

불교인식론의 무착오성 논쟁

배경아
(동국대)

국문요약

디그나가(Dignāga ca. 480-540)는 직접지각을 ‘분별이 없는 것(kalpanāpoḍha)’이라고 정의하고 다르마끼르띠(Dharmakīrti ca. 600-660)는 여기에 다시 ‘착오가 없는 것(abhrānta)’이라는 정의를 추가한다. 디그나가의 경우 착오지란 모두 의(意, manas)에서 비롯된 개념적 인식이기 때문에 직접지각의 부가적 정의는 필요하지 않았다. 반면에 다르마끼르띠는 분별이 없음에도 불구하고 여전히 착오가 남아 있는 인식을 직접지각에서 제외할 필요가 있었다. 예를 들면 눈병에 걸린 사람이 하나의 달을 두개로 인식하는 잘못된 지각 등과 같다. 다르마끼르띠의 경우, 이와 같은 착오지의 원인과 대상은 인

불교학리뷰 (Critical Review for Buddhist Studies)

17권 (2015. 6) 79p~108p

www.kci.go.kr

식내부의 분별에서 비롯된 것이 아니다. 이는 분별이 없는 착오지를 인정하지 않는 디그나가와 분명히 구별되는 점이다.

비니따데바(Vinītadeva ca. 645-715)는 무착오성에 관한 다르마끼르띠의 견해를 다음의 두 가지 관점에서 해석한다. 첫째 ‘착오가 없는 것’이라는 직접 지각의 정의를 ‘무기만성(無欺瞞性, *avisamvādaka*)’이라는 바른 인식의 정의와 동일시 함으로써 다르마끼르띠의 부가적 정의에 정당성을 부여한다. 둘째 ‘착오가 없는 것’이란 실재를 본성으로 하는 인식대상(*ālambanaviṣaya*)과 관련해서는 인정되지 않는다고 함으로써 모든 인식대상의 지는 착오라고 하는 유가행파의 입장을 고려한다.

다르뫏따라(Dharmottara ca. 740-800)는 이와 같은 비니따데바의 견해를 세 가지 관점에서 비판한다. 첫째 무착오는 무분별을 전제로 할 경우에만 성립한다. 무분별과 무착오를 각각 고려할 경우에는 추리도 바른 인식이므로 직접지각이 될 것이고 바른 인식이라는 점에서 무분별과 같다면 무착오도 추리를 배제하기 위한 정의가 되고 말 것이기 때문이다. 그러므로 이 두 가지 정의는 상호의존적인 관계를 갖는다. ‘착오가 없는 것’은 분별이 없는 착오지만 배제하기 때문이다. 둘째 ‘착오가 없는 것’은 유분별지각이나 착오지도 직접지각이라고 주장하는 견해를 부정하기 위한 것이다. 셋째 착오지의 원인에 외계의 대상까지 포함한다. 다르뫏따라뻬라디뻬(Dharmottarapradīpa)에 대한 저자불명의 주석서 니야야빈두띠까띠뻬니(*Nyāyabinduṭīkāṭippaṇī*)에 의하면, 이는 다르뫏따라가 경량부의 입장에 기반해서 무착오성을 이해했다는 것을 보여준다. 다르뫏따라에게 ‘착오가 없는 것’이란 실재를 본성으로 하는 인식대상에 대해 착오가 없는 것이고 그 인식대상이 갖는 본질, 즉 인과효력에 어긋나지 않는 것이기 때문이다.

주제어 : 무분별, 무착오, 무기만성, 인식대상, 인과효력.

I. 서론

디그나가(Dignāga ca. 480-540)가 ‘분별이 없는 것(kalpanāpoḍha)’이라고 한 직접지각의 정의에 다르마끼르띠(Dharmakīrti ca. 600-660)가 다시 ‘착오가 없는 것(abhrānta)’이라는 정의를 더한 것은 분별이 없음에도 불구하고 여전히 착오가 남아 있는 인식이 있기 때문이었다. 예를 들면 눈병(timira)에 걸린 사람이 하나의 달을 두개로 보는 경우와 같다. 이 눈병에 의한 착오지(taimira)는 두개의 달이 인식 속에 선명하게 나타난다는 점에서는 무분별지이지만 실재하는 대상은 하나인데 그 대상과 다른 두개의 모습으로 잘못 인식한다는 점에서는 착오지이다. 그러므로 직접지각이 바른 인식이기 위해서는 무분별 뿐만 아니라 무착오라고 하는 하나의 정의가 더 필요하게 된 것이다.

비니따테바(Vinītadeva ca. 645-715)는 이와 같은 다르마끼르띠의 견해를 계승하여 ‘무착오’를 바른 인식의 정의인 ‘무기만성(無欺瞞性, avisamvādaka)’과 동일시 한다. 두개의 달로 인식하는 착오지의 경우에서와 같이 무분별지이면서도 직접지각이 될 수 없는 것은 대상과의 정합성이 없기 때문이다. 즉 바른 인식이 아니기 때문이다. 비니따테바는 여기에서 한걸음 더 나아가 자신의 독자적인 견해를 전개한다. 무착오성은 실재를 본성으로 하는 인식대상(ālambanaviṣaya)과 관련해서는 적용되지 않는다고 한 것이 그것이다. 유가행파의 관점에서 모든 인식대상(ālambanaviṣaya)의 지는 착오이기 때문이다.¹⁾

다르뫏따라(Dharmottara ca. 740-800)는 이와 같은 비니따테바의 견해

1) 이상 디그나가, 다르마끼르띠, 비니따테바의 무착오성과 관련된 견해는 스테르밧스키가 원전(DhPr)의 번역연구에 기반해서 분석해 놓은 이후 관련분야의 학자들에 의해 반복적으로 정리되고 있는 내용이다. 다르뫏따라의 경우에는 무착오성과 무기만성을 동일시 하는 비니따테바의 견해에 대해 이미 바른 인식인 직접지각에 다시 바른인식의 정의를 적용하는 반복에 지나지 않는다고 비판한다는 점이 마찬가지로 스테르밧스키 이후에 지적되고 있는 내용이다. Stcherbatsky 1962 ; Hattori 1968 ; Funayama 1997 ; Kobayasi 2012 등.

를 비판하며 착오지에 관한 자신의 견해를 크게 세 가지로 제시한다. 첫째는 무착오는 무분별을 전제로 할 경우에만 성립한다는 것이다. 무분별과 무착오를 각각 고려할 경우에는 추리도 바른 인식이므로 직접지각이 될 것이고 바른 인식이라는 점에서 무분별과 같다면 무착오도 추리를 배제하기 위한 정의가 되고 말 것이기 때문이다. 둘째 ‘무착오’는 유분별지나 착오지도 직접지각이라고 주장하는 견해를 부정하기 위한 것이다. 이 경우 두 가지의 정의는 상호 의존적인 관계를 갖는다. ‘무착오’는 분별이 없는 착오지만을 배제하기 때문이다. 셋째 ‘무착오’는 실재를 본성으로 하는 인식대상에 대해 착오가 없는 것이다. 다르못따라에게 무착오성이란 그 인식대상이 갖는 본질, 즉 인과효력에 어긋나지 않는 것이기 때문이다.

이와 같이 착오지에 관한 논란은 불교인식논리학 전통에서 무엇이 바른 인식이고 무엇이 바른 인식의 대상인지를 묻는 매우 철학적이고 종교적인 핵심주제중 하나였다. 그러나 그 중요성에 비하면 아직 연구성과가 많이 축적되어 있지 않은 상황이다. 그 중에서도 다르못따라의 니야야빈두띠까에 대한 두르베까미슈라의 복주나 저자불명의 주석서 니야야빈두띠까띠빠니(Nyāyabinduṭīkāṭippaṇī)에 대한 번역연구도 이루어져 있지 않다. 그렇기 때문에 그 만큼 디그나가, 다르마끼르띠, 비니따테바, 다르못따라로 이어지는 착오지와 관련된 전체적인 조망과 분석이 충분히 이루어지고 있지 않다고 할 수 있다. 바로 그 점을 보완하고자 하는 것이 본 논문의 목표이다.

