

바르뜨르하리(Bhartrhari)의 ‘말’ 개념에 담긴 세 가지 함의* 함형석**

- I. 서론: 『인명입정리론』에 등장하는 성현논사(śabdavyaktivādin)
- II. 바르뜨르하리의 성현론 1: 인간의 의식과 말의 세 가지 차원
- III. 바르뜨르하리의 성현론 2: 만물의 근원으로서의 베다
- IV. 바르뜨르하리의 성현론 3: 베다로부터의 지식체계(vidyā)의 현현
- V. 결론: ‘말’의 일원론

요약문 [주요어: 바르뜨르하리(Bhartrhari), 문장과 단어에 관한 책(Vākyapadīya), 말(śabda/vāc), 브라흐만(Brahman), 베다(Veda)]

본고는 인도 산스크리트 문법학 전통을 대표하는 철학자인 바르뜨르하리(Bhartrhari, 450-510 CE)의 대표작 『문장과 단어에 관한 책』(Vākyapadīya)의 제 1장 「브라흐만에 관한 챕터」(Brahmakāṇḍa)에 나타난 ‘말’(śabda 혹은 vāc) 개념을 분석하고 해당 개념의 인식론적, 존재론적 함의를 세 가지 측면에서 살펴본다. 바르뜨르하리에게 있어 ‘말’이란 의식적·무의식적인 정신적 활동을 관통하는 원리이다. 그는 말이 가진 세 가지 층위를 구분한 후 그것이 단순히 물리적인 실체로서 구체화된 음성에 국한된 것이 아니라 인간 인식 전반을 꿰뚫고 있다고 주장한다. 하지만 그의 ‘말’ 개념은 인식 주체를 규율하는 기제를 넘어서는다. 그는 ‘말’을 구체적으로 ‘베다’와 등치시키며 베다로부터 모든 사물이 창조되었다는 브라흐마나(Brahmaṇa)군의 텍스트에 보이는 사고방식을 적용하여 모든 사물이 ‘말’의 힘에 의해 산출된 것이라 주장한다. 이와 같이 인식의 주체와 객체 모두를 ‘말’의 원리로 환원시킨 후, 바르뜨르하리는 인식 주체와 객체가 관계 맺는 방식인 인간의 지식체계 역시 태초의 ‘말’인 ‘베다’로부터 기인하기에 인도의 모든-비-베다 혹은 반-베다적 전통을 포함한-종교적 그리고 철학적 학문 전통은 베다로 구체화된 ‘말’이라는 공통의 기원을 가지고 있다는 세계관을 도출한다.

* 본고는 2016년 10월 29일 서울대에서 열렸던 “의식의 본성에 대한 불교의 논의” 워크숍에서 발표한 내용을 수정한 것이다. 워크숍에 초대해주신 서울대 철학과 안성두 교수님께 감사드린다.

** 고려대학교 민족문화연구원 선임연구원. hyoungseok.ham@gmail.com

“바르뜨르하리는 종교적 다원성의 문제를 다루는 전형적인 정통파의, 즉 베다-지향적 모델을 계발하는데 성공하였다.”²⁾

I. 서론: 『인명입정리론』에 등장하는 성현논사(śabdavyaktivādin)

디그나가(Dignāga, 480-540 CE³⁾)의 논리학 체계를 알기 쉽게 정리한 것으로 평가되며, 특히 동아시아의 인명학사에서 핵심적인 역할을 하는 상까라스와민(Śaṅkarasvāmin; 商羯羅主)의 『인명입정리론』(*Nyāyapraveśa*; 因明入正理論)은 서두에서 논서 전체의 내용을 한 계층으로 압축적으로 제시한 후⁴⁾ 삼지작법의 구성요소인 주장(pakṣa, 宗), 이유(hetu, 因), 실례(drṣṭānta, 喩)를 차례로 설명한다. 주장에 대한 설명을 마친 후, 상까라스와민은 주장의 예로 다음과 같은 두 가지 명제를 제시한다. “소리는 영원하다”(nityaḥ śabdaḥ; 聲是常⁵⁾) 그리고 “소리는 무상하다.”(anityaḥ śabdaḥ; 聲是無常⁶⁾) 이 두 명제는 단순히 논서의 서두에 주장의 예로서만 제시된 것이 아니다. 이들은 『인명입정리론』 전체를 통해 논리식의

2) Halbfass(1991) p. 65. “... Bhartrhari, ... , succeeded in developing an exemplary orthodox, Veda-oriented model for dealing with the problem of religious plurality ...”

3) 디그나가의 생존 연대에 관해서는 Frauwallner(1961) pp. 135-137을 참조할 것.

4) *Nyāyapraveśa* 1:2-3, “sādhanaṃ dūṣaṇaṃ caiva sābhāsaṃ paraśaṃvide/ pratyakṣaṃ anumānaṃ ca sābhāsaṃ tv ātmasaṃvide//” cf. T 1630, 11a28-29, “能立與能破及似唯悟他. 現量與比量及似唯自悟.”

5) 현장의 한역(T 1630)에는 “소리는 영원하다”는 명제가 생략되어 있다.

6) *Nyāyapraveśa*, 1:8, “tadyathā. nityaḥ śabdo `nityao veti.” cf. T 1630, 11b4-5, “是名爲宗. 如有成立聲是無常.”

전형을 보여주는 예로서 지속적으로 언급되어 인명학을 공부하는 사람들에게 있어 “저 산에 불이 있다”는 명제와 더불어 인명학을 대표하는 주장 명제로 각인되어 있다.

불교도의 “소리는 무상하다”는 명제에 반대하여 “소리는 영원하다”는 명제를 내세웠던 이들은 누구였을까? 『인명입정리론』은 이유(hetu)의 오류를 설명하는 가운데 “상대편에서 인정하지 않기에 성립하지 않는 이유”(anyatarāsidhha; 隨一不成)의 예로 “성현론사”(śabdābhivyaaktivādin; 聲顯論師)를 향해 소리의 무상성을 증명하기 위해 “만들어 진 것이기 때문이다”(kṛtakatvāt; 所作性故)라는 이유를 드는 경우를 거론한다.⁷⁾ 소리는 만들어지는 것이 아니라 본래부터 존재하고 있었던 것이 현현한 것이라고 여기는 이에게 소리는 만들어진 것이라는 이유를 대는 것은 논쟁의 참여한 대론자들 중 한 쪽에 성립하지 않는 이유를 드는 오류를 범하는 것이라는 것이다. ‘성현논사’라는 명칭은 비록 “소리는 영원하다”라는 주장을 하는 자의 입장을 잘 기술해주고 있기는 하지만 그 자가 정확히 어떤 학파에 속한 자인지를 드러내 주지 못한다. 『인명입정리론』에 주석(Vṛtti)을 단 자이나 교도인 하리바드라수리(Haribhadra Sūri, 12세기 경)는 해당 구절을 주석하며 ‘성현논사’의 정체에 대해 “미맘사학과(mīmāṃsaka) 혹은 까벨라의 추종자들(kāpila)”⁸⁾이라 적시한다. 반면 규기(窺基, 632-682 CE)의 경우(『因明入正理論疏』), 해당 오류는 “승론사(즉, Vaiśeṣika)가 성현론

7) *Nyāyapraveśa*, 3:11-12, “kṛtakatvād iti śabdābhivyaaktivādinam praty anyatarāsidhhaḥ.” cf. T 1630, 11c13-14, “所作性故,’對聲顯論, 隨一不成.”

8) *Nyāyapraveśavṛtti*, 23:7, “śabdābhivyaaktivādinam mīmāṃsakaṃ kāpilaṃ vā.” 하리바드라수리의 주석에 복주(*Pañjikā*)를 단 빠르슈와데바(Pārśvadeva, 12세기 경)은 이를 다시 “‘미맘사학과’라고 하는 것은 (꾸마릴라) 밧따派를 말하는 것이고 ‘혹은 까벨라의 추종자들’이라하는 것은 상카를 말한다”(mīmāṃsakaṃ bhāṭṭam. kāpilaṃ veti sāmḥyam.)고 적고 있다 (*Nyāyapraveśavṛttipañjikā*, 55:2).

