

알라야식의 기원에 관한 최근의 논의*

—람버트 슈미트하우젠과 하르트무트 뷔셔를 중심으로

김성철

금강대학교 불교문화연구소 HK교수

서론

1. 슈미트하우젠의 알라야식 기원설

- 1) 현대 학자들이 제시한 알라야식 도입의 맥락
- 2) 알라야식의 선구개념과 유관개념
- 3) 슈미트하우젠의 방법론적 기준
- 4) 문헌의 연대 구분
- 5) 슈미트하우젠이 제시한 도입문
- 6) 도입문의 해석에서 나타나는
 슈미트하우젠의 방법론상의 특징

2. 슈미트하우젠에 대한 뷔셔의 비판과 새로운 도입문

- 1) 슈미트하우젠의 도입문에 대한 비판
- 2) 뷔셔의 도입문

결론—제3의 도입문은 존재하는가?

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2007-361-AM0046).

요약문

슈미트하우젠은 〈삼마희다지〉에 나타나는 도입문을 근거로 알라야식이 “[물질적 감각 기관에] 부착해 있는 식”이라는 의미에서 멸진정의 가교로서 최초로 도입되었다고 한다. 그 후 그 개념의 유용성으로 인해 다른 유관개념을 통합하면서 개체존재의 근거로 나아가 모든 현상의 근거로까지 발전하였다. 이러한 슈미트하우젠의 가설에는, 도입의 맥락이 된 멸진정이라는 주변적 상황과 도입의 결정적 근거가 된 『법시비구니경』의 문장과 관련한 문제 등을 되짚어 볼 때, 전적으로 수긍하기 힘든 면이 존재한다.

뷔서는 이러한 슈미트하우젠의 가설을 비판하고 알라야식이 『해심밀경』의 새로운 철학적 기반 위에서 “잠재적인 식”이라는 의미에서 도입되었다고 주장한다. 그러나 슈미트하우젠의 도입문에 대한 그의 비판은 ‘a(vi)parinata’에 대한 잘못된 이해에 기반해 있음을 확인하였다. 나아가 그가 주장하는 『해심밀경』의 도입문에 대한 이해에서도 그는 잘못된 맥락에서 해석하고 있다. 알라야식 도입의 가장 결정적인 열쇠가 되는 슈미트하우젠의 도입문에 대한 비판과 자기

자신이 제시한 도입문의 해석에서 보이는 오류로 말미암아 그의 논지 전체가 설득력이 떨어지게 된 것이다.

따라서 우리에게는 알라야식의 도입을 보다 더 설득력 있게 설명 할 수 있는 두 도입문의 재해석, 혹은 도입의 새로운 맥락을 탐구해 나갈 과제가 여전히 남아 있는 것으로 보인다.

주제어

람버트 슈미트하우젠, 하르트무트 뷔서, 알라야식, 도입문, 멸진정

서론

유가행파 사상이 크게 알라야식설과 삼성설 그리고 유식관이라는 세 축으로 구성되어 있다는 것은 잘 알려진 사실이다. 이는『해심밀경』과『섭대승론』,『유식삼십송』등 유가행파를 대표하는 문헌이 이 세 가지 사상을 중심으로 구성되어 있다는 점에서도 확인할 수 있다. 현대 학자들은 이 세 사상이 서로 독립하여 발전하다가 어느 일정한 시점에 유기적인 관련을 맺게 되었다는 설에 대체로 동의하고 있다. 본고에서 다루고자 하는 것은 이 세 가지 관념 중 알라야식의 기원에 관한 현대 학자들의 견해다. 특히 알라야식의 기원과 초기 발전에 관한 가장 포괄적이고 철저한 연구를 행한 람버트 슈미트하우젠이 제시한 가설과 이에 대한 하르트무트 뷔셔의 반론을 중심으로 한다.

슈미트하우젠은 알라야식의 기원으로『유가사지론』〈본지분〉〈삼마희다지〉에 나타난 이른바 ‘도입문’을 제시한다. 도입문을 분석

하면서 슈미트하우젠은, 알라야식이 멸진정 상태에서 ‘[물질적 감각 능력에] 부착해 있는 식’이라는 의미에서 도입되었다고 주장한다. 이에 대해 최근 하르트무트 뷔셔는 슈미트하우젠의 이론을 철저히 비판하고 알라야식이『해심밀경』의 새로운 존재론을 바탕으로 ‘잠재적인 식’이라는 의미에서 도입되었다고 반박한다. 본고는 이 두 주장 을 중심으로 알라야식의 기원에 관한 최근의 연구와 방법론을 비판적으로 소개하고자 한다.

두 저작 모두 섭렵한 문헌의 방대함과 치밀하고 복잡한 사유로 무장하고 있다. 따라서 이 두 저작의 핵심을 짧은 글에 담는 것은 처음부터 지나친 단순화에 따른 오해의 소지로부터 자유로울 수는 없을 것이다. 이러한 오해의 소지에도 불구하고 전후 유가행파 연구의 최대 성과라고도 평가받는 슈미트하우젠의 저작과 이에 대해 거의 최초로 본격적인 비판을 제기한 뷔셔의 주장을 소개하는 것은 알라야식 개념 연구의 현 단계, 나아가 초기유가행파 연구 현황의 한 단면을 보여주는데는 의미가 있을 것이다.

1. 슈미트하우젠의 알라야식 기원설

1) 현대 학자들이 제시한 알라야식 도입의 맥락

슈미트하우젠(§ 1.3.0)은 현대 학자들이 알라야식의 도입을 설명하는데 대체로 세 가지 맥락을 제시했다고 지적한다. 곧 ① 교리적인 맥락과 ② 주석적인 맥락, 그리고 ③ 잠재적인 마음에 대한 직접

적이고 신비적인 직관이 그것이다. 슈미트하우젠에 따르면 교리적인 맥락에서 현대 학자들이 가장 자주 제시한 문제는 인격의 지속성에 관한 쟁점이다.¹⁾ 실체로서의 자아를 부정함으로써 발생하는 여러 난점을 해결하기 위해서는, 영원하지는 않지만 지속적인 인격의 요소가 요구되거나 편의적이기 때문이다.²⁾ 교리적 문제와는 별개로 경전에 대한 주석의 과정에서 발생하는 문제에 대한 해답으로서 알라야식이 도입되었다는 지적도 있다.³⁾ 그러나 이상의 교리적/주석적 맥락에서 알라야식이 도입되었다는 주장에 대해 슈미트하우젠(§ 1.3.3)은 대체로 부정적이다. 이러한 맥락들이 알라야식의 도입으로 이끌거나 도입에 기여했는지는 그 자체로는 인정될 수 없고, 많은 경우 알라야식이 도입된 이후 위의 맥락을 설명하기 위해 사용되었을 뿐이라는 것이다.

이러한 교리적/주석적 맥락과는 별개로, 그리고 그것의 중요성을 부정하지는 않지만, 알라야식 개념을 도입하게 된 주요한 동기가 잠재적인 마음에 대한 신비적 직관에 있다고 주장하는 학자들이 있다.⁴⁾ 이에 대해 슈미트하우젠(§ 7.4)은 이러한 주장에 대한 자료적 근거가 없다는 이유로 부정한다. 실제로 알라야식이 직접적으로 경험된다는 사실을 서술하는 문장은 최초기 자료인 『유가사지론』〈본

1) 슈미트하우젠(1987: 244, n.11)은 다음과 같은 예를 들고 있다: de La Vallée Poussin 1934–35, 146 + 156f.; 162; Conze 1953, 161f.; Cousins 1981, 22; Griffiths 1986, 91f..

2) 슈미트하우젠은 정리한 교리적인 맥락과 관련한 쟁점들을 모두 열네가지로 정리하고 있다(§ 1.3.1).

3) 榎本 1982, 梶山 1985; Schmithausen 1987: 254, n. 55 참조.; 슈미트하우젠은 알라야식 도입의 주석적 맥락으로 모두 여섯 가지를 열거한다(§ 1.3.2).

4) 結城 1935, 142; 褒谷 1978, 21–23; 橫山 1979, 114; 三枝 1983, 109.; Schmithausen 1987: 244, n.10 참조.

지분〉이나 조금 후대의 『해심밀경』에서는 나타나지 않고, 더 후대에 속하는 〈섭결택분〉의 알라야식 논의부분 중 증명부분⁵⁾ 혹은 『대승장엄경론』⁶⁾에서 나타날 뿐이다. 그는 “알라야식은 어떤 요가 상태(곧 멸진정)으로부터 기원했지만, 오직 간접적으로, 추가적이고 교리적이며 주석적인 요소의 매개를 통해서일 뿐”(§ 7.4)이라고 단언한다.

2) 알라야식의 선구개념과 유관개념

한편 위와 같이 알라야식을 도입하게 한 맥락과는 별개로, 현대의 학자들은 알라야식의 선구개념과 유관개념을 다음과 같이 지적한다.

(1) 선구개념(§ 1.3.4): 먼저 임신 순간에 자궁으로 들어가는 12연기의 제3지인 식이 알라야식의 선구개념으로 지적된다.⁷⁾ 다음으로는 대중부의 근본식, 화지부의 궁생사온, 상좌부의 유분식 등이 있다. 이 개념들은 현대학자들⁸⁾뿐 아니라 유가행파 자신에 의해서도

5) YBh P zi 9a4ff: de de ltar zhugs shing nyan thos kyi yang dag pa nyid skyon med pa la zhugs sam/ byang chub sems dpā'i yang dag pa nyid skyon med pa la zhugs te chos thams cad kyi chos kyi dbyings rtogs par byed pa na/ kun gzhi rnam par shes pa yang rtogs par byed de/(Schmithausen 1987: 199 참조).

