었다. 발수다왕은 사라나왕을 보고서 바라는 것이 있다고 의심하고 사라나왕에게 물으니, "너는 아라한이냐?"라고 하니, [사라나]왕이 "아닙니다."라고 답하였다. 다음 순서대로 하나하나 남은 3가지 [성자의] 결과를 물으니, [사라나]왕은 모두 "아닙니다."라고 답하였다. 또 묻길, "너는 욕망을 떠났느냐?"라고 하니 또 "아닙니다."라고 답하였다. 발수다는 화를 내며 말하길, "만약 그렇다면 너는 무슨 까닭에 내 궁녀들 속에 들어와 나의 궁녀들을 보고 있느냐?"라고 하고는, 이내 채찍질을 하니 [사라나왕의] 몸이 부서져 졸도하고는 죽은

[듯 쓰러졌다]. 밤이 되자 곧 깨어나서 원래 있던 곳에서 일어나 가전연이 있는 장소에 다다르니 가전연은 [그를] 보고나서는 마음에 슬픔이 일어나 여러 동학들과 함께 치료하였다. 사라나왕이 가전연에게 말하길, “제가 스승님을 좇는 것이 마치면 잠시 본국으로 돌아가 군대를 집결해 저 아반띠국을 박살내고 발수다왕을 죽이겠습니다. 일이 끝나면 돌아와 스승님을 따라 수행을 하도록 하겠습니다.”라고 하였다. 가전연은 청에 따르며 [사라나]왕에게 말하니, “떠나길 원한다면 하룻밤만 머무르거라.”라고 하였다. 가전연은 좋은 집에 머무르며 잠을 자게끔 했고, 원력으로 꿈을 일으키도록 하였다. [그러나 사라나왕은] 꿈에서 경험하길, 군대를 집결해 아반띠를 정벌하였으나 자신의 군대가 격파되어 패하고 자신은 그의 포로가 되니 [상대가] 수족을 견고하게 결박하고 붉은 꽃을 머리에 꽂고는 장엄하게 북을 울리며 죽이려 하였다. [사라나]왕이 꿈 속에서 공포에 질려 크게 울부짖어서 목소리가 가버린 채로 말하길, “내게 지금 귀의처가 없구나. 원컨대 스승님께서는 제발 귀의처가 되어주셔서 [내] 목숨이 길게 이어질 수 있게 하시길.”이라고 하였다. 가전연이 신력으로 손가락에서 불을 내보내 그를 불러 깨게 하고는 묻기를, “무슨 까닭에 아직 안 깨어나고는 여전히 ‘재앙이다’라고 하느냐?”라고 하였다. 가전연은 불로 그를 비추고 묻기를, “여기는 어디냐? 너 스스로 볼 수 있을 것이다.”라고 하니, 왕의 마음이 바야흐로 깨어났다. 가전연이 말하길, “네가 만약 그를 정벌한다면 꿈에서 본 것처럼 반드시 격파되어 패할 것이다.”라고 하였다. [사라나]왕이 말하길, “스승께서 악독한 마음을 제거해주시길 바랍니다.”라고 하니, 가전연이 [그를] 위해 말하길, “일체의 뭇 법들은 비유하자면 국토와 같이 가명일 뿐 실재는 없다. 집, 가옥 등을 떠나 별도의 국토는 없고, 그루터기, 나무 등을 떠나 별도의 집, 가옥은 없으니 … 극미에 이르기까지 또한 실재적인 사태가 아니다. 저것도 없고 이것도 없다. 원망할 것도 없고 친하게 여길 것도 없다.” [사라나]왕이 이 법문을 듣고는 예류과(*srota-āpanna)를 얻었고 후에

점진적으로 아라한과(*arhattva)를 얻었다. 따라서 자신의 의도에 의거하여 남의 꿈에서 사태가 또한 성립됨을 알 수 있다.[549]

【14】〖c〗　이 일화를 자은 기는 다음과 같이 전한다.

---

[549] T1834_1003b28-1004a10: 述曰。卽佛在世。摩訶迦旃延。摩訶言大。迦多衍。此云剪剃。如常所釋。此卽其姓。那者男聲。卽剪剃種。男聲中呼。表是男也。如言尼者。女聲中呼。表其女也。婆(一>娑)刺拏者。舊言娑羅那。此云流轉。卽由剪剃神通意願。令王得夢。說此緣者。如舊中阿含經說。 *娑羅那王。是眉稀(一>絺)羅國主。容貌端政(一>正)。自謂無雙。求覓好人。欲自方比。顯己殊勝。時有人曰。王舍城內。有大迦旃延。形容甚好。世中無比。王遣迎之。迦旃延至。王出宮迎。王不及彼。人覩迦延。無看王者。王問所以。衆曰。迦延容貌勝王。王問大德今果宿因。迦延答曰。我昔出家。王作乞兒。我掃寺地。王來乞食。我掃地竟。令王除糞。除糞旣訖。方與王食。以此業因。生人天中得報端政(一>正)。 王聞此已尋請出家。爲迦延弟子。後共迦延往阿盤地國中山中修道。別處坐禪。阿盤地王。名鉢樹多。時將諸宮人入山遊戲。宮人見王形貌端政(一>正)。圍遶看之。鉢樹多王。見*娑羅那王。疑有欲意。問*娑羅那曰。汝是阿羅漢耶。王答言非。次第一一問餘三果。王皆答言非。又問汝離欲不。又答言非。鉢樹多瞋曰。若爾。汝何故。入我婇女中。看我婇女。遂鞭。身破悶絶而死。至夜方醒。從本處起至迦延所。迦延見已心生悲愍。共諸同學。同爲療治。娑羅那王語迦延曰。我從師乞(一>訖)暫還本國。集軍破彼阿盤地國。殺鉢樹多王。事竟當還從師修道。迦延從請語王。欲去且停一宿。迦延安置好家令眠。願令感夢。夢見集軍征阿盤地。自軍破敗。身爲他獲。堅縛手足。赤花插頭。嚴鼓欲殺。王於夢中恐怖。大叫呼失聲云。我今無歸。願師濟拔。作歸依處。得壽命長。迦延以神力。手指出火。喚之令寤。問言。何故其猶未醒。尚言災事。迦延以火照而問之。此是何處。汝可自看。王心方寤。迦延語言。汝若征彼。必當破敗。如夢所見。王言願師爲除毒意。迦延爲說。一切諸法。譬如國土。假名無實。離舍屋等。無別國土。離柱木等。無別舍屋。乃至廣說。至於極微。亦非實事。無彼無此。無怨無親。王聞此法。得預流果。後漸獲得阿羅漢果。故知依自意。他夢事亦成。

『중아함경』에서 말하길, '闍提弗多羅(*Jñātiputra)'라는 이름을 가진 尼犍子(*nirgrantha: 자이나교도)가 있었는데, 그에게 '長熱(*Dīrghatapasvin)'이란 이름을 가진 제자가 있었다. 붓다가 계신 곳에 가니, 붓다께서 장숙에게 묻기를, "[네] 스승이 너에게 법문을 가르침에 세 가지 업 중에서 어떤 죄업이 무겁다고 하느냐?"라고 하니, 답하길, "신체적인 것이 중하고, 다음이 언어적인 것이고, 마지막이 의도적인 것입니다."라고 하였다. 장숙이 반대로 묻기를, "가우따마여, 이제 어떤 업이 가장 중하다고 하시는가?"라고 하니, 붓다께서 말씀하시길, "의도와 관련된 것이 중하고, 신체적인 것과 언어적인 것은 다만 가벼울 뿐이다."라고 하였다. 장숙이 되돌아가니, 즈냐띠[뿌뜨라]가 묻기를, "네가 저 [붓다]가 있는 곳에 갔었는데, 가우따마가 무엇을 말하던가?"라고 하니, 장숙이 갖추어(=자세히) 말하니, 즈냐띠가 찬탄하길, "너는 내 입에서 태어난, 진정한 내 자식으로, 내 가르침을 잘 받아 이야기한 내용에 차이나는 것이 없다. 너는 다시 가서 가우따마의 주장을 논파하고는 끌고 데리고 와서 내 제자로 삼게할 만하다."라고 했으나, 장숙이 따르지 않았다. [당시] '鄔波離(*Upāli)'라는 이름의, 크게 부유한 어떤 장자가 있었는데, 자이나의 즈냐띠를 섬기고 있었기에, [즈냐띠가 그를] 보내 붓다가 세운 주장을 논파시키려고 하니, 장숙이 답하길, "이 일은 불가합니다. 저 가우따마는 용모 및 변재가 보통 사람을 초월해 무량하고 또 아울러 환술을 지니고 있어 사람의 마음을 잘 조종해 무량한 중생들이 그의 제자가 되었으니 어찌 굴복하겠습니까?"라고 하였으나, 즈냐띠는 믿지 않고 장자를 가게 하니, 장자가 가서 붓다의 주장을 논파하려고 마침내 주장을 세워 말하길, "나는 3가지 죄 중에서 신체적인 것이 가장 무겁고, 다음은 언어적인 것, 마지막이 심리적인 것이라고 [내 주장을] 세운다. 가우따마는 어째서 심리적인 죄가 무겁다고 하는가?"라고 하였다. 세존께서는 당시 眉絺羅(*Mathurā?)국에 계셨는데, 도성은 5일은 [걸려야] 비로소 한쪽 가장자리에 갈 수 있[을 정도로 컸다]. 붓다께서 장자

에게 묻길, “만약 어떤 사람이 살생을 행하는데, 며칠이 걸려야 이 도성의 사람들을 죽이는 것이 전부 끝나겠는가?”라고 하니, 장자가 답하길, “크게는 7일 혹은 10일 혹은 1달이면 가능하다.”라고 하니, 다시 묻기를, “선인이 분노의 마음을 일으켜 죽인다면 며칠이 걸려야 전부 끝나겠는가?”라고 하니, 답하길, “한 번에 도성 사람들이 모두 끝난다.”라고 하니, 또 묻기를, “100일간, 200일간, 300일간 보시를 행하는 것과 어떤 사람이 한 번에 8선정에 들어가는 것 중에서 어떤 것이 우월한가? 어떤 사람이 여러 번 지계를 하는 것과 어떤 사람이 한 번에 무루의 관법에 들어가는 것 중에서 어떤 것이 우월한가?”라고 하니, 장자가 답하길, “선 및 무루에 들어가는 것의 공덕이 대단히 우월하다.”라고 하였다. 붓다께서 장자에게 말씀하시길, “어째서 신체적이고 언어적인 죄는 중한데 심리적인 죄는 가장 가볍다고 하였는가?”라고 하니, 장자가 이치에 굴복되어 빌어서 제자가 되고는 이어 결과를 획득하는 데에 이르렀다. 스스로 맹세를 세우며 말하길, “내가 살고 있는 곳에서는 늘 삼보를 공양하

고자 하며, 일체의 자이나들은 모두 내 집에 들일 수 없다.” 장자는 도를 얻고 후에 본가로 돌아갔다.[550]

밑줄 친 부분에서 붓다는 신체적인 업과 의지적인 업을, 그 위력의 측면에서, 대조하고 있는 점이 【14】의 논의와 직결된다고 할 수 있다.

【14】〖d〗　여기 【14】에서는 둘 이상의 개체 사이의 지배력 관계(ādhipatya 혹은 adhipatitva)를 가지고서, 물질적 대상의 존재를 전제하지 않더라도, 살생죄의 성립을 설명한다. 그리고 저자 자신의 저 기묘한 죽음 정의와 함께, 현

---

[550] T1834_1004c08-1005a04: 中阿含經說。有尼犍子。名闍提弗多羅。其有弟子。名爲長熱。往至佛所。佛問長熱。師教汝法。三業之中。何罰業重。答云。身重。次口。後意。長熱反問。瞿曇今說何業最重。佛言。意重。身語乃輕。長熱還去。闍提問云。汝至彼所。瞿曇何言。長熱具說。闍提讚歎。汝眞我子。從我口生。善受我教。所說無異。汝可更往。破瞿曇義。提取將來。作我弟子。長熱不從。有大富長者。名鄔波離。伏事尼乾闍提。使往破佛立義。長熱報云。此事不可。彼瞿曇者。容貌辯才。過人無量。兼有幻術。能轉人心。無量衆生。爲其弟子。寧可降伏。闍提不信。令長者往。長者往已。欲破佛義。遂立義云。我立三罰。身爲最量(一>重)。次口後心。瞿曇云何說心罰重。世尊于時在眉絺羅國。國城五日方行一邊。佛問長者。若人行殺。幾日殺此國人得盡。長者答曰。大能七日。或十日。或一月。復問。仙人超(一>起)瞋心殺。幾日得盡。答曰。一時國人皆盡。又問。一百日。二百日。三百日。行於布施。有人一時。入八禪定。何者爲勝。有人多時持戒。有人一時入無漏觀。何者爲勝。長者答言。入禪無漏功德大勝。佛言長者。云何乃說身口罰重。心罰最輕。長者理屈。乞爲弟子。乃至得果。自立誓言。我所住處。常擬供養三寶。一切尼乾。悉不得入我家。長者得道。後還本家。

해당 내용은 T0026_628a18-632c18 참조.

대인의 관점에서는 굉장히 당혹스러운, 마술적 이변들을 죽음의 유례들로 제시하는 보다 더 기묘한 모습을 보여준다. 이것은 입증 책임의 전환을 위한 장치로 볼 수 있다. 즉, 붓다께서 의업의 상대적 중요성을 거론하며 선인들의 신통력 사례를 들었는데, 대론자는 이 말씀을 제대로 해석할 수 없다는 것이다.[551]

그러나 대론자 입장에서 도대체 무엇이 난항인지가 불분명하다. 이러한 결과의 차이는 마음을 먹는 것만으로 이변을 일으키는, 선인의 특별한 능력에 기인한 것이기 때문이다. 여기서 저 마술적 능력의 존재 자체가 유식성 명제를 함축하는 것은 아니라는 점에 주의할 필요가 있다. 앞서 【4】의 말미에 '물질요소의 변화' 메커니즘과 '식의 변화' 메커니즘이라는 두 가지 이론적 대안들이 있었던 것처럼, 여기서도 선인들의 분노가 이를테면 원하는 장소에 운석을 떨어뜨리는 방식으로 우리의 물질적인 세계에 조작을 가할 가능성을 제기할 수 있기 때문이다. 이런 점에서 바수반두가 대론자로 하여금 선인의 부하들을 끌어들이는 방식으로 후속 대응을 하게 한 것은 다소 악의적인 구성으로 보인다.

---

551 주지하다시피 바수반두는『성업론』에서 세 가지 업 중에서 의지적인 업만이 실재적인 것이고 나머지는 가설적인 것이라고 주장한다. Lamotte(1988) 참조.

Silk(2018) 139쪽-141쪽: yadi vijñaptimātram evedaṁ paracittavidaḥ kiṁ paracittaṁ jānanty <l> atha na <l> kiñ cātaḥ l yadi na jānanti kathaṁ paracittavido bhavanti l atha jānanti l

paracittavidāṁ jñānam ayathārthaṁ kathaṁ yathā svacittajñānaṁ

tad api katham ayathārthaṁ l

ajñānād yathā buddhasya gocaraḥ ll [21 ll]

yathā tan nirabhilāpyenātmanā b(u)ddhānāṁ gocaraḥ l tathā tadajñānāt <l> tad ubhayaṁ na yathārthaṁ vitathapratibhāsatayā grāhyagrāhakavikalpasyāprahīṇatvāt l

【15】[대론자:] 만약 이 [삼계에 속한 것]이 단지 표상일 뿐이라면 타심지(paracittavid)를 가진 자들은 타자의 마음을 아는 것인가, 모르는 것인가? 그 [각각의] 경우 어떻게 되냐면, 만약 모른다면, 어떻게 타심지를 가진 자라고 할 수 있는가? 만약 안다면

타심지를 가진 자들의 앎이 어떻게 대상 그대로의 것〖a〗이 아닌 것인가?

[바수반두:] 마치 자심지와 마찬가지이다.

또 저 [자심지]는 왜 '대상 그대로의 것이 아닌 것'인가?

[붓다의 자심지·타심지가] 붓다의 영역[과 관련해 작동하는] 양상으로 [우리의 자심지·타심지를] 알지 못하기 때문이다. 〖**제21송**〗

저 [붓다의 자심지·타심지]가 언어화 불가능한 본질을 가진 것으로서 붓다들의 영역[과 관련해 작동하는] 양상으로 [우리는] 그와 같이 저 [우리의 자심지·타심지]를 알지 못하기 때문이다. 저 [우리의 자심지·타심지] 양자는, 있는 그대로와 일치하지 않게 나타나는 것(vitathapratibhāsa)이라서, 대상 그대로의 것이 아니다. 소취(grāgya)·능취(grāhaka)에의 분별(vikalpa)이 아직 끊어지지 않았기 때문이다.〖b〗

【15】〖a〗　야마베 노부요시는 ‘대상 그대로의 것(yathārtham)’이라는 표현을 문자 그대로 읽고자 한다.

> 텍스트에서 앎이 대상과 일치하지 않는다고 말하기 때문에, “대상”의 존재는 선명히 전제된다. 왜 우리가 그토록 다른 마음들의 존재에 대해 확신할 수 있는지는 답변되지 않지만, 그 포인트는 애초에 의문시되지 않았던 것 같다. 한 가지가 확실하다. 즉 깨닫지 못했다면 다른 마음들을, 심지어는 자기 자신의 마음도 직접적으로 지각하지 못한다는 것이다. 보통의 깨닫지 못한 존재들로서는 다른 마음들 혹은 그 자신의 심적 표상들만을 지각할 수 있다.[552]

심지어 그는 이 ‘대상 그대로’를 ‘직접적으로’의 의미로 이해한다. 이는 붓다와 같은 깨달은 자는 타자의 마음을 대상으로서 직접적으로 지각할 수 있다는 말이 된다. 이는【6】에서 ‘표상 C 또한 또다른 표상 D의 대상이 되어버려, 이 경우 표상들이 대상을 가진 것이기 때문에, 오직 표상일 뿐인 상태가 성립하지 않을 것’이라고 한 진술과 단적으로 모순된다. 따라서 켈너·테이버가 지적했듯 문

[552] 山部 能宜(1998) 30쪽: Since the text says that the cognition does not match the object, the existence of an “object” is clearly presupposed. Why we can be so sure about the existence of other minds is not answered, but that point does not seem to be questioned in the first place. One thing is certain: unless one is enlightened, one can never directly perceive other minds, or even one’s own mind. As far as ordinary, unenlightened beings are concerned, the only thing they can perceive is the mental representations of other minds or their own.

제의 yathārtham은 ‘있는 그대로’ 정도를 뜻하는 관용적인 표현으로 이해되어야 할 것이다.[553]

【15】〖b〗 여기서 바수반두는 인식의 혼탁함(opacity)에 호소해 딜레마를 파해한다. 즉, 우리들의 것인 한에 있어서 타심지 역시 자심지와 다를 것 없이 혼탁하여 ‘대상 그대로’를 반영하지 못하지만, 혼탁하게나마 타자의 마음을 ‘직접’ 본다는 점에서 다른 유형의 인식과 구별되는 것으로서 여전히 성립한다는 것이다.

그렇다면 붓다의 앎은 우리들의 것과 과연 무엇이 다른 것인가? 바수반두는 이에 대해 말을 아끼지만 적어도 붓다의 앎에서는 소취(grāhya)·능취(grāhaka)의 구도가 나타나지 않는다는 점은 안전하게 말할 수 있을 것이다. 우리의 앎이 ‘있는 그대로와 일치하지 않게 나타나는 것(vitathapratibhāsa)’이라고 하면, 붓다의 앎은 아예 나타나지 않는 것인가, 아니면 있는 그대로와 일치하게 나타나는 것인가? 전자의 경우는 유식성에 대한 앎이 자기모순에 빠지는 것 같고, 후자의 경우는 여전히 ‘나타남’이 있다는 점에서 차이를 두기 어려워지는 것 같다. 이 아포리아는【11】에도 소개된 출세간무분별지 및 후득지가 각각 요청되었던 일반적인 맥락으로 보이며, 나아가 바로 저 후자의 해석을 놓고서 다르마빨라·스티라마띠의 의견 불일치는 물론 보다 후대의 유상(sākāra)

553 Kellner&Taber(2014) 747쪽 116번 각주 참조.

과 무상(nirākāra)의 논쟁까지 촉발된다.[554] 그러나 이 문제를 소상히 밝히는 것이 바수반두가 애초에 목표했던 바는 아닌 것으로 보인다. 만약 그랬다면, 【1】에서 '대승에서는 삼계에 속한 것이 오직 표상일 뿐이라고 확립'한다고 했던 것에 대해 논의의 범위를 비윤회적 존재에까지 확장할 수 있는 주석을 제공했어야 할 것이기 때문이다.

[554] 각각 May(1971) 및 Hattori(1998) 참조.

Silk(2018) 143쪽-145쪽:

anantaviniścayaprabhedāgādhagāmbhīryāyāṁ vijñaptimātratāyāṁ

vijñaptimātratāsiddhiḥ svaśaktisadṛśī mayā l kṛteyaṁ sarvathā

sā tu na cintyā

sarvaprakārā tu sā mādṛśaiś cintayituṁ na śakyā tarkkāviṣayatvāt l

kasya punaḥ sā sarvathā gocara ity āha l

buddhagocaraḥ l[l 22 ll]

buddhānāṁ hi sā bhagavatāṁ sarvaprakāraṁ gocaraḥ

sarvākārasarvajñeyajñānāvighātād iti ll

【16】 유식성〖a〗이 무한한 해명과 세부사항으로 깊고 심오하니,

나에 의해, 스스로의 능력에 맞게, 이 유식성의 성립〖b〗이 이루어졌다. 그러나 저 [유식성 / 유식성의 성립](sā)[555]이 온전히는 사유될 수 없다.

그러나 저 [유식성 / 유식성의 성립]은, 모든 양상을 띠는 것인 한에서, 나 같은 자들에게는 사유될 수 없는 것이다. 변증〖c〗의 영역이 아니기 때문이다. 그러면 저 [유식성 / 유식성의 성립]은, 온전한 한에서, 누구의 영역인가?

붓다의 영역이다. 〖**제22송**〗

모든 양상을 띠는 것인 한에서 불세존의 영역이니, [그들은] 모든 측면에서 모든 인식대상들을 아는 것이 방해받지 않기 때문이다.

---

[555] 대명사 sā의 두 가지 해석 가능성에 대해서는 【16】【D】 참조.

