『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*)
제77호 (2023.12) pp. 73~96
10.21482/jbs.77..202312.73

다르마끼르띠의 아포하(*apoha*) 변용과 특징에 관한 연구*

박대용(동광)
동국대학교 불교학술원 연구초빙교수
yamadeva@hanmail.net

I. 서론
II. 디그나가의 아포하 주장과 타 학파의 비판
III. 다르마끼르띠의 아포하 변용과 그 특징
IV. 결론

요약문

이 논문의 목적은 대승불교에 나타난 "언어, 보편 그리고 실재"에 관한 철학적 담론을 고찰하려는 것이다. 그 연구의 일환으로, 디그나가의 아포하(*apoha*; 타자의 배제) 이론 체계에서 출발한 불교 논사들과 브라만전통의 타 학파 논사들 간의 치열한 언어철학 논쟁 가운데 7세기 다르마끼르띠가 이 아포하 원형 체계의 치명적인 약점을 극복하기 위해 어떻게 기존 이론을 보완 변용하였는지 살펴볼 것이다.

디그나가는 『쁘라마나삼웃짜야』 제5장에서 이 언어 체계를 처음으로 소개하였으며, 그가 죽은 후 타 학파 논사인 웃됴따까라, 꾸마릴라, 쁘라샤스따빠다 등은 자신들의 논서에서 아포하 이론이 지닌 치명적 약점을 예리하게 파고들어 비판을 가

▪ 이 논문은 2021년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2021S1A5B5A16075839).
* 이 논문은 2023년 11월 4일 동국대에서 열린 <한국불교학회 창립 50주년 기념 국제학술대회>에서 발표한 원고를 수정·보완한 것임.

했다. 이들의 아포하 비판은 정교해서 자칫 디그나가의 창의적 이론이 인도철학사에서 영영 사장될 위기에 놓여 있었다. 하지만 이들의 비판 후 얼마 지나지 않아 디그나가 사상의 계승자를 자처한 다르마끼르띠가 『쁘라마나삼웃짜야』의 종합 주석서인 『쁘라마나바룻띠까』를 펴냄으로써 아포하 이론의 약점으로 지적된 부분들을 성공적으로 변론하였고, 이 일로 인해 향후 얼마 간 비-불교학파 논사들의 재비판(=반론의 반론)은 역사상 그 흔적을 찾을 수 없게 되었다.

이에 필자는 II장에서 타 학파 논사들이 지적했던 "말의 의미가 가능한 네 가지 대상들에 대한 논의"와 "푸른 연꽃(*nīlotpala*)" 등의 복합어에서 나타나는 동일지시대상과 한정자-피한정자의 관계(*viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva*)가 갖는 아포하 적용의 문제점"을 검토하고, III장에서는 이에 대한 다르마끼르띠의 성공적인 변론과 디그나가의 아포하 원형과의 차별성을 살펴보고자 한다.

주제어
디그나가(ca. 480-540), 다르마끼르띠(ca. 600-660), 아포하론, 웃됴따까라(ca. 550-610), 꾸마릴라(ca. 600-650), 『쁘라마나바룻띠까』, 동일지시대상

I. 서론

이 글의 목적은 고전 인도철학사에서 등장한 아포하(*apoha*; 타자의 배제) 이론의 다양한 변양 가운데 그 시작점을 제시한 다르마끼르띠(Dharmakīrti, ca. 600-660) 이론의 특징을 검토하려는 것이다.

다르마끼르띠보다 한 세기 앞서 디그나가(Dignāga, ca. 480-540)는 자신의 만년의 논서인 『쁘라마나삼웃짜야(브릿띠)』(*Pramāṇasamuccaya(vṛtti)*, 集量論(註), 이하 PS(V)[1]) 5장에서 이 이론을 최초로 소개했으며, 그의 사후 얼마 지나지 않아 브라만전통의 타 학파 논사들은 이 이론이 지닌 치명적인 약점을 파고 드는 논서들을 잇달아 발표했다. 이러한 비판의 대열에 선 대표적 비불교 논사로는 니야야학파의 웃됴따까라(Uddyotakāra, ca. 550-610), 미망사학파의 꾸마릴라

1) PS(V)는 PSV *ad* PS의 약어이다.

(Kumārila, ca. 600-650), 바이쉐시까학파의 쁘라샤스따빠다(Praśastapāda, ca. 550-600) 등이 있다.[2] 이들의 비판 내용은 너무나 정교해서 디그나가의 불교인식론 체계의 근간마저 송두리째 흔들릴 지경이었다.[3] 이와 같은 전방위적 비판에 맞서 디그나가의 계승자를 자처했던[4] 다르마끼르띠는 PS(V)에 대한 방대한 해설서인 『쁘라마나바릇띠까』(*Pramāṇavārttika*, 量評釋, 이하 PV)를 펴냄으로써 이들의 예리한 공격을 막아냈다.[5] 다르마끼르띠의 성공적인 변론으로 인해 타 학파의 재비판(*uttarapakṣa*; 후속 반박)은 역사상 한 동안 자취를 감추게 되었다고 한다.[6]

필자는 다른 글에서 PS(V) 5.2-11 "말의 의미가 가능한 네 가지 대상에 관한 논의"와 PS(V) 5.14-25ab "푸른 연꽃(*nīlotpala*) 등의 복합어에 나타나는 동일지시대상 및 한정자 · 피한정자 관계에서 나타나는 아포하 적용의 문제점"을 소개한 적이 있다.[7] 이러한 내용은 당시 브라만전통의 타 학파 논사들로부터 집중적 비판은 받은 구절들인데, 이후 다르마끼르띠는 이러한 아포하 원형이 갖는 취약점을 PV 1.40-185; PV 2.92-102; PV 3.164cd-173; PVSV 24.16-93.5; PVSV 150.11-164.24 (*vināśitvānumāna*); PVSV 164.24-176.16 등의 구절에서 잘 변론하였다.

II. 디그나가의 아포하 주장과 타 학파의 비판

1. 디그나가의 주장: "언어는 그것을 갖는 '타자의 배제'를 실행하는 것이다"[8]

디그나가는 PS(V) 5.2-11(+12-13)에서 '말의 의미(*śabdārtha*)'로 상정 가능한

2) 박대용 2022b, 47.

3) 이들의 비판 내용에 대해서 박대용 2022a 참조.

4) 물론 이 둘 사이의 시간적 간격이 한 세기나 차이가 있고, 다르마끼르띠의 스승도 이쉬바라세나(Īśvarasena, ca.570-630)로 부뙨에 의해 알려져 있지만, 디그나가의 사상 체계, 즉 불교인식론을 완성시킨 장본인이 다르마끼르띠라고 세간에서는 통상 인정된다. 박대용 2018a, 159-160 참조.

5) 박대용 2022b, 48.

6) 박대용 2022a, 131.

7) 박대용 2018b, 2018c, 2019, 2022a, 2022b.

