Keywords

description of enlightenment, Twelvefold Chain of Dependent Origination, Four Noble Truths, liberating insight, deep reflection (yoniśo manasikāra), clear realization of the reality of all things (yathābhūtajñānadarśana), origin-cessation of the mass of suffering

투고일자 2014.2.3 | 심사일자 2014.2.28 | 게재확정일자 2014.3.5

구사론주 세친(Vasubandhu) 緣起觀의 연속과 불연속

—『구사론』(*AKBh*)과 『연기경석』(*PSVy*)에 있어 '行緣識'(saṃskārapratyatyaṃ vijñānam) 해석의 차이를 중심으로

박창환
금강대 불교학부 교수

I. 들어가는 말: 世親 思想을 바라보는 시각들
II. 『구사론』에 나타난 有部 分位緣起說
III. 구사론주 세친의 분위연기설 비판
IV. 『緣起經釋』(PSVy)에서의 세친의 識支 해석
V. 나가는 말: 識 개념을 통해 본 세친 사상의 연속과 불연속

요약문

세친은 『구사론』 단계에서부터 십이지연기의 식을 結生識으로 이해하는 유부의 입장을 비판한다. 『구사론』에서 세친은 12지연기의 식을 유부처럼 결생식(의식)으로 보지 않고 업행(업의 행위)이 추동하는 힘 때문에 촉발되는 六識의 흐름(vijñānasantati)으로 본다. 여기서 세친이 말하는 '육식의 흐름'은 전생을 떠나 중유를 매개로 다음 생까지 연결되는 識相續이기 때문에 중유 단계의 결생식을 포괄하는 것이다.

세친의 이러한 견해는 또한 식의 흐름을 조건으로 현세의 명색에서부터 새로운 생명의 잉태가 시작된다고 본다(식연명색)는 점에서 이미 결생식에서부터 현생이 시작되었다고 보는 유부와 대립한다. 이 경우 식은 유부에서처럼 새로운 생명의 탄생(결생)이 아니라 탄생 직전까지의 업상속을 유지하는 '매개자 혹은 원인' 역할로 이해된다. 식의 역할이 '새로운 생과의 결합'(결생)이라는 연기의 결과적 측면에서 새로운 생으로의 연결적 매개자로 변한 것이다.

이는 12지연기에서의 식의 역할과 관련하여 중요한 것을 시사한다. 유부 입장에서 12지연기로 표현되는 생사윤회 과정의 주요 매개체는 오온이다. 오온이 윤회하는 것이다. 따라서 식지의 식은 다만 이 유전 과정의 오온의 상태 즉, 결생온(관용적으로 결생식)을 나타낸다. 반면 구사론주 세친의 종국적인 입장은 윤회의 매개를 오온의 상속(흐름)이 아니라 육식의 상속으로 본다. 세친의 『연기경석』은 "과거업에 의해 훈습된 식"이라는 개념을 통해 기존의 육식설을 이론적으로 한층 강화한다. 본고는 세친의 識說이 『구사론』과 『연기경석』을 통해 어떤 식으로 진화해 나가는지를 세친 사상의 '점진적 발전 모델'에 의거해 설명한다.

주제어

십이지연기, 세친, 구사론, 연기경석, 결생식, 업상속, 육식

I. 들어가는 말: 世親 思想을 바라보는 시각들

世親(Vasubandhu)사상을 바라보는 전통적인 견해는 眞諦(Paramārtha)의 『바수반두법사전』(婆藪槃豆法師傳)에 잘 나타나 있다. 진제의 세친에 대한 입장은 한마디로 '소승의 편견에 갇혀 대승을 비방하다 형 無着의 감화로 대승의 위대성에 눈을 뜨고 전향하여 대·소승에 대한 무수히 많은 논서를 남긴 희대의 천재요, 저술가' 정도일 것이다.[1] 중국의 吉藏에 의해 후대에 남겨진 '千部論師'라는 별칭은 바로 세친의 이런 저술가적 면모에 주목한 것이었다. 여기서 우리 합리적 현대인들을 가장 당혹하게 하는 것은 어떻게 한사람이 그렇게 다양한 분야에 많은 저술을 남길 수 있느냐는 것이다.

진제(499-569)는 세친(400-480추정)보다 1세기 정도 후의 인도 출신 승려였고 세친을 지극히 흠모했으며 중국에 世親 唯識을 전파하려고 노력했던 논사였다. 따라서 대체적으로 세친에 대한 그의 말은 역사적 사실에 기반한 것이라고 볼 수 있다. 하지만 주지하다시피 인도란 곳은 '역사가 부재'하는 땅이다. 역사적 사실(facts)이 사실 자체로 남아있는 기간이 매우 짧다. 역사적 사실은 곧 '신화화'(mythologization)되고 이야기의 '서사'(narrative) 구조를 띠며, 특정 학파의 宗義를 정당화하기 위한 '행장'(行狀)이 된다. 과장된 이야기의 구조 속에서 사실여부를 가려내기란 쉽지 않다는 말이다.

불교를 '전통'으로서가 아니라 '문헌'의 분석대상으로 처음 받아들인 에리히 프라우발너(Erich Frauwallner)같은 1세대 서구 불교학자들에게 세친의 천부논사설은 특히나 혼란스럽고 비현실적이었을 것이다. 이 모든 저작의 저자가 한 사람일 리 없다는 전제에서 나온 그의 세친 2인설은 정확히 대·소승경론을 경계로 대승세친(古世親, Vasubandhu the elder)과 소승세친(新世親, Vasubandhu the younger)을 구분한다.[2] 근대불교학계의 이러한 입장은 전통적인 세친 천부논사설을 그 근간에서부터 뒤흔든 것이었다. 그리고 최근에 할무트 뷔셔(Hartmut Buescher)에 의해 세친 2인설의 변형이론이 새로운 가설로서 제시되기도 하였다.[3]

1) 『婆藪槃豆法師傳』 T50, 191a03-9, "兄云汝舌能善以毁謗大乘。汝若欲滅此罪當善以解說大乘。阿僧伽法師殂歿後。天親方 造大乘論。解釋諸大乘經。華嚴涅槃法華般若維摩勝鬘等。諸大乘經論悉是法師所造。又造唯識論。釋攝大乘三寶性甘露門等諸大乘論。凡是法師所造。" 이에 따르면 세친은 무착 법사가 죽고 난 뒤, 많은 대승 경전, 즉 《화엄경》, 《열반경》, 《법화경》, 《반야경》, 《유마경》, 《승만경》에 대한 주석 뿐만 아니라 《유식론》, 《섭대승론》, 《삼보성론》, 《감로문》 등의 많은 대승 논서에 대한 주석도 남겼다.

2) Frauwallner, Erich, *On the Date of the Buddhist Master of the Law*, (Vol. III, *Serie Orientale*, 1956), pp. 24ff.

3) Buescher, Hartmut, "Distinguishing the Two Vasubandhus, the Bhāṣyakāra and the Kośakāras Yogācāra-Vijñānavāda Authors", in *The Foundation for Yoga Practitioners* ed.by Kragh, Ulrich, (*Havard Oriental Series* 75, 2013).

필자가 금강대-동경대 공동세미나(2013.9.25)에서 밝혔듯이,[4] 이 문제에 대한 최근 학계의 입장은 슈미트하우젠(L. Schmithausen)의 가설을 가장 합리적인 출발점으로 간주한다.[5] 슈미트하우젠에 따르면 세친의 대·소승의 저작들은 대략 다음과 같은 연대순으로 저작되었으며 서로 긴밀한 사상적 연관관계를 지니고 있다: 『俱舍論』(*Abhidharmakośabhāṣya, AKBh*) → 『釋軌論』(*Vyākhyāyukti*) → 『成業論』(*Karmasiddhiprakaraṇa*) → 『緣起經釋』(*Pratītyasamutpādavyākhyā, PSVy*) → 『五蘊論』(*Pañcaskandhaka*) → 『唯識二十論』(*Viṃśatikā*) → 『唯識三十頌』(*Triṃśikā*). 그는 특히 이 텍스들에는 '상속전변차별(*santatipariṇāmaviśeṣa*)'이라는 경량부적 전제(Sautrāntika-Voraussetzungen)가 공유되고 있다고 본다. 즉, 이들 텍스트는 대·소승을 막론하고 구사론주 세친 일인의 저작이라고 볼 수 있는 사상적, 논리적 일관성을 확인시켜준다는 것이다.[6] 다시 말해, 슈미트하우젠은 세친의 사상이 소승에서 대승으로 진화해 가면서도 '경량부적 전제'라고 불리는 핵심사상에는 큰 변화가 없었다고 본다. 필자는 세친 사상의 전개과정을 바라보는 이러한 입장을 세친 사상의 "점진적인 진화 모델"(gradual transformation approach)라고 명명하였다.[7]

그런데 근자에 로버트 크리처(Robert Kritzer)와 하라다 와쇼(原田和宗)[8]를 중심으로 구사론주 세친은 애초부터 대승유가행파의 학장이었으나, 소승 아비달마 교도들을 대승으로 교화시키기 위해 잠시 자신의 사상적 정체성을 숨긴 "變服을 한 [대승]유식학자(Yogācāra in disguise)"(Kritzer 1999; 2005)였다거나 "der Selbstverhüller" (韜晦者, Harada 1996)였다는 신설이 제기되었다.[9] 편의상 필자는 이러한 입장을 "본질적 유가행파 모델"(originally Yogācāra-vijñānavādin approach)이라고 이름 붙였다.

결론부터 말하자면, 본고의 입장은 여전히 슈미트하우젠이 옹호하는 세친 사상의 "점진적 진화 모델"에 가깝다. 이 입장은 앞서 살펴본 진제의 전통적인 세친상에 가까운 듯하지만 차이점이 있다. 진제의 『바수반두법사전』은 무착에 의한 세친의 대승으로의 전향 과정을 지나치게 갑작스럽고 드라마틱한 사건으로 묘사한다. 하지만 필자는 세친 사상의 진화 궤적에 대한 진제의 이러한 드라마틱한 서술들은 세친이 남긴 텍스트들에 대한 문헌적, 사상적 분석을 통해 철저히 비교·검증되어야 한다고 본다. 필자가 본고에서 의도하는 것 중 한 가지는, 사

4) Park, Changhwan, "Vasubandhu, the Kośakāra's Yogācāra Realism in the Vyākhyāyukti," 제2회 금강대-동경대 학술교류 공동세미나: 불교의 수용과 전개(자료집 발표문, 2013).

5) Schmithausen, Lambert, *Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, (Tokyo: Vol. 4a and 4b, *Studia Philologica Buddhica, Monograph Series*, 1987). pp. 262-263, n.101; Park, Changhwan, "The Sautrāntika Theory of Seeds (bīja) Revisited", Ph.D. Dissertation, (UC Berkeley, 2007) pp.1-10 참조.

6) Park, Changhwan, "Vasubandhu, the Kośakāra's Yogācāra Realism in the Vyākhyāyukti,", pp.1-2.

7) Park, *op cit*., pp.1-2.

8) 原田和宗,「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問 (I)」,『インド学チベット学研究』1, (京都:インド哲学研究会, 1996), pp.134-193.

9) 이 문제는 이미 필자(Park 2007; forthcoming)와 권오민 교수(2012)에 의해 철저히 분석되고 비판되었다. Park, Changhwan, "The Sautrāntika Theory of Seeds (bīja) Revisited", Ph.D. Dissertation, (UC Berkeley, 2007); Park, Changhwan, *Vasubandhu, Śrīlāta, and the Sautrāntika Theory of Seeds, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*, (Vienna:Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, forthcoming); 권오민, 『상좌 슈리라타와 경량부』, (서울: 씨아알, 2012).

실 '별로 드라마틱하지 않았을' 세친 사상의 점진적 진화과정을 소승 단계의 『구사론』(*AKBh*)과 소위 대승 전향 이후의 텍스트로 분류되는 『연기경석』(*Pratītyasamutpādavyākhyā, PSVy*)에 대한 분석을 통해 보여주려는 것이다. 이를 위해 채택한 구체적인 주제는 12지연기에 있어 "行緣識"(*saṃskārapratyayaṃ vijñānam*)에 대한 해석이 이들 텍스트를 통해 어떻게 유지 · 변화 · 발전해가는지를 확인하는 것이다. 그리고 이를 통해 세친 사상의 전개 과정에 대한 정확한 '記述'의 문헌적 토대(textual basis)를 확보하려는 것이다.

12지연기의 識支를 어떻게 해석할 것인가라는 문제에 대해서는 이미 국내외 학계에 다수의 연구가 있다.[10] 하지만 본고는 지금까지 상대적으로 덜 알려진 세친의 대승 유가행파로의 전환 이후의 텍스트인 『연기경석』에서의 識 개념 해석에 주목하고자 한다. 이를 통해 세친의 識 이해가 유부의 結生識(『구사론』)→ 경량부의 六識(『구사론』)→유가행파의 所熏識(『연기경석』) →유가행파의 阿賴耶識(『연기경석』)의 순으로 진화하면서, 單層的 표층의식(육식) 중심으로 업상속의 문제를 설명하려던 초기의 경량부적 입장이 '습기' '훈습' 등 업의 잠재력과 識(표층식)의 重層的 공존을 인정하는 이중 구조로 진화하는 과정을 추적하고자 하는 것이다.

10) 유가행파 전통 중 『아비달마잡집론』의 연기설을 중심으로 분석한 것으로는 다음이 유용하다: Kritzer, Robert, *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde* 44, (Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1999); 세친의 연기관에 대한 세세한 문헌학적 연구로는 쿠수모토의 책이 좋다: 楠本信道, 『俱舍論における世親の緣起觀』, (京都: 平楽寺書店, 2007); 『유가사지론』의 연기설과 관련해서는 다음 논문도 참조해야 한다. 안성두, 「『유가사지론』의 연기설-식지를 중심으로」, 『불교학연구』제5호, 2002.

II. 『구사론』에 나타난 有部 分位緣起說

불교개론서 수준에서 12支緣起說은 흔히 붓다의 근본교설로 간주된다. 하지만 이는 연기법이 붓다가 실제 보리수 아래에서 깨달은 자내증의 내용이기 때문에 그런 것인지, 아니면 근대 일본불교학자들의 조작(?) 때문에 그런 것인지는 여전히 학계의 논쟁거리이다.[11] 연기설의 佛說 여부를 떠나 연기설은 『法蘊足論』(*Dharmaskandha*)과 같은 설일체유부 교학의 초기 논서에서부터 四聖諦와 함께 매우 중시되었던 교리였다.[12] 후쿠다 타쿠미(福田琢 1989)[13]에 따르면, 『법온족론』의 마지막 장인 제21장 「연기품」(緣起品)은 12지연기 관련 경전들을 아비달마적 주석과 함께 집성한 것인데, 특히 초기경전인 『大緣方便經』(*Mahānidānaparyāya*)[14]에 대한 주석으로 구상되었다고 한다. 『법온족론』이 여러 연기 관련 경전 중에서도 『대연방편경』에 주목한 것은 특기할만 한데, 그것은 識支를 윤회전생의 과정에서 새로운 생명 탄생의 기점으로 보는 유부의 이른바 태생학적인 해석의 전거가 되기 때문이다. 『법온족론』에 인용된 『대연방편경』의 관련 구절은 다음과 같다.

11) 권오민, 「연기법이 불타 자내증이라는 경증 검토-불타 깨달음은 연기법인가?(1)」, 『보조사상』27집, 2007; 권오민, 「사성제와 12연기: 불타 깨달음은 연기법인가?(II)」, 『한국불교학』 제47집, 2008 참조.

12) Cox, Collett, "Dependent Origination: its Elaboration in Early Sarvāstivādin Abhidharma Texts," in *Researches in Indian and Buddhist Philosophy*, ed. By Ram Karan Sharma (Delhi: Motilal Banarsidass, 1993), pp. 119-141.

13) 福田琢, 「法蘊足論の 十二支緣起說」, 『仏教学セミナー』 通号 57, 1989.

14) 이 경전은 한역 아함의 『大緣方便經』(T1, 60a28ff)과 팔리 장부니카야의 *Mahānidāna-suttanta* (DN II, p.55ff)에 해당한다.

아난다여, '식을 조건으로 해서 명색이 [생한다](識緣名色)'고 내가 설하였는데, 나는 그것을 다음과 같은 의미로 말한 것이다. 아난다여, 만약 식이 모태 속에 들어가지 않는다면, 그럼에도 名色(태아의 靈肉)이 카랄라(kalala, 최초기 태아의 형태)의 상태를 형성할 수 있겠는가? 아닙니다. 세존이시여.[15]

팔리 니카야의 『인연상응품』(*Nidānasaṃyukta*)[16]에 보이듯이, 십이지연기에서 識支는 眼識 등의 六識(*ṣaḍvijñāna*)을 가리킨다고 보는 것이 일반적인 이해방식이다.[17] 그런데 『대연방편경』에서의 識은 일상적인 육식이 아니라 受胎의 순간에 母胎로 들어가서(ava+√kram) 태아의 영육(명색)의 최초 단계인 카랄라를 형성하는 생명의 시발점 같은 존재로 이해된다.

『법온족론』에서 인용하는 또 다른 경전인 『教誡頻勒婆那經』에서도

15) *Dharmaskandha* (Dietz 1984:34-35), "*vijñānapratyayam ānanda nāmarūpam / iti mayā yad uktam idaṃ me tat pratyutkaṃ / vijñānam ced ānanda mātuḥ kukṣau nāvakkramiṣyad api nu nāmarūpaṃ kalalatvaṃ hi saṃmūrcchiṣyat / no hhadanta*." Dietz, Siglinde, *Fragmente des Dharmaskandha: Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit* (Gottingen, 1984); 『法蘊足論』 T26, 507c15-18, "復次大因緣經中。尊者慶喜問佛。名色為有緣不。佛言有緣。此緣謂識。佛告慶喜。識若不入母胎藏者。名色得成羯剌藍不。阿難陀曰。不也世尊。"; *Mahānidānasuttanta DN* II, pp. 62-63: "*viññāṇa-paccayā nāma-rūpan ti" iti kho pan' etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p' etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā viññāṇa-paccayā nāma-rūpaṃ. viññāṇaṃ va hi Ānanda mātu kucchiṃ na okkamissatha, api nu kho nāma-rūpaṃ mātu kucchimsmiṃ samucchissathāti? No h' etaṃ bhante*; 福田琢, 앞의 논문, 참조.

16) Tripāṭhī, Chandrabhāl, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidāna-saṃyukta*, (Berlin: Akademie Verlag, 1962) 참조.

17) *Nidānasaṃyukta* (Tripāṭhī 앞의 책, p.159): "행을 조건으로 識이 있다고 할 때 식이란 무엇인가? 六識身을 말한다. [구체적으로] 안식, 이식, 비식, 설식, 신식, 의식을 말한다." (*saṃskārapratya(yaṃ) vijñānam (iti vi)jñ(ā)na(ṃ) katarat / ṣaḍ vijñānakāyāḥ / cakṣur vijñānaṃ śrotraghrāṇajihvākāyamano vijñānam*)

식지는 육식이 아니라 윤회를 가능케하고 현생에서 새로운 생명 탄생의 원인으로 작용하는 識으로 본다.

또한 세존께서는 『교회파륵구나경』에서 다음과 같이 설하셨다: "…그 識이란 무엇인가?" 답하기를, "[업이] 집적되고 축적되며 [물질적 감관에] 토대하고 [번뇌를] 끊어내지 못하여 완전한 지혜를 얻지 못했으며 완전히 소멸하지도 않고 寂靜에 이르지도 못한, 간다르바(중음신)로서의 최후의 마음, 즉 [최후의] 意識에 뒤이어 모태 속에서 카랄라라는 [새로운] 인간개체가 형성된다… 이런 과정을 '식을 조건으로 하여 명색이 있다'(識緣名色)고 하는 것이다."[18]

여기서 識은 윤회를 통해 번뇌와 업력을 축적해 온 心相續이 새로운 생으로 태어나기 직전에 중유단계에서 마지막으로 가지는 意識(*manovijñāna*) 상태를 말한다. 이 의식이 모태로 직접 들어간다고는 표현되지 않지만 모태 속에서 카랄라라는 새로운 생명(즉, 명색의 최초기 단계)이 발생하는데 등무간연(전찰나의 직접적인 조건) 역할을 한다고 본다.

『법온족론』에 인용된 이상의 두 경전에서 12지연기의 식은 간단히

18) *Dharmaskandha* (Dietz 앞의 책, p.33), "*api khalv evam uktaṃ bhagavatā phalgunāvadāde vyākaraṇe / …tat katarad vijñānaṃ (/) āha (/) yat tad gandharvvasya caramaṃ cittaṃ manovijñānaṃ ācitam upacitaṃ pratiṣṭhitam a[pra]ha… tam [aparijñātam] anirodhitam aśāntīkṛtaṃ (/) yasya vijñānasya samanantaraṃ mātuḥ kukṣau kalalātmabhāvo 'bhisaṃmūrcchati (/) …tad ucyate vijñānapratyayaṃ nāmarūpaṃ (/)*"; 福田琢, 앞의 논문, pp. 13-14참조; 『法蘊足論』 T26, 507c3-6, "復次教誡頻勒婆那經中。佛作是說。…此識云何。謂健達縛最後心。心意識增長堅住。未斷未遍知。未滅未變吐。此識無間。於母胎中。與羯剌藍自體和合。"

말해 윤회하는 순간에 모태 속으로 들어가 새로운 생명을 창출하는 식, 즉 윤회의 매개가 되는 식으로 이해된다. 후쿠다(福田琢 1989)에 따르면 이러한 식 이해가 후대 유부 교학에 있어 모태 속에서 수태하는 순간 발생하는 원초적 意識, 즉 結生識(*pratisaṃdhivijñāna*)설로 발전한다고 본다.[19] 그리고 이렇게 결생식을 필두로 12지연기의 식, 명색, 육처를 모태 속에서의 태아(오온)의 성장 단계(分位)로 파악하는 유부의 이해 방식을 근대 일본학자들은 〈연기의 태생학적 해석〉이라고 부른다. 즉, 이 〈연기의 태생학적 해석〉이란 말은 유부의 分位緣起說에 대한 일본학자들의 현대적 조어인 것이다.

