

## 상키야의 지각 정의를 비판한 디그나가의 쟁점\*

정승석\*\*

I 서론: 상키야의 3질설이 야기한 쟁점의 맥락. II Dignāga가 쟁점화한 samsthāna 개념. III 상키야의 samsthāna 개념. IV 결론: samsthāna 개념의 불교적 적용.

요약문 [주요어: 디그나가, 배열, 3질설, 상키야, 직접지각, 통각, 형상]

상키야 철학에서는 3질(triguṇa)을 논거로 삼아 인중유과의 인과론을 주장한다. 상키야에서는 3질설로 현상세계의 다양성도 3질의 세력상의 우열에 따른 변형일 뿐이라고 주장한다. 이 경우, 3질의 우열 양상을 표현하는 개념이 samsthāna이다.

samsthāna는 배열과 형상이라는 두 가지 의미로 통용된다. 디그나는 이 중에서 ‘형상’을 채택하여, 지각을 ‘감관들의 작용’으로 정의한 상키야(사실은 Vārṣagaṇa)의 주장을 비판하는 데 적용했다. 디그나가의 비판에는 지각에 필요한 대상의 차별성을 상키야는 3질의 형상(samsthāna)으로 설명한다는 것이 전제되어 있다. 이 경우, 소리와 색깔도 3질의 형상이므로, 귀가 색깔을 지각할 수도 있고, 눈이 소리를 지각할 수도 있게 될 것이다. 요컨대 디그나가는 감관들은 무궁한 것이 되어 버리고 똑같게 되어 버릴 것이라고 상키야의 지각설을 비판한다.

그러나 상키야의 주석서 중 *Yuktidīpikā*는 samsthāna가 형태(rūpatva)에는 적용되지 않는다는 점을 강조함으로써 samsthāna를 ‘형상’의 의미로 적용하는 것을 거부한다. 이 밖의 주석서들도 samsthāna를 ‘형상’보다는 ‘배열’의 의미로 사용한다. 따라서 samsthāna가 형상의 의미를 포함할지라도 배열의 의미가 우선하므로, 이 경우에도 ‘배열에 의한 형상’을 의미하는 것으로 이해할 수 있다.

디그나가가 samsthāna의 의미로 굳이 ‘형상’을 채택한 배경에는 불교 내부의 전통이 있다. 『구사론』에 의하면 Vaibhāṣika는 samsthāna(형상)와 varṇa(현색)는 별개의 것으로 실재한다고 주장하고, Sautrāntika는 이 주장을 논박한다. 바로 이 Sautrāntika의 논박 중에서 디그나가가 상키야의 지각설을 비판하면서 적용한 것과 같은 논리를 볼 수 있다.

\* 본 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AM0046).

\*\* 鄭承碩: 동국대학교 불교대학 교수. jungss@dongguk.edu

## I. 서론: 상키야의 3질설이 야기한 쟁점의 맥락

인도철학의 일원론적 기초를 일탈하여 이원론을 주창한 Sāṃkhya 철학(이하 ‘상키야’)은 문헌상으로는 인도의 정통 학파들 중에서 가장 먼저 불교의 주목을 받았다. 일원론을 일탈한 점에서 상키야가 불교와의 친화성을 갖지만, 상주(常住)하는 두 원리로 교의를 정립한 점에서는 그 친화성이 오히려 반목의 이유로 작용한 듯하다.

석가모니의 생애를 소개하는 전기(傳記) 형식의 불전들은 대승 불교의 신호탄으로 간주되고, 이후 대승불교의 논서들은 대론의 형식으로 반론자들의 견해를 논파하여 불교 또는 자파의 교의적 우위를 확립해 나갔다. 소위 불전(佛傳) 문학을 대표하는 Aśva-ghoṣa(馬鳴, 약 100 CE)의 *Buddhacarita*(佛所行讚)에서 그러한 전통의 연원을 발견할 수 있다.

*Buddhacarita*의 제12장에서는 출가 수행자였던 석가모니가 현자 Arāḍa에게 찾아가 나눈 대화를 서술한다. 여기서 Arāḍa가 대답한 내용<sup>1)</sup>은 상키야의 전통 중 초기에 속하는 사상의 요체를 반영한 것으로 잘 알려져 있다. 이는 상키야가 인도의 6파 철학 중에서는 가장 먼저 불교의 논적으로 대두되었을 것임을 시사하는 전거가 될 수 있을 것이다. 이와 관련하여, 불교와 상키야의 대론으로는 범본에는 소실되어 있고 한역(漢譯)으로 현존하는 부분에서 주목할 만한 대목을 발견할 수 있다.

『불소행찬』의 제18 화급고독품(化給孤獨品)에서, 정각을 성취하

1) *Buddhacarita* 12.17-67 : 佛所行讚 권2, 阿羅藍髻頭藍品 제12(T 4, pp. 22c-23c). 범본에 의한 번역은 本多 惠(1980) pp. 77-82.

여 붓다(Buddha)가 된 석가모니는 급고독 장자에게 세계의 원인에 관한 외도의 사상을 설명한다. 이 중에서 다음과 같은 서술은 일찍이 일본의 학자에 의해 당시의 수론(數論, 즉 상키야) 사상을 엿볼 수 있는 단서로 고찰되었다.<sup>2)</sup>

이러저러한 모든 것은 마치 씨앗에 의지하듯이 원인에서 유래하므로, 일체는 결코 자성(自性)<sup>3)</sup>에서 발생한 것이 아님을 알아야 하리라.

생성된 모든 것은 단지 하나의 원인에서 발생한 것이 아님에도 하나의 자성을 설하는 것이니, 이 때문에 그것은 결코 원인이 아니네.

만약 그 자성이 모든 곳에 두루 가득하니 모든 것에도 두루 가득하다고 말한다면, [세상에는] 생성함도 생성됨도 없을 것이요, 생성함도 생성됨도 없으니 그것은 결코 원인이 될 수 없으리라.

- 
- 2) “제18 「화급고독품」에서는 붓다가 급고독 장자(長者)에게 세계가 성립하는 원인에 관한 외도의 사상, 즉 자재신이 창조한다는 견해, 시간이 작자(作者)라는 견해, 자아(=ātman)가 작자라는 견해를 설하는 중에 세계가 ‘자성(自性)으로부터 발생한다’는 견해를 열거하는데, 이는 일종의 수론(數論)을 예상한 것 같다. 그 견해에 의하면 자성은 의지하는 바가 없고, 원인이 없고, 만들어 내고, 유일하며, 모든 곳에 편만하고, 항상 작자이고, 모든 구나(求那 =guṇa)로부터 벗어나(자성은 3속성으로 분화되지 않기 때문?) 상주하며, 다른 것의 원인이 되며, 무심(無心 =無知)이다. 이는 대략 수론의 자성설과 일치한다. 이는 마명(馬鳴) 당시의 수론설일 것이다. 이러한 자성설은 어느 정도 정리된 상태에서 『수론송』(數論頌 = *Sāṃkhyā-kārikā*)에 근접해 있다.” 平等 通昭(1928) p. 65. ‘=’로 부연한 것은 필자의 삽입.
- 3) 범본이 소실된 이 부분을 티베트어 역본으로부터 번역한 Johnston(1937:54, fn.2)은 自性的 원어가 svabhāva 또는 prakṛti일 수 있음을 지적하면서, 이 경우의 원어를 여덟 가지 prakṛti의 기반이 되는 svabhāva로 간주한다. 한편 *Buddhacarita*의 범본 제12장 제18송에서는 8종의 prakṛti를 다음과 같이 언급한다. “그러나 prakṛti의 권위자여! 그 경우에 그대에게는 다섯 조대요소와 아만(ahaṃkāra)과 통각(buddhi)이 바로 그 prakṛti일 수도 있을 것이다.” (tatra tu prakṛtir nāma viddhi prakṛtikovidā/ pañca bhūtāny ahaṃkāraṃ buddhim avyaktam eva ca//) Johnston(1936:168)은 이 계송에 대해 초기 상키아의 경우, 24종의 물질 원리를 8종으로 묶어 prakṛti로 명명했다고 부연한다. 후대에 이원론을 정립한 고전 상키야에서는 24종의 원리를 prakṛti(원질)로 총칭한다. 그러므로 여기서 말하는 ‘자성’은 사실상 상키야 이원론의 두 원리 중 하나인 Prakṛti(또는 Pradhāna)를 지칭한다.

만약 [자성이] 모든 곳에 편재하여 모든 것을 생성하는 자로서 있다면, 이에 따라 바로 어느 때에나 항상 생성된 것이 있어야 하리라.

만약 [자성이] 항상 생성해 낸다고 한다면, 만물이 때를 맞추어 발생하지도 않을 것이니, 그러므로 당연히 자성은 원인이 아니라고 알아야 하리라.

또한 그 자성은 일체의 속성(guṇa, 求那)에서 벗어난다<sup>4)</sup>고 말한다면, [자성에 의해] 생성된 일체의 것들도 당연히 속성에서 벗어나야 할 것이지만, 일체의 모든 세간은 모두 속성을 갖고 있음을 보나니, 이 때문에 자성은 역시 원인이 아님을 알게 되네.

만약 그 자성이 속성과는 다른 것이라고 말한다면, 그것은 변함 없는 원인이라고 주장하는 것이기 때문에 그 성질이 다르지는 않아야 하리라.

[그럼에도 자성의 결과일] 중생의 속성은 다르기 때문에 자성은 원인이 아니요, 만약 자성이 변함 없는 것이라면 사물 역시 파괴되지 않아야 하리라.

만약 자성이 원인이라면 인과의 이치가 [세간과는] 동일해야 할 것이지만, 세간에는 파괴가 있음을 보므로 원인은 당연히 따로 있음을 알게 되네.

만약 그 자성이 원인이라면 해탈을 추구할 필요가 없을 것이요, 자성이 있으므로 이것에 생멸을 맡겨야 할 것이니, 이를테면 해탈을 얻

4) 자성이 ‘일체의 속성에서 벗어난다’(離一切求那)라는 이 한역(漢譯)은 끝이곧대로 이해하면 고전 상키야의 이론과는 어긋나는데, 다음과 같은 티베트어 번역도 대체로 한역과 부합한다. “34. 그것(자성)은 속성(guṇa)이 없는 것으로 설정되어 있으므로 그 결과에는 속성이 없어야 할 것이지만, 세간에서는 어느 것이나 속성을 갖고 있음을 보므로 자성은 일상적인 전변의 원인이 아니다.” Johnston(1937) p. 55. 그러나 세계의 근본 원인을 주제로 설정한 이 서술의 이면을 고려하면, 여기서 말하는 자성은 일반 prakṛti가 아니라, 근본원질인 mūla-prakṛti 또는 pradhāna를 지목한 것일 수 있다. 고전 상키야에서 자성(즉 prakṛti)은 3질(triguṇa)로 불리는 3속성의 복합체로 정의되지만, 전변을 개시하기 이전의 근원 상태(즉 근본원질)에서는 3질의 분화가 없으므로 3질의 작용이 없는 것과 같다. 이 경우의 근본원질은 아무런 변화가 없이 상주할 뿐이므로, 결과를 일으키는 원인으로서는 실질적인 기능을 발휘하지 않는다. 그러므로 이 구절은 ‘3속성으로 분화되지 않는다’(앞의 각주 2 참조) 근본원질로서의 자성을 지칭하는 것으로 이해하면 고전 상키야의 이론과 합치한다.

