

## 『집량론(集量論)』과 『기신론(起信論)』의 귀경계(歸敬偈) 비교 성칭환\*

I 서론. II 디그나가와 원효. III 『집량론(集量論)』 귀경계(歸敬偈)와 디그나가의 주석. IV 『기신론(起信論)』의 귀경계(歸敬偈)와 원효의 주석. V 결론.

요약문 [주요어: 디그나가, 원효, 집량론(集量論), 기신론(起信論), 귀경계(歸敬偈)]

본 논문은 인도불교의 인식·논리학에서 근본 논서로 일컬어지고 있는 디그나가의 『집량론(集量論)』의 귀경계(maṅgalaśloka)와 동아시아 불교에 가장 큰 영향을 끼친 『기신론』의 귀경계를 비교분석한다.

두 논서에서 예경의 대상으로 성스럽게 지칭되는 붓다의 공통점은 대승불교의 근간이라고 할 수 있는 대비(大悲)이다. 각각의 논서에서 다양한 논리로 지칭되고 있고 특징 지워지고 있는 붓다의 명호는 결국 중생 구제라는 최종의 목적을 향하고 있으며, 이를 가능하게 하는 바탕은 붓다의 자비로움이다. 디그나가는 귀경계에서 예경의 대상을 붓다에 한정하며, 이는 PS를 주석한 다르마키르티의 기본 입장도 다르지 않다. 반면 『기신론』의 귀경의 대상은 불법승 삼보로 그 의미가 확대된다.

디그나가나 원효 모두 논서를 저술함에 있어서 두 가지 목표를 지향한다고 할 수 있다. 하나는 그들의 주장이 철학적으로 논리적임을 증명하는 것이고, 또 하나는 최종적으로 자신의 주장이 주석하고자 하는 근본 논서들의 결론과 결코 충돌하지 않음을 논증하고자 한다. 이는 결국 종교적 믿음과 철학적 사유의 구조가 전통의 계승이라는 연속적인 측면과 혁신이라는 새로운 요소를 동시에 내포하고 있다. 디그나가와 원효는 시·공간적인 차이에도 불구하고, 개별적 사상의 계승이라는 측면을 배제하더라도, 종교적 근본 믿음을 위한 토대 구축과 그에 근간한 철학적 논리의 사유 구조를 전개함에서 공통적인 연속성을 엿볼 수 있다.

\* 동국대학교 불교대학 연구초빙교수. aruna415@hotmail.com

## I. 서론

불교는 인도인의 사유 토양에서 탄생하였다. 인도의 사유전통은 철학적이면서 종교적이고 종교적이면서도 철학적이다. 서양인의 사고 기준에서는 종교와 철학이 분리되지 않는 새로운 사유가 인도전통이다. 이러한 사유의 토대에서 탄생한 불교가 ‘철학인가, 종교인가’에 대한 논의는 여전히 해결되지 않은 주제 중의 하나이다. 근현대 서구의 학문 기준으로 보면 불교는 종교학적인 관점에서 조명하면, 철학처럼 간주될 수 있는 측면이 있다. 그러나 철학의 측면에서 되새기면 불교는 현대 영미 분석철학 이후, 철학이라고 분류하기에는 한계가 분명한 종교학적인 측면이 분명히 존재한다. 이러한 종교와 철학의 교차점은 불교철학이라고 일컬어지는 일련의 문헌들인 논서들에서 쉽게 발견된다.

불교는 인도에서 탄생한 인류 유산이지만, 인도를 떠나 동아시아를 중심으로 한 최초의 세계 종교로서의 지위와 위상을 확보하였다. 한국불교 전통도 그 중심적 흐름의 한 축을 담당하고 있다. 인도불교와 한국불교는 지리적 거리만큼이나 요원하고 관련이 없을 듯 함에도 불구하고, 불교로서의 연속성을 담보하는 여러 부분들이 있다. 인도불교와 한국불교의 연속성의 실마리를 불교의 논서의 귀경계를 통하여 확인해보고자 한다. 즉 인도불교의 근본논서라고 지칭되는 것과 한국불교의 대표적인 논서의 귀경계를 중심으로 살펴보고자 한다.

불교 철학사에서 산스크리트, 한문 등의 언어로 쓰여진 논서들의 가장 두드러지는 전통은 문헌을 이해하고 해석하기 위한 주석(註釋)적 경향이다. 주석적 전통은 통상적으로 근본 논서라고 일컬어지는 주석 대상인 논서에 대해서 정확한 이해와 해석 등을 도모하기 위하여 저자는 가능한 한 명확한 입장을 드러내려고 한

다. 그럼에도 불구하고 논서에서 주장하고 있는 내용들이 불분명하거나 심지어 모호하기까지 한 경우도 흔히 볼 수 있다. 이러한 현상들은 특히 근본 논서라고도 일컬어질 수 있으면서도 오랜 역사에서 그 중요성이 존중되어 왔던 논서의 주석서에도 쉽게 발견할 수 있다. 이러한 경향의 전통에서 불교 사상가들이 자신의 논서를 저술함에 있어서는 전통의 계승이라는 훈고학적인 측면과 이를 토대로 자신만의 고유한 사상을 펼치기 위한 혁신적인 측면이 함께 공존한다. 이를 위해서 저자는 자신이 주장하는 새로운 해설이나 풀이가 논리적인 사상체계임을 증명하고자 노력한다. 다시 말해서 새로움을 표출하는 자신들의 견해가 근본 논서에서의 주장이나 사상과 충돌하지 않으며, 결론적으로 조화를 이룬다는 것을 증명하고자 한다. 기존의 논서에 새로운 주석이 필요한 경우는 사상을 체계화할 필요성이 대두되거나, 또는 모순되는 것처럼 보이는 모호한 부분을 극복하거나, 특정한 단어나 용어 사용에 있어서 기존의 한계를 극복하고 새로운 지평을 넓히기 위해서 등의 경우이다. 새로운 논서의 주석자들은 이와 같은 필요성을 강조하고, 자신들의 주장이 정당함을 증명하기 위해서 자신의 시대에 현존하는 철학사상의 논의의 구조 내에서 전통적으로 존중되어져 온 근본 교리나 철학사상을 창의적의 시각에서 주석한다.<sup>1)</sup> 그러므로 하나의 근본 논서에 다양한 주석서들이 존재하는 것은 충분히 타당한 이유가 된다.

본 논문은 인도불교의 인식·논리학에서 근본 논서로 일컬어지고 있는 디그나가(Dignāga, 陳那) ca. 480-540)의 『집량론(集量論)』(Pramāṇasamuccaya, 이하 PS)의 귀경계와 동아시아 불교에 가장 큰 영향을 미친 『대승기신론』(大乘起信論, 이하 『기신론』)의 귀경계를 비교분석한다. 각각의 귀경계를 분석하면서, 특히 붓다에 대한 인식의 유사점과 차이점을 비교한다. PS는 디그나가의 자주(自註)를 기본으로 하고, 『기신론』의 주석은 원효(元曉, ca. 617~

1) McCrea & Patil(2010) pp. 6-7.

686)의 『대승기신론소별기』(大乘起信論疏別記)로 범위를 한정한다.

## II. 디그나가와 원효

6세기경에 인도에서 활동한 것으로 추정되는 디그나가는<sup>2)</sup> 세친으로 대표되는 불교의 기존 논리학을 새롭게 정리한 신인명(新因明)의 제창자로, 흔히 불교 인식·논리학의 태두이자 창시자로 간주된다.<sup>3)</sup> 디그나가의 일생에 대해서는 거의 알려진 바가 없지만 설화적 요소가 가미된 티벳의 역사가인 부뎨(Bu ston)과 따라나타(Tāranātha)의 기록을 살펴보면, 그는 남인도의 칸치(Kāñci) 주변의 브라만 가문에서 출생하였으며, 독자부(犢子部, Vātsīputriya) 계열의 스승 문하에서 수학하였다고 한다.<sup>4)</sup> 그러나 그 교학에 만족하지 못한 디그나가는 인도 북부로 여행하게 되고 오늘날 비하르(Bihar)주의 나란다(Nālanda) 사원에서 오랫동안 거주하고, 학습하였다. 그는 세친(Vasubandhu)의 제자가 되었다고 하며, 그 이후에 많은 저서들을 집필하였다고 한다.<sup>5)</sup> 그는 당시의

2) 디그나가의 생애와 관련된 보다 자세한 사항은 Frauwallner 1933와 Hattori(1968) pp. 1-11 참조.