(사)에게 소리는 무상하다는 것을 주장하고는 그것이 만들어졌다는 것을 이유로 내세우는 경우”⁹⁾라고 주석하여 그 오류를 범하는 자의 정체는 밝혀주고 있지만 성현논사가 누구인지에 대해서는 유용한 정보를 주지 않고 있다. 하지만 일본의 당나라 유학승이었던 선주(善珠, 724-797 CE)는 규기의 소에 다시 복주(『因明論疏明燈抄』)를 달면서 성현논사에 대해 그들은 모두 14부류이며, 바라문들이고, 베다가 전하고 있는 것을 굳게 믿는 자들이라 부연한다. 이후 선주는 바라문들의 경전인 베다(Veda)의 네 종류와 베다의 여섯 가지 보조학문(Vedāṅga)을 열거한 뒤, 이들 성현논사들 모두는 본래 베다의 보조학문 중 하나인 ‘문법학’(vyākaraṇa, 毘伽羅/記論)을 수학하였다고 적고 있다.¹⁰⁾

결국 『인명입정리론』의 주석서들에 의거하면 소리의 영원성을 주장하며 소리는 만들어지는 것이 아니라 본래부터 존재하고 있던 것이 현현한 것이라는 입장을 견지하던 학파들은 ‘미맘사,’ ‘상카,’ 그리고 ‘문법학자’들로 압축된다. 따라서 『인명입정리론』에 등장하는 “소리는 영원하다”(nityaḥ śabdah)라는 한 명제를 이해하기 위해서는 이들 세 학파의 ‘소리,’ 혹은 더 정확히 말해, 언어적으로 유의미한 음성을 포괄하는 ‘샵다’(śabda) 개념에 대한 이해가 선행해야만 한다. 하지만 이들 세 학파는 서로 다른 형이상학적 체계 속에서 그 개념에 대한 독자적인 이해를 개진하고 있기 때문에, 비록 그들이 “소리는 영원하다”는 명제를 공유하고 있다고 피상적으로 말할 수 있고 그들을 “성현론자”라는 하나의 명칭으로 뭉뚱그려 지칭할 수는 있어도, 그 명제가 각 학파의 체계 속에서 의미하는 바는 전혀 다르다. 이에 필자는 본고에서 “소리는 영원하다”는 명제가 도대체 무엇을 의미하는 것인지에 대한 탐구

9) T 1840, 121a19-20, “若勝論師對聲顯論, 立聲無常, 所作性因 …”

10) T 2270, 343c5, “聲論諸師本學毘伽羅.” 선주의 관련논의는 343b18-343c24에 걸쳐있다.

의 일환으로 선주가 성현론자로 지목한 문법학 전통을 대표하는 철학자 바르뜨르하리(Bhartrhari, 450-510 CE¹¹⁾)의 대표작¹²⁾ 『문장과 단어에 관한 책』(*Vākyapadīya*; 이하 VP로 약칭)¹³⁾의 첫 번째 「브라흐만에 관한 챕터」(*Brahmakāṇḍa*; 이하 숫자 '1'로 표시)¹⁴⁾에 나타난 “ష다” 개념을 분석해보고자 한다.¹⁵⁾

-
- 11) 바르뜨르하리의 생존연대는 Frauwallner(1961, 856-857)의 추정 이후 전혀 바뀌지 않고 있다 (Houben 1995, 3-10과 Vergiani 2016, 16:fn.1을 참조). Frauwallner는 Dignāga(480-540 CE)가 바르뜨르하리의 두 계송을 직접 인용하고 있다는 점, 그리고 바르뜨르하리의 스승으로 추정되는 Vasurāta가—진제의 『婆藪槃豆法師傳』에 따르면—세친, 즉 Vasubandhu(400-480 CE)에게 논파되었다는 사실을 주요 근거로 하여 “450-510 CE”라는 개략적인 바르뜨르하리의 생존연대를 추정한다.
- 12) 바르뜨르하리에게 귀속되는 저작 목록과 각 저작에 대한 개괄적인 소개는 Iyer(1969, 1-15)를 참조할 것. 학계에서 통용되는 바르뜨르하리 저작에 대한 교정본들의 경우에는 Aklujkar(1994, 33-35)를 볼 것.
- 13) 바르뜨르하리의 *Vākyapadīya*는 『세 챕터로 구성된 책』(*Trikāṇḍī*)으로 불리기도 한다. 이는 바르뜨르하리 전공자인 Aklujkar가 주로 사용하는 서명(書名)인데 이에 대한 비판적인 견해는 Houben(1995, 6:fn. 8)을 참조할 것.
- 14) 첫 번째 *Brahmakāṇḍa*장은 「성전의 집성」(*Āgamasamuccaya*)라고 불리기도 한다. cf. Śāstrī(1963, 192:§6).
- 15) 현재 학계에서 사용되는 VP 계송(*kārikā*) 텍스트와 계송 순서, 그리고 계송 번호는 Wilhelm Rau의 1977년도 에디션에 의거한 것이다. 하지만 필자는 Rau의 에디션을 구할 수 없었고 Yves Ramseier가 Rau의 에디션에 실려 있는 계송 전체를 전산화하여 만든 pdf화일에 수록되어 있는 텍스트를 사용하였다. 해당 파일은 몇 년 전까지만 해도 그의 홈페이지(<http://hin.osaka-gaidai.ac.jp/~ramseier>)를 통해 접근이 가능하였었던 것 같으나 현재는 접속 불가 상태이다. 전산화된 Rau의 에디션은 SARIT이나 GRETEL등의 인도학 관련 DB를 통해서도 접근할 수 있다.

II. 바르뜨르하리의 성현론 1: 인간의 의식과 말의 세 가지 차원

바르뜨르하리의 글 가운데에서 가장 유명한 구절은 아마도 “모든 의식은 마치 말(śabda)에 의해 깨푼린 것처럼 드러난다”(anu-viddham iva jñānaṃ sarvaṃ śabdena bhāsate; VP 1.131cd)는 문장일 것이다. 이 문장은 해당 계송의 전반계(前半偈)인 “말을 따르지 않는 의식은 세상에 존재하지 않는다”(na so 'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād ṛte; VP 1.131ab)는 문장과 함께 언어를 떠난 인간의 의식 상태는 존재하지 않는다는 바르뜨르하리의 입장을 명시적으로 드러내준다. 바르뜨르하리가 직접 작성한 것으로 여겨지는 주석(Vṛtti¹⁶); VPVṛ로 약칭¹⁷)에서는 언어적인 요소가

-
- 16) VP 1장에 대한 K.A. Subramania Iyer의 1966년도 에디션(Iyer 1966)은 VP본송과 그에 대한 바르뜨르하리의 Vṛtti, 그리고 그 둘에 대한 *Paddhati* 혹은 *Sphuṭākṣara*라고 불리는 Vṛsabhadeva의 복주를 싣고 있다. 하지만 이 에디션의 텍스트는 Aklujkar(1994, 13-14)가 지적하고 있는 것처럼—물론 Vṛtti의 경우 여전히 만족스러운 편이기는 하지만—더욱 개선될 여지가 있다. Aklujkar(1994)는 Vṛtti 텍스트에 대해 Rau의 에디션과 같은 정확성을 가진 교정본 작업을 할 것이라 예고하는데, 그것은 Cardona(2004, 249-250)에서 긍정적인 평가를 받고 있다. 하지만 Aklujkar는 자신의 에디션을 아직도 출간하지 않았다. 필자는 필자의 지도교수를 통해 Aklujkar의 교정본을 받아보았고 본고의 작성에 이를 활용하였다. 본고에서는 Iyer의 판본(이하 Iyer.로 표기)을 기준으로 하되(이하 인용시 “쫄:쫄”로 표기), Aklujkar의 판본(이하 Akl.로 표기)이 다른 리딩을 제시하는 경우 그것을 표기하고 그 둘 가운데 한 리딩을 선택하였다.
- 17) VPVṛ이 바르뜨르하리의 진작인지 여부에 대한 논쟁의 역사는 Cardona (2004, 250-265)에 잘 정리되어 있다. Cardona는 논의를 정리하며 자신은 VP 계송과 그에 대한 산문 해설인 VPVṛ가 다른 입장을 표명하고 있다고 생각하지 않는다는 의견을 제시하고 있다 (ibid., 265).

