

The findings are as follows: First, education about death through picture books about Buddhist samsara reduces the fear of death and improves understanding of death.

Second, there is no significant relation between the religion of children and the fear of death.

Key Word_____

samsara, karma, children's understanding and fear of death

✎ 투고일자 2011.3.19 | 심사일자 2011.4.9 | 게재확정일자 2011.4.13

壞法論宗과 Vaitulika* —有部 아비달마에서의 ‘대승’ 이해

권오민

경상대학교 철학과 / 인문학연구소

- I. 세친과 上座 슈리라타
- II. 『순정리론』에서의 壞法論宗
- III. 『아비달마디파』에서의 Vaitulika
- IV. 세친과 Vaitulika

* 본고는 2011년 3월 19일 보조사상연구원 제93차 정기월례학술대회에서 발표한 것을 일부 수정한 것임.

요약문

衆賢에 의하면 『구사론』에서의 經量部는 上座 슈리라타(Srīlata)로, 그는 세친(經主)에게 상좌 일파(上座宗, 비유자=경량부)와 가까이하지 말 것을 누누이 당부한다. 중현은 上座나 그의 주장을 ‘壞法論과 가까이한 이’, ‘壞法者宗에 따른 것’, ‘壞法論宗과 같은 이’라는 등의 말로 비난하는데, 본고에서는 壞法論宗의 정체와, 이들과 상좌 슈리라타, 세친의 관계를 밝히고자 하였다. 요약하면 다음과 같다.

『순정리론』에서 괴법론종은 8번 언급되는데, ‘상좌’를 지칭한 한 번을 제외하고는 모두 상좌가 인식과 인식조건(12處)의 실제적 작용 관계를 부정하거나, 인연에 의해 생겨난 법의 무자성을 주장할 때, 혹은 能所를 부정할 때 언급된 비판의 修辭이다. 따라서 壞法論宗은 일체법의 무자성을 주장하는 대승의 空性論者를 의미하는 말이라고 할 수 있다.

중현은 一切法 無自性論者를 ‘都無論者’나 ‘空花論者’라는 말로 지칭하기도 하는데, 上座宗은 이들과 일 찰나의 간격만 있을 뿐이라고 비난한다. 즉 중현이 그의 『순정리론』에서 壞法論宗이나 都無論宗

을 언급한 것은 대승을 비판하기 위한 것이 아니라 세친의 사상적 배후가 된 상좌 슈리라타를 비판하기 위해서였다.

한편 『아비달마디파』에서는 일체의 비존재(공성)를 주장한 대승을 Vaitulika로 호칭하고, Vaināsika(파괴 絶滅者)로 규정하는데, 이는 『순정리론』에 언급된 都無論宗과 壞法論宗에 대응하는 蔑稱이다.

중현은 이 같은 대승의 멸칭을 上座 슈리라타를 비판할 때 사용할 뿐 대승 자체에 대해서는 어떠한 언급도 하지 않고 세친을 대승과 결부시키지도 않는데 반해 디파카라(『디파』의 작자)는 세친을 대승(Vaitulika)와 결부시키고 있다. 이를테면 『구사론』을 대승의 입문서, 세친을 설일체유부에서 타락한 대승, 혹은 불합리한 空性論者로 규정한다. 그렇지만 『아비달마디파』에서 논의된 세친의 사상도 대승과 관련성이 없다.

그럼에도 디파카라가 세친을 대승과 관련짓게 된 것은 先學인 중현의 이해에 따른 것이라고 할 수 있다. 즉 중현에 의하면, 세친은 상좌와 가까이하였고, 상좌의 이론은 壞法論宗(대승)의 무자성론과 가까운 것이었는데, 그 후 세친은 실제로 대승으로 전향하여 壞法論者가 되었기 때문이다.

주제어

대승, 壞法論宗, 都無論宗, 空花論, Vaitulika, Vaināsika, 上座 슈리라타, 세친

量)으로 삼은 것이다.¹⁾

『구사론』에서 경량부의 기명기사는 19회(현장 역본의 경우 18회)에 불과하지만, 그들의 주장은 100여 곳에 걸쳐 언급되고 있으며,²⁾ ‘傳說(kila)’이라는 말로써 카슈미르 유부의 전통학설에 대한 불신을 나타내기도 하였는데, 이 또한 대개는 경량부 설에 따른 것이었다. 그렇다면 『구사론』에서의 경량부는 누구인가?

이에 대해서는 쿠마라라타(Kumārāṭa)가 本師라거나 『대비바사론』에서의 譬喩者(Darśantika)라는 전통 설을 비롯하여 세친 자신, 혹은 대승의 유가행파라는 등의 몇 가지 가설이 존재하지만, 필자 소견에 따르는 한 『구사론』상의 경량부는 일차적으로 『바사론』의 비유자를 계승한 上座 슈리라타(Śrīlāta) 일파이며, 세친은 본래 이들 上座宗과는 계통을 달리하였지만(다시 말해 비유자를 계승한 경량부가 아니었지만) 이들과 가까이하고 견해를 함께 하였기 때문에 역시 경량부(혹은 外方の 경량부)로 불리기도 하였다.³⁾

중현은 이러한 세친(經主로 호칭)에 대해 아비달마 毘婆沙宗(Vaiḥāṣika)을 싫어하여 등 돌렸으면서도, 그 趣意도 文義도 통달 이해하지 못하고 계승 稟受하지도 못하였으면서도 “남몰래 論(『구사론』)을 짓고서 거짓되게 ‘비바사’라는 이름을 붙였다”고 비난하면

I. 세친과 上座 슈리라타

『구사론』은 카슈미르 설일체유부 毘婆沙(Vibhāṣa)의 대표적인 요강서이기는 하지만 경량부의 입장에서 비판적으로 저술되었다는 것은 주지의 사실이다. 설혹 세친이 法寶의 말처럼 ‘理長爲宗’의 정신에서 어느 부파, 어떤 종의에도 얽매이지 않고 正理를 추구하였을지라도 그것의 바탕이 된 것은 경량부였다. 이 점에 대해 眞諦三藏의 제자 慧愷는 다음과 같이 말하고 있다.

法師(세친)의 德業은 別傳(즉 『婆藪槃豆法師傳』)에 실려있는 것처럼 먼저 설일체유부(薩婆多部, Sarvāstivāda)에 출가하여 그 부파에서 확립된 삼장을 배웠으며, 그 후 그들의 법에 다수의 어긋난 점이 있음을 보고 이 論(『구사론』)을 지어 그들의 주장을 모두 서술한 후 잘못된 부분마다 경량부(經部)의 이치로써 논파하였다. 그래서 이 論의 本宗은 바로 설일체유부이지만, 그 중의 취사선택은 경량부로써 올바른 기준(正

1) 『阿毘曇俱舍釋論序』(T29, 161a21-25).

2) 권오민(1994), pp.417-589, 「구사론 상에 나타난 경량부 설」

3) 이에 대해서는 권오민의 일련의 논문, 2008, 「經量部와 譬喩者의 의미와 관계」; 2009, 「俱舍論에서의 經量部」(1)(2); 2010, 「世親과 經量部」; 2010, 「順正理論에서의 經量部」등을 참고바람.

서,⁴⁾ 그의 견해는 上座宗(혹은 經部宗)에 물든 것으로 그들과 朋黨을 짓거나 가까이하지 말 것을 누누이 당부하고 있다. 인상적인 몇 구절만 인용해 보면 이러하다.

무릇 鄙淺한 이(세친)는 崩당(즉 상좌)의 주장(朋執)이 마음을 덮어 거칠고 얇은 뜻조차 능히 분명하게 관찰하지 못하니, 참으로 기이하다. 마야흐로 [삼세실유에 대한] 우리의 해석은 그만두고서라도 그대는 어떻게 뒤의 계경(『勝義空經』)에 의해 앞서 언급한 계경(삼세실유 경중1)이 了義經이 아님을 알게 된 것인가? [그렇다고] 앞서 언급한 경에 의해 뒤의 경이 不了義를 성취하는 것도 아니다.(T29, 626a1-4: 삼세실유 경중1에 대한 경주의 논란을 비판하면서)⁵⁾

大德(세친)은 어떠한 이유에서 '聖敎와 正理에 미혹한 자들'과 더불어 沙악한 崩당(惡朋)을 맺어 이와 같은 수승한 공덕과 뛰어난 覺慧를 갖춘

4) 『순정리론』 권52(T29, 634c22-24; 635a1), “今定謂仁竊自造論, 矯託題以毘婆沙名, 眞毘婆沙都無此語. 一既率己情, 妄標宗致, 似未披覽眞毘婆沙. (여기서 결정코 말하건대, 그대 經主는 남몰래 스스로 論을 짓고서 거짓되게 ‘毘婆沙’라는 명칭을 [논의의] 앞머리에 붙였지만, 진실의 毘婆沙에는 어떠한 경우에도 이 같은 말이 없다. - [경주는] 자신의 情意에 따라 [毘婆沙師의] 宗致를 거짓되게 나타내었지만 아직 진실의 毘婆沙를 자세히 살펴볼지 못한 듯하다.)” 이는 세친이 『구사론』(T29, 106b1-4)에서 毘婆沙師의 삼세실유설을 왜곡한데 대해 비판하면서 행한 말이다.

5) 여기서 崩당의 주장은, 과미무체를 주장하는 경량부이겠지만, 경중1에 대한 경주의 힐난을 비판한 다음에 바로 상좌의 해석을 비판하기 때문에 상좌의 주장으로 보아도 무리가 없다. 즉 경주 세친은 ‘안근은 본래 없었다가 지금 존재한다[本無今有]’고 설한 『勝義空契經』(『잡아함경』 제335경)을 통해 ‘과거·미래의 색이 존재한다’고 설한 경중1(『잡아함경』 제79경)을 不了義로 판별하였지만(T29, 625c15-25, 625c27-626a1; 『구사론』 권20, T29, 105b19-23), 서로 양립하는 두 경설을 두고서 그 중 하나가 요의설이기 때문에 다른 하나는 불요의설이라고 하는 주장은 不成因 즉 미확정의 오류라는 것이다.

