

원측의 청변 차전(遮詮)의 의미론 인식의 특징*

장규언

(서울불교대학원대학교 연구교수)

국문 초록

본고는 원측(圓測, 613~696)이 '차전(遮詮)의 의미론'에 있어 진나(陳那 Dignāga, 약 480~540)·호법(護法 Dharmapāla, 약 530~561)과 청변(淸辨 Bhā(va)viveka, 약 500~570)을 연속적으로 인식하고 있다는 점에 주목하여, 그가 청변의 차전의 의미론을 어떻게 인식했는지를 살펴본 시도이다. 이를 위해 필자는 먼저 원측이 언어와 지칭 대상의 관계에 대한 불교 내의 상이한 해석을 어떻게 인식했는지, 또 차전과 관련된 진나호법과 청변의 관계를 어떻게 설정했는지 그 거시적 윤곽을 살펴보았다. 다음으로 원측 인용 진나 『인명정리문론(因明正理門論)』 텍스트와 그것에 대한 신태(神泰, 645~658 활동)의 『리문론술기(理門論述記)』를 중심으로 진나 차전의 의미론의 핵심 내용을 살펴보았다. 이어서 원측 인용 청변 『대승장진론(大乘掌珍論)』 텍스트를 중심으로 청변의 차전의 의미론을 소개하면서 그가 어떤 관점에서 청변과 진나를 연속적으로 보았는지 가늠해 보았다. 마지막으로 원측 인용 호법 『대승광백론석론(大乘廣百論釋論)』의 차전 해석과 그 자신의 청변과 호법의 차전 이해 총평에 근거하고, 공유 논쟁과 관련된 자신의 청변 인식과 연동하여, 그의 청변 차전의 의미론 인식을 종합적으로 평가해 보았다.

* 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구(NRF-2018S1A5B5A02035 012)

연구 결과, 원측의 청변 차전의 의미론 인식은 다음과 같은 특징을 지니고 있다. 첫째, 이법유(異法喻)가 수행하는 '지람(止濫)'의 기능을 강조하는 맥락에서 청변을 진나·호법과 연속적으로 보려 하였다. 둘째, 청변과 호법을 궁극적 진리와 언어간의 절대적 간극을 전제하며, 궁극적 진리에 대한 잘못된 견해를 제거하기 위한 언어 사용을 중시했다는 점에서 같은 학파[內宗]로 통합적으로 인식하였다. 셋째, 그렇더라도 청변과 호법 간에는 궁극적 진리를 표현하는 말의 기능 중 '지람'과 넓은 의미의 '차전'을 각각 강조한다는 점에서 미묘한 차이가 존재한다고 보았다. 넷째 호법을 통해 청변의 궁극적 진리의 언어 초월성 강조가 인과적 현상 세계의 부정으로 이어질 위험이 있다는 점을 우회적으로 비판하였다. 이상 원측의 청변 차전의 의미론 인식은 '공유 논쟁'에서 일부 유식사상가들의 유집(有執)을 깨는 역할을 하면서도, 때로는 호법에 의해 공집(空執)에 빠진 사상가로 비판받았다고 본 그의 청변 인식의 이중성과 연동되어 있으며, 그 인식에서처럼, 전체적으로 보았을 때 청변에 대한 긍정에 무게가 실려 있다.

주제어: 원측, 청변, 호법, 진나, 차전, 지람, 이법유, 현장

I. 서론

원측(圓測, 613-696) 저술 속에 보이는 인도 불교사상가들과 그 저작들에 대한 인용과 그것에 대한 보충 해설 또는 비판을 통해, 우리는 그가 현장(玄奘, 600 또는 602-664)을 통해 소개된 7세기 당시 인도에서 학습되고 있었던 불교 전통을 선택적으로 수용하고, 해석하고, 때로는 부분적으로 비판하는 등 다양한 해석학적 입장을 지니고 있었음을 알 수 있다. 그 중 가장 미묘한 입장에서 바라보았던 사상가는 청변(淸辨 또는 淸辯 Bhā(va)viveka, 약 500-570¹⁾)이었던 듯하다. 필자의 독서 경험으로는, 어떤 경우에도 청변은 단독적으로 다루어지지 않고 반드시 이른바 '공유(空有) 논쟁'의 논적인 동시대 사상가 호법(護法 Dharmapāla, 약 530-561²⁾)과의 대비 속에서 중관 사상가의 대표

1) Kajiyama 1968/1969, 193-203.

2) *ibid.*, 194, 199.

로 등장하며, 그 구도 속에서 대부분의 경우 긍정적 맥락 속에서 인용되거나 소개되지만, 때로는 미묘한 비판도 교차되어 있다.³⁾

하지만 아래 자료는 이런 전형적 특징을 포함하면서도 약간 결이 다른 관점에서 청변을 다루고 있어 눈길을 끈다.

자료1

이 [세 종류의 오온五蘊이라는] 여러 [현상의] 공성과 관련하여 [중관학과와 유식학과의] 두 해석이 갈린다. [그런데] 청변학과[淸辨宗]에 따르면이라도 자체적으로 두 가지 상이한 해석이 있다. 한 해석은 삼성(三性)[의 오온] 중에서 앞의 이성(二性)(=변계소집성遍計所執性과 의타기성依他起性)[의 오온]은 부정하되 원성실성(圓成實性)[의 오온]은 [부정하지] 않는다. 그래서 『중론(中論)』에서 “원인에서 생긴 현상을 바로 공(=空性)이라고 한다.” 라고 말한 것이다. 다른 한 해석은 삼성의 오온이 모두 공하다고 말한다. 그래서 『대승장진론(大乘掌珍論)』에서 “[궁극적 진리의 관점에서 보면(眞性, tattvataḥ), 조건적 현상(有爲)과 마찬가지로 비조건적 현상(無爲=無爲法)은 실재성[實]이 없다. 발생한 적이 없는 점이 마치 공중의 꽃과 같다.” 라고 말한 것이다. 이에 비추어 볼 때 [이 해석이] 원성실성[의 오온]도 부정함을 알 수 있다. 호법학과[護法宗]의 경우 세 종류의 온 중 변계소집성의 오온[所執蘊]만을 부정함으로써 공성(空性)을 밝힌다.⁴⁾

