

바수반두(Vasubandhu)의 논쟁에 대한 이해

강 성용(서울대학교 철학사상연구소 선임연구원)

I. 들어가는 말

인도의 제사의식과 연관된 브라흐모다(brahmodya)에 뿌리를 둔 것으로 추측되는 인도의 ‘논쟁(vada)’이 사회적인 관행이 되면서, 여러 학술전통 내지는 철학적 학파들은 자신들의 이론과 세계관을 논쟁을 통해 올바른 것으로 인정받고 이를 통해 사회적 인정과 정치적, 경제적 지원을 얻으려 하게 되었다. 후대에 이루어진 엄밀한 증명을 위한 필요충분조건을 찾고 또 그에 대한 인식론적인 정당근거를 찾는 작업들의 뿌리는 이러한 논쟁전통에서 비롯된다. 논쟁에 임하게 되는 상황을 염두에 두고 각 전통들이 사용하던 “논쟁 지침서”라고¹⁾ 통칭될 수 있는 문헌들이 인도의 논쟁전통을 연구하는 주 자료들이 되는데 본 논문이 주로 다루게 될 Vādaśāstra도 이러한 범주의 문헌에 가까운 자료이다. 완전하게 전해지는 논쟁 지침서가 현존하지 않지만 Nyāyasūtra(=NS)의 제 1권과 5권, Carakaśāstra(=CaS)의 논쟁에 대한 부분, 方便心論 등의 문헌들이 포함하고 있는 내용들이 초기 논쟁 지침서들에 대한 연구를 가능하게 해준다.

1) Frauwallner가 쓰는 “Vāda-Handbuch”라는 표현의 번역이다.

본 논문에서 필자는 논쟁(vada)을²⁾ 세 가지 종류로 나누는 것에 반대한 바수반두의 입장이 제시된 Vādaividhāna의 짧은 단편을 우리가 어떻게 이해할 수 있을지를 해명할 것이다. 이러한 해명을 통해 두 가지 사실이 다시금 확인될 것인데, 즉 초기 논쟁전통의 연구에서는 연관된 모든 자료들의 비교, 검토가 기초적인 문헌학적 작업의 부분이 되어야 한다는 것과 인도의 논리전통을 이해하는 데 있어서 그 뿌리라 할 수 있는 논쟁의 맥락을 간과하지 말아야 한다는 것이다. 왜냐하면 논쟁 지침서의 성격상, 특정한 학파의 한 새로운 논증은 곧바로 다른 학파들에게 반대논증을 준비해야 하는 부담을 준다는 상황 때문에, 많은 전통들에 흩어져 있는 논쟁 지침서들은 개괄적으로 아주 많은 공통점들과 내용적 연관성을 보이기 때문이다. 다른 한편으로 후대의 체계화된 논리적이고 인식론적인 논의의 맥락에서 설명되기 어려운, 따라서 고대 인도의 주석서들조차 명확하게 설명하지 못하는 많은 주제들이 시간적 전개를 갖는 과정으로서의 논쟁에 그 뿌리를 두고 있다는 사실을 고려할 때만 이해될 수 있기 때문이다.

Vādaividhāna는 Vādaividhi와 함께 현재까지 그 원본이 다시 발견되지 않은 바수반두(Vasubandhu, 世親)의 저술들이다.³⁾ 이들은 후대 인도불교의 전통 안에서 이루어진 인식론적이고 논리학적인

2) 본 논문에서 “논쟁”이라는 말은 기본적으로 산스크리트의 “vada”의 번역어로 쓰인다. 하지만 “vada”라는 말 자체가 종종 부정적인 의미에서의 논쟁을 의미하기도 하고, 또 긍정적인 의미에서의 논쟁을 의미하기도 하며, 또 다른 경우 긍정적이거나 부정적인 논쟁을 모두 통틀어 가리키는 말로 쓰이기도 하기 때문에 한국어 번역으로 택하여진 “논쟁”이라는 말도 본 논문에서 다의적으로 사용된다. 이러한 “논쟁”이라는 용어의 다의적 사용은 일면 의도된 것이기도 하다. “논쟁(vada)”이라는 말을 어떤 의미로 사용하는가는 대부분 각 전통 내지는 각 사상가가 논쟁(vada)을 어떻게 이해하는가의 문제와 연관되어 있기 때문에, 이에 대한 해명 자체가 본 논문이 다루고자 하는 주제까지도 포함하는 너무 광범위한 주제가 되고 말 것이기 때문에 필자는 “논쟁”이라는 용어를 본 논문에서 다의적으로 사용하고자 한다. “vada”라는 용어의 의미에 대한 자세한 논의는 Kang (2002), pp. 17ff.를 보라.

3) 문헌들의 제목을 밝히는 데에 대해서는 Frauwallner (1957), p. 121과 Tucci (1929), pp. 482-483을 보라.

발전의 단초가 된 저술들인데, 이 두 저술들이 다른 문헌들에 직접 혹은 간접적으로 인용되어 있는 단편들을 모아 세밀한 문헌비판 작업을 통해 정리한 사람은 E. Frauwallner이다.⁴⁾ Vādavidhi의 문헌 재구성에는 Dignāga의 Pramāṇasamuccaya가 단편들의 주 출처가 되며 부분적으로 Uddyotakara의 Nyāyavārttika(=NV)가 사용된다.⁵⁾ Vādavidhāna의 경우는 NV가 단편들을 볼 수 있는 주 출처가 된다. Frauwallner의 견해에 따르면, Vādavidhāna는 논쟁에 대한 주제들을 증명과 반론이라는 큰 틀로 나누어 다루고 있으며 Vādavidhi는 이러한 틀을 넘어서는 면모를 보여주는 저술이다.

II. 논쟁을 세 가지로 나누어 보는 견해들

바수반두(Vasubandhu)는 논쟁을 세 가지로 나누는 것에 대한 반대의견을 Vādavidhāna에서 다음과 같이 분명하게 표현한다.

traividhyānabhyupagamād eka evāyam kathāmārgas, tasya prayojanam
tattvābodbho lābhādayas ca.⁶⁾

[논쟁을 vāda, jalpa, vitandā의] 세 가지로 나누는 것이 받아들여지지 않기 때

4) 시기적으로 Frauwallner보다 앞선 작업들에서 Vidyabhusana (1921), p. 267은 중국의 진승에서 Vasubandhu의 저술로 간주되는 세 가지 논리학과 연관된 저술들을 언급하고 있을 뿐이다. 반면 Randle (1926)과 (1930)은 Vasubandhu의 저술을 담은 단편들을 근거로 구체적으로 고려하고 있다.

5) Frauwallner (1957), p. 105.

6) Frauwallner (1933), p. 300의 Fragm. 2 그리고 NV, p. 354, 13-14를 보라. Vādavidhāna의 단편들은 Frauwallner (1933)에 나오는 단편의 번호들에 따라 인용될 것이다.

문에 바로 다음과 같은 오직 하나의 ‘이야기하는 방식(kathamārga)’이 있을 뿐이다. 그리고 그 [이야기하는 방식의] 목적은 진상(tattva)을 인식하는 것과 [재물을]⁷⁾ 얻는 것 등등이다.

바수반두가 염두에 두고 있는 논쟁을 세 가지로 나누는 입장이 가장 잘 나타나는 곳은 NS인데 NS 1.2.1에서 ‘논의/논쟁(vāda)’이 설명된 다음에 곧바로 ‘쟁론(jalpa)’과 ‘언쟁(vitaṇḍā)’이 NS 1.2.2와 NS 1.2.3에서 각각 설명되고 있다.

NS 1.2.1: pramāṇatarkasādhanopālambhaḥ siddhāntāviruddhaḥ
pañcāvayav-
opapannaḥ pakṣapratipakṣaparigraho vādaḥ.