부처님의 聖 제자들을 비방하고, 이루 헤아릴 수 없는 무량의 중생들을 惡見의 구덩이에 빠트리는 것인가? 부디 원하건대, 지금부터라도 뜻도 없는 말을 그만두기를 바란다. 그 같은 말을 그만두지 않으면 깊은 손상을 입을 것이니, 牟尼의 至敎와 正理를 어기고 거역하는 것이기 때문으로, 결정코 능히 제법의 眞實을 증득하지 못하리라.(T29, 633b21-25: 位不同說에 대한 세친의 힐난을 비판하면서)

요컨대 저들 [上座宗]에서 주장하는 바는 대부분 실제적으로 말할 수 있는 것이 아니다. 따라서 불타 말씀(佛敎)에 대해 올바른 이해를 구하고자 하는 이라면 마땅히 이와 같은 論師에게 학습하거나 가까이하지 말아야 한다. 지혜가 총명한 자라 할지라도 그의 論을 학습한다면, 지니고 있던 覺慧마저도 모두 다 점차 어두워지고 저열하게 되고 말 것이니, 그의 論에서 실해지는 바는 대부분 결정적이지 않(不定) 때문이며, 앞뒤의 뜻이나 글이 서로 모순되기 때문이며, 힐난을 감당할만한 것이 아니기 때문이며, 聖敎에 어긋나기 때문이다.(T29, 598b9-13: 隨眠 種子說에 대한 상좌의 해명을 비판하면서)

물론 세친이 오로지 상좌 일파와만 가까이 한 것은 아니었다. 중현에 따르면 세친은 자신의 계통적 스승이라 할만한 先代軌範師(pūrvācārya, 혹은 軌範師)와도 가까이하였다.

[經主(세친)는] 또한 어떠한 취지에서 正理와 聖敎에 어긋나게 해석한 저들 두 논사와 가까이하고, 정리와 성교를 좇아 말한 毘婆沙師만을 미워하여 등지려는 것인가? - 저들 두 논사의 뜻에는 [이치에 부합하는] 端

緒가 없음에도 經主는 치우친 주장을 마음에 간직한 채 이러한 올바른 [毘婆沙]宗을 등지고 그러한 邪說과 癡當을 짓고 있다.(T29, 579c4-6; c20f: 見聞覺知에 대한 세친의 異說을 비판하면서)

여기서 ‘저들 두 논사’란 有餘師와 古師(선대케법사)로서 양인은 사실상 見聞覺知 중 見에 대한 해석만 다를 뿐 유사하다. 즉 중현은 色心互熏說(『구사론』에 의하면 선대케법사 설)의 경우에도 有餘師 설로써 해명하는 세친에 대해 “그대는 자기가 [선대케법사로부터] 품수 계승(稟承)한 바와 유사하기 때문에 이같이 해명하고서 이를 그(유여사)의 주장으로 돌리려고 한다”⁶⁾고 비난하는데, 여기서 ‘유여사’는 상좌 슈리타타로 비정되기 때문에 앞의 유여사 역시 그러하다고 할 수 있다.⁷⁾

더욱이 중현은 무표색 제3證 福業增長에 관한 선대케법사의 종자설에 대해서도 배우(倡伎人)가 의상(服飾)을 바꿔 입은 것처럼 상좌 슈리타타의 舊隨界說과 言詞만 다를 뿐(T29, 541c26f)이라고 하면서 이같이 말하고 있다.

그렇기 때문에 古대들(汝曹)은 미묘하게 聖敎를 익히고 正理에 통달한 스승을 계승 품수하지도 못하였으면서 마음에는 大欲이 있어 스스로 법의 想을 설정하여 망령되게 스스로 거들먹거리며, 經部宗과 가까이하러 자신들의 보잘 것 없는 주장을 찬탄하며 聖敎를 더럽히고 있다.(T29,

6) 『순정리론』 권13(T29, 404a8f), “今觀仁者, 似已稟承故說此言, 欲符彼執.”
7) 권오민(2008), 『pūrvacārya(先代軌範師) 再考』, pp.271-273; pp.263-266 참조.

542b26-28)⁸⁾

선대케법사 역시 당시 이미 상좌(혹은 경량부)와 가까이하였다는 것이다.

한편 중현은 세친이 空花論에 근거하여 일체법의 무자성을 주장하려한다고 하면서 역시 그들 壞法論과 가까이하지 말 것을 당부한다.

지금 살펴보면 經主는 毘婆沙宗을 전적으로 싫어하여 등돌린 듯하다. 空花論에 의거하여 일체법은 다 無自性이라고 부정하려고 하면서 지금 여기서는 바야흐로 열반도 부정하고 있다.-(중략)-만약 [經主]가 진실로 毘婆沙宗에서 설한 바를 옹호하고자 한다면, 마땅히 壞法論과 가까이하지 말아야 한다. 저들의 論에서 드러나는 惡見의 더러운 때(垢塵)로써 자신의 마음을 더럽히지 말고 장차 이 [有部]宗의 正法의 물로 스스로 목욕해야 하는 것이다.(T29, 432b1-6: 종자설에 따른 擇滅無爲 無別體說을 비판하면서)

空花論은 대개 “일체는 허공의 꽃(sūnyapuṣpa)처럼 실체가 없다”고 주장하는 대승의 蔑稱으로 사용된다.⁹⁾ 그렇다면 세친은 『구사

8) 여기서 ‘古대들’이란 문맥상 선대케법사와 세친을 말하며, ‘經部宗’은 두말할 것도 없이 앞서 舊隨界를 주장한 상좌 슈리타타를 말한다. 선대케법사와 세친과 상좌, 3인의 관계에 대해서는 권오민(2010), 『세친과 경량부』, pp.239-243 참조.
9) 玄奘에 따르면, 당시 烏荼國의 승려들은 모두 소승을 배우고 대승을 불신하였는데 이들이 空花外道이라 하여 佛說로 여기지 않았다. 또한 戒日王이 나란다 사원 옆에 鑰石으로 [카파리 외도의] 사원을 지었는데, 師子光이 그 이유를 묻자 “나란다 사원의 空花外道는 카파리(迦波釐) 외도와 다르지 않기 때문”이라고 말하고 있다.(『대자은사삼장법사전』 권4, T50, 244c16f; 20f) 그렇다면 당시 대승불교는 카파리 외도와 유사한 것

론』을 저술할 당시 이미 대승과 가까이하았던가? 그렇지 않은 것이다. 세친은 3科 중 處(āyatana)의 실유를 주장하였을 뿐만 아니라(주47 참조) 「과아품」(T29, 156c22f; *AKBh.*, 472. 13f)에서 “일체의 법체는 모두 非有라고 부정하는 이들(ekesāṃ sarvanāstīgrāh)’의 견해는 올바른 이치가 아니기 때문에 해탈을 얻을 수 없다”고 논의하였으며, 普光(T41, 446c28)과 稱友(*AKVy.*, 710. 32)는 이들을 각기 空見外道와 중관론자(Madhyamaka-cittānām)로 해설하였기 때문이다.

그렇다면 여기서 ‘공화론’이나 문맥상 그 이명으로 언급된 ‘괴법론(교법을 파괴하는 이)’은 누구인가?

II. 『순정리론』에서의 壞法論宗

중현은 ‘壞法論’이라는 말을 前節 말미에서 인용한 것을 포함하여 여덟 번 언급하였는데, 대개 上座 슈리라타를 비판하면서 언급한다. 먼저 그 배경과 용례를 예시하면 이러하다.

(1) 상좌의 [有色處=假有/ 界=實有論](T29, 350c5-17) :

① “그의 논의는 壞法宗을 넘어선 것(괴법종보다 더한 것)이기 때문에 지혜 있는 자라면 마땅히 欣慕해서는 안 된다.”(동, 350c18f)

으로 인식되었던가? 中村元의 『佛敎語大辭典』(p.1024)에 의하면 카파리 외도는 헤골(kapāla)로 만든 용기를 사용하는 힌두교 시바 파의 일파인 嚧嚧派(kāpālika).

② “그럴 경우 실유를 소연으로 삼는 지각(覺慧)은 존재하지 않는다고 해야 하기 때문에 이는 분명 崩壞法論이다.”¹⁰⁾(동, 351b12f)

③ 眼識 등이 거짓된 경계(妄境: 즉 가유)를 대상으로 하는 것이라면, ‘본 것’에 대해 ‘보았다’고 말하는 등의 [四聖語도 성어가 아니라고 해야 한다. 만약 “眼識이 보았다”는 등의 말은 언어적 관습(世俗)에 따른 것”이라고 한다면, “意識은 진실의 경계(즉 실유)를 대상으로 한다”는 말 역시 언어적 관습에 따른 것이라고 해야 하며, 그럴 경우 일체의 언설은 오로지 假說로서만 존재한다(一切唯有假說)고 해야 하니, 이는 곧 壞法論宗에 안주하는 것이다.(동, 351c14-18)

(2) “이미 일어난 隨眠과 生의 種子가 소멸한 상태에서 簡擇力에 의해 그 밖의 다른 번뇌가 더 이상 생겨나지 않는 것을 ‘擇滅’이라 이름한다”고 하여 택멸의 개별적 실재성을 부정한 世親이 다른 이의 말을 빌려 “무위법을 인정할 때의 공덕이라면 다만 毘婆沙의 종의를 옹호하는 것 정도”라고 한 『구사론』에서의 조롱¹¹⁾ : “만약 經主가 진실로 毘婆沙宗에서 설한 바를 옹호하고자 한다면 壞法論과 가까이하지 말아야 한다.”(T29, 432b3-6)

(3) 12연기支 중 “受는 愛의 대상(境)이 되며, 愛와 取는 원인과 결

10) ‘崩壞法論’은 괴법론 뿐만 아니라 다른 경우(朋上座, 朋經部宗)에 비취볼 때 ‘朋壞法論(괴법론과 가까운 것)’의 誤寫일 것이다.

11) “무위법을 개별적 실체로서 인정할 경우 어떤 과실이 있는 것인가? ‘거기에 무슨 공덕이 있을 것인가?’ 개별적 실체로서 인정한다면, 그것은 바로 毘婆沙의 종의를 옹호하는 것이니, 이것이 공덕이다. 그러나 만약 그것에 옹호할 만한 점이 있다면 결정코 天神이 알아 용당 스스로 옹호하게 될 것이다. 그렇지만 무위를 실유로 인정하는 것은 허망한 생각[虛妄計]을 가까이 하는 것이니, 이것이 과실이다.”(『구사론』권6, T29, 34c7-10); 『순정리론』권17(T29, 432a29-b1), “雖寄他言, 作如是說: 許便擁護毘婆沙宗.”

