

악인의 저작에서 암흑의 텍스트로 - 미망사학파의 인식의 본유적 타당성(svatahprāmānya) 이론과 불교 베다 비판의 전환점

함형석

전남대학교 철학과 조교수
hamhs@chonnam.ac.kr

- I. 서론
- II. 베다의 무오류성 증명에서 탄생한
인식의 본유적 타당성 이론
- III. 베다에 적용된 인식의 본유적 타당성
이론
- IV. 인식의 본유적 타당성 이론을 통해
다르마끼르띠의 베다 비판 읽기
- V. 결론

요약문

바라문교의 성전인 베다(Veda)에 대한 불교도들의 비판은 『테윗자숫따』(Tevijja Sutta)와 같은 초기경전에서부터 발견되며, 이는 6세기까지 주로 베다를 지은 선인 (ṛṣi)들의 자질을 문제 삼는 방식으로 이루어져왔다. 하지만 미망사(Mīmāṃsā)학파가 불교의 주요 논적으로 등장한 이후, 다르마끼르띠(Dharmakīrti, 7세기)의 저작 『쁘라마나바르띠까』(Pramāṇavārttika)에서부터 불교도들은 기존의 베다 비판 방식을 버리고 베다의 불가해성을 증명하여 베다의 권위를 비판하려는 태도를 보이기 시작했다. 본고는 이와 같은 인도불교도들이 베다를 비판한 방식의 전환이 어떠한 배경 속에서 이루어져 있는지를 탐구하고자하는 문제의식 하에 작성되었다.

이를 위해 7세기 미망사학파의 논사 꾸마릴라(Kumārila)가 그의 저작 『술로까바르띠까』(Ślokavārtika)에서 개진한 인식의 본유적 타당성(svataḥprāmānya) 이론을 분석하고 다르마끼르띠의 베다 비판 방식을 꾸마릴라의 베다로부터 일어나는 인식의 타당성 증명 방식과 연관지어 독해한다. 처음 두 절에서는 우선 『미망사수뜨라』(Mīmāṃsāsūtra)와 『샤바라의 주석』(Śābarabhāṣya)에 암시되어 있는 아이디어들이 어떻게 『술로까바르띠까』에 이르러 인식의 본유적 타당성 이론으로 확장되었는지를 탐색하고 그것이 어떻게 베다의 타당성을 보증하는데 적용될 수 있는지 살펴보았다. 이후 마지막 절에서는 다르마끼르띠의 베다 비판의 특징적인 논의들이 꾸마릴라의 인식의 본유적 타당성 이론과 함께 읽혔을 때, 다르마끼르띠의 주장이 꾸마릴라의 이론을 역으로 이용하여 베다의 무의미성을 논증하는 행위로 읽힐 수 있다는 점을 보이고자 하였다.

주제어

베다, 인식의 본유적 타당성, 미망사, 꾸마릴라, 다르마끼르띠

I. 서론

인도의 불교도들이 바라문들의 성전인 베다(Veda)를 비판한 기록은 초기경전에서부터 발견된다. 와셋타(Vāsetṭha)와 바라드와자(Bhāradvāja)라는 두 바라문의 논란에 대한 붓다의 설법을 담은 『떼윗자숫따』(Tevijja Sutta; 『삼명경』)¹⁾에서 붓다는 베다를 외는 바라문들 가운데 혹은 그들의 스승들 가운데 그들이 도달하고자 하는 “범천”(Brahmā)을 직접 본 이가 없음을 확인한 후, 베다의 저자라 여겨지는 “만뜨라를 만든 자들”(mantānaṃ kattāro), 즉 “태고의 선인들”(pubbakā isayo)을 비판한다.

1) 각목스님 옮김, 『디가니까야 1』, p. 583, 각주 613에 설명되어 있듯, “떼윗자숫따”(혹은 “삼명경”)에서 “떼윗자”(혹은 “삼명”)은 르그(Rg), 야주르(Yajur), 싸마(Sāma)의 삼베다(trividya)를 의미한다. 본 경은 제목에서부터 바라문들이 참된 지식의 원천이라고 생각하는 베다에 대한 비판을 전개 하겠다고 하는 의도를 명시하고 있다고 할 수 있다.

“와셋타여, 바라문들의 선조가 되는 자들이 있었나니, 그들은 만뜨라를 만들고 만뜨라를 설한 선인(仙人)들이었다. 지금의 바라문들은 [그 선조들이] 노래하고 설하고 모은 오래된 만뜨라 구절들을 따라 노래하고, 따라 설하고, 설한 것을 다시 따라 설하고, 말한 것을 다시 따라 말하나니, 그들은 앓타까, 와마까, 와마데와, 켈사미따, 야마따기, 앙기라사, 바라드와자, 와셋타, 깟사빠, 바구이다. 그런데 그들은 ‘나는 범천은 어디 있는지 범천은 어떻게 있는지 범천은 언제부터 있는지 이것을 알고 나는 이것을 본다.’라고 말하였는가?”

“그렇지 않습니다, 고타마 존자시여.”²⁾

『떼윳자숫따』가 베다의 저자라 여겨지는 선인(ṛṣi)들의 무능력함을 지적한 이후, 베다를 비판하기 위해 베다의 저자를 공격하는 방식은 후대의 불교도들에 의해 계승되었다. 예를 들어, 『떼윳자숫따』의 인용문과 거의 동일한 문구를 담은 경전을 인용하고 있는 『대비바사론』(Mahāvibhāṣā, 2세기),³⁾ 베다는 탐·진·치에 물든 마음을 가진 이의 저작이라 선언하는 하리바르만(Harivarman, ca. 250-350)의 『성실론』(*Tattvasiddhi),⁴⁾ 선인들이 궁극적인 경지에 도달했다는 것은 증명되지 않는다고 주장하는 상가바드라(Saṅghabhadra, 420-480)의 『순정리론』(Nyāyānusāra),⁵⁾ 그리고 베다는 마치 무의미한 살생과 근친상간을 행하는 “마가”(Maga)⁶⁾라 불리는 페르시아인들의 저작과 같이 악인의 저작이라는 점을 증명하려했던 바비베까(Bhāviveka, 500-570)의 『중관심론』(Madhyamakahrdaya)⁷⁾까지, 불교 저작들이 베다를 지은 이의 자질을 논하여 베다를 비

2) 각목스님, 앞의 책, pp. 590-591.

3) 『阿毘達磨大毘婆沙論』(T1545), 68b16-29 참조.

4) 『成實論』(T1646), 293b27-c01, “問曰: 是殺生等, 善人亦聽. 違馱經中, 為天祠故, 聽令殺羊. 答曰: 此非善人. 善人者常求利他, 修慈悲心怨親同等. 如是人者, 豈當聽殺生也! 是人貪恚濁心故造此經.”

5) 『阿毘達磨順正理論』(T1562), 531a13-15, “不爾. 汝等所敬諸仙所證至聖, 非現量得, 亦不可以比量准知. 故彼傳說非至教攝.”

6) 불교문헌 속에 광범위하게 발견되는 “마가”라 불리는 페르시아 지방의 사람들의 근친상간 사례에 대한 보고에 대해서는 Jonathan Silk, “Putative Persian perversities: Indian Buddhist condemnations of Zoroastrian close-kin marriage in context”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* vol. 71, no. 3, 2008를 참조할 것.

판하는 방식은 『떼윗자숫따』와 같은 초기경전에 발견되는 태도를 계승하고 변용한 것이라 볼 수 있다.

하지만 7세기 불교 논사 다르마끼르띠(Dharmakīrti)⁸⁾는 이와 같이 6세기까지 계승되어온 베다에 대한 기존의 주된 비판방식을 답습하지 않는다.⁹⁾ 다르마끼르띠는 베다를 저자가 없는 텍스트(vedāpauruṣeyatva)로 간주하는 미망사(Mīmāṃsā)학파에 대항하여 저자가 존재하지 않는 텍스트는 그 의미를 확정하는 것이 불가능하며, 이에 따라 베다는 그 어떠한 의미도 전달할 수 없는 텍스트라 주장한다.¹⁰⁾ 이와 같이 베다를 이해불가능한 텍스트로 규정하는 다르마끼르띠의 논조는 이후 산타락쉬따(Śāntarakṣita, 725-788)와 까말라실라(Kamalaśīla, 740-795)에 의해 계승된다.¹¹⁾

본 논문은 6세기까지 이어지던 불교도들의 베다의 저자에 대한 비판 전통이 어떻게 7세기 이후 베다의 불가해성을 지적하는 방식으로 전환되었는지에 관해 한 가지 설명방식을 제시해보고자 한다. 주지하다시피 5-6세기 이후 베다의 절대적인 권위를 옹호하는 미망사(Mīmāṃsā)학파는 불교도들에 의해 주요 논적으로 인식되기 시작하였고, 7세기에는 꾸마릴라(Kumārila)라는 미망사

7) Madhyamakahrdayakārikā 9.31, “anumeyaś ca vedo ’yam asatpuruṣakartṛkaḥ/ bhūtaḥiṃśāsūrapānamithyokter magasāstravat/”

8) 다르마끼르띠의 연대는 Erich Frauwallner, “Landmarks in the History of Indian Logic”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* Bd. 5(Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1961), pp. 125-148을 참조할 것.

