

구사논주 세친의 극미(paramāṇu) 실체론 비판과 그 인식론적 함의

박창환 (금강대 불교학과)

국문요약

옥스퍼드의 저명한 인도철학자 마티랄(Matilal)은 세친의 감각지각론에 있어서 색깔(rūpa) 등의 다르마는 하나의 현상일 뿐이고 감각자료를 산출하는 원자(paramāṇu)가 궁극적 실재(paramārthasat)라고 말한다. 본고는 이러한 주장에 대한 비판적 검토이며 세친 감각지각론의 재구성을 위한 이론적 작업이다. 결론부터 말하자면 세친의 감각지각론에서 궁극적 실재로 간주되는 것은 마티랄이 주장하는 것과 거의 반대라고 생각하면 된다. 세친에 있어서 궁극적인 실재는 실체로서의 극미(dravyaparamāṇu)가 아니고, 복합극미(saṃghātaparamāṇu)들의 집적에 의해 산출된 경험인식의 기본범주인 다르마(dharma)들이다. 따라서 색깔 등의 다르마(속성)들이 실재이며 극미들은 별도의 실체로서가 아니라 다르마 형성에 집단적으로 원인으로

불교학리뷰 (Critical Review for Buddhist Studies)

8권 (2010, 12) 221p~292p

작용할 수 있다는 점에서만 조건적으로 그 존재 가치가 인정된다.

세친이 실체극미를 궁극적 실재로 보지 않았다는 점은 그의 극미에 대한 정의가 바이세시가 학파나 설일체유부의 실체 극미설과 다르다는 점에서 분명히 드러난다. 세친은 『구사론』 II-22ab에서 물질의 적취(rūpasamghāta) 중 지각 가능한 가장 미세한 것을 극미(paramāṇu)라고 정의한다. 이는 더 이상 쪼갤 수 없는 저항을 가진 물질의 최소 단위(bhedaparyanta)를 극미로 규정하는 설일체유부나 바이췌이카식 극미 이해와는 구분되는 것이다. 세친이 극미를 이런 식으로 규정한 것은 결국 자성(svabhāva)을 가진 다르마(dharma)를 궁극적 실재(paramārthasat)로 보는 『구사론』 VI-4 입장의 도출을 위한 사전 정지작업으로 볼 수 있다. 즉 다르마(속성)의 형성에 기여하는 형태의 극미 개념을 구상한 것이다. 세친은 『구사론』 I-43d의 극미 관련 논의에서 부분이 없는(niravayava) 실체로서의 극미는 그 개념적 모순 때문에 결코 부피를 가진 세계의 형성을 설명할 수 없다고 보았다. 그 결과 야쇼미트라가 언급한 것처럼 콩무더기(māṣarāṣi)를 형성하는 개개의 콩과 같이 부분을 가진 극미 개념을 지지하게 된다. 『구사론』 II-22ab에서 미세한 물질의 적취, 즉 일종의 복합극미(samghātaparamāṇu)를 극미로 정의한 것은 바로 이러한 실체극미(dravyaparamāṇu)에 대한 세친의 근원적 의구심에서 나온 것이다. 복합극미의 축적에 의해서만이 경험인식(다르마) 세계의 형성을 설명할 수 있다고 본 것이다.

이런 관점에서 본다면 복합극미를 구성하는 八事俱生하는 여덟개의 극미(실체)는 오직 이것들이 복합극미를 구성하는 하나의 속성이나 성질이라는 점에서만 의미가 있는 것이지 그것 하나하나가 독자적인 실체(극미)라는 의미는 아니다. 『구사론』 III-100ab에 보이듯이 세친은 팔사구생하는 사대소조색인 색깔, 냄새, 맛, 촉감의 속성과 별도로 존재하는 실체로서의 지, 수, 화, 풍의 극미는 인정하지 않는다. 색깔 등도 극미로서가 아니고 지각

가능한 다르마라는 의미에서 그 실재성을 인정받는다. 여기서 실체(dharmin)를 부정하고 속성(dharma)만을 인정하는 불교현상학의 특징이 잘 드러난다.

세친의 감각지각론에서 극미는 더 이상 물질의 가장 미세한 존재단위로서 이로부터 모든 존재의 형성이 시작되는 기체가 아니다. 세친의 감각지각론은 여전히 초기불교 이래의 12處의 경험주의적 전제 위에서 있으며, 이 경험인식의 기본틀을 훼손하지 않는 한에 있어서 극미설을 재규정하여 다르마론에 통합시키려 한 것이다. 이 과정에서 실체로서의 극미 개념은 포기되며 다르마의 형성에 집단적으로 기여하는 속성의 최소단위로서의 복합극미 개념만이 남게 된다.

주요어: [세친(Vasubandhu), 구사론(Abhidharmakośabhāṣya),
극미(paramāṇu), 실체극미(dravyaparamāṇu),
복합극미(saṅghātaparamāṇu), 다르마(dharma),
궁극적 실재(paramārthasat), 팔사구생(八事俱生), 인식론]

1. 들어가는 말: 세친 지각론의 재구성과 극미설의 중요성

世親(Vasubandhu)의 감각지각론(sense-perception)이 후대 불교인식론의 토대가 되었다는 일반적인 평가¹⁾에도 불구하고 세친 지각론의 실체를 문헌적으로 파악하는 일은 용이하지 않다. 즉 디그나가(Dignāga), 다르마키르티(Dharmakīrti)로 대변되는 소위 경량부(經量部)적 불교인식론의 선구 사상으로 세친의 지각론이 도식적으로 언급되고 있으나 우리는 사실 세친 지각론의 내용과 그 학파적 성격에 대해 별로 아는 것이 없는 실정이다.²⁾

1) Matilal(1986) p. 239.

통상적으로 후대의 불교나 비불교도들의 논서에 인용되고 있는 세친의 지각론에 대한 단편적인 언급만으로는 그 내용의 전모를 파악하기 어렵다.³⁾ 세친 지각론의 실체를 파악하기 위해서는 세친에게 귀속된 모든 문헌들을 검토하고 관련 내용을 추려서 지각론에 대한 그의 입장을 재구성해 보는 것에서 시작해야 한다. 그리고서 이렇게 재구성된 입장이 후대 논서에서 세친을 이해하는 방식과 어떻게 같고 다른지를 판단해야 한다. 하지만 이는 다만 이상론일 뿐, 현 단계에서 세친 지각론의 원형을 탐색하기 위해서는 세친의 초기 저작이며 지각론과 관련하여 단편적이지만 다수의 중요한 언급들을 포함하고 있는 『구사론』(俱舍論)에서 출발할 수밖에 없다.

현단계의 연구상황이 어려움에도 불구하고 세친의 지각론이란 주제와 관련하여 이미 영국의 저명한 인도철학자였던 비말 크리슈나 마티랄(Bimal Krishna Matilal 1986 pp. 239-240)이 그의 명저 『Perception』에서 우리 논의의 출발점으로 삼기에 충분한 여러 영감(靈感)들을 제시하고 있다. 마티랄에 따르면, 구사론주(俱舍論主) 세친의 지각론은 외계 대상이 지각내용의 산출에 인과적 책임을 지니지만, 색깔/형태(rūpa)와 같이 우리의 감각을 통해 파악되는 지각 내용 그 자체가 대상으로부터 유래한 것은 아니라고 보는 일종의 現象論(phenomenalism)이라고 규정한다. 그런 후에 세친의 지각론이 상정하는 궁극적 실재에 대해 다음과 같이 언급한다.

색깔/형태조차도 단지 하나의 현상일 뿐이다. 왜냐하면 그것은 궁극적으로 실재하는 존재가 아니기 때문이다. 궁극적인 실재들(또는 실체적으로 존재하는 실재들)은 이러한 현상이나 감각자료를 산출하는 원자(*paramāṇu) 단위의 구성

2) 필자가 소위 경량부적 인식론의 선구사상으로서 세친의 감각지각론에 관심을 가지게 된 배경은 이미 2009년의 선행연구를 통해 그 문제의식의 일단이 표출되었다. 박창환(2009) 참조.

3) 비불교도들의 논서에 인용되는 세친의 지각론에 대한 단편적인 언급들을 모아놓은 책으로는 Kher(1992) pp. 13-104가 참조할 만하다.

요소들을 말한다. 따라서 우리에게 익숙한 의자와 같은 존재는 우선 일련의 친숙한 감각자료로 분석(또는 해체)되어야 하고, 계속해서 추가로 일군의 원자 단위의 감각자료로까지 분석해 들어가야 한다.⁴⁾

여기서 주목해야 할 것은 세친의 감각지각론에 있어 원자(極微) 개념의 역할에 대한 마티랄의 이해 방식이다. 그 내용을 요약하면 다음과 같다. 궁극적으로 실재하는 것은 색깔/형태(rūpa)를 구성하는 원자 단위의 극미(極微, paramāṇu)들이다. 그러나 극미 그 자체는 감각지각의 대상이 될 수 없다. 따라서 감각에 포착되는 연장(extension)을 가진 색깔/형태(rūpa) 등의 감각소여(sensedata)가 지각의 대상이 된다. 그런데 문제는 이러한 색깔/형태는 우리의 감각이 대상을 파악하는 인위적인 방식이기 때문에 궁극적인 실재인 극미의 존재 양태와는 구분된다. 한마디로 극미로부터 감각자극이 유래하긴 하지만 우리의 감각은 궁극적 실재(paramārthasat)인 극미의 세계에 대한 왜곡된 영상을 목격하고 있는 것이다. 색깔 등과 같이 우리의 감각이 포착하는 방식대로 외계대상이 존재하는 것이 아니기 때문에 색깔 등은 궁극적인 실재가 아니라는 말이다.

궁극적인 실재를 극미로 보고 지각 대상의 궁극적인 기원을 찾아 극미 단위로까지 환원해 들어가는 방식을 환원주의(reductionism)라고 부르는데, 이러한 환원주의적 이해는 서양 불교 학자들이 불교인식론을 바라보는 전형적인 관점 중의 하나이다.⁵⁾ 그리고 마티랄의 세친 지각론에 대한 이해

4) "Even the colour-expanse is only a phenomenon, for that is not the 'ultimately real' entity. The 'ultimately' reals (also called the 'substantially' reals) are the atomic constituents of these phenomena or sensibilia. Our familiar chair has, therefore, first to be resolved into (or 'dissolved' into) a set of familiar sensibilia, and then the gross sensibilia are in turn resolved into a cluster of atomic sensibilia," (Matilal 1986) p. 242.

5) 존 던(John Dunne)도 궁극적 실재(paramārthasat)를 원자론적으로 이해하고 있다. "Vasubandhu's presentation of the two realities reflects the Buddhist mereological critique mentioned

도 이러한 환원주의적 방법론에 기초해 있다.

마티랄의 이러한 견해는 물론 사상을 바라보는 그만의 거시적 통찰력과 광범위한 원전 섭렵에 기초한 것이므로 거듭 음미되고 재해석되어야 할 영감의 원천임이 분명하다. 그러나 문제는 과연 구사논주 세친이 극미를 궁극적인 실재로 보고 감관에 포착된 다르마(dharma)⁶⁾인 색깔 등은 2차적 파생물로 보아 그 가치를 부정했을까 하는 점이다. 이에 대한 대답은 부정적이다. 상기 저서에서 구사논주 세친의 지각론에 대한 마티랄의 견해는 『구사론』 VI-4와 기타 몇몇 연관된 구절들을 중심으로 재구성된 것이다.⁷⁾ 사실 『구사론』 전편을 통해 세친이 체계적이고 조직적으로 지각론에 대한 자신의 입장을 드러내는 부분은 드물다. 있다 하더라도 단편적인 언급이나 다른 이슈에 결부되어 지나가는 형식으로 잠시 몇몇 시사점을 던지는 정도이다. 하지만 이러한 단편적 언급들 중에서도 본고에서 분석하고자 하는 『구사론』 II-22ab나 III-100ab 등의 극미 관련 논의는 세친 지각론의 재구성을 위해서는 빠트릴 수 없는 원전적 자료들이다. 세친 지각론에 대한 마티랄의

above. Although the Abhidharmakośa is not explicit on this point, Vasubandhu's theory thus rests largely on a critique of spatial extension. In other words, if a thing is extended in space, then it necessarily has parts in that it at least has "sides"—top, bottom, left, right, and so on. Since that extended thing can therefore be reduced (through actual physical force or through analysis) to its parts, it is not simple. And since it is not simple, it is not truly or ultimately real. In contrast, the simple entities that remain after analysis are ultimately real. On the view found in the Abhidharmakośa, these simple entities are infinitesimal particles (paramāṇu) or irreducible mental entities and states.” Dunne(2004) p. 42.

- 6) 아비달마에서 다르마(dharma) 개념은 별도의 논문을 통해 다루어야 할 정도로 중요한 주제이지만 본고에서는 일단 十二處 교설을 중심으로 한 인식론적 관점에서 “경험인식의 기본범주” 정도로 이해하고자 한다. 하지만 문맥에 따라서는 기존의 존재현상의 “구성요소”라는 용어도 병행되어 사용될 것이다. 다르마 개념에 대한 본격적인 논의는 Cox(2004) 참조.
- 7) 『구사론』 VI-4에 보이는 세친 이제설에 대한 본격적인 논의는 별도의 논문을 통해 소개될 예정이다.

논증에서는 이러한 부분들에 대한 언급이나 분석이 누락되어 있다. 필자가 보기에 세친 지각론에 대한 마티랄의 이해가 균형을 상실하고 원자론적으로 치달게 된 한 원인이 바로 여기에 있다. 본고의 목적은 바로 이 점을 보완하고자 하는 것이며 『구사론』 전편을 통해 극미 관련 논의들을 포괄적으로 검토함으로써 세친 감각지각론에 있어서의 극미의 역할에 대한 정확한 이해에 도달하고자 하는 것이다.

본론에 들어가기 전에 일단 여기서 확인해야 할 것은 세친 감각지각론의 형성과 변천과정에서 극미(paramāṇu)개념은 매우 중요한 역할을 한다는 사실이다. 그 유명한 『유식이십론』(Viṃśatikā)의 唯識(vijñaptimātra)논증에 세가지 유형의 극미설과 그에 대한 세친의 반증이 주요 내용인 것은 너무 잘 알려져 있어서 굳이 언급할 필요도 없다.⁸⁾ 『유식이십론』에서 세친이 논파하고 있는 세가지 극미설의 주창자로는, 세친이 석론에서 직접 언급하고 있는 바이세시카(Vaiśeṣika)와 카시미르 설일체유부 (Sarvāstivāda), 혹은 경량부(Sautrāntika)라고 할 수 있다.⁹⁾ 그런데 바이세시카 극미론에 대한 세친의 비판은 『구사론』 단계에서부터 시작된다.¹⁰⁾ 구사논주 세친은 『구사론』 III-100ab에서 바이세시카 극미론을 아주 세밀하게 분석하고 조목조목 비판한다. 그런데 흥미로운 것은 바이세시카의 극미론에 대해 비판하는 과정에서 세친이 자신의 감각지각론과 관련된 중요한 입장들을 노정한다는 점이다.¹¹⁾ 즉 여기서 드러나게 되는 극미 개념에 대한 세친의 이해가 인식의 궁

8) 이에 대한 최근의 가장 최신 논의로는 권오민(2010)이 있다.

9) 권오민(2010) p. 140.

10) 유식이십론에 보이는 세친의 극미 비판과 구사론의 사상적 연관성에 대한 상세한 논의는 다음 기회로 미룰 수밖에 없다.

11) 이십론에서도 마찬가지로 하지만 극미에 대한 세친의 언급은 최소의 존재 단위가 무엇이냐라고 하는 존재론적 관심에서 시작되었다기보다는, 우리가 감각을 통해 지각하는 인식의 대상이 과연 어떤 성격의 것이냐고 하는 인식론적 관심의 표현이라고 볼 수 있다. III-100ab에서도 세친은 극미 개념에 대한 우주론적이고 인과론적인 관심에서 시작된 논의를 중국에는 인식론

극적 대상은 무엇인가하는 문제와 맞물려 중요한 역할을 하게 된다. 결국 III-100ab는 세친의 감각지각론의 재구성과 그 과정에서의 극미의 역할에 대한 중요한 원전자료를 제공하는 것이다.

이제 본론을 통해 입증되겠지만, 세친에게 있어 궁극적 가치를 지닌 대상은 원자 단위의 존재, 즉 극미가 아니다. 그것은 감각이 파악한 다르마(감각소여/자료)의 세계이다. 극미들은 감각지각의 궁극적 인식 단위인 다르마의 형성에 집단적으로 기여한다는 점에서는 그 기능적 가치가 인정되지만 바이세시카에서처럼 개별적 실체로서의 위상을 부여 받지 않는다. 이상과 같은 문제의식을 염두에 두고 본고는 극미설을 중심으로 『구사론』 III-100ab와 기타 연관된 구절들을 포괄적으로 검토하고 재음미함으로써 세친 지각론의 재구성이란 거시적 목표를 향한 작은 걸음을 내딛고자 한다.

2. 극미설의 도입과 불교 인식론의 딜레마

세친 감각지각론에 있어서 극미 개념의 역할에 대한 본격적인 논의에 들어가기 앞서 극미설이 불교에 도입된 배경과 그로 인해 불교사상계에 초래된 철학적인 이슈의 성격에 대한 전반적인 이해가 필요하다.

우선 집고 넘어가야 할 것은 원자론(極微說)은 기본적으로 바이세시카(Vaiśeṣika)류의 자연주의적 철학의 영향 하에서 상당히 후대에 설일체유부(說一切有部)의 교의학으로 도입된 사상이며, 초기불교 시대부터 존재했던 사상이 아니라는 점이다.¹²⁾ 초기불교는 지각 내용을 있는 그대로 인식(如實知見)하고 그 불안정한 속성(苦)의 파악을 중시하는 경험주의(empiricism)

적인 문제로 전환하여 비판하고 결론을 맺는다.

12) 水野(1951) p. 356; Frauwallner(1973) pp. 53-56; 112-118; 吉元(1982) p. 167; Dhammajoti (2009) pp.198-199.

적 전제에서 출발한다. 이러한 사실은 붓다가 12가지의 인식영역(āyatana, 處)을 존재현상의 一切(sabbe dhammā)라고 선언한 것에서 잘 드러난다고 본다.¹³⁾ 그러다 극미설은 북전 설일체유부 아비달마 전통의 『대비바사론』(大毘婆沙論, Vibhāṣā)에 와서야 이론적으로 불교에 수용되고 교의학적 논의의 기본 전제가 된다.¹⁴⁾

그러나 바이세시카류의 원자론적 실재론은 결국 초기불교 이래의 경험주의적 인식론과의 충돌을 야기할 수 밖에 없게 된다.¹⁵⁾ 즉 감각에 포착되지 않는 극미 단위의 존재와 감각에 포착되는 지각경험의 기본 단위인 다르마는 애초에 그 뿌리가 다른 사유체계였으나 아비달마 교의학에서 이질적으로 통합되고 공존하게 된다. 이러다 보니 극미와 다르마 중 어떤 것을 더 궁극적인 실재로 인정할 것인가라는 문제가 발생하게 되고 설일체유부는 두 개념을 모두 다 궁극적 실재로 끌어안으려고 한다. 즉 설일체유부는 이론적으로 요청되는 극미의 실재성과 전승(āgama)의 권위와 경험인식을 통해 인정될 수 밖에 없는 蘊(skandha), 處(āyatana), 界(dhātu)의 현실성을 이론적으로 모두 정당화하려고 한다. 이는 바로 극미와 다르마라는 두 마리 토끼를 다 잡으려는 아비달마 존재론의 딜레마이며, 다르마라는 불교 전통의 교리 개념과 새롭게 수용된 극미라는 개념간의 충돌이기도 하다.

극미와 다르마라는 존재론적 층위가 다른 두 개념의 공존을 가능케 하기 위해 설일체유부가 제시한 방안은 존재론과 관련된 용어들의 의미를 확대 해석하거나 이원화함으로써 이 두개념 모두를 허용하는 것이었다.¹⁶⁾ 이런

13) Kalupahana(1976) pp. 22-23; (1992) pp. 43-44.

14) 水野(1951) p. 356 ; 三友(2009) p. 124.

15) Frauwallner(1973) p. 54; 吉元(1982) pp. 167-168; Dhammajoti(2009) pp. 204-205.

16) 대비바사론에는 등치될 수 없는 극미와 온(蘊)에 대해 온을 가유와 실유로 나눔으로써 등치시킬 수 있다고 강변하는 다음의 예가 나온다. 이는 관점을 이원화함으로써 존재론적 딜레마를 피해나가려는 설일체유부의 해석학적 테크닉이다. 大毘婆沙論 (TD27) p. 384a¹⁸⁻²⁴: “아비달마는사들은 말한다: ‘만약 온(蘊)을 가설적인 [존재]로 본다면, 하나의 극미는 일계(一

해석학적 다양성이란 측면에서 극미와 감각지각 세계의 충돌을 절충하려는 시도는 『대비바사론』 단계에서부터 감지된다. 예를 들어 감각지각(전5식)의 인식 대상이 극미의 집적(集積, *saṃcaya)인 것은 『대비바사론』에서부터도 공인되던 사실이다.¹⁷⁾ 그런데 이럴 경우 제기되는 전형적인 반론은 극미의 집적을 인식의 대상으로 할 경우 개개의 극미라는 개별상(自相, svalakṣaṇa)이 아니라 그 전체라는 보편상(共相, sāmānyalakṣaṇa)을 인식하게 되므로 전5식은 개별상을 인식대상으로 한다는 아비달마 인식론의 근본태제에 위배된다는 점이다. 이러한 반론에 답하기 위해 설일체유부는 전5식의 인식 대상인 개별상을 두가지로 나누어 색깔 등의 ‘감관에 지각된 개별상’(處自相, āyatanasvalakṣaṇa)과 극미를 지칭하는 ‘실체로서의 개별상’(事自相, dravyasvalakṣaṇa)으로 이원화한다. 그리고 원칙적으로 두가지의 개별상이 모두 전5식의 지각대상이 될 수 있으나 우리 중생의 지각능력의 한계상 미세한 극미를 명확하게 인지하기 못하기 때문에 다수의 집적된 극미의 모습(總相)만을 감관(處)을 통해 지각하게 된다고 주장한다.¹⁸⁾

界), [가설적 존재인] 일처, 일온의 일부분이 된다고 말해야만 한다. 만약 온을 가설적인 존재로 보지 않는다면 [온, 처, 계가 부분들로 구성되어서는 안 되기 때문에] 하나의 극미가 [공] 일계, 일처, 일온이라고 해야만 한다. 예를 들어 어떤 사람이 곡식더미 위에서 한톨의 알곡을 집자 다른 사람이 ‘당신은 무엇을 집었는가’라고 물었을 때, 만약 그 사람이 곡식을 더미로 본다면 ‘나는 곡식더미 위에서 한톨의 알곡을 집었소’라고 대답할 것이고, 만약 곡식을 더미로 보지 않는다면 나는 지금 곡식을 모았소’라고 대답할 것이다.” (阿毘達磨諸論師言。若觀假蘊應作是說。一極微是一界一處一蘊少分。若不觀假蘊應作是說。一極微是一界一處一蘊。如人於穀聚上取一粒穀。他人問言汝何所取。彼人若觀穀聚應作是答。我於穀聚取一粒穀。若不觀穀聚應作是答。我今聚穀。). 이 논의는 구사론에도 인용된다: *AKBh p. 13*²⁶⁾: *ekasyāpi dravyaparamāṇoḥ skandhatvāt /*

17) 박창환(2009) p. 29 주39 참조.

