

아비달마 교학의 무위법에 대한 小考

배 상 환*

1. 서 론

아비달마 교학에 있어서 법이란 말은 무엇보다도 현상학적인 분석의 추구이다. 이러한 현상학적인 분석을 대변하는 것이 바로 아비달마 교학의 법의 분석인 五位法이다.¹⁾ 아비달마의 독창적인 오위법의 분석은 법이라는 상위개념에서 출발하여, 다시 조건적인 有爲法과 비조건적인 無爲法으로 구분하여 설명되어 지고 있다.²⁾ 먼저 유위법의 범주로 해서 色法, 心法, 心所法, 不相應行法이 조건적인 생멸 무상한 현상으로 설정되고 있으며, 무위법이 마지막으로 조건적인 실상을 초월한 만유의 진상(眞相)으로 구분되어 있다. 이러한 양분은 결국은 조건성[緣法]이라는 명제에서 현상의 실유와 비실유의 의미로서 존재론적인 가설을 표명하는 것이라 볼 수 있다.

* 동국대학교 강사

1) 상좌부 아비달마 논서 중에 후대에 성립된 아브히담마타상가하(Abhidhammatthasaṅgaho)에서 보면 일체의 존재와 현상을 네 가지의 최상의 법으로 구분하고 있는데, 그 네 가지 법이란 식(citta), 정신적 제 현상(cetacika), 물질적 제 현상(rūpa), 그리고 열반(nibbāna)이다. 이러한 네 가지 최상의 법은 유부의 오위법과 일치하고 있지만, 유부의 입장에서 물질계·정신계(심과 심소법)의 범주에 속하지 않은 ‘일종의 세력적 현상’을 지칭하는 불상행법을 추가한 것이 특이하다고 할 수 있다.

2) 『阿毘達磨品類足論』(『大正藏』 26, 692쪽中). “有五法, 一色, 二心, 三心所法, 四心不相應行, 五無爲.”

그래서 조건성에 의지하여 일어나는 일체현상을 지칭하는 것이 바로 아비달마 경전에서 보여지는 유위법의 실상이다. 반면 조건성이 결여된 실상은 ‘조건이 결여된 세계’로 상정할 수 있는데, 초기불교 이래 아비달마 교학에서 비경험적인 세계는 대표적으로 涅槃, 入滅, 無爲, 無學이라는 말로 대변되고 있다. 특히 아비달마에서 무위법이라는 개념은 초기불교 경전에서 보여지는 열반에 관하여 어떠한 논리적 타협점으로써 언설로 표현할 수 있는 형태를 취하고 있다.

이러한 관점에서 본 소고는 일차적으로 초기불교의 무위의 의미를 유추하여 아비달마 교학에서 설정된 무위·무위법의 관계성과 타당성을 밝히고자 한다. 더 나아가 다양한 아비달마 부파의 무위법의 범주를 서술하고 그에 대한 해석과 함께 어떠한 차이점이 특정 부파에 존재하는가를 살펴볼 것이다.

2. 아비달마 교학의 무위법

아비달마 교학에서 무위라는 개념은 초기불교의 열반=무위라는 개념으로서는 더 이상 동일 보편화되지 못하였다. 그러므로 아비달마 교학에서 무위법은 개괄적으로 여러 가지 해석으로 고찰되어 지고 있다. 그것은 대표적으로 ‘조건 되는 것’과 ‘조건 되지 않는 것’에 대한 구분 일 것이다. 왜냐하면 아비달마 논서에서 유위법은 일체현상을 분석하여 현상계의 물질적·정신적 현상을 가리키는 것이기 때문이다. 반면 무위법은 緣起的이며 可變의인 모든 일체의 멸함·없음의 개념으로서 이해되어진다. 그래서 일체현상의 비조건적인 모든 현상을 무위라고 표현하는 것이 아비달마 교학의 일반적 특징이다. 그러면 제 부파가 어떻게 무위법의 교설을 설명하고 있는지 알아보는 것이 본 소고의 중심 문제일 것이다.

1) 상좌부의 무위법에 대한 견해

먼저 근본상좌부의 아비달마적 해석으로써 무위를 조명하자면 아마도 초기불교의 열반의 의미를 대략적으로 간파해야 한다. 그렇지 않으면 초기경전 상에서 열반=무위란 개념이 어떤 뜻을 가지고 근본 상좌부에서 암시적으로 묵인되고 있는지 그 가설을 이해하는 것이 쉽지 않다.

첫째 궁극적인 자내증의 깨달음을 의미하는 무위는 현상적인 경험 세계를 떠나서 언어적 체계로서 설명되어지는 것이 아닌 성격을 내포하고 있다. 그래서 열반을 대신하여 최고선의 관점으로부터 무위라는 개념의 도출이 가능하다. 먼저 아함경에서 설하여지고 있는 무위의 의미를 최고선의 입장에서 살펴보면, “오! 비구들이여 무엇이 무위인가? 그것은 貪의 멸이며, 瞋의 멸이며, 癡의 멸이다. 이것을 일러서 비구여 무위라 한다”³⁾라고 하였다.

둘째 초기경전에서 그 뜻은 명확히 밝혀지지 않았지만 대략 生·住·異·滅[四相]에 대한 반대적인 개념으로 무위의 의미를 알 수 있다. 즉 무위란 無生·無住·無異·無滅의 범주인 것이다.⁴⁾ 이와 같이 四相에 위배된 궁극적이며 비조건적인 필연적 세계로 설정된 초기불교의 무위의 개념은 실상 완전히 관념화된 실재로 간주되었던 것이다. 경전에 보면 “생은 이미 다 하고, 범행은 이미 성취되었으며, 행해야 할 바 모두 행하였으며, 그리고 스스로 다음 생을 받지 않음을 안다”라고 하였다.⁵⁾ ‘생을 받지 않음을 안다’라는 것은 관념화된 실재로서 비경험적인 논리적 추상이라고 할 수 있다. 이

3) Nālanda-Devanāgarī-Pāli-Series (ed. by Bhikkhu J. Kashyap., 이하 NDP로 약칭), Saṃyutta-Nikāya(4. saṅgāyana-vagga, 312쪽). “katamarā ca, bhikkhave, asaṅkhatarā? yo, bhikkhave rāga- kkhayo dosakkhayo mohakhaya-idarā vuccati, bhikkhave, asaṅkhatarā.”

4) 『雜阿含經』권12(『大正藏』 2, 83쪽下) “所謂一切取離愛盡無欲, 寂滅涅槃如此二法, 謂有爲無爲. 有爲者, 若生若住若異若滅. 無爲者, 不生不住不異不滅.”

5) NDP. Saṃyutta-Nikāya, 61쪽. “khiṇa jāti, vusitarā brahmacariyārā, katarā karaniyārā, nāpararā ithattāyā pajānāti ti abbhāññāti.” 위 문장과 같은 한역은 아함경에서 흔히 볼 수 있는데 그 문장은 “我生已盡, 梵行已立, 所作已作, 自知不受後有”이다.

러한 논리적 추상은 불가변적인 세계의 구조에 관하여 어떤 선험적 지식을 부여하는 것이다. 여기서 선험적 지식이란 것은 안온적정의 의미다.

셋째 비경험적인 세계를 내재하는 것으로 믿어지는 논리적 필연성에 의하여 초기불교에서 무위는 이상적 실존을 의미하는 ‘존재의 상태=떨진정’(nirodha-dhātu)로 표현되고 있다. 그래서 초기불교의 무위란 뜻은 이상적 실유론에 배경을 담고, 그러한 배경 위에 개념적으로 양립 할 수 있는 실천도의 지향점으로써 현상적 실유론이라 할 수 있다.

이러한 초기불교의 무위라는 개연성은 아비달마 교학에서 열반=무위라는 개념으로써는 더 이상 동일시되지 않았다. 왜냐하면 무위의 상징에서 변화를 추구하여 열반의 의미보다는 ‘비본질적인 상징’(asañkhata)으로써 다양한 요소들을 포함하고 있기 때문이다. 이러한 이유에서 아비달마적 견해로써 상좌부의 무위에 대한 고찰은 팔리어 아비달마 논서인 『담마상가니』에서 그 의미를 단지 비유적으로 유추해 볼 수 있다. 이 논서에서 뚜렷하게 제법에 대한 분류로써 무위법을 구별할 수는 없다. 사실 문제는 이 논서에서 어떻게 무위의 개념으로부터 ‘비조건 혹은 무조건 법’(unconditioned dhamma)을 유추할 수 있는가 이다. 부연하자면 『담마상가니』가 성립된 시기에는 특별하게 무위와 무위법에 대한 구별이 이루어지고 있지 않다는 말이기도 하다. 『담마상가니』에 언급된 무위(asañkhata)에 대한 자세한 설명이 주어지고 있지는 않았지만 단지 유추할 수 있는 구절을 인용하여 보자.

어떠한 현상(법)이 조건 되어 지는 성질인가?

그와 같이 현상은 조건이 모여서 된 것을 말하며, 그러한 현상은 유위이다.

어떠한 현상(법)이 비조건 되어 지는 성질인가?

그와 같이 현상은 조건 없이 이루어진 것을 말하며, 그러한 현상은 무위이다.⑥

이 문장에서 살펴보아야 할 것은 ‘조건적으로 형성된 것’(saṅkhata)은 다양한 조건법들의 유연(有緣)의 관계를 암시하고 있고, 반면에 ‘조건 없이 이루어진 것’(asaṅkhata)은 무연(無緣)의 관계 현상을 가리키고 있다는 점이다.⁶⁾ 다른 의미로 해석하면 saṅkhata 의미는 ‘조건들에 의해 형성되어진다 (come together by conditions)’는 뜻이며, 원인과 결과[인과법칙]에 의하여 이루어지는 현상은 아니라는 것이다. ‘조건들에 의해 형성되어진다’의 서술적 문장의 긍정은 현상적인 측면에서 유위법이다. 반면 ‘無緣에 의하여 형성되어 진다는 것’은 또한 그 어떤 현상에도 그 자체의 성격이 조건 지우어지지 않는다는 것을 의미하여 무위법이다. 결국 이러한 해석은 초기불교에서 무위의 해석을 ‘일체현상의 긍정적인 부정=非緣生의 法’으로 해석하고 있는 경향에 대한 직접적인 영향이 아비달마교학 특히 근본상좌부의 열반=무위에 대한 해석으로 이어지고 있다고 할 수 있다.

다른 한편으로 근본상좌부 무위의 정의를 심리학적 측면에서 살펴보면 무위란 의미는 ‘비조건적인 성질’(avyākata=abyākata)로 해석되어지고 있다. 원래 avyākata의 의미는 無記의 의미로서 ‘善도 아니며 不善도 아닌 法’을 지칭하는 것인데 그것이 의미 확대되어 결국 아비달마 교학에서 ‘말할 수 없는 것’으로 표현되었다. 그런 측면에서 보면 avyākata도 하나의 무위의 범주에 속한다고 볼 수 있다. 이것은 심리학적 측면에서 무위가 무기법의 통합적인 개념으로 상좌부에서 귀착되어진 예라 할 수 있다.

지금까지 살펴본 상좌부의 입장은 초기불교의 열반관을 그대로 계승하여 무위·무위법에 대한 더 이상의 이론적인 전개를 보여주지 못하고 있다. 다만 상좌부의 무위법에 대한 정확한 입장을 더욱 분명하게 하기 위해 유부

6) NDP, Dhammasaṅgāṇi, 244쪽. “katame dhammā saṅkhata? teva te dhamma sappaccayā, teva te dhamma saṅkhata. katame dhammā asaṅkhata? yo eva so dhammo appaccayo, so eva so dhammo asaṅkhata.”

7) Caroline A. F. Rhys Davids, *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, Appendix. II. 342쪽. G.C. Pande, *Studies in the Origin of Buddhism*, 444쪽. 참조.

