

다르마키르티의 인과 이론

—외계실재론과 유식론을 중심으로—

권서용*

I 서언. II 현실적 존재와 존재론적 원리. III 3종의 논증인과 2종의
본질적 결합관계. IV 외계실재론에 입각한 인과 관계.
V 유식론에 입각한 인과 관계. VI 결어.

요약문 [주요어: 현실적 존재, 존재론적 원리, 논증인, 본질적 결합관계,
인과관계, 동일관계]

인도불교 인식논리학은 다르마키르티에 의해 완성된다. 인도불교 인식
논리학은 인식론과 논리학으로 구성된다. 다르마키르티의 인식론은 주객
인식론이 아니라 객주인식론이다. 대상에 의해 주관이 생성된다고 하는 것
이 객주인식론이다. 그의 인식론은 지각론과 추리론을 근간으로 한다. 지
각은 자상으로서의 현실적 존재에 의해 구성되며, 추리는 공상으로서의 비
현실적 존재에 의해서 구성되지만 간접적으로는 자상으로서의 현실적 존
재에 기반한다는 점에서 올바른 인식수단이다. 이렇게 지각이든 추리이든
간에 현실적 존재에 의해 구성된다는 원리가 존재론적 원리이다. 존재론적
원리란 현실적 존재가 없이는 근거도 없다는 것이다.

추리는 논증인에 의해 논리적 귀결을 인식하는 수단이다. 다르마키르티
에 의하면 올바른 논증인은 3종이다. 즉 본질로서의 논증인과 결과로서의
논증인 그리고 비인식으로서의 논증인이다. 본질로서의 논증인과 결과로
서의 논증인은 현실적 존재를 긍정적으로 입증하는 것이며, 비인식으로서
의 논증인은 현실적 존재를 부정적으로 확립하는 것이다. 그런데 논증인에
의한 논리적 귀결에로의 추리의 논리적 타당성은 2종의 본질적 결합관계
에 의해 확립된다. 2종의 본질적 결합관계란 하나는 인과관계이며 또 하나
는 동일관계이다. 예를 들면 전자는 연기에 의한 불의 추리이며 후자는 싱
사빠에 의한 나무의 추리이다. 이 2종의 관계는 공히 현실적 존재의 본질
에 의한 결합관계이다. 따라서 외계실재론에 입각한 인과관계와 유식에 입
각한 인과관계의 논리적 필연성은 현실적 존재 간의 본질에 의거한 결합관
계에 근거한다는 점에서 존재론적 원리가 관철된다.

* 부산대학교. jungy5182539@hanmail.net

I. 서언

다르마키르티(Dharmakīrti, 法稱, 600-660)는 인도불교 인식논리학의 완성자라 일컬어진다. 인도불교 인식논리학은 전체 인도불교의 역사에서 후기에 속하는 학문적 경향이다. 인도불교가 인식논리학에 이르기까지 그 사상적 자양분이 되었던 것은 인도불교의 4대학과일 것이다. 주지하다시피 4대학과는 설일체유부(說一切有部)와 경량부(經量部) 그리고 중관학과(中觀學派)와 유식학과(唯識學派)이다. 설일체유부의 삼세실유법체항유(三世實有法體恒有)라는 존재[法, dharma]의 자성(自性) 이론에 대해 일체 존재의 무자성(無自性) 이론으로 반박한 것이 중관학과이며, 과거미래무체현재유체(過去未來無體現在有體)라는 찰나멸 이론으로 논박한 것은 경량부였다. 이러한 무자성 이론과 찰나멸 이론을 기반으로 오직 식만 존재할 뿐 대상은 있을 수 없다는 유식무경(唯識無境)으로 인간의 일체 경험을 해명한 학과가 바로 유식학과이다.

다르마키르티의 인과 이론은 이러한 사상적 배경을 기반으로 전개된다. 특히 두 개의 사건의 관계를 의미하는 인과 이론은 사건과 사건의 논리적 관계의 필연성 및 타당성의 근거를 어떻게 확보하느냐 하는 것이 관건이다. 다르마키르티는 외계실재를 인정하는 경량부의 관점에서 인과 관계의 논리적 필연성의 근거를 현실적 존재에서 구하며 아울러 외계실재를 인정하지 않는 유식학과의 관점에서 인과 관계의 논리적 필연성의 근거를 현실적 존재에서 구하고 있다. 그렇다면 현실적 존재란 무엇이며 이것은 어떠한 원리에 기반하고 있으며, 또한 외계실재론과 유식론에 입각한 인과 이론은 어떻게 그 논리적 필연성을 확보하고 있는가를 논하

지 않으면 안 된다.

II. 현실적 존재와 존재론적 원리

1. 현실적 존재

다르마키르티의 철학, 다시 말해 그의 존재론과 인식론 및 논리학에서 중요한 현존(existence)의 범주(category)로 vastu¹⁾라는 개념이 사용된다. 그렇지만 원래 이 vastu는 다르마키르티의 저술에만 사용되는 특수한 용어가 아니라 인도사상 일반에 널리 사용되는 보통명사이다. 대개 ‘재화나 사물’과 같은 구체적인 존재를 지시하거나 구체적 ‘장소’를 의미하는 말로 사용되었다. 이 장소라는 의미에서 나중에는 근거, 의지처, 원인의 의미로 전성된다. 그래서 동아시아불교에서는 vastu를 財·財物·事物·依·所依 등으로 한역했다. 그런데 이 vastu가 다르마키르티에 의해 일반용어(general term)에서 전문용어(technical term)로 환골탈태한다. 그는 자신의 주저인 『프라마나바르티카』(*Pramāṇavārttika*)에서 vastu를 기존의 사유체계와 전혀 다르게 해석한다.

1) 이 vastu의 한역으로 물(物), 물질(物質), 사물(事物), 법(法), 사(事), 제법(諸法), 사실(事實), 체상(體相), 본유(本有), 근본(根本), 의(依), 의처(依處) 등이 있다. 영역으로는 the seat or place of : any really existing or abiding substance or existence, thing, object, article, the real 등이 있다. 현대학자들은 사물·실체·실유 등으로 번역한다. 필자는 “이 vastu가 궁극적 차원에서 ‘없는 것’이 아니라 ‘있는 것’이라는 의미에서 ‘존재’(entity)이며, 지각을 생기게 하는 인과적 효과성이라는 측면에서 ‘현실적’(actual)인 존재이다. 따라서 vastu를 현실적 존재라고 번역하는 것이 적절할 것이다.” 권서용(2006) pp. 88-89.

[인식]수단은 2종이다. 왜냐하면 [인식]대상이 2종이기 때문이다. [즉 대상은] 인과적 효과성이든가 혹은 인과적 효과성이 아니든가 [둘 중의 하나]이기 때문이다. [눈병에 걸린 눈의 인식에 현현하는] 털 등은 대상이 아니다. 왜냐하면 [그것은] 대상이라고 확신할 수 없기 때문이다.²⁾ 여기서 인과적 효과성 그것은 궁극적 차원의 존재이며, 다른 것은 일상 언어 차원의 존재이다. 이 둘은 [전자는] 자상(自相), [후자는] 공상(共相)이라 불린다.³⁾ 그것(공상)은 현실적 존재가 아니다. 왜냐하면 [그것은 언어에 의해] 지시되는 것이기 때문이다. [만약 공상이 현실적 존재라면] 감각의 결합(감관지각)이 결과를 갖[는다는 사실을] 위배하는 오류를 범하기 때문이다.⁴⁾

주지하다시피 다르마키르티의 인식론에서 올바른 인식수단[量]은 직접적 인식인 지각[現量]과 간접적·매개적 인식인 추리[比量] 2종이다. 이것이 2종인 이유는 인식의 대상[所量]이 자상(自相)과 공상(共相) 2종뿐이기 때문이다. 그런데 2종의 대상 중 인과성 효과성을 본질로 하는 것은 자상이며 자상만이 궁극적 차원의 존재 즉 현실적 존재[實有]이다. 그런 측면에서 공상은 언어에 의해 지시되는 일상 언어 차원의 존재이기 때문에 avastu 즉 비현실적 존재[非實有]이다. 역으로 말하면 인과적 효과성을 본질로 하는 것 즉 자상만이 현실적 존재[vastu, 實有]임을 위의 기술에서 우리는 확인할 수 있다. 다르마키르티는 자신의 논리학 체계의 안내서인 『니야야빈두』(Nyāyabīndhu)에서 보다 직절(直截)하게 인과적 효과성이 현실적 존재임을 다음과 같이 말한다.

