

# vijñāna에 관한 논변

이 종 철\*

## 1. 들어가는 말

‘vijñāna’(識 인식)에 관한 가장 표준적인 정의는 『俱舍論』(AKBh p.11, 1.7)에 나오는 다음과 같은 구절일 것이다.

“viṣayaṃ viṣayaṃ prati vijñaptir upalabdhir vijñānaskandha ity ucyate”  
(하나하나의 대상에 대한 識別 곧 認知를 ‘識蘊’이라 한다.)

이 정의는 “vijñapti(識別)는 citta(마음), manas(정신), vijñāna(인식)와 同義語”라고 규정한, 『唯識二十論』의 기술에 典據를 제시해주기 때문에, 『俱舍論』과 唯識思想의 깊은 관련성을 보여주는 좋은 사례가 된다.

한편, 『中阿含』〈大拘絺羅經〉에는, vijñāna의 語義解釋에 관련된, 다음과 같은 흥미로운 구절이 보인다.

“識識是故說識”(大正藏 1, 790c)

이 구절이 우리의 관심을 끄는 이유는 단지 아함경의 권위 때문만은 아니

---

\* 한국정신문화연구원 한국학대학원 교수

다. 일견 이해하기 어려운 모호한 말인 것처럼 보이는 이 구절을 둘러싸고, 산스크리트 문법학자와 외수반두 사이에 문법학적이면서 또한 철학적인 대론이 진행되기 때문이다.

내가 이 구절에 주목하게 된 것은, 외수반두의 저서인 『釋軌論』(VY. P.100b5~100b8)에 소개되고 있는, 다음과 같은 재미있는 비판을 보고 나서이다.

“長老 대구치라(大拘絺羅 gsum po che chen po, Mahākauṣṭhila)여, 항상 辨別하기 때문에 智慧(prajña)라고 한다. 항상 識別하기 때문에 認識(vijñāna)이라고 한다.”<sup>1)</sup>고 [아함경에서] 설하고 있지만, 이 [用例]도 또한, [作用主體(kartṛ)가 아닌] 단순한 狀態(bhāvamātra)[=단순한 作用(kriyāmātra)]에 지나지 않는 것을 ‘작용대상을 동반하는 作用主體’(sakarmakaḥ kartā)[=타동사 구문의 주어]로 설하는 것으로, 이는 올바른 일이 아니다. 예를 들어 “간다는 작용이 마을에 간다”(gamaṇaṃ grāmaṃ gacchati)고 말하는 것과 같다. …”

『釋軌論』의 티벳어 번역을 보면, 漢譯〈大拘絺羅經〉에 나오는 구절, “識識是故說識”은 그 원문이 “vijānāti vijānātīti tasmāt vijñānam ity ucyate”로 還梵되며, 그 뜻은 “항상 식별하는 것이기 때문에 ‘vijñāna’(인식)라고 한다”가 된다.

이러한 ‘vijñāna’의 어의해석에 대해서 ‘작용’(kriyā), ‘작용주체’(kartṛ)와 같은 개념을 동원하여 ‘산스크리트어 바로 알고 바로 쓰기’에 어긋난다고

1) prajānāti prajānātīti tasmāt prajñā ity ucyate. vijānāti vijānātīti tasmāt vijñānam ity ucyate.

cf. Pāsādika(532):vijñānaṃ vijānāti ; Honjo(2031):vijānātīti vijñānam.

비판하는 對論者는, 구나마띠(Guṇamati, 德慧)의 『釋軌論註』<sup>2)</sup>를 보면, 산스크리트 文法學者(brda sprod pa pa=vaiyākaraṇa)이다.

『釋軌論』은 이 이후에 문법학자와의 긴 대론을 소개하면서(P.104b2~106b8), 문법학자가 암묵적으로 전제로 깔고 있는 형이상학적 실체관을 남김없이 폭로, 비판한다. 이 과정을 겪으면서 외수반두는 인식과 관련해서 緣起的 사고는 어떠한 것인가, 또한 <大拘絺羅經>의 어의해석은 문법학적으로 어떻게 정당화할 수 있는가 하는 문제에 해답을 제시한다.

게다가 이와 유사한 대론이 『俱舍論』 「破我品」(AKBh(P) p.473, l.13~p.474, l.9)에도 보이기 때문에, 우리는 『釋軌論』을 비롯한 유식 논서의 연찬이 『俱舍論』 해독에 기여하는 좋은 실례를 추적할 수 있으며, 더 나아가 비록 단편적인 형태일망정 『俱舍論』을 저술할 당시 외수반두가 이해하고 있었던 대승불교의 空思想의 편린을 문헌을 통해 확인할 수 있다.

『釋軌論』의 이 부분에 대한 기초 譯註연구는 아직 학계에 소개된 적이 없기 때문에 뒷부분에 따로 티벳어 번역 校訂本을 신기로 하겠다.<sup>3)</sup>

## 2. 문법학자의 비판에 깃든 형이상학적 입장

아함경에 등장하는 인식에 관한 기술, 곧 “식별하는 것이기 때문에 인식(識 vijñāna)이다”(vijñānāti vijñānam)라는 표현은, 문법학자의 입장에서 볼 때 어불성설(語不成說)이다.

문법학적으로 볼 때, ‘vijñāna’라는 語形은 *vi-√jñā + lyuṭ(ana)*의 과정을

2) VYT: (1) P.137a1-2, D.257b2; (2) P.137b8, D.258a4-5.

3) 학회 발표장소에서 우리말 번역문을 별도로 배포하였으나 이 논문에서는 지면상의 제약 때문에 덧붙이지 못하였다. 번역문이 필요한 분은 따로 연락을 주시기 바란다. 『석궤론』 해당부분의 비판교정본(critical edition)은 Peking版을 底本으로 삼아 Derge, Narthang, Cone판과 대조하였다.

거쳐 성립한다. 따라서 문법학자로서는 일반적으로 Pāṇini(3-3-115) (lyuṭ ca)의 규정을 적용시켜 ‘vijñāna’의 의미 상정 과정을 밝게 되는데, 이 때 ‘vijñāna’는 語根 *vi-√jñā*가 나타내는 作用(kriyā)인 ‘식별함’을 뜻하게 된다.

그런데 아함경에서 기술하고 있는 바와 같이 “식별하는 것이기 때문에 인식이다”(vijñānāṭī vijñānam)라는 식으로 ‘vijñāna’를 설명하면, “인식은 식별한다”(vijñānam vijñāṭī)는 문장이 성립하게 되어, 문법학적으로 올바른 언어표현으로 인정할 수 없는 이상한 문장이 버젓이 등장하게 되는 것이다. 예를 들어 “인식은 대상을 식별한다”는 문장을 쓴다고 해보자. 이 때 문법학자로서는 주어에 해당하는 ‘인식’을 ‘作用對象을 동반하는 作用主體’(sakarmaka-karṭṛ), 곧 ‘대상을 식별하는 자’ 또는 식별작용의 주체로 이해한다. 따라서 본래는 식별작용을 뜻하는 ‘vijñāna’(인식)가 식별작용의 주체로 잘못 쓰이고 있기 때문에 아함경의 기술은 문법학의 규정과 어긋난다고 보는 것이 문법학자의 비판의 요점이다. 문법학자의 입장에서 보면 아함경의 기술 “vijñānāṭī vijñānam”은 “vijñānāṭī vijñāḥ/vijñāṭā”로 표현하는 것이 옳은 일인 것이다.

