

진제의 『無相思塵論』 역주*

유리

(부산대학교 철학과 박사 수료)

I. 해제

본 연구의 목적은 디그나가(Dignāga, *Phyogs kyi glang po*, 陳那, 480-540)의 『관소연론』(*Ālambanaparīkṣāvṛtti*, 이하 *Āp*)을 진제가 번역한 『無相思塵論』의 역주이다. *Āp*에 대한 산스크리트는 현존하지 않고¹⁾ 계송만 있는 티벳본과 계송과 자주가 함께 있는 티벳본이 현존한다. 한역은 진제(499-569)가 558-569년 사이에 최초로 번역하였고 현장(602-664)이 657년에 해석적 번역을 시도하였다. 보다 이해하기 쉽게 만들기 위하여 새로운 단어를 추가하여 번역하였다.²⁾ 의정(635-713)은 710년에 호법(*Dharmapāla*, 護法, 530-561)의 주석서를 번역하였다.³⁾ 주석서는 호법이 짓고 의정(635-713)이 번역한 『관소연론석』⁴⁾과 비니따데바(調伏天, 645-715)의 티벳어 주석서가⁵⁾ 남아있다.

* 본 논문은 2022년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF - 2022S1A5B5A1704 7174)

- 1) 현존하지 않는 *Āp*의 산스크리트를 환법한 것으로는 Sastri(2007)와 山口益野澤靜證(1965) 등이 있다.
- 2) 대표적으로 현장은 원자의 모임에 대해서 경량부의 원자의 모임을 화합(和合)이라고 하고 중현의 원자의 모임을 화집(和集)이라고 한다. 현장의 이러한 새로운 역어는 애매한 내용을 보다 선명하게 만들어주기도 한다. 이 화합과 화집이란 현장의 신조어는 그가 번역한 진나의 『관소연론』과 기의 『유식이십론술기』, 중국 법상유식의 주석서인 『성유식론』에서만 그 사용이 확인되고 있다.
- 3) Douglas Duckworth 외 5, 2016, xviii.
- 4) 대정신수대장경(T 31), 『관소연론석』 護法 造. 義淨 譯. No 1625.
- 5) 비니따데바의 『관소연론』 티벳어 주석서 원전

Āp의 산스크리트 제목은 Ālambanaparīkṣāvṛtti이고 티벳 제목은 Dmigs pa brtag pa'i 'grel pa이다. 현장의 한역 제목은 『觀所緣緣論』,⁶⁾ 진제는 『無相思塵論』, 호법의 Āp 주석서를 의정이 번역한 것은 『觀所緣緣論釋』이다. 산스크리트 제목에서도 드러나듯이 Āp는 Ālambana(所緣, 인식대상)를 parīkṣā(論, 고찰, 분석)하는 논서이다. 여기에서 Ālambana에 해당하는 현장과 의정의 역어는 所緣이고 진제의 역어는 塵이다.⁷⁾

현존하는 티벳본과 현장 한역과 진제 한역에 대한 차이는 번역어뿐만 아니라 그 형식적 구조에서도 나타난다. 티벳본과 현장 한역은 계송과 계송에 따른 저자 자주가 이어 나온다. 이에 계송에 대한 저자의 의도를 잘 파악할 수 있다. 하지만 진제 한역은 계송이 처음 부분에 나오고 뒤이어 자주가 나온다. 진제의 『무상사진론』을 형태론적으로 검토한 나가사와 지쓰도는 “진제는 계송 따로 계송에 대한 자주 따로 열거하고 있으므로 계송과 자주를 기술하는 방식이 티벳 역, 현장 역과 다르다⁸⁾”라고 말한다. 더불어 나가사와 지쓰도는 『무상사진론』의 계송을 4구로 나누어 총 11송으로 분류하는 반면⁹⁾ 우이 하꾸주는 진제와 현장 번역, 의정 번역에 대해서 그 상응하는 내용에 따라 각각 번호를 붙여서 구별하며 진제 한역의 계송을 9송으로 나누었다.¹⁰⁾ 사스트리(2007)¹¹⁾는 티벳본과 현장 한역과 동일하게 진제의 계송을 8송으로 나눈다.

린은 세 번역본의 차이에 대해서 “『관소연론』에 대한 현장과 진제의 번역 차이는 내용 이해의 차이와 관련이 있기에 이 차이는 간과될 수 없다고 주장하며,¹²⁾ 또

제목: dmigs pa brtag pa'i 'grel bshad
 Derge 4241, tshad ma, zhe 175a3-187b5
 Peking 5739, tshad ma, ze 183a7-197b7
 Narthang 4506, tshad ma, ze 186b1-200b6

- 6) 오늘날 우리들에게 알려진 진제의 『無相思塵論』은 『내원록』 이전에는 ‘무상(無相)’이란 글자가 보이지 않고 『내원록』 이후에 이 글자가 첨가되었다.
- 7) 『무상사진론』에서 ‘인식대상’으로 사용되는 용어는 塵, 이외에 境, 境界가 있다. 塵은 40번, 境은 16번, 境界는 7번 나온다.
- 8) 長澤實導 1956, 425.
- 9) 長澤實導 1956, 426-27.
- 10) 宇井伯壽 1979, 12-69.
- 11) Sastri 2007, 11-19.
- 12) Lin 2006, 118.

이런 텍스트 해석의 차이는 디그나가의 유식적 입장에 대한 교학적 해석의 차이로부터 생겨난 것이라고 한다.”¹³⁾ 본 역주는 내용적인 맥락을 기반으로 삼아서 『무상사진론』을 8송으로 구분하였으며 각 계송의 뒤에 저자 자주를 첨가하여 현장 한역과 그 형식적 구조를 동일하게 편집하였다. 이러한 형식적인 편집은 계송에 따른 저자 자주를 분명하게 드러내기 위해서이고 더불어 현장 한역과의 비교를 쉽게 파악하기 위해서이다.

다음은 $\bar{A}p$ 를 사상적으로 분석한 견해들이다. 스테르바츠키는 “디그나가의 $\bar{A}p$ 는 세친의 유식 사상을 요약한 것”이라고 주장하고,¹⁴⁾ 톨라와 드라고네티는 “『관소연론』은 디그나가의 가장 중요한 텍스트 중 하나로 이 작품과 세친의 『유식이십론』, 『유식삼십송론』은 유식학파의 기본 텍스트이다. 이 세 작품에서 우리는 의식이 유일한 존재라는 주제를 중심으로 유식학파의 주요 철학적 교리가 설명되어 있는 것을 확인할 수 있다”라고 주장한다.¹⁵⁾ 또한 와이만은 “ $\bar{A}p$ 는 디그나가 작품 중에서 유식학파의 교리를 설명한 것이다. 그러나 그는 의식만이 존재한다는 주장은 단호히 거부한다”라고 주장한다.¹⁶⁾ 헤이즈는 “디그나가가 외부 대상을 부정하는 유가행과인지, 외부 대상을 인정하는 유가행과인지, 아니면 경량부인지에 대한 입장은 그의 『집량론』의 일부 구절을 해석하는 방법을 결정하는데 매우 중요한 역할을 한다.”라고 주장한다.¹⁷⁾ 또한 카미라 인지는 “진제의 『무상사진론』은 자기인식을 논하고 있다고 해석한다”라고 주장한다.¹⁸⁾ 프라우왈러는 “세친은 $\bar{A}p$ 에서 유식학파의 교학을 요약하였고, 디그나가 초기에 나타나는 논리적 글쓰기는 세친의 텍스트를 바탕으로 삼아 출발한 것”이라고 한다.¹⁹⁾

진나의 $\bar{A}p$ 는 유식이 진나²⁰⁾와 불교인명론자 진나의 사상적 도정을 알 수 있는 중요한 논서로 유식학파의 인식대상의 본질을 밝히고 있다. 외부대상을 부정하는

13) Lin 2006, 160.

14) Sangam 1972, x iv.

15) Tola and Dragonetti 1982, 105.

16) Wayman 1979, 70.

17) Hayes 1984, 648.

18) 神谷靜治 1978, 175

19) Frauwallner 1982, 858.

20) 다음은 디그나가의 유식사상을 언급한 논문들이다. 管原泰典 1987, 高木諄元 1965, 原田和宗 1989, 宇野惠教 1984, 1985.

유식학파는 인식대상을 외부 대상에서 구하지 않고 내부 식에서 구한다. 이것은 인식대상을 어떤 물리적 객관적 실체로 보는 관점에 대한 일대 획기적인 인식론적 전환이다. 이러한 전환이 가져다주는 의미는 인식 문제에서 중요한 인식대상은 우리의 바깥에 있는 외부대상이 아니라 내부 식, 즉 자기자신이라는 것을 놓치지 않게 해준다는 점이다. 따라서 단지 8계송만으로 구성되어 그 내용 파악이 어렵고 애매하다고 정평이 난 $\bar{A}p$ 에 대한 진제의 『무상사진론』을 번역하는 것은 $\bar{A}p$ 의 내용은 물론 진제의 사상도 이해할 수 있는 좋은 통로가 될 것이다.

II. 『무상사진론』 전체 구성

- 제1송 하나의 원자로 구성된 인식대상 비판
- 제2송 원자 모임으로 구성된 인식대상 비판
- 제3송 원자 모임의 형상으로 구성된 인식대상 비판(1)
- 제4송 원자 모임의 형상으로 구성된 인식대상 비판(2)
- 제5송 원자 모임의 형상으로 구성된 인식대상 비판(3)
- 제6송 인식대상의 두 조건
- 제7송 인식과 인식대상의 발생론적 인과관계
- 제8송 외부 대상과 내부 공능의 관계

일러두기

- *는 추정된 산스크리트 단어를 의미한다.
- []는 원문에 없지만 옮긴이가 보충한 내용을 의미한다.
- 본서는 산스크리트와 티벳어, 한역어를 필요에 따라 병기하였다.
예컨대 '인식 대상'(ālabana: dmigs pa, 所緣)
- 각주는 옮긴이의 역할과 원본에 대한 교정으로 구성되어 있다.
- 티벳어의 우리말 표기법은 공식 표준안이 없기에 표기나 발음은 가급적 티벳 현지음에 가깝게 음사하는 것을 원칙으로 하였다.
- 티벳어의 표기는 원칙적으로 와일리스

(Wylie System; “A Standard System of Tibetan Transcription,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22 (1959, 261-67pp)을 따랐다.

