

# 자안따의 『냐야만자리』(Nyāyamañjarī)에서 유가행파의 착오론\* 비판\*

조유희

전남대학교 철학과 박사수로

yulhuicho@gmail.com

I. 문제의 배경

II. 선행연구 소개와 검토

III. 자안따의 유가행파 인용 분석

IV. 착오적 발현(khyāt)의 양상들

V. 맺음말

## 요약문

이 글에서는 9세기 경 인도 카슈미르에서 활동한 자안따(Bhaṭṭa Jayanta)의 『냐야만자리』(Nyāyamañjarī, 이하 NM)에서 다뤄지고 있는 후기 유가행파의 착오론 비판에 대해 소개하고 그 함의를 확인한다. 여기서 자안따는 불교 유가행파를 지칭하며 인식비이원론(vijñānādvaitavāda)이라는 명칭을 사용하고 있는데, 이 명칭에는 유가행파가 인식의 주관적 측면과 대상적 측면을 모두 인식으로 등치시키고 있다는 이해가 함축되어 있다. 인식비이원론을 비판하기 위해 자안따는 ‘형상(ākāra)은 대상의 것인가, 인식의 것인가’라는 문제를 설정하고 유가행파와 가상의 논쟁을 펼친다. 이 문제에서 유가행파는 형상이 인식에 속한다고 논증하며, 자안따는 형상이 외부

\* 이 논문은 2021년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2021 S1A5B5A17051440).

대상에 속한다는 입장에서 그에 대한 반론을 제시한다. 이 가운데 착오(*khyāti*)가 발생하는 방식에 대한 논의가 주요하게 다루지는데, 이때 유가행파의 착오론은 ‘비실재의 발현’(*asatkhyāti*)과 ‘인식 자체의 발현’(*ātmakhyāti*)으로 구획된다. 먼저 ‘비실재의 발현’에 대한 비판의 경우, 자얀따는 일상적으로 발생하는 착오의 여러 예시를 제시하면서 착각의 일종으로 발현되는 대상이 ‘완전한 비존재’가 아니라는 사실을 귀납적으로 논증하는 전략을 취한다. 다른 한편 ‘인식 자체의 발현’의 경우에 있어서 자얀따는 파악주관과 파악대상을 모두 인식 그 자체라고 주장할 때 발생하는 논리적 난점들을 지적하고 있다. 이 글에서는 NM에 나타난 착오론의 양상을 통해 나야학파의 외재론적 입장과 불교도의 내재론적 입장을 확인하고, 동시에 형상(*ākāra*)의 진실성을 둘러싸고 유가행파가 두 노선으로 나뉘는 맥락을 구체적으로 확인한다.

### 주제어

착오론, 자얀따, 나야만자리, 유가행파, 인식비이원론, 디그나가, 다르마끼르띠

## I. 문제의 배경

인도철학에서 착오에 대한 논의는 올바른 지식(*samyagjñāna*) 혹은 유효한 인식수단(*pramāna*)을 효과적으로 설명하기 위해 설정된다. 이를테면 잘못된 인식(*bhramajñāna*, *mithyājñāna*)을 배제하여 해탈에 도움이 되는 믿을 만한 지식을 추구하기 위해서 어떤 인식이 오류이고, 그러한 착오가 어떻게 발생하는지를 해명하는 것이다.<sup>1)</sup> 이처럼 착오의 양상과 그 발생구조를 다루는 인도철

1) Kataoka(2017, 472(5))는 미망사 전통에서 전개된 착오론을 개관하면서 특히 샤페라(Śābara)에 의한 인식론적 구조를 아래와 같이 도식화한다. 아래 도식에 따르면 유효한 인식(*pramāna*)은 유효하지 않은 인식(*apramāna*), 즉 지식이 아닌 것(*ajñāna*), 의심(*saṃśaya*), 잘못된 인식(*mithyāpratyaaya*)을 배제하거나 보완한 것으로서 규정된다. 나아가, 함형석(2020, 12-14)은 인식의 본유적 타당성(*svataḥprāmānya*)에 대한 꾸마릴라(Kumārila)의 해설을 소개하면서 아래 도식을 다루고 있다.

- ① 유효한 인식수단 *pramāna* (= 올바른 인식 *samyagjñāna*)
- ② 유효한 인식수단이 아닌 것 *apramāna*
  - ②-(1) 지식이 아닌 것 *ajñāna* (= 지식이 발생하지 않은 것 *jñānānutpatti*)
  - ②-(2) 의심/긴가민가 한 것 *saṃśaya*
  - ②-(3) 잘못된 인식 *mithyāpratyaaya* (= 착오 *bhrama*, *bhrānti*, *vibhrama*)

학의 인식론적 논의들은 흔히 잘 알려진 비유들, 예를 들면 흰 조개껍질을 은(銀)이라고 잘못 지각하거나 꿈을 실제처럼 경험하는 등의 사례들을 통해 검토되어 왔다.

이 글에서 소개할 밧따 자얀따(Bhaṭṭa Jayanta, ca. 840-900 CE)<sup>2)</sup>의 『냐야만자리』(*Nyāyamañjarī*, 논리의 꽃송이, 이하 NM)는 착오적 발현(*khyāti*)을 둘러싼 기존의 논의들을 수렴하여 냐야학파(Naiyāyika)의 관점에 따라 재구성하고 있다. 최근 연구자들 사이에서 *khyāti*는 인지(cognition), 지각적 오류(perceptual error), 드러남/발로(現れ), 시지각(visual perception) 등으로 번역되는데, 이들이 다루고 있는 논의에는 잘못된 인식이나 착각, 인식의 오류를 의미하는 맥락이 포함되어 있다.<sup>3)</sup> 이 글에서도 마찬가지로 *khyāti*를 어떤 (잘못된) 대상이 인식

2) 자얀따는 *Āgamaḍambara* (“종교에 대한 야단법석”)라는 희곡의 작가로도 잘 알려져 있는데, 해당 작품에서 자얀따가 스스로를 ‘밧따 자얀따’로 지칭하기 때문에 Kataoka(2007, 313)는 그의 이름이 ‘Jayanta Bhaṭṭa’가 아니라 Bhaṭṭa Jayanta라고 강조한다. 해당 희곡을 직접적으로 소개하고 있는 Desz6(2004) 또한 별다른 설명은 없지만 그를 Bhaṭṭa Jayanta라고 지칭하고 있다. Marui(2014, 25)는 이러한 실정에 대해 자세히 소개하면서 Muroya(2010, 262)의 사본 연구를 통해 Bhaṭṭa Jayanta라는 이름의 타당성이 확인된다고 밝히고 있다. 그러나 동시에 Marui는 근대 연구자들이 일반적으로 ‘Jayanta Bhaṭṭa’라고 부른 사실도 무시할 수 없기 때문에 이러한 상황을 모두 고려해서 그냥 ‘자얀따’로 약칭한다고 밝힌다.; 자얀따의 활동 추정 연대는 Marui(2014, 111)에 따라 840-900로 표기한다. Cf. Marui 2014, 102; 그 외에도 자얀따의 생애에 대해서는 Desz6 2004, v-xiii; Graheli 2015, 3-11; Kataoka 2007; Marui 2014, 37를 참조할 수 있다.

3) 각각 Nemeec 2012; Pellegrini 2013, 221, fn. 19; Kataoka 2018a, 1; Lugli et al. 2019-2023 참조. Matilal (1986, 184-201)의 경우 *ātmakhyāti*, *asatkhyāti*, *akhyāti*, *anyathākhyāti* 등의 *khyāti*에 대해서 유연한 번역어를 사용하고 있는데, *ātmakhyāti*는 ‘인식 그 자체의 발각’(revelation of the awareness itself), *asatkhyāti*는 ‘비존재의 발각’(revelation of the non-existent), *akhyāti*는 ‘착오의 부재’ 혹은 ‘착오가 아닌 것’(no illusion), *anyathākhyāti*는 ‘잘못두기’(misplacement) 등으로 번역되고 있다. Freschi(2010, 43)의 경우 *anyathākhyāti*에 대해 ‘otherwise cognition’이라는 번역어를 제시했다. 이지수(1996)의 경우, ‘비실재의 인식’(*asatkhyāti*), ‘내적 의식의 나타남’ 혹은 ‘의식 자체의 인식’(*ātmakhyāti*), ‘다르게 나타남’(*anyathākhyāti*), ‘결핍된 인식’ 혹은 ‘구분의 무인식’(*akhyāti*), ‘규정할 수 없는 것의 인식’(*anirvacanīyākhyāti*)이라는 번역어를 제시했다. Kapstein(2018)은 『삼성론』(*Trisvabhāvanirdeśa*, 이하 TSN)이 바수반두(Vasubandhu)의 실제 저작인지의 문제를 검토하면서 TSN에서 사용된 *√khyā*의 용법에 대해 상세하게 분석하고 있다. 그에 따르면 TSN의 전체 38개의 계승 가운데 *khyā*가 언급되는 것은 총 12번인데, 이 가운데 단 한 번의 경우에만 *ā-khyā*, 즉 ‘부르다’(to call), ‘이름붙이다’(to name)의 의미로 사용되며 이외에는 모두 ‘나타나다’(to appear)의 의미로 사용된다. 특히 Kapstein(2018, 10-11)은 TSN에서 사용된 이러한 *khyā*의 용법이 기존의 쌍쓰리따파 사절들에서 알려지지 않은 것이라고 설명한다. 그럼에도 그는 TSN에서의 용법이 완전히 예외적인 것은 아니라고 덧붙이면서 *khyā*가 ‘나타남’(appearance, manifestation)의 의미로 쓰이는 것은 후대의 *khyātivāda*의 중요한 철학적 주제이기도 하다고 환기시킨다. 이에 대해서는 본고의 각주 36)에서 다시 언급할 것이다.

