

대론(對論)의 메커니즘: 『브라흐마 수뜨라 주석』의 경우

박효엽*

I 들어가는 말. II 두 개의 트랙을 통한 형이상학의 변별.
III 논리의 상대성과 초논리적 성언의 절대성. IV 예비담론으로서의
대론과 그 수행적 활동. V 나오는 말.

요약문 [주요어: 대론, 형이상학, 논리, 성언, 예비담론, 수행적 활동]

<주석>(Brahma-sūtra-bhāṣya)의 대론은 2장 2절을 중심으로 당대 여러 학파들의 형이상학을 비판하는 내용으로 이루어진다. 주석가(상까라)는 논리적 오류와 해석적 오류라는 두 개의 트랙을 사용하여 베단따의 형이상학과 상대의 형이상학을 변별하고자 한다. 바로 이것이 대론의 일차적인 목적이다.

그런데 이 대론의 최종적인 목적은 ‘대론이 속하는 논리’와 ‘성언 또는 계시’ 사이의 관계를 통해 더 잘 파악될 수 있다. 우선 <주석>에서는 성언에 호응하는 논리만을 수용하기 때문에 얼핏 논리의 역할은 제한된 것처럼 보인다. 하지만 논리는 ‘증명과 관련된 것’인 동시에 ‘지식과 관련된 것’이기도 하므로 논리의 수행적 활동을 주목할 필요가 있다. 예비담론으로서 상대적인 논리는 브라흐만과 관련되는 본담론의 절대성을 뒷받침하는 과정에서 성언의 진리를 직접적 지식으로 이끄는 데 구원론적으로 중요한 수단이 되기도 하는 것이다.

대론은 바로 이러한 논리가 참여하게 구현된 형태로서 논리의 역할을 앞장서서 실행하는 고도의 논리 퍼포먼스이다. 즉 대론은 외부적으로 상대를 비판하는 목소리가기보다 상대를 참조사항으로 삼아 내부적으로 자신을 확신시키는 목소리이다. 결국 대론의 최종적인 목적은 성언을 정당화하고 성언을 강화하는 것에 있다. 이와 같은 대론은 지적 완결성이 수행적 적용으로 이어지는 데 매우 중요한 연결고리가 된다.

* 박孝燁 : 경북대학교 강사. anavrtti@hanmail.net.

I. 들어가는 말

상카라(Sāṅkara, 기원후 8세기경)의 『브라흐마 수뜨라 주석』(*Brahma-sūtra-bhāṣya*, 이하 <주석>으로 줄여 부름)은 아드바이따 베단따(Advaita Vedānta, 이하 ‘베단따’로 줄여 부름) 학파의 대론이 어떤 메커니즘을 가지는지 살펴보는 데 적합한 텍스트이다. 무엇보다도 <주석>은 베단따의 입장에서 상크야(Sāṅkhya) 등과의 대론을 풍성하게 전개하는 『브라흐마 수뜨라』(*Brahma-sūtra*, 이하 <수뜨라>로 줄여 부름)에 관해 최초로 체계적인 해설을 제시하기 때문이다. 또한 <수뜨라>와 <주석>은 베단따의 핵심 텍스트로서 대론과 관계하여 후대의 ‘파생적이고 복잡한 양상’에 비해 상대적으로 ‘원형적이고 단순한 양상’을 보여주기 때문이다. 더 나아가 <주석>에서는 종종 대론과 관련되는 주석가의 솔직한 고백들을 찾아볼 수 있는데, 그 고백들은 대론의 메커니즘을 파악하는데 중요한 단서가 되기 때문이다.

잘 알려져 있다시피 <수뜨라>의 대론은 ‘추리의 절’(Tarka-pāda)이라고 불리는 2장 2절에서 집중적으로 펼쳐진다. 상크야 비판은 2.2.1-10, 바이세쉬까(Vaiśeṣika) 비판은 2.2.11-17, 불교 비판은 2.2.18-32, 자이나교 비판은 2.2.33-36, 신이 단순한 동작적 원인이라는 이론 비판은 2.2.37-41, 바가바따(Bhāgavata) 비판은 2.2.42-45에서 각각 이루어진다.¹⁾ <수뜨라>는 수세기에 걸쳐 수정되고 보완된 작품으로서 대략 기원후 400-450년에 현존하는 형태로 완성되었다고 알려져 있는 편이다.²⁾ <수뜨라> 2.2.28-32에서

1) 이 가운데 바이세쉬까와 불교 비판은 각각 2개의 ‘주제’(adhikaraṇa)에서 이루어지고 나머지 비판은 각각 1개의 주제에서 이루어진다.

유식학과를 비판하기 때문에 대론을 다루는 2장 2절은 가장 늦게 형성되었을 가능성이 크다. 그리고 2장 2절과는 별도로 <수뜨라> 3.3.53-54에서는 로까야띠까(Lokāyatika) 비판이 이루어진다. 다만 이 비판은 육체와는 구별되는 아뜨만이 존재한다는 것을 증명하기 위한 우발적인 논의이다. 또 하나 특기할 만한 점은 상크야 비판이 <수뜨라>의 곳곳에서 가장 빈번하고 정교하게 이루어진다는 것이다. <수뜨라>의 형성 시기에 상크야가 베단따의 ‘제1의 논적’이었다고 추정할 수 있는 대목이다. <수뜨라>의 2장 2절 이전에는 주로 상크야가 저지른 해석적 오류를, 2장 2절 자체에는 상크야가 저지른 논리적 오류를 다룬다고 대략적으로 구분할 수 있다.³⁾ 덧붙이자면, <주석>에서 미맘사(Mīmāṃsā)에 대한 비판은 주석가가 여러 곳에서 행위(karma)의 한계를 철저히 지적하고 있음에도 그 내용상 대론이라고 보기 힘들다. 아마도 지식 중심적 미맘사로서 베단따는 미맘사(행위, 제의 중심적 미맘사)와 성전을 공유할뿐더러 그 자체를 미맘사에 더해진 일종의 상부구조로 파악하기에,⁴⁾ 미맘사를 비판적으로 계승한다는 입장에서 결코 미맘사를 논적으로 간주할 수 없었기 때문일 것이다.

<수뜨라>는 압축적인 형태이기 때문에 그 자체로 대론의 형식을 보여주지는 않는다. 대론의 형식을 구체적으로 보여주는 것은 <수뜨라>에 대한 풀이인 <주석>이다. 주석가의 개입을 고려하지 않는다면, <주석>에서는 <수뜨라>에 함의된 대론이 ‘논제, 의문,

2) Nakamura(1983) p. 436 참조.

3) 이에 대한 상세한 논의는 박효엽(2012a)의 pp. 141-147을 보시오.

4) Bronkhorst(2007) p. 24 참조. <주석>에서 주석가는 미맘사 학파를 ‘제1의 지식체계’라고 부르고, 『미맘사 수뜨라』(Mīmāṃsā-sūtra)를 ‘전편’, ‘제1편’이라고 부른다. 그리고 <수뜨라> 자체에 “이는 [미맘사 수뜨라에서] 언급되었다.”(tad uktam)라는 표현이 여러 차례 등장하듯이, 베단따는 그 자체를 미맘사를 보완하는 ‘성전 해석학’(pāribhāṣika)이자 사유체계로 간주할 뿐 미맘사를 결코 적대시하지 않는다.

전론(前論), 후론(後論), 정론(定論)이라는 5단계의 주석 방식이나 그 변형을 통해 자연스럽게 펼쳐져 나온다. 대론의 상대는 전론자이거나 논적이고 대론의 주체는 후론자 또는 정론자이거나 배단파의 논주이다. 이러한 점에서 <주석>에서 대론이란, 잠정적으로 말하건대, 자기이론(svapakṣa)을 준거로 삼아 일정한 형식에 따라 상대이론(parapakṣa)을 비판하는 논증의 복합체이다.

그렇다면 <수프라> 또는 <주석>에서 이와 같은 대론을 전개하는 표면적인 목적은 무엇일까? 인도철학에서 모든 대론이 유사한 메커니즘과 유사한 목적을 가진다고 가정한다면, 우선 다음과 같은 언급을 검토할 필요가 있다. 예컨대 정승석은 요가 철학의 불교 비판을 다루면서 각 학파는 공유를 인정하지 않고 상대를 비판하거나 부정함으로써 자파의 우월성을 과시하는 경향을 보인다고 말한 바 있다.⁵⁾ 인도철학의 대론에서 허수아비 공격의 오류, 원천 봉쇄의 오류(우물에 독 풀기) 등과 같은 부정적인 방법을 동원하여 상대이론을 폄하하는 경향은 이러한 지적이 일리 있다는 점을 시사해준다. 이거룡도 이와 유사하게 라마누자(Rāmānuja)의 상크야 비판을 다루면서 인도철학에서 대론은 자설의 정체성을 확립하는 목적 아래 여러 학파들의 역동적인 공존을 이끌어 냈다고 말한 바 있다.⁶⁾ 결국 두 학자에 따르면 인도철학에서 대론은 부정적인 측면에서 자기 학파의 우월성을 과시하거나 긍정적인 측면에서 자기 학파의 정체성을 확립하려는 목적을 가진다. 이 경우에 부정적인 측면과 긍정적인 측면이란 단지 강조의 차이일 뿐이고, 대론이 자기이론의 차별화를 목적으로 한다는 점만큼은 다르지 않다. 다른 한편 권오민은 불교철학 내부의 대론을 다루면서 학파 사이의 상호영향과 역동성을 강조하고 또 대론이 결코 종파적이거나 교조적인 담론은 아니라고 역설한 바 있다.⁷⁾ 이는 대론에 대

5) 정승석(2012) p. 72 참조.

