

원효의 외도(tirthaka) 비판에 관한 고찰
— 『기신론소기』 중 眞如自性 관련 四句 분석을 중심으로 —
박기열*

I 서론. II 여실공의 검증 도구로서의 四句. III 외도 견해와 사구
배당의 타당성 검증. IV 사구의 외도에 대한 귀류논증 검증. V 결론.

요약문 [주요어: 원효, 기신론소, 대승광백론석론, 수론, 승론, 무참,
사명]

원효는 『기신론소기』에서 호법의 『대승광백론석론』을 인용하여 진여자성을 설명한다. 구체적으로 ①유, 무, 유와 무, 비유와 비무, ②같음(一), 다름(異), 같음과 다름, 같지 않음과 다르지 않음이라는 두 종류의 사구를 귀류논증으로 변용하여, 상키야 학파, 바이세시카 학파, 자이나교, 아지비카의 견해를 검증한다. 궁극적으로 이들의 견해가 모두 잘못되었다고 논파한다. 한편 원효는 유, 무 등의 사구와 같음, 다름 등의 사구와의 관계에 대해서는 직접 설명하지 않지만, 필자는 두 사구의 연관성을 분석하고 고찰한다. 나아가 필자는 다음 세 가지 점을 본고의 가치로 둔다.

첫째, 언급된 사구가 진여자성을 검증하는 수단으로서 올바른 것인지를 검증한다.

둘째, 각 사구가 각 학파의 견해로 단정하는 불교 입장을 세친의 논서들을 중심으로 단편적이거나 입증한다.

셋째, 귀류논증을 통해서 진여자성으로서의 여실공의 의미를 명확히 한다.

결론에서는 여실공은 능취와 소취가 없는 상태이고, 이를 正觀(=觀智)이라고 한다는 점에서 필자는 초·중기 유식학의 원성실성과 후기 유식학의 자증과 동등한 개념으로 본다.

* 금강대학교 불교문화연구소 학술연구교수, hearstone@gmail.com

I. 서론

본고는 『대승기신론』(眞諦譯)(이하 『기신론』)에서의 ‘如實空’에 관한 서술 중에 등장하는 ‘四句’에 관한 원효의 해설을 고찰하는 것을 목적으로 한다. 원효는 이 사구를 중관 논사인 聖天(=聖提婆, Āryadeva)의 『광백론』의 인용임을 적시하고, 자신의 해설은 유식 논사인 호법(Dharmapāla)의 『대승광백론석론』을 거의 재인용하는 형식을 취하고 있다. 우선 논의의 전체적 맥락을 이해하기 위해서 본고의 중심 내용이 시작하기 전의 『기신론』의 「해석문」의 심진여문에 관한 내용을 요약하면 다음과 같다.

심진여문이란 일법계, 대총상¹⁾, 법문체이다. ①心性は 불생불멸이고, ②一切法은 단지 妄念에 의한 差別일뿐이다. ③心念을 떠나는 즉시 일체 경계의 相은 없다. 그러므로 일체법은 본래부터 言說의 상을, 名字의 상을, 心緣의 상을 떠난 것이고, 궁극적으로 平等하여 변화가 없고, 파괴할 수 없는 단지 一心이다. 이것을 眞如라고 이름한다.

언어표현의 본질은 망념에 의해서 일어난 것이기에 실재하지 않는다. 따라서 진여라는 언어표현도 실재하는 어떤 것이 아니다. 이것은 궁극적으로 ④언어표현에 의해서 언어표현을 부정하는 것(因言遣言)이다. 그러나 ⑤진여의 體를 부정하는 것은 아니다. 왜냐하면 일체법은 모두 하나하나가 진실하기 때문이다. 또한 일체법은 입증할 수가 없다. 왜냐하면 일체법은 모두 동등하기 때문이다. 따라서 일체법은 언어로 표현할 수 없고, 생각도 할 수 없기에

1) cf. 『起信論疏記』(X 45) p. 208a1-2: 然於總相有四品中. 說三無性所顯眞如. 故言大總相.

⑥이름하여 진여라고 한다.

이에 대해 원효는 『기신론소』에서 이상의 내용을 진여의 체²⁾와 진여의 명칭으로 나누어서 설명한다. ①, ②, ③은 진여의 체에 관한 설명으로, ①은 진여의 진실성(=원성실성)을 드러내고, ②는 분별성(=변계소집성)으로서의 진여의 특징을 밝히고³⁾, ③은 언어표현을 떠난 진여의 의타기성을 드러낸다고 한다.⁴⁾ 한편 진여의 명칭에 관해서는 ④는 진여라는 명칭을 세운 것이고, ⑤는 그것을 설명한 것이고, ⑥은 명칭에 의해서 진여를 드러내는 것(直顯眞如)이라고 말한다.

이어서 『기신론』은 어떻게 하면 진여를 얻을 수 있는가? 에 대한 답변으로서 비록 일체법이 언어표현에 의해서 일어나는 것일지라도, 언어표현의 주체(能說)와 객체(可說, 所說), 또한 생각하는 주체(能念)와 객체(可念, 所念)가 존재하지 않는다는 것을 안다면⁵⁾ 진여를 얻을 것이라고 말한다.

이에 대해 원효는 언어표현의 주체와 객체를 떠난 것은 惡取空見을 떠난 것이라고 설명한다. 이것은 공의 有에 대한 집착을 버린 것(離執著有見)이기에 중도관이라고 한다. 또한 생각의 주체와 객체를 떠난 것은 다름 아닌 正觀 즉 觀智에 들어가는 것이라고

2) cf. 『起信論疏記』(X 45) p. 208a3-5: 如一法界舉體作生滅門。如是舉體為眞如門。為顯是義。故言體也.; ‘진여의 체’란 진여 그 자체 또는 그것의 본성을 가진 것이라는 의미가 아니라, 생멸문과 진여문, 두 가지 문 모두의 체라는 의미이다.

3) cf. 『起信論疏記』(X 45) p. 208a10-11: 初言一切諸法唯依妄念而有差別者。是舉徧計所執之相。

4) cf. 『起信論疏記』(X 45) p. 208a6-8: 初中有三。一者當眞實性以顯眞如。二者對分別性而明眞如絕相。三者就依他性以顯眞如離言。

5) cf. 『大乘起信論』(實叉難陀역)(TD 32) p. 584c18: 진제역은 ‘可說’과 ‘可念’이고, 실차난타역은 ‘所說’과 ‘所念’이다.; 필자는 실차난타의 한역을 근거로 해석한다.; cf. 은정희(2017)(역) p. 109, p. 109 각주 29에 소개된 선행연구 중에서 ‘可說’과 ‘可念’에서의 ‘可’를 단지 ‘가능’으로만 번역한 경우는 그 의미가 모호하다. 따라서 여기서의 可說(언어표현이 가능한 것)과 可念(생각할 가능한 것)이란 인식작용에 있어 대상적 측면을 의미하는 것으로 해석해야 한다.

한다.

이상의 『기신론』의 심진여문에서 대총상으로서의 진여에 대한 『기신론소』의 해설은 유식의 삼성설과 『중론』의 중도관에 기반하고 있음을 알 수 있다. 즉 원효는 진여의 체에 관해서는 삼성설을 기반으로 설명하고, 진여의 명칭에 관해서는 진여의 설명을 위한 施設임을 암시한다. 나아가 진여의 성취에 관해서는 시설에 집착하지 않는 중도관을 설한다. 이와 같은 원효의 해설은 그가 유식의 삼성 내지 삼무자성과 『중론』의 중도가 본질적으로 상충하지 않는다고 이해하고 있음을 간접적으로 증명하는 것이라고 할 것이다.

이어지는 내용은 본고의 주제가 시작하는 부분이다. 『기신론』은 “復次此眞如者。依言說分別。有二種義。… 一者如實空 … 二者如實不空 … ”이라고 하여, 진여를 언설에 의해서 분별하는 경우 여실공과 여실불공이라는 두 가지 의미가 있다고 말한다. 즉 여기서의 진여의 두 가지 의미는 ‘언어표현을 할 경우’라는 대전제가 들어간다는 점에 주목하여야 한다. 본래 진여의 체는 언어표현이 불가능한 것을 특징(=相)으로 한다. 그럼에도 불구하고 그것은 언어표현에 의해서 설명되어야만 하는 딜레마가 있다. 따라서 여실공과 여실불공은 진여 그 자체라고 할 수 없다. 즉 이 두 가지는 예를 들면 지금 보이지 않는 어떤 것(A)을 지금 보이는 다른 것(B)을 통해서 추론하는 것과 같다. 이 경우는 A는 언어표현 불가능한 진여의 체이고, B는 언어표현된 진여의 상이 된다. 따라서 여실공과 여실불공이 진여 그 자체가 아니라, 진여의 상이라는 점에 주의해야 한다.

이어지는 원효의 해설 중에 인용되는 호법의 사구에 있어 ①有相見과 一相見을 數論外道(=상키야 학파)의 견해, ②無相見과 異相見을 勝論外道(=바이세시카 학파)의 견해, ③有無相見과 一異相見을 無慚外道(=자이나교)의 견해, 그리고 ④非有非無相見과 非一非

異相見을 邪命外道(=아지비카)의 견해로 본다

본고는 有相見 등과 一相見 등의 두 종류의 사구들에 관한 분석과 더불어 다음 세 가지 점을 검증하고자 한다.

첫째, 진여의 자상으로서의 여실공을 검증하는 데 있어 사구는 타당한 검증수단이라고 할 수 있는가?

둘째, 언급된 네 학파의 견해에 대한 사구의 배분은 『대승광백론』의 견해이지만, 세친의 『구사론』 등에 유사한 견해가 있는가?

