

『瑜伽師地論』의 「聲聞地」에서의 轉依 개념

이윤옥(원철)
동국대학교

I. 서론

II. 아비달마논서에 나타난 轉依 개념의 전 단계

1. 麤重의 소멸과 輕安의 획득

2. 'āśrayaparivṛtti'와 'āśrayaparāvṛtti'의 의미

III. 「聲聞地」에서 전의 개념의 발전과정

1. 전의 개념의 초기형태

2. 전의 개념의 발전과 변화

1) 所依滅과 所依轉의 瑜伽所作

2) 所依清淨과 전의 개념의 변화

IV. 결론

전의를 원류는 아비달마불교로서, 논서 중 가장 오래된 『법온족론』에서 처음으로 추중과 경안이 서로 관련되어 7가지 중에 나타난다. 아비달마 논서에서 전의는 함축적으로 추중의 배제와 경안의 획득으로 이해될 수 있다. 이에 반해서 『유가론』의 「성문지」에서는 전의라는 용어를 사용하여 所依의 변화와 깨달음의 과정이 전개되고 있다. 「성문지」의 전의 개념은 기본적으로 추중과 경안 사이의 교환 형태를 취하고 있다.

「성문지」에서 전의는 ‘변모’한다는 의미로서 신체와 정신이 질적으로 변화하는 것이고, ‘변화’를 통해서 부정해야 할 것을 없애고 긍정해야 할 것을 얻는 것이다. 특히 산스크리트의 논서 중에 「성문지」, 「보살지」, 『아비달마집론』은 ‘āśrayaparivṛtti’라는 형태가 사용되고, 『대승장엄경론』과 『중변분별론석소』에는 ‘āśrayaparivṛtti’와 ‘āśrayaparāvṛtti’의 두 가지 형태가 나타나고 있는데, 용어의 차이는 없다고 본다.

소의청정은 유가행자의 몸과 마음의 변화를 의미하는 개념이다.

소의청정은 사마타와 비파사나수행에 기초한 유가행의 신체적·정신적인 전의를 뜻하며, 유가행자가 소지사(所事)에 대한 직접지각을 방해하는 추중의 소멸과 경안을 획득하는 것이다.

「성문지」의 5종의 예비적 수행에서는 사마타와 비파사나를 교대로 반복하고 수습함으로써 현상적인 相(nimitta)을 명료히 하는 과정에서 유가행자는 심일경성과 신심경안을 얻게 된다. 그리고 전의를 획득하였을 때 소지사(所事)에 대한 직접지각(現量)이 발생하는 것이다.

제2유가치의 소의멸과 소의전은 유가행을 실천함으로써 추중과 결합된 옛 소의가 소멸하고, 경안을 갖춘 새로운 소의로 점차 변화하는 것을 말한다. 특히 「성문지」제2유가치의 변만소연중에 소작성관은 제3유가치의 예비적수행의 전의 개념보다 더욱 발전한 형태라고 볼 수 있다.

주제어

전의(轉依), 추중(麤重), 경안(輕安), 지관(止觀), 소의멸(所依滅),

소의전(所依轉), 소의청정(所依清淨)

I. 서론

전의는 수행과정에 있어서 수행자의 몸과 마음이 청정하게 변화하는 것으로 이해될 수 있다. 몸과 마음의 변화과정은 유가행의 수습에 의해 진리에 도달하는 과정이며 수행의 궁극적 목표라 할 수 있다. 유가행과에 대한 최근의 연구경향은 지관수습을 통하여 어떻게 깨달음에 도달하게 되는 것인가에 큰 관심이 모아지고 있다. 특히 『瑜伽師地論』(이하 『유가론』)의 「본지분」중에 「聲聞地」는 유가행과의 전의 개념의 초기형태를 이해하는데 중요한 자료가 된다. 「성문지」의 전의 개념을 연구하기 위해서는 아비달마불교의 추중 및 경안의 어떠한 의미를 가지고 있는지 반드시 이해할 필요가 있다. 왜냐하면 「성문지」의 전의 개념은 추중과 경안의 두 가지 용어에서 찾을 수 있기 때문이다. 그러므로 직접적으로 연관성이 있는 아비달마문헌에서 전의 개념의 근원을 고찰하고자 한다. 전의 개념에 관한 선행연구로는 高崎直道, 슈미트하우젠, 袴谷憲昭, 勝呂信

靜, 데이비슨, 佐久間秀範 등의 논문이 있다.¹⁾

본 논문은 「성문지」중에서도 제2유가처와 제3·4유가처를 나누어 전의 개념을 고찰함으로써 그 개념의 원래 의미와 전개과정의 단초를 제시하는데 의미가 있다. 따라서 초기 단계의 전의 개념은 추중 및 경안의 개념과 밀접한 연관을 갖고 있다는 점을 집중적으로 다루고, 「성문지」의 전의 개념이 어떻게 변화되는지 고찰하겠다.

II. 아비달마논서에 나타난 전의 개념의 전 단계

1. 麤重의 소멸과 輕安의 획득

유가행과에서 전의 개념은 麤重과 輕安의 두 가지 용어가 중요한 역할을 담당하고 있다.²⁾ 빨리불전에서 그 근원을 찾는다면, 거칠

1) 高崎直道, 「轉依 —Āsrayaparivṛtti & Āsrayaparāvṛtti—」, 『日本佛教學會年報』第25號(日本佛教學會, 1965), 89-110쪽; Schmithausen Lambert, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārahūmiḥ*.(Wien, 1969); 袴谷憲昭, 「〈三種轉依〉考」, 『佛教學』第2號(佛教學研究會, 1976), 46-76쪽; 勝呂信靜, 「唯識說における眞理概念」, 『法華文化研究』第2號(立正大學, 1976), 29-82쪽; Davidson Ronald Mark, *Buddhist systems of transformation: Asraya-parivṛtti/parāvṛtti among the Yogacara*(University of California, Berkeley, 1985); 佐久間秀範, *Die Āsrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārahūmi Teil I, II*(Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1990)

2) 유가행과의 轉依 개념의 발전과정을 이해할 수 있는 텍스트를 순서대로 열거하면 다음과 같다. 먼저 『유가론』의 차례는, 「本地分」중에 「意地」, 「聞所成地」, 「聲聞地」, 「菩薩地」, 「無餘意地」 그리고 「攝決擇分」, 「攝事分」이 보인다. 佐久間秀範의 견해에 따라서 발전순위를 살펴보면, ① 본지분 성문지, ② 본지분 보살지, ③ 접사분, ④ 본지분 문소성지, ⑤ 본지분 의지, ⑥ 본지분 무여의지, ⑦ 접결택분으로 보고 있다. 논서의 발전순위는, ① 『유가사지론』, ② 『현양성교론』, ③ 『아비달마집론』과 『잡집론』, ④ 『대승

고 무거움(*duṭṭhulla*)³⁾과 가볍고 편안함(*passaddhi*)⁴⁾이 이것에 해당된다. 여기서 추중과 경안의 두 요소는 독립적으로 기술되어 있으며, 서로 관련되어 나타나지는 않는다. 이것이 서로 연관되어 설명된 것은 아비달마논서에 들어가서 처음으로 보인다. 또 빨리불교의 七覺支(*satta bojjhaṅga*)가운데 경안에서 찾을 수 있다. 칠각지는 ① 念, ② 擇法, ③ 精進, ④ 喜, ⑤ 輕安, ⑥ 定, ⑦ 捨로서 *Nikāya*·*阿含*에서 간혹 기술되고 있다.⁵⁾ 경안을 직접적으로 선정(*samādhi*) 앞에 놓은 것은 초선정에 들어가기 위한 전제 조건으로, 반드시 身心이 雜染에서 완전히 벗어나 청정한 상태를 輕安覺支(*passaddhi sambojjhaṅga*)라고 한다. 또 『잡아함경』에서 경안을 의(猗) 또는 의식(猗息)이라고 한다.⁶⁾ 『상윳따니까야』에서는 칠각지의 경안각지 중에 “모든 비구들이여 신경안되는 것도 경안각지가 되고, 심경안되는 것도 경안각지가 된다”고 한다.⁷⁾ 또 경안각지에서는 4선정과 상수멸과 漏盡의 六順輕安相을 설하지만, 이것도 선정에서 漏盡의 단계를 보이고 있다.⁸⁾

장엄경론』과 주석, ⑤ 『섭대승론』과 주석, ⑥ 『중변분별론석』, ⑦ 『법법성분별론』과 주석, ⑧ 『불지경』과 주석, ⑨ 『유식삼십송석』, ⑩ 『보성론』과 주석, 등이다. 그리고 『해심밀경』은 명백하게 『유가론』의 「본지분」보다 더 뒤에 나온 것이고, 「십결택분」의 최종분 보다는 더 오래된 것으로 보고 있다. 佐久間秀範, *Die Āsrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi Teil I*(1990), 3쪽; 佐久間秀範, 「『瑜伽論』における轉依思想」, 『印度學佛敎學研究』 39-1, 440-435쪽 참조.

3) MN iii, 149쪽; 151쪽.

4) SN v, 63쪽; 66쪽; 67쪽.

5) SN v, 63쪽.

6) 『잡아함경』 권27(『대정장』 2, 191b5-7; 191c5-6)

7) SN v, 111쪽.

8) 田中教照, 『初期佛敎の修行道論』(山喜房, 1993), 256쪽.