9) 추후 다시 지적하겠지만, 베다의 이해불가능성을 지적하여 베다를 비판하는 방식이 다르마끼르띠에 의해 처음 도입된 것은 아니다. 이미 상가바드라의 『순정리론』에도 그러한 논의가 보이기 때문이다. 하지만 기존의 베다비판 방식과 완전히 결별하고 그것을 베다비판의 주요 전략으로 설정한 것은 다르마끼르띠라고 할 수 있다.

10) 다르마끼르띠가 *Pramāṇavārttika*와 이에 대한 자주 *Pramāṇavārttikavavṛtti*에서 미망사학파의 베다에는 저자가 없다는 주장을 비판하는 내용은 Vincent Eltschinger, Helmut Krasser, John Taber, *Can the Veda Speak? Dharmakīrti against Mīmāṃsā exegetics and Vedic authority. An annotated translation of PYSV 164,24—176,16*(Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2012)에 자세히 번역되어 있다. 함형석, 「다르마끼르띠의 “베다의 저자 주재설”(Vedāpauruṣeyatva) 비판」, 『불교학리뷰』 vol. 15(논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2014), pp. 359-368의 리뷰도 참조할 것.

11) 산타락쉬따의 베다비판 방식에 대해서는 Hyoung Seok Ham, “Śāntarakṣita’s Prioritization of Dharmakīrti’s Thesis over Bhāvikā’s in His Critique of Vedāpauruṣeyatva”, *Journal of Indian and Buddhist Studies*(印度学仏教学研究) vol. 67, no. 3(Tokyo: Japanese Association of Indian and Buddhist Studies 2019), pp. 1118-1123을 참조할 것.

학파의 걸출한 이론가가 출현한다. 필자는 꾸마릴라가 “인식의 본유적 타당성”(svataḥprāmānya) 이론을 고안해내면서 진행한 논의 속에 불교도들의 베다 비판 기조 전환의 실마리가 담겨있다고 생각한다. 이에 꾸마릴라가 해당 이론을 상술한 『미망사쑤뜨라』(Mīmāṃsāsūtra)의 두 번째 쑤뜨라에 대한 『솔로까바르띠까』(Ślokavārttika)의 논의를 분석하고, 다르마끼르띠의 베다 비판을 꾸마릴라의 논의와 관련지어 읽고자 한다. 미망사학파가 어떻게 베다의 권위를 성립시키는지 그들의 설명을 통해 이해할 때, 7세기 이후의 불교도들이 베다 비판 담론을 전개함에 있어 전통적인 논조와 결별한 경위를 조금이나마 이해할 수 있을 것이라 생각한다.

II. 베다의 무오류성 증명에서 탄생한 인식의 본유적 타당성 이론

비록 미망사 전통 내에서 꾸마릴라가 “인식의 본유적 타당성”이라 번역되는 “svataḥprāmānya”라는 개념을 처음으로 도입하기는 하였으나, 해당 개념의 토대가 되는 사유방식은 이미 선대의 미망사 학파의 문헌 속에 암시가 되어있다. 꾸마릴라의 논의의 직접적인 배경이 되는, 아직 “svataḥprāmānya”로 개념화되지 않은 미망사 학파의 사유를 파악해 보는 작업은 꾸마릴라의 이론 자체를 이해하기 위해서도 필수적이지만, 미망사학파가 베다의 무오류성을 증명하는 맥락 속에서 그것이 탄생하였다는 점을 보여준다는 점에서 중요하다고 할 수 있다.

미망사학파의 근본 텍스트인 『미망사쑤뜨라』(1.1.5)는 다음과 같이 베다의 문장을 들었을 때 발생하는 인식에는 아무런 오류가 없어 언제나 진실하다는 사유를 개진하고 있다.

단어와 그것이 지시하는 대상 간의 관계는 본유적(autpattika)이다. 베다의 가르침(upadeśa)은 그것[즉, 다르마]의 인식[수단]이고 [그 인식에는]

오류가 없다. 바다라야나에 따르면, 감각되지 않는 대상에 대해서는 그것이 [유일한] 올바른 인식을 창출하는 수단(pramāṇa)이다. 그것은 독립적이기 때문이다.¹²⁾

본 쑤뜨라가 함축하고 있는 의미를 자세하게 음미하기 위해서는 주석가들의 의견을 참조해야 하겠지만, 쑤뜨라 자체만으로도 베다의 무오류성에 대한 미망사학파의 사유의 열개를 재구성해볼 수 있다.

우선 말과 대상 간의 관계는 본유적이어서 그 둘의 관계는 고정되어 변하지 않는다. 더 나아가 말과 대상은 쌍으로 존재하기 때문에, 말의 존재는 대상의 존재를 함축한다. 다시 말해, 말의 세계와 대상 즉, 사물의 세계는 정확하게 일치한다. 행위자를 천상(svarga) 혹은 궁극적인 상태(niḥśreyasa)로 이끄는 행위를 의미하는 것으로 규정된 다르마(dharma)는¹³⁾ 베다에 의해서 알려지며, 베다는 다른 아닌 말로 구성된 가르침(upadeśa)이다. 베다의 말이 의미하는 혹은 지시하는 바는 말과 지시대상의 필연적이고도 항구적인 관계로 인해 변치 않으며, 그것은 사물이 그리하게 존재함을 함축한다. 따라서 베다의 말은 사물의 존재방식과 어긋나는 인식, 즉 오류를 갖는 인식을 산출하지 않는다. 그것은 언제나 올바른 인식만을 창출해내며, 인간의 제식행위(yajña)와 천상의 관계를 규정하는 다르마와 같이 인간의 감각영역을 벗어난 대상에 대해서는 독립적인 인식수단이라 할 수 있다. 베다의 말은 인간의 지각(pratyakṣa)이나 지각에 의존한 추리(anumāna)가 관계하지 못하는 독자적인 영역에 대한 정보를 배타적으로 알려주기 때문이다. 이러한 이해를 바탕으로 할 때, 베다는 본질적으로 감각을 넘어선 대상세계에 대한 무결한 인식만을 야기한다고 할 수 있다.

『미망사쑤뜨라』가 미망사학파의 베다에 대한 입장을 일방적으로 선언하고 있다면, 현존하는 『미망사쑤뜨라』에 대한 가장 오래된 주석서인 샤바라

12) Mīmāṃsāsūtra 1.1.5, “autpattikas tu śabdasyārthena sambandhas tasya jñānam upadeśo ’vyatirekaś ca arthe ’nupalabdhe tat pramāṇaṃ bādārāyaṇasya anapekṣatvāt.”

13) Mīmāṃsāsūtra 1.1.2, “다르마란 베다의 명령문들에 의해 규정된 유익한 행위이다.” (codanālakṣaṇo ’rtho dharmah.)

(Śabara)의 『샤바라의 주석』(Śābarabhāṣya)의 경우, 『미망사쑤뜨라』의 두 번째 쑤뜨라¹⁴⁾에 대한 주석 속에서 반론자와의 대론 상황을 연출하며 베다를 통한 인식에는 오류가 없다는 점을 적극적으로 논증하려한다.¹⁵⁾

샤바라는 우선 쑤뜨라를 구성하는 각 단어들에 대해 간략하게 풀이하고, 베다의 명령문(codanā)이 감각이 도달할 수 없는 영역에 관계한다고 언명한 뒤, 일반적인 말이 참일 수도 거짓일 수도 있는 것과 마찬가지로 베다의 명령문 역시 거짓된 정보를 전할 수도 있는 것 아니냐¹⁶⁾는 반론을 소개한다. 이에 샤바라는 다음과 같이 답한다.

