

쿠마릴라의 일체지자(一切知者 sarvajña) 존재 부정 성청환*

I 서론. II 쿠마릴라의 논쟁의 근본 토대. III 쿠마릴라의 ŚBh의 해석과
의도. IV 일체의 인식 불가능성. V 일체지자 존재의 인식 불가능.
VI 결론.

요약문 [주요어: 일체지자, 미망사, 베다, 다르마, 쿠마릴라]

인도철학에서 일체지자(一切知者, sarvajña)는 일상적 경험 세계에 관한 지식의 범위를 넘어 다르마, 천상, 해탈 등과 같은 진리를 소유한 자를 의미한다. 일체지자 개념은 브라만 전통의 철학뿐만 아니라 불교 자이나를 포괄하는 모든 종교 전통에서 광범위하게 사용되었고, 각 학파들은 자신들의 주장의 권위를 세우기 위해서 서로 다르게 이해하고 해석하였다. 미망사학파의 대표적인 논사인 쿠마릴라(Kumārila)는 베다의 권위를 옹호하기 위해서 일체지자의 존재 가능성을 어떠한 경우에도 인정할 수 없다. 따라서 그는 일체지자의 존재를 다양한 각도에서 부정한다. 쿠마릴라에게서 '모든 것을 안다'라고 했을 때, 모든 것은 다르마를 제외한 모든 것을 의미하는 것이며, 다르마를 포함한 것이 모든 것을 의미하는 경우라면 일체를 아는 존재는 부정되고 거부되어야 하는 것이다. 이는 기본적으로 지각의 영역과 다르마의 영역은 서로 배타적으로 배제되며, 지각은 인식 가능한 경험의 세계를 다루고, 베다의 명령은 비지각내지 초지각의 영역인 다르마를 다루기 때문이다.

쿠마릴라에 의하면 각각의 인식수단은 그 고유한 영역이 있으며, 결코 서로 중첩될 수 없다. 그러므로 인간이 베다에 의존하지 않고 다르마를 아는 것은 불가능하다. BT에서는 일체를 아는 자를 다르마를 제외한 모든 것을 아는 사람으로 범위를 직접적으로 한정한다. 다르마를 아는 자와 일체를 아는 자를 엄격하게 구분하므로 모든 것에 다르마가 포함되지 않는다. 그러나 ŚV에서는 다르마를 아는 자라는 표현이나, 다르마를 아는 자와 일체지자에 대한 엄격한 구분이 없다. 만약 일체지자가 모든 것을 인식한다면 그래서 다르마의 영역도 인식할 수 있다고 인정한다면, 그의 존재는 미망사학파의 이론체계에서 결코 용납할 수 없다. 그러나 모든 것이 다르마를 포함하지 않는다면, 여기에는 문제가 없다.

* 成淸煥: 동국대학교 불교대학 연구초빙교수. aruna415@hotmail.com

I. 서론

철학과 종교의 영역이 명확하게 구분되지 않는다고 일컬어지는 인도철학은 철학적 논의의 토대를 구축하기 위해서 반드시 종교적 믿음의 정당성을 증명하는 것을 선결조건으로 각 학파의 사상을 발전시켜왔다. 유한한 인간은 분명히 한계를 지니지만 가능한 그러한 불완전성을 극복하고 할 수 있는 한 최대한 완전함을 추구하고자 한다. 인간이 추구하는 완전함이 무엇을 의미하며, 어떤 형태로 상징될 수 있으며, 또한 이것은 어떻게 인정될 수 있는가라는 문제는 비단 인도철학과 불교뿐만 아니라 인류 지성사가 탐색하는 영원한 물음이기도 하다.

인도철학과 불교에서 유한한 인간이 추구하는 완전성에 대한 믿음과 이러한 믿음에 대한 철학적 정당성을 증명하는 교차점 중의 하나가 ‘일체지자(一切知者, sarvajña)’ 논쟁이다.¹⁾ ‘모든 것을 아는 자’를 지칭하는 이 논쟁에서 쟁점은 크게 두 가지이다. 첫째 모든 것이 무엇을 의미하는지 그 범위를 한정하는 문제이며, 둘째 모든 것을 아는 자, 즉 완전함을 의미하는 일체지자가 ‘인간 존재’를 의미하는 것인지 ‘신’을 지칭하는 것인가라는 문제이다. 모든 것에는 두 가지 측면이 존재한다. 첫째 산술적으로 모든 것을 포괄하는 것을 의미하는 양적인 문제이며, 두 번째는 질적인 문제의 측면에서 보면 모든 것의 핵심을 아는 지식을 소유하는 의미이

1) 일체지자를 의미하는 sarvajña가 베다문헌에서는 직접적으로 사용되지 않지만 그 기원을 추정할 수 있는 유사 용어들인 viśvavit, viśvavedas, viśvavidvāna, kavi, ṛṣi 등의 용어들이 사용되었으며, 우파니샤드시대에 sarvajña라는 용어가 사용되었지만 깊이 있는 철학적 논의가 진행된 것은 아니며, 이는 자아를 아는 것을 의미한다. Pandey(1972) pp. 16-23.

다.²⁾

인도철학에서 일체지자는 일상적 경험 세계에 관한 지식의 범위를 넘어 다르마, 천상, 해탈 등과 같은 진리를 소유한 자를 의미한다. 즉 일체지자는 실재를 아는 자(tattvajñatā)이다. 일체지자라는 용어는 불교의 붓다(Buddha), 자이나의 지나(Jina), 경우에 따라서 Īśvara를 의미하는 신을 지칭하는 것으로 사용되었던 것에서 알 수 있듯이 브라만 전통의 철학뿐만 아니라 불교 자이나를 포괄하는 모든 종교 전통에서 광범위 하게 사용되고 논의되었다.³⁾

인도철학의 모든 학파는 자신들의 주장의 권위를 세우기 위해서 일체지자의 개념을 각각 다르게 이해하거나 해석하면서 또한 자신들의 목적에 부합하도록 주석하였다. 유물론(Cārvāka)은 일체지자의 존재 가능성 자체를 부정하였으며, 니야야-바이췌시카(Nyāya-Vaiśeṣika), 유신론적 상키야(Seśvara-Sāṃkhya)와 요가(Yoga)학파는 ‘신의 일체지자’를 인정한다.⁴⁾ 아드바이타 베단타는(Advaita Vedānta)는 인간의 일체지자와 신의 일체지자 모두를 인정한다. 반면, 베다의 권위나 신 존재를 인정하지 않는 불교나 자이나는 인간존재의 일체지자를 인정한다.

미망사학파의 대표적인 논사인 쿠마릴라(Kumārila)는 베다의 권위를 옹호하기 위해서 일체지자의 존재 가능성을 어떠한 경우에라도 인정할 수 없다. 따라서 그는 일체지자의 존재를 다양한 각도에서 부정한다. 본 논문은 쿠마릴라의 논서를 중심으로 그가 정의하는 일체지자의 의미와 그것이 지칭하는 범위를 살펴본다.

2) Panedy는 양적인 측면에서 모든 것을 아는 것은 실재에 관한 지식을 의미하는 tattvajñatā로 후자의 질적인 측면을 강조하는 것으로 dharmajñatā로 구분한다. Pandey(1972) p. 3 참조.

3) Moriyama(2014) p. 3.

4) 상키야와 요가학파는 신 존재의 일체지자 증명을 인정하기도 하지만, 한편으로는 수행을 통한 해탈의 가능성을 제시하는 인간 존재의 일체지자 존재 긍정도 인정한다. 이에 대해서는 추후에 보충적인 연구가 필요하다.

그리고 일체지자의 존재의 인식 불가능함을 서술하는 논리를 분석하고 이러한 쿠마릴라의 논쟁의 근본적의 의미와 의도를 탐색한다.

