

구사론주(kośakāra) 세친(Vasubandhu)의 번뇌론

- 『구사론』 5장 「수면품」 k. 5-1의 경량부

번뇌 종자설을 중심으로 -

박창환

[국문 초록]

『구사론』 「수면품」에 보이는 세친의 번뇌론은 수면(隨眠)과 수번뇌(隨煩惱) 개념을 양 축으로 번뇌 전체를 체계화하려 한다. 「수면품」에서 세친은 수번뇌(upakleśa)를 정의하면서 6수면을 제외하고 『법온족론』에 나오는 모든 염오법들을 지칭한다고 말한다. 이것은 이전 전통에는 보이지 않던 개념 정의이다. 이는 세친이 번뇌를 6수면(근본 번뇌)과 그것에서 발생하는 여타의 모든 번뇌, 즉 수번뇌라는 2원적 구도로 이해하려 했음을 시사한다. 다시 말해 세친은 번뇌와 수번뇌의 파생 관계를 중시하는데, 이는 수번뇌를 강조하는 간다라 『심론』 계열이나 심지어 초기 유가행파의 영향으로도 볼 수 있다. 파생 관계를 중시하는 세친 번뇌론은 수면을 번뇌의 근본 원인으로 간주하는 경량부의 번뇌론과 만나면서 한층 진화한다. 경량부에 따르면, ‘수면’은 번뇌 종자(bijabhāva, 煩惱種子)를 의미하고 ‘전’(纏)은 번뇌의 발현상태를 나타낸다. 세친의 번뇌론은 잠재 상태의 6수면을 기본에 놓고 이로부터 여섯 가지의 [근본] 번뇌가 발생하며, 여기에서 다시 파생 번뇌인 수번뇌가 출현하는 형태이다. 곧, 隨眠 - 纏(煩惱) - 隨煩惱로 전개되는 ‘수면 전변설’의 구조를 띤다. 이는 동시 인과를 중시하는 유부의 인과론 보다는 상속전변의 인과모델에 가깝다는 점에서 경량부적이다. 세친의 이러한 경량부적 번뇌론은 번뇌의 ‘잠재 상태’(隨眠)와 ‘발현 상태’(纏)를

구분하는 反설일체유부 부파들의 논쟁에 그 뿌리를 둔 것이다. 경량부의 수면은 구체적으로 “예전에 일어났던 번뇌에 의거해서 [새로운] 번뇌를 일으키는 심신(ātmabhāva, 즉 육근) 속에 내재된 잠재력(śakti)”을 의미한다. 이 개념 정의에 의거해 번뇌가 일어나는 메커니즘을 재구성해 보면 다음과 같다. 우리가 현재 일으키는 번뇌는 인간의 심신(六根)에 부정적인 영향을 미치며 번뇌 종자를 남기게 된다. 그리고 이 번뇌의 종자는 조건이 갖추어지면 언제든지 다시 새로운 번뇌를 일으킬 수 있는 잠재력으로 작용한다. 이때 번뇌의 종자란 다만 비유적 표현이며, 실제 그것이 가리키는 것은 우리의 심신을 토대로 발생한 번뇌의 생성사(生成史)와 그 관련 기억(smṛti)을 내장하고 있는 우리의 육근과 다를 아니다. 여기서 감각기능이란 결국 우리가 윤회의 결과물로서 받고 태어나는 이숙과(異熟果)이며, 개인의 업행의 前歷史에 의거해 자신만의 방식으로 조직된 감각의 작용 양태라는 점에서 개인의 윤회사와 직접적으로 연결된다. 즉, 우리의 육근은 과거와 현재를 매개하는 윤회상속의 물질 토대이며 수면(anuśaya)이 내재하는 보금자리이다. 우리를 괴롭히는 번뇌는 바로 이 육근에 자리 잡은 수면으로부터 탄생한다.

주제어: 구사론, 설일체유부, 경량부, 세친, 번뇌, 수면, 수번뇌, 번뇌 종자, 육근, 잠재력

1. 들어가는 말: 세친의 수면(隨眠) 중심의 번뇌론

불교에서 말하는 번뇌(kleśa)는 인간존재를 내적으로 속박하고 조건화시켜 특정 패턴으로 행위(karma)하게 하며, 우리 주변의 생활세계(器世間)에까지 영향을 미치고 변화시키는 부정적인 심리현상이다. 불교도로서 일상을 살아가는 사람들이 매 순간 자신의 내면에서 일어나는 번뇌를 관찰하고 이로부터 자신의 업행(業行)을 보호할 수밖에 없는 근본 이유가 여기에 있다. 그런데 이 번뇌라는 증상과 그 치료법(對治)에 대해서 세친의 『구사론』(俱舍論, *Abhidharmakośabhāṣya*, 이하 AKBh)만큼 포괄적이고 체계적이면서도 자신만의 관점을 제시하는

논서도 드물다. 『구사론』은 제1장 「계품」 시작에서부터 “모든 [심리] 현상들에 대한 철저한 분석 없이는 번뇌들을 소멸시킬 수 있는 방법이 없다”고 선언할 정도로 번뇌와 관련된 제현상에 대한 분석을 중시한다.¹⁾ 『구사론』은 번뇌 개념과 관련된 설일체유부(Sarvāstivāda) 아비달마 전통을 고스란히 유지·전승하면서도, 이를 저자 특유의 경량부(Sautrāntika)적인 관점에서 비판적으로 재해석함으로써 번뇌와 관련된 교학적 논의의 차원을 한 단계 진전시킨다.

여기서 우선 주의해야 할 것은 필자가 본 논문의 제목으로 『구사론』의 번뇌론'이나 '설일체유부의 번뇌론'이라고 하지 않고 '구사론주(俱舍論主) 세친의 번뇌론'이라고 한 점이다. 기존의 선행 연구들은 『구사론』에 정리된 유부의 번뇌론과 세친 자신이 염두에 둔 경량부적 번뇌론을 엄격하게 구분하지 않는다. 2002년에 출판된 니시무라 미노리(西村實則)의 『アビダルマ教學：俱舍論の煩悩論』이 그 전형적인 예이다.²⁾ 이 저술은 설일체유부(이하 유부)의 번뇌론을 중심으로 유부의 아비달마 논서들을 연대기적으로 거슬러 올라가며, 『구사론』에 제시된 유부 번뇌론의 형성 과정을 주밀하게 추적한다. 그리고 『유가사지론』 등 유가행파의 번뇌론과도 비교·고찰한다는 점에서 동주제에 대한 지금까지의 연구 성과 중 가장 뛰어난 업적이라고 할 수 있다. 하지만 한 가지 아쉬운 점은 위에서 언급했듯이 『구사론』에서 제시되고 있는 유부의 번뇌론과 세친 자신이 옹호했던 번뇌론을 세심하게 구분하지 않고 뭉뚱그려 논의한다는 점이다. 이는 『구사론』이라는 텍스트가 세친이 論書(sāstra)의 이론적 틀을 세우기 위해 빌어 왔던 유부의 교학 체계와 그가 진심으로 지지했던 경량부적 테제의 교묘한 이중주라

1) AKBh 220-22: dharmāṇām pravacayam antareṇa nāsti

kleśāṇām yata upaśantaye 'bhyupāyah / [k. 1-3ab]

2) 이러한 경향은 또 하나의 뛰어난 최신 연구성과인 Dhammajoti (2009)의 『Sarvastivāda Abhidharma』도 마찬가지이다.

는, 텍스트의 중층적 성격을 이해하지 못한 것이다.

『구사론』에서 세친은 유부 아비달마로 이론적 체계를 세우면서도 경량부적 관점에서 유부가 다르마 개념을 지나치게 실체론적으로 파악하는 것을 비판한다. 그러나 『구사론』에서의 이러한 비판은 유부의 실체론적 편향을 교정하고 아비달마 교학의 균형을 회복하려는 의도로, 유부의 교학 체계를 심하게 훼손하거나 전면적으로 부정하는 데까지는 나아가지 않는다.³⁾ 왜냐하면 설일체유부의 광대하고 치밀한 이론체계는 누구도 부인할 수 없는 당시 인도 불교 최대의 이론적 성과였으며, 이를 효율적으로 요약·정리하는 것이 구사론주 세친의 일차 목표였기 때문이다.⁴⁾ 따라서 세친은 유부의 교학 중 마음에 들지 않는 부분이 있어도 일단 그 핵심적인 내용들을 소개하여 『구사론』 서술의 이론적 뼈대를 잡은 후에, 그 대안으로서 경량부적인 이론을 제시하는 방식을 취한다. 유부의 이론적 체계 안에서 경량부적 대안을 첨가하는 세친의 저술 스타일은 『구사론』에서 8대2 정도의 황금률을 유지하면서 논서 전체를 관통한다.

본고에서 다루고 있는 번뇌론에 있어서도 세친의 이러한 저술태도는 확인된다. 세친은 『구사론』에서 번뇌 개념과 관련하여 두 가지 층위의 논의 작업을 진행한다. 하나는 아비달마 논사(ābhidharmika)로서 유부 5위75법 중 심소법(caitta)의 범주 내에서 번뇌의 개념적 정의(法相, dharmalakṣaṇa)를 정리하고 체계화하는 작업이다. 이는 번뇌를 다르마(dharma), 즉 인지 가능하고(jñeya) 연표 가능한(abhidheya) 자성

3) 이러한 태도를 보여주는 대표적인 예가 『구사론』 「수면품」에서 수면 개념을 둘러싸고 유부와 치열한 논쟁을 벌인 세친이 마지막으로 내뱉는 다음과 같은 말이다: “이 문제에 대한 논쟁은 이 정도에서 멈추도록 하자. [왜냐하면 논쟁점이 있어도] 논서(śāstra)의 저술은 계속 진행되어야 하기 때문이다.” (AKBh 279i: tiṣṭhatu prasaṅgah / śāstram pravarttatam/)

4) Park (2013b 출판 예정, 『Vasubandhu, Śrīlata and the Sautrantika Theory of Seeds』 p. 2) 참조.

(svabhāva)을 지닌 현상으로 파악하고 이에 대처하고자 하는 유부의 ‘표층 심리 중심’의 접근법이다.⁵⁾ ‘세친의 번뇌론’에 있어서도 이러한 유부의 다르마론은 이론의 증추를 이루는 개념적 자산 역할을 한다. 다른 하나는 경량부의 종자론적 관점에서 유부의 표층 심리 중심의 번뇌론을 극복할 수 있는 대안 이론, 즉 번뇌의 잠재 상태를 의미하는 수면 개념을 중심으로 한 ‘심층 심리 위주’의 번뇌론을 모색하는 것이다.

『구사론』 『隨眠品』에서 세친은 유부의 번뇌론을 중심으로 이론적 체계를 잡으면서도 첫 대목부터 본인이 선호하는 경량부의 번뇌론(수면론)⁶⁾을 소개하고 그 우월성을 노골적으로 지지한다. 본격적인 논의에 들어가기 전에 세친의 이러한 친경량부적인 태도에 대한 예를 몇 가지 들어보자.

세친은 번뇌를 주제로 한 『구사론』 제5장의 제명을 「번뇌품」이라든지 『대비바사론』에서와 같이 「結蘊」이라고 하지 않고 간다라 『아비담심론』 계통에서처럼 「수면품」(「使品」)이라고 한다.⁷⁾ 그런데, 이렇게 수면 개념을 전면에 내세우는 것부터가 벌써 『구사론』 「수면품」의 성격이 기존 유부의 번뇌론과는 상당한 거리가 있음을 시사하는 것이다.

또한 「수면품」의 첫 번째 계송은 번뇌 개념에 대한 세친의 경량부적 성향을 보여주는 상징적인 구절이다. 여기서 세친은 번뇌가 아니라

5) 이런 맥락에서 유부의 심리학은 육식(六識)이라는 표층의식 중심의 심리학이라고 할 수 있다.

6) 이제부터 본고에서 쓰일 ‘번뇌’와 ‘수면’이란 용어의 용법에 주의할 필요가 있다. 설일체유부적 맥락에서 수면(隨眠, *anuśaya*)이란 용어는 번뇌의 여러 동의어 중 하나로 이해된다. 하지만 경량부적 맥락에서는 번뇌의 잠재 상태(種子)를 나타내는 말로 쓰인다. 그런데 문제는 구사론주 세친이 수면이란 용어를 이 두 가지 맥락에서 다 사용한다는 점이다. 즉, 유부적 맥락에서 논의를 전개할 때는 수면을 번뇌의 총칭(西村 2002: 398)으로도 사용하고, 경량부적 맥락에서 기술할 때는 번뇌 종자라는 협의적 의미로도 사용한다. 양 입장을 중형으로 넘나드는 구사론주의 수사학을 고려함에 있어서 논의의 맥락(context)이 중요해지는 이유이다.

7) 西村(2002: 357) 참조.

“수면이 [다시] 태어남의 뿌리”(mūlaṃ bhavasyānuśayaḥ)라고 선언한다. 그 논리체계를 설명하자면 다음과 같다. 우리가 속해 있는 다양성의 세계는 의지를 가진 생명체의 행위(karma)에 의해 형성되고 이 행위(=의지)를 추동하는 것은 수면(隨眠, anuśaya)이다. 잠재적 번뇌를 의미하는 수면은 인간의 행위를 제약하는 힘이며, 이렇게 발현된 인간 행위의 집단적인 힘(增上力)은 세계의 생멸뿐만 아니라 염정(染淨)에도 심대한 영향을 미치게 된다.⁸⁾ 뿐만 아니라 수면은 인간존재가 욕도의 세계를 생사·윤회하게 하는 근본 원인이기도 하다. 세친은 다음과 같이 부연 설명한다.

“다채로운 세계의 모습은 [유정의] 업으로부터 생겨난다”(karmajaṃ lokavaicitryam)고 『구사론』 제4장 「업품」에서 이미 언급하였다. 그런데 이러한 업(karma)들은 수면(anuśaya)의 영향 하에서 성장·유지되며,⁹⁾ 수면이 없이는 [유정을 다시] 태어나게 하는 능력을 발휘할 수가 없게 된다. 따라서 [계송에서] “수면이 [다시] 태어남의 뿌리이다”라고 하는 것이다.¹⁰⁾

이 구절은 세친의 번뇌론이 ‘수면’ 중심의 번뇌론임을 예고하는 것이다.¹¹⁾ 이때 주의해야 할 것은 유부 체계에서는 기본적으로 ‘번뇌’와 ‘수면’을 동의어로 취급하는 반면 경량부에서는 이 둘의 용법을 구분한

8) 西村(2002: 357); 『순정리론』(T 29, 596b6-7) 참조.

9) “여기서는 이숙의 원리에 의해 지속된다. 즉, 이숙과를 낳도록 정해진다는 의미이다.” (AKVy 441₄₋₅: vipakaniyamyenatra uttiṣṭhante vipakadanaya niyatibhavanṭity arthaḥ /)

10) AKBh 277₃₋₅: karmajaṃ lokavaicitrayam ity uktam / tani karmāṇy anuśayavāśad upacayaṃ gacchanti antareṇa canuśayan bhavabhinirvarttane na samarthāni bhavanti / ato veditavyaḥ / mūlaṃ bhavasyānuśayaḥ [k.5-1] /

11) 세친이 의도적으로 번뇌란 용어가 쓰일 문맥을 수면으로 대체함으로써 수면을 중시하는 자신의 번뇌론의 일단을 보여주는 구체적 사례에 대해서는 (西村 2002: 398-399)를 참조.

다는 점이다. 따라서 여기서 세친이 말하는 ‘수면’이란 뒤에서 논의될 경량부의 ‘번뇌 종자’(*kleśabīja)의 의미를 포함한다. 이때 번뇌 종자란 잠재 상태의 번뇌를 말한다.¹²⁾ 수면에 대한 경량부의 이러한 입장은 유부가 수면(=번뇌)을 철저히 인지 가능한 현상적 특징(自性)을 지닌 심리현상(다르마)으로 파악하고, 이를 다르마 체계로 환원시켜 분석하려는 유부의 ‘표층심리학’과 충돌하게 된다. 수면을 단지 번뇌의 동의어 중 하나로만 보는 유부는 수면의 잠재적이거나 본원적인 성질을 인정하지 않는다. 유부는 수면을 다른 번뇌들처럼 현현된 심소법의 하나로만 인정하기 때문에 위의 세친처럼 “수면이 모든 생사윤회의 뿌리”라는 식의 언표는 하기 어려운 것이다.¹³⁾

12) 이 글에서 경량부적 맥락에서 쓰이는 ‘수면’, ‘번뇌 종자’, ‘번뇌의 종자 상태’, ‘번뇌의 잠재 상태’, ‘잠재력’ 등의 우리말 표현은 사실상 동의어로 간주된다.

13) 이 발언의 출처는 법승(法勝)의 『아비담심론(阿毘曇心論)』이다. “일체 [다시] 태어남의 근본이며 업과 함께 온갖 괴로움을 일으키는 98수면은 석가모니께서 설하셨다고 당연히 생각해야 하리라.” (T28, 815b16-17: 一切有根本 業侶生百苦 九十八使者 文尼當說思). 『대비바사론』에서는 수면이 생사윤회의 근본이라는 구절은 보이지 않지만 “업은 번뇌를 근본으로 삼는다”(T27, 244c01: 復次業以煩惱爲根本故)는 문장에서 보이듯이, 『구사론』 이전의 유부에서는 ‘번뇌’ 개념을 중심으로 한 번뇌론이 주류였음을 알 수 있다. 한편 『구사론』으로부터 지대한 영향을 받는 중현(衆賢, Saṃghabhadra)의 『순정리론(順正理論)』이나 『현종론』은 세친의 상기 구절을 별다른 논평 없이 각자 ‘수면품’의 첫 계승으로 채택한다. 하지만 엄밀하게 말하자면, 수면을 번뇌의 여러 동의어 중 하나로만 볼 뿐 『구사론』에서와 같이 특별한 존재론적 위상을 부여하지 않는 유부의 입장에서 “수면이 모든 생사윤회의 뿌리”라는 식의 발언은 용납되기 어렵다. 위의 발언을 인정한다 하더라도 수면을 경량부에 서처럼 번뇌의 잠재 상태로 보지 않고 미세한 발현 상태로 보기 때문에 문의 해석의 낚임스기가 다를 수밖에 없다. 실제로 정통 유부의 입장을 복원하려 한 『아비다르마디파』(ADV)에서는 상기 구절에 해당하는 부분에서 ‘수면’이란 용어를 누락시키고 좀 더 일반적인 용어인 ‘번뇌’로 대체한 변형된 계승을 제시한다:

“부정한 성향을 가진 세상은 [인간을] 생사윤회로 얹어 메는 탐욕 등의 번뇌의 힘에 의해 괴로움의 묶을 지게 되는데, 그 [번뇌들]에 대해 [이제부터] 설명하려고 한다. [k.259] [‘번뇌’]라는 일반적인 명칭으로 통용되던 그 번뇌들은 또한 각자의 능력에 따른 [개별적인] 기능에 의거해 명명한 ‘수면’ 등의 특수한 이름들에 의해서도 검토된다.

(ADV 219: akaryapravaṇo loko duḥkhabhagī ca yadvāṣat /

결론부터 말하자면, 세친의 번뇌론은 번뇌의 잠재 상태(즉, 종자 상태)를 의미하는 6수면을 기본에 놓고 이로부터 여섯 가지의 [근본] 번뇌¹⁴⁾가 발생하며, 이로부터 다시 파생 번뇌인 수번뇌(隨煩惱, upakleśa)가 출현한다고 설명하는, 전변설(pariṇāmavāda)적인 경향을 띠는 점에서 경량부적이다.¹⁵⁾ 또한 이케다(池田)가 지적했듯이,¹⁶⁾ 『구사론』 「수면품」에 보이는 세친의 번뇌론은 수면(隨眠)과 수번뇌(隨煩惱) 개념을 양측으로 번뇌 전체를 체계화하려 했다는 점에서, 수번뇌를 강조하는 간다라 『심론』 계열의 번뇌론이나 심지어 초기 유가행과

ragādīn bhavasambandhān kleśān vakṣyāmi tān aham // k.259
te punaḥ kleśāḥ svasaktijakriyodbhūtāir viśeṣais te tu namabhiḥ /
āttaśamānyasamjñakāś codyante 'nuṣayadibhiḥ // k.260)

위의 계승에서 잘 드러나듯이, 『아비달마지파』의 저자는 수면을 단지 번뇌의 여러 특수한 기능을 나타내는 이명(異名)들 중의 하나로만 볼 뿐 『구사론』에서와 같이 “모든 생사윤회의 뿌리”로서의 본원적인 위상을 부여하지는 않는다. ‘수면’은 다만 “수증하기 때문에 수면이라고 한다”(anuśerata ity anuśayāḥ)에서와 같이 수증이라는 특수한 기능을 수행한다는 측면에서 붙여진 이름일 뿐인 것이다. 三友(2009: 544ff) 참조.

- 14) 여기서 근본번뇌(根本煩惱)란 기본적으로 모든 번뇌 발생의 근본이 되는 6수면을 말한다. 사실 세친 자신은 ‘근본번뇌’(*mūlakleśa)라는 용어를 사용하지는 않는다. 하지만 西村(2002:400-402)에 따르면, 세친은 6수면을 지칭하는 번뇌(kleśa)와 이로부터 파생된 번뇌인 수번뇌(upakleśa)를 구분한다. 이때 수번뇌와 구분되는 번뇌의 의미는 염오법의 통칭으로서의 번뇌와는 다르기 때문에 현장과 그의 문도들은 문맥에 따라 6수면을 지칭하는 번뇌를 근본번뇌라고 부른다. 본고에서도 현장의 이러한 용어법을 따른다. ‘근본번뇌’(mūlakleśa)라는 용어는 『아비달마지파』(ADV 309)에서도 보인다. 근본번뇌와 수번뇌에 대한 자세한 논의는 본고 “2.3 『구사론』의 수번뇌” 참조.
- 15) 세친의 전변설은 상주·불변하는 기체를 상정하고 이로부터 현상 세계가 유출한다고 생각하는 상기야(Samkhya)식의 전변설하고는 구분된다. 세친에 있어서 ‘전변’이란 업상속이 인과적 연속성을 담보하면서도 잘나적으로 생멸한다는 변화성(無常)을 나타내며, 세친의 ‘상속전별차별’ 철학의 중심 개념이다. ‘경량부적’이라고 한 것은 경량부가 상속전변 개념을 중심으로 한 이시(異時) 인과 모델을 중시하기 때문이다. 세친의 상속전별차별 개념에 대해서는 본고 “5.3 상속전별차별(相續轉變差別)의 메커니즘” 참조; 경량부의 이시 인과 모델의 사상적 발전 과정에 대한 자세한 논의는 Park(2013b 출판 예정) 제4장 참조.
- 16) 池田(1979: 125-128).

번뇌론의 영향도 고려할 수 있다.¹⁷⁾ 세친의 이러한 번뇌론은 사상사적으로 번뇌의 ‘隨眠’(잠재 상태)과 ‘纏’(발현 상태)을 구분하는 反설일체유부 부파들의 논쟁에 그 뿌리를 두고 발전한 것이다.¹⁸⁾

이상에서와 같이 『구사론』에서 세친이 논의 체계를 세우기 위해 인용하는 유부의 번뇌론과 그가 지지하는 경량부적 수면론 사이에는 상당한 이견차가 있고 이러한 차이점에 주목하는 것에서부터 ‘세친의 번뇌론’의 재구성 가능성이 탐색되어야 한다. 이러한 문제의식 하에서 본 논문은 애초부터 유부 번뇌론의 체계와 그 디테일을 잡다한 법상을 중심으로 나열하거나 설명하려는 의도가 없다. 본고가 시도하는 것은 유부의 번뇌론을 배경으로 세친이 어떻게 경량부적 수면론이라는 대안을 제시하고 있는 가를 개략적으로만 살펴보려는 것이다. 물론 유부 번뇌론의 핵심에 대한 개괄적인 논의는 피할 수 없으며 이것이 본고의 전반부를 이룰 것이다. 하지만 이 글에서는 『구사론』 제5장 「수면품」 1번 계승과 그 석론(bhāṣya)에서 제기되는 경량부의 번뇌 종자론을 중심으로 제2장 「근품」에 나타난 번뇌 개념 등과 비교하면서, 그 형성과정과 의의 등을 주로 살펴보고자 한다. 그리고 이를 통해 세친이 진정으로 의도(abhiprāya)했던 번뇌론의 대강(大綱)에 대한 큰 밑그림을 그려보자고 하는 것이다.

II. 유부의 번뇌 개념: 번뇌는 오염된 심리현상(dharma)

“[몸과 마음] 찌푸라기 때문에 번뇌라고 한다”(kḷiśnantīti kleśāḥ ADV 219)는 아비달마의 어원분석에서처럼, 번뇌(煩惱, kleśa)란 말은

17) 본고 “2.3 『구사론』의 수면론” 참조.

18) Park(2013b 출판 예정: 390-429) 참조.

유부의 『대비바사론』에서 이미 오염된 마음을 통칭하는 일반명사 (sāmānyasaṃjñā)로 자리 잡는다. 그리고 이러한 사실은 후대의 유부 논서인 『아비다르마디파』(Abhidharmadīpa)에 의해서도 확인된다.¹⁹⁾ 하지만 초기불전에서부터 ‘번뇌’(kleśa Skt. / kilesa Pali.)란 말이 염오법(染汚法)을 통칭하는 대표성을 띤 것은 아니었고, 다만 염오법과 관련된 여러 유사 개념들 중의 하나였다.²⁰⁾ 유부 전통에서 번뇌군이라고 불릴 수 있는 초기불전의 염오법들을 분류하는 방식에는 여러 가지가 있지만,²¹⁾ 『구사론』 「수면품」(AKBh 306: 16)에서는 (1) 얹어 맴(結, samyojana),²²⁾ (2) 결박(縛, bandhana), (3) 잠재적 번뇌(隨眠, anuśaya), (4) 파생된 번뇌(隨煩惱, upakleśa),²³⁾ (5) 발현된 번뇌(纏, paryavasthāna)²⁴⁾의 다섯 가지로 정형화하여 소개한다.²⁵⁾ 이 중 본고의 논의와 관련해서는 ‘수면’, ‘수번뇌’, ‘전’의 개념이 중요한데, 우선 번

19) 西村(2002: 362) 참조. ‘번뇌’(kilesa P.)란 용어를 염오법의 일반명사로 사용하는 전통은 남방 상좌부 아비담마(Abhidhamma) 문헌에서도 확인된다. Encyclopedia of Buddhism (EOB). VI. p.213 참조.

