

Ganghwa Island and that all the engravings were done at Haeinsa Temple and surrounding localities. However, because Chung-Hyun's writings are only 7 years after the Tripitaka Koreana arrived at Haeinsa Temple their value as a credible source of how the Tripitaka Koreana came to be at Haeinsa Temple remains very high. Clearly, the evidence points to the conclusion that the Tripitaka Koreana came from an island and arrived on land and therefore lends credence to the theory that they were first produced at Ganghwa Island and then transported over water and by land, and finally ending up at Haeinsa Temple.

#### Key Words

Tripitaka Koreana, Daejangdogam(大藏都監),

Bunsa-daejangdogam(分司大藏都監), Ganghwa Island,

Namhae, Hainsa Temple, Transport period, Transport route,

Han Yong-un, Kim Young-soo.

✎ 투고일자 2011.11.22 | 심사일자 2011.12.6 | 게재확정일자 2011.12.16

## Sthitibhāgīya(順住分者)와 Śvalāṅgūlika

권오민

경상대학교 철학과 / 인문학연구소

- I. Sthitibhāgīya의 '貪 등=意業'설
- II. 上座 슈리라타의 '貪 등=思의 차별'론
- III. 經量부와譬喩者
- IV. Sthitibhāgīya와 Śvalāṅgūlika
  1. Sthitibhāgīya(順住分者)
  2. Śvalāṅgūlika(有狗尾者)
  3. 世親과 Śvalāṅgūlika
- V. 결어

## 요약문

『아비달마디파』에서는 ‘貪·瞋·邪見=意業’ 설이 Śvalāṅgūlika(개 꼬리를 가진 자)라는 이상한 이름을 별명으로 갖는 Sthitibhāgīya(順住分者)의 학설로 인용되는데, 이는 『구사론』에서譬喩者의 설로 인용되고, 『순정리론』 상에서 ‘行蘊=思’라는 上座 슈리라타(=경량부)의 학설에서 그 이론적 근거가 확인된다. 『디파』에서의 이 두 명칭의 의미는 무엇인가? 『디파』만으로는 그 의미를 밝히기 어렵기 때문에 동일한 성격의 선대문헌인 중현의 『순정리론』을 통해 그 의미를 밝히고자 하였다.

이에 따르면 有爲4相의 개별적 실재성을 부정하는 譬喩者(혹은 上座宗)는 諸行의 因果相續을 住(sthiti)로 이해하고 이를 가능하게 하는 힘(功能)을 種子(비유자) 혹은 隨界(상좌)라고 하였다. 디파카라(Dīpakāra)는 아마도 상좌계통의 비유자 일파를 ‘住 즉 相續(samṭati 혹은 pravāha)과 관계하는 이’라는 의미에서 ‘Sthitibhāgīya(順住分者)’로 이름하였을 것이다.

또한 비유자/경량부는 과거·미래는 물론이고 유부에서 설정한

다수의 法의 개별적 실재성을 부정함으로써 都無論/壞法論(『디파』에서는 Vaitulika이단자/Vaiṇāśika절멸자) 등으로 불린 대승의 空見(空花論)과 매우 가까운 것으로 간주되었다. 이에 따라 디파카라는 개가 걸식할 때 몸은 남의 집에 들어갈지라도 꼬리만은 문밖에 두는 것이 개의 법도라는 『십송율』의 우화에 따라 ‘몸은 이미 空見(대승)에 가담하였으면서 꼬리만 佛弟子’라는 의미에서 ‘Śvalāṅgūlika(개 꼬리를 가진 자)’라고 이름하였을 것이다.

곧 Sthitibhāgīya와 Śvalāṅgūlika는 그들의 종자상속론이나 대승과의 유사성에 따라 유부논사들에 의해 불려진 貶稱으로 이해된다.

## 주제어

順住分者(Sthitibhāgīya), 개의 꼬리를 가진 자(Śvalāṅgūlika),

上座 슈리라타(Śrīlata), 經量部, 譬喩者

## I. Sthitibhāgīya의 ‘貪 등=意業’설

『아비달마디파(Abhidharmadīpa)』(이하 『디파』)에는 ‘貪·瞋·邪見=意業’을 주장하는 Sthitibhāgīya라는 다소 생소한 이름의 학파가 언급된다. 게다가 디파카라(Dīpakāra: 『디파』의 작자)는 이들을 卑稱인 듯한 ‘Śvalāṅgūlika(개꼬리를 가진 자)’라는 또 다른 이름으로 부르고 있다. 먼저 해당문구를 인용하면 이리하다.

Sthitibhāgīya들은 “貪 등은 바로 업을 자성으로 한다”고 주장하지만, 이는 그렇지 않으니, [그럴 경우] 업과 번뇌가 동일한 것이 되고 마는 과실이 있기 때문이다. Sthitibhāgīya는 釋迦의 제자라고 말하지만 Śvalāṅgūlika라는 두 번째 이름을 가지고 있다.<sup>1)</sup>

1) “abhidhyādaya eva karmasvabhāvāni” iti sthitibhāgīyāḥ. tac ca na, karmakleśaikatvadoṣāt. sthitibhāgīyā nāma śākyāḥ śvalāṅgūlikadvitīyanāmānaḥ. (ADV., 148. 10-11)

일반적으로 ‘順住分(혹은 隨順住分)’으로 漢譯되는 sthitibhāgīya라고 하면, 해탈 혹은 무루견도와 隨順(anuṅga, 상응, 관계)하여 그 원인이 되는 수행도를 順解脫分(mokṣabhāgīya) 혹은 順決擇分(nirvedhabhāgīya)이라 하듯이, 自地和 상응하여 거기에 머무는(淨)等至의 한 상태를 말하지만,<sup>2)</sup> 여기서의 ‘Sthitibhāgīya’(이하 ‘順住分者’)는 분명 특수한 주장을 갖는, 뿐만 아니라 ‘Śvalāṅgūlika(개꼬리를 가진 자)’라는 또 다른 이름으로 비하된 특정 학파의 명칭이다. 누구일까?

디파카라는 계속하여 그들의 주장을 되풀이하여 언급하고 비판한다: “그들은 실로 貪 등은 意業을 자성으로 하는 것이라 생각한다. 그들은 업과 번뇌를 하나로 뒤섞어 버렸다. 俱舍論主(Kośakāra: 세친)는 ‘여기에 무슨 과실이 있을 것인가’라고 하였지만, 만약 어떤 번뇌가 업이라고 한다면 [검은 까마귀도 [흰] 학이라고 말할 수 있다고 해야 한다.”(ADV., 148. 11-149. 2)

디파카라가 밝힌 것처럼 세친은 그의 『구사론』에서 『디파』에서와 마찬가지로 3意惡行(mano-duścārīta)에 관해 논의하면서 이 같은 주장을 인용하고 옹호하는데, 여기서는 ‘譬喩者(Dārṣṭāntika)’라는 이름으로 언급되고 있다.

2) 『구사론』권28(T29, 148c22), “順住分能順自地.”; svabhūmyanuṅgaṃ sthitibhāgīyam. (AKBh., 445. 10; ADV., 419. 2-3) 이에 대해 번뇌생기와 상응하는 淨等至를 順退分(hāna-bhāgīya), 上地和 상응하는 정등지를 順勝進分(viśeṣa-bhāgīya), 무루와 상응하는 정등지를 順決擇分(nirvedha-bhāgīya)이라 한다. 혹은 4善根 중 어느 한 단계에서 물러나는 이를 順退分, 거기에 머무는 이를 順住分, 승진하는 이를 順勝分이라 한다.(『대비바사론』권5, T27, 22c22-25)

譬喩者는 말하였다.: “탐·진·사건은 바로 意業이니, 『故思經 (saṃcetanīyasūtra)』 중에서 이러한 세 종류를 의업으로 설하였기 때문이다.”

만약 그렇다고 한다면 업과 번뇌는 동일한 것이 되고 말 것이다.

“[경에서] 어떤 번뇌는 바로 의업이라고 인정하였는데, 여기에 무슨 과실이 있을 것인가?”<sup>3)</sup>

세친은 이러한 비유자의 주장을 업도(karma-patha) 문제에 관해 논의하면서 다시 확인하고 있다.

貪·瞋 등이 바로 意業이라고 주장하는 譬喩論師는 어떤 뜻에 근거하여 그것을 業道라고 말한 것인가?

마땅히 그 論師에게 물어보아야 하겠지만(應問彼師: ta eva hi praṣṭavyāḥ), [이렇게] 말할 수 있을 것이다.: “그것은 意業이고 惡趣로의 길(道)이기 때문에 業道라고 말한 것이다. 혹은 서로를引起(āvāhana, 乘)하기 때문이다.”<sup>4)</sup>

이로써 일단 Sthitibhāgiya(順住分者)는 譬喩者의 異名이라 말할 수 있다. 그리고 稱友(Yasomitra)는 앞의 譬喩者(주3)를 經量部の 한 형태(異師)로 주석하며(Dārṣṭāntika Sautrāntika-viśeṣā ity arthaḥ: AKVy., 400. 17), 뒤의 譬喩論師(주4)에 대해서는 언급하지

3) 『구사론』권16(T29, 84b3-6); AKBh., 237. 17-19.