【16】〖a〗　이제껏 편의상 ‘유식성’이라는 한자어가 사용되었더라도, 그 의미는 늘 ‘오직 표상일 뿐임’ 내지 ‘오직 표상일 뿐인 것’임이 환기되어야 할 것이다. 따라서 스구로 신죠나 김재권이 상정하는 것과 같은 유식(vijñaptimātra)와 유식성(vijñaptimātratā) 사이의 용어상의 구별을 본고는 받아들이지 않는다. 스구로 신죠는 법(dharma)과 법성(dharmatā)의 차이에 주목한 후 여기서 어미 ‘-성(-tā)’에 주목해 유식과 유식성의 관계 역시 법과 법성의 관계에 유비될 수 있다고 본다.[556] 한편 김재권은『삼십송』에서 견도 이전에 대한 서술인 제27송에서는 ‘유식’이 사용되지만 견도 이후인 제28송에서는 ‘유식성’이 사용된다는 점에 착안해 양자가 구별된다고 본다.[557]

그러나 적어도『이십론』에 한할 경우, 유식과 유식성 사이에 용어상의 구분은 관철되지 않는 것 같다. 이곳【16】에서 “유식성이 무한한 해명과 세부사항으로 깊고 심오하”다고 한 것은, 맥락상 붓다에게 귀속되는, 완성으로서의 유식성이 지칭된 것인 반면에 바로 이어서 “나에 의해, 스스로의 능력에 맞게, 이 유식성의 성립이 이루어졌다”고 한 것은 저자 자신에게 귀속되는, 현상으로서의 유식성이 의도된 것이다. 더군다나 후자는 ‘논증의 대상’으로 간주되고 있다. 따라서『이십론』의 경우 양자의 용어상의 차이는 없다고 봐야할 것이다.

그렇다면 여기서 유식과 유식성의 차이는 전자가 주어를 1격으로 요구하는 명사성 술어(Nominal Predication)인 반면에 후자는 주어를 6격으로 요구하는 명사구(Noun Phrase)라는 문법적인 측면에 한정될 것 같다.『삼십송』

---

556 勝呂 信靜(2009) 289쪽 참조.

557 김재권(2013) 106쪽 참조.

의 사례 역시 이러한 문법적인 설명만으로 해명이 가능할 것이다. 나아가 슈미트하우젠이 “an awareness of [things] being manifestation-only(*vijñaptimātratā*)”(Schmithausen(2017) 278쪽)라고 하며 ‘-tā’의 의미를 문법적인 관점에서만 풀이한 것 역시 유식과 유식성 사이의 차이를 단지 문법적인 차원으로 간주했다는 하나의 방증이 될 것이다.

물론 본고 역시 ‘현상으로서의 유식성’을 ‘완성된 것으로서의 유식성’과 구분해야 한다고 생각한다. 이 양자의 구분은 스구로 신죠나 김재권이 주목했던 것처럼 법과 법성의 차이에 유비될 수도 있을 것이다. 나아가 유위와 무위의 관계 및 의타기와 원성실의 관계에 대응될 수 있을 것이다. 따라서 본고의 반대는 ‘현상으로서의 유식성’과 ‘완성된 것으로서의 유식성’의 차이가 ‘유식’과 ‘유식성’이라는 용어로 표현하는 것에 한정된다고 할 수 있다.

【16】〖b〗 이 ‘유식성의 성립’이라는 표현을 통해 바수반두가 자신의 저작의 명칭을 나타내려 했을 수도 있지만[558] 주어진 것만 가지고서 확언하기는 어렵다. 그러나 저자 자신이 『이십론』 전체의 성격을 ‘성립’이라는 단어로 요약하고 있는 것은 틀림이 없으며, 이점은 주목할 가치가 있다. 왜냐하면 요점의 전달을 가장 중시하는 게송의 장르적 제약이 있음에도 굳이 자신의 작업의 성격을 ‘성립’이라고 특정하고 있기 때문이다. 실제로 저자 본인의 산문 주석을 포함한 『이

[558] 대표적으로 프라우발너가 이런 식으로 이해한다. Gelong Lodrö Sangpo&Jigme Sheldrön(2010) 411쪽 참조.

십론』 전체에서 siddhi 및 siddha, sidhyati, sidhyeta 등 동일 어근의 어휘들[559]이 비슷한 의미를 가진 √yuj 계열의 단어들이나 vy ava √sthā 계열의 표현들보다 훨씬 빈출한다. 이러한 빈도수의 차이는 상대적 중요성을 의미하는 것으로 보인다.

그러나 성립(siddhi)은 논란의 여지가 있는 것에 대한 '논리적 증명 행위 및 그 결과', 나아가 이러한 증명의 성공이 전제하는 '사태적 차원의 이루어짐', 심지어 아예 실천적인 차원에 '특정 경지의 성취'까지 폭넓게 지칭할 수 있는 어휘이다. 이 경우 '유식성의 성립' 역시 다의적인 것이 되어버릴 것이다. 이러한 우려는【16】에서 실제로 구체화된다. 여기서 세 차례 등장하는 여성대명사 sā는 동일한 여성명사인 siddhi를 지칭하는 표현으로 보는 것이 일견 가장 자연스럽다. 이 경우 이 대목의 취지는 다음과 같다. 즉, 이십론주가 자신의 역량의 한계 내에서 저 유식성을 증명할 나름의 방법들을 생각해냈고 그 결과『이십론』의 본문을 지었지만 자신의 증명에는 여전히 반박의 여지가 남아 있는 것 같고 무엇보다도 자신의 것보다 강력한, 아니 완전무결한 논증이 가능할 지도 모른다. 그런데 이러한 독해는 유식성의 완전무결한 '성립'이 저 붓다의 소관이라는 매우 직설적인 귀결을 낳는다. 그러나 붓다는 언표불가능하고 불가사의한 진리를 체득한 존재로서, 그에게 있어 유식성이라는 진리는 어디까지나 실존적 성취의 경지일 뿐이지 논리적 사유의 대상은 아니지 않을까? 그렇다면 저 귀결은 선뜻 받아들이기 어려울 것이다.

---

559 여기에 반의어인 pratiṣedha 및 pratiṣidhyati의 용례도 추가할 수 있을 것이다.

이를 피하기 위해 siddhi를 ‘달성’이나 ‘성취’의 의미로 읽는 가능성을 떠올려 볼 수 있을 것이다.[560] 이 경우 『이십론』에서 siddhi는 대부분 ‘논리적 증명’이라는 의미로 사용되었으나 적어도 이 문장에서만큼은 ‘실존적 성취’라는 뜻으로 이해되며, 따라서 바수반두의 용어 사용은 그다지 엄밀하지 않은 것이 된다.[561] 물론 이런 해석이 아주 매력적이지는 않다. 우선 ‘스스로의 능력에 맞게’와 ‘유식성의 달성이 이루어졌다’는 두 표현이 조화스럽게 들리지 않는다. 이제껏 이십론주가 보여줬던 것은 유식성에 대한 일련의 논증들일 뿐이고 이 과정에서 저자 자신이 그 진리에 어떻게 다가섰는지 자체는 조명을 받지 않고 있기 때문이다. 이를 차치하더라도, 만약 문제의 sā가 여전히 siddhi를 가리킨다고 보면, ‘이것이(sā) 온전히는 사유될 수 없다’가 결국 ‘유식성의 달성이 온전하게 사유되지 않는다’가 되는데, 문제는 이것이 초점과 의미가 불분명한 진술이라는 점이다. 그럼에도 siddhi의 중의성은 완전히 배제되지 않기 때문에, 본격적인 논의에 앞서 이 siddhi의 다의성 문제가 선결적으로 논의되어야 할 것이다.

---

560 관견으로는, 이지수 단독으로 이 해석의 가능성을 채택하고 있다.

이지수(2014) 241쪽: 결정지어야 할 문제의 종류가 무한히 많으며 오묘한 유식성(vijñapti-mātratā)에 대해 나(=논주 세친)는 나 자신의 능력의 한계 내에서 증명(siddhi)했으며, 그 모든 측면에서 논의할 수는 없었다. 유식성의 성취(siddhi)는 논리의 대상이 아니며(tarkāviṣaya), 그 전체에 있어서는 오직 각자의 영역(Buddha-gocara)이다.

561 빠라마르타의 번역은 모호한 번역어를 할당함으로써 문제 자체를 해소해버린다.

T1589_073c10-11: 成就唯識理 我造隨自能 如理及如量 難思佛等境

이 문제를 해결하는 한 가지 간단한 방법은 sā를 siddhi가 아닌 vijñaptimātratā를 가리키는 표현으로 읽는 것이다.[562] 그러면 앞서의 문제의 식에 충실할 수 있을 뿐더러, 또 siddhi 자체는 그냥 '증명 차원의 성립'이라고 일의적으로 이해하면 되기에 중의성 문제도 간단히 해소된다. 그래서인지, 실제로 많은 번역에서 이 방식을 채택하고 있다.[563] 이러한 독해는 같은 저자의 『삼십송』 마지막 게송을 참조할 경우 더욱 강화된다. 여기서 바수반두는 '사유될 수 없는 것'(Buescher(2007) 138쪽)이라는, 『이십론』과 동일한 표현으로 최종 단계의 유식성을 묘사하고 있기 때문이다. 더군다나 이 용어에 대해 스티

562 해당 구절에 또 다른 여성대명사 iyam이 있다는 점 역시 이 방향의 해석을 지지해줄 것 같다. iyam이 siddhi로 대표되는 복합어를 한정하고, sā는 거기서 vijñaptimātratā를 선별적으로 지칭한다는 볼 수 있기 때문이다. 일반적으로 계통이 다른 대명사가 한 문장에서 동시에 사용되면 서로 다른 것을 지칭하는 것이 일반적이다. 그러나 이것이 강제 사항은 아니며 특히 이 구절의 iyam은 지시사보다는 정관사에 가깝게 이해가 되기 때문에 기능상 구별이 되므로, 결정적인 논거로 기능할 수는 없을 것이다.

563 대표적인 예를 들자면, 프라우발너, 씰크, 켈너·테이버 등을 들 수 있다.

Gelong Lodrö Sangpo&Jigme Sheldrön(2010) 411쪽: [Mere cognizance] cannot, however, be completely grasped by thoughts.

Silk(2008) 143쪽: but that [fact that the World is nothing but Manifestation-Only] is not conceivable in its entirety.

Kellner&Taber(2014) 747쪽: But this [mere-cognition] is not conceivable in all its aspects;

한편, 효도 가즈오는 게송 자체는 원문대로 모호하게 처리했지만 산문주석 부분을 다음과 같이 번역한다는 점에서 같은 대열로 묶일 수 있다. 효도 가즈오(2011) 249쪽: 모든 종류를 가진 <유식성을> 나와 같은 자는 사의할 수 없다.

다른 한편, 현장의 번역의 경우 산문주석 부분 역시 모호하나 '유식의 이치'를 화제어(topic)로 삼는다는 점에서 범박하게 따져 이 계열에 포함시킬 수 있을 것이다.

T1590_077b04-7: 論曰。唯識理趣品類無邊。我隨自能已略成立。餘一切種非所思議。超諸尋思所行境故。如是理趣唯佛所行。諸佛世尊於一切境及一切種智無礙故。

라마띠는『섭대승론』「피과지분」의 구절에 입각해[564] "'변증(tarka)'의 영역이 아니기 때문에, [스스로] 내적으로 깨달아야 하기 때문에, 그리고 유례(dṛṣṭ ānta)가 없기 때문에 사유될 수 없는 것이다(acintyas tarkāgocaratvāt pratyātmavedyatvād dṛṣṭāntābhāvāc ca, Buescher(2007) 142쪽)"라고 주석을 남기고 있는데, 여기서 '변증'이라는 단어가『이십론』에서도 유사한 구도로 등장했다는 점에 주목할 필요가 있다. 바로 이 변증이 앞서 이십론주가 자신의 능력의 한계로서 고백한 것의 정체로 보이기 때문이다. 이렇게 해석하면『이십론』과『삼십송』의 일치가 더욱 선명해지며, 최종적으로는 siddhi를 일의적으로 읽을 수 있는 길이 안전하게 열리는 것 같다.

그러나 이러한 접근방식에도 일정한 문제는 남는다. 먼저 진리의 사유불가능성을 강조하는 애초의 문제의식이 다소 과장된 것으로 보인다. 이 해석을 문자 그대로 견지할 경우, 붓다가 정작 어떻게 유식성에 도달했는지가 미궁에 빠져버리기 때문이다. 신비주의적 전략을 배제한다면, 남는 유일한 가능성은 사유를 붓다의 지적 역량이 아닌 범부의 지적 역량에 한정하는 독법일 것이다. 주석가 비닛따데바가 바로 이 길을 가고 있다.

---

564 長尾 雅人(1987b) 부록 107쪽: bsam gyis mi khyab pa'i mtshan nyid ni de bzhin nyid rnam par dag pa de so so rang gis rig par bya ba dang l 'jig rten na dpe med pa dang l rtog ge pa'i spyod yul ma yin pa'i phyir ro ll ([붓다들의 법신(*dharmakāya)은] 사유될 수 없음을 특징으로 하니(*acintyalakṣaṇa), 진여는 저 청정[한 지혜로] [스스로] 내적으로 깨달아야하기 때문이고(*pratyātmavedyatvāt), 세간적인 유례가 없기 때문이며(*lokadṛṣṭāntābhāvatvāt?), 변증가의 영역이 아니기 때문이다(*tārkikāgocaratvāt).)

T1594_149b23-24: 五不可思議爲相。謂眞如淸淨自內證故。無有世間喩能喩故。非諸尋思所行處故。

이와 같이 승의(*paramārtha)는 분별(*vikalpa, 혹은 조사 *vitarka)의 영역이 아니다. 사유(*cintā)가 변증(*tarka)이다. 따라서 '사유될 수 없다'[는 것이다]. 유식성은 승의인데, 어떻게 변증의 영역이 될 것인가? … 불세존들은 모든 양상으로 깨달으니(*abhi saṁ √budh?) 따라서 그들의 영역이다.[565]

그러나 이것이 본문에 대한 좋은 주석은 아닌 것 같다. 【16】에서 문제의 유식성은 단적으로 사유될 수 없는 것이라기보다는 '나 같은 자들에게는' 접근 가능하지 않은 것이라고 말한 것인데, 비닛따데바의 주석에 따를 경우 이 '나 같은 자들에게는'이란 한정어가 이해될 수 없는 것이 되어버린다.[566] 그래서일까, 거의 모든 어구를 새기면서 주석을 하던 그가 이 표현에 대한 주석은 유독 빠뜨리고 있다.

---

[565] D4065_195a7-b2: 'di ltar don dam pa ni rtog pa'i yul ma yin no ll bsam pa ni rtog ge'o ll de bas na de sam par mi nus so ll rnam par rig pa tsam ni don dam pa yin na ji lar rog ge'i yul du 'gyur l … sangs rgyas bcom ldan 'das rnams kyis de rnam pa thams cad du thugs su chud de l de bas na de dag gi spyod yul lo ll

[566] 또 다른 주석가인 자은 기는 이러한 난점에서 벗어나 있다. 【16】〖c〗 참조.
한편 『이십론』의 또 다른 번역자인 보리류지의 번역의 첫 구절을 보면 論이라는 표현을 사용한 것으로 보아 siddhi를 '성립'으로 이해하는 것 같지만, sā에 해당하는 표현 및 관련 주석을 제공하지 않기에 당면 문제에 대한 그의 견해를 참조할 길이 없다.
T1588_070a15-16: 作此唯識論 非我思量義 諸佛妙境界 福德施群生
한편, 『이십론』의 또 다른 주석가인 다르마빨라는, 적어도 우리에게 남아있는 한역본 『성유식보생론』에서는, 이 마지막 게송에 대해 따로 주석을 남기지 않았기 때문에, 이 문제에 대한 그의 견해 역시 참조할 길이 없다.

그가 이런 해석의 경로를 채택한 것은『삼십송』의 '사유될 수 없는 것'에 대한 스티라마띠의 주석 '변증의 영역이 아니기 때문에'를『이십론』에 과도하게 적용한 결과로 보인다. 그러나 스티라마띠의 주석 자체는 변증이 사고와 동일시되지 않고 단지 그 일부이기만 해도 성립하며 앞서 살펴봤듯 이 해석이『이십론』의 자구에 부합한다. 만약『삼십송』의 '사유될 수 없는 것'이란 표현을 단적인 사유불가능성의 선언으로 읽고 이를『이십론』에 적용한 것이라고 한다고 해도[567] 앞서 제기한 의문, 즉 붓다가 어떻게 진리에 도달하였는지의 문제가 여전히 남기 때문에 상황이 호전되지 않는다. 나아가 붓다의 '깨달음'이 범부의 '사유'와 질적으로 다르다는 말은 얼마든지 할 수 있겠으나, 이러한 대비가 이해 가능한 것이 되려면 깨달음과 사유가 모든 점에서 상반되어서는 안 된다. 그렇다면 양자가 함께 묶일 수 있는 제삼의 지적·정신적 활동이 요청된다. 만약 이런 요청이 정당하다면, 비닛따데바처럼 에둘러 가는 것과 달리 보다 직접적으로 '사유될 수 없는 것'이란 표현에 함의된 '사유'로 저 중립적이면서 일반적인 함의의 지적·정신적 활동을 가리킨다고 보는 해석도 성립한다. 이 해석에서는 붓다의 '사유'와 범부의 '사유' 중에서 후자만을 변증적이라고 간주할 것이다.

나아가, 사유불가능성을 무제약적으로 읽으면, 단지 거기에 도달하는 것만이 문제가 아니라 모든 것을 아는 자로서의 붓다의 일반적 이미지마저 위태로워진다고 할 수 있다.『이십론』은 붓다는 "모든 측면에서 모든 인식대상들을 아는 것이 방해받지 않"는다고 증언한다. 그리고 이 앎은 자신만을 위한 것이

567 그러나 그의『이십론』주석에서, 그리고 문제의『삼십송』에 대한 스트라마띠의 주석에 대한 이차 주석에서 비닛따데바는 이와 관련한 어떠한 암시도 주지 않는다.

아니라 중생의 계도 또한 목표로 한다는 것이 적어도 대승 이후의 상식이다. 【16】의 초두에서 “유식성이 무한한 해명(viniścaya)과 세부사항으로 깊고 심오하”다고 하였는데, 여기서 언급하는 ‘해명’이 바로 이점을 잘 드러낸다. ‘해명’은 기본적으로 교리적인 난점에 대한 풀이로 이해되기 때문이다.[568] 그렇다면 이십론주가 상정하는 유식성의 심오함은 실존적 달성의 차원보다는 교육적 차원에 초점이 맞춰진 것이다. 무한한 해명이란 곧 속인들 및 제자들, 심지어 외부의 비판자들로부터 교리적이고 또 철학적인 측면에서 발생된 온갖 질문에 대해 지적 역량의 한계가 없는 붓다가 제기된 각 질문자의 특성에 맞춰 적절히 해명하는 것이다. 이 자질을 부정한다면, 붓다를 위대한 교육자로 그리는 노력은

568 *BHSD* 490쪽 ‘viniścaya’ 항목 및 Kragh(2013) 226쪽 참조.

569 이는 사실 불교철학의 근원이자 난제이다. 특히 궁극적인 것의 불가언설성을 강조하는 대승전통에서는 더욱 첨예한 문제일 수 밖에 없다. 이 문제의식의 유가행파적 번안 및 나름의 답변 재구성에 대해서는 안성두(2007) 참조.

허튼짓 아니면 거짓이 되어버릴 것이다.[569] 따라서 사유불가능성은 문자 그대로 읽으면 곤란하고 일정한 제한을 둬야할 것이다.[570]

앞서 스티라마띠가 '유례(dṛṣṭānta)'를 운운한 점에서 추측할 수 있듯이, 기존의 경험의 굴레에서 제자리걸음을 할 뿐인 '일반적인' 사유로서는 유식성이라는 저 미지의 경지에 도달할 수 없다는 것은 너무도 당연하게 들린다. 비근하게, 사과를 맛본 적 없는 이에게 단지 '설명'을 통해 사과의 맛을 이해시킨다는 것이 불가능하다는 언명은 지나치게 상식적이라고 할 수 있다. 하지만 이 경우에도 모종의 설명의 시도 자체는 가능한 것처럼 보인다. 하물며 사과의 맛보다는 훨씬 더 추상적이며 또 일견 명제적인 성격을 띠는 것처럼 보이는 사성제라든가, 무아성, 유식성, 심지어 불성과 같은 불교전통 고유의 진리들은 한층 더

---

570 따라서 켈너·테이버의 저 재치있는 결론은 사실 상당히 위태로운 토대 위에 서 있는 것이라고 평가할 수 있다.

Kellner&Taber(2014) 749쪽: Careful not to offend against the Mahāyāna doctrine that the true nature of reality can only be known in nirvikalpasamādhi, Vasubandhu refrains from stating his conclusion himself. He leaves it for the reader to draw the conclusion, in accordance with the principle he has enunciated in the course of his discussion, "Whether something exists or not is ascertained on account of the pramāṇas", namely: objects outside of consciousness do not exist. (실재의 참된 본성은 오직 무분별삼매 안에서만 알려질 수 있다는 대승의 교의에 어긋나짓 않고자 유의하며, 바수반두는 자신의 결론을 스스로 진술하기를 삼간다. 논의 과정에서 명확히 밝혔던 원칙, 즉 "어떤 것의 존재 여부는 바른 인식수단들에 따라 확인된다"[는 원칙]에 따라 인식의 바깥에 대상들이 존재하지 않는다는 저 결론을 독자가 이끌어 내도록 내버려둔다.)

문제가 없어 보인다. 그렇다면 진정한 간극은 붓다 자신의 설명과 이에 대한 제자들 및 기타 범부들의 체득 여부 사이에 있는 것이지, 진리 자체, 특히 여기서는 유식성의 사유불가능성에 있는 것이 아니라고 할 수 있다.

이러한 이해에 입각한다면, 재미있게도 문제의 sā를 vijñaptimātratā가 아닌 다시 siddhi로 읽으면서도 siddhi의 다의성을 피하는 독법도 가능해진다. 붓다의 무궁한 해명들 속에 유식성에 대한 완결적인 논리적 증명 역시 포함되어 있다고 해석하지 말아야 할 이유가 없어졌기 때문이다. 그렇다고 sā를 vijñaptimātratā로 읽는 것이 봉쇄되지 않기 때문에 siddhi로 읽어야만 하는 것은 아니다. 그러나 본고는 문제의 sā를 siddhi로 읽을 것을 제안한다. 그래야 『이십론』의 문구 자체가 가장 깔끔하고 일관되게 이해되기 때문이다. 단, 이 해석을 취할 경우 『이십론』의 '사유될 수 없는 것'이 『삼십송』의 그것과 다른 취지로 읽힌다. 전자는 유식성의 증명이 사유될 수 없는 것이지만 후자는 유식성 자체가 그렇기 때문이다. 그러나 이는 심각한 문제가 아니다. 유식성 자체가 저자에게 사유될 수 없기 때문에 그것에 대한 무한한 성립도 사유될 수 없다고 보는 매우 자연스러운 해석을 통해 양자를 연결할 수 있기 때문이다.

그러나 유한한 증명이라면 가능하다. 저자가 『이십론』을 통해 보여주는 것이 바로 그것이다. 바로 이것의 한 가지 함축을 지적할 수 있다. 『이십론』에서 제공된 일련의 논변은 저자 자신의 한계 때문에 최종적인 것이 아니다. 이 한계의 정체를 저자 자신은 '변증'이라고 밝혔다. 따라서 이것의 정확한 성격에 대해

아는 것이 저자의 자기 이해를 추적하려는 본고의 목표를 위해서도 필요하다고 할 수 있다. 이에 대해서는 다음 〖c〗 항목에서 상술할 것이다.