셋째, 원효가 『대승광백론석론』의 사구, 즉 키류논증의 인용에 의해서 드러내고자 한 여실공의 의미는 무엇인가?

II. 여실공의 검증 도구로서의 四句

『기신론』은 진여를 언어표현 할 경우, 그 상을 우선 여실공이라고 하는데 그렇게 부르는 이유는 “능히 궁극의 진실(=實)을 드러내기 때문에(以能究竟顯實故)”라고 한다. 또한 공이라고 하는 까닭은 ①본래 일체의 염법과 상이하지 않기 때문이고 ②일체법의 차별상을 떠난 것이기 때문이다. 또한 ③허망심념이 없기 때문이라고 한다.⁶⁾

이에 대해서 원효는 ①은 능소의 분별이 불상응이라는 의미, ②는 소취상을 떠난 것이라는 의미, ③은 능취견을 떠난 것이라는 의미이고, 여기서의 공은 ‘떠나다(離)’라는 의미라고 해석한다.⁷⁾

6) 『大乘起信論』(TD 32) p. 576a27-b5; 『起信論疏記』(X 45) p. 208c4-9: 所言空者. 從本已來一切染法不相應故. 謂離一切法差別之相. 以無虛妄心念故.

7) 『起信論疏記』(X 45) p. 208c10-13: 先明空中. 即有三句. 略明. 廣釋. 第三總結.

따라서 ‘공’은 능취와 소취가 있는 상태를 부정하는 말이고, ‘여실’은 능취와 소취가 없는 상태를 긍정하는 말이라고 할 수 있다. 즉 필자는 원효의 해설에 근거하여 ‘여실공’이란 어떤 것(=일체 [염]법)의 본 모습(=진여)을 언어표현할 때 긍정적 표현(=여실)과 부정적 표현(=공)을 동시에 나타내는 복합어라고 본다.

한편 공이라는 어휘는 일차적으로 ‘떠난 상태’, ‘빈 상태’라는 의미이다. 즉 공은 어떤 것이 존재하지 않는 상태인 비존재를 말한다. 따라서 진여의 특징으로서의 여실공이란 진여라는 존재를 공이라는 비존재를 의미하는 언어로서 설명한다는 함의성을 담고 있다. 다시 말하자면 여실공이 진여의 특징(=相)이라고 하는 것은 언어표현 할 수 없는 진여가 언어표현될 때⁸⁾, 그것은 공이고, 이 공은 다름 아닌 어떤 것의 비존재를 특징으로 드러난다는 의미이다. 이것은 다음과 같은 형식으로 정리된다.

진여: ‘여실공(=진여의 자상) → ‘공(=離) → ‘非x(=x의 비존재)’

거꾸로 말하면 ‘非x’라는 언어표현을 특징으로 하는 진여의 자상인 여실공을 통해서 진여는 그 참모습(=實)을 드러낸다. 따라서 ‘非x’와 ‘여실공’은 언어표현이 불가능한 진여를 나타내는 이음동의 언어표현에 불과하다.

이상의 ‘非x’에 관한 필자의 설명을 통해서 『기신론』의 ‘여실공’에 관한 서술 중에 다음의 四句가 등장하는 맥락을 논리적으로 이해할 수 있을 것이다.

眞如의 自性은 ‘유상이 아니고(非有相)’, ‘무상이 아니고(非無相)’, ‘비

初中言一切染法不相應者。能所分別不相應故。離一切法差別相者。離所取相故。以無虛妄心念故者。離能取見故。即以離義而釋空也。

8) cf. 高崎直道(2009) pp. 49-54: 진여의 2가지 측면, 離言眞如와 依言眞如.

유상이 아니고(非非有相), 비무상이 아니고(非非無相), ‘유와 무를 겸비한 상이 아님(非有無俱相)’을 마땅히 알아야 한다. ‘일상이 아니고(非一相)’, ‘이상이 아니고(非異相)’, ‘비일상이 아니고(非非一相), 비이상이 아니고(非非異相)’, ‘一과 異를 겸비한 상도 아니다(非一異俱相).’ [여기]까지가 總說이다.⁹⁾

원효는 “진여의 자성(眞如自性)”에 관해 특별한 해석을 하지 않지만, ‘자성’은 일체염법(=유위법)에 속하는 어떤 존재가 가진 고유한 특징(=相)이다. 즉 어떤 존재의 자성은 그것 이외의 존재들과는 차별되는 그것만의 성질(=性)을 말한다. 나아가 어떤 자성이 감각기관에 의해서 파악되면 그 자성을 가진 존재도 알 수 있다. 그러나 진여란 다른 것과의 차별이 있는 유위법에 속하는 것이 아니기에 본래부터 어떤 자성을 가진 것이 아니다. 따라서 ‘진여의 자성’에서 ‘진여’란 언어표현 불가능한 진여 그 자체가 아니라, 언어로 표현된 진여로서 이해해야만 한다. 즉 ‘진여의 자성’이란 만일 진여를 언어로 표현할 경우, 그것의 자성은 어떤 것이 될 것이라는 의미로 해석해야 한다.

한편 우리는 알려지지 않는 어떤 궁극적인 존재에 대해서 추론을 할 경우, 논리적 오류를 피하기 위해서는 가능한 경우의 수를 모두 가정해야 한다. 즉 어떤 x에 대해서 긍정(x), 부정(~x), 긍정과 부정에 대한 긍정(x and ~x), 부정과 부정에 대한 부정(~x or ~x)과 같은 4가지의 경우의 수는 불교철학에서 어떤 전칭명제를 분석할 때 사용하는 전형적인 논술형식인 四句(catuṣkoti)이다.

앞의 인용(=각주 9 상당 본문)은 이와 같은 四句를 부정형식(=非 x 또는 非~x)으로 표현했다는 의미에서 부정사구(否定四句)이다. 또한 x에 해당하는 것은 ‘있음(=有)과 없음(=無) 등’과 ‘같음(=一)과

9) 『起信論疏記』(X 45) p. 208c5-7: 當知眞如自性. 非有相. 非無相. 非非有相, 非非無相. 非有無俱相. 非一相. 非異相. 非非一相, 非非異相. 非一異俱相. 乃至總說.

다름(異) 등'이라는 두 종류의 부정사구(=非x)가 서술되고 있음을 알 수 있다.

한편 『기신론』에 인용된 『광백론』 본송이 有, 無 등과 一, 異 등만을 언급한 것에 관해서 원효는 비록 다양한 사구¹⁰⁾가 있지만, 有, 無 등과 一, 異 등, 두 종류의 사구에 의해서 모든 망집은 포섭되고, 眞空을 드러낸다고 말한다.¹¹⁾

이와 같은 원효의 有, 無 등과 一, 異 등에 대한 해설은 호법의 『대승광백론석론』의 서술과 일치한다.

『광백론』¹²⁾에서 말하는 것과 같다. [즉]

“또한 세간이 주장하는 제법은 모두 진실이 아닌 것임을 드러내기 위하여, 또는 외도가 주장하는 바(=제법)도 [진실과] 같지 않음을 [드러내기 위하여 다음과 같은] 계송이 설해졌다.¹³⁾

‘有, 非有, [유와 무가] 함께 하는 것(=俱), [유와 무가] 함께 하는 것이 아닌 것(=非俱), [또한] 一, 非一, [一과 非一이] 함께 하는 것(=雙), [一과 非一이] 모두 없는 것(=泯)을 차례로 배속시켜야 한다. [이상의 것들은] 智者들에게는 참이 아니다.”¹⁴⁾

해석하자면, 일체 세간의 색 등의 句義는 언설로서 나타내고 心慧로서 안다. 情執과 같지 않기에 대략 有, 非有, 俱許, 俱非의 4종류가 있다. 차례대로 4가지의 邪執에 배속시키면, 一, 非一, 雙許, 雙非가 된다.¹⁵⁾

10) 대표적 부정사구들로서는 『중론』의 不生·不滅, 不常·不斷, 不一·不異, 不來·不出(去)의 팔불이 있다.

11) 『起信論疏記』(X 45) p. 208c14-15: 四句雖多. 其要有二. 謂有無等及一異等. 以此二四句攝諸妄執. 故對此二以顯眞空.

12) 이하의 내용은 『廣百論本』의 계송(각주 12의 BYCŚT 20ab 참조)이 포함된 『大乘廣百論釋論』의 내용이다.

13) 『大乘廣百論釋論』(TD 30) 「破邊執品」, p. 234c8-9; 『起信論疏記』(X 45) p. 208c16-17: 復次為顯世間所執諸法皆非眞實. 及顯外道所執不同. 故說頌曰.

14) 『大乘廣百論釋論』(TD 30), 「破邊執品」, p. 234c10-11; 『廣百論本』(TD 30) p. 185c2-3; 『起信論疏記』(X 45), p. 208c17-18: 有非有俱非. 一非一雙泯. 隨次應配屬. 智者達非眞.

15) 『大乘廣百論釋論』(TD 30) 「破邊執品」, p. 234c12-14; 『起信論疏記』(X 45) p.