III. 『무상사진론』 번역

제목 : 『無相思塵論』

저자 : 陳那

역자 : 眞諦

제1송 - 하나의 원자로 구성된 인식대상 비판

(T31, 882c7-882c8)

만약 원자(paramāṇu, 鄰虛)²¹⁾가 [육식 발생의] 근본적인 원인(因)이라고 말한다면, [원자로 구성된 대상과] 닮은 [식이] 생기지 않기 때문에 [인식] 대상(境)이 아니다. 마치 감각기관(indriya, 根)처럼²²⁾. (1송)

(T31, 883c22-882c26)

21) 산스크리트는 paramāṇu이다. 현장은 『관소연연론』과 『유식이십론』에서 극미(極微)로 번역하고 진제는 인허(鄰虛)로 번역한다. 또 보리류지는 『유식이십론』에서 미진(微塵)으로 번역하고 의정은 『성유식보생론』과 『관소연연석』에서 극미(極微)로 번역한다. 본 번역은 ‘물질의 최소단위’라는 의미로 ‘원자’라는 용어를 사용한다.

22) D Vin. 190, 177b4: yul ni | rdul phran ma yin dbang po bzhin | zhes bya ba ni ji ltar dbang po rnams yul ma yin pa ltar rdul phra rab mams kyang de dang ‘dra’o zhes bya ba’i tha tshig go | dbang po zhes bya ba’i sgras ni ‘dir dbang byed pa mams brjod do || “대상은 원재로 구성된 것이 아니다. ‘감각기관처럼’이라는 것은 감각기관들은 대상이 아니라는 것과 같다[는 것을 말한다]. 원자들도 그것(=감각기관)과 마찬가지로 말이다. 감각기관(indriya, 根)이라는 말은 여기에서 [식을 발생시키는 뛰어난] 힘(ādhipatyā, 증상력, 영향력)으로 작용한다는 말이다.” 감각기관은 원자로 구성된 대상이 아니고 공능의 상태라는 것이다. 이에 감각기관은 대상이 아니라 공능이라는 것이다. 감각기관을 공능으로 정의하는 문제는 Āp 7송과 8송에서 다루고 있다. 참고로 이 문제는 세친의 『유식이십론』 9송에서도 확인할 수 있다.

만약 어떤 이²³⁾가 인식 등의 여섯 가지 식(六識)²⁴⁾이 외부 대상(外境)을 조건으로 생긴다고 주장한다면, 이 사람에 의하면 혹 하나의 원자가 대상이 [되어 식 발생의 원인이라고] 분별(=주장)한다. 왜냐하면 이것(=하나의 원자)이 식의 [발생] 원인(因)이기 때문이다. 혹은 원자의 모임(聚)이 인식대상이 된다고 분별(=주장)하는 것이다. 왜냐하면 [원자의] 모임(으로 구성된 대상)에 닮은 식(識)이 발생하기 때문이다.

인식대상(*ālambana, dmigs pa, 塵)의 정의(相, *lakṣaṇa)는 무엇인가?²⁵⁾ 만약 식이 능히 그것(=대상)의 본질을 요별(了別)한다면, 마치 그것(=대상)의 본질과 같은 식을 발생시킨다. 이런 까닭에 이것을 설하여 인식대상(塵)이라고 이름한다. [그러나] 원자에는 이렇게 [인식대상이 되는] 일은 없다.²⁶⁾ 만약 원자이면서 실로 이것(=원자)이 식[발생]의

23) 『무상사진론』에는 ‘어떤 이(有人)는 두 번, ‘어떤 모든 논사(有諸師)는 한 번 나온다.

24) 진제는 여섯 가지 식으로 현장은 다섯 가지 식으로 번역한다. Lin(2007, 217-235)은 현장과 진제의 이런 입장차는 의식의 존재론적 층위에 대한 해석 차이로부터 생긴 것이라고 한다. 호법의 주석서에는 다섯 가지 식이라고 되어 있다. 그 이유는 다섯 가지 식인 전5식 이외의 제6식인 의식은 한결같지 않기 때문이라는 것이다. 『관소연론식』 (T. 31, 889a23-25): 此中等言 謂攝他許依其色根五種之識 由他於彼一向執爲緣實事故 意識不然, “이 중에 ‘등’이라는 말은 이를테면 색에 의거하여 [발생하는] 5가지 식을 허용한다는 것이다. 다른 것(=제6식)은 한결같지 않기 때문에 그렇지 않다.” 반면 비니따 데바는 다음과 같이 말한다. D Vin. 190, 176a3-5: ‘di ltar yid kyang phyi rol gyi don gyi dmigs pa can du ‘dod pa nyid de | de’i phyir de’i dmigs pa yang ‘dir tshar gcig tu dgag par bya’o | de gzhag pas ci zhiḡ bya ste | bstan bcos byed pa gang gis ni de gzhag par bya ba de’i yul logs shig tu ‘gog par ni mi byed do | de’i phyir slob dpon chos skyong gis rang gi ‘grel bshad las | yid kyī rnam par shes pa’i dmigs pa gzhag pa’i phyir mang po zhiḡ smos pa gang yin pa de ni de nyid shes grang | bdag gis ni de’i bsam pa zab pa’i phyir mi rig go || 의(意)도 외부 대상을 인식 대상으로 삼는다고 주장하기 때문에 [여기에서는] 그것(=意)의 인식 대상도 함께 부정한다. 그것(=意)이 설정되는 까닭은 무엇인가? 논주(=디그나가)가 그것(=意)을 설정한 것은 그것(=意)의 대상적인 측면(法)을 따로 부정하지 않기 [때문이라고 주장한다]. 그러므로 호법논사가 (『관소연론식』) 자주에서 [제6식인] 의식(意識)의 인식 대상을 설정하는 것을 비중 있게 언급하고 있다는 것을 알고 있는가? 나는 그의 심오한 뜻을 잘 모른다. 이 문제에 대해서는 Lin(2007), 김성욱(2018) 참조. 25) 다음은 이 구문에 속하는 티벳 역과 현장 한역이다.

다음은 티벳 역이다. D. 174, 86a3: yul zhes bya ba ni shes pas gang gis ‘rang gi ngo boḡnges par ‘dzin pa yin te de’i rnam par skye ba’i phyir ro || “대상(yul)이란 식에 의해서 [대상] 자체의 본질이 확실하게 파악되는 것으로, 그것(=식)을 발생시키는 것이기 때문이다.” 다음은 현장 한역이다. (T. 31, 888b12): 所緣緣者, 謂能緣識帶彼相起及有實體. “소연연이란 말하자면 능연식이 그것(=대상)의 형상을 띠고 생기게 하는 것이고, 실제로서 존재하는 것이다.”

진제의 塵에 해당하는 용어가 티벳어는 yul이고 현장은 소연연으로 번역하고 있다. 대개 티벳 논서에서 yul은 산스크리트 viśaya에 해당하는 용어이다. 현장의 소연연(所緣緣)은 소연(所緣)과 연(緣)의 동격한정 복합어이다. 현장은 1승에서 소연과 연의 인식론적 역할을 뚜렷히 구분하여 사용한다. 소연연이 4연 중의 하나인지, 아니면 소연의 연(조건)인지를 맥락에 따라 파악해야 한다.

26) 이와 같은 견해는 『성유식론』, 『순정리론』, 『유식이십론술기』 등에도 나타난다. 다음은 『유식이십론술

원인이라면 예컨대, 마치 [하나의 원자나 원자 모임은] 다섯 가지 감각기관(五根)처럼 될 것이다.²⁷⁾ 이런 까닭에 [하나의] 원자는 인식대상이 되지 않는다.

案 원자는 물질을 구성하는 최소단위이다. 인도철학의 바이세시카(Vaiśeṣika), 니야야(Nyāya) 등이 이 원자 개념을 주장한다. 불교의 경우 이 용어가 초기불교 때부터 있었던 것이 아니라 아비달마 교학의 주저인 『대비바사론』에 와서야 이론적으로 도입되어 교학적 논의에 사용된다. 외부 대상을 부정하는 유식학파의 경우 세친의 『유식이십론』²⁸⁾ 11-15송과 진나의 『관소연론』 1-5송에서 이 원자 개념은 유식

기』이다. 『유식이십론술기』(T, 43, 993b14-993b18): 色等極微, 我非許有。設有實體, 能生五識, 容有緣義, 然非所緣, 如眼根等。於眼等識無彼相故。遂立量云, 極微於五識設緣非所緣, 彼相識無故, 猶如眼根等。“색깔/형태 등의 극미를 우리들은 있다고 허용하지 않는다. 가령 실체가 존재하여 능히 오식을 발생시킨다 하더라도 조건(緣)의 의미는 인정하지만 인식대상(所緣)은 되지 않는다. 눈이라는 시각기관 등과 같다. 시각적 인식(眼識) 등에 그것(=극미)의 형상이 없기 때문이다. 따라서 논증식을 세운다. 극미는 오식에 대해 가령 조건(緣)은 되지만 소연(所緣)은 되지 않는다. 그것(=극미)의 형상이 식에 없기 때문이다. 예를 들면 눈이라는 시각기관 등과 같다.”