4) 『구사론』권17(T29, 88c12-15); AKBh., 248. 10-12.

않지만 西藏譯 『구사론』에서는 이를 경량부(mdo sde pa dag)로 전하기 때문에,<sup>5)</sup> 그리고 普光 역시 앞의 비유자를 ‘經部譬喩者’로 주석하고 있기 때문에(T41, 252b19), Sthitibhāgiya는 경량부의 또 다른 이름이라 할 수 있다.

## II. 上座 슈리라타의 ‘탐 등=思의 차별’론

그렇다면 비유자/경량부에서는 어떤 이유에서 貪 등을 意業으로 이해한 것인가? 일차적으로 그들이 經證으로 제시한 『故思經』(현존본은 중아함 제15 『思經』, “云何意故作三業? — 一曰貪, — 二曰嫉恚, — 三曰邪見.”: T1, 437c)에 따른 것으로, 이는 ‘분명하게 드러내어 결정적으로 설한 것(顯了定說: T29, 489a28)’을 了義의 佛說로 간주하는 上座 슈리라타(Śrīlata)의 전형적인 논의방식이라 할 수 있다. 즉 상좌를 중심으로 한 일군의 譬喩者는, 佛說은 별도의 意趣에 근거하여 설해진 것이기 때문에 다만 드러난 경문에 집착해서는 안 된다는 有部の 法性 위주의 佛說論을 부정하고 불타에 의해 직접 설해진 顯了的의 佛說(=經)을 지식의 결정적 근거로 삼기 때문에 經量部였다.<sup>6)</sup> (후술)

그러나 유부 毘婆沙師는 이 경에 따를 경우 正理(법성)에 어긋나

5) 舟橋一哉(1981), 『業の研究』, p.334.

6) 『순정리론』권72(T29, 734a16-23), “此中上座作如是言, —(중략)— 佛所說經皆是了義. 無別意趣不應異釋.” 경량부와 유부의 佛說論에 대해서는 권오민(2009), 『불설과 비불설』, pp.154-173 참조.

기 때문에<sup>7)</sup> “탐 등은 업의緣이 되어 그것을 일으키는 것”이라는 등의 또 다른 경증(阿笈摩: T29, 574b24-28)에 근거하여 『故思經』에서 탐·진·사건을 意業으로 설한 것은 그것이 업(즉 思)의 門(방편, 혹은 資糧)이 되기 때문이라고 해석한다.<sup>8)</sup> 유부에 의는 한 意業은 다만 思(cetanā)로서, 탐·진·사건과는 별도의 실체이다. 즉 탐 등은 업이 아니지만 업(=思)이 일어나는 通道(道)가 되기 때문에 業道이다.

이로 볼 때 譬喩者가 탐 등을 업으로 간주하게 된 보다 근원적인 이유는 그들이 탐 등의 번뇌를 개별적인 실체로 여기지 않았으며, 특히 上座 슈리라타 계통의 비유자(=경량부)는 受·想·思의 세 심소의 실재성을 인정하고(T29, 384b12-13) 그 밖의 일체의 심소(行蘊)를 思(=의업)의 차별로 간주하였기 때문일 것인데(339b14-24), 이 같은 사실은 普光에 의해서도 바로 지적되고 있다. 즉 그는 앞서 인용한 두 번의 비유자 설에 대해 공히 “탐 등은 바로 意思[業]으로서 思를 떠나 별도의 실체로서 존재하지 않는다”<sup>9)</sup>는 그들의 말을 그들 주장의 논거로 제시하고 있는 것이다.

중현은 ‘行蘊(受·想을 제외한 일체 心所)의 본질은 思’라는 上座의 학설을 장문으로 인용하여 비판하는데, 다음은 그 일부이다.

7) “번뇌가 바로 (意)業이라고 한다면 12緣起 중의 無明(惑)과 行(業)도 같다고 해야 하며, 3障 중의 業障과 煩惱障도 같은 것이라고 해야 한다.”(『순정리론』권41, T29, 574c12-14)  
 8) “貪·瞋 등을 意業이라 한다”는 『故思經』에 대한 중현의 해명은 『구사론』의 상응개소인 『순정리론』권41(T29, 574b21-c14) 뿐만 아니라 後說하는 上座의 ‘行蘊=思’를 비판하면서도 논설된다.(T29, 340b18-c10)  
 9) 『구사론기』권16(T41, 252b19-21), “經部譬喩者言, 貪等三種即是意思, ‘離思無體’ 引證可知.”; 동 권17(T41, 264c14), “譬喩論師執, 貪瞋等即是意思, 無有別體.”

저 上座는 “行蘊의 본질은 오로지 思이며, 그 밖의 作意 등은 바로 思의 차별이라고 주장한다.

그는 다시 이렇게 말하고 있다.: “作意 등의 行은 思를 떠나서는 그 자체 별도로 존재한다고 아는 것이 불가능하다. 그렇지만 思 자체는 그 밖의 行을 떠나서도 [행은의] 일부로서 별도로 존재한다는 사실을 인식할 수 있다. 이 같은 사실에 따라 行蘊은 비록 한가지 존재가 아니라 할지라도 하나의 思에 포섭될 수 있으며, 그렇기 때문에 契經에서 [一切 行을] 思 한가지(六思身)만으로 언급하였을지라도 이치에 어긋나지 않는 것이다.”

作意 등 일체의 行이 모두 思를 본질로 한다는 사실은 어떻게 알게 된 것인가?

薄伽梵께서 계경 중에서 “6思身を 설하여 行蘊이라 한다”고 하였기 때문이며,<sup>10)</sup> “貪·瞋 등을 意業이라 한다”(『故思經』: 필자)고 설하였기 때문이다. (후략)<sup>11)</sup>

그리고 중현은 이에 대한 장문의 비판(T29, 339b24-341c28) 중에서 “[계경에서] ‘탐·진 등을 의업이라 한다’고 설하였기 때문에 作意

10) 세친은 行蘊에 대해 논설하면서 “薄伽梵께서 계경 중에서 ‘6思身を 설하여 行蘊이라 한다(잡아함 제59경: T2, 15c28-29)고 하였다”는 (異)說을 언급하여 “造作의 뜻이 가장 수승하기 때문에 그같이 설한 것”이라고 해명하였는데(T29, 4a7-8; *AKBh.*, 10, 20-21), 『구사론』에서의 이 경문의 인용은 上座(경량부)를 염두에 둔 것이라 할 수 있다. 普光 또한 경량부는 이 경문을 통해 ‘思=行蘊’임을 알게 된 것이라 해석한다. (“經部以佛經中唯說‘六思身名爲行蘊’, 不說餘法, 故知但以思爲行蘊.”: T41, 25b28-c1)  
 11) 『순정리론』권2(T29, 339b14-24), “彼上座說: ‘行蘊唯思, 餘作意等, 是思差別.’ 復作是言: ‘作意等行, 不可離思知別有體. 或離餘行, 別有少分思體可. 由此行蘊, 雖非一物而一思攝. 是故契經雖舉一思, 而不違理.’ 復云何知, 作意等行一切皆用思爲自體? 以薄伽梵於契經中說, 六思身爲行蘊故; 說貪瞋等名意業故.”

등은 思를 본질로 하는 것임을 알 수 있다”는 上座의 말(340b18-19)을 다시 확인하며, 上座의 無樂(樂受 非實有)說을 비판하면서도 “信과 貪도 思의 종류에서 벗어나지 않는다”는 그의 주장(663b15)을 다시 인용 비판하고 있다.

이러한 上座의 생각은 두말할 것도 없이 “身·語·意業은 모두 思를 본질로 한다”<sup>12)</sup>거나 “思를 떠난(배제한) 異熟因, 受를 떠난 이숙과는 존재하지 않는다”<sup>13)</sup>고 주장한 『바사론』의 비유자 설에 기초한 것이겠지만, 『바사론』의 또 다른 비유자는 思를 포함한 일체의 心所는 다만 마음(心)의 차별로서 별도의 실체가 아니라고 말하며,<sup>14)</sup> 『순정리론』 상의 ‘어떤 비유자’ 역시 오로지 心만이 존재할 뿐 심소는 존재하지 않는다고 주장하면서 “세 가지 大地法(受·想·思)만이 존재한다”는 上座의 주장을 ‘或說’로 간주한다.(T29, 395a1-19)

따라서 ‘탐·진·사건=의업(즉 思)’를 주장한 譬喩者는, 受·想·思는 실유이고 그밖에 行蘊에 포섭되는 일체의 심소는 모두 思의 차별이라 주장한 上座 슈리라타 계통의 비유자(=경량부)라고 할 수 있다. 思와 受의 心所도 역시 마음의 차별로서 別體가 아니라면, 이를 이숙인과 이숙과의 본질(自體)이라 말할 수 없기 때문이다. 곧 앞서 인용한 두 번의 譬喩者 설(주3; 주4)은 아마도 세친이 意惡行과 業道

12) 『대비바사론』 권113(T27, 587a7-8), “譬喩者說: 身語意業, 皆是一思.”