【16】〖c〗　여기서 바수반두는 붓다에 대비되는 자신의 능력의 성격을 '변증(tarka)'이라고 특정했다. 확실히 붓다 스스로가 모종의 변증가(takkin, S. tarkin)들 및 그들의 tarka를 부정적으로 평가했다는 사실은 꽤 상식에 속한다.[571] 그러나 구체적으로 무엇이 tarka의 문제점인지는 적시가 되어 있지 않아 고래로 많은 추측이 있어 왔다.[572] 물론 tarka 자체가 무엇인지는 더더욱 불분명하다고 할 수 있다. 그렇다면 이십론주가 자신의 능력적 한계를 'tarka'라고 규정하면서 전달하려 했던 바는 어떻게 이해하면 좋을까?

바수반두 자신이 tarka를 따로 정의하지 않았기에 그의 용례들을 통해 그 의미를 구성해야 할 것이다. 그런데 그 당시 경쟁관계에 있던 지적 조류 중에서 소위 냐야 전통에서는 일찌기 이 tarka의 중요성을 강조하였다. 따라서 냐야의 tarka 이해를 먼저 경유하는 것이 도움이 될 수도 있을 것이다. 이 냐야 전통의 근간인 *Nyāyasūtra*에 tarka는 다음과 같이 정의되어 있다.

---

571 tarka 및 유관개념에 대한 개관은 Halbfass(1988) 제15장 263쪽-286쪽 참조.

572 빨리 문헌군을 토대로 한 연구는 Jayatilleke(1963) 제5장 205쪽~276쪽 참조.

> tarka는 그 진상(tattva)이 알려지지 않은 대상에 대해 진상을 알기 위해 이유(kāraṇa)를 갖추는 것에 기반해 성찰하는 것(ūha)이다.[573]

여기서 tarka의 유개념으로 성찰(ūha)이 등장했다는 점을 기억하자. 이에 대해 밧챠야나는 다음과 같이 주석한다.

> 그 진상이 알려지고 있지 않은 대상에 대해 '이 대상을 알아야겠다'라는 식으로 알려고 함이 먼저 작동한다. 그러면 알려고 하는 사물에 대해 상반된 두 속성의 분할(vibhāga)을 통해 'A인가? 아니면 A가 아닌 것인가?'라는 식으로 헤아린다. 헤아리고 있는 두 속성 중 하나가 이유를 갖췄기에 '여기에 이유, 즉 바른 인식수단 내지 근거가 있다', '이유를 갖췄기에 이것은 [둘 중] 저렇지 않고 이렇다'라는 식으로 인정한다. … 다시 왜 이것은 곧바로 진상에 대한 앎인 것이 아니라 진상을 알기 위한 것인가? 미결이기 때문에. 이것이 둘 중 어느 한 속성이라고 이유를 갖춰서 인정하는 것이지 '이것이 단적으로 이렇다'라고 확정하거나 단정하거나 확증하는 것이 아니다.[574]

---

573 *NS* 1.1.40: avijñātatattve 'rthe kāraṇopapattitas tattvajñānārtham ūhas tarkaḥ l Kang(2009) 3쪽에서 재인용, 번역은 약간 수정함.

574 *NBh* 1.1.40: avijñāyamānatattve 'rthe jijñāsā tāvat pravarttate jānīyedam artham iti l atha jijñāsitasya vastuno vyāhatau dharmau vibhāgena vimṛśati kiṁ svid idam āho svin nettham iti l vimṛśyamānayor dharmayor ekataraṁ kāraṇopapattyānujānāti l sambhavati asmin kāraṇaṁ pramāṇaṁ hetur iti l kāraṇopapattyā syād evam etan netarad iti l … kathaṁ punar ayaṁ tattvajñānārtho na tattvajñānam eveti l anavadhāraṇāt l anujānāty ayaṁ ekataraṁ dharmaṁ kāraṇopapattyā na tv avadhārayati na vyavasyati na viścinoty evam evedan iti l Kang(2009) 6쪽-7쪽에서 재인용, 번역은 약간 수정함.

강성용이 갈파하듯 tarka의 핵심에는 분할 작업과 이유 제시가 있다.[575] 즉 주어진 정보의 부족이나 혹은 다른 이유 등으로 인해 그 정체가 불명한 대상에 대해 예비적인 분석을 하여 선택지를 마련하고서 나름의 근거에 기반해 잠정적인 결론을 내리는 것이 밧챠야나가 생각하는 tarka다. 바로 이 특성 때문에 tarka는 바른 인식수단과 유관하고 심지어 기여하는 것이지만 그렇다고 해서 양자가 동일시될 수는 없다는 것이다.[576] tarka에 대해 일반적으로 부정적인 시선이 던져진다는 점에서, 우호적인 듯한 이 태도는 다소 독특하며 특기할 만하다.

---

[575] Kang(2009) 7쪽-9쪽 참조.

[576] *NBh* 1.1.1: tarko na pramāṇasaṅgṛhīto na pramāṇāntaram l pramāṇānām anugrāhakas tattvajñānāya kalpate l tasyodāharaṇam l kim idaṁ janma kṛtakena hetunā nirvartyate l āho svid akṛtakena l athākasmikam ity evam avijñātatattve 'rthe kāraṇopapattyā ūhaḥ pravartate l … etasmiṁś ca tarkaviṣaye karmanimittaṁ janma iti pramāṇāni pravartamānāni tarkenānugṛhyate l tattvajñānaviṣayasya ca vibhāgāt tattvajñānāya kalpate tarka iti l so 'yam itthambhūtas tarkaḥ pramāṇasahito vāde sādhanāyopālambhāya cārthasya bhavatīti pṛthag ucyate prameye 'ntarbhūto 'pīti l (tarka는 바른 인식수단에 포함된 것이 아니고 또 다른 바른 인식수단인 것도 아니다. 바른 인식수단에 도움을 주는 것으로서 진상을 아는 데에 기여한다. 이것의 예는, "이 삶이 조성된 원인에 의해 발생된 것인가? 아니면 조성되지 않은 [원인]에 의한 것인가? 그것도 아니면 원인이 없는 것인가?"라는 식으로 이처럼 그 진상이 알려지지 않은 대상에 대해 이유를 갖췄기에 성찰이 작동된다. … 그리고 이 tarka의 대상에 대해 "삶은 행위를 작인(作因)으로 하는 것이다."라는 식으로 작동하고 있는 바른 인식수단들이 tarka에게 도움을 받는다. 그리고 진상[을 향한] 앎의 대상을 분할하기에 진상을 아는 데에 tarka이 기여한다. 이와 같은 저 tarka는 바른 인식수단과 함께 논쟁에서 대상을 증명하기 위해 그리고 차단하기 위해 있는 것이다. 그래서, 비록 바른 인식대상에 포함되어 있는 것이긴 하지만, 별도로 이야기된 것이다.)

Kang(2009) 3쪽-4쪽에서 재인용, 번역은 약간 수정함.

흔히 나가르주나에 귀속되는[577] *Vaidalyaprakaraṇa*는 *Nyāyasūtra*에 적시된 16가지 주제항목(padārtha)들을 철저히 논박하는데, 이 16가지 중에서 '결정(nirṇaya)' 항목(*Nyāyasūtra* 1.1.41에 해당)에 대한 취급에 앞서 가상의 반론자가 언급하고 있는 는의 개념은 바로 앞에서 살펴본 *Nyāyasūtra* 1.1.40과 거의 일치한다는 점이 흥미롭다.

> [상대가] '헤아리고서(*vimṛśya) 대상을 확정하는 것(*arthāvadhāraṇa)이 확정(*nirṇaya)이다. 인정의 이유는 [이유를] 갖춘 것(*upapatti)[578]이다. 진상를 알기 위해(*tattvajñānārtham) 성찰하는 것(*ūha)이 변증(*tarka)이다.'라고 한다면 [다음과 같이] 말해야 할 것이다.[579]

더욱이 이 논서는 초두에서 tarka를 마치 *Nyāyasūtra* 추종자들을 본질적으로 규정하는 표현인양 취급하고 있다.

---

577 그러나 핀드는 이 문헌을 4세기 무렵 '古바수반두' 혹은 익명의 저자에 의해 쓰여진 작품으로 간주한다. 관련 논의는 Pind(2001) 참조.

578 핀드는 이 upapatti를 '[논리의] 타당성(fitness [of the reason])'으로 옮기나 강성용의 제안에 따라 본고에서는 '[이유를] 갖춤'으로 옮겼다. 각각 Pind(2001) 163쪽 및 Kang(2009) 15번 각주 참조.

579 D3830_106a2: rnam par dpyad pas don khong du chud pa ni gtan la phab pa yin la l ngo shes pa'i rgyu mtshan ni 'thad pa'o l de kho na nyid shes pa'i don du dpyod par byed pa ni rtog ge yin no zhes na brjod par bya ste l
교정, 번역 및 범어 추정은 Tola&Dragonetti(1995) 41쪽, 81쪽 및 Pind(2001) 2번 각주 참조.

*tarka에 정통하다는 오만으로 논쟁(*vāda)에 열광하는 저들의 오만을 불식하기 위하여 *Vaidalya*(: ‘곱게 분쇄함’)[이라는 이름의 이 논서가] 말해져야 한다.[580]

부정적 평가의 초점이 tarka 자체를 노린 것인지 아니면 이를 애호하는 이들에게 향한 것인지는 여전히 해석이 열려 있지만, 이 부정적 태도 자체는 앞서 언급했듯 상당히 유서 깊은 것이다.

여러 측면에서 바수반두 자신도 냐야 전통과 대결하고 있었음이 확인되기 때문에[581] 그 역시, *Vaidalyaprakaraṇa*의 입장에 대한 동의 여부는 일단 괄호치더라도, 냐야 추종자들의 tarka 이해를 알고 있었을 가능성이 높아 보인다. 그런데 바수반두의 주저 『구사론』의 tarka 용례를 살펴보아도 냐야적 이해

---

[580] D3830_99b1-2: brtog ge shes pa’i nga rgyal gyis l gang zhig rtsod par mngon ’dod pa l de yi nga rgyal spang ba’i phyir l zhib mo rnam ’thag bshad par bya l
번역은 Tola, Dragonetti(1995) 57쪽 및 Pind(2001) 2번 각주 참조.

[581] 자아동일성 주제에 대한 양자의 대론은 Matilal(1989), Kapstein(2001) 347쪽-391쪽 참조. 논쟁술적 주제에 대한 양자의 입장 차이는 강성용(2003) 및 강성용(2004b) 참조. 『구사론』 및 『이십론』에 대한 밧챠야나 및 웃됴따까라의 언급 및 비판에 대한 연구는 森山 清徹(2015a), 森山 清徹(2015b), 森山 清徹(2016) 참조.

의 그림자가 잘 보이지는 않는다.[582] 이 저작 전체에서 tarka가 5회 그리고 그 파생어인 (ku)tārkika가 2회 나타나는데, 사용의 양상은 다음과 같다.

우선 설일체유부의 표준적인 교리 이해방식과 상충되는 관점이 제시될 때, 설일체유부 입장에서 새로운 견해를 tarka로 간주하는 것처럼 보이는 경우가 두 차례 보인다.

> 설일체유부 논사들은 "그러나 [심]불상응행[법]을 본성으로 하는 명신 등은 실체적으로 존재한다."라고 [하니], 왜냐하면 일체법은 tarka로 이해되지 않는 것이기 때문이다.[583]

---

582 냐야 등을 격렬히 비판한 디그나가 역시 냐야 전통과 tarka을 직접 결부시키지 않는다. Krasser(2004) 138쪽 참조. 크라써에 따르면, 이른 시기 문헌인 *Dīvyāvadāna*라든가 『대승장엄경론』, 『섭대승론』 등에서 진리로서의 법 dharma는 tarka의 영역이 아니라는 진술이 반복된다고 한다. 이러한 언어습관은 『대비바사론』이나 『보성론』에서도 발견된다.

T1545_003a07-23: 此中何者甚深阿毘達磨。謂無漏慧根。又如佛告西儞迦言。我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之。非汝淺智之所能及。…又如佛告阿難陀言。…謂諸緣起。難見難覺不可尋思非尋思境。…又契經說。謂緣性緣起此處甚深難見難覺。不可尋思非尋思境。

안성두(2011) 82쪽: yo nāsan na ca san na cāpi sadasad nānyah sato nāsato 'śakyas tarkayituṁ niruktyapagataḥ pratyātmavedyaḥ śivaḥ l tasmai dharmadivākarāya vimalajñānāvabhāsatviṣe sarvārambaṇarāgadoṣatimiravyāghātakartre namaḥ ll

583 Pradhan(1967) 81쪽: santy eva tu viprayuktasaṁskārabhāvanā nāmakāyādayo dravyata iti vaibhāṣikāḥ l na hi sarve dharmās tarkagamyā bhavantīti l

[근주율의의 기한에 대한 반문에 대해] 그런데 무슨 까닭에 이 문제가 이처럼 변증되는가?[584]

한편 신통력의 하나로 타심지를 논의하면서, 점술가들이 타심지를 수행하는 수단 중 하나로 언급되는 경우도 2회 있다.

[타심지는 생득적인 것에] 더해 변증 및 주문으로 조성된 것이 있다.

점술가들의 변증적인 타심지 그리고 [*Īkṣaṇikaśāstra*에서와 같은] 주문에 의한 [타심지] 역시 [선·악·무기의] 세 종류라고 알아야 한다.[585]

또 게송에서 운율상의 이유로 초선의 구성용소인 조사(vitarka) 대신 tarka가 사용된 경우가 두 차례 있다.

[초선에는] tarka(=조사(vitarka)), 사찰(vicāra), 기쁨(prīti), 즐거움(sukha), 마음의 일점 집중(cittaikāgratā)이 있다.[586]

[초선과 제2선] 사이의 선 dhyāna에는 tarka(=조사(vitarka))가 없다.[587]

---

584 Pradhan(1967) 212쪽: kutas tv etad evaṁ tarkyate l

585 Pradhan(1967) 430쪽: **tarkavidyākṛtaṁ ca yat l**
yac cāpi tārkikaṁ paracittajñānaṁ naimittikānāṁ yac ca vidyākṛtaṁ tad api trividhaṁ veditavyam l

586 Pradhan(1967) 437쪽: **tarkacārau ca prītisaukhyasamādhayaḥ l**

587 Pradhan(1967) 448쪽: **atarkaṁ dhyānam antaram ll**

마지막 사례로 「정품」 말미에 「파아품」을 제외한 이전까지의 논의를 마무리하는 게송 중 하나에서 나쁜 변증가(kutārkika)라는 표현이 1회 등장한다.

> **세간의 눈이었던 스승 [불세존]이 눈을 감고 증언하는 사람들[도] 다수 사라지니, 진실(tattva)을 보지 못한, 고삐 풀린, 나쁜 변증가(kutārkika)들이 이 성교(śāsana)를 혼란시켰네.[588]**

'진실(tattva)'라는 표현과 함께 쓰였다는 점에서 이 마지막 용례만이 냐야적 tarka 이해에 근접한다. 물론 여기서는 tarka의 양태가 진상을 보지 못한 것으로 묘사되지만 *Nyāyasūtra*에서는 단지 '진상(tattva)을 알기 위한 것'이라고만 하여 완전히 일치한다고 하기는 어렵다. 아울러 붓다를 거론한다는 점에서 『이십론』의 용례와도 가깝다. 그렇다고 해서 여기서 언급되는 '나쁜 변증가들'이 어떠한 형태에서든지 냐야 추종자들을 지목한다고 보기는 어려울 것이다. 따라서 바수반두의 tarka 이해를 냐야 전통에 접속시켜 이해하려는 시도 역시 어느 정도 무리가 있다고 할 수 있다.

앞서 냐야전통과 『구사론』을 살펴봤지만 여전히 tarka가 무슨 의미인지 불분명한 상태이다. 그렇다면 이십론주가 자신의 한계를 tarka라고 규정하는 대목을 어떻게 이해하면 좋을까? 이 질문에 가장 손쉽게 내놓을 수 있는 답변은 이렇다. 『이십론』의 마지막 게송 및 해당 자주는 붓다의 위대함을 찬양하고

---

588 Pradhan(1967) 460쪽: **nimīlite śāstari lokacakṣuṣi kṣayaṁ gate sākṣijane ca bhūyasā l adṛṣṭatattvair niravagrahaiḥ kṛtaṁ kutārkikaiḥ śāsanam etadākulam ll**

자신의 능력을 겸손하게 표현한다는 점에서 논증적인 성격을 강하게 띠었던 선행 부분들과 선명히 대비되며, 그렇다면 바수반두로서는 겸사를 위하여 굳이 엄밀한 용어를 사용할 필요가 없었을 테니, 다소 막연하지만 전통적으로 당연시되어 온 저 tarka의 부정적인 뉘앙스를 이용했을 뿐이라고 치부할 수도 있을 것이다. 의례성 내지 관습에 기댄 이런 답변은 다소 나른하여 불만족스러울 수 있지만, 나름의 기준을 통해 해석의 무분별한 증식을 막는다는 점에서 도외시할 수만은 없을 것이다.

그러나 이러한 성격의 답변이 힘을 발휘할 수 있으려면, 문제의 의례가 확고하게 관철되어 왔다는 사실이 먼저 확인되어야 할 것이다. 그러나 효도 가즈오에 따르면, 저작의 말미에 붓다나 보살, 삼보 등에 대해 귀의한다거나 혹은 해당 저작을 작성함으로써 발생한 공덕을 남에게 회향한다는 식으로 언급하는 것은 일찍부터 발견되지만, 자신의 한계를 표명하는 행위는 다름 아닌 이 『이십론』과 함께 『구사론』「파아품」에서 처음 발견되기 때문에 상당히 이례적인 경우라고 할 수 있다.[589]

589 효도 가즈오(2011) 250쪽-255쪽 참조.

본인의 관견으로는, 효도 가즈오가 언급한 저 두 사례를 제외하면 『구사론』「정품」의 말미 정도를 추가할 수 있을 뿐이다.[590]

이 논서에서 이야기된 이 아비달마는 바로 저 (『발지론』과 같은) 논서들[에서 다루어지는] 아비달마가 설명된 것인가?

까슈미라 소재 설일체유부 논사들의 지도방식[591]으로 성립된 것 대부분이 내가 이 아비달마로 말한 것이다.

여기서 잘못 취해진 바는 나의 허물이나, 정법에의 지도방식에 있어서 권위는 성자들이다.

대부분 까슈미라 소재 설일체유부 논사들의 지도방식으로 성립된 이것을 우리가 아비달마라고 부르기 때문이다. 여기에서 우리들에 의해 잘못 취해진 바는 우리들의 과실

590 「정품」과 「파아품」 말미에 각각 마무리 발언이 존재하는 현상은 「정품」까지 작성된 텍스트에 「파아품」이 추가되었다는 가설로 해명될 수 있을 것이다. 이와 관련한 제반 문제는 Lee(2005) xiv쪽-xviii쪽 참조.

한편 古 바수반두가 지은 『섭대승론석』의 도입부 게송 중에서 다음 구절은 자신의 한계에 대한 통렬한 고백으로 읽을 수도 있지만, 그보다는 배우는 단계에 있는 다른 이들의 한계 때문에 자신이 이처럼 주석을 달게 되었다는 사연을 전달하는 것으로 읽는 편이 더 자연스럽다.

D4050_122a2-3: mi zad blo (spobs?) las dam chos thig don bdud rtzi'i char 'bab ba las phyogs gcig nyid ll thos te byi'u lta bur rang gi nus pa cung zhig gang yang ci bzung dang ll (다함 없는 지혜(*dhī) (혹은 변재(*pratibhāna))로부터 정법과 [그] 의미라는 감로(*amṛta)의 비가 내린 것에서 단지 한 부분을 듣고 새처럼 스스로의 약간의 능력[만큼] 얼마간 받아들인다.)

T1597_321b17-18: 無盡辯者等所雨 甘露文義微妙法 多從彼聞自力微 少受猶如乞雨鳥

591 지도방식(nīti)의 의미 및 중요성에 대한 포괄적 설명은 Eckel(2008) 27쪽 이하 참조.

이다. 그러나 정법으로의 지도방식에 대해서는 또 붓다들 및 그들의 아이들(=제자들)이 권위이다.[592]

설일체유부의 지도방식(nīti)이라는 제삼의 요소로 인해 과거 붓다와 그의 제자들 및 지금 우리들이라는 양자구도는 더 이상 유효하지 않지만, 그럼에도 여전히 분명한 언어로 자신의 한계점을 밝히고 있기 때문에, 『이십론』 및 「파아품」의 사례와 함께 묶일 수 있을 것이다. 만약 효도 가즈오의 저 추측이 사실로 판명난다면, 의례성에 기반한 문제제기는 해소된다고 할 수 있다. 그렇다면 바수반두가 굳이 노출할 필요가 없었던 자신의 한계를 의식적으로 드러낸 이유를 재구성할 필요가 있다.

이점과 관련해 효도 가즈오는 『이십론술기』의 설명에 기대어 바수반두가 아직 초지를 획득하지 않았기 때문에 이처럼 겸손하게 말했다고 설명한다.[593] 이 설명은 아마도 다음 대목을 염두에 둔 것 같다.

나머지 모든 양상의 것은 사유될 수 있는 것이 아니다.

---

[592] Pradhan(1967) 459쪽-460쪽: yo 'yam iha śāstre 'bhidharma uktaḥ kim eṣa eva śāstrābhidharmo deśitaḥ l

kāśmīravaibhāṣikanītisiddhaḥ
prāyo mayā 'yaṁ kathito 'bhidharmaḥ l
yad durgṛhītaṁ tad ihāsmadāgaḥ
saddharmanītau manayaḥ pramāṇam ll 8.40 ll

prāyeṇa hi kāśmīravaibhāṣikāṇāṁ nītyādisiddha eṣo 'smābhir abidharma ākhyātaḥ l yad atrāsmābhir durgṛhītaṁ so 'smākam aparādhaḥ l saddharmanītau tu punar buddhā eva pramāṇaṁ buddhaputrāś ca l

[593] 효도 가즈오(2011) 252쪽 참조.

저 유식의 이치, [곧] 내가 밝힌 바 외의 나머지 모든 양상의 것은 매우 깊은 내용이어서 내 정신의 사유대상이 아니고 또 내 말의 발화대상이 아니다. '모든 양상의 것'은 다양한 이치[를 말하는 것]이다. 왜냐하면,

뭇 변증의 영역을 초월했기 때문이다.