동반되지 않는 것 같은 인간의 의식 속에서도 언어가 작동하고 있음을 보여주려고 “급하게 어디를 가는 사람의 의식의 경우”(tvaritam gacchataḥ ... jñāne)를 예로 들고 있는데 필자의 생각으로는 이 설명을 올바르게 분석하기 위해서는 바르뜨르하리가 말하고 있는 ‘말’(śabda: 많은 경우 ‘vāc’라는 단어로 표현됨)이라는 개념에 대한 다음의 이해가 선행되어야 할 것 같다.¹⁸⁾

바르뜨르하리의 ‘말’ 개념은 단순히 물리적인 실체, 즉, 소리의 형태를 지닌 언어만을 지칭하지 않는다. 그것은 발설되지 않은 형태의 마음속의 생각을 의미하기도 하며, ‘생각’의 차원을 넘어서 생각이 없더라도 그 생각을 해낼 수 있는 잠재적인 능력, 힘 등까지도 포괄하는 개념이다. 이와 같은 ‘말’의 여러 차원을 그는 세 가지로 분류하며 이를 각각 “실체화된 말”(vaikharī vāc), “중간 상태의 말”(madhyamā vāc), 그리고 “관조하는 말”(paśyantī vāc)라 지칭한다.¹⁹⁾ 이들 말의 세 가지 차원에 대해 VPVṛ은 다음과 같이 설명한다.

“실체화된 말”이라는 것은, 다른 이들에 의해 감지되어야 하는, 귀의 영역에 대해서 작용하는, 들리는 형태를 가지고 있는 것을 말한다.

-
- 18) Vergiani(2016, 9-11)은 “한계적 지각”(liminal perception)이라는 제목의 절에서 바르뜨르하리에게 있어 모든 지각은 언어와 관계한다는 점을, 특히 그의 “avikalpena jñānena”라는 구절을 설명하기 위해 필자와 같이 VP 1.131과 그에 대한 Vṛtti의 주석을 번역하고 해설한다. 하지만 그는 Vṛtti의 설명을 풀이함에 있어 바르뜨르하리가 제시하는 언어의 세 가지 층위 이론을 전혀 고려하고 있지 않다. 하지만 필자는 VP 1.131에 대한 Vṛtti의 설명 속에서 그 세 가지 층위를 읽어내고 그에 따라 독해하는 것이 바르뜨르하리의 글을 이해하는데 도움을 줄 뿐만 아니라 그것을 더욱 정확하게 읽는 방법이라 생각한다.
- 19) VP 1.159, “이 [문법학]은 다양한 길로 분화된, 즉 셋—실체화된, 중간 상태의, 관조하는—으로 이루어진 말이 머무르는 놀랍고도 훌륭한 보금자리이다.” (vaikharyā madhyamāyās ca paśyantyās caitat adbhutam/ anekatīrthabhedāyās trayā vācaḥ param padam//)

그것은 또렷하지 않은 것이기도 또렷한 소리로 발설된 것이기도 하며, 잘 알려진 올바른 형태를 취하기도 그 올바른 형태를 결여한 모습이기도 하다. “[그것은] 바퀴 축에, 북에, 플룻(tuṇava), 비나(viṇā)에 있다”고 말해지듯 그 종류는 셀 수 없다.

반면 “중간상태의 말”은 내면에 자리 잡고, 마치 연속적인 차례(krama)를 가진 것 같으며 지성(buddhi)에 의해서만 파악되는 것이다. 그리고 그것은 미묘한 숨의 활동을 따른다. 어떤 이들에 따르면, 그것은 [말의] 순차성(krama)이 억제되어 있는 것임에도 불구하고 활성화된 숨의 활동을 취한다고 한다.

“관조하는 말”은 순차성이 완전히 억제된 상태인 것, [내부에는] 차이가 존재하지 않음에도 순차성의 능력을 갖추고 있는 것이다. 그것은 불안정한 상태이지만 확고함을 지니고, 숨겨져 있지만 깨끗하며, 알아야 할 대상이 들어와 있는 모습, [그것들이 불분명하게] 녹아들어 있는 모습, 아무 형태가 없는 모습이기도 하고, 사물들이 잘 구별된 모습으로도, 서로 섞여있는 모습으로도, 모든 사물이 다 사라진 모습으로도 드러나서 그 종류가 셀 수 없다.²⁰⁾

인용문은 말의 세 차원의 특성을 정밀하게 규정하고 있지는 않지만 그들 사이의 차이를 추상적으로나마 짐작할 수 있게 해준다. 우선 “실체화된 말”의 경우 들리는 것이라는 특징을 갖으며 이에

20) VPVṛ 213:6-215:3, “paraiḥ saṃvedyaṃ yasyāḥ śrotraviṣayatvena pratiniyataṃ śrutirūpaṃ sā vaikhari. sā [Iyer. om. sā] mliṣṭā [Iyer. śliṣṭā] vyaktavarṇasamuccāraṇā ca [Iyer. om. ca], prasiddhasādhubhāvā bhraṣṭasamskārā ca. tathā yākṣe yā dundubhau yā tuṇave yā [Iyer. adds venau(yā)] viṇāyām ity aparimāṇabhedā.

madhyamā tv antaḥsanniveśinī pariḡṛhitakrameva buddhimātropādānā. sā tu sūkṣmaprāṇavṛtṭyanugatā. kramasaṃhārabhāve 'pi vyaktaprāṇavṛtṭiparigrahaiva [Iyer. om. -vṛtṭi-] keṣāñcit.

pratisaṃhṛtakramā, saty apy abhede, samāviṣṭakramaśaktiḥ paśyantī. sā calācalā pratilabdhasamādhānā cāvṛtā viśuddhā ca, sanniviṣṭajñeyākārā pratilīnākārā nirākārā ca, paricchinārthapratyavabhāsā saṃsṛṣṭārthapratyavabhāsā praśāntasarvārthapratyavabhāsā cety aparimāṇabhedā.”

따라 그 소리를 발설하는 화자의 외부에 존재한다는 특성을 지닌다.²¹⁾ “중간상태의 말”은 화자 내부에 위치하며 그(녀)의 지성만이 그것을 파악하는데, 완전한 형태를 취한 말이 아니기 때문에 소리로 발화된 말이 갖는 ‘순차성’이라는 특징을 갖는 ‘뒹’(iva)한 모습이다.²²⁾ 마지막으로 “관조하는 말”은 구체적으로 형태를 취한 말이 갖는 ‘순차성’이 완전히 탈각된 형태의 말이다. 또한 그것은 말(śabda)이 의미하는 지시대상(artha)의 세 가지 다른 상태를 모두 포괄하고 있는 모습이다. 즉, 모든 말의 지시대상이 또렷하게 구분되어 있는(parichinna-) 모습을 취하기도, 그것들이 불분명하게 섞여있는(samsrṣṭa-) 모습을 취하기도, 모든 대상이 완전히 소멸된(prasāntasarvārtha-) 모습을 취하기도 한다.²³⁾

이와 같은 말의 세 가지 차원에 대한 바르뜨르hari의 설명을 감안할 때 그가 사용하는 ‘말’이라는 개념은 ‘의사소통의 도구’로서 물리적인 형태를 취하는 소리일 뿐만 아니라, ‘생각의 도구’로서, 발화된 말과 같이 완전한 순차성을 갖지는 않지만 지성으로만 파악되는 어떠한 형태를 가지는 것이기도 하다. 가장 근원적인 차원의 말인 ‘관조하는 말’은 순차성을 가지고 있지 않기 때문에 ‘말’이라고 불릴 수 있는 형태를 취하지 않는다. 하지만 그것은 말이 지시하

21) VP 1.165는 “실체화된 말”을 다음과 같이 정의한다. “조음위치에서 공기가 그 모습을 드러내었을 때 만들어진 소리의 모습을 취하는 실체화된 말은 발화자들의 숨의 활동에 근거한다.” (sthāneṣu vivṛte vāyau kṛtavarnaṇaparigrahā/ vaikharī vāk prayoktṛṇām prāṇavṛttinibandhanā//)

22) VP 1.166은 “중간상태의 말”을 다음과 같이 정의한다. “오로지 지성에 의해서만 파악되고 순차적인 모습을 따르는 중간상태의 말은 숨의 활동을 뛰어넘어 작동한다.” (kevalam buddhyupādānā kramarūpānupātini/ prāṇavṛttim atikramya madhyamā vāk pravartate//)

23) VP 1.167은 “관조하는 말”을 다음과 같이 정의한다. “반면 내부적으로 구분이 없는 관조하는 말은 완전히 순차성이 억제된 것이다. 그것은 바로 내부의 본성적인 빛이고, 미묘한 말이며, 소멸하지 않는다.” (avibhāgā tu paśyantī sarvataḥ samhṛtakramā/ svarūpajyotir evāntaḥ sūkṣmā vāg anapāyini//)

는 지시대상들의 모습이 이미 잠재되어 있는 상태라 할 수 있을 것이다. 본 절의 서두에서 언급한 “모든 의식은 마치 말에 의해 꿰뚫린 것처럼 드러난다”는 문장에 대한 주석은 이 세 차원의 ‘말’이 어떻게 인간의 의식 속에서 작동하는지 보여준다.