3) 디그나가가 세친의 제자였는가에 대한 논의는 학자들마다 의견의 분분하며 여전히 논란거리 중의 하나이다. 체르바스끼(Stcherbatsky)는 디그나가가 세친의 제자였다고 주장하지만 핫토리(Hattori)는 『집량론』에서 세친의 저작으로 알려진 Vāḍavidhi를 부분적으로 인용하면서 비판하고 있는 점을 들어서 이러한 주장에 의구심을 제기한다.

4) 이러한 주장은 기본적으로 부뎨(Bu ston)과 따라나타(Tāranātha)에 근거하고 현대학자인 체르바스끼(Stcherbatsky)를 중심으로 전개되고 있는 이론이다. 티벳의 사키야파(Sa skya pa)의 사상가 중의 한 사람인 장도데팔(Zhang mdo sde dpal)의 기록에 근거하면 디그나가는 크샤트리아 계급의 출신 이었다고 한다.

5) Hattori(1968) pp. 1-2.

인도 사상계에서 유포되고 있던 인식논리학의 체계를 ‘무아’, ‘사성제’ 등의 불교의 기본적 교리와 세계관에 기초하여 재정비하여 불교 인식·논리학이라는 새로운 사상의 영역을 체계화하는데 초석을 다졌다.

티벳 문헌에서 기술하고 있는 디그나가의 생애는 인식론 논리학의 창시자로서의 기존의 이미지와 상당히 상충될 수도 있는 전설적인 요소들이 많은 부분 기록되고 있다<sup>6)</sup>. 탁월한 논쟁가이면서 백여 권의 논서를 저술한 디그나가는 어느 날 『집량론』을 저술할 목적으로 은둔 생활을 택한다. 그리고 토굴에서 흰 분필로 벽에 귀경계를 새긴다. 그러자 곧 지축이 흔들리고 하늘에서 큰 소리가 나면서 번개가 치고, 브라만계급의 사람들은 다리가 마비되었다고 한다. 브라만 중에서 크리쉬나(Kṛṣṇa 또는 크리쉬나무나라자(Kṛṣṇamunirāja))는 디그나가 벽에 새긴 귀경계의 영험한 힘으로 인하여 이와 같은 현상이 발생하였다는 것을 알아차렸다고 한다. 그래서 브라만은 디그나가의 토굴로 찾아가서 그가 탁발 중일 때 벽에 새겨진 귀경계를 지우고 도망갔다고 한다. 그러나 디그나가는 토굴로 돌아왔을 때 귀경계가 지우진 사실을 알고 다시 새겼다고 한다. 이후 브라만은 다시 지우고 디그나가는 다시 새기는 과정을 반복하였다고 한다.

마침내 디그나가는 벽에 귀경계의 계송을 지우는 행위를 그만둘 것을 권고하는 글을 귀경계와 함께 다시 새겼다고 한다. 여기에서 다시 확인 하고 합리적으로 추리할 수 있는 논리적 근거는 아마도 디그나가의 귀경계에 논리적 혹은 그 어떤 오류라고 발견되었다면, 그 당시의 사상의 흐름에서는 그 계송을 지우는 것이 아니라 오류의 지적을 위한 반박, 논쟁을 벌여야만 했을 것이다. 마침내 디그나가와 그 브라만은 서로 조우하여 각자 학파의 교리

6) 이후에 전개되고 있는 이야기에 대한 역사적인 사실적 근거는 어디에도 발견되지 않고 있다. 학포리는 이와 같은 기록의 진위 여부를 추정할 수 있는 어떠한 비문도 발견되고 있지 않다고 서술하고 있다. Hattori(1968) p. 73.

에 입각하여 논쟁을 하였다. 디그나가는 그 대론에서 여러 차례 승리하였을 뿐만 아니라 브라만을 불교로 개종하기를 권한다. 그러나 크리쉬나는 속임의 주술을 활용하여 도망하였다고 한다.<sup>7)</sup>

디그나가는 이후에 중생 구제라는 대승불교에 입각하여 『집량론』을 저술하겠다는 자신의 서원을 회의하게 되고 저술계획을 중단하기로 결심하였다고 한다. 그러나 바로 그 찰나에 지혜를 상징하는 문수보살(文殊菩薩, Mañjuśrī)이 현현하여, 『집량론』은 논서로서 뛰어난 가치가 있을 것이며 장차 불교도에게 훌륭한 지침서가 될 것임을 예견하면서 그를 지원하겠다고 약속하게 되고, 마침내 논서를 완성하게 되었다고 전해진다.<sup>8)</sup>

7세기경에 한국에서만 활동한 원효(元曉, ca. 617~686)는 한국불교의 지성사의 대표이며 동시에 그의 학문은 한국을 넘어 중국을 비롯한 동아시아에 상당 부분 영향을 끼쳤음은 잘 알려진 사실이다. 원효의 일반적인 생애에 대해서는 굳이 논의할 필요가 없을 정도로 학계에서 널리 연구되고 알려져 있다. 본 논문과 관련하여서 인도에서 수학한 현장(玄奘, ca.602-664)이 중국에 돌아와 불교의 문헌을 번역하였으며, 이 과정에서 한자 문화권인 동아시아에 디그나가의 사상이 부분적으로 소개되었다는 점이다. 이는 곧 신라의 학승인 원효에게도 알려졌다.<sup>9)</sup> 시간과 공간의 차이로 인하

7) E. Obermiller(1932)의 *History of Buddhism (Chos-'byung) by Buxton. II. Part: The History of Buddhism in India and Tibet.*(Heidelberg: Harrassowitz)의 pp. 149-152와 Schiefner(1869)의 *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien. Aus dem Indische ubersetzt.*(Sy. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften)의 pp130-135를 인용 발표한 Horst Lasic을 재인용한 것이다.

8) 이와 같은 이야기의 최초의 문헌적 흔적은 다르마키르티의 *Pramāṇaviniścaya*에서 나타난다. 다르마키르티는 이 논서에서 문수보살이 현현하여 디그나가를 도왔다고 서술하고 있다. 다르마키르티는 구체적인 이름을 언급하지 않고 있지만 다르모타라(Dharmottara, ca 740-800), 즈냐나스리바드라(Jñānaśrībhadra, 11세기) 등의 주석가들이 이름과 함께 조금 더 자세한 상황을 언급하고 있다.

9) 인도불교의 인식·논리학 문헌들은 다른 인도불교의 학파의 문헌들에

여 전혀 사상적 연속성이 없을 듯한 두 사람이지만, 원효의 학문적 사유체계가 디그나가의 사상을 계승한 것으로 이해할 수 있는 여지는 충분하다.