여기서는 내가 사유할 수 있는 바가 아님을 풀이한 것이다. 'tarka'는 분별을 수반한 유루의 마음 등이고, 혹은 네 가지 탐구(*paryeṣaṇā)이다. 저 유식의 이치는 무루의 진실한 앎으로 깨달을 때야만 바야흐로 약간 증득할 수 있고, 붓다의 단계에 있으면 증득이 곧 원만하게 밝다. 그러나 나 바수반두는 수준이 초지 이전인 변증가의 단계(*tārkikabhūmi)에 머무르기에 있는 그대로 유식의 이치를 증득할 수가 없으니, 따라서 내게 사유되는 바가 아니라는 것이다. 저 유식의 이치는 tarka를 초월한 영역이다.[594]

그러나 효도 가즈오의 해명 자체는 다소 오도적이다. 유식성이라는 진리를 비로소 처음 직관한다는 초지 단계가 유가행파에게 중요한 임계점인 것은 물론 당연하다고 할 수 있다. 그러나 애초에 문제가 되었던 것은 붓다의 무궁한 지적 역량에 대비되는 바수반두 자신의 제한된 지력으로, 이 제약이 초지의 경험을 통해 질적으로 한 단계 개선된다고는 해도 곧바로 붓다와 같은 수준이 보장되

---

[594] T1834_1009b02-12: **論。餘一切種非所思議。**

釋下半頌。其唯識理。我所明外。餘一切種。甚深之義。非是我意之所思惟。亦非我語所言議也。一切種者。差別理也。所以者何。

論。超諸尋思所行境故。

述曰。此釋非已所能思議。尋思者。有分別有漏心等。或四尋伺(一>原本에 따라 思)。其唯識理。要得無漏眞智覺時。方能少證。若在佛位。證乃圓明。然我世親。處在地前。住尋思位。不能如實證唯識理。故非是我之所思議。其唯識理。超尋思境。(볼드체는 현장역『이십론』)

는 것은 아니다. 밑줄 친 부분을 잘 보면, 문제의 초지는 일종의 기준점으로서 소위 'tarka의 단계'가 이 초지의 이전 단계에 위치함을 나타내고 있을 뿐, 효도 가즈오의 언명을 문자 그대로 읽을 경우 기대되는 것처럼 저 변증가의 단계를 넘어 초지에 도달한다고 해서 곧바로 모든 지적 장애가 사라진다는 식으로 이야기하고 있지는 않다.

실제로 『이십론술기』의 이어지는 진술을 살펴 보면, 유가행파의 수행도 모델로 잘 알려져 있는 『성유식론』의 다섯 단계 패러다임을 재서술하고 있다.[595]

> 『성유식론』에서 말하길, 뭇 보살들은 식의 본성과 특성에 대해 자량위에서는 깊이 신해(*adhimokṣa)할 수 있고, 가행위에서는 소취와 능취를 점진적으로 조복시키고 영단시켜서 진실에 대한 봄을 인발할 수 있고, 통달위에서는 있는 그대로 통찰할 수 있고, 수습위에서는 보여진 대로의 이치를 반복적으로 수습하여 나머지 장애를 조복시키고 영단시킬 수 있으며, 구경위에서는 장애에서 벗어나 원만히 밝아서 미래세가 다

595 유가행파의 수행도 모델에 대한 간략한 개괄은 델레아누가 간명하게 잘 설명하였다. 가츠라 쇼류 외(2014) 제5장 참조.
한편 『성유식론』의 견도설에 대한 연구는 안성두(2004) 참조.

하도록 중생의 부류를 교화하여 유식의 특성과 본성에 깨달아 들어가게끔 할 수 있다. … [바수반두가] 가행위의 처음인 난위 가운데에 들어갈 수 있었으니 …[596]

이 구도를 통해 주석자가 전달하려는 메시지는 그냥 문자 그대로 이해하면 될 것 같다. 즉, 견도의 체험이 위치한 통달위가 곧 초지이고, 바수반두는 그 이전 단계인 가행위에 속하며, 붓다와 같은 무제약적인 능력을 갖추려면 두 단계를 건너 최종 단계인 구경위에 도달해야만 한다는 것이다.

tarka의 본성 규명과 관련해, 『이십론술기』에서 오히려 주목할 바는 정교한 포지셔닝 및 의외로 풍부한 정보라고 할 수 있다. 이점은 비닛따데바의 이해 방식과 대조해보면 잘 드러난다.[597] 『이십론』의 '사유될 수 없는 것'이란 표현에서 사유를 붓다에게도 적용되는 일종의 상위범주로 이해한 본고의 입장과

---

596 T1834_1009b26-c07: 成唯識說。謂諸菩薩。於識性相。資糧位中。能深信解。在加行位。能漸伏斷所取能取。引發眞見。在通達位。如實通達。修習位中。如所見理。數數修習。伏斷餘障。至究竟位。出障圓明。能盡未來。化有情類。復令悟入唯識相性。…得入加行初煖位中。…

자은 기는 『성유식론』의 다음 대목을 의도하는 것 같다.

T1585_048b15-20: 云何漸次悟入唯識。謂諸菩薩於識相性資糧位中能深信解。在加行位能漸伏除所取能取引發眞見。在通達位如實通達。修習位中如所見理數數修習伏斷餘障。至究竟位出障圓明。能盡未來化有情類復令悟入唯識相性。

597 D4065_195a7-b2: 'di ltar don dam pa ni rtog pa'i yul ma yin no ll bsam pa ni rtog ge'o ll de bas na de sam par mi nus
so ll rnam par rig pa tsam ni don dam pa yin na ji lar rog ge'i yul du 'gyur l … sangs rgyas bcom ldan 'das rnams kyis de
rnam pa thams cad du thugs su chud de l de bas na de dag gi spyod yul lo ll (이와 같이 승의(*paramārtha)는 분별(*vikalpa, 혹은 조사 *vitarka)의 영역이 아니다. 사유(*cintā)가 변증(*tarka)이다. 따라서 '사유될 수 없다'[는 것이다]. 유식성은 승의인데, 어떻게 변증의 영역이 될 것인가? … 불세존들은 모든 양상으로 깨달으니(*abhi saṁ √budh?) 따라서 그들의 영역이다.)
『이십론』의 또 다른 주석가인 다르마빨라는, 적어도 우리에게 남아있는 한역본 『성유식보생론』에서는, 이 마지막 게송에 대해 따로 주석을 남기지 않았기 때문에, 이 문제에 대한 그의 견해는 참조할 길이 없다.

달리, 비닛따데바는 사유를 tarka에 한정하고 이를 다시 깨달음과 대립시키고 있는데, 본고는 앞서 이러한 설명 방식이 다소 부주의하다고 평가했다. 그러나 『이십론술기』의 경우 '내가 밝힌 바 외의 나머지'라든가 '내 정신의 사유대상이 아니고 또 내 말의 발화대상이 아니다'라는 등의 표현이 발견되기에, 자은 기는 비닛따데바가 범하고 있는 종류의 오류로부터 의식적으로 벗어나고 있음을 알 수 있다.

물론 비닛따데바의 설명에서 tarka의 대상이 승의가 아닌 것, 곧 세속(saṁvṛti)에 속한 것이며, 그런 한에서 분별과 동치되고 있는 점은 눈여겨볼 만한 가치가 있다. 그러나 이는 매우 범박한 해설로서 추가적인 단서 없이 그의 주석만으로는 tarka의 성격을 규정하기가 어렵다. 『이십론술기』 역시 '분별을 수반한 유루의 마음 등[598]'이라고 특정한 점에서는 비닛따데바와 큰 차이가 없다고 할 수 있으나, 곧이어 네 가지 탐구(paryeṣaṇā)를 tarka의 정체로 지목한 점이 눈에 띈다. 이 뜻밖의 진술은 상당히 풍요로운 교학의 영역으로 우리를 인도한다.

'네 가지 탐구'는 「보살지」에서 처음 등장하고 『섭대승론』 제3장 「입소지상분」에서 유식의 구도로 재편된 것으로 특히 초기 유가행파 수행론의 핵심을 구성하는 중요한 개념이라고 할 수 있다.[599] 「보살지」 「진실의품」의 설명에 따르면 네 가지 탐구란 구체적으로 다음과 같다.

---

598 '등'이라는 표현으로 자은 기가 의도하는 바는 아마도 이 유루의 마음과 상응 관계에 있는 여러 심소들이지 않을까 싶다.

599 이에 대해서는 阿 理生(1982), 高橋 晃一(2005a) 김태우(2016), 안성두(2016) 참조.

네 가지 탐구란 무엇인가? 명칭의 탐구, 사물의 탐구, 자성의 가설의 탐구, 차별의 가설의 탐구이다. 여기서 명칭의 탐구란 보살이 명칭에 대해 단지 명칭일 뿐이라고 보는 것이다. 이처럼 사물에 대해 단지 사물일 뿐이라고 봄이 사물의 탐구이고, 자성의 가설에 대해 단지 자성의 가설일 뿐이라고 봄이 자성의 가설의 탐구이며, 차별의 가설에 대해 단지 차별의 가설일 뿐이라고 봄이 차별의 가설의 탐구이다. 그는 명칭과 사물의 분리된 특징을 보고 또 결합된 [특징을 보며] 명칭과 사물의 결합에 토대를 둔, 자성의 가설 및 차별의 가설을 통찰한다.[600]

여기서 말하는 자성과 차별은 「진실의품」에서 다음과 같이 사용된다.

여기서 자성분별이란 무엇인가? 색(rūpa) 등의 명칭을 가진 사물에 대해 '색이다'라는 등등으로 조사[하여 추정](vitarka)[601]하는 것이 '자성분별'이라고 이야기된다. 차

---

600 高橋 晃一(2005b) 111쪽: catasraḥ paryeṣaṇāḥ katamāḥ l nāmaparyeṣaṇā l vastuparyeṣaṇā l svabhāvaprajñaptiparyeṣaṇā l viśeṣaprajñaptiparyeṣaṇā ca ll tatra nāmaparyeṣaṇā yad bodhisattvo nāmni nāmamātraṁ paśyati ll evaṁ vastuni vastumātradarśanaṁ vastuparyeṣaṇā ll svabhāvaprajñaptau svabhāvaprajñaptimātradarśamaṁ svabhāvaprajñaptiparyeṣaṇā ll viśeṣaprajñāptau viśeṣaprajñaptimātradarśanaṁ viśeṣaprajñaptiprayeṣaṇā ll sa nāmavastuno bhinnaṁ ca lakṣaṇaṁ paśyaty anuśliṣṭaṁ ca l nāmavastvanuśleṣasanniśritāṁ svabhāvaprajñaptiṁ viśeṣaprajñāptiṁ ca prativídhyati ll

601 아비달마 전통에서 심소법 중의 하나로 간주되는 조사(vitarka)는 곧 살펴보겠지만, 눈앞의 대상을 감별하고 '이것이 뭐지?'라는 식으로 그 정체를 탐사하는 마음의 양태를 지칭하는 표현이다. 그러나 여기서는 그러한 조사에 수반되는 조사결과, 즉 대상의 판별과 명명까지 포괄하는 넓은 개념으로 쓰이고 있는 것 같다. 이 경우 '조사(調査)'보다는 '사정(査定)'이 적절한 번역어일 것이다.

> 별분별이란 무엇인가? 색 등의 명칭을 가진 바로 저 사물에 대해 '이것은 물질적이다', '이것은 비물질적이다', '이것은 가시적이다', '이것은 비가시적이다', '이것은 길항적이다', '이것은 비길항적이다', '유루다', '무루다' … '과거다', '미래다', '현재다'라는 식의 무량한 구별의 방식으로, 자성분별에 토대를 두되 저것과 구별되는 (혹은 저것의 고유한) 내용을 분별하는 것이 '차별분별'이라고 이야기된다.[602]

적어도 「진실의품」에서 '자성'이란 세계를 구성하는 기본범주이고, '차별'이란 이에 부수하는 하위 혹은 별도의 범주들이라고 할 수 있다.

따라서 특정 사물에 거기에 부합하는 기본범주가 적용된 상황 속에서 바로 이 명칭과 사물의 결합 현상을 놓치지 않고 그대로 호명함으로써 일종의 소격효과를 발생시켜 주어진 것 이상의 의미 부여를 중단하는 것이 곧 앞서 언급된 '자성의 가설의 탐구'이다.[603] 이런 한에서 자성분별은 자성의 가설의 탐구에

---

[602] 高橋 晃一(2005b) 116쪽: tatra svabhāvavikalpaḥ katamaḥ l rūpādisaṁjñake vastuni rūpam ity evamādir yo vitarko 'yam ucyate svabhāvavikalpaḥ ll veśeṣavikalpaḥ katamaḥ l tasminn eva rūpādisaṁjñake vastuny ayaṁ rūpī l ayam arūpy ayaṁ sanidarśano 'yam anidarśana evaṁ sapratigho 'pratighaḥ sāsravo 'nāsravaḥ … atīto 'nāgataḥ pratyutpanna ity evaṁbhāgīyenāpramāṇena prabhedanayena yā svabhāvavikalpādhiṣṭhānā tadviśiṣṭārthavikalpanā 'yam ucyate viśeṣavikalpaḥ ll
cf. 밑줄 친 veśeṣavikalpaḥ는 명백히 viśeṣavikalpaḥ의 오기로 보인다.

[603] 이를 후설 특유의 에포케와 비교하는 논의는 안성두(2016) 18쪽-19쪽 참조.

대치(對峙)되며 그것에 의해 대치(代置)되어야할 것이다.[604] 나아가 명칭의 탐구 및 사물의 탐구는 이러한 자성의 가설의 탐구가 성공하기 위한 선행조건을 마련해주는 것으로 이해될 수 있다. 이처럼 탐구는 의식이 자신에 주어진 것을, 습관에 역행하여 하지만 실재에 가깝게, 조사하고 점검하는 행위이다.[605]

문제는, 『이십론술기』의 주석에 따를 경우, 「보살지」「진실의품」에서 상당히 긍정적으로 묘사된 이 네 가지 탐구가 『이십론』에서 다소 부정적으로 묘사된 tarka와 동일시된다는 사실이다. 자은 기는 무슨 근거에서 이런 주석을 남긴 것일까? 혹자는 그의 스승인 현장이 번역한 문헌군에서 주로 尋思로 옮겨지는 tarka와 마찬가지로 이 paryeṣaṇā 역시 같은 번역어를 할당받는다는 우연에 기인한 착오로 치부할 수도 있을 것이다. 실제로 티벳역의 경우 「진실의품」의 paryeṣaṇā는 yongs su tshol ba로, 『이십론』의 tarka는 rtog ge로 옮긴다.[606] 또 「보살지」에 대한 일종의 주석으로 볼 수 있는 「섭결택분 보살지」의 해당 부분에서도 명시적인 언명을 통해 이 양자가 등치되는 경우는 고사하고 암묵적인 사용에 의해 양자의 동일성을 추측하게 해주는 대목마저 찾기 어렵다.[607]

---

[604] 조사(vitarka)가 분별(vikalpa)의 유개념으로 등장하는 점에 주목할 필요가 있다. 실제로 티벳의 번역 전통에서는 양자를 구별하지 않고 그냥 'rtog pa'로 옮기는 경우가 꽤 흔하다.
또한 탐구(paryeṣaṇā)와 분별(vikalpa)이 소치(vipakṣa)와 대치(pratipakṣa)로 그려지는 점 역시 주목할 필요가 있다.

[605] 「진실의품」은 이 네 가지 탐구를 수행한 결과로 네 가지의 있는 그대로의 통찰(yathābhūtaparijñāna)을 제시한다.

[606] 각각 D4037_29b5 이하 및 Silk(2018) 144쪽 참조.

[607] 高橋 晃一(2005b) 121쪽-149쪽 참조.

그러나 자은 기에게 귀속되는 『대승법원의림장』을 보면 양자의 일치는 적어도 단순한 착오는 아니며 오히려 그 반대의 추정, 즉 현장-자은 계열에서 의도적으로 동치한 것이거나 혹은 이 양자를 동일시하는 전승을 따르고 있다는 가설을 떠올리게 된다. 이를테면 유가행파의 핵심주제어들에 대한 설명 권위 있는 문헌들에서 뽑아 정리한 이 『대승법원의림장』에서 '尋思'가 6개 챕터에 걸쳐 총 22회 등장한다. 그런데 동일 문헌에서 '三寶'의 경우 총 37회 등장하는데, 이중 29회는 「삼보의림」이라는 단일 챕터에 집중적으로 등장한다. 따라서 이 尋思의 비중과 위상은 의외로 상당하다고 할 수 있다.

이중에서 명시적으로 네 가지 탐구에 해당하거나 혹은 맥락상 이를 가리키는 경우가 총 15회로 「유식의림」, 「삼혜의림」의 용례들이 전부 이 경우에 속한다.[608] 또 「단장장」의 두 차례 용례는, 논의의 배경이 되는 『유가사지론』「성문지」를 확인한 결과, 원어가 vitarka로 확인된다.[609] 그리고 『유가사지론』「유심유사지」를 전제하는 「육십이견」 챕터의 2회의 용례는 그 원어가 문제의 tarka로 확인된다.[610] 나아가 『아비달마집론』을 인용하고 있는 「불토장」의 2차례의

608 T1861 참조. 이하 동일.

609 T1579_329b28-29: 掉擧者。謂因親屬尋思。國土尋思。不死尋思。

Delhey(2009) 1권 133쪽: auddhatyaṁ katamat? jñātivitarkaṁ janapadavitaraṁ vāmaravitarkaṁ vāgamya
T1579_447a26-27: 或欲尋思或恚尋思或害尋思。

声研(2007) 256쪽: *chanda*vitarkaṁ vyāpādavihiṁsāvitarkam (chanda는 reconstruction)

610 T1579_310c03-4: 無因見論者。謂依止靜慮。及依止尋思。應知二種。如經廣說。

Bhatacharya(1957) 150쪽: ahetukavādaḥ katamaḥ I so 'pi dhyānasaṁniśrayeṇa tarkasaṁniśrayeṇa ca dvividho yathāsūtraṁ vediyavyaḥ I

용례들은 그 원어가 tarka인 것이 거의 확실시된다.[611] 한편 「법처색의림」에서 '自尋思[612]'의 형태로 등장하는 한 차례의 용례는 후대의 교학적 발전을 반영하는 『성유식론』에 그 토대를 두기에[613] 정확한 원어를 상정하기가 여러모로 어렵다.[614]

「불토장」에서 변증이 사용되는 방식은 『이십론』의 그것과 완전히 일치하며 바로 이것이 『이십론술기』의 내용에 바탕이 되는 것 같다.

---

611 T1605_674b10-13: 復有清淨世界。非苦諦攝。非業煩惱力所生故。非業煩惱增上所起故。然由大願清淨善根增上所引。此所生處不可思議。唯佛所覺。尙非得靜慮者靜慮境界。況尋思者

D4049_74b01-3: yongs su dag pa'i 'jig rten gyi khams de dag ni sdug bsngal gyi bden pa ma yin pa blta ste l de dag las dang nyon mongs pas bskyed pa ma yin l las dang nyon mongs pa'i bdang gis byung ba ma yin gyi l smon lam dang dge ba'i rtza ba'i dbang gis byung ba dag go l de lta bas na sangs rgyas rnams kyi sangs rgyas kyi spyod yul yin pa'i phyir skye ba'i gnas de dag ni bsam gyis mi khyab ste l de dag ni bsam gtan pa rnams gyi bsam gtan gyi yul ma yin na l rtog ge pa rnams kyi yul ma yin la lta smos kyang ci dgos l (범어는 이 부분이 결락됨) 티벳의 번역 전통에서 모호성이 있는 rtog pa와 달리 rtog ge는 tarka의 고정번역어이다.

612 T1861_43a01-7: 故成唯識說。疎所緣緣能緣或有。離外所託亦得生故。第八第六此諸心品所杖本質。或有或無。疎所緣緣有無不定。若依此義。極略・極迥・遍計起色。折緣諸色因名教者本質如前。依自尋思計諸我法・空花兔角・過去・未來・劫盡常微。不因他教皆無本質。

613 T1585_041a02 전후의 논의가 가장 근접해 보인다.

614 그러나 분명한 점은 이 표현이 바르뜨리하리의 저 언명을 상기시킨다는 것이다. *VP* 2.489: prajñā vivekaṁ labhate bhinnair āgamadarśanaiḥ l kiyad vā śakyam unnetuṁ svatarkam anudhāvatā ll (지혜는 [각기] 구분되는 전승의 견해에 따라 안목을 얻는다. 자신의 변증을 좇는 자에게 상향이 가당키나 하겠는가?)

[『아비달마집론』에서] '또 청정의 세계(*lokadhātu)는 고제(*duḥkhasatya)의 범주가 아니다. … 이들이 나는 곳은 사유될 수 없어 오직 붓다들의 깨달음의 영역일 뿐이니, 명상수행자(*dhyāyin)들의 명상의 영역이 될 수도 없는데 하물며 변증가(*tarkin)들이랴?'라고 했는데, 이 [붓다의] 자수용토[615]는 오직 붓다들의 인식 영역일 뿐이니 10지[의 보살]이나 [성문·연각] 이승의 영역도 아닌데 하물며 [낮은 수준의] 성자의 단계도 아닌 변증가들이 인식할 수 있는 바랴?[616]

이십론주가 자신의 역량을 tarka라 운운한 것은, 적어도 자은 기의 관점에서는, 『아비달마집론』이라는 매우 권위 있는 문헌에 근거한 것이다.

한편 『이십론술기』에서 tarka를 '네 가지 탐구'라고 규정하기에 앞서 '분별을 수반한 유루의 마음 등'이라고 설명했었다.[617] 얼핏 무관해보였던, 그래서 일종의 대안적 설명의 관계처럼 보였던 이 양자가, 「유식의림」의 다음 두 구절은 참조할 경우, 별개의 것으로 의도되지 않았음을 알 수 있다.

또 네 가지 탐구와 네 가지 있는 그대로의 통찰(*parijñāna)들 모두는 단지 수습(*bhāvanā)[로 구성된] 지혜일 뿐이니 완성(*pariniṣpatti)의 단계이기 때문이다. 탐구는 단지 유루일 뿐이고, 실재의 앎(=있는 그대로의 통찰)은 무루에[도] 통한다.[618]

---

615 『불지경론』에서 法界(*dharmadhātu)의 동의어로 등장한다. T1530_294b11-16 참조.

616 T1861_370a23-29: 復有淸淨世界。非苦諦攝。…此所生處不可思議。唯佛所覺。尙非得靜慮者靜慮境界。況尋思者。此自受用土唯佛所知。尙非十地·二乘境界。況非聖位有尋思者之所能知。

617 본고 594번 각주 및 해당 본문 참조.

618 T1861_353a19-20: 又四尋思·四如實智。皆唯修慧。成滿位故。尋思唯有漏。實智通無漏。

『유가사지론』과 『아비달마집론』에서 탐구 및 있는 그대로의 앎(=있는 그대로의 통찰)은 모두 지혜(*prajñā)를 자체로 한 것이다. 탐구는 단지 유루일 뿐이고 있는 그대로의 앎은 무루에[도] 통한다. 『섭대승론』에서 '알아야 할 특징에 진입함'은 '많이 들은 것의 훈습에 의지하는 것이지, 알라야식에 포함되는 것이 아니다'라고 했는데[619] 이 문장에서는 단지 무루의 종자가 저 단계에서 증가한 점만을 들어서 '들은 것의 훈습'이라고 명명하고 알라야식이 아닌 것이라고 평가하였는데, [그렇다고] 보는 주체들 모두가 단지 무루이기만 한 것은 아니니, 그렇지 않다면 네 가지 탐구는 가행위의 앎이 아니게 되어버릴 것이다.[620]

이처럼 적어도 자은 기에게는 tarka는 곧 탐구이자 분별을 수반한 유루이며, 나아가 그 본성은, 아비달마적인 '엄밀한' 언어로 표현하자면, 심소의 하나인 지혜, 그 중에서도 이 맥락에서는 '수습으로 구성된 지혜', 줄여서 수소성혜(bhāvanāmayī prajñā)이다.