8) 박대용 2019, 52; PS 5.11d, "*tenānyāpohakṛc chrutiḥ* ‖ "

네 가지 대상을 제시하고, 이들이 모두 실현 불가능하다고 말한다. 즉 종(種)을 지시하는 보편어(*jātiśabda*)는 ⑴ 특수(*bheda*; 개별), ⑵ 보편(*jāti*), ⑶ 보편과 대상의 결합(*tadyoga*), ⑷ 보편의 향유자(*tadvat*)를 지시할 수 없으며, 말의 의미는 '타자의 배제'에 의해서만 실현 가능하다(**sthitam*)"는 것이다.[9]

또 그는 개별자도 숫자상 무한정이어서 말의 의미로 묶는다는 것은 사실상 불가능하며, 개별자를 묶지 못하고서 단순히 자상만을 파악하여 표현한다는 것은 이치에 맞지 않다고 말한다. '존재하는(*sat*, 有)'이라는 말을 실체에 적용하듯 속성에도 적용하려면 일탈로 인한 의심(*saṃśaya*)이 발생하므로 그 대상을 정확히 드러낼 수 없다고 말한다.[10] 하지만 타 학파 논사들은 "'존재하는'이라는 말은 보편자와 결합하는 일이 실현 가능(*sambandhasaukarya*, Tib. *'brel pa shin tu sla*)하며 일탈도 없을 것이다"고 생각한다.[11] 하지만 디그나가는 이러한 보편어가 직접적으로 실체를 지시하지 못하므로 '존재하는 실체', '존재하는 속성', '존재하는 행위'라는 복합어, 즉 동일지시대상(*sāmānādikaraṇya*, Tib. *gzhi mthun pa*)이 결코 될 수 없다고 말한다.[12]

디그나가는 존재성(*sattā*; 有性)이라고 할 경우 존재성은 실제로 있지 않지만 굳이 말해야 할 경우, 대상에 속한 것이 아니어서 대상의 보편성이라고 말해야 한다고 강변한다. 디그나가는 "보편을 담지한 대상은 필연적으로 항아리성(性) 등의 보편을 가진 무언가와 연관되기 때문에, 의미가 함축되어 있는 항아리 등에서 특수를 기대할 수 있을 것이라고 말한다."[13] 함축의 정의는 "데바닷따는 낮 동안 먹지 않는다는 말을 근거로 그가 밤에 식사를 하고 있다"라는 확정처럼 상황에 따른 확정의 발생을 의미하는데, '유(有)'라고 말할 때 항아리

9) 박대용 2022a, 133.

10) PSV 5.2b.

11) PSV 5.2cd$_1$.

12) 박대용 2022a, 135.

13) PSV 5.11c$_1$, "*evaṃ tarhy <ucyate> yady apy aśabdavācyā, tathāpi ghaṭādiṣv arthākṣipteṣu bhedākā-ṅkṣā bhaviṣyati. tadvān hy artho 'vaśyaṃ ghaṭatvādīnāṃ kenacit sāmānyenānubaddha <iti>*." (이처럼 만일 [고유]명사가 표현되지 않을지라도, 의미가 함축(*arthākṣepa*)되어 있는 항아리 따위에서 특수를 기대할 수 있을 것이라고 <말한다>. 왜냐하면 보편을 담지한 대상은 필연적으로 항아리성 따위의 보편을 지닌 무언가와 연관되기 때문이다 <라고>.) 박대용 2019, 52; 2022a, 137.

등에 대한 확정은 없듯 의심이 있을 때는 함축의 의미가 있지 않다고 말한다.[14)]

2.1 웃됴따까라의 반론: "개별, 형태, 보편은 단어의 의미이다"[15)]

웃됴따까라는 가우따마(Gautama, ca.50-150)의 『니야야수뜨라』(*Nyāyasūtra,* 이하 NS)[16)]의 복주로 『니야야바룻띠까』(*Nyāyavārttika*, 이하 NV)를 저술했다. 여기서 웃됴따까라는 NS 2.2.66 게송("개별(*vyakti*), 형태(*ākṛti*), 보편(*jāti*)은 단어의 의미이다")[17)]을 인용하고서, "혹자들이 개별, 형태, 보편을 단어의 의미가 아니라고 무엇 때문에 부정하는가?"라고 자문과 함께, 그것은 분별로 성취하지 못하기 때문이라고 답한다.[18)] 웃됴따까라는 개별, 형태, 보편은 소, 말 등의 말로 모두 지시할 수 있고, 그러한 말들의 1차·2차 의미와 관련한 엄격한 규칙은 없다고 말한다. '소'라는 말이 실제 개별 소(cow)에 적용될 때 소성(cowness)으로 특화된 개별 소를 가리키지만, 장난감 진흙소(*mṛdgavaka*)를 말할 경우 '소'라는 말로 지시된 개별은 소의 형상만 지니고 있을 뿐이다. 쉽게 말해, 마네킹이 사람이 아니듯 진짜 소의 바디 스캔과 닮았을 뿐이다.[19)]

웃됴따까라는 "존재하는"이라는 말이 존재를 상실한 실체/속성/행위를 지칭했다면 이 반론은 용납될 수 있지만, 실은 타당하지 않다는 말한다.[20)] 존재는 실체 등의 공통 속성이어서 우리는 존재로 인해 특성화된 사물들을 그들 상

---

14) PSV 5.11c$_2$, "*arthākṣepo hi <yasminn arthe niścayotpattiḥ>, tadyathā divā na bhuṅkta iti rātribhojane <niścayaḥ>. iha punaḥ sad ity ukte na ghaṭādiṣu niścayaḥ. <iti saṃśaye sati> nāsty <arthā>kṣepaḥ.*" (실로 함축이란, 예를 들어 "[데바닷타]는 낮 동안 먹지 않는다는 말을 근거로 그가 밤에 식사를 하고 있다"<고 확정하는 것처럼 상황에 따른 확정의 발생을 의미한다>. 현 맥락에서 누군가 "존재하는"이라고 거듭 말할 때 항아리 따위에 대한 확정은 없다. <따라서 의심이 있을 때> 함축<의 의미>는 존재하지 않는다.) 박대용 2019, 52; 2022a, 137.

15) NS 2.2.66, "*vyaktyākṛtijātayas tu padārthaḥ* ‖ "

16) 필자가 발췌한 NS는 Vindhyeśvarī Prasād Dvivedin이 1986년에 편집한 *Nyāya-varttikam : A gloss on Vātsyāyaṇa's commentary of the Nyāya-aphorisms* (Delhi: Eastern Book Linkers)이다.

17) Matilal 2002, 231.

18) NV 672.1, "*na vyaktyākṛtijātayaḥ padārtha iti kecit* | *kutaḥ? vikalpānupapatteḥ* | "(혹자는 개별, 형태, 종류는 단어의 의미가 아니라고 말했다. 왜인가? 분별로 성취하지 못하기 때문이다.)

19) 박대용 2022a, 138.

20) Matilal 2002, 231-232.

호 간에 차이가 있음에 불구하고, “존재하는”이라는 말로부터 이해한다는 것이다. 그러므로 “존재하는”이라는 말의 지시항들이 숫자상 무한정이라는 사실은 그에게서 극복할 수 없는 문제로 제기되지 않는다.[21] “존재하는”이라는 말의 의미에 대해서 불확실성이 전혀 없기 때문에 “일탈”의 비판도 타당하지 않다는 설명이다. “존재하는”이라는 말이 존재하는 사물과 마찬가지로 비존재하는 것들을 지칭했다면, 이 경우에서의 일탈은 있을 수 있지만, 이건 분명히 타당한 예가 아니라고 반론을 마친다.[22]

2.2 꾸마릴라의 반론: “복합어에서 타자의 배제는 불가능하다”

꾸마릴라는 『쉬로까바릇띠까』(*Ślokavārttika*, 이하 ŚV)의 「아포하장」(이하 $ŚV_{APOHA}$)에서 말의 의미로 ‘단독 배제(*apohamātra*)’,[23] ‘타자의 배제로 한정된 실재(*apohavadvastu*)’라고 디그나가가 주장하는 것은 정말로 독창적 해석이라고 조롱한다. 그는 ‘단독 배제’라는 주장이 한정자-피한정자 관계나 동일지시 대상에서는 성립하지 않는다고 $ŚV_{APOHA}$ 115-117에서 말한다.[24]