II. 디그나가: 유분별 착오지

디그나가(Dignāga ca. 480-540)는 직접지각을 분별이 없는 인식으로 정의한다. 어떤 인식에 분별이 없다면 그 인식은 직접지각²⁾ 이고 직접지각인 이

2) PSV ad PS1 k.3c : pratyakṣaṃ kalpanāpoḍhaṃ (k.3c). yasya jñānasya kalpanā nāsti, tat

상 바른 인식일 수 밖에 없다. 다시 말해 그는 분별이 없는 인식임에도 불구하고 여전히 착오가 있고 바른 인식이 아닌 지각을 인정하지 않는다. 디그나가의 이러한 관점은 다르마끼르띠와 분명하게 구별된다. 다르마끼르띠는 직접 지각의 정의에 ‘무착오(*abrānta*)’를 추가함으로써 착오가 있는 지각을 제외한다. 그에 의하면 지각에는 분별을 갖는 착오 뿐만 아니라 분별에서 비롯되지 않은 착오도 있을 수 있고 그와 같은 착오지는 바른 인식이 아니므로 직접지각이 아니다. 디그나가도 유사지각을 착오지(錯誤知), 세속유지(世俗有知), 추리와 추리에 의해 생긴 지, 상기(想起), 욕구(慾求)로 나누고 이는 분명한 지각이 아니라 잘못된 지각(*pratyakṣābhāsa*)³⁾이라고 정의한다. 그러나 그는 이 여섯 가지의 잘못된 지각이 직접지각과 같은 바른 인식이 될 수 없는 이유에 대해 다음과 같이 설명한다.

이 중에 착오지는 신기루 등에 대해 [그곳에 있을 것이라고 생각하는] 물 등의 분별이 일어나기 때문에 잘못된 지각이다. [세속유지(世俗有知)는] 개별적인 대상(世俗有)들에 대해 [이전에 경험했던] 다른 대상을 [보편상으로] 가탁함으로써 그것(다른 대상)의 형상에 대한 분별이 일어나기 때문에 [잘못된 지각이다]. 추리와 그 결과 등의 지는 이전에 직접경험한 것을 분별함으로써 [일어나기 때문에 잘

pratyakṣam. 참조.

- 3) PS kk.7cd-8ab: *bhrāntisaṃvṛtisañjñānam anumānānumānikam // smārtābhiḷāṣikam ceti pratyakṣābhāṃ sataimiram* / 참조. 여기에서 ‘*sataimira*’에 대해 디그나가는 PSV 혹은 그의 다른 저작에서 어떤 언급도 하지 않는다. 그렇기 때문에 후대의 주석가들에게 다양한 해석의 여지를 남기게 되었고 특히 다르마끼르띠는 이를 감관의 결합에 의해 생긴 착오지로 번역함으로써 디그나가와 구별되는 인식론을 전개한다. 그러나 잘못된 지각은 모두 개념적 인식에서 비롯된다고 하는 생각은 디그나가 인식론의 기본적인 입장이다. PSV, 7,10f. ; Stcherbatsky 1962, 156 ; Hattori 1968, 36, 96 n. 1.53 ; 122n. 3.6f. ; Franco 1986, 90-94 ; Funayama 1997, 77 참조. 토사키는 디그나가의 입장에 따라 번역하면 ‘*sataimira*’는 ‘불분명성이 있다’는 의미일 것이라고 주석한다. 戸崎 1979, 382, n.1

못된 지각이다. 그러므로 [이 모든 잘못된 지각은] 직접지각이 아니다.⁴⁾

착오지(bhrāntijñāna)는 예를 들면 사막에 있는 목마른 사람이 신기루를 보고 거기에 물이 있을 것이라고 생각하는 것과 같다. 신기루는 실재하는 것이 아니지만 목마른 사람은 대상의 실재여부와 관계없는 허상을 통해 자신이 이전에 경험해서 알고 있던 물을 인식한다. 세속유지(saṃvṛtisajjñāna)는 실재하는 개별적인 대상(個別相)에 보편상(普遍相)을 가탁하는 개념적 인식이다. 현재 실재하는 대상에 대해 이전에 경험했던 다른 대상, 다른 의미내용을 지각판단하기 때문이다. 예를 들면 ‘항아리’, ‘존재성’ 등 세간에서 일반적으로 존재한다고 생각하는 것들에 대한 인식이다. 추리와 추리의 결과(anumāṇa)는 이전에 직접경험한 것을 현재 다시 개념적으로 사유하는 것을 말한다. 상기(smārta)는 물론이고 욕구(ābhiḷāṣika)도 과거에 좋다고 느꼈던 것들에 기반해서 일어나는 개념적인 욕망이다. 이와 같이 디그나가는 모든 착오지를 과거의 경험에 기반한 개념적 인식이라고 풀이한다. 그러므로 모든 착오지는 개념지이고 본질적으로 오류이다.⁵⁾

모든 착오지가 분별(kalpanā)에서 비롯된다고 하는 디그나가의 견해⁶⁾는 니야야학파와의 대론과정에서 더욱 분명해 진다. 니야야학파는 직접지각을

4) PSV 3, 18-20: tatra bhrāntijñānaṃ mṛgaṭrṣṇādiṣu toyādikalpanāpravṛttatvāt pratyakṣābhāsam, saṃvṛtisatsu arhāntarādhyāropāt tadrūpakalpanāpravṛttatvāt. anumānatatpahlādijñānaṃ pūrvānubhūtakalpanayeti na pratyakṣam.

5) 桂 紹隆 1982, 90-91 참조. : 由此即說, 憶念比度希求疑智惑亂智等於僞愛等, 皆非現量. 隨先所受分別轉故. 如是一切世俗有中瓶等數等舉等有性瓶性等智, 皆似現量. 於實有中作餘行相, 假合餘義分別轉故.

6) 눈병에 의해 하나의 달이 두개로 보이는 착오지에 대해 Ālambanaparīkṣāvṛtti 에서는 감각의 결합을 원인으로 인정한다. 그러나 착오지에 관한 디그나가의 견해를 전체적으로 고찰해 보면 이러한 해석은 매우 예외적인 경우이다. 다만 이 두가지 관점이 디그나가에게 완전히 일관되지는 않았던 듯 하다. 船山 徹 1997, 77 (n.22: ĀPV ad ĀP 2b : dbang po ma tshang ba'i phyir zla ba gnyis mthong ba ni der snang ba nyid yin du zin kyang de'i yul ma yin no.) 참조.

다음과 같이 정의한다. “직접지각이란 감관과 대상의 접촉에 의해 일어나는 인식이다. 이와 같은 지각은 표현할 수 없고 착오가 없으며 판단을 본질로 한다.”⁷⁾ 그러나 니야야학파의 이와 같은 정의는 직접지각에도 분별이 있을 수 있다는 유분별론자의 입장에서는 가능하지만⁸⁾ 직접지각에 어떠한 분별도 있을 수 없다는 디그나가의 입장에서는 동의할 수 없는 견해이다. 디그나가의 경우 감관과 대상의 접촉에 의해 일어나는 것이라는 첫번째 직접지각의 정의가 성립하면 나머지 정의는 더이상 필요하지 않다.⁹⁾

그 이유에 대해 디그나가는 다음과 같이 설명한다.

왜냐하면 [‘착오가 없는 것’(vyabhicāri)이라고 하는 감관지의] 한정요소는 [감관지거 착오일 수 있을 때 만들어지기 때문이다. 또한 감관지는 언어표현 가능한 것(vyapadeśya)을 대상으로 하지 않는다. 언어표현 가능한 것은 추리의 대상이기 때문이다. 나아가 언어표현 불가능한 것에 대해 [감관지의] 착오는 [있을 수] 없다. 왜냐하면 감관지는 모두 [대상을 언어로] 표현할 수 없기 때문이다. 그러므로 [‘언어표현이 불가능한 것’ 등의 감관지를] 한정하는 말은 결코 만들어져서는 안된다. 또한 [감관지는] 착오인 것을 대상으로 하지 않는다. 착오지(vyabhicāri)가 의(manas)에서 비롯된 착오를 대상으로 하기 때문이다. 판단(vyavasāy) 또한 실제로 확정하는 것(niścaya)을 의미한다. 그것(판단)은 보편(예를 들면 소성(牛性)) 등과 같이 ‘소’ 등을 [개념적으로] 이해하지 않고는 경험되지 않기 때문에 [감관지를 정의하는 한정요소로] 가능하지 않다. ¹⁰⁾

7) PSV 7,6: naiyāyikānām tv indriyārthasannikarṣotpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam iti. 이 니야야학파의 견해는 NS 1.1.4를 그대로 인용한 것이다. 다만 여기에서는 디그나가의 계승 PS1, k.17ab의 맥락에 맞게 번역하였다.