13) 『대비바사론』 권19(T29, 96a24-27), “云何異熟因? 乃至廣說. 問: 何故作此論? 答: 為止他宗, 顯正理故. 謂或有執: 離思無異熟因, 離受無異熟果, 如譬喩者.” 『대비바사론』에서는 이외에도 3結 내지 98隨眠과 22根의 有異熟·無異熟을 분별하면서(권51, 263c23f; 권144, 741b11f) 이 내용을 논설한다. 『디파』에서도 3受業에 대해 논설하면서 이러한 譬喩者 설을 인용 비판한다.(주21)

14) 『대비바사론』 권42(T27, 216b23-24), “謂或有執: 思·慮(慧)是心, 如譬喩者. 彼說: 思·慮是心差別, 無別有體.”

의 문제와 관련하여 上座 계통의 교학체계(『經部毘婆沙』) 상에서 취한 단편일 것이다.

### III. 經量部와 譬喩者

그렇다면 세친은 왜 ‘탐 등=의업’설을 ‘經量部’가 아닌 『바사론』 아래의 명칭인 譬喩者의 학설로 전한 것이며, 디파카라는 어떠한 이유에서 이와 거의 동일한 내용인 ‘이숙인=思, 이숙과=受’라는 주장은 비유자 설로 전하면서(주21) 이에 대해서는 Sthitibhāgiya(順住分者)라는 명칭을 사용한 것인가?

譬喩者와 經量部는 단순히 ‘譬喩를 즐겨 사용한 이’, ‘經을 지식의 근거로 삼는 이’라는 정도의 의미가 아니다. ‘비유’는 12分教의 하나(avadāna)이고 불교(인도) 논증식의 세 요소(支) 중의 하나(drṣṭanta)일 뿐만 아니라 불교학파로서 불타의 말씀(佛說, buddhavacana)인 經을 지식의 근거로 삼지 않는 이는 없기 때문이다. 여기서 ‘비유’는 다만 metaphor나 example의 의미라기보다 세간 상식, 일상경험의 의미(이 경우 ‘世間現喩’로 한역)이며, 비유자는 이에 기초하여 불법을 분별하는 이로서 正理 法性에 기초하여 불법을 분별하는 유부와 대립한다. 즉 유부가 “(누가 설한 것이든) 법성에 어긋나지 않으면 佛說”이라는 그들의 불설론에 따라 法性的 決擇·覺察·顯發 등인 阿毘達磨(T27, 4a12ff)를 지식의 근거로 삼은 데 반해 비유자는 불타에 의해 직접 설해진 經만을 지식의 근거로 삼았고(주6), 그것 또한 正理(=賢聖法)가 아닌 世間現喩(=世俗法: 일상경

함)으로써 분별하였다. 그래서 유부로부터 ‘성법을 파괴하는 자(壞聖法者)’(T29, 488a18), ‘어리석음에 덮여 경을 은멸하는 자(愚蒙隱滅經者)’(630a10) 등으로 불리기도 하였다.

필자는 세친 당시 비유자와 경량부라는 두 명칭 사이에 엄격한 구분이었다고는 생각하지 않는다. ‘비유자’가 『바사론』 아래의 보다 넓은 범위의 일반적 명칭이었다면, ‘경량부’는 上座 계통의 일군(一類)의 비유자의 自稱으로, 여기에는 이미 毘婆沙師(Vaibhāṣika, 有部)의 ‘아비달마=了義의 佛說’論에 대한 반동의 의미가 포함되어 있기 때문에 중현과 디파카리는 이 말을 주로 그들(특히 경설과 관련된 학설)을 비판할 때 사용하지만,<sup>15)</sup> 이들에 대해 호의를 갖은 세친은 ‘경량부’라는 말을 선호하면서도 원래의 명칭인 ‘비유자’라는 말도 함께 사용하였을 것이다.

그런데 加藤純章(1989, pp.81-85)은 “비유자는 경멸적인 명칭이고, 경량부는 호의적인 명칭”이라는 J. Przylusky의 가설을 원용하여 “세친은 자신이 동의하는 견해(혹은 자신의 견해)에 대해서는 ‘경량부’라는 술어를, 자신이 동의하지 않는 스승(상좌 슈리라타)의 견해에 대해서는 ‘비유자’라는 술어를 사용하였다고 말한다.

그러나 중현도, 디파카라도 “[경에서 어떤 번뇌는 바로 의업이라 하였는데], 여기에 무슨 과실이 있을 것인가?”라는 『구사론』의 논설(주3)을 세친(經主, Kośakāra)의 옹호의 말로 인용하고(T29, 574b29; ADV., 149. 1), 稱友 또한 업도와 관련된 譬喩論師 설(주4)을 세친

15) 권오민(2010), 「順正理論에서의 經量部」; (2011), 「아비달마디파에서의 經量部와 譬喩者(1)」 참조.

자신의 견해에 의해 인정한 것이라고 해설한다.(AKVy., 411. 4-5) 그림에도 加藤(pp.83-84)은, ‘탐 등=의업’ 설은 ‘諸心所=思의 차별’이라는 上座 슈리라타의 주장과 밀접하게 관련되어 있으며, 이는 다시 그의 심·심소 次第生起說의 중요한 근거가 되지만, 세친은 유부의 相應俱起說을 지지하였기 때문에 ‘탐 등=의업’ 설을 蔑稱인 비유자의 학설로 전하게 되었다고 말하고서 중현과 稱友는 아마도 스승(상좌 슈리라타)에 따라 제자인 세친도 이에 찬동하였을 것이라 여겨 그같이 인용 해설하였을 것으로 추측한다.

세친이 ‘심·심소 상응구기설’을 지지하였다는 加藤純章의 주장은 거의 너무 단순하여 납득하기 어려울 뿐만 아니라<sup>16)</sup> 상좌가 세친의

16) “세친이 ‘심·심소 同時俱起說’을 지지하였다”는 加藤純章(1989, p.83; p.219)의 주장은 매우 단순하다. ① 『구사론』 「세간품」(AKBh., 145. 17-146. 20; T29, 53a3-b27)에서 논의된 觸·受의 相應俱起說(毘婆沙師說) vs 次第生起說(有說, 諸釋에 의하면 上座 설)의 대론이 “그렇기 때문에 결국코 일체의 識에는 觸과, 촉과 俱生한 受가 존재한다는 사실을 역시 인정해야 할 것이다”는 말로 끝맺고 있고, ② 稱友는 이를 ‘세친 설(acārya aha)’로 해석하였으며, ③ 『순정리론』에서도 次第生起說을 상좌 설로 소개하면서 經主(세친)에 대한 비난의 말은 전혀 보이지 않는다는 것이다. 그러나 만약 이와 같은 이유에서 세친이 차제생기설을 거부한 것이라면, 예컨대 根見·識見의 논쟁 또한 “안근이 능히 본다”는 카슈미르 毘婆沙師 宗義로 끝맺고 있고(T29, 11b6-8), 稱友 뿐만 아니라 普光도 세친(acārya)이 識見說을 채용하였다고 해석하였으며, 『순정리론』에서도 경량부(즉 譬喩論師) 학설을 비판하면서 經主(세친)에 관해 어떠한 언급도 하고 있지 않기 때문에 세친이 경량부 설에 동조하였다고도 말할 수 없다. 세친은 대개 『대비바사론』의 내용과 『아비담심론』의 형식에 기초하여 유부의 근본입장을 계승으로 제시하고 경량부나 有餘師 등의 이설을 통해 비판하고서 유부 毘婆沙師의 종의로 결말(歸宗)짓는 논설형식을 취하기 때문에 설혹 유부의 학설로 결론지었다고 할지라도 이에 근거하여 그가 유부학설에 찬동하였다고는 말하기 어렵다. (박창환, p.4 footnote 14참조) 또한 중현이 『순정리론』의 해당개소에서 차제생기설을 상좌의 설로 소개 비판할 뿐 세친에 대해 전혀 비난하지 않은 것은 아마도 『구사론』의 해당개소에 그 자신의 견해가 언급되지 않았기 때문일 것으로, 세친은 다른 곳에서 心大地法을 不信의 의미인 ‘傳說(kīla)’로 논설할 뿐만 아니라(T29, 19a16f; AKBh., 54. 19) 중현 또한 여러 곳에서 세친이 相應俱起說을 부정하였음을 전하고 있다. (예컨대 본고 주37 참조) 세친이 유부의 相應俱起說을 지지하였다는 加藤의 가설에 대해서는 조만간 별

스승이 아니라는 사실 또한 이미 福田 琢(1989, pp.48f)에 의해 지적되었고, 그 자신도 확인하였다.(加藤純章, 1997, p.59) 그럼에도 그는 ‘경량부’는 ‘석존의 진정한 가르침에 따르는 이’, ‘삼세실유에 반대하는 이’, ‘도리에 부합하는 이’라는 의미였기 때문에 세친은 자신의 주장을 경량부라는 이름으로 제시할 수 있었다고 말한다. 그럴 경우 세친의 경량부, 상좌 슈리타의 경량부(세친에게 있어서는 비유자) 등 다수의 경량부가 존재한다고 해야 하겠지만, 『구사론』에서의 경량부 설은 거의 대개 상좌 설에서 유래한 것이었다.<sup>17)</sup>

『구사론』에서는 ‘탐 등=의업’설 이외에도 受報의 시기와 이숙과의 定·不定에 따라 유부의 4업(順現法受業·順次生受業·順後次受業·順不定受業)을 다시 분별한 8업설을 역시 비유자 설로 인용한다.(T29, 81c21-28; *AKBh.*, 229. 17-230. 12) 加藤純章(1989, p.81)은 이에 대해서도 “稱友가 비록 여기서의 비유자를 경량부로 해설하였을지라도(*AKVy.*, 392. 21) 세친은 『구사론』 본문 중에서 유부의 4업설을 ‘올바른 것’으로 인정하였으며,<sup>18)</sup> 『순정리론』에서도 이 주장을 ‘비유자’로 지칭하여 격렬히 비난하지만 經主에 대해서는 전혀 언급하지 않기 때문에 세친이 이에 반대하였음을 알 수 있다”고 말한다.