‘논의(vāda)’는 증명과 반박이 ‘바른 인식을 얻는 수단(pramāṇa)’과 ‘따져보기(tarka)’를 [통해 이루어지고] 인정된 결론에 모순되지 않으며 ‘오단논증(pañcāvayava)’을 갖춘, [하나의] 입장이나 [그에 대한] 반대입장을 취하는 것이다.

NS 1.2.2: yathoktopapannaś chalajātinigrahasthānasādhanopālambho jalpaḥ.

‘쟁론(jalpa)’은 [앞의 1.2.1에서 말한] 것과 같은 [요소들을] 갖추고 증명과 반박이 ‘말뜨기(chala)’, ‘억지반론(jāti)’ 그리고 ‘지는 대목(nigrahasthāna)’을 [통해 이루어 지는] 것이다.

NS 1.2.3: sa pratipakṣasthāpanāhīno vitaṇḍā.

7) TSI vol. 2, p. 74a는 이 대목을 인용, 번역하고 있는데, 이 때 “*labhdayaḥ*”를 “*das Erlangen [einer Entscheidung] usw.*”라고 번역하고 있다. 필자는 이러한 번역은 받아들이기 어렵다는 견해이다. Frauwallner (1933), pp. 289-290도 이 대목에 대한 서술을 하고 있다.

‘언쟁(vitaṇḍā)’은 [바로] 이 [쟁론(jalpa)’인데,] 반대입장에 대한 정립이 없는 것이다.

이렇게 논쟁을 세 가지 종류로 구분하여 이해하는 일은 NS에만 국한해서 나타나는 것은 아니다. 인도 전통의학(āyurveda)의 총서인 CaS에 들어있는 ‘논쟁(vāda)’과 관련된 부분, 즉 Sambhaṣavidhi(CaS Vi. 8.15-26)와 Vādamār-gapada(CaS Vi. 8.27-66)에도⁸⁾ 이에 상응하는 이해가 약간의 내용상의 차이를 갖고 나타난다. CaS Vi.의 논쟁과 관련된 부분 중 CaS Vi. 8.24에 처음으로 “vāda”라는 표현이 나타난다. 이때 “vāda”라는 말은 적대적인 토의(vigrhyasambhaṣa)는 물론 우호적인 토의(sandhāyasambhaṣa)를 포함할 수 있는 말로 쓰인다.⁹⁾ 그리고 조금 뒤에 CaS Vi. 8.28에서 ‘논쟁(vāda)’이 하나의 독립된 주제로 다루어지는데 여기서 vāda는 분명히 논쟁 내지는 싸우는 대론을 의미한다. 특히 “vigrhya kathayati”라는 표현을 주목해서 보라.¹⁰⁾

CaS Vi. 8.28: tatra vādo nāma sa yat pareṇa saha śāstrapūrvakam vigrhya kathayati. sa ca dvidivhaḥ saṅgrahena: jalpo vitaṇḍā ca. tatra pakṣāśritayor vacanam jalpaḥ jalpaviparyayo vitaṇḍā. yathaikasya pakṣaḥ punarbhavo 'stīti nāstīty aparasya tau ca svasvapakṣahetubhiḥ svasvapakṣam sthāpayataḥ parapakṣam udbhāvayataḥ¹¹⁾ eṣa jalpaḥ. jalpaviparyayo vitaṇḍā. vitaṇḍā nāma

8) CaS Vi 8의 일부를 가리키는 이 명칭들은 CaS 자체에 나와 있다; CaS Vi 8.15-66; 152; 153과 Kang (2002), pp. 5-6을 보라.

9) CaS Vi 8.24에 나타나는 “vāda”라는 용어의 의미를 어떻게 이해할 것인가의 문제는 CaS에 내재하는 몇 가지 문헌상의 문제와 연관되어 있다. 즉 CaS의 논쟁과 관계된 부분이 보여주는 개념적인 연상(association)에 의존하는 주제선택의 방식과 CaS Vi 8.22-23에 나오는 운문(śloka)들이 나중에 추가된 부분일 것이라는 문제와 연관된다. 이에 대해서는 Kang (2002), pp. 115f.를 보라.

10) 이렇게 이해된 vāda는 내용상 CaS Vi 8.16에 나오는 vigrhyasambhaṣa에 가까운 것으로 보여진다.

11) 여기 나오는 “udbhāvayataḥ”의 목적어가 “parapakṣadoṣa”가 아니라 “parapakṣa”

parapakṣe doṣavacanamātram eva.

이기 때문에 해석상의 어려움이 있다. 논쟁자는 자기 자신의 입장을 정립, 내지는 옹호하고 상대방의 입장을 반박할 수는 있지만 상대의 입장을 설명하거나 (PW vol. 5, p. 323 s.v. ud-√bhn̄; Caus. “den Sinn entwickeln, erläutern”을 보라) 나 타내거나 혹은 밝힐 (“machen, daß etwas hervorkommt”) 수는 없을 것이다. TSI vol. 2, p. 95a는 이 부분을 다음과 같이 해석하고 있다.

... Beide beweisen ihre jeweils eigene These mit den jeweils eigenen Gründen [und] stellen sich [damit] gegen die gegnerische Position...

의미론적으로 ud-√bhn̄의 사역형에 대한 이러한 직관적인 해석은 납득하기가 어렵다. Tr.1, p. 361; ... own proposition and demolish his antagonist's ... 혹은 Tr2, p. 233; ... contradicting the other's view point ... 도 마찬가지이다. 하지만 pw는 추가적으로 “aufs Tapet bringen (화제에 올린다, 토의하다)”이라는 비판적인 뉘앙스가 들어있는 용례를 들고 있다; pw s.v. ud-√bhn̄; caus 2를 보라. 우리는 아마도 전거가 있는 “entfalten, zeigen” (PW vol. 5, p. 323, s.v. ud-√bhn̄; caus.를 보라)에서 출발하여 “밝혀내다” 내지는 “폭로하다”의 뜻으로 쓰이는 용례를 받아들일 수 있을 것 같다. PW vol. 1, p. 929의 udbhavana의 항목에 “das sich-entgehen-Lassen, Ausserachtlassen, Versäumen”가 의미로 주어지 있는데 ud-√bhn̄로부터 이러한 의미로까지의 발전과정을 필자는 납득하기 어렵다. 여기서는 Mahābhārata의 한 대목만이 그 근거로 주어지는데 이에 연관된 문헌 자료는 Mahābhārata 1.129.3 (vol. 1, p. 573)이다.

vaiśampāyana uvāca:

prāṇādhikaṃ bhīmasenaṃ kṛtavidyaṃ dhanamjayam /
duryodhano lakṣayitvā paryatapyata durmatih//1//
tato vaikartanaḥ karṇaḥ śakuniś cāpi saubalaḥ /
anekair abhyupāyais tāñ jighāmsanti sma pāṇḍavān //2//
pāṇḍavās cāpi tat sarvaṃ praty ajānann arimdamāḥ /
udbhāvanam akurvanto vidurasya mate sthitāḥ //3//

바이삼빠야나가 이야기 한다:

나쁜 마음을 먹은 두르다나는 비마세나가 더 강하고 다낭자야가 노련함을 알고는 고통스러워 했다. 그래서 태양의 이들이나 샤꾸니라 [불리던] 수발라의 이들 까르나는 여러 방법으로 뻘대바들을 죽이고자 하였다. 그러나 적들을 물리치는 뻘대바들이 모든 것들을 알았고 비두라의 의견에 따라 드러내지 않았다.