현존하는 한국불교의 문헌에는 원효가 ‘디그나가의 후신(後身)’이라는 근거를 제공할 수 있는 자료가 비록 불충분하지만 단편적으로 산재해 있다. 『삼국유사』에 ‘분황지진나(芬皇之陳那)’라는 단편적인 언급이 있으며, 1884년 작성된 『한국사찰전서』의 장안사사적(長安寺事跡)에는 고대의 기록으로부터 인용하였다는 것을 언급하면서 “원효법사즉진나보살화신야”(元曉法師卽陳那菩薩化身也)라고 하여 원효가 진나의 화신임을 이야기하고 있다.<sup>10)</sup> 또한 일본에서 13세기경에 유포되었던 『원효사초』(元曉事抄)에는 “원효가 화쟁론(和諍論)을 지었는데, 진나의 문도가 당나라에 왔다가 원효가 사후에 화쟁론을 가지고 천축으로 돌아갔다. 진나의 마지막 제자임이 분명하지 않겠는가?”라고 기록하고 있다.<sup>11)</sup> 즉 원효 사후에 디그나가의 제자들이 중국에 와서 『십문화쟁론』(十門和諍論)을 보고 귀국하면서 원효를 디그나가의 제자라고 하였다는 것이다. 이를 토대로 원효와 진나의 관계를 강조하면서 원효가 진나의 후신이라는 주장을 제기하기도 한다.<sup>12)</sup> 이러한 파격적인 주장은 여전히 논란의 소지와 역사적 사실여부에 관한 불충분한 자료로 인하여 그 진위에 대한 의심을 지울 수 없으므로 정설로 직접적으로

---

비하여 상대적으로 번역된 분량이 지극히 제한적이다. 현장이 한문으로 번역한 불교인식·논리학 문헌은 『인명정리문론』(因明正理門論)과 『因明入正理論』(인명입정리론) 두 종류뿐이며 분량도 상당히 짧은 편이다. 현존하지 않지만 원효는 『인명입정리논기』 『인명논소』를 저술하였다고 하며 이들 두 논서는 제목으로도 앞의 두 논서에 대한 주석서였을 것임을 쉽게 추정할 수 있다. 김성철(2003) pp. 18-19.

10) 김상현(1988) pp. 93-94.

11) 元曉和諍論制作 陳那門徒唐土來 有滅後取彼論 歸天竺國 了是陳那末弟歟. 順高, 『起信論本疏聽集記』 권2. (『大日本佛教全書』 권 92, p. 103). 김상현(1988) p. 94 재인용.

12) 원효가 진나의 후신설이라는 파격적인 주장은 김상현(1988)에 의해서 제기되었다.

인정하기에는 다소 무리가 있다.

그러나 이러한 주장의 또 다른 측면을 살펴보면 원효가 디그나가의 불교사상을 이어 받았다고 하는 ‘교학의 계승’이라는 측면에서 조망하는 것이 타당할 것이다.<sup>13)</sup> 구체적으로 원효의 화쟁론의 논리 구조가 디그나가의 논리학의 기본 구조인 4句 논리를 바탕으로 하고 있으며, 또 다른 저서인 『판비량론』(判比量論)에서는 디그나가의 기본적 논리 구조와 교학 체계를 따르면서도 원효 사상의 독창성을 보여주고 있는데서 찾을 수 있다.<sup>14)</sup> 논란의 여지는 있지만 원효가 디그나가의 후신이라는 것은 문자 그대로 해석할 것이 아니라 디그나가의 『집량론』에 나타난 불교 교학의 사상을 원효가 그의 저서 전반에 걸쳐 충실하게 계승하고 있다고 이해하는 것이 타당할 듯하다.<sup>15)</sup>

활동한 시대와 공간이 전혀 다른 두 사람은 원효가 디그나가의 사상과 철학적 사유를 이어 받아 불교 교학을 계승하였다는 측면에서 연속성을 지닌다. 불교학에서 사상의 계승은 단순한 훈고학적 주석에 의해서만은 불가능하다. 논사가 활동하던 시대의 상황과 동시대에 활동하였던 대척점에 위치하는 다른 논사들과의 관계 속에서 정립된다. 다시 말하면 대론자의 철학적인 사유의 견해를 반박하면서, 그 자신의 소의 경전 혹은 논서를 근거로 하여 자신의 사유 체계의 타당성내지 철학체계의 정당성을 주장하게 된다. 따라서 이는 기본적으로 ‘가치의 구조’(frame of value)가 내재되어 있으며, 이를 바탕으로 기존에 정립되어 있던 불교 사유의 철학적 가치를 계승하게 된다.

13) 신현숙(1988) pp. 51-52.

14) 이러한 분석과 평가는 신현숙의 논문에 바탕하여 재구성한 것이다. 이에 따르면 원효의 『판비량론』의 논리 구조는 결정상위나, 추론적 상위비량의 사유법칙을 세운 다음, 타학파와 자학파의 변증론적 비판과 결론에 이르러 인식과 논리를 자신의 인식과 논리로 서술하는 방식이 디그나가의 『집량론』과 동일하다고 분석한다. 신현숙(1988) p. 53.

15) 김상현과 신현숙의 논의 이후에 후속되는 연구 결과는 없다. 따라서 이에 대한 추가적인 연구가 필요하다.

인도불교뿐만 아니라 한국불교에서도 타 학파나 심지어 불교 내부의 논사들과도 수많은 논쟁을 벌여왔다는 것은 잘 알려진 사실이다. 그러나 오랜 기간 수 없이 이루어진 논쟁의 역사에도 불구하고 불교의 논사들이 상대의 대론자들과 논쟁을 통해서 추구하고자 하였던 가치는 무엇인가, 보다 구체적으로 자신들의 사상적 철학적 활동의 가치를 어떻게 천명하고 있는가라는 근본적인 물음을 되새길 필요가 있다. 불교 논서는 기본적으로 종교적 믿음과 철학적 논리가 공존하며, 종교적 믿음은 추론으로 철학적 논리는 분석으로 응화된다. 철학적 논리는 불교의 종교적 믿음의 길에 이성적 판단과 믿음의 증진을 위해서 필수적으로 요구된다. 종교적 믿음은 이성적 행위인 철학적 논리의 논쟁을 지속할 수 있는 이유를 제공한다. 종교적 믿음과 철학적 논리의 두 가지 목적은 논서의 서두에서 잘 드러난다.

종교적 믿음과 철학적 사유의 교차점은 논서의 시작이라고 할 수 있는 maṅgalaśloka에서도 잘 드러난다. 길상(吉祥), 성스러움을 의미하는 maṅgala는 한문 논서에는 귀경(歸敬)으로 번역된다. 불교 논서의 저술에서 귀경계(歸敬偈)가 언제부터 서두를 장식하는 것으로 정착되었는지 정확한 연원은 알 수 없지만, 불교뿐만 아니라 인도철학의 학파들의 논서에서도 발견되는 것으로 추측하면, 인도에서 각 학파들이 원형이 형성되는 시기로 추정할 수 있다.<sup>16)</sup>

### III. 『집량론(集量論)』 귀경계(歸敬偈)와 디그나가의 주석

디그나가의 PS는 불교 인식·논리학파에서 일종의 성전(聖典)으로 간주되는 근본 논서이며, 인식·논리학파의 최고의 걸작이라고

16) 이종철(2003) p. 47.

일컫는 다르마키르티(Dharmakīrti ca. 600-660) 『프라마나바르티카』(Pramāṇavārttika, 이하 PV)는 기본적으로 PS에 대한 주석적 성격이 강하다. 다르마키르티는 PS의 기본 철학사상을 충실히 계승하면서 시대 상황에 적절한 자신의 독창적인 사유의 체계를 논리적 체계로 증명하면서 철학적 사유와 담론의 영역을 확대한다. 그러므로 논란의 여지는 있지만 이후의 불교인식·논리학의 역사를 디그나가와 다르마키르티의 사상의 각주라고 흔히 치부한다. 디그나가는 불교뿐만 아니라 인도의 타학파들의 사상적 흐름이 논쟁(vāda)술중심이었던 것을 인식·논리학(pramāṇa)의 지식론으로 일대 전환을 초래한 논사로 평가받고 있다.<sup>17)</sup>

널리 알려져 있듯이 디그나가는 PSI.1의 maṅgalaśloka는 귀경계로 지칭된다. 논서라고 하는 것은 일반적으로 교리를 철학적으로 풀이하고 해석하기 때문에, 논리적 철학체계로 한정하여 종교적 성향, 사상과 무관한 것으로 취급하기도 쉽다. 그러나 불교학에서 철학적 논서는 종교적 믿음을 근거에 두고, 철학적 논의를 전개함을 알 수 있다.

바른 인식의 권의이신 붓다, 세상의 이익을 추구하는 자, 칭송받는 스승, 선서(善逝), 구세자에게 [예경(禮敬) 드리고], 바른 인식의 수단을 성립하기 위해 [많은 논서에] 흠어져 있던 나의 이론을 하나로 모으기 위해 [pramāṇa-]samuccaya를 저술할 것이다.<sup>18)</sup>

이 계송에서 디그나가는 자신이 종교적 믿음의 지향점과 철학적 사유의 목적을 분명하게 밝히면서 논서 전반에 걸쳐 가치 지향적 논리 전개를 위한 토대를 구축한다. 그는 두 가지 목적을 지향함을 쉽게 파악할 수 있다. 하나는 예경의 대상이 누구인지를 밝히는 것이며, 또 하나는 논서 저술의 목적이다. 위의 계송에서

17) 冢本啓祥(外(1990) pp. 393-394.

