

# 청변의 베다 비판과 미맘사학파에 대항한 불교-상카 연합

함형석

(고려대학교 민족문화연구원)

## 국문요약

본고는 인도의 불교도들이 그들의 오랜 논적 중 하나인 상카학파와 베다제식에 대한 비판적 태도를 공유하고 있었음을 검토하고자 한다. 이를 위해 청변(Bhāvivēka, 500-570 CE)의 『중관심론』 제9 미맘사장에 보이는 베다의 악인 저작설과 그에 대한 『따르카즈왈라』의 주석을 분석하여 그것이 이전의 불교 전통에서는 보이지 않는 상카학파의 베다제식 비판 방식을 차용하고 있음을 밝혔으며 청변 이전에도 제바의 『백론』 그리고 바수의 그에 대한 주석에도 상카학파와의 제휴가 이루어지고 있음을 보였다. 마지막으로 꾸마릴라의 불교와

상카학파에 대한 인식을 인용하여 베다제식을 옹호하는 이들에게도 불교도와 상카학파가 베다제식을 비판한다는 이유에서 동일하게 취급받고 있다는 점도 지적하였다.

주제어: 청변, 중관심론, 상카, 상카까리까, 미맘사, 베다제식

## 1. 서론

일반적으로 인도철학은 ‘정통파’(āstika)와 ‘비정통파’(nāstika)로 양분되며 전자에는 흔히 ‘육파철학’(六派哲學)이라 통칭되는 상가(Sāṃkhya), 요가(Yoga), 느야야(Nyāya), 바이세쉬까(Vaiśeṣika), 미맘사(Mīmāṃsā), 그리고 베단따(Vedānta)가 후자에는 물질주의자들(Cārvāka), 자이나(Jaina), 그리고 불교도(Bauddha)들이 속한다고 여겨진다. 인도철학에서 사용되는 전문적인 용어들이 대부분 그러하듯이 ‘정통파’ 그리고 ‘비정통파’에 해당하는 단어도 그것이 사용되는 논의의 맥락에 따라 다양한 의미를 지니지만 보편적으로 통용되는 그 둘을 나누는 기준은 바로 ‘베다에 대한 태도’일 것이다. 다시 말해, 인도 문명의 가장 오래된 텍스트인 베다(Veda)의 권위를 인정하는 학파는 ‘정통파’로 그것을 부인하고 더 나아가 비판하는 학파는 ‘비정통파’로 분류되는 것이다. 이와 같이 베다라는 텍스트에 대한 태도에 근거하여 정통/비정통에 해당하는 단어인 ‘아스띠까/나스띠까’ 딱지를 붙이는 행위는 『마누법전』의 다음 계승에 잘 나타나 있다: “이들 둘, 즉, 슈루띠(śruti)와 스므르띠(smṛti)을 논리학 서적에 근거하여 하대하는 드위자(dvija)는 나스띠까로서, 다시 말해, 베다를 비방하는 자로서 양식 있는 사람들에 의해 배척되어야만 한다.”<sup>1)</sup>

이와 같은 기준으로 인도철학 전체를 ‘정통/비정통파’로 혹은 ‘바라문/사문전통’(Brāhmaṇa/Śramaṇa)으로 양분하는 방식은 단순히 인도 철학 전통 내에 존재하는 구분일 뿐 만 아니라 사실상 학계가 인도 철학 전통을 바라보는 방식에도 큰 영향을 미치고 있다. 하지만 다음과 같은 『대당서역기』의 청변(淸辯, Bhāṣiveka; 500-570 CE) 관련 기사는 정통/바라문과 비정통/사문전통 간의 관계를 본질적으로 적대적인 것으로 여기는 우리의 시각을 근본적으로 부정한다.

1) *Mānavadharmasāstra* (Olivelle 2005) 2.11, “yo ’vamanyeta te tūbhe hetuśāstrāśrayād dvijaḥ/ sa sādhubhir bahiṣkāryo nāstiko vedanindakaḥ//”

[청변은] 외[도]에게는 상카의 복장을 보였고, 내[부, 즉 불교도들]에게는 용수의 학문을 널리 퍼뜨렸다. (外示僧佉之服, 內弘龍猛之學)<sup>2)</sup>

이는 청변은 대내적으로는 용수의 중관철학을 널리 퍼뜨리는데 힘썼지만 대외적으로는 상카학파의 논사 행세를 하고 다녔다고 읽힐 수도 있는 기사이다.<sup>3)</sup> 다시 말해, 청변은 자신이 상대하는 논적의 정체에 따라—같은 불교도들 사이에서는 중관학파의 논사로서 그리고 외도들을 상대로 할 때에는 상카학파의 논사로서—자신의 정체성을 달리 설정하였다는 이야기이다. 즉, 위의 玄奘의 기사는 청변이 ‘중관학파논사’와 ‘상카학파논사’라는 이중적인 정체성의 소유자였다는 사실을 기록하고 있는 것이다.

본고에서는 『대당서역기』 청변 기사에 표현되어 있는 청변의 이중성에 대해 본격적으로 다루지는 않는다. 하지만 전반부의 논의를 통해 청변의 저서 『중관심론』(*Madhyamakahrdayakārikā*) 제 9 “미맘사장”(이하 MHK 9)의 서른한 번째 계송과 그것에 대한 『따르까즈왈라』(*Tarkajvālā*; 이하 TJ 9)의 주석 내용을 분석하여 그것에 잠재되어 있는 청변과 상카학파의 연합관계를 지적하여 위의 기사가 단순히 무시될 만한 성질의 것이 아님을 확인한 후 후반부에서는 불교도와 상카학파 간의 연합관계가 청변의 이전에도 있었음을 그리고 같은 바라문 전통에 속한 미맘사학과 또한 상카학파를 불교전통과 동종의 것으로 인식하고 있었음을 보이고자 한다. 그것을 바탕으로 필자는 인도철학을 양분하는 ‘정통/비정통’ 혹은 ‘바라문/사문’이라는 범주에 얽매이지 않은 방식의 연합이 역사적으로 존재하였었다는 점을 지적하고자 한다.<sup>4)</sup>

2) 『大唐西域記』(T 2087), 930c28.

3) 필자의 본 『대당서역기』 인용문에 대한 이해는 (특히, ‘內’자와 ‘弘’자의 해석과 관련하여) 금강대 학교 이케다 마사노리(池田 將則) 선생님의 조언에 힘입은 바가 크다. 이에 감사드린다.

4) 자료에 대한 분석이 세밀하게 진행되지 않은 점이 아쉽기는 하지만 이와사키 요이치(岩崎 陽一) 역시 2013년도 금강대-동경대 학술교류 공동 세미나에서 발표한 논문을 통해 불교와 미맘사 그리고

## 2. 청변의 텍스트 속에 감추어진 불교-상카 연합

### 2.1 청변 베다 비판의 불교적 콘텍스트

청변의 베다에 대한 견해는 그의 주저인 『般若燈論』(*Prajñāpradīpa*)과 『中觀心論』 그리고 후자에 대한 주석서인 『따르까즈알라』에 담겨있으며 두 경우 모두 미맘사학파와의 논쟁 속에서 피력되고 있다. 『반야등론』은 기본적으로 용수(龍樹, Nāgārjuna, c. 150-250)의 『中論』(*Mūlamadhyamakārikā*)에 대한 주석서이기 때문에 미맘사학파에 대한 비판이 상대적으로 소략하지만<sup>5)</sup> 『중관심론』에서 청변은 미맘사학파를 비판하기 위해 독립적인 챕터를 할애하고 있으며 해당 챕터는 청변이 타 학파를 비판하는 여섯 챕터 가운데 가장 길다.<sup>6)</sup> 『중관심론』의 아홉 번째 “미맘사 章”<sup>7)</sup>은 미맘사학파를 주요 비판 대상으로 하지만 베다의 권위를 인정하는 여러 학파에 대한 비판 또한 수행하고 있고 직접적으로 미맘사학파와 관련된 부분에서도 베다의 권위를 주로 논하기는 하지만 그것을 여타 미맘사학파의 학설에 대한 비판을 통해 진행하기 때문에 그 내용을 짧게 요약해서 소개하는 것은 불가능하다. 하지만 필자는 청변의 베다에 대한 견해가 다음의 두 계층에 압축적으로 드러나 있다고 생각한다.

퐁터미 속에서 발견되는 몇 개의 보석들이 어디서 유래했는지 그것의 힘은 무엇인지 전문가들은 안다. 베다에 들어있는 몇 가지 잘 말해진 문장들은 이 경우와 마찬가지로 지이다. 보석은 길거리의 퐁터미에서 유래하지 않는다.<sup>8)</sup>

불교와 노야야 학파 간에 이루어 졌던 “동맹(alliance)”관계에 대해 분석하고 있다.

- 5) 『반야등론』에 나타난 청변의 미맘사학파 비판 부분에 대해서는 van der Kuijp (2006) 참조.
- 6) 『중관심론』은 총 11장으로 이루어져 있는데 청변은 그 중 제 4-9장에 걸쳐 타 학파(Śrāvaka, Yogācāra, Sāṃkhya, Vaiśeṣika, Vedānta, Mīmāṃsā)들을 비판한다.
- 7) 이 장의 원제는 “*Mīmāṃsātattvanirṇayāvatāra*”(미맘사학파 학설 고찰 입문)이다.
- 8) MHK 9.153-4 (D317a1, D317a3), “*ji ltar mi gtsang phung po'i nang/ rin chen 'ga' zhi g mthong gyur pa/ rab tu skye dang de yi mthu/ shes dang ldan pas de shes gyur// legs bshad 'ga'*

인용문에서 청변은 “몇 개의 보석이 들어 있는 퐁 더미”라는 이미지로 베다 전체에 대한 자신의 의견을 표현하고 있다. 즉, 베다(gsum pa; \*trayī) 전체는 무가치할 뿐 만 아니라 혐오감을 불러일으키는 퐁 더미와 같은 것인데 그 가운데에는 보석과 같이 잘 말해진(legs bshad; \*subhāṣita) 몇 개의 문장이 들어있다는 것이다. 하지만 그 몇 안 되는 문장들마저도 그것들이 원래 그곳에 있었던 것이 아니라는 점은 전문가의 분석을 거치면 쉽게 드러난다는 이야기이다.

