

# 논쟁의 관점에서 본 인도 후기 유가행파의 증지

우제선  
동국대학교-서울

- I. 들어가는 말
- II. 인도 후기 유가행파에서의 증지의 위치
- III. 증지의 증득
- VI. 증지에 관한 논쟁
  - 1. 증지는 현량인가
  - 2. 찰나멸론과 증지
- V. 나가는 말

인도 후기 유가행파는 디그나가(Dignāga, 480-540 C.E.)에 의해 창시되고 다르마끼르띠(Dharmakīrti, 600-660 C.E.)에 의해 확립된 이래, 인도의 종교철학에 가장 큰 영향을 끼친 학파이다. 이 학파의 논서는 브라만교나 자이나교 등의 설을 논파하고 불교의 교설을 논증하기 위한 목적으로 저술되었다. 논파의 대상이 되었던 주제는 자제신론, 아프만설 등이며 논증의 대상이 되었던 것은 찰나멸론, 일체지자론 등이다.

요가행자의 증지는 후기 유가행파가 일체지자론을 인식론적 구조 속에서 설명하기 위하여 고안한 개념이다. 증지는 사성제에 대한 수습을 통해 생기는 무분별지이다. 수행자는 이것을 증득하면 실제의 본성을 꿰뚫어 알게 된다. 인도 후기 유가행파는 전통적으로 증지를 바른 인식의 하나인 현량으로 파악하였다. 이 개념은 중세 인도철학의 황금기인 7세기에서 11세기 사이에 브라만교의 니야야나 미망사 학파와 불교의 후기 유가행파 사이에 논쟁의 핵심 주제의 하나가 되었다.

이 논문은 논쟁의 관점에서 증지를 다룬다. 이 개념과 관련하여 니야야, 미망사 학파의 논사들이 어떠한 문제를 제기하며, 후기 유가 행파의 논사들이 이들 문제를 어떻게 논파하여 자설을 논증하는지를 살핀다. 구체적으로는 증지가 현량이 되기 위한 두 가지 요건인 무분별성과 비착오성을 어떻게 충족하는가와 일체가 찰나멸인데 어떻게 수습이 가능한가에 관련된 논쟁을 다룬다.

### **주제어** .....

논파, 논증, 요가행자의 증지, 현량, 수습, 찰나멸

## I. 들어가는 말

인도 후기 유가행파의 논서(śāstra)가 불교도와 브라만교도 혹은 자이나교도 사이의 논쟁의 형식으로 이루어져 있다는 것은 주지의 사실이다. 이러한 형식은 아비다르마 전통에서 발전되어온 문학적 체계를 계승한 것이며, 그 기원은 이미 외도와 세존의 문답에서 찾을 수 있다. 따라서 이 학파의 논서는 크게 두 가지 목적을 가지고 저술된다. 하나는 외도의 교설을 논파(論破, dūṣaṇa)하는 것이고, 또 다른 하나는 불교의 교설을 논증(論證, sādhana)하는 것이다. 이것은 상까라스와민(Śaṅkarasvāmin, 6세기 경)이 그의 논서 『인명입정리론』(因明入正理論)을 논파와 논증의 형식에 입각하여 저술하고 있는 점에서도 확인된다.

후기 유가행파의 논서는 먼저 제시하고자 하는 내용을 축약하는 계송으로 시작된다. 초기에 계송은 세존이나 보살에 대한 귀의를 보이는 망갈라 형식을 띠지만, 후기에 가서는 종(宗), 인(因), 유(喻)

로 이루어진 논증식의 형태를 보인다. 계송 다음은 반론자의 입장 (pūrvapakṣa)을 거론하고, 이것에 대한 논파와 더불어 자설(自說)에 대한 논증이 이루어진다.

그러면 이 학파의 논서가 논파 혹은 논증의 형식을 통해 구체적으로 다루고 있는 주제는 무엇인가. 논파의 주요대상은 니야야나, 상끼야, 그리고 미망사 등 브라만교 학파가 주장한 아뜨만 사상이나 자제신론 등이며, 논증의 대상은 불교의 근본 교설인 찰나멸론, 무이설 등이다. 하지만 인도 후기 유가행파는 더 나아가 스스로가 주창한 학설인 아포하론(apohavāda), 요가행자의 증지(yogiprtyakṣa 혹은 yogijñāna) 등도 논증의 대상으로 삼고 있다.

요가행자의 증지는 후기 유가행파의 창시자라 할 수 있는 디그나가가 도입한 개념이다. 이것은 초기불교의 일체지자(sarvajña)설을 인식론의 맥락에서 설명하기 위한 토대이다.

후기 유가행파의 확립자인 다르마끼르띠는 그의 『쁘라마나바르띠까』(Pramāṇavārttika), 『쁘라마나비니쉬짜야』(Pramāṇaviniścaya), 그리고 『니야야빈두』(Nyāyabindu)에서 증지의 개념을 정의하고 정립하고 있다.<sup>1)</sup> 이 개념은 중세 인도불교가 그 세력이 약화되어 가던 12세기에 이르기까지 미망사와 같은 학파의 주요 논파의 대상이 되었음과 동시에 후기 유가행파의 주요 논증의 대상이 되었다.