18) 大毘婆沙論 (TD27) p. 65a¹³⁻¹⁶ : “대답: 개별상에는 두 가지 종류가 있다. 첫째는 실체로서의 개별상(事自相 *dravyasvalakṣaṇa)이고 둘째는 인식영역에 [포섭되는] 개별상(處自相 *āyatanasvalakṣaṇa)이다. 만약 실체로서의 개별상에 의거하여 말한다면 전5식도 [개별상 뿐만 아니라] 보편상을 대상으로 할 수 있다. [하지만] 만약 인식영역에 [포섭되는] 개별상에

즉 개별상이란 개념을 확대 해석하여 극미와 감각지각의 대상 모두를 개별상이란 개념속에 수용함으로써 논란을 피해가려 한 것이다.

설일체유부의 이런 어정쩡한 절충은 색깔(rūpa) 등의 감관에 지각되는 육경(六境)만을 대상으로 하던 전통적인 불교지각론에 외부로부터 극미실재론이 도입되면서 초래된 혼란이다. 이론적 요청을 통해 상정되는 극미 개념과 경험론적인 감각지각의 세계를 모두 수용하려는 설일체유부 논자들의 문제 의식은 결국 극미를 추론을 통해서만 상정 가능한 단일한 최소 존재로서의 실체극미와 지각 내용의 형성에 기여할 수 있는 최소한의 부피를 가진 복합극미, 두가지로 나누는 것으로 나타난다. 法救(Dharmatrāta)는 이를 각각 ‘사극미(事極微)’와 ‘취극미(聚極微),¹⁹⁾ 衆賢(Saṅghabhadra)은 ‘가극미(假極微)’와 ‘실극미(實極微)’로 부른다.²⁰⁾ 이는 결국 이론적 극미와 현실적

의거하여 말한다면 전5식은 오직 개별상만을 대상으로 하기 때문에 서로 모순되지 않는다.” (答自相有二種。一事自相。二處自相。若依事自相說者。五識身亦緣共相。若依處自相說。則五識唯緣自相故不相違。) ; 大毘婆沙論(TD 27) p. 665b⁶⁷: “따라서 전5식은 총상과 별상(總別 *samastavyasta)을 모두 대상으로 한다. 그러므로 전5식이 공상(共相sāmānyalakṣaṇa)을 취한다는 과실은 발생하지 않는다. 하나의 인식이 다수의 실체(극미)로서의 개별상(자상)을 대상으로 취할 수 있다. 그러나 [그 극미들을] 명료하게 인지를 못하는 것이다.” (故五識身通緣總別。而無五識取共相過。多事自相一識能緣。然不明了); 이와 관련된 논의는 박창환(2009) pp. 27-31 ; Dhammajoti(2009) p. 201.

19) 註 40 참조.

20) 順正理論(TD29) p. 522a⁵¹⁰ : “그런데 극미에는 간략히 두 종류가 있다고 인정하니, 첫째는 실제적[實] 극미이며, 두 번째는 가설적[假] 극미이다. 그러한 극미의 상(相)은 어떠한가? 실제적 극미란, 말하자면 색 등의 자상(自相, 즉 變礙)을 지극히 잘 성취하는 것으로, 화집(和集)의 상태에서 현량(現量, 즉 지각)에 의해 획득된다. 그리고 가설적 극미는 분석에 따른 것으로 비량(比量, 즉 추리)에 의해 알려진다. 즉 취색(聚色, 극미가 화집한 구체적인 물질)이 각해(覺慧)로써(다시 말해 관념적으로) 더욱 분석되어 가장 작은 상태에 이른 것을 말하는 것으로-그런 후에 이에 대해 색(色), 성(聲) 등의 극미의 차별을 분별하게 된다. 이렇게 분석되어 [더 이상 쪼갤 수 없는 극소에] 이르게 된 것을 가설적 극미라고 이름하니, 각해로 하여금 살펴 생각[尋思]하여 지극한 기쁨을 낳게 하기 때문이다.” 권오민(2009)역. (然許極微略有二種。一實二假。其相云何。實謂極成色等自相。於和集位。現量所得。假由分析。

지각내용간의 간극을 조금이라도 좁혀보려는 이론적 고충의 발로라고밖에 볼 수 없다.

극소와 부피의 세계 모두의 실재성을 확보하려는 설일체유부의 이론적 시도에 대한 세친의 태도는 한마디로 조롱과 냉소이다. 그 구체적인 예로 『구사론』 II-22ab에 나오는 “여덟개의 실체로 구성(八事俱生)되는 극미”라는 개념과 관련된 논쟁에 있어 세친의 결론을 거론할 수 있다. 이 문제는 뒤에서 다시 언급되겠지만, 여기서는 다만 세친의 시니컬한 반응에 주목하고자 한다. 논쟁의 핵심만을 간단히 설명하면 설일체유부는 현실세계(欲界)에서 극미가 발생할 때는 항상 지, 수, 화, 풍의 사대(四大)의 극미 넷과 색, 미, 촉, 법의 사대소조색의 극미 넷이 항상 한세트(俱生)한다고 주장한다. 이에 대한 세친의 반론은 물질의 근본요소를 의미하는 사대와 그로부터 파생된 구체적 물질인 사대소조색은 존재론적 층위에서 있어 서로 이질적인데 어떻게 동일한 실체(극미)라는 위상을 유지한 채 한 묶음으로 발생할 수 있는가 하는 것이다. 지, 수, 화, 풍의 사대는 물질의 근본요소이기 때문에 실체로서의 극미라고 할 수 있지만 색깔, 맛 등은 감각에 지각되는 다르마들이므로 존재의 위상이 완전히 다르다는 것이다. 즉 “여덟개의 실체로 구성되는 극미”라는 개념 속에는 실체(dravya)와 인식영역(āyatana)이라는 두가지 상이한 존재론적 관점이 혼재되어 있다는 지적인 것이다.

“[세친] 그러면 여기 [계송에서 여덟개의 실체로 구성되는 극미에 대해 언급할 때] 문자 그대로 실체(즉, 극미)란 의미에서 실체라고 표현된 것인가, 아니면 인식영역(處)이란 의미에서 [실체라고 한 것인가?]…”

[유부] 여기서 소조색의 의지처가 되는 [사대중의] 경우에는 문자 그대로 실

比量所知。謂聚色中。以慧漸析。至最極位。然後於中辯色聲等極微差別。此析所至。名假極微。令慧尋思極生喜故。) 이와 관련된 상세한 논의는 (권오민 2010 pp. 147-148) 참조.

체란 의미에서 실체라고 표현한 것이고, 사대중에 의거해서 존재하는 사대소조 색의 경우에는 인식영역(處)이란 의미에서 실체라고 표현한 것이다.²¹⁾

설일체유부의 답변은 『대비바사론』 시대에서부터 있었던 일종의 관점주의에서 한치도 벗어나지 못하고 있다. “여덟개의 실체로 구성되는 극미”라는 개념속에는 극미라는 실체와 감관에 의해 파악되는 인식영역이라는 두 관점이 혼용되고 있음을 자인하고 있는 것이다. 유부의 답변에 대한 세친의 최종적인 반응은 싸늘하다.

이러한 [एंठरि] 分別(vikalpa)을 가지고 논의를 편다고 해서 무슨 소용이 있겠는가? 말이란 욕구가 있으면 튀어 나올 수 있는 것이지만 그 의미만은 철저히 검증되어야 할 것이다.²²⁾

이 마지막 언급은 설일체유부가 이중적인 존재론적 잣대로 개념상의 혼란을 가중시키면서도 『대비바사론』의 권위를 맹목적으로 받아들일 것을 종용하는 데 대한 세친의 근원적인 불만의 표출이다.²³⁾ 즉 설일체유부가 극미와 다르마 양자의 실재성을 다 인정하려고 하다가 자기모순에 빠지고 말았

21) AKBh p. 53¹⁹⁻²⁵: kiṃ punar atra dravyam eva dravyaṃ gṛhyate āhovid āyatanam / ... kiṃ cid atra dravyam eva dravyaṃ gṛhyate yadāśrayabhūtaṃ kiṃcid atrāyatanam dravyaṃ gṛhyate yadāśāritabhūtam /

22) AKBh p. 54¹⁻²: kaḥ punar yatna^a evaṃ vikalpena vaktum / cchandato 'pi hi vācām pravṛttir arthas tu parīkṣyaḥ /; 加藤(1989) pp. 152-153 참조.

a. Tibetan “bad” 에 의거 yatsa에서 yatna로 교정 (de ltar 'bad de bye brag tu bshad ci dgos, chig ni 'dun pa'i sgo nas 'jug pa yin pas don la brtag par bya'o)

23) AKBh p. 53¹⁵⁻¹⁶: “[세친] 어떻게 바람의 요소(風大)속에 색깔(色)이 반드시 존재할 수 있는가? [유부] 이러한 내용은 믿음으로 받아들여야 할 사항이지 [사변적으로] 따진다고 해결되는 문제는 아니다.” (kathaṃ vāyau varṇasadbhāvaḥ / śraddhāniya eṣo 'rtho nānumāniyaḥ /).

음을 지적하고 있는 것이다. 그렇다면 이제 물어야 할 것은 세친은 이 극미와 다르마간의 상충이란 인식론적 문제를 어떻게 해결하고 있는가 하는 것이다. 즉 세친은 극미와 다르마 중 어떤 것을 실제로 보았는가, 아니면 어떤 다른 절충안을 모색하였는가 하는 문제이다. 이 질문에 대한 답을 찾기 위해서는 우선 세친이 극미 개념을 어떻게 이해하고 있는지에 대해 좀 더 구체적으로 살펴볼 필요가 있다.

3. 세친의 극미(paramāṇu)정의: 복합성과 지각가능성

세친은 설일체유부나 바이세시가 학파가 주장하는 실체로서의 극미²⁴⁾를 인정하지 않는다. ‘정당한 인식의 수단’(pramāṇa)에 대한 세친의 이해는 그 가 이러한 입장을 취하게 된 인식론적 배경을 분명히 해준다. 『구사론』에서 세친이 인정하는 세가지 정당한 인식의 수단은 직접지각(pratyakṣa), 추론(anumāna), 聖敎(āptāgama)이다.²⁵⁾ 세친은 『구사론』 II-46cd에서 설일체유부가 생, 주, 이, 멸이란 四相(catvāri lakṣaṇāni)의 심불상응행법을 실체(dravya)라고 주장하는 것에 대해 비판하면서 경량부의 입장에서 다음과 같이 말한다.

24) 바이세시가 학파의 주요 논서인 니야야칸달리(Nyāyakaṇḍalī)에 그 극미 실체설의 핵심이 다음과 같이 기술된다. Nyāyakaṇḍalī p. 94²³⁾: “바로 이러한 이유 때문에 [극미]는 부분을 가지지 않는 실체라는 점에서 허공처럼 영원하다.” (ata eva nityo dravyatve saty anavayavatvād ākāśavat). Bhartiya(1973) pp. 129-130 참조. 설일체유부의 극미설은 본고의 7장 및 註 20, 29, 36 참조.

25) 야쇼미트라(Yaśomitra)에 의하면 성교는 추론의 일종이기 때문에 세친이 인정하는 ‘정당한 인식수단’은 결국 직접지각과 추론 두가지라고 할 수 있다. AKVy(I) p. 697²⁰²¹⁾: āgamasy-ānumānāntarbhāvād apthagvacanam.

왜냐하면 색깔(rūpa) 등의 다르마(dharma)에 대해서 직접지각(pratyakṣa)이나 추론(anumāna)이나 성교(āptāgama)가 존재하는 것과는 달리 그것들(四相)이 실체로서 존재한다고 [주장함]에 있어서는 [그것을 입증할 수 있는] 어떠한 정당한 인식의 수단(pramāṇa)도 존재하지 않기 때문이다.²⁶⁾

여기서 주목해야 할 것은 직접지각(pratyakṣa)의 대상은 극미가 아니고 색깔, 소리, 냄새, 맛, 촉감, 생각의 다르마(dharma)라고 분명히 언급하고 있다는 점이다.²⁷⁾ 즉 극미 그 자체는 직접지각의 대상이 될 수 없다는 말이다(atīndriya). 극미는 세친이 생각하는 필연적인 추론(anumāna)의 대상이 되기도 힘들다. 세친은 필연적인 인과관계에 의거해 어떤 것이 결과로서 존재할 때 어떤 다른 것이 반드시 원인으로 존재해야 한다고 추측하는 것을 추론이라고 보았다. 예를 들어 식물의 싹이 돌아나면 그 이전에 반드시 그 원인이 되는 식물의 종자가 있어야 한다는 식이다.²⁸⁾ 극미가 직접지각의 대

26) AKBh p. 76²⁴⁻²⁵: na hy eṣāṃ dravyato 'stितve kiṃcid api pramāṇam asti pratyakṣam anumānam āptāgamo vā yathā rūpādīnām dharmāṇām iti /

27) 『구사론』 9장 파아폼 초두에서도 자아의 존재를 부정하고 그 이유를 거론하는 과정에서 직접지각의 대상은 육경임을 분명히 한다. AKBh p. 461⁶⁷: “[자아에 대해서는] 직접지각이나 추론이 불가능하기 때문이다. 다르마들이 존재할 때 장애물이 없는 한 그것들에 대한 직접지각, 즉 인식이 발생한다. 예를 들어 육경과 마음에 대한 [직접지각이 있는 것과] 같다.” (pratyakṣānumānābhāvāt / ye hi dharmāḥ santi teṣāṃ pratyakṣam upalabdhir bhavaty asaty antarāye / tad yathā ṣaṇṇām viṣayāṇām manasaś ca /)

28) 추론에 대한 세친의 이해는 다음 구절에 잘 나타나 있다. AKBh p. 46¹⁷⁻¹²: “또한 [다르마들이 존재할 때 그것들에 대한] 추론이 가능하다. 예를 들어 다섯가지 감각기능(오근)의 [존재에] 대한 [추론이 가능한 것과 같다]. 이 중에서 추론이란 다음과 같다. [어떤] 원인(흙이나 물 등)이 존재함에도 여타 원인(씨앗)이 존재하지 않으면 [씨앗이라는] 결과가 발생하지 않지만, [씨앗이란 원인이] 존재할 때에는 [씨앗이라는] 결과가 발생하게 되는 것이 경험적으로 관찰된다. 예를 들어 싹에 대한 [씨앗의] 관계와 같다. 대상이 분명 눈앞에 현현하고 주의력이 원인으로 작용해도 눈먼 자나 귀머거리 등에게는 대상에 대한 지각이 불가능하다. 그러나 눈과 귀가 멀지 않은 자 등에게는 [대상에 대한 지각이] 가능한 것이 경험적으로 관찰된다.

상이 될 수는 없으나, 추론을 통해서는 그 존재가 알려질 수 있다고 보는 것이 바이세시카의 입장인데,²⁹⁾ 세친 인식론의 틀 안에서는 극미의 추론 가

따라서 그 [대상에 대한 지각의 발생도] 또한 다른 원인의 [있고 없음에 의해] 결정되는데, 그 다른 원인이란 바로 감각기능(오근)인 것이다라고 [추리하는] 이런 것을 추론이라고 한다.” (anumāṇaṃ ca / tad yathā pañcānām indriyāṇām / tatredam anumānaṃ / sati kāraṇe kāraṇāntarasyābhāve kāryasyābhāvo dṛṣṭo bhāve ca punar bhāvis tad yathāṅkurasya / saty eva cābhāsaṃprāpte viṣaye manaskāre ca kāraṇe viṣayagrahaṇasyābhāvo dṛṣṭaḥ punaś ca bhāvo 'ndhabadhirādīnām anandhabadhirādīnām ca / atas tatrāpi kāraṇāntarasyābhāvo bhāvaś ca niścīyate / yac ca tatkāraṇāntaraṃ tad indriyam ity etad anumānaṃ /)

- 29) 바이세시카 학파에서 극소 단위인 극미는 추론의 대상이며 이론적 가설이다. Nyāyakandalī pp. 93¹⁰-94²: “극미(paramāṇu)를 자성으로 하는 地大가 실재한다는 것을 [알 수 있는] 정당한 인식의 수단에는 무엇이 있는가? 추론(anumāna)이 있다. 미립자의 크기를 계속 분할해 들어갈 경우 어디선가에서는 멈추게 된다. [미립자의] 크기는 계속 분할할 수 있는 성질이 있기 때문이다. 예를 들어 부피가 있는 물체를 계속 분할할 수 있는 것과 같다. 이 [물체를] 분할해 들어가는 것이 멈추게 되고 이것보다 더 작은 극미가 존재하지 않을 때 이 [최후의 것]을 ‘극미’라고 한다.”(paramāṇusvabhāvāyāḥ pṛthivyāḥ sattve kiṃ pramāṇam ? anumānaṃ, aṇuparimāṇatāratamyam kvacid viśrāntaṃ parimāṇatāratamyatvād mahatparimāṇatāratamyavat, yatredaṃ viśrāntaṃ yataḥ paramāṇur nāsti saḥ paramāṇuḥ /); Jhā(1982) pp. 73-74 참조.

중현이 각혜(覺慧 buddhi)로 분석하여 그 존재를 상정한다고 할 때의 극미도 바이세시카와 거의 동일한 추론의 방법론을 통해 도출된 개념이다: 順正理論 (TD29) p. 522b¹⁻¹⁰: “그러다면 이증(理證)은 어떠한가? 이를테면 적취된 유정신(有情身)의 색과 같은 것은 색의 구경(究竟, 즉 육신의 散壞)에 이르게 되면 [미세한 것 중] 양을 갖는 가장 거친 것으로 존재한다. 이 같은 사실에 준하여 역시 마땅히 모든 색을 분석하면 [더 이상 쪼갤 수 없는] 구경치가 있을 것인데, 이것을 1극미라고 이름하는 것이다. 어떻게 그러함을 알게 된 것인가? 쪼갤 수 있는 법[可析法, 즉 연장을 갖는 색법]을 쪼개어 궁극에 이르게 되더라도 그 밖의 어떤 것이 남아있을 것이기 때문이다. 이를테면 세간에서 바로 관찰하건대, 어떤 취색(聚色)으로써 다른 어떤 취색을 쪼개면 미세한 취색[細聚]이 생겨나고, 그것을 다시 쪼개고 또 쪼개어 궁극에 이르게 되면 여분의 어떤 것이 존재하지만, 눈으로 볼 수 있는 것으로는 더 이상 쪼갤 수 없다. 그러나 이와 같은 [미세한] 취색은 능히 [눈으로 볼 수 있는 것으로는 더 이상 쪼갤 수 없을지라도 역시 또한 거친 취색(麤聚)과 마찬가지로 쪼개질 수 있으니, 이를테면 그것은 바로 각혜(覺慧)로써 분석될 수 있는 것이다. 즉 취색으로써 취색을 분석하여 궁극에 이르는

능성도 부인된다고 볼 수 있다. 왜냐하면 복합물질을 구성하는 극소의 존재 단위로서의 극미는 이론적 가설의 대상은 될 수 있으나, 씨앗에서 줄기가 생겨나듯이 필연적이고 유기적인 인과의 연속성에 의거한 추론의 대상은 아니기 때문이다. 그렇다면 세친은 극미 개념을 완전히 부정했다고 보아야 하나? 이 질문에 대한 대답은 세친이 극미 개념을 완전히 부정한 것은 아니지만 바이세시카나 설일체유부와는 상당히 다른 방식으로 극미 개념을 정의하고 있다는 것이다.

한마디로 세친이 생각했던 극미는 항상 직접지각의 인식 범위 내에 들어올 수 있는 한에서의 존재의 최소 단위인 “복합극미”³⁰⁾ (saṃghātaparamāṇu)이다. 『구사론』 II-22ab에 나오는 세친의 유명한 극미에 대한 정의는 이 점을 잘 보여준다. 앞서 잠시 언급했지만 설일체유부는 제법을 俱生(sahotpāda)한다고 보고 심리현상뿐만 아니라 물질(rūpa)에도 이 원리를 적용시켜 소위 팔사구생(八事俱生)하는 극미라는 개념을 고안했다.³¹⁾ 여기서 팔사란 물질의 기본 구성요소를 의미하는 지, 수, 화, 풍의 四大(mahābhūta)와 이 사대로부터 파생된 구체적인 물질을 의미하는 색, 향, 미, 촉의 四大所造

것과 마찬가지로, 각해로써 분석하여 궁극에 이르게 되더라도 마땅히 그 밖의 다른 어떤 것이 존재하겠지만, 각해로 관찰할 수 있는 것으로는 더 이상 쪼갤 수 없을 것이니, 이렇게 하여 남아있는 것이 바로 극미이다. 그러므로 극미는 그 자체 결정코 존재하는 것으로서, 이것이 만약 존재하지 않는다고 한다면, 취색(聚色, 구체적인 색)도 마땅히 존재하지 않아야 할 것이니, 취색은 필시 이것에 의해 이루어진 것이기 때문이다.”-권오민(2009)역 (其理者何。謂如積聚有情身色。至色究竟有量最麤。准此亦應分析諸色。有究竟處。名一極微。云何知爾。以可析法分析至窮猶有餘故。謂世現見。以餘聚色。析餘聚色。有細聚生。析析至窮。猶有餘分。可為眼見。更不可析。如是聚色。不能析處。亦如麤聚。有可析理。謂彼可以覺慧分析。如以聚色析聚。至窮慧析至窮。應有餘在。可為慧見。更不可析。此餘在者。即是極微。是故極微。其體定有。此若無者。聚色應無。聚色必由此所成故。)

30) “복합극미”란 용어는 권오민 교수의 조어이다. 권오민(2010) p. 147 참조.

31) “팔사구생” 개념의 형성과정을 사상사적으로 추적하고 의미부여를 한 논문으로는 미즈노(水野1951 pp. 351-357)가 있다.

色(upādānarūpa)을 말한다. 이 때 팔사는 모두 실체이며 극미로서 존재한다고 생각된다. 이 여덟개의 실체가 우리의 현실세계(육계)에서 발생할 때에는 단독으로가 아니고 한 세트로 동시에 발생한다는 것이다. 이 내용은 세친에 의해 『구사론』 II-22ab 계송에서 “육계에서 극미는 소리와 감각기관을 배제한다면 [기본적으로] 여덟개의 실체로 구성되어 있다”³²⁾로 정리된다. 그런데 이 계송을 설한 직후에 세친은 극미에 대해 다음과 같은 개념 정의를 제시한다.

물질의 적취(rūpasamghāta) [중] 가장 미세한 것을 ‘극미’(paramāṇu)라고 부르는데, 이것보다 더 작은 것은 인식될 (vijñāyeta)수 없을 것이다.³³⁾

32) AKBh p. 52²³: kāme 'ṣṭadravvyako 'śabdaḥ paramāṇur anindriyaḥ/

물론 세친은 팔사구생의 개념적 한계를 인지하고 있고 이를 비판한다. 본고 제7장 참조.