이상의 원효가 인용한 『대승광백론석론』의 요지는 다음과 같다. 유와 비유(=무) 등의 사구는 세간의 주장(=情執)이 진실이 아님을 드러내기 위한 것이고, 一과 非(=異) 등의 사구는 외도의 주장(=邪執)이 그릇됨을 나타내기 위함이다. 그러나 이 두 종류의 사구는 智者에게는 진실한 것이 아니다. 따라서 이들 사구는 지혜가 없는 자들, 즉 세간법의 유, 무 등을 주장하는 자들과 세간법의 一, 異 등을 주장하는 외도들에게 그들의 견해가 잘못된 것임을 알게 하기 위한 施說에 불과하다.¹⁶⁾

이상과 같이 유, 무 등의 사구를 情執에, 그리고 一, 異 등의 사구를 邪執에 적용시킨 다음, 유, 무 등의 사구를 차례대로 一, 異 등의 사구에 배속시킨다. 즉 유와 一, 무와 異, 유무의俱와 一異의 雙, 유무의 非와 一異의 泯을 각각 한 별로 취급한다. 그러나 원효와 호법은 그 이유에 대해서는 아무런 언급이 없다. 따라서 예를 들어 有와 一이 어떻게 동일한 견해로서 한 별로 취급될 수 있는지 명확하지 않다.

이에 대해서 필자는 다음과 같이 추론한다. 우선 문맥상, 유, 무 등과 一, 異 등의 두 종류의 사구 모두 ‘진여의 자성’¹⁷⁾이라는 주

208c18-20: 論:釋曰。一切世間色等句義。言說所表。心慧所知。情執不同。略有四種。謂有。非有。俱許。俱非。隨次如應配四邪執。謂一。非一。雙許。雙非。

16) cf. BYCST p. 145: yod dan med dan yod med dan// grñ ga min źes kyañ bstan te//20ab. thams cad med par lta ba'i dri ma bkru ba'i phyir ni [bcam ldan 'das kyis gdul bya rnams la] yod do źes bstan pa/ dños po mñion par źen pa [thams cad] spañ ba'i phir ['ga' źig tu] med do źes gsuñs so// yañ rnam pa grñis kar lta ba spañ ba'i phyir ni yod pa dan med pa źes bya ba gsuñs la/ spros pa rnam pa thams cad du gcad pa'i phyir ni grñis ka ma yin pa źes bya bar yañ rab tu bstan to// “유, 무, 유·무, 양자(=유·무)가 아닌 것이라고도 설했다(20ab). 모든 것이 무라고 보는 오염을 씻어내기 위해서 [세존에 의해서 제자들에게] ‘있다’ 라고 설했다. 실유를 집착하는 [모든 것을] 끊기 위해서 [어떤 것도] ‘없다’ 라고 가르쳤다. 또한 양자를 보는 것을 끊기 위해서 ‘유와 무가 있다’ 라고 가르쳤다. 한편 모든 희론들을 제거하기 위해서 ‘양자가 없다’ 라고도 다양하게 설했다.”

부에 대한 슬부이고, 실질적인 주어는 ‘자성’이다. 따라서 ‘자성은 非x이다 (자성→非x)’와 같은 형식으로 간략화할 수 있다. 한편 여기서의 진여는 여실공, 즉 언어표현이라는 특징(=相)을 가진 진여이다. 따라서 자성의 한정사인 진여는 자성을 가진 존재라는 점에서 일체염법에 포섭되는 세간적 실유의 일종인 假名이다. 이것은 만일 진여를 세간적 실유로서 가정했을 때 그 자성이 ‘非x’라고 말하는 것이다. 따라서 유, 무 등의 사구는 세간적 실유의 자성이 존재하는지, 그렇지 않은지 등에 관한 모든 경우의 수이다. 즉 유, 무 등의 사구는 자성의 존재 유, 무 등에 관한 경우의 수이지, 자성을 가진 존재의 유, 무 등에 관한 경우의 수가 아니다.

한편 一, 異 등의 사구는 모든 실유(=일체염법)의 자성이 같은지, 다른지에 관한 모든 경우의 수이다. 모든 실유의 자성이 같다는 것은 어떤 존재가 어떤 경우에도 항상 동일하다는 것을 의미한다. 즉 실유가 다른 형태를 가지더라도 그것의 자성은 변함없이 동일성을 유지하는 것을 의미한다. 예를 들면 점토와 항아리는 흙의 성질이라는 동일한 자성을 가진다. 이 경우 항아리라는 결과적 실유가 가진 흙의 성질은 원인적 실유인 점토에 항상 존재하는 것이기에 자성의 있음(=有)의 句는 같음(=一)의 句에 배속 가능하다. 이와 같은 발상은 다름 아닌 因中有果論(satkāryavāda)을 염두에 둔 것이다.

반대로 모든 실유의 자성이 다르다는 것은 어떤 존재가 어떤 경

17) cf. 船山徹(2017) pp. 3-4: “... tathatā를 슬어로서 취급하여 사상을 탐구하기 시작한 것은 대승불교의 공사상이었다. ... 또한 佛의 tathatā나 아라한의 tathatā도 논해져, 그것들을 총론적으로 다루어 제 존재의 공성을 설했다. ‘X의 tathatā’란 즉 사물이나 인격(X)의 있는 그대로, 真相, 본래의 모습을 의미했다. 이렇게 tathatā는 사물이나 인격의 본성과 같은 의미로 논해졌다. ...”; 船山徹의 설명에 의하면 ‘X의 진여(tathatā)’에서의 경우 ‘진여’는 자성과 동일한 의미이다. 그러나 여기 ‘진여의 자성’에서의 ‘진여’는 사물과 인격(X)에 상당하는 어떤 것이라는 점이 다르다. 만일 진여와 자성을 동격으로 본다면 ‘X의 진여자성’과 같은 형식이 되어야 할 것이다.

우에도 항상 다른 자성을 가져야만 한다. 따라서 자성이 다르기에 모든 존재는 개별적 실유로 파악된다. 점토와 항아리의 예에서 원인적 실유인 점토에는 결과적 실유인 항아리가 가진 항아리의 성질이 없기에 자성의 없음(=無)의 句는 다름(=異)의 句에 배속 가능하다. 이것은 바로 因中無果論(asatkāryavāda)을 의미한다.

이상과 같은 견지에서 이해한다면 호법의 견해를 인용한 원효는 일체염법에 있어 진여 자성의 형태를 우선 크게 유, 무, 등과 一, 異, 등으로 나누지만, 결론적으로 그는 ‘자성의 유’는 일체염법의 자성의 동일성으로, ‘자성의 무’는 일체염법의 자성의 별이성으로, 등과 같이 이해하고 있음을 알 수 있다. 이와 같이 유, 무 등의 사구인 情執(=세간의 주장)은 一, 異 등의 邪執(=외도의 주장)을 기반으로 성립되고 있음을 알 수 있다. 그러므로 情執과 邪執의 각각의 사구는 모두 妄執(=잘못된 주장)이고, 그 망집을 부정하는 것(=非x)이 바로 여실공이기에 이 두 종류의 사구는 일체염법의 진여자성인 여실공을 검증하는 도구로서 충분히 그 역할을 수행한다고 결론지을 수 있다.

Ⅲ. 외도 견해와 사구 배당의 타당성 검증

계속해서 원효는 호법의 『대승광백론석론』의 인용을 통해서 수론(=상키야) 외도, 승론(=바이세시카) 외도, 무참 외도(=자이나교), 사명 외도(=아지비카)의 존재론을 有句/一 句, 非有句/異 句, 有無句/一 異 句, 非有非非有句/非一非異 句에 각각 배분하고 각 절구를 주장하는 외도의 견해가 모두 망집이라는 것을 논증한다.

[표 1]

번호	有無 등의 사구	一·異 등의 사구	배속된 외도
①	有相見	一相見	수론(=상키야)
②	非有相見(=無相見)	異相見	승론(=바이세시카)
③	有亦非有相見	一異俱相見	無慚(=자이나교)
④	非有非非有相見	非一非異相見	邪命(=아지비카)

다시 말해서 원효는 『광백론』의 ‘非x’라는 부정사구에서 ‘非’가 없는 긍정사구(=x)를 언급된 4학파의 견해라고 소개하고, 키류논증에 의해서 논파한다. 키류논증이란 각 외도의 가정적 주장 명제를 입증하는 증인(=이유)의 논리적 모순을 드러내어 그 주장이 잘못되었다는 결론을 이끌어 내는 논증 방식이다.

필자는 [표 1]과 같이 배분된 주장과 각 학파는 호법의 『대승광백론석론』의 인용이지만, 그 이전의 불교 문헌에서 언급된 학파에 대한 유사한 불교 측의 견해가 있는지를 살펴보고자 한다. 이것은 각 학파의 문헌에서 주장하는 이론과는 다를 수 있다는 점을 염두에 두고, 각 사구에 적용된 불교의 관점이 불교의 전통성에 입각한 것인지를 단편적이거나 검증해 보기 위해서이다.

① 우선 불교가 수론(=상키야)을 有相見이라고 단정하는 것은 『구사론』 「세간품」에 나오는 세친의 견해에서 볼 수 있다.¹⁸⁾

또한 상키야 사람들의 전변은 어떤 것인가? 항상하는 실체(dravya)의 어떤 법(dharma) A가 멸하는 [그] 곳에 [그 법 A와는] 다른 법이 현현하는 것이라고 한다. 이 경우 어떤 과실이 있는가? [다음과 같은 과실이 있다.] 왜냐하면 그것(=법)이야말로 유행법이라고 인정되지 않기 때문이다. [어떻게] 항상하는 어떤 것(=유행법)의 법들의 전변이 해설될

18) cf. 今西順吉(1978) p. 456.