II. 쿠마릴라의 논쟁의 근본 토대

쿠마릴라(Kumārila)의 대표적인 저서인 『솔로카바르티카』(Śloka-vārttika, ŚV)는 자이미니(Jaimini)의 『미망사 수트라』(Mīmāṃsā-sūtra, MS)를 주석한 샤바라(Śabara)의 『샤바라 바쉬야』(Śabara-bhāṣya, ŚBh)에 대한 복주(復註)이다.⁵⁾ 쿠마릴라의 저작은 ŚV이 외에 『탄트라바르티카』(Tantravārttika) 그리고 『투피티카』(Tūptīkā)가 현존하며, 『브르하티카』(Bṛhaṭṭikā, BT)는 산실되었으나 『타트바상그라하』(Tattvasaṅgraha)에서 부분적으로 확인할 수 있다.⁶⁾ ŚV는 기본적으로 베다와 그에 대한 의례에 관한 해석학적인 논쟁을 다루고 있다. 기본적으로 큰 주제는 인식의 정당성(prāmāṇya)과 그에 따른 언어의 문제를 다루고 있으며, 다음으로 일체지자의 존재에 관한 문제, 그리고 마지막으로 베다 의례와 베다 의례 바깥에서의 살생의 문제를 다루고 있다. 이 중에서 일체지자의 존재 문제에 관해서는 기본적으로 MS의 1.1.2.에 대한 복주로써 45 계승에 이르는 상당히 많은 분량을 할애하고 있다.

5) 자이미니의 연대기와 관련한 논의는 Gonda(1987), 5. 참조. 쿠마릴라와 샤바라의 연대기와 대한 논의는 Hattori(1968), Kataoka(2011), Krasser(1999, 2012), Taber(2005) 등을 참조.

6) TS에 나타난 이에 대한 BT 부분의 연구는 Kataoka(2011, 2003)에 의지하여 본 논문에서 인용한다.

미망사의 진리론 혹은 인식이론에서 쿠마릴라는 기본적으로 베다 성전은 두 가지 조건에 의해서 그 정당성을 보장받는다고 한다.⁷⁾ 첫째, ‘비작자성’(非作者性, apauruṣeyatā)으로 베다의 저자를 부정함으로써 이론적으로 베다가 인간의 실수내지 결함으로부터 절대적으로 자유로운 상태를 가능하게 한다. 예를 들면 사기꾼은 탐욕으로 인하여 거짓말을 할 수 있지만, 베다는 그러한 나쁜 속성(doṣa)이 결여되어 있기 때문에 결코 오류에 빠지는 일은 있을 수 없다. 따라서 베다의 권위의 절대성은 정당하게 된다.

두 번째는 ‘이전 인식에 대한 무효화의 불가능성’(bādhābhāva)으로 미망사학과에서는 “비록 베다의 의례를 행하였을지라도 나는 천국을 얻을 수 없다”라는 주장은 이론적으로 불가능하다. 그 이유는 베다는 우리의 현재적 시각의 지각의 범위를 넘어선 미래의 과보와 연결하여 설명하고 있으므로 베다의 가르침을 검증하거나, 부정할 수 없다. 이와 같은 성격은 베다가 결코 다른 인식수단이 침범할 수 없는 유일하고 고유한 영역을 확보할 수 있게 한다. 따라서 베다의 인식의 정당성은 보증될 수 있다. 왜냐하면 그 두지 조건은 원인의 결함이나, 결과의 부정으로 결코 침범할 수 없는 것이기에. 즉 원인의 결함(kāraṇadoṣa)이나, 일종의 결과로서 이전 인식을 무효화를 주장하는 두 가지의 반박 요소를 사전에 차단하기 때문에 베다의 권위와 고유성은 결코 침범될 수 없기 때문이다.⁸⁾

이러한 쿠마릴라의 베다에 대한 진리성은 인식의 정합성을 담보로 하는 ‘내재적 정당성’(svataḥ pramānya)의 논리로 타당성이

7) 쿠마릴라는 베다 명령(codanā)의 절대적 정당성을 증명하기 위해서는 올바른 인식이든, 그렇지 않든지, 내재적이든, 외부적이든 모두 인지 가능한 범위 내에서 탐구되어야 한다고 한다. ŚV 2.33: sarvavijñānaviṣayam idaṃ tāvat pariṅśyatām, pramāṇatvāpramāṇatve svataḥ kiṃ parato 'tha vā.

8) Kataoka(2003) p. 36.

증명된다. 쿠마릴라에게 있어서 모든 인식의 정당성은 그 자체로 본유적으로 증명된다. 왜냐하면 본유적으로 존재하지 않는 사물의 특정한 능력은 다른 어떤 것에 의해서도 생성되지 않기 때문이다.⁹⁾ 인식의 정당성이 내재적으로 인정되지 않게 되면, 하나의 인식은 다른 하나의 인식에 의해서 정당성을 검증받아야 하며, 그 인식은 또 다른 인식에 의해서 검증 받아야 한다는 논리구조가 성립되며, 이는 곧 무한 소급의 오류를 범하게 된다.¹⁰⁾

그러므로 타당한 인식은 최초의 인식 그 자체로 정당성을 지닌다. 따라서 인식은 비록 다른 인식이나 모순된 다른 인식에 의해서 그 인식에 오류가 있음이 증명되기 전까지는 내재적으로 정당하므로 진리로 인정된다.¹¹⁾ 다른 어떠한 외부적인 요소의 첨가나 도움 없이도 정상적인 인식의 원인은 그 자체로서 진리로 보증될 수 있게 된다.¹²⁾ 그러므로 어떠한 외부의 환경이나 영향도 인식의 본유적 성격을 전혀 바꿀 수 없는 것으로 이해할 수 있다. 따라서 이러한 논리는 베다와 관련하여 결과에 대한 반박 불가능성이라는 두 번째 조건을 주장할 수 있는 인식론적 근거와 토대를 마련한다고 볼 수 있다.

그럼에도 불구하고 쿠마릴라에게서 올바른 앎으로서 인식의 정당성은 인식이 그 대상과 상응한다는 의미이다. 이는 곧 대상을 있는 그대로 표상(表象)하는 것(viṣayatathātva)이다. 정당성은 대상으로부터 파악될 때 의미가 있는 것이지, 단순히 내재적인 것으

9) ŚV 2. 47: svataḥ sarvapramāṇānām prāmānyam iti gamyatām, na hi svato 'satī śaktiḥ kartum anyena śakyate.

10) Gonda(1987) p. 24.

11) 동일한 논리 구조를 법 집행의 원칙에서 '무죄 추정의 원칙'을 예시로 들 수 있다. 비록 피의자라고 할지라도 그 사람의 범죄 사실이 증명되기 전까지는 무죄로 간주하는 것과 유사하다. 참조 Taber(1992), p. 221.

12) 주석자 Pārthasārathi는 '항아리의 존재'를 예로 든다. 항아리가 존재하기 위해서는 항아리를 만드는 도공이 필요하다. 그러나 일단 항아리로 존재하게 되면 더 이상 어떤 한 것도 필요로 하지 않는다.

로만 한정할 수는 없다. 모든 인식은 대상을 실재하는 그대로 드러내며, 대상이 표상한 것을 속성으로 한다. 따라서 인식의 정당성은 인식 그 자체에서가 아니라 대상으로부터 이해되어진 것이라고 할 수 있다.¹³⁾ 인식은 실재와 대응하는 것이다. 따라서 내재적 정당성이 인식의 과정에서 실질적 정당성과 어떻게 연관될 수 있는가라는 문제가 대두된다. 이에 대한 쿠마릴라의 대답은 다시 인식에 대한 정의에서 찾을 수 있다. 최초의 내재적 정당성은 비록 그 원인에 오류가 있을지라도 부정되지 않는다. 또는 모순되는 인식은 주관적 정당성뿐만 아니라 객관적인 정당성도 함께 드러낸다. 어떤 인식을 부정할 수 있는 증거가 현재에 없다면, 그 증거는 존재하지 않는 것이라고 할 수 있다. 따라서 그 인식은 진실로 진리이다.¹⁴⁾

쿠마릴라의 인식론에서 ‘내재적 정당성’이란 진리는 그 자체로서 선험적이라는 의미이다. 이것은 초월적 실체의 상정이 가능하며 곧 아트만의 존재를 긍정하고, 언어의 영원성을 주장하는 근거가 되며, 베다의 절대적 권위와 영원성을 논리적으로 뒷받침해 주는 이론적 근거가 된다.¹⁵⁾ 그리고 이러한 인식론의 근본적 논의는 천상을 성취할 수 있다는 해탈론으로 그 논의의 범주를 옮겨갈 수 있게 하는 근본 토대이다. 그러므로 내재적 정당성은 인식론에서 논의되고 있으나, 최종적으로는 종교적 권위의 정당성을 보증하기 위한 것이다.