에 ‘드러난다’는 뜻에서 ‘발현(發現)’으로 번역하거나 혹은 더 적극적으로 ‘착오적 발현’이라는 번역어도 혼용할 것이다. 착오적 발현의 네 가지 구분과 관련해서는 ‘전도된 발현’(viparītakhyāti)과 ‘발현의 부재’(akhyāti), ‘비실재의 발현’(asatkhyāti), ‘인식 자체의 발현’(ātmakhyāti) 등의 번역어를 잠정적으로 사용한다.

자얀파의 NM는 『나야쑤뜨라』(Nyāyasūtra, 이하 NS) 이후로 파생된 나아학파의 아이디어들을 재구성하고 있으며 전체 12개의 장(āhnikā, 日課)으로 구성되어 있다. NM에서 착오적 발현(khyāti)에 대한 논의는 성언량(sabda, 聖言量)의 정의(NS 1.1.7)를 다루는 3장 가운데서 뿌라바까라 미망사학파(Prābhākara Mīmāṃsaka)의 인식론을 비판하면서 먼저 전개되지만, 이후에 해탈(apavarga)의 정의(NS 1.1.22)를 다루는 9장에서 ‘인식비이원론’(vijñānādvaitavāda), 곧 불교 유가행파(Yogācāra)와의 논쟁이 상정되면서 다시 언급되고 있다.

이 글에서는 NM 9장(Mysore ed. II 487-519)에 나타난 나아학파와 유가행파의 대론 가운데 특히 착오적 발현에 대한 각각의 이해를 확인할 것이다.<sup>4)</sup> 먼저 2장에서는 본 연구주제를 다루고 있는 국내의 선행연구의 내용을 개괄적으로 소개하고 검토한다. 이어서 3장에서는 1) 자얀파가 불교 유가행파를 지칭할 때 사용한 ‘인식비이원론’(vijñānādvaitavāda)이라는 명칭에 함축된 자얀파의 유가행파 이해를 확인하고, 2) 외부대상에 대해서 실재론적 입장에서 있는 나아학파와 인식대상의 내재론적 입장에서 있는 유가행파 사이에서 논쟁이 되고 있는 형상(ākāra)의 존재론적 문제를 검토한다. 나아가 4장에서는 유가행파

4) NM의 전체 구성과 관련해서는 Graheli 2015, 14-16; Marui 2014, 14-18 참조. 자얀파의 착오적 발현(khyāti) 논의는 NM 3장과 9장에서 나뉘어 전개되는데 이에 대해서는 Kataoka 2017b, 475(2)-474(3); Kataoka 2018b, 385(4)-384(5) 참조. NM의 인식비이원론 비판 섹션은 NM II 487-519에 해당하며, 이는 Kataoka의 비판교정본 2003과 2018b에 대응한다. 특히 착오적 발현(khyāti)과 관련된 논의는 NM II 504-515에 나타난다. 본고에서 NM를 인용할 때는 Mysore 에디션 위치(권수, 쪽수)와 Kataoka의 에디션(논문/출판연도, 쪽수:행수)의 위치를 병기하지만, 텍스트는 기본적으로 Kataoka의 것을 따랐음을 밝힌다. 이 가운데 2003년에 출판된 Kataoka의 에디션은 이후에 수정된 버전으로 온라인에 다시 게재되어 있는데, 해당 에디션은 2010년에 Watson과 함께 영어 번역을 출판하면서 수정한 시놉시스 과단을 반영하고 있다. 본고에서 Kataoka(2003)를 인용할 때는 온라인에 게재된 수정본 에디션의 쪽수와 행수를 표기했다.

의 착오론으로 제시되고 있는 ‘비실재의 발현’(asatkhyāti)과 ‘인식 자체의 발현’(ātmakhyāti) 두 가지 이론에 대한 자안파의 반론을 구체적으로 확인하고, 이를 통해 나야학파와 불교 유가행파의 인식론적 입장을 대비적으로 정리할 것이다.

## II. 선행연구 소개와 검토

착오적 인지를 둘러싼 비불교도와 불교도 사이의 대론은 그들의 상충하는 인식론적 전제에서 파생된다. 마티랄(1986)은 나야학파의 직접실재론(direct realism)과 불교 현상학(phenomenalism) 사이에 놓인 감각적 환영(perceptual illusion)에 대한 입장 차이를 간결하게 요약하는데, 그에 따르면 나야학파는 지각자와 물리적 세계 사이에 개입하는 감각자료 혹은 감각인상에 대한 전제 없이도 감각적 환영에 대한 분석이 가능하다고 본다. 이와 달리, 불교도들은 감각적 환영에서 파악된 대상이 인식 그 자체와 구별되지 않는다고 보는데, 그에 따르면 감각-환영에서 감각적으로 주어진 것은 감각 그 자체에 내장된 부분이다.<sup>5)</sup> 마티랄은 NS 1.1.2에 대한 바짜쓰빠띠 미슈라(Vācaspati Mīśra)의 주석에 기반하여 다섯 가지 착오(khyāti) 이론에 대해 큰 틀에서 조망하는 관점을 제공하고 있다.<sup>6)</sup>

본 연구에서 주요 텍스트로 삼고 있는 NM의 에디션을 부분적으로 출간하고 있는 카타오카는 에디션과 별도로 해당 부분의 일본어 번역 및 해설을 포함한 일련의 논문들을 발표하고 있다.<sup>7)</sup> 카타오카에 따르면, 착오(khyāti)와 관련된 자안파의 논의는 이전에 활동했던 만다나 미슈라(Maṇḍana Mīśra, ca.

---

5) Matilal 1986, 5-6 참조.

6) Matilal 1986, 180-220; Matilal 1986, 183, fn.4 참조. 바짜쓰빠띠 미슈라와 자안파의 선후관계에 대해서는 Marui 2014, 96-113 참조.

7) 현재까지 출판된 NM 전체 에디션과 사본 목록, 그리고 Kataoka가 부분적으로 출판한 에디션 목록에 대해서는 Graheli 2015, 17-59 참조.

660-720 CE)가 『착오의 분석』(*Vibhramaviveka*)에서 시도했던 착오(*vibhrama*)의 틀을 따르는 동시에, 만다나 미슈라보다 이전에 활동했던 밧따 미망사학과(Bhāṭṭa Mīmāṃsaka) 꾸마릴라(Kumārila, ca. 600-650 CE)의 해석에 전반적으로 의존하고 있는 작업이기도 하다.<sup>8)</sup> 카타오카는 자얀따가 사용하는 인식비이원론(*vijñānādvaitavāda*) 혹은 공 이론(*śūnyavāda*, 인식에 대응하는 [외부]대상이 결여되어 있다는 관점)이라는 명칭이 모두 중관학파(Mādhyamika)가 아니라 유가행파를 가리키는 말로 사용된다고 밝히면서, 이는 꾸마릴라가 『술로까로 된 해설』(*Ślokaṅkāra*, 이하 ŚV)의 공(*śūnya*) 챕터에서 이 명칭들을 유가행파를 가리키는 의미로 쓴 것과 동일하다고 설명한다.<sup>9)</sup>

아울러 카타오카는 디그나가의 『인식대상의 검토』(*Ālambanaparīkṣā*, 이하 ĀP)에 나타난 입장과 『인식수단의 총설』(*Pramāṇasamuccayaṅgīti*, 이하 PSV)에 나타난 착오론의 양상이 다르다고 해석하면서, 지각의 측면에서는 디그나가의 입장이 ‘인식 자체의 발현’ 이론으로 귀속되지만 개념구상/분별(*vikalpa*)과 관련해서는 디그나가가 분명하게 보편/아빠하의 본질을 비존재(*abhāva*)로 간주하기 때문에 ‘비실재의 발현’ 이론으로 분류할 수 있다고 추정하고, 이어지는 논문에서는 이에 대한 자세한 분석을 제시한다.<sup>10)</sup>

8) Kataoka 2003, 1-2; 2006, 40; 2017, 470(7) 참조. 이외에도 Kataoka는 ŚV에 대한 밧따 움베카(Bhāṭṭa Umbeka)의 주석인 *Tātparyāṅkā*와 NM의 평행구를 추적함으로써 풍부한 문헌학적 정보를 제공하고 있다.

9) Kataoka 2017, 475(2)-474(3) 참조. 이어서 Kataoka 2018b, 381(8)에서도 그는 ‘비실재의 발현’ 이론을 중관학파에 귀속시킨 Schmithausen(1965)의 해석에 다시 한 번 이의를 제기하고 있다. 그는 ŚV의 ‘인식대상의 결여’(*nirālambana*) 챕터와 ‘공’(*śūnya*) 챕터의 주요 타깃이 각각 ‘비실재의 발현’(*asatkhyāti*), ‘인식 자체의 발현’(*ātmaḥkhyāti*) 이론에 대응한다고 본 슈미트하우젠의 관점에는 동의하지만, ‘비실재의 발현’ 이론을 중관학파에 귀속시키는 해석에 대해서는 동의하지 않는다고 밝히고 있다. Kataoka 2019, 8-9에서도 그는 인식의 실재성을 전제로 하고 있는 ‘비실재의 발현’ 이론을 인식의 실재성조차 부정하는 중관학파에게 귀속시키는 것은 이론적으로 부적절하다고 지적한다. 한편 Kataoka는 이를 참조하지 않은 것으로 보이지만, Matilal(1986, 188)은 불교 전통의 주석가들이 비실재의 발현(*asatkhyāti*) 이론을 중관학파(Mādhyamika) 혹은 공 이론(*śūnyavāda*)으로 귀속시키고 있는데 이 귀속을 엄밀히 취할 필요는 없다고 표명하고 있다. Matilal(1986, 184-190)도 마찬가지로 착오(illusion)를 다루는 불교도들의 입장을 돌로 나눌 때 그 기준이 ‘인식이 본질적으로 형상(form, *ākāra*)을 갖는지’에 있다고 보았다. 그 경우 불교의 무형상(formless) 인식론은 ‘비실재의 발현’(*asatkhyāti*) 이론에 해당한다고 이해될 것이다.