3) 이러한 관점은 이른바 ‘공(空)-유(有) 논쟁’과 관련하여 호법과의 대비 속에서 이루어지는 청변 해석에서 가장 두드러진다. 거기서 청변은, 『해심밀경소(解深密經疏)』 「서품(序品)」 「무자성상품(無自性相品)」과 『반야심경찬(般若心經贊)』의 관련 부분에서 두드러지듯이, 대체로 유가학도(瑜伽學徒) 또는 십칠지론자(十七地論者)(=유가사(瑜伽師)의 유집(有執)을 깨는 순기능을 수행하는 사상가로 긍정되지만, 때로는 『인왕경소(仁王經疏)』 「서품」에서처럼, 스스로 공집(空執)에 빠져 있으며, 그 점에서 호법의 극복 대상으로 등장하기도 한다. 이러한 원측 청변 인식의 양면성의 구체적 내용에 대해서는 장규언 2014a와 2014b 참조.

4) 『般若心經贊』 卷1 (T. 33, 544c7-11): 依此諸空, 分成兩釋. 依淸辨宗, 自有二解. 一曰, 三中遣前二性, 非圓成實. 故『中論』曰, “因緣所生法, 是即說爲空.” 一曰, 三性五蘊皆空. 故『掌珍』曰, “無爲無有實, 不起似空華.” 準此應知圓成亦遣. 依護法宗, 三種蘊中, 但遣所執, 以辨空性.

필자는 ‘삼성(三性)과 삼무성(三無性) 해석에서 진제(眞諦)가 청변과 유사하다’는 원측의 평가를 설명하기 위한 작업의 일부분서 『반야심경찬』에서 소개되는 청변과 호법의 차전(遮詮)의 의미론을 소략하게 다루면서, 위 텍스트를 포함한, 본고에서 다룰 주요 자료를 각주에서 소개하고(장규언 2010, 190 각주14[자료1], 195 각주26[자료2], 196 각주28[자료3]과 각주27[자료4], 198 각주31[자료5의 (A)-(b)와 (B)]과 각주32[자료7의 下同喻云 ~ 唯止濫也], 197 각주30[자료8과 9], 199 각주33[자료11의 我諸所說 이해], 197 각주29[자료12 就遮詮中 ~ 非無所詮]), 본문과 각주에서 부분적으로 한국어 번역과 해석을 시도한 적이 있다. 지금에서 보면, 당시 연구는 진나(陳那)나 청변의 콘텍스트를 숙지하지 못한 상태에서 이루어진 인상 비평에 가까워서 해석이 피상적이고 번역도 모호하거나 잘못된 곳이 적지 않다. 중복의 우려가 있음에도, 이번엔 청변의 차전의 의미론에만 초점을 맞추어 좀 더 깊은 연구를 하면서 텍스트가 놓인 콘텍스트를 보다 명료하게 드러내고, 번역

위 인용문은 원측이 『반야심경(般若心經)』의 ‘五蘊皆空’을 주석하면서, 현상[法]의 대표인 오온을 유식(唯識) 사상의 삼성(三性)에 따라 세 종류로 나눈 뒤, 그 세 종류 현상의 공성(空性)에 대한 중관학과와 유식학과와의 해석 차이를 소개하는 부분인데, 밑줄 부분은 그가 포착한 청변의 특징을 보여주는 언급으로 보아도 무방할 것이다. 여기서 눈길을 끄는 것은 청변의 이중적 위상이다. 원측은 우선 그를, ‘청변종(淸辨宗)’이라는 명칭이 상징하듯이, 중관학과의 대표 사상가로 인식하면서도, 동시에 그 안에서 독특한 위치를 차지하는 사상가로 보고 있다. 이어서 그 근거로 청변이 『대승장진론(大乘掌珍論)』(이하 『장진론』으로 약칭)에서 논증식⁵⁾을 통해 유식학과와의 원성실성(圓成實性)을 비조건적 현상[無爲法]에 귀속시킨 뒤, 그 실재성을 부정하는 방식으로 공성에 대해 말하고 있는 점을 제시하고 있다.

필자는 두 가지 점이 흥미로웠다. 하나는 『장진론』을 다룬 아닌 현장이 번역하였다는 역사적 사실이다. 흔히 호법 계통의 유식사상을 계승한 것으로 평가받는 현장이 왜 종사(宗師)와 대척점에 있었던 사상가 청변의 『장진론』⁶⁾을 번역했는지에 대해서는 여러 해석이 가능할 것인데, 필자는 ‘비조건적 현상으로 이해된 원성실성의 부정’도 공성의 한 의미로 보는 『장진론』의 관점을, 자료12와는 달리, ‘별도의 비평 없이’ 소개하고 있는 원측을 통해 그 해답의 실마리를 찾을 수 있으리라 기대한다.

다른 하나는 원측이 공성을 말하는 방식에서 『중론』으로 대표되는 용수(龍樹, Nāgārjuna)와 청변을 다르게 본 점이다. 『중론』 인용문 전후 맥락을 보면, 원측은 아마도 ‘모든 현상이 여러 원인들(衆緣=衆因緣)에 의존하여 존재한다(屬)는 점에서 불변의 본질(定性=自性)이 없으며, 바로 불변의 본질이 없다는 점에서 공(空)하다’ 라고 해설한 청목(靑目, Piṅgala)에 근거하여, 용수가 한편으로 원인과 결과[因果] 등으로 이루어진 조건적 현상[事=衆因緣生法=物], 즉 의타기성이 불변의 본질이 없다는 점에서 그 실재성을 부정하면서도, 다른 한편으로 그 부정을 아무것도 존재하지 않는다고 오해하는

과 해석의 오류를 교정하여 이진 연구의 부족한 점을 보충하고자 노력하였다. 독자들의 넓은 양해를 구하고자 한다.