과로서 개별적 존재”로 이해한 上座(권26, T29, 487a1-9)는 “受는 愛의 生因이며, 愛는 取에 포섭된다”고 주장하는 유부의 경증-“若於受喜, 卽名爲取. 取爲有緣: 만약 ‘受’에 대해 기뻐하면, 이것(喜 즉 喜愛)을 일컬어 ‘取’라고 하며, ‘취’는 ‘有’의 緣이 된다”-을 불요의경(혹은 誦持者의 과실)으로 이해.(488a7f) : “요의경을 불요의, 불요의경을 요의경이라고 해서는 안 된다. 그럴 경우 의지할만한 聖敎는 아무 것도 없을 것이며, 오로지 뜻도 없고 의지할 수도 없는 언설만 존재하게 될 것이니, 이러한 이는 바로 壞聖法者이다.”(동, 488a15-18)

(4) “이것으로 인해 明이 존재하지 않게 되는 것, 이를 無明이라 한다(由有此故 令明非有, 是謂無明)”는 上座의 주장(권28, T29, 499a24f) : “이 말은 虛言일 뿐 아무런 진실한 뜻이 없다. 오로지 對法者(Ābhidharmika)만이 이같이 말할 수 있을 뿐으로, 壞法宗과 가까이하는 이는 이같이 말할 수 없다.”(동, 499c25-27),

(5) “緣에 따라 일어난 世俗의 補特伽羅(pudgala)의 語言으로서 이와 같은 [攝益과 損害의] 결과를 낳는 것을 어표업이라 이른다”는 上座의 주장(권33, T29, 532b18f) : 세속법은 실유가 아니기 때문에 緣에 따라 일어난 것이라고 해서는 안 된다. 실유의 법만이 緣에 따라 일어날 수 있는 것으로, 緣에 따라 생겨난 것은 자신의 체성(自體)을 갖지 않는 것이라고 한다면 이는 곧 壞法者宗에 따르는 것이다.”(동, 532c17-20)

(6) “신표업의 身形(신체적 형태)은 다만 가설적인 것일 뿐 실유가 아니다”는 경량부 설(권34, 537a25f) : “[‘길다’는 등의 형색의 근거가 되는] 현색(극미도 실재하는 것이 아니라면) 경량부는 壞法論과 같아서 그들과 더불어 말할 수 없다.”(동, 537b2-3)

여기서 ‘壞法論宗(혹은 壞法論, 壞法宗, 壞法者宗)’ 즉 ‘교법을 파괴하는 이’라고 함은 누구를 말함인가? 먼저 前節 말미에서 인용한 (2)의 ‘괴법론’은 세친이 다른 이의 말을 빌려 유부의 무위법을 조롱한 데 따른 비난(주11 참조)으로, 여기서 ‘다른 이’는 『구사론』에 인용된 경량부의 ‘무위법 비실유설’에 대한 중현의 비판 문맥으로 보거나,¹²⁾ “저들의 論에서 드러나는 惡見의 더러운 때(垢塵)로써 자신의 마음을 더럽히지 말라”는 중현의 충고로 볼 때 상좌 슈리라타이며, ‘괴법론’ 또한 그들을 의미한다.

또한 (3)의 ‘壞聖法者’는 유부뿐만 아니라 당시 대·소승에 의해 널리 수용된 불설론(“경에 포함되어 있고 율을 드러내며, 法性에 위배되지 않으면 불설”: 제4절 첫 번째 인용문 참조)을 믿지 않고 了義經을 법성이 아니라 다만 ‘標釋을 갖춘 것’으로 규정함으로써 유부 전승의 경을 부정한 데 따른 비난의 말로 생각된다. 그렇다면 중현은 왜 상좌를 壞法論, 壞聖法者라고 말한 것일까? 그들이 실제로 [교법/聖法을 파괴하였기 때문인가?

그런데 중현은 그 밖의 용례에서는 상좌 슈리라타나 그의 논의에 대해 ‘壞法宗을 넘어선 것’(1①), ‘괴법론 혹은 괴법종과 가까이 한 이’(1②)(4), ‘괴법론종에 안주하는 것’(1③), ‘괴법자종에 따른 것’(5), ‘괴법론과 같은 이’(6)라고 하여 상좌(혹은 경량부)를 ‘괴법론종’에 빚대어 비난하고 있다.

이를테면 (1)①-③에서의 ‘괴법종’은, 상좌가 “과거·미래·현재의 안식에 의해 인식된 색은 어떠한 경우에도 항상성이 없는 것으로

12) 권오민(2009), 「구사론에서의 경량부(1)」, pp.267-272.

이는 모두 虛僞妄失之法”(T29, 350c9-11)이라는 경증을 통해 5識의 소의(5근)와 소연(5경) 즉 10가지 有色處는 모두 허위의 망실지법이고, 인식대상은 비존재(가유)이며, 따라서 ‘본 것을 보았다’거나 ‘들은 것을 들었다’고 한 4聖語나 ‘眼見色 내지 意了法’의 경설, 나아가 일체의 언설은 실재(dharma)를 반영한 것이 아니라 다만 세속가설에 지나지 않는다고 주장한데 따른 것이었다.(주45 참조)

또한 (4)의 ‘괴법중’은, 상좌가 “어둠(無明)이 존재하기 때문에 밝음(明)이 존재하지 않게 된다”고 하여 “어둠의 존재가 밝음의 비존재에 대해 원인이 된다(無明能與明無爲因: 499a28f)”고 주장한데 따른 것이었다. 즉 상좌는 明과 無明은 상대적 개념으로 無明은 明의 비존재(혹은 明은 無明의 비존재)이기 때문에 무자성이라 주장하지만,¹³⁾ 중현에게 있어 “비존재(무자성)인 무명이 역시 비존재인 明에 원인이 된다”고 하는 것은 虛言일 뿐이다.¹⁴⁾

상좌는 일정부분 相依相待性에 따른 제법의 무자성을 주장하였다. 이를테면 所造觸을 다만 대중차별로 간주(T29, 352c1-6)하는 그는 이를 가벼움(輕)이나 무거움(重)의 개별적 실재성을 부정하는 논

거로 제시하기도 한다.: “가벼움과 무거움은 서로에 근거하여 성립하기 때문에 실유가 아니다. 즉 동일한 사물을 이것(무거움)에 근거하여 ‘가볍다’고 말하고, 저것(가벼움)에 근거하여 ‘무겁다’고 말한다.”¹⁵⁾ 혹은 “열반(滅界)은 일체의 근거(依=유위)가 捨棄된 상태(예컨대 薩迦耶見의 비존재)로서 이를 緣하여 그 존재를 알 수 있다.”¹⁶⁾

이에 대해 중현은 “현실 상에서 인식하는 무거움과 가벼움(能詮)은 서로에 근거하여 결정적이지 않을지라도 인식의 근거가 된 무거움과 가벼움(所詮)은 바뀌는 것이 아니다(故唯能詮相待不定, 非所詮體而有改易: T29, 353c6f)”고 말한다. 다시 말해 명칭은 결정된 것이 아니어서 바뀔 수 있지만, ‘가볍다’거나 ‘무겁다’고 말되어지는 상태 자체는 불변이다.(名雖不定, 而體不易: 354a3f) 예컨대 저쪽에서 보면 이쪽이 彼岸이고 이쪽에서 보면 저쪽이 彼岸으로 ‘피안’이나 ‘차안’이라는 말은 다만 상대적 假稱이지만, 그 같은 말의 근거가 된 피안이나 차안 자체는 실재한다. 만약 서로에 근거하기 때문에 실유가 아니라면, 견고한 것(堅性的 地大) 또한 ‘보다 견고한 것’이나 ‘매우 견고한 것’에 대해 ‘견고하지 않은 것’이라고 해야 하며, 따뜻함과 차가움의 경우도 역시 그러하다고 해야 하지만, 이는 사실상 지식의不在이자 교법(4대종과 소조색에 관한 교법)을 파괴하는 논의이며, 따라서 ‘서로에 근거한다’는 사실은 실유가 아니라는 주장의 논거가 되지 않는다(是故相待, 非不實因: 353c13, c24f)는 것이다.¹⁷⁾

13) 유부에 의하는 한 怨賊(amitra)은 親友(mitra)의 모순개념으로 ‘친우의 부재’나 ‘친우 아닌 이’가 아닌 것처럼 無明(avidyā) 또한 明(vidyā)에 의해 對治되는 개별적 실체이지만, 상좌 슈리라타(경량부)는 이것의 존재가 장애 하여 明이 현행하지 않는 상태의 번뇌, 혹은 明이 존재하지 않는 상태의 심·심소를 무명으로 규정하기 때문에(由有此爲障礙故明不現行, 惑不得明, 名無明.: T29, 499a26f; 上座復說, 或如是[明非有]類, 心及心所 總謂無明: 499c27f. 이에 따를 경우 “무명이라는 말에는 온갖 번뇌가 포섭된다.: 495a26f) 개별적 실체로서 존재하는 것이 아니다. 明의 경우 역시 그러하다.

14) “又彼宗義, 雖無無明, 而許有時明亦非有, 不應定說, ‘無明障明’.: 또한 저 上座의 중의가 비록 ‘무명은 존재하지 않는다’는 것일지라도 혹 어느 때 明 역시 존재하지 않는 것(非有)이라고 인정하였으므로 결정코 ‘무명이 명을 장애한다’고 설해서는 안 된다.”(T29, 499b03-4)

15) 『순정리론』권4(T29, 353b14-20), “彼上座言. 一又輕重性相待成故, 非實有體. 謂即一物待此名輕, 待彼名重.

16) 『순정리론』권17(T29, 433c5-8; c10-12).

17) (相依)相待에 따른 上座 슈리라타의 ‘輕重 무자성론’에 대한 중현의 비판은 『순정리론』권4(T29, 353c1-354a18)에 상론된다.

유부에서는 ‘此有故彼有’라고 하였을 때 ‘이것’에 의해 드러나는 ‘저것’ 역시 실유로서, 이는 세간상식(世所極成)이라고 말한다.¹⁸⁾ 실유의 어떤 것이 실유의 타자를 緣하여 생겨나는 것으로, 그럴 때 타자는 다만 생기의 조건일 뿐 존재 자체의 조건은 아니다. 만약 그렇지 않고 일체는 타자에 緣하여 생겨났기 때문에 無自性 空이라고 한다면 일체는 무엇으로부터 생겨난 것인가? 無인가? 그럴 경우 無因論(斷見 혹은 邪見)에 떨어지고 만다. 요컨대 대승공관에서는 ‘관계(相待, 즉 연기)’를 존재 자체의 조건으로 파악하였다면 유부에서는 생기의 조건으로서만 이해하였다.¹⁹⁾ 혹은 앞서 설명한대로 대승공관에서는 오로지 인식을 통해 드러난 현실존재(能證)에 대해 논의하였다면 유부에서는 그 근거(所證)에 대해 논의하였다.