그런데 舟橋一哉(1981, pp.297-298)는 ‘(세 가지 定業과 不定業 이) 올바른 것(是說爲善: varṇayati)’이라는 말은 舊譯이나 티베트 譯

에서는 전하지 않으며, 稱友·安慧·滿增도 인용하지 않는다는 사실을 확인한다. 즉 구역에서는 다만 “그들은 순현법수업 등 3업은 決定業이고 제4는 不定業이라고 설한다(彼說, ‘現報等爲定, 第四不定’: T29, 238a22)”로, 티베트 역에서도 “—라고 설한다(*ses brjod do*)”로 전할뿐이라는 것이다. 그러나 ‘올바른 것(是說爲善)’으로 번역된 *varṇayati*의 어근√*varṇ*은 ‘칭송하다(commend)’, ‘말하다(tell)’, ‘설명하다(express)’는 의미로 사용되기 때문에 구역과 티베트 역은 ‘말하다’는 의미로, 현장 역은 ‘칭송하다’는 의미로 번역된 것일 뿐이다.<sup>19)</sup>

또한 加藤純章은 “『순정리론』에서는 이 주장(8업설)을 격렬히 비난하지만 經主에 대해서는 전혀 언급하지 않는다”고 말하고 尾註(p.140, 주54)에서 그 출처를 ‘大正29, 570중하’로 밝히고 있지만, 중현이 “佛敎(불타교설)가 아니다”는 등의 말로 격렬히 비난하는 것(T29, 569c19-570b27: 후술)은 8업설이 아니라 ‘업은 多生에 걸쳐 異熟하기 때문에 初熟位에 따라 순현법 등의 명칭을 설정한 것’이라는 譬喩者 설(569c17-19)이며,<sup>20)</sup> 8업설(570b28-c3)은 다만 이에 수반

19) 따라서 *varṇayati*는 說, 讚, 歎, 稱讚, 稱揚, 稱歎, 說爲善 등으로 한역됨.(『梵和大辭典』, p.1176) 이는 이영진 선생(금강대 HK연구교수)의 개인적 코멘트에 따른 것으로, 加藤純章과 舟橋一哉의 문제제기를 일거에 해소한 것이었다. 지면을 통해 감사의 뜻을 표한다.

20) 『순정리론』권40(T29, 569c17-19), “譬喩者說: 順現受業等於餘生中亦得受異熟. 然隨初熟位立順現等名. 非但如名招爾所果(순현법수업 등은 [이 생 이외] 그 밖의 다른 생 중에서도 역시 이숙과를 획득할 수 있지만, 처음으로 이숙하는 위치에 따라 업의 명칭을 順現法受業이라고 설정한 것으로, 단지 그러한 처소(즉 현재 인취)에서만 결과를 초래하기에 稱名된 것이 아니다.)” 이는 『구사론』 상에서 마지막 구절이 “勿強力業異熟果少(그 같은 정업은 강력한 업이어서 이숙과가 적지 않기 때문이다)”로 되어 있지만 有餘師(아파레)의 설로 인용된다.: “有餘師說: 順現法受業, 餘生亦得熟. 隨初熟位建立業名爲順現等. 勿強力業異熟果少.”(T29, 81c16-18; *AKBh.*, 230.2-4) 普光과 法寶에 의하면 각기 經部師와 經部異師.(T41, 246b12; 659b3)

도의 논문으로 발표할 예정이다.  
17) 권오민(2009a), 「俱舍論에서의 經量部(1)」; (2009b), 「俱舍論에서의 經量部(2)」참조.  
18) *AKBh.*, 230. 12-13, *niyatam eva tu dr̥ṣṭadharmāvedanīyam aniyatam caturtham iti varṇayanti*; 『구사론』권15(T29, 82a4-5), “順現法受等三業, 唯定. 并不定爲四, 是說爲善.”



된 논의로 ‘지극한 雜亂의 과실’을 성취하게 된다(570c27f)고 비판할 뿐이다. 중현은 계속하여 비유자가 4업설을 다시 定·不定으로 분별할 수밖에 없었던 논리 즉 일체 업의 결과는 바뀔 수 있다는 ‘業可轉論’(570c28-571a1)을 인용 비판한다.

그런데 『대비바사론』에서 이러한 일련의 논의(“順現法受 등의 三時業은 受報의 시작을 기준으로 설정된 것이며, 업은 바뀔 수 있다”)는 譬喩者 설로 인용되며(T27, 593b10-18), 이후 “順現法受 등의 三時業은 受報의 시기가 결정되어 있다”는 아비달마 논사의 논설과 함께 4업설(593b23-28), 5업설(593b28-c6), 8업설(593c7-22)을 모두 有餘師의 설로 논평 없이 전하고 있다. 이로 볼 때 『구사론』 상에서 ‘4업설’은 다만 유부학설로 설해진 것일 뿐이며, 설혹 玄奘 역에서처럼 ‘올바른 것(是說爲善: varṇayati)’으로 이해할지라도 그것은 세친 자신의 이해라기보다 아비달마 일반의 생각이었다고 할 수 있다.

중현도 디파카라도 “탐 등=의업’설에 무슨 과실이 있을 것인가?” 하는 말(주3)을 세친의 옹호로 언급하여 그를 대상으로 비판하고 있을 뿐만 아니라 ‘탐 등=의업(思)’설이나 8업설(혹은 업의 多生異熟說)은 모두 思(熏習: 種子)의 相續轉變과 관련된 논의라는 점에서 이 같은 譬喩者 설이 세친과 결코 무관하다고는 말할 수 없다.(후술)

한편 『구사론』에서의 세친의 경량부 설은 그의 유가행파로의 믿음을 반영한 것이라고 주장하는 크리처(R. Kritzer, 2003, pp.332ff) 역시 어떤 식으로든 비유자와 경량부(세친)를 구별하여야만 하였다. 예컨대 그는 「아비달마디파에서의 경량부와 비유자(Darṣṭāntika and Sautrāntika in the *Abhidharmadīpa*)」(2008)라는 논문에서 “順樂受業 등의 異熟果[의 본질]은 樂 등의 受이고 [이숙]업[의 본질]은

思”라는 『디파』에서의 譬喩者 설<sup>21)</sup>에 대해 “身·語·意業은 모두 思를 본질로 한다”는 사유는 『유가론』에도 포함되어 있고 세친도 이에 찬동하지만, 디파카리는 이를 다만 『바사론』에서 인용하였을 뿐이기 때문에 여기에는 비유자와 경량부 사이의 혼동이 반영되어 있지 않다고 해설한다.(pp.123-124)

또한 비유자의 ‘탐 등=의업(즉 思)’ 설에 대해서는 稱友가 이를 ‘경량부의 한 형태(a type of Sautrāntika)’ 즉 Sautrāntika-viśeṣā(經部異師)로 주석한데(AKVy., 400. 17) 주목하여, 이는 세친이 일반적으로 찬동하여 인용하는 경량부와는 다른 형태의 경량부이기 때문에 稱友 역시 이러한 비유자의 견해와 세친의 불일치를 인식하고 있었다고 말하며, 安慧(Tattvārtha: tho 183b1-2)도, 滿增(lakṣaṇānūsārīnī: ũu 65a6-7)도 이를 경량부가 아닌 비유자 입장으로 돌리고 있다는 것도 하나의 논거로 제시한다.(pp.136-137) 필자에게는 참으로 궁색한 변명으로 여겨진다. 이에 R. 크리처는 다시 디파카리는 중현과 마찬가지로 세친이 이러한 비유자 견해에 동의한 것으로 생각하였지만 이는 잘못된 추정(mistakenly assume)이라고도 하였고(p.117), 이를 비유자도 경량부도 아닌 ‘Sthitibhāgiya’의 학설로 전하고 있는데 주목하기도 하였다.(p.137)

그러나 Sthitibhāgiya가 어떤 의미이며, 디파카리는 어떤 이유에서 ‘비유자’ 대신에 이 명칭을 사용하였는지에 대해서는 아무런 언급

21) dārṣṭāntikanāṃ tu sukhaiva vedanā vipakāḥ cetanaiva ca karma. abhidharmikanāṃ tu pañca skandhā vipākahetuḥ pañca skandhās ca vipāka itī (ADV., 139.9-11) 이는 『대비바사론』 권19(T29, 96a24-27)의 “(云何異熟因? 乃至廣說. 問: 何故作此論? 答: 爲止他宗, 顯正理故.) 謂或有執: 離思無異熟因, 離受無異熟果, 如譬喩者. 爲止彼執, 顯異熟因及異熟果俱通五蘊.”에 따른 것이라 할 수 있다.