지각의 대상은 자상이다. 가깝고 멀고에 따라서 인식된 모습에 차이

2) mānaṃ dvidvidhaṃ viśayadvividhyaṭ śaktyaśaktiṭaḥ/ arthakriyāyāma keśādirna artho 'narthādhimokṣataḥ// (PV III. k.1)

3) arthakriyāsamārthaṃ yat tad atra paramārthasat/ anyat saṃvṛtisat proktaṃ te svasāmānyalakṣaṇe// (PV III. k.3)

4) tad avastv abhidheyatvāt sāphalyād akṣasaṃhateḥ/ (PV III. k.10)

가 있는 대상, 그것이 바로 자상이다. 그것(自相)만이 궁극적 차원의 존재이다. 현실적 존재(vastu)는 인과적 효과성(arthakriyāsāmarthya)을 특징으로 하기 때문이다.⁵⁾

위의 『프라마나바르띠카』의 계승에서는 인과적 효과성을 본질로 하는 자상만이 궁극적 차원의 존재라고 하였을 뿐 그것을 현실적 존재 즉 vastu라고는 직접적으로 명시하지 않지만, 이 『니야야 빈두』의 계승에서는 인과적 효과성을 본질로 하는 자상만이 궁극적 차원의 존재일 뿐만 아니라 이것만이 현실적으로 존재하는 현실적 존재임을 제시한다.

2. 존재론적 원리

지각의 대상인 자상만이 궁극적 차원의 존재이며 그리고 이 존재는 인과적 효과성을 본질로 해야만 현실적 존재가 된다는 다르마키르티의 언명은, 존재에 대한 ‘코페르니쿠스적 전회’(Copernican Revolution)라고 부를만한 획기적 사건이다. 왜냐하면 존재를 실체적 관점에서 파악하는 것이 아니라 비실체적·과정적·연기적 관점에서 파악하는 것이며, 아울러 존재를 ‘있음(being)’으로 보는 것이 아니라 ‘생성(becoming)’으로 ‘힘(power)’으로 보는 것이기 때문이다. 이렇게 생성 혹은 힘을 본질로 하여 궁극적 차원에서만 존재하는 것을 다르마키르티는 vastu 즉 현실적 존재라고 불렀던 것이다.

5) tasya viṣayaḥ svalakṣaṇam/ tasya arthasya saṃnidhānāsānidhānābhyaṃ jñānapratibhāsabhedas tat svalakṣaṇam/ tad eva paramārthasat/ arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvād vastunaḥ. (NB. 12-15)

현실적 존재는 우리의 모든 물질적·정신적 경험세계를 구성하는 궁극적인 실재적 사물이다. 이러한 현실적 존재를 떠나서 보다 더 실재적인 어떤 것을 발견하기 위해 현실적 존재를 넘어 그 배후로 나아갈 수 없다. 가령, 바이세시카학파의 실체·성질·운동·보편·특수·내속의 6범주, 우파니사드의 우주의 근본원리인 브라흐마나나 개인의 근본원리인 아트만, 상키야학파의 순수정신인 푸루샤와 근본물질인 프라크리티, 설일체유부의 자성(自性)을 본질로 하는 법[法, dharma]이라는 범주들은 하나 같이 궁극적 존재에서 파생된 추상적 존재들이라는 사실이다. 이러한 추상적 존재 내지 범주를 가지고 구체적이며 생생한 우리의 물질적·정신적 경험을 설명하게 되면 ‘잘못 놓인 구체성의 오류’(Fallacy of misplaced concreteness)⁶⁾를 범하게 된다.

근대 유물론의 세계관이 전 유럽을 지배하는 사상적 상황에서 유기체철학을 전면에 내세우며 ‘과정’(process)을 역설한 미래의 철학자 화이트헤드(A.N. Whitehead, 1861-1947)의 다음과 같은 언명 즉 “철학적 설명의 목적은 흔히 잘못 이해되고 있다. 그

6) 화이트헤드는 추상적인 개념으로 구체적 경험을 설명하려 할 때, ‘잘못 놓인 구체성의 오류’를 범한다고 한다. 이러한 오류의 대표적인 사례 가운데 하나가 ‘실체와 속성의 오류’이며 또 하나는 ‘단순 정위의 오류’이다. 실체와 속성의 오류는 우리가 한 대상을 일정한 특성을 갖는 것으로 보며, 그 위에 각 개별적인 것은 그 특성을 통해서 이해된다. 가령, 어떤 물체를 관찰한다고 하자. 거기에는 우리의 주의를 끄는 무엇이 있다. 굵는다든가, 푸르다든가, 둥글다든가, 소리가 난다는 등의 성질을 가진 것으로 관찰한다. 이런 물질들을 떠나서는 전혀 아무 것도 관찰할 수 없다. 따라서 사물이란 여러 성질을 그 속성으로 하는 기체 내지 실체를 말한다. 성질의 어떤 것은 본질적인 것이며, 그 밖의 성질은 부수적이며 가변적이라고 보는 사유도식을 실체와 속성의 사유도식이라 한다. 한편 단순 정위하는 물질이란 어떤 속성이 인식될 때 그 속성이 주관의 산물이 아닌 객관적 사물 속에 근거해야 한다. 그 궁극적 존재는 복잡한 존재가 아니라 더 이상 나눌 수 없는 단위 존재로서 단순하게 그 위치를 점하는 물질이라고 보는 사유도식을 단순정위의 사유도식이라 한다. 이 두 사유도식은 인간이 사유하는 하는 한 범할 수밖에 없는 오류들이다. 화이트헤드(1989) pp. 85-88.

것이 하는 일은 보다 구체적인 사물로부터 보다 추상적인 사물이 출현하는 것을 설명하는 일이다. 구체적이며 특수한 사실이 어떻게 보편적인 것들로부터 구성될 수 있는 것인가라고 묻는 것은 전적으로 잘못이다. 그 답은 결코 그럴 수 없다는 것이다. 진정한 철학적 물음은 구체적인 사실이 그 자신으로부터 추상되는, 그러면서도 그 자신의 본성상 관여하고 있는 그런 존재들을 어떻게 나타내 보일 수 있는 것인가”⁷⁾ 라는 언명은, 구체적인 것에 의해 추상적인 것을 설명하고자 해야 하며 추상에 의해 구체적인 것을 설명하고자 해서는 안 된다는 것⁸⁾을 시사한다.

다르마키르티가 올바른 인식(수단)이 2종인 이유는 대상이 2종 뿐이라고 한 것은, 종래의 주객인식론(subject-object epistemology)을 지양하고 객주인식론(object-subject epistemology)을 표명하기 위함이다. 주객인식론은 이미 인식주관과 인식대상이 선재하며 주관이 자신의 인식작용을 통해 대상을 파악한다는 구조를 갖지만, 객주인식론은 이미 선재하는 주관이란 존재하지 않으며 다만 인과적 효과성을 본질로 하는 대상[현실적 존재]에 의해 인식주관이 생성된다는 구조를 갖는다. 지각론의 관점에서 다시 설명

7) 화이트헤드(오영환역, 1991). p. 76.