본 논문은 논파와 논증의 형식 속에서 증지가 어떻게 다루어지고

---

1) PV III, 281-287, PVin I, 28-32, NB I, 11

있는가를 소개하는 것을 목적으로 한다. 인도 후기 유가행파에서 요가행자의 증지가 주요 쟁점이 되는 맥락을 알아보고, 이 개념에 대해 불교나 브라만교의 논사들이 어떠한 내용으로 논쟁해 가는지도 살펴볼 것이다. 이 논문의 주요 관심사는 문제의 해답이 무엇인가를 밝히는 것이 아니다. 오히려 무엇이 문제이며 어떻게 쟁점화 되는가를 알아 보는 것이다. 이러한 작업은 디그나가와 다르마끼르띠에서 비롯된 인도 종교철학의 새로운 경향이 어떤 것인가를 해명하는 데에 단초가 될 것이다.

## II. 인도 후기 유가행파에서의 증지의 위치

증지는 불교의 궁극적 목표라 할 수 있는 깨달음을 설명하기 위한 핵심 개념이다. 다르마끼르띠에 의하면 증지는 참된 대상(bhūtārtha)에 대한 수습(修習, bhāvanā)의 가행(加行, prakarṣa), 변제(邊際, paryanta)에서 발생하는 무분별지이다.<sup>2)</sup> 이때에 참된 대상은 불교의 근본 교설인 사성제(caturāryasatya)와 같은 것이다.<sup>3)</sup> 따라서 인도 후기 유가행파에서 증지는 인식론의 바탕에서 불교의 이론과 실재를 잇는 연결 고리가 되기 때문에 논사의 논증의 대상임과 동시에 선사의 증득의 대상이 되었다.

2) NB I,11: bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantaṁ yogijñānam을 참조. 증지의 정의에 대한 자세한 설명은 Dunne (2006), Woo (2003) 등을 보라.

3) 후기 유가행파의 문헌에서 참된 대상(bhūtārtha)은 tattva, aviparītārtha, vastudharma, dharma, vastu 등의 다양한 용어로 표현된다. 이것을 다르뭇따라는 사성제와 같은 것이라고 밝힌다 (NBT 39,4: yathā catvāri āryasatyāni).

증지가 인도 종교철학에서 쟁점화된 주요한 이유 중의 하나는 이것이 세존의 십호(十號) 중의 하나인 일체지자(一切智者, sarvajña)를 설명하는 데 중요한 역할을 하기 때문이다. 일체지자는 초기불교부터 성립된 개념으로 세존이 우주의 삼라만상의 본성을 꿰뚫어 아는 지혜(智慧, prajñā)를 갖춘 분임을 뜻한다.<sup>4)</sup>

7세기 이래 후기 요가행자의 증지는 인도 후기 유가행파의 교리적 입장에 입각하여 논의된다. 이 학파는 사성제와 삼법인과 같은 초기 불교의 근본 교리를 계승 심화시킨다. 이 세계는 중생의 번민으로 가득한 고태(苦海)이다. 그 원인은 실재하지도 않는 아(我)와 법(法)을 세우고 이것들에 집착하는 것이다. 하지만 이러한 원인을 제거하는 길이 있다. 그 길을 따라가면 고태로부터 벗어난 적정의 세계가 있다.

다만 후기 유가행파는 무상설을 더 발전시켜 찰나설을 펴고 있다는 점이 초기불교와는 다르다. 찰나설은 설일체유부 등의 부파에서 전개되기 시작하여 후기 유가행파에서 이론적으로 정립된 것이다.<sup>5)</sup> 그러므로 증지는 제행(諸行)은 찰나이며, 제법(諸法)은 〇무아라는 이론적 바탕에서 논의가 전개된다. 그리고 이 증지는 세간(世間)의 지(知)와는 다른 출세간(出世間)의 지라는 구별에 논쟁의 초점이 맞추어진다.

4) 일체지자는 후기 유가행파에서 증지와 불가분의 관계를 가지는 개념이다. 11세기 논사인 즈나나스리미뜨라와 라뜨나끼르띠는 이에 대한 논서를 저술하였으며, 그 중 라뜨나끼르띠의 논서는 지금도 전해지고 있다. 일체지자설과 라뜨나끼르띠의 『사르바즈나싯디』(Sarvajñasiddhi)의 연구에 대해서는 Bühnemann (1980)을 보라.

5) 설일체유부의 찰나설 연구는 Rospatt (1995)를 보라.

증지에 관한 논쟁은 불교의 근본 교설에 입각하여 이루어질 뿐만 아니라 후기 유가행파의 고유한 교설에 입각해서도 이루어진다. 다르마끼르띠는 그의 『니아야빈두』의 첫 계송에서 “모든 인간의 성공적 행위는 바른 인식(samyagjñāna)을 전제한다”<sup>6)</sup>고 밝힌다. 이때에 바른 인식은 거짓이 없어 신뢰할 수 있는 것(avisamvādin)으로 인식자에게 그가 인식한 대상에 도달하게 할 수 있는 지(知)이다.<sup>7)</sup> 다르마끼르띠 이후 바른 인식이 무엇인가를 밝히고, 그것의 토대 위에 불교의 교설을 전개하는 것은 후기 유가행파의 논사들이 해야 할 주요 과제가 되었다.

바른 인식은 크게 현량(現量, pratyakṣa)과 비량(比量, anumāna) 두 종류로 나뉜다.<sup>8)</sup> 현량은 눈으로 사물을 지각하는 것과 같이 대상을 직접 인식하는 것이다. 반면에 비량은 보이지 않는 사물을 논리적 근거(hetu)을 통해 아는 것과 같이 대상을 간접 인식하는 것이다.

