

# 상키야 철학에서 알라야식 유형의 원리\*

정승석  
동국대학교

- I. 머리말
- II. 영상 비유의 귀결
- III. Buddhi와 알라야식
- IV. 맺음말

---

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

본론은 상키야 철학의 인식론에서 주요한 두 원리인 Puruṣa와 Buddhi를 能見과 所見의 관계로 이해한 것으로부터 출발하였다. 이 관계로 흔히 말하는 마음을 이해하자면, 마음이란 能見과 所見의 결합체를 의미한다. 여기서 일차적으로 주목한 것이 영상설(또는 반영설)이었다. 이것은 Buddhi가 주도하는 마음 작용의 현실상을 설명한다.

상키야 철학에서 경계하는 能見과 所見의 무구별은 Puruṣa의 지성을 Buddhi의 일상적 인식으로 착각하게 하는 요인이 된다. 이 때문에 순수 지성의 체득은 불가능하게 된다. 요가 철학에 의하면 Buddhi의 인식 작용이 Puruṣa의 영상일 뿐이라는 사실은 삼매의 예지(prajñā)에서만 직관될 수 있다. 무구별의 마음 작용이 억제될 때 라야 能見과 所見의 결합은 분리되어 眞如로 불릴 수 있는 진실에 안주한다. 이 상태가 곧 독존이고 해탈이다. 여기서 중시하는 ‘삼매의 예지’는 『해심밀경』의 관점으로 말하면 唯識이라는 진실을 깨닫는 ‘삼매의 지각력’에 상당하는 실천 수단이다.

이상과 같은 유사한 사고의 틀은 상키야 철학과 유식학의 자존적 근본 명제까지 침범하지는 못한다. 전자는 Puruṣa라는 자아가 궁극의 실재임을 결코 양보하지 못하는 반면, 후자는 그 같은 자아를 인정하지 않는다. 이 때문에 『해심밀경』에서는 삼매에서 일어난 영상이 마음과 차이가 없다고 확인하지만, 『요가주』에서는 삼매의 예지에서 직관의 대상으로 반영되는 Puruṣa가 마음과는 다르다고 단언하는 것이다.

특히 요가 철학의 실천적 입장까지 반영하여, 영상 비유를 매체로 能見과 所見이라는 인식 구조로 보면, Buddhi와 알라야식의 상응은 현저하게 드러난다. 이 점에서 상키야 철학의 Buddhi를 알라야식 유형의 원리로 간주할 수 있을 것이다. 그리고 공평하게 말한다면 상키야 철학의 관점에서는 알라야식은 사이비 Buddhi일 것이지만, 유식학의 관점에서는 Buddhi가 사이비 알라야식으로 간주될 수 있을 것이다.

## 주제어

상키야, 유식, 알라야식, 통각(統覺), 영상설, 능견(能見), 소견(所見)

상키야 철학에 대한 불교계의 인지도는 眞諦(Paramārtha) 번역의 『金七十論』이 단적으로 대변한다. 『금칠십론』은 고전 상키야 철학을 응축한 *Samkhya-kārika*의 주석서들 중 최초의 것이지만, 범본은 사라진 채 眞諦의 한역(漢譯)으로만 현존한다. 이뿐만 아니라 眞諦는 世親(=天親, Vasubadhu, 4세기)의 전기를 기술한 『婆藪槃豆法師傳』에서 상키야 학파의 위세뿐만 아니라, 世親이 상키야 철학에 정통했음을 시사한다.<sup>3)</sup> 世親과 상키야와의 관계에 관한 眞諦의 기술을 끝이끝대로 믿을 만한 결정적인 증거는 없다. 그러나 불교측에서 경계해야 할 소위 外道の 대표 주자로서 상키야 철학이 지목되었다는 사실은 부정할 수 없다.

주지하다시피 『成唯識論』의 저자인 護法(Dharmapāla, 6세기)은 世親을 계승한 唯識學의 대가이다. 그런데 그는 자신의 다른 저작인 『大乘廣百論釋論』에서 상키야 철학을 아주 빈번하게 언급한다. 물론 그는 『성유식론』에서도 상키야에 대해 약간 언급하기는 하지만, 이는 전자로부터 요약한 것이다. 이 때문에 『대승광백론석론』은 중

Motilal Banarsidass, 1979), p. 72

3) 이 전설(『大正藏』 50, 189b-190a)의 요지만 소개하면 다음과 같다. “頻闍訶婆娑(Vindhyavāsa)는 頻闍訶山 아래의 연못 속에 사는 용왕 毘梨沙迦那(Vṛṣagana, 또는 Vārsagana)가 상키야의 이론에 해박한 것을 알고서 그에게 가서 수학했다. 그러나 그는 스승의 주장에 반대하고 더욱이 스승보다 탁월한 책을 저술하였기 때문에, 용왕은 크게 질투하여 그를 파문했다. 그래서 頻闍訶婆娑는 하산하여 阿踰闍(Ayodhya)국으로 들어가 世親의 스승인 佛陀蜜多羅(Buddhamitra)를 논파하고, 毘柯羅摩阿祇多(Vikramāditya)왕으로부터 많은 금을 얻었다. 나중에 그는 頻闍訶山으로 돌아가 석굴 속으로 들어가서는 돌로 변했다. 世親은 스승의 환을 풀고자 했으나, 그가 이미 돌로 변한 후였으므로 『七十眞實論』을 지어 外道人 상키야의 이론을 타파했다.” 여기서 용왕으로 등장하는 毘梨沙迦那는 상키야의 논사인 Vindhyavāsa의 스승을 상징하는 것으로 이해된다. cf. Chakravarti, Pulinbihari, *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*(2nd ed.; New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1975), pp. 136-8

## I. 머리말

상키야(Samkhya) 철학은 인도 고래의 6파 철학 중에서는 가장 먼저 불교계에 인지되었다. 이 사실을 입증하는 확실한 전거가 馬鳴(Aśvaghōṣa)의 『佛所行讚』(*Buddha-carita*)이다. 『불소행찬』 제12장에서 50여 송에 걸쳐<sup>1)</sup> Araḍa 성현이 출가한 태자(성도 이전의 석가모니)에게 설한 것은 상키야 철학의 교의로 알려져 있다. 물론 이 교의는 고전 상키야로 정립되기 이전 초기 형태의 교의에 속한다. 그러므로 상키야 철학의 기초 교의는 적어도 『불소행찬』의 작성 연대인 서기 1세기 이후부터는 불교계에 알려지기 시작했다고 단언할 수 있다.<sup>2)</sup>

1) 범본으로는 제12장의 제16~67송(Johnston, pp. 130-6). 한역본으로는 『佛所行讚』 제12 阿羅藍鬱頭藍品(『大正藏』 4, 22c-23b).

2) “상키야의 또다른 초기 형태는 Aśvaghōṣa의 *Buddhacarita*에서 볼 수 있을 듯한데, Johnston은 이것의 연대를 서기 1세기라고 자신 있게 추정한다.” Larson, Gerald James, *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of its History and Meaning*(2nd revised ed.; Delhi:

국의 불전들 중에서 당시의 상키야 철학을 아는 데 가장 유용한 문헌들 중의 하나로 간주된다.<sup>4)</sup>

護法の 『대승광백론석론』에서 상키야 철학은 불교의 주요 논적으로 취급된다. 여기서 저자가 소개하는 상키야 철학의 기본 관념은 고전 상키야 철학의 이론에 비추어 대체로 수긍할 만한 것이다. 그러나 여기에는 고전 상키야의 지지자로서는 선뜻 수긍하기 어려운 저자의 독특한 해석도 개입되어 있다. 이러한 해석은 唯識的으로 설명된 상키야가 아닌가 하는 의심<sup>5)</sup>을 받을 만하다. 예를 들어 정신 원리인 Puruṣa와 이것의 지적 기능과의 관계를 다음과 같이 설명한다.