PW는 켈커타본을 근거로 해서 “arimdamāḥ” 대신 “amasiḥ(화내는, 분노하는)”라고 읽고 있다. 그렇게 읽는다면 운문 3번의 번역은 다음처럼 되어야 할 것이다: “그러나 뻘대바들은 이 모든 것들을 알았고 [그래서] 분노하였는데 비두라의 의견에 따라 드러내지 않았다.” 필자의 견해로는 이 대목에서 ud-√bhn̄를 그 기본적인 의미에서 출발하여 이해하도록 시도하고 udbhavana를 “aufs Tapet bringen(화제

이 중 “논쟁(vāda)”이라고 불리는 것은 다른 사람과 [어떤] 지식체계가 전제된 상황에서 싸우면서 대론하는 것이다. 그리고 이것은 간략하게 말해서 두 가지이다: ‘쟁론(jalpa)’과 ‘언쟁(vitāṇḍa)’이다. 그 중 두 사람이 [각각의] 입장에 근거하여 말하는 것이 ‘쟁론(jalpa)’이다. ‘언쟁(vitāṇḍa)’은 ‘쟁론(jalpa)’의 반대이다. 예를 들어 한 사람의 입장은 “내생은 있다”이고 다른 사람의 [입장은] “[내생은] 없다”인데, 두 사람이 각각 자신의 입장을 근거들을 동원해 정립시키고 [각

에 올린다)” 혹은 “Aufdecken(폭로하다)”으로 이해하는 것이 더 나올 것 같다. Mahābhārata 봄베이본에는 이 대목이 1.141.20-22에 나오는데 21; abhyupayais te 와 22; tat sarvaṃ prati cakrur yathāgatam이라는 다른 읽기를 보여주고 있다. 더 나아가 BSBh 2.1.12에 ud-√bhū라는 표현이 ākṣepa와 함께 나오는 곳이 있다.

vaidikasya darśanasya pratyāsannatvād, gurutara tarkabalopetatvād, vedānūsāribhiḥ ca kaiściḥ chīṣṭaiḥ kenacid amśena pariḥṛitatvād, pradhānakāraṇavādam tāvad vyapāśritya yas tarkanimitā ākṣepo vedāntavākyeṣūdbhāvitāḥ sa pariḥṛitāḥ. idānīm anṇādivādavyapāśrayeṇāpi kaiścin mandamatībhīr vedāntavākyeṣu punas tarkanimitā ākṣepa āśaṅkyeta,

베단따의 관점과 가깝고 아주 무게 있는 따져보기에 기반해 있어서 그리고 부분적으로 베다를 따르는 학식 있는 사람들에 의해 받아들여지기 때문에 이 [사변적인] 따져보기에 기반한, 베단따의 학설에 대해 제기된 반론은, 그것이 원초적 물질 (pradhāna)을 물질적 원인으로 간주하는 학설에 기반하는 한 거부되었다. 이제 또 한 원자 등등의 학설에 기반한 몇몇 바보들이 베단따의 학설에 대해 따져보기에 기반하여 반론을 제기한다.

이 대목에서 필자가 제시한 ud-√bhū의 해석이 ākṣepa의 해석과 어울려 설득력 있는 해석이 되고 있음을 볼 수 있다; 아래 Fragm 9에 대한 논의를 보라. 필자가 제시한 의미로 udbhāvana의 쓰임을 볼 수 있는 또 다른 예는 Prasannapāḍā, p 197이다.

... kim atrānumānabādhodbhāvanayā prayojanam.

A. MacDonald는 스위스 로잔(Lausanne)에서 1999년경에 발표한 발표문에서 Prasannapāḍā의 현존하는 모든 사용 가능한 수고들을 이용하면 더 나은 문헌에 대한 이해를 얻을 수 있음을 보이면서 Prasannapāḍā, p 19, 3-6도 다루었는데 그녀는 Prasannapāḍā, p 19, 3-4에 대한 비판적인 연구를 통해 위의 대목을 아래와 같이 번역하고 있다.

... what is the use of bringing out the sublation [of this thesis] by an inference?

출판되지 않은 원고를 사용할 수 있게 해준 A. MacDonald에게 감사한다.

각] 상대방의 입장을 [비판적으로] 드러내는 것, 이것이 ‘쟁론(jalpa)’이다. ‘쟁론(jalpa)’의 반대가 ‘언쟁(vitaṇḍa)’이다. “언쟁”이라고 불리는 것은 바로 상대방 입장의 잘못된 점을 말하기만 하는 것이다.

여기서 ‘논쟁’(vāda)은 ‘쟁론(jalpa)’이나 ‘언쟁(vitaṇḍa)’을 포함하는 부정적인 면을 지닌 상위개념으로 쓰이고 있다. 이런 면에서 “vāda”라는 용어가 NS에서는 ‘쟁론(jalpa)’이나 ‘언쟁(vitaṇḍa)’과는 대조되는 긍정적인 의미로 쓰이는 것과의 차이점이 드러난다.

‘논쟁(vāda)’을 긍정적인 것으로 상정하고 ‘쟁론(jalpa)’이나 ‘언쟁(vitaṇḍa)’과는 대조시키는 NS의 입장이 주석가인 바차야나(Vātsyāyana)가 “kathā”라는 새로운 개념을 도입하여 NS에 나타난 ‘논쟁/논의(vāda)’는 물론 ‘쟁론(jalpa)’과 ‘언쟁(vitaṇḍa)’까지 포괄하는 상위개념으로 사용하게된 한 원인이 된 것 같다. NBh 1.2.1에서 바차야나(Vātsyāyana)는 가치중립적인 의미로 “kathā (이야기함)”라는 용어를 도입한다.¹²⁾

tisraḥ kathā bhavanti: vādo jalpo vitaṇḍa ceti.¹³⁾

이야기함은 셋이다: ‘논의(vāda)’, ‘쟁론(jalpa)’, 그리고 ‘언쟁(vitaṇḍa)’이다.

이와 관련하여 바수반두가 논쟁의 삼분법을 반대하면서 Vādavidhāna의 Fragm. 2에서 채택한 용어도 “kathā”임은 주목할 만한 사실이다. 즉 바수반두는 “오직 하나의 ‘이야기하는 방식(kathāmārga)’이 있을 뿐이다”고 말하고 있다.

12) TSI vol. 2, p. 95a에서도 이 점이 지적되고 있다.

Erst Pakṣilasvāmin faßt die drei vom Nyāya gelehrten Arten der Debatte unter dem allgemeinen Überbegriff kathā zusammen:

13) NBh, p. 335, 3

‘논쟁(vāda)’을 어떻게 이해하는가에 대한 그리고 ‘쟁론(jalpa)’과 ‘언쟁(vitanda)’의 관계가 어떠한가에 대한 입장에는 큰 차이들이 보이지만, 논쟁을 크게 세 가지로 나누어 보는 것은 고대 인도의 논쟁, 논리전통들에서 폭넓게 받아들여지던 견해임이 확실하다.

III. Vādaividhāna에 제시된 바수반두의 논쟁에 대한 설명

이렇게 초기 논쟁, 논리전통에 널리 퍼져있던 ‘논쟁(vāda)’을 세 가지로 나누는 것에 대한 바수반두(Vasubandhu)의 반대입장을 이해하기 위해 우선 Vādaividhāna에 나타나는 바수반두의 ‘논쟁(vāda)’에 대한 이해를 살펴보자.

svaparapakṣayoḥ siddhyasiddhyartham vacanam vādaḥ.¹⁴⁾

‘논쟁(vāda)’은 자신의 [입장을] 입증하고 상대방의 입장을 반증하기 위하여 말하는 것이다.

이 설명을 이해하기 위해서는 다시 바수반두가 사용하는 “입증(siddhi)”과 “반증(asiddhi)”의 의미가 밝혀져야 하는데, 이들에 대해 바수반두는 그의 자주인 Vādaividhānavṛtti에서¹⁵⁾ 다음과 같이 설명한다.

14) Vādaividhāna Fragm. 3과 NV, p. 287, 13; 342, 8을 보라. 어떤 맥락에서 이 문장이 NV안에 인용되는지에 대해서는 Randle (1926), pp. 54-56을 보라.

