

## 와수반두(Vasubandhu, 世親)의 저작 및 사상적 귀속 문제(1)\*

이 종철(한국정신문화연구원 한국학대학원 교수)

### I. 들어가는 말

1951年 오스트리아의 후라우와르너(Frauwallner)가 “On the Date of the Buddhist Master of Law Vasubandhu”<sup>1)</sup>라는 논문을 통해서 유명한 ‘世親二人說’을 제창한 이래 世親 思想을 연구하는 학자들에게는 세친의 생존연대, 구사론의 저자 세친의 저작을 확정하는 문제 등 많은 문제가 아직 미해결의 상태로 산적해 있다.

후라우와르너는 ‘世親’이란 이름의 同名異人이 역사적으로 실재했다고 상정하여, 古世親(A.D.320-380)은 無着(Asaṅga)의 동생인 세친이고, 新世親(A.D.400-480)은 『俱舍論』의 저자인 세친이라는 作業假說을 제시하였다. 후라우와르너의 가설에 따르면, 古世親은 小乘에 속해 있을 때 法勝의 『阿毘曇心論』에 대한 주석서 『雜阿毘曇心論』을 저술하였고, 또한 大乘으로 전향한 뒤에는 아리아데와(Āryadeva)의 『百論』에 대한 주석서, 『發菩提心論』, 『十地經論』, 『妙法蓮華經憂波提舍』, 『金剛般若經論』 그리고

---

\* 이 논문은 1998년 한국학술진흥재단의 지원에 의해 연구되었음  
(KRF-1998-003-B00066)

1) Frauwallner, Erich. “On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu”.  
*Serie Orientale Roma* 3, Roma, 1951.

『中辺分別論疏』等 彌勒과 無着의 저술로 간주되는 많은 唯識典籍에 주석을 남겼다. 한편, 新世親은 『俱舍論』 이외에도 Paramārthasaptatikā를 저술한 소승 사상가이다.

그의 제자인 독일의 슈미트하우젠(Schmithausen)은, 후라우와르너의 ‘世親二人說’에 토대를 두면서 “Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā”<sup>2)</sup>라는 논문에서, 『俱舍論』과 『成業論』, 내지 『唯識二十論』과 『唯識三十頌』의 내적인 사상의 연관성을 규명하여 이 저작들을 『俱舍論』의 저자인 新世親에 귀속시킨다. 이 논문은 無着의 동생인 古世親과 『俱舍論』의 저자인 新世親을 별개의 인물로 상정하는 점에서 기본적으로 후라우와르너의 ‘世親二人說’을 따르고 있지만,<sup>3)</sup> 『俱舍論』의 저자인 新世親의 사상적 핵심이 ‘經量部的인 前提’에 있다고 상정하여, 그 경량부적인 전제가 『成業論』, 『唯識二十論』, 『唯識三十頌』에 보인다는 점에서 이들 저작을 新世親에 귀속시킴으로써 후라우와르너의 ‘世親二人說’을 보완한다.

슈미트하우젠의 견해에 의하면, 新世親은 『俱舍論』을 저술했을 당시 이미 ‘單層的인 心相續’이란 經量部的인 사상 경향을 견지하였고, 그 이후에 唯識思想家로 변모하여 『唯識二十論』 등을 저술한 시점에서도 그 經量部的인 前提가 전통적인 唯識思想 해석에 투영되어 彌勒이나 無着 등 기존의 唯識思想과 구별되는 특징을 보인다.

후라우와르너<sup>4)</sup>와 슈미트하우젠의 견해는 대략 이상과 같으나 이에 의하

2) Schmithausen, Lambert. “Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā”. WZKSOA 11, 1967. pp.109-136.

3) A. Wayman의 『An Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript』(Berkeley and Los Angeles:University of California Press, 1961)에 대한, Schmithausen의 시니칼한 논평을 참조할 것. cf. “Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā”(WZKSOA 11, 1967, p.110, n.5). Wayman은 위 저서(p.24ff)에서 無着의 동생인 世親과 『俱舍論』의 저자인 世親이 同一人物이라는 ‘世親一人說’을 취한다.

면 『俱舍論』의 저자 新世親은 Paramārthasaptatikā, 『成業論』, 『唯識二十論』, 『唯識三十頌』을 저술한 것이 된다. 그리고 『中辺分別論釋』, 『大乘莊嚴經論釋』 등은 여전히 古世親에 귀속된다.

이 글은 세친의 이름으로 전해지는 저술들 가운데 어느 것이 『俱舍論』의 저자 世親에게 귀속될 수 있는지 세친의 저서를 확정함으로써 세친의 사상적 귀속 문제를 규명하려는 시도로 쓴 것이다. 우리의 분석의 출발점은 『俱舍論』 本頌의 저자 世親이다. 나는 일차적으로 世親 자신이 자기 자신의 저서에 대해 언급한 부분을 추적하여 세친의 ‘일차적인 著作群’을 확정지을 것이다. 그 이후에 세친의 저서에 대한 여러 註釋家(야쇼미뜨라, 스티라마따 등), 그리고 세친과 동시대인인 衆賢(Saṃghabhadra)의 언급을 추적하여 세친의 ‘이차적인 著作群’을 확정지을 것이다. 여기서는 지면 관계상 제일부에 해당하는 ‘일차적인 著作群’ 확정 문제만 다루기로 한다.

이러한 작업을 통해 우리는 ‘世親二人說’의 정당성 여부를 비판적으로 검토할 수 있게 될 것이며, 세친의 사상 귀속 문제에 대해 새로운 조망을 할 수 있을 것이다.

## II. 『俱舍論』 「破我品」의 성립과정 및 성격

일본의 快道林常(1751-1810)이 『俱舍論法義』 가운데서 소위 ‘破我別撰論’을 제창한 이후 破我品の 성격 규명은 『俱舍論』 전체의 내용을 파

4) 후라우와르너는 1969년 『Die Philosophie des Buddhismus』 第二版(Berlin, 1956.; (rev.) Berlin, 1969.) (p.425)에서 슈미트하우젠의 견해를 전면적으로 받아들여 新世親(A.D. 400-480)이 『俱舍論』, 『成業論』, 『唯識二十論』, 『唯識三十頌』의 순서로 저술활동을 했다고 쓴다. 이는 1956년의 第一版에는 보이지 않는 내용이다.

악하기 위해서 되묻지 않으면 안 되는 중요한 과제로 떠올랐다. 게다가 破我品の 성격 규명은 『俱舍論』 이해에만 연관되는 문제로 그치는 것이 아니라 世親 사상의 전체상을 바르게 이해하기 위해서도 한번쯤은 집고 넘어가야 할 선결문제로 대두된다. 왜냐하면, 오스트리아의 후라우와르너(Frauwallner)가 ‘世親二人說’을 작업가설로 제시한 이래 학계에서는, ‘世親’이라는 同名異人이 있었다고 한다면 世親의 저작으로 전해지는 저작 가운데 어떤 것이 古世親의 것이며 어떤 것이 新世親의 것인가 하는 世親 저작의 귀속문제가 초미의 관심사로 떠오르기 때문이다.

시체르바츠크이(Stcherbatsky)<sup>5)</sup>가 破我品을 俱舍本論에 부가된 ‘Appendix’로 판정한 이후, 破我品에 관한 학계의 시각은 대체로 Stcherbatsky의 설을 따르고 있다. Stcherbatsky에 의하면, 破我品은 『俱舍論』 전체의 결론으로서, 특히 無我論에 수반되는 여러 문제를 다루고 있으며(p.1, p.2), 世親思想의 전개과정에서도 俱舍와 唯識의 媒介者的인 위치(a kind of intermediate part, a link)에 있다(p.6). Stcherbatsky 이후에 그의 시각에 토대를 둔, 피아폼에 관한 주목할만한 연구업적으로, 일본의 사쿠라베(櫻部)<sup>6)</sup>를 거론할 수 있겠다. 사쿠라베의 논문은, 破我品の 媒介者的인 위치를 ‘經量部的 입장’으로 규정하고 있는 점에서(p.41-43), Stcherbatsky보다 구체적이며, 『俱舍論』에 대한 여러 주석서에 관한 문헌적인 정보를 요령 있게 제공해 준다는 점에서 학적 성과가 높다.

사쿠라베는 快道の ‘破我別撰論’을 부분적으로만 받아들인다. 快道の ‘破我別撰論’의 논지는, 「破我品」이 원래는 「破我論」으로서 『俱舍論』과는 별개의 저작이었는데 그것이 후세에 이르러 합본된 것이라는 것이다. 사쿠라베는 후세 합본설까지는 받아들이지 않지만, 『俱舍論』의 서술

5) Stcherbatsky, Theodore. *The Soul Theory of the Buddhists*.(BASR Ser. 6, 13-15, pp.823-854; 13-18, pp.937-958. 1920.;repr. Benares, 1970). 특히 p.1;p.2;p.6 참조

6) 櫻部建. 「破我品の研究」. 『大谷大學研究年報』 12, 1959. pp.21-112.

체계에서 볼 때 제8장에 해당하는 「定品」까지 『俱舍論』은 일단 완결된 구조를 갖고 있으며, 破我品은 그 자체가 독립된 서술내용과 체계를 갖고 있다는 快道の ‘一理’를 인정한다. 이 논문의 연구성과는 (1) 破我品이 俱舍本論에 부가된 ‘하나의 附論(Appendix)’이며, (2) 따라서 第九品(navamaṃ kośasthānam)으로 분류하기 보다는 Sphuṭārthā와 같이 ‘第八定品에 이어지는 것’(aṣṭama-kośasthāna-saṃbaddha)으로 보는 편이 좋다, 라는 두 가지 점으로 저자 자신이 집약하고 있다(p.38-40).