『따르카즈왈라』의 해당 계송에 대한 주석에 의거하더라도 베다에 들어 있는 “잘 말해진” 문장들이 어떤 것인지 확실치는 않다.<sup>9)</sup> 하지만 청변은 그 긍정적인 가치를 지닌 문장들이 본래 베다에 속한 것이 아니라는 점은 확실하게 언급하고 있는데 주석에서는 그것들의 유래가 불경(sangs rgyas pa la sogs pa'i gzhung)이라 명시한다.<sup>10)</sup> 그렇다면 불경 등 다른 곳에서 훔쳐서 베다에 삽입

---

zhig gsum pa la/ rab tu mthong ba'ang de dang 'dra/ khyim srang mi gtsang phung po las/ rin chen 'byung ba ma yin no//” 본고에서 사용하는 『중관심론』과 『따르카즈왈라』의 티벳 텍스트는 모두 데게판(sde dge) 티벳대장경(D로 약칭) No. 3856, Dza 40b7-329b4에 실려 있는 텍스트이다.

9) 다만 그 문장들이 해탈(apavarga)과 같은 궁극적인 목표를 이루는 데 도움이 되는 것과 관련되지 않은 것이라는 점은 다음의 MHK 9.153에 대한 주석에 암시되어 있다. TJ D317a1-3, “어떤 퐁 더미 안에서 보석이 발견되었을 때 보석 전문가는 그것을 보고 다음과 같이 생각하여 [그것의 유래를] 알아본다: “이것은 거대한 바다에 있는 보석산에서 온 것이지 이 퐁더미에서 유래한 것이 아니다.” [그는 그것의] 힘에 대해서도 안다. 그는 다음과 같이 생각하여 안다: “이것은 병을 낫게 할 수 있다. 독을 해독하는 힘 또한 갖추고 있다.”” (ji ltar mi gtsang ba'i phung po 'ga' zhig gi dkyil du rin po che yod pa mthong ba na, rin po che brtag pa la mkhas pas de mthong na ni “rgya mtsho chen po'i rin po che'i ri de las 'di byung ba yin gyi, mi gtsang ba'i phung po 'di las byung ba ni ma yin no” snyam du shes la, mthu yang shes te. “di'i mthus nad la sogs pa zhi ba dang dug nyams par byed pa'i mthu yang 'di la yod do” snyam du shes pa yin no.) 퐁더미 속에서 발견된 보석은 베다 안에 들어 있는 “잘말해진” 문장들에 대응되기에 베다 안에 들어 있는 “잘말해진” 문장들 역시 해탈을 이루는 올바른 방법을 설하는 것이 아니라 기껏해야 병을 낫게 하거나 해독을 하는 등의 실용적인 가치를 가지고 있는 것으로 청변이 간주하고 있는 것으로 해석할 수 있다.

10) TJ D317a4-5, “보석 전문가와 같은 [法(dharma)에 대한 전문가들]은 다음과 같이 생각한다. “이와 같이 귀중한 법은 여기서 생겨난 것이 아니다. 오히려 [누군가] 불교도 등의 경전에서 [그것

한 “잘 말해진” 보석 같은 문장들을 제외한 본래 베다를 구성하는 문장들은 왜 “퐁더미”와 같다고 하는 것일까? 『따르까즈왈라』에서 청변은 명확하게 그 이유를 해명하고 있지는 않지만 다음 구절에서 우리는 그것을 추측해 볼 수가 있다.

생명이 있는 것들을 죽이기, 술 마시기, 거짓되게 말하기 등등의 온갖 악행을 포함하는 퐁더미 같이 보이는 베다 안에도 금빛 보석과 같은 귀중한 법이 몇 가지 발견되지만, ...<sup>11)</sup>

즉, 청변은 베다가 “살생” 등의 악행을 가르치기 때문에 베다가 퐁더미와 비슷한 것으로 여겨져야 한다는 주장을 하고 있는 것이다. 그리고 베다가 그러한 악행들을 가르치고 있다는 구체적인 증거는 인용문에서 언급되고 있는 “살생, 음주, 거짓말”이라는 똑 같은 세 가지 악행에 근거하여 베다가 악인의 저작이라는 주장을 펼치는 MHK 9.31 계송과 그에 대한 『따르까즈왈라』의 주석에 제시되어 있다.

미맘사학파에 따르면 베다는 저술되지 않은(apauruṣeya) 텍스트이다. 신이건 인간이건 어떠한 존재도 베다를 짓지 않았기에 베다에는 저자가 부재하며 이러한 의미에서 베다는 역사적인 어느 한 시점에 특정 개인이나 집단이 저술한 여타의 텍스트들과는 그 성격을 달리한다. 불교도들의 베다 비판은 아함경류에서부터 발견되는데 그것의 가장 핵심적인 비판 전략은 바로 베다를 저술

을 훔친 다음 거기에 섞어 놓은 것이다. ...” (rin po che brtag pa la mkhas pa 'dra ba rnam la 'di lta bu'i shes pa 'byung ste. “'di las ni chos rin po che 'di lta bu 'byung ba ma yin gyi, gzhan du na sangs rgyas pa la sogs pa'i gzhung las btus nas de'i nang du bsres pa yin te. ...) 11) TJ D317a3-4, “srog chags la 'tshe ba dang chang 'thung ba dang brdzun du smra ba la sogs pa skyon du ma dang ldan pa'i mi gtsang ba'i phung po dang 'dra ba lta ba gsum po'i nang na rin po che gser dang 'dra ba chos rin po che 'ga' zhi g mthong du zin kyang...”

한 것으로 여겨지는 선인들(r̥ṣi)의 무능력함을 드러내는 방식이었다.<sup>12)</sup> 이러한 비판 방식은 사실 미맘사학파에 대한 것이라고 볼 수 없는데 이는 미맘사학파가 베다를 저술한 저자의 존재 자체를 인정하지 않기 때문이다.

하지만 청변은 베다의 저자를 공격하는 기존의 불교도들의 전략을 계승하여 그것을 미맘사학파에 대한 비판으로 제시한다. 이를 위해 청변은 우선 ‘저자가 없는 저술’이라는 관념의 오류를 지적하고, 인간이 이해할 수 있는, 즉, 언어자료로서의 베다를 저술한 저자가 존재하여야함을 논증한 후,<sup>13)</sup> 베다의 저자는 악인이라 MHK 9.31에서 결론 내린다. 이러한 결론을 도출하기 위해 청변이 제시하는 근거는 그가 베다를 “똥더미”에 비유하면서 나열한 세 가지 악행이다.

게다가 [주장:] 이러한 베다는 악인의 저작(asatpuruṣakarṭṛkaḥ)이라 추론된다.<sup>14)</sup>  
 [이유:] 생명체를 죽이고, 술을 마시고, 거짓말을 하는 짓을 명령하고 있기 때문이다. [실례:] 마치 마가의 논서와 같이.<sup>15)</sup>

본 계송은 삼지작법의 논리식이다. 우선 베다가 악인의 저작이라는 주장을 제출하고 그것의 근거로 베다가 명하고 있는 살생 등의 악행을 언급한 뒤 베다와 비슷한 예로서 ‘마가’(Maga)라 불리는 사람들의 논서를 제시하고 있다.

12) 디가니까야의 13번째 경 *Tevijja-sutta*(삼명경) 참조.

13) MHK 9.24-30 참조.

14) 금강대학교 이영진 선생님이 지적해주신 바와 같이 청변이 베다의 저자가 악인이라 주장하면서 “악인”이라는 단어를 “asatpuruṣa-”라 표현한 것은 “asat-”의 이중적 의미—즉, “존재하지 않는” 그리고 “부도덕한”—를 활용한 일종의 ‘말장난’이다. 이러한 말장난을 풀어 보다 자유롭게 논리식의 ‘주장’ 부분을 풀어서 써보기로 한다: “너희 미맘사학파가 베다에는 저자가 없다고 하는 말(asatpuruṣakarṭṛkaḥ)이 내게는 베다의 저자는 악인이라는 말(asatpuruṣakarṭṛkaḥ)로 들린다.”