8) 문창옥은 자신의 주저인 『화이트헤드 과정철학의 이해』에서 이것을 자세하게 설명한다. “구체적인 것에 의해 추상적인 것을 설명하고자 해야 하며 추상에 의해 구체적인 것을 설명하고자 해서는 안 된다. 화이트헤드는 이 점을 현실적 존재가 없으면 근거(reason)도 없다는 명제로 요약되는 존재론적 원리에 의해 명확히 하고 있는 것이다. 다른 한편 인식론적 맥락에서 보자면 이 원리는 기본적으로 경험론의 원리이다. 인간이 품을 수 있는 모든 사유와 관념은 구체적인 경험에서 발원하고 있는 것이다. 추상은 구체적 경험에 뿌리하고 있는 것이며 그 반대가 아니다. 따라서 구체적인 경험을 설명하기 위해 경험 외적인 요인, 예컨대 선천적인 요인 같은 것에 기대서는 안 된다. 모든 설명은 내재적이어야 하는 것이다. 그렇기에 근거를 탐색한다는 것은 하나 내지 그 이상의 현실적 존재를 탐색하는 것이다. 단적으로 말하면 존재론적 원리는 경험 현상을 설명하기 위해 현상 세계 밖에서 그 설명항을 구하고, 이로부터 현상을 연역적으로 설명하려는 시도에 대한 화이트헤드의 거부를 천명하고 있는 것이라 할 수 있다.” 문창옥(1999) p. 49.

하면 전 찰나에 존재하는 대상[자상]의 인과적 효과성에 의해 그 다음 찰나에 지각이 생성된다는 것이다. 따라서 우리 지각의 존재론적 근거는 인과적 효과성을 본질로 하는 자상인 현실적 존재에 있다. 다르마키르티는 지각뿐만 아니라 또 하나의 올바른 인식수단인 추리도 추리대상인 현실적 존재에 근거해야만 그 논리적 타당성 내지 정합성을 확증할 수 있다고 주장한다. 이렇게 우리의 인식적 경험의 근거가 궁극적인 현실적 존재 속에서 발견되어야 한다는 원리를 존재론적 원리(ontological principle)라 부르고자 한다. 이 존재론적 원리는, 보다 간명하게 말하면, ‘현실적 존재가 없으면 근거도 없다.’는 명제로 요약될 수 있다.⁹⁾

III. 3종의 논증인과 2종의 본질적 결합관계

1. 3종의 논증인

인과적 효과성을 본질로 하는 현실적 존재는 직접적으로는 지각에 의해 파악되지만 간접적으로는 추리에 의해 인식된다. 추리는 논증인에 의해 논증대상을 파악하는 인식수단이다. 다르마키르티는 올바른 논증인으로 3종을 제시한다. 그는 다음과 같이 말한다.

논증인은 주장의 주제의 속성이다. 그것(주장의 주제)의 요소에 의해서 변증되는 것이다. 그것(논증인)은 3종뿐이다. 왜냐하면 불가리관계가 3종의 논증인으로 한정되기 때문이다. 그 이외의 것은 의사논증

9) 화이트헤드(오영환역, 1991) p. 73.

인이다.¹⁰⁾

디그나가와 다르마키르티에 의하면 올바른 논증인이 되기 위해서는 세 가지 조건을 만족시켜야 한다. 이것을 전통적 용어로 ‘인(因)의 삼상(三相)’이라 한다. 인의 삼상 가운데 1상은 논증인이 주장의 주제에 소속해야 한다는 조건(主題所屬性), 2상은 논증인이 동류에는 존재해야 한다는 조건(同品定有性), 3상은 논증인이 이류에는 존재해서는 안 된다는 조건(異品遍無性)이다.¹¹⁾ 이 세 가지 조건을 만족시켜야만 올바른 논증인이라는 지위를 얻게 된다. 이러한 논증인의 세 가지 조건 즉 인의 삼상을 언급한 것이 바로 ‘논증인은 주장의 주제의 속성이다. 그것(주장의 주제)의 요소에 의해 변충되는 것’이다. 예를 들면 소리는 지어진 것[所作性]이기 때문에 무상(無常)이라는 추리를 서양의 삼단논법에 대비되는 인도의 논증식 즉 삼지작법으로 구성하면 다음과 같다.

(종) 소리는 무상이다.

(인) 지어진 것이기 때문이다.

(유) 무릇 지어진 것은 무상이다. 가령 병과 같이. (同品, 同喩)

무릇 상주인 것은 지어진 것이 아니다. 가령 허공과

같이. (異品, 異喩)

여기서 소리는 주제, 지어진 것[소작성]은 논증인, 무상은 논리

10) pakṣadharmas tadamaṣena vyāpto hetus tridhaiva saḥ/ dhetaḥvyābhāsātato'pare// (PVI. k.1)

11) 다르마키르티는 『니야야빈두』에서 디그나가의 논증인의 세 가지 조건을 보다 엄밀하게 제시한다. 즉 논증인의 제1조건은 ‘논증인은 추리의 대상의 전부에 반드시 존재한다는 것이 확정되어 있을 것(主題所屬性)’, 논증인의 제2조건은 ‘논증인은 동류(sapakṣa, 同品)에만 존재한다는 것이 확정되어 있을 것(同品定有性)’, 논증인의 제3조건은 ‘논증인은 동류가 아닌 것(vipakṣa)에는 결코 존재하지 않는다는 것이 확정되어 있을 것(異品遍無性)’이다.

적 귀결이다. 우선 논증인의 제1조건인 주제소속성은 주제와 논증인의 관계로서 논증인인 지어진 것은 주제인 소리에 속해야 한다는 것이다. 다음으로 논증인의 제2조건과 제3조건은 논증인과 논리적 귀결과의 관계로서 논증인인 지어진 것이 있는 곳에는 논리적 귀결인 무상한 것이 있어야 하며, 논리적 귀결인 무상한 것이 없는 곳에는 반드시 논증인인 지어진 것은 있을 수 없다는 것이다. 전자를 긍정적 변증[anvaya]이라 하고 후자를 부정적 변증[vyatireka]이라 한다. 결국 논증인인 지어진 것이 이러한 세 가지 조건을 만족시켜야만 논증대상인 무상으로 귀결될 수 있는 것이다. 그렇다면 이러한 세 가지 조건을 만족하고 있는 3종의 논증인은 무엇인가? 『프라마나바르띠카』 제1장 3계송에서 다르마키르티는 다음과 같이 기술한다.

논증인은 3종이며, 그들 [주장의 주제이며 그 요소에 의해서 변증되는 것인] 결과·본질·비인식을 특징으로 하는 것이다. 예를 들면 결과로서의 논증인의 사례로서 ‘여기에 불이 있다. 연기가 있기 때문.’, 본질로서의 논증인의 사례로서 ‘이것은 나무이다. 심사빠이기 때문.’, 비인식으로서의 논증인의 사례로서 ‘어떤 특정의 장소에 향아리는 존재하지 않는다. 왜냐하면 향아리는 인식의 조건을 갖추고 있음에도 불구하고 인식되지 않기 때문’이 거론된다. 비인식을 특징으로 하는 논증인의 사례에 관해서 만약 향아리 등이 존재한다면 실로 인식되어야 할 존재성을 갖는 것이다. 그렇지 않으면 인식될 수가 없다. 따라서 ‘인식의 조건을 갖추고 있는 존재임에도 불구하고’라고 기술되고 있는 것이다. 이들 (3종의 논증인) 가운데 둘은 현실적 존재(vastu)를 긍정적으로 논증하는 논증인이며 하나는 부정적으로 논증하는 논증인이다.¹²⁾

12) ta ete kāryasvabhāvānupalabdihlakṣaṇās trayo hetavaḥ/ yathāgnir atra dhūmāt/ vṛkṣo'yaṁ śiṃśapātvāt/ pradeśaviśeṣe kvacin na ghaṭa upalabdihlakṣaṇaprāptasyānupalabdheḥ/ yadi syād upalabhyasattva eva syān nānyathā/ tenopalabdihlakṣaṇaprāptasattvasyety uktaṁ bhavati/ tatra dvan vastusādhanāv ekaḥ pratiṣedhahetuḥ/ PV SV2, 14-19.

