

# 자증분에 대한 짚드라끼르띠의 비판

김현구 (전남대학교 호남불교문화연구소 전임연구원)

## 국문요약

짚드라끼르띠의 유식사상 비판은 바비베카에 연속하는 중기 중관학파의 사상적 특징과 짚드라끼르띠의 중관사상을 확인할 수 있는 중요한 논의이다. 이 논문에서 필자는 짚드라끼르띠의 의타기성 이해에 관한 비판적 접근을 시도하면서, 그가 이해하고 있는 의타기성의 정의들을 살펴보았다. 필자는 짚드라끼르띠의 『입중론』 「현전지」에 나타난 의타기성으로서 자증분 비판을 고찰하고, 이 과정에서 짚드라끼르띠의 의타기성 이해와 자증분 비판의 상관성을 밝혔다.

짚드라끼르띠는 인식론이 결합된 의타기성 즉 의타기성으로서 알아야식과 의타기성으로서 자증분에 대해 비판하고 있다. 이 의타기성이 짚드라끼

르띠의 유식사상 비판에 있어서 주된 표적이 되고 있다.

주제어: 찐드라끼르띠, 유식학과, 의타기성, 자증분

## I. 들어가는 말

유식학과에 대한 중관학과 최초의 비판은 바비베카(Bhāviveka, 靑辨: 490-570경)에 의해서 이루어진다. 그 이후 유식학과를 비판적으로 언급하는 중관논사와 텍스트로서 찐드라끼르띠(Candrakīrti, 月稱: 600-650)의 *Madhyamakāvatāra*(이하 『입중론(入中論)』), 산티데바(Śāntideva, 寂天)의 *Bodhicaryāvatāra*(이하 『입보리행론(入菩提行論)』)과 뿌라즈냐까라마띠(prajñākaramati, 950-1030경)의 『입보리행론』 주석인 *Bodhicaryāvatārapañjikā*(『입보리행론세소(入菩提行論細疏)』) 등이 있다. 아마구찌스스무(山口益)에 따르면 *Madhyamakahr̥vadayakārikā*(이하 『중관심론(中觀心論)』), 『입중론』, 『입보리행론』 등의 텍스트는 ‘차견(遮遣, pratiṣedha)의 입장에서 그 시대 내외의 사상교학을 비판한 서적으로서, 논의의 과정에서 중관설과 유식설 각자 학설의 특징이 접촉하여 교섭한 자취가 보인다.’<sup>1)</sup>

중관학과와 유식학과의 논쟁에 관한 연구는 아마구찌에서 시작하는데 그는 중관학과와 유식학과의 교섭을 유와 무의 대론으로서 위치시키면서 바비베카의 『중관심론』 제5장을 중심으로 중관학과에 의한 유식사상 비판을 다루고 있다. 찐드라끼르띠의 유식사상 비판도 다루고 있는데 『입중론』과 *Prasannapadā*(이하 『명구론(明句論)』)의 ‘자증분’(自證分, svasaṃvedana) 설 비판과 유식설해석의 문제 등을 고찰하고 있다.<sup>2)</sup> 헌팅톤(Huntington

1) 山口益, 『佛敎における無と有の對論』, (山喜房佛書林, 1975), p.40.

Jr, C. W)은 귀류논증의 관점에서 유식학과 비판을 간략히 다루고 있다. 펜너(P. Fenner)는 『입중론』의 내용을 소개하면서 유식학과 비판을 언급하고 있다.<sup>3)</sup> 헌팅톤과 펜너의 연구는 『입중론』을 영역하였지만, 계승에만 의지한 연구로서 대론자인 유식학파의 사상체계와 그 비판의 콘텍스트를 제시하지 못하고 있다.

이에 반해 오가와 이치오(小川一乘)와 키시네 토시유키(岸根敏幸)의 짚드라끼르띠의 유식학설 비판에 관한 연구는 *Madhyamakāvatārabhāṣya*(이하 『입중론소(入中論疏)』), 자야난다(Jayānanda, 12c)의 *dDu ma la 'jug pa'i 'grel bshad ces bya ba*, 쩡카빠(Tsong kha pa, 1357-1419)의 *dGong pa rab gsal*를 모두 시야에 넣고 유식무경설과 ‘공능’(功能, nus pa)설 그리고 자증분설에 관한 논의를 다루고 있다.<sup>4)</sup> 특히 키시네에 따르면 짚드라끼르띠는 인식론이 결합된 의타기성 즉 의타기성으로서 알라야식과 의타기성으로서 자증분에 대해 비판한다. 이 의타기성이 짚드라끼르띠의 유식사상 비판에 있어서 주된 표적이다. 이 비판의 특징은 인식만이 실재한다는 주장을 비판하고 있다는 점이다.<sup>5)</sup>

『입중론』 「현전지」에 나타나고 있는 짚드라끼르띠의 의타기성 이해는 유식학파의 입장과 차이가 있다. 이 차이를 기존의 연구에서는 면밀하게 검토하지 못하고 있다. 짚드라끼르띠의 자증분 비판은 「현전지」 제47계에서 제

2) 위의 책, pp.222-303.

3) Huntington Jr, C. W. & Geshe Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness*, (Motilal Banarsidass Publishers, 1989), 참조: P. Fenner, *The Ontology of the Middle Way*, (Kluwer Academic publishers, 1990), pp.73-82.

4) 小川一乘, 『空性思想の研究Ⅱ-チヤンドラキリティの中觀説』, (文榮堂, 1988), pp.55-79; 岸根敏幸, 「チヤンドラキールティの唯識學說批判: 特にア-ラヤ識・唯識無境を巡つて」, 『佛敎學 no.37』 (佛敎思想學會, 1995), p.90; 岸根敏幸, 「チヤンドラキールティの中觀思想」, (大東出版社, 2001), pp.269-347.

5) 岸根敏幸, 『チヤンドラキールティの中觀思想』, p.364.

시하고 있는 의타기성을 염두에 둔 비판이다. 「현전지」 제47계의 내용은 ‘① 외경인 소지 없이 스스로의 습기만으로 생겨난다. ② 가유법의 원인인 것이 ‘실유’이다. ③ 일체 희론의 경계가 아닌 본질이 있다.’라는 의타기성의 정의이다. 이 정의를 바탕으로 의타기성으로서 알라야식과 의타기성으로서 자증분 비판을 시작하고 있다. 따라서 이 이해에 나타나고 있는 유식학파의 정통적 입장과 찐드라끼르피의 주장의 차이들을 비판적으로 검토할 필요가 있다. 이를 위해 「현전지」 제47계와 『입중론소』, 자야난다의 주석 그리고 쯡카빠의 주석까지 함께 비교할 것이다.

찐드라끼르피는 「현전지」 제45-47계에서 유식학파의 교의를 소개하고 제97계까지 유식사상 비판에 집중하고 있다. 찐드라끼르피는 이 비판에서 대론자를 명시하지 않는다. 이 글에서는 자증분설의 주창자인 디그나가(Dignāga, 陳那: 480-540경)의 *Tshad ma kun las btus pa*(이하 『집량론(集量論)』)과 찐드라끼르피가 제시한 인용 근거들을 비교할 것이다. 또한 「현전지」에서 찐드라끼르피는 자증분이 곧 의타기성이라고 이해하고 있다. 그 근거를 밝히고 있지 않지만 자증분은 유식이라는 이해를 통해 이 유식(알라야식)을 의타기성이라고 이해하고 있는 것으로 보인다. 「현전지」에서 의타기성으로서 알라야식(유식)이라는 이해는 확인할 수 있다. 따라서 자증분이 곧 의타기성이라는 이해는 먼저 자증분이 유식성이라는 이해를 전제하고 있어야 한다. 이를 위해 자기 인식이 유식성이라고 주장하는 디그나의 『관소연연론(觀所緣緣論)』을 인용하여 찐드라끼르피의 이해 가능성을 살펴본다.

이상의 검토를 통해 『입중론』 「현전지」에 나타난 의타기성으로서 자증분 비판을 고찰할 것이다. 이 과정에서 찐드라끼르피의 의타기성 이해(「현전지」 제47계)와 의타기성으로서 자증분 비판의 상관성이 드러날 것이다. 찐드라끼르피가 자증분설을 비판하는 목적은 의타기성 혹은 의타기적 사(事)

를 부정하는 것에 있다.

## II. 『입중론』 「현전지」 제47계와 자증분 비판의 상관성

짚드라끼르띠의 저작 가운데 『입중론』 「현전지」 제39-97계는 유식사상 비판을 상세히 다루고 있다. 먼저 짚드라끼르띠는 「현전지」 제39-44계에서 알아야식이 없더라도 행위와 행위의 결과를 연결하는 인식론적 사유가 가능하다는 것을 보여주려고 한다. 두 번째, 제48-71계는 유식무경설과 이에 대한 비판으로 구성되어 있다. 이것은 크게 세 부분으로 나눌 수 있다. i) 꿈(rmi lam)의 비유를 통한 유식무경 주장(제48-53계) ii) 비문증(飛蚊症, rab rib can)의 비유에 의한 유식무경 주장(제54-68계) iii) 부정관(不淨觀)의 비유와 전도된 의식(log pa yid)을 통한 유식무경 주장(제69-71계)과 그 비판으로 구성되어 있다. 이 논의 가운데 제56-60계에서는 공능에 의해 외경에 대한 인식이 생겨난다는 주장을 배격한다. 이것은 인식론이 결합된 의타기성 즉 의타기성으로서 알아야식 비판에 해당한다. 마지막으로 유식무경설 비판과 관련이 있지만 제72-78계는 자증분설에 대한 비판이다. 이것은 의타기성으로서 자증분에 대한 비판이다.<sup>6)</sup>

이 장에서는 「현전지」 제47계 유식학파의 주장과 그 반론으로서 자증분설 비판의 상관성을 고찰한다.