- 5) 조건적 현상 부정을 포함한 전체 논증식은 다음과 같다. 『大乘掌珍論』 卷上 (T. 30, 268b21-22): 眞性有爲空, 如幻緣生故, 無爲無有實, 不起似空華. 이에 대한 드 라 발레 뷔쟁(Louis de la Vallée Poussin)의 환원 범문은 다음과 같다: *tattvataḥ saṃskṛtāḥ śūnyā māyāvat pratyayodbhāvāt/ asaṃskṛtās tv asadbhūtā anupādāt khaṇuṣpavat* // (江島惠教 1980, 137 각주3으로부터의 재인용)
- 6) 『장진론』의 유식사상 비판의 주요 내용에 대해서는 린트너(Lindtner 1986, 241-242)의 간략한 해설과 에지마 야스노리(江島惠教 2003)의 비교적 상세한 논의가 있다. 에지마는 유식사상 비판 부분이 『장진론』 전체의 20% 정도나 될 정도로 비중이 높음을 지적하고 있다(위의 논문, 495).

중생들의 허무주의(無邊)를 교정하기 위해 그 조건적 현상이 바로 그 '불변의 본질 없음'과 '원인 의존성', 즉 공성에 근거하여 성립한다는 점을 강조하기 위해 조건적 현상의 본질로서 공성, 즉 원성실성에 대해서는 '말(假名)을 통해 설하는[說]' 사상가로 해석했던 듯하다.⁷⁾

이와 대조적으로 청변은 논증식을 사용하여 '궁극적 진리의 관점에 서서[眞性, *tat-tvatah*]⁸⁾ 상대가 그 실재성을 주장하는 원성실성을 '부정하는 방식으로 공성을 주장하는' 사상가⁹⁾로 원측에게 인식되고 있다. 청변이 사용하는 이 부정의 방식이 '차전(遮詮)¹⁰⁾이다.

흥미로운 점은, 다음 장에서 확인할 수 있듯이, 원측이 이 주제를 소개하면서 진나(陳那 *Dignāga*, 약 480-540¹¹⁾)의 『인명정리문론(因明正理門論)』(이하 『리문론』으로 약칭) 텍스트와 병렬적으로, 또 긍정적 맥락에서 『장진론』 텍스트를 인용하며, 또 차전의 의미

7) 『中論』卷4, 「觀四諦品」(T. 30, 33b10-18): 諸法有定性, 則無因·果等諸事, 如偈說: 衆因緣生法 我說即是無*/ 亦爲是假名 亦是中道義// (18) ... 衆因緣生法, 我說即是空. 何以故? 衆緣具足和合而物生, 是物屬衆因緣故無自性, 無自性故空. 空亦復空, 但爲引導衆生故, 以假名說. 離有·無二邊故名爲中道. 위 계층에 대해 다양한 해석이 가능하지만, 원측이 의존한 『중론』은 청목석이 딸린 위 텍스트이었을 가능성이 높다는 점에서 위에 근거하여 원측의 용수 인식을 가능해 보았다.

* 현존 산스크리트어본과 티벳어역(葉少勇 2011, 427)에 비추어 볼 때, 無는 원측 인용대로 空(=空性)을 의미한다. (산스크리트어본) *yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe/ sā prajñaptir upādāya pratīpat sa'iva madhyamā/* (티벳어역) *rten cing ḥbrel ḥbyuñ gañ yin pa/ de ni stoñ pa ṅid du bśad// de ni brten nas gdags pa ste/ de ṅid dbu maḥi lam yin no//*(우리들은 [여러 원인에] 의지하여 생겨나는 것 그것[의 본질]이 공성이라고 주장하며, ...)

8) 각주5에서 소개한 전체 논증식의 '眞性'이라는 한경구가 후반구인 '無爲無有實, 不起似空華'에도 적용됨을 청변 스스로 밝히고 있다. 『大乘掌珍論』卷下 (T. 30, 273c3-4): 簡別立宗言詞, 卽上眞性須簡別意, 如前應知, 就眞性成立無爲空, 非就世俗.

9) 『위그라하위야와르파니(Vigrahavyāvartanī)』 제29계층에서 "내가 어떠한 주장(*prajñā*)을 한다면, 오류에 빠질 것이다." (Eckel 1978, 326) 라고 말한 용수와 달리, 청변은 용수 『중론』에 대한 청변 주석인 『마디아마 까흐르다야까리까(Madhyamaka-hṛdaya-kārikā)』의 자주(自註)로 믿어져 온 『따르카즈왈라(Tarkajvālā)』 제3장에서 자신이 반대 주장을 내세우지 않는 궤변인 '말꼬리 잡기(*vitandā*)'의 오류를 범하고 있다는 가상의 논적 비난에서 벗어나기 위해 공성을 '적극적 철학적 주장'으로 인정하였고, 그것은 중관학과 언어론 발전에서 중대한 의미를 지니는 것으로 이해되고 있다(Eckel 1978, 327-328).

* 『니아야수트라(Nyāya-sūtra)』의 'vitandā' 정의에 대해서는 이종철 1996, 272 참조.

10) '차전에 의미론적으로 상응하는 말인 '아빠하(*apoha*)'에 대해서는 많은 연구가 존재한다. 그 중 필자가 연구 과정에서 참조할 수 있었던 것만 소개하면, 먼저 인도 철학과 문법학의 맥락에서 '아빠하'를 다룬 것으로 마티랄의 연구(B. K. Matilal 1993)가 있다. 1980년대에 불교 인식론과 논리학의 문제를 포괄적으로 다룬 논문집(B. K. Matilal and R. D. Evans 1986)에서도 여러 저자들에 의해 논의되고 있으며, 근래에는 인도 철학, 불교학뿐만 아니라 서양의 언어철학까지 포괄하여 논의한 성과(마크 시더리츠 외 2019)도 나왔다.