15) Vādaividhānavṛtti는 Vādaividhāna에 대한 저자 자신의 주석이다. 이에 대해서는 Frauwallner (1933), p. 289를 보라.

yuktāyuktatvenādhikarāṇapratyāyanam siddhyasiddhi.¹⁶⁾

입증과 반증은 목표대증에게 맞는 것으로 혹은 맞지 않는 것으로 설명하는 것이다.

그리고 다음과 같은 설명이 Vādaividhāna에서 계속된다.

te sādhanadūṣaṇaiḥ.¹⁷⁾

그 [입증과 반증은] 증명과 비판을 통해 [이루어진다].

IV. 실제 논쟁 상황을 전제로 한 고려와 그 함축

특별한 점이 따로 있지 않는 인상을 주는 위에 제시된 바수반두의 논쟁에 대한 설명을 이해하기 위한 실마리로 다음과 같은 질문을 던져보자. 긍정적이고 우호적인 논쟁이 벌어지는 중에 한 논자가 의식하지 못한 채 ‘가짜근거(hetvābhāsa)’를 제시했다면 무슨 일이

16) Vādaividhāna Fragm. 3b와 NV, p. 348, 17-18; 350, 9; 351, 6-7; 352, 14; 353, 9-10을 보라. 내용상의 이해를 위하여 Frauwallner (1933), p. 301에 제시된 Vṛtti에서 나온 Fragm. 3e (NV, p. 355, 4-5)를 고려해야 한다.

pakṣasiddhiviṣayaṃ pratyāyanam pakṣasiddhīśabdenopacaritam yathā śūnyatā-
viṣayaḥ samādhiḥ śūnyateti.

비어있음을 대상으로 하는 특상(samāchi)을 “비어있음”이라고 부르듯이 한 입장의 입증울 그 대상으로 하는 설명을 “입장의 입증”이라는 말로 전의적으로 나타낸다. 이 대목에서 “adhikarāṇa”를 “목표대증”이라고 번역하는 데 대해서는 “adhikarāṇa”에 대한 개별적인 연구인 Kang (2002)의 Appendix iii: adhikarāṇa, 특히 pp. 160ff. 를 보라.

17) Fragm. 4와 NV, p. 345, 7-8; 353, 5를 보라.

일어날 것인가? 당연히 논쟁의 장에서, 그것이 우호적인 논쟁의 장이든 아니면 적대적인 논쟁의 장이든, 모든 논쟁자는 상대방이 의식하지 못한 채 제시한 ‘가짜근거(hetvābhāsa)’에 대해 정확한 지적을 할 것이다. ‘가짜근거’가 오직 이기기 위한 목적으로 지적되는지 아니면 진리를 찾기 위한 노력으로 지적되는지는 다른 문제이다. 만약 논쟁을 하는 주된 목적이 진리 내지는 진실을 인식하는 것이라면 — Fragm. 2의 tattvāvabodha — 한 논쟁자가 의도적으로 오류를 포함하는 논증을 제시할 것이라고 생각하기는 어렵다. 하지만 한 논쟁자가 무의식적으로 오류를 포함하는 논증을 한다면 상대방은 진리를 찾는 노력으로서 이 오류를 지적하고 교정해야 할 것이다. 이러한 논쟁의 과정은 재화를 얻는 것(labha) 등을 목적으로 하는 적대적인 논쟁의 경우에서와 차이가 없을 것이다. 긍정적인 형태이든 부정적인 형태이든 ‘논쟁(vāda)’이란 내재적으로 서로 반대되는 두 입장을 전제로 하고 시작되는 것이며 그 둘 중의 하나가 올바른 입장으로 인정됨으로써 논쟁이 끝나게 되고 그 논쟁이 소기의 목적을 달성하게 되기 때문이다.¹⁸⁾

또 다른 경우를 상정해 보자. 적대적인 논쟁을 하는 중에 한 논쟁자가 의도적으로 혹은 무의식적으로 ‘가짜근거(hetvābhāsa)’를 제시했는데 상대방이 그 ‘가짜근거’를 알아차리지 못했다면 무슨 일이 일어날 것인가? 두 논쟁자 모두가 알아차리지 못하는 ‘가짜근거’는 ‘지는 대목(nigrahasthāna)’을 만들어 내지 못할 것이다. 왜냐하면 ‘가짜근거(hetvābhāsa)’를 제시했던 논쟁자는 그 후에도 자기가 제시한 근거가 ‘가짜근거’였음을 밝히지 않을 것이며, 처음 ‘가짜근거(hetvābhāsa)’가 제시되었을 때 이를 곧바로 알아차리지 못한 상대

18) 이론적으로는 그렇지 않을 가능성이 열려 있겠지만 필자가 아는 한, 현존하는 모든 논쟁에 관한 초기의 문헌들은 이 상충되는 두 입장이라는 면을 강조하고 있다. 전형적인 예로 본 논문에서 다루어지는 논쟁에 대한 문헌자료들 외에 CaS Vi 830-32에 나타나는 ‘정립(śhāpana)’과 ‘반정립(pratiśhāpana)’을 보라. 몇몇 문헌들에는 나타나는 것으로 알고 있으나 필자가 직접 확인하지 못한 오락, 내지는 대중적인 공연으로서의 ‘논쟁’은 본 논문이 다루는 문제의 맥락에 포함되지 않는다.

망이 시간이 흐른 후에 논의가 더 진행된 상태에서 이전에 제시된 근거를 ‘가짜근거’라고 지적하기는 수월하지 않을 것이다.¹⁹⁾ 상대방의 오류를 알아채지 못하고 있다가 나중에 지적하는 경우를 많은 초기 논쟁, 논리서들은 일종의 오류로 다루고 있기 때문이다. CaS Vi. 8.65에 ‘지는 대목(nigrahathā-

na)’중의 하나로 나오는 ‘캐물어야 할 [말]을 캐묻지 않음(anujoyasya ananuyoga)’과²⁰⁾ NS 5.2.21에 나오는 ‘따져 물어야 할 것을 간과함(paryanu-

yojyopekṣaṇa)’²¹⁾ 그리고 如實論에 나오는 於墮負處不顯墮負가²²⁾ 이에 해당하는 오류이다.²³⁾

19) 상대방의 오류를 알아채지 못하는 오류는 누가 지적할 것인가? 바차야나(Vātsyāyana)와 바차스빠띠 미쉬라(Vācaspati Mīśra)는 이러한 경우에 청중을 개입시킨다. NBh 5.2.1와 이에 대한 NVTT를 참조하라.

20) 이에 대해서는 CaS Vi. 850-53에 서술된 주제들을 근거로 내용을 이해할 수 있을 것이다. ‘캐물어야 할 [말](anujoya)’은 CaS Vi. 850에 그리고 ‘캐묻지 않음(ananuyoga)’의 반대인 ‘캐물음(anuyoga)’은 CaS Vi. 852에 설명되고 있다.

21) ‘따져 물어야 할 것을 간과함(paryanuyojyopekṣaṇa)’은 NS 5.2.21에 다음과 같이 설명되어 있다.

nigrahasthānaprāptasyānigrahaḥ paryanuyojyopekṣaṇam.

따져 물어야 할 것을 간과한다는 것은 ‘지는 대목에 이른 [상대방을] 둘러서 논쟁에서] 지게 만들지 않는 것이다.

22) 如實論, p. 35c, 26-29에 다음과 같은 설명이 나온다.