6) 이거룡(2009) pp. 72-74 참조.

한 매우 긍정적인 평가로서 적어도 대론이 자기이론을 부당하게 합리화하려는 목적만을 가지지 않는다는 점을 시사해준다.

그런데 대론의 목적에 관한 이와 같은 언급들에 비추어 생각해 보아야 할 것이 있다. 그것은 바로 인도철학의 모든 대론이 유사한 메커니즘과 유사한 목적을 가진다는 가정이 적절하지 않을 수 있다는 것이다. 다시 말해, 인도철학에서 대론은 그 형태도 다양하고 그 작동방식도 다양하고 그 의의도 다양할 수 있다는 것이다. 예를 들어 힌두철학의 학파들 사이에서 벌어지는 대론, 배단 따와 같은 힌두철학의 한 학파 내부에서 벌어지는 대론, 불교철학의 내부에서 벌어지는 대론은 상당히 다를 수밖에 없다. 따라서 모든 대론을 일괄적으로 일반화하여 평가하는 것은 경계해야만 한다.

이러한 연관에서 <주석>에 등장하는 대론이 어떤 메커니즘을 가지는지 살펴보는 것은 매우 필요한 작업이다. <주석>의 대론이 구체적으로 어떤 내용인지 살펴보는 작업은 이미 충분히 이루어진 상태이다.⁷⁾ 반면에 <주석>에 등장하는 방법론을 고려하면서 또는 상카라 철학의 전체적 맥락을 고려하면서 대론의 메커니즘을 추적하는 작업은 거의 시도된 바가 없다. 그리고 대론의 내용보다는 대론이 작동하는 방식이나 대론을 적용하는 방식을 이해하는 것이 대론의 목적이나 의의를 더 선명하게 밝히는 데 유용할

7) 권오민(2010) p. 144 참조.

8) 불교 비판의 경우를 예로 들자면, 국외에서는 오래 전부터 다수의 연구 성과가 도출되었고 국내에서는 <주석>의 불교 비판이 어떤 내용이고 어떤 목적을 가지는지 박효엽(2007)에서 이미 검토한 바 있다. <주석>의 불교 비판을 통해 상카라와 불교 사이의 관계를 검토한 논문으로는 Whaling(1979)의 “Śaṅkara and Buddhism”이 대표적이다. 그는 상카라가 직접적으로 인도에서 불교가 쇠퇴하는 데 기여하지 않았지만 불교 쇠퇴의 3가지 외부적 요인으로 간주되는 ‘불교에 대한 철학적 공격, 힌두교의 세력 증대, 불교적 요소의 힌두교 동화’에는 관련되었다고 주장한 바 있다. Whaling(1979) p. 34 참조.

것이다. 물론 그 대론의 목적이나 의의는 오직 <주석>과 관계해서만 유효해야 한다.

II. 두 개의 트랙을 통한 형이상학의 변별

<주석>의 형이상학은 일찍이 학커(P. Hacker)가 지적했듯이 ‘비이원론’(Advaita-vāda)이라기보다 ‘아뜨만 일원론’(Aikātmya-vāda)이라고 부르는 것이 더 적합하다.⁹⁾ <주석>은 제2자를 가지지 않는 아뜨만의 유일성을 옹호하는 사유체계를 보여주기 때문이다. 아뜨만 일원론은 또 다시 실재의 이름이 브라흐만이라는 견지에서 ‘브라흐만주의’(Brahma-vāda)라고 부를 수 있고, 브라흐만이 모든 복합현상계의 인과적 원인이라는 견지에서 ‘브라흐만 원인론’(Brahma-kāraṇa-vāda)이라고 부를 수 있다. 이처럼 <주석>은 오직 브라흐만이 유일무이한 실재이자 세계의 동작적 원인이고 물질적 원인이라는 것을 형이상학의 공리로 삼는다. 브라흐만주나 브라흐만 원인론이 아닌 다른 형이상학은 대론을 통해 거부된다.

실제로 <주석>의 대론은 대부분 베단따의 형이상학에 대립하는 상대이론의 형이상학을 비판하는 방식으로 이루어진다. 상크야의 형이상학은 ‘쁘라다나주의’(Pradhāna-vāda) 또는 ‘쁘라다나 원인론’(Pradhāna-kāraṇa-vāda)으로 명명되고, 바이세쉬까의 형이상학은 ‘원자론’, ‘단원자 원인론’(Paramāṇu-kāraṇa-vāda)으로 명명된다. 이는 각각 이원론을 옹호하는 상크야 이론에서 비의식체

9) Hacker(1995) pp. 131-132 Notes 21 참조. 학커는 상까라의 경우 ‘advaita’가 ‘advitiya’(제2자가 없음)를 의미한다고 주장한다.

(acetana)인 뿌라다나가 독립적으로 세계 창조의 원인이 될 수 없다는 점을 비판하고, 인증유과론이 아닌 신생설(Ārambha-vāda)에 의존하는 바이세취까 이론에서 단원자가 여러 이유로부터 세계의 물질적 원인이 될 수 없다는 점을 비판하는 것이다.

그리고 불교의 형이상학은 ‘반(半) 절멸론’(Ardha-vaināsika)인 바이세취까와 대비하여 ‘완전 절멸론’(Sarva-vaināsika)으로 명명되는데, 완전 절멸론에는 ‘만물 존재론’(Sarvāstitva-vāda), ‘유식 존재론’(Vijñānāstitvamātra-vāda), ‘만물 공성론’(Sarvaśūnyatva-vāda)이 포함된다.¹⁰⁾ 완전 절멸론 등의 이러한 명칭들로부터 주석가가 불교를 그저 형이상학의 관점에서 비판하려는 의도를 읽을 수 있다. 자이나교에 관해서도 동일자가 다면성(anekāntatva)을 가진다는 것에 대한 비판, 영혼이 육체를 부피로 가진다는 것에 대한 비판 등 형이상학에 대한 비판이 주를 이룬다. 마지막으로 2장 2절의 뒷부분에서 신이 단순한 동작적 원인이라는 몇몇 학파의 이론을 비판하는 것과 신이 동작적 원인이자 물질적 원인이라는 바가바따의 이론을 비판하는 것도 전적으로 형이상학에 대한 비판이다.

<주석>에서 이와 같이 그 비판의 초점이 상대이론의 형이상학에 맞춰져 있는 것은 그만큼 형이상학의 차이가 학파의 차이 또는 수행론의 차이에 결정적으로 작용한다는 점을 암시한다. 주석가의 다음과 같은 발언이 이를 뒷받침한다.

[반박]: 해탈을 욕구하는 자들에게는, 참된 직관을 확정하기 위해 유일하게 자기이론을 확립하는 것 자체만이 해탈의 성취수단으로 합리적이지 않는가? 다른 자들의 반감(혐오)을 불러일으키는 ‘상대이론을

10) 이 셋은 각각 설일체유부, 유식학파, 중관학파를 가리킨다. <주석> 2.2.28과 2.2.32에서 주석가는 만물 존재론을 ‘외계 실재론’으로, 유식 존재론을 ‘의식론’으로, 만물 공성론을 ‘공성론’으로 다르게 부른다.

부정하는 것'은 무슨 소용이 있는가?

[후론]: 정말 그와 같다. 그럼에도 어떤 우둔한 자들은, 출중한 사람들이 수용하고 참된 직관을 구실로 삼아 나아가는 상크야 등의 위대한 지식체계들을 본 뒤에, 참된 직관을 위해 그것들마저 수용해야만 한다고 간주할지도 모른다. 게다가 논증이 심오할 수 있기 때문에, 또 전지한 자들이 말했기 때문에, [그들은] 그것들을 믿을지도 [모른다]. 그래서 결국 그것들이 무가치하다는 것을 증명하기 위해 [이와 같이] 힘쓴다.¹¹⁾

여기서 주석가는, 해탈을 욕구하는 자들에게는 자기이론의 확립을 통해 참된 지식(직관)을 얻는 것만이 필요할 뿐 상대이론을 부정하는 것은 소용이 없다는 점을 스스로 인정한다. 그럼에도 대론을 통해 그 상대이론을 부정해야만 하는 까닭은 상크야 등의 지식체계(tantra)들이 참된 지식을 얻게끔 할지도 모른다는 잘못된 믿음이 발생할 수 있기 때문이다. 상크야 등의 지식체계들이 그만큼 베단파와 혼동될 여지가 있다는 것이다. 다시 말하건대, 주석가는 베단파의 지식체계가 참된 지식을 가능케 하고 참된 지식이 해탈을 가능케 하지만 혹여 상대이론의 지식체계마저 참된 지식을 가능케 할지도 모른다고 혼동하는 것을 경계한다. 이 경우에 지식체계란 형이상학을 가리킨다. 바로 이 형이상학이 수행의 완성인 해탈을 좌우하기 때문에 형이상학을 변별하기 위해 대론이 필수적으로 요청되는 것이다.