33) AKBh p. 52²⁴: sarvasūkṣmo hi rūpasamghātaḥ paramāṇur ity ucyate / yato nānyataro vijñāyeta /; Tibetan : thams cad las phra ba'i gzugs ni bsags pa'i rdul phra rab ces bya ste, de las ches chung ba ni mi mngon no//; 俱舍論(TD29) p. 18b²²⁻²³: 論曰。色聚極細立微聚名。為顯更無細於此者。; 俱舍釋論 (TD29) p. 177c¹⁷⁻¹⁸ :釋曰。極細色聚說名鄰虛。欲令知無餘物細於彼者。; ADV p. 65: kośakāras tv āha² sarvasūkṣmo rūpasamghātaḥ paramāṇuḥ³ iti/

티벳어의 독법에 의거한다면 범어 원문은 “sarvasūkṣmo hi rūpaṃ^a samghātaparamāṇur ity ucyate” 형태로 읽힐 수도 있다. 이러한 독법이 가능하다면 이는 세친이 II-22ab에서 두 종류의 극미 중 취극미에 준해서 극미에 대한 정의를 내렸다고 보는 야쇼미트라나 普光^b의 해석이 정당화될 수 있을 것이다. 하지만 현장역이나 진제역 그리고 무엇보다도 이 범어 문장을 그대로 인용하고 있는 아비다르마디파의 증언에 의거한다면 이러한 가능성은 거의 없어 보인다.

a. Pradhan(1967 p. 52 주5)의 『구사론』 교정본에 따르면 실제로 사본상에는 “rūpaṃ”의 형태로 되어 있다.

b. 俱舍論記 (TD41) p. 70b²⁵⁻²⁷: “마땅히 알아야만 한다. 극미에는 두가지 종류가 있다. 하나는 ‘물질의 적취로서의 극미’ (色聚微)이다. 이는 최소 여덟개의 실체가 함께 발생하고 [하나라도] 빠질 수 없다. 이 [구사]론은 이 [개념]에 의거해 [극미를] 설한다. 다른 하나는 ‘극미 [그 자체]로서의 극미’ (極微微)이다. 이는 물질의 극소단위로서 더 이상 쪼갤 수 없는 것이

이 구절은 극미의 정의에 대한 매우 중요한 언명을 포함하고 있기 때문에 세심하게 다루어져야 한다.³⁴⁾ 여기서는 우선 세친의 극미 정의와 관련하여 두가지 사항에 주목해야 한다. 첫째는 세친이 극미를 “물질의 적취 중에서 가장 미세한 것”이라고 규정한 점이다. 부연 설명하겠지만 ‘적취’(saṃghāta)란 어떤 것의 모임이나 집합이란 말로서 일반적으로 더 이상 분할할 수 없는 존재의 최소 단위를 의미하는 단일자로서의 극미에 적용될 수 있는 말이 아니다. 세친이 이 “적취”라는 용어를 극미의 정의에 포함시켰을 때에는 해석상의 중대한 의도가 포함되어 있다고 보아야 한다. 두번째는 세친이 이러한 극미 정의의 부가조건으로서 “이것보다 더 작은 것은 인식될(vijñāyeta) 수 없을 것이다”라고 말하고 있는 점이다. 이는 인식가능 범위 내의 “물질의 적취 중에서 가장 미세한 것”만을 ‘극미’로 규정하겠다는 말이 된다. 따라서 세친에게는 인식가능 범위를 넘어서 있는 어떤 극소의 존재, 즉 실체극미(事極微, dravyaparamāṇu)는 ‘극미’가 아니거나 최소한 이 문맥에서의 극미 정의에서는 배제되어 있다. 한마디로 세친은 여러 요소들이 모이고 쌓여서 형성된 물질의 적취(saṃghāta) 중에서 지각가능한 가장 미세한 것을 극미라고 규정한 것이다.

극미에 대한 세친의 이러한 정의는 일반적으로 통용되는 설일체유부의 극미 정의와는 현격한 차이가 있다. 설일체유부에 따르면 극미는 더 이상 물질적으로 분할할 수 없고(*abheda) 공간적 부분을 가지지 않으나(niravayava) 저항을 가지며(sapratigha) 인식의 대상영역을 넘어서 있는

다. 순정리론은 이 [개념에] 의거해 [극미를] 설한다.”(應知。微有二種。一色聚微。即極少八事俱生不可滅也。此論據斯說。二極微微。即色極少更不可分。正理據此說。)

34) 기존 번역 중 중요한 것으로는 다음을 참조할 수 있다. 桜部(1969) p. 275; Poussin/Pruden (1988) Vol.1 p. 332 주97; 加藤(1989) p. 149. 이 중 Poussin/Pruden의 번역은 범어 원문에 대한 직역이 아니고 야쇼미트라와 주석을 부가한 의역 형태이기 때문에 해당 본문 자체의 정확한 의미를 파악하기 어렵게 한다.

(atīndriya) 단일한 실체로서 물질의 최소 존재이다.³⁵⁾ 따라서 상기 극미 정의는 설일체유부의 정통 교의학으로부터 상당히 벗어나 있으며 매우 세친적이다. 그런데 세친은 『구사론』 III-85bc에서 설일체유부의 극미 개념을 조술하면서 “[물질일] 계속 분석해 들어갔을 때 [최후에 남게 되는] 물질의 궁극적 [존재]단위(paryanta)를 극미라고 한다”³⁶⁾ 라고 말하고 있고, 이러한 물질의 가장 미세한 존재 단위를 의미하는 “실체극미”(dravyaparamāṇu, 事極微)라는 용어를 직접 사용하기도 한다.³⁷⁾ 그렇다면 세친은 이러한 정통 설일체유부의 극미 개념을 인지하고 있었으면서도 왜 상기 II-22ab에서와 같이 극미를 (1) 물질의 적취 중 가장 미세한 것이며 (2) 인식가능한 존재의 최소 단위라고 정의했을까?

『구사론』 II-22ab에 나타난 극미 정의의 특이성에 관해서는 이미 몇몇 학자들이 주목한 바 있지만 그 사상적 기원이나 동기에 대해서는 아직 정설이 없어 보인다.³⁸⁾ 『經量部の研究』에서 『구사론』 II-22ab의 팔사구생설을

35) 註 20, 29, 36; Dhammajoti(2009) pp. 119-200 참조.

36) AKBh p. 176¹¹: rūpasyāpacīyamānasya paryantaḥ paramāṇuḥ /

『구사론』 III-85bc의 극미 정의는 대비바사론에 나타난 설일체유부의 입장과 일맥상통한다. 大毘婆沙論 (TD27) p. 701a²⁸⁻²⁹: “시간의 극소단위를 일찰라라 하고 물질의 극소단위를 일 극미라고 한다.” (時之極少。謂一剎那。色之極少。謂一極微。); 大毘婆沙論 (TD27) p. 702a⁴⁻¹⁰: “[질문] 그 극미의 크기에 대해서는 어떻게 이해해야 하는가? [답] 극미는 가장 미세한 물질이며 [공간적으로 더 이상] 분할하거나 파괴할 수 없으며…더 이상 미세한 부분을 가지지 않고 더 분석할 수도 없으며 눈으로 볼 수도 없고 들을 수도 없으며 냄새를 맡을 수도 맛을 볼 수도 없으며 손으로 만져볼 수도 없기 때문에 극미를 가장 미세한 물질 (*sarvasukṣmarūpa)이라고 하는 것이다. 이러한 극미가 일곱개 모여서 하나의 미립자 (*aṇu)를 형성하는데 이것이 눈과 눈의 의식이 지각하는 물질 중에서 최고로 미세한 존재인 것이다.” (問彼極微量復云何知。答應知極微是最細色不可斷截破壞…無有細分不可分析。不可睹見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色。此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。); 상기 구사론 구절에 대한 약간 다른 뉘앙스의 해석으로는 권오민 (2010) pp. 163-164 참조.

37) AKBh p. 13²⁶: ekasyāpi dravyaparamāṇoḥ skandhatvāt /

분석한 가토 준쇼(加藤純章 1989 pp. 155-156)는 상기 구절에서 세친이 팔사구생하는 물질의 적취를 단수형인 극미(paramāṇu)로 부른 것에 주목하고 그 이유에 대한 두가지 해석을 제시한다. 하나는 세친의 이 정의는 『아비담심론』 계열의 논서에 보이는 색법의 구생 관련 구절의 영향이라는 것이다. 즉 『아비담심론』 등에 보이는 유사 구절에서 구생하는 극미를 단수형으로 표현했기 때문에 세친이 이를 그냥 그대로 차용했다는 것이다. 『아비담심론』 계열의 대표적인 논서인 『잡아비담심론』에서 여기에 해당하는 구절은 다음과 같다.

[계송에서] “사중(四種)의 감각기관(즉, 眼根, 耳根, 鼻根, 舌根) 내에 존재하는 극미는 열가지 종류(十種)라는 것을 알아야만 한다”라고 한 것은, 사중의 감각기관은 열가지 극미와 함께 발생(十種極微共生)한다는 말이다. [안근의 경우 함께 발생하는 열가지 극미란] 사대와 색, 향, 미, 촉, 그리고 안근 [자신과], 신근을 말한다. 이근, 비근, 설근도 마찬가지로 이해되어야 한다. [계송에서] “신근은 9종이다”라고 한 것은 [안근, 이근, 비근, 설근이] 아닌 신근은 9종의 [극미만을] 가진다는 말이다. 저 신근은 오직 신근 [에 속하는] 종류의 [극미만을] 소유하며 나머지는 앞서의 [안근의 경우와] 같다. [계송에서] “여타는 8종이다”라고 한 것은 감각기관과 무관한 [물질에서는] 색, 향, 미, 촉의 극미 [등] 8종(사대와 사대소조색)이 있다[는 말이다.]³⁸⁾

38) 吉元(1982 pp. 173-174)번역 참조; 加藤(1989) pp. 156-157; 三友(2009) p. 355 주128; Dhammajoti(2009) p. 201.

미토모(三友 2009 p. 355 주128)는 “순정리론(大正藏29, 383c)은 [극미를] 분할할 수 있는 최후의 가장 미세한 有對色이라고 규정하여, 『구사론』에서 극미를 가장 미세한 물질의 모임이라고 하는 것과는 입장을 달리한다”라고 언급함으로써 세친 극미 정의의 특이함에 주목한다.

39) 『雜阿毘曇心論』의 현 문단은 아래 인용된 『阿毘曇心論』과 『阿毘曇心論經』의 연장 선상에 있다. 『잡아비담심론』에서 불명료한 구절의 의미는 『아비담심론』과 『아비담심론경』에

상기 한역에 대한 범어본이 남아있지 않기 때문에 위 문장에서 극미(paramāṇu)에 해당하는 말이 단수형이었는지 복수형이었는지를 확정하기는 어렵다. “사중(四種)의 감각기관 내에 존재하는 극미는”이라고 할 때는 아마도 단수형이 쓰였을 수도 있고, 그 다음 줄에서 예컨대 안근의 극미는 사대의 극미와 색, 향, 미, 촉의 극미, 그리고 안근 자신과 신근 등 “열가지 극미와 함께 발생한다”고 말할 때는 내용상 복수일 가능성이 높다. 하지만 이러한 문법적 형태의 애매함에도 불구하고 여기서는 언급되는 극미는 내용상 극미의 두가지 종류 중 복합극미(취극미)임이 상기 인용문에 이어지는 『잡아비담심론』의 다음 문장을 통해 드러난다.

[질문] 만약 안근이 열가지의 극미[와 구생한다면] 왜 안근이 곧 색(色)이라거나 [안근이] 곧 다른 종류의 극미와 동일하다고 하지 않는가? 이렇게 된다면 존재의 이법이 혼란에 빠져서 아비달마의 가르침과 상충되게 된다. 아비달마에서 안근은 하나의 계, 하나의 처, 하나의 온에 포섭된다고 말하지 않느냐?

[답] 극미에는 두가지 종류가 있다. ‘실체로서의 극미’(事極微 *dravyaparamāṇu)와 ‘취합된 극미’(聚極微 *saṃghātaparamāṇu)이다. 실체로서의 극미는 안근(眼根)의 극미가 정확히 안근의 극미인 경우를 말한다. 여타 [근들의] 극미도

의거하여 해석한다.

雜阿毘曇心論(TD 28) p. 882b⁶⁻⁹: 極微在四根十種應當知者。四根十種極微共生四大色香味觸。眼根身根 耳鼻舌根亦爾。身根九者。謂餘身根有九種。彼唯有身根種。餘如前說。餘八者。離根色香味觸極微八種。; 阿毘曇心論(T28) p. 811b⁷⁻¹²: 極微在四根十種應當知者。謂極微在眼中是知有十種。地種水火風種。色種香味細滑種。眼根種身根種。耳鼻舌極微亦如是。身根有九種者。謂餘身根極微九種彼有一根種餘如上說。餘八種者。於中餘非根色中極微有八種。; 阿毘曇心論經(T28) p. 837c¹⁷⁻²¹: 微塵在四根十種應當知者。謂眼根微塵有十種。當知十種不相離義也。謂地水火風色香味觸眼根身根。此等十種常不相離。耳鼻舌亦如是。身根九者。除眼根等。餘悉同前。外八者。非根法中八種微塵。謂四大色等四塵
Dessein (1999) Part-I p. 104참조.

모두 독자적인 실체를 가리킨다. 아비달마에서 안근이 하나의 계, 하나의 처, 하나의 온에 포섭된다고 말할 때는 바로 이 ‘실체로서의 극미’를 염두에 둔 것이다. ‘취합된 극미’란 다수의 실체(극미)가 모인 것이다. 여기서(즉, 구생의 극미를 논할 때)는 취합된 극미가 언급되고 있다. 자기만의 특징(自相)을 가지고 있기 때문에 다르마의 특징이 서로 뒤섞이지 않는다. 마음에 부수된 심리현상들이 그 특징상 각기 다르기 때문에 서로 뒤섞이지 않는 것처럼 이 [극미도] 마찬가지이다.⁴⁰⁾

『잡아비담심론』의 저자 법구(法救)는 자신의 입으로 “여기서(즉, 구생의 극미를 논할 때)는 취합된 극미가 언급되고 있다”라고 말한다. 이는 계송에서 “사중(四種)의 감각기관 내에 존재하는 극미는 열가지 종류(十種)”라고 할 때의 극미가 개별적 실체로서의 극미 열개가 모여서 형성한 취합된 극미(聚極微)임을 나타내는 것이다. 즉 이 문맥에서는 사극미와 취극미라는 두 가지 극미의 차이가 분명히 의식된 상태에서, 안근 등의 예를 통해 물질의 구생의 원리를 설명할 때 언급된 극미는 ‘취극미’라는 점을 말하는 것이다.

앞서 『구사론』 II-22ab 계송에서 “육계에서 극미는 소리와 감각기관을 배제한다면 여덟개의 실체로 구성되어 있다” (AKBh p. 5223: kāme ’ṣṭadravvyako ’śabdaḥ paramāṇur anindriyaḥ)라고 했을 때의 ‘극미’개념을 『잡아비담심론』 식으로 설명하자면 사극미가 아니라 취극미를 나타낸 것이다.⁴¹⁾ 이는 야쇼미트라 등의 주석가가 세친의 극미 정의 부분에 대해 주해할 때 언급했던

40) 雜阿毘曇心論(TD28) p. 882b¹³²¹: 問若眼根極微十種者。云何不眼即是色即是餘種。如是則法性雜亂與阿毘曇相違。阿毘曇說。眼根一界一入一陰攝。答二種極微。事極微。聚極微。事極微者。謂眼根極微。即眼根微 餘極微皆說自事。以事極微故。阿毘曇說。眼根一界一入一陰攝。聚極微者。眾多事此中說聚極微。住自相故法相不雜亂。如心相應法其相各異。非為雜亂。彼亦如是。); Poussin/Pruden(1988) Vol.1 p. 332 주97; 加藤(1989) p. 168 주 21; Dessein (1999) Part-I p. 105참조. 三友(2009) p. 124.

41) 三友(2009) p. 124; Dhammajoti(2009) p. 202.

사항이기도 하다.⁴²⁾ 따라서 물질(색법)의 구생에 대해서 논할 때의 극미가 복합극미를 나타낸다는 점에서는 『아비담심론』 계열의 논서와 『구사론』의 II-22ab는 분명 내용상 연관되어 있다. 하지만 여기서 놓치지 말아야 할 것은 『아비담심론』 계열의 논서에서는 『구사론』에서와 같이 극미 개념 자체를 통합적으로 새롭게 규정하려는 시도는 보이지 않는다는 점이다. 『잡아비담심론』에서 극미는 사극미와 취극미로 이원화되어 있고 물질의 구생을 설명할 때도 다수의 실체(극미)가 모인 것을 “취극미”라고 정의함으로써 두 종류의 극미개념을 사실상 다 동원하고 있다. 그러나 앞서 살펴본 구사론 II-22ab의 극미 정의에서는 사극미 개념이 배제되어 있고 복합극미(취극미) 개념에 의거한 극미 정의가 제시된다. 따라서 『구사론』의 이러한 극미 정의가 『아비담심론』 계열의 논서에서 직접 차용되었다고 보기는 힘들다. 『잡아비담심론』에서처럼 극미의 용례에 복합극미가 포함되어 있다는 것과 『구

42) AKVy(I) p. 123¹⁴⁻¹⁹ : “물질의 적취 중 가장 미세한 것을 극미라고 부른다”라고 한 것은, ‘복합극미’(saṃghātaparamāṇu)를 말하는 것인지 ‘실체극미’(dravyaparamāṇu)를 말하는 것이 아니다. 그것에는 동서의 방분이 없고 모든 물질보다 크기가 작을 때 그것을 ‘실체극미’라고 부른다. 그 [‘실체극미’]와 구별하여 ‘복합극미’라고 한 것이다.” (sarvasūksmo rūpasamghātaḥ paramāṇur iti, saṃghātaparamāṇur na dravyaparamāṇuḥ, yatra hi pūrvāparabhāgo nāsti, tat sarvarūpāpacitaṃ dravyaṃ dravyaparamāṇur itīṣyate, tasmād viśiṇaṣṭi saṃghātaḥ paramāṇur iti.)

Cf. Lakṣaṇānusāriṇī(Pūrṇavardhana) Peking ju 152a⁵⁷: “모든 것보다 미세한 취합된 물질이 극미이다”라고 했는데 극미에는 두가지 종류가 있다. 실체로서의 극미(*dravyaparamāṇu)와 취합된 극미(*saṃghātaparamāṇu)이다. 이 중 실체로서의 극미는 모든 것보다 미세하고 [공간적인] 저항이 있는(sapratigha) 물질의 부분(avayava)이 되는 것이며, 사유를 통해서도 [그것으로부터] 어떤 다른 물질도 [더 이상] 분리해 낼 수 없는 것이다.” (thams cad pas phra ba bsags pa'i gzugs ni rdul phra rab ces bya ste zhes bya ba la/ rdul phra rab ni nram pa gnyis te/ rdzas kyi rdul phra rab dang/ bsags pa'i rdul phra rab po// de la rdzas kyi rdul phra rab ni thams cad pas phra ba thogs pa dang bcas pa'i gzugs kyi yan lag ste/ gang zhiḡ gzugs gzhan nam blos kyang rab tu nram par dbyed par mi nus pa 'o//)

사론』에서처럼 극미를 복합극미에 의거해 정의한다는 것은 지향점이 상당히 다르기 때문이다. 필자가 앞서 『구사론』 II-22ab의 극미 정의가 매우 “세친적”이라고 한 것은 바로 이 개념 정의에 세친 자신의 새로운 개념적 구상이 상당 부분 반영되어 있다고 보기 때문인데 이는 곧 논의될 것이다.

가토(加藤)가 제시하는 세친의 상기 정의에서 단수형이 쓰인 두번째 이유는 그가 세친 극미 정의의 혁신성에 주목하지 못하고 두가지 종류의 극미라는 기존의 설일체유부의 개념적 틀로서 이 문제를 바라보고 있음을 알게 해준다.

두번째 이유는 여기서 사용되는 극미의 의미가 일반적인 극미의 그것과는 다르기 때문일 것이다. 유부에 있어서 극미는 보통 하나의 색법을 형성하는 가장 미세한 단일물이다. 그런데 극미 하나 하나는 우리에게 인식되지 않는다. 우리는 극미가 모여야 비로소 빨강이나 파랑이라는 자성(svabhāva)을 가진 색법으로 인식할 수 있다. 유부는 보통 이러한 [극미의] 모임을 복수형의 극미로 표현한다. 그렇지만 지금 문제가 되고 있는 극미는 그것과는 완전히 다르다는 것에 주의하지 않으면 안된다. 여기서 세친이 말하는 극미란 색의 모임(rūpa-saṃghāta), 즉 위에서 기술한 것과 같은 자성을 가진 法이 모여서 실제 인식이 가능해진 집합물을 가리킨다. 요컨대 승의유(paramārthasat)와 세속유(saṃvṛtisat)로 구분해 말하자면 확실히 세속유 그 자체인 것이다. 따라서 이런 [집합물]을 극미라고 부른다면 단수형이던 복수형이던 단일한 색법을 형성하는 일반적 의미의 극미와 구분할 수 없게 된다. [이림에도] 여기 [계송]에서는 일단 단수형으로 표현했을 것이다. 이 계송에 이어서 석론에서도 세친은 이것을 거의 단수형으로 표시하고 있으나 두 구절에서 복수형으로 표현하고 있는 곳이 있다. 여기서 그의 극미에 대한 표현의 불철저함을 확인하는 것이 가능하게 된다. 사실 유부에서는 이러한 극미를 saṃghātāparamāṇu(聚極微)라고 부

르며 본래적 [의미의] 극미인 dravyaparamāṇu(事極微)와 구별하고 있는 것처럼 보인다. 『구사론』의 이러한 paramāṇu의 용법에 대해서는 후세에 비판이 등장하게 된다.⁴³⁾

한마디로 세친이 실체극미(사극미)와 복합극미(聚極微)라는 설일체유부의 두가지 극미 용법을 정확히 구분하지 못하고 팔사구생하는 극미를 단수형을 사용하여 ‘극미’로 정의함으로써 개념상의 혼란이 초래되었다는 말이다. 과연 그럴까?

앞서 살펴본 대로 세친이 『잡아비담심론』에 나타난 극미의 두가지 종류에 대해 알고 있었으리라는 점은 정황상 분명해 보인다. 상황이 이러함에도 세친이 II-22ab에서와 같이 극미를 정의한 것은 단지 그의 용어법의 불철저함이나 애매함 때문이라기보다는 세친이 구상하는 극미 개념의 혁신성에서 그 이유를 찾아야 할 것이다. 상기 인용문의 말미에서 가토(加藤)가 언급했듯이 세친의 극미 정의는 동시대나 후대의 정통 설일체유부 진영으로부터 상당한 저항에 직면하게 된다. 그들은 세친의 정의가 용어법의 불철저함 때문이 아니라 세친 자신의 불미한 사상적 의도에서 말미암았다고 보는 쪽이다.

4. 세친의 극미 정의에 대한 중현과 디팡카라의 반응

우선 세친의 동시대인으로서 순정리론(順正理論, Nyāyānusāra)을 저술하여 『구사론』의 경량부적 편향을 신랄하게 비판한 중현(Saṅghabhadra)은 이 부분에 대해 논평하면서 세친의 상기 극미 정의를 철저히 무시한다. 순정리론에서 보통 중현은 세친의 『구사론』에 대해 비판적인 태도를 취하

43) 加藤(1989) pp. 155-156.

긴 하지만 『구사론』의 계송이나 석론의 대부분을 있는 그대로 차용하여 자기 논의의 출발점으로 삼는다. 하지만 위 『구사론』 II-22ab 계송에 대한 순정리론의 석론 부분에서 중현은 세친의 극미 정의를 일체 언급하지 않은 채 조용히 자신이 옹호하는 극미 정의로 대체한다.