11) Hattori 1968, 1-11(Introduction, *Dignāga and his works*).

론에 있어 진나와 연속적으로 인식된 호법 『대승광백론석론(大乘廣百論釋論)』(이하 『광백론』으로 약칭) 텍스트의 해석 아래 청변이 포용될 수 있음을 암시한다는 사실이다. 필자는 이러한 인용 텍스트 배치 방식이 원측이 차전의 맥락에서 세 사상가를 연속적으로 인식하였음¹²⁾을 암시한다고 보았으며, 본고는 이 전제 하에서 원측이 청변의 차전을 어떻게 인식했는지를 살펴보고자 한다.

이를 위해 먼저 예비적으로 원측이 언어와 지칭 대상의 관계에 대한 불교 내의 상이한 해석을 어떻게 인식했는지, 또 차전과 관련된 진나·호법과 청변의 관계를 어떻게 설정했는지 그 거시적 윤곽을 살펴보고자 하다. 다음으로 원측 인용 『리문론』 텍스트와 그것에 대한 신태(神泰, 645~658 활동)의 『리문론술기(理門論述記)』를 중심으로 진나 차전의 의미론의 핵심 내용을 살펴보고자 한다. 이어서 원측 인용 『장진론』 텍스트를 중심으로 청변의 차전의 의미론을 소개하면서 그가 어떤 관점에서 청변과 진나를 연속적으로 보았는지 가늠해 보려한다. 마지막으로 원측 인용 호법 『광백론』 텍스트의 차전 해석과 청변과 호법의 차전 해석의 동이(同異)에 대한 그의 총평에 근거하고, 공유 논쟁과 관련된 그의 청변 인식과 연동하여, 그의 청변 차전의 의미론 인식을 종합적으로 고찰해 보려한다.

II. 언어와 지칭 대상의 관계에 대한 원측 인식의 윤곽

1. 『반야심경찬』에서의 일반론: 표전(表詮)과 차전(遮詮) 구분과 차전 정의

청변의 차전의 의미론을 긍정적 맥락에서 소개하고 있는 원측 자신은 언어와 지칭 대상의 관계를 어떻게 보았을까? 『반야심경』의 ‘色不異空, 空不異色, 色卽是空, 空卽是色’ 주석에서 원측은 불교 전통 내의 이 문제에 대한 상반된 해석들을 소개하면서 다음과 같이 자기 관점을 간략히 명시한다.

12) 이와는 다른 맥락에서 진나를 비판함을 통해 청변이 전개하는 아쁘하 이론을 다룬 논문(Saito 2004; Tillemans 2016)이 있어 흥미롭다.

자료2

[色不異空, 空不異色, 色卽是空, 空卽是色] 이 네 구(句)의 해석과 관련하여 두 가지 이해가 갈린다. 그 중 하나인 비불교도[外道]와 소승[의 이해에 따르면, 붓다]는 대개 설명적 지칭의 관점[表門=表詮門]에서 네 구를 설하였다. 왜냐하면 [그들이 볼 때] ‘유(有), ‘무(無)’ 등의 말에는 지칭 대상[所詮]이 있기 때문이다. 다른 하나인 대승[의 이해에 따르면, ‘유, ‘무’ 등의 말은 모두 배제적 지칭[遮詮]¹³⁾이다. 왜냐하면 [그들이 볼 때] 모든 현상은 말할 수 없기 때문이다.¹⁴⁾

위 인용문에서 원측은 우선 『반야심경』의 ‘色’(=有), ‘空’(=無) 등의 말(=能詮 abhidhāna)은 현상을 설명[表]하기 위해 설해졌기 때문에 지칭 대상[所詮 abhidheya]을 가진다는 입장과 반대로 현상은 말로 설해질 수 없다는 점에서 그 말은 단지 배제적 지칭[遮詮]일 뿐이라는 입장을 대별하고 있다. 전자를 비불교도와 소승에 귀속하고, 후자를 대승의 입장으로 명시한 점에서 원측은 후자를 지지하고 있음이 암시되며, 그 맥락에서 진리를 설하는 경전 언어의 본질이 ‘배제적 지칭’, 즉 ‘차전’인 이유로 제시된 ‘현상의 불가설(不可說)’에 대한 다음과 같은 보다 상세한 논의를 이어가고 있다.

자료3

그런데 모든 현상에는 공히 두 가지 특징, 즉 개별적 특징[自相, sva-lakṣaṇa]과 공통된 특징[共相, sāmānya-lakṣaṇa]이 있다. 왜냐하면 그 중 개별적 특징은 오직 직접 지각의 앎[現量智, pratyakṣa-jñāna]이 인식할 뿐이며, 언어 매개적 앎[假智, *prajñapti-jñāna]와 말[言]의 인식 대상[所可得=所得]이 아니기 때문이다. [반대로] 언어 매개적 앎과 말에 의해 지칭되며[所詮] 또 인식되는[所得] 것이 바로 공통된 특징이다. 자, 예를 들어, 푸른 줄기, 푸른 잎 등의 특징을 말하는 경우 그 특징들의 개별적 차이는 오직 직접

13) 表詮과 遮詮의 한국어 번역은 이 용어들이 등장하는 『해심밀경소(解深密經疏)』 「승의제상품(勝義諦相品)」 해당 부분(X. 21, 216c13; WX. 34, 672b1)에 상응하는 티벳어역(ZhT. 68.342.8-9) brjod pa ston pa와 brjod pa dgag pa에 근거하고, 또 가능하면 일상 언어에 가까워지려는 의도에서 실험적으로 각각 ‘설명적 지칭’과 ‘배제적 지칭’으로 번역해 보았다. 더불어 이와 관련하여 동사로 쓰이는 遮(또는 遮止, 止, 遣, 遣)는 언어학적 맥락에서는 ‘배제하다’로, 존재론적 맥락에서는 ‘부정하다’로 탄력적으로 번역해 보았다. 또 詮(또는 詮表, 表)는 동사일 경우 ‘지칭하다’로, (동)명사일 경우 ‘지칭 (작용)’으로, 이에 대응하는 所詮은 ‘지칭 대상’ 또는 ‘지칭 내용’으로 번역해 보았다.

