

## 찬드라키르티의 자기인식설 비판\*

—lakṣaṇa와 lakṣya의 관계를 중심으로—

정상교\*\*

### I 서론. II 본론. III 결론.

요약문 [주요어: 자기인식, 디그나가, 찬드라키르티, 상호의존성, lakṣaṇa-lakṣya]

디그나가(Dignāga)는 대상의 형상은 지식 내부에 있다는 경량부의 학설을 기반으로 식(識)의 자기인식(svasaṃvedana)설을 완성하였다. 중관학파에 속하는 찬드라키르티(Candrakīrti)는 『입중론주』(*Madhyamakāv-atārabhāṣya*) 및 『프라산나파다』(*Prasannapadā*) 등에서 이러한 디그나가의 자기인식설을 비판한다.

즉, 찬드라키르티에 따르면 행위(karāṇa)와 행위의 대상(karman), 취자(取者, upādātṛ)와 취(取, upādāna=취하여지는 대상)등은 상호의존(相依相對, parasparāpekṣā) 관계로 성립하는데, 식과 인식 대상 역시 여기에 포함되게 된다. 따라서, 만약 자기인식설이 성립한다면 ‘특징’(lakṣaṇa)과 ‘특징되어지는 것’(lakṣya)이 동일한 것이 되고, 이러한 논리는 자기 자신에 의해 그 자신이 대상으로 특징되어지는 것이 되므로 상호의존 관계를 충족시키지 못한다는 오류에 빠지게 된다.

이처럼 찬드라키르티의 자기인식설 비판에는 자기인식설 자체에 대한 상세한 이론적 고찰은 보여지지 않는다. 찬드라키르티에게 자기인식설 비판은 상호의존 관계에 포함되는 하나의 예에 지나지 않고, 자기인식설 비판을 통해 그는 오히려 상호의존성 이론을 강화시키고 있다.

이러한 찬드라키르티의 태도는 “ana” 접미사를 둘러싼 동일한 빠니니 문법 규정에 대한 디그나가와의 해석의 차이에서도 보인다.

따라서, 본 논문은 ‘상’(相, lakṣaṇa)과 ‘특징되어지는 것’(lakṣya)의 관계를 통한 찬드라키르티의 자기인식설 비판이 상호의존 관계를 어떻게 확립시켜 가는지를 고찰한다.

\* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-361-2007-1-AM0046).

\*\* 금강대학교 불교문화연구소 HK연구 교수. sunsbar@naver.com

## I. 서론

유가행 유식학과(이하, 유식학과)는 외계 대상의 존재를 부정하고 인식 대상(*grāhya*)과 인식 주관(*grāhaka*)도 식의 흐름 위에 가설된 것에 지나지 않는다고 하였다. 즉, 대상과 주관이라고 생각되는 것은 실은 식 자체에 있는 대상의 형상(*arthākāra*, *viṣayākāra*)과 식 자체의 형상(*svākāra*), 혹은 식의 대상으로서의 현현(*arthābhāsa*)과 그 자체로서의 현현(*svābhāsa*)이라고 유식학과는 주장하였다.

디그나가(*Dignāga*, 480-540경)는 이러한 유식학과와 학설과, 외계 대상의 실재를 인정한다는 점에서 유식학과와 차이가 있기는 하지만, 대상의 형상은 지식 내부에 있다는 경량부의 학설을 기반으로 식(識)의 자기인식(*svasaṃvedana*)설을 완성한 것으로 보여진다.<sup>1)</sup>

이러한 유식학과의 교리에 대해 중관학과는 비판을 이어갔는데 그 논쟁에 대해서는 이미 여러 뛰어난 연구들이 발표되어왔다. 그 중에서도 본 연구의 주제인 찬드라키르티의 자기인식설 비판에 관해서 간략하게 살펴보면, 먼저 이 분야의 후대 연구에 많은 영향을 끼친 일본의 야마구치 스스무(山口益)<sup>2)</sup>는, ‘월칭의 입증론에서의 자증설 논란’, ‘월칭의 중론주에서의 자증설의 논파’라는 제목으로 『입증론주』(*Madhyamakāvatārabhāṣya*) 및 『프라산나파다』(*Prasannapadā*)를 중심으로 그 비판 내용을 고찰하고 있다. 그

1) 服部 正明(1974) p. 138.

2) 山口 益(1975) pp. 281-302.

리고 야스모토 토오루(泰本 融)도 ‘월칭의 진나학과 비판-사량설(四量說)을 둘러싸고’에서 자기인식설 비판을 다루고 있다.<sup>3)</sup> 또한 오가와 이치조(小川 一乘)<sup>4)</sup>, 키시네 도시유키(岸根 敏幸)<sup>5)</sup> 역시 독립된 제목으로 찬드라키르티의 자기인식설 비판을 검토하고 있다. 최근에는 MacDonald가 *Prasannapadā* 제1장에 대한 교정 및 번역서를 출간하면서 그 각주에 찬드라키르티의 자기인식설 비판과 관련한 매우 상세한 연구 성과를 보여주고 있다.<sup>6)</sup>

따라서 본 연구는 찬드라키르티의 자기인식설 비판과 관련된 상세하고 폭넓은 기술은 기존 연구에 맡기고, 특별히 ‘상(lakṣaṇa)’과 ‘특징되어지는 것(lakṣya)’<sup>7)</sup>의 관계를 둘러싼 찬드라키르티의 목적과 그 논리를 자기인식설과의 비교를 통해 고찰하려 한다.

즉, ‘상(lakṣaṇa)-특징되어지는 것(lakṣya)’을 둘러싼 찬드라키르티의 이해는 자기인식설 비판이라는 1차적 목적을 넘어, 궁극적으로 어떠한 주장을 완성하기 위함인지 고찰하는 것이 본 연구의 목적이다.

3) 泰本 融(1987) pp. 131-142.

4) 小川 一乘(1988) pp. 62-69 ; (2004) pp. 313-317.

5) 岸根 敏幸(2001) pp. 310-323.

6) MacDonald(2015) vol.2, esp., pp. 220-294.

7) 본 논문에서 lakṣaṇa와 lakṣya의 번역어를 일괄적으로 ‘규정(특징)-‘규정(특징)되어지는 것’ 등으로 고려해 보았으나, 다른 문맥속에서 자연스럽지 못한 경우도 있어 ‘상(相)-특징되어지는 것’으로 통일하였다.

## II. 본론

### 1. 디그나가의 'lakṣaṇa'와 'lakṣya'이해

주지하듯이 디그나가는 인식 수단인 프라마나(pramāṇa, 量)를 직접 지각(pratyakṣa 現量)과 추리(anumāna, 比量)만으로 한정지었다<sup>8)</sup>. 찬드라키르티는 『중론』 제1장 '인연의 고찰'(Pratyayaparīkṣā)을 주석한 *Prasannapadā*에서 이러한 디그나가의 주장을 비판한다<sup>9)</sup>.

또한, 만약 개별상(svalakṣaṇa)과 일반상(sāmānyalakṣaṇa)을 고려해서 두 개의 인식 수단이 말하여졌다면, 그 두 가지의 상(lakṣaṇa)을 가진 특징되어지는 것(lakṣya)은 존재하는가, 아니면 존재하지 않는가? 만약 존재한다면 그 경우, 그 [두 가지 상] 이외의 특징 되어지는 것이 존재하므로 어떻게 인식 수단이 두 개인가? 또는 특징되어지는 것이 존재하지 않는다면 그 경우도 무소연인 것은 존재하지 않으므로 어떻게 인식 수단이 두 개인가?

8) *pratyakṣam anumānam ca pramāṇe te dve eva. yasmāt lakṣaṇadvayam prameyam na hi svasāmānyalakṣaṇābhyām anyat prameyam asti. svalakṣaṇaviśayaṃ ca pratyakṣam sāmānyalakṣaṇaviśayam anumānam iti pratipādayiṣyāmaḥ.* (진한 글씨: 계송) Steinkellner(2005) p. 1.