분위연기(혹은 時分緣起)설이란 『대비바사론』 단계에서 확고하게 정립되는 유부의 대표적인 12지연기 이해방식을 말한다. 이에 따르면 12지연기란 한마디로 五蘊(*pañcaskandha*)으로 구성된 인간생명이 삼세(三世)를 통해 윤회전생하면서 거치게 되는 오온의 12 성장 단계(分位, *avasthā*)를 나타낸다.[20] 전통적으로 12지연기설은 각 항목 간의 인과적 생멸관계를 三世를 통해 보여주는 것으로 이해하는 것이 일반적이었다.[21] 그러나 유부의 분위연기설에 있어 12지연기의 각 항목은 12지로 표현된 각지의 존재만을 나타내는 것이 아니고 실질적으로는 12단계로 나뉜 오온 전체의 존재를 나타내게 된다.[22] 즉, 무명(無明)은 무명만을 지칭하는 것이 아니라 무명 때문에 지혜가 가리워진 전생의 오온 전체를 나타내고 행(行)도 이런 식으로 무명에 추동되어 맹목적으로 업을 짓는 중생의 오온 상태를 말한다. 따라서 12지연기 전체는 중생이 죽고 다시 태어나고, 성장, 발전해가는 과정을 오온의 12단계의 존재상태, 즉 오온의 분위를 인과적으로 배열한 것이 된다. 이렇게 볼 경우, 12지연기설은 더 이상 무명, 행, 식 등 12지연기 각 항목 간의 인과적 생멸의 관계를 나타내는 것이 아니다. 유부의 교법체계에서

19) 엄밀하게 말하자면, 후쿠다의 주장과는 달리 유부의 결생식에 대한 이해는 위 두 경문의 식에 대한 묘사와는 상당히 다르다. 유부는 識이 모태 속으로 들어가서 새로운 생명(名色)이 시작된다고 보지 않는다. 유부에 있어 윤회의 매개(혹은 수단)는 식이 아니라 오온이다. 전생부터 이어온 오온의 흐름이 새로운 생을 갈구하게 되고 중유의 단계를 거쳐 재생할 곳을 찾는다. 이 때 탄생의 세 가지 조건(간다르바의 존재, 부모의 성적 교합, 수태를 가능케하는 어머니의 건강)이 갖추어지면 바로 이 중유의 오온(즉, 중음신)이 모태 속으로 들어가게 되는데, 이 순간 중유의 오온은 곧 소멸하고 또 다른 새로운 생명의 오온(生有五蘊)이 탄생하게 된다. 유부는 바로 모태 속에서의 중유오온과 생유오온의 교체 과정을 '결생'(새로운 생명의 탄생)이라고 부르는 것이다. (『大毘婆娑論』 T27, 363b27, "爾時中有諸蘊便滅生有蘊生名結生已。") 따라서 유부에 있어 결생하는 순간에 발생하는 식(결생식)이란 실제 결생온(결생하는 순간에 발생하는 생유오온)을 나타내는 말이다. 이것이 바로 12지연기의 각 항목은 가장 중요한 기능을 가진 명목상의 표제어일 뿐 사실은 오온의 12가지 변화상태(분위)를 나타낸다고 보는 유부의 분위연기설이다. 이 경우 유부가 결생식이라는 표현을 용납하는 것은 12지연기의 '식지'라는 명칭이 지니는 경전적인 권위 때문이다. 따라서 상기 두 경전에 보이는 식설은 유부의 결생식설을 촉발하는 경전적 전거가 될 수는 있었지만 학파마다 이 경전의 문구에 대한 해석이 상이하기 때문에 그것 자체로 경증의 권위를 확보할 수는 없다. 많은 해석학적 정당화의 과정을 거치지 않을 수 없다는 말이다.

20) 『大毘婆沙論』 T27, 118c15-17, "비록 [설마달마(設摩達多)와 같은 논사들에 의해 찰나 연기설이] 주장되지만 이 [연기경에서] 말하는 분위연기설은 12가지의 오온의 단계(분위)에 의거해 12지를 정립한다. 따라서 각각의 항목은 오온 전체를 포함하는 것이며 한 찰나에 12지가 성립하는 것은 아니다."(雖有此理而此中說時分緣起。依十二位立十二支。一一支中各具五蘊非剎那頃有十二支。)

21) 십이지연기에 대한 서구학계의 일반적인 입장을 정리한 연구로는 다음 책이 유용하다. Harvey, Peter, *The Selfless Mind*, (Richmond: Curzon Press, 1995) pp.122-127; Collins, Steven: *Selfless Person: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) pp. 203-208. 물론 우이 하쿠주(宇井伯壽)를 필두로 하는 근대 일본학계에서 삼세윤회의 관념을 배제하고 공시적(무시간)으로 12지연기법을 이해하려는 시도가 없었던 것은 아니며, 실제로 유부도 연기의 4종 해석으로 찰나설을 거론하기는 하지만, 초기에서부터 12지연기와 윤회전생의 관념은 분리되기 힘든 것이었다고 보는 것이 더 타당해 보인다. 楠本信道, 앞의 책, pp. 27-55.

22) 『大毘婆沙論』 T27, 118c06-7, "此中但說時分緣起。謂十二位立十二支。一一支中各具五蘊。"

12지연기의 실질적인 인과관계의 주체는 오온이 된다. 분위연기설에서 12지연기의 인과관계는 서로 연접한 오온의 두 단계(分位) 간의 인과관계로 전환되는 것이다.[23]

따라서 유부는 12지연기설을 통해 붓다가 12항목을 나열한 이유에 대해서도 자파의 독자적인 해석체계를 제시한다. 그것은 12지연기가 실제적으로는 오온(중생)의 윤회전생의 열두 단계를 나타냄에도 붓다가 12지연기에서 개별적인 항목으로 각지의 명칭을 특화한 것은 그 단계의 중생(오온)이 처한 가장 현저하고 대표적인(prādhānya) 현상만을 특칭하여 개념화했기 때문이다.[24] 유부는 이렇듯 초기불교의 대표적인 교리인 12지연기설도 오온을 필두로 한 자파 아비달마의 다르마 체계에 부합되도록 재해석하고 이론화한 것이다.

『구사론』 제3장 「세간품」의 緣起 관련 논의(게송 k.III -18-27; *AKBh* 129-140)에서 세친은 우선 유부의 이러한 분위연기설에 토대해 연기 개념을 해설해 나간다.[25] '우선'이라고 한 것은 『구사론』에서부터 세친은 유부의 분위연기설에 대한 경량부적 비판을 전개하고 있기 때문에 분위연기설이 연기와 관련된 『구사론』의 유일한 입장이 아니라는 말이다. 먼저 『구사론』에 보이는 유부 분위연기설에 의거해 12지 각각의 개념 정의를 좀 더 자세히 살펴보도록 하자.

유부의 분위연기설에 따르면, 우선 '無明'(avidyā)이란 무명만의 존재를 말하는 것이 아니고, 전생에서 번뇌에 휩싸여 있던 오온 전체를 나타낸다.[26] 다만 이 단계에서 무명이 모든 번뇌의 근본으로서 가장 큰 영향력을 행사하기 때문에 이 시기의 오온을 '무명'이라고 표현했을 뿐이다. '무명'이라고 표현했지만 실은 '무명'을 주된 특징으로 하는 오온의 특정한 상태를 나타낸다.

行(saṃskārāḥ)도 역시 전생에서 善, 不善 등의 업(karma)을 짓는 오온의 상태를 말한다. 이 단계에서는 업을 짓는 것이 오온의 가장 현저한 특징인데, 이 때 오온이 지은 업으로 인해 현생에서 그 이숙과를 받게 되는 것이다.[27] 『순정리론』에 따르면, '행(行)'은 "숙생(宿生) 중의 복업(福業) 등을 짓는 오온의 상태로부터 금생에 그 결과가 結生의 순간에 결생식의 형태로 나타나기 전까지의 오온의 상태를 총칭"하는 말이다.[28] 이러한 중현의 행 개념 정의는 유부의 분위연기설에 매우 충실

23) 『大毘婆沙論』 T27,119c11-12, "분위연기설에서는 전 단계의 오온 전체를 무명이라고 이름하고 다음 단계의 오온 전체를 행이라고 부른다. 그리고 전 단계의 오온이 원인으로, 다음 단계의 오온이 결과로 작용하면서 끊임없이 서로 인과관계를 형성한다."(時分緣起前位諸蘊說名無明。後位諸蘊說名為行。前因後果展轉相引。)

24) "[질문:] 만약 12지 각각이 오온을 나타낸다면 왜 [세존께서는] 오직 무명 등의 현상만을 언급하셨는가? [답:] 가장 현저한 [현상이기] 때문에 支로 언급한 것이다. [예를 들어,] 무명이 가장 현저한 [오온의] 상태에서는 무명을, 행이 가장 현저한 [오온의 상태에서는] 행을, 이런 식으로 노사까지 언급하신 것이므로 아무런 과실도 없다."(*AKBh* 133:12-15, yady aṅgam aṅgaṃ pañca skandhāḥ kiṃ kāraṇam avidyādīn eva dharmān kīrttayati sma / prādhānyāt tv aṅgakīrtanam (k.III-25c) / avidyāpradhānām avasthām avidyāṃ jagād saṃkārapradhānāṃ saṃskārān yāvaj jarāmaraṇam ity adoṣaḥ /")

25) 구사론주 세친의 연기관에 대해서는 다음 책이 우수하다. 楠本信道, 『俱舍論における世親の緣起觀』, (京都: 平樂寺書店, 2007).

26) *AKBh* 131:19-21: atha ka ime 'vidyādayaḥ / pūrvakleśā daśā 'vidyā (k.III-21a) / yā pūrvake janmani kleśāvasthā sehāvidyety ucyate /

27) *AKBh* 131:23-25: saṃskārāḥ pūrvakarmaṇaḥ (k.III-21b) / daśeti varttate / pūrvajanmany eva yā puṇyādikarmāvasthā seha saṃskārā ity ucyante yasya karmaṇa iha vipākaḥ /

28) 『順正理論』 T29, 484a27-28, "숙생(宿生) 중의 복업(福業) 등의 상태로부터 금생에 그 결과가 익을 때까지의 상태를 총칭하여 '행(行, saṃskāra)'이라고 하는데, [본송] 첫 구에서의 '상태'라고 하는 말은 [이하] 노사에 이르기까지 [모두에 적용된다]." (於宿生中。福等業位。至今果熟。總立行 初句位言。流至老死。); 『順正理論』의 번역은 권오민의 미출판 『順正理論』 한글역을 참조했으며 이하 마찬가지이다(동국대 역경원

한 설명방식이라 할 수 있다.

유부 분위연기설에서 識부터 六處까지는 현생에서 생명이 성장하는 과정을 묘사한 것으로, 특히 모태 속에서의 태아의 발전 단계를 나타낸다. 이는 근대 일본불교학자들에 의해 "유부의 胎生學的 연기해석"이라는 수식어가 탄생하게 된 배경으로 작용한다.

識(vijñāna)은 유부에서 결생식(結生識, [prati]saṃdhicitta/pratisaṃdhivijñāna)을 나타내는 것으로 이해되는데, 엄밀하게는 모태 속에서 受胎(결생)하는 순간에 존재(혹은 발생)하는 오온, 즉 결생온(結生蘊, saṃdhiskandha)을 말한다.[29] 결생의 순간에 [결생]식만이 존재하는 것은 아니고 오온이 동반됨에도[30] 식이라고만 하는 것은 이 순간에 식이 가장 현저한 기능을 행사하기 때문이다. 『순정리론』에 따르면, 이 때의 식은 육식 중 오직 意識(manovijñāna)만을 말하는데 다른 식들은 아직 발생할 수 있는 여건(감각기관, 감각대상 등)이 갖추어지지 않았기 때문이다.[31]

여기서 유의해야 할 것은 유부에 있어 결생식은 오직 현생의 수태(결생)의 순간에만 존재하는 것으로(과거도 아니고 미래도 아니다), 이 수태 순간의 생명(오온)의 발생을 나타내는 용어로 쓰인다는 점이

사이트 참조).

29) *AKBh* 131:26-27: saṃdhiskandhās tu vijñānaṃ (k.III-21c) / mātuḥ kukṣau pratisaṃdhikṣaṇe pañcaskandhā vijñānam /

30) 『大毘婆娑論』 T27, 119a05, "云何識。謂續生心及彼助伴。"

31) 『順正理論』 T29, 484b14-17, "모태 등에서 바로 결생(結生)하는 순간의 일 찰나 상태의 5온을 '식(識, vijñāna)'이라 이름한 것으로, 이 찰나 중에서는 [5온 중] 식이 가장 두드러지기 때문이다. 그리고 이러한 식은 오로지 의식(意識)일 따름이니, 이러한 상태 중에서는 5식의 생연(生緣)이 아직 갖추어지지 않았기 때문이다." (於母胎等。正結生時。一剎那位五蘊名識。此剎那中。識最勝故。此唯意識。於此位中。五識生緣。猶未具故。)

다. 나중에 언급되겠지만, 이는 경량부적 세친이 식을 과거세에서부터 현세의 수태의 찰나까지 지속되어 온, 과거업에 의해 훈습된 육식의 지속적인 흐름으로 이해하는 것과 대비된다. 이는 12지연기의 식의 기능을 유부는 그 결생의 순간에 발생하는 식(결생식)이라는 결과적 측면에, 경량부는 과거업의 영향력을 받아 유지하고 현생으로까지 전달해주는 매개자(원인)의 측면에 주목한 것이라는 차이가 있다. 이는 유부가 윤회전생의 주체를 식이 아니라 오온이라고 생각하는 것과도 연관이 된다. 유부에 있어 12지연기의 식은 단지 오온의 특정한 발전 국면을 나타내며 오온에 부수된 현상일 뿐인 것이다.

名色(nāmarūpa)이란 결생식(結生識)의 단계 이후부터 육처가 발생하기 전까지의 오온의 상태를 총칭한 것이다. 소위 까랄라(kalala), 아루부다(arbuda), 뻬쉬(peśī), 가나(ghana), 쁘라샤카(praśākhā)의 胎內 5位(pañca garbhāvasthāḥ)를 말한다.[32] 물론 식지 결생식의 단계에서 육처중 의처와 신처는 미약하게 나마 이미 존재하지만 육처의 단계에 가서 안처 등이 발생할 때 비로소 의처와 신처도 완전해지기 때문에 '四處가 발생하기 이전까지'라고 하지 않고 '六處(즉, 완전한 육처)가 발생하기 이전까지'라고 한 것이다.[33]

六處(ṣaḍāyatana)는 모태 내에서 여섯 가지 감각기관(육근)이 완전

32) 『大毘婆娑論』 T27, 119a5-8, "云何名色。謂結生已未起眼等四種色根。六處未滿中間五位。謂羯剌藍頞部曇。閉尸。鍵南。鉢羅奢佉。是名色位。"; *ADV* 118: pañca garbhāvasthāḥ kalalārbudaghanapeśipraśākhāvasthāḥ/ pañca jātāvasthāḥ / bālyakaumārayuvamadhyamasthavirāvasthāḥ /

33) *AKBh* 132:1-5: nāmarūpam ataḥ param (k.III-21d) / prāk ṣaḍāyatanotpādāt (k.III-22a) saṃdhicittāt pareṇa yāvat ṣaḍāyatanaṃ notpadyate sā 'vasthā nāmarūpaṃ ity ucyate / prāk caturāyatanotpādād iti vaktavye ṣaḍāyatanavacanaṃ tadā tadvyavasthāpanāt /

하게 형성되었지만 아직 감각기관, 감각대상, 감각지각(근 · 경 · 식) 삼자 간의 접촉이 발생하지 않은 태아의 胎中상태를 말한다. 앞서 태내5위 중에서는 쁘라샤카(praśākha)의 단계에 해당한다.[34]

觸(sparśa)부터는 모태 밖에서의 오온의 성장과정을 나타낸다. 이 중 촉은 완전해진 육근을 가진 태아가 모태를 빠져나와 세상과 최초로 접촉하는 단계이다. 하지만 아직 자신의 감관을 통해 겪는 고통이나 즐거움의 발생 원인에 대해 정확하게 이해하지 못한 영아의 상태를 말한다.[35] 普光에 따르면 출생후 2세까지의 유아(bālya) 단계이다.[36]

受(vedanā)는 감관을 통한 고통과 즐거움이라는 느낌(vedanā)의 발생원인을 정확히 알 정도로 성숙했으나 아직 그것을 통해 성적인 욕구를 충족시키는 단계에는 도달하지 못한 오온의 성장상태를 말한다.[37] 4, 5세에서 14, 15세 정도까지의 소년기(kaumāra)를 나타낸다.

愛(tṛṣṇā)는 물질적 욕구나 성적인 욕구가 일어나나 그 욕구의 대상을 직접적으로 추구하는 단계에는 이르지 못한 오온의 상태를 말한다.[38] 16, 17세부터 시작되는 청소년기(yuva) 이후가 여기에 해당된다.

34) *AKBh* 132:6-8: tat pūrvaṃ trikasaṃgamāt (k.III-22b) / utpanne ṣaḍāyatane sāvasthā tāvat ṣaḍāyatanam ity ucyate yāvad indriyaviṣayavijñānatrikaṣaṃnipātaḥ /; 『大毘婆娑論』 T27, 119a8-9, "云何六處。謂已起四色根。六處已滿即鉢羅奢佉位。"

35) *AKBh* 132:9-11: sparśaḥ prāk sukhaduḥkhādikāraṇajñānaśaktitaḥ (k. III-22cd) / trayāṇāṃ saṃnipātāt sparśo bhavati / sa yāvad vedanātrayakāraṇaparicchedena samartho bhavati sā ʻvasthā sparśa ity ucyate /; *AKVy* 285:11-14: sa bālo yāvat sukhāyā vedanāyā etat kāraṇaṃ duḥkhāyā etat kāraṇaṃ aduḥkhāsukhāyāś caitat kāraṇam iti paricchede na śakto bhavati. sā ʻvasthā sparśa ity ucyate. tathā hi bālako ʻgnim api spṛśed duḥkhasyaitat kāraṇam ity aparicchindan.

36) 『俱舍論記』 T41, 165b16 참조.

37) *AKBh* 132:11-13: paricchedasāmarthye sati / vittiḥ prāk maithunāt / vedanāvasthā yāvan maithunarāgo na samudācarati /

38) *AKBh* 132:14-15: tṛṣṇā bhogamaithunarāgiṇaḥ / kāmaguṇamaithunarāgasamudācārāva

取(upādāna)는 욕구의 대상을 성취하고자 온갖 방법으로 이리저리 뛰어다니는 시기로서[39] 중장년기(madhyama)를 말한다.

有(bhava)는, 이렇게 욕구 충족을 위해 뛰어다니는 사람이 미래에 다시 태어남이라는 결과를 낳는 업(karma)을 축적하게 되는데 바로 그 업의 축적을 말한다. 이 업의 축적에 의해 현생에서 죽어 미래생으로 다시 연결(結生, pratisaṃdhi)된다.[40] 이 단계는 노년기(sthavira)에 해당한다.

生(jāti)은 바로 이 결생의 순간에 다시 태어나는 것을 말한다. 현생에서의 識支가 바로 내생에서는 생이 되는 것이다.[41]

老死는 탄생(生) 이후 受의 성장단계까지를 말하는데, 현생에서 이 명색, 육처, 촉, 수의 4지가 내생에서는 노사에 해당되게 된다.[42]

이상과 같이 볼 때 분위연기설은 중생의 오온이 삼세에 걸쳐 윤회전생하는 과정에서 찰나생멸하면서도 끊임없이 인과관계(分位相續)를 형성하면서, 생성, 변화해 나가는 과정을 12단계로 나누어 설명한 것이다.[43] 이렇듯 『구사론』에 표현된 유부의 입장은 윤회상속의

sthā tṛṣṇety ucyate yāvan na tadviṣayaparyeṣṭim āpadyate /

39) *AKBh* 132:16-18: upādānaṃ tu bhogānāṃ prāptaye paridhāvataḥ /(k. III-23ab) / yasyām avasthāyāṃ viṣayaprāptaye paryeṣṭim āpannaḥ sarvato dhāvaty asāv avasthā upādānam ity ucyate /

40) *AKBh* 132:18-21: tathā ca paridhāvan / sa bhaviṣyadbhavaphalaṃ kurute karma tat bhavaḥ / sa viṣayāṇāṃ prāptihetoḥ paridhāvan paunarbhavikaṃ karmopacinoti so ʻsya bhavaḥ / tena hi karmaṇā punar itaḥ pracyutasyāyatyāṃ pratisaṃdhir bhavati /

41) *AKBh* 132:21-23: yo ʻsau / pratisaṃdhiḥ punar jātiḥ / yad eveha vijñānāṅgaṃ tad evasyānyatra janmani jātiḥ /

42) *AKBh* 132:23-27: tat ūrdhvaṃ / jarāmaraṇam ā vidaḥ (k. III-24d) / jāteḥ pareṇa yāvad vedanāvasthā jarāmaraṇam / yāny eveha catvāry aṅgāni nāmarūpaṣaḍāyatanasparśavedanās tāny evānyatra jarāmaraṇam ity etāni dvādaśāṅgāni /

43) "[12지연기는] 열두 단계로 구성되어 있는데, [여기서 열두 단계란] 끊임없이 [과거, 현재, 미래의] 삼세의 생으로 연결된 오온의 단계를 말한다." (*AKBh* 133:9-10: āvasthiko dvādaśa pañcaskandhikā avasthā nirantarajanmatrayasambaddhāḥ /)

주체를 어디까지나 오온으로 파악한다는데 그 특징이 있는데 이 오온이 모태로 들어가서 새로운 생명을 성립시키는 역할을 한다. 이러한 내용은 『구사론』의 다음 구절들에서 잘 표현되어 있다: "오직 오온(skandhamātra)이 번뇌와 업에 의해 훈습되어 중유를 매개로 불꽃이 [옮겨가는] 원리와 같이 모태로 들어가서,"[44] "결생의 순간에 오온으로 응결(형성)되는데 그것이 바로 결생식이다."[45]

정리하자면, 유부의 12지연기 해석은 識 중심이 아니라 五蘊 중심이다. 이는 유부가 윤회전생의 주체를 식이 아니라 오온이라고 생각하는 것과도 연관이 있다. 유부 12지연기 해석에서 식(결생식)은 현생에서의 새로운 오온의 형성(결생)을 나타내는 표식일 뿐 윤회의 매개자로서의 독자적인 역할을 수행하지는 않는다. 따라서 이 때의 식은 유부에 있어 식(즉 의식)만을 나타내는 것은 아니며 결생 단계의 오온(태아) 전체의 특정한 성장 상태를 나타내는 것으로 재해석된다. 이런 식으로 유부는 12지연기설 전체를, 삼세윤회 과정에서 오온으로 구성된 중생이 모태에서 어떻게 착상되고 성장 발육하는지 보여주는 태내5위와 출생후의 성장 단계를 보여주는 태외5위 등 크게 두 단계로 나누어 설명한다. 이는 유부가 윤회의 과정에서 생명이 겪게 되는 실제 상황에 대한 발생학적(혹은 태생학적) 관심이 지대하였으며 이러한 관심을 12지연기의 교의적 해석에 반영하였다고 볼 수 있다.

이렇게 생명의 윤회전생 과정을 오온의 성장을 중심으로 이해하는 것은, 그것을 식 중심으로 이해하려는 경량부나 유가행파적 이해와 충돌하게 되는데 이는 『구사론』 단계의 세친에서부터 나타나는 긴장 관계라고 할 수 있다.