대답한다. 너는 [방금] “[베다가] 말한다, 그리고 그것은 거짓이다”라는 모순을 말하였다. “말한다”는 것은 알려준다는 것이고, 이는 그것이 알려지는 것의 근거가 된다는 이야기이다. 어떤 근거가 있어 어떤 것이 알려질 때, 그 [근거]가 [그 어떤 것을] 알려주는 것이다. 그런데 베다의 명령문이 있어 아그니호뜨라 제식으로부터 천상[에서의 삶]이 발생한다는 것이 이해된다면, 어떻게 그것이 그렇지 않다고 말할 수 있는가? 만약 그것이 그렇지 않다면 어떻게 [그 내용]이 알려진 것이란 말인가? 존재하지 않는 대상(혹은 거짓된 의미)이 알려졌다는 것은 모순이다.¹⁷⁾

“베다의 명령문이 거짓을 말할 수도 있다”(atathābhūtam apy arthaṃ brūyāc codanā)라는 상식적인 반론에 대해 “거짓을 말한다”는 표현은 자기모순적이

14) 위의 각주 참조.

15) Mīmāṃsāsūtra 1.1.1-5에 대한 샤바라의 주석은 이지수, 「다르마와 베다에 대한 초기 미망사학파의 견해: 『샤바라 브하샤』(I.i.S.1-5)를 중심으로」, 『인도철학』 vol. 5(서울: 인도철학회, 1995), pp. 203-234에 국문으로 번역되어 있다.

16) Śābarabhāṣya 16:15-17, “nanv atathābhūtam apy arthaṃ brūyāc codanā, yathā yat kiṃcana laukikaṃ vacanaṃ nadyās tīre phalāni santīti tat tathyam api bhavati vitatham api bhavatīti.”

17) Śābarabhāṣya 16:18-23, “ucyate. vipratīśiddham idaṃ abhidhīyate, bravīti ca vitathaṃ ceti. bravīti ucyate `vabodhayati, budhyamānasya nimittaṃ bhavatīti. yasmimś ca nimittabhūte saty avabudhyate, so `vabodhayati. yadi ca codanāyāṃ satyāṃ agnihotrāt svargo bhavatiṭy avagamyate, katham ucyate na tathā bhavatīti? atha na tathā bhavati, katham avabudhyate? asantam artham avabudhyata iti vipratīśiddham.”

라 응수하는 샬바라의 대답은 일견 비상식적으로 보일 수 있다. 하지만 인용문에 이어지는 샬바라의 해설을 살펴보면 그가 베다에 근거한 인식을 매우 한정적인 의미로 이해하고 있고, 그와 같은 제한된 의미의 “인식” 개념을 고려할 때 위의 인용문이 유의미한 것으로 이해될 수 있다.

샬바라는 인용문에 이어 베다로부터 발생하는 인식이 “불분명한”(samdigdha) 인식도 아니고 발생한 후 반복되는 “잘못된 인식”(mithyāpratyaya)도 아니라는 점을 지적한다. “천상을 바라는 자는 제식을 거행하여야 한다”(svargakāmo yajeta)라는 베다의 명령문을 듣고난 뒤 천상이 있는지 없는지 헛갈려 하는 인식은 발생하지 않으며, 베다로부터 발생한 인식은 어떠한 조건 속에서도 “그것은 그렇지 않다”(naitad evam)는 식으로 반복되지 않는다는 것이다.¹⁸⁾ 다시 말해, 샬바라는 베다가 야기하는 인식은 그 내용이 분명하여 듣는 이로 하여금 그 인식에 대한 의심을 품지 않게 만들며, 뒤따르는 또 다른 인식에 의해 부정되는 인식이 아니라고 생각한다.

샬바라의 이러한 이해를 전제할 때, 그가 논리적 “베다가 거짓을 말한다”는 문장을 모순된 문장이라 비판하는 이유를 짐작해볼 수 있다. 샬바라는 “말한다”(bravīti)는 표현을 “알려준다”(avabodhayati)로 해설하여 “말한다”는 표현이 청자에게 인식을 발생시킨다는 점을 표시한다. 베다가 말하여 발생한 인식은 샬바라에게 있어 불분명하지도 반복되지도 않는 인식이다. 이와 같은 인식이 거짓이라 말하는 것은 모순이라는 점을 샬바라는 위의 인용문에서 지적하고 있는 것이고, 이에 샬바라는 반론자에게 분명하고도 부정되지 않는 인식에 대해 어떻게 그것이 그렇지 않다고 할 수 있느냐고 오히려 반문하고 있는 것이다.

하지만 꾸마릴라는 위의 『샬바라의 주석』 인용문에 대한 주석을 시작하며 이와 같은 샬바라에 대한 호의적인 해석을 (비록 잠정적이지만) 거부한다. 꾸마릴라는 샬바라가 반론자의 질문에 대해 제대로 답변하지 않았다고 비판하면서, 논의의 장을 베다에 근거한 인식이 아닌 인식일반으로 확장하고 인식의

18) Śābarabhāṣya 16:24-18:2를 볼 것.

타당성(prāmāṇya)과 비(非)-타당성(aprāmāṇya)에 대한 검토를 시작한다.

그곳(위의 인용문)에서 [“베다가 거짓을 말한다”는 문장이] 모순이라는 [비판방식]은 붓다의 말[을 정당화할 때]에도 마찬가지로 적용[될 수 있다. 그것(붓다의 말)으로부터도 인식이 발생하기 때문이다. 따라서 이 [샤바라의 대답]은 잘못된 답변이다. 이제 모든 인식을 대상으로 다음을 검토해보자. [인식의] 타당성과 비-타당성은 [인식] 그 자체로부터 [발생하는가]? 아니면 다른 [인식]으로부터 [발생하는가]?¹⁹⁾

꾸마릴라가 샤바라를 비판하는 이유는 간단하다. 샤바라가 베다에 대해 취한 태도는 불교도들이 불경을 옹호할 때에도 그대로 사용될 수 있기 때문이다. 불교도들 역시 미망사학파가 불경의 내용이 거짓이라 비판하면 불경으로부터 인식이 일어나기 때문에 그것의 진실성을 부정하는 것은 불가능하다고 답변할 수 있다는 것이다. 이를 예방하기 위해 꾸마릴라는 미망사학파가 베다를 통한 인식에 한정하여 진행하였던 논의를 인식일반의 지평으로 이끌어 나간다. 그리고 이러한 가운데 그의 “인식의 본유적 타당성” 이론이 탄생하게 된다. 꾸마릴라의 인식의 본유적 타당성 이론은 여러 성전들 가운데 베다만의 배타적인 타당성을 입증하기 위해 고안되었던 것이다.

III. 베다에 적용된 인식의 본유적 타당성 이론

인도철학 제 학파 가운데에서도 미망사학파에 대한 학계의 연구는 아직까지 충분히 이루어졌다고 볼 수 없는 상황이지만, 꾸마릴라의 인식의 본유적 타당성 이론은 최근 몇몇 연구들에 의해 논의된 바 있다.²⁰⁾ 그 가운데에서도 『미

19) Ślokavārttika codanā (이후 ŚV_k로 약칭) 32-33, “tatra vipratīśiddhatvaṃ buddhavākye 'pi yujyate/ tato 'pi pratyayotpattes tasmāi jātyuttaraṃ tv idam// sarvavijñānaviśayam idam tāvat pariṅśyatām/ pramāṇatvāpramāṇatve svataḥ kiṃ parato 'tha vā/”

망사쑤뜨라』의 두 번째 쑤뜨라와 『샤바라의 주석』에 대한 꾸마릴라의 주석을 새로이 교정하고 상세한 역주를 달아 해설한 카타오카의 작업(Kataoka 2010)은 해당 이론의 전모를 밝혔다는 점에서 특기할 만하다. 이에 본고에서는 인식의 본유적 타당성 이론에 대한 자세한 설명은 생략하고, 본고의 목적에 맞게 꾸마릴라가 어떻게 이 이론을 통해 베다의 무오류성을 증명하려 하였는지에 대해서만 간략하게 파악해보고자 한다.

1. svataḥprāmāṇyam: 인식의 타당성에는 원인이 부재한다.

인식의 본유적 타당성 이론은 인식이 타당성을 갖는 것에는 아무런 원인이 없다고 주장한다. 한 인식의 타당성은 그 인식의 본유적인 특성이다. 다시 말해, 하나의 인식은 그것이 인식인 이상 타당성을 소유한다는 것이다. 이는 한 인식의 타당성을 뒤따르는 다른 인식이 검증할 수 없다는 말이 아니라, 한 인식의 타당성은 다른 인식에 의한 검증과는 관계없이 독립적으로 성립한다는 말이다. 다시 말해, 뒤따르는 인식이 애초의 인식의 타당성에 대해 검증하고 확인하여 처음의 인식이 타당성을 갖게 되는 것이 아니라, 타당성이라는 인식의 성질은 검증과정과는 무관하게 처음의 인식이 발생할 때부터 그곳에 있었다는 것이다. 꾸마릴라는 만약 한 인식이 타당성을 가지기 위해 다른 인식의 검증이 필요하다면 무한소급의 오류에 빠지게 됨을 지적한다.