문법학자의 이의제기 속에는 문장을 바로 쓰기 이상의 철학적 요구가 들어 있다. 문법학의 규정에 따르면, 말이나 문장 속에서 作用主體는 第一格이나 第三格으로 표현되며, 이 경우 작용주체는 Pāṇini(1-4-54)(svatantraḥ kartā)의 규정을 받아 ‘自在者’(svatantra)로 정의된다. 또한 作用主體와 作用은 별개의 것으로 구별되기 때문에, 식별한다는 작용은 그것과는 별개의 식별작용의 주체 곧 인식주체를 필요로 한다.

이러한 문법학자의 철학적 전제는 아뜨만 실체론자의 입장을 정당화하는 논리적 토대를 제공하고 있으며 실제로 와이쉴시카학파는 ‘自在者’라는 작용주체의 정의를 아뜨만의 존재성을 입증하기 위해 원용하고 있다.

인식이 식별작용이고, 작용은 작용주체에 부속되는 별개의 것이라고 한다

면, 식별작용과는 별개의, 그 작용을 담지하는 바 그 어떤 自在者가 존재하지 않으면 안 된다. 이와 같은 사고방식은 ‘知的 의지처’(jñānāśraya)로서, 또는 ‘행위의 주체’로서 아뜨만의 존재성을 인정하는 니야야·와이쉐시카 학파의 이론과 맥을 같이 한다.

### 3. 인식주체를 둘러싼 문제

문법학자의 비판에 대해서 외수반두는 우선 인식의 생기의 구조에 관해서 설명한다. 외수반두에 따르면 인식은 세 가지 조건(緣)을 갖출 때 비로소 생기한다. 인식기관(根 indriya), 현존하는 대상(drśyamāna viśaya), 그리고 특수한 주의력(作意)(manaskāra-viśeṣa), 이 세 가지가 그것이다. 『俱舍論』 「破我品」 가운데서도 인식의 생기의 원인으로서 이 세 가지를 들고 있기 때문에<sup>4)</sup>, 인식의 생기에 관해서 외수반두가 취하는 일관된 입장을 확인할 수 있다.

그렇지만 『釋軌論』에서 외수반두가 강조하는 점은, 인식이 생기할 때 이들 세 가지 가운데 어느 하나도 ‘自在者’(svatantra)가 아니라는 사실, 곧 서로가 相待의 관계에 있다는 점이다. 다시 말해서 이들 세 가지는 ‘他者에 의존하는 것’(paratantra)이다. 인식의 생기 과정에 인식의 담지자라고 칭할 만한 自在者가 없기 때문에 ‘누구의 인식’이라든가 ‘누가 인식한다’든가 하더라도 실은 그 ‘누구’를 ‘自在者로서의 작용주체’로 생각한다면 그러한 작용주체는 실재하지 않는 것이다.

여기서 우리는 일상적 언어용법에서 쓰이는 ‘작용주체’와 형이상학적 실

4) AKBh(P)(p.473, 1.13-14):

evam ko vijñānti kasya vijñānam ity evamādiṣu vaktavyam / tasya hetur indriyārthamanaskārā yathāyogam ity eṣa viśeṣaḥ.

체관에 뿌리를 둔 ‘自在者로서의 작용주체’를 구분해야 한다. 외수반두가 작용주체를 부정하고 있다고 하더라도 이 때 부정의 대상이 되는 것은 ‘자재자로서의 작용주체’이지, 우리가 일상적인 언어용법에서 쓰는 작용주체는 아닌 것이다. 예를 들어 “철수가 대상을 인식한다”고 할 때 이 문장에는 아무런 하자도 없다. 하지만 ‘철수’에 대해서 ‘自在者’로 보는 사고가 개입되면 이 문장은 틀린 진술이 되는 것이다. ‘실체적 존재로서의 나’를 부정하면서 ‘언어적 존재로서의 나’를 긍정하는 태도와 같다고 보아야 한다.

『釋軌論』 자료부분의 끝머리에 다음과 같은 기술이 보인다.

‘단지 인식에 지나지 않는 것’(vijñānamātra)에 관하여 ‘作用主體’라고 일상적인 언어용법(vyavahāra)을 쓸 뿐, 我見(ātmaḍṛṣṭi)에 의해 妄想된 작용주체는 그 어떤 것도 존재하지 않는다.

#### 4. 인식의 존재론적 성격

그런데 세 가지 조건에 의해 인식이 생기한다고 할 때 그 인식은 무엇인가?

문법학자의 의미 해석대로 ‘vijñāna’가 인식작용만을 뜻한다고 한다면 “식별하는 것이기 때문에 인식이다”는 아함경의 구절은 “인식작용은 식별한다”는 뜻이 되어 표현상 성립할 수 없게 되고 이러한 약점은 앞에서 살펴 본대로 곧바로 문법학자의 비판을 받기 마련이다. 따라서 외수반두로서는, ‘vijñāna’가 식별작용을 뜻한다는 문법학자의 어의해석을 받아들일 수 없게 된다. 이 문제를 좀더 상세하게 살펴보기로 하자.

문법학자의 비판의 요지는, 첫째, “인식은 식별한다”는 문장에서 ‘인식’은 식별작용에 지나지 않기 때문에 ‘인식’을 작용주체를 나타내는데 사용되는

第一格으로 표현하는 것은 올바른 언어사용법에 위배되며, 둘째, 인식작용을 인정한다면 인식하는 자, 곧 인식작용과는 별개의 인식주체를 설정해야 한다는 두 가지 점에 있다. 반면에 외수반두로서는 경전해석상 인식을 인식작용으로서 인정할 수 없는 것은 당연한 귀결이지만, 인식을 自在者로 인정하지도 않기 때문에 인식주체로 상정할 수도 없는 노릇이다.

『釋軌論』 가운데서 외수반두는 다음과 같이 인식(vijñāna)의 존재론적 성격을 묘사한다.

(a) 세 가지 조건에서 ‘인식’이라는 實體(dravya)가 생긴다(a1). 인식에 ‘식별한다’는 작용이 없더라도(a2), 어떤 대상에 대해서 인식이 생길 때, 그 인식은 그것 [=靑(nīla) 등의 대상]을 파악하는 방식인 行相(ākāra)<sup>5)</sup>으로서 생기기 때문에(a3), (b) “인식은 대상을 식별한다”(vijñānam viṣayaṃ vijānāti)고 표현할 수 있는 것이다. (c) 예를 들어 “그림자가 움직인다”, “들불이 간다”고 말하는 것과 같다.

구나마띠(德慧)의 『釋軌論註』를 참조해서 말을 보충했다. (a)(b)(c)는 論證式의 형식을 취하고 있는데 (b)는 主張命題에, (a)는 理由命題에, (c)는 實例에 해당한다. 主張命題(b)는 “vijñānam vijānāti”(인식은 식별한다)라는 아함경의 기술이 일상 언어용법상 성립 가능하다고 말하는 것이다. 理由命題(a)에서 우리는 인식의 존재론적 성격에 관한 외수반두의 견해를 확인할 수 있다. (a1)은 ‘緣生法’으로서의 인식에 관한 일반적 규정으로, 인식이 그 생기 조건으로 根·境·作意의 세 가지 원인을 필요로 한다는 점, 인식의 존재론적 성격은 實體(dravya)라는 점을 말한다. (a2)는 인식 자체에는 어떠한 대상을 식별하는 인식작용이 없음을 말한다. (a3)는 어떤 대상을 인식대상으

5) cf. AKBh(P)(p.401, 1.21):sarveṣāṃ cittacaittānām ālambanagrahaṇaprakāra ākāra iti.(ad AK 7-13).