“인식 수단에는 직접 지각(pratyakṣa)와 추리(anumāna) 두 가지만 있을 뿐이다. 왜냐하면, 인식 대상(prameya)은, 두 가지 상이기 때문이다. 사실, 개별상과 일반상 이외의 다른 인식 대상은 없기 때문이다. 개별상(svalakṣaṇa)을 대상으로 하는 것은 직접 지각이고, 일반상(sāmānyalakṣaṇa)을 대상으로 하는 것은 추리라고 알아야 한다.”

9) 찬드라키르티가 디그나가를 대론자로 설정하였는지의 문제는 향후 연구를 기다려봐야 하지만 岸根 敏幸(2001:311)에 의하면 찬드라키르티의 자기인식설 비판은 디그나가를 대상으로 한다고 한다.

상(lakṣaṇa)이 존재하지 않을 경우, 특징 되어지는 것(lakṣya)은 타당하지 않을 것이다.

특징 되어지는 것이 타당하지 않을 경우, 상도 존재하지 않을 것이다.<sup>10)</sup>

즉, 찬드라키르티는 개별상과 일반상이라고 하는 두 개의 상(lakṣaṇa)이 있다는 디그나가의 주장에 대해, 그렇다면 그 두 종류의 상(lakṣaṇa)에 대응하는 특징되어지는 것(lakṣya)이 있어야 한다고 지적한다. 그러나, 만약 그러한 대상이 존재한다면 개별상과 일반상의 또 다른 인식 대상이 필요해지므로 결국, 프라마나는 두 종류가 아니게 된다고 지적한다. 반대로, 특징되어지는 것이 존재하지 않는다고 하면, 상만이 존재하는 모순에 빠짐을 비판한다. 즉, 찬드라키르티는 상과 특징되어지는 것은 상호의존 관계(相依相對, apeksā)로 존재함을 『중론』 제5장 제4계를 인용하여 주장한다. 따라서 그는, 디그나가가 주장하는 개별상과 일반상에 대한 규정이 불성립함과 그것을 대상으로 하는 직접 지각과 추리는 있을 수 없다고 한다. 이에 대해 디그나가의 이론에 기반한 다음과 같은 반론이 이어진다.

아니면, “이것에 의해 특징지어지기 때문에 상(lakṣaṇa)”이라고 하는 것이 아니고, “kṛtya 접미사와 lyuṭ 접미사는 많은 의미가 있으므로 (kṛtya lyuṭo bahulam. Pāṇini, III.3.3.113)” [lakṣaṇa의 ana라는] lyuṭ 접미사를 ‘행위의 대상’(karman)<sup>11)</sup>의 [의미]로 붙여서, “그것이 특징지

10) kiṃ ca yadi svasāmānyalakṣaṇadvayānurodhena pramāṇadvayam uktaṃ, yasya tal lakṣaṇadvayaṃ kiṃ tal lakṣyam asti , atha nāsti/ yady asti tadā tad aparaṃ prameyam astīti kathaṃ pramāṇadvayam. atha nāsti lakṣyaṃ, tadā lakṣaṇam api nirāśrayaṃ nāstīti kathaṃ pramāṇadvayam/ PSP p. 59, 7-8. Cf. 東方 p. 52.  
lakṣaṇāsaṃpravṛtttau ca na lakṣyam upapadyate/  
lakṣyasyānupapattau ca lakṣaṇasyāpy asambhavaḥ// iti/  
『중론』 제5장 제4계 PSP p. 59, 10-11.

어지기 때문에 상(lakṣaṇa)이다” 라고 [디그나가의 이론으로 반론]할지도 모른다. 그렇다고 해도, 바로 그것 자체에 의해 [동일한] 그것이 특징지어진다는 것은 있을 수 없으므로, “어떤 것에 의해 그것이 특징지어진다”는 것은, 그 행위(karāṇa)는 행위의 대상(karman)과는 다른 것이므로 이것은 오류임에 틀림없다.<sup>12)</sup>

즉, 디그나가 이론은, “ana” 접미사는 많은 의미로 사용되어질 수 있다는 파니니 문법규정을 바탕으로 상(lakṣaṇa)과 특징되어지는 것(lakṣya)은 동일하다는 논리를 구상한다. 이에 따르면 수단(혹은 행위)의 의미(karāṇatva)로서의 상(lakṣaṇa)은 동시에 대상(karmatva)의 의미가 가능하므로 특징되어지는 것(lakṣya)도 될 수 있게 된다. 따라서 상(lakṣaṇa), 특징되어지는 것(lakṣya), 인식대상(prameya)의 동일성이 성립되고, 개별상과 일반상의 두 종류만을 인식 대상(prameya)로 한정된 디그나가의 주장은 오류가 없게 된다.<sup>13)</sup> 이러한 방어 논리에 대해 찬드라키르티는, 동일한 존재가 그 자신에 의해 자신이 대상으로서 특징지어진다는 것은 있을 수 없으므로 인식하는 행위와 그 인식되어지는 대상은 다르므로 디그나가 의 이론이 오류라고 반박한다.

이와 같이, 동일 존재물이 특징짓는 주체이면서 동시에 그 대상이 될 수 없다는 찬드라키르티의 논리는, 위에서 언급하였듯이 상과 특징 되어지는 것은 상호의존(相依相對, apekṣā) 관계에 있다는 개념을 기반으로 한다. 그러므로, 찬드라키르티에게는 상과 특징지어지는 것뿐만 아니라 모든 존재는 상호의존 관계로 파악되는

11) karman의 의미가 ‘행위’인지 ‘행위 대상’ 인지에 관하여서는 본 논문 각주 15), 16) 참조.

12) atha syān na lakṣyate 'neneti lakṣaṇam, kiṃ tarhi kṛtyalyuto bahulam iti karmaṇi lyuṭam kṛtvā lakṣyate tad iti lakṣaṇam// evam api tenaiva tasya lakṣyamāṇatvāsambhavād yena tal lakṣyate tasya karaṇasya karmaṇo 'rthāntaratvāt, sa eva doṣaḥ/ PSP p. 60, 1-3. Cf. 東方 p. 52.

13) 山口 益(1975) pp. 295-298 ; 秦本 融(1987) pp. 131-132.

데, 이러한 그의 견해는 그의 저작 여러 곳에서 나타나지만, 『중론』 제 8장 ‘행위와 행위자의 고찰’(karmakāraḥaparīkṣa) 제13계에 대한 *Prasannapadā*의 해석과, 인무아(人無我)를 논하는 『입중론주』 제6장 제137계의 자주에서도 살펴볼 수 있다.

행위 대상과 행위자, 취하여지는 것과 취자 이외의 다른 존재물인 생겨진 것과 생겨지게 하는 것과, 가는 자와 가는 것, 보여지는 것과 보는 것, 상과 특징되어지는 것, 발생되어지는 것과 발생하게 하는 것들과 같이, 부분과 전체, 속성과 실체, 인식 수단과 인식 대상 등, 모든 존재들이 자성으로서 존재한다는 것을 행위자와 행위 대상의 고찰에 의해 부정하고 ...<sup>14)</sup>

그런데 흥미롭게도 찬드라키르티는 이 『입중론』 제6장 제137계의 자주에서 디그나가 학파가 언급한 파니니 문법(Pāṇini, III. 3.3.113)을 인용해서 그의 주장을 뒷받침하고 있다. 즉, 동일한 파니니 문법 규정이 찬드라키르티와 디그나가 학파 모두에게 주장의 근거 중 하나로 인용되지만, 그 해석은 전혀 다른 결과로 이어지고 있다. 따라서, 이하에서는 디그나가 학파의 주장의 핵심인 상과 특징되어지는 것의 동일한 관계가 찬드라키르티의 견해와 어떻게 다른지 파니니 문법에 대한 해석을 중심으로 살펴보고, 이를 통해 양자간의 보다 명확한 의견 차이를 고찰한다.

