

## 인식의 ‘등불 비유’에 관한 해석 논쟁 —실재의 내속성과 변층의 동일성 비교를 중심으로—

박기열\*

I 서론. II ‘인식의 등불 비유’의 용례와 분석.  
III 인식작용에 있어 인식요소의 관계성. IV 결론.

요약문 [주요어: 등불 조명 내속 변층 소취 능취 동일성 자기인식]

인식을 등불에 비유하는 것에 관한 해석 논쟁이란 실재론자들과 유식학파 사이에서 등불이 주위의 대상을 비추듯이 스스로도 비출 수 있는가에 관한 것이다. 실재론자들은 등불은 스스로를 비출 수 없다는 입장이고, 유식학파는 등불은 스스로도 비출 수 있다는 입장이다. 바꾸어 말하면, 지식이 스스로를 대상으로 인식할 경우, 실재론자들은 다른 인식수단이 필요하다고 주장하지만, 유식학파는 스스로가 인식수단이 되기 때문에 다른 인식수단이 필요하지 않다고 주장한다.

실재론자들은 기본적으로 두 가지 실재들 사이의 연기관계를 부정하기 때문에 하나의 실재를 증인으로 다른 실재를 추리하는 것은 불가능하다. 이와 같은 불합리를 해결하기 위해서 그들은 추리는 하나의 실재에 있어서 능증과 소증이 내속 관계에 의해서 성립한다고 말한다. 가령 연기를 보고 불을 추리할 경우, 이미 알려진 눈앞의 피어오르는 연기의 속성을 증인으로, 아직 알려지지 않는 연기의 또 다른 속성으로서 불을 추리하는 것이 가능하다. 반면에 유식학파는 외계 실재란 본질적으로 개념적 구상에 불과한 것이기 때문에, 연기와 불이 서로 다른 분별일지라도 변층의 종류 중에서 인과성에 의해서 추리가 가능하다.

인식의 등불 비유, 즉 지식이 인식대상일 경우 그것을 인식하는 수단에 관해서 실재론자들은 기본적으로 마나스에 의한 이해가 인식수단이 된다. 나아가 소증과 능증은 하나의 실재에 있어 불가리의 내속을 기반으로 한다. 그러나 유식학파는 지식이 스스로가 대상에 대한 이해를 동반한다는 점에서 인식결과, 즉 자기인식이고, 이 자기인식은 소증과 능증이 변층의 동일성에 기반을 둔다.

\* 연세대학교 외래강사. hearstone@gmail.com

## I. 서론

인식의 대상은 형식적으로 의식 밖의 것과 의식 안의 것으로 나눌 수 있다. 일반적으로 전자는 외계대상이라고 하고, 후자는 지식이라고 부른다. 인도철학에서 이와 같은 인식대상에 대한 분류를 기반으로 외계대상이 개별적 실재인가, 아닌가? 또는 지식은 형상으로서 실재하는가, 아닌가? 라는 문제는 중요한 논쟁의 주제들이다. 일반적으로 인식대상에 있어 외계의 실재를 인정하고, 형상의 실재를 인정하지 않는 경우는 무형상지식론(Nirākāravādin)이라고 부른다. 한편 외계의 실재를 인정하지 않고, 형상의 실재를 인정하는 경우는 유형상지식론(Sākāravādin)이라고 부른다. 무형상지식론은 기본으로 존재론적 입장에서 개인의 인식과는 별개로서의 외계 존재를 인정한다. 반면에 유형상지식론은 개인의 인식을 떠나서 외계 존재는 결코 알려질 수 없는 것이기에 추리에 의해서 그것의 존재를 인정하거나, 아예 외계 존재 자체를 부정한다.

본고의 제목 중 “인식의 ‘등불 비유’”라는 말에서 ‘인식’이란 외계 존재를 인식대상으로 하는 인식은 포함되지 않는다. 여기서 인식이란 지식을 인식대상으로 하는 것이다. 예를 들면, ‘항아리에 대한 지식’을 인식대상으로 하여 일어나는 인식을 의미한다. 이와 같은 ‘지식에 대한 인식’에 있어 인식대상은 ‘항아리 등’과 같은 이성적인 것과 ‘즐거움 등’과 같은 감성적인 것이 있다.

본고는 우선 주요 실재론자들의 ‘지식에 대한 인식’ 중에서 이성적인 것을 중심으로 인식수단과 인식주체의 관계를 확인한다. 나아가 각 학파에서 이 둘의 관계는 추리에 있어 능증과 소증의

불가리의 관계를 기반으로 한다는 것을 논증해보고자 한다.

“등불 비유”에서 ‘등불’이란 빛을 발휘하여 주위의 사물을 드러내는 역할을 하는 어떤 것이다. ‘비유’란 지식에 대한 비유를 의미한다. 즉 지식이 인식대상을 알게 해 주는 것은 등불이 빛을 비추어 주위 사물의 존재를 확인시켜주는 것과 같다는 의미이다. 이 경우 등불은 인식론적으로 말하면 인식수단이 되는 것이므로 등불에 비유된 지식은 인식수단으로서의 지식을 의미한다.

예를 들어 ‘이것은 향아리다.’ 라는 인식을 인식대상으로 하는 경우, 그것을 인식하는 인식수단은 그 인식대상과 차별이 있는 것 또는 그것과 차별이 없는 것이라는 두 가지의 주장으로 분류될 수 있다. 이와 같은 상이한 견해는 지각에 있어서 인식대상과 인식수단의 관계성과 추리에 있어서 소증과 능증의 관계성에 대한 다른 규정에서 비롯된 것이다.

본고 부제목의 “실재의 내속성과 변증의 동일성”은 인식대상과 인식수단의 관계를 추리론의 입장에서 소증과 능증의 관계로 파악하고, 실재론과 유식론의 등불에 대한 견해의 논리적 근거를 구체적으로 제시한 것이다. 즉 실재론자들이 인식대상과 인식수단이 서로 다른 것이라고 주장하는 근거를 실재의 내속 관계로 보고, 윗도타카라(Uddyotakara, ca. 550-610) 등의 관점을 중심으로 고찰한다. 또한 유식론자가 인식대상과 인식수단이 같은 것이라고 주장하는 근거를 하나의 개념적 구상에 있어 변증의 동일 관계라고 보고, 다르마키르티(Dharmakīrti, ca. 600-660)를 중심으로 고찰한다.

## II. ‘인식의 등불 비유’의 용례와 분석

이 장에서는 인도철학에서 주요 학파들의 지식을 등불에 비유한 대표적인 용례들을 살펴보고, 그에 대한 각 학파의 입장을 분석한다. 즉 지식을 인식대상으로 하는 인식에 있어 인식수단과 인식주체의 독립성 여부를 어떻게 논리적으로 해결해 나가는지를 중심으로 살펴본다.