Puruṣa(我)의 본체는 종자이다. ... 이것이 원인이 되어 지성(思)을 결과로 낳는다. ... Puruṣa의 종자가 있더라도 여러 기관들이 없다면 지성은 발동할 수 없다.<sup>6)</sup>

[Puruṣa는] 기관과 대상의 결합에 의지하여 [자신을] 현현해 낸다.<sup>7)</sup>

현현하지 않을 때, 지성의 Puruṣa는 지적 활동이 없더라도 잠재력(功能)을 지닌다.<sup>8)</sup>

4) Honda, Megumu, "Dharmapāla's Report on Sāṃkhya", 『印度學佛教學研究』, 17-1(1968), p. 445 참조. Honda 교수의 이 논문은 본多惠(1980) pp. 188 이하에 수록되었다. 眞諦가 번역한 世親의 『佛性論』에서도 상키야 학파의 주장이 비판적으로 취급되어 있다. 다만 "이 중에는 실제로 당시의 상키야 학파가 그렇게 주장하고 있었는지의 여부가 의심스러운 점이 많고, 오히려 불교측이 自說을 명확히 설명하기 위해 상키야 학파의 이름을 빌려 반대설을 진술하고 있는 데 불과하다고 생각되는 경우가 있다."라고 하는 지적을 고려할 필요가 있다. 本多惠, 『サーンキヤ哲學研究』, 上(東京: 春秋社, 1980), pp. 117-118

5) 本多惠, 위의 책, pp. 191, 202

6) 『大正藏』 30, 193a. "我體是種子...由此爲因 能生思果...雖有我種衆具闕故思不得生."

7) 『大正藏』 30, 198c. "藉根塵和合顯了."

8) 『大正藏』 30, 199a. "隱時思我雖無思慮而有功能."

지성을 지닌 Puruṣa의 잠재력은 그가 享受하는 것에 따라 무한한 종자를 지닌다.<sup>9)</sup>

Puruṣa는 지성을 지닌 자이며, 지성은 Puruṣa의 기능이다. 그 기능이 사라질 때라도 '기능을 지닌 자'(Puruṣa)는 직접 지각하는 눈 따위에 따라 사라지는 것은 아니다. 色 따위를 비추는 작용이 없을지라도 그 본체는 존재한다. 따라서 현현하지 않을 때는 지적 작용이 없더라도 '지성을 지닌 자'(思者)는 존재하며 Puruṣa의 본체는 없어지지 않는다.<sup>10)</sup>

여기서 특이한 것은 Puruṣa에 대한 護法の 인식이다. 즉 종자, 잠재력, 현현과 같은 개념을 적용하여 Puruṣa를 이해한 것은 護法 또는 불교측의 시각을 반영한 것일 뿐이다. 그러나 고전 상키야에서는 이 같은 시각이 통용되지 않는다. 이 때문에 護法の 설명은 상키야의 Puruṣa가 唯識說에 의해 동요된 것일지 모른다는 추측이 가능하다.<sup>11)</sup>

護法은 종자, 잠재력, 현현 등의 개념이 Puruṣa에 적용된 것으로 이해했지만, 정작 상키야 및 요가 철학에서는 그것들이 비정신적 원리인 Prakṛti(또는 Pradhāna)에 적용된다. 그럼에도 불구하고 護法の 이해에는 충분히 그럴 만한 이유가 있다. Prakṛti로부터 전변하는

9) 『大正藏』 30, 199a. "思我功能隨所受用有無量種."

10) 『大正藏』 30, 199b. "我是思者 思爲我用. 非用滅時用者隨滅現見眼等. 雖無能照色等作用, 而有其體. 是故隱時雖無思用而有思者, 我體非無."

11) "여기서는 Puruṣa에 대한 매우 특수한 설명이 보인다. 즉 현현하지 않은 Puruṣa와 Puruṣa의 種子·잠재력이다. 상키야의 Puruṣa가 唯識說에 의해 동요된 것이 아닐까?" Honda, 앞의 책, p. 441. "상키야 학파가 我(Puruṣa)의 隱顯을 설한 것도 기이하다. 다만 감춰진다고 드러난다고 하는 것이 Puruṣa의 작용인 정신성(思)만이라면, 의미가 통할지도 모른다." 本多惠, 앞의 책, p. 191

첫째 원리는 Buddhi(統覺)이다. 그런데 Mahat(大)로도 통칭되는 이 Buddhi는 일상의 지적 활동을 주관하는 인식 주체이다. 그러나 상키야의 이원론에서 Buddhi는 무지의 비정신적 원리로 상정되어 있으며, 정신 원리인 Puruṣa에게 지각되는 인식 대상일 뿐이다. 다시 말해서 Buddhi의 지적 활동은 Puruṣa에게 지각됨으로써 성립하고, Buddhi의 활동으로 인식한다는 것은 Puruṣa에게 그 사실이 지각된다는 것을 의미한다.

그러나 이 같은 이원론의 구조를 인정하지 않거나 이해하지 못할 경우, 지적 기능이나 활동의 주체성을 정신 원리에 부여하는 것은 당연하다. 그래서 Buddhi의 작용으로서 무지의 소산일 뿐인 것도 Puruṣa의 지성에서 유래한 것으로 간주되기 일쑤이다. 고전 상키야에서는 이 같은 사태를 식별력이 결여된 무지라고 규정한다.

그런데 Buddhi의 작용이 무지일 뿐이라면, 이 Buddhi가 어떻게 일상의 인식 활동을 주관할 수 있는가? 다시 말해서 무지의 Buddhi를 통해 어떻게 인식이 가능하며, 여기서 Puruṣa의 지성은 어떻게 발휘되는가? 이 같은 의문이 상키야 및 요가 철학의 쟁점이며, 이 의문의 답을 체득하는 것으로 독존 또는 해탈의 길이 열린다. 그리고 여기서 관건이 되는 것은 Buddhi의 정체와 기능을 바르게 이해하는 것이다.

문제는 인식 활동에 관여하는 두 원리, 즉 Puruṣa와 Buddhi의 관계를 이해하는 것으로 귀결된다. 앞서 언급했듯이 양자는 지각함과 지각됨이라는 불가분리의 관계에 있다. 이 관계를 能見과 所見의 관

계로 표현할 수 있다.<sup>12)</sup> 이 중 所見은 Buddhi의 기능을 대변하지만, 상키야 철학에 의하면 이 Buddhi가 일상의 모든 활동을 주관하는 결정적인 지각 기관이다.<sup>13)</sup>

본론에서는 이 Buddhi(요가 철학에서는 이에 상당하는 Citta)의 기능과 역할이 유식학에서는 알라야식(Ālaya-vijñāna)으로 총괄되어 있음을 고찰하여, 상키야 철학에서 Buddhi는 일찍이 알라야식에 상당하는 유형의 원리로 중시되었음을 조명한다. 이는 유식학의 알라야식이 상키야 철학의 Buddhi 개념을 포용한 것임을 시사하기도 할 것이다.

## II. 영상 비유의 귀결

앞에서 제기했던 문제, 즉 “무지의 Buddhi를 통해 어떻게 인식이 가능하며, 여기서 Puruṣa의 지성은 어떻게 발휘되는가?” 하는 의문은 상키야 및 요가의 초기 논자들 사이에서도 관건으로 인식되었다.

우선 Puruṣa와 Buddhi의 관계에 대한 상키야의 기본 관념을 마우

12) 樞尾慈覺은 요가 철학에 의거한 puruṣa와 citta의 기능을 각각 能見과 所見으로 해석하여 양자의 관계를 조명했다. 이 경우의 citta(心)는 본론에서 고찰하는 고전 상키야의 Buddhi를 대변한다.