20) 사실 초기불전에서는 upakilesa라는 말이 가장 빈번하게 사용되며 saṅkilesa란 용어도 쓰인다. EOB VI. p. 213; Dhammajoti (2009: 324-325).

21) 西村(2002: 247ff).

22) 결(結)에는 구결(九結)이나 오하분결(五下分結) 등의 분류법이 있는데, 중생을 묶게라는 낮은 단계에 묶어두기 때문에 붙여진 이름이다.

23) 본고 “3. 『구사론』의 수번뇌” 참조.

24) 세친은 여기서 유부의 10전 개념을 소개하면서 “[유부] 비바사사의 논리에 따라자면”이란 단서를 붙임으로써 ‘번뇌의 발현’을 의미하는 경량부의 ‘전’ 개념을 염두에 두고 있는 것으로 보인다: “[유부] 비바사사의 논리에 따라자면 또한 10가지 전이 있다...” (AKBh 312₄: vaibhaṣikanyayena punar daśa paryavasthanani...)

25) AKBh 309₁₋₂: ta evanuśayah punah samyojanabandhananuśayopakleśa-paryavasthanabhedenā pañcādhābhittvoktāh /

이 번뇌군은 유부의 『집이문족론』 이래로 인정받던 정형 표현(西村 2002: 400)이며, 『대비바사론』(T 27, 4b21)에도 보인다. 이 이외에도 번뇌군들은 다양한 조합이 가능하다. 『대비바사론』에는 3결에서부터 98隨眠에 이르기까지 16가지로 번뇌군이 정형화된다. 그외에 중요한 번뇌군으로는 (1) āsrava(漏), (2) ogha(瀑流), (3) yoga(輓), (4) upādāna(取) 등이 있다. 池田(1979: 126); Dhammajoti(2009: 326-329); EOB VI. p. 213 참조.

뇌에 대한 유부의 일반적 개념 정의를 살펴본 후 적절한 문맥에서 하나씩 부연 설명하고자 한다.

『구사론』 「수면품」에 보이는 유부의 개념 정의에 따르면, 번뇌는 다음 열 가지 작용(*daśa kṛtyāni*, 煩惱十事)을 담당한다.²⁶⁾

1. 번뇌의 열 가지 작용(煩惱十事)²⁷⁾

(1) 번뇌는 번뇌에 대한 마음의 획득/소유(得, *prāpti*)가 끊어지지 않게 강화함으로써 번뇌 발생의 뿌리를 견고하게 하고,²⁸⁾

(2) 심상속(心相續, *saṃtati*)을 통해 번뇌의 흐름이 간단(間斷) 없이 존속되게 하며,²⁹⁾

(3) 감관의 토대가 ‘나란 생각’(我想)을 일으키기에 적합하도록 하고,³⁰⁾

(4) [근본] 번뇌로부터 파생되는 등류(等流, *niṣyanda*)의 수번뇌(隨煩惱, *upakleśa*)³¹⁾를 만들어 내는데, 예컨대 [근본 번뇌인] 탐욕은 수번뇌인 불손함(無慚), 들뜸(掉擧), 인색함을 낳고, [근본 번뇌인] 화냄은 분노와 질투의 수번뇌를 낳는 것과 같다.³²⁾

26) AKBh 277₆₋₉: *kleśo hi pravartamāno daśa kṛtyāni karoti / mūlaṃ ca dṛḍhakaroti saṃtatim avasthāpayati kṣetram āpadayati niṣyandaṃ nirvartayati karmabhavam abhinirharati svasaṃbhāram paṇigṛhṇāti ālambane saṃmohayati vijñānasroto namayati kuśalapakṣad vyutkrāmati bandhanartham ca spharati dhatvanatikramanayogeneti /*

『잡아비담심론』(T 28, 899c20-22)에 번뇌 십사의 원형이 보인다.

27) 중현은 번뇌 16사를 제시한다. 자세한 내용은 Dhammajoti (2009: 329-330) 참조.

28) AKVy 441₂₁₋₂₂: *mūlaṃ dṛḍhakarotīti / prāptir hi mūlaṃ / tām anucchedārthena dṛḍhakarotīty arthaḥ /*

29) AKVy 441₂₃₋₂₄: *paramparaya kleśaprabandhaṃ sthāpayatīty arthaḥ /*

30) AKVy 441₂₄₋₄₄₂: *aśrayam atmotpattyanukūlaṃ karotīty arthaḥ /*

31) ‘등류’와 ‘수번뇌’에 대해서는 본고 “2.3 『구사론』의 수번뇌” 참조.

32) AKVy 442₁₋₃: *svaniṣyandaṃ upakleśaṃ janayati / tadyatha rāga*

(5) [번뇌는 또한] 윤회를 낳는 업(業有)을 일으키는데, 앞서 “수면이 [다시] 태어남의 뿌리이다”라고 할 때가 바로 이 의미이다.³³⁾

(6) 번뇌는 자기 자신을 유지하는 데에 필요한 자양분(資糧)인 ‘적절하지 못한 주의력’(非理作意, *ayoniśo manaskāra*)을 계속 취하고,³⁴⁾

(7) 인식대상에 대해서 여실하게 알지 못하거나 이성을 상실하여 미혹되게 하고,³⁵⁾

(8) 식(識)의 흐름이 거듭 인식대상에 집착하거나 생사윤회로 이끄리게 하며,³⁶⁾

(9) 선(善)행의 영역으로부터 멀어지게 하고,

(10) 번뇌는 또한 중생들이 욕계, 색계 등 자신이 속한 세계(*dhātu*)에 얽매어 벗어나지 못하도록 지속적으로 세력을 확장한다.³⁷⁾

번뇌(*kleśa*)라는 오염된 심리현상은 마음의 흐름을 왜곡하고 부적절한 대상에 관심을 기울이도록(비리작의) 함으로써 인간의 의지력(*cetanā*)을 시험하고 인간의 행위(*karma*) 패턴에 영향을 미쳐 우리를 지속적으로 생사윤회의 세계에 사로잡히게 하는 인간 의지 최대의 적(*vipakṣa*)이다. 이것이 바로 아비달마 문헌에서 *karma*와 *kleśa*가 한 짝을 이루는 *karmakleśa*라는 복합어가 빈번하게 등장하는 이유이기도 하다. 인간의 행위는 그만큼 번뇌에 크게 좌우된다.

ahrīkyauddhatyamatsaran janayati, dveṣaḥ krodherśye ityadi /

33) AKVy 4423-4: *karmaiva bhavaḥ karmabhavaḥ, taṃ punarbhavabhiniṣvṛttaye janayatiṣ arthaḥ / idam asya mūlaṃ bhavasyanuśayah /*

34) AKVy 4426-7: *svasaṃbharāḥ kleśasyayoniśo manaskarāḥ taṃ parigrhṇati /*

35) AKVy 4428-9: *yathabhūtagrahaṇat buddhyupaghatat va saṃmohayatiti /*

36) AKVy 4429-10: *vijñānasamtatim ālambane punarbhave va namayati /*

37) AKVy 44215-16: *yah kleśo yaddhatukāḥ sa taṃ dhātum natikramyati /* 『俱舍論記』 (T 41, 291 b29-c3): 十廣縛義 至自界 地故 正理云廣繫縛義 令不能越自界 自地以能長養染汚界故 解云染汚界 謂諸煩惱是界攝故 染界增長 繫縛彌多 故能廣縛有情不越界 地.

2. 번뇌의 분류법과 그 문제점

이상과 같은 작용을 지닌 번뇌는 유부의 제법 분류 체계인 5위75법에서 마음의 다양한 현상을 의미하는 심소법(caitta)으로 분류된다. 번뇌가 심소법으로 분류된다는 것은 이것이 여타 다르마(dharma)들과 같이 자기만의 인지적 특질인 자상(自相, svalakṣaṇa)을 가진다는 말이다. 이는 유부 교학에서 다르마가 가지는 모든 현상론적인 특징이나 인과 법칙의 적용을 받게 됨을 의미한다. 다시 말해, 모든 의식현상(심소법)이 지니게 되는 대상 지향성(sālabhāna), 여타 심·심소와의 동시적 발생(俱起), 인과적 상응(相應) 관계 등의 제원리가 모두 적용된다. 한 마디로, 유부 교학에서의 번뇌, 즉 오염된 심소는 유부의 다르마 분류체계 내에서 그 인지적 특질이 분석되고 이해될 수 있는 현상적인 속성을 지닌 것이어야 한다. 따라서 번뇌의 잠재태를 의미하는 경량부의 번뇌 종자(bijabhāva)와 같은 개념은 유부의 법체계 내에서 그 현상 자체가 확인 불가능하기 때문에 ‘말의 뿔’(馬角)과 같이 허구적 존재로 간주된다.³⁸⁾

『구사론』 제2장 「근품」에 따르면, 심소법 중에서도 번뇌는 1) 大煩惱地法 (kleśamahābhūmika) 6개, 2) 大不善地法 (akuśalamahābhūmika) 2개, 3) 小煩惱地法 (parittakleśabhūmika) 10개, 4) 不定地法 (aniyata) 8개에 속하게 된다.³⁹⁾

38) 이것이 바로 세친의 번뇌 종자설에 대한 중현의 비판의 핵심논리이다. 중현은 세친이 주장하는 번뇌종자로서의 수면은 그 실체를 설명할 수도 확정할 수도 없기 때문에 마치 말의 뿔과 같이 허언일 뿐이라고 본다. (『순정리론』, T 29, 598b7-9: 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 以要言之 彼宗所執多分無有實體可記.)

39) □ 대번뇌지법(kleśamahābhūmika) 6개: 『구사론』에서 대번뇌지법에 속하는 번뇌들은 염오된 마음과 두루 함께 일어나는 의식현상인데, 무기(無記, 즉, 선악이 미결정)일 수도 불선(不善)일 수도 있다. 西村(2002: 159) 참조.

- (1) 어리석음(moha, 痴癡): 여기서 ‘어리석음’이라고 불리는 것은 ‘무명’(無明)을 말하는데, [업의 과보나 사성제, 삼보에 대해] 무지(無知)하거나 명료하게 알지 못하는 것을 말한다. (AKBh 56₅: tatra moho namavidya 'jñānam asampṛakhyānam/': 『Pāncaskandhaka』 (Li & Steinkellern [2008]): avidya katama / karmaphalasatyaratneṣv ajñānam/)
- (2) 수행을 게을리 함, 빈둥거림(pramāda, 방일放逸): ‘수행을 게을리함’(방일)이란 선법을 닦지 않는 상태인데, 불방일(수행함)을 통해 해결해야 할 심리현상이다. (AKBh 56₆: 7: pramādaḥkuśalanam dharmānam abhavanā 'pramadavipakṣo dharmah/)
- (3) 나태, 태만(kausīdya, 懈怠懈怠): ‘나태’(태만)란 마음이 노력하지 않는 상태로 정진을 통해 해결해야 할 문제이다. (AKBh 56₇: kausīdyaṃ cetaso nābhyutsāho viryavipakṣah /)
- (4) 불신(āsraddhya, 불신不信): ‘불신’이란 마음이 청정하지 못해 [일어나는] 상태인데, 믿음(信)을 통해 해결해야 할 문제이다. (AKBh 56₇: 8: āsraddhyaṃ cetaso 'prasādaḥ śraddhavipakṣah /)
- (5) 우울, 침울(styāna, 昏沈昏沈): ‘우울’(혼침)이란 무엇인가? 몸과 마음이 무겁고 축 처져서 심신이 활동에 적합하지 못한 상태를 말한다. (AKBh 56₈: 9: styānam katamat / ya kāyaguruta cittaguruta kayakarmānyata cittakarmānyata/)
- (6) 들뜸, 흥분(auddhatya, 掉擧擧): ‘들뜸’(도거)이란 마음이 차분하게 안정되지 못한 상태이다. (AKBh 56₁₀: 11: auddhatyaṃ punaḥ cetaso 'vyupaśamah/)
- 대불선지법 2개: 『구사론』에서는 번뇌 중에서도 무기(無記)인 번뇌는 제외하고 오직 불선(不善)인 번뇌만을 대불선지법으로 분류한다. 西村(2002: 159) 참조.
- (1) 불경(不敬), 불손(不遜) (ahnkya, 무참無慚): ‘불경’이란 [남을] 존경할 줄 모르는 것이다. 덕(德)이나 덕망이 있는 분들을 경시하거나 공경하지 않는 것을 말하는데, 두려움이 없기 때문에 [이런 분들에 전혀] 구애 받지 않는 상태를 ‘불경’이라고 한다. ‘존경’에 대립되는 심리현상이다. (AKBh 59₁₉₋₂₀: ahnir aguruta [2-32a] guṇeṇu guṇavatsu cagauravata apratīṣata abhayam avasāvartita ahnīyam gauravapratidvandvo dharmah/)
- (2) 겁이 없음, 무서움이 없음(anaṭṭrāpya, 무괴無愧): [자기가] 잘못된 일의 무서움을 알지 못하는 것이 ‘겁이 없음’(무괴)이다. [여기서] 잘못된 일이라고 하는 것은 선한 사람들이 비난할 만한 일을 말한다. 그러한 [잘못한 일]의 무서움을 알지 못하는 것이 바로 ‘겁이 없음’이다. 여기서 무서움이란 [자기가 한 잘못이 초래할] 부정적인 결과를 말하는데, [보통 사람들은] 이 [부정적인 결과가 자기에게 생기는 것을] 두려워하기 때문이다. (AKBh 59₂₁₋₂₃: avadyebhayadarśitvam atrāpā / avadyaṃ nama yad vīgarhitam sadbhīh / tatrabhayadarśitanapatrāpyam / bhayam atrāṇīṣṭam phalam bhīyate 'smad iti/)
- 소번뇌지법 10개: 염오한 일부의 마음과 함께 생겨나는 의식작용이 소번뇌지법이다. 권오민(2003: 77) 참조.

- (1) 분노(krodha, 忿怒): ‘성냄’이나 ‘해할 마음’과는 구분되는, 마음을 가진 생명(有情)이나 마음이 없는 생명(無情)에 대한 증오심이 ‘분노’이다. (AKBh 312₁₉: vyapadavihimsavarjitah sattvasattvayor aghatah krodhah /)
- (2) 원한(upanāha, 怨恨): ‘원한’이란 증오의 대상에 대해 거둬 앙심을 품는 것이다. (AKBh 313₅: aghatavastubahulikara upanahah /)
- (3) 부정직, 위선(śāthya, 諛諂): 마음이 정직하지 못한 것이 ‘부정직’인데, 이 [마음] 때문에 [사실을] 있는 그대로 드러내지 않고 왜곡하거나 불분명하게 대답하게 된다. (AKBh 313₁₃₋₁₄: cittakaūṭilyam śāthyam yena yathabhūtaṁ na viṣkaroti vikṣipaty aparispṛṇam va pratipadyate /)
- (4) 질투(īrṣya, 嫉妒): 타인의 성공에 마음이 불편한 것이 ‘질투’이다. (AKBh 312₁₆: parasampattaū cetaso vyāroṣa īrṣya /)
- (5) 고집(pradaśa, 執): 비난 받아야만 할 일에 완강하게 집착하는 것이 ‘고집’인데, 이 [마음] 때문에 합리적인 충고도 받아들이지 못한다. (AKBh 313₁₄₋₁₅: savadyavastudrdhagrahita pradaśo yena nyayasamjñaptim na grhṇati /)
- (6) 은폐(mrakṣa, 覆): [자신의] 잘못을 숨기는 것을 ‘은폐’라고 한다. (AKBh 312₂₀: avadyapracchadanam mrakṣah /)
- (7) 인색(mātsarya, 慳慳): [남에게] 가르침이나 재물, 기술을 베푸는 것을 방해하는 마음의 집착을 ‘인색’이라고 한다. (AKBh 312₁₆₋₁₇: dharmamīṣakaūśala-pradanavirodhī cittagraho mātsaryam /)
- (8) 사기(詐欺) (maya, 誑): 타인을 기만하는 것이 ‘사기’이다. (AKBh 313₁₃: paravañcana maya /)
- (9) 교만(mada, 驕): ‘교만’이란 자신만의 특징에 애착을 느끼는 마음의 도취 상태를 말한다. 어떤 논사들에 따르면, 마치 술에 취한 것처럼 탐욕 때문에 생겨나는 [마음의] 특정한 흥분 상태가 교만이라고 한다. (AKBh 61₁₇₋₁₉: madas tu svadharmaśv eva raktasya yac cetasaḥ paryadānam / yatha madyaja evam ragajah / sampraharṣanaviśeṣo mada ity apare /)
- (10) 적의(敵意), 해치려는 마음 (vihimsa, 害): [상대를] 해치려는 [마음]이 ‘적의’인데, 이 [마음] 때문에 구타(毆打)나 매도(罵倒) 등의 행동을 통해 타인을 해하게 되는 것이다. (AKBh 313₁₆: viheṭhanam vihimsa yena praharaparūṣyadibhiḥ paran viheṭhayate /)
- 부정지법 8개: 선 · 불선 · 무기의 어떠한 마음과도 함께 일어날 수 있는 심리현상이다. 권오민(2003: 78) 참조.
- (1) 후회(kauṛtya, 惡作): [문법적으로는] 잘못된 행위를 추상 개념화하여 ‘죄악’(惡作)이고 한다. 하지만 여기 [아비달마]에서는 [후회할 만한] 죄악을 대상으로 한 심리현상을 ‘후회’라고 한다. 마음이 양심의 가책을 느끼는 것이다. (AKBh 57₁₈₋₁₉: kauṛtasya bhavaḥ kauṛtyam / iha tu punaḥ kauṛtyālabhano dharmah kauṛtyam ucyate cetaso vipratīsarah /)
- (2) 무기력, 무력증(middha, 眠): 몸을 지탱하기 힘들 정도로 마음이 침울한 것 (AKBh 312₁₈: kāyasaṁdharanāsamartṥaḥ cittabhisamkṣepo middham /)

여기서 대지법(mahābhūmi)이란, 어떤 심소(마음의 작용)가 발생할 때 언제나 함께 발생하는 심소들에 대한 수식어로서, 이들 심소의 광범위한(mahā) 활동 영역(gativiṣaya)을 시사한다. 대지법이란 유부 특유의 개념인데 심리현상들 사이에 성립하는 복잡한 연관 관계(相應)를 검토·분석하는 과정에서 나온 제법 분류의 수단이었다.⁴⁰⁾ 심리현상

(3) 거친 사유(vitarka, 心尋): [대상에 대한] 마음의 개괄적 판단이 ‘거친 사유’이다.

(AKBh 60₂₅: cittaūdarikata vitarkah /)

(4) 미세한 사유(vicāra, 伺): [대상에 대한] 마음의 정밀한 판단이 ‘미세한 사유’이다.

(AKBh 60₂₅: cittasukṣmata vicarah /)

(5) 탐욕(rāga, 탐貪): 애착이라는 얽어 맴(結, 번뇌군의 일종)이 ‘탐욕’인데 삼계에 다 존재한다. (AKBh 309₃: tatranunayasamyojanam traidhātuko rāgah /)

(6) 성냄(dveṣa, pratigha 瞋瞋): 위해를 가하는 대상에 대해 ‘성냄’이 일어난다. (AKBh 289₄: apakaravastuni hi pratigha utpadyate /)

(7) 자만(māna, 만慢): ‘자만’이란 [마음이] 오만하게 되는 것이다. ... 그것이 어떤 종류의 생각이든 간에 타인보다 [자신] 더 뛰어나다는 생각에 빠지는 마음이 되는 것이 자만이다. (AKBh 61₁₅₋₁₇: mana unnatīh / ... yena kenacit parato viṣeṣaṇīkalpena cetasa unnatīh manah /)

(8) 의심(vicikīṣā, 疑疑): 어리석은 사람은 두 가지 주장을 듣고서 ‘이것이 괴로움일까, 아니면 괴로움이 아닐까’와 같은 의심이 일어난다. (AKBh 304₁₆: mūḍhasya pakṣadvayam śrutva vicikīṣotsopadyate / duḥkham nv idam na tv idam duḥkham ity evamadi /)

40) AKBh 54₁₅₋₁₆: tatra mahatī bhūmir eṣam iti mahābhūmīkā ye sarvatra cetasi bhavanti /

박창환(2013a 출판 예정), 『구사론주 세친과 체화된 마음』: “유부에 있어 마음이란 여러 심리현상들이 상호 연계하여 일으키는 복합현상임을 지적하였다. 이는 비유하자면 심리적 ‘블록’(다르마)들이 모이고 쌓여서 형성한 복잡한 건물과 같은 구조이다. 이러한 심리적 구조물은 인연이라는 조건에 의해 찰나적(kṣanika)으로 발생했다가 소멸한다. 매순간 마음의 구조물이 건설되었다가 파괴되며 이러한 생멸 현상은 조건이 크게 변하지 않는 한 매 찰나 비슷한 양태로 연속되어 동일한 현상이 지속되고 있는 듯한 착각을 일으킨다. 아비달마 심리학에서는 이러한 지속현상을 세간 어법을 활용하여 ‘마음의 흐름’(相續, santāna)이라고 부르지만 실재하는 것은 찰나의 심·심소일 뿐이다. 유부 심리학의 제일명제는 ‘마음’과 ‘마음의 여러 현상’들이 항상 동시에 발생하여 복합현상을 구성한다는 ‘동시발생의 원리’(sahotpadaniyama)이다. 마음이란 마음 단독의 현상이 아니며 마음의 여러 현상들과 하나의 집단(cittakalāpa)을 이루어 일으키는 상호의존적인 현상이다. 이 ‘동시발생의 원리’는 마음과 마음의 여러 현상들이 한 순간에 같이 발생해서 기능하고 소멸하는 것을 가능케 한다. ‘동시발생’(俱生)이라는 개념과 함께 증시되

들 간의 동시적 인과 관계에 주목한 유부 논사들에 의해 개념화된 것이 바로 ‘함께 발생한다는’ 대지법인 것이다. 대지법은 특히 심·심소간의 동시 인과 관계를 설명하는 개념이기 때문에 유부 육인설(六因說) 중에서도 상응인(相應因)⁴¹⁾과 밀접한 관련성이 있다. 따라서 대번뇌지법이란 것도 동시에 발생하는 번뇌군을 하나로 묶은 개념이다. 즉, 대번뇌지법에 속하는 6개의 번뇌는 어떤 번뇌가 발생하더라도 그 번뇌와 상응인(相應因)의 관계로 함께 발생하는 보편적 번뇌를 말한다.⁴²⁾ 이에 반해 소번뇌지법에 속하는 번뇌들은 그 활동범위가 제한적(paritta)이다. 소번뇌들은 수도(修道)로 끊어야 하고 의식의 단계(意地)에서만 발생하는 무명(avidyā)과 같이 특정한 번뇌하고만 상응하여 발생하기 때문이다.⁴³⁾

그런데 여기서 한 가지 집고 넘어가야 할 문제는 ‘대지법’ 개념을 중심으로 한 『구사론』 「근품」에서의 이러한 번뇌 분류 체계가 「수면품」에 오면 대지법 개념을 배제한 채 ‘번뇌(수면) - 수번뇌’(kleśopakleśa)

는 것이 심·심소간에 성립하는 ‘상응’(相應, samprayoga)이라는 개념이다. ‘상응’이란 ‘구생’과 유사한 개념으로 이해되는데, 한 찰나에 구생하는 마음과 마음의 여러 현상들이 서로 밀접하게 상응하여 동일한 인과적, 존재론적, 도덕적 특성들을 공유한다는 의미이다. 아미달마 논사들이 심·심소간의 상응개념에 주목한 원래 목적은 한 찰나의 마음이 특정한 도덕적 색깔의 심리현상과 상응함으로써 그 선, 불선, 무기라는 성격이 확립된다고 보았기 때문이다. 특정 찰나에 발생하는 마음이 도덕적으로 오염되었거나 그렇지 않은 것은 함께 발생하는 심리현상들의 도덕적 색깔에 의해 좌우된다고 본 것이다. 심리현상의 오염여부에 주목한 아미달마 논사들은 따라서 심리현상을 그 도덕적 성향에 의해 분류한 대지법(大地法, mahābhūmika)이라는 개념을 발전시키게 된다.” 대지법 개념의 형성 과정과 그 의의에 대한 상세한 문헌학적인 논의는 西村(2002: 57ff) 참조.

41) 본고 “2.5 다르마의 인과적 작용원리” 참조.

42) AKBh 56₂₋₃: kleśa mahabhūmir eṣaṃ ta ime kleśamahabhūmika ye dharmāḥ sadaiva kṣiṇe cetasi bhavanti /

43) AKBh 57₆₋₇: parittakleśa bhūmir eṣaṃ ta ime parittakleśabhūmika avidyamatreṇa bhāvanaheyaṇa manobhūmikenaiṇa ca samprayogāt / eṣaṃ tu nirdeśa upakleśeṣu kariṣyate /

라는 별도의 도식 하에서 재론된다는 점이다. 즉, 『구사론』은 「수면품」에서 번뇌(=6수면)와 수번뇌라는 이원적 도식 하에 「근품」에서와는 다른 번뇌 분류 체계를 시도한다.⁴⁴⁾ 이케다 렌타로(池田練太郎)가 지적한 것처럼, 『구사론』 「수면품」은 『심론』 계열의 전통을 이어받아 수번뇌(upakleśa) 개념과 그 분류에 많은 지면을 할애할 정도로 중시하는데, 이는 『발지론』-『대비바사론』 계열에서는 보이지 않던 특징이다.⁴⁵⁾ 번뇌 분류법과 관련한 이러한 「근품」과 「수면품」의 상이에 대해 니시무라(西村)는 유부의 대지법 개념과 수면 개념은 별도의 역사적 과정을 거치면서 형성되는데, 세친이 이 상이한 그룹을 전송된 대로 정리하면서 시스템상의 불협화음이 드러난다고 본다.⁴⁶⁾ 하지만 이는 그렇게 간단한 문제가 아니다.