10) Kataoka 2017, 7, fn.7; Kataoka 2018a, 57, no.58; Kataoka 2018b, 381(8)-378(11) 참조. 이를테면 Kataoka(2018a, 57, no.58)는 일상(세속)적 층위에서 지각과 분별을 구별하여 생각할 필요가 있다

인도철학의 착오론에 대해 직접적으로 다루고 있는 국내 연구로는 이지수 (1996)가 있다. 그는 NS에서 파생된 주석서들을 검토하면서 착오에 대한 나야 학파의 기본적인 입장을 다루고 있다. 나야학파의 입장에서는 “외부에 객관적으로 실재하는 대상이 인식내용과 대응할 때 그 인식은 참(*pramā*)이고, 대응하지 않을 때는 거짓(*bhramā, viparyaya*)”이다. 다시 말해, “나야학파에게 있어서 착오란 대상이 그것과 다르게(*anyathā*), 혹은 그것과 어긋나게(*viparīta*) 나타나는 것(*khyāti*)이다. 이는 착오적 인식에 나타난 대상이 실제로 감각에 현전한 대상과는 다른 것일지라도 허공의 꽃이나 토끼뽕처럼 전혀 실재하지 않는 것이 나타나는 것(*asatkhyāti*, 즉 중관학파나 유가행파 중 형상허위론의 입장<sup>11)</sup>)도 아니며 꿈 속의 경험처럼 인식주관 가운데 있던 것이 외부대상처럼 나타나는 것(*ātmakhyāti*, 즉 유가행파 중 형상진실론의 입장)도 아니”라고 설명된다.<sup>12)</sup> 그의 논문은 나야학파의 ‘다른 방식의 발현’(*anyathākhyāti*)과 뿌라바까라 미망사 학파의 ‘발현의 부재’(*akhyāti*)를 대비적으로 설명하면서 나야학파의 착오론을 소개하고 있는데, 본 논문에서 다루는 유가행파 관련 논의는 구체적으로 포함되어 있지 않다.

---

고 설명하면서, 디그나가의 인식론이 지각(*pratyakṣa*)에 있어서는 ‘인식 자체의 발현’에 위치하지만, 분별(*vikalpa*), 특히 아뻬하에 있어서는 ‘비실재의 발현’에 위치한다고 해석한다. 그러나 ①“개념구상(*kalpanā*)도 자기인식(*svasaṃvedana*)일 경우 [지각으로] 간주되며, 외부대상에 대해서 분별하기 때문에 [그 경우는 지각이] 아니다”(PS 1.7ab)라고 규정하는 디그나가의 인식론을 고려한다면, 개념구상/분별 또한 포괄적으로는 지각(*pratyakṣa*)에 해당하는 자기인식(*svasaṃvedana*)에 포함된다. 따라서 디그나가의 착오론은 일관적으로 ‘인식 자체의 발현’에 해당할 여지가 있다. 또한 ②자야만 자신이 ‘인식 자체의 발현’(*ātmakhyāti*)에 대한 내용으로 디그나가의 ĀP 계승 6ab를 직접 인용하고 있으면서 동시에 디그나가의 입장을 지각과 분별 두 층위로 나눠서 각각 ‘인식 자체의 발현’과 ‘비실재의 발현’으로 상정했을 것이라고 여기서 어렵다. 따라서 본고에서는 이 두 가지에 근거해서 디그나가의 입장이 단일하게 ‘인식 자체의 발현’(*ātmakhyāti*)에 해당한다고 보았다. Kataoka (2018b, 383(6)-378(11))가 이미 분석한 것처럼, *ātmakhyāti*와 *asatkhyāti*를 구분하는 기준은 형상의 실재성에 있는 것으로 보인다. 따라서 착오적 발현(*khyāti*)에 있어서 지각의 측면과 개념구상의 측면을 구분하는 것에 대해서는 더 구체적인 검토가 필요하다.

- 11) 이지수(1996, 66) 또한 ‘비실재의 발현’(*asatkhyāti*) 이론을 중관학파의 입장이라고 기술했지만 여기서는 Kataoka의 해석을 고려해서 유가행파 가운데 형상허위론의 입장을 보충했다. 본고의 각주 9) 참조.
- 12) 이지수 1996, 100-101 참조.

### III. 자안따의 유가행파 인용 분석

#### 1. 인식비이원론(*vijñānādvaitavāda*)의 의미

앞서 소개한대로 NM의 9장은 해탈/지복(*apavarga*)을 다루는 NS 1.1.22에 대한 해설로 기획되고 있는데,<sup>13)</sup> 그 가운데 세 부류의 비이원론(*advaitavāda*)이 비판된다.<sup>14)</sup> 흔히 비이원론이라는 명칭은 일원론으로 단순하게 치환되기도 하지만, 그 이면에는 두 요소 혹은 두 원리에 대한 ‘극복’, 혹은 두 원리로부터 하나로의 ‘합치’, ‘환원’의 의미를 포함하고 있다고 볼 수 있다.

인식비이원론(*vijñānādvaitavāda*)이라는 명칭이 보여주듯이, 자안따가 보기에 유가행파의 유식(*vijñaptimātra*, 唯識)은 ‘둘이 아니라’ 일종의 인식일 뿐이라는 입장을 고수하고 있다. 그렇다면 그때 그 둘은 무엇을 의미하는가. 전통적으로 유가행파는 인식에 있어서 파악되는 양상[*grāhya*, 所取]과 파악하는 양상[*grāhaka*, 能取]이라는 구별을 실재하지 않는 것(*abhūta*)으로 보았고, 그 실재하지 않는 것에 대한 개념구상(*parikalpa*)에 의해 주관과 대상이라는 이원적 양상이 발생한다고 이해했다. 그 이해에 따르면 파악되는 것(즉 대상)과 파악하는 것(즉 주관)의 구별은 단지 인식의 서로 다른 측면일 뿐이다. 이처럼 인식의 대상적 측면과 주관적 측면을 모두 ‘인식’으로 등치시키는 전통적인 유식설은 후기 유가행파로 분류되는 디그나가에게 있어서 다음과 같은 선언으로 나타난다. NM에서 자안따는 이 계승을 직접인용하여 유가행파의 입장을 소개하고 있다.

13) NM 9장의 전체 구성과 관련해서는 Kataoka 2018b, 387(2)-386(3) 참조. 이에 따르면 9장에서 자안따는 참된 지식(*tattvajñāna*)에 대한 나야학파의 입장을 내세우고 그 이후에 비이원론의 세 가지 입장을 비판하고, 이어서 쌍카, 자이나, 요가학파의 입장을 비판한다.

14) NM에 나타난 세 가지 비이원론 비판의 열거는 Potter 1977, 388-391에서 대략적으로 확인할 수 있다. 첫 번째는 브라흐만비이원론(*brahmādvaitavāda*)으로 불리는 아드바이따 베단따학파(*Advaita Vedānta*)에 대한 비판이다. 두 번째는 언어비이원론(*śabdādvaitavāda*)이며 언어(*śabda*)라는 단일 원리가 세계로 가현(*vivarta*)한다는 입장에 있는 문법학파(*Vaiyākaraṇa*)에 대한 비판이다. 세 번째는 본 논문에서 다루는 불교 유가행파에 대한 비판으로, 인식비이원론(*vijñānādvaitavāda*)이라는 이름으로 지칭되고 있다.

[인식]이 어떤 나타남을 가진 것, 그것이 인식대상(*prameya*)이다. 나아가 파악하는 형상과 자기인식이 [각각 그것의] 인식수단과 결과이다. 따라서 세 가지는 별개로 만들어진 것이 아니다. (PS 1.10)<sup>15)</sup>

인식대상과 인식수단, 그리고 인식결과가 모두 별개의 것이 아니라는 디그나가의 기술은 그것들이 각각 실재한다고 보는 냐야학파에게 비판의 대상이 된다. 이어지는 대목에서도 자얀파는 다르마끼르띠의 『인식수단의 확정』 (*Pramāṇavinīścaya*, 이하 PVin)에서 1.38(≈PV 3.327)과 1.44(=PV 3.353) 계송을 직접 인용하기도 한다.

따라서 시작 없는 무지(*avidyā*)의 잠재인상(*vāsanā*)의 알랑거림/교태(*vilāsa*)에 의해 진리에 대한 견해가 전도된 자는 이 인식이 파악대상과 파악주관이라는 인식의 구별을 가진 것처럼 특징짓는다. 그러나 무지가 멈추었을 때 그것(즉 인식)은 다만 투명하게 된다. 또는 [무지가 멈추면 인식은] 아무것도 아니다.

그래서 [다음과 같이] 말해졌다.

“인식(*buddhi*)에 의해 경험되어야 할 것이 [인식과] 별개로 있는 것은 아니다. [즉,] 그것[인식]은 [대상과] 별도의 경험을 가지는 것이 아니다. 파악대상과 파악주관[의 구별]을 탈피하기 때문에 바로 그것[즉 인식]이 스스로를 비춘다.” (PVin 1.38 ≈ PV 3.327)

“인식 자체는 [실제로] 구분되지 않지만 전도된 견해를 가진 자들이 파악되는 것과 파악하는 것이라는 인식의 구별을 가진 것처럼 특징짓는다.” (PVin 1.44 = PV 3.353)<sup>16)</sup>

15) NM II 495; Kataoka 2003, 22:7-8, “*yadābhāsaṃ prameyaṃ tat pramāṇaphalate punaḥ / grāhakākārasaṃvītyos trayam nātaḥ pṛthak kṛtam //*”

16) NM II 495; Kataoka 2003, 22:9-15, “*tad idam anādyavidyāvāsanāvilāsaviparyāsitattadarśanatayā jñānam eva grāhyaagrāhakasaṃvittibhedavad iva lakṣyate. avidyāvīratau tu svaccham eva tat sampadyate,*

PS에 대한 다르마끼르띠의 주석인 『인식수단에 대한 해설』(*Pramāṇavārttika*, 이하 PV) 3.301-366에서는 주관과 객관으로 구별되는 지식의 이면성(*dvirūpatā*)과 자기인식에 관한 디그나가의 입장을 보다 상세하게 전개시키고 있는 논의가 나타난다. PV 3.301-366은 다르마끼르띠의 이후 저작 PVI의 1.34-57과 내용적으로 같은 맥락에 있기 때문에,<sup>17)</sup> 자얀파는 해당 논의를 유가행파 혹은 인식비이원론의 핵심으로 이해하고 있었을 것이다.

