

# 인도 유가행과 논사 스티라마티(Sthiramati)와 그의 알라야식(Ālayavijñāna) 개념에 대한 견해

저자: 마틴 델하이(Martin Delhey)

번역자: 송부경(동국대학교 불교학술원 일반연구원)

## 번역자의 말

본 번역 논문은 마틴 델하이(Martin Delhey)의 “The Indian Yogācāra Master Sthiramati and His Views on the Ālayavijñāna Concept”를 한국어로 옮긴 것이다. 델하이는 이 논문에서 최근 발굴된 산스크리트 원전을 바탕으로 스티라마티(Sthiramati)의 알라야식(ālayavijñāna) 개념을 심도 있게 분석하고 있다.

이 논문이 중요한 이유는 다음의 세 가지로 요약될 수 있다. 첫째, 스티라마티의 저작 - 『유식삼십송석』(*Triṃśikābhāṣya*), 『대승오온론석』(*Pañcaskandhakavibhāṣā*), 『중변분별론석소』(*Madhyāntavibhāgaṭīkā*) - 에 나타난 알라야식 이론을 비교 분석함으로써 초기 유식학의 이론적 완성도를 체계적으로 보여준다. 둘째, 최근 발견된 산스크리트 사본의 활용을 통해 기존에 티베트어나 한역본에 의존해 온 연구의 한계를 극복하고, 보다 정밀하고 신뢰할 수 있는 분석을 제시한다. 셋째, 알라야식의 본질과 기능에 대한 스티라마티의 해석을 통해 유식사상의 내적 전개와 철학적 심화를 이해하는 데 중요한 통찰을 제공한다.

번역자는 본 논문을 옮기는 과정에서 원문의 미주를 모두 각주 형식으로 전환했으며, 독자의 이해를 돕기 위한 역자 주는 미주로 처리했다. 또한 산스크리트 원어와 한자어를 병기함으로써 불교 용어의 개념적 함의와 문맥적 뉘앙스를 보다 정확히 전달하고자 했다. 번역 과정에서 의미의 누락이나 해석상의 오류가 있을 경우, 그 책임은 전적으로 번역자에게 있다.

덧붙여, 본 글은 산스크리트 사본에 대한 면밀한 분석을 통해 기존 역본에 의존한 해석의 한계를 극복하고, 스티라마티 사상의 복잡성과 체계성을 더욱 정교하게 조망할 수 있는 기반을 마련했다. 이러한 점에서 본 논문의 번역은 문헌학적 기반 위에서 유식학의 철학적 전개를 가능하게 하는 중요한 초석이 될 것으로 기대한다.

## 국문 초록

본 논문은 크게 두 부분으로 구성된다. 첫 부분에서는 인도 대승불교 전성기 유가행-유식학과를 대표하는 주석가이자 논사인 스티라마티(安慧, Sthiramati)<sup>1)</sup>를 소개하고, 더 긴 두 번째 부분에서는 알라야식 개념에 대한 그의 견해를 살펴본다. 스티라마티의 유가행과 저작 중 두 편은 이미 오래전부터 산스크리트 원전으로 전해져 왔다. 최근 몇 년간 그의 것으로 추정되는 다른 저작들의 산스크리트 사본이 새롭게 발견되어, 현재는 알라야식 개념과 유가행과의 주요 교리를 상세히 다룬 스티라마티의 세 가지 원전을 확인할 수 있게 되었다. 이는 귀중한 자료들로서 더욱 면밀한 연구가 필요하다. 동시에 스티라마티의 정체성, 그에게 확실히 귀속할 수 있는 저작들, 그리고 그의 주석 방식에 관한 미해결 문제들도 다뤄져야 한다. 논문의 두 번째 부분은 현존하는 세 산스크리트 텍스트, 즉 두 주석서인 『유식삼십송석(Trīṃśikābhāṣya)』과 『대승오온론석(Pañcaskandhakavibhāṣā)』 그리고 복주인 『중변분별론석소(Madhyāntavibhāgaṭīkā)』를 바탕으로 알라야식 개념에 대한 그의 견해를 다룬다. 이 부분은 세 문헌의 관련 내용을 비교하는 기초적인 연구로 구성되었다. 따라서 이 연구에서는 관련 문제를 이해하기 쉽게 설명하고, 기존 연구 성과들을 참조하여 정리하며, 특히 중요한 용어적·교리적 쟁점들을 논의한다. 예컨대 알라야식과 또 다른 마음과의 관계, 알라야식의 잠재적 성격과 그 인식 대상, 그리고 알라야식과 유식철학의 결합 문제 등이 여기에 포함된다.

주제어: 초기 인도 유가행-유식학과, 스티라마티, 『유식삼십송석(Trīṃśikābhāṣya)』, 『대승오온론석(Pañcaskandhakavibhāṣā)』, 『중변분별론석소(Madhyāntavibhāgaṭīkā)』

## 서론, 그리고 스티라마티와 그의 저작에 대한 일반적 고찰

인도 불교에서 유가행파 또는 유가행-유식학파는 대승불교 철학의 두 위대한 학파 중 하나였다(다른 하나는 잘 알려진 대로 중관학파). 역사적 관점에서 볼 때, 그 기원을 밝히는 것은 쉽지 않다. 그러나 오늘날 학자들은 대체로 방대한 분량의 『유가사지론(Yogācārabhūmiśāstra)』과 『해심밀경(Saṃdhinirmocanasūtra)』(두 문헌 모두 기원후 4세기경에 성립으로 추정)이 유가행파의 핵심적 교설이 처음 등장했다는 데 동의한다. 이 중에서도 두 가지 특징이 주목할 만하다. 첫째는 마음과 정신 작용에 물질이나 외부 대상보다 더 높은 존재론적 위상을 부여하는 관념론 철학이며, 둘째는 기본적으로 잠재적인 “창고식(ālayavijñāna)”<sup>1)</sup>이라는 개념을 통해 정교한 심리 체계를 발전시킨 점이다.<sup>2)</sup> 독일의 불교학자 람베르트 슈미트하우젠(Lambert Schmithausen)은 그의 영향력 있는 다양한 연구에서, 이 두 가지 핵심 요소가 앞서 언급한 두 문헌에서 형성되었으나, 상당 부분 서로 독립적으로 발전했다는 가설을 제시했다.<sup>3)</sup> 몇 년 전 하르트무트 뷔셔(Hartmut Buescher, 2008)는 이러한 견해에 이의를 제기하고, 대신 유가행파 철학의 이러한 중심 요소들이 하나의 개념적 체계로서 동시에 기원했음을 보여주려 했다. 내 견해로는, 슈미트하우젠이 최근의 매우 방대한 저서(Schmithausen 2014)<sup>4)</sup>에서 이러한 비판을 설득력 있게 반박했다고 보인다. 그렇지만 유가행-유식학파가 하나의 완성된 체계적 철학으로 자리잡은 것은 비교적 후대의 일이라고 볼 수 있다. 아상가(無著, Asaṅga)의 『섭대승론(Mahāyāna-saṃgraha)』과 특히 바수반두(世親, Vasubandhu)의 『유식삼십송(Trīṃśikā)』에 이르러서야 유가행-유식학파의 철학이 성숙한 형태를 갖추게

1) 알라야식이 가진 다양한 기능과 불교 전통 내에서의 각기 다른 해석을 고려할 때, 이 용어에 대한 여러 가지 영어 번역이 가능하다. 한역에서 자주 사용되는 장식(藏識; zangshi)은 “창고식”으로 번역되고 있으며, 티베트어의 일반적인 번역어(kun gzhi nam par shes pa)는 아마도 “근본식”으로 이해하는 것이 가장 좋을 것이다(Schmithausen 1987, 1 참조).

2) 내 견해로는 유가행파의 또 다른 특징적 이론으로 선천적 해탈 가능성(種性, gotra)에 관한 교설을 들 수 있다. 유가행파의 주요 문헌들은 대체로 중생들이 무시이래로 깨달음(菩提, bodhi)에 이를 수 있는 잠재력에 차이가 있으며, 심지어 이러한 종성이 없어 영원히 윤회에 머물 수밖에 없는 중생들도 있다고 설한다. n. 43도 참조.

3) 관념론 또는 “유식(唯識, vijñaptimātra)” 개념의 기원에 대한 그의 관점은 슈미트하우젠(Schmithausen)의 1973년, 1976년, 1984년 연구를 참조하고, 알라야식의 기원과 초기 발전에 대한 그의 가설은 1987년 연구를 참조하라. 두 주제 모두는 슈미트하우젠의 2014년 연구도 참고해야 한다(n. 4 참조).

4) 같은 저작에서 슈미트하우젠은 유가행파 철학의 두 가지 중심 특징의 기원에 대한 자신의 견해를 다른 비평가들에 맞서 옹호하기도 했다.

되었다고 할 수 있다. 이어지는 내용에서는 인도 유가행파 전성기 대표 논사로 알려진 스티라마티<sup>5)</sup>에게 초점을 맞출 것이다. 그는 일반적으로 기원후 6세기경에 활동한 것으로 보인다.<sup>6)</sup> 특히 그의 알라야식에 대한 견해를 중점적으로 살펴볼 것이다.