論에서 말한다. 저항을 가진 물질(有對色, sapratigha) 중에서 가장 미세하여 더 이상 쪼갤 수 없는 것(*abheda)을 극미라고 한다. 말하자면 이런 극미는 사유(buddhi)의 분석을 통해 더 이상 다른 물질로 쪼갤 수 없다. 이를 물질의 가장 작은 [존재단위]라고 한다. 또한 부분을 가지지 않기(*niravayava) 때문에 [물질의] 가장 작은 [존재]라는 명칭을 부여한다. 일찰나(ekakṣaṇa)가 시간의 최소 단위여서 더 이상 반으로 나눌 수 없는 것과 같다. 이러한 극미들은 서로 화합하여 결코 떨어질 수 없기 때문에 극미의 취합(微聚, *paramāṇusamghāta⁴⁴⁾)이라고 부른다.⁴⁵⁾

44) 현장역 『구사론』에서 微聚는 paramāṇu의 번역어이다. 따라서 동일한 현장역인 순정리론에서도 微聚는 여전히 paramāṇu의 번역어로 볼 수 있다. 물론 이때의 微聚는 의미상 실체극미가 아니라 복합극미를 나타낸다고 보아야 한다. 그런데 微聚를 極微聚의 약어로 볼 경우에는 paramāṇusamghāta의 번역어로도 볼 수 있다. 어느 한쪽으로 확정하기는 어렵지만 내용상 극미의 취합을 나타낸다는 것만은 분명하다. AKBh p. 52²⁴: sarvasūkṣmo hi rūpasamghātaḥ paramāṇur ity ucyate; 俱舍論 (T29) 18b²²⁻²³: 論曰。色聚極細立微聚名。為顯更無細於此者。； 順正理論(T29) p. 3833-4: 有色有二。一是極微聚。二非極微聚。； 俱舍論(T29) p. 8c²⁷⁻²⁹: 五根五境十有色界。是可積集。極微聚故。色界。是可積集。極微聚故。義准餘八非可積集。非極微聚故。如是已說可積集等。； AKBh p. 24¹⁸⁻¹⁹: pañcendriyadhātavaḥ pañca viśayāḥ saṃcitāḥ / paramāṇusamghātātīvāt śeṣā na saṃcitā itī siddham bhavati /; Dhammajoti(2009 p. 200)는 samghātaparamāṇu로 환법하고 있으나 특별한 문헌적 근거를 제시하지는 않는다.

45) 順正理論(T29) p. 383c¹⁰⁻¹⁴: 論曰。有對色中。最後細分。更不可析。名曰極微。謂此極微。更不可以餘色覺慧分析為多。此即說為色之極少。更無分故。立極少名。如一剎那名時極少。更不可析為半剎那。如是眾微。展轉和合。定不離者。說為微聚。

『구사론』 III-85bc의 극미 정의에 대해서 중현은 별다른 수정없이 그대로 석론에 차용한다 :

이상이 현장역 세친 『구사론』에서 “論에서 말한다. 물질의 적취 중 가장 미세한 것을 미취라고 부른다. 이보다 미세한 것은 없음을 나타내기 위한 것이다”⁴⁶⁾라고 한 것에 대한 중현의 수정이다. 중현의 극미 정의는 앞서 살펴 본 『구사론』 III-85bc이나 『대비바사론』, 『잡아비담심론』에 나타난 설 일체유부의 극미 정의의 연장선상 위에 있다. 즉 관념적(buddhi) 분석을 통해서만 도달가능한 더 이상 쪼갤 수 없는 가장 작은 물질의 단위를 극미라고 부르는데 이는 앞서의 실체극미(事極微)를 가리킨다. 이것들이 다수 모여 불가분의 관계로 구성하는 것을 극미의 취합(微聚, *paramāṇusaṃghāta)이라고 하는 데 이는 복합극미(聚極微)를 의미한다.⁴⁷⁾ 이는 철저히 실체극미를 토대로 복합극미의 형성을 설명하는 전통적인 설일체유부의 설명방식이다. 그런데 중현의 이러한 극미 정의는 『구사론』 II-22ab에서 세친의 극미 정의가 보여주는 두가지 특징과는 거리가 있다. 두가지 특징이란 (1) 극미는 물질의 적취 중 가장 미세한 존재 단위이며, 동시에 (2) 인식가능한 존재의 최소 단위라는 것이었다. 그렇다면 왜 중현은 세친의 복합극미 중심의 극미 정의를 실체극미 중심의 극미 정의로 대체한 것일까? 이는 필히 세친의 극미 정의에 대한 중현의 異見이 침묵과 재규정이란 방식으로 표출되었다고 보아야 할 것이다.⁴⁸⁾

順正理論 (T29) p. 521b²⁰⁻²²: 論曰。以勝覺慧。分析諸色。至一極微。故一極微。為色極少。不可析故。如是分析諸名及時。至一字剎那。為名時極少。양자의 뉘앙스가 다르다고 보는 견해로는 권오민(2010) pp. 163-164참조.

46) 俱舍論 (T29) p. 18b²²⁻²³: 論曰。色聚極細立微聚名。為顯更無細於此者。한글역은 권오민(2010 p. 148 주 15)를 차용한 것인데, 한역을 이런 식으로 이해할 경우 실체극미의 존재를 부정하는 세친의 입장이 더욱 선명해진다.

47) 순정리론 이후의 저술인 『顯宗論』에서도 동일한 구절에 대한 중현의 반응은 비슷하다. 顯宗論(TD29) p. 799a²⁴⁻²⁸: 論曰。有對色中最後細分。更不可析名曰極微。謂此極微更不可以餘色覺慧分析為多。此即說為色之邊際。更無分故立邊際名。如一剎那名時邊際。更不可析為半剎那。此亦如是。眾微和合不可分離。說為微聚。; Poussin/Pruden(1988) Vol.1 p. 332 주95참조.

중현보다 후대의 설일체유부 논사로서 역시 『구사론』에 대한 비판서인 『아비달마디파』(Abhidharmadīpa)⁴⁹⁾를 저작한 디팡카라(Dīpaṅkāra)에 이르면 세친의 극미 정의에 대한 불만은 보다 노골적으로 표현된다. 디팡카라는 세친의 극미 정의를 재규정하면서 다음과 같이 비판한다.⁵⁰⁾

실로 물질의 합성을 원인으로 집적된 [물체]를 분석했을 때 [도달하게 되는] 가장 미세하고 궁극적인 [존재]단위를 ‘극미’라고 부른다. 그런데 이 [극미]는 [여타] 일곱개의 실체(극미)와 불가분의 관계를 가진다. [이 극미는] 네가지 물질적 요소(四大)와 그것으로부터 파생된 세가지 물질(소조색)[과 조합]하거나 또는 세가지 물질적 요소와 그로부터 파생된 네가지 물질과 [조합하며] 불가분의 관계로 작용하는데, 이것을 여덟번째 [극미]라고 부른다.

그런데 俱舍論主(kośakāra)는 “물질의 적취 중 가장 미세한 것이 극미”라고 주장했다. 하지만 그것이 없으면 [물질의] 적취도 없으며 물질의 적취와는 구분되는 별도의 물질(즉, 극미)이 언급되어야 한다. 따라서 “가장 미세한 물질

48) 미토모(三友 2009 p. 125)는 이 부분에 대해서 약간 다르지만 유용한 의견을 제시한다. “세친의 이해와 다를 경우에 중현은 [세친을]항상 經主 등으로 부르며 비판하는데, 이 극미 정의에 대해서는 별다른 반론을 제기하지 않는다. 세친이 이해한 극미는 취극미인데 이것은 중현도 극미로 인정하는 것이다. 하지만 중현은 이것과 별도로 잡아비담심론에서 말하는 것과 같은 사극미를 고려에 넣고 있었다. 그러나 이렇다고 해서 세친이 취극미설을 취하고 중현은 사극미설을 주장했다고 볼 수 있는 것은 아니다. 구사론에서도 순정리론과 마친가지로 팔사구생을 설하고 있고 세친이 사극미에 대해 충분히 이해하고 있었음이 분명하다. 그럼에도 [양자간의] 결정적인 차이점은 우선 세친은 形色의 극미를 인정하지 않고 그것을 顯色の 극미가 분포되는 방식의 차이로 간주, 극미를 有分分이고 有對인 것으로 생각했다는 것이다. 이에 반해 중현은 形色의 극미를 顯색의 극미와 별도의 존재로 간주해서 극미를 有自相, 無分分으로 보았다.”

49) 『아비달마디파』에 대한 최신 연구성과로는 미토모 겐요(三友健容 2009) 참조.

50) 『아비달마디파』가 구사논주 세친의 극미 정의를 비판적으로 다루고 있다는 점은 이미 학계에 보고된 사실이다. 加藤(1989) p. 156.

이 극미이다”라는 [정의가] 성립한다.⁵¹⁾

중현과 마찬가지로 디팡카라의 극미는 사극미(事極微), 즉 개별적인 극미 그 자체에 대한 정의이며 복합물질을 분석할 때 그 극한점(saṃcaya-bhedaparyanta)에서 이론적으로 가설되는 물질의 최소 단위를 말한다. 그리고 이 궁극적 실체로서의 극미가 중심이 되어 실제 발생에 있어 여타 7개의 극미와 맺게 되는 불가분의 구생(俱生) 관계가 논해진다. 총합 여덟개의 극미가 구생한다는 점에서는 『구사론』의 설명과 일치하지만, 설명 방식에 있어서는 차이가 있다. 즉 단일자로서의 극미를 중심에 두고 여타 일곱개의 극미와의 관계를 논하는 1+7의 방식을 택하는데 이는 단일 극미의 궁극적 실체성을 부각하려는 의도로 보여진다. 이것은 다분히 세친의 극미 정의를 의식한 것인데, 세친이 단순히 여덟개의 실체가 구생하는 것을 극미라고 설명함으로써 각 실체(극미)의 독자성과 개별성을 약화시킨 것에 대한 반작용이라고 볼 수 있다.⁵²⁾ 따라서 디팡카라의 이러한 설명 방식은 세친이 구생

51) ADV p. 65¹¹¹⁷: sarvasūkṣmaḥ khalu rūpasamṣkāropādānasamcayabhedaparyantaḥ paramāṇur iti prajñāpyate / sa tu saptadravyaṅvinirbhāgī caturbhir bhūtais tribhiś copādāyarūpais tribhis tribhir vā bhūtais caturbhiś copādāyarūpair avinirbhāgavarty asāv aṣṭama iti / kośakāras tv āha “sarvasūkṣmo rūpasamghātaḥ paramāṇuḥ” iti / tena samghātavyatiriktaṃ rūpam anyad vaktavyam / yadi nāsti samghāto ‘pi nāsti / ataḥ siddhaṃ sarvasūkṣmaṃ rūpaṃ paramāṇuḥ” iti / 吉元(1982 pp. 173-174)번역 참조; 加藤(1989) pp. 156-157; 三友(2009) p. 355 참조.

a. ADV 원본 (Jaini 1959 p. 65)은 “rūpaparamāṇuḥ”로 되어 있으나 三友(2009 p. 355 주 131)에 의거 교정.

52) 이 부분에 대한 加藤(1989 pp. 156-157)의 설명은 이 점을 놓치고 있다. 이 점과 관련하여서는 미토모(三友(2009 p. 127)의 다음 설명이 명쾌하다: “디팡카라는 극미를 積集色이 궁극적으로 분석된 것, 다시 말해 사극미로 간주하고 있다. 하지만 그것을 총래와 같이 단순히 팔사구생으로 생각하지 않고 俱有因의 입장에서 七事와 一事의 不離性으로 이해해 제8극미를 성립시키기 위해서는, 사대중, 삼소조색의 칠사는 실유가 아니면 안되고 칠사가 실유라면 당연히 제8사도 실유라는 논증법에 의해 논술한다. 다시 말해 ADV에서는 이미 취극미를 문 제삼지는 않고 八事 하나하나를 극미로 보고 있는 것이다…ADV에 나타난 극미설은 이상과

하는 여덟개의 실체들의 집합물을 바로 ‘극미’라고 정의함으로써 개별적인 극미 그 자체의 존재성과 작용성을 무시했다는 점을 지적한 것으로 보아야 한다. 야쇼미트라⁵³⁾의 표현대로, 여기서 세친은 실체 극미(dravyaparamāṇu)가 아닌 복합극미(samghātaparamāṇu)를 극미라고 정의한 것이다.⁵³⁾ 중현도 마찬가지로 디팡카라가 보기에 이러한 복합극미로서의 극미는 원래 극미 그 자체(즉 사극미)에 대한 정의라기보다는 그것들이 모여 화합한 상태에 대한 명칭이다. 따라서 취합된 복합극미를 구성하는 극소 단위의 극미 자체가 상정되고 규정되어야 한다고 본다. 위 인용문에서 디팡카라가 세친의 극미설을 비판하면서 결론적으로 “하지만 그것이 없으며 [물질의] 적취도 없게 되는 물질의 적취와는 구분되는 별도의 물질(색)이 언급되어야 한다. 따라서 ‘가장 미세한 물질이 극미이다’라는 [정의가] 성립한다”라고 하면서 극미 정의에서 “적취” 개념을 의도적으로 뺀 것은, 실체극미(事極微), 즉 문자 그대로 가장 미세한 물질의 존재단위에 대한 정의만이 진정한 극미의 정의임을 재차 강조한 것이다. 이는 복합극미를 중심으로 한 세친의 극미 정의가 결정적으로 이 부분을 놓치거나 왜곡하고 있음을 지적한 것이다.

5. 세친의 의도: 복합극미와 궁극적 실재성

그렇다면 세친은 정통 설일체유부의 입장과 어긋나는 상기 『구사론』 II-22ab의 극미 정의를 통해서 무엇을 말하려고 한 것일까? 이 질문은 매우 중요한데 왜냐하면 이를 통해 세친의 지각론과 그가 생각하는 궁극적 실재(paramārthasat) 개념에 있어서 극미가 지니는 위상이나 역할이 밝혀질 수

같이 사극미설을 취해서, 극미에는 공간이 없고 지각되지 않으며, 적집되어야 지각된다고 주장했다.”

53) 주 42참조.

있기 때문이다. 이는 불교 지각론에 대한 마티랄의 원자론적 이해의 타당성을 검토하기 위한 중요한 발판이 될 것이다.

이 질문에 답하기 위해 우리는 극미설을 통해 나타난 세친과 디팡카라의 입장차에 대한 요시모토 신교(吉元信行1982 p. 179)의 다음 언급에 주목할 필요가 있다. 왜냐하면 세친 극미 정의의 철학적 함의를 이해하는 데에 매우 중요한 시사점을 제공하기 때문이다.

여기에서도 세친과 디팡카라의 존재론의 상이점이 분명해질 것이다. 세친은 물질(色)의 취합으로서의 극미를 실재(實在)라고 생각했다. 따라서 여덟가지 실체(八事)로부터 하나의 실체(一事)라도 빠진다면 그것은 극미로 성립될 수 없다... 다시 말해 세친은 실체(事)가 취합된 극미를 실재(實在)로 본 것이다. 이에 반해 디팡카라는 단일한 실체로서의 극미(事極微) 그 자체의 작용성을 인정하고 이것을 실유(實有)라고 생각한다.

여기서 세친이 “물질의 취합으로서의 극미를 실재라고 생각했다”는 요시모토(吉元)의 언명은 시사하는 바가 적지 않다.⁵⁴⁾ 이는 세친의 실재 개념에 있어 앞서 언급한 가토(加藤)와는 완전히 다른 이해방식을 노정하기 때문이다.⁵⁵⁾ 요시모토의 이해는 세친의 『구사론』 II-22ab의 극미 정의 중 첫번

54) 요시모토(吉元)와 유사한 의견을 지지하는 학자로 Dhammajoti(2009 p. 202)가 있다:

“This would mean that the smallest unit of matter that can actually arise in the empirical world consists of eight dravyas, of which four are the Great Elements. In accordance with the notion that an aggregate of real substances of the same species is also a real, such an aggregate atom is also a real existent in the absolute sense (paramārthasat).”

55) 이는 앞서 가토 준쇼가 세친이 정의한 “복합극미”가 세속유(samvrtisat)를 표현한 것이라고 주장한 것을 염두에 둔 것이다. 결론부터 말하자면 “복합극미”는 감각지각의 대상인 다르마(인식의 기본범주)를 형성하는데 인과적으로 기여한다는 점에서 ‘승의유’로 취급될 수 있는 성질의 것이다. 세친이 말하는 세속유는 복합극미가 아니고 우리가 통합상/단일상이라고 착

째 항목, 즉 (1) 극미는 물질의 적취 중 가장 미세한 것이라라는 발언에 궁극적 실재성이라는 존재론적 평가를 부여한 것이다.

세친이 극미 그 자체가 아니라 극미들의 취합을 실재로 보았다는 요시모토(吉元)의 이해는 『구사론』 VI-4에서 세친이 감각을 통해 지각할 수 있는 자성(svabhāva)을 가진 다르마(경험인식의 기본범주)만이 ‘궁극적 실재’(paramārthasat)라고 정의한 것과 연계시켜 생각해 볼 수 있다. 『구사론』 VI-4에 나오는 궁극적 실재에 대한 정의는 다음과 같은데, 이 정의에서는 특히 ‘극미’와 ‘다르마’ 개념의 역할에 주목할 필요가 있다.

이 [세속적 진리]와 다르다면, [그것을] ‘궁극적 진리’ (paramārthasatya)라고 한다. 이것은 [물질적으로] 쪼개거나, 생각을 통해 [그것을 구성하고 있는] 여러 요소들(dharma)을 배제해 나가도 그것에 대한 지각(buddhi)이 결코 사라지지 않는다. 이런 것을 ‘궁극적 실재’ (paramārthasat)라고 한다. 예를 들어 색깔/형태(rūpa)와 같은 것이다. 왜냐하면 그러한 존재는 극미(paramāṇu)로 쪼개어지거나 생각을 통해 맛 등의 구성요소들(dharma)을 배제해도 색깔/형태의 자성(svabhāva)에 대한 지각이 결코 사라지지 않기 때문이다. 느낌(vedanā) 등의 경우도 마찬가지로 이해되어야 한다. 이것은 궁극적인 의미에서 존재하기 때문에 ‘궁극적인 진리’라고 부른다.⁵⁶⁾

여기서 말하는 궁극적인 실재란 두가지 분석법, 즉 극미의 단위로까지

각하는 개별적 다르마들의 조합에 붙는 명칭이다. 예를 들어 수레라든지 항아리 등이 전형적인 ‘세속유’이다.

56) AKBh p. 334⁷¹¹: anyathā paramārthasatyam / tatra bhinne 'pi tadbudhir bhavaty eva / anyadharmāpohe 'pi buddhyā tat paramārthasat / tad yathā rūpam / tatra hi paramāṇuṣo bhinne vastuni rasādīn api ca dharmān apohya buddhyā rūpasya svabhāva buddhir bhavaty eva / evaṃ vedanādayo 'pi draṣṭavyāḥ / etat paramārthena bhāvāt paramārthasatyam iti /

물질적으로 쪼개어 들어가거나 생각(buddhi)을 통해 그 구성요소들(dharma)을 계속 배제해 나가도 그것만의 고유한 인지적 특징(自性svabhāva)에 대한 지각(buddhi)이 사라지지 않고 상존하는 색, 수, 상, 행, 식 과 같은 다르마들을 말한다.⁵⁷⁾ 무한 분석 후에도 그 존재의 자성에 대한 인식 가능여부가 궁극적 실재의 판별기준이 되는 것이다. 그런데 여기서 중요한 것은 위 인용문에서 “그러한 존재는 극미(paramāṇu)로 쪼개어지거나”라고 할 때의 극미의 존재론적 위상에 대한 것이다. 여기서 극미는 그 자체로 궁극적 실재로 선언되지는 않는다. 다만 물질적 해체법의 궁극성을 강조하기 위한 표현으로 등장하고 있다. 이러한 사실은 이 문장의 결론이 “색깔/형태의 자성(svabhāva)에 대한 지각이 결코 사라지지 않기 때문이다”라는 점에서도 드러난다. 이는 결국 색깔 등의 자성을 가진 다르마가 궁극적인 실재라는 말이다. 이 때의 극미란 어떤 사물이 물질적 해체법을 통해 분석된 이후에도 자신의 자성을 유지하며 인식가능한지 여부를 확인하기 위한 테스트의 극한점 같은 것이다. 이는 극미도 궁극적 실재로 간주되기 위해서는 자성의 유지와 인식가능이라는 시험을 통과해야 한다는 말이 된다. 다시 말해 만약 어떤 극미를 이상의 분석법을 통해 궁극적으로 해체해 들어 갔을 때 그 자성에 대한 인식이 불가능할 정도로 미세하다면 이 극미는 궁극적 실재가 되기 위한 조건을 충족시킬 수 없다. 따라서 바이세시카나 설일체유부가 상정하는 실체극미(dravyaparamāṇu)는 더 이상 분석할 수 없는 물질의 최소 단위이며 공간적 부분을 가지지 않고(niravayava) 감각지각의 대상이 될 수 없으며(atīndriya) 그 자성에 대한 인식(buddhi) 자체가 불가능하기 때문에 궁극적 실재의 범주에 포함될 수 없게 된다. 극미가 궁극적 실재로 인정받는 데에는 지각가능한 자성의 확보가 필수불가결한 조건이 되는 것이다.⁵⁸⁾

57) 궁극적 실재의 판별을 위한 두가지 분석법의 구체적인 내용은 별고를 통해 소개될 예정이며 여기서는 극미 관련 부분만을 검토하고자 한다.

58) 여기서 상기해야 할 것은 세친이나 설일체유부가 공유하는 감각지각론의 기본 명제는 “감각

이와 관련하여 좀 더 강조되어야 할 것은 위에서 세친이 궁극적 실재의 구체적인 예로 극미가 아니라 “색깔”(rūpa) 등의 다르마를 거론했다는 점이다. 예컨대 파란색(nīla) 항아리(ghaṭa)를 부수어 미세한 조각으로까지 해체했을 때 항아리의 형태(samsthāna)는 사라져도 파란색이라는 색깔은 여전히 인식 가능하다. 전술한 것처럼 이때 이 파란색이란 자성(svabhāva)을 여전히 유지하고 있는 미세한 조각은 극미라서가 아니라 그 자성의 인식이 가능한 다르마란 점에서 궁극적 실재인 것이다. 그리고 이 미세한 조각을 정말 극한으로까지 분쇄하여 실체극미(事極微) 비슷한 존재가 되었다면 이런 존재는 그 자성에 대한 인식이 불가능하기 때문에 궁극적 존재라고 하기 힘들게 된다. 이렇게 본다면 상기 VI-4의 인용문에서 세친이 극미로 쪼개어도 그 자성에 대한 지각이 결코 사라지지 않는다고 할 때의 극미란 앞서 언급한 두 가지 종류의 극미 중 지각불가능한 실체극미(事極微)를 의미하는 것이 아니고 지각가능한 복합극미(聚極微)를 염두에 두고 한 말로 이해될 수 있다.