따라서 “무명이 존재함으로 말미암아 명이 존재하지 않게 된다”는 上座 말은 양자를 실유의 모순(상대적) 개념으로 이해하는 對法者(Ābhidharmika)에게 있어서만 가능하다. 무명의 무자성을 주장하는 상좌에게 있어 이 말은 허언이다. 즉 (4)의 ‘괴법종’은 상좌가 ‘무명의 존재’와 ‘명의 비존재’의 緣生관계를 주장한데 따른 것이었고, (5)의 ‘괴법자종’ 또한 세속법(가유=비존재)을 연생관계로 해설하고 이에 따라 ‘緣生(연에 따라 생겨난 것)은 무자성’이라고 주장한데 따른 것

18) 『순정리론』권17(T29, 433c17-22), “然說緣他而顯了者, 皆實有物, 世所極成, 如緣聞等明等顯了.-.” 동, 권7(367c2-8), “雖復有爲皆從緣起, 而說諸法別相用故. 謂有爲法, 雖等緣生, 而不失於自定相用.”

19) 『순정리론』권52(T29, 635c21-23), “對法諸師釋彼有者, 謂此有故令彼有生. 非因能令法體成有. 但能令法有作用生. ∴ 對法諸師는 [‘此有故彼有’에서의] ‘彼有’에 대해 [이같이] 해석하였다. 즉 이것이 있기 때문에 저것의 존재가 생겨나게 된 것으로, 원인이 능히 법 자체로 하여금 존재성(有)을 성취하게 하는 것은 아니다. [원인(즉 ‘이것’)은] 다만 능히 법으로 하여금 작용을 갖고 생겨나게 하는 것일 뿐이다.”

이었다.

그리고 (6)의 ‘괴법론’은 能所(예컨대 人과 法)를 모두 부정하는 이로서, 形色의 실재성을 부정하고 그것을 다만 현색의 차별로 이해한 경량부에서 현색(극미)마저 부정할 경우 (형색의) 所依마저 부정하는 것이기 때문에 결국 그들 괴법론과 같은 이가 되고 만다는 힐난이었다.

이제 壞法論宗이 누구인지 명백해졌다. 인식과 인식조건의 실제적 작용관계를 부정하고(1), 인연에 의해 생겨난 법의 무자성을 주장하며(4)(5), 能所를 부정하는 이(6), 대승의 공성론자이다. 우리는 『중론』 제24장 「관사제품」1-6송에서 “一切皆空을 설할 경우 三寶를 파괴하고, 인과를 파괴하고, 죄와 복을 파괴하고, 세간의 일체 언설(samvyavahāra)을 파괴하게 된다”는 성문에 의한 ‘무자성론 비판’을 접한 적 있다.

그런데 중현은 일체법(12處)에 대한 당시 불교도들의 다양한 견해를 전하면서²⁰⁾ 이같이 제법의 무자성을 주장하는 괴법론종을 都無論者로 지칭하기도 하였다. 이들은 주장하였다: “일체법은 모두 무자성으로 空花와 같다.”²¹⁾ 중현은 이들을 “邪見(mithyā-drṣṭi)의 增上

20) 중현은 당시 일체법(12處)의 假實 여부와 관련하여 불교제파를 ① 일체법(유위의 3세법과 3무위법)의 실유를 설한 說一切有宗, ② 이와 함께 진실의 보특가라를 주장한 增益論者(독자부나 경량부), ③ 현재법과 아울러 과거세의 법으로서 아직 결과를 낳지 않은 업만 존재한다고 주장하는 分別論者(음광부), ④ 오로지 현재 일 찰나 중의 12處의 [소의가 되는 법]체만이 존재한다고 설하는 剎那論者(경량부와 세친), ⑤ 현재세의 제법도 가유라고 주장하는 假有論者(설가부), ⑥ 그리고 일체법은 모두 空花처럼 자성을 갖지 않는다고 주장한 都無論者 등으로 분별하였다. (『순정리론』권51, T29, 630c6-14) 참고로 상좌(경량부)의 종의는 ‘剎那實法’(동, 434a22)

21) 『순정리론』권51(T29, 630c13f), “都無論者說: ‘一切法都無自性, 皆似空花.’”

으로 말미암아 ‘일체법은 어떠한 경우에도 자성을 갖지 않으며, 현재 역시 거짓된 환영의 존재(虛幻有)라고 주장하는 이”로 규정하고서 “上座宗은 이들 都無論宗과 오직 일 찰나의 간격만이 있을 뿐”이라고 조소하였다.²²⁾

혹은 중현은 ‘處=가설, 界=승의’를 주장한 上座를 비판하면서 12處(일체법)를 勝義有라고 설한 불타법문(『잡아함』319경-321경)에 대한 이들 空花論者의 이해(해명)를 전하기도 한다.: “空花論者라면 이 같이 말할 수도 있을 것이다. ‘부처를 일컬어 스승이라 하니, 마땅히 이에 무리 짓지 말아야 한다.’”²³⁾ 이는 불티는 다만 스승에 불과하므로 그의 말씀(교법)을 쫓아 파당을 짓지 말라는 뜻으로 이해할 수 있다. 그의 일체 교법은 방편의 가설이기 때문이다. 중현이 上座의 ‘有色處 假有論’을 비판하면서 12處에 대한 공화론자의 변명을 인용한 것은 상좌의 주장이 공화론자의 그것처럼 어처구니가 없다는 의미라고 말할 수 있다.

중현이 그의 『순정리론』에서 壞法論宗이나 都無論宗을 언급한 것은 그들을 비판하기 위한 것이 아니라 세친의 사상적 배후가 된 上座 슈리라타를 비판하기 위해서였다. 그리고 ‘괴법론종’이라는 말로써 상좌를 비판한 것은 그만큼의 적의를 드러낸 것이라 할 수 있다. 上座宗이 괴법론종은 아니었지만 이들과 ‘가까운 이’, ‘같은 이’였다. 중현은 열반(택멸)의 실제성을 부정한 그들에 대해 이같이 탄식하고

22) 『순정리론』권51(T29, 630c26f), “有餘復由邪見增上, 說一切法自性都無, 彼亦說言, 現虛幻有.”; (631a1-3), “故諸憎厭實有去來, 不應自稱說一切有. 以此(상좌종)與彼都無論宗, 唯隔一刹那, [有部宗]見未全同故.”

23) 『순정리론』권4(T29, 352a11f), “空花論者, 可說此言.: ‘稱佛爲師, 不應黨此.’”

있다. : “그대들은 일찍이 空花[論]을 싫어하였는데, 이제 바야흐로 ‘또 다른 공화론자(*śūnyapuṣpa-viśeṣa)’가 되었구나!(汝等嘗厭空花, 而今乃成空花差別: T29, 434a23f)”

III. 『아비달마디파』에서의 Vaitulika

그런데 『아비달마디파(Abhidharmadīpa)』에서도 역시 『순정리론』(주20)에서처럼 일체법의 假實여부와 관련하여 당시 불교 제파를 ① 일체(삼세와 세 가지 常住dhruva-traya)가 존재한다고 주장하는 설일체유부(Sarvāsti-vāda), ② 現在世라는 일부만이 존재한다고 주장하는 分別論者(Vibhajaya-vādin)와 譬喩者(Darśantika), ③ 일체는 존재하지 않는다고 주장하는 Vaitulika인 불합리한 空性論者(ayoga-sūnyatā-vādin), ④ [일체법과 함께] 補特伽羅도 존재한다고 주장하는 補特伽羅論者(Paudgalika)로 분별하였다.²⁴⁾

디파카라(Dīpakāra, 『디파』의 작자)는 계속하여 “첫 번째가 이증(yukti)과 교증(Āgama)에 부합하기 때문에 정통(sādhutā) 혹은 진실론자(sad-vādin)이며, 그밖에 비유자, Vaitulka, 보특가라론자는 이증과 교증에 의해 설하지 않고 사상적 편견을 갖는 (tarkābhīmānin) 邪論의 성격(mithyā-vāditva)이기 때문에 順世派(Lokāyatika), 絕滅者(Vaiśāṅgika), 裸形의 자이나교(Nagnāṭa)의 부류에 배당해야 한다”(ADV., p.258f)고 비난한다.

24) ADV., pp.257-258.; 三友健用(2009), 『アビダルマディーパの研究』, pp.583-584 참조.

디파카라의 분별은 중현의 그것과 거의 일치한다.²⁵⁾ 그는 중현이 언급한 都無論者를 ‘Vaitulika인 불합리한 空性論者’라고 이름하였으며, 중현과 마찬가지로 이를 역시 邪見論으로 간주하였다. 그런데 디파카라는 이 같은 ‘불합리한 공성론자’(즉 도무론자)를 Vaitulika로 명명한다.

『디파』에서 Vaitulika는 이를 포함하여 다섯 번 언급된다.: ① 불타의 생명연장(有多壽行)은 三昧力(samādhi-bala)에 의한 것이라고 설한 大德(세친)의 『구사론』은 Vaitulika-sāstra의 입문서이기 때문에 무시되어야 한다. ② 일체법의 무자성을 주장하는 불합리한 공성론자로서 Vaitulika, ③ 이처럼 사상적 편견을 갖는 邪論의 성격의 Vaitulika는 절멸자에 해당된다. ④ ‘인연에 의해 생겨난 것(pratitya-samutpanna)은 무자성’이라고 잘못 분별(kalpayati)한 Vaitulika. ⑤ 설일체유부에서 타락한(Sarvāstivāda-vibhraṣṭt-) Vaitulika로서 세 자성(trisvabhava)에 대해 분별한 이.²⁶⁾

이로 볼 때, 특히 ‘衆緣所生法の 無自性’과 三性を 설하였다는 ④ ⑤를 통해 볼 때 Vaitulika는 바로 대승(중관·유식)의 공성론자를 가리킨다고 할 수 있다. 그렇다면 Vaitulika라는 말의 의미는 무엇인가? 이 말은 오로지 『디파』에만 나오는 말로서 범어사전에도 실려있지 않다.

25) ① 설일체유부로서 동일(중현은 3常住를 3無爲로 설함). ② 分別論者和 譬喩者(중현은 分別論者和 剎那論者로 설함), ③ Vaitulika인 불합리한 空性論者(중현은 都無論者和 假有論者로 설함), ④ 補特伽羅論者(중현은 增益論者로 설함). 吉元信行(1982), 『アゼダルマ思想』, pp.84-89; pp.290-291 참조.

