『인도철학』 제35집(2012.8), 219~248쪽

玄奘의 唯識比量 論難에 대한 中觀學的 考察

이태승*

Ⅰ 서언. Ⅱ 현장의 유식비량에 대한 논난.
Ⅲ 유식비량에 대한 중관학적 고찰. Ⅳ 결어.

요약문 [주요어: 현장, 유식비량, 순경, 원효, 『판비량론』, 청변, 월칭, 지장, 적호]

인도에서 17년간 체재한 현장은 귀국에 이르러 유식비량의 논증식을 만들어 자신의 사상적 입장을 드러낸다. 이 유식비량은 귀국 후에도 제자들 사이에 전해져 그 논리식에 관한 다양한 논의가 전개된다. 이 현장의 유식비량에 대해 그의 제자이었던 신라승 순경이 결정상위의 비량을 현장에게 보낸 역사적 사실이 규기의 저술을 통해 알려진다. 이 현장의 유식비량이 가지는 모순을 지적한 결정상위가 순경의 작인지 원효의 작인지를 두고 현재까지도 논의가 이루어지고 있다. 그렇지만 원효는 그의 『판비량론』에서 그 양자를 모두 비판하고 있다. 이렇듯 현장의 유식비량은 동아시아에 큰 논난을 던진 중요한 역사적 사건이지만, 이 유식비량이 가지는 사상적 의미를 인도의 중관학파와 비교해 보고자 한 것이 본논문이다. 왜냐하면 인도 중관학파의 청변에게서도 그 유식비량의 내용과 유사한 논리식이 사용되었고 그에 대한 비판이 전개되어 중관학파의 중요한 역사적 전승이 되었기 때문이다. 특히 청변의 논리식에 보이는 '승의에 있어서'란 한정어는 후대 후기중관파에게로 전승되는 중요한 사상적인 면을 가지기도 한다. 이러한 인도 중관사상에서 논의된 논리식을 둘러싼 논의를 통해 현장의 유식비량에 대한 의미를 재고찰해 보고 아울러 결정상위 논리식의 의미도 재삼 고찰해본다.

---

* 본고는 2012년 4월6일 동국대경주캠퍼스에서 거행된 인도철학회 춘계학술발표회의 발표원고에 의거한 논문으로, 발표당시 부족했던 부분을 시간을 가지고 보완하였다. 특히 본 논문의 주제인 유식비량에 대해 원효가 그의 『판비량론』에서 상당히 논난을 가하고 있는 것은 당시 그다지 유의하지 못했던 점이기도 하다. 본고에서는 그러한 부분을 보완해 내용을 다듬어 보다 유익한 논문이 되도록 노력하였다.

* 위덕대학교 불교문화학과 교수. tslee@uu.ac.kr

www.kci.go.kr

Ⅰ. 서언

현장(602-664)은 동아시아 불교문화를 구축하는데 절대적인 영향을 끼친 가히 슈퍼스타라 할 수 있는 위대한 인물이다.[1] 17년에 이르는 구법여행과 그에 대한 상세한 기록은 중국과 인도간의 문화적 교류를 더욱 밀접히 했음은 물론 귀국 후 1300여권에 달하는 불교경론의 번역은 동아시아에 있어 찬란한 불교문화를 꽃피우는 근간이 되었다. 그리고 그에 의해 형성된 法相宗은 중국은 물론 신라나 일본에도 영향을 끼쳐 중요한 불교사상으로 자리매김하였다. 이렇게 불교역사상 중요한 위상을 지니는 현장은 인도에서 귀국할 쯤에 유명한 유식비량의 논리식을 세워 유식의 정당성을 밝혔다고 전해진다. 곧 戒日王(Śīlāditya)왕에 의해 개최된 無遮大會에 유식의 정당성을 주장하였고, 이에 대해 당시 참가한 사람들은 침묵을 지켰다고 한다. 이 유식비량의 논증식은 인도에서 귀국한 뒤 불교논리학인 因明學의 저서들에 대한 번역과 그에 대한 논의의 과정에서 재삼 거론되고 또 그 논증식은 현장의 제자로 신라승인 順憬에 의해 신라에도 전해졌다. 그리고 신라에서는 이 유식비량의 논증식에 대해 元曉(617-686)가 비판한 기록이 전해지며, 이러한 비판의 언설에 근거해 원효를 인도의 논리학의 창시자인 陳那(ca.480-540)에 빗대어 元曉陳那後身說이 전해지게 되었다.[2]

본고는 이러한 동아시아 불교의 인명학 역사에 중요한 소재를 제공하는 현장의 유식비량에 대한 논난의 과정을 살펴보고, 거기에 나타나는 논점의 내용을 인도 중관학파의 입장에서 재삼 고찰하고자 하는 것이다. 이렇게 고찰을 할 필요가 있는 것은 현장의

1) 현장의 생애와 행적 등에 대해서는 남동신(2009) 참조.
2) 김상현(2000) 참조.

www.kci.go.kr

논증식에 나타나는 중요한 내용이 인도의 중관학자인 바비베카(Bhāviveka) 즉 淸辯(ca.500-570)의 논법과 상당수 유사한 면이 있기 때문이다. 이 청변은 주지하는 바와 같이 龍樹의 『根本中頌(Mūlamadhyamaka-kārikā)』을 논리학적 관점에서 해석하여 중관사상에 논리학을 접목시키고자 한 사람으로 유명하다. 하지만 청변의 논리 적용은 후대 찬드라키르티(Candrakīrti) 즉 月稱(ca.600-650)에 의해 비판을 받고, 그러한 비판에 의거해 후대 인도중관파는 자립논증파와 귀류논증파의 양파로 구분하여 이해되고 있다. 이렇게 인도 불교에서 청변의 논리학적 응용과 월칭의 그에 대한 비판은 중국과 한국에서 전개된 현장의 유식비량과 그에 대한 원효의 비판과 역사적인 궤적을 함께하고 있다. 하지만 비판의 구체적인 내용은 상당히 차이가 있음은 물론이다.

따라서 본고에서는 현장의 유식비량에 대한 논난의 내용과 논점을 살펴보고 그것이 인도에서 중관파의 논쟁과 어떠한 관계를 갖는가를 비교 대조의 관점에서 고찰하고자 한다. 이러한 비교 고찰을 통해 불교사상에 있어 논리학이 지니는 의미를 좀 더 분명히 이해하고자 한다.

Ⅱ. 현장의 유식비량에 대한 논난

1. 현장의 유식비량

현장의 유식비량은 현장의 제자 窺基(632-682)가 저술한 『因明入正理論疏』(이하 『인명론소』로 약칭)에 나타난다. 이 『인명론소』는 현장이 번역한 『인명입정리론』의 주석서로서 현장 死後 저술된 것으로 보이며, 여기에는 후에 살펴볼 현장의 유식비량에 대한 비판으로서 원효의 비량론식이 함께 실려 전해지고 있다. 현장의

www.kci.go.kr

유식비량은『인명입정리론』의 <世間相違論> 부분에 나타나는 것으로, 세간상위란 논증식이 세간 일반에서 인정되는 이치와는 다른 까닭에 과실이 되는 것을 밝히고 있는 부분이다. 현장의 유식비량을 세간상위의 부분에서 거론하는 것은 이 유식비량이 세간의 이치와 다른 까닭에 과실이라는 지적을 염두에 두고 기술하고 있는 것이라 생각된다. 규기는 현장이 인도의 戒日王이 개최한 無遮大會에서 유식비량의 논리식을 세웠으며, 그 논리식에 대해 아무도 대론하고자 하는 사람이 없다고 전한 뒤 다음의 유식비량을 전하고 있다.[3)]

<宗> 眞故極成色不離於眼識(眞인 까닭에 極成의 色은 眼識과 떠나지 않는다)
<因> 自許初三攝眼所不攝故(自許인 처음의 셋에 포섭되지만 眼에 포섭되는 것은 아니다)
<喩> 猶如眼識(마치 眼識과 같이)

그리고 이 비량에 이어서 이 비량이 세간상위의 과실을 범하고 있지 않음을 다음과 같이 말하고 있다.