## 2. 형상(*ākāra*)은 대상의 것인가, 인식의 것인가

우리가 지각하는 대상이 바깥 세계에 실재한다고 이해하는 나야학파의 입장은 외재론(*bāhyārthavāda*)으로 지칭되는 한편, 흔히 유식(*vijñaptimātra*, 唯識)으로 불리는 유가행파의 입장은 인식대상의 내재론(*antarjñeyavāda*)으로 이해된다.<sup>18)</sup> 외재론에 의하면 인식은 바깥의 대상을 포착하지만, 내재론에 의하면

---

*na kiñcid veti.  
tad uktam —  
nānyo 'nubhāvyo buddhyāsti, tasyā nānubhavo 'paraḥ /  
grāhyagrāhakavaidhuryāt svayaṃ saiva prakāśate //  
avibhāgo 'pi buddhyātmā viparyāsitadarśanaīḥ /  
grāhyagrāhakasamvittibhedavān iva lakṣyate //*

17) Cf. Kellner 2011, 293.

18) ‘외재론’ 혹은 ‘외부대상 [실재]론’(*bāhyārthavāda*)은 유가행파가 흔히 아비달마 인식론을 비판할 때 쓰는 명칭이다. ‘내재론’ 혹은 ‘내부의 인식대상론’(*antarjñeyavādin*)이라는 명칭은 디그나가의 PS에 대한 주석 『인식수단의 총설에 대한 해설』(*Pramāṇasamuccayatikā*, 이하 PST)을 작성한 지넨드라붓디(*Jinendrabuddhi*, ca. 725-785 CE)가 PST 1장에서 바수반두(*Vasubandhu*)의 초기 논리학 저작을 비판적으로 검토하면서 실제로 사용된다. 지넨드라붓디는 바수반두가 외재론자(*bāhyārthavādin*)의 단계에서 그 저술을 작성했을 것이라고 지적하고, 이러한 입장이 유가행파, 즉 내부 인식대상을 주장하는 입장(*antarjñeyavādin*)과 대조된다고 설명한다. Cf. Chu 2006, 224-227; 242. Chu(2006, 248)는 지넨드라붓디가 직접 사용하고 있는 외재론(*bāhyārthapākṣa*)과 내재론(*antarjñeyapākṣa*)이라는 두 용어의 구분에 따라서 디그나가를 경량부나 유가행파 어느 한 쪽으로 귀속시키는 것보다는 내재론자(*antarjñeyavādin*)로 지칭하는 것이 더 적절할 것 같다고 제안하고 있다.; 또한 Kellner (2010, 205, fn.5)는 ‘외재주의’(externalism)와 ‘내재주의’(internalism)이라는 표현을 소개하면서 이를 경량부(*Sautrāntika*)나 비유자(*Dārṣāntika*) 및 유가행파(*Yogācāra*)나 식론자(*Vijñānavāda*)라는 전통적인 꼬리표를 피하는 명칭으로 사용한다고 밝힌다. 자세한 설명을 덧붙이지는 않지만 그녀는 “이 용법은 현대 철학 담론에서 외재주의와 내재주의를 사용하는 것과는 다르다”고 명시한다. 또한 그녀는 같은 각주에서 “본 논문에서는 **형상(form)을 지닌 인식**이 외부대상으로부터 발생한다는 아이디어를 구체적으로 언급하기 위해 ‘외재주의’라는 명칭이 사용된다”고 제한하면서 “일반적으로 나야, 미량사 또는 사이바의 입장과 같이, **형상이 인식/인지(cognition)에 속한다는 것을 인**

인식은 인식 내부의 대상을 포착한다. NM의 유가행파 비판 섹션에는 이러한 문제가 하나의 질문에 압축적으로 제시되어 있다. ‘우리가 지각하는 형상(ākāra)은 대상의 것인가, 인식의 것인가.’ 형상이 대상에 속하는 것이라고 한다면 외재론의 입장에서 있는 냐야학파가 이 논쟁에서 이길 것이다.<sup>19)</sup> 여기서 유가행파는 형상이 인식에 속하는 것이라고 답하고, 그에 대한 몇 가지 논증들을 제시하고 있다.<sup>20)</sup>

NM에서 착오와 관련된 논의는 3장에서 뿌라바까라 학파와의 대론으로 이미 소개된 바 있지만 9장에 와서 자얀따가 착오론을 다시 환기시키는 이유는 전주장(pūrvapakṣa)에서 ‘형상은 인식에 속한다’는 주장을 뒷받침하기 위해 유가행파가 다음과 같은 논증을 제시했기 때문이다.<sup>21)</sup>

인식이 없을 때는 어떠한 대상의 형태도 지각되지 않는다. 그러나 인식은 대상이 결여되어 있을 때도 마치 간다르바 도시<sup>22)</sup>, 환각 등의 경우처럼 분명하게 지각된다. 따라서 긍정수반·부정수반(anvayavyatireka)으로부터 도 우리는 인식이 형상을 가진다는 것을 이해할 수 있다.<sup>23)</sup> (밑줄은 필자)

---

**정하지 않는** 다른 종류의 외재주의도 있다”고 언급하고 있다. (강조는 필자) 본고에서는 켈너의 내재주의와 외재주의 구별에 동의하면서 형상이 대상에 속한다고 보는 냐야학파의 입장을 아울러 지칭할 때도 외재론이라는 명칭을 사용한다.

19) NM II 488; Kataoka 2003, 11:2-6, “이것이 우선 고찰되어야 한다. ‘이것은 파란색이다’, ‘이것은 노란색이다’라는 그 지각적 인식이 발생될 때, 거기[즉 지각적 인식]에서 하나의 형상이 비치는 것인가 혹은 두 [형상이 비치는 것인가]. 만약 ‘이것은 대상인 파란색이다’, ‘이것은 그것의 인식이다’라는 두 [형상, 즉 대상과 인식]이 나타난다면, 그러면 여기서 무엇이 검토되었는가. [두 형상이 나타난다면 우리가 논쟁할 필요가 없을 것이고, 외부대상을 인정하는 냐야학파] 당신들이 이기게 될 것이다. 패자에게 닥치게 되는 것, 그것이 우리에게 처해져야 할 것이다.” (*idaṃ tāvāt parīkṣyatām — yad etat pratyakṣavijñānaṃ “nīlam idam” “pītam idam” ity utpadyate, tatra kim ekam ākārah prakāśate uta chitayam — iti. yadi dvitayam avabhāti “ayam artho nīlam” “idam tajjñānaṃ” iti, tat kim atra vicāryate, jītam bhavadbhiḥ. jītasya yad āpadyate, tad asmāsu vidhīyatām.*)

20) NM에 나타난 유가행파와의 전체 대론 구조와 영향관계 등은 Kataoka 2006, 41-44; Watson and Kataoka 2010, 288-289; Watson 2014, 401, fn.1 등을 참조할 것.

21) Kataoka 2018b, 385(4).

22) Watson and Kataoka(2010, 320, fn.75)는 간다르바 도시(*gandharvanagara*)라는 단어가 워싱턴주(superior mirage), 즉 파타 모르가나(*Fata Morgana*)를 가리킨다고 설명한다.

23) NM II 493; Kataoka 2003, 19:15-20:2, “*jñānena vinā hi na kvacid artharūpam upalabhyate, jñānaṃ tv artharahitam api gandharvanagaramāyādiṣu vispaṣṭam upalabhyate — ity anvayavyatirekābhyām api jñānākāratvam avagacchāmah.*”

위의 인용문에서도 단적으로 알 수 있듯이, NM에서 유가행파는 대상보다 선행하는 인식의 우선성을 끊임없이 강조한다. 인식이 존재하지 않는다면 어떤 대상에 대해서 아무런 이해가 발생하지 않을 것이지만, 대상이 없어도 특정 인식이 발생한다는 것이다. 이는 외부대상의 실재론적 입장에 있는 불교 아비다르마 인식론과 흔히 관념론으로 지칭되는 유가행파가 명확하게 대비되는 지점이기도 하다. 유가행파는 간다르바 도시처럼 바깥의 대상이 없어도 우리가 ‘그 무언가’를 지각한다고 설명한다. 그리고 그것은 곧 우리가 바깥의 대상을 포착하는 것이 아니라 우리의 인식 내부의 형상을 포착하는 것이라는 설명으로 대체된다.

#### IV. 착오적 발현(*khyāti*)의 양상들

착오적 발현의 발생양상에 대한 분석은 각 학파에서 구상하고 있는 인식론적 모델을 보다 구체적으로 보여준다. NM에서 제시된 발현의 네 가지 구분은 ‘전도된 발현’(*viparītakhyāti*), ‘발현의 부재’(*akhyāti*), ‘비실재의 발현’(*asatkhyāti*), ‘인식 자체의 발현’(*ātmakhyāti*)이다.<sup>24)</sup> 먼저 나야학파의 착오론에 해당하는 ‘전도된 발현’(*viparītakhyāti*)은 실재물  $\chi$ 가 그것과 어긋난 것(*viparīta*)인 F로 발현하는 것을 말한다. 혹은 실재물  $\chi$ 가 그것과 다른 방식으로(*anyathā*) 발현하는 것을 말한다.<sup>25)</sup> 뿌라바까라 미망사학파의 착오론으로서 ‘발현의 부재’(*akhyāti*)

24) Pellegrini(2013, 221, fn.20)에 따르면 인도철학에서 흔히 범주화되는 착오적 발현(*khyāti*) 이론은 위에 언급된 것에 덧붙여 아드바이타 베단타학파(Advaita Vedānta)의 입장인 ‘불가설발현’(*anirvacanīyakhyāti*)까지 포함하여 다섯 가지이다. 그는 이외에도 자이나의 *sadkhyāti*, 구별비이원론(Visiṣṭādvaita)의 *yathārthakhyāti*, 쌍가(Sāṃkhya)의 *sadasadkhyāti*, 마드바(Mādhva)의 *abhinavānyathākhyāti*도 언급하고 있다.; 한편 Nemeč(2012)은 재인식학파(Pratyabhijñā) 가운데 유평라테바(Utpaladeva, ca. 925-975 CE)의 비이원비발현(*abhedākhyāti*)와 아비나바굽따(Avinavagupta, ca. 975-1025 CE)의 불충분발현(*apūrnakhyāti*)에 대해 소개하고 있다.