그렇다면 이러한 유부의 분위연기설적 관점에서 12지연기의 '행연식'(행에 의해 식이 생한다)은 어떻게 해석될 수 있을까? 앞서 언급한 것처럼 유부에서 행은 '현생에서 결생식이 나타나기 전까지 업을 지어온 전생의 오온 [상속]의 총합'으로 이해된다. 유부의 이해에 따르면, '이렇게 과거부터 지속되어온 행(즉 오온 상속의 총합)을 조건으로 하여 현생의 시작인 결생의 순간에 오온(결생식)이 발생한다'고 해석할 수 있다. 현생의 시작은 識이라는 유부의 관점에서 과거의 행을 조건으로 현생의 결생식이 발생한다는 해석은 유부의 삼세양중인과의 도식에도 잘 들어맞는다.[46] 이러한 유부의 입장은 앞서 언급한 것처럼 식을 윤회의 주체(원인)로서가 아니라 결과로서 파악하는 그들 특유의 識說이 전제된 것이라고 할 수 있다. 윤회의 과정은 오온 중심으로 이해되며 이 때에 식은 오온의 새로운 탄생(결생)을 나타내는 하나의 표식으로 전락하는 것이다.

44) *AKBh* 129:13ff: skandhamātraṃ tu kleśakarmābhisaṃskṛtam anatarābhavasantatyā kukṣim eti pradīpavat/

45) *AKBh* 131:27: mātuḥ kukṣau pratisaṃdhikṣaṇe pañca skandhā vijñānam /

46) 유부에 있어 십이지연기는 중생의 오온이 과거, 현재, 미래 3세에 걸쳐 윤회하면서 맺게 되는 2종의 인과관계를 포함한다. 전생의 무명, 행 두 가지를 원인으로 하며 현생의 식, 명색, 육처, 촉, 수 다섯 가지의 결과가 발생하고, 다시 애, 취, 유 세 가지를 현생의 원인으로하여 내생에 생, 노사 두 가지의 결과가 발생한다. 즉, 2→5 : 3→2의 방식으로 각 항들 사이에 과거-현재, 현재-미래의 2중의 인과관계가 성립한다고 하여 이를 소위 三世兩重因果說이라고 한다. 내용적으로는 앞서 시사되었듯이, 전생의 무명과 행은 현생의 애, 취, 유에 해당하고, 현생의 식, 명색, 육처, 촉, 수는 내생의 생, 노사와 중첩된다. 따라서 크게 보자면 두 생 사이의 인과관계를 2가지 방식으로 표현한 것이라고도 할 수 있다.

Ⅲ. 구사론주 세친의 분위연기설 비판

이상과 같이 『구사론』에서 세친이 유부의 분위연기설에 대한 개관을 시도한 것은 그가 유부의 입장에 찬동해서 그런 것이 아니었다. 이렇게 한 것은 다만 '論書'(śāstra)란 원래 주장명제(pūrvapakṣa)와 그에 대한 반론(vipakṣa) 모두를 균등하게 취급해야 한다는 당시 인도사상계의 분위기와 세친 특유의 저술적 균형감각 때문이었다.[47] 분위연기설에 대한 세친의 비판적인 태도는 『구사론』에서 분위연기설을 포함한 4종연기설(刹那, 連縛, 分位, 遠續)에 대해 설명한 직후 다음과 같이 말하는 것을 통해서도 드러난다.

> 이러한 연기에 대한 여러 해석 중에서 세존이 [진정으로] 의도하신 것은 어떤 입장인가? 분위연기설이 그것(의도하신 것)이라고 그들(유부)은 주장한다(kila).[48]

잘 알려진 것처럼, 세친이 『구사론』에서 'kila'(傳說)라는 용어를 쓰면 이것은 자신의 생각(svamata)이 아니라 타인의 생각(paramata)을 소개하고 있다는 암시이다.[49] 즉, 세친은 12지연기를 오온의 분위연기로 이해하는 유부의 입장을 그들만의 입장일뿐이라고 일축한 것이다. 그런 후 세친은 『구사론』 III-28ab의 석론(*bhāṣya*)에서 경량부적 입장에 서서 분위연기설에 대한 본격적인 비판을 시작한다. 분위연기설에 대한 경량부의 비판은 이미 필자의 선행연구(Park; 2013)[50]에서 상세하게 다루었기 때문에 여기서는 그 논의의 핵심만을 재론하고자 한다. 필자가 소위 〈經量部章〉(Sautrāntika Portion: *AKBh* 136_{16}–140_{25})이라고 이름붙인 이 부분에서 세친은 경량부적 관점으로 유부의 연기 이해를 비판한다. 그 비판의 포문은 경량부설 인용에서부터 시작된다.

> 하지만 경량부 논사들은 이 [분위연기설]에 대해 다음과 같이 말한다. [그들 유부는] [분위연기에 대한] 이러한 생각들을 '누군가가 [만들어 낸] 주장'이라고 하는가, 아니면 '經의 의미'(sūtrārtha)라고 하는가?
> [유부는] "경의 의미이다" 라고 대답한다.
> 만약 [그들이 이를] 경의 의미라고 한다면, 그것은 경의 의미가 아니다. 왜 그러한가? 우선 앞서 언급된 "이 연기라는 것은 [오온의 특정한] 상태(分位)로 구성되어 있는데 12개의 오온의 특정한 상태들이 12지를 이루는 것이다"라고 한 것은 경에 위배되는 (utsūtram, 違背契經) 주장이다. 경에서는 다른 방식으로 설명하고 있기 때문이다: "무명이란 무엇인가? 前生에 대한 무지 등등이다." 따라서 [이렇게 경에] 의미가 분명하게 표현(了義)되어 있는데, [그것을] 다시 [유부처럼] 불분명한 의미(不了義)로

47) 이는 자신이 인정하지 않는 타파의 주장도 논서의 내용적 조직과 균형을 위해 차용되고 설명될 수 있다는 입장이다. 前章에서 설명된 『구사론』의 분위연기설이 바로 그런 것인데, 세친은 論의 구성을 위해 이 입장을 『구사론』에 포함시켰지만 그것을 승인했기 때문에 그런 것은 아니었다. 박창환, 「구사론주(kośakāra) 세친(Vasubandhu)의 번뇌론」, 『불교사상과 문화』 제4호 (중앙승가대학교, 2012) pp. 81–82 참조.

48) *AKBh* 133:10–11: eṣāṃ katamo 'yam abhipreto bhagavataḥ / āvasthikaḥ kileṣṭo 'yaṃ /

49) *AKVy* 22:6–7: kileti. kilaśabdaḥ paramataṃ darśayati. 'Kila'의 의미와 용례에 대해서는 加藤純章, 『経量部の研究』 (東京: 春秋社, pp.14ff) 참조.

50) Park, Changhwan, "What are "*Ācāryas*" or "**Yaugācārabhūmikas*" doing in the *Abhidharmakośabhāṣya* 3-28ab?" in *The Foundation for Yoga Practitioners: The Yogācārabhūmi and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, edited by Ulrich Timme Kragh (Cambridge: Harvard Oriental Series, 2013).

취급할 수는 없다. 따라서 그것(분위연기설)은 경의 의미가 아니다.[51]

여기서 세친은 경량부의 입을 빌려 유부의 경전에 대한 해석을 원천적으로 비판한다. 주지하다시피 유부는 經(sūtra)을 기본적으로 '[聽者의] 의도에 의거한 세속적 교설(abhiprāyika)'로 본다. 그들에 있어 경설은 설법의 현장과 청자의 의향이 고려된다는 점에서 세속적인 교설(世俗諦, saṃvṛtisatya)일 뿐이다. 반면 아비달마의 論(śāstra)은 '다르마(실재)에 대한 원리적 개념정의를 중시하는(lākṣaṇika)' 고차원적인 勝義諦(paramārthasatya)로 간주된다. 이러한 해석학적 입장에서 초기 경전의 12지연기설은 문자의 의미 그대로 이해되지 않고 유부 아비달마의 존재론적 관점에서 재해석되었다. 그리고 그 결과가 바로 오온을 중심으로 한 유부 분위연기설의 탄생이었던 것이다. 즉 12지연기설의 본질은 인간생명(오온)의 윤회전생의 신비를 胎生 전후의 과정을 중심에 두고 삼세로 구분하여 단계화(分位)한 것이라고 보는 입장이다.

〈경량부장〉 전체를 통해 세친은 분위연기설이라는 유부의 이론적 해석이 經의 진의로부터 너무 멀어진 것임을 '경에 위배된다(utsūtram)'는 표현을 동원해 거듭 지적한다.[52] 십이지연기를 설하는 『연기경』은 그 자체로 了義經(표현된 의미가 완전하여 더 이상의 해석이 필요 없는 경전)이기 때문에 있는 그 의미 그대로 이해하면 된다는 다분히 경량부적 — 오직 경을 권위의 대상으로 삼는다는 — 입장을 취한 것이다. 그리고 이 〈경량부장〉의 마지막 부분에서 세친은 이러한 축자적 경전해석학의 입장을 반영한 자신의 최종적인 12지연기 해석을 제시한다.

> 그렇다면 "'무명을 조건으로 하여 행이 있다'에서부터 '생을 조건으로 하여 노사가 있다'"라는 말은 어떤 식으로 이해되어야 하는가?
>
> 우리는 [여기서 12지연기란] 오직 [현상 간의 인과]관계를 [나타낼] 뿐(abhisaṃbandhamātra)임을 보여주고자 한다. 왜냐하면 어리석은 이는 '이 [모든 것이] 연기에 의해 발생한, 조건지어진 현상일 뿐(saṃskāramātram)임을 모르기 때문에, '자아에 대한 견해'(ātmadṛṣṭi, 我見)나 '내가 있다' 라는 자만(asmimāna, 我慢)에 집착하고, 자신의 행복이나 즐거움을 위해 여러 행위(身業) 등을 통해 삼종의 업을 짓는데, 미래의 행복을 위해 선업(福)을, 행복과 즐거움을 위해 부동업을, 현세에서의 즐거움을 위해 불선(非福)업을 짓는 것을 말한다. **이 [어리석은 이]에 있어 무명을 조건으로 [업]행들이 생겨나게(*無明緣行) 되고, [그] 업의 추동하는 힘(karmākṣepa) 때문에 불꽃이 옮겨가는 원리처럼 [육]식의 흐름(vijñānasantati)[53]이 中有를 연결고리로 하여 이러 저러한 [육도 윤회의] 목적지로 옮아가게 된다. [이 때] 이러한 [육]식은 [업]행을 조건으로 생한 것이다(*行緣識). 이렇게 보면, '식**

51) *AKBh* 136:14-18: atra tu sautrāntikā vijñāpayanti / kiṃ khalv etā iṣṭaya ucyante yā yasyeṣṭir āhosvit sūtrārthaḥ / sūtrārtha ity āha / yadi sūtrārtho naiṣa sūtrārthaḥ / kathaṃ kṛtvā / yat tāvad uktam āvasthika eṣa pratītyasamutpādo dvādaśa pañcaskandhikā avasthā dvādaśaṅgānīty etad utsūtram / sūtre 'nyathā nirdeśād / avidyā katamā / yat tat pūrvānte 'jñānam iti vistareṇa / yac ca nītārthaṃ na tat punar neyaṃ bhavatīti naiṣa sūtrārthaḥ.

52) 'Utsūtram'에 대해서는 室寺義仁, 「『阿毘達磨俱舍論』における'utsūtra'」, 『印度學佛教學研究』 54卷 2號(東京: 日本印度學佛教學研究會, 2006), pp.958-954참조.

53) 여기서의 識이 유부의 結生識이 아니라 경량부의 六識을 나타낸다는 것은 바로 이어지는 "識이란 무엇인가? 六識身을 말한다"라는 세친의 언급을 통해서도 분명히 드러난다. 이 부분은 세친의 결론이 결국 육식설을 통해 유부의 결생식으로서의 識支 이해를 비판하려는 데 있었다는 점을 보여준다는 점에서 중요하다.

지 분별의 교설'(『識分別(vijñānavibhaṅga)』)[54]에서 "識이란 무엇인가? 六識身을 말한다"고 한 구절이 제대로 이해되게 된다. 識을 선행하는 [원인으로] 해서 다시 이러 저러한 육도윤회의 목적지에서, 오온으로 구성되고 모든 탄생에 수반하는 명색(태아의 영육)이 발생한다(*識緣名色). [이는] *Vibhaṅgasūtra*와 『大緣方便經』(*Mahānidānaparyāyasūtra*)에서 다음과 같이 설명하는 것에서 [알 수 있다]: "이렇게 명색이 성숙하고 난 후 순서대로 여섯 감각기관(六處)이 생하고, 그러고 나서 [감각기관이] 대상에 도달하게 되면 識의 발생이 있게 된다."[55]

여기서 중요한 것은 위에서 굵게 강조된 부분인데, 이 부분에 표현된 세친의 "행연식"에 대한 이해는 유부의 입장과는 상당히 다른 것이다. 뒤에서 다시 거론되기 때문에 여기서는 다만 〈경량부장〉의 결론으로 제시된 세친의 12지연기 이해의 가장 중요한 특징 두 가지를 강조하는 데 만족하고자 한다.

54) '식지 불별의 교설'이란 *Nidānasaṃyukta* 16에 보이는 식지 관련 정의를 말한다: "vijñānaṃ katarat / ṣaḍ vijñānakāyaḥ / "(Tripāṭhī 앞의 책, p. 159).

55) *AKBh* 139:24-29: kathaṃ punar "avidyāpratyayāḥ saṃskārā yāvat jātipratyayaṃ jarāmaraṇām"iti / abhisaṃbandhamātraṃ darśayiṣyāmaḥ / bālo hi pratītyasamutpannaṃ saṃskāramātram idam ity aprajānan ātmadṛṣṭyasmimānābhiniviṣṭa ātmanaḥ sukhārtham aduḥkhārthaṃ vā kāyādibhis trividhaṃ karmārabhate āyatisukhārthaṃ puṇyaṃ sukhāduḥkhārtham āniñjyam aihikasukhārtham apuṇyaṃ / tasyāvidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ karmākṣepavaśāc ca vijñānasaṃtatis tāṃ tāṃ gatiṃ gacchati / jvālāgamanayogenāntarābhavasaṃbandhāt / tad anyasaṃskārāpratyayaṃ vijñānam / evaṃ ca kṛtvā tadupapannaṃ bhavati vijñānāṅganirdeśe "vijñānaṃ katamat / ṣaḍvijñānakāyā" iti / vijñānapūrvakaṃ punas tasyāṃ tasyāṃ gatau nāmarūpaṃ jāyate pañcaskandhakaṃ kṛtsnajanmānugatam / vibhaṅge mahānidānaparyāye caivaṃ nirdeśāt / "tathā nāmarūpaparipākāt krameṇa ṣaḍāyatanam / tato viṣayasaṃprāptau satyāṃ vijñānasaṃbhava" iti /

(1) 우선 지적할 수 있는 것은 이 결론적 논의에서 세친은 12지연기의 식을 유부처럼 결생식(意識)으로 보지 않고 업의 행위(行)가 추동하는 힘 때문에 형성되는 '六識의 흐름(vijñānasantati)'으로 본다는 점이다.[56] 야쇼미트라는 이를 부연하여 여기서의 '식의 흐름'이란 과거생에서 업력에 의해 지속되는 육식의 흐름뿐만 아니라 현생에 태어나기 전까지 작용하는 중유 단계의 결생식(antarābhavapratisaṃdhicitta)까지를 포괄하는 개념으로 이해한다.[57] 야쇼미트라가 말하는 '중유 단계의 결생식'이란 수태의 찰나에야 발생하는 유부의 결생식과는 다른 것으로 중유의 단계에서부터 존재하며 모태로 들어가 수태를 유발하는 윤회의 매개체로서의 식이라고 보아야 할 것이다. 여기서의 결생식이

56) 여기서 세친이 식지를 육식으로 해석한 것은 초기경전(*Nidānasaṃyukta*)의 입장을 따른 것이라고 할 수 있지만 '식의 흐름'을 업력을 전달하는 매개로 본다는 점에서는 초기경전을 넘어 경량·유가행파적 입장으로 나아가고 있다.

57) "'이렇게 보면'이란, 만약 '행을 조건으로 생하는 중유 단계의 결생식'까지를 포함해서 태어나는 순간까지 육식신으로 구성된 이 모든 식의 흐름이 '행을 조건으로 생하는 식'의 [의미라는 것을 세존께서] 의도하신 것이라고 [이해한다면] '그것은 적절한 것이다.' …그렇지 않고 만약 [세존께서 '행을 조건으로 식이 생한다'고 할 때] 육식의 흐름을 의도하여 설하신 것이 아니고 행을 조건으로 생하는 식은 오직 結生識일 뿐이라는 의도로 설하신 것이라면, 여기서 '육식신'이라고 설하지도 않았을 것이다. 도리어 이렇게 설하셨을 것이다: '식이란 무엇인가? 意識(manovijñāna)을 말한다.' 왜냐하면 결생의 순간에 [여타] 五識은 발생하지 않기 때문이다. 오직 의식을 통해서만 結生으로 연결되기 때문이다."(*AKVy* 299:20-29: evaṃ ca kṛtve iti. yadi saṃskārapratyayaṃ antarābhavapratisaṃdhicittam upādāya yāvad upapattikṣaṇaḥ sarvā 'sau vijñānasaṃtatiḥ ṣaṇṇāṃ vijñānakāyānāṃ saṃskārapratyayaṃ vijñānam abhipretaṃ tad upapannaṃ bhavati. vijñānāṃganirdeśe vijñānāṃgasya tṛtīyasya nirdeśe. vijñānaṃ katamat. ṣat vijñānakāyā iti. anyathā hi yadi ṣaṇṇāṃ vijñānakāyānāṃ saṃtatir nābhipretā syāt. saṃskārapratyayaṃ vijñānaṃ pratisaṃdhicittam evābhipretaṃ syāt. atra ṣaḍ vijñānakāyā iti noktaṃ syāt. evaṃ tu vaktavyaṃ syāt. vijñānaṃ katamat. manovijñānam iti. na hi pratisaṃdhikṣaṇe paṃcavijñānakāyasaṃbhavo 'sti. manovijñānenaiva pratisaṃdhibandhāt.); Kritzer, 앞의 책, p.175ff 참조.

란 유부처럼 '결생의 순간에 존재하는 식'이 아니라 '중유의 단계에서부터 결생을 위해 존재하는 식'인 것이다.

이렇게 볼 때, 세친이 말하는 '육식의 흐름'은 전생을 경유하며 업력을 축적해온 식의 상속을 의미할 뿐만 아니라 중유 단계를 거쳐 모태로 들어가 수태를 유발하는 윤회의 연결매개로서의 결생을 위한 식의 의미를 포괄한다.[58] 위 인용문에서 '중유를 연결고리로 하여 윤회의 여러 목적지로 옮아가는 식의 흐름'이라는 세친의 언급을 통해서도 이때의 식의 흐름이 중유 단계에서 존재하는 결생을 위한 [육]식을 포함할 수 있음을 알 수 있게 한다.

(2) 식에 대한 세친의 이러한 해석은 또한 그의 '식연명색'에 대한 해석에도 영향을 미친다. 식을 유부처럼 결생시의 식(결생식)이 아니라 결생 이전 단계(중유)까지 상속해왔던 육식의 흐름으로 이해함으로서 새로운 생명의 잉태는 식의 단계가 아니라 명색의 단계에서부터 시작된다고 보는 것이다. 이는 세친이 12지 중 과거에 2개 항목(무명, 행), 현재에 8개 항목(식부터 유)을 배당하는 유부의 분류방식에 동의하지 않고, 識은 과거세에 포함되며 현재세는 名色부터 시작하는 것으로 이해한다는 점이다. 이는 현생에서의 새로운 생명의 탄생과 성장과정을 명색부터 시작되는 프로세스로 본 것이다. 이 경우 식은 유부에서처럼 새로운 생명의 탄생(결생)의 순간에 존재하는 의식이 아니라 탄생 직전까지의 업상속의 기능을 수행하는 '매개자 혹은 원인' 역할로 조정된다. 식의 역할이 '새로운 생과의 결합'(결생)이라는 연기의 결과적 측면에서 새로운 생으로의 연결이라는 원인 제공자로 변한 것이다.

이러한 세친의 새로운 해석은 12지연기에서의 식의 역할과 관련하여 중요한 것을 시사한다. 앞서 설명한 것처럼, 유부 입장에서 12지연기로 표현되는 생사윤회 과정의 주요 매개체는 오온이었다. 오온이 윤회하는 것이다. 따라서 식지의 식은 다만 이 유전 과정의 오온의 상태 즉, 결생온(관용적으로 결생식)을 나타낼 뿐이다. 반면 구사론주 세친의 종국적인 입장은 윤회의 매개를 오온의 상속(흐름)이 아니라 육식의 상속으로 본다. 따라서 삼세를 관통하여 '식이 흐름'이 끊어지지 않고 연결되는 것이 중요하다. 12지연기의 식의 역할이 '결생'이라는 제한적인 의미에서 생사윤회의 '흐름'을 매개한다는 한층 고양된 새로운 역할을 부여받게 되는 것이다.[59]

58) 중유의 단계에서 중음신은 육근의 정묘한 감각기관을 여전히 구유하고 있다. 이런 점에서 중유단계의 식도 육식을 포괄할 수 있는 여지가 있어 보인다. Kritzer, 앞의 책, p.186, fn.487 참조.

59) 이러한 구사론주 세친의 식에 대한 이해가 어떤 사상 전통의 영향 하에서 형성된 것인지를 탐구하는 것은 매우 흥미로운 문제이다. 하지만 이는 방대한 문헌분석을 요구하기 때문에 여기서는 다만 향후 연구 방향을 시사하는 정도에서 논의를 정리하고자 한다. 크리처(Kritzer 앞의 책)나 쿠수모토 (楠本信道, 앞의 책)는 이 부분에 피력된 입장이 '세친 자신의 입장'이라고 이해한다. 그러나 '세친 자신의 입장'이란 말은 상당히 애매한 표현으로서 기존 전통의 어디에서도 유사한 논의가 확인되지 않는 세친 자신의 독창이라는 의미라면 그렇지는 않다. 간단히 말해, 세친의 상기 입장에서는 알라야식 개념이 도입되기 이전 고층『유가사지론』12지연기 관련 논의에서 보이는 업력의 상속매개로서의 식의 다면적 기능과 육식으로서의 식의 본의를 강조하는 상좌 슈리라타 류 경량부설의 영향을 모두 확인할 수 있다. 육식설은 상좌 슈리라타 류의 경량부설과 일치하며 식을 과거로 배당하고 명색을 현생의 시작으로 보는 것은『유가사지론』「본지분」의 연기설과 비슷하다. 하지만 알라야식 도입 이전 초기유가행파의 사상적 입장이란 것이 사실상 반실체론적(반유부적) 경량부 사상과 많은 전제들을 공유하기 때문에 구사론주 세친의 입장을 '범경량부적 사유'의 결실로 보아도 무방할 것이다.