만약 [다른 인식과의] 일치에 의해 이전의 또 그 이전의 [인식의] 타당성이 인정된다면, 우리는 또 다른 타당한 인식을 원하면서 멈출 수가 없게 될 것이다.²¹⁾

20) John Taber, “What Did Kumāṛila Bhaṭṭa Mean by Svataḥ Prāmāṇya?”, *Journal of the American Oriental Society* vol. 112, no. 2(1992), pp. 204-221과 Kei Kataoka, “Validity of Cognition and Authority of Scripture”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* (印度学仏教学研究) vol. 50, no. 2(2002), pp. 11-15를 볼 것.

21) ŚV_K 75, “saṃgatya yadi ceṣyeta pūrvapūrvapramāṇatā/ pramāṇāntaram icchanto na vyavasthāmlabhemahi//”

하나의 인식이 뒤따르는 인식에 모순되지 않고 정합적인 경우에만 그 타당성을 인정할 수 있다면, 뒤따르는 인식 역시 그것에 뒤따르는 인식과의 정합성에 의해 그 타당성이 인정되므로 그 어떤 인식의 타당성도 인정되지 않을 것이라는 이야기이다.

인식의 타당성이 그것이 인식이라는 사실 속에 이미 함축되어 있는 것이라면, 한 인식이 가진 타당성에는 그 원인이 없다.²²⁾ 모든 인식은 자체적으로 그리고 독립적으로 타당한 것이다. 그렇다면 인식의 본유적 타당성 이론은 조개 껍질을 은으로 잘못 인식하는 오류지의 사례를 설명할 수는 있는 것인가? 꾸마릴라는 모든 인식은 타당하다는 대전제하에 오류지를 일반원칙에서 벗어나는 예외적인 경우로 간주한다.

한 인식의 타당성이 본유적으로 존재할 때, [그것의 타당성을 입증하기 위한] 다른 무언가가 필요치 않다. [그 인식의] 오류에 대한 인식이 부재하기 때문에, [그 인식이] 잘못되었을 가능성은 아무런 노력 없이 사라진다. 따라서 인식의 타당성은 그것이 인식작용을 본질로 한다는 것에 의해 얻어지며, [인식]대상이 그렇지 않다거나 [인식을 발생시킨] 원인에 기인한 오류를 알게 됨에 의해 취소된다.²³⁾

하나의 인식이 인식능력을 갖춘 자에게 일어났을 때, 그 인식이 타당하다는 점은 아무런 노력 없이, 다시 말해, 그것이 어떠한 대상에 대한 정보를 알려주

22) 예를 들어, 꾸마릴라에 따르면, 다른 사람의 말을 들어 생기는 인식의 경우에도 화자의 신뢰성과 같은 화자의 좋은 특성이 청자에게 발생하는 인식의 타당성에 대한 원인이 되지 않는다. 화자의 긍정적인 특성은 오류 가능성의 비존재를 의미할 뿐, 청자에게 일어나는 인식의 타당성은 그 인식에 본유적인 것이다. cf. ŚV_K 65-66ab, “그러므로 [화자의] 좋은 특성에 근거하여 오류는 존재하지 않는다. 그것(오류)이 없기에 두 종류의 비타당성은 존재하지 않는다. 따라서 [인식은 본유적으로 타당하다는] 일반원칙은 취소되지 않는다. [믿을 만한 화자의 말은] 인식을 일으키는 원인이기 때문에 [화자의 말을 들었을 때 생겨나는 인식에 본유적으로 내재하는] 타당성은 제거되지 않는다.” *tasmād guṇebhyo doṣāṅām abhāvas tadabhāvataḥ/ aprāmānyadvayasattvaṃ tenotsargo ’napoditāḥ/ pratyayotpattihetutvāt prāmānyam nāpanīyate/*

23) ŚV_K 52-53, “yadā svataḥ pramānatvaṃ tadānyan naiva mṛgyate/ nivartate hi mithyātvaṃ doṣājñānād ayatnataḥ// tasmād bodhātmakatvena prāptā buddheḥ pramānatā/ arthānyathātvahetūtthadoṣājñānād apodyate//”

는 인식작용을 가지고 있다는 사실 자체로부터 자연스럽게 전제된다. 이것이 꾸마릴라에게는 인식일반에 적용되는 대전제이며, 이러한 관점을 부정하고 한 인식이 잘못되었을 가능성에 대해 의심하는 것은 결국 무한 소급에 빠져 그 어떠한 인식도 타당하다고 여기지 못하게 되는 결론에 도달하게 될 뿐이다. 모든 인식이 타당하다는 점을 전제하는 것은 모든 인식의 타당성을 부정하게 되는 불합리함을 피할 수 있게 해준다.

꾸마릴라는 이와 같은 일반원칙 아래 잘못된 인식들을 예외사례로 처리한다. 인용문에도 제시되어 있듯, 오류지라는 예외는 두 가지 사건이 일어났을 때 발생한다. 인식주체에게 인식대상이 처음의 인식에 의해 파악한 것과 다르다는 뒤따르는 인식이 일어났을 경우와 처음의 인식을 발생시킨 인식의 원인에 결함이 있다는 인식이 일어나는 경우가 그것이다. 이 두 사건 가운데 하나라도 발생하게 된다면 모든 인식은 타당하다는 일반원칙은 취소되고 해당 인식의 타당성은 무효화된다.

2. parato'prāmānyam: 무인식을 제외한 오류지는 결함이 있는 원인에서 발생한다.

꾸마릴라는 타당하지 않은 인식으로 무(無)인식(ajñāna), 의구심(saṃśaya), 그리고 잘못된 인식(mithyājñāna)의 세 종류를 열거하며, 이 가운데 무인식의 경우는 인식의 원인이 없기 때문에 발생하며 의심과 잘못된 인식이라는 두 경우는 결함이 있는 원인(duṣṭakāraṇa)에서 발생한다고 설명한다.²⁴⁾ 이러한 설명에서 알 수 있듯, 인식의 타당성은 어떠한 외부적인 원인이 없는 인식이 기본적으로 갖추고 있는 성질이지만, 타당하지 않은 인식의 경우 그것이 가진 비-

24) ŚV_K54-55, “[인식의] 비타당성(非妥當性)은 셋으로 나뉜다: 잘못된 것, 무인식, 의구심. 이 가운데 두 종류(잘못된 인식과 의구심)는 실재하는 것이기에 결함이 있는 원인으로부터 생겨난다. 하지만 무인식의 경우에는 [실재하는 것이 아니기 때문에] 오류의 활동을 상정할 수 없다. 당신이 말한 대로, 우리에게[도] 그것은 원인의 부재로 인해 성립한다.”(aprāmānyam tridhā bhinnam mithyātvañānasamśayai/ vastutvād dvividhasyātra sambhavo duṣṭakāraṇāt/ avijñāne tu doṣāṇām vyāpāro naiva kalpyate/ kāraṇābhāvatas tv eva tatsiddham nas tvaduktivat//)

타당성에는—무인식을 제외하면—결합이 있는 원인이라는 원인이 존재한다. 그리고 앞 절에서 살펴본 바와 같이 한 인식이 결합이 있는 원인에서 발생한 것이라는 사실은 처음의 인식에 배치되는 인식이 뒤따라 일어나거나 그 인식의 오류를 직접 인지하는 경우 인식주체에게 알려진다.

꾸마릴라는 모든 인식은 타당하다는 명제를 일반 원칙으로 두고, 다른 인식에 의해 한 인식의 타당성이 취소되는 경우를 예외사례로 두는 자신의 사유의 경우, 한 인식이 타당한 것으로 성립되기 위해서는 다른 인식의 검증이 필요하다는 반대 주장이 해결하지 못한 무한소급의 오류에서 벗어나 있다고 주장한다. 그 어떤 인식의 타당성도 성립시키지 못한 채 그것을 성립시킬 다른 인식을 찾아 헤매는 상대의 입장에 비해, 미망사학파의 경우에는 인식의 타당성이 전제되어 있기 때문에 세네 번 정도의 인식만으로 타당한 인식을 얻을 수 있다는 것이다. 예를 들어, 처음의 인식이 오류지라는 사실을 알아채게 된 두 번째 인식이 일어나고, 다시 이 두 번째 인식이 오류지라 판명될 경우, 더 이상의 인식이 필요 없이 처음부터 성립하고 있던 첫 번째 인식의 타당성이 그대로 인정되게 된다.²⁵⁾

인식의 타당성에 대한 꾸마릴라의 이러한 구도를 인식일반의 “잠정적인” 타당성만을 옹호하는 이론이라 생각할 수도 있다. 모든 인식은 그것에 배치되는 인식이 출현할 가능성, 그리고 그것의 발생원인에 결합이 있다는 사실을 이후 발견할 가능성에 열려있기 때문이다. 그러나 꾸마릴라가 전제하는 인식의 본유적 타당성의 확실성 정도와 관계없이, 인식주체의 활동은 자신의 인식이 타당하다는 것을 전제로 하여 이루어지고 있으며, 인식주체가 그러한 전제를 하는 까닭은, 꾸마릴라에 따르면, 타당성은 인식의 본질이기 때문이다.