세친은 『구사론』 「근품」에서부터 유부의 대지법(mahābhūmi) 개념에 대한 강한 불신감을 드러낸다.⁴⁷⁾ 이는 세친이 대지법 개념을 중심으로 정리된 번뇌들이 상응인과 같은 동시인과의 원리 하에서 작동한다고 보는 유부의 주장에 세친이 동의하지 않는다는 의미이다. 이는 유부의 동시(同時) 인과 개념을 거부하고 경량부의 이시(異時) 인과 모델을 선호하는 세친의 태도에 그 근본 원인이 있다. 더욱이 세친은 대지법을 중심으로 한 「근품」의 번뇌 분류법과 수면 개념을 중심으로 한 「수면품」에서의 번뇌 분류법 사이에 존재하는 상이점을 분명히 의

44) 西村(2002: 400-402) 참조. 『구사론』에서 번뇌와 수번뇌를 구분하는 대표적인 용례는 두 개념에 대한 설명의 말미에 나오는 다음 표현이다: “지금까지 번뇌와 수번뇌 개념에 대해 설명하였다.” (AKBh 315₁₀₋₁₁: ukta kleśah upakleśaś ca /)

45) 이케다(池田 1979: 124-125)에 따르면, 『발지론』에는 수번뇌란 개념이 아예 등장하지 않으며 그 주석서인 『대비바사론』에는 등장하기는 하지만 다른 번뇌들에 비해 경시되는 경향이 있다고 한다.

46) 西村(2002: 172): “작자 세친은 제5장 「수면품」을 저술할 당시 대번뇌지법의 관념을 염두에 두었을 거라고 추측되지만, 그러나 대번뇌지법과 제5장의 번뇌를 별도의 그룹으로 보았다는 것은 명백하다.”

47) 박창환(2013a 출판 예정): 『구사론주 세친과 체화된 마음』 참조.

식하고 있었고, 이를 수면론 중심으로 통합하려 한 흔적이 보인다.⁴⁸⁾ 「수면품」의 수면론은 6수면을 근본에 놓고 이로부터 수번뇌의 발생을 설명하는 전변적 인과 모델을 채택하는데 이때 가장 걸림돌이 되는 것이 동시인과를 강조하는 유부의 대지법 개념이다. 따라서 「수면품」에서 세친은 대지법에 의거한 번뇌 분류를 사실상 배제하고⁴⁹⁾ ‘잠재(prasupti)→현행(prabodha)→파생(niṣyanda)’이라는 일종의 이시인과 모델에 의거하여 隨眠(잠재적 번뇌)→纏(발현된 번뇌)→隨煩惱(파생된 번뇌)로의 전개 과정을 설명하려고 한다. 이런 식으로 세친은 번뇌의 문제에 있어서도 종자 개념을 중심으로 한 경량부적 전제(Sautrāntika-Voraussetzungen)⁵⁰⁾ 하에서 유부 번뇌론의 문제점을 극복하려 하는 것이다. 세친의 수면과 전 개념은 뒤에서 별도로 언급될 것이고 여기서 우선 거론되어야 할 것은 세친의 수번뇌 개념이다.

48) 유부 교학 내에서 제법 분류라는 존재론적 맥락에서 논구된 심소법으로서의 번뇌와 98수면이라는 수행론적 맥락에서 논의되는 번뇌 개념이 상이한 역사적 발전 과정을 거치면서 형성되었다는 점을 인정하면서도, 『구사론』에서 세친은 「근품」과 「수면품」에서 논의된 서로 다른 성향의 번뇌론을 통합적으로 연관시켜 파악하려는 의도가 강했다고 보는 논문으로는 池田(1979: 120-122)가 있다.

49) 「수면품」에도 대번뇌지법 개념이 2회, 대불선지법 개념이 1회 등장하기는 한다. 하지만 이들은 ‘번뇌-수번뇌’ 구조로 짜여진 「수면품」에서 보조적 역할 이상을 담당하지 못한다. 이들이 등장하는 구절에 대한 자세한 분석은 다음 기회로 미루어야 하나 우선은 池田(1979: 120-121)가 유용하다.

50) 경량부(Sautrāntika)란 학파의 실체와 그 철학적 입장이 제대로 밝혀지지 않은 상황에서 세친의 번뇌론을 ‘경량부적’이라고 표현하는 것의 위험성을 분명히 인지하면서도, 본고에서 세친의 번뇌론이 “경량부적 전제 하에” 있다고 할 때는, ‘상속전변’ 개념을 중심으로 한 경량부 특유의 이시적 인과 모델을 염두에 둔 것이고 이것이 바로 세친 번뇌론의 논리적 근간을 이루고 있다는 의미이다. 필자는 슈미트하우젠(Schmithausen 1967)이 세친의 『유식이십론』은 『구사론』에서 세친이 보여 주었던 “경량부적 전제” 하에 여전히 있다고 할 때와 유사한 의미로 상기 표현을 사용한다. 번뇌론에 관한 한 세친은 경량부일 수도 아닐 수도 있지만 여전히 그 철학적 전제하에서 자신의 입장을 전개시킨다는 말이다.

3. 『구사론』의 수번뇌(隨煩惱)

세친은 「수면품」에서 번뇌를 [근본] 번뇌(kleśa)와 수번뇌(upakleśa)로 나눈다. [근본] 번뇌란 기본적으로 6수면⁵¹⁾을 말하며, 수번뇌는 이 6개의 근본 번뇌로부터 파생되는 ‘작은 번뇌’들을 말한다. 그런데 이케다(池田 1979: 128)가 시사하고 있듯이, 『구사론』 이전의 번뇌론에서 『구사론』만큼 ‘[근본] 번뇌’와 짝을 이루는 ‘수번뇌’ 개념을 중시한 이론체계는 없었으며, 수번뇌 개념에 대한 정치한 개념적 정의도 제시되지 않는다. 이는 세친의 번뇌론에서 ‘수번뇌’ 개념이 그만큼 비중 있게 다루어진다는 점을 시사한다.

「수면품」에서 세친은 수번뇌(隨煩惱, upakleśa)의 두 가지 용법을 제시한다. 하나는 수번뇌를 번뇌(kleśa)의 동의어로 취급하는 것인데,⁵²⁾ 이는 초기 불교 이래의 용법(upakileśa=kileśa P.)을 반영한 것으로 유부의 개념 정의이다. 중요한 것은 두 번째 의미인데, 이때 수번뇌란 번뇌로부터 파생된 부차적인 번뇌를 말하며 번뇌와 엄격히 구분되는 심리현상이다. 수번뇌에 대한 세친의 개념 정의는 다음과 같다:

또한 [근본] 번뇌(6수면)와는 구분되지만 그것으로부터 오염되고, 행운(行蘊)에 포함되는 심리현상들(심소)은 [번뇌라고 부르지 않고] 오직 (eva) ‘수번뇌’라고만 한다.⁵³⁾

51) 6수면은 (1) 탐욕(rāga), (2) 성냄(pratigha), (3) 무명(avidyā), (4) 자만심(māna), (5) 잘못된 견해(dṛṣṭi), (6) 의심(vicikitsā)으로 구성된다.

52) “이 [수번뇌]에 있어서 우선 번뇌로 분류되는 것은 수번뇌로 분류되기도 한다. 마음을 [따라다니며] 찌푸리는 점에 있어서는 [마찬가지이기] 때문이다.” (AKBh 312₄₋₅: tatra ye yāvat kleśa upakleśa api te / cittopakleśanat /)

53) AKBh 312₈₋₉: ye ‘py anye kleśebhyaḥ kliṣṭa dharmāḥ saṃskāraskandha-saṃgrhītaḥ caitasikas ta upakleśa eva^a /; a. AKVy493₂₄: ta upakleśa eveti /; AKBh Tib. gu Peking 292b8-9: ... nye ba’i nyon mongs pa kho na yin gyi / nyon mongs pa dag ni ma yin te /

여기서 수번뇌는 6수면의 근본번뇌를 오염원으로 해서 추가적으로 발생하는 파생 번뇌들을 말하는데, 행온(行蘊)에 포함되는 염오된 심소들을 의미한다. 이 용법 하에서 ‘수번뇌’는 ‘번뇌’와 구분되며, ‘번뇌’라고 불러서는 안 되고(na kleśasamjñitah)⁵⁴⁾ 오직 ‘수번뇌’라고만(eva) 해야 한다.⁵⁵⁾ 이러한 표현들에서 번뇌와 수번뇌의 개념적 차이를 분명히 정립하고자 하는 세친의 강한 의도가 엿보인다. 그 이유는 무엇이었을까? 야쇼미트라에 따르면, 수번뇌는 근본번뇌의 인근에서⁵⁶⁾ 그것의 염오 작용에 영향을 받아 부수적으로 발생하며, 근본번뇌가 가지는 번뇌로서의 모든 현상적 특징(lakṣaṇa)을 완전하게 갖추지 못했기 때문에 수번뇌로 불린다고 한다.⁵⁷⁾ 하지만 세친이 번뇌와 수번뇌를 엄격히 구분하려는 것이 단지 수번뇌가 번뇌의 개념적인 완결성을 갖추지 못했기 때문만은 아닐 것이다. 오히려 현장(玄奘)이 지적하듯이,⁵⁸⁾ 수번뇌가 [근본]번뇌로 불리지 않는 진짜 이유는 번뇌 발생의 뿌리, 즉 근본 원인(hetu) 역할을 못하기 때문이라고 보는 것이 더 타당해 보인다.

이케다(池田 1979: 129-131)가 지적하듯이, 수번뇌에 대한 상기 세친의 정의는 『심론』 계통의 논서나 『발지론』-『대비바사론』 계통에서는 보이지 않던 것이다. 이는 『품류족론』 등에 그 선구가 보이거나 크게 중시되지 않던 것을 세친이 『수면품』에서 번뇌(수면)에 대한 논의를 마치고 수번뇌에 대한 논의를 시작할 즈음에 의도적으로 삼입하여 양 개념의 차이를 보다 극적으로 강조한 것이다.⁵⁹⁾ 세친이 위의 논의에

54) AKBh 312₈: te tu na kleśasamjñitah /

55) 西村(2002: 400-402) 참조.

56) AKVy 493₂₄: kleśasamīparūpah /

57) AKVy 493₂₅₋₂₆: kleśapravṛtṭyanuvṛtṭer aparipūrṇakleśalakṣaṇatvac copakleśah/

58) 『구사론』(T 29, 109b12-13): 不名煩惱非根本故.

59) 이케다(池田1979: 132-135)에 따르면, 제번뇌를 번뇌-수번뇌의 도식으로 이해하는 것은 『유가사지론』 등 유가행과 계열의 논서에서 이미 확인되는 방식이며, 구사론주

이어 수번뇌가 근본번뇌의 등류[과](等流, *niṣyanda*)임을 설명하는 것도 근본번뇌 → 수번뇌로의 파생 관계를 강조하기 위한 것으로 보인다.⁶⁰⁾ 유부의 인과론에 따르면, 등류과等流果)는 동류인(同類因)이나 변행인(遍行因)의 결과로서 속성상 이들과 닮아 있기 때문에 그렇게 부르는 것이다.⁶¹⁾ 위에서 설명되듯이, 이 두 가지 원인은 심상속 내에서 선행하는 번뇌가 나중 일어나는 동질적 번뇌의 발생 원인이 되는 경우이다. 유부 인과론에서 이 원인들은 번뇌의 발생과 관련하여 가장 중요한 역할을 담당한다.⁶²⁾ 따라서 수번뇌가 근본번뇌의 등류과라고 하는 것은 수번뇌가 동류인(同類因) · 등류과(等流果)의 관계에서처럼 먼저 현현한 근본번뇌로부터 촉발된 심리적 부산물이며, 그것과 유사한(*sadṛśa*) 정서적 특질을 지닌 번뇌임을 의미한다.⁶³⁾

그렇다면 구체적으로 어떤 종류의 번뇌들이 수번뇌들일까? 이상의 논의에 따르면, 근본번뇌를 제외하고 그것의 영향 하에서 발생하는 염오된 심소들은 모두 수번뇌의 범주에 속하게 된다. 수번뇌의 종류나 개수와 관련하여 세친은 「수면품」에서 다음과 같이 말한다:

세친이 이로부터 영향을 받았을 지도 모른다고 한다. 그는 또한 정통 유부가 7수면설을 강조하는 반면 세친이 6수면설을 강조하는 것도 유가 계열의 영향이라고 본다. 충분히 개연성이 있는 주장이라고 생각되나 이 문제에 대한 본격적인 검토는 추후의 과제로 남겨둔다.

60) 물론 ‘동류’의 개념은 유부 인과론의 개념이지만 앞서 ‘들어가는 말’에서 언급했듯이 ‘세친의 번뇌론’이 경량부적 개념으로만 채워지는 것은 아니기 때문에 세친이 자신의 입장을 위해 충분히 원용할 수 있다고 본다.

61) AKBh 94²⁷⁻²⁸: *sabhagasarvatragayor niṣyandaḥ / sadṛśaphalatvad anayor niṣyandaphalam /*

62) Dhammajoti (2009: 150ff).

63) 따라서 근본번뇌로부터 수번뇌로의 발생은 잠재상태에서 발현상태로 현행(*種子生現行)하는 수면 → 근본번뇌의 발생과정과는 구분되며, 현행(現行) 번뇌에서 현행 번뇌로의 파생 관계(*現行生現行)로 보는 것이 적절하다.

그런데 이 [수번뇌들]이란 『法蘊足論』 「雜事品」에 열거된 [번뇌들]을 말한다. 하지만 여기 [구사론]에서는 다만 [열 가지의] 전(纏)과 [여섯 가지의] 번뇌구(煩惱垢)에 속하는 [수번뇌들]만(eva)을 설명하겠다.⁶⁴⁾

여기서 언급된 『법온족론』 「잡사품」에는 모두 78개의 염오법(=번뇌)들이 열거된다.⁶⁵⁾ 이 중에는 소위 6수면에 해당하는 근본 번뇌들도 포함되어 있기 때문에 세친이 이들 전부를 수번뇌로 간주했다고 볼 수는 없다. 그렇다면 6수면을 제외한 「잡사품」의 나머지 번뇌들이 세친

64) AKBh 312₈₉: te punar ye kṣudravastuke paṭhitā / iha tu paryavasthānakleśamalasamgrhitā eva nirdeksyamaḥ /

65) 『법온족론』(T 26, 494c4-15): (1) 貪(rāga), (2) 瞋(pratigha), (3) 癡(moha), (4) 忿(krodha), (5) 恨(upanaha), (6) 覆(mrakṣa), (7) 惱(pradaśa), (8) 嫉(īrṣya), (9) 慳(mātsarya), (10) 誑(maya), (11) 諂(śaṭhya), (12) 無慚(ahī), (13) 無愧(anapatrapya), (14) 慢(māna), (15) 過慢(atimāna), (16) 慢過慢(manatimāna), (17) 我慢(asamimāna), (18) 增上慢(abhimāna), (19) 卑慢(unamāna), (20) 邪慢(mithyā-māna), (21) 憍(māda), (22) 放逸(pramāda), (23) 傲(stambha), (24) 憤發(samprambha), (25) 矯妄(lapanā), (26) 詭詐(kuḥanā), (27) 現相(naimittakata), (28) 激磨(naiṣpeṣikata), (29) 以利求利(labhena labhaniścikīrṣa), (30) 惡欲(papeccchata), (31) 大欲(mahēcchata), (32) 顯欲(icchāsava), (33) 不喜足(samkoca), (34) 不恭敬(anadara), (35) 起惡言(daurvacasya), (36) 樂惡友(papamitrata), (37) 不忍(akṣanti), (38) 耽嗜遍耽嗜(gardhaparigardha), (39) 染貪, (40) 非法貪(adhammarāga), (41) 著貪(lobha), (42) 惡貪(viṣamo lobha), (43) 有身見(sakkāyadṛṣṭi), (44) 有見, (45) 無有見, (46) 貪欲(kamaccchanda), (47) 瞋恚(vyāpāda), (48) 昏沈(styāna), (49) 睡眠(middha), (50) 掉舉(audhatya), (51) 惡作(kaukrtya), (52) 疑(vicikitsa), (53) 瞢憒(tandri), (54) 不樂(arati), (55) 頻申欠呿(vijṛṃbhika), (56) 食不調性(bhaktasamata), (57) 心昧劣性(anājavatā), (58) 種種想(nanatvasamjña), (59) 不作意(amanasikāra), (60) 驕重(kayadauṣṭhulya), (61) 軋突(śṛṅgi), (62) 蹉發(bhittinka), (63) 不和軟性(anarjavatā), (64) 不調柔性(anardavatā), (65) 不順同類(asvabhavanuvartita), (66) 欲尋(kāma vitarka), (67) 悲尋(vyapadavitarka), (68) 害尋(vihimsavitarka), (69) 親里尋(jñativitarka), (70) 國土尋(janapadavitarka), (71) 不死尋(amaravitarka), (72) 陵蔑尋(avamānyanapratisamyukto vitarka), (73) 假族尋(kulodayatā-pratisamyukto vitarka), (74) 愁(śoka), (75) 歎(parideva), (76) 苦(duḥkha), (77) 憂(daurmanasya), (78) 擾惱(upāyasa).

각 개념에 대한 상세한 설명은 西村(2002: 284-322) 참조.

이 간주한 수번뇌들일까? 논리적으로는 그러하다. 그런데 여기서 한 가지 고려해야 할 것은 수번뇌의 종류와 관련하여 야쇼미트라가 총 25종을 나열한다는 점이다.⁶⁶⁾ 이 25종의 번뇌는 『법온족론』 「잡사품」에 보이는 78번뇌의 후반부에 해당하는 번뇌들이다. 하지만 이들이 세친이 의도한 수번뇌의 전부라고 보기는 어렵다. 왜냐하면 수번뇌에 대한 세친의 상기 정의에 따르면, 수번뇌로 간주되기 위해서는 다음 세 가지 조건을 충족시켜야 하기 때문이다:

- 1) 수번뇌는 근본 번뇌(6수면)와는 구분되는 별도의 파생 번뇌들이다.
- 2) 『법온족론』 「잡사품」에 열거된 번뇌군에 속해야 한다.
- 3) 十纏과 六煩惱垢가 수번뇌의 구체적인 예이다.

여기서 야쇼미트라의 25수번뇌는 결정적으로 3)의 조건을 충족시키지 못한다. 이는 『구사론』의 수번뇌가 『법온족론』의 78수번뇌 중에서 근본번뇌인 6수면은 제외하지만 10전과 6번뇌구의 16수번뇌는 반드시 포함해야 하기 때문이다. 위에서 세친이 「잡사품」에 속하는 번뇌들 중 10전이나 6번뇌구의 수번뇌를 구체적인 예로 거론하겠다고 공표한 것

66) AKVy 493₂₈-494: tadyatha (1) aratir(不樂), (2) vijṃbhikā(頻申欠呿), (3) cetaso linatvaṃ, (4) tandri, (5) bhakṣe 'samatā(食不調性), (6) nānātvasamjñā(種種想), (7) amanasikarāh(不作意), (8) kayadauṣṭhulyam(麤重), (9) śrngī(觝突), (10) bhittinka(鬻養), (11) anāṛjavatā(心昧劣性), (12) anārdavata(不調柔性), (13) asvabhāvānuvartitā(不順同類), (14) kamavitarko(欲尋), (15) vyapadavitarko(恚尋), (16) vihiṃsavitarko(害尋), (17) jñativitarko(親里尋), (18) janapadavitarko(國土尋), (19) 'maravitarko(不死尋), (20) 'vamanyanapratīsamūyukto vitarkaḥ(陵蔑尋), (21) kulodayatapratisamūyukto vitarkaḥ(假族尋), (22) śokah(愁), (23) duḥkham(苦), (24) daurmanasyam(憂), (25) upayasa(擾惱) iti; 중현에 따르면, 수번뇌는 21개라고 하나, '憤發'(saṃrambha) 등 몇 가지를 제외하고 구체적인 항목을 제시하지는 않는다.

(『순정리론』, T 29, 645c26-28: 隨煩惱名爲日幾法 經種種說故有衆多 謂憤發不忍及起惡言類 如世尊告婆羅門言 有二十一諸隨煩惱能惱亂心 乃至廣說後當略辯)

이 그 근거이다. 그런데 야쇼미트라가 열거한 25개의 수번뇌와 세친의 10전, 6번뇌구의 수번뇌는 겹치는 것이 없기 때문에, 세친의 수번뇌 개념에 대한 야쇼미트라와의 이해는 지지받기 어려운 것이다. 세친이 말하는 10전과 6번뇌구에 속하는 수번뇌들은 다음과 같다:

□ 10전: (1) 불경(無慚, *āhṛīkya*), (2) 겁이 없음(無愧, *anapatrāpya*), (3) 질투(嫉, *īrṣya*), (4) 인색(慳, *mātsarya*), (5) 후회(惡作, *kaukrītya*), (6) 무기력(眠, *middha*), (7) 들뜸(掉擧, *auddhatya*), (8) 우울(惛沈, *styāna*), (9) 분노(忿, *krodha*), (10) 은폐(覆, *mrakṣa*)

□ 6번뇌구: (1) 사기(誑, *māya*), (2) 부정직(諂, *śāthya*), (3) 교만(憍, *māda*), (4) 고집(惱, *pradaśa*), (5) 원한(恨, *upanaha*), (6) 적의(害 *vihimśa*)⁶⁷⁾

이제 근본 번뇌로부터 세친이 말하는 수번뇌로의 파생(等流) 관계를 도표화하면 다음과 같다:

67) Dhammajoti(2009: 324-325)는 『구사론』에서 19수번뇌를 언급한다고 한다. 이상에서 언급한 16수번뇌에 수행하지 않음(*pramāda*, 放逸), 나태함(*kauśīdya*, 懈怠), 不信(*āśraddhya*)을 추가한 것이다. 그러나 이러한 견해는 세친이 『구사론』에서 오직 16수번뇌만을 거론하겠다고 공표하고 또 실제로 그렇게 하고 있다는 사실과 부합하지 않는다.

근본번뇌(6수면) ⇒	수번뇌(10전+6번뇌구)
(1) 탐욕(貪, rāga) ⇒	① 불경(無慚, ahrikyā) ② 들뜸(掉擧, audhatya) ③ 인색(慳, mātṣarya) ⁶⁸⁾ ④ 은폐(覆, mrakṣa) ⁶⁹⁾ ⑤ 사기(誑, māya) ⑥ 교만(憍, mada) ⁷⁰⁾
(2) 성냄(瞋, pratigha) ⇒	⑦ 분노(忿, krodha) ⑧ 질투(嫉, irṣya) ⁷¹⁾ ⑨ 원한(恨, upanaha) ⑩ 적의(害, vihiṃsa) ⁷²⁾
(3) 자만(慢, mana) ⇒	-
(4) 의심(疑, vicikitsa) ⇒	⑪ 후회(惡作, kaukrtya) ⁷³⁾
(5) 견해(見, drṣṭi) ⇒	⑫ 고집(憍, pradaśa) ⑬ 부정직(諛, śaṭhya) ⁷⁴⁾
(6) 무지(無明, avidya) ⇒	⑭ 우울(惛沈, styāna) ⑮ 무기력(眠, middha) ⑯ 겁이 없음(無愧, anapatrapya) ⁷⁵⁾ *은폐(mrakṣa)

이상과 같이 『구사론』에서는 근본번뇌로부터 파생되는 수번뇌를 16

68) AKBh 312₂₁: ragottha ahrikyauddhatyamatsarah /

69) “인색’이 어떤 수면의 등류과인가에 대해서는 아비달마 논사들 사이에 논쟁이 있는데, 어떤 이들은 ‘갈애’(탐욕)의 등류과라고 보는 반면 어떤 이들은 무명의 등류과로 본다.” (AKBh 313₁₋₂: mrakṣe vivadāh / trṣṇāniḥṣyanada ity eke / avidyāniḥṣyanda ity apare /)

70) AKBh 313₁₈₋₁₉: rāgajau māyamadau /

71) AKBh 313₇: krodhersye pratighanvaye /

72) AKBh 313₁₉: pratighaje upanahavihiṃsane /

73) AKBh 313₆: kaukrtyam vicikitsatah /

74) AKBh 314₁: drṣṭyamarsat pradaśas tu śaṭhyam drṣṭisamutthitam /

75) AKBh 313₄: avidyatah styānamiddhanapatrapah /

하지만 거론하지만, 이러한 파생 관계는 원칙적으로 『법온족론』 「잡사품」에 언급된 수번뇌 전체로 확대할 수 있다. 실제로 『아비다르마다파』(ADV 309-311)에서는 이들 수번뇌 대부분을 등류표로 정리하여 번뇌-수번뇌의 관계를 ‘근본 원인과 파생’의 관점에서 체계화한다.

4. 번뇌의 인과적 작용원리

유부 교학에서 있어 번뇌의 생멸 과정을 이해하기 위해서는 다르마의 인과적 작용원리에 대한 개괄적 설명이 요구된다. 유부 특유의 다르마론에 따르면, 미래에 자성(svabhāva)으로만 존재하던 다르마들은 개인의 심상속(cittasamāna)이 처한 특정한 인연(6因4緣) 화합에 의해 현재의 다르마로 생기하게 된다. 이때 미래의 다르마는 현재 찰나에 구체적인 작용(kārita)을 가지고 인간의 감각기능(육근)의 대상으로 현현하게 된다. 그리고 현찰나에 작용을 마친 다르마는 소멸하여 과거로 편입되거나 여전히 자성의 상태로 존속하게 된다. 이것이 다르마는 자성적 측면에서 과거·현재·미래에 모두 존재하며 오직 작용의 유무에 의해 현재와 과거·미래를 구분한다고 하는 유부의 그 악명 높은 삼세실유설(三世實有說)이다.⁷⁶⁾

염오된 다르마인 번뇌도 동일한 원리로 작동한다. 미래의 번뇌가 특정한 심상속에서 발생하기 위해서는 우선 번뇌를 일으킬 수 있는 원인이나 조건들이 현시점에 형성되어야 한다. 이 중에서도 번뇌의 발생과 관련하여 중요한 원인(hetu)들로써 변행인(遍行因, sarvatraga-hetu), 동류인(同類因, sabhāgahetu), 상응인(相應因, samprayuktaka-hetu)을 들 수 있다. 변행인은 마음의 흐름 속에서 결과에 선행하면서

76) Dhammajoti(2009: 118-126) 참조.