도 하지 않으며, 이들의 또 다른 명칭이라고 한 Śvalāṅgūlika에 대해서도 완전히 침묵하고 있다. 다만 Sthitibhāgiya의 의미는 불명이라 하면서도 毘婆沙師가 경량부를 비난하기 위해 사용한 술어라는 P.S. 자이니(Jaini)의 해명에 대해, 여기서는 ‘saṃtati(相續)’와 같은 경량부에 귀속되는 개념이 언급되지 않는다는 이유에서 이를 과장된 해석이라 비판한다.(후술)

디파카라는 왜 비유자/경량부를 Sthitibhāgiya나 Śva-lāṅgūlika라는 별명으로 언급한 것인가? 이제 이 두 명칭의 의미에 대해 살펴보기로 하자.

#### IV. Sthitibhāgiya와 Śvalāṅgūlika

##### 1. Sthitibhāgiya(順住分者)

‘지속(sthiti, 住)과 隨順(관계)하는 자’라는 의미의 Sthitibhāgiya가 비유자/경량부의 또 다른 명칭이라고 하였지만, 이들은 有爲의 개별적 相(lakṣaṇa)으로서의 住相(sthiti-lakṣaṇa)은 물론이거니와 生相이나 滅相의 실재성조차 인정하지 않는다. 이들에 의하는 한 “諸行의 相續(pravāha)이 처음으로 일어나는 것을 ‘生’이라 이름하고, 끝내 다한 상태를 ‘滅’, 중간의 상속으로 [전 찰나에] 따라 일어나는 것을 ‘住’, 이것의 전후 차별을 ‘住異’라고 이름할 뿐이다.”<sup>22)</sup> 더욱이 上

22) 『구사론』권5(T29, 27c10-12), “諸行相續初起名生. 終盡位中說名為滅. 中間相續隨轉

座는 “諸行은 머무는 일이 없다”는 경설에 따라 특히 住相에 대해 비판적이었다.<sup>23)</sup> 그는 철저한 剎那滅論者였고, 해서 중현은 그를 ‘찰나의 實法의 종의로 삼는 이’(T29, 434a22), ‘一剎那宗’(627c14), ‘오로지 현재 일 찰나만이 존재한다고 주장하는 이(唯說有一剎那宗)’(629a24f)로 호칭하기도 하였다. 그런데 디파카라는 어떠한 이유에서 그들의 학설을 ‘Sthitibhāgiya(順住分者)’라는 이름으로 인용한 것인가?

앞서 언급한 것처럼 그들에게 있어 유위4相은 諸法 각각의 生住異滅을 가능하게 하는 개별적인 힘이 아니라 전후찰나로 이어지는 일련의 상속의 과정을 나타낸(규정한) 언어적 가설(假有相續, 生等諸有爲相: 주22)일 뿐이며, ‘지속(住)’ 또한 이러한 찰나찰나 이어지는 일련의 상속을 의미한다. : “後後剎那가 前前剎那에 이어 일어나는 것을 ‘住(sthiti)’라고 한다.”<sup>24)</sup>

『구사론』 상에서는 인용되고 있지 않지만, 『순정리론』에서는 上

名住. 此前後別名為住異.”; *AKBh.*, 77, 6-8, tatra pravāhasyādir utpādo nivṛttir vyayaḥ, sa eva pravāho ‘nuvarttamānaḥ sthitiḥ, tasya pūrvāparaviśeṣaḥ sthityanyathātvam. 중현은 이를 經主(세친)가 上座宗에 영향 받아(朋) 말한 것으로 인용하며(且彼經主, 朋上座宗, 作如是說—: T29, 407c9-11), 유위4상에 대한 논의를 종결하면서도 이러한 내용을 譬喩部師의 주장으로 전한다.(譬喩部師所立, 假有相續生等諸有爲相, 不合正理, 違背契經.: 412c24-26)

23) 『순정리론』권14(T29, 411b13-17), “然上座說: 諸行無住. 若行可住經極少時, 何故不經須臾日月時年劫住? 無異因故. 又阿笈摩亦說諸行無有住故, 如世尊言, ‘苾芻! 諸行皆隨滅時, 既無有住, 亦無有滅.’”

24) 『구사론』권5(T29, 27c29-28a2), “謂一一念本無今有名生. 有已還無名滅. 後後剎那嗣前前起名爲住. 即彼前後有差別故名住異.”; *AKBh.*, 77, 20-21, pratikṣaṇam abhūtvābhāva utpādaḥ. bhūtvābhāvo vyayaḥ. pūrvasya pūrvasyottararakṣaṇānubandhaḥ sthitiḥ. tasyāviśadṛṣatvaṃ sthityanyathātvam iti. 중현에 의하면 이는 經主 세친 설(T29, 408c8-10)이지만, 앞서 相續에 근거한 有爲4相설을 上座宗에 따른 것이라 하였다.(주22)

座宗에 영향 받은 經主(세친)의 유위4相 정의(주22)에 이어 계속하여 ‘相續’에 대한 그들의 견해를 다음과 같이 전하고 있다.

‘諸行의 相續(pravāha)’이라는 말은 무슨 의미인가?

有爲諸行이 無間으로 流轉하는 것을 말한다.

이는 다시 어떠한 법을 自性으로 삼는 것인가?

바로 假有의 법이다.

[假有의 법에서] 어찌 自性을 추구할 수 있을 것인가?

그러나 [우리는] 여러 찰나에 걸쳐 서로 유사하게 展轉하면서 원인과 결과로서 서로 계속 이어지는 諸行의 間斷없는 因果相屬(원인은 결과를 초래하고 결과는 다시 원인이 되는 것)의 연속적 순환(感赴 連環)을 ‘相續’이라 이름한 것일 뿐이다.<sup>25)</sup>

혹은 세친은 ‘因果性인 삼세의 諸行(hetuphalabhūtas traiyadhvikāḥ saṃskārah: *AKBh.*, 64. 6; T29, 22c14f)’을, 또는 ‘선행한 思業에 따라 後後찰나에 마음이 생겨나는 것’(T29, 451c15f)을 ‘相續(samtati)’이라 하였다. 그리고 이러한 展轉의 相續(=住, sthiti)을 가능하게 하는 힘(즉 因性, hetubhava)을 上座는 隨界(anudhatu, 혹은 舊隨界)라 하였고,<sup>26)</sup> 譬喩者나 세친은 種子(bīja)라고 하였지만, 이는 모두 與果功能

25) 『순정리론』권13(T29, 407c13-17), “諸行相續名何所詮? 謂諸有爲無間流轉. 此復何法爲其自性? 是假有法. 寧求自性? 然諸剎那展轉相似, 因果相繼, 諸行感赴連環無斷, 說名相續.”

26) 『순정리론』권18(T29, 440b3-8), “然上座言: 因緣性者, 謂舊隨界. 即諸有情相續展轉, 能爲因性. 彼謂: 世尊契經中說, ‘應知! 如是補特伽羅, 善法隱沒, 惡法出現. 有隨俱行善根未斷, 以未斷故, 從此善根猶有可起餘善根義.’ 隨俱善根即舊隨界, 相續展轉, 能爲因

의 명칭상의 차별(T29, 440b9)일 뿐이다.

이 같은 사실로 볼 때 Sthitibhagīya(順住分者)란 분명 ‘종자(수계) 상속론’으로 세계(유위세간)을 이해하려 한 비유자/경량부의 異名이라 할 수 있다. 더욱이 그들의 주장인 ‘탐 등=의업(思)’ 설은 심·심소 次第生起說과 思熏습(隨界, 種子)에 의한 業果感赴(인과상속)설과 유기적 관계를 갖는 것이다. P.S. 자이니(*ADV.*, Introduction, p.100) 또한 여기서 sthiti라는 말은 대체로 pravāha 혹은 samtati를 의미하는 것으로, 디파카리는 Sthitibhāgīya를 毘婆沙師(Vaibhāṣika)가 경량부를 비난하기 위해 사용한 술어로 ‘상속(이론), the (theory of) samtati, 에 속한 이들, 혹은 지향한 이들’로 생각하였을 것이라고 해설하였다.