수 있겠는가! 또한 어떤 [사람은 다음과] 같이 말했다. 유법은 법들과 다른 것이다. 그러나 전변이란 오로지 그것(=유법)인 실체가 단지 그것(=법)과 다른 존재일 뿐이다.¹⁹⁾

이상의 인용에서 밑줄 친 부분은 세친이 상키야 학파의 유법(dharmin)과 법(dharma)이 동일한 것으로 단정하고 있음을 원망법에 의해서 반의적으로 표현하고 있는 부분이다. 여기서 유법과 법은 각각 실유(=실체)와 그것이 가진 자성(=속성)을 의미한다. 세친의 입장, 즉 아비달마의 법(dharma)은 존재의 요소를 나타내는 것으로 상키야를 비롯한 인도 실재론자의 유법(dharmin)에 상당한다. 아울러 실재론자의 유법과 같은 것은 존재의 요소의 복합체라는 점에서 아비달마에서는 분별에 상당하고 실유로 보지 않는다. 따라서 세친은 상키야의 유법과 법을 동일하다고 이해하지만, 그들은 이 양자가 다르다고 주장한다고 서술한다.

참고로 『요가주』에서의 다음의 용례는 유법과 법의 동일성을 주장하는 학파는 불교라는 점이 이후의 주석들에서 지적된다.²⁰⁾

다른 사람은 [다음과 같이] 말했다. 유법은 법에 지나지 않는다. [유법은] 선행하는 진실된 것(tattva, =법, =자성)을 넘어서는 작용하지 않

19) AKBh p. 159.21-24: katham ca sāṃkhyānām pariṇāmah/ avasthitasya dravyasya dharmāntaranivṛtau dharmāntaraprādurbhāva iti/ kaścātra doṣaḥ/ sa eva hi dharmī na samvidyate yasyāvasthitasya dharmānām pariṇāmah kalpyeta/ kaścivam āha dharmebhyo 'nyo dharmīti/ tasyaiva tu dravyasyānyathibhāvamātram pariṇāmah/;

『阿毘達磨俱舍論』(TD 29) p. 57b21-23: 數論云何執轉變義。謂執有法自性常存。有餘法生。有餘法滅。如是轉變何理相違。謂必無容有法常住。可執別有法滅法生。誰言法外別有有法。 “소론은 전변의 의미를 무엇이라고 하는가? 유법의 자성이 항상 존재하는 것이라고 주장한다. 다른 법이 일어나면 다른 법이 사라진다. 이와 같은 전변은 무엇이 이치와 상위한가? 유법의 상주는 결코 허락되지 않는다고 말한다. [유법과 법이] 다르다고 주장한다면 법의 멸함과 법의 생함이 가능했는가? 어떤 자는 법은 유법과 다르게 있다고 말한다.”

20) cf. 정승석(2010) p. 154 각주 11; 村上真完(1980), pp. 12, 29 각주 20, 21.

기 때문이다. 만일 [선행하는 존재와 후행하는 존재가] 동일한 종류에 속한다면 선행하는 존재와 후행하는 존재의 상태의 차이가 초래되는 것은 단지 불변에 의해서 전변되는 것이 아니겠는가!²¹⁾

인용문의 밑줄 친 부분에서 다른 사람(=불교도)은 유훘과 법을 동일하게 보고 있음을 알 수 있다. 이와 같은 상키야 학파에 대한 세친의 견해는 상키야의 전변설에 관한 비판이다. 그러나 그 본질은 상키야의 인종유과론에 대한 비판, 즉 실유가 가지는 속성이 다른 존재의 속성과 어떻게 동일할 수 있는가에 대한 반문이다. 즉 세친은 상키야의 견해를 有相見으로 파악하고 있다. 또한 『요가주』의 앞의 인용은 불교도가 상키야 학파의 전변설을 有相見으로 보고 있음을 반증한다.

② 有相見이 상키야 학파의 인종유과론에 대한 검증이라면 非有相見(=無相見)는 바이세시카 학파의 인종무과론에 대한 검증이다. 바이세시카 학파는 주지하는 바와 같이 인도의 실재론을 대표하는 학파로서 句義(=범주, padārtha)론을 주장한다. 구의란 말이 지시하는 대상이라는 의미로서 말에 의해서 지시되는 대상은 실재하는 것이다. 따라서 구의는 생각의 범주가 아니라, 실재의 존재 형태(=相=位) 내지 존재유형(=種)으로서 『승론경』에는 6종류-실체(=실유, dravya), 속성(guṇa), 운동(karman), 보편(sāmānya), 특수(viśeṣa), 내속(samavāya)-가 있다. 그들의 입장에서는 6구의는 당연히 실재이다. 따라서 실유의 속성(=자성)은 다른 실유와 인과관계를 갖지 않고 스스로 존재한다. 이와 같은 인종무과론을 기반으로 하는 바이세시카 학파를 불교는 연기법을 부정하는 학파로 본

21) YSBh 3.131, p. 89.26-29: apara āha/ dharmānabhyadhiko dharmī pūrvatattvānatikramāt/ pūrvāparāvasthābhedam anupatitah kauṣṭhyleneaiva parivarteta yady anvayī syād iti/

다. 세친은 『유식이십론』에서 다음과 같이 바이세시카 학파를 비판한다.

그 색 등의 인식영역(=處)이 색 등을 인식하는 각각의 識들의 대상이 되는 어떤 그것은 바이세시카 사람들이 [주장하는] 有分(avayavin)의 색과 같이 하나로 분별될 것이다. ... 우선 하나(=유분=전체)는 대상이 될 수 없다. 다수의 부분(=分, avayava)과 다른 유분의 색은 결코 파악되지 않기 때문이다.²²⁾

세친은 바이세시카 학파가 어떤 인식대상을 구성하는 부분들이 각각 실유라고 한다면 전체인 하나의 인식대상은 파악될 수 없을 것이라고 한다. 즉 하나의 실유는 다수의 속성 등을 가지고 있다는 바이세시카 학파의 인중무과론의 오류를 지적한다.

이와 유사하게 성천의 『광백론』의 다음 인용은 직접적으로 바이세시카 학파의 견해라고 언급하고 있지 않지만, 연기적 관점에서 비판하는 내용은 인중무과론에 기반한 無相見에 관한 것이다.

항아리에는 원인이 존재하지 않는다. [이 경우 항아리] 자신은 결과로 변화될 수 없다. 따라서 색 등의 자성과 다른 어떤 항아리도 존재할 수 없을 것이다.²³⁾

22) VVs p. 6.27-30: yat tadrūpādīkam āyatanam rūpādivijñaptinām pratyekaṃ viśayaḥ syāt tad ekaṃ vā syād yathāvayavirūpaṃ kalpyate vaiśeṣikāih/ na tāvad ekaṃ viśayo bhavaty avayavebhyo 'nyasyāvayavirūpasya kvacid apy agrahanāt/;

『唯識二十論』(TD 31) p. 75c18-23: 謂若實有外色等處與色等識各別為境。如是外境或應是一。如勝論者執有分色。… 且彼外境理應非一。有分色體異諸分色不可取故。“만일 실유인 외계의 색 등이 처와 더불어 색 등의 식이 별개의 경이 된다면 이 외경은 마땅히 그 하나인 것과 같다. 승론이 유분의 색을 주장하는 것과 같이. ... 우선 그 외경은 응당 하나가 아닌 것은 합당하다. 유색분의 체는 다른 여러 유분과 달라 파악할 수 없기 때문이다.”

23) BYCŚT p. 337: bum pa la ni rgyu yod min// rañ ñid 'bras bur mi 'gyur te/ de'i phyir gzugs sogs las gzan du// bum pa 'ga' yañ yod ma yin//12; 『廣百論本』(TD 30) p. 185b13-14: 瓶等既無因。體應不成果。故若異色等。瓶等

즉 어떤 자가 항아리에는 이전의 원인이 존재하지 않는다고 주장한다면 그 항아리는 원인이 없는 항상하는 존재가 될 것이라는 세친의 비판이다. 또한 항아리는 색깔 등의 여러 부분으로 구성되어 있다. 그러나 그 구성요소(=分, avayava)가 각각 실유라고 한다면 전체(=有分, avayavin)로서의 항아리는 결코 존재할 수 없을 것이라고 논파한다.

따라서 바이세시카 학파 등이 실유는 고유한 자성을 가지기에 다른 실유들과는 다른 개별적인 것이라고 주장하는 경우, 세친과 성전은 전체로서의 실유가 존재하지 않게 되는 오류가 있음을 지적하기에 인중무과론을 非有相見으로 보고 있다고 하겠다.

③ 有亦非有相見에 배속된 외도는 無慚(=자이나교)이다. 무참이란 ‘ahrikā’의 한역으로 부끄러움을 모른다는 의미이다. 자이나교의 공의과를 일컫는다.²⁴⁾ 자이나교 철학을 대표하는 이론은 ‘syādvāda’이다. 이것은 자이나교의 성전(āgama)에서 유래를 찾을 수 있고, 다면론(anekāntavāda, =비일면론, =긍정적 상대론)으로 설명된다. 후대에 와서, 스야드바다는 칠분법(saptabhaṅgī)²⁵⁾이라는 조건법²⁶⁾으로 정착되었다.²⁷⁾ 이 이론의 배경에는 인간은 다면적 본성을 가진 존재의 본질을 완전하게 이해하는 것은 불가

定為無. “항아리 등의 [결과]는 이전의 원인을 가지지 않는다. [이전의 원인이 없을 경우,] 체는 마땅히 결과가 성립하지 않는다. 그러므로 만일 색 등이 [체와] 다르다고 한다면 항아리 등은 결코 없는 것이 된다.”; cf. 片野道雄 (1980) pp. 74-79.

24) cf. 若原雄昭(1995) p. 89 각주 9.

25) Pragati Jain(2000) p. 386: ①syāt asti eva sarvam iti. ②syāt na asti eva sarvam iti. ③syāt asti eva syāt na asti eva iti. ④syāt avaktavya eva iti. ⑤syāt asti eva syāt avaktavyam eva iti. ⑥syāt na asti eva syāt avaktavyam eva iti. ⑦syāt asti eva syāt na asti eva syāt avaktavyam eva iti.; cf. 이지수(2002) p. 73.