14) karmakāraḥaparīkṣāyopādātṛvyatirikṭā ye 'nye bhāvā janyajanakagantr̥gamanadraṣṭavyadarśanalakṣyalakṣaṇotpādyotpādakāḥ. thatāvayavāvayaviguṇagunīpramāṇaprameyādayo niravaśeṣābhāvāḥ teṣāṃ kartṛkarmavicāreṇa svabhāvato 'sitvaṃ pratiṣṭhīya ... PSP p. 190, 5-7.

## 2. 찬드라키르티의 'lakṣaṇa'와 'lakṣya' 이해

『입중론』 제6장 제137계의 자주는 취하는 자(取者, upādātṛ)와 취(取, upādāna=취하여지는 대상<sup>15</sup>)가 동일할 수 없음을 행위자와 행위 대상의 관계에 비유하며 주석을 행한다.

취자가 그 자신으로 부터 취(upādāna)등이 동일물이 될 수는 없다. 행위(karman)와 행위자(kartr)<sup>16</sup>가 동일물과 같이 될 것이다.<sup>17</sup>

- 
- 15) 高崎 直道(1982) pp. 40-43에 의하면, upādāna의 의미는 (1)인시설(因施設)의 의미, (2)자아의 토대, 근거로서의 오취온을 일컫는 '소재'로서의 의미, (3)upādāna와 upādātṛ의 관계에서 작용(kriyā), 주체(kāraṇa, kartr), 작용의 대상(karman)의 크게 3가지, (4) upādāna= śarīra(육체)의 의미 (5)12지 연기에서 bhava(유)를 있게 하는 조건으로서의 upādāna(취)의 의미가 있다고 한다. 『입중론』 제6장 제137계의 자주는 『중론』 제10장등을 인용하고 있는데, 『중론』 제10장에서 "우파다나는 취하여진다는 의미이고, 오취온이다." (upādīyata ity upādānaṃ pañcopādānaskandhāḥ. PSP p. 212, 18)라고 하므로 'upādāna'=취하여지는 대상=오취온이다. 따라서, 『입중론』 해당 부분의 'upādāna'는 '취하여지는 대상'으로서 오취온을 뜻한다. 정상교(2017). pp. 233-235.
- 16) 행위자·행위·행위대상이 상호간에 의존되어 존재한다는 사고에 기반하여 자기인식설을 비판하는 찬드라키르티에게 있어 upādāna, karman의 의미는 상당히 중요하다. 그러나 이 단어들은 그 자체로 각각 취-취의 대상, 행위- 행위 대상의 의미를 내포하고 있으므로 이에 대한 번역어의 규정은 정상교(2017)에 기반함.
- 17) nopādātuś caikatā yukta rūpā svopādānaiḥ/ kartrkarmaikataivam syāt/ MA 6, k.137ab. (Li 2015:21)  
 이 계승에 대한 자주를 보면 취와 취자, 행위자와 행위의 대상에 대한 설명은 다음과 같다.  
 'dir nye bar len par byed pas na len po ste byed pa po yin la nye bar blangs pa na nye bar len pa ste las so || MABh p. 259, 15-16.  
 "이 계승에서, 취(取)를 행하기 때문에 취하는 자(upādātṛ)이며 행위자(kartr)이고, 취하여진 경우, 취인 대상(las)이다."



찬드라키르티는 이와 같이 취자와 취(취하여지는 대상)이 동일하게 되면 행위자와 행위 대상이 동일하게 되어버리는 불합리성을 지적한 후, 그것이 오류가 되는 근거로 『중론』제10장 ‘장작과 불의 고찰’(agnīndhanaparīkṣā)을 인용한다.

만약 장작인 그것이 불이라고 한다면, 행위자와 행위 대상은 동일한 것이 되리라. (MK 10, k.1 ab)<sup>18)</sup>

즉, 장작(upādāna : 연료)과 불이 동일물이 될 수 없듯이 행위자와 행위 대상은 동일 할 수 없다고 한다. 여기에 대한 또 다른 근거를 제시하기 위해 찬드라키르티역시 디그나가 학파가 인용한 파니니의 문법 규정을 인용한다.

이것(『중론』 제8장 제13계)에 대하여, 동사의 어근 개념(dngos po, \*bhāva : 여기서는 upā-√dā)은, lyuṭ 접미사(kṛt 접미사 ana)가 붙어서 취(upādāna)라고 한다. 그리고 어근 개념 역시 성립시키는 것 없이 생겨나지 않으므로 [동사 어근 개념] 자체를 성립시키는 취하여지는 대상과 취자를 ①결합시킨다(nye bar 'jog pa, \*upa-sthā). ‘취’라는 단어는 “kṛtya와 lyuṭ[의 용법]은 다양하다”(kṛtya lyuṭo bahulam)라고 [Pāṇini, III.3.3.113에서] 설명하므로, 동사의 행위에 lyuṭ 접미사(kṛt 접미사 ana)가 붙는 것에 의해 ②취하여지는 대상(nye bar blang bar bya ba)인 행위(karman)도 또한 말하여진다. 그러므로, 행위자에 의존해서 대상으로 가설되고, 대상에 의존해서도 행위자라고 하듯이, 그와 같이 취하여지는 대상에 의존해서 취자로서 가설되고, 바로 그 취자에 의존해서 취하여지는 대상인 것이다.<sup>19)</sup>

18) yadi indhanam sa ced agnir ekatvam kartṛkarmanoh/ MK 10, k.1. (PSP p. 202, 11)

19) 'dir dngos po luṭ'i(=P : lāṭ'i D) rkyen byas nas nye bar len pas na nye bar len pa (=pa P : pa po D) zhes bya ba yin la | dngos po yang sgrub par byed pa med par 'byung ba ma yin pas | rang gi sgrub par byed pa nye bar blang ba dang nye bar len pa po nye bar

찬드라키르티 역시 “ana” 접미사에 관한 파니니 문법 규정을 인용하는데 그것은 취자와 취하여지는 대상, 행위자와 행위 대상이 동일하지 않다는 『중론』 제8장 제13계의 의미를 강조하기 위함이다. 즉, “upādāna”라는 의미가 성립하기 위해서는 그 자체로 성립할 수 없고, “upādātṛ”와 “upādeya”가 상호간 밀접하게 결합(samnidhā)되어야 하는데 그 결합이라고 하는 것이 “ana” 접미사의 다양한 용법에 의해 설명된다. 따라서 upa-ā-√dā에 “ana” 접미사가 붙어서 만들어지는 “upādāna”는 취하여지는 것이라는 대상(upādeya)도 되는데 그것은 어디까지나 행위자에 의존해서(apekṣya) 행위 대상이 가설되고(gdags par bya ba), 취자에 의존해서 취하여지는 것이 가설되기 때문에 가능한 현상이다.

이상과 같이, 찬드라키르티에게 “upādāna-upādātṛ-upādeya”가 밀접하게 관계된다는 점은 바로 상호의존됨(parasparāpekṣā)을 의미한다. 따라서 동일한 파니니 문법 규정에 대한 해석이지만, 디그나가의 이론이 주장한 상(lakṣaṇa)과 특징되어지는 것(lakṣya)이 동일해 질 수 있다는 결론은, 찬드라키르티에게는 정반대의 결론으로 되어 버린다. 여기서 이미 자기인식설이 기반으로 하는 ‘식의 자기인식’, 즉 ‘인식하는 주체인 식=인식 되는 대상’이라는 논리 구조는 찬드라키르티에게 받아들일 수 없는 개념이 될 수 밖에 없다.