논서를 인용하여 보자. 『담마상가니』보다 후대 성립된 상좌부 계통의 논서인 『순정리론』에서 보여지는 상좌부의 입장은 유부의 3종무위설을 반박하는 경우가 빈번히 표현되고 있다.⁸⁾ 이것을 종합하여 보면 상좌부는 유부의 3종무위설 중에서 허공에 대하여 그 실체를 인정하지 않고 있으며, 또한 택멸과 비택멸의 논리적 허구성을 반박하고 있다.

2) 대중부의 무위법에 대한 견해

아비달마의 교리적인 측면에서 대중부가 상좌부와 구별되는 교리적 차이점은 무위법의 다양한 해석에 있다고 할 수 있다. 대중부가 초기불교의 무위에 대한 해석으로써 다양성을 갖게 된 근거에는 ‘본체 작용론’[無爲有作用設]과 이부종론에서 보여지는 ‘그 본체가 작용하는 현재 실유성’[過去未來非實有設]만을 인정하는 두 가지 원리가 결부되어 있다고 보여진다.⁹⁾ 또한 이러한 두 가지 작용론의 원리는 변하지 않은 상주실체성=무위를 설파한 것이 대중부의 무위법이다. 이러한 개념의 발달은 초기불교에서 논하여 지는 연기법의 상주 실체성을 한층 더 부각시키기 위한 것이라 볼 수 있다.

8) 『順正理論』 권3(『大正藏』 29, 347쪽中)에 보면 “故彼上座, 及餘一切譬喩部師, 咸作是說. 虛空界者, 不離虛空, 然彼虛空體非實有, 故虛空界體亦非實”이라 하여 상좌부는 허공의 실체성을 부정하는 입장을 취하고 있다. 또한 택멸무위에 관하여 上揭書(433쪽下)에 “又上座設, 如世尊言, 如是句義. 甚爲難見, 謂一切依, 皆永棄捨, 寂靜美妙, 乃至涅槃, 如是涅槃, 如何難見.”이라 하여 택멸의 무체론을 주장하고 있다. 마지막으로 비택멸에 관하여 上揭書(435쪽上)에 다음과 같이 주장하고 있다. “然上座設, 非擇滅名, 諸聖教中, 曾無設處, 但邪分別, 橫計爲有非聖設故, 不可信依”라고 하여 비택멸의 진의성을 의심하고 있다.

9) 김동화, 『佛敎敎理發達史』, 寶蓮閣, 1968, 87~89쪽. 참조 또한 木村泰賢, 『小乘佛敎思想論』(木村泰賢 全集 第5卷), 171쪽에는 “대중부는 理想界(滅道諦)의 연구에 전념하였던 까닭에, 元來 滅諦에서 출발한 無爲觀을 점차로 범위를 넓힌 결과로 기인한 것으로 생각한다”라고 하였다. 그러나 대중부가 제시한 무위법의 범주는 단지 滅諦의 개념으로부터 야기된 것이 아니라, 김동화가 밝힌 無爲有作用設에 기인한 것이라 볼 수 있다.

이런 관점에서 상좌부 아비달마 논서인 『캇타밧투』에서 산재되어 서술된 대중부의 무위법을 종합하여 알아보자. 대중부 소속 부파들의해서 언급된 무위법은 ① 決定(niyāma), ② 緣起(paṭiccasamuppāda), ③ 四諦(sacca), ④ 四無色(ārūpa), ⑤ 滅定(nirodha samāpatti), ⑥ 虛空(ākāsa), ⑦ 沙門果(sāmaññaphala), ⑧ 得(patti), ⑨ 眞如(tathatā), ⑩ 一切法(dhamma), ⑪ 業(kamma)으로 구분하여 설명하고 있다.¹⁰⁾ 팔리 논서 『캇타밧투』에서 산재되어 예시된 대중부의 11가지의 무위법을 상좌부와 대중부 논쟁을 중심으로 하여 요약 정리하여 살펴보자.

① 결정무위(niyāmato asaṅkhato)에서 決定이란 말은 확신(assurance)을 의미한다. 원래 niyāmata는 ‘상주하는 성질’의 의미로서 초기경전에서 일반적인 추상명사로써 연기법을 설명하는데 자주 사용되고 있다.¹¹⁾ 이에 반하여 아비달마 교학에서는 형용사로써 의미가 축소되어 ‘~에 대한 確定性’(niyāmata)을 의미한다.¹²⁾ 이와 같이 여기서 말하는 결정무위는 무엇에 대한 확정성인가? 다른 아닌 四聖諦와 阿羅漢 聖位에 대한 확정성인 것이다. 왜냐하면 사성제에 대한 여실지견은 바로 불변하는 실체성을 의미하기 때문이다. 또한 아라한과는 불퇴전을 의미하며 혹은 심리적인 번뇌성에서 벗어난 확신 상태를 표현되어 지고 있기 때문이다. 그래서 대중부 案達羅派

10) 木村泰賢, 上揭書, 178~179쪽. 참조

11) NDP, Saṃyutta-Nikāya(2-3, nidānavagga & khandhavagga), 24쪽.

“오! 비구여 무엇이 연기법인가?…여래가 이 세상에 출현하든 출현하지 않든지 [法]계에 있는 [모든] 것은 법의 常住性이며, 법으로 인하여 確定된 것이며, [또한] 相依性이다(katame ca, bhikkhave, paṭiccasamuppādo? … uppāda vā tathāgatānaṃ anuppāda vā tathāgatānaṃ, ṭhīta va sā dhātu dhammaṭṭhātata dhamma-niyāmata idappaccayata).”

12) NDP, Dhammasaṅgani, 331쪽.

“무엇이 확정성으로 하여 법인가? 4가지 成見相應하는 마음과 두 가지 優俱行心으로 일어나는 마음과 같이 법이란 決定的일 수도 있고, [또는] 無決定的일 수도 있다. [그와 같이] 4가지의 出世間的 道는 確定性이다(katame dhammā niyatā? cattāro dīṭṭhigata-sampayuttacittuppādā, dve domanassasahagata- cittuppādā—ime dhammā siyā niyatā siyā aniyatā. cattāro maggā apariyāpanna—ime dhammā niyatā).”

(Andhakas) 각 부파에서 무위로써 인정하고 있다. 이에 대한 상좌부와 대중부 계통의 안달라파의 논쟁을 살펴보자.

[상좌부] : 확신은 일어나자마자 쇠멸하는 것이므로 의심스러운 것이 아닌가?

[안달라파] : 그렇다고 말 할 수 없다. … (상동) … 그러므로 확신은 무위이다.¹³⁾

② 연기무위(paṭiccasamuppādo asaṅkhato)란 연기의 원리가 상주불변의 진리로써 무위로 인정되고 있음을 나타낸다. 왜냐하면 여래가 이 세상에 출현하든지 않든지 이 원리는 항상 존재하는 理法으로 간주되기 때문이다. 앞에서 언급하였듯이 ‘항상 존재하는 이법’으로 인하여 석존이 성도 할 수 있다는 사실에 비추어 12緣起支 각각은 무위로써 대중부 계통의 일파인 東山住部(Pubbaseliyas)와 상좌부의 일파인 化地部(Mahirāsakas)에 의하여 주창되었다.¹⁴⁾

③ 사제무위(cattāri saccāni asaṅkhatāni)는 四聖諦를 의미한다. 사성제가 바로 진리로써 초기불교에서 쓰여지고 있었다는 사실에 기인하여 동산주부가 주창하는 바이다. 그러한 이유로서 동산주부는 ‘일반적인 사실’(vatthu sacca)과 ‘궁극적인 진리’(lakkhaṇa sacca)를 대비하여 사제를 궁극적인 진리로써 무위로 인정하고 있었다는 것이다. 이에 대한 설명으로써 동산주부는 다음과 같이 말한다.

[동산주부] : [만약 내가 잘못 이해하였다면] 붓다는 이와 같이 말하지

13) NDP, Kathāvatthu, 234쪽. “niyāme uppajja nirūddhe aniyato hoti ti? na hevaṃ vattabbe … pe … tena hi niyāmo asaṅkhata ti.”

14) 上揭書, 284~287쪽. 참조.

않는다. — “4가지 성스러운 것은 [진리 그 자체로써] 그와 같고, 여실하고, 진실하다. 무엇이 4가지인가? 오 비구여! 바로 곱로써, [진리 그 자체로써] 그와 같고, 여실하고, 진실하며 … (상동) …, 곱의 일어남으로써 … (상동) …, 곱의 멀로써 … (상동) …, 곱의 멀로 나아가는 성취로써, (진리 그 자체로써) 그와 같고, 여실하고, 진실하다.”

[상좌부] : 이것은 경에 있는가?

[동산주부] : 그렇다.

[동산주부] : 그러므로 사성제는 무위다.¹⁵⁾

④ 사무색무위(cattāro ārūpa asaṅkhata)는 無色界의 四禪定을 대표하는 것으로 하여 특히 사무색정 가운데 공무변처(ākāsaṇāññāyatana)를 말한다. 다만 넓은 의미로 해석한다면 식무변처, 무소유처, 비상비비상처까지 포함하고 있는 것이다. 이러한 사선정의 세계는 비물질적인 세계로써 ‘선협적인 고요성’(aneja)을 강조하고 있는 것이라 볼 수 있다.

[상좌부] : 진정 붓다가 설한 사무색은 無實在한 것인가?

[대중부] : 그렇다 할 수 있다. 실로 붓다는 사무색을 설하고 있다. 그와 같아서 사무색은 무위법이다.¹⁶⁾

⑤ 멸정무위(nirodha asaṅkhata)는 멸진정의 等至智 상에서 이루어지는

15) 上揭書, 289쪽. “nanu vuttarī bhagavatā—‘cattārimāni, bhikkhave, tathāni avitathāni anaññathāni! katamāni cattari? idarī dukkharī ti, bhikkhave, tathametarī avita thametarī anaññathametarī … pe … ayarī dukkhasamudayo ti … pe … ayamdu kkhanirodho ti … pe … ayarī dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti.’ attheva suttanto ti? āmantā. tena hi cattārī saccāni asaṅkhatāni ti.”

16) 上揭書, 290쪽. “nanu cattāro ārūppā anejā vuttā bhagavatā ti? āmanta. hiñci cattāro ārūppā aneja vuttā bhagavatā, tene re batabbe cattāro arūppā asaṅkhatā ti.”

‘식의 완벽한 중단’(nirodha samāpatti)을 의미하는 것이다. 사실 대중부는 멸정을 하나의 궁극적인 진리로써 이해하여 멸진정보다 한 차원 높은 동의어로 사용하고 있다. 다만 초기불교와 상좌부의 입장을 받아들여 入定狀態의 안온적정의 의미로써 멸정=무위로 설정하고 있다. 이러한 멸정을 무위로써 간주하는 부파는 대중부의 안달라파와 제다산부가 있다. 대중부 계통의 멸정에 관한 견해를 살펴보자.

[상좌부] : 멸정(nirodha)에 있음에 식의 구별이 심오하여, 식의 구별이 소실되어지고, 식의 구별이 쇠퇴되어 지는가?

[대중부] : 그렇다 할 수 있다.

[상좌부] : 조작되지 않은(asañkhata) 것에 있어서 식의 구별이 심오하여지며, 식의 구별이 소실되어지고, 식의 구별이 쇠퇴되어 지는가?

[대중부] : 그렇다 말 할 수 없다. ... (상동) ...

[상좌부] : 그렇다고 말 할 수 없다면, 멸진정(nirodha-samāpatti)이 무위인가?

[대중부] : 그렇다고 할 수 있다.

[상좌부] : 유위는 어떠한가? ... (상동) ...

