

경량부 종자설에 대한 중현과 무착의 비판, 그리고 세친의 딜레마

권오민*

- I 서언. II 세친 종자설과 경량부. III 세친 종자설에 관한 오해.
IV 경량부 종자설에 대한 중현과 무착의 비판.
V 세친의 딜레마: 경량부 종자설의 변호와 비판. VI 결어.

요약문 [주요어: 세친의 종자설, 상좌 슈리라타의 수계설, 중현의 종자설
비판, 무착의 경량부 종자설 비판]

본고에서는 『구사론』 상에 논설된 세친의 종자설과 관련하여 당시 경량부, 설일체유부, 유가행파의 대표 논사였던 상좌 슈리라타와 중현과 무착의 관계를 조망해보려고 하였다. 중현의 비판을 통해 볼 때, 세친의 종자설은 경량부의 上座(Sthavira) 슈리라타(Śrīlāta)의 隨界설과 밀접한 관련이 있다. 그것은 상좌설에 기초한 세친 자신의 이해라고 할만하다. 중현은 이들의 종자/수계설을 대체로 두 가지 점에서 비판한다.

(1) 종자(能熏)가 所熏處인 마음(所熏)과 별도의 실체가 아니라면 단일한 마음에 種類가 다른 다수의 法性(공능 즉 종자)이 공존하여 선심에서도 불선이, 무루심에서도 번뇌(유루)가 생겨난다고 해야 하며, (2) 양자가 동시존재가 아니라면 前法(能熏)이 존재할 때 後法(所熏)은 아직 생겨나지 않았고 후법이 생겨났을 때 전법은 이미 소멸하였기 때문에 相應(화합)이 불가능하다.

이에 의하는 한 종자설을 주장하려면 최소한 (1) 종자(혹은 종자 소熏처)는 현행식(6識)과 다른 별도의 실체로서, (2) 이와 동시에 존재해야 한다는 두 조건을 충족하지 않으면 안 된다. 유가행파의 ‘알라야식’은 바로 이를 충족한 개념이었다. 이에 따라 무착 역시 상좌(경량부)의 종자상속설을 중현과 동일한 논리로써 비판할 수 있었다.

세친은 중현을 天愛(devānām priya) 즉 ‘어리석은 이’로 호칭하며 경량부의 종자상속설을 지극히 당연한 이치라고 변호하였지만, 그 또한 대승 유가행파로 전향함에 따라 과거 자신이 善說로 천명하였던 경량부 종자설

* 경상대학교 철학과 교수. ohmin@gnu.ac.kr

을 중현과 동일한 논리로써 비판하지 않으면 안 되었다. 이는 세친 개인으로서의 아이러니였고 딜레마였을 것이다. 그러나 추측컨대 그의 아이러니는 지적 편력에 따른 필연적인 것으로, ‘理長爲宗’이라는 그에 대한 후대의 평가도 이에 따른 修辭였을지 모르겠다.

I. 서언

인도불교사는 여전히 미궁이다. 제 논사의 연대기 산정은 전후 추측성의 가설에 따른 것일 뿐이며 그들의 관계 또한 다만 중심되는 논사에 따라 일방적이다. 예컨대 우리는 우리에게 주어진 전승에 따라 世親을 ‘理長爲宗’, 소속 학파에 관계없이 뛰어난 道理를 종의로 삼는 개방적 성향의 논사로 간주하고, 그와 대결관계였던 衆賢의 평가에 귀 기울이지 않는다. 어떤 논사/학파의 사상은 다만 그들의 저술을 통해 호교론적으로 재구성될 뿐이다.

上座 슈리라타(Śrīlāta)와 衆賢(Saṃghabhadra)과 無着(Asaṅga)은 각기 4-5세기 당시 인도불교 4대 학파 중 경량부와 설일체유부 毘婆沙師와 유가행파를 대표한다. 그리고 世親(Vasubandhu)은 이들 3인과 불가분의 관계였다. 세친은 『구사론』에서 譬喩者 그룹 중 자칭 ‘經을 지식의 근거(量, pramāṇa)로 삼는 이들’인 상좌일파의 경량부와 가까이하여 유부 毘婆沙를 비판적으로 祖述하였고, 중현은 이를 재비판하고서 유부의 正義를 밝힌 『순정리론』을 저술하였으며, 무착은 유가행파의 조사로 세친을 대승으로 인도한 그의 實兄이었다.

이들 4인은 거의 동시대, 동일한 지역에서 활동하였다. 玄奘에 의하면 상좌 슈리라타는 아유타국(Ayodhya)에서 『經部毘婆沙』를

지었고, 무착도 여기서 慈氏(미륵)보살에게서 『유가사지론』 등을 품수하였으며, 세친 또한 이곳에서 대소승의 여러 異論을 제작 강의하였고, 대승심을 일으켰다. 한편 眞諦의 『바수반두법사전』에서는 세친이 『구사론』을 지은 곳도, 중현이 『隨實論(順正理論)』을 지은 곳도 아유타국이었다고 전하고 있다.

필자 사건에 의하는 한 그들의 年輩관계는 상좌 슈리라타, 중현, 무착, 세친의 순이다. 중현은 상좌에 대해 ‘늙고 쇠퇴한 나이여서 헛말을 내뱉은 것’(T 29, 445b6f)이라거나 “나이가 이미 과년하여 늙고 쇠퇴하였으니 어찌 사리를 분별할 수 있겠는가”(동 450b16f)라는 등의 표현으로 비난 조소하고, 세친에 대해서는 “저들(상좌종)의 惡見의 더러운 때로써 자신의 마음을 더럽히지 말고 유부종의 정법의 물로 목욕하라”(동 432b3-6)는 등의 스승(眞諦에 의함)으로서의 충고와 질책의 언사를 되풀이 하고 있기 때문이다.¹⁾ 따라서 우리가 이들 4인에 대해 논의할 경우 상좌로부터 시작하지 않으면 안 된다. 상좌의 『경부비바사』는 산일되었지만, 중현은 그의 사상 대강을 조망해볼 수 있는 斷簡을 전하고 있다. 이는 『구사론』 상의 경량부 설과 밀접하게 관련되어 있어 우리는 이를 통해 세친사상의 전말을 보다 자세히 들여다 볼 수 있다.

여기서 특히 흥미로운 점은 중현의 경량부 種子說 비판이 이에 대한 무착의 비판으로 이어진다는 사실이다. 유가행과에서도 역시 종자설을 주장하였지만, 종자가 훈습되는 장소(所熏處)로서 現行의 6識과는 다른 별도의 실체이면서 이와 동시에 존재하는 ‘알라야識’이라는 개념을 설정함으로써 종자설에 대한 중현의 비판을 수용함과 동시에 이를 자신들의 경량부 종자설 비판의 논거로 활용하였다. 유가행과의 알라야식 논증은 사실상 경량부의 6識종자설

1) 상좌 슈리라타를 중심으로 한 이들 4인의 일반적 관계에 대해서는 권오민(2014b) pp. 225-230. 중현과 세친의 연배 관계에 대해서는 권오민(2012) pp. 180-186 참조.

에 대한 비판으로 구성되어 있다.²⁾ 이는 곧 유부와 유가행과가 교학적으로 연속선상에 있음을 의미한다.

한편 세친은 대승 유가행과로 전향함에 따라 일찍이 『구사론』에서 善說(sādhu)로 평가하였던 경량부의 종자설을, 그것도 과거 자신을 비판하였던 중현과 동일한 논리로써 비판해야만 하였고, 아울러 과거 중현의 비판에 대한 자신의 해명도 무시해야만 하였다. 이는 사상의 전향에 따른 극히 당연한 일일 수도 있겠지만, 세친 개인으로서는 아이러니였고 딜레마였을 것이다. 어쩌면 ‘理長爲宗’으로 평가된 세친교학의 특징도 이러한 상황배경, 그의 사상적 불연속성에 따른 후대의 修辭일지 모른다. 이하 경량부 종자설을 둘러싼 이들 4인의 관심에 대해 구체적으로 살펴보도록 한다.

II. 세친 종자설과 경량부

주지하듯이 세친의 『구사론』은 설일체유부(이하 有部) 毘婆沙(Vibhāṣā)의 綱要書이기는 하지만 부분적으로 경량부 사유로써 이를 비판적으로 조술한 것이다. 거의 모든 주석가들이 ‘理長爲宗’이 그의 정신이었고, 그 바탕은 경량부였다고 말한다. 경량부 교의의 근간은 種子說이고, 세친의 유부 비판 배후에는 언제나 종자설이 자리 잡고 있다.

불교전통에서 종자(bīja: 씨앗)는 因緣(hetu-pratyaya)의 비유로, 유부에서는 이를 결과를 낳는데 직접적인 원인(能生因)이 되는 일체 유위법으로 이해하였지만, 경량부에서는 유정의 상속 중에 존

2) 권오민(2015); 권오민(2016) 참조.

재(隨逐)하는 힘(samartha: 功能)으로 이해하였다. 유부와 경량부는 세계를 이해하는 방식이 전혀 다르다. 유부는 마음을 포함한 유위제법의 다양한 형식의 인과관계, 6因4緣으로 정리된 諸法の 인연화합으로 해명하지만(그래서 ‘諸法分別’이 이 학파의 교학적 기초가 되었던 것이지만), 경량부의 경우 無始이래 유정의 色心(혹은 名色)의 상속 중에 혼숙되어 연속적으로 이어져온 힘(展轉功能)의 특수한 변화(轉變差別)로 이해하였다. 이에 관한 이론이 그들의 종자설이었다.

『구사론』 상에서 종자설은 다섯 번 논설된다.

① 種子(bija)란 결과를 낳는 직접적이고 간접(혹은 연속)적인 능력(隣近·展轉功能)을 지닌 名色(nāmarūpa)으로, [이러한 능력은] 相續(samṭati)의 轉變(pariṇāma)·差別(viśeṣa)에 의해 [실현된다]. (AKBh 64. 5f; T 29, 22c11-13)

② 福業은 시여(보시)를 緣으로 한 ‘思가 혼숙된 相續(cetanābhāvitāḥ samṭati)’이 점차적으로 미세하게 轉變·差別됨으로써 미래세 과보를 초래하게 된다. (AKBh 197. 14-18; T 29, 69b14-20)

③ 隨眠(anuśaya)이란 번뇌의 종자의 상태(bijabhāva: 種子性)로, [이전의] 번뇌로부터 생겨나 능히 [이후의] 번뇌를 낳는 自體(ātmabhāva, 色心 혹은 所依身) 상에 [保持된] 功能(śakti)을 말한다. (AKBh 278. 17-22; T 29, 99a1-9)

④ 경량부에서는 [유부처럼] “과거 업으로부터 결과가 생겨난다”고는 말하지 않는다. [그들은] “그것(업)이 선행하여 비롯된 相續의 [轉變과] 差別로부터 미래의 결과가 생겨나게 된다”고 설한다. (AKBh 300. 19-21; T 29, 106a10-12)

⑤ 미래의 결과는 그 같은 業에 의해 비롯된 相續의 轉變과 差別로부터 생겨나는 것으로, 세간에서 種子가 열매(phala: 果)를 낳는 것과 같다. 즉 세간에서 “열매는 종자로부터 생겨난다”고 말하는 경우, 이때 열매는 이미 괴멸한 [과거의] 종자로부터 생겨나는 것도 아니고 종자와 無間(다음 찰나)에 생겨나는 것도 아니다. 종자에 따른 相續의 轉變과 差別에 의해 열매가 생겨나듯이 (즉 종자가 점차적으로 ‘씩-줄기

-있' 등으로 相續 轉變하다 꽃에 이르러 마침내 이전의 전변과는 차별되는 열매가 생겨나듯이), 업의 경우도 역시 그러하다. (AKBh 477. 7-18; T 29, 159a5-9)

①은 세친이 “斷惑/斷善根이란 번뇌/선근의 得(prāpti)을 끊고 그것의 非得(aprāpti)을 획득하는 것”이라는 유부의 得論을 비판하고서 “번뇌/선근종자를 손상시키는 것, 혹은 번뇌종자를 완전히 끊는 것”이라 해설하고서 언급한 種子정의이다.