아비달마에서 경안은 心所의 하나로서 반드시 선정만이 아니고 보편적으로 善(*kuśala*)하고 청정한 마음의 하나로, 추중 및 경안에 대한 이해는 문헌에 따라서 차이를 보인다.⁹⁾ 논서 중 가장 오래된 『法蘊足論』에는 “그는 이 기쁨에 의해서 몸과 마음이 경안해져서, 추중을 멀리 여의면 그때에 경안각지가 일어난다”고 한다.¹⁰⁾ 이것은 아비달마문헌 중에 처음으로 추중과 경안이 서로 관련되어 칠각지 중에 나타난 것으로, 추중과 경안은 근원적으로 부정적인 것이 긍정적인 형태로 바뀌어 나타나는 것을 보여주는 것이다. 또 『법온족론』에서 몸과 마음은 즐거움(樂, *sukha*)을 느끼기 때문에 네 가지 원소 [四大種]도 경안의 획득으로 나타난다. 이것은 결국 수행자가 제3선정에 들어가기 위해서는 身心의 무거운 성품이 즐거움으로 대체되어 경안을 획득해야 한다는 뜻이다.¹¹⁾ 『集異門足論』에서는 苦·集·滅·道の 4제를 사유하여, 무루의 작의와 상응하는 신경안 및

9) 佐久間秀範은 「성문지」의 전의 개념은 기본적으로 ‘*dauṣṭhulya*’와 ‘*praśrabdhi*’사이의 교환 형태를 취하고 있다고 본다. 이것을 빨리문헌·아비달마문헌에 찾는다면, 〈*dauṣṭhulya*의 배제〉와 〈*praśrabdhi*의 획득〉으로 각각 발전하고, 최종적으로 결합된 것으로 본다. 소위 ‘*āśraya-parivṛtti*’라는 형태가 문제될 경우 필자가 보는 한, 「성문지」에 이르러 홀연히 나타난 것으로 생각 한다. 한역 『雜心論』(『대정장』 28, 906a18-19)에 轉依의 용어가 보이지만 대응하는 『心論』(대정28, No1550) 『心論經』(대정28, No1551)에는 보이지 않고 있다, 또 『잡심론』이 劉宋代(420-479A.D)의 譯出이고, 語義의 상세한 설명이 없는 점에서 역자 또는 후대의 부가된 것이라고 생각된다. 또 Davidson이 지적한 『대비바사론』 권133(『대정장』 27, 688c29)의 轉依는 같은 곳에서 造依와 비교해서 서술하고 있다. 佐久間秀範, 「玄奘の意図する轉依思想」, 『佛敎學』 第26號(佛敎學研究會, 1989), 41쪽 참조.

10) 『법온족론』 권8(『대정장』 26, 491b24-25), “彼由此喜 身心輕安 遠離羸重 爾時便起輕安覺支.”

11) 『법온족론』 권7(『대정장』 26, 484b25-29), “身受樂者 身謂意身 由意身中 有受樂故 四大種身 亦得安適 由此因緣 名身受樂 此中樂者 謂離喜時 已斷身重性 心重性 乃至身調柔性 心調柔性 總名為樂 此是受樂 非輕安樂.”

심경안 등을 모두 경안각지라고 한다.¹²⁾ 이러한 견해는 『品類足論』으로 계속되고 있다.¹³⁾

또 『舍利弗阿毘曇論』에서 경안은 유부와 무루 두 가지로 나뉘고, 각각에 심경안과 신경안을 기술하고 있다.¹⁴⁾ 『雜阿毘曇心論』에는 번뇌를 끊는 다섯 가지 방법을 열거하고 있는데 그 가운데에 전의라는 용어를 아비달마문헌에서 처음으로 기술하고 있다.¹⁵⁾ 『大毘婆沙論』에는 기쁨의 완전함을 통해서 몸과 마음이 惛沈으로부터 자유로워져 경안이 일어나는 것으로 기술되어 있다.¹⁶⁾ 그리고 『대비바사론』에는 “또 욕계의 5식신과 이끌려 나오는 몸의 羸重을 對治¹⁷⁾하고, 초선정에서 경안을 세워서 支가 된다. 초선정에서는 3식신과 이

끌려 나오는 몸의 羸重을 대치하고, 제2선정에서 경안을 세워서 支가 된다”고 하였다.¹⁸⁾ 이것은 초선정과 제2선정에서 ‘추중의 소멸과 경안의 획득’이라고 본다. 또한 『대비바사론』은 無表色の 二種依로서 ‘轉依’와 ‘造依’를 들고 있다. 이 용어는 무표색과 大種の 관계를 취급하고 있기 때문에, 전의 개념의 전 단계와는 관련성이 없다.¹⁹⁾

이상과 같이 빨리불전과 아비달마불교에서 경안이 어떤 의미가 있으며, 전의 개념과는 어떠한 관련성이 있는지 간략히 다루어 보았다. 水野弘元은 유부 및 유가행과와 빨리불전의 경안에 대한 정의를 다음과 같이 보고 있다. 유부와 유가행과에서는 惛沈을 대치하는 것이 경안이지만, 빨리불전에서는 掉擧등을 대치하는 것이 경안이라고 한다. 경안은 몸과 마음을 불안하지 않도록 누그러뜨려서(暢適), 마음이 가라앉거나 들뜨는 것이 없는 상태이다. 단지 유가행과에서는 유부와 같이 일체의 善心과 상응한다고 설하지 않는다. 선한 제6의식은 禪定位에서 항상 경안과 상응하지만, 선정의 상태가 아닐 때에는 상응하지 않는다고 한다.²⁰⁾ 따라서 빨리불전에서 경안은 아비달마불교와 유가행과의 경안과는 다른 요소가 있음을 확실히 하고 있다.

또한 아비달마논서와 「성문지」의 경안이 다른 것은 선정의 체계에 있어서 경안이 획득되는 시점이 다르고, 추중 및 경안 두 요소에 대한 이해가 서로 다르기 때문이라고 본다. 그리고 아비달마논서는

12) 『집이문족론』 권16(『대정장』 26, 435b4-8), “云何輕安等覺支 答諸聖弟子 於苦思惟苦於集思惟集 於滅思惟滅 於道思惟道無漏 作意相應身輕安心輕安 輕安性輕安類 是名輕安等覺支.”
 13) 『품류족론』 권3(『대정장』 26, 700a18-19), “輕安云何 謂身輕安心輕安 已輕安輕安類 是名輕安.”
 14) 『사리불아비담론』 권6(『대정장』 28, 568b22-23), “身樂·心樂·身柔·心柔·身輕·心輕·身軟·心軟·身除·心除.”
 15) 『잡아비담십론』 권4(『대정장』 28, 906a18-19), “復次五事斷煩惱 謂因永滅·得斷·轉依·知緣·得對治.”
 16) 『대비바사론』 권9(『대정장』 27, 497b10-12), “喜圓滿已身心猗適離惛沈故起輕安覺支.”
 17) 對治(pratipakṣa)는 번뇌의 제거방법의 하나로서 크게 止(śamatha)와 觀(vipaśyanā) 또는 定(dhyāna)과 慧(prajñā)로 나누어진다. 유부를 포함한 불교의 주류전통은 번뇌의 제거는 觀 또는 慧에 의해 이루어진다는 입장을 견지하였던 것으로 보인다. 이것은 「성문지」에서는 수행도를 크게 세간도와 출세간도로 구분함에 있어 세간도는 下羸上靜의 방식에 따라 상승하는 방식으로 주로 선정의 힘에 의해 획득되는 것으로 보는 데 비해, 출세간도는 見道 16행상에 대한 분석적인 혜의 방식으로 설명되고 있는 점에서도 드러난다. 이 방식은 이 禪經類의 수행문헌에서 발견되는 것으로 출세간도의 획득에 있어 혜의 중심적 역할이 강조되고 있다. 따라서 이러한 분류에 따르면 선정은 번뇌의 현실적 작용을 단지 억압할 수 있을 뿐이고 번뇌의 완전한 제거는 오직 혜에 의해 이루어진다. 안성두, 「유식학의 번뇌설」, 『괴로움의 뿌리인 번뇌, 무엇이든 어떻게 일어나는가?』(맑은 사람들, 2007), 83쪽.

18) 『대비바사론』 권80(『대정장』 27, 413a14-17), “復次爲對治欲界五識身 及所引身羸重故 初靜慮立輕安爲支 爲對治初靜慮三識身 及所引身羸重故 第二靜慮立輕安爲支.”
 19) 『대비바사론』 권133(『대정장』 27, 688c29-689a2), “此無表色有二種依 一是轉依 謂現在大種 由彼力轉故 二是造依 謂過去大種 由彼力造故.”
 20) 水野弘元, 『バリ佛教を中心とした佛教の心識論』(ビタカ, 1978), 644쪽 참조.

대부분 추중 및 경안이 7각지수행의 범주 안에서 기술되고 있지만, 「성문지」는 지관수행의 바탕위에서 ‘所依의 변화’를 다루고 있는 것이다.

2. ‘āśrayaparivṛtti’와 ‘āśrayaparāvṛtti’의 의미

빨리불전에서는 ‘āśrayaparivṛtti’와 ‘āśrayaparāvṛtti’에 상응하는 용어는 찾아 볼 수 없다. 이미 앞에서 살펴보았듯이 ‘轉依’라는 용어는 아비달마문헌에서 『잡아비담심론』에 처음으로 보이지만, 산스크리트본이 존재하지 않기 때문에, 더 이상 상세히 살펴 볼 수 없다. 아비달마문헌가운데에 『俱舍論』에서 처음으로 산스크리트본에 轉依의 용어를 기술하고 있다.

所依(āśraya)의 차별 때문에 [다음과 같이] 이것이 성취된다. 왜냐하면 이 소의는 성자들에게 있어 견도와 수도의 힘에 의해 그 [견도와 수도에 의해] 제거되어야할 번뇌들이 다시 짚트지 못하는 그런 방식으로 변화(parāvṛtti)된다.²¹⁾

[내째로] 견도로부터 나온 자에게 견도소단의 [번뇌들]이 남김없이 제거되었기 때문에 [그에게] 매우 뛰어난 所依의 無垢로서의 상속이

21) AKBh 63, 18-20, “āśrayaviśeṣād etat sidhyati/ āśrayo hi sa āryānām darśanabhāvanāmārgasāmarthyāt tathā parāvṛtto bhavati yathā na punas tatpraheyāṇām kleśānām prarohasamartho bhavati/” 佐久間秀範, Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi. Teil I(1990), 44-45쪽; 『구사론』 권4(『대정장』 29, 22b22-24), “此由所依有差別故 煩惱已斷未斷義成 謂諸聖者見修道力 令所依身轉變異本.”