유식무경설 비판은 「현전지」 제71계 c-d에서 마무리된다.

정리하면 소지(shes bya)가 없는 것과 같이,

6) 짚드라끼르띠의 유식사상 비판에 관한 상세한 논의는 김현구, 「짚드라끼르띠의 유식학 비판」, 『범한철학』 제62집 참조. 공능에 관한 상세한 논의는 김현구, 「인식주관과 객관의 무자성」, 『범한철학』 제61집 참조.

인식(blo) 또한 없다는 의미를 알아야 한다. (「현전지」 제71계 c-d)<sup>7)</sup>

제71계의 주석에서는 “능지 없이 소지는 없다. 그것(소지)이 없는 식은 없다. 따라서 소지에 의존하는 인식은 있게 된다.”라는 나가르주나의 「출세간찬」을 인용하고 있다.<sup>8)</sup> 즉 소지를 인식 대상으로서 외부의 대상(境, yul)과 동의어로서 사용하고 있다. 또한 짚드라끼르띠는 근, 경, 식의 무자성을 주장하면서 인식 성립의 계기를 감각기관, 인식객관 그리고 인식주관의 상호의존에서 찾고 있다. 짚드라끼르띠는 장·단(長·短)이 상호의존하고 있는 것과 같이 능지와 소지도 무자성하다는 입장을 계승하고 있다. 그는 중관학파의 교의에 근거해 식의 실유만을 주장하는 것은 전도된 견해이며, 또한 유식무경설은 세간이 믿고 있는 외경을 손감(損減, skyur ba 'debs pa)하게 된다고 주장하고 있다.<sup>9)</sup>

「현전지」 제72계부터는 자증분설에 대한 비판이 시작된다. 이 비판은 소지와 능지의 상호의존이라는 입장에서 견분과 상분이 존재하지 않는데 이것들이 현현하기 이전 의타기성을 파악하는 인식이 성립하는가라는 문제제기로 시작한다. 여기에서 논의하는 의타기성이란 「현전지」 제47계의 내용을 전제하고 있다. 제47계는 의타기성에 관한 정의이다.

7) mdoṅ na ji ltar shes bya med de bzhin, blo yang med ces don 'di shes par gyis, Louis de la Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra Par Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IX, p.164, 18-19. 이하 계승 번호는 본문에 표기.

8) ma shes pa ni shes bya min, de med rnam par shes med pa, de phyir shes dang shes bya dag, rang bzhin med par khyod kyis gsungs, zhes bya ba dang, de bzhin du, rnam shes sgyu ma dang mtsungs par, nyi ma'i gnyen gyis gsungs pa yin, de yi dmigs pa'ang de bzhin te, nges par sgyu ma'i dngos dang 'dra, *Madhyamakāvatāra* p.165, 3-12.

9) 김현구, 「짚드라끼르띠의 유식학 비판」, pp.111-12 참조.

그러므로 의타기자성(gzhan gyi dbang gi ngo bo)은  
 사물이 가설로서 있게되는 조건(所依因)이 된다.  
 외부(의 대상)인 소취 없이 생겨나는 것이다.  
 일체 존재와 희론(戲論, spros pa)경계가 아닌 본질이 있다.(「현전지」 제  
 47계, 고딕은 필자 강조)<sup>10)</sup>

「현전지」 제47계 d구의 해석에 관해서는 논의가 필요하다. *Subhāṣit-asaṃgraha*(이하 『선설집성(善說集成)』)의 인용문(sarvaprāpa caviṣaya svarūpaṃ)과 제47계 d구의 내용(yod dang spros kun yul min rang bzhin yod)이 부분적으로 다르다는 점 때문이다.<sup>11)</sup> 따라서 제47계의 d구를 자야난다의 『입중론』의 주석서 *dDu ma la 'jug pa'i 'grel bshad ces bya bad*와 종가빠의 『입중론』의 주석서 *dGong pa rab gsal*을 비교해서 고찰할 필요가 있다.

10) de phyr gzhan gyi dbang gi ngo bo gang, dngos po btags par yod pa'i rgyur 'gyur zhing, phyi rol gzung ba med par 'byung 'gyur la, yod dang spros kun yul min rang bzhin yod. *Madhyamakāvatāra* p.138, 17-20.

따라서 외계가 없이 소취가 발생하는 [원인이자], 모든 희론의 대상이 아닌 본질로 하는 의타기성이 가설적 존재의 원인으로서 존재한다.

samvidyate 'taḥ paratantrarūpaṃ prajñaptisiddhis tu nibandhanaṃ yat/  
 bāhyaṃ vinā grāhyam udeti yac ca sarvaprāpañcaviṣayasvarūpaṃ// *Subhāṣitasamgraha*, p.18 (fol.23)小川는 제47계 d구(sarvaprāpa caviṣayasvarūpaṃ)에 부정접두어를 추가하여 해석하였는데, 필자는 이를 따라서 해석하였다.

11) 『선설집성』은 밀교의 논서이지만 현교의 장도 구비하고 있어서 중관사상문헌에서의 인용을 섞은 형태로 현교를 해설하고 있다. 밀교사상적인 요소를 포함하지 않은 순수한 중관사상문헌에서의 인용에 한정한다면 짚드라끼르띠의 저작에서의 인용이 30송으로 가장 많고 나가르주나의 9송, 아리아데바의 8송을 크게 차이를 보이고 있다. 그 의미는 짚드라끼르띠를 제법 중시하고 있는 것이 확인된다. 밀교문헌의 저자로서 짚드라끼르띠가 과연 실제의 인물인지 아니면 중관사상의 짚드라끼르띠에 가탁한 것인지 명확하지 않다. 岸根敏幸, 『チヤンドラキールティの中觀思想』, pp.42-50.

자야난다는 제47계 d구를 주석하면서 “일체 분별상에 의해 망분별되는 것은 소취와 능취들이고, 소취와 능취가 없는 것이 본질인 의타기에는 소취와 능취인 성질들이 없는 것이므로 일체 희론 경계가 아니다”라고 해석하고 있다.<sup>12)</sup> 자야난다는 의타기성이란 소취와 능취가 없는 것을 본질로 하므로 일체 희론 경계가 아니라고 이해하고 있으므로 제47계 d구와 의미가 일치한다.

자야난다가 제47계 d구를 정확하게 이해하고 있는가를 『입중론소』와 비교할 경우 더욱 명확할 것이다. 제47계의 주석에서는 이 의타기자성에 세 가지 성질이 있다고 한다.

① 의타기자성은 마땅히 승인해야하는데 모든 분별망이 의지하는 바이기 때문이다. 밧줄을 원인으로 한 뱀이라는 착란이 이것(밧줄)과 관련이 없다는 것은 이치에 맞지 않다. 흙 등을 원인으로 한 향아리라는 착란은 흙 등에 의지하지 않고 허공에서는 그런 생각이 생겨나지 않는 것과 같다. 외경 없이 청색 등의 인식은 무엇을 원인으로 하겠는가? 그러므로 마땅히 분별의 원인이 의타기자성임을 승인해야하는데 잡염과 청정의 원인이 되기 때문이다. 다음과 같이 ‘어떤 곳(A)에 어떤 것(B)이 없을 때 어떤 곳(A)은 어떤 것(B)에 의해

12) “일체 존재와 희론의 경계가 아닌 본질이 있다’라고 하는 것은 의타기가 일체 분별상인 경계의 본질이 아니라는 것이다. 왜냐하면 일체 분별상에 의해 망분별되는 한 소취와 능취들이고, 두 가지(소취와 능취)가 없는 것이 본질인 의타기에는 소취와 능취인 본질들이 없는 것이다. 그러므로 일체 희론 경계가 아니다. 이것은 의타기가 일체 희론 경계가 아닌 것을 보여주는 것이다.” yod dang spros kun yul min rang bzhin yod, ces bya ba ni gzhan gyi dbang de rnam par rtog pa thams cad kyi yul gyi rang bzhin ma yin te, gang gi phyir ji srid du rnam par rtog pa thams cad kyis gang brtags pa de srid du ni gzung ba dang 'dzin pa dag yin la, gnyis su med pa'i rang bzhin gyi gzhan dbang la gzung ba dang 'dzin pa'i rang bzhin dag yod pa ma yin no, de'i phyir spros kun yul min no, 'dis ni gzhan dbang spros pa thams cad kyi yul ma yin nyid du bstan pa yin no. *dDu ma la 'jug pa'i 'grel bshad ces bya ba*, no.3870(Sde-dge), 173a.