### 1. 바트샤야야나(Vātsyāyana, ca. 5c초)의 『니야야브하샤』의 용례

마치 등불의 조명이 지각을 도와주는 것(pratyakṣāṅgatva)으로 인하여 [보여지는 것을 보는 것]과 같이, 인식수단(pramāṇa)은 보여지는 것을 보는데 있어 [도와 주는 것이다.] 또한 그것(pratyakṣāṅgatva)은 다른 지각과 눈과의 접촉에 의해서 파악된다. 등불의 존재 또는 비존재는 보는 것이 그와 같이(존재 또는 비존재로) 존재하기 때문에 [등불은] 보는 것의 원인이라고 추리된다.<sup>1)</sup>

니야야 학파는 등불을 인식수단에 대한 비유로 사용한다. 인식수단은 등불이 사물을 비추어서 볼 수 있게 해 주는 것과 같이, 인식작용의 성립을 위한 도구인(道具因, karaṇa)<sup>2)</sup>의 역할을 한다. 도구인인 등불이 주위를 비추는 것에 의해서 사물을 드러나게 하

1) NBh ad NS 2.1.19: “yathā pradīpaprakāśaḥ pratyakṣāṅgatvād dr̥śyadarśane pramāṇam, sa ca pratyakṣāntareṇa cakṣuṣaḥ sannikarṣeṇa gr̥hyate/ pradīpabhāvābhāvayor darśanasya tathābhāvād darśanahetur anumīyate”

2) TBh 6: “kiṃ punaḥ karaṇam? sādhatamam karaṇam/ atīṣayitam sādhatamam sādhatamam/ prakṣṭam karaṇamity arthaḥ/ 그렇다면 도구인이란 무엇인가? 도구인은 가장 유효한 수단이다. 가장 유효한 수단이란 [최종의 결과를 초래하는] 유효한 수단이다. [따라서 도구인은] 가장 효과적인 수단이라는 의미이다.” ; cf. 이지수(2005) p. 12.

는 경우는 두 가지로 해석될 수 있다. 첫째, 존재하는 것을 존재하는 것으로 드러나게 한다. 둘째, 존재하지 않는 것을 비존재로 드러나게 한다. 따라서 등불은 존재와 비존재 어느 쪽인가를 알게 해주는 가장 주요한 원인이다. 그러나 등불은 등불 자신의 존재를 드러나게 하기 위해서는 자신이 아닌 다른 것, 가령 다른 등불을 도구인으로 해야 한다. 등불 스스로는 다른 것을 드러나게 하는 도구인일뿐이다. 따라서 스스로가 인식대상이 될 경우는 다른 도구인이 있어야만 그것 자체의 존재가 드러난다.

이와 같은 등불의 비유를 인식에 적용하면, 지각은 단지 대상을 파악하는 인식수단에 불과하다. 어떤 것에 대한 지각 그 자체에 대한 인식을 위해서는 도구인으로서의 '다른 인식수단'이 요구된다.<sup>3)</sup>

그렇다면 '다른 인식수단'은 구체적으로 무엇을 말하는 것인가? 니야야 학파는 지각(*pratyakṣa*)을 “감관이 대상과 접촉하는 것에 의해서 일어나는, 언어표현(*avyapadeśa*)되지 않는 지식이고, 잘못이 없는 결정을 본질로 하는 [지식]이다.” 라고 정의한다.<sup>4)</sup> 이에 대한 NBh의 주석 중에서 핫토리의 다음 인용은 주목된다.

지각의 대상에 있어 감관에 의해서 접촉[이 있을 때] 대상에 대한 이해(*vyavasāya*)가 [일어난다.] 이후에 마나스에 의한 후속하는 이해(*anuvyavasāya*)가 일어난다.<sup>5)</sup>

감관에 의한 이해(A)는 마나스에 의한 이해(B)의 대상으로 볼 수

3) cf. 박기열(2015a) pp. 57-59, 표: PV III에서 즐거움 등의 자기인식을 부정하는 니야야·바이셰시카 학파에 대한 다르마키르티의 비판.

4) NS 1.1.4: “*indriyārthasannikarṣottpannaṃ jñānam avyapadeśyaṃ avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam//*”

5) Hattori(1968) p. 101 재인용: “*sarvatra pratyakṣaṣṭaye jñātur indriyena vyavasāyaḥ, paścān manasānuvyavasāyaḥ*”

있다. 즉 외계 대상에 대한 인식인 어떤 지식(A) 그 자체가 인식대상일 경우, 그것은 마나스에 의한 이해(B)에 의해서 파악된다. 따라서 ‘마나스에 의한 후속하는 이해’가 이 경우에는 도구인, 즉 인식수단이다.

## 2. 쿠마리라(Kumarila, ca. 7c)의 『쉬로카바르티카』의 용례

또는 그와 같이 [지식의] 조명성은 그 대상에 대해 스스로가 직접경험한다. 또한 그 [지식]에 대해 스스로가 직접경험하지는 않는다. 그러므로 [지식이] 스스로를 비추는 일은 없다.<sup>6)</sup>

ŚV Śūnyavāda 185에서 쿠마리라는 지식의 조명성(prakāśātva)이란 등불이 빛을 내어 대상을 비추어 드러내는 것과 같이, 인식작용에 있어 지식이 인식주체의 역할을 하는 것에 대한 비유이다. 그는 지식의 인식대상을 두 가지를 상정한다. 첫째, 인식주체에 의해서 파악되는 외계대상이 인식대상인 경우다. 둘째, 지식 그 자체가 인식대상인 경우다. 전자의 경우는 여기서는 특별히 문제를 삼지 않지만, 후자의 경우는 지식이 스스로를 인식대상으로 할 수 없다고 말하고 있다.

인식작용은 인식대상과 인식수단이라는 두 가지 인식요소들을 기반으로 한다. 이들은 각각 독립된 것이면서도 상호 의존하는 관계에 있는 것들이다. 그러나 이 둘 사이의 관계는 원인과 결과의 관계로 순차적으로 일어난다. 따라서 이 두 가지가 동시에 존재하는 것은 있을 수 없다.<sup>7)</sup>

쿠마리라에 의하면 지식 그 자체는 본질적으로 지식성(jñātatā)이라는 속성을 가진다.<sup>8)</sup> 따라서 추리란 인식대상으로서의 지식

6) ŚV Śūnyavāda 185: “idr̥ṣaṃ vā prakāśātvam tasya arthānubhavātmakam / na ca ātmānubhavo 'sty asya ity ātmano na prakāśakam//”

7) Batta(1961) pp. 41-42.

8) Batta(1961) p. 73 ; Hattori(1968) p. 101.

그 자체 속에 있는 그것의 지식성이 추리라는 인식수단에 의해서 파악된다. 이와 같은 추리에 관한 그의 논리는 지식성에 의한 지식의 추리라는 점에서 소증과 능증이 서로 별개의 것이지만 기체와 속성의 관계를 기반으로 한다. 이와 같은 논리에 의해서 그는 지식이 스스로를 인식한다는 디그나가의 자기인식을 정면으로 비판한다.<sup>9)</sup> 결론적으로 그는 지식 그 자체를 인식하기 위해서는 그것과는 다른 지식, 즉 추리가 인식수단으로 요구된다.<sup>10)</sup>

### 3. 이슈바라크리шна(Īśvarakṛṣṇa, ca. 4c)의 『상키야카리카』

이것들(외적기관, 마나스, 아함카라)은 등불과 같다. 서로가 다른 특징을 가지고, 속성에 의해서 [서로] 차별된다. 푸루샤를 위하여 조명은 붓디(buddhi)에 있어 일체[의 대상]를 제어한다.<sup>11)</sup>

상키야 학파의 앞의 인용에서 조명성(prakāśakatva) 자체는 붓디를 소의로 한다. 조명성이란 『유크티디피카』에 따르면 결정지(adhyavasāya)의 본질이다. 나아가 조명성은 붓디의 작용이고 지각(pratyakṣa)이다.<sup>12)</sup> 따라서 상키야의 결정지의 조명성은 단지

9) cf. 박기열(2016a) p. 299, 표1: PV III에서의 즐거움 등의 자기인식을 부정하는 미맘사 학파에 대한 다르마키르티의 비판.