는다고 하더라도 자성이 다시 속박을 낳으리라.<sup>5)</sup>

이 대목이 눈길을 끄는 이유는 자문자답의 형식으로 특정한 견해를 제시하고 이것을 부정 또는 논파하고 있기 때문이다. 여기서는 “만약 ~ 면”으로 상대방의 주장을 설정하고 나서, 이 주장으로 귀결되는 오류를 지적한 후에, 이 결과로 인정해야 할 진실을 제시한다. 다시 말해서 “만약 그대가 ~라고 말하는 것이 참이라면”이라는 취지로 상대방의 주장을 전제하고 나서, 이 주장이 허위로 귀결되는 사례와 이에 대응하는 진실을 천명한다. 이 같은 서술은 귀류(歸謬, *prasaṅga*) 논법을 연상시킨다.

이처럼 『불소행찬』은 불교와 상키야의 사상적 조우를 최초로 예시한 동시에, 비록 성숙하기 이전의 초기 상키야일망정 불교에서는 최초로 상키야를 비판한 사례가 될 것이다. 이러한 불교 내의 전통<sup>6)</sup>은 후대의 논사들 사이에서 인도철학의 주요 학파들을

5) 佛所行讚 권4, 化給孤獨品 제18(T 4, pp. 35a-35b):

彼彼皆由因, 猶如依種子, 是故知一切, 則非自性生.  
 一切諸所作, 非唯一因生, 而說一自性, 是故則非因.  
 若言彼自性, 周滿一切處, 若周滿一切, 亦無能所作,  
 既無能所作, 是則非為因.  
 若遍一切處, 一切有作者, 是則一切時, 常應有所作.  
 若言常作者, 無待時生物, 是故應當知, 非自性為因.  
 又說彼自性, 離一切求那, 一切所作事, 亦應離求那,  
 一切諸世間, 悉見有求那, 是故知自性, 亦復非為因.  
 若說彼自性, 異於求那者, 以常為因故, 其性不應異.  
 眾生求那異, 故自性非因, 自性若常者, 事亦不應壞.  
 以自性為因, 因果理應同, 世間見壞故, 當知別有因.  
 若彼自性因, 不應求解脫, 以有自性故, 應任彼生滅,  
 假令得解脫, 自性還生縛.

6) 『불소행찬』의 저자가 제12품과 제18품을 대비적으로 구성한 것도 눈여겨볼 만하다. 제12품에서는 수행자로서의 태자(성도 이전의 석가모니)가 질의응답으로 가르침을 경청하면서 더 나은 가르침을 찾아 배우려는 자세를 역력하게 보여 준다. 반면에 제18품에서는 정각을 성취한 붓다가 외도의 견해가 그릇된 것임을 지적하면서 바른 견해를 제시하는데, 이로써 저자는

공박하는 것으로 크게 심화하였다.

상키야를 논적으로 설정하여 상키야의 주요 교의를 직접 비판하는 대론을 구상하거나 비판적으로 소개하는 불교 측의 논사들 중에서 Dignāga(480~540년경, 이하 ‘디그나가’), Dharmakīrti(600~660년경), Śāntaraksita(약 725~783년)는 불교의 논리학 또는 인식론의 대가들이다. 이들 중에서 디그나가는 *Pramāṇa-samuccaya*(集量論, 이하 PS)와 이에 대한 자신의 주석인 *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti*(集量論自注, 이하 PSV)에서, 상키야의 인식론을 집중적으로 비판할 창구를 개설했다고 말할 수 있을 만큼 상키야에서 내세운 지각의 정의를 논박하여, 후대 논사들에게 상키야 비판의 초석이 되었다. 특히 『불소행찬』의 제18품에서 비판의 표적이 되었던 유일 원인으로서의 자성(自性)이 디그나가에게는 상키야 인식론의 부당성을 논박할 수 있는 결정적인 근거로 적용되었다.

본론에서는 디그나가가 상키야의 지각설을 비판하는 데서 논거로 적용한 *saṃsthāna*라는 개념<sup>7)</sup>을 상키야 측의 입장에서 검토해보자 한다. 이에 앞서 상키야의 ‘지각의 정의’에 대한 “디그나가의 비판은 감각의 대상이 3질로 이루어진 것, 즉 *pradhāna*로부터 전개된 것이라는 상키야 학설을 겨냥하고 있다.”<sup>8)</sup>는 것을 예비 지식으로 적시해 둔다. 이 경우의 *pradhāna*는 감각을 포함한 모든 물질의 근원으로 상정된 *prakṛti*(원질)의 동의어이다. 디그나가가 상키야의 지각설을 비판하는 데서 이것을 근거로 삼아 *saṃsthāna*를 쟁점으로 도출하는 맥락은 다음과 같은 것으로 이해할 수 있

---

학습과 비판의 논리적 연계를 도모하여 붓다의 비판 정신에 타당성과 신뢰성을 부여한 것으로 보인다.

7) 최근에 일본에서는 디그나가가 상키야의 지각설을 비판한 특징을 비판 방법을 중심으로 고찰한 논문(吉田 哲:2016)이 발표되었다. 이 논문에서는 *saṃsthāna* 개념을 적용한 디그나가의 관점을 고찰하고 있으므로, 본론에서는 이 논문의 고찰을 유용하게 참고했다.

8) 吉田 哲(2016) p. 939.

다.

소리라는 대상은 귀를 통해 지각하고, 형색이라는 대상은 눈을 통해 지각한다면, 소리와 형색이라는 대상들 사이에는 귀와 눈이라는 감각이 제각기 지각할 수 있는 차이가 있어야 할 것이다. 그러나 상키야의 3질(triguṇa) 이론에 의하면 소리와 형색뿐만 아니라 귀와 눈도 3질로 이루어진 것이므로<sup>9)</sup>, 대상이든 감각이든 근본적으로는 차별성을 갖지 않는다. 이에 따라 귀가 형색을 지각할 수도 있고, 눈이 소리를 지각할 수도 있게 될 것이다. 이에 대해 상키야는 지각에 필요한 대상의 차별성을 3질의 samsthāna로 설명한다는 것이 디그나가의 생각이다.

바로 여기서 samsthāna가 쟁점으로 대두된다. 디그나가는 상키야 측이 samsthāna를 3질의 증감(增減)이라는 의미로 적용하고 있다고 전제하고서, 이러한 samsthāna로는 대상의 부류(jāti)를 구별할 수 없다고 주장한다. 예를 들어 수저와 귀고리라는 두 부류의 금제품도 3질로 형성된 것이라는 동일한 공간을 점유하고 있으므로 양자의 구별이 불가능하게 된다.

이와 같은 디그나가의 비판은 상키야의 3질설에서 빌미를 찾아 이루어진 것이다. 그러므로 3질의 samsthāna가 과연 디그나가가 이해한 것과 같은 의미로 상키야 측에서도 통용되었는지에 대해서는 검증이 필요하다. 왜냐하면 비판을 위해 끌어낸 쟁점이 비판자의 입장에 유리하도록 해석되었을 개연성을 배제할 수는 없기 때문이다. 그러므로 비판의 대상인 상키야 측에서는 그러한 쟁점이 어떻게 이해되고 적용되었는지를 검토해보아야 한다. 이로써

9) 상키야의 3질설은 자성(prakṛti) 및 이로부터 현현한 현상세계는 어느 것이든 sattva(純質), rajas(同質), tamas(暗質)라는 3질로 이루어진다고 주장하는 것으로 잘 알려져 있다(戶崎 宏正 1979:363 참조). 이는 SK 11에서 “현현(顯現)은 3질이고 … 근본원질(pradhāna)도 이와 마찬가지로이다.”(triguṇam … vyaktam tathā pradhānam)라고 천명한 데 따른 일반적인 해석이다.

비판의 타당성을 검증하여 양측의 주장을 객관적으로 이해할 수 있을 것이다. 여기에 본론의 목적이 있다.

본론은 이러한 목적을 위해 디그나가의 상키야 비판 중 앞에서 개괄한 일부의 쟁점을 중심으로 상키야 측의 입장을 대변해보고자 한다. 디그나가의 비판에 대응할 만한 답변을 찾자면 문헌의 성립 연대와 내용으로 보아 *Yuktidīpikā*(680~720년경, YD로 약칭)<sup>10)</sup>가 가장 적합하다. YD에 디그나가와의 직접적인 대론이 수록된 것은 아니지만, 여기에는 불교 측의 비판에 대한 답변의 단서를 구할 수 있을 만큼은 충분한 대론이 구상되어 있다.

## II. Dignāga가 쟁점화한 *saṃsthāna* 개념

고전 상키야의 근본 교전인 *Sāṃkhya-kārikā*(SK로 약칭)에서는 지각을 “각각의 대상에 대한 결정”<sup>11)</sup>이라고 정의하며, 이것이 주석자들에 의해 상키야의 정설로 통용되어 있다. 그리고 이 정의의

10) 이 연대 추정은 Wezler & Motegi(1998: x xviii)에 의거함. YD 역시 대론을 구상하여 상정된 논적을 비판하는데, 그 비판은 불교 측을 요주의 논적으로 간주하여 진행된다.

11) “지각이란 각각의 대상에 대한 ‘결정’이다.” (*pratiṣayādhivasāyo dr̥ṣṭam* / SK 5a.) 여기서 지각의 원어는 *dr̥ṣṭa*이지만, SK의 주석자들은 이 *dr̥ṣṭa*를 *pratyakṣa*(직접지각)로 표현한다. 일찍이 디그나가가 상키야의 지각설을 비판하면서 인용했던 지각의 원어도 *pratyakṣa*이다. 이에 따르면 *dr̥ṣṭa*는 *pratyakṣa*의 동의어로 사용되고 있음을 알 수 있다. 실제로 *Yuktidīpikā*의 저자는 SK의 이 구절을 설명하면서 “... *dr̥ṣṭa*(지각), 즉 *pratyakṣa*(직접지각)라는 의미이다.”(“... “*dr̥ṣṭam*” / *pratyakṣam* ity arthah; Wezler 1998:77, 7-8행)라고 서술한다. 그러므로 본론에서 일반 서술어가 아닌 인식 수단을 지칭하는 경우의 ‘지각’은 직접지각을 의미한다. 이 정의에서 언급된 ‘결정’의 의미에 대해서는 다음 각주를 참고.



핵심인 결정(adhyavasāya)은 인식의 내적 기관으로서 최심층에 있는 buddhi(이하 ‘통각’)가 대상에 대한 인식을 결정하는 기능을 함의한다.<sup>12)</sup>

그런데 디그나가 상키야의 주장으로 간주하여 비판했던 지각의 정의는 고전 상키야의 SK에서 명시한 정의가 아니라, SK 이전의 일파인 Vārṣagaṇa가 천명한 정의이다. 디그나가는 비판의 대상으로 취급할 지각설을 다음과 같이 소개한다.