25) 나야 전통에서 ‘다른 방식의 발현’(*anyathākhyāti*) 혹은 ‘전도된 발현’(*viparītakhyāti*) 이론의 전거는 Matilal 1986, 201-208; 이지수 1996, 77-81 참조. 이지수 또한 Matilal(1986)과 마찬가지로 바짜스빠띠 미슈라의 *Tātparyatīkā*에 상당 부분 의지해서 논의를 전개하고 있다.

는 실재물  $\chi$ 에 대한 새로운 지각과 옛 기억을 구별하지 못한 데서 발생한 몰이해(*vivekāgrahaṇa*), 그리고 기억에 대한 망각(*smṛtipramoṣa*)으로 설명된다. 이를 테면 진주조개를 은으로 착각하는 일은 ①는 앞의 진주조개를 지각한 것과 ② 예전에 보았던 은에 대한 상기/기억(*smṛti*)을 구별하는 인지가 부재한 것이다.<sup>26)</sup> 유가행파 가운데 형상허위론의 착오론으로서 ‘비실재의 발현’(*asatkhyāti*)은 궁극적으로는 존재하지 않는 (혹은 그 본질이 비어 있는)  $\chi$ 가 F로 발현하는 것을 말한다. 그리고 유가행파 가운데 형상진실론의 착오론으로서 ‘인식 자체의 발현’(*ātmakhyāti*)은 인식 그 자체인  $\chi$ 가 마치 바깥의 대상 F인 것처럼 발현하는 것을 말한다.<sup>27)</sup>

## 1. ‘비실재의 발현’에 대한 비판

이어서는 유가행파의 착오론으로 비판되고 있는 ‘비실재의 발현’(*asatkhyāti*)과 ‘인식 자체의 발현’(*ātmakhyāti*)의 내용을 구체적으로 살펴볼 것이다. 다만 본고에서 소개하고 있는 유가행파의 착오론 개요는 자얀따의 서술에 한정되어 있기 때문에 여기서는 자얀따의 이해에 따라 그들의 발현 이론을 간접적으로 확인하는 것만 가능하다. 즉 유가행파가 그들 자신의 입장에서 제시한 착오론에 대한 서술이 아니라는 점에 유의할 필요가 있다.

자얀따는 유가행파의 착오론을 비판하는 대목에서 먼저 ‘비실재의 발현’(*asatkhyāti*) 이론을 반박한다.

[발현의 부재(*akhyāti*) 뿐만 아니라] ‘비실재의 발현’도 [존재하지] 않는

26) Kataoka 2017, 468(9), Phillips 2014, 36; 이지수 1996, 94-97 참조.

27) 한편 Kataoka의 분석에 따르면, 자얀따는 NM의 유가행파 비판 섹션에서 두 오류론, 즉 ‘비실재의 발현’과 ‘인식 자체의 발현’을 ‘전도된 발현’으로 환원시키는 작업을 시도하고 있다. 이는 NM 3장에서 뿌라마까라 미망사학파의 전만부 주장(*pūrvapakṣa*) 가운데 “‘전도된 발현’은 ‘비실재의 발현’과 다름 없다”는 비판을 변용한 것이다. 이처럼 당시부터 지적된 각 오류론 사이의 혼재성(*itaretarasamkara*)은 각각의 입장에 대한 명확한 구별을 어렵게 하면서도 사소한 논쟁을 통해 다른 입장을 자파의 입장으로 흡수하려는 인도철학의 한 특성으로 볼 수 있다. 각각의 오류론의 환원에 대한 구체적인 분석은 Kataoka 2018a, 4-5 참조.

다. 완전히 존재하지 않는 허공의 꽃 등이 나타나는 것은 적절하지 않기 때문이다. 생명체들의 인식은 착오라고 하더라도 시공간적으로 떨어져 [먼저] 경험되어 선행하는 실재물을 대상으로 가지는 것이지, 완전한 비존재인 것(*artha*)을 대상으로 하는 것이 아니다.<sup>28)</sup>

여기서 자안따는 착오의 대상이 되는 것이 정말로 존재하지 않는 것의 발현이 아니라 이전에 경험했던 존재가 나타나는 것이라고 지적한다. 이처럼 모든 착오의 발현이 실재하는 것을 대상으로 한다는 것을 입증하기 위해서 자안따는 착오적 지식(*bhramajñāna*)을 감각(*indriya*)에서 발생하는 것과 마음(*manas*)에서 발생하는 것으로 구분한다. 그리고 그것이 발생하는 원인을 감각의 결함(*indriyadoṣa*), 마음(*mānasī*)/내부기관의 결함(*antaḥkaraṇadoṣa*)으로 나누어 설명한다. 이때 제시되고 있는 예시들은 착오를 둘러싼 당시의 전반적인 이해를 보여주기 때문에 아래에서 구체적으로 소개한다.

그 가운데, 외부감관에서 발생한 착오적 지식의 경우, 대상의 결함 때문에 발생하는 것이든지 혹은 감각의 결함 때문에 발생하는 것이든지 어떤 경우에도 인식대상(*ālambana*)을 결여한 것은 결코 관찰되지 않는다.

대상의 결함 때문에 (1) 반짝거리는 색깔이 유사한 조개껍질이 “은”으로 비친다. (2) 사막에 펼쳐진 햇빛은 출렁거리는 파도와 유사하기 때문에 “물”로 비친다.<sup>29)</sup>

또한, 감각의 결함 때문에 (1) 담즙(*pitta*)으로 손상된 미각을 가진 사람에게 는 자갈이 쓴맛으로 나타난다. (2) 락시마 눈병에 의해 분절된 시각기능을

28) NM II 505; Kataoka 2018b, 366(23):5-7, “*asatkhyātir api nāsti, ekāntāsataḥ khapuspādeḥ pratibhāsāyogāt, desakālavayavahitāmubhūtapūrvapadārthaviśaya eva bhrānto 'pi pratyayaḥ prāṇabhṛtām bhavati, na tv atyantāsadarthaviśayaḥ.*”

29) NM II 505; Kataoka 2018b, 366(23):10-365(24):2, “*tatra bāhyendriyajе bhramajñāne viśayadoṣād indriyadoṣād vā samutpadyamāne na kvacin nirāmbanātā dṛśyate.*

(1) *bhāsvavarūpasādrśyena hi viśayadoṣeṇa śuktikā "rajatam" iti parisphurati.*

(2) *maruṣthalapatitotphalitaṃ sāvitram tejas taralataṅgasārūpyeṇa "payah" iti cakāsti.*”

가진 사람에게는 달무리가 [실제로는] 하나인데도, 두 겹으로 나타난다. (3) 띠미라 눈병의 알맹이더미로 형성된 구멍에서 나온 눈동자의 광선과 햇빛이 어우러지면 미세하게 머리카락 뭉치를 가진 형상들이 나타난다.<sup>30)</sup>

한편, 여자 등이 있지 않는데도 [여자에] 눈먼 남성들에게는 내부기관 (*antahkarana*, 즉 마음)의 결합 때문에 꽃에 대해 [‘그녀’라고 하는] 착오가 발생한다. 그것도 무언가 대상의 결합을 수반하는 것이어서 [꽃이라는] 존재를 인식대상으로 하는 것이 된다. 마치 어떤 부드러운 바람의 일렁임에 흔들린 어린 새싹에 대해서 “그녀의 손이다”라는 인식이 생기는 것과 같다.

다시, 마음에서 [일어난] 여자라는 생각은 사랑이라는 거대한 광기 때문에 그것과 비슷한 지시대상이 대응하지 않는 것이다. 그것[즉 그러한 착오]도 탐욕 등의 잠재인상의 힘으로 혼동된, 상기 등이 일으켜 세운, 시공간적으로 떨어진 [이전에] 경험했던 것을 선행으로 해서 여자라는 형태 등을 표상하고 있는 것이지, 당나귀뿔 등과 같이 완전히 존재하지 않는 것을 [표상하고 있는 것은] 아니다.<sup>31)</sup>

공상, 졸음 등 마음의 결합 때문에 발생하는 꿈의 경우에도 꼭 이전에 본 이렇저러한 형상이 떠오르는 것이다.<sup>32)</sup>

---

30) NM II 505-506; Kataoka 2018b, 365(24):4-364(25):1, “*indriyadoṣād api*  
 (1) *piitopahatarasanasya tiktatayā śarkarāvabhāṣate.*  
 (2) *tīmiraśīmāntānayanavṛtteś candramaṇḍalam ekam api dvidhā pratibhāti.*  
 (3) *tīmīrakāṇanīkararacitavivaraprasṛtās ca nayanarāśmayah sūryāśūsābalitāḥ santah sūkṣmatayā keśakūrcakākārāḥ pratibhāntī.”*

31) NM II 506; Kataoka 2018b, 364(25):4-363(26):3, “*antahkaraṇadoṣeṇa vibhramo yas tu jāyate / api mahelāḍau puṣpeṣu muṣitātmanām // so ‘pi kaścid viṣayadoṣasahāyo bhavati sadālabhana eva. “tasyāḥ pāṇir” iti jñānaṃ yathā bhavati kutracit / komalānilakallolavellite bālapallave // anapekṣitattulyapadārthasyaiva yā punaḥ / mānāsī manmathonmādamahimnā māninīmatih // tasyām api rāgādivāsānābalopaplavamānāsmṛtyādyupasthāpitadeśakālavayavahitopalabdhapūrva-puraṃdhrirīpādīsammullekhaḥ, na tv ekāntāsataḥ kharaviṣāṇāder iva.”*