[대중부] : 그렇다고 말 할 수 없다. ... (상동) ... 그와 같이 멸정이 무위이다.¹⁷⁾

⑥ 허공무위(ākāsa asañkhata)는 일체 현상의 인식적인 대상물을 포섭한다는 의미에서 안달라파에서 용인되고 있다. 이러한 용인은 결국 허공이란

17) 上掲書, 291~292쪽. “nirodhā vuṭṭhitassa vivekaninnarū cittarū hoti vivekaṇṇarū vivekapabbhārarū ti? āmantā. asañkhatā vuṭṭhitassa vivekaninnarū cittarū hoti vivekaṇṇarū vivekapabbhārarū ti? na hevarū vattabbe. ... pe ...: na vattabbarū- ‘nirodha samāpatti asañkhatā’ ti? āmantā. sañkhatā ti? na hevarū vattabbe. ... pe ...: tena hi niro dhasamāpatti asañkhatā ti.”

실체는 공허한 실체로써 대중부가 강조한 것인데, 일반적으로 ‘虛空界의 有見性’(vāyodhātu sanidassanā)이 적용된 것이다. 다음은 대중부의 견해이다.

그럼에도 불구하고 그대[상좌부]는 볼 수 있다. 두 나무 사이의 공간, 두 기둥의 공간, 열쇠구멍의 공간, 심지어 창문 안에 공간의 비유로써 허공은 유견성이다.¹⁸⁾

⑦ 사문과무위(sāmaññaphala asaṅkhata)는 入定 상태의 沙門의 異熟性を 의미한다. 그래서 순수한 정신적인 세계인 入定 상태를 무위로 간주하고 있는 것이라 본다. 沙門果는 예류과(sotāpatti phala), 일래과(sakadāgāmi phala), 불환과(anāgāmi phala) 그리고 아라한과(arahatta phala)를 말한다. 그러나 정확하게 말하자면 사문과는 아라한과를 지칭하는 것으로 봐야 한다. 이러한 구별은 사문이란 육계 이상의 선정의 단계를 성취하고, 또한 탐·진·치 삼독을 여위고 있기 때문에 그러한 가설이 가능하다. 그래서 대중부의 동산주부는 沙門性(sāmaññatā)과 沙門果를(sāmañña phala) 무위법으로 인정하고 있다.¹⁹⁾

⑧ 득무위(patti asaṅkhata)에서 得(patti)이란 의미는 ‘열반을 획득하였다는 것’에 도달되어진 상태를 암시한다. 대중부는 말하여, “그와 같이 득이란 무위성이다”²⁰⁾라고 하였다. 그래서 동산주부는 ‘열반을 획득하였다는 것’이란 사실에 입각하여 무위법으로써 ‘득’을 인정하고 있는 것 같다. 다만 유부의 5위 75법의 분류에서도 ‘득’은 불상응행법으로 표현되어지는 것에 반하여 동산주부는 득이란 것은 ‘열반 증득성’(nibbāna pattiya)의 언어적 실체의 규정을 위하여 다만 이 표현을 강조하고 있는 것이라 본다.

18) 同上, 294쪽. “hañca passati dvinnarū rikkhānarū antararū, dvinnarū thambhānarū antararū, tālacchiḍḍharū, vatapānacchiḍḍharū, tena vata re vattabbe, ākāso sanidas sa no ti.”

19) 上揭書, pp.499~500. 참조.

20) 上揭書, p.502. “tena hi patti asaṅkhatā ti.”

⑨ 진여무위(*tathatā asaṅkhata*)에서 眞如(*tathatā*)라는 것은 ‘불가변적인 실체’(immutable reality)로 해석되어 진다. 이러한 진여라는 개념은 실제적으로 상좌부와 대중부의 입장에서 중요하게 논리적인 전개의 필요성이 강요되어 지지 않았다. 다만 진여라는 것이 여래의 불멸성[=진리]과 관계하여 대중부에서 진여를 무위의 대상으로 삼은 것 같다. 대중부의 이러한 견해는 진여라는 그 자체는 어떠한 조건성을 배제하여 성립되는 개념으로써 다음과 같이 언급하고 있다. “이와 같이 일체 현상은 ‘그와 같은 성질’(*tathatā*)로 인하여 무위법이다”²¹⁾라고 하였다. 대중부가 이와 같이 진여성을 무위의 대상으로 인정하고 있는 배경에는 아마도 진여성을 궁극적인 진리의 體로 하여 진리의 실체성을 부각시키고, 또한 초기불교의 법에 대한 不虛妄性(*avitathatā*)과 法性常住(*dhammatthitā*)을 재차 강조하는 것이라고 볼 수 있다.²²⁾

⑩ 일체법무위(*sabbe dhammā niyatā*)는 일체 현상이라는 것이 五蘊의 確定性(*niyatā*)으로 이해된다. 오온의 확정이란 ‘필연적으로 확정되어 진 성질의 것’을 의미한다. 이것은 초기불교에서 오온을 궁극적인 眞理體로 하여 無我性を 강조한 것이라면, 대중부의 일체법무위는 일체 현상의 無常性を 강조하고 있는 것이 아닌가 한다. 그래서 대중부의 안달라파는 오온의 확정성을 실체로 하여 오온 하나 하나의 無自性を 인정하고 있는 것이라 볼 수 있다. 그와 같은 설명으로써 안달라파는 일체법을 오온의 다른 異名으로 하여 무위의 대상으로 삼고 있는 듯 하다. 이에 대하여 안달라파는 다음과 같이 서술하고 있다.

그와 같이 물질에 의하여 물질로써 있는 것은 확정적인 것이며, 감정에 있어서 ... (상동) ..., 지각에 있어서 ... (상동) ..., 행위에 있어서 ... (상동) ..., 의식에 의하여 의식으로써 있는 것은 확정적인 것이다.²³⁾

21) 上掲書, 503쪽. “tena hi sabbadhammānaṃ tathatā asaṅkhataṃ ti.”

22) 주11) 참조

①① 업무위(kamma niyata)는 일체현상 속에서 업이란 것은 어떤 필연성(niyatā)을 내포하는 것이다. 그 필연성이라는 것은 또한 ‘필연적으로 확정되어진 성질의 것’을 의미한다. 이러한 업의 성질로 인하여 현재와 현세적인 결과(업)가 숙명적으로 내세에 이어지는 것이라고 대중부에서 상정되었다. 다만 대중부의 입장에서 보면 이러한 ‘불변적인 업’[宿命性]의 성질도 “업(業)은 과(果)로서 실현되지 않는 한(限) 항존(恒存)하는 것”²⁴⁾ 그 자체로써 결국은 무위의 대상으로 이해되어진다는 것이다. 다음은 업에 관한 대중부의 견해이다.

그와 같이 현재의 조건에 의하여 감수되어진 업은 현재의 조건에 의하여 감수된 것으로 확정되어진 것이며, 次生에 감수되는 업 … (상동) …, (또한) 미래에 감수되는 업은 미래에 감수되는 업의 것에 따라 확정되어진 것이다.²⁵⁾

지금까지 위에서 언급된 11가지 대중부 무위법들을 정리하여 보았다. 더불어 대중부 계통의 각 부파의 입장을 정리하여 보면 다음과 같다. 안달라파는 決定, 滅定, 業, 一切法決定을 무위법의 범주로 하고 있다. 또한 복산주부는 滅定, 虛空, 一切法決定, 業을 무위법의 범주로 삼고 있다. 특히 주목해야 할 대중부의 일파인 동산주부는 緣起, 四諦, 四無色, 沙門果, 得을 무위법으로 인정하고 있다는 점이다. 이렇게 다변화된 무위법의 해석은 초기불교의 어떤 교설을 배경으로 성립되었는지는 정확히 추정할 수 없

23) 上揭書, 504쪽. “tena hi rūpaṃ rūpaṭṭhena niyataṃ, vedanā …pe… saññā …pe… saṅkhārā …pe… viññāṇaṃ viññāṇaṭṭhena niyataṃ ti.”

24) 김동화, 上揭書, 108쪽.

25) NDP, Kathāvatthu, 505쪽. “tena hi diṭṭhadhammavedaniyaṃ kammarā diṭṭhadhammavedaniya- ṭṭhena niyataṃ, upapajja-vedaniyaṃ kammarā … pe … aparāpariyavedaniyaṃ kammarā aparā- pariyavedaniyaṭṭhena niyataṃ ti.”

다.²⁶⁾ 다만 대중부가 법체론의 해석에 대하여 ‘다원적인 진여의 원칙’과 오직 유위법의 반대적인 개념이 아닌 ‘법의 常住性’이라는 이 두 가지 사실을 강조한 것이라 볼 수 있다. 다시 말하면 현상=본체는 둘이 아니라는 것이다. 그래서 각각의 대중부 계열의 부파가 법의 분류 원칙으로써 전체적인 무위법의 대상을 ‘想定 가능한 非物質的인 世界’로 보고 그 본체에 대한 다양한 설을 인정하는 듯 하다.²⁷⁾ 그러나 전체적인 대중부의 입장에서 상정된 무위법의 원리성에 있어서는 단지 하나 이다. 그것은 다름 아닌 ‘법의 상주성’이다.

지금까지 『갓타밧투』에서 보여지는 대중부 소속 부파들의 11가지 무위법의 범주를 살펴보았다. 이와 유사하게 유부의 입장에서 본 대중부의 무위법은 어떠한 것이 있는지 살펴보기로 하자. 먼저 [도표 1]에서 설하고 있는 내용을 알아보기 이전에, 표에서 언급된 부파들의 발생순서를 살펴보자. 간단히 역사적인 배경을 통한 발생순서를 도식화하여 보면, 대중부 → 설일체유부 → 화지부 → 법장부 → 정지부의 순이다. 그러나 직접적인 부파의 파생적 발생을 보면 대중부를 제외하고, 모두 상좌부의 계열로써 설일체유부 → 화지부 → 정지부와 같이 분기하고 있다. 이러한 부파들의 다양한 변천에 기인하여 대중부 무위법의 분류는 대중부 자체의 분류법이라고 할 수 없고, 다만 유부의 입장에서 정리된 것이라고 볼 수 있다. 그것은 다름 아닌 9종 무위법이다.

26) 다양한 무위법의 산출에 대하여 木村泰賢, 上揭書, 174쪽에 “그러므로 그것(무위법)은 世界觀的으로 말하면, 이러한 무위법은 세계의 隱居所로 하여, 혹은 의미에 따라 세간과 沒交涉에 병존하는 것으로 말하여 지는데, 그러한 결과에 따라, 그러한 범주에서 무위법은 완전하게 無作用을 특질로 하고 있다.”라고 하였다. 그런데 이러한 견해는 아비달마 교학의 입장을 잘못 전달할 소지가 있다. 왜냐하면 대중부의 무위법은 현상(法)=법의 原理性이라는 공식을 암시하고 있기 때문에 무작용의 특질을 무위법과 동일시하는 것은 다소 무리가 있다고 본다. 결국 법의 원리성이라는 대전제에서 대중부가 제시한 11종의 무위법을 이해해야 하기 때문이다.