생겨난다. [다섯째로] 아라한과로부터 퇴정한 자에게 수도소단의 [번뇌들]이 남김없이 제거되었기 때문에 매우 뛰어난 所依의 청정으로서의 상속이 생겨난다.²²⁾

여기서 轉依의 ‘轉’의 의미는 ‘parāvṛtti’와 ‘parivṛtti’의 2종이 사용되고 있다. 또 ‘轉依’의 의미로 ‘āśrayaparivṛtti’와 ‘āśrayaparāvṛtti’의 두 가지 용어 사이에 어떤 차이점이 있는가에 대해서는 학자들 사이에 논란이 있고, 이 시기는 아직 전의 개념이 성립되기 이전으로 볼 수 있다.²³⁾

산스크리트본에 아라한과 성자의 相續(samtati, 身心)은, 所依(āśraya)라는 낱양소가 다르지만, 身心을 의미하는 것은 확실하고 있다.²⁴⁾ 단지 아라한은 ‘청정(suddha)한 身心’ 聖者は ‘無垢

22) AKBh 232, 23-25,

“darśanamārgavyutthitasyaāśeṣadarśanaprahātavyaprahāṇāt pratyagrāśraya-parivṛttinirmalā samtātir vartate/ arhatphalavyutthitasyaāśeṣabhāvanāprahāta vyaprahāṇāt pratyagrāśraya-parivṛtti-suddhā samtātir vartate/”; 『구사론』 권 15(『대정장』 29, 82c9-12), “四從見道出 謂此道中永斷一切見所斷惑得勝轉依 從此出時淨身續起 五從修道出 謂此道中永斷一切修所斷惑得勝轉依 從此出時淨身續起.” 袴谷憲昭, 「〈三種轉依〉考」, 『佛教學』 第2號(1976), 69쪽 참조.

23) 橫山紘一, 『唯識の哲學』(平樂寺書店, 1994), 233쪽.

24) 所依(āśraya)의 의미에 관해서는 長尾雅人 박사와 슈미트하우젠박사에 의해서 연구 성과가 보이고 있다. 長尾雅人은 『대승장엄경론』에 보이는 所依(āśraya)의 의미를 9가지로 분류하고 있다. ① 基體·支持, ② 根底, ③ 歸依所, ④ 根源·源泉, ⑤ 文法상의 주어로서 동작의 주체, ⑥ 肉體 때로는 6根, ⑦ 인간의 총체적 본연의 자세, ⑧ 법계(dharmadhātu), ⑨ 전환되어야할 존재의 根底 라고 한다. 여기서 所依가 여러 가지의 번역되지만, 전의란 해탈(mokṣa) 자유(svatantra) 완성(pariniṣpanna)이다. 나아가 견도에 들어가는 것이고, 수도의 정점에 위치하여 불지에 이르고 법신의 달성한다고 서술하고 있다. 『섭대승론』에는 依他起性的의 별명이라고 서술하고 있다. 슈미트하우젠박사는 아뢰야식을 고찰하는 과정에서 所依의 의미를 9가지로 분류하고 있다. 다만 아뢰야식의 초점으로 고찰하기 때문에 법신 또는 진여로서의 소의이며 「성문지」

(nirmala)인 身心'이라고 하는 표현상의 차이가 있을 뿐이다.

또 'āśrayaparivṛtti'가 한역에는 '轉變異本'으로 바뀐다고 번역하고 있어서, 본래 그것과 다르게 된다는 것을 의미한다. 稱友(Yaśomitra)의 『구사론소』에서는 소의를 “이것은 āśrayaparāvṛtti이다”²⁵⁾라고 명확하게 해석하였다. 여기서 깨달은 성자는 선정중에서 수승한 몸과 마음을 획득하고 선정에서 나와서도 청정한 身心을 유지할 수 있는 것이다. 아라한은 번뇌가 이미 사라진 존재이고 범부는 번뇌가 아직 사라지지 않은 존재라는 구별이 있다. 둘 사이의 정확한 차이점은 所依에 의해서, 즉 여섯 감각기관(śaḍayatana)에 의해서 설명 될 수 있다. 깨달은 사람의 소의는 견도와 수도에 의해서 번뇌가 다시 재생되지 않는 것이다.

그리고 『順正理論』에서도 『구사론』과 유사한 구절이 보이는데 논서를 비교하면, 확실히 유부는 몇 가지 점에서 새롭게 발전된 형태로 보인다. 특히 轉依의 기술에 관해서 작자 衆賢은 世親의 설을 고의로 변경하였다고 볼 수 있으며, 轉依의 용어를 그대로 답습하지 않고 있다.²⁶⁾ 왜냐하면 중현이 생각하는 전의는 종자설을 바탕으로 하는 '現在有體·過未無體'설에 기초할 수밖에 없었기 때문이다.²⁷⁾ 결국 유부는 轉依의 용어에 그다지 관심이 없었다고 볼 수 있다.

에서는 언급하고 있지 않다. 佐久間秀範, 「轉依에서 āśraya의 語義」, 『インド哲學佛敎思想論集』(神子上惠生教授 頌壽記念論集, 2004), 680쪽; 長尾雅人, 『中觀と唯識』(岩波書店, 1978), 432-433쪽 참조.

25) AKVy 357, 31; 加藤純障, 『經量部の研究』(春秋社, 1989), 244쪽 참조.

26) 『순정리론』 권40(『대정장』 29, 572a10-13), “四從見道出 謂此道中能超一分 無始流轉 所不能超 三界輪迴生死根本 從此道出 有勝淨身 相續而生能生勝業 五從修道出 謂此道中能超一分生死根本 餘如前說.”

27) 加藤純障, 『經量部の研究』(春秋社, 1989), 263쪽.

佐久間는 『구사론』이 초기 유가행과 논서보다 뒤에 나왔다는 근거로서 다음과 같은 이유를 들고 있다.

첫 번째 'āśrayaparāvṛtti'라는 용어가 『대승장엄경론』에서 처음으로 사용되고 있지만, 『유가론』에는 나오지 않는다. 두 번째 'āśrayaparivṛtti'에 해당되는 「성문지」에서는 단지 추중이 깨끗한 것에 의해서 대체되는 것일 뿐, 선정의 범주 내에서 등장했던 전의가 출세간도에서는 사용되지 않고 있다. 반면에 『구사론』에서는 번뇌가 출세간도에 의해서 전적으로 사라진다. 또 『유가론』의 「본지분」중 「보살지」에서는 전의가 최종 단계인 '最上成滿의 菩薩住'에서 청정이 사라지고 '전의'가 나타난다. 따라서 「보살지」이후 전의는 수행도의 최종단계로서 『구사론』과 같은 개념이라고 본다.²⁸⁾ 그러나 전의 개념의 발전적 측면에서 보면 위의 근거는 합당하지만, 『구사론』과 『유가론』의 성립의 선후관계는 학계에 아직 확실히 밝혀진 것이 없고²⁹⁾ 아비달마논서에서 보이는 추중 및 경안이 『구사론』에서 대부분 동일한 형태로 기술되고 있기 때문에 인정하기 어렵다.

「성문지」는 '轉依'의 용어가 '所依轉'을 포함하여 모두 5회 기술되었는데, 산스크리트본의 제3유가처에는 '전의'가 缺落되어 있고, 티벳본과 한역본은 譯出되어 있다. 이것을 도식화하면 다음과 같다.³⁰⁾

28) 佐久間秀範, *Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārahūmi, Teil I*(1990), 44-45쪽 참조.

29) 안성두 서평, Robert Kritzer, *Vasubandhu and the Yogācārahūmi. Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*, 『불교학리뷰』 창간호(금강대 불교문화연구소 2006), 73-86쪽 참조할 것.

30) 佐久間秀範, 「parivṛtti及びparāvṛttiに於けるチベット譯語」, 『宗教研究』 第282號(日

표1) 'āśrayaparivṛtti' 梵藏漢 대조

ŚrBh	ŚrBh[D](티벳본)	대정장 ³⁰	瑜伽處
āśrayaḥ aparivṛtate	gnas yongs 'gyur la	得轉依 ³¹⁾	제2유가처
āśrayaparivṛtṭeś	gnas yongs su gyur pas	得轉依 ³²⁾	
āśrayaparivṛtaḥ	gshi 'pho ba	所依轉 ³³⁾	
* āśrayaparivṛttiḥ	gnas yongs su gyur pa	得轉依 ³⁴⁾	제3유가처
* tatparivṛttau	de yongs su gyur pa na	得轉依 ³⁵⁾	

산스크리트본의 논서 중에 「성문지」, 「보살지」, 『아비달마집론』 등은 'āśrayaparivṛtti'라는 형태가 사용되고, 『대승장엄경론』과 안혜의 『중변분별론석소』등에는 'āśrayaparivṛtti'와 'āśrayaparāvṛtti'의 두 가지 형태가 보인다.

전의 용어의 변천에 관해서는 高崎가 처음으로 연구하였다. 'parivṛtti'와 'parāvṛtti'중 역사적으로 전자가 더 오래 되었으며, 所依(āśraya)가 아뢰야식 또는 종자일 때는 'parāvṛtti'를, 진여인 경우에는 'parivṛtti'가 각각 사용된다고 주장한다.³⁶⁾ 슈미트하우젠은 이 견해에 대하여, 용례의 차이는 논서의 저자에게 가장 큰 권위를 갖는 저술에서 사용된 용어를 관용적으로 사용함으로써 일어난 것일 뿐이라고 하였다. 즉 'parivṛtti'는 變貌·交換·補充의 의미로, 'parāvṛtti'는 變化·變貌·除去·補充의 의미로 사용되었

으므로 결국 큰 차이는 없다고 하였다.³⁷⁾ 결론적으로, 轉依의 두 용어를 상세히 비교 분석한 高崎의 의견에 대하여 슈미트하우젠 및 袴谷, 勝呂는 두 용어의 차이는 없다고 논하였고, 이것이 현대학자들의 일반적인 견해가 되었다.³⁸⁾

袴谷憲昭는 두 용어의 공통적인 의미는 '變貌'와 함께 '再形成'이라는 의미도 함축하고 있다고 본다. 즉 轉依의 轉은 變貌한다는 의미로서 신체와 정신이 질적으로 변화하는 것이다.³⁹⁾ 또 '變化'는 부정해야 할 것을 버리고, 긍정해야 할 것을 얻는다는 두 가지 과정에서 성립한다. 현장 譯의 용어로 말하면 전자는 '轉捨'의 과정이고, 후자는 '轉得'의 과정이다. 전사하고 전득한다는 것은 속박과 악을 버리고, 자유와 선을 얻는 것이다.⁴⁰⁾

이와 같이 각각의 논문을 살펴본 결과, 전의는 '變貌'와 '變化'의 의미가 중심이 되기 때문에 본 논문에서도 이것을 채용하여 살펴보겠다.