공이라는 것을 여실히 알고 어떤 곳(A)에 남아있는 그것(C)은 진실로 존재한다고 여실히 아는 그것이 공에 대한 전도가 없는 이해(선취공)이다'라고 하는 것 등에 의해 공성에 대해 바르게 이해하게 된다. ③ 이것은 일체 희론 경계가 아닌 그것을 본성으로 하고 있는데, 언어표현이란 망분별된 양상을 취한 것이기 때문에 언어표현에 의하는 한 사(事)는 불가설이다." "그러므로 요약하면, 이 의타기자성에 세 가지 성질을 안립하는 것이다. 외경인 소지 없이 스스로의 습기만으로 생겨나는 것이고, 실유의 자성이 있으며, 일체 희론의 경계가 아니다. ② 가유법의 원인인 것은 실유로서 성립하고 있기 때문에 세 가지가 별개가 아니다."<sup>13)</sup>

판드라끼르띠의 주석은 ① 외경인 소지 없이 스스로의 습기만으로 생겨

- 13) gzhan gyi dbang gi ngo bo 'di ni gdon mi za bar khas blang bar bya ste, gang gi phyir de ni rtog pa'i dra ba ma lus pa'i gzhir 'dod pa'i phyir ro, sbrul du 'khrul pa thag pa'i rgyu mtsan can ni de la ma ltos par mi rigs la, bum par 'khrul pa sa la sogs pa'i rgyu mtsan can ni sa la sogs pa la ma ltos par nam mkha'i khams su 'byung bar mi 'gyur ba de bzhin du, 'dir yang phyi rol gyi don med na sngon po la sogs pa'i rtog pa ci'i rgyu mtsan can zhig tu 'gyur, de'i phyir gdon mi za bar rtog pa'i rgyu gzhan gyi dbang gi ngo bo khas blang bar bya ste, kun nas nyon mongs pa dang rnam par byang ba'i rgyu yin pa'i phyir ro, de ltar na gang gi phyir gang la gang med pa de ni des stong par yang dag par rjes su mthong la, gang zhig 'dir lhag mar lus par gyur pa de 'di na bden par yod pa yin no zhes yang dag pa ji lta ba bzhin du rab tu shes pa 'di ni stong pa nyid la phyin ci ma log par 'jug pa'o zhes bya ba la sogs pas stong pa nyid kyang legs par gzung bar 'gyur ro, de ni spros pa thams cad kyi yul ma yin pa'i rang bzhin can yang yin te, mngon par brjod pa ni btags pa'i rnam pa 'dzin pa'i phyir te, ji srid mngon par brjod pa yod pa de srid du dngos po brjod pa ma yin no, 'dir gzhan gyi dbang gi ngo bo la gsum rnam par gzhang par 'gyur te, shes bya med par rang gi bag chags kho na las 'byung ba dang yod pa nyid dang spros pa'o cog gi yul ma yin pa nyid do, gdags par yod pa'i dngos po'i rgyu nyid ni yod pa nyid las grub pa'i phyir de ni gsum po las tha mi dad do zhe'o, *Mad-hyamakāvātāra* pp.13, 1-140, 3.

나는 것을 설명하고, ③ 일체 희론의 경계가 아닌 본질로서 설명하고 있다. 그리고 그는 의타기성의 세 가지 성질을 정의하면서 ② 가유법의 원인인 것이 ‘실유’(實有, yod)라고 마지막으로 부연하고 있다. 이와 같이 『입중론소』에서도 의타기성의 정의 특히 ‘③ 일체 희론의 경계가 아닌 본질’을 설명하고 있으므로 자야난다의 이해는 본문과 일치하는 것이다. 의타기성에 관해서는 쯡카빠 역시 자야난다의 이해처럼 희론 경계가 아닌 본질을 갖고 있는 것으로 설명하고 있다.<sup>14)</sup>

따라서 『입중론소』와 자야난다와 쯡카빠의 주석에 따르면 『선설집성』의 인용문은 오가와와 키시네가 제47계 d구(sarvaprapañcāviśayasvarūpaṃ)에 부정접두어를 추가하여 두 구문의 불일치를 해소하고 있듯이 정정되어야 한다.<sup>15)</sup>

그런데 「현전지」의 제47계의 해석은 내용과 주석이 문제가 된다. 제47계는 유식학파의 의타기성을 소개하고 있지만, 잔드라끼르띠의 이해를 바탕으로 구성된 의타기성으로 보이기 때문이다.

전술한 제47계 주석에서 잔드라끼르띠가 의타기성으로 제시하고 있는 정의는 다음과 같다.

14) 쯡카빠는 *dGong pa rab gsal*에서 『입중론』 제47계 주석의 의타기성의 세 가지 성질을 강조하고 있다. “그 의타기는 외부의 소취 없이 스스로의 습기에서만 생겨나는 것이다. 자성으로서 존재하고, 그(유식) 견해는 승의로서 언어나 분별의 모든 희론 경계가 아닌 본질로서 존재한다. 왜냐하면 밖과 안의 언어 표현은 직접 관찰된 것이 아닌 상을 취하고 있기 때문이다.” (고딕은 필자 강조) *gzhan dbang de ni phyi rol gyi gzung ba med par rang gi bag chags kho na las 'byung bar 'gyur la, rang bzhin gyis yod pa dang 'di'i lugs kyi don dam par sgra rtog gi spros pa kun te thams ead kyi yul min pa'i rang bzhin can du yod de, phyi nang gi mngon par brjod pa ni dngos su ma brtags pa 'dzin pa'i phyir ro. Tsong kha pa, dGong pa rab gsal, (Gelugpa student's welfare committee, 2004), p.306.*

15) 小川一乘, 『空性思想の研究』, p.150 n3; 岸根敏幸, 『チヤンドラキールティの中觀思想』, p.292 n57.

- ① 외경인 소지 없이 스스로의 습기만으로 생겨난다.
- ② 가유법의 원인인 것이 ‘실유’이다.
- ③ 일체 희론의 경계가 아닌 본질이 있다.

이상의 정의에서 가장 문제가 되는 것은 ③이다. 이것은 유식학파의 입장에 따르면 원성실성의 정의에 해당하기 때문이다. 따라서 의타기성에 대한 짚드라끼르띠의 정의들을 검토할 필요가 있다.

짚드라끼르띠는 ①을 주석하면서 의타기성을 ‘망분별의 의지처인 잡염의 원인이고 망분별을 지멸하는 의지처인 청정의 원인’이 되는 것으로 소개하고 있다. 그런데 『해심밀경(解深密經)』에 따르면 변계소집성은 명언(名言)에 의해 세워지는 것이며 의타기성은 그 분별의 대상에 위치해서 변계소집성의 처소(處所)이며 유위(有爲)의 인상(因相)이라고 말한다. 변계소집성이 명언에 의해 나타나는 바라면 의타기성은 그 명언이 가설될 수 있는 소의이다. 유식설에서는 의타기성이 일관되게 명언의 소의이며 집착의 대상에 위치한다.<sup>16)</sup>

짚드라끼르띠는 잡염과 청정의 소의인 의타기성을 잡염·청정의 원인으로 확대 해석하고 있는 것이다. 그 해석은 이미 「현전지」 제39-44계 논의에서 의타기성으로서 알라야식 또는 알라야식이 곧 의타기성이라는 이해에서 확인할 수 있다. 그는 인과를 이속하고 상속하는 기체(基體)로서 알라야식을 이해하고 있을 뿐만이 아니라 의타기성으로서 알라야식을 설명하고 있다. 즉 의타기성으로서 알라야식이라는 이해에 근거하는 한 ‘알라야식에 의해서 현재에 생사윤회의 세계가 성립하고 또한 그 불식에 의해서 해탈열반의 세계가 있다’<sup>17)</sup>라는 말에서 잡염·청정의 근거이면서도 그 세계를 연출하는

16) 竹村牧男, 『唯識三性說の研究』, (春秋社, 1995), pp.339-40 참조.

17) 현상적인 세계는 육식에 의해서 대표된다. 육식은 안, 이, 비, 설, 신, 의의 육근을 통해서 인식이 이루어지는 것이고 현상적인 사물 일체가 그것으로써 뒤덮여 있다. 이 육식은 의식을

원인으로서의 이해도 가능하지만, 그것은 유식학파의 주장은 아닌 것이다.

그리고 ②의 주석에서 가유법의 원인인 것이 ‘실유’라고 하는 것은 실제적인 존재로서 의타기성을 의미하는 것은 아니다. 유식학파는 가설되는 것을 가유라고 부를 때 그 소의로서 의타기성을 실유라고 하는 것이다.<sup>18)</sup> 이후 인용할 「현전지」 제78계를 통해 드러나겠지만, 실유로서 의타기성 역시 유식학파의 주장과 다르게 짚드라끼르띠는 실제성을 가진 것으로 해석하고 있는 것으로 보인다.

또한 짚드라끼르띠는 ③을 ‘일체 희론 경계가 아닌 그것을 본성으로 하고 있다’고 정의하고 있다. 이 정의는 의타기성의 정의라기보다는 원성실성 또는 진여의 의미이다. 유식학파는 원성실성을 진여인 것과 의타기성 가운데 변계소집성이 없는 것으로 정의한다. 전자는 『유가사지론(瑜伽師地論)』, 『현양성교론(顯揚聖教論)』, 『해심밀경』의 정의이며, 『대승장엄경론(大乘藏嚴經論)』도 이에 해당한다. 『중변분별론(中邊分別論)』, 『섭대승론(攝大乘論)』, 『유식삼십송(唯識三十頌)』은 후자에 속한다.<sup>19)</sup>

짚드라끼르띠는 「현전지」 제47계 주석에서 바수반두(Vasubandhu, 世親)의 『중변분별론』 주석을 인용하고 있다.<sup>20)</sup> 짚드라끼르띠는 그 인용문에

동반하는 의식상의 세계이다. 유식학파는 이것에 대해 의식 하부의 것으로서 알아야식을 도입하였다. 長尾雅人, 『攝大乘論 和譯と注解 上』(講談社, 2001), p.19.

18) 竹村牧男, 「唯識三性說の研究」, p.343 참조.

19) 『중변중변론』에는 의타기성에 대해서 분명하게 말하고 있지 않지만 ‘허망분별은 있다. 그 가운데 두 가지는 없다’ 등으로 나타나며, 허망분별 즉 의타기성에 있어서 변계소집성에 동일한 소취 능취 두 가지가 없는 것이기 때문에 후자에 속한다. 진여와 의타기성 가운데 변계소집이 없다는 설, 두 가지가 각각 모순이 없는 것은 『대승장엄경론』에서 진여를 직접적으로 일체 제법의 변계소집의 비존재를 설명하고 있기 때문이다. 『유가사지론』은 진여라고 하지만 다른 곳에서는 의타기성에 그 변계소집성이 필경으로서 성립하지 않는 것에 의처로서 알아야하는 것이다. 반대로 『섭대승론』에서는 원성실성을 진여로도 보고 있다. 위의 책, p.448-51 참조.