25) ŚV, 60-61, “그 경우[즉, 두 번째 인식이 오류로 판명될 경우]에도, [첫 번째 인식에 더 이상] 오류가 인지되지 않기 때문에, [첫 번째 인식] 그 자체로 타당하게 된다. 반면, 오류에 대한 지각이 [에초에] 일어나지 않았다면, [첫 번째 인식]에 대해 근거 없는 의심을 하지 말아야 한다. 이와 같이 세네 번의 인식이 일어난 후에는 더 이상의 생각이 필요치 않다. 이럴 경우, [발생한 인식 가운데] 하나의 인식이 자체적인 타당성을 즐기게 되는 것이다.”(svata eva hi tatrāpi doṣajñānāt pramāṇatā/ doṣajñāne tv anutpanne nāśaṅkā niṣpramāṇikā// evaṃ trīcaturajñānajanmano nādhikā matiḥ/ prārthyate tāvad evaikam svataḥprāmānyam aśnute//)

[문:] [인식주체에게 일어나는] 지각과 같은 [인식]은 “이것은 타당한 인식이다”는 식으로 [자체적으로] 파악되지 않는다. 하지만 그렇게 [타당하다는 것이] 파악되지 않은 [인식]을 가지고 일상생활을 하는 것은 불가능하다. [그러므로 인식의 타당성은 다른 인식에 의해 성립된다.]

[답:] 인식은 [다른 인식에 의해] 파악되기 이전에 [이미] 자신의 모습 그 자체로 타당한 것으로 성립되어 있다. [다만] 다른 인식에 의해서 그것이 [다른 인식에] 독립적으로 [타당한 인식으로서의] 자신의 역할을 하고 있는 것이 파악[될 뿐]이다.²⁶⁾

한 인식의 타당성에 대한 인식은 다른 인식에 의해 이루어진다 하더라도 타당성 그 자체는 이미 첫 번째 인식 속에 내장되어 있기 때문에, 인식주체가 자신에게 일어난 인식의 타당성을 인지하지 못한다 하더라도 그 인식은 인식주체로 하여금 행위하게 하는 것이다.

3. 베다의 무오류성과 사바라의 진의

타당한 인식에는 그 원인이 없고, 타당하지 않은 인식에는 원인이 있다는 비대칭적인 꾸마릴라의 인식일반에 대한 구도는 미망사학파가 무오류성을 증명하고자 하는 베다에 유리하게 적용된다. 베다(śruti)는 한 인식주체가 귀를 통해 들어서 그 내용이 알려지는 언어적인 정보인데, 다른 일반적인 언어정보와는 달리, 미망사학파의 주장에 따르면, 베다는 그것을 지은 저자가 없기 때문에 베다를 통한 인식에는 그 인식을 유발시킨 원인이 없기 때문이다. 반면 불경과 같이 그것을 들었을 때 발생하는 인식을 유발시킨 붓다라는 화자가 존재할 경우, 화자의 결합, 즉 원인의 결합에 의해 타당하지 않은 인식이 생겨날 가능성은 상존한다. 불경과 베다의 차이는 다음과 같이 간단하게 요약될 수 있다.

26) ŚV_K 82-83, “nanu pramāṇam ity evaṃ pratyakṣādi na gr̥hyate/ na cettham agr̥hītena vyavahāro 'vakalpate// pramāṇam grahaṇāt pūrvam svarūpeṇaiva saṃsthitam/ nirapekṣam svakāryeṣu gr̥hyate pratyāntarail/”

붓다의 말 등과 [베다의] 차이는 [다음과 같이] 말할 수 있다. 전자의 경우, [말을 하는] 사람의 무능력으로 인해 [그것을 통한 인식의 본유적 타당성이] 취소되는 것이 가능하다. 하지만 베다의 경우, 그것을 지은 저자가 없기 때문에 그 [본유적] 타당성이 그대로 성립한다.²⁷⁾

한마디로 인식의 본유적 타당성 이론의 구도 하에 베다를 지은 저자의 부재는 오류가능성의 부재로 읽히게 되고, 이는 베다의 무오류성으로 귀결된다. 반면 불경의 경우, 저자의 존재가 오류가능성으로 해석되면, 다시 말해, 꾸마릴라가 일체지자의 존재를 부정하는 것과 같은 방식으로 인간의 무능력함이 증명되면,²⁸⁾ 타당하지 않은 인식의 원천이 되어 버린다.

이상의 논의를 토대로 살펴볼 때, 꾸마릴라는 결국 베다가 인식을 유발하기 때문에 무결하다는 샤바라의 입장에 전적으로 동의하는 것으로 보인다. 그렇다면 왜 그는 샤바라의 입장이 불교도에게도 적용될 수 있기 때문에 잘못된 답변이라 평했던 것일까? 이는 샤바라가 불경과 베다의 차이에 대해, 즉, 불경을 통한 인식의 오류가능성과 베다를 통한 인식의 오류불가능성에 대해 분명하게 짚고 넘어가지 않았기 때문일 것이다. 꾸마릴라는 인식의 본유적 타당성 이론에 대한 검토를 마친 뒤 샤바라의 주석을 다시 한 번 평가한다.

[샤바라의] 주석은 이와 같은 베다에, 즉, ‘인식’을 발생시키는 그것에 [그것이 발생시킨 인식의] 내용에 배치되는 [인식]과 의구심이 일어난다는 점을 부정하였다. 그리고 [『샤바라의 주석』은 이후 베다에] 저자가 없기 때문에 [베다가 일으키는 인식에] 결함을 지닌 원인[이 있다]는 생각을 부정할 것이다. 따라서 그러한 방법으로도 그 둘이 [베다를 통해 일어나지 않는다는 사실이] 의심되지 않는다. 이러한 상황 속에서 [베다가] 잘못됨[을 주장하는 것은 그것을 통한] 인식이 일어나지 않음에 의존[해

27) ŚV_R 96bcd-97ab, “baudhāder vakṣyate ’ntaram/ puruṣāśaktitas tatra sāvāvatvasaṃbhavaḥ// vedasy-āpauruṣeyatve siddhā tv evaṃ pramāṇatā”

28) ŚV_R(Kataoka 2011, vol. 1)에 각각 sarvajñavādah, pauruṣeyavacanaprāmāṇyaparīkṣā, sāmānyatodṛṣṭānumānanirāsaḥ라 제목 붙여진 6, 7, 8 섹션을 참조할 것.

야] 하는 것이다. [따라서] 그곳(『샤바라의 주석』)에서 [반론자가 말한 “[베다가] 말하는 [것은 잘못되었다]” 등등의 [표현은] 모순을 야기한다.²⁹⁾

인용문의 내용이 함축적이어서 풀어서 설명해 보기로 하겠다. 꾸마릴라는 우선 샤바라가 “베다도 잘못된 사실을 말할 수 있는 것 아니냐?”(nanv atathābhūtam apy arthaṃ brūyāc codanā)라고 질문하는 반론자의 말 자체가 모순적이라고 지적하고 난 뒤, 베다로부터는 “의구심”(saṃdigdha)이나 “잘못된 인식”(mithyāpratyaaya)이 일어나지 않는다고 명시하였다는 점을 확인한다. 그리고 샤바라가 이후 『미망사쑤뜨라』 1.1.27-32를 주석하며 베다에 저자가 없음을 해설할 것임을 언급하고, 샤바라가 『미망사쑤뜨라』 1.1.2 주석부분에서는 베다의 무결성을 주장하기 위해 “베다에 저자가 없음”(vedāpauruṣeyatva)이라는 미망사학파의 주장을 활용하지 못하였지만, 그 주장을 활용할 수도 있었다는 의견을 덧붙인다. 이러한 정황상 샤바라는 논적이 베다의 오류를 지적하려면 그것에서 인식이 일어나지 않는다고 혹은 “무인식”이 야기된다고 주장해야 한다고 생각하고 있었다. 하지만 반론자가 베다가 “잘못된 사실”을 “말한다”고 하니, “말한다”는 표현은 인식을 발생시킨다는 이야기이고 잘못된 인식 가운데 베다가 일으키지 않는다고 샤바라가 명시하지 않은 경우는 인식을 발생시키지 않는 경우 밖에 없으므로 샤바라는 반론자의 말이 모순이라고 대답하였다는 것이다.