十九於墮負處不顯墮負者。若有人已墮負處 而不顯其墮負。更立難欲難之 彼義已壞。何用難爲。此難不成就。是名於墮負處不顯墮負。

19 於墮負處不顯墮負라고 하는 것은 어떤 사람이 이미 ‘지는 대목’에 이르렀으나 그 ‘지는 대목’에 이르렀음을 밝히지 않는 것이다. 다시 [시간이 흐른 후에] 상대방을 비판과 싶어서 [이미 지나간 ‘지는 대목’을] 비난하면 이 것은 이미 없어졌는데 그 비판은 무슨 쓸모가 있겠는가? 이 비판은 성립하지 못한다. 이것을 於墮負處不顯墮負라고 부른다.

Tucci(TS, pp 39, 24-40, 2)는 이 대목을 아래와 같이 산스크릿으로 번역하고 있다.

paryanuyojyopekṣaṇam. yadi kaścin nigrahasthānam prāpnuyāt tasya nigrahāpattyanudbhāvanam tad dūṣaṇecchayaḥ tu dūṣaṇasthāpanam. tadarthe ca hīne kiṃ prayojanam dūṣaṇena. asiddham etad dūṣaṇam. etad ucyate paryanuyojyopekṣaṇam.

23) 이 주제들은 CaS Vi. 858에 나오는 atitakāla(때늦은 [말])와 如實論의 不至時 또

이러한 간단한 사고실험을 통해서도 ‘논쟁(vāda)’과 ‘쟁론(jalpa)’이, NS에서 제시되듯, 명확하게 구분되는 것이 아니며, 또한 실제로 이루어지는 대론에서 그 구분이 거의 불가능함을 밝힐 수 있다. 논쟁자들이 어떠한 동기에서 논쟁에 참여하는가, 즉 ‘진리/진상(tattva)’의 인식이라는 긍정적인 동기를 갖고 있는지 아니면 단지 상대방을 이겨야 하겠다는 부정적인 동기를 갖고 있는지에 대한 구별도 이런 면에서는 객관적인 구별의 실마리를 주지 않는다. 필자는 바수반두가 바로 이런 문제를 근거로 하여 Fragm. 2에서 논쟁을 세 가지로 나누는 것을 반대하는 자기의 생각을 나타냈다고 생각한다. 논쟁에 참여하는 동기나 그 방식의 차이를 인정한다 하더라도 실제로 논쟁이 진행되는 과정(kathāmārga)은 어차피 한 가지가(eka eva) 되기 때문에 세 가지 논쟁의 종류를 실질적으로 구분할 수가 없다는 뜻으로 바수반두의 입장을 이해해야 한다는 것이 필자의 견해이다.

V. 바수반두의 ‘논쟁(vāda)’에 대한 태도

NS 1.2.1은 ‘논쟁(vāda)’을 ‘쟁론(jalpa)’이나 ‘언쟁(vitaṇḍa)’과 대조시키면서 긍정적으로 설명하고 있는데, Vāдавiḍhāna의 Sūtra 들인 Fragm. 3과 4를 보면 바수반두의 ‘논쟁(vāda)’에 대한 태도가 NS 1.2.1에 나오는 ‘논쟁(vāda)’에 대한 긍정적인 태도와 통하는 면이 있는 것처럼 보인다.²⁴⁾ 하지만 정확하고 세밀한 내용상의 검

方便心論의 過時語 그리고 NS의 kalanta(때 지난 [근거])나 apraptakala(때가 안 맞는 [말])와 연관시켜 이해되어야 하며, 이러한 이해를 위해 논쟁이 시간적 전개를 지나는 사건임을 주목하여야 할 필요가 있다는 것이 필자의 견해이다. 이 문제에 대한 자세한 논의는 『철학사상』 제17호 (서울: 서울대학교 철학사상연구소, 2008)에 발표될 필자의 논문을 보라.

24) Fragm. 3에는 자신과 상대방의 입장(svaparipakṣa)이 나오고 Fragm. 4에는 증명(sādhanā)과 비판(dūṣanā)이 나온다는 점에서 NS 121과 유사하다고 할 수도 있

토와 분석을 거치면 ‘논쟁(vāda)’에 대한 이해에 있어서 Vādavidhāna와 NS 사이에 어떤 차이가 있는지가 드러난다. 바수반두는 Fragm. 4에서 ‘논쟁(vāda)’이 ‘증명(sādhana)’과 ‘비판(dūṣaṇa)’를 통해서 이루어진다고 설명하고 나서 Fragm. 9에서 ‘비판(dūṣaṇa)’이 이런 맥락에서 어떻게 이해되어야 할지를 설명하고 있다.

dūṣaṇāni nyūnatāvayavottaradoṣākṣepabhāvodbhāvanāni. ebhir hy asau parapakṣo dūṣyate.²⁵⁾

졌다. Fragm. 2에 대해서 Frauwallner (1933), p. 289는 다음과 같이 말한다. An zweite Stelle müssen wir den Satz ..., der zwar, wie gesagt, vielleicht kein wörtliches Zitat enthält, aber jedenfalls die Lehre des Vādavidhānam wiedergibt. Aus ihm sehen wir, daß Vasubandhu nur eine Form der kathā anerkannte, nämlich den vādaḥ, während er jalpaḥ und vitandā ablehnte.

Frauwallner가 이 진술의 후반부에서 말하는 바수반두가 kathā의 한 형태, 즉 vāda만을 jalpa나 vitandā와 대조되는 의미에서 받아들였다는 것은 정확하지 않은 서술이다. 바수반두는 vāda라는 개념을 아주 중립적으로 쓰고 있다. 다시 말해서 Naiyāyika들이 vāda라고 부르는 것 뿐 아니라 jalpa라고 부를 것까지를 포함하는 의미로 쓰고 있다.

- 25) Frauwallner (1933), p. 301, 30-31. 이 대목에 대한 부분적인 번역은 Frauwallner (1957), p. 121에서 찾을 수 있는데 Frauwallner는 Vādavidhi의 빠진 전거를 여기 인용된 문헌 단편을 가지고 변형하여 보충하고 있다.

Die Widerlegung (dūṣaṇa) besteht darin, daß man zeigt, daß die Beweisführung des Gegners zu wenig (nyūnatā) oder zu viel enthält (adhikātā), daß ihre Glieder fehlerhaft sind (avayavābhāsaḥ), daß seine Entgegnung falsch ist (uttaradoṣa) und daß Einwände möglich sind (ākṣepabhāva).

하지만 이 단편이 원래 바수반두의 Vādavidhāna에서 나온 것이라고만 생각하는 데는 문제가 있다. M. T. Much (1991), pp. 212-213은 이 단편과 연관된 문제를 다루면서 이 단편이 Dignāga의 Nyāyapaṅkṣa에서 나온 것일 수 있음을 보였다. Uddyotana의 NV가 원래의 출처가 어디인가를 밝히지 않고 인용을 하기 때문에 정확하게 원래의 출처를 찾아내는 것은 어렵지만 Much (1991), p. 212는 다음과 같은 견해를 밝히고 있다.

To sum up, an attribution to Dignāga's Nyāyapaṅkṣa seems quite reasonable, but the authorship of Vasubandhu may not be altogether excluded.

비판은 [증명요소들의] 모자람, [증명]요소들과 응대의 잘못된 점, 비난이 가능함을 드러내는 것이다. 이러한 [비판]들을 통하여 그 상대방의 입장이 비판되기 때문이다.