이상의 찬드라키르티와 디그나가 학파사이의 논리적 상이성을 이해하면서 아래에서는 자기인식설에 대한 찬드라키르티의 다른

---

’jog pa yin na | nye bar len pa’i sgras ni kriṭ dang luṭ ni phal cher ro zhes bya bas las la luta’i rkyen byas nas nye bar blang bar bya ba las kyang brjod pa nyid do || de’i phyir ji ltar byed pa po la brten nas las su gdags par bya la | las la brten nas kyang byed pa po yin pa de bzhin du nye bar blang ba la brten nas nye bar len pa por gdags par bya la|nye bar len pa po de nyid la brten nas nye bar blang ba yin no || MABh6(D300b4-7) 번역은 정상교(2017) p. 238. 참조.

비판을 살펴보기로 한다.

### 3. lakṣaṇa와 lakṣya의 관계에 의한 자기인식설 비판과 디그나가의 반론

이어서 디그나가 학파는 인식(jñāna)이란 수단 및 행위의 성질(karaṇatva)이 있고, 이 행위의 성질을 갖춘 인식은 개별상 내부에 존재하므로 이것(상과 특징되어지는 것이 동일한 관계)은 과실이 아니라고 한다.<sup>20)</sup> 여기에 대해 찬드라키르티는 개별상의 정의를 내리면서 다시한번 상과 특징되어지는 것의 동일성을 비판한다.

모든 존재들에게 있어 다른 것과 공통되지 않는 독자적인 자신만의 본질이 개별상이다. 예를 들어 지(地)의 견고함, 감수 작용의 경험, 식별 작용이 대상을 각각 식별하는 것, 사실, ‘이것에 의해 이것이 특징되어진다’ 라고 하는 일반적으로 성립된 것에 따른 어원(語源)을 거부하고, [디그나가 학파는 그러한 개별상을] 행위의 대상을 증명하는 것(karmasādhanam)으로 인정하고 있다.<sup>21)</sup>

찬드라키르티에 따르면 지(地)의 견고함, 감수 작용이 대상을 받

20) atha syāt, jñānasya karaṇatvāt tasya ca svalakṣaṇāntarbhāvād ayam adoṣa iti// PSP p. 60, 4.

“인식(jñāna)은 수단의 성질이 있으므로, 또한 그(인식)은 개별상안에 존재하므로 이것은 오류가 되지 않는다.”

21) iha bhāvānām anyāsādhāraṇam ātmīyaṃ yat svarūpaṃ tat svalakṣaṇaṃ, tad yathā pṛthivyāḥ kāthinyaṃ vedanāyā anubhavo vijñānasya viṣayaprativijñaptiḥ, tena hi tal lakṣyata iti kṛtvā prasiddyanugatām ca vyutpattim avadhūya karmasādhanam abhyupagacchati. PSP p. 60, 5-7.

아들이는 것, 식이 대상을 식별하는 것 등, 다른 존재와 공통하지 않는 독자의 성질이 개별상(svalakṣaṇa)라고 한다. 즉, 각 개체마다의 구별되어지는 성질에 의해 지, 수, 식등의 개별상이 특징지어진다고 일반적으로 인정되어지는데, 그럼에도 불구하고 디그나가 학파는 상((sva)lakṣaṇa)과 특징되어지는 것은 동일하게 보고 있다고 지적한다. 따라서 찬드라키르티에 의하면 이러한 주장은 다음과 같은 오류가 있게 된다.

첫째, 식의 개별상이란 대상을 식별하는 작용인 행위성(karaṇatva)에 있다. 그런데 디그나가 학파는 식의 개별상을 매순간에 있어서 존재가 식에 의해 현현되어 특징되어 진다(식의 자기 한정)는 의미에서의 대상성(karmatva)도 인정한다. 그렇다면, 식은 대상성 및 행위성의 2가지의 서로 다른 개별상을 가지게 된다는 모순에 빠지게 된다. 따라서 상((sva)lakṣaṇa)과 특징되어지는 것이 동일하다는 것은 성립될 수 없다. 예를 들어, 견고한 성질등이 지(地)등에 포함되어 있다는 것을 이해 및 구별하는 것이 식의 행위성이고, 그 행위성 자체가 식의 개별상이라고 인정되는데, 그것은 식의 행위성이고 대상성이 아니므로 결국 인식 대상(prameya)은 아니다. 그렇다면 인식 대상을 개별상과 일반상 2개에 한정한다 디그나가 학파 자체의 주장과도 맞지 않는다.

둘째, 상((sva)lakṣaṇa)과 특징되어지는 것이 동일하다는 것을 인정한다고 해도 어떤 개별상은 인식 대상(prameya)이 되고, 또 어떤 개별상은 대상이 아닌, 행위성을 지닌 특징짓는 수단이 된다. 더욱 문제는, 이 후자인 특징짓는 수단조차 그 스스로 특징되어지는 대상이 되기 위해서는 그 이외의 어떤 것에 의해 특징지어져야 할 필요가 있어 결국 무한 소급의 오류에 빠지게 된다.<sup>22)</sup>

여기에 대해 디그나가 학파는 자기인식에 관해 다음과 같이 논

22) 泰本 融(1987) p. 133.

쟁을 이어간다.

만약, 그대(디그나가 학파)가 “자기인식이 존재한다. 그러므로 자기인식이 [대상을] 파악하므로 [자기인식은] 행위의 대상성으로 존재하고, 인식의 대상안에 존재함이 틀림없다.”라고 한다면 ...<sup>23)</sup>

즉, 찬드라키르티가 상정한 디그나가 학파의 자기인식설은, 자기인식이 스스로를 대상으로 삼는 대상성(karmatā)이 있으므로 그것 자체가 인식 대상(prameya)에 내포되어 있다는 것이다. 이것은 식의 자기인식이라고 하는 인식 수단과 결과의 동일성을 의미한다. 그러므로 자기인식은 인식 자체가 형상을 가지고 있음을 전제로 하는 유식학과와 경량부의 사고이다. 이에 의하면, 어떤 존재가 알려진다는 것은 지식이 어떤 형상을 가지고 생김과 동시에 그 지식 자체가 자각된다는 것이다. 즉, 지식이 자기인식할 때 대상이 되는 유형상의 지식과 함께 그것을 인식하는 능력이 지식안에 있다는 것이다.<sup>24)</sup> 디그나는 외계 실재론을 비판한 바수반두(Vasubandhu 5C경)의 저작을 기본으로 하여 저술한 『관소연론』(āḷambanaparīkṣā)에서 다음과 같이 인식 대상이 갖춰야 하는 두 가지 조건을 말하고 있다.

- ① 표상을 생기게 하는 원인일 것
- ② 표상과 동일한 형상을 가질 것

그런데, ①을 충족시키기 위해서는 대상은 실재여야하고, ②역시 지식 내용을 개별적으로 한정하는 요인으로서의 대상이 만족

23) atha manyase svasaṃvittir asti, tataḥ svasaṃvittiyā grahaṇāt karmatāyāṃ satyāṃ asty eva prameyāntarbhāva iti. PSP p. 61, 10-11.

24) 服部 正明 (1974) p. 133.