> [말의] 단독 배제(*apohamātra*)를 인정한다면, ‘푸른 연꽃(*nīlotpala*)’ 등의 [복합어]에서 말의 의미가 표현될 때**(계송115)**, [복합어의] 한정자-피한

---

21) NV 309, “*yo hi sacchabdena nirviśeṣaṇāni dravyaguṇakarmāṇy abhidhīyanta ity abhidhatte, taṃ praty eṣa doṣaḥ. asmākaṃ tu dravyaguṇakarmāṇi sattāviśeṣaṇāny abhidhīyante. yatra yatra sattāṃ paśyati tatra sacchabdaṃ prayuṅkte. ekā ca sattā. tatpratyayasyānivṛtteḥ. tasmād bhedānām ānantyaṃ na doṣaḥ.*”

22) 박대용 2022a, 139-140; NV 309, “*na punar ayaṃ sacchabdaḥ svaviṣayavyatirekeṇāsati vartate. tasmād asthāna iyaṃ vyabhicāracodaneti.*”

23) 필자가 ‘단독 배제(*apohamātra*)’라고 한 표현은 두 개 이상의 단어가 결합된 복합어에서 한 단어만을 가지고 타자의 배제, 즉 아포하 기능을 실현하는 것을 의미한다. 이것은 필자가 다른 데서 여러 번 도식으로 표현하였는데, 다음과 같다.

복합어 “푸른(청색) 연꽃”의 말의 의미

↙ ↘

‘청색’ → 비(非)청색의 배제 비(非)연꽃들의 배제 ← ‘연꽃’

↘ ↙

동일지시대상

24) 박대용 2022a, 141-142.

정자 관계나 동일지시대상은 성립되지 않는다. 비-연꽃들의 배제는 비-청색의 배제에 내재하지 않기 때문이다**(계송116)**. 또 후자는 전자에 내재하지 않는다. 따라서 [두 개의 배제가 상호] 한정자와 피한정자로 역할을 한다는 것은 성립되지 않는다. 더욱이 두 개의 단어가 [한정자-피한정자 관계를 형성하는] 지시대상을 기대하지 못한다면, 그들 상호 간에 한정자-피한정자로 역할 할 수 없다**(계송117)**.[25)]

위 게송에서 꾸마릴라는 한정자-피한정자 관계의 '청색'과 '연꽃'의 복합어인 '푸른 연꽃'에서는 아포하 이론이 작동할 수 없다고 말한다. 그는 비-연꽃들의 배제와 비-청색의 배제는 서로 내재해 있지 않으므로 이 두 배제 사이에 어떠한 결합도 성립할 수 없다고 말한다.

한편 꾸마릴라의 입장에서 성공적인 배제 조건은 타자로부터 차별화된 개별상이므로 언어를 초월한 것이 된다. 디그나가에게 개별상 이외의 보편상은 실재가 아니기 때문에, 비-청색의 배제와 비-연꽃들의 배제가 실재로서 '푸른 연꽃'에서 동시 발생하더라도 '푸른 연꽃'이라는 말로 이해되지 못한다면, 결국 청색과 연꽃의 동일지시대상은 우리의 실제 언어 소통이 갖는 의도를 전혀 뒷받침하지 못한다는 것이다.[26)]

3. 정리: 예견된 문제점과 서로의 평행선

이상에서 필자는 디그나가의 아포하 주장과 이에 대한 타 학파 논사들의 초기 비판 내용을 살펴보았다. 디그나가에게 있어 말의 의미(대상)란 "타자들과 구별되는 무언가, 즉 그것이 아닌 타자들을 모조리 배제한 무언가(*anyāpoha*)"라고 간단히 정의내릴 수 있다. 그러면서도 그는 복합어에서 제기될 수 있는 '이중 배제'의 문제를 함축에 의한 의심이 제거되기 때문에, 청색이 아닌 것들

---

25) $ŚV_{APOHA}$ 115-117, "*apohamātravācyatvaṃ yadi vābhyupagamyate | nīlotpalādiśabdeṣu śabdārth -ābhidhāyiṣu* ‖ 115 ‖ *viśeṣaṇaviśeṣyatvasāmānādhikaraṇyayoḥ, na siddhir | na hy anīlatvavyudāse 'nutpalacyutiḥ* ‖ 116 ‖ *nāpi tatretaras tasmān na viśeṣyaviśeṣaṇe | śabdayor nāpi te syātām abhidheyānapekṣayoḥ* ‖ 117 ‖ "

26) 박대용 2022a, 142-144.

과 연꽃이 아닌 것들로 각기 성공적으로 배제되어 '푸른 연꽃'이라는 복합어 지시대상으로 향할 수 있다고 주장한다.[27)]

디그나가의 사후, 이 두 난제들을 집요하게 파고든 웃됴따까라와 꾸마릴라 등은 각기 자신들의 논서에서 '타자의 배제'는 "소가 아닌 것들이 아니다[~非牛]"라는 상호비존재(*anyoynyābhāva*)로 귀결된다고 비판했다. 쉽게 말해, 이것은 '소'가 아닌 것들의 비존재(*abhāva*)에 지나지 않는다는 설명이고, 구체성의 오류를 범하고 있는 셈이다.[28)]

정리하자면, 타 학파 논사들에 의한 '타자의 배제(아포하)' 비판의 요체는 '푸른 연꽃' 등과 같은 복합어에서 보이는 한정자-피한정자 관계나 동일지시대상이 아포하의 기능으로 실현되지 않는다는 점이다. 즉 두 개의 서로 다른 단어의 이중 배제는 단일 대상에 내재할 수 없으며, 개별상은 말의 의미가 아니어서 다른 가능한 대안들도 존재하지 않아($ŚV_{APOHA}$ 119), 그것들이 내재할 수 있는 단일 대상은 둘 다 존재하지 않고, 내속(*samavāya*)과 같은 대상도 존재하지 않는다는 것이다. 또 이들은 말의 의미를 다른 데서 반드시(*eva*) 관찰되지 않음을 전제로 해야 하는데, 그것을 제외한 모든 대상(~X)의 토대[의처]들은 대상(X)과의 상호비존재 결합, 즉 "존재와 비존재의 결합(*anvaya-vyatireka*)"에서 구해야 하는 모순점이 있음을 지적했다.[29)]

III. 다르마끼르띠의 아포하 변용과 그 특징

1. 다르마끼르띠의 반론

디그나가 이후 아포하 원형 이론은 브라만 전통의 타 학파 논사들인 윳됴따까라, 꾸마릴라 밧타, 바짜스빠띠 미슈라, 자얀따 밧타, 밧타뿌뜨라 자야미슈

27) 박대용 2022a, 145.
28) 박대용 2022a, 145.
29) 박대용 2022a, 145-146.

라, 빠르타사라티 미슈라 등이 지속적으로 비판하였다. 이와 달리, 디그나가의 사상 체계를 계승한 불교측 논사인 다르마끼르띠, 샤카붓디,[30] 다르못따라,[31] 샨따락시따, 즈냐나슈리미뜨라, 라뜨나끼르띠 등에 의해 원형 아포하론은 ⑴긍정형 아포하론, ⑵부정형 아포하론, ⑶종합형 아포하론, 그리고 ⓐ[인식] 내부의 아포하론, ⓑ[인식] 외부의 아포하론, ⓒ[인식] 비외비내(非外非內)의 아포하론 등 크게 세 가지 모델로 점진적으로 발전해 나갔다.[32]

다르마끼르띠가 PV에서 니야야학파의 보편 실재론에 맞서 제기했던 반론을 다시 한 번 언급해보자.