32) NM II 506; Kataoka 2018b, 363(26):5-6, “*pratibhānidrādīmanodoṣajanmani svapne ‘pi dṛṣṭāpūrvasyaiva tasya tasyākārasyllekhaḥ.”*

타오르는 물, 녹아내리는 불, 흘러내리는 산 등을 보는 경우,<sup>33)</sup> 어떤 것에 있는 형태를 [그것과] 다른 상태를 가진 것으로 인식하는 것이지, 그것이 정말로 존재하지 않는 것은 아니다.<sup>34)</sup>

따라서 이처럼, 착오적 인식에 있어서 완전히 비존재인 것이 펼쳐지는 것이 아니라, 다만 실재(*vastu*)의 시공간이 다른 방식으로 [잘못되어] 나타나는 것 뿐이다.<sup>35)</sup>

위에서 자얀따는 여러 예시를 통해 착오의 대상이 비존재(*asat*)가 아니라는 점을 계속해서 설득하고 있다. 이어서 자얀따는 그 대상의 시공간적 문제를 지적한다. 즉 실재물  $\chi$ 를 F로 지각하는 착오가 있을 때 그 F는 완전한 비존재(*ekāntāsāt*)가 아니라 ‘언젠가’, ‘어딘가’에서 실제로 보았던 것이라는 예증이 자얀따가 ‘비실재의 발현’을 논파하는 주된 논리이다. 이를테면 우리가 흰 조개껍질을 ‘은’으로 착각하는 것은 우리가 이전에 다른 곳에서 ‘은’을 본 적이 있는 것과 관련되며, 따라서 ‘은’이 완전히 존재하지 않는 것이라고 말할 수 없다. ‘전도된 발현’에 기반한 자얀따의 이해에 따르면, 우리는 말 그대로 어떤 ‘존재’로부터 다른 ‘존재’에 대한 착오를 발생시킨다. 따라서 비존재로부터 착오가 발현된다고 하는 것은 적절하지 않다고 반박함으로써 자얀따는 ‘비실재의 발현’을 부정하고 있다.<sup>36)</sup>

33) 여기서 ‘타오르는 물’(*jvalajjala*)은 아지랑이, ‘녹아내리는 불’(*galadvahni*)은 뜨겁게 달궈진 철을 가리키는 것으로 이해하고 번역했다. 필자는 처음에 *dravadadri*에 대해서 ‘배에 타고 있는 사람에게 나무가 반대 방향으로 가고 있는 것’(*gacchadvrkṣa*)처럼 보이는 착오를 예시했다고 이해하고, *adri*에 ‘산’이라는 뜻도 있지만 ‘나무’라는 뜻도 있기 때문에 ‘달리는 나무’라고 번역했지만, *Kataoka*의 블로그(<http://kaula.blog110.fc2.com/blog-date-20170723.html>, 검색일자: 2023. 4. 27)에서 “자얀따는 카슈미르 출신이어서, 다른 맥락에서, 우기의 산사태(地滯り)도 언급하고 있다. (중략) 여기서서는 현실적으로 ‘산의 일부가 떨어졌다(*parvatasya khaṇḍaḥ patitah*)’고 표현하고 있으며, [따라서] ‘흘러내리는 산’(流れる山)이 비현실적인 표현이 아니다”고 설명한 것을 발견하고 이를 반영해서 번역을 수정했다. *Kataoka* 2019, 22에서도 마찬가지로 *dravadadri*를 ‘흘러내리는 산’(流れる山)으로 번역했다.

34) NM II 506; *Kataoka* 2018b, 362(27):1-2, “*jvalajjalagaladvahnidravadvādidarśane / rūpam anyasthāman yatra vetti, na tv asat eva tat //*”

35) NM II 506; *Kataoka* 2018b, 362(27):4-5, “*tad evaṃ bhrāntabodheṣu nāsty atyantāsātām prathā / deśakālānyathāvṇam tu kevalam bhāti vastunah //*”

## 2. ‘인식 자체의 발현’에 대한 비판

이어서 자안따는 ‘인식 자체의 발현’(ātmakhyāti)에 대해서 아래와 같이 반박한다.

또한 그것[즉 인식 자체의 발현]에 대해 누누이 설명되었다. — “이것은 파란색이다”에서처럼 다름 아닌 파악주관과 구별된 것이 파악대상으로 나타나는 것이지, 그것[즉 파악주관]과 구별 없이 “나는 파란색이다”라고 [나타나는 것은] 아니다. 착오적 인식의 경우, 그것의 대상과 유사하지 않기 때문에 착오성을 갖는 것이지, [인식] 자체를 그것으로서(*tattva*; 착오의 대상) 파악하는 것은 아니다.

또한 다음과 같이 말해진다.

“바로 내부의 인식대상의 형태가 외부의 것처럼 나타난다.” (ĀP 6ab)

[디그나가도 이렇게 말하고 있기] 때문에 그는 이 ‘전도된 발현’에 동의하고 있는 것이 될 것이다.<sup>37)</sup>

36) 실재하지 않는 것이 나타난다고 하는 *asatkhyāti*의 입장은, 앞서 Kataoka(2018b, 383(6)-378(11))가 해석했듯이 중관학파의 이해라기보다는 유가행파 가운데 형상의 실재성을 부정하는 이들의 이해방식으로 보는 것이 적절할 것이다. Cf. 본고 각주 9) 참조. 이러한 이해방식이 직접적으로 나타난 유가행파의 문헌을 특정하는 것은 본고의 범위를 벗어나지만, Kapstein(2018, 10-16)은 TSN에 언급된 *khyāti*를 비롯해서 『보살지』(*Bodhisattvabhūmi*)와 『대승장엄경론』(*Mahāvāyānasūtrālamkāra*) 등에 나타난 『*khyā*』의 용법을 상세하게 분석하고 있어서 참조할 만하다. 이 가운데 TSN 2-4 및 TSN 27-29의 용례는 ‘비실재의 발현’(asatkhyāti) 이론과 관련해서 긴밀하게 읽히기 때문에 주목된다. 특히 TSN에서 비실재(*asat*)는 주관과 객관이라는 이원(*dvaya*)의 비실재성을 의미하는 맥락에서 쓰인다. Cf. TSN 4, “*tatra kiṃ khyāty asatkalpaḥ katham khyāti dvayātmanā / tasya kā nāsti tā tena yā tatrādvayadharmatā //*”(그 경우 무엇이 **나타나는가. 실재하지 않는 것에 대한 개념구상(즉 의타기) 이 나타난다.** [개념구상은] 어떻게 나타나는가. [주객의] 이원적 본질을 가진 것(즉 변계소집)에 의해 [나타난다]. 그것[즉 이원]이 없다는 것은 무엇인가. 그것은 [곧] 그에 따라[즉 이원의 없음에 따라] 거기에 [주객이 없는] 비이원의 법성(法性, 즉 원성실)이다.); TSN 29, “*asatkalpas tathā khyāti mūlacittād dvayātmanā / dvayam atyantato nāsti tatrāsty ākṛtimātrakam //*”(그와 같이, 근원적 마음(즉 알라야식)으로부터 **실재하지 않는 것에 대한 개념구상(즉 의타기)**이 [주관과 객관] 두 가지를 본질로 하는 것(즉 변계소집)으로 **나타난다. 둘(즉 주관과 객관)은 완전히 존재하지 않는다.** 거기에는 형상/현상적 특징(*ākṛti*)을 만들 가진 것이 있다.) [강조는 필자.] 이러한 맥락과 유사하게 Kataoka(2018b, 380(9))도 *asat-khyāti*를 *abhūta-parikalpa*(허망분별, 즉 비실재에 대한 개념구상)로 각각 대치시켜 이해할 수 있다고 해석하고 있다. 즉 유가행파에 따르면 주객의 이원은 존재하지 않지만(*abhāva*), 그것에 대한 개념구상(*parikalpa*)은 존재한다(*bhāva*).

위에서 ‘인식 자체의 발현’의 입장에서 있는 유가행파는 파악주관과 파악 대상이 일종의 ‘인식’으로서 서로 구별되지 않는다고 주장한다. 특히 ĀP 6ab 는 유가행파의 내재론(*antarjñeyavāda*)적 입장을 분명하게 보여주기도 한다. 그러나 인식의 주체를 아뜨만(*ātman*)으로 설정하고 있는 냐야학파에게 있어서 파악주관과 파악대상은 엄연히 구별되는 것이다. 만약 파악주관과 파악대상 사이에 아무런 구별이 없다면 ‘나는 파란색이다’와 같은 인식이 발생해야 할 것이다. 하지만 우리는 “‘이것은 파란색이다’라고 내가 인식한다”와 같이 주관과 대상을 구별하여 인식한다. 이때 ‘인식 자체의 발현’에 대한 자안따의 반박은 그것이 우리의 일상적인 언어사용과 모순된다는 오류를 지적하고 있다. 동시에 자안따는 디그나가의 ĀP 6ab를 직접 인용하면서 ‘인식 자체의 발현’이 ‘전도된 발현’(*viparīṭakhyāti*)과 일치하는 이해방식이라고 일갈한다. 즉 ‘실제로는  $\chi$ 가 아닌 것이  $\chi$ 인 것처럼 나타난다’고 이해하기 때문이다. 여기에는 더 나은 자신의 이론으로 상대방의 이론을 흡수하려는 의도가 담겨 있다고 볼 수 있다.<sup>38)</sup>

이어지는 대목에서 유가행파는 인식주관과 인식대상의 구별을 인정하되, 그 구별된 인식대상이 바로 인식 그 자체라는 것을 논증하려고 한다.