무릇 인명의 법은 소능립 가운데 簡別[구별하는 말]이 있을 때는 곧 과실이 없다. 만약 自比量이라면 '許'라는 말로서 간별하여 스스로 그것을 허용한다는 뜻을 나타내며, [그때 거기에는] 타수일불성의 과실 등은 없다. 만약 他比量이라면 '汝執'등의 말로서 간별하면 違宗 등의 과실은 없다. 만약 共比量이라면 勝義라는 말로서 간별하면 세간이나 자교에 위배되는 과실은 없다. 그 응하는 바에 따라서 각각 간별을 나타낸다. 이 비량 중에도 간별이 있는 까닭에 모든 과실은 없다.[4)]

---

3) 大正藏 44권, p.115中 : 問且如大師. 周遊西域. 學滿將還. 時戒日王. 王五印度. 爲設十八日無遮大會. 令大師立義遍諸天竺. 簡選賢良皆集會所. 遣外道小乘. 競申論詰. 大師立量. 時人無敢對揚者. 大師立唯識比量云.
眞故極成色不離於眼識宗. 自許初三攝眼所不攝故因. 猶如眼識喩.

4) 大正藏 44권, p.115中下 : 凡因明法. 所能立中. 若有簡別. 便無過失. 若自比量. 以許言簡. 顯自許之無他隨一等過. 若他比量. 汝執等言簡. 無違宗等失.

www.kci.go.kr

곧 논증식을 통해 스스로[자비량]나 타인[타비량] 그리고 양자 모두가 수긍하는 논증식[공비량]을 만들 때, 각각 自許, 女執, 勝義 등의 말을 사용하면 논리학상 과실이 없다는 것을 밝히고 있는 것이다. 이 유식비량의 논증식에 사용된 '眞故'와 '自許'의 의미를 밝히고 있는 것이다. 곧 '진고'란 공비량으로서 자신이나 타자의 양쪽이 함께 인정하는 논리식임을 밝힌다는 의미이며, '자허'란 자신의 입장을 드러내는 논증식의 입장을 반영한다는 말이다. 이렇게 유식비량에는 특징적인 의미가 논술되어 있는 까닭에 과실이 아님을 밝힌 뒤, 규기는 유식비량 각각의 문구에 대해 보다 상세한 설명을 가하고 있다. 주장명제인 <종>의 '眞故'에 대해서는 "승의에 의거한 것으로 세속에 의거하지 않음을 밝힌다"[5]고 말하고 있다. '성립된다', '인정된다'라는 의미인 '極成'에 대해 규기는 소승과 대승 양쪽 모두가 인정한다는 의미로 사용하여, "극성이라고 말하는 것은 이 [색을] 살펴서 양자가 모두 인정하는 색을 드러내어 유식으로 삼고자 하는 까닭이다"[6]라고 말하고 있다. 곧 극성인 색에 대하여 소승과 대승의 독자적인 입장을 떠나 양측이 모두 인정하는 입장에서 색을 세워 서로가 인정한다는 의미이다. '初三攝'에 대해서는 "'처음의 셋에 포함되며' 라는 것은 18계인 6·3 중의 처음의 셋에 포함되는 것을 나타낸다"[7]라고 하여, 18계 중 각각의 처음에 해당하는 眼[界]·色[界]·眼識[界]의 셋을 가리키고 있다. 눈과 관련된 根·境·識의 셋 즉 三事를 가리킨다. '眼所不攝'에 대해서는 이 '안소불섭'이란 말이 없을 경우, 극성의 색이 안식과 반드시 떠나지 않을 수 있다는 불확정의 과실[不定過]과 극성의 색이 안식과 다를 수 있는 과실[法自相決定相違]을 살펴서 그것을 피하기 위함이라고 말하고 있다[8]. '자허'라고 하는 말은 타

若共比量等. 以勝義言簡. 無違世間自教等失. 隨其所應. 各有標簡. 此比量中. 有所簡別. 故無諸過.

5) 大正藏 44권, p.115下 : 有法言眞. 明依勝義. 不依世俗.

6) 大正藏 44권, p.115下 : 說極成言爲簡於此. 立二所餘共許諸色爲唯識故.

7) 大正藏 44권, p.115下 : 因云初三攝者. 顯十八界六三之中初三所攝.

www.kci.go.kr

인은 인정하지 않아도 스스로 인정한다는 의미로서, 규기는 이 말이 有法差別相違의 과실을 막기 위해 쓰는 말이라고 하고 있다. 곧 주장명제 가운데 “진인 까닭에 극성의 색은” 유법의 자상을 의미하고 “안식을 떠나 있지 않음”은 법의 자상을 의미하고 있어 따라서 이 양자가 결합된 의미로서 유법인 “안식을 떠나지 않은 색”에 대해 이 유법에 대한 차별로서 “안식을 떠난 색”을 세우는 것을 막고자 한다는 의미이다.[9] 곧 다른 자가 “안식을 떠난 색”을 세워 “극성의 색은 이 안식으로부터 떠나지 않는 색이 아니다. 처음의 셋에 포함되며 눈에는 포함되지 않는 까닭에. 마치 안식과 같이”[10]라고 말하는 과실을 막기 위해 ‘자허’라는 말을 붙인다고 말하고 있다. 이상의 규기의 설명에 의거해 현장의 유식비량에 대한 해석을 해보면 다음과 같이 될 것이다.

<주장> 승의에 있어서 인정되는 색은 眼識과 다른 것이 아니다.
<이유> 우리들이 인정하는 眼根 · 色境 · 眼識의 셋에 포함되는 것으로 안[근]에 포함되는 것은 아니다.
<실례> 마치 안식과 같이.

이 유식비량의 논증식은 현장이 승의에 있어서 일체가 唯識 즉 意識의 顯現이라는 것을 밝히는 것으로, 곧 진실된 의미에서는 외계에 존재하는 물질인 색이 의식과 분리되어 있지 않음을 논증하는 것이다. 규기는 이 논증식을 구성하는 각각의 용어에 대해 상세하게 설명 하고 있지만, 이 현장의 유식비량에 나타나는 특징

8) 大正藏 44권, p.115下 : 其眼所不攝言. 亦簡不定及法自相決定相違.
謂若不言眼所不攝. 但言初三所攝故. 作不定言. 極成之色. 爲如眼識.
初三攝故定不離眼識. 爲如眼根. 初三攝故非定不離眼識. 由大乘師說彼眼根.
非定一向說離眼識. 故此不定云非定不離眼識. 不得說言定離眼識.
作法自相相違言. 眞故極成色非不離眼識. 初三攝故. 猶如眼根.
由此復有決定相違. 爲簡此二過. 故言眼所不攝故.
9) 김성철(2003) p.138 참조.
10) 大正藏 44권, p.116上 : 外人遂作差別相違言. 極成之色非是不離眼識色.
初三所攝眼所不攝故. 猶如眼識. 爲遮此過. 故言自許.

www.kci.go.kr

가운데 가장 독특한 점은 그가 논리식에 '진고' 즉 승의의 입장을 반영시키고 있는 점이다. 논리식 사용에 승의의 입장을 반영시키는 것은 후에 살펴볼 인도 중관사상가인 청변의 논리식에서도 잘 나타는 점으로, 이것은 당시 인도불교계에서는 일반적이면서도 중요한 입장을 나타내는 것이라 생각된다. 왜냐하면 논리식에 승의의 전제를 내세운 것은 이 승의가 이제설을 전제하는 것인 까닭에 뒤에 보듯이 논리식의 가치성과 관련해 많은 논난이 이루어지고 있기 때문이다. 이 승의의 입장에서의 논리식의 전개는 인도에서는 청변이후 많은 논난과 함께 후기중관파에게도 그대로 전해지게 된다. 그리고 현장의 논증식에서 보이는 또 다른 특징은 이유인 <인>에 '자허' 즉 자신들이 허용하는 것 다시 말해 자신들의 입장이란 한정어를 붙인 것이다. 이것은 논리식이 타자와의 공통된 언어 기반 위에 논의가 이루어지는 입장에서는 자파의 주장만을 단정적으로 드러내는 의미를 담고 있어 당연히 비판의 여지가 보여지는 것이기도 하다. 그리고 전통적인 논리학의 형식과 비교했을 때 '실례'로서 동품의 예만을 제시하는 것은 디그나가(Digāga) 즉 陳那(ca.480-540)로 대표되는 전통적인 논리식과는 다른 점이라 할 수 있다.[11] 디그나가의 전통 논리식에서는 실례로서 동품과 이품을 함께 제시해야 되지만, 이렇게 동품만의 실례를 제시하는 것은 청변의 논리긱의 예와 유사한 점이기도 하다. 이렇게 다양한 논리적 특징을 가지는 현장의 유식비량의 논리식은 인도에서는 물론 중국에서도 현장과 그 제자들 사이에서 그 사상적 의미 내지 논리식의 진위여부 등과 관련해 많은 논난과 논의가 생겨나게 되었다. 이러한 논난의 경과를 다음에서 살펴보기로 한다.