여기서 ‘비판’이 부분적으로 ‘응대의 잘못된 점(uttaradoṣa)’을 지적하는 데 있음을 볼 수 있다. 여기서 ‘응대(uttara)’의 잘못된 점이란 무엇을 의미하는가? CaS Vi. 8.36에 나타나는 ‘응대’를 이 맥락에서 고려하고 또 ‘응대의 잘못된 점’을 NS에 나타나는 ‘억지반론(jāti)’과 연관시켜 고찰하는 것은 분명히 의미 있는 해석의 출발점이다.²⁶⁾ NS에 나타난 억지반론의 경우에는 논쟁자가, 최소한 Nyāya의 입장에서는, 의도적으로 잘못된 반론을 사용한다는 것이 분명하다. 하지만 CaS의 ‘응대(uttara)’의 경우에는 응대 자체가 필연적으로 오류를 내포하는 것인지의 문제가 우선 해명되어야 한다. 만약 CaS의 응대가 갖는 비유논증에 대한 반론의 구조가 필연적으로 오류를 내포하는 것으로 평가된다면 CaS의 ‘응대’도 필연적으로, 그리고 의도적으로 오류를 범하는 것으로 해석되게 된다.²⁷⁾ 하지만 위의 Fragm. 9에서의 ‘응대의 잘못된 점’이 의도적인 것인지는 전혀 해명되지 않은 문제이다. 만약 Fragm. 9의 ‘응대의 잘못된 점(uttaradoṣa)’이 응대함에 있어 의도적으로 범해진 오류라면 이것은 NS의 ‘억지반론(jāti)’에 해당하게 될 것이다. 만약 Fragm. 9의 ‘응대의 잘못된 점(uttaradoṣa)’이 의도하지 않고 범해진 것이라면

26) CaS Vi. 8.36에 나오는 ‘응대(uttara)’와 NS의 ‘억지반론(jāti)’이 어떤 면에서 서로 구조적으로 닮았으며 어떤 면에서 명확하게 구별되는지에 대한 논의는 많은 해명을 필요로 하는 주제이다. 하지만 근본적으로 ‘응대(uttara)’가 비유논증에 대한 전형적인 반론, 즉 상대방이 비유논증에서 제시한 비교의 대상에서 상대방이 의도하는 것과는 반대되는 속성을 지적하는 구조를 지나는 반론이며, 여기에서 확대 발전된 것이 ‘억지반론(jāti)’이라는 것이 필자의 견해이다.

27) CaS의 경우 ‘응대(uttara)’는 오류를 내포하는 것으로 간주되지 않는다고 보아야 옳을 것이다. 方便心論이 NS에서의 ‘억지반론(jāti)’에 해당하는 相應을 정당하고 설득력 있는 논증(argument)의 형태로 인정하고 있다는 사실도 이런 맥락에서 시사하는 바가 크다.

이러한 응대에서의 오류는 우호적인 논쟁, 즉 NS에서 말하는 ‘진상/진리(tattva)’의 인식을 목적으로 하는 긍정적인 의미의 ‘논쟁(vāda)’에서도 나타날 수 있는 오류가 된다.

Fragm. 9에서 첫 자리에 언급된 ‘모자람(nyūnata)’을 보면, 이것은 CaS Vi. 8.54에 ‘말의 잘못(vākyadoṣa)’ 중의 하나로 나타나며 다시 CaS Vi. 8.65에서는 ‘지는 대목(nigrahasthāna)’ 중의 하나로 꼽히고 있다. NS 5.2.1에서도 ‘모자람’은 스물 두 개의 ‘지는 대목’ 중의 하나로 꼽히며 NS 5.2.12에서 설명되고 있다. 이런 면만 보더라도 Vādavidhāna의 ‘논쟁(vāda)’은 적대적인 논쟁의 연장선상에서 있음을 엿볼 수 있다. 이러한 긍정적인 측면의 논의와 부정적인 측면의 논쟁을 모두 의미하는 듯한 불분명해 보이는 Vādavidhāna에 나타난 ‘논쟁(vāda)’의 개념은 바수반두가 논쟁의 개념을 불명확하게 정의하는 데서 비롯된 것이라기보다는 실제적인 논쟁의 전개 과정에 대한 바수반두의 분석이 반영된 것이라고 보는 것이 더 합당할 것이다.

VI. 논쟁을 세 가지로 나누는 것의 어려움

논쟁에 참여하는 논쟁자의 동기가 단지 긍정적인 진리의 추구가거나 혹은 단지 부정적인 재화나 명성의 추구가이어야만 하는 것은 아니다.²⁸⁾ 또한 이런 도식적인 구분이 실제 고대 인도의 논쟁을 정확하게 반영하고 있다고 보기도 힘들다. 중요한 점은 바수반두가 그의 활동 당시 여러 논쟁전통들에서 받아들여지던 세 가지 종류로 논쟁을 구별하던 관행을 나름의 근거를 가지고 거부했다는 사실이다.

28) 이런 측면에서 Fragn. 2에 나오는 “*abhadra*”라는 표현에서 쓰인 “*ad*”에 주목할 필요가 있겠다.

이 점을 이해하는 것은 NS에 제시된 ‘논쟁(vada)’, ‘쟁론(jalpa)’, ‘언쟁(vitanda)’의 구분이 갖는 내재적인 어려움을 이해하는 데에도 도움이 된다. NBh 1.2.2는 ‘쟁론(jalpa)’에서는 ‘증명’과 ‘바로고침’이 ‘말꼬기(chala)’, ‘억지반론(jati)’ 그리고 ‘지는 대목(nigrahasthāna)’을 동원해서 이루어진다는 면에서 ‘언쟁(vitanda)’과 구별된다고 설명하고 있다. 이 경우 NBh가 상정하고 있는 가상의 반론이 문듯이 어떻게 ‘말꼬기(chala)’, ‘억지반론(jati)’ 그리고 ‘지는 대목(nigrahasthāna)’이 ‘바로고침’ 뿐 아니라 ‘증명’에도 이용될 수 있는지 물어야 할 것이다. 이 세 가지 수단은 논쟁의 전개에 있어서, 그것들의 일반적인 그리고 개별적인 특성상 “물리침에 쓰이기 위한(pratiṣedhārthata

)” 것이기 때문이다.²⁹⁾ 이 반론을 바차야나(Vātsyāyana)는 부분적으로 받아들인다. 그러면서 바차야나는 ‘말꼬기(chala)’, ‘억지반론(jati)’ 그리고 ‘지는 대목(nigrahasthāna)’이 무엇을 직접 증명하지는 않지만 논자 자신의 입장을 지킨다는 면에서 증명을 위한 보조 수단이라고 말하고 있다. 이 세 가지가 이런 측면에서 증명에 도움이 되는 한 그것들이 독립적으로 논자의 입장을 증명하지는 않을지라도 증명의 일부가 된다는 것이 바차야나의 설명이다.³⁰⁾ ‘말꼬기(chala)’ 등이, 직접적인 수단이든 아니면 보조적인 수단이든, ‘쟁론(jalpa)’에서 쓰이는 유일한 ‘증명’과 ‘바로고침’의 수단은 아니라는

29) NBh, p. 358, 2-3: ... pratiṣedhārthataivaīṣaṃ sāmānyalakṣaṇe viśeṣalakṣaṇe ca ...

30) NBh, p. 359, 5-6 : pramāṇaiḥ sādhanopālabhayaś chala-jātinigrahasthānānām aṅgabhāvaḥ svapakṣarakṣaṇārthatvāt.

[이것들이] 자신의 입장을 지키는 목적을 지니고 있기 때문에 ‘말꼬기’, ‘억지반론’, ‘지는 대목’은 ‘바른 인식을 얻는 수단들을 통해 증명하고 바로 고치는 데에 보조적인 수단’이 된다.

NBh, p. 360, 5-6 : tad evaṃ aṅgibhūtānāṃ chalādīnāṃ upādānaṃ jalpe, na svatantrāṇāṃ sādhanabhāvaḥ upālabhe tu svātantryam apy astīti.

그래서 ‘쟁론’에서는 ‘말꼬기’ 등을, [다시 말해서 ‘말꼬기’, ‘억지반론’, ‘지는 대목’을] 그것들이 보조적인 수단이 되는 한 사용하게 된다. [이 세 가지] 독립적인 증명’이 아니다. 하지만 ‘바로고침’의 경우에는 이것들의 독립성이 성립한다.