27) 인식대상이 되기 위해서는 그 인식대상이 식을 발생시켜야 하고 또한 그 인식대상이 '식 상의 형상'이어야 한다. 이 두 가지 조건을 갖추어야만이 비로소 인식대상이 된다. 1송의 경우 실재하는 극미는 식을 발생시키는 경우에는 해당되지만 식 상의 형상은 되지 못한다는 것이다. 이 비유로 감각기관을 들고 있다. 즉 극미가 식 발생의 원인은 되지만 극미의 형상으로 나타나지 않듯이, 감각기관 역시 식 발생의 원인은 되지만 감각기관의 형상이 식 상에 나타나지 않는다는 것이다. 이처럼 극미가 인식대상이 되지 못한다는 비유로 감각기관을 들고 있다. 실재하는 극미는 감각기관(根)과 대상(境)을 구성한다. 극미로 구성된 감각기관은 식을 발생시키는 원인이다. 하지만 감각기관의 형상이 식 상에 나타나는 것은 아니다. 식은 극미로 이루어진 감각기관과 대상을 근거로 발생한다. 이처럼 극미는 감각기관처럼 식을 발생시키는 원인은 될지라도 자신의 형상을 식상에 제공하지 않는다. 다음은 비나파테바의 해석이다. D Vin. 190, 177a-177b1: 'on kyang gang gi phyir de dag rdul phra rab kyi mam pa can gyi mam par shes pa mi skye ba de'i phyir dmigs pa ma yin te || “극미들은 식을 [발생시키는] 원인이라는 본질이지만 그것들은 극미의 형상을 가지는 식을 발생시키기 않기 때문에 인식대상이 아니다.” D Vin. 190, 177b8-178a1: de'i mam par skye ba'i phyir ro zhes bya ba ni yul gyimam par skye ba ma gtogs par gzhan du mam par shes pas yul nges par gzung bar mi nus te | de'i phyir sngon po la sogs pa'i mam par skye ba'i mam par shes pas sngon po la sogs pa'i don nges par 'dzin to zhes bya'o || “그것의 형상으로 생기기 때문이라는 말은 대상의 형상으로 생기는 것 이외에 별도로 식이 대상을 확실하게 파악할 수 없다는 것이다. 이때 푸른색 등의 형상으로 생기는 식은 푸른색 등의 대상을 확실하게 파악한다는 것이다. 그렇다면 이 식을 대상을 확실하게 파악한다는 말은 확실하게 파악하는 것의 작용이 [감각기관에] 어떻게든 없다는 것을 말한다. 즉 아버지의 형상에 따라 생긴 자식은 아버지의 형상을 취하는 것과 같다. 식이 대상의 형상에 따라 생기는 것이라 [식이] 대상을 파악한다는 [의미]이다.” 다음은 호법의 해석이다. 『관소연론석』(T, 31, 889c28-29): 此言爲彰非即能生自識相故, 境非極微, 猶如眼等。“이렇게 말하는 것은 [극미가] 자신의 식의 형상을 능히 발생시키지 않기 때문에 극미는 [인식] 대상이 되지 않는다는 것이다. 예컨대, 마치 [극미로 이루어진 눈이라는 감각기관 등처럼.”

28) 박창환(2010, 227, 각주 11 참조)은 『이십론』에서도 마찬가지로이지만 원자에 대한 세친의 언급은 최소의 존

(vijñaptimātra)을 구체적으로 입증하기 위한 논의의 핵심 명제로 사용된다. 『유식이십론』의 경우에는 원자로 구성된 외부 대상에 대한 견해를 세 가지로 나누어 제시한다. 첫째는 전체의 모습과 같은 하나로 이루어진 대상, 둘째는 매우 가까이 모여 있는 여러 개의 원자로 이루어진 대상, 셋째는 원자들의 모임으로 이루어진 대상이다.²⁹⁾ 이것에 대해서 기(基)는 『유식이십론술기』에서 첫째는 외도인 바이세시카의 주장이고 둘째는 구유부인 설일체유부의 주장이고 셋째는 경량부와 신유부인 중현의 입장이라고 해석한다. 하지만 『이십론』 원문이나, 비니따테마의 주석서에는 어떤 견해에 대한 특정 소속의 언급은 보이지 않는다. 다만 13송에 카슈미라의 설일체유부를 언급하면서 원자들의 접촉에 대해서 기술하고 있다.

더 나아가 진나의 『관소연론』에서는 원자로 구성된 인식대상에 대한 견해를 세 가지로 나누어 제시한다. 첫째는 하나의 원자로 구성된 인식대상, 둘째는 원자의 모임으로 구성된 인식대상, 셋째는 원자 모임의 형상으로 구성된 인식대상이다. 이것에 대해서 호법이나 비니따테마의 주석서에는 특정 학파의 소속을 언급하고 있지는 않다. 하지만 기(基)는 『유식이십론술기』에서 Āp의 첫번째 주장은 유부의 인식대상이고 두 번째 주장은 경량부의 인식대상이고 세 번째 주장은 중현의 인식대상이라고 해석한다.

1송에서 진나는 원자의 실재성을 논박한다. 원자의 실재성을 인정하는 학파는 인도 불교 4대학파 중에서는 유부와 경량부이다. 1송은 하나의 원자³⁰⁾로 구성된 외부 대상이 전5식을 발생시킨다고 주장한다. 전5식은 감각기관(根)과 대상(境)으로부터 발생한다. 여기에서 감각기관과 대상은 원자와 물질적 요소(四大)로 구성되어 있다. 따라서 원자는 전5식을 발생시키는 원인은 되지만, 원자의 형상이 식상에 나타나

재 단위가 무엇이나라는 존재론적 관점에서 시작되었다기보다는, 우리의 감각을 통해 지각하는 인식의 대상이 과연 어떤 성격의 것이냐고 하는 인식론적 관심의 표현이라고 볼 수 있다면서, 『구사론』 III-100ab에서도 세친은 원자 개념에 대한 우주론적이고 인과론적인 관심에서 시작된 논의를 중국에는 인식론적인 문제로 전환하여 비판하고 결론을 내린다고 한다.

29) Vimś. 6, 25-26: na tad ekamna cānekamviṣayaḥparamāṇuśaḥ |

na ca te samḥatā, yasmāt paramāṇur na sidhyati || 11abcd ||

“그 대상은 ① [전체의 모습과 같은] 하나도 아니고, ② [매우 가까이 모여 있는] 여러 개의 원자도 아니고, ③ [원자들이] 모인 것(samḥata)도 아니다. 왜냐하면 원자(paramāṇu)의 존재는 성립하지 않기 때문이다.”

30) 1송은 실재하는 원자로 구성된 외부 대상이 인식대상이 되는가의 여부를 논하고 있다. 외부대상을 구성하는 원자에 대해서 현장은 단지 ‘원자라고 하고 티벳 역은 ‘원자들’이라고 하며 진제는 ‘하나의 원자라고 한다. 번역어의 차이는 있지만, 내용상으로 결국은 실재하는 원자를 중심으로 인식대상의 성립 여부를 논의하고 있다.

지는 양기에 인식대상이 되지 않는다. 진나가 주장하는 인식대상의 두 조건 중에서 첫 번째 조건인 ‘식을 발생시키는 원인’이어야 한다는 조건에 이 원자가 포함되지만 식이 지녀야 할 형상의 제공자는 아니라는 것이다. 따라서 하나의 원자는 식을 발생시키는 원인이라는 조건에는 부합하지만, 식상에 나타나야 할 형상의 제공자라는 조건에는 부합하지 않기에 인식대상이 되지 못한다는 것이 1송의 요지이다.

제2송 원자 모임으로 구성된 인식대상 비판

(T31, 882c8-882c10)

식은 [원자의] 모임[으로 구성된 대상]에 닮아 발생하는데 그것(=원자의 모임)으로부터 생기는 것은 아니다. [원자의] 모임(聚, *saṃhatā*, *saṃcita*, *saṃyoga**)³¹⁾은 실제로 존재하지 않는다. 예컨대, 마치 두 번째의 달³²⁾과 같다. 이 두 가지 뜻으로 인하여 외부 사물은 인식대상(塵)이 되지 못한다. (2송)

(T31, 882c27-883a5)

만약 그렇다면 원자의 모임은 마땅히 대상(境)이 된다. 왜냐하면 [원자의] 모임[의 형상]과 같은 식을 발생하기 때문이다. 비록 다시 그것(=식)이 그것(=원자의 모임)의 형상(*ākāra*)처럼 발생한다고 하더라도 식은 그것(=원자의 모임)으로부터 생기지 않는다. 그러므로 [원자의] 모임도 역시 인식대상이 되지 못한다. 왜인가? 만약 인식대상이 능히 식을 발생시키고 그것(=식)의 본질에 닮는다면 인식대상이라고 할 수 있다. 왜인가? 이 인식대상이 식을 생기게 하는 조건(生緣)이라고 설할 수 있기 때문이다. [그러나 원자의] 모임은 즉 이와 같지 않다. [원자의 모임은] 실재로 존재하는 것(實有)이 아

31) ‘원자의 모임’에 대한 산스크리트 용어는 *saṃhatā*, *saṃcita*, *saṃyoga*, *saṃcaya*, *samudita* 등을 사용하고 티벳 용어는 ‘*du pa, tsogs pa, bsags pa*’ 등이 사용된다. 한역어의 경우 『이십론』에서 진제는 찿라고 번역하고 보리류지는 습으로 번역한다. 현장은 새로운 용어를 도입하는데 이를테면 경량부의 원자 모임을 화합(和合), 중현의 원자 모임을 화집(和集)이라고 한다. 하지만 그 화합과 화집에 대한 산스크리트 원어에 대한 확인은 여러 학자들에 의해 연구되었지만 현재까지 정확하게 알려진 것은 없다. 이 문제에 대해서는 이규완 2017, 72-77 참조.

32) 山口益 외 1965, 446. 진제는 二月이라고 하고 현장과 호법 주석은 第二月이라고 한다. 진자는 *dvitaya-candra*, 후자는 *dvitīya-candra*라고 할 수 있다.

니기 때문이다. 예컨대, 마치 두 번째의 달과 같다. 눈이라는 감각기관이 정상적이지 않아서(亂) 식(識)이 두 번째 달에 닳아 생기는데 [이] 두 번째의 달은 식의 경계가 아니다. 실제로 존재하지 않기 때문이다.³³⁾ [원자의] 모임도 역시 그러하다. 원자와 별도로 [존재하는] 실체가 없는 까닭에 [원자의] 모임은 식의 경계(=인식대상)가 되지 않는다. 그러므로 외부의 인식대상은 이 두 뜻으로 인하여 식의 경계가 아니다. 왜냐하면 [인식대상은 두 가지 조건을 모두 구비해야 하는데 하나의 원자이든, 원자의 모임이든 어떤 하나는 다른 하나의 측면을 구비하지 못했기 때문이다.

제3송 원자 모임의 형상으로 구성된 인식대상 비판 (1)

(T31, 882c10-882c11)

어떤 이³⁴⁾가 설한다. 원자가 모여서 만물(萬物)을 이룬다. 식은 그것(=원자의 모임)에 닳아서 생기기 때문에 인식대상이 된다.