되어져야 한다. 디그나가는 바수반두가 『유식이십론』 (*viṃśatikā-vijñaptimātratā-siddhi*)에서 언급한 외계 대상의 3종의 존재 형태를 음미한다. 즉, ㉠개개의 원자가 인식 대상인 경우, ㉡다수의 원자의 결집이 인식 대상인 두 가지 경우인데, ㉠의 경우 ㉡의 표상과 동일한 형상을 갖지 못하고, ㉡의 경우 경량부에 따르면 구성요소로 분석되는 것은 가상(*saṃvṛtisat*)일 뿐, 실재(*paramārthasat*)가 아니다. 실재하지 않는 것은 ㉠표상을 생성시킬 수 없다는 문제가 생긴다. 이에 디그나가는 ㉢원자도 미세한 형태와 함께 성기고 큰 형태(粗大)도 가지고 있지만, 감각의 한계에 의해 성기고 큰 형태만 지각된다는 설을 소개한다. 그러나 이 역시 성기고 큰 형태가 원자 자체에 있다면 같은 종류의 원자로 구성된 모든 존재가 동일해 진다는 등의 문제가 지적된다. 따라서 디그나가는 이러한 외계 실재론을 부정하고, 인식의 자기인식설을 주창한다.<sup>25)</sup>

*Prasannapadā*는 이와 같은 자기인식설에 대한 비판은 『입중론』 제6장 제72계~제76계에 양보하고 있다. 따라서 먼저 이 『입중론』의 해당 부분에서 찬드라키르티가 자기인식에 대해 어떤 비판을 펴는지 살펴본다. 사실 이 부분에 대해서는 앞에서 언급했듯이 이미 일본 및 최근 Macdonald의 번역이 각주를 통해 상세히 다루고 있다. 따라서 이하에서는 이들 선행 연구를 소개하면서 『입중론』의 해당 내용을 살펴보고, 선행 연구가 언급하지 않은 부분을 중심으로 찬드라키르티의 자기인식설 비판을 고찰해 보려 한다.

25) 服部 正明 (1974) pp. 135-137.

#### 4. 무한소급의 오류에 의한 비판

찬드라키르티는 파악하는 주체(*grāhaka*)와 파악되는 대상(*grāhya*)을 부정하는 유식무경의 비판을 이어서 이 두 가지가 현현하기 이전의 의타기적 성질(*rūpa*)을 파악하는 인식이 성립하는가를 의문시하며 비판을 시작한다.<sup>26)</sup>

만약 파악(인식)되는 대상도 없고, 파악(인식)하는 주체와 분리된, 양자가 공이라고 하는 의타기적 성질이 존재한다면 무엇이 위해 그것의 존재함을 그대는 알겠는가 파악되는 대상 없이 존재한다고 하는 것은 타당하지 않다.<sup>27)</sup>

이와 같은 질문을 던진 찬드라키르티는, 스스로가 스스로를 인식한다는 것은 칼이 스스로를 자를 수 없고, 눈이 스스로를 볼 수 없는 것 등과 같이 타당하지 않다고 한다.<sup>28)</sup>

이에 제73계의 주석에서 디그나가 학파는 다음과 같이 반론한

26) 岸根 敏幸(2001) pp. 311-312, Macdonald(2015) p. 234, n. 459.

27) *grāhyam vinā grāhakatāvīyuktam  
dvayena śūnyam paratantrarūpam  
yady asti kenāsyā paraiṣi sattām  
agrhyamāṇam ca sad ity ayuktam.* MA 6, 72. Li(2015) p. 13.

28) *gal te bzung ba dang 'dzin pa zhes bya ba gnyis kyis stong pa gzhan gyi dbang yod na de'i yod pa de khyod kyis shes pa gang gis dmigs | de nyid kyis de 'dzin par mi 'thad de | ... 'di ltar ral gri' i so de nyid gwis de nyid mi gcod la | ... mig gis rang gi bdag nyid la lta ba ma yin no ||* MABh p. 166, 5-12.

“만약 파악되는 대상과 파악하는 주체라고 하는 양자가 공이라고 하는 의타기가 존재한다면, 그것이 존재한다는 것을 그대는 어떠한 지에 의해 지각하는가. 그 자체가 그것을 파악한다는 것은 타당하지 않다. 마치, 칼의 날카로움 자체가 그 자신을 자르지 못하고 ..., 눈이 자신을 볼 수 없는 것과 같다.”

다.

흡사 불이 생겨나면 그 불 자체와 [불이 비추는] 병 등이 [각각] 두 가지로 활동하지 않고, 함께 밝힌다. ... 그러므로 자기인식이라고 하는 것은 존재함에 틀림없다.<sup>29)</sup>

즉, 불이 불 자체와 그것이 비추는 대상에 각각 분리되어 작용하지 않듯이 자기인식도 인식 주체와 대상으로 작용할 수 있음을 주장한다. 그리고 디그나가는, 자기인식을 인정하지 않을 경우 어떤 것을 본 이후에 생기는 기억에 의해 대상을 기억해 내는 것이 불가능하다고 한다. 또한, 어떤 인식을 위해 또 다른 인식이 필요하다면, 그 또 다른 인식 역시 또 다른 인식을 필요로 하는 무한소급의 오류에 빠지게 된다고 한다.<sup>30)</sup>

29) ji ltar me ni skyes pa nyid na rang gi bdag nyid dang bum pa la sogs pa dag gnyis su mi 'jug par cig car gsal par byed la | ... de 'i phyir rang rig pa zhes bya ba yod pa kho na yin no || MABh p. 167, 6-11.

30) gang zhig mi 'dod pa des kyang gdon mi za bar rang rig pa khas blang bar bya dgos te |gzhan du na mthong ngo zhes dus phyis 'byung ba'i dran pas yul dran pa nyid dang| ngas mthogn ngo snyam du yul gyi nyams su myong ba dran par mi 'gyur ro || ci'i phyir zhe na |dran pa ni nyams su myong ba'i yul can yin na shes pa yang nyams su ma myong bas dran pa pa yod par mi 'gyur ro || rang rig pa med pa'i phyir na |re zhig de nyid kyis de nyams su myong ba yod pa ma yin no || shes pa gzhan gyis kyang de myong bar mi rigs tel ci phyir zhe na shes pa gzhan gyis nyams su myong na thug pa med par thal bar 'gyur ro || MABh p. 167, 11-20.

“[자기인식을] 인정하지 않는 자도 자기인식을 인정하지 않으면 안 된다. 그렇지 않은 경우에는, ‘본다’라고 할 때의 뒤에 일어나는 기억에 의해 대상을 기억하는 것과, ‘내가 본다’라는 생각에서 대상에 대한 경험을 기억할 수는 없다. 왜냐하면, 기억이 경험의 대상을 가진 것이라면, 지(知)도 경험할 수 없으므로 기억도 존재하지 않게 된다. 자기인식이 없기 때문에, 인식 그 자체로 그것(인식)을 경험하는 것은 존재하지 않는다. [기억이] 다른 지에 의해서도 그(기억)을 경험한다는 것은 타당하지 않다. 왜냐하면, 다른 지에 의해서 경험한다면, 무한소급의 오류가 되어버리기 때문이다.”



이와 같이, 기억이 활동함에 의해 자기인식이 존재한다는 디그나가의 주장에 대해 찬드라키르티는 다음과 같이 반론한다.

바로 그것 자체에 의해 그것의 지각은 성립하지 않는다.

만약, 시간적으로 뒤에 있는 기억에서부터 성립한다고 하면, 성립하지 않은 것을 성립시키기 위한 설명이다.

왜냐하면 이 성립하지 않은 것은 증명을 위한 것이 아니기 때문이다.<sup>31)</sup>

찬드라키르티에 의하면, 기억이라는 것은 어떤 경험이나 인식(자기인식 등)이 있고 난 후 시간적으로 뒤에 일어나는 현상이다. 그렇다고 한다면, 그와 같이 ‘뒤에’ 일어나는 ‘기억’이라는 현상으로 그 보다 먼저 일어난 자기인식의 존재를 정당화 시킬 수는 없다는 것이다. 이어지는 자주에서 ‘불의 비유’를 통해 찬드라키르티는 이 문제에 관해 비판한다.