로 삼아 인식이 생기할 때 그 인식은 인식대상의 行相(ākāra)과 다름없다는 것을 말한다.

實例(c)에서 인식은 그림자나 들불에 비유된다. 그림자나 들불에는 간다는 작용이 없다. 또한 自在者가 아니기 때문에 작용주체도 아니다. 그렇지만 우리가 일상적인 언어용법에서 “그림자가 움직인다”, “들불이 이동한다”고 표현해도 이것이 그릇된 언어사용법에 속하지 않듯이, 일상적인 언어용법에서는 “인식이 대상을 식별한다”고 해도 표현상 성립 가능한 것이다.

여기서 특히 주목해야 할 점은, 문법학자가 인식을 식별작용으로 이해하고 있는데 비해 와수반두는 인식을 ‘식별작용이 없는 실체’로 이해하고 있다는 점이다. 실체(dravya)는 ‘지금 있는 것’(vidyamāna)<sup>6)</sup>으로 와수반두의 용례에서는 ‘現在時의 dharma’를 뜻하는 말이기 때문에, ‘自在者로서의 작용주체’는 아니다. 『釋軌論』에서 와수반두는 Pāṇini(3-3-113)(kr̥tya-lyuṭo bahulam)의 규정에 언급하며, ‘vijñāna’(인식)에 관해서는 Pāṇini(3-3-115)(lyuṭ ca)의 규정이 통용되지 않는다고 한다.

## 5. “인식은 대상을 식별한다”는 문장의 뜻

『釋軌論』의 기술은 문법학자의 작용주체에 대한 형이상학적인 관념을 깨뜨리는 것에 초점이 맞추어져 있기 때문에, 와수반두가 아함경의 구절 “인식은 대상을 식별한다”를 어떻게 해석하고 있는가 하는 문제에 관해서 충분한 설명을 제시해 주지는 않는다. 이 문제에 관해서는 『俱舍論』 「破我品」 가운데 『釋軌論』의 기술과 내용적으로 일치하는 부분<sup>7)</sup>이 있기 때문에 양쪽을 비

6) AKBh(P) p.476, 1.1-2.

7) AKBh(P) p.473, 1.13-p.474, 1.9

이 부분에 대해서 사쿠라베 하지메(櫻部建[1959], 45ff)는 對論者를 문법학자로 할까 상키야학파로 할까 하는 문제에 관해서 단정을 내리지 못하고 타협책으로 ‘破—類外



교 검토함으로써 비교적 구체적으로 외수반두의 해석을 그려볼 수 있다.

외수반두는 “데와닷따가 식별한다”는 문장을 예로 제시하며 소위 ‘인식주체’의 본질 규명에 들어간다.

[“데와닷따가 식별한다”고 말할 때] ‘데와닷따’란 무엇인가. ‘아프만’이라고 말한다면, 그것이야말로 논증하지 않으면 안 된다. [곧 어떻게 아프만이 自在者인가 하는 점을 먼저 입증해야한다.] 그렇지 않고 ‘日常的인 언어용법에 따라 표현된 사람’(vyavahārapuruṣa)이라고 말한다면, 그것은 결코 [自在者로서의] 單一한 [實體]는 아니다. 왜냐하면 현상들(諸行 saṃskārah)에 대해서 그와 같이 ‘데와닷따’로 이름붙인 것[에 지나지 않기] 때문이다. … [中略] … 바로 그 현상들(諸行)이 인식의 [생기의] 원인이 될 때, “데와닷따가 식별한다”고 표현한다. 聖者들도 일상적인 언어용법에 隨順하기 위해서(vyavahārārtham), 그 [현상들(諸行)]에 관한 이름으로서 그와 같이[=“데와닷따가 식별한다”고] 표현한다.

데와닷따는 현상들(諸行) 곧 다르마(dharma)들로 환원되며, ‘自在者로서의 인식주체’라는 지위를 박탈당한다. 따라서 ‘데와닷따’는 독립적인 단일한 실체가 아니며, 다르마의 假合體에 대해서 ‘일상적인 언어용법’에 따라 붙인 이름에 지나지 않는다. 그렇다면 “데와닷따가 대상을 식별한다”는 문장

---

道’라는 科段을 설정하고 있다. 외수반두의 저작에만 국한된 일은 아니지만, 어떤 철학적 문제에 대해서 논의가 개진될 때 대론자를 특정인물이나 특정학파로 아이덴티파이하기 어려운 경우가 많기 때문에, 대론자를 일일이 사상사적인 맥락에서 확정짓는 일은 지난한 일이다. 단지 이 부분에 등장하는 대론자에 대해서는, 야쇼미뜨라(SA(W) p.712, 1.26)도 ‘문법학자(vaiyākaraṇa)’로 기술하고 있거니와 『釋軌論』에서도 문법학자를 대론자로 삼아 논의를 전개하기 때문에, 문법학자라고 확정지을 수 있다. 따라서 대론자를 중심으로 科段을 나눈다면 사쿠라베 하지메가 설정한 「파이폼」 전체의 科段은 수정할 필요가 있다.

에서 주어로 쓰이고 있는 ‘데와닷따’는 문법학자의 형이상학적 관념에 등장하는 自在者와는 전혀 달리, ‘일상적 언어용법에서 쓰이는 작용주체’ 곧 언어적 존재로서의 작용주체임을 알 수 있다.

이 다음 부분에서 “인식은 대상을 식별한다”는 아함경의 구절을 어떻게 이해해야 하는가 하는 문제에 관한, 외수반두의 자세한 분석이 뒤따른다.<sup>8)</sup>

(1) “인식은 [대상을] 식별한다”고 경전 가운데 설하고 있다. 이 경우에 인식은 어떤 [식별작용]을 하는가? 아무런 [식별작용]도 하지 않는다. 그렇지만, 결과는 [그 결과에 이르기까지] 아무런 작용도 하지 않아도 [원인과] 類似한 것으로서 生起하기 때문에(sādrśyenātmalābhāt)<sup>9)</sup>, “결과는 원인에 隨順한다”(kāryam kāraṇam anuvidhiyate)고 말한다. 이와 마찬가지로 인식은 아무런 [식별작용]도 하지 않아도 [인식의 생기의 원인 곧 인식대상과] 類似한 것으로서 生起하기 때문에, “인식은 [대상을] 식별한다”고 표현한다. 이 [인식]에 있어서 ‘[인식대상과] 類似한 것’이란 무엇인가? ‘그 [靑等の 대상]의 行相’(tadākārata)이다. 바로 이러한 이유로, 그 [인식]은 인식기관에 의지해서 생기하지만, “인식은 인식기관을 식별한다”고 하지 않고 “인식은 대상을 식별한다”고 말하는 것이다.

(2) 또 인식의 부단한 흐름(識相續)은 [다른] 인식[이 생기하기 위한] 원인이 되기 때문에 “인식은 [대상을] 식별한다”고 말해도 과실은 없다. 왜냐하면 [표현상] 작용주체를 나타내는 말이 [실제로는] [생기의] 원인

8) 프라단본 텍스트의 校訂에 관해서는, cf. Ejima, Yasunori, “Textcritical Remarks on the Ninth Chapter of the Abhidharmakośabhāṣya,” 『佛敎文化』 No.20, 1987. pp.1~40.