이 복합극미의 궁극적 실재성과 관련하여 검토되어야 할 것은 『구사론』 IV-3c에서 나오는 색깔극미(varṇaparamāṇu)에 대한 세친의 논의이다. 세친은 『구사론』 IV-3c에서 형태극미(samsthānaparamāṇu)의 존재를 부정하고 색깔극미만을 인정하는 경량부의 입장을 취한다. 중요한 것은 이 때의 색깔극미가 『구사론』 II-22ab에서 극미로 정의된 복합극미나 VI-4에서 극미로까지 쪼개어도 자성을 상실하지 않는 색법이라 했을 때 전제되어지는 복합극미의 구체적인 실례가 될 수 있다는 점이다.

『구사론』 IV-3c의 전반적인 문맥은 세친이 설일체유부가 주장하는 형태

지각(전5식)은 集積된 [극미들을] 인식대상으로 한다”(sañcītālambanāḥ pañca vijñānakāyāḥ)는 점이다. 극미 하나하나가 지각이나 인식(buddhi)의 대상이 될 수는 없다는 말이다. 앞서 언급했듯이 감각지각의 대상은 육경이며 육경은 극미의 집적을 통해 지각되는 다르마를 말한다. 박창환(2009 pp. 27-28)참조.

극미의 존재를 부정하고, 이를 다만 색깔극미들의 특정한 공간적 배열 (saṃniveśaviśeṣa)에 의해 파생된 가설적 개념(prajñapti)으로 설명하는 것이다. 관련 부분만을 인용하면 다음과 같다.

[세친] 또한 길다 등의 형태는 극미(paramāṇu)속에 존재하지 않는다. 따라서 오직 많은 [색깔극미들에 대해서만(bahuṣv eva) 그와 같이 배열될(saṃniviṣṭa) 때 길다 등의 가설적인 개념(prajñapti)이 생긴다.

만약 형태극미들(saṃsthānaparamāṇava)이 그와같이 배열될 때 길다 등의 지각/개념(saṃjñā)이 획득된다고 생각한다면 이는 오직 종파적 입장일 뿐이니 그것들(형태극미들)[의 존재는 입증될 수 없기 때문이다.

[설일체유부] 自相(svalakṣāṇa)이 확립된 그 [형태극미들의] 집적(saṃcaya)을 [통해 물체의 형태를 설명하는 것은] 실로 타당하다.

[세친] 형태[를 구성하는] 부분(saṃsthānāvayava, 즉 형태극미)들의 자성(svabhāva)은 색깔[극미] 등처럼 [그 존재가] 성립되지는 않는다.⁵⁹⁾ 따라서 어떻게 이것들(형태극미들)의 집적이 가능하겠는가? 진흙으로 만든 토기들의 경

59) AKVy(I) p. 350¹⁵⁻²⁰ : “형태[를 구성하는] 부분(saṃsthānāvayava, 즉 형태극미)들의 자성(svabhāva)은 색깔[극미] 등처럼 [그 존재가] 성립되지는 않는다’라고 한 것은 색깔의 부분(극미)들은 확립된 자성을 가지고 있다[는 말이다.] 왜냐하면 부분 하나하나가 파란색 등을 가진 것이 지각되기 때문이다. 하지만 형태극미들은 이런 식으로 그 부분 하나하나가 길다 등의 [형태를] 가진 것으로 지각되지 않는다. 따라서 [형태극미는] 확립된 자성을 가지고 있지 않다. 만약 그것들(즉 형태극미들)이 길다 등의 자성을 가진 것이 아니라면, [색깔극미의] 특정한 배열에 의거해 길다 등의 지각을 [발생시키는] 원인들이 존재하게 된다. [따라서] 특정한 방식으로 배열된 색깔 등의 극미들만이 길다 등의 지각[발생의] 원인이 된다고 어떻게 생각하지 않을 수 있겠는가?” (na ca saṃsthānāvayavānāṃ varṇādivat svabhāvāḥ siddha iti, varṇāvayavāḥ prasiddhasvabhāvāḥ, pratyavayavaṃ nīlāditvato grahaṇāt, na caivaṃ saṃsthānaparamāṇavaḥ pratyavayavaṃ dīrghāditvato gr̥hyante, tasmān na prasiddhasvabhāvāḥ, yadi tu naiva te dīrghādisvabhāvāḥ, saṃniveśaviśeṣāt tu dīrghādibud-dhihetavo bhavanti, varṇādiparamāṇava eva saṃniveśaviśeṣā dīrghādibuddhihetavo bhavanti kiṃ neṣyate.)

우에 색깔은 차이가 없어도 형태는 차이가 나는 것이 경험적으로 관찰된다. 이 미 말하지 않았는가? 색깔(varṇa)에 의존하여 길다 등의 개념(samjñā)이 잠정적으로 가설되는 것처럼,⁶⁰⁾ 마찬가지로 개미 등[으로 구성된다는 점에서는] 차별이 없음(abheda)에도 [배열방식에 따라 개미]줄이나 [빠르게 돌아가는] 햇불의 원(바퀴)과 같은 차별(bheda)이 가설된다(prajñāyate). 형태(samsthāna)도 마찬가지로 방식으로 [이해되어야 한다.]⁶¹⁾

여기서 세친은 형태극미의 독립적 존재를 부정하고 색깔극미만을 인정하는 경량부(Sautrāntika)의 입장에서 양자를 모두 인정하는 설일체유부와

60) 이 언급은 구사론의 다음 구절을 전제한 것이다. AKBh p. 194¹⁵⁻²⁰: “형태는 실체로서 존재하지 않는다고 경량부는 주장한다 : ‘한쪽 방향으로 더 많은 색깔[극미가] 발생할 때 길다라는 형태(rūpa)가 [임시로] 가설된다. 동일한 것(색깔극미)에 의거해 [그것이] 적게 [발생하면] 짧다라는 형태가 [가설된다.] 사방으로 [색깔이] 더 많이 발생하면 사각형[의 형태가] 가설된다.’ 모든 곳에서 [색깔이] 균등하게 많으면 둥글게 생겼다고 가설한다. 모든 것이 이와 같다. 예를 들어 햇불이 한쪽 방향으로 여러 공간들에서 끊임없이 보이면 길다라는 지각이 발생하고, 모든 곳에서 보이면 둥글다라는 [지각이] 발생한다.’ 하지만 형태라는 별도의 [극미의] 종류가 실제로 존재하는 것은 아니다.” (nāsti samsthānaṃ dravyata iti sautrāntikāḥ / ekadīnī mukhe hi bhūyasi varṇa utpanne dīrghaṃ rūpaṃ iti prajñāpyate / tam evāpekṣyālpīyasi hrasvam iti / caturdiśaṃ bhūyasi caturasraṃ iti / sarvatra same vṛttam iti / evaṃ sarvam / tad yathālātam ekasyāṃ diśi deśāntareṣu anantareṣu nīrantaramāśu dṛśyamānaṃ dīrgham iti pratīyate sarvato dṛśyamānaṃ maṇḍalam iti / na tu khalu jātyantaram asti samsthānaṃ /)

61) AKBh p. 195⁹⁻¹⁴: “na ca samsthānaṃ paramāṇau vidyate dīrghādi / tasmād bahuṣv eva tathā samniviṣṭeṣu dīrghādi prajñāptiḥ / atha mataṃ samsthāna paramāṇava eva tathā samniviṣṭā dīrghādisamjñāḥ labhanta iti / so 'yaṃ kevalaṃ pakṣapātas teṣāṃ asiddhatvāt / siddhasvalakṣāṇānāṃ hi teṣāṃ samcayo yujyate / na ca samsthānāvayavānāṃ varṇādivat svabhāvah siddha iti kuta eṣāṃ samcayaḥ / yat tarhi varṇas cābhinno bhavati samsthānaṃ ca bhinnaṃ dṛśyate mṛdbhājanānām / nanu cokaṃ yathā kṛtvā varṇe dīrghādisamjñā prajñāpyate tathā ca pipilikādīnām abhede pañcticakrādīnām bhedaḥ prajñāyate tathā samsthānasyāpi /

대론을 벌인다.⁶²⁾ 설일체유부는 극미 단위에서부터 형태와 색깔이 자기만의 특질(自相)을 가지고 존재한다고 보는 입장이다.⁶³⁾ 따라서 이러한 형태극미와 색깔극미들이 모이고 쌓여서 완성된 형태나 색깔이 발생한다고 본다. 하지만 세친은 형태의 기원을 설명하기 위해 설일체유부처럼 형태극미의 존재를 상정하지는 않는다. 그에 따르면 형태란 단지 색깔극미의 특정한 배열(samñiveśaviśeṣa)방식에 의존해 파생되는 가변적이고 부차적 개념이며, 그 자체로는 자성을 결여하고 있다. 이는 개미줄(pilīlikapañkti)이나 빠르게 돌아가는 횃불의 수레바퀴(alātacakra) 모양이 실재하는 것이 아니고 부분들의 특정한 조합방식 때문에 파생되는 일종의 착시현상인 것과 같다.⁶⁴⁾

62) 註 60 참조.

63) 大毘婆沙論 (T27) pp. 64a²⁵⁻²⁸ : “질문: 하나의 파란색 극미라는 것이 존재하는가? 대답: 존재한다. 다만 안식에 의해서 파악되지 않을 뿐이다. 만약 하나의 극미가 파란색으로 존재하지 않는다면 다수의 극미가 모인다 할지라도 파랗게 되지 않을 것이다. 노란색도 마찬가지이다.” (問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾。); 박창환(2009) pp. 29-30; Dhammajoti(2009) p. 200참조.

바이세시카 전통에서도 극미(paramāṇu) 단위에서부터 이미 그것들의 결합으로 산출되는 결과물들이 가지는 색깔 등의 속성이 존재한다고 생각한다. 그런 의미에서 결과를 만들어내는 원인(kāryārambhahetu)은 동종의(samānajatīya) 속성을 가진 실체로서의 극미라고 본다. 니야야칸달리(Nyāyakandalī)의 다음 구절에 그 내용이 잘 나타나 있다: Nyāyakandalī pp. 268-269: “오직 색깔 등의 속성을 가진 실체(즉 극미)만이 색깔 등의 속성을 가진 결과라는 실체를 만들어 내는 원인(kāryārambhahetu)으로 작용한다는 것이 [경험적으로] 확인되기 때문이다. 극미의 작용은 오직 색깔 등의 속성을 가진 [극미]에서만 발생한다. 왜냐하면 [그것만이] 색깔 등의 속성을 가진 결과를 만들어 내는 원인으로의 작용을 지니기 때문이다. 예컨대 옷을 만드는 데 [필요한 부분들의] 결합을 발생시키는 실의 작용과 같다.” (rūpādimaty eva dravye rūpādimatkāryadravyārambhahetubhūtakriyādarśanād kalpyate / paramāṇukriyā rūpādimaty eva jāyate rūpādimatkāryārambhahetubhūtakriyātvāt paṭ-ārambhakasaṃyogopādakatantukriyāvat /)

64) 구사론 III-100ab에도 동일한 횃불의 바퀴 비유가 등장한다. AKBh p. 189²²⁻²⁴: “따라서 [각각기관이 부분들과] 순차적으로 접촉함으로써 전체(avayavin)에 대한 인식이 생기기 때문에, 오직 부분들(avayava)에 대해서만 그것(옷이나 돛자리)에 대한 지각(buddhi)이 발생한다. 빠르게 돌아가는 횃불이 원(바퀴)처럼 보이는 예와 같다. (tasmāt krameṇa saṃmikaṣād

한마디로 부분(극미)들이 공간을 점유하는 방식에 따라 전체상에 대한 다양한 차별적 지각이 발생하게 된다. 여기서 존재론적 범주들에 대한 세친의 선호가 드러난다. 즉, 색깔극미(varṇaparamāṇu)가 특정한 방식으로 배열된 부분들(avayava)에 대한 지각만이 궁극적 실재(paramāthasat)이며, 그렇게 색깔극미들이 점유한 특정한 공간을 대상으로 획득되는 전체(avayavin)에 대한 지각은 개미줄처럼 ‘假有’(prajñaptisat)이다. 따라서 직접지각(pratyakṣa)의 대상은 오직 부분들(이 경우 색깔극미)의 특정한 연장일 뿐이고, 전체상은 분별적 사유(vikalpa)에 의해 재구성된 허구이다.⁶⁵⁾

그런데 여기서 세친이 말하는 색깔극미는 형태극미와는 달리 자성을 가지고 있으며 인지 가능한 존재이다. 비유하자면 이는 미세하긴 하지만 개미줄을 형성하는 각각의 개미와 같고 매 찰나 특정 공간을 점유하는 햇불이 잘 인식되지는 않지만 그 자체로 존재하는 것과 같다. 따라서 여기서의 색깔극미는 앞서 언급한 극미의 두가지 종류 중 지각불가능한 실체극미(사극미)가 아니고 지각가능한 복합극미(취극미)로 이해되고 있다고 볼 수 있다.

avayavivyavasāyād avayaveṣv eva tadbuddhir alātacakravat /)

야쇼미트라 주석은 빠르게 돌아가는 햇불의 원이 실유가 아니라 가유라는 사실을 논증식으로 표현한다. AKVy(I) p. 341²⁸⁻³¹: “빠르게 돌아가는 햇불이 원(바퀴)으로 보이는 예와 같다’라고 한 것은 햇불이 빠르게 돌아서 여기 저기서 보이게 될 때 햇불 바퀴에 대한 지각이 생겨나게 되는 데 그것과 같다는 것이다. 이것에 대한 논증식은 다음과 같다. (宗) 옷은 실체적 존재가 아니다. (因) 왜냐하면 부분에 대한 지각에 의존해서 지각되기 때문이다. (喻) 햇불 바퀴에서와 같이.” (alātacakravat, yathā ’lāte śīghrasaṃcārāt tatratatotropadyamāne alātacakrabuddhir bhavati, tadvat, sādhanam cātra, na dravyasat paṭaḥ, avayavagrahaṇasāpekṣagrahaṇatvāt, alātacakravat.)

65) AKVy(I) p. 341²⁷⁻²⁸: “따라서 오직 부분들(avayava)에 대해서만’이란 옷의 부분들이나 돛 자리의 부분들에 대해서 ‘그것에 대한 지각(buddhi)’ 즉 옷에 대한 지각이나 돛자리에 대한 지각이 분별적 사유(vikalpa)에 의해 발생한다[는 의미이다.]” (tasmād avayaveṣu eva paṭāvayaveṣu kaṭāvayaveṣu vā tadbuddhiḥ paṭabuddhiḥ kaṭabuddhir vā vikalpavaśād bhavati.)

여기서 분명히 해야 할 것은 앞서 II-22ab의 세친 극미 정의의 핵심 내용이 바로 인식가능한 범위내에서의 물질의 최소 단위라는 점인데,⁶⁶⁾ 지금 논의되고 있는 색깔극미가 정확히 이 복합극미의 정의에 부합된다는 점이다.

『구사론』 IV-3c의 색깔극미가 복합극미(聚極微)로 이해될 수 밖에 없다고 보는 것은 야쇼미트라(Āśomītra)의 주석에 의해서도 확인된다. 야쇼미트라(Āśomītra)는 위 『구사론』 인용문의 “또한 길다 등의 형태는 극미(paramāṇu)속에 존재하지 않는다”라는 구절에 대해 다음과 같이 주석한다.

파란 등의 색깔(rūpa)은 여덟개의 실체(aṣṭadravyaka)로 구성된 미립자(aṇu)속에 존재한다. 하지만 ‘길다’ 등의 형태는 이런 식으로 미립자 속에 존재하지 않는다. 왜냐하면 ‘길다’의 형태가 [미립자의 크기로 축소되었을 때 ‘길다’의 지각은 생기지 않기 때문이다. 긴 몽둥이를 지각하고 난 후 그것이 바로 [미립자의 크기로 축소되면 ‘길다’의 지각은 발생하지 않을 것이다. [한편] ‘파랳다’ 등의 실체를 지각하고 나서 그것이 [미립자의 크기로 축소되었을 때에 ‘파랳다’라는 지각은 여전히 발생하나 ‘노랳다’라는 지각은 발생하지 않는다. 이에 반해 ‘길다’라는 실체가 [미립자의 크기로 축소되었을 때에는 ‘짧다’라는 지각이 발생한다. 그러나 ‘길다’라는 지각은 발생하지 않는다. 따라서 바로 그 형태[극미]라는 것이 ‘길다’라든지 ‘짧다’ 등과 같은 지각을 만들어 낸다고 말하는 것은 타당하지 않다. 그러므로 ‘모든 것은 오직 많은 [색깔극미들]에 대해서만’이라고 한 것이다.⁶⁷⁾

66) 요미모토(吉元)를 비롯한 대개의 주석가들이 이 문제를 심각하게 고려하지 않고 있으며, 이는 세친 극미설의 핵심을 파악하는데 심각한 장애요인으로 작용한다.

67) AKVy(I) p. 350⁵¹²: na cāṇau tad iti, yathā nīlādirūpaṃ aṣṭadravyakādāv aṇau vidyate, na ca evam aṇau samsthānaṃ dīrghādi vidyate, kathaṃ punar gamyate, samsthānaṃ paramāṇau nāstīti, dīrghasamsthāne ‘paścīyamāne dīrghabuddhyabhāvāt, dīrghaṃ hi daṇḍam upalabhya tasminn evāpaścīyamāne dīrghabuddhir na nivartet, na hi nīlādiravyam upalabhyāpaścīyamāne tasmin pītabuddhir bhavati, dīrghadravye tv apāścīyamāne

위 인용문 초두의 “여덟개의 실체로 구성된 미립자”(aṣṭadravyakāṇu)란 다름 아닌 팔사구생하는 복합극미(saṃghātaparamāṇu)를 말하는 것이다. 그리고 위의 논리에 의거하면 ‘파란’ 등의 색깔극미는 ‘길다’ 등의 형태극미와 달리 미립자의 크기로 분해되어도 지각될 수 있다. 즉 야쇼미트라라는 세친이 말하는 색깔극미라는 것이 사극미가 아니라 여덟개의 실체로 구성되는 복합극미의 일부로서 지각가능한 범주의 대상임을 분명히 하고 있는 것이다.

본 절의 논의를 정리하자면 앞서 언급했듯이 『구사론』 IV-3c에서 말하는 색깔극미는 『구사론』 II-22ab에서 극미로 정의된 지각가능한 범위의 최소존재인 복합극미와 내용상 합치되며, VI-4에서 극미로까지 쪼개어도 자성을 상실하지 않는 색법이라 했을 때 전제된 복합극미와도 일치한다. 이렇게 지각가능한 범위 내에 존재하는 복합극미는 자기만의 특성(자성)을 가지고 취합되어 경험인식의 기본적인 범주인 색깔 등의 다르마(dharma)로 전환될 수 있을 때에만 궁극적 실재로 인정된다는 것이 『구사론』 VI-4에 의해서 확인된다. 즉 색깔극미가 궁극적 실재일 수 있는 것은 그것이 개별적인 극미이기 때문이 아니고 취합되었을 때 경험인식의 기본적인 범주인 다르마로 전환가능하기 때문인 것이다.

이러한 사실은 이미 선행연구⁶⁸⁾를 통해 밝혔듯이 『구사론』 I-20ab에서 處(āyatana인식영역)의 존재론적 위상과 관련한 세친의 발언을 통해서도 드러난다. 경량부는 처(處)도 다수의 극미로 구성된 존재이기 때문에 부분들의 복합물이라는 점에서 가설적 존재(prajñaptisat)일 수 있다는 반론을 제기한다. 이에 대하여 세친은 다음과 같이 논박한다: “그렇지 않다(즉, 눈 등의 處는 가설적인 존재가 아니라 궁극적 실재이다). [인식영역(처)을 통

hrasvabuddhir bhavati, na dirghabuddhiḥ, na ca yuktaṃ vaktuṃ, tad eva samsthānaṃ dirghādihrasvādibuddhiṃ janayatīti, tasmād bahuṣv eva iti sarvam.

68) 박창환(2009) p. 32.

해] 집적된 극미 하나하나가 [인식발생의] 원인(kāraṇa)이 되기 때문이다⁶⁹⁾ 라고 말한다. 여기서 세친은 인식영역(처)도 극미의 복합물이기 때문에 가 유라는 주장에 대해 개별적으로는 지각될 수 없는 극미 하나하나가 ‘인식영역’(처)의 지각기능을 매개로 색깔 등 인식대상(다르마)의 형성에 집단적으로 기여하고 있다는 점에서 ‘인식영역’(처)은 극미의 집적을 원인으로 발생한다고 말한다.⁷⁰⁾ 즉 여기서도 세친이 인정하는 극미는 개별적인 실체극미가 아니라 인식대상(다르마) 형성에 인과적으로 기여하는 복합극미들이다. 이는 세친에 있어 극미란 궁극적 실재인 다르마에 부수된 개념임을 시사한다.⁷¹⁾

또한 다르마의 형성에 인과적으로 기여하는 극미는 항상 군집의 형태이며, 원목을 나르는 일꾼이 혼자서는 어떤 일도 할 수 없듯이 단독으로는 어떠한 인과적 힘도 발휘할 수 없다.⁷²⁾ 세친이 극미의 두가지 종류 중 군이 복합극미(聚極微, saṃghātāparamāṇu)에 의거하여 극미에 대한 개념 정의를 내린 것도 바로 복합극미의 군집에 의해서만 다르마의 인과적 형성을 설명할 수 있다고 보았기 때문일 것이다. 세친이 극미 정의의 두번째 항목으로 이전의 『아비담심론』 계열의 극미 정의에서 볼 수 없었던 ‘인식가능성’(*vijñeyatva)이란 개념을 추가한 것도 이 점과 연관되어 있다고 볼 수 있다. 다르마의 형성에 인과적으로 기여하는 한에 있어서 극미의 존재성과 작용성을 인정하는 세친의 입장은 바이세시카나 설일체유부류의 극미 실체론에 대한 경험주의적 절충이라고 볼 수 있다.

69) AKBh p. 14⁴⁵: na / ekaśaḥ samagrāṇām kāraṇabhāvāt/

70) 극미의 집적을 원인으로 발생한다는 말은 극미 하나하나가 그 자체로 실재라는 말하고는 구분되어야 할 것이다. 구사논주 세친에게 있어 실재는 어디까지나 극미의 집적을 원인으로 감각에 지각되는 색깔 등의 다르마들이다. 세친에게 있어 “궁극적 실재”는 특정 인식의 발생 원인이 라기 보다는 인식 내용 그 자체에 초점을 맞춘 개념으로 보인다. 박창환(2009) pp. 31-37 참조.

71) 다르마에 대한 극미개념의 종속성은 본고의 제7장 “세친의 바이세시카 極微 別體說 비판과 『구사론』 III-100ab”에서 본격적으로 논의된다.

72) 원목을 나르는 일꾼의 비유는 야쇼미트라가 제시한 것이다. 박창환(2009) p. 32. 註 48 참조.