번뇌의 유형에 상관없이 두루 작용하고 일체 염오법의 원인이 되는 보편적인 번뇌인데, [잘못된] 견해(*dr̥ṣṭi*), 무지(*avidyā*), 의심(*vicikitsā*) 등을 나타낸다.⁷⁷⁾ 동류인은 심상속 내에서 선행하는 불선(*akuśala*)한 번뇌가 이후 발생하는 유사한 성향의 불선한 번뇌의 원인이 되는 것을 말한다. 상응인은 동일한 감관을 토대로 동시에 발생하는 심과 심소, 즉 마음과 마음의 여러 작용(번뇌)들 사이에 성립하는 상호 인과 관계를 말한다.⁷⁸⁾ 4연 중에서는 전찰나의 번뇌가 그 다음 찰나 번뇌 발생의 직접적인 조건이 되는 등무간연(等無間緣, *samanantarapratyaya*)과 감관의 대상으로 현현하여 잠재된 번뇌를 촉발하는 일체 현상(*sarvadharmaḥ*)을 의미하는 소연연(所緣緣, *alambanapratyaya*)이 중요하다.⁷⁹⁾ 유부의 교의학에서는 이러한 인연들의 화합(*hetupratyaya-sāmagri*)이 현찰나에 번뇌를 발생시키는 주된 동인으로 간주된다. 여기서 중요한 것은 번뇌를 촉발하는 이러한 인연들은 잠재 상태가 아니라 모두 현행하는 다르마들이라는 점이다. 이렇게 발생한 번뇌는 심신을 괴롭힌 후 여타 다르마들과 마찬가지로 다음 순간 과거로 편입되어 자성을 유지한 채 존속하게 된다. 이상 설일체유부가 파악한 번뇌의 작용 구조는 논문 말미의 <표1>에 정리되어 있는 바와 같다.

여기서 추가적으로 논의되어야 할 것은 유부 특유의 ‘득’(得, *prāpti*)이란 개념이다. ‘획득’이나 ‘소유’를 의미하는 ‘득’이란, 번뇌가 찰나적으로 생멸하지만 적절한 치유법(*pratipakṣa*)을 통해 끊어내지 않는 이상, 특정 심상속이 번뇌와 지속적으로 결합(*saṃyoga*)하게 하는 정신도 물질도 아닌 제3의 힘을 말한다. 유부에서는 이를 심불상응행법(心不相應行法)이라고 부른다. 이 ‘획득’(得)이란 개념은 유부가 모든 현

77) 권오민(2003: 112) 참조.

78) Dhammajoti(2009: 151-157) 참조.

79) Dhammajoti(2009: 173-175) 참조.

상을 다르마와 다르마의 인과관계로 설명하려는 발상에서 나온 것이다. 예를 들어, 어떤 번뇌가 마음에서 인연에 의거하여 지속적으로 발생한다고 가정해 보자. 이 경우 유부는 ‘번뇌’(kleśa), ‘마음’(citta), ‘원인’(因, hetu), ‘조건’(緣, pratyaya), ‘발생’(jāti), ‘지속적으로 일어나게 함’(즉, 여기서의 ‘득’(prāpti)이라는 식으로 각 요소들을 하나의 독립된 다르마로 설정하고 이들이 집단적으로 작용하여 번뇌가 일어나는 것으로 설명한다.

유부가 말하는 번뇌의 단절(kleśaprahāṇa)이란 바로 심상속이 어떤 번뇌와의 소유(prāpti)·결합(saṃyoga) 관계를 단절하고 비소유(非得, aprāpti)·비결합(visaṃyoga) 관계로 전환되는 것을 말한다.⁸⁰⁾ 유부에 따르면, 이러한 번뇌의 비소유·비결합은 사성제에 대한 통찰(見道, darsanamārga)과 거듭된 수습(修道, bhāvanāmārga)이라는 수행도를 통해 인식대상(ālambana)에 대한 완전한 통찰(parijñāna)을 획득함으로써 대상에 대해 일어나는 탐욕 등의 번뇌를 억지하고(ālambana-saṃkṣaya) 중화(對治, pratipakṣa)시킬 수 있을 때 발생한다.⁸¹⁾

또한 유부의 교법에 따르면, 유위법의 세계에서 다르마는 결코 완전히 소멸하는 법이 없고 항상 과거에 자성(svabhāva)을 가지고 존재한다. 따라서 요가수행자에게 요구되는 것은 매순간에 대치의 수행도(pratipakṣamārga)를 유지함으로써 자신의 마음이 번뇌의 포획 상태가 되지 않도록 하는 것이지만, 집중력을 상실(失念, smṛtisampramoṣa)하거나 헛되이 옛 일을 회상함으로써 기능을 정지당한 과거 다르마의 자성이 다시 부활하는 일이 없도록 주의하는 것도 중요하다.⁸²⁾

80) 유부에서는 이것을 ‘비소유의 획득’(aprāptiprāpti), 또는 ‘비결합의 획득’(visaṃyogaprāpti)이라고 표현하기도 한다. Dhammajoti(2009: 347) 참조.

81) Dhammajoti(2009: 353-356).

82) 유부의 교법에서는 아라한이 잠시 실념하여 과거의 번뇌를 기억하는 순간, 그 번뇌는 재생하고 아라한을 아라한과에서 후퇴(퇴실, parihaṇi)하도록 만든다. 본고

5. 유부의 ‘상응’(相應) 개념과 ‘오사평등’(五事平等)

앞서 유부 변뇌론의 가장 큰 특징 중 하나는 번뇌를 어디까지나 심소법(caitta / caitasika)으로 이해한다는 점이었다. 이때 심소법은 다른 말로 심상응행법(心相應行法, cittasamprayuktasamkāra)이라고도 불리는데 유부에서 심상응행법이란 마음(심)과 상응(samprayoga) 관계에 있는 심소법을 가리킨다. 따라서 심소법인 번뇌도 결국 마음과 상응 관계에 있게 되는데, 이 심과 심소(즉, 번뇌)의 상응 관계를 이해하는데 중요한 개념이 심·심소 간에 성립하는 오사평등(五事平等, pañcasamata)이라는 개념이다. 이 말은 동일한 찰나에 발생(俱起, sahotpāda)하는 마음과 마음의 여러 현상들(심·심소)은 항상 다섯 가지 작용의 조건을 균등하게 공유한다는 의미이다. 그 공유되는 조건들이란 (1) 감관의 토대(āśraya), (2) 인식의 대상(ālambana), (3) 인식대상의 인지적 특징(ākāra), (4) 시간(kāla), (5) [각 1개씩만 발생한다는] 가짓수(dravya)를 말한다.⁸³⁾ 다시 말해, 동일 찰나에 발생하는 심과 심소가 상응(cittasamprayukta) 한다고 하는 것은, 이들 심·심소가 이상의 다섯 가지 조건에 “동등하게 묶여 있다, 즉 균등하게 공유한다”(samprayuktāḥ samam prayuktatvāt)는 의미가 된다.⁸⁴⁾ 심상응행법으로서의 번뇌도 이러한 오사평등의 특징을 갖추게 된다. 곧, 마음과 동일 찰나에 발생하는 번뇌는 마음과 동일한 감관, 인식대상, 인식대상

“6.3 아라한 퇴실에 대한 논쟁” 참조.

83) AKBh 623-9: cittacaittasah / saśrayalambanakaram samprayuktas ca / [2-34] eko 'rthah / ta eva hi cittacaittāḥ saśraya ucyante indriyāśritatvat / salambana viśayagrahanāt / sakaras tasyaivalambanasya prakaraṣa ākaraṇāt / samprayuktāḥ samam prayuktatvat / kena prakareṇa samam prayukta ity aha / pañcadha pañcabhiḥ samataprakaraṇair āśrayalambanakarakaladravya-samatabhiḥ /

84) Dhammajoti(2009: 225) 참조.

의 인지적 특징, 시간, 실체의 가짓수를 공유하며 마음을 제약하고 번뇌로 물들이게 된다.

예를 들어, 우리가 파란(nīla) 화병(ghaṭa)을 보고 소유하고 싶다는 욕심을 내었다고 하자. 유부의 오사평등의 논리에 따르면, 함께 발생하는 모든 심리작용은 동일한 눈의 작용을 토대로 동일한 물건에 대해 동일한 파란색이란 특징을 인지하면서 동일한 시간에 하나씩 발생한다. 따라서 하나의 대상에 대해 인지적이고 정서적인 관심을 집중적으로 쏟아 붓는 것이 된다. 즉, 보고, 느끼고, 생각하고, 기억하고, 관심을 기울이고, 판단하고, 욕구하고, 욕심을 내고, 시기하고, 미워하고, 질투하고, 따라서 의욕하는 등의 모든 심리작용이 서로 영향을 주고받으며 한 찰나라는 ‘공유된 심리적 공간’(大地, mahābhūmi)에서 동시에 집단적으로 발생하는 것이다. 앞서 언급했듯이 유부에서는 이렇게 동일 찰나에 발생하는 심과 심소(번뇌) 사이에 성립하는 동시 인과 관계를 ‘상응인’(saṃprayutakāhetu)이라고 한다. 수면의 4종 어의해석에서 설명하겠지만, 여기서 말하는 ‘상응’ 관계는 번뇌가 여타 심·심소와 영향을 주고받으면서 마음을 찢박하고 세력을 확장해나가는 주요한 방법이 된다. 이렇듯 유부에서 말하는 번뇌란 그 찰나에 발생하는 마음과 여러 발생의 조건들을 공유하면서 집단적으로 일어나는 심리 복합 현상이다. 앞 절에서 언급했듯이 이런 유부적 도식 하에서는 번뇌와의 상응 관계를 비상응, 즉 비결합 관계로 전환시키는 것이 수행론의 최대 관심사가 된다.

III. 유부의 수면(隨眠, anuśaya) 개념

그러면 이상과 같은 유부의 번뇌론 체계에서 ‘수면’ 개념의 의미와

역할은 무엇인가? 앞서 언급했듯이 유부 교학에 있어서 수면은 이상과 같은 의미를 지닌 번뇌의 여러 동의어 (paryāya) 중 하나로 간주된다. 즉 수면은 번뇌의 일종으로서 그 미세함 등의 기능적인 측면에 주목하여 ‘수면’이라는 이름을 붙였을 뿐이다.⁸⁵⁾ 따라서 유부의 입장에서 수면은 여타 번뇌들과 구분되는 특별한 존재론적 위상을 부여받지는 못한다. 유부에 있어서 수면은 어디까지나 ‘미세한 번뇌’에 붙이는 번뇌의 이명(異名) 이상은 아닌 것이다.⁸⁶⁾ 이러한 입장은 수면을 번뇌 발생의 근본 원인으로 간주하는 세친의 경량부적 입장과 충돌한다. 이 점은 향후 우리의 논의를 위해서 기억해 두어야 할 중요한 사항이다.

그런데 여기서 주의해야 할 것은 유부 전통에 있어서도 ‘수면’이란 개념은 상당히 일찍부터 여타 번뇌군들과는 구별되는 특이한 어의적 뉘앙스를 지닌 용어로 이해되어 졌다는 점이다.⁸⁷⁾ 유부의 7대 아비달마 논서 중 하나인 『품류족론』(Prakaranapāda)에서부터 수면은 기본적으로 ‘미세하면서도 항상 마음을 따라다니며 압박하는 번뇌’라는 특수한 의미를 지닌 말이었다.⁸⁸⁾ 또한 프라우발르너(Frauwallner)⁸⁹⁾에 따르면, 수면 개념은 간다라 『아비담심론』 계열의 유부 논서에서 주목

85) EOB VI. p. 213.

86) Dhammajoti(2009: 342).

87) 西村(2002: 357) 참조.

88) Park(2013b 출판 예정: 152, n.359): “It is the Prakaraṇapāda, one of the early Sarvastivāda Abhidharma treatises, that presents the definitions of the term anuśaya: “What does anuśaya mean? [Answer:] 1) Anuśaya means subtle or minute (*anu). 2) Anuśaya means lodged in thought (*anuśerate). 3) Anuśaya means accompanying [thought] (隨逐 sui-chu, *anugata). 4) Anuśaya means constantly following and binding [thought] (*anu √bandh). This anuśaya, if not cut off and not fully comprehended, nurtures itself and lodges in thought in two ways, viz., by reason of its object (*alambana) and by reason of its associated mental factors (*saṃprayoga).” 『품류족론』(T 26, 702a24-28): 隨眠是伺義 答微細義是隨眠義 隨增義是隨眠義 隨逐義是隨眠義 隨縛義是隨眠義 如是隨眠 若未斷未遍知 由二事故隨增 謂所緣故相應故.

89) Frauwallner(1995: 167).

받아 98수면설로 발전하고 견도, 수도를 중심으로 한 유부 수행론의 핵심 개념으로 자리 잡게 된다. 98수면설은 기본적으로 6수면(ṣaḍ-anuśaya)을 확대한 것인데, 6수면은 (1) 탐욕(rāga), (2) 성냄(pratigha), (3) 무명(avidyā), (4) 자만(māna), (5) 잘못된 견해(dṛṣṭi), (6) 의심(vi-cikitsā)으로 구성된다. 이 6수면은 사성제를 통찰대상으로 하는 견도(見道) 수행 4종과 수도(修道) 수행 1종, 그리고 소속되는 세계에 따라 욕계, 색계, 무색계의 3계(界) 개념을 적용하여 대치법의 유형별로 세분화면 98수면에 이르게 된다.⁹⁰⁾

1. 수면에 대한 유부의 4종 어의 해석

『구사론』 5장 「수면품」에는 이러한 수면(anuśaya) 개념에 대한 유부의 4종 어의해석 즉, (1) 미세(微細), (2) 수축(隨逐), (3) 수증(隨增), (4) 수박(隨縛)이 소개된다.⁹¹⁾ 이 네 가지 어의 분석은 모두 anu+√śi로부터 파생된 anuśaya라는 산스크리트어를 어떻게 이해할 것인가에 의해 구분되는 일종의 어근분석이라고 할 수 있다. 수면이란 말의 대체적인 의미와도 잘 부합하기 때문에 그 핵심적인 내용을 『구사론』을 중심으로 개관해 보면 다음과 같다.

1) 수면(anuśaya)은 미세한(微細, anu) 번뇌이다

이 중에서 [수면이] ‘미세하다’ (微細)는 것은 파악하기가 어렵다는 의미에서 그 작용이 미세하기 때문이다.⁹²⁾ [예를 들어, 무색계에 속한 수면의

90) 권오민(2003:197).

91) 수면의 4종 어의에 대한 자세한 논의는 加藤宏道(1982)가 유용하다.

92) AKBh 308₁₁: tatraṇavaḥ sūkṣmapracāratvāt durvijñānataya /

활동은 포착하기가 어렵다는 의미이다.]93)

Anuśaya란 말은 어원적으로 ‘따르다’를 의미하는 동사접두사 ‘anu’와 ‘잠자다’를 의미하는 동사어근 ‘√ś’로부터 파생된 것이다. 그런데 ‘anu’는 종종 인도 주석가들에 의해 어형상 유사한 ‘aṇu’, 즉 ‘미세한 것’(微)을 의미하는 것으로도 풀이된다.⁹⁴⁾ 이는 물론 인도 민간의 대중적인 어원해석의 영향을 받은 것이지만, ‘anuśaya’의 경우에는 그 미묘한 작용력을 나타내는 적절한 해석으로 받아들여진다. 유부의 『대비바사론』에서도 수면은 7개의 극미(極微, paramāṇu)가 모인 극소의 물질인 미립자(微, aṇu)처럼 파악하기 어렵다고 한다.⁹⁵⁾ 하지만 유부가 말하는 수면의 ‘미세함’(aṇu)이란 경량부가 말하는 수면의 ‘잠재성’(prasupti)하고는 구분되는 것이며,⁹⁶⁾ 여전히 현행하는 심소법의 한 특성으로 간주된다.

2) 수면은 ‘획득’(得, prāpti)의 작용을 통해 심상속과 결합한다

[수면이] ‘따라 다닌다’(隨逐, anugata)는 것은 [심상속 내에서 번뇌의] ‘획득’(得 prāpti)이 계속 작용한다는 말이다.⁹⁷⁾

93) AKVy 488: arūpinam durvijñanataya /

94) 상좌 슈리라타의 용어인 ‘수계’(隨界, *anudhātu)가 여기에 해당한다. 이 개념에 대한 자세한 논의는 Park(2013b 출판 예정) 제3장 참조.

95) 『대비바사론』 T 27, 257a26-b13: 所以今當說 問何故名隨眠 隨眠是何義答微細義隨增義隨縛義是隨眠義 微細義是隨眠義者 欲貪等七行相微細 如七極微成一細色 部파를 막론하고 수면의 인지적 형상(ākāra)이 지각하기 어렵고 그 작용력이 미세하다는 점에서는 일치한다. 미세한 심리영역인 수면개념에 대한 탐구를 중심으로 심리현상의 심층성, 잠재성 등이 논의된다는 점에서 아비달마 심리학은 불교 심층 의식 이론의 선구라고 하기에 부족함이 없다.

96) Dhammajoti (2009: 325-326).

97) AKBh 308₁: anugataḥ prāptyanuśaṅgataḥ / ; Park(2013b 출판 예정: 151-152): “Concomitance [with the series] (anugata): The Vibhāṣa glosses anuśaya as

여기서 ‘따라 다닌다’는 ‘획득’의 도움으로 마음의 흐름과의 결합을 지속한다는 의미로 수면을 해석한 것이다.⁹⁸⁾ 앞서 언급한 것처럼, 유부 번뇌론에서 획득은 매우 중요한 역할을 한다. 획득은 미래의 번뇌가 지속적으로 현재의 심상속에서 발생할 수 있도록 번뇌와 심상속을 묶어 주는 접착제 같은 역할을 한다. 『구사론』 2장에 보이는 유부 논리에 따르면, 획득은 또한 번뇌 발생의 생성원인(utpattihetu) 역할을 하기도 하고, 이 번뇌의 지속적 획득·비획득이란 다르마의 유무에 따라 성인(ārya)과 범부(prthagjana)의 계위를 구분하는 판단 원인(vyavasthahetu) 역할을 하기도 한다. 유부 교학에서 특정한 다르마의 획득·비획득의 유무는 성인과 범부라는 종교적 정체성 확보의 공고한 근거가 되는 것이다. 심상속에서 번뇌의 지속적인 발생 유무를 획득의 작용과 연결시키는 것은 유부 특유의 관점이다. 이는 모든 변화를 다르마와 다르마의 인과관계로 설명하고자 하는 유부의 다르마 공학적인 발상에서 기인한다.⁹⁹⁾

“following or accompanying” (隨入sui-ju, *anugata), which signifies that latent dispositions, such as lust for desire (*kamarāga) and so on, accompany the mental series and pervade it entirely (周遍), just as oil is greasy in hemp and entirely pervades a seed. The Abhidharmadīpa, too, testifies the same usage of anu in its etymological analysis of anuśaya as “that which follows the mental series” (santānanugata ity anuśayah), as noted by Jaini.”

98) 『순정리론』(T 29, 641c22): 言隨逐者 謂無始來於相續中起得隨逐.

99) Dhammajoti(2009: 293-296) 참조. 이에 대한 세친의 경량부적 입장은 물론 다르다. 세친은 애초부터 유부가 심상속에서 일어나는 선불선의 심소들의 지속을 ‘획득’이라는 심불상응행법을 동원해 설명하는 것에 대해서 부정적이었다. 세친에 있어 수면이 심상속내에서 유지·성장하는 것은 ‘획득’에 의해서가 아니라 수면이 또 다른 번뇌를 만들어 낼 수 있는 인과적 힘, 즉 종자 상태를 심상속에서 유지하기 때문이라고 본다. 물론 이 종자 상태라는 말은 유부의 제법 분류 체계에서는 그 존재론적인 지위가 지극히 애매한 비다르마적인 개념이기 때문에 받아들여지지 않는다.

3) 수면은 상응(相應)과 소연(所緣)의 두 가지 방법에 의해 증장(隨增)한다

[수면이] ‘계속 증장한다’(隨增)는 것은 인식대상을 통해서나 상응하는 [다른 심소법의] 영향에 의해 [성장한다는 말이다.]¹⁰⁰⁾

유부는 수면이 두 가지 방식, 즉 여타 심리현상과의 상응(samprayogatas)¹⁰¹⁾이나 인식대상(alambanatas)에 대한 집착을 통해¹⁰²⁾ 심상 속 내에서 자신을 계속 유지·성장(隨增)¹⁰³⁾시킨다고 말한다. 예컨대,

100) AKBh 308¹¹⁻¹²: anuśerate dvabhyam prakaraḥbyām alambanataḥ samprayogataś ca /

101) 우선 유부가 수면이 상응(相應)을 통해 유지·성장한다고 보는 것은 수면을 심상행법으로 보는 유부로서는 당연한 이론적 귀결이다. 즉, 수면이 심상행법인 한, 앞서 언급한 오사평등의 원리에 의거 다른 심리현상들과의 ‘상응’관계를 통해 동시에 발생한다고 보는 것은 자연스러운 발상이다. 수면이 다른 심리현상들과 함께 발생하면서 그것들로부터 영향을 받아 자신의 힘을 유지하거나 증장시키는 것도 가능해 진다. 특히나 이 심리현상들이 현재에 일어나고 있는 번뇌들이라면 그 부정적인 영향력을 충분히 상상할 수 있다. 즉, 자만(māna)이라는 수면은 표층의식에서 나의 자만심을 추동하거나 힘을 실어줄 수 있는 어떤 번뇌, 예컨대 어리석음(moha) 등의 대번뇌지법이나 분노(krodha) 등의 소번뇌지법에 속하는 번뇌들과 함께 일어남으로써 강화될 수 있다.

유부에 있어 마음과 여러 심리현상(심·심소) 간의 상응 관계의 중요성은 그것이 유부의 6인(因) 중의 하나인 상응인(相應因, samprayuktakahetu)으로 그 지위가 격상된다는 점에서도 확인된다.

102) 이것도 유부가 수면을 심소법으로 본다는 점에서 예측 가능한 것이다. 왜냐하면 모든 심소법, 즉 심리현상을 반드시 인식대상을 가져야 하기 때문이다. 다시 말해, 내용이 없는 의식현상, 대상으로 지향하지 않는 심리현상이란 존재 불가라고 보기 때문이다. (AKVy 141²⁸: salamabāṇā viṣayagrahanāt / na hi vinalambanena cittacaitta utpadyante/) 따라서 수면이 심소법인 한에서는 인식대상으로부터 유지·성장의 동인을 공급받는 것은 충분히 이해 가능하다.

103) 우선 ‘수증’(隨增, anuśerate)라는 말은 야쇼미트라에 따르면, ‘성장하다’(puṣṭim labhate), ‘토대를 확보하다’(pratiṣṭhām labhate) 등을 의미한다. (AKVy 13³⁻⁵: anuśerata iti puṣṭim labhanta ity arthah / pratiṣṭhām labhanta ity artho va / puṣṭilabhe pratiṣṭhālabhe vā te rāgadayāḥ samṭayante /; Poussin / Pruden (1989.III: 877. n. 61).

욕탐(kāmarāga)라는 수면은 욕탐의 대상이 되는 어떤 좋아할 만한 것을 인식(所緣)함으로써 촉발되고 강화된다. 또한 이를 통해 발생하는 ‘좋은 느낌’(sukhavedanā) 등의 심리현상과 상응(相應) 관계를 맺음으로써 끊임없이 자신을 유지·성장시킬 수 있는 자양분과 에너지를 공급받는다. 이 두 가지 증장 방식은 마치 갓난아이가 유모(乳母, *kṣīradhātṛ)와의 눈 맞춤(소연)이나 신체적 접촉(상응)을 통해 사랑을 느끼고 안정을 찾으며 성장하는 방식에 비유된다.¹⁰⁴⁾ 여기서 갓난아이는 번뇌를, 유모는 그 번뇌가 집착하는 대상을 말한다. 수면의 증장에 대한 유부의 이러한 설명방식을 통해서도 우리는 유부가 모든 것을 다르마와 다르마의 인과관계(소연연이나 상응인)로 수렴하여 이해하려 한 것을 확인할 수 있다.

104) Park(2013b 출판 예정: 153, n. 359): “De la Vallée Poussin (1989.III:884 n. 140) provides an account of this sense based on Saṅghabhadra: “(2) They accomplish their anuśayana (they become active or nourish themselves) in two ways: from the fact of their object (ālambanatas), and from the fact of their samprayuktas (samprayogatas). How is this? As we have explained, either (a) as an enemy (śatruvat) searching out a weak point (chidranvešin) or as a serpent who poisons by his glance (drṣṭiṣavāt); (b) as a ball of hot iron heats up water or as the serpent who poisons through contact (sparśaviṣavāt). These two, the ālambana and the samprayuktas, are similar to the nourishment that anuśayana creates for an infant: it causes the infant to grow and causes his talents to accumulate (upacaya) little by little; in the same way the ālambana and the samprayuktas make the series of the kleśas grow and accumulate. 『順正理論』 (T 29, 641c14–21): 二隨增者 謂於所緣及所相應 隨增故 如何煩惱有於所緣相應隨增 如前已辯 或如怨害伺求瑕隙 及如見毒 應知煩惱於自所緣有隨增義 如熱鐵丸能令水熱及如觸毒 應知煩惱於自相應有隨增義 二皆同乳母令嬰兒隨增 乳母能令嬰兒增長 及令伎藝漸次積集 所緣相應令諸煩惱相續增長及得積集. The same idea is reproduced by Yaśomitra in his Vyākhyā (AKVy 488₂₋₅): ālambanataś chidranveśīśatruvat drṣṭiṣavac ca. samprayogato ‘yogudodakasamtāpavat sparśaviṣavac ca. ubhayato dhātṛyaḥ kumārakam anuśerate. evam ete ‘py ālambanat samprayuktebhyo vā svām samtatim vardhayantah prāptibhir upacinvanti.” Dhammajoti(2009: 342–345) 참조.