10) ŚV Śūnyavāda 184: “vyāpṛtaṃ ca arthasaṃvittau jñānaṃ na ātmānam ṛcchati/ tena prakāśakatve 'pi bodhāyānyat pratikṣyate// 또한 다른 것(대상)을 이해하는 데 있어 인식 작용은 스스로에게는 도달하지 않는다. 따라서 비록 지식이 비추는 것(대상을 이해하는 수단)일지라도 [스스로]를 이해하기 위해서는 다른 [지식]을 필요로 할 것이다.”; cf. 박기열(2016a) p. 287, ŚV Śūnyavāda 186-7: 지식에 있어 자기인식이 성립하지 않는 이유.

11) SK 36: “ete pradipakalpāḥ parasparavilakṣaṇā guṇaviśeṣāḥ/ kṛtsnam puruṣaśyārtha prakāśya buddhau prayacchati//”

12) YD[77, 5-8]: “tasmin yo 'dhyavasāyaḥ sa prativiṣayādhyavasāyaḥ. upāttaviṣayānām indriyānām vṛttyupanipāti sattvodrekād arajastamasam yat prakāśarūpaṃ [yad dṛṣṭam iti yāvat] tad dṛṣṭam tat pratyakṣam ity arthaḥ. etat pramāṇam. 여기서 [각각의 대상에 대한 것인] 결정지, 그것이 'prativiṣayādhyavasāya' 이다. 감각들이 파악한 대상들에 있어 [결정지의]

인식수단일 뿐이고, 인식주체는 푸루샤이다.<sup>13)</sup>

결정지의 조명성은 푸루샤와의 관계에 있어 조명성 자체가 푸루샤의 영향(anugraha)을 받은 것이고, 푸루샤의 영향에 의해서 결정된 지식은 다시 푸루샤에게 영향을 미치는 상호 의존관계를 가진다.<sup>14)</sup> 이와 같이 인식수단과 인식주체는 비록 명확하게 서로 독립된 것이지만, 인식작용에 있어서는 상호 밀접한 관계성을 가진다. 그러므로 상키야 학파에서 지식 그 자체가 인식대상일 경우 그것을 인식하는 인식수단은 지식의 조명성을 본질로 하는 결정지, 즉 붓다가 된다.

한편 상키야는 주지하는 바와 같이 원인 속에 결과가 내재한다는 인중유과론(satkāryavāda)<sup>15)</sup>의 입장에서 전변설을 주장한다. 이때의 원인과 결과의 관계에 관해서 『타트바카우무디』는 옷감의 예로 설명한다. 옷감이라는 결과는 옷감의 ‘원인에 내속(svakāraṇasamavāya)’ 또는 옷감의 ‘존재성에 내속(sattā samavāya)’한다고 말한다.<sup>16)</sup> 이와 같이 상키야 학파은 원인과 결과의 문제에 있어 개별적 실재들 사이의 인과 관계를 인정하지 않고, 실재론적 내속 관계로 파악한다. 또한 인식대상과 인식수단의 문제에 있어서도 외계에 있는 즐거움 등이 붓디의 즐거움 등으로 파악된다는 삼질(三質)의 동질성(同質性)을 기반으로 한다.<sup>17)</sup> 이것

---

작용이 일어난 것이다. [결정지는] 사트바가 강하기 때문에, 라자스와 타마스의 성질이) 없다. 조명[성]을 본질로 하는 그것(결정지)이 지각(dr̥ṣṭa)이고, 직집지각(pratyakṣa)이라는 의미이다. 그것이 인식수단(pramāṇa)이다.”

13) cf. 박기열(2015a) pp. 61-68 ; 정승석(2016) pp. 19-25: 상키야의 즐거움 등을 둘러싼 인식대상(붓디)과 인식주체(푸루샤)에 관한 다르마키르티의 비판.

14) cf. 박기열(2016b) pp. 55-56: 조명성과 푸루샤의 정신성의 능력과 영향 ; YD p. 77, 8-9: “anena yaś cetanāśakter anugrahas tat phalam.”

15) SK 5d: “kāraṇabhāvāc ca satkāryam// 원인은 [결과와 동일한 본질로] 존재하기에, [원인이 작동하기 이전에 이미 그 속에] 결과가 존재한다.”

16) TK p. 37.



은 프라크리티 아래의 일체의 전변된 각각의 존재와 삼질과의 관계를 내속 관계로 보는 근거가 될 수 있다.

#### 4. 상카라(Saṅkara, ca. 700–750)의 『우파데샤사하스리』

마치 빛과 같이 비추는 것일지라도 자기를 비추는 일은 없다. 그와 같이 지자(知者=아트만)는 비록 [인식대상과 인식주체의] 차별이 있다고 [주장될]지라도 [양자는] 동질이기 때문에 스스로만은 결코 볼 수 없다.<sup>18)</sup>

이 인용은 상카라가 단일한 어떤 것은 스스로가 결코 인식대상이 될 수 없다는 입장을 견지하고 있음을 보여준다. 그에 따르면 어떤 속성을 가진 어떤 존재(A)는 결코 그것(A)의 대상이 될 수 없다. 불은 스스로를 연소하지 않고, 비추지도 않는 것과 같이, 지식이 스스로를 대상으로 하여 인식된다고 하는 불교도의 주장은 인정되지 않는다.<sup>19)</sup>

한편 상카라는 아트만 이외의 인식주체를 인정하지 않는다. 나아가 상카라는 인식주체와 인식대상이라는 것에 대해서 다음과 같이 말한다.

17) cf. 정승석(2016) pp. 23-25 ; 박기열(2015b) p. 62: 다르마키르티는 이와 같은 상키야의 인식대상과 인식수단의 관계를 인정한다면 인식주체로서의 푸루샤는 인식수단인 붓디와의 동질성이 없기에 즐거움 등과 푸루샤 사이에는 어떤 관계도 성립할 수 없다. 즉 푸루샤가 즐거움 등을 향수할 수 없다고 비판한다.

18) USXVI 12: "jyotiṣo dyotakatve 'pi yadvan nātmaprakāṣanam/ bhedo 'py evaṃ samatvāy jña ātmānaṃ naiva paśyati//"

19) US XVI 13-14ab: "yad dharmāyaḥ padārtho na tasyāiveyāt sa karmatām/ na hy ātmānaṃ dahaty agnis tathā naiva prakāṣayet// ete naivātmanātmano graho buddher nirākṛtaḥ/ 어떤 성질을 가진 어떤 존재(A)가 실로 그것(A)의 대상이 되는 일은 없다. 실로 불은 결코 스스로를 연소하지 않고, 마찬가지로 비추지 않는다. 이상에 의해서 지(知)에는 스스로에 의한 스스로의 파악(자기인식)이 있다 [라고 하는 주장]은 부정된다."