그렇지만 (1)과 (2)를 함께 열거하는 일은 그리 명료한 태도가 아니기 때문에 논리적인 생각으로 보기는 힘들다. 破我品을 독립된 ‘하나의 附論’으로 간주한다면, 第八品에 이어지는 것으로 보기 보다는 오히려 第九品으로 별도로 취급하는 편이 더 좋기 때문이다. 사쿠라베의 연구성과 (2)는 Sphuṭārthā와 Lakṣaṇānusāriṇī의 기술을 논거로 삼고 있다. 하지만 사쿠라베 본인이 지적하고 있듯이 다른 諸譯과 註釋書는 모두 ‘第九品’으로 기술하고 있고(p.37), 게다가 Sphuṭārthā의 티벳어 번역에는 「定品」의 끝에 “‘定에 관한 詳說’이란 이름의 『俱舍論』 第八品 [이 끝났다]”로 되어 있어, 定品에서 第八品이 끝나고 있음을 기술하고 있다.<sup>7)</sup> 게다가 Sphuṭārthā의 산스크리트어본 각품의 완결 방식이 정연(整然)한 형태를 취하고 있지 않다는 점은 사쿠라베 본인도 인정하고 있다.(p.29-30) 그렇다면 다른 諸譯과 註釋書에 따라 「破我品」을 ‘第九品’으로 보고 SA(W)(p.722, 1.28)의 기술 “samāptaś cāṣṭama-kośasthāna-saṃbaddha eva pudgala-viniścayaḥ”에 있는 “saṃbaddha”는 ‘~에 이어지는’의 의미로 해독하기 보다는 ‘~의 뒤에 부가된’ 정도의 의미로 해석하는 편이 무난하다고 생각한다.

사쿠라베의 논고가 취하고 있는 애매한 태도의 또 한 가지 실례는, 「定

7) SA(W)(p.695, n.1) 참조. 櫻部の 위 논문(p.30)에서는 “ [定の分別と名付ける] 第八俱舍處了る”로 해석하고 있으나 이를 시정한다.

品」의 끝부분에 있는 세 개의 계송(偈頌)(AK 8-41; 8-42; 8-43)에 대한 생각이다. 사쿠라베는 다음과 같이 말한다(p.40).

「大師世眼」等三頌を定品に含める仕方(玄奘譯・チベット語譯俱舍論)と含めないで前八品全體の結頌と見る仕方(チベット譯本頌)とがある. 前八品のみで打切る諸本の中, 實義疏(Tattvartha)は前者, 正理・顯宗は後者にしたがっている. しかし, いずれにしても, それは重要な意味はないであろう

그렇지만 破我品을 ‘하나의 附論’으로 간주한다면 「定品」의 끝 부분에 놓여있는 세 개의 계송은 논리적으로 따져볼 때 前八品 전체의 결송(結頌)으로 보는 편이 자연스러운 견해일 것이다. 이 문제에 관해서는 가토우(加藤)<sup>8)</sup>가 해결의 실마리를 던져준다. 『俱舍論』 전체의 성립과정에 관한 상세한 정보를 제공해주기 때문이다.

가토우는 『俱舍論』의 성립과정에 관한 티벳과 중국의 전승(傳承)을 자세히 조사하여, 여러 전승이 한결같이 世親이 먼저 『俱舍論』의 本頌을 지은 다음 거기에 대한 자신의 주석을 덧붙였다고 하는 점에 착안한다. 그런 뒤 이러한 전승의 신빙성을 『俱舍論』의 텍스트 분석을 통해 검토하는 순서를 밟고(p.32-36), 전승설이 역사적 사실에 가깝다는 결론을 도출해낸다. 따라서 世親이 本頌과 거기에 대한 주석을 동시에 지었을 가능성은 배제된다. 우리가 가토우의 설을 분석의 입각점으로 삼으면, 「定品」의 끝 부분에 나오는 세 개의 계송은, 世親이 『俱舍論』 本頌을 지을 때 本頌 전체의 結頌으로서 제시한 게 된다. 한 걸음 더 나아가 『俱舍論』의 本頌에 대한 자신의 주석을 덧붙일 때 世親은 「定品」에 뒤이어서 「破我品」을 부가했을 가능성이 높다.

8) 加藤純章, 『經量部の研究』, 東京, 1989. 특히 第一章 第一節 「『俱舍論』 『順正理論』の諸問題」 참조

『俱舍論』本頌의 Gokhale本<sup>9)</sup>을 보면, 다른 계송이 전형적인 śloka韻律을 채택하고 있는데 비해 『俱舍論』本頌의 첫 부분의 세 개의 계송과 끝 부분의 네 개의 계송(단지 최후의 계송은 śloka韻律)은 전혀 다른韻律에 따르고 있음을 알 수 있다.<sup>10)</sup>韻律뿐만 아니라 서술 내용으로 보아도 『俱舍論』本頌의 첫 부분 계송 셋은 한 개의 歸敬偈를 포함한 序頌이고, 『俱舍論』本頌의 끝 부분 계송 넷은 結頌에 해당한다.<sup>11)</sup>

따라서, 지금 문제로 삼고 있는 「定品」의 세 개의 結頌을 포함한 네 개의 계송이, 맨 처음에 『俱舍論』本頌 전체를 지을 때 結頌으로서 함께 지어졌다고 보는 편이 설득력이 높다. 『俱舍論』本頌만의 別本이 漢譯과 티벳어 번역에 있어서 이러한 서술체계를 취하고 있다는 것은 그와 같은 사실을 뒷받침해 주는 좋은 자료가 된다.

「破我品」이 『俱舍論』本頌에 대한 자신의 주석을 만들 때 덧붙여졌

9) Gokhale, V.V.. "The text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu". JBRAS (New Series) 22, 1946. pp.73-102.

10) 江島惠教는 "Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu—Chap 1:Dhātunirdeśa—" (BIB 1, Tokyo, 1989)(p.1, n.2; p.2, n.13; p.3, n.4, n.7)에서 AK 1-1과 AK 1-2이 indravajrā韻律을, AK 1-3이 praharṣiṇī韻律을 채택하고 있으며, AK 1-4 이후 śloka韻律을 쓰고 있음을 지적하고 있다. 한편 제8정품 말미의 AK 8-40은 indravajrā운율을, AK 8-41과 AK 8-42은 varṣastham운율을, 맨 마지막 계송 AK 8-43은 śloka韻律을 채택하고 있다.

11) AK 1-1에 "śāstram pravakṣyāmy abhidharmakośam"라고 나와 있고, 「定品」의 끝 부분 계송 셋 가운데 前頌(AK 8-40)에는 "kāsmīravaibhāṣikanīṣiddhaḥ prāyo mayā 'yaṃ kathito 'bhidharmah"로 되어 있다. 곧 세친은 AK 8-40을 통해서 『俱舍論』本頌이 대체로 카슈미르 毘婆沙師의 定說에 의거하고 있는 綱要書의인 저술임을 밝히고 있는 것이다. 따라서 『俱舍論』이란 텍스트의 성격상, 주석이 없이 『俱舍論』의 本頌에서만 世親 자신의 독창적인 사상을 추려내는 일은 상당히 어려운 일이 된다. 이에 비해 「破我品」은 世親이 자신의 사상을 자유롭게 개진하고 있는 독자적인 글이기 때문에 우리로서는 오히려 「破我品」을 世親 思想 연구의 출발점으로 삼아 『俱舍論』本論의 분석에 들어가는 편이 안전하리라 본다.

다는 점에 관해서는 앞에서 말한 사쿠라베의 논문에서 회수할 수 있는 몇 가지 증거로도 충분히 입증할 수 있다.

첫째, 前八品 가운데 破我品の 기술을 예고하는 곳이 몇 군데 있다. 예를 들어 보자.

(1) AKBh(P)(p.243, 1.22-23): kasyeti śaṣṭhīm \*pudgalavāda-pratiśedhe vicā-raṣyāmaḥ (ad AK.4-73ab).(\*AKBh(P):pudgalavāda-pratiśedhe=pudgalavāde)

(2) AKBh(P)(p.300, 1.23): tatpūrvakāt santānaviśeṣād ity ātmavādapra-tiśed-he sampravedayiṣyāmaḥ (ad AK.5-27bc).<sup>12)</sup>

둘째, 破我品 가운데 前八品에 나온 기술을 전제로 삼고 있는 곳이 몇 군데 나온다.<sup>13)</sup>

12) (1)에 관해서는 SA(W)(p.405, 1.15): “pudgalavāde pudgala-pratiśedha-prakarāṇe”로 되어 있어, 야쇼미뜨라가 破我品을 “pudgalapra-tiśedha-prakarāṇa”로 부르고 있음을 알 수 있다. 또한 [眞諦] (242a): “破說我”(=ātmavāda-pratiśedha); [玄奘] (86c): “破我論”(=ātma-pratiśedha-prakarāṇa); Tib(P.236b6): “gañ zag tu smra ba dgag pa”(=pudgalavāda-pratiśedha)를 참조해서, 標本의 “pudgalavāda”를 “pudgalavāda-pratiśedha”로 訂正한다. 櫻部の 위 논문(p.36; p.37, n.1)의 기술은 틀린 것이다.