(T31, 882c11-882c12)

원자의 본질(體相)이 만약 실제로 존재한다고 하더라도 식이 사현하지 않기 때문에 [원자의 모임은] 대상(境)이 되지 않는다. [물질의 4가지 요소중 하나인] 견고성(堅)과 같다.³⁵⁾ (3송)

33) D Vin. 190, 179a3-4: rdzas su med pa rnam la ni 'bras bu skyed pa'i nus pa med do || “실체가 아니라 하는 것은 ‘결과를 낳을 수 없다’라는 것이다.”

34) 기는 『유식이십론술기』에서 ‘어떤 이를 중현이라고 한다. 『유식이십론술기』(T. 43, 992c18-9992c19): 正理師說, 多極微和集論. 如執實有衆多極微皆共和合和集爲境. “정리 논사(=중현)는 다수의 원자가 화집한다고 설한다. 마치 실유하는 다수의 원자들이 모두 함께 화합하거나 화집하여 대상이 된다고 주장하는 것과 같다.”

35) 『무상사진론』(T. 29, 882c11-882c12): 鄰虛體相, 若是實有, 識不似故. 非境如塵. 마지막 용어인 塵에 대해서 티벳 역에는 견(堅)으로 되어 있고 내용 맥락상으로도 진(塵)이 아니라 견(堅)이 되어야 합당하다. 따라서 본 글은 진(塵)을 견(堅)으로 교정하여 번역한다. 최근에 확인한 바로는 일본 교토의 黃檗山寶藏院이라는 선종 사찰에서 17세기에 불교 문헌을 정리한 『五論』이라는 저서에서도 堅이 아니라 塵으로 되어 있다. 시기적으로 20세기 초에 편찬된 『대정신수대장경』보다 오래된 저서인 『五論』에도 그 맥락이 있기에 여기에 덧붙인다.

어떤 논사들은 설한다. 원자가 모여서 만물이 성립된다. [원자가 모인 만물은] 여러 가지 종류의 형상을 구축하고 있기에 이것(=형상)은 [식의] 경계가 된다. 왜인가? 별상(別相)³⁶⁾이 있어서 능히 증지(證智)를 일으킨다. 다만 원자와 원자의 모임은 [식 발생의 원인이] 아니다. 이런 까닭에 원자와 원자의 모임 중에 형상(相)이 있어서 여섯 가지 식(六識)의 [여섯 가지] 경계(六境)가 된다. [하지만] 극미의 형상을 [지난 여섯 가지] 경계(境)는 인식대상(塵)이 되지 못한다. 예컨대, 마치 견고성 등과 같다. 원자 중에 견고함·축축함·따뜻함·움직임의 촉각의 대상(觸)이 있어서 이 사물이 실체로 있다고 하더라도 시각적 인식(眼識)의 경계는 아니다. 시각적 인식(眼識)은 그런 식으로 발생하지 않기 때문이다.³⁷⁾ 원자 중 만물 또한 이와 같다.³⁸⁾

36) 유부의 경우 별도로 존재하는 식과 심소(caitta, 마음 작용)는 동일한 소의(所依), 소연(所緣), 형상(ākāra, 行相)을 갖고서 동일한 시간(時)에 하나의 실체(事)로서 발생한다. 어떤 소연을 조건 삼아 식이 생길 때 그 소연을 조건 삼아 수, 상 등의 심소가 생긴다. 이에 식과 심소들을 유소의, 유소연, 유행상이라는 이명(異名)으로 칭하기도 한다. 여기에서 식은 인식대상의 총체적인 상(總相)을 파악하고 심소들은 인식대상의 개별적인 상(別相)을 파악한다. 예컨대 수(受)심소는 수심소의 본질에 따라 인식대상의 형상을 파악하고 상(想)심소도 또한 상심소의 본질에 따라 인식대상의 형상을 파악한다. 이렇게 개별적으로 파악된 형상은 심소들 각각의 인식대상의 종류가 된다. 식과 심소가 동시에 발생하는 유부의 경우 인식대상을 파악하는 것과 인식대상의 형상(ākāra)을 파악하는 것은 동시에 이루어진다. 하지만 경량부의 경우 인식대상과 식 상에 주어지는 대상의 형상(ākāra)은 시간차로 인하여 동시에 파악되지 않는다.

37) 『관소연론식』 (T. 31, 891c7-891c10): 以理究尋不可了自體定在於外。縱令許彼實有外相，然非識緣，非彼相性故，非極微相現。如似外相顯現之時，此即是其所緣緣也。彼相相應故。 “이치적으로 깊이 분석하여도 결국코 외부에 존재하는 자체를 요별할 수 없다. 비록 저 실제로 존재하는 외부의 형상을 인정한다고 해도 이것을 식(발생)의 조건으로 삼을 수 없다. 왜냐하면 저것(=외부 대상의 형상)이 [식의] 형상이라는 성질을 가지지 않기 때문이다. [왜냐하면] 원자의 형상이 나타난 것이 아니기 [때문이다]. 외부의 형상과 유사하게 나타난 것이 바로 소연으로서 조건(所緣緣)이 되는데 왜냐하면 저 [식의] 형상과 상응하기 때문이다.”
식은 원자의 형상(ākāra)으로 발생하는 것이 아니라 식의 형상(ākāra)으로 발생한다. 식의 형상이란 내부 식이 변한 대상의 형상으로 식 자체이다.

38) 『유식이십론술기』 (T. 43, 992c25-993a1): 其正理師，恐違自宗，眼等五識，不緣假法，異於經部。若順於古，即有陳那，五識之上，無微相故，非所緣失。遂復說言，色等諸法，各有多相，於中一分是現量境。故諸極微相資各有一和集相，此相實有，各能發生似已相識。故與五識作所緣緣。 “정리사(=중현)은 ‘시각적 인식 등 전5식은 가설적인 법(假法)을 조건삼아 [발생하지] 않는다.’라는 자신의 중지가 경량부와 달라서 어긋나는 것을 염려하였다. 만약 구유부(=설일체유부)에 따라서 진나가 『관소연론』 3층에서 비판했듯이, 전5식에는 원자의 형상이 없기 때문에 인식대상이 되지 못하는 과실이 있다. 그래서 물질 등의 모든 법들은 각각 다수의 형상을 가지며 그 중 한 부분이 지각의 대상이 된다고 설하였다. 원자들이 서로 협력하여 각기 하나로 모인(和集) 형상을 가지며 이런(=원자가 화집한) 형상은 실제로 존재함으로써 각각 자신의 형상과 유사한 식을 발생시킬 수 있다. 그러므로 그것(=원자의 화집)은 전5식의 인식대상이 [되기 위한] 조건이 될 수 있다.”
『성유식론』 (T. 31, 4b16-27): 有執。色等——極微不和集時非五識境。共和集位展轉相資有羸相生，爲此識境。

案 기의 『유식이십론술기』에 의하면 여기에서 언급된 ‘어떤 이’는 중현을 가리킨다. 이에 3층은 현장 번역이나 티벳 번역을 보면 중현의 견해를 논파한 것이다.³⁹⁾ 즉 다수의 원자가 풍계의 견인력에 의해 간격 없이 배열(*sanniveśa)되어 모여 있는 상태인 극미 화집은 식을 발생시키는 원인은 되더라도 원자 모임의 형상이 식상에 나타나지 않기 때문에 인식대상이 되지 않는다는 것이다. 이것에 대한 비유로 네 가지 물질적 요소(四大) 중 하나인 견고성(堅)을 들고 있다. 즉 견고성 등은 시각적 인식 등 전5식의 인식대상이 될 수 없다는 것이다. 따라서 원자 모임(현장 용어로 和集)도 역시 시각적 인식의 인식대상이 되지 못한다는 것이다. 하지만 진제는 3층에서 형상(ākāra)⁴⁰⁾ 개념을 추가하여 논의하고 있는데 현장 한역과 티벳 역에는 이 용어가 보이지 않는다.

彼相實有，爲此所緣。彼執不然。共和集位與未集時體相一故。瓶甌等物極微等者緣彼相識應無別故。共和集位一一極微，各各應捨微圓相故。非羸相識緣細相境。勿餘境識緣餘境故。一識應緣一切境故。許有極微尙致此失，況無識外眞實極微。由此定知。自識所變似色等相爲所緣緣見託彼生帶彼相故。然識變時隨量大小頓現一相。非別變作衆多極微合成一物。 “어떤 이가 주장한다. 색깔/형태 등은 하나하나의 원자가 화집하지 않을 때에는 전5식의 대상이 되지 않는다. 함께 [원자가] 화집한 상태에서 발생하여 서로 도와서 큰 [부피를 지닌] 모습으로 생기고, 이것이 식의 [인식]대상이 된다. 그 모습이 실제로 존재하므로 이것이 인식대상이라고 설한다. [그러나] 그(=중현)가 주장하는 것은 그렇지 않다. [원자가] 함께 화집한 상태는 모이지 않았을 때와 특성이 같기 때문이다. 병과 사발 등의 사물의 원자 등은 그것의 모습을 조건 삼아 [발생하는] 식에 응당 차별이 없어야 하기 때문이다. [원자가] 함께 화집한 상태의 하나하나의 원자에 각각 등근 형상이 없기 때문이다. [부피가] 큰 형상을 대상으로 하는 식은 미세한 대상을 조건 삼는 것이 아니다. 다른 대상의 식이 다른 대상을 조건 삼는다고 말해서는 안 된다. 하나의 식이 응당 일체의 대상을 조건 삼기 때문이다. 원자가 존재한다고 인정해도 오히려 이런 오류를 지니는데 하물며 식 외부에 실로 원자는 없구나! 따라서 이것으로부터 반드시 알아야 한다. 자신의 식이 변하여 색깔/형태 등과 유사한 모습으로 나타난 것을 인식대상으로서 조건(所緣緣)으로 삼는데, 보는 것이 그것에 의거해서 생기고 인식대상이 그것의 모습을 띠기 때문이다. 그런데 식이 변할 때 부피의 크고 작음에 따라서 단박에 하나의 모습으로 나타난다. 별도로 많은 원자가 변하여 합해져서 하나의 사물을 형성하는 것은 아니다.”