8) 니야야학파는 “형이상학적 대상의 인식이건 감각적 대상의 인식이건 착오적 인식의 본성을 동일한 것으로 생각함을 알 수 있다.”(이지수 1996, 79)

9) PSV 7,8: atrāpi viśeṣaṇāny ayuktāni, yasmāt

indriyārthodbhave nāsti vyapadeśyādisambhavaḥ / PS1 k. 17ab 참조

직접지각이 착오일 수 있을 때에는 ‘무착오’라는 정의가 필요하지만 디그나가의 인식론에 의하면 직접지각은 이미 착오일 수 없다. 감각지에 표현되어야 할 대상은 존재하지 않으며 언어로 표현할 수 없는 지각에 착오는 있을 수 없기 때문이다. 또한 직접지각이 착오를 대상으로 하는 것이 아니라 착오지의 의(*manas*)에서 비롯된 착오를 대상으로 하는 것이다. 즉 디그나가에게 착오지는 의에서 비롯된 착오를 대상으로 하여 일어난 개념적 인식이지 감각에서 일어난 착오를 대상으로 하여 일어난 것이 아니다. 마지막으로 판단은 보편(예를 들면 소성(牛性) 등)을 대상으로 하는 개념적 이해를 기반으로 하기 때문에 개별상을 대상으로 하는 직접지각의 정의로 사용될 수 없다. 그러므로 니야야학파가 말하는 직접지각의 정의는 디그나가의 경우 모두 성립하지 않는다. 지넨드라붓디(*Jinendrabuddhi ca. 710-770*) 또한 주석에서 무착오지는 실재하는 대상이 자신의 형태 그대로 나타나는 인식이고 의(*manas*)에서 비롯된 착오지는 실재하는 대상이 자신과 다른 형태로 나타나는 인식¹¹⁾이라고 설명하고 있다.

이와 같이 디그나가에게 착오지란 모두 의(*manas*)에서 비롯된 개념적 인식이다. 분별을 수반하는 것이기 때문에 본질적으로 직접지각일 수 없다. 디그나가의 이러한 태도는 유분별지도 직접지각으로 간주하는 니야야학파 등을

10) PSV 7,10: *viśeṣaṇam hi vyabhicārasambhve kriyate. na cāstīndriyabuddher vyapadeśyaviśayatvam, anumānaviśayatvād vyapadeśyasya. anirdeśyatve cāvvyabhicārah. na hīndriyabuddhiḥ sarvā nirdeṣṭuṃ śakyate. tasmād viśeṣaṇavacanam naiva kartavyam. na ca vyabhicāriviśayatve, manobhrāntiviśayatvād vyabhicāriṇaḥ. vyavasāyo 'pi hi niścayaḥ. sa sāmānyādivad gavādi no vikalpya adarśanān na sambhavati.* 지넨드라붓디(*Jinendrabuddhi*)는 ‘avyapadeśya’와 ‘avyabhicārin’를 두 가지 방식으로 풀이한다. 첫째는 소유복합어로 ‘표현할 수 없는 대상을 갖는 인식’, ‘착오가 없는 대상을 갖는 인식’의 의미이다. 두번째는 격한정복합어로 ‘표현할 수 없는 인식’, ‘착오가 없는 인식’의 의미이다. Hattori 1968, 121 참조.

11) PST 100,6 : *sa ca yatra jñāne svarūpeṇa pratibhāsate, tadapekṣayā vyabhicārī na bhavaty eva / yatra tu jñāne vitathena rūpeṇa pratibhāsate, tad eva prati tasya vyabhicāritvam / bhrānte ca manovijñāne sa tathā pratibhāsate / 참조.*

비판하는 과정에서 바른 인식으로서의 직접지각의 성격을 명확히 보여준다. 디그나가의 경우, 지각에 분별이 개입되지 않는 한 착오는 있을 수 없는 것이다. 따라서 직접지각은 ‘분별이 없는 것’으로 정의하면 충분하다. 그러므로 분별이 없는 지각은 착오가 없는 것이고 착오가 없는 지각에 대해 ‘무착오’라고 하는 직접지각의 정의는 필요하지 않다. 왜냐하면 착오가 있는 지각의 경우에만 그것을 배제하기 위해 ‘무착오’라는 정의가 필요할 것이기 때문이다.

III. 다르마끼르띠: 무분별 착오지

다르마끼르띠(Dharmakīrti ca. 600-660)는 직접지각의 정의에 처음으로 ‘무착오(abhrānta)’를 추가한 논사로 알려져 있다.¹²⁾ 그는 디그나가의 다음 계승을 풀이하면서 특히 ‘sataimira’를 ‘눈병으로 인한 착오지’로 해석함으로써 분별을 수반하는 착오지가 아닌 감각의 결함을 원인으로 하는 착오지가 있다는 것을 제시한다.

착오지와 세속유지(世俗有知), 추리와 추리에 의해 생긴 지, 상기(想起)와 욕구(慾求)는 분명한 [지각이] 아닌 잘못된 지각이다.¹³⁾

이 중에 잘못된 지각을 수식하는 말로 해석되는 ‘sataimira’를 다르마끼르띠는 감각의 결함에 의해 생긴 착오로 해석함으로써 분별을 수반하는 착오지

12) 다르마끼르띠가 감각의 결함에 의한 착오지의 예로 들고 있는 ‘sataimira’는 디그나가에게는 매우 예외적인 경우였다. 그러나 다르마끼르띠는 이 용어의 해석에 기반해서 뿌라마나비니슈짜야 (Pramānaviniścaya)에서 처음으로 ‘무착오(abhrānta)’라고 하는 직접지각의 정의를 추가한다. 船山 徹 1997, 71 참조.

13) PS1 kk.7cd-8ab: bhrāntisaṃvṛtisajjñānam anumānānumānikam // smārtābhiḷāṣikaṃ ceti pratyakṣābhaṃ sataimiram /

뿐만 아니라 분별이 없는 착오지도 인정한다. 이를 통해 그는 디그나가의 잘못된 지각을 네 가지로 분류하고 그 중 세 종류는 분별을 갖는 착오지, 나머지는 한 종류는 감각의 결함을 원인으로 하기 때문에 분별이 없는 착오지로 확립한다.¹⁴⁾

이 [네 종류의 잘못된 지각] 중에 네 번째(timira)는 예외적인 것이다. 이것에 의해 [감관의] 결함에 의해 생긴 인식이 [모두 잘못된 지각으로] 언급되었다. 그 중에 눈병(timira)은 단지 [감관의] 결함만을 나타낸다.¹⁵⁾

다르마끼르띠는 착오지(bhrāntijñāna), 세속유지(saṃvṛtisajjñāna) 추리(anumāna)와 추리의 결과를 분별을 수반하는 세 종류의 잘못된 지각으로 분류하고 눈병에 의한 착오지(taimira)를 분별이 없는 한 종류의 잘못된 지각으로 분류한다. 눈병에 의한 착오지는 그 원인이 감각의 결함에 있기 때문이다. 다르마끼르띠에게 자고 있는 자의 인식이든 깨어있는 자의 인식이든 대상이 그 속에 선명하게 나타날 경우에 그것은 무분별이다. 그러나 대상이 인식속에 선명하게 나타나지 않을 경우에는 자고 있든 깨어 있든 어느 쪽도 분별이다.¹⁶⁾ 눈병에 의한 착오지의 경우 비록 눈이라는 감각의 결함으로 하나의 달을 두개로 잘못 인식할지라도, 그 두개의 달은 지각속에 선명하게 나타난다. 그러므로 잘못된 지각이지만 무분별이 된다. 바로 그렇기 때문에 다르마끼르띠는 무분별이어야 한다는 점에서 직접지각을 ‘분별이 없는 것’(kalpanāpodha)이라

14) PV3 k. 288 : trividhaṃ kalpanājñānam āsrayopaplavodbhavam / avikalpakam ekañ ca pratyakṣābhaṃ caturvidham // 참조.

15) PV3 k. 293 : apavādaś caturtho ‘tra tenoktam upaghātajam / kevalaṃ tatra timiram upaghātopalakṣaṇam // 戸崎 1979, 387 참조.

16) PV3 k. 299 : suptasya jāgrato vāpi yaiva dhīḥ sphuṭabhāsīnī / sā nirvikalpobhayathāpy anyathaiva vikalpikā // 戸崎 1979, 392-393 ; Funayama 1997,82 ; Kobayasi 2012,127 참조.