13) 이 부분에서 쿠마릴라는 디그나거나 다르마키르티의 svasamvedana와 구분된다. 쿠마릴라는 ‘인식 정당성의 현현(顯現)’이 필수조건은 아니라고 한다. 인식은 선명하게 인지 가능한 상태로 알려질 필요도 없다. 오직 인식은 그것에 후속하는 것에 의해서만 선명성이 드러나는 것이라는 회의론적인 시각도 드러난다. Taber(1992), 213.

14) Taber(1992) p. 215.

15) Gonda(1987) p. 25.

III. 쿠마릴라의 ŚBh의 해석과 의도

불교나 자이나는 쿠마릴라에게서는 지각 불가능한 dharma를 인간이 직접적으로 인식할 수 있으며, 베다의 가르침에 오류를 발견할 가능성이 존재한다고 주장한다. 따라서 미망사는 이에 대한 반박으로 지각의 한계를 명확히 하기 위한 인식수단의 영역의 확보가 필수적으로 요구된다.¹⁶⁾

샤바라는 자이미니의 MS1.1.2 “베다 명령으로 특성 지어지는 것을 목적으로 하는 행위가 다르마이다”를¹⁷⁾ ŚBh에서 “왜냐하면 인간은 [베다의] 진술 없이는 [아그니호트라의 제의로부터 생겨나는 천상을] 인식할 수 없다.”라고¹⁸⁾ 주석한다. 샤바라의 주석은 인간이 다르마를 지각내지 인지하는 것이 불가능을 의미한다. 자이미니가 지각과 베다의 명령을 비교한 부분에서 샤바라는 기본적으로 인간은 다르마를 지각할 수 없다고 주장하고 있다. 이에 대한 주석으로 쿠마릴라는 ŚV에서 45송에 가까운 주석과 TS에서 발췌 가능한 BT의 119송(TS 3127-3245)에 달하는 주석으로 그 정당성을 설명한다. ŚV와 BT는 기본적으로 유사한 논리 구조를 형성한다.

쿠마릴라는 ŚV에서 샤바라의 해석은 일체지자의 존재를 부정하는 단순한 의미는 아니라고 한다. 즉 이 문장을 우선 “이제, 이 진

16) 불교와 미망사의 기본적인 주장은 다음과 같이 요약할 수 있다. “베다의 명령은 비작자성이기 때문에 정당하다.” (codanā pramāṇam apauruṣeyatvāt) “붓다의 가르침은 일체지자에 의해 형성되었기 때문에 정당하다.” (buddhavacanam pramāṇam sarvajñāpranītatvāt).

17) MS 1.1.2: codanālakṣaṇo 'rtho dharmah.

18) ŚBh1.1.2: aśakyam hi tat puruṣeṇa jñātum ṛte vacanāt.

술에 의해, [샤바라가] 일체지자의 존재의 [가능성을] 부정하려는 [의도는] 아니다.”라고 분석한다.¹⁹⁾ 이어서 그는 단순히 일체지자의 존재를 부정할 수 없음을 다음과 같이 설명한다.

왜냐하면 [샤바라]의 진술, [어떤 예외적인 조건에서] ‘[베다의] 명령 없이’ 예외적인 것에 의존적이기 때문에 [베다의 명령으로부터 다르마를 아는 사람(일체지자)이 존재할 일반적인 가능성은 허용된다.] 만약 [어떤 사람이] 여섯 가지 인식수단을 통하여 모든 것을 안다면, [일체지자로부터] 무엇이 그를 멈출 수 있겠는가?²⁰⁾

이에 반해 TS에 드러나는 BT의 내용은 그 논조가 조금 다른 양상을 띠고 있다. 쿠마릴라는 동일 문장을 해석하면서 BT에서는 다음과 같이 풀이하고 있다.

만약 [베다의 권위를 세우기 위해 여기에서] 유용한 것은 오직 다르마를 아는 존재의 [가능성을] 부정하는 것이라면, 어떻게 [다르마] 이외의 모든 것들 아는 사람을 부정할 수 있겠는가?²¹⁾

두 논서 모두 핵심 사상은 다르지 않을지라도, ŚV에서 쿠마릴라의 의도는 샤바라가 단순히 일체지자의 존재를 부정한 것이 아니라 사실을 강조하면서, 이는 곧 일체지자의 존재 가능성을 긍정할 가능성의 여지를 두고 있다는 점을 드러내는 것이다. 반면 BT에서는 베다에 의존하지 않고 직접적으로 ‘다르마를 아는 사람’

19) ŚV 110cd: nānena vacaneha sarvajñatvanirākriyā.

20) ŚV 111: vacanād ṛta ity evam apavādo hi saṁśritaḥ, yadi ṣaḍbhiḥ pramāṇaiḥ syāt sarvajñaḥ kena vāryate. ‘kena vāryate’에 대한 원인으로 해석하는 것이 아니라, 행위자 kartr로 해석하는 것은 Kataoka(2011) p. 323 참조.

21) TS 3127: dharmajñatvaniṣedhaś cet kevalo ‘tropayujyate, sarvam anyad vijānānaḥ puruṣaḥ kena vāryate.

을 부정하는 것이 목적이며, 단순히 일체를 아는 사람의 존재 가능성을 부정하지는 않는다. 이러한 해석은 쿠마릴라가 지향하는 목적과 부정하고자 하는 대상과 범위를 보다 선명하게 드러낸다. ŚV에서 샤바라의 의도는 부정의 형태(*na*, *nirākriyā*)로 해석함으로써 베다를 통하여 다르마를 아는 사람의 존재 가능성을 완전히 배제하지 않고 그 여지를 남겨두고 있다고 볼 수 있다. 반면 BT에서는 *kevala*라는 한정을 의미하는 단어의 사용과 긍정의 형태의 문장으로 해석하면서 그 의도를 한 층 더 분명하게 드러낸다. 즉 이는 일체지자라고 할지라도 다르마를 제외한 모든 것을 아는 자를 의미하며, 이러한 존재를 인정하는 것은 미망사학과에서 아무런 문제가 되지 않는다. 즉 BT에서 진정으로 부정하고자 하는 대상은 ‘다르마를 아는(*dharmajña*) 존재’이지 ‘일체지자(*sarvajña*)의 존재’가 아니다.

이러한 차이는 이어지는 계승을 통해서도 계속된다. 두 논서 모두 샤바라의 문장을 해석하고 있으나, BT에서는 계속해서 일체의 의미와 범위에 대해서 설명하지만, ŚV에서는 그러한 논의는 없다. BT에서 일체지자와 다르마를 아는 자를 구분하고 계속해서 쿠마릴라는 다음 단계 즉 모든 것의 범위에 대한 논의로 옮겨간다.²²⁾ 쿠마릴라는 모든 것이라는 어휘의 의도가 무엇인가를 묻고 다양한 가능성들을 열거한다. 예를 들면 ‘모든 것’이 일상적으로 우리가 이야기하는 것과 같은 것, 즉 “그는 그것에 대해서 모든 것을 안다”와 같이 특정한 문맥에 한정된다면, 이 경우에는 제한된 범위가 분명하며, 모든 것에 다르마가 포함되지 않기 때문에 이와 같은 의미의 ‘모든 것’은 미망사학과에는 문제가 되지 않는다. 따라서 쿠마릴라는 이런 경우의 일체지자의 존재를 인정한다. 비슷하게 경험적 세속의 세계에서 참깨, 물, 버터 등과 같이 별로 중요

22) TS 3128-3156의 계승에 걸쳐서 ‘일체’에 대한 논의를 전개한다. 이에 대한 분석과 해석은 Kataoka(2003)의 pp. 44-45를 요약 발췌한 것이다.