6) MSA XIX, 51: t a t h a t ā l a m b a n a m jñāna m d v a y a g rāh a v i v a r j i t a m / d a u s ṣ h u l y a k a y a p r a t y a k s a m t a t k s a y e d hīm a t a m m a t a m // ...dauṣṭhulyakāyasyālayavijñānasya...

7) 宇井 1958, 171; 金倉 1980, 169; 橫山 1979a, 18; 高崎 1982, 27; 1982a, 50,3f.; Schmithausen 1987: 255, n.63 참조.

8) Sip 178ff.; 水野 1932, 特히 1070ff.; 1957, 448ff.; 結城 1935, 78ff.; 勝又 1974, 520ff.; 片野 1968, 52ff.; Seyfort Ruegg 1969, 473f., 485.; 平川 1981, 125ff.; 김성관 1985, 194ff.; Schmithausen 1987: 255, n.67 참조.

(MS I.11) 알라야식의 선구개념으로 간주되었다. 그러나 슈미트하우젠은 이들 선구개념 중 연기 공식의 식을 제외한 나머지 개념, 곧 근본식, 궁생사온, 유분식 등은 알라야식 도입 후 혁신성에 대한 비난을 피하기 위해 나중에 제시되었을 가능성을 배제할 수 없다고 지적한다(§ 1.3.4.2). 이들 학파와 최초기 유가행파 문헌의 역사적 관계가 아직 해결되지 않았기 때문이다.

(2) 유관 개념(§ 1.3.5): 반면 슈미트하우젠은, 연기 공식의 식이나 다른 관련 개념들, 곧 종자(bija), 犢重(dauṣṭhulya), 一切種子識(sarvabijakam vijñānam), 異熟識(vipāka-vijñāna), 一切種子異熟(sarvabijako vipakah), 能孰諸根大種識(*indriya-mahābhūtopadatṛ vijñānam), 有取識(sopādānam vijñānam) 등은 혁신성에 대한 비난을 피하기 위해 나중에 제시되었을 가능성은 없다고 한다. 유가행파 자료에서 이들 개념은 대부분 알라야식과 동일시되거나 유사동의어로 사용되었다. 또한 그것들은 알라야식이 중심적인 역할을 하는 교리적 맥락의 중심 개념이거나 밀접히 연관된 것으로 인정될 수 있다. 게다가 그가 보기에도 더 중요한 것은, 그것들이 이미 가장 오래된 유가행파 자료의 전-알라야식 층위 곧 <성문지>, <보살지>, <첩사분>에 나타난다는 사실이다. 따라서 그는 알라야식에 대한 이들 개념의 의의에 대해서는 의심할 여지가 없다고 한다.

그러나, 슈미트하우젠에 따르면, 문제는 그들 개념 중 어떤 것이 알라야식의 도입에 직접적으로 영향을 미쳤는가, 아니면 이미 도입된 알라야식 개념의 발전에 영향을 미쳤는가 하는 점이다. 다시 말하면 이들 관련 개념은 그 자체가 알라야식의 도입에 직접적인 계기

가 되었을 수도 있지만, 그 개념 각자가 별개의 기원을 가지면서 이후에 단일한 알라야식 개념으로 통합되었을 수도 있다는 것이다. 따라서 그는 이들 각각의 개념과 이들 개념이 탄생하게 된 동기에 대한 주의깊은 고찰이 필수불가결하다고 주장한다.⁹⁾

예를 들어 『해심밀경』 제5장 「심의식상품」(SNS V.2-3)에서는 알라야식의 동의어로 “일체종자식”을 제시하고 있다. 이 식은 전-알라야식 단계의 자료인 <첩사분>에서 업과 번뇌의 잠재인상을 물려받아 넘겨주는 것으로 간주되고, 동시에 명백히 임신의 순간과 연결된다.¹⁰⁾ 그러나 슈미트하우젠에 따르면(§ 3.4.2) 이 식은 아직은 새로운 종류의 식으로는 간주되지 않고 그러한 식으로 발전 과정 중에 있는 식이다. 그에 따르면, “알라야식에 의해 대체되고 합병되기 이전에, 이 일체종자식이 통상적인 6식과는 다른 것으로 생각되었다는 것을 제시하는 어떤 실마리도 없다”(§ 7.3.6.3.3). 그리고 이 일체종자식과 동일시되거나 혹은 일체종자식을 대체함으로써, 알라야식은 멀진 정이외에서도 존재할 수 있는 지속성을 얻게 되었을 것이라고 간주한다(§ 3.4.2). 그러므로 슈미트하우젠에 따르면 일체종자식은 알라야식과는 별개의 기원을 가지면서 알라야식이 도입된 이후 통합된 것이다.

9) 예를 들어 그는 『유가사지론』에 나타나는 상당히 다양한 종자설, 연기 맥락에서 식, 유취식(sopādānam vijñānam) 및 취(upadāna), 추증(dauṣṭhulya), 이숙(vipāka)과 이숙식(vipākavijñāna) 등에 대한 연구가 더 필요하다고 한다(§ 1.3.5).

10) YBh P 'i 288a8f(『유가사지론』(대정30, 829a5f): las dang nyon mongs pa de dang ldan pa sa bon thams cad dang ldan pa'i rnam par shes pas ni phyi ma la nying mtsham sbyor ba'i tshe ming dang gzugs la gnas thob par 'gyur ro//; Schmithausen 1987, ns.788, 1162 참조.

3) 슈미트하우젠의 방법론적 기준

그러나 이러한 모든 개념에 대한 광범위하고 철저한 연구는 그의 연구범위를 넘어서선다. 그리하여 그는 “알라야식”이라는 이름을 가진 새로운 식이 어떤 맥락에서 도입되었는가 하는 점에 집중한다. 곧 알라야식의 도입을 설명하기 위해서는 “알라야식”이라는 용어와 개념 두 측면에서 도입의 필연성을 만족시켜야 한다는 것이다.¹¹⁾ 그는 이 필연성을 만족시키는 두 가지 기준을 다음과 같이 제시한다.

(1) 먼저 “교리적 혹은 주석적 상황이 새로운 유형의 식의 도입이 필수불가결하게 된 단계에 명확히 도달했다는 것을 보여주는가, 혹은 그러한 새로운 유형의 식의 직접적인 심리적 혹은 신비적 체험에 대한 명확한 증거가 있는가”(§ 1.7) 하는 점이다. 이 기준은 전통적인 6식과 구별되는 고유한 형태의 식을 언급하지는 않는다는 의미에서 단순한 ‘알라야식’이라는 용어로 지칭되는 식을 배제하며 그러한 식의 기원은 고려하지 않는다는 의미다.

(2) 다음으로 이 새로운 유형의 식의 특정한 성격이나 기능이 ‘알라야식’이라는 용어를 선택하기에 적절한가(§ 1.7) 하는 점이다. 이 두 번째 기준은 통상적인 6식과는 구별된다 하더라도 ‘알라야식’이라고는 불리지 않는 다른 식을 배제하며, 그 식의 기원도 고려하지 않

는다는 의미다. 알라야식의 가까운 선구 개념이라고 하더라도, 다른 식은 알라야식으로 변용되거나 혹은 ‘알라야식’이라는 이름을 얻게되는 것과는 다른 이유에서 도입되었을 것이기 때문이다(§ 1.4). 이러한 개념의 대표적인 예가 앞서 언급한 일체종자식이 될 것이다. 그리고 이러한 기준이야말로 그로 하여금 〈본지분〉에 “알라야식”이라는 용어가 실제로 나타나는 문장을 출발점으로 삼을 수 있게 한다(§ 1.5).

4) 문헌의 연대 구분

슈미트하우젠에 의한 알라야식의 도입과 발전과정의 이념사적 재구축은 그가 상정한 문헌사와 떨어질 수 없다. 그中最 중요한 것은 『해심밀경』에 대한 『유가사지론』〈본지분〉의 선행성과, 다세대에 걸친 『유가사지론』 전체의 편집가설이다.¹²⁾

(1) 『해심밀경』에 대한 『유가사지론』〈본지분〉의 선행성

『해심밀경』은 『유가사지론』〈본지분〉과 〈섭사분〉에는 알려져 있지 않다. 오히려 『해심밀경』이 『유가사지론』〈본지분〉의 특정한 개념들과 교리들을 약간 전제로 하고 있다(§ 1.6.3). 그러한 개념들 중 하나가 다름아닌 알라야식이다. 만약 『유가사지론』이 『해심밀경』으로부터 알라야식을 가져왔다고 간주할 경우, 『유가사지론』〈본지

11) 이 두 기준은 슈미트하우젠을 비판하는 뷔셔도 그대로 인정할 뿐 아니라(Buescher 2008: 42), 심지어 자신의 새로운 도입문도 이 기준을 만족시킨다는 점에 “도입문”이라고 한다.

12) 문헌의 연대에 대한 슈미트하우젠의 설도 뷔셔는 그대로 받아들이고 있다(Buescher 2008: 42).

분>이 『해심밀경』에서는 주변적인 ‘알라야식’이라는 용어를 일관되게 쓰고 있고, 『해심밀경』에서 주요한 용어인 ‘아다나식’은 사용하고 있지 않다는 사실을 설명하기 힘들 것이다. ‘아다나식’이라는 용어는 〈섭결택분〉에 인용된 『해심밀경』의 문장을 제외한 『유가사지론』 전체에서는 한번도 나타나지 않는다. 따라서 『해심밀경』은 〈섭결택분〉 이전 『유가사지론』 〈본지분〉 이후에 편집되었다는 것이 합리적이다(§ 1.6.4).