그러므로 이것(명칭, 형태, 행위의 세 가지)은 이치에 맞지 않는다. 순수한 존재만이 만들어진 것이 아니다. 또한 아는 것일지라도 그것이 아말로 알려지는 것과 둘이 아니다. 또한 다른 것이 아니다. 그러나 만들어진 것이다.<sup>20)</sup>

이상과 같이 상카라의 입장은 인식작용에 있어 인식요소들과 그것들의 현현을 모두 무지(無知)라고 보는 동시에, 아트만의 입장에서는 동일성을 본질로 하는 것이라고 한다.<sup>21)</sup> 그러나 아트만조차도 스스로를 인식하는 자기인식은 부정된다.

### 5. 다르마키르티(Dharmakīrti, ca. 600–660)의 『양평석』

빛이 비출 때 그것을 본성으로 하기(tādātmya)<sup>22)</sup> 때문에 자신의 형상을 비춘다. 그와 같이 비추는 것이 인정되는 것과 같이, 지식은 스스로를 인식하는 것이 [인정된다.]<sup>23)</sup>

다르마키르티의 PV III 329는 이상의 인도철학의 주요 학파들과는 다르게, 등불의 조명성은 주위의 사물을 비추는 동시에 스스로도 비춘다는 입장, 즉 지식의 자기인식성을 인정하는 대표적인 서술이다.<sup>24)</sup>

20) USX VII 13: “asad etat tato yuktaṃ saccinmātraṃ na kalpitam/ vedaś cāpi sa evādvo vedyam cānyat tu kalpitam//”

21) 상카라는 인식대상과 인식주체가 본질적으로는 동일한 것이라고 한다. 이와 같은 입장은 상키야의 인종유과론과 유사하게 원인과 결과의 관계를 동일성으로 파악하는 것을 기반으로 한다. ; cf. 박효엽(2015) pp. 49-53: 상카라의 인종유과론.

22) cf. 도사키(1985) pp. 35-36: 불교인식론에서 ‘tādātmya’는 본질적으로 자기인식이 인식결과라는 유식학파의 입장의 근거로 사용된다.

23) “prakāśamānas tādātmyāt svarūpasya prakāśakaḥ/ yathā prakāśo abhimatas tathā dhīr ātma-vedinī//”

24) cf. 야마카미(1999) pp. 56-60: 니야야 학파의 Bhāsarvajña(ca. 10c 중반)는 *Nyāyabhūṣaṇa*에서 PV III 329를 논증식으로 서술하고 논증되어야 하는 속성(sādhyadharma), 증인(hetu), 지식의 이상성에 대한 검증을 통해서

이에 대한 데벤드라붓디(Devendrabbuddhi, ca. 630-690)의 다음의 주석은 주목된다.

등불도 스스로를 비출 때 다른 등불에 의존하지 않고, 실로 스스로를 비추는 것은 아니다. 그렇지만 비추는 것을 본성(bdag nyid)으로 하여 일어날 때 자신을 비춘다고 말해진다. 그와 같이 지식에 의한 직접경험을 본질로 하는 것이기에 스스로를 비추는 것에 의해서 지식은 스스로를 비추는 것이다.<sup>25)</sup>

데벤드라붓디는 여기서 등불도 비유이지만, “자신을 비춘다 (bdag nyid gsal bar byed pa)” 라는 말도 일종의 비유로 간주한다. 또한 마노라타난딘이 PV III 329의 주석에서 “[스스로를 비춘다고 하는 것은] 가정된 것이다(abhimataḥ)” 또는 “[스스로를 인식하는 자라는 것이] 비유에 의해서 말해졌다(upacārād ucyate)” 라고 하는 것은 지식의 조명성 자체도 비유라는 것을 의미한다. 이와 같은 지식 스스로에 대한 인식이 비유로 말해지는 것은 지식 그 자체의 본질은 어떤 방식으로든 표현될 수 없음을 시사한다.<sup>26)</sup>

---

자기인식을 비판한다.

- 25) PVP D 221b 1-3 ; P 259b 6-8: “sgron ma yang bdag nyid gsal bar byed pa la sgron ma gzhan la ltos[D: bltos P] pa med cing bdag la don dam par gsal bar byed pa ma yin no// 'on kyang gsal bar byed pa'i bdag nyid du skyes par gyur pa na bdag nyid gsal bar byed pa zhes brjod do.[P: de D] de bzhin du mngon sum gyis[P: gyi D] myong bar rang bzhin gyis gsal bar byed pa yin pa'i phyir blo bdag nyid gsal bar byed pa yin no//”
- 26) PVV pp. 198, 21-23: “yathā prakāśas tādātmyāt prakāśātmakatvāt paranirapekṣaḥ prakāśamānaḥ svarūpasya prakāśako 'bhimataḥ, tathā dhoḥ paranirapekṣā prakāśātmanotpannā prakāśamānā ātmavedinīti upacārād ucyate// “마치 비추는 것이 그것을 본성으로 하기 때문인 것과 같이” [라는 의미는] 다른 것에 의존하지 않는 것이다. “빛이 비출 때 스스로의 형상을 비춘다.” [라고 하는 것은] 가정된 것이다. “그와 같이 지식은” [이란] 빛이 비칠 때 다른 것에 의존하지 않는 자기 조명성의 생기가 스스로를 인식하는 자 라는 [것이] 비유에 의해서 말해졌다.” ; cf.

따라서 주석가들은 조명성이라는 비유를 통하여 그것의 본질을 드러내는 것이라고 한다. 거꾸로 말하면, 지식의 본질을 조명성이라는 말로 비유한 것은 지식의 본질이 언어의 레벨에서만 이야기될 수밖에 없다는 한계점에 대한 고백이기도 하다. 이와 같은 표현의 한계는 불교가 자기인식에 관해서 세속적 입장에서 주장하는 논리의 기반이 되는 것이기도 하다. 즉 자기인식은 비록 직접 지각이고 무분별지의 레벨이지만, 그것에 대한 논증은 추리와 분별의 레벨에서만 성립된다.

### Ⅲ. 인식작용에 있어 인식요소의 관계성

#### 1. 실재의 내속성

인식의 등불 비유 용례와 분석에서 불교의 유식학과 이외에는 모두 등불의 빛이 스스로를 비추는 것, 즉 지식이 스스로를 인식하는 것은 불가능하다고 보았다.<sup>27)</sup> 등불 자신은 다른 등불에 의해서만 비추어질 수 있다. 이것은 인식에 있어서 인식대상 그 자체는 스스로 인식할 수 없다는 자기인식의 부정이다. 그렇다면 이와 같은 자기인식의 부정은 무엇을 기반으로 하고 있는가? 자기인식 부정론자들에게 인식대상과 인식수단은 결코 동일한 것이 아니다. 등불은 외계에 실재하는 등불이고, 인식작용에 있어 인식대상이

---

도사키(1985) p. 13.

27) cf. 정승석(2015) pp. 257, 259 각주104: Śaiva의 Utpaladeva(ca. 925-975)와 Abhinavagupta(ca. 975-1025)의 재인식 철학은 인식대상과 의식 사이의 자기인식을 인정한다.