15) MHK 9.31, “anumeyaś ca vedo ’yam asatpuruṣakarṭṛkaḥ/ bhūtaḥiṃsāsārūpānamithyokter magaśāstravat/”



『따르까즈알라』는 본 논리식의 예인 ‘마가’를 설명하는 것으로 해당 계승의 주석을 시작한다. 마가는 페르시아 지방에 사는 므레차(par sig la sogs kla klo'i gnas na gnas pa), 즉, 외국인들인데, 그들은 기본적으로 살생과 근친상간이라는 두 가지 악행을 정당화하는 것으로 알려져 있다고 청변은 기록하고 있다. 그들은, 예를 들어, 동물들을 죽여 그 심장을 태울 때 나는 연기를 씌면 천상에 태어날 수 있다던가 여자들은 모두 목욕하는 곳으로 통하는 계단 혹은 일반 도로 등과 같이 모든 이들의 공용물이기 때문에 자신의 어머니, 여자 형제들, 그리고 딸 등과 성행위를 하는 것에는 아무런 죄가 없다고 주장한다는 것이다. 이와 같이 마가인들의 풍습 혹은 생각을 전한 뒤 청변은 “마가인들의 이러한 가르침과 베다 사이에 어떤 차이가 있는가?”라고 되묻는다.<sup>16)</sup>

살생과 근친상간을 옹호하는 마가인들의 견해는 초기 아비달마 논서에서부터 산따락쉬따의 『땃뜨와상그라하』(Tattvasamgraha)에 걸친 불교 논서 전반에서 언급되고 있으며<sup>17)</sup> 청변의 기록 또한 불교 지식인들 사이에 공유되고 있던 마가인에 대한 공통의 지식을 전하고 있는 것이라 보아야 한다. 이는 청변 스스로 마가인의 견해를 소개하며 “그들의 견해는 다음과 같이 알려져 있다”(de dag gi grub pa'i mtha' ni 'di ltar grags te)라고 표현하고 있듯 청변이 다른 논서를 보고 그곳에서 얻은 마가인들에 대한 지식을 MHK 9.31의 논리식을 만드는 데에 사용하였다는 것이다.

청변 이전에 이미 존재하고 있었던 『大毘婆沙論』과 『俱舍論』을 위시한 『順正理論』, 『아비달마디빠』(Abhidharmadīpa) 등의 『구사론』의 주석서들의 十惡業道(akuśalākarmapatha)에 대한 설명이 MHK 9.31 작성시 청변이 참고한 자료가 아니었을까 추측해본다. 이는 이들 아비달마 논서들이 십악업도를

16) TJ D281b4, “...zhes smra bar byed pa'i ma ga'i grub pa'i mtha' dang rig byed la khyad pa ci zhiḡ yod de?”

17) 마가인들의 근친상간에 관한 견해를 인용하고 있는 불교 논서들은 Silk(2008) 참조. 마가인들에 대한 레퍼런스는 Halfass(1991, 126:en. 101) 참조.

구성하는 악행 각각의 예를 들면서 殺生(혹은 斷生命; *prāṇātīpāta*)과 邪婬(혹은 欲邪行; *kāma mithyācāra*) 항목의 예로 마가인들(*Maga*, 目迦; 혹은 페르시아인이라는 의미로 *pārasīka*, 波刺斯)의 견해를 들고 있으며 이에 더해 마가인들의 견해를 바라문들의 견해와 병렬적으로 나열함으로써 마가인들의 예로서 바라문을 비판하고자 하는 의도를 간접적으로 드러내고 있기 때문이다. 예를 들어, 『대비바사론』은 십악업도를 설명하면서 ‘육사행’ 항목에 바라문은 네 명, 크샤트리아는 세 명, 바이샤는 두 명, 슈드라는 한 명의 부인을 둘 수 있기에 바라문이 그 만큼의 부인을 가지고 있지 않을 경우 타인의 부인과 잠자리를 할 수 있다는 바라문들의 견해와 여자들은 목욕하는 곳으로 이끄는 계단이나 일반 도로, 다리 등과 같이 공용물이기 때문에 자신의 어머니, 딸, 그리고 여자 형제들과의 성관계도 문제시되지 않는다는 마가인들의 생각을 나란히 제시함으로써—직접적으로 드러나 있지는 않지만—바라문들의 견해는 다르마가 지배하지 않는 외국에 사는 미개인이나 가질 법한 생각이라는 점을 암시하고 있다.<sup>18)</sup>

그러나 아비달마 논서의 십악업도 설명 내용에는 청변이 MHK 9.31에서 달성하고자 하는 최종 목표인 베다의 권위를 비판하는 내용이 결여되어 있다. 십악업도의 설명 가운데 베다는 “雜穢語”(pralāpa)의 한 예로서만 언급되고 있을 뿐<sup>19)</sup> 중심적인 비판 대상으로 상정되어 있지 않다. 다시 말해, 아비달마 논서들은 바라문들과 마가인들의 견해의 유사성을 각기 나열함으로써 마가인들의 예를 통해 간접적으로 바라문들을 비판하는 태도를 보이는 반면 청변의 논리식은 마가인들의 예를 통해 베다가 악인의 저작이라는 점을 논증하고자 한다. 청변의 논리식은 바라문들이 아니라 바라문들의 텍스트인 베다를 겨냥하고 있는 것이다. 결국 청변은 마가인들의 견해는 아비달마 논서로부터 인용할

18) 『阿毘達磨大毘婆沙論』(T1545), 606a13-21.

19) 예를 들어 *Abhidharmakośabhāṣya* (Pradhan 1975) 241:16-7, “yaś ca vedādyasacchāstrapralāpaḥ.”

수 있었지만 그가 비판하고자 하는 대상이 바라문들이 아닌 베다인 이상 마가인들의 예들과 함께 나열되어 있는 바라문들의 견해는 인용할 수가 없는 것이다. 그의 논리식을 확고하게 하기 위해서는 아비달마 논서에 인용된 것과 같은 일반적인 바라문들의 견해가 아니라 베다의 내용 자체가 마가인들의 견해와 비슷함을 보여야 하기 때문이다.

## 2.2 청변 베다 비판의 상가적 콘텍스트

MHK 9.31에 대한 주석에서 청변은 마가인의 살생과 음행에 대한 견해를 인용한 후 악행을 지시하는 베다의 제식 명령문들을 길게 인용하고 있는데 이곳에 인용되어 있는 베다 인용문들은 티벳어 번역으로만 남아있어 그것들이 어디에서부터 인용된 것인지도 파악하기 힘들 뿐 더러 그것의 기본적인 의미조차도 파악하기 힘든 것이 사실이다. 따라서 『따르까즈알라』의 MHK 9.31에 대한 주석 내용을 온전하게 파악하는 작업은 후일을 기약할 수밖에 없다.<sup>20)</sup> 하지만 필자는 이 난해한 인용문들을 부분적으로나마 독해하는 한 방법으로서 해당 주석이 가진 하나의 특징을 지적하고자 한다. 그것은 청변이 베다가 악인의 저작임을 증명하기 위해 인용하고 있는 베다의 문장들의 상당부분이 베다 제식의 “불결함”(aviśuddhi)을 주장하는 『상카까리까』(Sāmkhyakārikā) 2번째송<sup>21)</sup>에 대한 주석에서 상카학파 주석가들이 모아놓은 베다 인용문들과 중첩된다는 점이다.

청변은 자신의 베다 인용문 모음을 그것이 명하는 악행의 종류에 따라 여섯

20) van der Kuijp (2006, 199)도 이와 비슷한 의견을 피력하고 있다.

21) 『상카까리까』 2번째송은 다음과 같다: “베다적인 방식 또한 눈에 보이는 방식과 매한가지이다. 그것은 불결함, 파괴, 그리고 우열과 연관되어 있기 때문이다. 그 들[ 즉, 눈에 보이는 방식과 베다적인 방식]과 상반되는 방식이 더욱 낫다. 그것은 현현(vyakta), 미현현(avyakta), 그리고 뿌루사(jña)를 분별하는 것을 통한[방식]이다.” (dṛṣṭavad ānuśravikāḥ sa hy aviśuddhikṣayātīśayuyuktāḥ tadviparīṭāḥ śreyān vyaktāvyaktajñānavijñānāt//)

가지로 나누고 있다. 그 가운데 다섯 가지의 항목에서 인용되고 있는 베다 문구가 『상카까리까』 주석서들의 인용문들과 대응한다.<sup>22)</sup> 이에 따라 다음에서는 각 종류별로 『따르까즈왈라』와 『상카까리까』 주석서들 간에 대응하는 인용문들을 확인해 보도록 한다.

• 살생(‘tshe ba, himsā)

베다가 살생을 지시하는 하나의 증거로 청변은 ‘馬祀’라 한역되는 아쉬바메다(Asvamedha) 제식에 사용되는 명령문을 인용한다. “아쉬바메다 제식에서는 말들을 각각 오백 개의 바늘로 찌르고 그들을 매우 괴롭힌 다음 불에 넣어 공양하라.”<sup>23)</sup> 복수의 『상카까리까』 주석서들은 이 명령문 대신 아쉬바메다와 관련한 다른 계송을 인용한다.

“아쉬바메다에 대한 [베다의] 명령에 따르면, 제식의 두 번째 날 육백 마리의 동물들에서 세 마리를 뺀 동물들이 [즉, 총 597마리가,] 희생되어야 한다.”<sup>24)</sup>

22) 현재 까지 알려진 『상카까리까』에 대한 주석서들은 다음과 같다: *Sivarnasaptati*(『金七十論』; 眞諦가 557-569년 사이에 漢譯), *Sāṃkhyavṛtti*(6세기), *Sāṃkhyasaptatvṛtti*(6세기), *Gauḍapādabhāṣya*(6세기), *Yuktidīpikā*(7-8세기?), *Jayamaṅgalā*(8세기 이후), *Māṅṅharavṛtti*(9세기 이후), *Sāṃkhyatattvakaumudī*(Vācaspati Miśra 著, 9세기 혹은 10세기). 상카학파에 속하는 저작들을 연대기별로 나열해 놓은 Larson and Bhattacharya(1987, 14ff.) 참조. 이 하의 논의에서는 TJ 9.31의 내용을 청변이 생존했던 6세기에 존재했던 것으로 알려진 주석서들이 외에도 6세기 이후의 저작이라 평가되는 주석서들과도 그 대응점을 지적하는데 이는 6세기 이후에 성립된 주석서의 경우에도 그것의 내용은 선대의 전통에서 비롯되어 있을 가능성이 있기 때문이다. 『상카까리까』에 대한 주석서들의 경우 그 가능성이 다른 전통에 비해 더 높는데 이는 *Yuktidīpikā*와 *Sāṃkhyatattvakaumudī*를 제외하면 주석서들 간의 체제와 내용이 상당부분 겹쳐서 각 주석서들이 『상카까리까』에 대한 저자의 독창적인 해석을 제시하고 있는 것이 아니라 전통 내부에서 구술로 전승되던 내용을 기록하고 있다는 인상을 주기 때문이다.