그런데 Kapila의 무리들에게 지각은 “귀(청각기관) 따위의 작용”으로 인식되어 있다. 즉 “음성, 감촉, 색, 맛, 향이라는 대상에 대해 귀(청각기관), 피부(촉각기관), 눈(시각기관), 혀(미각기관), 코(취각기관)가 [앞에 열거된] 순서대로 각각 파악하기 위해, 마음(manas)에 의해 통제된 작용으로서 발생하고 있는 것이 지각이라는 인식 수단이다.”라고 말한다.<sup>13)</sup>

---

12) “결정은 통각(統覺)이다.”(adhyavasāyo buddhiḥ / SK 23)이라는 간단한 정의에 의거하여 통각은 대상에 대한 인식을 결정하는 기능을 가진 인식기관으로 해석되고 있다. 여기서는 adhyavasāya의 의미가 통각의 기능을 한정하는 관건이 되는데, Chakravarti(1975:172)는 “결정은 통각이다.”라는 정의에 내포된 관념을 다음과 같이 설명한다.  
 “감관들은 자신의 대상들과 접촉하게 될 때 그 대상들의 형상으로 변형되며, 이때 통각에는 암질이 위축되고 순질이 충만하게 된다. 이 결과, 대상에 대한 뚜렷하고 결정적인 인식이 통각에 발생한다.  
 adhyavasāya(결정)는 또한 불확실한 인식을 배제하는 확정을 의미한다.”  
 이러한 설명과 같은 맥락에서 adhyavasāya의 번역어인 ‘결정’의 의미를 간략하게 통각의 ‘확인 작용’(山下 勲 1971), ‘의심 없는 인식’(Harzer 2006), 결정적 인식(Chakravarti 1975) 등으로 이해할 수 있다. ‘결정지’를 adhyavasāya의 번역어로 채택한 것은, ‘어떤 대상 A를 A로서 결정하는 것’을 adhyavasāya의 의미로 이해한(박기열 2016:52) 점에서 통용될 만하다. 그러나 본론에서는 ‘결정’을 adhyavasāya의 번역어로 채택하여 일반 술어와의 혼동을 방지하기 위해 ‘°결정’으로 표기한다. 이 경우에 °결정은 통각에 발생하는 ‘뚜렷하고 결정적인 인식’(Chakravarti 1975:172)을 의미한다.

13) kāpilānām tu śrotrādivṛttiḥ pratyakṣam iṣṭam /  
 śrotra-tvak-cakṣur-jihvāghrāṇānām manasādhiṣṭhitā vṛttiḥ

여기서 말하는 ‘Kapila의 무리들’이란 흔히 상키야를 지칭하는데, 구체적으로는 Vārṣagaṇa(즉 Vārṣagaṇya)를 가리킨다는 것이 YD에 의해 확인된다. YD는 지각의 정의를 상술하기에 앞서, 대론자로 상정된 논적의 입을 통해 Nyāya, Vaiśeṣika, Mīmāṃsā 학파에서 주장하는 지각의 정의를 차례로 열거하는 중에 끝으로 다른 이들의 주장을 Vārṣagaṇa의 주장과 대비하여 다음과 같이 서술한다.

[지각을] Vārṣagaṇa<sup>14)</sup>는 “귀(청각기관) 따위의 작용”이라고 말하고, 다른 이들은 “분별이 제거된 것”(무분별)이라고 말한다. 이와 같은 식으로 정의가 확고하지 않으므로 지각을 비롯한 [다른 인식 수단]에 대해서는 확정된 것이 없다. 따라서 [그대(상키야)는 지각의] 정의를 표명해야 한다.<sup>15)</sup>

여기서 “분별이 제거된 것”(무분별)을 지각이라고 주장하는 “다

---

śabda-sparśa-rūpa-rasa-gandheṣu yathākramam grahaṇe vartamānā pratyakṣam pramāṇam iti / PSV ad PS 1.25. Steinkellner(2005) p. 14, 1-2행.

- 14) Harzer(2006:36)는 Vārṣagaṇa를 ‘Vrṣagaṇa의 추종자’로 명기하고 있으나, Chakravartī(1975:137-8)는 Vārṣagaṇa와 Vārṣagaṇya라는 명칭의 혼선에 대해 상술한 바 있다. Pāṇini의 문법 규칙을 적용하면 Vārṣagaṇa는 Vrṣagaṇa의 추종자가 아니라 Vārṣagaṇya의 추종자를 의미할 수도 있다. Chakravartī는 이에 따라 Vārṣagaṇa의 의미를 ‘Vārṣagaṇya의 추종자’로 간주한다. “[접미사 aṇ은] Kaṇva 등의 다음에서 혈통을 의미한다.”(kaṇvādibhyo gotre)라는 Pāṇini의 규칙(4.2.111)을 적용한 실례는 다음과 같이 설명된다. “kaṇva와 gaukākṣya에서 유래한 성씨는 규칙 4.1.105에 의해 kāṇvya와 gaukākṣya가 된다. 여기에 접미사 aṇ을 붙이면 kāṇvya+aṇ=kāṇvaḥ(6.4.148, 6.4.152)가 된다.” Vasu(1891) p. 739. 이 실례를 적용할 경우, ‘Vārṣagaṇya+aṇ=Vārṣagaṇaḥ’가 되므로 Vārṣagaṇa는 Vārṣagaṇya의 계승자(추종자)를 의미한다.
- 15) śrotrādivṛttir iti vārṣagaṇaḥ / kalpanāpoḍham ity anye / ittham anavasthitam lakṣaṇam iti dṛṣṭādinām apratipattiḥ / tasmāl lakṣaṇam abhidhānyam / YD ad SK 5. Wezler(1998) p. 76, 21-23행.

른 이들”이란 사실은 디그나가를 지목한 것이 분명하다. 왜냐하면 디그나가는 “지각이란 분별이 제거된 것이다.”<sup>16)</sup>라고 지각의 정의를 입론했기 때문이다. 그러므로 디그나가는 자신이 입론한 이 정의의 타당성을 입증하기 위해, ‘감관들의 작용’을 지각의 정의로 내세운 상키야의 주장을 비판한 것으로 이해할 수 있다. 그리고 SK의 지각 정의를 옹호하는 YD의 저자가 Vārṣagaṇa와 디그나가의 지각 정의를 병렬한 것은 그가 디그나가의 상키야 비판을 숙지하고 있었다는 사실을 충분히 시사한다.<sup>17)</sup> 그러므로 디그나가의 비판에 직접 대응하는 상키야 측의 답변을 수색하기로는 YD가 가장 적절할 것이다.

아무튼 디그나가는 ‘문제 제기, 상키야의 반론, 이에 대한 반론’의 순서로 상키야의 지각설을 비판한다. 여기서 상키야의 반론은 디그나가 자신이 예상한 가정인데, 문제 해결의 타개책으로 상키야 측에서 제시할 것으로 예상된 개념이 samsthāna이다. 이에 앞서 디그나가는 지각을 ‘감관들의 작용’으로 정의할 경우의 문제점을 감관들이 ①‘무궁한 것이 된다’, ②‘똑같게 된다’는 두 가지로 제기한다.

①: 그러나 그들(상키야)에게 감관들은 무궁한 것이 된다는 오류가 발생한다. 왜냐하면 그들은 감관들이 별종의 감관에 의해서 파악되는 것을 대상으로 삼지 않고 자신의 [고유한] 대상에 대해서[만] 분담(작용)<sup>18)</sup>한다는 것을 인정하고 있지만, [대상인] 소리 따위는 3질의 증대

16) pratyakṣam kalpanāpoḍham/ PS 1.3c. Steinkellner(2005) p. 2, 7행.

17) Harzer(2006:79)는 YD의 저자가 지각에 대한 다양한 정의들 중에서 디그나가의 입장을 마지막으로 열거한 것은 저자의 의도를 드러낸 것이라고 간주하고, 그 의도로 달성하고자 했던 것은 다음과 같은 세 가지일 것이라고 주장한다. ① 상키야에 대한 디그나가의 비판을 반박. ② 상키야의 지각론의 개정판을 정당화. ③ 상키야의 지각론의 개정판을 디그나가에 순응시킨 것을 정당화.

18) ‘svaviṣaya-viniveśa’라는 이 표현이, 디그나가의 논박으로 인용한 후술의

와 감소라는 차이만으로 서로 다른 부류(jāti)가 되는 것으로 파악된다고 주장하기 때문이다. [그러나 부류가 동일한] 소리의 경우에도 [3]질의 증대와 감소라는 차이만으로 무한한 것이 되기 때문에, [그것들을] 파악하는 감관도 무한하게 된다고 인정되어야 한다[는 오류가 발생한다].<sup>19)</sup>

②: 혹은 또한 감관이 똑같이 된다[는 오류가 발생한다]. 그런데 그 경우, 3질로 이루어진다는 점에서는 차이가 없으므로 [소리들이] 동일한 부류라고 말한다면, [귀(청각기관)는] 특수한 소리를 파악하는 것인 것과 마찬가지로 감촉 따위에 대해서도 파악하는 것이 될 것이기 때문에, 감관은 오직 동일한 부류가 되어 버릴 것이다. 모든 것에 관해서 3질로 이루어진다는 점에서는 구별이 없기 때문이다. [또한] 왜냐하면 [이 경우,] 소리의 부류는 소리에만 있고 감촉 따위에는 없는, [다시 말해서] 3질로 이루어지는 것과는 다른 것으로는 존재하지 않을 것이기 때문이다.<sup>20)</sup>

약간 장황한 듯한 이 비판의 요지는 다음과 같이 간명하게 이해할 수 있다. 즉, 귀와 피부라는 감관의 대상인 소리와 감촉은 3질로 이루어진 것인 점에서 동일하므로 서로 차이가 없다. 이뿐만 아니라 그 둘을 제각기 파악하는 감관도 3질로 이루어진 것이므로 서로 차이가 없다. 이처럼 감관들은 각자의 고유한 대상만을 파악

④에서는 'svaviṣaya-vṛtti'로 달리 표현된 것으로 보아, viniveśa(분담)는 vṛtti(작용)와 상통하는 의미일 것으로 이해해도 무방하다.

- 19) teṣāṃ punar indriyāṇām **anavasthā** / tair hy anindriyāntara-grāhya-viṣayatvenendriyāṇi svaviṣaya-viniveśāny abhimatāni, traiguṇyotkarṣāpakarṣa-mātra-bhedāt śabdādeḥ bhinna-jātiyatvāt/ eka-śabdasyāpi guṇyotkarṣāpakarṣa-mātra-bhedenānantyād grāhakam indriyam anantam abhyupeyam/ PSV ad PS 1.25a. Steinkellner(2005) p. 14, 4-8행.
- 20) atha vā **indriyaikyam vā** atha tatra traiguṇyābhedād abhinna-jātiyatve śabda-viśeṣa-grāhakavat sparśādīnām api grāhakatvāt prāptam ekam **evendriyam**, sarvatra traiguṇyasyābhedāt. na hi traiguṇya-vyatirekeṇa śabda-jātir asti, yā śabda eva bhavati na sparśādu/ PSV ad PS 1.25. ibid. 11-13행.

한다는 차별성을 갖지 않으므로 역시 차별성이 없는 아무런 대상이나 파악할 수 있게 된다. 이와 같이 주장하는 것은 감각이 무한능력을 갖는다고 주장하는 것과 같다. 그렇다면 감각은 하나만으로 충분하다. 그러나 상키야는 다수의 감각을 인정하고 있으므로 이러한 주장은 오류로 귀결될 수밖에 없다.<sup>21)</sup>

디그나가는 이와 같은 자신의 비판에 대해 상키야 측에서 주장할 것으로 예상되는 반론을 다음과 같이 제시한다.