III. 「聲聞地」에서 전의 개념의 발전과정

1. 전의 개념의 초기형태

本宗教學會, 1989), 103쪽; Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi Teil II, 42; 53; 61쪽 참조.

31) ŚrBh 196, 16-17; ŚrBh[D] 76b1; 『유가론』 권26(『대정장』 30, 427c11)

32) ŚrBh 196, 18; ŚrBh[D] 76b1; 『유가론』 권26(『대정장』 30, 427c12)

33) ŚrBh 283, 4; ŚrBh[D] 105a1; 『유가론』 권28(『대정장』 30, 439a18)

34) ŚrBh(寫本에 欠損); ŚrBh[D] 148a3; 『유가론』 권31(『대정장』 30, 458a10)

35) ŚrBh(寫本에 欠損); ŚrBh[D] 148a3; 『유가론』 권31(『대정장』 30, 458a11)

36) 高崎直道, 「轉依-ĀśrayaparivṛttiとĀśrayaparāvṛtti-」『日本佛教學會年報』第25號(1965), 98쪽.

37) Schmithausen L, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, (1969), 96-98쪽 참조.

38) 袴谷憲昭, 「〈三種轉依〉考」, 『佛教學』第2號(1976), 48-51쪽; 「唯識說における眞理概念」, 『法華文化研究』第2號(1976), 59쪽 참조.

39) 袴谷憲昭, 「〈三種轉依〉考」, 『佛教學』第2號(1976), 48-51쪽.

40) 横山紘一, 『唯識の哲學』(平樂寺書店, 1994), 253쪽.

「성문지」는 모두 4유가처로 구성된 체계로, 제3유가처와 제4유가처는 5정심관과 7종 작의설이 적용된 세간도 및 출세간도라는 과정으로 수행도를 서술하고, 제2유가처는 인식대상으로 특히 변만소연을 중심으로 한 지관을 서술하고 있다. 제2유가처는 제3·제4유가처 보다 발전된 사상을 보여주며,⁴¹⁾ 특히 전의 개념은 제2유가처를 중심으로 설명되고 있다.

「성문지」의 전의 개념은 止(samatha)와 觀(vipaśyanā)수행의 바탕 위에서 처음으로 나타난다. 여기서 나타나는 전의는 지관수행에 기초한 유가행의 신체적·정신적인 轉依(āśrayaparivṛtti, 존재기반의 변모)를 뜻한다. 「성문지」의 전의 개념은 제2유가처와 제3·제4유가처의 지관에서 양자 모두 ‘所知事를 現量하고 轉依한다’⁴²⁾고 서술하고 있지만, 양자 사이에는 사상적 차이가 있다.

여기서 「성문지」의 제2유가처와 제3유가처에 나타난 두 가지의 전의형태를 살펴보겠다.

먼저 제2유가처는 수습의 인식대상으로 특히 遍滿所緣(vyāpyālabhāna)을 중심으로하여, 유분별영상(savikalpaṃ pratibimbam), 무분별영상(nirvikalpaṃ pratibimbam), 사변제성(vastuparyantata), 소작성관(kāryapariniṣpatti)으로 세분화되어 있다. 사마타와 비파샤나의 대상이 관념에 부합되는 명상대상의 묘사(pratirūpaka)나 거울의 영상에 의해 선정 속에 들어움을 보여준다.

41) 김성철, 『初期 瑜伽行派의 無分別智 연구』(동국대 박사학위 논문, 2004), 57쪽.

42) 『유가론』 권26(『대정장』 30, 427c8-14); 『유가론』 권31(『대정장』 30, 457c27-458a11)

여기서 명상대상은 사마타의 상태에서 ‘분별에 의해 수반되지 않는 영상’으로 묘사되며, 이것은 검사하고 검토하는 행위가 결여되었다는 방식으로 구체화 되었다. 그런 검사하는 행위의 대상이 바로 비파샤나의 단계에 있는 영상이며, 그런 행위에 의거하여 ‘분별을 수반한 영상’으로 묘사되고 있다.⁴³⁾ 특히 제2유가처의 전의 개념과 직접적으로 관련된 소작성관에 대하여 다음과 같이 설명한다.

무엇이 所作成辦인가. 유가행자가 사마타(samatha) 비파샤나(vipaśyanā)에 대하여 만약 수습하고, 많이 수습한다면, 모든 영상을 인식대상으로 하는 작의가 원만함을 얻는다. 이것이 원만해졌기 때문에 轉依(āśrayaparivṛtti)를 얻는다. 모든 麤重(duṣṭhulya)이 다 소멸되어 전의를 얻었기 때문에 영상을 넘어 곧 인식대상(所知事, jñeyavastu)을 무분별의 직접지각적인 지견(nirvikalpaṃ pratyakṣam jñānadarśanam)이 생긴다. 초선정에 들어 초선정을 얻은 자는 초선정의 경계에 있고, 제2·제3·제4에 들고, 제4선정을 얻은 자는 제2·제3·제4의 경계에서이다. 공무변처, 식무변처, 무소유처, 비상비비상처에 들어 선정(dhyāna)을 얻은 자는 그 경계에서 이다. 이것을 소작성관이라 한다.⁴⁴⁾

43) Schmithausen, L. 안성두 번역, 「『성문지』에서의 선정수행과 해탈경험」, 『불교학리뷰』 창간호(금강대 불교문화연구소, 2006), 137-138쪽.

44) 『유가론』 권26(『대정장』 30, 427c8-19), “云何所作成辦 謂修觀行者 於奢摩他毘鉢舍那 若修若習若多修習爲因緣故 諸緣影像所有作意皆得圓滿 此圓滿故便得轉依 一切麤重悉皆息滅 得轉依故超過影像 卽於所知事有無分別 現量智見生 入初靜慮者得初靜慮時 於初靜慮所行境界 入第二第三第四靜慮者 得第二第三第四靜慮時 於第二第三第四靜慮所行境界 入空無邊處 識無邊處 無所有處 非想非非想處者 得彼定時 卽於彼定所行境界 如是名爲所作成辦”; ŚrBh, 196, 12-197, 6; 梵文聲聞地(14), 331-329쪽.

소작성관(해야 할 일이 완성된 것)이란 사마타와 비파사나의 수습을 반복해서 유분별·무분별영상 등의 인식대상으로 하는 집중(作意, manaskāla)함에 의해 소의가 변화하고 모든 추중이 소멸되는 상태를 말한다. 그 결과 얻어지는 것이 전의이다.

결국 소작성관은 영상을 인식대상으로 하는 지관수행을 원만하게 해서 몸과 마음이 추중(duṣṭhulya, 무거운 괴로움)에서 경안(praśrabdhi, 가볍고 편안함)의 상태로 전환되는 것이다. 또한 영상을 초월하여所知事에 대한 無分別의 現量智見이 생긴다. 제2유가치의 ‘포괄적 체계속에서’⁴⁵⁾ 전의 개념은 자량의 완성뿐만이 아니고, 세간도·출세간도의 지관수행에 의한 根本定的 획득과 四諦의 現觀등을 체득한 자로 변화하는 것이다. 그러나 제4유가치인 출세간도의 見道(darśana mārga)에서는 전이라고 말하지 않고, 無分別의 決定智·現見智가 견도에서 추중을 끊는다고 한다.⁴⁶⁾ 따라서 제2유가치와 제4유가치의 무분별지 개념은 의미상 차이가 있다. 이러한 무분별의 현량지는 후에 유가행과의 무분별지(nirvikalpajñāna)의 선구개념이 되었다고 본다. 제3유가치에서 정가행(samyakprayoga)이란 만약 不淨觀을 예로 들면, 수행자가 不淨의 행상을 작의한 후에는 인식대상을 除遣(vibhavana)⁴⁷⁾하며 제

견한 후에는 다시 勝解(adhimukti)⁴⁸⁾를 통해 不淨의 영상을 그려내는 것을 반복하는 것을 말한다.⁴⁹⁾ 부정관은 수행자가 일련의 특징적인 징표나 현상적인 相(nimitta)에 고정된 후, 수행자는 방해받지 않는 곳에서 좌정하고 먼저 사마타내지 삼매에 도달하기 위해 집중한다. 또 제3유가치에는 전의 개념이 다음과 같이 설명되어 있다.

正加行(samyakprayoga)하는 지는 여실(tathā)하게 비파사나를 잘 반복(abhyasta)하여 청정력이 증장하고 광대해지고, 이와같이 몸(kāya)과 마음(citta)이 잘 생기하여 경안을 얻는다. 사마타에 속하는 신심경안을 얻는 것도 증장하고 광대하고 여실하게 된다고 알아야 한다. 이와같이 그 인식대상(所緣, ālambana)에 대해 반복하여 심일경성(cittaikagrata)이 증장하는 것을 얻는다. 심일경성으로 인식대상을 반복하여 증장하면, 이와같이 신심경안(kāyacittapraśrabdhi)을 획득한다. 심일경성과 신심경안의 이와같은 두 요소는 展轉[연속]하여 서로 의존하고, 展轉[연속]하여 서로 근거한다. 신심경안과 심일경성은 이와같이 두 요소를 얻으면 궁극의 전의(āśrayaparivṛtti)이다. 전의를 얻었기 때문에所知事に 직접지각(現量智)이 생긴다.⁵⁰⁾

45) Schmithausen, L. 안성두 번역, 「『성문지』에서의 선정수행과 해탈경험」, 『불교학리뷰』 창간호(2006), 154쪽.

46) 『유가론』 권34(『대정장』 30, 475c28-476a3) “若是現見若非現見諸聖諦中 如其次第有無分別決定智現見智生 由此生故 三界所繫見道所斷附屬所依諸煩惱品一切羸重皆悉永斷.”

