찰나刹那의 상속相續을 어떻게 설명할 것인가?

-《구사론》20권 〈분별수면품分別隨眠品〉에 등장하는 설일체유부와 경량부의 논의를 중심으로

노 민 정*

目　次

1. 서론
2. 《아비달마 구사론》
3. 삼세실유三世實有 법체항유法體恒有
4. 설일체유부와 경량부의 논쟁
5. 상속에 대한 경량부의 의견: 종자설
6. 결론

1. 서론

힘 센 장사가 손가락을 한 번 퉁길 때 65찰나刹那가 지나간다고 한다.[1] 부파불교에서는 시간의 최소단위로 찰나를 제시했다. 그리고 유위법有爲法의 세계는 무수한 찰나가 집합하여 이루어진다고 설명한다. 그러나 시간의 연속과 과거, 현재, 미래의 삼세三世를 설명하기 위해 찰나의 집합만을 근거로 드는 것은 충분하지 않다. 각 찰나는 독립적이고 단절되어 있는데다가, 불교에서 설명하는 유위법의 세계를 변화시키는 힘인 무상력無常力에 의해 다음 찰나에 자리를

* 서울대학교 종교학과 석사 과정

1) "如壯士一疾彈指頃六十五刹那. 如是名爲一刹那量."

내어 주고 사라져 버리기 때문이다.

이 글은 찰나가 가지는 무상성, 끊임없이 왔다가 사라지는 덧없는 시간들 사이의 연속성을 부파불교에서 어떻게 논의하고 있는지에 대해서 다룬다. 초기불교[2)]에서는 미혹한 세계가 생주이멸을 반복하며 사라져 간다고 설명한다. 그런데 동시에 제법은 연기하며 순간들이 계기적으로 상속한다고도 한다. 제법이 찰나멸하여 모두 사라졌는데 무엇이 남아 상속하고 연기한다는 말인가? 초기불교의 교설에는 단절과 소멸, 연기와 상속이 공존하고 있다. 이러한 모순을 어떻게 극복할 수 있을지에 대해 붓다 입멸 이후 수많은 부파들이 다양한 교설을 제기하였다. 문제에 대한 해결책 가운데 이 글에서 살펴볼 것은 부파불교 가운데 설일체유부와 경량부의 의견이다. 양자는 삼세 및 제법의 실유와 그 상속에 대해서 상반된 의견을 가지고 논쟁에 임한다. 논쟁에서 각 부파가 작용作用과 식識에 대해 다른 전제를 가지고 있음이 드러난다.

특히 《아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論, Abhidharmakośa-śātra)》[3)](이하《구사론》) 의 20권인 〈분별수면품分別隨眠品〉에 설일체유부와 경량부의 삼세실유에 대한 논쟁이 상세히 서술되어 있다. 이 글은 해당 부분의 개요 및 논쟁의 참여자들, 그리고 그 배경을 설명하는 것으로 시작한다. 그리고 나서 본격적으로 양자의 논쟁을 정리하며 이 논쟁의 쟁점이 크게 (1)작용作用과 법체法體의 관계 (2)식識을 구성하는 조건에 대한 상이한 의견을 중심으로 구성되어 있음을 보일 것이다. 그 다음 설일체유부와 경량부가 삼세실유 논쟁에 임했던 이유와 그 논쟁을 지금 어떻게 이해하려고 시도할 수 있는지 살펴보며 글을 마무리하고자 한다.

---

2) 여기서는 초기불교의 시기를 불멸 약 100년 후 2차결집에서 일어난 근본분열 이전까지로 한정한다. (이중표, 《근본불교》, 민족사, 2002, 17쪽.)

3) 《구사론》의 전문 한국어 번역은 단행본 4권 (세친 지음, 권오민 옮김,《아비달마구사론》, 동국역경원, 2007)으로 간행되어 있다. 이 글에서 인용하는 《구사론》은 이 번역본을 따랐다.

2. 《아비달마 구사론》

2-(1) 《구사론》의 성격

붓다는 성도 이후에 자신의 깨달음을 말로써 전하기를 꺼렸다. 깨달음은 속세의 언어로 표현하고 이해할 수 있는 것이 아니었기 때문이다. 그러나 범천(梵天)의 요청으로 붓다의 말씀이 설해지기에 이른다. 이 붓다의 말씀 자체가 진리로 받아들여져서는 안 된다. 말씀은 깨달음을 향한 도정에서 길잡이 역할을 하도록 하기 위해 사람들의 근기에 따라서 구성된 것이었다. 초기 불교의 경장은 붓다의 말씀을 그대로 전하고 해석하고자 했으나, 시간이 지남에 따라 말씀에 대한 해석과 이론이 두터워지게 되었다. 이러한 이론과 수행, 집단의 다양화 등으로 인해 붓다 입멸 100년 후 상좌부와 대중부가 분열된 근본분열이 있었다. 그리고 나서 상좌부와 대중부 각각이 분열을 거듭한 것을 지말분열이라고 한다. 설일체유부 (設一切有部, Sarvāsti vāda)는 상좌부가 기원후 300년경 지말분열한 결과 갈라져 나온 분파이다. 이후 설일체유부는 서북인도의 캐쉬미르와 간다라를 중심으로 발전했다.[4)]

《아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論, Abhidharmakośa-śāstra)》은 설일체유부의 가장 핵심적인 논서로 알려져 있다. 그러나 유부의 7대 논장에는 포함되지 않고, 비교적 후대인 기원후 400년 전후에 쓰였다. 이 책은 당대까지의 유부의 논의를 정리한 참고서에 해당한다. 또한《구사론》의 저자인 세친(世親, 혹은 천친天親이라고도 하며, 본래 이름은 Vasubandhu) 은 기원후 400-480년(320-400년이라는 설도 있다)의 인물이며 《구사론》을 지금까지 유부의 논의를 간추려 포섭한 곳간(kośa, 藏)으로서 지었다고 한다.[5)] 그러나 세친은 유부의 논의를 단지 수집하여 중립적으로 정리하지 않았다. 그는 당시 신생 분파인 경량부(經量部, Sautrāntika)의 입장에 기울어 유부의 논의를 일부 비판하며 서술하고 있다.[6)] 이 글에서 관심을 가지

---

4) 부파불교의 분열에 대해 자세한 내용은 다음을 참고. 히라카와 아키라 지음, 이호근 옮김, 《인도불교의 역사 上》, 민족사, 2004, 131-154쪽.

5) 권오민, 〈해제〉, 《아비달마구사론1》, 동국역경원, 2007, 2쪽.

는 설일체유부와 경량부는 서로 동떨어진 분파가 아니며, 경량부는 설일체유부 내부에서 갈라져 나와 400년경 등장한 철학 사조라고 볼 수 있다.[7] 따라서《구사론》은 유부의 논의를 경량부적 경향을 가진 소장학자 세친의 관점으로 정리한 책인 셈이다. 《구사론》은 총 9부 30권으로 되어 있으며, 1부와 2부(1권-7권)에서는 총론으로써 유위법의 세계와 무위법의 세계를 개괄하고, 3, 4, 5부(8권-21권)는 괴로움의 세계인 유위법의 세계, 즉 세속의 구조를 파악하는 데 할애하고 있으며, 후반 6, 7, 8부(22권-29권)에서는 깨달음의 세계인 무위법을 파악하는 데 주력하고 있다. 그리고 마지막 9부(29권-30권)는 설일체유부 외의 부파를 비판하는 내용으로 저술되었다.[8]

《구사론》의 구성에서 돋보이는 것은 불자들의 궁극적 추구의 대상인 해탈과 깨달음의 세계에 대한 분석이 세속적인 유위법의 세계에 대한 분석보다 그 분량이 적고, 오히려 유위법의 세계에 대한 분석이 집중적으로 이루어지고 있다는 점이다. 제법은 무상無常하고, 유위법의 세계는 하릴없는 것인데, 어째서 《구사론》은 세속적인 인간세계에 큰 관심을 두는 것일까? 설일체유부는 깨달음의 세계 못지 않게 인간적 현실을 더욱 치열하게 분석하였다. 이는 깨달음의 세계를 추구하기 위한 수행은 대부분 인간의 세속에서 이루어지며, 수행자가 극복해야 할 것은 다름 아닌 수많은 인간적이고 세속적인 조건들이기 때문이다. 따라서 설일체유부는 미혹한 세계의 구조를 잘 파악하고 그것을 극복하는 것이 올바른 수행으로의 길을 열어 줄 것이라고 보았다. 요컨대 "아비달마의 목적은 무루정혜無漏淨慧를 드러내어 그것을 통해 생사로 유전하게 하는 번뇌와 업으로부터 벗어나고자 하는 것으로, 그러기 위해서는 반드시 제법분별이 선행되

---

6) 히라카와 아키라 지음, 이호근 옮김, 《인도불교의 역사 上》, 민족사, 2004, 166쪽.

7) 권오민, <중현(衆賢)(Samghabhadra)과 세친(世親)(Vasubandhu)>,《불교학보》(49호), 동국대학교불교문화연구원, 2008, 9쪽.

8) ≪구사론≫의 전문 한국어 번역은 단행본 4권으로 간행되어 있다. 아래 모든 경전의 한국어 번역은 이 아래 번역본을 따랐으나, 한문 대장경 역시 주석에 병기하였다. ; 세친 지음, 권오민 옮김,《아비달마구사론》, 동국역경원, 2007.; 《阿毘達磨俱舍論》.

어야 하는 것”[9]이다. 따라서《구사론》은 그 논의 전개에 있어서도 괴로움의 세계인 인간 세계의 분석에 열중하였다.

2-(2)《구사론》의 시간개념

이 글의 관심인 시간 개념은 설일체유부가 유위법의 세계를 분석하는 부분에서 다루어진다.《구사론》에서 시간은 단지 많은 범주나 분석 대상 가운데 하나가 아니라, 유위법의 세계 자체와 같다고 여겨지고 있다. 총론을 설하는 제 1권의 첫째 장인 〈분별계품分別界品〉에서는 시간 개념에 대해 다음과 같이 말한다.

> “유위법은 역시 또한 ‘세로(世路, adhvan)’라고도 하니, 이미 작용〔已行;과거〕하였고, 지금 바로 작용〔正行;현재〕하며, 응당 작용〔當行;미래〕할 성질의 것이기 때문이며, 혹은 무상(無常)에 의해 탄식(呑食)되는 것이기 때문이다.”[10]

왜 유위법이 시간, 즉 세로라는 이름으로도 불린다고 했을까? 위 인용문을 현대식으로 바꾸어 말하면 인간세계는 시간으로도 부를 수 있다는 뜻이다. 이 질문에 답변하기 위해서는 설일체유부가 사용한 “세로” 또는 “adhvan”이라는 단어에 주목할 필요가 있다. 범어에는 현대에 시간이라고 부르는 개념과 유사한 것을 지칭하는 단어가 몇 가지 있다. 먼저 kāla(時)라는 말은 시간을 말할 때 가장 일반적으로 쓰이는 말로, 계산하다, 열거하다라는 뜻이 있으며 수많은 순간으로 분절된 시간을 가리킨다.[11] 반면 유부가 유위법과 같다고 본 “세로”에 해당하는 용어는 adhvan이다. 世란 adhvan으로, 과거, 현재, 미래의 일정한 시간의 길이를 지칭한다. ‘일정한 시간적 길이’ 라는 것은 kāla가 의미하는 순간적으로 연속되는 시간과 구분되는 의미이다. adhvan은 단순한 순간으로서의 시간이 아니라, 순

---

9) 권오민, 〈해제〉, 《아비달마구사론1》, 동국역경원, 2007, 10쪽.