된다. 한편 등불을 파악하는 인식수단은 내면에 실재한다.

바이세시카의 범주(padārtha)란 언어의 지시대상으로 언어 또는 개념은 실재에 대응하는 것이기에 범주란 사유의 범주가 아니라, 실재에 대한 형식적 분류이다.<sup>28)</sup> 즉 범주란 우리 자신의 인식과는 상관없이 실재하는 개물(個物)들에 대한 분류이다. 따라서 그들의 6범주는 실체(dravya)는 물론, 속성(guṇa), 운동(karman), 보편(sāmānya), 특수(viśeṣa) 내속(內屬, samavāya)은 어떤 존재의 본질적 구성요소인 동시에, 독립적이고 개별적인 것이기도 하다.<sup>29)</sup>

한편 내속이라는 실재는 특정 항아리와 흙갈색, 또는 특정 옷감과 그것의 색깔과 같은 불가리(不可離, avinābhāva)의 관계를 말한다.<sup>30)</sup> 따라서 연기로부터 불을 추리할 경우, '연기', '불', 그리고 연기와 불 사이의 '내속'이 실재한다는 것을 전제로 한다. 다시 말해서 추리에 있어 연기와 불이라는 개별적 실재들 사이에는 실질적으로는 어떠한 인과 관계도 인정되지 않는다. 그것들은 존재론적으로 각각 개별적 실재들이다. 따라서 '연기가 있는 곳에 불이 있다'와 같은 추리가 성립하기 위해서는 연기와 불 사이에 어떤 관계성을 부여해야만 한다. 이와 같은 관계성을 실재론자들은 내속적 관계, 즉 속성과 기체의 관계(dharmadharmibhāva)로 파악하고, 그것을 추리의 기반으로 삼는다.

따라서 실재론자들에 있어 연기로부터 불을 추리할 때, 다음 두

28) cf. 핫토리(1988) p. 188.

29) VS 1.1.4.

30) 핫토리(1988) p. 192: 내속이란 '여기에(iha)' 라는 관념이 일어나는 것의 근본이 되는 것이다. 예를 들면, '이 항아리에(iha ghate) 흙갈색이 있다.' 라고 하는 것과 같이 '여기에' 라는 말이 나타내는 것은 기체(ādharma)인 항아리와 그것에 유지되고 있는 것(ādheya)인 흙갈색의 관계이다. 이 관계가 항상성을 가질 때 내속이라고 말해진다. 내속의 징표인 '여기에'라는 관념은 모든 경우 동일하기에 내속은 단지 하나라는 것이 알려진다.

가지의 경우를 상정해 볼 수 있다. 첫째 연기와 불의 관계는 저 산(dharmin)이라는 기체에 속한 속성으로서의 연기(dharma1) 그리고 동일한 기체에 속한 속성으로서의 불(dharma2)이라고 상정할 때, 저 산과 연기라는 내속 관계로부터 저 산과 다른 내속 관계에 있는 불을 추리하는 경우이다.<sup>31)</sup> 둘째, 피어오르는 것이라는 이미 알려진 연기의 속성을 보고, 불이라는 아직 알려지지 않는 연기의 속성을 추리하는 것이다. 이 경우 내속은 연기와 불이라는 개별적 기체(dharmin)들 사이의 인과관계가 아니고, 기체와 속성의 내속 관계를 의미한다.<sup>32)</sup>

31) 가츠라(1986) pp. 84-85: 웃도타카라는 이미 알고 있는 속성 A에 의해서 알려지지 않은 속성 B에 한정된 기체 C가 추리된다. A와 C 사이에도 ‘속성과 기체의 관계’ 단적으로 말하면 ‘내속’의 관계가 있어야만 한다. 그에 따르면 연기와 불 사이에는 어떤 불가리의 관계(avinābhāva)도 인정되지 않는다. 왜냐하면 연기도 불도 각각 자기의 원인에 내속하는 것이지, 연기가 불에 내속하고 불이 연기에 내속하는 것이 아니기 때문이다. 즉 연기와 불의 관계는 그의 3종류의 불가리의 관계 중에서 인과관계, 동일물의 내속, 단순한 관계 어느 것도 아니다. 이와 같이 그는 연기와 불 사이의 변충 관계를 부정하는 것에 의해서 연기로부터 불은 추리하는 것이 불가능하다고 주장한다. 결론적으로 그는 저 산의 연기를 보고 불을 추리하는 경우, 저 산과 내속하고 있는 ‘연속성’, ‘덩어리’, ‘상승’ 등이라는 이미 알고 있는 연기의 속성에 의해서 연기의 알려지지 않은 속성, 즉 불에 연기가 한정되어 있다고 추리한다고 말한다. 비록 웃도타카라의 이 ‘불에 한정된 연기’라는 개념은 이후 니야야 학파에서 채용되지 않지만, 그의 추리론은 실제 사이의 구체적 내속관계를 기반한 것으로 평가된다.

32) Bhatt(1968) p. 235: 미맘사의 프라바카라는 연기와 불 사이의 변충(vyāpti)을 시공간적 한정으로부터 자유로운 것(deśākālānavacchinna)이라고 한다. 나아가 그는 ‘불을 가진 연기(smoke with fire)’라고 하여, 변충을 구체적으로 규정한다. 불은 회색이 연기의 속성인 것과 같이, 연기의 속성으로 간주된다. 따라서 그의 변충은 실질적으로 내속을 의미한다고 할 수 있다. ; 프라바카라 미맘사와 밧타 미맘사가 바른 인식수단으로 인정하는 비정(比定, arthāpatti)은 예를 들어 살아 있는 데바닷타가 집에 없는 것을 보고, 그가 집 밖에 있다는 것을 추리하는 것이다. 이것은 데바닷타의 현재의 비존재라는 이미 알려진 것에 의해서 현재의 존재라는 아직 알려지지 않은 것을 추리한다는 점에서 데바닷타의 비존재와 존재가 모두 하나의 데바닷타라는 실재와 내속관계에 있다고 볼 수 있을 것이다. ;

이와 같이 실재론자의 추리에 있어 연기와 불을 기체와 속성의 관계로 파악하는 것은 능증(연기)과 소증(불)이 하나의 기체(저 산)에 속한 속성으로 보는 경우의 내속과 기체(연기)와 속성(불)의 관계로 보는 경우의 내속으로 구분할 수 있다.<sup>33)</sup>

등불(A)이라는 지식이 인식되기 위해서, 인식수단은 등불(A)라는 인식대상과 다른 등불(B)가 되어야 한다. 이 등불(B)에 해당하는 인식수단에 관해서 니야야 학파는 마나스에 의한 후속하는 이해(anuvyavasāya), 미맘사 학파는 추리, 상키야 학파는 붓디(=결정지)라고 한다. 베단타 학파는 인식대상과 인식수단이라는 양자의 분리 자체가 무지(無知)라는 입장이다.

또한 자기인식을 부정하는 학파들은 베단타 학파를 제외하고는 인식수단과는 별도로 인식주체가 있다고 주장한다. 니야야 학파에서 인식주체는 아트만이고, 그것은 대상과 감관과의 접촉으로 일어나는 모든 형태의 지식을 아는 존재이다. 미맘사 학파의 인식주체도 아트만이고, 행위의 과보를 향수하는 존재이다. 상키야 학파의 인식주체는 푸루샤이고, 그는 지자(知者)이고, 대상을 향수하는 존재이다. 다만 베단타 학파의 경우는 궁극적으로 아트만만이 유일한 인식주체인 동시에 인식수단이다.