(2) 유가론의 성립순서(§ 1.6.7)는 크게 셋으로 나눌 수 있다.

① 알라야식에 대한 어떤 언급도 포함하고 있지 않은 〈본지분〉의 일부 특히 〈성문지〉와 〈보살지〉 그리고 〈섭사분〉, ② 알라야식에 대해 산발적으로 언급하지만 『해심밀경』에 대한 언급은 없는 〈본지분〉의 나머지 부분, ③ 알라야식을 자세히 다루는 부분을 포함하고 동시에 『해심밀경』을 인용하고 있는 〈섭결택분〉이다.

그러나 그는 이상의 대략적인 시기 구분이 각각의 층위가 완전히 동질적이거나, 후대의 층위에 부분적으로 오래된 재료가 포함되어 있거나, 앞선 층위에 후대의 개념이 삽입되어 있을 가능성을 부정하는 것은 아니라고 한다.

5) 슈미트하우젠이 제시한 도입문

이상 제시한 알라야식 도입의 기준과 문헌의 순서에 따라 슈미트하우젠은 『유가사지론』 〈본지분〉에서 “알라야식”이라는 용어가 실제로 나타나는 가장 오래된 문장을 검토한다. 그리고 그 모든 문장

들이 자신이 제시한 기준을 만족시키지 못할 가능성도 그는 부정하지 않는다. 그렇다면 그 경우에는 알라야식 개념이 『유가사지론』 바깥에서 형성된 후, 원래의 의미와 맥락으로부터 이미 동떨어진 채 『유가사지론』에 흡수되었을 가능성이 있다. 혹은 편집된 재료들은 이 원래의 맥락이 포함되지 않았다고 가정할 수도 있다. 그러나 슈미트하우젠은 그 중 한 문장이야말로 그가 제시한 두 가지 기준을 모두 만족시키는 문장이라고 가정한다(§ 1.9). 이것이 곧 그가 제시하는 “도입문(Initial Passage)”이다. 이하에서는 그가 제시하는 도입문이 어떻게 두 가지 기준을 만족시키는지를 검토한다.

(1) 도입문의 내용과 이유

슈미트하우젠이 알라야식설의 출발점을 보여준다고 간주하는 문장은 『유가사지론』 〈본지분〉 〈삼마회다지(samāhitābhūmi)〉에 나타나는 한 문장이다.

“[어떤 사람이] 멸진[정](nirodha(śamāpatti))에 들어갔을 때, 그의 마음과 심리적 [요소들은] 중지한다. 그 경우 어떻게 [그의] 마음(vijñāna)은 [그의] 몸으로부터 떠나지 않는가?

[답: 아무 문제도 없다.] 왜냐하면 그의 [경우에는] 알라야식이 손상되지 않는 물질적인 감각능력을 속에서 [존재하기를] 멈추지 않기 때문이다. [알라야식은] 생기하는 [형태의] 마음(轉識, pravṛttivijñāna)의 종자로 구성되어(현행식의 종자를 소유하고/받아들이고) 있고 따라서 그 [현행식]들은 미래에(즉 멸진정으로부터 나온 후에) 다시 생겨나게 되어

있다.”¹³⁾

슈미트하우젠도 인정하듯이 이 구절은 알라야식이라는 관념이 처음으로 인식된 직후에 기록되어, 그 발견을 자발적으로 언어화한 것은 아니다. 오히려 이 구절은 멸진정이라는 주제에 대한 교리 문답의 맥락에서 나타난다. 그럼에도 불구하고 이 구절을 도입문이라고 하는 이유는 알라야식의 발견을 언어화한 문장은 이와 같은 정형화된 문장 이외에는 남아있을 가능성이 없기 때문이다. 그러므로 슈미트하우젠(§ 2.2)은 이 문장이 유일하게 이용가능한 문장이라고 하고 그러한 의미에서 도입문이라고 부른다.

① 도입문이 § 1.7의 첫 번째 조건을 만족시키는 이유

위에서 언급했듯이 알라야식 도입의 첫 번째 조건은 교리적/주석적 상황이 새로운 식의 도입이 필수불가결하게 된 단계에 도달했는가, 다시 말하면 전통적인 6식과는 다른 새로운 형태의 식을 도입하기 위한 적절한 동기가 있는가 하는 점이다. 이 도입문은 명확히 이러한 동기를 서술하고 있다. 멸진정에서도 식이 신체를 떠나지 않는다는 어떤 초기 경전을 전제로 하고 있기 때문이다. 멸진정에서도 어떤 종류의 식이 남아있어야 한다는 것은 세친의 『구사론』¹⁴⁾과 『성

업론』(KSi § 24(室寺 p.27))에도 나타나듯이 세우(Vasumitra)가 주장하고 있으며, 그 주장의 근거가 바로 근본설일체유부본『법시비구니경』¹⁵⁾이다. 이 경전은 멸진정에서도 어떤 형태의 식이 존재해야 한다는 것을 명확히 하지만, 전통적으로 멸진정은 통상적인 6식이 사라진 상태를 일컫는 것이다. 따라서 이 양자 사이의 모순을 해결하는 길은 통상적인 6식과는 다른 식이 존재한다는 것을 인정할 수 밖에 없었다는 것이다(§ 2.5).

그러나, 슈미트하우젠이 알라야식의 필연적 도입조건으로 삼는 것과는 달리, 이러한 모순적 상황은 설일체유부나 경량부 그리고 심지어 일부 초기 유가행파에서조차 발생하지 않는다. 그들은 새로운 형태의 식을 상정하는 것 뜻지 않게 만족스러운 해결책을 갖고 있기 때문이다.¹⁶⁾ 도입문이 § 1.7의 첫 번째 기준을 만족시킨다면, 그것은 교리적인 맥락이 아니라 근본설일체유부에게만 전승되는 경전에 대한 주석적 맥락¹⁷⁾에서일 뿐이다. 하지만 이러한 주석적 맥락 또한,

13) Schmithausen 1987, § 2,1 + n.146: Ym 78b5(Yt dici 172a6–8; Yc 340c27ff): nirodham samāpannasya cittacaita¹sikā niruddha bhavanti / kathamp vijñānap kāyād anapa²krantap bhavati / tasya hi rūpiṣv indriye<sv a>paripateṣu pravṛttivijñānabijaparighītam ālayavijñānam anuparataṃ bhavati āyatām tadutpattidharmatāyi </>.

1. Ym –tta-. 2. Ym –va-.

14) AKBh 72,24–25: bhadantavasumitras tv aha pariprcchāyām yasyācittikā

nirodhasamāpatti tasyaiṣa doṣo, mama tu sacittikā samāpattir iti /

15) 근본설일체유부본『법시비구니경』은 완전한 형태로는 남아있지 않다. 하지만 샤마타데바에 의해 이 구절이 전승되고 있는데 그 구절은 다음과 같다: 멸진정에 든 사람에게는 신행이 멸하고, 여행이 멸하고 심행이 멸하지만, 수명과 체온은 멸하지 않고 모든 감관은 파괴되지 않으며 식이 신체를 떠나지 않는다. 本庄 1983, 108; 褐谷 2001: 525 + n.26. 참조.

16) 예를 들어 설일체유부의 경우는 삼세실유설, 경량부와 일부 초기 유가행파는 상호종자설로 해결한다. 초기 유가행파의 상호종자설에 대해서는 YBh P zi 15b5ff.(『유가사지론』 대정30, 583b21ff.) 참조. 이러한 설명 후에는 다음과 같은 구절을 추가되어 있다. 곧 이러한 종자이론은 알라야식이 도입되지 않았을 때에만 타당하고, 만약 알라야식이 도입되었다면, 그것만이 모든 법의 종자를 소유하는 것으로서 기능한다는 것이다(YBh P zi 17b6; 『유가사지론』 대정30, 584a27ff.). 이러한 사실은 상호종자설을 주장하는 일부 초기 유가행파에게는 알라야식의 도입의 필연성이 없었음을 방증한다.

17) 이는 슈미트하우젠도 명시적으로 인정하고 있다(§ 2.3–4 + 7.3.4.1.1).

예를 들어 12연기의 제3식지처럼 각 학파에 공통적인 성격을 가진 문제에서 시작한 것이 아니라, 멸진정이라는 주변적인 상황¹⁸⁾에서 발생한 것이다.¹⁹⁾ 게다가 슈미트하우젠도 지적하듯이 『해심밀경』 제5장은 멸진정에 대한 언급이 전혀 없으며(§ 3.9.1), 『섭대승론』 제1장에서도 구성과 내용상 후대에 부가된 부분에서만 멸진정 맥락이 나타난다(§§ 5.12.3-4, ns, 697, 708, 710). 이러한 사실은, 설령 알라야식이 멸진정 맥락에서 근본설일체유부²⁰⁾에 의해 도입되었다는 것

18) 주류불교에서 멸진정은 교리적으로나 수행론적으로 의미있는 위치를 차지하지 못한다. 교리적으로 멸진정과 관련된 가장 중요한 논쟁은 그것을 포함한 열네 가지 불상 응행법의 실체성 여부 문제다. 그리고 상수멸정이란 명칭과 관련하여 멸진정에서 식의 존재 여부가 논의되고 있다(AKBh 69,24-73,13. 특히 72,7ff.; 『순정리론』(대정29, 401b13-404b5. 특히 403a5ff.). 수행론적으로도 멸진정은 이미 주류불교에서는 그 의의를 잃고 있다. 이것은 심지어 유가행파에서도 동일하다. 그들 또한 멸진정에 해탈적 기능을 부여하지 않기 때문이다. 예를 들어 〈성문지〉에서는 멸진정은 세간도에도 출세간도에도 포함되지 않는다(SrBh 447,1). 『아비달마집론』(AS 69,12ff.)의 경우 출세간적 인식은 무소유처까지의 선정에서만 발생할 수 있다고 명시한다. 반면 멸진정이 주변적이지 않는 경우는 멸진정을 정점으로 하는 선정의 심화 과정에 의한 해탈도를 들 수 있다(김성철 2009: 38). 그러나 이 해탈도의 정점은 식의 완전한 소멸로 특징지워지며, 이는 새로운 식의 도입을 요구하지 않는다는 점에서 알라야식 도입의 필연적 이유가 될 수 없다.