10) 세친 지음, 권오민 옮김, 제1〈분별계품分別界品〉,《아비달마구사론1》 동국역경원, 2007. 11쪽. “如乳如薪. 此有爲法亦名世路. 已行正行當行性故.”“或爲無常所呑食故. 或名言依. 言謂語言.”

11) 방인,〈불교의 시간론〉,《철학》(제49호), 한국철학회, 1995, 47쪽.

간들의 집합이며, 어원상 시간적 연장과 더불어 특정 공간의 연장이자 行의 의미 역시 담고 있다.[12] 사람에게 있어 시간은 하루 24시간으로 분절된 단위로서 경험될 수도 있다. 또는 삶의 경험 속에서 스스로 위치하고 있는 자리에서 그 흐름을 체험하는 것일 수도 있다. 세로의 개념은 후자에 가깝다. 따라서 세로의 시간개념은 절대적이고 선험적인 것이 아니라, 철저히 경험적이고 구체적인 개념임을 알 수 있다.

이때 설일체유부의 논사들은 유위법 내의 시간을 독립된 실체가 아닌 존재의 구성근거로서 생각하였다는 점도 중요하다. 법法이란 유위법의 세계를 구성하는 독립적인 요소들인데, 시간은 이러한 요소로서 법이라고 불리지 않는다. 예컨대 유부가 유위법 세계의 구성요소로서 분석한 5위 75법의 체계 안에 시간은 포함되지 않는다. 시간은 단지 생멸변천하는 유위제법에 근거하여 설정된 가설적 개념에 불과하다.[13]

부파불교에서 유위법의 세계 안에 있는 시간적 존재들은 아직 깨달음을 얻지 못한 미혹한 우리들이며, 무위법의 세계[14] 는 초시간적인 것으로 그려진다. 그러나 불교의 수많은 경향들이 이러한 이분법적 구분을 지지한 것은 아니다.[15] 그러나 적어도 이 글에서 다루고 있는 아비달마 불교의 논사들에게 있어서 유위법의 세계와 무위법의 세계가 가지는 구분은 확실하다.

---

12) 방인, 같은 논문, 47쪽.

13) 권오민, 《아비달마 불교》, 민족사, 2010, 97쪽.

14) 열반의 세계, 비택멸, 허공 세 가지를 유부에서 무위법으로 본다.

15) "...그러므로 불교에서 존재를 법이라고 부른 것은 존재가 무상하면서도 영원성을 갖추고 있다고 보기 때문이다. 무상한 것이 끝까지 무상하다면, 그것은 영구히 유전하여 구원되지 못할 것이다. 그러나 존재를 유위법이라 하고 특히 법이라고 이름붙인 것은, 존재가 무상하면서도 그 무상을 탈각하는 진리성을 갖추고 있음을 인정하기 때문이다. 그런 의미에서는 유위법과 무위법을 나누어 다른 두 개의 존재영역이라고 보는 것은 옳지 않으며, 오히려 양자를 즉일의 입장에서 이해해야 할 것이다. 그러나 아비다르마 불교에서는 양자를 확실히 구분하며, 대승은 즉일로 본다." (히라카와 아키라(平川 彰), 〈원시불교와 아비다르마의 시간론〉, 188쪽. (사이구사 미쓰요시 편, 김재천 옮김, 《불교학 세미나-존재론·시간론》, 불교시대사, 1995 수록))

지금까지 살펴 본 바에 의하면 설일체유부의 시간개념은 유위법 안에서 제법의 생멸변천과 무상의 바탕이 되는 개념이다. 이는 (1) 계량적 시간(kāla)이 아닌 연장적인 삼세(adhvan)의 의미를 가지고 있으며 (2)인간의 경험과 상관 없이 성립할 수 있는 독립적인 개념이 아니며 (3)유위법과 무위법의 이분법적 구조 가운데 철저히 유위법의 세계에 한정된 개념이다.

3. 삼세실유三世實有 법체항유法體恒有

3-(1) 논의의 발단

위 절에서 설명한 시간은 생멸무상의 세로였다. 초기불교는 시간을 이야기할 때 찰나들이 생주이멸하는 모습을 설명하였다. 각각의 찰나가 생동하고 머물렀다가 사라짐을 반복하는데, 각각의 찰나 사이에 어떤 연속성이 있을지는 아직 설명되지 않았다. 초기불교 이래로 불교에서는 "인연의 화합에 의해 존재하는 유위"[16]법의 세계는 동시에 "영혼이건 육신이건 시시각각 변해 가는 것으로서 한 순간도 지속적으로 존재하지 않는"[17] 무상(無常, anicca)한 세계로 설명해 왔다. 연속과 단절의 공존하는 모순에 대하여 붓다는 중도를 택하여 모든 것은 영원히 연속하지도 않고 영원히 파편적이기만 한 것도 아니라고 설명하였다. 즉, "죽고 사는 실체는 없지만 업에 따라 변화하는 삶은 단절이 없다"[18]는 것이다. 그러나 여전히 의문점은 남는다. "변화하는 삶"에서 찰나가 사라질 때마다 사람들은 단절을 경험한다. 이처럼 초기불교에서 모호하게 해명한 연속과 단절의 관계를 해명하기 위해 많은 해석들이 등장할 수밖에 없었다.

세계가 끊임없이 변화하지만 그 가운데에서도 변하지 않는 요소가 있는지 없는지 따져 물으려면 반드시 시간의 문제를 고려해야 한다. 최소 단위인 찰나가 아무리 많이 모인들 생겨나는 것은 찰나들의 집

16) 이중표, 위의 책, 103쪽.

17) 이중표, 위의 책, 105쪽.

18) 이중표, 같은 쪽.

합일 뿐이다. 이 찰나들의 연속을 인식하는 것은 인간의 생각이다. 불교에서 제법이 상속하고 연기한다고 했을 때, 시간 역시 상속하기 위해서는 인간의 심리작용이 필수적이다. "즉 '의식'은 찰나의 단순한 집합을 계기적 상속으로 결합하는 역할을 하는 것이다."[19] 문제는 더욱 커져간다. 인간의 심리작용이 발생하는 인식을 불교의 교학으로 설명할 수 있다는 것인가? 대승의 유식은 이러한 심리현상의 장소로 시간이 흘러도 그대로 남아 있는 아뢰야식阿賴耶識이라는 무의식의 영역을 등장시켰지만, 유부는 이 문제에 대해서 심리현상이 생기는 고정된 장소로서 심지心地라는 것을 설정했다.[20] 그러나 이것은 교학상의 번잡한 문제를 해결하기 위한 임시방편으로, 다른 제 부파들은 심지를 인정하지 않거나 다른 개념을 설정하여 혼란을 초래하고 있다.

식識과 제법諸法의 실제와, 제법의 상속을 성립시키는 원리에 대해 근본적으로 묻기 위해서는 번뇌, 즉 수면에 대해서 살펴보아야 한다. 《구사론》 이전 유부의 논장인 《입아비달마론》 권上에는 "심신을 핍난번뇌하여 상속하는 까닭에 번뇌라고 이름한다. 이것이 곧 수면隨眠"[21]이라는 언급이 있다. 유부에서는 수면을 번뇌와 동의어로 사용하고 있는데, 수면은 심신을 소란케 하여 청정을 방해하고 상속시킨다는 것이다. 번뇌, 즉 수면과 제법의 상속이 어떤 연관이 있는지는 《구사론》의 20권 〈분별수면품〉에서 자세히 다루고 있다. 20권 〈분별수면품〉은 다음과 같은 구절로 시작한다.

> "온갖 유정류가 이러한 사(事, 즉 소연) 중에서 수면을 수증하는 경우, 이러한 '사'를 계박한다[繫]고 말한다. 그렇다면 과거, 현재, 미래의 어떠한 수면이 능히 어떠한 '사'를 계박하는가에 대해 마땅히 설해보아야 할 것이다."[22]

---

19) 방인, 〈불교의 시간론〉, 《철학》(제49호), 한국철학회, 1995, 45쪽.

20) 히라카와 아키라, 《인도불교의 역사 上》, 민족사, 2004, 189쪽.

21) 히라카와 아키라, 《인도불교의 역사 上》, 민족사, 2004, 218쪽.

22) 세친, 20권 <분별계품>, 《아비달마구사론3》, 904쪽. "諸有情類於此事中隨眠隨增名繫此事. 應說過去現在未來何等隨眠能繫何事."

유정류, 즉 유위법 세계의 존재에게 "事"란 '마음이 생겨나는 데 조건이 되는 대상'[23]이다. 미혹한 마음이 생겨나는 조건이 되는 대상이 마음을 일으키고, 업 또한 일으켜 번뇌가 형성된다. 그래서 유정류인 우리에게 번뇌, 즉 수면이 증여되는 것이다. 이렇게 유정류에게 수면이 주어지는 상황을 번뇌에 묶여 속박된 상태에 비유하여 "계박"된 상황이라고 했다. 이때 과거, 현재, 미래에 (1)어떤 번뇌가 있고, (2)어떤 대상이 어떻게 그 번뇌를 일으키는지 알아보는 일이 이 장의 목표이다. (1)에 대해서는 번뇌의 종류를 두 가지로 나누고 각각의 수면이 과거, 현재, 미래에 어떻게 작동하는지 약술한다. 그런데 번뇌들이 있다고 단순히 서술하는 것으로는 충분하지 않다. 과거, 현재, 미래에 그 번뇌들을 일으키게 한 대상들은, 즉 유정류의 마음을 일으키는 대상들은 어떻게 존재하는지, (2)에 대한 해명도 해야 한다. 그래서 세친은 "온갖 소연의 경계〔事〕로서 과거, 미래의 소연의 경계가 실로 존재한다〔有〕고 해야 할 것인가, 존재하지 않는다〔無〕고 해야 할 것인가에 대해 마땅히 분별해 보아야 할 것으로, 그런 후 비로소 계박에 대해 논설할 수 있을 것"[24]이라고 이어 말하고 있다.

이것이 《구사론》 20권 〈분별수면품〉에 등장하는 시간 논의의 발단이다. 유부는 단순히 "시간"이나 "세로"라는 독립적인 개념을 배타적으로 수식할 술어를 찾아서 삼세를 논하지 않았다. 앞서 살펴보았듯이 "세로(adhvan)"는 유위법의 세계의 근거로서 존재하며, 때로는 유위법의 세계 그 자체이기도 하다. 따라서 우리에게 번뇌〔수면〕를 일으키는 대상들의 존재 양상을 물을 때에 그것들이 삼세와 어떤 관계를 맺는지도 물어야 한다. 이 과정에서 자연스럽게 삼세에 대한 논의가 등장하게 된다.