23) TJ D281b6, “rta dag gi mchod sbyin la, rta re re la khab lnga brgya lnga brgya btsugs la, shin tu zug gzer dang ldan par byas nas, sbyin sreg bya’o.” 본 인용문의 해석에 금강대학교 차상엽 선생님이 도움을 주셨다. 이에 감사드린다.

이 계송은 『金七十論』,<sup>25)</sup> *Sāṃkhyasaptatīrtti*(V1),<sup>26)</sup> *Sāṃkhyavṛtti*(V2),<sup>27)</sup> *Gauḍapādabhāṣya*(GBh),<sup>28)</sup> 그리고 *Yuktīdīpikā*(YD)<sup>29)</sup>에 인용되어 있어 『상카까리까』 주석가들 사이에서는 유명한 계송이었음을 알 수 있다. MHK 9.31에는 이 계송이 인용되어 있지는 않지만 청변은 이 계송을 논적이 자신의 입장을 개진하는 “질문 섹션”(pūrvapakṣa)에 속한 MHK 9.2의 주석에서 인용하고 있다.<sup>30)</sup> 이는 한 논서의 “질문 섹션”이 단순히 논제의 입장을 공정하게 대변해주는 자리가 아님을 보여주며 MHK 9.2에 대한 주석<sup>31)</sup>은 V1<sup>32)</sup>, YD<sup>33)</sup>, 그리고 *Māṭharavṛtti*(M)<sup>34)</sup>에 공통적으로 인용되어 있는 인간을 제물로 바치는 뿌루사메다(Puruṣamedha)를 명하는 다음 베다 명령문 또한 인용하고 있다.

24) 예를 들어, *Yuktīdīpikā*(Wezler and Motegi 1998) 31:16-7, “ṣaṭṣātāni niyujyante paśūnām madhyame ’hani/ aśvamedhasya vacanād ūnāni paśubhis tribhiḥ/”

25) 『金七十論』(T2137) 1245b17-9, “如馬祠說言, 盡殺六百獸, 六百獸少三. 不具足則不得生天爲戲等五事.”

26) V1 7:19-20.

27) V2 5:22-3.

28) GBh 3:7-8.

29) 각주 21 참조.

30) TJ D271b7, “bar gyi dus la bab pa na/ byol song drug gam bdun sbyar bya/ rta yis gtsang ma’i tshig yin no/ nyung la byol song gsum gyis so/” 이 티벳어 번역에서 특기할 만 한 점은 “600” (ṣaṭṣata)이라는 숫자를 “6 혹은 7”(drug gam bdun)로 읽고 있다는 점이다. 이는 티벳어 번역자가 “ṣaṭṣātāni”를 “\*ṣaṭṣaptāni”로 읽고 있다는 점을 말해준다. 또한 “aśvamedhasya”라는 단어를 “rta yis gtsang ma’i”로 번역하고 있는데 이는 번역자가 해당 산스크리트 단어를 “aśvamedhyasya”로 읽고 있다는 사실을 방증한다(‘medhya’는 ‘순수한,’ 즉, ‘gtsang ma’의 의미를 포함한다).

31) TJ D272a2, “bram ze la ni bram ze bsad/ rgyal rigs kyi ni rgyal rigs bsad/ ma ru dag la rje rigs te/ dka’ thub dag la dmangs rigs so/”

32) V1 7:15-6, “...mānuṣavadho ’pi yathā brahmaṇe brāhmaṇam ālabheta kṣatrāya rājanyaṃ marudbhyo vaiśyaṃ tapase ca śūdraṃ nārakāya vīrahaṇam...” V1은 M과 마찬가지로 *Taittirīya Brāhmaṇa* 3.4.1.6, 즉, “지옥에게는 용기 있는 자를 죽인다”(nārakāya vīrahaṇam)는 문장도 인용하고 있다.

33) YD 31:14-5, “yad āha brāhmaṇe brāhmaṇam ālabheta ityādi tathā...”

34) M 6:5-6.

“바라문에게는 바라문을 바치고, 크샤뜨리아에게는 크샤뜨리아를, 마룻(Marut) 들에게는 바이샤를, 고행(tapas)에게는 슈드라를 바친다.”<sup>35)</sup>

- 근친상간(bgrod par bya ba ma yin pa la bgrod par bya ba, agamyāgamana)

TJ 9.31은 베다가 근친상간을 명한다고 하며 Gosava(‘牛祠’라 한역됨)라 불리는 제식에 대해 기술하는데 이는 『상카까리까』의 두 주석서 V1<sup>36)</sup>와 M<sup>37)</sup>에서 언급되고 있으며 『구사론』,<sup>38)</sup> 『순정리론』,<sup>39)</sup> 『아비달마디빠』<sup>40)</sup>에도 인용되어 있다. 각 논서별로 전하고 있는 텍스트가 약간씩 다른데 여기서는 TJ 9.31에 인용되어 있는 대로 소개하도록 한다.<sup>41)</sup>

[성적으로] 접근하지 말아야할 대상에게 [성적으로] 접근하는 것도 [베다는] 용인하고 있는데 이는 소의 계율을 지키고 있는 사람이 행하는 제식에서 가르쳐지고 있다. “바라문은 소의 제식을 행한 뒤 일년간 소의 계율을 지키며 살아야 한다. 소 처럼 물을 마시고 풀을 뜯어 먹어야 한다. 어머니도 올라타야 하고 어머니의 자매들도 올라타야 하고 친척들도 올라타야 한다. 어디든지 들어가서 머무를 곳을 발견하면 그곳에서 행해야 한다. 소처럼 행한다면 온 세상을 정복하게 될 것이다.”<sup>42)</sup>

35) *Taittirīya Brāhmaṇa* (Dumont 1963) 3.4.1.1-4, “1. brahmaṇe brāhmaṇam ālabhate. 2. kṣātrāya rājanyam. 3. marudbhyo vaiśyam. 4. tapase śūdrām.”

36) V1 7:25-8:2.

37) M 6:3.

38) AKBh 241:8-10.

39) T1562, 577a13-5.

40) *Abhidharmaḍḍīpa* (Jaini 1977), 154:12-4.

41) *Jaiminīya Brāhmaṇa* 2.113(Caland 1919, 157)이 Gosava 관련 기사들의 출처로 추정된다.

42) TJ D281b7-282a2, “bgrod par bya ba ma yin pa la bgrod par bya ba yang rjes su gngang ngo zhes ba lang gi brtul zhugs can gyi mchod sbyin las bstan te. bram zes ba lang gi mchod sbyin byas nas, lo gcig gi bar du, ba lang gi brtul zhugs la gnas par bya ste. ba lang bzhin du chu

• 음주(chang 'thung ba, surāpāna)

『반야등론』의 미맘사 비판 부분에서 청변은 베다가 “술 마시기”(chang 'thung ba)를 명한다고 비난하는데<sup>43)</sup> 『반야등론』의 주석자인 Avalokitavrata 는 이를 베다제식 가운데 ‘Sautrāmaṇi’ 제식이라 특칭 한다.<sup>44)</sup> TJ 9.31에서 청 변 또한 해당 제식을 염두에 두고 있는 것으로 보이는데 이는 그가 “nor bu skud pa la bskus pa”(TJ D282a7)라는 제식을 언급하고 있기 때문이다.<sup>45)</sup>

음주는 십악업도에 포함이 되지 않기 때문에 ‘Sautrāmaṇi’ 제식에 대한 언급은 아비달마 논서들의 십악업도 논의 속에서 찾아볼 수 없다. 하지만 복수의 『상카까리까』의 주석서들은 짧지만 베다제식에서 음주가 이루어지고 있다는

btung zhing rtswa yang gcad par bya la; ma la yang bzhon par bya, ma'i spun zla la yang bzhon par bya, rang gi rigs la yang bzhon par bya ste. gang dang gang du zhugs shing 'dug pa der rnyed pa de dang de la spyad cing ba lang bzhin du spyad na, 'jig rten thams cad las rgyal bar 'gyur ro zhes bya ba.”

43) 이는—MHK 9.31과 동일하게—베다가 악인의 저작이라 주장하는 논리식에 표현되어 있다: PP D215b4-5, “rig byed ni byed pa po tshul khriims 'chal pas byas par she par bya ste, 'tshes ba dang, bgrod par bya ba ma yin par 'gro ba dang, chang 'thung ba chos su ston pa'i phyir, dper na par sig la sogs pa'i bstan bcos bzhin no.” MHK 9.31과 『반야등론』의 이 논리식 간의 유일한 차이점은 MHK 9.31은 베다가 악인의 저작이라는 근거로 베다가 살생/음주/거짓말을 가르친다고 하는 반면 이 논리식은 베다가 살생/근친상간/음주를 가르친다고 한다는 점이다.

44) PPT D(Za)203a4-5, “sau ta ma ni zhes bya ba'i mchod sbyin gyi tshe chang dang bcos pa'i chang dang bag med par 'thung ba la sogs pas chang 'thung ba de dag thams cad mtho ris su sbye ba'i rgyu dge ba'i chos yin par bstan pa'i phyir, byed pa po sdig can tshul khriims 'chal pa zhig gis byas par shes par bya'o.” van der Kuijp (2006, 196과 198) 참조.