19) 게다가 도입문의 결정적인 경전적 근거가 된 『법시비구니경』의 근본설일체유부 판본은 온전한 형태로는 전해지지조차 않는다(Schmithausen 1987: 280, n.149). 알라야식 도입의 가장 결정적인 근거가 된 경전이 온전한 형태로는 보존조차 되어 있지 않다는 사실은 그 만큼 이 경전이 결정적 중요성이 없고 주변적이었다는 사실을 함축하는 것은 아닐까?

20) 근본설일체유부의 성립과 학파적 정체성에 대해서는 아직 정설이 없다. Skilling(1997: 100-105)은 설일체유부와 근본설일체유부 사이의 관계에 대한 세 가지 가설을 제기하고, 그 중 세 번째 가설을 가장 신빙성 있는 것으로 간주한다. 그것은 원-설일체유부의 일부는 설일체유부로 발전하고 나머지 일부가 다른 몇몇 북인도의 승가와 결합하여 근본설일체유부로 발전했다는 것이다. 의정이 인도를 방문한 8세기 경에는 근본설일체유부가 설일체유부를 대신할 정도로 세력을 확장했다는 증거가 있지만 현장은 전혀 근본설일체유부를 언급하지 않는 점으로 보아, 『유가사지론』 〈본지분〉이 편집될 당시나 무작 혹은 세친이 활약할 당시에 근본설일체유부가 어느 정도의 학파적 정체성과 영향력을 갖고 있었는지는 단언하기 어렵다.

을 인정한다 하더라도, 그 맥락이 대단히 주변적인 상황임을 암시한다. 또한 알라야식이 멸진정 맥락에서 도입되었다고 인정하더라도, 그 개념이 다른 유력한 관련 개념들 중에서 가장 중심적인 개념의 위치를 차지한 이유나 동기에 대해서도 만족할 만한 설명이 제시되지 못하는 것으로 보인다.²¹⁾

한편 슈미트하우젠이 알라야식 도입의 유일한 근거로 삼고 있는 『법시비구니경』의 문장의 의미에 대해서도 보다 더 면밀히 고찰할 여지가 있다. 여기서 중요한 문제는 근본설일체유부본 『법시비구니경』에 “식이 신체를 떠나지 않는다”라는 문장이 삽입된 의도와 그 의미가 무엇인가 하는 점이다. 슈미트하우젠에 따르면, 『법시비구니경』에 이 문장이 삽입된 의도는 생명력과 체온 그리고 식이 생명의 본질이라고 언급하는 경전의 앞 단락과 조화시키기 위한 것이다. 따라서 그는 멸진정에서도 어떤 형태의 식이 필요하다고 느낀 것은 근본설일체유부 혹은 그와 유사한 판본을 지니고 있었던 전통이었을 것이라고 추측한다(§ 2.4). 그리고 그는 이 구절에 대한 다른 해석도 있었음을 지적하지만, 도입문은 이 경의 구절을 글자 그대로 해석한다고 주장한다(Schmithausen 1987: 280, n.151).

다른 해석이란 “식이 신체를 떠나지 않는다”는 구절을 멸진정에서 나온 후에 다시 식이 발생한다는 의미로 해석하는 것이다. 이러한

21) 이는 근본설일체유부와 초기유가행파의 문헌적 사상적 관계에 대한 정확한 역사적 사실관계 규명을 선행조건으로 할 것이다. 물론 슈미트하우젠은 도입문 뿐 아니라 〈설사분〉의 용어 분석을 통해 근본설일체유부와 초기유가행파의 친연성을 보여주고는 있지만, 아직도 규명되어야 할 문제가 남아있는 것으로 보인다. 한편 슈미트하우젠은 이와 같이 도입된 알라야식의 이념사적 발전과정을 자세하게 재구축하고 있다(§§ 3, 4, 5).

해석의 가능성은 슈미트하우젠이 제시한 『연기경석』과 『섭대승론』 외에 『순정리론』(대정29, 413c13–17; Cox 1995: 271)²²⁾에도 소개되어 있다. 곧 (발작을 동반하는?) 정신병(혹은 빙의?)에 걸린 사람이 일시적으로는 중상을 나타내지 않는다고 하더라도 완치가 되었다고는 하지 않듯이, 식이 일시적으로 발생하지 않는다고 해서 완전히畢竟 신체를 떠났다고는 할 수 없다는 것이다. 그리고 이러한 해석이 중현 자신을 포함한 멸진정무심론자 곧 전통적인 설일체유부의 견해로 채택되고 있다.

경전 자체가 아무런 설명도 하지 않으므로 근본설일체유부본 『법시비구니경』이 어떤 의미를 염두에 두고 이 구절을 삽입했는지 예단할 수는 없다. 또한 형식적으로는 앞 구절과 조화시키려는 의도라는 슈미트하우젠의 지적은 적절해 보인다. 게다가 ‘도입문’은 이 경전의 구절을 글자 그대로 해석한다는 것에도 의심의 여지는 없다. 하지만 근본설일체유부본 『법시비구니경』에 이 구절을 삽입한 편찬자나 이 구절이 삽입된 판본의 추종자라 하더라도 반드시 멸진정에 식이 존재해야 한다는 의도를 갖고 그 구절을 삽입했다고 볼 수는 없다. 오히려 전통적인 멸진정무심설의 틀내에서 그 구절을 삽입했다고 보는 것이 더 타당할 수 있다. 비니타데바(Vinitadeva)에 따르면, 근본설일체유부의 교리는 설일체유부의 교리와 본질적인 측면에서는 다르지 않기 때문이다(Bureau 1955: 154). 만약 그렇다면, 알라야식을

22) 이러한 해석 외에도 『순정리론』(대정29, 403a21–24)에는 비유사의 해석도 소개되어 있다. 그들은 멸진정 곧 상수멸정에는 말 그대로 상과 수만이 소멸한다고 주장하며, 그 근거로서 “식이 신체를 떠나지 않는다”고 하는 이 경문을 제시한다. 다시 말하면 그들은 “식이 신체를 떠나지 않는다”는 구절의 의미를 상과 수를 제외한 나머지 심심소는 존재한다는 의미로 해석하는 것이다.

도입한 초기유가행파가 이 구절을 도입의 필연적 맥락으로 느꼈을 가능성은 여전히 존재함에도 불구하고, 그와 대등하게 혹은 그 이상, 이미 다른 맥락에서 도입된 알라야식의 경전적 근거를 찾으려는 의도로 이 경문의 구절이 사용되었을 가능성도 부정할 수는 없을 것이다. 이는 근본식이나 궁생사온 등의 전통적 개념을 선구개념으로 제시함으로써 알라야식 도입의 혁신성에 대한 비난을 피하고자 했던 것과 동일한 동기에서 축발된 것일 수 있다.

② 도입문이 § 1.7의 두 번째 조건을 만족시키는 이유

슈미트하우젠은, 만약 도입문에서 ‘알라야’의 의미를 물질적 감각능력 속에 숨는다는 의미에서 ‘부착’²³⁾이라는 의미로 이해한다면, 이 새로운 식을 ‘알라야’식이라고 명명하는 것은 두 번째 조건을 충족시킬 수 있다고 주장한다. 그 근거로 그는 알라야식에 대한 문자적인 의미에 대한 현존하는 가장 오래된 설명인 『해심밀경』 제5장을 제시한다.²⁴⁾ 다른 한편, 그는 도입문에서 제시된 알라야식의 성격으로 미세하거나 잠재적인 식이라는 의미를 도출해 낸다(§ 2.13.3). 그리고 이렇게 ‘알라야’식이라는 용어를 채택하게 된 배경에는 집착(의 대상)을 의미하는 불교 전통이 아니라 잠재와 현현의 대비를 명확히

23) 滕呂(1982: 60ff.)도 기존의 자기 견해를 수정하고 alaya를 “부착”的 의미로 이해한다.

24) SNS V.3: kun gzhi rnam par shes pa zhes kyang bya ste/ 'di ltar de lus 'di la grub pa dang bde ba gcig pa'i don gyis kun tu sbyor ba dang rab tu sbyor bar byed pa' i phyir ro//(또한 ‘알라야식’이라고도 불린다. 왜냐하면 그것은 [몸]과 동일한 운명을 나눈다는 의미에서 몸에 부착하고 용해되거나 또는 그 속에 숨기 때문이다.); *alayavijñānam ity api ucyate, yaduta tasyāśmin kāya alayana-pralayanatām upādāya ekayogakṣemārthena; Schmithausen 1987, 289, n.181 참조.

하는 상좌철학의 환경적 영향이 있었다는 가설을 대담하게 제시한다(§ 2.12). 현행식(pravṛtivijñāna)이라는 용어가 알라야식의 도입과 함께 나타나는 신조어라는 사실을 감안한다면 그의 이러한 가정은 수긍할 만하다.