9) “sādrśyenātmalābhāt”은 直譯하면, “[原因과] 類似한 것으로서 자기자신을 얻기 때문에”가 되지만, 이것 만으로는 문맥을 잡기 어렵다. “자기자신을 얻는 것”(ātmalābha)이란 生起(utpāda)와 다름없기 때문에 여기에서는 “生起하기 때문에”라고 번역했다. 이 점에 관해서는 『釋軌論』(P.106a8~106b1) 참조.

을 가리키는데 쓰이기 때문이다 (kāraṇe karṭṛ-śabda-nirdeśāt). “종이 운다”(ghaṇṭā rauti)라고 말하는 것과 같다.

(3) 또 “등불이 간다”(pradīpo gacchati)고 말하는 것과 같이 “인식은 [대상을] 식별한다”고 말하기도 한다. 어떻게 등불이 가겠는가? ‘등불’이란 불꽃의 부단한 흐름을 가리켜 은유적으로 표현된(upacaryate) 것으로, 그것이 다른 장소에서 생기할 때, “그 장소에 간다”고 말한다. 마찬가지로 ‘인식’도 마음의 부단한 흐름을 가리켜 은유적으로 표현된 것으로 그것이 다른 대상에 대하여 생기할 때 “그 대상을 식별한다”고 말하는 것이다.<sup>10)</sup> 또 “形色이 있다”(rūpam bhavati), “형색이 생기다”(rūpam jāyate), “형색이 머물다”(rūpam tiṣṭhati)고 말할 경우, 存在者(bhaviṭṛ)가 존재한다는 작용과 별개의 것으로서 [있는 것]은 아닌 것과 같이, 인식에 있어서도 마찬가지로 [식별하는 자가 식별작용과 별개의 것으로서 있는 것은 아니다].

“인식은 대상을 식별한다”(vijñānaṃ viṣayaṃ vijānāti)는 아함경의 기술에 대해서 외수반두는 『俱舍論』에서 세 가지 해석을 제시하고 있다.

첫 번째 해석(1)은 “결과는 원인에 隨順한다”(kāryaṃ kāraṇamanuvidhiyate)는 원칙에 근거한 것이다. 이 원칙을 현상의 생기 과정에 적용하면 “결과는 생기의 원인과 유사한 것으로서 생기한다”가 된다.

“形色과 눈을 원인으로 삼아 시각이 생긴다, 云云”의 유명한 구절에서 보

10) “A에 관해서(=七格) ‘B’가 假說된다(upacaryate)”는 말은, ‘B’란 표현이 실제로는 A를 가리키고 있는 隱喻的인 表現임을 뜻한다. 예를 들어, “gaṅgāyām ghoṣaḥ”라는 표현에서 ‘gaṅgā’는 ‘갠지스강물’(gaṅgāpravāha) 그 자체를 뜻하는 것이 아니고 ‘갠지스강변’(gaṅgāyāḥ tīra)을 뜻한다. 이와 마찬가지로 假說(upacāra)이란, 어떤 언어 표현이 第一次의인 意味(mukhya)로 사용되지 않고 그와는 다른 第二次의인 意味(gauṇa)로 사용되는 은유적 표현 일반이다.

듯이 인식이 생기하기 위해서는 인식기관과 인식대상을 필요로 한다는 것이 일반적인 정설이다. 외수반두는 이 두 가지 조건에다 한 가지 조건 곧 ‘인식 대상에 대한 정신의 주의력’(作意)을 덧붙이지만, 여기서는 인식대상과 인식의 관계에만 초점을 맞춰, 인식대상을 원인에, 인식을 결과에 배당시킨다. ‘원인과 유사한 것’은 行相(ākāra)으로 표현되고 있는 만큼, 인식이 어떤 인식대상에 대해서 생기할 때 그 인식의 존재양태는 ‘인식대상의 行相’이 된다.

이 해석이 “인식은 대상을 식별한다”는 아함경의 한 구절에 어떻게 적용되는가 하는 문제는 이해하기 어렵지만 인식이 ‘緣生法’이라고 하는 측면에 강조점을 두면 다음과 같이 이해할 수 있겠다.

行相으로서 생기하는 인식과 인식대상이 서로 결과와 원인의 관계로 맺어져 있고, 또한 行相이 인식대상과 유사한 것(sadrśa)이라면, 인식과 인식대상 사이에는 差別性(bheda)이 끼여들기 마련이다. 類似性이란 相異한 것 가운데 있는 共通性이기 때문이다. 그렇다면 인식은 인식대상과는 별개의 실체가 된다. 따라서 “인식은 대상을 식별한다”는 말은 “어느 인식대상에 대해서 그것과는 별개의 실체인 인식이 그 인식대상의 行相으로서 생기는다”는 상황을 드러낸다.

이 때 인식 그 자체는 생성조건에 따라 생긴 緣生法이기 때문에 다른 것에 의존하는 것(paratantra)일 뿐 자기원인적인 自在者(svatantra)가 아니다. 따라서 “인식은 대상을 식별한다”고 표현하는 경우, 겉으로 보기에 주어에 해당하는 ‘인식’(vijñāna)이 식별작용의 담지자 곧 인식주체인 것처럼 받아들이기 쉽지만, 이는 일상언어에 빠지는 데서 온 망상일 뿐, 정작 인식은 아무런 식별작용도 하지 않는 것이다. 이 점에서 “인식은 대상을 식별한다”는 구절에 대한 외수반두의 해석은 주어와 술어를 중심개념으로 삼아 전개되는 아리스토텔레스적인 實體論理와는 상반되는 길을 간다.

그렇지만 첫 번째 해석(1)이 경전의 密意(abhipraya)를 개진한다는 의의가

있는 것은 사실이라 하더라도 『釋軌論』에서 논의되고 있는, ‘vijñāna’를 둘러싼 문법학적인 문제, 곧 ‘vijñāna’에서 쓰이고 있는 *lyuṭ-pratyaya*의 의미는 무엇인가, “vijñānam vijñāti”란 표현이 문법적으로 타당하다 아닌가 하는 문제에 대해서는 충분한 답변이 되지 못한다. 이 문제에 관해서 해답의 실마리를 주는 것이 두 번째 해석이다.

두 번째 해석(2)은 “표면적으로는 작용주체를 나타내는 말이 실제로는 [생기의] 원인을 가리키는데 쓰인다”(kāraṇe karṭṛ-śabda nirdīśyate)는 원칙에 근거한 것이다. 여기에서 ‘作用主體를 나타내는 말’(karṭṛ-śabda)이란, 문법학의 규정에 따라 생각해 보면, 作用主體를 나타내는데 쓰이는 *ṭṛ-pratyaya* 등의 接辭가 붙은 말, 또는 ‘第一格이나 第三格으로 표현된 말’로 이해할 수 있다. 그렇다면 이 원칙은 “어떤 것(A)이 다른 것(B)이 생기하기 위한 원인일 때, A는 作用主體를 나타내는데 쓰이는 接辭가 붙거나 또는 第一格/第三格으로 표현된다”는 언어용법을 뜻한다.