39) 『유식이십론술기』(T. 43, 993c14-993c17): 觀所緣緣論，破正理師言。如堅等相，雖是實有，於眼等識，容有緣義，而非所緣。眼等識上，無彼相故。色等極微，諸和集相，理亦應爾。彼俱執爲極微相故。 『관소연연론』은 정리사(=중현)의 주장을 논파하여 말한다. 견고한 성질 등과 같은 [원자는] 비록 실제로 존재하여 시각적 인식 등에 대한 [발생] 조건의 뜻을 가진다고 하더라도, 인식대상은 되지 못한다. 시각적 인식 위 등에는 그것(=원자의 모임)의 형상이 없기 때문이다. 색깔/형태 등의 원자가 화집한 형상들도 모두 이치가 마땅히 그러해야 할 것이다. 그들은 모두 원자의 형상을 주장하기 때문이다.”

40) 형상(ākāra) 개념이 교리적 맥락에서 처음 등장한 것은 교리적 체계를 처음으로 시도한 아비달마 교학이다. 아비달마 교학의 소의 경전인 『대비바사론』에서부터 아비달마 교학을 정비한 『구사론』과 그 주석 서들에 이르기까지 다양한 용법으로 사용된다. 『구사론』에서 형상은 인식 영역과 수행 영역에서 사용되는데 대략 4가지 용법을 지닌다. ① 심과 심소가 동시에 발생하기 위한 다섯 조건 중의 하나인 유행상(sākāra, 有行相) ② 해심소의 정의는 행상(ākāra)이다, ③ 4세를 관하는 16행상 ④ 비수반두의 형상(ākāra) 정의인 ‘소연을 파악하는 종류/품류(prakāra)’이다.

제4송 원자 모임의 형상으로 구성된 인식대상 비판 (2)

(T31, 882c13-882c14)

원자가 만약 인식대상이 된다면 곧 식은 [인식대상을] 구별하지 못할 것이다. 만약 [원자의] 형상(ākāra, 相)이 다르다고 한다면 곧 식과 같지 않다. [식과] 별도인 형상은 언어적 존재(*prajñapti, 假名)로⁴¹⁾ 존재한다는 것이다. 때문에 [그 원자 모임의 형상의] 실체는 진실로 [존재하는 것이] 아니다. (4송)

(T31, 883a11-883a16)

왜인가? 원자가 만물에 대해 식을 발생시키는 원인이라면 이 식은 곧 [인식대상을] 구별하지 못할 것이다. 만물 가운데 [존재하는] 원자는 다름이 없고 [모두 같기] 때문이다. 만약 그대가 형상(ākāra)의 차별 때문에⁴²⁾ 식이 다르게 생기고 병 등 모든 사물의 모양(相貌)이 같지 않다고 한다면, 이 형상(ākāra)을 조건으로 삼는 까닭에 식이 다르게 발생하기에 이 뜻은 그렇지 않다. 왜인가? 이처럼 [병과 사발 등] 모양의 차별은 병과 사발 등이라고 [이름 붙여진] 언어적 존재(假名)인 사물(物)에 있다. [병과 사발 등이라는] 실물(實物)의 [모양의 차별은] 즉 원자에는 존재하지 않는다.⁴³⁾

41) '언어적 존재'라는 것은 객관적 실체로서 존재하는 것이 아니라 임시적, 가설적으로 존재한다는 것이다.

42) 외계실재론자들은 형상의 차이로 인하여 대상들에 대한 식별이 가능하다고 주장한다. D Vin. 190, 181b3-4: deñ phyir nmaṃ pañ dbye bañ sgo nas | bum pa dang kham phor la sogs pañ blo mams tha dad par 'gyur ro snyam du sems na'o | nmaṃ pañ khyad par las zhes bya ba la nmaṃ pa zhes bya ba ni dbyibs te | bkod pa dang | gnas pa zhes bya bañ tha tshig go || "형상의 차이를 통해서 [대상이] 성립하고 병과 사발 등의 앎들이 구별된다고 생각한다. 형상의 차이에서 '형상'(ākāra)이라는 것은 '모양'이고 [그 형상이] 나열되어 있다는 것을 나타낸다." 『관소연론석』 (T. 31, 891a25) 相謂形狀布置有殊. "상(相, ākāra)은 이렇다면 배치의 구분을 지닌 형상을 말한다." 외계실재론자들이 주장하는 원자들의 형상의 차이에 대한 논박은 5송에서 이루어진다. 원자들의 형상의 차이가 있다는 것을 논파하여 결국 병과 사발의 형상의 차이에는 실체가 없고 그것들은 다만 언어적 존재라는 것을 밝힌다.

43) 『무상사진론』 (T. 31, 883a15-883a16) 如此相貌差別, 於瓶等假名物中, 不無於鄰虛. 實物中則無鄰虛. 여기에서 내용을 고려하여 於瓶等假名物中, 不無於鄰虛을 於瓶等假名物中不無, 於鄰虛로 교정하여 번역한다. 진제의 假名物中不無는 현장의 (T. 31, 888c6-888c7): 假法上有. "가법 상에 있다"에 해당하고 호법의 주석은 (T. 43, 891a28): 此總聚是三佛栗底. "이 [극미의] 총취는 三佛栗底(samvriti, 세속, 가설)이다."에 해당한다.

제5송 원자 모임의 형상으로 구성된 인식대상 비판 (3)

(T31, 882c15-882c16)

원자[하나 하나]는 크기(pramāṇa, 量)⁴⁴⁾가 [동일하여] 어떤 곳[의 어떤 대상이든] 차별이 없다. 만약 원자가 없다면 모든 식은 생기지 않는다. 이 때문에 만물은 모두 언어적 존재(*prajñapti, 假名)로만 존재할 뿐이다. (5송)

(T31, 883a16-883a23)

[원자 하나하나의] 크기가 차별 없이 [동일하기] 때문에 만물 가운데에 [있는] 원자의 크기는 소위 원만하고 세밀해서 차별이 없다. 이런 까닭에 만물의 모양은 실제로 존재하는 것이 아니다. 오직 ‘언어적 존재’로만 존재할 뿐이다. [그렇다면] 이 언어적 존재란 무엇인가? 소위 병(甁) 등의 모든 사물에 만약 원자가 없다면 병 등에 담은 식은 생기지 않기 때문이다. 실물(實物)이란 만약 [실물에] 상응하는 [언어적 존재라는] 법을 파괴하고 분석하여 극미에 이르게 되더라도 실물에 담은 식은 없어지지 않는다. 아직 파괴되지 않았을 때 병 가운데에 다섯 가지 인식대상(五塵)의 식이 생긴다면 모두 파괴되더라도 다섯 가지 인식대상(五塵)의 식도 또한 멸하지 않기 때문에 다섯 가지 인식대상(五塵) 등은 실제로 존재(實有)한다. [그러므로] 이 원자와 [원자의] 모임으로 [구성된] 만물에 근거하여 식은 생길 수가 없다. 이런 까닭에 외부 대상은 식의 경계가 되지 않는다.

案 주지하듯이 유부는 색깔(varṇa, 顯色)과 형태(samsthānam, 形色)를 모두 실재로 인정하는 반면 경량부는 색깔만 실재로 인정하고 형태는 단지 색깔의 배열(*sanniveśa)일 뿐 실재로 존재하는 것이 아니라 언어적 존재(prajñapti, 假名)라고 한다. 이에 모양이 다른 병과 사발에 있어서 원자의 [전체] 크기는 같고 단지 모양은 언어적 존재로만 있다는 것이다. 따라서 언어적 존재인 병과 사발 등은 단지 그것의 형상만이

44) 원자의 양은 원자의 모임으로 구성된 만물의 크기를 결정한다. 하지만 여기에서는 원자의 양이 많은 적든지 간에 그것으로 구성된 만물의 크기의 구별은 없다고 주장한다. 왜냐하면 만물의 크기는 단지 임시적으로 존재하기 때문이다.

식상에 나타날 뿐 식을 발생시킬 수 있는 원인은 될 수 없다는 것이다. 이에 따라 원자 모임은 인식대상의 두 조건 중에서 첫째 조건인 식을 발생시키는 원인에는 해당되지 않고 둘째 조건인 그것의 형상이 식 상에 나타나는 것에는 해당된다는 것이다. 따라서 원자의 모임은 인식대상이 갖추어야 할 두 조건을 모두 구비하고 있지 않기에 인식대상이 되지 못한다.

제6송 인식대상의 두 조건

(T31, 882c17-882c18)

내부의 인식대상⁴⁵⁾의 형상(ākāra)이 외부처럼 현현한다.(pratibhāsa) [이것이] 식의 인식대상으로 확립된다. [인식대상은] 식이 [외부 대상처럼] 현현하는 것이기 때문이다. (6송)⁴⁶⁾

(T31, 883a23-883a29)

45) 『관소연론석』(T. 31, 891b29-891c2): 內聲爲顯不離於識而有所緣 言境體者 是所取分 是識變爲境相之義. “내 부라는 소리는 식을 떠나지 않는 인식대상(所緣)이 있다는 것이고 대상의 본질이란 말은 인식대상(所取分)이라는 것이다. [내부 대상이란 내부 식이 변한 대상의 형상이란 의미이다.] 내부 대상이 인식대상에 적합한 것은 식을 본질로 삼기 때문이라는 것으로 다음은 비니따테바의 말이다. D Vin, 190, 183b3-4: gang gi phyir shes pa sngon po dang ser po la sogs pa spros pa'i bag chags yongs su smin pa'i dbang gis sngon po dang ser po la sogs pa'i mam pa dang ldan par skye ba de'i phyir | sngon po la sogs pa'i mam pa can yin pas de'i mam pa can nyid du grub la gang gi phyir sngon po la sogs pa'i mam pa de nam par shes pa de'i rkyen yin pa de'i phyir rgyu nyid du yang grub po | de'i rkyen ni de'i rkyen nyid de || “식이 푸른색과 황색 등으로 관습 지워진 잠재력(vāsanā)이 [저장되어 차츰] 익어 푸른색과 황색 등의 형상(ākāra)을 가지고 생기기 때문이다. 푸른색 등의 형상을 가지기 때문에 그것(=인식)의 형상을 가지는 것으로 성립한다. [또한] 푸른색 등의 형상은 식 [발생]의 조건이기 때문에 그것(=푸른색의 형상)을 원인으로 해서 [식이 발생하는 것은] 성립한다. 저것(=푸른색의 형상)이라는 조건이 저것(=인식)의 [발생] 조건의 본질(緣性)이다.”