하지 않는 것, 그 주변의 ‘모든 것’을 인식하는 경우도 있다.²³⁾

그러나 글자 그대로 ‘모든 것’이 미망사학과에서 종교적으로 중요한 다르마를 포함한 모든 것들을 인식하는 사람을 의미한다면 그 사람은 지각의 영역과 베다의 영역을 넘나들기 때문에 절대적으로 부정된다. 지각이 아니라 오직 베다만이 다르마의 영역에 접근할 수 있는 것으로 간주된다.²⁴⁾ 그러므로 다르마를 직접적으로 인식하는 ‘다르마를 아는 자’(dharmajña)는 존재하지 않기 때문에 논리적으로 다르마를 포함한 모든 것을 아는 일체지자는 존재 불가능하다. 그럼에도 불구하고, 만약 일체지자에 의해 인식되는 모든 것이 글자 그대로 모든 것이라고 가정한다면, 이 경우에는 논리적 오류를 범하는 결과를 초래한다고 한다. 그 이유는 모든 것에는 불순한 맛 등이 포함될 것이므로 비록 일체지자가 순수한 상태라고 할지라도 불순한 물질과 같은 것을 직접적으로 맛보게 될 것이다.²⁵⁾

한 걸음 더 나아가 쿠마릴라는 일체지자의 존재를 인정할 경우에 생겨나는 다양한 오류들을 지적하고 있다. 비록 일체지자가 베다의 내용 등과 같이 브라만 교육을 포함한 일체를 안다고 할지라도 이것은 실질적으로는 그렇지 않다고 한다. 즉 붓다는 실질적으로 베다를 포함한 브라흐만 전통의 지식을 소유하고 있지 않다고

23) TS 앞의 예시는 계송 3128의 내용이며, 후자의 예시는 계송 3130의 내용이다. 두 계송 모두 이런 경우의 일체지자를 prakṛtasarvajña라고 한다. 계송 3129에서는 ‘모든’이라는 단어를 아는 자를 의미하는 sarvaśabdajña를 논의하고 있다. 계속해서 존재와 비존재(bhāvābhāva)의 분류에서 모든 것을 아는 자(계송 3131), 인식대상(prameya)에 대한 분류에서 모든 것을 아는 자(계송 3132), 구의(句義, padārtha)에 대해서 아는 자(계송 3133), 여섯 가지 인식수단(pramāṇa)에 대해서 아는 자(계송 3134)를 분류에 따라서 인정할 수 있는 일체지자로 saṃkṣiptasarvajña라고 한다.

24) TS 계송 3135와 그에 따른 부연 설명이 3136에서 3142까지 이어진다. Kataoka(2011) p. 322.

25) TS 계송 3144의 내용으로 일체지자를 구분하는 것에 순수와 불순을 기준으로 하는 것은 흥미롭다.

지적한다. 더욱이 일체지자라고 추앙되는 여러 인간 존재 곧 붓다, 지나(Jina), 그리고 카필라(Kapila)와 같은 일체지자들은 동일한 사물을 인식할지라도 상호간의 의견의 불일치가 있으며, 그 각각의 가르침이 다른 것은 상식적으로 받아들일 수 없는 것이라고 지적한다.²⁶⁾

이와 같이 BT에는 일체지자에 의해 인식되어지는 모든 것이라는 정확한 범위에 대해서 특별히 주목하고 있다. 미망사학과에서는 일체지자를 부정하는 것이 중요한 것이 아니라 다르마를 아는 자를 부정하고자 하는 목적이 논쟁의 핵심이다.

이와 같이 두 논서의 차이는 확연하다. ŚV에서 쿠마릴라는 문자 그대로 상정된 일체지자에 의해 인식되는 모든 것의 범위에 관해서 별다른 문제제기를 하지 않고 있는 반면, BT에서는 모든 것의 범위에 대한 문제제기를 통하여 일체지자를 부정하는 것이 아니라 다르마를 아는 자를 부정하려는 의도가 선명하게 드러내고 있다. 따라서 이와 같은 논리 전개를 바탕으로 논서 ŚV가 BT보다 앞서 저술된 것으로 추정하는 것은 합리적이다. 이는 쿠마릴라가 일체지자의 존재를 부정하기 위한 논의를 전개함에 따라 처음엔 단순히 일체지자의 존재를 부정하였지만, 점차적으로 일체지자의 존재 긍정 유무는 중요하지 않고, 다르마를 아는 자를 부정하는 것으로 논의가 한 층 더 발전하게 된다.²⁷⁾

26) TS 계승 3145-3152의 내용으로 이는 비록 일체지자의 존재를 긍정하는 자이나, 상키야, 불교에서도 각각의 학파가 인정하는 일체지자가 다름을 지적한 것이다. 이에 따라 각 학파가 주장하는 진리에 대한 정의와 진리를 획득하는 방법도 다르게 전개된다. 이는 기본적으로 인도철학과 불교에서 각 학파의 인식론과 해탈론이 각 학파가 나름의 고유한 사상을 목적 지향적으로 전개할 수 있는 근본 토대가 된다. 이에 대한 세부적이고 구체적인 분석은 추후의 과제로 남겨 둔다.

27) 쿠마릴라의 저술 ŚV와 BT의 선후에 대해서는 대부분의 학자들이 ŚV가 먼저 저술되었고, BT가 나중에 저술되어 쿠마릴라의 보다 발달된 사상을 확인할 수 있다고 하나, John Taber는 반대로 BT에서 장황하고 긴 사상적 논의를

IV. 일체의 인식 불가능성

쿠마릴라는 인간이 일체를 인식하는 것은 각각의 감각기관과 그에 상응하는 대상의 고유한 영역이 있으므로 필연적으로 한계가 있음을 지적하고, 또 한편으로는 인간 능력의 유한함을 설명하면서 불가능함을 주장한다. 쿠마릴라는 ŚV111 송에서 여섯 가지 인식수단을²⁸⁾ 통하여 모든 것을 아는 존재의 가능성을 부정하지 않는다. 이어지는 계송에서 그에 대한 부연 설명으로 하나의 인식수단이 다른 인식영역까지도 인지할 수 있다고 주장하는 경우를 예를 들면서 다음과 같이 설명한다.

그러나 어떤 사람이 하나의 인식수단을 통하여, 확실히 [그것을 보는 것] 눈으로 [심지어] 맛 등, 모든 것을 인식하는 것으로 [모든 것을 아는] 일체지자의 존재로 상정된다.²⁹⁾ 그러나 요즘 사람들은 개별적으로 타당한 인식 수단을 통해서 개별적인 대상을 인지할 수 있다. [붓다와 일체지자라고 지칭되는 다른 이들] 그때의 사람들도 마찬가지로

전개하고, ŚV에서 보다 함축적인 사상을 전개하고 있다고 하여, 선후관계를 반대로 파악하고 있다. Kataoka(2011) pp. 46-47. Taber(2005). 이를 근거로 카타오카는 쿠마릴라의 논서와 다르마키르티의 논서의 저술 순서를 Ślokavārttika → Pramāṇavārttika I → Bṛ → Pramāṇavārttika II, III으로 추정한다. Kataoka(2011) pp. 27-47.