> **[니야야학파의 주장]** 각 보편은 단일하고, 항구적이며, 불가분이며, 비유동적이며, 동시에 다수의 개별자들 속에 내속해 있다.
>
> **[다르마끼르띠의 반론]** 다수는 전체, 즉 구성의 부분들로부터 형성된 것이다. 개별 항아리들은 다른 장소들을 점유한다. 단일 개체인 항아리성이 어떻게 다른 장소들을 지닌 모든 개별 항아리에 동시에 현존할 수 있겠는가?
>
> **[니야야학파의 주장]** 보편은 "[어디에나] 전방위적으로 발생하는" 것이고, 모든 기층 토대에 있는 어떠한 보편도 부재와 공존할 수 없다.
>
> **[다르마끼르띠의 반론]** 예를 들어, 항아리는 도공이 빚기 전에 있지 않았고, 항아리성이라는 보편도 진흙덩어리(*mṛtpiṇḍa*)나 빚어진 항아리의 반토막(*kapāla-kapālikā*)에는 현존하지 않는다. 흙으로 된 항아리가 깨질 때, 항아리성은 이 항아리가 더 앞서 위치했던 공간에서 더 이상 파악되

---

30) 샤카붓디(Śākybuddhi, ca. 660-710)는 '타자의 배제'에 대해서 ⑴ 배제된 특수(*vyāvṛtta-svalakṣanaṇa*), ⑵ 단순한 타자의 배제(*anyvyāvṛttimātra*), ⑶ 개념지에서의 현현(*vikalpabuddhipratibhāsa*)이라고 하는 세 가지 문법적 해석 개념을 포함하고 있다고 제시했다.

31) 다르못따라(Dharmottara, ca. 740-800)는 '능변의 비인식(*vyāpakānupalabdhi*; 비존재의 주제소속성과 관련한 양립불가능한 대립항의 인식. 예로, [주장] 여기에 보리수가 없다. [이유] 나무가 없으므로. 나무는 부정의 대상인 보리수의 능변, 즉 외연이 큰 것이다. 따라서 그 나무는 여기서 보이지 않는다.)이나 반소증거측법(反所證拒斥法, *viparyaye bādhaka pramāṇa*; 모순인 것에서 논증인을 배척하는 인식수단)을 통해 부정형 아포하론을 제시했다. 아울러 다르마끼르띠의 아포하론을 비판하면서 개념지의 대상인 아포하를 비외비내, 즉 인식도 아니고 외계도 아닌(*buddhir no na bahir*) 것이라고 선언했다. 이에 대해서 박대용 2022b, 52-55를 참조.

32) 이러한 아포하 발달사에 대한 최근 연구로는 Ishida 2022a, 2022b를 참조.

지 않으며, 깨진 뒤 남겨진 항아리 파편에서도 항아리성은 현존하지 않는다. 이것을 어떻게 설명할 것인가?[33)]

이상에서 보듯, 다르마끼르띠는 보편의 존재를 항아리성 등의 비유를 들어 철저히 부정하고 있다. 그는 항아리성으로 대표되는 보편(성)을 '타자의 배제'라는 독특한 인식수단을 가지고 일체무자성임을 논증하고 있다.[34)] 또 그는 PV 1.66-139에서 개별상(특수)에 대한 우리의 지각적 앎이 유사성이라는 허위 형상(*ākāra*)에 불과하지만, 개념적 구상(*vikalpa*; 분별)을 형성하게 하는 인과적 설명을 추가함으로써 아포하 이론을 새롭게 보강하였다.

다르마끼르띠에 따르면, 얼룩소(*śābaleya*)와 비-얼룩소(*bāhuleya*)는 별개의 소들이지만, 이들 모두는 우유를 생산하고 짐을 나르는 능력(*bāhadohādisāmarthya*)이 있다는 것이다.[35)] 그러나 이들은 소가 아닌 다른 동물들이 할 수 있는 능력, 즉 나무를 오르고 육식을 하고 하늘을 날아가는 등의 능력은 갖고 있지 않다. 이처럼 소들이 할 수 있는 능력과 할 수 없는 능력을 우리가 인지하고 반복적으로 경험할 때, "이것은 소다", "이 역시 소다" 라는 보편적 인식이 생긴다. 이 인식들이 우리로 하여금 동류(同類)라는 판단을 이끌게 하고, 소로 간주되는 동물들 한테서 보이는 우성(牛性; 소임, cowness)이라는 특정의 공통 속성이 있다고 그릇되게 믿게 한다.[36)] 하지만 공통 속성이라는 개념화를 통해 만들어진 것은 한낱 개념적/가설적 구상에 불과하다.[37)] 이러한 분별에 속한 유사성의 형상(*ākāra*)은 대상의 토대를 전혀 갖고 있지 않으며, 그 개념적 구상의 속성이 되는

33) PV 1.149-155; PV 2.70. 다르마끼르띠의 이러한 비판은 자얀따 밧타(Jayanta Bhaṭṭa, ca. 840-900), 바사르바즈냐(Bhāsarvajña, ca. 10세기중엽), 바짜스빠띠 미슈라(Vācaspati Miśra, ca. 841-850년전후), 우다야나(Udayana, ca. 1025-1000)와 같은 후기 니야야 논사들(Naiyāyika)에게 보편이 기층토대를 필요로 하고 또 그것이 어떻게 동시에 다양하게 위치될 수 있는가에 대한 명확한 의미를 분명히 할 것을 강요했다.

34) PV 3.30, "*arthānaṃ yac ca sāmānyam anyavyāvṛttilakṣaṇam | yanniṣṭhās ta ime śabdā na rūpaṃ tasya kiñcana* ‖" (또한 여러 대상의 보편상은 '타자의 배제'를 특성으로 하고, 이런 저런 언어가 그것과 관계를 맺는다. '타자의 배제'를 특성으로 한 것(즉, 보편상)에는 결코 자성이 없다.)

35) Sen 2011, 187.

36) Sen 2011, 187-188.

37) Matilal 2002, 230.

것 역시 “소”라고 불리는 외계 대상에 속해 있을 수 없는 내적인 어떤 것이다. 즉 “소”라는 종(種, *jāti*)은 자성이 있는 실재가 아니며, 실재하는 개체(개별자)에 의지하여 허위로 만들어진 분별 대상일 뿐이다.[38] 그러나 사람들은 인식 대상(예 개별자)과 분별 대상(예 개념)을 병합함으로써 세속적 행위와 언어적 관습에 쉽게 빠져든다.[39] 결과적으로 형상이 부여된 개념적 구상은 개별자의 특수를 은폐시키고, 토대(의처)가 없는 공통의 성질을 그 위에 중첩(가탁)시키는 것이다. 이러한 까닭에 불교에서는 그것을 세속(*samvṛti*, Tib. *kun rdzob pa*, 은폐)이라고 부른다.[40]

2. 다르마끼르띠와 디그나가의 차별성

헤르츠버그(R. Herzberg)는『쁘라마나삼웃짜야』제5 아포하장에서 발견되는 디그나가의 몇 가지 주요 주장들에 대해 핫토리 마사아키(服部正明)를 비롯한 일부 학자들이 다르마끼르띠로 기인해 왜곡해 왔음을 다음과 같이 지적하였다.

> “나의 결론은 … 디그나가의 아포하론이란 명칭들이 자신의 인식대상들에 직접적으로 적용하고(*sākṣādvṛtti*) 자신의 인식대상들에 대해 초월해 있지 않다는 것을 확신하기 위한 목적을 가진다는 것이다.”[41]

헤르츠버그의 주장은 PS 5장에 있는 다음의 두 게송에 근거를 둔 반론이다.