그러므로 등불의 자기 조명성으로 비유되는 어떤 지식이 스스로를 인식대상으로 하고, 스스로를 인식수단으로 하여 인식결과가 얻어진다는 것은 결코 성립할 수 없다. 왜냐하면 등불 자체가 인

---

상키야 학파가 서로 다른 실재 사이에서의 내속관계가 추리의 기반이 된다고 명확히 말하는 것은 아직 보지 못했지만, 그들의 전변설이 실재와 삼질이라는 속성을 인정하고 있다는 점에서 서로 다른 실재들 사이의 추리는 본질적으로 내속 관계에 의한 상호 동질성을 기반으로 할 수 밖에 없을 것이다. 즉 연기로부터 불의 추리는 삼질의 동질성을 근간으로 하기 때문에 인과 관계보다는 내속 관계로 파악하는 것이 합리적일 것이다.

33) cf. 가노(1993) p. 113: “디그나가는 PSV II장에서 ”추리의 대상은 dharma에 한정된 dharmin이다.“ 라는 원칙을 제시하고, PSV III에 있어 소증과 능증이 모두 dharma라고 한정한다.”

식대상일 경우, 그것은 인식대상 이외의 다른 인식요소가 될 수 없기 때문이다. 즉 그 인식대상을 인식하는 인식수단은 마나스에 의한 인식이고, 그것에 의해서 알려진 이해로서의 인식결과는 인식주체인 아트만 또는 푸루샤에 의해서 향수되어진다. 따라서 마나스에 의한 인식은 인식주체의 존재를 입증하는 증인(證因 hetu)이 된다. 이 둘의 관계는 능증과 소증의 불가리의 관계이고, 추리에 있어서는 능증과 소증이 내속관계라고 할 수 있다.<sup>34)</sup>

## 2. 변증의 동일성

외계 대상을 인정하지 않는 유식학파의 ‘인식의 등불’ 비유에서 ‘등불’은 실재론자의 ‘등불’과 다르다. 실재론의 등불은 실체로서 외계에 실재하는 것이다. 그러나 유식론의 등불은 ‘식(識)의 현현(顯現)’(=형상)이다.

그것은 승의적으로는 구상된 개념(=분별)에 불과한 것이므로 실재가 아니다. 다시 말해서, 유식학파의 입장에서 등불이라는 식의 현현이 외부에 존재하는 것처럼 보이는 것이 실재론자들이 말하는 등불이다. 유식학파의 등불은 애초부터 등불 그 자체가 아니고 등불이라는 개념이다. 예를 들어, 연기로부터 불을 추리할 경우, 실재론자들은 실제로 존재하는 연기와 불을 말한다. 그러나 유식론자는 연기의 개념, 불의 개념을 말한다. 따라서 유식론자의 입장을 보다 엄밀하게 말하면, 연기의 세속유로부터 불의 세속유를 추론하는 것이다. 이 두 개념들 사이의 관계는 연기의 개념에 의

34) 가츠라(1986) p. 84: 윗도타카라는 불교의 소증과 능증 사이의 추상적 필연관계를 부정하지만 추리의 장면에서는 일종의 ‘불가리의 관계’가 있다는 것을 인정하고 있다.



해서 불의 개념이 동반되기에 수반관계(anubandha)라고 한다. 이 수반관계가 변충(遍充, vyāpti)이다. 다시 말해서, 변충이란 우리가 일상 경험에서 어떤 것(A)을 떠올릴 때, 그것(A)와 함께 다른 어떤 것(B)이 반드시 동반되는 것을 말한다. 즉 A가 있을 때는 반드시 B 이외의 다른 것이 있어서는 안된다. 따라서 변충은 비일탈관계(avyabhicāra)라고도 한다. 또한 변충인 A와 B는 떨어질 수 없는 것들이기에 불가리의 관계라고도 한다. 나아가 이 양자의 관계는 인식작용에 있어 본질적인 것이므로 본질적 관계(svabhāvaprati-bandha)라고도 한다.<sup>35)</sup>

본질적 관계는 긍정적 변충(anvaya)과 부정적 변충(vyatireka)의 두 종류가 있다. 긍정적 변충이란 A가 있을 때 B가 있는 것이고, 부정적 변충이란 B가 없을 때 A가 없는 것이다. 나아가 논증식의 비유에서 긍정적 변충은 긍정적 비유(=동유同喩)에 적용되어 증인(證因, hetu)은 긍정적 비유에만 존재해야 한다. 또한 부정적 변충은 부정적 비유(=이유異喩)에 적용되어, 증인은 부정적 비유에는 반드시 없어야 한다.

이와 같은 디그나가의 변충을 다르마키르티는 증인을 분석하여 세 가지로 세분한다.<sup>36)</sup> 즉 긍정적 변충은 동일성(tādātmya)<sup>37)</sup>과 인과성(tadutpatti)<sup>38)</sup>으로 나누어지고, 부정적 변충은 비인식(anupalabdhi)이라고 제시한다.

35) NB II 19: "svabhāvaprati-bandhe hi saty artho 'rtham gamayet//"

36) cf. 이와타(2012) pp. 130-132 ; 가지야마(2013) pp. 365-372.

37) 가츠라(1986) p. 96: 'tādātmya'는 단지 두 가지의 개념이 동일한 대상을 지시하는 것만이 아니고, 개념 A가 개념 B에 포섭되는 것을 의미한다. 따라서 a=b로 기호화할 수 있다. ; 동일성의 변충인 경우에 한해서만 소증은 능병(能遍, vyāpana), 능증은 소변(所遍, vyāpya)이라고 한다.

38) 가츠라(1986) pp. 97-98: tadutpatti는 A로부터 B가 일어나는 것이라는 의미이다. 따라서 a≠b로 표시할 수 있다. 이것은 불교의 전통적 연기의 인과 관계를 논리적으로 설명하는 개념이고, 다르마키르티는 이 개념을 현실세계의 원리로 보았다.

여기서 동일성이란 소증(所證, 논증되어야 하는 것, 주장)과 능증(能證, 논증하는 것, 증인證因, 이유理由)이 서로 다르지 않는 것을 말한다. 예를 들어, 다음의 논증식에서 주장과 증인의 관계이다.

[주장] 이것은 나무이다. [증인] 심야과 나무이기 때문이다.<sup>39)</sup>

이 논증식에서 ‘나무의 성질’(소증)과 심야과 나무의 ‘나무의 성질’(능증)은 동일한 것이다.

한편 인과성이란 소증과 능증이 서로 다른 것을 말한다. 예를 들어, 다음 논증식의 주장과 증인의 관계이다.

[주장] 저 산에 불이 있다. [증인] 연기가 있기 때문이다.<sup>40)</sup>

이 경우 소증의 불은 능증의 연기와 다른 것이다. 그러나 인과성도 동일성과 마찬가지로 긍정적 변종이라는 점에서 수반관계이고, 불가리의 관계이다.