46) 다음은 티벳 역 6송이다. D. 174, 87a1-2: nang gi shes bya'i ngo bo ni | phyi rol ltar snang gang yin de | don mam shes ngo bo'i phyir | de rkyen nyid kyang yin phyir ro || “내부에 있는 대상이 외부 대상처럼 나타난다. 대상은 식을 본질로 하는 것이기 때문이다. 또 그것(=식 발생)의 원인이기 때문이다.” 다음은 현장 6송이다. 『관소연연론』(T. 9, 888c17-888c18): 內色如外現, 爲識所緣緣, 許彼相在識, 及能生識故. “내부의 대상이 외부의 [대상과 유사한 형상과] 같이 나타나서 식의 소연연이 된다. 그것의 형상이 식에 존재할 뿐 아니라 능히 식을 낳기 때문이다.” 여기에서 내부의 대상이란 현장역은 內色이고 진제역은 內塵相이고 티벳어는 nang gi shes bya이다. 셸자(shes bya)는 대개 한역으로 소지(所知)로 번역된다.

만약 그렇다면 어떤 법을 인식대상이라고 [정의]하는가? 내부의 인식대상의 형상이 마치 외부[대상]처럼 나타나는데⁴⁷⁾ 이것을 식의 인식대상이라고 부른다. 외부[에 존재하는] 인식대상은 실로 없다. 내부의 식에 대해 중생의 착오의 마음이 분별하기 때문에 여섯 가지 대상에 대한 분별이 일어난다. 이 분별은 마치 바깥에 있는 것처럼 나타난다. 이것(=내부의 인식대상의 형상이 외부처럼 현현한 것)은 네 가지 조건(四緣)⁴⁸⁾ 중에서 식의 소연연(所緣緣)⁴⁹⁾이라고 불리운다. 이것(=내부의 인식대상)이 [인식대상이 되는 이유는] 식을 본질로 하는 형상(ākāra)을 갖고 있기 때문이고, 이로 인하여 식이 생기기 때문이다. 왜 그런가? 이 식은 내부의 인식대상의 형상을 만들고 내부의 인식대상으로부터 [식이] 발생하여⁵⁰⁾ [내부의 인식대상이야말로 인식대상이 구비해야 할 두 가지 조건(法)을 갖추고 있기 때문이다. 이런 까닭에 '내부의 인식대상'을 [식의] 경계라고 이름하는 것이다.

案 외부 대상을 부정하는 유식학파의 인식대상은 내부 식이다. 이 내부 식이 변하여 외부 대상처럼 나타난다. 결국 식의 인식대상은 식 자신이다. 『성유식론』에 나타난 유식학파의 인식대상에 대한 정의를 보면, “이 시각적 인식(眼識) 등이 외부(대상)을 인식대상의 조건(=소연연)으로 [삼는 일은] 이치상 없기 때문에 반드시 마땅히 자신

47) D Vin. 190, 183a 7: *phyi rol ltar snang zhes bya ba ni phyi rol lta bur mngon pa ste | mnam par chad pa lta bur zhes bya bya ba'i tha tshig go* || “외부처럼 나타난다는 것은 외부처럼 나타난다는 것이다. [식과] 분리되는 것과 같이 [식상에] 대상의 형상처럼 나타난다는 의미이다.” 다음은 호법의 이해이다. 『관소연론식』(T. 31, 891c1-891c5): 是識變爲境相之義, 然在識外別分而住將以爲境違, 世之過, 如前尚在, 由諸世俗共許於境在外而住, 應云如外此不離識, 其所取分如外而現, 云我見境, 生其慢想. “식이 변한 것이 대상의 형상이라는 뜻이다. 그러나 [그것을] 식 외부에 별도로 존재하는 대상이라고 하면 잘못으로 세속의 과오가 여전히 많이 존재하게 된다. 세속들에서는 대상이 외부에 존재한다고 공통적으로 인정한다. 마땅히 [대상이] 외부[에 존재하는 것처럼] 식을 떠나지 않는다고 한다. 소취분(=인식대상)이 마치 외부에 나타나는 것을 나는 대상을 보았다라고 말하면서 거만한 생각을 일으킨다.”

48) 네 가지 연(四緣)이란 증상연, 등무간연, 인연, 소연연을 말한다.

49) 『구사론』(T. 29, 37a29-37b1): 所緣緣性, 卽一切法望心心所隨其所應.

50) 불교 인식론에서 이 형상(ākāra)이라는 개념의 용법에 따라서 그 인식론적 특징이 정해진다. 대표적으로 경량부의 인식은 식 상에 대상의 형상이 나타나는 것 자체가 바로 인식의 발생이다. 유식학파의 경우에도 경량부의 인식과 마찬가지로 식 상에 대상의 형상이 나타나는 것이 인식이다. 그러나 두 학파의 차이는 식 상에 나타나는 형상(ākāra, 行相)의 근본 출처이다. 외부 대상을 인정하는 경량부의 경우에는 외부 대상이 전철나로 멀하면서 식 상에 자신의 형상을 부여하는 반면 외부 대상을 부정하는 유식학파의 경우에는 내부 식이 변하여 외부 대상의 형상으로 나타나는 것이다. 이에 경량부에서 인식대상과 형상은 동시에 존재하지 않는다. 식만이 현재에 존재하고 식 상에 형상을 부여한 외부 대상은 전철나로 이미 멀했기 때문에 인식대상은 오직 추리에 의해서만 알 수 있다.

의 [내부] 식이 변화한 것을 인식대상의 조건으로 삼는다고 인정해야 한다.⁵¹⁾ 다음은 『성유식론술기』이다. “식 상에 반드시 대상의 형상(相)과 닮은 것이 있다. 이것이 인식대상의 의미이다.”⁵²⁾ 다음은 세친의 『섭대승론석』이다. “응당 대상(境)의 뜻이 진실로 있지 않다고 알아야 한다. 만약 대상(境)의 뜻이 진실로 없다면, 식(識)에도 응당 대상(境)이 없는 것으로 대상이 없는 식이 존재한다. 과거와 미래를 인식대상으로 삼는 것처럼, 꿈의 영상을 인식대상으로 삼는 것처럼, 거울 등과 삼매에서 행해지는 영상을 인식대상으로 삼는 것처럼, [대상은 진실로 존재하지 않는다. 외부에 식과 별도로 실재하는 대상이 없기에 대상이 없는 식이 있다고 말한다. [자신의 식이] 스스로 변한 것을 [식의 인식]대상으로 삼기 때문에 경계의 형상(相)을 성취한다]라고 말한다. 즉 자기 마음의 영상을 인식대상으로 삼는다는 의미이다.”⁵³⁾ 유식학과의 인식은 실재하는 외부 대상을 아는 것이 아니라 거울과 같은 마음에 대상과 유사한 형상(ākāra, 行相)이 현현(pratibhāsa, 顯現)하는 것이다.⁵⁴⁾

제7송 인식과 인식대상의 발생론적 인과관계

(T31, 882c18-82c19)

이 식의 인식대상의 조건(所緣緣)이란 [인식대상이] 생기는 것에 따라서 [식이] 결정되기에⁵⁵⁾ [식과 인식대상을] 함께 공능(sakti)을 이룬다.⁵⁶⁾ [식과 인식은 동시에 발생

51) 『성유식론』 (T. 29, 4b3-4): 此眼等識外所緣緣, 理非有故, 決定應許自識所變爲所緣緣.

52) 『성유식론술기』 권2, (T. 43, 269c5): 識上必有似境之相, 是所緣義.

53) 『섭대승론석』 9권, (T. 31, 367b27-367c5): 應知境義非真實有, 若義實無識應無境, 有無境識如緣去來, 如緣夢像, 如緣鏡等及三摩地所行影像. 謂應知其相, 由無別實境, 是故說言有無境識. 由自變爲境, 是故說言境相成就. 卽是自緣心影像義.

54) 산타락시타(Śāntarakṣita, 725-788)의 『진리강요』(Tattvasaṃgraha)와 그의 제자 까말라실라(Kamalaśīla, 740-795)가 주석한 『진리강요세소』(Tattvasaṃgrahapañjikā)의 제23장 ‘외부대상의 고찰’에서는 유식학과의 자기인식, 식과 형상의 관계, 인식대상의 문제, 외부대상의 문제 등을 논쟁 형식으로 자세하게 다루고 있다. 神子上惠生の 1996, 1997 논문 참조.

55) 『관소연론석』 (T. 31, 890a25-27): 若爾何謂所緣之相. 凡是境者, 理須生其似自相識. 隨境之識, 彼是能生, 彼是所緣. “만약 그렇다면 어떤 것을 인식대상의 형상(ākāra)이라고 하는가? 무릇 [인식]대상이란 이치상 반드시 자신의 형상과 유사한 식을 발생시킨다. 대상에 따라서 식이 [발생한다면] 그것이 능히 [식을] 발생시키는 인식대상이 되는 것이다.”

56) 현장은 인식대상을 ‘내부 경계의 형상’이라고 하고 티벳 역은 ‘내부 대상의 현현한 것’이라고 하는 반면에 진제는 ‘내부 대상의 형상이 현현한 것’이라고 한다. 이에 따라 내부의 것이 외부로 현현한 것이 바로 인식 대상이며, 현현시킨 것은 내부 식 자체이다. 따라서 인식대상과 식은 서로 개별적인 존재가 아니라 서로

하지만 전찰나의 공능과 후찰나의 공능은 순서대로 발생한다. (7승)⁵⁷⁾

(T31, 883a29-883b8)

묻는다. 인식대상이 식을 발생시키는 것도 또한 이리하다. 내부의 인식대상은 식의 일부분으로 [식과] 동시에 발생하는데 어떻게 [내부의 인식대상이] 인식대상으로서의 조건(所緣緣)이 되는가?

답한다. [내부의 인식대상을] 인식대상으로서의 조건(所緣緣)이라고 확립하는 것은 식이 이것(=인식대상)의 조건(緣)으로 생긴다는 것(을 말한다). 왜냐하면 [이] 두 가지(=식과 내부의 인식대상)는 [별도로] 존재하는 것이 아니기 때문이다.⁵⁸⁾ [여기에서] 조건(緣)이라고 하는 것은 혹 [식과 인식대상이] 같은 시간(一時)에 함께 생기는데 왜냐하면 능히 [어떤] 다른 것이 생기는 것에 따라서 [또 어떤] 다른 것이 생기는 것으로 [어떤 것이] 생기거나 생기지 않는 것에 따라서 [또 다른 어떤 것이 생기거나 생기지 않는 것이] 결정되기 때문이다.