---

38) PV 3.29, “*tasyāṃ rūpāvabhāso yas tattvenārthasya vā grahaḥ | bhrāntiḥ sā 'nādikālīnadarśanābhyāsanirmitā* ‖ ” (그것(=종)에 특정한 형상이 현현하거나, 혹 그 자체로 외계 대상을 파악하는 것은 무시 이래의 봄[見]을 되풀이함으로써 형성해 낸 미란에 불과하다.)

39) PV 3.28, “*tasmād arūpā rūpāṇām āśrayeṇopakalpitā | tadviśeṣāvagāhārthair jātiḥ śabdaiḥ prakāśyate* ‖ ” (따라서 종(種)은 형상을 갖지 않는 [무자성]이며, 다만 여러 상에 의지해서 허위로 만들어 낸 것이며, 그 여러 개별자에 균일하게 미치는 목적을 지닌 언어에 의해 표현될 뿐이다.)

40) Sen 2011, 188. 삼브릿띠(*saṃvṛti*)에 대한 어원적 의미로 의정(義淨, 635-713)은 “부속제(覆俗諦), 즉 은폐로서의 관습적 진리”라고 의역했으며, 한편 규기(窺基, 632-682)는 호법의 말을 인용하면서 “은현제(隱顯諦), 즉 은폐하면서 나타나는 진리”라고 소개했다. 이에 대한 최근 연구로 Lin 2023 참조.

41) Herzberg 1986, 109.

다음은 그의 번역이다.

> "말들로부터 유래된 앎(知)은 추리와 별개의 인식수단이 아니다. 왜냐하면 '만들어진 것'(증인)이 [소증(所證)을 확립하는] 것과 같은 동일한 방식으로 명칭은 타자를 배제하여 그 자신의 대상(*svārtha*)을 나타내기 때문이다."[42]

> "수반 관계에서 타자를 배제하는 경우, 그것[하위 부류]의 개별상의 의미와 [보편상에 대한 말은] 불가분의 관계에 있다. 왜냐하면 [그 명칭은] 직접적으로 [그것의 담지자에] 적용하고 또 [그것과] 차이가 없기 때문에 보편상의 특성은 올바르게 확립된다."[43]

그럼, 아포하론에 관련해 디그나가와 다르마끼르띠 간의 주요한 차이점은 무엇인가? 디그나가의 아포하 이론은 『니야야무카』(*Nyāyamukha*, 因明正理門論, 이하 NMu)에서 최초로 소개되었으며, 이후 PS 2장과 5장에서 각기 추리지(推理知)와 언어지(言語知)를 이끄는 개념지(概念知)를 설명하는 데 사용된다.[44] 여기에서 디그나가는 '논증인'과 '언어 항' 모두에 '타자의 배제'라는 동일한 방식을 적용하므로 추리지와 언어지 사이에는 근본적 차이가 없다고 주장하고 있다. 그는 증상과 증상소유자(*liṅgin*), 증인(*hetu*)과 소증(*sādhya*) 사이의 '불가분[비일탈]의 관계(*avinābhāva*)'에 주목하고, 증상과 증상보유자 간에 '인과성'의 관계가 아닌 불가분의 관계일 때에만 증상의 소유자인 그 대상을 성공적으로 지칭할 수 있다고 강력히 주장한다.

나아가 디그나가는 불가분의 관계를 구체화하기 위해 주연관계(*vyāpti*)[45]

---

42) PS 5.1, "*na pramāṇāntaṃ śābdam anumānāt thatā hi tat (or saḥ)* | *kṛtakatvādivat svārtham anyāpohena bhāṣate* ‖ "

43) PS 5.36, "*vyāpter anyaniṣedhasya tadhedārthair abhinnatā* | *sākṣādvṛtter abhedāc ca jātidharmavyavasthīḥ* ‖ "

44) Cf. NMu 17, 18; PS 2.13, 2.17; PS 5.12, 5.13.

45) 산스끄릿 '*vyāpti*' 용어는 형식논리학에서 판단의 주장이 그 개념의 외연 전부에 미칠 경우 그 판단은 그 개념을 주연(周延)함을 의미하고, 주어 개념이 술어 개념에 포섭되는 논리적 포섭 관계에 있는 전칭 명제를 의미한다. 예 '모든 소는 동물이다'에서 모든 소가 동물에 포함될 때, '소'와 '동물'

이론을 내세웠는데, 하나의 x항인 x의 주제가 y의 주제에 의해 주연되는 경우에만 또 다른 y항에 불가분의 관계를 맺는다는 것이다. 더욱이 "인(因)의 삼상(三相, *trairūpya*)" 정형구에서 한정사 '*eva*'의 도입은 이 주연관계를 명석 판명하게 표현하는 데 결정적인 역할을 하고 있다. 예를 들어 x의 주제가 y의 주제에 의해 주연될 경우, 한정은 한정사 '*eva*'에 의해 실행된 것과 다른 항으로 만들어져야 하고,[46] 그 사태는 'x y *eva*'로 표현된다.

디그나가의 이론 가운데 후대의 계승자들이 가장 받아들이기 어려웠던 사안 가운데 하나가 주연관계를 확립하는 문제였다.[47] 디그나가는 증상과 증상 보유자 혹은 언어와 대상의 관계를 확정하기 위해 '긍정적 수반(*anvaya*)'[48]과 '부정적 수반(*vyatireka*)'[49]의 방법을 사용했지만, 특정 언어 영역에서는 '긍정적 수반' 관계를 수립하는 것이 애초에 불가능함을 알고 있었다. 다만 그는 PSV *ad* PS 34에서 '부정적 수반' 관계, 즉 '이류예(異類例)에 대한 단순비지각(*adarśanamātra*; 단지 볼 수 없는 것)'만이 성공적 언어 지시를 이끌어 낼 수 있다고 확신했음을 다음과 같이 보여준다.

> "다른 말의 대상들에서 자상(自相)의 일부조차 관찰되지 않으니, 보이거나 들림으로써 그것[언어와 대상]과의 결합이 실현되거나 일탈될 가능성은 있지 않다"(PS 5.34). 실로 말의 의미를 전달하는 방법에는 긍정적 수반[현존]과 부정적 수반[부재]이 있기 때문이다. 또 이 두 가지는 '동류예(同類例; 유사한 사례)에서 발생'과 '이류예(異類例; 상이한 사례)에서 발생하지 않음'이다. 한편 이 경우에 동류에 대해서 모든 사례를 적용한다고 말하는 것은 부적절하다. 왜냐하면 그것들은 [숫자상] 무한정이어서, [낱낱의] 모든 대상을 말하는 것은 불가능하기 때문이다. 그러나 이류의 경우 [숫자상] 무한정이더라도 '단순비지각에 의해서' (*adarśanamātreṇa*) 적용

은 주연 관계라고 말한다. 이희승 감수, 『엣센스 국어사전』(민중서림, 2000), 2072 참조.

46) 이는 비야디(Vyāḍi)가 말하는 공식이다. "*yata eva-kāras tato 'nyatrāvadhāraṇam.*"

47) Katsura 1991, 139.

48) 예를 들어, 연기가 동류예(즉 아궁이)에 있음.

49) 예를 들어, 연기가 이류예(즉 호수)에 없음.