18) PSI. 1: pramāṇabhūṭāya jagaddhitaīṣiṇe praṇamya śāstre sugatāya tāyine | pramāṇasiddhyai svamatāt samuccayaḥ kariṣyate viprasṛtād ihaikataḥ || Hattori(1968) p. 23 참조.

예경의 대상인 붓다의 특징을 다섯 가지의 명호(名號)로 지칭하고 있으며, 논서의 목표는 인식 수단의 올바른 정립이다.

디그나가에 따르면 붓다의 또 다른 이름은 ‘타당한 인식수단의 권의’(pramāṇabhūta),<sup>19)</sup> ‘중생의 이익을 추구하는자’(jagad-dhitaṣṭa), ‘스승’(śāstrtva), ‘선서’(善逝, sugatatva), ‘구세자’(tāyitva)이다. 이들 중에서 ‘pramāṇabhūta’에 대한 이해와 해석은 나머지 네 가지의 특징의 논리적 상관관계를 스스로 밝히는데 핵심적인 역할을 한다.

디그나가의 자주(自註)에 따르면 붓다는 원인과 결과의 온전함으로 바른인식 수단의 화신(化身), 상징이다. 원인이란 의지의 완성과 실천의 완성이다. 의지의 완성이란 모든 중생을 이익 되게 하고자 하는 붓다의 목적이 완성됨을 의미하며, 실천의 완성이란 모든 사람들의 스승으로서 진리를 가르치는 교사를 의미한다. 결과의 완성이란 타인을 위할 뿐만 아니라 자신을 위해서도 그 목적을 성취한다. 자신의 이익을 위한 결과가 선서(善逝)이다. 선서는 첫째 준수한 외모와 같은 수려한 외모이다. 둘째 열병이 치유된 것과 같이 윤회를 초월한 의미이다. 그리고 마지막으로 물병에 가득한 물과 같이 완전하다는 의미이다. 이 세 가지는 욕망에 사로잡힌 비불교들과 유학(有學), 무학(無學)들로부터 붓다 스스로 목적을 성취함을 구분하기 위함이다. 다른 사람들을 위한 목적의 성취는 세상을 보호한다는 의미에서 선서이다.<sup>20)</sup>

19) 복합어 pramāṇabhūta에 대한 기본 논의는 Franco(1997)과 Krasser(2001) 참조.

20) PSV I p. 1, 3-9: atra bhagavato hetuphalasampattyā pramāṇabhūtatvena stotrābhidhānaṃ prakaraṇādau gauravotpādanārtham. tatra hetur āśayaprayogasampat āśayo jagaddhitaiṣitā. prayogo jagacchāsanāc chāstrtvam. phalaṃ svaparārthasampat. svārthasampat sugatatvena trividham artham upādāya praśastatvārthaṃ surūpavat, apunarāvṛtty arthaṃ sunaṣṭajvaravat, niḥśeṣārthaṃ supūrṇaḡhaṭavat. arthatrayaṃ caitad bāhyavītarāḡaśaikṣāśaikṣebhyaḡ svārthasampadviśeṣaṇārtham. parārthasampat tāraṇārthena tāyitvam.

디그나가의 논리 구조를 파악해 보면, 붓다는 원인과 결과에서 완벽한 최상의 권의를 의미하기에 ‘pramāṇabhūta’라고 지칭할 수 있다. 원인의 완벽은 ‘중생의 이익을 추구하는자’와, ‘스승’이며, 결과의 완벽은 ‘선서’(善逝)이며, 세상의 모든 중생을 구하는 ‘구제자’이다. 세상의 이익을 바라는 것이 의지나 서원으로서의 동기이며, 이의 실행의 성취가 스승이다. 이 둘이 원인이 되어서 자리(自利)의 성취로서의 선서와 타리(他利)의 성취로서의 구제자가 결과로서 나타난다. 이러한 네 가지 덕목이 인과의 관계로 논리적 타당성을 갖추었으며, 궁극적으로 붓다를 최고의 권의를 상징하는 프라마나붓다(pramāṇabhūta)라고 지칭할 수 근거가 된다.<sup>21)</sup>

디그나가가 첫 번째로 칭송하고 칭송의 최종 완성점인 pramāṇabhūta<sup>22)</sup>는 인식으로서의 pramāṇa와 세존으로서의 pramāṇa를 지칭하는 것으로 두 측면으로 해석될 수 있는 가능성 때문에 현대 학계에서 수많은 해석과 논의가 진행되어 오고 있다. 우선 디그나가의 경우에 있어서는 “who is pramāṇa”로 번역되어야 한다는 주장이며, 이 경우에 pramāṇa가 붓다(is)로 해석되어야 한다. 그렇다면 디그나가의 경우에 어떻게 사람으로서 붓다가 타당한 인식 수단으로 상정되는 pramāṇa로 불려질 수 있는가? 라는 의문이 제기된다. 이러한 문제제기에 대해 Ruegg은 pramāṇabhūta를 ‘X-bhūta’ ‘who is like (similar to) a pramāṇa’로 해석한다.<sup>23)</sup>

21) 인과 관계에 대한 논리구조의 도형화는 Hattori(1968) p. 74.참조.

22) 용어 ‘pramāṇabhūta’가 두 가지 의미로 해석 가능하다는 논의는 Nagatomi(1959), Hattori(1968)의 연구 이래로 여러 학자들에 의해서 지금까지도 지속적으로 논의되어 오고 있는 주제이다.

23) Tilleman Vetter의 주장으로 이후 불교학자들에게서 비판받아 오고 있는 해석이다. 우선 Franco는 어떤 경우에도 의미론적으로  $\sqrt{bhū}$ 가 유사함을 뜻하는 ‘similarity’, ‘likeness’로 번역될 수 없으며, 오직 복합어가 즉 ‘metallic’이 ‘similar to metal’처럼 형용사적 용법으로 사용되는 경우에는 가능하지만 이 경우에도 ‘-ic’이 반드시 유사함을 의미할 필요는 없다고 반박한다. Franco(1997) p. 16.

또 다른 견해는 *pramāṇa*는 ①a. ‘권의’, ①b. ‘은유’ 그리고 ②. ‘bhūta’는 비유적 의미로 이해되고 해석되어야 한다는 주장이다. 예를 들면 “붓다는 *pramāṇa*처럼 *pramāṇa*이다.”(*bhagavān pramāṇam iva pramāṇam*)와 같이 붓다는 권의를 상징하며 비유적 표현으로 *pramāṇa*라고 지칭한다.<sup>24)</sup>

다양한 논의가 진행되고 있음에도 불구하고 분명한 것은 디그나가의 경우에 *pramāṇabhūta*가 ‘타당한 인식수단’으로 번역되는 것이 아니라 ‘권위, 진리, 신뢰할 만한 사람’(authoritative, trustworthy, reliable person)의 의미로 해석되고 있으며,<sup>25)</sup> 따라서 “붓다는 *pramāṇa*이다”라는 의미로 이해되어야 한다.<sup>26)</sup> 붓다가 *pramāṇa*이면 그의 언설(言說)도 또한 *pramāṇa*라고 용인될 수 있으며, 타당한 인식수단으로 추론을 상정할 수 있는 근거가 되기도 한다. 따라서 사성제뿐만 아니라, 지각과 추론이라 구분하는 일상의 타당한 인식수단 ‘진리성’(*tattva*)도 정당화될 수 있다. 이러한 논리 구조는 다르마키리티의 PVII 145-146a 계송에 드러난다.