14) 『般若心經贊』 卷1 (T. 33, 545b20-22): 釋此四句分別成兩解。一外道小乘, 多依表門以說四句。言有·無等有所詮故。二依大乘, 有·無等言皆是遮詮。一切諸法不可說故。

지각만이 인식할 수 있다. 그러므로 언어 매개적 앎과 말들은 다만 ‘푸른색’이라는, [푸른 줄기], ‘푸른 잎’ 등의 개별적 특징을 포괄하는 상위 범주인 공동된 특징을 지칭할 수 있을 뿐이다. 그리고 ‘푸른색’이라는 공동된 특징을 말할 때, [푸른색을 제외한 여타] 노란 색 등을 배제하기 때문에 ‘푸른색’이라고 말할 수 있으며, [그렇게 말할 때] 푸른색을 직접적으로 지칭하는 것은 아니기 때문에 ‘배제적 지칭’이라 한다.¹⁵⁾

원측은 왜 현상은 직접적으로 말해질 수 없는지를 설명하면서 인식론적 관점에서 현상이 지닌 개별적 특징과 공동된 특징을 구분한 뒤, 전자는 언어의 매개 없는 직접 지각의 대상으로, 후자는 ‘언어[言]와 언어 매개적 앎[假智]의 대상으로 규정하고 있다. 이어서 후자의 인식 과정에서 사용되는 말 또는 말을 통한 앎의 본질이 배제(=부정)를 통한 간접적 지칭[非正表]인 ‘차전’임을 명시하고 있다.

자료2와 자료3을 종합해 보면, 원측은 차전을 타자의 배제라는 부정의 방식을 통해 현상의 한 측면(=부분)인 공동된 특징을 지칭하는 것으로 정의하고 있으며, 이 맥락에서 붓다가 사용하는 『반야심경』의 ‘유’, ‘무’ 등의 말도 개별 현상에 대한 설명적 지칭이 아니라, 부정의 방식으로 그 개별 현상들의 공동된 특징인 공성을 해명하기 위한 배제적 지칭으로 이해하고 있었던 듯하다.

2. 『해심밀경소』에서의 차전의 해석학적 계보 제시: 진나(칭변·)호법-현장

원측은 앞서 『반야심경찬(般若心經贊)』에서는 궁극적 진리인 공성을 말하는 언어의 본질에 대한 자신의 이해가 근거하고 있는 문헌을 구체적으로 밝히지 않았지만, 후대에 완성된 『해심밀경소』에서는 그것을 명시하고 있다. 『해심밀경(解深密經)』 「승의제상품(勝義諦相品)」은 궁극적 진리인 ‘승의제(勝義諦)’의 특징 중의 하나로 ‘불가언설(不可言說)’을 들고 있는데, 원측은 그 주석에서 ‘불가언설’의 의미에 대한 불교 전통의 네 가지 해석을 소개하고 있으며, 다음은 그 중 하나이다.

15) 『般若心經贊』 卷1 (T. 33, 545b23-28): 然一切法皆有二相, 謂即自·共. 自相唯是現量智得, 非假智·言所得故. 若假智·言所詮·得者, 謂即共相. 且如說青莖·葉等相, 其相各異唯現量得. 由斯, 假智及諸名言但能詮表青上共相. 而說青時, 遮黃等故名爲說青, 非正表青, 故說遮詮.

자료4

둘째 직접 지각의 대상이기 때문에 [붓다께서 궁극적 진리의 특징 중의 하나로] '말할 수 없다' 라고 하신 것이다. 『리문론』에 따르면, 모든 현상은 두 가지 특징을 지니고 있는데, 그 중 하나인 개별적 특징은 직접 지각에 의해 인식되며, 말할 수 없지만, 다른 하나인 공통된 특징은 추론[比量, anumāna]에 의해 인식되며, [추론에] 근거하여[卽] 말할 수 있다. 이 원리에 따르면, 붓 성자들의 말이라는 인식 수단[諸聖言量]은 추론에 포함된다. [하지만] 모든 현상의 개별적 특징은 말할 수 없다.¹⁶⁾

여기서 원측의 차전 이해가 진나의 『리문론』에 근거하였으며, 앞서의 '언어 매개적 앎[假智]'이 '추론에 의한 앎[比量智]'과 등치되며, '말' 역시 이 추론에 근거해 이루어짐을 확인할 수 있다. 더불어 원측은 『리문론』의 논리에 근거하여[由斯道理] 성자(=붓다)의 말[聖言量]도 '말'인 이상 '추론'에 귀속됨을 유추하고 있다.¹⁷⁾ 여기서는 말의 본질이 추론이라는 진나에 말에 의지하여, 앞서 『반야심경찬』에 이어, 붓다 언어의 본질도 '배제적 언표'임을 재확인하고 있는 셈이다.

더불어 위 해석은 궁극적 진리를 말하는 붓다 말의 역설과 본질을 함축하고 있다. 원측은 궁극적 진리는 직접 지각의 대상(=자료11의 '성자들의 선정 체험 대상[諸聖賢內智

16) 『解深密經疏』卷2「勝義諦相品」(X. 21, 216c10-13; WX. 34, 672a15-b1): 二現量境故名不可說。如『理門論』*, 一切諸法皆有二相, 一者自相, 現量所得, 不可言說; 二共相, 比量所得, 卽可言說。由斯道理, 諸聖言量, 比量所攝, 諸法自相, 不可說也。원측이 네 해석을 모두 소개한 뒤 넷의 우열과 시비를 가리고 있지 않기 때문에 이 제2해석도 원측에 의해 수용된 관점으로 보아도 무방할 것이다.