3-(2) 설일체유부의 삼세실유三世實有

---

23) 세친, 같은 곳.

24) 세친, <분별계품>, 《아비달마구사론3》, 906쪽. "隨其所應能繫此事.應辯諸事過去未來. 爲實有無方可說繫."

“과거, 현재, 미래에 번뇌를 일으키는 대상들은 실유하는가?”라는 질문에서 먼저 “실유實有”라는 말의 의미를 명확히 해야 한다. 유부에서 실유란 더 이상 환원 불가능한 지식의 구성요소를 말한다. 우리가 사과를 보고 사과가 “있다”고 말할 때의 실유와는 다른 뜻이다. 유부는 항아리를 예로 들면서, 항아리는 흙이라는 것에 의지하여 존재하고 깨어지면 더 이상 항아리가 아니게 되므로 “가유假有”이지만, 흙은 더 이상 나누지 못하는 것이므로 “실유”라고 한다. 분자와 원자, 나아가 쿼크 단위까지 나누는 것이 가능한 현대 과학의 관점에서 볼 때, 단지 “나누지 못한다”고 해서 “실유”라는 유부의 설명은 허술해 보인다. 그러나 유부는 물리적인 대상을 직접 나누어 최소 단위를 보지 않았다. 그들은 사유실험을 통해 나누었다. 그리고 실유와 가유의 경계는 그것이 생각, 즉 지식의 최소 구성요소인지 아닌지에 달려 있다. 현대 과학에서 물질계가 인간과 다른 개체로서 존재한다는 점은 당연한 전제이며 “존재한다有”는 술어도 당연히 대상이 인간의 외부세계에 존재한다는 의미로 쓴다. 그러나 유부는 현대과학과 다른 전제를 가지고 있다. “존재”는 인간의 생각과 떨어져 온전히 외부에 존재하는 것이 아니다. 유위법 세계에서 인간이 생각할 수 있고 경험할 수 있어야 “존재”이다.

이러한 의미에서 유부의 논사 비바사사(毘婆沙師, Vaibhāsika)는 대상이 “결정코 실유實有”라고 주장하면서, 동시에 “그러한 제행을 일컬어 ‘상주하는 것〔常〕’이라고는 하지 않으니, 유위의 온갖 상(相, 즉 생주이멸)과 화합하고 있기 때문”이라는 이중적 진술을 한다.[25] 설일체유부의 기본적인 입장은《구사론》이 저술되기 이전부터 제법이 실유한다는 것이었고, 비바사사는 그 기본입장을 대변하고 있다. 그런데 대상이 실유한다면 초기불교의 무아와 무상설과 어긋나게 된다. 따라서 비바사사는 초기불교의 핵심사상인 대상의 생주이멸과 무상함을 인정하는 동시에 제법의 실유 역시 주장하고 있는 것이다. 그러나 대립되는 두 가지 진술을 조화시키려다 보니 되려 모호한 진술이 되고 말았다. 세친 역시 그 점을 포착하고 “여기

25) 세친, 위의 책, 907쪽. “毘婆沙師定立實有. 然彼諸行不名爲常. 由與有爲諸相合故.”

서 〔비바사사가〕 주장한 바를 더욱 분명히 하기 위해 마땅히 그 종의를 간략히 밝히고 그 이취를 드러내어 보아야 할 것”[26]이라고 한다.

지금부터 세친이 정리한 설일체유부의 삼세실유관을 살펴본다. 삼세실유는 설일체유부의 정체성을 규정하는 핵심 주장인데, “삼세는 실유이다”[27]라고 주장하면서, (A)그 근거로 네 가지를 들었다. 그리고 (B)실유하는 삼세가 어떤 상태이자 양상을 가지고 있는지에 대해서도 네 가지 학설을 제시한 후 그 중 한 가지를 채택한다.

(A) 삼세실유의 근거

(A)-1 “계경 중에서 세존께서 설하셨기 때문이다. 즉 세존께서 설하시기를...(중략)....과거의 색이 존재하기 때문에 다문의 성제자들은 마땅히 과거의 색에 대해 그 염사를 부지런히 닦을 수 있는 것이다....(중략)..미래의 색이 존재하기 때문에 다문의 성 제자들은 마땅히 미래의 색에 대해 그 혼구를 부지런히 끊을 수 있는 것이다.”[28]

즉, 경부는 붓다의 말씀을 전하는《잡아함경》에 나오는 교설 때문에 삼세가 실유한다고 본다.

(A)-2 “두 가지 연緣을 갖추어야 비로소 식識이 생겨나기 때문이다.”[29]

우리가 무엇을 인식한다고 하면, 붓다가 볼 때 이 인식은 두 가지 요소(緣)가 있어야 성립한다. 두 요소란, ‘대상과’ 그것을 받아들이는 ‘감관’이다. 만일 삼세가 실유하지 않는다고 한다면 우리는 그것을 인식조차 할 수 없다는 주장이다.

---

26) 세친, 같은 쪽. “爲此所立決定增明應略標宗顯其理趣.”

27) 세친, 같은 책, 908쪽.

28) 세친, 위의 책, 908쪽. “論曰, 三世實有.所以者何. 由契經中世尊說故. 謂世尊說. 苾芻當知. 若過去色非有. 應多聞聖弟子衆於過去色勤脩厭捨.”

29) 세친, 같은 곳. “識二緣生.”

(A)-3 “인식이 일어날 때는 반드시 그 대상이 존재하기 때문이다....(중략)... 그런데 만일 과거, 미래세라는 대상 자체가 실로 존재하지 않는다고 한다면 마땅히 소연을 갖지 않는 식〔無所緣識〕이 존재해야 할 것이지만, 소연이 존재하지 않기 때문에 식 또한 마땅히 존재하지 않아야 하는 것이다.”[30]

(A)-2와 비슷한 이유이다. 유부에게 인식과 대상은 서로 필요충분조건이기 때문에 우리가 지금 과거, 미래를 생각할 수 있다는 것은 과거, 미래 존재가 실유한다는 근거가 된다. 유부는 나아가 과거, 미래가 존재하지 않는데도 우리가 상상할 수 있다고 한다면 “대상 없는 인식”이 이루어진 것인데, 이것은 가능하지 않다고 주장한다.

(A)-4 “또한 이미 〔과거로〕 낙사落謝한 업에는 당래의 과보가 존재하기 때문이다. 즉 만약 진실로 과거 자체가 존재하지 않는다고 한다면, 선과 악 두 업의 당래 과보는 마땅히 존재하지 않아야 하며, 과보가 생겨날 때 현재의 원인은 존재하지 않아야 하는 것이다.”[31]

즉, 선행된 행위는 그 결과를 산출해야 하며, 현재의 행위가 미래에 결과를 낳아야 하는 인과의 연쇄를 정당화하기 위해서 삼세가 실유함을 주장했다. 과거에 저질러진 업은 과거세와 얽혀서 존재하고 있다. 그런데 이 과거세가 바로 찰나멸로 사라져 버린다면 그 업이 머물 곳이 없으므로 과거세가 실유하지 않는다면 현재 과거의 업이 연기되지 않게 된다. 따라서 과거세의 실체는 남아 과거의 업과 함께 존재할 수 있어야 한다.

삼세실유의 근거 네 가지를 다시 정리하면 다음과 같다. 첫째 근거는 권위 있는 붓다의 성교聖敎 때문에 삼세가 실유하고, 둘째와 셋째 근거에서는 인식을 위해서는 감관과 대상이 모두 필요하기 때

---

30) 세친, 위의 책, 909쪽. “以識起時必有境故. 謂必有境識乃得生. 無則不生. 其理決定. 若去來世境體實無. 是則應有無所緣識. 所緣無故識亦應無.”

31) 세친, 같은 곳. “又已謝業有當果故. 謂若實無過去體者. 善惡二業當果應無. 非果生時有現因在.”

문에 삼세가 실유한다고 보았다. 이 때 인식과 대상은 필요충분조건적인 관계이다. 마지막 근거로는 업의 연기와 인과가 존재하기 위해서는 과거세와 미래세가 존재해야 한다는 점을 들었다. 첫째는 붓다의 말을 문자적으로 해석하는 문제이다. 한편 둘째와 셋째에서 제기한 인식의 성립조건에 관한 문제, 그리고 넷째에서 제기한 인과와 업의 연기 문제는 유부 교설의 특색을 보여 주는 부분이다.

(B) 삼세의 양태

위 네 가지 이유 때문에 삼세가 존재한다.[32] 이제 유부는 삼세가 어떤 방식으로 실유하는지 설명하고자 한다. 이에 대해서도 유부 내에서 네 명의 논사가 네 가지 학설을 제시하였다. 이들은 특히 과거, 현재, 미래가 실유하고 있다면 어째서 과거는 지금 없고, 미래 역시 지금 없는지를 설명하려고 한다. 이 세 가지 세로는 어떻게 존재하길래 경험세계 속의 찰나멸과 공존할 수 있는 것일까? 이에 대해 네 가지 학설이 제기된다. 게송으로 말하면 다음과 같다.

> "이 부파 중에는 네 종류의 학설이 있어/존재〔類〕, 양상〔相〕, 상태〔位〕, 관계〔待〕가 다르다 하니/세 번째 작용의 상태에 근거하여 말한 것이/시간에 관해 가장 잘 정립된 것이다."[33]

법구法救와 묘음妙音, 세우世友와 각천覺天이 각각 존재, 양상, 상태, 관계에 따라 삼세의 차별이 생긴다고 주장했는데[34], 유부는

32) 논증의 구조를 살펴보면, 적극적 명제가 아닌 소극적 명제가 대다수이다. 삼세가 존재하지 않는다고 가정했을 때 이미 증명된 사실들(붓다의 성교, 인식의 감관과 대상, 업의 연기)이 불가능해지므로 삼세가 존재해야만 하는 것이다. 어떤 요소들이 모여서 삼세실유라는 결과가 만들어진 것이 아니라, 이미 존재하는 유위법의 세계를 관찰해서 도출한 법칙과 삼세의 존재가 맞물려야 하기 때문에 삼세실유일수밖에 없다는 주장을 펼친다. 따라서 논의의 순서도 결과(삼세실유)를 미리 제시해 놓고 그 결과를 설명하는 형식이 되고 있다.

33) 세친, 위의 책, 910쪽. "此中有四種, 類相位待異, 第三約作用, 立世最爲善."

34) 법구는 금으로 만들어진 그릇이 깨어져 형상을 잃더라도 금이라는 성분이 변화하지는 않는다는 예를 들며, 시간 역시 제법이 현재에 작용할 때 그 존재는 현재라는 상태에 있고, 시간이 흐르면 그릇의 모양이 바뀌듯 과거세의 상태가 된다고 주장한다. 법구의 설은 당대 수론(Samkhya)학파의 전변설과 유사하다 하

세 번째 설, 즉 세우의 상태〔位〕설을 채택했다.《구사론》을 살펴보면 아래와 같다.