바차야나의 분명한 설명에 주목할 필요가 있다. ‘쟁론(jalpa)’에서도 ‘논쟁(vāda)’의 경우처럼 ‘바른 인식을 얻는 수단(pramaṇa)’과 ‘파져보기(tarka)’를 사용한다.³¹⁾

이러한 서술뿐만이 아니라 논쟁의 삼분법에 대한 난점을 시사하는 바차야나 자신의 또 다른 설명은 바차야나가 특정한 ‘지는 대목 (nigrahasthāna)’은 우호적인 논쟁의 경우에도 적용됨을 인정하는 데서 나온다.³²⁾ 이러한 사실들은 이미 바차야나도 ‘이야기함 (kathā)’의 종류를 ‘논쟁(vāda)’, ‘쟁론(jalpa)’과 ‘언쟁(vitaṇḍa)’으로 나누는 데에 무리가 있음을 의식하고 있었다는 것을 분명히 보여준다.

VII. 논쟁을 세 가지로 나누는 것의 의미

그렇다면 NS의 편찬자들은³³⁾ 이러한 사실을 의식하지 못하고 있었던 것일까? 필자는 그렇지 않다고 생각한다. 논쟁의 종류에 대한 구분은 당연히 논쟁의 구체적인 형태들이 항상 그러한 구분에 맞게 나타나기 때문에 이루어진 것이 아닐 것이며, 실제적인 논쟁들을 이해하기 위한 하나의 이념적 도구인 전형(Idealtypus)으로서 주어진 분류일 것이다. 이러한 분류는 고대 인도의 서사시나 Manusmṛti 등에 두루 나타나는 논쟁이라든가 사변적인 따짐에 대한 부정적인 태

31) NBh, p. 342, 3-6을 보라.

32) NBh, pp. 339, 4-340, 3을 보라.

33) NS가 여러 단계에 걸쳐서 확장, 편집되었다는 것에는 의심할만한 여지가 없다. 이에 대한 최근의 연구로는 Meuthrah (1996) 등이 있다. Meuthrah의 연구는 형식상의 차이점들을 중심으로 지나치게 도식적으로 NS 편찬사의 문제를 다룸으로 인해, 구체적인 문제들에서 충분히 문헌학적으로 설득력 있게 제시될 수 있는 여러 관련 문헌들에 대한 비교연구를 수행하지 못하는 한계가 있다. 이러한 문제에 대한 일례는 Kang (2002), p. 37을 보라.

도들과 연관되어 있으며,³⁴⁾ 또 다른 한 편으로는 초기 논쟁 지침서들에 나타나는, 논쟁이 단지 부정적이지만은 않은 활동이라는 정당화를 위한 시도들과도 연관된다.³⁵⁾ 구체적으로 왜 “vāda”라는 용어 이외에 “jalpa”나 “vitandā”라는 용어를 사용하게 되었는가의 문제는 해명하기 쉽지 않은 문제이지만 ‘논쟁(vada)’의 뿌리가 베다(veda)의 제사의식과 연관된 브라흐모다(brahmodya)에 있을 것이라는 것이 필자의 추측이며 이와 연관하여 제사의식에 연관된 서술들에서 “jalpa”와 “vitandā”라는 용어의 근원을 찾을 수 있다고 필자는 생각한다.³⁶⁾ 이러한 문제들에 대한 자세한 논의는 다른 기회로 미루기로 하지만,³⁷⁾ 논쟁의 종류에 대한 구분은 한편으로는 논쟁전통의 역사적 근원과 연결되어 있으며 다른 한편으로는 논쟁이라는 활동에 참가하는 논쟁자들에게 방향설정의 도움이 되는 도구였을 것이라는 것이 필자의 생각이다.

‘논쟁(vada)’의 삼분법이 갖는 실용적인 의미를 지적하는 것으로 필자는 본 논문을 마감하고자 한다. 우호적인 논쟁이든 적대적인 논쟁이든 논쟁이란 상충되는 두 입장을 전제로 하여 이루어지고 결국은 어떤 하나의 입장이 옳은 것으로 인정되면서 끝나게 된다. 따라서 이기고 지는 일과 연관된 측면이 논쟁에는 내재적으로 존재하게 되며, 이런 면에서 논쟁에 참가하는 논쟁자에게는 논쟁의 배경과 성격을 정확하게 이해하는 것이 아주 중요한 일이 된다. 다시 말해서 논쟁에 참여하는 상대 논자가 어떠한 사람이며 그의 입장이 어떠한지 또 청중들은 어떠한 사람들로 이루어지며 승패, 내지는 옳고 그름을

34) 이러한 논쟁에 대한 부정적인 태도들은 대부분 특정한 몇몇 표현들과 동반하여 나타나는데, *haituka*(<근거(hetu)>), 사람에 대한 서술로 나오는 *tarkika*(<따져보기(tarka)>), 지식이나 지식체계에 연관된 *anvikṣika* 등이 바로 그러한 표현들이다. 이 점에 대해서는 Halbfaß (1988), pp. 263-286을 보라.

35) 가시나무로 울타리를 쳐서 열매를 지키듯 논쟁을 통해 진리를 지키는 비유가 NS 42.49와 方便心論, p. 23b, 18-20에 나온다. Kang (2002), pp. 36ff를 보라. 논쟁에 대한 부정적인 시각은 CaS Vi 8 22-23에도 나타나며 반대로 CaS Vi 815에는 ‘토의(sambhāṣā)’가 갖는 긍정적인 효과들을 나열하고 있다.

36) Heesterman (1968-69), pp. 177-179 그리고 Kang (2002), pp. 21-23을 보라.

37) 필자가 추후 발표할 논문, 「Vāda, Jalpa 그리고 Vitandā」를 참조하기 바란다.

가리는 방식은 어떠한지는 논쟁 참여자에게 가장 중요한 정보이고 세심하게 미리 고려되어야 할 사항들이다.³⁸⁾ 따라서 논쟁의 종류를 이론적으로 구분하고 그에 맞는 대응을 준비하는 일은 실제 논쟁에 참여해야 하는 사람에게는 아주 유용한 방향설정의 도구가 될 것이다. NS에 나타나는, 논쟁을 세 가지로 구분하는 방식이 CaS에 나타나는 것과 같이 논쟁자에게 실질적인 방향설정의 도움을 주기 위해 새로 고안된 것이 아님은 분명하다. 하지만 어떻게 구체적인 논쟁에 임할 것인가 하는 방향설정에 도움을 주기 위한 고려는 당시 인도의 전통 안에 이미 주어져 있던 논쟁에 대한 구분을 논쟁 지침서들이 받아들이고, 그리하여 논쟁을 세 가지로 나누는 관행이 두루 퍼지게 된 근거가 되었을 것이다. NS의 첫째 그리고 다섯째 권이 실제로 논쟁 상황에서의 사용을 염두에 둔 논쟁 지침서에 기반하고 있다는 사실을 고려한다면 이러한 맥락이 더욱 분명해질 것이다.

38) 이 점에 대한 현존하는 학술서적(*śāstra*)에서의 가장 상세한 기술은 CaS에 나타나는데 CaS Vi. 8.16에서는 토의를 두 가지 종류로 나눈다.