* 현존 『리문론』에서 위 텍스트와 정확히 일치하는 부분은 발견되지 않으므로, '一切諸法 ~ 卽可言說' 부분은 다음 텍스트(『因明正理門論本』(T. 16, 3b10-12): 爲自開悟唯有現量及與比量。彼譬喩等攝在此中, 故唯二量, 由此能了自·共相故, 非離此二別有所量。)에 근거한 원측의 해설적 인용으로, 由斯道理 이하는 위 텍스트, 『리문론술기』(자료7 셋째줄의 '自相離言說' 등) 등에 근거한 원측의 보충적 해설로 볼 수 있을 듯하다. 위 텍스트의 내용 중 이량(二量) 부분은 진나 만년의 저작 『쁘라마나삼웃짜야(Pramāṇasamuccaya)』 제1장 「직접 지각(Pratyakṣa)」의 제2계승과 그 자주(自註) 『쁘라마나삼웃짜야으룻띠(Pramāṇasamuccaya-vṛtti)』의 해설(Hattori 1968, 24)과 일치한다.

17) 성인량(聖言量)을 포함한 '말'에 근거한 '앎'도 '타자의 배제(anyāpoha)'의 과정을 통해 이루어지기 때문에 '추론'에 귀속된다는 점은 『쁘라마나삼웃짜야』 제5장 '타자의 배제(Anyāpoha)'의 제1계승과 『으룻띠』의 해설(Hattori 2000, 139)과 일치한다. 까말라쉴라(Kamalaśīla)의 『따뜨와삼그라하뻬지카(Tattvasaṃgrahapañjika)』에 인용된 제1계승(Hattori 2000, 139 각주3)과 그 한국어 번역(함형석 2013, 139)은 다음과 같다: na pramāṇāntaram śābdam anumānāt tathāhi saḥ/ kṛtakatvādivat svārtham anyāpohena bhāṣate// 언어를 통한 인식은 비량과 다른 것이 아니다. 그것(언어)은 마치 [자주 사용되는 비량의 인因] 만들어졌기 때문에와 같이 자신의 지시 대상(svārtham)을 [자신과는] 다른 것들을 배제함으로써(anyāpohena) 지시한다(bhāṣate).

所證)일 뿐이며, 말해질 수 없다는 점에서 붓다가 ‘말할 수 없다’고 말했다고 해석한다. 즉, 공성과 같은 궁극적 진리는 본질적으로 말해질 수 없지만, 동시에 그것은 역설적으로 ‘말할 수 없다’라는 부정의 방식으로 ‘말해질 수 없다’(=언어를 초월한다)는 그 어떤 측면(=부분)¹⁸⁾이 붓다에 의해 말해졌다고 본 것이다. 원측은 여기서 진리 자체와 진리에 대한 말은 비대칭적이며, 그 사이에는 절대적 간극이 있지만, 그 말이 진리의 어떤 측면을 알려준다는 점에서 ‘지칭 내용[所證]’이 없이 무의미한 것은 아님을 암시하고 있다.

이어서 원측은 붓다가 현상들에 대해 설한 말의 본질이 ‘설명적 지칭[表證]’인지 아니면 ‘배제적 지칭[遮證]’인지에 대한 불교 전통 내의 상이한 견해에 대해 논의를 전개하고 있다. 여기서는 『반야심경찬』과는 달리 자기 해석의 문헌적 근거를 구체적으로 제시하고 있다는 점에서 그의 입장의 해석학적 계보와 구체적 맥락을 확인할 수 있어 주목을 끈다. 이후 논의의 편의를 위해 해당 텍스트 전체를 내용에 따라 기호를 붙여 단락을 나누어 소개하면 다음과 같다.

자료5

묻는다. 못 현상들에 대해 설한 말은 설명적 지칭[表證]인가? 아니면 배제적 지칭[遮證]인가?

대당삼장(大唐三藏)=(玄奘)은 [현상의] 특징을 총괄하여 다음과 같이 판단하였다. “여러 부파에서 공히 다음과 같이 말한다. ‘붓다께서 현상들에 대해 설한 말은 대개 ‘설명적 지칭’이지만, 다만 추론[比量] 중 ‘주장에 반하는 특성의 예[異法喩]’로 제시된 말의 경우는 ‘배제적 지칭’일 뿐이다.’ [주장에 반하는 특성의 예를 배제적 지칭으로 본 점에서] 대승도 [여러 부파와] 마찬가지로이다. 그래서 『인명입정리론(因明入正理論)』(이하 『입리론』)으로 약칭함)에서 “...¹⁹⁾” 라고 한 것이다. 그러므로 ‘주장에 반하는 특성의 예’는 모두 ‘배제적 지칭’임을 알 수 있다. 또 『장진론』 제1권에서는 “...” 라고 하였으며, 또 제2권에서는 “...” 라고 한 것이다.

18) 진나는 위 각주17의 제1계승의 『으룻따』(Hattori 2000, 139)에서 말이 타자의 배제를 통해 ‘사물의 일부’와 관계를 맺음을 명시한다: “말이 어떤 사물에 적용될 때, [그 말은] 불기분의 관계(avinābhāva)를 통해 그 [사물의] 일부(amśa)와 연관되며, 그래서 다른 [사물들]의 배제를 통해 [그 사물의] 그 [부분만]을 지칭한다.”

19) 『리문론』 텍스트를 제외하고, 여기에 직접 인용된 텍스트들은 뒤에서 인용 전후 문장과 함께 별도로 논의 될 것이므로 번역은 모두 생략하였다.