하지만 의문스러운 점은 뷔셔가 지적하고(Buescher 2008, 47) 슈미트하우젠도 인정했듯이(§§ 3.13.6–8), 알라야식이 최초로 도입되는 맥락에서 사용된 “[물질적 감각 능력에] 부착해 있는 마음”이라는 의미는 도입 직후에 이미 잊혀지고, 대신 “[모든 (오염된) 법들이 결과로서] 부착해 있는 마음” 혹은 “[모든 (오염된) 법들에 원인으로 부착해 있는 마음”이라는 의미로 변화했다는 점이다. 이는 위에서도 언급했듯이 도입문의 맥락이 대단히 주변적이라는 사실을 방증하거나, 혹은 나아가 알라야식이 도입문의 맥락과는 다른 맥락에서 도입되었을 가능성까지도 시사할 것이다.²⁵⁾

③ 도입문에서 제시된 알라야식의 의의

도입문에는 멸진정 이외에서도 알라야식이 존재하는가 하는 문제에 대해서는 침묵한다. 이에 근거하여 슈미트하우젠은 처음에는 알라야식의 지속성이 인정되지 않았다고 보고 있다. 따라서 그는 기본

25) 반면 슈미트하우젠은 『유가사지론』에서는 멸진정 맥락이 가장 빈번히 언급된다고 지적함으로써(§ 3.9.1 + n.322), 자신의 도입문의 맥락을 옹호한다. 그러나 『유가사지론』 전체에서 멸진정 맥락에서 알라야식을 다루는 부분은 도입문이 포함된 <삼마희다지>와 그 직후의 <유심지/무심지>를 제외하면 모두 <섭결택분>에서 나타난다. 이는 『유가사지론』 전체에서 <삼마희다지>와 <유심지/무심지>를 예외적이라고 간주하면, 멸진정 맥락은 상대적으로 늦게 등장한다는 것을 의미할 수 있다. 이에 대해 슈미트하우젠은 <유심지/무심지>와 특히 <섭결택분>에 나타나는 멸진정 맥락이 상당히 오래된 요소를 포함하고 있다고 강조한다(§ 3.2.2 + § 9).

적으로는 알라야식이 멸진정에 들어가기 직전의 마음과 직후의 마음을 잇는 “가교”로서 도입되었다고 주장한다(§ 2.13.6, § 3.0.2).

6) 도입문의 해석에서 나타나는 슈미트하우젠의 방법론상의 특징

슈미트하우젠이 알라야식의 기원과 발전과정을 재구성하는데 구사한 방법의 특징 중 하나는 ‘용어법의 분석에 의한 사상사의 해명’이라는 방법을 들 수 있다. 이것은 이미 완성된 개념을 중심으로 그 것이 결과론적으로 어떻게 이루어졌는가를 해설하는 것과는 정반대 방향을 가진다. 곧 하나의 개념이 처음 탄생했을 때는 비록 완성된 개념과는 다르고 심지어 모순되는 면조차 가지지만, 그것이 각각의 문맥에서 어떻게 의미의 변화를 거치는가를 정밀하게 추적하여, 마침내 그 개념의 역사적 발전과정을 역동적이고 살아있는 과정으로 재현(§ 1.2)하는 것이다. 이러한 그의 방법론을 잘 보여주는 예 가운데 하나가 바로 승의가타 39–41에 나타나는 염오의와 자성청정심 개념의 해석이다. 스구로는 이 계송에 나타나는 염오의 개념을 알라야식과 분리되지 않고 단일하게 존재하는 일종의 중심 주체로 이해하고, 이 염오의가 자성청정심과 동일한 것이라고 이해한다(勝呂 1982: 60,5ff.).

그러나 슈미트하우젠에 따르면 이 문맥에서 염오의와 자성청정심은 전혀 그런 의미로 해석될 수 없다. 이때 염오의(kliṣṭam manah)는 윤율상의 이유 때문에 염오된 마음(kliṣṭam cittam) 대신에 사용된 단어로서 잠재적인 자아의식이라는 의미에서 염오의를 가리키는 것이 아니다. 그것은 전통적인 의미에서 “모든 오염된 마음”을 의미

할 뿐이다.

비슷하게 자성청정심은 여래장 전통에서 말하는 그것과는 무관하고, 전통적인 의미에서 “출세간에 속하는 마음”을 가리킬 뿐이다. 찰나설의 관점에서 볼 때 모든 오염된 마음은 비록 한 찰나이지만 그 자체로서는 영원히 번뇌에 오염된 마음이다. 마찬가지로 그것을 대체하는 출세간의 마음도 한 찰나만 존재하지만, 결코 번뇌와 결합하지 않으므로 그런 의미에서는 영원히 번뇌와 결합하지 않는 “본질적으로 청정한 마음”인 것이다(§ 7.1B.2.1.4.2.a-d). 따라서 이전의 문헌에 후대의 개념이나 다른 교리 체계와 동일한 개념이 나타난다고 해서 무비판적으로 그것과 동일시하여 이해할 것이 아니라 오직 그 맥락에 어울리는 의미를 찾아내어 이해해야 한다. 그가 도입문에 나타나는 알라야식이라는 용어의 이해에 적용한 방법이 바로 이러한 것이다.

2. 슈미트하우젠에 대한 뷔셔의 비판과 새로운 도입문

위에서 언급했지만 뷔셔는 슈미트하우젠의 방법론적 기준과 문헌의 연대 구분을 대체로 따르고 있다(Buescher 2008: 42). 그리고 슈미트하우젠의 도입문이 오히려 그 방법론적 기준을 만족시키지 못하고 있으며, 반대로 자신의 도입문이 슈미트하우젠의 방법론적 기준을 만족시키고 있다고 논지를 전개하고 있다. 이하에서는 뷔셔의 논증순서를 따라 그가 슈미트하우젠의 도입문을 어떻게 비판하고

있는지 먼저 살펴보고, 다음으로 뷔셔의 도입문의 어떻게 슈미트하우젠의 방법론적 기준을 만족시키고 있는가를 검토해 본다.

1) 슈미트하우젠의 도입문에 대한 비판

결론부터 제시하면, 뷔셔는 슈미트하우젠이 제시한 도입문의 맥락에서 제시된 문제, 곧 멸진정에 관련된 문제는 상호종자설 등 다른 방식으로 충분히 해결되었으므로 교리적 맥락에서는 알라야식의 도입이 필연적이지 않다고 주장한다(Buescher 2008, 54). 또한 슈미트하우젠의 도입문에 결정적인 주석적 맥락인 『법시비구니경』과 관련해서는, 알라야식 도입 이전에 근본설일체유부 내부에서 벌어진 상호종자설과 멸진정유심설의 논쟁이라는 맥락에서 이해해야 한다고 주장한다. 그리하여 뷔셔가 보기 『법시비구니경』이 새로운 식을 도입할 필요성을 축발했다는 것은 허구적이다(Buescher 2008: 61).

나아가 슈미트하우젠의 도입문에 대해 뷔셔는 다섯 가지 측면을 구분하고 매우 자세히 비판하고 있다. 그 중에서 두 학자의 견해가 극명하게 분기하는 ‘rūpiṣv indriyeṣv aparīṇateṣu’의 해석을 살펴보자. 뷔셔는 이 구절에 대해 세 가지 측면 곧 첫째 ‘rūpīndriya’의 의미, 둘째 ‘aparīṇata’의 의미, 셋째 처격의 해석으로 구분하여 검토하고 있다. 이 중에서 두 번째인 ‘aparīṇata’의 해석은 세 번째 처격의 해석과도 연관되어 있어 이 구절의 핵심을 이룬다. 슈미트하우젠이 이 구절을 절대처격이 아니라 일반적 처격으로 간주하고 ‘aparīṇata’를 ‘손상되지 않은(unimpaired)’라고 해석하는데 반해(Schmithausen 1987: § 2.1 + 2.6), 뷔셔는 이 단어를 경량부적인 맥락에서 전면이라

는 의미를 취해 ‘아직’ 전변하지 않은(untransformed) 혹은 ‘아직 전개하지 않은(undeveloped)’이라는 의미로 해석하고 문장 전체를 절대 처격으로 간주한다(Buescher 2008: 66, 71).

뷔셔의 이러한 해석은 이어지는 구절과도 밀접히 연관되면서 도입문 전체의 해석이 이루어진다. 곧 감각기관의 물질성과 관련하여, 도입문에서는 물질적 감각기관이 거친 근거를 동반한다 (*sadhiṣṭhana*)는 표현이 누락되어 있다는 점을 지적하면서 물질적 감각기관이 부착의 대상이 될 수 없음을 지적한다(Buescher 2008: 70f.). 또한 슈미트하우젠의 도입문에서는 알라야식의 속성으로 간주되는 ‘부착’의 대상이 부재하며, ‘현행식의 종자를 포함한다(*pravṛttivijñānaparigr̥hīta*)’는 속성만 나타나 있다고 강조한다 (Buescher 2008: 71f.). 이는 ‘계속하여(anuparatam)’이라는 표현과 더불어 알라야식의 지속성을 보여준다(Buescher 2008: 73f.). 이러한 뷔셔의 주장은, 슈미트하우젠의 가정(§ 2.13.6)과는 달리, 도입문에서 이미 알라야식과 현행식의 이중 구조라는 틀이 성립해 있었음을 지적하는 것이다(Buescher 2008: 74f.). 그리하여 뷔셔에 따르면 (Buescher 2008: 77ff.), 슈미트하우젠의 도입문은 이미 다른 곳에서도 입된 알라야식 개념이 후대에 삽입된 것이다. 게다가 이미 슈미트하우젠이 증명하였듯이(§ 6), <본지분>에서 나타나는 다른 알라야식의 용례도 모두 후대의 삽입임이 분명하므로, 『해심밀경』이야 말로 알라야식의 도입을 보여주는 가장 유력한 문헌이 된다(Buescher 2008: 79).