마치 그것(의식)이 지닌 언어적 힘(śabdabhāvanā)이 모든 형태를 거두어들이는 상태에 있는 것처럼 개념분별이 없는 의식은 설령 그것이 앎의 대상에 대해 일어났다 손 치더라도 아무런 활동을 하지 않는다. 예를 들면, 서둘러 어디를 가고 있는 사람에게 풀과 흙덩이를 밟는 것에 기인한 의식이 있을 때에도 그것의 일부분만이 언어적 힘의 씨앗(bīja)이 활성화된 의식의 상태에 진입한다. 지시 대상을 포착하는 표현될 수 있는 (그리고 표현될 수 없는) 말의 각각의 대상에 한정된 힘이 표면화되었을 때, 말에 의해 꿰뚫리고 말의 힘을 따르는 의식에 의해 형성되고 포착되는, 그리고 그러한 의식을 따르는, 대상 그 자체, 즉, 그것의 현현된 형태의 모습이 의식된다고 이야기 된다. 그리고 그것은 또 다른 원인에 의해 들리는 측면의 씨앗(śrutibīja)이 발현되었을 때, 기억의 원인이 된다.²⁴⁾

필자의 독해에 따르면 바르뜨르하리는 본 인용문에서 자신의 “말의 세 층위”에 대한 설명을 예시를 통해 하고 있는 것 같다. 서둘러 어딘가를 가는 사람은 소위 말해 “정신이 없다.” 하지만 “정신이 없다”는 한국어 표현이 의식이 없음을 의미하지 않듯 이 사

24) VPVṛ 188:5-189:4, “yāthāśya samḥrtarūpā śabdabhāvanā [Iyer. om. śabda-] tathā jñeyeṣv artheṣūtpannenāpy avikalpena jñānena kāryaṃ na kriyate. tadyathā. tvaritam gacchataḥ ṛṇaloṣṭhādisaṃsparśāt saty api jñāne, kācid eva sā jñānavasthā yasyām abhimukhibhūtaśabdabhāvanābījāyām. āvirbhūtāsv arthopagrāhīnām ākhyeyarūpāṇām anākhyeyarūpāṇām ca śabdānāṃ pratyarthanīyatāsu śaktiṣu, śabdānuviddhena śabdaśaktyanupātīnā [Iyer. om. śabda-] jñānenākriyamāṇa upagrhyamāṇo vastvātmā jñānānugato vyaktarūpapratyavabhāso jñāyata ity abhidhiyate. sa ca nimittāntarād āvirbhavatsu śrutibījeṣu smṛtīhetur bhavati.”

람에게도 가는 도중 풀이나 흙덩이를 밟는 것 등의 자극에 대한 의식이 있다. 그러나 그 의식 중 일부분만이 잠재된 언어적 힘의 씨앗을 일깨워 표면화되는데 이 때 표면화되지 않는 의식은 아무런 형태가 없는 “관조하는 말”에 의해 깨푼린 의식인 것이며 표면화되는 의식은 지성에 의해서만 자각되는 “중간상태의 말”에 의해 깨푼린 의식인 것이다. 이 중간상태의 말의 차원에서 외부의 사물은 “형성되며”(ākriyamāṇa) “포착된다”(upagrhyamāṇa). 이후, 더 큰 자극이 있을 경우, 그것은 말의 ‘들리는 속성의 씨앗’을 활성화, 즉 발화로까지 이끌며, 그것은 말이 “실체화된 말”의 차원에 이르게 된 상태라고 볼 수 있다.

이 인용문을 통해 바르뜨르hari가 가장 강조하고 싶었던 점은 아마도, 계승에서 말하였듯, 모든(sarvam) 의식(jñānam)은 말에 의해(śabdena) 깨푼린 것처럼(anuviddham iva) 드러난다(bhāsate)는 지점일 것이다. 다시 말해, 방점은 아마도 “분별 없는 의식”(avikalpa-jñāna)이 아무런 언어적 활동을 하지 않는 것처럼 보이지만 사실은 그 상태는 “모든 형태를 거두어들이는 언어적 힘”(samḥr̥tarūpā śabdabhāvanā)을 지닌 의식과 같은 것이라는 점을 표명하는 첫 문장에 찍혀있을 것이다. 아무런 분별작용이 없는 상태의 의식도 잠재태의 말에 의해 깨푼려져 있다는 것이다. 하지만 소리는 만들어 지는 것이 아니라 드러나는 것이라는 ‘성현’(聲顯)의 관점에서 살펴보았을 때 우선적으로 알 수 있는 사실은 말의 세 가지 차원이 분리되어 있지 않다는 점이다. 그것은 외부 자극에 의해 추상적인 형태에서 더욱 구체적인 형태로 ‘발현’한다. 바르뜨르hari는 말이 한 차원에서 다른 차원으로 넘어갈 때 ‘변한다’는 표현을 사용하지 않고 원래부터 존재하고 있었던 씨앗이 ‘발현한다’고 표현하는 것이다. 풀과 흙덩이를 밟았을 때 존재하는 의식의 일부분만이 “활성화된”(abhimukhībhūta) 상태에 진입하며 또 다른 조건에 의해 말의 음성적 속성이 “드러나는”(āvirbhūta)

것이다. 즉, 말의 세 가지 층위는 말의 세 가지 다른 모습들을 구분하는 역할도 하지만 ‘말’이라는 개념의 외연을 확장시켜 일반적으로 말과 상관없이 보이는 현상까지도 ‘말’이라는 단어로 지칭할 수 있게 만들어준다. 그는 ‘말’의 개념을 확장시켜 그 외연을 인간 의식 전체(sarva)를 포괄하는 것으로 만든 것이다.

바르뜨르하리는 VP 1.131주석을 마치며 다음과 같이 적고 있다.

일군의 스승들에 의하면 자는 사람에게도 깨어나 있는 사람의 [의식의] 활동과 유사한 의식 활동의 흐름이 있다고 한다. 다만 그 때에 언어적 힘의 씨앗들은 미묘한 활동만을 한다. 따라서 그 상태를 의식이 없는 상태라고 부르는 것이다. 이러한 의식은 말의 본래적 상태 (prakṛti)와 변형된 상태(vikāra)로 인해 일어났다 사라짐을 끊임없이 반복(praty-)경험한다(-anubhavati).²⁵⁾

의식이 언어에 의해 깨뜨려 있다는 것은 인간의 의식을 관찰해 보았을 때 언어적인 요소가 전반적으로 발견된다는 의미가 아니다. 잠자는 사람(supta)을 의식이 없다(asañcetita)라고 표현하는 것은 그 사람의 의식 상태를 기술하는 표현이 아니다. 그 때에 언어가 미묘한 활동(sūkṣmām vṛttim)을 하는 상태에 있기 때문에 그를 그렇게 표현하는 것이다. 인간이 의식이 일어났다 사라짐을 반복하는 것은 말이 “관조하는 말”이라는 본래적 상태에서 “중간 단계의 말”이나 “실체화된 말”이라는 변형된 상태로 그 모습을 바꾸기 때문인 것이지 의식에 어떤 자율성이 있는 것이 아니다. 바

25) VPVṛ 189:4-190:2, “tathāikeṣām ācāryānām suptasyāpi jāgradvṛtyā sadṛśo jñānavṛttiprabandhaḥ [Aklu. -*pravṛtti*- instead of -*vṛtti*-]. kevalam tu śabdabhāvanābījāni tadā sūkṣmām vṛttim pratilabhante. tasmāt tām asañcetitām [Iyer. *tāmasīm ceti tām* instead of *tām asañcītītām*] avasthām āhuḥ. tad etad sañjñānam śabdaprakṛtīvikārabhāvenāvīrbhāvātirobhāvāv ajasram [Aklu. *ajasravṛty* instead of *ajasram*] praty-anubhavati.”