[상키야의 반론:] 순질(sattva)을 비롯한 [3질의] samsthāna의 차이 에 의해 [대상들이] 소리 따위로 구별된다고 한다면, 어째서 [3질로 이루어지는 대상들을 서로 구별하는 부류가] 존재하지 않을 것인가? [3질의] samsthāna는 부류로서 구별되지 않는 소리들에게는 동일하고, 감촉 따위와는 [그 samsthāna가] 동일하지 않다. 그 [소리들에만 있는 동일한 samsthāna에 의한] 부류는 귀(청각기관)가 작용하는 지각 대상인 것이고, 감촉 따위의 경우에도 마찬가지이다.<sup>22)</sup> 따라서 앞서 말한 것과 같은 과실로 귀결되는 것은 아니다.<sup>23)</sup>

- 21) “이 디그나가의 비판은 각종의 감각이 각자 특유의 대상을 갖고, 거기에 대해서만 기능하기 위해서는 대상들 사이에 모종의 차이가 있으며, 그것에 의해 대상들이 서로 구별될 필요가 있다는 것이 전제되어 있다. 그러나 상키야 학파에서는 그러한 감각들도 대상들도 예외 없이 3질로 이루어지는 원질(prakṛti)로부터 순차로 전개된 것일 뿐이다. 여기서 상키야 학파는 각종의 대상이 특정한 부류의 감각에 의해서만 파악되고, 이와는 다른 부류의 감각에 의해서는 파악되지 않는다는 구별을 3질의 증대(utkarṣa)와 감소(apakarṣa)에서 기인하는 차이에서 구한다. 이에 대해 디그나가는 그러한 차이는 소리로서는 [큰 소리나 작은 소리처럼] 같은 부류의 소리들 사이에서도 있을 수 있는 것이고, 소리들은 [복소리나 나팔소리처럼] 무한하게 다른 종류로 바뀌에 따라 감각들도 또한 무한하게 다른 종류로 바뀌게 될 수밖에 없다고 지적한다. … 이와 같이 디그나가는 상키야 학파가 대상들이 근본원질(pradhāna)로부터 전개된 것이라는 주장을 철회하지 않는 이상, 감각이 무한하게 되든가 혹은 감각이 오직 하나의 부류로만 되어 버린다고 비판한다.” 吉田 哲(2016) p. 938. [ ]는 필자.
- 22) “마찬가지이다”라는 말은, 감촉들에만 있는 동일한 samsthāna에 의한 부류는 귀가 작용하는 지각 대상이 되기로는 소리들의 경우와 마찬가지라는 의미를 함축한다.

이 반론의 요점은 samsthāna로 귀결되는 두 가지이다. 첫째, 3질의 samsthāna에는 차이가 있기 때문에 이 차이로써 소리나 감촉 따위의 대상들을 서로 다른 부류(jāti)로 구별할 수 있다. 둘째, 특정한 감각으로 특정 부류의 대상만을 파악하는 것도 대상의 부류마다 samsthāna에는 차이가 있기 때문에 가능하다. 결국 대상들의 구별을 가능하게 하는 것은 3질 자체가 아니라, 3질의 samsthāna이다.

이처럼 디그나가는 samsthāna를 상키야에서 비장의 무기인 양 반론의 근거로 내세울 것으로 예상하고 있다. 그러나 디그나가가 쟁점으로 도출해 낸 이 samsthāna의 의미를 이해할 수 있어야만 비판과 반론의 취지도 납득할 수 있다. 이제 디그나가는 3질의 samsthāna로써 대상들에 대한 차별적 파악이 가능하다는 상키야의 반론을 논박하는데, 여기서 그가 생각하는 samsthāna의 의미를 감지할 수 있다. 디그나가의 논박은 네 단계로 전개된다.

① 그렇다고 하더라도 눈과 피부가 동일한 것을 대상으로 삼게 되어 버릴 것이다. 왜냐하면 samsthāna는 [바로 그] **2종[의 감각]에 의해 파악되는 것**이기 때문이다. 길이(長) 따위의 samsthāna는 눈과 피부에 의해서 지각되기 때문에, [눈과 피부가] 자신의 [고유한] 대상에 대해서[만] 분담(작용)한다는 것(주장)이 훼손된다.<sup>24)</sup>

이 논박의 취지를 간파하기 위해서는 디그나가가 눈(시각기관),

23) katham nāsti, yadā sattvādi-samsthāna-bhedāt śabdādayo bhidyante. abhinna-jāti-śabdeṣu samānaṃ samsthānaṃ sparśādibhyo 'samānaṃ ca / sā jātiḥ śrotra-vṛtter grāhyam, tathā sparśādiṣv api. tato na yathokta-doṣa-prasaṅga iti cet/ PSV ad PS 1.25. Steinkellner(2005) p. 14, 14-16행.

24) tathāpi cakṣuḥ-sparśanayoḥ samāna-viṣayatvaṃ prāptam, yataḥ samsthānaṃ **dvigrāhyaṃ** dirghādi-samsthānasya cakṣuḥ-parśanayor dṛṣṭatvāt svaviṣaya-viniveśa-vyāghātaḥ/ PSV ad PS 1.25b. ibid. 17-19행.

피부(촉각기관), 귀(청각기관), 혀(미각기관), 코(후각기관)라는 다섯 감각들을 두 범주로 분류하고 있다는 점에 유의해야 한다. 즉 눈과 피부를 하나의 범주로 묶어 나머지 셋과는 구분한다. 그는 이러한 구분을 통해 *saṁsthāna*의 성격을 명시하고자 한다. 요컨대 *saṁsthāna*는 눈과 피부로만 파악할 수 있을 뿐이고 귀와 혀와 코로는 파악할 수 없다는 것이 디그나가의 전제이다. 그러므로 여기서 디그나가가 논박하는 취지는 다음과 같이 이해된다.

눈과 피부로 *saṁsthāna*의 차이를 파악함으로써 대상들의 부류를 구분하는 것이 가능하다고 하더라도, 눈과 피부가 각자의 고유한 대상만을 분담하여 작용한다는 주장은 유지되기 어렵다. 왜냐하면 *saṁsthāna*의 차이는 눈으로도 파악되고 피부로도 파악된다고 주장하는 셈이기 때문이다.

다음으로 디그나가는 눈과 피부를 제외한 귀와 혀와 코에 의해서도 *saṁsthāna*는 파악되지 않는다는 것을 다음과 같이 설명한다.

② 소리 따위는 귀 따위에 의해 파악되지 않게 될 것이다. 왜냐하면 *saṁsthāna*는 3종[의 감각]의 대상 영역이 아니기 때문이다. *saṁsthāna*는 귀, 혀, 코에 의해서는 파악되지 않는다는 것이 경험되기 때문에 소리와 맛과 향은 [대상으로서] 지각되지는 않게 될 것이다.<sup>25)</sup>

여기서 디그나가는 *saṁsthāna*가 귀(청각기관)와 혀(미각기관)와 코(후각기관)로는 파악되지 않는다는 것을 경험적 사실이라고 주장한다. 이것으로 그가 생각하는 *saṁsthāna*의 성격을 유추할 수 있다. 그는 바로 앞(①)에서 “길이(長) 따위의 *saṁsthāna*”라고 언급했듯이, *saṁsthāna*를 보거나 만질 수 있는 형태를 가진 것,

25) śabdādāyaś ca na śrotrādi-grāhyāḥ syuḥ. kutāḥ. *saṁsthānaṃ na trigocarah/ saṁsthānasya śrotra-jihvā-ghrānāgrāhyatva-dṛṣṭatvāt śabda-rasa-gandhā na pratyakṣāḥ syuḥ/* PSV ad PS 1.25b. *ibid.* 20-23행.

즉 형상(形狀 또는 形象)<sup>26)</sup>으로 간주한 듯하다.<sup>27)</sup> Saṃsthāna에 대한 이 같은 인식이 아래의 설명에서는 더욱 뚜렷하게 드러난다.

③ 또한 부류의 구별이 saṃsthāna에 의해서 이루어진다고 주장한다면, 다수의 saṃsthāna가 **동일한 장소를 점유하게 되어 버린다**. 동일한 감각의 대상으로서의 부류를 초월해 나가는 것이 없게 됨으로써, [그리고] 그 [동일한 부류에 있는 하위의] 특수한 부류는 다수가 됨으로써, 다수의 saṃsthāna가 **동일한 장소를 점유하게 되어 버린다**.<sup>28)</sup>

다수의 saṃsthāna가 동일한 장소를 점유하게 된다고 말하는 여기서는 saṃsthāna가 면적을 가진 것으로 간주되어 있다. 이처럼 saṃsthāna가 동일한 장소에 중첩될 뿐이라면, 동일한 장소에서 특정 saṃsthāna를 한눈에 구별해 내기는 어려울 것이다. 이때문에 디그나가는 saṃsthāna의 차이에 의해 대상들이 구별된다는 상키야의 지각설을 부정한다. 그는 다음과 같은 실례를 들어 자신의 논박을 입증한다.

26) 이러한 의미의 saṃsthāna를 형색(形色)으로 이해해도 무방하다. 다음 장에서 고찰하겠지만 saṃsthāna는 『구사론』에서도 쟁점으로 취급되는데, 한역(漢譯) 『아비달마구사론』에서는 이것을 形色으로 번역했다.

27) 吉田 哲(2016) p. 936 참조.

28) saṃsthāna-kṛtaṃ ca jāti-bhedam icchataḥ saṃsthānā bahavaḥ **samāna-deśā āpannā** ekendriya-viśaya-jāty-anatikrameṇa tad-bheda-jāti-bahutvād bahavaḥ saṃsthānāḥ **samāna-deśatvaṃ** prāptāḥ/ PSV ad PS 1.25c. op. cit. 24-27행. “Jinendrabuddhi의 주석도 참고로 하면, 여기에 서술되어 있는 것은 다음과 같은 내용이다. 예를 들면 모든 소리는 같은 부류이지만 그 소리에도 다종다양한 것이 있다. 그런 것들은 서로 다른 소리로 파악된다. 소리들은 ‘소리’라는 상위의 부류가 되는 saṃsthāna 이외에도 ‘비파의 소리’, ‘북의 소리’라고 말하듯이 하위의 부류가 되는 saṃsthāna도 당연히 갖고 있는 것이다. 만약 그렇다면 한다면 동일한 소리에 ‘소리’라는 부류가 되는 saṃsthāna가 있는 동시에 ‘비파의 소리’라는 부류의 saṃsthāna나 ‘북의 소리’라는 부류의 saṃsthāna도 있게 되어, 다수의 saṃsthāna가 같은 장소에 있게 되어 버리는데, 이것은 불합리하다고 말하는 것이다.” 吉田 哲(2016) p. 936.



④ 또한 황금 따위[로 만든] 수저나 장식품이 똑같은 samsthāna를 가질 경우, **구별이 없게 될 것이다**. Samsthāna가 똑같이 됨으로써 황금 따위나 소리 따위나 순질(sattva) 따위의 부류들은 동일한 것이 되어 버린다. 그래서 이와 마찬가지로 [각 감각이] 자신의 [고유한] 대상에 대해서[만] 작용하는 일은 없[게 되어 버린다].<sup>29)</sup>

바로 앞에서 디그나가가 samsthāna를 면적을 가진 형상으로 간주한다는 점을 고려하여, 위의 실례에서 언급하는 samsthāna를 ‘형상’으로 바꾸어 읽으면 디그나가의 논박에 이의를 제기하기 어려울 것 같다. 그러나 이에 대해 제기될 수 있는 것은 다음과 같은 의문이다.