다르마끼르띠는 현량을 분별(kalpanā)을 여의었으며 착오(bhrānti)가 아닌 것으로 정의한다.<sup>9)</sup> 현량은 감각지(indriyajñāna), 의근지(mānasajñāna), 자증지(svasamvedana) 그리고 요가행자의 증지(yogijñāna)의 네 종류로 세분된다. 증지는 이렇게 바른 인식의 하나인 현량의 한 종류로서 후기 유가행파의 논사들에 의해 각자(覺

6) NB I, 1: samyagjñānapūrvikā sarvapuruṣārthasiddhiḥ.

7) 참조 PV I, 3ab: parmaṇam avisamvādi jñānam, 바른 인식의 정의와 이에 대한 구체적인 설명은 Dreyfus (1997, pp. 285-327)을 보라.

8) NB I, 3-4: dvidham samyagjñānam, pratyakṣam anumānam ceti, 다르마끼르띠가 바른 인식을 두 종류로 나누는 이유는 인식대상이 자상(自相, svalakṣaṇa)과 공상(共相, sāmānyalakṣaṇa)의 두 종류뿐이기 때문이다.

9) NB I, 4: tatra pratyakṣam kalpanāpōdham abhrāntam, 다르마끼르띠의 현량의 정의에 대한 자세한 논의는 戶崎宏正 (1979, pp. 202-289)를 보라.



者)의 인식론적 구조를 설명하기 위한 틀로 이론화되었다.

### III. 증지의 증득

증지는 붓다가 되고자 하는 수행자가 수습 가행의 변제에서 찰나성(kṣaṇikatva), 무아성(nairātmya)과 같은 진실한 법을 그의 지(知)에 선명하게 현현시킨 것이다. 다르마끼르띠의 『쁘라나나바르띠까』에 주석을 한 뿌라즈나까라굽따(Prajñākaragupta, 8세기 경)에 따르면, 이때 수습은 대·소승이 두루 공유하는 지(止, śamatha)와 관(觀, vipaśyanā)을 의미한다.<sup>10)</sup> 증지의 대상은 사성제이다. 사제는 고집멸도 각각 4 행상(行相, akara)씩 모두 16 행상을 갖는다. 예를 들어, 고제의 행상은 찰나성(kṣaṇikatva), 고성(duḥkhata), 공성(śūnyatā), 그리고 무아성(nairātmya)이다. 이들 16 행상이 사성제를 대상으로 수습하는 수행자의 지에 현현하게 된다.<sup>11)</sup>

수행자는 찰나성 등의 행상에 마음을 집중하여 참구하여 가는 가행의 단계와 그 가행의 마지막 찰나인 변제의 단계를 거쳐 마침내 근본 번뇌인 무명이 완전히 소멸된 증지의 단계로 수습해 간다.<sup>12)</sup> 증지의 단계에 이르면 16 행상은 지에 명약관화하게 현현하며 그 경지가

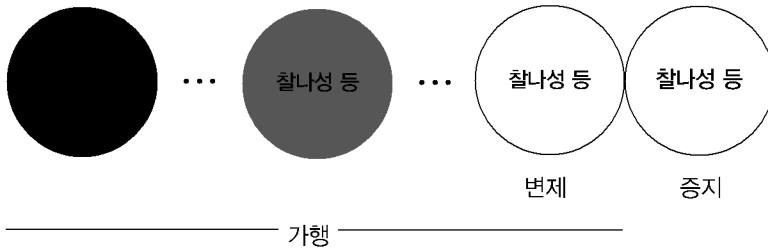
10) PVBh 327,17: tatha ca śamathavipaśyanāyuganaddhavāhi margo yoga iti vacanam.

11) 사제의 행상에 대해서는 Woo (2009, p. 182, n. 8)을 참조.

12) 근본 번뇌인 무명(無明)의 영향을 받는 중생은 찰나성 등의 행상을 수습을 시작하기 전에는 드러낼 수 없다. 가행과 변제의 단계를 거쳐 증지의 단계에 이르러야 행상을 선명히 드러낼 수 있다. 증지의 수행단계에 대한 자세한 설명은 Woo (2009, pp. 182-183), Woo (2003, pp. 440-441)을 보라.

퇴전하지 않는다. 이것은 마치 공기를 거듭 주입하여 그 절정에 이르면 풍선이 터지는 것과 같다. 증지를 증득하는 순간 수행자는 세간의 영역을 벗어난 출세간지를 얻는다.

### 수습의 단계<sup>13)</sup>



그러면 증지는 어떠한 수습과정을 거쳐 증득되는가. 즉, 가행, 변제, 증지는 구체적으로 어떠한 일이 벌어지는 단계인가. 먼저 고려해야만 하는 것은 수습은 앞서 언급한대로 수행자의 지(知)에 사성제의 행상이 선명히 현현되어 가는 과정이라는 점이다.

사제의 행상은 일체에 대한 것이다. 예를 들어, 찰나성은 “제행이 찰나이다”는 것이므로 이것의 지시 대상은 삼세(三世)의 모든 것을 포괄한다.<sup>14)</sup> 따라서 행상(行相, akāra)은 생주이멸하는 특정의 한 사물이나 한 사실에 한정되지 않는다. 찰나성이나 무아성은 시간의 흐름이나 공간의 이동에 따라 달라지는 것이 아니다. 이것은 세존의

13) Woo (2009), p. 183

14) 요가행자의 증지가 현량되면서 동시에 어떻게 일체를 인식할 수 있는가에 대한 논의는 Woo (2007, pp. 351-352), Dunne (2006, pp. 504-510)을 보라.