그러나 이러한 정치한 설명은 아마도 바수반두 이후의 교학적 발전을 반영하는 것으로 보인다. 바수반두가 저작한 아비달마 문헌군에서 tarka나 심지

---

[619] T1594_142b06-7: 入所知相云何應見。多聞熏習所依。非阿賴耶識所攝。

D4048_23a7: shes bya'i mtshan nyid la 'jug pa ji ltar blta zhe na l mang du thos pas bsgos pa'i gnas l kun gzhi rnam par shes pas bsdus pa ma yin la l

[620] T1861_259b10-16: 瑜伽·對法等。尋思如實智。皆慧爲體。尋思唯有漏。如實智通無漏。攝大乘云。入所知相者。謂多聞熏習所依非阿賴耶識所攝者。此文唯擧無漏種子在彼位增。名爲聞熏稱非藏識。非諸能觀皆唯無漏。不爾四尋思應非加行智。

어 탐구 자체가 주제어로 등장하지 않고 다만 『오온론』에서 지혜, 조사 그리고 사찰에 대해 다음과 같이 소략하게 설명한 것이 발견될 뿐이기 때문이다.

> 지혜(prajñā)란 무엇인가? 저것들에 대한 검토(pravicaya)로, 사리(yoga) 혹은 사리가 아닌 것에 부합하는 것 및 다른 [제삼의] 것이다.[621]

비록 세부사항에서는 많은 차이점이 발견되지만, 스티라마띠의 상세한 주석에서 자은 기의 정치한 설명과 일치하는 대목들이도 많이 발견된다.

> [『삼십송』 제10송의] '판단력(dhī)'은 지혜이다. 이는 또 관찰할(upaparīkṣya) 사물 바로 그것에 대한, 사리에 부합하거나 사리가 아닌 것에 부합하는, 혹은 그것도 아닌, 검토(pravicaya)이다. 검토하기 때문에 '검토'이다. 자상 및 공상이 뒤섞인 법들에 대해, 바르게 혹은 틀리게, 구별하여 아는 것(vivekāvabodha)이다. 이치가 '사리'이다. 이는 또 성취자의 교설, 추리, 지각이다. 이 세 가지 종류의 사리에서 발생된 것이 '사리에 부합하는 [것]'이다. 이는 또 문소성[혜], 사소성[혜], 수소성[혜]이다. 여기서 성취자의 말씀을 기준으로 삼는 덕분에 아는 것이 문소성[혜]이다. 이치를 숙고함에서 생긴 것이 사소성[혜]이다. 삼매에서 생긴 것이 수소성[혜]이다. '사리가 아닌 것'은 성취자의 교설이 아닌 것, 유사추리, 삿되고 또 바라는 것이 있는 삼매이다. 이러한 사리가 아닌 것에 의해 생긴 것이 '사리가 아닌 것에 부합하는 [것]'이다. 생득적인 것 및 세간 언설을 깨닫는 것은 사리에 부합하는 것도 아니고 사리가 아닌 것에 부합하는 것도 아

621 Kramer(2013) 1권 38쪽: prajñā tatraiva pravicayo yogāyogavihito 'nyathā ca l

니다. 나아가 이것은 의심을 제거하는 작용을 가진다. 의심의 제거는 지혜를 가지고 법들을 검토하는 자에게 [해당 사안에 대한] 확증이 성립하기 때문이다.[622]

이와 관련해 바수반두가 『오온론』에서 조사(vitarka)를 정의할 때 사용한 종차인 '탐구하는(paryeṣaka)'이란 표현이 특히 눈에 띈다.

조사란 무엇인가? 탐구하는 마음의 소리(manojalpa)[623]로, 의향(cetanā) 및 지혜 양자의 특수한 [형태]인 마음의 거침이다.[624]

---

622 동일한 내용을 『오온론』에 대한 스타라마띠 자신의 주석에서 발견할 수 있다. Kramer(2013) 1권 38쪽-39쪽 참조. 단 *Pañcaskandhakavibhāṣā*는 자구마다 떼어서 설명하기에 *Triṁśikāvijñaptibhāṣya* 쪽이 가독성이 높다고 판단하여 편의상 후자를 인용한 것이다.

Buescher(2007) 74쪽: dhīḥ prajñā l sāpy upaparīkṣya eva vastuni pravicayo yogāyogavihito 'nyathā veti l pravicinotīti pravicayaḥ l yaḥ samyaṅ mithyā vā saṅkīrṇasvasāmānyalakṣaṇeṣv iva dharmeṣu vivekāvabodhaḥ l yuktir yogaḥ l sa punar āptopadeśo 'numānaṁ pratyakṣañ ca l tena triprakāreṇa yogena yo janitaḥ sa yogavihitaḥ l sa punaḥ śrutamayaś cintāmayo bhāvanāmayaś ca l tatrāpatavacanaprāmāṇyād yo 'vabodhaḥ sa śrutamayaḥ l yuktinidhyānajaś cintāmayaḥ l samādhijo bhāvanāmayaḥ l ayogo 'nāptopadeśo 'numānābhāso mithyā praṇihitaś ca samādhiḥ l tenāyogena janito 'yogavihitaḥ l upapattiprātilambhiko laukikavyavahārāvabodhaś ca na yogavihito nāyogavihitaḥ l eṣā ca saṁśayavyāvartanakarmikā l saṁśayavyāvartanaṁ prajñayā dharmān pravicinvato niścayalābhād iti l

623 마음의 소리 역시 초중기 유가행파 수행론을 구성하는 핵심 개념어라고 할 수 있다. 특히 「보살지」와 『대승장엄경론』의 구조적 유사성에 주목해 일련의 연구성과를 내놓고 있는 모토무라 타이키의 연구가 좋은 출발점이 될 것으로 보인다. 渡辺 親文(2002), 都 真雄(2006), 本村 耐樹(2011) 참조.

624 Kramer(2013) 1권 73쪽: vitarkaḥ paryeṣako manojalpaś cetanāprajñāviśeṣaḥ l yā cittasyaudārikatā l

스티라마띠는 주석에서 직접적으로 '탐구' 개념을 원용하는 한편 유관 개념들을 여럿 등장시킨다.

> [『삼십송』 제14송의] '조사'는 탐구하는 마음의 소리로 지혜 내지 의향의 특수한 [형태]이다. '탐구하는 [것]'이란 '이것은 무엇인가'라는 식으로 살펴보는(nirūpaṇa) 양상으로 작동하는 것이다. 마음이 소리내는 것이 '마음의 소리'이다. 마치 소리내는 것과 같아서 '소리'인 것이다. '소리'란 대상에 대해 말하는 것이다. '지혜 내지 의향의 특수한 [형태]'라고 한 것은 '의향'은 마음의 약동을 그 자체로 하기 때문이고 '지혜'는 공덕과 과실의 구별을 그 양상으로 가지기 때문이다. 이 [조사]의 힘으로 마음이 발생하는 경우, 어떤 때는 마음과 의향 양자[의 결합의 특수한 형태]에 대해 조사가 가설[적 표현]이고, 어떤 때는 지혜와 의향 양자[의 결합의 특수한 형태]에 대해 [조사가 가설적 표현이니] 순서대로 비반성적인 [상태] 및 반성적인(abhyūha) 상태이다. 혹은 단지 의향와 지혜 양자 [각각]에 대해서만 조사가 가설[적 표현]이니, 이 [조사]의 힘으로 마음이 그처럼 발생하기 때문이다. 바로 이 [조사]가 '마음의 투박함'이다. '투박함'이란 거침이니 단지 사물일 뿐인 것에 대한 탐구(paryeṣaṇā)를 그 양상으로 하기 때문이다.[625]

---

[625] Buescher(2007) 98쪽: vitarkaḥ paryeṣako manojalpaḥ prajñācetanāviśeṣaḥ l paryeṣakaḥ kim etad iti nirūpaṇākārapravṛttaḥ l manaso jalpo manojalpaḥ l jalpa iva jalpaḥ l jalpo 'rthakathanam l cetanāprajñāviśeṣa iti cetanāyāś cittaparispandātmakatvāt prajñāyāś ca guṇadoṣavivekākāratvāt l tadvaśena cittapravṛtteḥ kadācic cittacetanayor vitarkaḥ prajñaptiḥ kadācit prajñācetasor yathākramam anabhyūhābhyūhāvasthāyoḥ l atha vā cetanāprajñayor eva vitarkaḥ prajñaptis tadvaśena cittasya tathāpravṛttatvāt l sa eva cittasyaudārikatā l audārikateti sthūlatā vastumātraparyeṣaṇākāratvāt l (Kramer(2013) 1권 73쪽 참조.)

밑줄 친 부분에서 특히 두드러지는 것은 지혜(prajñā)와 반성(abhyūha)의 관계이다. tarka의 정체를 이해하기 위해 이점이 특히 중요하다는 점에 대해서는 추후 상론하겠지다. 그러나 정작 스티라마띠는 tarka 자체를 주목하지는 않는다.[626]

조사의 경우처럼 사찰(vicāra)에 대한 양자의 설명에서도 마찬가지라고 할 수 있다.

> 사찰이란 무엇인가? 고찰하는(pratyavekṣaka) 마음의 소리로, [조사의 경우와] 마찬가지로 [의향 및 지혜 양자의 특수한 형태인] 마음의 정밀함이다.[627]

> 그리고 [조사에 대한] 이런 접근방식이 '사찰'에도 [적용된다고] 알아야 한다. 왜냐하면 '사찰' 역시 의향 및 지혜의 특수한 [형태]를 그 자체로 하여, 고찰하는 마음의 소리일 뿐이기 때문이다. '이것은 그것이다'라는 식으로 전에 접했던 것을 살펴보기 때문이다. 그리고 바로 이점 때문에 '마음의 정밀함'이라고 이야기된다.[628]

---

626 *Triṁśikāvijñaptibhāṣya* 내에서 tarka를 언급한 것은 단 한 차례이며 그나마도 권위 있는 기존의 문헌에서 차용한 것에 불과하고, 나아가 저 *Pañcaskandhakavibhāṣā*에서는 언급조차 하지 않는다.
Buescher(2007) 138쪽: sa evānāsravo dhātur acintyaḥ kuśalo dhruvaḥ l sukho vinimutikāyo 'sau dharmākhyo 'yam mahāmuneḥ ll

627 Kramer(2013) 1권 73쪽: vicāraḥ pratyavekṣako manojalpas tathaiva l yā cittasya sūkṣmatā ll

628 Buescher(2007) 100쪽: eṣa ca nayo vicāre 'pi draṣṭavyaḥ l vicāro 'pi hi cetanāprajñāviśeṣātmakaḥ l pratyavekṣako manojalpa eva l idaṁ tad iti pūrvādhigatanirūpaṇāt l ata eva ca cittasūkṣmatety ucyate l (Kramer(2013) 1권 73쪽-74쪽 참조.)

물론 바수반두의 이 설명은『구사론』에서 부분적으로 예고된 것이고 전시대 유가행파 문헌인『유가사지론』「의지」,「유심유사지」및『아비달마집론』의 설명을 계승·발전시킨 것으로 보인다.[629] tarka의 정체에 대한 자은 기의 설명은 매우 흥미롭고 계발적이지만, 정작 바수반두 자신 및 또 다른 주요한 주석가인 스티라마띠가 말을 아낀다는 점에서, 무비판적으로 수용하기는 어렵다.

앞서 법상 전통에서는 탐구와 tarka가 융합된 채 이해되었지만 정작 바수반두 자신의 아비달마 문헌 및 바수반두 이전 유가행파 문헌들에서는 저 법상적 이해를 뒷받침할 만한 뚜렷한 근거는 커녕 저 개념들에 대한 언급조차 잘 보이지 않는다고 하였다. 그런데 경전 해석법을 주제로 바수반두가 작성한 *Vyākhyāyukti*의 한 대목에서 특이하게도 변증가(tārkika) 및 유관 표현들을 해설하고 있기에, 여기서 중요한 단서가 발견되는 것 같다.

경전36: "변증가(*tārkika)이고"는 경전의 일부(*khaṇḍa)이다.

이와 관련해 두 가지 양상(*ākāra)으로서 (a) 변증가인 것이니, 바로 반성(*abhyūha)으로서, [그리고] 그 영역에서 벗어나지 못한 상태로서이다. 그래서 "(b) 탐구자(*mīmāṁsaka)이며, (c) 변증에 떨어진 단계에 속한 자(*tarkaparyāpannāyāṁ bhūmau sthita)이고"라고 한다. '변증에 떨어진 단계'란 무엇이냐면, "(d) 스스로의 변재를 갖춘 [단계](*svayaṁprātibhānikyāṁ [bhūmau])들 및 (e) 범부적 [단계](*pārthagjanikyāṁ [bhūmau])들"[에 속한 자들]에 의해 반성이 갖춰진 것이자

629 이종철(2015) 196쪽, 217쪽-219쪽, 특히 75번 각주 참조.

진실의 전승(*tattvāgama)이 갖춰지지 않은[630] 것이다. ‘단계’는 ‘영역(*viṣaya)’이란 뜻이다. 이처럼 하나의 표현(*ekapada)이 요점제시(*uddeśa)이고 두 가지가 해설(*nirdeśa)이며, 세 번째[631] 표현이 요점제시이고 세 가지는 해설이라고 알아야 할 것이다. 혹은 변증가는 바로 동의어(*paryāya) 및 특징(*lakṣaṇa)으로 설명되는 것이다. ‘탐구자’는 [변증가의] 동의어이니, 한정(*viśeṣaṇa)하기 위해서이니, 희구함(*prārthanā) 역시 ‘변증함(*tarka)’이라는 것이라서, 그렇게 되어버린다면 타당하지 않아서다. ‘변증에 떨어진 단계에 속한 자’는 특징이니, 그는 또 이전의 생에 변증을 반복하여 훈습된(*vāsita) 상속(*saṁtati)[을 지닌 자]이자, 진실(*tattva)을 보는 것에

630 호리우치 토시오는 문맥 및 구나마띠의 *Vyākhyāyuktiṭīkā*에 따라 부정어 ma를 삽입해 읽을 것을 제안하는데, 적확한 판단으로 보인다. 堀内 俊郎(2016) 68쪽 439번 각주 참조.

631 맥락상 (c)를 지칭하기에 기수가 아닌 서수로 고쳐읽었다.

서 분리된 자이자, 변증에의 익숙함(*saṁstava)에 시작 없는 때 이래로 (*anādikālika) 속한 자이다.[632]

여기서 밑줄 친 부분이 중요한 단서로 보인다. *Vyākhyāyukti*를 교감한 이종철은 밑줄 친 이 부분을 '현관(*abhisamaya)'에 해당하는 mngon par rtogs pa로 읽는 한편 주석에서 페킹판에는 mngon par rtog pa로 되어 있다고 보고한다.[633] 이 대목이 포함된 *Vyākhyāyukti* 제2장을 번역·주석한 호리우치 토시오는 별다른 언급 없이 現觀이란 번역어만 제공하고 있기에 이종철의 교정에 동

---

[632] 李鍾徹 (1994) 64쪽-65쪽: **sūtra(36): rtog ge pa dang zhes bya ni mdo sde'i dum bu'o ll**

de la rnam pa gnyis kyis rtog ge pa yin te l mngon par rtog{s} pa nyid dang l de'i spyod yul las mi 'da' ba nyid kyis so ll des na spyod pa pa dang l rtog ge la zhugs pa'i sa gnas pa zhes bya ba smos so ll rtog ge la zhugs pa'i sa gang zhe na l rang gi spobs pa dang ldan pa rnams dang l so so'i skye bo rnam kyis mngon par rtog{s} pa dang ldan pa gang yin pa ste l de kho na'i lung dang ldan pa <ma> yin no ll sa ni yul zhes bya ba'i tha tshig go ll de ltar tshig gcig ni bstan pa yin la gnyis ni bshad pa yin zhing l tshig gsum ni bstan pa yin la l gsum <pa> ni bshad pa yin par rig par bya'o ll gzhan yang rtog ge pa ni rnam grangs nyid dang l mtshan nyid nyid kyis kun tu bstan pa yin no ll spyod pa pa zhes bya ba ni rnam grangs yin te l khyad par du bya ba'i phyir te don du gnyer ba de gang yin pa yang rtog par byed ces bya ba yin pas der thal bar gyur na mi rung bas so ll rtog ge la zhugs pa'i sa la gnas pa zhes bya ba ni mtshan nyid yin te l de yang tshe rabs snga ma la rtog ge la goms pas bsgoms<bsgos> pa'i rgyud dang l de kho na mthong ba dang bral ba dang l rtog ge la 'dris par byas pa thog ma med pa nas zhugs pa'o ll

또 다른 교정 및 번역·주해는 堀内 俊郎(2016) 67쪽-69쪽 참조.

[633] 李鍾徹(1994) 65쪽 492번 각주 참조.

의하는 것으로 간주할 수 있다.[634] 그러나 동일한 인용문에서조차 '진실(tattva)'과 거리를 둔 것으로 묘사되는 변증가의 변증이 일반적으로 견도 단계의 진리의 통찰을 뜻하는 현관으로 서술되는 것은 매우 어색하다고 할 수 있다. 이에 본고는 페킹판처럼 mngon par rtog pa로 읽을 것을 제안한다.

나아가 이렇게 읽는 편이 바수반두 자신의 tarka 이해를 한층 선명하게 하는 데에 도움이 된다고 할 수 있다. 이 반성(*abhyūha)는 앞서 스티라마띠가 조사(vitarka)의 두 양상을 중 하나를 규정할 때 썼던 표현인 동시에, *Nyāyasūtra* 1.1.40에서 tarka의 유개념인 성찰(ūha)과도 거의 일치하는 개념이기 때문이다. 이와 관련해 『유가사지론』「유심유사지」에서 조사와 사찰 vicāra를 설명하는 다음 대목도 주목할 만하다.

> 조사·사찰들의 본체(śarīra)는 어떤 것인가? 인식대상에 대해 반성하지 않을 경우(anabhyūhatas) 조사·사찰들은 의향(cetana(cetanā?))을 본체로 하는 것들이고, 또 인식대상에 대해 반성할 경우(abhyūhatas) 조사·사찰들은 앎(jñāna)을 본체로 하는 것들이라고 알아야 한다. 여기서 조사·사찰들의 인식대상은 어떤 것인가? 명칭 더미·문장 더미·음절 더미에 토대를 둔 의미(artha)가 인식대상이다. 조사·사찰들의 양상(ākāra)은 어떤 것인가? 바로 저 인식대상에 대해 초점을 맞추거나(arpaṇā) 맞추지 않음의 양상인 것이 조사이다. 나아가 바로 이에 대해 고찰(pratyavekṣaṇā)의 양상인 것이 사찰이다. 조사·사찰들은 무엇을 유발하는 것들인가? 말(vāk)을 유발하는 것들이다. 조사·사찰들의 하위범주(prabheda)는 어떤 것인가? 하위범주는 앞에

634 堀内 俊郎(2016) 68쪽 참조.

서처럼 이미지를 동반한 것(naimittika)부터 염오되지 않은 것(akliṣṭa)까지 칠종이다.[635]

아비달마 구도에서 일반적으로 앎(jñāna)은 지혜 내지 판단력(prajñā)과 동일시되는데, 그렇다면 앞서 스티라마띠가 조사가 마음·의향·지혜의 특정 양태에 대한 가설이라고 주석하면서 특히 지혜를 반성(abhyūha)와 관련시켰던 점은 바로 이 「유심유사지」에 근거하고 있음을 알 수 있다. 물론 앞에서는 '탐구함(paryeṣaka)'이라고 한 것을 대신해 여기서는 '초점을 맞춤(arpaṇā)'이라고 하여 완전히 동일하지는 않지만, 사찰의 경우는 '고찰(pratyavekṣaṇā)'이 그대로 사용되고 있다.

이 대목의 가장 큰 특징은 조사·사찰을 언어활동의 원인으로 이해한다는 점이다. 이점은 소위 칠종의 하위범주들에 대한 「의지」의 설명에서도 확인할 수 있다. 단, 여기서는 분별이 저 칠종의 하위범주들을 총괄하는 대표개념으로 등장하고, 조사와 사찰은 각각 네 번째 분별과 다섯 번째 분별로 이해되는 것 같다.

---

635 Bhattacharya(1957) 112쪽: vitarkavicārāṇāṁ śarīraṁ katamat l ālambane 'nabhyūhataś cetanaśrīrā vitarkavicārāḥ l ālambane punar abhyūhato jñānaśarīrā vitarkavicārā vediyavyāḥ ll tatra vitarkavicārāṇām ālambanaṁ katamat l nāmakāyapadakāyavyañjanakāyāśrito 'rtha ālambanaṁ ll vitarkavicārāṇām ākāraḥ katamaḥ l tasminn evālambane 'rpaṇānarpaṇākāro vitarkaḥ ll tatraiva punaḥ pratyavekṣaṇākāro vicāraḥ ll vitarkavicārāḥ kiṁsamutthānāḥ l vāksamutthānāḥ ll vitarkavicārāṇāṁ prabhedaḥ katamaḥ l saptavidhaḥ prabhedaḥ l naimittikaḥ pūrvavad yāvad akliṣṭaś ca ll

어떻게 인식대상을 분별하는가? 칠종 분별로 [분별한다]. 그것은 또 어떤 것인가? 이미지를 동반한(naimittika) [분별]·이미지를 동반하지 않은(anaimittika) [분별]·자연발생적(svarasavāhin) [분별]·탐구하는(paryeṣaka) [분별]·고찰하는(pratyavekṣaka) [분별]·염오된(kliṣṭa) [분별]·염오되지 않은(akliṣṭa) 분별이다. (1) 이미지적인 분별은 어떤 것인가? 감관들이 다 자라고 언설에 능숙한[636] 자들이 이전에 경험한 대상들에 대해 가지는 것이다. (2) 비이미지적인 분별은 어떤 것인가? 어리고 언설에 능숙하지 못한 자들에게 과거 [업]에 부수하여 [발생한] 미래의 분별이다. (3) 자연발생적 분별은 어떤 것인가? 직면한 대상영역에 대해 자연적으로, 바로 대상영역의 힘 때문에, 발생한 것이다. (4) 탐구하는 분별은 어떤 것인가? 법들을 탐색하고(√mārg) 사찰하는(vi √car) 자의 것이다. (5) 고찰하는 분별은 어떤 것인가? 탐색·사찰·설정된 [법]에 대해 고찰하는 자의 것이다.[637]

여기서도 분류가 아리스토텔레스적 기준에서 말쑥하지는 않다. 각 하위항목들의 영역이 상호 배타적으로 획정된 것처럼 보이지 않기 때문이다. 이를테면, (1) 이미지적인 분별은 (6) 염오된 분별과 외연이 겹치는 부분이 존재할 것처럼 보인다. 그러나 여기서도 보다 중요한 점은 분별들이 언어활동 내지 능력을 기

636 인용문의 밑줄 친 '언설에 능숙한'은 티벳역 및 한역에 의거해 추가한 부분이다.
D4035_6b3: rnam par rtog pa mtshan ma can gang zhe na l sngon nyams su myong ba'i don rnams la l dbang bo yongs su smin cing tha snyad la mkhas pa'o ll
T1579_280c04-5: 有相分別者。謂於先所受義。諸根成熟。善名言者所起分別。

637 Bhattacharya(1957) 12쪽: katham ālambanaṁ vikapayati l saptavidhena vikalpena l sa punaḥ katamaḥ l naimittiko 'naimittikaḥ svarasavāhī paryeṣakaḥ pratyavekṣakaḥ kliṣṭo 'kliṣṭo vikalpaḥ l naimittiko vikalpaḥ katamaḥ l pūrvānubhūteṣv artheṣu yaḥ paripakvendriyasya <vyavahārakuśalasya> ll anaimittikaḥ katamaḥ l pūrvānusāreṇānāgatavikalpo yaś ca dahrasyāvyavahārakuśalasya ll svarasavāhī katamaḥ l pratyupasthite viṣaye svarasena yo viṣayabalād eva vartate ll paryeṣakaḥ katamaḥ l yo dharmān mārgayato vicārayataḥ ll pratyavekṣakaḥ katamaḥ l parimārgate vicārite vyavasthāpite yaḥ pratyavekṣamāṇasya ll

준으로 정렬된다는 점이다. (1)과 (2)는 언어능력 유무를 토대로 구획되었고, (3), (4), (5)는 언어활동의 국면들을 바탕으로 나뉜 것처럼 보인다. 만약 (4)와 (5)가 각각 조사 심소와 사찰 심소에 대응한다면, 이 양자는 정의상 설일체유부의 표준적 이해[638]와는 달리 동시적일 수 없다.