요컨대 <주석>에서 대론은 형이상학의 비교 검토를 통해 베단파의 형이상학과 상대이론의 형이상학 사이에서 일어날 수 있는 혼동을 방지함으로써 양자를 변별하는 것에 일차적인 목적을 둔다. 아마도 <주석>의 2장 2절이 가장 늦게 증보된 것도 이러한 목적을 이루려는 동기가 일정 부분 작동했기 때문일 것이다. 특히 형이상학을 변별하기 위해서는 논리의 역할이 중요하다. 형이상학

11) <주석> 2.2.1.

은 이론의 정합성 또는 논리의 정합성을 바탕으로 구조화되기 때문이다. 그래서인지 주석가는 2장 2절에서 성언(계시)을 거의 인용하지 않은 채 오직 논리만으로 상대이론의 형이상학을 논파하려고 애쓴다.¹²⁾ 또한 상대이론의 결함을 증명하는 데 키투법(prasaṅga)을 적극 활용한다. 물론 주석가는 <주석> 전체에 걸쳐 키투법을 상대이론의 부정합성을 증명하는 데 매우 빈번하게 사용하지만, 논리가 중심인 2장 2절에서 더 빈번하게 사용한다. 결과적으로 주석가는 <주석>에서 자기 형이상학의 정합성과 상대 형이상학의 부정합성을 증명함으로써, 불교식으로 말해 자립논증(자기이론의 확립)과 키투논증(상대이론의 부정)을 모두 사용함으로써, 양자를 변별하고 전자의 우월성을 적극 드러내려고 하는 셈이다.

그런데 <주석>에서는 단지 상대 형이상학의 논리적 오류만을 다루지 않는다. 상대 형이상학이 성언에 근거하고 있지 않음에도 성언에 근거하고 있다는 성전 해석의 문제와 관련하여 해석적 오류도 다룬다. 즉 상대이론이 논리에 근거해 있다면 그 논리적 모순을 드러내려고 하고, 상대이론이 계시에 근거해 있다면 그 해석적 모순을 드러내려고 한다.¹³⁾ 바로 이것이 주석가가 대론을 통해 상대이론을 비판하는 두 가지 방식이다. 물론 주석가는 이 점을 <주석>에서 직접 밝힌다.

이와 같이 ‘[타당한] 추리와 문장’이나 ‘그럴듯한 추리와 문장’에 의거하는 여러 상반된 [이견들이] 있다. 그 가운데 어떤 것을 검토도 없이 수용하는 자는 지고선으로부터 멀어질 것이고 해악에 이를 것이다.¹⁴⁾

12) 2장 2절을 주석하면서 주석가는 성언을 2.2.3에서 2회, 2.2.24에서 1회, 2.2.42에서 1회 인용한다. 이는 지극히 적은 회수로서 다른 장절과 비교하자면 거의 인용하지 않은 것이나 마찬가지이다.

13) Murty(1959) pp. 150-151; Rambachan(1991) p. 108 참조.

한편 캐나다의 추종자들은 바로 그러한 문장들로부터 동작적 원인인 신과 물질적 원인인 원자들을 추론한다. 마찬가지로 그럴듯한(사이비) 문장과 그럴듯한(사이비) 추리에 의지하는 다른 추리학자들도 전론(前論)의 주창자로서 이 경우와 대립해 있다.¹⁵⁾

여기서 확인되는 것은 베단따의 형이상학이 타당한 추리(yukti)와 타당한 문장(vākya)에 의거하는 데 반해 상대이론의 형이상학이 그럴듯한 추리와 그럴듯한 문장에 의거한다는 점이다. ‘그럴듯한’(ābhāsa)이라는 말은 고칼레(P. P. Gokhale)가 지적하듯이 전혀 타당하지(valid) 않거나 건전하지(sound) 않은 논증이라는 뜻이 아니라 건전한 듯이 보여야만 하는 논증이라는 뜻이다.¹⁶⁾ 따라서 그럴듯한 추리와 그럴듯한 문장에 의거하는 상대이론의 형이상학은 그 그럴듯함 또는 사이비성(似而非性) 때문에 베단따의 형이상학과 변별하기가 매우 어렵다. 변별하기가 매우 어렵지만 변별을 통해 그럴듯함 또는 부정합성을 확정해야 한다.¹⁷⁾ 이로부터 그 변별을 위해 <수뜨라>와 <주석>이 작동해야만 한다는 정당성이 확보된다. 이처럼 <주석>에서 대론은 상대의 논리적 오류와 해석적 오류를 규명하려는 두 개의 트랙으로 나아가면서 형이상학의 변별을 그 일차적인 목적으로 삼는다.

논리적 오류 또는 그럴듯한 추리에 관해서는 앞서 언급했다시피 <주석>의 2장 2절이 대부분을 차지한다. 그곳에서 주석가는 상크야 등 여러 학파들의 형이상학을 상대로 대론을 펼친다. 그런데 해석적 오류 또는 그럴듯한 문장에 관해서는 오직 상크야 학파와 대론을 펼

14) <주석> 1.1.1.

15) <주석> 1.1.5.

16) Gokhale(1992) p. 232 참조. 일반적으로 논리학에서 ‘건전성’(soundness)이라는 말은 어떤 논증이 형식적으로 타당할 뿐만 아니라 그 논증의 전제들이 내용적으로도 수용 가능하다는 것을 의미한다.

17) 마틸랄은 사이비 논증 즉 ‘그럴듯한 논증’(pseudo-inference)이 합리성(rationality), 무모순성(consistency), 정합성(coherence)을 위반하는 것이라고 말한다. Matilal(1990) p. 28 참조. 이러한 세 가지를 위반하는 것을 일괄적으로 ‘부정합성’이라고 부를 수 있을 것이다.

친다. 2장 2절을 기준으로 그 이전에는 상크야의 해석적 오류를 다루고, 2장 2절 자체에는 상크야의 논리적 오류를 다루는 것이다. 이는 2장 2절의 서문에 해당되는 다음의 언급에서 확인된다.

상크야 등은 자기이론을 확립하기 위해 심지어 베단따 문장들을 인용한 뒤 단지 자기이론에 호응시켜 적용한 채로 [그것들을] 설명한다. 그들의 해설은 그럴듯한 해설일 뿐 참된 해설이 아니라는 그러한 만큼을 앞서 행했다. 반면에 여기서는 [베단따] 문장들에 의존하지 않고 독립적으로 그들의 논증에 대해 반박을 행하므로, [바로] 이것이 차별점이다.¹⁸⁾

주석가는 분명 ‘해설에 대한 반박’과 ‘논증에 대한 반박’을 구분함으로써 즉 두 개의 트랙을 구분함으로써 2장 2절의 특별한 의의를 제시한다. 결국 두 개의 트랙을 구분해야 하는 결정적인 이유는 상크야 학파의 특별성에 있다. 즉 상크야 학파만이 유일하게 그럴듯한 베단따 문장에 의거한 채로 자체의 형이상학을 정당화하고 있기 때문에¹⁹⁾ 해석적 오류를 규명하려는 대론이 전개되는 것이다. 이와 같이 ‘추론의 형이상학’(추론을 통해 구축되는 형이상학)을 펼치는 상크야 학파는, 추리의 영역에서도 성언의 영역에서도 ‘계시의 형이상학’을 펼치는 베단따의 최대 라이벌로서, 지나치게 유사하기 때문에 베단따와 차별화하지만 차별화할 수 있을 만큼 차이점도 있으므로, 대론의 주요 상대로 등장한다.²⁰⁾

<주석>에서 논리적 오류와 해석적 오류를 규명하려는 두 개의 트

18) <주석> 2.2.1.

19) 인용문이 ‘상크야 등은’이라고 시작한다고 해서 상크야를 포함하는 복수의 학파를 지시하지는 않는다. 주석가는 <주석>에서 단수를 지칭함에도 습관적으로 ‘등’이라는 표현을 사용하는 경향이 있기 때문이다.

20) ‘지나치게 유사하기 때문에 차별화하지만, 차별화할 수 있을 만큼 차이점도 있다’라는 것은 <주석>에서 상크야를 향한 주석가의 주석 전략을 요약한 것이다. 박효엽(2012a) pp. 152-157 참조. ‘추론의 형이상학’과 ‘계시의 형이상학’이라는 표현도 같은 곳 참조.

택으로 대론을 펼치는 경우, 논리적 오류를 규명함으로써 ‘참된 지식으로 이끌 수 없는 상대의 형이상학’을 논파하는 것은 충분히 받아들일 만하다. 그렇다면 해석적 오류를 통해서는 어떻게 그 형이상학을 논파할 수 있을까? 사실 해석적 오류란 어떤 교리가 성언에 기원하지 않음에도 성언에 기원한다고 해석하는 경우와 그러한 해석 자체에 논리적 오류가 포함되는 경우를 모두 포함한다. 예컨대 <주석> 1.4.1-7은 『까타 우빠니샤드』(*Katha-upaniṣad*)의 “위대한 것(마하뜨)보다 미현현자가 더 지고하고, 미현현자보다 뿌루샤가 더 지고하다.”라는 문장을 논제로 삼는데, 주석가는 이 ‘미현현자’(avyakta)라는 말이 상크야의 뿌라끄리띠(Prakṛti)를 지시하지 않는다는 점과 그렇게 지시할 경우에 심각한 논리적 오류가 있다는 점을 그 주석을 통해 증명한다. 이로부터 상크야의 교리는 성언과 그 어떤 연결고리도 결코 가지지 못한다. 해석적 오류와 관계하는 상크야의 교리를 주석가가 일종의 ‘추론의 형이상학’으로 한정하는 이유가 바로 여기에 있다. 결론적으로 성언을 벗어나고 추론에만 의존하는 상크야의 교리는, 예컨대 뿌라다나의 독립적 창조에 관한 교리는, 논리적 오류를 통해서 이론의 부정합성을 보일뿐더러 해석적 오류를 통해서도 ‘추론의 형이상학’이라는 한계를 보인다. 베단파의 관점에서는 형이상학이 오직 추론이나 논리에 의거하는 것은 치명적인 결함에 지나지 않는다.