26) [어떤 경우에는] 아마도(syāt) 각주 21의 ①, ②,, ⑦이라고 말할 수 있다.

27) cf. Atsushi Uno(1969) p. 7; 若原雄昭(1995) p. 67.

능하고, 조건에 따라서만 존재를 확정할 수 있다. 따라서 어떤 견해라도 어떤 조건 아래서는 그와 같이 확정될 수 있다. 역으로 어떤 존재를 확정적 언어표현으로 규정하는 것은 그 존재에 대한 바른 인식이 아니다.

이상과 같은 자이나교의 존재에 대한 인식을 불교에서는 존재를 확정하지 못하는 이론으로 간주한다. 그러나 자이나교의 존재론에 관한 불교의 직접적인 비판은 후기 유식학 이전에는 보이지 않는다. 다만 『구사론』 「수면품」에서 세친은 초기불교²⁸⁾의 전통을 이어받아 질문에 대한 네 가지 답변방법(=四記)을 다음과 같이 언급하는데, 그곳에서 다면적 확정에 대한 불교의 비판적 입장을 볼 수 있다.

[문] 경전에 [설해진] 十四無記의 사태(=事), 그것들은 어떤 無記性 때문인가? [답] 그렇지 않다. [다음과 같이] 말했다. 즉 방치해야 하는 질문[에 대한 답이] 무기라고 말했다. 왜냐하면 [대답이 전제되는] 질문은 네 종류가 있기 때문이다. 단언하여 대답하기(應一向記)를 요구하는 질문, 구별하여 대답하기(應分別記)를 요구하는 질문, 반문하여 대답하기(應反詰記)를 요구하는 질문, 침묵하기(應捨置記)를 요구하는 질문이다.²⁹⁾

이 인용의 맥락은 붓다의 무기(=침묵에 의한 답변)에 관한 부분이지만, 무기 이외에도 어떤 것을 특정할 경우, 단언적 답변, 분류에 의한 답변, 반문에 따른 답변을 언급하고 있다. 그러나 이 四記에는 어떤 것이 두 가지 이상의 자성을 가진다는 다면적 답변은

28) cf. 전재성(2018) pp. 365-366, 앙굿따라니까야 3:67, 「대화의 주제의 경」(*Kāthavatthusutta*)

29) AKBh p. 292,08-10: yāni sūtre caturdaśavyākṛtavastūni kiṃ tāni avyākṛtatvāt/ netyāha/ kiṃ tarhi/ sthāpaniyaḥ praśno 'vyākṛta ity uktam/ caturvidho hi praśnaḥ/ ekāṃśavyākaraṇīyo vibhajyavyākaraṇiyaḥ paripṛcchayya vyākaraṇiyaḥ sthāpaniyaśca/

포함되어 있지 않다. 四記說에 엇보이는 존재에 대한 세친의 견해 (=답변)는 자이나교와 같이 존재를 다면론적으로 파악하는 것을 근본적으로 배제하는 불교의 전통적 입장을 보여 준다고 할 것이다.³⁰⁾

한편 후기 유식학의 거장인 법칭(Dharmakīrti)은 자이나교의 존재에 대한 인식을 직접적으로 비판한다.

오로지 이것에 의해서 자이나 사람(ahrika)들은 무엇에 관한 것일지라도 저급하고 무질서한 것을 말한다. 그것조차도 던져 버렸다. 왜냐하면 일면적 확정(ekānta)이 가능하기 때문이다.

이 자이나 사람은 [어떻게 보면] 낙타이고, [어떻게 보면] 응유이다. [어떻게 보면 그렇지] 않을 [것이다.] 라고 [주장한다]. 무엇에 관한 것일지라도 저급함은 비논리적이고, 버리지도 쫓아지도 못한다. [그들이] 무질서하게 말하는 것은 완전히 뒤섞여 있기 때문이다. 그것조차도 이상의 이유에 의해서 거척된다. 왜냐하면 [낙타와 응유는] 자성에 의해서 일면적 확정이 다르기 때문이다.³¹⁾

이와 같이 자이나교가 존재의 有도, 존재의 無도 인정한다는 점에서 다르마키르티는 그들의 견해를 有亦非有相見으로 파악하고 있다고 할 것이다.

30) Matilal, B. K.(1981) pp. 10-11: 마티럴는 四記 중에서 세 번째의 ‘반문하여 대답하기(應反詰記, pariṛcchayya vyākaraṇīya)’는 가령 “인간은 뛰어난 존재인가? 열등한 존재인가?” 라는 질문에 대해서 “누구와 비교하여 묻는 것인가?” 라고 반문하고, 그 반문에 대한 답을 조건으로 해서 재답변을 한다는 점에서 應反詰記는 應分別記의 하위분류로 보고, 자이나교에 의해서 채용되어 다면론으로 발전된 것이 아닌가 하는 의견을 제시한다.; cf. 若原雄昭 (1995) p. 85 각주 4.

31) PV I 181: etenaiva yad ahrikāḥ kiṃ apy aślīlam ākulam/ pralapanti pratikṣiptaṃ tad apy ekāntasambhavāt// yad ayam ahrikah syād uṣṭro dadhi syān neti kim apy aślīlam ayuktam aheyopādeyam apariniṣṭhānād ākulam pralapanti/ tad apy anena nirastaṃ svabhāvenaikāntabhedāt/

④ 네 번째 사구인 ‘非有非非有相見’에 배당된 것은 邪命(=아지비카 Ājivika)이다. 아지비카는 지혜로운 자나 우둔한 자나 모두 사후에 윤회를 한다는 윤회정화설(samsārasuddhi)을 주장한다. 또한 인과론에 기반한 業說을 부정한다.³²⁾ 따라서 아지비카의 윤회는 자연의 법칙과 같은 것이기에 그 안에서 존재의 유무 또는 생멸과 같은 것에는 의미를 두지 않는다.³³⁾ 이와 같은 아지비카는 회의론자 또는 숙명론자와 같은 선입견을 준다. 한편 세친은 『구사론』 「수면품」에서 毘婆沙師의 삼세실유를 비판하는 맥락에서 사명 외도의 견해에 관해서 다음과 같이 언급한다.

또한 만일 그(=과거와 미래의) 색이 바로 그(=현재의) 색일지라도, 단지 극미가 나누어진다면, 그와 같은 극미들(=극미의 집적=색)은 항상하는 것들이 되어버릴 것이다. 또한 그와 같다면 극미의 집합과 분산만이 있게 될 것이다. 그러나 어떤 것도 생기하지 않고, 멸하지도 않는다. 따라서 사명 [외도의] 주장을 지지한 것이 된다.³⁴⁾

여기서 세친은 존재의 생기를 부정하는 동시에 그것의 멸함을 부정하는 것을 사명 외도의 견해와 동일한 것으로 간주한다. 즉 세친은 사명 외도는 존재의 유무를 포함하여 어떠한 변화도 인정

32) cf. 谷川泰教(1997) p. 104.

33) cf. 谷川泰教(1997) pp. 106-107: 윤회고락정량불변설. [재인용] “디가니까야 1: 54, 『沙門果經』: 괴로움과 즐거움은 되로 헤어린 것과 같고, 윤회는 일정하게 정해져 있고, 증감도 없으며 과부족도 없다. 예를 들어 실타래를 던지면 마지막까지 계속 풀려나는 것과 같이, 어리석은 사람도 지혜로운 사람도 다음에서 다음으로 윤회를 반복한 다음에, 그를 멸한다.”

34) AKBh p. 300.1-4: yadi ca tattadeva rūpaṃ kevalaṃ paramāṇuśo vibhaktam/ evaṃ sati paramāṇavo nityāḥ prāpnvanti/ paramāṇusaṃcayavibhāgamātraṃ caivaṃ sati prāpnoti/ na tu kiñcidutpadyate nāpi nirudhyata ity ājivikavāda ālambito bhavati/: 『阿毘達磨俱舍論』(TD 29) p. 105c12-15: 又若彼色有同現在. 唯有極微散亂為異. 則極微色其體應常. 又色唯應極微聚散. 竟無少分可名生滅. 是則遵崇邪命者論.

하지 않는다는 견해를 전제하고 있음을 알 수 있다. 이와 같은 세친의 사명 외도에 대한 견해는 非有非非有相見이라고 할 것이다.

결론적으로 원효가 인용한 『대승광백론석론』의 각각의 사구와 그것에 배치된 각 외도의 견해는 성천의 『광백론』, 세친의 『구사론』, 『유식이십론』, 법칭의 『양평석자주』 등에서도 언급되는 점으로 보아, 아비달마 불교 이래의 불교 측의 전통적 견해라고 할 것이다.

IV. 사구의 외도에 대한 키류논증 검증

원효는 제 II장의 각주 9의 원문에 이어서 [표 1]의 순서에 따라서 각 학파의 견해가 잘못되었음을 지적한다. 이하의 인용 중에서 괄호 부분은 『기신론소』에서 ‘乃至’ 등에 의해서 생략되었으나 『대승광백론석론』에는 있는 부분이다. 우선 원문의 해석과 함께 제 III장의 불교 측 견해를 기반으로 4외도에 대한 비판을 분석을 해 보기로 한다.