르뜨르하리의 입장에서 말하면, 의식은 말이 활동할 때 동반하는 부수적인 현상인 것이다.

Ⅲ. 바르뜨르하리의 성현론 2: 만물의 근원으로서의 베다

바르뜨르하리는 인간의 의식을 꿰뚫고 있는 말의 정체를 ‘베다’(Veda)로 보고 있다. 이때의 ‘베다’는 단순히 일반적으로 인정되는 르그(R̥g), 야주르(Yajur), 사마(Sāma), 그리고 아타르바(Atharva) 베다로 구성되어 있는 구체적인 실체를 지닌 문헌만을 포괄하는 개념이 아니다. 그것은, 마치 “관조하는 말”의 차원과 같이, 인간의 의식 전체를 규정하는, 아니 생성해내는, 잠재적인 ‘힘’(śakti)과 같은 것이다. 바르뜨르하리는 VP 1장에서 베다와 ‘말’에 해당하는 단어들을 서로 교환 가능한 것처럼 사용한다.

이러한 연유로 Halbfass는 VP 1.131cd를 언급하며 “그들(인간의 사유와 추론)은 베다의 말(the Vedic words)에 의해 “침투되어”(anuviddha)있다”²⁶⁾(강조는 필자)라고 표현한다. 바르뜨르하리가 사용한 ‘śabda’라는 단어 속에서 베다의 의미를 읽어낸 것이다. 이는 Halbfass가 ‘śabda’라는 단어를 ‘진정한 말,’ ‘원초적인 말’과 같은 의미로 새기고 있는 것이다. 이러한 ‘śabda’의 의미는 바라문 전통에서 ‘śāstra’라는 단어를 일반적인 논서가 아닌 ‘진정한 논서’ 혹은 ‘논서 중의 논서’라는 의미로 ‘베다’만을 지칭하는데 사용하는 것에 비견된다. 하지만 위의 절에서 살펴보았듯 인간의 의식을 설명하는 맥락 속에서 ‘śabda’ 혹은 ‘vāc’라는 단어가 일반

26) Halbfass(1991) p. 38, “They are “permeated” (*anuviddha*) by the Vedic words.”

적인 ‘말’이 아닌 ‘베다의 말’이라 구체적으로 확정될 수 있을 가능성을 가리키는 단서는 보이지 않았다. Aklujkar는 Halbfass의 해당 문장을 다음과 같이 해설한다.

Halbfass가 사용한 “베다의”(Vedic)이라는 한정어는 그가 인용하고 있는 바르뜨르하리의 발언[즉, VP 1.131cd]이 이루어지는 콘텍스트에 의해 지지되지 않는다. 그 발언은 그 성격이 일반적인 것이다: 그것은 (비록 대부분의 사람들이 언어가 그들이 어떻게 사유하거나 추론하는지를 결정한다는 가능성조차도 인지하고 있지 않지만) 사유와 추론은 언어-독립적인 것이 아니라는 점을 말하는 것이다. ... Halbfass가 여기에서 염두에 두고 있는 전통과 단어들은 궁극적으로 베다로 귀결되는 것이기는 하지만 그것은 非-텍스트적인 의미에서의 베다(a non-textual sense of veda)이다.²⁷⁾

‘非-텍스트적 의미에서의 베다’에 대해 Aklujkar는 다음과 같이 적고 있다. “우리가 베다라고 알고 있는 텍스트의 미묘한, 태초의 형태, *praṇava*라고도 불리는 형태 (아마도 그것이 창조 혹은 세계에 참여하고 있는 모드일 때; 상카의 *pradhāna* 개념과 비교할 것).”²⁸⁾ 바르뜨르하리는 베다가 텍스트의 형태를 갖추기 전의 형태도 베다라고 부르고 있다는 것이며, 이는 창조를 하고 있는 상태의 *praṇava*, 다시 말해, ‘Om’이라는 음의 형상을 취한 형태라는 것이다. 이와 같은 노트는 아마도 창조주 역할을 하는 프라자빠띠 (*Prajāpati*)가 ‘a’, ‘u’, ‘m’ 세 음으로 하늘과 대기, 그리고 땅이라는 세 영역을 창조하였고, 또한 최초의—아타르바를 제외한—세 베다(*trayī*)를 만들었으며 그 베다들의 만뜨라를 음송하여 만물을 창조하였다는 베다 가운데 브라흐마나(*Brāhmaṇa*) 층의 텍스트에 편재해 있는 관념을 압축적으로 표현한 것일 것이다. 다시 말해,

27) Aklujkar(2009) p. 67.

28) *ibid.*, p. 54.

이러한 의미의 '베다'는 마치 상카학파의 'pradhāna' 개념과 같이 만물이 그것으로부터 '현현'하는 원질과 같은 것이다.

만물이 베다로부터 현현한 것이라는 선언은 VP 1의 서두에서부터 등장하며 챕터 전반에 산재해있다.

말을 자신의 본질로 삼는 無始無終의 브라흐만은 현현된 말의 원인 (akṣara)²⁹⁾이다. 그것은 사물의 모습으로 현현하고 그것으로부터 세계의 창조가 있다. ... 모든 것의 씨앗을 품고 있는 유일자인 이것은 수많은 종류의 상태에 머무른다. 향유하는 자, 향유의 대상 그리고 향유의 형태로. 그것을 획득하기 위한 방법이며 그것의 복사판인 베다는 하나임에도 불구하고 수많은 길인 것처럼 위대한 선인들이 각각 전승해왔다.³⁰⁾

VP를 시작하며 바르뜨르hari는 위와 같이 자신의 철학적 입장을 구성하는 전제들을 선언한다. 이에 따르면 세계의 창조는 브라흐만(Brahman)이라는 우주적 원리로부터 발생하는데 그것의 본질은 말(śabda)이다. 그리고 베다는 그것의 꼭 빼닮은 복사판(anukāra)이다. 브라흐만이 모든 것의 씨앗을 속에 품고 세계를 창조해내듯, 베다 역시 사실상 하나(eka)이지만 수많은(aneka) 갈래를 가진 것처럼 전승되어 오고 있다. 이러한 모든 것을 잉태한

29) VPV_r (7:2-3)은 'akṣara'를 다음과 같이 주석한다. VP 1.1에 대한 VPV_r. "그것은 또한 현현된 말(akṣara)의 원인(nimitta)이기 때문에 현현된 말(akṣara)라고 표현한다. 내부의 의식에 머무르고 있는 것이 다른 존재를 이해시키기 위한 목적을 가지고 현현(vyakti)하여 흘러나온다." (tac cākṣaranimittatvād akṣaram ity ucyate. pratyakcāitanye 'ntaḥsamniveśinas tasya [Iyer. 'ntaḥsamniveśitasya] parasamḃodhanārthā vyaktir abhiśyandate.)

30) VP 1.1. 4-5, "anādinidhanaṃ brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram/ vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ// (1.1) ... ekasya sarvabijasya yasya ceyam anekadhā/ bhokṛḥbhoktavayarūpeṇa bhogarūpeṇa ca sthitiḥ// (1.4) prāptyupāyo 'nukāraś ca tasya vedo maharṣibhiḥ/ eko 'py anekavartmeva samāmnataḥ pṛthak pṛthak// (1.5)"

일자(一者)로부터 다양한 사물들이 현현한다(vivartate)는 구도는 앞 절에서 살펴본 말의 세 가지 층위의 구도와 유사한 측면이 있다. 하지만 이곳에서 바르뜨르하리는 말을 본질로 하는 브라흐만의 전개가 인간의 의식을 더불어 현현시킨다는 이야기를 하고 있는 것이 아니다. 그는 브라흐만이 현현의 결과가 사물(artha)이라고 말하고 있는 것이다.