과연 상키야 측에서 samsthāna를 디그나가의 생각처럼 면적을 가진 형상으로 간주하고 있었는가?

이 의문에 대한 답을 구하는 것으로 상키야의 지각설에 대한 디그나가의 비판을 검증해볼 수 있을 것이다.

### III. 상키야의 samsthāna 개념

정작 상키야의 문헌들에서는 samsthāna가 어떠한 의미의 개념으로 구사되었는지를 고찰하기에 앞서, 불교와 상키야의 어느 한 쪽을 두둔하지 않는 입장에 있는 문헌을 통해 상키야에서는

---

29) tulya-samsthāneṣu ca suvarṇādi darvya-laṅkāraḍiṣu abhedo samsthāna-tulyatvād āpannam ekatvaṃ suvarṇādi-śabdādi-sattvādi-jātinām. tathā ca svaviṣaya-vṛtṭy-abhāvaḥ/ PSV ad PS 1.25d. Steinkellner(2005) p. 15, 2-4행.

saṃsthāna가 어떤 개념으로 인식되었는지를 엿볼 수 있다.

앞에서 고찰한 것처럼 디그나가는 상키야의 3질설을 기본 전제로 설정하여 비판을 진행했다. 상키야의 3질설은 결과는 이미 원인에 내재한다는 인중유과(因中有果)<sup>30)</sup>의 논리를 성립시키는 기반이다. 상키야에서는 이에 따라 원인과 결과는 다르지 않다고 주장하는데, 그 이유는 원인과 결과가 모두 3질로 이루어지기 때문이다.

인도철학의 개론서인 *Sarvadarśana-saṃgraha*(全哲學綱要, 14세기, 이하 SdS)에서는 상키야의 인중유과설을 대론 형식으로 소개한다. 여기서 상키야 측은 원인과 결과의 동일성을 부정하는 반론에 대해 다음과 같이 논박한다.

그리고 원인과 결과 사이의 차별은 없기 때문에, 원인과는 별개로 결과가 존재한다는 것은 있을 수 없다. 천(옷감)은 실들과 다르지 않다. 왜냐하면 그것(실)을 속성으로 갖기 때문이다. “[반면에] 이와 같지 않는 것(불가분의 인과관계를 갖지 않는 것)이라면 어떤 것이든 그와 같지 않다(천과 실처럼 동일하지 않다). 예를 들어 소와 말은 같지 않는 것과 같다.”<sup>31)</sup> 그러나 천은 그것(실)을 속성으로 갖고 있다. 따라서 [천과 실은] 서로 다른 것이 아니다.<sup>32)</sup>

30) 상키야에서 인중유과는 “또한 원인의 성질을 갖기 때문에 결과는 [원인 속에 이미] 존재한다.”(kāraṇabhāvāc ca sat kāryam / SK 9)라고 천명되며, 이것이 인중유과설(satkāryavāda)의 전거로 간주된다.

31) 따옴표로 표시한 이 구절 중 “[반면에] 이와 같지 않는 것이라면 어떤 것이든 그와 같지 않다.”라는 표현은 모호하여 괄호로 삽입한 것과 같은 부연이 필요하다. 예를 들어 일찍이 Cowell(1882:225)은 이것을 다음과 같이 번역했다. “그러나 이러한 동일성이 없는 데에는 인과관계가 없다. 이와 같이 말과 소는 서로 다르다. [왜냐하면 어떤 것이 다른 것으로부터 생성되지 않으므로 그 둘의 속성은 동일하지 않기 때문이다.]” 이 구절의 함의를 이해하기로는 다음과 같은 번역도 가능할 것이다. “[반면에 속성이] 동일하지 않는 것이라면 어떤 것이든 그 [속성의 실체]와 동일하지 않다. 예를 들어 [속성이 서로 다른] 소와 말은 같지 않는 것과 같다.”

32) kārya-kāraṇayor abhedāc ca kāraṇāt pṛthak kāryasya sattvaṃ na

만약 [이에 대한 반론으로] “그럴 경우, 그것(실)들은 제각기 [천의 직능인] 덮는 일을 실행할 뿐일 것이다.”라고 말한다면, 그렇지 않다. 왜냐하면 [실들이] 천의 상태를 드러내는 경우, ‘saṁsthāna’를 달리함으로써 덮는다는 목적의 기능을 발휘하는 것이 가능하기 때문이다.<sup>33)</sup>

여기서는 상키야 측이 반론자의 주장을 부정하는 결정적인 논거로 saṁsthāna라는 개념을 적용하고 있음이 잘 드러난다. 그런데 saṁsthāna를 실과 천의 관계에 적용한 것은 이 개념을 이해할 수 있는 단서가 된다.

실들이 saṁsthāna를 달리함으로써 덮는다는 목적의 기능을 발휘한다고 말하는 것은, 요컨대 실들이 saṁsthāna를 달리함으로써 천이 된다고 말하는 것이다. 이 경우, saṁsthāna의 의미로 먼저 떠오르는 것은 배열일 것이다. 실들은 씨실과 날실로 배열을 달리함으로써 천이 되기 때문이다. 이처럼 실과 천의 실례에서는 ‘형상’보다는 ‘배열’이 saṁsthāna의 의미로서 더욱 적합하다.

그렇다면 SdS가 실제 상키야에서 함의하는 saṁsthāna의 관념을 그대로 반영한 것인지를 확인해보아야 할 것이다. 이 문제에 관한 상키야 측의 관념을 대변하기로 YD가 가장 적합하다. 실과 천의 관계는 불교 측에서도 쟁점으로 거론될 뿐만 아니라<sup>34)</sup> YD에

bhavati / paṭas tantubhyo na bhidyate / tad-dharmatvāt / na yad evam na tad evaṁ yathā gor aśvaḥ / tad-dharmaś ca paṭaḥ/ tasmān na arthāntaram / Sds, p. 323, 75-77행.

33) tarhi pratyekaṁ ta eva prāvaraṇa-kāryaṁ kuryur iti cen na/ saṁsthāna-bhedena āvirbhūta-paṭa-bhāvānām/ prāvaraṇa-artha-kriyā-kāritva-upapatteḥ/ ibid. 77-79행.

34) 예를 들어 Dharmakīrti는 *Pramāṇa-vārttika*의 「지각의 장」(Pratyakṣam)에서 다음과 같이 설한다. 번역은 戶崎 宏正(1979) pp. 243-4 참조, 원문은 Miyasaka(1972) p. 60.

“그리고 ‘여기에(각각의 실에) 천이 있다’라는 따위의 이러한 말들은 [논적이] 스스로 지어낸 것이다.” (paṭas tantuṣv ihetyādisabdās ceme svayam kṛtāḥ// 149b)

“이 천은 그러한 실들에 의해 [조작되었다]라고 실의 잠재력에 의해

서는 이것으로 인종유과에 의한 실재론을 옹호하는 데 주력하기 때문에 더욱 그러하다.

먼저 주목할 만한 것은 인종유과를 옹호하기 위해 실과 천의 관계를 거론하는 다음과 같은 YD의 설명이다.

만약 실 따위와는 다른 것으로 이루어진 전체(즉 천)의 발생이 있다면, 이 점은 실들이 집합해 있는 데서 천이 [그 실들과는] 분리된 것으로, 혹은 바로 거기에 다른 천이 놓여 있는 것으로 확인되거나 한 것처럼 그와 같이 확인되어야 할 것이다. 그러나 그렇게 확인되지는 않는다. 따라서 [실과 천은] 별개의 실체가 아니다.<sup>35)</sup>

이 설명은 부분(원인으로서의 실)과 전체(결과로서의 천)가 다르다는 주장에 대한 반박이다. 여기서는 samsthāna를 언급하지 않는다. 그러나 앞에서 디그나가가 다수의 samsthāna가 동일한 장소를 점유하게 된다고 말하는 것으로 3질설을 비판했던 그 점유의 개념이 여기서는 반론을 부정하는 논거로 적용되어 있음을 엿볼 수 있다. 이 논박의 취지를 다음과 같이 이해할 수 있을 것이다.

---

생성된 결과가 나중에 표현되는 것이지, 결코 동시에 발생한 것이 [그렇게 표현되는 것은] 아니다.” (tais tantubhir iyam śāṭīty uttarāṃ kāryam ucyate / tantu-saṃskāra-sambhūtaṃ naikakālaṃ kathaṃ ca na // 151)

“혹자는 [결과인 천에] 원인(실)을 가탁함으로써 결과(천)에 ‘실’이라는 명칭을 적용할 것이다. 혹은 한 가닥[의 실]을 [분별력으로] 추출함으로써 [‘천’이라는] 말의 의지처(서로 결합하여 특수한 상태가 되어 있는 실)를 가리켜 [‘실’이라고 부를 것이다.]” (kāraṇāropataḥ kaścīd ekāpoddhārato 'pi va / tantv-ākhyāṃ varttayet kārye darśayann āśrayaṃ śruteḥ // 152)

다만 여기서 취급하는 주제는 Vaiśeṣika에서 실재하는 범주로 주장하는 samavāya(내속 관계)일 것으로 이해된다. 戸崎 宏正(1979), pp. 244-5, 247 참조.

35) yadi tantv-ādibhyo dravyāntara-bhūtasvāyavino niṣpattiḥ syāt tena yathā tantu-kalāpe paṭas tatraiva vā paṭāntaram āhitam bhedenopalabhyate tathāivopalabhyeta / na tūpalabhyate / tasmān na dravyāntaram / YD ad SK 9. Wezler(1998) p. 112, 14-17행.

천은 실들의 집합인 점에서 이 실들과 천은 서로 다르지 않다. 이처럼 실과 천은 결합되어 있음에도 실의 집합이 아닌 천이 발생한다면, 두 가지 경우 중의 하나가 사실로 확인되어야 한다. 즉 실과 결합되어 있지 않은 천이거나, 아니면 다른 모종의 천이 실로 집합된 천의 자리를 점유해야 한다. 그러나 경험상 실과 결합되어 있지 않은 천도 볼 수 없고, 천의 자리를 점유해 있는 다른 모종의 천도 확인할 수 없다.

더욱이 실의 상태로 있는 그 자리에 천이라는 다른 상태가 있으므로 그 둘은 다른 것으로 인지된다고 하더라도, 그 구성 요소로 보면 그 둘을 서로 다른 것이라고 말할 근거가 없다. 그 이유는 “상키야의 이론에 따르면 천은 실들이 특수하게 배열된 형태”라고 이해되기 때문이다.<sup>36)</sup> 여기서 말하는 ‘배열’은 상키야에서 말하는 *saṃsthāna*의 의미를 제시한 것으로 간주된다. 이처럼 상키야에서는 *saṃsthāna*가 배열, 특히 3질의 배열을 의미하는 개념으로 구사되었을 것이라는 사실은 통각(*buddhi*)의 기능(°결정)에 관한 일련의 쟁론에서 확인할 수 있다.