Ⅳ. 『緣起經釋』(*PSVy*)에서의 세친의 識支 해석

세친의 『연기경석』(*PSVy*)은 論의 명칭이 시사하듯이 12지연기에 대한 상세한 주석적 해설이다.[60] 연기공식에 대한 분석을 필두로 12지 각지에 대한 자세한 해설을 제시하는데 그 중에서도 세친이 가장 공을 들이는 항목은 역시 識支(vijñānāṅga)에 관한 것이다. 이 식지에 대한 해설 부분은 또한 결생식, 혹은 육식과 같은 識에 대한 여러 입장들이 총동원되면서 비교 · 분석되다가 결국 아뢰야식설로 결론이 내려지기 때문에 『구사론』 이후 세친 유식 사상의 발전추이를 파악하는 데 매우 중요한 단서를 제공하는 章이다.[61] 본고에서는 이중에서도 특히 아뢰야식설이 등장하기 이전까지의 논의에서 세친이 어떤 식으로 유부의 태생학적 결생식설, 경량부의 단층적 육식설을 극복하고 새롭게 습기/훈습 개념을 중심으로 한 중층적 심상속설의 가능성을 모색함으로써 아뢰야식설의 도입으로 나아갈 수 있는 논리적 토대를 구축하는 지를 텍스트를 따라가면서 이해해 보고자 한다. 이 부분에 대해서는 이미 독일어로 출판된 무로지(Muroji)[62]의 주석적 연구가 어느 정도 길잡이 역할을 한다.

60) 『연기경석』(*PSVy*)의 텍스트적 특징과 중요성에 대해서는 Major, Marek, "On Vasubandhu's *Pratītyasamutpādavyākhyā*," *Aspects of Buddhism* (Liw: Poland, 1994, June 25) 참조.

61) 室寺義仁, 「『俱舍論』『成業論』『緣起經釈』」, 『密教文化』156, 1986, pp. 53-82 참조.

62) Muroji Yoshihito G. 室寺義仁, *Vasubandhus Interpretation des Pratītyāsamutpāda*. Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, *Alt- und Neu-Indische Studien* 43 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993).

1. 세친의 유부 結生識說 비판: 經證(āgama)과의 모순

『연기경석』에 있어 세친의 識에 대한 논변은 識支를 결생식으로 해석하는 유부의 분위연기설에 대한 비판에서부터 시작된다.[63]

> 다른 이들은 [다음과 같이] 말한다: "'行을 조건으로 [식이 생한다]'는 말은 모태 속에 있는 結生識(*pratisaṃdhivijñāna*)이 [행을 조건으로 생한다는] 말이다. [자신의] 업에 맞게(*yathākarma*) 다른 생(*janmāntare*)에서 [새로운 생명과] 결합(*pratisaṃdhi*, 結生)하기 때문이다. 따라서 『大緣方便經』(*Mahānidānaparyāya*)에서 "오, 아난다여, 만약 식이 모태로 들어가지 않는다면, 까랄라 상태의 명색(태아의 靈肉)이 형성될 수 있겠느냐?(*vijñānaṃ ced Ānanda mātuḥ kukṣiṃ nāvakramiṣyad api nu tan nāmarūpaṃ kalalatvaṃ hi saṃmūrcchiṣyat*)고 한 것이다.[64]

무로지는 상기 주장의 대변자가 누구인지에 대해 구체적인 언급을 하지 않지만 여러 정황상 유부의 입장임이 분명하다. 앞서 언급했듯이 유부는 12지연기의 識을 결생식으로 해석하였다. 물론 엄밀하게는 결생 순간의 오온 전체를 총칭하는 것이지만 이 순간에 식이 가장 중요

63) 사실 『구사론』 단계에서도 분위연기설은 비판되지만 그 자세한 이유가 제시되지는 않았다.

64) *PSVy* (Muroji 1993:86; P. 20b5): gzhan dag na re 'du byed kyi rkyen gyis ni ma'i mngal du nying mtshams sbyor ba'i rnam par shes pa yin te / las ji lta ba bzhin du tshe gzhan du nying mtshams sbyor ba'i phyir ro // de ltar ni rgyu'i rnam grangs chen po las *kun dga' bo gal te rnam par shes pa ma'i mgnal du ma shugs na 'on kyang de'i ming dang gzugs nur nur por brgyal bar 'gyur ram* zhes gsungs so zhe na /

한 역할을 하기 때문에 '결생식'이라는 명칭으로 통용되는 것이었다. 또한 위에서 인용된 『대연방편경』의 구절은 유부의 『법온족론』에서부터 소위 태생학적인 연기해석을 정당화하기 위해 관용적으로 인용되던 것이었다. 물론 세친의 『연기경석』에 보이는 연기 관련 논의가 『구사론』 해당 논의의 발전적인 전개라는 데 동의한다면 상기의 입장을 유부의 것으로 보는 데는 별 무리가 없을 것이다.

예상되는 바와 같이 『연기경석』에서 세친은 『구사론』에서와 마찬가지로 유부의 결생식으로서의 식지 해석을 비판한다. 세친의 비판은 '전승된 경전(經證, āgama)'과 '경험적 이치(理證, yukti)'라는 두 가지 방법으로 진행되는데, 우선 경증에 의거한 비판은 이렇다.

> [세친:] 이러한 주장(결생식으로서의 식의 이해)도 또한 '전승된 경전'(āgama)이나 '경험적 이치'(yukti)와 상충되게 될 것이다.
>
> [유부:] 어떻게 전승된 경전과 상충된다는 말인가?
>
> [세친:] 왜냐하면 [세존께서는] [연기경의] '식에 대한 설명'(『識分別(vijñānavibhaṅga)』)에서, ['식이란 무엇인가'라는 질문에] '여섯 종류의 식'(六識身)이라고 하셨는데, [이제 그대의 주장은] 오직 意識(manovijñāna)만이 새로운 생명과 결합(pratisaṃdhi, 結生)하며, 六識 [모두]가 [결합하는 것은] 아니라고 [주장하기] 때문이다.[65]

65) *PSVy* (Muroji 1993:86-88; P. 20b6): rnam par rtog pa 'di la yang mdo sde dang 'gal ba dang rigs pa dang 'gal bar 'gyur ro // ji ltar mdo sde dang 'gal zhe na / 'di ltar rnam par shes pa'i yang lag rnam par dbye ba las ni *rnam par shes pa'i thogs drug* ces gsungs la / yid kyi rnam par shes pa kho nas nying mtshams sbyor gyi drug gis ni ma yin no //

여기서 세친은 십이지연기의 식을 결생식, 즉 意識으로만 파악하는 유부의 입장은 식을 六識身이라고 규정한 『연기경』(*Nidāna-saṃyukta*16)의 '식에 대한 설명'(Vijñānavibhaṅga)에 위배된다고 본다. 여기까지는 경전적 전거의 축자적 이해를 강조했던 구사론주 세친의 경량부적 입장의 연속이라고 볼 수 있다.

2. 유부의 반론: 경문의 해석은 문맥에 따라

이에 대해 유부는 경문의 識에 대한 규정은 문맥에 따라 바뀔 수 있음을 주장하며 다음과 같이 반박한다.

> 어떤 이(유부)가 [다음과 같이] 말한다: "[전승된 경전과] 상충되지 않는다. 이 [연기]경에서의 '식에 대한 설명(Vijñānavibhaṅga)'에 있어 세존께서는 모든 유형의 식(sakalam vijñānam, 즉 육식)을 설하셨다. 하지만 [12지연기에서] '행을 조건으로 [생하는 식]'이란 구절]은 그 상황에 맞게 결생의 [문맥]에서 해석되어야 한다.
>
> 예를 들어, [연기경의] '명색에 대한 설명(Nāmarūpavibhaṅga)'에서 '물질(色)이란 무엇인가? 물질이라면 어떤 것이라도 그 모두는 四大(네 가지 기본적인 물질적 요소)와 四大所造色(그것으로부터 파생된 구체적 사물)'이라는 식으로 여기서는 모든 유형의 물질(sakalaṃ rūpam)이 설명된 것으로 이해되지만, '식을 조건으로 생하는 명색'이 설해질 경우에서는 그 상황에 맞도록 [특정한 명색이] 설명되어지는 것과 같다. 이 상황(명색에 대한 일반적인 설명)에서는 '물질이라면 무엇이라도 모두 사대이거나 사대소조색'이라는 식으로 설명하는 것이 적절한 반면, 새로운 생명과 결

합(결생)할 때에는 [앞에서와 같이] "어떤 識이라도 그것은 여섯 가지 식(육식신)"이라고 해서는 안 되기 때문이다."[66]

이 문단에서 유부가 강조하고 있는 것은 識에 대한 해석은 불타 교설의 문맥에 따라서 가변적일 수 있다는 점이다. 즉, 식에 대해 일반적으로 분별·해설할 경우에는 육식 전체를 識의 정의로 채택할 수 있지만, 12지연기라는 생사윤회의 맥락에서 識을 정의할 때에는 새로운 생명의 수태 순간에 존재하는 결생식(즉, 의식)으로만 이해해야 한다는 것이다. 문맥에 따른 경문 해석을 정당화하기 위해 유부가 동원하는 예증이 바로 물질(色)의 경우이다. 일반적으로 불전에서 물질을 규정할 경우에는 사대와 사대소조색이라는 전형적인 방식으로 정의된다. 하지만 12지연기의 '識緣名色'(식을 조건으로 생하는 명색)의 맥락에서 색은 모태내의 태아의 성장 발육 상태를 나타낸다고 보기 때문에 이 경우 색을 사대와 사대소조색이라고만 정의해서는 그 구체성이 떨어진다. 정리하자면, 유부의 입장은 경문의 논의 맥락에 따라 색의 해석이 달라질 수 있듯이 식도 문맥에 맞게 이해되어야 한다는 것이다.[67] 이는 경문의 축자적 해석을 넘어 12지연기를 오온의 윤회전생 과정으로 파악하려는 유부 아비달마의 해석학적 입장이 반영된 것이라고 볼 수 있다.

66) *PSVy* (Muroji 1993:88; P. 20b7): kha cig na re 'gal ba med de mdo sde 'di las ni bcom ldan 'das kyis rnam par shes pa rnam par dbye ba'i zla la rnam par shes pa mtha' dag rnam par phye'o // 'du byed kyi rkyen gyis ni ji ltar rigs par na nying mtshams sbyor ba yin par rig par bya'o// dper na ming dang gzugs rnam par dbye ba las *gzugs gang zhe na / gzugs gang yin pa ci yang rung ste / de thams cad 'byung ba chen po bzhi dang 'byung ba chen po bzhi dang rgyur byas pa'o* zhes gzugs mtha' dag 'dir rnam par phye yang rnam par shes pa'i rkyen gyis ming dang gzugs rnam par 'jog pa na ji snyed yod pa rnam par bzhag pa yin no zhe'o / gnas skabs de na gzugs gang yin pa de dag thams cad 'byung ba chen po bzhi dag dang de dag rgyur byas pa'o zhes de ltar bstan pa ni rigs pa yin gyi / nying mtshams sbyor ba na rnam par shes pa gang yin pa de rnam par shes pa'i tshogs drug ni ma yin pas /; 이 부분의 논의와 관련해서는 Kritzer, 앞의 책, pp.190-192 참조.

3. 결생식설에 대한 유부의 경증

계속해서 유부는 12지연기의 식이 육식이 아니고 결생식이어야 하는 이유를 경증을 통해 다음과 같이 논증한다.

> [그러면] 이 [12지연기의 맥락]에서는 어떤 현상(dharma)이 존재하는가? 여기 '행을 조건으로 생하는 식'(행연식)이 설명되는 경우에는 [그 식이란 것이] 어떻게 [이해]되어야만 하는가?
> [유부:] 다른 이들이 말한다: "[12지연기에서는] 그것(육식신의 교설)과 다른 [결생식이] 언급되는데, 왜냐하면 [세존께서] "六處의 [발생]까지 [과거]업(즉 行)이 따라다닌다"고 설하셨기 때문이다. [그대가 주장하듯이] 육식신이 언급되는 것이 반드시(*eva) [식이] 명색의 조건일 때(識

67) 이 부분은 후대 아비달마 개념어의 집성인 *Arthaviniścayasūtranibandhana* (*AVSN* 118.6-119.1)에 상응구절이 확인된다: iha tu vijñānavibhaṅge *vijñānaṃ katamat / ṣaṭ vijñānakāyā* iti uktam / manovijñānenaiva ca pratisaṃdhibandho na ṣaḍbhir iti / kathaṃ na syād virodhaḥ / nāsti virodhaḥ / vijñānavibhaṅgaprasaṅgena hi bhagavatā sakalaṃ vijñānam asmin sūtre vibhaktam / saṃskārapratyayaṃ tu pratisaṃdhibandhe yathāsambhavaṃ veditavyam / yathā nāmarūpavibhaṅge nāma vistareṇoktam *rūpaṃ katamat / yat kiṃcid rūpaṃ sarvaṃ tac catvāri mahābhūtāni, catvāri ca mahābhūtāni upādāyeti* sakalaṃ rūpaṃ vibhaktam / vijñānapratyate tu nāmarūpe vyavasthāpyamāne yathāsambhavaṃ vyavasthāpyata iti /

緣名色)라고 한다면, 여섯 가지 감각기관(육처)이 [발생할] 때(名色緣六處), 그 누구도 봉사나 귀머거리가 되지는 않을 것이다. [그렇게 되면 이미 識支의 단계에서 여섯 감각기관이 다 갖추어지기 때문이다. 하지만 과거업(행)은 실제 육처가 발생하는 단계에서야 그 영향력을 온전하게 행사하여 여섯 감각기관이라는 결과를 완성시키기 때문에 식지에서는 오직 결생식, 즉 의식(意處)만이 존재한다고 보아야 한다.]"[68]

유부의 논리를 정리하자면, 만약 경문의 문자적 해석에 의거해 識支의 식을 六識으로 본다면 12지연기의 식지(결생) 단계에서 육식이 모두 갖추어지는 것을 의미하기 때문에 그 후 육처의 단계에서 실제로 태아의 감관이 완성될 때 누구도 여섯 감각기관(육근) 중 어느 것을 결여하는 일은 없을 것이라는 논리이다. 하지만 실제로 누군가는 어떤 감각능력을 결핍하여 봉사가 되기도 하고 귀머거리가 되기도 하기 때문에 識支의 단계에서 육식(육처)이 모두 발생한다고 볼 수 없다는 것이다. 이러한 해석을 정당화하기 위해 유부는 "육처의 [발생]까지 [과거]업이 따라다닌다"는 佛說을 경증으로 인용한다.

유부의 해석이 의도하는 바를 재구성해 보면 다음과 같다. 12지연기에서 과거업은 주로 行(saṃskāra)이나 有(bhava)에 의해 표현되는데, 그 중 '行緣識'의 단계는 과거업(행)이 현재세에 작용하는 최초의 단계

68) *PSVy* (Muroji1993:88-90; P. 21a3): 'dir chos 'dra ba ci yod / 'dir ni 'du byed kyi rkyen gyis rnam par shes pa bstan pa brtsams pa yin pas zla la ci'i phyir bya // gzhan dag na re de las gzhan pa bstan pa yang skye mched drug gi bar du las kyi rjes su 'jug pa yin par bstan pa'i phyir ro// rnam par shes pa'i tshogs drug smos pa ming dang gzugs tsam gyi rkyen yin na ni skye mched drug gi tshe 'ga' yang long ba 'am 'on par mi 'gyur ro zhe na /

라고 할 수 있다. 이 경우 과거업에 의해 산출되는 현재세의 결과는 식인데, 유부는 이 식을 결생식, 즉 육식 중 意識에 해당한다고 본다. 그런데 여기서 이 결생식의 발생이 과거업의 과보를 받는 유일한 단계라고 본다면, 12지연기에서 그 이후 명색, 육처라는 육근의 성숙과정을 거쳐 새로운 생명이 실제로 세상에 태어나게 되는 촉의 단계는 과거업의 결과가 아닌가라는 의문이 제기될 수 있다. 이러한 교리적 난점을 피하기 위해 유부는 육근이 완전하게 성숙하는 육처의 단계에까지 과거업이 그 영향력을 미친다(즉, 따라다닌다)라고 하는 것이 더 합리적인 해석이라고 본다. 결국 유부가 이러한 경증을 통해 하려는 말은 12지연기의 식의 단계에서는 오직 결생식(의식)만이 발생하고 육처의 단계에 가서야 육식 전체가 온전하게 발생한다는 사실이다. 다시 말해 12지연기의 識支가 식을 표제어로 삼고 있다 하더라도 그것은 다만 인간 개체의 유기적 성장 발달 과정의 초기 국면을 나타내기 위한 상징적 개념일 뿐 이 식 개념이 육식 전체를 나타내지는 않는다는 것이다. 유부는 식지의 단계에서 실제 존재하는 것은 생명의 최초기 형태로서 수태의 순간에 존재하는 결생식(의식)과 그 토대가 되는 미세한 오온일 뿐이라고 본다.[69]

유부에 있어 '행연식'을 포함한 12지연기 과정은 오온으로 구성된 인간 개체의 윤회 탄생 성장 과정을 삼세로 구분하고 국면별로 체계화

69) 따라서 이 수태 순간의 결생식을 유부에서는 결생온이라고도 한다. 『구사론』에 따르면 이 '결생식'이라고 불리는 식의 단계는 식만의 존재를 나타내는 것은 아니고 이 식(意識)과 그것과 함께 발생하는 오온 전체를 지시한다. 하지만 이 때 결생식과 함께 발생하는 다른 사온(색, 수, 상, 행)의 구체적인 존재방식에 대해서는 텍스트에서 자세하게 언급하고 있지 않다. 다만 수태의 순간에 형성되는 최초의 미세한 세포 덩어리와 그것이 가지는 미세한 정신적 반응양태를 상상해 볼 수는 있겠다.

한 일종의 발전 단계설(분위연기설)이기 때문에 식지에서부터 식의 발달유형 전체를 상정할 필요는 없는 것이다. 따라서 유부의 성장 발달론의 관점에서 육식 전체의 발생은 식의 단계에서가 아니라 육처의 단계에서 일어나는 것으로 이해할 수 있는 바탕이 마련되는 것이다.

4. 세친의 재반론: 12지연기는 상속전변차별의 논리에 의해 작동

이러한 유부의 주장에 대해 세친은 다음과 같이 논박한다.

> [세친:] 그렇게 말하는 것은 의미가 없다. 그렇게 말하는 것이 [의미가] 없다고 하는 것은 또한, 특정한 업(karmaviśeṣa, 즉 行)에 의해 특정한 식(vijñānaviśeṣa)이 생기고, 그것으로부터 특정한 명색(nāmarūpaviśeṣa)이 생기고, 그것으로부터 특정한 육처(ṣaḍāyatanaviśeṣa)가 [생긴다]고 보기 때문이다. 만약 특정한 이것으로부터(*yadi na tadviśeṣeṇa tadviśeṣaḥ syāt) 특정한 저것이 생하지 않는다면, 어떤 경우에도 앞의 것이 뒤의 것의 조건이 되는 일은 없을 것이다. [즉 과거업(행)이 단계를 건너뛰어 직접적으로 육처에까지 영향을 미치는 일은 없다.][70]

여기서 세친은 12지연기에서 各支 간의 인과관계는 특수한 현상 對 현상 간의 개별적이고 일회적인 인과연쇄일 뿐이라고 주장한다. 이는 유부가 12지연기 각 항목 간의 인과관계를 특정 단계(分位, avasthā)의 오온과 오온 간의 관계로 이해하는 것과 구분된다. 세친에게 있어 12지연기는 오온의 윤회 성장 발전의 12 단계를 보여주려는 것이 아니라, 각지의 구체적인 항목이 나타내는 특수한 현상과 현상 간의 개별적 인과관계를 보여주려는 의도에서 설해진 것이다. 따라서 '행연식'의 행과 식은 특정한 국면의 과거업과 그 업에 의해 추동되어 발생하는 육식을 나타내는 것이지 어떤 단계의 두 오온 간의 인과관계를 보여주는 것이 아니다.

이렇게 인과관계의 특수성, 개별성을 강조하는 논리는 『구사론』에서 세친이 제시했던 경량부의 종자설, 즉 相續轉變差別의 논리와 맞닿아 있다. 상속전변차별(santatipariṇāmaviśeṣa)의 논리란 業相續의 인과메커니즘을 종자의 생물학적인 성장·발육 과정에 비유하여 개념화한 것이다. 중생의 행위(업)는 종자로 표현되는 영향력 이나 인상을 의식 속에 심게 되고 그 순간부터 이 의식의 종자는 三世를 관통하여 하나의 일관된 인과적 흐름(相續, santati)을 형성하며 그 결실을 낳는 순간까지 지속된다. 이 때 매 찰나의 특수한 심신의 현상은 찰나 생멸하면서도 유기적으로 그 업종자의 영향력을 다음 찰나로 전이(轉變, pariṇāma)시킨다. 이러한 업력의 인과적 전이과정은 상당 기간 지속되며 이를 '異熟'(vipāka, 업의 성숙과정)이라고도 부른다. 이 업의 숙성과정은 그 과보를 낳는 마지막 단계에 이르러 결과를 생성시키기 위한 최후의 질적인 비약(差別, viśeṣa)을 하게 된다. 그리고 이 마지막 비약을 통해 그 동안 숙성과정에서 잠재되어 있던 과거업의 원인이 과보의 형태로 그 업종자의 담지 주체에게 경험된다. 상속전변차별이란 이러한 업상속의 전과정을 집약한 세친 사상 특유의 개념어이다. 이 중

70) *PSVy* (Muroji 1993:90; P. 21a5): de smos pa don med de / de smos pa med par yang las kyi bye brag gis rnam par shes pa bye brag tu 'gyur / de las ming dang gzugs bye brag tu 'gyur / de las skye mched drug gi bye brag go zhes rnam par rig pa'i phyir ro// gal te de'i bye brag gis de bye brag tu mi 'gyur na ni ji ltar yang snga ma ni phyi ma'i rkyen du 'grub par mi 'gyur ro //

'상속'은 업상속의 인과적 시간적 '연속성'(continuity)을, '전변'은 이 과정이 매 순간 생멸하며 다른 모습으로 유전한다는 업상속의 '찰나성'(momentariness)을, '차별'은 이러한 업상속을 통해 축적되고 성숙된 업력이 최종적으로 결과를 산출하기 위해 일으키는 질적 변화의 '특수성'(particularity)을 상징한다.[71]

이렇게 볼 때, 인과란 결국 시·공간속에서 특수하고 개별적인 찰나의 현상 대 현상간에 성립하는 인과적 힘의 순간적 전이로 이해된다. 이러한 전제 하에서는 오직 개별적인 찰나의 현상만이 연접한 현상에 대해 인과적 작용력(arthakriyā)을 행사할 수 있게 된다. 이것이 바로 현상의 인과적 특수성(viśeṣa)을 강조하는 구사론주 세친 특유의 인과이론이다. 『구사론』 주석가인 야쇼미트라(Yaśomitra)는 논주의 인과이론에 대해, "따라서 분명한 것은 [오직] 특수한 원인으로부터 특수한 결과가 [발생한다]는 사실이다"(*tataḥ kāraṇaviśeṣāt kāryaviśeṣa iti viśiṣṭam*)라고 부연 설명한다. 위 『연기경석』의 인용문에서 "특정한 업(karmaviśeṣa, 즉 行)에 의해 특정한 식(vijñānaviśeṣa)이 생기고, 그것으로부터 특정한 명색(nāmarūpaviśeṣa)이 생기고, 그것으로부터 특정한 육처(ṣaḍāyatanaviśeṣa)가 생긴다"는 것은 바로 이러한 세친 특유의 '개별(viśeṣa)의 철학'의 다른 표현일 뿐이다.[72]

이러한 '개별의 철학'에 있어서는, 12지연기의 개별적 항목 간의 인과 관계는 찰나적이고 일회적인 특수현상이다. 앞서의 인용에서 "만약 특정한 이것으로부터(*yadi na tadviśeṣeṇa tadviśeṣaḥ syāt*) 특정한 저것이 생하지 않는다면, 어떤 경우에도 앞의 것이 뒤의 것의 조건이 되는 일은 없을 것이다"라는 세친의 말처럼, 12지연기의 인과란 개별적인 현상과 현상 간의 특수하고 일회적인 인과 연쇄여야 한다. 모든 인과관계는 특별하며 동일한 인과메커니즘이 반복되거나 거듭 적용되는 일은 없다. 또한 특정 단계에서 행사되어야 할 인과적 힘이 추후로 유보되거나 직접적인 인과 연쇄의 메커니즘을 벗어나 결과의 발생에 간접적으로 작용할 수도 없다. 모든 인과과정은 찰나 생멸하는 인과적 연속을 통해서만 효력을 발생하기 때문이다. 따라서 세친은 유부가 주장하듯이 동일한 과거업(행)이 육처의 발생에 이르기까지 지속적으로 작용할 수는 없다고 본다. 세친의 입장에서 과거업(행)은 식 발생의 단계(행연식)에서 이미 그 업력을 전부 식으로 전이시킴으로써 효력을 마쳤다고 보기 때문이다. 과거업(행)이 식의 발생뿐만 아니라 명색의 단계를 넘어 육처의 발생에까지 직접적으로 영향력을 행사하는 것은 찰나적 인과연쇄의 법칙상 불가능한 일인 것이다.[73]

5. 유부의 『대연방편경』 결생식설 경증에 대한 세친의 비판

세친은 이제 識支의 결생식설을 논증하기 위해 『법온족론』 이래로 유부가 경전적 전거로 활용해 온 『대연방편경』의 해당 구절에 대한 비

71) 박창환,「구사론주(Kośakāra) 세친(Vasubandhu)의 번뇌론」(중앙승가대학교: 『불교사상과 문화』 제4호, 2012) pp. 135-136 참조.