그러나 뷔셔의 이러한 해석과 비판의 출발점이 되는 ‘*apariṇata*’의 의미를 재검토해 볼 때, 또한 『유가사지론』 자체에서 나타나는

‘*apariṇata*’의 용례를 면밀히 검토해 볼 때, 슈미트하우젠의 도입문에 대한 뷔셔의 해석과 비판은 수긍하기 힘든 면이 있다. 비록 도입문에서는 멸진정과 죽음의 차이라는 맥락이 명확히 드러나지는 않지만 근본설일체유부본 『법시비구니경』을 포함한 관련 경전은 이 구절을 죽음과 멸진정의 차이라는 맥락에서 사용하고 있다 (Schmithausen 1987, 289, n.174.). 따라서 여기서는 명확히 신체나 물질적 감관의 손상 혹은 파괴, 나아가 시체가 썩어가는 과정과 관련되어 있다. 이 점은 『유가사지론』에 나타난 ‘*apariṇata*’의 용법에서도 명확하다. 도입문에 나타난 ‘*apariṇata*’의 티벳역과 한역은 각각 ‘yongs su ma gyur pa’와 ‘不變壞’인데, 이와 함께 부정사가 없는 ‘yongs su gyur pa’와 ‘變壞’의 용례를 고찰해 보자.

먼저 ‘yongs su ma gyur pa/yongs gyur pa’의 용례를 살펴보면, 도입문 이외에 <성문지>에 한번 나타난다.²⁶⁾ 곧 이는 신체에 대한 주의집중(身念注)의 대상이 되는 맥락에서 나타나는 것이다. 이는 명확히 손상되거나 손상되지 않은 신체를 의미한다.²⁷⁾

한편 <성문지>의 용례에서도 보이듯이 ‘yongs su gyur pa/yongs su ma gyur pa’의 산스크리트 원어가 신체의 파괴 유무를 의미하는

26) YBh D dici 107a6–7: yongs su gyur pa dang/ yongs su ma gyur pa dang/; ŚrBh 292,6(vipariṇato [']vipariṇataś ca); 대정30, 440a19: 變異身不變異身.

27) *vipariṇata/avipariṇata(rnam par gyur pa/ rnam par mi gyur)*와 變異/不變異의 용례는 더 조사가 필요할 것이다. 예를 들어 *rnam par gyur pa*로 번역된 *vipariṇata*(ŚrBh 374–6)가 한역에서는 變壞(대정30, 452b29–c2)로 번역된 경우가 있다. 이는 한역자와 티벳역자가 *pariṇata*와 *vipariṇata*를 염밀하게 구별하지 않고 번역한 것을 의미한다. 또한 <삼마희다지>의 *yongs su ma gyur pa*가 <성문지>에서는 *avipariṇata*의 번역어로 사용된 점으로 보아, 슈미트하우젠의 도입문 역시 ‘rūpiṣv indriye<sv a>pariṇateṣu’가 아니라 ‘rūpiṣv indriye<sv avi>pariṇateṣu’로 교정될 필요성까지 제기할 수 있다.

‘vipariṇata/avipariṇata’이고, 도입문의 ‘yongs su ma gyur pa’의 한 역이 ‘不變壞’라는 점을 고려하면, 도입문에서 사용된 ‘apariṇata’는 멸진정과 죽음의 차이를 가르는 물질적 갑각기관의 손상/파괴라는 의미 이외에 다른 해석의 가능성은 없을 것이다.

이상과 같이 ‘apariṇata’의 의미가 뷔셔가 간주하듯이 ‘전변하지 않은’이 아니라 슈미트하우젠의 해석대로 ‘손상되지 않은’이라면, ‘전변하지 않은’이라는 해석에 근거하여 이 문장을 절대처격으로 해석하는 것도 성립하지 않는다. 따라서 슈미트하우젠의 도입문에 대한 뷔셔의 비판은 성공적이지 않은 것으로 보인다.

2) 뷔셔의 도입문

이상과 같이 슈미트하우젠의 도입문을 비판한 후, 뷔셔는 새로운 도입문으로서 『해심밀경』 제5장 제3절을 제시한다. 뷔셔는 슈미트하우젠이 <삼마희다지>의 도입문을 잘못 해석함으로써 알라야식과 관련한 개념적이고 해석적인 지평으로서의 철학적 발전을 거부하게 되었다고 비판하고, 『해심밀경』에서 이루어진 존재론에 배경을 두고 알라야식이 필연적으로 도입되었다고 주장한다. 곧 중관학파와 <보살지> 「진실의 품」과 대립하는 새로운 (현상학적)²⁸⁾ 존재론이 그것이다(Buescher 2008: 100f.). 이러한 철학적 구도 아래서 알라야식은 현행식에 대비되는 “잠재적인 식”이라는 의미로 도입되었다고

28) 뷔셔(2008: 137)는 『해심밀경』 제8장 제37절 나타나는 “의식적으로 경험되지는 않지만 환경 세계에 대한 지속적인 의식의 구성”을 지적한다. 이는 훗날의 현상학에서 말하는 “수동적 구성”에 비견되는 것이다(Buescher 2008: 138, n.1).

한다(Buescher 2008: 103 + 110f.).²⁹⁾ 다음은 뷔셔가 제시하는 도입문인 『해심밀경』 제5장 제3절이다.

(그러므로 색계(rūpadhātu)에는 두 [종류의] 통합이 있는 반면, 무색계(ārupyadhātu)에는 두 [종류의] 형태로는 통합이 존재하지 않는다.)

[이제 육계로의 결생과 관련하여]…)

그것(모든 종자를 가진 식)은 또한 “잠재적인 식(alayavijñāna)”이라고도 불린다. 성취와 평안이라는 점에서 단일체로서 이 [생리적] 기관에 잠재적으로 존재하고 흡수되기 때문이다.³⁰⁾

(1) 뷔셔의 도입문이 슈미트하우젠의 방법론적 기준1을 만족시키는 이유
뷔셔는 자신의 도입문이 슈미트하우젠의 방법론적 기준 1을 만족시킨다는 사실을 공시적인 측면과 통시적인 측면이라는 두 가지 측면으로 나누어서 고찰한다. 공시적인 측면에서 중요한 사실은 『해심밀경』 각 품의 내재적 연관성이다. 특히 유식성을 선언하는 제8

29) 슈미트하우젠도 도입문의 맥락에서 알라야식의 잠재성을 이미 지적하고 있다(§ 2.7 + 2.12 + 2.13, 2-3). 그러나 그에게 알라야식의 잠재성은 갑각 기관에 부착해 있다는 주된 측면에서 파생하는 추가적인 속성일 뿐이다. 사실 잠재성이라는 측면에서만 보면 갑각 기관 혹은 신체는 필연적으로 요구되지 않는다. 잠재성이 반드시 다른 어떤 것에 부착해 있거나 숨어있다는 사실을 전제로 하는 것은 아니기 때문이다.

30) 한글 번역은 뷔셔의 영역에 따랐다. Buescher 2008: 122 + 137; 원문과 슈미트하우젠의 환영은 각주 24 참조.; 슈미트하우젠(§ 1.6.4)은 『해심밀경』의 이 문장을 동일한 유가행파에 속하지만, 어느 정도 경쟁관계에 있는 그룹의 개념을 “통합주의적으로” 동일시하려는 것으로 간주한다. 다시 말하면 아다나식을 선호하는 그룹과 알라야식을 선호하는 별개의 그룹이 존재하였고, 아다나식을 선호하는 그룹에서 편집한 『해심밀경』이 다른 그룹에서 도입한 알라야식 개념을 아다나식의 하위 개념 혹은 아다나식의 한 측면을 나타내는 개념으로 통합하려는 시도로 해석하는 것이다.

장 「분별유가품」은 제5장의 알라야식 개념을 설명하는데 가장 중요한 역할을 한다(Buescher 2008: 158). 그리고 삼성과 삼무자성을 설명하는 제6장과 제7장을 매개로 『해심밀경』에서 나타나는 모든 새로운 개념들은 상호간에 내재적 연관을 가지게 된다. 다시 말하면 제8장 20.2.3에서는 진여가 유식성과 동일시되는데, 제8장 28절에서 그 진여는 다시 제7장에서 설명한 원성실상과 동일시 된다. 그리고 7종 진여의 하나인 유식진여로서의 유식성은 아다나식과 맥락적으로 연관되어 있다는 것이다(Buescher 2008: 162).