고 한 디그나가의 정의에 다시 ‘착오가 없는 것’이어야 한다는 정의를 부가적으로 추가¹⁷⁾한 것이다. 왜냐하면 눈병에 의한 착오지와 같이 무분별이지만 착오를 갖는 지각을 배제해야 하기 때문이다. 다르마끼르띠는 이와 같은 착오가 바른 인식의 요건을 충족시키지 못한다는 점에서 직접지각이 될 수 없다는 점을 다음과 같이 설명한다.

그러므로 그것(달을 두개로 인식하는 지각 등)이 무분별이라고 해도 바른 인식이라는 것은 부정된다. 왜냐하면 [대상과의 관계에서] 기만적이기 때문이다. 또한 [달을 두개로 인식하는 지각 등의 직접지각성을 부정하기 위해 잘못된 지각의 두 종류(유분별 착오지와 무분별 착오지)가 언급되었다.¹⁸⁾

눈병으로 인해 한 개의 달을 두개로 인식하는 착오지는 선명하게 현현한다는 점에서는 무분별이지만 대상과의 관계에서 기만적이라는 점에서는 바른 인식이 아니다. 비니따데바는 다르마끼르띠의 이와 같은 입장에 기반해서 착오지를 설명한다.

IV. 비니따데바: 무착오와 무기만성

비니따데바(Vinītaḍeva ca. 645-715)는 한 개의 달을 두개로 인식하는 착오지는 무분별이지만 바른 인식이 아니기 때문에 직접지각이 아니라는 다르마끼르띠의 관점에 기반해서 ‘무착오’라고 하는 직접지각의 부가적 정의를 해석한다. 그에 의하면 무착오성이야말로 대상과의 관계에서 기만성이 없다

17) NB 1, k.4 : tatra pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham abhrāntam // 참조.

18) PV3 k. 300 : tasmāt tasyāvikalpe ‘pi prāmāṇyaṃ pratiśidhyate / viśaṃvādāt tadarthaṃ ca pratyakṣābhaṃ dvidhoditam // 戸崎 1979, 392-393 ; Funayama 1997,82 ; Kobayasi 2012, 127 참조.

는 점에서 바른 인식으로 인정된다. 이것은 경량부와 요가행파에게 모두 인정되는 것이다. 그러나 그렇다면 추리도 직접지각이 되고 말 것이라는 반론이 생길 수 있다. 추리도 대상과의 관계에서 기만성이 없다는 점에서 바른 인식으로 인정될 것이기 때문이다. 비니따데바는 바로 그렇기 때문에 추리를 배제하기 위해 ‘분별이 없는 것’이라고 하는 또 다른 직접지각의 정의가 언급되었다고 설명한다.¹⁹⁾ 즉 직접지각의 두 가지 정의 중 ‘분별이 없는 것(kalpanāpoḍha)’은 추리를 배제하기 위한 것이고 ‘무착오(abhrānta)’는 단순히 감각의 결합으로부터 생긴 착오지를 배제하기 위한 것이다. 이는 비니따데바가 후대의 지넨드라붓디나 까말라설라와 마찬가지로 직접지각의 정의에 ‘무착오성’을 더한 다르마끼르띠의 의도에 잘 부합하는 해석을 하고 있다는 것을 보여준다.²⁰⁾

비니따데바는 나아가 무착오성은 획득의 대상(prāpaṇaviṣaya)²¹⁾과 관련해서는 인정되지만 인식의 대상(ālambanaviṣaya)과 관련해서는 인정되지 않는다는 것을 분명히 한다. 이는 유가행파의 관점에 대한 비니따데바의 지지를 보여준다.²²⁾ 만일 무착오성이 인식의 대상과 관련해서 주장되는 것이라면 유가행파의 관점은 부정되어질 것이다. 왜냐하면 유가행파는 외계대상으로서의 인식 대상과 관련해서 모든 인식은 착오라고 주장하기 때문이다. 다르

19) NBṬv 22,2 : prāpakaviṣaye ‘viśaṃvādakalakṣaṇam abhrāntatvaṃ cobhayānumatam eva / evam anumānasyāpi pratyakṣatvaprasaṅgaḥ, tad api hi aṃviśaṃvādakam abhrāntam eveṣṭam / ata evānumānānirāsārthaṃ kalpanāpoḍham ity uktam / tasmād viśeṣaṇadvayam uktam prayojanakam / 참조.

20) Funayama 1997,81 ; Kobayasi 2012, 125-128 참조.

21) 데벤드라붓디, 사키야붓디 등 후대의 논자들은 바른 인식의 정당성은 대상의 획득 자체에 있는 것이 아니라 대상의 획득을 실현시키는 효력에 있다고 언급한다. 이는 바른 인식의 일반적인 정의인 ‘무기만성’의 맥락에서 설명한 것이다. Funayama 1997,83 참조.

22) 한편 요가행자의 증지는 심상속에 의해 발생하지만 그 대상은 직접적으로는 실제의 본성(tattva)을 대상으로 하고 간접적으로는 각 순간의 실제(vastu)를 대상으로 한다. 그러므로 요가행자의 증지는 모든 대상을 인식하는 것이 가능한 것이다. 우제선 2006,15 참조.

마끼르띠가 이 논서 니야야빈두를 저술한 것은 유가행파의 관점을 부정하기 위한 것이 아니라 경량부와 유가행파 양쪽의 생각을 따르기 위한 것이다.²³⁾

이와 같이 비니파데바는 다르마끼르띠의 ‘무착오’라고 하는 직접지각의 정의에 대해 두 가지 관점에서 설명한다. 첫째, 무분별이긴 하지만 대상과의 관계를 기만한다는 점에서 바른 인식이 아닌 착오지가 있다. 이것이 직접지각에 ‘무착오’라고 하는 부가적 정의가 필요한 이유이다. 둘째, 유가행파의 관점을 고려했을 때 무착오성은 획득의 대상과 관련해서는 인정되지만 외계대상으로서의 인식대상과 관련해서는 인정되지 않는다. 즉 인식 내부에 대상의 획득을 실현시킬 때 그 획득되는 대상에 착오가 없는 것이라는 의미에서는 인정된다. 다시 말해 획득의 대상에 대해서는 ‘무기만성’이라는 바른 인식의 정의가 적용된다. 이 경우의 무기만성은 대상의 획득자체가 아니라 대상의 획득을 실현시키는 효력이 있다는 점(앞의 주석 참조)에서 바른 인식이라는 의미를 담고 있다. 반면에 실재를 본질로 하는 인식대상의 경우에는 유가행파의 입장에서 근원적으로 착오일 수 밖에 없기 때문에 ‘무기만성’이라는 바른 인식의 정의가 적용되지 않는다. 첫 번째는 다르마끼르띠의 견해를 잘 계승했다고 볼 수 있지만 두 번째의 경우에는 다르마끼르띠도 그렇다고 단정하기에는 확실하지 않은 점들이 있다. 특히 다르못파라는 위의 두 가지 경우와 다른 견해를 제시하며 비니파데바를 비판한다.

23) NBṬv 20,5 : evam abhrāntatvaṃ prāpakaviṣaye upādeyam, na tu ālambanaviṣaye / yady ālambanaviṣaye abhrāntatvaṃ abhyupagamyate, tarhy atra yogācāranayanirāsaḥ syāt / yogācārā hi sarvaṃ ālambanajñānaṃ bhrāntaṃ manyante / tataś ca prakaraṇārambhas tannayanirākaraṇārthaḥ syāt / iṣṭaś ca prakaraṇārambhaḥ sautrāntikayogācārobhayama-tānudhāvanārtham / 참조.

V. 다르못따라의 비판

1. 무착오성과 무기만성의 동일시에 대한 비판

다르못따라(Dharmottara ca. 740-800)는 ‘무착오’를 ‘무기만성(avisamvā-daka)’과 동일시 하는 비니따데바의 견해를 다음과 같이 비판한다. 두개의 달을 인식하는 눈병걸린 사람의 착오지는 대상과의 관계를 기만하기 때문에 바른 인식이 아니라는 것은 다르못따라 또한 인정하는 점이다. 그러나 바로 그렇기 때문에 ‘무착오’라고 하는 직접지각의 정의가 부가적으로 필요하다는 비니따데바의 견해는 다르못따라의 경우 타당하지 않다. 이미 직접지각이 바른 인식인 이상 같은 정의의 반복²⁴⁾에 지나지 않는다는 점에서 불필요한 것이 되어버리기 때문이다.