72) 박창환,「구사론주(Kośakāra) 세친(Vasubandhu)의 현상주의적 언어철학」, 『동아시아불교문화』 제14집, 2013, pp.54-55 참조.

73) 구체적인 언급은 없지만 세친의 입장에서 "六處의 [발생에]까지 [과거]업(즉 行)이 따라다닌다"는 경문은 따라서 다른 식으로 해석되어야 할 것이다. 세친의 입장에서 이 말은 과거업이 육처 발생의 직접적인 조건, 역할을 한다는 의미가 아니고 과거업에 의해 발생한 새로운 識의 연기적 흐름이 결국 육처의 발생으로까지 이어진다는 의미로 이해되어야 할 것이다.

판적 분석을 시도한다.

여기서 문제가 되는 것은 '식이 모태로 들어간다'라는 경전의 문구이다. 앞서 시사했듯이 엄밀한 의미에서 유부는 '식, 즉 결생식이 모태로 들어간다'고 해석하지는 않는다. 입태의 과정에서 세 가지 조건(부모의 성적인 화합, 母體의 건강, 간다르바의 임재)이 갖추어졌을 때(삼사화합) 수태가 발생하고 이 때 모태로 들어간 간다르바(gandharva, 중유의 오온)[74]가 사라지면서 동시에 생유(새로운 생명)의 오온이 발생하게 되는데, 이 때를 결생식(사실은 결생온)이 발생하는 순간이라고 한다.[75] 이 경우 유부의 이론에서 모태로 들어가는 것은 식이 아니라 중유의 오온이라고 할 수 있다. 따라서 입태 과정에 대한 유부의 해석은 실제로 식이 모태로 들어간다고 말하는 경문의 표면적인 의미와 배치되는 것이며 따라서 반론의 여지를 안고 있는 것이다.

> [세친:] 또한 세존께서 [『대연방편경』에서] "오, 아난다여, 만약 識이 모태로 들어가지 않는다면…"(*vijñānaṃ ced ānanda mātuḥ kukṣiṃ nāvakrāmet*)이라고 설하셨는데, 이 말[의 의미가] [이제] 분석되어야 한다. 우선 "모태로 들어가지 않는다면"이라고 한 것은 무슨 뜻인가?
>
> (1) 만약 이 말의 의미가 '[결생식이 아직 모태에] 들어가지 않았다(mi 'jug pa)'는 의미라면, [새로운] 생명과 결합할 때 [비로소 존재하는] 결생식이 [마치 태어나기 전부터 있었다는 듯이] 태어날 때에 모태로 들어간다는 것은 이치에 맞지 않고,[76] **'[업]행에 의해 훈습된 [육]식'(saṃskāraparibhāvitaṃ vijñānam)이 中有의 상속을 통해 (*antarābhavasantatyā) 모태로 들어간다고 하는 것이 이치에 맞다.** [왜냐하면 이 육식의 흐름은 전생부터 지속되어 왔으며 이런 식으로 미리 존재하면서 새로운 탄생을 가능하게 하기 때문이다. 따라서 '만약 識이 모태로 들어가지 않는다면'이란 경문의 의미는 '이러한 육식의 흐름이 과거부터 존재하여 결생의 순간에 모태로 들어가지 않는다면'의 의미로 이해된다.] 이러한 [과거업에 의해 훈습된 識]과 결합하기 위해 精과 血이 엉길 때에 이숙(업성숙)의 결과가 名色(태아의 靈肉)의 [형태로] 응결하게 되고 그것으로부터 까랄라(태아의 최초기 단계)가 성립하게 된다.
>
> (2) 혹은, 이 [경문]의 의미가 모태에서 '[그대들이 주장하듯이 결생식이 아직 모태에서] 발생하지 않은 것(mi skye ba)'이라고 한다면, 이 때 (결생식이 모태에서 발생할 때)에는 명색(태아의 영육)이 이미 태어났기(*upapanna) 때문에 이것(식)을 조건으로 해서 저것(명색)이 발생한다고 하는 것은 타당하지 않다.[77] [그 이유는 결생식이 모태에서 발생할 때에는 결생식의 개념상 이미 결생(생명의 수태)이 동반되어야 하며 이 경우 결생식의 동반대상이 되는 것은 명색(태아의 영육)이기 때문이다. 이렇게 되면 결생식으로서의 식과 명색은 인과관계가 아니라 동반관계로 전

74) 『大毘婆娑論』 T27, 363b16-17, "及健達縛正現在前者。謂即中有此處現在前。"
75) 『大毘婆娑論』 T27, 363b27, "爾時中有諸蘊便滅生有蘊生名結生已。"
76) Muroji, 앞의 책 p.167: "Wenn man annähme, es bedeute: „…nicht [in den Mutterschoß] eintritt (*mi 'jug pa*)", so [kann es sich nicht, im Sinne eurer Definition des „*saṃskārapratyayaṃ vijñānam*", um das 'anknüpfende' vijñāna (*pratisaṃdhivijñāna*), handeln; denn] es ist nicht möglich, daß das vijñāna, das bei der Wiedergeburt [die neue Existenz] anknüpft, in den Mutterschoß eingeht."
77) Muroji, 앞의 책 p.168: "Wenn man hingegen annimmt, es bedeute: „…nicht im Mutterschoß entsteht (*mi skye ba*)", so könnte [in diesem Fall], da zu diesem Zeitpunkt (sc. dem des Zustandekommens des vijñāna im Mutterschoß, d.h. dem des pratisaṃdhi) das nāmarūpa bereits entstanden ist, das [nāmarūpa] nicht bedingt durch das [vijñāna] entstehen."

락한다.]

그리고 또한 "죽을 때까지 식은 명색의 조건이 된다"고 설해졌기 때문에 그러한 [식이] 어떻게 結生識이라는 것이 타당하겠는가? [따라서 업]행에 의해 훈습된 識이어야 한다.] 이 경(『대연방편경』)에서는 '식을 조건으로 오온의 명색이 [생한다]'고 설해졌기 때문에 결생식, 그것이 어떻게 그것과 동시에 발생하는 명색의 조건으로 타당하겠는가?[78]

이제 세친은 유부 결생식 해석의 최대 경증이었던 장아함 『대연방편경』의 "*vijñānaṃ ced ānanda mātuḥ kukṣiṃ nāvakrāmet*"[79]이란 구절의 의미를 분석함으로써 유부 논증의 문제점을 드러낸다. 중요하기 때문에 이 구절의 전문을 다시 소개하면 다음과 같다.

78) *PSVy* (Muroji 1993:90; P. 21a7): yang bcom ldan 'das kyis *kun dga' bo gal te rnam par shes pa ma'i mgnal du ma zhugs* na zhes gsungs pa de dpyad par bya ste/ re zhig *mngal du ma zhugs na* zhes bya ba 'di'i ji lta bu /

(1) gal te 'di'i don ni mi 'jug pa yin no zhe na / skye bar nying mtshams sbyor ba'i rnam par shes pa ni ma'i mgnal du 'jug par rigs pa ma yin gyi / 'du byed kyis yongs su bsgos pa'i rnam par shes pa ni srid pa bar ma'i rgyun gyis ma'i mgnal du 'jug pa yin par rigs te / de dang 'brel ba'i phyir khrag dang khu ba 'dus pa na ming dang gzugs su rnam par smin pa ni kun tu brgyal ba yin te / gang las nur nur po rnam par bzhag pa'o//

(2) 'on te 'di'i don ma'i mgnal du mi skye ba yin na ni de'i tshe ming dang gzugs skyes pa kho na yin pas de'i rkyen gyis de skye bar mi rigs so // de las kyang nam ma shi'i bar du rnam par shes pa ni ming dang gzugs kyi rkyen gyi dngos por bstan pas de ji ltar nying mtshams sbyor ba'i rnam par shes par rung / mdo sde 'di las / rnam par shes pa'i rkyen gyis phung po lnga pa'i ming dang gzugs bstan pas nying mtshams sbyor ba'i rnam par shes pa de ji ltar de dang lhan cig byung ba'i ming dang gzugs kyi rkyen du rung /

79) 잠정적으로는 "식이 모태로 들어가지 않는다면"으로 해석되지만 여기서는 'avakrāmet(들어간다면)'의 의미 자체가 논쟁의 대상이 된다.

아난다여, '식을 조건으로 해서 명색이 [생한다](識緣名色)'라고 내가 설하였는데, 나는 그것을 다음과 같은 의미로 말한 것이다. 아난다여, 만약 식이 모태 속에 들어가지 않는다면, 그럼에도 名色(태아의 靈肉)이 카랄라(kalala, 최초기 태아의 형태)의 상태를 형성할 수 있겠는가? 아닙니다. 세존이시여.

이 구절이 중요해지는 이유는 이것이 유부가 12지연기의 식을 육식이 아니라 결생의 순간에 발생하는 식, 즉 결생식으로 해석하는 주요 전거가 되기 때문이다. 이 문맥에서 식은 최초의 태아 상태인 카랄라를 발생시키는 인과적 조건으로 작용하기 때문에 새로운 생명이 탄생(결생)하는 순간에 존재하는 식, 즉 결생식으로 해석될 여지가 있고 이것이 실제 유부의 해석이기도 하다.

그런데 이제 세친은 『대연방편경』에 대한 유부의 상기 해석을 비판한다. 그 비판의 방법은 "식이 모태로 들어가지(avakrāmet) 않는다면"의 '들어가다'의 의미를 두가지로 해석한 후, 위 문맥에서는 그 어떤 경우에도 결생식은 성립할 수 없고 오직 '업행에 의해 훈습된 識'만이 타당한 해석임을 논증하는 것이다. 하나의 해석은 '들어가다'를 문자 그대로 "식이 모태에 아직 들어가지 않았다면"(mi 'jug pa)으로 보는 것이고, 다른 하나는 "식이 모태에서 아직 발생하지 않았다면"(mi skye ba)의 의미로 해석하는 것이다.

우선 첫 번째 "식이 모태에 아직 들어가지 않았다면"의 의미라면, 결생 이전부터 이미 존재했던 식이 아직 모태에 들어가지 않았다는 것을 시사하기 때문에, 유부의 주장처럼 새로 태어날 때(결생시)에야 존재하는 결생식이 마치 결생 이전부터 이미 존재해 오다가 때가 되

어 모태로 들어간다고 하는 것은 논리적으로 타당하지 않게 된다. 대신에 결생 이전 단계에서부터 "업행에 의해 훈습된 [육]식'(saṃskāraparibhāvitaṃ vijñānam)이 흐름을 지속하다가 中有의 상속을 매개로(*antarābhavasantatyā) 모태에서 들어간다"고 보는 것이 더 타당하다는 것이다. 세친의 입장에서 식은 미리부터 존재해 오다가 새로운 생명의 탄생시기에 모태로 들어가 태아의 영육(명색)의 발생의 원인이 되는 식이어야 한다. 이러한 식의 모델에 적합한 것은 결생의 순간에 발생하는 결생식이 아니고 "과거의 업행에 의해 훈습된 [육]식(saṃskāraparibhāvitaṃ vijñānam)"이다.[80] 왜냐하면 이러한 육식의 흐름은 전생부터 지속되어 오다가 중유를 징검다리로 삼아 현생의 초입에까지 연결되어 모태로 들어가기 때문이다. 그리고 이 과거업에 훈습된 식이 모태에서 정·혈과 엉기면서 수태가 되어 태아의 영육(명색)이 이숙의 결과로 형성되고 카랄라 등 태아의 성장 과정을 거치게 되는 것이다. 이럴 경우 '만약 識이 모태로 들어가지 않는다면'이란 경문의 의미는 '이러한 육식의 흐름이 과거부터 존재하다 수태의 순간에 모태로 들어가지 않는다면'의 의미로 이해된다.

한가지 분명한 것은 세친이 여기서 식의 역할을 결과로서의 식, 즉 결생의 순간에 존재하는 식(결생식)이 아니라 결생을 낳는 원인으로서의 식으로 파악한다는 점이다. 이는 결국 어떤 매체가 과거업의 연속성을 더 잘 보장해 줄 수 있을 것인가라는 문제로 귀결되는데, 세친의 관점에서 그것은 오온 상속이 아니라 업에 의해 추동되는 심상속(마음의 흐름)이라고 본 것이다.

여기서 주목해야 할 것은 『연기경석』에서의 식에 대한 세친의 해석은 앞서 『구사론』에서 제시한 行緣識에 대한 세친의 결론과 연결된다는 점이다. 상기를 위해 『구사론』 관련 구절을 다시 인용하면 다음과 같다.

> 이 [어리석은 이]에 있어 무명을 조건으로 [업]행들이 생겨나게 되고 [그] 업의 추동하는 힘(karmākṣepa) 때문에 [육]식의 흐름(vijñānasantati)이 불꽃이 옮겨가는 원리처럼 中有를 연결고리로 하여 이러 저러한 [육도 윤회의] 목적지로 가게 된다. [이 때] 그 식이란 행을 조건으로 생한 것이다.[81]

여기서 세친은 '행연식'의 식을 현생에서의 탄생 이전에 과거업의 추동력(아직 '훈습'이라는 용어를 쓰진 않는다)을 통해 상속전변해나가는 육식의 흐름으로 보며 이 식이 중유를 매개로 모태로 들어간다고 말한다. 이는 위에서 언급된 『연기경석』의 해석, 즉 "[업]행에 의해 훈습된 [육]식'(saṃskāraparibhāvitaṃ vijñānam)이 흐름을 지속하다가 中有의 상속을 매개로(*antarābhavasantatyā) 모태로 들어간다"라는 입장에 근접해 있다. "업의 추동력 때문에"라는 표현 대신에 "업행에 의해 훈습된" 식의 흐름이라는 다분히 유가행파적 표현이 첨가되었을 뿐이

80) 혹자는 여기서 識을 六識으로 보는 본고의 관점에 의문을 제기할 수도 있지만 각주 64에서 보았듯이 세친은 표면적으로는 여전히 行緣識의 식을 경문에 의거해 육식으로 해석한다. 문제는 이 육식이 단층적 심상속 모델에서의 육식이 아니라 훈습/습기라는 보조적 상속의 메커니즘을 추가한 육식이라는 것이 진일보한 점이다.

81) *AKBh* 139:24-25: tasyāvidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ karmākṣepavaśāc ca vijñānasaṃtatis tāṃ tāṃ gatiṃ gacchati / jvālāgamanayogenāntarābhavasaṃbandhāt / tad anyasaṃskārāpratyayaṃ vijñānam /

다. 다시 논의되겠지만, 물론 '훈습된(prabhāvita)'이라는 용어가 사용됨으로서 단층적 육식 상속론의 단점(흐름의 단절 가능성)을 극복하고 심상속과 함께 습기의 상속을 용인하는 중층적 구조로 세친의 識說이 진화하고 있음을 알 수 있다.

12지연기 과정을 식 중심으로 이해하려는 세친의 입장은 유부의 오온 중심의 입장과 미묘하지만 차별된다. 문제의 핵심은 세친처럼 '행연식'의 식을 업에 의해 훈습되고 추동되어 결생 이전부터 상속되어온 육식의 흐름으로 볼 것이냐, 아니면 유부처럼 결생 이후에 탄생한 결생식으로 볼 것이냐의 차이인 것이다. 이는 결국 식에 부여하는 역할과 비중에 대한 두 진영의 이해 차 때문에 빚어지는 일이라고 할 수 있다.

6. 理證(yukti)과의 모순: 소멸한 과거업으로부터 결과는 발생하지 않는다

식을 '업행의 의해 훈습된 六識'으로 이해하는 세친의 입장은 『연기경석』의 '경험적 이치'(理證, yukti)에 의거한 유부의 결생식설 비판에서 좀 더 구체적으로 논증된다.

> [유부:] [결생식으로의 식의 이해가] 어떻게 경험적 이치(yukti)와 모순된다는 말인가?
>
> [세친:] 만약 [그대들이 주장하듯이,] "행을 조건으로 해서 [모태에서] 結生識(pratisaṃdhivijñāna)이 생한다"면, [이미 사라진] 과거의 [업]행(atītasaṃskāra)에 의해 識이 발생한다는 과실이 발생하게 될 것이다. [실제 유부의 三世實有論에 따르면 과거업은 현시점에는 존재하지 않지만 과거에 自性(svabhāva)의 형태로 존속하면서 현재의 결과를 발생시키는 데 원인(異熟因) 역할을 할 수 있다.]
>
> [유부:] 무슨 과실이 발생한다는 것인가?
>
> [세친:] '수탉(kukkuṭa)이 죽고 나서 소리내 우는 것'과 같은 과실이 발생할 것이다.
>
> [유부:] 이 말이 의미하는 것은 무엇인가?
>
> [세친:] '원인이 소멸한 후 결과가 발생하지는 않는다'는 뜻이다.[82]

앞서 살펴보았듯이 유부의 입장에 의거하면, '행(行, saṃskāra)'은 "숙생(宿生) 중의 복업(福業) 등을 짓는 오온의 상태로부터 금생에 그 결과가 受胎의 순간에 결생식의 형태로 나타나기 전까지의 오온의 상태를 총칭"하는 말이다. 이럴 경우 세친의 관점에서, '행을 조건으로 해서 [모태에서] 결생식이 생한다'는 구절에 대한 유부의 해석은 수태의 순간 직전까지 존재했던 중유의 오온(즉 행)이 사라지고 나서야 결생온(결생식)이 발생한다는 것인데, 이럴 경우 원인이 소멸한 후 결과가 발생하게 된다는 오류를 범하게 된다. 즉, 중유오온과 결생[오]온(결생식) 사이에 인과적 단절이 있게 된다는 의미이다. 만약 유부의 입장이 이런 것이라면, 그것은 위 인용문에서처럼 '수탉(kukkuṭa)이 죽고 나서 소리내 우는 꼴'이 된다. 세친의 입장에서 이미 사라진 과거업에서부터 직접 현생의 결과가 발생하는 법은 없다. 오직 과거업으로부터

82) *PSVy* (Muroji 1993:92; P. 21b8): ji ltar rigs pa dang 'gal zhe na / 'du byed kyi rkyen gyis nying mtshams sbyor ba'i rnam par shes pa yin na ni 'das pa'i 'du byed kyis rnam par shes pa bskyed par thal bar 'gyur ro // ci nyes she na / bya gag shi nas skad 'byin par thal bar 'gyur ro // tshig 'di'i don ji lta bu zhe na / rgyu rnam par zhig pa las 'bras bu 'byung ba ma yin no zhes bya ba'i don to //

전찰나까지 끊임없이 계승되어온 업력의 상속이 현순간 결과의 직접적인 원인으로 작용할 수 있을 뿐이다.[83]

이에 대해 논적은 다음과 같이 반론한다.

> 어떤 이가 말했다: "원인이 소멸하고 나서도 결과가 발생하는 일이 있다. 예를 들어, 마뚜룽가(mātuluṅga) 과실의 신맛으로부터 나중에 [다시 그 씨앗을 심고 과실을 수확했을 때] [동일한] 신맛이 생겨나게 된다. 또는, 마뚜룽가의 꽃에 붉은 색 염료가 배어들게 되면(*lākṣārasarañjitāt mātuluṅgapuṣpāt), 그것으로부터 [나중에] 그 과실의 내부 육질(keśara)도 반드시 붉게 된다. 혹은 쇠덩어리(*ayaḥsthāla)가 불에 타면 붉게 달구어진 후 소멸하는데 그 원인도 [그 쇠의] 근본[바탕]이 붉기 때문이다."[84]

논적은 여기서 레몬(lemon)果의 마뚜룽가 나무(citron tree)와 그 열매를 예로 들어 '원인이 소멸하고 나서도 결과가 발생하는 일이 있음'을 논증하려 한다. 마뚜룽가 나무의 과실은 신맛이 나지만 그 씨앗에는 신맛이 나지 않는다. 그런데 그 씨앗을 심어 거두게 되는 과일에는 다시 동일한 신맛이 생겨나게 된다. 즉, 신맛의 원인(즉, 이전의 과일)이 소멸하고 나서도 신맛이라는 결과(나중의 과일)가 다시 발생하는 일이 경험적으로 관찰된다고 주장하는 것이다.