이에 대해 R. 크리처(2008, p.137)는 다만 『디파』 해당개소의 전후 문맥에 근거하여 디파카리는 Sthitibhāgīya에 대해 설하면서 samtati나 일반적으로 경량부에 귀속되는 다른 개념을 언급하지 않았으며, 도리어 번뇌와 업을 동일한 것으로 받아드리는 것은 상카학과 학설을 용인하는 것과 같다고 설하였기 때문에 이를 특별히 경량부를 가리키는 말이라고 하는 것은 과장된 해석이라고 비판하고 있다.

그러나 이미 밝힌 대로 경량부(혹은 비유자)는 諸行의 間斷없는 인과의 相續(samtati, 혹은 pravāha)을 ‘住相’으로 이해하였고, 상속의 功能을 種子 혹은 隨界로 이름하였기 때문에, 또한 탐·진·사견을 의업 즉 思의 차별로 이해하는 한 결과를 낳는 힘은 (무표업이 아니라) 소의신 중에 훈습된 思종자라고 하지 않을 수 없을 것이기

性. 如斯等類, 說名因緣.”

때문에 P.S. 자이니의 논의를 결코 과장된 것이라고 할 수 없다.

## 2. Śvalāṅgūlika(有狗尾者)

디파카라는, Sthitibhāgiya는 스스로 佛弟子(Śakya[-pūtra], 釋子)라고 말하지만 그들의 또 다른(두 번째) 이름은 ‘Śvalāṅgūlika’라고 하였다. 이 말은 곧 “Sthitibhāgiya(順住分者)는 佛弟子라기보다 ‘개 꼬리를 가진 자’라는 의미이다. ‘탐 등=의업’을 주장한 비유자/경량부는 왜 불제자가 아니라는 것이며, 어째서 ‘개꼬리를 가진 자’로 일컬어지게 되었는가? 이 같은 卑稱의 의미는 무엇인가?

중현 역시 ‘탐 등=의업(즉 思)’ 설이나 이와 관련된 일련의 譬喩者의 논의—이를테면 ‘업은 多生에 걸쳐 異熟하기 때문에 順現法受 등 3업의 명칭은 初熟位에 따라 설정된 것’, ‘8업설’, ‘業可轉論’—에 대해 “佛敎 즉 불타의 교설(buddhavacana)이 아니다”고 비난한다. 예컨대 上座가 ‘受·想을 제외한 일체 심소(行蘊)=思의 차별’이라 주장한데 대해 “[一法(즉 思)이 一時에 다수의 실체(즉 諸심소)를 함께 일으킨다는 것은 佛法의 宗趣가 아니다”(T29, 431b13)고 하였고, ‘六思身이 行蘊’이라는 경설을 無緣說 즉 어떤 은밀한 뜻도 없는 顯了說이라 한 데 대해 “이는 곧 세존의 말씀은 지혜를 따르지 않는 것이라고 비방하는 것”(341c26)이라고 하였으며, 일체의 업은 決定業이 아니라는 譬喩者에 대해서는 “불타의 교설 밖에 있는 이들(佛敎外人)”(570b5-6)이라 하였다.

혹은 중현은 諸法의 無自性を 설하는 대승을 都無論者, 壞法論(宗), 혹은 空花論(宗)이라는 말로 호칭하는데, 上座(宗)에 대해서

‘都無論宗과 오로지 일 찰나의 간격만이 있을 뿐’(T29, 631a2-3)이라거나 ‘壞法論과 가까이 한 이’, ‘壞法論에 안주하는 이’, ‘壞法宗에 노니는 이’ 등으로 비난하며,<sup>27)</sup> 상좌의 종의에 대해서는 “空花(論)과 유사한 것”(340b18)으로, 여차하면 ‘空花論宗과 동일한 것’(465c26), ‘空花(宗)과 뒤섞인(濫) 것’이 되고 만다”(484c10)고 우려하고 있다.

일반적으로 空花論은 “일체는 허공의 꽃(śūnyapuṣpa)처럼 실체가 없다”고 주장하는 대승 空見論者의 蔑稱으로 사용된다. 玄奘에 따르면, 당시 烏荼國의 승려들은 모두 소승을 배우고 대승을 불신하였는데 이들 대승을 空花外道라 하여 佛說로 여기지 않았다고 한다. 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(즉 대승)는 카파리(迦波釐) 외도(kāpālika: 해골kapala로 만든 용기를 사용하는 힌두교 시바 파의 일파인 髑髏派)와 다르지 않기 때문”이라고 말하기도 하였다.<sup>28)</sup>

아무튼 중현과 디파카라 역시 대승을 佛說로 여기지 않았다. 중현은 대승 空性論者를 邪見이 증가함에 따라 일체법의 비존재를 주장한 都無論者로,<sup>29)</sup> 디파카라는 ‘일체의 비존재(sarvaṃ nāstīti: ADV., 258. 1)’를 주장한 Vaitulika(이교도)로 이해하였다. 양인에게 있어 그들은 불타의 개별적인 각각의 교법, 예컨대 유위제법의 인과관계 내지 열반을 파괴 절멸시키는 壞法論宗이었고, 邪論의 성격(mithyā-

27) 권오민(2011), 「壞法論宗과 Vaitulika」, pp.88-97 참조.

28) 『대자은사삼장법사전』권4(T50, 244c16f; 20f).

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

vāditva)의 Vaināśika(絶滅者)였다.<sup>30)</sup> 특히 디파카라에게 있어 대승은 ‘불타의 교설로부터 추방된 이들(buddhavacane bahiṣkṛta)’로 (ADV., 195. 4) 三藏(菩提道 bodhimārga는 이에 포함됨) 이외의 설은 ‘악마에 의해 설해진 것(mārabhāṣita)’이었다. (ADV., 제235송; 197. 2f)

중현이나 디파카라가 볼 때 ‘경량부’라고 자칭한 上座계통의 譬喩者는 空花論/壞法論의 대승과 가까운 이들이었다. 이들은 탐 등의 번뇌도, 번뇌의 斷도, 이에 따라 증득되는 열반도 그것의 개별적 실재성을 인정하지 않았다. 이들은 이름(명색)만 佛弟子였지 실질은 邪見者였다. 그래서 ‘Svalāṅgūlika(개꼬리를 가진 자)’였다.

개는 통상 불전에서 지혜의 사자에 대비되어 어리석은 이의 비유로 사용된다.<sup>31)</sup> 어떤 사람이 화살을 쏘거나 돌맹이를 던지면 사자는 바로 그 사람에게 달려가지만, 어리석은 개는 돌맹이를 쫓아간다는 것으로(『大莊嚴經論』 제8화), 여기서 ‘犬逐塊(흙덩이를 쫓는 개)’라는 어리석음을 상징하는 술어가 생겨나기도 하였다. 그러나 ‘개의 꼬리(śva-lāṅgūla)’에 관한 이야기는 『십송율』 제3誦 波逸提43 ‘屏與女坐戒’(乞食時 단한 곳에서 여인과 함께 하지 말라)의 인연담(T23, 98a29-b13)으로 설해지고 있다. : “개가 다른 집에 가 乞食할 때는 ‘몸은 문안에 들여놓을지라도 꼬리는 문밖에 두는 것(身入門內 尾在門外)’이 개의 법도(狗法)로서, 이처럼 축생도 다른 집에 들어갈 때

30) 권오민(2011), pp.97-102 참조.

31) P.S. Jaini(ADV., Introduction, p.99) 교수는 ‘śva-lāṅgūlika’(having a dog’s tail)라는 비난(욕설)의 의미는 분명하지 않지만, 개꼬리에서 곱슬곱슬한 털(kink)을 얻기 어려운 것처럼 악당을 교정하기 어렵다는 Pañcha-tantra의 예(I, 78)에 따라 통상 구제할 수 없는 사람을 개의 꼬리에 비유한다고 말한다.

법도가 있거늘 어찌 하물며 사람에게 없을 것인가?”

따라서 디파카라가 Sthitibhagīya(順住分者) 즉 譬喩者를 ‘개의 꼬리를 가진 자’로 비하한 것은, 중현 등 유부논사의 눈에 당시 上座를 중심으로 한 이들 일파가 몸은 邪見인 空花論(都無論, 壞法論, 혹은 Vaitulika, Vaināśika)에 들여놓고서 꼬리만 佛法 중에 두고 있는 형태로 비취졌기 때문일 것이다. 이들은 이름만 佛弟子(Śakyapūtra)였지 사실상 壞法論宗과 다름없었다.