그렇다면 등불이 스스로를 비추듯이 지식이 스스로를 인식한다는 소위 자기인식을 인정하는 유식학과는 어떤 논리를 기반으로 하고 있는지 살펴보자.

우선 인식작용은 능취와 소취에 의해서 성립한다. 그러나 자기인식이 성립하기 위해서는 능취와 소취는 동일한 대상형상성이라는 점에서 서로 다른 것이 아니어야 한다. 따라서 지식이 스스로를 소취로 하고, 스스로를 능취로 하게 된다. 나아가 이와 같은 자기인식은 일체의 인식에 동일하게 적용되어야 한다. 즉 무분별지이든 분별지이든 즐거움 등이든 모든 인식결과는 자기인식이 되

39) NB II 16: “yathā vṛkṣo 'yam śimsāpātvād iti//”

40) NB III 21ab: “kāryahetoḥ prayogaḥ- yatra dhūmas tatrāgniḥ//”

어야만 한다.

그러므로 유식학파에서 자기인식은 지식의 이상성(二相性, dvirūpatā)을 기반으로 하고, 소취와 능취는 동일한 것이라고 주장하는 것은 논리적으로 변종의 동일성을 기반으로 한다고 할 수 있다.

그럼에도 불구하고 소취와 능취란 변종이라는 점에서 본질적으로 개념적 구상에 의하여 만들어진 것이다. 개념적 구상은 언어의 개입에 의한 일반상(sāmānyalakṣaṇa)이다. 즉 일체의 존재들이 일반상에 의해 현현하여 그것이 마치 외계 또는 내면에 실재하는 것과 같이 보이는 것이 자아와 현상세계이다. 이와 같은 이유에서 유식학파는 외계존재를 변계소집성(遍計所執性)이라고 하고, 승의 입장에서 소취와 능취는 부정된다. 왜냐하면 능취와 소취라는 것은 등불이 스스로를 비춘다고 하는 지식의 조명성과 같이, 언어에 의한 비유로만 표현할 수 밖에 없기 때문이다.

#### IV. 결론

실재론자이든 유식론자이든 일상에서 등불에 대한 경험은 동일하다, 그들은 모두 사회적 규범과 언어적 약속에 의해서 어둠 속에서 환하게 빛을 내는 그 어떤 것을 등불이라고 부른다. 따라서 자신의 주장을 논증하는 방식으로 상대도 인정하는 등불을 비유로 내세운다. 그러나 여기에 문제가 하나 있다. 즉 자신의 주장을 증명해주는 수단인 등불 자체에 대한 해석이 서로 다르다는 것은 상대를 납득시킬 수 있는 근거를 약하게 만든다.

실재론자는 등불 자체를 현실세계에 실재하는 등불로 생각한다.

유식학파는 등불을 개념적 구상으로 현실세계에 비실재로 간주한다. 이와 같은 입장 차이로 인하여 전자는 등불을 존재론적으로 해석하고, 후자는 그것을 인식론적으로 해석한다. 나아가 등불이 스스로를 비추는 문제, 즉 지식이 스스로를 인식하는 문제에 있어서 실재론자들은 마나스에 의한 인식이 인식수단이고, 유식학파는 지식 스스로가 인식수단이다. 따라서 실재론자들은 인식대상과 인식수단의 관계는 서로 다른 실재들을 기반으로 하는 소증과 능증의 관계이다. 구체적으로 능증과 소증은 모두 반드시 하나의 기체에 존재하고, 기체와 속성의 내속 관계에 의해서 추리가 성립된다. 한편 유식학파는 인식대상과 인식수단의 관계는 자기인식의 소취와 능취의 관계이고, 구체적으로는 심샤파 나무의 논증식에서 보이는 동일 관계의 변종이 소취와 능취의 동일성의 논리적 기반이 된다.

그러므로 인식의 등불 비유에서 실재론자와 유식학파는 비록 동일한 비유를 사용하지만, 실재론자에게는 자기인식을 부정하는 주장의 근거로 사용하는 반면에, 유식론자는 자기인식을 긍정하는 주장의 근거로 사용한다. 이상의 등불에 대한 상반된 두 견해는 실질적으로 인도철학의 주요 학파들과 유식학파 사이의 다양한 논쟁들에 있어 견해의 충돌을 일으키는 원인으로서의 인식·논리적 근거의 일레라고 할 수 있다.

약호 및 참고 문헌

- NB : Dharmakīrti, *Nyāyabindu*. cf. NBT.
- NBT : Dharmottara, *Nyāyabinduṭīkā*. (Ed.)D. Malyania, *Nyāyabindu by Dharmakīrti. Paṇḍita Durveka Mīāra's Dharmottarapradīpa (Being a Sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a Commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1955.
- NBh : Vatsyāyana, *Nyāyabhāṣya*. (Ed./Tr.)Gangopadhyaya, M., *Gautama's Nyāya-sūtra, with Vātsyāyana's commentary*, Gautama. Calcutta: Indian Studies, 1982.
- NS : Gautama, *Nyāyasūtra*. cf. NBh.
- PV : Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*. Chapter I : Raniero Gnoli's *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, the First Chapter with the Autocommentary, Text and Critical Notes*. Roma, 1960. Chapter II, III, IV: *Pramāṇavārttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan)* (Ed.)Yusho Miyasaka, *Acta Indologica II*, 『インド古典研究』II. Chiba: Naritasan Shinshoji, 1971-1972, pp. 1-206. (PV II = Pramāṇasiddhi; PV III = Pratyakṣa; PV IV = Parārthāumāna).
- PVP : Devendrabuddhi, *Pramāṇavārttikapañjikā*. P. 5717(b) Vol. 130, pratyakṣa chapter, 142a3-319a8. D.
- PVV : Manorathanandhin, *Pramāṇavārttikavṛtti*. (Ed.)Shastri, S. D., *Pramāṇavārttika of Acharya of Dharmakīrti with the commentary vṛtti of Acharya Manorathanandin*. Varanasi: Bauddha Bharati, 1968.
- PS : Dignāga, *Pramāṇasamuccaya*. cf. PSV.
- PSV : Dignāga, *Pramāṇasamuccayasvavṛtti*. Ernst Steinkellner ed., *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1, Dedicated to Masaki Hattori on the occasion of his 80th birthday*. [www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga\\_PS\\_1.pdf](http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf)(최종검색

2017.3.31.).

- SK : Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhya kārikā*. (Ed./Tr.)Virupakshananda, Swami, *Sāṃkhya kārika of Īśvara Kṛṣṇa: with the Tattva kaumudī of Śrī Vācaspati Mīśra: with Sanskrit text of the Kārikā, transliteration and word-for-word meaning, and a free rendering into English of the Tattva kaumudī with notes*, Madras: Sri Ramakrishna Math., 1995.
- ŚV : Kumārila, *Ślokavārttika*. (Ed.)S. D. Śāstrī, *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Mīśra*, Prāchyabhārati Series 10. Varanasi: Tara Publications, 1978.
- TBh : Mokṣākargupta, *Tarkabhāṣā*.
- TK : Vacaspati Mīśra, *Tattva Kaumudī*. cf. SK.
- US : Śaṅkara, *Upadeśasāhasrī*. (Ed./Tr.)Swāmi Jagadānanda, *A thousand teachings, in two parts-prose and poetry, translated into English with explanatory notes*. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1949.
- VS : Vaiśeṣikasūtra, (Ed.)Muni Sri Jambuvijayaji, *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the commentary of Candrānanda*. Baroda: Oriental Institute, 1982.
- YD : Yuktidīpikā. (Ed.)Wezler, Albrecht, Shujun Motegi, *Yuktidīpikā: the most significant commentry on the Sāṃkhyakārikā* Vol. 1. Stuttgart: F. Steiner, 1998.