11) 여기에 보이는 승의의 입장이나 이유례를 제시하지 않는 것은 뒤에서 살펴볼 청변 논리식의 특징으로도 간주된다. 뒤의 주 26)참조.

www.kci.go.kr

2. 유식비량에 대한 논난

규기가 전하는 현장의 유식비량에 대한 논난은 규기의 『인명론소』에 이미 나타나고 있다. 규기는 이 유식비량에 대해 현장의 제자로 신라의 승려인 順憬法師가 현장 앞으로 유식비량과는 다른 비량을 보낸 것을 다음과 같이 전하고 있다.

> 이 비량에 대해 決定相違를 지어, 乾封歲에, 스승인 [현장에게] 보내 그 答釋을 청해 말하기를 "眞인 까닭에 극성의 색은 반드시 안식과 다르다. 自許인 처음의 셋에 포함되며 안식에는 포함되지 않기 때문에. 마치 안근과 같이"라고.[12]

이 순경이 보냈다는 결정상위의 비량식은 乾封의 년에 보내진 것으로, 이 건봉은 현장이 죽은 지 3년 뒤에 세워진 연호이다[13]. 따라서 현장의 답석을 기대해 순경이 보낸 것이지만, 실제 현장이 그것을 보지는 못하고, 대신 규기는 자신의 『인명론소』에서 그 내용을 전하는 것은 물론 그 결정상위의 비량에 대해 세밀한 반론을 전개하고 있다. 여기에서는 이 결정상위의 비량을 보낸 사람이 순경으로 나타나지만. 실제 이 비량식의 작자가 누구인지에 대해서는 많은 논난이 있다.[14] 그렇지만 순경의 작이 아니라 원효가

12) 大正藏 44권, p.116上 : 於此比量作決定相違. 乾封之歲. 寄請師釋云. 眞故極成色定離於眼識. 自許初三攝眼識不攝故. 猶如眼根..

13) 건봉연호는 건봉1년(666), 건봉2년(667)의 2년간이다.

14) 원효진나후신설을 밝힌 논문[김상현(2000)]은 본래 한국사연구회 제143회 월례발표회의(1988, 12/13)에서 구두 발표된 것으로, 여기에서는 원효가 비량식의 작자로 간주되고 있는 듯하다[김상현(2000) p.249]. 그렇지만 그 비량식의 작자가 순경이라고 하는 것도 강하게 주장되었다[신현숙(1988)]. 이러한 양측의 입장은 물론 규기의 유식비량에 설명과 원효『판비량론』에 나타나는 유식비량에 대한 비판적 논술을 상세히 서술한 김성철(2003)에서도 이 논증식은 원효가 만든 것으로 간주하는 듯하다. 필자 역시 앞서 연구자들의 의견을 벗어날

www.kci.go.kr

이 비량의 작자라는 것이 바탕이 되어 동아시아에서는 인도 디그나가 즉 진나에 빗댄 소위 원효진나후신설이 만들어지는 계기가 되었다. 원효가 그 결정상위의 비량식을 만들었다는 것에 대해서는 일찍이 일본의 善珠(723-797)도 전하며[15], 또 그는 자신의 『因明論疏明燈抄』(大正藏 68권, No.2270)에서 "이 결정 상위는 원래 신라의 원효대덕이 지은 것인데 후에 순경법사가 이 비량을 얻었지만 통석할 수 없어서 건봉연중에 당나라에 보내어 그 의문을 해결했다."[16]라고 하여 원효가 그 작자임을 전하고 있다. 그리고 선주는 현장의 비량논식에 대해 원효의 『판비량론』에 나타나는 "노력하고도 아무런 공이 없다"라는 구절도 함께 전하고 있다.[17] 이러한 입장은 후에도 계속 전해져 일본의 藏俊(1104-1180)은 그의 『因明大疏抄』(大正藏 68권, No.2271)에서 『元曉和上緣起』의 내용을 인용하며 다음과 같이 전하고 있다.

> 현장삼장이 서역에 있을 때 『유가론』을 공부하고자 하였다. 당시 서역에는 계현논사가 있어 열반에 들고자 했는데 하늘에서 다음과 같이 말했다. "중국의 현인이 『유가론』을 배우고자 해서 왔다. 열반에 들지 못하도록 하라." 이때 현장이 가서 유가론을 배웠다. 그 후에 '眞故極成量'을 세워서 소승의 집착을 논파했다. 그때에 서역의 모든 논사가 이 비량을 해석할 수 없었다. 이들 논사들은 "진나가 아니고서는 이 비량을 해석할 수 없다"고 했다. 현장이 중국에 돌아와서 이 비량을 설했는데 그때에 이 비량의 과실을 배척하지 못했다. 당시에 『광백

수는 없지만, 김성철(2003)에서 원효가 결정상위의 비량을 소승의 논식으로 간주하고 있는 것에서(pp.109-110) 이 비량식의 작자가 원효라는 데는 의문이 든다.

15) 김상현(2000) p.247[일본의 善珠는 772년 이전에 쓴 『유식분량결』에서 결정상위가 순경의 작이라 했다가, 약 10년 정도가 지나 781년경에 쓴 『인명론소명등초』에서는 … 원효의 작임을 밝혔다.]

16) 김상현(2000) p.247[『大正藏』권68, p.321上 : 今此決定相違者 本是新羅元曉大德之所製也 後順憬師 得此比量 不能通釋 乾封年中 遣於大唐 令決其疑].

17) 김상현(2000) p.243[『大正藏』권68, p.321上 : 今謂此因勞而無功 由須自許言更致敵量故; 김성철(2003) p.109].

www.kci.go.kr

> 론소』를 지었는데 文軌가 서원을 세워 말하기를 “진나보살이 아니고서는 이 비량을 해석할 수 없다. 만약 이 비량의 잘못을 아는 사람이 있다면 나는 그 사람의 신하기 되겠다”고 했다. 당시에 순경스님이 이것을 배우고 신라로 귀국해서 이 비량을 알렸다. 그때 원효보살이 말했다. “이 비량에는 有法差別相違의 잘못이 있다.” 순경이 마치 자기 스스로 안 것처럼 해서 당나라에 통보하기를 “수토에서는 쉽기에 신라에 이르러서는 이 비량의 과실을 알았다”고 했다. 이때에 논사 등이 모두 해동을 향해 세 번 절하면서 존중찬탄했다. 道證 및 원효의 章疏 등 신라스님이 설한바 이 뜻으로 말미암아 진나보살을 알았다.[18]

이 『원효화상연기』의 내용은 현장의 유식비량과 관련된 논난의 전말을 잘 알려주는 것으로, 이 내용을 근거로 원효가 진나보살의 후신이라는 설이 생겨났다고 한다. 이 내용에서 나타나는 文軌에 대해서는 필자가 이미 오래전에 논문을 발표한 적이 있었고,[19] 당시 문궤가 신라의 승려일 가능성을 제기한 논문에 자극을 받아 문궤의 입장과 규기의 입장을 비교적인 관점에서 고찰을 하고자 하였다. 현장의 제자로서 당당한 위상을 가졌던 문궤 역시 현장의 유식비량에 대해 그것을 아는 사람이 있다면 그의 신하가 되겠다고 할 정도였다는 것은 이 비량에 대한 상세한 이해에 많은 사람들이 열성적이었다는 것을 반증하는 것이라 생각된다. 그리고 이 기록에 의하면 현장의 유식비량에 대한 원효의 비판을 순경스님이 마치 자신이 한 것처럼 하여 현장에게 통보하였지만, 실제 작자는 원효라고 밝히고 있다. 그리고 원효스님은 현장의 유식비량에 대해 구체적으로 유법차별상위의 과실이 있다고 지적하고 있다. 이 유법차별상위의 과실은 앞에서도 살펴보았지만, 이것은 자신의 논리학적 입장만을 강조하는 ‘자허’라는 말을 사용하는데 생겨나는 과실을 가리킨다. 이렇게 현장의 비량을 비판한 뒤 원효는 새로운 논증식을 세우는 데 그것이 앞서 본 것으로, 그 원효의 논증식은 현장의 것과는 결정적으로 다른 것 곧 결정상위인 것이다.