20) 야마구찌와 키시네는 『중변분별론』 「상품」 제1계에 대한 바수반두의 주석을 인용하고 있다.

서 ‘변계소집성이 없는 의타기성’을 제시하고 있기 때문에, 원성실성이란 의타기성 속에 변계소집성이 없다는 해석을 따르고 있는 것이 확인된다. 그리고 문단을 달리하여 제시하고 있는 ③의 의타기성 정의는 쩡드라끼르띠의 이해인지 의심이 들게 한다.

이하에서는 의타기성과 원성실성의 관계를 언급하고 있는 「현전지」 제95계의 주석과 제97계의 주석을 검토하여, 의타기성과 원성실성의 관계를 고찰할 것이다. 먼저 제95계의 주석을 인용하면 다음과 같다.

『해심밀경』에서 변계소집, 의타기, 원성실로서 삼성을 설하고 있으며, 변계소집은 있는 것이 아니지만, 의타기는 실유이다.<sup>21)</sup>

제95계의 주석에서는 원성실성이 분명하게 나타나고 있지 않다. 제95계는 불요의(neyārtha)에 관한 내용으로서 외경의 비실재를 말하는 것은 색(色)에 대한 집착을 끊게 하기 위한 방편적인 붓다의 가르침의 목적을 설명하는 것에 연속하는 부분이다. 쩡드라끼르띠는 교설내용의 차이를 명시하는 요의(nītārtha)와 불요의를 구분하고 있다. 특히 『해심밀경』의 “아다나식(len pa'i rnam par shes pa)은 심심하고 미세하며, 일체 중자는 폭류와도 같고, 자아로 분별할까 우려해서 나는 범부들에게 그것을 설하지 않는다.”<sup>22)</sup> 라는 인용문을 바탕으로 유식학파의 원전에 대한 독창적인 이해를 시

山口益, 『佛教における無と有對論』, p.147: 岸根敏幸, 「チヤンドラキールティの唯識學說批判」, p.86.

21) dgongs pa nges par 'grel ba'i mdo las, brtags pa dang gzhan gyi dbang dang yongs su grub pa zhes bya ba rang bzhin gsum bstan pa las, brtags pa med pa nyid dang, gzhan gyi dbang yod pa nyid dang. *Madhyamakāvatāra*, pp.195, 19-20, 2.

22) len pa'i rnam par shes pa zab cing phra, sa bon thams cad chu bo'i rgyun ltar 'bab, bdag tu rtogs par gyur na mi rung zhes, byis pa rnams la ngas ni de ma bstan, 위의 책, p.120, 3-4.

도하고 있다. 그는 『입능가경(入楞伽經)』에서 “질병을 치료하기 위해 의사가 약을 주는 것과 같이 붓다의 불요의설”로서 유심에 관한 교설을 들고 있다.<sup>23)</sup>

짚드라끼르띠에 따르면 공성을 설하지 않는 성전이 불요의, 공성을 시설하는 성전이 요의의 가르침이 된다. 그는 『입중론』과 『명구론』에서 『무진 의보살경(無盡意菩薩經)』과 『삼매왕경(三昧王經)』을 인용하여 요의경과 불요의경을 구분하고 있다.<sup>24)</sup> 그러나 요의와 불요의에 관한 유식학파의 구분은 『반야경(般若經)』과 그것을 소의 경전으로 하는 중관학파의 일체법무자성이라는 공의 가르침은 아직 붓다 가르침의 진의를 문자 그대로 전하는 것이 아니다. 그것은 『해심밀경』에서 설하고 있는 삼무상(三自相)·삼무자상설(三無自相說)이야말로 요의라고 하는 것이다.<sup>25)</sup>

짚드라끼르띠는 『해심밀경』의 삼전법륜설에 나타난 요의·불요의 구분을 새롭게 해석하고 있다. 그러나 이 구분은 짚드라끼르띠가 처음으로 시도한 것은 아닌 것으로 보인다. 이미 바비베카의 『중관심론』 「입유가행진실결택장」 제113계에 나타나고 있기 때문이다.<sup>26)</sup> 「입유가행진실결택장」 제113

23) ji ltar nad pa nad pa la, sman pas sman rnams gtong ba ltar, sangs rgyas de bzhin sems can la, sems tsam du yang rab tu gsungs, zhes bya ba'i lung 'dis drang ba'i don nyid du gsal bar byed do. 위의 책, p.120, 8-12.

24) “도(道)에 진입하기 위하여 설해진 경전들을 불요의경이며, 과(果)에 도달하기 위하여 설해진 경전을 요의경이다.” ye sūtrāntā mārgāvatārāya nirdiṣṭā ima ucyante neyārthāḥ/ ye sūtrāntāḥ phalāvatārāya nirdiṣṭā ima ucyante nītārthāḥ/ *Mūlamadhyamakākārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Louis de la Vallée Poussin, (Meicho-Fukyu-Kai, 1977) p.43, 4-6: “선서에 의해 선설된 공성이 요의임을 알고, pudgala, 유정, puruṣa로 설해진 일체법은 불요의임을 안다.” nītārthasūtrāntaviśeṣa jānati yathopadiṣṭā sugatena śūnyatā/ yasmin punaḥ pudgalasattvapūruṣāneyārthato jānati sarvadharmān// 같은 책, p.44, 2-5.

25) 山口益, 『山口益佛教學文集』, (春秋社, 1972), pp.329-47 참조.

26) 위의 책, p.346 참조.

계에서는 오온(五蘊)의 실유를 주장하는 설일체유부(說一切有部)로 대표되는 이부(異部)의 유(有)종을 제1종(宗)으로 하고, 식의 존재를 주장하는 유식학파를 제2시교(時敎)로 교판한다. 이것이 중관적인 3시 교판이라고 말할 수 있다.<sup>27)</sup>

짚드라끼르띠 역시 유식학파의 주장을 대기설법적인 교설로 해석하면서 의타기성에 대해 그 역할을 중관 전통에서 규정하고 있다. 이 대기설법적인 맥락에서의 논의가 「현전지」 제97계에서도 계속되는데, 제97계의 주석에서는 유식학파의 삼성설을 ‘뱀과 밧줄’의 비유로서 설명하고 있다.

예를 들면 뱀은 밧줄에서 연기한다. 그 [뱀의 비존재]가 변계소집이다. 왜냐하면 그것(뱀)은 그것(밧줄)에서 비존재이기 때문이다. 그것(뱀)은 실제의 뱀 위에서 원성실이다. 왜냐하면 그것(실제의 뱀)은 변계소집이 아니기 때문이다. 이와 같이 자성도 의타기한 것에 있어서는 변계소집이다.<sup>28)</sup>

이 인용문이 『섭대승론』 「입소지상분」에 나오고 있는 ‘사승마(蛇繩麻)의 비유를 인용하고 있는 것이라면, 사상(蛇想, 망상)→밧줄(유식무경)→식

27) 山口益, 『佛敎における無と有の對論』, pp.611-14 참조: “혹자는 온의 숲에 집착하고, 혹자는 식의 국토에 장애된다. 실제의 낭떨어지에도 떨어지지 않는 승자의 후손은 유희(遊戯)한다.” kha cig phung po'i ljon shing chags, kha cig rnam shes rgyal thogs, yang dag mtha' yi gyang sar yang, ma lhung rgyal ba'i thugs sras rol, *dBu mai snying po*, no.3855(Sde-dge), 24a.

28) dper na sbrul ni thag pa bsdogs pa rten cing 'brel bar 'byung ba la brtags pa yin te, de de la yod pa ma yin pa'i phyir ro, de sbrul dngos la ni yongs su grub pa yin te, de kun du ma brtags pa'i phyir ro, de bzhin du rang bzhin yang gzhan gyi dbang byas pa can la ni kun tu brtags pa yin te.  
“자성은 만들어진 것이 아니다. 다른 것에 의존하지 않기 때문이다. 따라서 자성은 만들어진 것이 아니다.” rang bzhin dag ni bcos min dang, gzhan la ltos pa med pa yin, zhes 'byung bas ngo bo nyid ni byas pa can ma yin no, *Madhyamakāvatāra*, p.201, 7-14.

무(희론적멸)로 전개하는 입무상방편상(入無相方便相)의 유례일 것이다.<sup>29)</sup> 그러나 뱀과 밧줄의 비유는 「현전지」 제47계의 주석에서 뱀은 망상이며 밧줄은 그 원인으로 설명하고 있고, 「현전지」 제97계의 주석에서는 뱀 그 자체를 원성실성으로 정의하고 있기 때문에 입무상방편상을 의식하고 있는 것으로 보이지는 않는다. 짚드라끼르띠는 뱀과 밧줄의 비유에서 유식학파의 삼성설이 자성을 가진 것으로 설해진 것이기 때문에 자신이 경전의 밀의(密意)를 해설하고 있다고 밝히고 있다.

자야난다는 밧줄과 뱀의 비유를 주석하면서 “변계소집과 의타기성의 의미에 의해 경에서 설하고 있는 것은 불요의이며, 원성실성의 의미에 의해 설해지고 있는 것이 요의”<sup>30)</sup> 라고 정의하고 있다. 자야난다의 기술을 그대로 받아들인다면 짚드라끼르띠는 원성실성만을 공성을 지시하는 것이며 요의인 것이 된다고 해석하고 있게 된다.<sup>31)</sup>

종카빠는 「현전지」 제97계를 주석하면서 「현전지」의 내용을 대부분 인용하고 있다. 그는 제97의 주석 가운데 “소취·능취의 두 가지는 의타기를 여의어서는 별도로 있지 않아서 의타기에서 그것들 두 가지(소취와 능취)는

29) 平川彰 외, 『唯識思想』, 이만 역 (경서원, 2005), pp.285-87 참조.