알라야식에 대한 초기 유가행파의 견해를 다루고자 할 때, 스티라마티의 저작들은 적어도 두 가지 이유에서 흥미롭다. 바수반두와 달리, 스티라마티는 여러 곳에서 이 개념을 상세히 다루고 있으며, 아상가의 『섭대승론』(이는 비교적 이른 시기의 저작이지만 이미 알라야식 개념에 대한 긴 체계적 논의를 담고 있다)과 그 주석문헌들과는 달리, 스티라마티의 여러 저작이 산스크리트 원전으로 현존한다. 이에 대한 티베트어와 한문 가운데 후자의 경우, 중국 유가행파의 대가이자 구법승(求法僧)이며 번역가인 현장(玄奘)<sup>7)</sup>에 의해 번역된 것이라면, 우수하고 심지어 탁월한 수준이며 원문에 대체로 충실하다는 것(전문 용어들의 번역어가 일정하게 확립되어 있을 정도로)은 사실이다. 그러나 인도 불교철학을 원전과 원어로 연구하는 것의 장점은 분명 부인할 수 없다. 스티라마티의 것으로 전해지는 매우 중요하고 긴 유가행파 문헌이 하나 있다. 이 문헌의 산스크리트 제목은 보통 \**Sūtrālamkāravṛttibhāṣya*<sup>8)</sup>으로 재구성되지만 이는 그다지 설득력 있는 것은 아니며, 현재로서는 티베트어 번역으로만 전해지고 있다. 이 저작은 본 논문에서 다루지 않을 것이다. 최근에는 이 저작이 과연 스티라마티의 것인지, 또는 적어도 다른 텍스트들을 저술한 동일한 스티라마티의 것인지에 대한 의문이 제기되고 있다.<sup>9)</sup>

스티라마티의 원래 산스크리트 저작 중 두 가지, 즉 바수반두의 『유식삼십송』에 대한 주석서인 『유식삼십송석(Trīṣikābhāṣya, 이하 TrBh)』과 『중변분별론(Madhyāntavibhāga, 이하 MV)』에 대한 비교적 방대한 복주인 『중변분별론석소(Madhyāntavibhāgaṭīkā, 이하 MAVT)』는 오래 전부터 활용할 수 있었다. 후자의 텍스트는 꽤 오래되었고, 유

5) May(1971, 265, 297)를 참고해보면, 바수반두의 『유식삼십송』이 “전성기 유식학과(Vijñānavāda classique)”의 시작을 알렸다고 보고, 스티라마티와 호법(護法, Dharmapāla), 현장(玄奘)을 유가행 사상의 전성기를 대표하는 주요 인물로 꼽고 있다(May 1971, 265, 297-99).

6) 사쿠마(Sakuma)의 가설(n. 9 참조)이 맞다면, 이 논사를 스티라마티 I(Sthiramati I)로 부르는 것이 더 정확할 것이다.

7) 현장 역의 완성도에 대해서는 Delhey(2016)를 참조하라.

8) Schmithausen 2014, 651.

9) Schmithausen(2014)은 스티라마티의 저작 진위성에 대한 최근의 의문들과 관련하여 우에노(Ueno)의 논문을 언급하고 있다. Sakuma(2013)는 먼저 각각 6세기와 7세기에 해당하는 발라비(Valabhī) 지역의 비문에 나타난 스티라마티에 대한 두 가지 언급이 이 이름을 가진 두 명의 서로 다른 불교 논사를 지칭한다는 츠카모토(Tsukamoto)의 견해를 제시한다. 이어서 사쿠마는 『장엄경론(Sūtrālamkāra)』 주석인 『유식삼십송석』과 『중변분별론석소』와는 달리, 잘 알려진 6세기의 논사보다는 7세기의 같은 이름을 가진 논사에게 더 잘 들어맞을 것이라고 주장한다.

일한 야자잎 사본으로 보존되어 있다. 불행히도 대부분의 폴리오(folio)가 심하게 손상되었다는 사실로 인해 텍스트의 약 3분의 1이 소실되었다. 야마구치(Yamaguchi, 1934)의 텍스트에 대한 초판본(티베트어 버전에서 소실된 텍스트를 재구성한 것)은 한 번도 대체된 적이 없지만, 새로운 비평본(critical edition)이 여러 이유로 분명히 필요하다.<sup>10)</sup> 특히, 야마구치의 판본이 원래 야자잎 사본의 필사본에 기초했던 반면, 현재는 후자의 사진 복제본을 이용할 수 있다는 점에 주목해야 한다.<sup>11)</sup> 더욱이 기원후 10-11세기에 비크라마시라(Vikramaśīla) 사원에서 활동했던 유가행과 학자 즈나나슈리미트라(Jñānaśrīmitra)는 『중변분별론석소』<sup>12)</sup>를 꽤 자주 언급하고 있으며, 바이로차나락시타(Vairocanarakṣita, 11세기 또는 12세기)의 “『《중변분별론》 용어 주해(Madhyāntavibhāgakatīpāyapadavivṛti)』가 산스크리트어로 보존되어 있는데, 이 또한 스티라마티의 복주를 참고하고 있다.<sup>13)</sup> 텍스트에 대한 이전의 문헌학적 출판물들에서 이미 언급되거나 사용된 다른 자료들과 더불어, 이 두 가지 이론적 근거로 새 비평본 작성에 도움이 될 것이다. 동시에, 이들은 후기 인도 불교에서 스티라마티 저작의 중요성을 입증한다.

후기 인도 불교 전통에서의 동일한 중요성은 스티라마티의 다른 몇몇 저작의 경우에도 인정될 수 있는데, 특히 내가 지금 주목하고자 하는 최근의 발견된 여러 사본을 고려한다면 더욱 그러하다. 『아비달마잡집론(Abhidharmasamuccayavyākhyā)』<sup>14)</sup>의 새로운 사본이 두 개 있는데, 그 중 하나는 거의 완전하며 콜로폰(colophon)에 따르면 12세기 동인도에서 유래했다.<sup>15)</sup> 스티라마티가 이 주석서의 저자/편찬자라는 것이 완전히 확실한 것은 아니지만, 현대 학계에서는 일반적으로 거의 확실한 것으로 보인다.<sup>16)</sup> 하

10) 텍스트에 대한 편집 작업의 역사와 비평본(critical edition)의 필요성에 관한 세부사항과 풍부한 내용에 대해서는 de Jong (1979), Stanley (1988, XIII-XVII), 그리고 Kim (2006)을 참조하라.

11) 국립문서보관소(National Archives), 카트만두(Kathmandu), no. 5-233(주제 번호: buddhadarsana 66); 네 팔-독일 사본 보존 프로젝트(Nepal-German Manuscript Preservation Project)에 의해 마이크로필름화됨(릴(free) no. A 3810). Stanley (1988)는 그의 박사학위 논문에서 『중변분별론석소』를 영어로 번역한 주해에 산스크리트 텍스트를 수정하기 위해 이 자료를 활용했다.

12) 예를 들어, Jñānaśrīmitranibandhāvali (ed. Thakur 1987) 494,19-20 (cf. Schmithausen 2014, 538 n. 2232), 495,10-12, 504,14-16, 508,19-20, 543,22-23.

13) 이 텍스트에 대한 세부사항들과 추가적인 내용들에 대해서는 Kanō (2008)를 참조하라.

14) Li (2013, 241) n. 1. 이들 사본 중 하나는 첫 번째 폴리오를 제외하고는 완전하다. 거의 완전한 이 사본의 현존하는 첫 번째 폴리오는 이미 편집되었다(Li 2012, Li 2015, Li 2016).

15) 이 논의에 대한 매우 간략한 요약과 가장 중요한 관련 연구 성과들에 대한 참고문헌은 Kritzer (2002, 465f.)를 참조하라. Bayer (2010, 42-44)는 이 문제들과 가능한 해결책을 다시 한 번 좀 더 자세히 다루고 있다. Li (2012, 3, 6 참조)에 따르면, 새롭게 이용 가능한 자료로도 이 문제를 결정할 수는 없다. 그럼에도 불구하고 리(Li)는 스티라마티의 저작임이 가능성이 높다고 보고 있다.

16) 이 논의에 대한 매우 간략한 요약과 가장 중요한 관련 연구 성과들에 대한 참고문헌은 Kritzer (2002,

지만 대부분 이 텍스트는 『아비달마집론(*Abhidharmasamuccaya*)』과 그것의 이른 시기 주석서인 『아비달마집론석(*Abhidharmasamuccayabhāṣya*)』의 편집본이다. 『아비달마집론』에 독창적인 구절이 없는 것은 아니지만, 그 수가 상대적으로 적다. 현재의 매우 제한된 목적(아래 참조)과 편집 과정의 현 단계에서, 이 텍스트는 제외할 수 있다. 더욱이, 비수반두의 『아비달마구사론』에 대한 스티라마티의 방대한 복주의 산스크리트 원문이 최근 발견되었지만 아직 편집되지 않았고, 사본은 공개적으로 이용할 수 없다. 스티라마티의 『구사론진실의소(*Tattvārthā Kośaṭīkā*)』가 물론 엄밀한 의미의 유가행과 저작은 아니지만, 아쉽게나마 불완전하게 보존된 이 사본의 탐구는 분명 스티라마티의 전체 사상을 이해하는 데 가치 있을 것이다.<sup>17)</sup> 우리의 현재 목적에 중요한 것은 비수반두의 간략한 아비달마 교본인 『대승오온론(*Pañcaskandhaka*)』에 대한 스티라마티의 주석서, 『대승오온론석(*Pañcaskandhakavibhāṣā*, 이하 PSkV)』의 12세기 동인도에서 발견된 야자잎 사본이다. 이 문헌은 이미 비평본으로 사용할 수 있다(Kramer 2013).