1. 數論 외도의 ‘有句/一句’에 대한 비판

수론(=상키야 학파) 외도가 有 등의 성이 모든 법과 같다고 주장하는 것은 당연히 有句에 해당한다. 이 주장은 참이 아니다. 무엇 때문인가? 만일 푸른색 등의 色이 色性和 같을 경우, 마땅히 色性和 같이, 그

(=색성의) 體는 모두 동일해야 한다. 五樂 등의 소리의 聲性이 [모든 악기]와 같은 [경우] 마땅히 聲性과 같이, 그(=소리의) 體는 모두 동일해야 한다. [향·미·촉 등의 類]도 마땅히 그와 같다.] 눈 등의 根의 根性이 [모든 根]과 같은 [경우,] 마땅히 根性과 같이, 그(=根性的) 體는 모두 동일해야 한다. 마땅히 각각의 根은 일체의 境을 취해야 하고, 마땅히 각각의 境은 일체의 根에 대한 것이 되어야 한다. 또한 일체법의 有성이 같은 [경우,] 마땅히 有성과 같이, 그(=일체법의 자성의) 體는 모두 같아야 한다.³⁵⁾

(또한 樂·苦·癡와 나라고 생각하는 내가 有성과 같은 경우, 마땅히 有성과 같이, 그 體가 모두 동일해야 한다.)³⁶⁾

(그렇기 때문에 너의 주장에 있어 차별을 세우는 것은 모두 성취되지 않는다. 그러므로 그의 주장은 결코 참이 아니다.)³⁷⁾

상키야 학파가 어떤 것(A)의 자성이 다른 것(~A)의 자성과 동일하다고 주장할 경우, 일체 존재(A와 ~A)는 자성이 동일하게 되어 차별이 없이 존재하는 모순이 일어나게 된다는 의미이다. 이에 대한 예시들은 다음과 같이 정리된다.

① 푸른색 등의 색이 그것의 자성이 동일한 경우 모든 색은 차별이 없게 된다.

② 다섯 악기의 자성(=소리의 성질)이 동일하다면 악기들의 소리는 차별이 없게 된다.

③ 냄새, 맛, 촉감 등의 자성이 동일하다면 그것들은 차별이 없게 된다(『대승광백론석론』).

35) 『起信論疏記』(X 45) p. 208c13-21: 數論外道執有等性與諸法一。即當有句。此執非眞。所以者何。若青等色與色性一。應如色性其體皆同。五樂等聲與聲性一。應如聲性其體皆同。眼等諸根與根性一。應如根性其體皆同。應一一根取一切境。應一一境對一切根。又一切法與有性一。應如有性其體皆同。

36) 『大乘廣百論釋論』(TD 30) 「破邊執品」, p. 234c18: 香味觸等類亦應爾。

37) 『大乘廣百論釋論』(TD 30) 「破邊執品」, p. 234c14-23: 又樂苦癡及與思我與有性一。應如有性其體皆同。是則汝宗所立差別皆不成就。故彼所執決定非眞。

④ 감각기관들의 자성이 동일하다면 그것들은 대상을 차별없이 인식하고, 인식대상들은 감각기관에 차별없이 인식된다.

⑤ 일체염법의 자성(=유성)이 동일하다면 그것들은 차별이 없게 된다.

⑥ 즐거움, 괴로움, 어리석음의 자성이 동일하다면 그것들의 차별이 없게 된다(『대승광백론석론』).

그러므로 상키야 학파가 일체 존재의 자성이 有라고 보는 견해는 일체 존재의 차별이 없게 되는 오류에 빠지므로 그들의 [자성] 有相見은 그릇된 것이다.

2. 勝論 외도의 '非有句/非異句'에 대한 비판

승론(=바이세시카 학파) 외도는 有 등의 성이 모든 법과 다르다고 말한다. 마땅히 非有句이다. 이것도 참이 아니다. 무엇 때문인가? 만일 푸른색 등의 색이 색성과 다를 경우, 마땅히 聲 등과 같이, 눈에 의한 작용이 아니어야 한다. 聲 등도 그와 동일해야 한다.³⁸⁾

(마땅히 색 등[의 경우와] 같이, 聲 등의 [聲이] 성과 다른 경우, 귀 등의 境이 아니게 된다.)³⁹⁾

또한 일체법이 有성과 다를 [경우,] 마땅히 토끼의 뿔과 같이, 그(=일체법의 유성의) 體는 본래 無이다. 내지⁴⁰⁾

(그러므로 마땅히 空無我論과 같다. 또는 [그] 외의 邪見[을 가진] 스승[을 따르는] 종파와 같다. 어떻게 有성이 즉 제법과 다르다고 하는

38) 『起信論疏記』(X 45) p. 209a2-4: 勝論外道說有等性與諸法非一。當非有句。此亦非眞。所以者何。若青等色與色性異，應如聲等非眼所行。聲等亦爾(然『大乘廣百論釋論』)。

39) 『大乘廣百論釋論』(TD 30) 「破邊執品」 p. 234c26-27: 異聲等性應如色等。非耳等境。

40) 『起信論疏記』(X 45) p. 209a5: 又一切法異有性者。應如兔角其體本無。乃至。

가? 법은 비록 非有일지라도 有가 있다. 법이 없음을 所依로 하여 能依가 어떻게 있다고 하는가? 또한 有性 위에 별도로 有性이 없는 경우, 마땅히 나머지 제법이 있다고 이룸할 수 없다. 비록 有일지라도 有性은 有性이 아니기 때문에 그 체는 마땅히 없다. 그러므로 일체 세워진 句義는 모두 성립할 수 없다. 즉 사견 외도를 배제하는 것과 같다.)⁴¹⁾ [라고] 널리 논파된다.⁴²⁾

바이세시카 학파가 어떤 것(A)의 자성이 다른 것(~A)의 자성과 다르다고 주장할 경우, 일체 존재(A와 ~A)는 자성이 각각 다르게 되어 어떤 것도 존재하지 않게 된다. 왜냐하면 A와 A의 자성은 각각 다른 실유이기에, A의 자성을 가진 A는 존재하지 않게 되기 때문이다. 이에 대한 예시는 다음과 같다.

① 푸른색 등의 모든 색이 소리 등과 같이 그것의 자성과 다를 경우, 눈에 의한 작용은 일어나지 않는다. 소리 등도 마찬가지다.

② 소리 등의 모든 소리가 색 등과 같이 그것의 자성과 다를 경우, 귀 등의 대상이 아니게 된다(『대승광백론석론』).

③ 일체 존재(=有)와 그것의 자성(=有性)이 다를 경우, 그것의 전체는 존재하지 않게 된다. 왜냐하면 하나의 존재가 다수의 자성을 가지게 되기 때문이다. 마치 토기의 빨이 토기의 자성과 빨의 자성을 가진 것과 같이, 그와 같이 토끼의 자성과 빨의 자성을 동시에 가진 하나의 실유는 실제로는 존재하지 않는다.

결론적으로 『대승광백론석론』에 따르면 바이세시카 학파의 구의론은 존재(=有)와 그것의 자성인 존재성(=有性)이 상이한 것이 되고, 존재성은 실유로서 그것의 자성을 또 가져야만 한다. 따라

41) 『大乘廣百論釋論』(TD 30) 「破邊執品」 pp. 234c28-235a4: 是則應同空無我論。或同餘道邪見師宗。豈不有性非即諸法。法雖非有而有有耶。所依法無。能依豈有。又有性上無別有性。應不名有所餘諸法。雖有有性非有性故。其體應無。是則一切所立句義皆不得成。便同撥無邪見外道。

42) 『起信論疏記』(X 45) p. 209a5-6: 廣破。

서 구의론에 따르면 토끼의 빨과 같은 전체로서의 하나의 자성은 결코 있을 수 없게 되는 오류에 빠지므로 그들의 [자성]無相見은 잘못된 견해이다.

3. 無慚 외도의 '有亦非有句/一異俱句'에 대한 비판

무참(=자이나교) 외도가 有 등의 성이 그 모든 법과 같기도 하고 다르기도 하다고 주장한다면 마땅히 有亦非有句이다. 이것도 참이 아니다. 무엇 때문인가? 만일 有性 등이 色 등과 같을(=一) 경우, 수론의 과실과 동일하다. [만일 有性 등이] 色 등과 다를(=異) 경우, 승론의 과실과 동일하다. 一과 異라는 두 종류의 性相은 서로 틀린다. 그러나 體가 一이라고 한다면 이치가 성립하지 않는다. 一은 마땅히 非一이어야 한다. 이것은 곧 異이기에 異와 같게 된다. 異는 마땅히 異가 아니다. 이는 곧 一이기에 一과 같게 된다. 내지⁴³⁾

(=一과 異가 아직 성립하지 않는데 有와 非有가 어떻게 성립하겠는가? 一과 異가 서로 다르기에 體가 같다면) 곧 일체법이 모두 마땅히 다름이 없게 된다. 異의 相이 아직 없는데 一의 상이 어떻게 있겠는가? 一과 異는 두 가지 相이다. 相이 待立하기 때문이다. 만일 하나의 법에 待立하는 것이 같지 않음을 一異라고 이름한 것이라고 말한다면 곧 마땅히 一과 異 두 가지 모두는 참이 아니다. 또는 한 가지에 따르는 것이라면 一法에 두 가지 相이 [있게 되어] 서로 상충한다. 이것을 참이라고 말하는 것은 결코 타당하지 않다. 그러므로 그가 주장하는 것은 결코 참이 아니다.)⁴⁴⁾ [라고] 널리 논파된다.⁴⁵⁾

43) 『起信論疏記』(X 45) p. 209a6-10: 無慚外道執有等性與彼諸法亦一亦異. 當於亦有亦非有句. 此亦非眞. 所以者何. 若有性等與色等一. 同數論過. 與色等異. 同勝論失. 一異二種性相相違. 而言體同. 理不成立. 一應非一. 以即異故如異. 異應非異. 以即一故如一. 乃至.