결론적으로 꾸마릴라는 베다는 ‘인식’을 일으키기 때문에 무결하다는 샤바라의 입장을 지지한다. 하지만 꾸마릴라의 논의는 샤바라의 그것처럼 맹목적으로 보이지 않는다. 그것은 꾸마릴라가 베다로부터 일어나는 인식을 인식일반의 특수사례로 파악하고, 보편적인 차원에서 인식의 타당성이 어떻게 성립하는 것인가의 문제를 다룬 후, 자신이 설계한 인식일반에 대한 이론을 베다가

29) ŚV_K 99cd-102ab, “evambhūtasya vedasya jñānotpattim ca kurvataḥ// svarūpaviparītatvasaṃśayau bhāsyavāritau/ nivārayiṣyate cāpi duṣṭakāraṇakalpanā// puruṣābhāvatas tena tadvāreṇāpy aśāṅkitau/ tathā saty atathābhāvo buddhyanutpattim āśrītaḥ// tatra vipratīṣiddhatvaṃ bravīṭy evamādinā”

일으키는 인식에 적용하여 그 타당성을 주장하였기 때문이다. 이에 따라 베다는 미망사학과와 같은 특정한 집단 속에서만 무비판적으로 신봉되는 성전이 아니라 그것의 권위를 인정하지 않는 집단에 의해서도 마땅히 받아들여져야만 하는 올바른 인식의 획득 수단(pramāṇa)으로 탈바꿈하게 된다. 꾸마릴라는 인식의 본유적 타당성(svataḥprāmāṇya)라는 이론을 통해 베다의 위상을 재정립하였고, 이는 그가—샤바라와는 달리—베다의 저자부재설을 인식의 본유적 타당성 이론에 종속시켜 달성한 것이다. 베다가 언제나 타당한 인식만을 산출하는 인식수단으로 자리매김되는 것은, 혹은 그가 인식일반을 바라보는 구도 속에서 베다가 예외 상황을 발생시키지 않는 것은 베다에는 저자가 없다는 미망사학파의 베다에 관한 또 다른 주장에 근거하고 있다.

IV. 인식의 본유적 타당성 이론을 통해 다르마끼르피의 베다 비판 읽기

서론에서 간략하게 기술한 것처럼, 인도불교도들은 6세기까지 베다의 저자의 자격을 논하여 베다의 진실성을 비판하는 전략을 구사하고 있었다. 그러나 7세기의 논사 다르마끼르피는 전통적인 베다 비판 전략을 언급하지 않은 채 베다는 이해불가능한 텍스트라고 주장한다. 다르마끼르피의 주장이 인도불교 지성사에서 처음 제출되었던 의견은 아니었다. 이미 5세기의 논사인 상가바드라는 미망사학파의 베다에는 저자가 없다는 주장을 상대하였고,³⁰⁾ 이에 대한 반론 가운데 하나로 저자가 없는 텍스트는 그 의미가 확정될 수 없다는 의견을 표출하였다.

30) 『阿毘達磨順正理論』(T1562), 530c06-08, “[베다가 확정적인 인식을 발생시키는 수단인 것은] 베다의 만뜨라의 소리가 영원하기 때문이다. 다시 말해, 베다에는 저자가 없고 그 가운데 만뜨라는 자연적으로 존재하는 것이기 때문에, 이는 확정적인 인식을 발생시키는 수단이다. 이것만이 그러하고, 다른 것은 그렇지 않다.”(以明咒聲體是常故。謂諸明論無製作者，於中咒詞自然有故，能爲定量，唯此非餘。)

또한 지성에 의해 발화되지 않은 소리는 귀로 들을 수만 있을 뿐 어떠한 고정된 의미를 가지고 있지 않다(唯可耳聞, 無定詮表). [당신은] 베다에 어떠한 지성이 선행하지 않다고 주장하니, 그것은 확실한 인식을 발생시키는 인식수단에 포섭되지 않는다.³¹⁾

이는 “베다의 말은 명확하게 드러난 특정한 의미와 결합함이 없이 귀에 떨어질 뿐”(vaidikāḥ śabdāḥ ... kevalam anabhivyaktārthaviśeṣasamsargāḥ śrutim abhipatanti)³²⁾이라는 다르마끼르띠의 말과 정확하게 일치한다. 그렇다면 인도 불교도들의 베다비판 기조의 전환은 상가바드라가 미망사학파의 베다에 저자가 없다는 주장을 맞닥뜨리면서 새로운 아이디어를 제출한 것을 단순히 다르마끼르띠가 계승하고 확장시키면서 이루어진 것일까? 물론 다르마끼르띠가 전통적인 베다비판 방식과 상가바드라의 해당 의견 가운데 후자를 선택하면서 베다는 이해불가능한 텍스트라는 주장이 불교전통 내의 새로운 공식적 입장으로 자리 잡게 되었다고 설명할 수도 있다. 하지만 이러한 설명방식은 왜 상가바드라는 베다 선인들의 무능력을 지적하는 전통적 비판방식을 병기하는데 반해 다르마끼르띠는 그것을 하나의 가능성으로 조차 언급하지 않는지에 대해 설명하지 못한다.

필자는 이와 같은 현상을 해명하는 데 있어 꾸마릴라의 ‘인식의 본유적 타당성 이론’을 통한 베다의 무결성 증명이 어떠한 역할을 하는 것이 아닐까 생각한다. 다르마끼르띠가 8세기 불교 논사들인 산따락쉬따와 까말라설라와 같이 꾸마릴라의 글을 직접 인용하는 것은 아니기 때문에, 다르마끼르띠의 베다 비판이 꾸마릴라의 논의에 직접적으로 촉발되었던 것인지에 대해서는 확정하기가 어렵다. 그러나 베다가 의미를 가지고 있지 않아 어떠한 이해도 야기하지 않는다는 다르마끼르띠의 주장은 분명하게 베다는 인식을 일으키기 때문에 무결하다는 샤바라로부터 꾸마릴라까지 미망사학파가 발전시켜온 논의를

31) 『阿毘達磨順正理論』(T1562), 530c14-16, “又非覺慧所發音聲, 唯可耳聞, 無定詮表. 既許明論非覺爲先, 是則亦應非定量攝.”

32) Pramāṇavārttikasavvṛtti 165:6-8.

배경으로 하고 있는 것으로 보인다. 다시 말해, 바라문들이 베다의 저자로 여겨지는 선인들의 초인적인 능력을 인정하기 때문에 붓다가 그들의 자질에 대해 비판한 것이라면, 다르마끼르띠의 경우, 미망사학파가 베다에 의해 야기된 인식을 근거로 그것의 절대적인 권위를 성립시키려 했기 때문에 베다는 아무런 이해를 일으키지 못한다고 주장하는 것이다. 물론 다르마끼르띠의 미망사학파에 대한 정보가 꾸마릴라의 저작에서 온 것일 수도 혹은 이제는 남아있지 않은 다른 사상가의 글에 근거한 것일 수도 있다. 하지만 사바라와 꾸마릴라의 글을 통해 우리는 인식 발생 능력을 통해 베다의 타당성을 정당화하려는 미망사학파의 논의가 강화되는 경향성을 확인하였고, 이는 다르마끼르띠가 전통적인 불교의 베다 비판과 결별하게 된 중요한 배경으로 간주될 수 있다.

다르마끼르띠가 꾸마릴라의 저작을 읽었는지 여부가 불확실한 상황 속에서 놀라운 점은 다르마끼르띠의 논의가 꾸마릴라의 인식의 본유적 타당성 이론을 역으로 이용하여 베다를 비판하고 있는 것으로 읽힐 수 있다는 점이다. 이러한 측면에서 주목되는 지난 절에서 인용한 꾸마릴라의 문장을 다시 한번 인용해보도록 하겠다.

이러한 상황 속에서 [베다가] 잘못됨[을 주장하는 것은 그것을 통한] 인식이 일어나지 않음에 의존[해야] 하는 것이다.