27) 김동화, 上揭書, 88~89쪽. 참조

[도표 1] 대중부 계통 부파의 9종무위설과 유부계통의 무위법의 비교

	대중부 (이부종륜론)	대중부 (부집이론)	대중부 (사리불아비담론)	설일체유부	화지부	정지부 (부집이론)
1	擇滅	思擇滅	智緣盡	擇滅	擇滅	思擇滅
2	非擇滅	非思擇滅	非智緣盡	非擇滅	非擇滅	非思擇滅
3	虛空	虛空	決定	虛空	虛空	虛空
4	空無邊處	空處	法住		不動	無我
5	識無邊處	識處	緣		善法眞如	善如
6	無所有處	無所有處	空處智		不善法眞如	惡如
7	非想非非想處	非想非非想處	識處智		無記法眞如	無記如
8	緣起支性	十二因緣生分	不用處智		道支眞如	道如
9	聖道支性	八聖道分	非想非非想處智		緣起眞如	緣生如

다음으로 아비달마 교학에서 대중부의 9종무위법을 채용하고 있는 여러 경전들의 해석을 종합하여 그 다른 점을 살펴보면 다음과 같다. 먼저 대중부를 위시하여 여러 부파에서 허공, 택멸, 비택멸은 공통적으로 인정하는 무위법으로 간주하고 있다. 또한 대중부의 9종무위법의 요소들은 『부집이론』과 『이부종륜론』²⁸⁾에서 거의 같은 의미로 해석되어지고 있다. 다만 『부집이론』에서 보여지는 대중부 무위법의 요소는 개념적으로 같지만 논서의 진위성의 영향으로 인하여 그 의미가 더욱 추상적이라고 볼 수 있다.²⁹⁾ 이 외에 대중부 계통의 부파로써 일설부, 설출세부, 계유부 등이 9종 무위법을 주장하고 있다고 짐작된다.³⁰⁾

또한 『사리불아비담론』에서도 무위법이 보여지고 있는데, 이 논서의 소속

28) 『異部宗輪論』(『大正藏』 49, 15쪽下). “無爲法有九種。一擇滅, 二非擇滅, 三虛空, 四不動, 五善法眞如, 六不善法眞如, 七無記法眞如, 八道支眞如, 九緣起眞如。”

29) 『部執異論』(『大正藏』 49, 20쪽下). “無爲法有九種。一思擇滅, 二非思擇滅, 三虛空, 四空處, 五識處, 六無所有處, 七非想非非想處, 八十二因緣生分, 九八聖道分。”

30) 『異部宗輪論』, 上揭書, 15쪽中. “此中大衆部, 一設部, 設出世部, 雞胤部, 本宗同義者, 謂四部同設。”

부파는 명확하게 밝혀지지 않았다. 다만 전체적인 교리의 구성상 이 논서는 대중부의 소속이라고 학자들이 천명하고 있다.³¹⁾ 이와 같은 견해를 받아들여 대중부의 무위법을 조명하면, 이 또한 다소 애매한 부분이 있지만 학자에 따라 7종무위설 혹은 9종무위설 두 가지를 애매하게 해명하고 있다.³²⁾ 어쨌든 『사리불아비담론』에서 언급되어진 무위법을 내용적으로 『이부종륜론』에서 설하여진 9종무위설과 구분·비교 설명하면, 擇滅=智緣盡, 非擇滅=非智緣盡, 緣起支性=緣, 聖道支性=道, 四無色界는 같은 내용이다. 그리고 다른 점이 있다면 虛空과 決定의 차이점이다. 이와 같은 관점에서 유부는 대중부의 9종무위설을 정리하고 있다고 볼 수 있다.

이상에서 살펴 본 대중부 계열의 무위법의 구분은 팔리 논서 『캇타바투』에서 보여진 산발적인 대중부 각 부파의 교리가 유부 논서의 입장에 따라 정리된 9종무위설이 대중부의 학설로 채용되었다는 사실을 한층 더 확연히 짐작 할 수 있다.

3) 설일체유부의 무위법

설일체유부(Sarvāstivāda, 이하 유부로 약칭)의 교설은 ‘三世實有 法體恒

31) Hajime Nakamura, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, 108쪽.에 보면 “Some connection with the Mahāsaṅghikas is evident because it sets forth the theory that the mind(citta) is originally pure”라고 언급하고 있다.

32) 木村泰賢, 上掲書, 178쪽에 備考 ④에 보면 七無爲라고 언급되어 있고, 水野弘元, 佛敎敎理研究(水野弘元著作選集 第二卷), 415쪽에 보면 九無爲라고 되어 있다. 이러한 차이점은 원문해석의 상이점에서 그 이유를 알 수 있다. 『사리불아비담론』(『大正藏』 28, 526쪽下)에서 보면 “云何法入, 法界是名法入. 云何法入, 受想行陰, 若色不加見無對, 若無爲, 是名法入. 云何法入 … 智緣盡非智緣盡決定法住緣, 空處智識處智不用處智, 非想非非想處智”에서 ‘決定法住緣’를 끊어 읽느냐 아니면 붙여 읽느냐 하는 차이점이라 볼 수 있다. 단지 옳고 그름을 떠나 이 두 가지 해석의 구분점으로 인용된 『사리불아비담론』이 대중부에 가까운 교설이라는 이유로 9무위설이 타당성이 있다고 본다.

有'라고 하는 시간론을 중심으로 구성되었다. 시간론적 배경으로 본다면 모든 법의 해석은 현상적인 생멸의 선상에서 현상이라는 것이 끊임없이 전도 된다는 '실유설'을 주장하고 있다. 과연 법이 실유라면 그 실유성을 인정할 수 있는 體는 없는가? 이것에 대하여 유부는 법체(法體)라고 하는 '비작용적인 존재'를 무위법으로써 구분하고 있다. 이에 대한 유부의 정의으로써 "現象界의 所依가 되고 근원이 되는 本體界는 그것이 인연의 이치에 의하여 조작되는 것이 아니라는 의미를 표현하기 위하여 無爲라 한 것이다"³³⁾라고 하였다. 과연 유부의 무위는 '인연의 이치에 의하여 조작되는 것이 아니라는 의미'를 가진 것일까? 정통설일체유부(Mūla-sarvāstivāda)의 견지에서 경량부의 입장을 옹호한 『구사론』을 인용하여 보면 세친(Vasubandhu)은 다음과 같이 무위법의 정의를 설하고 있다.

오로지 유위법만이 원인과 결과를 짓는데, [반면] 온갖 무위법은 그렇지 않다. 왜 그런가 하면 6인이 없으면 5果도 없기 때문이다. 어찌하여 무간도와 이계과는 능작인이 작용되는 것을 허락하지 않는가? [일체 현상의] 일어남에 있어 능작인의 작용이 장애가 없다면, 어떠한 것을 짓던 무생도이며 무위이다. 만약 그와 같이菓가 있으면,菓는 어떠한 의미인가? 말하여 道果이며, 道力을 얻는 것이다.³⁴⁾

정통설일체유부는 무위법의 정의에서 道果를 설명하고 있다. 다만 이것은 "무위법은 어떤 원인도 가질 수 없다. 왜냐하면 작용이 영원히 증지된 무위법이라면 그것은 존재하지 않았던 때에 [따라 무위라는 개념은] 생기할 수 없기 때문이다"³⁵⁾라는 개념을 반영하고 있다고 볼 수 있다. 그래서 대체적

33) 김동화, 『俱舍學(小乘佛敎의 有哲學思想)』, 52쪽.

34) 阿毘達磨俱舍論 권6(『大正藏』 29, 33쪽下). “唯有爲法有因有果非諸無爲。所以者何。無六因故無五果故。何緣不許諸無間道與離繫果爲能作因。於生不障立能作因。無爲無生道何所作。若爾誰果。果義如何。謂是道果。道力得故。”

으로 유부 계통의 부파는 실유론과 법체론에 입각하여 원인과 결과가 없는 현상을 무위법의 대요로 삼고 있다.³⁶⁾ 엄밀히 말해서 과거·현재·미래의 시간의 연속적 작용의 실유론은 현상의 작용적 개념[三世實有]이며, 동시에 유부 논사들의 입장에서 법의 상주론[法體恒有]으로 이해되어 질 수도 있다. 그것은 유부에서 모든 현상의 조건성을 존재의 법[유위법]으로 설정하고, ‘그와 반대되는 성질’을 상주하는 개념으로서 따로 무위법을 설정하고 있기 때문이다. 이와 같이 유부는 제법을 기준으로 하여 무위법을 常住[道果]하는 개념으로 삼은 것 같다.

그래서 유부에서는 상주하는 개념으로서 허공(ākāśa), 택멸(pratisamkhyā-nirodha), 비택멸(apratisamkhyā-nirodha)을 무위법의 범주로 인정하였다. 이러한 삼무위설은 최초로 『법온족론』에서 볼 수 있다.³⁷⁾ 『법온족론』보다 후대에 성립된 『아비달마품류족론』에서도 삼무위설을 설하고 있다.³⁸⁾ 이러한 유부의 3종무위설을 세 가지 관점에서 자세하게 살펴보면, 첫째로 『품류족론』에 허공이란 개념은 단지 빈 공간을 의미하는 것이 아니라 모든 것을 포용하여 불변하는 성질로써 이해되어지는데, 그것은 물질적 개념으로서의 무위법이다.³⁹⁾ 둘째로 열반=멸성제의 동격관계로 한 무위라는 개념으로서 택멸은

35) Edward Conze, 『印度佛教思想史』, 안성두譯, 173쪽.

36) 『大毘婆沙論』 권21(『大正藏』 27, 105쪽下)에 보면 유부의 유위법과 무위법에 관한 하여 다음과 같이 설명되어 지고 있다. 問何故有爲法有因有果, 無爲法無因無果耶. 答有爲法流轉世故有因有果, 無爲不爾故無因果. …復次有爲法有作用故有因有果, 無爲不爾故無因果(질문하여 어떠한 까닭에 유위법은 원인과 결과가 있으며, 무위법은 원인과 결과가 없는가? 답하여 유위법은 세속의 [모든 것에] 유전하는 까닭에 원인과 결과가 있으며, 무위[법]은 그러하지 않으므로 원인과 결과가 없다. …다시 부언하자면 유위법은 작용이 있으므로 그런 까닭에 원인과 결과가 있으며, 무위는 그러하지 않으므로 원인과 결과가 없다).

37) 『阿毘達磨法蘊足論』 권11(『大正藏』 26, 505쪽中). “云何無爲界, 謂虛空及二滅. 是名無爲界.”

38) 『阿毘達磨品類足論』 권1(『大正藏』 26, 692쪽下). “無爲云何, 謂三無爲. 一虛空, 二非擇滅, 三擇滅.”

“간택의 지혜력으로 번뇌가 영원히 멸진된 상태”로 이해되어지고 있다.⁴⁰⁾ 셋

39) 上揭書 694쪽上. “虛空運何, 謂體空虛 寬曠無礙 不障色行.” 또한 허공에 대하여 犢子部가 유부의 비논리성을 비판하고 있다. 정통설일체유부 논서인 『순정리론』 권 17(『大正藏』 29, 429쪽下)에 보면 “별차자[독자부]와 같은 이는 자세히 살펴서 생각 하지 않으므로 이와 같이 설한다. 실로 다른 물질을 용납하지 못하기 때문이라는 짐 착으로 말미암아, 허공의 체는 다른 물질의 장애를 입지 않기 때문이다. 다른 물질 이 생길 때에 허공은 갈라져 無常의 失을 이룬다.(如筏蹉子, 彼不審思. 故作是說. 由彼所執, 實不能容餘礙色故, 非虛空體被餘礙色所障礙故. 餘色生時, 虛空開避, 成無常失).”라고 하였다. 여기서 ‘無常의 失’이란 것이 중요한 의미를 내포하고 있는 데, 그것은 다른 아닌 물질과 허공계는 차별이 없는 것을 말한다고 볼 수 있다. 그래서 독자부는 유부의 허공을 비판 하지만, 유부는 이에 대하여 上揭書 430쪽上에 “허공도 또한 작용이 있기 때문에 體가 있음을 견주어 알 수 있다. [그래서] 작용은 앞에서 설한 것과 같아서, 허공은 따로 실체가 있는 것이다(此知有體, 如是虛空. 亦有用故, 此知有體. 用如前說, 是故虛空, 別有實體)”라고 하였다. 이는 유부가 허공을 물질적인 실유의 대상으로서 인정하는 것이며, 그 작용에 있어서 무위법이라는 것을 역설적으로 표현한 것이라 보아야 한다.