- 28) 쿠마릴라가 타당한 인식수단으로 인정하는 여섯 가지는 지각(pratyakṣa), 추론(anumāna), 성언량(śabda), 비교(upamāna), 요청(arthāpatti), 비존재(abhāva)이다. 이 중에서 성언량은 세속적 언어를 포괄하는 laukika와 다르마를 인지하는 vaidika로 구분된다.
- 29) ŚV 112: ekena tu pramāṇena sarvajña yena kalpyate, nūnaṃ sa cakṣuṣā sarvān rasādīn pratīpadyate. 동일한 내용이 TS v.3157.의 계송에서도 보인다. ekenaiva pramāṇena sarvajña yena kalpyate, nūnaṃ sa cakṣuṣā sarvān rasādīn pratīpadyate.

다.³⁰⁾

위의 설명에서 알 수 있듯이 ŚV에서는 일체지자의 존재 가능성을 부인하지 않으면서도, 하나의 감각기관이 그 영역을 초월하여 전체를 인식하는 것은 불가능함을 구체적으로 눈으로 맛을 인지하는 것은 가능하지 않다고 한다. 다른 말로하면 대상에 대해서 보는 것, 맛을 느끼는 등의 각각의 다른 감각기관들은 그 고유한 영역에서 한정되며 그 기능은 한계가 있음을 지적한다. 눈이라는 감각기관은 모든 것을 보는 것을 의미할 뿐이지만, 한 걸음 더 나아가 ‘눈으로 맛을 이해한다.’는 것과 같은 표현은 일종의 과장을 넘어선 풍자라고도 해석할 수 있다.

계속해서 쿠마릴라는 비록 감각기관의 초감각적인 능력의 탁월성이 증명될지라도 그것은 멀거나, 미세함 등의 지각의 고유한 기능의 영역 안에서만 가능할 뿐이라고 한다. 그 이유는 그러한 탁월성은 감각기관의 고유한 대상의 영역을 결코 넘어서는 가능하지 않기 때문이다. 예를 들면 아무리 탁월한 귀의 기능을 소유한 사람이라고 할지라도 그 기능은 색(色)을 인식하는 경우에는 결코 적용할 수 없다.³¹⁾ 다시 말해, 비록 탁월한 지혜나 힘 등을 소유한 사람일지라도 그 뛰어난 시각적 사물을 보는 것에서는 상대적으로 제약이 있게 된다. 왜냐하면 지혜로운 사람은 비록 미세한 사물을 볼 수 있다고 할지라도 인식대상의 다양한 종류들의 한계 지어진 범주 내에서만 가능하다. 청각기관에 의해서는 소리가 멀거나 미세함 등을 인식하는 것에 뛰어난 것이지 결코 청각기관이

30) ŚV 113: yajjātiyaiḥ pramāṇais tu yajjātiyādarśanam, bhaved idāniṃ lokasya tathā kālāntare 'py abhūt. TS v.3158.의 계승과 유사하다.
yajjātiyaiḥ pramāṇais tu yajjātiyārthadarśanam, dr̥ṣṭaṃ samprati lokasya thatā kālāntare 'py abhūt.

31) ŚV 114: yatrāpy atīśayo dr̥ṣṭāḥ sa svārthānātilaṅghanāt, dūrasūkṣmādir̥ṣṭau syān na rūpe śrotravṛttitā.

색 등을 인식하는 경우에는 적용되지 않는다.³²⁾

쿠마릴라는 일반적인 인식수단으로서의 감각기관과 그에 따른 인식 대상의 영역을 구분하고, 지각을 통해서 물단지 등을 인식하고, 추론을 통해서 연기 등을 인식하는 것과 같이 여섯 가지 인식수단을 통해서 현상적 경험 세계의 모든 것을 인식할 수 있는 가능성도 인정할 수 있음을 부인하지는 않는다. 그러나 다르마는 오직 베다에 의지해서만 인간에게 알려진다. 따라서 불교나 일체지자의 존재를 인정하는 다른 학파들의 주장 즉 붓다 등이 지각을 통하여 다르마를 인식할 수 있으며 심지어 직접적으로 다르마를 증명할 수 있다는 주장을 거부한다. 쿠마릴라는 감각기관 등이 개별적으로 각각 다른 인식수단과 그에 상응하는 적절한 대상을 인식할 수 있다는 사실을 부정하지 않으므로 개별적 인식의 긍정적 측면을 인정한다.

그러나 이렇게 부분적으로 상당히 긍정적으로 받아들여지고 있는 듯한 일체지자의 존재도 BT에서는 사뭇 다른 어조로 부정적인 측면을 강조하면서 “그러나 개별적인 형상에서 모든 사물을 직접적으로 지각할 수 있다고 가정한다면, 이러한 가정은 공허한 오류이다”³³⁾ 서술한다. 즉 여기에서 ‘모든’이라는 의미는 ‘일반적인 모든 사물’을 의미하는 것이 아니라, ‘개별의 특수 사물에서 각각의 모든 사물’을 의미한다. 그는 BT에서는 일체지자를 부정하는 점에서 상당히 적극적이고 공격적이기까지 하다.

이와 같은 두 논서의 설명은 비록 인간이 아무리 뛰어난 능력을

32) TS 3159: ye 'pi sātiśayā dṛṣṭāḥ prajñāmedhābalair narāḥ, stokastokāntaravēna na tv atīndriyadarśanāt. TS 3160. prājño 'pi hi naraḥ sūkṣmān arthān draṣṭuṃ kṣamo 'pi san, svajātīr anatikrāman atīsete parān narān. TS 3161. śrotragamyēsu śabdeṣu dūrasūkṣmopalabdhibhiḥ, puruṣātīśayo dṛṣṭo, na rūpāupalambhanāt.

33) TS 3135: viśeṣaṇa tu sarvārthasākṣātpṛatyakṣadarśīnam, yaḥ kalpayati tasyāsau muddhā mithyā ca kalpanā.

소유할지라도 하나의 인식수단으로는 다른 인식수단으로 인식 가능한 다른 영역을 결코 인식할 수 없는 한계를 지니기 때문에, 베다에 의존하지 않고는 다르마를 인식할 수 없다는 주장이다. 쿠마릴라가 여기에서 강조하는 것은 ‘인식 영역의 고유한 분할’을 의미하며, 이는 결코 이웃의 정원을 침범할 수 없는 것과 같은 의미이다. 이러한 증명은 두 논서 모두에 공통적으로 설명하고 있으며, BT에서는 어떤 사람이 비록 문법학에는 통달하였다고 할지라도 그것이 결코 점성학에는 적용될 수 없는 이치와 같다고 설명한다.³⁴⁾ 따라서 쿠마릴라는 감각기관의 예를 들어 각각 다른 인식수단들은 일반적으로 정해져 있는 각각의 영역이 있고, 이러한 인식수단은 수평적으로 그 기능이 고유하게 분할되어 있기 때문에 그 경계를 벗어나 직접적으로 다르마를 인식하는 것은 불가능하다고 주장한다.

인식 대상의 고유한 영역만을 논의하며 일체를 인식하는 것이 불가능함을 설명하는 SV에서 한 걸음 나아가 쿠마릴라는 BT에서는 한층 심도 있는 논의를 진행하고 있다. 인식수단의 고유한 영역을 구분하는 수평적 분할에 따른 한계뿐만 아니라, 인간 인식능력이 도달할 수 있는 수직적인 한계도 거론한다. 즉 아무리 노력해도 인간의 인식능력은 무한정 발전하지 않는다는 것이다. 이러한 인간 능력의 한계를 “500미터를(10 hastas) 점프할 수 있는 사람이 비록 100번의 연습을 행한 이후라고 할지라도 13-14킬로미터(1 yojana)를 넘어설 수는 없다. 그러므로 아무리 먼 곳을 볼 수 있는 뛰어난 인식능력을 소유한 사람일지라도 결코 초감관적인 사물을 인식할 수는 없다”³⁵⁾고 한다. 즉 다시 말해서 유한한

34) v.3164.