지금 대승에 따르면 [주장에 반하는 특성의 예만이 아니라] 모든 언설이 다 배제적 지칭이다. 그래서 『리문론』에서 “예[喩]에는 두 종류, [즉] 주장과 연관된 특성의 예[同法=同法喩]와 주장에 반하는 특성의 예[異法=異法喩]가 있다. 전자[의 기능]는 배제적 지칭[遮詮]이며, 후자[의 기능]는 군더더기의 배제[止濫]에 제한된다[唯].” 라고 말한 것이다. 자세한 설명은 거기에서와 같다.” 해설한다. 이 『리문론』 구절은 [주장과 연관된 특성의 예와 주장에 반하는 특성의 예] 두 예의 차이를 구별한 것이며, ‘전자’[=遮詮]의 기능을 수행하는 것은 주장과 연관된 특성의 예[同喩]이며, ‘후자’[=止濫]의 기능을 수행하는 것은 주장에 반하는 특성의 예이다. 모든 현상의 개별적 특징은 말할 수 없지만, 만약 [그것들의] 공통된 특징을 지칭하는 경우에도 반드시 [그 공통된 특징을 제외한] 여타 특성[餘法]을 배제해야 한다. 예를 들어, ‘푸른색’이라는 공통된 특징을 말할 때는 ‘푸른색이 아닌 것’등을 배제하는 것처럼. 또 『광백론』 제9권에서 “... ” 라고 말한 것이다.”

問. 說諸法言, 爲是表詮? 爲遮詮耶?

(X)大唐三藏總相判云, “(a)諸部皆云, ‘說諸法言多是表詮, 但比量中異法喩言唯是遮詮.’ 大乘亦爾. 故(1)『入理論』, “同法喩云, 謂若所作, 見彼無常, 譬如瓶等. 異法喩云, 謂若是常, 見非所作, 如虛空等. 此中‘常’言表非無常; ‘非所作’言表無所作.” 故知異喩皆是遮詮. 又(2)『掌珍論』第一卷云, “爲遮異品, 立異法喩, 異品無故, 遮義已成.” 又(3)第二云, “又遮詮言, 遮止爲勝, 遮所遮已, 功能即盡, 無能更表所詮差別.”

(b)今依大乘, 一切言說皆是遮詮. (1)故『理門論』云, “喩有二種, 同法 異法, 前是遮詮, 後唯止濫.” 具說如彼.” (W)解云, 此簡二喩差別, 前是同喩, 後是異喩. 諸法自相, 不可言說, 若詮共相, 要遮餘法, 如說青言, 遮非青等. 又(2)『廣百論』第九卷云, “我諸所說, 皆是遮言.(標宗) 遮謂遮他生滅等執, 無生非滅, 唯爲遮生; 無滅非生, 但爲遮滅.(正釋) 非斷 常等, 類此應知.(類釋) 雖涅槃時生滅斷滅, 此方便說, 是假非眞, 如說天中有常樂等, 是隨俗說, 非稱實言.(釋通伏難) 應以前說諸句文詞, 隨其所應, 破諸妄執. 我等皆妄, 誰復爲眞? 謂畢竟空心言路絕, 分別戲論皆不能行, 唯諸聖賢, 內智所證.(示正道理)”²⁰⁾

형식적으로 보았을 때, 원측은 대부분의 지면을 ‘(X)현장[大唐三藏]의 말’을 인용하는 방식으로 논의를 전개하는데 할애하고, ‘(b)대승’ 입장의 문헌적 근거로 제시된 『리문론』에 대한 ‘(W)자신의 보충 설명[解云]’만을 간략히 덧붙이고 있을 뿐이다.²¹⁾ 내용적

20) 『解深密經疏』卷2 「勝義諦相品」(X. 21, 216c13-217a8; WX. 34, 672b1-673a2)

21) 상응하는 티벳어역(ZhT. 68,342.9-10 ... 20-21) slob dpon hyan tsañgis mtshan ñid spyir bsdu te bśad pa las ... dehi phyir mi mtshuñs pañi dpe nram ni brjod pa dgag par bya ba yin par rig

으로 보았을 때, ‘(X)현장의 말’은 다시 ‘(a)소승의 설[諸部皆云]’과 ‘(b)대승의 설[今依大乘]’로 대별된다. 이 중 필자는 두 부분에 주목하였다. 하나는 (a)소승의 설 중 “다만 추론 중 ‘주장에 반하는 특성의 예’, 즉 이법유(異法喻, *vaidharmya-dr̥ṣṭānta*)로 제시된 말의 경우는 ‘배제적 지칭’일 뿐이다(比量中異法喻言唯是遮詮)”라는 구절에 대한 보충 설명으로서 대승 역시 그 점에서 같은 입장이라고 덧붙이고, 그것을 증명하기 위해 ‘(1)『입리론』’과 ‘(2)·(3)『장진론』’을 함께 인용하는 곳이다. 다른 하나는 (b)대승의 설이 이법유 뿐만 아니라 모든 말을 ‘배제적 지칭’으로 본다는 점을 명시한 후, 그 경증으로 ‘(1)『리문론』’과 ‘(2)『광백론』’을 함께 인용하는 곳이다.

텍스트를 이런 구조로 파악하는 것에 동의할 수 있다면, 우리는 ‘(현장-)원측 해석’이 ‘(X)-(a)-(2)·(3)’이 잘 보여 주듯이 ‘주장에 반하는 특성의 예’, 즉 이법유의 본질을 ‘배제적 지칭’, 즉 차전으로 보고 있는 점에서 청변이 긍정되며, 그 긍정이 ‘(X)-(b)-(1)’의 『리문론』에서 이법유의 본질을 ‘굳더더기의 배제’, 즉 ‘지람(止濼)’으로 본 진나의 의미론과 모종의 관련이 있음을 암시함을 간과할 수 있다. 또 ‘차전’과 ‘지람’을 모두 포괄하는 진나의 차전의 의미론이 호법에 계승된다는 점에서, 청변의 이법유가 호법의 차전의 의미론 속에 포섭될 가능성도 짐작할 수 있을 것이다. 이러한 독법의 기초 위에서 필자는 이하에서 위 인용 텍스트 해석과 그것을 둘러싼 콘텍스트를 중심으로 진나의 차전과 지람의 의미론과 그 구도 아래서 논의되고 있는 청변의 차전의 의미론을 살펴본 뒤, ‘(X)-(b)-(2)’의 『광백론』 텍스트와 자료3에 이어지는, 원측의 청변과 호법 차전 해석 총평을 중심으로 그의 청변 차전의 의미론 인식을 종합적으로 고찰해 보려 한다.