‘말’과 ‘의식’을 불가분의 관계로 엮는 것은 쉽게 이해가 가는 대목이지만 ‘말’과 ‘사물’ 간에 인과관계를 확정하려는 것은 불가능해 보이는 것이 사실이다. 그러나 바르뜨르하리는 사물의 존재성을 판단하는 기준으로 ‘말’을 내세워 둘 사이의 관계를 확정한다: “존재한다하더라도 언어 사용으로 포착되지 않는 사물의 모습은 존재하지 않는 것과 마찬가지로이다.” (sad api vāgvya-vahārenānupagṛhitam artharūpam asatā tulyam.)³¹⁾ 말과 사물의 관계에 대한 논의는 VP 1.122ab에서 “이 모든 것의 근원인 힘은 오로지 말에 근거해 있다”(śabdeṣv evāśritā śaktir viśvasyāsya nibandhani)는 주장을 시작으로 128번 계송까지 계속된다. 그 가운데 123번 계송에 나오는 음(音)의 예는 앞 절의 “서둘러 어디를 가는 자”의 예와 마찬가지로 바르뜨르하리의 입장을 잘 표현해내고 있다고 생각된다.

[말에 의해] 호명되는 ‘ṣaḍja’와 같은 음의 구분은 말에 의해 형태를 취하게 되기 때문에 모든 종류의 사물은 말의 규칙/힘에 의존한다.³²⁾

이 계송은 ‘ṣaḍja’ 등의 인도 음악의 일곱 가지 음은 그들 각각에 대한 말이 있어야 그 사물의 형태가 확정된다는 주장이다. 이

31) VPVṛ 186:3.

32) VP 1.123, “ṣaḍjādibhedah śabdena vyākhyāto rūpyate yatah/ tasmād arthavidhāḥ sarvāḥ śabdamaṭrāsu nīśritāḥ//”

개념에 대한 주석은 모든 사물은 그것을 표현해내는 개념어 (saṃvijñāpada)가 있을 경우에만 언어 사용의 영역(vyavahāra)에 편입된다는 설명으로 시작된다. 앞서 인용한 존재론적 원칙을 이에 적용한다면, 그에 대응하는 개념어가 없는 사물은 언어 사용에 의해 포착되지 않기에 존재하지 않는 것이나 마찬가지인 것이 되어버린다. 이를 음악의 기본적인 구성요소인 음의 경우를 통해 말해보면, 각각의 음들을 성립시키는 것, 즉, 존재하게 하는 것은 각각의 음들의 특성(viśeṣa)을 확정하는 근거가 되는 단어에 대한 인식이다. 뒤이어 바르뜨르하리는 논서류에서 '무지한 자'의 대표적인 예로 종종 등장하는 소치기(gopāla)와 양치기(avipāla)들마저도 소 등의 특성에 대해 이야기 할 때에 자신이 이야기 하고픈 단어를 먼저 분별한 뒤 이야기를 시작한다고 적고 있다. 다음의 결론부가 그의 입장을 요약적으로 드러낸다.

따라서 지시할 수 있는 대상 그리고 지시할 수 없는 대상(즉, 눈에 보이지 않는 대상)³³⁾의 보편성과 특수성에 관련한 말에(śabdeṣu) 올라탄(adhyārūḍhaḥ) 개별적 사물은 말의 힘과 뒤섞인, 말에 깨푼린, 말을 본성으로 하는 지성에 의해 비추어지고, 파악되고, 인정된다.³⁴⁾

인용문 가운데 사물을 “말에 올라탄 개별적 사물”이라고 표현한 대목이 눈에 띈다. 각각의 사물들은 자신을 지칭하는 개념어 없이

33) VPVṛ에 대한 Vṛṣabhadeva의 복주 *Paddhati*는 “samākhyeyeṣv asamākhyeyeṣu ca”부분을 다음과 같이 주석한다. *Paddhati* 182:23-183:9, “samākhyeyeṣv iti. samākhyeyārthāḥ gavādipiṇḍeṣu ye śabdāḥ pratyasyante te samākhyeyā ity uktam. asamākhyeyārthatvād asamākhyeyāḥ ṣaḍjādayaḥ.”

34) VPVṛ 183:1-3, “tasmāt samākhyeyeṣv asamākhyeyeṣu ca sāmānyaviśeṣeṣu śabdādhyārūḍho [Iyer. *sāmānyaviśeṣaśabdeṣv adhyārūḍho*] bhedavān arthaḥ śabdaśaktisamsrṣṭayā śabdānuviddhayā śabdātmikayā buddhyā prakāśyate, upagrhyate, svikriyate.”

는 존재할 수가 없기 때문에 각각의 사물이 자신을 지칭하는 단어에 올라타 있다고 표현하고 있는 것이다. 바르뜨르하리의 주석에 복주를 단 Vṛṣabhadeva는 이 표현에 대해 “올라타 있다는 말은 그 사물에 그 말이 새겨져 있는 것과 같다는 말이다”³⁵⁾라고 짧지만 명확하게 바르뜨르하리의 생각을 풀어낸다. 그런데 사물의 경우 말에 올라타 있지만 그 사물을 인식하는 의식은 말에 꿰뚫려 있다. 결국 인식의 주체와 객체 모두가 본질적으로 말에 근간하고 있는 것이고 이에 따라 어떤 한 사물에 대한 의식이라는 현상은 말이 말을 지각하는 상태라 할 수 있다. VP의 첫 계승에서 천명하듯 세계 전체는 단 하나의 원리 ‘브라흐만’에서 현현한 것이고 그 브라흐만의 본질(tattva)이 말(śabda)이기에 “말이 말을 인식한다”는 명제는 바르뜨르하리의 체계 속에서 논리적으로 온당하게 도출되는 결론으로 보인다. 그리고 그 말은 바로 베다인 것이다. 바르뜨르하리는 말과 사물에 대한 논의를 마치며 자신이 ‘śabda’라고 표현한 것이 바로 베다의 말이라는 점을 다시 한 번 확인한다: “태초에 이 모든 것은 바로 베다로부터 현현하였었다”(chandobhya eva prathamam etad viśvaṃ vyavartata; VP 1.124cd).³⁶⁾

35) *Paddhati* 183:12-13, “adhyārūḍha iti. tasminn arthe sa śabda utkīrṇa iveti.”

36) 본 절에서는 세계의 존재론적 기반이 ‘말’, 정확히 말해 ‘베다’라는 바르뜨르하리의 독특한 주장을 VP 1장에 포함된 몇 개의 계승에 집중하여 풀이해 보았다. 이 입장을 바르뜨르하리 사상 전체 속에서 거시적으로 조망한 논문으로는 Bronkhorst(2001), Aklujkar(2001) 등이 있다.

IV. 바르뜨르hari의 성현론 3: 베다로부터의 지식체계(vidyā)의 현현

본고에서 마지막으로 살펴볼 바르뜨르hari의 성현론과 관련한 특성은 바로 모든 인간의 지식체계는 베다에서 기인한 것이라는 그의 주장이다. 이 주장은 사실상 앞 절에서 살펴본 바르뜨르hari의 세계관 속에서 자연스럽게 도출될 수 있는 결론이다. 바르뜨르hari에게 인간 인식의 주체와 객체는 모두 말(śabda/vāc)의 발현이고 그는 이 '말'이라는 개념을 베다에 해당하는 단어들(veda, chandas, 혹은 trayī)로도 표현하고 있기 때문이다. 하지만 '베다'라는 단어는 이 세계 전체를 창조해낼 수 있는 잠재적인 능력 정도를 의미하는 '브라흐만'의 개념에 준하는 추상적인 원리만을 가리키지는 않는다. 그것은 엄연히 바라문들의 성전을 지시하는 단어이다. 따라서 '베다'라는 원리가 인간의 의식으로 발현한다는 것은 인간의 의식이 본성상 베다적인 사유를 하게 된다는 것을 함의 하며 그것이 사물로 발현한다는 것은 인간의 의식 밖에 놓인 자연 세계가 베다의 질서를 따르고 있다는 것을 시사하는 것이다. 즉, 인간질서와 자연질서는 모두 베다의 규칙, 다르마를 따른다는 것이다.