꾸마릴라는 사바라의 문장을 재해석하며 베다가 잘못되었다 주장하는 자들이 베다에 대해 취할 수 있는 유일한 입장으로 베다가 인식을 일으키지 않는다고 주장하는 경우를 제시한다. 꾸마릴라는 이를 실제로 누군가가 취할 수의 견으로 제시한 것이 아니며, 인용문은 이 정도의 불합리성 혹은 불가능성에 기대야만 베다의 진실성을 비판할 수 있다며 베다에 반대하는 논적들을 조롱하는 문장이라고 할 수 있다. 꾸마릴라는 베다가 이해 불가능할 수도 있을 가능성을 전혀 검토하지 않으며 베다가 가진 특수성, 즉, 그것을 발화한 화자가 부재하고 인간의 감각의 영역을 넘어선 영역을 대상으로 한다는 특수성이 그것

을 일반적인 언어자료와 다른 것으로 만든다고 생각하지 않는다.

하지만 다르마끼르띠와 같은 불교도에게 언어란 화자 없이 성립할 수 있는 것이 아니다. 화자의 존재를 고려하지 않는다면, “말들은 그 어떤 의미와 가깝지도 멀지도 않은”(sarvaśabdā hi sarvārthapratyāsattiviprakarṣarahitāḥ)³³⁾ 무의미한 상징체계에 불과할 뿐이다.

화자의 의도(vivakṣā)는 [말의 의미를] 규율하는 원인이고, [말의 사용에 관한 세간의] 관습은 그것(화자의 의도)을 드러내준다. 화자가 없는 경우, 그것(화자의 의도)은 존재하지 않는다. 어떻게 [화자가 없는] 그것이 하나의 의미를 가질 수 있을 수 있는가?³⁴⁾

인용된 계송에 대한 주석에서 다르마끼르띠는 언어는 화자의 의도를 드러내기 위해 고안된 체계이고, 베다와 같이 화자가 부재한 언어자료의 경우, 화자의 의도가 존재하지 않기에 그것을 해석할 수 있는 방법도 존재하지 않음을 확인한다. 베다는 그 의미가 확정되지도 않기에(na niyamaḥ) 그것을 통해 발생하는 인식도 존재하지 않는(na tajjñānam) 텍스트인 것이다.³⁵⁾ 이와 같은 이유 때문에 다르마끼르띠는 도리어 미망사학파에게 베다의 문장의 의미가 무엇이다라고 확신할 수 있는 근거가 무엇인지 되묻는다.

따라서 “천상을 원하는 자는 아그니호뜨라 제사를 지내야만 한다.”는 베다의 문장을 들었을 때, 이 문장의 의미가 “개고기를 먹어야만 한다”는 것이 아니라는 데에는 어떠한 근거가 있는가?³⁶⁾

33) Pramāṇavārttikasvavṛtti 172:15-16.

34) Pramāṇavārttika 1.327, “vivakṣā niyame hetuḥ saṃketas tatprakāśanaḥ/ apauruṣeye sā nāsti tasya saikārthatā kutah//”

35) Pramāṇavārttikasvavṛtti 172:22-24, “tasmād vivakṣāprakāśanāyābhiprāyanivedanalakṣaṇaḥ saṃketaḥ kriyate. apauruṣeye tu na vivakṣā na saṃketaḥ kasyacid abhiprāyābhāvād iti na niyamo na tajjñānam.”

36) Pramāṇavārttika 1.318, “tenāgnihotraṃ juhuyāt svargakāma iti śrutau/ khādec chvamāmsam ity eṣa nārtha ity atra kā pramā//”

이와 같이 베다에는 저자가 없어 저자의 의도가 없고, 저자의 의도가 없어 그것을 해석할 수 있는 틀이 없고, 그것을 해석할 수 있는 방법이 없기에 아무런 의미가 없고, 아무런 의미가 없어 청자에게 어떠한 인식도 발생시키지 않는다는 다르마끼르띠의 베다 비판 전략은 마치 꾸마릴라가 베다의 진실성을 부정하려면 베다가 인식을 일으키지 않는다는 것을 증명하라고 조롱하듯 던진 말을 그대로 받아 실행에 옮긴 것처럼 보인다.

또한 그것은 꾸마릴라의 인식의 본유적 타당성 이론을 교묘하게 이용한 것처럼 보인다. 인식의 본유적 타당성 이론에 따르면, 한 인식의 타당성은 그것이 인식이라는 사실 자체에 포함되어 있기에 그것이 유래한 원인 없이 성립한다. 이에 반해, 오류지의 경우, 인식의 발생원인에 결합이 있을 경우, 그 결합을 원인으로 하여 본유적인 타당성이 취소되는 방식으로 성립한다. 베다의 경우에는 그 발생원인이 없고, 이에 발생원인에 결합이 있을 가능성이 없어 어떠한 경우에도 타당한 인식을 야기하는 것으로 상정된다. 하지만 오류지 가운데에서도 아무런 원인 없이 성립하는 경우가 있는데, 그것은 바로 무인식(ajñāna)의 경우이다. 꾸마릴라는 아무런 원인이 없어 아무런 인식이 생겨나지 않는 경우를 오류지로 분류하지만, 베다가 이 경우에 해당하는 것으로 보지 않는다. 베다를 통한 인식의 직접적인 원인은 베다라는 텍스트 그 자체이고, 그 텍스트를 발생시킨 원인인 신이나 인간과 같은 존재가 없기 때문에 그 타당성이 보장된다는 것이다. 즉, 인간의 말에는 화자로부터 말, 말로부터 청자의 인식이라는 두 가지 인과관계가 설정되는데, 베다의 경우에는 첫 번째 인과관계가 없다. (화자 > 말 > 인식) 다르마끼르띠는 바로 이 지점을 파고들어 화자가 없는 말은 말이 아니라고 하는 것이다. (화자 > 말 > 인식) 그리고 말이 아닌 말은 말이 아니기 때문에 청자에게 어떠한 이해를 낳지 못한다. (화자 > 말 > 인식) 말이 아닌 말인 베다는, 다시 말해 원인으로서는 기능하지 못하는 베다는 무원인으로 작용하여 꾸마릴라의 인식의 본유적 타당성 이론에 따라 청자에게 오류지인 무인식만을 야기하고 있다고 다르마끼르띠는 말하고 있는 것이 아닐까?

V. 결론

미망사학파의 거장 꾸마릴라의 등장은 불교도들로 하여금 기존의 바라문교(Brahmanism) 일반을 상대로 발전시켜온 전통적인 비판 담론들을 미망사학파의 교의에 적용하고 미망사학파를 비판하는데 적절하지 않은 담론들을 폐기, 변경하는 효과를 초래하였다. 본고에서 살펴본 것과 같이 꾸마릴라는 자칫 독단적으로 보이는 미망사학파의 주장들을 보편적인 철학적 주제들의 특수 사례로 파악하여 정당화하려는 시도를 하였고, 불교도들의 바라문교 비판 역시 이에 따라 이론화되고 정교화되는 경향을 보인다. 예를 들어, 불교의 전통적인 사성계급에 대한 비판이 단순히 바라문들의 서적에 발견되는 사례들을 사용하여 바라문의 순수한 혈통이 유지되고 있음을 부정하는 방식을 취했다면, 다르마끼르띠로부터 이 문제가 과연 우리가 개별적인 바라문들이 공유하는 바라문성(brahmanatva)을 인식할 수 있는가라고 하는 인식론적 문제로 전환되는 사례는 꾸마릴라의 등장이 불교도들의 바라문교 비판 담론 역사를 바꾸는 중요한 계기가 되었음을 보여준다.³⁷⁾

베다에 대한 비판담론은 불교가 탄생하면서부터 시작된 것이지만, 베다의 진실성이 인식을 일으키는 베다의 능력에 의해 보장된다는 미망사학파의 주장은 불교의 베다 비판의 기초를 바꾸어 놓았다. 베다가 일으키는 인식은 무결하다는 『미망사쑤뜨라』의 선언은 『샤바라의 주석』에서 적극적으로 옹호되었으며, 꾸마릴라는 이를 인식일반의 이론으로 발전시켜 베다로부터 발생하는 인식의 무결성을 보편적인 인식론적 차원에서 정당화하였다. 바비베까의 『중관심론』까지도 베다에는 저자가 존재하고 또 그는 악인이라는 사실을 증명하려 애쓰던 불교도들은 다르마끼르띠에 이르러 베다의 저자에 대해 평가하기를 그만두고 베다가 아무런 인식을 발생시키지 못하는 무의미한 텍스트라는

37) Vincent Eltschinger, *Caste and Buddhist Philosophy*(Delhi: Motilal Banarsidass, 2012)와 Hyoung Seok Ham, "Bhāviveka and the Equality of the Four Castes", *Journal of Indian and Buddhist Studies*(Tokyo: Japanese Association of Indian and Buddhist Studies, 2020), pp. 1180-1186을 참조할 것.