『대승오온론석』과 『유식삼십송석』은 알라야식의 가장 기본적인 특징들, 즉 명칭, 기능, 그리고 알라야식 존재 증명을 체계적으로 다루고 있다. 두 텍스트 중 하나에만 포함된 관련 본문 구절들 외에도, 거의 문자 그대로 일치하는 많은 짧은 본문 구절이 있다는 점이 두드러진다. 후자의 특징이 『중변분별론석소』에서는 훨씬 덜 한 것으로 보인다.

예를 들어, 『유식삼십송석』과 『대승오온론석』은 거의 동일한 알라야(*ālaya*, 복합어 알라야식에서 나타난다)라는 단어에 대한 설명 뒤에, 완벽하게 문자적으로 일치하는 두 번째 설명을 포함하고 있다: “다르게 말하면, 알라야란 모든 법들이 [그것의] 결과로서 그것(=알라야식)에 달라붙는다, 즉 묶여 있다는 것을 의미하거나, 또는 그것(=알라야식)이 [그들의] 원인으로서 모든 법들에 달라붙는다, 즉 묶여 있다는 것을 의미한다.”<sup>18)</sup> 『중변분별론석소』가 이 단어에 대한 첫 번째 설명을 가지고 있지 않은 것은 아마도 단순히 다른 맥락 때문일 것이다. 그러나 이 텍스트에서도 발견되는(이는 『섭대승론』에서 비롯된 것이기도 하다) 두 번째 설명은 다른 두 저작과 동일한 의미를 담고 있으나, 부분적

465f.)를 참조하라. Bayer(2010, 42-44)는 이 문제들과 가능한 해결책을 다시 한 번 좀 더 자세히 다루고 있다. Li(2012, 3, 6 참조)에 따르면, 새롭게 이용 가능한 자료로도 이 문제를 결정할 수는 없다. 그럼에도 불구하고 리(Li)는 스티라마티의 저작임이 가능성이 높다고 보고 있다.

17) 더 자세한 내용은 Matsuda(2013)를 참조하라.

18) *atha vālīyante upanibadhyante 'smin sarvadharmāḥ kāryabhāvena tad vālīyate upanibadhyate kāraṇabhāvena sarvadharmeṣv ity ālayaḥ* | TrBh \*7,15 -17 = PSkV 105,15f. 내 번역은 Schmithausen(2014, 140)을 따른 것이며, 여기에 대한 나의 기여는 단지 사소한 수정과 단순한 제시에 불과하다.

으로 다른 용어를 사용하고 있다.<sup>19)</sup>

이러한 맥락에서 『유식삼십송석』과 『대승오온론석』만이 명확한 용어로 서로 연결되어 있다는 점도 언급될 수 있는데, 즉 앞서 언급된 텍스트에서 후자의 저작에서의 동일한 주제에 대한 훨씬 더 상세한 논의를 상호 참조하고 있다.<sup>20)</sup> 스티라마티가 이러한 참고로 독자를 실망시키지는 않지만, 이 경우에도 두 저작에서 거의 문자 그대로 일치하는 많은 구절이 있다는 점을 주목할 만하다.

『중변분별론석소』는 알라야식을 언급하는 방식에서도 다른 두 텍스트와 차이가 조금 있다. 비교적 짧은 다양한 언급들이 주석서 전체에 걸쳐 산재해 있다. 이는 단순히 『중변분별론』이 알라야식을 전혀 언급하지 않으며 직접적으로 드러내지도 않는다는 사실과, 그에 대한 비수반두의 주석(이는 다시 스티라마티의 복주의 기초가 된다)인 『중변분별론석(Madhyāntavibhāgabhāṣya, 이하 MAVBh)』도 단지 두 군데에서만 명확하게 이를 언급한다는 사실 때문일 수 있다.

스티라마티의 저작은 기존 전통을 계승하는 성격이 강하다. 그는 『유가사지론』이나 『섭대승론』과 같은 선행 저작의 내용을 그대로 인용하는 경우가 많다. 또한 그는 유가행과 문헌뿐 아니라 다른 학파의 문헌에 대해서도 많은 주석서를 남겼다. 현존하는 스티라마티의 모든 저작은 오직 주석서뿐이다. 이런 이유로 특정 교리적 문제에 대한 그 자신의 독자적 견해를 명확히 파악하기가 어렵기는 하다.<sup>21)</sup> 특히 『중변분별론석소』에서 스티라마티는 때로 교리적 쟁점들에 대한 서로 다른 견해를 단순히 나열하는 데 그치고,<sup>22)</sup> 그것이 상충되는 입장이라는 사실 이상을 언급하지 않는다. 예를 들어 부처의 법신(法身, dharmakāya)에 대해 세 가지 서로 다른 정의를 제시할 때 그러하다.<sup>23)</sup>

19) MAVT 33,8f: āliyante sarve sāsravā dharmās tatra phalabhāvena tac ca teṣu hetubhāvenetyālayaḥ  
이 문장과 관련된 모든 병행(並行, parallel) 구절들에 대한 포괄적인 논의는 Schmithausen(2014, 136-52)을 참조하라.

20) TrBh \*42,20. 스티라마티는 여기서 PSkV 93,17-105,8을 참조하고 있는데, 그곳에서는 비수반두의 『대승오온론』에서 매우 간략하게만 언급된 알라야식 존재에 대한 그의 네 가지 상세한 증명이 제시되어 있다. Kramer(2014, 283)는 이 증명이 이전의 유가행과 문헌들에서 제시된 것과 동일하지 않다는 사실을 지적함으로써, 그것의 중요성을 강조한다.

21) 알라야식의 대상들에 관한 스티라마티의 견해와 관련하여, 그것이 “주석하는 텍스트들의 해석 전통들에 따라 다양해지는 것으로 보인다”고 언급한 Schmithausen(1987, 107)을 참조하라.

22) Frauwallner(1982, 647f.)는 이미 『중변분별론석소』가 중요한 교리적 문제들에 관해 하나 이상의 가능한 해석을 제시하는 경향이 있다고 언급했다(비록 스티라마티가 종종 이러한 대안들에 대한 자신의 판단조차 밝히지 않는다는 사실은 언급하지 않았지만). 프라우발너는 이러한 현상의 배경으로, 『중변분별론』에 대한 스티라마티 이전의 많은 주석가들이 있었다는 점을 지적했다. 다만 이들의 저작은 현재 전해지지 않고 있다.

23) 이 예시는 아래에서 간단히 다루어질 것이다.

이하에서는 『유식삼십송석』 『대승오온론석』 그리고 『중변분별론석소』라는 세 산스크리트 저작에서 표현된 알라야식에 대한 스티라마티의 몇 가지 견해를 논의한다. 여기서 제시되는 내용의 상당 부분은 독창적인 것이 아니다. 오히려 그것은 특히 슈미트 하우스젠을 비롯한 다른 학자들의 연구에 빚지고 있다. 그러나 원전인 유가행파 텍스트들과 그것에 대한 최고의 2차 문헌들이 모두 복잡한 성격을 가지고 있다는 점을 고려할 때, 이 주제에 대해 좀 더 일반적이고 접근하기 쉬운 개관을 시도하고,<sup>24)</sup> 곳곳에 새로운 견해를 제시하는 것도 나름의 의미가 있을 것이다.

## 알라야식에 대한 스티라마티의 견해

적어도 유가행-유식학과 사상의 고전기에는, 이 철학에서 존재한다고 상정되는 다양한 마음을 언급하지 않고 알라야식에 대해 이야기하는 것은 거의 의미가 없다. 이들은 모두 서로 상호작용한다. 따라서 심식 체계에 대한 전체 개관으로 시작하는 것이 유용할 수 있다(표 1); 스티라마티는 여러 곳에서 이 도식을 명확히 언급하고 있다.

---

24) 『대승오온론석』의 식(vijñāna) 부분(따라서 알라야식 부분도)에 대한 이해하기 쉽고 사려 깊은 개관을 위해서는 Kramer(2014)를 참조하기 바란다. 여러 인도학자가 서양어로 저술한 전성기 유가행파의 알라야식 사상에 대한 보다 폭넓은 입문적 연구들을 위해서는 Schmithausen(1976, 237f. - 유식 철학에 대한 간명하고 권위 있지만 간략한 특징 설명), Poussin(1934-35 - 알라야식에 대한 탁월하고 내 견해로는 여전히 유용한 입문 논문), 그리고 아마도 Waldron(2003 - 그러나 이 책은 오히려 전성기 이전 시기를 다룬다)을 참조할 수 있다.