III. 논리의 상대성과 초논리적 성언의 절대성

베단파 학계에서 계시와 논리²¹⁾의 관계를 규명하는 작업은 오

21) 여기서 ‘계시’나 ‘논리’라는 말은 매우 포괄적인 의미이다. ‘계시’라는 말에는

랫동안 진행되어 왔다. 그럼에도 그 관계에 관해서는 다음과 같은 잠정적인 결론이 거의 변함없이 유지되어 왔다. 우선 베다의 전통을 따르는 베단따는 논리에 대한 계시의 우위를 바탕으로 하여 계시 중심적인 체계를 전개한다. 이 경우에 논리보다 계시가 우위에 있는 것은 논리가 상대성을 가지는 데 반해 계시는 절대성을 가지기 때문이다. 하지만 그렇다고 해서 ‘사람의 추측(utprekṣā)에 근거함으로써²²⁾ 상대성을 가지는 논리’의 역할이 완전히 무시되지는 않는다. 논리는 다만 독립적으로 사용되는 경우에 그 불확증성으로 말미암아 평가절하될 뿐 계시에 호응하거나 계시를 따르는 경우에 수용할 만한 것으로 간주된다.²³⁾ 다시 말해, 베단따에서는 계시로부터 독립적인 논리는 ‘건조한(공허한) 논리’(śuṣka-tarka)²⁴⁾라는 표현과도 같이 부정될 뿐이고 계시에 종속적인 논리는 긍정된다.²⁵⁾ 이러한 결론은 사실 <주석>을 근거로 하여 도출된 것이기 때문에 주석가의 확정적인 입장이라고 할 수 있다.

물론 주석가는 모든 대상에 관해서 베다만이 유일하게 독립적인 지식수단(pramāṇa)이라고 주장하지는 않는다. 베다의 내용인

베다, 성전, 교서, 베단따 문장 등이 함의되고, ‘논리’라는 말에는 추리, 추론, 논증, 지성 등이 함의된다.

22) <주석> 2.1.11 참조.

23) 계시를 따르는 논리의 예시로 주석가는 다음 3가지를 언급한다. <주석> 2.1.6: “‘꿈의 상태와 생시의 상태’라는 양자는 서로 무효화하기 때문에 아프만과 관계되지 않는다. 그리고 적정(숙면)에서는 복합현상계를 여임으로써 [개별적 아프만이] ‘존재로서의 아프만’과 결합하기 때문에 초현상적인 ‘존재로서의 아프만’으로 된다. 복합현상계는 브라흐만을 기원으로 하기 때문에 원인과 결과의 동일성이라는 논리에 따라 브라흐만과 다르지 않다.”

24) <주석> 2.1.6 참조.

25) 예컨대 다음의 문장들에서 이러한 사실을 확인할 수 있다. <주석> 2.1.6: “왜냐하면 이 경우에는 오직 ‘계시서를 따르는 논리’만이 직각(直覺)에 보조적인 것으로 받아들여지기 때문이다. ... 게다가 [수뜨라 저자는] ‘또한 논리는 불확증적이기 때문에 ...’라며 단독적인 논리의 기만성을 보여줄 것이다.”

초감각적이거나 초현상적인 대상에 관해서만, “왜냐하면 태양이 [사물의] 색깔(형태)과 관계하여 독립적으로 진리성을 가지듯이, 베다는 자체적 내용에 대해서 독립적으로 진리성을 가지기 때문이다.”²⁶⁾라는 언급에서 보듯이, 베다가 성언(證言)으로서의 지식 수단인 것이다. 베다 근본주의자에 가까운 주석가는 미맘사의 영향으로 인해 베다에 관해 이러한 태도를 보이는 반면, 상크야나 바이세쉬까가 논리에 대해 과신하는 것을 반대하여 얼핏 반(反)이성주의자의 면모를 보인다. 결국 클루니(Francis X. Clooney)가 지적하듯이 주석가에게서 논리의 역할은 문헌적으로 형성된 사유와 분리되지 않은 채 그 ‘안에서’ 발생할 뿐이다.²⁷⁾ 논리는 그만큼 한정된 영역 내에서 사용되어야 하는 것이다. 이처럼 주석가가 원하는 논리란 반(反)계시적이거나 탈(脫)계시적인 것은 아니고 친(親)계시적이거나 범(汎)계시적인 것이라고 할 만하다.

그런데 계시와 논리의 관계에 관한 논의에서 대부분 가볍게 여기고 마는 문제가 있다. 그것은 ‘논리’(reason, reasoning)라는 말의 다의성이다. 베단타에서 또는 <주석>에서 논리가 친계시적인 방식으로 사용되어야 한다고 결론 내리는 경우에, ‘증명과 관련된 논리의 다양한 역할’과 ‘지식과 관련된 논리의 다양한 역할’을 살피지 않는다는 것이다.²⁸⁾ 따라서 구체적으로 말해 증명과 관련해서는, 주석가가 독립적인 ‘논리’(tarka)를 거부하는 것, 2장 2절처럼 ‘논리’만을 통해 상대이론을 비판하는 것, 성전에 호응하는 ‘논리’를 수용하는 것, 일종의 권위 논증처럼 성전을 논증의 ‘논거’로 삼는 것 등을 더 상세하게 구분한 채로 검토해야만 한다. 또한 지식과 관련해서는, 성전 자체나 <주석> 등에서 교육적 고안으로서

26) <주석> 2.1.1.

27) Clooney(1993) p. 29 참조.

28) 둘 가운데 전자는 이곳 III장에서 다룰 것이고, 후자는 이어지는 IV장에서 다룰 것이다.

의 ‘논리’를 찾는 것이나²⁹⁾ 숙고하기(manana)라는 ‘논리’를 통해 직접적 지식을 얻는 것도 추가적으로 검토해야만 한다.

이 가운데 증명과 관련된 논리의 경우에 ‘논리’라는 개념의 혼동을 방지하기 위해서는 무엇보다도 데바라자(N. K. Devaraja)가 그랬던 것처럼 ‘논증의 형태를 한 추리(tarka)와 ‘성언, 추론, 지각이라는 지식수단(pramāṇa)’ 사이에 확실한 구분이 필요하다.³⁰⁾ 추리란 지식수단을 지지하는 것이자 지식수단에 호응함으로써 지식수단에 동반되는 것으로서,³¹⁾ 지식수단들 가운데 하나가 아니라 지식수단들에 보조적인 것일 뿐이다. 주석가를 비롯한 대부분의 베단따 학자들도 추리를 이와 유사하게 즉 확증성이 아니라 개연성과 관계되는 것으로 이해한다. 바로 이 추리가 확증성을 가지는 경우에 지식수단인 추론(anumāna)이 되는데, 당연하게도 주석가는 이 추리보다 지식수단에 더 큰 중요성을 부여한다. 예컨대 ‘유식학파에서 외부 대상의 비존재를 확정하는 것’을 비판하는 <주석> 2.2.28에서 주석가는, 논적인 불교도가 추리를 통해 외부 대상의 존재가 불가능하다고 증명되었기 때문에 대상이 ‘외부적인 것처럼 나타난다’고 주장하는 것에 대해, 다음과 같이 대답한다.

지식수단의 적용 가능성과 적용 불가능성을 기인으로 하여 [대상의 존재] 가능성과 불가능성이 확정되고, 그 반대로 [대상의 존재] 가능성과 불가능성을 기인으로 하여 지식수단의 적용 가능성과 적용 불가능성이 확정되지 않는 까닭에서이다. 실로 지각 등 가운데 다만 어느 한 지식수단을 통해 알려지는 것은 [그 존재가] 가능하다. 반면에 그 어떤 지식수단을 통해서조차 알려지지 않는 것은 [그 존재가] 불가능하다.³²⁾

29) Halbfass(1992) p. 160 참조. 할브파스는 베다 자체가 추리적 과정을 일종의 교육적 고안으로 고용한다고 말한다.

30) Devaraja(1972) pp. 61-64 참조.

31) NSBh 1.1.40: tarkaḥ pramāṇāni pratisandadhānaḥ pramāṇābhyanuñjānāt pramāṇasahito ...

먼저 여기서 ‘존재하는 것’과 ‘알려지는 것’(지식수단이 적용되는 것)을 동일시하는 것은 인식론과 관계하여 실재론의 입장을 취하는 주석가가 Nyāya의 영향을 받은 것처럼 보인다. 그런데 논의의 핵심은, 외부 대상이 존재하는지 존재하지 않는지 확정하게끔 하는 것은 추리가 아니라 지각, 추론, 성언이라는 지식수단이라는 데 있다. 다르게 말해, 불교도의 추리는 전혀 타당하지 않으며 타당하지 않다고 판단할 수 있는 것은 타당한 지각, 추론, 성언을 통해서이다. 결국 불교를 비롯하여 2장 2절에서 모든 상대의 형이상학은 성언과 무관하게 독립적으로 추리를 사용했기 때문에 타당하지 못한 추리에 기인하고 있는 셈이다. 이처럼 2장 2절의 대론은 그 자체가 독립적인 논리(추리)의 폐단을 보여주는 사례이다.