30) kun tu brtags pa dang, gzhan gyi dbang gi don la brten nas mdo gang gsung pa de ni drang ba'i don yin la, gang yongs su grub pa'i brten nas gsung pa de ni nges ba'i don do, *dDu ma la 'jug pa'i 'grel bshad ces bya ba*, no.3870(Sde-dge), 216b.

31) “우리들이 주장하듯이 공한 자성은 원성실이기 때문에 색과 심등 만들어지고 있는 것 상에 그 자성이 망분별되는 것 그것이 변계소집이라는 것이 도리이다. 유식논사와 같이 소취 능취의 두 가지가 의타기 외에 다른 것으로서 실유가 아니기 때문에 그들이 주장하듯이 의타기 외에 다른 것으로서 소취 능취가 변계소집이라는 것은 도리가 아니다.” kho bo cag gi 'dod pa ltar na ni rang bzhin yongs su grub pa la yod pas gzugs dang sems la sogs pa byas pa can la rang bzhin de brtags pa yin na kun brtags rigs pa yin la, khyod kyi ltar na gzung ba dang, 'dzin pa gnyis ni gzhan gyi dbang las ma gtogs par gzhan du dngos su yod pa ma yin pa ma yin pa'i phyir, gzung ba dang 'dzin pa kun tu brtags par mi rigs pa'o, *dDu ma la 'jug pa'i 'grel bshad ces bya ba*, no.3870(Sde-dge), 216b.

변계소집된다는 것을 사찰해야한다.”<sup>32)</sup> 는 내용에 대해서 “소취·능취는 의타기하기 때문에 그 소취·능취가 없는 의타기는 실재(dngos po)로서 존재하지 않는다고 밝히고 있다.”<sup>33)</sup> 쯡카빠의 기술은 「현전지」 짚드라끼르띠의 의타기성에 대한 비판적 시각을 그대로 반영하고 있다.

이상의 비판이 「현전지」의 유식무경설과 자증분설 비판에서 분명하게 나타나고 있다. 짚드라끼르띠는 의타기적 사태에 대한 비판을 넘어서 의타기성의 부정을 목적으로 한 비판을 제기하고 있다. 오기와의 따르면 짚드라끼르띠의 유식사상 비판은 중관의 ‘승의 무’라는 자각에서 비롯된 것으로 유식사상의 원성실성이 ‘승의 유’라는 주장을 비판하는 것이다. 이를 통해 짚드라끼르띠는 이언진여(離言眞如)로서 유일한 진리인 승의제를 강조하고 있다.<sup>34)</sup> 따라서 이 의타기성은 일체법의 무자성한 실상인 공성의 자각을 향한 과정에 나타나고 있는 하나의 표적인 것이다.

전술한 바와 같이 유식무경설에 대한 비판은 「현전지」 제48-71계에서 이루어지고, 자증분설로서 의타기성에 대한 비판이 「현전지」 제72-78계까지 진행된다. 짚드라끼르띠가 자증분설을 비판하는 의도는 의타기성 혹은 의타기적 사(事)를 부정하는 것에 있다. 이 자증분설에 대한 비판의 결론이 제78계에 나타나고 있다.

제78계에서는 가유법이 의지하는 원인이라는 주장과 의타기성이 실유라는 주장을 논박한다.

32) gzung ba dang 'dzin pa gnyis ni gzhan gyi dbang las ma gtogs par dngos po med pa'i phyir na, gzhan gyi dbang la de gnyis kun du brtags pa nyid bsam par byas te, “회론은 충분하다.” spros pas chog go. *Madhyamakāvātāra*, p.202, 2-4.

33) gzung 'dzin gnyis ni gzhan dbang yin gyi de min pa'i gzhan dbang ni dngos por med pa'i phyir no. Tsong kha pa, *dGong pa rab gsal*, p.409.

34) 小川一乘, 『空性思想の研究Ⅱ』, pp.56-7: 짚드라끼르띠는 승의제를 증득하기 위한 수단으로서 세간적 승의제를 설정하는 것을 용인하지 않음으로써 바비베카가를 비판하고 있다. 小川一乘, 『空性思想の研究Ⅱ』, pp.18-9.

어느 때이건 의타기성은 존재하지 않는 경우에

세속의 원인으로 어떻게 있겠는가?

다른 이(대론자)들이 그와 같다면, [의타기성이라는] 실체에 집착하여,

세간에 잘 알려지고 세운 바를 모두 잃었다.(제78계)<sup>35)</sup>

이 제78계는 제47계와 대응하고 있다. 쩡드라끼르띠는 유식사상 비판에 있어서 의타기성을 부정하고 그것을 비판하는 데 집중하고 있는 것이다.

쩡드라끼르띠의 의타기성 이해와 관련해서 ①망분별의 의지처인 잡염의 원인이고 망분별을 지멸하는 의지처인 청정의 원인이라는 해석은 그에게 해석된 의타기성이다. ②가유법의 원인인 것이 ‘실유’라는 정의에서 그는 의타기성을 실체적인 존재로 해석한다. 마지막으로 ③희론의 대상이 될 수 없는 본질은 원성실성의 정의이다. 따라서 「현전지」에서 소개하고 있는 의타기성의 정의 ①②③은 모두 쩡드라끼르띠에 의해 이해된 의타기성의 정의인 것이다.

이상의 논의를 따르면 쩡드라끼르띠는 승의의 공성을 드러내기 위해 의타기성을 부정하고 있다. 여기에서 부정하는 의타기성이란 ‘변계소집의 소의로서 의타기성’이다. 자야난다가 「현전지」 제47계 d구에서 주석하고 있듯이 쩡드라끼르띠에게 변계소집이란 희론을 본질로 하는 것이고, 의타기성이란 변계소집이 없는 것이 본질이다. 다시 말해 쩡드라끼르띠는 ‘변계소집과 관계하는 의타기성의 설정’을 부정하고 있는 것이다. 그에게 의타기성이란 변계소집이 원래 없던 것이기 때문에 원성실성과 동일한 것이다. 그의 논리를 따르면 본래 없던 것을 없다고 하는 것이기 때문에 감멸의 허물은

35) gang tshe gzhan dbang cung zad yod min na, kun rdzob pa yi rgyur ni gang zhig 'gyur. *Madhyamakāvātāra*, 173, 19–20; rdzas la chags pa yis, 'jig rten grags pa'i rnam gzhag kun kyang brlag. 같은 책, 174, 4–5.

없다. 그는 중관의 전통에 충실한 해석을 하고 있는 것이다.

찐드라끼르띠는 ‘변계소집의 소의로서 의타기성’을 부정할 목표로 자증분을 비판하고 있다. 이하에서는 자증분설과 그 비판을 다룰 것이다.

### III. 『입증론』 「현전지」에 나타나고 있는 자증분 이론

유식학파의 자증분 이론은 디그나가에서 확립되었다고 할 수 있다.<sup>36)</sup> 이 자증분 이론은 경량부의 관점을 수용해서 성립한 것이다. 경량부에 따르면 외계는 찰나떨이기 때문에 오직 추리에 의해서 인식될 뿐이다. 지식이 대상의 형상을 띠고 생겨 날 때 원인으로서 외계의 대상은 일순간 전에 이미 멸한 것이기 때문에 지식이 외계의 대상 자체를 볼 기회가 없다. 경량부에 있어서 인식의 근거는 유사성(sārūpya)이고, 인식의 결과는 형상이며, 인식이란 그 같은 형상을 드러내는 능동력, 즉 의식의 자기 인식이다.

설일체유부의 지식론으로서 무형상지식론(無形相知識論, Anākārajñāna-vāda)을 비판한 경량부는 유형상지식론(有形相知識論, Sākārajñāna-vāda)을 정립한다. 유식학파 역시 유형상지식론의 입장에 있지만 유식학파는 볼 수 없는 외계의 대상은 존재하지 않는 것이라고 주장함으로써 지식에 속하는 형상과 그 원인을 그 지식의 직전의 마음(心)과 마음작용(心所)의 등무간연(等無間緣)에 있다고 생각한다. 또한 지식이 주객 이원화를 하는 이유로서 잠재인상(vāsanā)을 들고 있다. 디그나가는 『집량론』에서 지식의 2상성(二相性)을 전제한 후 모든 지식의 자증분이라는 제3의 요소를 더하여

36) 지후아 야오(Zhihua Yao)는 자증분설이 대중부에 근원을 두고 경량부와 유가행파에 의해 종합되고, 디그나가에 의해 체계적으로 확립되었다고 밝히고 있다. 김성욱, 『다르마끼르띠의 자증연구』, (동국대학교 박사학위 논문, 2011), p.7.