13) *Sk* 제23송에서는 Buddhi의 기능을 판단 또는 결정하는 인식 기관(adhyavasāyo buddhih)으로 정의한다. 이에 따라 adhyavasāya라는 기능은 決智라는 역어로 통용된다. 이것은 불확실한 인식을 배제하여 확정하는 기능이다. 이 정의의 취지는 다음과 같이 이해된다. 감각이 자신의 대상과 접촉하게 되면, Buddhi가 작용한다. 즉 감각은 자신의 대상과 접촉하게 될 때 대상의 형상으로 변형되며, 이때 Buddhi의 암질(tamas)이 순질(sattva)의 흐름으로 바뀐다. 이 결과, 대상에 대한 뚜렷하고 결정적인 인식이 발생한다. cf. Chakravarti, op. cit. p. 172

에 적용한 『요가주』(Yogasūtra-bhāṣya)의 설명을 주목할 필요가 있다. 여기서는 불교의 唯識說을 지목하여 자파의 견해를 부각시키고 있기 때문이다. 『요가주』는 “지각자와 지각 대상의 영향을 받은 마음이 모든 대상을 [반영한다.]”<sup>14)</sup>라는 경문의 취지를 다음과 같이 해설한다.

실로 마음은 사유되는 대상에 의해 영향을 받는다. 그리고 그 자신은 [Puruṣa의] 대상이기 때문에, 그 자신의 작용에 의해 주체인 Puruṣa와 결부된다. 바로 이러한 마음이 곧 지각자와 지각 대상의 영향을 받아 대상 및 주체인 것처럼 되고, 의식 및 비의식과 같은 성질을 갖게 되는데, 대상의 성질을 가지면서도 대상의 성질을 갖지 않은 것처럼 되고 의식하지 못하면서도 의식하는 것처럼 되어, 마치 수정처럼 모든 대상을 [반영한다고 설명된다.]<sub>1</sub>

바로 이러한 ‘마음과의 유사성’에 의해 현혹된 어떤 이들은 오직 그것(마음)만이 의식이라고 말했다. 다른 이들은 “이 모든 것은 오직 마음일 뿐이고, 실로 이 세계는 소와 향아리 따위처럼 원인을 가진 것으로서 존재하지는 않는다.”라고 말한다.<sup>15)</sup> 그들을 불쌍히 여겨야 한다.<sub>2</sub>

14) draṣṭṛdṛśyoparaktam cittam sarvārtham// Yogasūtra 4.23.

15) Vācaspati Mīśra의 주석 *Tattva-vaiśaradī*에 의하면 여기서 언급하는 두 부류는 모두 불교도를 지칭한다. 그는 『요가주』를 해설하면서 빈번히 거론했던 절멸론자를 여기서는 唯識論者(vijñānamātravādin)와 구분한다. “그것(마음)에 영상이 맺히는 것은 Puruṣa의 작용이다. 그런데 절멸론자는 마음이 이렇게 지성(Puruṣa)의 영상으로 바뀐다는 것을 인정해야 할 것이다. 그렇지 않다면 어떻게 이들이 지성을 마음의 탓으로 돌렸겠는가? 그래서 [주석에서는] ‘바로 이러한~’이라고 말할 것이다. 어떤 이들이란 외적 대상(즉 外界의 실체)을 주장하는 절멸론자들이고, 다른 이들이란 唯識을 주장하는 자들이다.”(tacchāyāpattiḥ puruṣasya vṛttiḥ/ iyaṃ ca caitanyacchāyāpattiścittasya vaināśikairabhyupetavyā/ kathamanyathā citte caitanyameta āropayāmbabhūvurityāha/

왜 그러한가? 왜냐하면 온갖 종류의 형상을 비추어 내는 그들의 마음은 착란의 근원이기 때문이다. **삼매의 예지에서 직관되어야 할 대상으로서 [마음에] 반영되는 것(Puruṣa)은 그것(마음)의 기반이 되기 때문에 [마음과는] 다르다.** 만약 그 대상이 마음일 뿐이라면, 어떻게 바로 그 예지로써 예지의 형태를 확인할 수 있겠는가?<sub>3</sub>

따라서 [삼매의] 예지에서 반영되는 대상을 확인하는 것은 Puruṣa이다.<sup>16)</sup> 이와 같이 ‘인식자, 인식 기관, 인식 대상’처럼 마음을 구별함으로써 종류에 따라 이것(마음)을 세 가지로도 분류하는 그들은 바른 관찰력을 가진 자들이다. Puruṣa는 그들에 의해 체득된다.<sub>4</sub><sup>17)</sup>

우리가 흔히 ‘마음’이라고 부르는 것을 바르게 관찰하면 ‘인식자, 인식 기관, 인식 대상’이라는 세 가지로 구분된다는 것이 이 설명의 결론이다. 여기서 인식자는 Puruṣa, 인식 기관은 마음을 의미하고, 인식 대상이란 마음이 Puruṣa의 대상이 된다는 것을 일컫는다. 그리

tadaneneti/ kecidvaināśikā bhāyārthavādinah/ apare vijñānamātravādinah/ Tv ad Ybb 4.23.

16) 대상(=마음)을 식별할 주체로서 Puruṣa, 즉 순수정신이 존재한다는 것이다.

17) mano hi mantavyenārthenoparaktam/ tatsvayaṃ ca viśayatvadvīṣayāṇa puruṣeṇātmiyāyā vṛttyā'bhisambaddham/ tadetaccittameva draṣṭṛdṛśyoparaktam viśayaviśayinirbhāsaṃ cetanācetasasvarūpāpannam viśayātmakamapyaviśayātma kamivācetanam cetanamiva sphaṭikamaṇikalpaṃ sarvārthamityucyate/\_1 tadanena cittasārūpyeṇa bhrāntāḥ kecitadeva cetanamityāhuḥ/ apare cittamātramevedaṃ sarvaṃ nāsti khalvayaṃ gavādirghaṭādiśca sakāraṇo loka iti/ anukampanīyāste/\_2 kasmāt/ asti hi teṣāṃ bhrāntībījaṃ sarvarūpākāranirbhāsaṃ cittamiti/ samādhiprajñāyāṃ prajñeyo'rthaḥ pratibimbībhūtaśasyālabanībhūtatvādanyaḥ sa cedārthaścittamātram syātkatham prajñayaiva prajñārūpamavadhāryeta/\_3 tasmāt pratibimbībhūto'rthaḥ prajñāyāṃ yenāvadhāryate sa puruṣa iti/ evaṃ grahītrgrahaṇāgrāhyasvarūpacittabhed āt trayamapyetajjātāḥ pravibhajante te samyagdarśinastairadhigataḥ puruṣaḥ//\_4 Ybb 4.23.

고 앞의 인용문 중 첫 단락(1)의 설명에 따라 요지를 추출하면 마음의 기능은 다음과 같이 정의된다.

“마음은 인식의 주체(지각자 또는 인식자)인 Puruṣa의 영향을 받아, 마치 수정처럼 모든 대상을 반영하여 인식 기관으로 작용할 수 있다.”

여기서 마음은 특히 Buddhi를 가리킨다. 이 사실은 바로 앞의 경문<sup>18)</sup>에 대한 다음과 같은 설명으로 자명하다.

“실로 향수자(즉 Puruṣa)의 능력은 전변하지 않고 [대상과] 혼용하지 않지만, 마치 전변하는 대상(Buddhi) 속에 혼용해 있는 것처럼 그것(대상)의 작용을 따른다. 그리고 그것(향수자의 능력)이 지성(향수자)의 조력을 얻는 것을 본성으로 갖는 [즉, 지성의 영향을 받는] Buddhi의 작용과 닮아 있는 한, 그것은 실로 Buddhi의 작용과 다를 바 없는 인식 작용으로 불린다.”<sup>19)</sup>

이처럼 요가 철학에서는 마음, 특히 Buddhi의 자립적인 지적 능력을 인정하지 않는다. 그러나 마음이 실질적인 인식 기관으로 작용한다는 사실도 부정하지는 않는다. 다만 마음의 이 같은 기능은

18) “[대상과] 혼용하지 않는 지성(즉 Puruṣa)은 [Buddhi가] 그것(지성)의 형상을 취할 때, 자신의 Buddhi를 지각한다.”(citerapratīsamkramāyastadākārapattau svabuddhisamvedanam//) *Yogasūtra* 4.22.