그런데 2장 2절이 ‘추리의 절’이라고 불리듯이 주석가는 상대가 사용한 독립적인 추리를 바로 그 동일한 추리로써 비판한다. 이는 얼핏 보기에 독립적인 추리를 독립적인 추리로써 비판하는 형태일 수 있지만, 사실 주석가의 추리는 베단따의 형이상학에 근거한 것이자 타당한 성언에 근거한 것이기 때문에 독립적인 추리가 아니라 성전에 호응하는 추리에 지나지 않는다. 예컨대 <주석> 2.2.17에서 주석가는, 원인과 결과 사이에 내속(samavāya)을 가정해야 한다는 바이세쉬까를 향해 베단따에서는 원인과 결과의 동일성을 받아들이기에 문제가 없다고 하고, 단원자가 궁극적인 부분이라고 주장하는 바이세쉬까를 향해 베단따에서는 궁극적 원인에 이르기까지 모든 것이 소멸한다고 받아들이기에 그 주장이 그르다고 한다.³³⁾ 이처럼 주석가는 오직 성언에 근거하여 자신의 추리를 펼치므로, ‘추리의 절’에서 그는 성전에 호응하는 논리로써 독립적인 논리를 비판하고 있을 뿐이다. 결과적으로 베단따에서

32) <주석> 2.2.28.

33) <주석> 2.2.17의 뒷부분을 특별히 참조하시오.

주창하는 ‘논리에 대한 계시의 우위’는 ‘추리에 대한 지식수단의 우위’를 바탕으로 하는 것이다.

주석가가 타당한 지각, 추론, 성언이라는 지식수단을 통해 지식대상을 알 수 있다고 주장하는 것은 <주석>에서 이러한 세 가지 지식수단과 관련된 논증이 등장하는 것과 궤를 같이한다. 지각이라는 지식수단에 근거하는 것은 경험 논증, 추론이라는 지식수단에 근거하는 것은 추리 논증, 성언이라는 지식수단에 근거하는 것은 권위 논증이다. 다소 이색적인 명명이라고 볼 수 있겠지만, 이러한 세 가지 형태의 논증은 <주석>을 거의 다 채운다고 해도 과언이 아닐 정도로 적극 활용되며 후대의 베단따에서도 증명의 3가지 방법으로 종종 활용된다.³⁴⁾ 이러한 사정에서 지식대상이 형이상학적 대상인 경우에는 성언이 유일한 확정의 근거이기 때문에 성전인 우빠니샤드 문장을 논증의 논거로 삼는 것은 매우 자연스럽다.³⁵⁾ 논증에서 성언이 동원되는 것은 초감각적인 지식대상을 추리로써 증명하는 것이 아니라 지식수단(성언)으로써 증명하는 것인 셈이다. 또한 이로부터 형이상학적 대상과 관련해서는 그 지식수단인 성언에 추리가 호응할 수밖에 없다는 점도 자연스럽게 이해된다.

요컨대 형이상학적 대상과 관련해서는 성언이 유일한 확정의 근거요 추론은 성언에 호응하는 방식으로 작동해야 한다. 그렇다

34) 박효엽(2010)의 『『브라흐마 수뜨라 주석』에서 논증의 유형과 함의』라는 논문 전체에서 이러한 세 가지 논증에 대한 논의를 살펴볼 수 있다. 후대의 베단따 문헌에서 활용되는 사례로는 『베단따의 정수』(*Vedānta-sāra*)를 들 수 있다. 박효엽(2010) p. 114를 특별히 참조하시오.

35) <수뜨라> 1.1.3 “śāstrayonitvāt”는 주석가에 의해 2가지 방식으로 해석되는데, 두 번째 해석인 “[브라흐만은] 성전을 원천(지식수단)으로 가지기 때문에, [세계의 생성 등의 원인으로 알려진다].”라는 것을 주목할 필요가 있다. 성언(성전)은 브라흐만에 대한 지식의 원천이기 때문에 브라흐만에 대한 지식을 논증하는 경우에도 성언이 요청될 수밖에 없는 것이다.

면 지각은 어떠할까? 지각 또한 일종의 유비를 통해 성언에 호응하는 방식으로 작동한다. 앞서 인용한 <주석> 2.2.17을 살펴보면 이를 확인할 수 있다.

그러한 결함은 없다. 그저 응고된 버터가 용해되는 것처럼 소멸이 합당하다는 것을 우리가 말한 까닭에서이다. 실로 예컨대, 분리되지 않는 부분들을 가지는 버터, 금 등에서조차 불과의 접촉으로 말미암아 액화 상태로 변환함으로써 견고성이 소멸되듯이, 마찬가지로 단원자들에서도 궁극적 원인의 상태로 변환함으로써 형체 등이 소멸될 수 있다.

여기서 주석가는 지각과 관련되는 비유적 예시를 통해 형이상학적 대상에 대한 증명을 뒷받침한다. 잘 알려져 있다시피 인도에서 지각 우선주의는 간접성(parokṣatva)에 대한 직접성(aparokṣatva)의 우위를 내포한다.³⁶⁾ 그래서 형이상학적 대상과 관련해서는 직접적 지각의 일종인 직각(anubhava)을 야기하는 성언이 일차적으로 증명수단이고 지각은 이차적으로 즉 비유적으로 증명수단일 수 있다. 추론은 어쨌거나 타당한 경우마저도 ‘단독으로는’ 형이상학적 대상에 대한 증명수단일 수 없다. 그러므로 상크야의 경우에는 ‘추론의 형이상학’을 구사하기 때문에 결코 이론의 정합성에 도달할 수 없다.

이상에서 알 수 있듯이 베단따의 형이상학은 단독적인 추리가 아니라 성언에 근거함으로써 이론의 정합성을 확보한다. 성언이 어떻게 그러한 정합성을 보증하느냐 하는 문제가 제기될 경우에 ‘베다의 영원성’이나 ‘인간 저자의 부재’를 통해 그 문제가 해소될

36) 이는 곧 추론이 지각에 의존한다는 말이고, 논증이 경험에 의존한다는 말이다. 이러한 점에서 오토커의 다음과 같은 언급은 주목할 만하다: “추리와 논증에 관해 초기의 인도 이론들은 경험의 정합성이라는 원리를 명백하게 이용하는 것으로 간주된다.” Oetke(2004) p. 186.

수 있다.³⁷⁾ 성언은 영원하지 않은 지식수단(pramāṇa)일 뿐만 아니라 영원한 지식(pramā) 그 자체로서 그 어떤 결함도 가지지 않는 것이다. 물론 증언(성언)을 지식수단으로 삼는 학파로는 베단타 이외에도 상크야, 바이세쉬까(느야야), 미맘사 등이 있다. 그럼에도 <주석>의 경우에는 반 절멸론과 완전 절멸론을 구사하는 바이세쉬까와 불교가 반(反)성언적인 형이상학으로 규정된다. 그리고 상크야가 사이비성언적인 형이상학으로 규정된다. 미맘사의 경우는 그 자체로 성언을 따르는 이론이기에 형이상학의 대립구도를 만들지 않는다. 특히 주석가는 미맘사가 성언과 다른 지식수단들 사이의 영역을 철저히 분리시키는 것과 달리 성언이 성언의 영역을 넘어 다른 지식수단들의 영역에도 작용할 수 있다는 입장을 취함으로써,³⁸⁾ 단독적인 추리에마져 성언이 개입할 수 있는 여지를 남기고 형이상학에 대한 성언의 절대성을 확보할 수 있게 된다.

주석가에게서 초논리적 성언의 절대성은 모든 비판의 초석(corner stone)이다. <주석>의 대론에서처럼 형이상학적 대상과 관계하여 이견이 발생할 때 추리가 작동하는 것은 지극히 당연하다. 그런데 주석가는 성언의 절대성에 근거하는 추리 또는 추론을 통해 상대형이상학의 논리적 오류를 지적한다. 또한 성언의 절대성에 근거하여 상크야의 ‘추론의 형이상학’이 성언을 벗어난다는 점을 통해 해석적 오류를 지적한다. 후자의 경우 상크야는 베단타

37) 베다의 영원성과 인간 저자의 부재에 대해서는 각각 <주석> 1.3.29와 1.2.2를 참조하십시오.

38) Halbfass(1992) pp. 151-152 참조. 할브파스는 이러한 주장에 대한 근거로 <주석> 2.1.13을 들고 있는데, 과연 <주석> 2.1.13을 통해 이러한 주장을 할 수 있는지 미심쩍은 구석이 많다. 그럼에도 할브파스의 언급은 형이상학과 관련하여 추리에 대해 성언의 절대적인 우위를 보증한다는 차원에서 받아들일 수 있다. 참고로, 미맘사의 경우는 성언의 작용이 오직 다르마와 관계해서 가능할 뿐 그것이 지각을 통해 얻은 세계의 실재성이나 다원성에 관한 확신을 제거하는 것과 관계해서 불가능하다고 주장한다.