(2)의 ātmavādapra-tiśedhe에 관해서 야쇼미뜨라는 “śāstrāvāsāne vātsīputriya-mata-pratiśedhe”(SA(W)(p.476, 1.17))로 주석한다.

이상과 같은 문헌 정보를 통해 볼 때 世親 자신이 「破我品」을 “Pudgalavāda-pratiśedha” 혹은 “Ātmavāda-pratiśedha”로 부르고 있으며, 야쇼미뜨라는 「破我品」을 독립된 小論(prakarāṇa)으로 취급하고 있음을 알 수 있다. 따라서 「破我品」을 俱舍論의 本論에서 독립된 ‘附論’으로 보아도 좋다는 것이 되며, 「破我品」의 정확한 品名은 著者인 世親의 권위를 빌려 Ātmavāda-pratiśedha 또는 Pudgalavāda-pratiśedha로 확정지을 수 있을 것이다. 그런데 『俱舍論』 전체의 용례를 세밀하게 조사해 보면 ‘pudgalavāda’가 사용되는 케이스는 앞에서 든 (1) 한 군데밖에 없는데 비해 “ātmavāda”는 (2)를 포함해 여덟 군데 (이하 標本의 페이지수와 행수만을 기입한다. 125-5, 140-14, 140-15(2), 140-16, 300-23, 306-5, 307-16)에서 쓰이고 있다. 게다가 (1)에 관해서도 眞諦譯과 玄奘譯에서는 ‘pudgala’ 대신에 ‘ātman’이 사용되고 있다. 그렇다면 世親 자신의 언어사용법에서 보더라도 (1)의 pudgalavāda-pratiśedha는 ātmavāda-pratiśedha의 誤寫일 가능성이 높다. 따라서 「破我品」의 品名은 Ātmavāda-pratiśedha로 결정하는 편이 무난하다.



셋째, 우리의 결론에 따르면, 「破我品」은 “*kiṃ khalv ato 'nyatra mokṣo nāsti*”의 구절에서 시작하는데, 이 구절 가운데 “*ato 'nyatra*”는 앞에서 나온 「俱舍論」本文을 전제로 한 표현이다.<sup>14)</sup>

이상으로 「俱舍論」의 저자 世親은 먼저 「俱舍論」의 本頌을 짓고 이 후에 거기에 대한 자신의 주석을 달 때에 「破我品」을 附論으로서 덧붙였음을 알 수 있다. 그리고 「破我品」의 정확한 品名을 *Ātmavāda-pratiśedha*로 상정하고, 그 성격에 관해서는, 「俱舍論」本論이 대체로 카슈미르 毘婆沙師의 교리체계 내에서 제한적인 논의를 개진하는데 비해, 「破邪顯正」의 양면에서 無我論의 사상을 자유롭게 개진하고 있다고 요약할 수 있을 것이다.

### III. 「成業論」의 記述

「成業論」 가운데서, 世親은 異熟識(*vipāka-vijñāna*) (=알리아識)의 존재성을 논증하면서 다음과 같은 의문을 제기한다.

- 
- 13) 예를 들어 *AKBh(P)*(p.476, 1.18): “*yathā kṛtvā tathoktam*”; *AKBh(P)*(p.477, 1.6): “*yathā tathoktam*”의 두 군데 기술에 대하여, 야쇼미뜨라(*SA(W)*(p.718, 1.18; p.719, 1.14))는 “*tad-vikāra-vikāritvād āśrayāś cakṣur-ādaya*”(AK 1-45ab)를 전거로 삼는다.
- 14) 樓部の 위 논문(p.52)은, “*ato 'nyatra*”(이것 이외에)의 ‘이것’이 무엇을 가리키는가 하는 점에 관해서, 야쇼미뜨라의 주석을 잘못 해석해서 “*na pramādyam mumukṣubhir*”을 가리키는 것으로 해석한다. 하지만 야쇼미뜨라의 논조를 보면, ‘이것’이 가리키는 것은 結頌 가운데 있는 ‘佛陀의 가르침’(*muncḥ śāsana*)이다. *Stcherbatsky*의 위 저서(p.10)도 내 해석과 같이 풀이하고 있다. 참고로 관련 장소를 인용해 놓는다.
- SA(W)*(p.697, 1.1-4): *kiṃ khalv ato 'nyatra mokṣo nāsti iti. na pramādyam mumukṣubhir iti vacanāt ayam eva mokṣopāyah. nāsty ato 'nyo mokṣopāyah. tad atra muktukāmaiḥ pramādo na kartavya ity arthād uktam ācāryeṇa.*

만약에 異熟識이 존재한다면, 그것도 識인 이상 五取蘊 가운데 識取蘊에 속할 것이다. 그렇다면 經典에서 “識取蘊은 무엇인가. 六識身이다”, “識으로 말미암아 名色이 있다. 識이란 六識身이다”라고 六識身만을 識으로 설하고 있는 것과 모순되지 않는가?

이러한 의문에 대해서 世親은 경전에서 설하고 있는 것은 ‘密意’에 따른 것(abhiprāyika)으로 보고,<sup>15)</sup> 經典所說의 密意 해명에 나아간다.<sup>16)</sup>

세친에 의하면 經典의 密意는 두 가지로 정리할 수 있다.

첫째, 만약에 異熟識을 설했다면 어리석은 범부의 경우 그 異熟識을 ‘나’로 분별할 위험성이 있기 때문에 경전에서는 異熟識을 설하지 않았다. 세친의 사상적 귀속 문제에 관련해서 주목할만한 점은 世親이 이와 같은 密意 해석을 위한 전거로서 『解深密經』(Saṃdhanirmocana-sūtra)에 등장하는 한 계송을 教證으로서 인용한다는 사실이다.<sup>17)</sup>

15) KSP(P.165b4, D.142b5): dgoñs pa can yin par khoñ du chud par bya ste ...

16) 이하의 티벳어 번역에 관해서는 다음 교정본을 참조할 것. 室寺義仁, 『成業論(チベット語譯校訂本)』, 京都, 1985.

17) 『成業論』의 이 부분에서 『解深密經』의 後半의 반 계송밖에 인용하고 있지 않지만 앞 부분에서 馬鳴(Aśvaghōṣa)이 지은 계송을 인용한데 뒤이어 계송 전체를 인용하고 있다. 그 내용을 보면 아다나識(adāna-vijñāna)(=알리아識)이 주제이다.

Cf. 室寺의 교정본(p.39)(=P.164b6-8): de ŋid bcom ldan ḥdas kyis dgoñs pa ñes par ḥgel pa ṣes bya ba theg pa chen poḥi mdo(=Saṃdhanirmocana nāma mahāyānasūtra) las/

/len paḥi mam par ṣes pa zab ciñ phra/  
/ sa bon thams cad chu bo bñin du ḥbab/  
/ bdag tu rtog par gyur na mi ruñ ṣes/  
/ byis pa mams la rias ni de ma bstan/  
/ ṣes gsuñs so //

『Saṃdhanirmocana Sūtra, L'explication des mystères, texte tibétain』(Lamotte, Étienne ed. Paris, 1935)(p.58)에는 “chu bo bñin du” 대신에 “chuboḥi kluñ ltar”로 되어 있다. 이 계송은 스티라마띠(Sthiramati 安慧)의 『唯識三十頌釋』에도 똑같이 인용되고 있는 유명한 계송이다. 단지 스티라마띠는 해심밀경을 거론하지 않고 단지

둘째, 經典에서 설하고 있는 識은 ‘結果로서의 識’을 뜻할 뿐 ‘原因으로서의 識’이 아니다. ‘原因으로서의 識’의 존재성은 ‘結果로서의 識’으로부터 추론할 수 있기 때문에 경전에서는 따로 설하지 않았다. ‘結果로서의 識’, 곧 六識이 所依(āśraya), 所緣(ālambana), 行相(ākāra), 質的인 差異(viśeṣa)에 관련해서 각각 서로 확연하게 구별되는 ‘粗大한 것’(audārika)이고, 또한 각각 煩惱와 그것의 對治에 상응하기 때문에 雜染法과 清淨法이 명확하게 구별되는데 반하여, ‘原因으로서의 識’인 異熟識은 六識과 정반대의 특징(viparyaya), 곧 微細性(sūkṣma), 雜染과 清淨의 無區別性を 지닌다.

그런데 世親이 教證으로서 인용하고 있는 『解深密經』은 世親 자신이 言明하고 있듯이 大乘經(mahāyānasūtra)이다. 따라서 大乘經典을 佛說로서 인정하지 않는 聲聞乘에게는 教證의 기능을 수행할 수 없다. 이 점을 의식해서일까 世親은 『釋軌論』에서 이미 大乘經典이 佛說임을 논증했다고 하며, 대승경전의 非佛說論에 대한 논박에 관해서 『釋軌論』을 참조하라고 한다. 관련 장소를 인용해 보자.<sup>18)</sup>

mam par bśad pañi rigs pa (=Vyākhyāyukti) las kyañ / deñ sañ mdo sde thams  
cad ni mi snañ ño ṣes bgrubs te / de lta bas na mdo sde dag las lhañs por ma  
gsuñs ṣes te / kun gñi mam par ṣes pa ḥdod par mi bya ba ni ma yin no //

‘gāthā’라고만 한다. Cf. TKBh(p.34, 1.2-4): atha gāthā /

ādāna-vijñāna gabhira-sūkṣmo /

ogho yathā vartati sarvabījo /

bālāna eṣo mayi na prakāśi /

mā haiva ātmā parikalpayeyuḥ //

iti.