3종의 논증인은 주장의 주제이며 그 요소에 의해 변증되는 결과인(結果因)과 본질인(本質因) 및 비인식인(非認識因)이다. 불의 결과로서의 연기를 통해 불을 추리할 때 그 연기를 결과인이라 하며, 나무의 본질로서의 싱샤빠를 통해 나무를 추리할 때 그 싱샤빠를 본질인이라 하며, 항아리의 비존재를 항아리의 비인식을 통해 추리할 때 그 비인식을 비인식인이라 한다. 그런데 위의 계승에서 우리가 주목해야 할 것은 마지막 ‘이들 3종의 논증인 가운데 둘은 현실적 존재(vastu)를 긍정적으로 논증하는 논증인이라면 하나는 부정적으로 논증하는 논증인’이라는 기술이다. 3종의 논증인 가운데 둘이란 결과인과 본질인이며 마지막 하나는 비인식인이다. 결과인과 본질인을 통해 현실적 존재의 존재성을 확인하는 것이며 비인식인을 통해 현실적 존재의 비존재성을 확인하는 것이다. 그런데 3종의 논증인을 통해 인식되는 대상이 현실적 존재 즉 vastu 라면 추리를 통해 현실적 존재가 직접적으로 인식된다는 오해를 야기할 수도 있을 것이다. 하지만 이 때 논증인에 의해 귀결되는 논증대상은 자상으로서의 현실적 존재가 아니라 공상이며, 이 공상을 매개로 자상인 현실적 존재를 간접적으로 인식한다는 것이 마지막 기술의 의미이다. 그런데 문제는 논증인을 통해 논증대상을 추리할 때 그 논리적 필연성의 타당한 근거는 어떻게 확보되는가?

2. 2종의 본질적 결합관계

연기를 논증인으로 한 불의 추리, 싱샤빠를 논증인으로 한 나무의 추리, 비인식을 논증인으로 한 비존재의 추리에서 그 논증이 타당하기 위한 근거를 아리스토텔레스의 형식논리학이나 디그나

가의 논리학에서는 개념과 개념간의 포함관계를 통해 그 정당성을 확보하는 반면, 다르마키르티는 여기서 한 걸음 나아가 그 논리적 포함관계의 정당성의 근거를 ‘현실적 존재가 없으면 근거도 없다.’는 존재론적 원리를 통해 확보한다. 그는 『니야야빈두』에서 공상을 대상으로 하는 추리가 어떻게 현실적 존재와 관계¹³⁾를 맺는가를 다음과 같이 기술한다.

왜냐하면 본질적 결합관계(svabhāvavpratibandha)가 있는 경우 [논증인으로서의] 대상은 [논리적 귀결로서의] 대상을 알려 줄 수 있기 때문이다. 그것과 본질적 결합관계가 없으면 그것에 [논증인과 논증대상간의 논리적] 필연적 일치성(avyabhicāra-niyama)이 없기 때문이다. 또한 그것은 논증인(liṅga)이 논증대상(sādhya)인 대상에 의존하는 관계이다. 왜냐하면 현실적 존재의 시점에서 [그 두 가지 논증인(因은

-
- 13) 다르마키르티에게는 두 사건의 관계에 대한 짧은 논문이 있다. 그 논문의 제목은 「관계의 고찰」(Sambandha-parīkṣā)이다. 모두 22개의 계층으로 구성된 논문이다. 논문의 제1층에서 제4층까지의 내용은 다음과 같다. “만일 관계가 ‘타자에 대한 의존’이라고 한다면 이미 생성이 완료된 것들 사이에 타자에 대한 의존이 무슨 소용이 있는가? 그러므로 진실로서는(tattvah) 모든 사물에 관계라는 것이 존재하지 않는다. 형태의 혼합이 관계라고 한다면 [관계요소가] 동일진대 어떻게 그것이 가능한가? 그러므로 진실로서는(tattvah) 그 본성이 서로 다른 것에는 관계가 없다. 관계가 타자에 대한 요구라고 할 경우 [타자를 요구하는] 그것이 존재하지 않는다면 어떻게 요구할 수 있겠는가? 그리고 그것이 [독립적으로] 존재한다면 [타자에 대한] 기대가 없는 것이므로 어떻게 [타자를] 요구할 수 있는가? 만일 두 [관계요소]가 하나의 [관계에] 연관되어지므로 관계가 있다고 한다면, [독립적으로 있는] 그 [관계]와 두 [관계요소] 사이에는 무슨 관계가 있는가? [만약 또 다른 관계를 인정한다면] 무한소급에 떨어진다. [그러므로] 관계[의 관념]은 그와 같이[tathā] 실재하는 것이 아니다.” 따라서 일체개공(一切皆空)이라는 중관사상의 입장에서 보면 두 사건 사이의 관계는 성립할 수 없다. 그렇다면 두 사건 사이의 관계란 무엇인가? 다르마키르티는 “두 [관계요소]와 그와 별개의 것(관계) 그들 모두가 독자적으로 확립된 것이다. 따라서 관련되지 않고 독자적인 존재들인데 주관의 구성작용이 그들을 연관 짓는다.”고 하여 관계는 주관의 구성작용에 지나지 않는다고 본다. 궁극적으로 승의의 차원에서는 관계란 성립하지 않는다. 이 대목의 인용은 이지수(1997) pp. 175-200.

각각 ‘그것 자체인 것(tādātmya: 동일관계)’이고, ‘그것에서 발생한 것(tadutpatti: 인과관계)’이기 때문이다. ‘그것의 본질(tad-svabhāva)’도 아니고 ‘그것에서 발생한 것(tad-utpatti)’도 아닌 경우에는 [논리적 필연성의 근거인] ‘본질적 결합관계(pratibaddha-svabhāva)’가 없기 때문이다. 또, ‘그것 자체인 것(tādātmya)’과 ‘그것에서 발생한 것(tadutpatti)’은 [각각] ‘본질(svabhāva)’과 ‘결과(kārya)’에만 속하기 때문에, 그 양자에 토대를 두어야만 [논증대상인] 현실적 존재(vastu)가 입증(siddhi)된다.¹⁴⁾

‘논증인으로서의 대상이 논리적 귀결로서의 대상을 알려줄 수’ 있는 것은 그 논증인으로서 대상의 존재론적 근거인 현실적 존재와 그 논리적 귀결로서 대상의 존재론적 근거인 현실적 존재 간의 ‘본질적 결합관계가 있는 경우’에만 가능한 것이다.¹⁵⁾ 다르마키르티에 의하면 이 본질적 결합관계는 2종뿐이다. 하나는 논증인의 존재론적 근거인 현실적 존재가 논리적 귀결로서의 현실적 존재

14) svabhāvapratibandhe hi saty artho arthaṃ gamayet//
 tad-apratibaddhasya tad-avyabhicāra-niyama-abhāvāt//
 sa ca pratibandhaḥ sādhye arthe līngasya//
 vastutas tādātmyāt tadutpattē ca//
 atad-svabhāvasya atadutpattē ca tatra apratibaddha-svabhāvatvāt//
 te ca tādātmya-tadutpatti svabhāva-kāryayor eva iti tābhyām eva
 vastusiddhiḥ// (NB)

15) 이와다 다카시는 논리학-법칭의 논리학에서 본질적 결합관계는 논리적 관계가 아니라 존재적 관계임을 다음과 같이 피력한다. “본질적 결합관계 가운데 인과관계, 즉 ‘논증인이 그것(논증대상)에서 생기는 것’이란 논증인으로서의 결과가 논증대상으로서의 원인에 의해서 생긴다는 사실적인 인과관계를 의미한다. 이 인과관계는 논리적인 관계가 아니다. 만약 ‘원인에서 결과가 생긴다’라는 관계가 논리적인 관계라면 그것은 ‘원인이 있으면 결과가 반드시 있다.’라는 명제를 의미할 것이다. 그러나 이 명제는 참이 아니다. 원인이 있다고 해도 결과는 반드시 생기는 것은 아니기 때문이다. 이 불합리는 ‘그것(원인)에서의 생기’라는 관계를 논리적인 관계로 가정한 것에서 발생한다. 따라서 이 관계는 논리적인 관계가 아니다. 그것은 원인으로서의 존재가 있으면 결과로서의 존재가 생긴다고 하는 사물의 사실적 존재방식을 나타내는 관계이다. 결국 본질적 결합관계는 개개의 사물의 **존재적 관계**인 것이다.” 桂紹隆(2014) p. 162.