한편 통시적인 측면에서 그는 중관학파로부터 〈보살지〉 「진실의 품」 그리고 『해심밀경』의 제6장 「일체법상품」과 제7장 「무자성상품」에 이르는 불교의 사상적 발전과정을 추적한다. 그의 설명에 따르면, 중관학파가 불생불멸/공성의 사상을 제시한 것에 대항하여 〈보살지〉 「진실의 품」은 궁극적 실재의 궁정적 실재성을 주장한다 (Buescher 2008: 162). 『해심밀경』은 〈보살지〉의 사상을 공유하면서도 궁극적 실재를 경험적 세계를 구성하는 의식의 과정에 내재한 어떤 것으로, 다시 말해 궁극적 실재가 본질적으로 의식과 분리되지 않은 것으로 재정의한다(tathatā=vijñaptimātrata; Buescher 2008: 163). 여기에는 다시 한번 유식성을 선언하고 그것을 7종 진여 중 하나인 유식진여(vijñaptitathata)로 위치시키는 제8장 「분별유가품」의 사상이 밀접하게 연관되어 있다(Buescher 2008: 157 + 163). 그리고 이러한 궁극적 실재의 의식성은 경험적 차원에서도 적용되어, 경험적 실재 또한 제8장 7-8절에서 나타나듯이 유식성 곧 “순수한 의식의 구성”에 의해 수행된 한에서 발견된다(Buescher 2008: 163). 마지막으로 이러한 유식성의 사상은 본질적으로 제5장의 핵심 개념

인 일체종자식을 전제로 하고 있으며(Buescher 2008: 164), 이것이 바로 일체종자식과 동일시된 잠재적인 식으로서 알라야식 도입의 필연성이라고 주장한다(Buescher 2008: 169 + 171).

(2) 뷔셔의 도입문이 슈미트하우젠의 방법론적 기준2를 만족시키는 이유
그렇다면 뷔셔의 입장에서 알라야식이라는 용어는 어떻게 슈미트하우젠이 제시한 두 번째 기준을 만족시키는가? 우선 슈미트하우젠도 『해심밀경』 제5장 제3절을 “현존하는 가장 오래된 설명, 혹은 적어도 가장 오래된 명시적인 설명”이라고 인정한다(§ 2.8). 따라서 만약 슈미트하우젠의 도입문이 부정된다면 이 문장의 어원적 설명은 거의 자동적으로 두 번째 기준을 만족시키게 될 것이다.

그러나 뷔셔는 이에 그치지 않고 『해심밀경』 제5장에 나타나는 유사동의어들 곧 일체종자식, 아다나식, 알라야식이 일체종자식을 중심으로 각각 다른 기능적 측면을 보여주는 개념이라고 구조적으로 이해한다(Buescher 2008: 134).³¹⁾ 그리하여 그는 『해심밀경』 제5장에서 알라야식이라는 용어는 무색계와 색계와는 달리 육계에 태어날 때, 신체에 잠재하거나 용해되어 있다는 측면을 나타내는 것으로 이해하는 것이다. 이것이 바로 위에서 인용한 뷔셔의 도입문이다. 그리고 이러한 “잠재성”이라는 의미를 방증하기 위해 “알라

31) 이는 슈미트하우젠이 학파 내부간의 여러 개념을 통합주의적으로 설명한 것이라고 간주하는 것(§ 1.6.4)과 명확히 구별된다. 슈미트하우젠의 해석에 대한 방증은 오히려 뷔셔로부터 제공된다. 그는 〈본지분〉이 5취를 인정하는데 비해 『해심밀경』은 6취를 인정한다는 사실을 지적하는데, 이는 학파 내부간의 차이를 암시할 수 있다. 하지만 그는 이러한 사실이 학파간의 차이를 반영할 수 있다는 사실에 대해서는 유보적이다 (Buescher 2008: 136, n.1).

야”라는 용어의 일반적인 의미를 광범위하게 고찰하여 제시한다 (Buescher 2008: 102–109).

(3) 뷔셔의 도입문 해석에 대한 몇 가지 의문점

이상의 해석적 지평은 뷔셔 자신이 인정하듯이(Buescher 2008: 100 + 113–120), 『해심밀경』뿐 아니라 『해심밀경』 이후의 문헌과 사상으로 뒷받침하고 있다. 또한 알라야식 도입의 필연성을 중관학파와 〈보살지〉의 사상적 입장에 대한 『해심밀경』의 사상적 대응에서 찾고 있는 점 또한, 생리적인 측면을 중시한 슈미트하우젠의 그것과는 대비를 이룬다.

그러나 『해심밀경』 제5장 제3절 곧 뷔셔의 도입문에 한정하여 볼 때 뷔셔의 해석에는 몇 가지 문제점이 있는 것으로 보인다. 앞서 언급 했듯이 뷔셔는 일체종자식과 아다나식 그리고 알라야식을 하나의 동일한 잠재의식이 가진 여러 기능적 측면을 나타내는 것으로 해석하고, 위에 인용한 『해심밀경』의 구절을 육계에 태어나는 경우에 적용되는 것으로 이해한다. 그러나 이러한 이해는 뷔셔가 제5장 제2절의 마지막 구절을 잘못 이해한데서 기인하는 것으로 보인다. 그는 제2절의 ‘gzugs can gyi khams’과 ‘gzugs can ma yin gyi khams’을 각각 ‘색계(rūpidhātu)’와 ‘무색계(arūpyadhātu)’로 이해한다.³²⁾ 그러나 ‘gzugs

can gyi khams’은 ‘유색계(rūpidhātu)’로서 이는 육계와 색계를 포함하는 개념이다. 이에 대비되는 ‘gzugs can ma yin gyi khams’은 ‘무색계(arūpyadhātu)’가 될 것이다. 이는 『해심밀경』의 한역을 통해서도 증명된다.³³⁾ 따라서 아다나식과 알라야식을 육계에 재생할 때의 기능적 측면으로 해석하는 것은 설득력이 떨어진다. 오히려 이 맥락은, 슈미트하우젠의 주장대로(§ 1.6.4), 아다나식을 중심으로 하여 기존에 도입되어 있던 여러 유사 개념을 통합하려는 의도로 이해하는 것이 더 타당해 보인다.

이와 관련하여 ‘알라야’를 ‘잠재성’으로 이해하는 것에 대해서도 약간의 의문이 남는다. 뷔셔는 도입문에서 알라야식이 [생리적] 기관’ 곧 신체에 잠재하는 것으로 이해한다. 그러나 다시 한번 뷔셔에 따르면, 새롭게 도입된 식은 본질적으로 잠재적 성격을 갖기 때문에 이 잠재성은 무색계의 경우에도 적용되어야 할 것이다. 그러나 무색계에는 물질적 신체가 없기 때문에 그 경우 식은 신체에 잠재해 있을 수는 없다. 나아가 식의 잠재성은 논리적으로 반드시 신체를 전제로 하는 것은 아니다. 예를 들어 상호종자설의 경우처럼 마음이 마음의 종자를 잠재적인 형태로 포함할 수도 있기 때문이다.³⁴⁾ 따라서 신체와 관련하여 사용되는 알라야식의 일차적인 의미를 잠재성이라고 이해하는 것은 설득력이 떨어진다.³⁵⁾

32) Buescher 2008: 136, 152, 154; 이는 Lamotte의 환법을 무비판적으로 수용했기 때문인 것으로 보인다(SNS § 2). 그러나 Lamotte는 ‘gzugs can gyi khams’을 복수인 ‘les mondes matériels’로 번역하고(SNS p. 184), 각주에서는 육계와 색계를 가리키는 것을 명확히 한다. 더불어 그는 이 구절과 관련된 안혜의 『유식삼십송석』도 제시한다: tatra kāmarūpadhātvaḥ nāmarūpayor upādānam / ārūpyadhātau tu rūpavitarāgatvād rūpavipākānabhīrvṛttār nāmopādānam eva /

33) 『해심밀경』(대정16, 692b13–14); 이는 또한 『섭대승론』 II.12B에 대한 무성의 주석에서도 확인된다(대정31, 402a19–20): 有色界中者 非於無色界; D Ri 224b2: gzugs can gyi khams na zhes bya ba ni gzugs med pa'i khams na ma yin pa'o//

34) 『유가사지론』(대정30, 583b21ff.).

35) 이러한 문제는 ‘알라야’를 부착이라는 의미로 해석할 때도 발생한다. 곧 무색계에는 신체가 없으므로 부착의 대상이 없기 때문이다. 그러나 슈미트하우젠은 이 문제

마지막으로 지적할 점은 뷔셔가 상정하는『해심밀경』 각 품의 밀접한 상호연관성의 문제다.『해심밀경』은 제1장에서 제4장까지는 진제가, 제9장과 제10장은 구나발마가 각각 독립적으로 번역하여 일찍부터 이 부분은 별행본이 있었을 가능성이 지적되어 왔다. 이는『해심밀경』 제7장 이하의 각 품이 독립된 경전의 형태를 하고 있다는 점에서도 지지된다.³⁶⁾

그렇다 하더라도 이러한 사실이 뷔셔가 밀접한 연관을 갖고 있다 고 상정하는 제5장부터 제8장까지의 각 장이 일시에 한 명의 작자에 의해 성립했다는 사실을 부정할 충분한 근거는 되지 못한다. 하지만 마츠다의 최근 연구에 따르면(松田 2008),『해심밀경』 제5장과 유사한 경전이 상당히 많이 제작되어 있었으며 그 가운데 하나가 제5장을 구성하도록 차용되었을 가능성이 높다. 이러한 사실은 제5장부터 제8장에 이르는 부분도 처음에는 독립적으로 형성되어 있었음을 암시하는 것이다. 만약 그렇다면 제5장부터 제8장까지도 밀접한 상호연관성을 전제로 하는 뷔셔의 가정은 문헌사적으로는 지지받지 못할 것이다.³⁷⁾

사상적·내용적인 관점에서도 제5장부터 제8장까지 각 장은 그

를 부착이라는 의미로 도입된 알라야식이 신체로부터 독립하는 과정으로 이해한다(Schmithausen 1987: §§ 3.9.2.2–6).

36) 謝呂 1988: 291. 그러나 스구로 자신은 편집/증광/해석의 가능성을 부정한다(謝呂 1988: 293).