> "존자 세우世友는 다음과 같은 설을 주장하였다. "작용하는 상태〔位, avastha〕가 동일하지 않기 때문에 삼세에 다름이 있다." 그가 말하기를, "제법이 어떤 시간에 작용할 때 어떤 상태로부터 어떤 상태 중에 이르면서 〔삼세에〕 각기 다름이 있다고 설한다. 즉 〔작용하는〕 상태에 차별이 있기 때문에 〔삼세의 차별이 있는 것으로〕 본질 자체에 차이가 있는 것이 아니니, 마치 수를 헤아리는 산가지가 일의 위치에 오면 일로 불리고, 백의 위치에 오면 백으로 불리며, 천의 위치에 오면 천으로 불리는 것과 같다."[35]

삼세는 마치 주판 위의 주판알들처럼 존재한다. 미래세가 현재세의 위치에 놓이게 되면 현재로서 작용하고, 그 작용을 다하면 과거세의 위치로 이동한다. 존재와 더불어 과거, 현재, 미래가 대기하고 있지만 그 위치에 따라 작용하기도 하고 그렇지 않기도 하다. 요컨대 과거, 현재, 미래의 삼세는 모두 존재하고 있지만 각기 현재 상태로서 작용하는 때가 있고, 그 때가 지나면 작용하지 않는 잠재태로서 존재하게 된다. 삼세는 존재하고 있으나 그 작용에 의해 차이가

여 거부되었다. 그리고 묘음은 "어떤 사람이 한 명의 부인을 더럽힐 때에도 그 밖의 다른 무희나 계집종 등의 여인에 대해 염오함을 떠났다고는 말하지 않"듯이, "제법이 어떤 시간에 작용할 때 과거법은 바로 과거의 양상과 화합한 것으로, 그렇더라도 과거와 미래의 양상을 여의었다고는 말하지 않는다"고 주장했다. 그러나 이 주장은 삼세가 동일한 시점에 공존하고 있음을 인정하므로 시간의 혼란을 야기시킨다고 하여 거부당했다. 한 여인과 관계할 때에 다른 여인의 존재가 사라지는 것은 아닌 것과 같다. 마지막으로 각천은 "어떤 한 여인이 [딸과 관계하여서는] 어머니라 불리고, [어머니와 관계하여서는] 딸이라고 불리는 것" 처럼 "제법이 어떤 시간에 작용할 때 전후의 상호관계에 따라 [삼세의]명칭에 다름이 있다"고 주장했다. 그러나 이 때 과거의 과거와 미래, 현재의 과거와 미래, 미래의 과거와 미래가 각각 한번 더 존재할 수 있으므로 삼세의 명칭이 뒤섞여 버리게 된다. 각천이 예시로 든 여인의 경우와는 달리 시간은 그렇게 단순한 문제가 아니었던 것이다.(세친 ,《아비달마구사론3) , 911쪽 참조.)

35) 세친, 위의 책, 911쪽. "尊者世友作如是說. 由位不同三世有異. 彼謂諸法行於世時. 至位位中作異異說. 由位有別非體有異. 如運一籌置一名一置百名百置千名千."

나는 것이다.

세우의 말에 따르면 존재, 즉 법체와 작용은 긴밀한 관계가 있다. 작용이 있느냐 없느냐에 따라 존재의 양태가 변한다. 원래 유부 교학에서도 이 둘은 서로 필수불가결한 관계에 있다. 유부의 교설이 설명된 《대비바사론》에서는 "작용과 체는 동일한 것인가 다른 것인가? 일정하게 동일하다거나 다르다고 말할 수는 없다"[36]고 했다. 또한 "삼세 제법은 원인의 성품과 결과의 성품에 따라 그 응하는 바를 차례로 벌여 세우되, 그 체는 실로 항유이며 증감이 없다. 다만 작용에 의거하여 있다고 말하기도 하고 없다고 말하기도 하는 것이다"[37]라고도 한다. "작용은 법체의 속성이며, 법체는 작용의 본질"[38]이다. 그리고 작용과 법체는 불이적 관계성을 가지고 있다는 것이 설일체유부의 작용에 대한 생각이었다.

다시《구사론》으로 돌아가면 "작용에 근거함에 따라 상태에 차별이 있는 것으로, 작용하는 상태〔位〕가 동일하지 않기 때문에 삼세에 다름이 있는 것"[39]임을 다시 확인할 수 있다. 과거, 현재, 미래의 법체는 항상 존재하지만, 그 법체의 작용 유무에 따라 그 이름을 바꾸어 부르는 것뿐이다. 이 때 법체와 작용은 단순한 인과관계가 아닌 체용의 관계에 있다고 할 수 있다. 즉, 바람이 파도를 일으킬 때 바람과 파도는 서로 인과관계에 있다고 할 수 있지만, 파도와 물의 관계는 체용의 관계이다. 파도는 물의 작용의 양태이며 파도와 물은 서로 다른 존재가 아닌 것이다.[40]

---

36) 배상환, 〈불교교학 : 설일체유부의 체용론〉, 《불교학보》(55호), 동국대학교 불교문화연구원, 2010, 141쪽.

37) 배상환, 위의 글, 142쪽, 인용자 강조.

38) 배상환, 위의 글, 141쪽.

39) 세친, 위의 책, 912쪽. "以約作用位有差別. 由位不同立世有異."

40) 배상환, 위 논문, 133쪽을 참고한 서술. 여기서 참고한 글과 이 글 모두에서 시간에 대해서 비유법이 사용되고 있음을 지적해야 한다. 시간은 형체가 없는데, 그 존재를 설명하기 위해서 우리 눈에 보이는 대상들을 예로 들어 그 "작용"이나 "흐름"을 논할 수밖에 없다. 여기에는 필연적으로 메타포의 문제가 중첩될 수밖에 없다. 이것은 비단 이 글에서 논하는 유부 교학의 시간론뿐만 아니라, 추상적 대상을 언어적으로 설명하며 발생하는 현상들 일체에서 발생하는 수사론적 문제이다. 그러나 여전히 경량부와 유부 등이 "종자", "실유"

4. 설일체유부와 경량부의 논쟁

지금까지 설일체유부가 삼세실유설을 주장하는 근거와 그에 대한 해설을 알아보았다. 삼세는 붓다의 말씀에서 그 존재가 언급되어 있으므로 실유하며, 우리가 그 존재를 인식할 수 있기 때문에 인식대상인 삼세 역시 실유해야 하며, 마지막으로 과거의 업이 현재에도 존재하기 위해서는 과거의 세로 역시 사라져서는 안 된다. 그리고 삼세는 항상 존재하면서, 미래가 현재에 작용하고 나면 과거가 되어 작용을 멈추는 방식으로 작동한다.

여기까지 유부의 학설이 펼쳐지고 나서, 경량부의 반문이 시작된다.

> "이 (실유에 관한 4종학설)에 대해서는 모두 알았다. 그는 마땅히 다시 설해 보아야 할 것이니, 만약 과거와 미래세의 법체가 실유라고 한다면 마땅히 현재라고 이름해야 할 것임에도 어찌 과거와 미래라고 말하는 것인가?" 41)

경량부는42) 세우가 말했듯이 주판알처럼 지금 삼세가 동시에 실유하고 있다면, 지금 존재하는 시간이 아무리 과거나 미래라고 이름한들 바로 지금 존재하므로 현재에 포섭되어야 하는 것이 아닌지 묻는다. 이것은 아우구스티누스가 생각한 시간관과 관련지어 보면 이해가 쉽다. 아우구스티누스에게 "미래와 과거는 그 위치가 어디이든, 그 본질이 무엇이든간에 오직 현재 속에서만 존재하는 것"이다.43) 따라서 아우구스티누스는 과거, 현재, 미래의 세 시제가 존재

등으로 언급하는 시간 서술이 단지 비유에 불과하며, 사실 진술은 아니지 않은가 하는 문제 제기가 있을 수 있다. 이와 관련하여 이론적 메타포의 기능을 논하는 연구로는 다음을 참고할 수 있다. Donald Davidson, "What Metaphors Mean," in Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 2001),245-264.; Richard Rorty, "Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor," in Rorty, *Philosophical Papers*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 162-172.

41) 세친, 위의 책, 912쪽. "此已具知. 彼應復說. 若去來世體亦實有應名現在."

42) 세친의 문제제기라고 보아도 무방하다.

한다는 평범한 말을 "과거 일의 현재, 현재 일의 현재, 미래 일의 현재라는 세 가지 시제는 '존재' 한다"[44]고 고쳐 말했다.

삼세는 실유하며 그 작용에 의해서 구분되는 것인가, 아니면 오직 현재만이 존재하며 과거와 미래에 대한 생각만이 실재하는 것인가? 이제 유부와 경부의 논쟁이 시작된다. 쟁점은 크게 두 가지이다. 먼저 유부 세우의 작용설에 관련하여 법체와 작용의 관계를 둘러싼 문제가 있고, 두 번째로 인식이 성립하는 조건에 대한 문제가 있다.

4-(1) 세우의 작용설 비판: 법체와 작용

경부의 문제제기에 대해 유부는 "앞에서 작용에 근거하여 설정한 것이라고 말하지 않았던가?"[45]라고 다시 작용설을 상기시킨다. 그러나 경부는 작용과 법체의 관계에 대한 흥미로운 예를 제시한다. 만일 작용의 유무로 현재를 구분한다면, 예컨대 지금 감고 있어서 앞을 보고 있지 않아 작용하지 않은 눈眼이 있다면 그 눈은 현재 존재하지 않는다고 볼 수 있는가?[46] 세우의 작용설을 그대로 적용한다면 그 눈은 현재의 작용을 갖지 않으므로 현재의 세에 속하지 않는다. 그러나 눈의 현존을 우리는 알고 있다. 그리고 지금 작용하지 않는 눈이라도 미래 일의 원인이 되는 작용을 할 수 있다. 작용하고 있지 않은 눈의 존재 자체가 미래에 보는 일의 원인이 될 수 있기 때문이다. 현재 순간에 작용하여 산출되는 결과만 가지고 삼세를 구분하는 것은 혼란을 초래할 가능성이 크다. 따라서 작용이 무엇인지 자세히 따져 볼 필요가 있다.

> "무엇이 작용을 장애하며, 작용이란 무엇인가. / 〔작용이 법체와〕 다르지 않다면 시간의 차별은 바로 허물어질 것이며, 〔미래와 과거가〕 실재한

---

43) 아우구스티누스 지음, 김광채 옮김, 11권 18장, 《고백록》, 기독교문서선교회, 2004, 359쪽.

44) 위의 책, 11권 20장, 361쪽.

45) 세친, 위의 책, 912쪽. "何謂去來. 豈不前言約作用立."

46) "만약 그렇다고 한다면 현재 안眼등의 근도 피동분에 포섭되는 경우가 있는데, 어떻게 작용이 있다고 하겠는가?" (세친, 위의 책, 912쪽) "若爾現在有眼等根彼同分攝有何作用."

다면 아직 생겨나지 않고 이미 멸한 것은 무엇인가. / 그러나 이러한 법성은 매우 깊고도 깊도다.”[47]

경부, 즉 세친은 작용이란 무엇인가를 물으면서, 유부가 말하는 작용과 대상의 체용론적 관계와 세우의 작용론이 상충됨을 비판한다. 즉, 유부는 작용과 법체를 따로 떨어진 것이 아니며 다르지 않다고 본다. 그렇다면 항상 존재하는 법체가 왜 작용하거나 작용을 멈추게 되는가?