\*宇井伯壽(『安慧·護法唯識三十頌釋論』, 東京, 1952 ;rep. 東京:岩波書店, 1979)(p.58)의 訂正表에 따라 Lévi本을 訂正해서 게재했다. 한편, 同訂正表에는 “prakāśi(te)”로 정정하고 있지만, 이 계송은 indravajra韻律이기 때문에 Lamotte(p.58)에 따라 “prakāśi”로 확정한다.

18) KSP(P.166a1-2, D.143a2-3)

『釋軌論』에서도 “지금 [붓다가 설한] 모든 경전이 남아 있지는 않다”고 이미 논증했다. 그러므로 [기존의] 여러 경전 가운데 확실히 설해져 있지 않다고 해서 “알라이識(alaya-vijñāna)을 인정해서는 안 된다”고 하는 것은 옳지 않다.

『成業論』의 언급은 『釋軌論』(P.114a8-116b6)에서 그 典據를 찾을 수 있다.<sup>19)</sup>

해당 부분에 관해서 『釋軌論』의 내용은 다음과 같이 정리할 수 있겠다.

(1) 聲聞乘(srāvakayāna)에도 지금 佛說(buddhavacana)이 모두 보존되어 있는 것은 아니다. (그 예로 P.114b3-4의 계송에서 열거하고 있는 여러 경전이 거론될 수 있다.)<sup>20)</sup>

(2) 大迦葉(Mahākāśyapa) 등 여러 阿羅漢에 의해서 이루어진 根本結集도 지금은 잘 보존되어 있지는 않다. 첫째, 部派 별로 阿含(luṅ, āgama), 品(lehū, varga), 經典(mdo, sūtra)의 설정 방식이 서로 다르다. 둘째, 같은 部派 내에서도 阿含, 品の 설정방식이 [지역에 따라, 사람에 따라] 다르다. 셋째, 『入胎經』(mīal du hjug pa, Garbhāvākṛānti-sūtra) 등 [부파에 전승되고 있지 않은] 여러 經典이라 하더라도 그 기술 내용이 다른 전승 경전과 모순되지 않기 때문이다.(P.116b2-4)

(3) 大乘에 대해서도 “지금은 [대승을 佛說로 인정하는] 了義經(nitārthasūtra)이 보이지 않기 때문에 대승에 了義가 없다는 것은 틀림없다”고 단

19) 이 점에 관해서는 山口益 「大乘非仏説論に對する世親の論破—釋軌論第四章に對する一解題」(『山口益仏教學文集・下』, 東京, 1973, pp.299-320)(특히 303-305 참조)에 그 개략이 소개되어 있고, 本庄良文 「『釋軌論』第四章—世親の大乘仏説論(上)—」(『神戸女子大學紀要』 23-1, 1990, pp.57-70)(특히 p.60-63 참조)에 해당 부분에 관한 일본어 번역이 시도되고 있다. 단지 科段의 설정 방식에 관해서는 의견이 다르다.

20) 『釋軌論』은 스무 가지 경전을 인용하고 있는데, 그 가운데 열두 가지 경전이 『順正理論』에, 열네 개의 경전이 Bhāvaviveka의 『思擇炎』에 언급된다. Cf. 江島惠教 「Bhāvavivekaの小乘經典批判」(『印仏研』 18-2, 1970, pp.98-103); 本庄良文 「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論」(『印仏研』 38-1, 1989, pp.59-64).

정해서는 안 된다. (P.116b5-6)

수마띠실라(Sumatisīla)는 『成業論註』에서 이 부분을 해설하면서 위에서 열거한 (1)과 (2) 두 항목에 관해서만 언급하는데 그치지만 『釋軌論』의 문맥으로 거슬러 올라갈 때 세친은 오히려 세 번째 항목에 더 큰 비중을 두고 있다. 게다가 『釋軌論』의 뒷부분(P.123b3ff)에서 世親은 당시에는 단편 밖에 구할 수 없었던 『解深密經』과 『入楞伽經』<sup>21)</sup>에서 몇 개의 계송을 인용하며, 그것을 대승의 뜻을 直說하는 了義經으로 인정하고 있다. 곧 『釋軌論』에서 世親은 “大乘은 佛說이 아니라”는 聲聞乘의 비판을 논박하며, 더 나아가 “대승에는 了義經이 없다”는 聲聞乘의 비판에 대해서 『解深密經』과 『入楞伽經』을 了義經으로서 제시하는 것이다.

『成業論』에서 『釋軌論』을 언급하는 의의를 이렇게 정리해 볼 수 있겠다. ‘大乘非佛說論’을 둘러싼 논란에 관해서 세친은 이미 『釋軌論』

21) 『解深密經』과 『入楞伽經』을 教證으로 인용하면서 世親은 다음과 같이 말하고 있다. 이 두 경전을 포함해서 다른 대승 경전의 역사적인 성립과정에 관해서도 좋은 실마리를 제공해 준다고 생각하기 때문에 인용해 놓는다.

VY(P.123b3-4): “ [ 『解深密經』을 포함해서] 이들 경전의 단편(sūtra-khaṇḍa)은 本文(gsuṃ, grantha) 중 많은 부분이 산실되었기 때문에 아직 整理(vyūha)되지 않았다. [그러므로] 그 가운데서 우선 偈頌(gāthā)만을 말하겠다.”

이 기술을 보면, 世親 당시에는 아직 『解深密經』이나 『入楞伽經』의 全文을 회수하지 못했고, 散文 부분이 아직 완전하게 갖추어지지 않아 주로 偈頌(gāthā) 부분만을 회수했음을 알 수 있다. 그렇다면 漢譯과 티벳어 번역 가운데 지금까지 전승되어 온 경전의 체제는, 적어도 유식사상이 의거하고 있는 주요 경전은, 世親 이후에 增廣 과정을 거쳐 성립했다고 볼 수밖에 없다. 勝呂信靜 『初期唯識思想の研究』(東京:春秋社, 1989)(특히 pp.289-297 참조)는 『解深密經』이 역사적으로 증광 과정을 거치지 않았으며 어느 한때 그 전체가 성립된 것으로 추정하여, 아마도 『瑜伽師地論』 「攝決擇分」에 그 전문이 인용된 『解深密經』이 가장 오래된 형태일 것이라고 추정하고 있다. 하지만 여기서 世親이 전하고 있는 기술과 대조해보면 증광 과정을 상정하지 않을 수 없기 때문에 勝呂의 설은 재검토할 수밖에 없다.

에서 해결했는데, 『釋軌論』에서 개진된 ‘大乘佛說論’의 토대 위에서, 세친은 『釋軌論』에서 了義經으로 인정한 『解深密經』을 『成業論』에서도 인용하고 있다. 세친이 이미 『釋軌論』에서 『解深密經』을 了義經으로 인정했다는 것은 『解深密經』 가운데 설해져 있는 알라이識에 관해서도 그 존재성을 의심치 않았다는 말이다. 혹은 알라이識의 존재성을 정당화하는 教證으로서 『解深密經』을 받아들였다는 말이다.

#### IV. 『緣起經釋』의記述

世親의 저작으로 간주되는 『緣起經釋』에서 世親은 역시 자신의 다른 저작인 『俱舍論』과 『成業論』에 언급하고 있다. 이 점에 관해서는 이미 松田에 의한 선행연구<sup>22)</sup>가 있기 때문에 여기서는 松田의 논문을 참조하면서 世親의 저작 문제, 사상적 귀속 문제를 다루어 보기로 하겠다.

##### 1. 十二支緣起 가운데 行支에 관하여

앞에서 “識取蘊은 무엇인가. 六識身이다”, “識으로 말미암아 名色이 있다. 識이란 六識身이다”는 經典所說을 世親이 『成業論』에서 密意에 따른 것(abhiprāyika)으로 보았다고 소개했다. 이와 관련시켜 우리의 주의를 끄는 점은 世親이 『俱舍論』이나 『成業論』에서 “行蘊이란 무엇인가. 六思身이다”, “行으로 말미암아 識이 있다. 行이란 六思身(ṣaṭ cetanākāyāḥ)이다”는 經典所說도 密意에 따른 것으로 본다는 점이다.<sup>23)</sup>

22) 松田和信 「Vasubandhu 研究ノ一ト(1)」, 『印仏研』 32-2, 1984, pp.82-85.

23) (1) AKBh(P)(p.10, 1.20-23): bhagavatā tu sūtre “ṣaṭ cetanākāyā” ity uktam prādhānyāt / sā hi karmasvarūpatvād abhisamṣkaraṇe pradhānā / ata evoktam

한편, 『緣起經釋』에서 世親은 身·口·意 三業의 본질에 관한 자세한 설명을 『成業論』에 맡긴다. 이는 業의 문제에 관한 자신의 생각이 『成業論』에 명백하게 표명되어 있음을 뜻하는 것이다. 관련 부분을 소개해 보자.<sup>24)</sup>

lus gañ yin las ci yin / cihi phyir lus ses bya / las ses bya baḥam /  
 lus kyi las ses bya ba yañ brjod par bya dgos so // de bñin du yid kyi  
 las kyi bar duḥo // de ltar brjod na ni brjod pa mañs par ḥgyur te / de  
 bas na de dag ni las grub pa (=Karmasiddhi) las gzuñ bar byaḥo //

[… 身業(kāya-karman) 등 그 자체가 身行(kāya-saṃskāra) 등이라는 것이 성립한다.] (1)身(kāya)이란 무엇인가, (2)業(karman)이란 무엇인가, (3)무엇 때문에 ‘身’이라 말하고, (4)무엇 때문에 ‘業’이라 말하며, (5)무엇 때문에 ‘身業’이라 말하는가, 등등에 관해서 설명할 필요성이 있다. … ‘意業’(manas-karman)에 이르기까지 마찬가지이다. 그렇게 설명하다보면 이야기가 길어지기 때문에, 그러한 [설명]에 관해서는 『成業論』를 참조하기 바란다.