이처럼 도드라지게 나타난 언어적 측면의 강조는, *Vyākhyāyukti*의 경전36에서 인용하고 해설한 문구들이 다름 아니라 『보살지』「진실의품」에서만 재확인이 된다는 점과 결합될 때, 결코 가볍게 지나칠 수 없는 정보가 된다. 왜냐하면 유가행파 문헌군에서도 「진실의품」만큼 언어 문제에 천착한 것은 찾기 어렵기 때문이다. 먼저 해당 문구들이 동일하게 등장하는 대목을 살펴보도록 하겠다.

> 또 바로 이 진실로서의 대상(tattvārtha)[639]은 종류에 따란 구분의 측면에서 네 가지 종류로, (ㄱ) 세간에서 성립된 것(lokaprasiddha), (ㄴ) 도리로 성립된 것(yuktiprasiddha), (ㄷ) 번뇌장을 청정하게 하는 앎의 영역(kleśāvaraṇa aviśuddhijñānagocara), (ㄹ) 소지장을 청정하게 하는 앎의 영역(jñeyāvaraṇa aviśuddhijñānagocara)이다. … (ㄴ) 도리로 성립된 진실은 어떤 것인가? 현명하고 타당한 내용에 정통하며 똑똑한 (a) 변증가들(tārkika)·(b) 탐구자(mīmāṁsaka)들·(c) 변증에 떨어진 단계에 속한 자(tarkaparyāpannāyāṁ bhūmau sthita)들·(d) 스스로의 변재를 갖춘 [단계에 속한 자](svayaṁprātibhānikyāṁ [bhūmau sthita])들 ·(e) 범부적 [단계에 속한 자](pārthagjanikyāṁ [bhūmau sthita])들·탐구에 부

638 이종철(2015) 217쪽-219쪽 참조.

639 tattvārtha란 개념 자체의 이해 가능성을 타진한 연구는 이길산(2020) 참조.

수한 [단계에 속한 자](mīmāṁsānucaritāyāṁ [bhūmau sthita])들의, 지각(pratyakṣa)·추리(anumāna)·성취자의 전승(āptāgama)이라는 바른 인식수단(pramāṇa)에 근거하여 잘 검토되고 확증된 앎의 영역이자, 합리적인 입증이라는 도리(upapattisādhanayuki)에 의해 성립되고 설정된 앎의 대상인 이 사물(vastu)이 도리로 성립된 진실이라고 이야기된다.[640]

더군다나 「의지」의 칠종 분별이 「보살지」 「진실의품」에 대한 일종의 주석이라고 할 수 있는 「섭결택분 보살지」에도 언급되어 있어 눈길을 끈다.

분별의 양상(*ākāra)은 어떤 것이냐면, 그것은 또 이미지(*nimitta)와 명칭(*nāma)과 관련해 다양하고 무수한 양상이니, 또 그것은 간략히 칠종이라고 알아야 할 것이다. (1) 이미지적인 것, (2) 비이미지적인 것, (3) 대상영역에 대한 자연발생적인 것, (4) 탐구하는 것, (5) 고찰하는 것, (6) 염오된 것, (7) 염오되지 않은 것이다.[641]

---

[640] 高橋 晃一(2005b) 85쪽: sa punar eṣa tattvārthaḥ prakāraprabhedataś caturvidhaḥ | lokaprasiddho yuktiprasiddhaḥ kleśāvaraṇaviśuddhijñānagocaro jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocaraś ca || … yuktiprasiddhaṁ tattvaṁ katamat | satāṁ yuktārthapaṇḍitānāṁ vicakṣaṇānāṁ tārkikāṇāṁ mīmāṁsakānāṁ tarkaparyāpannāyāṁ bhūmau sthitānāṁ svayaṁprātibhānikyāṁ pārthagjanikyāṁ mīmāṁsānucaritāyāṁ pratyakṣaṁ anumānam āptāgamaṁ pramāṇaṁ niśritya suvicitaniścitajñānagocaro jñeyaṁ vastūpapattisādhanayuktyā prasādhitaṁ vyavasthāpitam idam ucyate yuktiprasiddhaṁ tattvam ||

[641] 高橋 晃一(2005b) 131쪽: rnam par rtog pa'i rnam pa gang zhe na | de yang rgyu mtshan dang ming gi dbang gyis rnam pa sna tshogs dpag tu med do || de yang mdor bsdu na rnam pa bdun du rig par bya ste | mtshan ma las byung ba dang | mtshan ma med pa las byung ba dang | yul la rang gi ngang gis 'jug pa dang | tshol ba pa dang | so sor rtogs pa dang | nyon mongs pa can dang | nyon mongs pa can ma yin pa'o ||

이상을 통해 *Vyākhyāyukti*와 「진실의품」의 밀접한 상관성을 추측할 수 있다. 그런데 *Vyākhyāyukti*과 대조되는 「진실의품」의 가장 큰 특징은 바로 진실(tattva)과의 상대적인 관계이다. 앞서 *Vyākhyāyukti*에서 (e)는 '반성이 갖춰진 것이자 진실의 전승이 갖춰지지 않은 것'이라고 해서 진실과 거리를 둔 것으로 묘사되었지만, 여기 「진실의품」에서는 '(ㄴ) 도리로 성립된 진실'이라는 이름 자체가 시사하듯 진실과 밀접한 관계를 맺는 것으로 이해되기 때문이다.

그러나 「진실의품」 말미에서 네 종류의 진실이 동등한 것이 아니라 위계적인 것으로 천명된다는 점에서 저 차이는 상당히 좁혀질 수 있다.

> 여기서 진실로서의 대상 네 가지들 중 처음 둘은 열등하고 세 번째는 중간이며 네 번째가 최고라고 알아야 한다.[642]

여기서는 명백하게도 (ㄱ) 세간에서 성립된 것 및 (ㄴ) 도리로 성립된 것이 열등한 것이고 (ㄷ) 번뇌장을 청정하게 하는 앎의 영역이 중간이며 (ㄹ) 소지장을 청정하게 하는 앎의 영역이 최고라고 선언되고 있다. 이 경우 *Vyākhyāyukti*에서

---

[642] 高橋 晃一(2005b) 117쪽: tatra caturṇān tattvārthānāṁ prathamau dvau hīnau tṛtīyo madhyamaś caturtha uttamo veditavyaḥ ||

거론하는 진실이 (ㄴ)이 아니라 (ㄷ) 단계 이상이기만 하면 「진실의품」과의 충돌을 피할 수 있다.[643]

그러나 이 네 종류의 진실들이 단지 위계적이기만 한 것이 아니라 보다 더 긴밀하게 연결되어 있는 것 같다. 이는 적어도 (ㄱ)과 (ㄴ) 그리고 (ㄹ)에 한해서는 매우 타당하다고 할 수 있다.[644] 먼저 (ㄱ)과 (ㄴ)의 관련성을 살펴보자.

> 이 중에서 A라는 사물(vastu)에 대해 기호적 약정(saṁketa)·세간[적 관습](saṁvṛti)·익숙한 것(saṁstava)에 부응해 들어가는 인식(buddhi)에 의해 모든 세간 사람들에게 동일한 소견(darśana)이 생기는데, 예를 들어 땅에 대해 '이것은 땅일 뿐 불이 아니다'라고 하고 … 요컨대 '이것은 x이지 y가 아니다. 이것은 F이지 G가 아니다'[645]라는 식으로 확정된 지향(adhimukti)[646]의 영역이자, 바로 모든 세간 사람들 사이에 전

643 문제의 진실이 *Vyākhyāyukti*에서 '전승'이라는 표현과 함께 쓰인다는 점 및 *Vyākhyāyukti* 자체에 인용된 경전들 다수가 전통적인 것들이라는 점에서 (3)일 가능성이 높아 보이지만, (4)일 가능성 역시 원천적으로 배제되지는 않는다.

644 (ㄷ)의 애매한 위상의 가능한 함축을 탐구한 연구로는 안성두(2007) 특히 236쪽-237쪽 참조.

645 x·y는 명사술어문의 명사술어, F·G는 형용사술어문의 형용사술어를 나타내는 변항(variant)을 의도한 것이다.

646 번역어 할당에 대해서는 高橋 晃一(2005b) 152쪽 각주 4번 참조. 이 개념에 대한 보다 포괄적인 연구로는 하영수(2010) 참조.

해져오는 명칭(saṁjñā)을 이용해 스스로의 분별로 성립된, 생각하고 헤아리고 관찰하고서 파악되지는 않은 저 A라는 사물이 바로 '세간에서 성립된 진실'이다.[647]

밑줄 친 부분이 (ㄱ)과 (ㄴ)의 차이를 극명하게 나타내는 대목이라고 할 수 있다. 즉, 모종의 것이 눈 앞에 주어졌을 때 자신이 속한 언어공동체의 관례에 따라 '무의식적으로' 그것의 정체를 특정할 경우가 (ㄱ)에서 문제삼는 것이라면, (ㄴ)은 상당한 근거와 논리를 갖추어 해당 대상을 추적·관찰·검토하는 경우에 해당한다고 할 수 있다. 따라서 (ㄱ)과 (ㄴ)은 결과적으로는 동일한 것이라고 판명날지라도 그 과정, 보다 정확히는, 그 과정을 관장하는 인지적 능력에 따라 구분되는 것이다.

이 양자가 일치할 가능성은 아래의 인용문이 보여주는 것 같다.

또 그 진실의 특징이 [개념적] 설정 측면에서 둘이 아님(advaya)이 두드러진다(prabhāvita)고 알아야 할 것이다. 존재(bhāva)와 비존재(abhāva)가 '둘'이라고 이야기된다. 여기서 존재란 가설 발화상의 본성(prajñāptivādasvabhāva)로 설정된 것이니, 바로 이와 같이 오랜 시간 동안 세간에 의해 집착된 것이자, 세간의 모든 분별의 확산(prapañca)의 뿌리이니, 예를 들어 '[이것은] 색이다'라든가 '[이것은] 수·상·행·식이다'라든가 … 또 '보고 듣고 생각하고 인식한 것, 획득한 것, 탐구된 것, 생각

647 高橋 晃一(2005b) 85쪽-86쪽: tatra laukikānāṁ sarveṣāṁ yasmiṁ vastuni saṁketasaṁvṛtisaṁstavānugamapraviṣṭayā buddhyā darśanatulyatā bhavati l tad yathā pṛthivyāṁ pṛthivy eveyaṁ nāgnir iti ll … samāsata idam idaṁ nedam evam idaṁ nānyatheti niścitādhimuktigocaro yad vastu sarveṣām eva laukikānāṁ paraṁparāgatayā saṁjñayā svavikalpaprasiddhaṁ na cintayitvā tulayitvopaparīkṣyodgṛhītam idam ucyate lokaprasiddhaṁ tattvaṁ ll

(manas)을 통해 따라 조사된 것, 따라 사찰된 것이다'라든가, 마지막으로 '[이것은] 열반이다'라는 등등 이와 같은 부류의, 가설의 발화로 통용된(nirūḍha) 모든 법들의 본성이 '세간의 존재'라고 이야기된다.[648]

이 대목은 일견 (ㄱ)에만 해당하는 것처럼 보인다. '가설'이라든가 '통용된' 같은 표현도 그렇지만 '이것은 x이다' 유형의 문장의 길게 반복되는 점에서 형태상 상기 인용문과 거의 그대로 일치하는 것처럼 보이기 때문이다. 그러나 이 대목이 (ㄱ)만이 아니라 (ㄴ) 역시 함축하고 있다고 보아야 할 것이다. '이것은 x이다' 유형의 표현들에서 x에 들어가는 내용에 '열반'과 같이 (ㄱ)에는 없었던 비세속적인 대상이 들어가기 때문이다. 따라서 이때의 '통용'은 적어도 앞서 묘사된 것과 같이 (ㄴ) 도리로 성립된 진실을 취급할 수 있도록 정신적 훈련을 받은 자들 사이의 문제일 것이다.

여기서 '가설 발화상의 본성'이란 자못 특이한 표현에 주목하면 (ㄹ)과의 관련성 또한 쉽게 관찰된다.

---

[648] 高橋 晃一(2005b) 88쪽-89쪽: tat punas tattvalakṣaṇaṁ vyavasthānato 'dvayaprabhāvitaṁ veditavyaṁ ‖ dvayam ucyate bhāvaś cābhāś ca ‖ tatra bhāvo yaḥ prajñāptivādasvabhāvo vyavasthāpitas tathaiva ca dīrghakālam abhiniviṣṭo lokena sarvavikalpaprapañcamūlaṁ lokasya tad yathā rūpam iti vā vedanā saṁjñā saṁskārā vijñānam iti vā … yad api tad dṛṣṭaśrutamatavijñātaṁ prāptaṁ paryeṣitaṁ manasā 'nuvitarkitam anuvicāritam iti vā ǀ antato yāvan nirvāṇam iti vā ǀ ity evaṁbhāgīyaḥ prajñaptivādanirūḍhaḥ svabhāvo dharmāṇāṁ lokasya bhāva ity ucyate ‖

> 소지장을 청정하게 하는 앎의 영역인 진실은 어떤 것인가? … 그것은 또 어떤 것인가? 보살들이 법무아에 들어가기 위한 또 불세존들은 이미 들어가서 매우 청정한 상태인, 모든 법들이 언어화될 수 없는 본성을 지닌 것이라는 점과 관련해 가설 발화상의 본성에 대한 무분별한 [상태]에 상당하는(sama) 앎에 의해 [이해되는] 영역이자 대상이다. 바로 이것이 궁극적인, 최상의, 알아야 할 것의 정점에 해당하는 진여로, 바로 이 [진여]로부터 올바르게 모든 법을 검토하는 것(pravicaya)들이 나오는 것(ni √vṛt)이지 [이 진여를] 넘어서 나오는 것(ati √vṛt)이 아니다.[649]

'가설 발화상의 본성'이란 '가설의 발화로 통용된 본성', 즉 반성적인 것이든 무반성적인 것이든 특정 언어공동체에 공통되게 이해되는 것이고, (ㄹ) 소지장을 청정하게 하는 앎의 영역인 진상은 바로 저 언어적 이해에서 벗어난 것이자 보다 구체적으로는 '모든 법이 언어화될 수 없는 본질을 지닌 것'이라는 보편적 사실이라고 할 수 있다.

이 대목에서 (ㄹ)이 두 종류의 주체에게 해당된다는 점이 흥미롭다고 할 수 있다. '들어가기 위한'이란 표현에서 알 수 있듯, 보살들에게는 이 법무아의 진리는 도달되어야 할 목표로서 제시된다. 따라서 그들의 앎은 무분별지 자체가 아니라 무분별지와 유사한(sama) 것이다. 반면에 불세존들에게는 이것이 이미 도달된 준거점이며 따라서 그들의 앎은 무분별지와 등가인(sama) 것, 곧

---

649 高橋 晃一(2005b) 87쪽-88쪽: jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocaras tattvaṁ katamat l … tat punaḥ katamat l bodhisattvānāṁ buddhānāṁ ca bhagavatāṁ dharmanairātmyapraveśāya praviṣṭena suviśuddhena ca sarvadharmāṇāṁ nirabhilāpyasvabhāvatām ārabhya prajñāptivādasvabhāvanirvikalpasamena jñānena yo gocaraviśayaḥ l sāsau paramā tathatā niruttarā jñeyaparyantagatā yasyāḥ saṁyaksarvadharmapravicayā nivartante nātivartante ll

후득지(pṛṣṭhalabdhajñāna)이다. 이처럼 지적 수준의 차이에 따라 다르게 기술하는 것은 「진실의품」 뿐만 아니라 이를테면 「혜품」에서도 발견된다.

> 그리고 저 진실에 대해 불세존들의 앎은 매우 청정하다고 알아야 할 것이다. 반면 보살들의 경우는 저 [진실]에 대한 앎이 배움의 길(śikṣāmārga)[의 측면]이 두드러진다고 알아야 할 것이다.[650]

> 이와 관련해 보살에게 있어 지혜의 본성은 어떤 것인가? 모든 알아야 할 것들에 들어가기 위해 그리고 모든 알아야 할 것들에 따라 들어간[651], 법들의 검토 … 이것이 보살들에게 지혜의 본성이라고 알아햐 한다. … 보살들에게 있어서의 언어화될 수 없는 법무아에 관해 진리(satya)를 깨닫기 위해 혹은 진리를 깨달을 때에 혹은 진리를 깨달은 다음에 [발생한], 궁극적인 적정에 직면한·무분별한·모든 희론을 여읜·모든 법들에 대해 평등성에 부응한·위대한 공통성에 들어간·알아야 할 것의 정점에 해당하는·증익 및

---

650 高橋 晃一(2005b) 89쪽: tasmiṁś ca tattve buddhānāṁ bhagavatāṁ suviśuddhaṁ jñānaṁ veditavyam ll bodhisattvānāṁ punaḥ śikṣāmārgaprabhāvitaṁ tatra jñānaṁ veditavyam ll
대안적인 해석 및 그 이유는 高橋 晃一(2005b) 155쪽 7번 각주 참조.

651 여기서 '따라(anu)'의 역할이 중요해 보인다. 만약 이 표현을 잉여적인 것으로 간주한다면, 첫 번째 인용문의 불세존과 두 번째 인용문의 보살이 사실상 같은 수준이 되어버릴 것이기 때문이다. 본고는 '학습자'가 '가르침'에 따라 아직 체득은 아니지만 '지적으로' 도달했다는 의미로 이 '따라'를 이해하지만, 이러한 이해가 어떻게 증명 혹은 반증될 수 있을지 모르겠다.

> 손감이라는 두 극단을 떠난·중도를 좇는 저 지혜를 보살들에게 있어 진실을 깨닫고 통찰하기 위한 지혜라고 알아야 할 것이다.[652]

첫 번째 인용문은 보살이 과정 중인 반면에 불세존은 목적지에 도달했다고 하기에 앞과 동일하다. 반면 두 번째 인용문은, 밑줄 친 부분들을 보면, 보살 내에서의 수준 차이를 격이나 시제 등의 문법적 장치를 통해 보여주고 있다. 아주 세부적인 것들을 일단 무시한다면, (ㄹ)이 유관 주체의 수준에 따라 '다를 수 있는' 가능성은 안전하게 주장될 수 있을 것이다.

이를 유념하고 (ㄴ)으로 다시 돌아가보자. 「진실의품」에서 문제의 tarka는 이 영역을 관장하는 지적 양상들 중 대표적인 것으로 그려진다. 이 대상영역 역시 「진실의품」에서는 진상의 하나로 간주되나 이는 어디까지나 열등한 단계에 불과하고 가장 뛰어난 단계는 법무아의 진리이다. 그런데 여기서 묘사된 한에서 변증은, 비록 그것이 전문적인 훈련의 결과이자 과정상 적법한 논리를 통

---

[652] Wogihara(1971) 212쪽: tatra katamo bodhisattvasya prajñāsvabhāvaḥ l sarvajñeyapraveśāya ca sarvajñeyānupraviṣṭaś ca yo dharmāṇāṁ pravicayaḥ … ayaṁ bodhisattvānāṁ prajñāsvabhāvo veditavyaḥ l … yā bodhisattvānām anabhilāpyaṁ dharmanairātmyam ārabhya satyāvabodhāya vā satyāvabodhakāle vā satyābhisaṁbodhād vā ūrdhvaṁ prajñā paramapraśama*vyupasthānā* nirvikalpā sarvaprapañcāpagatā sarvadharmeṣu samatānugatā mahāsāmānyalakṣaṇapraviṣṭā jñeyaparyantagatā samāropāpavādāntadvayavivarjitā madhyamapratipadanusāriṇī l iyaṁ bodhisattvānāṁ tattvānubodhaprativedhāya prajñā veditavyā l
Dutt(1978) 146쪽에는 밑줄+이탤릭체로 부분이 pratyupasthānā로 되어 있는데, 대응하는 티벳역과 한역이 각각 nye bar gnas pa, 明了現前이므로 적어도 후대의 번역은 pratyupasthānā를 지지하는 것 같다.

과한 것이라 할지라도, 결국 법무아의 진리를 은폐하는 방향으로 작동하는 것으로 '주로' 그려진다. 그러나 이는 현실적인 묘사에 불과할 수도 있다. tarka가 본성상 고차원적인 진리를 차단하기만 할 뿐인지는 여전히 의문이기 때문이다.

이와 관련해 앞서 언급된 「진실의품」의 '합리적인 입증이라는 도리(upapattisādhanayukti)'가 「보살지」보다 약간 일찍 혹은 거의 동시에 성립된 「성문지」에서 어떻게 사용되고 있는지 검토해볼 필요가 있다.

> 합리적인 입증이라는 도리란 어떤 것인가? '[오]온들이 무상하다'라고 [또] '[오온들이] 조건 발생적이고 고통이고 비었고 무아이다'라고 세 가지 바른 인식수단들, 즉 성취자의 전승·지각·추리를 통해 관찰하는 [경우] 합리성에 부합하고 현명한 자들의 마음을 사로잡은 이 세 가지 바른 인식수단들을 통해 이를테면 '온들이 무상하다'거나 '[온들이] 조건 발생적이다'라거나 '[온들이] 고통이다'라거나 '[온들이] 비었다'라거나 '[온들이] 무아이다'라는 것에 있어 확립 및 입증이 이뤄진다. 이것이 '합리적인 입증이라는 도리'라고 이야기된다.[653]

이 대목은 '바른 인식수단'이나 그 내역들, 그리고 '현명한' 등의 표현이 「진실의품」과 일치한다는 점에서 특히 주목된다. 그런데 흥미롭게도 여기서 합리적인

---

653 声研(1998) 238쪽-240쪽: upapattisādhanayuktiḥ katamā l anityāḥ skandhā iti l pratītyasamutpannā duḥkhāḥ śūnyā anātmāna iti tribhiḥ pramāṇair upaparīkṣate l yad utāptāgamena pratyakṣeṇānumānena ca l ebhis tribhiḥ pramāṇair upapattiyuktaiḥ satāṁ hṛdayagrākakair vyavasthāpanā sādhanā kriyate l yad uta skandhānityatāyā vā pratītyasamutpaanatāyā vā duḥkhatāyā vā śūnyatāyā vānātmatāyā vā l iyam ucyata upapattisādhanayuktiḥ ll
이 주제에 대한 포괄적인 연구는 서정주(2019) 참조.