표1

8가지 마음의 형태	3중/층위의 마음	마음에 대한 옛 동의어
1. 시각적 앎=안식 (眼識, cakṣurvijñāna)	=A '현행'/현현하는 마음의 형태(pravṛttivijñāna)	(vijñāna)
2. 청각적 앎=이식 (耳識, śrotravijñāna)		
3. 후각적 앎=비식 (鼻識, ghrāṇavijñāna)		
4. 미각적 앎=설식 (舌識, jihvāvijñāna)		
5. 촉각적 앎=신식 (身識, kāyavijñāna)		
6. (비감각적) 인지적 앎 =의식(意識, manovijñāna)		
7. 염오의 <sup>2)</sup> (染汚意, kliṣṭam manas)	= B kliṣṭam manas	(manas)
8. 창고/근본적 마음 (ālayavijñāna)	= C ālayavijñāna	(citta)

첫 번째 열에는 고대부터 불교에서 존재한다고 여겨져 온 6가지 형태(1-6)가 아닌 8가지 형태의 마음(1-8)이 제시되어 있다. 8가지 형태는 보통 두 번째 열에 제시된 대로 세 가지 종류나 층위(A, B, C)로 분류되는데, 이 세 종류의 배치는 조금 달라질 수 있다(결과적으로 8가지 종류의 배치도 마찬가지). 세 번째 열은 상대적으로 중요도가 조금 낮을 수 있다. 설일체유부와 같은 아비달마 학파들뿐만 아니라 최초기 유가행파도 산스크리트 용어인 vijñāna(식), manas(의), citta(심)를 동의어로 간주했는데, 이러한 마음의 형태들 사이에 더 이상 실제적인 기능의 차이가 없었기 때문이다. 하지만 유가행파가 새롭게 세 층위의 심식 체계를 도입한 이후에는 기존의 동의어들을 활용하여 세 가지 마음을 서로 구분할 수 있게 되었다. 두 번째 열에 제시된 세 가지 마음을 “층위”로 구분하는 데는 다음 두 가지 근거가 있다. 우선, A와 C는 각각 현현하는 실제적 지각이나 인식이라는 점과 잠재적이라는 점에서 구별된다. “염오의(B)”의 경우는 좀 더 복잡한 성격을 지닌다. 이는 “나”라는 관념을 끊임없이 생성하는 기능을 수행한다. 유가행파 체계에서 이 잘못된 관념은 잠재적인 알라야식을 대상으로 삼는다. 따라서 그것은 그 자체로 잠재성을 공유한다.<sup>25)</sup> 사실, 『유가사지론』은 여러 곳에서 명확히 밝

히고 있듯이, “나”라는 관념 또는 “유신견(有身見, satkāyadr̥ṣṭi)”은 단순한 사유의 산물만이 아니라 선천적(sahaja)이고 자연스럽게 일어나는 것일 수 있다.<sup>25)</sup> 그리고 이렇게 미세한 차원에서 일어나는 잘못된 자아 관념을 끊임없이 만들어내는 것이 바로 염오의(kliṣṭam manas)의 주된 작용인 것으로 보인다. 따라서 그것은 실제적 지각과 인식(즉, A)보다 더 미세한 것으로 간주되어야 한다.

이 세 가지를 ‘층위’로 부르는 것이 적절한 또 다른 이유가 있다. 유정이 살아가는 동안 대부분의 시간에 이 세 층위가 동시에 작동하기 때문이다. 물론 특정한 조건에서는 A와 B가 작동을 멈출 수도 있지만,<sup>26)</sup> 이는 예외적인 경우이다. 이러한 다층적 의식은 잘 알려진 대로 유가행-유식학파의 가장 두드러진 특징들 중 하나이다.

앞서 언급했듯이, 스티라마티는 위에서 세 층위로 분류될 수 있는 8가지 식이라는 도식을 꽤 일관되게 전제하고 있다. 이는 적어도 여기서 고려하고 있는 그의 세 텍스트 중 두 개, 즉 『유식삼십송석』<sup>27)</sup>과 『대승오온론석』에서는 사실이다. 후자의 텍스트의 한 부분은 특히 명확하다. 후자의 텍스트는 한 곳에서 분명하게 이를 밝히고 있다: “식온(識蘊)은 여덟 가지 식으로 구성되는데, 이는 여섯 가지 현행식과 알라야식, 그리고 염오의이다.”(aṣṭau vijñānāni vijñānaskandhaḥ: ṣaṭ pravṛttivijñānāni, ālayavijñānam, kliṣṭam ca manah).<sup>28)</sup> 그러나 『중변분별론석소』에서는 현행식이 6가지인지 7가지인지가 불분명하다. 스티라마티는 한 구절에서 『중변분별론』과 비수반두의 주석이 알라야식(ālayavijñāna)을 연식(緣識, pratyayavijñāna)이라 부르는 이유를 설명하고 있다. 이는 알라야식이 나머지 일곱 가지 식이 생겨나는 근본 원인(因緣, hetupratyaya)이기 때문이라는 것이다.<sup>29)</sup> 그러나 후에 스티라마티는 “7종의 현행식(pravṛttivijñāna)”이라는 표현을 사용하는 것으로 보인다:

25) Schmithausen 1987, 151.

26) 예를 들어, Schmithausen(1987, 148, 151 참조)을 보라. 사실, 슈미트하우젠은 잠재적인 알라야식이 인격의 근본 층위가 되었고 결과적으로 초기 유가행파 자료에서 유신견(view of self)의 새로운 대상이 되었다는 사실과, 이 내용에서 미세한 “나”라는 관념의 존재가 주장되었다는 점을 또 다른 형태의 의식으로서 “염오의(defiled mind)”가 도입된 가능한 이유를 제시한다. 그의 견해로는 첫 번째 이유가 두 번째보다 더 결정적이다(151).

27) 예를 들어, TrBh \*7,48(여기서는 알라야식 대신 이숙(異熟, vipāka)이라는 용어가 사용된다. 이 용어는 그러나 나중에 알라야식을 지칭하는 것으로 설명된다), TrBh \*18,8f. 등. 세 층위는 당연히 비수반두의 『유식삼십송』에서 중심적 역할을 차지하는데, 이는 세 층위가 식전변(識轉變, vijñānapariṇāma)의 세 가지를 구성하기 때문이다.

28) PSkV 112,3-5(편집본의 구두점을 약간 수정함).

29) MAVT 32,19-21.

tat punaḥ saptavidham pravṛttivijñānam upabhogaprayojanatvād aupabhogikam<sup>30)</sup> 내 견해로는, 이것을 “이 7종의 현행식(pravṛttivijñāna)은 『중변분별론』의 계승에서 ‘수용(enjoyment)과 연관된 것’이라고 불리는데, 이는 그것이 수용을 그 목적으로 하기 때문이다”라고 이해하는 것이 가장 자연스럽다.

하지만 티베트어 번역은 이 본문 구절에 대한 다른 이해를 보인다: “이것(즉, 앞서 언급된 수용과 연관된 의식)은 7종이다. 수용은 현행식의 목적이기 때문에 그것은 ‘수용과 연관된 것’이라고 불린다”(de yang rnam pa bdun no || nye bar spyod pa ni jug pa'i rnam par shes pa'i dgos pa yin pas nye bar spyod pa can no ||).<sup>31)</sup>

산스크리트 텍스트를 두 문장으로 나누는 것은 충분히 가능하다. 산스크리트 사본의 구두점이 한 문장으로의 해석을 시사하는 것은 사실이지만, 전승된 산스크리트 사본에서 구두점의 사용은 원문이 구문론적 단위의 관점에서 어떻게 이해되어야 하는지에 대한 신뢰할 만한 지표가 거의 되지 못한다. 두 문장으로의 분할 외에도 티베트어 번역은 산스크리트 텍스트와 약간 차이가 나지만, 이는 아마도 상대적으로 자유로운 번역의 경우일 뿐이다. 그러나 우리가 실제로 산스크리트 텍스트에서 단순히 “이것은 일곱 가지이다”라고 말하는 문장이 있다면, 그것이 새로운 정보를 제공할 것으로 기대하겠지만, 그렇지 않다. 스티라마티는 이미 앞서 알라야식에 의존하여 일어나는 일곱 가지 마음의 형태가 있다고 언급했다. 따라서 산스크리트 텍스트에 대한 티베트어 해석은 스티라마티가 여기서 “현행”식(pravṛttivijñāna)이 여섯 가지가 아니라 일곱 가지라고 주장한다는 가정을 피하려는 시도가 아닌지 의문이 든다.

그렇지만 이러한 이례적인 설명을 받아들인다면, 『중변분별론석소』는 용어 사용 측면에서 『대승오온론석』 및 『유식삼십송석』과 일치하지 않는다는 점을 인정해야 할 것이다. 다만 스티라마티는 자신의 소(疏, tīka)에서 한 번이라도 현행식(pravṛttivijñāna), 염오의(kliṣṭam manas), 알라야식(ālayavijñāna)이라는 세 가지 마음의 기본 구조를 확인하고 있다는 점은 주목할 만하다.<sup>32)</sup> 이 구절에서 스티라마티가 이런 뜻밖의 설명을 한 것은 『중변분별론석』의 저자 바수반두의 견해를 따른 결과로 보인다. 바수반두

30) MAVT 33,2f. = 사본(MS) 폴리오(folio) 9b, 5행

31) 오타니(Ōtani) no. 5534, tshi 38b2.