19) aparīṇāminī hi bhoktrśaktirapratīsamkramā ca, parīṇāminyarthepratīsamkrānteva tadvṛttimanupatati, tasyāśca prāptacaitanyopagrahasvarūpayā buddhivṛtteranukāramātratayā buddhivṛttyaviśiṣṭā hi jñānavṛttirakhyāyate/ *Ybh* 4.22. 이 구문은 상키야-요가 학파의 초기 논사인 Pañcaśikha의 단편을 인용한 것이다.

Puruṣa의 반영일 뿐이다. 또 한편으로는 이 때문에 Puruṣa의 인식 작용이 마음의 그것과 다르지 않은 것으로 간주될 수 있음을 바로 위의 설명은 인정한다.<sup>20)</sup> 이는 결국 이론적으로는 能見과 所見이라는 인식 기능의 분리를 고수하면서도, 경험적 사실로서는 양면적 인식 기능이 마음에서 발휘될 수 있음은 인정된 것으로 보인다. 이러한 논리를 허용한 비유가 ‘수정’이며, 이 비유로 能見과 所見의 상관성을 해명한 것이 反映說 또는 影像說이다. 이는 일찍이 상키야의 이론으로 간주되었다. 주목할 만한 예를 들어 Vyomavati<sup>21)</sup>에서는 상키야의 고대 논서로부터 인용한 단편<sup>22)</sup>의 취지를 다음과 같이 해설한다.

제각기 지각하는 대상의 형상에 따라 변하는 [것, 즉] 감각에서 [일어나는] 형상의 변화인 그것을 소유한다고 언급되는, 그렇게 존재하는 Buddhi에 대해 자아(즉 Puruṣa)의 향수가 설명된다. 영상으로서 나타나는 모습은 결코 실상이 아니다. 마치 달의 영상은 탁한 성질의 물이 아니라 투명한 물 위에 [나타난다고 말하는 것과] 같고, 달의 영상이 불

20) 『요가주』는 이에 앞서 제2장 제20경을 해설하면서 다음과 같이 이 점을 시사해 두었다. “[Puruṣa가] ‘보기만 할 뿐’이란 보는 능력일 뿐이며 한정된 것과는 [직접] 접촉하지 않는다는 의미이다. 이 Puruṣa는 [반영에 의한] Buddhi의 의식자이며, 이것(Puruṣa)은 Buddhi와 같지도 않고 완전히 다르지도 않다.”(dṛśimātra itī dṛkśaktireva viśeṣanāparāmṛṣṭetyarthah/ sa puruṣo buddheḥ pratīsamvedī/ sa buddherna sarūpo nātyantaṃ virūpa itī/) *Ybh* 2.20.

21) Vaiśeṣika 학파에 속하는 Praśastapāda(서기 550 ~ 600년경)의 *Padārthadharmasamgraha*에 대한 Vyomaśiva(서기 900 ~ 960년경)의 주석.

22) “개별적 지각의 변화를 소유한 Buddhi에 대한 이것(Puruṣa)의 향수(경험)는 물 위에 [나타나는] 달의 경우처럼, 수정에 영상이 나타나는 것으로서 설명된다.”(biviktadrkparīṇatau buddhau bhogo’sya kathyate, pratibimbodayaḥ svacche yathā candramaso’mbhasi/) Chakravartī, op. cit. p. 187 재인용.

위에 나타나듯이 자아의 [영상도] 개개의 변화가 퇴적된 Buddhi에 나타난다고 말하기 때문이며, [또한] 사실상 Puruṣa의 향수에서는 [감관들에] 이전의 모습이 사라질 때 다른 모습이 출현하는 변화가 일어날 것이기 때문이다. 그리고 여기서는 無知性으로 인해 다양한 타락이 일어날 것이라고 말하는 것이다.<sup>23)</sup>

위와 같은 상키야의 영상설에서 영상 비유의 취지는 간명하다. 그 취지는 Buddhi의 속성들을 Puruṣa의 것으로 착각하는 이유를 설명하는 데 있다.<sup>24)</sup> 맑은 물처럼 순질(sattva)이 우세한 Buddhi에 Puruṣa의 지성이 영상으로서 나타나고, 이 지성이 Buddhi의 지각 능력이 되어 인식 경험을 성립시킨다. 이것을 곧 'Puruṣa의 향수'로 일컫는다. 그러나 Puruṣa의 본래 입장에서 보면 이 향수는 겉모양일 뿐이고 진실이 아니다. 다시 말해서 Buddhi의 지각 능력이란 망상에 속한다. 그래서 이 망상이라는 사실을 자각하는 것으로 Puruṣa는 발

23) biviktadrgviṣayākāraparīṇatendriyākāraparīṇatiryasyāḥ sā tathoktā, tasyām buddhau satyāmātmano bhogaḥ kathyate/ kiṃ rūpaḥ pratibimbodayo na vāstavaḥ/ yathā candramasaḥ pratibimbanam svacche, na kaluṣātmake ambhasityudāharaṇam/ yathā hi candramasaḥ pratibimbanamambhasi evaṃ viśiṣṭaparīṇāmopacitāyām buddhāvātmana iti, vāstave hi bhoge puruṣasya pūrvavarūpanivṛttau svarūpāntarāpattirvikārah syāt/ tatra cācetanatvādanekadūṣaṇamiti// Chakravarti, ibid, n, 1 재인용.

24) “달이 실제로 맑은 물과 결합하는 것은 아니지만, 영상이 물과 결합되어 있는 한은 그렇게 보이는 것이 사실이다. 마찬가지로 Puruṣa가 Buddhi와 실제로 결합하는 것은 아니지만, Puruṣa의 영상이 Buddhi와 결합하므로 그렇게 보인다. 또 달은 움직이지 않더라도 달을 반영하는 맑은 물이 흔들리면, 달 자체는 결코 동요하지 않더라도 물속의 달은 동요하는 것처럼 보인다. 바로 이와 같이 Puruṣa에는 아무런 활동이 없더라도 Puruṣa의 영상과 결합하게 된 Buddhi는 Puruṣa가 활동을 가진 것처럼 보이게 한다. 이리하여 Buddhi의 속성들을 Puruṣa의 것으로 생각하게 된다.” Chakravarti, ibid, pp. 187-8

현된다.

상키야 철학에서 목표로 추구하는 Puruṣa의 발현은 식별지(vivekakhyāti)로써 가능하다. 식별지는 Buddhi의 기능(특히 Buddhi의 sattva)이 Puruṣa와는 다른 것이라는 사실을 아는 관념이다. 이로써 발현되는 Puruṣa의 순수 지성은 유식학의 3성설로 말하면 진실지로써 발현되는 圓成實性에 상당한다.<sup>25)</sup> 그리고 3성 중 遍計所執性과 依他起性은 상키야로 말하면 Buddhi의 작용에 속한다. 그리고 이 같은 맥락에서 주목의 대상으로 먼저 떠올릴 수 있는 것은 Buddhi와 알라야식의 대응 관계이다.