②는 유부가 無表色の 경증으로 제시한 ‘福業增長’에 대한 선대 케범사(pūrvācārya)의 해석으로, 역시 종자설로써 업이 결과를 낳게 되는 과정(業果相續)에 대해 해명한다.

③은 隨眠은 상응(심소)법인가, 불상응법인가 하는 문제와 관련하여 이를 번뇌가 잠자고 있는 상태(즉 종자의 상태 bījabhāva)로 이해한 경량부의 번뇌종자설이다. 세친은 이 같은 경량부 설을 善說(sādhu)로 평가하였다.

④는 삼세실유 이증2 ‘業有當果’에 대한 경량부의 해명을 간략히 전한 것이고, ⑤는 “[자세한 사실은] 「破我品」 중에서 널리 顯示하게 될 것”이라는 ④에서의 예고에 따라 씨앗(種子)이 열매(果)를 맺는 과정을 예로 삼아 업이 결과를 낳기까지의 과정(相續의 轉變·差別)을 설한 것이다.

③과 ④는 이미 『구사론』 상에서도 경량부 설로 인용되었지만, 중현은 이러한 종자諸說을 경량부/비유자 혹은 上座 슈리라타와 관련시켜 비판한다. 이를테면 ①을 譬喩者의 종자설로 간주하고(T 29, 398b25-29), 상좌가 인연(hetu-pratyaya) 즉 ‘제 유정의 상속이 [선·불선 등 다양한 현상으로] 展轉하게 되는 원인적 존재(因性, hetubhāva)’로 제시한 舊隨界(pūrvānudhātu)³⁾ 또한 세친(經主)이

3) 『순정리론』 권18(T 29, 440b3f), “然上座言: 因緣性者, 謂舊隨界.

即諸有情相續展轉, 能爲因性.” 舊隨界 혹은 隨界에 대해서는 권오민(2017) 참조.

말한 ‘種子’의 명칭상의 차별로 비판이 동일하다고 하였으며(T 29, 440b8f; 597c14), ②의 ‘思가 혼습된 相續’에 대해서는 광대(배우)가 복식(의상)을 바뀐 것처럼 상좌의 舊隨界와 言詞만 달리한 것이라 힐난하였다. 곧 舊隨界 역시 “업과 번뇌가熏習된 6處(karmakleśabhāvita śaḍāyatana)’로, 生(janman)이라는 또 다른 결과를 초래하는 것(힘)”⁴⁾으로 정의될 뿐만 아니라 상좌(비유자)에게 있어 身·語·意 3업의 본질(진실)은 思이고(T 27, 587a7f; T 29, 535a23) 번뇌 등의 심소 또한 思의 차별(T 29, 339b14-24)로 간주되었기 때문이다.

그리고 ③의 경우 세친이 인용한 경량부의 ‘隨眠=번뇌種子’설과 동일한 형식과 내용의 ‘수면=번뇌隨界’설을 인용하였으며(T 29, 597b27-c14), ④⑤는 ‘수면품’에서 일괄 인용하고서(T 29, 629b2-17), 과거와 미래를 曾有와 當有의 假有로 이해한 세친을 ‘慧解가 거칠고 천박하여 [賢聖法에] 世俗法을 뒤섞는 譬喩者 무리’로 비판하였다.(T 29, 628b5-7)⁵⁾

중현의 종자설 비판의 핵심은 종자 자체의 실체성에 관한 것이다. 세친이든 상좌든 경량부에 의하는 한 종자/수계는 能持自相(s-valakṣaṇadhāraṇād)’으로 정의되는 개별적 실체로서의 法(dharma)이 아니라 유정의 所依身(名色 즉 5蘊, 혹은 6處) 상에 존재(잠재)하는 힘(samartha, 혹은 śakti: 功能)이기 때문에⁶⁾ 유부의 관심

4) 『순정리론』 권18(T 29, 440b21f) “此舊隨界, 體不可說, 但可說言, 是業煩惱所薰六處, 感餘生果.”

5) ②-⑤의 종자설과 상좌 슈리라타(비유자/경량부)의 관계에 대한 좀 더 자세한 내용은 권오민(2012) pp. 808-818; 823-836를 참조할 것.

6) 兵藤一夫(1980, pp. 67-73)에 의하면 종자를 이같이 공능(śakti 혹은 sāmārtha)으로 이해한 것은 稱友(AKVy., p. 125, 6)와 중현, 그리고 현장 역 『구사론』이다. 즉 세친 자신은 種子(bīja)와 種子性(bījabhāva)을 구별하여 종자는 ‘결과산출의 공능을 지닌 名色’ 즉 실재물인 소의신(心과 有根身으로 구성된 유정의 존재자체)으로, 종자성은 ‘소의신에 존재하는 공능’으로 분별하였지만, 稱友의 종자설이나 『순정리론』에서 중현이 비판한

은 언제나 그것의 실체성 여부에 있었다. “종자/수계가 결과를 낳는 힘이라면, 그것은 소의신과 다른 별도의 실체(dravayāntara: 別體)인가? 별도의 실체가 아니라면 어떻게 一法 중에 種類를 달리 하는 법성의 차별이 존재한다(예컨대 ‘선심 중에 불선심의 종자가 존재한다’)고 말할 수 있다는 것인가?”(주32)

경량부에 의하는 한 종자/수계는 소의신과 種類는 다르지만, 그렇다고 별도의 실체는 아니다. 번뇌의 種子(혹은 隨界)인 隨眠(anuśaya)은 번뇌(즉 상응법)도 아니지만 그렇다고 번뇌와는 별도의 실체(즉 불상응법)도 아니다. 그래서 上座는 隨界 자체에 대해 말할 수 없다고 하였다.(주5; T29, 597c13f)

이에 대해 중현은 실체로서 존재하지 않는 법(비존재)은 원인도 결과도 될 수 없기 때문에 隨眠이 번뇌종자라면 그것을 “[이전의] 번뇌로부터 생겨나 능히 [이후의] 번뇌를 낳는 소의신 상의 功能”(③)이라 말할 수도 없다고 비판한다.(T 29, 597a22-24) 상좌의 隨界에 대해서도 역시 동일하게 비판한다.: “‘업과 번뇌를 원인으로 하는 隨界는 生이라는 또 다른 결과를 낳는 원인’이라는 말은 ‘애

종자설에서는 이 같은 구별을 무시하고서 “종자는 실체가 아니라 功能(능력)이며, 이러한 종자를 有情身(통일체로서의 色心上속)이 보지하는 것”이라 생각하였다는 것이다. 그는 계속하여 세친이 『구사론』에서 ‘種子性’이라는 말을 사용한 것은 ‘종자는 [결과산출의] 공능을 갖는 실재물(즉 名色)’이라는 자신의 생각과 ‘종자는 실체가 아니라 功能이기 때문에 色心上속이 이를 保持한다’는 경량부의 생각을 조화시키기 위한 것이라고 추측하였다.(동 p. 75) 그러나 전술한 대로 세친의 종자설은 상좌(경량부)의 隨界설과 밀접한 관련이 있기 때문에 『구사론』의 소략한 논설만으로 세친의 종자설을 이해하는 데는 무리가 있다. 세친 또한 ‘종자’와 ‘종자성’을 엄격히 구별하지 않았을 뿐만 아니라(예컨대 본고 주16) 상좌의 수계/종자설에 의하는 한 種子性(bijabhāva)은 ‘종자로서의 상태’인 功能이며, 이 같은 공능을 保持하는 6處나 名色(5온), 혹은 色心の 相續을 隨界/種子로 가설하였다. 참고로 Dhammajoti(2011:40)는 種子(bija)는 단순명사, 種子性(bijabhāva)는 추상명사(tad-bījasya bhāvas tad-bijabhāvaḥ: AKVy. 147. 19, “그 같은 종자를 갖는 상태가 그 같은 ‘種子性’이다.”) 정도로 이해하여 두 말은 교체 사용할 수 있다고 하였다.

기를 낳지 못하는 여인의 아들(石女兒)은 또 다른 아들의 아버지(원인)라고 말하는 것과 같다.”⁷⁾ 실체가 아니면서 결과를 낳는 것 이란 ‘말의 뿔(馬角)’과 같은, 실체적으로 말할 수 없는 虛言(T 29, 440b20; 440b11)일 뿐이라는 것이다.⁸⁾

세친 종자설에 대한 다른 방식의 비판 역시 상좌의 수계/종자설과 동일한 패턴에서 이루어진다. 이는 필경 『구사론』 상의 종자설이 기본적으로 상좌 슈리라타 계통의 경량부에서 차용된 것이기 때문이다.

III. 세친의 종자설에 관한 오해

종자/수계를 실체가 아닌 공능이라 주장하는 한 공능(힘)은 그 자체 단독으로 존재할 수 없기 때문에 그것이 혼습된 住處(bhāva-

7) 『순정리론』 권18(T 29, 442a6-8), “又若彼法, 雖無有體, 而能爲因生所生法, 是則應許, 諸石女兒亦能爲因生餘子息. (만약 그러한 법 즉 隨界는 비록 실체로서 존재하지 않을지라도 능히 원인이 되어 생겨날 법을 생겨나게 할 수 있는 것”이라면, 그럴 경우 “모든 石女의 아들 역시 능히 원인이 되어 또 다른 자식을 낳을 수 있다”고 인정해야 한다.”

8) 『순정리론』 권18(T 29, 440b12f), “觀彼隨界, 但有虛言, 推徵其體, 都不可得. 故亦不可即說, ‘此爲相續展轉能爲因性.’” (그의 隨界를 관찰하건대, 이는 다만 虛言일 뿐으로 그것의 실체(體)를 추구하여 따져보더라도 도무지 획득할 수 없다. 따라서 [經主가 주장한 種子와 마찬가지로] 이 역시 “이는 [諸 유정의] 相續이 展轉하는데 능히 원인이 되는 것”이라고 말할 수 없다.); 권45(T 29, 598b7-8), “又彼所言, ‘隨眠自體不可說故, 而不記別.’ 誠如所言. 彼宗隨眠, 猶如馬角, 不可說故.” (또한 그는 “[번뇌종자/수계로서의] 隨眠 자체는 설할 수 없기 때문에 [불타께서 이에 대해] 記別하지 않은 것”이라 말하였는데, 진실로 말한 바와 같다. 왜냐하면, 그의 종의에서 주장한 隨眠은 마치 ‘말의 뿔(馬角)’처럼 [그 자체에 대해서는] 말할 수 없기 때문이다.)

nā-saṃniveśa), 의지처(āśraya: 所依), 혹은 훈습된 것(vāsita, bhāvita: 所熏)을 별도로 언급해야 하는데, 세친의 종자설에서는 ‘名色(nāmarūpa)’(II①)이 이에 상응한다. 혹은 ‘自體(ātmabhāva)’(II③)라고도 하였는데, 普光은 이를 ‘色心自體’(T 41, 292c5f), 稱友는 유정의 소의신(āśraya)로 해설하였다.(AKVy., 444. 9) 혹은 선대케범사는 ‘思가 훈습된 相續’(II②)이라 하였지만, 이 때 상속이 色心中의 心相續임은 두말할 나위도 없다. 상좌 슈리라타는 그것을 6處라고 하였다.