26) ADV., ① p.101. 7. ② p.257. 5. ③ p.258. 7. ④ p.276. 5. ⑤ p.282. 1. 이 중 ①과 ⑤에 대해서는 본고 IV에서 완전하게 인용한다.

이論의 편집자 P.S. 자이니(Jaini: ADV., Introduction, p.123)는, 이 말은 [앞서 디파카라가 말한 네 邪論 중] Vaināsika(=annihilationist)와 同義이며, 여기서 언급된 사상으로 보건대 중관학과와 유식학과 일 것이라고 하였다. 이에 대해 A.K. 웨더(Warder)는 스리랑카 史書(『디파밤사』22. 43f; 『마하밤사』36. 41)에서 타락한 대승불교를 Vetulyavāda(혹은 Vetullakavāda)로 지칭하였다는 사실에 근거하여 이를 Vaitalika(=magician) 혹은 Vaidalika(=destruction)와 같은 말로 간주하여 대승불교에 대한 蔑稱으로 이해하였다.²⁷⁾ 즉 Vaitulika를 Vetullaka 혹은 Vetulyaka라는 팔리어에 상당하는 범어로 간주하였는데, 실제 붓다고사는 『카타밧투(論事)』에서 “승가(혹은 부처)는 본질(勝義)적으로 道果이기 때문에 施物을 수용한다고 말해서 안 되며, 그 같은 보시에 大果가 있다고 말해서도 안 된다”는 주장을 大空派(Mahāsuññatāvādins)로 명명된 Vetulya[ka]의 邪執으로 해석하고 있다.²⁸⁾

그런데 Vetulyaka 혹은 Vetullaka의 Vetulya(Vetulla)라는 팔리어에 상당하는 범어는 Vaitulya로, 이는 Vaipulya와 함께 대승보살장의 異名(方等 혹은 方廣)으로 사용된다. 이런 까닭에 A. 바로(Bareau)는 Vetullaka를 다만 대승 菩薩藏을 의미하는 Vaipulya(方廣)와 관련시켜 대승교도라는 의미로 이해하였다.²⁹⁾

27) 吉元信行(1982), 『アゼダルマ思想』, pp.94.

28) 『論事(Kathāvatthu)』17. 6ff(납전대장경58, p.324).; *Point of Controversy*, The Pali Text Society, 1979, p.318ff.

29) 吉元信行(1982), 『アゼダルマ思想』, p.95; pp.296f. 『대승아비달마집론』권6(T31, 686b17-21)에서는 菩薩藏에 대해 “일체 유정의 이익과 안락의 소의처이기 때문에, 廣大甚深의 법을 宣說하였기 때문에 ‘方廣’이라 이름한 것으로, 일체의 장에를 널리 파한

그러나 팔리불교에서 Vetulyaka를 이같이 대승보살장을 뜻하는 ‘방광’ 등의 긍정적 의미의 말로는 결코 사용하지 않았을 것이다. 대승에서 이 말(Vaitulya)을 ‘無比(비교할만한 것이 없는 것)’로 해석하였듯이(주29) 그들 역시 vi(without)+tul(equality; to compare)+ya로 이해하여 ‘동등함이 없는 이’ 즉 異教徒라는 경멸의 의미로 사용하였을 것이며, 『디파』에서도 역시 Vaitulika를 Vaināsika(絶滅·破滅者)로 경멸하고 있기 때문에 다만 ‘대승교도’이라거나 ‘대승 보살장(方廣, 方等)’이라는 긍정적 의미보다는 ‘불법을 파괴하는 이교도(vi+tula+ika)³⁰⁾ 즉 외도라는 뉘앙스의 부정적 의미로 사용하였을 것으로, ‘외도’라는 말이 반드시 비불교도에 붙여진 것만은 아니었다.³¹⁾

廣瀨智一은 대승 반야경 계통에서 소승성문을 魔, 惡魔라는 말로 비난함으로써 자신들의 진실한 교설을 현양하였기 때문에 그 역의

것이기 때문에 ‘廣破’, 이와 비교할만한 것이 없기 때문에 ‘無比’라고도 이른다.”고 말하고 있는데, 吉元信行(1982, p.95)은 티베트 역과 Pradhan의 選梵을 참조하여 방광, 광과, 무비를 각기 vaipulya, vaidalya, vaitulya라고 하였다. 방광은 ‘대승’ 혹은 ‘대승경전’의 일반적 호칭이다. 『유가사지론』 「접사분」(T30, 772b20-773a4)에서도 대승경을 12분교 중 方廣이라 하였고, 성문의 경론인 『증일아함경』 「서품」(T2, 550c9f)에서도 方等を 대승의 뜻이 그윽하고 깊은 것, 『대비바사론』(T27, 660a27-29)에서도 事用이 큰 『반야경』을 方廣이라 하였으며, 『순정리론』(T29)에서 어떤 이는 방광을 大菩提의 資糧을 널리 분별한 것이라고 해설하기도 한다.

30) 吉元信行(1982), 『アセダルマ思想』, pp.299-300; p.317 참조. 참고로 日譯 『대왕동사(마하발사)』(남전대장경 권60, p.403f)에서는 vetulya를 ‘不平等部’로 번역하고 있다.

31) 玄奘은 당시 소승에서 대승을 ‘空花外道’로 일컬었음을 전하고 있고(주9) 普光 또한 중관을 ‘空見外道’라고 칭하였다.(제1절 말미) 問記論이나 논외방식(論議道 즉 論軌), 혹은 經部異師 世友의 『問論』의 선구로 여겨지며, 上座의 제자인 羅摩에 의해서도 인용되는 扇峽略 역시 『대비바사론』에서 외도로 설해진다.(권오민, 2010, 「鳩摩羅設摩의 ‘文頌’과 扇峽略의 ‘論門’ 散考」, p.130 참조)

경우도 가능하다는 이유에서 A.K. 웨더의 학설을 지지하며,³²⁾ 吉元信行(1982, p.300)은 이 같은 경멸의 의미를 더욱 확실하게 하기 위해 Vaitulika에 ‘불합리한 공성론자’라는 말을 덧붙였다고 말한다. 三友健用(2009, pp.223-226)은 대승불교도들은 성문·연각을 배척하고 三藏 이외의 경전(雜藏)을 誦持하였기 때문에, 『디파』(제235송)에서 이는 ‘악마의 설(māra-bhāṣita)’이기 때문에 Vaitulika(方廣論者)를 ‘불타의 교설(佛語, buddha-vacana)로부터 추방된 이들’로 정의하기도 하였다.

이로 본다면 Vaitulika나 Vaināsika는, 『순정리론』에서 역시 대승의 멸칭으로 사용된 ‘壞法論宗’이나 ‘(邪見의 增上에 의한) 都無論者’에 대응하는 말이라 할 수 있다. 중현과 디파카라는 동일계통으로,³³⁾ 중현은 대승 공성론자를 “邪見이 증가함에 따라 절대적 비존재(一切法都無自性: 주21, 一切法自性都無: 주22)를 주장한 都無論者로,³⁴⁾ 디파카라는 邪論의 성격에 따라 ‘일체의 비존재(sarvaṃ nāstīti: ADV., 258. 1)’를 주장한 Vaitulika(이교도)로 이해하였다. 이에 따라, 그들은 불타의 개별적인 각각의 교법, 예컨대 유위제법의 인과관계 내지 열반을 파괴 절멸시키는 이들이었기 때문에 壞法論宗이었고, Vaināsika(絶滅者)였다.³⁵⁾ 따라서 『아비달마디파』에서 대승 공성론자를 Vaitulika로 명명하고 Vaināsika에 배당한 것은 중현이 그

32) 吉元信行(1982), 『アセダルマ思想』, p.292 재인용.

33) 吉元信行(1982), 『アセダルマ思想』, pp.70f.

34) 참고로 중현은 현재법의 假有를 주장한 假有論者(주205)에 대해서는 ‘번뇌의 增上에 따른 것’이라 하였다.(T29, 630c24f)

35) 『梵和大辭典』(p.1282)에 의하면, “Vaināsika은 완전한 絶滅(vināśa: 파괴)을 믿는 이; 불교도; 壞, 滅, 壞者로 漢譯.”

들을 ‘邪見(인과부정의 단멸론)의 증상에 의한 도무론종’이나 이에 따른 불타교법의 파괴자라는 의미의 ‘괴법론종’이라 한 것과 궤를 같이한 것이라고 할 수 있다.

IV. 세친과 Vaitulika

중현의 『순정리론』은 그가 말한 대로 “다른 宗을 비판하고 有部 宗의을 드러냄에 있어 세친(經主)의 말이 이치에 부합하면 그에 따르지만 조금이라도 아비달마의 취지나 經에 어긋난 경우 이를 삭제 제거하기 위해 저술된 것”으로,³⁶⁾ 『구사론』 비판이 일차적 목적이었다. 여기서 ‘다른 宗’이란 『구사론』 저술의 바탕이 된 上座 슈리타타의 譬喩宗(경량부)으로, 실제 『순정리론』 상에서 인용 비판된 그들의 학설은 200여 회를 상회한다. 그리고 이미 살펴본 대로 ‘壞法論宗’이나 ‘都無論宗’이라는 대승의 蔑稱은 다만 上座 비판을 위한 修辭였을 뿐 대승 자체에 대해서는 어떠한 언급도 하고 있지 않다.³⁷⁾ 중현

36) 『현종론』 序偈(T29, 777a10-12), “對破餘宗顯本義。若經主言順理教，則隨印述不求非。少違對法旨及經，決定研尋誓除遣。”

37) 龍樹나 無着·世親 등의 대승 논서에서는 아비달마 특히 설일체유부 비판이 큰 비중을 차지함에도 이들과 동시대의 아비달마 논서에는 대승불교가 거의 언급되지 않을 뿐더러 도리어 의도적으로 무시하는 듯한 인상을 준다. 이를 어떻게 이해해야 할 것인가? 『순정리론』 상에서 사실상 당시 유부의 최대 논적인 상좌 슈리타타에 대해서조차 ‘괴법론과 가까이 한 이’라고 비난한 것을 어떻게 이해해야 할 것인가? 중현은 『순정리론』 권5(T29, 355b15-18)에서 세친이 자신의 論 어떤 곳(經主自論有處)에서 4대종의 用增說을 毘婆沙師의 설로 전하고 그 과실을 지적한 것을 인용 비판(“毘婆沙師는 그같이 말한 적이 없다-”)하고 있는데, 이종철(2001, 『世親思想の研究：釋軌論を中心として』, 山喜房佛書林, p.35)에 의하면 여기서 ‘자신의 논’이란 『釋軌論』이다. 이로 본다

은 이 또한 오로지 상좌를 비판할 때 사용할 뿐 세친과는 전혀 결부시키고 있지 않다. “[經主가] 진실로 毘婆沙宗에서 설한 바를 옹호하고자 한다면 壞法論과 가까이하지 말아야 한다”고 하였지만, 전술한 대로 여기서 ‘괴법론’은 상좌 일파이다.