에컨대 중현은 상좌의 有色處 假有論(T29, 350c5-18)에 대해 비판하면서 ‘壞法宗에서나 봄직 한 것’(T29, 350c18), ‘壞法論과 가까이 한 것’(351b13),<sup>32)</sup> ‘壞法論宗에 안주하는 것’(351c18)이라 비난하면서 勝義有인 12處의 법문을 설한 불타에 대한 이들 空花論者(=壞法論宗)의 생각을 이같이 전하고 있다. : “불타를 찬탄하여 스승이라 한 것일 뿐으로 이와 무리 짓지 말아야 한다.”<sup>33)</sup> 그들은 요컨대 佛陀의 徒黨이 아니라는 것이다. 혹은 중현은, 경계대상은 실유가 아니라 分別에 따라 일어난 것”이라는 譬喩者의 견해(T29, 639b4-10)에 대해 “그럴 경우 편벽한 견해(僻見: 空見)를 품은 이들이 지은 계송—以有於一事 見常見無常見俱見俱非 故法皆無性<sup>34)</sup>—의 義理도 성취되어야 할 것”이라고 비난하며(639c13-18), 열반(택멸)의 실재성을

32) 원문은 ‘崩壞法論’이지만, 괴법론 뿐만 아니라 다른 경우(朋上座, 朋經部宗)에 비취될 때 이는 ‘朋壞法論’의 誤寫일 것이다.

33) 『순정리론』권4(T29, 352a12), “空花論者, 可說此言, 稱佛爲師, 不應黨此.”

34) 『중론』 제22 「觀如來品」 제12송에서는 寂滅 중에 常·無常·俱·俱非의 네 사건이 존재하지 않음을 설하고(寂滅相中無 常無常等四), 제27 「觀邪見品」 제20송에서는 다시 이 네 사건의 緣生관계를 설하고 있다. : “今若無有常 云何有無常, 亦常亦無常, 非常非無常.”

부정한 上座 일파에 대해 “그대들은 일찍이 空花論을 싫어하였는데, 이제 바야흐로 ‘또 다른 공화(론자)(\*śūnyapuṣpa-viśeṣa)’가 되었구나!”라고 탄식하기도 하였다.<sup>35)</sup>

디파카라는 아마도 이러한 사정에 따라 상좌 일파(경량부)를 ‘Śvalāṅgūlika(개꼬리를 가진 자)’로 이름하게 되었을 것이다.

### 3. 세친과 Śvalāṅgūlika

중현과 디파카라에 의하면 俱舍論主(Kośakāra) 세친 역시 ‘탐 등 =의업’설을 옹호하였을 뿐만 아니라 역시 壞法論宗과 가까이하고, “불합리한 空性(ayoga-sūnyata)의 낭떠러지로 향하는 자”(ADV., 33. 10)였기 때문에 이들에게 있어 세친 또한 ‘Śvalāṅgūlika’였다고 할 수 있다. 디파카라는 세친을 ‘說一切有部로부터 타락한 Vaitulika’(ADV., 282. 1)로 규정하였으며, 滅定有心을 주장한 그를 비불교도(abauddhiya)로 비난하기도 하였다.<sup>36)</sup>

그러나 세친이 壞法論과 가까이하고 불합리한 空性の 낭떠러지로 향하게 된 것은, 중현에 따르면 上座 슈리라타를 통해서였다. 중현은 상좌에 따라 유위4相의 俱有를 비판한 세친에 대해 “스스로 釋迦

의 제자로 일컫는 이라면 俱生因의 존재를 인정해야 한다”고 충고하기도 하였다.<sup>37)</sup> 중현은 세친을 ‘恍惚論者’(T29, 625c26)로 호칭하기도 하였는데, 그것은 朋黨(상좌)의 주장이 마음을 덮어 황홀경에도 취되어 거칠고 얇은 뜻조차 분명히 관찰하지 못할 뿐더러 자타의 주장을 자세히 살피지도 않고, 이해하지도 못한 채 경솔하게 말하기 때문이었다.<sup>38)</sup>

중현은 세친에 대해 상좌 일파와 가까이하지 말 것을 누누이 당부한다.

지금 살펴보면 대 經主(세친)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 실한 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)

35) 『순정리론』권17(T29, 434a23f), “汝等嘗厭空花, 而今乃成空花差別.”

36) atra punaḥ kośakāraḥ pratijānīte- “sacittikeyaḥ samāpattiḥ” iti.—(중략)—tad etad abauddhiyam, (ADV., 93. 14-95. 1) 滅定有心說은 『구사론』에서는 尊者 世友(Bhadanta-Vasumitra)의 『問論(Paripṛcchā)』 설로(AKBh., 72. 21-22; T29, 25c26-28), 『순정리론』에서는 譬喩論者의 설로 전해지지만(T29, 403a21-24), 중현은 상좌의 俱生因 비판을 재비판하면서, 세친의 삼세실유 理證②의 논란을 비판하면서 이들 역시 滅定有心을 주장한다고 전한다.(420b20; 629b27)

37) 『순정리론』권13(T29, 409a22f), “又自稱爲釋迦弟子, 必應亦許有俱生因. 由契經言, ‘識與名色更互爲緣, 而得住故’ 세친의 유위4相 정의가 上座宗에 영향 받은 것이라는 사실은 주22)를 참조할 것. 참고로 중현은 『辯緣起品』에서 識과 名色の 互爲緣이 俱生이 아니라 前後에 근거한 것이라는 주장은 聖教 밖의 주장이고 佛法宗이 아니라고 규정(503c9-10)한 후 이를 상좌의 제자 邏摩와 상좌의 설(504a10-13; 504b15-20)로 비판한다.

38) 『순정리론』권51(T29, 625c26-27), “恍惚論者, 何太輕言? 但違己宗, 經便判爲不了.”; (626a1-2), “奇哉! 凡鄙朋執覆心, 羸淺義中不能明見.”; 『순정리론』권35(542b6-8), “經主此中極爲恍惚, 不審了達自他宗趣, 欲以己過攀他令等, 逆述他責, 作是釋言.”

大德(세친)은 어떠한 이유에서 ‘聖敎와 正理에 미혹한 자들’과 더불어 사악한 붕당(惡朋)을 맺어 이와 같은 수승한 공덕과 뛰어난 覺慧를 갖춘 부처님의 聖 제자들을 비방하고, 이루 헤아릴 수 없는 무량의 증생들을 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 기억하는 것이기 때문으로, 결정코 능히 제법의 眞實을 증득하지 못하리라.(T29, 633b21-25: 位不同說에 대한 세친의 힐난을 비판하면서)

여기서 ‘저들의 論’을 上座 슈리라타의 『經部毘婆沙』로, ‘聖敎와 正理에 미혹한 자들’을 상좌 일파 즉 경량부로 비정하는 것은 그리 어렵지 않다.

그대들(先代軌範師와 세친)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 가까이하여 자신들의 보잘 것 없는 주장(執塵)을 찬탄하며 성교를 더럽히고 있는 것이다.(T29, 542b26-28: 세친의 무표업 제3중 비판을 재비판하면서)

여기서의 ‘경량부(經部宗)’ 또한 上座 일파임은 두말할 나위도 없다. 중현은 무표색 제1중의 無見無對色을 색처와 촉처를 제외한 8處로 설한 上座가 제시한 경량부 전승의 經證(540b10-13)에 대해 “이는 무지한 경량부에서 전승한 경과 부합할 뿐”이라고 비난하고 있기 때문이다.(540c3-4)

그렇지만 디파카라가 세친을 ‘설일체유부로부터 타락한 Vaitulika’로, 『구사론』을 (사실상) ‘대승론(Vaitulika-śāstra)의 입문서(praveśa-dvara)’로 규정한 것(ADV., 101)은 그가 유부는 물론이고 상좌 일파와도 결별하였음을 의미한다. 디파카라에 의하는 한 상좌 일파와 함께 ‘개’의 꼬리를 가진 자였던 그가 어느 시기 그 꼬리마저 잘라 버리고 ‘개’가 되었기 때문이다. 그리하여 이후 세친은 『성업론』 등을 거쳐 『유식이십론』 등에서 한 때 동조하였던 상좌 일파(경량부)에 대해서도 그 한계를 지적한다.<sup>39)</sup> 『순정리론』에서는 『구사론』상의 세친 설과 함께 그 배후로 간주된 上座 일파의 비유자 설을 매우 빈번히 인용 비판되지만 『디파』에서 많은 부분 생략된 것은 세친이 이미 그들과 결별하였기 때문이었을 것이다.

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 맹세하고 있다.