되지 않는다고 말할 수 있다. 한편 [언어의 항과] 관련한 그것으로부터 다른 데서 지각되지 않으므로 [타자의] 배제에 의한 추리는 그 자상에 대한 [올바른] 표현이라 정의된다. … 따라서 부정적 수반을 통해서만 오직 추리될 뿐이다.[50]

따라서 디그나가의 입장에서 언어 소통과 추리 과정의 본질적 동일성은 전자가 아닌 후자에만 해당하는 것이다. 그렇다면 디그나가가 말하는 주연 이론은 보편을 향한 강한 주장이 아니며, 순전한 가설의 영역임에 틀림없다. 쉽게 말해, 그는 대상이 관찰되지 않는다[비관찰]고 하는 것이 곧 존재하지 않는다[비존재]는 입장이다.이에 마크 시더리츠(M. Siderits)는 자신의 저서에서 디그나가를 "현실 도피주의 유명론자(an ostrich nomminalist)"라고 비판하면서, 다르마끼르띠는 PV 2.2a에서 궁극적 실재 사이의 유사성을 부정하고 있음을 소개했다.[51]

이제, 디그나가와 다르마끼르띠의 근본적인 차이점을 살펴보겠다. 『쁘라마나바릇띠까스바브하바』(*Pramāṇavārttikasvavṛtti*, 이하 PVSV)에서 다르마끼르띠는 그 자체에 의한 보이지 않음, 즉 단순비지각(*adarśanamātra*; 단지 볼 수 없는 것) 이론은 매우 약한 논증식이라고 간접적으로 힐난했다(비관찰 ⇏ 비존재).[52] 이는 디그나가의 PSV *ad* PS 5.36 구절에 대한 다르마끼르띠의 암묵적 비판인데, 쉽게 말해 그는 디그나가 논리학이 갖는 전반적인 귀류 논증 방식을 거부한 것이다.[53]

---

50) PSV ad PS 5.34, "*adṛṣṭer anyaśabdārthe svārthasyāṃśe 'pi darśanāt | śruteḥ sambandhasaukaryaṃ na cāsti vyabhicāritā* ‖ [34] *anvayavyatirekau hi śabdasyārthābhidhāne dvāram, tau ca tulyātulyayor vṛttyavṛttī. tatra tu tulye nāvaśyaṃ sarvatra vṛttir ākhyeyā kvacid, ānantye 'rthasyākhyānāsambhavāt. atulye tu saty apy ānantye śakyam adarśanamātreṇāvṛtter ākhyānam. ata eva ca svasambandhibhyo 'nyatrādarśanāt tadvyavacchedānumānaṃ svārthābhidhānam ity ucyate. … vyatirekamukhenaivānumānam*." 박대용 2018a, 171.

51) Siderits 2011, 301.

52) PVSV, ed. Gnoli (1960), 10.

53) 박대용 2018a, 177.

> "오직 정반대의 경우, 비관찰에 의해 누군가 사실들에 대해 필연적 수반을 확신할 수 없다. 왜냐하면 불확정적인 것을 증명할 수반의 가능성이 있기 때문에. 마치 요리 그릇에 있는 낟알의 경우에서 알 수 있듯이."[54)]

사실상 이러한 맥락에서 다르마끼르띠는 디그나가가 눈에 보이지 않는 '바람'의 존재에 대한 바이쉐시까학파의 논증을 논파하려고 '단순비지각'을 언급한 PS 2장의 한 구절과 NMu에서 몇 구절을 인용했다.[55)] PS 5.34에 맞서는 순전한 침묵은 주연 이론과 논리학의 관계를 확정하는 방법 문제를 향한 디그나가의 전면적 접근을 다르마끼르띠가 불만족스럽게 여겼다는 것이다.

다르마끼르띠는 디그나가로 대표되는 인도 논리학의 귀류적 특성을 거부할 수 있는 결과로써 논리적 결합에 대한 이론적 보편성을 확보하기 위해 '본질적 결합관계(*svabhāvapratibandha*)' 이론을 도입했다. 다르마끼르띠는 아마도 인도 논리학의 연역법을 확립한 최초의 인물이었을 것이다. 나아가 그는 증인(*hetu*)의 세 가지 범주인 결과인(*kārya*) · 자성인(*svabhāva*) · 비인식인(*anupalabdhi*) 개념을 도입하였다. 처음 두 개는 그가 인정한 두 가지 유형의 본질적 결합관계, 즉 인과성(*tadutpatti*)과 동일성(*tādātmya*)에 상응하고, 마지막 하나는 '단순비지각'의 디그나가의 개념을 포함한 비존재의 논증(혹은 부정적 추리)에 대해서 앞선 잘못된 개념들을 대치하기 위하여 도입되었다. 다르마끼르띠의 인식 틀 속에는 인식 영역과 개념 영역 간에 거대한 간격이 존재한다. 다르마끼르띠의 저술에 나타난 '본질(*svabhāva*)' 개념은 '인과적 효과성(*arthakriyāśakti*)'으로 간주된다. 따라서 본질적 결합관계가 애초에 두 개의 개념 항, 개념적으로 구상하게끔 실재에 나타난 사태들을 반영한다. 이를테면 개념 영역에서의 연기와 불 사이에는 본질적 결합관계가 있다. 다르마끼르띠에게서 보편에 대한 개

---

54) PV 1.13, "*na cādarśanamātreṇa vipakṣe 'vyabhicāritā | sambhāvyavyabhicāritvāt sthālītaṇḍulapākavat* ‖"

55) PVSV, ed. Gnoli(1960), 14, "*yady adarśanamātreṇa dṛṣṭebhyaḥ pratiṣedhaḥ kriyate, na ca so 'pi yuktaḥ*." (만일 보여지는 것들에게 단순비지각에 의한 부정이 행해진다면, 그 또한 이치에 맞지 않다.); cf. "*gal te ma mthong ba tsam gyis ma mthong ba 'gag pa byed na de yang mi rigs te*." (만일 보는 것만으로 보여지지 않음을 부정한다면, 이 또한 이치에 맞지 않다.)

념 영역이란 '무시 이래의 잠재인상'에 의해 선험적으로 주어진 필연적인 것이 아니라, 인과적 효과성을 갖는 실재 세계에 확고히 바탕을 둔 것이다. 다음은 다르마끼르띠가 보편 개념을 어떻게 바라보고 있는지 잘 보여주는 대목이다.

> "보편자는 [다른 데서] 거기로 오는 것이 아니다. 보편자는 이미 거기에 있지 않았을 뿐더러 새롭게 생성된 것도 아니다. 또한 부분을 가지고 있는 것도 아니며, 게다가 다른 곳에 있을 때조차 이전의 토대를 여읜 것도 아니다. 정말 놀랍게도 어리석음을 이토록 연발하고 있구나!"[56)]

아포하 논쟁은 고전 인도철학에서 '보편(자) 논쟁'이라고 할 수 있다. 이상의 게송에서 보듯 다르마끼르띠는 보편 논쟁을 가볍게 다루면서 논쟁의 무게중심추를 '인과적 효과성' 개념에 두었다.

디그나가에게 있어 분명히 놓치고 있는 다르마끼르띠의 인식론의 중요한 특징 가운데 하나는 그 대상의 인식, 그것의 확증 판단, 그 판단 위에 바탕을 둔 언어나 추리지, 그 인식대상을 향하는 행위 욕망, 하나의 행위 등에 의해 추종되는 외계 대상과 함께 출발하고, 또 그 육망에 대한 실제의 충족으로 결론짓는 총체적 인식론적 과정을 변명하는 데 대한 강한 관심이다.

다르마끼르띠는 인간의 목적을 충족할 수 있는 외계 대상에 대한 인간의 행위에 관심을 두었다. 그렇기에 그는 인식 영역과 개념 영역의 근본 문제를 짚고 넘어가지 않을 수 없었을 것이다. 결론적으로 말해, 그는 자신의 사상 체계에서 이 두 영역을 잇는 가교로 "지각판단(知覺判斷, *adhyavasāya*)"을 설정했고, 이로써 우리가 사는 경험 세계에서 정합성(*avisaṃvāditva*)을 확보한다. 그러나 이 문제는 본 연구의 범위를 벗어나기에 차후의 연구 과제로 남겨 두겠다.