45) Negi의 티벳어-산스크리트어 사전에 따르면 ‘nor bu’는 ‘maṇi’에 해당하고 ‘skud pa’는 ‘sūtra’에 해당한다(Negi 1993-2005, vol. 7과 vol. 1 참조). 이에 따라 “nor bu skud pa”가 “Sautrāmaṇi”에 해당하는 번역어라 추정되는데 만약 이 추정이 맞다면 이는 티벳어 번역자가 Sautrāmaṇi 제식의 일반적인 어원 분석에 익숙하지 않았다는 점을 드러낸다. “Sautrāmaṇi”라는 단어는 ‘sūtra’와 ‘maṇi’가 결합하여 만들어 진 것이 아니라 소마를 잘못 마셔서 탈이 난 인드라(Indra)를 아슈빈(Asvin) 둘이 “잘 보살펴주었다(sutrāman)”는데서 유래한 제식이기 때문이다. 따라서 “Sautrāmaṇi”라는 단어는 인드라의 별칭인 ‘sutrāman’에서 파생되었다.”(Kolhatkar 1999, 13)

점을 지적하고 있다. *Jayamaṅgalā*(JM)은 “소마 마시기”(somapāna)를 베다 제식의 불결함의 한 이유로 들고 있고,<sup>46)</sup> V1은 “마시지 말아야 할 것을 마시기”(apeyapāna)를 이유로 들고는 그것을 “술 마시기”(surāpāna)로 특정 한다.<sup>47)</sup> 마지막으로 M의 경우에는 “Sautrāmaṇi 제식에서 술 마시기”<sup>48)</sup>라고 하여 제식 이름을 직접 언급한다.

• 거짓말(brdzun du smra ba, mṛṣāvāda)

거짓말에 대해서는 아미달마 논서들과 『상카까리까』 주석서들이 공통적으로 인용하고 있는 계송이 하나있다. “오 왕이시여! 농담과, 여자들에게 [하는 거짓말], 결혼할 때[하는 거짓말], 목숨이 달렸을 때 [하는 거짓말], 전 재산이 걸렸을 때 [하는 거짓말]에는 해악이 없습니다. 이 다섯 가지 거짓말은 죄악이 아닙니다.”<sup>49)</sup> 이는 『구사론』과 『순정리론』<sup>50)</sup> 그리고 『아비달마디빠』<sup>51)</sup>의 십악업도 논의 맥락에서 인용되고 있고 V1<sup>52)</sup>과 V2<sup>53)</sup>도 같은 계송을 인용하고 있다. 하지만 청변은 이 계송을 인용하지 않는데 이는 아마도 이 계송의 출처가 슈루띠(śruti), 즉, 베다가 아니기 때문일 것이다.<sup>54)</sup> V1의 경우 이 계송을 소개하면서 이것이 스므르띠(smṛti)에서 온 것임을 명기한다.<sup>55)</sup>

46) JM 67:16-7, “tatrāgnihotrādaḥ paśuvyāpādanāt somapānād avisuddhiyuktaḥ.”

47) V1 8:2-3, “apeyapānaṃ ca surāpānaṃ.” 밑줄 친 부분이 원문에서는 “sura-”로 잘못 표기되어 있다.

48) M 6:3, “sautrāmaṇyāṃ surāpānaṃ.”

49) AKBh 241:12-5, “na narmayuktam anṛtam hinastī na strīṣu rājan na vivāhakāle/ prāṇātyaye sarvadhanāpahāre pañcāṅṛtāny āhur apātakāni//”

50) T1562, 577a21-2.

51) *Abhidharmadīpa* (Jaini 1977), 154:17-155:2.

52) V1 8:8-11.

53) V2 6:2-3.

54) Poussin(1998-90, 737:en. 303)은 이 계송의 출처로 *Mahābhārata*, *Gautama*(*dharmasūtra*?)와 *Vasiṣṭhasmṛti*를 들고 있다.

55) V1 8:6-7, “atha smṛtāv apy uktam...”



하지만 청변과 『상카까리까』 주석서가 공유하는 한 계승이 있다. 『금칠십론』에는 “오 짐승이여! 너의 아버지, 너의 어머니, 너의 친척들이 모두 네[의 희생]을 허락하였다. 이제 너는 이 몸을 버리고 천상에 태어날 것이다”라는 문장을 인용하고는 그것의 출처를 베다(皮陀)로 기록하고 있는데<sup>56)</sup> TJ 9.31에도 거의 같은 문장이 인용되고 있다. TJ 9.31의 인용에서는 “친척(眷屬)”을 풀어 형제자매(spun zla, mngal gcig pa) 그리고 같은 가문의 사람들(rigs gcig pa)의 허락을 받은 것으로 되어 있다.<sup>57)</sup>

청변이 베다가 악인의 저작임을 증명하기 위하여 TJ에 모아놓은 베다의 구문들의 양은 『상카까리까』 주석서들이 베다제식(ānuśravika)의 불결함(aviśuddhi)을 증명하기 위해 모아놓은 인용문들 보다 훨씬 많다. 따라서 이 둘 사이에 발견되는 공통적인 베다 인용문만을 가지고 청변이 베다 비판이라는 자신의 목적을 위해 『상카까리까』 주석서들에 전적으로 의존하고 있다고 결론내리기는 힘들다. 다만 베다를 비판하기 위해 비윤리적이라 간주되는 베다제식을 명하는 베다 구문들을 한 곳에 모아놓는 행위 자체가 불교 전통 내에는 청변 이전에 없었던 반면 상가 전통 내부에서는 발달하고 있었다는 점에서 청변이 상가의 전략, 즉, 베다를 비판하기 위해 베다의 악행을 명하는 문장들을 모아 보여주는 행위를 베끼고 있다고 추정할 수도 있을 것이다. 하지만 청변의 활동시기와 대부분의 『상카까리까』 주석서들의 작성시기가 6세기로 동일하기에 위의 자료를 가지고 누가 먼저 이러한 베다 비판 전략을 시작했는가를 묻는 것은 무

56) 『金七十論』(T2137), 1245b16-7, “如皮陀中說。獸! 汝父母及眷屬悉皆隨喜汝。汝今捨此身必得生天上。”

57) TJ D282b3-4, “khyod kyi mas kyang rjes su gngang, phas kyang rjes su gngang, spun zlas kyang rjes su gngang, mngal gcig pas kyang rjes su gngang, rigs gcig pas kyang rjes su gngang zhing, de dag gis 'di ltar 'dod pa yin pa la khyod ni mtho ris su 'gro bar 'gyur ro zhes smra bar byed kyang...”

의미하다. 오히려 이 두 집단—청변으로 대표되는 불교도들과 『상카까리까』의 주석가들—이 베다가 명하는 제식의 비윤리적 행태에 대한 불만을 공유하고 있었다는 점을 주목해야하고 베다제식에 대해 불교와 상카가 공통적으로 비판적 태도를 견지하고 있었다는 사실이 과연 인도 사상계 내부에서도 인지되고 있었는지를 물어야 한다. 이에 필자는 불교와 상카가 베다 희생제의에 대해서만큼은 의견을 공유하고 있었고 그리고 그 공유를 자각하고 있었을 뿐만 아니라 베다제식을 옹호하는 미맘사학과에 의해서도 이러한 연합전선이 간접적으로나마 인지되고 있었다는 점을 다음의 두 가지 예로 보이고자 한다.

### 3. 『백론』에 드러난 불교-상카 연합과 꾸마릴라의 상카학파 평가

#### 3.1 제바와 바수의 이이제이 전략

한역으로 남아있는 『百論』은 提婆(Āryadeva, c. 170-270)의 수뜨라(修妬路, sūtra)에 바수(婆藪, Vasu)라는 인물의 주석이 덧붙여진 형태로 전해지는데, 그것의 첫 번째 장인 “죄와 복을 버리기 품”(捨罪福品)의 말미에 청변 이전에도 불교도와 상카학파 사이의 베다 제식주의자들에 대항한 공통의 대응이 있었음을 암시하는 대목이 있다. 장의 제목에서도 드러나듯, 제바와 바수는 죄(pāpa) 뿐만 아니라 복(punya)도 버려야할 대상임을 주장하는데 논의의 종반에 영원히 지속되는 복은 버리지 말아야 한다는 외도의 질문을 소개한다. 바수의 주석에 따르면 이 논적은 아쉬바메다(馬祀)를 영원히 지속되는 복을 창출하는 행위의 한 예로 들고 있다. 이는 이 논적의 정체가 베다의 제식을 옹호하는 정통 바라문임을 알려준다.

제바는 이를 두 수뜨라를 통해 논파하는데, 첫 번째는 복 또한 ‘즐거움을 주

고’(興樂) ‘괴로움을 주는’(興苦) 두 가지 특성을 갖추고 있기 때문이며(二相故),<sup>58)</sup> 두 번째는 영원히 지속 가능한 결과를 낳는 원인은 없기 때문이다(無因緣故).<sup>59)</sup> 이에 뒤 따르는 수뜨라에서 제바는 제식주의자와의 논의를 정리하는데 그곳에서 아쉬바메다와 같은 베다제식을 다음과 같이 독특하게 정의한다.