[붓다] 스스로 제시한 [해탈의] 길을 설(說)하기 때문에 구세자이다. 그는 [비정합성을 설하여] 이로울 것이 없으므로, 그는 대비(大悲)이므로, 그리고 그는 스스로를 중생의 이익을 위해 자신을 바치기 때문에 진리가 아닌 것을 설하지 않는다. 그러므로 그는 타당한 인식 수단이다.<sup>27)</sup>

24) 이러한 주장은 Jinedrabuddhi의 *Viśālamalavati*와 Prajñākaragupta의 *Pramāṇavārttikālaṅkāra*의 주석 해석을 바탕으로 한 Helmut Krasser의 주장이다.

25) 복합어 *pramāṇabhūta*의 문법적 분석과 결론에 이른 해석은 Franco(1997) pp. 16-17.

26) 이러한 다양한 해석과 논의에 대한 요약과 평가에 대한 최근의 연구 자료는 Ono(2014) 참조.

27) PVII 145: *tāyaḥ svadṛṣṭamārgoktir vaiphalyād vakti nānṛtam | dayālutvāt parārthaṃ ca sarvārambhābhiyogataḥ ||* PVII 146a: *tataḥ pramāṇam.*

다르마키르티는 붓다를 그 자신 스스로가 경험한 (svadr̥ṣtamārgokti) 해탈의 길을 구체적으로 사성제의 진리라고 제시 해주는(catuḥsatyaprakāśana)는 구세자라고 풀이한다. 그리고 이와 같은 스승을 pramāṇa라고 이른다. 붓다의 권위 있는 언설은 종교적으로 최종의 지향점을 제시해주고 또한 그것을 성취하기 위해서 반드시 필요한 구체적인 방법에 대한 신뢰할만한 지식을 제공해주기 때문에, 붓다의 언설은 불교 인식·논리학에서 타당한 인식수단으로 승인하는 지각과 추리와 같이 ‘진리성’을 보증하는 권위로 간주된다. 디그나가와 마찬가지로 다르마키르티가 PSII 장에서 주장하는 붓다의 네 가지가 명호는 결국 붓다의 권위를 보증하는 것으로 이는 곧 붓다가 pramāṇa임을 증명하는 것이다. 그러나 다르마키르티는 중생의 이익을 추구하는자(jagaddhitaīṣṭa)를 해석하면서, 붓다는 충만한 자비를 갖춘 대비자라고 한다. 그리고 그는 대비로 인하여 구세자가 되기를 서원한다. 그러나 구세자가 되기 전에 적절한 지식을 성취해야만 한다.<sup>28)</sup> 이러한 수습한 지식을 얻기 위해서는 오랜 기간 해탈을 향한 수습을 실천해야 한다. 따라서 스승도 필요에 따라서는 수습의 방편(upāyābhyāsa)로서의 해석할 여지를 준다. 그러므로 이러한 길을 위해 수습, 실천하는 데에는 자비가 필요하다.<sup>29)</sup>

한편 귀경계의 마지막 문장에서 디그나가는 인지되는 대상과 관계있는 인식수단과 관련해서 다양한 의견들이 있지만, 다른 학

28) 다르마키르티는 선서(善逝)로 번역되는 ‘sugata’를 적절한 지식을 성취한 의미로 어근 √gam을 ‘가다’(going)는 의미가 아닌 ‘알다’(knowing)으로 해석하고 있다. 디그나가가 제시한 의미와는 전혀 다르게, 선서의 세 가지 의미를 붓다의 앞(깨달음)은 진리이며, 확정적이며, 완전하다는 뜻으로 해석한다. 이와 같은 해석은 디그나가 의도했던 해석은 아님이 분명하다. 즉 다르마키르티에게 ‘선서’의 의미는 디그나가가 의도하는 자신의 이익을 성취하는 것이(svārthasampat) 아니라 다른 사람들을 즉 모든 중생을 구제하고자하는 지식을 성취하는 것을 의미한다.

Hattori(1968) p. 75, Franco(1997) p. 19 참조.

29) Franco(1997) pp. 19-20.

파의 인식수단을 거부하고, 올바른 인식의 수단을 성립시키기 위해서 논서를 저술한다고, 그 목적을 분명하게 서술한다.<sup>30)</sup> 이는 디그나가가 종교적 믿음을 정립한 이후에 철학적 사유의 논리를 전개하고 있음을 여실히 드러내고 있는 부분이다.

#### IV. 『기신론』의 귀경계(歸敬偈)와 원효의 주석

『기신론』의 저자와 저술된 지역과 원래 사용된 언어에 대해서는 여러 가지 다양한 견해가 존재한다.<sup>31)</sup> 『기신론』의 귀경계는 다섯자씩 12구절, 총 60글자로 구성되어 있다.<sup>32)</sup> 이 논서는 또한 운문인 귀경계에 대한 주석이 부여되어 있지 않기 때문에 계송 그 자체만으로는 다양한 해석의 여지를 보여준다.<sup>33)</sup> 계송을 본 논문의 논의 범주인 원효의 주석에 근거하여 번역하면 다음과 같이

- 
- 30) PSV I p. 1, 10–13: evaṃ guṇaṃ śāstāraṃ praṇamya pramāṇasiddhyai svaprakaraṇebhyo nyāyamukhādibhya iha samāhṛtya pramāṇasamuccayaḥ kariṣyate parapramāṇapratishedhāya svapramāṇaḡuṇodbhāvanāya ca, yasmāt pramāṇāyattā prameyapratipattir bahavaś cātra vipratipannāḥ. 그와 같은 덕을 갖춘 스승께 예경하고, 타당한 인식수단의 성취를 위해 스스로 이 장에서 *Nyāyamukha* 등으로부터 모아서 *Pramāṇasamuccaya*를 저술한다. 타인의 인식수단은 부정하고, 스스로의 인식 수단의 덕목을 분명하게 하기 위해서이다. 왜냐하면 바른 인식수단에 부속하는 것과 인식 대상에 관한 지각에 대해서는 다양함이 있기 때문이다.
- 31) 이에 대한 논의와 연구 성과에 대해서는 최연식(2005와 2006)와 석길암(2007) 참조.
- 32) 운문의 특성상 번역의 모호함은 뒤에 논의되고 있듯이 계송의 구분이 주석서마다 다르게 되는 이유이다. 해석의 다양성에 따른 도식화는 계환(2012) p. 122 참조.
- 33) 『기신론』의 귀경계에 관한 기존의 연구는 이직수(현성)(1988, 2000), 진지영(자성)(2016) 참조.

풀이될 수 있다.<sup>34)</sup>

[저는] 다함없는 시방[삼세]에서  
 최고의 뛰어난 행위(업)로 인해서 온전히 아시고  
 걸림 없는 형상으로 인해서 자재하시고  
 세상을 구제하는 대비(大悲)하신 분,  
 그리고 그(붓다) 신체로 특징지워진 것이고  
 법성(불성)과 진여의 바다와 같고,  
 무량한 공덕의 창고를 지니시고  
 여실하게 수행하시는 분들에게,  
 죽을 때까지 의지하겠습니다.  
 중생들로 하여금 의심을 제거하고 그릇된 집착을 버리고,  
 대승에 대해서 바른 믿음을 일으켜,  
 붓다의 종성이 끊어지지 않게 하고자 [논서를 저술합니다.]<sup>35)</sup>

원효는 위의 계승을 귀경술의(歸敬述意)라고 하여, 처음 8구절은 예경의 대상에 대한 논의를 하고 있으며, 후반부의 4구절은 논서 저술의 목적을 서술하고 있는 두 부분으로 구성되어 있다고 분석한다.<sup>36)</sup> 후반부에 대해서는 『기신론』 주석자들 사이에서 이견의 여지가 없을 정도로 해석상의 곤란함은 없다.

그러나 전반부의 8구절은 귀경이나 예경의 대상으로 명시한 삼보(三寶)를 지칭하고 구분함에 있어서 주석자들 마다 차이가 있다. 원효는 “歸命盡十方, 最勝業遍知, 色無礙自在, 救世大悲者” 까지를 불보(佛寶)에 대한 귀경으로 파악한다. 그리고 “及彼身體相, 法性眞如海”를 법보(法寶)로 풀이하고 “無量功德藏, 如實修行等”을 승

34) 원효의 『大乘起信論疏·別記』에서 귀경계에 대한 풀이하고 주석하는 것은 『大乘起信論疏』 부분에만 존재한다.