와 달리 자체의 형이상학을 논증하는 데 결코 성언을 논거로 삼을 수 없다는 의미이기도 하다. 만약 이러하다면, 과연 주석가는 그저 표면적으로 대론을 펼치는 시늉만 할 뿐 자신의 형이상학을 무비판의 성역으로 만든 무비판적 전통주의자에 지나지 않는 것일까? 이러한 질문에 대해서 확실하게 답하기는 무척 어렵다. 다만 추론을 수용하는 것이나 추론의 형태를 수용하는 것이 궁극적으로 철학자들의 형이상학적 가정들에 의존한다는 점을 받아들인다면,³⁹⁾ 그가 ‘계시의 형이상학’을 비판의 도구로 삼는 것을 단지 부정적으로 볼 수만은 없다. 그리고 무제한으로 펼쳐질 수 있는 논리를 통해 문제를 해결하기가 쉽지 않다는 현실적인 입장을 적용한다면, 일방적으로 ‘주어진 것’을 받아들이는 그의 태도를 조금이나마 수긍할 수 있을 것이다. 더 나아가 ‘논리’라는 말의 복합적인 의미를 고려하면서 증명과 관련된 논리를 떠나 지식과 관련된 논리를 염두에 두는 경우, 그가 어떤 의도에서 논리의 상대성과 성언의 절대성을 수용하는지 더 잘 이해할 수 있을지도 모른다. 이는 곧 구원론적인 관점에서 대론의 의의를 새롭게 규명할 수 있는 열쇠가 될지도 모른다.

IV. 예비담론으로서의 대론과 그 수행적 활동

<주석>에서 논리와 성언의 관계를 엄밀하게 따져보는 경우에 논리의 영역에 속하는 대론이 이론적 체계 확립이나 수행의 목표 달성을 위해 그다지 큰 역할을 하지 않는다고 피상적으로 생각할

39) Potter(1991) p. 78 참조.

수도 있다. <주석>에서 성언의 역할이 절대적일 뿐만 아니라 종속적인 논리가 적극적으로 어떤 역할을 맡는 것이 쉽지 않기 때문이다. 하지만 실질적인 측면에서 논리가 특정한 역할을 실행하듯이 대론도 특정한 역할을 실행할 수밖에 없다. 무엇보다도 증명과 관련된 논리는, 앞서 논의했다시피, 그것이 성언에 의해 ‘승인되는’ 방식을 따르는 경우에는 베단따의 형이상학이 상대이론의 형이상학보다 우월하다는 것을 증명함으로써 이론적 체계 확립을 위해 중요한 역할을 한다. 마찬가지로 지식과 관련된 논리는 그것이 성언에 의해 ‘지지되는’ 방식으로 형이상학이 아닌 구원론의 영역에서 수행의 목표 달성을 위해 중요한 역할을 할 수 있을 것이다. <주석>의 대론도 이러한 역할을 실행하는 데 결코 예외가 되지는 않는다.

사실 증명과 관련된 논리와 지식과 관련된 논리가 따로 존재하는 것은 아니다. 두 논리의 차이는 내용의 차이가 아니라 영역이나 관점의 차이로서, 전자가 이론의 영역이라면 후자는 실천의 영역이고, 전자가 형이상학의 관점이라면 후자는 수행론의 관점이다. 다만 양자 사이에 미세한 차이가 있다면, 전자와 후자가 구원론적으로 선후관계에 있으므로, 40) 전자가 성언에 의해 승인되는 방식을 따른다면 후자는 성언에 의해 지지되는 방식을 따른다. 논리는 성언에 의해 승인되는 과정 속에서 수행론과 관계하여 상대적인 독립성을 확보하지만 지속적으로 성언에 의한 지지를 필요로 하는 것이다. <주석>에서 대론의 경우를 예로 들자면, 브라흐만주의와 뿌라다나주의라는 형이상학의 대결에서 논리는 성언에 의해 승인되는 브라흐만주의를 확립하는 과정에서 브라흐만에 대한 오해와 이해를 규명함으로써 브라흐만에 대한 지식을 가능케 하기도 한다. 그리고 그 과정에서 그 논리는 브라흐만을 지지하는

40) 구원론적 선후관계라는 것은 구원론의 관점에서 듣기(śravaṇa)가 출발점이듯이 형이상학이 필연적으로 출발점이야 한다는 의미이다.

계시 문장, 간접적인 계시 문장 등에 의해 지속적으로 지지된다. 요컨대, 계시에 따르는 사유와 논리의 불가분적 관계로부터, 계시가 논리를 승인하는 과정과 논리 속의 계시가 논리를 지지하는 과정이 동시에 발생하는 것이다. 물론 증명과 관련된 논리가 모조리 지식과 관련된 논리로 되는 것은 아니다. 전자 가운데 고안으로 의도된 것, 수단으로 작용할 수 있는 것 등이 후자로 될 수 있을 뿐이다.

<주석>에서 지식과 관련된 논리는 지식을 전달하는 과정에서 교육적인 역할을 하기도 하고 지식을 발생시키는 직접적인 수단으로 간주되기도 한다. 전자에 대해서는 굳이 예시를 제시할 필요조차 없을 정도로 <주석> 자체에서 논리가 교육적 고안으로 사용되는 사례는 허다하다. 어쩌면 <수뜨라>나 <주석>의 모든 논증들은 브라흐만에 대한 흥미와 관심을 유발하기 위한 적극적인 장치일지도 모른다. 다만 좀 더 좁은 의미에서 교육적 고안이라는 것은 의도성을 내포하므로, 그 구별이 쉽지는 않겠지만 주석가가 교육적 의도를 가진 채로 제시하는 논증만으로 한정할 수도 있을 것이다. 이와 같이 논리를 지식의 발생을 위한 교육적 고안으로 수용하는 것이 적당한 까닭은 “심지어 추리는 계시서 자체에서도 보조적인 것으로 인정되기 때문”⁴¹⁾이다. 더 나아가 논리는 교육적 고안을 넘어서서 직접적 지식 또는 직각을 얻는 데도 중요한 수단이다. 다음과 같은 발언들을 통해 이 점을 확인할 수 있다.

계시서도 “들어야만 하고 숙고해야만 하고”라며 듣기와는 별도로 숙고하기를 규정함으로써, 논리마저 그 경우에 존중되어야만 한다는 것을 보여준다.⁴²⁾

41) <주석> 1.1.2.

42) <주석> 2.1.4.

듣기처럼 숙고하기와 명상하기는 직접적 앎을 의도하기 때문이다.⁴³⁾

여기서 주석가는 숙고하기와 논리를 동일한 것으로 간주하고 숙고하기를 직접적 앎의 수단으로 간주하기 때문에, 논리가 곧 직접적 지식의 수단으로 알려지는 셈이다. 숙고하기란 무지, 의심, 그릇된 관념으로 지시되는 장애를 없애거나 오류를 내버리는 것과 관계한다. 그리고 듣기(śravaṇa) 그 자체만으로 직각을 얻지 못하는 경우에 숙고하기 등의 반복이 필요하다.⁴⁴⁾ 이처럼 논리는 특정한 사람에게 특정한 방식으로 작동하여 직접적 지식을 발생시킴으로써 구원으로서의 해탈을 이끌기도 한다. 결론적으로 지적 확신을 야기하는 논리는 그 자체가 이론인 동시에 실천이며 지적 활동인 동시에 수행적 활동이다.

만약 논리의 역할이 이와 같다면, <주석>에서 대론은 논리가 가장 첨예하게 구현된 형태로서 논리의 역할을 가장 앞장 선채로 실행하는 일종의 퍼포먼스(performance)이다. 일단 대론은 공식적으로 자기이론을 확립하는 것보다 상대이론을 비판하는 것에 중점을 두기 때문에 더더욱 퍼포먼스에 가깝다. 상크야, 바이세쉬까, 불교 등의 허수아비 참여자들을 불러들인 채 베단따의 교리에 논리적으로 패퇴되는 모습을 연기하도록 하는 퍼포먼스인 셈이다. 게다가 <주석>의 대론은 그 내용이 아니라 방법과 관계하는 한 진술하고 합리적인 방식의 논증을 따르기 때문에 논쟁의 여러 형태들 가운데 비교적 논의(vāda)에 가까운 편이다.⁴⁵⁾ 논의는 주로 동

43) <주석> 1.1.4.

44) <주석> 4.1.2: “왜냐하면 [반복이] 알려지는 경우에 정말 [직각이] 불가능하지는 않기 때문이다. 실로 [사람들은] 한 번 들은 문장을 통해 막연하게 이해된 문장의 의미를 반복함으로써, 이러저러한 오류를 내버리는 것을 통해 참되게 이해한다고 알려진다. ... 그래서 결국 그들에 관해서라면, 말의 의미를 분별하는 목적으로 성전과 추리의 반복을 요청해야만 한다.”

일한 학파의 스승과 제자 사이에서 진리를 찾아가는 과정으로 활용되는 것이기 때문에 <주석>의 대론은 사실상 학파 사이의 상호적 대화가 아닌 동일한 학파 내의 일방적 독백에 지나지 않을 수 있다. 논적은 실상이 아니라 가상에 불과하기에 대론은 대단따 학자들이나 주석가 단독의 상상적 구성일 뿐이다. 이와 같이 <주석>의 대론은 상호성을 결여함으로써 대단따의 자체적이고 완결적인 퍼포먼스로 기능하는 것이다.