---

18) 김상현(2000) p.241에서 재인용(『大正藏』권68, p.525).
19) 이태승(1999) 참조.

www.kci.go.kr

이처럼 결정상위의 논증식을 원효의 것으로 간주하는 역사적 전통도 있지만, 실제 원효가 이 현장의 유식비량을 철저하게 비판하는 내용이 담긴 저술인 『판비량론』은 더욱 중요하다고 생각된다. 이 『판비량론』은 순경이 결정상위를 규기에게 전한 건봉연간(666-667) 이후 4-5년이 지난 咸亨 2년(671)에 저술된 것으로, 따라서 이 『판비량론』의 내용은 규기의 비판을 전해 듣고 그것에 대한 반박으로 저술되었을 가능성도 크다고 할 수 있다.[20] 그러한 관점에서 이 『판비량론』을 살펴보면 원효는 현장의 유식비량에 대한 결정상위의 논증식을 소승의 논증식[小乘立比量]이라 말하며 그 결정상위를 소개하고 있다[21]. 그리고 이 소승의 논증식과 대비해 현장의 유식비량이 지니는 모순을 상호 논파하고 있는 것처럼 보여진다. 이러한 원효의 논술을 보면 결정상위는 원효의 입장이 아닌 것같이 보이며, 원효의 입장에서는 양측을 동등한 입장에서 비판하고 있다고 생각된다.

이처럼 현장의 비량논식은 인도를 비롯해 당시 동아시아 불교계에 큰 화제를 불러일으킨 중요한 논난의 핵심이 되었다. 이 논쟁은 원효의 비판으로 일단락이 되었고, 또 원효가 비판한 논리는 후대 현장의 유식비량 비판에 중요한 근거가 되었다고 생각된다. 이러한 비판에 근거하여 현장의 유식비량은 논리식에 맞지 않고 인명의 원칙에도 어긋나는 것으로 대단히 잘못된 것으로 알려지게 된다. 이러한 사실은 다음과 같은 구절에서도 알 수 있다.

> 이상 지적한 것과 같이[*현장의 논증이 자비량의 형식을 취한점이나 '자허'를 전제하고 있는 점 등] 유식비량인 논증식은 논리학적으로 보는 한 결코 바른 것이라 할 수 없다. 그러나 이 논증식이 바른 것이라고 하여 모두의 칭찬을 얻었다고 한다면 이 당시 인도의 인명은 학문적 생명을 잃고 논쟁의 도구로 전락했다고 말해야 할 것이다. 이것

20) 김성철(2003) p.184 참조.

21) "彼小乘立比量言 眞故 極成色定離於眼識 自許初三攝眼識不攝故 猶如眼根"[김성철(2003) pp.109-110].

www.kci.go.kr

을 허용하고 있었던 당시의 불교는 형식화 되어 버렸다고 말해야 할 것이다.[22]

이렇게 현장의 유식비량에 대한 논증식이 잘못된 것이라고 말하고 있지만, 그러나 이 논난의 핵심적인 논점은 이들 논쟁의 역사적 전개와는 달리 좀 더 중요한 사상적인 문제점을 담고 있다. 곧 현장이 주장하는 '진고'의 개념이나 '자허' 등의 개념은 인도에서도 유사한 논쟁에서의 중요한 논점이 되었으며 그러한 논쟁이 중요한 역사적 결과를 낳기도 하였다. 그런 의미에서 현장의 유식비량은 단순히 논리학적 문제 이상의 의미를 가지며, 또 그러한 중요한 의미가 어찌 보면 논의과정에서 사라진 것이 아닌가 생각된다. 인도 중관파에서의 논의를 살펴보며 현장의 유식비량과 원효의 비판을 다시 한 번 생각해보고자 한다.

Ⅲ. 유식비량에 대한 중관학적 고찰

1. 유식비량에 대한 논리학적 이해

먼저 앞서 살펴본 현장의 유식비량과 그것에 대한 결정상위의 비판논식을 다시 한 번 살펴보기로 한다.

<현장의 유식비량>

<宗> 眞故極成色不離於眼識(승의에서 성립된 色은 眼識과 떠나지 않는다)

<因> 自許初三攝眼所不攝故(스스로 인정하는 처음의 셋 즉 안근·색경·안식에 포함되지만 眼[根]에 포섭되는 것은 아니다)

---

22) 武邑尙邦(1996) p.318.

www.kci.go.kr

<喩> 猶如眼識(마치 안식과 같이)

<결정상위의 비판논식>
<宗> 眞故極成色定離於眼識(승의에서 성립된 색은 반드시 안식과는 다르다)
<因> 自許初三攝眼識不攝故(스스로 인정하는 처음의 셋 즉 안근·색경·안식에는 포함되지만 眼識에는 포함되지 않는 까닭에)
<喩> 猶如眼根(마치 안근과 같이)

먼저 이 양 논증식과 관련하여 현장의 유식비량 논증식은 앞에서도 말했듯 몇 가지 특징적인 면이 나타나고 있다. 곧 논리식의 내용에서 '眞故' 즉 '승의에서' 라는 전제를 붙이고 있는 점이나 '자허'라는 자신만의 입장을 드러내는 한정어를 부가한 점, 그리고 논증식에 異品의 유례가 없는 점 등을 들 수 있다. 물론 이 현장의 유식비량에서 보이는 특징들은 결정상위의 논식과 대비되어 원효가 비판하는 점이기도 하다. 먼저 승의라는 전제를 단 것에 대해서는 세간상위의 과실을 가지는 것으로 승의를 전제하지 않아도 세간 일반의 입장과 차이가 있는 것인데 굳이 승의라는 한정어를 붙였다고 비판하는 것이다. 이것은 규기가 비량논식을 『인명론소』의 세간상위 부분에서 거론하는 이유와 관련되어 있다. 또 '자허'라는 것은 자신만의 입장을 단정적으로 전제한 것으로 상대자와 논쟁에서는 불필요한 것으로, 원효는 그것에 대해 "노력하고도 아무런 공이 없다"는 말로 불필요함을 말하고 있다. 그리고 이품 등에 유례가 없는 것은 현장이나 원효나 모두에게 동일하게 나타난다. 하지만 이점은 현장의 논증식에서는 특징 중의 하나로 거론될 수 있지만, 결정상위는 현장의 논식을 비판하는 과정에서 설정한 것으로 논리학적 입장을 반영한 것인지는 의문이다. 이렇게 논리식에 보이는 특징과 그것에 대한 비판은 당시 인도 논리학은 물론 동아시아 인명학에서도 중요한 내용을 담고 있다고 생각된다. 하지만 인도 중관학파에서의 논리학과 관련된 논의를 바탕으로 이 유식비량을 살펴보면 좀 더 사상적으로 중요한 문제가

www.kci.go.kr

담겨있다고 생각된다.

현장의 유식비량은 萬法唯識을 증명하기 위해 논증한 것이다. 이것은 존재하는 사물인 색들이 실제 인식되는 데 있어서는 우리들의 의식작용이 반영되어 있다는 것을 전제하여 사용하는 말이다. 곧 비량논식에서 "우리들이 인정하는 색은 안식과 떨어진 것이 아니다"라는 말이다. 하지만 이렇게 모든 것이 의식의 소산이라는 것을 구체적으로 논증하는 일, 달리 말하면 만법유식을 아는 일이란 단순히 세간적인 사고가 아니라 좀 더 차원이 다른 곧 '승의의 입장'에서 사유하는 것이 된다. 세간 일반의 사유와는 다른 승의의 입장에서 사유하면 만법유식이라는 뜻이 된다. 그런 의미에서 '승의에서'라는 전제는 세속적인 입장과의 차이를 전제하는 중요한 의미를 가지고 있다. 특히 승의와 세속의 진리 즉 二諦說을 중요한 사유의 기준으로 삼는 인도의 중관파에게 있어서는 승의의 입장과 세속의 입장은 분명한 차이가 있고 더욱이 그것은 밝혀야 하는 과제가 되고 있다. 따라서 현장이 유식설의 논증을 승의의 입장에서 시도하고 있는 것은 당시 중관학파로서 불교논리학을 받아들이고 있던 청변의 입장과도 크게 상통하고 있는 것이라 할 수 있다. 곧 청변은 용수의 『근본중송』을 주석하는 데 있어 논리학을 사용하고 또 그러한 논리학적 적용을 모두 승의적인 입장이라고 분명히 하였다. 이렇게 승의의 입장에서 이루어지는 유식설의 논증과 대비하면 결정상위로서 제시되고 있는 논리식은 물질적인 색이 우리의 의식과는 별개라는 일종의 外境實在論으로, 어떤 의미에서는 승의의 입장과는 관계없는 일상적인 관점 즉 세속적인 입장을 반영하는 것이라 할 수 있다. 따라서 문제는 이렇게 동일한 관점 즉 승의의 입장을 전제로 하여 외계실재론과 유식설의 논증이 이루어지고 있어 그것을 어떻게 이해해야 하는가에 있다고 생각된다.