4) 수면은 계속 추적한다(隨縛)

‘계속 추적한다’(隨縛, *anubadhnanti)는 것은 특별히 노력하지 않아도, 혹은 제거하려고 노력해 보아도 계속 발생하는 것을 말한다.¹⁰⁵⁾

이 어의 해석은 수면이 심상속을 계속 쫓아다니면서(anu) 속박한다(√bandh)는 수면의 끈질긴 구속성에 중점을 둔 것이다. 『대비바사론』에는 수면의 이러한 특징과 관련하여 대양을 횡단하는 가루다(Garuda) 같은 새(*khacara)와 그 새가 힘이 떨어져서 바다로 추락하기만을 기다리며 계속 쫓아다니는 바닷고기(*jalacara)의 비유가 나온다.¹⁰⁶⁾ 이 비유에서 새는 표층의식을, 바닷고기는 심상속의 저변에서

105) AKBh 308¹¹⁻¹²: anubadhnanti aprayogeṇa pratinivarayato 'pi punaḥ punaḥ sammukhibhavat /

106) Park(2013b 출판 예정: 154, n. 362): 『大毘婆沙論』(T 27, 257b2-9): “[The explanation that] ‘anuśaya means constantly accompanying and binding’ (隨縛, *anubadhnanti) is likened to [the imagery of] something moving in the water that keeps chasing the shadow of something moving in the air. That which moves in the air (空行, *khacara) refers to a bird, while that moving in the water (水行, *jalacara/*ambucara) refers to a fish. The bird wishes to cross the big ocean by its wing power, while the fish under the water readily notices the appearance of [the bird] and has this thought: ‘No flying bird is able to cross the big ocean with the exception of the brave, speedy, and mysterious Garuda.’ [The fish] then keeps chasing the shadow of the bird until the bird gets exhausted and falls down into the water for [the fish] to swallow it. Similarly, latent dispositions constantly manifest in all states of mind, as long as one has an incorrect attention (非理作意, *ayoniśomanaskara). If [latent dispositions] manifest, they are an effect of uniform outflow (niṣyandaphala) or a matured effect (vipakaphala). Ibid.: 隨縛義是隨眠義者 如空行影水行隨故 空行謂鳥 水行謂魚 鳥以翅力欲度大海 水中有魚善取其相而作是念 無有飛鳥能過大海 唯除勇迅妙翅鳥王 即逐其影鳥乏墮水魚便吞之 如是隨眠於一切位恒現起得非理作意 若現前時即受等流或異熟果. It may be added that the Nyāyanusara employs a similar imagery; see 『順正理論』(T 29, 641c22-24): 言隨縛者 恆難離故 如四日瘡及鼠毒等 有說 隨縛謂得恒隨 如海水行隨空行影. The ADV too adopts this graphic image in explaining the notion of anubadhnanti. See ADV 220¹⁰

표층의식을 쫓아다니는 수면을 상징한다. 바닷고기인 수면은 표층의 식인 새가 집중력을 상실(失念)하여 타당하지 못한 마음(非理作意, *ayoniśo manaskāra*)을 일으키고 번뇌의 유혹에 빠져 바다로 추락하기만을 기다리며 끈질기게 추적한다. 이는 『대비바사론』에서 심상속에 견고하게 자리 잡고 있는 습기(習氣)의 끈질김에 비유되기도 한다.¹⁰⁷⁾

이상과 같이 정리된 수면 개념은 유부 교학에 있어 번뇌의 미세하고 끈질긴 구속력을 강조하기 위한 어휘 선택일 뿐이며, 여전히 자성을 가진 심리현상(*dharma*)으로 유부의 표층심리학 체계 내에서 분석되어 할 성질의 것이다. 유부가 ‘수면’을 심상응행이라고 할 때는 그것의 작용이 미세하긴 하지만 여전히 마음과 상응하는 의식현상이라는 전제가 있는 것이다. 만약 수면이 분별론자들이 주장하듯이 심불상응행법이라면 그것은 마음과의 모든 상응 관계를 상실하고 심리계를 벗어난 어떤 현상이 됨을 의미하는 것이다. 수면 개념에 대한 유부의 이러한 이해는 이제부터 다룰 경량부의 번뇌론이 잠재적 번뇌, 즉 번뇌의 종자(*bija*)가 수면이라는 새로운 수면 개념을 제시하는 것과 극명히 구분된다.

IV. 세친의 경량부적 번뇌론: 『구사론』 k. 5-1의 텍스트

세친은 『구사론』 제5장 「수면품」의 초두에서부터 경량부의 ‘수면’ 개념이 유부의 그것보다 우월하다고 선언함으로써 동개념을 바라보는

anubadhnantīti va 'nuṣayāḥ khacarajalacaravat, and ADV 243²³⁻²⁴ dhatriṣṭramalanyāyāḥ khacarāmbucarakramaiḥ. ete 'nuṣerate yasmāt tasmād anuṣayāḥ smṛtāḥ."

107) 『대비바사론』(T 27, 257b1): 隨縛義是隨眠義者 依習氣堅牢說.

자신의 경량부적 편향을 드러낸다. 경량부 번뇌론의 핵심이 포함된 이 부분은 수면(anuśaya) 개념의 존재론적 위상과 관련한 아비달마 부파들 간의 논쟁에서 시작된다.¹⁰⁸⁾ 그 논쟁의 핵심은 중생의 심상속, 즉 표층의식의 흐름 내에 선심(善心)이 발생했을 때 불선(不善)인 번뇌는 어디에 있어야 선심과 충돌하지 않고 자신의 영향력을 유지할 수 있는가라는 점이다.¹⁰⁹⁾ 선심과 불선심이 한 찰나의 심상속 내에 공존한다고 한다면 이는 모순이 되므로, 부파의 논자들은 이 양자의 존재론적 위상을 어떤 식으로든 분리하려는 성향을 보인다. 이 중 특히 대중부(Mahāsaṃghika) - 분별론자(Vibhajyavādin) 계열의 사상가들은 무명 중생의 표층의식에서 선한 마음이 일시적으로 발생해도 심층에는 여전히 번뇌가 도사리고 있다고 본다. 그리고 이렇게 작용 중인 번뇌와 대기상태의 번뇌를 구분하기 위해 기존의 번뇌의 동의어들 중 ‘수면’(隨眠, anuśaya)과 ‘전’(纏, paryavasthāna) 개념에 주목하고 이를 확대·재해석하게 된다.

‘전’이란 개념은 『이부종륜론』에서부터 수면 개념과 대칭을 이루는 개념으로 주목 받던 용어이다.¹¹⁰⁾ ‘전’은 유부의 개념 체계에서는 번뇌의 동의어 중 하나이지만, 수면이 번뇌의 미세한 작용력을 강조하는 말인 반면, 전은 ‘탐욕에 사로 잡혀’(rāgaparyavasthita)라고 할 때처럼 번뇌가 실제로 발현되어 마음을 구속하는 측면을 강조한 말로 이해된다.¹¹¹⁾ 이렇게 유부 전통에서부터 번뇌의 미세한 작용력과 구체적인

108) Dhammajoti(2009: 339ff); 加藤(1990:1-22) 참조.

109) EOB VI. p. 213.

110) 전’(纏) 개념의 역사적 형성과정에는 Tan (タン, 2001) 참조.

111) 잠재적 번뇌로서의 ‘수면’(隨眠, anuśaya)과 현현한 번뇌로서의 ‘전’(纏, paryavasthāna)의 구분은 대중부/분별론자 전통이다. 잠재·발현의 2분법적 구도로 번뇌를 이해하고자 한 부파에서 번뇌의 여러 동의어 중 하나였던 paryavasthāna란 말에 주목하고 이를 ‘현현된, 발현된 상태의 번뇌’를 지칭하는 말로 쓰기 시작했다. 『이부종륜론』(Samayabhedoparacanacakra)에 보이는 대중부(Mahāsaṃghika)

작용력이라는 뉘앙스 차이를 보이던 것에 주목하여, 대중부-분별론자 전통은 ‘전’은 심상응행법으로서 번뇌의 발현된 측면을, ‘수면’은 심불상응행법으로서 번뇌의 비활동 상태를 나타내는 것으로 이해하기 시작했다. 즉 번뇌의 활동·비활동 상태를 구분하기 위해 ‘수면’이나 ‘전’이란 용어가 부파 나름의 관점에서 차용되고 재해석되었던 것이다. 그리고 경량부는 이러한 재해석의 전통을 번뇌 종자설을 통해 한 단계 더 발전시킨다. ‘수면’이나 ‘전’의 존재론적 위상과 관련된 부파들의 입장을 간략히 정리하자면 다음과 같다:

(1) 유부(Sarvāstivāda)는 수면은 번뇌의 동의어로서 심상응행법이고, 미세하기는 하지만 번뇌의 획득(prāpti)에 지속적으로 영향을 미치는 다르마(dharma)라는 점에서 번뇌의 발현 상태를 나타내는 ‘전’과 근본적으로 다르지 않다고 보는 입장이다.

(2) 분별론자(Vibhajyavādin)나 독자부(Vātsīputriya)는 수면은 심불상응행법이고 전은 심상응행법이므로 그 존재론적 위상이 다르다고 본다. 수면이 심불상응행이라는 말은 우리의 마음으로 그 구체적 작용을 감지할 수 없는, 비정신적 현상이라는 뜻이다. 특히 분별론자는 이러한 수면이 번뇌 발생의 종자(總種子), 즉 잠재적 원인이라고 주장한다.¹¹²⁾ 이러

가 바로 그러한 계열이다(加藤 1990: 9-14): “수면(anuśaya)은 심(*acitta)도 아니고 심소법(*acaitasika)도 아니다. 또한 인식대상도 가지지 않는다(anālamāna).” (T 49, 15c28-29: 隨眠非心 非心所法 亦無所緣. Tibetan edition (Teramoto & Hiramatsu, 1935: 7): bag la nyal dag ni sems ma yin / sems las byung ba ma yin par brjod par bya'o / dmigs med par brjod par bya'o /. 그리고 바로 뒤이어서 “수면(anuśaya)은 전(paryavasthāna)과는 구분된다. 수면은 심과 상응하지 않지만(*cittaviprayukta) 전은 마음과 상응한다(*cittasamprayukta).” (T 49, 15c29-16a1: 隨眠異纏 纏異隨眠 應說隨眠與心不相應 纏與心相應.); Tibetan edition (Teramoto & Hiramatsu, 1935: 7): bag la nyal dag gzhan la kun nas dkris pa dag gzhan yin par brjod par bya'o / bag la nyal mams ni sems dang mtshungs par mi ldan pa yin par brjod par bya'o / kun nas dkris pa dag ni sems dang mtshungs par ldan par dag go /.

한 입장은 추후 경량부 번뇌 종자론의 선구적 모델이 된다.

(3) 『구사론』에 보이는 경량부(Sautrāntika)는, 수면은 번뇌의 종자 상태(bijabhāva)를 말하고 전은 번뇌의 발현 상태를 나타낸다고 본다.¹¹³⁾ 이 때 종자 상태의 번뇌란 심상응행도 심불상응행도 아니라는 점에서 위 두 전통과 구별되며 인간의 심신 속에 내재한 번뇌 발생의 잠재력(śakti)으로 해석된다.

1. 논쟁의 소재: ‘육탐’(번뇌)과 ‘수면’은 같은가, 다른가?

『구사론』 「수면품」에서 이상의 논쟁은 경전에서 6수면의 하나로 제시되는 ‘육탐 수면’(kāmarāgānuśaya)이라는 복합어를 어떻게 분석할 것인가라고 하는 테크니컬한 문제에서 시작된다. 앞서 언급했듯이 번뇌와 수면의 존재론적 위상을 구분하지 않는 유부는 이 복합어를 ‘육탐이 곧 수면’이라는 동격 한정 복합어(kamadhāraya)로 분석한다. 이러한 해석은 물론 번뇌나 수면이나 모두 심상응행법이라고 파악하는

112) “분별론자(Vibhāgyavādin)는 또한 ‘수면이 발현된 번뇌(纏, paryavasthāna)의 종자(bija)’라고 주장한다. 수면은 본질적으로 마음과 상응하지 않는 현상(心不相應, *cittaviprayukta)이다. 반면에 발현된 번뇌(전)는 본질적으로 마음과 상응하는 현상(與心相應, cittasamprayukta)이다. 발현된 번뇌는 수면으로부터 발생한다. 발현된 번뇌가 나타나기 때문에 아라한들이 [아라한과부터] 추락하게 된다. [아라한들이] 이미 수면을 끊어 발현된 번뇌가 더 이상 일어나지 않는다면 그들이 어떻게 아라한의 계위로부터 떨어질 수 있겠는가? 따라서 [수면을 완전히 끊어낸 아라한은] 아라한과로부터 후퇴하는 일은 없다(無退, *aparihāni)고 하는 것이 올바른 이치인 것이다.” (『대비바사론』 T 27, 313a1-5: 分別論者又說隨眠是纏種子 隨眠自性心不相應 諸纏自性與心相應 纏從隨眠生 纏現前故退諸阿羅漢 已斷隨眠纏既不生彼如何退 故說無退是應正理 ; Cf. 『아비담비바사론』 T 28, 236a3-7: 毘婆闍婆提 復作是說 使是纏種子 使不與心相應 纏與心相應 使能生纏 纏若現在前名退 阿羅漢諸使已斷故 不能生纏 云何起纏現在前而退耶 是故彼作是說 言無退法 如是說者好.)

113) AKVy 442²⁸⁻²⁹: vaibhaṣikanayena paryavasthanam evanuśayaḥ / vātsīputranayena prāptir anuśayaḥ / sautrāntikanayena bijam/ 야쇼미트라는 수면을 심불상응행법으로 보는 입장을 독자부에 귀속시키고 있다.

유부의 입장이 전제된 것이다. 이에 반해 분별론자는 이를 ‘욕탐의 수면’(욕탐의 원인이 수면)이라는 속격 한정 복합어(tatpuruṣa)로 이해한다. 이는 또한 심불상행법인 수면이 심상행법인 번뇌 발생의 원인(hetu)이라고 생각하는 분별론자의 입장이 전제된 것이다. 이러한 선 이해를 바탕으로 이제부터 본격적으로 『구사론』의 원문을 따라가면서 논의의 전반적인 흐름을 파악해 보도록 하자.

[세친의 문제제기:] [경전에서 ‘욕탐 수면’(kāmarāgānuśaya)이라고 하였는데,] 그렇다면 (1) [유부:] ‘욕탐이 곧 수면’이라는 의미에서 욕탐 수면이라고 한 것인가, 아니면 (2) [분별론자:] ‘욕탐의 수면’(즉, 욕탐의 원인이 수면)이라는 의미에서 욕탐 수면이라고 한 것인가?

[유부:] 무슨 차이가 있는가?

[세친의 비판: 경전과 충돌] 만약 ‘욕탐이 곧 수면’이라면, 이는 [다음의] 경전과 모순된다. “여기에 그의 마음이 오래도록 욕탐에 사로잡히지 않고(paryavasthiteṇa) 살아온 어떤 이가 있다. 그는 욕탐이 비록 발현(paryavasthāna)된다 하더라도 이를 즉시 극복하는 방법을 여실하게 알고 있다.¹¹⁴⁾ 발현된 욕탐은 그의 [수행]력에 의해 [욕탐의 원인인] 수면과 함께(sānuśaya) 완전하고 적절하게 끊어지게 될 것이다.”¹¹⁵⁾

여기서 주목할 것은 유부의 입장에 반론을 제기하기 위해 세친이 인용하는 경문에 나오는 ‘수면과 함께(sānuśaya)’라는 표현이다. 주석가

114) Cf. AKVy 442₃₀: uttaraniḥsaranam iti. paścān niḥsaranam ity arthah.

115) AKBh 277₁₉-278₄: katham idaṃ jñatavyam kamaraga evanuśayah kamaraganuśaya ahoṣvit kāmaragasyānuśayah kamaraganuśayah / kiṃ cataḥ / kamaraga evanuśayaś cet sūtravirodhaḥ / ihaikatyo na kamaragaparyavasthiteṇa cetasa bahulaṃ viharati / utpannasya kamaragaparyavasthanasyottaraniḥsaranam yathabhūtaṃ prajānati / tasya tat kamaragaparyavasthanam sthāmaśah samyaksusamavahataṃ sānuśayaṃ praṭhyata iti/ 상기 문제 설정 자체는 『잡아비담심론』의 전통으로부터 온 것이다. 加藤(1990) 참조.

인 야쇼미트라(Yaśomitra)도 지적하고 있듯이,¹¹⁶⁾ 세친은 경전에서 ‘수면과 함께’라고 표현한 것은 ‘발현된 욕탐’과 ‘수면’이라는 말을 구분해서 쓴 것으로, 함께 제거해야 할 번뇌가 두 가지 유형임을 나타낸다고 본 것이다. 즉, 둘의 위상이 분명히 구분된다고 이해한 것이다. 세친이 이 표현을 경증으로 든 것은 결국 번뇌를 발현 상태와 잠재 상태로 구분하는 경량부적 이원론으로 나아가기 위한 발판을 마련하기 위한 것으로 보인다.¹¹⁷⁾

2. 수면에 대한 유부의 입장: 수면은 곧 번뇌다

[유부의 논박: 논서와의 충돌] 만약 [욕탐 수면을] ‘욕탐의 수면’이라는 의미로 이해한다면, 수면은 ‘마음과 상응하지 않는 현상’(심불상행법)¹¹⁸⁾이 되는 오류가 발생하기 때문에 ‘욕탐 수면은 세 가지 정신적인 힘(즐거움, 만족, 평정의 三根)과 상응한다’고 한 아비달마 논서와 모순되게 된다.

[유부의 宗義] ‘욕탐 그 자체가 수면’(kāmarāga evānuśya)이라고 비바사들(Vaibhāṣika)은 주장한다. 의수면(疑睡眠, vicikitsānuśaya) 등의 다른 수면들도 마찬가지로 방식으로 이해된다.

[세친의 반론:] 그렇게 되면 경전과 모순된다고 위에서 이미 말하지 않았

116) “saha”를 적용한 복합어에서는 [두 가지가] 서로 다르다는 점이 시사되기 때문이다. 예를 들면 ‘아들과 함께 하는 데바닷타’라고 할 때 [두 사람은 분명히 서로 다른 존재인 것과 같다.] (AKVy 443₂₋₃: sahayogasamase hi anyatvaṃ dṛṣṭam tadyatha saputro devadatta iti/)

117) 물론 이 경문의 표현 자체는 『발지론』-『대비바사론』에서부터 주목을 받았지만 유부의 해석은 아래 나오듯이 세친의 입장과는 상이하다. 이에 대해서는 Dhammajoti(2009: 223) 참조.

이 경문은 상좌 슈리라타에 의해서도 주목 받고 인용되는데, 이런 경량부 조사의 관행이 세친에게까지 영향을 미쳤을 가능성이 높다. 그에 대한 자세한 논의는 Park(2013b 출판 예정: 432-451) 참조.

118) AKVy 443₆₋₇: na hi viprayuktasya prāptilaksanasya ebhir indriyaiḥ samprayogo yujyata iti śātravirodhah /

는가?

[유부의 sānuśaya 해석1:] 모순되지 않는다. 왜냐하면 [문제가 되는] ‘수면과 함께’ (sānuśaya)라는 표현은 ‘[번뇌의] 계속된 상속과 함께’ (sānubandha)¹¹⁹⁾라는 의미이기 때문이다.

[유부의 sānuśaya 해석2:] 혹은, 경전에서 수면이라는 말은 ‘획득’(prāpti)을 의미하는 ‘비유적인 표현’(aupacārika)으로[도] 쓰인다.¹²⁰⁾ 예를 들어 ‘불’이 ‘괴로움’을 상징하는 말로 쓰일 수 있는 것과 같다.¹²¹⁾ 이에 반해, 아비달마 논서에서 수면이란 ‘정확한 개념적 정의에 기반한’(lakṣaṇika) 용어로서 번뇌 그 자체를 나타낸다.¹²²⁾ 따라서 수면은 분명히 ‘마음과 상응하는 어떤 현상’(심상응행법)이다.¹²³⁾

119) 이는 야쇼미트라(YS)의 다음 해석을 채택한 것이다: “[여기서] 수면이라는 말은 욕탐의 ‘계속된 상속’(anubandha)을 말한다. ‘계속된 상속’이란 또 다른 번뇌가 재차 발생하는데 적합한 상태를 말한다.” (AKVy 443₈₋₉: kāmāgasyānubandho 'nuśayaśābenoktaḥ / anubandhaḥ punaḥ kleśāntarasyotpādanukūlyenavaśthānam /)

120) “수면이라는 말의 주된 기능은 [번뇌의] 속박(縛)을 나타내지만, 비유적으로는 ‘[번뇌의] 획득’을 나타낸다. 왜냐하면 그 [획득이] 수면 [발생]의 원인이 되기 때문이다.” (AKVy 443₁₂₋₁₃: mukhyavṛtṭyā paryavasthāne 'nuśayaśābdō vartate, upacāreṇa tu prāptau tasyānuśayahetubhavat /)

121) “괴로운 느낌의 원인이 되기 때문에 ‘불은 괴로움이다’라고 말하는 경우와 같다.” (AKVy 443₁₃₋₁₄: tadyatha duḥkhavedanāhetutvad agnir duḥkha ity ucyate tadvat /) 혹은 초기불전에 나오는 “삼계가 불타고 있다”는 붓다의 유명한 언명을 상기해 볼 수 있다.

122) 유부에 있어 수면 개념은 비록 그 작용력이 미묘해서 파악하기가 어렵지만 여전히 자기만의 특질(自相)을 지닌 다르마이며, 인식대상과의 접촉이나 상응하는 심소법들을 통해 유지·성장하는 존재로 이해된다.

(AKVy 443₁₆₋₁₇: alambanasamprayogataś canuśerata ity anuśaya ity /)

123) AKBh 278₄₋₉: kāmāgasyānuśayaś ced viprayuktānuśayaprasaṅgaḍ abhidharmavirodhaḥ / kāmāgānuśayas tribhir indriyāḥ samprayukta ity / kāmāga evānuśaya ity vaibhāṣikāḥ / evaṃ yavad vicikitsaivānuśaya ity / nanu cōktaṃ evaṃ sūtravirodha ity / nāsti virodhaḥ / sanuśayam sānubandham ity arthaḥ / aupacārikaḥ va sūtre 'nuśayaśābdaḥ prāptau / yathā duḥkhaḥ 'gnir ity / lakṣaṇikaḥ tv abhidharme kleśa evānuśayaśābdaḥ / tasmāt samyukta evānuśayaḥ /

여기서 주목해야 할 것은 유부가 자신의 종의(siddhānta)를 확인하면서, 문제가 되고 있는 ‘sānuśaya’에 대한 두 가지 해석 방안을 제시한다는 점이다. 첫 번째는 sānuśaya의 anuśaya를 번뇌와 별도의 위상을 가진 ‘수면’(anuśaya)으로 해석하지 않고, 앞서 언급한 수면의 4종어의 해석 중 ‘수박’(隨縛)으로 해석하는 것이다. 이렇게 되면 ‘sānuśaya’란 경문은 번뇌와 별도로 존재하는 수면을 나타내는 문구가 아니고, 다만 번뇌의 지속적 발생을 강조하는 표현으로 변용된다. 두 번째 해석은 아예 노골적으로 경전(sūtra)의 레토릭(rhetoric)을 일상언어의 비유적 표현(aupacārika)으로 격하시키고, 다르마의 법상(法相)에 기초한 아비달마 논서(śāstra)의 엄밀하고 체계적인(lakṣaṇika) 용어법의 우월함을 주장하는 것이다. 이렇게 되면 ‘sānuśaya’라는 경전적인 표현은 단지 은유적 언사가 되며, 그것이 실제로 나타내는 것은 유부 아비달마의 개념인 ‘prāpti’(得)가 된다.

[분별론자의 수면 심불상응행설에 대한 유부의 비판]

[또한 만약 수면이 심불상응행법이라면,] [『잡아비담심론』 (*Samyuk-ābhidharmahrdaya*)의] 다음 계송은 어떻게 이해되어야 하나?

수면은 “(1) 마음을 번뇌로 물들이고, (2) [마음에] 장애를 일으키며, (3) 청정한 [마음과] 충돌하기 때문에,”¹²⁴⁾

[이 계송이 말하는 것은] (1)마음은 [마음과 상응하는] 수면 때문에 번뇌로 물들고, (2) [수면 때문에] 아직 일어나지 않은 선한 [마음은] 일어나지 않으며, (3) 일어났어도 버려지게 되기 때문에, [수면은] 결코 [마음과 무관한] 심불상응행법일 수 없다는 것이다.

만약 심불상응행법인 [수면에] 의해서도 이와 같이 될 수 있다면, 선한

124) 『잡아비담심론』(T 28, 907b23): 謂使煩惱心 障礙不違淨. ; Poussin / Pruden (1988. I: 870 n. 14) 참조.

[마음이 일어나는 일은] 결코 경험되지 않을 것이다. 왜냐하면 그 [심불
상응행인 수면들이 마음의 선·불선 상태와 상관없이] 항상 존속하며
[마음에 영향을 미칠 것이기 때문이다.] 하지만 선한 마음이 [일어나는
것은] 실제로 경험된다. 따라서 [『잡아비담심론』에서는 위 계승에 이어
서] “선한 마음이 [일어나는 것이] 경험되기 때문에 이런 상황에서 수면
은 심불상응행법일 수 없다”¹²⁵⁾[고 한 것이다.]

[세친의 반론:] [『잡아비담심론』의 계승에서 언급한] 그 내용은 [유부가
주장하듯이 수면이 심상응행법이라는 것의] 증명이 될 수 없다. 왜냐하
면 수면이 심불상응행법이라고 주장하는 측(Vātsīputrīyaḥ 또는
Vibhājyavādin)¹²⁶⁾에서는 [위 계승에 표현된] 이 모든 것이 [심불상응행
인] ‘수면’의 작용이라고 주장하지는 않고 분명히 [현행하는] ‘번뇌’의
작용이라고 주장하기 때문이다.¹²⁷⁾

여기서 유부가 『잡아비담심론』의 계승을 인용한 이유는 오직 마음
과 상응하는 수면만이 상응 관계를 통해 청정한 마음에 번뇌를 일으키
고 장애를 유발할 수 있다고 보기 때문이다. 수면이 마음과 상응하지
않는 현상이라면 이러한 구체적인 염오의 장애를 일으킬 수 없다. 따
라서 만약 분별론자들이 주장하듯이, 심불상응행법인 수면도 이러한
염오 작용이 가능하다면, 그러한 수면은 마음의 선·불선 상태와 상관
없이 항상 심상 속 주변에 존재하면서 마음을 번뇌로 몰들일 것이기

125) 『잡아비담심론』(T 28, 907b24): 妙善心得 非不相應使. 이 부분에 대한 자세한
해설은 加藤(1990) 참조.