여기에서 ‘무착오’라는 말은 [대상에 대한] ‘무기만성(avisamvādaka)’의 의미로 이해 되어서는 안된다. 왜냐하면 직접지각이야말로 바른 인식(samyagjñāna)이지 그 외의 다른 것이 아니기 때문이다. 이 경우 [직접지각은 바른 인식임에 틀림 없기 때문에 [대상에 대한] ‘무기만성’이 이미 갖추어졌음에도 불구하고 다시 [직접지각의 정의로] ‘무기만성’을 말하는 것은 전혀 의미가 없다.²⁵⁾

그러나 다르못따라의 이와 같은 비판은 직접지각의 두 가지 정의 중에서 ‘무착오’만을 독립적으로 고려했을 때 제기 될 수 있는 것이다. 왜냐하면 다르마끼르띠나 비니따데바가 말하는 ‘무착오’는 ‘분별이 없는 것’이라고 하는 또

24) ‘대상을 기만하지 않는 직접지각은 대상을 기만하지 않는다’와 같이 될 것이다. Stcherbatsky 1962, 153 ; Kobayasi 2012, 126 ; Funayama 1997,83 참조.

25) NBT 47,3 : na tu avisamvādakam abhrāntam iha grahītavyam / yataḥ samyagjñānam eva pratyakṣam, nānyat / tatra samyagjñānatvād evāvisamvādakatve labdhe punar avisamvādakagrahaṇam nisprayojanam eva

다른 정의와 쌍을 이룰 때에만 성립할 수 있는 것이기 때문이다. 예를 들어 눈병으로 인해 한 개의 달을 두개로 보는 착오지의 경우, 지각 자체에는 분별이 없지만 실제로는 한 개인데 두개로 잘못 본다는 점에서는 바른 인식이 아니다. 그러므로 ‘무착오’라는 직접지각의 정의는 이와 같은 착오지를 직접지각의 정의에서 제외시키기 위해 부가적으로 적용된 것이다. 그러나 다르못따라는 비니따데바를 비판하는 과정에서 의도적이라고 할 수 있을 정도로 직접지각의 두 가지 정의인 무분별과 무착오를 별개로 다룬다. 이를 통해 다르못따라는 ‘무착오’가 대상에 대해 기만적이지 않기 때문에 바른 인식이라면 추리도 마찬가지로 대상에 대해 기만적이지 않기 때문에 바른 인식이므로 무착오는 추리를 배제하기 위한 것이 되고 만다는 결론을 이끌어 낸다. 왜냐하면 바른 인식에는 직접지각과 추리 두 종류 뿐이기 때문이다. 말하자면 바른 인식이 두 종류인 한 그 중 한 종류인 직접지각은 또 다른 종류인 추리를 배제하고 추리 또한 직접지각성을 갖지 않는다. 그런 점에서 직접지각은 무분별이라고 정의되는 것이다. 이와 같이 무분별인 직접지각과 분별인 추리의 구조에서 무분별이 무착오로 대체된다면 무착오 또한 바른 인식의 또 다른 종류인 추리를 배제하기 위한 것이 되어야 한다. 그러나 추리를 배제하기 위한 것은 무분별이지 무착오가 아니다. 예컨대 디그나가의 경우 모든 착오지는 분별에서 비롯되는 것이기 때문에 직접지각은 무착오라고 하는 별도의 정의는 필요하지 않았다. 그러나 무착오라고 하는 부가적 정의를 필요로 하면서 동시에 그것이 무기만성이라고 하는 바른 인식의 조건을 갖추고 있기 때문이라고 한다면 그 역할은 무분별과 동일한 것이 될 것이다. 즉 무착오라고 하는 정의는 필요없게 된다. 그러나 이와 같은 비판은 다르마끼르피와 마찬가지로 비니따데바가 무분별이면서 동시에 착오가 있는 지각을 인정하는 한 성립하기 어렵다. 쟁점은 오히려 그 착오지의 원인과 대상이 무엇인가에 있다.

2. 유분별지각과 착오지의 배제

‘무착오’를 무기만성과 동일시하는 한 추리를 배제하기 위한 정의에 지나지 않는다고 하는 다르뫼따라 비판의 의도는 두르베까미슈라(Durvekamiśra ca. 970-1030)의 주석에도 어느 정도 암시되어 있다. 그도 그럴 것이 비니파데바는 분명 직접지각의 두 가지 정의 중 ‘분별이 없는 것(kalpanāpoḍha)’은 추리를 배제하기 위한 것이고 ‘무착오(abhrānta)’는 한 개의 달을 두개의 달로 인식하는 지각과 같이 단순히 감각의 결합으로부터 생긴 착오지를 배제하기 위한 것이라고 했기 때문이다. 두르베까미슈라는 이와 같은 예상되는 의문에 대해 바른 인식이 직접지각과 추리 두 종류 뿐이고 무착오가 바른 인식에 토대를 두는 것이라면 무착오가 추리를 배제하는 것이 성립할 수 밖에 없다고 설명한다.²⁶⁾

다르뫼따라는 ‘무착오’가 ‘무기만성’과 동일시 되는 한 마찬가지로 무기만성을 갖는 ‘분별의 결여’와 함께 직접지각이 아닌 추리를 배제하게 된다는 점에서 비니파데바를 비판하고 직접지각의 이 두 가지 정의는 추리를 배제하기 위한 것이 아니라 다른 견해를 부정하기 위한 것이라고 반박한다.

이 두 가지 정의는 다른 견해를 부정하기 위한 것이지 추리를 배제하기 위한 것이 아니다. 왜냐하면 바로 ‘분별이 없는 것’(kalpanāpoḍha)이라고 하는 표현에 의해 추리가 배제되기 때문이다.²⁷⁾

26) DhPr, 44-45 : nanu nedaṃ lakṣaṇadvayam anumānavyavacchedārthaṃ pūrvakair vyākhyātam / kin tu kalpanā'poḍhagrahaṇam eva / abhrāntagrahaṇam tu dvicandrādijñānavyavacchedārtham / tat katham **'na tv anumānaviṛtyartham'** tathā ... 중략 ... na tu dvicandrādijñānanirāsārtham, tasya samyagjñānādhikārād eva vyavacchedasiddheḥ / tathā hi dvividham samyagjñānam iti prastutya lakṣaṇam idaṃ vidhīyamānaṃ tad adhikāreṇaiva vihitam bhavati / 참조.

27) NBT 44,1 : etac ca lakṣaṇadvayam vipratiptinirāsārtham, na tv anumānaviṛtyartham / yataḥ kalpanāpoḍhagrahaṇenaivānumānaṃ nivartitam /

직접지각을 정의하는 ‘착오가 없는 것’과 ‘분별이 없는 것’은 바른 인식이라는 점에서는 동일하지만 표현이 다른 이상 각각의 의미를 갖지 않으면 안된다. 다르못파라는 이 중에 ‘분별이 없는 것’은 분별을 갖고 있지만 여전히 직접지각이라고 주장하는 유분별지각론자들의 견해를 부정하기 위한 것이고 ‘착오가 없는 것’은 착오를 갖고 있지만 실재를 대상으로 하기 때문에 여전히 직접지각이라고 주장하는 실재론자들의 견해를 부정하기 위한 것이라고 한다. 직접지각은 분별이 없어야 하고 나아가 무분별이라 할지라도 착오가 있으면 안되기 때문이다.

다르못파라빠라디빠(Dharmottarapradīpa)에 대한 저자불명의 주석서 니야야빈두띠까띠빠니(Nyāyabinduṭīkāṭippaṇī)에 의하면, 유분별지각론자의 대표적인 예는 미망사(Mīmāṃsā) 학파이다. 특히 미망사 학파의 꾸마릴라(Kumārila ca. 600-660)는 무분별지 직후에 지각된 대상을 보편 등과 결합함으로써 대상을 분명히 인식할 경우에도 직접지각으로 인정된다고 말한다.²⁸⁾ 무분별지가 바른 인식인 것처럼 보편 등과 결합하는 분별지도 지각된 대상을 획득하므로 감관으로부터 생긴 바른 인식이기 때문이다.²⁹⁾

두르베까미슈라는 다르못파라의 니야야빈두띠까에 대한 복주에서 이와 관련된 논의를 지각판단을 예로 들어 설명한다. 예를 들어 ‘이것은 향아리이다’라고 하는 지각판단은 착오가 없기 때문에 ‘분별이 없는 것’이라는 정의가 없어도 직접지각이 되어버리고 말 것이다. 왜냐하면 무착오성으로 작용함으로써

28) ŚV k. 120 : tataḥ paraṃ punar vastu dharmair jātyādibhir yayā / buddhyāvāsīyate sāpi pratyakṣatvena sarīmateti // 참조.