이와 같은 사고방식을 명시적으로 드러내는 문장 역시 VP 1에 편재해 있고 그 주장을 펼치는 논리도 앞에서 살펴본 그의 논지 전개 방식과 크게 다르지 않다. 바르뜨르hari는 VP 1.133ab에서 “그것(말)은 모든 학문, 기술, 그리고 예술의 기반이다”³⁷⁾라고 하

37) VP 1.133ab, “sā sarvavidyāśilpānām kalānām copabandhanī/”

고는 주석을 통해 인간의 세속적(laukika) 그리고 종교적(vaidika) 영역에서의 활동은 모두 이 셋 등의 지식체계를 통해 이루어지고, 움직일 수 없는 존재와 움직일 수 있는 존재들의 활동은 인간에 의존하고 있으니, 이 세계에서 일어나는 모든 활동은 ‘말’의 원리를 따른다고 해설한다.³⁸⁾ 이후 그는 더욱 구체적으로 베다와 여타의 성전/전승(āgama)들을 비교하고 그들 사이의 관계를 규정한다.

그 어떤 성전/전승도 [베다와 같이] 작자가 없다고 인정되지 않는다. 모든 성전/전승이 사라졌을 때, 베다(trayī)는 이후 씨앗(bija)으로 머무른다. 모든 학파가 사라지고 [성전의] 다른 저자들이 존재하지 않을 때에도 세상은 슈르띠(śruti)와 스므르띠(smṛti)가 말하는 다르마를 거스르지 않는다.³⁹⁾

두 계승을 통해 바르뜨르하리는 그 어떠한 성전도 사라진 상태를 가정하고 있다. 그는 우선 베다 이외의 성전들과 베다 간에 존재하는 근본적인 차이점을 지적한다. 즉, 베다는 그것을 지은 저자가 부재(akarṭṛka)한 반면⁴⁰⁾ 다른 성전들에는 모두 저자가 있고 그것을 전승하는 모든 학파들은 그러한 사실을 모두 인정하고 있다.⁴¹⁾ 그리고 그들은 수명을 갖는 따라서 죽는 저자들을 인정하는

38) VPVṛ (192:6-9)을 참조할 것. “vidyāśilpakalādibhir laukikeṣu vaidikeṣu cārtheṣu manuṣyānām prāyeṇa vyavahāraḥ pratibaddhāḥ. manuṣyādhināś cetarasya bhūtagrāmasya sthāvarajaṅgamasya pravṛttayaḥ. vidyādayaś ca vāgrūpāyām buddhau nibaddhāḥ. ghaṭādīnām cābhiniṣpādane prayojyaprayojakānām upadeśasamihādi sarvaṃ vāgrūpatānusāreṇa prakalpate.”

39) VP 1.148-149, “na jātv akarṭṛkam kaścīd āgamam pratipadyate/ bijam sarvāgamāpāye trayy evāto vyavasthitā// astaṃ yāteṣu vādeṣu karṭṛṣv anyeṣv asatsv api/ śrutismṛtyuditaṃ dharmam loko na vyativartate//”

40) VP 1.172ab에서 그는 베다를 지은 저자는 없다는 사실을 명시한다. “anādim avyavachinnām śrutim āhur akarṭṛkām//”

것과 같이 자신들의 학파의 성전 또한 언젠가는 그 전승이 끊긴다는 사실 역시 인정한다.⁴²⁾ 바로 그러한 때에 베다는 “씨앗”처럼 존재한다. 이 “씨앗”처럼 존재한다는 것의 의미는 바로 “문헌으로서의 베다”가 존재한다는 이야기가 아님을 우리는 이제 알고 있다. 그것은 다른 모든 것을 창출해 낼 수 있는 잠재적인 능력으로 존재하고 있다는 것이며 이렇게 베다가 잠재적인 상태로 존재하는 경우에도 세상은 그것이 가르치는 다르마의 궤적을 따라 움직인다. 그러한 이유를 바르뜨르하리가 명시적으로 밝히고 있지는 않지만 그것은 아마도 세상 자체가 베다로부터 현현한 까닭일 것이다.

이와 같이 바르뜨르하리는 모든 성전이 세상에서 사라진 경우에도 베다는 그것의 질서를 규정하는 원리로서 존재한다는 점을 표명하고는 있지만 베다와 다른 성전들의 관계는 과연 어떠한 것인가? 다른 성전들 또한 인간의 의식과 사물들과 마찬가지로 베다의 현현인 것인가? 위 계승에 대한 주석에서 바르뜨르하리는 의미심장한 언급을 한다. “다른 성전들의 저자들이 사라졌을 때 그것들[즉, 베다의 문장들(vedavākyāni)]은 다른 성전들(āgamāntara-)을 이후에(-anu-) 형성해내는 작업과 관련하여(-sandhāne) 씨앗과 같은 상태에 머문다”⁴³⁾는 것이다. 이는 베다가 다른 성전들을 만드는 직접적인 원인이 될 것이라는 언급이다. 그는 VP 1의 후반부에서 더 이상 베다와 다른 성전들 간의 관계를 구체적으로 논의하지 않는다. 하지만 자신의 전반적인 세계관을 보여주는 챕터의 서두에서 이 문제에 대한 그의 생각의 일단을 엿볼 수 있다.

41) VPVṛ 203:7, “sarvapravādeṣv āgamavākyānām prañeṭṭparigraheṇa pauraṣeyatvam abhyupagamyate.”

42) VPVṛ 204:3, “iha prañeṭṭvad āgamānām api pravādeṣu vicchedo 'bhyupagamyate.”

43) VPVṛ 203:8-9, “tāny āgamāntarāṇām prañeṭṭṣu vicchinneṣv āgamāntarānusandhāne bijavad avatiṣṭante.”

그것(즉, 베다)의 아르타바다(arthavāda) 부분에 기초한 개별적인 분별을 통해 생겨난 일원론자들 그리고 이원론자들의 학설들이 다양한 방식으로 전승되었다.⁴⁴⁾

세상의 조율자인 그것(즉, 베다)의 보조학문과 이차 보조학문들에 기반한 지식과 완성의 도구가 되는 개별적인 지식체계들이 널리 퍼지게 되었다.⁴⁵⁾

인용된 두 계승에서 확실하게 알 수 있는 것은 바르뜨르하리가 실제로 모든 성전(āgama)과 지식체계(vidyā)들이 베다로부터 발생하였다고 보고 있다는 점이다. 또한 베다 이외의 학문이 나오게 된 계기를 베다에 대한 개별적인 분별(svavikalpa)이라고 보아 베다 이외의 것은 모두 인간의 작품이며 그것의 기원은 베다임을 확정하고 있다. 흥미로운 사실은 성전과 지식체계 간에도 위계적인 질서를 부여하고 있다는 점이다. 미맘사 전통에서는 베다의 층위를 내용적으로 ‘명령문’(vidhi), ‘만트라’(mantra), 그리고 ‘제식 혹은 제식의 결과를 찬양하는 언사’(arthavāda)로 나눈다. 이는—정확하게 서로 일치하는 것은 아니지만—베다의 브라흐마나(Brahmana), 상히따(Saṃhitā), 그리고 우빠니사드(Upaniṣad) 부분에 대응하는 개념이다. 이 가운데 “아르타바다”인 찬양하는 언사가 가장 위계적으로 하위에 놓이는 데, 이는 우빠니사드와 같은 문서에 들어있는 문장들은 제식 행위에서 직접적으로 사용되지 않기 때문이다. 바르뜨르하리는 다른 일원론이나 이원론 등을 논하는 다른 학파의 성전들은 바로 이 최하위층의 베다 문장들로부터 파생한 것이라고 주장하는 것이다. 지식체계의 경우에는 베다로부터 직접 파생되지도 않았다고 한다. 그것은 베다의 암송전통을 유지

44) VP 1.8, “tasyārthavādarūpāni nīśritāḥ svavikalpajāḥ/ ekatvinām dvaitinām ca pravādā bahudhāgatāḥ//”

45) VP 1.10, “vidhātus tasya lokānām āṅgopāṅganibandhanāḥ/ vidyābhedāḥ pratāyante jñānasamskārahetavaḥ//”

하는 베다의 보조학문(aṅga)과 이차적인 보조학문(upāṅga)에서 파생된 것으로서 베다에서 직접 파생된 것이 아니기에 성전 보다 낮은 위치를 점하고 있는 것으로 바르뜨르하리가 파악하고 있다고 볼 수 있다.