그런데 디파카라는 세친을 Vaitulika와 결부시키고 있다. 앞서 언급한 다섯 번의 Vaitulika 용례 중 命根의 異熟性에 대한 세친의 이해를 비판하면서 언급한 ①과 [유식의] 3性說을 주장한 ⑤가 그러하다.

“아라한은 삼매의 힘으로 말미암아 業에 의해 낳아진 명근의 세력을 버리고 수명이 지속하게 되는 힘(留壽行, āyuh-samskāradhiṣṭhāna)이 생겨난다. 그렇기 때문에 목숨은 異熟이 아니다”고 俱舍論主(Kośakāra)는 말하였다. 여기에 무슨 [이론적] 이점(uttara)이 있는가? 여기에는 어떠한 이점도 설해지고 있지 않다. 이는 經에도 포함되지 않고 律에도 나타나지 않으며, 法性에도 위배되기 때문에 (yasmānnaitatsūtre ‘varati, vinaye na samḍṛṣyate, dharmatām ca vilomayati), 어린애(bāla)의 말로서 무시되어야 한다.-(중략)-그러므로 Vaitulika-śāstra로 들어가는 문(praveśa-dvara)은 이 大德(세친)에 의해 비롯된 것이기 때문에 무시되어야 한다.(ADV., pp.99-101)

여기서 俱舍論主(Kośakāra, 세친)의 말은 『구사론』 「근품」에서 22근 중 命根 특히 아라한의 그것의 이숙·비이숙에 대해 분별하면

면 중현은 이미 세친의 『석계론』뿐만 아니라 대승논서를 읽었다고 볼 수 있다.

서 언급된 것으로,³⁸⁾ 중현은 이에 대해 “세친은 다만 ‘諸根의 大種이 지속할 때의 세력을 일시 명근이라 이른다’고만 정의할 뿐이기 때문에 올바른 이치가 아니다”고만 비난한다.³⁹⁾ 그러나 디파카라가 세친의 학설을 “경에 포함되고-”라는 佛說의 정의를 통해 검증하고,⁴⁰⁾ 어린애의 말로 비난한 것은 중현이 불설정의를 통해 세친의 ‘아비달마=非불설론’을 비판하고(T29, 489a20-22) 세친(또한 상좌)의 말을 “어린애들이 저들 방에서 놀면서 지껄인 말과 같다(童豎居自室言: 714b22; 714c8; 719c29f)”고 조소한 말과 상통한다.

디파카라는 어떠한 이유에서 『구사론』을 ‘Vaitulika-śāstra’로 들어가는 문 즉 입문서로 이해하였던가? ‘아라한 명근의 비이숙설’은 중현도 인용하고 있듯이 이미 法勝의 『아비담심론』에서 언급될 뿐만 아니라⁴¹⁾ 『대비바사론』에서는 동일한 말이 有說로 설해지는데,⁴²⁾ 어떻게 이를 통해 『구사론』을 대승론의 입문서라고 말하게 된 것인가? 吉元信行(1982, p.305)은 그 이유를 경량부나 유가행과에서 명근을 가유로 이해- “先業에 의해 引起된 衆同分の 세력을 일시 가

설한 것”-한테서 찾고서 “디파카라는 『구사론』을 경량부의 논서라기보다 오히려 [異教인] 대승론의 입문서로 간주하였다”고 말하고 있다. 그러나 제1절에서 논의한대로 세친은 『구사론』에서 일체법의 非有를 주장하는 이들(공성론자)은 해탈을 얻을 수 없다고 말하지 않았던가? 디파카라는 이 같은 사실을 몰랐던가?

한편 디파카라는 세친을 설일체유부에서 타락한 Vaitulika로 규정한다.

여기서 설일체유부(Sarvastivāda)에서 타락한(vibhraṣṭi) Vaitulika는 말하였다: “우리들도 세 자성(triṅsvabhāva)을 분별한다고 말한다.” 이에 대해 말해보자.

“세간(jagad)은 어리석은 마음에 의해 染著된 분별(parikalpa)로 가득 차 있으니, 현명한 마음에 의해 파악된 분별이란 있을 수 없다.”(제324송) 그대들에 의해 분별된 세 자성은 이미 앞에서 거부되었다(pratyūḍha). 그리고 이와 같은 그 밖의 다른 非有(혹은 虛僞)에 관한 분별(asat-parikalpa)도 단념되어야 한다(protśārayitavya). 이상의 사실 역시 俱舍論主가 [스스로] 3世(adhvan)에 대한 무지(samṃoha)의 낙인을 찍었음을 나타낸다.(ADV., p.282)

여기서는 俱舍論主 세친을 변계소집성·의타기성·원성실성(ADV., Introduction, p.128)의 세 자성과 무자성을 분별한, ‘설일체유부에서 타락한 Vaitulika’로 규정하고 있다. 그러나 『구사론』에는 세 자성이 논설되지 않으며, 디파카라는 이에 대해 앞서 비판하였다

38) AKBh., 43. 20.; T29, 15b27-c1.; 권오민 역, 『아비달마구사론』(동국역경원, 2002), p.130.

39) 『순정리론』권3(T29, 380c23ff). 참고로 普光은 이는 경량부 설로서 세친이 경량부와 가까이하여 설한 것이라고 말한다.(T41, 62c25)

40) 유부로부터 비롯된 불설관에 대해서는 권오민(2009), 「불설과 비불설」(『문화/사학/철학』 제17호) 참조.

41) 『아비담심론』권4(T28, 829c5f), “見實者, 十三根中, 或性是報(異熟), 或非.” 『아비담심론경』권6(T28, 864c3ff). 7유색근(眼 등의 5근과 여·남근)과 意根, 憂根을 제외한 4受根(樂·苦·喜·捨根), 그리고 命根 등의 13근은 이숙(是報)·비이숙(非是報) 모두와 통한다.

42) 『대비바사론』권26(T27, 656b1-4). 婆沙의 評者에 의하면 命根은 根이나 大種과는 별도의 존재이기 때문에 이 설은 옳지 못하다.

고 말하고 있지만 현존본 『디파』에는 전하지 않는다.⁴³⁾

인용문은 『디파』에서 “과거가 완전히 존재하지 않는다는 것이 아니라 가유로서 존재한다”(ADV., p.278)는 譬喩者의 반론과 “안근이 삼세실유라면 무엇이 장애하여 과거·미래의 색은 보지 못하는 것인가”(동, p.279)라는 俱舍論主의 반론과 관계하여 작용(karitra)과 실체(dravya)/자성(svabhāva)에 대해 논의한 후 언급된 것으로, 여기서의 세친의 3성설은 필경 『구사론』과는 관련 없는 (혹은 유부의 有論과 대응시키기 위해 설해진) 별도(훗날)의 학설이다. 이런 점에서 상기 인용문은 다음의 인용문과 함께 원래 유부소속(간다라 계통)이었던 세친이 경량부(상좌 슈리라타 일파)와 가까이하어 그들로부터 영향 받았고, 이후 대승의 유식학과로 전향하였다는 전설에 유력한 전거로 제시되었다.⁴⁴⁾

나아가 다파카리는 세친이 『구사론』에서 인용한 ‘경량부의 和合見說’ 일부를 발췌하고서 그를 ‘불합리한 공성’의 낭떠러지로 향하는 자로 규정하였다.

俱舍論主는 말하였다. “어찌 [실재하지도 않는] 허공을 삼킬 수 있을 것인가? 즉 [根·境·識의] 화합(sāmagrī, 전체)이 존재할 때 ‘보여졌다(drṣṭi)’고 가설(upacāra)할 뿐이거늘 이 중 무엇이 ‘보는 것’이라고 하였는가?” 그렇기 때문에 저 大德(세친)은 화합의 부분이 갖는 작용

43) 吉元信行(1982), 『アゼダルマ思想』, p.308. 『아비달마디파』에서 분별된 三自性說(제324송)과 이에 상응하는 세친의 『三性論』 제14송의 비교는 동, pp.305-308을 참조할 것. 『三性論』에 대해서는 이지수(2001), 「세친의 三性論(Tri-svabhāva nirdeśa)에 대하여」 참조.

44) 吉元信行(1982), 『アゼダルマ思想』, p.301.

(sāmagryaṅga-kriyā)을 부정하고 있는 것이다. [俱舍論主는] 아비달마에 無知(sammoha)의 낙인을 찍음으로써 자신도 그 낙인을 찍히게 되고 ‘불합리한 空性(ayoga-sūnyatā)’의 낭떠러지로 향하고 있음을 나타낸 것이 되고 만다.”(ADV., p.33)

이에 대해 P.S. 자이니(Jaini)는 디파카리의 이 같은 언급은 俱舍論主 세친이 대승불교도가 되기 전에 毘婆沙師였다는 전설의 신빙성을 증명하는데 지극히 중요하다고 註記하였지만, 여기서의 화합전설 역시 상좌 슈리라타(경량부)의 학설로서⁴⁵⁾ 대승이 아닐뿐더러

45) 和合見說은 根·境·識과 意行(心所)의 次第繼起說을 주장하는 상좌 인식론의 필연적 귀결이다. 일반적으로 화합전설의 ‘화합(samnipāta)’을 三事나 심·심소의 화합(俱生)으로 이해하지만, 상좌에게 있어 그것은 계시적 인과관계(無間生)를 의미한다. 즉 그는 根·境·識(觸은 마음의 차별)-受를 3찰나에 걸친 인과관계로 이해하였다.(T29, 385b15-18; 386b19f. 혹은 『구사론』상에서 有說: T29, 53a19-21) 그릴 때 根·境·識 三事 사이의 직접적 작용관계는 이루어지지 않는다. 상좌에게 있어 인식이란 識이 자신에게 나타난 전 찰나 외계대상(所緣境)의 형상(所緣境)을 自證하는 것이다. 眼識이 別體인 소연경을 別(지각)하는 것이 아니다. 안식이 전 찰나의 대상(즉 소연연)과 유사한 형상(소연경)을 띠고 생겨날 때, ‘안식이 색을 요별한다’고 가설하는 것일 뿐 안식 자체는 대상에 대해 어떠한 작용도 갖지 않는다. ‘眼이 본다’ 識이 요별한다’는 말(經說)은 다만 세속설일 따름이다.(T29, 484b19-22) 상좌에 의하는 한 인식대상은 극미의 화합물이며, 전 찰나의 존재이다. 상좌 인식론은 ‘화합’이라는 世俗有(개념상 존재)가, 과거의 존재가 어떻게 眼識에 의한 직접지각이 가능한가? 하는 문제(T29, 350c20ff; 374b13ff)에서 발단되었다고 할 수 있다. 보다 자세한 내용은 권오민(2010), 「불교철학에 있어 학파적 복합성과 독단성2: 陳那의 觀所緣緣論에서의 외계대상 비판의 경우」, pp.49-80 참조.