37) 물론 제5장에서 제8장이 처음부터 밀접한 연관을 갖고 일시에 성립했을 가능성도 현재로서는 부정할 수 없다. 하지만 이는『해심밀경』의 성립사에 대한 재검토를 전제로 할 것이다. 현재까지 발견된 사본을 근거로 한다면 어느 쪽도 확정할 수 있는 단계는 아니며, 따라서『해심밀경』 제5장에서 제8장까지의 밀접한 연관성을 전제로 하는 뷔셔의 주장도 문헌사적으로는 확정할 수 없다.

자체로는 각 장이 다른 장을 전제로 하는 것, 다시 말하면 각 장이 밀접한 상호연관성을 가지는 것으로 보이지는 않는다. 예를 들어 심식설을 설하는 제5장에는 제6장과 제7장의 삼성·삼무성이라는 용어와 개념이 전혀 나타나지 않으며 마찬가지로 제6장과 제7장에서는 제8장에서 선언하는 유식성이라는 관념이 나타나지 않는다. 이를 제개념의 상호연관성을 오직 제8장에서만 나타난다. 다시 말해 제5장부터 제7장에 이르는 각 장의 상호연관성은 제8장에서만 확인되며, 이는 뷔셔의 주장과는 달리 제8장만이 선행하는 장들을 전제로 하여 후대에 성립했다는 사실을 의미할 수 있을 것이다.

결론—제3의 도입문은 존재하는가?

이상으로 슈미트하우젠과 뷔셔가 제시하는 두 도입문을 중심으로 알라야식의 도입과 관련한 문제를 살펴보았다. 이상의 논의를 요약하면 다음과 같다.

슈미트하우젠은〈삼마희다지〉에 나타나는 도입문을 근거로 알라야식이 “[물질적 갑각 기관에] 부착해 있는 식”이라는 의미에서 멸진정의 가교로서 최초로 도입되었다고 한다. 그 후 그 개념의 유용성으로 인해 다른 유관개념을 통합하면서 개체존재의 근거로 나아가 모든 현상의 근거로까지 발전하였다. 이러한 발전 과정에서 도입 당시의 의미는 도입 직후에 이미 유가행파 자신들에게 조차도 잊혀지고 말았다. 도입 당시의 알라야식의 의미는 오직 슈미트하우젠만이 알고 있는 것이다. 이러한 슈미트하우젠의 가설에는, 도입의 맥락이

된 멸진정이라는 주변적 상황과 도입의 결정적 근거가 된『법시비구니경』의 문장과 관련한 문제 등을 되짚어 볼 때, 전적으로 수긍하기 힘든 면이 존재한다.

뷔서는 이러한 슈미트하우젠의 가설을 비판하고 알라야식이『해심밀경』의 새로운 철학적 기반 위에서 “잠재적인 식”이라는 의미에서 도입되었다고 주장한다. 그러나 슈미트하우젠의 도입문에 대한 그의 비판은 ‘a(vi)parinata’에 대한 잘못된 이해에 기반해 있음을 확인하였다. 나아가 그가 주장하는『해심밀경』의 도입문에 대한 이해에서도 그는 잘못된 맥락에서 해석하고 있다. 알라야식 도입의 가장 결정적인 열쇠가 되는 슈미트하우젠의 도입문에 대한 비판과 자기 자신이 제시한 도입문의 해석에서 보이는 오류로 말미암아 그의 논지 전체가 설득력이 떨어지게 된 것이다.

이러한 상황은 “알라야식 개념이『유가사지론』(혹은〈본지분〉)에 편입된 재료들) 바깥에서 형성되고 원래의 의미와 맥락으로부터 이미 동떨어진 채 준비된 개념으로서『유가사지론』에 흡수되거나, 적어도 이 원래의 맥락이, 어떤 이유에 의해서나 혹은 우연히, 편집된 재료들에는 포함되지 않았다”(Schmithausen 1987: § 1.9)는 사실을 의미할 수도 있다.

만약 그것이 아니라고 한다면, 우리에게는 알라야식의 도입을 보다 더 설득력 있게 설명할 수 있는 두 도입문의 재해석, 혹은 도입의 새로운 맥락을 탐구해 나갈 과제가 아직 남아 있는 것일지도 모른다.

참고문헌

- AKBh *Abhidharmakosabhaṣya*, ed. by P. Pradhan, Tibetan Sanskrit Work Series 8, Patna, 1967(repr. 1975).
- AS *Abhidharmasamuccaya*, ed. by P. Pradhan, Visva-Bharati Series 12, Santiniketan, 1950.
- ASBh *Abhidharmasamuccaya-bhaṣya*, ed. by N. Tatia, Tibetan Sanskrit Work Series 17, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1976.
- MSA *Mahāyānasūtrālāñkara*, tome I texte, éd., par Sylvain Lévi, Bibliothèque de l’Ecole des Hautes études, Paris, 1907.
- SNS *Saṃdhinirmocanasūtra*, éd. par Étienne Lamotte, Louvain, 1935.
- ŚrBh *Śrāvakabhūmi of Acārya Asaṅga* ed. by Karunesha Shukla, J. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1973.
- YBh *The Yogācārabhūmi of Acārya Asaṅga*, ed. by V. Bhattacharya, Univ. of Calcutta 1957
- Y(Bh)m Skt. manuscript of the Yogācārabhūmi, photos of which are kept in the K. P. Jayaswal Research Institute, Patna.
- Y(Bh)t Tibetan translation of the Yogācārabhūmi: Tj 5536–5543 (mDo-'grel vols, dzi, wi (ŚrBht), zi (BoBht), zi, 'i and yi).
- 『해심밀경』玄奘譯, 大正16, No.676.
- 『구사론』世親造, 玄奘譯, 大正29, No.1558.
- 『순정리론』衆賢造, 玄奘譯, 大正29, No.1562.
- 『유가사지론』彌勒造, 玄奘譯, 大正30, No.1579.

· 『첩대승론본』 無著 造, 玄奘 譯, 大正31, No.1594.

Skilling, Peter

· 1997 *Mahāsūtras: Great Discourses of the Buddha* vol. II, PTS, Oxford.

김성철

· 2009 『초기불교의 이념과 명상』, 씨아이알, 서울(Tilmann Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, E. J. Brill, Leiden, 1988).

Bareau, André

· 1955 *Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule*, École Française d'Extrême-Orient, Paris.

Buescher, Hartmut

· 2007 *Sthiramati's Trisikavijñaptibhāṣya – Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wein.
· 2008 *The Inception of Yogacara-Vijñānavāda*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wein.

Cox, Collett

· 1995 *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.

Schmithausen, Lambert

· 1987 *Ālayavijñāna – On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogacara Philosophy*, Part I, II, Tokyo.
· 1987a “Beiträge zur Schulzugehörigkeit und Textgeschichte kanonischer und postkanonischer buddhistischer Materialien”, *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hinayana-Literatur*, ed. H. Bechert 2. Teil, Göttingen, 304–403.

勝呂 信靜(Suguro, Shinjo)

· 1982 「アーラヤ識の語義」, 『佛教教理の研究: 田村芳朗博士還暦記念論集』, 春秋社, 東京, 53–66.

· 1988 『初期唯識思想の研究』, 春秋社, 東京.

袴谷 憲昭(Hakamaya, Noriaki)

· 2001 「滅盡定–唯識說におけるその歴史的意義」, 『唯識思想論考』, 大藏出版, 東京, 521–540(「Nirodhasamāpatti–Its Historical Meaning in the Vijñaptimatrata System–」, 『印佛研』 23–2, 1975, 1084–1074(L)).

松田 和信(Matsuda, Kazunobu)

· 2008 “Sanskrit Fragments of the Sañdhinirmocanasūtra”, 『유가사지론과 유가행자』(금강대학교 불교문화연구소 제3회 국제학술대회 자료집), 금강대학교 불교문화연구소, 논산.

Recent Discussions of the Introduction of the Ālayavijñāna

Kim, Seong-cheol
Geumgang University HK Professor

Prof. Schmithausen insisted that *Ālayavijñāna* was introduced as a kind of “gap-bridger” of the *nirodhasamāpatti* in the sense of “the mind sticking in [the material sense-faculties]” on the basis of his Initial Passage found in the *Samāhita Bhūmi*. Once introduced, *Ālayavijñāna* developed from a “gap-bridger” into the very basis of personal existence and even of all phenomena integrating all other related notions, because of its convenience. However, in light of the *nirodhasamāpatti*’s peripheral situation and the problems related to the passage of *Dharmadinnasūtra*, which was Schmithausen’s decisive evidence of the introduction of the new mind, his working hypothesis is not fully satisfactory.

Dr. Buescher criticized Schmithausen’s hypothesis and insisted that *Ālayavijñāna* was introduced in the sense of “latent consciousness” on the basis of new philosophical/hermeneutical background of *Samdhinirmocanasūtra*.

Buescher’s criticism, however, was based on his misunderstanding of the term “*a(vi)paripata*” of Schmithausen’s Initial Passage, as well as on his misinterpretation of the context of his own Initial Passage from *Samdhinirmocanasūtra*. Because of the errors mentioned above, Buescher’s refutation on Schmithausen’s hypothesis is not persuasive enough.

This would mean that there is still a necessity to reinterpret the two Initial Passages or investigate a new context of the introduction of *Ālayavijñāna*.

Key Word

Lambert Schmithausen, Hartmut Buescher, Ālayavijñāna, Initial Passage, Nirodhasamāpatti

※ 투고일자 2010.7.11 | 심사일자 2010.7.25 | 개재확정일자 2010.8.2