그럴 경우 각기 마음과 色身이 소멸하는 無心定과 無色界에서의 심법과 색법종자의 상속은 색신과 마음에 의해 이루어진다고 하지 않을 수 없다. 이에 따라 선대케범사는 “心과 有根身の 두 법은 서로의 종자가 된다”는 이른바 色心互熏說을 주장하였는데, 『구사론』의 거의 모든 주석가는 이를 경량부 또는 선대경량부로 평석하였고, 이에 따라 현대학자 또한 세친의 종자설을 이와 동일한 학설로 이해하였다.⁹⁾

물론 이에 대한 의심이 없었던 것은 아니다. 종자(bīja, 名色)와 종자성(bijabhāva, 功能)을 구별한 兵藤一夫(주6)는, “『구사론』(세친)의 종자설에서는 色心の 상속인 유정신 전체를 ‘종자’로 간주하여 色과 心이 각기 별도의 종자 계통에 기초한다는 명백한 의식은 아직 나타나지 않았을 것”으로 추측하고서 色心互熏說을 이러한 사유의 연장으로 이해할 수도 있다고 하였다.¹⁰⁾ 그는 말하자면 세친의 종자설(II①③)을 색심호熏설의 전단계로 이해하였다.

또한 加藤宏道은 智周가 『성유식론演秘』에서 상좌의 수계설을 ‘6處’라는 말에 따라 六處(色心)互熏說로 이해한데(T 43, 880b9-15) 따라 상좌의 수계설 뿐만 아니라 세친의 종자설(II①) 역시 색심

9) 金東華(1977) pp. 189-190.; 深浦正文(1982) pp. 57-58. 권오민(2014a) p. 19 참조.

10) 兵藤一夫(1980) p. 73; p. 87 주15.

호훈설로 이해하였다. 즉 그는 세친의 종자설에서의 名色은 종자를 保持하는 장소 즉 所熏處의 의미가 아니라 [그 자체] 혼습된 것 즉 종자의 의미이기 때문에 종자 所熏處를 의미하는 색심호훈설이라 단언할 수는 없지만, 혼습된 종자와 이를 保持하는 알라야식은 不二不異라는 유가행과의 경우로 볼 때 일단 그렇게도 볼 수 있다는 것이다.¹¹⁾

그러나 상좌일파(비유자/경량부)는 滅定有心說을 주장하였기 때문에 滅定無心說에 기초한 선대케범사의 색심호훈설과 구별되지 않으면 안 된다. 세친 또한 『구사론』 상에서는 그 趣意가 분명하지 않지만, 중현이나 디파카라(Dīpakāra)에 의하는 한 멸정유심설을 주장하였다.¹²⁾ 멸진정 등 무심정에서 마음의 상속 문제만 해결된다면, 색심호훈설은 “하나의 짝이 두 개의 씨앗에서 생겨난다고 하는 것과 같은 인과율의 혼란을 초래하는 이론”으로 비판될 수밖에 없다. 세친은 『성업론』에서 이같이 비판하였고, 중현 역시 이같이 비판하였다.¹³⁾

뿐만 아니라 상좌 슈리라타(경량부)는 色心の 개별적 실재성을 인정하기 때문에 색법의 종자(대종)는 色聚에, 심법의 종자는 마음에 혼습 수축한다고 주장하였음은 두말할 나위도 없다.¹⁴⁾ 세친 또

11) 加藤宏道(1987) pp. 295; 298-299.; 권오민(2014a) p. 40 참조

12) 중현은 세친(經主)이 인용한 경량부 종자설(II④⑤)을 비판하면서 “그대들 [經部]宗에서는 멸진정 중에서도 마음이 존재한다고 주장한다”고 힐난하여 相續轉變差別說을 멸정유심설을 주장하는 이들(즉 상좌일파)의 학설로 돌리고 있으며(T 29, 629b27-29), 디파카라(Dīpakāra) 또한 멸진정이 有心定이라 주장한 세친(俱舍論主)을 비불교도(abauddhīya)로 비난하였다.(ADV 93. 14-95. 1) 권오민(2014a) p. 21.

13) 『대승성업론』(T 31, 783c24-27); 『순정리론』 권13(T 29, 404a9-14).; 권오민(2014a) p. 40 주20-21 참조.

14) 『구사론』에서 有餘師(apare)는 四大(地·水·火·風의 堅·濕·煖·動)의 隱顯에 대해 논의하면서 “木聚 중에 種種界가 존재한다”는 경설(『잡아함』 제494경: T2, 129a3)에 근거하여 “水聚 중에 [그 밖의 火 등의 대종은]

한 역시 그러하였다고 말할 수 있다. 이는 후술하듯 중현의 비판과 그의 해명에서 확인된다. 세친과 상좌에 의해 종자/수계로 假設된 名色이나 6處는 兵藤一夫가 말하듯 統一體로서의 色心相續¹⁵⁾이 아니라 색심의 종자를 지니고서, 다시 말해 名(無色の 4온, 즉 심·심소)이나 意處는 심법의 종자를, 色(색온)이나 有色處는 색법의 종자를 지니고서 自類로(색법은 색법으로, 심법은 심법으로) 상속한다. 그렇더라도 선과 불선, 유루와 무루 등의 법은 모두 마음과 관계하는 心法이기 때문에 색심의 상속 중 心相續이 중시될 수밖에 없다.

세친은 『구사론』에서 종자를 ‘名色’이라 정의(가설)하였을지라도 “명색 즉 5온이 어찌 선 등 유위제법의 生因이라는 것인가”라는 중현의 힐문에 이같이 해명하고 있다.

天愛(devānām priya: 어리석은 이)여! 그대는 種子性(bijabhāva)을 전혀 이해하지 못하였다. 전 찰나의 마음과 함께 생겨난 思의 차별(cetanāviśeṣa)로 인해 후 찰나 마음에 功能의 차별(śakti-viśeṣa)이 일어나니, 바로 후 찰나의 마음 상에 생겨난 공능의 차별을 ‘종자’라고 말한 것이다. 즉 이러한 [종자공능이 혼습된] 相續의 轉變과 差別로 말미암아 미래의 결과가 생겨나는 것이다. 여기서 [그대가 힐난한] 뜻에 대해 해설하면 이러하다.: “불선심 중에도 선심에 의해 引起된 展轉(pāramparya)과 隣近(sākṣāt)의 功能의 차별이 존재하니, 이를 종자로 삼아 이러한 [불선심]으로부터 無間에 선법이 생겨날 수 있다. 혹은 선심 중에도 불선심에 의해 引起된 展轉과 隣近의 공능의 차별이 존재하니, 이를 종자로 삼아 이러한 [선심]으로부터 無間에 불선법이 생겨나

실체(svarūpa)로서 존재하는 것이 아니라 種子(bija)로서 존재한다”고 주장하였는데(AKBh. 53, 12f.; T29, 18c9-11), 普光과 稱友는 이를 공히 經量부(經部師)로 평석하였다.(T 43, 72a23; AKVy., 125. 6) 후술하듯이 『순정리론』이나 유식논서에서도 經量부는 색심의 종자는 自類의 상속으로 혼습한다고 주장한다. 이런 까닭에 經量부는 색법에도 등무간연이 존재한다고 주장한 것이다.

15) 兵藤一夫(1980) p. 73.

게 된다.”¹⁶⁾

이에 따르면 현행의 법이 후 찰나의 마음에 혼습하여 생겨난 기능이 종자이다. 이는 전형적인 경량부의 6識종자설로, “思(cetanā)의 차별작용이 心相續(cittasamtānaḥ)에 혼습되어 일어난 功能의 轉變과 差別에 의해 결과가 생겨난다”¹⁷⁾는 『성업론』 상의 종자설과도 동일한 내용이다.

상좌 역시 6處를 隨界로 가설하였을지라도 심·심소(즉 意處) 상에 수축하는 功能性을 隨眠 즉 번뇌수계의 본질(體, svabhāva)이라 하였을 뿐더러(T 29, 597c12) 앞서 세친의 해명과 마찬가지로 “비록 선심이 현행하는 상태일지라도 마음에 항상 隨逐하고 있는 불선과 무기의 心隨界로부터 불선과 무기심이 생겨날 수 있다”¹⁸⁾고 하였으며, 그 역시 열매는 꽃의 직접적인 힘(隣近公能)에 의해, 꽃은 씨앗에서 뿌리-줄기-가지-잎 등으로 연속하는 힘(展轉公能)에 의해 낱아지듯이 미래의 결과는 隣近과 展轉公能에 의해 견인된다고 하였다.¹⁹⁾

거듭 말하지만 세친의 종자설은 상좌 슈리라타(경량부/비유자)의 隨界/종자설과 밀접한 관련이 있다. 필자소견에 의하는 한 『구사론』 상의 경량부 종자설은 상좌의 隨界설에 기초한 세친 자신의

- 16) 『순정리론』 권12[T29, 397b29-c6], “天愛! 非汝解種子性。前心俱生思差別故, 後心功能差別而起。即後心上功能差別, 說爲種子。由此相續轉變差別, 當來果生。此中意說: 不善心中, 有善所引展轉鄰近功能差別, 以爲種子, 從此無間善法得生。或善心中不善所引展轉鄰近功能差別, 以爲種子, 從此無間不善法生。”
- 17) 『대승성업론』(T 31, 783c4-6), “[故離彼計身語二業所引別法。] 但應由思差別作用熏心相續, 令起功能。由此功能轉變差別, 當來世界差別而生。”
- 18) 『순정리론』 권18(T 29, 441c7-8), “謂於善心正現行位, 不善無記心界恒隨。”
- 19) 『순정리론』 권18[T29, 441a15-16], “無斯過失。鄰近展轉能牽果故。如花種等, 鄰近展轉能引果生。”

이해에 따른 해설이다.²⁰⁾ 따라서 이를 이해하기 위해서는 상좌의 수계설과 이러한 수계-종자설에 대한 중현의 비판이 검토되지 않으면 안 된다. 『구사론』 상의 종자설은 다만 得論 등의 유부학설의 비판논거로 제시된 것이기 때문에 너무 소략하여 이것만으로는 분명한 이해를 갖기 어렵기 때문이다.

IV. 경량부 종자설에 대한 중현과 무착의 비판

1. 상좌의 종자상속론과 중현·무착의 비판

중현의 비판에 따르면 세친의 종자설(Ⅱ①과 주16)은, 前滅後生の 상속과정에서 전 찰나의 법(色心)은 후 찰나의 법을 낳는 종자(=因緣)라는 상좌의 종자상속론과 통한다. 상좌 슈리라타는 제법의 因緣을 前法 즉 等無間緣에서 찾고 있다.

上座는 이같이 말하였다.: 等無間緣이란 色心과 無間に 色心이 생겨나는 경우, 無間(후 찰나)에 [생겨날] 법으로 하여금 그것의 自體(ātmabhāva)를 획득하게 하는 전 찰나에 생겨난 色心を 말한다.²¹⁾

이러한 상좌 설은 『섭대승론』과 『성유식론』에서 ‘어떤 이’의 주장으로 인용 비판되는데, 無性(Asvabhāva)과 窺基는 이를 각기 경

20) 권오민(2017) p. 146. 『구사론』 상에 인용된 19회의 경량부 설과 上座와의 관계에 대해서는 권오민(2012) pp. 755-861 참조.