만약 이와 관련하여, 불과 같이 어떠한 지(知)에 의해 자기인식이 성립한다고 하면, 이것이 존재함으로 인해, 연기에 의해 불 [이 존재]하듯이 뒤따르는 시간에서 생기는 기억으로부터 [자기인식]이 확실하게 있을 것이다. 그러나 그 자기인식은 그럼에도 성립할 수 없기 때문에, 자기인식을 원인으로 갖는다고 하는, 즉, 자기인식이 없음으로 인해 생겨나지 않은 기억이 어디에 존재하겠는가?<sup>32)</sup>

---

이것은 『집량론』(*Pramāṇasamuccaya*) 16b4-5에 소개되어 있다. 岸根 敏幸(2001) pp. 315-316.

31) tenaiva tasyānubhavo na siddhaḥ

siddhaḥ smṛter uttarakālatāś cet

asiddhasiddhyartham asiddham etan

nirucyamānaṃ na hi sādhanāya. MA 6, 73. Li(2015) p. 13.

32) gal te 'dir me bzhin du shes pa 'ga' zhig gis rang rig pa 'grub par 'gyur na ni | de yod pas du bas me ltar dus phyis 'byung ba'i dran pa'i sgo nas yod pa nyid du nges par 'gyur ba zhig na | rang rig pa de ni rung du yang ma grub pas rang rig pa'i rgyu can rang rig pa

즉, 시간적으로 뒤에 존재하는 연기(기억)에 의해 불(자기인식)의 존재를 추론하듯이, 자기인식 이전에 기억이 먼저 있어야 한다는 문제점이 생긴다고 비판한다.

그리고 지(知)가 그 자신과 대상을 인식한다고 해도, 기억은 대상을 지각하는 인식과는 다르다고 제 74계의 자주에서 언급한 후<sup>33)</sup>, 제76계에서 찬드라키르티는 자기인식설을 인정하게 되면 행위 주체와 행위와 행위 대상이 모두 동일하게 되어 타당하지 않다고 비판한다.<sup>34)</sup>

이와 같이 *Prasannapadā*는 자기인식설에 관한 상세한 비판은 『입중론』에 양보하면서도 또 다른 문제점을 다음과 같이 지적한다.

개별상이 다른 개별상에 의해 특징지어지고, 그것(그러한 개별상)도 또한 자기인식에 의해 특징지어진다는 것은 타당하지 않다. 그리고 또한, 그 [자기인식이라는] 인식(jñāna)도 개별상과 다른 것으로서는 성

med par mi 'byung ba'i dran pa ga la yod de | MABh p. 169, 12-17.

33) gal te yang shes pas rang gi bdag nyid dang yul rig par byed mod kyi | de lta na yang dran pa'i shes pas de dag dran pa ni mi rigs te | dran pa'i shes pa ni yul nyams su myong ba'i shes pa las gzhan nyid du khas blangs pa'i phyir ro || MABh p. 170, 11-14.

“만약, 인식이 자기 자신과 대상을 지각한다해도, 기억의 인식이 그것들을 기억한다는 것은 타당하지 않다. 기억의 지(知)는 대상을 경험하는 지(知)와 다르다고 인정되기 때문이다.”

34) bdag rig par byed do || zhes rig par bya bzhin pa'i bdag nyid las kyi dngos por 'gyur la | rig par bya ba de nyid kyang byed pa po yin zhing | de'i bya ba yang tha mi dad pa nyid yin pas byed pa po dang las dang bya ba gcig tu thal bar 'gyur na | 'di dag gcig pa nyid du ni ma mthong ngo || MABh p. 172, 11-15.

“자기 자신이 인식한다라는, 인식되어지고 있는 바로 그 자신이 행위의 대상이라는 존재가 되고, 그 인식되어지는 것(인식 대상)자체도 또한 행위자가 된다. 그리고 그 행위도 또한 다른 것이 아니므로 행위자와 행위 대상과 행위는 하나가 된다는 오류에 빠지는데, 이들이 하나가 된다는 것은 경험되어지는 일이 아니다.”

립할 수 없기 때문에 있을 수 없다. 그러므로 인식 대상이 존재하지 않을 경우, 소의처가 없는 상이 발생할 수는 없으므로 어떠한 경우에도 [자기인식이라는 것은] 있지 않다. 그러므로 어디에서 자기인식이 있겠는가?<sup>35)</sup>

이 비판은 각주 21)에서 보았듯이, *Prasannapadā*에서 디그나가 학파가 주장하는 상(lakṣaṇa)은 ‘행위의 대상을 증명하는 것(karmasādhana)’으로 이해되어지기 때문에 특징되어지는 것(lakṣya)을 필요치 않는다. 이 논리에 따르면 지(地)의 견고성은 인식(jñāna)을 필요치 않으므로, 견고성이라는 개별상과 인식의 식별작용이라는 개별상은 상호간에 분리되고 독립된 것으로 존재한다.<sup>36)</sup> 찬드라키르티의 비판은 바로 여기에 초점을 맞추고 있다. 즉, 견고성이라는 개별상은 식(識)등의 개별상과 공통되지 않기 때문에 특징지어지는데, 이것이 다시 자기인식에 의해 특징지어지는 것은 있을 수 없다. 또한, 견고성이라는 개별상은 그것을 파악하는 인식과 다르다고 한다면 결국 ‘견고성’은 인식될 수가 없다. 이처럼 견고성이라는 소의처가 비존재할 때 상이 있을 수 없으므로 자기인식설은 성립할 수 없음을 보여준다.

이와 같은 비판에서 보여지는 찬드라키르티의 일관된 논리는, 앞서 상과 특징되어지는 것의 동일성이 부정됨을 주장할 때 살펴 보았듯이, “취(upādāna), 취자(upādātr), 취하여지는 대상(upādeya)”이 상호의존(parasparāpekṣā)의 관계로 성립하기 때문에, 인식과 인식 대상 역시 자기인식이 아닌, 상호의존 관계로 성립함을 기반으로 한다.

35) svalakṣaṇaṃ svalakṣaṇāntareṇa lakṣyate tad api svasaṃvittiyā iti na yujyate/ api ca, tad api nāma jñānaṃ svalakṣaṇavyatirekeṇāsiddher asaṃbhavāḥ lakṣyābhāve nirāśrayalakṣaṇapravṛtṭyasāṃbhavāt sarvathā nāstīti kutaḥ svasaṃvittiḥ/ PSP p. 61, 11–62, 3.

36) Macdonald(2015) p. 239, n. 466.

## 5. 동일함·다름 및 표현 불가능성에 의한 자기인식설 비판

이어서 찬드라키르는 디그나가가 주장하는, 인식하는 주체로서의 식이 그 스스로 대상으로서 현현한다고 하면, 그 경우 상과 특징되어지는 것은 ‘동일함과 다름, ‘동일함과 다름의 표현 불가능성(不可說性, avācyatā)’이라는 개념하에서 성립될 수 있는가에 대해 검증을 시도한다.

먼저 상과 특징되어지는 것이 다를 경우에 대해 찬드라키르티는 다음과 같이 문답한다.

그리고, 그 상은 특징되어지는 것(lakṣya)과 동일한 것인가, 아니면 다른것인가. 이 문제에 대해 먼저, 만약 다르다고 한다면, 그때 [상(lakṣaṇa)이] 특징되어지는 것과 다르기 때문에 [특징되어지는 것은] 상이 아닌 것과 같이, 상이라는 것도 상이 아니게 된다. ... 이와 같이 상은 특징되어지는 것과 다른 것이기 때문에 특징되어지는 것은 상과 분리될 것이다. 그러므로 이 특징되어지는 것은 상과 분리되어 있기 때문에 [허무한 존재인] 하늘의 꽃과 같다.<sup>37)</sup>

찬드라키르티는 상과 특징되어지는 것이 동일하지 않을 경우를 상정한다. 그 경우, 예를 들어 지(地)의 견고성이라고 하는 인식 대상이 그것을 알게 되는 인식과는 별개의 존재가 되므로 인식이라고 하는 ‘앎’이 도대체 무엇을 알게 되는지 무의미하게 된다.