CaS Vi. 8.16: *dvividhā tu khalu tadvidyasambhāṣā bhavati: sandhāyasambhāṣā, vigrhyasambhāṣā ca.*

그런데 식자와의 토론은 두 가지이다: 합의의 토론과 다투는 토론이다. 그리고 CaS Vi. 8.18에서는 다투는 토론의 장에서 쟁론을 할 경우에 (*vighyasambhāṣyam jāpet*) 자기 자신과 상대방의 토론에 연관되는 자질들을 잘 비교 검토하도록 권하고 있다. 또한 청중들(*pariśad*)에 대해서도 잘 검토하라고 가르치고 있는데, 나중에 상대방(*para*)을 자신보다 나은, 또는 못한 또는 동급의 세 가지로 나누고 (CaS Vi. 8.19), 다시 청중에 대해서는 지식을 지닌 청중과 무지한 청중으로 (CaS Vi. 8.20: *... jñānavati mūḍhapaṛiśac ca ...*) 분류하면서, 그 각각의 경우에 대해 다시 우호적인 청중, 중도적인 청중, [적대적으로] 편파적인 청중을 구분하고 (CaS Vi. 8.20: *... suhrtpariśad uḍāstnapariśat pratīnivistapaṛiśac ceti.*) 각각의 경우에 토론에 참가해야 하는 것인지 여부와 또 어떤 방식으로 토론을 승리로 이끌 것인지 서술하고 있다.

약호

方便心論 in 『大正原版大藏經』, 大藏經刊行會: 東京 1924-1932(reprint 1983, Shin Wen Feng Chu Pan: Taipei) vol. 32 No. 1632.

如實論 in 『大正原版大藏經』, 大藏經刊行會: 東京 1924-1932(reprint 1983, Shin Wen Feng Chu Pan: Taipei) vol. 32 No. 1633.

BSBh: Brahmasūtrabhāṣya in Anantakṛṣṇa Śāstrī (ed.), Bhārgava Śāstrī (re-eds.), The Brahmasūtra Śaṅkara Bhāṣya with the Commentaries Bhāmatī, Kalpataru and Parimala, Nirṇaya Sāgar Press: Bombay 1938.

CaS: Carakasamhitā in Vaidya Jādavaji Trikamji (ed.), Carakasamhitā by Agniveśa revised by Charaka and Dṛidhabala, with the Āyurveda-Dīpikā Commentary of Chakrapānidatta, 3rd ed.: Bombay (reprint 1984: Benares) 1941.

Frauwallner, E. 1933 Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam, in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 40 (1933), pp. 281-304. 1957

Vasubandhu's Vādaividhi, in Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens 1 (1957), pp. 104-146.

Halbfass, W. 1988 India and Europe—An Essay in Understanding, State University of New York Press: Albany.

Heesterman, J. C. 1968-69 On the Origin of the Nāstika, in Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens 12-13 (1968-69), pp. 171-185.

Kang, SungYong 2002 Die Debatte im alten Indien—Untersuchungen zum Sambhāṣāividhi und verwandten Themen in der Carakasamhitā Vimānasthāna 8.15-28, Dr. Inge Wezler: Reinbek.

Mahābhārata: Sukthankar, Vishnu S. (general editor), The Mahābhārata—for the first time critically edited, Bhandarkar Oriental Research Institute: Poona 1933-1958.

Meuthrath, A. 1996 Untersuchungen zur Kompositionsgeschichte der Nyāyasūtras, Echter Verlag: Würzburg/Oros Verlag: Altenberge.

Much, M. T. 1991 Fragments from Dignāga? Traces of a Pre-Dharmakīrti Buddhist Polemic against the Nyāya-Nigrahasthāna, in Beiträge zur Kultur- und

Geistesgeschichte Asiens Nr. 8. Studies in the Buddhist Epistemological Tradition, ed. by Ernst Steinkellner, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien, pp. 211-220.

NBh: Nyāyabhāṣya in Taranatha Nyāya-Tarkatīrtha & Amarendramohan Tarkatīrtha (eds.), Nyāyadarśana with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Mīśra's Tātparyatīkā & Viśvanātha's Vṛtti, Calcutta Sanskrit Series 18-19 (reprint 2nd ed. 1985, Munshiram Manoharlal Publishers: New Delhi) 1936-1944.

NS: Nyāyasūtra in Ruben, W.: Die Nyāyasūtra's-Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar, Deutsche Morgenländische Gesellschaft: Leipzig 1928.

NV: Nyāyavārttika in NBh.

NVTṬ: Nyāyavārttikatātparyatīkā in NBh.

Prasannapadā: La Vallée Poussin, Louis de (ed.), Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamika sūtra) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, Bibliotheca Buddhica 4: St. Pétersburg 1903-1913.

PW: Böhtlingk, O. & R. Roth: Sanskrit-Wörterbuch, 7 Bde.: St. Petersburg (reprint 1990, Motilal Banarsidass: Delhi) 1855-1875.

pw: Böhtlingk, O.: Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung, 3 Bde., Kaiserliche Akademie der Wissenschaften: St. Petersburg (reprint 1959, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt: Graz) 1883-1886.

Randle, H. N. 1926 Fragments from Dīnāga, The Royal Asiatic Society: London (reprint 1981, Motilal Banarsidass: Delhi). 1930, Indian Logic in the Early Schools - A Study of the Nyāyadarśana in Its Relation to the Early Logic of Other Schools, Oxford University Press (reprint 1976, Oriental Books Reprint Corporation: New Delhi).

Tr.1: Kaviratna, A. Chandra & P. Sharma (tr.), Caraka Saṃhitā, Indian Medical Science Series 42, Second Revised Edition, Prefaced by Jan Erik Sigdell, Sri Satguru Publications: Delhi 1996.

Tr.2: Ram Karan Sharma & Vaidya Bhagwan Dash: Agniśeṣa's Caraka Saṃhitā - Text with English Translation & Critical Exposition based on Cakrapāṇi Datta's Āyurveda Dīpikā, Chowkhamba Sanskrit Studies 94, Chowkhamba Sanskrit Series

Office: Varanasi 1985.

TS: *Tarkaśāstra in Tucci, G.: Pre-Diñnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources, Oriental Institute Baroda: Baroda 1929.

TSI: Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien - Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie, Bd. I. (1991) von G. Oberhammer unter Mitarbeit von Ernst Prets und Joachim Prandstetter, Bd. II. (1996) von G. Oberhammer & E. Prets & J. Prandstetter, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien.

Tucci, G. 1929 Buddhist Logic before Diñnāga (Asāṅga, Vasubandhu, Tarka-Śāstra), in Journal of the Royal Asiatic Society(1929), pp. 451-488.

Vidyabhusana, S. C. 1921 A History of Indian Logic: Calcutta (reprint 1978, Motilal Banarsidass: Delhi/Varanasi/Patna).

주제어

바수반두(Vasubandhu, 世親), Vāda-vidhāna, 논쟁(vāda), 쟁론(jalpa), 언쟁(vitaṇḍā), 바차야나(Vatsyāyana), 이야기함(kathā), 지는 대목(nigrahasthā

-na)

Vasubandhu's View on Debate

Kang, Sung-yong

In a fragment from Vādaividhāna we can find Vasubandhu's rejection of the three kinds of debate, i.e. vāda, jalpa and vitaṇḍā, which we can find in *Nyāyasūtra* 1.2.1-1.2.3 as a typical example or in *Carakasamhitā* Vi. 8.28. Although there were many different views over the debate (vāda) and related topics, such three-division of debate had been accepted in broad circle of the early debate tradition in India. Through the analysis of further fragments I demonstrated that Vasubandhu used the term, vāda in such a neutral way that both positive and negative kinds of debate can be understood by it. On the basis of a thinking experiment one can see that an unintended occurrence of an argumentative failure does not make a large difference to an intended use of an incorrect argument in a real debate. This practical inapplicability of such a differentiation was, I believe, the reason for Vasubandhu's rejection of the three kinds of debate. In this way we can understand the view Vasubandhu's that there is only one way of the discourse (kathāmārga). Apparently this refusal of the three kinds of debate came from the analysis of the actual debate process. These three kinds of debate were probably delivered from the ritualistic tradition and accepted as a practical guideline assistance for the

바수반두(Vasubandhu)의 논쟁에 대한 이해

debaters in the days of Vasubandhu in India