논적이 사용하고 있는 두번째 비유, 즉 "마뚜룽가의 꽃에 붉은 색 염료가 배어들게 되면, 그것으로부터 [나중에] 그 과실의 내부 육질(keśara)도 반드시 붉게 된다"는 예는 세친이 이미 『구사론』「파아품」의 결론 부분에서 업상속(상속전변차별)의 일회적 특수성을 강조하기 위한 전혀 다른 목적으로 사용한 적이 있었다.[85] 세친의 경우 마뚜룽가의 꽃에 붉은 염료를 배어들게 하면 그것이 나중에 과일로 성숙하기 전까지 지속적으로 붉은 염료를 전이하는 상속전변의 유기적 메커니즘을 작동시키고 그것으로부터 역시 내부 섬유질이 붉은 과일이 생겨난다는 논리였다. 즉 업상속의 일관성을 논증하기 위한 비유인 것이다. 하지만 지금 논적은 동일한 비유를 비틀어서 전혀 다른 목적으로 사용한다. 즉, 마뚜룽가꽃에 붉은 물을 들이면 그것의 변화과정이 과일을 맺기 전까지는 보이지 않기 때문에 사실상 붉은 염료라는 원인이 소멸하고 나서도 추후에 다시 붉은 색의 내부 섬유질을 가진 과일이 발생하는 실례로 이해한 것이다. 동일한 비유를 세친은 '원인이 소멸한 후 결과가 발생하지는 않는다'라는 주장의 실례로, 논적은 '원인이 소멸한 후에도 결과가 발생한다'는 주장의 예증으로 사용한 것이다.

사실 이 마뚜룽가꽃의 비유는 구사론주 세친 철학의 핵심인 種子論

83) 후찰나의 결과를 낳는 것은 동일한 상속의 바로 전찰나의 원인이어야 하는 것인데, 세친의 '상속전변차별'의 논리는 바로 이러한 인과적 연속성을 강조하는 개념이었다.

84) *PSVy* (Muroji 1993:92; P. 22a2): kha cig na re rgyu zhig pa las kyang 'bras bu 'byung ba yod de / dper na ma tu lung ga'i 'bras bu skyur po las phyi ma skyur por 'gyur ba dang / ma tu lung ga'i me tog la rgya skyegs kyi khu ba dmar po bsgos pa las de'i 'bras bu ge sar dmar ba nyid dang / lcags kyi thu lum bsregs pa dmar po mjug tu rnam par zhig pa'i rgyu can yang rtsa dmar ba yin no zhe na /

85) "예를 들어 염료(염색즙)로 물들인 마뚜룽가꽃으로부터 상속전변차별을 통해 탄생한 과실에 있어서 붉은 섬유질(keśara)이 [한번] 발생하면 그것으로부터 또 다른 [붉은 섬유질]이 나타나지는 않듯이, 마찬가지로 업으로부터 발생하는 이숙과의 경우에도 [한번 발생하고 나면] [동일한 원인으로부터] 또 다른 이숙과가 발생하지는 않는다." (*AKBh* 478:7-8: yathā lākṣārasarañjitāt mātuluṅgapuṣpāt saṃtatipariṇāmaviśeṣajaḥ phale raktaḥ keśara upajāyate na ca tasmāt punar anyaḥ evaṃ karmajād vipākāt na punar vipākāntaram iti /)

(상속전변차별)을 예증하기 위한 비유로서 『구사론』「파아품」 맨마지막 결론 부분에 등장함으로써 그 상징적 중요성을 입증한 바 있다. 그러던 것이 이제 논적에 의해 완전히 다른 목적으로 이 비유가 왜곡되고 있는 것이다. 세친이 경악(?)할 만하다.

[세친:] [원인이 소멸하고 나서도 결과가 발생하는 일이 있다는] **이러한 [주장]은 갑자기 [사람을] 겁 주려는 것이다**. 여기서 무엇이 겁난다는 말인가? 존재하지 않는 원인(ahetu)에서 결과가 [발생하고] 소멸한 것에서 '있음(존재)'이 주장되는 것이다. 그 [마뚜룽가 열매의] 신 맛이 사라지고 나서 나중에 [동일한] 신 맛이 [다시] 발생하는 것은 아니다.

[논적:] 그렇다면 [그 신맛이] 무엇으로부터 [생겨난다는 것인가?]

[세친:] 그것(최초의 과일의 신맛)으로부터 생겨나는 특별한 인과적 힘(śaktiviśeṣa)과 [그 힘이] 포함된 '상속의 전변과 그 최종적인 변화'(相續轉變差別, santatipariṇāmaviśeṣa)로부터 발생한다. 그것들(특별한 인과적 힘과 그것의 상속전변차별)에 의해 뿌리도 붉은 색으로 물들고 줄기도 붉은 색으로 물든다. 사라진 뿌리의 붉은 색을 원인으로 해서 나중에 [다시 붉은 색이] 발생하는 것은 아니다. [86]

86) *PSVy* (Muroji 1993:92; P. 22a2): 'di ni glo bur du nyam nga bar zhugs pa yin no // 'di la nyam nga ba ci yod ce na / rgyu med pa las 'bras bu 'am / rnam par zhig pa las yod par rtog pa'o// skyur ba de rnam par zhig pa las phyis skyur ba 'byung ba ma yin no // 'o na de gang las zhe na / de las skyes pa'i mthu'i bye brag dang ldan pa'i rgyun yongs su 'gyur ba'i bye brag las so// de dag gis ni dmar ba nyid dang / rtsa dmar ba nyid kyi lan kyang btab pa yin te / phyis rtsa dmar ba rnam par zhig pa'i rgyu can skye ba ma yin no //

이것 역시 『구사론』「파아품」에서와 동일한 논리이다. 세친의 입장에서 결과라는 것은 예전에 이미 사라진 원인으로부터 발생하는 것이 아니다. 눈에 보이진 않지만 그 원인으로부터 끊임없이 지속되어 온 특별한 업력(śaktiviśeṣa)과 그것을 유지·전승하고 최종적으로 결과를 낳도록 하는 상속전변차별의 메커니즘 때문에 가능한 것이다. 간단히 말해, 세친의 관점에서는 소멸한 과거업으로부터 현재의 결과가 직접적으로 발생하는 법은 없다. 비존재를 원인으로 해서는 그 무엇도 발생할 수 없고,[87] 지금은 비록 사라졌지만 오직 최초의 원인으로부터 상속되어 온 전변의 특수한 질적 변화로부터만, 즉 현순간까지 존속되어 온 인과적 힘으로부터만 결과가 발생할 수 있는 것이다. 이에 논적은 다시 경증을 통해 과거업의 존재를 강변한다.

[유부:] 만약 과거의 업으로부터 결과가 [발생하는 것이] 인정되지 않거나, 그 [과거의 업]이란 것이 존재하지 않는다면, 그렇다면 왜 세존께서

87) 『연기경석』에서 세친은 '소멸한 원인으로부터 결과가 발생할 수 없음'을 입증하기 위해 일상생활에 토대한 경험적인 이치(yutki)를 제시한다:
꺼진 불은 태우지 못하고,
말라버린 물은 적시지를 못한다.
잦아든 바람은 말리질 못하며,
그친 타[종]은 소리를 만들지 못한다.
[그렇지 않다면] 근과 경도 [곧] 識이고
업과 번뇌도 [곧] 有(bhava)일 것이다.
me shi ba ni sreg par mi byed do //
chu skams pa ni brlan par mi byed do //
rlung zhi ba ni skam par mi byed do //
brdungs pa zhig pa yang sgra mi byed do //
dbang po dang don yang rnam par shes pa'o //
las dang nyong mongs pa spangs pa yang srid do //

다음과 같이 [설하셨는가?]: "사라지고, 소멸했으며 흩어지고 변해버린 과거의 업, 그것은 존재한다(*tad [karma] asti*). 만약 그러한 [업]이 존재하지 않는다면, 여기서 누군가가 無間業(ānataryakarma)를 지었을 때, 그 원인과 조건에 의해 육신(kāya)이 파괴된(즉, 죽은) 후 그 즉시로(無間) 지옥에 태어나는 일이 없을 것이다."[88]

물론 여기서 유부는 "과거의 업, 그것은 존재한다(*tad [karma] asti*)"라는 경설을 축자적으로 해석하여 과거의 사라진 업으로부터도 결과가 발생할 수 있음을 입증하려 한다. 그 예로 동원한 것이 無間業(ānataryakarma)인데, 무간업이란 부모를 살해하는 등의 다섯가지 극악한 죄(五無間業)를 지으면 현생에서 생명이 다한 후 그 즉시로 지옥으로 떨어지게 되는 업을 말한다. 유부의 주장은 과거업이 존재하지 않는다면, 현생에서 무간업이 지어져도 죽을 때에 그 행위는 현장에서 이미 소멸하고 없기 때문에 지옥에 떨어질 일도 없을 것이라는 논리이다. 즉 五無間罪가 성립하기 위해서도 무간업은 지어진 후에 과거업의 형태로 계속 존재해야 한다는 입장이다. 이는 물론 다르마(dharma)는 현재에서 작용을 다하고 소멸하여도 과거법으로서 여전히 自性(svabhāva)을 가지고 존재한다고 보는 유부의 三世實有의 논리의 연장이다.

이에 대한 세친의 반론은 바로 상기 경문의 의미를 다른 식으로 해석하는 데서 출발한다.

[세친의 답변:] 그 [경문]도 또한 [그 과거업의 지각가능한] 인지적 특징(自相, svalakṣaṇa)이 현재에도 존재하고 '지속(sthiti)'된다는 의미(*abhiprāya)에서 '[그 업이] 존재한다'라고 설한 것은 아니다.

그러면 어떻다는 말인가?

[세친:] 그 [과거업]으로부터 발생한 '영향력'(薰習, *bhāvanā)이 지속되기 때문에 [그렇게 설하신 것이다.] 그 [업]에 의해 촉발된 의식의 흐름(心相續, cittasantati)속에 [그 업의] 영향력이 존재하고, [그 흐름의] 변화(전변)가 최종 [단계(viśeṣa)]에 도달할 때, 그 [최종 단계로]부터 [업의] 결과가 발생한다. 그 [업의 영향력]이 존재하는 것은 또한 그 업이 아직 결과를 낳지 않았고 [따라서 여전히 결과를 낳을 힘을 지니고 있기] 때문에 "[그 업이] 존재한다"고 설한 것이다. 그 [업]으로부터 발생한 과보를 숙성시키는 힘이 아직 행사되지 않고 [유지되기] 때문이다.[89] 그렇지 않다면(유부의 주장대로, 과거업 자체가 존재한다고 한다면), 그 [존재하는 과거업]이 [이미 사라진] 과거[법]이라는 것은 성립하지 않을 것이다.

이 [문제]의 결택(최종판단)은 나중에 있을 것이다.

이와 같이 "행을 조건으로 하여 결생식이 [생한다]"라는 [유부의 주장]은 경험적 이치와 모순된다.[90]

88) *PSVy* (Muroji 1993:93; P. 22a8): gal te 'das pa'i las las 'bras bur mi 'dod pa 'am / de med pa yin na 'o na ci'i phyir bcom ldan 'das kyis 'di skad du gang 'das pa'i las zhig pa 'gags pa bral ba yongs su gyur pa de yod pa yin no // de dang ldan pa med du zin na / 'di na kha cig mtshams med pa byas na rgyu de dang rkeyn des lus zhig nas de ma thag tu dmyal bar skye bar 'gyur ro zhes gsungs /; *ADV* 265.7-9(Muroji 1993:95 n.78): yac chāriputra karmābhyatītaṃ kṣīṇaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ tad astīti / tac cet karma śāriputra nābhaviṣyan, nehaikatīyas taddhetoḥ tatpratyayād apāyadurgativinipātaṃ kāyasya bhedān narakeṣūpapatsyate (sic) iti vistaraḥ /

89) 이상의 논리는『구사론』5장에서 세친이 유부의 삼세실유설을 비판하면서 제시하는 상속전변차별의 논리와 유사하다.

90) *PSVy* (Muroji 1993:94; P. 22b2): de yang da ltar 'byung ba bzhin du rang gi mtshan

훈습(bhāvanā)이라는 용어가 추가되긴 했지만 세친의 논리는 여전히 과거업의 연속성을 강조하는 상속전변차별의 개념으로 업상속의 문제를 해결하려는 것이다. 그 논리는 한마디로, 소멸한 과거업으로부터 결과는 발생할 수 없으며 오직 그 과거업으로부터 시작된 업의 영향력(훈습)이 상속전변차별의 메커니즘을 통해 현재에 결과를 발생시킨다는 논리이다.

7. 경량부적 單層的 心相續論 비판

그런데 여기서 다시 세친은 "어떤 이"라고만 표현된 한 입장을 제시하는데 이는 지금까지의 유부적 성향의 논적과는 다소 다른 입장으로 보이며,[91] 『구사론』에 보이는 경량부적 견해와 유사해 보인다.

> 어떤 이는 다음과 같이 주장한다: "과거의(따라서 소멸한) 업으로부터 그 [결과]가 발생하는 것도 아니다. 왜냐하면 [어떤 업력의][92] 흐름(*srotas/santati)을 확립하고 나서 業의 행위(行)[93]는 소멸하지만 그 [업의 행위]에 상응하는 결과가 [애초의 업으로부터] 끊어지지 않고(*pāraṃparyeṇa) 발생하기 때문에, 種子의 [성장]과정(*bījasantāna)처럼 그 [업의 행위]로부터 이후에 순차적으로 '識이라는 種子(*vijñānabīja)'도 '다시 태어남을 위한 [업의] 밭(punarbhavakṣetra)'에서 성장하게 된다."[94]

사실 『구사론』「근품」과 「파아품」에서 세친은 업상속의 메커니즘을 설명하기 위해 종자와 열매의 비유 및 그 작동원리인 상속전변차별의 개념에 대한 상세한 논증을 제시하였다.[95] 위 인용문에 의하면, 업의

---

nyid gnas pa la dgongs nas yod do zhes gsungs pa ma yin gyi / 'o na ji ltar zhe na / de las skyes pa bsgos pa gnas pa'i phyir ro // des gzhag pa'i sems kyi rgyun la bsgos pa yod de / yongs su 'gyur ba'i bye brag tu gyur pa gang las 'bras bu 'byung ba'o// de yod pa yang las kyi 'bras bu ma byin pa yin pa'i phyir yod pa yin no zhes bstan te / de las byung ba'i 'bras bu smin par nus pa ma spyad pa nyid yin pa'i phyir ro // de lta ma yin na de 'das pa nyid yin par 'gub par mi 'gyur ro // 'di rnam par gtan la dbab pa ni phyi nas bya'o// de ltar 'du byed kyi rkyen gyis nying mtshams sbyor ba'i rnam par zhes pa ni / rigs pa dang 'gal ba yin no //

91) 보통 유부는 업상속의 문제에서 업력의 '흐름'(srotas)이나 '끊어지지 않고 (*pāraṃparyeṇa)' '식의 종자'(vijñānabīja) 같은 표현을 사용하지 않는다. 이는 일반적으로 경량부나 유식 전통이 즐겨 사용하는 표현이지만, 유식 성향의 『연기경석』에서 세친이 이를 비판한다는 점을 고려할 때 경량부 전통이라고 보는 편이 타당할 듯하다. 또한 『연기경석』에서의 세친의 논조가 『구사론』에서의 입장을 확대 적용하는 것이라는 점도 고려되어야 한다. 『구사론』「세간품」에서 세친은 경량부 상좌 슈리라타의 연기공식 이해를 비판한 적이 있다.

92) 이는 뒤에 인용된 세친의 반론 중, "어찌 [업의] 의도의 흐름(*cetanāsaṃtati)이 확립되고 나서 [업]행(saṃskāra)이 소멸하겠는가?"라는 구절에 의거해 복원한 내용이다.

93) '행(saṃskāra)'은 엄밀하게는 '업의 형성하는 힘'을 의미하지만 여기서는 업(karma, 실제 업의 행위)의 다른 표현으로 이해될 수 있다.

94) *PSVy* (Muroji 1993:94; P. 22b5): kha cig na re 'das pa'i las las de skye ba yang ma yin te / 'di ltar rgyun rnam par bzhag nas 'du byed 'gags la / de dang rjes su mthun pa'i 'bras bu gcig nas gcig tu 'phangs nas sa bon gyi rgyun bzhin du de las phyis rim gyis rnam par shes pa sa bon yang srid kyi zhing la skyed par byed do zhe na/
Muroji (1993:175): "Einige [wenden jedoch ein: Auch wenn das 'anknüpfende' vijñāna das von den saṃskāras bedingte vijñāna ist, bedeutet das] doch (yang) nicht, [daß] es aus dem vergangenen (und deshalb nicht existenten) karma entsteht. Denn [nach unserer Auffanssung verhält es sich] wie folgt (tathā hi): Nachdem er einen 'Strom' (/ein Kontinuum) konstituiert hat (*vyavasthāpya), vergeht der saṃskāra (d.h. das aktuelle karma), programmiert (ākṣip-) aber mittelbar (pāraṃparyeṇa) (d.h. vermittels des vom ihm konstituierten 'Stromes') eine ihm (d.h. dem saṃskāra) gemäße Frucht. Danach (…nas…de las phyis) bringt [dieser von dem saṃskāra konstituierte 'Strom'] im Laufe der Zeit das vijñāna als Samen (vijñāna-bīja) im Feld der neuen Existenz (punarbhavakśetra) zur Entstehung, so wie der [mit dem] Samenkorn [beginnende] Strom [von Sproß (aṅkura), Stengel (kāṇaḍa) usv. Am Ende ein neues Samenkorn hervorbringt]."

95) "하지만 우리는 이미 소멸한 업으로부터 미래에 결과가 발생한다고 말하지는 않는다. 그렇다면 어떻다는 것인가? 그 [업에 의해 촉발된] 지속적인 마음의 흐름과 그 변

결과는 과거의 소멸한 업으로부터 발생하는 것이 아니라 그 業이 소멸하기 전에 확립되어 끊어지지 않고(*pāraṃparyeṇa) 지속되어온 識의 흐름으로부터 발생하는 것이다. 이는 종자의 생육 과정이 어떠한 단절도 없이 과실의 성숙에 이르기까지 유기적으로 연결되는 것과 같다. 업과 그 과보의 관계에 대한 이러한 이해는 『구사론』의 경량부나 『순정리론』에 보이는 譬喩者(Dārṣṭāntika)의 종자론이 업상속을 유기적이고 쉼없는 생물의 성장과정에 비유한 것과 유사하다.[96] '식이라는 종자'(vijñānabīja)라는 경전적 표현이 추가된 것이 새롭다고 할 수 있지만, 이것도 구사론「수면품」에서 세친이 윤회를 촉발하는데 있어 '업의 의도'(cetanā)가 가지는 중요성을 예증하기 위해 이미 사용한 비유이다.[97] 오직 종자 비유의 구체적인 작동 메커니즘인 '상속전변차별' 개념이 보이지 않을 뿐, 경량부 종자론의 거친 표현이라 해도 무방할 정도이다. 이렇게 볼 때, 이 입장은 '업(행)으로부터 시작되어 끊임없이 이어지는 表層識의 유기적이고 단일한 흐름이 과보를 낳는다'는 점을 강조하는 單層的 心相續論으로 이해될 수 있다. 이 입장이 강조하는 것은 생물의 유기체적 성장과정이 보여주는 일관되고 비단절적인 인과의 작용처럼 단일한 표층식의 흐름을 통해서도 업력이 유기적으로 유지될 수 있다는 전제이다.

그런데 위 인용문에 이어지는 『연기경석』의 문장에서 세친은 이러한 단층적 심상속론의 입장에 대해 의문을 제기한다. 그것은 '업의 행위가 [識의] 흐름을 확립한다'고 했을 때 정확히 무엇이 '흐름'을 형성한다는 것인지가 불분명하다는 점이다. 이 부분은 『연기경석』에 보이는 세친 사상이 기존의 경량부적 사유를 어떤 식으로 극복하고 발전하는지를 가늠하는 데 매우 중요한 단서를 제공하므로 꼼꼼하게 읽을 필요가 있다.

> [세친:] 나는 ['흐름(srotas)을 확립하고 나서 業의 행위(行)가 소멸한다'는] 이러한 생각이 잘 이해가 되지 않는다.[98] [이는 (1) 마음의 흐름속에 업을 일으켰던] '의도의 흐름(*cetanāsaṃtati, 思相續)'을 확립하고 나서 업의 행위(行, saṃskāra)가 소멸한다는 말인가, 아니면 (2) '잠재적 印象/영향력(習氣, vāsanā)의 흐름'을 마음의 흐름(*cittasaṃtati)속에 확립하고 나서 [업의 행위가 소멸한다는 말인가?][99]

여기서 세친이 우선 문제 삼고 있는 것은 업이 소멸하기 전에 마

화, 그리고 최후의 질적인 성숙을 통해 [업의 결과가 발생한다고 말한다.] 마치 [식물의] 종자로부터 그 열매가 [이러한 성장발전의 과정을 거치듯이.]"(*AKBh* 477:9-11: naiva tu vayaṃ vinaṣṭāt karmaṇa āyatyāṃ phalotpattiṃ brūmaḥ / kiṃ tarhi / tatsantatipariṇāmaviśeṣād bījaphalavat /); Park (2007:229ff) 참조.

96) Park (2007:290ff) 참조; 『順正理論』 T29, 535a25, "無譬喩者所說業果。猶如種果感赴道理。"

97) "意識에 속하는 업의 의도에 의해 再生이 촉발된다. [이렇게] 촉발된 [재생의 흐름]이 다시 '업에 의해 훈습된 식이라는 종자'로부터 [구체적으로] 발생하게 된다."(*AKBh* 154:14-15: mahaḥsañcetanayā punarbhavasya ākṣepaḥ / akṣiptasya punaḥ karmaparibhāvitāt vijñānabījād abhinirvṛttir…/)
이 구절의 학파소속성에 대해서 『구사론』 자체에는 아무런 언질이 없지만, 『구사론』 주석가인 法寶(T41, 182b2:又解述經部)의 언급을 통해서 알 수 있듯이 '업에 의해 훈습된 식이라는 종자'라는 표현은 유부의 입장을 반영한 것이 아니라 경량부적(혹은 유식적) 입장의 반영이라 할 수 있다.

98) Muroji(1993:176)의 해석 참조: "Ich verstehe nicht, was [genau] diese [leute] meinen."