그 반대로, 상과 특징되어지는 것이 동일할 경우, 이 역시 다음과 같은 문제점을 야기시킨다.

37) kiṃ ca, bhedenā vā tal lakṣaṇam lakṣyāt syād abhedenā vā. tatra yadi tāvad bhedenā tadā lakṣyād bhinnatvād alakṣaṇaval lakṣaṇam api na lakṣaṇam.... tathā lakṣyād bhinnatvāl lakṣaṇasya lakṣaṇanirapekṣam lakṣyam syāt tataś ca na tal lakṣyam lakṣaṇanirapekṣatvāt khapuṣpavat// PSP p. 63, 9-64, 2.

만약, 특징되어지는 것과 상이 동일할 경우, 상과 다른 것이 아니기 때문에, [인식 대상이] 상의 고유한 성질인 것과 같이, 인식 대상의 인식 대상으로서의 성질이 훼손되어버릴 것이다. 또한 [상도] 인식 대상과 다른 것이 아니기 때문에, [상이] 인식 대상의 고유한 성질이 아닌 것과 같이, 상도 또한 상의 자성이 아니게 된다.<sup>38)</sup>

즉, 특징되어지는 것과 상이 동일해진다면 각각의 결국, 서로간의 고유한 성질이 훼손되어 상, 특징되어지는 것이 무의미 하게 되어 버린다.

이와 같이 상과 특징되어지는 것이 동일성과 다름의 문제에서 성립될 수 없기 때문에 마지막 항목으로서 찬드라키르티는 동일성과 다름의 표현 불가능성을 검토해 본다.

한편, 표현 불가능함으로서 성립한다라고 주장하면, 그렇지 않다. 왜냐하면, 표현 불가능함이라는 것은 상호 구별됨을 완전히 인식함이 없는 경우에 가능하기 때문이다. 그런데, [상호 구별됨을] 완전히 인식함이 없는 경우, ‘이것은 상이고 저것은 특징되어지는 것이다’ 라는 구별에서 차이점이 존재하지 않다면, [상과 특징되어지는 것]이라는 양자도 존재하지 않음에 틀림없다. 그러므로 표현 불가능성으로서도 성립하지 않는다.<sup>39)</sup>

38) athābhinne lakṣyalakṣane, tadā lakṣaṇād avyatiriktatvāl  
lakṣaṇasvātmavad vihiyate lakṣyasya lakṣyatā. lakṣyāc cāvyatiriktatvāl  
lakṣyasvātmavāl lakṣaṇam api na lakṣaṇasvabhāvam/ PSP p. 64, 2-4.

39) athāvācyatayā siddir bhaviṣyatīti cen naitad evam/ avācyatā hi nāma  
parasparavibhāgaparijñānābhāve sati bhavati/ yatra ca  
vibhāgaparijñānam nāsti, tatredaṃ lakṣaṇam idaṃ lakṣyam iti  
viśeṣataḥ paricchedāsambhāve sati davyor apy abhāva eveti/ tasmā  
avācyatayāpy nāsti siddhiḥ/ PSP p. 64, 10-13.

이러한 표현 불가능성에 대한 찬드라키르티의 구체적인 논의는 『입중론』 제6장 제147계 자주의 ‘오온과 동일함과 다름을 말할 수 없는(avācyā)’ 푸드갈라의 존재 양태를 비판할 때 보인다. 이때 찬드라키르티는 [동일함과 다름 등을] 표현할 수 없는 것은 실재물로서(vastutas) 존재할 수 없다고 한다.

어떤 존재를 ‘동일함과 다름을 표현 할 수 없는 상태’라고 규정 짓기 위해서는 서로간의 차이점을 식별할 수 없을 경우 가능하다. 그러나 그런 상태가 되면 양자는 이미 ‘상’과 ‘대상’이라는 존재로 식별할 수 없기 때문에 이 또한 성립될 수 없게 된다. 따라서, 이상의 세 가지 항목을 통해서도 상과 자상의 존립 근거는 박탈되어 버린다.

### III. 결론

이상, 찬드라키르티에 의한 디그나가의 자기인식설 비판을

---

... brjod du med pa la rdzas su yod pa nyid(=vastusiddha, Li[2015:22])mi srid par ... MABh p. 269, 9-10.

이러한 개념은 동일한 푸드갈라설을 비판하고 있는 산타락시타(Śāntarakṣita, 8C경)의 *Tattvasamgraha*(TS) 및 카말라실라(Kamalaśīla, 8C경)의 *Tattvasaṃgrahapañjikā*(TSP) 제7장 제6절 제336계~제349에서 보다 상세하게 발전되어 ‘표현 불가능’한 푸드갈라설 비판에 매우 중요한 논리적 기반으로 작동하고 있다. 특히, TS 제7장 제6절 제339계에 대한 TSP의 주석은 이에 대해 다음과 같이 논하고 있다.

vastuno hi sakāśād vastu naiva tattvānyatve vyatikrāmati, gatyantarābhāvāt. anyathā rūpādīnām api parasparato 'vācyatvaṃ syāt. tasmān nirūpaṃ asvabhāvaṃ evāvācyaṃ prakalpyate, na tu vastu. TSP 160, 20-23.

“실재물(vastu)은, 다른 실재물과 동일함·다름 [의 두가지 선택지]을 결코 넘어설 수 없다. [이 두가지 이외의] 다른 선택지는 없기 때문이다. 그렇지 않다면, 색등 [오온]에 관해서도 [오온] 상호간 [동일함·다름을] 말할 수 없게 될 것이다. 그러므로, 형태를 갖지 않는 것, 즉, 자성을 갖지 않는 것만이 [동일함·다름을] 말할 수 없을 것이라고 생각되지만, 실재물은 그렇지 않다.”

즉, 동일함과 다름의 표현 불가능성이 성립하는 것은 결국, 그 존재만의 구별되는 성질(svabhāva)을 갖지 않는 것이어야만 가능한 것이다.

*Prasannapadā*와 『입중론』을 중심으로 살펴보았다. 물론 이들 텍스트에서는 유식학과 비판의 일환으로 자기인식설 비판에 관한 더욱 넓은 논의가 전개되고 있지만 본 연구는 특히 “상(lakṣaṇa)”와 “특징되어지는 것(lakṣya)”의 관계를 중심으로 고찰하였다.

먼저 디그나가는 개별상(svalakṣaṇa)과 일반상(sāmānyalakṣaṇa)만이 직접 지각(pratyakṣa 現量)과 추리(anumāna, 比量)를 통해 인식된다는 정의를 내리지만, 찬드라키르티는 개별상과 일반상에서 각각 상(lakṣaṇa)을 추출하여, “lakṣaṇa”인 이상, 특징되어지는 것인 “lakṣya”의 필요성을 제기한다. 이 경우 또 다른 인식 수단이 요구되어지므로 인식 수단을 두 개로 한정된 디그나가의 주장은 오류에 빠진다.<sup>40)</sup>

이에 디그나가는 파니니문법을 인용하여 “ana” 접미사의 규정에 의해 상과 특징되어지는 것이 동일할 수 있음을 보여준다. 그러나 찬드라키르티는 동일한 파니니 문법을 그와는 달리 해석하여 양자 역시 상호의존 관계로 존재하여 양자가 동일할 수 없음을 주장한다. 이러한 양자간의 견해 차이는 본격적으로 자기인식설을 다룰 때 각자가 내세우는 논리의 토대로 작용하게 된다.