126) AKVy 444: yo hi viprayuktam anuṣāyam icchatīti vātsīputrīyaḥ /

127) AKBh 278₉₋₁₈: katham idam gamyate / anuṣāyanam cittakleśakarataḥ
āvaraṇatvaḥ chubhair viruddhatvaḥ / yasmād anuṣāyaḥ kliṣṭam cittaṁ bhavati
apūrvam kuśalam notpadyate utpannac ca parihīyate tasman na viprayuktāḥ
/ atha viprayuktair apy evam syat / kuśalam na kadācid upalabhyeta / teṣāṁ
nityam samnihitatvaḥ / upalabhyate ca / atah “kuśalasya copalambhād
aviprayuktāḥ atha ihānuṣāyaḥ” iti / tad idam ajñāpakam yasmād yo viprayuktam
anuṣāyam icchatī sa etat sarvaṁ anuṣāyakṛtaṁ necchatī / kleśakṛtaṁ evecchatī/

때문에¹²⁸⁾ 선한 마음이 발생하는 것은 애초에 불가능하게 된다. 그러나 실제 일상경험에서는 선한 마음이 발생하기 때문에 수면은 심불상응행법이 아니고 심상응행법이라는 논리이다.¹²⁹⁾

분별론자의 견해에 대한 유부의 이상과 같은 비판에 대해 세친은 위의 반론에서 드러나듯이 일단 분별론자를 변호하는 입장을 취한다. 그 논리는 앞서 유부가 인용한 『잡아비담심론』에서의 수면의 작용은 수면이 발현되어 심상응행법으로 작용할 때의 기능을 말하는 것이지 심불상응행법, 즉 잠재적 원인으로 존재할 때의 작용을 말하는 것이 아니라는 식으로 구분함으로써 심불상응행으로서의 수면의 존재 가능성을 옹호한다.¹³⁰⁾

3. 세친의 논박과 경량부적 대안의 제시

이상과 같은 유부의 반론에 대해 세친은 이제 유부나 분별론자가 주

128) AKVy 443₃₀₋₃₁: yasmāt kṣiṣṭavasthayaṃ kuśalavasthayaṃ anyasyaṃ va te viprayukta vartanta iti/

129) 그렇다면 유부는 심상속에 선심이 발생했을 때 불선심은 어디에 존재한다고 보는가? 『구사론』 본문에서는 이 문제가 직접적으로 다루어지지는 않으나, 유부가 이 문제를 '득' 개념을 통한 해결하려 했으리라는 점은 충분히 예측할 수 있다. 유부 심리학에서는 중생의 마음에 선심이 발생했을 때 동일 찰나에 번뇌심이 공존할 수는 없다. 선한 마음이 일어날 때에는 대선지법에 속하는 심소들이 발생하지 번뇌가 일어나지는 않는다는 것이 심소의 동시발생(俱生)의 원리이기 때문이다. 중생의 마음에 선심이 일어났을 때에도 그 중생은 번뇌와의 획득(得) 관계를 완전히 단절하지 못했기 때문에 번뇌의 획득은 여전히 심상속내에 존속하게 되고, 이것이 언제라도 다시 조건이 갖추어지면 번뇌가 재생할 수 있게 하는 토대가 된다.

130) 야쇼미트라는 다음과 같이 설명한다. "[이러한 모든 것들은] 분명히 발현된 [번뇌]에 의해 행해지는 것이라는 의미이다. 그리고 발현된 번뇌가 항상 잔류하지는 않는다는 것은, 선한 마음이 실제로 경험된다는 점에서 증명된다."

(AKVy 444₄₋₆: paryavasthanakṛtāṃ evety arthah / paryavasthanāṃ ca na nityasamnihitāṃ bhavattī kuśalopalambhasiddhiḥ /)

장하는 마음과의 상응·불상응이라는 이원적 틀을 뛰어넘어 경량부의 번뇌 종자설¹³¹⁾이라는 새로운 수면 해석을 제시한다.

[세친의 경량부 옹호:] 하지만 [수면을 심상응행법이라고 주장하는 유부나 심불상응행법이라고 주장하는 분별론자 간의 논의보다는 이 복합어의 이해에 있어서] 경량부 논자들의 견해가 가장 뛰어나다.

[유부:] 경량부 논자들은 [이 복합어를] 어떻게 이해하는가?

[세친: 경량부의 번뇌론] [경량부 논자들은] ‘욕탐 수면’이란 복합어는 ‘욕탐의 수면’으로 분석되어야 한다고 본다.¹³²⁾ 그리고 수면은 심상응행법도 아니고 심불상응행법도 아니다.¹³³⁾ 왜냐하면 이 [수면이란 욕탐(번뇌)과] 별도의 실체(dravyāntara)로 존재하는 것이 아니기 때문이다.¹³⁴⁾ 다시 말해, 잠재(잠든) 상태의 번뇌를 ‘수면’(anuśaya)이라고 부르고 각성(깨어난) 상태의 [번뇌를] ‘발현[된 번뇌]’ (纒, paryavasthāna)라고 부르기 때문이다. [즉, ‘수면’이나 ‘전’이나 별도의 실체를 의미하는 것이 아니고 번뇌의 두 존재 양상일 뿐이다.]

[유부:] 그러면 [번뇌의] 잠재 상태(prasupti)란 무엇을 말하는가?

[세친:] 아직 표층 의식으로 현현하지 않은 [번뇌]가 종자 상태(bijabhāva, 煩惱種子)로 유지되는 것을 말한다.

[유부:] [번뇌의] 각성 상태(prabodha)란 무엇을 말하는가?

[세친:] 번뇌가 표층 의식으로 발현된 상태를 말한다.

[유부:] [그러면] 이 [번뇌의] 종자 상태(bijabhāva, 煩惱種子)라고 불리는 것은 [다시] 무엇을 말하는가?

131) 『구사론』에 보이는 경량부 번뇌 종자설의 선구인 상좌 슈리라타의 번뇌수계(煩惱隨界, *kleśānudhātu) 설과 관련된 상세한 문헌학적 논의는 Park (2013b 출판 예정) 제3장 참조.

132) 여기까지는 분별론자 계열의 해석과 입장이 유사하다.

133) 이 구절에서 세친은 경량부의 입장이 분별론자/독자부의 입장과 구분됨을 분명히 한다. 즉 ‘새로운 번뇌를 낳는 능력’으로서의 번뇌 종자의 존재 양태는 심불상응행법과는 구분되는 독특한 것이기 때문이다. 수면이 심불상응행법이라는 이들은 탐욕 등의 심소법과 별도로 수면이 존재한다고 주장한다.

134) AKVy 444ḡ: śaktirūpasya bijasya rāgādibhyo 'narthāntaratvat/

[세찬:] 이것은 예전에 일으켰던 번뇌로부터 생겨,¹³⁵⁾[새로운] 번뇌를 일으키는 인간의 심신(ātmabhāva, 즉 감각의 토대)¹³⁶⁾ 속에 내재된 잠재[능]력(śakti)을 말한다.

[즉, 번뇌의 종자 상태란 심신에 내재된 번뇌의 잠재력일 뿐이며 별도의 실체로 간주되지는 않는다.]

[비유] 예를 들어, [과거의] 지각 경험(anubhavajñāna)으로부터 생겨, [인간의 심신 속에 내재된] 기억(smṛti)을 일으키는 잠재력(śakti)과 같은 것이다. 비유하자면, 벼의 알곡(즉, 벼씨)으로부터 생긴 벼의 줄기 등이, [새로운] 벼의 알곡을 생산해내는 능력 같은 것이다.¹³⁷⁾ 하지만 번뇌들의 종자(kleśāṇaṃ bijārtha)가 별도의 존재(arthāntara)로서 심불상응행법인 수면이라고 주장하는 자(즉, 분별론자)라면, 기억의 종자(smṛtibija)도 별도의 존재라고 주장할 것이다.¹³⁸⁾ (이런 식으로 결국

135) AKVy 444₁₆: kleśaja pūrvotpannakleśajanita /

136) AKVy 444₉: ātmabhāvasyaśrayasya /

137) 아쇼미트라에 따르면, 이 비유의 포인트는 벼의 줄기 등이 벼의 알곡과 구분되는 별도의 실체, 즉 어떤 형태의 불상응행법이 아니라는 점을 예증하기 위함이다. 결국 모든 현상의 발생은 인과의 흐름에 의해 비단절적으로 일어나는 과정적 현상이다. 즉, 원인은 결과와 분리된 독립된 실체로서 존재하지 않는다. (AKVy 444₁₁₋₁₃: yathanubhavajñānaja smṛtyutpadanaśaktir na dravyantarabhūta tadvat / smṛtyutpadanaheṭur dravyantarabhūtaḥ kaścīd viprayukta ity āśankya dṛṣṭāntaram upanyasyati yathā caṅkurādinam iti vistarah /)

138) AKBh 278₁₆-279₁: evaṃ tu śādhu yathā sautrāntikanāṃ / katham ca sautrāntikanāṃ / kāmaragasyānuśayaḥ kāmaraganuśaya iti / na caṇuśayaḥ saṃprayukto na viprayuktas tasyādravyantarātvaṭ / prasupto hi kleśo 'nuśaya ucyate / prabuddhah paryavasthanam / ka ca tasya prasuptiḥ / asaṃmukhibhūtasya bijabhāvanubandhaḥ / kaḥ prabodhah / sammukhibhavaḥ / ko 'yam bijabhāvo nama / ātmabhāvasya kleśaja kleśotpādanaśaktiḥ / yathanubhavajñānaja smṛtyutpadanaśakti yathā caṅkurādinam śalīphalaja śalīphalotpādanaśaktir iti / yas tu kleśāṇaṃ bijārtham arthāntaram viprayuktam anuśayaṃ kalpayati tena smṛtibijam apy arthāntaram kalpayitavyam jayate/ 『구사론』의 상기 구절은 다음 논쟁으로 마무리된다:

[유부:] 그렇다면 육육경(六六經) 같은 경전에서 “이 사람의 즐거운 느낌 속에는 탐욕 수면이 존재한다”라고 할 때 번뇌가 곧 수면인 것은 [어떻게 이해해야 하나?] [세찬:] “[탐욕 수면이] 존재한다”는 경전의 문구가 있다고 해서 그것이 곧 수면을 나타내지는 않는다.

분별론자의 수면 심불상응행설도 세친에 의해 비판된다.)

경량부 번뇌론의 핵심이 담긴 상기 구절은 다음 장에서 집중적으로 분석될 것이다.

V. 세친의 경량부적 번뇌 종자론

경량부에 있어서는 번뇌의 종자 상태(bijabhāva), 즉 잠재 상태가 ‘수면’(隨眠, anuśaya)이고, 번뇌의 발현 상태가 ‘전’(纏, paryavasthāna)이다. 번뇌의 종자 상태(=번뇌 종자), 즉 수면은 마음과 상응하는 현상(심상응행법)도 상응하지 않는 현상(심불상응행법)도 아니다.

수면은 마음과 상응하는 현상이 아니라는 것은 경량부가 구상하는 수면은 유부에서 주장하듯이 마음으로 자각할 수 있는 심리현상(心所)이 아니라는 말이다. 수면이란 현상은 아직 의식현상으로 나타나기 이전의 심신내의 어떤 잠재 상태를 말하며, 우리가 인식대상(alambana)으로 포착하거나 자각(svasaṃvedana)할 수 있는 의식내의 사건이 아닌 것이다.

경량부의 수면은 또한 분별론자들이 주장하듯이 마음과 상응하지

[유부:] 그러면 언제 [탐욕 수면이] 존재한다는 말인가?

[세친:] [탐욕 수면은] 잠재 상태(prasupta)일 때 존재한다. 혹은 [경전의] 이 [욕수면이란 말은] 그 원인을 나타내는 비유적인 어법(upacāra)으로 이해되어져야만 한다. 이 문제에 대한 논쟁은 이 정도에서 멈추도록 하자. [왜냐하면 논쟁점이 있어도] 논서의 저술은 계속 진행되어야 하기 때문이다. (AKBh 279₁₋₄: yat tarhi sūtre kleśa evānuśaya uktah śaṣṣaṭke "so 'sya bhavati sukhayāṃ vedanāyām rāgaṇuśaya" iti / bhavatīti vacanan nasau tadaivanuśayah / kadā tarhi bhavati / yadā prasupto bhavati / haitau va tadupacara eva draṣṭavyah / tiṣṭhatu prasaṅgah / śaṣṭraṃ pravarttatam /)

않는 현상(심불상응행법)도 아니다. 분별론자들이 생각하는 심불상응행법으로서의 수면이란 심상속의 찰나적 변화와 별도로 존재하면서 번뇌 발생의 근본 원인 역할을 하는 어떤 심층의 흐름을 의미하는데,¹³⁹⁾ 이는 심신(心身) 그 어느 쪽에도 속하지 않는 것이다. 그런데 이제 경량부에서 말하는 수면이란 분별론자가 주장하듯이 심상속과 독립적으로 존재(심불상응)하면서 표층의식의 흐름에 악영향을 미치는 어떤 제3의¹⁴⁰⁾ 흐름을 지칭하는 것도 아니다.

1. 번뇌 종자(수면)는 어떻게 존재하는가?

수면이 마음과 상응(심상응)하는 심리 현상도 아니고 심신과 별도로 존재(색심불상응)하는 제3의 현상도 아니라면 무엇인가? 경량부의 수면, 즉 ‘번뇌의 종자 상태’(번뇌 종자)란 어떻게 존재하는 것인가?

바로 이 질문에 답하는 과정에서 이전 전통과 다른 경량부 번뇌론의 사상적 혁신성이 드러난다. 세친에 따르면, 번뇌의 종자 [상태]란 ‘인간 존재(ātmabhāva), 즉 인간의 심신(nāmarūpa)¹⁴¹⁾ 속에 내재되어 있으

139) 유부에 있어서 심불상응행법이란 원래 色心不相應行法(rūpa-citta-viprayukta-samskāra-dharma)의 줄인 말인데, 이는 물질도 아니고 정신도 아닌 어떤 제3의 형성력(行, saṃskāra)을 지칭한다. 유부가 말하는 심불상응행법의 대표적인 것이 ‘획득(得, prāpti)’이나 ‘생명력(命根, jīvitendriya)’ 같은 것이다. 이들은 물질현상도 심리현상도 아니면서, 인간의 오온이 특정한 도덕적 정체성이나 생명의 연속성을 지니게 하는 무형의 힘을 말한다. 분별론자들이 사용하는 ‘심불상응행법’ 개념의 뉘앙스는 이와는 사뭇 다르며 마음과 별도로 존재한다는 점에 중점이 두어진 개념으로 보인다. 심불상응행법에 대한 자세한 논의는 Cox(1995: 79-105) 참조.

140) 각주 139 참조.

141) 『구사론』 「근품」에는 ‘종자’ 개념에 대한 세친의 고전적인 정의가 나오는데, 여기서도 종자는 인간의 몸과 마음(nāmarūpa)을 토대로 업의 과보를 발생시키는 능력으로 간주된다: “그렇다면 이 ‘종자’라고 불리는 것은 무엇인가? [종자란] 즉각적으로나 상속을 통해서 [업의] 과보를 일으키는데 능력이 있는 몸과 마음을 말한다.” (AKBh 64₄₆ kim punar idam bījaṃ nāma / yan nāmarūpaṃ phalotpattau

면서 과거에 번뇌를 일으켰던 성향에 의존하여 새로운 번뇌를 일으키는 잠재력(śakti)'을 의미한다. 여기서 '과거에 번뇌를 일으켰던 성향에 의존한다'는 말은 우리의 심신 속에 내재된 번뇌 종자란 과거에 우리가 반복적으로 일으켰던 번뇌에 의해 생성되고 축적·유지된다는 말이다. 정리하자면, 번뇌의 종자, 즉 수면은 '과거에 번뇌를 일으켰던 전력에 의해서 우리 심신 속에 심어지고 축적되어 새로운 번뇌를 일으키도록 하는 잠재력'이라고 할 수 있다. 그런데 상기 「수면품」에서 세친은 수면이 심신과 분리된 별도의 실체가 아니라는 점을 거듭 강조한다. 이는 모든 악의 근원을 우리의 심신 내에 존재하는 번뇌에서 찾으려는 경량부의 문제의식을 보여주는 것이다. 이에 대해 가토 준쇼(加藤純章, 1990: 14)는 선·악심이 저장되는 장소는 결국 인간의 심신이 아니겠느냐고 일갈한다. 즉, 경량부의 수면이란 의식현상도 물질현상도 아니며, 결국 인간의 심신의 저변에 뿌리를 둔 번뇌의 잠재력을 지칭하는 것이다.

하지만 유부의 제법 분류의 관점에서 보자면, 수면의 존재 양태에 대한 경량부의 이상과 같은 기술은 극히 모호하다. 유부의 5위75법 체계 내에서 '잠재력'(śakti)이라는 현상을 정확히 어떤 다르마의 범주에 배속시켜야 할지 그 실체가 명확하지가 않다는 말이다. 잠재력으로서의 수면은 색법도 아니고, 심·심소법도 아니며 그렇다고 심불상응행법도 아니다. 그리고 인과적 작용력을 가진다는 점에서 열반과 같은 무위법(asamṣkṛtadharma)은 더더욱 아니다. 유부적 관점에서 보자면 경량부의 '잠재력'이란 그 자성이 확인 가능한 다르마(dharma)가 아니기 때문에 인정될 수 없다. 이는 유부의 다르마 체계에는 포함될 수 없는 방외의 개념이며, 유부와는 이질적인 경량부의 법체계에 속하는 개

념이다. 이렇게 볼 때 세친이 옹호하는 경량부의 ‘잠재력’이란 개념은 유부의 다르마 체계에 대한 그의 비토(veto)를 상징하며, 경량부적 사유의反유부적 성향을 보여준다고 할 수 있다.¹⁴²⁾

2. 육근(六根)과 ‘인간존재’

여기서 ‘잠재력’이 소장되는 장소로서 세친이 중시하는 ‘인간존재’(ātmabhāva)란 표현에 대해 잠시 생각해 보자. ‘인간존재’란 용어는 기본적으로 심신(心身, nāmarūpa)의 총합을 의미한다.¹⁴³⁾ ‘인간존재’란 말을 『구사론』 2장 「근품」에서 세친이 즐겨 쓰는 유사 표현으로 바꾼다면 「[감관이라는] 토대」(āśraya)가 되는데,¹⁴⁴⁾ 이는 여섯 가지 감각기관(六處=六根)을 나타낸다.¹⁴⁵⁾

그런데 『구사론』에서 육근이라고 할 때의 ‘근’(根, indriya)이란 감각

142) 물론 수면의 잠재적인 측면을 발견한 것은 경량부가 처음이 아니며 『이부종륜론』에 보이는 대중부나 『대비바사론』의 분별론자들에 의해서이다. 하지만 이들은 수면이 표면화된 심리현상이 아니라는 측면에서 심불상응행이라고 분류는 했지만 이 심불상응으로서의 수면이 인간의 심신과 어떤 인과적 관계를 형성하는 지에 대해서는 명확한 그림을 보여주지 않았다. 경량부적 사유는 바로 이러한 잠재력으로서의 수면이 인간의 심신에 내재하는 번뇌 발생의 힘이라고 규정하고 이 수면이 인연화합에 따라 대상에 반응하는 양상이 번뇌라고 이해한 것이다. Park(2013b 출판 예정) 제4장; 加藤(1990: 1-22) 참조.

143) 각주 141 참조.

144) “[구사론에서] 번뇌를 끊었느냐 아직 못 끊었느냐 하는] 이러한 [구분은] ‘감관이란 토대의 특정한 상태’(āśrayaviśeṣa)에 의거해 성립하는 것이다’라고 했는데, 이는 ‘인간존재의 특정한 [인과적] 상태’로부터 그들이 번뇌를 끊었느냐 아직 못 끊었느냐 하는 것이 성립한다는 [의미이다.]” (AKVy 147₅₋₇: āśrayaviśeṣat etat siddhyatīti / ātmabhāvaviśeṣat etad vyavasthānam eṣaṃ prahīṇaḥ kleśa eṣaṃ aprahīṇaḥ kleśa iti siddhyati /); Schmithausen (1987: 53): “... this is a restriction confirmed by the Śrāvakabhūmi interpreting atmabhava as the Six Senses (śaḍayatana) - viz. the five material sense-faculties (plus their gross support, i.e., the body?) and mind - which ... have arisen from [the process of karmic] Maturation.”

145) AKBh 476₁₇₋₁₈: kaḥ punar anayoḥ āśrayaḥ / śaḍayatanaṃ /

기관 자체가 아니라 눈 등(cakṣurādi)의 감각기관¹⁴⁶⁾이 대상을 지각할 때 가지는 월등한 지배력(ādhipatyā, 増上力)을 나타낸다.¹⁴⁷⁾ 여기서 ‘월등한 지배력’이란 지각의 발생에 있어서 감각기관이 감각대상과 같은 여타의 요인들보다 한층 중요한 역할을 수행한다는 의미이다. 왜냐하면 육근은 감각지각의 질적인 차이를 산출하는 주된 요인이기 때문이다.¹⁴⁸⁾ 아비달마 심리학에 있어서의 육근의 이러한 중요성과 관련하여 세친은 『구사론』 「근품」에서 육근(=육처)은 ‘정신현상의 토대’(cittāśraya)일 뿐만 아니라 ‘인간 존재의 가장 중요한 근본 바탕’(maulam sattvadravyam)이라고 말한다.¹⁴⁹⁾ 이는 단지 육근이라는

146) 눈 등의 감각기관도 눈 자체가 아니라 눈을 덮고 있는 점묘한 신경물질(rūpaprasāda)을 의미한다.(AKBh 5₂₇)

147) AKBh 38₄: ata adhipatyārtha indriyarthah /

148) 『구사론』은 지각 발생에 있어서 감각기능의 주도적 역할에 대해 다음과 같이 말한다: “왜냐하면 훨씬 더 강한 힘이 ‘증상력’의 [의미이기] 때문이다. 눈의 [대상인] 색깔을 지각함에 있어서는 눈이 [다른 무엇보다] 훨씬 더 강한 지배력을 가진다. 왜냐하면 [눈은 하나라도] 일체의 색깔을 지각함에 있어서 보편적인 원인 역할을 하며, 지각[의 예리함이나 둔함 등]은 [눈의] 예리함, 둔함 등에 따라 결정되기 때문이다.” (AKBh 39₁₀₋₁₂: adhikam hi prabhutvam adhipatyam / cakṣuṣaś cakṣūrūpopalabdhyā adhikam aiśvaryam / sarvarūpopalabdhyau sāmānyā-kāraṇatvāt tatpāṭumandatādyanuvidhānāc copalabdheh / na rūpasya /)

149) 이러한 육근은 아비달마에서 모든 심리현상이 발생하기 위한 물질적 토대가 된다는 점에서 ‘의지처’(所依 āśraya)라고도 불린다. 육근은 또한 심신으로 구성된 인간존재 전체를 지칭하기 때문에 결국 생사윤회의 토대 역할을 하게 되며, 이런 점에서 아비달마 존재론의 중심적 역할을 담당한다. 세친은 『구사론』에서 이 점을 다음과 같이 강조한다: “여기서 마음 [발생의] 의지처(cittāśrayaḥ)가 되는 것은 여섯 가지 감각기능(ṣaḍindriyāṇi)이다. 그리고 이 여섯 가지 감각기능(육처)은 인간존재의 가장 중요한 근본 바탕이다.” (AKBh 40₁₄: tatra cittāśrayaḥ ṣaḍindriyāṇi / etac ca śaḍāyatanaṁ maulam sattvadravyam/)

육근은 ‘여러 심리작용이 발생하는 관문’이란 의미에서 육처(六處, śaḍāyatana)라고도 불린다. 한편 육근의 대상이 되는 육경(六境)은 의지처인 육근에 의존해 인식되는 수동적 대상이라는 의미에서 ‘의존적 존재’(能依, āśrita)라고 한다. 이렇게 볼 때 심리현상의 발생에 있어서 육근의 역할이 지대하다는 점에서 아비달마의 심리학을 ‘육근의 심리학’이라고도 부를 수 있다. 박창환(2013a 출판 예정), 『구사론 주 세친과 체화된 마음』 참조.

감관이 인간의 의식 활동에서 중요한 물적 토대 역할을 하기 때문만은 아니다. 그보다는 인간존재의 중심인 감각기능이 대상에 대해 어떻게 반응하느냐에 따라 그 인간의 도덕적인 청정과 염오가 결정되고, 이것이 결국 그 개인을 윤회상속의 어두운 터널로 빠져들게 한다는 점에서 거시적인 윤회사적 의미를 내포하고 있는 것이다.¹⁵⁰⁾ 욕근을 ‘토대’(āśraya)라고 부르는 것은 이와 같이 인간 존재의 모든 것이 욕근을 중심으로 돌아가고 욕근에 의존(āśrita)하기 때문이다.

이렇게 볼 때, 우리가 경험하는 심리현상들의 색깔은 우리의 욕근이 지각 대상에 어떤 식으로 반응하느냐에 따라 결정된다. 본고에서 다루고 있는 번뇌란 것도 바로 우리의 감각기능이 대상에 과도하게 집착함으로써 생긴 부정한 심리현상이다. 이때, 번뇌의 발생에 있어서는 감관의 생리적, 기질적 조직과 반응 양태가 본질적인데, 이러한 조직을 『구사론』에서는 ‘감관의 특수한 상태’(āśrayaviśeṣa)라고 부른다. 이러한 감관의 특수한 상태는 또한 과거 업이 개인의 윤회·상속 과정을 통해 전승되는 과정에서 감관 속에 축적된 종자 상태(bijabhāva)를 의미하기도 한다.¹⁵¹⁾ 따라서 앞서 언급한 종자 상태의 수면(anuśaya)이란 것도 결국 ‘감관의 특수한 상태(āśrayaviśeṣa)’를 나타낸다고 볼 수 있다. 세친이 수면을 ‘인간존재에 내재된 번뇌 발생의 잠재력’이라고 했는데 이는 인간의 감각기능(根, indriya) 속에 내재되어 있는 번뇌 종자 혹은 업종자의 추세를 말하는 것이다. 이렇게 감관 속에 축적된 업종자의 세력이 감각기능의 기질적 특성을 결정하고 이 기질적 특성이 다시 대상에 대한 반응 양태를 좌우한다.