이 같은 상좌의 학설은 『아비달마디파』에서도 역시 譬喩者의 학설로 언급된다.: “먼저 생겨난 眼과 색이 원인이고, 識은 결과로서 [三事는] 동시에 존재하지 않는다”(ADV., p.32), “비유자(Darṣāntika)의 경우, 일체는 직접 지각되지 않는다(apratyakṣa). [그들에 의하면] 5識身은 과거를 대상으로 하기 때문이다. 즉 진실로 眼과 색이 존재할 때는 [眼]識이 존재하지 않으며, [안]식이 존재할 때는 안과 색이 존재하지 않는다. [왜냐하면] 識은 찰나만 머물러 [根·境의 찰나는] 존재하지 않기 때문이다, [5근이] 자신의 대상을 지각하는 것은 불가능하기 때문이다.”(ADV., pp.47f)

이러한 상좌의 학설(외계대상론과 인식론)은 후일 세친(『유식이십론』)과 진나(『관소연연론』)에 의해 비판되기도 한다.⁴⁶⁾

요컨대 세친의 『구사론』은 대승과 연관성이 없음에도⁴⁷⁾ 디파카라

46) 권오민(2010), 「불교철학에 있어 학파적 복합성과 독단성1: 世親의 唯識二十論에서의 외계대상 비판의 경우」; 「불교철학에 있어 학파적 복합성과 독단성2: 陳那의 觀所緣緣論에서의 외계대상 비판의 경우」 참조.

47) 세친이 「파아품」(T29, 156c22f; AKBh., 472, 13)에서 “일체의 법체는 모두 非有라고 부정하는 이들(ekesāṃ sarvanāstitāgrāh)의 견해는 올바른 이치가 아니기 때문에 해탈을 얻을 수 없다”고 논설하였음은 제1절에서 이미 말한 대로이지만, 세친은 ‘有色處는 극미화합의 가유’라는 이설(상좌 설)에 대해서도 “만약 극미 각각에 處의 작용이 없다면 極微所集의 根과 境이 화합하여 작용할 때 비로소 處의 뜻이 성립하게 되며, 그럴 경우 12처가 아니라 근·경 화합의 6처만이 존재한다고 해야 한다”는 이유로써 이를 비판하였다. (T29, 5a22-26) 그러나 『유식이십론』 제15송(T31, 76b18f)에서 “이미 직접지각이 일어났을 때에는 見者도 대상도 존재하지 않는다(現覺如夢等 已起現覺時 見及境已無 寧許有現量)”고 하였다. 이는 사실상 “眼識이 일어났을 때 이것의 인연이 된 안근과 색경은 이미 소멸하였다”고 주장한 상좌의 논리에서 한 걸음 나아가 전찰나의 그것조차 인정하지 않는다는 것이다. 한편 宮下晴輝(1986, 「俱舍論における本無今有論の背景-勝義空性經の解釋をめぐって-」)는 『구사론』 상에서의 경량부의 유부 작용론 비판과 이에 따른 本無今有論은 『유가론』에 연원을 두고 있다고 말할 수 있다고 논하였으며, 原田和宗(1993, p.108; 1996, p.138 주8)은 이를 “『구사론』 상의 경량부는 유가행과”라는 그의 가설의 주요한 논거로 채택하지만, 宮下는 상좌 슈리라타에 대해서는 전혀 주목하지 않았기 때문에 그의 판단은 성급한 것이었다고 할 수 있다. 이에 대해서는 別稿를 준비중이지만, 몇 가지 사실만 언급하면 이리하다.: ‘本無今有’의 출처인 『勝義空性經』의 ‘승의공성’을 後際空(本無今有)·前際空(有已還無)·中際空·常空·我空(오로지 현재 일 찰나의 諸行만이 존재)·受者空·作者空(果성과 因성의 諸行 空)으로 해석한 『유가론』의 사상을 상좌 슈리라타에게서도 확인할 수 있을 뿐만 아니라 중현은 세친이 『勝義空契經』의 ‘本無今有 有已還無’의 경설로써 유부 작용설(혹은 이에 기초한 삼세실유설)을 비판할 때면 대개 세친의 朋黨을 들먹이고 함께 비판한다. 예컨대 세친이 『승의공계경』으로써 삼세실유 경중1을 비판한 데(T29, 105b19-23) 대해 “무릇 비천한 이는 붕당의 주장(朋執)이 마음을 덮어 거칠고 얇은 뜻조차 능히 분명하게 관찰하지 못하니, 참으로 기이하다”고 조롱하였고(T29, 626a1-2), 세친이 杖髻外道에게 “업이 과거로 落謝하여 滅盡變壞하였을지라도 여전히 존재한다”고 설한 것은 興果의 功能에 근거하여 은밀히 설한 것이라는 주장의 경중으로 『승의공계경』을 인용한데(105b17-23) 대해 “이렇듯 諸 巧僞者(교묘하게 거짓을 설하는 이)들이 주장하는 隨界·功能·熏習·種子·增長·不失法 등에 대해 이미 곳곳에서 비판하였다”고 말한다. (627a19f) 隨界 등은 바로 種子의 異名으로, 중현 당

는 어떤 까닭에서 세친을 대승과 관련짓게 되었는가? 두 가지 가능성을 예상할 수 있다. 하나는 세친이 『구사론』을 저술할 때는 대승과 관련이 없었지만, 디파카라 시대에는 이미 대승으로 전향하여 대승교도로 간주되고 있었기 때문으로, 그래서 그의 전작인 『구사론』도 대승론의 입문서로 간주하였을 것이다. 다른 하나는 先學인 중현이 “세친은 上座와 가까이하였으며, 상좌는 壞法論(대승)과 가까운 자(같은 자)”라고 말하였는데 그 후 세친은 실제로 대승으로 전향하여 괴법론자가 되었기 때문이다. 즉 세친은 상좌와 가까이함으로써 바야흐로 ‘불합리한 공성(都無論)’이라는 낭떠러지로 **향하게** 되었던 것으로, 이에 따라 그의 『구사론』 역시 그 같은 대승론의 입문서로 간주되었을 것이다. 그리고 이 때의 ‘괴법론’이란 ‘邪見으로 인해 일

시 瞽瞍者의 대다수(多分)는 이러한 종자설을 주장하였고(398b25-29) 上座는 그것을 隨界(anudhātu) 혹은 舊隨界(pūrvanudhātu)라고 하였는데, 중현은 세친 비판에 이어 바로 『杖髻經』에서의 과거업을 다만 隨界로 이해한 상좌 설을 인용 비판하고 있다. (627b11f) 혹은 세친은, 유부에서 ‘本無今有 有已還無(還去로 전승함)’를 다만 작용에 적용시키고 이를 현재찰나의 法體와 다른 것이 아니라고 주장한데(105a16f) 대해 “법체와 다른 것이 아니라고 하면서 어떻게 그것의 차별이라는 것인가?”라고 야유하였는데, 중현은 그렇다면 “저 上座는 苦受 자체에 어떻게 攝益(즉 樂受)의 차별이 존재한다고 설하는 것인가”(632c15-16)고 反詰하여 세친이 上座의 朋黨임을 암시하고 있다. 또한 세친이 ‘本無今有 有已還無’의 경중으로써 未生法과 已滅滅의 실유를 비판한 데(105a22-27) 대해 이미 제1장에서 인용하였듯이 “大德은 어떠한 이유에서 ‘聖敎와 正理에 미혹한 자들’과 사악한 붕당(惡朋)을 맺어 이와 같이 수승한 공덕과 뛰어난 각혜를 갖춘 불타의 聖敎자들을 비방하고, 무량의 중생들을 惡見의 구덩이에 빠트리는 것인가”라고 비난하였는데(633b21f), 여기서 ‘붕당’이나 ‘巧僞者’ ‘聖敎와 正理에 미혹한 자’란 세친이 가까이하였던 上座 혹은 그의 일파(上座宗 혹은 비유자)를 의미함은 두말할 나위도 없다. 이들은 “오로지 현재 일 찰나만이 존재한다고 주장하는 宗(唯有一念論宗: 634a11)”으로, 유부 삼세실유론의 기본전제인 體相(svabhāva)과 性類(bhāva, 혹은 作用karitra)에 대한 세친의 비판-“만약 과거·미래의 법체가 다 실재하는 것이라면 그것을 어떻게 과거·미래의 존재라고 말할 수 있을 것인가?”-또한 上座宗과 가까이한데 따른 것이었다. (T29, 625b2-4, “經主於中朋附上座, 所立宗趣作是語言: 過去未來若俱是有, 如何可說是去來性”)

체법의 무자성을 주장하여 불타의 교법을 파괴 절멸시키는 이들이라는 의미였고, 디파카라는 이를 Vaināśika인 Vaitulika(불타교법을 절멸시키는 이단자)라고 하였다.

P.S. 자이니(ADV., Introduction, pp.132-135)에 의해 디파카라로 비정된 無垢友(毘末羅密多羅, Vimalamitra)는 중현 沒 후 그의 스투파에 들러 이같이 맹세하였다.