32) MAVT 131,14f.: tatra ni[mittam ālayavijñānam kliṣṭa(m m)anaḥ pravṛttivijñānāni ca || 산스크리트 문장의 대부분이 소실되었다. 둥근 괄호로 표시된 나의 수정을 제외하고는, 티베트어 번역에 의해 확인되는 것으로 보이는 야마구치(Yamaguchi)의 재구성을 채택했다. (Ōtani no. 5534, tshi 95a8f.: ... de la rgyu mtshan ni kun gzhi rnam par shes pa dang | nyong mongs pa can gyi yid dang | jug pa'i rnam par shes pa mams te | ) 이 문장이 스티라마티에 의해 “어떤 이들(some)”(iti kecit in MAVT 132,1, cf. Ōtani no. 55

는 자신의 주석서에서 현행식(pravṛttivijñāna)을 언급할 때 그 정확한 수는 밝히지 않았다. 하지만 이 주석서에서 염오의(kliṣṭam manas)가 언급되지 않은 것은, 바수반두가 염오의를 제7 현행식이라고 했기 때문으로 이해할 수 있다. 실제로 그의 주석서의 다른 부분에서는 이 점이 더 분명하게 드러나는데, 비록 또 다른 곳에서는 염오의와 여섯 가지 식을 구분하고 있기는 하지만, 이 텍스트의 저자가 염오의를 현행식에 포함시키는 것을 선호했거나<sup>33)</sup> 적어도 그것에 문제가 없다고 본 것으로 확인된다.<sup>34)</sup> 따라서 이는 단순히 바수반두만의 독특한 용어 사용일 수 있다. 이러한 현행식 용어의 사용 방식은, 한 바수반두는 『중변분별론석』을, 다른 바수반두는 『유식삼십송』<sup>4)</sup>과 『대승오온론』을 저술했다는 두 명의 바수반두설을 뒷받침하거나 반박하는 근거가 될 수도 있다. 이 가설은 널리 받아들여지지 않는 것임은 검토해볼 만한 가치가 있다. 나는 바수반두의 여러 저작에서 현행식이라는 용어가 어떻게 사용되고 이해되었는지에 대해서는 더 연구하지 않았다. 다만 스티라마티는 『중변분별론석』의 저자의 견해를 따른 것으로 보이며, 현행식이 일곱이라는 관점은 이미 『유가사지론』에서도 찾아볼 수 있기 때문에 그도 이러한 용어 사용을 자연스럽게 받아들였을 것이다.<sup>35)</sup> 스티라마티에게 『유가사지론』이 가장 중요한 사상적 근거였다는 점은 분명하다. 다만 『유가사지론』이 저술될 당시에는 식의 여러 층위를 구분하는 새로운 이론이 아직 완전히 확립되지 않은 상태였다.

잠재적인 알라야식으로 다시 돌아가 보면, 스티라마티는 이를 자주 “근본식(mūlavijñāna)” 또는 “연식(pratyayavijñāna)”이라고 불렀다. 이 두 용어가 스티라마티의 창안은 아니지만, 이러한 용어 사용에서 우리는 유가행파의 심리 이론에서 알라야식이 차지하는 핵심적 위치와 그것이 지닌 근본 심식으로서의 기능을 확인할 수 있다.

34, tshi 95a8: kha cig na re …)에 귀속되는 더 긴 부분에 속한다는 사실이 우리의 현재 목적에 결정적이지 않다고 나는 가정한다. 스티라마티가 “다른 이들(others)”에 귀속시키는 다음 부분에서, 니미타(相, nimitta)라는 용어는 다른 방식으로 정의되며, 스티라마티는 이 텍스트에서 자주 그러하듯이 어떤 해석을 선호하는지 독자에게 알려주지 않는다. 그러나 우리의 맥락에서 결정적인 것은 이 니미타라는 용어의 정의가 완전히 다른 정의들보다 선호되는지의 문제가 아니라, 스티라마티가 서로 다른 마음을 어떻게 언급하는지의 문제이다.

33) MAVBh 48,8 13: hetur bīja-saṃgrhītam ālaya-vijñānam | nimittam… pravṛttivijñānasamgrhītāḥ… mana-udgraha-vikalpah | … | tatra mano yan nityam manyanākāraṃ! udgrahaḥ pañcavijñānakāyāḥ | vikalpo mano-vijñānam … | : 여기서 바수반두는 분명히 의(意, manas)를 현행적하는 지각들과 인식들과 함께 현행식(pravṛttivijñāna)의 개념 아래 포함시키고 있으며, 의에 대한 그의 정의는 여기서 “염오의”(染汚意, kliṣṭam manas)를 의미한다는 것을 명확히 한다.

34) MAVBh 18, 24-26: ātma-pratibhāsam kliṣṭam manaḥ | … | vijñapti-pratibhāsam ṣaḍ vijñānāni |

35) Schmithausen(1987, 326, n. 357)을 참조하라.

『유식삼십송석』에서, 스티라마티는 “근본식”이라는 표현을 다음과 같이 설명한다: “알라야식은 ‘근본식’이라고 불리는데, 이는 [첫째] 그것이 [알라야식이] 그것들의 종자들의 기반/저장소라는 사실 덕분에 안식 등의 오식이 그것으로부터 생겨나기 때문이며, [둘째] [알라야식이] 다양한 존재 형태들 속에서 재생을 취하기 때문이다”(pañcānām cakṣurādivijñānānām bījāśrayatvāt tadutpatter gatiṣu janmopādānāc cālayavijñānaṃ mūlavijñānam ity ucyate <sup>36)</sup>).

마찬가지로, 알라야식은 다른 7가지 형태의 마음과 일반적으로 모든 유루(有漏, sāsrava) 존재자(法, dharma)의 주요 원인(因緣, hetupratyaya)이기 때문에 연식(pratyayavijñāna)이라고 불린다.<sup>37)</sup> 앞서 “근본식”을 설명할 때 모든 마음의 형태가 아닌 다섯 가지 감관식만 언급된 것은, 스티라마티가 주석하고 있는 『유식삼십송』의 해당 구절과 관련이 있는 것으로 보인다. 이 구절에서는 다섯 가지 감관식만 언급되어 있다. 다만 스티라마티는 자신의 정의를 내리기 직전에 의식(意識, manovijñāna)도 계승에 포함되어 있다고 부연했다. “염오의”는 이 부분에서 전혀 언급되지 않았지만, 그것이 알라야식에서 비롯된다는 설명은 『유식삼십송석』의 다른 곳에서 비슷한 방식으로 나타난다.<sup>38)</sup> ‘근본식’과 ‘연식’이라는 용어에 대한 스티라마티의 설명은 이미 알라야식의 두 가지 더 중요한 기능들을 언급하고 있는 것으로 보인다. 우선, “(재)생을 취하거나 잡는 다”(janmopādāna)는 용어는, 내가 틀리지 않다면, 알라야식이 존재자에서 존재자로의 윤회의 주체이며 새로운 존재자로 “연결되는”(結生, pratisandhi) 순간에 오온을 취한다는 사실을 가리킨다. 더욱이, 알라야식이 여러 종자, 즉 잠재적 성향을 담는 수용체라는 사실이 언급되어 있다.

이미 『유가사지론』의 시대부터 알라야식은 모든 종자를 포함하거나 구성한다고 했다. 스티라마티는 일반적으로, 비록 늘 그런 건 아니지만, 이와 관련하여 모든 유루(sāsrava) 또는 염오(sāṃkleśika) 법을 언급한다.<sup>39)</sup> 스티라마티는 알라야식이 지닌 부정적 성격, 즉 윤회에 얽매이게 하면서도 동시에 해탈의 가능성을 담고 있다는 특성을

36) TrBh \*33,12f.

37) MAVT 32f

38) TrBh \*13,9-11.

39) 『대승오온론석』에서 스티라마티는 알라야식이 “모든 유위법의 종자들로 가득 차 있기 때문에”(citam sarvasaṃskārabījaih) 종종 마음(心, citta)이라고 불린다는 바수반두의 설명에 대해, 여기서 유위(有爲, saṃskāra)라는 용어는 유루법(有漏法, sāsravādharmā)을 가리킨다고 설명한다(saṃskāro 'tra sāsravā dharmā abhipretāḥ; PSkV 90,10f.). 유사하게, 그는 “모든 종자”(sarvabīja)라는 표현을 “모든 염오법의 종자”(sarvasāṃkleśikadharmabīja; PSkV 105,13f.)라고 해설한다.

『유가사지론』의 여러 구절로부터 이어받았다.<sup>40)</sup> 알라야식에 출세간법의 종자가 없다면 어떻게 해탈이 가능한가라는 문제는 유가행과에서 초기부터 논의되어 온 중요한 쟁점이었다.<sup>41)</sup> 이 주제에 대한 스티라마티의 견해는 상세히 연구할 만하다. 현재로서는 『중변분별론석소』의 특정 언급들이 이 문제의 해결을 위해 그가 주로 『섭대승론』의 해법을 따랐다는 점만 지적하는 것으로 충분할 것이다.<sup>42)</sup> 스티라마티는 해탈이 가능하다고 믿었기에 이 문제에 대한 해답을 반드시 찾아야 했다.<sup>43)</sup> 그는 알라야식이 없다면 해탈도 불가능할 것이라는 논리를 통해 알라야식의 존재를 입증하기도 한다.<sup>44)</sup> 그는 오직 여러 층위로 이루어진 의식 구조 안에서만 번뇌의 종자와 이를 제거하는 대치법이 동시에 존재할 수 있으며, 이것이 번뇌를 소멸시킬 수 있는 유일한 방법이라고 보았다.<sup>45)</sup>

스티라마티는 알라야식을 본질적으로 염오한 것으로 보았는데, 이는 알라야식이 윤회가 계속되는 동안에만 존재한다는 것을 의미한다. 이러한 관점은 특히 『유식삼십송석』에서 명확히 드러나는데, 여기서 그는 비수반두가 『유식삼십송』 5a<sup>46)</sup>에서 설한 ‘해탈에 이르면 알라야식이 소멸한다’는 내용을 주석하고 있다.<sup>47)</sup> 『중변분별론석소』에서도 스티라마티는 비슷한 설명을 하고 있다. 부처가 법신을 이루면 알라야식으로부터 벗어난다고 말하는데, 다만 이는 법신에 대한 그의 여러 정의 중 첫 번째에서만 나타나며, 이어서 이와는 다른 두 가지 해석을 나란히 제시하고 있다.<sup>48)</sup>

그러나 해탈 이전에는, 알라야식은 현행식(pravṛtīvijñāna)이나 염오의 또는 미세한

40) 알라야식의 부정적 측면들에 관한 주로 초기 유가행과 자료들에서의 상황과 발전들에 대해서는 Schmithausen(1987, 66-84 = §4)을 참조하라.