외수반두의 설명에 따르면, 인식의 부단한 흐름은 그 자체가 또 다른 인식이 생기하기 위한 원인이 되므로, “인식은 대상을 식별한다”고 할 때의 ‘인식’은 실제로는 ‘인식의 부단한 흐름’(識相續 vijñānasantāna)을 가리킨다. 다시 말해서 ‘vijñāna’(인식)는 문장 표현상 작용주체(karṭṛ)이지만 그 속뜻은 인식이 생기하기 위한 원인에 해당하는 ‘vijñānasantāna’(인식의 부단한 흐름)을 가리킨다.

이러한 진술을 통해서 우리는 “인식이 대상을 식별한다”고 할 때의 ‘인식’ 곧 ‘vijñāna’의 語形성립과정에 관여한 *lyuṭ-pratyaya*가 문법학자가 말하듯이 작용을 뜻하는 것이 아니고, 작용주체를 뜻하는 것임을 알 수 있다. 동일한 맥락에서 외수반두는 『釋軌論』에서 Pāṇini(3-3-113) (kṛtya-lyuṭo bahulam)의 규정을 들어, ‘vijñāna’에 관해서는 Pāṇini(3-3-115)(lyuṭ ca)의 규정이 통용되지 않는다고 문법학자를 반박하는데, 이 경우도 외수반두가 *lyuṭ-pratyaya* (ana)를 ‘karṭṛ’(作用主體)를 뜻하는 것으로 해석하고 있다고 보는 게 타당할

것 같다. 야쇼미뜨라도 『俱舍論』에 대한 주석서에서 같은 의견을 내놓고 있어 우리의 해석을 지지해 준다.<sup>11)</sup>

세 번째 해석(3)에서 ‘인식의 부단한 흐름’은 ‘마음의 부단한 흐름’(心相續 *cittasāntāna*)으로 바뀐다. 외수반두는 “인식이란 말은 마음의 부단한 흐름을 가리켜 은유적으로 표현된 것”이라고 한다. ‘*vijñāna*’(인식)와 ‘*citta*’(마음)가 同義語로 쓰인다는 맥락을 이해하면, 이는 두 번째 해석과 같다고 보아야 한다. 우리가 주목해야 하는 것은 “인식이 대상을 식별한다”는 사태가 무엇을 가리키는가 하는 문제에 관한, 외수반두의 해석이다.

외수반두의 해석에 따르면, “인식이 대상을 식별한다”는 것은 “마음의 부단한 흐름이 어떤 대상에 대해서 생기하는 것이다”. 『俱舍論』에서 實例로 들고 있는 등불의 경우를 살펴보자. 우리가 “등불이 간다”(pradīpo gacchati)고 할 때, ‘등불’은 실제로는 불꽃의 부단한 흐름을 가리키는 은유적 표현(假說 *upacāra*)이기 때문에, 등불은 간다는 작용의 주체 역할을 할 수 없다. 또한 장소(x)에 있던 어떤 존재가 다른 장소(y)에서 생기는 사태에 대해서 우리는 “그것이 x에서 y로 갔다”고 말한다. 따라서 간다는 작용도 실은 없는 것이다. 그러므로 “등불이 간다”는 말은 불꽃의 부단한 흐름이 다른 장소에서 생기는 사태를 나타낼 뿐이다. 마찬가지로 “인식은 대상을 식별한다”는 아함경의 구절은 “마음의 부단한 흐름이 어떤 인식대상에 대해서 생기한다”는 사태를 드러낼 뿐, 식별작용도 없고 식별작용의 담지자인 인식주체도 없다.

이상으로 『俱舍論』의 기술을 소재로 “인식은 대상을 식별한다”는 말이 가리키는 사태를 명확하게 제시하였다고 본다. 위에서는 세 가지 해석이라

11) SA(W)(p.141, 1.17-18):

*vijñāntī ālambanam iti vijñānam, kartari lyuṭ.*

했지만 실은 세 가지 모두 공통된 하나의 사태, 곧 인식의 생기를 둘러싼 緣起의 사태에 관한 진술이다. 이 사태를 외수반두의 해석에 따라, 이렇게 정리해 볼 수 있겠다. “마음의 부단한 흐름이 어떤 인식대상에 대하여 그 ‘인식대상의 行相’이란 존재양태로서 생긴다”. 대승불교의 空思想에 익숙한 사람은, 『俱舍論』 「破我品」의 기술 내용이 『중론』 「觀去來品」에서 나가르주나가 즐기차게 주장하고 있는 ‘작용주체와 작용의 부정’과 동일하다는 것을 알 수 있을 것이다.

## 6. 맺음말

문법학자의 비판은 實體論理學을 구성하는 主-述關係에 토대를 둔 것이다. 自在者를 작용주체로서 상정할 때, 그 自在者는 문장 가운데서 第一格으로 표현되거나 아니면 第三格으로 표현된다. 하지만 그 문장을 논리적인 형식으로 다시 쓰게 되면 결국은 ‘自在者’라는 형이상학적 실체를 주어의 위치에 놓고, 다른 작용이나 속성을 그 실체에 수반하는 것으로서 술어에 배치시키는 구조가 나타나기 때문이다.

형이상학적 실체를 전제로 삼는, 이러한 문법학자의 사고방식은 “아프만은 실체적 존재라”는 Āstika의 논리를 문법학적으로 뒷받침하고 있으며, 실제로 『俱舍論』 「破我品」 가운데에서 와이쉐시까 학파는 빠니니 문법서에 나오는 ‘自在者’(svatantra)의 개념을 아프만 존재 논증에 원용한다.

이에 반하여 “인식은 대상을 식별한다”는 문장에 대한 외수반두의 경전해석을 보면, 외수반두가 ‘緣起의 사고’에 근거해서 實體論理學을 해체하고 있음을 알 수 있다. 인식은 인연에 따라 생기하는 ‘緣生法’이며, 이 점에서 ‘다른 것에 의지하는 것’(paratantra)이지 결코 자기원인적인 自在者(svatantra)는 아니다. 또한 ‘지금 있는 것’이라는 뜻에서 인식은 實體(dravya)이다. 하지만

인식이 주어의 자리에 위치한다고 해서 ‘自在者’에게나 적용되는, 작용의 담지자로서의 작용주체는 아니다.

인식이 생기할 때 인식은 ‘인식대상의 行相’이라는 존재양태를 지닌다. 인식기관, 인식대상, 인식대상에 대한 정신의 注意力(作意), 이 세 가지 조건이 갖추어질 때 거울에 어리는 像처럼 인식이 ‘인식대상의 行相’으로서 생긴다. 인식의 생기에 관련된, 이와 같은 緣起的 상황을 아함경에서는 “인식은 대상을 식별한다”고 표현하고 있는 것이다.

이렇게 볼 때 인식 자체에는 인식대상에 대한 그 어떠한 식별작용도 없으며, 따라서 인식은 식별 작용의 담지자로서의 지위를 박탈당하고 만다. 단적으로 말해서 인식은 식별작용의 주체가 될 수 없게 되는 것이다.

“인식은 대상을 식별한다”는 표현은 인식을 식별작용의 주체인 것처럼 묘사하고 있지만, 이는 일상적인 언어용법에 따른 표현일 뿐 실제로는 인식의 생기에 관한 緣起的 상황을 나타내는 말이다. 그러므로 외수반두가 경전해석을 통해 우리에게 전하는 메시지는 이렇게 정리해 볼 수 있겠다. 일상적인 언어용법에 빠져 인식을 自在者로 보지 말라, 인식이 緣生法인 한 끊임 없이 생기의 과정 속에서 인식을 살피라. 인식이 곧 우리의 現狀의 마음임을 잊지 않는다면, 마음에서 그 어떤 형이상학적 실체를 찾으려는 모든 시도에 대한 경종이다.