교설이자 만법(萬法)의 본성이다. 이런 의미에서 16 행상을 갖는 사성제는 말 그대로 진리(tattva)이다.<sup>15)</sup>

반면에 수행자의 몸과 마음은 찰나 생멸한다. 수행자의 지(知)는 매 순간 생멸하며 그것의 직후의 순간과 인과(因果)의 고리로 연결되어 상속(相續, santana)한다. 이때에 찰나의 지는 실재이지만 그것들의 상속은 각 찰나의 지에 가탁된 허구이다. 가행, 변제, 그리고 증지의 단계는 결국 찰나인 수행자의 지가 불변(不變)인 사제의 행상을 포착해 가는 과정이다. 인도 후기 유가행파는 이것을 수행자의 지가 주요인(upādāna)이고 사제가 공동인(sahakarīn)이라고 표현한다.<sup>16)</sup> 주요인과 공동인이 함께 작용하여 증지는 증득된다.

11세기의 논사 즈냐나스리미뜨라(Jnānaśrīmitra)는 수습과정을 다음과 같이 구체적으로 표현한다: 수습이 진행되면 각 찰나의 지(知)에 사제의 행상을 보다 선명히 현현하게 하는 특수한 변화(atiśaya)<sup>17)</sup>가 일어난다. 지의 순간  $C_1$ 이 사제 T를 대상으로 할 때에 직후의 찰나인 지  $C_2$ 에 특수한 속성  $v_1$ 이 부가된다.  $v_2$ 를 바탕으로 지의 순간  $C_2$ 가 사제 T를 대상으로 하면 그것의 다음 찰나인  $C_3$ 에 특수한 속성  $v_2$ 가 부가된다. 이러한 방법으로 가행이 진행되어 지의 순간

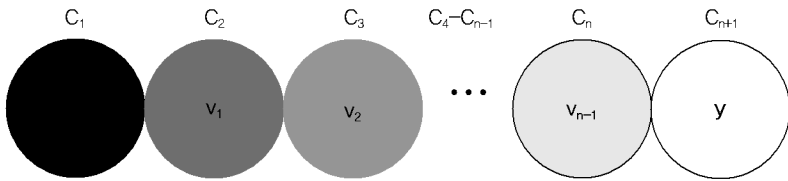
15) 찰나성 등의 법(法)은 진리이므로 결코 변하지 않는다. 따라서 고혜에 빠진 중생이 어느 때 어느 곳에서든 세존의 가르침을 듣고 발심하여 이에 대해 수습하면 윤회의 세계로부터 벗어날 수 있다. 참조 YNP 81,1-2: vastudharmaś ca kṣaṇikatvādayaḥ saṃsāravairāgyāt sphuṭībhājo bhāvayitum upakrāntāḥ.

16) 주요인과 공동인은 예를 들어 식물의 싹이 트는 경우, 씨앗이 주요인이고, 수분, 햇빛, 토양 등은 공동인이다. 니야야 학파가 수분 등이 씨앗을 보조하여 싹을 틔운다고 하는 반면에, 후기 유가행파는 씨앗, 수분 등이 개별적으로 함께 작용하여 싹을 틔운다고 한다. 이에 대한 자세한 설명은 Woo (2000), Katsura (1983)을 보라.

17) 특수한 변화(atiśaya)는 주요인과 공동인이 만나 함께 작용할 때에 주요인에 부가되는 특수한 속성(viśeṣa)이다.

$C_3-C_{n-1}$ 이 사제 T를 대상으로 수습할 때에 특수한 속성  $v_3-v_{n-1}$ 이 지의 순간  $C_4-C_n$ 에 각각 부가된다. 특수한 속성이 완전히 계발된 지의 순간  $C_n$ 은 변제의 단계이다. 지의 순간  $C_n$ 이 사제 T를 대상으로 하여 그 직후의 찰나  $C_{n+1}$ 에 증지  $y$ 를 발생시킨다.<sup>18)</sup>

### 증지의 증득과정



## IV. 증지에 관한 논쟁

중세 인도 종교철학계에서의 증지에 관한 논쟁은 크게 세 가지로 분류된다. 첫 번째는 브라만교나 자이나교 등의 외도와 불교도 사이의 논쟁이며, 두 번째는 불교 내의 후기 유가행파와 다른 학파 사이의 논쟁이고, 세 번째는 후기 유가행파 소속의 논사들 사이의 논쟁이다. 이 가운데에 증지를 다루는 논서에서 가장 주요한 부분을 차지하고 있는 것은 첫 번째의 논쟁이다. 외도의 주장이 먼저 열거되고 이것에 포함된 문제점이 논파되는 과정을 통해 증지에 관한 일련의 사실이 논증된다. 여기서는 이 중에서 가장 쟁점화되는 두 가지를

18) 증지의 증득 과정에 대한 구체적인 내용은 Woo (2009, pp. 183-187)을 참조.

의도의 문제제기를 중심으로 소개하고자 한다.