점을 지적하는 방식으로 전통적인 베다 비판 전략을 전환하게 된다. 다르마끼르띠의 베다 비판 전략은 이후 산따락쉬따에 의해 채택되어 불교의 베다 비판 담론에서 중핵의 지위를 차지하게 된다. 산따락쉬따는 “태양과 같이”(ālokavat) 모든 이들에게 명약관화한 베다의 진실성을 의심하지 말라는³⁸⁾ 꾸마릴라에 대한 비판을 마무리하며 “베다는 그 형태와 의미가 인간에게 인식되지 않는 암흑의 존재”(narāvijñātarūpārthe tamobhūte...vede)³⁹⁾라 일갈하는 것이다.

다르마끼르띠는 산따락쉬따와 같이 꾸마릴라의 글을 직접 인용하지 않기 때문에 그로 인해 비롯된 불교의 베다 비판 담론 기조의 극적인 전환이 꾸마릴라로부터 직접적인 영향을 받은 것인지에 대해서는 확정적으로 말할 수 없다. 하지만 다르마끼르띠의 베다 비판은 내용적으로 꾸마릴라가 베다의 타당성을 옹호하기 위해 고안한 인식의 본유적 타당성이론을 겨냥하고 있는 것으로 읽힐 수 있다. 본고에서는 꾸마릴라와 다르마끼르띠를 중심에 놓고 논의를 전개하여 불교도들의 베다 비판 기조의 전환을 거칠게 설명하였다. 이후 그들의 저작에 대한 주석가들의 내용을 참조하여 보다 세밀한 연구를 진행한다면, 6세기 이후 불교도들이 그들의 주요 논적을 바라문 일반에서 미망사학과로 설정하게 되는 데는 어떠한 기제가 있었으며, 꾸마릴라는 어떠한 영향력을 가지고 있었던 것인지, 그리고 이와 같은 불교도들의 태세전환에 미망사학과는 어떻게 대응하였는지, 더 나아가 6-8세기의 인도철학계의 제학파들 간의 전선은 어떻게 변동하고 있었는지를 살펴볼 수 있을 것이라 생각한다.

38) ŚV_K 95cd-96a, “tasmād ālokavad vede sarvasādhāraṇe satī// naivaṃ vipratipattavyam”

39) Tattvasaṃgraha 2806, “narāvijñātarūpārthe tamobhūte tataḥ sthite/ vede ’nurāgo mandānām svācāre pārasīkavat/” 본 계승에 대한 해설은 Hyong Seok Ham, “Śāntarakṣita’s Prioritization of Dharmakīrti’s Thesis over Bhāviveka’s in His Critique of Vedāpauruṣeyatva”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* (印度学仏教学研究) vol. 67, no. 3(Tokyo: Japanese Association of Indian and Buddhist Studies 2019)을 참조할 것.

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

- Madhyamakahrdayakārikā KAWASAKI, Shinjo (川崎 信定). 1992. 『一切智思想の研究』 [*A Study of the Omniscient Being (sarvajña) in Buddhism*], Tokyo: Shunjusha (春秋社), 407-471.
- Mīmāṃsāsūtra 1.1.1-5 See *Śābarabhāṣya*.
- Pramāṇavārttika See *Pramāṇavārttikasvavṛtti*.
- Pramāṇavārttikasvavṛtti GNOLI, Raniero. 1960. *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Śābarabhāṣya FRAUWALLNER, Erich. 1968. *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Ślokaivārttika (ŚVK) See KATAOKA 2011, vol. 1.
- 『阿毘達磨大毘婆沙論』 T1545
- 『阿毘達磨順正理論』 T1562
- 『成實論』 T1646

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

- ELTSCHINGER, Vincent. 2012. *Caste and Buddhist Philosophy: Continuity of Some Buddhist Arguments against the Realist Interpretation of Social Denominations*. trans. by Raynald PRÉVÈREAU. Delhi: Motilal Banarsidass.
- ELTSCHINGER, Vincent, KRASSER, Helmut, and John TABER. 2012. *Can the Veda Speak? Dharmakīrti against Mīmāṃsā exegetics and Vedic authority. An annotated translation of PVSV 164,24—176,16*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

- FRAUWALLNER, Erich. 1961. "Landmarks in the History of Indian Logic," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie*, Bd. 5, 125-148.
- GAKMUK (각목스님) tr. 2006. 『디가니까야 1』 [*Dīghanikāya* 1], 초기불전연구원(Center of Early Buddhist Studies)
- HAM, Hyoung Seok (함형석). 2014. 「다르마끼르띠의 “베다의 저자 부재설”(Vedāpauruṣeyatva) 비판」 [Review of *Can the Veda Speak?* (ELTSCHINGER et al. 2012)], 『불교학리뷰』 (*Critical Review for Buddhist Studies*), vol. 15, 359-368.
- _____. 2019. "Śāntarakṣita's Prioritization of Dharmakīrti's Thesis over Bhāviveka's in His Critique of Vedāpauruṣeyatva," *Journal of Indian and Buddhist Studies* (印度学仏教学研究), vol. 67, no. 3, 1118-1123.
- _____. 2020. "Bhāviveka and the Equality of the Four Castes," *Journal of Indian and Buddhist Studies* (印度学仏教学研究), vol. 68, no. 3, 1180-1186.
- KATAOKA, Kei. 2002. "Validity of Cognition and Authority of Scripture," *Journal of Indian and Buddhist Studies* (印度学仏教学研究), vol. 50, no. 2, 11-15.
- _____. 2011. *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing*. 2 vols. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- LEE, Ji-soo (이지수). 1995. 「다르마와 베다에 대한 초기 미망사학파의 견해: 『샤바라 브하샤』(I.i.S.1-5)를 중심으로」 ["Early Mīmāṃsā on Dharma and the Veda"], 『인도 철학』 (*The Journal of Indian Philosophy*), vol. 5, 203-234.
- SILK, Jonathan. 2008. "Putative Persian Perversities: Indian Buddhist Condemnations of Zoroastrian Close-Kin Marriage in Context," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 71, no. 3, 433-464.
- TABER, John. 1992. "What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean by Svataḥ Prāmāṇya?," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 112, no. 2, 204-221.

From the Work of Evil Sages to the Meaningless Text - The Mīmāṃsaka Doctrine of *svataḥprāmāṇya* and the Change in Buddhist Critiques of the Veda

Ham, Hyoung Seok
Assistant Professor / Department of Philosophy
Chonnam National University

Indian Buddhists' critiques of the Veda, attested from the early canonical sources, focused on disproving the superhuman ability of the supposed authors of the Veda, the Vedic ṛṣis, or on proving their immoral intentions. This traditional discourse of criticizing the Vedic authority, which was maintained by the sixth century Buddhist Bhāvivēka, was not inherited by Dharmakīrti (c. 7th cen.) and later Buddhist intellectuals such as Śāntarakṣita (725-788) and Kamalaśīla (740-795). Instead of continuing the traditional Buddhist discourse on the Veda, those later Buddhist masters began to argue that the Veda, the authorless text to the Mīmāṃsakas, is meaningless. This strategy, though initially begun with Saṅghabhadra (c. 420-480), came forefront in Dharmakīrti's works and the traditional discourse subsided from the seventh century on.

This paper suggests that this change in Buddhist critiques of the Veda needs to be read in the background of Kumāriḷa's (c. 7th cen.) formulation of the Mīmāṃsaka doctrine of the intrinsic validity of cognition (*svataḥprāmāṇya*). It goes over the inchoate ideas of the doctrine indicated in the early materials of Mīmāṃsā, the *Mīmāṃsāsūtra* and *Śābarabhāṣya*, and overviews how Kumāriḷa structured the standard for valid cognitions and how he applied his theory to the case of the Veda. Then it demonstrates how Dharmakīrti's main argument against the Veda can be

dialogically read with the development of the Mīmāṃsaka defense of the Vedic authority which culminates in Kumāṛila' works. It concludes that Dharmakīrti's criticism may have tactically exploited the one possibility of invalid cognitions in Kumāṛila's scheme, i.e. the case of non-cognition (*ajñāna*), which was supposed impossible to be caused by the Veda to the Mīmāṃsakas.

Keywords

the Veda, *svataḥprāmāṇya*, Kumāṛila, Dharmakīrti, authorlessness

2020년 11월 09일 투고

2020년 12월 12일 심사완료

2020년 12월 14일 게재확정