이러한 문제에 대한 이해에 인도 중관파에서의 논리식에 대한 논의는 많은 시사점을 주리라 생각한다. 즉 중기중관파로 분류되는 대표적인 논사인 청변과 월칭의 논리식에 대한 논의는 후대

www.kci.go.kr

중관파를 양분할 정도의 입장의 차이를 보여주고 있다. 그리고 용수의 『근본중송』 주석에 논리식을 응용한 청변의 입장도 월칭에 의해 비판을 받지만, 그의 입장은 후대 계속적으로 전승되어간다. 곧 후기중관파로 분류되는 일군의 사상가들도 대다수 논리식을 응용해 자신들의 입장을 분명히 드러내고 있기 때문이다. 아울러 청변이후 후기중관파에 이르는 과정에는 정치한 불교의 인식론과 논리학에 체계를 세운 다르마키르티(Dharmakīrti) 즉 法稱(ca.600-660)로 대표되는 불교논리학파가 존재한다. 이들 불교논리학파는 논리식뿐만 아니라 인식론상에서도 세밀한 이론을 전개하고 있는데 그 중 중요한 것이 自己認識 즉 표상된 의식에 대한 인식의 자기인식에 대한 논증이라 할 수 있다. 곧 유식사상의 만법유식에 대한 철저한 인식론적 증명이 이루어진다. 이러한 자기인식에 대한 논증은 후기중관파 등에서 이제설과 관련되어 승의에 있어 자기인식 또는 무아의 논증으로 전개되고 있다. 이러한 인도불교상에서 보이는 유식설과 논리식, 또는 이제설 등의 관계는 현장의 유식비량 또는 외경논증과도 무관하지 않은 것으로, 이들에 대한 이해는 유식비량과 관련된 논의에 도움을 주리라 생각한다. 따라서 이하 인도중관파에서 전개된 논리식을 둘러싼 논의와 유식설 논증에 대한 중관파의 입장을 살펴보기로 한다.

2. 유식비량의 논리와 관련한 인도중관파의 논쟁

(1) 청변의 논리학적 태도

현장의 유식비량에 보이는 논리적인 특징과 유사한 논증식이 잘 나타나고 있는 것이 중기중관학파에 속하는 청변의 논증식이다. 청변은 용수의 『근본중송』에 대해 주석을 가함에 있어 논리식을 응용한 것으로 잘 알려져 있다. 이러한 논리식의 전개는 『근본

www.kci.go.kr

중송』제1장<관인연품>에서부터 나타나고 있으며, 특히 제1장의 논리식 관련 내용은 월칭의 철저한 비판이 이루어져 후대 중관파를 2분하는 근거가 되기도 하였다. 청변은『근본중송』제1장의 제1게송인 “존재하는 것들은 어디에서나 어떤 것이나 스스로로부터, 다른 것으로부터, 그 둘의 양자로부터, 원인이 없는 것으로부터 생겨나 존재하는 일은 결코 없다”[23]와 관련하여 그 주석에서 이들 내용을 다음과 같은 논리식으로 바꾸어 설명하고 있다.

<주장> 승의에 있어 內入處는 스스로로부터 생기는 일이 없는 것은 분명하다
<이유> 현재 존재하고 있는 까닭에.
<실례> 예를 들면 정신원리와 같이.[24]

<주장> 승의에 있어 내입처는 다른 연들로부터 생기는 일은 없다
<이유> 타자인 까닭에.
<실례> 예를 들면 병과 같이.[25]

이와 같이 청변은 논리식을 사용해『근본중송』의 전체 내용들을 주석하고 있지만, 이 청변의 논리식은 현장의 유식비량과 상당히 유사하다. 현장의 유식비량과 비교하면 유식비량에 나타나는 ‘自許’라는 말은 나타나지 않지만 ‘승의에 있어’라는 한정어나 실례로서 이품의 예가 나타나지 않는 것은 동일하다. 따라서 이러한

23) 이태승(2008) p.29 참조.
24) 'dir sbyor ba'i tsig tu 'gyur ba ni <宗> don dam par nang gi skye mched rnams bdag las skye ba med par nges te, <因>yod pa'i phyir <喩> dper na shes pa yod pa nyid bzhin no.(티벳문 로마나이즈 : ACIP 배포본)[大正藏 30권, p. 52下 : 此方便語. 第一義中. 諸內入等. 無自起義. 世所不行以有故. 譬如思].
25) ,'dir sbyor ba'i tsig ni don dam par nang gi skye mched rnams de dag gi rkyen gzhan dag las skye ba med de, gzhan yin pa'i phyir, dper na bum pa bzhin no,(티벳문 로마나이즈 : ACIP 배포본)[大正藏 30권, p. 52下 : 此方便語. 第一義中. 內入不從彼諸緣生. 何以故. 以他故. 譬如甁等]

www.kci.go.kr

청변의 논리식에는 일반적으로 다음의 세 가지 즉 (1) 주장명제에 '승의에 있어서'라는 한정어가 붙는 것, (2) 부정판단은 오직 非定立的否定이라고 규정되는 것 (3) 유례에 異類例[異品]이 존재하지 않는 것 등의 특징을 갖는다고 말하고 있다.[26]

여기에서 '승의에 있어서'란 한정어를 붙이는 것은 청변의 가장 특징적인 내용으로 거론할 수 있는 것으로, 이것은 논증의 주장이 세속적인 논리와는 다르다는 것을 말하고 있다. 여기에는 논리식 또는 논증 그 자체가 언설의 나열이라 할지라도 그것이 세속적인 언설의 서술이 아니라 승의적인 달리 말하면 진리를 표현하고자 하는 보다 깊은 정신단계의 표현이라는 의미가 담겨있다. 이것은 청변의 이제설에 대한 해석에서 승의의 경계를 '승의 그 자체'와 '승의에 수순하는 것'[27]의 둘로 나누고 있고, '승의에 수순하는 것'의 내용으로 般若智慧의 경계를 담고 있다. 곧 그가 『中觀心論』에서 말하는 "반야는 감로, 갈증을 풀어주는 것, 어둠을 비추는 등불, 해탈의 궁전에 오르는 사다리, 번뇌의 섶을 태우는 불이다"(『中觀心論頌』3-6)[28] 라고 할 때의 반야지혜의 경계를 표현하는 말에 해당하는 것이다. 따라서 청변에게 있어 논리식은 반야와 같이 승의 그 자체가 아니라 승의에 이르게 하는 사다리로서의 역할을 하는 것으로, 따라서 그의 논리식은 승의의 경계를 언설로 표현한 것이다. 이러한 의미에서 그의 논리식에 보이는 '승의에 있어서'는 반야지혜의 경계를 드러내고자 하는 의도를 지닌 것으

---

26) 江島惠教(2003) p.409.

27) '승의에 수순하는 것'이란 '승의에 수순하는 승의(paramārthānukūla-paramārtha)'란 의미로, 이 말은 후기중관파에 속하는 즈냐나가르바, 샨타라크쉬타 등에게서 자주 볼 수 있는 말이다. 승의에 따르지만 승의가 아니고 세속이라는 말로, 특히 '승의불생'의 논의와 관련해 자주 나타난다[이태승(2012) p.57, p.59 외]. 이 말은 이미 청변에게도 나타나고 있으며, 이 말을 에지마박사는 '승의에 적합한 것'이라는 말로 표현하였다. 특히 청변은 논리식 사용의 의미가 '승의에 적합한 것'이란 의미에서 논리식을 사용하고 있다[江島惠教(2003) p.406]. 용어는 필자가 사용하던 말을 사용한 것이다.