40) 同揭書. “擇滅云何, 謂滅是離繫.” 유부의 택멸에 대한 비판으로써 『순정리론』에는 비유논사와 경량부의 두 가지 비판이 가해지고 있다. 먼저 비유논사[=유부계통의 이단자]는 상계서 430쪽上에서 “이미 일어난 隨眠[=번뇌]와 生의 種子가 없어지는 위치에서, 간택력으로 말미암아 다른 것으로 하여금 생기기 아니함을 택멸이라 이름 한다(已起隨眠生種滅位, 由揀擇力, 餘不史生, 名擇滅者)”라고 언급하고 있다. 이는 유부중 자체 안에서 택멸무위의 뜻이 정확하게 정착하지 못하였다는 것을 의미하는 것인데, 왜냐하면 택멸=열반이라는 개념이 불명확하기 때문이다. 이에 대해 同揭書에 “나의 종은 그래서 삼세의 미혹과 고타를 영원히 끊음으로 말미암아 열반과 모든 不生法을 증득하니, 오직 과거로 같이 열반이 장애함을 얻는 것처럼 반드시 다시 끊는 것이다(我宗可然, 由設通斷三世惑苦別證涅槃諸不生法, 猶如過去, 得障涅槃, 故復須斷)”라고 하여 택멸무위를 열반과 동일시하고 있다. 둘째로 경량부는 열반의 실체에 대하여 없다는 입장을 천명함에 대하여 유부는 제3제=멸성제가 같음을 인증하여 경량부의 설을 비판한다. 同揭書 432쪽上에 “또한 [열반이] 없다는 것이 어떻게 제3제를 얻을 수 있는가? 이 가운데 경주[=세친]는 경솔하게 답하여 말하기를 ‘제2의 無間聖見이 있기 때문에 제3을 이룬다 하였다.’ 이는 이치에 맞지 않는 것이다. 이제 이와 같이 힐난하는 자의 뜻은 만약 경계가 없다면 지혜는 생기 지 않는데, 어찌하여 무위와 제3제가 같지 않는가?(又無如何成第三諦. 此中經主, 輕掉答言, 第二無間聖見及說, 故聖第三. 此答非理, 今難者義, 以若無境界必不生, 如何見無爲第三諦)”라고 경량부의 세친을 비판하고 있다. 결국 유부는 택멸무위와 멸성제를 동격관계로 보고 있는 것이다.

제로 현상학적인 측면에서 유부는 생기·변화의 개념으로부터 ‘그와 반대되는 성질들’의 있음을 암시하여 비택멸이라는 개념으로서 설명하고 있다.⁴¹⁾

따라서 유부는 허공, 택멸, 비택멸이라는 무위법의 설정은 시간의 실유성을 인정하는 가운데 여기에 덧붙여서 상주불변성의 실체를 ‘本有的 作用論’으로 설파하고 있는 것이라는 것을 알 수 있다. 다시 설명하자면 유부의 3종 무위법은 결국은 상주하는 실체로서 작용하는 범주이며, 또한 무실체 한 것이 아니라 작용하는 것이라 보고 있기 때문이다.

따라서 3무위 중에 허공을 제외한 택멸과 비택멸은 초기불교의 멸=열반(nirodha)이라는 성질을 다시금 ‘변화하지 않는 존재’로써 강조하는 것이라고 볼 수 있으며, 멸이라는 개념을 상주라는 개념으로 확대 해석하고 있는 것이다. 왜냐하면 허공을 제외하고 택멸은 涅槃=唯善無漏=簡擇力所得의 滅=離繫와 동격의 의미로 쓰여지고 있으며, 비택멸은 緣缺不生法 혹은 畢竟不生法이라고 불리어지고 있기 때문이다.⁴²⁾

이러한 일차적인 3종무위법의 정의에 대하여 유부 자체의 다른 논서에도

41) 同揭書. “非擇滅云何, 謂滅非離繫.” 비택멸에 대한 경량부와 상좌부의 개념을 언급하여 유부의 입장을 비교·설명하면 다음과 같다. 『순정리론』(『大正藏』 29, 424쪽中)에 보면 “간택력을 떠나 緣이 결여됨으로 말미암아, 다시 나지 않는 것을 비택멸이라 이름하나니…(離簡擇力, 由闕緣故, 如不更生, 名非擇滅…)”라고 하였다. 이는 경량부가 일체 현상은 조건에 따라 일어나는 것으로써 잘나생멸로써 현상론을 강조하여 무위법을 반대하고 있는 경우를 밝힌 것이다. 그런데 이에 대하여 유부는 오직 緣의 결여만으로 인하여 무위법이 없다는 경량부의 입장을 비판하고 있다. 왜냐하면 유부는 무위라는 것은 무실체 한 것이 아니라 상주하는 실체로써 작용하는 것이라 보고 있기 때문이다. 또한 상좌부는 비택멸설은 일찍 붓다가 설한 것이 아니라 하여 유부의 비택멸무위법을 인정하지 않는데, 이에 대해 유부는 다음과 같이 설하고 있다. 上揭書, 435쪽上-中에 “세존은 말씀하되 비택멸이 우선으로 하여 未來世에 있다고 하였으며, [또한] 緣의 결여됨으로 인하여 영원히 생함이 없음을 얻나니, 응당 이것이 곧 비택멸의 體인 것을 알아야 한다(世尊所說, 非擇滅先, 於未來世, 有闕緣故, 得永不生, 應知此即非擇滅體)”라고 하여 유부는 세존의 말을 인용하여 비택멸의 성립됨을 강조하고 있다.

42) 김동화, 上揭書, 105~106쪽. 참조.

3종무위설이 설하여 지고 있다. 가장 가까운 것으로 하여 『중사분아비담론』에 虛空, 數滅, 非數滅이라는 3종무위설이다.⁴³⁾ 여기서 數滅과 非數滅에 쓰여진 ‘數’라는 의미는 擇滅과 非擇滅에서 ‘擇’과 동의어이지만 그 쓰임새에 있어서는 약간의 차이점이 보인다. 유부에 의하면 ‘擇’이라는 것은 지혜의 간택력을 의미하지만, ‘數’라는 것은 셀 수 없이 일어나는 모든 종류의 心・心所法の 生起를 의미하는 것이다.⁴⁴⁾ 그러나 이 두 가지 3종무위설은 그 내용에 있어서는 대동소이하다. 또한 『아비담팔건도론』에서는 數緣盡, 非數緣盡, 無常이라는 異譯語의 3종무위설이 설하여 지고 있다.⁴⁵⁾ 이러한 3종무위법의 정의는 정통설일체유부의 입장에서 뚜렷하게 그 내용이 위에서 언급된 유부 논서보다 후대에 성립된 『아비달마순정리론』에서 정리되었는데 그 것은 다음과 같다.

43) 『衆事分阿毘曇論』 권1(『大正藏』 26, 627쪽上). “云何無爲, 謂三無爲. 虛空, 數滅, 非數滅, 是名無爲法.” 또한 上揭書, 828쪽에 3종무위설에 대한 내용이 소개되고 있는데, “云何虛空, 謂虛空無滿, 容受諸色, 來去無礙. 云何數滅, 謂數滅滅是解脫. 云何非數滅, 謂非數滅滅非解脫”이라고 되어 있다.

44) 이에 대한 자세한 설명은 『阿毘曇甘露味論』 권16(『大正藏』 28, 980쪽上)에서 서술되고 있는데 인용하여 보면 다음과 같다. “云何三無爲, 智緣盡非智緣盡虛空. 云何智緣盡, 有漏無漏智慧力諸結使斷得解脫, 是謂智緣盡. 云何非智緣盡, 未來因應生不生, 是謂非智緣盡. 云何虛空, 無色處無對不可見, 是謂虛空(무엇이 무위인가? 智緣盡, 非智緣盡, 虛空이다. 智緣盡은 무엇인가? 유루・무루의 지혜력으로서 모든 번뇌의 결박을 끊어서 해탈을 얻는 것이다. [그러면] 非智緣盡은 무엇인가? 응당 미래의 원인에 의하여 생활 것이 없는 것이니, 이것을 비지연진이라 한다. 무엇이 허공인가? 色處에 있어서 가히 對應하여 볼 수 없는 것이다.” 위 문장에서 보이듯이 지연진이라는 것이 유루・무루법에 의한 心解脫을 이루는 것으로 보아 ‘數’라는 의미를 ‘심리적 분별’로 해석해야 한다고 본다.

45) 『阿毘曇八健度論』 권2(『大正藏』 26, 777쪽下). “數緣盡云何, 非數緣盡云何, 無常數緣盡云何. 答曰, 其盡者, 是解脫, 是謂數緣盡, 非數緣盡云何. 答曰, 其盡者, 非解脫是謂非數緣盡, 無常云何. 答曰, 諸行變易滅盡不住, 是謂無常, 無常非數緣盡有何差別. 答曰, 無常者, 諸行變易滅盡不住, 非數緣盡者, 已脫苦患愁憂諸惱, 不隨欲意未得離欲, 無常非數緣盡此是差別.” 위 문장에서도 盡=滅이라는 의미를 감지할 수 있는데 이것은 유부가 3종무위설을 설함에 있어 단지 그 내용적인 면은 상이점이 없지만, 다만 그 표현적인 용어에 있어 차별을 시도하고 있다는 것을 알 수 있다.

삼무위설은 간략하게 설하면, 허공이란 단지 장애가 없는 성질로 [그 성질 가운데] 모든 법(일체현상)은 극히 자명하게 현현 된다. 그런 까닭에 허공이다. 이것은 곧 無障礙의 모습이며, 4대중[地·水·火·風]이 의할 바이며 또한 물질의 화합으로 인하여 이루어진다. 일체가 능히 덮여 있는 것이 아니며, 혹은 장애가 되는 것이 아니므로, 역시 장애가 될 수 없으니 고로 말하여 無障의 相이 된다. 이미 설한 허공같이 택멸 역시 어떠한 속박으로부터 떠난 성질이며, 사성제에 대하여 각각 지혜력으로써 간택을 구별하므로, 고로 이름해서 擇이 되며, 즉 이것은 번뇌로부터 떠난 離界涅槃으로써 지혜의 差別相이며, 또한 그 결과이다. 이것을 택멸이라 한다. … 이미 설한 택멸과 같이 마땅히 생기는 [일체법]을 영원히 막는 것이 비택멸이다. 여기서 擇이란 이치에 따라 지어지는 지혜이며, 이러한 지혜로 말미암아 미래의 법이 영원히 단절하여 生하는 것이 아니므로 이름하여 非擇滅이라 한다.⁴⁶⁾

지금까지 유부의 3중무위설에 관하여 알아보았다. 다른 시각으로 보면 유부의 3중무위설 해석은 일종의 ‘존재의 법’으로 고찰되어 실유·상주[事]라는 개념을 긍정하는 경향을 가지고 있다고 볼 수 있다. 그리하여 유부는 삼세실유설을 배경으로 하여 법의 常住와 常住不變의 의미 차별을 시도하였다고 인정 할 수 있다. 상주하는 의미는 無始·無終의 시간론적인 전이 속에서 하나의 일체성을 의미하며, 상부불변이란 것은 가변적인 존재의 현상적 동일성을 의미한다고 볼 수 있다. 그래서 유부의 본체론은 상주하는

46) 『阿毘達磨順正理論』 권1(『大正藏』 29, 332쪽中). “於略所說三無爲中, 虛空但以無礙爲性, 於中諸法最極顯現, 故名虛空. 是則無障以爲其相, 所有大種及造色聚, 一切不能遍覆障故, 或非所障. 亦非能障是故說言無障爲相. 已說虛空, 擇滅即以離繫爲性, 於四聖諦各別簡擇, 故名爲擇. 即是善慧差別爲性離繫涅槃是此果故, 名爲擇滅. … 已說擇滅, 永礙當生得非擇滅, 擇謂如理勤所成慧. 不由此慧, 有法永礙未來法生, 名非擇滅.”

것은 실유 한다는 의미로써 무위법이며, 상주불변이라는 것은 영원성의 열반을 의미한다. 다시 말해 유부는 상주=무위법이라는 공식으로 하여 대중부의 다양한 무위법의 대상을 불변성이라는 개념으로 배척하고 있다.

그러한 이유는 정통설일체유부에서도 엿볼 수 있는데, 이 부파는 無爲를 無事라고 단언하고 있다.