유류의 청정한 복도 무상하기에 마땅히 버려야 하거늘 죄가 섞인 복의 경우는 말해 무엇하랴!<sup>60)</sup>

본 수뜨라에서 제바는 논적이 영원히 지속되는 결과라 주장하는 제식이라는 행위(業, karma)가 낳는 결과를 “죄가 섞인 복의 경우”(雜罪福)라 표현하고 있다. 제식을 “죄가 섞인 복”을 낳는 행위라고 부르는 것은 매우 비불교적이라고 생각되는데 이는 제식 행위 자체를 ‘죄’가 섞이기는 하였지만 기본적으로 ‘복’을 낳는 방식으로 규정하는 것이기 때문이다.

반면 베다의 제식 행위가 죄와 복이 섞인 결과를 낳는다고 보는 의견은 상카 전통에서는 잘 알려진 견해로 보이는데 이는 복수의 『상카까리까』 주석자들이 베다제식은 “[죄와 복이] 뒤섞인 성격”(miśrībhāva)을 가지고 있다는 의견을 기록하고 있기 때문이다. 이 의견 역시 앞서 살펴본 『상카까리까』 두 번째 계송의 ‘불결함’(aviśuddhi)라는 단어를 주석하는 가운데 표출되어 있는데, 예를 들어, GBh는 “슈루띠와 스므르띠가 규정한 다르마라고 하더라도 그것은 [죄와 복이] 혼합된 성격을 가지고 있기 때문에 [베다제식은] 불결함과 연관되어 있다”<sup>61)</sup>라고 하며, V1의 경우 베다의 악행 관련 명령문들을 인용한 뒤 “이와 같이 악행과 뒤섞여 있기 때문에 베다는 불결함과 연관되어 있다”<sup>62)</sup>

58) T1569 170b11, “內曰: 福應捨. 二相故.”

59) ibid. 170b16, “但有言說. 無因緣故.”

60) ibid. 170b21, “有漏淨福, 無常故, 尚應捨, 何況雜罪福?!”

61) GBh 3:9, “yady api śrutiśmṛtīvihito dharmas, tathāpi miśrībhāvād aviśuddhiyukta iti.”

라 평한다.<sup>63)</sup>

바짜스빠띠(Vācaspati Mīśra, 9세기 혹은 10세기)의 『상카까리까』 주석에 따르면 베다제식이 악행과 뒤섞여 있다는 의견은 상카 전통의 신화적 인물인 뽀짜쉬카(Pañcaśikha)의 것이다. 그는 베다제식이 악행이 “약간 섞여있는 것”(svalpasaṅkaraḥ)이라고 하면서도 그것으로부터 발생한 결과는 “제거할 수 있고 [제거하지 못한다고 하더라도] 참을 만 한 것”(saparihāraḥ sapratyavamarṣaḥ)이라 평가한다.<sup>64)</sup> 바짜스빠띠는 이를 설명하며 베다제식은 “가축들의 살생”(paśuḥimsā)을 동반하기에 악행이 섞여있지만 그것은 ‘속죄의식’(prāyaścitta)을 통해 제거할 수 있으며<sup>65)</sup> 부주의하게 속죄의식을 거행하지 않은 경우에도 베다제식이 낳는 천상이라는 과보를 받은, 다시 말해, “이미 천상이라는 거대한 꿀의 호수에 푹 빠져있는 자”(svargasudhāmahāhradāvagāhin)에게는 살생이 야기한 한 방울 정도의 고통은 견딜 만 한 것이라 주석한다.<sup>66)</sup>

62) V1 8:12-3, “ity evam pāpādīnāṃ karmaṇāṃ ca miśrībhāvāt avīuddhiyukto veda iti.”

63) V2(6:4)역시 비슷한 의견을 기록하고 있다. “ityevamādīnā pāpakarmaṇā miśrībhāvāt avīuddhiyuktaḥ vedavidhiḥ.”

64) *Sāṃkhyatattvakaumudī* (Dravida 1917) 10:6-8, “yathāha sma bhagavān pañcaśikhācāryaḥ svalpāḥ saṅkaraḥ saparihāraḥ sapratyavamarṣa iti.”

65) *ibid.* 10:10-1, “saparihāraḥ kiyatāpi prāyaścittena parihartuṃ śakyāḥ.”

66) *ibid.* 10:12-7, “atha ca pramādataḥ prāyaścittam api nācaritam pradhānakarmavipākasamayesa pacyate. tathāpi yāvat asāv anarthaṃ sūte tāvat pratyavamarṣeṇa sahiṣṇutayā saha vartata iti sapratyavamarṣaḥ. mṛṣyante hi puṇyasambhāropanītasvargasudhāmahāhradāvagāhinaḥ kuśalāḥ pāpamātropapādītāṃ duḥkhavahnikaṇikām.”

상카-요가 전통의 기원이 불분명한 개념들이 이 전통의 개조로 여겨지는 까펠라(Kapila)와 아수리(Āsuri)와 더불어 뽀짜쉬카의 이름에 가탁되어 전해지며(Larson and Bhattacharya 1987, 117) 바짜스빠띠는 그의 요가수트라/바샤 주석에서도 뽀짜쉬카에게 여러 기원이 의심스러운 설들을 무비판적으로 귀속시키고 있어(Chakravarti 1975, 115) 과연 베다제식이 악행과 “뒤섞여 있다”는 설이 뽀짜쉬카에서 비롯된 것인지는 불분명하다. 하지만 그 의견이 단순히 바짜스빠띠의 창작이 아니라 상카-요가의 옛 전통에서 비롯되었다는 사실은 분명하다. 이는 요가바샤(*Yogabhāṣya*)에 바짜스빠띠의 뽀짜쉬카 인용문이 더 길게 인용되고 있기 때문이다. *Yogabhāṣya* (Sastri and Sastri 1952, 156:5-8), “pradhānakarmaṇy āvāpagamanam. yatredam uktam - syāt

결국 제바가 아쉬바메다와 같은 베다제식이 “죄가 섞인 복”이라고 표현한 것은 불교도의 의견이 아니라 상카 전통의 베다제식 평가를 전하고 있는 것이라 볼 수 있다. 이는 주석가인 바수도 바로 알아챌 수 있을 만큼의 특징적인 표현이었던 것 같다. 바수는 제바의 수뜨라를 주석하며 『僧佉經』이라는 상카텍스트를 인용하고 있기 때문이다.

이는 아쉬바메다와 같은 제식 가운데서 [가축을] 죽이는 것과 같은 죄악이 있기 때문이다. 또한 이는 『승거경』에서 “제식은 불결함, 무상함, 그리고 우열한 특징을 가지고 있기 때문이다”라고 한 것과 같다. 따라서 [아쉬바메다와 같은 행위로부터] 기인하는 복 또한 마땅히 버려야 한다.<sup>67)</sup>

바수가 인용하고 있는 『승거경』의 구절은 바로 다른 아닌 베다제식이 불결함과 연결되어 있다고 주장하는 『상카까리까』의 두 번째 계송의 두 번째 빠다(pāda)에 정확히 대응한다: “그것(=베다제식)은 불결함, 파괴, 그리고 우열과 연관되어 있다.”(sa hy avīsuddhikṣayātīśayayuktaḥ)

베다제식이 영원히 지속가능한 결과를 낳는다고 주장하는 제식주의자들에 대항한 제바의 비불교적 베다제식 평가와 바수의 『상카까리까』 인용은 매우 전략적인 논쟁 방식이라고 생각된다. 그것은, 다시 말해, 제식을 옹호하는 정통 바라문들을 불교도 고유의 입장에서 비판하는 것이 아니라 제식주의에 비판적 태도를 견지하는 다른 종류의 바라문들, 즉, 상카학파의 입장을 대신 내세워 비판하는 셈이다. 그리고 이는 제바와 바수 당시의 불교도들이 상카학파가 베

svalpaḥ saṃkaraḥ saparihārah sapratyavamaṛṣaḥ kuśalasya nāpakaṛṣyālam. kasmāt? kuśalam hi me bahv anyad asti yatrāyam āvāpaṃ gataḥ svarge 'pi apakaṛṣam alpam kariṣyātīti.” 이 구절에 대한 한글역은 정승석(2010, 102-3)을 볼 것.

67) T1569, 170b22-24, “如馬祀業中, 有殺等罪故. 復次如『僧佉經』言-“祀法不淨無常勝負相故.”是以應捨.”

다제식에 비판적인 견해를 가지고 있음을 숙지하고 있었고 그 점에 있어서만 큼은 상카학파에 동조할 의사가 있었음을 말해준다.

### 3.2 꾸마릴라의 상카학파에 대한 인식

미맘사학파는 베다 가운데에서도 베다제식을 명하는 “제식판”(karmakāṇḍa), 즉, 브라흐마나(Brāhmaṇa) 부분을 중시하는 학파이다. 따라서 미맘사학파는 베다제식에 필연적으로 수반되는 동물들의 살생을 부정적으로 바라보지 않는다. 그런데 제식 중에 이루어지는 살생에 대한 비판이 이미, 예를 들어, 아함 경류에서도 발견된다는 점을 고려할 때<sup>68)</sup> 미맘사학파의 초기 저작—즉, 근본 경전인 『미맘사수뜨라』(Mīmāṃsāsūtra)와 이에 대한 현존하는 가장 오래된 주석인 『샤바라바샤』(Śābarabhāṣya)—에서 제식행위, 특히, 희생제의에 대한 옹호가 발견되지 않는다는 점이 특이하다.<sup>69)</sup> 미맘사학파가 희생제의에 대한 외부의 비판을 언급하고 그것에 대해 적극적인 반론을 펼치는 것은 꾸마릴라(Kumārila Bhaṭṭa, 약 7세기 경)의 저작에서부터 이다.