35) TS 3167-68: daśahastāntaraṃ vyomno yo nāmotplutya gacchati, na yojanam asau gantuṃ śakto 'pi. tasmād atīśayajñānair atidūragatair api, kiṃcid evādhikam jñātuṃ śakyate na tv atindriyam.

인식 능력을 가진 인간의 한계를 강조한다.³⁶⁾ 따라서 초감관적 대상을 직접적으로 인지하는 그러한 사람은 존재하지 않지만 그러나 인간은 오직 베다에 의해서만 초감관적 대상을 알 수 있다.³⁷⁾

V. 일체지자 존재의 인식 불가능

쿠마릴라는 일체의 인식 불가능성에 관하여 논의한 후에 계속해서 일체지자의 존재를 부정하는 논의를 이어간다. ŚV의 117-119ab에서 지각, 추리, 성언량에 의해서 인간은 일체지자의 존재를 인식할 수 없다고 정의한다.³⁸⁾

우선 우리와 같은 일반인은 현재 일체지자(sarvajñah)를 볼 수 없다. 마치 [누군가가] [그것을] 부정하듯이, [그러한 존재가] 있었다라고

36) 다르마키르티는 붓다의 대비는 무한정 발전이 가능하다고 주장한다. 집프의 예와 같이 인간의 한계를 주장하는 쿠마릴라의 주장에 대해서 다르마키르티의 붓다의 대비는 수습에 의해서 무한정으로 가능하다는 것이라고 하면서, 이를 끊는 물은 한정된 온도를 결코 넘어서지 않으면서도 따뜻함을 유지하는 것을 예시로 제시한다. PVII 122.

37) TS. 3174. tasmād atīndriyārthānām sāksād draṣṭā na vidyate, vacanena tu nityena yaḥ paśyati sa paśyati. 이러한 논의는 보는 것에 의해 모든 것을 인식하는 것의 부정이다. 들음으로써 모든 것을 인식할 수 있는 사람일지라도 영원한 베다의 진술이 아닌 인간의 진술을 통하여 인지하는 것을 부정하는 것과 동일 선상에 있다.

38) Bṛ에서는 위의 세 가지 인식수단뿐만 아니라 비교와 요청과 관련해서도 논의한다. “일체지자의 존재는 이와 비슷하다”거나 “일체지자가 아니라면 붓다가 가르치는 것은 불가능하다.” 로 각각 논의하고 있다. 다섯 가지 인식수단으로 일체지자의 존재 가능성을 위하여 타당한 인식 수단을 논의하고 불가능함을 이야기 한다. 그러므로 미망사학파의 여섯 번째 인식 수단인 비존재를 더하여, 일체지자의 비존재를 주장한다.

상정하는 것도 가능하지 않다.³⁹⁾

성언량에 의해 일체지자를 [상정할 수] 없다. 왜냐하면 그의 [성언량은] [일체지자의 존재와] 상호 의존하기 때문에. [상호 의존을 피하기 위해서 만약 일체지자가에 의해 작성된 성전이 아니라, 다른 사람에게 의해 작성된 성전으로부터 일체지자의 존재를 알 수 있다고 주장한다면, 그렇다면] [비록 저자가 일체지자가 아니라도] 어떻게 다른 사람들에게 의해 작성된 [성전이] 타당한 인식수단이라고 이해될 수 있는가?⁴⁰⁾ 또한 이 세상에서 [일체지자가 한시적으로 존재한다는 것을 서술할] 그러한 의도로 영원한 성전을 찾는 것은 불가능하다.⁴¹⁾

우선 117송의 전반부는 지각으로 일체지자를 인식 불가능함을 서술하고, 후반부는 이에 근거하여 추론으로 인식할 수 없다고 설명한다. 일체를 지칭하는 ‘모든 것’에는 단순히 사물만을 지칭하는 것이 아니라 시간적으로도 과거, 현재 그리고 미래를 포괄하는 의미를 함축한다.

쿠마릴라는 지각의 특징을 “그것(대상)과 인간의 감각기관의 접촉이 있을 경우에 생겨나는 인식이 지각이다. [지각은 dharma의 인식] 원인이 아니다. 현존하는 것을 인식하기 때문에.”⁴²⁾라고 설명한다.⁴³⁾ 지각은 일반적인 상식으로 눈앞에 현재 존재하는 대상

39) ŚV 117. sarvajño dr̥ṣyate tāvan nedānīm asmadādibhiḥ, nirākaraṇavac chakyā na cāsīd iti kalpanā.

40) ŚV 118: na cāgamaṇa sarvajñas tadiye 'nyonyasaṃśrayāt, narāntarapraṇītasya prāmānyam gamyate katham.

41) ŚV 119ab: na cāpy evaṃparo nityaḥ śakyo labdhum ihāgamaḥ.

42) MS 1. 1.4: satsamprayoge puruṣayendriyāṇām buddhi, tat pratyakṣam animittaṃ vidyamānopalambhanatvat. 쿠마릴라의 이러한 해석은 Śabarāsvāmin의 해석을 계승하며 Bhavadāsa와 Vṛttikāra의 해석을 비판한다. 샤바라스바민은 MS 1.1.4가 지각에 대한 정의가 아니고, 현재의 인식 대상과 감각기관의 접촉에 의해서 생겨나는 특징이므로 dharma를 알 수 없다는 의미로 해석한다. 반면 Bhavadāsa는 이 계승은 두 부분으로 나누어질 수 있으며, 첫 부분은 지각에 대한 정의로 파악한다. Taber(2005), 44-47. Hattori(1968), 161.

43) 쿠마릴라는 미망사 수트라에서 지각은 무엇이라고 선명하게 정의하고 있지

을 인식으로 하는 특징 때문에, 다르마(dharma)를 알 수 있는 원인이 될 수 없으며,⁴⁴⁾ 따라서 평범한 우리는 일체지자를 인식할 수 없다. 지각은 감각기관과 대상이 접촉할 경우에 발생하는 (samprayogajātāt) ‘현존하는 대상에 대한 이해’(vidhyamāno-palmabhana)이다.⁴⁵⁾ 감각과 현존하는 대상이 접촉한다는 의미는 대상과 감각기관 모두 동일한 시간과 공간에 존재할 경우에만 가능하며, 둘 중의 하나가 결여된 경우에 지각은 결코 성립될 수 없다. 지금 여기에 현재 존재하지 않는 대상들로서 미래나 과거의

않으며 이 계승은 지각에 대한 정의라고 볼 수 없다고 한다. 이유는 만약 단순히 인식대상과 감각기관의 접촉을 지각이라고 정의한다면, 유사지각인 지각적 오류도 동일하게 지각으로 간주할 수 있고, 동일한 논리로 감각기관과 대상의 접촉 없는 꿈에서의 지(智)도 지각으로 분류할 수 있기 때문이다. 그러나 이것들은 지각적 오류일 뿐이다. ŚV 4. 10-11. na cāpy anena sūtreṇa prayakṣaṃ kathamcana, tadābhāṣeṣu tulyatvāt svapnajñānaikavarjanāt. tad dhīndriyārthasambandhavyāpāreṇa vinā bhavet, kenacit samprayoge tu bhrāntyaḍi syān niyogataḥ. 또 다른 예시는 비록 반짝이는 조개 껍질의 빛을 보고 ‘은’이라고 인식적 오류를 범할지라도 그 착란은 기억된다. 기억속의 은빛은 지금 지각하고 있는 것과 동일시하기 때문에, 감각기관과 대상의 직접적인 접촉의 경우에도 기억에 대해 사유하는 것은 멈추지 않고 지속되고, 지각은 계속 지금 여기에서 지각하는 행위를 계속한다. 따라서 이 경우에 착각은 지각이 된다.