“만약 작용이 바로 법체라고 한다면, 법체가 이미 항유恒有이기 때문에 작용도 역시 마땅히 그리해야 하는데, 어떻게 어느 때를 일컬어 과거니 미래니 할 수 있을 것인가? 따라서 그들(유부종)이 설정한 삼세의 의미는 성립하지 않는”[48]다는 점이 경부의 주장이다. 경부는 유부의 전제인 법체와 작용의 불이성(또는 체용관계)과 세우의 작용론을 통해 작동하는 삼세실유는 양립할 수 없음을 보였다. 대신 경부는 “‘법은 본래 없었다가 지금 존재〔本無今有, 즉 현재〕하며, 존재하다가 다시 비존재로 돌아간다〔有已還無, 즉 과거〕’는 사실을 인정하지 않는다면 삼세의 의미는 이루어질 수 없으며, 마땅히 일체종의 유위법도 모두 성립하지 않는다고 해야 할 것”[49]이라는 설을 제시한다. 즉 과거는 현재에 존재하다가 사라진 것으로, 과거라는 이름으로 부를 뿐 현재에는 없다. “현재유체現在有體 과미무체過未無體”인 것이다.

세우의 작용설에 대한 경부의 비판을 정리해 보자. 유부는 작용과 법체의 불이성을 주장해 왔다. 따라서 작용의 양태가 법체의 양태도 변화시킬 수 있다. 유부는 이 점을 들어 삼세는 그 작용의 유무에 따라 현재가 되기도 하고 과거로 변하기도 한다고 설명했다. 그러나 작용이 어느 때는 生하고 또 어느 때는 生하지 않는 것인지에 대한

---

47) 세친, 위의 책, 913쪽. “何礙用云何, 無異世便壞, 有誰未生滅, 此法性甚深.”

48) 세친, 위의 책, 914쪽. “論曰. 應說若法自體恒有. 應一切時能起作用. 以何礙力令此法體所起作用時有時無. 若謂衆緣不和合者. 此救非理. 許常有故. 又此作用云何得說爲去來今.”

49) 세친, 위의 책, 915쪽. “故不許法本無今有有已還無則三世義. 應一切種皆不成立.”

설명이 부족했다. 경부가 보기에 유부가 전제하는 작용과 법체의 불이성을 제대로 적용한다면 작용이 어느 순간에는 있다가 어느 순간에는 사라질 이유가 없다. 따라서 법체는 있는데 작용이 있다가 없어져서 현재가 과거가 된다는 유부의 설명은 유부 스스로가 내세운 작용과 법체의 불이적 관계를 이론과 자기모순이 된다. 차라리 삼세라는 법체가 실유하지 않는다고 보는 것이 유부의 체용론적 작용-법체 관계에 부합할 수 있다. 이 지점에서 경부가 유부와 아예 다른 분파가 아니라 내부의 한 학파였음을 상기하면, 그들이 유부의 전통적 교설과 경전에 충실한 해석을 수행하면서도[50] 새로운 생각을 제시하는 모습을 엿볼 수 있다. 경부는 유부, 특히 세우의 작용론이 전통적인 유부 교학과 배치되어 가지게 되는 자기모순을 지적하고, 나아가 경부 고유의 세로관을 제시한 것이다.

4-(2) 삼세실유의 근거 비판1: 인식의 성립조건에 대하여

세우의 작용설에 대한 비판은 삼세의 존재양상에 대한 유부의 설명이 논리적으로 어긋남을 지적한 것이었다. 이제 삼세실유의 근거 자체에 대한 비판이 진행된다. 앞서 유부는 붓다의 말씀, 시간에 대한 인식이 성립하기 위해서는 시간이라는 대상이 필요하다는 점, 그리고 과거의 업이 이어지기 위해서는 과거가 사라져서는 안 된다는 점을 삼세실유의 근거로 보았다. 경부는 여기에 대해 조목조목 비판하는데, 가장 철저한 비판을 가하는 부분은 두 번째 부분, 즉 인식이 성립하는 데 대상이 필요하다고 유부가 주장한 대목이다.

경부는 "유부가 설한 "요컨대 두 가지 연을 갖추어야 비로소 식이 생겨나기 때문에 과거/미래 2세 자체는 실유이다"고 한 것에 대해 마땅히 다 같이 생각해 보아야 할 것"[51]이라고 한다. 설일체유부는 사람들이 과거와 현재, 그리고 미래에 대해 인식하고 있다는 사실을 관찰하였다. 유부는 인식이 성립하기 위한 전제 조건으로 감

50) 경량부의 부파 이름이 '경전에 충실하다'는 의미에서 비롯되었다는 점도 이를 뒷받침해 주는 전거이다.

51) 세친, 위의 책, 918쪽. "是則眼根去來無體義已成立. 又彼所說. 要具二緣識方生故. 去來二世體實有者. 應共尋思."

관(의근)과 대상(법경)을 상정하고 있다. 따라서 이미 과거와 미래에 대한 인식이 성립하고 있으므로 인식 대상인 과거와 미래가 실유할 수밖에 없다는 것이다.

다시 정리하면, 유부는 위 도식에서 빈 칸에 해당하는 인식 대상, 미래와 과거세가 존재한다고 확신하였다. 그러나 경부는 이 감관과 대상이 모두 존재해야 인식이 성립한다는 유부의 도식 자체에 의문을 제기한다. 경부는 다음과 같이 말한다.

> "의근과 법경을 연으로 하여 의식이 일어난다고 할 때, 법경은 의근과 마찬가지로 능히 〔의식을〕 낳는 조건이 된다고 해야 할 것인가, 아니면 법경은 다만 능히 소연의 경계가 된다고 해야 할 것인가?"[52]

즉, 유부가 인식 주체의 감관(의근)과 대상(법경)을 緣으로 하여 의식이 일어난다고 할 때, 인식 대상과 감관 모두가 인식의 필수요소인지에 대해 의문을 제기하고 있는 것이다. 인식의 대상이 먼저 있어야 인식이 존재할 수 있는 것일까? 인식은 정말 사후적인 것일까? 유부의 전제의 의하면 우리가 '어떤 것'을 인식하고 있다는 사실 자체가 그 '어떤 것'의 존재근거가 되어버린다. 경부가 보기에 그렇지 않다. 토끼의 뿔이나 거북이의 털과 같이 존재하지 않는 대상에 대해 우리는 인식하고 생각할 수 있다. 감관, 즉 인식 주체만 가지고도 없는 대상을 상상할 수 있다. 따라서 경부의 입장에서는 대상이 먼저 실유하지 않아도 '대상 없는 인식'은 가능하다.

유부는 인식 대상이 선행해야 인식이 가능하다는 주장을 했다. 경부는 인식 대상 없이 감관만 가지고도 없는 대상을 상상하여 인식할 수 있다고 주장한다. 경부의 반박에 대해 유부는 한 번 더 물어서 확인한다.

> "만약 〔과거와 미래법이〕 존재하지 않는 것(無)이라면 어떻게 소연의 경계가 될 수 있을 것인가?"[53]

---

52) 세친, 위의 책, 919쪽. "意法爲緣生意識者. 爲法如意作能生緣. 爲法但能作所緣境. 若法如意作能生緣."

이 때 "소연의 경계"란 인식의 대상이다. 유부는 과거와 미래가 실유하지 않는다면 어떻게 우리가 그것들을 인식하고 지금처럼 논쟁을 할 수 있는지 묻는 것이다. 이에 대해 경부는 유부가 이전에 설정한 인식의 성립조건을 바꾸어야 한다는 제안을 한다.

> "즉 과거의 색계, 그리고 수 등을 기억할 때 현재처럼 분명하게 그것을 관찰하여 '존재한다'고 하지 않으며, 다만 그것이 일찍이 존재하였을 때의 형상을 추억할 뿐이다. ....(중략)....만약 〔과거와 미래〕 자체가 현재 존재하지 않는다면 마땅히 '실재하지 않는 대상을 소연으로 삼는 식〔緣無境識〕'도 존재한다는 사실을 인정해야 할 것으로, 그 이치는 저절로 이루어질 수 있는 것이다."[54]

유부가 인식의 성립조건, 즉 인식이 있기 위해 선행해야 할 조건으로 제시한 것은 '대상'과 '감관'이었다. 그러나 경부는 이때 대상이 없어도 인식이 성립할 수 있다고 주장하며 유부가 제시한 인식의 성립조건 자체가 부당하다고 지적한다. 우리는 분명 과거에 대해서 생각할 수 있다. 그러나 이는 과거 당시의 인식 그대로가 아니라, 과거에 대해 우리가 기억하고 있는 형상을 추억하는 것뿐이다.

이제 유부는 경부가 유부의 인식 전제로 상정한 조건 자체를 뒤흔들고 있다는 것을 깨달았다. 유부가 경부에게 다시 묻는다.

> "만약 그 자체 완전히 존재하지 않는 것이 소연이 될 수 있다고 한다면, 이러한 소연은 마땅히 13처處가 되어야 할 것이다."[55]

존재하지 않는 대상도 인식의 원인("소연")이 될 수 있다면, 이러한 대상에 대해서는 아예 새로운 인식의 범주를 설정해야 한다. 위 인용문에 등장하는 處(Āyatana)는 '인식을 낳게 하는 문'이라는 뜻으로, 일찍이 초기불교부터 인식의 조건이 되는 여섯 가지 감관과

---

53) 세친, 같은 쪽. "若無如何成所緣境. 我說彼有如成所緣."

54) 세친, 같은 쪽. "非憶過去色受等時. 如現分明觀彼爲有. 但追憶彼曾有之相. (중략) 若如現有應成現世. 若體現無. 則應許有緣無境識. 其理自成."

55) 세친, 위의 책, 920쪽. "若體全無是所緣者第十三處應是所緣."

대상을 분류해 놓은 체계이다.[56] 전통적인 교학에서는 이 체계를 12處라고 한다. 지금 유부가 13處를 언급하는 것은, 일찍이 계경에서 인식의 감관과 대상을 규정해 놓은 범주에 경부가 제시한 '대상 없는 인식'이 포함되지 못하기 때문에 새로운 범주를 설정해야 한다는 뜻이다. 그러나 12처설은 붓다의 교설이고 일체의 대상이 그 안에 포섭되어야만 하는데, 어떻게 13처를 새로 설정할 수 있겠는가? 유부는 전통적인 12처설을 이용하여 경부의 '대상 없는 인식'이 가능하다는 주장에 반박하고 있다. 이에 대해 경부도 가만히 있지는 않았다.