21) 『순정리론』 권19(T 29, 447a22-27), “然彼上座復作是言: 等無間緣, 謂前生法, 令無間法獲得自體. -- 色心無間, 有色心生. 俱是前生, 令無間法獲得自體.”

량부와 상좌일과(上座部)로 평석하였다.

「어떤 이가 주장하였다: “色心이 無間으로 생겨날 때 [전 찰나의 제법은 후 찰나] 제법의 종자가 된다.”」

無性釋: ‘어떤 이가 주장하였다’고 함은 經量部에서 이같이 주장한 것을 말한다. ‘色心이 無間으로 생겨난다’고 함은 온갖 色心이 前後 [찰나의 순서로 상속하여 생겨남을 말한 것이고, ‘바로 [전 찰나의 제법은 후 찰나] 제법의 종자가 된다’고 함은 바로 온갖 유위의 能生因이 된다는 말이다. 즉 저들 [경량부]는 이 같이 주장하였다. “전 찰나의 색으로부터 후 찰나의 색이 無間으로 생겨나고, 전 찰나의 마음으로부터 후 찰나의 마음과 상응법(즉 심소)이 無間으로 생겨난다. 여기서도 인과의 도리가 성취되거늘, 무슨 소용에서 다시 알라야식이 제법의 因緣(=종자)이라고 계탁하는 것인가?”²²⁾

어떤 이는 주장하였다: “色心은 자신의 種類(自類)와 無間으로 [상속하니], 前法은 後法의 종자가 되어 因果의 뜻이 성립한다. 따라서 앞에서 설한 [알라야식의] 논증(理證¹ 持種證)은 불확정의 논거(不成因)에 근거한 것이다.”²³⁾

窺基 述記: 이하 上座일과(上座部, Sthavirapāṅṣika)를 비판한다. 無性은 이를 경량부라고 말하였다. 즉 이들 상좌일과 중에서 스스로 ‘經을 지식의 근거(pramāṇa: 量)로 삼는 이’라 하였기 때문에 ‘경량부’라고 말한 것이다.²⁴⁾

22) 『섭대승론(무성)석』 권3(T 31, 396b20-29), “論曰: 若復有執, ‘色心無間生, 是諸法種子.’(T 31, 137a14f) 釋曰: ‘若復有執’者, 謂經部師作如是執. ‘色心無間生’者, 謂諸色心前後次第相續而生. ‘是諸法種子’者, 是諸有爲能生因性. 謂彼執言: 從前剎那色, 後剎那色無間而生. 從前剎那心, 後剎那心及相應法無間而生. 此中因果道理成就, 何用復計, 阿賴耶識, 是諸法因.”

23) 『성유식론』 권3(T 31, 15c24-25), “有執: 色心自類無間, 前爲後種, 因果義立. 故先所說, 爲證不成.”

24) 『성유식론술기』 권4本(T 43, 358b2-4), “以下第三破上座部. 無性第三云, 經部師者. 卽此上座部中, 自有以經爲量者, 故言經部.”

인용한 경량부(상좌일파)의 논설은 표면적으로 유가행과가 일체법의 因緣으로 제시한 種子(혹은 종자의 소의처인 알라야식)을 비판하고 있지만, 사실상 유부의 인연(6因 4緣)을 부정한 것이다. 즉 유부에서는 등무간연(samanantara-pratyaya)을 과거로 落謝함으로써 後法이 생겨날 여지를 마련해주는(avakāśa-dāna) 開導(開避引導)法으로, 인연(hetu-pratyaya)을 직접적으로 결과를 낳는 種子法(여기에는 同時·無間·隔越의 원인인 俱有·相應因, 同類·遍行因, 異熟因이 포함된다)으로 이해하여 양자를 엄격히 구별하였지만, 경량부에서는 전 찰나의 법(=등무간연)을 후 찰나의 종자(=인연)로 이해하였기 때문이다.

비유자/경량부는 婆沙 이래 네 가지 緣性(pratyayatā)--因緣·等無間緣·所緣緣·增上緣 일반--의 실체성을 부정하고 이를 다만 언어적 假設(prajñpti)로만 인정하였다.²⁵⁾ 특히 상좌는 등무간연을 다만 말 그대로 ‘무간에 동등한(동류의) 법을 낳는 전 찰나의 법(前生法)’으로 이해하여 여기에 색심 모두를 포함시켰다.(유부의 경우 색법은 전후 동등하지 않다는 이유에서 등무간연에서 배제함) 상좌는 이렇듯 등무간연을 能生法으로 이해하였지만, 다른 한편 인연으로 다시 隨界 또는 구수계를 제시하였다.(주3 참조) 이는 전술한 대로 유정의 상속을 연속적으로 이어지게 하고 그리하여 마침내 결과를 낳게 하는 展轉과 隣近의 공능이다. 따라서 상좌에게 있어 등무간연이 전 찰나의 色心이라면, 인연은 거기에 원인적 상태(因性)로 隨逐하는 수계/종자이다.

상좌의 이러한 생각은 유부의 인연론과도, 유가행과에서 일체법의 인연으로 제시된 종자 혹은 종자 혼습처인 알라야식론과도 충돌이 불가피하였다. 이에 따라 유부와 유가행과에서는 후술하듯

25) 『대비바사론』 권55(T 27, 283a22-27); 권131(T 27, 680b26-c1); 권165(T 27, 833a24-28). 『대비바사론』 권55(T 27, 283a27-28), “大德說曰：諸師隨想，施設‘緣’名，非實有性。”; 권131(T 27, 680c1-2).

‘경량부 수계/종자(인연)설 비판’이라는 측면에서 보조를 함께 하였다.

중현은 上座宗(Sthavirapāṣika)에서 인연성(인연 일반)으로 제시한 수계설에 따를 경우 수계와 그 소의처(혹은 所熏處)인 6處는 개별적 실체가 아니기 때문에, 다시 말해 수계/종자는 인연으로, 소의처인 6처는 등무간연으로 실체적으로 차별되지 않기 때문에 인연과 등무간연을 동일한 것이라 해야 한다고 비판한다. 예컨대 선심 중에 수축하는 악심의 수계/종자로부터 無間(다음 찰나)에 악심이 생겨났을 경우, 이 때 인연은 무엇이고 등무간연은 무엇인가?²⁶⁾

상좌 수계설에 대한 중현의 두 번째 비판은 업과 번뇌 등의 현행법(能熏)과 이와 무간에 이것에 의해 비롯된 6처(能熏)의 인과적 관계에 대한 것이다. 유부와 같은 실체론적 사유에서 볼 때, 前法(업과 번뇌)이 존재할 때 後法(6처)은 아직 생겨나지 않았고, 後法이 생겨났을 때 前法은 이미 소멸하였기 때문에, 그리고 경량부에 의하는 한 아직 생겨나지 않은 것(=미래)과 이미 소멸한 것(=과거)은 실유가 아니기 때문에 前法과 後法 사이의 인과적 관계는 이루어질 수 없다. 즉 중현은 상좌가 수계를 ‘업과 번뇌가 혼습된 6처’로 가설(주4)한데 대해 업과 번뇌와 6처는 동시가 아니기 때문에 양자는 서로 관계(相應 또는 和合)할 수 없다고 비판한다.

만약 이것(업과 번뇌)이 後時로 상속하여 [생겨난] 6處가 능히 [생이라는 또 다른] 결과를 초래하는 것이라면, [6처(後時)는] 업과 번뇌(前時)와 도무지 相應하지 않는 것인데, 어떻게 그것(업과 번뇌)을 혼습하여 隨界가 될 수 있을 것인가? 존재하는 것과 존재하지 않는 것은 相應(sambandha)의 뜻을 갖는 것이 아니다. (다시 말해 前時的 업과 번

26) 『순정리론』 권19(T 29, 447b5-7), “又彼宗承隨界論者, 因等無間二緣應同, 隨界所依體無別故. 惡心無間, 有善心生, 應說誰因; 誰等無間? 體無別故.”

뇌가 존재할 때 後時의 6처는 존재하지 않으며, 後時의 6처가 존재할 때 前時의 업과 번뇌는 존재하지 않기 때문에 혼수는 이루어질 수 없다.)²⁷⁾

유가행과에서의 비판 또한 이와 동일하다. 무착은 앞서 인용한 어떤 이(경량부)의 주장(주22)--이는 알라야식 논증을 총괄하는 결어로 설해진 것이다--에 대해 전 찰나의 色心은 오로지 等無間緣만 될 수 있을 뿐이라고 비판하였고,²⁸⁾ 無性은 이와 관련하여 경량부처럼 色心이 전후 相生한다고 주장하는 경우(다시 말해 전후 찰나에 걸쳐 前法을 종자로 삼아 後法이 생겨난다고 주장하는 경우) 간접원인인 等無間緣과 增上緣만 인정하고 정작 직접원인(能生因)인 因緣은 부정하는 꼴이 되고 만다고 부연 해설하였다.²⁹⁾

“경량부처럼 前滅後生の 異時인과론의 입장에 서는 한 前法과 後法은 상응하지 않기 때문에 종자상속설은 불가능하다”는 중현의 비판은, 유가행과의 이른바 所熏四義 즉 ‘종자 소熏처가 갖추어야 할 네 조건’ 중의 하나인 ‘相應性’(『성유식론』의 술어는 ‘和合性’)으로 수용되었다. 이에 따라 무착은 6識의 경우 전후 두 찰나는 함께 존재(sahabhū: 俱有)하지 않기 때문에(二念不俱有), 다시 말해 前法(能熏)이 존재할 때 後法(所熏)은 아직 생겨나지 않았고, 後法이 생겨났을 때 前法은 이미 소멸하였기 때문에 서로 相應/和合(sambandha)하는 일이 없으며, 따라서 種子識이 될 수 없다고 비판하였다.³⁰⁾

27) 『순정리론』 권18(T 29, 440c8-9), “若此後時相續六處, 能感果者, 與業煩惱, 都不相應, 如何薰彼, 可成隨界? 非有與無有相應義.”

28) 『십대승론』 권상(T 31, 137a17), “唯可容有等無間緣.”

29) 『십대승론석』(玄奘역) 권3(T 31, 396c10-11), “是故色心前後相生, 但應容有等無間緣及增上緣, 無有因緣.”

30) 『십대승론본』(玄奘역) 권상(T 31, 135a29-b1), “六識無相應 三差別相續 二念不俱有 類例餘成失.”: “6識은 세 가지(所依·所緣·作意)가 차별되고 모순되기 때문에, [전후의] 두 찰나는 동시에 존재(sahabhū)하지 않기

그 후 세친은 『섭대승론』에서의 이 같은 논의는 前念(전 찰나 법)이 後念(후 찰나 법)에 혼습한다고 주장한 경량부(현장 역은 ‘譬喩論師’)를 비판하기 위한 것이라 해설하였다.(주51, 52)

2. 중현의 세친 종자설 비판

중현은 세친의 종자설(주16)에 대해서도 역시 앞서 상좌에 대한 두 비판을 그대로 적용하여 비판한다.³¹⁾ 그는 먼저 종자와 그것이 혼습된 마음(소훈처)의 관계에 대해 묻는다.: “종자(즉 功能의 차별)는 현행의 마음과 별도의 실체로서 존재하는 것이라 해야 할 것인가, 별도의 실체가 아니라고 해야 할 것인가?” 물론 별도의 실체가 아니다. 그러나 그럴 경우 세친이 말한 것처럼 불선심 중에 선심의 종자가 존재하여 불선심과 무간에 선심이 생겨날 수 있다고 해야 하며, 선심이나 무루심 중에도 불선심이나 번뇌의 종자가 존재하여 선심과 무간에 불선심이, 무루심과 무간에 번뇌가 생

때문에, ‘[동일]種類(jāti)’라는 예의 다른 경우는 과실을 성취하기 때문에 (다시 말해 ‘동일種類’라는 개념은 모든 경우에 적용되지 않는 과실이 있기 때문에) [能熏(즉 종자)과] 상응(sambandha)하는 일이 없다.”