44) ŚV 4. 20: yato 'sti tatra dharmo 'yaṃ vidhyamānopālabhanam, tasmāt tena prasiddhena gamyatām animittatā. 다르마는 베다의 명령을 수행하는 ‘의무’라는 의미이며, 이것은 욕구된 대상이다. 미망사의 기본 전제는 인간은 행복을 욕망한다(niḥśreyasa). 인간은 욕망에 따라 행위를 하며, 행위의 결과로서 기쁨을 얻는다. 행복을 초래하는 것은 다르마이며, 그렇지 않은 것은 adharma이다. 베다의 명령만이 다르마의 진리를 보증한다. 베다의 진리성은 비자자성에 의한 무오류의 ‘내재적 정당성’으로 증명된다.

45) Hattori는 쿠마릴라가 MS를 다음과 같은 구조로 이해하고 있다고 요약한다. 1)지각은 다르마를 아는 원인이 될 수 없다. ‘현존하는 대상에 대한 이해’(vidhyamānopalmabhana)이기 때문에, 이유는 그와 같은 특징이 널리 잘 알려져 있기 때문에(prasiddha). 2)지각은 현존하는 대상에 대한 이해이다. 왜냐하면 현존하는 대상과의 접촉(sat samprayoga jātāt)에서 발생하기 때문이다. 3)지각은 현존하는 대상과의 접촉에서 발생한다. 지각(prayakṣatvāt)이기 때문에. Hattori(1968), 161.

어떤 것들을 통하여 발생하는 인식활동은 결코 지각이라고 할 수 없다. 따라서 감각과 접촉하는 대상은 지각으로 인식되어지는 그 대상과 반드시 동일한 것이어야만 한다.

따라서 쿠마릴라는 지각은 미래의 사물에 대해서 조금의 지각 능력도 증명되지 않으며 추론도 증인(證因) 등이 결여로 인식 대상과 관련하여 미래에 대한 그러한 능력이 있음이 결코 증명되지 않는다고 한다.⁴⁶⁾ 따라서 쿠마릴라는 불교를 비롯하여, 일체지자의 존재를 인정하는 학파에서 주장하는 과거와 미래의 대상, 미세한 사물, 조대(粗大)한 대상에 대한 지각을 요가 수행자의 지각이라고 하고 일체지자 증명의 근거로 삼고 있지만, 그 경우에 현존하는 대상과의 접촉이라는 지각은 증명되지 않는다고 한다. 또는 미래에 인식 가능한 다르마의 인식 원인이 요가 수행자에게 지각이며, 일체지자라고 주장하는 사실은 설득력이 없다고 주장한다.⁴⁷⁾ 다시 말해 지각은 현존하는 대상에 대한 이해라는 정의와 다르마는 미래에 인식가능하다는 두 가지 이유로 일체지자의 지각이라고 일컬어질 수도 있는 요가 수행자의 지각은 일상적 경험세계의 지각의 의미 그 이상은 아니다. 그러므로 그와 같은 특별한 지각이 아니라 세간에 널리 알려진 경험적 상식적인 지각일 뿐이다.⁴⁸⁾

46) ŚV 115: bhāviṣyati na dr̥ṣṭam ca pratyakṣasya manāg api, sāmārthyam nānumānāder liṅgādirahite kvacit. 동일한 내용이 TS 3173에서도 서술되고 있다. anāgate na dr̥ṣṭam ca pratyakṣasya manāg api, sāmārthyam nānumānādijanma liṅgādibhir vinā. 그리고 지각은 미래 사물과 관련하여 조금의 능력도 증명되지 않는다. 추론 등도 증인이 없이 생겨나지 않는다.

47) ŚV 4. 26-27 atitānāgate 'py arthe sūkṣme vyavahite 'pi ca, pratyakṣam yoginām iṣṭam kaiścīn muktātmanām api. vidyamānopalambhatvam asiddham tatra tāt prati, bhāviṣyattvasya vā hetos tadgrāhyair vyabhicāritā.

48) ŚV 4. 28-29. mā bhūtām iti tenāha lokasiddham sad ity ayam, na lokavyatiriktaṃ hi pratyakṣam yoginām api. 더욱이 현존하는 것에 대한 이해이기 때문에 다른 지각처럼, 수습의 지각은 지각이기 때문에 다르마에 대한 [원인으로] 인정되지 않는다. ŚV 4. 35. asmatpratyakṣavac cāpi

쿠마릴라가 타당한 인식수단으로 인정하는 나머지 다섯 가지 인식수단들도 모두 지각에 기초하여, 그 타당성의 유무를 밝힐 수 있으므로 이것들도 모두 다르마를 알 수 있는 인식 수단이 될 수 없다. 따라서 쿠마릴라의 이러한 해석은 지각은 결코 다르마의 인식수단이 아님을 증명하는 것이다.⁴⁹⁾

VI. 결론

쿠마릴라에게서 ‘모든 것을 안다’라고 했을 때, 모든 것은 다르마를 제외한 모든 것을 의미하는 것이며, 다르마를 포함한 모든 것을 의미한다면 이는 부정되고 거부되어야 하는 것이다.

이는 기본적으로 지각의 영역과 다르마의 영역은 서로 배제되며, 지각은 인식 가능한 경험의 세계를 다루고, 베다의 명령은 비지각내지 초지각의 영역인 다르마를 다룬다. 즉 쿠마릴라에 의하면 각각의 인식수단은 그 고유한 영역이 있으며, 결코 서로 중첩될 수 없음을 의미한다. 그러므로 인간이 베다에 의존하지 않고 다르마를 아는 것은 불가능하다. 다시 말하면, 이는 샤키야의 ‘베다의 명령 없이’(rte vacanāt)라는 구절을 직접적으로 해석하면서 인식의 영역을 구분하는 것이다. Bṛ에서는 일체를 아는 자를 다르마를 제외한 모든 것을 아는 사람으로 범위를 직접적으로 한정한

vidyamānopālambhanam, pratykṣaṃ dhyāyināṃ dharme pratyakṣtvāc ca neṣyate.

49) 쿠마릴라는 계승의 핵심은 앞 뒤 계승의 문맥이나 의도를 고려해 볼 때 지각에 대한 정의가 아니라 다르마에 대한 탐구이며, 자이미니는 MS에서 지각에 대한 정의는 중요한 논의 주제로 간주하지 않았다고 풀이한다. 보다 자세한 논의는 Taber(2005), 15-16 참조.

다. 다르마를 아는 자와 일체를 아는 자를 엄격하게 구분하므로 모든 것에 다르마는 포함되지 않는 것이 된다. 그러나 ŚV에서는 다르마를 아는 자라는 표현이나, 다르마를 아는 자와 일체지자에 대한 엄격한 구분이 없다.⁵⁰⁾

만약 일체지자가 모든 것을 인식한다면 그래서 다르마의 영역도 인식할 수 있다고 인정한다면, 그의 존재는 미망사학파의 이론체계의 결코 용납할 수 없는 도전이 되지만 만약 모든 것이 다르마를 포함하지 않는다면, 여기에는 아무런 문제가 없다.

인도의 다른 학파들의 논사들과 마찬가지로, 쿠마릴라는 일체지자의 존재를 부정하기 위한 토대로서 인식의 내재적 정당성을 상정한다. 이러한 인식론적 토대는 베다의 권위를 보증하는 근거가 되며, 인간은 오직 베다의 명령을 통해서만 다르마를 알 수 있다고 한다. 쿠마릴라에게 다르마란 인간의 행복이며 궁극의 목표이다. 이것은 오직 베다의 명령에 의해 규정된 것이다. 인간은 베다에 의하지 않고 스스로의 힘으로 다르마를 아는 것은 불가능하다. 그러므로 쿠마릴라가 제기하는 모든 논의의 주장은 ‘오직 베다의 명령을 통해서만이 다르마를 알 수 있다’는 간결한 명제이다. 따라서 쿠마릴라가 인간의 유한한 한계를 지적하면서, 일체지자의 존재 가능성 자체를 부정하는 것은 타당하다.⁵¹⁾

50) 이는 다르마키르티의 PVII.34에 대한 반박으로 구분하였다고도 흔히 이야기 되어진다. (heyopādeyatattvasya sābhyupāyasya vedakaḥ, yaḥ pramāṇam asāv iṣṭo na tu sarvasya vedakaḥ.) 쿠마릴라가 부정하는 전형적인 일체지자는 일반적으로 붓다를 상정하고 있으며, 불교에 따르면 그는 지각을 통하여 인지하는 사람이며, 지각으로 인식할 수 없는 대상을 지각하는 사람이며, 직접적으로 지각하는 자이다.