■ 『釋軌論』 티벳어 번역(VY. P.104b2-106b8) 校訂本

[Vasubandhu:] “dños po tsaṃ la byed pa por bśad pa ni mi ruñ ste / bya ba gṣan mi srid pañi phyir ro” ṣes smras pa gañ yin pa de yañ dños po ṣes bya ba ḥdi ni ci ṣig yin / [104b3] byed pa po ni gañ ṣig yin / ji ltar na byed pa po ñid du bśad pa yin /

[Vaiyākaraṇa:] dños po ṣes bya ba ni bya ba yin la de la rañ dbañ yod pa gañ yin pa de ni byed pa po yin te<sup>1)</sup> dper na gro ba ni bya ba yin la de la rañ [104b4] dbañ yod pa lhas byin de ni byed pa po yin no // de byed pa po ñid du bśad pa ni ḥgro bar byed ces bya ba de lta bu yin no ṣe na /

[Vasubandhu:] ḥo na “sa bon las myu gu ḥbyuñ bar byed do” ṣes bya ba gañ yin pañi dños po de la ji [104b5] ltar byed pa po ñid du bśad /

[Vaiyākaraṇa:] byed do ṣes bya ba gal te /

[Vasubandhu:]

rañ yod<sup>2)</sup> gsal byed yin na de ñid dños /  
 / yod deḥañ bdog go ṣes na<sup>3)</sup> ji skad bya/  
 / ji ltar rañ la gsal byed ḥbyuñ ba las bcas ḥgyur /

1) cf. Pāṇini(1-4-54):“svatantraḥ kartā”.

2) CD.yod=ḥod

3) P.na=ni

/ las [104b6] dañ byed po ma ñes rañ ḥdsin skyon der ḥgyur /  
 / byed do ṣes bya ba ni mi ḥjig yin par min /

/ yul gṣan du<sup>4)</sup> “grib ma ḥgro bar byed do” / / “me ḥbar śiñ ḥgro bar byed do” ṣes bya ba gañ yin pa ḥdi la / ci de [104b7] gñis la bya baḥam / rañ dbañ yod pa ḥgaḥ ṣig yod dam / ci ste med ce<sup>5)</sup> na / grib ma ni yul gṣan du ḥpho ba med de / [D.89b] deḥi rgyu ḥduḡ bṣin du yañ ñi ma ḥkhor ba dañ rgyañ riñ ba dañ ñe ba las de ḥkhor ba [104b8] dañ che ba dañ chuñ bar ḥgyur baḥi phyir ro // de ñid kyi phyir rañ dbañ [N.95a] yod pa ni med do // grib ma yañ ci ṣig yin par brjod par bya ṣe na / gañ gis<sup>6)</sup> yul ñi ma dañ bar du chod pa na gzugs yod pa rnams [105a1] gsal bar byed paḥo // me ḥbar ba<sup>7)</sup> yañ mi ḥpho ste / bud śiñ gi rañ gi phyogs bsregs nas de ñid du ḥchi baḥi phyir la / bud śiñ gi phyogs tha dad pa las mched pa dañ / ḥbri ba dañ / [105a2] rno ba dañ / ṣan<sup>8)</sup> pa dag gis de tha dad paḥi phyir ro // deḥi phyir rañ dbañ yod pa ni med do //

mam par ṣes pa la<sup>9)</sup> yañ gañ gi mam par [C.93a] ṣes paḥi bya bar brtag pa gañ ṣig gi<sup>10)</sup> rañ dbañ yod de / ḥdi lta ste / dbañ po dañ [105a3] yul snañ bar gyur pa dañ yid la byed paḥi khyad par

---

4) CD.insert yañ, after du

5) P.omits ce

6) CD.gis=gi

7) CD.omit ba

8) CD.ṣan=ṣen

9) P.omits la

10) CD.gi=gis

gsum las gṣan rnam par śes pa skyed par nus pa ni ma grub la /  
 de rnams ni gcig la gcig bltos paḥi phyir<sup>11)</sup> de la rañ dbañ yod pa  
 ñid ga la yod de / deḥi [105a4] phyir rnam par śes pa ni gañ gi  
 bya ba yañ<sup>12)</sup> ma yin no // rkyen gsum las rnam par śes pa śes  
 bya baḥi rdsas skye la / bya ba med par yañ yul gañ la skye ba  
 deḥi rnam par skyes pas na de rnam par śes par byed do śes  
 [105a5] bya ste / dper na “grib ma ḥgro bar byed do” // “me ḥbar  
 śiñ ḥgro bar byed do” śes bya ba bṣiñ no //

[Vaiyākaraṇa:] gal te de gñis la bya ba med kyañ bya ba ni yul  
 re re de skye bar khoñ du chud pa rnams kyis bsams nas “grib ma  
 [105a6] ḥgro bar byed do” // “me ḥbar śiñ ḥgro bar byed do” śes  
 brjod par byed kyi / rnam par śes pa la ni bsam<sup>13)</sup> paḥi bya ba  
 ḥgaḥ yañ med do // de bas na ḥdi ni mi ḥdraḥo še na /

[Vasubandhu:] khoñ du chud pa rnams kyis kyañ “de<sup>14)</sup> ḥgro  
 [105a7] bar byed do” śes zer bas / de bas na bsam paḥi bya ba med  
 par yañ dper na “grib ma dañ me ḥbar śiñ ḥgro bar byed do” śes  
 bya ba de bṣiñ du “rnam par śes par byed pas na rnam par śes  
 paḥo” śes bśad pa [105a8] ḥdi yañ mi rigs pa ma yin no //

[Vaiyākaraṇa:] gal te de lta yin du zin gyis<sup>15)</sup> kyañ smra baḥi  
 tshul de ni mtshan ñid med pa yin no še na /

[Vasubandhu:] mtshan ñid ji lta bu<sup>16)</sup>

---

11) P.omits phyir

12) P.yañ=ni

13) P.bsam=bsams

14) P.omits de

15) CD.gyis=nas

16) DP.bu=bur, but according to VYT.

[Vaiyākaraṇa:] ji ltar<sup>17)</sup> byā ka ra ṇa(=Vyākaraṇa)<sup>18)</sup> las ḥbyuñ  
[N.95b] baḥi mtshan ñid bṣin te / “dños po [D.90a] dañ [105b1]  
byed pa dañ gṣi la rnam par śes pa”<sup>19)</sup> śes bya ba ḥdi ḥbyuñ ño  
še na /

[Vasubandhu:] byā ka ra ṇa(=Vyākaraṇa)ḥi nañ du brjod pa dañ  
/ brjod par bya ba ril gṣis ma śes par sgra rnams kyi mtshan ñid  
byas pa ḥbyuñ ba gañ yin pa de<sup>20)</sup> sus ñes / byā ka [105b2] ra ṇa  
śes bya ba yañ rig byed kyi<sup>21)</sup> yan lag yin la / rig byed ñid kyañ  
ñes par bśad pa yin na / byā ka ra ṇa lta ci smos / de las sgra  
rnams kyi skad kyi mtshan ñid smras pa<sup>22)</sup> de la ḥphags paḥam /  
ḥjiḡ rten gṣis kyañ rjes su [105b3] [C.93b] bśāg par ci ga nus re  
skan / ḥjiḡ rten na yañ tshig gi tshul de yod do //