① [상키야:] [3질 이외의] 다른 요소들을 배제하기 때문에 참으로 통각은 순질 따위의 특수한 *saṃsthāna*이다. 거기(통각)에는 [3]질이 존재하기 때문에, 우세하게 된 암질이 °결정을 특성으로 갖는 순질의 능력을 압도할 때, [통각의] 결정력은 저지된다.<sup>37)</sup>

② [반론자:]<sup>38)</sup> 그 흙(地)이라는 실체는 참으로 [특수한] *saṃsthāna*

36) Cf. Kumar & Bhargava(1992) p. 29, n. 12.

37) *sattvādi-saṃsthāna-viśeṣo hi buddhiḥ kāraṇāntara-pratiṣedhāt / tatra yadādhyavasāya-lakṣaṇaṃ sattvaṃ guṇa-bhāvāt pradhāna-bhūtena tamasā tiraskṛta-śakti bhavati tadādhyavasāya-pratibandhaḥ / YD ad SK 17c. Wezler(1998) p. 173, 8-11행.*

38) 여기서 반론자는 불교 측입이 분명하다. 왜냐하면 SK 23에 대한 주석의 서두에서부터 이 반론자를 찰나멸론자(즉 불교도)로 명시하기 때문이다(이 서두의 내용은 다음 각주 참조). 이뿐만 아니라 이에 대한 상키야 측의

에 의지해서도 파악되지만, 대상의 파악에 의지하지 않고서는 통각이 파악하지는 못한다.<sup>39)</sup>

논박에서 ‘마음의 상속’을 주로 거론하기 때문이다. 예를 들어 상키야 측은 다음과 같이 논박한다.

“마음의 상속은 변형되어 외계 따위의 상태에 오직 종자로서 존재하듯이, 그대들(상키야)은 지성(즉 통각)도 그와 같이(즉 마음의 상속으로) 존재한다고 인정해야 한다.” (yathā bahyādy-avasthāsu vyākārā citta-santatiḥ / vidyate bījamātrā vas tathā dhīr iti gṛhyatām // YD ad SK 23a. ibid. p. 190, 26-27행)

“불생불멸(不生不滅)은 생멸과 다른 것이 아니라고 [그대가] 말했던 것도 부당하다. 왜냐하면 [우리(상키야)는] 인정하지 않기 때문이다. 소멸과 발생을 [별개의 것으로] 인정하는 자(예를 들어 상키야 측)와 대적할 경우에는 그것이 적절할 수 있을 것이다. 더욱이 [우리의 주장은] 그대의 주장과 부닥치기 때문이다. 바로 그대의 경우에는 상속이 소멸하고 발생하는 [5]온(蘊)들과 다르지 않지만, 여기에는 결점이 없다고 주장한다. 그러나] 모종의 입증으로 이것이 저것과는 전혀 다르다고 한다면, 이로 인해 상속이 유일하다고 주장하는 것은 파기될 것이다.” (yad apy uktam naṣṭād utpannāc cānaṣṭam anutpannam cānyan nāstiti tad ayuktam / anabhyupagamāt / nāśotpādaḥ kaḥ pratijānīte yaṁ praty etad arthavat syāt / kiṁ ca tvat-pakṣapṛāpteḥ / bhavata eva naṣṭotpannebhyaḥ skandhebhya nānyā santatir atha ca nāsti doṣaḥ / kayāpi yuktayā syād etad anyavāśāv iti / tataś caikā santatir iti hinam / ibid. p. 191, 3-7행)

39) tad dhi mṛd-draavyaṁ saṁsthānam apekṣyāpi gṛhyate na tv artha-grahaṇam anapekṣya buddher grahaṇam asti / ibid. p. 189, 3-4행. 애초 이 반론은 다음과 같은 내용으로 개시된다. 이 내용은 반론의 취지를 이해하는 데 유용하다.

“여기서 찰나멸론자는 통각이 대상을 파악한다면, 그것은 무상한 것이라고 말한다. 왜 그러는가? [통각은] 원인에 의지하기 때문이다. [통각이] 대상을 파악하기 위해서는 감관 따위가 대상에 근접하고 장애 따위가 없어야 하는 것(조건적 원인)이 필요하다. 만약 [이런 조건적 원인은 실체가 아닌] 현현이기 때문에 과실이 없다고 말한다면, 이는 [실체적 원인을 부정하는 셈이므로, 통각이] 대상을 파악하는 것은 감관과의 근접 따위들에 의해 발생하는 것이 아니라고 말하는 것일 수도 있다.” (atra kṣaṇikavādy āha: yady artha-grahaṇam buddhiḥ anityā / kasmāt/ hetv-apekṣaṇāt / artha-grahaṇam hindriyādi-viṣaya-sannidhānam āvaraṇādy-abhāvaṁ cāpekṣate / na ca nityasya kāraṇāpekṣopapadyate / tasmād anityā buddhiḥ / abhivyakter adoṣa iti cet / syād etat / nendriya-sannidhānādibhir artha-grahaṇam janyate/ ibid. p. 188, 20-24행)

③ [상키야:] 또한 이에 관해 언급했던 것, 즉 “흙(地)이라는 실체의 본성(즉 3질)은 서로 다른 *saṃsthāna*에 의해 확인되지만, 통각은 대상의 파악이 없이는 홀로 파악하지 못한다.”라고 말한 것은 부당하다.<sup>40)</sup> 본성은 형태를 갖지 않기 때문이다.<sup>41)</sup>

장황한 쟁론에서 발췌한 이 대론은 다음과 같이 전개되고 있다.

먼저(①) 상키야 측에서는, 통각은 오직 3질(순질, 동질, 암질)로 이루어지기 때문에 통각은 이 3질의 특수한 *saṃsthāna*라고 주장한다. 여기서 ‘특수한’이라는 단서는 3질 중 암질과 순질의 우열에 따라 통각의 지각 기능(°결정)에도 변화가 있다는 것을 함축한다.

이에 대해 반론자(②)는 흙(地)과 같은 실체가 *saṃsthāna*에 의해 파악될 수도 있다는 것은 인정하지만, 감각에 의한 대상 파악이라는 조건이 없이는 통각이 독자적으로 대상을 파악할 수는 없

40) 여기서는 통각의 기능을 °결정이라고 정의한 SK 23의 첫 구절(*adhyavasāyo buddhiḥ*)을 쟁점으로 삼아 논의를 진행하고 있다. “통각은 대상의 파악이 없이는 홀로 파악하지 못한다.”라는 반론에 대해서는 YD도 “통각이 대상 파악을 이해하는 기능은 통각 [자신]이 아니라 감각 따위의 근접에 의존한다.”(*svakāraṇa-pariṇiṣpannāyā hi buddher vyāpāro 'rtha-grahaṇa-saṃjñaka indriyādi-sannidhānāpekṣo na buddhiḥ / ibid. p. 189, 32-33행*)라고 부분적으로 긍정한다. 그러나 쟁점의 핵심은 통각의 °결정 기능이므로, “각각의 대상에 대한 °결정”이 지각의 정의인 한, 이 °결정만큼은 통각의 독자적인 기능이라는 것을 역설하는 데 이 쟁론의 목적이 있다.

41) *yat punar etad uktam mṛd-dravyasya saṃsthāna-vyatirekeṇa svabhāvo 'vadhāryate na tu buddher artha-grahaṇam antareṇa svarūpa-grahaṇam iti tad ayuktam / svabhāvasyārūpatvāt / ibid. p. 190, 23-25행*. 원문의 마지막 구절인 “*svabhāvasyārūpatvāt*”(본성은 형태를 갖지 않기 때문)를 “*abhāvasyārūpatvāt*”로 기재한 판본도 있으나, 여기서는 Albrecht Wezler와 Shujun Motegi의 편집본에 따랐다. 후속하는 서술로 보면 “*svabhāvasya arūpatvāt*”로 읽는 이 원문이 적합한 것으로 보인다. 한편 Kumar & Bhargava(1992:187)는 이 원문을 “*abhāvasya arūpatvāt*”로 채택하여, “부정(否定)은 확정된 형태가 아니기 때문이다.”라고 번역했다. 이는 *saṃsthāna*에 의한 파악은 인정하면서도 통각의 기능을 일부 부정하기 때문이라는 의미로 이해된다.

다고 주장한다.

상키야 측에서는 다시(③) 이 반론(②)이 부당하다고 논박하는데, “본성은 형태를 갖지 않기 때문”이라는 것을 이유로 제시한다. 여기서는 samsthāna에 의지하는 것을 단순히 ‘실체’가 아니라 ‘실체의 본성’이라고 부연한 점에 특히 주목할 필요가 있다. 이렇게 부연함으로써 samsthāna가 ‘형태’(rūpatva)에는 적용되지 않는다는 점을 강조하고 있기 때문이다. 이로써 ‘본성’이라는 부연은 “본성은 형태를 갖지 않기 때문”이라는 이유에 타당성을 부여한다.

이러한 대론으로 보면, 상키야 측에서는 자파에서 말하는 samsthāna를 자의적으로 적용하는 반론자가 있음을 인지하고 있었다는 기색이 역력하다. 이 대론에서 상정된 반론자가 불교 측인 것은 분명하므로, YD의 저자는 불교에서는 디그나가처럼 samsthāna를 ‘형상’으로 간주한다는 것을 의식하고 있었을 것으로 추정할 수 있다.

그런데 상키야에서 말하는 samsthāna는 ‘형상’보다는 ‘배열’을 의미한다는 것을 인정하더라도, 상키야 내부에 samsthāna를 ‘형상’으로 간주할 만한 언급이 있다는 것을 부정할 수는 없다. 예를 들어 “이것은 항아리이고, 이것은 천(옷감)이다.”라고 결정하는 것이 통각이라고 설명할 경우<sup>42)</sup>, 항아리를 생성하는 흙의 samsthāna란 흙의 ‘형상’을 가리키는 것처럼 이해될 수 있다. YD에서도 유사한 설명을 볼 수 있다. 여기서는 Vaiśeṣika를 지목한 것으로 간주되는 반론자의 주장에 대해 다음과 같이 서술한다.

[반론자는] 이렇게 생각한 것일 수도 있다. “만약 제조된다, 발생한 다, 생산된다라는 이 말의 의미가 존재하는 대상을 의도하는 것이라면, 근본원질과 순수정신의 경우에도 존재한다는 점에서는 차이가 없기 때문에 [제조되고 생성되고 발생한다는] 그러한 과실이 [적용될 것

42) GB ad SK 23a. 앞의 각주 12 참조



이다.] 따라서 이 주제는 논란의 초점일 수밖에 없다.” 그러나 [상키야의 관점에서] 이것은 부당하다. 왜 그러한가? [그러한 말들은 구성 요소들의] samsthāna에 한정된 것이기 때문이다. 이미 말했듯이, 존재 상태가 본성상 [3질이라는 요소와] 다르지 않은 것들로 구성된 samsthāna를 갖출 때 그러한 말들이 사용된다. 그래서 예를 들어 세상에서는 팔찌, 옷, 키고리를 제조한다, 만들어 낸다, 생산한다는 것이 경험된다.<sup>43)</sup>

여기서 samsthāna를 갖춘 실례로 열거한 팔찌, 옷, 키고리 따위도 samsthāna의 차이라면, 이 samsthāna는 ‘형상’으로 이해되기 쉽다. 이와 같은 사례를 고려하면 상키야에서 말하는 samsthāna는 ‘배열에 의한 형상’을 함축할 것이라는 절충적 이해가 가능하다. 그러나 samsthāna가 3질설과 직결되어 구사되는 한, 그 개념은 형상보다는 구성 요소의 배열을 일차적인 의미로 함축한다. Samsthāna의 일반 의미로는 형상과 배열이 모두 통용된다. 그러나 상키야의 3질설이라는 특수한 이론에서는 3질의 작용으로 형상과 배열이 동일할 수는 있으나, 배열보다 먼저 형상이 있을 수는 없다. 3질이 다양하게 배열된 상태가 형상이므로, samsthāna는 ‘3질의 배열에 의한 형상’이라고는 말할 수 있다.