### III. Buddhi와 알라야식

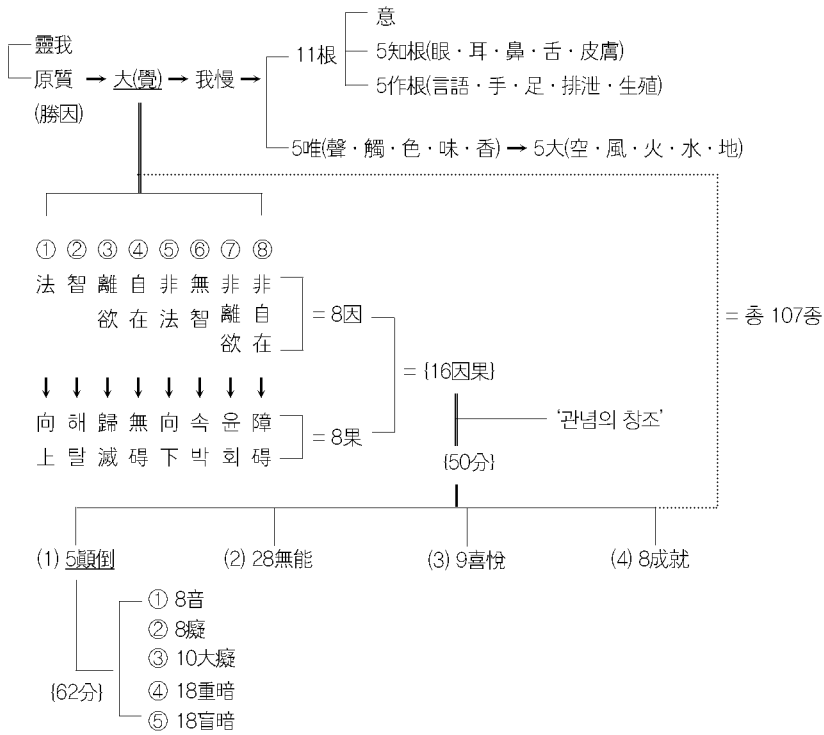
상키야 및 요가 철학에서 Buddhi를 Mahat로 별칭<sup>26)</sup>한 것은 그 위의 중요성을 인식한 통념의 반영일 것이다. 상키야 철학의 인과

25) “『大乘莊嚴經論』에서는 제6「真實品」에서 真實智의 획득을 논하는데, 거기서는 真實智가 真實相을 아는 지혜이고 不二인 5行相(非有·非無, 非如·非異, 非生·非滅, 非增·非減, 非淨·非不淨)인 것, 즉 圓成實性을 아는 지혜라는 점이 서술되어 있다.” 工藤成樹, 「轉變における性と相の立場」, 『印度學佛教學研究』, 8-2(1960), p. 195

26) 이 별칭은 우파니샤드로부터 유래한다. 그 일부를 초기 상키야 학파의 우파니샤드로 간주해도 무방할 것으로 평가되는(Chakravarti, op. cit, p. 18) *Kaṭha-upaniṣad*에서는 불변의 실체를 다음과 같이 묘사한다. 여기서 ‘불변의 그것’이란 Prakṛti를 지목한 것으로 알려져 있다. “소리도 없고, 감촉도 없고, 형체도 없고, 소멸하지도 않으며, 또한 마찬가지로 맛도 없고, 상주하고, 냄새도 갖지 않는 것, 시작도 없고 끝도 없으며, ‘위대한 것’(mahat)을 능가한 불변의 그것을 관찰하여, 그는 죽음의 면전에서부터 벗어난다.” (aśabdān asparśān arūpān avyayaṃ tathā arasām nityam agandhavaḥ ca yat/ anādyān anantaṃ mahataḥ paraṃ dhruvaṃ nicāyā taṃ mṛtyu-mukhāt pramucyate// 1.3.15)



론은 전변설로 유명하다. 불변의 실체가 본성을 유지하면서 속성만의 변형으로 다양한 결과를 초래한다는 因中有果의 논리가 전변설이다. 이 전변의 인과에서 근본 실체인 원질(Prakṛti)로부터 첫째로 출현하는 것이 Buddhi이다. 이에 따라 이후 전개되는 것들은 모두 Buddhi의 변형으로 간주된다. 더욱이 아래의 도식에 제시된 것처럼 총 107종으로 구분되는 관념적 작용은 모두 Buddhi의 고유한 기능에 포섭된다.<sup>27)</sup>



27) 정승석, 『인도의 이원론과 불교』(서울: 민족사, 1992), p. 127. 이 도식에서 靈我는 Puruṣa, 原質은 Prakṛti, 大(覺)은 Buddhi를 지칭한다.

한편 유식학에서는 전변(pariṇāma)의 개념이 世親의 『唯識三十論頌』(Triṃśikā-vijñapti-kārikā)에 의해 통용되었다. 여기서 5회 구사되는 pariṇāma라는 동일한 원어를 玄奘은 각각 所變, 能變, 能變, 轉變, 變으로 번역하였다.<sup>28)</sup> 이 다섯 역어는 pariṇāma라는 개념이 맥락에 따라 能變, 所變, 轉變으로 이해될 수 있음을 반영한다.<sup>29)</sup> 이 중 상키야의 Buddhi와 관련하여 우선 주목할 만한 것은 『성유식론』에 있는 다음과 같은 서술이다.

變이라고 말한 것은 識 자체가 전변하여 두 가지(相分과 見分)로 현현한다는 것이며, 相分과 見分은 둘 다 [識 자체의] 自證分에 의지하여 일어나기 때문에 자아와 현상(法)을 시설한다.<sup>30)</sup>

이 서술의 취지는 다음과 같이 이해된다.<sup>31)</sup> ‘識 자체의 전변’(識體轉)이란 원인으로 작용하는 能變의 경우를 가리키고, ‘두 가지로 현

28) “轉(pariṇāma)은 『唯識三十論頌』에서 5회 사용되고 있다. 즉 제1송에서 2회, 제8송과 제17송과 제18송에서 각각 1회씩이다. 이에 대해 玄奘은 제1송에서 所變과 能變으로, 제8송에서 能變, 제17송에서 轉變, 제18송에서 變으로 번역하고 있다.” 北畠典生, 『唯識に於ける轉』, 『印度學佛教學研究』, 11-2(1963), p. 168

29) 『成唯識論』에서는 能變, 所變, 轉變이라는 용어가 각각 33회, 37회, 20회 등장한다. 이 역시 唯識三十頌의 경우처럼 pariṇāma이라는 말의 용도를 의식하여 玄奘이 달리 번역한 것이며, 그 개념의 내용을 근본적으로 달리한 것은 아니다. 이 역어들은 安慧의 주석에 등장하는 pariṇāma의 용례와 다음과 같이 상응한다. 能變은 3종의 전변 및 원인과 결과라는 2종의 전변에 관한 것, 所變은 我法의 假說 및 蘊·處·界 등으로 드러난 세계의 모습에 관한 것, 轉變은 pariṇāma의 定義로 간주되는 것에 각각 사용된다. 辻本敬順, 『唯識三十頌に於ける識轉變說の考察』, 『印度學佛教學研究』, 8-2(1960), pp. 144f 참조.

30) 『大正藏』 31, 1a. “變謂識體轉似二分. 相見俱依自證起故 依斯二分施設我法.”

31) 北畠典生, 앞의 책, p. 168 참조.

현'이란 결과로 나타나는 所變의 경우를 가리킨다. 여기서 원인이란 제8식(알라야식)으로 지지되는 종자이며, 이 원인인 종자가 전변하여 諸法을 낳는 것이다. 환언하면 '종자가 곧 알라야식'이라는 의미이고, 종자인 알라야식을 모든 것의 근원으로 삼아 종자를 能變의 본체로 삼는다는 것이다. 그래서 이 경우의 '變'이란 전변이라는 의미로 원인이 변하여 결과가 발생함을 나타낸다.

여기서 能變과 所變은 전변의 양면적 기능을 각각 원인과 결과의 양상으로 이해한 표현이지만, 그 전변의 요체로 지목되어 있는 것은 8식 중에서도 알라야식이다. 또한 『성유식론』에서 언급한 見分과 相分은 상키야 철학에서 영상설로써 해명한 能見과 所見을 떠올리게 한다. 물론 유식학 고유의 개념으로서 見分과 相分은 상키야 철학의 能見과 所見보다는 그 취지가 훨씬 심장하고 사고의 전제가 판이하다. 다만 인식 작용의 주체적 측면과 객체적 측면이라는 양자의 관계에서 見分-相分은 能見-所見과 상응한다. 이 점에서 다음으로 주목할 만한 것은 『유식삼십론송』의 제2송에 대한 安慧(Sthiramati)의 주석 중 다음과 같은 서술이다.

그것(알라야식)은 결코 '인식 대상'(所緣)과 '인식 작용'(行相)이 없는 것으로는 간주되지 않는다. 그렇다면 어떠한가? '인식 대상'과 '인식 작용'이 분리되지 않는 것으로 [간주된다.] 이유가 무엇인가? 왜냐하면 알라야식은 두 가지로 기능하기 때문이다.<sup>32)</sup>

32) "naiva tannirāmbanam nirākāram veśyate kiṃ tarhyaparicchināmbanākāram/ kiṃ kāraṇam/ yasmād ālayavijñānam dvidhāpravartate" *Triṃśikā-vijñaptimātrata-siddhi ad Triṃśikā-vijñapti-kārikā* 2.