그 자체인 것(tādātmya)이며 또 하나는 논증인의 존재론적 근거인 현실적 존재가 논리적 귀결로서의 현실적 존재로부터 생기는 것(tadutpatti)이다. 전자를 동일관계, 후자를 인과관계라 부른다. 예를 들면 연기라는 공상에서 불이라는 공상을 추리하는 경우와 싱샤빠라는 공상에서 나무라는 공상을 추리하는 경우 그 추리의 논리적 필연성은, 현실적 존재인 연기의 자상이 현실적 존재인 불의 자상으로부터 생긴다는 존재론적인 인과관계와 현실적 존재인 싱샤빠의 자상이 현실적 존재인 나무의 자상 그 자체라는 동일관계에서 확보되는 것이다. 이점이 다르마키르티의 논리학의 최대의 특징이다. 다시 말하면 우리의 인식적 경험의 근거가 궁극적인 현실적 존재 속에서 발견되어야 한다는 존재론적 원리가 다르마키르티의 논리학에서 관철된다는 것이다. 이 존재론적 원리는 다르마키르티의 논리학뿐만 아니라 인식론 나아가 그의 종교론을 이해하는 데 중요한 빗장[關]을 여는 열쇠[鍵]가 된다.

다르마키르티의 주저인 『프라마나바르띠카』는 모두 4장으로 구성된다. 제1장은 추리론, 제2장은 종교론, 제3장은 지각론, 제4장은 변증론이다. 상식적인 차원에서 보자면 종교론(서론) → 지각론 → 추리론 → 변증론이어야 할 것인데 다르마키르티는 추리론을 첫머리에 두고 있을 뿐만 아니라 추리론에만 자주(自註)가 있다. 이것에 대해 프라우왈너나 곡정지(谷貞志) 등의 학자들의 의견이 분분하다. 그런데 추리론과 그의 자주가 첫머리에 올 수밖에 없는 까닭은, 우리의 대상에 대한 물리적·인식적 경험이나 깨달음 혹은 붓다에 대한 정신적·종교적 경험을 설명하기 위해서는 다르마키르티 자신, 우리의 총체적 경험에 대한 해석의 프레임 즉 범주를 제시하는 것이 요청되었던 것이다. 그 범주적 설명이 제1장 추리론에 제시되어 있다. 이제 우리는 『프라마나바르띠카』 제3장 지각론에서 전개되는 인과 관계의 논의로 들어갈 수 있다.

IV. 외계실재론에 입각한 인과 관계

다르마키르티는 제1장 추리론(anumāna)에 이어 제2장 인식수단의 증명(pramāṇasiddhi)이라 불리는 종교론에서 올바른 인식수단을 다음과 같이 정의한다.

인식수단은 정합성을 가진 인식이다. 여기서 정합성이란 [인식대상]에 인과적 효과[의 능력]가 확정되어 있는 것이다. 언어에 근거한 인식에서도 정합성은 있다. 왜냐하면 화자의 의도를 일탈하지 않고서 전하기 때문이다.¹⁶⁾

‘인식근거는 정합성을 가진 인식이며 그 정합성이란 인과적 효과(목적의 달성)’라고 할 때 정합성=효과적 작용=인과적 효과성=목적의 달성을 의미한다. 다시 말하면 정합성을 가진 인식이란 그 인식이 대상을 일탈하지 않는 것 혹은 그 인식이 사람을 기만하지 않고서 의도하는바 우리의 목적을 달성하게 하는 인과적 효과성이다. 이러한 인식수단의 정의를 기반으로 제3장 지각론에서 2종의 인식수단인 지각과 추리가 왜 정합적인 인식인가를 논하고 있다. 그런데 인식이 정합적이기 위해서는 그 인식이 대상인 현실적 존재(자상)를 기반 해야 한다. 지각은 본성상 인과적 효과성을 본질로 하는 자상이라는 현실적 존재에 의해 생성되는 것이기 때문에 올바른 인식수단임은 자명하다.

그렇지만 또 하나의 인식수단인 추리는 비현실적 존재[avastu]

16) pramāṇam avisamvādi jñānam arthakriyāsthitiḥ/ avisamvādanam śabde apy abhiprāyanivedanād// (PV II.1)

인 공상을 논증인으로 하여 또 다른 공상을 논리적으로 귀결하는 인식이다. 그렇다면 추리는 ‘인식근거는 정합성을 지닌 인식’이라는 정의를 위배하게 되어 올바른 인식수단이라고 할 수 없는 것은 아닌가하는 반론이 제기될 수 있을 것이다. 이에 대해 다르마키르티는 추리의 논리적 필연성의 근거가 현실적 존재에 기반 하고 있기 때문에 올바른 인식수단임을 제3장 지각론 81과 82계송에서 다음과 같이 기술한다.

실로 어떤 [현실적] 존재가 어떤 상태에 있을 때, 그것 (어떤 현실적 존재)은 그와 같은 (어떤 상태에 상응하는 것과 같은) 논증인에 의한 인식의 [간접적] 원인이다. 그러므로 그것 (논증인의 인식)으로부터 생기는 논리적 귀결의 인식은 그와 같은 상태에 있는 현실적 존재에 [근거]하는 것이다.¹⁷⁾ 이와 같이 그것의 [직접적] 현현이 아닌 논증인에 대한 인식과 논리적 귀결에 대한 인식은 [현실적 존재를] 기만하지 않는다. 왜냐하면 [논증인에 대한 인식과 논리적 귀결에 대한 인식은] 간접적으로 현실적 존재와 결합하고 있기 때문이다.¹⁸⁾

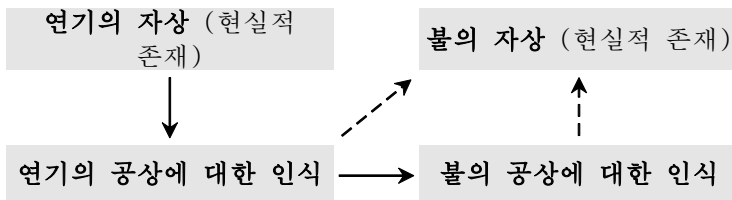
‘그것의 직접적 현현이 아닌 논증인에 대한 인식과 논리적 귀결에 대한 인식이 현실적 존재를 기만하지 않는다.’는 것은, 논증인을 근거로 논리적 귀결을 도출하는 인식수단인 추리가 정합성을 갖는 인식이라는 의미이다. 그리고 추리가 정합성을 갖는 올바른 인식수단인 까닭은 ‘논증인에 대한 인식과 논리적 귀결에 대한 인식이 간접적으로 현실적 존재(vastu)와 관계를 맺고 있기 때문이다.’ 따라서 추리도 지각과 마찬가지로 올바른 인식수단인 것이다.

가령, 연기를 근거로 불을 추리하는 과정을 예로 들어 설명해보자. 저 산에 솟아오르는 연기를 지각하고서 산 너머에 불이 낮

17) yo hi bhāvo yathābhūto sa tādr̥glīṅgacetasaḥ/ hetus tājā tathābhūte tasmād vastuni līṅgidhiḥ// (PV III. k.81)

18) līṅgalingidhiyor evaṃ pāraṃparyeṇa vastuni/ pratibandhāt tadābhāsaśūnyayorṇapy avañcanam// (PV III. k.82)

다는 것을 추리할 때, 불이라는 논리적 귀결을 도출하는 논증인은 자상인 연기의 지각이 아니라 공상인 연기의 분별이며 도출되는 불은 우리가 직접 눈으로 보고 있는 뜨거운 불 즉 자상으로서의 불이 아니라 불의 공상이다. 결국 연기에서 불을 추리하는 것은 연기에 대한 분별적 인식을 근거로 불에 대한 분별적 인식¹⁹⁾을 도출하는 것이다. 이것을 그림으로 나타내면 다음과 같다.