『緣起經釋』이 지시하는 곳은 『成業論』의 맨 뒷부분(P.167a1 ff, D.143b6 ff.)으로, 그곳에서 世親은 자신의 身·口·意 三業에 대한 견해를 자세하게 서술한다. 『成業論』의 기술을 참조해볼 때 世親의 業論은 다음과 같이 정리할 수 있겠다.<sup>25)</sup>

bhagavatā “saṃskṛtam abhisamkaroti /tasmāt saṃskārā upādānaskandha ity ucyate” iti.

(2) KSP(P.165b4, D.142b5-6): dgoñs pa can yin par khoñ du chud par bya ste / ji ltar “ḥdu byed(D.Ses) kyi phuñ po gañ še na / sems pañi tshogs drug po” ses ḥbyuñ ba lta bu ste / der chos gñan dag kyañ ma ḥdus pa ni ma yin no //

24) PSVy(P.16a4-5, D.14b5-6).

25) 室寺 교정본(51ff) 참조. Lamotte, Étienne “Le Traité de l’Acte de Vasubandhu Karmasiddhiprakaraṇa”(Melanges Chinois et Bouddhique 4, Bruxelles, 1936. pp.152-263)(257 ff 참조)에서는 티벳어 번역으로부터 부분적인 還梵 작업을 수행하고 있지만, 필자가 대조해본 바로는 수공하기 어려운 점이 한둘이 아니기 때문에 인용할 때

첫째, 身業(kāya-karman)에 관하여

(1) ‘kāya’는 四大와 四大所造로 이루어진 특수한, 有根(sendriya)의 身體(khog pa, kalevara)이다.<sup>26)</sup>

(2) ‘karman’은 특수한 의지작용(cetanā 思)(cetanā-viśeṣa)이다.<sup>27)</sup>

(3) ‘積集하는 곳’(bsags pa, cita)<sup>28)</sup>

이란 뜻에서 ‘kāya’이다. 四大와 四大所造의 極微가 積集하는 곳(cita)이기 때문이다.

각별히 주의를 기울여야 한다. 지금 다루고 있는 『成業論』의 이 부분은 世親의 業論을 집약적으로 보여주는 좋은 자료가 되므로 내 나름대로 還梵作業을 시도하였다.

26) 티벳어 번역 ‘khog pa’에 해당하는 원래의 산스크리트어가 무엇인지 확실히 알 수는 없다. 『俱舍論』에 ‘有根身’(sendriyaḥ kāyaḥ)(AKBh(P) p.72, 1.22, 1.23; p.154, 1.13; p.243, 1.26)의 용례가 있으므로 ‘kāya’의 同義語인 ‘kalevara’로 상정해보았다(cf. Amara(1213)). 특히 앞에서 열거한 『俱舍論』의 용례 가운데 첫 번째 용례(ad AK 2.44d)가 『成業論』에서 쓰인 ‘kāya’의 용법을 아는데 도움이 된다고 보아, 참고로 인용해 놓는다.

AKBh(P)(p.72, 1.22-23): apare(=Sautrāntikāḥ acc. to Yaśomitra,SA(W)(P.167, 1.16) punar āhuh / katham tāvad ārupyopapannānāṃ ciraniruddhe ‘pi rūpe punar api rūpaṃ jāyate / cittād eva hi taj jāyate na rūpāt / evaṃ cittam apy asmād eva sendriyāt kāyāj jāyate na cittāt / anyonyabijakam hy etad ubhayam yad uta cittam ca sendriyaś ca kāya iti pūrvācāryāḥ.

apare와 pūrvācāryāḥ 의 의견 둘 다, 滅盡定에서 나올 때 오랫동안 단절되어 있던 마음이 어떻게 또다시 생겨나는가 하는 문제에 대해서, 毘婆沙師의 ‘滅盡定 實有說’을 부정하기 위한 논거로 제시된다. 여기에서 거론된 ‘pūrvācāryāḥ’은, 야쇼미뜨라에 의하면 ‘Yogācārāḥ’[SA(W)(p.167, 1.7)]이다. 『藏漢大辭典』은 ‘khog pa’의 의미로 (1)lto ba, naṅ, (2)sems(=citta)을 들고 있는데, 意味(2)는 經量部的인 혹은 唯識의인 ‘kāya’해석에 관련되는 것으로 생각한다.

27) 室寺本(p.52, 1.12): “sems paḥi khyad par can”을 諸版本에 따라, Lamotte本(p.202, 1.23)과 같이 “sems paḥi khyad par yin”으로 訂正한다.

28) 室寺本(p.52, 1.13; 1.14)은 ‘bsags pa’ 대신에 ‘bstsags pa’를 취하지만 Lamotte本에 따라 ‘bsags pa’로 읽는 편이 좋다. Lamotte本(p.257)도 주의를 기울이고 있듯이 ‘kāya’는 어근 √ci(cf.Dhp.5-5: “ciñ cayane”)에서 나온 말이기 때문이다. ‘bsags pa’는 √ci의 過去分詞 ‘cita’의 번역어이다.



(4) 행위자의 정신을 조작하는 작용(kartṛmanas-abhisam̐skaraṇa) [이란 뜻에서] ‘karman’이다.

(5) 身を 움직이는 業 [=思(cetanā)] (kāya-calana-karma)이 ‘kāya-karman’이다. 思에는 세가지 [作用]이 있는데, 첫째, 알게 하는 작용(hgro ba=hgro bar byed pa(KST), gamayati), 둘째, 確定하는 작용(ries pa=ries par byed pa(KST), niścayati), 셋째, 움직이는 작용(g-yo bar byed pa, calayati)이다. 이 가운데 ‘身業’에 해당하는 思는 움직이는 작용을 한다.<sup>29)</sup>

(1)에서 (5)는 ‘身業’의 語義解釋이다. 이 어의해석에 따르면 身業이란 “行爲者の 정신을 조작하여 몸을 움직이는 특수한 의지작용”이다. ‘kāyaka rman’이란 合成語를 Tatpuruṣa로 보지않고 ‘calana’라는 중간 단어가 생략된 형태(madhyapada-lopa)로 보는 점, 곧 文法學的인 用語로 말하면 anityasam-āsa로 해석하는 점에, 世親의 어의해석의 특징이 있다.

둘째, 語業(vāk-karman)에 관하여

(1) ‘vāk’는 말(tshig, vacana)인데, 그것을 통해 대상을 이해하는 바의 특수한 음성이다(yena ghoṣaviśeṣeṇa-arthaṃ bodhayati).<sup>30)</sup>

(2) [‘vāk-karman’의] ‘karman’은 그 [말]을 일으키는 思(tad-utthāpana-cetanā)이다.

(3) 音節의 一種(yi geḥi m̐m pa, akṣara-prakāra)이기 때문에, 혹은 말하고자 하는 대상을 드러내기 때문에(iṣṭārtha-dyotakatvāt) ‘vāk’이다.

(4) 말을 일으키는 작용(vāk-samutthāpana) [이란 뜻에서] ‘karman’이다.

29) 이 뒷부분에서 世親은 첫 번째 작용과 두 번째 작용을 하는 思를 思業(cetanā karma)에 배당하고, 세 번째 작용을 하는 思를 思已業(cetayitvā karma)에 배당한다.(cf. Lamotte本 p.55, 1.6-8). 이 부분은 經典所說인 “dve karmaṇi cetanā karma cetayitvā ca”(cf. Pāsādika(262))의 해석을 둘러싸고 전개되는 논의인데, 毘婆沙師의 설에서는 思業을 意業에, 思已業은 身·語二業에 배당시킨다.(cf. ad AK 4-1cd).

30) Cf. AKBh(P)(p.80, 1.27-28): … yena tu ghoṣeṇārthaṃ pratīyate sa ghoṣo vāk.

(5) 말을 일으키는 業 [=思] (vāk-samutthāpana-karman)이 ‘vāk-karman’인데, 중간 단어(=samutthāpana)가 생략되어 ‘vāk-karman’이란 語形이 성립한다.

世親은 身業의 해석과 같은 식으로 語業에 관한 語義解釋을 하고 있으며, 이 어의해석에 따르면, 語業이란 “어떤 대상을 상대방에게 이해시키기 위해서 話者의 정신을 조작하여 말을 일으키는 특수한 의지작용”이다.

셋째, 意業(manas-karman)에 관하여

(1) ‘manas’는 識(vijñāna)이다.