35) 『대승기신론』(大乘起信論, TD 32) p. 575b12-17. 命盡十方, 最勝業遍知, 色無礙自在, 救世大悲者, 及彼身體相, 法性眞如海, 無量功德藏, 如實修行等. 爲欲令衆生, 除疑捨耶執, 起大乘正信, 佛種不斷故.

36) 『韓佛全』 1. p. 735 a10-11: 初三偈中 卽有二意 前之二頌 正歸三寶 其後一偈 述造論意.

보(僧寶)로 해석한다.<sup>37)</sup> 이와 같은 8구에 대한 원효의 구분과 분석은 담연(曇延, 516-588)이나 혜원(慧遠, 523-592), 법장(法藏, 643-712)과는 다른 독특함을 드러낸다. 다만 본 논문의 주제 비교 범위인 불보에 대한 구분에 있어서 법장은 원효와 뜻을 같이한다.<sup>38)</sup>

원효는 귀명이란 근원으로 환원하는 것을 의미하며 중생의 마음이 근원을 등지고 흩어지기 때문에 목숨 다하여 일심의 근원으로 돌아가는 것이라고 설명한다.<sup>39)</sup> 귀명의 대상인 일심(一心)이 곧 삼보라고 한다.<sup>40)</sup> 그리고 이 삼보는 세 가지가 있으니, 불·법·승을 지칭한다고 분명하게 밝힌다.<sup>41)</sup> 그리고 불보에 대해서는 다음과 같이 전개될 논리 구조를 먼저 밝힌다.

불보(佛寶) 내에는 또한 세 가지의 뜻이 있는데, 먼저 마음의 덕을 칭송하고, 다음으로 색(色)의 덕을 칭송하고, 세 번째 구문은 사람을 비유하여 칭찬을 마친다.<sup>42)</sup>

37) 이와 같은 원효의 분석은 담연이나 혜원 법장과는 다른 독특함을 드러낸다. 담연은 『대승기신론의소』(大乘起信論義疏)에서 最勝業遍知, 色無礙自在, 救世大悲者, 及彼身體相, 法性眞如海까지를 불보로 無量功德藏을 법보로 如實修行等を 승보로 해석한다. 한편 혜원은 『대승기신론의소』(大乘起信論義疏)에서 最勝業遍知, 色無礙自在, 救世大悲者, 及彼身體相을 불보로 法性眞如海, 無量功德藏 승보로 해석하고, 如實修行等 승보로 해석한다. 그리고 법장은 『대승기신론의기』(大乘起信論義記)에서 最勝業遍知, 色無礙自在, 救世大悲者까지를 불보로 해석하고, 及彼身體相, 法性眞如海 無量功德藏을 법보로 如實修行等を 승보로 해석한다. 각각의 주석에 대한 분석은 Tao Jin(2008) p. 217 참조.

38) 이는 널리 알려져 있듯이 법장의 『대승기신론의기』(大乘起信論義記)가 원효의 영향을 받았음을 증명하는 것이다.

39) 『韓佛全』 1. p. 735 a23-b3. 참조.

40) 『韓佛全』 1. p. 735 b3-4: 所歸一心 卽是三寶故也.

41) 『韓佛全』 1. p. 735 b6: 文中有三 謂佛法僧.

42) 『韓佛全』 1. p. 735 b6-8: 寶之內亦有三意 先歎心德 次歎色德 第三句者舉人結歎.

이어서 마음의 덕은 용(用)과 체(體)로 구분하여 칭송한다. 삼세의 온 시방에서 가장 뛰어난 행위를 일컫는 것으로 업의 작용을 칭송한다.<sup>43)</sup> 이 행위의 작용은 곧 시방계와 삼세의 시기에 할 수 있는 모든 것을 다하여 중생을 교화하는 행위를 일컫기에 최상의 행위라고 한다.<sup>44)</sup> 그리고 완전한 지란 지의 체(體)를 칭송한 것으로, 행위의 작용이 시방에 두루 변재한 이유는 그 지의 체가 편재하지 않은 바가 없기 때문이다. 지의 체가 변재하기 때문에 변지라고 한다.<sup>45)</sup>

원효는 붓다의 마음을 체와 용으로 구분하여 체란 완전한 앎이며, 용은 최상의 행위라고 한다. 즉 완전한 앎, 전지(全知)를 원인으로 하여 결과로서의 최상의 행위가 가능하다. 이는 붓다가 곧 전지자이며, 전능자임을 의미한다. 일체지자이면서 일체의 전능자인 붓다의 최상의 행위는 곧 중생을 구제하는 것이며, 이는 붓다의 완전한 지가 과거, 현재, 미래의 삼세에 이르기까지 모든 곳에 미치기 때문에 가능하다. 곧 붓다의 지인 일체지가 원인이 되어 최상의 행위인 중생 교화가 가능한 전능자가 될 수 있다는 논리이다.

다음으로 원효는 계송의 ‘색무애’(色無礙)를 풀이한다. 형상에 장애가 없다는 것은 형상의 체(體)의 오묘함을 칭송한 것이고, 자재하다는 것은 형상의 작용이 수승함을 말한다. 처음에 형상의 체라고 하는 것은 여래의 육신이 만행(萬行)으로 이루어져 있으며, 불사의한 훈습으로 형성되어, 비록 신묘한 형상일지라도 장애되는 것이 없어, 갖가지 상호(相好)에 한계나 제약이 없으므로 형상이 장애가 없다고 한다.<sup>46)</sup> 비록 제약은 없을지라도 일정한 공간을 점

43) 『韓佛全』 1. p. 735 b8-9: 歎心德中 歎用及體 初言盡十方最勝業者 是歎業用.

44) 『韓佛全』 1. p. 735 b8-9: 謂現八相等化衆生業 盡十方界 遍三世際 隨諸可化作諸佛事 故言盡十方最勝業 참조

45) 『韓佛全』 1. p. 735 b15-17: 遍智者 是歎智體 所以業用周於十方者 由其智體無所不遍故也 智體周遍 故言遍智.

46) 『韓佛全』 1. p. 735 b21-c1: 色無礙者 歎色體妙 言自在者 歎色用勝 初言色體者 如來色身 萬行所成 及不思議熏習所成 雖有妙色 而無障礙

유하는 드러나는 의미가 있기 때문에, 형상은 있지만 제약이 없다고 한다.<sup>47)</sup> 형상에 제약이 없으므로 작용은 ‘자재’(自在)한다고 한다. 자재라고 이름하는 것은 그 형상의 작용을 찬탄한 것이다. 오근(五根)이 상호 작용하고, 십신(十身)이 서로 작용하는 것 등을 일컫는다. 그러므로 형상이 자재하다고 이른다.<sup>48)</sup>

원효의 붓다의 형상에 대한 이해는 형상이 제약이 없기 때문에 시·공간의 제약을 벗어났기 때문에 그의 행위인 작용은 자유로울 수밖에 없다. 신체상의 자유로움이 원인이 되어 결과인 행위가 자유롭게 되어 붓다가 일체의 전능자가 될 수 있음을 밝힌다. 붓다는 일체지자이며, 일체 전능자로서의 자신의 신체적 형상을 온전히 주재할 수 있다는 의미이다.

마지막으로 원효는 ‘세상을 구제하는 대비(大悲) 하신 분’이라는 설명을 위해서 사람을 예를 들어 붓다의 대비를 칭송한다. 비유하자면 붓다는 장자와 같이 중생을 자식으로 삼아서 삼계의 화택(火宅)에 들어가서 모든 불타는 중생의 고통을 구제하는 분이기 때문에 구세자라고 이른다. 세상을 구원하는 공덕이 곧 대비이고, 자타를 여윈 것이 자비이고, 무연(無緣)의 자비이며, 모든 자비 중에서 가장 수승하기에 대비하고 한다. 붓다의 단계에서 만 가지 공덕 중에서 여래는 오직 대비를 사용하여 그 힘을 삼기 때문에, 그것만 치우쳐서 예로 들고, 그것으로써 붓다가(깨달은 자) 사람으로 나타는 것이다. 이는 곧 모든 붓다는 특히 대비를 힘으로 삼기 때문에 사람을 예시로 들어 표시하기 위해서 대비하신 분이라고 표기한 것임을 알아야 한다.<sup>49)</sup>

一相一好 無際無限 故言澹色無礙.