묻는다. 만약 [전찰나의 공능과 후찰나의 공능이] 순서대로 발생하는⁵⁹⁾ 인식대상(所緣)과 인식주체(能緣)는 [어떠한] 특징을 [가지게] 되는가?

불기부의 관계를 이루고 있다. 인식대상이 원인이 되어 식이라는 결과가 생기고 식이 원인이 되어 인식대상이라는 결과가 생긴다. 여기에서 공능, 즉 일체 생기의 원인인 공능은 식과 인식대상 둘 모두에게 존재한다는 것이다.

57) 7승에 대한 현장과 진제 한역, 티벳 역의 그 내용은 제각각 다르다. 다음은 현장 한역의 7승이다. 『관소연 연론』(T. 31, 888c20-23): 此內境相既不離識, 如何俱起, 能作識緣. 決定相隨故, 俱時亦作緣. 或前爲後緣, 引彼功能故. (7승) 이 내부 경계의 형상은 이미 식을 떠나지 않는데 어떻게 [내부 경계의 형상과 식의] 함께 발생하며 능히 [내부 경계의 형상의] 식의 [발생] 조건이 되는가? 반드시 [내부 경계의 형상과 식의] 서로 영향을 미치기 때문에 동시에 [발생한다고] 해도 [내부 경계의 형상은 식 발생의] 조건이 된다. 혹은 전찰나의 [공능은] 후찰나의 [공능의] 조건이 되는데 [후찰나의 공능이] 저것(=전찰나)의 공능을 끌어오기 때문이다.

다음은 티벳 역의 7승이다. D. 174, 87a4-7: gcig na'ang mi 'khrul phyir na rkyen | nus pa 'jog phyir rim gyis yin | lhan cig byed dbang nus pa yi | ngo bo gang yin dbang po'ang yin || 7abcd || [식과 외부 형상으로 나타나는 것이] 동시이거나 착란이 없기 때문에 [외부 형상으로 나타나는 것은 식 발생의] 조건이 된다. 순차적으로 [전찰나의 공능이 후찰나의 공능을 부여하기 때문이다. [식과 외부 형상으로 나타나는 것이] 동시에 발생하여도 작용하는 감각기관의 공능은 감각기관으로 작용한다.]

58) 長尾雅人(1979, 373-388 참조)은 인식대상이 내부 식으로부터 변한 것이라고 한다면 이 둘은 이는 식과 알려진 식(=인식대상)으로 완전하게 동일한 것이라고 말할 수는 없지만, 완전히 다른 것이라고도 할 수 없다고 주장한다. 이에 이 둘은 불일불이(不二)이면서 동시동처(同時同處)가 아니면 안 된다고 한다. 따라서 하나가 생기면 다른 것도 생기고 하나가 멸하면 다른 것도 멸한다는 것이다.

59) 순서대로 생긴다는 것은 시간차를 두고 생긴다는 것이다.

답한다. 만약 원인(因)이 전찰나(先)에 있고 결과(果)가 후찰나(後)에 있다면, 결과는 원인의 영향을 받지만 원인은 결과의 영향을 받지 않는다. 만약 원인이 있다면 결과도 반드시 있어야 하지만, 만약 원인이 없다면 결과도 반드시 있지 않게 된다. [따라서] 결과는 원인에 따라 존재하거나 존재하지 않는 것이데 [이것이야말로] 원인과 결과(因果)가 [지닌] 특징이다.⁽⁶⁰⁾ 다시 다음 공능이 배치되는 순서에 의해서 인식대상(所緣)과 인식주체(能緣)가 성립한다. 이 인식대상에 닻[아서 생기는] 식이 차례대로 발생한다. [인식대상과] 닻은 결과(=식)를 발생시키기 때문에 공능이 생기는 [것과 동시에 그것]이 식을 발생시키며 [둘은 끊임없이] 상속한다.

제8송 외부 대상과 내부 공능의 관계

(T31, 882c19-882c21)

두 가지 감각기관(indriya, 根)이 함께 생긴다. 뛰어난 공능(sakti, 能)을 감각기관(根)이라고 한다. 식[발생]에 거리낌(*pratighāta, 礙)이 없기에 [무시이래로] 감각기관과 식은 서로 원인이 되어 [생긴다]. 뛰어난 공능은 인식대상이 되므로 [감각기관과 식]은 서로 시작도 없이 [단절되지 않고 끊임없이] 생긴다. (8송)

(T31, 883b8-883b22)

묻는다. 만약 내부의 인식대상이 식의 인식대상으로서 조건(所緣緣)이고 [식] 발생의 조건(緣)이라면, 경전에서는 마땅히 어떻게 해석해야 하는가? 경전에서 말하기를 '감각기관(眼)에 의거하고 대상(色)을 조건으로 시각적 인식(眼識)이 생긴다.'⁽⁶¹⁾라고 널리 경전에서 설하는 것과 같다.

답한다. 공능(sakti, 功能)의 본질이 능히 함께 결과(果)를 만드는 것으로 [이것을] 설하여 [공능을] 감각기관(indriya, 根)이라고 이른다.⁽⁶²⁾

(60) 현장과 티벳 역, 그리고 비니파데바의 주석에는 이 언급의 출처를 '인명론자'라고 규정하는 반면, 호법 주석과 진제 한역에는 보이지 않는다.

(61) 불교 인식의 기본틀은 "감각기관(所依)과 대상(所緣)을 조건 삼아서 식(識)이 생긴다"이다. 이 문구는 『잡아함경』 권8, 제214경 (T. 2, 54a26): 眼色因緣生眼識 『잡아함경』 권3, (T. 2, 18a10): 緣眼及色眼識生. 『잡아함경』 권3, 제213경(54a)와 228경(55c28)에서도 동일하게 나타난다.

(62) '감각기관이 공능(=중자)이다'라는 명제는 『유식이십론』 9송과 『관소연론』 8송에 나온다. 또한 『성유식』

묻는다. 감각기관의 본질과 작용은 무엇인가?

답한다. 뛰어난 능력을 본질로 삼는다.⁶³⁾ 이것(=감각기관)은 어떠한 법과 비교하여 헤아려 알 수 있는가? 자신의 결과를 발생시키기 때문에 이 뛰어난 능력은 [대상을] 요별할 수 있다. 물질적 요소(四大)로 구성된 형태 / 색깔(色, rūpa)은 존재하지 않는다. 이 공능은 식 가운데에 [존재하여도 아무런] 거리낌이 없다. 이 공능은 식 가운데에 있으며 식을 떠나서는 그 본질을 나타낼 수 없다.

내(=디그나가)가 주장하는 감각기관과 그대[들]이 주장하는 감각기관은 똑같이 공능을 본질로 한다.⁶⁴⁾ 여기에 무슨 차이가 있는가? 공능과 인식대상에 닮은 형상(ākāra)은 서로 원인(因)이 된다. 이 공능과 대상에 닮은 형상은 시작도 없는 [무시이래로] 지금까지 함께 발생한다. [일체가] 공능에 의거해서 [생기는 것을] 설하여 감각기관(根)이라고 이름하고, 내부의 인식대상의 형상을 조건삼아 [생기는 것을] 인식대상(境)이라고 이름한다. 이같이 혼란한 식은 그 형상을 발생시킬 수 없다는 것을 말한다. 이 법은 서로서로 원인(因)이 되고 처음도 없[이] 발생한다. 왜인가? 혹은 공능이 성숙한 까닭에 대상에 닮은 식을 일으키고 혹은 대상에 닮은 식인 까닭에 공능을 만들 수 있기 때

론』의 말나식 부분에 나온다. 다음은 『유식이십론』 9송이다. Vimś. 5, 25-26: yataḥsvabījād vijñaptir yadābhāsāpravartate | dvidividhāyatanatvena te tasyāmuniḥ abravīt || 9abcd || “자신의 종자로부터 그것 (=대상)처럼 현현하는 인식(vijñapti)이 생기는데, 무니는 [지종자와 현현] 두 가지를 그것(=인식)의 두 가지 [내적·외적] 인식영역(āyatana, 處)이라고 설하셨다.”

붓다가 아함에서 ‘인식은 12가지 인식영역에서 생긴다고 설하신 것은 숨겨진 의도(abhiprāya)가 있는 것으로, 그것은 바로 인식은 6근과 6경에서 생기는 것이 아니라 ‘지종자와 ‘현현에서 생긴다는 것이다. 또 『유식이십론』에 의하면 붓다가 ‘화생이 존재한다’라고 설한 것은 다음 생이 없다고 생각하는 사람들을 위한 것으로 ‘우리 마음은 끊임없이 부단하게 흐른다’라는 숨겨진 의도로 설하신 것이다.

63) 『성유식론술기』 (T. 43, 416a4-416a7): 隨根立名具五義故。述曰。勝於境故偏，從根稱何謂五義論。五謂依發屬助如根。“근(根)에 5가지 뜻이 있는데 그중 하나가 ‘뛰어난 능력’이다.”

64) ‘그대[들]의 주장에 속하는 견해들을 비니따테바는 다음과 같이 풀이한다. D Vin. 190, 185a3-7: yang dbang po nus paṅ ngo bo nyid yin no zhes bya ba ‘di ji ltar shes she na | deṅ phyir | dbang po ni zhes bya ba la sogs pa smos te | gang gi phyir dbang po ni rang gi ‘bras bu nram par shes paṅ mtshan nyid las nus paṅ ngo bo nyid du rjes su dpag gi | ‘byung ba las gyur pa nyid du ni ma yin pas so | ‘di ltar ‘bras bu las ni rgyu tsam rjes su dpag par nus kyi | rgyuṅ khyad par ni ma yin te | khyad par gyi rtags la khyab pa mi srid paṅ phyir ro | ji ltar du ba las me tsam rjes su dpag par nus kyi | meṅ khyad par rtswa dang lo ma la sogs pa ma yin pa de bzhin du | ‘bras buṅ nram par shes paṅ mtshan nyid las rgyu tsam rjes su dpag par nus kyi | rgyuṅ khyad par ‘byung ba las gyur pa nyid la sogs pa ni ma yin te | ‘di ltar bye brag tu smra baṅ ltar na ni dbang po ‘byung ba las gyur pa yin | btsun pa sangs rgyas lhaṅ ltar na ni ‘byung baṅ ngo bo nyid yin | nral ‘byor spyod paṅ ltar na ni nram par shes paṅ ngo bo nyid yin | dbu ma paṅ ltar na ni kun rdzob tu yod pa yin

문이다. 식은 혹 둘⁶⁵⁾(=감각기관과 대상)과 다르기도 하고 혹은 둘과 다르지 않기도 하며 혹은 말할 수 없는 것(不可說)이기도 하다. 이처럼 내부의 인식대상은 두 가지 범을 [모두] 갖추고 있기에 식의 인식대상(境)이 되는 것이다.