(3) [그것으로 인해서] ‘내 것’이란 집착이 일어나기 때문에(ña yir byas paḥi phyir, mamakṛtatvāt/mananāt ?),<sup>31)</sup> 또는 다른 生[有]나 [각자의] 대상에

31) Lamotte本(p.261, n.148)은 티벳어 번역 “ña yir byas pa”를 “manyate/manute”로 還梵하여, 그 근거를 『俱舍論』의 “manute iti manaḥ”(ad AK 2-34ab)와 『入楞伽經』(Nanjo ed. 10-400, 10-461)(manyate)에서 구한다. 여기서는 일단 말 그대로 (1)“mamakṛtatvāt”로 還梵하지만 결코 확정적인 것은 아니다. 단지 수마띠질라(Sumatiśīla)의 『成業論註』를 참조해볼 때, 여기서 제시된 ‘manas’에 관한 世親의 해석은 『唯識三十頌』(ad 5-cd) “mano nāma vijñānaṃ mananātmakam”에 보이는 染汚意(kliṣṭa-manas)의 어의해석 ‘manana’에 직접 결부된다고 생각한다. 또한 이 구절에 대한 스티라마띠(Stīramati 安慧)의 주석에서는 ‘manana’라는 어의해석이 일반적인 문법학적인 어의해석이 아니고 nirukta流의 어의해석임을 밝히고 있다. Cf.TKBh(p.22, 1.29-30): tat(=kliṣṭa-manas) punaḥ kiṃ svabhāvam ity āha/mananātmakam(TK 5-d) iti/ evaṃ mananātmakatvān mana ity ucyate nairuktena vidhinā.

이에 비해 “manute iti manas”는 문법학적인 어의해석으로 “manu(√man) avabodhane”(Dhp.8-9)를 그 어근으로 한다. 스티라마띠의 주석에 따르면 manana는 “mana(√man) jñāne”(Dhp.4-67)(pres. manyate)를 어근으로 하는 말인데, 이는 일반적인 ‘생각하다’(manute)의 의미가 아니라 오히려 ‘abhimāna’(我慢)를 내포하는 특수한 의미 곧 ‘自己中心적으로 생각하다’의 의미로 사용되고 있다. ‘알아아식을 나로 집착하는’染汚意의 특징은 바로 이 어의해석에 근거하고 있다. 따라서 Lamotte가 還梵想定하고 있는 “manute”는 고려하지 않는 편이 좋다. 티벳어 번역 “ña yir byas paḥi phyir”가 사용되는 또 다른 용례를 발견할 수 없는 지금 단계에서는 결정적으로 말할 수 있는 근거는 어디에도 없지만 여기에서 쓰인 ‘manas’의 어의해석은 『唯識三十頌』

나아가기 때문에(skye ba gṣan dañ yul la gṣol bar byed pañi phyir, upapattiyantare artheṣu ca namanāt) ‘manas’이다.<sup>32)</sup>

(5) 그것 [=身業과 語業에서의 思] 이외의 思를 “manas-karman”라 한다. ‘정신과 상응하는 業 [=思]’(manah-saṃprayukta-karma)이고, 또한 몸과 말을 일으키는 것이 아니기 때문이다(kāya-vāk-apravartakatvāt).

意業의 경우에도 중간 단어(=saṃprayukta)가 생략되어 ‘manas-karman’라는 語形이 성립한다. 世親의 어의해석에 따르면 意業은 “我·我所의 집착을 일으키거나 혹은 다른 生有나 각자의 대상에 나아가는 바의 識과 상응하는 것으로, 몸과 말을 일으키지 않는 특수한 의지작용”이다.

世親이 『緣起經釋』을 저술했을 당시 심중에 두었을 身·口·意 三業

에 보이는 染汚意의 語義解釋과 결부되기 때문에 (2)“mananāt”라는 還梵想定도 가능하리라고 본다.

32) AKBh(P)(p.142, 1.19-20)(ad AK.3-30a): etasya punaḥ kena nāmatvam / (a) teṣu teṣv artheṣu tasya nāmno namanāt /(b) iha niḥṣṭe kāya upapattiyantare namanān nāmārūpiṇaḥ skandhā ity apare.

이 인용문은 十二支緣起 가운데 名色支에 관한 해설인데 『俱舍論』에서 apare(다른 사람들)의 의견으로서 제시된 ‘名’(nāma)의 어의해석이 『成業論』에서 ‘manas’의 어의해석으로 쓰이고 있다는 점은 주목할 만 하다. 야소미뜨리는 이곳의 apare에 대해서 아무런 언급도 하지 않지만, 『成業論』과 대비시켜보면 世親 본인일 가능성이 높다.

‘nāma’는 √nam(cf.Dhp(1-1030):“nama prahvatve śabde ca”)에서 나온 말이다. 야소미뜨리는 “namati(=pravartate /utpadyate) iti nāma”와 “namayati(=pravartayati) iti nāma”의 두 가지 어의해석을 소개하고 (a)에는 後者, (b)에는 前者의 해석을 적용하는데(단 이 때 namana=gamana), 특히 (b)의 ‘nāman’을 心·意·識에 결부시킨다.

SA(W)(p.303, 1.34-p.304, 1.2): yat punar idam ucyate. cittam iti vā mana iti vā vijñānam iti vā śraddhā-paribhāvitam śīla-tyāga-śruta-prajñā-paribhāvitam. tad ūrdhva-gāmi bhavati viśeṣa-gāmy āyatyām svargopagam iti.

『成業論』에 보이는 ‘manas’의 어의해석은 전형적인 nirukta流의 해석방식으로 보인다. 世親은 ‘manas’를 ‘ma(=mama-kṛta)’와 ‘nas(namana)’로 분해해서, 혹은 ‘ma’와 ‘na’의 순서를 뒤바꿈으로써 ‘manana’와 ‘namana’라는 두 가지 해석을 도출해내고 있기 때문이다.

의 본질은 이상과 같은 『成業論』의 기술을 통해서 명백히 드러난다. 종래 학계에서는, 世親이 ‘citta’(心)에 관해서 어의해석은 하지만 ‘manas’에 관한 어의해석은 한 적이 없다고 말해왔다. 하지만 『成業論』의 기술을 정밀하게 분석해보면, 거기에서 우리는 ‘manas’에 관한 世親 特有的의 어의해석을 발견할 수 있으며, 그에 덧붙여서 ‘心’(citta), ‘意’(manas), ‘識’(vijñāna)을 同義異語로 보는 世親의 일관된 주장을 읽어낼 수 있는 것이다.

## 2. 十二支緣起 가운데 識支에 관해서

“行으로 말미암아 識이 있다. 識이란 六識身이다”는 『緣起經』의 한 구절에서 ‘識’이 무엇을 가리키는지 학파에 따라 견해가 다르다. 毘婆沙師의 정설에서는 母胎에 結生하는 찰나의 五蘊, 곧 ‘結生識’(pratisamḍhi-vijñāna)을 뜻한다.<sup>33)</sup> 한편 世親은 『緣起經釋』에서 이 經典所說을 ‘密意에 따른 것’(ābhiprāyika)으로 보고, 經典의 密意을 다음과 같이 해명한다.<sup>34)</sup>

“따라서 이 [經典所說]의 의미는 ‘密意에 따른 것’(ābhiprāyika)이라고 알아야 한다. 이 [經典所說]의 의미는 무엇인가? [諸] 行에 의해 熏習된, ‘알리아

33) 『緣起經釋』(P.20b4-5, D.18b4): gṣan dag na re ḥdu byed kyi rkyen gyis ni maḥi mñal du fiñ mtshams sbyor baḥi mam par śes pa yin te ...

德慧의 『緣起經釋註』(D.120a7-120b1)는 이곳의 gṣan dag(다른 사람들, apare)의 설의 전거를 『俱舍論』(AK.3-21c)에서 찾는다. 참고로 인용해 놓는다. gṣan dag na re ḥdu byed kyi rkyen gyis ni mñal du fiñ mtshams sbyor baḥi mam par śes pa yin te / ji skad du chos mñon paḥi mdsod (=Abhidharmakośa) las / "mtshams sbyor phuñ poḥi mam par śes (saṃdhiskandhās tu vijñānam)" / / śes smras pa dañ...

34) P.23b8-24a3, D.21a7-21b2 : de bas na ḥdir don fiñ ni dgoñs pa can yin par rig par bya ḥo/ ḥdir don fiñ gañ še na/ ḥdu byed kyis yoñs su bsgos paḥi kun gṣi mam par śes paḥi rgyun yoñs su gyur pas yañ srid ḥbyuñ bar nus pa ni ḥdir ḥdu byed kyi rkyen gyis mam par śes pa yin par dgoñs pa yin no/ gañ yañ ḥdi skad du mam par śes pa drug go śes gsuñs pa ni gnas pas gnas bstan pa dañ ḥbras bus rgyu ste de dañ klan paḥi mam par śes paḥi rgyun ḥbab pa bstan paḥi phyir ro.

識이란 相續(alayavijñāna-santati)이 轉變해서 後有(punarbhava)를 낳을 수 있는 能力(sakti)을 갖고 있다는 것이 “行으로 말미암아 識이 있다”는 이 [經典所說]의 密意이다. 마찬가지로 ‘六識身’이라고 설하고 있는 것은 能依에 의해 所依를, 혹은 結果에 의해서 原因을 言表하는 [譬喩的인 表現]으로, 그 [六識]과 상응하는 識 [=알리아識]의 不斷한 흐름을 言表한다.”

이 뒷부분에서 세친은 알리아식의 教證으로 『瑜伽師地論』, 『解深密經』, 『分別緣起初勝法門經』을 제시하고 있고,<sup>35)</sup> 이러한 文獻證據로부터 世親이 ‘알리아識’이란 개념을 채용할 때 의거하였을 經典群을 확보할 수 있다.