---

43) syād etat / yadi tarhi kriyata utpadyate jāyata ity eṣo 'rthaḥ sad-viṣayaḥ kalpyate pradhāna-puruṣayor api tat-prasaṅgaḥ sad-aviśeṣād ity ataś ca vivādāvastham evaitat prakaraṇam iti / etac cāyuktam / kasmāt / samsthāna-viṣayatvāt / yadā bhāvaḥ svato 'narthāntara-bhūtaṃ samsthānaṃ bhajate tadaite śabdāḥ pravartanta ity uktam / dr̥ṣṭaṃ ca loke tadyathā muṣṭi-granthi-kunḍalāni karoti janayat utpādayati / YD ad SK 9b. Wezler(1998) p. 122, 6-12행.

## IV. 결론: samsthāna 개념의 불교적 적용

YD는 지각의 정의에 관해서는 디그나가를 논적으로 의식하고 있음이 명료하게 드러나지만, samsthāna에 관해서는 디그나가를 직접 겨냥한 흔적이 역력하게 드러나지는 않는다. 이는 3질의 samsthāna에 대한 자의적 이해가 디그나가에 국한된 것은 아니었기 때문일지도 모른다. 그러므로 여기서는 디그나가가 samsthāna를 ‘형상’으로 간주하여 상키야의 지각설을 비판하게 된 배경을 검토해보는 것으로 결론을 대신하고자 한다.

앞서 언급했듯이 samsthāna는 배열과 형상이라는 두 가지 의미로 통용된다. 디그나가는 이 중에서 ‘형상’을 채택하여 상키야의 지각설을 비판하는 데 적용했는데, 여기에는 그럴 만한 이유가 있었다. 즉 samsthāna가 형상을 의미하는 것이어야 samsthāna(형상)는 귀와 혀와 코가 아니라 오직 눈과 피부로만 파악할 수 있는 것이라는 주장이 성립되기 때문이다. 이로써 상키야의 지각설은 다섯 감각들이 3질의 형상(samsthāna)에 의해 제각기 고유한 대상을 파악한다는 주장이라고 비판할 수 있고, 형상을 파악할 수 없는 귀와 혀와 코는 이 주장에 들어맞지 않는다는 오류를 지적할 수 있다.

그런데 samsthāna를 형상으로 간주하는 디그나가의 이해와 논리는 독자적인 것이 아니라 불교학의 전통에서 유래한다는 사실을 『구사론』에서 발견할 수 있다. 『구사론』의 제4장 ‘업품’(業品)에서는 samsthāna 개념이 신표업(身表業, kāyaviññaptikarman)의 정의에 관한 논의에서 중요하게 취급된다. 『구사론』의 본송에서는 신표(身表)를 형상(samsthāna)으로 간주한다.<sup>44)</sup> 이에 관해

Vaibhāṣika(毘婆沙師)는 saṁsthāna(형상)와 varṇa(현색)는 별개의 것으로 실재한다고 주장하고, Sautrāntika(經量部)는 이 주장을 논박한다. 바로 이 Sautrāntika의 논박 중에서 디그나가가 상키야의 지각설을 비판하면서 적용한 것과 같은 논리를 볼 수 있다.<sup>45)</sup>

그러나 실제로는 형상(saṁsthāna)이 별개의 부류로서 존재하지는 않는다. 왜냐하면 만약 존재한다면 **2종[의 감관]에 의해 파악되어야 할 것이기** 때문이다. [다시 말해서] 왜냐하면 눈으로 보고 나서 ‘길다’고 결정되며, 또한 [촉각기관인] 몸(身根)으로도 접촉하고 나서 [‘길다’라고 결정되기] 때문에 이것(형상)에 대한 파악은 2종[의 감관]에 의해서 이루어지게 되어 버릴 것이다. 그러나 ‘시각의 대상’(色處)이 2종[의 감관]에 의해서 파악되는 것은 아니다. “혹은 접촉된 것에 대해서는 ‘길다’ 따위로 파악하는 것처럼, 현색(顯色)에 대해서도 그와 같이 간주되어야 할 것이다.”<sup>46)</sup> … 혹은 그림이 있는 양탄자에서는 다양한 현색

44) “몸으로 드러낸 것(身表, kāyavijñapti)은 형상이라고 인정된다.” (kāyavijñaptir iṣyate / saṁsthānam … / AK 4.2b. Pradhan 1975:102, 23-24행).

45) 吉田 哲(2016) p. 935 참조.

46) 여기서 따옴표로 표시한 부분에는 주장과 반론이 연결되어 있으므로, 이 점에 유의하지 않으면 논의의 전개를 오해할 수 있다. 稱友, 安慧, 滿增의 주석에 의하면 ①“혹은 접촉된 것에 대해서는 ‘길다’ 따위로 파악한다”는 것은 비바사사(Vaibhāṣika)의 주장이고, ②“현색(顯色)에 대해서도 그와 같이 간주되어야 할 것이다.”라고 말하는 것은 경량부(Sautrāntika)의 주장이다. 이 대론의 맥락은 다음과 같이 파악되어 있다.

경량부 측에서 제기한 “하나의形色(=형상)이 2종의 감관에 의해 파악된다는 과실에 빠지는 것이 아닌가?” 하는 반론에 대해 비바사사는 다음과 같이 말할 것이다. “身根(=촉각기관)에 의해 파악되는 것은形色(=형상)이 아니라 촉각의 대상(觸境)이다. 그러나 身根이 촉각의 대상을 파악할 때 그와 같이 [예컨대 길게] 자리하는 촉각 대상들의 부분에서 身根이 길고 짧음 따위를 파악하는 것이다.” 그렇다면 우리들 경량부는 다음과 같이 말한다. “비바사사는 촉각 대상에서 길고 짧음 따위를 파악하더라도 촉각 대상에 포함되는 것과 같은形色(=형상)은 존재하지 않는다고 주장했지만, 우리도 역시 마찬가지로 顯色에서 길고 짧음 따위를 파악하더라도 시각의 대상(色境)에 포함되는 것과 같은 별개의 실물로서는形色(=형상)이 존재하지 않는다고 주장한다.” 舟橋 一哉(1987) p. 31, 미주 1.

의 형상이 보이기 때문에 많은 것(형상)들이 하나의 장소를 차지하게 되어 버릴 것이다. 그러나 그것은 현색의 경우와 마찬가지로 부당하다. 따라서 형상은 실체로서 존재하지는 않는다.<sup>47)</sup>

여기서는 Vaibhāṣika의 견해가 옳지 않다는 것을 지적하고 있으므로, 이것을 역으로 적용하면 Sautrāntika의 관점에서 Vaibhāṣika가 주장하는 것으로 간주되는 견해를 다음과 같이 추출할 수

‘=’는 필자.

- 47) na tu khalu jātyantaram asti saṁsthānam / yadi hi syāt **dvigrahyaṃ syāt**(AK 4.3c) / cakṣuṣā hi dṛṣṭvā dīrgham ity avasīyate kāyendriyenāpi sprṣṭveti dvābhyām asya grahaṇaṃ prāpnuyāt / na ca rūpāyatanasya dvābhyām grahaṇamasti / “yathā vā spraṣṭavye dīrghādigrāhaṇaṃ tathā varṇe saṁbhāvayātām” / … citrāstarāṇe vā 'nekavarṇa-saṁsthāne darśanād bahūnām aikadeśyaṃ prāpnuyāt / tac cāyuktaṃ varṇavat / tasmān nāsti dravyataḥ saṁsthānam / AKBh 4.3. Pradhan(1975) p. 194, 19-24행 … p. 195, 3-5행.

참고로 한역(漢譯) 阿毘達磨俱舍論 권13에서 이에 상당하는 부분을 아래에 소개한다. 한역만으로는 원전의 취지를 제대로 이해하기 쉽지 않지만, 이 원문을 참조하면 원전의 취지에서 크게 벗어나지 않게 번역할 수 있다. 한역에서는 saṁsthāna(형상)를形色으로 번역하여 顯色(varṇa)과 구분한다. 아래 번역은 이 점을 고려한 것이다.

“따라서 형색(形色=형상)은 별개의 부류로서 실재하는 현색(顯色)의 본체가 아니다. 만약 별개의 부류로서 실재하는 것이 형색(=형상)이라고 한다면, 하나의 현색이 2종의 감각에 의해 파악되어야 할 것이다. 말하자면 현색의 집합에 있는 길이 따위의 차별을 눈으로 보고 몸으로 접촉하는 두 가지로 알아차릴 수 있게 된다. 이에 따라 [하나의 현색을] 2종의 감각으로 파악한다는 과오를 범할 수밖에 없다. 이치로 보아 2종의 감각으로 파악되어야 할 시각 대상은 없다. 그러므로 [毘婆沙師가 주장하는 대로] 촉각에 의지하여 길이 따위의 양태를 파악하듯이, [우리가 주장하는 대로] 현색에 의지하여 형색(=형상)을 파악할 수 있다. … 혹은 비단 따위에서는 다수의 형색(=형상)이 보이기 때문에 하나의 장소에 다수의 형색(=형상)이 실제로 있어야 할 것이지만, 많은 현색이 그렇듯이 사실은 그렇지 않다. 이 때문에 형색(=형상)은 실체로서 존재하지는 않는다.” (故形無實別類色體。若謂實有別類形色。則應一色二根所取。謂於色聚長等差別。眼見身觸俱能了知。由此應成二根取過。理無色處二根所取。然如依觸取長等相。如是依顯能取於形。… 或錦等中見多形故。便應一處有多實形。理不應然。如眾顯色。是故形色非實有體。 T 29, p. 68b)

있다.

첫째, 형상(samsthāna)은 별개의 부류인 실체로서 존재한다.

둘째, 형상은 2종의 감관, 즉 시각기관(眼根)과 촉각기관(身根)에 의해 파악된다.<sup>48)</sup>

비판자는 이 중에서 둘째 견해의 오류를 지적하는 것으로 첫째가 성립될 수 없다고 논박한다. 그리고 많은 형상들이 하나의 장소를 점유하게 되어 버린다는 것을 오류의 결정적인 이유로 제시한다. 바로 이 같은 비판의 논리는 디그나가가 상키야의 지각설을 비판하면서 samsthāna 개념이 오류로 귀결된다고 지적한 논리와 동일하다. 다만 불교 내부에서 전개된 이러한 논의의 목적이 신표업(身表業)의 정의를 수립하는 데 있으므로 디그나가가 상키야를 비판한 목적과는 다르다. 그렇지만 디그나가가 불교 내부에서 적용된 논리를 상키야 비판에 활용했을 것으로는 충분히 추정할 수 있다.<sup>49)</sup>

상키야의 실재론은 항존하는 단일한 원인과 이로부터 전개된 결과가 동일하다는 논리를 3질로써 해명하고, 이 3질의 samsthāna로 결과의 다양성을 설명한다. 불교 측에서 이러한 상키야를 비판의 표적으로 삼을 경우, 불교의 교의를 실재론적 관념으로 이해하려 했던 Vaibhāṣika의 견해가 우선적으로 떠오를 만하다. 더욱이 디그나가처럼 상키야의 samsthāna 개념을 쟁점으로 제기할 경우라면, samsthāna와 관련하여 Vaibhāṣika를 비판했던 논리를 적용하는 것이야말로 더없이 적절한 방책이었을 것이다.