## 1. 증지는 현량인가

현량은 대상에 대한 직접 인식이다. 이것은 사랑(思量)에 입각한 분별지가 아니다. 하지만 증지의 행상(行相)은 찰나성, 무아성과 같은 공상(共相, *sāmānyalakṣaṇa*)이다. 이것은 “제행(諸行)은 찰나이다”나 “제법(諸法)은 무아이다”와 같은 의미이기 때문에 그것의 해당 범위가 일체를 포괄한다. 따라서 찰나성 등을 행상으로 하는 증지는 분별지가 되고 만다. 이러한 점은 미망사 학파의 꾸마릴라(Kumārila, 7세기 경)가 그의 논서 『슬로까바르띠까』(*Śloka-vārttika*)에서 제기하고 있는 문제이다. 꾸마릴라는 증지는 꿈 등과 같이 실재(*vastu*)에 근거하지 않은 상상의 산물이기 때문에 바른 인식이 아니며 신뢰될 수 없다고 주장한다.<sup>19)</sup>

분별지가 현량이 될 수 없는 이유는 실제와 직접적인 접촉이 없기 때문에 대상을 뚜렷하게 현현할 수 없기 때문이다. 꾸마릴라 등의 논사가 제기하는 반론도 증지가 찰나성 등의 법(*dharma*)을 행상으로 가지는 한, 이것은 필연적으로 분별지이므로 눈 앞의 대상을 보듯이 그렇게 선명하게 대상을 드러낼 수 없다는 것이다. 이 점은 이미 다르마끼르띠에 의해서 다음과 같이 고려되고 있다.

[증지가 수습력을 통해서 선명현현한다고 하자. 그러나 어떻게 이것

---

19) 구체적인 내용은 Woo (2003, p. 441, p. 447, n. 11)을 보라.

이 무분별지인가. 분별과 연계된 [지]는 선명현현하는 대상을 갖지 못한다.<sup>20)</sup>

꾸마틸라 등이 제기했고 이미 다르마끼르띠에서 그 단초가 보이고 있는 증지의 무분별성 문제는 결국 지(知)의 선명현현성 (sphuṭibhāva)과 직결된다.<sup>21)</sup> 이 쟁점은 이후에도 후기 유가행파의 뿌라즈나까라굽따, 다르뭇따라, 즈냐냐스리미뜨라와 미망사나 니야야 학파의 바짜스빠띠미스라(Vācaspatimiśra, 10세기 경)나 바사르바즈냐(Bhāsarvajña, 10세기 경) 등에 의해 중세 인도철학의 대표적인 논쟁 주제의 하나가 되었다.<sup>22)</sup>

증지의 비착오성에 대한 논쟁은 증지가 현존(現存)하지 않는 것을 현존하는 것으로 드러낸다는 점에 의거한다. 어떤 것이 아닌 것을 어떤 것으로 인식하는 것은 착오이다.<sup>23)</sup> 이것은 인식자의 기대를 충족시킬 수 없다.

찰나성이나 무아성 같은 법(法, dharma)은 진리이므로 지금 여기에 존재하는 것에 한정되지 않는다. 앞서 밝혔듯이 이들 법은 일체

---

20) PVin 28,9-11: astu nāma bhāvanābalena spaṣṭābham. nirvikalpakaṃ tu katham. yasmān na vikalpānubaddhasya spaṣṭārthapratibhāsita.

21) 선명현현성은 증지가 현량이 되기 위한 전제 조건이다. 하지만 수습의 대상이 선명히 드러났다고 해서 모든 지(知)가 증지가 되는 것은 아니다. 오직 사성제와 같은 참된 대상을 수습한 지만이 증지가 된다. 헤이즈는 그의 논문 (Hayes 1997, p. 10)에서 백 풀관 등을 수습한 지도 현량이라고 주장하지만 이것은 오류이다.

22) 증지의 무분별성 문제에 대해서는 Steinkellner (2008)과 (2001), Dunne (2006), Funayama (2005), Woo (2003), 岩田孝 (1984)를 참조하라.

23) 비착오(abhrāti)에 대해서는 NB I,6: timirāśubhramaṇānauyānasamkṣobhādyanāhita-vibhramam jñānam을 참조하라.

를 포괄한다. 그러나 문제는 이러한 찰나성 등이 직접 인식의 대상이 될 수 있느냐는 점이다.

찰나성 등으로 불리는 어떤 실재도 없다. 혹은 있다고 하더라도 바로 그것은 항상 지속하는 것이다. 따라서 [불교도가 말하는] 모든 것은 쉽게 논파된다. 그리고 실재가 없다면 바로 그 [지(知)]는 소연(所緣, ālambana)을 가질 수 없다.<sup>24)</sup>

찰나성 등은 실재(vastu)가 아니라 일체의 본성이다. 따라서 이것을 아는 것은 일체를 아는 것을 전제한다. 하지만 어떻게 일체를 직접 인식하는 것이 가능한가. 인식자는 과거나 미래의 일을 짐작할 수 있지만 직접 보고 들을 수는 없다. 마찬가지로 감각이 미치는 범위에서 벗어나 있는 것을 추론 등을 통해 간접적으로 알 수는 있지만 이것을 직접 보고 듣는 것은 불가능하다.<sup>25)</sup> 따라서 증지가 인식하는 것이 삼세의 모든 것이라고 한다면 이것은 착오이다.

인도 후기 유가행파는 증지가 착오가 아닌 것을 논증하기 위하여 인과효력(因果效力, arthakriyākāritva)의 개념에 의존한다.<sup>26)</sup> 이 개념은 다르마끼르띠가 존재(sattva)를 정의하기 위해서 도입한 것으로 존재하는 것은 무엇이나 결과를 발생시키는 작용을 한다는 것을

---

24) YNP 81,11-13: na kṣaṇikatvādikaṃ nāma kiñcid asti vastu, sattve vā tad eva nityam āsaktam iti sarvam ayatnaśīrṇam. avastutve ca tad eva nirālambanatvam.

25) 이 문제에 대한 자세한 논의는 Woo (2003, pp. 444-445), 岩田孝 (1986)를 보라.