---

56) PVSV, ed. Gnoli(1960), 77, "*na yāti na ca tatrāsīd asti paścān na cāṃśavat | jahāti pūrvaṃ nādhāram aho vyasanasaṃtatiḥ* ‖ 152 ‖ " 위 인용문은 Charkrabarti and Siderits 2011, 11의 영문을 중심으로 번역한 것이다. "It does not come there [from another place], it was not there already, nor is it produced afresh, and it has no parts, and even when it is elsewhere it does not leave the previous locus. Amazing indeed is this volley of follies!"

IV. 결론

이상에서 우리가 알 수 있었던 것은, 언어철학(아포하)의 논증 방식 면에서 다르마끼르띠는 디그나가보다 더 강력한 조건, 즉 인과성과 동일성에 부합하는 깔끔한 논증 체계를 요청했다는 점이다. 다르마끼르띠의 총체적 시스템은 불교의 인과설에 바탕을 두고 있고, 또 일체는 인과 관계로 잘 해명될 수 있고 해명되어져야만 한다는 것이 그의 입장이었다. 이러한 맥락에서 다르마끼르띠가 인과적 효과성이란 개념을 도입하여 궁극적 실재에 대한 인식론적 영역을 구성하는 개별상의 분명한 정의를 주고 있음은 두말할 여지가 없다. 다르마끼르띠에게 존재한다는 것은 인과적으로 효과적이라는 것이다. 인과적 효과성은 디그나가에게는 발견되지 않는다.

인과의 해석을 향한 다르마끼르띠의 강한 성향은 그의 아포하론에로 흘러들어 간다. 다시 말해 디그나가의 아포하론은 그것이 '타자의 배제'에서 타자인 것을 결정하는 경우, 특히 보편상과 개별상에 대한 그의 무제한적 계통에 바탕을 두고 있다. 다르마끼르띠가 결코 그러한 계통을 언급하지 않은 점은 중요하다. 그는 인과율로 타자를 결정한다. 그에 의하면 두 개의 항목들은 그것들이 동일한 결과를 공유할 때(*ekakāryatā*) 차이가 없고, 그것들이 동일한 결과를 공유하지 않을 때(*atatkāryatā*) 차이가 있다.[57] 예컨대, 일련의 다른 항목들은 그것들이 물 또는 기타 액체들을 모두 담을 수 있는 경우, 항아리와 함께 묶일 수 있고 정의될 수 있다. 즉 그것들은 접시와 같은 기타 종류들의 그릇들과 구별되는데, 이것들은 물을 [충분히] 담을 수 없기 때문이다. 그러므로 다르마끼르띠의 체계에 있어 동일과 차이는 인과적 관계로 결정된다는 점이 분명하다.

디그나가가 추리의 토대로 인과성을 수용하지 않는 반면, 다르마끼르띠는 두 항목 간의 보편적 결합을 주장할 수 있는 인과성에 강하게 의존하고 있다.

---

57) PVSV 57, "*ekakāryataiva bhāvānām abhedaḥ*"; PV 1.76; PV 1.83.

디그나가의 논리학 체계에서 최종적 의지처인 사람들의 '보편적 상식'을 다르마끼르띠는 '인과적 효과성'이란 새로운 이론을 갖춘 불교의 전통적 인과설로 대치한 것 같다. 이것이 두 논사들 사이의 아포하론에 관한 중요한 차이일 것이다.

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 Abbreviations and Primary Sources

D sDe dge Edition of the Tibetan bstan 'gyur: *sDe deg Tibetan Tripiṭaka bsTan 'gyur –Preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo*, ed. J. Takasaki, Z. Yamaguchi, and Y. Ejima. Tshad ma 1-20. Tokyo 1981-1984.

NBh *Nyāyabhāṣya* of Vātsyāyana, ed. by G. Jha. Poona Oriental Series 58. Puṇ yapattanam: Orieṇtala Buka Ejansī, 1939.

NMu *Nyāyamukha* of Dignāga.

NS *Nyāyasūtra* of Gautama, ed. by P. Shāstrī and H. Shukla. Kashi Sanskrit Series 43. Varanasi: Chowkhamba, 1970 (1st edition 1942).

NV *Nyāyavārttika by Uddyotakara*, ed. by Vindhyeśvarīprasāda Dvivedī. Kashi Sanskrit Series 33. Varanasi: Caukhambhā Saṃskṛta Bhavana, 1916; *Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara*, ed. by Anantalāla Ṭhakkura. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997; *Nyāyadarśana with Vātsyāyana, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā & Viśvanātha's Vṛtti*, ed. by T. N. Tarkatirtha and A. Tarkatirtha. Calcutta Sanskrit Series 18 & 29. Calcutta: Metropolitan Printing & Publishing House, 1936-1944 (repr., Kyoto: Rinsen Book Co., 1982).

NVTṬ *Nyāyavārttika-tātparyaṭīkā of Vācaspati Miśra*, ed. by Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1996.

P Peking Edition of the Tibetan bstan 'gyur: T*he Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition*, ed. D. T. Suzuki. Tokyo/Kyoto 1955-1961.

PS(V) 5 *Dignāga's Pramāṇasamuccaya(vṛtti)*, Chapter 5. P 5072, *Ce* 156a4-169b6. Sanskrit reconstruction: Pind 2015: I.1*-63*.

PSṬ *Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā* of Jinendrabuddhi. D 4268; P 5766

PSṬ B *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā, chapter 1. Part I: Critical edition; Part II: Diplomatic edition with a manuscript description,* ed. by Anne MacDonald, Ernst Steinkellner, *et al*. Beijing and Vienna: China

Tibetology Publishing House and Austrian Academy of Sciences Press, 2005.

PV *Pramāṇavārttika*

PVSV *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: The First Chapter with the Autocommentary*, ed. by Raniero Gnoli. Roma: Is. M. E. O., 1960.

ŚV *Ślokavārttika* of Kumārila Bhaṭṭa, as published together with ŚVV, ŚVK, and NR, ed. by Svāmī Dvārikādāsa Śāstrī. Varanasi: Tara Publications, 1978.

◆ 이차 문헌 Secondary Literature

CHAKRABARTI, Arindam and Mark SIDERITS. 2011. "Introduction," in *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. ed. by Mark Siderits, Tom Tillenmans, and Arindam Chakrabarti. New York: Columbia University Press, 2011, 1-49.

CHOI, Kyeong-jin. 2012. "Did Dharmakīrti Criticize Dignāga's Assertion?: On the Purpose of Stating *vyatireka* in the *Pramāṇaviniścaya,*" *Studies in Indian Philosophy and Buddhism*, vol. 19, 1-18.

HATTORI, Masaaki. 1968. *Dignāga on Perception, Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya form the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions*. Harvard Oriental Series 47. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1982. "The *Pramāṇasamuccayavṛtti* of Dignāga with Jinendrabuddhi's Commentary. Chapter Five: Anyāpoha-parīkṣā. Tibetan Text with Sanskrit Fragments," in *Memories of the Faculty of Letters* 21, ed. by Masaaki Hattori. Kyoto: Kyoto University, 101-224.

HERZBERGER, Radhika. 1986. *Bhrtṛhari and the Buddhists: An Essay in the Development of Fifth and Sixth Century Indian Thought*. Studies of Classical India 8. Dordrecht: D. Reidel Publishers.

ISHIDA, Hisataka. 2022a. "Reconsideration of the Theory on the Three-stage Development of the Apoha-theory," presented at the 19th Congress of the International Association of Buddhist Studies, 17th August 2022, Seoul National Universtiy.