47) 『韓佛全』 1. p. 735 b21-c1: 雖無質礙 而有方所示現之義 故得名色而無礙也.

48) 『韓佛全』 1. p. 735 c5-7: 言自在者 歎其色用 謂五根互用 十身相作等 故言色自在. 원효는 오근의 작용을 『열반경』(涅槃經)에서 여덟 가지 자재로움과 같고, 십신의 자재함은 『화엄경』(華嚴經) 「십지품」(十地品)에서 설명하는 것과 동일하다고 풀이한다.

49) 『韓佛全』 1. p. 735 c9-15: 救世大悲者者 是第三句舉人結數 佛猶大長者 以衆生爲子 入三界火宅 救諸梵燒苦 故言救世 救世之德 正是大悲 離自他悲

원효의 해석에 따르면 세상의 중생을 구제하는 붓다는 대비(大悲)으로 인하여 가능하다. 이러한 대비의 특징은 자신과 타인의 구분을 떠난 자비이며, 아무런 원인 없이도 가능한 무연의 자비이고, 자비 가운데에서 가장 탁월한 것으로 세 가지 특징을 풀이하고 있다. 즉 붓다의 자비를 원인으로 하여 세상을 구제하는 결과가 가능하다.

원효는 붓다의 위대함을 칭송하기 위해서 논리적 체계를 세 가지로 구분한다. 첫째 붓다의 마음이며, 둘째가 붓다의 형상인 신체, 그리고 인간을 비유로 들어 붓다의 위대함을 칭송한다. 이러한 세 가지 특징의 논리적 구조는 모두 원인과 결과로 해석할 수 있다. 즉 마음의 덕은 붓다의 일체지를 원인으로 하여 최상의 행위라는 결과를 도출한다. 붓다의 신체는 제약이 없기 때문에 전능한 자유로운 자가 될 수 있다. 그리고 세 가지 특징으로 요약될 수 있는 대비로 인하여 세상을 구제하는 구세자가 될 수 있다. 원효 주석에서 더 이상의 설명은 없지만, 앞의 두 가지 즉 심덕과 색덕은 모두 구세대비(구세대비의 범주) 아래에 위치 지을 수 있을 것이다. 곧 전지자로서의 행위와 전능자로서의 자재로움은 대비한 붓다가 세상을 구원하기 위한 필수 선결 조건이라고 할 수 있다.<sup>50)</sup>

---

無緣之悲 諸悲中勝 故言大悲 佛地所有萬德之中 如來唯用大悲爲力 故遍舉之以顯佛人 是知諸佛偏以大悲爲力 故將表人名大悲者。

- 50) 물론 이와 같은 도식화는 이후에 전개되는 원효의 범보와 승보에 대한 해석과 이해를 기초로 하여 삼신불(三身佛)에 대한 이해와 해석 가능성을 분석한 이후에 다시 재정립 될 가능성은 충분하다. 이는 추가적인 연구 과제로 남겨둔다.

## V. 결론

디그나가의 『집량론』의 저술 목적은 궁극적으로 올바른 인식 수단의 정립을 위해서이다. 그의 철학 체계에 따르면 잘못된 집착이나 무지 등은 올바른 인식 수단의 정립을 통해서만 가능하다. 인식 수단에 대한 바른 정립이 없이는 어떤 수행의 실천도 무의미하며, 불교가 궁극적으로 지향하는 해탈과는 거리가 멀다. 『기신론』의 귀경계에서 드러난 논서의 저술 목적은 의심과 집착을 제거하고 올바른 믿음을 성립시키고 궁극적으로 붓다의 종성을 이어 해탈에 이르고자 함이다. 두 논서 모두 저술의 목적은 중생으로 하여금 대승불교가 지향하는 궁극적 지향점에 이를 수 있도록 그 과정에서의 타당한 논리 구조를 제공하는 것으로 동일하다고 할 수 있다. 즉 논서의 철학적 논쟁과 사유의 전개는 결국 종교적 믿음의 최종 지향점을 추구할 수 있는 가교로서의 역할을 하고 있다고 할 수 있다.

철학적 논쟁을 전개하기 위해서 그에 선행하는 조건으로 종교적 스승에 대한 권의를 증명하는 것이 우선한다. 종교적 실천 수행이란 측면에서 보면 종교적 스승으로부터 기대할 수 있는 것은 해탈의 경지에 이르는 정확한 지식이다. 다른 학파의 전통에서 다양하게 많은 학설들이 여러 스승들에 의해서 가르쳐졌다고 할지라도 디그나가나나 다르마키르티에게는 오직 불교의 근본교설인 ‘사성제’, ‘무아’ 등의 철학적 교리만이 진리로 믿을 수 있으므로, 붓다의 가르침만이 신뢰할 수 있는 것이다. 그러므로 붓다는 *pramāṇa*이고 예경의 대상이다. 『기신론』과 원효의 주석에 따르면 이러한 붓다는 전지·전능한 구세자로 역시 예경의 대상이다.

두 논서에서 예경의 대상으로 성스럽게 지칭되는 붓다의 공통점은 대승불교의 근간이라고 할 수 있는 대비(大悲)이다. 각각의

논서에서 다양한 논리로 지칭되고 있고 특징 지워지고 있는 붓다의 명호는 결국 중생 구제라는 최종의 목적을 향하고 있으며, 이를 가능하게 하는 바탕은 붓다의 자비로움이다.

디그나가는 귀경계에서 예경의 대상을 붓다에 한정하며, PS를 주석한 다르마키르티의 기본 입장도 다르지 않다.<sup>51)</sup> 이에 반하여 『기신론』의 귀경의 대상은 불법승 삼보로 그 의미가 확대되고, 이것은 네 종류의 주석서들 각각의 분류상의 차이는 있으나 모두 동일하게 적용된다. 디그나가는 귀경계에서 기존의 붓다에 대한 예경이라는 종교적 전통을 충실히 계승하면서 동시에 인식·논리학의 철학적 논의 범주에서 붓다를 정의하는 혁신적인 면모를 보여준다. 다르마키르티는 디그나가의 주장과 논리에 충실하면서 불교학에서 전통적으로 근본 교리나 사상이라고 강조되었던 여러 측면들의 중요성을 유지한다. 그러나 한편으로는 자신의 주장을 재정비하고 체계화하는 과정에서 때로는 디그나가는 주장하지도 않았고, 심지어 결코 동의하지도 않을 것 같은 대단히 혁신적인 결론을 도출한다. 다르마키르티는 기존의 한계를 극복하고, 논리적이고 체계적으로 설명하기 위해서 용어 해석의 확대와 적용 범위 확장을 보여준다.

원효는 『기신론』의 귀경계를 풀이하고 주석하는 과정에서 계승의 후반부는 기존의 주석서와 동일하게 해석하고 풀이함으로써 전통의 계승이라는 측면을 잘 보여준다. 그러나 계승의 전반부는 기존의 주석서들과는 다르게 삼보를 구분하여 분류함으로써 『기신론』 전체를 새롭게 읽고 해석할 수 있는 토대를 제공한다고 할 수 있다. 원효의 이러한 혁신적인 사유는 범장이 새로운 철학적 논의를 전개하는데 영향을 끼친 것은 잘 알려진 사실이다.

51) 그러나 다르마키르티의 경우에는 *pramāṇa*를 해석하면서, 붓다가 *pramāṇa*가 되신 것으로 용어사용의 의미를 확대하고 이를 다시 인식, 믿을만한 사람, 믿을만한 사람의 말로 분류함으로써 경우에 따라서는 삼보로 확대 해석 할 수 있는 여지는 남겨두었다. 그러나 이후의 다른 주석의 논사들처럼 직접적으로 삼보를 지칭하지는 않는다.