본론[品類足論] 중에 무위법을 無事라고 이름한다고 설한 것은 바로 원인이 없는 뜻이다. 왜 그런가? 事에 다섯 가지가 있으니, 첫째는 自性事이다. 어떤 곳[發智論]에 말하기를 만약 이미 그 일[법의 자체]을 얻으면 그것은 그 일을 성취한 것과 같다는 것이다. 둘째는 所緣事이니, 어떤 곳[品類足論]에 말하기를 일체법을 안다는 것은 옹당 그 일은 잘 안다는 것과 같다는 것이다. 셋째는 所繫事이니, 이것은 어떤 곳[發智論]에 말하는 것과 같이 일에 애욕의 결박으로 얽매이면 그는 이 일에 성념의 결박에 얽매는 것과 같은 것이다. 넷째는 所因事이니, 어떤 곳[品類足論]에 말하기를 일이 있는 것은 어떤 것이냐 하면 온갖 유위법을 말한다고 한 것과 같은 것이라 한다. 다섯째는 所攝事이니, 이는 어떤 곳[婆沙論]에 말하는 것과 같이 발·집·처자에 관한 일이라고 말함과 같다 하였다. 여기서 본론 중에 所因事에 의해서 無爲의 無事を 설하고 첫 번째의 自性事를 가지고 無爲의 無事を 설한 것은 아니다.⁴⁷⁾

여하튼 유부가 상좌부의 한 학파로서 파생되어 상좌부의 교리를 근간으로 하여 일체법을 설명하고 있지만, 무위법의 설정에 있어서 대중부의 학설

47) 『說一切有部順正理論』 권17(『大正藏』 29, 435쪽中). “說無爲法 名無事者, 是無因義. 所以者何, 事有五種. 一自性事, 如有處言, 若已得此事, 彼成就此事. 二所緣事, 如有處言, 一切法智所知隨其事. 三所繫事, 如有處言, 若於此事愛結所繫, 彼於此事恚結繫耶. 四所因事, 如有處言, 有事法云何, 謂諸有爲法. 五所攝事, 如有處言, 田事宅事妻子等事. 故本論中, 依第四設無爲無事, 不依最初自性事設無爲無事.”

을 채용하고 있는 듯 하다. 왜냐하면 유부의 3종무위설 중에 허공무위는 이미 『캣타밧투』에서 논하여 지고 있고, 택멸무위와 비택멸무위는 대중부의 결정무위와 멸정무위에서 그 관계성을 유추할 수 있기 때문이다. 더불어 범장부 소속(?)의 『아비담감로미론』에서 보면 설일체유부 논사 瞿沙는 3종무위설을 智緣盡, 非智緣盡, 虛空으로 표현하고 있는 것으로 보아, 이것은 유부의 3종무위설이 고유한 유부의 무위법이 아니라는 것을 반증하는 것이라 본다.⁴⁸⁾ 또 다른 이유에서 이러한 가설을 살펴보면 설일체유부에서 파생된 정지부가 9종무위법을 채택하고 있다는 것이다.⁴⁹⁾ 그러나 9종무위법에 대한 내용은 화지부의 내용과 비슷한 것으로 보아 유부의 3종무위설은 대중부로부터 연유한 설이 아닌가 한다.⁵⁰⁾

4) 화지부의 무위법

화지부는 상좌부 계열의 부파로서 일찍이 독자적인 교리를 형성하였다. 화지부의 교리의 특색은 상좌부의 교리를 전체적으로 인정하고 있지만, 부분적으로 대중부의 교리를 받아들이고 있다는 상호보완적인 입장이었다. 그러나 무위법의 해석에 있어서는 유부와는 상반적인 교리를 가지고 있다. 그 예로 화지부는 “과거와 미래는 현재가 아니다. [단지] 현재와 무위는 있다”라고 선언하고 있다.⁵¹⁾ 여기서 현재라고 하는 것은 찰나생멸에 잠주성(暫住

48) 『阿毘曇甘露味論』(『大正藏』 28, 980쪽上). “云何三無爲, 智緣盡非智緣盡虛空. 云何智緣盡, 有漏無漏智慧力諸結使斷得解脫, 是謂智緣盡. 云何非智緣盡, 未來因應生不生, 是謂非智緣盡. 云何虛空, 無色處無對不可見, 是謂虛空.”

49) 『部執異論』(『大正藏』 49, 20쪽中). “從設一切有部, 又出一部, 名正地部, 於此第三百年中.”

50) 上揭書, 22쪽中. “無爲法有九種, 一思擇滅, 二非思擇滅, 三虛空, 四無我, 五善如, 六惡如, 七無記如, 八道如, 九緣生如.”

51) 『異部宗輪論』(『大正藏』 49, 16쪽下). “其化地部本宗同義, 謂過去未來是無現在, 無爲是有.”

性·일시적 머무름)을 인정하고 있다는 것이고, 그와 반대적인 개념으로 ‘잠주하지 않은 성질’을 무위로 간주하고 있다. 그렇다면 화지부의 견해에 따라 현재와 무위의 실유성은 있다는 것인가? 이에 대한 대답으로 화지부는 다른 부파와는 다르게 초기 대승불교 사상과 긴밀한 유대 관계를 가지고 있다는 것이다.⁵²⁾ 즉 반야경에 보이는 무위법=진여의 개념의 성립이다.⁵³⁾

이와 같은 추론에 따라 화지부가 무위법의 설정에 있어 유부가 설정한 3종무위설을 포함하여 不動, 善法眞如, 不善法眞如, 無記法眞如, 道支眞如, 緣起眞如 등을 설정하고 있었다고 볼 수 있다.⁵⁴⁾ 여기서 부동, 선법진여, 불선법진여, 무기법진여는 심리학적인 요소로써 대중부의 네 가지 無色界無爲들과 차이점으로 나타나고 있고, 존재의 범으로써 道支眞如와 緣起眞如是 설하여 지고 있다. 이러한 화지부의 무위법의 근거는 네 가지 무위의 성질들은 진여[항상 그와 같이 존재]의 상태로 간주되어, 생멸의 잠주성으로 인하여 더 이상의 변함과 더 이상의 가감이 없는 의미로 표현되고 있다.⁵⁵⁾ 그러나 여기서 부여된 구체적 의미는 이상에서 보여진 네 가지 眞如性과 더불어 나머지 9종무위법의 요소들도 본질적으로 현세 지향적인 유(有)의 개념이라는 것이다. 즉 상주하는 것에 구체적인 현실성을 덧붙여 비경험적인 가능성을 현재 실체적으로 變移되는 성질로 무위법의 범주를 세우고 있다는 것이다. 다른 말로 표현하자면 가치의 상실을 의미하지 않고서도 또한 무위의 본질 자체의 다양성을 최대한으로 현실화하고 있다는 것이다.

52) 김동화, 「佛敎 唯心思想의 發達」, 『佛敎學報』 2, 79쪽. 참조.

53) 『大般若波羅蜜多經』(『大正藏』 5, 369쪽下). “無爲界性空故, 無爲界於無爲界無所有不可得. 無爲界於眞如乃至無作界無所有不可得. 眞如乃至無爲界於安隱界無所有不可得(무위계란空的 성질인 까닭에, 무위계는 소유할 바 없고 또한 얻을 바 없으므로 무위계라 한다. 무위계는 眞如 내지 無作界로 소유할 바 없고 또한 얻을 바 없다. [이와 같이] 眞如 내지 無爲界는 지어지지 않는 것이며 또한 얻을 수 없는 安隱界 이다.)”

54) 주28) 참조.

55) 『異部宗輪論』(『大正藏』 49, 16쪽下). “一切行皆剎那滅, 定無小法能從前世轉至後世.”

이러한 화지부의 무위법은 무위법의 분류로써 중기 대승불교 시대까지 유지되어 8종무위설로써 무착(Asaṅga)⁵⁶⁾에 의하여 설명되어 지고 있다.⁵⁷⁾ 이에 대한 자세한 설명은 다음과 같다.

무엇이 善法眞如인가? 말하여 無我性이며, [또한] 이름하여 空性이며 어떠한 相도 없는 실제의 스승한 法界이다 ... 선법진여과 같이 마땅히 不善法眞如와 無記法眞如도 그와 같음을 알아야 한다. 무엇이 虛空인가? 말하여 물질적인 성질을 받아들임에 인하여 일체 지어지는 업이 없는 것이며, 또한 이것의 멀이면서 이것의 떠남이다. 무엇이 不動인가? 이미 편정천의 욕망을 떠나 그보다 아직 스승한 고락을 떨함이 없는 것이다. 무엇이 上受滅인가? 말하여 이미 무소유처 욕망을 여의고 ...⁵⁸⁾

이상에서 살펴본 제 부파의 무위법은 실로 다양한 모습으로 표현되고 있음을 알 수 있다. 그러나 아비달마 교학에서 보여지는 무위법의 개념은 전통적인 불교철학의 의미에 있어서 그 가능성과 원리성은 다르지 않다는 것이다. 아비달마의 무위법은 단지 가능성의 특수한 경우에 불과 하다는 것이다. 여기서 가능성이란 궁극적인 진리의 세계를 지칭하는 것이며, 또한 원리성에 관한 어떤 진리도 우연적인 것이 아니라는 점이 특수한 경우이다. 그

56) 靜谷正雄, 『小乘佛教史の 研究—部派佛教의 成立과 變遷—』 172쪽에 靜谷正雄은 무착은 화지부에 출가하여 중국에는 대승불교에 귀의하게 된다고 서술 되었다. 이러한 이유로 무착은 화지부의 영향 아래 8무위설을 인용하고 있는 듯하다.

57) 『大乘阿毘達磨集論』 권1(『大正藏』 31, 666쪽上). “何等法界蘊不攝耶, 謂法界中諸無爲法. 此無爲法復有八種, 謂善法眞如, 不善法眞如, 無記法眞如, 虛空, 非擇滅, 擇滅, 不動及想受滅.”

58) 同揭書. “何等善法眞如, 謂無我性, 亦名空性無相實際勝義法界 ... 如善法眞如, 當知不善法眞如無記法眞如亦爾. 何等虛空? 謂無色性容受一切所作業故. 何等非擇滅, 謂是滅非離界. 何等擇滅, 謂是滅非離界. 何等不動? 謂已離遍淨欲, 未離上欲苦樂滅. 何等上受滅, 謂已離無所有處欲 ...”

리므로 아비달마의 무위법은 형이상학적인 필연성이 내재된 것이 아니라, 법의 원리에서 본 가능성=특수성이라는 논리적 성질에 그 의미가 담겨져 있다고 볼 수 있다.

3. 아비달마 무위법의 다양성과 그 공통성

이미 앞에서 살펴 본 대로 아비달마 교학에서 무위법은 두 가지 경향으로서 해석되고 있다. 하나는 ‘法の 原理性’으로써 무위법, 둘째는 법의 ‘常住 不變性’으로써 무위법이라 할 수 있다. 이러한 두 가지 큰 흐름은 아비달마 교학의 발전에 지대한 영향을 주었다. 그 예로 유부는 3종무위설을 설명하면서 허공, 태멸, 비택멸만 무위법으로 간주하고, 대중부가 설정한 11종의 무위법을 부정하고 있다는 것이다. 그러나 아비달마 교학의 전체적인 무위법의 개념은 일체 현상의 발생·소멸의 상대적인 개념으로서 법의 원리성과 불변성에 보편적인 정당성을 가지고 있다고 볼 수 있다. 이 두 가지 개념을 포괄할 수 있는 한 단계 위의 개념으로서 전체적인 아비달마 교학은 논리적으로 상정 가능한 세계, 즉 ‘어떤 모순도 포괄하지 않는 현실적으로 존재한다는 理法’을 무위법으로 나타내고 있다. 이러한 입장에서 아비달마의 무위법을 교리적으로 관찰하여 본다.

1) 법의 원리성으로 인식된 무위법

(1) 緣起法·無記를 무위법으로 인정하는 부파

초기경전에서 緣起法은 석존 성도의 원리적인 이법으로서 설명되고 있으며, 동시에 緣已生法과 동일개념으로 되어 있다. 그래서 연기법과 연이생법

의 관계는 법의 원리성과 법의 상주성의 관계로 귀착되고 있다. 다른 말로 표현하자면 연기법은 ‘~에 조건하여 일어나는 것’이며, 연이생법은 ‘이미 존재하는 현상’이다. 그래서 연기법과 연이생법은 동일 개념으로써 다름 아닌 相依相關의 原理에 지배되는 것이다. 이러한 상의 상관적 원리가 대중부의 입장에서는 법의 원리성으로, 반면 상좌부의 입장에서는 현실 세계를 구성하는 하나의 당연한 법칙으로서 간주되어 유위법의 범주 안에 설정되고 있다.