29) NBṬṭ 21,31 : asti cātra vipratīpattīḥ / tathā hi mīmāṃsakādāya evam āhuḥ / yathā nirvikalpakaṃ jñānaṃ samyagjñānaṃ tathā jātyādiyojanājñānaṃ api samyagjñānaṃ indriyajaṃ upadarśitasayārthasya prāpanāt / tathā cāhuḥ // 참조. 심지어 인도의 대표적인 언어 철학자 바르뜨리하리는 이 세상에 언어를 수반하지 않는 인식은 존재하지 않는다고 단언한다. ; VP 1, k.124 : na so 'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād r̥te / anuviddham iva jñānaṃ sarvaṃ śabdena bhāsate // 참조.

써 향아리 등의 대상이 획득되기 때문이다. 즉, 바른 인식으로서 정합성이 있게 된다. 이와 같이 무착오성이 대상에 대한 무기만성에 기반 하게 되고 직접 지각이 무착오성에 기반 하게 된다면 분별이 있어도 무착오이기만 하면 직접 지각이 되는 것이다. 직접지각의 두 가지 정의는 바로 이와 같은 견해를 배제하기 위한 것이다. ‘이것은 향아리이다’(ghaṭo 'yam) 등의 지각판단은 분별을 본질로 하는 것이기 때문에 직접지각이 아니고 인의 삼상으로부터 생겨난 것이 아니기 때문에 추리도 아니다. 또한 그 외의 또 다른 인식수단도 아니다. 말하자면 바른 인식이 아니다. 바로 그렇기 때문에 직접지각의 두 가지 정의가 결합되어야 한다.³⁰⁾

그러므로 다르뫼따라에게 ‘분별이 없는 것’이라고 하는 직접지각의 정의에 ‘착오가 없는 것’이라고 하는 정의가 필요한 것은 유분별지각을 주장하거나 착오지도 직접지각이라고 하는 견해를 배제하기 위한 것이다. 또한 이 경우 두 가지의 정의는 상호의존적인 관계를 갖는다. 무착오의 경우 분별을 갖는 착오지를 배제하기 위한 것이 아니라 분별이 없는 착오지를 배제하기 위한 것이다. 그러므로 ‘분별이 없는 것’이라고 하는 정의가 적용된 것에만 다시 ‘착오가 없는 것’이라고 하는 정의가 적용될 수 있다. 만일 직접지각의 정의를 각각 분리해서 적용하면 그것은 모두 추리를 배제하기 위한 것이 될 것이다. 왜냐하면 이 경우에 ‘착오가 없는 것’은 단지 부가적인 정의에 불과할 것이기 때문이다.

30) DhPr 46 : tatrāsati kalpanāpōḍhgrahaṇe ghaṭo 'yam ityādiññānaṃ pratyakṣam abhrāntatvāt syāt / tato hi pravṛttena ghaṭādir arthaḥ prāpyata iti samvādakatvān samyagññānaṃ abhrāntatvāc ca pratyakṣaṃ syādā[ḍ ity ā]śānkā / tannivṛttyārtham / kalpanātmakatvān na pratyakṣam, trirūpalingajatvābhāvāc ca nānumānaṃ / na ca pramāṇāntaram asti / ato ghaṭo 'yam ityādiññānaṃ asamyagññānaṃ bhavatīti pūrvavad vacaṇīyaṃ yojanīyaṃ ca / 참조.

3. 착오의 원인과 대상

미망사 학파와 니야야학파 등의 유분별지가 직접지각이라는 주장은 ‘분별이 없는 것’이라는 표현에 의해 부정된다. 만일 직접지각의 정의 중 ‘분별이 없는 것’이라는 표현에 의해 무분별지가 성립된다면 남겨지게 되는 ‘착오가 없는 것’이라는 표현은 바로 유분별지각론자의 주장이 아닌 다른 견해를 배제하기 위한 것이어야 한다.³¹⁾ 예를 들면 어떤 사람들은 흰 조개를 노란 조개로 보는 지각, 향해 중인 배에서 움직이는 것 처럼 보이는 나무에 대한 지각, 횃불을 빠르게 회전시켜 불바퀴로 보이게 하는 지각 등도 무착오성을 갖는 바른 인식이라고 생각한다. 이와 같이 분별은 없지만 본래의 대상과 다른 모습으로 인식되는 잘못된 지각을 바른 인식이라고 하는 견해는 바로 무착오성이라고 하는 직접지각의 정의에 의해 부정된다. 따라서 직접지각의 두 가지 정의는 다른 견해를 배제하기 위한 것이라고 확립된다.³²⁾

한편 이와 같이 실재하는 자신의 모습과 다른 형태로 지각되는 한 바른 인식으로서 직접지각이 아니라고 하는 불교도의 비판에 대해 니야야 학파는 그 착오는 인식 내부의 형상에 있는 것이지 대상에 있는 것이 아니라고 반박³³⁾한다. 유분별지각론의 입장에서 설명하는 니야야학파와는 전혀 다른 맥락이긴 해도 사실 무착오를 실재하는 대상 자체와 관련짓지 않는다는 점에서는 디그나가 또한 마찬가지이다. 그는 직접지각은 실재하는 대상 그 자체에 대한 인

31) NBṬṭ 22,22 : tathā naiyāyikādīnām savikalpakam pratyakṣam iti kalpanāpoḍhagrahaṇena nirākriyate / tathā kalpanāpoḍhagrahaṇena nirvikalpake siddhe 'bhrāntagrahaṇam atiricyamānaṁ dvicandrajñānādeḥ samyagjñānādhikaraṇa evaṁ nirastatvād vipratipattinirāsārthatvam eva bhavati / 참조.

32) NBṬṭ : tathācāryaikaadeśīyāḥ śukle śaṅkhe pītajñānaṁ gacchadvṛkṣadarśanañānaṁ cālātacakrajñānam abhrāntam api samyagjñānam icchanti vastuno 'bhrāntatvāt pītākārādeś ca bhrāntatvād ity asti vipratipattiḥ / tan nirākriyate 'bhrāntagrahaṇeneti sthitam dvayor api vipratipattinirāsārthatvam iti / 참조.

33) NBṬṭ : vastuno 'bhrāntatvāt pītākārādeś ca bhrāntatvād ity asti vipratipattiḥ / 참조.

식이라고 하는 바수반두의 견해를 실체론적인 해석이 될 수 있다는 점에서 부정한다. 또한 모든 경험적인 인식을 착오라고 정의하는 유가행파의 입장과 모순되는 결과를 도출하게 될 것이기 때문에 그는 무착오성을 직접지각의 정의에서 제외시킨다.³⁴⁾

다르뭇따라는 무착오성은 실재하는 대상의 영역에도 적용된다는 점을 분명히 한다. 위에서 언급한 것처럼 직접지각의 정의에서 ‘착오가 없는 것’이라고 하는 것은 이미 ‘분별이 없는 것’이라고 하는 또 다른 정의가 전제 될 때에만 의미가 있다. 즉 개념적 사유의 영역이 아닌 또 다른 영역의 잘못된 인식을 배제하기 위해 무착오성이라는 직접지각의 또 다른 정의가 필요한 것이다. 다르뭇따라는 이와 같은 착오지의 원인과 대상에 대해 구체적인 예를 들어 설명한다. 두개의 달로 잘못 인식하는 착오의 원인(*timira*, 눈병)은 감각에 있고 불바퀴로 잘못 인식하는 착오의 원인(*āsubhramaṇa*, 빠른 회전)은 대상에 있다. 육지에 있는 나무들을 움직이는 것으로 잘못 인식하는 착오의 원인(*nauyāna*, 움직이는 배)은 외계에 있고 불타는 기둥 등의 환시를 인식하는 착오의 원인(*saṃkṣobha*, 체액의 불균형)은 내부에 있다.³⁵⁾ 이와 같이 착오의 원인을 감각, 대상, 외계, 내부에 있는 것으로 설명함으로써 다르뭇따라는 무착오성의 영역을 인식 내부만으로 한정하지 않는다.

다르뭇따라는 여기에서 더 나아가 무착오의 대상영역이 인과효력을 갖는 실재에 있다는 것을 분명히 한다.

34) Stcherbatsky 1962, 156 참조.