31) 吉元信行(1985:112) 역시 중현의 經部·세친의 종자설 비판을 원인인 종자의 성질을 둘러싼 논란과 종자와 마음의 관계에 대한 비판(본고 주32)이라는 두 가지 점으로 요약하였지만, 정작 중현비판의 핵심인 異時因果에 대해서는 언급하지 않았다. 참고로

佐々木現順(1978:203-210; 황정일 역, pp. 247-257)은, 중현의 세친 종자설 비판을 다만 ‘相續’이라는 관점에서 다루고 있다. 즉 세친 종자설에서 相續(samtāna가 아니라 samtati)은 명사로, “선행한 업에 의해引起的 相續이 轉變·差別되어 미래의 결과로 낳아지게 된다”(II④)에서의 ‘상속’을 心相續으로 이해하여 ‘업’과 ‘마음’을 동일시하였다(“業相續者, 謂業爲先, 後後剎那心相續起.”: T29, 629b14; p. 206; 황정일 역, p. 251)는 사실에 집중하고 있다.

겨날 수 있다고 해야 한다.

중현의 비판을 직접 들어보자.

‘功能的 차별(saktivīśeṣa)’로서의 종자가 [현행의] 선·불선심과 별도의 실체(arthāntara)가 아니라면, 어찌 [현행의] 선심이 불선의 종자가 되고 [현행의] 불선심이 선의 종자가 된다고 인정하는 것이라 하지 않겠는가? 어떻게 那落迦(지옥)의 이숙과를 초래할만한 불선심 중에 可愛의 이숙과를 초래하는 善思(선한 의지)의 차별에 의해 인기된 공능차별의 종자를 설정할 수 있을 것이며, 어떻게 末奴沙(manuśya, 인간) 등의 이숙과를 초래할만한 청정한 선심 중에 非愛의 이숙과를 초래하는 惡思(악한 의지)의 차별에 의해 인기된 공능차별의 종자를 설정할 수 있을 것인가? ... (중략) ... 또한 [그럴 경우] 思의 차별에 의해 인기된 공능차별의 종자는 [현행의] 마음과 동일한 결과라고 인정해야 할 것이기 때문에, 무루심 중에도 역시 유루의 공능차별(혹은 번뇌종자)이 존재한다고 인정해야 하고, 그런 즉 무루심 역시 3有의 과보(번뇌)를 초래한다고 해야 하며--退法성의 아라한과는 물리나 [有學의] 번뇌를 일으키는 경우가 있기 때문에 아라한의 無學心 중에도 마땅히 3界의 번뇌종자가 존재한다고 해야 한다.³²⁾

종자가 현행식과는 별도의 실체로서 존재하는 것이 아니라면 마음은 온갖 성질의 종자로 뒤죽박죽이 되고 만다. 稱友(Yaśomi-tra)는 『俱舍論明瞭義釋』에서 이 같은 중현의 비판을 정리 인용하

32) 『순정리론』 권12(T 29, 397c06-14), “今汝所執, 功能差別種子, 與彼善不善心, 爲有別體, 爲無別體? 此無別體, 豈不許善爲不善種, 及許不善爲善種耶? 誰有心者, 執煖與火無有別體, 而復執言, ‘唯煖能燒, 火不能燒.’ 云何能感那落迦等諸異熟果, 不善心中, 安置能感可愛異熟, 善思差別所引功能差別種子? 復云何感末奴沙等諸異熟果, 淨善心中, 安置能感非愛異熟, 惡思差別所引功能差別種子? --.” (397c18-22), “又應許思差別所引功能差別種子, 與心同一果故, 無漏心中, 亦有有漏功能差別. 則無漏心, 亦應能感三有之果. 無漏心中, 亦許安置煩惱種故, 則無漏心, 亦應能作煩惱生因. -- 又退法性阿羅漢果, 或有退起諸煩惱故, 卽阿羅漢無學心中, 應有三界煩惱種子.”

면서 “세친의 종자설(주16)은 雜亂의 過失(sāṃkaryā-doṣa)을 범한 것”이라는 그의 말을 더하고 있다.³³⁾ 유부와 같은 실체론적 사유에서 하나의 법은 오로지 하나의 자성만을 갖는다. “法性的 種類에 차별이 있다고 하면서 개별적 실체가 아니라고 하는 이는 일찍이 보지 못하였다.” 중현은 이것이야말로 세친(經主) 종자설의 최대 오류라는 말로 비판을 마무리한다.³⁴⁾

세친 종자설에 대한 두 번째 비판은 6식의 前滅後生에 따른 異時因과에 대한 것이다. 중현은 이같이 말한다.

① 전 찰나에 일어난 思의 차별(=종자, 能熏)과 후 찰나의 공능차별의 마음(=種子識, 所熏)이 어떻게 인과적 관계가 될 수 있고, 서로 相應(*saṃbandha)할 수 있다는 것인가? ... (중략) ... ② 만약 ‘思’가 존재할 때 [마음의 공능차별이] 조금이라도 일어났다면, 이러한 뜻(즉 인과적 관계와 相應관계)은 성립한다고 말할 수 있을 것이다. 그렇지만 전 찰나의 思가 존재할 때 후 찰나의 마음(미래법)은 아직 존재하지 않으며, 후 찰나의 마음이 존재할 때 전 찰나의 思(과거법)는 이미 소멸하여 叢生하지 않는데, 전후 두 찰나의 마음이 어떻게 인과적 관계로서 相應할 수 있다는 것인가?³⁵⁾

33) AKVy., 148. 26-149. 2; 荻原雲來譯註, 『稱友 俱舍論疏(2)』, pp. 92-93.; 吉元信行(1985) pp. 112-113 참조, 물론 稱友는 이에 대해 “종자란 마음과는 별도의 실체(arhāntaraṃ)라고도, 아니라고도 할 수 없는 것, 즉 [마음에] 근거하여 가설된 것(upādāya-prajñpti-rūpatva)으로, 선심 중에 불선심의 종자가 생겨난 경우 이는 서로 혼습되고(vāśya, 所熏) 혼습하는(vāśaka, 能熏) 관계이지 선심이 불선심이 되는 것은 아니다. 종자는 다만 功能的 차별로서, 功能(śakti)과 종자(bija)와 혼습(vāsanā)은 동일한 것(śakti-viśeṣa-mātratvāt. śaktir bijam vāsanētya eko ‘yam arthaḥ)’이라고 해명한다.(AKVy., 149. 2-16)

34) 『순정리론』 권12(T 29, 397c28-29), “又曾未見, 異種類法性有差別, 而無別體. 故彼所執極爲迷謬.”

35) 『순정리론』 권10(T 29, 397c29-398a2), “又前所起思差別, 與後功能差別心, 云何作因果, 更互相應義”-- (동 398a5-7), “若有思時, 少有所起, 可有此義. 然有思時, 都無所起. 未來無故, 前思後心有無, 不並,

세친의 종자설 또한 말하자면 유가행과의 所熏四義 중 相應性을 어긴 것이다. 유부와 유가행파에서는 찰나 찰나를 개별적 실체의 상속으로 생각하였기 때문에 異時인과를 주장하는 한 종자설 자체가 불가능하였다.

3. 무착의 경량부 종자설 비판

중현의 비판에 따르는 한, 종자설을 주장하려면 최소한 ① 功能差別의 종자(혹은 그 所依處)는 現行識(6識)과 다른 별도의 실체로서, ② 동시에 존재해야 한다는 두 가지 조건을 충족해야 한다. 유가행파에서는 이를 충족한 ‘알라야식’이라는 개념을 제시하였는데, 그럼으로써 중현의 종자설 비판을 알라야식 존재증명의 논거로 바로 활용할 수 있었다.

세친 종자설에 대한 중현의 첫 번째 비판--“불선심 중에도 선심의 종자가 존재하여 불선심과 무간에 선심이 생겨난다고 해야 한다”(주32)--은 『유가사지론』의 알라야식 논증에서 제4 有種子性證으로 활용된다.

云何可說因果相應? 뒷부분을 字意대로 번역하면 이러하다: “만약 ‘사’가 존재할 때 [마음의 차별공능이] 조금이라도 일어났다면 이러한 뜻(인과적 관계와 상응관계)이 성립한다고 말할 수 있을 것이다. 그렇지만 ‘사’가 존재할 때 [공능차별의 마음은] 전혀 일어난 일이 없으니, [경량부에 의하면] 미래법은 존재하지 않기 때문이다. [이렇듯] 전 찰나의 ‘사’와 후 찰나의 마음은 [각기] 존재하고 존재하지 않아 (다시 말해 전 찰나의 마음이 존재할 때 후 찰나의 마음은 아직 생겨나지 않았고, 후 찰나의 마음이 생겨났을 때 전 찰나의 마음은 이미 소멸하여) 並生하지 않는데, 어떻게 [전후의 두 찰나의 마음이] 인과적 관계로서 상응할 수 있다는 것인가?”

어떠한 이유에서 만약 알라야식이 존재하지 않는다면 種子性(bijatva)이 존재한다는 것이 불합리하다고 한 것인가?

이를테면 6識身은 [인과상속의] 展轉이 다르기 때문이다.

그같이 말한 까닭이 무엇인가?

善으로부터 無間에 不善性이 생겨나고, 불선과 무간에 다시 선성이 생겨나고, 두 가지(선·불선)로부터 무간에 無記性이 생겨나고, 劣界와 무간에 中界가 생겨나고, 中界와 무간에 妙界가 생겨나고, 이와 마찬가지로 妙界와 무간에 [中界가] 나아가 劣界가 생겨나고, 유루와 무간에 무루가 생겨나고, 무루와 무간에 유루가 생겨나고, 세간과 무간에 출세간이 생겨나고, 출세간과 무간에 세간이 생겨나지만, 이와 같은 특성의 종자성이 [6識身에] 존재한다는 것은 도리에 맞지 않기 때문이다.³⁶⁾

여기서 ‘劣界·中界·妙界’는 神泰에 의하면 육계 등의 3界, 혹은 下善·中善·上善이다.(T 42, 594c5f) 즉 선심과 무간에 불선심이 생겨난 경우, 종자설을 주장하는 한 세친의 말대로 전 찰나의 선심 중에 존재한 불선심의 종자로부터 생겨난 것이라고 해야 하지만 (주16) 단일한 마음(一心)에 선과 불선, 유루와 무루, 세간법과 출세간법이 비록 공능의 형식일지라도 함께 존재한다는 것은 모순이라는 것이다. 이는 경량부의 6識종자설에 대한 직접적인 비판으로, 遁倫 또한 제4증의 취지를 이같이 규정하였다.³⁷⁾

세친 종자설에 대한 중현의 두 번째 비판인 “前法과 後法の 異時

36) 『유가사지론』(T 31, 579b23-29), “何故若無阿賴耶識,

有種子性不應道理? 謂六識身展轉異故。所以者何? 從善無間, 不善性生; 不善無間復善性生; 從二無間無記性生; 劣界無間中界生; 中界無間妙界生; 如是妙界無間乃至劣界生; 有漏無間無漏生; 無漏無間有漏生; 世間無間出生生; 出世無間世間生, 非如是相有種子性應正道理。”

『대승아비달마잡집론』에서 밑줄의 논설은 “[若離阿賴耶識]

云何種子體性不可得耶? 謂六轉識身各各異故。”(T 31, 701c6f).;

『현양론』은 “六轉識身各別異故.”(T 31, 565b22f).