그런데, 十二支緣起 가운데 세 번째인 識支는, 無我論의 입장에서 輪廻를 설명해야 하는 복잡하고도 미묘한 문제와 얽혀 있다. 이 문제에 관해서는 여러 部派 사이에 견해의 차종이 보이고, 또 『緣起經釋』에서도 世親은 이러한 異見을 자세하게 소개한 뒤 그 하나하나에 대해서 비판한다. 앞에서 소개한 經典所說의 密意 해명은 그 결론으로서 제시된 것이다. 우리의 주의를 끄는 점은, 業의 담지자로서 正量部가 제안하는 ‘不失壞’(avipraṇāsa), 大衆部가 제안하는 ‘增長’(upacaya)을 세친이 비판할 때, 心不相應行法을 실제적 존재(實有)로 인정하지 않는 자신의 입장이 『俱舍論』에 자세하게 나와 있다고 말하는 점이다.<sup>36)</sup>

35) Cf. 松田和信 「世親『緣起經釋(PSVy)』におけるアーラヤ識の定義」(『印仏研』 31-1, 1982. pp.420-423). 松田의 논문은 德慧의 『緣起經釋註』에 따라서, 識支에 관한 世親의 해석을 열여덟 항목으로 나누어서 요약하고 있다. 이 가운데 알리아識說에 관한 항목은 (6)-(14)의 아홉항목이고, 앞에서 소개한 密意에 관한 항목은 (7)에 해당한다. 松田는 世親이 教證으로 거론하는 『分別緣起初勝法門經(緣起經)』이, Yogācārabhūmi-vyākhyā 에 의하면 聲聞乘에 속하는 것이고(cf. 松田和信 「Yogācārabhūmi-vyākhyāにおけるアーラヤ識とマナスの教証について」(『印仏研』 31-2, 1982. pp.667-668).), 수마띠질라(Sumatiśīla)의 『成業論註』(KST, P.100a5-7)에 의하면 經量部の 한 파에 속하는 것이라는 점에 착안해서, 『緣起經釋』을 저술한 世親의 사상 귀속을 “瑜伽行派에 근접한 經量部”라 하였다.

“sems dañ mi ldan pañi ḥdu byed rdsas su yod pa yañ ma yin la //  
gzugs la sogs pa rdsas su yod pañi gnas skabs gšan brtags pa yin te /  
dper na nus pa dañ kun tu sbyor ba dañ /rnam par phye ba dañ / pha rol  
ñid dañ tshu rol ñid dañ / rgyañ riñ ba dañ thag ñe ba ñid lta buḥo // de  
dag ji ltar rdsas su yod pa ma yin pa ni chos mñion pañi mdsod (=  
Abhidharmakośa) las śes par byaḥo.”

“心不相應行은 실체적 존재(實有)가 아니다. 色 등 實有(dravya-sat)의 존재양태(avasthā)에 대해서 분별한 [施設有(prajñapti-sat)일뿐이다.] 예를 들어 能力(samartha/śakti), 結合·分離(samyukta-vibhakta), 彼性·此性(paratva-apatva), 遠·近性(dūra-antikatva)과 같은 그러한 것이다. 그것들 [곧 得(prāpti) 등의 心不相應行]이 어떻게 실체적 존재가 아닌가 하는 점에 관해서는 『俱舍論』을 보고 알아야 한다.”

德慧의 『緣起經釋註』는 이곳에서 개진된 世親의 견해와 관련해서 『俱舍論』에 표명된 世親의 견해를 세 가지로 요약한다.<sup>37)</sup>

(1) 心不相應行의 自性(svabhāva)은 形色이나 소리와 같이 지각할 수 없다(mi mñion pa).

(2) 눈이나 귀가 지니고 있는 것과 같은 作用(byed pa, kāritra)이 없다.

(3) 실체적 존재(實有)라는 것을 증명해 줄 올바른 인식수단(pramāṇa), 곧 直接知覺(pratyakṣa)이나 推論(anumāna) 또는 聖言(āptāgama)이 없다.

『俱舍論』 「根品」(ad AK 2-36b ff)의 長行釋에서 世親이 설일체유부가 주장하는 열네 가지 心不相應行의 實有性を 부정하고 있다는 것은 널리 알려진 일이고, 실상 德慧의 요약문은 전부 『俱舍論』에서 그 전거를 확인할 수 있다.<sup>38)</sup> 한 가지 더 흥미로운 일은 『五蘊論』(D.14b5-7)에서도 心不

36) P.23b1-3, D.21a2-4. 松田의 위 논문(p.66, n.5) 참조

37) P.149a4-7. 松田의 위 논문(p.82) 참조

38) (1)과 (2)는 得(prāpti)·非得(aprāpti)에 관련된 곳이다. cf. AKBh(P)(p.63, 1.10-11):  
ayam ayogaḥ yad asyā naiva svabhāvah prajñāyate rūpaśabdādivad rāgadveśādivad  
vā na cāpi kṛtyaṃ cakṣuḥśrotrādivat /tasmāt dravyadharmāsarṇbhavād ayogaḥ.

相應行에 관해서 세친이 똑같은 주장, 곧 “실체적 존재가 아니라 色 등 실체적 존재의 존재양태(avasthā)에 대해서 분별한 언어적 존재”라는 주장을 하고 있다는 점이다. 『五蘊論』의 관련 장소를 인용해 보자.

“sems dañ mi ldan pañi ḥdu byed mams gañ še na /gañ dag gzugs dañ sems las byuñ bañi gnas skabs la gdags pa ste de ñid dañ gñan du mi gdags so //”

“心不相應行이란 무엇인가. 色과 心所(caitta/caitasika)의 존재 양태(avasthā)에 관해 은유적으로 표현한 것 [곧 假有/施設有(prajñapti-sat)] 으로, 바로 그 [色과 心所] 에 관해서만 은유적으로 표현될 뿐, 다른 것에 관해서는 은유적으로 표현되지 않는다.”

色과 心所와 같은 실체적 존재의 존재양태(avasthā)로 心不相應行을 인식하기 때문에, 心不相應行을 실체적 존재(實有)가 아닌 언어적 존재(施設有/假有)로 보는 것은 世親의 일관된 주장이다. 바로 이 뒷부분에서 “이들 心不相應行에는 어떤 것이 있는가?”하고 묻고, 열네 가지 心不相應行을 차례대로 열거하며 그것들 하나하나에 대해서 설명해 나가지만, 非得(aprāpti) 대신에 異生性(prthagjanatva)이 있는 것 말고는 『俱舍論』 「根品」과 내용이 같다.<sup>39)</sup>

(3)은 有爲法の 四相에 관련된 곳이다. cf. AKBh(P)(p.76, 1.24-25): na hy eṣāṃ dravyato 'stīve kiṃcid api pramāṇam asti pratyakṣam-anumānam-āptāgamo vā yathā rūpādīnāṃ dharmāṇām iti.

39) 『五蘊論』에서 거론하는 열네 가지 心不相應行이란, 得(prāpti), 無想定(asaṃjñi-sa-māpatti), 滅盡定(nirodha-samāpatti), 無想果(asaṃjñika), 命根(jīvitendriya), 衆同分(nikāyasabhāga), 生(jāti), 老(jarā), 住(sthiti), 無常(anityatā), 名身(nāmakāya), 句身(padakāya), 文身(vyañjanakāya), 異生性(prthagjanatva)이다.

## V. 맺음말

世親 자신이 자신의 저작에 관해 언급한 부분을 추적해 보았다. 우리는 원문의 출전을 확인할 수 있었고 따라서 이를 실마리로 해서 『俱舍論』의 저자인 世親이 『俱舍論』 이외에도 어떤 저서를 남겼는가 하는 문제에 대해서 가장 확실한 증빙자료를 확보하게 되었다.

우리가 얻은 결론은 다음과 같다. 『俱舍論』의 저자 世親은 『俱舍論』 이외에도 『成業論』, 『釋軌論』, 『緣起經釋』을 저술했다. 『成業論』에서는 『釋軌論』을 언급하고 있으며, 『緣起經釋』에서는 『成業論』과 『俱舍論』을 언급하고 있다. 따라서 우리는 이 저작들의 성립 순서를 『俱舍論』⇒『釋軌論』⇒『成業論』⇒『緣起經釋』의 순으로 확정할 수 있겠다.

世親은 먼저 『俱舍論』本頌을 저술하면서 대체로 카쉬미르 毘婆沙師의 학설에 따라 설일체유부의 교리체계를 정리하였다. 이후에 거기에 대한 주석을 다는 과정에서 經量部の 견해를 빌려 자신의 의견을 피력하며, 소위 ‘理長爲宗’(이치적으로 따져 바른 것을 자신의 입장으로 삼는다)의 원칙에 따라 설일체유부의 교리체계를 많은 부분 비판한다. 心不相應行法の 부정(『緣起經釋』에서 언급됨), 無爲의 부정, 顯色의 부정(『成業論』에서 언급됨) 등이 『俱舍論』 단계에서 이루어지고 있으며 이 중 상당부분이 『俱舍論』 이후에 저술된 저서에서도 되풀이된다. 한편, 이 과정에서 세친은 『破我品』을 『俱舍論』의 附論으로 덧붙여, 無我說에 관한 內外的 評견을 비판하고, 緣起의 사고에 근거한 자기 자신의 無我論을 제시한다.

『俱舍論』 이후에 世親은 『釋軌論』을 저술한다. 이 글에서 세친은 대승 경전을 佛說로 보아야 하는 논리적 근거를 확보하며, 『解深密經』과 『入楞伽經』을 대승의 了義經으로 인정하여 大乘唯識思想家로서의 자기 정체성을 확립한다.