41) Schmithausen(1987, 77-81 = §4.8)을 참조하라.

42) 『섭대승론』의 관점에 대한 설명은 Schmithausen(1987, 79f.)을, 『중변분별론석소』에 대한 몇 가지 참조는 n. 577-79를 보라.

43) 한편 스티라마티는 유가행과의 정통적 입장을 따라, 일부 중생들은 결코 해탈할 수 없다고 보았다. 이른바 무종성(無種姓, agotra) 또는 불반열반법(不般涅槃法, aparinirvāṇadharmaka)이라 불리는 이들은 영원히 윤회를 벗어날 수 없다는 것이다. 그래도 그가 모든 유정이 불성(佛性)의 종성을 가지고 있다는 반대되는 견해도 함께 제시하고 있다. 나는 『중변분별론석소』의 관련 본문 구절들에 대한 분석과 해석을 다른 논문을 통해 제시할 계획이다.

44) TrBh \*41,19 \*42,16, PSkV 103,16-105,6.

45) Kramer 2014, 282f.

46) TrBh 12,19-24; 같은 텍스트에서 알라야식이 “윤회하는 한” 지속된다는 스티라마티의 표현을 참조하라 (āsaṃsāram TrBh 12,9와 17). 이는 적어도 해탈한 성문(聲聞, śrāvaka)과 연각(緣覺, pratyekabuddha)의 경우 알라야식의 지속을 배제해야 한다.

47) 또한 Schmithausen(1987, 83)을 참조하라. 슈미트하우젠이 설명하듯이, 이러한 견해는 아직 마지막 생을 이어가고 있는 해탈한 사람의 경우에 체계적인 문제를 일으킬 수 있다(81-83).

48) MAVT 191,3-10; Frauwallner(1982, 648) 참조. 프라우발너(Frauwallner 1982, passim)가 알려주듯이, 전통

“나”라는 관념(kliṣṭam manas)과는 달리, 윤회의 매 순간에 존재한다. 유가행파 자신들도 알라야식이 불교 신자들에 의해 영원불멸한 영혼이나 자아(ātman)로 오해될 수 있다는 사실을 인식하고 있었다는 것은 잘 알려져 있는데, 이는 대부분의 불교도가 그랬듯이 그들이 이단적인 것으로 간주했던 개념이다. 더욱이, 앞서 언급했듯이, “염오의”(kliṣṭam manas)에 의해 지속적으로 발생하는 잘못된되고 미세한 “나”라는 관념은 유가행파의 견해에 따르면 지속되는데, 이는 이 “염오의”가 끊임없이 알라야식을 그러한 영원한 자아로 오해하기 때문이다. 따라서 유가행파가 이면으로 영원한 자아 개념을 들여왔다고 비판하는 것은 적절하지 않다. 스티라마티의 설명처럼 알라야식은 찰나적이며, 단지 연속된 흐름의 형태로만 존재한다. 알라야식은 매 순간 변화한다. 더 정확히 말하면 찰나마다 이전과 유사하면서도<sup>49)</sup> 새로운 알라야식으로 바뀐다. 이러한 특성은 알라야식이 영원불변한 자아와는 전혀 다른 것임을 분명히 보여준다. 그런데, 많은 초기 아비달마 학파들이 실체를 극단적으로 부정했고, 이처럼 자아의 고정된 중심을 부정하는 데서 여러 교리적 문제가 발생했다. 이러한 배경에서 알라야식이라는 독특한 형태의 마음이 고안된 것은 분명하다. 더욱이 윤회하는 중생들이 끊임없이 알라야식을 자아로 오해한다는 설명은, 실제로는 자아가 없음에도 왜 우리가 의식적으로나 무의식적으로 깊은 “나”라는 관념을 가지게 되는지를 잘 설명해준다

이제 『유식삼십송석』의 한 구절을 살펴보고자 한다. 이 구절은 스티라마티가 여러 종류의 마음이 어떻게 상호작용하며, 또 알라야식에 저장된 종자들이 어떻게 현행되는지 정확히 설명하고 있다. 여기서는 “종자”(種子, bīja) 대신에, 관련 용어인 “훈습” 또는 “잡재인상”(習氣, vāsanā; 문자적으로는 “향기 배임” 또는 “향”)이 사용된다. 이 두 용어는 본질적으로 같은 현상을 서로 다른 관점에서 표현한 것이라고 볼 수 있다.

… 원인으로서의 [식]전변[=인전변(因轉變)]은 알라야식 속에 있는 이숙 습기와 등류 습기가 강화하는 것이다. 결과로서의 [식]전변[=과전변(果轉變)]은 [또한 두 가지인데, 즉:] 이전

---

적으로 이 첫 번째 정의는 아상가, 호법, 현상이 대표하는 학파의 사상에 귀속시키고, 두 번째 정의에 더 잘 들어맞는 마이트레야(彌勒, Maitreya(nātha))와 스티라마티의 대립적 입장에는 귀속시키지 않을 것이다. 그러나 프라우발너 자신도 스티라마티의 사상에 대한 이러한 전통적 분류를 신중하게 다루어야 한다는 논거들을 제시한다(647). 상황은 실제로 복잡한 것으로 보인다. 이 문제에 대해서는 이제 Saku-ma(2008)도 참조하라. 또한 이 논문의 첫 부분에서 언급된 스티라마티의 정체성에 관한 문제들도 참조하라.

49) 유사성은 한 생애 동안에는 유지된다. 하지만 알라야식이 새로운 존재로 이어질 때는 훨씬 더 큰 변화가 일어난다.

의 업에 의해 [이전 업력으로 인한 현재의 존재자가] 끝날 때, 이숙 습기가 활성화 되면서 다른 [유정들의] 집단들 속에서 알라야식이 생겨나는 것이다. 그리고 등류 습기가 활성화 되면서 알라야식으로부터 현행식들과 염오의가 생겨나는 것을 결과로 낳는다; 이것이 두 번째 종류이다.

현행식은 - 그것이 선하거나 불선한 것일 경우에 - 알라야식 속에 이숙 습기와 등류 습기를 저장한다. 무기(無記)인 [현행식]과 염오의는 단지 [알라야식 속에] 등류 습기만을 [저장한다].

… hetupariṇāmo yālayavijñāne vipākaniṣyandavāsanāparipuṣṭiḥ | phalaparīṇamaḥ punar vipākavāsanāvṛttilābhād ālayavijñānasya pūrvakarmākṣepaparīsamāptau yānikāyasabhāgāntareṣv abhinirvṛttiḥ | niṣyandavāsanāvṛttilābhāc ca yā pravṛttivijñānānāmkleṣṭasya ca manasa ālayavijñānād abhinirvṛttiḥ | tatra pravṛttivijñānaṃ kuśalākuśalam ālayavijñāne vipākavāsanāṃ niṣyandavāsanāñ cādhatte | avyākṛtaṃ kleṣṭaṅ ca mano niṣyandavāsanām eva <sup>50)</sup>

이 구절에서는 두 가지 매우 중요하고 매우 다른 종류의 잠재인상(습기) 또는 종자들이 구별된다. “이숙 습기”(vipākavāsanā; 때로는 업습기[karmavāsanā]이라고도 불림)는 우리가 행한 선악의 행위와 그 결과로 경험하게 되는 즐겁거나 괴로운 과보를 이어주는 역할을 한다. 그러나 등류(문자 그대로: “흘러나옴”) 습기는 선악이나 무기의 마음 상태가 후에 비슷한(스티라마티가 『중변분별론석소』<sup>51)</sup>에서 말하듯이 tajjāṭiya = 동일한 종류의) 마음 상태로 이어지게 하는 역할을 한다. 스티라마티의 설명에 따르면, 이러한 유사한 마음의 상태들은 언제든지 이어질 수 있다. 이때의 큰 이점은 이들이 반드시 찰나적으로 연속될 필요가 없다는 것이다. 만약 알라야식이 없다면, 전혀 다른 성질의 마음 상태가 중간에 끼어들었을 때 어떻게 비슷한 마음 상태나 경험이 다시 나타날 수 있는지 설명하기 어려울 것이다. 스티라마티는 이숙 및 업 습기가 주로 우리가 지은 선·악업의 총체에 따라 죽음 이후의 새로운 존재 양태를 결정하고 형성한다고 설명한다.

앞서 봤다시피, 현행식 자체가 지속적으로 알라야식에 잠재인상(습기)을 심는다. 그렇다면 왜 알라야식만을 연식(pratyayavijñāna)이라고 부르는 것이 타당한가 하는 의문이 들 수 있다. 『중변분별론석소』에서는 실제로 이러한 반론이 제기된다. 그러나

50) TrBh \*6,16-22.

51) MAVT 33,16과 18.