\* // bam po drug pa // \*

gañ gi yon tan dañ ni skyon dag rtogs par mi byed pa de blo  
śes ji skad bya /

/ rmoñs pa med par gañ gi<sup>23)</sup> yid la [105b4] bde bar mi byed  
pa de bde śes ji skad bya /

/ gañ gi de ñid śes paḥi śes rab kyi<sup>24)</sup> ni ḥgro baḥi skye dañ

17) CD.omit ji ltar

18) P.ṇa=na

19) cf. Pāṇini(3-3-115):“lyuṭ ca”; Pāṇini(3-3-117):“karaṇādhikaraṇayoś ca”

20) P.omits de

21) P.omits kyi

22) cf. MBh(Vol.1, p.6) ad Vārttika(“siddhe śabdārthasambandhe”)

23) P.gi=gis

ḥjig thob<sup>25)</sup> ŋuñ thos kyañ /  
 / yul mi ŋuñ la ḥjug paḥi blo can de ni ḥjig rten dag na śes  
 rab can du ḥdod /  
 / [105b5] gañ gi blo ni mañ du thos kyañ skye ba śes par mi  
 byed ḥjig pa mi byed de /  
 / sna tshogs gṭam dag byas kyañ ḥkhor ba ḥjigs pa mañ po dag  
 las grol bar mi ḥgyur ro /  
 / gañ gis tshig<sup>26)</sup> gi sñiñ ni sdud nus dañ /  
 / [105b6] blos phraḥi don mthoñ spyod pa thabs ldan pa /  
 / de ni skyes buḥo de las gṣan pa phyugs /

byā ka ra ṇa las kyañ “ḥdi ma ñes par smras pa yin te / mañ  
 du ḥdren pa yin no”<sup>27)</sup> śes bśad paḥi phyir de ni mtshan ŋiḍ med  
 [105b7] pa yañ ma yin no // gṣan yañ byā ka ra ṇa<sup>28)</sup> de las<sup>29)</sup>  
 “byed pa po ni rañ dbañ yod paḥo”<sup>30)</sup> śes gañ smras paḥi rañ dbañ  
 yod pa śes bya ba de ci ṣig yin / cir ṣig<sup>31)</sup> rañ dgar ḥjug pa yin  
 nam / ḥon te gṣan la mi [105b8] bltos<sup>32)</sup> par ḥjug pa ṣig<sup>33)</sup> yin /  
 [Vaiyākaraṇa:] des<sup>34)</sup> cir ḥgyur še na /

---

24) P.kyis=kyi

25) P.thob=thog

26) P.tshig=tshigs

27) cf. Pāṇini(3-3-113):“kr̥tya-lyuṭo bahulam”

28) P.byā ka ... =byā ka ka ...

29) C.de las=las; D.omits de las

30) Pāṇini(1-4-54):“svatantraḥ kartā”

31) P.ṣig=śig

32) CD.bltos=ltos

33) P.omits ṣig

[Vasubandhu:]

rañ dgar hjug pa rañ dbañ yod yin<sup>35)</sup> na /  
/ sems pa<sup>36)</sup> med pa byed por mi hgyur ro /

/ dehi phyir “mes sreg par byed do” // “śiñ gis<sup>37)</sup> htshed par  
byed do” šes byed pa [106a1] por tha sñad [N.96a] gdags par mi  
ruñ ste / de gñis la hdod pa med pañi phyir ro /

/ gañ šig gñid log dbugs ni hbyin pa dañ /  
/ mi hdod bšin du sdug bsñal myoñ hbyed pa /

de yañ byed pa [106a2] por [D.90b] mi hgyur te / hdod pa med  
par dbugs dbyuñ bañi phyir dañ / mi hdod bšin du sdug bsñal  
myoñ bañi phyir ro /

/ gal te gšan la mi bltos hjug yin na /  
/ gru hgro ba dañ ljon śiñ hgul ba dañ /  
/ me hbyuñ<sup>38)</sup> ba dañ [106a3] bum pa dag dañ ni/  
/ chu gnas šes bya rigs pa ma yin no /

/ hdi ltar hphul bar byed pa la ma bltos<sup>39)</sup> par ni gru hgro ba

---

34) DP.des=de  
35) P.yin=min  
36) P.pa=dpañ  
37) P.gis=gi  
38) P.hbyuñ=byuñ

yañ med la ljon śiñ ḥgul ba yañ med do // skye baḥi rgyu la ma  
bltos<sup>40</sup>) par me ḥbyuñ ba yañ med la / [106a4] [C.94a] gṣi la ma<sup>41</sup>)  
bltos par chu gnas pa yañ med do //

[Vaiyākaraṇa:] gal te de lta yin du zin kyañ gru ni rten du gyur  
pa ñid kyis rañ gi bya ba dag la bltos pa med par ḥjug go // de  
lta bas na de ni de la rañ dbañ yod pa yin no // lhag ma rnams  
[106a5] la yañ de bṣin du sbyar ro ṣe na /

[Vasubandhu:]

de la byuñ baḥi phyir na rten gyur paḥi /  
/ de yañ de dañ gṣan dañ<sup>42</sup>) ḥbrel phyir ro /

/ ḥdi ltar de de<sup>43</sup>) la ḥbyuñ ba gañ yin paḥi gru de bya ba dag  
la rten du gyur par brtag grañ na / de yañ de dañ rgyu gṣan dañ  
[106a6] ḥbrel pa las ḥbyuñ baḥi phyir ji ltar de la rañ dbañ yod pa  
ñid du ḥgyur /

[Vaiyākaraṇa:] bya ba gañ byuñ ba ni de la gnas paḥi phyir de  
la gnas pa na gru dañ rañ dbañ yod pa ñid yin no ṣe na /

[Vasubandhu:] gañ la de rañ dbañ yod pas deḥi tṣhe de la ci  
[106a7] ṣig byar yod / skye ba yañ skye ba poḥi bdag ñid du gyur  
pa yin na de deḥi rten du ji ltar rigs / bdag ñid du ma<sup>44</sup>) gyur pa

---

39) CD.blto=ltos

40) CD.blto=ltos

41) CD.ma=mi

42) C.dañ=du

43) C.de de=de

44) P.omits ma

yañ de la ḥbyuñ re skan / skye ba la<sup>45)</sup> yañ skye ba thug pa med  
par gyur pas ha cañ yañ<sup>46)</sup> thal ches par<sup>47)</sup> ḥgyur [106a8] ro //

[Vaiyākaraṇa:] ḥo na brjod par ḥdod pa las byed pa po rnam  
kyi sbyor bar ḥgyur te / gañ gi tshe gru ḥgro ba la rañ dbañ yod  
pa ñid du brjod par ḥdod pa deḥi tshe “gru ḥgroḥo” ṣes bya baḥi  
sbyor [N.96b] bar ḥgyur ro // gañ gi tshe bdag ñid [106b1] thob  
pa la rañ dbañ yod pa ñid du brjod par ḥdod pa deḥi tshe “ḥbyuñ  
ño” ṣes bya baḥi sbyor bar ḥgyur ro ṣe na /