37) 『유가론기』 권13上(T 42, 594b29-c2), “第四相中意, 謂經部師等計, 六轉識能持於種. 今以諸心別異, 云何持種?” 권오민(2015) pp. 23-24.

生起에 따른 不相應”(주35)은 『섭대승론』 「所知依分」의 알라야식 존재증명 제1 煩惱雜染證으로 진술된다.

어째서 [알라야식이 존재하지 않는다면] 번뇌의 잡염이 성취되지 않는다는 것인가?

諸번뇌와 隨煩惱가 熏習하여 이루어진 그 같은 종자자체 (*bijabhāva: 種子體/性)가 6識身에 존재한다는 것은 이치에 맞지 않기 때문이다.³⁸⁾

이는 곧 前滅後生の 6識身은 원인(前法=能熏)과 결과(後法=所熏)가 동시가 아니기 때문에 諸번뇌의 종자/훈습(vāsanā)도, 이것의 所依(vāsanāśraya)도 될 수 없으며, 따라서 이와는 별도의 실체로서 알라야식을 설정해야 한다는 논증으로, 이는 바로 6識身이 [심법의] 종자/수계의 住處라는 경량부 종자설에 대한 비판이다.³⁹⁾

『성유식론』에서는 앞서 인용한 어떤 이(경량부)의 종자상속론(色心自類無間相熏說: 주23)에 대해 이같이 비판한다.

그의 주장은 올바른 이치가 아니니, [前法の 존재할 때 後法은 아직 생겨나지 않았고 후법이 생겨났을 때 전법은 이미 소멸하여] 훈습되는 일이 없기 때문이다. 즉 그것들(色心)은 [각기] 自類에 훈습되는 일도 없다고 하였거늘 어찌 前法이 後法の 種子(즉 원인)가 된다고 주장할 수 있을 것인가?⁴⁰⁾

38) 『섭대승론本』(현장역)권상(T 31, 135b26-27), “云何煩惱雜染不成? 以諸煩惱及隨煩惱熏習所作彼種子體, 於六識身, 不應理故.”

『섭대승론』(진제역)권상(T 31, 116a6-8), “云何煩惱不淨品不成就? 根本煩惱及少分煩惱所作熏習種子, 於六識不得成就.”

39) 권오민(2016) pp. 14-19 참조.

40) 『성유식론』 권3(T 31, 15c25-27), “彼執非理, 無熏習故. 謂彼自類, 既無熏習, 如何可執‘前爲後種’?”

V. 세친의 딜레마: 경량부 종자설의 변호와 비판

1. 세친의 경량부 종자설 변호

이렇듯 경량부 종자설에 대한 유부와 유가행과의 비판은 형식이 동일하다. 이는 곧 그들의 교학적 기반이 동일하였음을 의미한다. 유위의 현상세계를 그것의 因緣이 되는 諸法の 相應/和合관계로 이해한 유부의 경우 그 같은 제법의 동시성을 강조하지 않으면 안 되었다. 예컨대 善心を 성취하려면 마음과 受·想·思 등의 大地法과 信 등의 善法이 동시에 함께 일어나야 한다. 그렇지 않을 경우 心과 諸心所는 所依(āśraya, 根)와 所緣(alāmbana, 境)과 行相(ākāra)이 달라 인식 자체를 설명할 수 없기 때문이다. 이와 같은 心과 心所의 不相離의 平等관계를 ‘相應(samprayukta)’이라 한다. 심·심소의 相應俱起說은 유부교학의 전제였다.

유가행과는 비록 유부가 인연(=즉 종자법)으로 파악한 객관의 제법을 알라야식 내부의 종자로 환원시켰을지라도 역시 심·심소는 개별적 실체로서 相應俱起하며, 알라야식 또한 예외가 아니다. 能緣의 見分(인식주체)으로 이해하는 行相은 예외로 하더라도, 또한 6식과는 別體로서 제7·제8식을 설한 까닭에 所緣과 法 자체(dravya: 事)는 동등(相似)할지라도 동일찰나에, 동일한 所依에 근거해야 한다고 주장하였다.⁴¹⁾

이에 대해 상좌(경량부)는 受·想·思를 제외한 그 밖의 심소(‘思의 차별’)의 개별적 실재성도 인정하지 않았을 뿐만 아니라 심·심

41) 『성유식론』 권2(T 31, 11c29), “此觸等五, 與異熟識, 行相雖異, 而時依同所緣事等. 故名相應.”; 『유가론』 권55(T 30, 602a24-25).

소의 所依와 行相·所緣이 서로 유사한 시간에 유사하게 일어나는 것(相似轉: T 29, 341c10)을 ‘相應’으로 이해하였다. 스승과 제자가 앞서고 뒤따르더라도 ‘함께 간다’고 말하듯이, 경에서는 찰나 찰나의 無間生을 ‘俱起(또는 俱生, saḥajāta)’로 설하였다는 것이다.⁴²⁾

따라서 경량부에 있어 “제법의 相應은 동시에, 별체로서 존재하는 법 사이에서만 일어나기 때문에 전후찰나에 걸친 종자상속설은 성립할 수 없다”는 유부/유가행과의 비판은 사실상 무의미하다. 우유-요구르트의 예로 말하자면, 유부의 경우 요구르트는 우유에 근거하여 생겨난 것으로 각기 개별적 실체이지만, 경량부의 경우 우유가 변화하여 요구르트가 된 것이기 때문에 요구르트가 생겨났을 때 더 이상 우유는 존재하지 않는다. 경량부가 이미 소멸한 과거법과 아직 생겨나지 않은 미래법의 실재성을 부정한 것은 바로 종자상속설에 따른 것이었다. 종자설에 의하는 한 “과거업이 미래의 결과를 낳는 것이 아니다.”(II④)

『순정리론』은 세친의 경량부적 견해를 비판하기 위해 저술된 것이기에 매우 제한적이기는 하지만, 중현의 비판에 대한 세친의 해명을 전하고 있다. 그 또한 상좌(경량부)와 마찬가지로 종자와 종자가 혼숙되는 마음(6식)을 전후 繼時的 인과관계로 이해하였음은 물론이다. 그는 “心法の 異時繼起를 주장하는 한 전법과 후법, 能熏과 所熏이 상응하지 않기 때문에 종자설은 성립할 수 없다”는 중현의 비판(주35①)에 이같이 반문하고 있다.

여기에 무슨 의심이 있다는 것인가? 因果란 원래 그러한 것(法爾: 즉 전후찰나의 관계)이다. 요컨대 전 찰나에 思의 차별이 존재하였기 때문에 바야흐로 후 찰나의 마음에 功能差別(다양한 형태의 종자)이 생겨나게 된 것이다. 만약 전 찰나에 思의 차별(말하자면 번뇌와 업)이 존재하지 않았다면 후 찰나의 마음에 功能差別은 일어나지 않았을 것

42) 권오민(2010) pp. 49-60.

이다. 그렇기 때문에 이러한 [전후] 두 찰나[의 마음]은 인과적 관계로서 서로 相應할 수 있는 것이다.⁴³⁾

세친은 이미 『구사론』에서 ‘(種子)相續의 轉變과 差別’에 대해 해명하면서 相續(saṅgati)을 “[전후] 인과적 관계(因果性)로서 존재하는三世의 諸行”으로 정의하였다.⁴⁴⁾ 세계는 오로지 찰나생멸하는 법과 그것들의 인과적 관계로서만 존재할 뿐, 실체(법)가 갖는 작용의 [실제적] 화합에 의한 것이 아니다.⁴⁵⁾

상좌 역시 “업과 번뇌는 시간적 간격을 갖는 6處와 상응하지 않기 때문에 수계설은 성립하지 않는다”는 중현의 비판(주27)에 대해 동일한 형식으로 반문한다.

어찌 因果로서 相應할 수 있다고 하지 않겠는가? 즉 [업과 번뇌]는 그것(後時의 6處)과 특성(*lakṣaṇa)이 동등(즉 ‘相似’: 주41)하여 [그것으로 하여금 생이라는 또 다른 결과를 낳는] [因]緣이 되게 할 수 있기 때문이다.⁴⁶⁾

생략된 말이 많아 그 의미를 파악하기가 쉽지 않다. 중현은 “이러한 업과 번뇌는 그러한 後時로 상속한 6處와 性類(존재의 양태)가 각기 다른데, 어떻게 이것(업과 번뇌)의 특성과 그것(6처)의 특성이 동등하다는 것인가?”⁴⁷⁾라는 재 비판을 통해 상좌의 생각을

43) 『순정리론』 권12(T 29, 398a2-5), “此何所疑? 因果法爾.

要有前思差別故, 方有後心功能差別生. 若無前思差別者, 後心功能差別則不起. 是故此二, 得有因果, 更互相應.”

44) 『구사론』 권4(T 29, 22c14f), “何名相續? 謂因果性三世諸行.”; AKBh., 64. 7. kā ceyam santatiḥ. hetu phalabhūtās trayadhvikāḥ saṃskārāḥ.

45) AKBh., 31. nirvyāpāraṃ hīdaṃ dharmamātraṃ hetuphalamātraṃ ca.; “唯法因果, 實無作用.”(T 29, 11b3) 이에 대해서는 권오민(2012) pp. 760-771 참조.

46) 『순정리론』 권18(T 29, 440c10f), “豈不因果得有相應? 與彼相同, 令成緣故.”

이같이 확인하고 있다.

업과 번뇌와 함께 6處가 장차 소멸하려고 할 때, 後時의 6處와 그 특성이 동등하여 [그것으로 하여금 생이라는 또 다른 결과를 낳는] [因]緣性이 되게 할 수 있다.⁴⁷⁾

업과 번뇌를 일으킬 때의 6처(前法)와 이것이 혼숙된 6처(後法)는 전후 시간을 달리할지라도 유부처럼 별도의 실체가 생겨난 것이 아니라 전법이 후법으로 바뀐(변화한) 것으로, 前法이 막 소멸하려고 할 때는 이미 後法과 동등한 특성을 띠기 때문에 인과적 관계로서 상응하는 것이라 말할 수 있다. 예컨대 ‘우유-요구르트’의 관계로써 말하면, 유부는 양자를 自相을 지닌 別體로 간주하여 우유(前法)는 생겨나는 순간 과거로 사라지고(법 자체는 恒有이기 때문에 소멸하지 않는다) 그 순간 미래로부터 요구르트(後法)가 생겨난다고 말하지만, 경량부의 경우 우유가 요구르트로 변화한 것으로, 우유가 장차 소멸하려고 할 때는 이미 요구르트와 동등한 특성을 띠기 때문에 전후법의 ‘相應’을 말할 수 있다는 것이다. 그리고 後法이 아직 생겨나지 않았을지라도 그것(즉 후 찰나의 6처)은 누구나 인정하는 미래의 존재(極成有)로, 세간에서 ‘밥을 짓는다’거나 ‘보리 가루를 빻는다’고 말하듯이 미래존재(當有)에 근거하여 ‘그것의 특성과 동등하다’고 말할 수 있다고 해명한다.④9)

흥미롭게도 이러한 세친과 상좌의 해명은 『성유식론』에서 인용 비판하는 어떤 부파(有餘部)의 학설에서 보다 분명하게 확인할 수

47) “此業煩惱，與彼後時相續六處，性類各別，如何此相與彼相同？豈得相應，令成緣性？”(T 29, 440c13-15)

48) “或彼(상좌)意謂，‘業煩惱俱六處將滅，與後六處，其相是同，令成緣者，——’”(T 29, 440c15-16)

49) “‘彼相’言，依當有說，如世間說‘煮飯磨麩’，以彼當來極成有故。”(T 29, 440c19f)

있다.