案 아뢰야식에 있는 내부 공능이 변하여 외부 대상인 감각기관으로 나타난다. 여기에서 내부의 공능과 외부로 나타난 감각기관은 동일 관계이다. 왜냐하면 감각기관은 물질 요소로 이루어지는 것이 아니라 내부 식 안에 있는 공능이 변한 것이기 때문이다. 고래로 불교사상에서 감각기관은 식을 발생시키는 뛰어난 능력을 지닌 증상연(增上緣)이다. 감각기관이 증상연인 경우에 그것은 물질 요소로 존재한다. 하지만 공능이 일체 생기의 원인인 인연(因緣)이기에 공능이 변한 감각기관 역시 증상연이 아니라 인연(因緣)이 되는 것이다. ‘감각기관은 공능이다’라는 문제에 대해서 논자들은 다양한 입장차를 드러내지만, 결국은 식과 별도로 존재하는 외부 대상은 없고 이 세계는 ‘오직 인식만(vijñaptimātrā)’이 있다는 것으로 귀결된다.⁶⁶⁾

l grangs can pa'i ltar na ni nga'o snyam pa yin pas de lta bu la sogs pa'i khyad par rjes su dpag par mi nus so || “그러면 감각기관이 공능 자체라고 하는 것을 어떻게 이해하면 좋을까? 라고 묻기 때문에 거기에 대해서 ‘...중략 ...’ 감각기관은 자기의 결과인 식의 특성인 공능에서 자체가 추리되고 물질적 요소(大種所造)라는 성질로 추리되는 것은 아니기 때문이다. ‘...중략 ...’ 설일체유부에 따르면 감각기관은 물질적 요소로부터 성립한다. 대덕 각천에 의하면 [감각기관은] 물질적 요소를 본질로 삼는다. 유식학과에 의하면 [감각기관은] 식을 본질로 삼는다. 중관학과에 의하면 [감각기관은] 세속으로 존재한다. 수론파에 의하면 [감각기관은] 아만이기 때문이라고 한다. 이같은 차이는 실체로서 추리될 수 없다. 그런 이유로 공능이 다만 원인이라는 것을 추리하기 위하여 [감각기관은] 오직 공능이라고 추측한다.”

(65) 현장 역에 의하면 이 둘은 감각기관(根)과 대상(境)이다. 『관소연론』(T. 31, 889a8-889a9): 根境二色與識一異或非一異, 隨樂應說. “감각기관(根)과 대상(境), 이 두 색은 식과 같기도 하고, 다르기도 하며, 혹은 같지도 않고 다르지도 않다. 즐거움에 따라 응당 설한다.”

(66) 『성유식론』 제4권, (T. 31, 20a28-20b2): 然伽他說種子功能名五根者. 爲破離識實有色根. 於識所變似眼根等. 以有發生五識用故. 假名種子及色功能. “그러나 [앞에서 인용한 『유식이십론』 9송과 『관소연론』 8송에서 종자와 공능을 다섯 가지 감각기관(五根)이라고 부르는 것은 식을 떠나 진실로 색깔/형태의 감각기관(色根)이라는 존재를 논파하기 위해서이다. 식이 변하여 눈이라는 감각기관(眼根) 등과 같이 [나타나는 것에 대해서] 다섯 가지 식(=전5식)을 발생시키는 작용이 있기에 언어적 존재로 있던 종자와 색깔/형태(色)를 공능이라고 부른다.”

약호

- AKBh: *Abhidharmakośabhāṣya*. Pradhan, P. ed. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. 2d ed. Tibetan Sanskrit Works Series 8. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1975.
- D: Derge Edition. *Tibetan Tripiṭaka bsTan ḥgyur*. Preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo. Tokyo: Sekai Seiten Kanko Kyokai, 1980. no 4206, tshad ma, ce 174. 86a⁵- 87b².
- D.Vin: Derge Edition. *Tibetan Tripiṭaka bsTan ḥgyur*. Preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo. Tokyo: Sekai Seiten Kanko Kyokai, 1980. no 4241, tshad ma, zhe 190. 175a³-187b⁵
- T: *Taishō shinshū daizōkyō*, 大正新修大藏經 (T. 31, 12a13은 대정신수대장경 제31권 12쪽 上段 13행).
- Vimś: *VimśatikāVijñaptimātratāsiddhi*. Sylvain Lévi, ed. *Vijñaptimātratāsiddhi, deux Traités de Vasubandhu, Vimśatikā (la Vingtaine) accompagnée Explication en Prose et Trimśikā (la Trentaine) avec la commentaire de Sthiramati I*. Paris, 1925.

1차 자료

『雜阿含經』		T. 1, No. 99, 101.
『阿毘達磨俱舍論』	世親 造, 玄奘 譯.	T. 29, No. 1558.
『成唯識論』	護法 等 造, 玄奘 譯.	T. 31, No. 1585.
『唯識二十論』	世親 造, 玄奘 譯.	T. 31, No. 1590.
『攝大乘論釋』	世親 造, 眞諦 譯.	T. 31, No. 1595.
『無相思塵論』	眞諦 造, 玄奘 譯.	T. 31, No. 1619.
『觀所緣論釋』	護法 造, 義淨 譯.	T. 31, No. 1624.
『觀所緣緣論』	陳那 造, 玄奘 譯.	T. 31, No. 1625.
『成唯識論述記』	窺基 造, 玄奘 譯.	T. 43, No. 1830.
『唯識二十論述記』	窺基 造, 玄奘 譯.	T. 43, No. 1834.

2차 자료

- 김성욱. 2018. 『Ālambanaparīkṣā 제1송 해석의 문제』. 『한국불교학』 88:53-178.
- 박창환. 2010. 「구사론주 세친의 극미(paramāṇu) 실체론 비판과 그 인식론적 함의」. 『불교학리뷰』 8: 221-92.
- 이규완. 2017. 『極微 해석을 통해 본 世親 철학의 轉移』. 서울대학교 박사학위논문.
- 유리. 2021. 『『유식이십론』의 vijñapti 고찰』. 『철학논총』 104: 239-61.
- 유리. 2021. 「디그나가의 Ālambanaparīkṣāvṛtti 역주 - 현장 역과 티벳 역을 중심으로-」. 『불교학리뷰』 29: 59-92.
- 長澤實導. 1956. 「無相思塵論の型態論的檢討」. 『印度學佛教學研究』 4/2: 425-29.
- 伊藤康裕. 2012. 「Ālambanaparīkṣāにおいてālambanaの定義について」. 『久遠研究論文集』 3. 早稻田大學佛教青年會.
- 神谷靜治. 1978. 「觀所緣論第一偈について」. 『印度學佛教學研究』 27/1: 174-75.
- 長尾雅人. 1979. 『中觀と唯識』. 東京: 岩波書店.
- 宇井伯壽. 1990. 『陳那著作の研究』. 東京: 岩波書店.
- 山口益・野澤靜證. 1965. 『世親唯識の原典解明』. 京都: 法藏館.
- YT Nyen. 2020. 「Ālambanaparīkṣā第三偈に関する護法釈の再検討」. 『印度學佛教學研究』 68/23: 1212-15.
- 神子上惠生. 1996. 「唯識學派による外界對象の考察(1)-TattvasaṃgrahaとTattvasaṃgrahapañjikāの第23章外界對象の考察」. 『インド學チベット學研究』 第1号: 1-56.
- 神子上惠生. 1997. 「唯識學派による外界對象の考察(2)-TattvasaṃgrahaとTattvasaṃgrahapañjikāの第23章外界對象の考察」. 『インド學チベット學研究』 第2号: 87-109.
- 神子上惠生. 1996. 「唯識學派による外界對象の考察(3)-TattvasaṃgrahaとTattvasaṃgrahapañjikāの第23章外界對象の考察」. 『龍谷大學論集』 449: 42-65.
- Dragonetti, Carmen and Fernando Tola. 1982. "Dignāga's Ālambanaparīkṣāvṛtti." *Journal of Indian Philosophy* 10: 105-34.
- Duckworth, Douglas et al. 2016. *Ālambanaparīkṣāṭīkā: Dignāna's Investigation of the Percept: A Philosophical Legacy in India and Tibet*. Oxford University Press.
- Frauwallner, Erich. 1961. "Landmarks in the History of Indian Logic." *Kleine Schriften*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.
- Hattori, Masaaki. 1968. *Dignāna on Perception: Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāna's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit Fragments and Tibetan Versions*. Cambridge: Harvard University Press.

- Hayes, Richard P. 1984. "The Question of Doctrinalism in the Buddhist Epistemologists." *Journal of the American Academy of Religion* 52, no. 4: 645-70.
- Lin, Chen-kuo. 2009. "Object of Cognition in Dignāga's Ālambanaparīkṣāvṛttii: On the Controversial Passages in Paramārtha's and Xuanzang's Translations." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30: 117-38.
- Matsuoka, H. 2013. "Śāntarakṣita in Defence of the Ālambanaparīkṣāv. 2ab." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 61, no. 3: 183-89.
- Sastri, Aiyaswami. 1942. *Ālambanaparīkṣā and Vṛtti by Dignāga: With the Commentary of Dharmapāla*. Adyar-Madras: The Adyar Library.
- Tripathi, C. L. 1972. *The Problems of Knowledge Yogācāra Buddhism*. Varanasi.
- Wayman, Alex. 1979. "Yogacara and the Buddhist Logicians." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 2, no. 1: 65-78.
- YONG, Tsun Nyen. 2020. "Re-examining the Value of Dharmapāla's Commentary on the Third Verse of the Ālambanaparīkṣā." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 68, no. 3.