99) *PSVy* (Muroji 1993:96; P. 22b7): de'i bsam pa ni bdag gis ma rtogs na / ci sems pa'i gyun rnam par bzhag nas 'du byed 'gag gam / 'on te bag chags kyi rgyun sems kyi rgyun la rnam par bzhag nas yin /

음속에 어떤 흐름을 확립한다고 했을 때 그 흐름의 성격이 무엇이냐는 것이다. 여기서 세친은 업이 식의 흐름속에 확립하는 흐름의 내용에 대해 두 가지 가능성을 제시한다. 하나는 '의도(思)의 흐름'이고 다른 하나는 '習氣의 흐름'이다. 업의 행위가 마음속에 '의도의 흐름'(*cetanāsaṃtati, 思相續)을 확립한다고 주장하는 것이 정확히 누구의 입장인지 확정하기는 쉽지 않다. 그러나 대략적으로 '경량부적' 성향의 견해라고 할 수 있다. 중현(Saṃghabhadra)의 『순정리론』에 따르면, 경량부는 업의 본질을 '의도'(思)라고 주장하며, 신 · 구업의 독립성을 부정한다. 이를 중현은 '오직 의도가 업일뿐이라는 주장(唯思業宗, T29, 538a5)'이라고 명명한다. 이러한 입장이라면 업이 지어졌을 때 그것이 마음의 흐름속에 미칠 수 있는 영향은, 결국 '업의 의도(思)'가 마음에 남기는 어떤 파장일 것이다. 업의 의도가 업상속을 개시하는 시발점(思業爲先, karmapūrva)[100] 역할을 하는 것이다. 따라서 세친이 위에서 말하는 첫번째 가능성은, 업이 지어진 후 심상속 내에 그 업의 본질인 의도가 여전히 존속하며 어떤 일관된 흐름을 형성한다고 가정하는 입장이다. 따라서 첫번째 입장은 한마디로 업이 소멸한 후에도 과보를 낳을 때까지 '업의 의도(思)'가 상속된다 라는 견해라고 볼 수 있다.[101]

'업의 의도(思)'가 상속된다'는 첫번째 입장이 지니는 문제점에 대해 세친은 다음과 같이 지적한다.

> [논적:] [각각의 경우에] 어떤 문제가 있는가?
>
> [세친:] (1) 만약 [마음의 흐름속에 업을 일으켰던] '의도의 흐름'(*cetanāsaṃtati)을 [확립한 후에 업의 행위가 소멸한다고 할] 경우, [선 · 불선의 의도의 흐름이 아닌] 중립적인(無記) 의도(업)의 흐름도(*api) 그 [선 · 불선의 의도의 흐름] 이후에 발생할 수 있기 때문에 [그럴 경우] 어떻게 그것(중립적인 의도의 흐름)을 조건으로 해서 結生時의 識이 [생한다고] 할 수 있겠는가?[102]
>
> [그렇다면,] 또한 어떻게 이것(의도의 흐름)이 공덕(puṇya) 등의 업의 행위(行)에 의해서 확립될 수 있겠는가?[103] [선 · 불선업이 선 · 불선의 의도의 흐름을 확립하여도 언제든 무기의 의도의 흐름에 의해 차단되고 대체될 수 있기 때문에 업의 연속성이 보장되지 않는다는 문제가 발생한다.]

100) 『順正理論』 T29, 541c15; *AKBh* 477:18: yaḥ karmapūrva uttarottaracittapravasaḥ sā saṃtatis…

101) 경량부가 '의도의 흐름'(思相續)이란 표현을 사용한 명확한 문헌적 전거가 확인되지 않기 때문에 여기서의 경량부 귀속은 어디까지나 추정일 뿐이지만, 그럼에도 업상속의 해명에 있어 단층적인 경량부적 사유가 지니는 난점, 즉 업의 상속 과정에서 전달되는 것은 정확히 무엇인가라는 문제에 대해 보다 분명한 답을 요구한 것이라고 할 수 있다.

102) 선, 불선으로 규정될 수 없는 중립적인 업을 無記業이라고 한다. 무기업은 자연히 과보를 낳는 힘이 선 · 불선업보다는 약하기 때문에 이숙과(이 경우 결생식)를 낳을 수 없다.

103) *PSVy* (Muroji 1993:96; P. 22b7): ci nyes [/] gal te sems pa'i rgyun yin na ni / lung du ma bstan pa'i sems pa'i rgyun kyang de'i 'og tu 'byung bar 'gyur bas / ji ltar na de'i rkyen gyis nying mtshams sbyor ba'i tshe'i rnam par shes pa yin par rigs par 'gyur / ji ltar na yang 'di bsod nams la sogs pa'i 'du byed kyis rnam par bzhag pa yin /; Muroji (1993:176): "[I:] Wenn [das, was der saṃskāra in Gang setzt,] ein Strom von Willensregungen wäre: wie kann (yukta) [dann] das vijñāna zum Zeitpunkt der Anknüpfung [der neuen Existenz] (pratisaṃdhi) durch diesen [cetanā-Strom] bedingt sein, da ja doch nach der [den Ausgang[s]punkt bildenden guten oder bösen Willensregung] auch ein Strom neutraler (avyākṛta) Willensrefungen auftreten kann? Wie [könnte] ferner dieser [Strom neutraler Willensregungen] von dem saṃskāra, der verdienstvoll (puṇya) usw, (d.h. verdienstvoll, schuldhaft oder 'bevegungslos') ist, in Gang gesetzt sein?"

여기서 문제가 되는 것은 선 · 불선 · 무기업이 교차하는 복잡하고 일관되지 않은 우리마음의 작용양상이다. 즉, 선 · 불선업의 의도가 마음의 흐름에 안착하여도 곧 무기업에 의해 발생한 무기의 의도로 대체될 수 있는 것이 우리 표층의식의 흐름이다. 따라서 애초의 선 · 불선업의 의도의 흐름을 결생시까지 일관되게 유지하기가 어렵다는 말이다. '의도(思)'도 어디까지나 심리현상(心所)의 일종이기 때문에 마음의 복잡한 작용 양상으로부터 애초의 업의 도덕적 색깔을 지켜내기가 쉽지 않은 것이다. 만약에 어떤 상황에서 선업을 지어 선한 의도를 마음에 남겼다 하더라도 무기업이 발생하면 선도 불선도 아닌 중립적인 – 따라서 결과를 낳기에는 힘이 미약한 – 의도로 대체되고, 이러한 힘이 약한 의도를 조건으로 해서는 새로운 생명이 탄생(결생)할 수 없는 것이다. 즉, 선 · 불선업이 선 · 불선의 의도의 흐름을 확립하여도 언제든 무기의 의도의 흐름에 의해 차단되고 대체될 수 있기 때문에 업의 연속성이 보장되지 않는다는 문제가 발생하게 된다. 이상과 같은 논증을 통해 세친은 '업의 의도'가 상속된다는 입장을 배제한다. 여기서 세친이 지적하고 있는 것은 의식의 흐름을 오직 심 · 심소라는 단층적 표층의식의 찰나적 연쇄로만 이해했을 때 발생하는 업상속의 단절성에 대한 문제제기인 것이다. 따라서 그 해결방안은 중층적 의식의 흐름의 가능성을 모색하는 것이고 그 중심 개념으로 제시되는 것이 표층심리현상과 구분되는 잠재력으로서의 습기이다.

8. 習氣가 상속된다: 中層的 心相續論의 가능성

세친이 고려하는 두번째 가능성은 '習氣(vāsanā)가 상속된다'는 입장이다.

> 혹은, (2) '잠재적 印象/영향력(習氣, vāsanā)의 흐름'을 마음속에 확립하고 나서 [업의 행위(행)가 소멸한다]고 한다면, 바로 그 [마음속에 확립된 습기의 흐름]에 대해 업의 행위들(saṃskārāḥ)이 인과적 능력(sāmarthya)을 가지는 것이지, 결생식에 대해서 [그런 능력을 가지는 것은] 아니게 될 것이다.[104]

업이 소멸한 후에 마음속에 남는 것이 '습기의 상속'이라고 했을 때의 문제는, 습기라는 개념 자체가 전통적인 아비달마의 존재분류범주가 아니기 때문에 그 현상의 본질(자성)이 불분명할 뿐만 아니라 존재여부를 논증하기도 어렵다는 점이다. 이 개념자체는 유가행파 문헌에서 선호되는 개념이며,[105] 그런 점에서 대승 전환 이후 세친의 업상속

104) *PSVy* (Muroji 1993:96; P. 22b8): 'on te bag chags kyi rgyun sems la bzhag nas yin na ni de nyid la 'du byed rnams kyi nus pa yin gyi / nying mtshams sbyor ba'i rnam par shes pa la ma yin par thal bar 'gyur ro //

105) Yogācārabhūmi: "또한 과거업은 [분명히] 존재하며 이것 때문에 유정들은 괴롭거나 괴롭지 않은 경험을 하게 된다고 주장하는 자들(설일체유부)이 있다. 하지만 이 문제에 있어서도 [세존께서는] 그 [업 자체가 아니라] [그 업의] 習氣를 밀의로 삼아 그 [업이] 존재한다고 은유적으로 설하신 것이다. 조건지어진 현상들(諸行, 즉 오온으로 구성된 중생들)에 있어 선 · 불선의 업이 지어지고 사라지게 되면 바로 그러한 원인과 조건에 의해 '[결과를] 형성하는 차별화된 힘의 흐름'이 발생하는데, 그것을 '습기'라고 부른다. 그리고 흐름을 형성한 이 습기로부터 유익하거나 그렇지 못한 결과가 발생하게 된다."(*YBh* 127:19-128:4: yad apy uktam asty atītaṃ karma yataḥ sattvāḥ savyābaddhāvyābadhāṃ vedayantīti / tatrāpi tadvāsanāyāṃ tadastitvopacāram abhipretyoktaṃ / yeṣu saṃskāreṣu yac chubhāśubhaṃ karmotpannaniruddhaṃ bhavati tena hetunā tena pratyayena viśiṣṭā saṃskārasantatiḥ pravartate sā vāsanety ucyate / tasyāḥ prabandhapatitāyā iṣṭāniṣṭaphalaṃ nirvartate…); 『瑜伽師地論』 T30,305b1-6 참조.

에 대한 이해가 유부의 다르마나 경량부의 종자 개념을 넘어 유가행파의 습기 개념으로까지 진화하고 있음을 보여준다. 이 때의 습기는 오온이나 식의 흐름과는 별도로 업에 의해 심상속의 내부에 형성된 업의 잔유력을 말한다. 이 업의 잔유력은 독자적인 흐름을 형성하여 과보를 낳을 때까지 존속한다. 『유가사지론』「본지분」은 이 습기를 "[결과를] 형성하는 차별화된 힘의 흐름"(viśiṣṭā saṃskārasantatiḥ)이라고 명명하는데, 이 습기의 상속 때문에 표층식과 함께 두 가지 흐름이 상정된다는 점에서 中層的 心相續論으로 발전할 수 있는 단초가 마련된다.

이럴 경우 '행연식'에 대한 해석도 달라지게 된다. 즉, 업(행)이 습기의 흐름을 마음속에 확립한다고 했을 때, '행연식'은 유부가 주장하듯이 '행에 의해 결생식이 생하는 것'이 아니라 '업에 의해 마음속에 습기의 흐름이 확립됨'을 의미하게 된다. 사실 이 두 번째 해석의 가능성은 세친에게 있어 양가적 성격을 띤다. 왜냐하면 이 두 번째 입장은 세친이 전적으로 부정하기 위해 제시한 것이 아니고 '습기'(vāsanā)란 새로운 유가행파적 개념을 업상속의 매개로 삼아 '행연식'을 재해석함으로써 유부의 결생식을 비판할 뿐만 아니라[106] 경량부의 단층적 심상속론도 함께 극복하려는 의도를 반영한 것이다. 결국 세친은 경량부의 '업의 의도'도 유부의 '업의 획득(業得, *karmaprāpti)'도 아닌 '업의 습기' 개념을 통해 '업행에 의해 훈습된 식'이라는 '행연식'의 새로운 해석에 도전한 것이다.[107] 이어지는 세친의 설명은 이러한 입장을 좀 더 구체화한 것이다.

> 따라서 '업의 행위(행)에 의해 훈습(paribhāvita)된 식'(*saṃskāraparibhāvitaṃ vijñānam), 그것이 바로 '행을 조건으로 [생하는](saṃskārapratyayam)' 것이지 결생식(pratisaṃdhivijñāna)이 [행을 조건으로 생하는 것은] 아니다. 결생식의 시점에서는 다시 태어남(再生, paunarbhava)을 만들 수 있을 뿐이기 때문에, 그 [결생의] 시기에 그것(행에 의해 훈습된 식)이 어떤 것의 종자라면, 그 식이라는 종자(vijñānabīja)는 다시 태어남이라는 밭(kṣetra)에서 움튼다고 설해지는 것이다. 따라서 '행을 조건으로 결생식이 [생한다]'는 것은] 타당하지 않다. '무명을 조건으로 하여 행이 [생하는' 반면], 그 '[행]에 의해 훈습된 식'(*tatparibhāvitavijñāna)이 바로 '행을 조건으로 [생하는] 것'이다. 그 [행에 의해 훈습된 식]을 조건으로 해서 결생(생명의 잉태)의 시기에 名色(태아의 영육)이 [생한다는] 이러한 입장(의견)에는 오류가 없는 것이다. 이렇기 때문에 다른 경에서 "識이라는 종자"(vijñānabīja)라고 표현한 것은 적절한 것이다.[108]

106) 이는 위 인용문에서 습기가 상속된다고 한다면 업의 행위들은 마음속에 습기의 흐름을 결과로 낳는 것이지 결생식을 결과로서 낳는 것은 아닐 것이라는 구절을 통해서도 알 수 있다.

107) '습기 혹은 잠재적 영향력'이라는 개념은 유부의 관점에서는 심소법도 아니고 심불상행법도 아닌 非다르마적인 개념이다. 즉 그 현상의 본질(자성)을 파악할 수 없기 때문에 존재하지 않는 현상인 것이다. 따라서 이 습기/훈습 개념을 사용한 유가행파의 사상적 혁신성은 바로 구체적 현상(다르마)이 아니라 잠재적 현상을 통해 업의 연속성/일관성을 설명하려는데 있다고 할 수 있다.

108) *PSVy* (Muroji 1993:96; P. 22b7): de ltar na 'du byed kyis yongs su bsgos pa rnam par shes pa de nyid 'du byed kyi rkyen gyis yin nying mtshams sbyor ba'i rnam par shes pa ni ma yin no// nying mtshams sbyor ba'i rnam par shes pa'i dus na ni yang srid pa mnong par grub pa kho na yin pas de'i tshe de gang gi sa bon yin na gang 'di skad du rnam par shes pa sa bon yang srid kyi zhing la skyed do zhes brjod / de bas na 'du byed kyi rkyen gyis nying mtshams sbyor na'i rnam par shes pa yin par rigs pa ma yin gyi / ma rig pa'i rkyen gyis 'du byed yin la / des bsgos pa'i rnam par shes pa ni 'du byed kyi rkyen gyis yin no // de'i rkyen gyis nying mtshams sbyor ba'i tshe ming dang gzugs yin no zhes bya ba de lta bu'i lugs 'di ni skyon med pa yin no // de lta byas na mdo sde gzhan las rnam par shes pa sa bon zhes gsungs pa gang yin pa

세친의 결론은 역시 "행연식"의 識이란 '행(업)에 의해 훈습된 식(*saṃskāraprabhāvitaṃ vijñānam)'을 말한다. 즉, 행에 의해 생하는 것은 유부가 주장하듯이 결생의 순간에 발생하는 결생식이 아니라 여전히 현생 이전의 과거생에서 업의 영향하에 형성되는 의식의 흐름일 뿐이다. 이렇게 업에 의해 훈습된 식은 종자처럼 성장하고 발전하다 이제 '識緣名色'(식을 조건으로 명색이 생한다)의 단계에 가서야 비로소 현생에서 결생시 태아의 영육(名色)을 탄생시키는 종자 역할을 하게 된다. '식연명색'이라 할 때의 식은 여전히 과거생에 속하는 '행에 의해 훈습된 식의 흐름'을 의미하며 현생의 시작은 명색(태아의 영육의 발생)부터인 것이다. 이 경우 결생의 단계에서 탄생하는 것은 결생식이 아니고 명색이 된다.[109]

V. 나가는 말: 識 개념을 통해 본 세친 사상의 연속과 불연속

유부의 분위연기설에 따르면, 12지연기는 인간생명(오온)의 생사윤회과정을 삼세양중인과로 설명하는 이론인데, 특히 중생이 죽고 다시 태어나는 윤회의 연결과정에 관심이 많다. 따라서 유부는 중생이 어떻게 윤회하다 다시 모태로 들어가 새로운 생명으로 잉태되고 성장

de rigs pa yin no //

109) 『연기경석』의 이어지는 부분에서는 세친은 세존께서 種子(bīja)를 비유로 든 것은 일체 종자(습기)의 토대로서의 아뢰야식을 密意(abhiprāya)로서 의도하셨기 때문이라는 논리 하에 본격적으로 아뢰야식 논증을 시작하나 이에 대한 본격적인 논의는 추후의 과제로 남겨둔다. Muroji, 앞의 책, pp.182 참조.

하는가 하는 태생학적 문제에 다수의 논의를 남긴다. 유부는 현생이 識에서부터 시작된다고 본다. 따라서 이 식은 새로운 생명의 수태를 담당하는 결생식(결생의 순간에 존재하는 식)으로 이해된다. 유부의 입장에서 '행을 조건으로 식이 생한다(행연식)'는 구절은, 따라서 현생에 태어나기 직전까지의 오온상속의 총합, 즉 전생오온+중유오온(行)을 조건으로 하여 현생오온(識)이 발생하는 과정을 기술한 것이다. 유부에 있어 『대연방편경』의 "식이 모태로 들어간다"는 표현은 중유오온이 태내로 들어가 응축 · 소멸되고 현생오온이 새롭게 발생한다는 의미로 이해되는 것이다. 이렇게 본다면, '식연명색'(식을 조건으로 명색이 생한다)은 이 결생의 순간의 오온(결생식)을 조건으로 태내에서 태아의 오온(명색)이 성장 발전해 가는 과정을 설명하는 것이다. 이 때의 명색은 결생온(결생식)의 추가적 성장과정을 나타낼 뿐 세친처럼 그 자체로 새로운 생명이 잉태되는 기점을 의미하지는 않는다.

유부가 식을 결생식으로 보는 이유는 오온 중심의 12지연기관 때문이다. 유부에 있어 12지연기는 인간개체가 윤회전생하는 과정을 12단계로 구분해서 보여주는 것이다. 이 경우 인간개체를 구성하는 것은 초기경전 이후로 오온이 그 전부였다. 이런 관점에서 12지연기의 식지는 오온의 어떤 성장 국면을 나타내는 것이어야 하고, 3번째 식지 단계에서의 식이 완전히 성숙한 육식이라고는 볼 수 없기 때문에 새로운 생명의 잉태를 책임지는 결생식으로 이해된다. 이 때 결생식은 사실 意識을 포함하는 결생시의 오온(결생온)을 나타낸다. 이럴 경우 윤회전생의 주체는 오직 오온(skandhamātra)이며 식지의 식은 그 오온의 특정 단계를 나타내는 부차적인 표식으로 전락한다. 유부의 입장에서 12지연기의 각 항목들을 그 단계(分位)의 오온 중 '가장 현저한 현상'일 뿐 그 현

상만의 존재를 나타내는 것은 아니다. 따라서 12연기지 간의 인과는 더 이상 무명, 행, 식 등과 같은 특정한 항목들 간의 인과가 아니라 오온의 분위들 간의 관계로 재해석된다. 어떤 의미에서는 초기경문의 원의는 무시되고 오온이라는 본질적 현상(dharma)의 성장 발전과정으로 연기를 이해하려는 아비달마의 해석학적 틀이 제시되는 것이다.

세친은 『구사론』 단계에서부터 유부의 이러한 분위연기설을 비판한다. 『구사론』에서 세친은 12지연기의 식을 유부처럼 결생식으로 보지 않고 업의 행위가 추동하는 힘 때문에 촉발되는 六識의 흐름(vijñānasantati)으로 본다. 여기서 세친이 말하는 '육식의 흐름'은 전생을 떠나 중유를 매개로 다음 생까지 연결되는 識相續이기 때문에 중유 단계의 식을 포괄하는 것이다. 구사론주 세친은 또한 식의 흐름을 조건으로 현세의 명색에서부터 새로운 생명이 시작된다고 본다(식연명색)는 점에서 이미 식지(결생식)단계에서부터 현생이 시작되었다고 보는 유부와 대립한다. 세친이 말하는 육식의 흐름으로서의 식은 유부에서처럼 새로운 생명의 탄생에 입회하는 식(결생식)이 아니라 탄생 직전까지의 업상속을 매개하는 전달자 역할로 이해된다. 식의 역할이 '새로운 생과의 결합'(결생)이라는 결과적 측면에서 '새로운 생으로의 연결'이라는 원인적 측면으로 변한 것이다.

이는 12지연기에서의 식의 역할과 관련하여 중요한 것을 시사한다. 앞서 설명한것처럼, 유부 입장에서 12지연기로 표현되는 생사윤회의 주요 매개체는 오온이었다. 오온이 윤회하는 것이다. 따라서 식지의 식은 다만 이 유전 과정의 오온의 상태(분위) 즉, 결생온(관용적으로 결생식)을 나타낸다. 반면 구사론주 세친의 종국적인 입장은 윤회의 매개를 오온의 상속이 아니라 육식의 상속으로 본다. 따라서 삼세를 관통하여 '식이 흐름'이 끊어지지 않고 연결되는 것이 중요하다. 12지연기의 식의 역할이 '결생'이라는 제한적인 의미에서 생사윤회의 '흐름'을 매개한다는 한층 고양된 역할을 부여받게 되는 것이다. 그러나 육식의 흐름을 매개로 생사윤회를 설명하려할 경우 부닥치게 되는 문제가 바로 불안전한 표층의식(육식)의 흐름이 결과를 낳을 때까지 얼마나 효율적으로 업력을 유지할 수 있느냐의 문제이다. 즉 단층적인 심상속 모델은 업상속의 단절 가능성이라는 이론적 한계를 지닐 수밖에 없는 것이다. 『구사론』 단계에 세친이 최종적으로 승인했던 상속전변차별이라는 경량부의 종자모델도 생물학의 유기적 성장 이미지를 차용하긴 했지만 결국 일원적이고 단층적인 識의 찰나연쇄를 강조한다는 점에서 동일한 한계에 직면하게 되며 이것이 『연기경석』에서 세친의 새로운 과제가 된다.

『연기경석』에서 세친은 이러한 『구사론』에서의 논의를 한층 발전시켜 구체적인 근거(경증과 이증)를 제시하는 단계에까지 도달한다. 경증의 논리는 비교적 단순하다. 『연기경』에서 식지를 육식이라고 했기 때문에 유부의 결생식설은 용납될 수 없다는 논리이다. 이증의 논리는 크게 두 가지로 정리되는데, (1) 인과의 특수성과 (2) 인과의 연속성을 강조하는 논법이다. 이 두 가지 논법을 통해 세친은 '업행에 의해 훈습된 식' 개념이 인과의 특수성과 연속성 모두를 충족시킬 수 있는 식에 대한 올바른 이해임을 입증하려 하는 것이다.