6. 실체극미에 대한 세친의 불신과 『구사론』 I-43d

앞서 언급한 것처럼 세친은 바이세시카나 설일체유부가 주장하는 인식의 대상영역을 넘어서 있고 오직 추론을 통해서만 상정 가능한 실체극미(dravyaparamāṇu) 개념에 대해서 잘 인지하고 있었다. 이러한 사실은 곧 언급될 『구사론』 III-100ab가 바이세시카의 극미 실제설에 대한 반론이라는 점에서도 잘 드러난다. 그럼에도 세친은 구사론 II-22ab에서와 같이 복합극미(saṅghātaparamāṇu)를 극미라고 정의했다. 그렇다면 이 과정에서 세친은 실체극미(dravyaparamāṇu) 개념을 부정했다고 보아야 할까? 필자는 그렇다고 본다. 세친은 실체극미를 인정하지 않았거나 최소한 이 개념에 대해 상당한 의구심을 가지고 있었다고 본다. 그 이유는 앞서 언급했듯이 색깔 등의 다르마를 직접지각의 대상으로 보는 세친의 정당한 인식수단(pramāṇa)에 대한 이해방식과 『구사론』 극미 관련 논의에서 전반적으로 임혀지는 그의 불신감 때문이다.⁷³⁾

세친이 극미 개념에 대한 의구심을 직접적으로 표출하는 대표적인 예가 『구사론』 I-43d의 극미들간의 접촉 유무와 관련된 논쟁이다. 이 논쟁은 상당히 길지만 그 논의의 핵심만을 간추리면 다음과 같다.⁷⁴⁾ 설일체유부는

73) 혹자는 세친이 설일체유부의 실체극미 개념을 언급하면서도 복합극미를 극미로 정의한 것이 자기모순적이지 않은가라고 생각할 수도 있다. 즉 사상의 일관성을 위해서 어느 한쪽으로 입장을 명확하게 정리했어야 한다고 세친을 문책할 수 있는 것이다. 이 부분에서 바로 구사론이란 텍스트의 사상적 복잡성과 중층성이란 문제가 개입된다. 이상과 같은 세친의 일견 모순적인 태도는 사실 대비바사론을 토대로 설일체유부 교의학에 대한 강요서를 집필하겠다는 표면적인 이유와 그 설일체유부 교의학의 기본적인 틀을 크게 훼손하지 않는 한에서 경량부 등의 이설을 등장시켜 자신의 생각을 표출하고자 하는 세친의 숨은 의도가 뒤섞이면서 발생한 것이다. 세친의 이런 이중적인 태도는 구사론 내에서 일견 모순된 입장들을 병존시키는 형태로 나타나게 된다. 이 문제에 대해서는 Park(2007) p.2 주8 참조.

74) AKBh pp. 32¹³-33⁷; Poussin/Pruden (1988) pp. 120-122; Dhammajoti (2009) pp. 205-206; 권오민(2010) pp. 152-153 참조.

극미를 공간적 부분을 가지진 않지만(無方分, niravayava) 저항을 가진 (sapratigha) 극소의 물질적 존재로 규정한다.⁷⁵⁾ 그러나 이런 식의 극미설을 상정하는 모든 학파의 딜레마이긴 하지만, 이러한 극미로부터 우리가 감각을 통해 경험하는 소위 부피를 가진 세계의 형성을 설명하기가 쉽지 않다. 왜냐하면 부분이 없는 극미를 아무리 공간적으로 쌓아보아도 부피의 세계가 창출되지 않기 때문이다. 극미들이 동일한 공간에서 그 전체로(sarvātmanā) 중첩되어 버리기 때문에 부피의 연장이 생기지 않는 것이다. 그래서 만약 공간적인 연장의 발생을 위해 한 측면(ekadeśena)을 통한 극미들간의 접촉을 허용하게 된다면, 부피를 가진 물체의 형성은 설명이 되지만 극미가 부분을 가지게 된다는 오류(sāvayavatvaprasaṅga)에 빠지게 된다.⁷⁶⁾ 원래 극미란 부분이 없기 때문에 극미들간에 접촉이란 것은 개념상 성립할 수 없는 것이다. 이러한 딜레마의 지적에 대해 설일체유부는 부분이 없는 극미들간에 접촉은 불가능하나 風界(vāyudhātu)의 힘을 통해 극미들이 서로 공간적인 틈이 없이 촘촘하게 결합하기(nirantara) 때문에 화합물 (saṃghāta, 和合色)을 형성하고, 이 부분을 가진 화합물들이 다시 서로 접촉할 수 있기 때문에 부피의 공간을 창출할 수 있다고 본다.⁷⁷⁾ 즉 접촉은 개별적인 극미들간이 아니고 극미들의 화합물간에 발생하고, 이 화합물들의 접촉으로부터 부피가 발생하기 때문에 아무런 문제가 없다는 것이다. 설일체유부의 이러한 주장에 대해서 세친은 최종적으로 다음과 같이 일갈한다.

또한 [설일체유부가 주장하듯이 취합된] 극미들과 별도로 [접촉이 가능한 극미의] 화합물(saṃdhāta/saṃghāta) 이란 존재하지 않는다. 동일한 극미들이

75) AKBh p. 32¹⁵: niravayavāś ca paramāṇavaḥ /

76) AKBh p. 32¹³⁻¹⁴: yadi tāvat sarvātmanā spr̥ṣeyur miśribhavyeyur dravyāṇi / athaikadeśena sāvayavāḥ prasajyeran /

77) AKBh p. 32²⁰: api khalu saṃghātaḥ sāvayavatvāt spr̥ṣantīty adosaḥ /

취합된 상태에서 서로 접촉하는 것이다. 물질이 [극미 하나로서가 아니라 취합된 상태에서] 파괴된다고 할 때와 같다.⁷⁸⁾ 만약에 [그대들 설일체유부가] 공간적 부분으로 분할될 수 있는 극미를 상정한다면 극미들이 접촉을 하던 하지 않던간에 부분을 가지게 된다는 오류에 빠질 것이다. 만약에 [그대들이 극미가 부분을 가진다는 점을] 부인한다면, 접촉을 한다하더라도 [공간적 부피가] 생길 수 없다는 오류에 빠질 것이다.⁷⁹⁾

여기서 세친은 우선 극미 화합물간의 접촉설을 부인하고 접촉이 가능하다면 그것은 취합된 단일 극미들 사이의 문제라고 말한다. 그리고 나서 단일 극미들간의 접촉 유무가 가지는 각 논리적 오류를 다시 한번 더 강조하면서 설일체유부가 상정하는 실체극미 개념의 허점을 논박한다. 즉, 실체극미는 부분을 가지던 가지지 않던 오류에 빠지게 된다. 접촉을 가능케하기 위해 부분을 가진다고 보면 유방분(有方分, sāvayava)의 오류에 빠지고 무방분(無方分, niravayava)의 극미 개념을 고수한다면 그런 극미의 중첩에 의해 부피를 가진 세계의 형성을 설명할 수가 없게 된다. 설일체유부가 부피를 가진 물질의 최소단위로서 공간적 부분을 가지지 않으면서도 여전히 물리적 저항을 가진 극미 개념을 상정할 때 발생할 수 밖에 없는 필연적인

78) 이 구절은 『구사론』 I-13d에 보이는 세친의 다음 논변을 전제로 한 것인데, 여기서도 세친은 복합극미를 극미로 이해한다. AKBh p. 9¹⁷⁻¹⁸: “그렇다면(즉, 물질이 파괴되거나 공간적 저항을 속성으로 가지는 존재라면) 극미로서의 물질은 물질이 아니게 되는 과실이 발생할 것이다. [파괴되거나 저항이라는] 물질의 성질이 없기 때문이다. 극미로서의 물질은 단독으로 하나의 존재를 형성하지 못한다. 오직 화합의 상태(samdhātastha)에서만 그것은 파괴되거나 공간적 저항을 가질 수 있기 때문이다.” (paramāṇurūpaṃ tarhi rūpaṃ na prāpnoty arūpaṇāt / na vai paramāṇurūpaṃ ekaṃ pṛthag bhūtam asti / samdhātasthaṃ tu tad rūpyata eva /)

79) AKBh p. 33⁵⁷: na ca paramāṇubhyo 'nye samdhātā itī / ta eva te samghātāḥ sprśyante yathā rūpyante / yadi ca paramāṇor digbhāgabhedāḥ kalpyate sprśasyāsprśasya vā sāvayavatvaprasaṅgaḥ / nocet sprśasyāpy aprasaṅgaḥ /

딜레마를 지적하고 있는 것이다.

그렇다면 세친은 부분을 가지지 않는(無方分) 실체로서의 극미 개념을 폐기하고자 한 것인가? 세친 논법의 논리적 지향점은 분명 무방분의 실체 극미를 부정하는 쪽으로 움직이고 있다. 그러나 이러한 결론을 내리기에는 실체극미 개념을 부정한다라는 세친의 결정적인 한마디가 부족하다. 이제 세친이 실체극미 개념을 부정했을 것이라는 논리적 가능성을 논리적 확실성으로 전환시키는 데에 상기 구절에 대한 야쇼미트라¹⁾의 독법이 중요한 역할을 할 수 있다.

‘만약에 [그대들 설일체유부가 공간적 부분으로 분할될 수 있는] 극미를 [상정한다면]’ 등등이라고 한 것은 극미 [개념은] 성립하지 않는다(paramāṇvaparinīṣpatti)라고 말하고 싶어하는 스승(ācārya, 즉 세친)께서 [이 문제를] 검토하려는 것이다. 만약에 극미 하나가 동[서] 등의 공간적 측면(부분)으로 분할될 수 있다고 가정한다면 서로 접촉을 하던 접촉을 하지 않던 간에 부분을 가지게 된다는 오류에 빠지게 된다. ‘만약에 [그대들이 극미가 부분을 가진다는 점을] 부인한다면’이라고 했는데, 무엇을 [부인한다는 말인가?] ‘공간적 측면으로 분할되는 것’이라는 말이 첨가되어야 한다. 접촉한다 하더라도 그렇게 될 수 없다는 오류에 빠질 것이다. 무엇이 [그렇게 될 수 없다는 말인가?] 부분을 가진 [존재가] 되는 것을 [말한다.]

이 문제를 논증식으로 [표현하면 다음과 같다.] (중) 극미가 부분을 가지 않은 것은 아니다. (인) 공간적인 측면으로 분할될 수 있기 때문이다. (유) 콩무더기처럼.

바이바시카(vaibhāṣikāḥ)들은 이 [극미가] 공간적인 측면으로 분할될 수 있음을 인정하지 않는다. 왜냐하면 [그들은] 공간적인 측면으로 분할되는 것은 화합된 물질들(samghātarūpa)간에서만 상정된다고 보기 때문이다. 그래서 그

들은(바이바시카) 다음과 같이 설명한다: ‘저항을 가진 [극미들이 결합하여] 별도의 공간을 가지게 되는 것, 이것은 존재의 이법(법성dharmaṭā)일 뿐이다.⁸⁰⁾ 그것들이 서로 간극없는 상태로 존재하기 때문에 구분된 공간이 없을 수 없다. 따라서 간극을 가진 [물질들의] 운동은 공간적인 저항성을 가지게 되기 때문에 방해받게 되는 것이다.’⁸¹⁾

야쇼미트라라는 세친 논주의 비판이 분명 무방분의 극미라는 설일체유부의 개념 설정에 대한 불신에서 비롯된다고 본다. 야쇼미트라가 세친의 논변을 재구성한 논증식(sādhana)에서도 분명히 드러나지만 세친은 부분이 없는 극미로부터는 도저히 부피의 세계의 형성이 설명될 수 없다고 본다. 따라서 부피의 세계의 형성에 기여하는 극미는 어쩔 수 없이 부분을 가진(有方分 sāvayava) 극미여야 한다.⁸²⁾ 비유하자면 콩무더기를 구성하는 콩 하나하나

80) 설일체유부 논사는 經證(āgama)이나 理證(yukti)을 통해 어떤 주장내용을 더 이상 입증하기 힘들어질 때, 상투적으로 어떤 사실은 “심오한 존재의 이법”(gambīradhamatā)이라는 표현을 사용한다. 예를 들어 『구사론』 5장에서 삼세실유를 주장하다가 논리가 바닥이 나자 “이는 실로 심오한 존재의 이법인 것이다”라고 말한다. AKBh 301¹³. gambīrā khalu dharmatā /

81) AKVy(I) p. 85¹⁸⁻²⁶: yadi ca paramāṇor iti vistaraḥ, paramāṇvaparinīṣpattiṃ vaktukāmaḥ ācārya vicārayati, yadi paramāṇor ekasya pūrvādidigbhāgabhedāḥ kalpyeta sprṣṭasya anyonyam asprṣṭasya vā sāvayavatvaprasaṅgaḥ, na cet kiṃ, digbhāgabhedo iti vartate, sprṣṭasyāpy aprasaṅgaḥ, kasya, sāvayavatvasya, atra sādhanam, na niravayavaḥ paramāṇuḥ, digbhāgabhedavattvāt, māṣarāśivad iti, tad etad digbhāgabhedavattvaṃ necchanti vaibhāṣikāḥ, digbhāgabhedo hi samghātarūpāṇām eva kalpyate, evaṃ ca varṇayanti, dharmataiveyaṃ yat sapratighānāṃ bhinnadeśatvaṃ, teṣāṃ nairantarye-nāvasthānāt abhinnadeśatvaṃ mā bhūd iti sāntarāṇām api sapratighatvena gatiḥ pratibadhyata iti.

82) 세친이 극미 유방분설을 취하게 된 학파적 배경에 대해서도 깊이 탐색할 여유는 없으나 경량부의 종조격이며 세친에게 사상적으로 많은 영향을 준 것으로 간주되는 상좌 슈리라타(Śrīlāta)도 극미는 그 자체의 존재(*ātmabhāva/svabhāva)가 있는 한에서는 부분을 가진다고 본다. 그리고 아래 (B)에 나타나 있듯이 슈리라타는 기본적으로 물질(색)은 화합(和合)된 것이라고 생각한다. 이 말은 화합 이전의 최소 물질 단위로서의 단일한 극미(사극미)를

는 이미 그 자체로 부분과 부피를 가지며 지각가능한 존재인데 이러한 공들이 모이고 쌓여야 공무더기가 생길 수 있는 것과 같다. 즉 여기에서도 세친이 인정하는 극미는 극미의 두 종류 중 복합극미(聚極微)라는 말이 된다. 야쇼미트라가 언급한데로 세친은 실체극미(事極微)의 존재는 성립될 수 없다 (paramāṇvapariniṣpatti)는 점을 주장하고 싶어한 것이다. 세친의 이러한 실체극미에 대한 비판은 앞서『구사론』 II-22ab에서 세친이 “물질의 적취 중 인식가능한 가장 미세한 존재 단위”, 즉 복합극미로 극미를 정의했을 때 이미 예고된 것이었다고 볼 수 있다.⁸³⁾

가정하는 것을 부정한 것으로 볼 수도 있다. 세친을 극미 유방분론자로 보는 입장을 지지하는 선행연구로는 미토모(三友 2009 p. 125, 본고 주48조)와 권오민(2010 pp. 149-150; 164-165)이 있다.

順正理論(T29) p. 372b⁶¹³: “그런데 저 상좌(上座)는 이에 대해 다시 이같이 말하고 있다. (A)“모든 극미 자체는 바로 유방분(有方分, 부피를 갖는 것)으로, 어떻게 그 자체의 존재를 갖는 것(有自體)을 무방분(無方分)이라고 말할 수 있을 것인가?” 그러나 이 말은 이치에 맞지 않으니, 만약 극미는 더 이상 세분할 수 없는 것임을 인정하면서도 그 자체의 존재를 갖기 때문에 유방분이라고 한다면, 모든 무색법도 이미 그 자체의 존재를 갖는다는 점에서 어떠한 차별도 없기 때문에 마땅히 유방분이라야 하는 것이다. 만약 ‘무색에는 화합의 뜻이 없으며, 그렇기 때문에 마땅히 유방분이라 말해서는 안 된다’고 한다면, 이 역시 올바른 이치가 아니니, 어떤 곳에서는 온갖 무색법에 대해서도 역시 화합한 것이라고 설하고 있기 때문이다. 또한 그가 종의로 삼는 (B)‘색은 화합된 것’이라는 사실 역시 이치에 맞지 않으니, [그가 주장하는 복합극미는] 마땅히 단일한 것이 되어야 하기 때문으로, 단일한 존재자체를 화합된 것이라고 해서는 안 되는 것이다.” 권오민(2009)역 (然彼上座。於此復言。諸極微體。即是方分。如何有體。言無方分。此言非理。若許極微更無細分。有自體故。是方分者。諸無色法。既有自體。無差別故。應是方分。若謂無色無和合義。是故不應名方分者。此亦非理。諸無色法。有處亦說有和合故。又彼所宗。色有和合。亦不應理。應成一故。不應一體可名和合。)

83) 이제 세친이 『구사론』 IV-3c에서 형태극미는 부정하나 색깔극미를 인정했던 이유가 분명히 드러난다. 세친이 말하는 색깔극미는 부분을 가지지 않는 극소의 극미가 아니고 색깔이라는 자성(svabhāva)을 잃지 않고 지각가능한 최소한의 물질적 단위를 말하는 것이다. 즉 세친이 생각하는 극미는 실체극미가 아니고 복합극미로서 인식영역(āyatana)에 의해 포착가능한 다르마의 형성에 집단적으로 기여할 수 있는 최소한의 부피를 가진 극미를 말한다. 물질을 무한으로 쪼개어 도달할 수 있는 부분이 없는 극미라는 개념은 물론 사변이성이 요청할 수 있

7. 세친의 바이세시카 極微 別體說 비판과 『구사론』 III-100ab

이상과 같은 실체극미(dravyaparamāṇu)에 대한 세친의 비판적인 태도는 『구사론』 III-100ab에 보이는 바이세시카 극미론 비판에서도 잘 드러난다. 세친의 바이세시카 극미론 비판은 인과론이나 인식론 등의 문제와 밀접하게 연관되어 전개되는데, 그 과정에서 이런 이슈들에 대한 자신의 철학적 입장의 한 단면을 보여준다. 여기서의 우리의 주된 관심은 극미론 자체에 있다가 보다는 세친의 감각지각론과 관련된 부분들인데, 이는 세친의 바이세시카 극미설 비판의 결론 부분에 집중되어 있다.

(A) 극미(paramāṇu)는 감각의 지각 범위를 넘어서 있음(atīndriyatva)에도 불구하고 취합(samasta)된 상태에서는 직접지각의 대상(pratyakṣatva)이 될 수 있다. (B) 예를 들어 그대들 [바이세시카에게도 극미들이 취합된 상태에서] 결과를 산출하는 능력이 있으나 흩어진 상태에서는 [결과를 산출할 수 없는 것과 같다.] 또한 눈 등(색, 빛, 주의력 등)의 [제요소가 모였을 때 안식(眼識)이 발생하는 것과 같다.] 또한 눈병에 걸린 자에게 있어 흩어진 머리카락도 [가까이 모아놓으면] 인식될 수 있는 것과 같다. 눈병에 걸린 자들에게 머리카락 하나[하나] 극미와 같이 감각의 지각 범위를 넘어서 있다.⁸⁴⁾ (C) 오직 색

는 개념이며, 바이세시카나 설일체유부가 이론적으로 가정한 존재이다. 하지만 세친은 이 실체극미 개념의 사변성과 무용성을 논증하고 오직 감각지각에 포착될 수 있는 다르마와 그것의 형성에 기여하는 유방분의 극미만을 인정한다.

84) AKVy(I) p. 342²³⁻²⁸: “또한 눈 등의 [제요소가]’라고 한 것은 즉 눈, 색깔, 빛, 주의력이 모였을 때 [그것들은] 안식의 발생에 있어서 원인으로 작용할 수 있으나 개별적으로는 [작용할 수] 없다[는 말이다.] 마찬가지로 극미는 감각의 지각 범위를 넘어서 있음에도 불구하고 적취(積聚)된 상태에서는 직접지각의 대상이 될 수 있으나 개별적으로는 될 수 없다. 또한 눈병에 걸린 사람에게 [실제로는] 전체(avayavin)가 만들어지지 않음에도, 흩어진(散髮), 즉

깔(rūpa) 등의 [다르마에] 있어서만 '극미'라는 개념을 건립하기 때문에(즉, 색과 분리된 실체로서의 극미를 상정하지 않기 때문에) 그것(색 등)이 소멸하면 극미의 소멸도 성취된다.⁸⁵⁾

분리된 머리카락들이 모였을 때에는 [전체로] 인식된다. 하지만 [흩어진 상태의] 머리카락 하나하나를 인식되지 않는다. 그들 눈병에 걸린 자들에게는 머리카락 하나[하나] 극미에서 처럼 감각의 지각 범위를 넘어서 있다. 따라서 그것(머리카락)과 별도의 실체는 존재하지 않는다.” (yathā cakṣurādīnām cakṣūrūpālokamanaskārāṇām samastānām cakṣurvijñānotpattau kāraṇatvaṃ naikakasya, evaṃ paramāṇūnām atīndriyatve 'pi samastānām pratyakṣatvaṃ naikakasya, taimirikāṇām ca puruṣāṇām vikīrṇānām asaṃyuktānām keśānām samūha upalabhyate anārabdhe 'py avayavini, na tv ekaikaḥ keśaḥ, teṣāṃ taimirikāṇām paramāṇuvad ekaḥ keśo 'tīndriyaḥ, ity ato nāsti te^a 'nyad dravyam.)

a. teṣu: 아마구치(山口);후나하시(舟橋 1955 p. 519 주19). 하지만 tataḥ tasmāt쪽이 더 유력해 보인다. 이런 경우 이 대명사는 앞 문장의 keśa(머리카락)를 지시한다. 즉 흩어진 머리카락 이외에 별도로 존재하는 실체로서의 머리카락의 모임은 없다는 말이다.

實義疏(Tattvārthā) sDe dge tho 425b²³: “또한 눈병에 걸린 자에게 있어 흩어진 머리카락도 가까이 모아놓으면 인식될 수 있는 것과 같다'라고 말한 중에서 '흩어진'이라고 한 것은 함쳐진 [머리카락들]이란 [지각의] 원인(*nimitta)이 존재하지 않으므로 별도의 실체를 상정하는 것을 배제할 수 있기 때문에 [한 말]이다. 별도의 실체는 존재하지 않지만, 눈병에 걸린 자들에게 있어 한올의 머리카락은 극미처럼 감각의 지각 범위를 넘어서 있으나 서로 흩어지지 않은 머리카락[들]의 집합은 지각될 수 있다.” (skra gram pa'i tshogs dmigs pa lta bu ste zhes bya ba la/ gram pa smos pa ni 'du ba can gyi rgyu med pas rdzas gzhan du rtogs pa dgag par bya ba'i phyir ro// rdzas gzhan med kyang rab rib can rnams la ni rdul phra rab ltar skra cig dang po las 'das pa yin mod kyi/ 'on kyang phan tshun ma 'dres pa'i skra'i tshogs dmigs pa yin no//)

俱舍論記(보광): “또한 눈병에 걸린 자가 흩어진 머리카락을 볼 때, [머리카락들이] 서로 인접에 있으면 보이고 따라 떨어져 있으면 보이지 않는다. 감각에 대한 극미의 관계도 이와 같이 이해되어야 한다. 俱舍論記 (TD41) p. 198c²⁶⁻²⁸: 又如翳目觀散髮時相鄰即見別住不見。極微對根理亦應爾。) ”

85) AKBh pp. 189²⁷-190³: paramāṇvatīndriyatve 'pi samastānām pratyakṣatvaṃ yathā teṣāṃ kāryārambhakatvaṃ cakṣurādīnām ca taimirikāṇām ca vikīrṇakeśopalabdhiḥ / teṣāṃ paramāṇuvad ekaḥ keśo 'tīndriyaḥ / rūpādiṣv eva ca paramāṇusaṃjñāniveśāt tadvinaśe siddhaḥ paramāṇuvināśaḥ /

이 문단에서 주목해야 할 것은 극미 개념과 관련하여 (A)와 (C)가 보이는 내용 상의 긴장관계이다. (B)는 (A)와 (C)의 구체적 예증들이다.