_____. 2022b. "On the Classification of Anyāpoha by Dharmottara: Dharmottara, as An Interpreter of Dharmakīrti' Thought," presented at the 6th International

Dharmakirti Conference, 25th August 2022, Dongguk Universtiy.

KATAOKA, Kei. (片岡 啓). 2012.「言語哲学 - ポ―ハ論 - 」["Philosophy of Language: *Apoha* Theory"],『シリ―ズ大乗仏教 9：認識論と論理学』(*Series Mahayana Buddhism 9: Epistemology and Logics*), Tōkyō: 春秋社 (Shunjūsha). 189-226.

KATSURA, Shōryū. 1991. "Dignāga and Dharmakīrti on *Apoha*," in *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*, ed. by E. Steinkellner. Wien: ÖAW, 129-146.

LIN, Chen-kuo. 2023. "Emptiness and Karmic Secularity" *Journal of Korean Association for Buddhist Studies*, vol. 108, 267-304.

MATILAL, Bimal Krishna. 2002. *Mind, Language and World*. ed. by J. Ganeri. Oxford: Oxford University Press.

MCALLISTER, Patrick, ed. 2017. *Reading Bhaṭṭa Jayanta on Buddhist Nominalism*. Wien: ÖAW.

MUCH, Michael Torsten. 1994. "Uddyotakaras Kritik des *Apoha*-Lehre (Nyāyavārttika *ad* NS II 2.66)," *Wiener Zeitschrift für die kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie*, vol. 38, 351-366.

PARK, Daeyong (박대용). 2018a.「불교인식론에 있어 비인식(*anupalabdhi*) 이론의 전개 (1)」["A Development on *Aunpalabdhi*-theory in the Buddhist Epistemology and Logic (1)"],『동아시아불교문화』(*Journal of Eastern-Asia Buddhist Culture*), vol. 34, 159-184.

_____. 2018b.「디그나가의 아포하론에 있어 '말의 의미'(*śabdārtha*) - '푸른 연꽃'(*nīlotpala*)과 '까마귀 둥지'(*kākanilaya*)의 사례 분석을 중심으로」["Dignāga's *apohavāda* on a Word's Meaning: Focusing on the Analyses of *nīlotpala and kālanilay*"],『불교학연구』(*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol. 57, 261-281.

_____. 2018c.「바르뜨리하리(Bhartṛhari)의 브릿띠삼웃데샤(*Vṛttisamuddeśa*) - 검은 참깨(*kṛṣṇatila*)의 사례 분석을 중심으로 -」["Bhartṛhari's *Vṛttisamuddeśa*: Focusing on the Analyses of 'Black Sesame Seed (*kṛṣṇatila*)'s Case"],『선문화연구』(*Journal of Studies of Seon Culture*), vol. 25, 177-213.

_____. 2019.「디그나가(Dignāga)의 아포하(*apoha*)론 연구 -『쁘라마나삼웃짜야(브릿띠)』제5장을 중심으로 -」["A Study of Dignāga on *Apoha* theory: Focusing on *Pramāṇasamuccaya(vṛtti)* V"], Ph.D. dissertation. Dongguk University.

_____. 2022a.「브라만전통에서 아포하(*apoha*) 초기 비판 고찰 - 웃됴따까라와 꾸마

릴라를 중심으로 -」["Reconsideration on the Early Criticism about *apoha* from Brahmanism: Focusing on Uddyotakāra and Kumārila"],『동아시아불교문화』(*Journal of Eastern-Asia Buddhist Culture*), vol. 52, 127-151.

_____. 2022b.「유가행중관학파(Yogācāra-Mādhyamika)의 아포하론 수용과 전개 연구 – 샨따락시따와 까말라쉴라를 중심으로 -」["A Study on Acceptance and Development Concerning the Theory of *apoha* in Yogācāra-Mādhyamika: Focusing on Śāntarakṣita and Kamalaśīla"],『선문화연구』(*Journal Studies of Seon Culture*), vol. 33, 45-83.

PIND, Ole Holten. 2015. *Dignāga Philosophy of Language: Pramāṇasamuccayavṛtti V on anyāpoha,* Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

TOSAKI, Hiromasa (도사키 히로마사), PARK, Insung tr. (박인성 역). 2015.『불교인식론 연구』[*"Korean translation of『仏教認識論の研究』(*A Study of Buddhist Epistemology*)"], 서울. Seoul: 도서출판 길 (Ghil Publisher).

SEN, Prabal K. 2011. "The Apoha Theory of Meaning: A Critical Account," in *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. ed. by Mark Siderits, Tom Tillenmans, and Arindam Chakrabarti. New York: Columbia University Press, 2011, 170-206.

SIDERITS, Mark. 2011. "Śrughna by Dusk," in *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. ed. by Mark Siderits, Tom Tillenmans, and Arindam Chakrabarti. New York: Columbia University Press, 2011, 283-304.

STEINKELLNER, Ernst. 2017. *Early Indian Epistemology and Logic: Fragments from Jinendrabuddhi's Pramāṇasamuccayaṭīkā 1 and 2*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series 35. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

TABER, John. 2005. *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology: Kumārila on Perception: The "Determination of Perception" Chapter of Kumārila Bhaṭṭa's Ślokavārttika - Translation and Commentary*. London: RoutledgeCurzon.

The Transformation and Characteristics of Dharmakīrti's *Apoha* Theory

PARK, Dae-yong (Ven. Dong-kwang)
Research Professor
Dongguk University, Academy of Buddhist Studies

The article aims to examine, as part of the philosophical discourse on language, universals, and reality in Mahayana Buddhism, how the seventh-century philosopher Dharmakīrti supplemented and transformed Dignāga's *apoha* archetypal system from the sixth century to overcome its fatal weaknesses amidst the fierce debate on language (*śabda*) between Buddhist and non-Buddhist schools in the history of classical Indian philosophy. After this theory was introduced in the fifth chapter of Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* (PS), it was immediately faced with fierce criticism in the treatises of scholars from other schools, including Uddyotakāra (ca. 550-610), Kumārila (ca. 600-650), and Praśastapāda (ca. 550-600). They sharply dug into the fatal weaknesses of this theory and criticized it fiercely. Their criticism of *apoha* was quite sophisticated, and Dignāga's creative theory was therefore in danger of being permanently lost in the history of Indian philosophy. However, not long after these criticisms, Dharmakīrti (ca. 600-660), who later claimed to be the successor of Dignāga's thought, published *Pramāṇavārttika* (PV), a comprehensive commentary on PS that addressed the weaknesses of this theory. Due to the successful objection (*uttarapakṣa*) in Dharmakīrti's PV, no trace of re-criticism (i.e., counterargument against a counterargument) by non-Buddhist scholars would be found in history for some time to come. Accordingly, Section II of this paper deals with the "discussion of four possible objects of the possible meaning of words (*śabda*)" pointed out by scholars of other schools and the "appearance of an identical referent (*sāmānādhikaraṇya*)

and the relationship between qualifier and qualificand (*viśeṣaṇaviśeṣyabhāva*) in compound words such as ‘blue lotus (*nīlotpala*),” and the problems of applying *apoha* theory are briefly introduced. In Section III, I explain Dharmakīrti’s successful defense against these objections, and then, how Dharmakīrti’s argument ultimately differs from Dignāga’s *apoha* system.

Keywords
Dignāga (ca. 480-540), Dharmakīti (ca. 600-660), *apoha*, Uddyotakara (ca. 550-610), Kumārila (ca. 600-650), *Pramāṇavārttika*, *sāmānādikaraṇya*

2023년 11월 10일 투고
2023년 12월 04일 심사완료
2023년 12월 05일 게재확정