44) 『大乘廣百論釋論』(TD 30) 『破邊執品』 p. 235a9-15: 一異既不成. 有非有焉立. 一異相異而言體同. 則一切法皆應無異. 異相既無. 一相何有. 一異二相. 相待立故. 若謂一法待對不同名一異者. 即應一異二並非眞. 或隨一假. 一法二相互相乖

① 자이나교가 어떤 것(A)의 자성이 다른 것(~A)의 자성과 같기도 하고 다르기도 하다고 주장한다면, 일체 존재가 같은 경우에는 상키야 학파의 오류에 빠지고, 다른 경우에는 바이세시카 학파의 오류에 빠지게 된다.

② 같음과 다름이란 상호 충돌하는 것이기에 이 두 가지를 함께 가지는 존재란 있을 수 없다. 왜냐하면 이 경우 같음은 다름이 되어야 하고, 다름은 같음이 되어야 한다. 이것은 곧 같음이 같지 않음이고, 다름이 다르지 않음이 되기 때문이다.

나아가 『대승광백론석론』에 따르면 어떤 것의 자성의 같음과 다름이 성립하지 않는 상태에서는 어떤 것의 있음과 없음이 성립할 수 없다. 결론적으로 자이나교가 어떤 것이 그것의 자성으로서 같음과 다름을 동시에 가진다는 [자성]有亦非有相見은 모순율의 오류에 빠진다.

4. 邪命 외도의 '非有非非有句/非一非異句'에 대한 비판

사명 외도는 有性 등이 그 모든 법과 같지 않기도 하고 다르지 않기도 하다고 한다. 마땅히 非有非非有句이다. 이것도 참이 아니다. 무슨 이유인가?⁴⁶⁾

(만일 有 등이 성과 같음(=一)이 아니라면 승론(勝論)의 과실과 같을 것이다. [만일 有 등이] 법과 다름(=異)이 아니라면 수론(數論)의 과실과 같을 것이다. 또한 一과 異의 相은 세간이 모두 아는데 너 [만] 홀로 배척하는가? 세간과 다른 오류이다.)⁴⁷⁾

違. 俱言是真必不應理. 故彼所執決定非眞.

45) 『起信論疏記』(X 45) p. 209a15: 廣破.

46) 『起信論疏記』(X 45) p. 209a10-12: 邪命外道執有性等與彼諸法非一非異. 當於非有非非有句. 此亦非眞. 所以者何.

47) 『大乘廣百論釋論』(TD 30) 「破邊執品」 p. 235a17-18: 若有等性與法非一. 同勝

네가 여기서 설한 非一異는 이것을 가지고 [有相見에 치우침(=偏有)을] 숨기기 위해서인가? 偏有를 드러내기 위해서인가? 만일 偏有를 드러내는 것일 경우 마땅히 양자를 모두 부정하지 않아야 한다. 만일 숨기는 것일 경우, 마땅히 주장하는 바가 없어야 한다. 숨김이 있음과 드러냄이 있음은 상호 이치가 맞지 않다. 숨김이 없음과 드러냄이 없음은 희론의 성립을 말하는 것이다. 내지⁴⁸⁾

(=너는 일체법의 性相을 주장하여 공이 아니라고 하면서도 [一과 異] 두 가지 모두를 부정한다. 단지 과실을 피하기 위함일 뿐이다. 이 두 가지 모두를 부정하는 말도 마땅히 논리에 맞지 않는다. 왜냐하면 너는 [너희의] 종법의 性相과 맞지 않기 때문이다. 만일 제법의 性 하나 하나가 모두 아닐 경우, 이 모두가 아니라는 말도 마땅히 말하지 않아야 한다. 말을 하면 반드시 모두가 性이 아닌 것이 되기 때문이다. 그러므로 너희들은 마땅히 언제나 혀를 묶어두어야 한다. 말을 하면 곧바로 자신의 논리는 [스스로의] 종[법]을 무너뜨린다. 침묵도 불성립한다. 모든 것을 부정하기 때문이다. 말도 침묵도 모두 과실이 된다. 얼마나 괴롭겠는가! 누가 智人이든 연민하지 않겠는가? 그러므로 그가 집착하는 것은 결코 참이 아니다.)⁴⁹⁾ [라고] 널리 논파된다.⁵⁰⁾

① 아지비카가 어떤 것(A)의 자성이 다른 것(~A)의 자성과 같지 않기도 하고 다르지 않기도 하다고 주장한다면, 일체 존재(A와 ~A)는 자성이 있음을 드러내기 위함일 경우, 같음과 다름 양쪽 모두 부정하지 않아야 한다. 또한 자성이 있음을 감추기 위함일 경우, 어떤 주장도 하지 말아야 한다.

② 자성의 있음을 숨기는 것과 드러내는 것은 상호 모순이다.

論過. 與法非異. 同數論失. 又一異相世共知有. 汝獨撥無. 違世間失.

48) 『起信論疏記』(X 45) p. 209a12-15: 汝此所說非一異者. 為俱是遮. 為偏有表. 若偏有表. 應不雙非. 若俱是遮. 應無所執. 有遮有表. 理互相違. 無遮無表. 言成戲論. 乃至.

49) 『大乘廣百論釋論』(TD 30) 『破邊執品』 p. 235a22-28: 汝執諸法性相非空而說雙非. 但為避過. 此雙非語亦不應論. 違汝所宗法性相故. 若諸法性一一俱非. 此俱非言亦不應說. 舉言必有俱非性故. 是則汝曹應常結舌. 發言便壞自論所宗. 默亦不成. 以俱非故. 語默俱失. 一何苦哉! 誰有智人而不悲愍. 故彼所執決定非眞.

50) 『起信論疏記』(X 45) p. 209a15: 廣破.

또한 자성의 있음을 숨기지 않는 것과 드러내지 않는 것은 단지 희론에 불과하다. 전자의 경우는 모순율에 해당하고, 후자의 경우는 배중율의 위반에 해당한다.

또한 『대승광백론석론』에 따르면 존재(=有)가 존재성(=有性)과 같지 않다고 한다면 자이나교의 오류와 마찬가지로 상키야의 오류에 빠지고, 존재와 존재성이 다르지 않다고 한다면, 바이세시카의 오류에 빠진다. 결론적으로 아지비카의 견해는 일체염법의 자성을 주장하면서도 그 자성이 일체염법에 있어 같다는 것과 다르다는 것, 양쪽의 주장을 모두 부정하게 되어, 논리적으로 배중율을 위반하는 것이다. 아지비카가 자신의 주장에 충실하기 위해서는 어떤 주장도 하지 않아야 하지만, 스스로 [자성]非有非非有相見을 내세우는 것은 자기 모순이다.

이상의 논의를 통해서 원효의 『기신론소』는 유식논사인 호법의 『대승광백론석론』의 사구 분석을 그대로 따르고 있음을 알 수 있다. 그 내용을 원효의 관점에서 마지막으로 요약하자면 여실공이란 언어표현에 의해서 언어표현을 부정하는 것(因言遣言=부정사구)이고, 그 구체적 서술이 긍정사구에 대한 귀류논증(=사구부정)이다. 이와 같은 부정이 궁극적으로는 공의 존재(=有)에 대한 집착을 버린 상태, 여실공을 드러나게 하는 중도관이다.

V. 결론

『기신론』에서의 진여란 본래 언어표현이 불가능한 무위법에 해당한다. 이와 같은 진여를 離言眞如라고 한다. 그러나 언어표현하

지 않고는 우리는 그것이 무엇인지 상상조차 할 수 없다. 따라서 그것을 언어로 표현한 것을 依言眞如라고 한다. 이것은 일체염법과 동등하게 유위법으로 분류할 수 있다. 일체 유위의 존재는 그것이 가진 고유한 성질, 즉 자성에 의해서 확정된다. 따라서 의언진여의 자성이 무엇인지를 알면 우리는 언어표현된 진여를 알 수 있다. 나아가 그 의언진여를 증인으로 해서 이언진여의 존재를 추론할 수 있다. 如實空이란 바로 의언진여의 자성 중의 하나이다. 『기신론』은 진여의 자성인 여실공을 “①非有相. 非無相. 非非有相, 非非無相. 非有無俱相. ②非一相. 非異相. 非非一相, 非非異相. 非一異俱相.”이라고 서술한다. 『기신론』은 이 두 종류의 부정사구(=非x)로서 진여의 자성을 자립논증한다.

이에 대해서 원효는 『기신론소』에서 『기신론』의 자립논증은 중관논사 성천의 『광백론』의 인용이라는 것을 적시하고, 유식논사 호법 의 『대승광백론석론』의 상당 개소의 대부분을 재인용하여 해석을 같음한다. 그 내용은 否定四句의 형식의 자립논증을 변용한 긍정사구의 형식인 귀류논증이다. 즉 긍정사구의 오류를 지적하는 것에 의해서 진여의 자성인 여실공이 드러나도록 한다.

이 긍정사구는 일체 존재가 가진 모든 자성의 형태를 유, 무, ‘유와 무’, ‘비유와 비무’라는 네 가지 경우의 수로 분류하여, 어떤 경우에도 일체염법의 진여자성이 성립하지 않음을 지적한다. 나아가 사구 하나하나의 부정에서 그치는 것이 아니라, 전체를 남김없이 부정하는 것에 의해서 여실공의 의미가 자연스럽게 추론되도록 한다. 이와 같은 논법은 『중론』의 팔불 등에서 보이는 사구부정의 논리를 기반으로 한 것이다.

나아가 긍정사구- 유상견, 무상견, 유상무상견, 비유상비무상견-에 각각 상키야 학파, 바이세시카 학파, 자이나교, 아지비카의 견해를 배속시킨 다음, 각 학파의 오류를 지적하는 과정에서는 一相見, 異相見, 一相異相見, 非一相非異相見을 순번대로 검증하여 모

순을 이끌어 낸다.