우선 (1)의 논증법은 유부 오온상속설이 인과적으로 성립될 수 없음을 논증하는 것이다. 유부는 12지연기항 간의 인과관계를 두 오온항 간의 인과관계로 파악한다. 이럴 경우, 전항의 오온 전부가 후항의 오온 전부의 총체적 원인으로 간주되면서 각 항목 간의 인과관계의 특수

성/개별성이 약해지게 된다. 오온의 어떤 현상과 어떤 현상 간에 인과관계가 성립하는지가 불분명해지는 것이다. 상좌 슈리라타가 지적하듯이 이렇게 되면 '인과의 차별성을 정립할 수 없게 되는 과실'(失立因差別道理)이 발생하게 된다.[110] 붓다의 십이지연기설이 구체적인 인과관계를 설시한 것이 아니라면 그것은 큰 문제가 아닐 수 없다.

세친은 이러한 유부의 오온상속설의 약점을 상속전변차별이라는 개별성/특수성을 강조하는 식상속 중심의 인과론으로 대치한다.[111] 세친은 12지연기에서 各支 간의 인과관계는 특수한 현상과 현상 간의 개별적이고 일회적인 인과연쇄일 뿐이라고 주장한다. 세친에게 있어 12지연기는 오온의 윤회 성장 발전의 단계를 보여주려는 것이 아니라, 각지가 나타내는 특수한 현상과 현상 간의 개별적 인과관계를 보여주려는 것이다. 따라서 '행연식'의 행과 식은 특정한 국면의 과거업과 그 업에 의해 추동되어 발생하는 육식의 관계를 나타내는 것이지 어떤 두 오온들 간의 관계가 아니다.

(2) 인과의 연속성을 강조하는 논법에서 세친은 식의 역할을 결과로서의 식, 즉 결생의 순간에 존재하는 식(결생식)이 아니라 결생을 낳는 원인으로서의 식으로 파악한다. 이는 결국 세친이 과거업의 연속성을 더 잘 유지·보존해 줄 수 있는 매개체를 찾고 있었다는 말인데, 세친의 관점에서 그것은 오온 상속이 아니라 과거업에 훈습된 심상속(마음의 흐름)이어야 한다.

물론 유부도 과거업의 상속을 설명하는 메커니즘이 있다. 그것은 업이 소멸하여도 그 업의 자성은 과거에 실유하고 그 업의 자성과 오온의 상속을 '획득(得, prāpti)'이 연결시킴으로써 업력의 지속이 가능하다는 논리이다. 그러나 현찰나의 존재만을 인정하는 경량부적 세친의 관점에서 이러한 논리는 마치 소멸한 과거업으로부터 현재의 결과가 발생한다고 강변하는 무리한 논리로 비친다. 과거업의 영향력과 지속성을 무리없이 설명하는 방식은 오직 과거업으로부터 시작된 업의 영향력(훈습)이 상속전변차별의 메커니즘을 통해 현재까지 지속되고 그것이 결과를 발생시킨다고 볼 수밖에 없다는 것이다. 따라서 『연기경석』에서의 '행연식'의 해석에 대한 세친의 결론은 '행연식'의 識이란 '행(업)에 의해 훈습된 식(*saṃskāraprabhāvitaṃ vijñānam)'을 의미하는 것이 된다. 즉, 행에 의해 생하는 것은 유부가 주장하듯이 수태의 순간에 발생하는 결생식이 아니라 과거생에서부터 업의 영향하에서 훈습되고 그 습기를 유지·보존해 온 식의 흐름이다. 이렇게 업에 의해 훈습된 식은 종자처럼 성장하고 발전하다 이제 '識緣名色'(식을 조건으로 명색이 생한다)의 단계에 가서야 비로소 현생에서 태아의 영육(名色)을 탄생시키는 원인 역할을 하게 된다.

'과거업에 의해 훈습된 식'이라는 『연기경석』의 식 이해는 '업의 행위가 추동하는 힘 때문에 촉발되는 六識의 흐름'을 식으로 이해한 『구사론』보다 한층 진일보한 것인데, 그 핵심은 '훈습/습기'라는 새로운 용어의 함의에 있다. 앞서 거론했듯이 『구사론』에서의 상속전변차별이

110) 『順正理論』T29, 494b26-c2, "又因差別應不成故。謂說有情。前後諸蘊。皆總相望前為後因。則失立因差別道理。雖有前後無間而生。然非一切因能生一切果。如色法起。雖藉外緣。然自種力。無間引起。諸心心所。各別因生。若許分位。因應無別。" Park(2013:965)참조.

111) 세친의 다음 발언도 십이지연기항 간에 성립하는 인과관계의 특수성을 강조하는 것이다: "비록 그러한 [십이지연기의] 단계(分位)들 내에 오온이 존재한다 하더라도, 오직 어떤 것의 존재나 비존재가 어떤 다른 것의 존재나 비존재를 결정할 수 있을 때 오직 그것만을 [십이지연기의] 항목으로 확립할 수 있는 것이다." (*AKBh* 137:5-6: yady api ca tāsv avasthāsu pañca skandhā vidyante, yasya tu bhāvābhāvayor yasya bhāvābhāvaniyamaḥ tad evāṅgam vyavasthāpayitum/)

라는 경량부의 종자모델은 일원적이고 단층적인 표층식의 찰나연쇄를 강조한다는 점에서 불안정한 식의 흐름을 통한 업력의 계승이라는 과제를 안고 있었다. 『연기경석』에서 세친은 이 문제를 유가행파의 습기 개념을 통해 해결하고자 한다. 습기(vāsanā)란 개념은 전통적인 아비달마 존재론의 분류범주가 아니기 때문에 그 현상의 본질(자성)이 불분명할 뿐만 아니라 존재 여부를 논증하기도 어렵다. 이 개념 자체는 유가행파 문헌에서 선호되는 개념이며, 그런 점에서 대승 전환 이후 업상속 문제를 바라보는 세친의 패러다임이 유부의 다르마나 경량부의 종자론을 넘어 유가행파의 습기 개념 중심으로 진화하고 있음을 보여준다. 이 때의 습기는 오온이나 식의 흐름과는 별도로 업에 의해 심상속의 내부에 형성된 업의 잔유력을 말하는데, 이 잔유력은 독자적인 흐름을 형성하여 과보를 낳을 때까지 존속한다. 이런 식으로 표층의식의 불안정한 변화가 업상속의 단절을 초래하는, 경량부의 단층적 심상속론의 문제가 해결되는 것이다. 또한 습기의 상속과 표층식의 상속, 이 두 가지 흐름이 가정된다는 점에서 中層的 心相續論으로 발전할 수 있는 논리적 단초가 마련된다. 이렇게 '업에 의해 훈습된 식의 흐름'으로 십이지연기의 식을 파악한 세친에게 훈습된 습기의 흐름과 표층의식의 공존을 위해 식을 두 층위로 나누어 설명하는 것은 자연스러운 다음 수순이 될 것이다. 실제로 이어지는 『연기경석』의 논의에서 세친은 습기(종자) 개념을 매개로 알라야식설을 도입함으로써 자신의 구상을 구체화하기도 한다.[112] 이렇듯 우리는 세친의 사상적 구상속에서 경량부적 사유가 유가행파적 사유와 만나 자연스럽게 연속되거나 또는 재해석되고 극복(불연속)되면서 점진적으로 진화해 나가는 과정을 확인하게 된다. 설령 세친의 삶 속에서 대승으로의 전향이란 드라마틱한 사건이 있었다 하더라도 텍스트에 의거하는 한 그것은 세친 자신에게 있어 사전 혹은 사후에 많은 논리적 내재화와 사상적 통합을 요구하는 점진적인 진화의 과정이었음이 분명하다.

112) 알라야식 개념을 중심으로 한 세친의 중층적 심상속설에 대한 본격적인 논의는 후속 연구를 기대할 수밖에 없다.

참고문헌

1. Sanskrit Sources

- *Abhidharmadīpa* (*ADV*) Edited by Padmanabh S. Jaini, *Abhidharmadīpa with Vibhāṣā-prabhāvṛtti*. Tibetan Sanskrit Works Series 4. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, [1959] 1977.
- *Abhidharmakośabhāṣya* (*AKBh*). Pradhan, P., ed. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. 2d ed. Tibetan Sanskrit Works Series 8. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1975.
- *Abhidharmasamuccaya* (*AS*). Pradhan, P., ed. *Abhidharma Samuccaya of Asanga*. Visva-Bharati Studies 12. Calcutta: Visva-Bharati Santiniketan, 1950.
- *Abhidharmasamuccayabhāṣya* (*ASBh*). Tatia, Nathmal, ed. *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*. Tibetan Sanskrit Works Series 17. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1976.
- *Arthaviniścayasūtranibandhana* (*AVSN*), Edited by N.H. Samtati, *The Arthaviniścaya-Sūtra and its Commentary (Nibandhana)*. Tibetan Sanskrit Works Series 13. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1971.
- *Dīghanikāya* (*DN*). Rhys Davids, T.W., and J.E. Carpenter, eds. The *Dīghanikāya*. 3 vols. 1889-1910. 4th ed. Reprint. London: The Pali Text Society, 1977.
- *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* (*AKVy*). Wogihara Unrai, ed. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*: The Work of Yaśomitra. Tokyo: The Publishing Association of the *Abhidharmakośavyākhyā*, 1932.
- _____. Dwārikādās Śāstrī, ed. (1987). *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*. Varanasi: Bauddha Bharati.
- *Triṃśikābhāṣya*. Edited by Sylvain Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi*: Deux Traités de Vasubandhu:*Viṃśatikā* et *Triṃśikā*. Paris: Libairie Ancienne Honoré Champion, 1925.
- *Viṃśatikā*. In *Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu:Viṃśatikā et Triṃśikā*. Lévi, Sylvain. Ed. Paris: Libairie Ancienne Honoré Champion, 1925.
- *Yogācārabhūmi*. Bhattacharya, Vidhushekhara, ed. *The Yogācārabhūmi of ācārya Asa9ga*. Part 1. Calcutta: University of Calcutta, 1957.

2. Tibetan Sources

- *Abhidharmakośabhāṣya* (*AKBh*). Peking No. 5591 (gu, ngu); sDe dge No. 4090 (ku, khu).
- *Yogācārabhūmi* (*YBh*). Peking Nos. 5536-5543 (dzi, wi, zhi, zi, 'i, yi); sDe dge Nos. 4035-4042 (tshi, dzi, *wi, zhi, zi, 'i*).
- Vasubandhu's *Pratītyasamutpādavyakhyā* (*PSVy*). Peking No. 5496 (chi 1a-71a); sDe dge No. 3995 (chi 1b-61a).
- Guṇamati's *Pratītyasamutpādavyakhyāṭīkā* (*PSVyṬ*). Peking No. 5497 (chi 71b-283b); sDe dge No 3995 (chi 61b-234a).

3. Chinese Sources

- 『阿毘達磨俱舍論』(*Abhidharmakośabhāṣya*). Vasubandhu, Translated by

Xuánzàng 玄奘. T. 1558.
・『阿毘達磨法蘊足論』(*Dharmaskandha*). Śāriputra (Skt.), Mahāmaudgalyāyana (Ch.), translated by Hsüan-tsang. T.1537.
・『阿毘達磨大毘婆沙論』(**Vibhāṣā*). Translated by Hsüan-tsang. T. 1545.
・『阿毘達磨順正理論』(**Nyāyānusāra*). Sa9ghabhadra, Translated by Xuánzàng. T. 1562.
・『俱舍論記』. Pǔguāng 普光. T. 1821.
・『瑜伽師地論』(*Yogācārabhūmiśāstra*). Maiteya. Translated by Xuánzàng. T. 1579.
・『緣起經』(*Pratītyasamutpādasūtra*). Translated by Xuánzàng. T. 124.
・『婆藪槃豆法師傳』. 眞諦 Paramārtha. T. 2049.

4. Korean Sources

・권오민, 『상좌 슈리라타와 경량부』, 서울: 씨아알, 2012.
・_____, 「연기법이 불타 자내증이라는 경증 검토-불타 깨달음은 연기법인가?(1)」, 『보조사상』27집, 2007.
・_____, 「사성제와 12연기: 불타 깨달음은 연기법인가?(II)」, 『한국불교학』 제47집, 2008 참조.
・박창환, 「한국 부파・아비달마 불교학의 연구성과와 과제」, 『한국불교학』 제68집, 2014.
・_____, 「세친: 체화된 마음」, 『마음과 철학: 불교편』, 서울대 출판부, 2013.
・_____, 「구사론주(Kośakāra) 세친(Vasubandhu)의 현상주의적 언어철학」, 『동아시아불교문화』 제14집, 2013.
・_____, 「구사론주(Kośakāra) 세친(Vasubandhu)의 번뇌론」, 중앙승가대학교: 『불교사상과 문화』 제4호, 2012.
・_____, 「구사론주Kośakāra) 세친(Vasubandhu)과『능가경』(Laṅkāvatārasūtra)」, 『인도철학』제32집, 2011.
・_____, 「구사논주 세친의 극미(paramāṇu) 실체론 비판과 그 인식론적 함의」, 『불교학리뷰』 8호, 2010.
・_____, 「法稱(Dharmakīrti)의 감각지각(indriyapratyakṣa)론은 과연 經量部적인가?」, 『인도철학』 제27집, 2009.
・안성두, 「『유가사지론』의 연기설-식지를 중심으로」, 『불교학연구』제5호, 2002.

5. Japanese Sources

・宇井伯壽, 「十二因緣の解釋—緣起說の意義〉」, 『印度哲學研究第二卷』, 東京: 岩波書店, 1965.
・加藤純章, 『経量部の研究』, 東京: 春秋社.
・松田和信, 「Vyākhyāyuktiの二諦説—Vasubandhu 研究ノート(2)」, 『印度學佛教學研究』 33卷 2號, 東京: 日本印度學佛教學研究會, 1985.
・_____, 「Vasubandhu 研究ノート(1)」, 『印度學佛教學研究』 32卷 2號, 東京: 日本印度學佛教學研究會, 1984.
・_____, 「*Abhidharmasamuccaya*における十二支縁起の解釈」, 『大谷大学真宗総合研究所研究所紀要』 1, 1983.
・_____, 「世親『緣起経釈 (PSVy)』におけるアーラヤ識の定義」, 『印度學佛教學研究』 31卷 1號, 東京: 日本印度學佛教學研究會, 1982.
・_____, 「分別緣起初勝法門経(ĀVVS—経量部世親の緣起説)」, 『仏教学セミナー』 通号 36, 1982.

・室寺義仁,「『阿毘達磨倶舎論』における'utsūtra'」,『印度學佛教學研究』54卷 2號, 東京: 日本印度學佛教學研究會, 2006.
・_____,「『成業論』チベット訳校訂本. Kyoto: Privately printed, 1985.
・_____,「『倶舎論』『成業論』『縁起経釈』」.『密教文化』, 1986.
・_____,「ヴァスバンドゥによるアーラヤ識概念の受容とその応用」,『高野山大学論叢』28, 1993.
・楠本信道,『倶舎論における世親の縁起観』, 京都: 平楽寺書店, 2007.
・原田和宗,「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問 (I)」,『インド学チベット学研究』1, 京都:インド哲学研究会, 1996.
・福田琢,「法蘊足論の 十二支縁起說」,『仏教学セミナー』通号 57, 1989.

6. English Sources

・Buescher, Hartmut, "Distinguishing the Two Vasubandhus, the Bhāṣyakāra and the Kośakāra,as Yogācāra-Vijñānavāda Authors", in *The Foundation for Yoga Practitioners* ed.by Kragh, Ulrich, *Havard Oriental Series* 75, 2013.
・Collins, Steven: *Selfless Person: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
・Cox, Collett, "Dependent Origination: its Elaboration in Early Sarvāstivādin Abhidharma Texts," in *Researches in Indian and Buddhist Philosophy*, ed. By Ram Karan Sharma (Delhi: Motilal Banarsidass, 1993), pp. 119-141.
・_____, "Whether Buddhas Arise or Do Not Arise: the Variant or Invariant Nature of Dependent Origination (*pratītyasamutpāda*)", In *Abhidharma and Indian Thought: Essays in Honor of Professor Doctor Junsho Kato on His Sixtieth Birthday*. Shunju-sha Tokyo, pp. 31-47, 2000.
・Dietz, Siglinde, *Fragmente des Dharmaskandha: Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*, Gottingen, 1984.
・Frauwallner, Erich, *On the Date of the Buddhist Master of the Law* . Vol. III, Serie Orientale, 1956.
・Harvey, Peter, *The Selfless Mind*, Richmond: Curzon Press, 1995.
・Kalupahana, David J. *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1975.
・Kritzer, Robert, *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series XVIII Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2005.
・_____, "General Introduction [to the issue of the Journal of the International Association of Buddhist Studies entitled *The Sautrāntikas*]." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26 (2), pp. 201-224, 2003.
・_____, "*Rūpa and the antarābhava*." *Journal of Indian Philosophy* 28.3 June, pp. 235-272, 2000.
・_____, *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 44, Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1999.
・_____, "*Ākṣepahetu and Abhinirvṛttihetu*: Among the Ten *hetus* and in Interpretations of the *Pratītyasamutpāda* Formula." *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 42 (2), pp. 28-33, 1994.
・_____, "Vasubandhu on *saṃskārapratyayaṃ vijñānam*." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 16 (1), pp. 24-55, 1993.

· Mejor, Marek, "On Vasubandhu's Pratītyasamutpādavyākhyā," *Aspects of Buddhism*, Liw: Poland, June 25, 1994.
· _____, *Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Presented in the Tanjur*, Alt- und Neu-Indische Studien, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991.
· Muroji Yoshihito G., *Vasubandhus Interpretation des Pratītyāsamutpāda*. Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, *Alt- und Neu-Indische Studien* 43, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993.
· Park, Changhwan, (forthcoming): *Vasubandhu, Śrīlāta, and the Sautrāntika Theory of Seeds*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Vienna:Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
· _____, "What are "*Ācāryas*" or "**Yaugācārabhūmikas*" doing in the *Abhidharmakośabhāṣya* 3-28ab?" in *The Foundation for Yoga Practitioners*: *The Yogācārabhūmi and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, edited by Ulrich Timme Kragh, Cambridge: Harvard Oriental Series, 2013.
· _____, "Vasubandhu, the Kośakāra's Yogācāra Realism in the *Vyākhyāyukti*," 제2회 금강대-동경대 학술교류 공동세미나: 불교의 수용과 전개(자료집). 발표문, 2013.
· _____, "The Sautrāntika Theory of Seeds (bīja) Revisited"Ph.D. Dissertation, UC Berkeley, 2007.
· Schmithausen, Lambert, "Sautrāntika-Voraussetzungen in *Viṃśatikā* und *Triṃśikā*." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 11, pp. 109-136, 1967.
· _____, Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Vol. 4a and 4b, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series. Tokyo, 1987.
· TripāṬhī, Chandrabhāl, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidāna-saṃyukta*, Berlin: Akademie Verlag, 1962.

The Continuity and Discontinuity of Vasubandhu's View of Dependent Origination

—With special reference to the interpretation of "*saṃskārapratyayaṃ vijñānam*" in *Abhidharmakośabhāṣya* (*AKBh*) and *Pratītyasamutpādavyākhyā* (*PSVy*)

PARK, Chang-hwan
Assistant Professor
Geumgang University

The doctrine of Dependent Origination (pratītyāsamutpāda) has generally been accepted as one of the central teachings of the Buddha since the inception of Buddhism. The earliest form of Dependent Origination is embodied in the twelve links of dependent origination. Over the course of time, however, an interpretation of the specific workings of each link of the causal chain varied depending on the Buddhist school. Sarvāstivādins came to understand the causal chain as symbolizing the causal sequence of three-time periods (past, present and future) that sentient beings undergo, impelled by their actions (karma). That is to say, they viewed the twelve links of dependent origination as an endless process of causation through which sentient beings, consisting of five aggregates, die, get reborn, grow, and die again. What plays an important role in this process is, in their perspective, the five aggregates which constitute a human being.

Within this interpretative scheme of the chain of Dependent Origination, each link such as ignorance (avidyā) was no longer literally considered as ignorance per se, but as a symbolic representative of the five aggregates that go through the recycle process. This Sarvāstivāda interpretation of Dependent Origination is specifically called 'the theory of a state (avasthā) [of five aggregates]', which means that it is after all the five aggregates which undergo the twelve causal chains of dependent origination. In this respect, the Sarvāstivādins interpreted 'conditioned by karmic activities (saṃskāra), consciousness (vijñāna) arises', as representing that 'conditioned by a given state or stage of five aggregates, the main feature of which is karmic activities in the rebirth process, there arises another given state of five aggregates which feature consciousness.' This kind of understanding was led to as a result of this five aggregates-centered interpretation of Dependent Origination.

In the *Abhidharmakośabhāṣya* (*AKBh*), Vasubandhu provides two irreconcilable accounts of the causal chain; one is the standard Sarvāstivāda interpretation as outlined above and the other is a Sautrāntika critique of it. In the Sautrāntika (scripturalist) view, the theory of Dependent Origination does not represent developmental states or stages of a rebirth process that the five aggregates go

through, as Sarvāstivādins argue. For them, the meaning of each link of the chain should not be interpreted as symbolic, but as literal. Thus, the above example should be reinterpreted as 'conditioned by karmic activities, [the stream of] consciousness arises [thus effected]', which emphasizes the actual role of each link in the causal chain. This Sautrāntika understanding further developed in Vasubandhu's post-*AKBh* Yogācāra-leaning texts such as the *Pratītyasamutpādavyākhyā* (*PSVy*), which resulted in his eventual interpretation of Dependent Origination as the transformation process of ālayavijñāna (storehouse consciousness).

What this essay aims to explore is how Vasubandu's view of Dependent Origination changes through his major texts such as *AKBh* and *PSVy*; more specifically, it focuses on the interpretation of the phrase 'conditioned by karmic activities, consciousness arises' (*saṃskārapratyayaṃ vijñānam*) and shows how Vasubandhu developed a consciousness-based interpretative scheme of Depedent Origination over time. Thereby it attempts to shed some new light on the transformative character of Vasubandhu's ideologies epitomized in his *AKBh* and post-*AKBh* texts. This will help us clear up some of the mischaracterizations of Vasubandhu, either as an originally Mahāyāna Yogācārin as argued by some of the modern scholars, or as a sudden or dramatic convert to Mahāyāna as depicted by Paramārtha. Having critiqued these two extreme views, this paper draws a conclusion that Vasubandhu as a thinker underwent several stages of ideological developments from Hīnayāna to Mahāyāna, which makes it harder to characterize his identity as a fixed one and also defies its extreme interpretations, traditional or modern.

Keywords

Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, *Pratītyasamutpādavyākhyā*, pratītyāsamutpāda, Dependent Origination, Sautrāntika, Yogācāra, vijñāna

투고일자 2014.2.18 | 심사일자 2014.2.28 | 게재확정일자 2014.3.22