有餘部(다른 어떤 부파)에서는 말하였다: 비록 과거·미래가 존재하지 않을지라도 因果로서 항상 相續한다고 할 수 있다. 즉 現在法은 매우 신속하게 [생멸]하지만 처음과 끝의 생겨나고 소멸하는 두 때가 있으니, 생겨나는 때는 [전 찰나의] 원인에 따른 때이고, 소멸하는 때는 [후 찰나의] 결과를引起하는 때이다. [현재법의] 시간을 두 때로 구분하였을지라도 法體는 하나이다. 전 [찰나의] 원인이 바로 소멸하면 후 [찰나의] 결과가 바로 생겨난다. [소멸하는 법과 생겨나는 법(前法과 後法)의] 體相은 비록 다를지라도 함께 존재한다. 이와 같은 인과는 [유가행과처럼] 일시 施設된 것이 아니다. 그렇지만 斷滅도 常住를 떠난 것이다. 또한 [설일체유부와 대승에 대한] 앞서의 힐난(常住와 斷滅)도 적용되지 않으니, 지혜를 가진 자로서 그 어떤 이가 이를 버리고 다른 주장을 믿겠는가?⁵⁰⁾

『성유식론』에서의 비판은 일찰나의 一法에 서로 모순되는 생기와 소멸이라는 두 때와 두 특성이 있을 수 없다는 것이며(T 31, 13a9-16), 앞서 상좌 해명에 대한 중현의 비판은 “前法이 장차 소멸하려고 할 때라도 후시의 6處 자체는 아직 생겨나지 않았기 때문에 [전법과 후법의] 특성이 동등하다고 말할 수 없다”(T 29, 440c16-18), 다시 말해 “존재와 비존재, 생겨난 것과 아직 생겨나지 않은 것, 소멸한 것과 생겨난 것의 특성이 동등하다고 말할 수 없다”(440c29-441a2)는 것이다. 유부와 유가행과는 전후 찰나의 법을 ‘능히 自相(svalakṣaṇa)을 갖는’ 개별적 실체로 이해한다는 점에서 케를 같이한다.⁵¹⁾

50) 『성유식론』 권3(T 31, 13a4-9), “有餘部說: 雖無去來, 而有因果恒相續義. 謂現在法極迅速者, 猶有初後生滅二時. 生時酬因, 滅時引果. 時雖有二, 而體是一. 前因正滅, 後果正生. 體相雖殊, 而俱是有. 如是因果, 非假施設. 然離斷常. 又無前難, 誰有智者捨此信餘.”

51) ‘能持自相(svalakṣaṇadhāraṇād dharmah)’은 설일체유부에서의 法(dharma)의 정의이지만(AKBh. 2; T 29, 1b9), 무착은 일체법의

더욱이 『성유식론』에서는 有餘部에 대해 비판하고 나서 “경량부 등은 종자식으로서 알라야식의 존재를 인정하지 않기 때문에 그들이 주장한 因果相續의 이치 역시 불확정적인 것(不成, *asiddha)”이라 결론 맺는다.⁵²⁾ 窺基는 앞의 ‘有餘部’를 上座部 즉 상좌일파로(T 43, 339c26ff), 여기서의 ‘경량부’를 색심호훈설로 해설하였지만(동 340c18ff), 문맥상 경량부 비판은 有餘部 비판의 귀결이다.

2. 세친의 경량부 종자설 비판

이처럼 세친은 『구사론』에서 상좌 슈리라타의 수계/종자설을 차용하여 得 등 유부 제학설을 비판하고, 異時인과설에 따르는 한 종자설은 불가능하다는 중현의 비판에 대해서도 역시 상좌에 따라 異時 상응설을 변호하였다. 그러나 그는 어떠한 이유에서든 유가행파로 전향한 이상 이들의 교리에 따라 일찍이 자신이 善說로 간주하였던 경량부 종자설을 비판하지 않으면 안 되었다. 유가행파에서는 전술한대로 중현(유부)의 비판을 수용하여 “현행식(6식)과는 별체이고, 또한 동시에 존재하는 ‘알라야식’”이라는 개념을 설정함으로써 바야흐로 중현의 비판을 알라야식 논증의 논거(즉 경량부의 6識종자설 비판)로 삼을 수 있었다.

예컨대 무착은 『섭대승론』에서 種子識의 네 조건(所熏四義) 중 相應性에 대해 언급하고서 “6識은 [전후의] 두 찰나가 동시에 존재

種子の 뜻이기도 한 界(dhātu)를 能持自相의 뜻으로 정의하였다.(『대승아비달마집론』 T31, 666c27)

52) 『성유식론』 권3(T 31, 13a16-17), “經部師等因果相續理亦不成。彼不許有阿賴耶識能持種故。” 窺基는 ‘有餘部’를 上座部 즉 상좌일파로(T 43, 339c26ff), ‘經部師’를 색심호훈설로 해설하였지만(동 340c18ff), 필자에게 經部師 비판은 有餘部 비판의 귀결로 읽혀진다.

(sahabhū)하지 않기 때문에 [能熏(즉 종자)과] 상응(sambandha)하는 일이 없다”(주30)고 비판하였는데, 세친은 이를 ‘경량부’(眞諦역) 혹은 ‘비유자’(玄奘역) 주장에 대한 비판으로 평석하고 이같이 해설하였다.

經量部는 설하였다: “前念이 後念에 혼습한다. 왜냐하면 두 識은 일 찰나에 함께 일어나지 않기 때문에 동시일 수 없는 것이다.”

그러나 이러한 뜻은 옳지 않다. 왜냐하면 [本論(『십대승론』)에서] ‘일찰나에 [전후의] 두 법이 함께 하지 않는다’[고 하였기 때문이다]. 이는 곧 能熏과 所熏이 만약 동시에 존재한다면 함께 생겨나고 함께 멀하여 熏習이 성취될 수 있지만, 만약 동시에 존재하지 않는다면 혼습의 뜻은 성취될 수 없다는 말이다. 왜냐하면 能熏이 존재할 때 所熏은 아직 생겨나지 않았고, 所熏이 생겨났을 때 能熏은 이미 과거로 落謝하여 어떠한 경우에도 전후찰나의 두 법이 동시에 함께 일어나는 일이 없다. 그렇기 때문에 6識은 [전후의 두 찰나가] 함께 일어나지 않으며, 따라서 [서로] 혼습하는 일도 없다고 한 것이다.⁵³⁾

譬喩論師는 前念이 後念에 혼습한다고 주장하려 하였기에, 이를 막기 위해 [本論에서] “[전후] 두 찰나는 함께 존재하지 않는다”고 말한 것이다. 즉 어떠한 경우에도 [전후의] 두 찰나[의 법]이 동시에 존재하고, 함께 생겨나고 함께 멀하여 [서로] 熏習하며 머무는 일은 없기 때문이다.⁵⁴⁾

이는 바로 과거 중현이 자신의 종자설에 대해 비판했던 것(주

53) 『십대승론(세친)석』(眞諦역)권2(T 31, 166b3-10), “經部師說: ‘前念熏後念. 何以故? 二識一刹那不並起故, 不得同時.’ 此義不然. 何以故? 一念二不俱(本論에서는 ‘二念不俱有’)者. 能熏所熏, 若在一時, 同生同滅, 熏習義得成. 若不同時, 熏義不成. 何以故? 能熏若在, 所熏未生, 所熏若生, 能熏已謝, 前後刹那一時並起, 無有是處. 是故六識不並起, 故無熏習.”

54) 『십대승론(세친)석』(玄奘역)권2(T 31, 330a9-11), “譬喩論師, ‘欲令前念熏於後念,’ 爲遮彼故, 說言‘二念不得俱有’. 無二刹那一時而有, 俱生俱滅, 熏習住故.”

35)과 동일한 형식의 비판이다. 아이러니하게도 세친은 이제 유가 행과의 논사로서 과거 중현이 자신을 비판했던 것과 동일한 논리로써 경량부의 종자상속설을 비판하고 있는 것이다.

또한 세친은 무착이 알라야식의 논증을 끝마치면서 “色心이 無間으로 생겨날 때 [전 찰나의 제법은 후 찰나] 제법의 종자가 된다”는 어떤 이(無性에 의하면 ‘경량부’: 주22)의 주장을 보다 구체적으로 인용하고서 이 역시 유부의 4緣說에 따라 “전 찰나의 제법은 오로지 등무간연만 될 뿐 인연(能生因)은 될 수 없다”고 비판하였다.

어떤 이는 이 같이 주장하였다. “전 찰나의 색이 능히 종자가 되니, 후 찰나의 색은 그것으로 인해 생겨난다. 전 찰나의 識과 후 찰나의 識의 관계도 역시 그러하다.” -- 그러나 만약 그와 같다고 한다면 전 찰나의 색은 후 찰나의 색에 대해, 전 찰나의 識은 후 찰나의 識에 대해 等無間緣만 될 수 있을 뿐 어떤 경우에도 因緣은 될 수 없음을 알아야 한다.⁵⁵⁾

이 또한 중현이 경량부의 종자상속론에 대해 비판하였던 것(주 26)과 동일한 논리이다. 이러한 세친의 해설은 前法은 다만 後法이 일어나는데 길을 터주는 ‘開避引導(開導)’의 역할만 할 뿐이기 때문에 후법을 낳는 직접적인 원인 즉 因緣이 별도로 존재해야 한다는 유부적 사유에 기초한 것이다. 경량부처럼 6識의 종자상속설을 주장하는 한 전법의 소멸이 후법의 생기조건(즉 開避)이라 할 수 있을지라도 전법은 어디까지 후법의 能生因이다. 譬喩論師는 색법도

55) 『십대승론(세친)석』 권3(T 31, 336a13-21), “釋曰: 若復有執.

色心無間生, 是諸法種子者. 謂若有執: 前剎那色, 能爲種子,

後剎那色因彼而生. 前識後識, 相望亦爾. 此前已破. -- 若如是者,

…(중략)… 前剎那色, 望於後色; 前剎那識, 望於後識, 應知容有等無間緣,

無有因緣.”

등무간연이 된다는 예로서 우유에서 요구르트(酪)가, 술에서 초(酢)가, 씨앗에서 싹이, 꽃에서 열매가 생겨난다는 사실을 들고 있다.(T 29, 445b12-15)

세친은 이러한 사실을 잘 알고 있었다. 일찍이 『구사론』에서 이러한 ‘종자 상속의 전변과 차별설’을 주장하였기 때문이다. 또한 지금 자신이 행하고 있는 비판이 과거 자신을 비판하였던 중현의 논리와 동일하다는 것도 잘 알고 있었을 것이다. 하지만 그 때 그는 그 같이 비판한 중현을 天愛(devānām priya) 즉 ‘어리석은 이’로 호칭하였다. 중현의 비판이 다만 유부의 실체론적 사유(法有論)에 근거한 것으로 경량부에는 전혀 유효하지 않았기 때문이다. 그렇다면 『섭대승론석』에서의 자신의 비판 또한 경량부/비유자에게 전혀 유효하지 않다는 사실도 잘 알고 있었을 것이다. 이 또한 이미 교학적 전제가 다르기 때문이다.