26) 다르못따라는 비착오성을 인과효력인 실재의 본성에 어긋나지 않는 것이라고 설명한다(NBT 41,5-42,1: abhātām arthakriyākṣame vasturūpe 'viparyastam ucyate). 또한 Hayes (1997, p. 2f.)를 보라.

뜻한다.<sup>27)</sup> 인식에서의 인과효력은 특정의 존재가 그것의 상(相)을 인식자의 지(知)에 착오없이 부여하는 작용이다. 예를 들면, 컵의 인과효력은 컵을 보는 사람의 지에 다른 것이 아닌 바로 그것의 상을 드러나게 하는 것이다. 증지의 경우, 수습의 가행, 변제의 과정을 통해 수행자는 찰나성 등을 그의 지에 현증(sākṣātkaṛaṇa)하는 것이 가능하다. 다른 말로 표현하면, 사성제는 수행자의 지에 그것의 행상인 찰나성 등을 현현시키는 인과효력을 가진다. 따라서 이러한 인식대상을 갖는 증지는 착오가 아니다.

무분별성과 비착오성은 증지가 현량인가 아닌가의 논쟁을 구성하는 양 축이다. 이 두 축을 중심으로 제기된 브라만 논자들의 반론과 불교 논자들의 답론은 단순히 증지의 이해에 대한 심화만을 가져 온 것이 아니라 인도의 인식론과 존재론의 지평을 넓히는 것에도 일조했다.

## 2. 찰나명론과 증지

후기 유가행파의 존재론적 입장은 존재(sat)하는 모든 것은 찰나에 생멸한다는 것이다. 이것은 인식대상(grāhya)에 한정되는 것이 아니다. 대상이 매 순간 일어나고 사라지는 것과 마찬가지로 인식주관(grāhaka)도 매 순간 일어나고 사라진다.

---

27) 인과효력의 개념에 대해서는 PV III,3ab: arthakriyāsamartham yat, tad atra paramārthasat; NB I,15: arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvād vastunaḥ를 참조하라. 또한 참조 Halfass (1997, p. 241f.)



그렇다면 매 찰나 변화하는 지(知)가 어떻게 수습의 대상에 집중하는 것이 가능한가. 찰나멸론의 입장에서는 같은 상속이라 하더라도 찰나를 달리하는 지는 서로 다른 것이다. 따라서 이들 사이에 동일성을 부여하는 것은 불가능하다. 이 점은 10세기 초반의 브라만 논사 뜨릴로짜나(Trilocana)가 그의 『니야야쁘라끼르나까』(Nyayaprakirṇaka)에서 제기하고 있는 문제이다.

수습되는 대상을 파악하며, 분별에서 발생하는 바로 이러한 [지(知)]는 [다음 찰나의 지에] 수반되지 않고 소멸한다. 그리고 이것이 소멸한 이후에 다시 발생하는 지, 바로 이러한 것은 새로이 발생한 것이다. 따라서 이 때문에 천 겁(劫)을 거치더라도 새로이 발생한 [지에 이전의 찰나에서 주어진] 특수성이 없기 때문에 그것을 발생시키는 행(行, saṃskāra)은 수습을 하더라도 일어날 수 없다.<sup>28)</sup>

뜨릴로짜나는 지가 찰나마다 생멸하게 되면 전 찰나의 지와 후 찰나의 지는 서로 다른 것이므로 수반관계가 없게 되어 수습이 이루어지지 않는다고 주장한다. 예를 들어 1000m 고지의 산을 걸어서 등반한다고 할 때에 먼저 100m 지점을 오르고, 거기서 다시 200m 지점을 오른다. 그리고 200m 지점에서 출발하여 300m 지점에 등반한다.

---

28) YNP 117,10-14: bhavyagrāhī yādṛśo vikalpa utpannas tādṛśa eva niranvayaṃ nirudhyate. tasmimś ca niruddhe punar utpadyamānaḥ pratyayas tādṛśa evāpūrva utpadyate. tad anena paryāyeṇa kalpasahasre 'py apūrvotpatter aviśeṣaṇ na tajjanyaḥ saṃskāro 'bhyāsa utpadyate. 뜨릴로짜나의 『니야야쁘라끼르나까』는 지금은 유실된 니야야 학파의 논서이다. 동일한 인용문이 SS 15,12-14에 있다. Bühnemann (1980, p. 128, n. 353)을 참조.

이러한 과정을 거쳐서 최종에 1000m의 정상에 서게 된다. 하지만 먼저 100m 지점에 올랐던 것이 그곳에서 다시 200m 지점을 향할 때에 사라지고 만다면 등반 자체가 가능하지 않을 것이다. 수습 과정도 마찬가지로 이전 찰나의 수습이 현 찰나의 수습과 연결되지 않는다면 수습의 가행은 이루어지지 않는다.<sup>29)</sup> 그렇다면 앞 장에서 말한 수습하는 지에 특수성은 발생되지 않을 것이고 결국 증지도 발생되지 않을 것이다.

찰나별론의 입장에서 증지에 대해서 이야기하는 것은 무의미한 것인지도 모른다. 증지의 주요인인 마음 자체가 찰나에 생멸하기 때문이다. 찰나인 마음이 어떻게 어떤 특정 대상에 집착하는 것이 가능한가. 집착이 없으면 장애도 없다. 그리고 장애가 없으면 고(苦)도 없다.