> "모든 이가 마땅히 13처는 존재하지 않는다고 인식하는데, 이러한 능연能緣의 식識은 무엇을 소연으로 삼는 것인가? 만약 '그 같은 〔제 13처라고 하는〕 명칭을 소연의 경계로 삼는다'고 한다면, 이는 바로 마땅히 그 같은 명칭을 부정하여 존재하지 않는다고 해야 하는 것이다."[57]

유부와 마찬가지로, 보통 사람들은 12처설을 일반적 사실로 받아들이고 있다. 그래서 13처는 존재하지 않는다고 생각한다. 그래서 13처에 대해 이야기하면서 그런 것은 없다고 비웃고 힐난할 수 있다. 그런데 한 번 더 생각해 보면, 13처가 없다고 비웃는 동안, '13처'라는 없는 대상에 대해서 사람들은 생각하고 인식하고 있는 중이다. 13처는 토끼의 뿔처럼, 존재하지 않는다. 그런데도 사람들은 13처에 대해서 논하고 생각하고 인식하고 있다. 은연중에 13처라는 이름을 부르고 대상화시키고 있는 것이다. 이 사실이 우리들에게 대상 없는 인식이 가능하다는 점을 보여준다. 만약 정말로 대상 없는 인식이 불가능하다면, 우리는 13처라는 가상의 명칭과 개념에 대해 인식하지 못해야 한다. 유부는 자기 모순에 빠졌다. '대상 없는 인식'은 불가능하고 존재하지 않는다고 했지만, 그것에 대해 논하는 동안 유부 스스로 '대상 없는 인식'을 가상으로 상상하고 인식하고 있었던 것이다. 경부가 보기에 유부는 제 꾀에 제가 빠져버렸

---

56) 권오민, 《아비달마 불교》,민족사, 2010, 50쪽.

57) 세친, 같은 책, 920-921쪽. "諸有達無第十三處. 此能緣識爲何所緣. 若謂卽緣彼名爲境. 是則應撥彼名爲無."

다. 다음은 경부의 결론이다.

> "식은 존재하는 대상이나 존재하지 않는 대상 모두를 소연으로 삼을 수 있는 것이다."[58]

인식은 존재하는 대상이나 존재하지 않는 대상 모두를 원인으로 삼을 수 있다.

경부는 이어서 위 명제에 대한 근거를 한 가지 더 제시한다.

> "〔다시 말해 존재하는 것만이 인식이 대상이 될 수 있다고 한다면〕, 일체의 지각〔覺, 심소를 말함〕은 모두 〔실재하는〕 소연을 갖는 것인데, 어떠한 이유에서 대상에 대한 〔존재하거나 존재하지 않는다는〕의심이 있을 수 있고, 혹은 차별이 있는 것인가?"[59]

존재하는 것만이 인식 대상이 되면, 우리가 지각하는 모든 것의 대상은 실재해야 한다. 그런데 우리는 한여름의 아지랑이 너머의 사물을 인식하고 저것이 실제 사물인지 신기루인지 혼동하고 의심하기도 한다. 그런데 인식을 했다는 사실 자체가 대상의 틀림없는 존재를 보장해주는 유부의 체계에서 이러한 경험은 설명할 수 없다. 유부가 보는 것처럼 인식은 단일하고 한결같은 것이 아니다. 경부는 유부가 이야기하는 대상과 인식의 동질성을 비판하고 있다.

지금까지 유부와 경부의 논쟁은 인식이 성립하려면 실재하는 대상이 선행해야 하는가의 여부에 대한 것으로, 유부가 삼세실유의 근거로 제시한 네 가지 근거 중 둘째와 셋째[60]를 경부가 반박하며 파생되었다.

4-(3) 삼세실유의 근거 비판2: 붓다의 말에 대한 해석과 업의 상속에 대하여

---

58) 세친, 921쪽. "故識通緣有非有境."

59) 세친, 같은 책, 921쪽. "若異此者則一切覺皆有所緣. 何緣於境得有猶豫. 或有差別. 理必應然."

60) 본고 115쪽, (A)-2, (A)-3참조.

이제 남은 두 가지 삼세실유의 근거가 경부에 의해 어떻게 반박되는지 살펴 볼 차례다. 앞서 인식의 조건에 대한 논쟁은 비교적 길었고, 이에 대해 상세한 반론이 제기되었다. 남은 두 가지 (A) 붓다의 성교에서 삼세실유를 설했다 (C) 업의 상속을 위해서는 과거와 미래가 모두 존재해야 한다에 대해서는 비교적 단순한 비판이 제기되지만, 경부의 이론적 특색을 확연히 보여주는 진술이 발견된다.

(A) 붓다의 말에 삼세실유가 등장한다는 것에 대한 비판[61]
경부는 다음과 같이 말한다.

> "〔계경에서〕 그것〔과거와 미래〕이 존재한다고 설하였을지라도 그것은 다만 일찍이 있었든[62] 원인적 존재〔曾因性〕, 앞으로 있을 결과적 존재〔當果性〕라는 사실에 근거한 것일 뿐 그 자체 실유하는 말이다. 즉 세존께서는 인과를 비방하는 견해를 부정하기 위하여 증유와 당유의 의미로써 '과거, 미래가 존재한다'고 설한 것이니, '존재한다〔有〕'는 말은 실재하는 것이나 실재하지 않는 법 모두를 나타낼 수 있기 때문이다."[63]

유부는 세존이 "과거, 미래가 존재한다"고 설한 것을 축자적으로 해석하여 삼세실유의 근거로 삼았다. 그러나 경부는 세존이 말한 맥락을 살폈다. 세존은 과거의 일에 대한 도덕적 책임을 부정하는 사명외도(jvika)와 논쟁할 때 "과거와 미래가 존재한다"고 말했다.[64] 과거의 행위 결과가 업으로서 현재에 상속되기 때문이다. 따라서 세존은 과거와 현재, 미래의 업의 상속관계를 드러내기 위해서 과거와 미래가 존재한다고 말한 것뿐이다. 따라서 이때 "존재한다"고 한 것은 유부가 해석한 것처럼 동시에 실유하고 있다는 뜻이 아니다. 과거의 세가 '그때 있었다'는 뜻이다. 다음은 이에 대한 경부의 정리이다.

---

61) 본고 115쪽 (A)-1에 대한 비판.

62) 번역문의 오기. "있었던"으로 고쳐야 한다.

63) 세친, 같은 책, 917쪽. "故說彼有. 但據曾當因果二性. 非體實有. 世尊爲遮謗因果見據曾當義說有去來. 有聲通顯有無法故."

64) 세친, 같은 책, 916쪽.

"세존께서 설하였기 때문에 과거/미래 2세의 법체 실유이다"라고 말한 것에 대해, 우리(경부)도 역시 과거/미래세가 존재한다고 설한다. 이를테면 과거세는 증유, 즉 일찍이 있었던 것으로서의 존재이고, 미래세는 당유, 즉 앞으로 있을 것으로서의 존재이니, 원인과 결과이기 때문이다. 이와 같은 뜻에 의거하여 과거와 미래가 존재한다고 설하였지만, 과거/미래가 현재와 같은 실유라고 말한 것은 아니다."[65]

경부는 유부의 붓다의 말에 대한 단편적이고 축자적인 해석이 옳지 않다고 말하고 있다. 그러나 여전히 유부는 세존의 말과 더불어 과거의 업이 상속되는 원리를 근거로 삼세가 동시실유한다고 주장하고 있다.

(B) 업의 상속을 위해서는 과거와 미래가 모두 존재해야 한다는 주장에 대한 비판[66]

유부는 다시 경부에게 묻는다.

"만약 그렇다고 한다면 세존께서는 무엇에 근거하여 그들 장계외도杖髻外道를 위해 "업이 과거로 낙사하여 멸진滅盡 변괴變壞하였을지라도 그럼에도 그것은 오히려 존재한다"고 설하였겠는가?"[67]

세존은 장계외도에게 과거의 업일지라도 여전히 존재한다고 말했다. 세존의 말처럼 과거의 업이 지금도 존재하려면 과거세 역시 존재해야 하는 것이 아닌가? 유부의 질문에 경부는 다음과 같이 답한다.

"그것('업이 존재한다'는 사실)은 업에 의해 인기된 현재 상속신 중의 여과與果의 공능에 근거하여 은밀히 '존재한다'고 설한 것으로, 만

---

65) 세친, 같은 쪽. "又彼所言世尊說故. 去來二世體實有者. 我等亦說有去來世. 謂過去世曾有名有. 未來當有. 有果因故. 依如是義說有去來. 非謂去來如現實有. 誰言彼有如現在世."

66) 본고 116쪽의 (A)-4에 대한 비판.

67) 세친, 같은 책, 917쪽. "若爾何緣世尊依彼杖髻外道說業過去盡滅變壞而猶是有."

약 그렇지 않고 그 같은 과거의 업이 현재 실유하는 존재라면 과거를 어찌 성취할 수 있을 것인가?”[68]

과거의 업이 지금도 존재한다는 사실은, 과거의 업이 그 때와 똑같이 동시 실유한다는 말이 아니다. 과거의 업이 현재 실유한다면 그것을 과거일 수 없다. 그렇다면 과거의 업은 현재 어떻게 남아 있는가? 경부는 과거의 업이 현재 상속되는 것은 “여과의 공능에 의해 은밀히 ‘존재’”하는 방식으로 가능하다고 한다. 그런데 “은밀히” 어떻게 존재한다는 말인가? 경부가 “은밀히” 존재한다는 진술을 통해서 설명하려고 했던 바에 관해서는 《구사론》 20권의 후반부에서 세친이 실마리를 제공하고 있다.

“또한 그들(유부종)이 설한 “업에는 과보가 존재하기 때문에 과거와 미래는 실유이다”는 사실 역시 이치상 그렇지가 않으니, 경부사經部師는 다음과 같이 설하고 있다. “과거의 업이 능히 미래의 결과를 낳는 것은 아니다. 그렇지만 선행한 업에 의해 인기된 상속相續이 전변轉變 차별差別되어 미래의 결과로 낳아지게 되는 것이다.” 이에 대해서는 〈파아품破我品〉(본론 권제30) 중에서 널리 현시顯示하게 될 것이다.”[69]

경부는 업이 “은밀히” 상속되고, 과거의 업은 상속되며 그것이 일으킨 변화가 미래의 결과로 이어진다는 주장을 하고 있다. 경부와 유부의 논쟁은 단순히 삼세의 존재에 대한 논쟁으로 끝나지 않는다. 업이 상속되는 원리로서의 시간관념은 20권의 맨 처음에 물었던 번뇌의 계박과 다시 한 번 관련된다. 앞서 경부와 유부의 삼세실유 논쟁이 수록된 〈분별수면품〉의 목표가 “과거, 현재, 미래에 (1) 어떤 번뇌가 있고, (2) 어떤 대상이 어떻게 그 번뇌를 일으키는지 알아보는 일”[70]임을 밝혔다. 번뇌는 유정류가 행위를 통해 일으킨 업과 함

68) 세친, 같은 쪽. “豈彼不許業曾有性. 而今世尊重爲說有. 依彼所引現相續中與果功能. 密說爲有. 若不爾者.”

69) 세친, 같은 책, 922쪽. “又彼所言. 業有果故有去來者. 理亦不然. 非//經部師作如是說. 卽過去業能生當果. 然業爲先所引相續. 轉變差別令當果生. 彼我品中當廣顯示.”

70) 본고 112쪽.

께 발생한다. 경량부는 이 때 발생한 업이 어떻게 상속되어 번뇌를 일으키는지 설명을 시도하고 있다. 따라서 본 20권의 삼세실유 논쟁은 번뇌와 업의 상속과 연결성을 설명하기 위한 것이다. 특히, 20권의 논의 전개 방향은 경량부 또는 세친이 지지하는 번뇌와 업의 상속이론을 설명하고 지지하기 위해 유부를 비판하고 있다.