그러나 자파의 우월성을 입증하는 논쟁에는 비판자의 목적과

48) 이것은 Vaibhāṣika의 견해가 이 같은 주장으로 귀결된다는 것이지, Vaibhāṣika가 실제로 이렇게 주장한 것은 아니다.

49) 기존 연구에서는 디그나가가 PS/PSV에서 AK/AKBh의 논법을 본래의 문맥과는 다른 논의 속에서 이용하고 있다고 생각되는 예가 지적되어 있다. 구체적인 사례는 吉田 哲(2016) p. 933, 미주 13 참조.

주관이 개입될 수밖에 없다. 상키야의 지각설을 비판하는 디그나가의 목적은 “지각이란 분별이 제거된 것이다.”라는 자신의 입론을 확립하는 데 있었다.<sup>50)</sup> 이를 위해 그는 지각을 “귀(청각기관) 따위의 작용”이라고 정의한 상키야의 지각설에서 결함을 도출해야 했고, samsthāna의 의미와 용도를 자의적으로 적용함으로써 그 목적을 달성하고자 했다.

이 같은 논쟁에서는 비판자의 혜량을 기대할 수는 없다. 디그나가의 경우도 예외는 아니다. 그는 줄곧 ‘형상’이라는 의미로 samsthāna를 적용하여 대론을 구상했지만, 사실 상키야 측에서는 형상보다는 ‘배열’의 의미로 samsthāna를 3질설에 적용했다. 상키야에서 설혹 samsthāna에 형상의 의미를 부여한 듯한 경우가 있을지라도 그 형상은 어디까지나 3질의 ‘배열’을 전제로 한 것이다.

상키야의 지각설에 대한 디그나가의 비판은 자파에 유리하도록 대론을 구상하는 상투적인 논법에서 벗어나지 않는다. 인도철학과 불교 사이뿐만 아니라, 양측 내부의 대론에서도 일방적인 비판에 유의해야 하는 이유가 여기에 있다. 이런 유의에 따라 비판받는 상대방의 견해를 실증적으로 탐구하여 시비를 재고함으로써 그만큼 사유의 질과 폭은 심화되고 확장될 수 있을 것이다.

50) “PS/PSV 제1장에 나타난 상키야 지각설 비판에서는 samsthāna가 중요한 역할을 다하고 있지만, 그것은 AK/KBh의形色 비판을 원용하고 있다고 간주할 수 있는 것이었다. 다만 그렇더라도 samsthāna에 주목하면서 진행되는 디그나가의 상키야 지각설 비판은 결국 PS/PSV의 독자적인 새로운 시점과 관심 하에, 즉 디그나가가 채용한 지각의 정의로써 ‘지각은 무분별이다.’(PS 1.3c. pratyakṣaṃ kalpanāpoḥam)라고 말하는 점을 중심으로 전회하고 있다고 말할 수 있을 것이다.” 吉田 哲(2016) p. 934.

약호 및 참고 문헌

- AK : *Abhidharmakośa*. See Pradhan(1975).  
 AKBh : *Abhidharmakośa-bhāṣya*. See Pradhan(1975).  
 GB : *Gauḍapāda-bhāṣya*. T. G. Mainkar trans. *Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa: with the commentary of Gauḍapāda*. 2<sup>nd</sup> ed.: Poona: Oriental Book Agency, 1972.  
 PS : *Pramāṇa-samuccaya*(集量論). See Steinkellner(2005).  
 PSV : *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti*(集量論自註). See Steinkellner(2005).  
 PV : *Pramāṇa-vārttika*(量評釋). See Miyasaka(1972).  
 SdS : *Sarvadarśana-saṃgraha*. Mahāmahopādhyāya Vasudeva Shastri Abhyankar ed.. *Sarva-darśana-saṃgraha of Sāyana-Mādhava Edited with an Original Commentary in Sankrit*. Government Oriental Series, Class A, No. 1. 3<sup>rd</sup> ed.: Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1978.  
 SK : *Sāṃkhya-kārikā*. See Wezler & Motegi(1998).  
 T : 大正新脩大藏經. 佛所行讚 권2, 4(T 4) ; 阿毘達磨俱舍論 권13(T 29).  
 TK : *Tattva-kaumudī*. See Jha(1965).  
 YD : *Yuktidīpikā*. See Wezler & Motegi(1998).

- 吉田 哲(2016). 「ディグナ-ガによるサ-ンキヤ知覺說批判の特徴: その批判方法を中心として」, 『印度學佛教學研究』, Vol. 138(64-2). 東京: 日本印度學佛教學會. pp. 939-933.  
 박기열(2016). 「상키아와 불교의 'adhyavasāya」, 『佛敎研究』, 제45집. 서울: 한국불교연구원. pp. 47-74.  
 本多 惠(1980). 『サ-ンキヤ哲學研究』. 上. 東京: 春秋社.  
 山下 勲(1971). 「Sāṃkhya의 pratyakṣa에 대해서」, 『印度學佛敎學研究』, Vol. 19-2(38). pp. 377-380.  
 舟橋 一哉(1987). 『俱舍論の原典解明』, 業品. 京都: 法藏館.

- 平等 通昭(1928). 「佛典文獻に現われた數論瑜伽思想に就て」, 『宗教研究』, 新5卷 6號 (45號). 東京: 東京大學文學部 宗教學研究室內 日本宗教學會. pp. 53-75.
- 戶崎 宏正(1979). 『佛教認識論の研究: 法稱著 『プラマーナ・ヴァールテイカ』の現量論』, 上卷. 東京: 大東出版社.

Chakravarti, Pulinbihari(1975). *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*. 2<sup>nd</sup> ed.; New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Cowell, E. B. & Gough, A. E. trans.(1882).

*Sarva-Darsana-Saṃgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*. London: Trübner & Co.

Harzer, Edeltraud(2006). *The Yuktidīpikā: A Reconstruction of Sāṅkhya Methods of Knowing*. Aachen: Shaker Verlag.

Jha, Mahāmahopādhyāya Ganganath. trans.(1965). *The Tattva-kaumudī: Vācaspati Mīśra's commentary on the Tattva-kaumudī*. 3rd ed. ; Poona: Oriental Book Agency.

Miyasaka, Yusho(宮坂 宥勝) ed.(1972).

*Pramāṇavarttika-kārikā*(Sanskrit and Tibetan).

『インド古典研究』(Acta Indologica), II. Narita: Naritasan Shinshoji.

Pradhan, P. ed.(1975). *Abhidharmakośa-bhāṣyam of Vasubandhu*. rev. 2nd ed. ; Patna: K. P. Jayaswal Research Center.

Steinkellner, Ernst(2005). *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1*. [http://www.ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga\\_PS\\_1.pdf](http://www.ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf)  
(2016년 9월 6일 검색)

Vasu, Śrīśa Chandra. ed. & trans.(1891). *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Vol. I. 1st ed. 1891(Allahabad) ; reprint Delhi: Motilal Banarsidass, 1962.

Wezler, Albrecht & Motegi, Shujun. ed. (1998). *Yuktidīpikā: The Most Significant Commentary on the Sāṃkhya-kārikā*. Stuttgart: Steiner.



Abstract

## Dignāga's Critical Issues against the Sāṃkhya Definition of Perception

Jung, Seung Suk

(Prof. College of Buddhist Studies, Dongguk University)

The Sāṃkhya's concept of causation, satkāryavāda (the doctrine that the effect pre-exists in its cause), presents the three fundamental qualities (i.e. *triguṇa*) as the grounds for an argument by asserting that the diversity of the phenomenal world is also nothing but the transformation of the three qualities according to the relative superiority or inferiority among their forces. In this case, an aspect of superiority or inferiority among the three qualities is expressed in the concept of *saṃsthāna*.

*Saṃsthāna* is used in reference to both the form and meanings of arrangement. In his *Pramāṇasamuccaya*, Dignāga adopted the arrangement between the two meanings and employed it to criticize Sāṃkhya (in fact *Vārṣagaṇa*'s) definition of perception, which is as follows: "Perception is the functioning of the ear and other sense faculties" (*śrotrādivṛttiḥ pratyakṣam*).

Dignāga's criticism assumes that Sāṃkhya explains dissimilarity of the objects necessary for perception by the

form (saṃsthāna) of the three qualities. It would then result that the ears could perceive colors, and the eyes could perceive sounds because sounds and colors are also forms of the three qualities. In other words, the Sāṃkhya theory of perception was criticized by Dignāga on the grounds that sense faculties would be unlimited and thus undifferentiated.

But the *Yuktidīpikā*, the most significant commentary of Sāṃkhya, rejects adopting saṃsthāna to mean “form” by insisting that saṃsthāna is not employed to mean the state of having form (rūpatva). Other commentaries use the term saṃsthāna in the sense of “arrangement” rather than “form.” Even if the meaning of saṃsthāna connotes “form,” we can understand that saṃsthāna connotes “the form by means of arrangement” in such cases because the meaning of “arrangement” takes precedence over that of “form.”

The question arises as to why Dignāga adopted “form” more specifically to mean saṃsthāna. We can find the reason within the Buddhist tradition of argument in this regard. According to the *Abhidharmakośa-bhāṣya*, Vaibhāṣika asserts that saṃsthāna and varṇa (color) are real separately, while Sautrāntika refutes this. In this argument, Dignāga takes up criticism of the Sāṃkhya theory of perception by employing the same reasoning as that of the Sautrāntika’s refutation of Vaibhāṣika.

The Sāṃkhya realism explains why the constant single cause and its results are regarded as the same on the basis of the three qualities, and demonstrates the diversity of the results by saṃsthāna of the three qualities. When this Sāṃkhya idea has been targeted by Buddhist criticism, it seems plausible that critics recall the assertion of Vaibhāṣika first, since it intends to interpret some Buddhist doctrines

from realistic viewpoint. Moreover if the case was that the Sāṃkhya concept of saṃsthāna was brought into the issue for discussion by Dignāga, then employing the argument by which Sautrāntika criticized Vaibhāṣika regarding saṃsthāna would indeed be the incomparable device of Dignāga.

The purpose of Dignāga's criticism of the Sāṃkhya theory of perception was to demonstrate his own definition of perception: "Perception is devoid of mental constructs" (pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham). His dialogic arguments were designed to criticize Sāṃkhya by employing "form" as the exclusive meaning of saṃsthāna; Sāṃkhya commentary, however, applied the term saṃsthāna to the theory of the three qualities in the sense of "arrangement" rather than "form." Even if it seems that "form" is employed as the meaning of saṃsthāna sometimes, the "form" is subject to "arrangement" of the three qualities in all respects.

**Keywords:** buddhi(intellect), Dignāga, pratyakṣa(perception), saṃsthāna(arrangement, form), triguṇa(three qualities), *Yuktidīpikā*

투고 일자 : 2016년 11월 30일

심사 기간 : 2016년 12월 7일 ~ 12월 17일

게재 확정일 : 2016년 12월 20일