수습은 마음을 한 곳에 집중시켜 동요를 떨쳐 버리기 위해서 행해진다. 그러나 찰나설을 주장하는 [불교도에게] 동요된 마음은 없다.<sup>30)</sup>

찰나별론과 관련하여 브라만 논사의 반론에 대한 후기 유가행과 논사의 논파는 11세기 논사 라뜨나끼르띠의 『찰나별론증』에서 알 수 있듯이 인과론에 바탕을 둔 매우 난해하고 복잡한 양상을 띤다. 증지의 문맥에서는 어떻게 전 찰나의 지와 후 찰나의 지가 인

---

29) 찰나별일 경우 수습의 불가능성은 TSP 1054,21-1055,11과 이것에 대한 번역인 Jha (1986, p. 1476)을 보라. 또한 Woo (2005, pp. 115-117)을 참조.

30) YNP 119,19-21: cittam ekāgraham avasthāpayituṃ vikṣepatyāgartham abhyāso 'nuṣṭhiyate, na ca kṣāṇikavādināṃ vikṣiptaṃ cittam asti.

과관계로 연결되어 있으며, 연이은 두 찰나 사이에서 어떻게 특수한 속성이 발생하는가를 밝히는 것에 초점이 맞추어진다. 이 점은 줄고 Gradual and Sudden Enlightenment: The Attainment of yogipratyakṣa in the Later Indian Yogācāra School<sup>31)</sup>을 통해 이미 구체적으로 밝히었기 때문에 여기서는 생략하기로 한다.

## V. 나가는 말

이 논문에서 필자는 요가행자의 증지에 대해서 브라만교의 니야야나 미망사 학파의 논사들이 어떻게 쟁점화 하는지를 알아보았다. 더 구체적으로는 증지가 분별이 없고 착오가 아닌 현량인가 하는 문제와 제행 찰나에서 어떻게 수습의 가행이 가능한가에 관한 문제를 살펴보았다.

7세기부터 11세기에 이르는 오랜 기간 동안 증지가 논쟁되어 왔다는 사실은 이 개념이 중세 인도의 종교철학에서 차지하는 비중이 매우 크다는 사실을 시사한다. 증지가 이렇게 주목받았던 이유는 이 지(知)가 붓다의 깨달음의 인식론적 구조를 밝히는 핵심 개념이기 때문이다. 중생에게 깨달음은 궁극적인 목표이다. 모든 불설은 깨달음을 지향한다고 해도 과언이 아니다. 따라서 깨달음의 문제를 다루기 위해서는 증지 개념에 대한 탐구가 필수불가결하다.

인도 후기 유가행파에서 증지는 불교의 핵심 교설에 바탕을 두고

---

31) Woo (2009)

이론화되었다. 이 점은 이미 살펴 본 이슈들 이외에도 불교도와 앞서 언급한 외도 사이에 다음과 같은 논쟁을 있게 했다: 1) 범부가 일체지인 증지를 증득하는 것이 가능한가. 2) 불설에 따르면 무아인데 무엇이 수습을 하는가. 3) 증지의 소연(所緣)은 어떻게 확립되는가.

증지는 기본적으로 자재신(īśvara)이나 아뜨만(ātman)을 인정하는 브라만교의 제학과와 충돌하여 논쟁의 대상이 될 수 밖에 없다. 따라서 다르마끼르띠 이후의 후기 유가행파의 논사들이 증지를 다룰 때에 먼저 외도의 주장을 논파하고 이것에 관련된 여러 가지 쟁점을 논증하는 것은 너무도 당연하다. 논쟁의 입장에서 살펴 본 증지는 단순히 수행의 과정과 결과를 알려주는 개념이 아니다. 이것은 중세 인도에서 불교 논사들의 깨달음을 향한 구도의 마음과 더불어 불법(佛法)을 지키고자 하는 호법의 마음을 동시에 내포하고 있다.

## 참고문헌

### —원전자료

- HB *Hetubindu*. In: *Dharmakīrti's Hetubindu* Part I, ed. by E. Steinkellner, Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1967.
- NB *Nyāyabindu*. In: *Dharmottarapradīpa*, ed. by D. Malvania, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1971.
- NBT *Nyāyabinduṭṭikā*. In: NB.
- PV *Pramāṇavārttika*. In: *Pramāṇavārttika of Dharmakīrti with the Commentaries Svopajñavṛtti of the Author and Pramāṇavārttikavṛtti of Manorathanandin*, ed. by R. Ch. Pandeya, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- PVBh *Pramāṇavārttikabhāṣya*. In: *Pramāṇavārttikabhāṣya of Prajñākaragupta*, ed. R. Śākṛtyāyana, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1953.
- PVin *Pramāṇaviniścaya*. In: *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya Chapters 1 and 2*, ed. by E. Steinkellner, Beijing: China Tibetology; Vienna: Austrian Academy of Sciences, 2007.
- SS *Sarvajñānasiddhi*. In: Thakur (1975), pp. 1–31.
- ŚV *Ślokavārtika*. In: *Ślokavārtika of Kumārila Bhaṭṭa with Commentary Nyāyaratnākara of Pārthasārathi Mīśra*, ed. D. Shastri. Varanasi 1978.
- TSP *Tattvasaṃgrahapañjikā*. In: *Tattvasaṃgrahapañjikā with*

*Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita*, ed. by D. Shastri, Varanasi: Bauddha Bharati, 1968.

YNP *Yoginirṇayaprakaraṇa*. In: 우제선 (2006), pp. 78–125.