28) 江島惠教(2003) p.404(재인용); 이태승(2012) p.288 참조.

www.kci.go.kr

로, 곧 언설로서 진리의 경계를 표현한다는 의미가 담겨있다고 말할 수 있다. 그리고 두 번째의 특징으로서 비정립적 부정(prasajya-pratisedha)이란 달리 말하면 命題의 부정이란 말로, 이것은 정립적 부정(paryudasa) 즉 名辭의 부정과 대응하고 있다. 예를 들어 "그는 브라만이 아니다"라는 것을 비정립적 부정으로 이해하면 "그는 바라문이 아니다. 그가 바라문으로 태어났어도 바라문의 자질이 없다"라는 의미로 해석되지만, 정립적 부정으로 해석하면 "그는 바라문이 아니다. 크샤트리아, 바이샤,…이다"라고 해석될 수 있다.[29] 이 비정립적 부정과 관련해서는 청변이 앞서 같은 중관학파의 붓다팔리타(Buddhapālita) 즉 佛護(ca.470-540)를 비판한 중요한 논리적인 성격이 담겨져 있는 것으로,[30] 청변의 주장으로서 부정논증에는 그러한 긍정의 요소가 없는 철저한 부정의 의미가 담겨있다는 의미이다. 그리고 세 번째 유례에 있어 이유례가 없다는 것은 陳那의 논리학에 보이는 이유의 세가지 속성 즉 변시종법성, 동품정유성, 이품변무성 가운데 이품변무성으로서 이품의 예가 제시되지 않는다는 것이다. 이것은 청변이 스스로 논리식을 사용하는 가운데 이품의 예가 없어도 이유의 속성이 지켜지고 있다고 간주한 것이다.[31]

이상의 세 가지가 청변의 논리식에 나타나는 특징적인 요소로 거론되는 것으로, 이 특성을 고려하면 앞서 현장의 유식비량도 이러한 특성을 그대로 답습하고 있다고 생각된다. 특히 '승의에 있어서'에 해당하는 것이 현장 논증식의 '眞故'로서, 여기에는 청변에게 있어서와 같은 반야지혜로서의 통찰이란 의미가 담겨있는 것으로 생각된다. 세간의 일반적인 관점에서는 외경의 색과 의식의 세계는 별개인 것 같이 보이더라도 반야의 눈으로 보면 이것이 둘이 아니라는 의미로 해석하는 것이 가능할 것이다. 그리고 현장의 비량에 보이는 논리식에서도 이품의 유례는 구체적으로 나타

29) 江島惠教(2003) p.411.
30) 김성철(1999) p.166 ; 카지야마 유이치 외(1989) p.139.
31) 江島惠教(2003) p.413.

www.kci.go.kr

나지 않기 때문에 청변의 논리적 성격을 반영하고 있다고 생각된다. 이처럼 청변의 논리적 특성은 현장에게서 이어져 있는 것으로 생각되지만, 이 청변의 논리식을 이용한 『근본중송』에 대한 주석 방식은 후에 같은 중관파로 간주되는 월칭에 의해 크게 비판을 받게 된다. 월칭의 비판에 대해 살펴보기로 한다.

⑵ 청변에 대한 월칭의 비판

청변이 논리식을 다수 사용하고 있는 것은 후대 월칭에 의해 크게 비판을 받는다. 그렇지만 논리식의 사용 방법과 관련해서는 청변의 입장은 이전 용수의 『근본중송』에 대한 佛護의 귀류법적 태도에 대한 비판이 담겨있다. 곧 여기에는 불호의 입장으로서 귀류법의 사용은 용수의 眞意에 반하는 결과나 나타난다고 하는 청변의 입장이 반영되어 있다. 그렇지만 진나에 의해 정리된 인명의 방법을 택해 논증식을 사용한 청변의 주석방식도 월칭에 의해 비판을 받고, 그 월칭은 또 불호의 귀류법에 의한 주석 방식을 옹호하고 있다. 이러한 주석방식의 차이는 중관학파를 후대 自立論證派(Svātantrika)와 歸謬論證派(Prāsaṅgika)로 구분하게 되지만, 이러한 청변의 논리식에 대한 비판은 주로 『근본중송』 제1장의 주석과 관련해 나타난다. 월칭은 자신의 주석서 『明句論(Prasannapadā)』에서 청변이 불호를 비판하는 내용을 거론한 뒤, 세밀하게 청변의 견해를 비판하고 있다. 여기에서 특히 논리식을 애용하는 청변에 대해 월칭은 "[바비베카] 논사는 적절하지 않은 곳에서도 비량을 도입해서 자신의 비량에 대한 선호를 드러내고 있다. 그런데 중관론자 자신이 자립적인 비량을 행한다는 것은 타당하지 않다. 다른 주장을 인정하는 일이 없기 때문이다"[32]라고 말해, 자립논증이 기본적인 자세가 될 수 없음을 밝히고 있다. 이러한 기본 입장을 전

32) 짠드라끼르띠(1996) p.32, 재인용.

www.kci.go.kr

제로 월칭은 불호의 귀류논증을 옹호하면서 청변의 자립논증이 갖는 문제점을 상세히 밝히고 있다.

그리고 구체적인 비판에 있어서는 청변의 논증식 즉 “승의에 있어 내입처는 스스로로부터 생기는 일이 없는 것은 분명하다. 현재 존재하고 있는 까닭에. 예를 들면 정신원리와 같이”를 전제로 하여, 여기에 나타나는 논증식의 문제를 집중적으로 비판하고 있다. 이 비판에 있어 핵심적인 내용은 ‘승의에 있어서’라는 단서를 붙인 것에 집중한다.[33] 그러한 비판의 내용은 대략 다섯 가지로 나누어 볼 수 있는데, 첫째는 “스스로 생기는 일이 없다”라고 하여 승의로 한정을 하였지만, 이것은 세속에서도 생기는 일이 인정되지 않기에 한정어로서 유용하지 않다고 말하고 있다. 이것은 현장의 유식비량이 세간상위의 과실에 빠질 수 있다는 지적과 상통하는 것이다. 둘째로 이 한정어가 상대방의 입장을 고려한 것이라 하더라도 승의와 세속의 二諦에 무지한 상대에 대해서는 스스로의 생기가 승의에서건, 세속에서건 인정되지 않기에 승의로 한정할 필요가 없다고 한다. 셋째로 세간 일반의 사람들에게 ‘승의에 있어서’의 한정어를 붙이는 논술 자체가 無用하다는 것이다. 넷째는 승의에 있어서의 부정이 세간에 있어서의 부정을 비판하기 위한 것이라면 그것은 자파가 인정하지 않는 것에 근거를 두는 주장의 오류에 빠지는 격이 된다는 것이며, 다섯째로는 따라서 세속에서는 내입처가 존재한다는 의미를 갖는다면 “승의에서 세속의 내입처는 발생하지 않는다”고 말해야 했을 것인데 그렇지 않고, 혹 그렇더라도 상대자는 내입처를 실체로 보기에 이 주장은 성립하지 않을 것이라 말하고 있다. 곧 월칭은 청변의 논증에 부여된 한정어인 ‘승의에 대하여’란 말이 가지는 모순에 대해 상세히 논파하고 있는 것이다.

월칭은 이와 같이 청변의 논증식에 사용된 ‘승의에 있어서’란

33) 이하의 다섯 가지 비판의 내용은 월칭의 『명구론』에 나타나는 내용을 요약한 것이다. 짠드라끼르띠(1996) pp,43-45; 김성철(1999) pp.171-172 참조.

www.kci.go.kr

한정어에 대해 명확한 비판을 제시하며, 아울러 청변의 논증식 자체에 대해서도 문제를 삼고 있다. 곧 청변이 사용한 논증식 자체가 진나에 의해 정리된 정언적 논증법과도 다르며, 청변의 논증식 자체가 적대자의 주장에 대한 비판을 전제로 사용된 것이기에 '승의에 있어서'란 전제를 빼면 일반적 사용이 가능하다고도 말하고 있다.[34] 이렇게 청변의 논리식에 의거한 주석 내용에 대한 월칭의 비판은 후대 중관파를 2분하는 결정적인 계기가 되지만, 이러한 비판의 근저를 살펴보면 월칭과 청변의 『근본중송』에 대하는 기본적 입장을 살펴볼 수 있다. 곧 청변은 세속적인 언설로 반야지혜의 고차원적인 정신 경계를 표현하기 위해 '승의에 있어서'란 단서를 붙이고 논리식의 형태로서 주석을 한 반면, 월칭은 승의의 경계는 언설로 드러나는 경계가 아닌 까닭에 언설로서의 승의 개념 사용 자체에 대해 비판을 가하였다고 할 수 있다.[35] 곧 월칭은 승의 그 자체를 '聖者들의 침묵(āryāṇāṃ tūṣīṃbhāva)'[36]으로 표현하고 있는 까닭에 비록 『근본중송』이 승의의 경계를 나타낸다 하여도 언설 그 자체는 세간적인 한계를 벗어나지 못한다는 것을 알고 있었던 것은 아닐까 생각된다. 만약 월칭이 그러한 입장을 가진 것이라면 청변에게서 보이는 '승의 자체'와 '승의를 표현하는 언설'에 대한 구분은 그 사상적 맥락에서는 월칭과 통하는 부분이 있는 것으로 생각된다.