여기서 所緣(인식 대상)과 行相(인식 작용)은 각각 相分과 見分에 상당한다.<sup>33)</sup> 그리고 이 相分과 見分은 알라야식의 두 가지 기능으로 불가분리의 관계에 있다. 이는 Buddhi가 일상에서는 인식의 주체인 것처럼 기능하지만, 사실은 Puruṣa의 인식 대상(객체)으로서 그러한 기능을 발휘하는 것과 유사하다.<sup>34)</sup> 다만 Buddhi의 기능에 Puruṣa가 전제되어 있다는 점은 여기서 배제한다. 더욱이 상키야 철학에서 Puruṣa는 인식 작용에 직접 참여하지 않는 非作者인 동시에 관조자로 설정되어 있다. 이 때문에 일상의 인식 활동에서 모든 책임은 Buddhi에게 전가된다. 상키야 및 요가 철학에 의하면, 이 책임이란 독존 또는 해탈이라는 임무를 달성하지 못한 책임이다. 해탈의 임무를 완수하지 못한 상태에 있는 마음(즉 Buddhi)은 업과 번뇌의 習氣인 훈습(vāsanā)으로 몰든 채 존속한다. 『요가주』에서는 이 점을 다음과 같은 설명으로 시사하고 있다.

33) “所緣은 의지처가 되는 것, 즉 대상을 가리키지만, 유식에서는 당연히 相分이 되는 것이다. 즉 行相은 특히 형상을 의미하기도 하고, 특히 所緣을 취하는 방식을 의미하기도 하지만, 유식에서는 확실히 후자를 의미하는 것으로서 見分을 가리키는 말로 간주되는 것이다.” 竹村牧男, 『唯識の探究: 唯識三十頌を讀む』(東京: 春秋社, 1992), p. 80

34) 世親의 『佛性論』에서 취급하는 상키야에서는 이 같은 유사성이 더 선명한 편이다. 本多惠(앞의 책) 교수는 상키야 학파가 주장하는 주체와 객체의 문제에 관한 『佛性論』의 설명을 다음과 같이 개괄한다(p. 119). “能量은 인식의 주체이고 所量은 인식의 대상이다. 먼저 이 양자가 실재하는 것으로서 성립하고 있다고 주장한다. 그 이유로서는 객체를 인식하기 때문에 주체의 존재가 성립한다고 생각하고, 더 나아가 주체와 객체는 서로 상대를 성립시키고 있다고 논한다. 그런데 이 양자는 본래 존재하는 것이긴 하지만, 이름을 붙여 能量과 所量으로 부르고 있다는 것이다. 여기서의 서술은 唯識派의 能取·所取의 실에 유사하다고 말할 수 있을 것이다. 예를 들어 燈火로 병을 비출 때, 燈火와 병은 원래 각기 따로 존재하는 것이지만, 상대적으로 能照·所照라고 명명되고 있는 것과 마찬가지로.”

경험은 있는 그대로 잠세력이 된다. 그리고 그것들은 업의 훈습에 상당한다.<sup>35)</sup>

그릇된 인식의 훈습으로 물든 Buddhi는 활동의 종착점인 Puruṣa의 지각력에 도달하지 못하고서, 임무를 지닌 채 되돌아온다.<sup>36)</sup>

임무를 지닌 마음은 훈습들의 내적 의지처이다. 왜냐하면 마음이 임무를 완성할 경우, 내적 의지처가 없어진 훈습들은 존속할 수 없기 때문이다. 어떤 것과 대면해 있으면서 어떤 훈습을 현현시키는 것이 곧 그것(훈습)의 외적 의지처이다.<sup>37)</sup>

이와 같은 Buddhi의 성격과 역할은 유식학에서 전제된 알라야식의 성격 중 일부와 상응함을 감지할 수 있다. Schmithausen 박사의 다음과 같은 설명으로 특히 그러하다.

알라야식의 존재 문제로서 대상에 대한 지각은 항상 주변 세계와 자기 자신의 육체적 기반에 대한 지각에 의해 수반된다고 한다. 결코 알라야식 존재의 표면적인 증거는 아니지만 어떤 경우에는 번뇌의 기본 원리로서 악습(dauṣṭhulya)의 자리 또는 총체로서 궁극적인 불만족 또는 고통의 이치를 형성하거나 그 성격을 지니는 것으로서 알라야식이 묘사된다.<sup>38)</sup>

35) yathanubhavāstathā saṃskārah/ te ca karmavāsanānūrūpāh/ Ybh 4.9.

36) viparyayañānavāsanāvāsita ca na kāryaniṣṭhām puruṣakhyātim buddhiḥ prāpnoti sādḥikāra punarāvartate/ Ybh 2.24.

37) manastu sādḥikāramāśrayo vāsanānām/ na hyavasitādhikāre manasi nirāśrayā vāsanāḥ sthātumutsahante/ yadabhimukhibhūtaṃ vastu yām vāsanām vyanakti tasyāstadālambanam/ Ybh 4.11.

38) Schmithausen, Lambert, *Ālayavijñāna On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*(Tokyo: The International Institute for

상키야 철학에서 해탈의 장애로 즐기치게 경계하는 무지란 이상과 같은 Buddhi를 순수 자아(즉 Puruṣa)로 오인하는 것이다. 또한 翳氣 즉 훈습으로 물든 채 존속하는 이 Buddhi를 요가 철학에서는 종종 ‘마음’으로 통칭하면서 마음 작용의 역제를 추구한다. Buddhi에 대한 이 같은 인식은 알라야식의 경우에도 거의 동일하다. 특히 『解深密經』에서 설하는 알라야식에 대한 다음과 같은 이해에서 이 점을 인정할 수 있다.

『해심밀경』에서 신체에 隱藏하기 때문에 阿賴耶라고 부른다고 설명된 그것이 현실의 미혹, 즉 우리의 일상 경험을 가능하게 하는 근저로서 그 속에 감춰져 그것과 함께 생기하여 전변하기 때문에 阿賴耶라고 불리며, 또 이러한 근저적인 것은 끊임없이 흐르는 일상 생활의 배후에 있는 자아로서 집착되기 때문에 阿賴耶라고 불린다고 설하기에 이르른 점에 주의해야 한다. ... 현실의 경험을 가능하게 하는 것으로서 그 근저에 가로놓인 알라야식은 단순히 현실의 경험을 가능하게 하는 것으로만 그치는 것이 아니라, 그것이 현실의 경험과 동시에 생기하여 전변하는 한, 그것에 의해 영향받고 염색됨을 인정하지 않을 수 없다. 현실의 경험에 미치는 이러한 영향 또는 인상은 翳氣라고 불린다. 알라야식은 이러한 翳氣가 쌓여서 모이는 곳이다. 이런 의미에서 알라야식은 또한 마음(心)으로 불린다.<sup>39)</sup>

Buddhist Studies, 1987), p. 6

39) 田中順照, 『空觀と唯識觀: その原理と發展』(京都: 永田文昌堂, 1977), p. 221

『해심밀경』의 법문에 따르면 알라야식은 마음으로 불리듯이, 상키야 철학의 이론을 실천에 적용한 요가 철학에서도 Buddhi는 마음으로 불린다. 그러므로 알라야식과 Buddhi는 모두 마음에 대한 심층적 고찰의 귀결인 점에서 상통한다. 이 경우, ‘마음’이라는 포괄적 개념을 선호하는 요가 철학은 유식학의 추종자들 Yogācāra(瑜伽師)로 부르듯이, 불교적 전통과 더욱 상통한다.<sup>40)</sup> 그러나 이보다 더욱 주목해야 할 철학적 사유의 틀은 唯識과 Puruṣa라는 개념적 전제에서 발견할 수 있다. 유식학에서 唯識의 실상을 이해하는 것은 상키야 철학에서 Puruṣa의 실상을 이해하는 것과 동격이기 때문이다. 알라야식과 Buddhi는 각각의 실상을 입증하는 징표이자 그 실상을 체득하는 매체가 된다.