그러한 입장에서 상좌부 계통의 유부는 분명하게 “연기법은 유위법이다. [반면] 연기법이 아닌 것은 무엇인가? 그것은 말하여 무위법이라 한다.”⁵⁹⁾라고 단정하고 있다. 이와 유사한 어구가 『중사분아비담론』에서도 ‘비연기법(非緣起法)’이 무위의 의미로 유부에서 인정되어지고 있다고 볼 수 있다.⁶⁰⁾ 상세하게 설명하자면 연기법은 실상 모든 ‘조건성이 충족된 현상계’의 상의 상관성을 대변하고, 비연기법은 조건성이 결핍된 상태로 설명되어 진다. 그와 같은 맥락으로 다시 유위의 반대적인 개념인 무위법은 상의상관성에 지배되지 않은 세계를 암시한다 할 수 있다.

이와 반대적인 입장에서 연기=무위로 인정하는 부파는 대중부를 위시하여 화지부가 있다. 또한 『대비바사론』에서 보여지는 分別論者[대중부]가 있다. 대중부 계열의 입장을 감안하여유부 논서인 『순정리론』에서 예시된 대중부의 緣起性=無爲法の 타당성을 인용하면 다음과 같다.

다른 부파의 논사[대중부]가 있으니, 연기란 것은 무위다. 계경에 위하면, 붓다는 乞士에게 말씀하시되 이와 같이 연기란 내가 짓는 것도 아니고 다른 이가 짓는 것도 아니며, 여래가 세상에 출현하든 출현하지 않든 그것은 법성으로써 항상 상주하는 것이라 한다. 다시 부언하자면 이러한

59) 『阿毘達磨品類足論』 권6(『大正藏』 26, 715쪽下). “緣起法云何, 謂有爲法. 非緣起法云何, 謂無爲法.”

60) 『衆事分阿毘曇論』 권5(『大正藏』 26, 649쪽上). “緣起法云何, 謂有爲法. 非緣起法云何, 謂無爲法.”

뜻에 의하여 그 이치 또한 그러하다. 역시 그러하다면 [붓다의] 뜻에 의하여 연기란 그 누구에 의하여 지어진 것이 아니므로 설하여 무위다.⁶¹⁾

둘째로 無記를 무위법으로 설정하고 있는 부파는 대중부 계통의 안달라파와 정지부이다.⁶²⁾ 이러한 대중부의 견해는 주석 61번에서 自作도 아니고 他作도 아니라는 것을 무위라 하였듯이 대중부 일파인 안달라파는 『잡아함경』에 보여지는 無記는 自作도 他作도 아니며 自他作도 아니라는 설에 근거하여 무기를 무위법으로 인정하고 있는 것 같다.⁶³⁾ 이에 대하여 유부는 말의 가변적인 실체성을 부정하여 무기는 무위가 아니라고 반박하고 있다.⁶⁴⁾

(2) 四聖諦·無漏를 무위법으로 인정하는 부파

사성제를 기준으로 하여 무위법을 인정하는 부파는 크게 대중부와 화지부로 되어 있다. 여기서 순수하게 팔정도[八聖道分]만을 무위로 인정하는 부파는 오직 『부집이론』에서 보여지는 대중부의 화설이다.⁶⁵⁾ 한 걸음 더 나아가 정지부는 대중부의 9종무위법을 인정하면서, 사성제에 있어서는 고·집·멸성도가 유위법 범주에 속하고 마지막 도성제를 무위법으로 구분하고

61) 『阿毘達磨順正理論』 권28(『大正藏』 29, 499쪽上). “有餘部師, 說緣起是無爲. 以契經言, 佛告乞士. 如是緣起, 非我所作, 非他所作. 如來出世若不出世, 如是緣起, 法性常住乃至廣說. 由此意說, 理亦可然, 謂此意言, 如是緣起, 無別作者, 故說無爲.”

62) Nalinaksha Dutt, *Buddhist Sects in India*, 120~121쪽. 참조.

63) 『雜阿含經』 권12(『大正藏』 2, 86쪽上). “云何瞿曇, 苦自作耶, 佛告迦葉, 苦自作耶此是無記 ….”

64) 『阿毘達磨藏顯宗論』 권1(『大正藏』 29, 780쪽下). “謂語依義說名言依, 無爲聚中唯有其義, 無語依故不名言依, 有說無爲有依有義, 但闕語故不名言依. 又諸有爲與能言體有俱起義, 無爲不然.”

65) 『部執異論』 권1(『大正藏』 49, 21쪽中)에 보면 “사성제 가운데 세 가지 성제는 유위이고, 하나는 무위이다. 사성제를 순차적으로 관하여(四諦中三諦有爲, 一諦無爲. 四諦次第觀)”라 하여 그 타당성을 밝히고 있다.

있다.⁶⁶⁾ 이에 관하여 사성제 중에 멸성제만을 택멸무위법으로 하는 부파는 유부이다.⁶⁷⁾ 또한 유부는 無漏를 가설적으로 무위법의 범주로 삼고 있다.

무엇이 무루인가? 말하여 도성제와 3종무위이다. 무루라는 것은 도성제가 되는데, [그것은] 말하여 색을 포함한 오온의 유루가 아니다. 삼무위라는 것은 [또한] 말하여 허공, 택멸, 비택멸이다. 이러한 허공을 포함한 도성제는 [모두가] 이름하여 무루인이다.⁶⁸⁾

(3) 眞如를 무위법으로 인정하는 부파

대중부의 일파 중에 특이하게 복산주부가 일체법의 진여성을 무위로 간주하고 있다.⁶⁹⁾ 이미 앞에서 언급한 화지부 또한 진여성을 인정하여 무위법의 범주로 하고 있다.

지금까지 설명한 緣起法, 無記, 四聖諦, 無漏, 眞如性은 대중부의 무위법의 범주임을 알 수 있다. 이것은 대중부와 상좌부가 반대적인 교리를 나타내고 있다는 점에 주목해야 한다. 말하자면 아비달마 교학에서 무위법의 분류로 인하여 두 부파의 평행적인 이견은 불교사상사에 커다란 흐름으로 나타나고 있다는 것이다.

66) 『十八部論』(『大正藏』 49, 19쪽中)에 “彼彌沙塞部根本見者 … 有九無爲事, 謂數滅非數滅虛空善法也, 不善法如無記法, 如道緣起”이라 하여 道를 언급하고 있는데 이것은 사성제 중에 있는 도성제를 지칭하는 것이라 본다.

67) 『阿毘達磨集異門足論』 권6(『大正藏』 26, 392쪽上). “云何苦滅聖諦. 答擇滅無爲, 是名苦滅聖諦.”

68) 『阿毘達磨藏顯宗論』 권1(『大正藏』 29, 780쪽上). “云何無漏, 謂道聖諦及三無爲, 名爲無漏. 道聖諦者, 謂非有漏色等五蘊. 三無爲者, 謂即虛空擇非擇滅. 此虛空等及道聖諦, 名無漏因.”

69) 주11) 참조

2) 상주불변성으로 인식된 무위법

(1) 五蘊·補特伽羅를 무위법으로 인정하는 부파

유부의 삼세실유를 인정하는 입장에서 독자부는 아주 특이한 교설을 가지고 있다. 단지 여기서 주의 할 점은 독자부는 오온설을 무위법으로 인정하고, 한 걸음 더 나아가 오온의 실체성인 보특가라(pudgala)를 무위법으로 삼고 있다는 것이다. 왜냐하면 독자부는 삼세에 유전하는 실체로써 보특가라를 무위법의 범주를 설정하고 있기 때문이다. 이와 같이 시간적인 조건을 배제한 존재의 법으로서 독자부는 무위를 설하고 있다.

말하자면 五藏說 속에 삼세(① 過去, ② 現在, ③ 未來)는 유위법이며, 이와 상반되는 세계로써 시간적인 조건에 제약받지 않는 것을 ④ 無爲法이라고 하고, 다시 이 두 양면을 여윈 것을 ⑤ 不可設法藏⁷⁰⁾이라고 하였다.⁷¹⁾ 독자부가 보특가라를 무위법으로 인정하고 있는 것은 아주 특이한 경우이다. 이 오장설 속에 무위법은 다시 말하면 독자부의 보특가라라고 가정할 수 있는데, 그러한 근거로써 補特伽羅=無爲自性이라는 것이다. 무위자성이라는 개념은 상주하는 실체로써 스스로 존재하는 법이라는 것이다. 이에 대하여 유부는 독자부를 비판하는데 『顯宗論』에서 다음과 같이 논박하고 있다.

어떠한 까닭에 무위가 處와 界에 속하지만, 蘊은 아닌가? 契頌에 이르
되 蘊이라는 것은 무위가 아니며, 그 [두 가지] 뜻은 서로 상응하는 것

70) 김동화, 『佛敎敎理發達史』, 152쪽. 참조 不可設法藏이라는 것은 다름 아닌 보특가라를 의미한다. 경량부에서 보여지는 勝義補特伽羅와 아주 유사한 개념으로서, 非卽蘊離蘊이라 해석된다.

71) 『阿毘達磨俱舍論』 권29(『大正藏』 29, 153쪽中). “又彼若許補特伽羅與蘊一異俱不可說. 則彼所許三世無爲及不可說五種爾焰亦應不可說. 以補特伽羅不可說第五及非第五故.” 또한 김동화, 上揭書, 150~155쪽에 독자부의 오장설의 기원과 그 구체적인 증거가 명시되어 있다.

이 아니라 한다. 論하건데 모든 무위법이 만약 온이 된다면, 五蘊 中에 있어야 하며, 혹은 第六[蘊]으로 있어야 한다. 그러므로 모두가 이치에 맞지 않아서, 뜻에 위배된다. 왜냐하면 이것[온]은 물질도 아니며, 의식도 아니기 때문이다. 고로 온에 住하는 바가 아니며, 취합하는 뜻도 아니라서, 온은 무위법이 아니다.⁷²⁾

이러한 견해는 『순정리론』에서도 설일체유부의 비판 속에서 경량부의 입장이 다음과 같이 정리되고 있다.

譬喩宗[經量部]과 같이 무위가 보특기라라고 인정하는 것은 불가능하다. 그들[경량부 논사]은 무위가 無體性이라 집착하며, 응당 그렇다면 無體法이라는 것은 假有의 원인이 아니라 할 수 있다. 말하여 그것은 무위에 집착된 것으로서 어떤 相에 전도됨이 없는 것이라 한다. 그런 까닭에 보특기라에 의탁하는 것은 불가능하다고 할 수 있으며, 만약 得이라 (개념에) 의지하여 그 뜻을 살핀다면, 득이란 것은 바로 道이기 때문에 반드시 유위가 된다.⁷³⁾

(2) 阿羅漢果 · 四無色界 · 四沙門果를 무위법으로 인정하는 부파

대중부의 일파인 동산주부가 阿羅漢果와 四無色界를 무위법으로 인정하

72) 『阿毘達磨藏顯宗論』 권2(『大正藏』 29, 785쪽上)에 의하면, “何故說無爲在處界非蘊, 頌曰 蘊不說無爲 義不相應故. 論曰, 諸無爲法若說爲蘊, 立在五中或爲第六, 皆不應理, 義相違故. 所以者何, 彼且非色乃至非識, 故非在五, 聚義是蘊, 非無爲法”이라 하여 경량부의 입장에 선 세친 논사에 의하여 독자부의 오장설이 비판되어 지고 있다. 다만 위에서 언급되어진 오장설은 완전한 형태의 독자부의 오장설이 아니다.