생각건대 논사께서는 雅量이 淸亮하여 大義를 抑揚하였지만, [세친의 『구사론』을 보고서는] 바야흐로 異部를 꺾고 自宗의 뜻을 세우고자 하였습니다. 그러나 주어진 목숨이 영원하지 않음을 어찌할 것인가! 저 無垢友는 외람 되게도 [스승의] 후학(末學)이 되어 시대를 달리하지만 스승의 대의를 사모하였고 누구보다도 더 스승의 덕을 가슴에 품고 있습니다. 세친은 이미 사멸하였지만, 그의 宗學은 여전히 전해지고 있으니, 제가 아는 바를 다해 諸論을 지어 섭부주의 여러 학자들에게서 大乘이라는 말이 끊어지고 世親이라는 이름이 사라지도록 하겠습니다.⁴⁸⁾

디파카라가 세친을 대승(Vaitulika)과 결부시킨 것은 그가 『구사론』에서 대승을 논하였기 때문이 아니라 대승(都無論宗)과 찰나의 간격만이 있을 뿐인 上座宗과 가까이하고 그들과 견해를 함께 하였

48) 『대당서역기』권4(T51, 892b9-13). 그러나 玄奘은 『서역기』권2(동, 881b11f)에서 伊濕伐羅(Īśvara)가 『阿毘達磨明燈論』을 지었다고 전한다. 그러나 만약 無垢友가 『디파』의 저자라면, 설혹 아니라 할지라도, 『디파』에서도 『구사론』 상의 이설을 비판하고 유부의 正義를 밝히려 했다는 점에서 『순정리론』을 계승한 문헌이라고 할 수 있다. 중현과 세친의 관계에 대한 전통설과 이에 대한 비판적 검토는 권오민, 「중현과 세친」(『불교학보』 제49집) 참조.

기 때문이다. 그럼으로써 세친은 ‘불합리한 공성’이라는 낭떠러지로 향하게 되었고, 실제 설일체유부에서 타락하여 [유식]3性과 3無性을 주장하였으므로 그의 『구사론』 역시 대승의 입문서로서 평가하였던 것이다. 디파카라의 이 같은 이해의 단초는 결국 중현의 『순정리론』에서 비롯된 것이라고 할 수 있다.⁴⁹⁾

49) 三友健用(2009, p.68)은, 다같이 세친의 『구사론』에 대해 반박서를 쓴 衆賢과 디파카라의 근본적인 상위는 디파카라가 대승불교도 배워 비판하지만 중현에게는 이 같은 점이 보이지 않는 것이라고 말한다. 디파카라가 중현보다 후대이니 그만큼 발달된 대승교학을 더 배웠다고 할 수 있겠지만 세친과 관련하여서는 『삼자성론』의 한 구절을 인용한 것이 전부로서 이에 대한 비판도 전하지 않는다.(주43) 그런데 이중철에 의하면 중현도 세친의 『석륜론』을 인용하기 때문에(주37) 그 역시 당연히 일련의 대승 유행과 문헌에 대한 이해가 있었을 것으로 추측되지만 어떠한 코멘트도 하고 있지 않다. 세친의 『구사론』 역시 대승 공성론자에 대해 비판적이었지만(주47 참조) 구체적으로 코멘트하지 않는다. 따라서 디파카라가 『구사론』을 Vaitulika-śāstra(대승론)의 입문서로 간주한 것은 그가 대승에 대한 선 이해가 있었고, 실제 『구사론』에 대승사상이 나타나기 때문이 아니라 그의 先賢이었던 중현이 세친을 ‘상좌 슈리파타와 가까이 한 이’로 이해하였고, 상좌에 대해서는 ‘壞法論宗(대승)과 같은 이’로 여겼으며, 그 후 세친이 실제로 대승으로 전향하였기 때문이라는 것이 본 논문의 요지이다. “본 논문은 범어원문에 대한 심도 있는 연구를 결여한 저자가 너무나도 손쉽게 ‘아비달마디파에서의 논의도, 세친의 사상도 대승과 관련성이 없고 先學인 중현의 이해에 따른 것이라고 할 수 있다’는 다소 성급한 결론을 도출한데서 그 문제점을 노정한다. 디파카라는 연대적으로 세친보다 최소 한 두 세대는 후대라고 볼 수 있으며, 따라서 대승 유행파로 전환한 이후의 세친 사상의 전개과정에 대한 선 이해를 이미 가지고 있었다고 보는 것이 합리적인 것이다”는 심사평이 있었기에 타고 후 註記하는 바이다. 심사자는 전향 이후 세친 사상의 전개에 대한 디파카라의 선 이해가 『디파』에 어떻게 반영되고 있는지, 『구사론』에서의 세친 사상이 어떤 식으로 대승과 관련되어 있는지를 일본학자의 이차 성과물이 아닌, 심도 있는 원전연구로써 밝혀주기 바란다. 심사자의 평은 막연한 추측에 근거한 것으로, 필자는 우리에게 주어진 불교를 주어진 대로 이해 추측하려는 그 같은 불교학에 문제를 제기하기 위해 본고를 집필하였다.(보조사상연구원 제93차 정기월례학술대회보, p.53 참조)

참고문헌

- *ADV. : Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, Edited by P. S. Jaini. Tibetan Sanskrit Works Series 4. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1973.
- *AKBh. : Abhidharmakośabhāṣya*. Edited by P. Pradhan, Tibetan Sanskrit Works Series 8, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1976.
- *AKVy. : Abhidharmakośavyākhyā*, Edited by U. Wogihara, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1989. reprint.
- T: 大正新修大藏經
- 『阿毘達磨大毘婆沙論』(T27)
- 『阿毘曇心論』(T28)
- 『阿毘曇心論經』(T28)
- 『阿毘達磨俱舍論』(T29)
- 『阿毘曇俱舍釋論』(T29)
- 『阿毘達磨順正理論』(T29)
- 『阿毘達磨藏顯宗論』(T29)
- 『唯識二十論』(T31)
- 『俱舍論記』(T41)
- 『大慈恩寺三藏法師傳』(T50)
- 『大唐西域記』(T51)
- 『論事(Kathavatthu)』(남전대장경58).; *Point of Controversy*, The Pali Text Society, 1979.
- 中村元, 『佛敎語大辭典』, 東京: 東京書籍, 1981.
- 荻原雲來 編纂, 『梵和大辭典』, 東京: 講談社, 1979.
- 吉元信行(1982), 『アゼダルマ思想』, 京都: 法藏館.
- 三友健用(2009), 『アビダルマディーパの研究』, 東京: 平樂寺書店.
- 李鍾徹(2001), 『世親思想の研究: 釋軌論を中心として』, 東京: 山喜房佛書林.
- 권오민(1994), 『有部 阿毘達磨와 經量部哲學의 研究』, 서울: 경서원.
- 宮下晴輝(1986), 「俱舍論における本無今有論の背景—勝義空性經の解釋をめぐって—」, 大谷大學 『佛敎學セミナー』제44호.
- 권오민
 - 2008, 「pūrvacārya(先代軌範師) 再考」, 『불교학연구』 제20호.
 - 2008, 「經量部와 譬喩者의 의미와 關係」, 『불교학연구』 제21호.
 - 2009, 「俱舍論에서의 經量部(1)」, 『한국불교학』 제53집.
 - 2009, 「俱舍論에서의 經量部(2)」, 『불교학보』 제51집.
 - 2009, 「佛說과 非佛說」, 『문학/사학/철학』 제17호.
 - 2010, 「順正理論에서의 經量部」, 『불교학보』 제54집.
 - 2010, 「世親과 經量部」, 『한국불교학』 제56집.
 - 2010, 「불교철학의 학과적 복합성과 독단성(1): 世親의 唯識二十論에서의 外계대상 비판의 경우」, 『인도철학』제28집.
 - 2010, 「불교철학의 학과적 복합성과 독단성(2): 陳那의 觀所緣緣論에서의 外계대상 비판의 경우」, 『불교연구』제33호.
 - 2010, 「鳩摩羅設摩의 ‘文頌’과 扇帙略의 ‘論門’ 散考」, 『불교학리뷰』 vol.8.

- 原田和宗
 —— 1993, 「DignāgaのHastavālaprakaraṇa&Vṛtti—和譯とSkt.還元譯の試み」, 龍谷大學『佛教學研究室年報』제6호.
- 1996, 「<經量部の‘單層の’識の流れ>という概念への疑問(1)」, 『インド學 チベット學 研究』제1호.
- 이지수(2001), 「세친의 三性論(Tri-svabhāva nirdeśa)에 대하여」, 『불교학보』38집.

Huàifālúnzōng(壞法論宗) and Vaitulika —Understanding of ‘Mahāyāna’ in Abhidharma-śāstra

Kwon, Oh-min
 Gyeongsang National University

According to Saṃghabhadra, Sautrāntika in *Abhidharmaśāstra* is Sthavira Śrīlāta, so he repeatedly asked Vasubandhu not to associate with Sthavira. Also Saṃghabhadra criticized Sthavira or his argument with the word such as ‘associating with Huàifālún(壞法論: Destroyers of Buddha dharma)’, ‘according to Huàifālún’, ‘same as Huàifālún’ etc. In this case, Huàifālún means Śūnyatā-vādin of Mahāyāna who insists on the non-substance of everything.

Saṃghabhadra also called them in a name of Nihilist(都無論者) or Illusionist(空花論者), and denounced Sthavira’s denomination that there’s just a kṣaṇika gap, which means there’s no difference between the two. So Saṃghabhadra’s reference of Huàifālún or Nihilism in his *Abhidharmanyāyānusāra* is not to criticize Mahāyāna but to criticize SthaviraŚrīlāta who became Vasubandhu’s background idea.

In *Abhidharmadīpa*, Mahāyāna was also called as Vaitulika(heathen), and defined as Vaināśika(Destroyers or annihilationist). These terms are pejorative names equal to Nihilis t(都無論宗) or Destroyers of Buddha dharma(壞法論宗) in *Abhidharmanyāyānusāra*. On the contrary Saṃghabhadra mentioned nothing about Mahāyāna and did not comment Vasubandhu with it, Dīpakāra connected Vasubandhu with Mahāyāna(namely Vaitulika). For instance, he defined *Abhidharmakośabhāṣya* as the introduction of Mahāyāna and Vasubandhu as a corrupted Mahāyāna from Sarvāstivāda or irrational Śūnyatā-vādin. But Vasubandhu's thought which covered here has nothing to do with Mahāyāna.

Nevertheless, Dīpakāra compared Vasubandhu with Mahāyāna because he followed the understanding of Saṃghabhadra who was his previous master. So to speak, according to Saṃghabhadra, Vasubandhu associated with Sthavira, and Sthavira's theory was close to the non-substance theory of Huàifālún(壞法論), and after some time Vasubandhu actually turned to Mahāyāna and became Huàifālúnzhě(壞法論者), Destroyers of Buddha dharma.

Key Word

Mahāyāna, Huàifālúnzōng(壞法論宗, Destroyers of Buddha dharma),
Dōuwúlúnzōng(都無論宗), Vaitulika, Vaināśika, Sthavira Śrīlāta, Vasubandhu.

✎ 투고일자 2011.3.25 | 심사일자 2011.4.10 | 게재확정일자 2011.4.13