19) 이것을 근거로 아카마쓰(赤松明彦)는 『프라마나바르티카』 제1장 추리론 67계승-70계승에서 개념적 인식[개념지]의 형성을 다음과 같이 요약한다. “다르마키르티는 제68계승에서 제70계승까지 개념지의 형성을 논하고 있다. 개념지는 이류로부터 구별된 여러 개물들에 의존해서 생기는 개념적 사유작용에 근거한 것이다. 이 개념지는 어떤 하나의 형상을 가지고 현현하는 것이며, 이 형상은 동류의 여러 개물들의 본성(프라크리티)에 근거하여 생기지만, 그 발생의 직접적·본래적 원인은 그 순간순간 직접지각에 의해서 각성되는 잠재인상(vāsanā)이다. 즉 개념지의 형상이란 무한의 과거로부터 반복되어 왔던 직접 경험에 의해서 존재하는 명료한 형태를 갖는 것과 같은 잠재인상이 그 순간의 직접적 지각을 계기로 하여 각성된 결과, 현현되는 형상인 것이다. 이와 같이 다르마키르티는 개념지의 발생의 간접적 원인으로서는 실재하는 개물의 본성을, 직접적인 원인으로서는 무한의 과거로부터의 잠재인상을 인정한다. 이것은 디그나가에는 보이지 않았던 주장이며 다르마키르티가 개념지 나아가 개념 그것을 어떤 형상을 가진 관념상으로서 적극적으로 긍정하고 있었다는 것을 의미한다. 그리고 이 잠재인상의 본성에 의해서 생긴 형상을 갖는 개념지는 그 자신의 형상을 지각표상에 부탁하여 그들 지각표상 자체가 가진 상호 다른 본래의 형상을 감추고, 지각표상과 개념지 자신의 형상을 하나로 혼합하여 하나의 인식의 대상으로서 우리들의 관념 안에 나타난다. 그러므로 우리들은 여러 개물들을 공통하는 상 하에 인식하는 것이다.”赤松明彦(1980) p. 540.

다시 위의 82계승 ‘그것의 직접적 현현이 아닌 논증인에 대한 인식과 논리적 귀결에 대한 인식이 현실적 존재를 기만하지 않는다.’는 기술의 의미를 위의 그림과 관련시켜 다시 설명해 본다면, 연기의 공상에 대한 인식을 논증인으로 하여 불의 공상에 대한 인식을 논리적으로 귀결하는 추리를 구성하는 두 개의 항 즉 연기의 인식과 불의 인식이 궁극적으로 실재하는 현실적 존재인 불의 자상에 근거하기 때문에 이 추리를 통해 귀결되는 결과가 우리에게 인과적 효과와 소기하는 실재적 목적을 달성시켜 준다는 것이다. 다시 말하면 산에 솟아오르는 연기를 보고 산 너머에 불이 났다고 하는 추리를 하여 불을 진화하기 위해서 119 소방서에 신고를 하면 즉각 소방차가 출동하여 산불에 의한 피해를 더 이상 초래하지 않게 한다는 효과를 초래할 것이다. 이러한 인과적 효과는 두 인식이 궁극적으로 현실적 존재에 근거하기 때문에 발생하는 것이다.

한편 연기의 공상에 대한 인식이라는 논증인에서 불의 공상에 대한 인식이라는 논리적 귀결을 도출할 때 이 두 항간의 논리적 필연성의 근거는, 객관적으로 실재하는 자상으로서의 불과 객관적으로 실재하는 연기가 인과관계²⁰⁾라는 본질적 결합관계를 맺고 있기 때문이다. 결국 두 항간의 논리적 필연성은 두 항이 외계의

20) 다르마키르티의 인과론을 고찰할 때, 그는 2종의 인과의 모델을 상정한다. 카츠라 쇼류는 다음과 같이 말한다. “종자로부터 싹이 생기는 경우, 감관지각이 생기하는 경우와 구별되는 것이다. 제1의 모델에서는 대지에 심어진 종자에 대지, 수분, 온도 등의 일군의 공동인이 협력하는 것에 의해서서히 특수성이 생기고-성숙하고 변화하여- 최종적으로 싹을 낳는 능력을 가지기에 이르러 싹이라는 결과를 낳는 것이다. 이 경우 결과의 발생까지 일정 기간의 경과가 상정된다. 제2의 모델에서는 선행하는 지식이라는 직전의 원인(등무간연), 전전한 감관, 대상, 인식주체의 주의집중, 충분한 조명 등의 공동인이 상호 방해되지 않고 접근하여 공존하면 해당 대상의 감관지각이 생긴다고 생각된다. 이 경우 앞의 모델과 달리 충분한 조건이 갖추면 결과가 순간적으로 생기는 것이다.” 桂紹隆(1983) pp. 100-101.

현실적 존재에 근거하며 또한 외계에 실재하는 두 현실적 존재(불의 자상과 연기의 자상)의 인과관계에서 확보된다는 것이다. 이상은 연기라는 논증인과 불이라는 논리적 귀결의 근거가 우리의 인식밖에 현실적으로 존재한다고 하는 경량부의 인과 이론에 대한 기술이다. 다르마키르티는 경량부의 외계실재론에 머물지 않고 오직 식만 존재할 뿐[唯識] 외계대상은 없다[無境]고 하는 유식론으로 나아간다.

V. 유식론에 입각한 인과 관계

외계실재론에 근거한 경량부는 외계에 실재하는 현실적 존재를 대상으로 지각이 생성되며 이 지각에 언어와 분별이 개입하면 공상이 형성되며 이 공상을 대상으로 개념적 인식이 생긴다고 하는 것이다. 사실 연기에서 불을 추리하는 경우, 추리의 인식론적 출발은 연기에 대한 지각이다. 이 지각의 대상은 자상으로서 외계에 실재하는 현실적 존재로서의 연기이다. 이 연기의 지각에 언어와 분별이 개입하여 연기의 공상이 형성되며 이 공상에 의해 연기에 대한 개념적 인식이 형성된다. 공상으로서의 연기에 대한 개념적 인식이 논증인이 되어 공상으로서의 불에 대한 개념적 인식이 논리적으로 귀결된다는 것이 바로 ‘연기 → 불’의 추리에 대한 경량부의 논리적 인과관계에 대한 해석이다. 다르마키르티도 이 점을 인정한다. 즉

다른 여러 원인들이 존재한다고 해도 감관에 의한 인식이 생기지 않기 때문이다. [따라서 결여되어 있는 것은 외부대상인 것이다.] [하

지만 그러한 추리도 감관지각의 생성과 비생성의] 한정은 등무간연[의 유·무]에 근거한다고 설해지지 않는 한 [타당한 것]이다.²¹⁾

하지만 추리의 인식론적 출발인 감관지각의 대상이 인식밖에 존재하는가 아니면 인식 안에 존재하는가에 따라 인간의 경험에 대한 해석이 달라진다. 전자라면 외계실재론이며 후자라면 유식론이다. 외계실재론에 의하면 외계대상이 실재하며 이 외계대상에 의해 감관지각이 생성되는 반면, 유식에 의하면 외계대상은 실재하지 않으며 오직 식 속에 있는 등무간연²²⁾만이 대상이 되어 인식을 생성케 한다는 것이다. 만약 등무간연의 유무에 관계없이 감관지각이 생성된다면 외계실재론에 입각한 추리도 타당한 인식이라고 할 수 있을 것이라는 기술이 바로 위의 계송 마지막 ‘[하지만 그러한 추리도 감관지각의 생성과 비생성의] 한정은 등무간연[의 유·무]에 근거한다고 설해지지 않는 한 [타당한 것]’이다.