스티라마티는, 현행식이 습기를 “증상연”(增上緣, adhipatipratyaya), 즉 특정한 이차적 조건으로서 알라야식에 놓는 반면, 오직 알라야식만이 주요 원인 또는 일차적 원인(hetupratyaya)으로 작용한다고 답한다.<sup>52)</sup>

알라야식은 윤회적 존재의 새로운 중심이 되었으며 윤행들의 새로운 재생을 형성한다. 결과적으로, 그것은 현행식이 지속적으로 알라야식으로부터 생겨난다는 사실에도 불구하고 순수한 업(業, karma) 및 이숙(異熟, vipāka)이다. 따라서, 그것은 도덕적으로 선하지도 악하지도 않고 항상 “[선악으로] 규정될 수 없는”, 즉 무기(無記, avyākṛta)인 것이다. 이러한 특성은 본 논문에서 다른 스티라마티의 세 저작 모두에서 분명히 하고 있다.<sup>53)</sup>

지금까지는 알라야식의 잠재적 특성이나 종자로서의 성격, 그리고 새로운 생을 받아들이는 기능만을 살펴보았다. 하지만 이미 『유가사지론』에서부터 이러한 새로운 식의 도입은 필연적으로 몇 가지 다른 결과들을 낳게 된다.<sup>54)</sup> 어떤 것을 식(識, vijñāna)이라고 부르기 위해서는 반드시 충족되어야 하는 여러 조건이 있다. 그 중 하나는 마음(心, citta)으로서 특정한 심소(心所, caitta/caitasa, 기타 동의어들 외에)를 동반해야 한다는 것이다. 바수반두와 스티라마티 시대에 이르러서는 알라야식이 그러한 심소를 가지고 있다는 것이 확실히 인정되는데, 즉 유가행과에 따르면 두루 존재하는(遍行, sarvatraga), 다시 말해 생각할 수 있는 모든 마음의 상태에 존재하는 다섯 가지 심소가 그것이다. 예를 들어, 변행심소(遍行心所)인 수(受, vedanā)는 알라야식에도 존재하지만, 항상 사수(捨受, upekṣā)의 형태로만 나타난다. 이는 즐겁지도 괴롭지도 않은 중립적 상태를 의미한다(『유식삼십송』 4ab와 스티라마티의 주석에서 알려주듯이). 더욱이 스티라마티는 그의 소(疏)에서 이 수(受)는 또한 “관찰/파악하기 어려운”(durupalakṣya) 것이라고 말한다.<sup>55)</sup> 알라야식이 잠재적 성격을 가지면서도 ‘식(識, consciousness)’이라는 점은 일종의 모순을 내포한다. 특히 고전 경전들이 모든 식(識, vijñāna)은 반드시 인식 대상(所緣, ālambana)을 가져야 한다고 설하는데, 이 점을 고려하면 이러한 문제는

52) MAVT 34.

53) TrBh \*11,15f. (vipākatvād vipākaṃ prati kuśalākuśalatvenāvyākaraṇād avyākṛtam ); MAVT 33,10 (tac caikāntavipākatvād avyākṛtaṃ); PSkV 93,4-6 (ālayavijñānaṃ sasamprayogaṃ pūrvakarmasamskārahetukatvād ekāntena vipāka evety avyākṛtajāṭīyam eva ). 『유식삼십송』과 그에 따른 스티라마티의 주석에서 완전한 규정은 “장애가 없고 [번뇌에 의해] 설명되지 않은 [선악으로서]”(anivṛtāvvyākṛta; TrBh \*11,13-16)이다.

54) Schmithausen(1987, 85-108 =§5)을 참조하라.

55) MAVT 34,3f.; 티베트어 번역 shes par dka 'ba; Ötani no. 5534, tshi 39a4를 참조하라.

더욱 분명해진다. 잠재적이고 여러 종자로 가득 찬 마음의 상태에서 대상들과 그것들의 지각이나 인식을 어떻게 이해해야 하는가? 스티라마티는 소연(所緣)과 그것을 파악하는 방식(ākāra)이 어떤 식으로든 불분명하다는 것을 인정하지만,<sup>56)</sup> 여기서 고려하는 세 저작에서 알라야식의 인식 대상을 언급한다. 스티라마티의 여러 저작에서 알라야식은 정확히 무엇을 인식하는지에 대해서는 서로 다른 설명을 보여주지만, 적어도 중생들이 살아가는 환경 세계, 즉 ‘기세간(器世間, bhājanaloka)’은 모든 저작에서 공통적으로 알라야식의 인식 대상으로 등장한다.<sup>57)</sup> 『중변분별론석소』에서 스티라마티는 알라야식의 인식이 두 가지 형태로 나타난다고 일관되게 설명한다. 첫째는 우리를 둘러싼 세계와 그 안의 대상들(artha)로 나타나고, 둘째는 다섯 가지 감각기관(indriya)으로 이루어진 유정(sattva)의 모습으로 나타난다. 이때 감각기관의 토대가 되는 신체도 포함 된다는 점을 몇몇 곳에서 분명히 밝히고 있다.<sup>58)</sup> 전통 불교 교학에서는 기세간과 감각기관을 각각 물질적 세계와 미세한 물질적 요소(rūpapasāda)로 정의했다. 그러나 스티라마티는 적어도 자신의 복주에서 이 두 가지를 단지 정신적 현상으로만 설명하고 있으며,<sup>59)</sup> 특히 외부 세계와 관련해서는 실제로 존재하는 물질 세계를 인정하는 흔적을 찾아볼 수 없다. 감각기관의 물질적 측면에 대해서는 유가행과 문헌들이 복잡한 입장을 보여준다. 많은 논자들이 전통적인 학파들의 견해와 비슷하게, 알라야식이 새로운 생을 받을 때 어떤 형태로든 물질적 요소를 취한다고 계속 주장했기 때문이다.<sup>60)</sup> 이를 통해 우리는 스티라마티가 알라야식의 대상을 설명하는 방식에서 전성기 유가

56) 『유식삼십송석』에 따르면, 이는 알라야식이 항상 중성적인 수(受, feeling)를 수반하는 이유 중 하나이다 (TrBh \*11,9-11).

57) 스티라마티의 저작에서 알라야식의 대상들에 대한 개관과 차이점 논의에 대해서는 Schmithausen(1987, 104-7 = §5.15)을 참조하라.

58) 이에 대한 참조들은 Schmithausen(1987, 414, n. 763)에 수집되어 논의되어 있다. 그럼에도 여기서 적어도 이러한 구절들 중 하나를 인용하는 것이 유용할 수 있다. 이 기회에 편집된 산스크리트 원문의 사소하지만 필요한 수정사항을 제안하고자 한다: “[알라야식은] 식이라 불리는데, 이는 그것이 유정(들)(아찌면 유정의 세계를 의미할 수도 있음)과 기세간을 그것들로서 현현함으로써 알게 하기 때문이다”(sattvabhājanaloka-vijñāpanāt tannirbhāsatayā vijñānam ). 야마구치의 편집본(MAVT 33,9f.)은 사본의 독법인 °vijñāpanāt (폴리오(folio) 9b, 6행) 대신 °vijñāpanāt를 채택하고 있다. 적어도 불교 텍스트들에서, 후자의 어형은 앞서 언급된 것의 꽤 일반적인 이형이다.

59) 앞의 주에 있는 예시와 Schmithausen(1987, 107 = §5.1.5.3.3)을 참조하라.

60) 이미 인도불교의 탁월한 벨기에 전문가인 Poussin(1934-1935, 164-67)이 이 문제를 다루면서, 이것이 유가행과의 일반적인 유식론적 입장과 잘 조화되지 않는다고 지적했다. Schmithausen(1987, 104f.)에 따르면, 우리는 특히 스티라마티의 『유식삼십송석』의 경우에 이 문제에 직면하게 되지만(Schmithausen 1987, 104f. 참조), 이것이 고전적 유가행과의 교리가 외부 대상의 존재를 부정한다는 견해에 대한 반론으로 받아들여 지기는 어렵다(Schmithausen 1987, 222와 Poussin 1934-1935, 167 참조).

행과의 유식사상이 완전히 드러나는 것을 알 수 있다. 『중변분별론석소』의 다른 곳에서, 이는 더욱 분명해진다: 거기서는 [유정들에게] 공통된 대상들(thun mong gi don = \*sādhāranārtha), 즉 기세간이 알라야식에 나타나며, 이러한 인식들이 특정한 대상으로 나타나는 현행식의 증상연(adhipatipratyaya)이라고 한다.<sup>61)</sup> 여기서는 유식철학에서 매우 중요한 문제가 암시되어 있다. 비록 명확하게 서술되지는 않았지만, 그것은 다음과 같은 문제이다. 단순한 심적 연속체에 불과한 유정 바깥에 실재하는 외부 세계가 없다면, 어떻게 비슷한 업을 가진 유정들, 즉 유사한 존재 양태와 비슷한 구조의 알라야식을 가진 이들이 그들을 둘러싼 세계를 늘 그렇지는 않지만, 매번 동일하게 경험하는가?