본 절에서 인용한 문장들에 표현된 바르뜨르하리의 사상은 다른 중요한 주제들과 맞닿아 있다. 그는 과연 불교나 자이나교처럼 자신들의 전통이 베다에 뿌리를 두고 있지 않다고 주장하며 더 나아가 베다 자체를 공격하는 전통의 경우에는 어떻게 이해하고 있는가? 바르뜨르하리는 인간의 이성적인 능력을 베다에 의해 프로그램된 것으로 보고 있는가, 아니면 그것이 본유적인 베다적 사유를 탈피할 수 있다고 보는가? 그의 사유체계는 베다의 질서를 벗어나는 사고방식을 설명해낼 수 있는가? 이와 같은 중요한 주제들에 대한 탐구는 본고에서 바르뜨르하리의 저작을 보는 관점에서 약간 비껴나 있기 때문에 후일의 연구를 기약하고자 한다.

V. 결론: ‘말’의 일원론

본고는 『인명입정리론』에 대한 주석서에서 ‘성현논사’로 지목된 문법학 전통을 대표하는 바르뜨르하리의 사상 속에서 ‘성현’의 의미를 읽어내 보았다. 어떤 논사라도 문법학자를 논적으로 하여 소리의 무상함을 증명해내기 위해 “그것은 만들어진 것이기 때문이다”라는 이유를 사용한다면 그는 “상대편에서 인정하지 않기에 성립하지 않는 이유”라는 오류를 범하게 된다. 문법학자에게 소리가 만들어진 것이라는 사실은 인정되지 않기 때문이다. 그에게 소리란 발성기관을 통해 조음되는 것이 아니다. 그것은 無始無終의 실

체로서 아무 소리가 없는 상태에서도 그것으로 발현할 수 있는 힘을 가지고 잠재해 있는 것이다. 그리고 그것은 영원한 것이다.⁴⁶⁾

이러한 바르뜨르하리의 성현론을 세 가지 측면에서 살펴보았다. 우선 말의 세 가지 차원에 대한 설명을 통해 그것이 인간의식을 꿰뚫고 있는 존재임을 확인하였고, 이후 그것이 인간의 의식을 넘어 의식의 대상들 까지로도 현현하는 것임을 살펴보았으며, 마지막으로 ‘말’이라는 단어와 혼용되어 쓰이는 ‘베다’가 인도의 종교적 그리고 학문적 영역 속에서 마치 ‘관조하는 말’ 또는 ‘브라흐만’과 같은 역할을 하여 모든 성전과 지식체계의 근간 역할을 하고 있다는 점 또한 알아보았다. 필자는 이상의 논의를 정리하면서 바르뜨르하리가 이 모든 것의 근원이 ‘말’이라고 선언하는 VP 1.122에 대한 주석에 그가 인용하고 있는 한 주장을 소개하고자 한다. 이는 그 주장이 본고에서 소개한 바르뜨르하리의 사상을 그리고 그의 언설을 매우 정확하게 함축적인 언어로 잘 표현하고 있다고 생각하기 때문이다.

마찬가지로 또 다른 사람들도 다음과 같이 말한다: “말(vāc)만이 사물을 관조한다. 말이 말한다. 말만이 놓여진 대상을 보여준다. 바로 말 속에 모든 것의 다양한 모습이 묶여있다. 그것은 그 하나인 것을 분할하여 유희한다.”⁴⁷⁾

46) VP 1.23에 대한 VPVṛ, “nityaḥ śabdo, nityo ’rtho, nityaḥ sambandha ity eṣā śāstravyavasthā.”

47) VPVṛ 181:5-6, “tathāpare [Iyer. tathā pare] ’py āhuḥ - vāg evārthaṃ paśyati vāg bravīti vāg evārthaṃ nihitaṃ santanoti/ vācy eva viśvam bahurūpaṃ nibaddhaṃ tad etad ekaṃ pravibhajyopabhūkte//”

약호 및 참고 문헌

T : 大正新脩大藏經.

VP : *Vākyapadīya* of Bhartrhari, Iyer 1966.

VPVṛ : *Vākyapadīyavṛtti* of Bhartrhari, Iyer 1966.

Aklujkar, Ashok

1994 “An Introduction to the Study of Bhartrhari”, in
Bhartrhari: Philosopher and Grammarian, eds. by
Saroja Bhate and Johannes Bronkhorst. pp. 7-36.

2001 “The Word is the World: Nondualism in Indian
Philosophy of Language”, *Philosophy East and West*,
vol. 51(4), pp. 452-473.

2009 “Veda revelation according to Bhartrhari”, in
Bhartrhari: Language, thought and reality. pp. 1-97.

Bronkhorst, Johannes(2001). “The Peacock’s Egg: Bhartrhari on
Language and Reality”, *Philosophy East and West*, vol.
51(4), pp. 474-491.

Dhruva, A. B.(1968). *Nyāyapraveśa of Dinnāga with Commentaries
of Haribhadra Suri & Parsavadeva*. Delhi: Sri Satguru
Publications.

Frauwallner, Erich(1961). “Landmarks in the History of Indian
Logic”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und
Archiv für indische Philosophie*, 5:125-148.

Halbfass, Wilhelm(1991). *Tradition and Reflection: Explorations in
Indian Thought*. Albany, N.Y.: State University of New York
Press.

Houben Jan E.M.(1995). *The Saṃbandha-Samuddeśa and
Bhartrhari’s Philosophy of Language*. Groningen: Egbert
Forsten.

Iyer, K.A. Subramania

1966 ed. *Vākyapadīya of Bhartrhari with the Vṛtti and the*

Paddhati of Vṛsabhadeva. Poona: Deccan College
Postgraduate and Research Institute.

1969 *Bharṭṛhari: A Study of the Vākyapadīya in the light
of the Ancient Commentaries*. Poona: Deccan College
Postgraduate and Research Institute.

Śāstrī, Śānti Bhikṣu(1963) tr. “Āgamasanuccaya alias
Vākyapadīya—Brahmakāṇḍa of Bharṭṛhari”,
Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-MarxUniversität, 12,
pp. 191-228.

Vergiani, Vincenzo(2016). “Bharṭṛhari on Language, Perception,
and Consciousness”, in *The Oxford Handbook of Indian
Philosophy*, ed. by Jonardon Ganeri.

Abstract

Three Implications of Bhartrhari's Notion of
'Speech'

Ham, Hyoung Seok

(Research Institute of Korean Studies, Korea University)

This paper analyses Bhartrhari's (c. 450-510 CE) notion of 'speech' (expressed in the word of 'śabda' or 'vāc') and examines its epistemological and ontological implications focusing on the first chapter, *Brahmakāṇḍa*, of his *Vākya-apadīya*.

For Bhartrhari, 'speech' is the principle that penetrates through conscious and unconscious mental activities of creatures. Having divided three levels of speech, he argues that speech is not restricted to signify physical entities articulated by speakers; it is rather the principle that governs the entire dimensions of mental activities. His notion of speech, however, is more than the mechanism that rules cognitive subjects. Equating 'speech' with the word 'Veda' and applying the mode of thought typically demonstrated in the *Brāhmaṇas*, Bhartrhari locates the origin of cognitive objects also in 'speech.' Moreover, the manners in which cognitive subjects and objects interact with each other is again determined by speech. All the scholarly traditions—regardless of their non-Vedic or anti-Vedic tendencies—in

India, for Bhartrhari, have their origins in speech materialized in the Veda.

In this manner, Bhartrhari, as Halbfass (1991, 65) once put it, “succeeded in developing an exemplary orthodox, Veda-oriented model for dealing with the problem of religious plurality.”

Keywords: Bhartrhari, *Vākyapadīya*, *Brahmakāṇḍa*, Śabda, Vāc, Veda.

투고 일자 : 2016년 12월 4일

심사 기간 : 2016년 12월 7일 ~ 12월 17일

게재 확정일 : 2016년 12월 20일