그런데 이렇게 감관 속에 축적된 업종자는 개인별로 차이가 나는데,

150) “욕근은 생사윤회(saṃsāra)의 토대 역할을 한다.” (AKBh 40_ḥ: pravṛtter āśrayaḥ śaḍindriyani /) ; AKVy98₂₁₋₂₂: tatra śaḍāyatanam mūlasattvadravyabhūtam saṃsaratīti pravṛtter āśrayaḥ /

151) 각주 159의 본문 한글역 참조.

불교에서 그 개인차란 인간이 업을 짓고 그 과보를 받는 과정에서 형성된 윤회사의 개인적 특수성에 기인한다. 다시 말해 감관의 특정한 반응 양식은 결국 그 개인이 자신의 윤회·상속의 시간 속에서 어떤 업종자들을 축적해 왔고 또 어떤 인과적 단계에 놓여 있느냐에 의해 결정되는 것이다.

3. 상속전변차별(相續轉變差別)의 메커니즘

『구사론』에서 세친은 이러한 개인별 업종자의 전승과 전변, 그리고 최종적인 과보의 생성 과정을 설명하기 위해 ‘상속전변차별’(saṃtati-pariṇāma-viśeṣa)이라는 전문 용어를 사용한다.¹⁵²⁾ 여기서 ‘상속’(相續, saṃtati)이란 과거 업에 의해 형성된 업종자가 과거·현재·미래에 걸쳐 인과 관계를 형성하고 지속적으로 유지·전승되는 것을 말한다.¹⁵³⁾ ‘전변’(轉變, pariṇāma)이란 이러한 업상속이 매 찰나 새롭게 생성되고 소멸하면서 겪게 되는 변화 과정을 의미한다.¹⁵⁴⁾ ‘차별’(差別, viśeṣa)이란 이러한 상속·전변의 과정 끝에 도래하게 되는 업이숙(業異熟)의 최후의 순간을 말하는데, 이 순간은 그 이전의 상속·전변 과정과는 달리 업의 과보를 최종적으로 산출하는 능력을 갖추게 되기 때문에 그 이전의 전변 과정과는 차별된다는 의미에서 ‘특수한 전변’ 혹은 ‘전변의 차별’이라고 한다.¹⁵⁵⁾ 간단히 말해, ‘상속전변차별’이란 업의 종자가

152) 상속전변차별 개념의 사상사적 형성 과정에 대한 문헌학적 탐구로는 Park(2013b) 출판 예정: 235-378) 참조.

153) AKBh 64₇: ka ceyam̐ santatiḥ / hetuphalabhūtas traiyadhvikāḥ saṃskārāḥ / 154) AKBh 64₆₋₇: ko 'yam̐ pariṇāmo nāma / santater anyathatvam /

155) 『구사론』 제9장 「파이품」 말미에 상속전변차별 개념에 대한 세친의 유명한 정의가 등장한다: “그러면 무엇이 ‘상속’이고 무엇이 ‘전변’이며 무엇이 ‘차별’인가? 업을 짓고 나서 끊이지 않고 계승되는 마음의 흐름을 상속이라고 한다. 그리고 그 [상속]이 [매찰나] 새롭게 발생하는 것을 전변이라고 한다. 그리고 그 [전변의

유지되고 변화하고 최후의 순간에 과보를 낳는데 필요한 업상속의 세 가지 매커니즘, 즉 연속성, 찰나성, 특수성의 개념 모두를 포함하는 세친 특유의 조어이다.

세친에 따르면 번뇌는 번뇌 종자인 수면이 심신의 상속과 함께 전변하다가 번뇌를 발생시킬 수 있는 ‘감관의 특수한 상태’에 도달하고 여기에 잠자던 번뇌(隨眠)를 촉발하는 외부의 자극(대상)과 부적절한 주의력(非理作意)이 더해지면 일어나게 된다.¹⁵⁶⁾ 번뇌의 종자란 결국 감각-반응이라는 인간 심신의 대응기제가 상속전별차별의 특정한 시점에서 내장하게 되는 번뇌 발생의 잠재적 힘을 말하는 것이다. 그리고 이것이 ‘심신에 내재된 번뇌 발생의 잠재력’이라고 정의된 수면의 의미이다.

4. 번뇌의 단절과 감관의 정화

경량부적 세친에 있어 번뇌란 유부가 주장하듯이 우리의 마음이 번뇌를 ‘획득’하느냐, 아니냐 라는 기술적인 문제가 아니다. 그것은 그러한 심리현상을 일으키는 육근이라는 인간존재의 근본 토대를 어떻게 변화시킬 것인가 라는 실존의 문제인 것이다.¹⁵⁷⁾ 『구사론』 「근품」에 보이는 다음 구절은 이 점을 잘 보여준다.

[경량부:] [번뇌를 끊었느냐, 아직 못 끊었느냐 하는] 이러한 [구분은]

마지막 순간]은 그 직후에 과보를 낳는 능력이 있어 이전까지의 전변 과정과는 차별되기 때문에 특수한 전변이라고 한다.” (AKBh 477₁₇₋₂₀ : ka punaḥ samtatiḥ kaḥ parināmaḥ ko viśeṣaḥ / yaḥ karmapūrva uttarottaracittaprasavaḥ sā samtatis tasya anyathopattatiḥ parināmaḥ / sa punar yo 'ntaram phalotpadanāsamārtthaḥ so 'nyāparināmaḥ viśiṣṭatvāt parināmaḥ viśeṣaḥ /)

156) 본고 “6. 세친의 번뇌 발생의 삼요소론” 참조.

157) 박창환(2013a 출판 예정). 「구사론주 세친과 체화된 마음」 참조.

‘감관이란 토대의 특정한 상태’(āśrayaviśeṣa)¹⁵⁸⁾에 의거해 성립하는 것이다. 왜냐하면 성자들에 있어서는 [진리에 대한] 통찰(見道)과 반복된 수행도(修道)의 힘에 의해서, 그렇게 끊어야 할 번뇌들이 다시는 고개를 들지 못하도록 [감관이란] 토대(āśraya)가 [완전히] 다른 상태로 변화하기(轉依) 때문이다. 따라서 예컨대 불에 타버린 뱀새[가 더 이상 성장할 수 없는 것]처럼 [수행자의 감관이란] 토대가 [번뇌 발생의] 종자를 [완전히] 소멸시킨 상태’(abijībhūta)가 되거나 세간도(世間道)에 의해 종자 상태(bijabhāva)의 [번뇌가] 손상되었을 때, 이를 ‘번뇌를 끊어 낸 [성자]’라고 하는 것이다. 이와 반대의 상태는 ‘아직 번뇌를 끊어 내지 못한 사람’이라고 하는 것이다. [따라서 유부가 경전을 해석하듯이,] 아직 번뇌를 끊어 내지 못한 사람에게 그 [번뇌]를 ‘소유’(samanvāgata, prāpti)의 경전적 표현)하고 있다고 하거나 번뇌를 끊어 낸 사람에게 그 [번뇌]를 ‘소유’하고 있지 않다고 하는 것은 가설적인 표현(prajñāpyate)에 지나지 않는다.¹⁵⁹⁾

경량부 세친에게 있어 아라한(arhat)이란 번뇌의 뿌리인 수면, 즉 육근에 내재된 번뇌의 종자(bija)를 수행력을 통해 모두 끊어낸 성자를 일컫는다. 이것이 위에서 말하는 “감관이란 토대가 [번뇌 발생의] 종자를 [완전히] 소멸시킨 상태 (abijībhūta)”에 도달한 성자이다.¹⁶⁰⁾ 하지

158) 이에 대한 야쇼미트라的主석은 각주 144 참조.

159) AKBh 63₂₀₋₂₅: āśrayaviśeṣad etat sidhyati / āśrayo hi sa aṛyaṇam darśanabhavanamargasamarthyat tathā parāvṛtto bhavati yathā na punas tatpraheyāṇam kleśāṇam prarohasamartho bhavati / ato 'gnidagdhanvīhad abijībhūte āśraye kleśāṇam prahīnakleśa ity ucyate / upahatabijabhāve vā laukikena margena / viparyayaḍ aprahīnakleśaḥ / yaś caprahīṇas tena samanvāgato yaḥ prahīṇas tenasamanvāgata iti prajñāpyate /

160) 『구사론』 「현성품」에도 세친의 유사한 발언이 보인다. “그 [번뇌]종자를 본질로 하는 것이 완전히 뿌리 뽑히지 않았다면 어떻게 유루를 소멸시킨 자, 즉 아라한이 될 수 있겠는가 라는 이러한 논리인 것이다.”

(AKBh 376₂₁₋₂₂: atyantam anapoddhṛtāyāṃ tadbijādharmatāyāṃ akṣīṇasṛavo vā punaḥ katham arhan bhavatiṭy evaṃ yuktiḥ /)

만 번뇌의 종자를 완전히 소멸시킨 아라한도 육근을 여전히 소유하고 있기 때문에 감각과 대상의 접촉에 의해 의식현상이 발생한다. 그러나 그의 육근 속에는 번뇌의 종자인 수면이 잠재해 있지 않기 때문에 감각과의 접촉이 번뇌의 현전을 촉발하는 일은 없다. 따라서 뒤에서 논의되는 것처럼, 유부가 주장하듯이 아라한이 지각 대상에 자극 받아 집중력을 잃고 아라한과로부터 추락(退失, parihāṇi)하는 일은 없다. 아라한은 청정한 감각을 소유하고 번뇌의 씨앗인 수면을 완전히 소진시켰기 때문에 감각대상과 접촉한다고 해도 번뇌가 다시 촉발되는 일은 구조적으로 불가능하다. 한마디로 그는 ‘감관이란 토대의 완전한 전회’(轉依, āśrayaparāvṛtti)를 이룬 존재인 것이다.

Ⅵ. 세친의 번뇌 발생의 삼요소론

세친의 번뇌론이 유부의 그것과 어떻게 구분되는 지를 살펴보기 위해서 한 가지 더 논의되어야 할 것이 「수면품」에 보이는 세친의 번뇌 발생의 삼요소설이다. 세친은 번뇌가 발생하기 위해서는 세 가지 요인이 필요하다고 말한다.¹⁶¹⁾

[번뇌가] 발생할 때에는 [다음] 세 가지 요인에 의해 일어난다.

- (1) 아직 끊어내지 못한 수면(anuśaya)과 (2) [눈앞에] 현전하고 있는 지각의 대상(viṣaya)과 (3) 부적절한 주의력(ayoniśo manaskāra),¹⁶²⁾

161) 이 주제에 관한 교과서적인 해설은 Dhammajoti (2009: 342) 참조.

162) ‘부적절한 주의력’(非理作意)에 대한 중현의 설명은 매우 구체적이다: “여기(육탐수면)서는 무엇을 비리작의라고 말한 것인가? 이를테면 매우 좋은 옷을 입고, 꽃다발로 장엄하고, 향수를 바르고 화장을 하고, 곱게 장식하여 아리따운 모습으로 나타난 여인에 대해 분취(分取)라고 생각해야 함에도 유정상(想)을 일으켜, 거기에

[이 세 가지로]부터 번뇌(kleśa)는 발생한다. [k. 5-34]

예를 들어, (1) 아직 완전히 끊어내지 못하고 [그 대처법]이 파악되지 않은 탐심의 수면(rāgānuśaya)이 존재하고, (2) 애욕의 [대상에 대한] 탐심(kāmarāga)의 발현을 조장하는(paryavasthāniya) 어떤 현상이 [지각대상으로] 나타나고, (3) 그렇게 [나타난 대상]에 대하여 부적절하게 주의를 기울이고, [이런 식으로 부적절한 주의력이 등무간연(전찰나의 조건)이 될 때에만]¹⁶³⁾ 애욕의 [대상에 대해] 탐심이 일어난다. 따라서 이 [세 가지]가 순서대로 [번뇌 발생의] (1) 원인(hetu)과 (2) 그 대상(viṣaya)과 (3) [인위적] 노력(prayoga)의 힘이라고 하는 것이다.¹⁶⁴⁾

물론 이 구절 자체는 유부의 『품류족론』에서부터 그 원형이 확인되고,¹⁶⁵⁾ 세친이 『구사론』 제6장 「현성품」에서도 ‘아비달마 논서’(Abhidharma)¹⁶⁶⁾의 제명 하에 한 번 더 인용함으로써 그 점을 분명히 한다.¹⁶⁷⁾ 그러나 동일한 구절에 대해서도 경량부적 번뇌론을 전제로

주지(住持)하려는 마음과 구기하는 전도된 경각(警覺)을 비리작의라고 말하였다. (권오민, 『순정리론』 한글역); (T 29, 639a21-24: 此中何名非理作意 謂於上妙衣服花鬘嚴具 塗香彫粧彩飾嬌姿所顯女想糞聚 起有情想所住持心俱 顛倒警覺名非理作意.)

163) AKVy 485₈₋₉: tatra cabhasagatesu viṣayeṣu viparītaḥ samanantarapratyaya ity arthah /

164) AKBh 305₁₆₋₂₁: utpadyamānas tu tribhiḥ karaṇair utpadyate / aprahīṇaḥ anuśayaḥ viṣayat pratyupasthitaḥ ayoniṣo manaskarat kleśaḥ [k.5-34] tadyatha raganuśayo 'prahīṇo bhavaty aparījñataḥ kāmaragaparyavasthāniyaś ca dharmā abhasagata bhavanti / tatra cāyoniṣo manaskara eva kāmaraga utpadyate / tany etāni yathākramam hetuviṣayaprayogabalāni /

165) 『품류족론』(T 26, 702b16-19): 答欲貪隨眠 由三處起 一者欲貪隨眠未斷未遍知故 二者順欲貪纏法現在前故 三者於彼處有非理作意故. 동일한 내용이 『대비바사론』(T 27, 313c8-22)에도 확인되나 보다 직접적으로는 『잡아비담심론』에 『구사론』의 선구가 되는 문장이 보인다. (T 28, 902c21-25): 三事故起貪使 因力境界力方便力 彼貪欲使不斷不知是因力 貪欲纏所緣是境界力 彼不正思惟是方便力.

166) 『구사론』에서 “아비달마 [논서]에서”(abhidharme)라고 할 때는 일반적으로 『발지론』을 나타낸다. 그러나 때론 『품류족론』과 같은 유부 아비달마 7론 전체를 포괄하기도 한다. 지금이 바로 그런 경우이다.

167) 범어 텍스트와 번역은 각주 183 참조.

한 세친의 독법은 미묘한 차이를 노정한다. 상기 구절에서 세친은 번뇌가 발생하기 위해서는 이상의 세 가지 조건이 모두 완전히 갖추어(sampūmakāraṇaḥ) 져야 한다고 본다.¹⁶⁸⁾ 즉, 번뇌가 발생하기 위해서는 잠재적 수면의 존재와 이 수면의 발현을 촉발하는 지각 대상과 이 대상에 대한 부적절한 주의력이라는 세 가지 조건이 모두 갖추어져야 하는 것이다. 그런데 세친은 이 세 가지 조건 중에서도 우리의 심신 속에 아직 소멸하지 않고 잔존해 있는 수면(anuśaya)이 모든 번뇌 발생의 근본 원인(hetu)임을 분명히 한다.¹⁶⁹⁾ ‘대상’(viṣaya)과 ‘인위적 노력’(prayoga)이라는 여타의 조건들도 필요하지만, 수면의 존재를 번뇌 발생의 ‘주된 원인’(hetu)으로 지목한 것은 그만큼 세친이 번뇌 발생에 있어서 수면의 역할에 비중을 둔다는 말이다.

또한 세친은 여기서도 수면(anuśaya)과 번뇌(kleśa)란 두 용어를 구분하여 사용한다. 이는 수면이 번뇌 발생의 원인이라는 경량부적 입장을 반영한 것으로 보인다. 이렇게 수면을 중시하는 어법은 「수면품」의 첫머리에서 세친이 “수면(anuśaya)은 모든 생사윤회의 뿌리”라고 일갈할 때와 동일한 문제의식의 발로이다. 따라서 여기서도 세친은 여전히 잠재적 수면을 발현된 번뇌(paryavasthāna)의 원인으로 간주하는 경량부적 전제하에 있다고 볼 수 있는 것이다. 이상과 같은 관점에서, 상기 구절은 ‘순서대로’(yathākramam)라는 표현이 암시하듯이 번뇌가 수면 → 지각 대상 → 부적절한 주의라는 삼단계를 거치면서 발생하는

168) “마찬가지로 여타의 번뇌들도 [세 가지] 조건을 완전히 갖추었을 때 발생하게 된다고 이해해야만 한다.” (AKBh: 305₂₁₋₂₂: evam anyo 'pi kleśa utpadyata iti veditavyaḥ yathā sampūmakāraṇaḥ [k. 5-34d])

169) 야쇼미트라라는 욕탐 [번뇌]와 욕탐의 수면을 구분함으로써 여기서 말하는 ‘원인’이라는 것이 ‘수면’을 나타내는 것임을 분명히 한다: “원인의 힘’이란 욕탐 [번뇌]의 발생에 기여하는, 아직 완전히 끊어내지 못하고 [그 대처법이] 완전히 파악되지 않은 욕탐의 수면을 나타내는 것이다.” (AKVy 485₉₋₁₀: hetubalam kamaragotpattaye kamarāṇuśayo 'prahīṇo bhavaty aparīṇātah /)

것을 시사하는 것으로 보인다. 이는 번뇌 발생을 위한 ‘삼요소설’이 번뇌 발생을 위한 ‘삼단계설’로도 이해될 수 있음을 의미하는 것이다.¹⁷⁰⁾ 그리고 이 과정에서 그 출발점인 ‘수면’에 가중치가 두어짐은 분명해 보인다.

1. 중현(Saṃghabhadra)의 이견(異見)

세친의 이상의 논법이 상당히 ‘경량부적’이라는데 동의할 수 없다면, 이 주제에 대해 유부의 입장과 비교함으로써 이 의문을 상당 부분 해소할 수 있다. 우선 유부는 수면을 번뇌의 동의어 중 하나로만 보기 때문에 수면이 번뇌 발생의 원인이라는 것에 동의하기 어렵다. 또한 유부는 위 세 요소가 번뇌의 발생에 모두 필요하다고 보지도 않는다. 수면이 없어도 나머지 두 요소나 심지어 한 가지 요소, 즉 대상에 대한 지각만으로도 번뇌는 일어날 수 있다고 보기 때문이다.¹⁷¹⁾ 수면은 번뇌 발생의 한 요소일 뿐 필수 불가결한 근 본원인은 아니라는 말이다.

이러한 유부의 입장은 『순정리론』(*Nyāyānusāra*)에서 중현(Saṃghabhadra)이 세친의 상기 구절에 대해 논평하면서 『구사론』의 원문을 그대로 인용하지 않고 다음과 같이 수정하는 데서도 드러난다.

[세친의] 상기 구절은 수면(*anuśaya, 여기서는 번뇌의 동의어)이 (1) 원인의 힘(*hetubala)에 의해 발생하고, ... (2) 대상의 힘(*viṣayabala)

170) 실제 보광(普光)은 그런 식으로 이해한다. (『구사론기』(T 41, 317a16-18): 此三因緣如其次第 初是因力 中是境界力 後是加行力 既言加行 明知前起.)

171) 번뇌 발생을 위한 재요소들의 조합방식에 대해서는 유부 논사 별로 조금씩 강조점이 다르다. 『대비바사론』의 세우(Vasumitra) 같은 경우는 “저 숲에서 머물며 수행하는 [요가수행자들]은 대상과의 접촉이 없이도 원인(수면)이나 인위적 노력만으로도 번뇌가 발생한다”고 본다. (T 27, 989c14-16: 彼住阿練若處者雖無境界而由因力加行力故生諸雜染.)

에 의해 발생하고 … (3) [인위적] 노력(*prayatnabala)에 의해 발생한다는 것을 의미한다. 어떤 수면이라도 발생할 때에는 이러한 세 가지 원인이 모여서 [발생한다.]¹⁷²⁾

이러한 중현의 재구성과 앞서 세친의 언명의 차이는 우선 세친이 ‘번뇌’(kleśa)가 발생하기 위한 주된 원인으로 ‘수면’(anuśaya)을 지목한 반면, 중현은 이를 교묘하게 비틀어 ‘수면’이 [여타] 원인의 힘에 의해 발생한다는 식으로 표현한 것이다. 이것은 수면이 번뇌 발생의 원인이 아니고 수면도 다른 원인들에 의해 발생하는 번뇌라는 의미로 이해한 것이다.¹⁷³⁾ 여기서 중현에 의해 다른 원인으로 지목되는 것은 ‘아직 끊어지지 않음’(未斷)의 획득(得), ‘대치도의 미발생’, ‘대상(境)에 대한 미변지(未遍知)’인데,¹⁷⁴⁾ 이는 ‘끊어내지 않음’(未斷)에 중점을 둔 해석이지 세친처럼 수면 자체를 원인으로 강조하는 해석은 아니다.

또한 중현은 번뇌의 발생에는 두 유형이 있다고 한다.¹⁷⁵⁾ 그 첫째는

172) 『순정리론』(T 29, 639a10-25): 此說隨眠由因力起 … 此則說隨眠由境界力起 … 此則說隨眠由加行力起 若諸隨眠起皆具三因緣.

173) 중현의 이러한 입장은 『순정리론』의 다음 구절에서 좀 더 분명히 드러난다: “즉 부처님께서, 번뇌는 다만 무명을 근본[根]으로 삼고, 불율의(不律儀)나 비리작의(非理作意), 그릇된 분별[邪分別] 등을 원인으로 하여 생겨나는 것이라고 설하였을 뿐, 수면을 원인으로 하여 일어나는 것이라고는 설하지 않았다. 그럼에도 분별논사(分別論師)나 경부사(經部師)는 그릇되게 수면을 전(纏)의 원인이라고 주장하고 있는 것이다.” (권오민 『순정리론』 한글역) (T 29, 599a4-7: 佛說煩惱但以無明相不律儀 非理作意邪分別等爲因故生 不說隨眠爲因故起 然分別論及經部師妄執 隨眠爲纏因性.)

174) “여기서 ‘욕탐수면을 아직 끊지 않았고 변지하지 못하였다’고 함은, 세 가지 인연 때문에 ‘아직 끊지 않았고 변지하지 못하였다’고 설한 것으로, 말하자면 ‘아직 끊어지지 않음[未斷]’을 획득하였기 때문이며, 대치도가 아직 생겨나지 않았기 때문이며, [진리의] 경계(즉 4제 16행상)를 아직 변지하지 못하였기 때문이다.” (권오민 『순정리론』 한글역) (T 29, 639a7-9: 未斷未遍知欲貪隨眠者 三緣故說未斷遍知 謂得未斷故 對治未生故 未遍知境故.)

175) 『순정리론』(T 29, 639a28-b1): 以煩惱生總有二種 一從煩惱無間引生 二次所餘非煩惱起.

전 찰나의 번뇌의 직접적인 영향 때문에 다음 찰나에 다른 번뇌가 발생하는 경우인데, 이 전찰라의 번뇌가 ‘원인’(hetu)의 힘에 의해 일어난다고 할 때의 ‘원인’에 해당한다. 따라서 중현에게 있어 번뇌 발생의 ‘원인’이란 번뇌 미단(未斷)의 상태에서 전 찰나에 일어났던 동류인이나 변행인의 번뇌들을 지칭하는 말이다. 두 번째는 전 찰나의 번뇌의 영향 없이 나머지 두 요소인 ‘대상’과 ‘부주의’에 의해 번뇌가 촉발되는 경우이다. 중현은 또한 외부 대상 세계의 확실성에 의문을 제기하는 비유자(譬喻者, Darṣṭāntika) 전통의 관념론적 입장을 강하게 비판하면서 외부 대상은 분명히 실재하므로 그 대상의 힘만으로도 번뇌가 발생할 수 있고 주장한다.¹⁷⁶⁾ 이는 번뇌 발생에는 세 요소가 다 필요하다고 보는 세친의 경량부적 입장과는 구분된다.

2. 디파카라(Dīpakāra)의 불만

중현의 이러한 입장은 동일한 주제에 대한 『아비다르마디파』(*Abhidharmadīpa*)의 언급을 통해서 보다 분명히 드러난다. 여기서 『디파』의 저자는 세친의 상기 구절을 정통 유부의 입장에 맞도록 개변함으로써 구사론주 세친에 대한 유부의 불만을 표출한다.

어떤 번뇌는 세 가지 요인을 완전히 갖추었을 때 발생한다. [k. 5-359cd] 어떤 [번뇌는] 원인의 힘, [인위적] 노력의 힘, 지각대상의 힘이라는 세 가지 [전부에] 의해 일어나고 어떤 [번뇌는] 두 가지에 의해서[도] 일어난다는 의미이다. 이 중에서 ‘원인의 힘’이란 동류인이나 변행인 등의 [번뇌가] 작용하는 것을 말한다. 이는 미래의 [번뇌가] 발생하기 위해서는

176) 『순정리론』(T 29, 639b3-4): 實有唯託境界力生.; 『순정리론』(T 29, 639b4-10) 참조.