유식의 이론을 완성한다.<sup>37)</sup>

『입중론』 「현전지」에서는 공능설 비판에 이어 자증분설 비판이 제72-76계에서 이루어지고 있다. 찐드라끼르띠는 유식학파가 경량부의 자증분설을 수용한 것으로 보고 있다. 「현전지」의 자증분설 비판의 상대자가 디그나가라는데 이의가 없는 것 같다. 오가와는 『집량론』 등에 내용이 논의 되고 있다는 점을 들어 디그나가 이후 알라야식설에 대응한 반론으로 보고 있다. 키시네도 같은 입장이며, 그 근거로 『명구론』의 자증분 비판에서 디그나가의 『인명입정리론(因明入正理論)』을 인용하고 있는 점과 「현전지」의 ‘불의 비유’가 등장하고 있는 점을 근거로 삼고 있으며 『집량론』을 인용하여 설명하고 있다.<sup>38)</sup>

이 비판은 전술한 바와 같이 「현전지」 제71계의 ‘소지(所知)가 없는 것과 같이, 인식(能知) 또한 없다’라는 의미를 알아야 한다’라는 유식무경 비판에 연속한다. 제72계는 소지와 능지의 상호의존이라는 입장에서 견분과 상분이 존재하지 않는데 이것들이 현현하기 이전 의타기성을 파악하는 인식이 성립하는가라는 문제제기로 시작한다. 여기에서 의타기성이란 이미 제47계에서 다루고 있는 것이다. 제47에서는 의타기성에 관한 정의를 소개하고 있지만, 직접적인 논박은 자증분 비판에서 의타기성 존재 논증에 대한 반론을 통해 이루어진다.

37) “대상의 知와 그(대상의 지)의 지를 구분함으로써 의식의 2상성이 [성립한다].”(『집량론』 제 11계 a-b)

yul shes pa dang de'i shes pa'o, dbye bas blo yi tshul gnyis ni. *Tshad ma kun las btus pa*, no. 4203(Sde-dge), 2b: 『집량론』 인용문의 계승 번호는 Masaaki hattori, *Dignāga On Perception*, (Harvard University Press, 1968)를 따른다.

38) 小川一乘, 『空性思想の研究Ⅱ』, p.63: 岸根敏幸, 『チヤンドラキールティの中觀思想』, pp.310-11: 찐드라끼르띠는 『명구론』에서 량(pramāṇa)에 대해 비판한다. 이 비판의 대론자는 디그나가이다. 東方學院關西地區教室, 『チヤンドラキールティのディグナーカ認識論批判』, (2001, 法藏館) 참조.

「현전지」에서는 유식학파의 주장으로서 자증분설을 소개하고 있다. 마치 불이 생겨나면 불과 외부 사물 등이 차례로 비추지 않고 일시에 밝히기 때문에 인식 또한 생겨났을 때 차례로 알지 않고 자체와 대상으로서 동시에 요지한다. 이것에 의해 자증분만이 있다는 것이다.

찐드라끼르띠가 인용하고 있는 자증분설은 기억에 관한 논의이다. 여기에서 기억이란 이미 경험된 내용 즉 형상을 뒤의 지식이 기억하는 것을 의미한다. 그런데 기억된 내용이 대상 그것은 아니다. 왜냐하면 기억한 시점에서 대상은 과거의 것이 되어버리기 때문이다. 따라서 기억이 있다는 사실에서 인식은 그 자신에 포함되는 형상을 인식하고 이에 따라 자증분이 인정될 수 있다고 주장하고 있는 것이다.

디그나가가 기억을 통해 증명하고자 하는 것은 인식이 대상의 형상에 따라 인식 스스로의 형상을 가진다는 점이다. 이 논의는 무형상지식론이 과거의 인식에 대한 기억의 문제를 설명하지 못하는 점에 대한 비판의 성격을 담고 있다. 기억을 설명하기 위해서는 잠재인상이 머물 수 있는 인식 자신의 형상을 인정해야 하는 것이다.

뒤의 기억에 의해서(『집량론』 제11계 c)

2상성과 이어진다. 대상과 같은 양상으로, 지식에 의해서도 뒤에 경험 한 것의 기억이 생겨나기 때문에, 지식의 2상성은 성립한다. 자증분도 [성립한다].

왜 그런가하면, 경험되지 않은 것에서 이것(기억)은 없기 때문이다.(제11계 d)

[이전에] 경험되지 않은 것에 대상을 기억하는 것은 경험되지 않는다. 예를 들면 물질 등의 기억과 같은 것이다.<sup>39)</sup>

39) dus phyis dran pa las kyang ste, tshul gnyis nyid do zhes 'brel to, gang gi phyir yul gzhan du shes pa la yang dus phyis myong ba'i dran pa skye ste, de'i phyir yang shes pa'i tshul gnyis nyid du grub pa yin no, rang rig pa nyid du yang ngo, ci'i phyir zhe na, 'dir ma myong ba med phyir ro, nyams su ma myong bar don mthong ba'i dran

「현전지」에서는 자증분을 인정해야하는 이유로서 두 가지를 들고 있다. 첫 번째, 자증분을 인정하지 않을 경우 다른 앎에 의해서 인식되는 것이라면 무한소급에 빠진다. 두 번째, ‘앎이 다른 대상영역을 식별하지 않는다’라는 것이다. 기억에 의한 자증분 증명은 『집량론』에서 확인할 수 있다.

디그나가는 자증분을 인정하지 않을 경우 발생하는 오류를 다음과 같이 밝히고 있다.

만약 색(色) 등과 같이, 지식도 다른 지식에 의해서 경험된다고 한다면 그것은 온당하지 않다. 왜 그런가? 다른 지식에 의해서 경험되어 진다면 무한소급에 빠지기 때문이다.(『집량론』 제12계 a-b)

무한소급에 빠진다는 것은 [다른] 지식과 같이 경험되는 것이다.

왜 그런가? 그것(다른 지식)에 대해서도 기억이 있기 때문이다.(제12계 b의 일부)

다른 지식에 의해서 그 지식이 경험된다면 그것(다른 지식)에 대해서도 후에 기억이 있는 것이 알려질 것이다. 그러므로 그것(다른 지식)에 대해서도 다른 지식에 의한 경험이 있기 때문에 무한소급이 될 것이다.

그와 같이 된다면 [지식이] 다른 대상에 이행하는 것도 있을 수 없게 될 것이다. 그것(지식의 이행)은 인정된다.(제12계 c-d)

그러므로 자증분의 앎을 반드시 인정되어야 한다.<sup>40)</sup>

---

pa ni med do, gzugs la sogs pa'i dran pa bzhin no, Tshad ma kun las btus pa'i 'grel pa, 4204(Sde-dge), 16b.

40) ci ste gzugs la sogs pa bzhin du yang shes pa gzhan gyis myong ba yin no zhe na, de yang rigs pa ma yin te, gang phyir, shes pa gzhan gyis nyams myong na, thug med, thug pa med pa zhes bya ba ni, shes pa bzhin gyis myong bar byed na'o, ji ltar zhe na, de la'ang dran pa ste, shes pa gzhan gyis shes pa de nyams su myong bar byed na, de la yang phyis kyi dran pa mthong dgos pas so, des na de la yang shes pa gzhan gyis nyams su myong ba yin na ni thug pa med par 'gyur ro, de bzhin yul

자증분을 인정하지 않을 경우 다른 앎에 의해서 인식되는 무한소급의 오류를 「현전지」 제73계의 주석에서는 다음과 같이 소개하고 있다. 먼저, 청색을 보고서 하나의 식(청색을 본 것)과 그 다음에 발생하는 식(청색을 본 것을 보고 있는 것)으로 구별되어야 한다. 그렇지 않으면 청색이 있다는 ‘그 식’(A)에 대해서도 ‘다른 식’(B)가 필요하고, 그것도 ‘다른 식’(C)가 필요하게 되어 무한소급의 오류가 있게 된다. 다케무라 마키오(竹村牧男) 역시 무한소급의 오류에 관한 논의에서, 견분을 보는 것이 없으면 보았다고 하는 기억은 일어날 수 없게 되므로 견분을 보는 것도 있을 것이라는 의미라고 한다. 만약 보고 있는 사실을 그것 이외의 다른 것이 확인한다고 하면 그것 또한 확인이 필요하게 되고, 결국 무한소급에 떨어지게 된다. 이러한 사실로부터 기억에서 자증분이 확립되는 것이다.<sup>41)</sup>

두 번째, ‘앎이 다른 대상영역을 식별하지 않는다’라는 것이다. 키시네에 따르면 이 주장은 무한소급의 오류와 밀접하게 관계있다. 가령 대상영역의 상태가 그와 같은 것으로 있다고 하면 어떤 대상 A의 인식이란 무한히 생기해서 연속하는 인식 계열이 존재하는 것이 된다. 그런데 불교사상에 있어서 식상속이라 부르는 인식의 흐름은 어떤 인식이 생기해서 그것이 소멸함과 동시에 별도의 인식이 생기한다는 형태이다. 생기고 있는 인식은 항상 단일한 것이다. 그러므로 어떤 대상 A의 인식에 무한히 생기해서 연속하는 인식의 계열이 필요한 것으로 여겨진다면 그 식상속의 각 인식은 모두 그 대상인식에 충당되어야 하므로 식상속내에 동시에 복수의 인식이 존재하는 것은 있을 수 없어서 다른 대상을 전혀 인식할 수 없는 사태가 된다.<sup>42)</sup> 이와

gzhan la 'pho ba, med 'gyur de yang mthong ba nyid, de'i phyir gdon mi za, bar rang rig pa'i shes pa khas blang bar bya'o. *Tshad ma kun las btus pa'i 'grel pa*, 4204(Sde-dge), 16b-17a.

41) 竹村牧男, 『唯識三性設の研究』, p.435.

42) 岸根敏幸, 『チャンドラキールティの中觀思想』, p.315.

같이 디그나가의 『집량론』에 나타나고 있는 자증분 논증은 「현전지」에서 소개하고 있는 자증분설과 대부분 일치한다.

#### IV. 의타기성으로서 자증분에 대한 짚드라끼르띠의 비판

##### 1. 유식성으로서 자증분

『입중론』 「현전지」 제73-75계에서는 자증분설에 대한 비판이 다루어지고 있다.