#### IV. 맺음말

본론은 상키야 철학의 인식론에서 주요한 두 원리인 Puruṣa와 Buddhi를 能見과 所見의 관계로 이해한 것으로부터 출발하였다. 이 관계로 흔히 말하는 마음을 이해하자면, 마음이란 能見과 所見의 결합체를 의미한다.<sup>41)</sup> 여기서 일차적으로 주목한 것이 영상설(또는 반

영설)이었다. 이것은 Buddhi가 주도하는 마음 작용의 현실상을 설명한다. 이에 따른 마음 작용의 현실상은 다음과 같이 이해된다.<sup>42)</sup>

能見은 마음의 작용과는 직접적으로 결합하지는 않지만,<sup>43)</sup> 그 인식의 빛이 거기에 비추는 것이다. 마음의 작용은 인식의 빛을 단지 반영하고 있을 뿐임에도 불구하고 스스로 빛나는 것처럼 된다. 한편 能見은 아무런 활동이 없는 순수 지성이고 청정(말하자면 光照 그 자체)하지만, 표상을 매개로 하여 보기(혹은 보여지기) 때문에, 그것이 마치 마음의 작용인 것처럼 잡다한 모습을 드러낸다. 여기서 마음의 작용(所見)과 能見의 무구별 상태가 성립된다. 무구별 상태란 본래 무지인 마음의 작용에 지성이 있는 것처럼 되고, 순수 지성이어야 할 能見이 마음의 작용인 것처럼 되어, 양자의 발로가 하나로 되어 있는<sup>44)</sup> 결합 상태이다. 이러한 결합-반영에 의해 일상적 주체성 내지 統覺(Buddhi)에 충분한 근거가

다.” 樞尾慈覺, 「ユ-カ哲學における能見所見の結合について」, 『印度學佛教學研究』, 22-1(1974), p. 419

42) 아래 인용문은 樞尾慈覺, 위의 책, p. 422. 인용문 중의 각주는 필자가 보충한 것이다.

43) 앞의 각주 18 참조.

44) 이는 『요가주』의 다음과 같은 설명을 참고한 것이다. “마음이 활동 상태에 있을 때, Puruṣa는 마음의 작용들이라면 그 어떠한 것에도 차이가 없는 작용을 갖는다. 그래서 [Pañcaśikha의] 경문은 그와 같이 ‘Buddhi와 Puruṣa에게 관찰은 오직 한 가지이고, 지각하는 것만이 관찰이다.’라고 말한 것이다.”(vyutthāne yāścittavṛttayastadaviśiṣṭavṛttiḥ puruṣaḥ/ tathā ca sūtram ekameva darśanam khyātireva darśanamiti/ Ybh 1.4.) 한편 이에 대한 주석에서 Śaṅkara는 Pañcaśikha의 경문을 다음과 같이 해설한다. “그래서 그와 같이 옛 스승의 경문에 의하면 Buddhi와 Puruṣa에게 관찰은 오직 한 가지이다. 그것이 무엇인가? 이에 답하여 지각하는 것만이 관찰이라고 말한 것이다. 관찰은 오로지 Buddhi의 작용이다. 그런데 Puruṣa에 의해서 알려진다는 것이 지각이며, 또한 이것(지각)에 의해 Buddhi와 Puruṣa의 본성이 알려진다는 것이 지각이다.”(tathā ca pūrvācāryasūtram ekameva darśanam buddhipuruṣoḥ/ kiṃ tadityāha khyātireva darśnam/ buddhivṛttireva darśanam/ khyāyate puruṣeṇeti ca khyātiḥ khyāyate'nayā ca buddhipuruṣayoḥ svarūpamiti khyātiḥ/ Vivaraṇa ad Ybh 1.4.)

40) “불교에서는 身·口·意의 3업 중 특히 意業을 중시하듯이 心(citta)에 중점을 두고 있다. 이러한 것은 불교의 공통적 사고 방식이며, 이 전통이 唯心 사상이 되고 더 나아가 唯識 사상의 성립으로 전개한 것으로 생각된다.” 舟橋尙哉, 「唯識思想の成立について: 唯心から唯識へ」, 『佛教學セミナー』, 제49호(大谷大學佛教學會, 1989), p. 2

41) “마음의 작용이란 총괄하여 말하면 能見과 所見이 미분리-결합(samyoga)한 상태에 지나지 않는다. 마음이란 단적으로 能見所見의 결합이라는 관계 자체라고 말할 수 있

부여됨으로써 경험이라는 인식이 현실에서 성립하는 것이다.

이상에서 이해한 것처럼 能見과 所見이 하나로 결합된 무구별의 상태로 일상의 인식 경험을 성립시키는 것이 Buddhi이다. 그리고 能見과 所見의 결합이란 사실은 실제의 결합이 아니라 能見의 반영을 의미한다. 다시 말하면 이것은 Puruṣa라는 能見의 빛이 所見인 Buddhi에게 영상으로 반영된다는 것을 의미한다. 그러나 식별지가 없는 범부로서는 이 같은 사실을 알지 못하고, Buddhi의 인식이 곧 Puruṣa의 순수 지성이므로 오인한다. 이 사태는 불교의 『해심밀경』에서 “범부는 전도된 지각을 갖고 온갖 영상에 대해 바로 唯識이라고 여실하게 알지 못하여 거꾸로 생각한다.”라고 지적하는 사태와 유사하다.<sup>45)</sup>

한편 『해심밀경』에서 처음으로 언급되는 唯識(vijñapti-mātra)<sup>46)</sup>이라는 개념은 “識의 대상은 오직 識이 드러난 것일 뿐”임을 의미하는 것으로 정의된다.<sup>47)</sup> 이것을 상키야의 영상설에 적용할 경우, ‘光照 그 자체’로 이해되는 Puruṣa의 能見은 唯識이라는 사태에 해당

한다. 삼매의 예지에서 직관되어야 할 대상으로서 마음에 반영되는 것도 Puruṣa이고, 삼매의 예지에서 반영되는 대상을 확인하는 것은 Puruṣa이기 때문이다.<sup>48)</sup>

상키야 철학에서 경계하는 能見과 所見의 무구별은 Puruṣa의 지성을 Buddhi의 일상적 인식으로 착각하게 하는 요인이 된다. 이 때문에 순수 지성의 체득은 불가능하게 된다. 요가 철학에 의하면 Buddhi의 인식 작용이 Puruṣa의 영상일 뿐이라는 사실은 삼매의 예지(prajñā)에서만 직관될 수 있다. 무구별의 마음 작용이 억제될 때라야 能見과 所見의 결합은 분리되어 眞如로 불릴 수 있는 진실에 안주한다. 이 상태가 곧 독존이고 해탈이다. 여기서 중시하는 ‘삼매의 예지’는 『해심밀경』의 관점으로 말하면 唯識이라는 진실을 깨닫는 ‘삼매의 지각력’<sup>49)</sup>에 상당하는 실천 수단이다.

이상과 같은 유사한 사고의 틀은 상키야 철학과 유식학의 자존적 근본 명제까지 침범하지는 못한다. 전자는 Puruṣa라는 자아가 궁극의 실재임을 결코 양보하지 못하는 반면, 후자는 그 같은 자아를 인정하지 않는다. 이 때문에 『해심밀경』에서는 삼매에서 일어난 영상이 마음과 차이가 없다고 확인하지만, 『요가주』에서는 삼매의 예지에서 직관의 대상으로 반영되는 Puruṣa가 마음과는 다르다고 단언하는 것이다.<sup>50)</sup>

논자는 일찍이 상키야 철학의 Buddhi가 유식학의 알라야식과 각자

45) 西藏大藏經(影印北京版) 29권 14.1.6 참조. 舟橋尚哉, 앞의 책, p. 4 참조.