세친이 (A)에서 극미가 감각의 지각범위를 넘어서 있다고 하는 것은 일견 앞서 살펴 본 『구사론』 II-22ab에서 “물질의 적취(rūpasamghāta) 중 가장 미세한 것을 ‘극미’(paramāṇu)”라고 규정할 때의 분위기와 사뭇 달라 보일 수도 있다. 왜냐하면 여전히 바이세시카나 설일체유부처럼 실체극미(dravyaparamāṇu)를 상정하는 것처럼 인식될 수 있기 때문이다. 하지만 앞서 논증한 것처럼 세친은 내심 이러한 가설적 실체극미를 인정하지 않는다. 그렇다면 여기서 감각의 지각 범위를 넘어서 있고 추론을 통해서만 추측 가능한 실체극미를 언급한 이유는 무엇일까? 그것은 이 문맥에서의 논적이 이러한 개념을 상정하는 바이세시카이기 때문이다.⁸⁶⁾ 그들의 실체극미

86) AKVy(I) p. 34215-23: “가령 누군가가 다음과 같이 생각할 수 있다: ‘만약 실(絲) 등의 부분들 이외에 부분을 가진 옷 등의 전체가 별도로 존재하지 않는다면 극미들은 감각의 지각 범위를 벗어나 있기 때문에, 그 부분들(극미)에 의해서 감각에 지각될 수 있는 [대상] 만들어 지지는 않는다. 따라서 전체가 지각될 수 없다는 문제가 발생할 것이다. 하지만 실제 소 등은 직접지각을 통해 눈에 보인다. 따라서 감각의 지각 범위를 벗어난 극미들에 의해서 감각에 지각될 수 있는 또 다른 별도의 대상(arthāntara, 즉 전체)이 만들어 진다는 것은 확실하다.’ 바로 이러한 주장 때문에 ‘극미는 감각의 지각 범위를 넘어서 있음에도 불구하고’ 등등이라고 답했다. 당신들 바이세시카에게 극미는 감각의 지각 범위를 넘어서 있음에도 불구하고 적취(積聚)된 상태에서는 결과(전체에 대한 지각)를 만들어내는 성질이 있으나 흩어져 있으면 [결과를 만들어 낼 수] 없는 것처럼, 마찬가지로 우리(불교도)에게도 별도의 대상으로 존재하는 전체란 없지만 [극미들이] 적취되었을 때에는 분명히 직접지각의 대상이 되고 흩어져 있으면 그럴 수 없다.” (atha matam, yadi tantvādibhyo 'vayavebhyo na paṭādyavayavi vyatirikto 'sti, paramāṇūnām atīndriyatvāt, na ca tair avayavaiḥ aindriyaka ārabdha iti, kṛtsnam jagad apratyakṣam syāt, pratyakṣam ca gavādi drśyate, tasmād atīndriyaiḥ paramāṇubhir arthāntaram anyad aindriyakam ārabdham iti siddham ity atrocitate, paramāṇvatīndriyatve 'pi iti vistaraḥ, yathā bhavatām vaiśeṣikāṇām atīndriyatve 'pi samastānām kāryāraṇbhakatvaṃ na vyastānām, evam asmākam api samastānām eva pratyakṣatvaṃ na vyastānām asaty apy avayavini arthāntarabhūte.)

안혜(Sthiramati)의 實義疏(Tattvārthā)에서도 본 문맥을 바이세시카와의 대론으로 이해한

에 대한 이해를 전제해 놓고 반론을 시작하려고 하는 것이다. (C)에서 잘 드러나듯이 이 문단에서의 세친의 의도는 사실 이러한 가설적 실제극미를 지각가능한 다르마의 범주로 끌어들이고 그 성격을 재규정하려는 데 있다. 이러한 중요한 함의를 담고 있는 것이 “오직 색깔(rūpa) 등의 [다르마에] 있어서만 ‘극미’라는 개념을 건립하기 때문에”라는 세친의 언급이다. 이 말은 색깔 등 경험인식의 기본범주인 다르마(dharma)의 형성에 기여하는 형태의 극미만을 극미로 인정하겠다는 선포이다. 이런 전제 하에서는 지각될 수 없는 가설적 극미(事極微)는 설자리를 잃게 되며 오직 지각가능한 복합극미나 색깔극미만이 남게 된다. 이는 또한 다르마라는 속성만을 인정하고 실체로서의 극미개념을 포기해야한다는 선언으로도 들인다. 이 점은 야쇼미트라 다음 언급에서도 잘 드러난다.

다: 實義疏(Tattvārthā) sDe dge tho 424b6-425a1: “만약 부분들과 부분을 가진 것, [즉 전체]가 다르지 않다면, 그렇다면 극미(paramāṇu)만이 남게 될 것이다. 하지만 그것들(극미들)은 직접지각(pratyakṣa)의 [대상이] 아니기 때문에 눈 등의 감각을 통해 파악되지 않는다고 [누군가 반론을] 제기한다면, [어떻게 답변할 것인가?] 바로 이러한 이유로, ‘취합된 상태에서는 직접지각의 대상이 될 수 있다’라고 한 것이다. 가령 하나 하나는 감각의 [지각] 범위를 벗어나 (atīndriya) 있지만 취합된 상태에서는 직접지각의 대상이 될 수 있기 때문에 눈 등을 통해 파악되지 않는 것은 아니다. 바로 그 [바이세시카]논서(śāstra)의 형태(즉 어법) 때문에, ‘예를 들어 그대들 [바이세시카에게도 극미들이 취합된 상태에서는] 결과를 산출하는 능력이 있으나’라고 한 것이다. 예컨대 [극미] 하나하나에 있어서는 결과를 만들어 내는 능력은 없지만, 취합된 상태에서는 결과를 만들어 낼 수 있는 능력이 인정된다. 여기서도 마찬가지이다.” (gal te yan lag dag las yan lag can gyi rdzas gzhan ma yin na/ de lta na rdul phra tsam zhig lus par 'gyur la/ de dag kyang mngon sum ma yin pas mig la sogs pa'i dbang po'i sgo nas 'dzin par mi 'gyur ro zhe na/ de'i phyir 'dus pa dag ni mngon sum nyid yin te zhes bya ba smos te/ gal te yang re re dag dbang po las 'das pa yin mod kyi/ 'dus pa dag ni mngon sum yin pas dmig la sogs pa'i sno nas 'dzin pa med pa ma yin no// de nyid gzhung gzugs pa'i phyir dper na de dag gi 'bras bu rtsom pa zhes bya ba smos te/ dper na re re la 'bras bu rtsom pa'i nus pa med kyang/ 'dus pa dag 'bras bu rtsom par nus par 'dod pa de bzhin du 'dir yang yin no//)

야쇼미트라라는 상기 문단 전체에 대해 “이와 같이 전체 [개념]을 논파하고 나서 색깔 등의 속성(guṇa)들과 별도의 대상인 ‘속성을 가지는 것’(guṇin, 즉 실체)이란 [개념]을 논파하기 위해 ‘오직 색깔(rūpa) 등에 있어서만’ 등등이라고 말한다; 오직 색깔(rūpa) 등에 있어서만 ‘극미’라는 개념을 건립 (설정)한다”⁸⁷⁾ 라고 설명한다. 즉 (C)의 언급은 색깔 등의 속성(guṇa)의 담지 주체로서 基體(āśraya)나 실체(dravya)를 상정하고자 하는 바이세시카적 시도를 차단하고 오직 속성, 즉 다르마만으로 제현상을 설명하려는 의도로 보는 것이다. 상기 구절에 대한 안혜(Sthiramati)의 實義疏(Tattvārthā)에서도 나타나 있듯이 바이세시카의 실체론 체계에서 실체(dravya)와 속성(guṇa)은 범주가 다르기 때문에 별도의 존재(padārtha)로 간주된다.⁸⁸⁾ 바이세시카에 따르면 속성(guṇa)이 있으면 그 속성이 소속될 실체(guṇin)가 있어야 하고, 다르마(dharma)가 있어도 그 담지 주체로서 다르민(dharmin,

87) AKVy(I) p. 342²⁹⁻³¹: tad evam avayavinam pratiṣṭhīya rūpādibhyo guṇebhyaḥ arthāntaram guṇinām pratiṣeddhukāma āha, rūpādiṣv eva ceti vistarāḥ, rūpādiṣv eva paramāṇur iti saṃjñāviniveśaḥ.

88) 實義疏(Tattvārthā) sDe dge tho 425a³⁵: “부분(avayava)과 전체(avayavin) [개념]에 대한 주장을 논파하고 나서 속성(guṇa)과 속성을 가지는 실체(guṇin)[개념]에 대한 주장을 논파하기 위해 ‘오직 색깔(rūpa) 등의 [다르마]에 있어서만 극미라는 개념을 설정한다’라고 한 것이다. 색깔 등의 소멸이 완성되면 그 때문에 그것(극미)도 소멸한다라고 한 것은, [바이세시카 학파가] 실체와 속성이란 말은 [지시하는] 존재의 범주(padārtha句義)가 달라서 극미는 색깔 등과 다르고 색깔 등이 소멸할 때 그것(색깔)이 소멸하지 않는다고 [주장하기 때문이다.](yan lag dang yan lag can du smra ba bkag pa'i mjug thogs su yon tan dang yon tan [can]^a du smra ba dgag pa'i phyir gzugs la sogs pa dag kho na la rdul phra rab kyi ming du 'dogs pa'i phyir zhes bya ba smos so// gzugs la sogs pa ni 'jig par grub ste/ de'i phyir de bzhig na zhes bya ba rgyas par 'byung ngo// rdzas dang yon tan gyi tshig gi don dag ni tha dad pa'i phyir rdul phra rab ni gzugs la sogs pa dag las gzhan nyid yin pas/ gzugs la sogs pa zhig na de 'jig pa ma yin no zhe 'o//)
a. Lakṣaṇānusāriṇī에 의거하여 첨가: Lakṣaṇānusāriṇī Peking ju 406b⁶⁷: yan lag dang yan lag can du sma ba bkag pa'i mjug thogs su yon tan dang yon tan can du sma ba dgag pa'i phyir/...

기체)이 상정되어야 한다.⁸⁹⁾ 철저히 실체와 속성을 나누는 이원론 체계인 것이다. 잘 알려진 대로 불교는 대체적으로 현상일원론적인 입장이다. 따라서 오직 속성이나 다르마만이 존재하며 그 배후에 그 어떠한 실체나 기체의 존재도 상정하지 않는다. 상기 구절에 대한 보광의 언급은 이 점을 분명히 해준다.

또한 『구사론』에서 ‘오직 색깔(rūpa) 등의 다르마에 있어서만’에서부터 ‘극미의 소멸도 성취된다’라고 한 것은 구사논주가 추가로 자신의 철학적 입장(宗義 *siddhānta*)를 서술한 것이다. [색깔 등의 다르마와 극미의] 본체가 다르지 않다는 점에 의거해서 [양자의] 소멸도 동시라는 점을 밝힘으로써 바이세시카(勝論)를 논파하는 것이다. 바이세시카에 따르면 색깔 등과 극미는 [본체가] 다르며 우주가 소멸할 때 부피를 가진 물질 등은 파괴되나 극미는 파괴되지 않는다. [구사논주는] 저들의 주장을 논파하고자 이상의 구절을 말한 것이다. 또한 색깔, 소리, 냄새, 맛, 촉감 등에 의거해서 극미란 개념을 설정하는 것이지 색깔 등을 떠나서 별도로 존재하는 극미는 없기 때문에 색깔 등이 파괴될 때 극미도 또한 파괴된다. 본체가 동일하기 때문에 파괴도 반드시 동시에 일어난다. 따라서 우주가 소멸할 때 극미[만]이 남는 일은 없다.⁹⁰⁾

보광의 부연 설명 중 “색깔, 소리, 냄새, 맛, 촉감 등 의거해서 극미란 개념을 설정하는 것이지 색깔 등을 떠나서 별도로 존재하는 극미는 없기 때문에”라는 구절은 극미 개념을 다르마 개념과 통합시켜 다르마 일원론적 관점

89) Dasgupta(1922) pp. 310-319; Bhartiya(1973) pp. 125-138.

90) 俱舍論記 (TD41) pp. 198c²⁸-199a⁵: 又即於色等至極微亦壞者。論主又述己宗。約體不異顯壞同時以破勝論。勝論色等與極微異。劫壞之時羸色等壞。極微不壞。為破彼執故有此文。又即於色。聲。香。味。觸立極微名。離色等外無別極微故。色等壞時極微亦壞。由體同故壞必同時。故劫壞時無極微在。

에서 이해하려는 세친의 의도를 보다 명확하게 표현한 것이다. 이는 앞서 세친이 『구사론』 I-43d에서 드러낸 “부분이 없는 극미”에 대한 의구심이나 II-22ab에서 “물질의 적취(rūpasamghāta) 중 인식가능한 가장 미세한 것”이 “극미”(paramāṇu)라는 개념 정의와도 내용상 연결된다. 말하자면 세친에게 있어 극미란 감각에 의해 지각될 수 있고 색깔 등의 다르마의 형성에 집단적으로 기여하는 한에서 인정되는 존재이며 다르마와 별도로 존재할 수 있는 실체는 아닌 것이다.

앞서 『구사론』 본문(B)에 제시된 예들 중에서 눈병에 걸린 자(taimirika)의 비유도 이 점을 예시한다. 눈병이 걸린 사람에게는 미세한 머리카락 하나하나를 지각되지 않는다. 오직 이 머리카락들이 인접하여 모여있을 때에만 눈앞에서 희미하게 그물 같은 머리카락들을 인식할 수 있다. 이는 극미에 대한 우리의 지각능력을 비유한 것이다. 우리는 눈병에 걸린 자와 같아서 극미 하나하나를 지각할 수 없고 오직 이 극미들이 모여서 직접지각의 대상으로 전환될 때, 즉 기본 인식의 범주인 다르마로 전환될 때에만 지각 가능하다.

눈병에 걸린 자의 비유가 혹 머리카락 하나하나가 실재하듯이 극미 그 자체를 실유로 인정한 것이 아닌가라고 생각할 수도 있다.⁹¹⁾ 하지만 이러한

91) 이 때 실재하는 것은 머리카락 하나하나이고 눈병에 걸린 자가 이 머리카락들이 인접하여 모인 것을 하나의 덩어리로 인지한다는 비유에서 혹자는 극미는 실체이고 전체에 대한 인식만이 가유라는 식의 결론을 도출할 수도 있다. 하지만 이 문단은 바이세시가의 전체 개념에 대한 불교의 비판으로 인해 불교가 오직 부분/극미만을 인정하고 부피의 세계를 부정하는 극소주의가 아닌가라는 반론에 대해 재반론을 제시하는 문맥이다. 결국 세친의 입장은 극미 단위도 아니고 전체(통합상)도 아닌 다르마(경험인식의 기본 범주)의 실재성을 입증하기 위한 것이며 이를 논증하는 과정에서 눈병에 걸린 자의 비유가 변증적으로 활용되고 있다고 볼 수 있다. 물론 우리의 지각능력을 눈병의 걸린 자에 비유할 때 결부되는 비판적 전망이 세친, 아니 불교인식론 전반을 비판론이나 회의주의로 몰아갈 요소가 있는 것은 인정되나 비유는 어디까지든 포괄적인 문맥의 힘에 의해 그 해석의 수위가 조절될 필요가 있을 것이다.

가능성은 상기 『구사론』 III-100ab의 인용에 뒤이어지는 문단에서 바이세 시카의 극미 실체설이 논파되면서 동시에 깨져나간다.

[바이세시카 宗義] 극미는 실체이다. 그리고 색 등[의 다르마]와 구별되는 실체이다. 따라서 이것들(색 등)이 소멸할 때 저것(극미)의 소멸은 성취되지 않는다.

[세친 극미 별체설 비판] 이 [극미]가 [색 등과] 별도의 실체라는 것은 타당하지 않다. 왜냐하면 “이것들은 지대, 수대, 화대(즉 실체)이고 저것들은 그것(사대)들의 색깔 등(즉 속성)이다”라고 할 정도로 [따로] 식별되지 않기 때문이다. 또한 [지대, 수대, 화대 등은] 눈과 촉감에 의해 파악된다는 점은 인정된다. 양모, 무명실, 구손파화, 울 등은 불에 타들어갈 때, 그것들 [자체]에 대한 지각은 불가능하기 때문에 오직 [그] 색깔 등의 차이를 통해서만 그것들(양모 등)에 대한 지각이 [가능하다.]⁹²⁾

92) AKBh p. 190³⁷: dravyaṃ hi paramāṇur anyā ca rūpādibhyo dravyam iti na teṣāṃ vināṣe tadvināṣaḥ siddhyati / ayuktam asyānyatvam yāvatā na nirdhāryate kenacit imāni pṛthivyaptejāṃsi ima eṣāṃ rūpādaya iti / cakṣuḥsparśanagrāhyāni ca prajñāyante dagdheṣu corṇākarpāsakusumbhakuṅkumādiṣu tadbuddhyabhāvād rūpādibhedeṣv eva tadbuddhiḥ /

AKVy(I) pp. 342³³-343¹⁰: “이 [극미]가 [색 등과] 별도의 실체라는 것은 ‘타당하지 않다’. 왜냐하면 ‘이것들은 지대, 수대, 화대이고 저것들은 그것(사대)들, 즉 지대 등의 색깔 등, 즉 색깔, 맛, 냄새, 촉감, 즉 속성이다’라고 결코 [따로] 식별되지 않기 때문이다. [누군가가] 그것들은 감각의 지각범위를 넘어서 있어서 식별되지 않는다고 주장할 수도 있다. 이에 [세친 논사는] 또한 ‘그것들 지대 등은 눈과 촉감에 의해 파악된다는 점이 인정된다’라고 말했다. 또한 ‘타들어갈 때’ 등등이라고 했다. 양모 등, 즉 부분을 가진 전체로서의 실체들은 불에 타지 않는다고 극미론자들은 [주장한다.] 이는 다음과 같이 설명될 수 있다. [극미론자들의 주장대로라면] 이전의 속성이 소멸하고 가열로 생기는 [새로운] 속성이 발생할 때 그 [속성]의 토대로 작용하는 실체들은 계속 동일한 상태로 존재하게 된다. 따라서 양모 등에 대한 그와 같은(동일한 상태의) 지각이 생겨나야 할 것이다. 하지만 그런 일은 없다. 따라서 그 실체에 대한 지각이 존재하지 않기 때문에 오직 색깔 등에 대해서만 그것들(양모 등)에 대한

여기서 중요한 것은 바이세시카의 극미 별체설에 대한 세친의 논과 부분이다. 여기서 세친은 너무도 분명한 어조로 극미가 다르마와 별도의 실체임(anyaṭva)을 부정하고 있기 때문에 이 점에 대해서는 논쟁의 여지가 없어

지각이 [발생한다. 그러나] 별도로 존재하는 실체에 대해서는 [지각이 발생하지 않는다.] 만약 양모들의 실체가 색깔 등과 별도로 존재한다면 그 [실체]는 동일한 상태로 존재하고 오직 색깔 등만이 불과 접촉함으로써 그 열기에 의해 소멸하게 된다. 따라서 [여전히 존재하는 실체인] 양모에 대한 지각이 생겨야 한다는 오류가 발생할 것이다.” (aprayuktam asyānyatvaṃ yasmān na kenacit paricchidyante imāni pṛthivyaptejāṃsi, ime eṣāṃ pṛthivyādīnāṃ rūpādayo rūparasagandhasparśā guṇā itī, brūyāt atīndriyāṇi tāny ato na nirdhāryanta ity ata āha, cakṣuḥsparśānagrāhyāṇi ca tāni pṛthivyādīni pratijñāyanta itī, dagdheṣu ceti vistaraḥ, ūrṇādīny avayavidravayāṇi na dahyanta itī pailukāḥ, tad uktaṃ bhavati, prāktanaguṇanivṛttau pākajaguṇotpattau tadāśratās tu dravyāṇi tadavasthānāny eva bhavantīti, tathaivorṇādibuddhiḥ syāt, na ca bhavati, tasmāt taddravyabuddhyabhāvāt, rūpādiṣv eva tadbuddhir na dravye arthāntarabhūta itī, yadi hi ūrṇādīndravyaṃ rūpādibhyo 'nyat syāt tat tadavasthānaṃ bhavati rūpādīny evāgnisaṃbandhād uṣṇena niruddhānīty ūrṇādibuddhiḥ syāt.)

實義疏(Tattvārthā) sDe dge tho 425a⁵-b¹: “왜냐하면 옷을 볼 때, 색깔과 촉감과 색깔의 형태(samsthāna)만을 본다. 水大 등에 대해서도 그와 유사하다. 지대 등은 눈과 촉감에 의해 지각될 수 있다고 전제할 때, 눈과 촉감의 대상(즉, 사대)이 색깔이나 촉감[의 느낌](즉, 다르마)과 별도로 존재하는 것은 아니다. ‘양모, 무명실’ 등이라고 한 것은 실체를 주장하는 자들(바이세시카)과 같이 만약 불과 결합했기 때문에 색깔 등만이 변화하고 양모 등의 실체는 [변화하지] 않으므로 색깔 등과 별도의 실체가 존재한다[고 주장한다면], [양모 등을] 태우는 자들에게 왜 [실체로서의] 양모 등에 대한 지각(buddhi)이 발생하지 않겠는가? 따라서 색깔 등에 대해서만 [지각이 발생할 뿐] 그 [실체에] 대한 지각은 발생하지 않는다.” (‘di lta ras ston pa na gzugs sam/ reg pa ‘am/ gzugs kyi dbyibs tsam zhig ston par byed do// chu la sogs pa dag la yang de dang ‘dra ‘o// sa la sogs pa dag ni mig dang reg pa‘i gzung bar bya bar dam ‘cha’ na mig dang reg pa dag gi yul ni gzugs dang reg pa‘i ngo bo las tha dad pa gzhan med do// bal dang ras bal dang zhes bya ba rgys par ‘byung ste/ rdzas smra ba rnam kyi ltar na me dang ‘brel pas gzugs la sogs pa tsam zhig ldog gi/ bal la sogs pa‘i rdzas ni ma yin pas gal te gzugs la sogs pa dag las rdzas gzhan [na] tshig pa dag la bal la sogs pa‘i blor ci‘i phyir mi ‘gyur/ de‘i phyir gzugs la sogs pa dag kho na la de‘i blor mi ‘gyur ro//)

보인다. 문제는 그 이유로서 “이것들은 지대, 수대, 화대(즉 실체)이고 저 것들은 그것(사대)들의 색깔 등(속성)이다’라고 할 정도로 [따로] 식별되지 않기 때문이다”라고 하는 부분의 의미를 정확히 이해하는 일이다. 앞서 우리는 『구사론』 II-22ab에 나타난 세친의 극미 정의를 살펴보는 과정에서 설일체유부의 팔사구생이라는 개념에 대해 간략히 논의하였다. 기억을 상기해 보면, 육계에서 물질의 극미는 단독으로 존재하는 법이 없고 항상 여덟개의 실체(극미)의 하나로서 구생한다는 논리였다. 이 때 여덟개의 실체란 물질의 기본구성 요소인 사대, 즉 지, 수, 화, 풍과 그것들로부터 파생되어 형성된 사대소조색으로서의 색, 미, 향, 촉을 말하는 것이었다. 앞서 언급했듯이 이 팔사구생이라는 개념조차도 사실은 두가지 상이한 존재론적 층위의 개념들을 중첩시켜 만든 개념이기 때문에 개념적으로 내적인 모순을 안고 있다. 즉 견고성(khara) 등을 상징하는 지대로서의 극미와 눈에 포착될 수 있는 색깔로서의 극미가 같은 층위의 존재일 수가 없는 것이다. 이에 세친은 II-22ab에서 이 문제를 지적하여 팔사구생이란 개념이 실체(극미)단위에서 설정된 것이나 아니면 인식영역(處) 단위에서 설정된 개념이라고 따져 물었고, 설일체유부의 답변은 둘 다일 수 있다는 어정쩡한 절충론이었다. 물론 이러한 존재론적 절충은 『대비바사론』 시대에서부터 극미설이 불교에 도입되면서부터 항상 있었던 긴장 요인이었다고 이미 지적하였다. 문제는 이제 세친이 상기 인용문을 통해서 바로 이 극미 단위의 실체와 인식가능한 범위의 다르마(속성) 사이에 존재하는 내적 모순점을 적나라하게 들추어내어 경험주의적 입장에서 논파하고 있다는 점이다. 위 인용문에서 세친은 다르마와 별도의 존재론적 층위에 존재하는 실체극미로서의 사대를 인정하지 않는다. 지, 수, 화, 풍의 극미조차도 감각지각의 대상, 색깔 등으로 전환, 통합되었을 경우에만 유의미하다고 보는 것이다. 위 인용문에서 “이 [극미]가 [색 등과] 별도의 실체라는 것은 타당하지 않다. 왜냐하면

‘이것들은 지대, 수대, 화대(즉 실체)이고 저것들은 그것(사대)들의 색깔 등(속성)이다’라고 할 정도로 [따로] 식별되지 않기 때문이다”라고 한 것이 정확히 이 내용을 말한다. 다르마와 별도의 실체로서의 극미가 부정되는 이유는 그것이 색깔 등의 다르마와 구분되어 개별적으로 식별되지 않기 때문이다.