세친은 다음과 같이 논쟁을 마무리한다.

> "그것(과거번뇌)에 의해 생겨나 〔미래번뇌의〕 원인이 되는 수면이 존재하기 때문에 과거와 미래를 능히 계박하는 번뇌가 존재한다고 설하는 것이며, 그것(과거와 미래의 경계)을 소연으로 하는 번뇌의 수면이 존재하고 있기 때문에 과거와 미래의 경계에 의해 계박되는 일이 있다고 설하는 것이다." 71)

유부는 사라진 과거가 현재에 상속되지 않고 과거가 그대로 현재와 동시에 존재하며(물론 현재 과거가 작용하지는 않지만) 이미 일으킨 번뇌를 존속시킨다고 생각하였다. 그러나 경부는 과거와 현재, 미래가 동시에 실유하기 때문에 과거의 업이 미래의 번뇌를 일으킬 수 있는 것이 아니라고 한다. 과거에 생겨난 번뇌가 미래에 영향을 미쳐 번뇌를 일으킬 수 있다. 이제 경부는, 유부의 말대로 과거와 미래와 현재가 동시실유하지 않는다면 과거가 어떻게 현재에 영향을 미치게 되는지에 대해서 설명해야 한다.

5. 상속에 대한 경량부의 의견: 종자설

5-(1) 경량부의 종자설

설일체유부는 업과 번뇌의 상속과 계박을 삼세실유를 통해 설명하고자 했다. 즉, 과거, 현재, 미래가 동시에 실유하기 때문에 그 세간을 기반으로 한 업과 번뇌가 사라지지 않고 남아있을 수 있다는 말이다. 그러나 경량부는 유부의 논설에 반박하여 삼세실유를 부정하

---

71) 세친, 같은 책, 924쪽. "彼所生因隨眠有故. 說有去來能繫煩惱. 緣彼煩惱隨眠有故. 說有去來所繫縛事."

였다. 이제 대안을 제시할 차례이다. 업과 번뇌는 어떻게 상속되는가? 위에서 살펴본 것처럼 경량부는 〈분별수면품〉 내부에서 논쟁을 마무리하면서 업과 번뇌가 "은밀히" 상속되고 전변과 차별에 의해 상속된다는 주장을 반복할 뿐, '어떻게' 삼세실유 이외에 다른 방식으로 이들이 상속되는지는 자세히 설명하고 있지 않다. 그러나 "이에 대해서는 〈파아품破我品〉 (본론 권제30) 중에서 널리 현시顯示하게 될 것"[72]이라며 《구사론》의 다른 부분에서 해명할 생각임을 밝히고 있다.

《구사론》의 〈파아품破我品〉 (본론 권제30)은 경량부가 설한 상속의 전변과 차별을 통한 업(5온)의 인과상속에 대해 해명하는 장이다.[73] 이 장에서는 부파불교의 제 분파들이 자아와 업, 즉 5온의 상속에 대해 논하고 있다.[74] 이 장은 경량부의 입장을 대변하는 세친이 정량부, 대중부, 상좌부, 독자부 등의 입장에 대해 논쟁하며 비판을 가하는 형식으로 서술되어 있다. 이 장에서 앞서 미결문제였던 업과 번뇌의 상속 방식에 대한 실마리를 찾을 수 있는 구절은 다음과 같다. 세친은 승론파와 자아의 지속과 정체에 대한 논쟁을 하는 도중 다음과 같이 말한다.

> "이를테면 무시無始 이래 자아관념이 〔종자로서〕 훈습되어 자신의 상속을 소연으로 삼아 더럽고 오염된 마음을 낳으니, 〔이것이 바로 자아관념의 원인이 된다〕."[75]

세친, 즉 경량부는 초기불교의 무아설에 충실하여 고정된 자아 주체란 없으며, '나'라는 관념은 염오심으로부터 낳아져 있던 아집의 종자로부터 나왔다고 주장하고 있다.

이제 '종자'라는 것을 통해 사람들의 자아관념이 상속되고 있다고 설명되고 있음을 알 수 있다. 삼세실유 논쟁에서 밝히고자 했던

---

72) 주석 69.

73) 권오민, 〈해제〉, 《아비달마구사론1》, 동국역경원, 2007, 12쪽.

74) 제 분파의 이론을 정리한 것을 보려면 권오민, 《인도철학과 불교》, 2004, 민족사, 235쪽 참고.

75) 세친, 같은 책, 1390쪽. "謂無始來我執熏習. 緣自相續有垢染心."

번뇌와 업, 수면의 상속도 마찬가지로 설명된다. 삼세실유 논쟁이 〈분별수면품〉 권 제 20에서 등장했는데, 바로 앞권 〈분별수면품〉 권제 19에서 종자로써 상속되는 번뇌와 수면에 대한 명시가 등장한다. 세친은 수면(번뇌)이 무엇인지 논하면서 경량부의 이론이 가장 뛰어나다고 평하고 있다.

> "그래서 경부사經部師가 설하는 바가 가장 뛰어나다고 할 수 있는 것이다.
> 경부는 이에 대해 어떻게 설하고 있는 것인가?
> 그는 이같이 설하고 있다. "〔욕탐수면은〕 '욕탐의 수면' 이라는 뜻이다.....(중략)...즉 번뇌가 잠자고 있는 상태를 설하여 '수면' 이라 이름하고, 깨어 있는 상태를 설하여 바로 전纏이라 이름하기 때문이다.
> 무엇을 일컬어 잠자고 있는 상태라고 한 것인가?
> 이를테면 현행하지 않고 종자種子로서 수축隨逐하는 것을 말한다.
> 무엇을 일컬어 깨어 있는 상태라도 한 것인가?
> 이를테면 온갖 번뇌가 현기現起하여 마음을 속박하는 것을 말한다."[76]

경량부는 번뇌의 발생과 전달에 대해서, 번뇌의 종자가 잠자고 있다가 깨어 현기한다고 설명한다. '번뇌의 종자' 를 통해 번뇌가 상속되고 있다. 삼세는 실유하지 않고 매 순간 현재만이 존재하는데, 이 종자라는 것들은 시간과 상관없이 남아서 존재하다가 다음 순간에 현기할 수 있는 가능성을 지니고 있다.

> "그렇다면 무엇을 일컬어 번뇌의 종자라고 하는 것인가?
> 예컨대 염念 종자가 〔선행된〕 생각〔證智, anubhava jana〕으로부터 생겨나 능히 현재찰나의 생각을 낳는 공능功能의 차별이듯이, 또한 싹 등은 선행한 결과(즉 종자)로부터 생겨나 능히 후찰나의 결과(즉 열매)를 낳는 공능의 차별이듯이, 〔전찰나의〕 번뇌로부터 생겨나 능히 〔후찰나의〕 번뇌를 낳는 〔색심〕 자체 상의 차별되는 공능이다."[77]

---

76) 세친, 같은 책, 858쪽. "然經部師所說最善. 經部於此所說如何. 彼說欲貪之隨眠義. 然隨眠體非心相應. 非不相應. 無別物故. 煩惱睡位說名隨眠. 於覺位中卽名纏故. 何名爲睡. 謂不現行種子隨逐. 何名爲覺. 謂諸煩惱現起纏心."

77) 세친, 같은 책, 858쪽. "何等名爲煩惱種子. 謂自體上差別功能. 從煩惱生能生煩

이때 종자는 과학에서 이야기하는 실체를 가진 원자나 분자와 같이 개별적인 입자들이 아니라, 전찰나의 법에 내재하는 공능(功能, śakti), 즉 힘일 뿐이다. “공능의 차별”인 힘의 차별인 종자를 통해서 과거의 번뇌와 업이 전해진다. 경량부는 존재의 지속을 설명하기 위해 종자설을 제시하였던 것이다.

5-(2) 변화의 세계관

경량부는 후대 유식사상의 시초로도 여겨지는 종자설을 제시하여 업과 번뇌의 상속을 설명했다.[78] 삼세에 대한 논의는 자아와 5온, 업과 번뇌의 상속이라는 불교의 핵심적인 교학과 연관을 맺고 있다. 종자를 통해 과거의 업이 전달되는 상속과 차별의 세계를 주장한 경량부는 설일체유부의 삼세실유설이 가지는 논리적 모순점을 지적하였다. 경량부는 제법이 ‘실유’한다는 유부의 주장이 초기불교의 무상설에 배치되고 세계가 실재한다는 그릇된 이해를 초래할 것을 우려하였다. 또한 경부는 유부의 삼세실유설이 자칫하면 “존재하는 것은 필시 영원히 존재하며, 존재하지 않는 것은 필시 영원히 존재하지 않을 것이니, 존재하지 않는 것은 필시 생겨나지 않으며, 존재하는 것은 필시 소멸하지 않는다”[79] 는 식의 논리를 펼친 우중외도雨衆外道와 같은 궤변으로 빠질 수 있다는 점도 경고했다.

삼세실유설에서는 아무리 삼세가 작용을 달리한다고 해도, 그 세간의 존재는 고정불변하는 것으로 이해될 수 있다. 실유의 고정성이 가져올 수 있는 부작용을 해체하고자 한 경량부는 삼세실유에 반대하였다. 또한 경량부는 종자설에서 과거의 업의 종자를 실체성 없는 힘의 집합으로 이해하고 시간의 변화에 적용함으로써 고정성이 없는 철저한 무상과 변화의 세계관을 설명해 냈다.

惱. 如念種子是證智生能生當念功能差別. 又如芽等有前果生能生後果功能差別.”

78) 유식과 아비달마 교학의 연관성에 대해서는 다음을 참고; 다케무라 마키오 지음, 정승석 옮김, 〈3장-존재의 과학〉, 《유식의 구조》, 민족사, 1989.

79) 세친, 같은 책, 922쪽. “又應顯成雨衆外道所黨邪論. 彼作是說. 有必常有. 無必常無. 無必不生. 有必不滅.”

6. 결론

이 글은 《구사론》의 20권 〈분별수면품〉에서 번뇌와 업의 상속 원리를 해명하기 위해 벌어진 설일체유부와 경량부 사이의 논쟁을 다루었다. 먼저 설일체유부가 연기와 업의 상속을 설명하기 위해 제시한 시간관인 "삼세실유"관의 근거를 살폈다. 그리고 세우의 작용설을 통해 삼세의 작동 방식을 설명한 유부의 불이不二적 체용설에 대해 알아보았다. 경량부는 설일체유부의 작용설을 비판하기 위해서, 유부가 주장한 법체와 작용의 불이적 관계가 세우의 작용설과 모순됨을 보였다. 또한 삼세실유의 근거로 유부가 제시한 네 가지를 하나씩 논파하였다. 이 과정에서 경부가 인식의 조건으로 인식대상과 감관 모두가 있어야만 하다고 주장한 유부의 전제를 비판하고, '대상 없는 인식'이 가능하다고 주장했음을 알 수 있었다. 경부는 또한 붓다의 성교를 유부가 지나치게 일면적으로 해석해서 삼세실유의 근거로 들고 있다고도 비판하였다. 마지막으로 경부는 업과 번뇌의 상속을 설명하기 위해 삼세실유 대신 힘의 차별에 따라 운동하는 종자가 과거의 업을 담고 있다가 현재에 상속케 한다는 비실체론적인 종자설을 제시하고 있다.