입증의 대상으로 상정된 오온의 무상성 등은 「진실의품」의 구도에 놓자면 바로 (ㄷ)의 단계에 해당되는 것이다. 만약 「성문지」에서 바른 인식수단이 (ㄷ)의 앎에 기여하는 것처럼 「보살지」「진실의품」에서는 (ㄹ)의 앎에 기여할 수 있다면, 고차원적인 진리에의 기여 가능성을 tarka에도 역시 기대해볼 수 있을 것이다.

「진실의품」 자체에서는 tarka에 대해서는 더 이상 언급하지 않고 대신에 tarka와 함께 거론되었던 이 '합리적인 입증이라는 도리'를 통해 법무아에 대한 증명이 가능하다고 말한다.

> 이와 관련해 어떤 도리로 모든 법들이 언어화될 수 없다는 것이 이해되어야 하는가? … 우선 이것이 모든 법들이 언어화될 수 없다는 것을 이해되어야 하는 데에 소용되고 조응하는(ānulomikī) 합리적인 입증이라는 도리이다.[654]

여기서 제시된 증명의 과정 및 결론을 이해하는 자의 인지적 능력은 바른 인식수단, 특히 여기서는 추리(anumāna)가 동원된다는 점에서 저 (ㄴ)에 상대하는 것일까, 아니면 법무아의 이해를 목표로 하는 보살에게 속하는 능력이라는 점에서 저 (ㄹ)에 해당하는 것일까? 답이 어느 쪽이든, 추리가 그 자체로 최종적 진리에 방해될 뿐이라는 결론은 내릴 수 없을 것이다. 그리고 이 결론을 tarka에까지 적용하려는 시도 역시 특별히 반대할 만한 것이 못된다.

---

654 高橋 晃一(2005b) 96쪽-102쪽: tatra kayā yuktyā nirabhilāpyasvabhāvatā sarvadharmāṇāṁ pratyavagantavyā ll … iyaṁ tāvad upapattisādhanayuktir ānulomikī yayā nirabhilāpyasvabhāvatā sarvadharmāṇāṁ pratyavagantavyā ll

본고가 지금까지 복잡하게 그려온 그림이 맞다면, 이제 tarka를 적극적으로 자리매김할 수 있게 된다. 그리고 그 자리는 원칙적으로 「진실의품」 후반부의 수행론의 구도에서도 확보되어야 할 것이다. 다카하시 코이치가 명확히 했듯[655] 「진실의품」에서 분별과 사물(vastu)은 윤회적 구도 내에서 상호인과적으로 얽혀 있다. 즉, 전생의 분별 때문에 현생의 사물이 발생하고, 현생의 사물 때문에 현생의 분별이 발생하며, 현생의 분별 때문에 내생의 사물이 발생한다는 것이다. 바로 이것이 윤회라 불리는 악순환의 정체이다. 그리고 명칭 등이 작동하는 언어적 기제를 응시하는 네 가지 탐구 및 그 결과 네 가지 있는 그대로의 통찰(yathābhūtaparijñāna)을 통해 저 분별을 간파해냈을 때, 이때 발생한 깨달음의 힘으로 저 악순환이 비로소 깨진다.

그런데 흥미롭게도 앞서 *Vyākhyāyukti*에서 '변증에 떨어진 단계에 속한 자'를 윤회적 구도로 이해하였다. 물론 여기서 등장하는 '변증'은 문제적인 것으로 묘사된다. 그러나 *Vyākhyāyukti*만 보면 이것이 본성상의 한계인지 알 수 없다. 나아가 *Vyākhyāyukti*의 원천이라고 할 수 있는 「진실의품」에 대한 본고의 독해가 옳다면 '변증'의 문제점은 현실적인 것일 뿐 본성적인 것은 아니다.

이러한 소견은 분별에 대해서도 적용할 수 있을 것이다. 즉, 「진실의품」에서 거론된 팔종 분별은 과연 분별의 본성을 적확히 드러낸 것일까, 아니면 생사윤회라는 문제적 상황을 야기하는 측면만을 드러낸 것일까? 앞서 인용한 『유가사지론』 「의지」 및 「섭결택분 보살지」는 칠종 분별의 구도를 제공하고 있으며

655 高橋 晃一(2005b) 29쪽-33쪽 참조.

여기서 묘사된 분별들이 보다 포괄적인 것으로 보인다. 그렇다면 칠종 분별의 쪽이 분별의 정체를 보다 잘 전달하고 있다고 할 수 있다.

이상의 이해가 옳다면, 탐구를 통해 분별을 대치한다는 「진실의품」의 구도는 『해심밀경』 「분별유가품」의 비유를 빌려[656] 분별을 통해 분별을 제거하다고 이해될 수 있을 것이다. 이는 「섭결택분 보살지」가 걸어갔던 길일 수도 있다.

> 네 가지 진실(*tattva)과 다섯 가지 것(*vastu)에서, 다섯 가지 것으로 [네 가지] 진실이 어디에 얼마나 포괄되냐면, 답하길 (ㄱ) 세간에서 성립된 진실과 (ㄴ) 도리로 성립된 진실은 세 가지 것으로 포괄된다. (ㄷ) 번뇌장을 청정하게 하는 앎의 영역인 진실과 (ㄹ) 소지장을 청정하게 하는 앎의 영역인 진실은 두 가지 것으로 포괄된다. 네 가지 탐구(*paryeṣaṇā)와 다섯 가지 것(*vastu)에서, 다섯 가지 것으로 [네 가지] 탐구가

---

656 Lamotte(1935) 115쪽: ’di lta ste dper na l la la zhig khye’u ches phra mos khye’u ches sbom po ’byin par byed pa de bzhin du de ’ang khye’us khye’u dbyung ba’i tshul du nang gi mtshan ma rnam par sel ba nyid kyis … T0676_702b10-12: 譬如有人以其細楔出於麁楔。如是菩薩依此以楔出楔方便遣內相故。… (즉, 예를 들어, 어떤 이들이 작은 쐐기로 큰 쐐기를 뽑아내는 것과 같이 또한 쐐기로 쐐기를 없애는 양상으로 내적인 이미지를 제거함으로써 …)

어디에 얼마나 포괄되냐면, 답하길 이치에 따른 작의(*yoniśomanasikāra)를 수반한 분별로 네 가지 탐구가 모두 포괄된다.[657]

비록 별다른 해명 없이 단순한 배치를 통해서이기는 하지만, 여기서는 본고가 상정해왔던 것처럼 분별을 문제적인 것과 그 문제를 해결하는 것 양자 모두로 이해하고 있다.

여기서 탐구에 해당하는 분별을 특정하기 위해 이치에 따른 작의(yoniśomanasikāra)라는 개념을 등장시킨 것 역시 음미될 필요가 있다. 특히 「섭결택분 보살지」의 다음 대목은 『대승장엄경론』 이후의 수행론을 예고하고 있는 대목으로 읽힐 수 있다.

즉, 사물(*vastu)에 의존하여 언어(*abhilāpa)가 발생하는 것도 지각되고 또 언어에 의존해서 사물이 발생하는 것도 지각되기 때문에, … 이와 같을 경우 사물에 의존하여 명칭과 언어가 발생하는 것이 지각되는 것이다. 이를테면 예컨대 선정자(*dhyāyin)가 내적으로(*adhyātman?) 선정을 할 경우, 이렇게 저렇게(*yathā yathā) 마음의 소리(*manojalpa)라는 작의를 하는 양상 그대로(*tathā tathā) 심상속(*cittasaṁtati)

657 Kramer(2005) 96쪽: de kho na bzhi dang dngos po lnga po dag las dag las dngos po lngas de kho na du dag bsdus she na l smras pa l 'jig rten gyi grags pa'i de kho na dang l rigs pas grags pa'i de kho na ni dngos po gsum gyis bsdus so ll nyon mongs pa'i sgrib pa rnam par dag pa'i ye shes kyi spyod yul gyi de kho na dang shes bya'i sgrib pa rnam par dag pa'i ye shes kyi spyod yul gyi de kho na ni dngos po gnyis kyis bsdus so ll yongs su tshol ba bzhi dang dngos po lnga po dag las l dngos po lngas yongs su tshol ba du dag bsdus shes na l smras pa l rnam par rtog pa tshul bzhin yid la byed pa dang ldan pas yongs su tshol ba bzhi po thams cad bsdus so ll

에 떨어지는, 알아야 할 사물과 유사한 것(*sabhāga)인 이미지(*pratibimba)들이 현현하는 방식으로 발생하기에, 언어에 의존해 사물이 발생하는 것도 지각되는 것이다.[658]

『대승장엄경론』 그리고 『섭대승론』에서는 밑줄 친 '마음의 소리'가 유식관 수행의 키워드로 부상하게 되는데, 그것이 여기서 작의와 동일시되는 형태로 등장하는 것이 매우 흥미롭다고 할 수 있다. 앞서 칠종분별 중에서 (4) 탐구하는 분별과 (5) 고찰하는 분별은 각각 전통 아비달마 체계에서 조사(vitarka)와 사찰(vicāra)에 대응한다고 했다. 또 「유심유사지」에서 조사·사찰들은 말(vāk)을 유발한다고 했다. 그리고 tarka와 이 둘 사이의 밀접한 연관성은 본 항목 전체를 걸쳐 충분히 보여졌다고 생각한다. 따라서 분별을 통한 분별의 제거는 다시 tarka를 통한 tarka의 제거로 옮겨 이해해도 큰 문제가 없어 보인다. 이처럼 문제의 tarka는 수행론적 구도에서는 탐구 자체이거나 혹은 그 일부로 이해되는 편이 가장 합리적이라고 할 수 있다.[659]

---

658 高橋 晃一(2005b) 143쪽: 'di ltar dngos po la brten nas brjod pa skye ba yang dmigs la l brod pa la brten nas kyang dngos po skye ba dmigs pa'i phyir te l … de ltar na dngos po la brten nas ming dang brjod pa skye bar dmigs pa yin no ll 'di lta ste dper na bsam gtan pa so so'i bdag nyid la bsam gtan byed pa na l ji lta ji ltar yid la brjod pa'i yid la byed pa de lta de ltar sems kyi rgyud du gtogs pa'i shes bya'i dngos po dang cha mthun pa'i gzugs brnyan dag snang bar 'gyur ba'i tshul gyis 'byung bar 'gyur bas l de ltar na brjod pa la brten nas dngos po skye ba yang dmigs pa yin no ll

659 *Vyākhyāyukti*에 보이는 '변계' 혹은 '분별'의 긍정적인 역할 역시 이러한 발상 하에서만 합리적으로 이해된다. 본고 486번 각주 및 해당 본문 참조.

이상의 복잡한 재구성이 개연적이라고 할 경우, 『이십론』 말미에서 바수반두가 굳이 밝힐 필요가 없었던 자신의 역량적 한계를 ‘tarka’라는 표현으로 적시했던 대목이 소박한 해프닝은 아니었을 수도 있다. 물론 법상적 이해의 연원이 정확히 바수반두 자신인지는 여전히 불분명하다. 본고의 분석이 옳다면 「진실의품」 자체에서 발원한 것일 수도 있다. 혹은 조사와 사찰이라는 문제적 위상의 요소들이 수행과 이론의 핵심부를 이뤘던 붓다 당대부터 시작된 근본적인 문제상황이었을 수도 있다. 이를 판정하기 위해서는 매우 지난한 연구가 필요할 것이다. 그러나 적어도 이십론주의 저 ‘사용’은, 냐야 전통에서 tarka을 긍정적으로 묘사하기 시작한 것과 더불어, 인도철학사에서 하나의 이정표로 평가되어야 할 것이다.[660]

660 덧붙여 본고의 분석이 올바른 것이었다면, 바수반두는 바비베까의 많은 점을 선취하고 있다. Eckel(2008) 27쪽 이하 참조.

참고문헌

*특별한 언급이 없을 경우, 한역 경전의 원문은 타이쇼 판본에 따랐고, 티벳역 경전의 원문은 델게 판본에 따랐다.

한국어 문헌

가라시마 세이시 (2012)

하영수 옮김, 「一闡提(icchantika)는 누구인가?」, 『불교학리뷰』 12, 303쪽-321쪽.

가츠라 쇼류 외 (2014)

김성철 옮김, 『유식과 유가행』, 씨아이알.

가츠라 쇼류 외 (2017)

박기열 옮김, 『인식론과 논리학』, 씨아이알.

강성용 (2003)

「바수반두(Vasubandhu)의 논쟁에 대한 이해」, 『불교학연구』 7, 463쪽-486쪽.

강성용 (2004a)

「adhikaraṇa연구 I: 고대인도의 논쟁, 논리전통에서의 adhikaraṇa에 대하여」, 『철학』 79, 56쪽-79쪽.

강성용 (2004b)

「adhikaraṇa연구 II: *Vādavidhāna*의 단편들을 중심으로」, 『철학』 80, 59쪽-82쪽.

권오민 (2010a)

「불교철학에 있어 학파적 복합성과 독단성(1) - 世親의 『唯識二十』에서의 외계대상 비판의 경우 -」, 『인도철학』 28, 139쪽-170쪽.

권오민 (2010b)

「불교철학에 있어 학파적 복합성과 독단성(2) - 陳那의 『觀所緣緣論』에서의 외계대상 비판의 경우 -」, 『불교연구』 33, 41쪽-97쪽.

권오민 (2012)

『(上座) 슈리라타와 經量部』, 씨아이알.

권오민 (2019)

『(上座) 슈리라타와 經量部 사상』, 씨아이알.

김광수 (2007)

『논리와 비판적 사고』 쇄신판, 철학과현실사.

김성철 (2008)

『섭대승론 - 증상혜학분 연구 -』, 씨아이알.

김성철 (2016)

「『십지경』 '삼계유심'구에 대한 유가행파와 중관학파의 해석」, 『한국불교학』 78, 271쪽-297쪽.

김태우 (2016)

『『菩薩地』「眞實義品」에 등장하는 네 가지 심사와 네 가지 여실변지의 사상적 연원과 발전 양상』, 서울대학교대학원 석사학위논문.

김재권 (2009)

「초기 유가행파의 존재론의 형태와 그 의의 - 삼성과 이제의 관계를 중심으로 -」, 『인도철학』 27, 283쪽-313쪽

김재권 (2013)

「초기 유가행파의 <입무상방편상>의 구조와 그 사상적 의의」, 『인도철학』 37, 85쪽-113쪽.

박기열 (2017)

「양의 도살에 비유된 타심상속의 단절과 과보 - 『유식이십론』 18~20 시송과 자주를 중심으로」, 『동아시아불교문화』 31, 115쪽-138쪽.

박창환 (2009)

「法稱(Dharmakīrti)의 감각지각(indriyapratyakṣa)론은 과연 經量部적인가? - 上座 슈리라타(Śrīlāta)의 감각지각 불신론과 이에 대한 世親의 절충론을 통해 본 경량부 前5識說의 전개 과정 -」, 『인도철학』 27, 5쪽-51쪽.

박창환 (2010)

「구사논주 세친의 극미(paramāṇu) 실체론 비판과 그 인식론적 함의」, 『불교학리뷰』 8, 221쪽-292쪽.

박창환 (2011)

「구사론주(kośakāra) 세친과『능가경』」,『인도철학』32, 251쪽-293쪽.

박현수 (2013)

『『유식이십론』에서의 artha와 viṣaya에 대한 고찰』, 금강대학교 석사 학위논문.

사이구사 미쯔요시 (1993)

송인숙 옮김,『세친의 삶과 사상』, 불교시대사.

서정주 (2019)

『『해심밀경』의 upapattisādhanayukti와 그 특성』, 서울대학교 석사 학위논문.

시바 하루히데 (2014)

박인성 옮김,『유식사상과 현상학』, 도서출판b.

안성두 (2004)

「瑜伽行派의 見道(darśana-mārga)설(II) - 9심 찰나의 견도설과 止觀 -」,『보조사상』22, 73쪽-106쪽.

안성두 (2005)

「‘唯識性’(vijñaptimātratā) 개념의 유래에 대한 최근의 논의의 검토 - 슈미트하우젠과 브롱코스트의 논의를 중심으로 -」,『불교연구』20, 159쪽-181쪽.

안성두 옮김 (2011)

『보성론』, 소명.

안성두 역주 (2015)

『보살지』, 세창.

안성두 (2016)

「유식(vijñaptimātra)에 대한 관념론적 해석 비판 - 분별과 진여 개념을 중심으로 -」, 『철학사상』 61, 3쪽-40쪽.

유리 (2017)

「세친(世親) 『유식이십론』 제9게송 논고(論考) - 특히, ‘근은 종자이다’ 중심(中心)으로 -」, 『동아시아불교문화』 31, 139쪽-164쪽.

윤명로 (2006)

이남인 엮음, 『현상학과 유식론』, 시와 진실.

이규완 (2017)

『極微 해석을 통해 본 世親 철학의 轉移』, 서울대학교 박사학위논문.

이길산 (2015)

『디그나가의 자상(自相, svalakṣaṇa) 개념 연구』, 서울대학교 석사학위논문.

이길산 (2020)

「초기유가행파의 진리 개념의 한 측면 - 『보살지』「진실의품」의 tattvārtha(漢: 眞實義)를 중심으로 -」, 『동아시아불교문화』 43, 199쪽-219쪽.

이영진 (2013)

「아리야 비묵띠세나의 현관장엄론에 대한 주석(Abhisamayālaṅ kāravṛtti) 중 “수행의 그릇, 인식대상, 목표(pratipatter ādhārālambanoddeśāḥ)” 장에 관한 역주」, 『불교학리뷰』 13, 143쪽-190쪽.

이종철 (1997)

「12處考」, 『伽山學報』 6, 187쪽-201쪽.

이종철 (2015)

『구사론 : 계품·근품·파아품 : 신도 영혼도 없는 삶』, 한국학중앙연구원 출판부.

이지수 (2014)

『인도불교철학의 원전적 연구』, 여래, 2014.

정주희 (2017)

「「世親 『유식이십론』 제9게송 論考 - 특히, ‘근은 종자이다’ 中心으로-」를 읽고」, 『『유식이십론』과 유식시상』(동아시아불교문화학회 2017년 춘계 학술대회 자료집, 미출간), 44쪽-45쪽.

정현주 (2018)

「유식사상의 관념론적 해석 고찰 - 근세 관념론적 해석을 중심으로-」, 『범한철학』 88, 71쪽-100쪽.

조은수 (2007)

「불교의 경전 주해 전통과 그 방법론적 특징」, 『철학사상』 26호, 3쪽-26쪽.

조은수 (2015)

「인도와 중국 불교 경론을 통해 본 'Buddha-vacana' 개념의 의미 변천」, 『인도철학』 44, 127쪽-159쪽.

태선주 (2010)

『『唯識二十論』의 唯識無境論證 연구』, 동국대학교 석사학위논문.

하영수 (2010)

「승해(adhimukti)에 대한 고찰 - 야쇼미트라 주석을 중심으로」, 『불교학리뷰』 8, 191쪽-220쪽.

효도 가즈오 (2011)

김명우·이상우 옮김, 『유식불교, 『유식이십론』을 읽다』, 예문서원.

서구어 문헌

Anacker, Stefan (1984)

Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor, Delhi: Motilal Banarsidass.

Arnold, Dan (2008)

"Buddhist Idealism, Epistemic and Otherwise: Thoughts on the Alternating Perspectives of Dharmakīrti," *Sophia* 47, 3쪽-28쪽.

Austin, John Langshaw (1962)

How to do Things with Words (The William James lectures ; 1955), Oxford : Clarendon Press.

Bhattacharya, Vidhushekhara (1957)

The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga - The Sanskrit text compared with the Tibetan version -, University of Calcutta.

Bronkhorst, Johannes (2000)

Karma and teleology - A problem and its solutions in Indian philosophy -, Tokyo: IIBSt.

Buescher, Hartmut (2007)

Sthirarnati's Triṁsikãvijñaptibhãṣya Critical edition of the Sanskrit text and its Tibetan translsation, Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenachaften.

Buescher, Hartmut (2008)

The Inception of Yogācāra-Vijñānavāda, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Chu, Junjie (2005)

"Sanskrit Fragments of Dharmakīrti's Santānāntarasiddhi," *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis: Proceedings of the Fourth International Dharmakirti*

Conference Vienna, Vienna : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften : 33쪽–42쪽.

Copi, Irving M. (1972)

Introduction to Logic (4th ed.), New York: Macmillan.

Coseru, Christian (2012)

Perceiving reality: Consciousness, intentionality, and cognition in Buddhist philosophy, Oxford: Oxford University Press.

Dhammajoti Bhikkhu (2009)

Sarvāstivāda Abhidharma, Hongkong : The Center of Buddhist Studies, University of Hongkong.

Delhey, Martin (2009)

Samāhitā Bhūmiḥ, Wien : Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.

Downing, Lisa (2011)

"George Berkeley," *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Edited by Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/berkeley>.

Eckel, Malcolm David (2008)

Bhāviveka and his Buddhist opponents (Harvard oriental series v.70), Cambridge, Mass. : Dept. of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University.

Feldman, Joel (2005)

"Vasubandhu's Illusion Argument and the Parasitism of Illusion upon Veridical Experience," *Philosophy East and West* 55, 529쪽–541쪽.

Fenner, Peter G. (1983)

"Candrakīrti's Refutation of Buddhist Idealism," *Philosophy East and West* 33(3): 251쪽-261쪽.

Franco, Eli (2017)

"Review of Jonathan C. Gold: *Paving the Great Way. Vasubandhu's Unifying Philosophy*," *Journal of Indian Philosophy* 45, 961쪽-972쪽.

Frauwallner, Erich (1933)

"Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im *Nyāyavārttikam*," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 40*, 281쪽-304쪽.

Frauwallner, Erich (1957)

"Vasubandhu's *Vādavidhi*," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens 1*, 104쪽-146쪽.

Frege, Gottlob (1984)

(ed. by McGuinnes, Brian ; trs. by Black, Max), *Collected papers on mathematics, logic, and philosophy*, Oxford ; New York : B. Blackwell.

Garfield, Jay L. (2002)

Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross Cultural Interpretation, New York: Oxford University Press.

Gelong Lodrö Sangpo&Jigme Sheldrön(2010)

Frauwallner, *The philosophy of Buddhism(Die philosophie des Buddhismus)*, Delhi : Motilal Banarsidass Publishers.

Gethin, Rupert (1998)

The Foundations of Buddhism, New York: Oxford University Press.

Gold, Jonathan C. (2015)

“Vasubandhu,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Edited by Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/vasubandhu>.

Griffiths, Paul J. (1986)

On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem, La Salle, IL: Open Court.

Halbfass, Wilhelm (1988)

India and Europe : an essay in understanding, Albany, N.Y. : State University of New York Press.