그 자신이 경험(안다는)하는 것은 성립하지 않는다. (제73계 a)<sup>43)</sup>

제73계 a의 주석에서는 ‘내가 보았다’라는 생각을 뒤에 기억해서 식이 생겨나는 것으로 식 자체와 대상 자체로 나누고 있다. 그리고 뒤에 기억하는 것에 의해 자신이 경험한다는 것이 성립하기 때문에 자신이 경험하는 것이 성립하면 의타기성이 있는 것이다.

카츠라 쇼류(桂紹陸)에 따르면 자증분설은 유식성과 같은 의미로 유식학파의 사상가들에 의해 해석된다고 한다.<sup>44)</sup> 여기에서 유식성이란 어떤 대상이 의식됨에 있어 단지 이런 의식됨이 있을 뿐이고, 이런 의식됨과 결부된 의식 외부의 대상은 존재하지 않는다는 것을 지시하는 말이다.<sup>45)</sup>

43) de nyid kyis de myong bar grub ma yin, *Madhyamakāvatāra*, p.169, 3.

44) 카지야마 유이치 외, 『인도불교의 인식과 논리』, 전치수 역 (민족사, 1992), p.120: P. Williams는 자증분설이 불교학과 내부에서 두 가지 측면을 가지고 있다고 본다. 하나는 대상을 인식하는 마음의 주관적 측면이고, 다른 하나는 모든 대상인식에 동반하는 자기반영적 특징이다. P. Williams, *The Reflexive nature of awareness*, (Curzon press, 1998) 참조.

45) 안성두, 「유식성 개념의 유래에 대한 최근의 논의의 검토」, 『불교연구』 20, pp.161-2.

유식학파가 경량부의 자증분설을 수용한 것은 사실이지만 자증분설에 대한 두 학파의 입장은 차이가 있다. 경량부는 외경을 인정하기 때문에 인식이 확립되기까지 외경→형상(유사성)→자증분(능동력)으로 전개한다. 인식발생의 조건이 객관의 외부에 존재하기 때문에 자증분은 형상을 드러내는 능동력일 뿐이다. 유식학파는 외경을 인정하지 않기 때문에 유식성으로서 자증분은 상분과 견분이 현현하는 근거이다.

「현전지」에서 찢드라끼르띠는 자증분이 곧 의타기성이라고 이해하고 있다. 그 근거를 밝히고 있지 않지만 자증분은 유식이라는 이해를 통해 이 유식(알라야식)이 의타기성이라고 이해하고 있는 것으로 보인다. 즉 자증분과 유식성의 관계를 바탕으로 자증분은 의타기성이라고 할수 있는 것이다.

키시네는 자증분설을 인용하고 있는 근거를 『집량론』에서 찾고 있지만 자증분이 곧 의타기성이라는 이해에 대해서는 언급하고 있지 않다. 「현전지」에서 의타기성으로서 알라야식(유식)이라는 이해는 확인할 수 있으나, 자증분이 곧 의타기성이라는 이해는 먼저 자증분이 유식성이라는 이해를 전제하고 있어야 한다.

「현전지」 제62-64계에서는 공능과 감각기관이 동일하다는 근거에 의해서 유식무경을 주장하고 있다. 공능과 감각기관을 동일한 것으로 주장하는 유식논사를 오가와는 디그나가로 지목한다. 키시네 역시 디그나가의 주장으로 인정하면서 찢드라끼르띠가 디그나가 비판을 의도했을 가능성에 비중을 두고 있다. 그 근거가 『관소연연론』이다.<sup>46)</sup> 이 『관소연연론』의 사상적 의의는 외계의 비실재란 존재하지 않으며, 우리들의 감각이 성립하는 것은 식이 그 식 내부에 대상을 가지고 있다는 것을 논증하고자 한 것이다.<sup>47)</sup>

46) 小川一乘, 『空性思想の研究Ⅱ』, p. 61; 岸根敏幸, 『チヤンドラキールティの中觀思想』, p. 307; 識上色功能, 名五根應理, 功能與境色, 無始互為因, 「관소연연론」, 대정장 31, 889a.

47) 竹村牧男, 「陳那と三性說-宇井説との關聯において」, 『印度學佛敎學研究』第27卷(第1号),

여기에서도 자기 인식이 유식성이라고 주장하는 디그나가의 『관소연연론』을 인용하여 그 이해의 가능성을 살펴본다. 디그나가는 『관소연연론』에서 형상은 외부의 것처럼 현현하는데 인식 내부의 것으로 외경은 비록 없지만 내적 색이 있어서 외경으로 현현하여 소연연이 된다고 밝히고 있다.

내적 색이 마치 외부의 것처럼 나타나서 식의 소연연이 된다.

저 형상(인식대상)이 인식 내부에 있으며, 또한 인식을 낳기 때문이다.(『관소연연론』 제6계 a-c)<sup>48)</sup>

외부 대상은 비록 없으나 내적 인식이 있어 거짓된 외경이 현현하여 소연연이 된다. 안 등의 식이 그것의 형상을 가지고 일어나고 그것으로부터 생겨난다. 두 가지 의미를 갖추고 있다.(『관소연연론』 제6계 a-c 주)<sup>49)</sup>

여기에서 소연연이란 인식이 재현한 인식 대상을 말한다. 디그나가는 소연연이 식의 기능이라고 생각한다. 『관소연연론』에서의 형상은 의타기성으로서 ‘객관의 형상’을 의미한다. 『관소연연론』은 소연연의 개념을 설명하면서 인식 작용과 인식 대상의 관계를 통해 유식성을 설명한다. 여기에서 자기 인식의 유식성 개념이 도출된다.

p.226.

48) 內色如外現，為識所緣緣，許彼相在識，及能生識故。『관소연연론』, 대정장 31, 888c: 내적지의 자성은 외경처럼 현현하는데 그것이 대상이다. nang gi shes bya'i ngo bo ni, phyi rol ltar snang gang yin der, don yin. *dMigs pa brtag pa'i 'grel pa*, no.4206(Sde-dge), 87a.

49) 外境雖無，而有內色似外境現，為所緣緣，許眼等識帶彼相起及從彼生，具二義故。『관소연연론』, 대정장 31, 888c: 인식의 자성이기 때문이며 그것의 연성이기 때문이다. phyi rol gyi don med bzhin du phyi rol lta bur snang ba nang na yod pa kho na dmigs pa'i rkyen yin no. *dMigs pa brtag pa'i 'grel pa*, no.4206(Sde-dge), 87a.

## 2. 의타기성으로서 자증분에 대한 비판

『입중론』 「현전지」에서 찢드라끼르띠는 자증분이 의타기성이라는 지시를 통해 의타기성이라고 부르는 인식의 실유성을 부정하려고 한다. 찢드라끼르띠는 유식논사가 자증분 성립의 근거로 삼는 기억이 두 가지 이유에 의해 성립하지 않는다고 한다. 첫 번째, 생겨남이 없다는(不生) 입장에서, 기억은 실유로서 성립하지 않기 때문에 자증분 역시 성립하지 않는다고 한다. 두 번째, 세간 언설에 의해서도 자증분의 원인으로서 기억이 성립하지 않는다고 한다.

만약 뒤에 기억하는 것에 의해 성립한다면,

아직 성립하지 않은 논증이 되기(bsgrub par bya ba) 때문에

언명(brjod pa)은 성립하지 않으며, 이것은 능립(能立, bsgrub pa)이 되지 않는다.(제73계 b-d)<sup>50)</sup>

「현전지」 제73계의 주석은 첫 번째에 대한 반론이다. 유식논사는 논증하려고 하는 것이 ‘자증분’이며 그것을 ‘기억’에 의해 논증하려고 한다. 찢드라끼르띠는 자증분과 기억의 관계에 대해서는 논증대상도 논증하는 것도 성립하지 않는다고 말한다. 예를 들면 불이 있다고 아는 것은 연기에 의해서 알 수 있다. 즉 자증분(불)이 성립하려면 뒤에 생겨난 기억(연기)에 의해서 자증분이 확정될 것이다. 마치 연기(기억)가 있는 것이 불(자증분)의 존재를 증명하는 것과 같다. 여기에서 유식논사는 자증분으로서 식이 먼저 성립해 있다고 하면서 뒤의 기억에 의해서 자증분이 성립한다고 말할 수 없는 것이다.

50) gal te phyi dus dran pa las grub na, ma grub bsgrub par bya phyr brjod pa yi, ma grub 'di ni bsgrub par byed pa min, *Madhyamakāvatāra*, p.169, 4-6.

다음은 두 번째 반론이다. 세간 언설에 의해서도 자증분이 있다고 하는 것도, 자증분을 원인으로 하는 기억이 성립하지 않는다고 주장한다. 이것은 유식논사의 주장이 세간의 입장에 위배된다는 것이다. 세간 언설에 따르면 자증분의 원인이 되는 기억은 자증분이 없다면 원인으로서 기억도 없다. 아직 성립하지 않은 자증분을 성립시키고 있기 때문에 기억은 오히려 성립하지 않는다.

「현전지」 제74계는 대론자의 주장에 기초해서 추론식을 구성하고 그 주장이 성립하지 않는다고 한다. 여기에서는 유식논사의 주장에 즉한 형태로써 그것을 논파하고 있다.<sup>51)</sup>

자증분이 성립한다고 하더라도,

기억에 대한 기억은 타당하지 않다.

다르기 때문이다. 알려진 적이 없는 심연속이 생겨나는 것과 같다.