[Vasubandhu:] gal te brjod par ḥdod pa las yin<sup>48)</sup> na “gru ḥdren pa  
na ḥgroḥo”ṣes zer ba ni gṣan gyi dbañ ñid dam [106b2] rañ dbañ yod  
pa ñid dam / ci ṣiḡ tu brjod par ḥdod / de bṣin du “ḥbyin par byed  
pa na me ḥbyuñ ño” ṣes bya ba yañ ci ṣiḡ brjod par ḥdod pa yin /

[Vaiyākaraṇa:] smras pa / gñi ga yin no ṣe na /

[Vasubandhu:] mtshan ñid [D.91a] med bṣin du [106b3] yañ  
mkhas pas ci dgar byed pa po rnam sbyar bar ruñ ñam /

[Vaiyākaraṇa:] smras pa ruñ ste / ḥdi ltar ñes paḥi tshig gi chos ñid  
kyis “rañ gi mtshan ñid ḥdsin pas na chos ṣes byaḥo”<sup>49)</sup> ṣes bya ba de  
la byed pa po dañ las dañ bya [106b4] baḥi dbye ba yañ med la / brjod  
par ḥdod pa la<sup>50)</sup> ni deḥi sbyor bar [C.94b] ḥgyur ro ṣe na /

[Vasubandhu:] gal te ruñ na byed pa po dañ bya baḥi dbye ba  
med kyañ “rnam par ṣes par byed pas na rnam par ṣes paḥo” ṣes

45) P.omits la

46) C.omits yañ.

47) C.inserts yañ, after par.

48) P.inserts pa, after yin

49) cf. AKBh(P)(p.2,1.10): nirvacanaṃ tu svalakṣaṇadhāraṇād dharmah.

50) CD.la=las



bya ba ḥdi yañ ciḥi phyir mi [106b5] ruñ /

[Vaiyākaraṇa:] ciḥi phyir na ḥdi la byed pa po med<sup>51)</sup> bṣin du  
brjod par ḥdod ce na /

[Vasubandhu:] rnam par śes pa tsam la byed pa po ñid du tha  
sñad ḥdogs kyi bdag tu lta bas kun tu brtags paḥi byed pa po ni  
ḥgaḥ yañ yod pa ma yin no [106b6] śes bstan paḥi phyir ro // ji  
ltar “rnam par śes par byed pas na rnam par śes paḥo” śes bya ba  
de bṣin du “rab tu śes par byed pas na śes rab po” śes bya ba yañ  
rigs<sup>52)</sup> par bśad pa yin no // ḥjiḡ rten na “khyim [106b7] gyi ḡrwa  
ṣum mo // ḡrwa rlos so // sgo ḥdi yul bcom brlaḡ tu<sup>53)</sup> ḥbyuñ ño  
// lam ḥdi yul bcom brlaḡ tu ḥḡroḥo” śes ḡañ ji skad<sup>54)</sup> zer ba yañ  
de dag la brjod par ḥdod pa byed pa po ḥgaḥ yañ ci ṣiḡ yod de  
/ de lta bas na [106b8] brjod par ḥdod pa byed pa po med par yañ  
byed pa po ñid du bśad pa ni legs pa yin no //

---

51) P.med=mad

52) P.rigs=rig

53) P.tu=du

54) CD.insert du, after ji skad

## 약호와 참고문헌

大正藏 : 『大正新脩大藏經』

C : The Cone edition; preserved at the University of Tokyo in Microfilms (USA, IASWR)

D : The Sde dge edition;  
*The Tibetan Tripiṭaka, Sde dge edition, Estan hgyur*—preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo—, compiled and edited by Hayashima, Takasaki, Yamaguchi, Hakamaya, Sems tsam 1-16, Tokyo, 1979~1981.

N : The Narthang edition; preserved at the Toyo-bunko, Tokyo.

P : The Peking edition;  
*The Tibetan Tripiṭaka, Peking edition*—kept in the Library of the Otani University, Kyoto—, reprinted under the supervision of the Otani University, edited by Daisetz T. Suzuki, Tokyo-Kyoto, 1954~1963.

Tib : Tibetan Tripiṭaka.

AKBh : Vasubandhu : *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu—Chap.1. Dhātunirdeśa.*  
Ejima, Yasunori(ed.). Bibliotheca Indologica et Buddhologica 1, Tokyo, 1989.

AKBh(P): Vasubandhu : *Abhidharmakośabhāṣya*, Pradhan, Prahalad(ed.),  
Tibetan Sanskrit Works Series 8, Patna, 1967; rev. 1975.

Honjo : 本庄良文 『俱舍論所依阿含全表』. 京都, 1984.

- MBh : *Mahābhāṣyam* of Patañjali. ed. by F. Kielhorn. rev. by K.V.Abhyankar, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, Vol.1,2(4th ed.) 1985, Vol.3(3rd ed.) 1972.
- Pāṇini : *Aṣṭādhyāyī* of Pāṇini.
- Pāsādika : Pāsādika, Bhikkhu. *Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu*. (Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden :Beiheft 1). Göttingen, 1989.
- SA(W) : Yaśomitra : *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra. Wogihara, U.(ed.). Tokyo, 1932~1936 ;repr. Tokyo: The Sankibo Press, 1971.
- VY : Vasubandhu : *Vyākhyāyukti*.(P. No.5562, D. No.4061)
- VYṬ : Guṇamati : *Vyākhyāyukti-tīkā*. (P. No.5570, D. No.4069)
- Ejima, Yasunori. "Textcritical remarks on the ninth chapter of the Abhidharmakośabhāṣya". 『佛教文化』 20, 1987. pp.1~40.
- 櫻部建[1959] : 櫻部建, 「破我品の研究」, 『大谷大學研究年報』 12, 1959. pp. 21~112.

## Debate on consciousness between *Vasubandhu* and *Vaiyākaraṇa*

Lee, Jong-Cheol

In this article, I would like to point out the fact that *Vasubandhu* not only approached dependent origination from an ontological perspective, but that he also put great importance on its epistemological dimension having to do with the phenomenology of mind and consciousness, taking care to focus in on how the theory may be applied to the arising of consciousness. This article, keeping in mind the above *problematik* deals with the unfolding of *Vasubandhu's* thought in the process of moving from the *Abhidharmakośa* to the *Vyākhyāyukti*. This represents an attempt to reconstruct an integral basis for *Vasubandhu's* discussion of the process of co-arising consciousness and his theory of epistemology, stretching from the time he wrote the *Abhidharmakośa* all the way down to his later Yogācāra-vijñānavāda inclination period.

Through various debates with Indian schools such as the Sāṃkhya, the Vaiśeṣika, and the Vaiyākaraṇa, we can see that *Vasubandhu* rejects any belief in the existence of an actual *self* conceived as the “subject responsible for action” or as the “subject of cognition”. According to the basic tenets of *Vasubandhu's* theory of consciousness — based on his view that a permanent real self does not exist (*anātman*) — in the case of consciousness there does

not exist any subject behind it that engages in acts of cognition. There can only be the workings of consciousness which arise constantly dependent on conditions.

Focusing on the debates between Vasubandhu and Vaiyākaraṇa, which are introduced in the *Abhidharmakośa* and the *Vyākhyāyukti* (Peking ed. 104b2-106b8), this article deals with the problems which were the object of their discussion. In the Appendix, I have enclosed a critical edition of extant Tibetan translations of the *Vyākhyāyukti* as they appear in the Peking, Derge, Narthang and Cone editions.

- key word: Vasubandhu, Vaiyākaraṇa, Abhidharmakośa, Vyākhyāyukti, vijñāna, svatantra, anātman