다르마키르티는 “‘종자에서 싹이 생긴다.’라든가 ‘연기로부터 불이 증명된다.’라고 하는, 이와 같은 원인이나 인식의 작인의 확정 은 외부대상에 의존해서 이루어질 수도 있을 것이다.”²³⁾라고 외계실재론을 인정하면서도 “[그러나] 그것 (원인이나 인식의 작인의 확정)은 [외부대상에 의존하지 않고] ‘그것 (종자 등)들의 형상의 현현을 가진 한정된 인식’에 근거해서 이루어진다면 무슨 모순이

21) abhāvād akṣabuddhīnām satsv apy anyeṣu hetuṣu/ niyamaṃ yadi na brūyāt pratyayāt samanantarāt// (PV III. k.391)

22) 등무간연(等無間緣)은 4종의 조건(四緣) 가운데 하나이다. 연속하는 심상속(心相續)에서 뒤의 마음과 마음작용은 앞의 마음과 마음작용을 계승함과 함께 자신도 또한 원인이 되어 나아가 다음의 마음과 마음작용을 일으킨다. 이렇게 앞의 마음(작용)과 뒤의 마음(작용)이 간격 없이 이미 생긴 다르마가 곧바로 다음에 이어지는 다르마를 생기게 하는 조건이 되는 것을 등무간연이라 한다.

23) bījād ankurajanmāgner dhūmāt siddhir atīdṛṣī/ bāhyārthāśrayiṇi yā api kārakajñāpakasthitih/ (PV III. k.392)

있는가?”²⁴⁾라고 하면서 유식론으로 나아간다.

외계실재론에 의하면 연기에서 불을 추리할 때 그 불은 외계에 실재하는 불이지만 유식론에 의하면 그 불은 습기를 원인으로 하는 불의 현현을 가진 인식[등무간연]이다. 이 점을 다르마키르티는 다음과 같이 말한다.

그 [연기로부터 불을 추리하는] 경우에도 연기의 현현을 가진 인식은, 각성하여 민감한 습기를 [원인으로] 하는 불의 현현을 가진 인식에 도달하는 것이지 [외계의] 불에 도달하는 것이 아니다.²⁵⁾

다르마키르티에 의하면 ‘연기의 현현을 가진 인식’의 궁극적 대상은 외계에 존재하는 불 그 자체가 아니라 내적인 ‘습기를 원인으로 하는 불의 현현을 가진 인식’이다. 다시 말하면 ‘연기의 현현을 가진 인식’의 존재론적인 근거는 외계에 실재하는 현실적 존재인 불 그 자체가 아니라 내적인 현실적 존재인 ‘습기를 원인으로 하는 불의 현현을 가진 인식’이다. 이 계승에 대해 프라즈냐카라 굽타는 “실로 ‘연기의 현현을 가진 인식’은 ‘불의 (현현을 가진 인식을 생기게 하는 능력이 있는) 습기’와 (인과)관계에 있다(전자가 결과이고 후자가 원인이다). 그러므로 그 습기(因)은 (전자 즉 결과에 근거해서) 추리된다. (그 때) 그 습기는 각성하기 때문에 ‘불의 현현(을 가진 인식)’을 생기게 한다. 따라서 ‘불의 현현(을 가진 인식)’을 얻기 때문에 올바른 인식수단[양(量)]”²⁶⁾이라고 해설한다. ‘연기의 현현을 가진 인식’이 논증인이 되어 불의 현현을 가진 인식이라는 논리적 귀결을 도출하는 논리적 인과관계의 필연성의

24) sā api tadrūpanirbhāsās tathā niyatasamgamāḥ/ buddhir āsṛitya kalpyeta yadi kiṃ vā virudhyate// (PV III. k.393)

25) tatra api dhūmābhāsā dhiḥ prabodhapaṭuvāsanām/ gamayed agnirbhāsām dhiyam eva na pāvakam// (PV III. k.395)

26) 戶崎宏正(1985) p. 76.

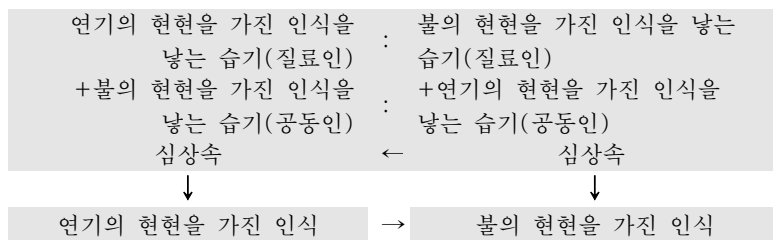
근거는, 외계에 실재하는 연기의 자상으로서의 현실적 존재와 외계에 실재하는 불의 자상으로서의 현실적 존재가 본질을 매개로 한 인과관계에 있는 것이 아니라 내계에 실재하는 습기를 원인으로 하는 연기의 현현을 가진 인식(현실적 존재)과 습기를 원인으로 하는 불의 현현을 가진 인식(현실적 존재)이 본질을 매개로 한 인과관계를 맺기 때문이다. 이를 다르마키르티는 마음의 연속체 [심상속]라는 측면에서 다음과 같이 표현한다.

그것(불의 현현을 가진 인식)을 생기게 할 수 있는 [능력을 지닌] 습기를 내장한 마음의 연속체만이 ‘연기의 현현을 가진 인식’을 현현하게 한다. 따라서 ‘불에서 연기가 [(생긴다).’라고 말할 수 있다.²⁷⁾

외계실재론에서 논증인의 근거가 되는 최초의 지각의 대상은 외계에 실재하며 인과적 효과성을 본질로 하는 자상으로서의 현실적 존재였다. 이 자상을 대상으로 지각이 생성되며, 생성된 지각에 언어나 개념이 개입되면 공상에 의한 분별[개념적 인식]이 생긴다. 이 분별이 논증인이 되어 논증대상을 추리하는 구조가 외계실재론에 입각한 경량부의 추리구조이다. 즉 공상으로서의 연기를 논증인으로 하여 공상으로서의 불을 추리할 때 그 추리의 타당성의 존재론적 근거는 외계에 실재하는 불에서 연기가 생기기 때문에 ‘불에서 연기가 생긴다.’고 경량부 논사들은 말하지만, 다르마키르티는 유식의 관점에서 외계에 실재하는 불과 연기의 관계가 아니라 내계에 실재하는 ‘불의 현현을 가진 인식’을 생기게 할 수 있는 능력을 지닌 습기를 내장한 마음의 연속체에서 ‘연기의 현현을 가진 인식’을 현현하게 한다는 점을 우리는 일상 언어의 차원에서 ‘불에서 연기가 생긴다.’고 언표 하는 것이라고 말한다.

27) tadyogyavāsanāgarbha eva dhūmāvabhāsinim/ vyanakti cittasantāno dhiyaṃ dhūmo agnitas tataḥ// (PV III. k.396)

이에 대해 프라즈냐카라굽타는 다음과 같이 위의 계승을 주석한다. “‘연기의 현현(을 가진 인식)’에 대해서는 ‘연기의 (현현을 가진 인식을 생기게 하는 능력이 있는) 습기’가 질료인이며, ‘불의 (현현을 가진 인식을 생기게 하는 능력이 있는) 습기’가 공동인이다. 또한 미래의 ‘불의 현현(을 가진 인식)’에 대해서는 ‘불의 (현현을 가진 인식을 생기게 하는 능력이 있는) 습기’가 질료인이며, ‘연기의 현현(을 가진 인식)’이-(‘불의 현현을 가진 인식을 생기게 하는 능력이 있는 습기’를) 각성하게 하기 때문에-공동인이다. (마찬가지로) ‘연기의 (현현을 가진 인식을 생기게 하는 능력이 있는) 습기’도 (공동인이다).”²⁸⁾ 이 프라즈냐카라굽타의 주석과 다르마키르티의 언급을 근거로 불과 연기의 인과관계를 유식의 관점에서 그림을 그리면 다음과 같다.