현재 작용 중인 [동류인이나 변행인 등의] ‘획득’(得)이 필요한데, 이 [획득]을 끊어 내는 것에 대해 [세존께서 이미 경전에서] 메기카(Meghika) [비구] 등에게 설하셨기 때문이다.¹⁷⁷⁾ ‘노력의 힘’이란 것도 ‘적절하지 못한 주의력’(非理作意)의 현전을 말한다. ‘대상의 힘’이란 [그 대처법을] 완전히 파악하지 못한 대상이 [지각대상으로] 현현하는 것을 나타낸다고 『아라한 퇴설경(arhatparihāṇisūtra)』에서 말한다.¹⁷⁸⁾

여기서 주목해야 할 것은 『디파』의 저자(Dīpakāra)는 번뇌 발생의 원인으로 잠재적 수면이 아니라 동류인이나 변행인 등 심상속내에서 발생한 동류나 변행의 번뇌를 지목한다는 점이다. 이는 위에서 중현이 시사한 것을 좀 더 구체화한 것이다. 이미 살펴본 바와 같이, 유부 육인 설(六因說)에서 동류인(sabhāgahetu)이란 하나의 심상속 내에서 선행하는 선심이 선심을, 불선심이 불선심을, 번뇌가 번뇌를 일으키는 경향을 말한다. 변행인(sarvatragahetu)이란 유신견 등 마음의 저변에서 일반적으로 작용하는 번뇌들이 심상속 내에서 다음 찰나의 번뇌를 일으키는 것을 말한다. 그런데 여기서 주의해야 할 것은, 유부 체계에 있어 동류인이나 변행인으로 작용하는 것은 어디까지나 마음과 상응하여 발생하는 오염된 심소들이며, 경량부에서 말하는 잠재적 수면 같은 것은 아니다. 유부에 있어서 수면은 다만 번뇌의 이명으로서 여타 번뇌들처럼 인연의 화합에 의해 발생하게 될 뿐이다.

177) AN. IV. PTS. pp. 354-358 참조.

178) ADV 295-296: kleśa utpadyate kaścīt sampūṇaiḥ kārāṇaiḥ tribhiḥ [k.5-359] hetuprayogaviśayabalaiḥ kaścīt tribhir utpadyate / kaścīt dvabhyam iti / tatra hetubalam sabhāgasarvatragadihetubhavana 'nagatotpattaye'^a vartamāna-prāptyutsarge meghikadinidarśanat / prayogabalam apy ayoniśo manaskarādisamnidhanam / pratyayabalam aparījñataviśayabhāśagamanam nidarśanam arhatparihāṇisūtram iti / a: 三友(2009: 639)에 의거 교정; Jaini (1959: 296): 'gatopattaye.

3. 아라한 퇴실(退失, parihāṇi)에 대한 논쟁

앞서 시사한 바와 같이 번뇌가 발생하기 위해서 몇 가지 조건이 필요한가라는 문제에 있어서도 유부와 경량부의 입장은 다르다. 유부는 세친이 말한 것처럼 번뇌가 발생하기 위해서는 세 가지 조건이 완전히 갖추어져야 한다고 보지 않는다. 번뇌의 유형에 따라 요구되는 조건의 가짓수도 다르다고 본다. 즉, 세 가지 조건 전부가 갖추어져야 발생하는 번뇌도 있지만, 앞서 중현이 언급한 것처럼 ‘대상’과 ‘부주의’라는 두 가지 조건만으로도 번뇌가 발생하는 경우가 있다.¹⁷⁹⁾ 또한 아라한과로부터 후퇴할 수도 있는 약한 종성을 가진 퇴법(退法, parihāṇa-dharma) 아라한의 경우에는 수면이나 잘못된 주의력이 없이 오직 대상에 대한 지각만(viṣayabaleṇaiva)으로도 번뇌가 촉발될 수 있다고 본다. 세친은 이러한 입장 차를 다음과 같이 정리한다:

마찬가지로 여타의 번뇌들도 [세 가지] 조건을 완전히 갖추었을 때 발생하게 된다고 이해해야만 한다. 하지만 그들(유부)이 주장하기를(kīla), 어떤 경우에는 원인의 힘이 없이도 오직 대상의 힘만으로도(viṣayabaleṇaiva) [번뇌가] 발생한다고 한다. 예를 들어, 퇴법(退法) [종성의] 아라한이 [인식대상의 힘만으로도 아라한과에서 후퇴할 수 있는 것과 같다.]¹⁸⁰⁾

179) 위에서 『디파』의 저자가 번뇌가 오직 두 가지 원인에 의해서 일어날 수 있다고 한 것도, 첫 번째 ‘원인의 힘’을 제외한 ‘주의력’과 ‘지각대상의 힘’만으로도 아라한에게 번뇌가 일어날 수 있음을 함의하는 것으로 읽힌다. 또한 각주 171에서 보았듯이 숲 속에 거주하는 수행자의 경우에서처럼 대상이 없이도 나머지 두 가지 ‘수면’과 ‘부주의’의 힘만으로도 번뇌가 발생하는 경우가 있다.

180) AKBh 305₂₂-306₂: evam anyo 'pi kleśa utpadyata iti veditavyah yah sampūrnakaraṇaḥ [5-34d] kadācit kīla viṣayabaleṇaivotpadyante / na hetubaleṇa / yathā parihanadharmakasyarhata iti /

이렇게 아라한도 타락할 수 있다고 보는 유부의 입장은 아라한은 결코 타락할 수 없다는 경량부의 입장과 극명히 대비된다.¹⁸¹⁾ 앞서 설명한 것처럼, 유부의 아라한은 심상속과 번뇌를 지속적으로 결합하게 하던 ‘획득’을 단절하고 ‘비획득’으로 전환한 사람이다. 하지만 타고 남은 재 밑에 잠재적 불씨가 여전히 남아 있듯이, 과거로 편입된 번뇌의 다르마는 여전히 존속한다. 그리고 아라한이 실념할 순간을 기다려 다시 현재로 부활한다. 이렇게 과거 번뇌의 재발이 가능한 것은 유부가 삼세실유설에 의거해 과거의 기억이 비록 작용을 정지당했지만 여전히 자성을 가지고 존재한다고 보며, 이 과거를 회상하는 순간 그 기억의 대상은 작용을 회복하여 번뇌를 촉발한다고 보기 때문이다. 즉, 아라한은 비록 모든 번뇌를 단절하고 대상에 대한 부적절한 관심도 기울이지 않지만 기억의 대상(viṣaya)이 존재하는 한 여전히 번뇌가 일어날 수 있는 취약한 존재인 것이다.¹⁸²⁾ 하지만 경량부 세친의 입장에서 아라한은 수면이라는 번뇌의 종자를 완전히 소멸시킨 존재이다. 또한 번뇌가 발생하기 위해서는 위에서 언급한 세 가지 조건이 다 갖추어져야 한다. 따라서 지각대상의 힘만으로 번뇌가 발생하는 경우란 있을 수 없다.¹⁸³⁾ 번뇌가 재발하는 성자를 어찌 아라한이라고 부를 수 있겠는

181) 『구사론』 「현성품」에서는 아라한과로부터의 일시적 추락을 인정하는 유부의 입장과 이를 인정하지 않는 경량부적 사유가 충돌한다: “비비사사들은 아라한과로부터의 후퇴가 가능하다고 주장한다.” (AKBh 377₅₋₆: arhattvad api tu parihaṇim varṇayanti vaibhaṣikah /); “아라한과로부터의 후퇴는 불가능하다고 경량부의 논사들은 주장한다.” (AKBh 375₁₂: arhatvad api nāsti parihaṇir iti sautrantikah /). Dhammajoti(2009: 293-300; 345; 463-464) 참조.

182) 유부의 아라한 퇴설론은 기억 대상의 실재성을 인정하는 유부 삼세실유설 최대의 논리적 난점일지도 모른다.

183) “[세친:] 아비달마 논서에서도 다음과 같이 말한다: 세 가지 상태에서부터 욕탐수면의 발생이 있게 된다.

(1) 아직 완전히 끊어내지 못하고 [그 대치법이] 파악되지 않은 애욕의 대상에 대해 탐심의 수면이 존재하고, (2) 애욕의 [대상에 대한] 탐심의 발현을 조정하는 어떤 현상이 [지각대상으로] 나타나고, (3) 그렇게 [나타난 대상]에 대하여 부적절하

가 라는 입장인 것이다.¹⁸⁴⁾

Ⅶ. 나오는 말: 세친이 본 번뇌 작용의 구조

지금까지 논의들을 모아 세친이 이해한 번뇌의 작용 구조를 재구성해 보도록 하자. 『구사론』 『수면품』에 보이는 세친의 번뇌론은 수면(隨眠)과 수번뇌(隨煩惱) 개념을 양 축으로 번뇌 전체를 체계화하려 한다. 세친은 『수면품』에서 수번뇌(upakleśa)를 정의하면서 6수면을 제외하고 『법온족론』에 나오는 모든 염오법들을 지칭한다고 말한다. 이것은 이전 전통에는 보이지 않던 개념 정의이다. 이는 세친이 번뇌를 6수면(근본 번뇌)과 그것에서 발생하는 여타의 모든 번뇌, 즉 수번뇌라는 2원적 구도로 이해하려 했음을 시사한다. 즉, 세친은 번뇌와 수번뇌의 파생 관계를 중시하는데, 이는 수번뇌를 강조하는 간다라 『심론』 계열이나 심지어 초기 유가행파의 영향으로도 볼 수 있다. 파생 관계를 중시하는 세친 번뇌론은 수면을 번뇌의 근본원인으로 간주하는 경량부의 번뇌론을 만나면서 한층 진화한다. 경량부에 따르면, ‘수면’

개 주의를 기울일 [때이다.]

[유부:] 이것은 [세 조건을] 완전히 갖추고 발생하는 번뇌에만 적용되는 것이지, [아라한트의 경우와 같이 세 조건을 완전히 갖출 필요가 없을 경우는 오직 대상의 힘만으로도 번뇌가 발생할 수 있다.]

[세친:] 도대체 어떤 [번뇌가] 조건을 완전히 갖추지 않고 발생할 수 있단 말인가?" (AKBh 376₁₆₋₁₉: abhidharme 'pi cōktam "tribhiḥ sthānaiḥ karmarāgaṇuśayasotpādo bhavati / karmarāgaṇuśayo 'prahīno bhavaty aparijñataḥ karmarāgaparyavasthāniyaś ca dharmā ābhāsagatā bhavanti tatra cayoniśo manaskāra" iti / paripūrṇotpattir evam iti cet / kasya va paripūrṇakaraṇasyotpattih /)

184) “따라서 ‘조건부 해탈’을 아라한과를 [획득한 것이라고] 할 수 없다.” (AKBh 376₁₄: tasman na samayiki vimuktir arhattvam /)

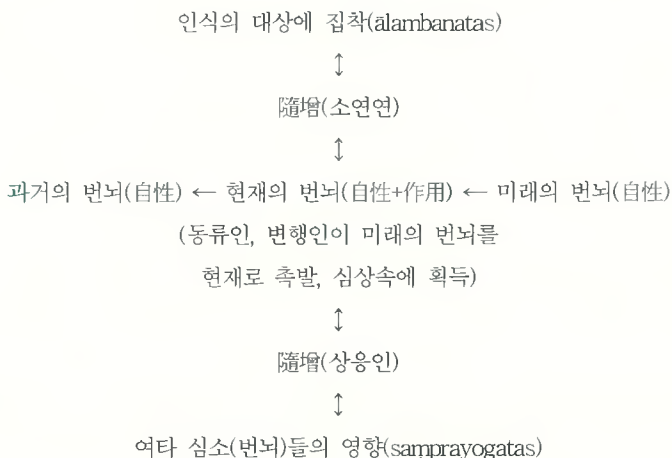
은 번뇌 종자(bijabhāva, 煩惱種子)를 의미하고 ‘전’(纏)은 번뇌의 발현 상태를 나타낸다. 이상을 종합하면, 세친의 번뇌론은 잠재 상태의 6수면을 기본에 놓고 이로부터 여섯 가지의 [근본] 번뇌가 발생하며, 이로부터 다시 파생 번뇌인 수번뇌가 출현하는 형태이다. 곧, 隨眠-纏(煩惱)-隨煩惱로 전개되는 ‘수면 전변설’의 구조를 띤다. 이는 동시 인과를 중시하는 유부의 인과론보다는 상속전변의 인과모델에 가깝다는 점에서 경량부적이다. 세친의 이러한 경량부적 번뇌론은 번뇌의 ‘잠재 상태’(隨眠)와 ‘발현 상태’(纏)를 구분하는 反설일체유부 부파들의 논쟁에 그 뿌리를 둔 것이다.

경량부의 수면은 구체적으로 “예전에 일어났던 번뇌에 의거해서 [새로운] 번뇌를 일으키는 심신(ātmabhāva, 즉 육근) 속에 내재된 잠재력(śakti)”을 의미한다. 이 개념 정의에 의거해 번뇌가 일어나는 메커니즘을 재구성해 보면 다음과 같다. 우리가 현재 일으키는 번뇌는 인간의 심신(六根)에 부정적인 영향을 미치며 번뇌 종자를 남기게 된다. 그리고 이 번뇌의 종자는 조건이 갖추어지면 언제든지 다시 새로운 번뇌를 일으킬 수 있는 잠재력으로 작용한다. 이때 번뇌의 종자란 다만 비유적 표현이며, 실제 그것이 가리키는 것은 우리의 심신을 토대로 발생한 번뇌의 생성사(生成史)와 그 관련 기억(smṛti)을 내장하고 있는 우리의 육근에 다름 아니다. 이때 마음(意根)은 다시 물질적 토대인 감각기능(根)과 감각대상(境)에 의거하여 발생한다는 점에서 결국 번뇌 종자의 담지 주체는 五根(즉, 몸)이 된다. 여기서 감각기능이란 결국 우리가 윤회의 결과물로서 받고 태어나는 이숙과(異熟果)이며, 개인의 업행의 前歷史에 의거해 자신만의 방식으로 조직된 감각의 작용 양태라는 점에서 개인의 윤회사와 직접적으로 연결된다. 즉, 우리의 육근은 과거와 현재를 매개하는 윤회상속의 물질 토대이며 수면(anuśaya)이 내재하는 보금자리이다. 그리고 우리를 괴롭히는 번뇌는

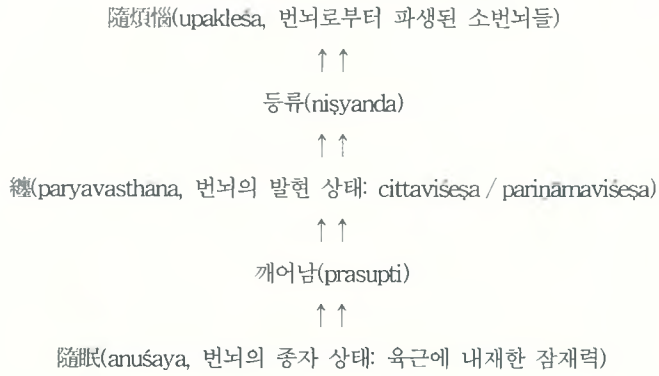
바로 이 육근에 자리를 잡은 수면으로부터 탄생한다.

이상의 논의를 도표로 정리하자면 <표2>에서와 같다. 경량부 번뇌론에서 가장 중요한 것은 잠재 상태의 수면이며 이것은 6수면이 기본이다. 이 잠자던 수면이 ‘대상’과 ‘부주의’라는 인연을 만나 깨어나면, 그것이 번뇌의 발현이다. 그리고 이 발현된 번뇌로부터 다시 여타의 소번뇌들인 수번뇌(upakleśa)가 등류과로서 발생한다. 즉 세친의 어법을 빌자면, 심신 속에서 상속전변 과정을 통해 전승되어 오던 수면이 특별한 인연을 만나 의식의 표층으로 현현하고 이 현현한 번뇌의 영향 때문에 다시 수번뇌들이 꼬리를 물고 발생하는 것이다. 이상을 통해 우리는 『구사론』의 ‘상속전변차별’(santati-pariṇāma-viśeṣa) 개념에서 확인되었던 세친 특유의 전변설이 번뇌론에서도 그 맥아를 드러내고 있음을 알 수 있다.

<표1> 설일체유부 번뇌의 작용 구조



<표2> 경량부 번뇌의 작용 구조



참고문헌

1차 문헌

Sanskrit Sources

ADV : *Abhidharmadīpa*. Jaini, Padmanabh S., ed. *Abhidharmadīpa with Vibhāṣā prabhāvṛtti*. Tibetan Sanskrit Works Series 4. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, [1959] 1977.

AKBh: *Abhidharmakośabhāṣya*. Pradhan, P., ed. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. 2d ed. Tibetan Sanskrit Works Series 8. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1975.

AKVy: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. Wogihara Unrai, ed. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā: The Work of Yaśomitra*. Tokyo: The Publishing Association of the Abhidharmakośavyākhyā, 1932.

Dwārikādās Śāstrī, ed. *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*. Varanasi: Bauddha Bharati, 1987.

AS: *Abhidharmasamuccaya*. Pradhan, P., ed. *Abhidharma Samuccaya of Asanga*. Visva Bharati Studies 12. Calcutta: Visva Bharati Santiniketan, 1950.

ASBh: *Abhidharmasamuccayabhāṣya*. Tatia, Nathmal, ed. *Abhidharma-samuccayabhāṣyam*. Tibetan Sanskrit Works Series 17. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1976.

Yogācārabhūmi. Bhattacharya, Vidhushekhara, ed. *The Yogācārabhūmi of ācārya Asaṅga*. Part 1. Calcutta: University of Calcutta, 1957.

Tibetan Sources

Abhidharmakośabhāṣya. Peking No. 5591 (gu, ngu); sDe dge No. 4090 (ku, khu).

Pūrṇavardhana's *Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī*. Peking No.5594 (ju, nyu); sDedge No. 4093 (cu,chu).

Sthiramati's *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthanāma*. Peking No. 5875 (to, tho); sDedge No. 4421 (tho,do).

Yogācārabhūmi. Peking Nos. 5536-5543 (dzi, wi, zhi, zi, 'i, yi); sDe dge Nos. 4035-4042 (tshi, dzi, wi, zhi, zi, 'i).

2차 문헌

- 권오민 (2012), 『상좌 슈리라타와 經量部』, CIR 씨·아이·알.
- _____ (2009), 미출판 『순정리론』 한글번역, 동국대 역경원 website.
- _____ (2003), 『아비달마불교』, 민족사.
- 박창환 (2013a 출판 예정), 「구사론주 세친(Vasubandhu)과 체화된 마음 (Embodied Mind)」, 『마음의 성찰: 불교편』, 서울대 출판부.
- _____ (2011), 「구사론주(kośakāra) 세친(Vasubandhu)과 『능가경』(Lankāvatārasūtra)」, 『인도철학』 제32집.
- _____ (2010), 「구사론주 세친의 극미(paramāṇu) 실체론 비판과 그 인식론적 함의」, 『불교학리뷰』 8호.
- _____ (2009), 「法稱(Dharmakīrti)의 감각지각(indriyapratyakṣa)론은 과연 經量部적인가?」, 『인도철학』 제27집.
- 대림 스님 · 각목 스님 공동 번역 및 주해 (2002), 『아비담마 길라잡이』 (상) (하), 초기불전연구원.
- Anacker, Stefan (1984), *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Cox, Collett (1995), *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence -An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyansāra*, Vol. Monograph Series XI, Studia Philologica Buddhica. Tokyo.
- _____ (2004), "From Category to Ontology: the Changing Role of Dharma in Sarvāstivāda Abhidharma", *Journal of Indian Philosophy* 32: 543-597.
- Dessein, Bart (1999), *Saṃyuktābhidharmahṛdaya (Heart of Scholasticism with Miscellaneous Additions) Part I, II, III*. Delhi, Motilal.
- Dhammajoti Bhikkhu (2009), *Sarvāstivāda Abhidharma*, The Center of Buddhist Studies, Univ. of Hong kong.
- Frauwallner, Erich (1995), *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, SUNY.
- Ikeda Rentaro 池田 練太郎 (1979), 「『俱舍論』 隨眠品における煩惱論の特質」, 『仏教學』 7.
- Katō Hiromichi 加藤宏道 (1982), 「隨眠のはたらき」, 『仏教學研究』 38, pp.

- Katō Junshō 加藤純章 (1989), 『経量部の研究』, 東京, 春秋社.
- (1990), 『随眠: anuśaya』, 『仏教學』 28, pp. 1-32.
- Kimura Taiken 木村泰賢 (1937), 『阿毘達磨論の研究』, 東京, 春秋社.
- Kritzer, Robert (1999), *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 44. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.
- Mitomo Kenyō 三友健容 (2009), 『アビダルマデーバの研究』, 平樂寺書店.
- Nishimura, Minori 西村實則 (2002), 『アビダルマ教學: 俱舍論の煩悩論』, 法藏館.
- La Vallée Poussin, Louis de (1988-1990), *Abhidharmakośabbāṣyam* by Louise de La Vallée Poussin. Vols 4. trans. Leo M. Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Lee, Jong Cheol (2001), *A Study of Vasubandhu with special reference to the Vyākhyāyukti*, Sankibo.
- Li Xuezhong and Steinkellner, Ernst (2008), *Vasubandhu's Pañcaskandhaka*, China Tibetology Publishing House.
- Malalasekera, G.P. ed (1961-1965), *Encyclopedia of Buddhism* (EOB), The Government Press Ceylon.
- Odani Nobuchiyo 小谷信千代; Honjō Yoshifumi 本庄良文 (1999), 『俱舍論の原典解明 随眠品』, 法藏館.
- Park, Changhwan 박창환 (2013b 출판 예정), *Vasubandhu, Śrīlata, and the Sautrāntika Theory of Seeds*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.
- Sakurabe Hajime 櫻部建 (1969), 『俱舍論の研究』, 法藏館.
- Sakurabe Hajime 櫻部建; Odani Nobuchiyo 小谷信千代 (1999), 『俱舍論の原典解明 賢聖品』, 法藏館.
- Schmithausen, Lambert (1967), “Sautrāntika-Voraussetzungen in *Vimśatikā* und *Triṃśikā*.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 11, pp. 109-136.
- (1987), *Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Vol. 4a and 4b, *Studia Philologica Buddhica*, Monograph Series. Tokyo.

- Tan Souchai タン ソウチャイ (2001), 「説一切有部における *anuśaya*, *kleśa*, *pariyavasthāna* の関係 — 『俱舍論』の「隨眠品」を中心にして」
- Teramoto Enga 寺本婉雅, Hiramatsu Tomotsugu 平松友嗣 ([1935] 1974), 『藏漢和三譯對校 異部宗輪論』(*Samyabhedoparacanakara*). Tokyo: Kokusho Kankōkai.
- Waldron, William S (2003), *The Buddhist Unconscious: The ālayavijñāna in the context of Indian Buddhist thought*, London and New York: Routledge Curzon.
- Williams, Paul (1981), “On the Abhidharma Ontology,” *Journal of Indian Philosophy* 9, pp. 227-257.
- Yoshimoto Shingyo 吉元信行 (1982), 『アビダルマ思想』, 法藏館.

[Abstract]

Vasubandhu, the Kośakāra's View of Defilements

: With special reference to the Sautrāntika Theory
of Seeds (bīja) in the AKBh 5-1

Park, Chang-hwan

This paper aims to explore the possibility of reconstructing Vasubandhu's Theory of defilements (kleśa) — which is characteristically Sautrāntika —, as distinguished from that of the Sarvāstivāda school. Not much scholarly attention has recently been paid to the subtle differences between the Sarvāstivāda view of defilements as delineated in the AKBh and that of Vasubandhu as a Sautrāntika advocate, as they are either intricately intertwined or unmarked with any specific comments from the author in the text. But if we carefully analyze the AKBh chapter 2 on Indriya and chapter 5 on Anuśaya, the chapters that mainly deal with kleśa-related issues, an interesting picture begins to emerge. For the way Vasubandhu engages the issue of the Sarvāstivāda classification of dharmas in the second chapter is often critical, leaving a lingering impression that he would not have been satisfied with the school's synchronic approach to the issue at hand. This impression can be substantiated when we turn to the very beginning of the chapter 5 on anuśaya where Vasubandhu unreservedly declares the superiority of the Sautrāntika's diachronic analysis of the term anuśaya as the latent seeds (bīja) of manifest defilements. One of the characteristic features of the Sautrāntika approach to the notion of anuśaya is that they distinguished the two operational modes of defilement (kleśa), latent (prasupta) and manifest (prabuddha); the latent

mode of defilement is referred to as ‘anuśaya’ or latent defilement, which means a seed-state (bījabhāva) of defilement, while the manifest mode of defilement is termed ‘paryavasthāna’ or outbursts.

They eventually define the seed-state of defilement as the capability (śakti) of the individual existence (ātmabhāva) to produce another defilement based on old defilements. For the Sautrāntikas, anuśaya is not a mental phenomenon (caitta) as the Sarvāstivādins argue but the potential of our mind and body to generate new defilements. This anti-dharmic approach shocks the orthodox Sarvāstivāda dogmaticians who contend that anuśaya is still a mental phenomenon (dharma), though denoting subtle, tenacious defilement operating within the mental continuum.

Vasubandhu’s preference to the Sautrāntika alternative leads to a kind of evolutionary understanding of defilement, when combined with his view of how the karmic retribution works as represented in his concept of ‘the specific transformation of the mental continuum’ (saṃtati-pariṇāma-viśeṣa). In this view, defilements are simply manifestation of the potential seeds of evil tendencies stored in your mind and body, which are triggered when they encounter appropriate circumstances. Based upon this evolutionary model, Vasubandhu divides all defilements into two groups, 6 basic kleśas (anuśaya) and its derivatives called ‘subsidiary defilements’ (upakleśa), arguing that the latter stems from the former. What counts in this model is to eradicate through meditation the seeds of kleśas in your mind and body so that you are no longer assailed by the defilements and their derivatives. This is in stark contrast to the Sarvāstivādin emphasis on the dissociation (visaṃyoga) of your mind from the flow of acquisition (prāpti) of defilements; the Sarvāstivāda argues

that defilements operate mainly through simultaneous association with other mental phenomena and direct contact with external objects.

Key Words: Abhidharmakośabhāṣya, Vasubandhu, Sautrāntika, defilements (kleśa), latent defilement (anusāya), outburst (pariyavasthāna), seeds (bīja)

박창환은 미국 캘리포니아 버클리(UC Berkeley) 대학에서 불교학으로 박사학위를 받았으며, 일본 오타니(大谷) 대학에서 연구원으로 있었다. 현재는 금강대학교 불교학부 교수로 재직 중이다. 저서로는 『Vasubandhu, Śrīlata, and the Sautrāntika Theory of Seeds』(2013 출판 예정)이 있고, 논문으로는 「구사론주 세친의 극미(paramāṇu) 실체론 비판과 그 인식론적 함의」 등이 있다.