VI. 결어

본고에서는 『구사론』 상에 논설된 세친의 종자설과 관련하여 당시 경량부, 설일체유부, 유가행파의 대표 논사였던 상좌 슈리라타와 중현과 무착의 관계를 조망해보려고 하였다. 이들 4인은 거의 동일한 시기에 동일한 지역에서 활동하였고, 특히 세친은 이들 세 학파 모두 편력하였다. 상좌(경량부)와 가까이하여 그들의 종자설에 따라 자신이 거닐었던 유부 학설(毘婆沙)을 비판하기도 하였고, 유가행파의 교의에 따라 한 때 善說로 평가하였던 경량부 종자설을 비판하기도 하였다. 이러한 사실은 상좌와 세친의 수계/종자설을 인용 비판하고 있는 중현의 『순정리론』을 통할 때 비로소

확인 가능하다. 『구사론』 상의 종자설은 유부학설의 비판논거로 제시된 것이어서 너무 소략하기 때문이다.

결론을 대신하여 본고에서 다루어진 주요 내용을 요약 정리하면 이와 같다.

첫째, 이른바 ‘相續의 轉變과 差別’ 설로 회자되는 『구사론』 상의 다섯 번의 종자설은 상좌 슈리라타(경량부/비유자)의 隨界/종자설과 밀접한 관련이 있다. 그것은 상좌 설에 기초한 세친 자신의 이해라 할만하다. 따라서 “종자란 결과를 낳는 직간접의 능력(隣近·展轉功能)을 지닌 名色”(II①)이라는 세친 종자설 또한 색법의 종자는 색신에, 심법의 종자는 마음에 혼습한다는 色心自類相熏說로서 선대케범사의 色心互熏說과는 무관하다. 색심호훈설은 滅定無心說에 기초한 학설이지만, 상좌나 세친은 滅定有心說을 견지하기 때문이다. 물론 색심의 自類상속을 주장할지라도 선·불선, 유류·무류 등의 법은 모두 마음과 관계하는 心法이기 때문에 色心の 상속 중 心相續이 중시될 수밖에 없다.

둘째, 실체론적 사유에 기초한 중현은 ‘前法(전 찰나의 색심)이 後法에 종자가 된다’는 상좌의 종자상속설에 대해 두 가지 점에서 비판한다. (1) 종자(能熏)가 소의처인 마음(所熏)과 별도의 실체가 아니라면 等無間緣(전 찰나의 마음)과 因緣(=종자)은 동일한 것이 되고 말며, (2) 양자는 동시가 아니기 때문에, 다시 말해 前法이 존재할 때 後法은 아직 생겨나지 않았고 후법이 생겨났을 때 전법은 이미 소멸하였기 때문에 相應(즉 혼습)이 불가능하다. 이러한 비판은 세친의 종자설에도 그대로 적용된다.

셋째, 중현의 비판에 따르는 한 종자설을 주장하려면 최소한 (1) 종자(혹은 種子 소의처)는 현행식(6識)과 다른 별도의 실체로서, (2) 이와 동시에 존재해야 한다는 두 조건을 충족해야 한다. 유가 행과의 알라야식은 바로 이러한 두 조건을 충족한 개념이었다. 이에 따라 그들은 앞서의 두 비판을 알라야식 존재증명의 논거(즉

경량부의 6識종자설 비판)로 활용할 수 있었다. 이는 곧 유가행과가 색법 등의 외계실재성을 부정하고 내계의 종자로 환원시켰을 지라도 사실상 교학적 기반이 유부와 동일하였음을 의미한다.

넷째, 상좌의 상속설에 의하면 매 찰나는 개별적 실체의 현현이 아니라 前法의 변화이기 때문에 전후찰나는 실제적으로 단절되지 않는다. 전법은 장차 소멸하려고 할 때 후법과 동등(相似)한 특성을 띠기 때문에 인과적 관계로서 상응(熏習)할 수 있다. 세친 또한 이에 따라 인과란 원래 그러한 것(法爾)이라고 말한다. 그러나 대승 유가행과로 전향한 세친은 무착의 『섭대승론』을 해석하면서 과거 자신이 善說로 천명하였던 경량부 종자설에 대해, 과거 자신을 비판하였던 중현과 동일한 논리로써 비판하지 않으면 안 되었다.

우리는 이율배반적인 그의 사상적 전이를 어떻게 이해해야 할 것인가? 이를 理長爲宗--누구의 이론이든 뛰어난 것을 종의로 삼는다는 세친교학의 특징으로 이해해야 할 것인가? 그러나 각각의 주장은 이미 전제가 다르기 때문에 서로에 대한 비판이 유효하지 않다는 사실을 세친은 이미 알고 있었을 것이다. 혹 그의 사상적 전이는 지적 관심에 따른 취사선택이었는지도 모르겠다. 세친은 일찍이 유부를 선택하였고, 경량부를 선택하였으며, 다시 新興의 유가행과를 선택하였다. 그는 대단한 지적 편력자였다. ‘理長爲宗’도 이에 따른 修辭였을지도 모르겠다.

약호 및 참고 문헌

- ADV : *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*. Edited by P. S. Jaini. Tibetan Sanskrit Works Series 4. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1973.
- AKBh : *Abhidharmakośabhāṣya*. Edited by P Pradhan, Tibetan Sanskrit Works Series 8, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1976.
- AKVy : *Abhidharmakośavyākhyā*. Edited by U. Wogihara, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1989. reprint.
- T : 大正新修大藏經(예컨대 “T 29, 22b11”은 大正新修大藏經 제29권, 22쪽 中段 11행)

五百大阿羅漢 等, 『大毘婆沙論』 (T 27).

世親, 현장역 『俱舍論』, 진제역 『俱舍釋論』 (T 29).

衆賢, 『順正理論』 (T 29).

彌勒, 『瑜伽師地論』 (T 30).

護法等, 『成唯識論』 (T 31).

無着, 현장·진제 역, 『攝大乘論』 (T 31).

無着, 현장 역 『顯揚聖教論』 (T 31).

無着, 『大乘阿毘達磨集論』 (T 31).

世親, 『攝大乘論釋』 (T 31).

無性, 『攝大乘論釋』 (T 31).

普光, 『俱舍論記』 (T 41).

遁倫, 『瑜伽論記』 (T 41).

窺基, 『成唯識論述記』 (T 43).

加藤宏道(1987), 「經量部の種子説に關する異説とその是非」, 『佛教學研究』 43. 龍谷大學佛教學會.

권오민

2010 「불교철학에 있어 학파적 복잡성과 독단성(2): 陳那의 觀所緣緣論에서의 외계대상 비판의 경우」, 『불교연구』 32.

- 2012 『上座 슈리라타와 經量部』, 씨아이알.
- 2014a 「先代軌範師의 ‘色心互熏說’ 散考」, 『불교연구』 41, 한국불교연구원.
- 2014b 「상좌 슈리라타와 무착과 중현, 그리고 세친」, 『불교학리뷰』 15, 금강대학교 불교문화연구소.
- 2015 「알라야식의 존재증명과 경량부(I): 유가사지론의 경우」, 『불교학보』 제70집, 동국대학교 불교문화연구원.
- 2016 「알라야식의 존재증명과 경량부(II): 섭대승론의 경우」, 『불교학보』 제74집, 동국대학교 불교문화연구원.
- 2017 「上座 슈리라타의 ‘舊隨界’」, 『불교연구』 46, 한국불교연구원.
- 吉元信行(1985). 「說一切有部による種子說批判」, 『佛教の歴史と思想, 大藏出版』.
- 金東華(1977). 『佛教教理發達史』, 삼영출판사.
- 兵藤一夫(1980). 「俱舍論に見える說一切有部と經量部の異熟說」 『佛教思想史 3』. 東京: 平樂寺書店.
- 사사키 겐준(2016). 『불교시간론』, 황정일 역. 서울: 씨아이알.
- [佐々木現順(1978). 『佛教における時間論の研究』. 東京: 清水弘文堂].
- 深浦正文(1982). 『唯識學研究』(상편: 敎史論). 京都: 永田文昌堂, 초판 1954.
- 荻原雲來(1933). 『和譯 稱友 俱舍論疏 (2)』. 梵文俱舍論疏刊行會.
- Dhammajoti, K. L. (2011). “Śrīlāta’s anudhātu doctrine”, *Buddhist studies*(『佛教研究』) 39. 東京: 國際佛教徒協會.

Abstract

Samghabhadra and Asaṅga's Criticism on the
Theory of Seeds(*bīja*) in Sautrāntika, and
Vasubandhu's Dilemma

Kwon, Oh-Min
(Gyeongsang National University)

This thesis surveyed the relationship between Sthavira Śrīlāta, Samghabhadra and Asaṅga who was the known master of Sautrāntika, Sarvāstivāda, and Yogācāra respectively in regards to the Vasubandhu's theory of seeds(*bīja*) argued in *Abhidharmakośabhāṣya*. Seen through Samghabhadra's criticism, Vasubandhu's theory of seeds is in a close relation with the theory of 'previous accompanied-elements(*pūrvānudhātu*)' by Sautrāntika's Sthavira Śrīlāta. It seems like that is a Vasubandhu's own understanding based on the Sthavira's theory.

Samghabhadra criticize their theory of seeds and 'previous accompanied-elements' roughly in two ways. (1) If the seeds are not separate beings with consciousness which is the basis(*āśraya*) of seeds, it should be said that un-good mind(不善心) can emerge from good mind(善心) because there are an immeasurable number of seeds of good, evil and etc. in a unity. (2) If both are not together at the same time, a mutual relationship(*sambandha*) is impossible.

According to Samghabhadra's criticism, to argue the theory of seeds, following two conditions have to satisfy at

least. That (1) seeds (or the basis of seeds) have to exist as separate beings to current six consciousness, (2) but also have to exist simultaneously. The concept 'ālayavijñāna' suggested by Yogācāra satisfied these conditions. So Asaṅga could also criticized Sthavira's theory of the serial continuity(*saṃtati*) of seeds in the same logic with Saṃghabhadra's.

Vasubandhu defended Sautrāntika's theory of the serial continuity of seeds as a very common sense, while calling Saṃghabhadra as 'a fool(*devānām priya*)'. However, as he himself converted to Mahāyāna Yogācāra, he had to criticize the Sautrāntika's theory of seeds, which he declared before as the best opinion, in the same logic with Saṃghabhadra's. To Vasubandhu, this would be an irony and dilemma personally. Though at a guess, following his intellectual journey, his irony was inevitable and the later criticism calling him as *li chang wei zong*(理長爲宗, i.e. taking the best theory as his own regardless of whom it came from) may also be the rhetoric which to explain that.

Keywords: Vasubandhu's theory of *bija*, Sthavira Śrīlāta's the theory of *pūrvānudhātu*, Saṃghabhadra's criticism on the theory of *bija*, Asaṅga's criticism on the Sautrāntika's theory of *bija*

투고 일자 : 2017년 3월 31일

심사 기간 : 2017년 4월 5일 ~ 16일

게재 확정일 : 2017년 4월 17일