35) DhPr 55,1 : *timiram akṣṇor viplavaḥ / indriyagatam idaṃ vibhramakāraṇam / āsubhramaṇam alātādeḥ / mandaṃ hi bhramyamāṇe 'lātādau na cakrabhrāntir utpadyate / tadartham āsugrahaṇena viśeṣyate bhramaṇam / etac ca viśayagataṃ vibhramakāraṇam / nāvā gamaṇam nauyānam / gacchantyāṃ nāvi sthitasya gacchadvṛkṣādibhrāntir utpadyate iti yānagrahaṇam / etac ca bāhyāśrayasthitam vibhramakāraṇam / saṃkṣobho vātapittaśleṣmaṇām / vātādiṣu hi kṣobham gateṣu jvalitastambhādibhrāntir utpadyate etac cādhyātmagataṃ vibhramakāraṇam /*

그러므로 여기에서 ‘착오가 없는 것’이란 인과효력(arthakriyākṣama), 즉 직접적으로 인식되어야 할 실재의 본질(vasturūpa)에 어긋나지 않는 것이라고 알아야 한다.³⁶⁾

이와 관련된 주석에서 니야야빈두띠까띠빠니(Nyāyabinduṭṭikāṭippaṇī)에 는 다음과 같은 입장이 제시된다. ‘실재의 본질’은 다름 아닌 형태에 의해 한정되는 색을 본질로 하는 것(sanniveśopādhivarṇātmaka)이다. 이것에 대해 착오가 없는 것이 무착오의 의미이다.³⁷⁾ 다시 말해 인과효력을 갖고 외계의 실재를 본성으로 하는 인식대상에 대해 착오가 없는 경우, 그것은 무착오라는 말로 파악된다. 비니따데바와 같은 대론자가 유가행파의 입장이 전혀 고려되지 않았다고 반박 한다면 다르뫼따라는 외계실재론자인 경량부의 입장³⁸⁾에 따라 직접지각의 정의를 만들었다고 대답할 수 있다. 그렇다고 해서 무슨 문제가 있겠는가. 반드시 유가행파에 의해 무착오라는 말이 만들어져야 하는 것은 아니기 때문이다.³⁹⁾

36) NBṬ 47,6 : tasmād grāhye 'rthakriyākṣame vasturūpe yad aviparyastaṃ tad abhrāntam iha veditavyam //

37) NBṬ 41,5 : arthakriyākṣamaṃ ca vasturūpaṃ sanniveśopādhivarṇātmakam / tatra yan na bhrāmyati tad abhrāntam / 참조. 실재에 대한 경량부의 견해에 관해서는 Park 2014 참조.

38) 박창환에 의하면 불교인식논리학 전통에서의 경량부적 관점이란 적어도 상좌수리라타의 경량부설은 아니다. 왜냐하면 상좌수리라타는 전오식의 인식대상은 극미 하나하나가 아닌 가유로서의 극미의 화합이라고 주장하기 때문이다. 다르마끼르피는 극미전체가 인식대상으로 작용하기는 하지만 각각의 극미가 여전히 인식발생의 원인이 된다는 입장에서 극미와 극미의 화합 모두를 인정한다. 이와 같은 입장은 바수반두(Vasubandhu)가 설일체유부와 상좌수리라타 류의 경량부설을 절충해서 만든 입장을 디그나가가 확대 발전시키고 이를 다르마끼르피가 다시 철학적으로 재정립한 것이다. 박창환 2009, 43-45 참조.

39) NBṬ 21,26 : bhrāntaśabdō 'yaṃ nāvisaṃvādārtho grhyate / api tv arthakriyākṣame vasturūpālambane yan na bhrāmyati tad abhrāntaśabdena grhyate / nanūktāṃ yogācāramatam asaṃgrhītāṃ syād iti / ucyate / bāhyāyena sautāntrikamatānusāreṇācāryeṇa lakṣaṇaṃ kṛtam ity adōṣaḥ / yogācāramatena tv abhrāntagrahaṇaṃ na kartavyaṃ 참조.

이와 같이 다르뫼따라는 무착오의 대상을 실재를 본성으로 하는 인식대상에 두고 그 실재의 본질인 인과효력에 어긋나지 않는 것, 즉 대상에 대해 기만하지 않는 것(avisamvādin)이라고 이해한다. 니야야빈두띠까띠빠니에 의하면, 외계실재론자인 경량부의 입장에서 ‘무착오’를 설명한 것이다. 만일 무착오성과 무기만성을 동일시한다면 그것은 비니따테바와 같이 대상의 획득, 즉 대상의 획득을 실현시키는 효력에 중점을 두고 유가행파의 입장에서 실재를 본성으로 하는 인식대상을 배제할 것이 아니라 바로 그 인식대상이 갖는 본질, 즉 인과효력에 어긋나지 않는 것으로 해석해야 한다는 의미이다. 이와 같은 인과효력 또한 유의미한 결과를 일으키는 능력에 다름 아니기 때문이다.

VI. 결론

디그나카에게 착오지란 모두 의(manas)에서 비롯된 개념적 인식이다. 따라서 지각에 분별이 개입되지 않는 한 착오는 있을 수 없기 때문에 직접지각은 ‘분별이 없는 것’으로 정의하면 충분하다. 그러므로 분별이 없는 지각은 착오가 없는 것이고 착오가 없는 지각에 대해 ‘무착오’라고 하는 직접지각의 정의는 필요하지 않다. 왜냐하면 착오가 있는 지각의 경우에만 그것을 배제하기 위해 ‘무착오’라는 정의가 필요할 것이기 때문이다.

다르마끼르띠는 눈병에 의한 착오지(taimira)를 분별이 없는 한 종류의 잘못된 지각으로 분류한다. 그 원인이 감각의 결함에 있기 때문이다. 이 경우 비록 눈이라는 감각의 결함으로 하나의 달을 두개로 잘못 인식할지라도, 그 두개의 달은 지각 속에 선명하게 나타난다. 그러므로 잘못된 지각이지만 무분별이 된다. 또한 분별이 없기는 하지만 대상에 대해 기만적이기 때문에 바른 인식은 아니다. 이를 배제하기 위해 다르마끼르띠는 ‘무착오’를 직접지각의 정의에 부가적으로 추가한 것이다. 다르마끼르띠에게 착오지의 원인과 대상이 인

식내부의 분별에서 비롯된 것이 아니 라는 것은 디그나가와 구별되는 점이다.

비니따테바는 무착오성에 관한 다르마끼르띠의 견해를 다음의 두 가지 관점에서 해석한다. 첫째, 분별이 없긴 하지만 대상을 기만한다는 점에서 바른 인식이 아닌 착오지가 있기 때문에 무착오와 무기만성(avisamvāḍaka)은 동일한 의미를 갖는다. 둘째 유가행파의 입장을 고려했을 때 무착오성은 실재를 본성으로 하는 인식대상(ālambanaviṣaya)과 관련해서는 인정되지 않는다. 그러므로 대상의 획득이라는 관점, 즉 대상과의 정합성을 갖는다는 점에서 무착오성은 의미가 있다.

다르뫼따라는 이와 같은 비니따테바의 견해를 세 가지 관점에서 비판하고 착오지에 관한 다르마끼르띠의 인식론을 자신의 입장에 기반해서 해석한다. 첫째, 무착오는 무분별을 전제로 할 경우에만 성립한다. 무분별과 무착오를 각각 고려할 경우에는 추리도 바른 인식이므로 직접지각이 될 것이고 바른 인식이라는 점에서 무분별과 같다면 무착오도 추리를 배제하기 위한 정의가 되고 말 것이기 때문이다. 그러므로 이 두 가지 정의는 상호의존적인 관계를 갖는다. ‘착오가 없는 것’은 분별이 없는 착오지만을 배제하기 때문이다. 이는 지각 자체에는 분별이 없지만 눈병으로 인해 한 개의 달을 두개로 잘못 본다는 점에서 바른 인식이 아닌 지각 등을 직접지각의 정의에서 제외시키기 위한 것이다. 그러나 무착오가 대상에 대해 기만적이지 않은 바른 인식이기 때문이라고 한다면 추리도 마찬가지로 바른 인식이므로 무착오는 추리를 배제하기 위한 것이 되고 만다는 점에서 비니따테바를 비판한다. 바른 인식은 직접지각과 추리 두 종류 뿐이기 때문이다.