그는 『술로카바르띠까』(Ślokavārttika)에서 『미맘사수뜨라』의 두 번째 수뜨라를 주석하면서 베다제식을 비판하는 반론자의 의견을 인용하는데 반론자는 상카학파의 논사이다.<sup>70)</sup> 꾸마릴라의 논적은 다음과 같은 논리식으로 베다제식을 비판한다.

[주장:] 살생은 그것이 [살생의] 대상에게 가지고 오는 것과 같은 결과를 그것을 행

68) 예를 들어, 디가니까야(Dīghanikāya)의 다섯 번째 경인 꾸따단따경(Kūṭadanta-sutta)등을 참조.

69) 『미맘사수뜨라』가 살생행위에 대해 아무런 변호를 하지 않고 있다는 점은 Clooney(1990, 216)

참조. 샤바라(Śābara) 역시 『미맘사수뜨라』 주석에서 외부의 희생제의에 대한 비판을 논의하지 않고 있다는 점에 대해서는 Halbfass(1991, 89-90) 참조.

70) Umbeka의 주석 참조. Ślokavārttikavyākhyā tātparyaṭikā (Śāstrī 1971) 109:22, “idānīm sāmkyoktam eva prayogadūṣaṇyopanyasyati, viṣaye 'syā iti.”

하는 자에게 사후(死後)에 가져다준다. [이유:] 그것은 행위의 일종이기 때문이다.  
[실례:] 마치 베다에서 말하는 ‘보시’와 같이.<sup>71)</sup>

이 논리식의 요점은 베다제식에서 이루어지는 살생행위가 일반적인 업의 원리에서 벗어나는 경우가 아니기 때문에 살생행위 또한 그것의 행위자에게 행위자가 희생되는 동물에게 가하는 것과 같은 고통을 행위의 결과로서 경험하게 할 것이라는 것이다. 이 논리식은 상카 혹은 요가 전통의 텍스트에서는 발견되지 않는데 청변이 『반야등론』의 미맘사비판 부분에서 미맘사학파를 옹호하는 물질주의자(jig rten rgyang phan pa, \*Lokāyata)를 비판하면서 작성한 논리식과 ‘실례’(dr̥ṣṭānta) 부분만을 제외하고는 그 표현 전체가 동일하다는 점이 흥미롭다.<sup>72)</sup> ‘실례’ 부분 또한 상카논사가 덧붙인 “베다에서 말하는”(śāstroкта-) 부분만 제외되어 있을 뿐 보시(sbyin pa, \*dāna)라는 점에서 동일하다. 이는 청변과 꾸마릴라의 논적이 속한 상카 전통 사이에도 직접적인 연관이 있음을 암시하는데 이에 대한 분석은 여기서는 생략한다. 본고의 주제와 관련하여 중요한 점은 꾸마릴라가 베다제식을 비판하는 논적으로서 일반적으로 같은 바라문교 전통에 서있는 것으로 간주되는 상카학파의 논사를 상대하고 있다는 점이다. 본 논리식의 예인 ‘보시’를 한정하는 “베다에서 말하는”이라는 문구 또한 꾸마릴라의 논적이 바라문 전통의 논사라는 점을 분명히 하고 있다.

하지만 꾸마릴라는 상카학파가 베다 전통에 서있다는 사실 자체를 부정한

71) *Ślokavārttika*, codanā (Kataoka 2011, pt. 1) 235cd-236ab, “viṣaye ’syāḥ phalaṃ yādṛk pretya kartus tathāvidham/ hiṃsā kriyāviśeṣtvāt sūte śāstroktadānavat/”

72) PP D216a-2-3, “[주장:] mchod sbyin gyi gnas su ’tshē ba’i mtshan nyid kyi bya ba gang yin pa de ni tshē ’di la de’i gnas la ’bras bu ji lta bur mngon par sgrub par byed pa de lta bu kho na’i ’bras bu tshē phyi ma la byed pa lo la mngon par sgrub par byed pa yin te, [이유:] bya ba’i khyad par yin pa’i phyir, [실례:] dper na sbyin pa bzhin no.”

다. 『탄뜨라바르띠까』(*Tantravārttika*)에서 그는 상카와 요가 전통의 서적을 불교도를 포함한 다른 전통들의 서적들과 마찬가지로 “다르마를 표방한 아다르마의 서적들”이라 분류하고는(*sāṃkhyayogapāñcarātrapāśupatāsākyanirgranthaparigrhīṭadharmādharmānibandhanāni*), 이들을 “베다를 아는 사람들은 옹호하지 않는 [서적]”(etāni trayīvidbhir na parigrhītāni), “베다에 모순되는”(trayīviparīta-), “[베다와] 연관이 없는”(-asambaddha-), 그리고 “불살생, 정직, 자기제어, 보시, 그리고 자비 등 슈루띠와 스므르띠에 상응하는 소량의 [뛰어난] 논의의 냄새가 배어있지만 [결국 다르마와는] 관계없는 먹고 사는 문제를 주로 논하는 가르침”(ahimsāsātyavacanadamādānadayādīśrutismṛtisamvādistokārthagandhavāsītajīvikāprāyārthāntaropadeśīni)이라 규정한다.<sup>73)</sup> 꾸마릴라가 상카 요가 전통을 일반적으로 ‘비정통파’로 분류되는 불교도(*Sākya*)와 자이나교도(*Nirgrantha*)들과 같은 그룹으로 취급한 것도 놀라운 일이지만 그들의 텍스트마저도 베다에 모순되고 베다와 상관없는 것으로 취급하는 점이 더욱 그러하다. 꾸마릴라는 상카학파가 ‘정통파’(āstika)에 속하는 전통이라 전혀 생각하지 않는 것이다.

그렇다면 왜 꾸마릴라는 상카학파의 브라만 전통으로서의 정통성을 인정하지 않는 것일까? 그것은 상카학파가 전통적으로 베다제식에 대해 비판적인 태도를 견지해왔기 때문이 아닐까? 꾸마릴라는 위의 전통들이 베다 전통 외부(*bāhya*)에 위치하고 있다는 사실이 이미 잘 알려져 있음에도 불구하고 굳이 이들이 베다와 관련이 없다는 사실을 명확히 하는 세 가지 이유를 나열하고 있는데 이 중 하나가 필자의 추측을 지지한다.

또는 [이들 전통의] 화려함 때문에, [그들의 가르침은] 쉽게 행할 수 있기 때문에,

73) 이상에서 인용한 텍스트들은 모두 *Tantravārttika*(Harikai 2008) 42:4-16에 실린 한 문장을 구성하는 구문들이다.



[그들이 대는] 이유에 현혹되어, 칼리 시대의 [말세적] 힘 때문에 [세상 사람들은] 베다제식의 맥락에서 언급되는 가축들의 살생 등을 포기하는 착란을 일으킬 수 있다.<sup>74)</sup>

즉, 상카학파와 불교도들이 득세하면 베다의 제식 자체가 세상에서 실행되지 않을 가능성이 있기에 이들이 베다에 기반 하지 않은 전통임을 명확히 해야 한다는 것이다. 베다제식의 실행을 다르마로 여기는 미맘사학파에게는<sup>75)</sup> 상카학파가 베다제식을 비판하는 이상 베다를 존중하는 ‘정통파’로 분류될 수 없는 것이다.

#### 4. 결론

이상으로 청변과 상카학파가 각각 베다와 베다제식 비판을 위해 모아놓은 베다 인용문들 사이에 나타나는 공통성 그리고 제바와 바수가 베다 제식주의자들을 비판하기 위해 상카학파의 의견을 채용하고 『상카까리까』를 그것에 대한 일종의 ‘경증’으로 제시하고 있음을 살펴보았다. 이는 불교도들이 상카학파의 베다제식에 대한 비판적 태도를 숙지하고 있었고, 그것에 대해 긍정적으로 평가하고 있었으며, 심지어 그것을 자신의 견해로 내세워 공통의 적, 즉, 후에 미맘사학파로 대표되는 베다제식주의자들을 비판하는데 사용할 의사가 있었음을 말해준다. 꾸마릴라의 상카학파에 대한 태도는 불교도와 상카학파가 공동으로 맞섰던 제식주의자들 또한 상카학파와 불교도를 베다에 기반 하지 않

74) *Tantravārttika* (Harikai 2008) 42:20-1, “śobhāsaukaryahetūktikalikālavaśena vā/ yajñokta paśuḥiṃsādityāgabhrāntim avāpnuyuh/”

75) *Mīmāṃsāsūtra* 1.1.2, “codanālakṣaṇo ’rtho dharmah.” (베다 명령이 규정하는 [천상에 도달하는 인간 최고의 목적을 달성하는데] 유익한 행위가 다르마이다.)

는다는 점에서 동종의 전통으로 인식하고 있었음을 보여준다.

바라문(Brahmaṇa)과 사문(Śramaṇa)을 마치 서로 화합할 수 없는 천적처럼 간주하는 태도는 기원전 3세기경에 작성된 빠탄잘리(Patañjali)의 『마하바사』(Mahābhāṣya)에서도 관찰될 뿐만 아니라<sup>76)</sup> 힌두 철학과 불교 철학 간의 역사적 상관관계에 별다른 관심을 보이지 않는 현대 학계의 연구 풍토에도 반영되어 있다고 생각한다. 하지만 이러한 태도는 불교가 인도에서 사라질 때까지 1500년이 넘는 시간 동안 불교도들이 힌두 전통의 지식인들과 같은 사회에서 공존했었다는 단순한 사실조차 간과하고 있다. 학계가 연구의 대상으로 삼고 있는 인도의 다양한 전통들은 그것이 어떠한 성격을 지니는 것이던지 간에 서로 관계를 맺고 서로 논쟁하며 대화하면서 각자의 정체성을 확립해왔다. 인도 논서(śāstra)가 채용하고 있는 가장 기본적인 논술 형식인 문(ṭpūrvapakṣa)-답(uttarapakṣa) 형식 자체가 각 학파의 고유한 주장이 타 학파들과의 토론과 논쟁의 산물이라는 점을 시사한다. 지난하게 연속되는 문-답의 콘텍스트에 대한 이해 없이 결론(siddhānta)만을 한 학파의 주장이라 파악하는 태도는 인도철학에 대한 역사적 이해를 포기하겠다는 것과 다름없다.