34) 김성철(1999) pp.179-179 참조.
35) 청변과 월칭의 주석태도와 관련한 입장의 차이에 대해서는 김성철(1999) pp.181 참조.
36) 짠드라끼르띠(1996) p.88.

www.kci.go.kr

3. 유식비량에 대한 중관학적 이해

이렇듯 청변의 논리식 사용을 통한 주석방식은 월칭의 비판을 받았지만, 그의 논리식 사용방식은 후대에 계속 전해진다. 이렇게 논리식 사용을 애용한 까닭에 후대 청변의 입장은 자립논증파로 구분되지만, 청변 이후 논리식의 사용방식에는 진나의 논리학을 완성시킨 法稱의 영향이 크게 나타난다. 법칭은 논리학과 더불어 정치한 인식론을 완성시킨 인물로, 그의 영향은 특히 중관파에도 크게 영향을 끼치고 있다. 후기중관파로서 인도불교사상 위대한 사상가로 간주되는 샨타라크쉬타(Śānatarakṣita) 즉 寂護(ca.725-783)의 초기의 대저인『攝眞實論(Tattvasaṁgraha)』도, 그 의도에서는 중관의 입장을 유지하면서도 법칭의 인식론, 논리학을 전인도 사상체계에 비판적으로 응용시킨 것으로 간주되고 있다. 곧 중관의 기본입장으로서 이제설에 근거해 법칭이 논한 불교인식론을 체계화시킨 것으로, 그 인식론의 체계가 외계실재론(有部), 외계추리론(經量部), 유식론(唯識思想), 무아론(中觀思想) 등으로 정립되어 나타나고 있다. 이러한 인식론의 체계를 잘 보여주고 있는 것이 그의 주저인『中觀莊嚴論(Madhyamakālaṁkāra)』이다.

이『중관장엄론』의 성립에는 적호의 선배로 등장하는 즈냐나가르바(Jñānagarbha) 즉 智藏(ca.700-760)의『二諦分別論(Satyadvaya-vibhṅga)』과 적호의 초기저술『섭진실론』등이 중요한 역할을 하고 있는 것이 알려지지만,『섭진실론』<외경고찰의 장(Bahirartha parīkṣā)>은 특히 중요하다[37]. 그 전체적인 내용이『중관장엄론』의 내용과 크게 유사하기 때문이다. 이미 살펴본 바와 같이 <외경고찰의 장>은 전체적으로 외경실재론에 대한 비판의 내용을 담고 있다.[38] 극미론부터 시작하여 외경실재론을 주장하는 쿠마릴

37) 이태승(1998) pp.227-228.
38) 이태승(2010-1, 2010-2).

www.kci.go.kr

라에 대한 비판 그리고 마지막으로 유식성에 대한 논증이 이루어진다. 이 유식성에 대한 논증이 승의의 결택임을 적호는 다음과 같이 말하고 있다.

> 유식성은 지식 있는 사람에 의해 명확히 성립되었다. 우리들은 그 길을 第一義의 결택으로 이렇게 온 것이다.(K.2083)[39]

곧 유식성 논증의 길을 제일의 즉 승의의 결택으로 고찰해 왔음을 밝히고 있는 것이다. 여기에서 말하고 있듯 유식성의 증명은 지식 있는 사람에 의해 성립되는 것으로, 이것은 곧 반야지혜에 입각한 불교적인 통찰력 즉 제일의인 승의의 결택에 의해 증명된다고 하는 것이다. 이러한 승의의 결택으로서 유식에 대한 논증은 외경실재론을 주장하는 학파에 대한 비판을 전제로 하고 있는 것은 물론이다. 이러한 『섭진실론』의 내용에 근거해 후에 그의 대표작인 『중관장엄론』이 저술되며 거기에서는 적호는 불교의 근본교의인 無自性에 대한 논증을 시도하고 있다. 이 무자성에 대한 논증의 시도는 論理를 통한 증명과 聖典을 통한 증명의 두 방식으로 이루어지고 지고 있어, 앞서 『섭진실론』의 내용은 논리를 통한 논증의 토대가 되고 있다. 적호는 『중관장엄론』의 목표를 제1게송에서 다음과 같이 말하고 있다.

> <주장> 진실에 있어서 자파와 타파가 설하는 이들 실재하는 것은 무자성이다.
> <이유> 일과 다의 자성을 떠나 있기 때문에.
> <유례> 영상과 같이.[40]

---

39) vijñāptimātratāsiddhir dhīmadbhir vimalīkṛtā / asmābhis tad diśa yātaṃ paramārthaviniścaye //(2083)[Tattvasaṅgraha, Shastri Ed.]

40) bdag dang gzhan smra'i dngos 'di dag // yang dag tu na gcig pa dang // du ma'i rang bzhin bral ba'i phyir // rang bzhin med de gzugs brnyan bzhin //(niḥsvabhāvā amī bhāvās tattvataḥ svaparoditāḥ / ekānekasvabhāvena viyogāt pratibimbavat //)[M.Ichigo,

www.kci.go.kr

여기에서 적호가 일체법무자성의 논증을 시도하고 있는 것도 실은 '진실에 있어서(tattvatas)' 곧 '승의의 입장'에서 이루어지고 있는 것을 밝히고 있다. 이것도 논리는 세속의 언설을 전제로 하지만, 진리를 드러내는 방식, 곧 반야지혜를 표현하는 방식임을 말하고 있는 것이다.[41] 그리고 그 진리의 추구방식에서 외경실재론, 외경추리론, 유식론, 무아론의 순서로 고찰을 시도해 결론적으로 다음과 같이 말하고 있다.

> 원인과 결과로 있는 것도 단지 지식에 지나지 않는다. [대상이 없이도] 스스로 성립하고 있는 것, 그것은 지식이라고 결정된다.(K.91)[42]

> 유심의 이론에 의해 외경을 무라고 알아야 한다. 그리고 [일체법무자성의] 이론에 의해 그 [유심의 이론에서도] 바로 무아라고 알아야 한다.(K.92)[43]

이렇듯 적호는 유식의 논증과 유식의 무아성을 논증하며, 그러한 작업들이 승의의 입장을 반영하고 있음을 분명히 하고 있다. 그리고 이렇게 무아를 논리식으로 논증하는 일은 그것이 '승의에 있어서'의 작업이기는 하여도 언설에 근거한 논리적 작업은 궁극적으로 세속의 경계를 벗어나지 못하는 것이기도 하다. 이러한 세속을 근본성격으로 하는 승의의 작업을 적호는 "승의에 수순하는 것(*paramārthānukūla)"이라 표현하고 있어, 적호도 이전의 청변이나 지장의 입장을 상당수 따르고 있음을 알 수 있다.[44]

MADHYAMAKĀLAṀKĀRA, p.CXIII]

41) 이태승(2012) p.59 참조.

42) rgyu dang 'bras bur gyur pa yang // shes pa 'ba' zhig kho na ste // rang gis grub pa gang yin pa // de ni shes par gnas pa yin // [M.Ichigo, loc.cit., p.CXXIX]

43) sems tsam la ni brten nas su // phyi rol dngos med shes par bya // tshul 'dir brten nas de la yang // shin tu bdag med shes par bya // [M.Ichigo, loc.cit., p.CXXX]

44) 앞의 주 27) 참조.

www.kci.go.kr

이와 같은 후기중관파의 입장을 고려해 현장의 유식비량을 생각해보면 현장의 유식비량도 당시 불교계의 중요한 테마이었던 유식성에 대한 논증을 시도한 것이라 생각된다. 그리고 그러한 시도는 당시 불교사상가들에게 반드시 필요한 작업이었고 또한 중요한 작업이기도 하였을 것이다. 그것은 『섭진실론』에도 나타나듯이 당시 불교비판가로서 유명했던 미망사학파의 쿠마릴라가 불교교리로서 그 비판의 표적을 삼았던 상당수의 내용이 불교의 유식사상이었던 것이 밝혀지기 때문이다.[45]

Ⅳ. 결어

본고에서는 현장이 세운 유식비량에 대한 동아시아의 역사적 논난으로서 결정상위 비량을 살펴보고, 아울러 이 유식비량과 관련된 논증식에 대한 논의를 인도의 중관파의 역사와 관련해 그 의미를 살펴보았다. 이상의 고찰을 통해보면 다음과 같은 사실을 확인할 수 있었다.