이와 같은 『대승광백론석론』을 인용한 원효의 네 학파에 대한 견해를 본고는 『구사론』, 『광백론』, 『유식이십론』, 『양평석자주』 등의 불교문헌에서 단편적이거나 확인했다.

한편 『대승광백론석론』의 내용 중에서 주목하고 싶은 부분은 아지비카의 비유상비무상견을 검증하는 과정 속에서 非—相일 때는 상키야 학파의 오류에 빠지고, 非異相일 때는 바이세시카 학파의 오류에 빠진다는 논리이다. 원효는 이 부분을 인용하고 있지 않지만, 아마도 자이나교의 유상무상견의 검증에서 동일한 내용이 사용되었기에 생략한 것으로 보인다.

자이나교의 유상무상견에 대한 비판은 현대적 의미에서는 兩是論이 가지는 불합리성을, 또한 아지비카의 비유상비무상견에 대한 비판은 兩非論이 가지는 비논리성을 치밀하게 지적한다고 할 것이다. 즉 유와 무 양쪽 모두의 긍정은 상호충돌로서 논리적으로 모순율에 빠지고, 유와 무 양쪽 모두의 부정은 자기모순으로서 논리적으로 배중율을 위반하게 된다. 특히 양비론의 경우는 스스로의 논리를 위배하지 않기 위해서는 어떤 주장도 해서는 안된다고 못 박고 있다.

끝으로 원효는 여실공에서 공, 즉 ‘비어있음’은 ‘떠남’(=離)과 동일한 의미로 해석한다. 즉 일체의 망념에 해당하는 긍정사구로부터 떠난 것이 바로 공이다. 이것을 얻는 방법은 능소취 또는 주객이 없게 하는 것이고, 다른 말로는 正觀 내지 觀智에 들어가는 것이라고 한다. 이와 같은 논지는 초·중기 유식학의 삼성설의 의타기성에서 변계소집성을 제거하는 것에 의해서 원성실성이 드러나는 것과 동일하다. 또한 후기 유식학의 바른 인식수단인 現量(=직접지각, pratyakṣa)의 정의, 분별을 떠남(=除分別) 인식과 같은 내용이다. 특히 능소취가 없는 것이란 변계소집이 제거된 의타기성, 즉 원성실성인 동시에, 현량 중의 자증(=자기인식, svasaṃveda-

na)의 정의라는 점에서 여기서의 정관 내지 관지는 곧 원성실성 내지 자증이라고 할 것이다.

약호 및 참고 문헌

TD. 대정신수대장경

X. 근신찬속장경

『廣百論本』(玄奘역), 聖天菩薩造 TD 30, no. 1570.

『起信論疏記』卷2, 元曉疏, X 45, no. 757.

『大乘廣百論釋論』卷2(玄奘역), 護法菩薩釋, TD 30, no. 1571.

『大乘起信論』(實叉難陀역), 馬鳴菩薩造, TD 32, no. 1667.

『大乘起信論』(眞諦역), 馬鳴造, TD 32, no. 1666.

『阿毘達磨俱舍論』卷11, 20(玄奘역), TD 29, no. 1558.

『唯識二十論』(玄奘역), TD 31, no. 1590.

AKBh Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu.

*Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu, Anantatala
Thakured.* Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1975.

BYCŚT Bodhisattvayogācāracatuḥśatakaṭikā of Candrakīrti.

*Bodhisattvayogācāracatuḥśatakaṭikā of Candrakīrti,
Sanskrit Fragments and Tibetan Translation of
Candrakīrti's Bodhisattvayogācāracatuḥśatakaṭikā,* (ed.)
Koshin Suzuki. Tokyo: The Sankibo Press, 1994.

YSBh Yogasutrabhāṣya of Vyāsa. *Yogasutrabhāṣya of Vyāsa,*

*Pātañjali's Yoga Sūtras with the commentary of Vyāsa and
the gloss of Vāchaspati Mīśra Translated by Rāma Prasāda
with an introduction from Rai Bahadur Śrīśa Chandra
Vasu.* New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt
Ltd. 1998.

PV Pramāṇavārttika of Dharmakīrti. *Pramāṇavārttika of*

Dharmakīrti, Chapter I: Raniero Gnoli's The Pramānavārttikam of Dharmakīrti, the First Chapter with the Autocommentary. Text and Critical Notes. Roma, 1960. Chapter II, III, IV: *Pramānavarttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan) (Ed.) Yusho Miyasaka, Acta Indologica II.* Chiba: Naritasan Shinshoji, 1971-1972, pp. 1-206. (PV II= Pramānasiddhi; PV III= Pratyakṣa; PV IV= Parārthāumāna). VVs *Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhi of Vasubandhu. Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhi of Vasubandhu, Sylvain Lévi, Vijñaptimātratāsiddhi, deux Traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (la Vingtaine) accompagnée de'une Explication en Prose et Triṃśikā (la Trentaine) avec la commentaire de Sthiramati I.* Paris, 1925.

- 高崎直道(2009). 『大乘起信論·楞伽經』高崎直道著作集 第八卷. 東京: 春秋社.
- 谷川泰教(1997). 「仏教とアーゲーヴィカ」, 『日本仏教学会年報』62, 仏教と他教との対論. 京都: 日本仏教学会西部事務所.
- 今西順吉(1978). 「インド哲学と因果論」, 『仏教思想3 因果』. 東京: 平楽寺書店.
- 船山徹(2017). 「眞如の諸解釋
--梵語tathatāと漢語「本無」「如」「如如」「眞如」--」,
『東方學報』92. 京都: 京都大學人文科學研究所.
- 若原雄昭(1995). 「仏教徒のジャイナ教批判(1)」, 『龍谷大学論集』447, 京都: 龍谷学会.
- 은정희(2017)(역). 『대승기신론소기회본』 한글본 한국불교전서 신라17. 서울: 동국대학교출판부.
- 이지수(2002). 「자이나 인식·논리학의 一瞥」, 『인도철학』 12-1. 서울: 인도철학회.
- 전재성(2018)(역). 『앙굿따라니까야』 우리말빠알리대장경 통합개정판. 서울: 한국빠알리성전협회.
- 정승석(2010)(역). 『요가수트라 주석』. 서울: 소명출판.
- 村上真完(1980). 「永遠の有と転変—サーンクヤ哲学と世親」, 『仏教思想史2

<仏教と他教との対論>』, (編) 井ノ口泰淳子, 鎌田茂雄, 栢原祐泉.
東京: 平楽寺書店.

片野道雄(1980). 「大乘仏教と他思想との対論:

月称造四白論釈破辺執品を中心に」, 『仏教思想史2

<仏教と他教との対論>』, (編) 井ノ口泰淳子, 鎌田茂雄, 栢原祐泉.
東京: 平楽寺書店.

Atsushi Uno(1969). “A Study of Syādvāda: With special reference to syādvādamañjalī”, 『東海大学紀要文学部』. 神奈川: 東海大学文学部.

Matilal, B. K.(1981). *The Central Philosophy of Jainism(anekānta-vāda)*, L.D. Series 79. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology.

Pragati Jain(2000). “Saptabhaṅgī: The Jaina Theory of Sevenfold Predication: A Logical Analysis”, *Philosophy East and West*, vol. 50, no. 3, *JSTOR*, www.jstor.org/stable/1400181 (최종 검색 2019.8.4.).

Abstract

Contemplation on Wonhyo's Examination of the Opponent Schools: Focusing on the analysis of four alternatives(catuṣkoti) in the description on tathatā-svabhāva* in his commentaries on *the Awakening of Faith in Mahāyana*

Park, Ki Yeal

(Research Professor, Geumgang Center for Buddhist Studies,
Geumgang University)

Wonhyo explains the concept of tathatā-svabhāva*(眞如自性) by quoting *Śatacakārikāvṛtti* of Dharmapāla in *Commentaries on the Awakening of Faith in Mahāyana*. Concretely, Wonhyo transforms two kinds of four negative alternatives, one is the case of 'being', 'non-being', 'being and non-being', 'non-being and non-non-being', the other is the case of 'identity', 'non-identity', 'identity and non-identity', 'non-identity and non-non-identity', into four positive alternatives to criticize four schools - Sāṃkhya, Vaiśeṣika, Jaina, Ājīvika, in the manner of prasaṅga. He proves at the last step the doctrines of each school cannot be true through indicating logical errors.

On the other hand, though Wonhyo does not refer to the relation of the two kinds of four alternatives, the paper infers logically the correlation of both to make a sure the relation of being and svabhāva that would be a clue to disclose the relationship of tathā-śūnya*(如實空) and four prasaṅga alternatives. The paper, moreover, puts a value of the fol-

lowing as three points to develop its argument. First, whether the two kinds of four alternatives are a suitable instrument or not to examine all of the beings and their svabhāva-s. Second, the principle of each school in the alternatives is just determined from the view of Buddhist, so the paper reviews some Buddhist texts written by Vasubandhu and so on to find the same view to each school. Third, the paper considers the meaning of tathā-sūnya* as tathatā-svabhāva* through the prasaṅga alternatives.

The paper says, in its turns, on the point that tathā-sūnya* is the state of neither grāhaka nor grāhya, it is not different from the concept of the perfect(pariniṣpanna) or of self-awareness(svasaṃvedana) in Yogācāra theory.

Keywords: Wonhyo, tathatā-svabhāva*, Sāṃkhya, Vaiśeṣika, Jaina, Ājīvika

투고 일자: 2019년 8월 4일

심사 기간: 2019년 8월 8일~21일

게재 확정일: 2019년 8월 22일