더 나아가 <주석>에서 상호성이 부재하는 퍼포먼스로서의 대론은 성언에 의해 이미 승인된 논리만 허용함으로써 그 퍼포먼스의 효력을 극대화한다. 먼저 상대이론의 형이상학을 비판하면서 상대이론을 정형화하는 것은 승인된 논리의 범위를 결코 침해당하지 않으려는 전술에 속한다. 실제로 <주석>의 2장 2절에서는 8개의 주제(adhikaraṇa)를 통해 상크야 등의 형이상학을 비판하는데, 그 주제는 어김없이 타 학파의 교리를 정형화하면서 시작된다. 또한 상대이론의 형이상학을 비판하는 경우에 각 상대에 따라 맞춤형 비판을 시도하는 것도 승인된 논리를 적절하게 적용하고 활용하고자 하는 의도에서이다. 예컨대 브라흐만 원인론이 유일하게 승인되어 있는 이상, 상크야의 뿌라다나 원인론은 ‘제2자(dvitiya)의 존재 불가라는 논리’를 통해 거부되고 초기불교의 외계 실재론은 ‘의식체가 부재하기 때문에 결합이 불가능하다는 논리’를 통해 거

45) 마틸달에 따르면 인도의 논쟁(debate)은 대개 논의(vāda), 말다툼(jalpa), 트집(vitaṇḍā)을 중심으로 여러 형태들로 나뉘는데, 그 중에서 진리 탐구에 가장 적절한 형태는 논의이다. Matilal(1998) pp. 2-3, 55 참조. NS 1.2.1에서는 이 논의를 “지식수단과 추리를 통한 증명과 비판이고, 최종결론과 모순되지 않는 것이며, 5요소(5단논증)에 의해 정당화되는 것이고, 견해와 반대견해를 수용하는 것이다.” (pramānatarkasādhanopālabhaḥ siddhāntāviruddhaḥ pañcāvayavopapannaḥ pakṣapratipakṣaparigraho vādaḥ)라고 정의한다. 논의의 바로 이러한 특징들은 <주석>의 논증들에서 대체적으로 확인 가능하다.

부되고 유식불교의 의식 집합론은 ‘외부 대상의 지각 가능성이라는 논리’를 통해 거부된다. 상대의 형이상학이 가진 약한 논리적 고리를 집중적으로 공략함으로써 승인된 자기 논리를 최대한 활용할 수 있는 것이다. 주석가의 또 다른 전술로는 <주석>에서 대론과 무관하게 주석의 방법으로 널리 사용되는 ‘연장 적용’(atideśa)을 들 수 있다. 연장 적용이란 논리의 확대 적용으로서 대론과 관계해서는 하나의 상대이론이 노정하는 논리적 결함을 또 다른 상대이론에도 적용하는 것이다. 대론에서 다수의 상대이론들을 다루는 이상, 이러한 연장 적용은 대론을 보다 효과적으로 펼칠 수 있는 전술이다. 딱 하나의 예시만 들자면, 주석가는 “이로부터, ‘주된 선수 물리치기’라는 금언에 따라 연장 적용한다. ‘이로 말미암아’ 즉 빠라다나 원인론을 부정하는 논리의 다발로 말미암아, 심지어 원자 원인론 등의 모든 [입장들이] ‘부정되는 것’으로 설명되었다고 이해해야만 한다.”⁴⁶⁾라고 말한다. 이처럼 연장 적용이라는 것은 하나의 상대이론을 통해 여러 상대이론들을 패퇴시킬 수 있는 효율적인 방법이자 이미 승인된 논리의 우위를 확산시키는 장치이기도 하다. 결국 <주석>의 대론은 상대에게 그저 피동적인 논적의 역할만을 맡긴 채 마치 모노드라마(monodrama)처럼 논주 혼자서 이미 승인된 것을 확인하고자 하는 작업이다. 다만 이 작업이 주석가 개인의 차원이 아니라 학파 차원의 퍼포먼스라는 점은 망각하지 말아야 한다.

이와 같은 연관에서 <주석>의 대론은 대단따 담론에서 우연적인 것이 아니라 필연적인 것이라고 간주해야만 한다. 만약 대론이 우연적인 것에 지나지 않는다면 그 자체로 무의미한 담론일 수 있지만, 대론은 결코 무의미한 담론이 아니다. 비록 주석가가 대론의 본질이 ‘상대이론의 부정’에 있다고 말할지라도, 대론은 자체적

46) <주석> 1.4.28.

퍼포먼스이기 때문에 실질적으로는 상대이론보다 자기이론과 더 밀접하게 관련된다. 그래서 대론은 자기이론을 준거로 삼아 상대이론을 비판하는 논증이라기보다 상대이론을 참조사항으로 삼아 자기이론을 확립하는 논증에 더 가깝다. 상대이론을 참조사항으로 삼지 않은 채 자기이론을 확립하는 것보다 더 강하게 자기이론을 확립한다. 자기이론을 강하게 확립하는 대론은 무의미한 담론으로 존재하지 않고 베단따의 예비담론으로 존재한다.

<주석>의 담론을 또는 베단따의 담론을 주석가의 어법인 ‘경험적 영역’(vyavahāra-viṣaya)과 ‘실재적 영역’(paramārtha-viṣaya)에 빚대어 두 가지로 나눈다면, 그것은 무지와 관련되는 예비담론과 브라흐만과 관련되는 본담론이다. 논리에 속하는 대론은 자기이론과 관계하든 상대이론과 관계하든 자연스럽게 예비담론에 속할 수밖에 없다. 반면에 브라흐만의 본질을 확정하거나 개별자와 브라흐만의 동일성을 가르치는 우빠니샤드 문장들은⁴⁷⁾ 본담론에 속한다. 이 경우에 예비담론은 대부분 본담론을 직접 대동하거나 본담론을 가정하면서 본담론을 정당화하고 강화하는 역할을 한다.⁴⁸⁾ 대론은 특히 성언에 의거하지 않는 ‘추리의 절’에서 집중

47) <주석> 1.3.25 참조: “왜냐하면 베단따 문장들은 2가지 형태로 작동하기 때문이다. 어떤 경우에는 지고한 아프만의 본질을 확정하는 것을 의도하고, 어떤 경우에는 인식적 아프만과 지고한 아프만의 동일성을 가르치는 것을 의도한다.”

48) 학커는 상까라의 경우에 논증에 근거하여 일원론을 옹호하는 경향이 약하다고 하는데, 이는 아마도 상까라가 추론이 아니라 성언에 의거한 채로 논증을 펼치는 경우가 많기 때문일 것이다. Hacker(1995) p. 102 참조. 하지만 브롱코스트(Johannes Bronkhorst)의 지적에 따라 우빠니샤드 문장 자체를 단순한 인용문장이 아니라 상까라 사유의 본질로 간주한다면, 논증이 직간접적으로 성언에 의거하는 형태는 성언과 관련되는 핵심적 가르침을 강화하려는 목적을 가질 뿐이다. 권위 논증이 그 자체의 권위를 강화하기 때문에, 이는 본담론에 의해 승인되는 예비담론이 본담론을 지속적으로 지지하는 방식이라고 말할 수 있다. Bronkhorst(2007) p. 51 참조.

되는데, 그곳에서마저 성언의 가르침이 가정되거나 성언에 의해 승인된 논리가 가정될 뿐이다. 일반적으로 <수뜨라>가 성언을 압축한 것이요 <주석>이 논리로써 성언을 다시 풀이한 것인 이상, 그러한 일반적 상황에 포함되지 않는 ‘추리의 질’은 논리로써 성언이 아닌 것을 부정하는 역할을 한다. 그런 만큼 이보다 더 강력하게 본담론을 정당화하고 강화하는 예비담론이 어디 있겠는가.

우빠니샤드의 가르침이든 <주석>의 가르침이든 ‘브라흐만 상태’(brahma-bhāva)가 되는 것은 상대성으로부터 절대성으로 나아가는 과정이다. 그 과정은 상대적인 논리의 예비담론으로부터 절대적인 성언의 본담론으로 나아가는 과정과 다르지 않다. 그렇다면 이 과정은 왜 필요한가? 본담론이 신성불가침의 진리로 이미 주어져 있는 것이라면, 논리로서의 예비담론은 “주어진 것으로서 이미 확정되어 있는 교리를 왜 또 다시 논증하는가?”라는 물음에 적절한 대답을 구해야 한다. 대답은 이러할 수 있다. 논리는 계시를 재구성하기 위해서 혹은 전통을 증축하기 위해서 그렇게 또 다시 논증한다. 그리고 그 경우에 <주석>에서 증명 하나 하나는 논리적 활동인 동시에 교육적 활동이자 종교적(구원론적) 활동이 된다.⁴⁹⁾ 논리가 가장 잘 반영되고 활용되는 대론은 바로 이러한 수행적 활동의 전위에서 있다. 어쩌면 성언의 도구에 불과한 논리의 서사에서 대론은 가장 극적인 배역을 맡은 채 초논리의 절대성으로 가는 과정을 이끌고 있는지도 모른다.

49) 이상의 물음과 대답은 박효엽(2012b)을 참조하시오. 특히 물음은 III장에서 대답은 V장에서 각각 다루어진다.