따라서 불교 사상가로서 디그나가나 원효 모두 논서를 저술함에 있어서 두 가지 목표를 지향한다고 할 수 있다. 하나는 그들의 주장이 철학적으로 논리적임을 증명하는 것이고, 또 하나는 최종적으로 자신의 주장이 주석하고자 하는 근본 논서들의 결론과 결코 충돌하지 않음을 논증하고자 한다. 이는 결국 종교적 믿음과 철학적 사유의 구조가 전통의 계승이라는 연속적인 측면과 혁신이라는 새로운 요소를 동시에 내포하고 있다. 디그나가와 원효의 귀경계는 시·공간적인 차이에도 불구하고, 또한 개별적 구체적인 교학의 사상적 계승이라는 측면을 배제하더라도, 종교적 근본 믿음을 위한 토대 구축과 그에 근간한 철학적 논리의 사유 구조를 전개함에서 공통적인 연속성을 보여주고 있다고 할 수 있다.

## 참고 문헌

- 『韓佛全』 1: 韓國佛教全書 『大乘起信論疏·別記』  
TD: 大正新脩大藏經  
PS: Dignāga's *Pramāṇasamucaya*.  
PSV: Dignāga's *Pramāṇasamucayasvavṛtti*. Ernst Steinkellner(ed.), *Dignāga's Pramāṇasamucaya*, Chapter1: Dedicated to Masaki Hattori on the occasion of his 80th birthday.  
(www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga\_PS\_1.pdf) 20016년 3월 26일 검색.  
PV: *The Pramāṇvāttikam of Ācārya Dharmakīrti* (ed.), Ram Chandra Pandeya. Delhi: Motilal Banarsidas, 1989)  
PVBh: *Pramāṇavarttikabhāṣyam of Prajñakaragupta*. R. Sāṅkṛityāyana (ed.), Patna, 1953.
- 戶琦宏正(1978). 『佛敎認識論の研究』. 東京: 大同出版社.  
冢本啓祥, 松長有慶, 譏田熙文 編著(1990). 『梵語佛典の研究, III 論書篇』. 東京: 春秋社.  
桂紹隆(2014). 『불교 인식론과 논리학』, 권서용 역. 서울: 운주사.  
김상현(1988). 「元曉, 진나보살후신설의 검토」, 『신라문화』 5집.  
경주: 동국대신라문화연구소. pp. 83-101.  
김성철(2003). 『원효의 판비량론 기초 연구』. 서울: 지식산업사.  
계환(2013). 『대승기신론의 세계』. 서울: 운주사.  
석길암(2007). 「근현대 한국의 대승기신론소·별기 연구사」,  
『불교학리뷰』 2집. 논산: 금강대학교 불교문화연구소. pp. 9-39.  
박태원(1994). 『大乘起信論思想研究』. 서울: 민족사.  
신현숙(1988). 「원효-진나보살후신설(陳那菩薩後身說) 재검토」,  
『한국불교학』 13집. 서울: 한국불교학회, pp. 33~62.  
이직수(현성)

- 2000 『大乘起信論의 研究: 衆生卽佛觀을 中心으로』. 서울: 동국대학교.
- 1998 「원효의 三寶觀」, 『대학원연구논집』 28집. 서울: 동국대학교. pp. 9-40.
- 이종철(2003). 「중론송 귀경계의 번역과 해석」, 『불교학연구』 7호. 서울: 불교학연구회. pp. 47-72.
- 은정희(1991). 『원효의 대승기신론소·별기』. 서울: 일지사.
- 최연식(2006). 「근대아시아 여러 나라에 있어서 대승기신론 연구의 동향」, 『불교학리뷰』 1권 1호. pp. 161-180.
- Dunne, John.(2004). *Foundations of Dharmakīrti philosophy*. Boston: Wisdom Publications.
- Franco, Eli.(1997). *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.
- Hattori, Masaaki.(1968). *Dignāga, On Perception*. Cambridge: Harvard University Press.
- Katsura, Shoryu.(1984). “Dharmakīrti’s Theory of Truth”, *Journal of Indian Philosophy* Vol. 12. pp. 215-235.
- Kataoka, Kei.(2003). “The Definition of Pramāṇa as a Source of New Information”, *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 31. pp. 89-103.
- Krasser, H.(2001). “On Dharmakīrti’s Understanding of pramāṇabhūta and His Definition of pramāṇa,” *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies*, Vol. 45. pp. 173 - 199.
- Jin, Tao.(2008). *Through the Lens of Interpreters: the Awakening of Faith in Mahāyāna in its Classical Re-presentations*. Urbana: University of Illinois at Urbana-Champaign Ph.D. Dissertation.
- McCrea, L & Patil, P.(2010). *Buddhist Philosophy of Language in India*. New York: Columbia University Press.

- Moriyama, Shinya.(2014). *Omniscience and Religious Authority: A Study on Prajñākaragupta's Pramāṇavārttikālaṅkāra II 8-10 and 29-33*. Berlin: LIT-Verlag
- Ono, Motoi.(2014). "On pramāṇabhūta: The Change of its Meaning from Dignāga to Prajñākaragupta", Firth International Dharmakīrti Conference Proceeding.
- Nagatomi, Masatoshi.(1959). "The Framework of the Pramāṇavārttika, Book I", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 79. No. 4. pp. 263-266.
- Ruegg, D. Seyfort.(1994). "Pramāṇabhūta, \*Pramāṇa(bhūta)-puruṣa, Pratyakṣadharman, and Sākṣātkṛtsdharman as epithets of the Ṛṣi, Ācārya and Tathāgata in Grammatical, Epistemological and Madhyamaka Texts", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 57. No.2. pp. 303-320.

Abstract

The Maṅgalaśloka of the *Pramāṇasamuccaya* and  
the *Dasheng Qixin Lun*

Sung, Chungwhan  
Dongguk University

The purpose of this paper is to explore the connotation and implication of the Maṅgalaśloka in Buddhist texts. Generally, Maṅgala Verses are found at the beginning verse of a treatise which expresses the salutation to the Buddha and bodhisattvas etc. and articulates the purpose to write the treatise.

Dignāga(ca. 480-540) in the *Pramāṇasamuccaya* (Compendium of the Sources of Knowledge) praises in honor of the worshipful of the Buddha who has the five epithets, namely, authority/means of knowledge, seeking the benefit of all living beings, a teacher, being one who has 'gone well' and a protector. In addition, he states the purpose composing of the treatise is to establish the means of valid cognition. Because of compassion the Buddha states salvation and, because of knowledge he declares truth, and because he applies himself to tell that with its means he is a means of knowledge. The great compassion is the proof for the Buddha's being authority or a means of knowledge.

Wonhyo(ca. 617~686) in the *Daesung Gisillon Byeolgi* (大乘起信論別記), the commentary of the *Dasheng Qixin Lun* (Awakening of Faith in the Mahāyāna), homages the Three Treasures, the Buddha, the Dharma, and the Sangha and explains the object of the treatise's composition. According

to the commentary, he praises the Buddha for the excellence of three kinds: the excellence of the Buddha's mind, the excellence of the Buddha's form, and the praises of the virtue by using metaphor of person. In sum up the Buddha is omniscient because of the essence of wisdom, and omnipotent because of unimpeded. Finally he is saves the world because of his great compassion.

Based on two philosophers' logical system, the merit of saving all beings in the world for the Buddha consists in precisely the great compassion which is included self and others and unconditional compassion. Usually we might assume that Buddhist treatises like PS and DQL which deals with doctrinal problems are irrelevant for the study of religious belief. Philosophical treatises, however, have religious backgrounds and important religious implications. Therefore, the treasures of Buddhist philosophers provides a model for religious reason and philosophical analysis that philosophical analysis is necessary for determining and progressing on the religious practice.

**Keywords** : Dignāga, Wonhyo, Pramāṇasamuccaya,  
Daesung Gisillon Byeolgi, Maṅgalaśloka.

투고 일자 : 2016년 3월 31일

심사 기간 : 2016년 4월 11일 ~ 4월 28일

계재 확정일 : 2016년 4월 29일