## —이차자료

- Bühnemann, G. (1980). *Der allwissende Buddha – ein Beweis und seine Probleme*, Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien.
- Dreyfus, G. (1997). *Recognizing Reality*, Albany: State University of New York Press.
- Dunne, J. D. (2006). “Realizing the Unreal: Dharmakīrti’s Theory of Yogic Perception,” *Journal of Indian Philosophy* 34, pp. 497–519.
- Funayama, T. (2005). “Perception, Conceptual Construction and Yogic Cognition According to Kamalaśīla’s Epistemology,” *Chung–Hwa Buddhist Journal* 18, pp. 273–297.
- Halbfass, W. (1997). “Arthakriyā und kṣaṇikatva: Einige Beobachtungen,” In: P. Kieffer–Puelz & J. Hartmann (eds.), *Bauddhavidyāsudhākaraḥ – Studies in honor of Heinz Bechert on the Occasion of his 65th Birthday*, Swisttal–Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, pp. 233–247.
- Hayes, R. P. (1997). “Whose Experience Validates What for Dharmakīrti?” In: P. Bilimoria & J. N. Mohanty (eds.), *Relativism, Suffering, and Beyond: Essays in Memory of Bimal K. Matilal*, New York: Oxford University Press, pp. 105–118.
- Jha, G. (1986). *The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalashīla*, Delhi: Motilal Banarsidass.

- Katsura, Sh. (1983). “Dharmakīrti no inga-ron,” *Nanto Bukkyo* 50, pp. 96–114.
- Rospatt, A. (1995). *The Buddhist Doctrine of Momentariness : A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart : Steiner.
- Steinkellner, E. (2008). “Is the Ultimate Cognition of the Yogin Conceptual or Non-Conceptual? Part 2: Introducing the Problem in the Final Section of the Tantristic *Tattvasiddhi* with Analysis and Translation.” In: Executive Committee, ICEBS (ed.), *Esoteric Buddhist Studies: Identity in Diversity*, Koyasan: Koyasan University, pp. 291–306.
- Steinkellner, E. (2001). “Is the Ultimate Cognition of the Yogin Conceptual or Non-conceptual? Part 1: A Critical Edition of the Tantristic *Tattvasiddhi*, Final Section.” In: R. Torella (ed.), *Le parole e i Marmi: Studi in Onore di Raniero Gnoli nel suo 70° Compleanno*, Roma : Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, pp. 835–852.
- Thakur, A. (1975). *Ratnakīrtinibandhāvalīḥ*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. 2<sup>nd</sup> ed.
- Woo, J. (2009). “Gradual and Sudden Enlightenment: The Attainment of *yogipratyakṣa* in the Later Indian Yogācāra School,” *Journal of Indian Philosophy* 37, pp. 179–188.
- Woo, J. (2007). “*Yogipratyakṣa* in Vācaspati Mīśra’s *Nyāyakaṇīkā*.” In: K. Preisendanz (ed.), *Expanding and Merging Horizons: Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Wien: sterreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 347–353.

- Woo, J. (2005). "Kamalaśīla on *yogipratyakṣa*," *Indo-Iranian Journal* 48, pp. 111-121.
- Woo, J. (2003). "Dharmakīrti and his Commentators on *yogipratyakṣa*," *Journal of Indian Philosophy* 31, pp. 439-448.
- Woo, J. (2000). "Vācaspati Mīśra and Ratnakīrti on *sahakāritva*," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 44, pp. 211-219.
- 岩田 孝 (1986). 「Prajñākaragupta による ヨーガ行者の知の無散亂性證明の一時點」, 『印度佛教學研究』 35-1, pp. 357-360.
- 岩田 孝 (1984). 「佛教論理學派の現量除分別性の證明における時間要素」, 日本佛教學會編, 『佛教における時機觀』, 京都: 平樂寺書店, pp. 91-113.
- 戶崎 宏正 (1979). 『仏教認識論の研究』, 東京: 大東出版社.
- 우 제선 (2006). 『요가행자의 증지』, 서울: 무우수.



# Yogic Intuition from the Perspective of Debate

Woo, Jeson

Dongguk Univ.—Seoul

Ever since the later Indian Yogācāra school was founded by Dharmakīrti(600–660 C.E.), it has exerted a strong influence upon Indian philosophy. The treatises of this school were written to prove the essential thoughts of Buddhism as well as to refute the main ideas of Hinduism and Jainism. The topics of refutation are the theories of *ātman* and *īśvara* and so forth while those of proof are the theories of momentariness and *sarvajña* and so on.

Yogic intuition(*yogijñāna*, *yogiprayakṣa*) is a key concept to prove the omniscience(*sarvajñatā*) attributed to the Buddha. It arises through the practice of meditation on the Four Noble Truths. As a sort of perception, this cognition is free from conceptual construction and is non–erroneous. In medieval India, yogic intuition was a central topic in debates between Buddhists and their Hindu opponents.

This paper deals with yogic intuition from the perspective of debate. It investigates how the Mimāṃsākas and the Naiyāyikas raise issues with regard to this concept and how the later Indian Yogācārins refute them and prove their own views. Especially, this paper introduces the following two controversies: 1)How does yogic intuition fulfill the two conditions of perception, which are freedom from conceptual construction and non-erroneousness? 2)How is the intensification of meditative practice possible even though every existence is momentary?

**Key Word**  
-----

Refutation, Proof, Yogic intuition, Perception, Practice of meditation,  
Buddhist theory of momentariness

✎ 투고일자 2009.12.02 | 심사일자 2009.12.15 | 게재확정일자 2009.12.22