47) 除遣(vibhavana)은 「성문지」에서 다섯 가지 예를 들고 있다. ① 안으로 마음을 거두어들이는 것에 의한 것, ② 不念作意에 의한 것, ③ 기타 작의에 의한 것. ④ 對治作意에 의한 것, ⑤ 無相界作意에 의한 것. 「보살지」에서는 想的 戒견이 가행실천에 있어서 기본적인 作意가 되고, 계다가 그것은 不可言의 事(vastu)를 증명하기 위해서 불가

결한 중요한 삼매의 측면이었으나. 「보살지」이후의 유가행과에 있어서 제견은 菩提를 증명하는 중요한 계기가 된다. 阿 理生, 「三昧の一側面 — 除遣について —」 『印度學佛教學研究』 32-2(印度學佛教學會, 1986), 1032-1031쪽.

48) 勝解(adhimukti)의 기본적인 의미는 ‘어떤 대상에 특정방식으로 집중하다’ ‘의도적으로(많은 경우 자의적으로) 특정방식으로 관념 속에서 현전화하거나 觀想하다’라는 특별한 의미로 사용하고 있다. Schmithausen, L. 안성두 번역, 「『성문지』에서의 선정수행과 해탈경험」, 『불교학리뷰』 창간호(2006), 132쪽.

49) 『유가론』 권31(『대정장』 30, 456c3-7)

50) 『유가론』 권31(『대정장』 30, 458a3-11), “正修行者如如毘舍舍那那串習清淨增上力故增長廣大如是如是能生身心所有輕安 奢摩他品當知亦得增長廣大如如身心獲得輕安 如

正加行[바르게 수행하는] 자는 지관을 교대로 닦아 승해와 제견을 반복하는 자로서, 5종의 예비적 수행에서 사마타와 비파샤나를 교대로 반복하여 수습함으로써 영상을 명료히 하는 과정에서 유가행자는 心一境性(마음이 한 점에 모인 상태)과 身心輕安(몸과 마음의 경안)을 얻게 된다.

심일경성과 신심경안은 상호간에 상승작용을 일으키는데 그 궁극적인 형태가 전의로 정의된다. 심일경성과 신심경안이 상호작용하면서 서로를 증대시키는데 양자의 궁극을 전의라고 한다. 따라서 제3유가처의 전의 개념의 정의에서는 추중이란 용어는 등장하지 않고 심일경성과 신심경안의 두 요소만 설명된다.

「성문지」의 수행과정에서 나타나는 특징은 존재론적인 변화를 더욱 상세하게 확장시키고 있다는 것이다. 즉 경안을 부정적인 표현이 아니라 긍정적인 요소들이 증장하는 것으로 기술하고 있다는 점이다. 오정심관의 지관수습은 단지 예비적 수행단계의 범위 안에 속한 現量智를 생겨나게 하는 것이다. 不淨 등의 사물을 선정 중에 있어서 마치 실제로 눈앞에 있는 것 같이 체험하는 이러한 자량완성의 상태를 전의라고 한다.⁵¹⁾

그리고 지관이 최고로 고조되면서 대상에 대한 직접지각으로 雙運轉道(yuganaddhavāhī mārgaḥ)가 이루어진다. 사마타에 의해서 비파샤나가 행해지며 비파샤나에 의해서 보다 고차원의 사마타

是如是於其所緣心一境性轉得增長 如如於緣心一境性轉復增長 如是如是轉復獲得身心輕安 心一境性身心輕安 如是二法展轉相依展轉相屬 身心輕安心一境性 如是二法若得轉依方乃究竟 得轉依故於所知事現量智生”；ŚrBh, 402, 11-20.

51) 毛利俊英, 「聲聞地の止觀」, 『龍谷大學大學院紀要』10號(龍谷大學, 1989), 48쪽.

가 행해지며 이 양자는 상호 행해지는 것이고, 결코 단독으로 행을 마칠 수 없다. 그리고 지관이 화합해서 평등하게 운용하는 경우 이것을 止觀雙運轉道라고 한다.⁵²⁾

「성문지」의 제3유가처에는 ‘추중의 소멸과 경안의 획득’으로 輕安作意가 설명되고 있다.⁵³⁾ 또 제3유가처에는 심일경성 및 신심경안과 추중 및 경안이 반복하여 더욱 자세하게 묘사되고 있지만, 轉依의 용어를 기술하지는 않았다.⁵⁴⁾

제4유가처에서 有作意者(samanskāra)는 세간도의 수행자가 일련의 특징적인 징표나 현상적인 相이 나타나지 않고, 초월적인 직접지각도 언급하고 있지 않다. 슈미트하우젠은 세간도에 대해서 「성문지」는 다만 사마타와 비파샤나의 반복수습으로부터 처음으로 道(mārga)가 생겨났으며, 이 道는 [직접적으로 첫 번째 범주의] 번뇌의 제거로, 그 도의 반복수습이 마침내 선정에 대치해 있는 모든 번뇌를 소멸시키고 실제적인 차제로 인도한다고 언급할 뿐이다.⁵⁵⁾ 그리고 세간도에서 초선정과 제2선정의 테두리 안에서 즐거움(樂, sukha)에 대한 설명이 ‘추중의 소멸과 경안의 획득’으로 나타나고

52) 『유가론』 권31(『대정장』 30, 458b4-13), 사마타와 비파샤나의 두 가지 기본형식을 圖式으로 살펴보면 이와 같다. 止觀雙運道와 見道와 見道=無分別, 決定智·現見智가 되며, 이것은 止觀雙運道와 無分別智=無功用, 無加行, 無分別, 見道가 성립된다. 釋惠敏, 『聲聞地における所緣の研究』(インド學佛教學會, 1994), 268-269쪽 참조.

53) 『유가론』 권31(『대정장』 30, 458c3-8), “云何生輕安作意… 已安住內寂靜無相無分別中一境念轉 由是因緣對治一切身心羸重 能令一切身心適悅 生起一切身心輕安 是名生輕安作意.”

54) 『유가론』 권32(『대정장』 30, 464c11-21)

55) Schmithausen, L. 안성두 번역, 「『성문지』에서의 선정수행과 해탈경험」, 『불교학리뷰』 창간호(2006), 146쪽.

있다.⁵⁶⁾ 또 『법온족론』에서 제3선정에 보이는 구절이 「성문지」의 제4선정에서는 最極寂靜(prasanta)이라는 용어를 사용하여 즐거움과 경안이 서로 관련되어 설명되고 있다.⁵⁷⁾ 그리고 유가유식학과의 논서에서도 많은 부분에 추중과 경안이 관련되어 나타난다.⁵⁸⁾

특히 경안과 선정의 문제는 초기불전에서 「성문지」에 이르기까지, 초선정내지 제4선정에서 다양하게 보이고, 다만 「성문지」에서 전의는 직접적으로 선정과 결합되어 나타나지 않는다. 또 「성문지」의 제4유가치의 출세간도는 전의 개념이 될 만한 어떤 것도 보이지 않아, 결국 「성문지」는 예비적 맥락에서 초선정 이전에 ‘추중의 소멸과 경안의 획득’에 적용된다.

56) 『유가론』 권33(『대정장』 30, 467c2-5), “言喜樂者 謂已獲得所希求義 及於喜中未見過失 一切羸重已除遣故 及已獲得廣大輕安 身心調暢有堪能故 說名喜樂”.; 『유가론』 권33(『대정장』 30, 467c24-27), “言喜樂者 謂已獲得所希求義 又於喜中未見過失有欣有喜 一切尋伺初靜慮地諸煩惱品所有羸重皆遠離 故能對治彼廣大輕安 身心調柔有堪能樂 所隨逐故 名有喜樂.”

57) 『유가론』 권33(『대정장』 30, 468a14-18), “彼於爾時住如是捨 正念正知親近修習 多修習故令心踊躍 俱行喜受便得除滅 離喜寂靜最極寂靜 與喜相違心受生起 彼於爾時色身 意身領納受樂及輕安樂 是故說言有身受樂.”

58) 羸重과 輕安이 관련되어 나타나는 부분을 살펴보면 다음과 같다. 『아비달마집론』 권1(『대정장』 31, 664b15-17), “無退或無足 差別成滿善品爲業 何等爲安 謂止息身心羸重 身心調暢爲體 除遣一切障礙爲業”; 『현양성교론』 권1(『대정장』 31, 481c12-13), “輕安者 謂遠離羸重身心調暢爲體 斷羸重障爲業 如前乃至能增長輕安爲業”; 『대승오온론』(『대정장』 31, 848c28), “云何輕安 謂羸重對治 身心調暢堪能爲性”; 『안혜유식삼십송석』 “경안은 추중을 대치하고 身心의 堪任性(適業性)이다. 추중은 身心의 不堪任性이며, 모든 잡염법의 종자이다. 그것이 제거되었을 때, 경안은 실로 존재하기 때문이다. … 이것은 그것의 힘에 의해서 전의하기 때문에 번뇌장을 남김없이 제거하는 작용을 지닌다.”(Trimśikā 27); 『성유식론』 권6(『대정장』 31, 30b5-7), “輕安 遠離羸重 調暢身心堪任爲性 對治惛沈轉依爲業 謂此伏除能障定法令所依止轉安適故.” 水野弘元, 『바리 佛敎を中心とした佛敎の心識論』(ピタカ, 1978), 643-644쪽 참조.

2. 전의 개념의 발전과 변화

1) 所依滅과 所依轉의 瑜伽所作

「성문지」의 제2유가치에서 소작성편은 所依가 변화하는 것으로 4종의 瑜伽所作으로 설명되고 있다.⁵⁹⁾ 이것은 몸과 마음의 상태가 어떻게 변화하는 것인가를 기반으로 하고 있다. 그리고 所依가 변화하는 것으로부터 영상을 초과하는 과정을 검토하기 위하여 4종 유가소작을 들고 있는데, 먼저 소의전과 소의멸을 살펴보겠다.