### III. 결론

스티라마티의 저작인 『대승오온론석』, 『유식삼십송석』, 그리고 『중변분별론석소』에서 알라야식을 바탕으로 한 유가행과의 마음 체계에 관한 교설은 이미 발전된 형태로 나타난다. 이 세 저작에서 그러한 기본적 특징이 많이 언급되거나 전제되어 있다. 때로는 세부사항에서 차이가 있는 것으로 보인다. 시론적인 가설로서, 마지막에 언급된 저작이 한 측면에서 다른 두 저작과는 다소 구별된다고 말할 수 있다. 또 『중변분별론석소』는 유식 철학에서 알라야식의 작용에 대한 훌륭한 통찰을 제시한다고 생각된다. 어떤 관점에서 보더라도 스티라마티의 산스크리트 저작들은 완성된 형태의 유식 철학을 담고 있는 가장 풍부한 현존 자료로서, 더욱 깊이 있는 연구가 필요하다. 특히 『중변분별론석소』의 경우에는 기초적인 문헌학적 연구뿐 아니라 스티라마티의 주석 방식과 전략에 관한 연구도 더 많이 이루어져야 할 것이다.

---

61) Poussin(1934-1935, 163f.)을 참조하라.

### Abbreviations

- MAVBh *Madhyāntavibhāgabhāṣya* (see Nagao 1964).  
MAVṬ *Madhyāntavibhāgaṭīkā* (see Yamaguchi 1934).  
PSKV *Pañcaskandhakavibhāṣā* (see Kramer 2013).  
TrBh *Triṃśikābhāṣya* (see Buescher 2007).

Bayer, Achim. 2010. *The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. *Studia Philologica Buddhica Monograph Series 26*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies.

Buescher, Hartmut. ed.

2007. *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical Edition of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

2008. *The Inception of Yogācāra-Vijñānavāda*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 776. Band, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 62. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Delhey, Martin. 2016. "From Sanskrit to Chinese and Back Again: Remarks on Xuanzang's Translations of the Yogācārabhūmi and Closely Related Philosophical Treatises." In *Cross-Cultural Transmission of Buddhist Texts: Theories and Practices of Translation*, ed. Dorji Wangchuk, 51-79. Hamburg: Department of Indian and Tibetan Studies, Universität Hamburg.

Frauwallner, Erich. 1982. "Amalavijñānam und Ālayavijñānam: Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Buddhismus." In Erich Frauwallner: *Kleine Schriften*, ed. Gerhard Oberhammer and Ernst Steinkellner, 637-648. Wiesbaden: Franz Steiner.

de Jong, J.W. 1979. "Notes on the Second Chapter of the *Madhyāntavibhāgaṭīkā*." In *Buddhist Studies by J.W. de Jong*, ed. Gregory Schopen, 589-595. Berkeley, California: Asian Humanities Press.

- Kanō, Kazuo. 2008. “Two Short Glosses on Yogācāra Texts by Vairocanarakṣita: Viṃśikāṭīkāvivṛti and Dharmadharmatāvibhāgavivṛti.” In *Manuscripta Buddhica, vol. I: Sanskrit Texts from Giuseppe Tucci’s Collection, Part I*, ed. Francesco Sferra, 343-380. Serie Orientale Roma 104. Rome: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 2008 [publ. 2009].
- Kramer, Jowita, ed.  
2013. *Sthiramati’s Pañcaskandhakavibhāṣā*. 2 vols. Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region 16. Beijing/Vienna: China Tibetology Publishing House/Austrian Academy of Sciences Press.
2014. “Indian Abhidharma Literature in Tibet: The Section on Vijñāna in Sthiramati’s Pañcaskandhakavibhāṣā.” In *Buddhism Across Asia: Networks of Material, Intellectual and Cultural Exchange*, ed. Tansen Sen, 309-325. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Kim, Jae-gwon (金才權). 2006. “Chūben funbetsu ron shakuso no saikōtei no tame ni: dai san shinjitsu hon o chūshin ni” 『中辺分別論釈疏』の再校訂のために: 第三章真実品を中心に [Towards a Revised Critical Edition of the *Madhyāntavibhāgaṭīkā*: Focusing on the third chapter Tattvapariccheda]. *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 54.2: 1071-1068 [English summary p. 1346].
- Kritzer, Robert. 2002. “The ‘Additional Leaf’ of the *Abhidharmasamuccayabhāṣya* Manuscript: the Results of the Ten Bad Courses of Action.” *Journal Asiatique* 290.2: 465-484.
- de La Vallée Poussin, Louis. 1934-1935. “Note sur l’Ālayavijñāna: Pour servir d’introduction à la traduction du Mahāyānasamgraha (Chapitre de l’Ālaya) par M. Et. Lamotte.” *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 3: 145-168.
- Li, Xuezhu (李学竹).  
2012. “*Abhidharmasamuccayavyākhyā* (sic!) jobun ni tsuite” *Abhidharmasamuccayavyākhyā* の序文について. *Indogaku Chibettogaku Kenkyū* インド学チベット学研究 16: 1-6 [Japanese with brief English summary].
2013. “Diplomatic Transcription of Newly Available Leaves from Asaṅga’s *Abhidharmasamuccaya*: Folios 1, 15, 18, 20, 23, 24.” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 16: 241-253.
2015. “Diplomatic Transcription of the Sanskrit Manuscript of the *Abhidharmasamuccayavy-*

- ākhyā: Folios 2v4-8v4.” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University* 18: 275-283
2016. “Diplomatic Transcription of the Sanskrit Manuscript of the *Abhidharmasamuc-cayavyākhyā*: Folios 8v4-18r1.” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University* 19: 217-231.
- Matsuda, Kazunobu. 2013. “Sanskrit Manuscript of Sthiramati’s Commentary to the *Abhidharmakośabhāṣya*.” *China Tibetology* no. 1, March 2013: 48-52.
- May, Jacques. 1971. “La philosophie bouddhique idéaliste.” *Asiatische Studien/Études asiat-iques* 25: 265-323.
- Nagao, Gadjin M., ed. 1964. *Madhyāntavibhāga-Bhāṣya: A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*. Tokyo: Suzuki Research Foundation.
- Sakuma, Hidenori 佐久間 秀範.
2008. “On Doctrinal Similarities between Sthiramati and Xuanzang.” *Journal of the Interna-tional Association of Buddhist Studies* 29,2 (2006; appeared 2008): 357-382.
2013. “Chūshakuka Sthiramati wa hitori ka?” 註釈家ステイラマティは一人か? (Was There Really Only One Commentator Named Sthiramati?). *Bukkyō-Gaku 仏教学* 55: 59-86 [English summary: 169-170].
- Schmithausen, Lambert.
1973. “Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus.” *Zeitschrift für Mis-sionswissenschaft und Religionswissenschaft* 3/73: 161-186.
1976. “On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism.” In: *German Scholars on India*, ed. by the Cultural Department, Embassy of the Federal Republic of Germany, vol. II, 235-250. Bombay: Nachiketa Publications.
1984. “On the Vijñaptimātra Passage in Saṃdhinirmocanasūtra VIII.7.” *Acta Indologica* 6: 433-455.
1987. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yo-gācāra Philosophy*. 2 vols. *Studia Philologica Buddhica Monograph Series* 4. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies (reprint with Addenda 2007).
2005. *On the Problem of the External World in the Ch’eng wei shih lun*. *Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series* 13. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

2014. *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections. Kasuga Lectures Series 1*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Stanley, Richard. 1988. "A Study of the *Madhyāntavibhāga-Bhāṣya-Ṭīkā*." PhD diss., Australian National University.
- Thakur, Anantalal, ed. 1987. *Jñānaśrīmitranibandhāvali (Buddhist Philosophical Works of Jñānaśrīmitra)*. 2nd edition. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.
- Waldron, William. 2003. *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*. London and New York: RoutledgeCurzon.
- Yamaguchi, Susumu, ed. 1934. *Madhyāntavibhāgaṭīkā: Exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda*. vol. 1: Texte. Nagoya: Libraire Hajinkaku.

---

역자 주1: 스티라마티는 한역으로 안혜(安慧)로 알려져 있으나, 본 논문에서는 산스크리트 원전을 중심으로 연구하고 있기 때문에 원어인 스티라마티를 사용한다. 특히 최근 발견된 산스크리트 사본들의 연구와 그의 정체성에 대한 학계의 새로운 논의들을 다루고 있으므로, 인도 불교 연구의 맥락에서 그의 산스크리트 이름을 그대로 사용하는 것이 더 적절하다고 생각된다.

역자 주2: 우리의 마음 자체는 깨닫지 않은 한, 제8식이든 제7식이든 제6식이든 모두 오염된 상태이므로, 여기서 제7식만을 표현하는 '오염된 마음(defiled mind)'이라는 우리말 번역어는 모호하다. 따라서 앞으로는 제7식을 지칭하는 의미로서 '염오의(染汚意)'로 번역하며, 제7식의 특성을 분명히 하려고 한다.

역자 주3: 원문에는 "B와 C(both B and C)"라고 되어 있으나, A('현행/현현하는 마음의 형태들[pravṛttivijñāna])와 B(염오의[kliṣṭam manas])가 되어야 타당하다. 왜냐하면 맥락상 유정이 삶을 영위하는 동안, 특정한 조건에서 작동을 멈추는 식의 충위를 말하고 있으면서, 한편으로는 예외적인 경우로 한정하고 있기 때문이다. 얼핏 읽으면 B와 C(알라야식[ālayavijñāna])가 특정한 조건에서 즉, 수행의 단계에서 작동을 멈출 수 있어 보이나, '예외적인 경우'라고 보기는 힘들다. 따라서 이 부분은 원저자의 오타자로 보이며, A와 B로 정정했다.

역자 주4: 원문에는 *Triṃśikābhāṣya*라고 되어 있으나, 비수반두의 저작은 *Triṃśikā*이므로, 『유식삼십송』으로 번역했다.