『釋軌論』 다음에 世親은 『成業論』을 저술하여, 身口意 三業의 본질이 ‘意志作用’(cetānā, 思)임을 규명한다. 무엇보다도 唯識思想의 근간 개념인 ‘알리아識’(ālayavijñāna), ‘異熟識’(vipāka-vijñāna), ‘아다나識’이 본격적으로 쓰이기 시작하며, 十二支緣起 가운데 識支를 해석하면서 전통적인 六識身을 假說로 치부하고, 알리아識을 본뜻으로 해석하는 전형적인 유식사상을 개진하고 있는 점은 주목할 만하다. 『解深密經』을 『釋軌論』에서 처럼 了義經으로 인정하여 알리아식의 존재성 입증을 위한 教證으로 인용하고 있는 점도 전형적인 유식사상가의 논법이다.

『成業論』 다음에 『緣起經釋』을 저술하는데, 『緣起經釋』에서 세친은 十二支緣起에 관한 『緣起經』의 所說을 ‘密意에 따른 것’으로 보고 그 密意의 해명에 진력한다. 아직 그 전모가 밝혀지지 않는 않지만 현재까지의 연구성과로 볼 때 唯識思想에 입각한 十二支緣起 해석으로 보인다.

『釋軌論』에서 世親이 대승 경전을 佛說로 인정하고 있다는 사실은 世親思想의 이행과정을 규명하기 위해서 잊어서는 안 되는 중요한 포인트이다. 라뭏뜨<sup>40)</sup>는 『成業論』의 성격을 본질적으로 ‘經量部的인 작품’으로 보고, 『成業論』에 인용되어 있는 『解深密經』도 教證으로 사용되고 있는 것은 아니라고 주장한다. 독일의 슈미트하우젠(Schmithausen)<sup>41)</sup>도, 『成業論』을 經量部的인 작품으로 보는 라뭏뜨의 의견을 받아들여서, 『俱舍論』에서 『唯識二十論』에 이르는 世親思想의 전개과정에 있어서 일종의 매개자적인 위치, 곧 ‘經量部的인 사상’을 『成業論』에 부여한다.

하지만 라뭏뜨와 슈미트하우젠의 견해를 받아들일 경우 『釋軌論』 단계

40) Lamotte, Étienne. "Le Traité de l'Acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa". *Mélanges Chinois et Bouddhique* 4, Bruxelles, 1936. pp.152-263. 특히 pp.176-179 참조

41) Schmithausen, Lambert. "Sautrāntika-Voraussetzungen in Vimśatikā und Triṃśikā". *WZKSOA* 11, 1967. pp.109-136.

에서 이미 대승 유식사상가로 자리 잡은 世親을 설명할 수 없게 된다. 곧 『成業論』 이전에 성립한 『釋軌論』의 성격을 고려한다면 『成業論』의 저자 世親을 經量部에 귀속시키는 것은 세친 사상의 전개과정 해명에 아무런 해결책도 제시해주지 않는 것이다. 『成業論』은 명백하게 『釋軌論』보다 나중에 저술된 작품이기 때문에, 世親의 사상적 귀속문제를 따지기 위해서 『釋軌論』의 성격을 먼저 규명하지 않으면 안되는 것이다.

티베트의 學僧 뿌똥(Bu-ston 1290-1364)이 전하는 바에 따르면 『釋軌論』은 그 사상 경향으로 볼 때 唯識部(seys tsam)에 속한다.<sup>42)</sup> 게다가 뿌똥은 『成業論』도 唯識사상 계열의 작품이라고 한다. 이 점은 玄奘이 『成業論』을 『大乘成業論』으로 번역하고 있는 시기와 일치한다. 중국과 티베트의 전통적인 시각과 현대 유럽의 학자 사이에 시각의 불일치가 보이는 것이다. 우리는 어느 쪽을 선택해야 할까? 『釋軌論』이 『成業論』 이전에 저술된 것이고, 그곳에 이미 대승을 옹호하는 대승사상이 그것도 유식사상가의 모습이 명백하게 보이는 이상 우리로서는 전통적인 시각을 택할 수밖에 없다.

그렇다면 우리는 『俱舍論』의 저자 世親의 사상적 이행과정에 대해서도 새로운 作業假說을 세우지 않으면 안 된다. 곧 『俱舍論』을 쓰는 단계에서 經量部的인 사고방식을 강하게 갖고 있던 世親은 『釋軌論』의 단계에서부터 본격적인 唯識思想家로 대두한다. 그러한 생각을 뒷받침해주는 근거로, 우리는 心不相應行法の 實有性에 대한 世親의 부정 방식을 들 수 있을

42) Cf. *History of Buddhism (Chos-Hbyung) by Bu-ston*(Obermiller ed.&tr. Vol.1-2, Heidelberg, 1931-2.; repr. Suzuki Research Foundation Re-print Series No. 1, Tokyo, 1961)(Vol.1,p.57)=*The Collected Works of Bu-ston*(Lokesh Chandra ed., Delhi, 1971)(Ya 22a1-2): de ltar yin yañ bśad ñan hñhad par ston / mam bśad rigs pa (그와 같지만 곧 “萬法唯識”을 내용으로 하지만, [經典의] 해석과 聽聞에 隨順해서 [“萬法唯識”을] 설하는 [論書]가 『釋軌論』이다.)

것이다. 心不相應行法이 실제적 존재가 아니고 언어적 존재라는 주장은 經量部와 唯識思想이 공통적으로 갖고 있는 생각이다. 그렇지만 똑같은 주장을 개진하면서도 世親은 『俱舍論』에서는 經量部の 견해를 빌려 설일체유부의 학설을 부정하고 있으며, 『五蘊論』과 『緣起經釋』에서는 자기 자신의 의견으로 분명하게 제시하고 있는 것이다.

### 주제어

외수반두(世親, Vasubandhu), 후라우와르너(Frauwallner), 슈미트하우젠(Schmithausen), 세친2인설(the theory of two Vasubandhus), 구사론(Abhidharma kośa), 파아품(Ātmavāda-pratiṣedha), 성업론(Karmasiddhi), 석계론(Vyākhyāyukti), 연기경석(Pratītyasamutpādayākyā), 해심밀경(Saṃdhinirmocanasūtra), 입능가경(Laṅkāvatārasūtra), 뿌똥(Bu-ston).

# Against the theory of two Vasubandhus(1)

Lee Jong-chul

With the proposition of the "theory of two Vasubandhus" by E. Frauwallner and his disciple Schmithausen, it became no longer possible for researchers in the field of Buddhist studies to avoid an important philological question regarding the works of Vasubandhu: Of those texts that have traditionally been handed down in China and Tibet as works of Vasubandhu, which were in fact ascribable as the real works of Vasubandhu-the-author-of-the *Abhidharmakośa*?

Even though there is general agreement among Buddhist scholars that among Vasubandhu's works the treatise *Vyākhyāyukti* is one whose study is essential to the understanding of the process of development and transformation in Vasubandhu's thought, the fact is that the work remains for the large part neglected, due to the absence of both the Sanskrit original and the Chinese translation version. Given this situation, I have attempted in this article, to trace and follow up on the process of the unfolding of Vasubandhu's thought from its Abhidharma Buddhism background to its eventual Mahāyāna orientation, based on a detailed analysis of the *Vyākhyāyukti*, all the while assuming that there was in fact

only "one Vasubandhu" all along.

In this article, I begin with a philological overview of Vasubandhu's major works as the logical starting point for the study of Vasubandhu's thought. In so doing I bear out the fact that traditional Chinese and Tibetan theories on the facts concerning Vasubandhu's life are closer to the historical truth than the "theory of two Vasubandhus". Methodologically, I take Vasubandhu-the author-of-the *Abhidharmakośa-kārikā* as my beginning point of reference, and then follow as guideline Vasubandhu's own allusions to related texts. Based on these sources, I draw up a definitive list of Vasubandhu's works, which may be organized as follows:

Vasubandhu, the author of the *Abhidharmakośa-kārikā* went on to write the *Abhidharmakośa-bhāṣya*, and later the *Vyākhyāyukti*, the *Karmasiddhi*, the *Pratītyasamutpāda-vyākhyā*, in that order.

The *Vyākhyāyukti* is a treatise which sets down the hermeneutical guidelines for accepting not only the early Āgamas, but also the later Mahāyāna scriptures as the original teachings of the Buddha himself. In the work, Vasubandhu refutes the Hīnayāna claim that the Mahāyānist scriptures cannot be ascribed as having been the actual words of the Buddha, arguing that such Mahāyāna texts as the *Prajñāpāramitā-sūtra* be accepted as authentic teachings of the Buddha himself, based on the hermeneutical principle of *abhīprāya* ("hidden meaning"). Moreover, we see that in explicating the hidden meaning contained in the Mahāyāna scriptures,

Vasubandhu takes recourse to sutras which allegedly reveal the full intentions of the Buddha (Ch. liao-i ching), such as the *Samdhinirmocana-sūtra* and the *Laṅkāvatāra-sūtra*, thus introducing Vijñānavādin theories into his system in the process.

From this we can gather that Vasubandhu was already making his mark as a thinker belonging to the Mahayana Vijñānavādin school at the time of writing the *Vyākhyāyukti*. Thus, thanks to the *Vyākhyāyukti*, we are now able to understand more systematically the beginnings of Vasubandhu's intellectual leanings toward Mahayana, the facts surrounding which we were hitherto only able to glean in fragments through the *Abhidharmakośabhāṣya*.