둘째 다르뫼따라에게 ‘착오가 없는 것’이라고 하는 정의가 필요한 것은 유분별지각을 주장하거나 착오지도 직접지각이라고 주장하는 견해를 배제하기 위한 것이다. 그런데 이 경우 두 가지의 정의는 상호의존적인 관계를 갖는다. 무착오는 분별이 없는 착오지만을 배제하기 위한 것이기 때문이다. 만일 직접

지각의 정의를 각각 분리해서 적용한다면 무착오 또한 추리를 배제하기 위한 것이 되고 말 것이다.

셋째 다르뫼따라는 무착오성이란 외계의 실재를 본성으로 하는 인식대상에 대해 착오가 없는 것이라고 한다. 실재하는 자신의 모습과 다른 형태로 지각 된다면 바른 인식으로서 직접지각이 아니기 때문이다. 니야야 학파는 이에 대해 착오는 인식 내부의 형상에 있는 것이지 대상에 있는 것이 아니라고 반박한다. 다른 한편으로 비니따데바는 무착오성은 획득의 대상과 관련해서는 인정되지만 실재를 본질로 하는 인식대상(ālabanaviṣaya)에는 적용되지 않는다고 단언한다. 다시 말해 획득의 대상은 ‘무기만성’이라는 바른 인식의 관점으로 이해할 수 있지만 실재를 본질로 하는 인식대상은 모두 경험적인 인식이고 근원적으로 착오일 수밖에 없다는 유가행파의 입장에서 인정되지 않기 때문이다. 니야야빈두띠까띠빠니(Nyāyabinduṭīkāṭippaṇī)에 의하면, 다르뫼따라는 이와 대조적으로 외계실재론자인 경량부의 입장에서 무착오성을 설명한다. 무착오성은 실재를 본질로 하는 인식대상에 적용되기 때문이다. ‘실재의 본질’은 ‘형태에 의해 한정되는 색을 본질로 하는 것(sanniveśopādhivarnātmaka)’ 이고 인과효력을 갖는다. 다르뫼따라에게 무착오성이란 바로 그 인식대상이 갖는 본질, 즉 인과효력에 어긋나지 않는 것을 말한다. 말하자면, 유의미한 결과를 일으키는 대상(vastu)의 능력을 기만하지 않는 인식이야말로 착오가 없는 직접지각이다.

약호 및 참고문헌

- DhPr : MALVANIA, Dalsukhabhai ed. 1971. *Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa: Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu*. deciphered and edited by Paṇḍita Dalsukhbhai Malvania, Tibetan Sanskrit Works Series 2.
- NBTṭ : ŚĀSTRĪ, Swami Dwarikadas ed. (1994) *Nyayabindu of Acharya Dharmakīrti with the commentaries by Arya Vinitadeva & Dharmottara & Dharmottar-tika-Tippani* Edited by Swami Dwarikadas Shastri, Varanasi : Bauddhabharati.
- NBTv : GANGOPADHYAYA, Mrinal kanti. ed. 1971. *Vinītadeva's Nyāyabindu-tīkā / Sanskrit original reconstructed from the extant Tibetan version with English translation and annotations by Mrinalkanti Gangopadhyaya, Calcutta : Indian Studies.*
- PSṬ : STEINKELLNER, Ernst, Helmut KRASSER, and Horst LASIC eds. 2005. *Jinendrabuddh's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā, Chapter 1, Part 1: Critical Edition.*
- PSV : STEINKELLNER, Ernst ed. 2005. *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1, (A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text with the help of the two Tibetan translations on the basis of the hitherto known Sanskrit fragments and the linguistic materials gained from Jinendrabuddhi's Ṭīkā.*
- ŚV : ŚĀSTRĪ, Dvārakāprasāda. ed. (1978) *Ślokavārttika of Śrī Kumāriḷa Bhaṭṭa / with the commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi*

Miśra ; edited & revised by Svāmī Dvārikādāsa Śāstrī

- 박창환 2009. 「法稱(Dharmakīrti)의 감각지각(indriyapratyakṣa)론은 과연 經量部적인가?—上座 슈리라타(Śrīlāta)의 감각지각 불신론과 이에 대한 世親의 절충론을 통해 본 경량부 前5識說의 전개 과정—」, 『인도철학』 27, 5-51
- 이지수 1996. 「인도철학에 있어서 착각의 문제—正理學派를 중심으로—」, 『인도철학』 6, 65-108
- 우제선 2006. 「요가행자의 證知의 인식대상」, 『인도철학』 20, 15-32
- 桂 紹隆 1982. 「因明正理門論研究[五]」 『広島大学文学部紀要』 42, 82-99
広島大学文学部
- 小林 久泰 2007. 「仏教認識論における錯覚論法」 『印度学仏教学研究』 55(2)
pp.964-959
- 沖 和史 1987. 「Dharmottarapradīpaにおける現量の定義」 『印度学仏教学研究』 35-2, (143)-(148)
- 戸崎 宏正 1979. 『仏教認識論の研究 — 法称著『プラマーナヴァールティカ』の現量論』上、大東出版社.
- FUNAYAMA, Toru. 1997. “Kamalaśīla's Interpretation of ‘Non-Erroneous’ in the Definition of Directperception and Related Problems”, *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy : Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997 / edited by Shoryu Katsura, (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens ; Nr. 32)*
- HATTORI, Masaaki. 1968. *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Translated and annotated by Masaaki Hattori.

Harvard Oriental Series 47. Cambridge, Massachusetts. : Harvard University Press.

- KOBAYASHI, Hisayasu. 2012. “Non-deceptiveness and Non-erroneousness”, *The Journal of Indian and Buddhist studies* 60 (3), 1248-1253, 2012-03-25, The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies
- PARK, Changhwan. 2014. *Vasubandhu, Śrīlāta, and the Sautrāntika Theory of Seeds*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde HEFT 84, Wien.

STCHERBATSKEY, Theodore *Buddhist Logic*. In Two Volumes. Dover Publications, Inc. New York 1962. Reprint of the First Edition, Bibliotheca Buddhica, St. Petersburg 1930, 1932.

Abstract

‘Non-Erroneous’ Debates in the *Buddhist epistemology*

Bae, Gyeong-A

Dongguk Univ.

Dharmakīrti defines direct perception (*pratyakṣa*) as the cognition that is non-erroneous (*abhrānta*) and free from conception. When Dignāga identified direct perception as cognition without conception, it was not necessary for him to add an extra element, ‘non-erroneous’. While Dignāga argues that wrong cognitions are caused by the mind, Dharmakīrti criticized the idea of attributing all illusions to the mind. According to Dharmakīrti, illusory cognition, such as cognition of double moon caused by eye-disease, should be considered as a sensory illusion that cannot be counted for a perception. Dharmakīrti seems to have thought that the cause or the object of non-erroneous, such as cognition of double moon, is not the result of inner cognition. This is incompatible with Dignāga’s theory of knowledge.

Vinītadeva interprets that Dharmakīrti's intension as being to exclude sensory illusion with the particular term 'non-erroneous' for two reasons. Firstly, he identifies the definition of the 'non-erroneous' perception as that of a 'non-deceptive' one because valid cognition is by definition non-deceptive. Secondly, he contends that the notion of 'non-erroneous' should not be considered as a real object of cognition (*ālambanaviṣaya*) because the Yogācāra school maintains that all cognitions are erroneous in terms of the object of cognition (as an external existent).

Dharmottara criticized Vinītadeva in three regards. Firstly, 'non-erroneous' should be understood as presupposing 'non-deceptive'. Therefore 'non-erroneous' as a synonym of 'non-deceptive' is simply redundant. The definition of perception as cognition that is both free from conception and 'non-erroneous' must be taken together and not separately. Therefore, both of these characteristics combined with each other determine the essence of perception. Secondly, 'non-erroneous' is intended to counter the opinions that the cognition with conception or an erroneous cognition can be also included in direct perception. Thirdly, he supposes that the cause and object of erroneous cognition embrace even external existents. According to *Nyāyabinduṭīkāṭīppanī*, Dharmottara also believes that the cognition is 'non-erroneous,' on the basis of the *Sautrāntika's* standpoints. The notion of abhṛānti (non-erroneous), for Dharmottara, is on the one hand 'non-erroneous' object of cognition and at the same time not contradicted by the causal efficiency that the object of cognition possesses.

Key Word : kalpanāpoḍha, abhrānta, avisaṃvādaka, ālambanaviṣaya,
arthakriyākṣama

2015년 6월 2일 투고

2015년 6월 18일 심사완료

2015년 6월 18일 게재확정