곧 현장이 세운 유식비량의 논증형식은 청변의 논리식을 상당수 답습하고 있다. 그것은 청변의 생애가 현장보다 앞서기 때문에, 현장은 인도에서 청변의 논리식을 알고 그것을 바탕으로 유식비량의 논증식을 세웠다고 말할 수 있다. 그리고 당시는 유식설을 논증하는 논리식을 세우는 것이 현장시대나 그 이후에도 인도에서는 불교사상가들의 중요한 과제로 간주되었던 것으로 생각된다. 이것은 적호와 쿠마릴라의 논쟁에서도 보듯 유식사상이나 空思想이 불교의 대표적인 교설로 간주되었고, 그에 비해 불교의 학설을 공격하던 外敎의 입장은 상당수 외경실재론에 근거하고 있었다.

45) 李泰昇(2010-2) 참조.

www.kci.go.kr

하지만 월칭에게서 보듯 청변의 논리식 중시에 대한 비판도 나타나고 있다. 이 월칭 비판의 중심은 청변이 논증식에 '승의에 있어서'란 한정을 붙인 것에 초점이 맞춰진다. 곧 이 비판에는 청변의 입장에서는 '승의에 있어서'라는 한정어가 반야지혜의 경계를 나타내는 것으로 중요한 의미를 갖지만, 논증식이 언설로서 전개되는 한에서 '승의'와 '세속'을 구분하는 것 자체에 대한 문제 제기가 담겨있다고 생각된다.

그렇지만 현장은 인도체재 당시 유행하였던 논리식 중시의 경향을 이어받아 자신이 근거하고자 한 유식의 정당성을 드러내고자 하였고 그것의 결과 생겨난 것이 그의 유식비량이었던 것이다. 하지만 이 유식비량에 대해서도 결정상위의 논증식이 논리적 비판의 입장에서 제기되었고, 그것에 대해 규기의 해명과 원효에 의한 비판이 이후 전개되었던 것이다. 그리고 인도 중관사상의 입장에서 고찰해보면 현장의 유식비량은 유식성의 논증을 위한 것인데 비해 결정상위의 논증은 외계실재론을 증명하는 논식이 되어버린 감이 없지 않다고 생각된다. 곧 결정상위 논증식은 '승의에 있어서' 외경실재론을 주장하는 격이 되어 인도 불교의 일반 입장과는 상반되는 주장이 되어버렸다. 물론 이 결정상위는 현장의 유식비량이 지니는 모순을 드러내고자 고안된 것이라 생각되지만, 사상적 의미에서는 전혀 다른 입장을 반영하고 있다. 이러한 양자의 입장을 원효는 그의 『판비량론』에서 소개하고 그것들이 지니는 논리적 결점들을 하나하나 비판해 가고 있다. 이 『판비량론』에 나타나는 양자에 대한 비판은 그간 계속된 결정상위 비량의 작자 논쟁에 중요한 해결점의 실마리를 제시하고 있다고 생각된다.

www.kci.go.kr

참고 문헌

『因明入正理論疏』(大正藏 44권)
『因明大疏抄』(大正藏 68권, No.2271)
『因明論疏明燈抄』(大正藏 68권, No.2270
Dbu ma'i rtsa ba'i 'grel pa shes rab sgron ma(D. No.3853)[ACIP 배포본 : Asian Classics Input Project Release 6]
Tattvasaṅgraha(Shastri Ed. Bauddha bharati, Varanasi, 1981, 1982)
MADHYAMAKĀLAṂKĀRA(M.Ichigo Ed. 文榮堂, 1985)

江島惠教(2003).「自立論證派-バーヴァヴィヴェーカの空思想表現」, 『空と中觀』, 東京, 春秋社.
김상현(2000).「원효진나후신설 검토」,『원효연구』, 민족사. [본고는 한국사연구회 제143회 월례발표회(1988,12.13)에서 구두 발표한 논문에 의거한다.]
김성철(동국대학교 경주 캠퍼스)
1999 「『중론』에 대한 인명학적 주석의 가능성」, 『印度哲學』제9집, 인도철학회.
2003 『원효의 판비량론 기초연구』, 지식산업사.
남동신(2009).「구법승과 동아시아불교(2) : 현장」,『동아시아 구법승과 인도의 불교유적』(책임편집 이주형), 사회평론.
武邑尙邦(1996).「중국의 인명사상」,『불교학세미나② 인식론·논리학』, 심봉섭 옮김, 불교시대사.
신현숙(1988).「元曉, 陳那菩薩後身說의 再檢討」,『한국불교학』제13집. 한국불교학회
이태승(李泰昇)
1998 「『중관장엄론』의 형상설에 대하여」,『인도철학』제8집, 인도철학회.
1999 「文軌의 因明觀攷」,『韓國佛敎學』제25집, 한국불교학회.
2010-1 「『타트바상그라하』<외경고찰의 장>에 나타나는 3종의

www.kci.go.kr

형상설 비판」,『불교연구』 제32집.
2010-2 「クマーリラが伝える仏教の形象論」,『インド論理學研究』 創刊号.
2012 『샨타라크쉬타의 중관사상』, 불교시대사.

짠드라끼르띠(1996),『쁘라산나빠다』, 박인성 옮김, 민음사.
카지야마 유이치 외(1989).『공의 논리』, 정호영 역, 민족사.

www.kci.go.kr

Abstract

A Study of the Hyun-Jang's Vijñāptimātra-Anumāna from the View of Indian Madhyamaka Thought

Lee, Tae-seung
Uiduk University

Hyun-Jang(玄奘) who had stayed for 17 years in India for his study showed his thought in a traditional logical formula called Vijñāptimātra-anumāna(唯識比量). After returning to China, his vijñāptimātra-anumāna became to be known to his disciples and caused many disputations. The story of disputations was reported to Shilla by Sun-kyung (順憬) who was one of Hyun-Jang's disciples from Shilla. Not a long time, Sun-kyung sent an anti-vijñāptimātra-anumāna, so-called Decisive-Difference logic(決定相違), to Kyu-Ki(窺基), an representative disciple of Hyun-Jang after Kyu-Ki replied and answered the anti-vijñāptimātra-anumāna logic. But there was a question about who was the writer of the anti-vijñāptimātra- anumāna out of Sun-Kyung and Won-Hyo(元曉). The discussion about who is the writer is underway between Sun-Kyung and Won-Hyo(元曉). Nevertheless from the fact that there is criticism of both, vijñāptimātra-anumāna and anti-vijñāptimātra-anumāna in the Won-Hyo's work Pan-Bi-Ryang-Ron(判比量論).

I think that Won-Hyo is not a writer of the anti-vijñāptimātra-anumāna logic. From the view of historical tradition, Hyun-Jang's vijñāptimātra-anumāna

www.kci.go.kr

was a spring of many disputations about Buddhist logic for a long time in East Asia. Moreover, this Hyun-Jang's vijñāptimātra-anumāna had a significant meaning of Indian Buddhist thought, especially in comparison with the Madhyamaka thought.

It is because Hyung-Jang's logic had a similar aspect of Bhāviveka's logic, who was a famous Madhyamaka logist in India. It was famous that Bhāviveka used the logic in explaining Nāgārjuna's Mūlamadhyamaka. Bhāviveka used the premise of ultimate aspect in explaining his logic. Considering many circumstances, it is probably certain that Hyun-Jang's logic was affected from his thought. But, in India, Bhāviveka's attitude to the logic was criticized by other Madhyamaka thinker, Candrakīrti. It is important for Candrakīrti's criticism to understand anti-vijñāptimātra-anumāna to Hyun-Jang's logic. And, Bhāviveka's aspect to take a serious view of logic was transmitted to the later Madhyamaka logists and philosophers, for instance, Śāntarakṣita in India.

The purpose of this study is to consider the relationship between the Hyun-Jang's and Bhāviveka's logic and investigate the meaning of Hyun-Jang's logic from the viewpoint of Madhyamaka tradition in India Buddhism.

Keywords : Hyun-Jang, Vijñāptimātra-anumāna, Sun-Kyung, Won-Hyo, *Pan-Bi-Ryang-Ron,* Bhāviveka, Candrakīrti, Śāntarakṣita

투고 일자 : 2012년 7월 19일
심사 기간 : 2012년 8월 1일~8월 10일
게재 확정일 : 2012년 8월 13일

www.kci.go.kr