Hall, Bruce Cameron (1986)

"The Meaning of vijñapti in Vasubandhu's Concept of Mind," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 9/1, 7쪽–23쪽.

Hanneder, Jürgen (2007)

"Vasubandhus *Viṁśatikā* 1–2 anhand der Sanskritund tibetischen Fassungen," *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn* 65, 207쪽–214쪽.

Hattori, Masaaki (1988)

trs. by William Powell, "Realism and the philosophy of Consciousness-only", *The Eastern Buddhist, New Series* 21(1), 23쪽-60쪽.

Hayes, Richard P. (1988)

Dignāga on the Interpretation of Signs, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Jayatilleke, Kulatissa Nanda (1963)

Early Buddhist theory of knowledge, Delhi : Motilal Banarsidass.

Kang, Sung Yong (2004)

"Some 'Points of Defeat' in early indian logical traditions considered in the context of the public debate as a game with a time factor," in *Proceedings of the 2nd Tokyo Conference on Argumentation*, 99쪽-104쪽.

Kang, Sung Yong (2007)

Pañcāvayava: Die fünfgliedrige Argumentationsform in den frühen Debattentraditionen Indiens mit besonderer Berücksichtigung der Carakasamhitā Vi. 8. 30-36, Göttingen: Cuvillier Verlag.

Kang, Sung Yong (2009)

"An Inquiry into the Definition of tarka in Nyāya Tradition and Its Connotation of Negative Speculation," *Journal of Indian philosophy* 38(1), 1쪽-23쪽.

Kapstein, Matthew T. (2001)

Reason's traces : identity and interpretation in Indian & Tibetan Buddhist thought, Boston : Wisdom Publications.

Karunadasa, Yakupitiyage (1967)

The Buddhist Analysis of Matter, Colombo : Department of Cultural Affairs.

Kellner, Birgit (2014)

"Changing Frames in Buddhist Thought: The Concept of ākāra in Abhidharma and in Buddhist Epistemological Analysis," *Journal of Indian philosophy* 42(2/3), 275쪽-295쪽.

Kellner, Birgit etc. (2007)

Pramāṇakīrtiḥ - Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday -, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 70(2), Wien : Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.

Kellner, Birgit&Taber, John (2014)

"Studies in Yogācāra-Vijñānavāda idealism I: The interpretation of Vasubandhu's Viṁśikā," in *Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft* = Études asiatiques : revue de la Société Suisse - Asie, 2014, Vol.68 (3-4), pp.709-756.

Kern, Iso (1988)

"The Structure of Consciousness According to Xuanzang," *Journal of the British Society for Phenomenology* 19(3), 282쪽-295쪽.

King, Richard (1998)

"Vijñaptimātratā and the Abhidharma Context of Early Yogācāra," *Asian Philosophy* 8, 5쪽–13쪽.

Kochumuttom, Thomas (1982)

A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu, the Yogacarin, Delhi: Motilal Banarsidass.

Kragh (2013)

"The Yogacarabhiimi and Its Adaptation: Introductory Essay with a Summary of the Basic Section," *The Foundation for Yoga Practitioners - the Buddhist Yogācārabhūmi treatise and its adaptation in India, East Asia, and Tibet* -, 22쪽-287쪽, Cambridge : Harvard University, Department of South Asian studies.

Kramer, Jowita (2005)

Kategorien der Wirklichkeit im frühen Yogācāra, Wiesbaden: Reichert.

Kramer, Jowita (2013)

Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā, Beijing : China Tibetology Publishing House&Vienna : Austrian Academy of Sciences Press.

Krasser, Helmut (2004)

"Are Buddhist Pramāṇavādins non-Buddhistic? Dignāga and Dharmakīrti on the Impact of Logic and Epistemology on Emancipation," *Hōrin* 11, 129쪽–146쪽.

Kritzer, Robert (2005)

Vasubandhu and the Yogācārabhūmi, Tōkyō : International Institute of Buddhist Studies of the International College for Advanced Buddhist Studies.

Lamotte, Etienne (1988)

trs. by Pruden, Leo M., *Karmasiddhiprakaraṇa: The Treatise on Action by Vasubandhu*, Berkeley : Asian Humanities Press.

La Vallée Poussin, Louis de (1926)

L'Abhidharmakośa de Vasubandhu - Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. Troisième chapitre (Vo. II) -, Paris : Paul Geuthner.

Lee, Jong Cheol (2005)

Vasubandhu's Abhidharmakośabhāṣya.

Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, Chapter IX: tmavādapratiṣedha(Bibliotheca Indologica Buddhologica 11), Tokyo: Sankibo Press.

Lévi, Sylvain (1907)

Mahāyānasūtrālaṁkāra - Exposé de la doctrine du Grand Véhicule -, vol. I, Paris.

Lévi, Sylvain (1932)

Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra, Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études.

Lusthaus, Dan (2002)

Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun, New York: Routledge.

MacDonald, Anne (2015)

In clear words : the Prasannapadā, chapter one, Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Matilal, Bimal Krishna (1986)

Perception : An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge, Oxford : Clarendon Press.

Matilal Bimal Krishna (1989)

"Nyāya Critique of the Buddhist Doctrine of Non-soul," *Journal of Indian Philosophy* 17, 61쪽–79쪽.

May, Jaque (1971)

"La philosophie bouddhique idéaliste," *Étude Asiatiques* 25, 265쪽-323쪽.

Mills, Ethan (2013)

The Dependent Origination of Skepticism in Classical India: an Experiment in Cross-Cultural Philosophy, Dissertation. University of New Mexico, Philosophy Department.

Nagao, Gadjin (1964)

Madhyāntavibhāga-bhāṣya - a Buddhist philosophical treatise edited for the first time from a Sanskrit manuscript -, Tokyo : Suzuki Research Foundation.

Ni, Liangkang (2010)

Zur Sache des Bewusstseins, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Oetke, Claus (1988)

""Ich" und das Ich - Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Ātmankontroverse -," Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Oetke, Claus (1992)

"Doctrine and Argument in Vijñānavāda-Buddhism". *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 36, 217쪽–225쪽.

Park, Changhwan (2014)

Vasubandhu, Śrīlāta, and the Sautrāntika theory of seeds (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde ; Heft

84), Wien : Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.

Pind, Ole Holton (2001)

"Why the Vaidalyaprakaraṇa Cannot Be an Authentic Work of Nāgārjuna," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies* 45, 149쪽-172쪽.

Pradhan, Prachandra (1950)

Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, Santiniketan : Visva-Bharati.

Pradhan, Prachandra (1967)

Abhidharm-kośabhāṣya of Vasubandhu, Patna : K.P. Jayaswal Research Institute

Robinson, Howard (1994)

Perception, New York : Routledge.

Schmithausen, Lambert (1967)

"Sautrāntika-Voraussetzungen in *Viṁśatikā* und *Triṁśikā*," *Wierner Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 11, 109쪽–136쪽.

Schmithausen, Lambert (1972)

"The Definition of Pratyakṣam in the *Abhidharmasamuccayaḥ*," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 16 (1972), 153쪽-163쪽.

Schmithausen, Lambert (1973)

"Sprituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus," *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 57, 161쪽-186쪽.

Schmithausen, Lambert (1976)

"On the problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism," *German Scholars on India, ed. by the Cultural Department*, Embassy of the Federal Republic of Germany, vol. II, Bombay, 235쪽-250쪽.

Schmithausen, Lambert (1987)

Ālayavijñāna - On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, Tokyo : IIBSt.

Schmithausen, Lambert (1992)

"A Note on Vasubandhu and the *Laṅkāvatāra* - Études bouddhiques offertes à Jacques May -," *Asiatische Studien* 46.1(1992), 392-397.

Schmithausen, Lambert (2005)

On the Problem of the External World in the Ch'eng wei shih lun, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

Schmithausen, Lambert (2007)

"Aspects of Spiritual Practice in Early Yogācāra," *JICPBS*(=『国際仏教学大学院大学研究紀要』) 11, 213쪽-244쪽.

Schmithausen, Lambert (2014)

The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda - Responses and Reflections, Tokyo : the International Institute for Buddhist Studies.

Schmithausen, Lambert (2017)

"Some Remarks on the Genesis of Central Yogācāra-Vijñānavāda Concepts," *Journal of Indian Philosophy* 46, 263쪽-281쪽.

Siderits, Mark (2007)

Buddhism as Philosophy: an introduction, Aldershot : Ashgate Pub. ; Indianapolis : Hackett Pub.

Sharf, Robert H. (2016)

"Is Yogācāra Phenomenology? Some Evidence from the *Cheng weishi lun*," *Journal of Indian Philosophy* 44, 777쪽–807쪽.

Shastri, Dharmendra Nath (1964)

*Critique of Indian Realism: A Study of the Conflict between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist Dignāga Schoo*l, Agra: Agra University.

Silk, Janathan A (2017)

"Materials Toward the Study of Vasubandu's Viṁśikā (II) - An edition of the Dunhuang Manuscript Pelliot tibétain 797," *Revue d'Etudes Tibétaines* 39, 342쪽-360쪽.

Silk, Janathan A (2018)

Materials Toward the Study of Vasubandu's Viṁśikā (I) - Sanskrit and Tibetan Critical Editions of the Verses and Autocommentary, An English Translation and Annotations (Harvard Oriental Series 81), Cambridge : Harvard University, Department of South Asian studies, 2016 (2018 for the Open Access Edition: https://www.academia.edu/37086356).

Skinner, Quentin (2002)

Visions of politics Vol.1 Regarding method, New York : Cambridge University Press.

Smith, David W. (2013)

“Phenomenology,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Edited by Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology>.

Snowdon, Paul&Gomes, Anil (2019)

“Peter Frederick Strawson,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Edited by Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/strawson>.

Tatia, Nathmal (1976)

Abhidharmasamuccayabhāṣyam (Tibetan Sanskrit Works Series 17), Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

Taber, John (2005)

A Hindu Critique of Buddhist Epistemology, New York: Routledge.

Tola, Fernando&Dragonetti, Carmen (1995)

Nāgārjuna's refutation of logic (Nyāya) - Vaidalyaprakaraṇa -, Delhi : Motilal Banarasidass Publishers.

Tola, Fernando&Dragonetti, Carmen (2004)

Being as Consciousness - Yogācāra Philosophy of Buddhism -, Delhi: Motilal Banarasidass Publishers.

Trivedi, Saam (2005)

"Idealism and Yogācāra Buddhism," *Asian Philosophy* 15 (3): 231쪽-246쪽.

Tubb, Gary A.&Boose, Emery R. (2007)

Scholastic Sanskrit - A Manual for Students -, New York : American Institute of Buddhist Studies.

Tzohar, Roy (2011)

Metaphor(Upacāra) in Early Yogācāra Thought And its Intellectual Context, Submitted in partial fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University.

von Rospatt, Alexander (1995)

The Buddhist doctrine of momentariness : a survey of the origins and early phase of this doctrine up to Vasbandhu, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Walton, Douglas N. (1996)

Arguments from Ignorance, University Park, Pa. : Pennsylvania State University Press.

Wayman, Alex (1979)

"Yogācāra and the Buddhist Logicians," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 2 (1): 65쪽-80쪽.

Westerhoff, Jan (2010)

The dispeller of disputes : Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī, New York ; Oxford : Oxford University Press.

Williams, Paul (1989)

Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations, New York: Routledge.

Willis, Janice Dean (1979)

On Knowing Reality: The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi, New York: Columbia University Press.

Wogihara, Unrai (1971)

Bodhisattvabhūmi : a statement of whole course of the Bodhisattva, Tokyo, Japan : Sankibo Buddhist Book Store.

Wood, Thomas E. (1991)

Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda, Honolulu: University of Hawaii Press.

Zimmerman, Dean W. (1996)

"Could Extended Objects Be Made Out of Simple Parts? An Argument for 'Atomless Gunk'," *Philosophy and Phenomenological Research* 56, 1쪽-29쪽.

일본어 문헌

阿部 真也 アベ シンヤ (2004)

「有部の極微説をめぐって」,『仏教文化学会紀要』13, 86笘-105笘.

李鍾徹 (1994)

The Tibetan text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu : critically edited from the Cone, Derge, Narthang and Peking editions, 東京：インド学仏教学叢書編集委員会 : Sankibo Press.

李鍾徹 (2004)

「vijñaptiの語形について」,『印度学仏教学研究』105, 135笘-139笘.

宇井 伯寿 ウイ ハクジュ (1953a)

「成唯識宝生論研究」,『名古屋大学文学部研究論集』通号6, 103笘-210笘, 名古屋大学文学部.

宇井 伯寿 ウイ ハクジュ (1953b)

『(四訳対照)唯識二十論研究』, 東京 : 岩波書店.

上田義文 ウエダ ヨシフミ (1987)

『梵文唯識三十頌』の解明』, 東京：第三文明社.

江島 恵教 エジマ ヨシノリ (1980)

『中觀思想の展開』, 東京 : 春秋社.

大竹 晋校 オオダケ ススム (2005)

『十地経論』I, 東京：大蔵出版.

加藤 純章 カトー ジュンショー (1973)

「極微の和集と和合」,『豊山教学大会紀要』1, 129笁-137笁.

加藤 純章 カトー ジュンショー (2011)

「補説「極微の和集と和合」」,『豊山学報』54, 1笁-14笁.

桂 紹隆 カツラ ショウリュー (1986)

「インド論理学における遍充概念の生成と発展」,『広島大学文学部紀要』, 1笁-122笁.

斎藤 明 サイトー アキラ (2007)

“Is Nāgārjuna a Mādhyamika?”,『法華経と大乗経典の研究』, 46笁-54笁.

声研(=大正大学綜合佛教研究所声聞地研究会) ショーケン (1998)

『瑜伽論 声聞地 第一聡伽処』, 東京：山喜房佛書林.

声研(=大正大学綜合佛教研究所声聞地研究会) ショーケン (2007)

『瑜伽論 声聞地 第二聡伽処』, 東京：山喜房佛書林.

勝呂 信静 スグロシ ンジョウ (2009)

『唯識思想の形成と展開』, 東京：山喜房佛書林.

高橋 晃一 タカハシ コーイチ (2005a)

「四尋思·四如実智に見られる思想展開 -『菩薩地』から『大乗荘厳経論』を中心に -」,『仏教文化研究論集』9, 24弩-44弩.

高橋 晃一　タカハシ コーイチ (2005b)

『『菩薩地』「真実義品」から「摂決択分菩薩地」への思想展開 - Vastu 概念を中心として』, 東京: 山喜房佛書林.

長尾 雅人 ナガオ ガジン (1987a)

『摂大乗論：和訳と注解』上, 東京：講談社.

長尾 雅人 ナガオ ガジン (1987b)

『摂大乗論：和訳と注解』下, 東京：講談社.

長尾 雅人 ナガオ ガジン (2007)

『大乗荘厳経論』和訳と註解：長尾雅人研究ノート』, 京都：長尾文庫.

那須 円照 ナスエ ンショー (1997a)

「アビダルマの極微論(1)」,『佛教學研究』53, 1弩-27弩.

那須 円照 ナスエ ンショー (1997b)

「アビダルマの極微論(2)」,『インド学チベット学研究』2, 60弩-86弩.

袴谷 憲昭 ハカマヤ ノリアキ (2001)

『唯識思想論考』, 東京：大蔵出版.

早島 理 ハヤシマ オサム (1989)

「極微説管見 - 瑜伽行唯識学派を中心に -」,『長崎大学教育学部人文科学研究報告』38, 19㪚-36㪚.

原田 和宗 ハラダ ワソウ (1993)

“DignāgaのHastavālaprakaraṇa-vṛtti”,『龍谷大学仏教学研究室年報』6, 92㪚-110㪚.

原田 和宗 ハラダ ワソウ (1996)

「＜経量部の「単層の」識の流れ＞という概念への疑問(I)」,『インド学チベット学研究』1, 135㪚-193㪚.

原田 和宗 ハラダ ワソウ (1997)

「＜経量部の「単層の」識の流れ＞という概念への疑問(II)」,『インド学チベット学研究』2, 22㪚-59㪚.

原田 和宗 ハラダ ワソウ (1999)

「唯識二十論ノート(1)」,『佛教文化』9, 101㪚-131㪚.

原田 和宗 ハラダ ワソウ (2003)

「唯識二十論ノート(3)」,『九州龍谷短期大学紀要』49, 131㪚-188㪚.

兵藤 一夫 ヒョードー カズオ (2005)

「初期瑜伽行派による極微説批判（一）」,『長崎法潤博士古稀記念論集刊行会』, 289쪽-313쪽.

兵藤 一夫 ヒョードー カズオ (2006)

「初期瑜伽行派による極微説批判（二）」,『佛教学セミナー』84, 54쪽-64쪽(역방향).

富貴原 章信·勝呂 信静 フキハラ ショーシン·スグロ シンジョー (1974)

『国訳一切経和漢撰述部ー論疎部17』, 大東出版社.

舟橋 一哉 フナバシ イッサー (1987)

『倶舎論の原典解明 - 業品』, 京都：法蔵館.

船山 徹 フナヤマ トール (2012)

「眞諦三藏研究論集」, 京都：京都大學人文科學研究所.

阿 理生 ホトリ リショー (1982)

「瑜伽行派(Yogācāraḥ)の問題点 - 唯識思想成立以前の思想的立場をめぐって -」,『哲学年報』41, 25쪽-53쪽.

堀内 俊郎 ホリウチ トシオ (2009)

『世親の大乗仏説論：『釈軌論』第四章を中心に』, 東京：山喜房佛書林.

堀内 俊郎(2016)

『世親の阿含経解釈：『釈軌論』第2章訳註』, 東京：山喜房佛書林.

松田 和信 マツダ カズノブ (1985)

「Vyākhyāyukti の二諦説」,『印度学仏教学研究』66, 114笘-120笘.

都 真雄 マオ ミヤコ (2006)

「意言 (Manojalpa) について - 世親の修道論の形成過程 -」,『印度学仏教学研究』110, 46笘-49笘.

本村 耐樹 モトムラ タイキ (2011)

“On manojalpa in the Mahāyānasūtrālaṁkāra”,『印度学仏教学研究』124, 124笘-130笘.

森山 清徹 モリヤマ セーテツ (2015a)

「ヴァーツヤーヤナ、ウッディヨータカラと世親の『唯識二十論』『倶舎論』(上) 」,『仏教学部論集』99, 1笘-27笘.

森山 清徹 モリヤマ セーテツ (2015b)

「世親の『倶舎論』『唯識二十論』とヴァーツヤーヤナ, ウッディヨータカラ」,『印度学仏教学研究』135 , 148笘-155笘.

森山 清徹 モリヤマ セーテツ (2016)

「ヴァーツヤーヤナ、ウッディヨータカラと世親の『唯識二十論』『倶舎論』(下) 」,『仏教学部論集』100, 1笘-27笘.

矢板 秀臣 ヤイタ ヒデオミ (1992)

「瑜伽論の因明」,『成田山仏教研究所紀要』15, 505쪽-576쪽.

山口 益 ヤマグチ ススム (1940)

「唯識の破析する極微説について」,『宗教研究』106, 395쪽-400쪽.

山口 益·野澤 靜證 ヤマグチ ススム·ノザワ ジョウショウ (1965)

『世親唯識の原典解明』, 京都 : 法蔵館.

山部 能宜 ヤマベノブヨシ (1998)

“Self and Other in the Yogācāra Tradition”,『日本仏教文化論叢 : 北畠典生博士古稀記念論文集』, 15쪽-41쪽. (영어로 작성)

吉津 宜英 ヨシヅ ヨシヒデ (1997)

「法相宗」という宗名の再検討,『佛教思想文化史論叢 : 渡邊隆生教授還暦記念論集』, 465쪽-484쪽.

渡辺 親文 ワタナベ チカフミ (2002)

“An Examination of Mind-talk (manojalpa) in the Mahāyānasaṁgraha”,『印度学仏教学研究』100, 31쪽-35쪽.

Abstract

A Study on *Viṁśikā*

- Focused on the Idealist Interpretation -

Lee, Gilsan

Ph.D. Dissertation

Asian Philosophy Division

Department of Philosophy

Seoul National University

This dissertation is composed of two parts. Part I shows *Viṁśikā*'s idealist features from various points of view. Chapter I reviews previous studies on *Viṁśikā* as well as outline it. Existing approaches are characterized by the antagonism between idealist reading and non-idealist interpretation. On closer inspection on both arguments, one can reach the tentative conclusion that idealist construal is appropriate given the text itself. In addition, it suggests to relocate *Vasubandu*'s *Viṁśikā* in the midst of such diverse literature as *Abhidharmakośabhāṣya*, **Nyāyānusāra* (or °*sāriṇī*),

Mahāyānasaṁgraha,*Vyākhyāyukti* and etc. so as to overcome the former limitations which restrict themselves only to the text itself.

Chapter II examines the overall argumentative strategy of *Viṁśikā*. First, it does introduce and criticize Kellner&Taber's interpretive view that just like *Abhidharmakośabhāṣya*'s No-self argument is a form of argumentum ad ignorantiam, *Viṁśikā*'s Representation-only argument adopt the same epistemological approach. They try to show that idealist reading itself is still right even though Siderits' ontological analysis is wrong. Accordingly, it examines Siderits' picture as well as Kellner&Taber's new offer. This allows, one can say, us to review at a macro-level such representatives of idealist reading on *Viṁśikā* as Kellner&Taber, Oetke, and Siderits.

Chapter III covers an opponent problem. *Viṁśikā* takes the form of a chain of virtual debate between a first-person speaker and her opponent, which makes the problem indispensible. But only few display an intresest in it. Some of the very few exceptions safely consider the adversary just as realist. On the other hand, others only deliver traditional understanding on the matter. But both show their own limitations. Hereupon this chapter, criticizing previous

approaches, shows new aspects of *Viṁśikā* as seen through the lens of an opponent problem.

Chapter IV takes a comprehensive view of the notion of vijñaptimātratā, one of the keywords of the text, from a historical perspective. Contrary to popular belief, the contribution of *Viṁśikā* to the history of Indian Philosophy is not reducible to opening a full-fledged debate with its elaborate discussion, contrary to popular belief. It is notable that *Viṁśikā* made a difference in the notion of vijñaptimātratā itself. From Verse 11 to Verse 15, Vasubandhu aggresively argues that corporeality is impossible due to antinomy of atoms. The attempt to deny the very notion of materiality is never found before Vasubandhu. To capture the historical change, this chapter sketches out the conceptual history of vijñaptimātratā based on *Saṁdhinirmocanasūtra* and *Mahāyānasaṁgraha* preceding *Viṁśikā*.

Part II contains Korean translation according to the new edition made by Silk and copious notes on key concepts and core passages. Notes introduce and criticize not only traditional views of Vinītadeva, Ji, and Dharmapāla but also modern understandings of Kazuo Hyodo, Mark Siderits, and etc.. It also quates and explains background literature that provides useful points of reference on

understanding *Viṁśikā*, in due course. It is **Nyāyānusāra* (or °*sāriṇī*) and *Vyākhyāyukti* that stand out most.

Keywords: *Viṁśikā*, Vasubandhu, vijñaptimātratā, idealism, argumentum ad ignorantiam, opponent problem, *Vyākhyāyukti*

Student Number: 2016-30048