46) Schmithausen 박사가 1973년 독일어로 발표한 논문으로 唯識이라는 개념이 『해심밀경』에서 처음으로 등장한다는 사실을 지적했다고 한다. 舟橋尚哉, 앞의 책, pp. 9-10 참조.

47) “세존이시여, 온갖 관상의 삼매에서 일어난 그 영상은 이 마음과 차이가 있다고 말해야 됩니까 차이가 없다고 말해야 됩니까? 부처님이 慈氏 보살에게 말했다. 선남자여, 차이가 없다고 말해야 한다. 왜냐하면 그 영상에서 유래한 것이 바로 이 識일 뿐이기 때문이다. 선남자여, 識의 대상은 오직 識이 드러난 것일 뿐이라고 내가 실했기 때문이다.”(世尊, 諸毘鉢舍那三摩地所行影像, 彼與此心當言有異當言無異, 佛告慈氏菩薩曰, 善男子, 當言無異, 何以故 由彼影像唯是識故, 善男子, 我說識所緣唯識所現故.) 『大正藏』 16, 698b.

48) 각주 17의 구문 \_3, \_4 참조.

49) “삼매(samādhi)의 지각력은 저 영상에 대해 이것은 唯識이라고 깨닫는다. 그것(유식)을 깨달아 진실성을 추구하는 것이다.” 西藏大藏經(影印北京版) 29권 14.2.3 참조. 舟橋尚哉, 앞의 책, p. 4 참조.

50) 앞의 각주 15 참조.

의 교의에서 유사한 의의와 기능으로 상징되어 있음을 비교적 상세히 고찰한 바 있다.<sup>51)</sup> 이 때문에 여기서는 이미 고찰한 양자의 유사성은 반복적으로 거론하지 않았다. 특히 요가 철학의 실천적 입장까지 반영하여 이상에서 고찰한 것처럼, 영상 비유를 매체로 能見과 所見이라는 인식 구조로 보면, Buddhi와 알라야식의 상응은 현저하게 드러난다. 이 점에서 상키야 철학의 Buddhi를 알라야식 유형의 원리로 간주할 수 있을 것이다. 그리고 공평하게 말한다면 상키야 철학의 관점에서는 알라야식은 사이비 Buddhi일 것이지만, 유식학의 관점에서는 Buddhi가 사이비 알라야식으로 간주될 수 있을 것이다.

51) 정승석, 앞의 책, pp. 147-165

## 참고문헌

### —원전자료

- 曇無讖 譯, 『佛所行讚』, 『大正藏』 4.
- 玄奘 譯, 『大乘廣百論釋論』, 『大正藏』 30.
- 玄奘 譯, 『成唯識論』, 『大正藏』 31.
- 玄奘 譯, 『解深密經』, 『大正藏』 16.
- 真諦 譯, 『婆藪槃豆法師傳』, 『大正藏』 50.

- *Sk: Sāṃkhya-kārikā*. Phukan, Radhanath. *Sāṃkhya Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*(Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1960).
- *Tv: Vācaspati Mīśra*의 *Tattva-vaiśāradi. Pātāñjala-yogasūtrāṇiḥ*, Ānandāśrama Sanskrit Series, Vol. 47(Pune: Ānandāśrama, 1978).
- *Vīvaraṇa: Śāṅkara*의 *Yogasūtra-bhāṣya Vīvaraṇa*. Polakam Sri Rama Sastri & S. R. Krishnamurthi Sastri ed. *Pātāñjalā Yogasūtra Bhāṣya Vīvaraṇam of Śāṅkara Bhagavatpāda*(Madras: Government Oriental Manuscripts Library, 1952).
- *Ybh: 『요가주』*. Vyāsa의 *Yogasūtra-bhāṣya*.

### —논문 및 저서

- Chakravarti, Pulinbihari. *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*(2nd ed.; New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1975)
- Honda, Megumu. “Dharmapāla’s Report on Sāṃkhya”, 『印度學佛敎學研究』, 17-1, 1968.

- Johnston, E. H. *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Part. I (1st ed. 1936; Delhi: Motilal Banarsidass, reprinted 1972).
- Larson, Gerald James. *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of its History and Meaning*(2nd revised ed.; Delhi: Motilal Banarsidass, 1979).
- Schmithausen, Lambert. *Ālayavijñāna On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*(Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987).
- 樞尾慈覺. 「ヨーガ哲學における能見所見の結合について」, 『印度學佛教學研究』, 22-1, 1974.
- 工藤成樹. 「轉變における性と相の立場」, 『印度學佛教學研究』, 8-2, 1960.
- 本多惠. 『サーンキヤ哲學研究』, 上(東京: 春秋社, 1980).
- 北畠典生. 「唯識に於ける轉」, 『印度學佛教學研究』, 11-2, 1963.
- 辻本敬順. 「唯識三十頌に於ける識轉變説の考察」, 『印度學佛教學研究』, 8-2, 1960.
- 田中順照. 『空觀と唯識觀: その原理と發展』(京都: 永田文昌堂, 1977).
- 舟橋尚哉. 「唯識思想の成立について: 唯心から唯識へ」, 『佛教學セミナー』, 49号, 大谷大學佛教學會, 1989.
- 竹村牧男. 『唯識の探究: 唯識三十頌を讀む』(東京: 春秋社, 1992).
- 정승석. 『인도의 이원론과 불교』(서울: 민족사, 1992).

## The Principle of an Ālayavijñāna Type in Sāṃkhya Philosophy

Jung, Seung-suk  
Dongguk University

The two main principles of Puruṣa and Buddhi in the epistemology of Sāṃkhya philosophy can be understood as the relation between seeing(能見) and seen(所見). To understand so called mind with this relation, mind means a combination of seeing and seen. Here the theory of reflection is worthy of notice above all. Because it explains the practical operation of the mind, which is dominated by Buddhi.

Sāṃkhya philosophy takes precautions against the non-distinction of seeing and seen. In this case, the non-distinction of seeing and seen becomes a primary factor that creates a mistaken idea that takes the pure intelligence of Puruṣa for the ordinary perception. As a result, it is impossible to realize the pure intelligence of Puruṣa.

According to Yoga philosophy, the fact that the cognition of Buddhi is a mere reflection of Puruṣa can be perceived directly through only the intuitional wisdom of samādhi.

It is not until the non-distinctive operation of the mind is restricted that a combination of seeing and seen is broken up, and the mind settles for the truth that may be taken as suchness(眞如). This situation is just called kaivalya, that is, isolation or emancipation. So the intuitional wisdom of samādhi is regarded as an important means. And from a viewpoint of *Samdhinirmocana-sūtra*, the intuitional wisdom of samādhi is a practical means corresponding to ‘the perceptivity of samādhi’ that realizes the real fact of vijñaptimātra(唯識).

Nevertheless the similar pattern of idea as above cannot violate even the basic propositions inherent in Sāṃkhya philosophy and Yogācāra school respectively. The former cannot give up the fact that Self called Puruṣa is the ultimate reality, on the other hand the latter does not accept such a Self. On this account *Samdhinirmocana-sūtra* affirms that reflections coming to mind in samādhi are not different from the mind, but *Yogasūtra-bhāṣya* has no hesitation in saying that Puruṣa reflected as an object of intuition in the pure knowledge of samādhi is different from the mind.

After all, from the standpoint of the epistemological pattern of seeing and seen, it is revealed remarkably that Buddhi is corresponded to Ālayavijñāna. Therefore it is possible to look upon Buddhi of Sāṃkhya philosophy as the principle of an Ālayavijñāna type.

Then speaking fairly, Ālayavijñāna will be a pretended Buddhi from the standpoint of Sāṃkhya philosophy, while

Buddhi will be regarded as a pretended Ālayavijñāna from the standpoint of Yogācāra school.

**Key Word** \_\_\_\_\_

sāṃkhya, Yogācāra, vijñaptimātra, ālayavijñāna, buddhi, samādhi, seeing, seen, the theory of reflection

♣ 2010.7.13 | 심사일자 2010.7.24 | 게재확정일자 2010.8.2