이[러한 나의 비판]에 [유가행파는 다음과 같이] 해명한다. 정말로 파악 대상은 파악주관으로부터 구별된 것이다. 그런데 그것[즉 파악대상]이 바로 인식이다.<sup>39)</sup>

파악대상이 곧 인식 그 자체라는 주장에 대해 자안따는 대상과 주관이 ‘인

37) NM II 507-508; Kataoka 2018b, 360(29):9-359(30):2, “*tatra ca bahūṣaḥ kathitam — grāhakād vicchinnaṃ eva grāhyam avabhāsate "nīlam idam" iti, na tu tadabhedena "nīlam aham" iti. bhrāntijñāneṣu tadarthāsaṃnidhānād bhrāntatvam astu, nāmatattvagrahaṇam — iti. yac cocyate — yad antarjñeyarūpaṃ hi bahīrvad avabhāsate / iti, seyaṃ viparīṭakhyātir evāṅgīkṛtā syāt.*”

38) 이러한 비판은 NM 3장에서 뿌라바까라 학파가 사용한 방식이기도 하다. 각주 27) 참조.

39) NM II 508; Kataoka 2018b, 359(30):6, “*atha kathyate. grāhakāt satyaṃ vicchinnaṃ grāhyam. tat tu jñānam eveti.*”

식'으로 동일하다면, 즉 하나의 인식일 뿐이라면 이들 관계를 동시에 보든 순차적으로 보든 논리적 오류가 있다는 반박을 제시한다.

그 경우, [파악대상과 파악주관] 구별된 것이라고 잘 말했다. 그러나 그것[즉 파악대상]이 인식이라는 데에는 무슨 논리가 있는가. 게다가 두 인식[즉 주관이라는 인식과 대상이라는 인식]이 동시에 발생하든지, 순차적으로 존재하든지, 파악주관과 파악대상의 관계는 발생하지 않는다. (1) 동시에 발생할 경우, 소의 왼쪽, 오른쪽 뿔처럼 파악대상과 파악주관의 한정이 있을 수 없기 때문에[즉 어느 쪽이 파악대상인지 혹은 파악주관인지 특정할 수 없기 때문에 타당하지 않다.] (2) 순차적이라고 주장하더라도, (2-1) 먼저의 것이 나중의 것의 파악주관이라고 한다면, 그것[즉 먼저의 것]이 생기고 그것[즉 나중의 것]을 파악하는 때를 기다리기 때문에 [먼저의 것은] 찰나멸성을 버리게 될 것이다. (2-2) 또한 나중의 것이 먼저의 것의 파악주관이라고 한다면, 그렇게 하더라도 그것[즉 찰나멸성]이 작용해서 [먼저 발생한 파악대상이] 그만큼의 시간에 머물지 않고서는 그것[즉 나중의 것인 파악주관]의 파악대상이 되는 것은 타당하지 않기 때문이다.<sup>40)</sup>

실제로 디그나가는 이어지는 ĀP의 계송 7ab에서 인식의 동시성과 순차성을 해명하고 있는데, 그때 그는 대상과 주관의 관계가 동시적이라고 해도 순차적이라고 해도 오류가 없다는 논증을 제시하고 있다. 먼저 ĀP 7a에 따르면 대상과 주관의 관계가 동시적으로 설명되는 것은 마치 논리학자들에 의해 '있음'과 '없음'이 서로 원인과 결과가 되는 대응쌍으로 설명되는 것과 같다. 이어서 ĀP 7b에서는 인식주관/감각기관(*indriya*, 根)에 의해 대상이 발생되는 힘

40) NM II 508; Kataoka 2018b, 359(30):8-358(31):5, “*tatra vicchinmam iti priyam āveditam. jñānatve tu tasya kā yuktih. na ca jñānayoḥ yugapadutpamayoḥ kramabhāvinor vā grāhyagrāhakahāva upapadyate. (1) yaugapadye sayetaragoviṣānavad grāhyagrāhakanīyamābhāvāt. (2) kramapakṣe 'pi pūrvam uttarasya grāhakaṃ cet, (2-1) tadutpattitadgrahaṇakālapratīkṣaṇāt kṣaṇikatām jahyāt. (2-2) uttaram api yadi pūrvasya grāhakaṃ, tathāpi saiva vārtā, tāvatkālam avasthitim antareṇa tadgrāhyatānupapattih.*”

(*śakti*)의 이행으로부터 이들 관계가 순차적이라고 해도 모순되지 않는다고 서술되고 있다.<sup>41)</sup> 따라서 자얀따는 디그나가의 논증을 암시하면서 위와 같은 반론을 제시한 것으로 보인다. 그에 따르면 주관과 객관이 동시적으로 발생한다고 하면 둘 중 어느 것을 주관이라고 할지 특정할 수 없다는 모순이 있으며, 둘 중 어느 것이 먼저 순차적으로 발생한다고 할 경우에는 찰나멸이라는 불교 내부의 교리와 어긋나게 된다.

‘인식 자체의 발현’에 대한 자얀따의 비판은 다음과 같이 끝맺는다.

따라서 파악대상이라는 부분이 파악주관으로부터 구별된 것이라면, 그것은 다름 아닌 바로 대상이어야만 하기 때문에 이 형상은 인식의 것이 아니다.<sup>42)</sup>

이처럼 자얀따는 나야학파의 외재론을 토대로, 우리가 바깥에 있는 대상의 형상을 파악하는 것이기 때문에 형상은 인식이 아니라 대상에 속한다고 정리한다. 앞서 논쟁의 질문으로 제기되었던 “형상은 인식의 것인가, 대상의 것인가”라는 문제에서, 형상이 인식에 속한다고 답한 유가행파의 입장을 반박하면서, 형상이 대상의 것이라고 답변하고 있는 것이다.<sup>43)</sup>

## V. 맺음말

NM에서 유가행파의 착오론으로 소개되는 ‘비실재의 발현’과 ‘인식 자체의

41) Cf. Duckworth, et al. 2016, 44-45.

42) NM II 508; Kataoka 2018b, 357(32), “*ato vicchinnaś ced grāhakād grāhyāṃśaḥ, so 'rtha eva bhaved iti na jñānasyāyam ākāraḥ.*”

43) *asatkhyāti*와 *ātmakhyāti*의 구분은 NM 5장(*āhnika*) 가운데서 아뽀하(*apoha*) 비판의 맥락에서 다시 사용되는데, Watson and Kataoka(2017, 67)는 여기서 *asatkhyāti*를 다르뫼따라(Dharmottra, ca. 740-800 CE)의 입장으로, *ātmakhyāti*를 다르마끼르피의 입장으로 소개하고 있다. 이는 Kataoka 2017, 470(7); Hattori 2010, 143-145에도 동일하게 설명되고 있다.

발현'에 대한 자얀따의 비판을 비교하면 둘은 전혀 다른 양상을 보여준다. '비실재의 발현'에 대한 비판의 경우, 자얀따는 일상적으로 발생하는 착오의 여러 예시를 제시하면서 착각에 의해 발현되는 대상이 '완전히 존재하지 않는 것'(ekāntāsat)이 아니라는 것을 귀납적으로 논증하는 데 초점을 맞추고 있다. 반면, '인식 자체의 발현'의 경우에는 파악주관과 파악대상을 모두 인식 그 자체라고 주장할 때 발생하는 논리적 난점들을 지적함으로써 반박되고 있다. 이를 통해 자얀따는 '비실재의 발현'이나 '인식 자체의 발현'이 모두 착오의 발생을 해명하기에 타당하지 않다고 표명하고 있다.

NM에 나타난 자얀따의 유가행파 비판은 나야학파와 불교도의 인식론적 입장 차이를 분명하게 드러내는 동시에 형상(ākāra)의 진실성을 둘러싸고 유가행파가 두 노선으로 나뉘는 맥락을 구체적으로 보여준다. 이 글에서는 자얀따가 유가행파를 지칭할 때 사용한 '인식비이원론'이라는 명칭을 통해 주관과 대상이라는 이원을 무화하고자 한 유가행파의 기본적 입장을 확인했고, '형상이 인식에 속하는 것인가, 대상에 속하는 것인가'라는 문제 설정을 통해 나야학파와 불교도의 실질적인 입장 차이가 파생되는 측면을 확인했다. 이 가운데 자얀따가 유가행파의 두 착오론에 대해 논박하는 텍스트 일부를 살펴보면 여기서 사용된 논리적 전략을 구체적으로 분석했다. 다만 본 연구에서는 자얀따가 유가행파의 착오론으로 소개하고 있는 '인식 자체의 발현'과 '비실재의 발현'이 실제로 불교 내부에서 어떻게 설명되고 있는지 구체적인 대응 개소를 특정하지 못한 아쉬움이 있다. 디그나가 이후 불교인식론 내부에서 형성된 착오 논의와 '인식 자체의 발현'이나 '비실재의 발현'과의 연관성에 대해서는 이후의 연구과제로 남겨둔다.

## 참고 문헌 REFERENCES

### ◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

- ĀP *Ālambanaparīkṣā*, See DUCKWORTH et al. 2016.
- NBh *Nyāyabhāṣya*, ed. THAKUR, Anantalal. 1997.  
*Gautamīyanīyādarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research.
- NM *Nyāyamañjarī*, ed. VARADACHARYA, Vidwan K. S. 1983.  
*Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Ṭippanī: Nyāyasaurabha*, vol. 2  
Mysore: Oriental Research Institute.
- NS *Nyāyasūtra*, See NBh.
- PST *Pramāṇasamuccayaṭīkā*, ed. STEINKELLNER, Ernst, Helmut  
KRASSER and Horst LASIC, 2005. *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī  
Pramāṇasamuccayaṭīkā*, Chapter 1, Part I: Critical Edition.  
Beijing-Vienna: China Tibetology Publishing House and Austrian  
Academy of Sciences Press.
- PS(V) 1 *Pramāṇasamuccaya(vṛtti)*, ed. STEINKELLNER, Ernst. 2005.  
*Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, Chapter 1.  
URL: [http://ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga\\_PS\\_1.pdf](http://ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf).
- PV 3 *Pramāṇavārttika*, See TOSAKI. 1979 & 1985.
- PVin 1 *Pramāṇaviniścaya*, ed. STEINKELLNER, Ernst. 2007. *Dharmakīrti's  
Pramāṇaviniścaya*: Chapters 1 and 2, Critically edited, Beijing-Vienna:  
China Tibetology Publishing House and Austrian Academy of  
Sciences Press.