51) 이러한 개괄적인 일체지자 존재 부정을 바탕으로 계속해서 쿠마릴라는 ŚV에서는 불설(佛說)의 권위를 부정하는 것이 주된 목적인 반면 BT에서는 붓다의 존재를 부정하는 것에 초점을 맞추고 있다. BT에서 일체지자가 아니라 구체적으로 일체지자인 붓다를 부정하는 것으로 논의를 한정하는 것은 쿠마릴라가 대론자로 간주하는 상대방이 불교인식논리학의 논사들임이 분명하다.

약호 및 참고 문헌

- PV: *The Pramāṇvāttikam of Ācārya Dharmakīrti*. ed. Ram Chandra Pandeya. Delhi: Motilal Banarsidas, 1989.
- ŚV: *Ślokavārttika*
 1978 ed. Swami Dwarikadas Shastri. in *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa, with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Mīśra*. Varanasi: Tara Publications.
- 2011 ed. Kei Kataoka. in *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing, Part 1: A Critical Edition of Mīmāṃsā Ślokavārttika ad 1.1.2 (Codanāsūtra)*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- TS: *Tattvasaṅgraha* [of Śāntarākṣita]. ed. Swami Dwarikadas Shastri. *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarākṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla* (two volumes, continuous pagination). Varanasi: Bauddha Bharati, 1997.
- Franco, Eli(1997). *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.
- Gonda, Jan ed.(1987). *Mīmamsa literature A History of Indian literature*; v. 6, fasc. 5. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- Hattori, Masaaki(1968). *Dignāga, On Perception*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jha, Ganganath
 1983 *Ślokavārttika: Translated from the Original Sanskrit with Extracts from the Commentaries "Kāśikā" of Sucarita Mīśra and "Nyāyaratnākara" of Pārtha Sārathi Mīśra*. Delhi: Sri Satguru. (reprint: first published in Calcutta, 1900).
- 1986 *The Tattvasaṅgraha of Shāntarākṣita with the Commentary of Kamalashīla*. Delhi: Motilal

- Banarsidass (reprint: first published in Gaekwad's Oriental Series, 1937-1939).
- Kataoka, Kei
- 2003 “Kumārila’s Critique of Omniscience”, *Indo Shisōshi Kenkyū*, 15, pp. 36-69.
- 2011 *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing, Part 2: An Annotated Translation of Mīmāṃsā-Ślokavārttika ad 1.1.2 (Codanāsūtra)*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Krasser, Helmut
- 1999 “Dharmakīrti’s and Kumārila’s Refutations of the Existence of God: A Consideration of their Chronological Order”, in *Dharmakīrti’s Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy* (Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, Nov. 4-6, 1997), Shoryu Katsura (eds.). Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 215-223.
- 2012 “Bhāviveka, Dharmakīrti and Kumārila.” in *Devadattiyam Johannes Bronkhorst felicitation volume*, (ed.). François Voegeli, Vincent Eltschinger, Danielle Feller, Bogdan Diaconescu and Malhar Kulkarni, pp. 535-594. New York: Peter Lang.
- McClintock, Sara(2010). *Omniscience and the rhetoric of reason : Śāntaraṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority*. Boston: Wisdom.
- Moriyama, Shinya(2014). *Omniscience and Religious Authority: A Study on Prajñākaragupta’s Pramāṇavārttikālaṅkāra II 8-10 and 29-33*. Berlin: LIT-Verlag.
- Pandey, Lakshuman(1972). *The Buddhist Conception of Omniscience*. Ph.D. Dissertation: McMaster University.
- Taber, John
- 1990 “The Mīmāṃsā Theory of Self-Recognition”,

- Philosophy East and West*, 40(1), pp. 35-57.
- 1992 “What Did Kumāriḷa Bhaṭṭa Mean by Svataḥ Prāmāṇya?”, *Journal of the American Oriental Society*, 112(3-4), pp. 204-221.
- 2005 *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology: Kumāriḷa on Perception: The “Determination of Perception” Chapter of Kumāriḷa Bhaṭṭa’s Ślokaṵārttika*. London: Routledge Curzon.

Abstract

Kumārila's Critique of Omniscience

Sung, Chungwhan
(Dongguk University)

The concept of omniscience(sarvajña) in Indian Philosophy means that being (human/God) possesses truth such as dharma, heaven(svarga), liberation(moksa) etc. beyond the scope of knowledge about empirical world. In other words, the term Omniscience is indicated a person/god knows reality (tattvajñatā). This term is used not only in the tradition of Brahmanical philosophy but also in all religious traditions, including Buddhism, Jainism. In addition, in order to establish the authority of their religious claims, each school differently understands, interprets, and comments on the term in accordance with its purpose.

Kumārila Bhaṭṭa(fl. roughly 700) one of the most prominent philosopher in the history of Mīmāṃsā, cannot in any case admit the possibility of the existence of omniscience being in order to defend the authority of the Veda. Thus, he denies the existence of omniscience being from various perspectives. This paper examines the meaning of omniscience being based on his texts, such as the Ślokavārttika, the Bṛhaṭṭikā which is lost text but partially appeared in the Tattvasaṃgraha written by Buddhist philosopher Śāntar-

akṣita. I analyzes the logical structure how he argues the impossibility of existence of omniscience being and explore his foundational purpose.

Whenever Kumārila says 'to knows everything', everything means everything except dharma. If it indicates everything including dharma it must be denied and rejected. For instance, the scope of perception and dharma is basically excluded each other. Perception deals with recognizable world of experience while Vedic injunction deals with domain beyond perception. It means that each cognition has its own region and can never be overlapped with each other. Therefore, it is impossible for human being to know dharma without relying on Vedic injunction. This logical structure is supported when Kumārila interprets the phrase 'without vedic injunction'(ṛte vacanāt) of Śabara he exactly distinguishes the realm of each cognition.

In the Bṛhattīkā, being who knows everything is directly limited and indicated knows everything but dharma. It strictly distinguishes between the person who knows dharma and the person who knows everything, so it does not include dharma in everything. However, in the Ślokavārttika, there is no strict distinction between the person who knows dharma and the person who knows dharma and the person who is dharma.

If omniscient being recognizes everything including dharma such being cannot be acceptable in the Mīmāṃsāka theoretical system. In other words, if everything does not include dharma realm no matter how arguments there is no problem.

Like the other schools of Indian philosophy, Kumārila supposed the theory of 'intrinsic validity'(svataḥ prāmānya)

as epistemological foundation for denying the existence of omniscience being. It is basis for assuring vedic authority and human beings can only know dharma and achieve final goal through vedic injunction. For Kumārila, dharma is ultimate happiness for human being and final goal that is only prescribed and regulated by vedic injunction. Human being never know dharma by the power of their own, not without veda. Thus, the all debates of Kumārila can be concisely summarized ‘through vedic injunction human beings only know dharma.’ Therefore, it is reasonable for Kumārila that because human beings have limited ability there is no omniscient being in terms of real.

Keywords: Omniscience(sarvajña), Dharma, Mīmāṃsā, Vedic injunction, Kumārila

투고 일자 : 2016년 12월 4일

심사 기간 : 2016년 12월 7일 ~ 12월 25일

게재 확정일 : 2016년 12월 27일