所依(āśraya)의 멸(nirodha)과 所依의 轉(parivarta)이란, 加行과 作意를 수습하는 유가행자에 있어서 추중(dausthulya)을 가진 소의가 점차[차제]로 사라지고, 경안(prasrabdhi)을 가진 所依가 점차로 변화하는 것을 의미한다. 이 소의멸 및 소의전을 유가소작이라고 한다.⁶⁰⁾

제2유가치의 所依滅과 所依轉은 유가행을 실천함으로써 추중과 결합된 옛 소의가 소멸하고, 경안을 갖춘 새로운 소의로 점차 변화하는 것을 말한다. 이 두 가지 개념은 정신적 수행에 의해서 그 이전에 더러움에 의해서 덮여있던 소의가 정지되거나 사라지는 것이다. 그런 일은 순간적이 아니라 점차적으로 일어나는 것이고, 동시에 새로운 경안에 의해서 자리 잡은 소의가 점차적으로 교체하여 등장하

59) 『유가론』 권28(『대정장』 30, 439a16-18), “問修瑜伽者 凡有幾種瑜伽所作 答四 何等爲四 一所依滅 二所依轉 三遍知所緣 四愛樂所緣.”

60) 『유가론』 권28(『대정장』 30, 439a19-22), “所依滅及所依轉者 謂勤修習瑜伽作意故 所有羸重俱行所依漸次而滅 所有輕安俱行所依漸次而轉 是名所依滅及所依轉瑜伽所作”; ŚrBh 283, 6-9; 梵文聲聞地(18), 565쪽.

게 된다. 전통적인 해탈론의 맥락에서 보면 전의는 번뇌의 제거라고 할 수 있다.

따라서 주의해야 할 점은 이 변화가 제1찰나에 뿐만 아니라 단계에 따라 순차로 일어난다는 점이다. 그 전에 추중에 덮여 있던 것이 점차적으로 사라지고 경안이 나타난다. 옛 소의가 새로운 소의로 점차적으로 대체되기 때문에 그것을 보면, 滅(nirodha)에서 함축된 것처럼 완전히 없애버리는 것은 아니다. 곧 이것은 소의가 새로운 것으로 대체되는 것이다. 소의멸과 소의전은 전의 개념이 ‘추중의 소멸과 경안의 획득’으로 나타나고 있다.⁶¹⁾

이와 같이 所依가 차례로 변화되는 것을 『대승아비달마집론』(이하 『아비달마집론』)에서는 苦法智(dauḥkhe dharmajñāna)에 대한 견도를 苦諦, 集諦, 滅諦, 道諦의 四諦로 나누어 각각을 또 4찰나로 나누는 것으로 설명한다.⁶²⁾ 예를 들면, 『아비달마집론』에서는 고제의 제1찰나에 苦를 보는 것에 의해서 끊어야 할 번뇌(kleśa)를 끊고 제2찰나에서는 제1찰나에 얻어진 智(jñāna)에 의해서 해탈

(vimukti)을 현실화하는 것에 대해, 『아비달마집론』은 새로운 전의를 등장시킨다.⁶³⁾ 결국 제1찰나에서 苦 등의 진리를 알아차림과 동시에 소의가 변화를 일으키고, 그 변화를 제2찰나에서 확인하는 것을 나타낸다고 생각한다. 유가행자가 그 변화를 알아차리는 것을 나타낸다면, 그것은 다분히 유가행자의 신체적인 변화를 말하는 것으로 여겨지고 따라서 轉依의 내용은 번뇌의 단계적인 배제를 보이는 것이 된다.⁶⁴⁾

4종의 유가소작은 ①所依滅, ②所依轉, ③遍知所緣(alambanaparjñāna, 관찰대상에 대한 완벽한 인식), ④愛樂所緣(alambanabhīrati, 관찰대상에 대한 기쁨)으로서 수행을 통하여 소의청정이 되는 것이다.⁶⁵⁾ 변지소연과 애락소연은 깨달음의 방법이고, 소의멸과 소의전은 所依의 변화이다.

변지소연은 대상에 대한 완벽한 인식에 있어서 대상에 대한 직접적인 봄이며, 이 근거는 所依清淨을 전제로 할 때에 대상을 깨끗하게 인식하는 것이다.

애락소연은 대상에 대한 올바른 깨달음과 그로 인한 기쁨이 있어야 옛 소의가 없어진다는 것이다.

61) 所依滅과 所依轉, 羸重과 輕安 등은 轉依 개념과 관련하여 ‘轉捨’와 ‘轉得’의 용어로 이해할 수 있다. 染法종자와 善·無記法종자에 대하여, 『유가론』 권2(『대정장』 30, 284c15-17), “又般涅槃時已得轉依 諸淨行者轉捨一切染汚法種子所依於一切善無記法種子 轉令緣闕 轉得內緣自在”; 男女의 性轉換에 대하여, 『유가론』 권68(『대정장』 30, 676b13-16), “依轉故者 謂轉捨苾芻依轉得苾芻尼依 或轉捨苾芻尼依轉得苾芻依 爾時苾芻苾芻尼各所犯罪或轉餘形或轉無形 依捨故者 謂命終已”; 有相과 無相에 대하여, 『유가론』 권73(『대정장』 30, 701c15-17), “問修觀行者云何除遣所緣境相 答由正定心於諸所知境界影像 先審觀察 後由勝義作意力故轉捨有相轉得無相”이라고 한다. 그리고 二分依他起性에 대하여, 『십대승론』 권하(『대정장』 31, 148c17-18, 현장 역), “轉依謂即依他起性 對治起時轉捨雜染分轉得清淨分”이라고 한다. 이것은 이론적으로 발전하여 삼성설과 결합되고, ‘轉識得智’사상이 한층 강조되고 있는 것이다.

62) 『아비달마집론』 권5(『대정장』 31, 682c11-15)

63) 『아비달마집론』 권9(『대정장』 31, 735a26-29), “苦法智者 謂忍無間 由此智故於前所斷煩惱解脫而得作證 所以者何 先由忍故永斷一切見苦所斷煩惱 令所依轉從此無間 由如是智生證得轉依 是名苦法智.”

64) 佐久間秀範, 『Abhidharmasamuccayabhāṣyam』における轉依思想, 『印度學佛敎學研究』 46-1(1991), 377쪽.

65) 『유가론』 권28(『대정장』 30, 439a22-29), “遍知所緣及愛樂所緣者 謂或有遍知所緣愛樂所緣與所依滅轉而爲上首 由此遍知所緣愛樂所緣增上力故 令所依滅及所依轉 或有遍知所緣愛樂所緣 用所依清淨而爲上首 由此所依清淨增上力故 令遍知所緣得善清淨及愛樂所緣得善清淨 於其所作成辦時轉 是名四種修瑜伽者瑜伽所作.”

소의멸·소의전은 존재하는 身心이 변화되어 대상에 대한 올바른 인식과 기쁨이 생기고 옛 소의는 없어지고 새로운 소의로 변화된다는 것이다. 그러나 기능적으로 보면 소의멸과 소의전은 소의청정과 차이가 있다. 옛 소의가 사라지고 새로운 소의가 나타나는 것은 어떤 정신적인 수행의 결과가 아니라 그 결과를 이끄는 과정이다.

결국은 소의멸과 소의전은 변화의 과정이고, 소의청정은 轉依의 결과이다. 따라서 변지소연·애락소연은 소의멸·소의전이 되면 청정하게 되는 것이다.

2) 所依清淨과 전의 개념의 변화

所依清淨(aśrayapariśuddhi, 존재기반의 정화)은 특히 「성문지」중에 인용된 『레바타경』에 설명되어 있다. 그리고 「성문지」에서 출세간도를 취급하면서 소의에 존재하는 번뇌 즉 추중의 제거를 설하고 있는데, 이 부분에서 전의 개념이 등장한다. 『현양성교론』에서는 전의를 세간의 초선정에서 비상비비상처까지의 전의와 출세간의 초선정에서 무소유처까지의 전의로 서술하고 있다.⁶⁶⁾ 「성문지」의 제2유가처에는 轉依의 결과로서 완전하게 정화가 된 존재, 이 상태라는 것은 오랫동안 수행한 유가행자가 계속해서 수습하여 정화된 존재의 결과로서 4종의 清淨을 획득한 것을 뜻한다.

레바타여, 무엇이 비구로서 유가를 행하는 유가사는 어떻게 정려를 버리지 않게 되는 것인가. 만약 비구로서 유가를 행하는 유가사가 이와

66) 『현양성교론』 권2(『대정장』 31, 486a19-b6)

같이 인식대상(所緣)에 있어 바르게 수행하고, 항상 가행하는 자가 존중하여 행하면, 때때로 止相·舉相·捨相을 수습하고 많이 수습한 인연에 의해 모든 麤重이 소멸되어 所依清淨(aśrayapariśuddhi)을 얻고 축지하고 현증한다. 그리고 所知事를 現見(pratyakṣatā)하기 때문에, 따라서 所緣清淨(ālambanapariśuddhi)을 얻고 축지하고 현증한다. 탐욕을 여의었기 때문에, 따라서 心[遍]清淨(cittapariśuddhi)을 얻고 축지하고 현증한다. 무명을 여의기 때문에, 따라서 智[遍]清淨(jñānapariśuddhi)을 얻고 축지하고 현증한다.⁶⁷⁾

여기서 止相·舉相·捨相은 三相으로서 선정을 버리지 않는 것이며, 觀相을 더해서 四相이라 하고 때에 따라 가행하는 경우도 있다. 따라서 心相(cittanimitta)을 유분별영상과 무분별영상, 즉 지관의 二相에 의해서 해석한 취지는 三相의 해석과 큰 차이는 없다. 또 鍛金師(suvaṇṇakāra, 금세공사)의 비유도 調練心, 滋潤心, 輕安, 淨智見이라고 하는 「성문지」의 4종 작의에도 사용하고 있다. 따라서 선정을 수행 할 때에 마음의 상태에 응해서 지상·거상·사상이라고 하는 삼상을 작의한다고 가르치는 경우에, 단금사의 비유에 나타나는 경전을 채용한 것이 「성문지」의 특징이다. 이것에 대해서 『해탈도론』에는 비유의 경전에, 金을 가열하고 두들겨서 뜻에 따라 장식

67) 『유가론』 권26(『대정장』 30, 428b15-23), “頡隸伐多 云何比丘勤修觀行是瑜伽師能於其中不捨靜慮 謂若比丘勤修觀行是瑜伽師謂若比丘勤修觀行是瑜伽師如是於緣正修行時 無間加行殷重加行 於時時間修習止相舉相捨相 由修由習由多修習爲因緣故 一切麤重悉皆息滅 隨得觸證所依清淨 於所知事由現見故 隨得觸證所緣清淨 由離貪故隨得觸證心遍清淨 離無明故 隨得觸證智遍清淨”; ŚrBh 200, 3-14; 梵文聲聞地(14), 321-319쪽.