V. 나오는 말

만약 상까라의 <주석>에서 전개되는 대론의 목적을 독립적으로 밝히는 것이 합당하다면, 그 목적은 성언을 정당화하고 성언을 강화하는 것에 있다고 결론내릴 수 있다. 비록 대론에서 상대이론이 형식적으로 존재할지라도, <주석>의 대론은 오직 자기 학파를 위해 기획된 고도의 논리 퍼포먼스이기 때문에 자기 학파의 우월성을 확보하거나 정체성을 확인하는 것이 그 최종적 목적일 필요는 없다. 대론은 외부적으로 상대를 비판하는 목소리이기보다 내부적으로 자신을 확신시키는 목소리이기에 그저 학파 내적인 활동에 더 가까울 뿐이다.⁵⁰⁾ 그리고 대론은 계시와 논리의 관계, 숙고하기의 중요한 역할과 밀접하게 관련되는 한, 그 목적마저 그러한 관련 속에서 파악되어야만 한다. 결국 <주석>의 대론은 논리를 통해 성언을 정당화하고 성언을 강화하려는 목적 아래 그 전위에서 펼쳐지는 논리적 퍼포먼스인 것이다. 그러면서 이 학파적이고 수행적인 활동은, 결코 새로운 것을 말하지 않은 채, 이미 주어져 있는 성언의 진리를 직접적 지식으로 이끄는 데 구원론적으로 중요한 수단이 되기도 한다.

50) <주석>의 대론에 자기 학파의 우월성을 확보하거나 정체성을 확인하는 목적이 없다는 말은 아니다. 다만 <주석>의 대론은 그러한 목적에서 더 나아가 성언을 정당화하고 성언을 강화하는 것에 최종적 목적을 둔다는 말이다. 그 대론이 자신을 확신시키는 학파 내적인 활동에 가깝다는 것은 어찌하면 <수뜨라>나 <주석>의 성립사적 의의와 꽤 관련이 있을지도 모른다. 성언 중심주의를 표방하는 베탄따가 <수뜨라>나 <주석>을 통해 독립적인 학파로 성립되는 과정에서는 무엇보다도 대론과 같은 일종의 형식적 절차를 차용하되 그 실질적인 측면에서 대론을 학파의 내적 논리를 강화하는 데 사용했을 수 있는 것이다.

<주석>의 대론을 베단따라는 체계의 필연적인 예비담론이자 학과 차원의 수행적 활동으로 이해할 수 있는 것은 주석가가 지속적으로 해탈의 가능성과 불가능함을 좋은 이론의 잣대로 규정하고 또 적용하기 때문이다.⁵¹⁾ 주석가에 따르면, 해탈의 가능성을 수반하는 이론만이 좋은 이론이고, 또 오직 베단따의 형이상학만이 해탈의 가능성을 수반한다. 이 경우에 베단따의 형이상학을 통해 해탈이 가능하다는 것은 성언을 통해 뒷받침될 뿐이므로 대론은 그저 그 성언을 정당화하고 강화하는 방식으로 베단따의 이론을 좋은 이론으로 확립할 뿐이다. 실천적인 측면에서도, 사람들은 해탈이라는 확실한 결과가 있다고 확정되어 있는 경우에 그 성취수단을 실행하기 위해 움직일 뿐 그렇지 않은 경우에는 움직이지 않는다.⁵²⁾ 바로 이러한 연관에서 대론은, 숙고하기의 과정이 의심의 해소를 통해 확신에 도달하는 활동이듯이, 그 과정을 통해 베단따라는 지식체계의 완결성을 확보하는 지적 활동이자 수행적 활동인 셈이다. 특히 구원론의 견지에서 대론은 지적 완결성이 수행적 적용으로 이어지는 데 매우 중요한 연결고리가 된다. 증명과 관련된 논리 가운데 가장 치밀한 대론이 지식과 관련된 논리 그 자체와 거의 다르지 않기 때문이다.

51) 예컨대 <주석>에서 어떤 이론이 ‘해탈의 불가능함’(anirmokṣa)이라는 결론으로 귀결되는 것은 그 이론의 중대한 논리적 결함으로 자주 지적된다.

52) <주석> 2.2.33 참조.

약호 및 참고 문헌

<수뜨라> : *Brahmasūtra*.

<주석> : *Brahmasūtrāsāṅkarabhāṣyam*. Second Edition, Revised by Wāsudev Laxmaṇ Shāstrī Paṅśīkar. Bombay: Pāndurang Jāwajī (Nirnaya Sāgar Press), 1927(상까라, 『브라흐마 수뜨라 주석』(1)-(4), 박효엽 역, 서울: 세창출판사, 2016).

NS, NSBh : *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotkara's Vārttika, Vācaspati Mīśra's Tātparyatikā & Viśvanātha's Vṛtti*. ed. Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amarendramohan Tarkatirtha. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2003[1936-44].

권오민(2010). 「불교철학에 있어 학파적 복합성과 독단성(1)」, 『인도철학』 제28집. 인도철학회, pp. 139-170.

박효엽(2007). 「상까라의 불교 비판의 목적, 방법 그리고 중요성」, 『동서철학연구』 제43호. 한국동서철학회, pp. 263-288.

박효엽(2010). 「『브라흐마 수뜨라 주석』에서 논증의 유형과 함의」, 『철학연구』 제114집. 대한철학회, pp. 111-140.

박효엽(2012a). 「『브라흐마 수뜨라 주석』의 주석 전략에 나타난 상까 이해」, 『철학연구』 제122집. 대한철학회, pp. 137-160.

박효엽(2012b). 「『브라흐마 수뜨라 주석』과 논증의 인도적인 고유성」, 『인도철학』 제36집. 인도철학회, pp. 49-77.

이거룡(2009). 「상키야 사상에 대한 라마누자의 비판」, 『인도철학』 제26집. 인도철학회, pp. 71-97.

정승석(2012). 「요가 철학에서 비판한 불교의 실체」, 『인도철학』 제34집. 인도철학회, pp. 71-93.

Bronkhorst, Johannes(2007). *Mīmāṃsā and Vedānta: Interaction and Continuity*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Clooney, Francis X. S.J.(1993). *Theology after Vedānta*. Delhi: Sri Satguru Publications.

- Devaraja, N.K.(1972). *An Introduction to Śāṅkara's Theory of Knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Gokhale, Pradeep P.(1992). *Inference and Fallacies Discussed in Ancient Indian Logic*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Hacker, Paul(1995). *Philology and Confrontation*. ed. Wilhelm Halbfass. Albany: State University of New York Press.
- Halbfass, Wilhelm(1992). *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Matilal, B.K.(1990). *Logic, Language & Reality*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Matilal, B.K.(1998). *The Character of Logic in India*. ed. Jonardon Ganeri & Heeraman Tiwari. Oxford: University Press.
- Murty, K.S.(1959). *Revelation and Reason in Advaita Vedānta*. Bombay: Asia Publishing House.
- Nakamura, Hajime(1983). *A History of Early Vedānta Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Oetke, Claus.(2004). "The Role of the Example in Ancient Indian Logic", *The Role of the Example in Classical Indian Logic*. Wien: Universität Wien.
- Potter, Karl H.(1991). *Presuppositions of India's Philosophies*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Rambachan, Anantanand(1991). *Accomplishing the Accomplished*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Whaling, Frank(1979). "Śāṅkara and Buddhism", *Journal of Indian Philosophy*, 7. pp. 1-42.

Abstract

The Mechanism of Debates:
A Case Study of *Brahma-sūtra-bhāṣya*

Park, Hyo Yeop
(Kyungpook National University)

The debates found in *Brahma-sūtra-bhāṣya* consist of contents that criticize the metaphysics of other schools such as Sāṃkhya, Vaiśeṣika, Buddhism, Jainism etc in those days centering around the second section in chapter 2. The commentator i.e. Śaṅkara(AD 700-750) tries to discriminate Vedāntic metaphysics called 'Brahma-kāraṇa-vāda' from other's metaphysics such as 'Pradhāna-kāraṇa-vāda', 'Paramāṇu-kāraṇa-vāda' etc by means of the two tracks which can be named 'logical fallacy' belonging to all opponents and 'interpretative fallacy' belonging to Sāṃkhya alone. This very discrimination is the preliminary purpose of debates.

However, the final purpose of debates can be better understood through the relationship between 'reasoning' (yukti, tarka, upapatti, puruṣabuddhi, anumāna etc) inclusive of debates and 'revelation' (veda, śruti, āgama, śāstra, upadeśa, śabda, vākya etc) i.e. sacred word. Before anything else, it seems like the role of reasoning has limits at first glance, because the commentator accepts only reasoning consistent

with revelation itself. But it is necessary to pay attention to the soteriological activity of reasoning, since reasoning is bound up not only with proof but also with knowledge i.e. the means of Liberation in Advaita Vedānta. Consequently, relative reasoning as a preliminary discourse can be soteriologically an important means to transform 'the truth of revelation' into the 'direct knowledge' (anubhava) in the process of backing up absoluteness of principal discourse on Brahman.

As debates in *Brahma-sūtra-bhāṣya* are a sharply embodied form of this very reasoning, so these are a high-level 'logical performance' to execute the role of reasoning in the lead. In other words, debates are not exactly a voice externally to criticize opponents but closer to a voice internally to convince of proponent himself i.e. the commentator or of all Vedāntins in the light of opponents. After all, the final purpose of debates consists in justification and reinforcement of revelation. This kind of debates becomes an essential interlink between theory and practice in the way that intellectual completion is to go forward soteriological application.

Keywords : debates, metaphysics, reasoning, revelation, preliminary discourse, soteriological activity

투고 일자 : 2016년 12월 1일

심사 기간 : 2016년 12월 7일 ~ 12월 17일

게재 확정일 : 2016년 12월 20일