먼저, 디그나가는 인식(jñāna)은 수단 및 행위의 성질(karaṇatva)이 있고 이러한 인식이 개별상 내부에 존재하므로 상과 특징되어지는 것이 동일함을 주장한다. 반면, 찬드라키르티는, 만약 그렇게 된다면 인식이 행위성(karaṇatva)과 대상성(karmatva)이라는 서로 다른 자상을 가지게 되고, ‘행위성’은 디그나가의 원래 주장대로 하면 인식 대상에 포함되지 않지만 자상으로서 존재하게 되어 인식 대상을 2개로 인정한 디그나가의 주장은 모순이 됨을 지적한다.

또한 찬드라키르티는 기억에 의한 자기인식설 등을 『입중론』에

40) 泰本 融(1987) p. 132.

서 상세히 비판하고, 만약 자기인식이 성립한다면, 식과 그 대상은 동일함·다름, 그리고 양자의 표현 불가능함이라는 선택지 속에서 성립할 수 있는지 검증한다. 그 결과, 식과 대상은 각각의 개별상이 상실되어 버리는 문제에 직면하므로 역시 자기인식설은 성립할 수 없게 됨을 보여준다.

이상의 논의에서 알 수 있듯이, 디그나가와 찬드라키르티에게 자기인식설은 상(lakṣaṇa)과 특징되어지는 것(lakṣya)을 어떤 관계로 설정하느냐에 따라 상반되는 결론을 도출하게 하였다. 즉, 디그나가에게 양자는 동일성을 획득하여 자기인식설 성립의 타당성을 얻는 반면, 찬드라키르티에게는, 취(upādāna), 취자(upādātṛ), 취하여지는 대상(upādeya)이 상호의존(parasparāpekṣā) 관계 속에서 가설적으로 성립하였다. 따라서 상과 특징되어지는 것 역시 상호의존 관계 속에서 성립하므로 양자는 동일할 수 없게 되고, 결과적으로 자기인식설의 논리적 기반은 붕괴되고 만다. 이와 같이, 찬드라키르티의 자기인식설 비판은 모든 존재의 상호의존이라는 결과의 확립을 위해 고찰되었다고 말할 수 있을 것이다.



## 약호 및 참고 문헌

- MA(Bh) *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti, traduction tibétaine.*  
publié par Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica  
IX, St. Pétersbourg, 1907-12.
- MABh(D) *Madhyamakāvatāra-bhāṣya.* sDe dge edition, No.3862, 'a  
220b1-348a7.
- PSP *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la  
Prasannapadā Commetaire de Candrakīrti.* publiée par  
Louis de La Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IV, St.  
Pétersbourg, 1903-13.
- TSP *Tattvasaṃgraha of ācārya Shāntarakṣita with the  
Commentary 'Pañjikā' of Shrī Kamalaśīla.* 2 vols, Bauddha  
Bharati Series 1, ed. by S. Dwarikadas Shastri, Varanasi,  
1968.
- 高崎 直道(1982). 「UPĀDĀNA(取)について: 『中論』の用例をめぐって」.  
『仏教教理の研究: 田村芳朗博士還暦記念論集』. 東京: 春秋社.  
pp. 39-51.
- 瓜生津 隆眞, 中沢 中(2012). 『全訳チャンドラキールティ入中論』. 千葉:  
起心書房.
- 東方学院関西地区教室. 『チャンドラキールティのディグナーガ認識論  
批判』. 京都: 法蔵館.
- 服部 正明(1974). 「中期大乘仏教の認識論」, 『認識論論理学』(講座大乘仏教,  
第二巻). 東京: 理想社, pp. 103-143.
- 本多 恵(1988). 『チャンドラキールティ中論註和訳』. 東京: 国書刊行会.
- 山口益(1975). 『仏教における無と有との對論』. 東京: 山喜房佛書林.
- 三枝 充恵(2008). 『中論-縁起・空・中の思想 (中)』. 東京: 第三文明社.
- 小川 一乗  
1976 『空性思想の研究: 入中論の解説』. 京都: 文栄堂.  
1988 『空性思想の研究 II: チャンドラキールティの中観説』.  
京都: 文栄堂.

- 2004 『中觀思想論』(小川一乘, 『仏教思想論集』, 第三巻). 京都: 法蔵館.
- 岸根 敏幸(2001). 『チャンドラキールティの中觀思想』. 東京: 大東出版社.
- 奥住 毅(1988). 『中論註釈書の研究: チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳』.  
東京: 大蔵出版.
- 정상교(2017). 「Upādāna와 karman의 의미를 통한 상호 의존적 관계 고찰—『중론』 제8장 제12계와 제13계를 중심으로—」,  
『불교학연구』 50. 서울: 불교학연구회, pp. 227-246.
- 泰本 融(1987). 『空思想と論理』. 東京: 山喜房佛書林.
- Ernst Steinkellner (2005). *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1: A hypothetical Reconstruction of the Sanskrit Text with the Help of the Two Tibetan Translations on the Basis of the Hitherto Known Sanskrit Fragments and the linguistic Materials Gained from Jinendrabuddhi's Ṭikā*. online ed. available in [www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga\\_PS\\_1.pdf](http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf)
- Li, Xue zhu (2015). “Madhyamakāvatāra -kārikā Chapter 6”, *Journal of Indian Philosophy*, 43-1, Springer.
- MacDonald, Anne (2015). In *Clear Words: The Prasannapadā, Chapter One*, Vol. 2: Annotated Translation, Tibetan Text. wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Abstract

**Candrakīrti's Criticism on the Svasaṃvedana :  
Based on Relationship with lakṣaṇa and lakṣya**

Jeong, Sang kyo

(Geumgang Center for Buddhist Studies, Geumgang University)

Dignāga(480-540) completed the theory of Svasaṃvedana (Self-awareness) based on Sautantrika's doctrine that knowledge of the shape of object is inward of cognition. Candrakīrti(600-650), one of prominent middle Mādhyamika scholar criticized Dignāga's this theory in his text *Madhyamakāvatārabhāṣya* and *Prasannapadā*.

In other words, according to Candrakīrti, Action(karāṇa) and a Object of action(karman), a Clinger(upādātṛ) and Clinging(upādāna) and so on are established on only Interdependent relationship(parasparāpekṣā), cognition and the object of cognition are involved in that very relationship, too. So, if the theory of Svasaṃvedana is valid, Characteristic(lakṣaṇa) and Characterization(lakṣya) could be the same, such a theory is an error because it is itself characterized by itself as an object.

However, we couldn't simply say that Candrakīrti's such criticism reveal a detailed theoretical view of Svasaṃvedana. It seems rather to Candrakīrti that Self-awareness is only one example of Interdependent relationship. He thus uses Self-awareness as an example of reinforcing the rationale of Interdependence.

That point of view is clear from the different interpretation of the same Pāṇini's grammar rules between Dignāga and Candrakīrti.

In other words, For Dignāga, the meaning of "ana" suffix could provide a basis for the same of "lakṣaṇa" and "lakṣya", so that the Self-awareness becomes possible.

On the other hand, Candrakīrti said that such understanding should be excluded because those theory would also fall into the error of identity. In addition to this, Candrakīrti said that "lakṣaṇa" and "lakṣya" should be seen as an example of interdependent relationship.

Candrakīrti's this criticism of so-called Errors of identity seems to be inherited in the critique of the Pudgala theory in the *Tattvasamgraha(-Pañjikā)* of post Mādhyamika school.

Considering these points, Candrakīrti's self-awareness critique is based on the interdependent relationship of "lakṣaṇa" and "lakṣya" .

Therefore, this paper examines the theory of self - awareness focusing on how Candrakīrti understands and describes the interdependence of "lakṣaṇa" and "lakṣya"

**Keywords:** svasamvedana, Dignāga, Candrakīrti,  
parasparāpekṣā, lakṣaṇa-lakṣya

투고 일자 : 2017년 3월 31일

심사 기간 : 2017년 4월 5일 ~ 23일

게재 확정일 : 2017년 4월 24일