『구사론』 II-22ab의 극미 규정에서와 같이 여기서도 여전히 인식 가능성이나 식별 가능성이 그 실재성 여부 판별의 중요한 잣대로 작용한다. 위 인용문에서 그 직후 “또한 [지, 수, 화 등은] 눈과 촉감에 의해 파악된다는 점이 인정된다”라는 구절이 추가된 것도 사대의 실유성 역시 안근이나 신근의 대상인 한에서,⁹³⁾ 즉 다르마인 한에서 인정될 수 있음을 시사한 것이다. 인용문 마지막에 인용된 양모, 무명실 등의 예들은 모두 그 자체로는 너무 미세하여 실체가 잘 파악되지 않는 것들이다. 이 비유를 통해 전달하고자 하는 의미는 이런 것들이 불에 탈 때에 초래되는 변화는 오직 그 속성의 변화를 지각함으로써만 확인되는 것이지 실체 자체의 변화를 확인할 길은 없다는 사실이다. 이는 사대(극미)의 존재도 오직 감각지각의 영역에 포착된 그것들의 구체적 속성, 즉 색깔, 냄새 등의 변화를 통해서만 추측가능할 뿐 독자적인 실체성을 인식론적으로 확보하기 어렵다는 말이 된다. 위 문단의 결어가 “오직 색깔 등의 차이에 대해서만 그것들(양모 등)에 대한 지각이 [발생한다]”인 것도 실체나 기체를 부정하고 속성과 그것의 변화만을 인정하는 불교현상학의 입장을 반영한 것이다. 세친에게 있어 극미란 속성(다르마)과 별도로 존재하는 실체는 아니며 오직 속성의 형성과 변화에 집단적으로 기여한다는 점에서만 그 존재가치가 인정되는 개념이다. 다시 말해 팔사구생할 때의 지, 수, 화, 풍의 극미의 존재도 오직 그것이 색, 향, 미, 촉이란 다르마(속성)의 일부로서 ‘속성화’⁹⁴⁾ 될 수 있을 때에만 그 존재가 인정되

93) 사대는 물질이란 점에서는 색법(rūpa)에 속하고 접촉을 통해서 그 존재가 알려질 수 있다는 점에서 촉법(spraṣṭavya)에도 속한다. Dhammajoti(2009) p. 193.

94) 미토모(三友 2009 p. 128)가 다음 인용문에서 세친이 팔사구생할 때의 “팔사를 質로서 이해

며 별도의 실체로 인정받지는 못한다.⁹⁵⁾

한 것이다"라고 한 것은 세친 극미론의 핵심을 찌른 탁견이다: "그런데 하나의 극미가 사대 종으로 구성된 것이라고 인정한다면 그 극미는 당연히 八事俱生の 원리에 의거 색, 향, 미, 촉을 구비하게 된다. 그렇게 되면 하나의 극미도 지, 수, 화, 풍, 색, 향, 미, 촉의 八事の 극미에 의해서 성립되게 되고, 팔사 하나하나도 극미인 이상 地대에도 팔사가 구비되고, 이런 식으로 해서 촉에도 팔사가 구비되어야 한다. 결국 세친은 이와 같은 무한소급의 오류에 빠지지 않도록 물질의 최소단위를 극미라고 하고 이것이 팔사를 구비한다고 본 것은 팔사를 質로서 이해한 것이다. 이에 반해 현장, 야쇼미트라, 중현, 디팡카라는 이것을 量으로 이해 해서 팔극미로 삼은 것에 [양쪽의] 견해 차이가 있었다고 할 수 있을 것이다."

이를 좀 더 부연하자면, 세친에게 있어 팔사구생하는 8요소 중에서 중요한 것은 색 등의 다르마이며, 사대의 극미는 오직 다르마(속성)화 될 수 있을 때만 그 실재성이 인정될 수 있다고 본 것이다.

95) 마티랄의 다음 언급은 서론에서 문제삼았던 불교지각론에 대한 그의 원자론적 이해와 사뭇 상충되는 입장을 견지하고 있다. 그러나 지금까지 우리가 살펴본 세친 극미 개념의 속성으로서의 성격에 대해 잘 묘사하고 있어 전문을 번역한다.

"우리는 이러한 니야야바이세시카 원자론에 대비하여 불교의 현상학적 원자론을 정립할 수 있다. 불교 이론체계에서 원자들은 우리의 감각기관에 대한 원자 단위의 자극물이라고 하는 편이 나올 것이다. 원자들은 색깔이나 맛과 같은 감각가능한 물질적 속성들을 [포괄하는] 기체가 아니고 그 자체로 그러한 속성들의 미세한 실체이다. 나는 그것들을 바이세시카의 '실체로서의 원자'에 대비시켜 '속성으로서의 원자'라고 명명하고 싶다. 불교도는 색깔-원자, 맛-원자, 냄새-원자, 촉감-원자와 같은 존재들에 대해 자주 언급한다. 왜냐하면 불교도는 양태나 성질의 기체에 대한 어떤 이론도 극단적으로 부정하기 때문이다. 불교에서 원자들은 서양의 현상학자들이 말하는 특정한 개별 현상과 많이 닮아 있다. 이에 반해 바이세시카의 원자론은 어떤 원형 물리학의 분자 이론과 일치한다. 불교도에 따르면 내가 지금 눈으로 보고 탁자라고 부르고 있는 크기를 가진 색깔의 연장은 미세한 색깔-원자들의 덩어리일 뿐이다. 색깔-원자는 그 자체로 개별적으로는 눈에 보이지 않으나 함께 모이면 눈에 보이게 된다. 예컨대 머리카락 한올은 가까운 거리에서도 눈에 보이지 않지만 머리카락 무더기는 같은 거리에서도 눈에 보일 수 있는 것이다. (As against this Nyāya-Vaiśeṣika atomism, we can set the Buddhist phenomenalist atomism, Atoms are better described in the Buddhist system as atomic stimulants of our sense-organs. Atoms are not substrata of sensible material qualities such as colour or taste, but are themselves subtle forms (instances) of such qualities. I would prefer to call them 'quality-atoms' as opposed to the 'thing-atoms' of the Vaiśeṣikas. The Buddhist frequently refers to entities like colour-atoms, taste-atoms,

8. 나오는 말

이제 머리말에서 제시했던 불교지각론에 대한 마티랄의 원자론적 이해의 공과를 정리해 보도록 하자. 마티랄은 “색깔/형태조차도 단지 하나의 현상일 뿐이다. 왜냐하면 그것은 궁극적으로 실재하는 존재가 아니기 때문이다. 궁극적인 실재들(또는 실체적으로 존재하는 실재들)은 이러한 현상이나 감각자료를 산출하는 원자(*paramāṇu) 단위의 구성요소들을 말한다”라고 주장했다. 결론부터 말하자면 세친의 불교지각론에서 실재로 간주되는 것은 마티랄이 주장하는 것과 거의 반대라고 생각하면 된다. 세친이 생각하는 궁극적인 실재는 실체로서의 극미가 아니라 복합극미들의 집적에 의해 산출되는 인식 가능한 다르마들이다. 따라서 색깔 등 경험현상의 기본범주(다르마)들이 궁극적 실재이며, 극미들은 별도의 실체로서가 아니라 속성(다르마) 형성에 집단적 원인으로 작용할 수 있다는 점에서만 조건적으로 그 존재가치가 인정된다.

세친이 실체극미를 궁극적 실재로 보지 않았다는 점은 그의 극미에 대한 정의가 바이세시카 학파나 설일체유부의 실체 극미설과 다르다는 점에서 분명히 드러난다. 세친은 『구사론』 II-22ab에서 물질의 적취(saṃghātarūpa)

smell-atoms, and touchatoms, For the Buddhist radically rejects the ‘substratum’ theory of any attribute or quality. In Buddhism, atoms are much like the uniquely particular phenomena of the Western phenomenologists. As against this, the Vaiśeṣika atomism is of a piece with the ‘molecular’ doctrine of some proto-physics. According to the Buddhist, the gross colour expanse which I see and call a table is only a conglomeration of the subtle colour-atoms. The colour-atoms are themselves individually invisible, but being collected together they become visible as much as a single hair remains invisible from a short distance while a tuft of hair can be seen from the same distance.” (Matilal 1986) pp. 262-263.

중 지각 가능한 가장 미세한 것을 극미(paramāṇu)라고 정의한다. 이는 더 이상 쪼갤 수 없는 저항을 가진 물질의 최소 단위(bhedaparyanta)를 극미로 규정하는 설일체유부나 바이췌이카식 극미 이해와는 구분되는 것이다. 세친이 극미를 이런 식으로 규정한 것은 결국 자성(svabhāva)을 가진 다르마(dharma)를 궁극적 실재(paramārthasat)로 보는 『구사론』 VI-4 입장의 도출을 위한 사전 정지작업으로 볼 수 있다. 즉 다르마(속성)의 형성에 기여하는 형태의 극미 개념을 구상한 것이다. 세친은 『구사론』 I-43d의 극미 관련 논의에서 부분이 없는(niravayava) 실체로서의 극미는 그 개념적 모순 때문에 결코 부피를 가진 세계의 형성을 설명할 수 없다고 보았다. 그 결과 야쇼미트라가 언급한 것처럼 콩무더기(māṣarāśi)를 형성하는 개개의 콩과 같이 부분을 가진(有方分) 극미 개념을 지지하게 된다. 『구사론』 II-22ab에서 물질의 적취 중 가장 미세한 것, 즉 일종의 복합극미(saṅghātaparamāṇu)를 극미로 정의한 것은 바로 이러한 실체극미(dravyaparamāṇu)에 대한 세친의 근원적 의구심에서 나온 것이다. 복합극미의 축적에 의해서만이 경험인식(다르마) 세계의 형성을 설명할 수 있다고 본 것이다.

이런 관점에서 본다면 복합극미를 구성하는 事事俱生하는 여덟개의 극미(실체)는 오직 이것들이 복합극미를 구성하는 하나의 속성이나 성질이라는 점에서만 의미가 있는 것이지 그것 하나하나가 독자적인 실체(극미)라는 의미는 아니다. 『구사론』 III-100ab에 보이듯이 세친은 팔사구생하는 사대 소조색인 색깔, 냄새, 맛, 촉감의 속성과 별도로 존재하는 실체로서의 지, 수, 화, 풍의 극미는 인정하지 않는다. 색깔 등도 극미로서가 아니고 지각 가능한 다르마라는 의미에서 그 실재성을 인정받는다. 여기서 실체(dharmin)를 부정하고 속성(dharma)만을 인정하는 불교현상학의 특징이 잘 드러난다.

세친의 감각지각론에서 극미는 더 이상 물질의 가장 미세한 존재단위로

서 이로부터 모든 존재의 형성이 시작되는 기체가 아니다. 세친의 감각지각론은 여전히 초기불교 이래의 12處의 경험주의적 전제 위에 서 있으며, 이 경험인식의 기본틀을 훼손하지 않는 한에 있어서 극미 개념을 재규정하여 다르마론에 통합시키려 한 것이다. 이 과정에서 실체로서의 극미 개념은 포기되며 다르마의 형성에 집단적으로 기여하는 속성의 최소단위로서의 복합 극미 개념만이 남게 된다. 결국 구사논주 세친의 감각지각론은 여전히 자상(svalakṣaṇa)을 가진 다르마(dharma), 즉 속성의 개념을 중심으로 건립된다고 볼 수 있다.

참고문헌 및 약호

1차문헌

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

AKVy(II): 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.
- Bodhisattvabhūmi*, Wogihara Unrai, ed. *Bodhisattvabhūmi*, 1936. Reprint, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.
- Nyāyakandalī*, Dr. J. S. Jetly, ed. Being a commentary on Praśastapādabhāṣya with three sub-commentaries, Vadodara: Oriental Institute, 1991.
- Viṃśatikā*, In *Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu: Viṃśatikā et Triṃśikā*, Lévi, Sylvain, Ed. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925.
- 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); sDe dge No. 4093 (cu, chu).
- Sthiramati's *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthā nāma*, Peking No. 5875 (to, tho); sDe dge 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).

Chinese Sources

TD: 大正新修大藏經

2차문헌

Anacker, Stefan (1984). *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Bhartiya, Mahesh Chandra (1973). *Causation in Indian Philosophy*, Vimal Prakashan.

Buescher, John B. (2005). *Echoes from an Empty Sky: The Origins of the Buddhist Doctrine of the Two Truths*, Snow Lion.

Cox, Collett (1995). *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence - An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra*. 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.

Dasgupta, Surendranath (1922). *A History of Indian Philosophy. Vol. 1*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Dessein, Bart (1999). *Samyuktābhidharmahr̥daya(Heart of Scholasticism with Miscellaneous Additions) Part I, II, III*. Delhi, Motilal.

Dhammajoti Bhikkhu (2009). *Sarvāstivāda Abhidharma*, The Center of Buddhist Studies, Univ. of Hongkong.

Dunne, John D. (2004). *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, Wisdom Publication.

- Frauwallner, Erich (1956). *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, Akademie-Verlag.
- _____ (1973). *History of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass.
- Ganeri, Jonardon (2007). *The Concealed Art of the Soul*, Oxford.
- Funahashi Issai 舟橋一哉 (1987). 『俱舍論の原典解明 業品』, 法藏館.
- Hakamaya Noriaki 袴谷憲昭 (1986). 「Pūrvācārya 考」, 『印度学仏教学研究』34 (2) 93-100.
- Halbfass, Wilhelm (1992). *On Being and What There is*, SUNY.
- Hattori Masaaki (1968). *Dignāga, On Perception*. Harvard.
- Jhā, Gaṅgānātha (1982). *Padārthadharmasaṅgraha of Praśastapāda with the Nyāyakandalī of Śrīdhara translated into English*, Delhi, Chaukhambha Orientalia.
- Kapstein, Matthew T. (2001). *Reason's Traces, Wisdom*.
- Katō Junshō 加藤純章 (1989). 『経量部の研究』, 東京, 春秋社.
- Katsura Shoryu (1976). 「On Abhidharmakośa VI.4.」, 『インド学報』 No. 2.
- Kalupahana, David J. (1976). *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, The University Press of Hawaii.
- _____ (1992). *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Kher, Chitrarekha V. (1992). *Buddhism as Presented by the Brahmanical Systems*, Sri Satguru Publications.
- 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.

Matilal, Bimal Krishna (1986). *Perception : An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford.

Matsuda Kazunobu 松田和信 (1984). 「Vasubandhu 研究ノート(1)」『印度学仏教学研究』32 (2) 82-85.

_____. (1985). 「Vyākhyāyukti의二諦說—Vasubandhu 研究ノート(2)」, 『印度学仏教学研究』33 (2) 114-120.

Mitomo Kenyō 三友健容 (2009). 『アビダルマデーハの研究』, 平樂寺書店.

Mizuno Kogen 水野弘元 (1951). 「仏教における色(物質)の概念 について」(仏教教理 研究 pp. 343-362), 東京, 春秋社.

La Vallée Poussin, Louis de. (1936-1937). “Documents D’Abhidharma: La controverse du temps and Les deux, les quatre, les trois verites.” *Mélanges chinois et bouddhiques* 5: 7-158.

_____. (1988-1990). *Abhidharmakośabhāṣyam* 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 Vyākhyayukti*, Sankibo.

Park, Changhwan (2007). The Sautrāntika Theory of Seeds (bīja) Revisited (Ph.D. Dissertation). University of California at Berkeley.

Sakurabe Hajime 桜部建 (1969). 『俱舍論の研究』, 法藏館.

Sakurabe Hajime; Odani Nobuchiyo 桜部建/小谷信千代 (1999).

『俱舍論の原典解明 賢聖品』, 法藏館.

Yamaguchi Susumu; Funahashi Issai 山口益/舟橋一哉 (1955). 『俱舍論の原典解明 世間品』, 法藏館.

Yoshimoto Shingyo 吉元信行 (1982). 『アビダルマ思想』, 法藏館

권오민

2008a 「Pūrvācārya(선대궤범사) 재고」, 『불교학 연구』 제20호.

2008b 「중현(Saṅghabhadra)과 세친(Vasubandhu)」, 『불교학보』 제49집.

2008c 「상좌 슈리라타와 경부비바사」, 『보조사상』 30집.

2009 미출판 순정리론 한글번역. (개인적으로 입수).

2010 「불교철학의 학파적 복합성과 독단성(1): 世親의 唯識二十論에서의 외계대상 비판의 경우」, 『인도철학』 제28집.

방인 (1998). 「불교의 극미론(極微論)」, 『철학연구』 제65집.

박창환 (2009). 「法稱(Dharmakīrti)의 감각지각(indriyapratyakṣa)론은 과연 經量部적인가?」 『인도철학』 제27집.

Abstract

Vasubandhu's Critique of the Substantial View of Atoms(paramāṇu) and its Epistemological Implications

Park, Changhwan

Geumgang Univ.

Bimal Krishna Matilal (1986:242), a renowned Indian philosopher, once maintained thus: “Even the color-expanse is only a phenomenon, for that is not the ‘ultimately real’ entity. The ‘ultimately’ reals (also called the ‘substantially’ reals) are the atomic constitutes of these phenomena or sensibilia. Our familiar chair has, therefore, first to be resolved into (or ‘dissolved’ into) a set of familiar sensibilia, and then the gross sensibilia are in turn resolved into a cluster of atomic sensibilia.” This article is designed to critically review this claim and set a foundation for the reconstruction of Vasubandhu’s (i.e., Kośakāra) view of sense-perception with special reference to the role of the notion of ‘atom’ (paramāṇu) therein. For this purpose this article will examine a few of paramāṇu-related passages throughout AKBh.

In short, the kind of ultimate reality (*paramārthasat*) that Vasubandhu conceived of is in effect opposite to what Matilal claims; the ultimate real for him are not substance-atoms (*dravyaparamāṇu*) but individual dharmas constituted of assembled atoms (*saṃghātaparamāṇu*). In other words, for Vasubandhu ultimately real are dharmas which are the basic categories or constituents of our sense-experiences such color (*rūpa*), sound (*śabda*). Vasubandhu does not accept the Vaiśeṣika view of substance-atoms (*dravyaparamāṇu*). He only acknowledges assembled atoms (*saṃghātaparamāṇu*) in so far as they are able to collectively constitute dharmas (the objects of our sense-perception). This entails that Vasubandhu understands atoms only as the smallest but still visible units of properties like dharmas. That is, Vasubandhu drastically reinterprets the notion of an atom in a way in which it can be suited to his view of dharma (property)-centered phenomenism.

The kind of interpretation put forth above can be buttressed throughout *paramāṇu*-related discussions in the AKBh. In the AKBh II-22ab Vasubandhu defines a *paramāṇu* as the smallest unit of material-complex (*saṃghātarūpa*), which is still recognizable by our sense-perception. This definition is in stark contrast to the Vaiśeṣika or Vaibhāṣika view of a *paramāṇu* as an indivisible infinitesimal unit (*bhedaparyanta*) of material (*rūpa*) which is beyond our sense-perception (*aṅdriya*). The peculiar characteristics of Vasubandhu's presentation of *paramāṇu* as above lie in the fact that he rejects the notion of an atom as an indivisible smallest entity of material, which is only theoretically assumed, defining a *paramāṇu* as an actually visible particle which can constitute our empirical world of sense-objects

(dharmas).

This is in line with Vasubandhu's understanding of 'ultimate real' (paramārthasat) in the AKBh VI-4, in which he explicitly declares that dharmas with their own characteristics (svabhāva) are ultimate real, but not atoms themselves.

In the AKBh I-43d Vasubandhu criticizes the Vaibhāṣika notion of paramāṇu as an irreducible but still resistant smallest unit of material as nonsensical in that one cannot explain the arising of the world by accumulating such partless (niravayava) atoms. With reference to Vasubandhu's critique of the Vaibhāṣika notion of paramāṇu, Yaśomitra says in AKVy: "The master (ācārya) [critically] examines this [issue] with the intention of arguing that [the notion of] an atom cannot be established" (paramāṇvapariniṣpattiṃ vaktukāmaḥ ācāryo vicārayati). Yaśomitra further says that the kind of paramāṇu that Vasubandhu thought of is like a bean as observed in a pile of beans (māṣarāśi). This example also shows that the kind of paramāṇu that Vasubandhu supports is like a small particle with parts (sāvayava) from which the gross world can arise. In the AKBh III-100ab Vasubandhu says that he does not acknowledge the existence of the atoms of four fundamental material elements (mahābhūta) separate from dharmas such as color, smell, taste, touch when they arise together in the realm of desire (kāmadhātu). This clearly shows that Vasubandhu only accepts dharmas, i.e., properties, but not dharmins, i.e., substrata to which properties belong.

This corroborates our view that Vasubandhu defines assembled atoms (saṃghātaparamāṇu) as a paramāṇu with a view to explaining the arising of the world of sense-objects (dharmas) from these quality/property-atoms

and thereby rejects the Vaiśeṣika or Vaibhāṣika notion of a substance-atom (dravyaparamāṇu). Vasubandhu's rejection of the substantial notion of paramāṇu indicates that at the stage of the AKBh he already held a phenomenalist view of the world, which admits only dharmas or properties, a position which is to be condemned by non-Buddhist sides as characteristically Buddhist later on.

Key Words: Vasubandhu, Abhidharmakośabhāṣya, paramāṇu, dravyaparamāṇu, saṃghātaparamāṇu, dharma, ultimate real(paramārthasat), aṣṭadravyakaparamāṇu (八事俱生), epistemology.

2010년 12월 12일 투고
2010년 12월 18일 심사완료
2010년 12월 20일 게재확정