품을 만드는 것으로 五神通의 하나인 神變(iddhi-vikubbana)의 설명을 채용한다.⁶⁸⁾

유가행자는 수행을 통하여 추중을 소멸하고 소의청정과 소연청정을 획득한다고 하지만, 추중과 경안에 의하여 소의가 변화한다는 설명은 없다. 그것은 유가행자가三相의 수습결과로서 소의청정을 얻는 것이 전의라고 보기 때문이다.

心淸淨과 智淸淨은 뒤의 계승 중에 遍淸淨을 증득한다고 기술하기 때문에, 여기서 소작성판을 설명하고 있는 것으로 볼 수 있다.⁶⁹⁾ 따라서 유가행자의 수습결과를 차례로 열거하면, 소의청정 → 소연청정 → 심청정 → 지청정으로 나아가는 것이며 모두 결합하여 遍淸淨을 증득한다고 이해할 수 있다. 따라서 소의청정은 「성문지」의 변만소연에서 소작성판의 설명과 같은 입장에서 전의 개념과 결합한 것으로 볼 수 있다.

또 「보살지」, 『현양성교론』, 『대승장엄경론』, 『아비달마집론』, 『아비달마잡집론』에서도 4종의 청정을 기술했는데 「성문지」의 영향을 받은 것으로 보인다. 유가행자가 수습을 통하여 소멸할 것과 획득해야 할 것을 아래와 같이 도식화할 수 있다.⁷⁰⁾

표2> 4종淸淨의 비교

	所依 (āśraya)	所緣 (ālambana)	心 (citta)	智 (jñāna)
성문지 ⁷¹⁾	dauṣṭhulya (麤重)	jñeyavastu pratyakṣatā (所知事 現見)	rāga (貪)	avidyā (無明)
보살지 ⁷²⁾	kleśa- dauṣṭhulya (煩惱品 麤重) vāsanā(習氣) ātmabhāve ādānādivaśitā (取住捨 自在)	samprakhyāna (顯現) nirmāṇe vaśitā (變化 自在) parināme vaśitā (變化 自在)	citta- dauṣṭhulya (心 麤重) kuślamūlo pacaya (善根 積集)	avidyā- dauṣṭhulya (無明品 麤重) jñānavāśitā (智 自在)
현양론 ⁷³⁾	取住捨 自在 (ātmabhāve ādānādivaśitā)	變化 自在 (parināme vaśitā)	善根 增長 (kuślamūlo pacaya)	智 自在 (jñānavāśitā)
장엄론 ⁷⁴⁾	ātmabhāve ādānādivaśitā (取住捨 自在)	nirmāṇe vaśitā (變化 自在) parināme vaśitā (轉變 自在)	samādhi vaśitā (定 自在)	jñānavāśitā (智 自在)
집론 ⁷⁵⁾ 잡집론 ⁷⁶⁾	ātmabhāve ādānādivaśitā (取住捨 自在)	nirmāṇe vaśitā (變化 自在) (parināme vaśitā) (變化 自在)	samādhi mukha vaśitā (三摩地門 自在)	dhāraṇīmukha samdhāraṇa (陀羅尼門 任持)

그리고 「섭결택분」의 「菩薩地」 및 「有餘依無餘依地」에서 전의는

68) 釋惠敏, 『「聲聞地」における所緣の研究』(インド學佛教學會, 1994), 252-253쪽 참조.

69) 『유가론』 권26(『대정장』 30, 428b29-c1), “行者行諸相 知一切實義 常於影靜慮 得證 遍淸淨.” 心遍淸淨과 慧遍淸淨은 산스크리트본에는 心淸淨(cittapariśuddhi)과 慧淸淨(jñānapariśuddhi)이라고 한다. 梵文聲聞地(14) 321-318쪽.

70) 佐久間秀範, *Die Āsrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi Teil I*(1990), 69-70쪽 참조.

71) ŚrBh 200, 3-14; 『유가론』 권26(『대정장』 30, 428b15-23)

72) BoBh [W] 384, 4-17; 『유가론』 권30(『대정장』 30, 568c21-569a3)

73) 『현양성교론』 권4(『대정장』 31, 498c21-499a2)

74) MSA [L] 185, 22-186, 3; 『대승장엄경론』 권13(『대정장』 31, 660b26-c5)

75) AS 97, 18-24; 『대승아비달마집론』 권7(『대정장』 31, 691b20-27)

76) ASBh 129, 5-12; 『대승아비달마잡집론』 권14(『대정장』 31, 760a24-b8)

眞如清淨(tathatāvisuddhi)과 法界清淨(dharmadhātuvisuddhi)으로 정의되고, 「성문지」의 소의멸·소의전과 소의정정보다 더 수습함을 증명하려는 의도가 있다. 전의를 진여와 법계청정으로 규정하는 것으로 보아 이 논서가 더욱 발전된 형태임을 알 수 있다.⁷⁷⁾

「성문지」의 내부 발전과정에 따른 전의 개념의 변화는 제2유가처와 제3·제4유가처가 다르기 때문에, (1) 5종 예비적 수행, (2) 세간도, (3) 출세간도를 ‘유가처’에 의하여 반드시 구분할 필요가 있다. 먼저 슈미트하우젠은 각각의 유가처의 특징을 제2유가처의 포괄적 체계속에서, 또 제3유가처의 독립된 몇 개소에서 명상대상의 관념상의 반복된 재산출과 소거훈련의 결과로서 가정되고 있는 인식 가능한 대상자체의 직접지각이 「성문지」의 제3·4유가처의 각각의 수행체계의 상세한 기술하고 있다고 한다.⁷⁸⁾

「성문지」의 전의 개념은 유가행자의 ‘수습과정’이지만, 수습결과로서 ‘무분별지’는 아니다. 따라서 제2유가처는 예비적 수행단계와 세간도 및 출세간도를 포괄하기 때문에 전의가 기술되고, 제3유가처의 예비적 수행단계는 수습과정이기 때문에 전의가 보이는 것은 당

77) 眞如와 관련된 전의는 『유가론』의 「본지분」중 「보살지」이후에 나타나고 있다. 진여는 무위법이지만 전의는 현상에 있어서 變化·轉換을 기본적인 의미이다. 다시 말하면 전의에 있어서 진여는 단적으로 비현상적인 것이 아니고, 현상의 측면에 있는 것으로 오히려 그 현상의 측면에서 轉依의 현실적의미가 있다고 말하지 않으면 안 된다. 이 관점에서 말하면, ‘tathatārayaparivṛtti’ 또는 ‘tathatāparivṛtti’는 ‘眞如가 現成[現成化]하는 것’의 의미를 이해할 수 있다. 그리고 진여의 現成이란 無爲法の 진여에 대응하는 有爲法の ‘智’를 의미한다. 또는 眞如와 합일한 根本無分別智가 後得智로서 전개하는 장면이 轉依라고 하는 것이다. 勝呂信靜, 「唯識說における眞理概念」, 『法華文化研究』 第2號(1976), 65-66쪽.

78) Schmithausen, L. 안성두 번역, 「『성문지』에서의 선정수행과 해탈경험」, 『불교학리뷰』 창간호(2006), 154쪽.

연하다. 그러나 4유가처의 세간도와 출세간도는 수습결과로서 ‘무분별지’가 강조되고 있기 때문에 전의라는 용어가 기술되지 않는다고 본다.

「성문지」에는 초기 유가행파의 전의 개념이 잘 나타나 있지만, 한역에 ‘轉依’의 용어가 제2유가처에는 ‘所依轉’을 포함하여 3회, 제3유가처에는 2회 밖에 기술되지 않았다. 따라서 「성문지」의 전의 개념은 추중 및 경안에 관련해서 연구할 필요가 있다. 특히 제2유가처에는 5종 예비적수행과 세간도 및 출세간도에서 모두 전의가 획득되는 것으로 보고 있는데, 이는 제2유가처가 ‘포괄적 체계 속에서’ 기술되어 있기 때문이다.

제3유가처의 전의 개념의 정의에 추중이란 용어는 등장하지 않고 심일경성과 신심경안의 두 요소만 반복하여 설명 한다. 이것은 예비적 수행단계에서 資糧을 완성하고, 심일경성과 신심경안을 체득하여 선정의 마음을 갖게 하는 것이다.

또 제4유가처의 세간도는 ‘추중의 소멸과 경안의 획득’의 형태가 보이고, 출세간도에는 아비달마논서에 자주 보이는 ‘즐거움과 경안’이 관련되어 기술되었다. 이에 반해 제2유가처의 소작성판의 경우에는 전의 개념이 자량의 완성뿐만이 아니고, 세간도·출세간도의 지관수행에 의한 根本定的 획득과 四諦의 現觀 등을 체득한 자로 변화한다. 제2유가처에서 전의는 추중이라는 요소의 등장으로 일변하는 데 그것이 결국 所依清淨으로 귀결된다.

이와 같이 「성문지」에는 전의 개념이 다양하게 보이는데, 어느 부분까지 전의라고 인정해야 하는 것인가 하는 문제가 생긴다. 본고에서 필자는 전의 개념을 「성문지」에 나타난 ‘轉依’의 용어가 있는 개

소, ‘所依轉’이 있는 개소, ‘所依清淨’이 있는 개소, ‘麤重의 소멸과 輕安의 획득’으로 전환되는 개소로 한정하여 기준으로 삼는다.

전의는 본래부터 깨달음을 의미한 것은 아니고, 「성문지」 이후에 유가행과의 많은 문헌에서 깨달음과 동일한 의미로 사용하게 되었던 것이다. 「성문지」에서는 예비적 맥락에서 조선 이전에 추중의 소멸과 경안의 획득에 적용되고, 「보살지」와 『대승장엄경론』에는 초지 곧 견도에 적용된다. 그리고 전의 개념은 점차 단계화하고 체계화하여, 8지 혹은 10지 등 보다 높은 단계를 설명하는 개념으로 발전하였다.