경부가 삼세실유에 대해 첨예한 비판을 가한 것은 어떤 법체든 그 실체가 변하지 않고 항상 존재한다는 주장이 초기불교의 무아설 및 찰나멸론에 상충되었기 때문이다. 유부가 삼세는 항유하며 그 작용에 의해 삼세가 구분된다고 주장한다면, 그처럼 유위법 세계에서 항유하는 삼세의 존재 자체를 주장하는 것 자체가 망집이 되어 버린다. 물론 유부는 업의 상속과 연기를 설명하기 위해서 삼세실유 또는 법유론을 선택했지만, 경부가 보기에 법유론은 논리적으로 허술하게 연기설을 설명할 뿐더러, 초기불교의 교설과도 상충되는 허점투성이 이론이었다. 따라서 경부는 연기설과 찰나멸론을 양립시키기 위해 종자설을 대안으로 제시했던 것이다.

양자의 논쟁을 살펴보면, 이들에게 '시간'이라는 보이지 않는 추상적 대상은 주된 고려의 대상이 아니라는 점을 알 수 있다. 유부와 경부는 연기와 찰나멸이라는 불교의 세계관을 뒷받침하기 위한 '삼세'의 운동을 설명하고자 시도했다. 마지막으로 지적할 점은

이들의 논쟁이 단지 교학상의 문제를 넘어 윤리적 실천수행의 영역에까지 영향을 미칠 수 있다는 점이다. 만일 유부의 주장대로 삼세는 항시 존재하고 있고 차례로 작용하여 시간이 흐르게 된다면, 미래 역시 이미 완결되어 존재하고 있다는 가정이 가능하다. 미래는 예정되어 있다. 비록 과거의 업이 남아 있더라도, 그 역시 과거의 과거에 미리 업을 짓도록 예정되어 있던 것이 아닌가? 흔히 삼세실유의 시간이 흘러가는 것을 영화 필름을 영사하는 것에 비유하기도 하는데, 영화의 다음 프레임이 이미 고정되어 있다는 것을 상기하면 현재의 무기력함을 알 수 있다. 현재의 인간이 미래, 즉 다음 프레임을 바꿀 수 있는 여지는 없다. 유부의 삼세실유를 극단적으로 이해하면 이미 정해진 미래가 인간에게 다가오는 고정된 세계관을 상상하게 된다.

반면 경부의 종자설이 바탕으로 하고 있는 "현재유체現在有體 과미무체過未無體" 설은 과거와 미래는 동시에 존재하지 않으며, 오직 그 순간의 현재만이 실재한다는 입장이다. 이때 과거의 행동이 낳은 업과 번뇌는 종자를 매개로 인간의 현재에 전해지게 된다. 따라서 미래는 아직 만들어지지 않았고, 과거의 인간의 업과 행동에 따라 미래가 결정된다. 인간의 현재 행동은 축적되어 미래를 만들게 된다. 유부의 완성된 미래보다, 경부의 미완의 미래가 수행자들과 유위법 세계의 인간에게 더욱 동기부여가 되는 세계관일 수 있다. 이는 고정된 것이 아무것도 없이 현재만이 찰나로 존재하다 사라지는 무상한 변화의 세계관이지만, '종자'라는 것을 통해 과거와 현재 업이 미래에 상속되어 결과를 초래하게 된다는 윤리적 동기부여가 가능한 세계관이기도 한 것이다.

히라카와 아키라는 이러한 경부의 세계관이 비교적 합리적이지만 "종교성이 희박"[80]하다고 비판하고 있다.

> "경량부의 삼세관에서는, 과거는 현재가 떠맡고 있는 과거 경험의 총화 이상이 아니고, 또 미래는 현재 존재하는 가능성이나 현재 갖고 있는

80) 히라카와 아키라(平川 彰), 〈원시불교와 아비다르마의 시간론〉, 201쪽. (사이구사 미쓰요시 편, 김재천 옮김, 《불교학 세미나-존재론·시간론》, 불교시대사, 1995 수록)

희망이나 욕망에 지나지 않는다고 말할 수 있다. 이 설은 개인을 단위로 하여 과거나 미래를 생각하는 것이 되기 쉽다. 그러므로 영원한 과거라든가 영겁의 미래와 같은 종교성이 희박하다. 그러나 그만큼 합리적이라고 할 수 있을 것이다.”[81]

그러나 히라카와 아키라가 언급하는 “종교성”과 “영원”이라는 어휘의 성격은 단순하지 않다. 이들은 지극히 현대적인 단어들이며, 지금 또는 당대 이러한 개념들이 어떤 의미나 기능을 가지는지 살펴보는 일은 지난한 논의를 요구할 것이다. 그가 이처럼 모호한 “영원”이라는 말과 “종교성”을 연결시키고 있지만, 당대의 수행자들에게 “영원”이 얼마나 가까운 개념이었을지 상상해 볼 필요가 있다. 이 글에서 다룬 삼세에 대한 논쟁은 철저히 유위법 세계, 즉 무상한 세계와 관련된 것이었다. 세로가 무상하게 찰나멸하는 세계는 “영원한 미래”나 “영원한 과거”가 존재할 수 없는 세계이다. 수행자들은 그것을 잘 알았다. 그렇기 때문에 유위법 세계에 대한 아비달마를 논했고 유위법 세계의 고통을 끊기 위해 노력했다. 그들이 지향한 것은 히라카와 아키라가 말한 대로 “영원”의 “종교성”이었을까? 알 수 없다. 다만 분명한 것은 5세기 경의 유부와 경부 논사들이 염두에 둔 것은 속세의 행동과 수행, 그리고 그때 경험되는 시간의 흐름이었다는 점이다. 현대의 “영원”과 “종교”라는 거대한 유개념을 통해서 그들의 교학을 평가하기보다는 이 논쟁의 실상이 번뇌의 연기와 찰나멸이라는 상반되는 교학을 조화시키기 위해 매우 중요했다는 점을 상기하는 것이 “경량부” 나 “설일체유부”들의 세계관을 지금 살펴볼 수 있는 열쇠가 된다.

주제어: 시간, 연속성, 찰나, 《아비달마구사론》, 설일체유부, 경량부, 세친, 삼세실유법체항유, 종자설.

81) 위의 책, 200-201쪽.

참고문헌

〈1차문헌〉
세친 지음, 권오민 옮김,《아비달마구사론》, 동국역경원, 2007.
大正新脩大藏經 第二十九冊 《阿毘達磨俱舍論》CBETA 電子佛典
아우구스티누스 지음, 김광채 옮김,《고백록》, 기독교문서선교회, 2004.
Sant Augustine, tr. by Henry Chadwick, *Confessions*, New York: Oxford University Press, 1998.

〈2차문헌〉
이중표, 《근본불교》, 민족사, 2002.
권오민, 《아비달마 불교》,민족사, 2010.
권오민, 《인도철학과 불교》, 민족사, 2004.
마키오, 다케무라 지음, 정승석 옮김, 〈3장-존재의 과학〉,《유식의 구조》, 민족사, 1989.
아키라, 히라카와 지음, 이호근 옮김, 《인도불교의 역사 上》, 민족사, 2004.
미쓰요시, 사이구사 편, 김재천 옮김, 《불교학 세미나-존재론·시간론》, 불교시대사, 1995.
소광희, 《시간의 철학적 성찰》, 문예출판사, 2001.
콘즈, 에드워드 지음, 한형조 옮김, 《한글세대를 위한 불교》, 마음글방, 2005.
Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2nd ed. ,Oxford: Clarendon Press, 2001.
Rorty, Richard, *Philosophical Papers*, vol. 1 ,Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

〈논문〉
권오민,〈중현(衆賢)(Samghabhadra)과 세친(世親)(Vasubandhu)

〉,《불교학보》(49호), 동국대학교 불교문화연구원, 2008.
--------,〈아비달마 불교의 새로운 인식을 위한 시론〉, 《한국불교학》(제 27집), 한국불교학회, 2000.
배상환, 〈불교교학 : 설일체유부의 체용론〉, 《불교학보》(55호), 동국대학교 불교문화연구원, 2010.
방인,〈불교의 시간론〉,《철학》(제49호), 한국철학회, 1995.
이명섭, 〈불교와 데리다의 연기와 시간관〉, 《동서비교문학저널》(제2호), 한국동서비교문학학회, 1999.
오형근, 〈불교의 시간론〉, 《불교학보》(29호), 동국대학교 불교문화연구원, 1992.

〈Abstract〉

On the continuity of Ksana刹那

-Two different views in chapter 5 of *Abhidharma-kosa* 阿毗達磨俱舍論

Noh, Min jung(Seoul National University)

Every moment is fleeting and illusive, just like a shadow instantly fades away, it has no real entity. At the same time, this simulacrum, the world of desire, attachment, and pain ceaselessly continues or passes over - Prattyasamutpda緣起- until you get to the final emancipation, the Nirvana涅槃. When Buddha first revealed a concept of the worldly time, he evinced these contradictory arguments. How can a notion of time, which dies out every second, be compatible with ever-circulating Nidāna因緣 and time?

For many students of Buddhism, since Buddha entered Nirvana, it took hundreds of years to come to terms with this dilemma. Among them, in about A.D. 4th century, an eminent text, *Abhidharma-kosa* was written by Vasubandhu世親. In this text, especially in the fifth chapter, 分別隨眠品(How Bad Thoughts Motivate Karma) which describes how we come to create the deeds that create our world, there is an interesting debate over what was Buddha's real intention when he made his remarks on time. This paper is a short commentary on this argument between Sarvstivda說一切有部 and Sautrntika經量部.

Sarvstivda claimes that three chronological points, past,

present, and future exist simultaneously. According to them, this idea of sarvakl三世實有 is directly derived from Buddha's sacred teachings and buttresses Sarvstivda's central doctrine of 'all exists' (sarvasti 法體恒有). This is also due to the particular epistemology. That is, in the light of Sarvstivda, there can not be any perception without an object; therefore as long as we can speculate the existence of three time points and karmas imposed upon them, they exist. However, Sautrntika puts it differently. Sautrntika argues that time never remains. If a moment passes, it shall instantly disappear. The karma which is produced at this moment, not being dependant on any time point, becomes a seed and sleeps beneath one's mind. The accumulation of these seeds forms a condition of a being and its fate. Therefore, Sautrntika challenges Sarvstivda's epistemology. We can always recognize or think of things that do not exist in real world, just as we can imagine a horn of a rabbit.

In a modern perspective, one can question this unconvincing dispute. Why were they bothering themselves clinging to a mere trifle? Having said that, this paper will not minimize the importance of justifying the coexistence of continuity and rupture in time. Trying to evade a jaundiced modern percepective, this paper will actively re-appreciate their debate and finally, acknowledge their necessity of theoretical discourse.

Keywords: Time, continuity, Ksana, *Abhidharma-kosa*, Sarvstivda, Sautrntika, Vasubandhu