가노(1993). 狩野 恭, 「Dharmavyāpti と Dharmivyāpti」,  
『印度学仏教学研究』42-1. 東京: 日本印度学仏教学会, pp.  
113-118(L).

가지야마(2013). 梶山雄一 (編), 吹田隆道. 『梶山雄一著作集 第7巻  
認識論と論理学』. 東京: 春秋社.

가츠라 桂 紹隆

1984 「ティグナーガの認識論と論理学」, 平川・梶山・高崎 編,  
『講座 大乘仏教 9, 認識論と論理学』. 東京: 春秋社, pp.  
103-152.

- 1986 「インド論理学における遍充概念の生成と発展」  
『広島大学文学部紀要』45(特輯号). 広島: 広島大学文学部.
- 도사키(1985). 戸崎 宏正, 『仏教認識論の研究』下. 東京: 大東出版社.
- 박기열
- 2015a 「낙(樂) 등'의 심리현상에 대한 불교인식론의 논증  
(I)—『量評釋』의 정리·승론학과 견해 검증을 중심으로—,  
『인도철학』 제43집. 서울: 인도철학회.
- 2015b 「낙(樂) 등'의 심리현상에 대한 불교인식론의  
논증(II)—『量評釋』의 수론·요가학과 견해 검증을  
중심으로—, 『불교학연구』 제43집. 서울: 불교학연구회.
- 2016a 「낙(樂) 등'의 심리현상에 대한 불교인식론의  
논증(III)—量評釋』의 미맘사 학파 견해 검증을  
중심으로—, 『불교학연구』 제46집, 서울: 불교학연구회.
- 2016b 「상키야와 불교의 'adhyavasāya', 『불교연구』 제45호,  
서울: 한국불교연구원.
- 박효엽(2015). 「상까라의 인중유과론(因中有果論)에 대한 해석」,  
『인도철학』 제44집. 서울: 인도철학회
- 아카마츠(1984). 赤松 明彦, 「タルマキールティの論理学」,  
『認識論と論理学』講座・大乘仏教 9. 東京: 春秋社, pp. 183-215.
- 야마카미(1999). 山上証道. 『ニヤヤー学派の仏教批判:  
ニヤヤーブーシャナ知覚章解読研究』. 京都: 平樂寺書店.
- 이와타(2012). 岩田 孝, 「論理学: 法稱の論理学」, 『認識論と論理学』,  
シリーズ大乘仏教 9. 東京: 春秋社, pp. 121-153.
- 이지수(2005). 「정리학파의 인식방법론—Keśavamiśra의 Tarka-bhāṣā  
'Pramāṇa'章의 譯解—(I), (II), 『印度哲學의 原典的 研究』 pp.  
1-37.
- 정승석 역(2015). 「꿈꾸는 자와 요가 수행자: 불교와 쉬바파의 관념론적  
상관성」, Isabelle Ratié, “The Dreamer and the Yogin: On  
the relationship between Buddhist and Śaiva idealisms”,  
*Bulletin of SOAS*, 73, 3(2010), pp. 437-478. © School of  
Oriental and African Studies.
- 정승석(2016). 「Dharmakīrti(法稱)가 비판한 상키야 지각설의  
쟁점—요가 수행자의 지각을 중심으로—, 『佛敎學報』 제77집.

서울: 동국대학교 불교문화연구원.

하토리. 服部正明(1988). 「ヴァイシェーシカ学派の自然哲学」, 『岩波講座  
東洋思想 インド思想 I』第五卷. 東京: 岩波書店, pp. 172-196.

Bhatt, Govardhan P. (1968). Epistemology of the Bhāṭṭa School of  
Pūrva Mīmāṃsā, Chowkhamba Sanskrit Studies Vol.  
XVII(Varanasi: Chowkhamba sanskrit series office, 1962).

Hattori, Masaaki (1968). Dignāga, *On Perception: Being the  
Pratyakṣapariccheda of Dignāgas Pramāṇasamuccaya from  
the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions*.  
Cambridge: Harvard University Press.

Chatterjee, S. C. (1950). *The Nyāya theory of knowledge, a critical  
study of some problems of logic and metaphysics*.  
Calcutta: Calcutta University.

Jhā, Gaṅganātha. Tr. (1983). *Slokavartika Ganga Nath Jha:  
translated from the original Sanskrit, with extracts from  
the commentaries "Kasika" of Sucarita Misra and  
"Nyayarithakara" of Partha Sarathi Misra*. Dehli: Sri  
Satguru Publications.

Kajiyama, Kajiyama (1965). "On the theory of intrinsic  
determination of universal concomitance in Buddhist  
logic", (Ed.) Katsumi Mimaki et al., *Studies in Buddhist  
Philosophy (selected Papers)*. Kyoto: Rinsen Book Co. Ltd,  
pp. 497-501.



Abstract

The Argument on the Interpretation on the  
Metaphor of a Lamp on Cognition :  
focusing on the comparision of inherence(samavāya)  
of reality and identity(tādātmya) of  
accompaniment(vyāpti)

Park, Ki Yeal

(Adjunct Lecturer, Yensei University)

The argument on the interpretation on the metaphor of the issue of cognition to a lamp is about whether a lamp illuminates itself or not. Realists have a position that a lamp cannot light itself, but Buddhist idealist (Yocācāravādin) insists a lamp is possible to light itself. In other words, in case that knowledge is cognitive object, the realists require the other cognitive subject to cognize it, the idealist, however, does not have to suppose the other cognitive means except knowledge itself.

The realists deny basically causality between two separated real things, so it is impossible to infer a thing from the other thing because there is not any relationship between each other. They introduce the concept of inherence into their inference theory to solve inconsistency that reason and premise do not have relationship to infer one from the other. For example, when we infer fire from smoke, they say that an appearance climbs that is an experienced attribute of smoke causes us to infer the other thing, fire that is an un-

experienced attribute of smoke. On the other hand, Buddhist idealist, not to admit outside-real being, says, though smoke and fire are different, they are same in terms that both of all are nothing more than conceptual construction, so inference is possible from smoke to fire because smoke and fire are under relationship of accompaniment.

To conclude, the metaphor of cognition to a lamp, that is, in case that knowledge is cognitive object, on the means of cognition, the realists apply the cognition by manas for the means of cognition. In addition, there is inherence between cognitive object and subject. Buddhist idealist, however, just regards cognition itself as the means of cognition in terms that the result of cognition is the understanding of the cognitive object, and the result stands on the basis of identity of accompaniment between reason and premise.

**Keywords:** pradīpa prakāśa samavāya vyāpti grāhya grāhaka  
tādātmya svasaṃvitti

투고 일자 : 2017년 3월 31일

심사 기간 : 2017년 4월 5일 ~ 23일

게재 확정일 : 2017년 4월 24일