본고에서 살펴본 베다제식의 문제와 관련한 불교-상가 연합은 우리가 인도 철학을 정통파와 비정통파 혹은 바라문과 사문 전통으로 양분해서 연구하는 한 포착되지 않는 현상이다. 이는 인도철학의 역사적 발전양상이 정형화된 인도철학의 범주들을 벗어나 있음을 보여주며 우리의 도식적인 인도철학 이해를 텍스트 독해에 무비판적으로 적용할 수 없음을 알려준다. 인도철학사는 그것을 이루는 주요 텍스트들에 대한 비판적이고도 그것의 역사성을 충분히 의식한 독해에 기반 하여 그 역사적인 전개 양상이 파악되어야 하는 것이지 후대에 제시된 단순명료한 틀에 모든 자료를 끼워 맞추는 방식으로 서술되어서는 안 된다. 인도철학사는 각 학파의 발달단계를 병렬적으로 나열하는 방식이 아닌

76) Jaini (2001, 49).

시기별로 존재하였던 학파들이 서로 간에 맺었던 관계의 변화를 추적하는 방식으로 서술되어야 하며 이는 본고에서 행한 것과 같이 각 시기의 개별 사안에 대한 수많은 논쟁들을 분석하는 것으로부터 시작되어야 한다.

글을 시작하며 인용한 『대당서역기』의 청변 기사를 다시 생각해보기로 하자. 본고의 논의를 통해 보았을 때 청변의 중관학과 논사로서의 대내적 정체성과 상가학과 논사로서의 대외적 정체성은 이중적이기는 하지만 모순되는 정체성은 아니다. 정통 바라문들의 제식행위에 대해 비판적 태도를 견지한다는 점에서 그의 두 정체성을 관통하는 일관성이 발견되기 때문이다. 그리고 이러한 일관성은 제바와 바수의 논의와 같은 역사적인 배경 하에 있기에 일탈적이라고도 평가할 수도 없는 것이다. 『대당서역기』의 청변 기사에 상징적으로 드러난 이 일관된 이중성을 탐구할 때 우리는 인도불교도들의 가장 오랜 적수라고 생각되는 상가학파(즉, 數論學派)와 불교도들이 맺었던 관계를 보다 심도 있게 이해할 수 있을 것이고 이와 같은 인도철학을 구성하는 학파들 간의 합종연횡에 대한 분석이 시기별로 축적될 때 우리는 ‘역사성’이 결여되지 않은 인도 철학사를 구성해낼 수 있을 것이다.

## 약호 및 참고문헌

- AKBh Prahlad Pradhan, *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1975.
- D *sDe dge Tibetan Tripiṭaka bsTan 'gyur*
- GBh *Gauḍapādabhāṣya*. H. T. Colebrooke and H. H. Wilson, *The Sāṅkhya kārikā, or, Memorial verses on the Sāṅkhya philosophy*, appendix 3, Oxford: Printed for the Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, 1837.
- JM *Jayamaṅgalā*. Vishnu Prasad Sarma and Sri Satkarisarma Vangiya eds., *Sāṅkhyakārikā of Śrīmad Īśvaraḥṛṣṇa with the Māṭharavṛtti of Māṭharācārya and the Jayamaṅgalā of Śrī Śāṅkara*, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1970.
- M *Māṭharavṛtti*. Sarma and Vangiya 1970.
- MHK *Madhyamakahrdayakārikā*. 川崎 信定, 「一切智思想の研究」, 東京: 春秋社, 1992; Christian Lindtner ed., *Madhyamakahrdayam of Bhavya*, Chennai: The Adyar Library and Research Centre, 2001.
- PP *Prajñāpradīpa*. D 3853, Tsha 45b4-259b3.
- PPT *Prajñāpradīpaṭīkā*. D 3859, Wa-Za.
- SK *Sāṅkhyakārikā*. Albrecht Wezler and Shujun Motegi eds., *Yuktiḍīpikā: the Most Significant Commentary on the Sāṅkhyakārikā*, appendix II, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998.
- T 大正新脩大藏經
- TJ *Tarkajvālā*. D 3856, Dza 40b7-329b4.
- V1 *Sāṅkhyasaptativṛtti*. Esther Abraham Solomon ed., *Sāṅkhyasaptati-*

- Vṛtti* (V1), Ahmedabad: Gujarat University, 1973a.
- V2 *Sāṃkhyavṛtti*. Esther Abraham Solomon ed., *Sāṃkhya-Vṛtti* (V2), Ahmedabad: Gujarat University, 1973b.
- YD *Yuktidīpikā*. Wezler and Motegi 1998.
- 정승석 譯. 2010. 『요가수트라 주석』, 소명출판.
- Caland, W. 1919. *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Afdeeling Letterkunde. Amsterdam: Johannes Müller.
- Chakravarti, Pulinbihari. 1975. *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*. 2nd ed. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.
- Clooney, Francis X. 1990. *Thinking Ritually: Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*. Vienna: Sammlung De Nobili Institut für Indologie der Universität Wien.
- Dravida, L.S. ed. 1917. *Sāṃkhyatattvakaumudī*. Benares: Vidya Vilas Press.
- Dumont, Paul-Emile. 1963. “The Human Sacrifice in the Taittirīya-Brāhmaṇa: The Fourth Prapāṭhaka of the Third Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with Translation.” *Proceedings of the American Philosophical Society* 107 (2):177-182.
- Halbfass, Wilhelm. 1991. *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Harikai, Kunio ed. 2008. “Sanskrit text of the Tantravārttika Adhyāya 1, Pāda 3, Adhikaraṇa 1~3, Collated with five Manuscripts,” *Annual Report of Medical Anthropology and Humanity*, No. 3, pp. 1-47.
- Jaini, Padmanabh S.

- 1977 *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.
- 2001 “Śramaṇas: Their Conflict with Brāhmaṇical Society,” in *Collected Papers on Buddhist Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Kataoka, Kei. 2011. *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Kolhatkar, Madhavi Bhaskar. 1999. *Surā, the Liquor and the Vedic Sacrifice*. New Delhi: D.K. Printworld.
- Larson, Gerald James, and Bhattacharya, Ram Shankar. 1987. *Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy, Encyclopedia of Indian philosophies*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Negi, J. S. 1993-2005. *Bod skad dang Legs sbyar gyi tshig mdzod chen mo (Tibetan-Sanskrit Dictionary)*. Sarnath, Varanasi: Dictionary Unit, Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Olivelle, Patrick. 2005. *Mānu's Code of Law: a Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. New York: Oxford University Press.
- Sastri, Polakam Sri Rama, and Sastri, S.R. Krishnamurthi eds. 1952. *Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivaraṇam*. Madras: Government Oriental Manuscripts Library.
- Śāstrī, S.K. Rāmanātha ed. revised by Kunjunni Raja and R. Thangaswamy. 1971. *Ślokavārttikavyākhyā Tātparyāṭikā of Uṃveka Bhaṭṭa*. Madras: University of Madras.
- Silk, Jonathan A. 2008. “Putative Persian Perversities: Indian Buddhist Condemnations of Zoroastrian Close-Kin Marriage in Context.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London 71

(3):433-464.

Van Der Kuijp, Leonard W J. 2006. "The Earliest Indian Reference to Muslims in a Buddhist Philosophical Text of Circa 700." *Journal of Indian Philosophy* 34 (3):169-202.

Abstract

## Bhāviveka's Critique of the Veda and the Buddhist-Sāṃkhya Alliance against the Mīmāṃsakas

Ham, Hyoung Seok

*Research Institute of Korean Studies, Korea University*

This paper discusses the possibility that the Buddhists formed an alliance with the Sāṃkhyas when they criticized the practice of Vedic sacrifice. Inspired by the article on Bhāviveka in Xuanzang's travelogue which reports that Bhāviveka wore the Sāṃkhya garment in the presence of non-Buddhist outsiders, the first part of the paper analyzes Bhāviveka's critique of the Veda, particularly the contents of the *Madhyamakahrdayakārikā* 9.31, as well as the *Tarkajvālā* commentary on that verse. In his critique, Bhāviveka lists quotations from the Veda in order to prove its evil authorship. It is evident that many of his quotations correspond with quotations that the Sāṃkhya commentators provided in the second verse of the *Sāṃkhyakārikā*, which makes an argument for the impurity of Vedic sacrifice. To support



the possibility that Bhāviveka made an alliance with the Sāṃkhya, the second part examines the similar precedent case, in which Āryadeva and Vasu ally with the Sāṃkhya in their critique of Aśvamedha. In addition, Kumāriḷa's equation of the Sāṃkhya and Buddhists with each other for rejecting the sacrificial orthopraxy is noted to show that this alliance made across the āstika-nāstika divide had also been observed by their opponents, Vedic Brahmins.

**Keywords:** Bhāviveka, Madhyamakahr̥dayakārikā 9, Sāṃkhyakārikā, Mīmāṃsā, Vedic Sacrifice

2016년 5월 8일 투고  
2016년 5월 19일 심사완료  
2016년 5월 19일 게재확정