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

- CHU, Junjie. 2006(2008). “On Dignāga’s theory of the object of cognition as presented in PS(V) 1,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 29, no. 2, 211-253.
- DESZŐ, Csaba. 2004. “‘Much Ado About Religion’: Critical Edition and Annotated Translation of the *Āgamaḍambara*, a Satirical Play by the ninth century Kashmirian philosopher Bhaṭṭa Jayanta,” D. Phil. thesis, Balliol College.
- DUCKWORTH, Douglas et al. 2016. *Dignāga’s Investigation of the Percept: A Philosophical Legacy in India and Tibet*, NY: Oxford University Press.
- FRESCHI, Elisa. 2010. “Facing the Boundaries of Epistemology: Kumāriila on Error and Negative Cognition,” *Journal of Indian Philosophy*, vol. 38, 39-48.
- GRAHELI, Alessandro. 2015. *History and Transmission of the Nyāyamañjarī: Critical Edition of the Section on the Sphoṭa*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- \_\_\_\_\_. 2020. “Jayanta Bhaṭṭa’s *Flowers of Reasoning*,” in *Controversial Reasoning in Indian Philosophy: Major Texts and Arguments on Arthāpatti*, Malcolm Keating ed., London: Bloomsbury Academic Publishing.
- HATTORI, Masaaki. 2020. “The Apoha Theory as Referred to in the *Nyāyamañjarī*,” in *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*, Mark Siderits et al. eds., New York: Columbia University Press.
- HAM, Hyoung Seok (함형석). 2020. 「악인의 저작에서 암흑의 텍스트로: 미망사학파의 인식의 본유적 타당성(svataḥprāmānya) 이론과 불교 베다 비판의 전환점」 [“From the Work of Evil Sages to the Meaningless Text: The Mīmāṃsaka Doctrine of svataḥprāmānya and the Change in Buddhist Critiques of the Veda”], 『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol. 65, 1-27.
- KAPSTEIN, Matthew T. 2018. “Who Wrote the *Trisvabhāvanirdeśa*? Reflections on an Enigmatic Text and Its Place in the History of Buddhist Philosophy,” *Journal of Indian Philosophy*, vol. 46, no. 1, 1-30.
- KATAOKA, Kei (片岡啓). 2003. “Critical Edition of the *Vijñānādvaitavāda* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamañjarī*,” 『東洋文化研究所紀要』 (*The Memoirs of Institute for*

- Advanced Studies on Asia*), vol. 144, 318(115)-278(155).
- Revised Version URL: <https://www2.lit.kyushu-u.ac.jp/~kkataoka/Kataoka/NMvijR.pdf>
- \_\_\_\_\_. 2006. 「Jayantaの唯識批判: Nyāyamañjarī 「認識一元論批判」和訳」 [“Jayanta’s Critique of *Vijñaptimātratā*: An Annotated Translation of the *Vijñānādvaitavāda* Section of the *Nyāyamañjarī*”], 『哲学年報』 (*Tetsugaku nenpo*, \*Annual of philosophy), vol. 65, 39-85.
- \_\_\_\_\_. 2007. “Was Bhaṭṭa Jayanta a Paippalādin?,” in *The Atharvaveda and its Paippalādaśākhā. Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition*. A. Griffiths, and A. Schmiedchen, eds., Aachen: Shaker Verlag, 313-327.
- \_\_\_\_\_. 2017. “A Critical Edition of the *Khyāti* Section of the *Nyāyamañjarī*: Bhaṭṭa Jayanta on *Akhyāti* and *Viparītakhyāti*,” 『東洋文化研究所紀要』 (*The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia*), vol. 171, 476(1)-401(76).
- \_\_\_\_\_. 2018a. 「ジャヤンタの錯誤論: Nyāyamañjarī和訳」 [“Jayanta’s Theory of Error: A Japanese Translation of the *Nyāyamañjarī*”], 『哲学年報』 (*Tetsugaku Nenpo*, \*Annual of philosophy), vol. 77, 1-69.
- \_\_\_\_\_. 2018b. “A Critical Edition of the Latter Half of the *Vijñānādvaitavāda* Section of the *Nyāyamañjarī*: Bhaṭṭa Jayanta on *Asatkhyāti* and *Ātmakhyāti*,” 『東洋文化研究所紀要』 (*The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia*), vol. 173, 388(1)-332(57).
- \_\_\_\_\_. 2019. 「唯識の錯誤説に対するJayantaの批判: Nyāyamañjarī 「認識一元論批判」和訳(続)」 [“Jayanta’s Criticism of the Yogācāra Theories of Error: An Annotated Japanese Translation of the *Vijñānādvaitavāda* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamañjarī*”], 『哲学年報』 (*Tetsugaku Nenpo*, \*Annual of philosophy), vol. 78, 7-46.
- KELLNER, Birgit. 2010. “Self-Awareness (*svasaṃvedana*) in Dignāga’s *Pramāṇasamuccaya* and *-vṛtti*: A Close Reading,” *Journal of Indian Philosophy*, vol. 38, 203-231.
- LEE, Ji Soo (이지수). 1996. 「인도철학에 있어서 착각의 문제」 [“The Problem of Illusory Perception in Indian Philosophy with Reference to the Nyāya System”], 『인도철학』 (*The Journal of Indian Philosophy*), vol. 6, 65-108.
- LUGLI, Ligeia, GALASEK-HUL, Bruno, QUIÑONES, Luis G. 2019-2023. *A Visual Dictionary and Thesaurus of Buddhist Sanskrit*,

- mangalamresearch.shinyapps.io/VisualDictionaryOfBuddhistSanskrit/, accessed on 2023-02-03 . DOI: 10.5281/zenodo.3716014.
- MARUI, Hiroshi(丸井浩). 2014. 『ジャヤンタ研究: 中世カシミールの文人が語るニヤーヤ哲学』 [*A Study of Jayanta: The Nyāya philosophy as described by a medieval Kasumirian poet*], Tokyo: 山喜房佛書林 (Sankibo Busshorin).
- NEMEC, John. 2012. “The Two Pratyabhijñā Theories of Error,” *Journal of Indian Philosophy*, vol. 40, 225-257.
- PELLEGRINI, Gianni. 2013. “Dream and *Khyativāda*: a Survey on analogies and differences,” *Indologica Taurinensia*, vol. 39, 213-236.
- PHILLIPS, Stephen H. 2011. *Epistemology in Classical India: The Knowledge Sources of the Nyāya School*, NY: Routledge.
- POTTER, Karl. H. 1977. *Encyclopedia of Indian Philosophies Volume II: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- TOSAKI, Hiromasa (戸崎宏正). 1979. 『佛教認識論の研究(上): 法称著プラマーナ・ヴァールティカの現量論』 [*A Study of Buddhist Epistemology (I): Pratyakṣapariccheda of Dharmakīrti's Pramāṇavārttika*], Tokyo: 大同出版社 (Daitō Shuppansha).
- \_\_\_\_\_. 1985. 『佛教認識論の研究(下): 法称著プラマーナ・ヴァールティカの現量論』 [*A Study of Buddhist Epistemology (II): Pratyakṣapariccheda of Dharmakīrti's Pramāṇavārttika*], Tokyo: 大同出版社 (Daitō Shuppansha).
- WATSON, Alex and Kei KATAOKA, . 2010. “Bhaṭṭa Jayanta's Refutation of the Yogācāra Buddhist Doctrine of Vijñānavāda: Annotated Translation and Analysis,” 『南アジア古典学』 (*South Asian classical studies*), vol. 5, 285-352.
- \_\_\_\_\_. 2017. “The Apoha section of the *Nyāyamañjarī*,” in *Reading Bhaṭṭa Jayanta on Buddhist Nominalism*. McAllister, Patrick. ed., Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 35-80.
- WATSON, Alex. 2014. “Light as an Analogy for Cognition in Buddhist Idealism (*Vijñānavāda*),” *Journal of Indian Philosophy*, vol. 42, 401-421.

## A Study on Erroneous Cognition of Yogācāra in the *Nyāyamañjarī*

CHO, Yulhui

Ph.D. Student, Department of Philosophy  
Chonnam National University

This paper examines the Buddhist theory of error (*khyāti*) in the *Nyāyamañjarī* by Bhaṭṭa Jayanta. Jayanta uses the term *vijñānādvaitavāda*, the non-dualism of cognition, to refer to the position of later Yogācāra Buddhists. The term means that cognition's subjective and objective aspects are equivalent to cognition itself. To criticize *vijñānādvaitavāda*, Jayanta introduces the debate between Yogācāra and Naiyāyika, focusing on the issue of whether the form (*ākāra*) belongs to cognition or external objects. Yogācāra argues that *ākāra* belongs to cognition, while Jayanta presents a counterargument that it belongs to external objects. In this context, Jayanta refutes Yogācāra's theories of erroneous cognitions: "revelation of the non-existent" (*asatkhyāti*) and "revelation of the cognition itself" (*ātmakhyāti*). First, Jayanta refutes *asatkhyāti* by employing an inductive argument that there is no instance of an error caused by a completely non-existent thing (*ekāntāsat*). Next, Jayanta points out some logical problems of *ātmakhyāti*: cognition cannot be divided into two aspects either simultaneously or sequentially. In other words, Jayanta undermines the simultaneous cause-and-effect relationship between the apprehender (*grāhaka*) and the apprehended (*grāhya*), maintaining that if two factors are simultaneous then the identity of the two cannot be determined. Moreover, Jayanta disputes the sequential relationship between them since it conflicts with the principle of momentariness (*kṣaṇikatā*). This argument responds to the reasoning for the simultaneity and sequentiality of cognition, as shown in the

*Ālambanaparīkṣā* verse 7ab by Dignāga. A closer reading of the theory of error in the *Nyāyamañjarī* confirms the internalist and externalist tendencies of Yogācāra and Nyāya, respectively.

Keywords

*khyāti*, Jayanta, *Nyāyamañjarī*, Yogācāra, *vijñānādvaitavāda*, Dignāga, Dharmakīrti

2023년 05월 10일 투고

2023년 06월 05일 심사완료

2023년 06월 09일 게재확정