73) 『阿毘達磨順正理論』 권67(『大正藏』 29, 706쪽下). “然譬喩宗理最不可依, 無爲立補特伽羅. 彼執無爲無有體故, 不應無體法爲立假者因, 謂彼執無爲唯不轉爲相. 故不可依託立補特伽羅, 若謂但依彼得建立, 得是道故必是有爲.”

고 있다.⁷⁴⁾ 또한 분별론자[非正統有部論者]도 四沙門果를 무위로 인정하고 있다. 아래 인용문에서 살펴 볼 수 있듯이 사문성=사문=사문과는 대중부와 유부의 입장에서 동일한 개념으로 취급되었다. 이것은 무엇을 의미하는 것인가? 그것은 아라한에 대한 시비 일 것이다. 이러한 시비를 종식시키기 위해서 설일체유부는 四沙門果를 유위법과 무위법의 두 방향의 범주로 구분하여, 유위법도 되고 무위법도 된다고 인정하고 있다.⁷⁵⁾ 이에 대하여 『대비바사론』에서는 정통설일체유부의 입장을 살펴보자.

분별논자는 사문과는 오직 무위와 같다고 말한다. 어찌하여 그들은 그와 같이 말하는가? [그들은] 경에 의지하여, 契經에 설한 바와 같이 붓다는 비구들에게 말하되, “나는 마땅히 너희들에게 사문성 내지 沙門果를 설하리라, 무엇이 沙門性인가? 말하여 八支聖諦이다. 무엇이 사문인가? 말하여 그 법[팔지성제]를 성취하는 것이다. 무엇이 沙門果인가? 말하여 예류과 내지 아라한과 이며” ... 이렇게 경에 의한 까닭에 사문과는 무위라고 하며, 이러한 의도를 막고자 하여, 사문과는 역시 無爲도 되고 有爲도 된다. 만약 사문과가 오직 無爲라면 契經에 위배되는 것이다.⁷⁶⁾

지금까지 설명한 상주불변성으로 인식된 여러 부파들의 무위법은 실로

74) 주16) 참조

75) 『阿毘達磨集異門足論』 권4(『大正藏』 26, 392쪽下~393上). “四沙門果者. 一預流果. 二一來果. 三不還果. 四阿羅漢果. 預流果云何. 答預流果有二種. 一有爲二無爲. 有爲預流果者. 謂證預流果時所有學法. 或已得或今得或當得. 是名有爲預流果. 無爲預流果者. 謂證預流果時所有擇滅. 或已得或今得或當得. 是名無爲預流果. 一來果不還果應知亦爾. 阿羅漢果云何. 答阿羅漢果有二種. 一有爲二無爲.”

76) 『阿毘達磨大毘婆沙論』 권65(『大正藏』 27, 336쪽下~337쪽上). “四沙門果唯是無爲如分別論者. 問彼何故作是說. 答依契經故. 如契經說. 佛告苾芻. 吾當爲汝說沙門性及沙門沙門果. 云何沙門性. 謂八支聖道. 云何沙門謂成就此法者. 云何沙門果. 謂預流果乃至阿羅漢果. ... 依此經故說沙門果唯是無爲. 爲遮彼意顯沙門果亦有爲亦無爲. 若沙門果唯無爲者便違契經.”

아비달마 교학에서 무위라는 개념의 중요성을 엿 볼 수 있다. 그러나 그러한 중요성에 비추어 또한 많은 무위법에 대한 개념의 확대 생산을 야기하기도 하였다고 볼 수 있다.

4. 결 론

아비달마의 무위법 고찰은 현상세계의 고찰이라고 보기보다는 아비달마 제 부파가 형이상학적인 관점, 즉 불변하는 존재의 법[理法]을 다시 추구하고 있다고 볼 수 있다. 이러한 입장에서 부파불교 발달사에 있어서 대표적인 4부파를 중심으로 하여 무위법의 실체를 논하여 보았다.

이것을 요약하여 보면 첫째로 상좌부의 입장에서 본 무위법은 다름 아닌 초기불교의 열반이다. 이것은 비경험적인 세계에 대하여 논리적으로 무위법을 상정하지 않고 다만 초기불교의 입장을 고수한 것이라 본다. 또한 대중부는 11종의 무위법 설정은 초기불교의 붓다의 말씀을 인용한 궁극적인 진리로써 수용한 것이다. 그러나 대중부 계통의 각 부파 또한 무위법의 설정에 있어서 다양한 의견이 산출되어 대립과 갈등을 겪었으나 일단 그 과정을 거치면서 유부에 의하여 대중부의 9종무위설로 정착된 것이라 파악해야 한다. 셋째로 설일체유부의 입장은 이러한 대중부의 무위법의 범주를 단지 3종무위설로 요약 설명하고 있다. 이것은 실유와 실유의 관계가 갖는 필연성 속에 있다고 주장되어야 한다는 것이다. 넷째로 화지부는 대중부와 유부가 설정한 일부 무위법의 범주를 진여성에 의하여 서술하고, 그 외에 나머지 무위법의 범주는 유부가 설한 ‘有의 必然性’란 의미에서 무위법을 해석하고 있다.

아비달마 교학은 각 부파의 무위법에 대한 해석은 또한 다양성과 그 공통성인 요소를 가지고 있다. 이는 두 가지 방향으로 하여 무위법을 고찰하고 있는 것인데, 그것은 법의 원리성과 법의 상주불변성이다. 이런 존재론·실유론

적인 아비달마 교학의 무위법은 일체 현상적이고 가변적인 진리에 대한 ‘상대적인 부정’이라 할 수 있는데, 그로 말미암아 아비달마 제 학파의 본체론이 성립된다고 볼 수 있다. 결국 이러한 상대적인 부정은 대승불교의 절대적인 부정을 잉태하는 원인을 제공하고 있다고 볼 수 있다. 그러한 예로 『열반경』에 보이는 무위라는 개념이 붓다와 동일한 개념으로 승화되어 버린다.⁷⁷⁾

이처럼 아비달마 교학을 특징짓게 하는 하나의 교리로서 무위법은 대승 불교로 이어져 대승 초기경전에 지대한 영향을 주었다고 해석 할 수도 있다.⁷⁸⁾ 또한 설일체유부의 實有思想에 대한 中觀學派의 비판적인 空사상과 瑜伽行派의 五位法의 분류에도 그 영향을 주었다는 것을 시사하는 것이다.⁷⁹⁾ 또한 대승불교에서 소지하고 있는 개별적인 ① 二無爲設, ② 四無爲設, ③ 六無爲設, ④ 八無爲設도 아비달마 무위법의 기초적인 해석으로 인하여 파생된 것이다.⁸⁰⁾

이 외에 무위법을 인정하지 않는 부파는 대체적으로 상좌부 계열의 부파로써 법상부, 신주부, 정량부, 밀림산부, 음광부 그리고 경량부가 있다. 왜 이러한 부파들이 무위법을 인정하지 않았는지 그 이유에 대하여 많은 견해가 있지만, 단지 가정할 수 있는 것은 ‘존재론적 실제성을 부정’하는 상좌부 계열의 부파들이라는 사실이다.

77) 『大般涅槃經』 권2(『大正藏』 12, 374쪽中). “文殊師利, 如來眞實是無爲法, 不應復言是有爲也. 汝從今日於生死中應捨無智求於正智當知 如來即是無爲. … 爾時文殊師利法王子讚純陀言. 善哉善哉, 善男子. 汝今已作長壽因緣, 能知如來是常住法不變異法無爲之法.”

78) 이러한 실례로서 화지부는 초기대승불교 경전과 밀접한 관련성을 가지고 있다고 본문에서 언급하였다. 그런 까닭에 비추어 보면 대승불교의 반야·공사상의 성립에 아비달마(특히 대중부의 계열의 부파)의 무위법이 큰 비중을 차지할 수 있었다는 것을 추론할 수 있다.

79) 『中論』 권1(『大正藏』 30, 3쪽中). “佛說, 大乘諸法, 若有色無色有形無形有漏無漏有爲無爲等諸法相入於法性, 一切皆空無相無緣.”

80) 小川宏, 『無爲法就 一特非擇滅思想 深淵發達一』, 『印度學佛教學研究』 第27卷 第2號, 221쪽. 참조

A study of unconditioned dhamma in the Abhidhamma philosophy

Bae Sang Hwan

This study conveys the unconditioned dhamma according to the conception of the Abhidhamma knowledge. We know that the Abhidhamma philosophy has a various way to the investigation of dhamma. This line of thought is problematic in several respects in the Buddhist philosophy after arising of Buddhist sects. For Buddha's word only regarded as the truth, even though Buddha did not mention the unconditioned dhamma. On the respect of it, the requirement that a diverse skeptical hypothesis has been risen the question by the Buddhist Theras. It would appear that, in principle, they thought skeptical hypothesis about the unconditioned dhamma regarded as a possibility of explanation. To appreciate the unconditioned dhamma over its skeptical question, we need to take into account the contents, as well as the form, of the Buddhist explanations.

Firstly Theravāda school posits the unconditioned dhamma as much as same meaning of nirvāṇa assuming that its characters are ultimately true. The reason is that Therāvādins did not consider the unconditioned dhamma as the empirical reality. Only they are followed the original meaning of early Buddhism concerning of the unconditioned dhamma. Secondly Mahāsāṅghika school, otherwise, takes the meaning of unconditioned dhamma to account for the relevant phenomena in some other

fashions. They selected the unconditioned dhamma in the field of immaterial idealism or determinism. Therefore by bringing in these abstract explanations, Mahāsāṅghikas run the risk of taking on a more elaborate explanatory mechanism than the Theravādins. At any rate they are treated the unconditioned dhamma in the nine incorporeal categories following the immaterial conception. Thirdly Sarvāstivāda school could just as well argue that the unconditioned dhamma is simpler than Mahāsāṅghika's treatments, on the grounds that the unconditioned dhamma posits only three objects; ākāśa, pratisaṅkh yā-nirodha, and apratisaṅkhyā-nirodha. Moreover, it is far from clear that, all by itself, elucidating fewer entities is a theoretical virtue. And properly, if need to be, Sarvāstivādins could be revised the three kinds of unconditioned dhammas to lay down the role of the consequence between be existing and be non-existing. Lastly the Mahīrāsaka school alternatively accepted the unconditioned dhammas blending both theories of Mahāsāṅghika and Sarvāstivādin. Now, as will emerge shortly, I think there is something right about the claims that the Mahīrāsakas are less coherent and less simple than the theories connected with before two schools. Because they, in a strict sense, are only considered the unconditioned dhamma in the nature of suchness. But if explanatory coherence and simplicity on the view of Mahīrāsaka are treated solely in structural terms, it should not be surprised that the nature of suchness do go through in the meaning of existence. Under this reason I suppose that the notion of suchness is a core idea to lead the Mahāyāna's conception of voidness caused the expansive explanation of unconditioned dhamma.

Another methodological point requires some remarks about unconditioned dhamma to manifest the meaning of its variousness. So I have divided the unconditioned dhamma into two categories, one is the ultimate principle and the other is an immutable law. In this view, theoretical models are not constitutive of an ontology — they are not the categorical contents — but they are, nevertheless, universally accepted as the ultimate truth according to the Buddhist philosophy.

I have so far been stressing the various notions to show the unconditioned dhamma according to the Abhidhamma philosophy. So I may well wish to be arguing that there are some schools, which did not concern the unconditioned dhamma at all. Mostly the branch school of Theravāda was not built the edifice of the knowledge of the unconditioned dhamma; Dharmmottariyas, Bhadrāyanīyas, Saṃmi tīyas, Dharmaguptakas, Kāśyapīyas, and Sautrāntika. They argue for the explanatory reality of the conditioned dhamma over any hypothesis which shares the structure of the unconditioned dhamma but which rejects its ontology. Realizing that the unconditioned dhammas are indefective, however, are not the same thing as spelling out precisely what their defects are. So I have undertaken here the investigation the unconditioned dhamma followed by the Abhidhammic traditional analysis.