경량부에서 연기를 논증인으로 하여 불을 추리할 때 그 추리의 논리적 필연성의 근거가 외계(外界)에 실재하는 두 현실적 존재 즉 자상으로서의 불과 자상으로서의 연기가 인과관계를 맺는다는 사실에 있는 반면, 유식론에서 연기의 현현을 가진 인식을 논증인으로 하여 불의 현현을 가진 인식을 추리할 때 그 추리의 논리적 필연성의 근거가 내계(內界)에 실재하는 두 현실적 존재들 즉 불의 현현을 가진 인식을 낳는 습기(질료인)와 연기의 현현을 가진 인

28) 戶崎宏正(1985) pp. 77-78.

식을 낳는 습기(공동인)를 내장한 심상속(心相續)과 연기의 현현을 가진 인식을 낳는 습기(질료인)와 불의 현현을 가진 인식을 낳는 습기(공동인)를 내장한 심상속이 인과관계를 맺는다는 사실에 있다. 따라서 불과 연기의 습기를 내장한 심상속에서 불의 현현을 가진 인식과 연기의 현현을 가진 인식이 현현한다는 것을 세속적 언어적 차원에서 불에서 연기가 생긴다고 임시적으로 말할 수 있는 것이다. 결국 유식론에서도 논증인과 논리적 귀결간의 논리적 필연성의 근거가 내계에 실재하는 현실적 존재들의 본질적 결합 관계에 기반 한다는 점에서 존재론적 원리가 관철된다.

VI. 결론

이상으로 다르마키르티는 외계실재론에 입각한 경량부의 관점에서 논증인에 근거한 추리의 필연성 혹은 타당성의 근거를 외계에 실재하는 현실적 존재들의 존재론적 관계 즉 인과관계에서 구하는 한편, 유식무경에 입각한 유식론의 관점에서 논증인에 근거한 추리의 필연성 혹은 타당성의 근거를 내계에 실재하는 현실적 존재들(심상속)의 존재론적 관계 즉 인과관계에서 구한다는 점에서 존재론적 원리가 관철된다.

다시 말하면 추리의 논리적 인과관계의 타당성의 근거를 개념이나 우리의 경험을 초월한 추상적 존재에서 구하는 것이 아니라 철저한 우리의 인과적 경험에 기반 한다는 점에서 인도인의 논리학은 서양의 형식논리학과는 달리 귀납적 논리를 특징으로 한다는 북부정명(服部正明), 계소용(桂紹隆) 등의 언급은 타당하다고 여겨진다. 그렇지만 논리학의 측면에서 인도논리학의 특징을 언급한

것에 의미는 있지만 다르마키르티 철학 전체의 관점에서 볼 때 지각의 존재론적 근거를 자상이자 인과적 효과성을 본질로 하는 현실적 존재에서 구하는 그의 지각론과 추리의 존재론적 근거를 인과적 효과성을 본질로 하는 두 현실적 존재의 인과관계에서 구하는 다르마키르티의 철학은 인간의 경험에 기반 한다는 측면에서 철저한 경험론(radical empiricism)이라 할 수 있다. 그는 이러한 철저한 경험론에 입각하여 존재론과 인식론 그리고 종교론 및 언어철학을 전개한다.

하지만 마지막 난제가 남아 있다. 즉 논증인과 논리적 귀결 간의 논리적 필연성의 타당한 근거가 논증인의 존재론적 근거인 현실적 존재와 논리적 귀결의 존재론적 근거인 현실적 존재가 본질을 매개로 인과관계를 맺는다고 한다면 그 인과관계의 확실성은 어떻게 알 수 있는가? 다시 말하면 그 인과관계의 확실성의 근거는 무엇인가? 이러한 난문(難問)은 서양 근대철학의 집성자인 칸트가 제기한 것이기도 하지만 다르마키르티 또한 이러한 물음을 던지고서 그 해결을 제시한다. 이것은 다음 기회로 미루고자 한다.

약호 및 참고 문헌

- NB : *Nyāyabindu* of Dharmakīrti.
 NBT : *Nyāyabinduṭīkā* of Dharmottara.
 NBhus : *Nyāyabhūṣaṇa of Bhāsarvajña*, ed. S. Yogīndrānandaḥ.
 Vārāṇasī: Saḍdarśana Prakāśana Pratiṣṭhānam, 1968.
 PS : *Pramāṇasamuccaya* of Dignāga. See Hattori(1968).
 PV : *Pramāṇavārttika* of Dharmakīrti with *Pramāṇavārttikavṛti*
 of Manorathanandin, ed. R. Ch. Pandeya. Delhi: Motilal
 Banarsidass, 1989.
- Dreyfus, Georges. B. J. (1997). *Recognising reality Dharmakīrti's
 Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany State
 University of New York Press.
- Hattori, Masaaki (1968). *Dignāga, On Perception*, being the
 Pratyaksaparicceda of Dignāga's pramāṇasamuccaya from
 the Sanskrit fragments and the Tibetan versions.
 Cambridge, Massachusetts: Havard University Press.
- 桂紹隆(1983). 「달마키-르티의 因果論」, 『南都佛敎』, 第50號.
 桂紹隆(2014). 『불교 인식론과 논리학』, 권서용 역. 서울: 운주사.
 谷貞志(1999). 『刹那滅の研究』. 東京: 春秋社.
 권서용(2006). 『다르마끼르띠의 인식론 연구』, 부산대 박사학위논문.
 李芝洙(1997). 「다르마끼르띠(法稱)의 관계 비판」, 『佛敎學報』, 제34집.
 木村俊彦(1980). 『달마키-르티 宗教哲學의 原典研究』. 東京: 木耳社.
 武邑尙邦(1988). 『佛敎論理學の研究: 知識의 確實性의 論究』. 京都: 百華苑.
 문창욱(1999). 『화이트헤드과정철학의 이해』. 서울: 통나무.
 梶山雄一(1983). 『佛敎における存在と知識』. 東京: 紀伊國屋書店,
 佛敎思想研究會 編(1978). 『因果』. 京都: 平樂社書店,
 櫻部建(1979). 『俱舍論の研究』. 京都: 法藏館,
 赤松明彦(1980). 「달마키-르티의 아포-하論」, 『哲學研究』, 46-10.
 戶崎宏正(1979;1985). 『佛敎認識論の研究』, 上·下卷. 東京: 大同出版社.
 화이트헤드(1989). 『과학과 근대세계』, 오영환 역. 서울: 서광사.
 화이트헤드(1991). 『과정과 실재』, 오영환 역. 서울: 민음사.

Abstract

**Dharmakīrti's Causal Theory:
In the viewpoint of external realism and only
consciousness**

Kwon, Seo Yong
(Pusan National University)

The Buddhist recognition logic of India is completed by Dharmakīrti. It is a system of thought that has two axes of epistemology and logic. Dharmakīrti's epistemology is not the subject-object epistemology but the object-subject epistemology. It is the object-subject epistemology that the subject is created by the object. His epistemology is based on perceptual theory and reasoning theory. Perception is constituted by actual entity as a self image, and reasoning is constituted by actual entity as a common-image. However, reasoning is also a correct means of recognition in that it is indirectly based on actual entity as a self image. The principle of being constituted by actual entity, whether perceptual or mysterious, is an ontological principle. The ontological principle is that there is no basis without actual entity.

Reasoning is a means of recognizing logical consequences by logical reason. According to Dharmakīrti, there are three correct logical reasons. That is, the reason as the essence, the reason as the result, and the reason as the non-recognition. The reason as the essence and the reason as the result are to positively confirm the actual entity, and

the reason as the non-recognition is to confirm negatively. However, the logical validity of reasoning to the logical consequence of logical reason is established by two intrinsic conjunctions. One of the two intrinsic relations is causal relation and the other is same relation. The former is the reasoning of fire by smoke, and the latter is the reasoning of tree by Simṣapa tree. These two kinds of relations are all connected by the essence of actual entity. Therefore, the logical necessity of causal relation based on extrinsic realism and causal relation based on only consciousness is based on ontological principle in that it is based on the bond based on the essence of actual entity.

Keywords: actual entity, ontological principle, logical reason, intrinsic relation, casual relation, same relation

투고 일자 : 2017년 3월 31일

심사 기간 : 2017년 4월 5일 ~ 23일

게재 확정일 : 2017년 4월 24일