39) 세친은 예컨대 『성업론』에서 經部異師 世友의 滅定有心說을 제시한 다음 이 때 마음(細心)은 제6意識이라는 어떤 이의 해명을 비판하고, 6識과는 다른 異熟識(즉 集起心, ācayacitta)이라 주장한 어떤 부류(一類)의 經爲量者(사실상 上座: 필자) 설을 언급하고서(T32, 784b29ff) 이를 『해심밀경』의 阿陀那識으로 연결시키지만, 『구사론』에서는 상좌와 마찬가지로 분명하고 결정적으로 설한 顯了的 佛說을 了義經으로 간주하고 別意趣의 法性を 인정하지 않았지만 『성업론』이나 『유식이십론』에서는 유부와 마찬가지로 經說과는 별도의 密意를 추구한다.(T32, 785a21; T31, 75c13f) 또한 『유식이십론』에서는 상좌의 극미 和合說에 대해 비판하지만 외계대상은 직접 지각된다는 外境論者의 힐난에 즈음하여 “지각이 존재할 때 현재대상은 이미 소멸하였다”는 刹那論者의 견해(T31, 76b24-25)를 인용하기도 한다. 여기서 ‘刹那論者’를 窺基는 薩婆多等(대중부)이라 하였지만(T43, 1000a24f), 調伏天(Vinitadeva: 山口益, 1954, pp.101ff)에 의하면 경량부. 그러나 중현에 의하면 上座 슈리라타(4-1참조), 지각의 대상이 과거(전 찰나)존재라는 주장은 비유자(혹은 상좌) 설.(T29, 447b19-20; 374b12ff; 혹은 ADV., 47. 13-48. 2)

생각건대 [중현]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 있었습니다. 세친은 이미 사멸하였지만, 그의 宗學은 여전히 전해지고 있으니, 제가 아는 바를 다해 諸論을 지어 毘婆沙의 여러 학자들에게서 大乘이라는 말이 끊어지고 世親이라는 이름이 사라지도록 하겠습니다.<sup>40)</sup>

## V. 결어

디파카라는 『아비달마디파』에서 ‘탐·진·사견=의업’ 설을 Sthitibhagīya(順住分者)의 학설로 인용하고서 이들은 스스로 釋迦의 제자(불교도)라고 하지만 ‘Śvalāṅgulika(개꼬리를 가진 자)’가 또 다른 이름이라고 논설하고 있다. 그런데 이들의 학설은 『구사론』에서 譬喩者의 설로 인용되고, 『순정리론』 상에서 ‘行蘊의 본질은 思’라는 上座 슈리타타(=경량부)의 학설에서 그 이론적 근거가 확인된다. 따라서 Sthitibhāgīya와 Śvalāṅgulika는 일단 비유자/경량부의 또 다른 이름이라 할 수 있다.

그렇다면 이 두 명칭의 의미는 무엇인가? 『디파』 만으로는 그 의

40) 『대당서역기』권4(T51, 892b9-13).

미를 밝히기 어렵기 때문에 우리는 동일한 성격의 선대문헌인 중현의 『순정리론』에 의거하지 않으면 안 된다. 이에 따르면 有爲4相(生·住·異·滅)의 개별적 실재성을 부정하는 譬喩者(혹은 上座宗)는 다만 찰나찰나에 걸친 諸行의 間斷없는 인과상속을 ‘住(sthiti)’로 이해하고 이를 가능하게 하는 힘(功能)을 種子(비유자) 혹은 隨界(상좌)라고 하였다. 즉 이들은 전후 인과적 관계로서 相續展轉하는 ‘찰나의 實法을 종의로 삼는 이들’로서, 중현은 이들 상좌 일파를 ‘一刹那宗’, ‘오로지 현재 일 찰나만이 실유라고 주장하는 이들’로 규정하였지만, 디파카리는 아마도 유위4相 중 다만 ‘住(sthiti, 즉 相續, samtati 혹은 pravāha)에 따르는 이’, ‘지속(住)을 옹호하는 이’라는 의미에서 ‘順住分者(Sthitibhagīya)’로 이름하였을 것이다. 이는 ‘시간적 지속’의 뉘앙스를 갖기 때문에 부정적 의미의 他稱으로 생각된다.

또한 비유자/경량부가 종자(수계) 상속론을 주장하는 한 과거·미래는 물론이고 유부에서 설정한 다수의 法의 실재성을 부정하지 않을 수 없다. 貪 등의 염오법도, 信 등의 청정법도 思의 차별일 뿐 그 자체 실재하지 않으며, 열반 또한 번뇌의 不生(혹은 滅)을 가설한 것이라는 이들의 생각은 유부의 시각에서 볼 때 都無論/壞法論(『디파』에서는 Vaitulika이단자/Vaiṇāśika절멸자) 등으로 불린 대승의 空見(空花論)과 매우 가까운 것이었다. 유부에서는 대승을 불설(또는 불교도)로 간주하지 않았다. 이에 따라 디파카리는 개가 걸식할 때 몸은 남의 집에 들어갈지라도 꼬리만은 문밖에 두는 것이 개의 법도라는 『십송율』의 우화에 따라 ‘몸은 이미 대승에 가담하였으면서 꼬리만 佛弟子’라는 의미에서 ‘Śvalāṅgulika(개꼬리를 가진 자)’라고 이름



하였을 것이다.

곧 譬喩者가 『바사론』 이래의 내외적인 일반명칭이고, 經量部가 上座 슈리라타 계통의 일군의 비유자들의 自稱라면, Sthitibhāgīya(順住分者)와 ‘Śvalāṅgūlika(有狗尾者)’는 그들의 종자 상속론이나 대승과의 유사성에 따라 유부논사들에 의해 불려진 貶稱으로 이해된다.

## 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
- 『大莊嚴經論』(T4)
- 『十誦律』(T23)
- 五百大阿羅漢等, 『大毘婆沙論』(T27)
- 世親, 『俱舍論』(T29)
- 衆賢, 『順正理論』(T29)
- 世親, 『唯識二十論』(T31)
- 世親, 『成業論』(T31)
- 訶梨跋摩, 『成實論』(T32)
- 普光, 『俱舍論記』(T41)
- 法寶, 『俱舍論疏』(T41)
- 慧立/彥棕, 『大慈恩寺三藏法師傳』(T51)

- 加藤純章(1989), 『經量部の研究』, 東京: 春秋社.
- 舟橋一哉(1981), 『業の研究』, 東京: 法藏館.
- 山口益(1954), 『世親唯識の原典解明』, 東京: 法藏館.
- 三友健用(2009), 『アビダルマディーパの研究』, 平樂寺書店.
  
- 加藤純章(1997) 「東アジアの受容したアビダルマ系論書」(高崎直道 木村清孝 編, シリーズ 東アジア佛教2 『佛教の東漸 東アジアの佛教思想』II)
- 福田 琢(1989), 「書評: 加藤純章 著 『經量部の研究』」(『佛教學セミナー』제 50호, 大谷大學).
- 권오민(2009a), 「俱舍論에서의 經量部(1)」, 『한국불교학』제53집.
- 권오민(2009b), 「俱舍論에서의 經量部(2)」, 『불교학보』 제51집.
- 권오민(2009c), 「佛說과 非佛說」, 『문학 사학 철학』 제17호.
- 권오민(2010a), 「順正理論에서의 經量部」, 『불교학보』 제54집.
- 권오민(2010b), 「世親과 經量部」, 『한국불교학』 제56집.
- 권오민(2011a), 「壞法論宗과 Vaitulika」, 『불교학연구』제28호.
- 권오민(2011b), 「아비달마디파에서의 經量부와 譬喩者(1)」, 『불교학보』 제60집.
- 御牧克己(1988), 「經量部」(岩波講座 東洋思想 第8卷 『インド佛教1』, 岩波書店).
- 박창환(Changhwan Park: 2007), *The Sautāntika Theory of Seeds(bīja) Revisited: With Special Reference to the Ideological Continuity between Vasubandhu's Theory of Seeds and its Śrīlāta/Darśāntika Precedents*, University of California, Berkeley.
  
- Robert Kritzer(2003), Sautrāntika in the *Abhidharmakośabhāṣya*, *JIAS* 26-2.
- Robert Kritzer(2008), Darśāntika and Sautrāntika in the *Abhidharmadīpa*, ed., Peter Zieme, *Aspects of research into Central Asian Buddhism: in Memorial Kogi Kudara*, Silk Road Studies XVI, BREPOLs.

# On the Sthitibhāgīyas and Śvalāṅgūlika

Kwon, Oh-min  
Gyeongsang National University

In *Abhidhamadīpa*, that ‘greed (abhidhyā) etc.=mental misconduct (mano-duścārita)’ is quoted as a Sthitibhāgīyas, whose second name is Śvalāṅgūlika’s theory. Vasubandhu quoted this in the name of Dārṣṭāntika, and in *Nyāyānusāra śāstra*, it is confirmed as the sects of Sthavira Śrīlāta (that is Sautrāntika)’s theory. According to Sthavira, the meaning of the term Sthitibhāgīyas is ‘the one concerned with gradual succession through causal relation, so-call *pravāha* or *santati*’. And maybe Dipakāra called Śvalāṅgūlika in the meaning of their body belongs to a destroyer of Dharma(壞法論宗) namely Mahāyāna, but their tail to Śākyapūtra Buddhism, like a fable of *Dasādhyāvinaya* which illustrate a begging dog step in his body in the house, but a tail outside.

Thus, if Dārṣṭāntika is the conventional name after *Abhidharmamahāvibhāṣā śāstra*, and Sautrāntika is a self-

styled name of a Sthavira’s sect of Dārṣṭāntika, Sthitibhāgīya and Śvalāṅgūlika is understood as abused name called by Sarvāstivādin according to their succession (*santati*) theory or similarity with Mahāyāna.

## Key Words

Sthitibhāgīya, Śvalāṅgūlika, Sthavira Śrīlāta, Sautrāntika, Dārṣṭāntika

✎ 투고일자 2011.11.17 | 심사일자 2011.12.14 | 게재확정일자 2011.12.16