IV. 결론

이상과 같이 본 논문에서는 「성문지」에 나타난 전의 개념을 살펴 보았다. 우선 아비달마문헌 등에서는 麤重 및 輕安은 별개로 설명하고 있다. 다만 『법온족론』에는 처음으로 ‘추중의 소멸 경안의 획득’의 전환 형태로서 등장되고 있다. 특히 아비달마논서중에 『법온족론』, 『대비바사론』 등은 「성문지」의 전의 개념에 많은 영향을 주었다고 본다. 아비달마논서는 경안을 7각지의 범주에 두었지만, 「성문지」의 전의 개념은 7각지와 상관없이 ‘추중의 소멸과 경안의 획득’의 전환 형태로서 보이고 있다. 그리고 「성문지」에는 아비달마적인 요소가 많이 나타나는데, 추중 및 경안이 별개의 형태로 보이는 부분은 ‘轉依의 전 단계’이다.

『구사론』의 전의는 「성문지」 이후에 보이는 견도와 수도에서 기

술되고 있다. 그렇다면 전의 개념의 발전적 측면에서만 본다면, 아비달마논서 → 「성문지」 → 『구사론』의 형태로 전개된다고 볼 수 있다. 그러나 『구사론』과 「성문지」의 성립 선후는 또 다른 문제로서 앞으로 연구과제의 하나이다. 만일 세친과 중현 등이 『유가론』의 편집에 관련되어 있다면, 「성문지」의 전의 개념의 발전과정에 장애요소가 되었을 수도 있다고 본다. 그 이유는 본문에서도 보았듯이, 유부나 경량부 논사들은 그다지 전의 개념에 관심이 없었기 때문이다.

「성문지」의 전의 개념은 제2유가처에서 중점적으로 다루어지고, 계속해서 제3유가처의 예비적 수행단계에서 설명되고 있지만, 제4유가처의 세간도와 출세간도의 기술에서는 전의라는 용어에 대해 전혀 언급되고 있지 않다. 물론 「성문지」의 전의 개념은 조선이전의 ‘추중의 소멸과 경안의 획득’에 적용된다. 제2유가처의 所依滅과 所依轉은 전의 개념이 한층 발전된 모습이며, 所依가 점차적으로 변화되는 것으로, 전통적인 해탈론의 맥락에서 보면 번뇌의 제거라고 할 수 있다. 또한 所依清淨은 한층 발전하여 4종의 청정이 되고, 「성문지」이후의 유가행과의 논서에 많은 영향을 주었다. 「성문지」의 전의 개념을 한마디로 정의한다면, ‘轉依는 麤重의 소멸과 輕安의 획득이며 所依清淨이다’라고 단정할 수 있다.

본고를 기초로 하여 이후 아비달마논서와 「성문지」의 연관성 내지 제2유가처와 제3·4유가처의 성립전후 관계에 대한 후속 연구가 필요하다고 본다. 나아가 「성문지」의 전의 개념이 이후의 유식문헌과의 관계 내지 4종의 청정이 후대에 유식논서에 어떤 영향을 주었는지 심도 있게 연구할 필요가 있다.

참고문헌

- AKBh: *Abhidharmakośabhāṣya of Vasbandu*, ed. Pradhan, 1967.
- AKVy: *Abhidharmakośavyākhyā of Yaśomitra*, Wogihara, 1989.
- ŚrBh: *Śrāvakaḥmūmi of ācārya asaṅga*, ed, Karunesha Shukla, Patna, 1973.
- ŚrBh[D]: *The Tibetan Tripiṭaka*, Jinamitra, Ye šes sde.
- BoBh: *Bodhisattvabhūmi*(梵文菩薩地經) ed. U. Wogihara 山喜房, 1971.
- ASBh: *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya*, ed, N, Tatia, Patna, 1976.
- MSA: *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, Lévi, 1907.
- 梵文聲聞地: 「梵文聲聞地 — 第二瑜伽處, 和譯 · 科文—」, 『大正大學綜合佛教研究所年報』 第17-28號(1995-2006)
- 『法蘊足論』, 大目乾連 造, 玄奘 譯, 『大正藏』 26.
- 『雜阿毘曇心論』, 法救 造, 僧伽跋摩等 譯, 『大正藏』 28.
- 『大毘婆沙論』, 五百大阿羅漢等造, 玄奘 譯, 『大正藏』 27.
- 『俱舍論』, 世親 造, 玄奘 譯, 『大正藏』 27.
- 『順正理論』, 衆賢 造, 玄奘 譯, 『大正藏』 27
- 『瑜伽師地論』, 彌勒 造, 玄奘 譯, 『大正藏』 30.
- 『顯揚聖教論』, 無著 造, 玄奘 譯, 『大正藏』 31.
- 『大乘阿毘達磨集論』, 無著 造, 玄奘 譯, 『大正藏』 31.
- 『大乘阿毘達磨雜集論』, 無著 造, 玄奘 譯, 『大正藏』 31.
- 『大乘莊嚴經論』, 無著 造, 玄奘 譯, 『大正藏』 31.
- Davidson, R. M.
(1985) *Buddhist systems of transformation: Asraya-parivṛtti/-paravṛtti among the Yogacara*, University of California, Berkeley.
- Schmithausen, L.
(1969) *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der Yogācarābhūmiḥ*, Wien.
- (2006) 안성두 번역, 「『성문지』에서의 선정수행과 해탈경험」, 『불교학리뷰』 창간호, 금강대 불교문화연구소.
- 高崎直道
(1965) 「轉依—ĀsrayaparivṛttiとĀsrayaparavṛtti—」, 『日本佛教學會年報』 第25號, 日本佛教學會.
- 袴谷憲昭
(1976) 「〈三種轉依〉考」, 『佛教學』 第2號, 佛教學研究會.
- 勝呂信靜
(1976) 「唯識說における眞理概念」, 『法華文化研究』 第2號, 立正大學.
佐久間秀範
(1989) 「parivṛtti及びparavṛttiにするチベット譯語」, 『宗教研究』 第282號, 日本宗教學會.
(1990) *Die Āsrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācarābhūmi Teil I, II*, Franz Steiner Verlag Stuttgart.
- (1990) 「『瑜伽論』における轉依思想」, 『印度學佛教學研究』 39-1.
- (1991) 「Abhidharmasamuccayabhāṣyamにおける轉依思想」, 『印度學佛教學研究』 46-1.

- 横山紘一
(1978) 「轉依に關する若干の考察」, 『印度學佛教學研究』 27-1.
(1994) 『唯識の哲學』, 平樂寺書店.
- 毛利俊英
(1989) 「聲聞地の止觀」, 『龍谷大學大學院紀要』 10號, 龍谷大學.
- 釋惠敏
(1994) 『「聲聞地」における所縁の研究』, インド學佛教學會.
- 水野弘元
(1978) 『バ-リ 佛教を中心とした佛教の心識論』, ビタカ.
- 加藤純障
(1989) 『經量部の研究』, 春秋社.

On the Concept of *āśrayaparivṛtti* in the Śrāvakabhūmi of the *Yogācārabhūmi*

Lee, Yoon-ok(Won-cheol)

Dongguk University

The concept of *āśrayaparivṛtti* (transformation of the basis) originated from the Abhidharma literature. By way of example, *praśrabdhi* (calmness) in relation to *dauṣṭhulya* (defilements) is described in the *Dharmaskandha* as one of the seven factors of enlightenment. So far, *āśrayaparivṛtti* can be understood as removal of *dauṣṭhulya* and attainment of *praśrabdhi*. In contrast, the term *āśrayaparivṛtti* in the Śrāvakabhūmi of the *Yogācārabhūmi* implies the transformation of the basis and process of enlightenment. The procedure can be described as the transformation of the basis.

The meaning of *āśrayaparivṛtti* in the Śrāvakabhūmi is ‘transformation,’ which is a fundamental change of body and mind, thereby the negative qualities are eliminated and the positive qualities are attained. In the Śrāvakabhūmi,

the Bodhisattvabhūmi and the *Abhidharmasamucaya*, only the term, *āśrayaparivṛtti* is used. On the other hand, in the *Mahāyānasūtrālaṅkāra* and the *Madhyāntavibhāṅgāṭikā* both terms, *āśrayaparāvṛtti* and *āśrayaparivṛtti* are used. However, there is no significant difference between the two terms.

The transformation of the Yogācāra practitioner's body and mind is called *āśrayapariśuddhi*. It refers to the physical and mental transformation based on the Yogācāra practice of *śamatha* and *vipaśyanā*. Thereby, the Yogācāra practitioner eliminates *dauṣṭhulya* which hinders correct cognition, and attains *praśrabdhi*.

In the five kinds of preliminary practice of Śrāvakabhūmi, the *yogācāra* practitioner alternates between *śamatha* and *vipaśyanā* to get a clear *nimitta* until he attains the single pointed concentration and the calmness of body and mind. When he finally attains *āśrayaparivṛtti*, the direct knowledge of things will be generated.

In the second stage of the *yogācāra* practice, the practitioner engages in the cessation of the basis and the transformation of the basis; thereby the old basis combined with defilements is removed and gradually replaced by a new one joined with calmness. In particular, the perfection of supernatural acts of objects concentrated in the second

Yogācāra state of the Śrāvakabhūmi can be considered a further developed form in the third Yogācāra state.

Key Word

轉依: āśrayaparivṛtti/ āśrayaparāvṛtti(transformation of the basis)

麤重: dauṣṭhulya(defilements)

輕安: praśrabdhi(calmness)

止觀: śamatha and vipaśyanā

所依滅: āśrayanirodha(cessation of the basis)

所依轉: āśrayaparivarta(transformation of the basis)

所依清淨: āśrayapariśuddhi(purity of the basis)

提婆達多의 비범성 고찰

염중섭(자현)
동국대학교

- I. 序論
- II. 태생적인 비범성
 - 1. 탄생의 날자
 - 2. 형태적인 특징
- III. 붓다와의 技藝競爭
 - 1. 기예경쟁
 - 2. 掬術爭婚
- IV. 출가 후의 비범성
 - 1. 출가 후의 교단생활
 - 2. 제바달다에 관한 평가
 - 1) 사리불과 아난의 평가
 - 2) 목건련의 평가
 - 3) 붓다의 평가
- V. 結論