이 근거에 의해서 다른 특징들은 파괴된다.(제74계 c-d)<sup>52)</sup>

자증분이 성립하는 것으로서도 기억하는 앎이 그것을 기억하는 것은 아니다. 왜 그런가하면 기억하는 앎과 자증분은 다른 것으로 그 점은 미륵이라는 사람의 자증분과 우빠굽따(Upagupta)라는 사람이 기억하는 앎의 관

51) 애지마 야수노리(江島惠教)에 따르면 찐드라까르띠의 추론식이 독특한 것은 실례가 양쪽이 모두 허용하는 것이 아니라 대론자가 허용하는 것만을 따르고 있다는 점이라고 한다. ‘자증분이 성립한다고 해도’라는 조건이 부가되고 그 위에서 그것을 부정하고 있다. 그것은 자증분을 주장하는 ‘대론자에 의한다’라는 한정이 부가되어 있다는 것을 동시에 의미한다. 江島惠教, 「中觀學派における對論の意義—特にチャンド라キルティの場合」, 『佛教思想史』(第3号, 1980), p.166.

52) rang rig pa ni grub la rag mod kyi, de lta'ang dran pa'i dran pa rigs min te, gzhan phyir ma shes rgyud la skyes pa bzhin, gtan tsigs 'dis ni khyad par dag kyang 'joms. *Madhyamakāvatāra*, p.170, 7-10.

계와 마찬가지로이기 때문이다. 두 가지의 앎이 다르다는 것도 동일한 심연속(心連續)에 있어서 자증분과 기억하는 앎의 관계와 A라는 심연속의 자증분과 B라는 심연속의 기억하는 앎의 관계를 단순히 동일하게 보는 것은 가능하지 않기 때문에 설득력 있는 주장은 아니다. 여기에서는 ‘다르기 때문에’라는 근거로 논증하고 있다. 그것과 유사한 논의는 이미 효력의 문제에서 논의하고 있다.<sup>53)</sup>

「현전지」 제75계에서는 기억을 정의하고 있다. 쩡드라끼르띠에 따르면 대상의 경험과 기억은 다른 것이 아니다. 제75계의 주석에 따르면 경험으로서 식이 알고 있는 것을 뒤의 기억에 의해 식이 요지할 수 있는데, 이것을 내가 보았다라고 생각할 수 있지만 세간언설에 의한 것으로 사찰에 의해 얻어지는 것은 아니라고 밝히고 있다.

「현전지」 제76-78계에서는 의타기성에 대한 비판이 진행되고 있다. 쩡드라끼르띠가 자증분설을 비판하는 의도는 의타기성 혹은 의타기적 사(事)를 부정하는 것에 있다.

작자, 작용대상, 작용이 하나가 아니어서,

자체가 스스로를 아는 것은 타당하지 않다.(제76계 c-d)<sup>54)</sup>

제76계의 주석에서는 작자(의타기성)와 작용대상(소취) 그리고 작용(능취)이 하나로 성립하지 않는다는 전제에서 의타기성을 인정하지 않고 있다. 자신 스스로가 자신을 안다라는 것은 요지하고 있는 자신이면서 보는 작용

53) 제61계에 따르면 미륵과 우빠굽따라는 두 사람은 별도의 인식을 갖고 있기 때문에 동일한 상속이 아니다. 동일한 상속으로 말해지는 경우도 실은 별개의 인식을 연속한다고 파악한 것에 지나지 않으므로 동일한 상속이란 없다는 결론을 내리고 있다.

54) byed po las dang bya ba gcig min pas, de nyid kyis de 'dzin par rigs ma yin. *Madhyamakāvatāra*, 172, 7-10.

이 이루어지는 곳이다. 이 자증분으로서 의타기성은 나뭇꾼과 나무 그리고 나뭇꾼의 행위가 하나가 되는 결과가 발생하지 않듯이 소의인이 될 수 없다는 것이다.

「현전지」 제77계에서는 유식사상 비판에 앞서 자생(自生), 타생(他生)의 부정을 논술하고 의타기성의 발생을 부정하고 있다. 발생의 없다는 평등성에 바탕한 자생, 타생의 비판이 이 논의의 초점이 의타기성의 비판을 의도한 것이라고 볼 수 있다.<sup>55)</sup> 찐드라끼르띠는 의타기성이 생겨나는 것은 아니고, 자증분설 비판에 의해서 인식되지 않는다는 것이 확정되었다고 말한다. 「현전지」 제78계를 끝으로 의타기성 비판을 마무리한다. 이 비판은 「현전지」 제47계와 대응하고 있으면서, 의타기성을 부정하는 데 집중하고 있는 것이다.

## V. 나오며

중관학파는 일체 다르마의 있는 그대로의 모습을 언어로 표현하지만 그것은 가명으로서 무자성이라고 설명한다. 이에 반해 유식학파는 인식 주관자의 관점에서 개념과 실재의 관계를 적극적으로 설명한다. 이 세계는 인식 주관과 관계없이 있는 것이 아니라 인식주체의 대상이라는 관점에서 파악하는 것이다. 중관학파와 유식학파는 서로 다른 관점에서 다르마를 설명하고 있으며 강조하는 지점이 다른 것이다.

이 글에서는 다루지 못했지만 중관학파와 유식학파 사이의 논쟁의 기원

55) 찐드라끼르띠가 밝히고 있듯이 『십지경(十地經)』의 '10가지 존재 평등성'에 대한 교설 중에서 세 번째인 '일체법(一切法)에 발생이 없다'와 『중론』의 「관인언품」의 제1계를 사상적 배경으로 발생에 관해 논의하고 있다. 岸根敏幸, 「チャンドラキールティの唯識學說批判: 特にアーラヤ識・唯識無境を巡って」, p.79.

을 검토할 필요가 있다. 이것은 인도불교 사상에 등장한 유가행증관학파의 사상까지 시야에 두고서, 두 학파의 사상적 공통 지대를 모색하는 길이 될 것이다.

### 참 고 문 헌

- 『成唯識論了義燈』, 대정장 43.  
 『觀所緣緣論』, 대정장 31.  
 dBu ma la 'jug pa shes bya ba, No. 3862(Sde-dge).  
 dBu ma'i snying po, No. 3855(Sde-dge).  
 Tshad ma kun las btus pa, No. 4203(Sde-dge).  
 dMigs pa brtag pa'i 'grel pa, No. 4206(Sde-dge).  
 김성옥, 『다르마끼르띠의 자증연구』, 동국대학교 박사학위 논문, 2011.  
 김현구, 「인식주관과 객관의 무자성」, 『범한철학』 제61집.  
 ———, 「짚드라끼르띠의 유식학 비판」, 『범한철학』 제62집.  
 안성두, 「유식성 개념의 유래에 대한 최근의 논의의 검토」, 『불교연구』 20.  
 야스이 고사이, 『중관사상연구』, 김성환 역, 흥법원, 1989.  
 平川彰 외, 『中觀思想』, 윤종갑 역, 경서원, 1995.  
 平川彰 외, 『唯識思想』, 이만 역, 경서원, 2005.  
 카지야마 유이치 외, 『인도불교의 인식과 논리』, 전치수 역, 민족사, 1992.  
 江島惠教, 「中觀學派における對論の意義—特にチャンド라キルティの場合」,  
 『佛教思想史』(第3号, 1980)  
 東方學院關西地區教室, 『チャンドラキルティのディグナーガ認識論批判』,  
 法藏館, 2001.

- 小川一乗, 『空性思想の研究 I』, 文榮堂, 1964.
- , 『空性思想の研究 II-チヤンドラキリティの中觀說』, 文榮堂, 1988.
- , 『小川一乗佛教思想論集』, 法藏館, 2004.
- 山口益, 『山口益佛教學文集』, 春秋社, 1972.
- , 『佛教における無と有對論』, 山喜房佛書林, 1975.
- 岸根敏幸, 「チヤンドラキールティの唯識學說批判: 特にア-ラヤ識・唯識無境を巡つて」 『佛教學 no.37』, 佛教思想學會.
- , 『チヤンドラキールティの中觀思想』, 大東出版社, 2001.
- 長尾雅人, 『攝大乘論 和譯と注解 上』, 講談社, 2001.
- 竹村牧男, 「唯識三性說の研究」, 春秋社, 1995.
- , 「陳那と三性說-宇井說との關聯において」, 『印度學佛教學研究』 第27卷 第1号.
- Huntington Jr, C. W. & Geshe Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness*, Motilal Banarsidass Publishers, 1989.
- Louis de la Vallée Poussin, *Madhyamakāvātāra Par Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IX.
- , *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Meicho-Fukyu-Kai, 1977.
- Masaaki Hattori, *Dignāga On Perception*, Harvard University Press, 1968.
- P. Fenner, *The Ontology of the Middle Way*, Kluwer Academic publishers, 1990.
- P. Williams, *The Reflexive nature of awareness*, Curzon press, 1998.
- Tsong kha pa, *dGong pa rab gsal*, Gelugpa student's welfare committee, 2004.

## Abstract

## Candrakīrti's critique of svasaṃvedana

Kim, Hyungu

*Chonnam National University*

Candrakīrti's critique on svasaṃvedana is an important discussion to let us know ideological characteristics of mid-term Madhyamaka school which succeeds to Bhāviveka and what Candrakīrti's Madhyamaka idea is. With trying, in this paper, a critical approach on Candrakīrti's understanding of paratantra, I examined his definition on paratantra. I reviewed also svasaṃvedana in terms of paratantra criticized in *Madhyamakāvātāra*, and showed correlation between Candrakīrti's understanding of paratantra and his criticism of svasaṃvedana. Significantly, Candrakīrti has criticized paratantra combined with Epistemology viz., “Candrakīrti criticized ālayavijñāna in terms of paratantra and svasaṃvedana in terms of paratantra”. In addition to this, paratantra has become a primary target in Candrakīrti's critique of vijñānavādin.

**Key Words** : Candrakīrti, vijñānavādin, paratantra, svasaṃvedana

2011년 12월 15일 투고

2011년 12월 26일 심사완료

2011년 12월 28일 게재확정