par byaḥo ṣes hbyuñ ño/은 ‘故知異法喻皆是遮詮’까지를 『입리론』 인용이자 현장의 말로 보았다. 하지만 아래 각주23에서 확인할 수 있듯이, 현존 『입리론』과 문맥을 볼 때 인용은 表無所作까지로 한정하고, 故知異法喻皆是遮詮은 인용 직전의 결론을 반복하는 보충 문구로 보는 것이 자연스러운 듯하다. 남은 문제는 앞의 大乘亦爾 이하 서술, 이 보충 문구, 이어지는 『장진론』 인용, 今依大乘 이하 서술 등의 화자가 현장인지, 아니면 원측 자신인지이다. 현장 자신의 저작이 사실상 없는 상태에서 문헌학적으로 귀속 근거를 찾는 일은 매우 지난한 일이 될 것이다. 다만 여기에 인용된 『입리론』, 『장진론』, 『리문론』 등이 모두 현장의 번역이라는 점에서 諸部皆云 ~ 具說如彼와 ‘故『理門論』 ~ 內智所證’ 부분은 크게 보아 ‘원측의 의해 선택된 현장의 해설’로 볼 수 있을 듯하다. 이러한 맥락에서 필자는 이 부분에 함축된 해석을 가설적으로 ‘(현장-)원측의 해석’으로 부르려 한다.

III. 진나의 차전(遮詮)과 지람(止濫)의 의미론

‘(A)-(b)-(1)’의 『리문론』 텍스트에서 진나는 예를 먼저 동유와 이유로 나눈 뒤, 이어서 양자의 본질(또는 기능)을 구분하여 적시하고 있다. 먼저 전후 텍스트 사이의 생략된 부분을 포함하여 전체 텍스트를 소개하면 다음과 같다.

자료6

예[喩]에는 두 종류, [즉,] 주장과 연관된 특성의 예[同法=同法喩]와 주장에 반하는 특성의 예[異法=異法喩]가 있다. 주장과 연관된 특성의 예는 다음과 같이 주장[立]하는 경우이다. “소리는 무상하다. 왜냐하면 의지적 노력[勤勇] 직후에 생겨나는 것이기 때문이다. 의지적 노력 직후에 생겨나는 것은 모두 무상한 것으로 [우리에게] 나타나는[見=現](=경험되는)²²⁾ 법이니, 예를 들면 ‘항아리’ 등과 같다.” 주장에 반하는 특성을 가진 것은 다음과 같은 경우이다. “소리는 무상하다. 왜냐하면 의지적 노력 직후에 생겨나는 것이기 때문이다. 반대로 모든 영원한 것은 의지적 노력 직후에 생겨나는 것 아닌 것으로 [우리에게] 나타나는 법이니, 예를 들면 ‘허공’ 등과 같다.”²³⁾

전자의 기능은 배제적 지칭[遮詮]이며, 후자의 기능은 군더더기의 배제[止濫]에 제한된다[唯]. 부합[合 anvaya]과 부정[離 vyatireka]을 통해 의미[義, don]을 추론[比度]하기 때문에, 따라서 비록 [허공과 같은 주장에 반하는 특성의 예]가 실체로서 존재하는 허공 등을 주장하지 않는 [우리의 입장에 반하더라도, 주장에 반하는 특성의 예]만으로 충분히²⁴⁾ [논증 대상인] 주장[宗=所證](=무상함)이 없는 곳에 [그 주장의] 이유[因=能證](=의지

22) 이 텍스트와 상응하는 『뵤라마나삼웃짜야르띠』 티벳어역에서 見은 ‘-r mtho (-으로 보이다)’로 번역되고 있으며, 가츠라 쇼루(桂 紹隆 1981, 63-65)는 이에 근거하여 ‘경험된다’로 의역하고 있다. re ṣig chos mthun pas ni sgra mi rtag ste/ rtsol ba las byuñbaḥi phyir ro// gañrtsol ba las byuñba de ni mi rtag par mthoñ ste/ dper na bum pa bṣin ṣes bya ba dai/ chos mi mthun pas rtag pa ni rtsol ba las byuñba ma yin par mthoñ ste/ nam mkhaḥbṣin ṣes bya ba lta buḥo/ sṅa ma ni **ma yin par dgag pa yin la/ phyi ma ni med par dgag pa yin** par brjod do/ *rjes su ḥgro ba dañdog pa dag gis **don** rjes su dpog paḥi phyir ro//de ltar na rtag pa khas ma blañs kyañchos mi mthun paḥi dpe grub pa yin no//(*은 『뵤라마나삼웃짜야르띠』(Pramāṇasamuccaya-Ṭīkā)의 상응 부분)

23) 동법유와 이법유의 정의 부분은 ‘(A)-(a)-(1)’ 『입리론』 인용 텍스트(아래 밑줄 부분)와 내용상 대동소이하기 때문에 여기 (A)-(b)-(1)에서는 생략한 듯하다. 『因明入正理論』(T. 16, 11b13-18): 喩有二種, 一者同法, 二者異法. 同法者, 若於是處顯因同品決定有性, 謂若所作, 見彼無常, 譬如瓶等. 異法者, 若於是處說所立無, 因遍非有, 謂若是常, 見非所作, 如虛空等. 此中‘常’言, 表非無常, ‘非所作’言, 表無所作, 如有非有說名非有.

적 노력 직후에 생겨난 것으로 경험되는 것)도 없다'는 주장이 성립함을 보여줄 수 있다.²⁵⁾

여기서 진나는 우선 동법유와 이법유가 수행하는 기능을 각각 '차전(遮詮)'과 '지람(止濫)'으로 구별하고, 이어서 양자가 각각 '합(合, anvaya)[이유(의지적 노력의 산물)가 있으면 반드시 주장 내용(무상함)이 있는 관계]'와 '리(離, vyatireka)[이유가 없으면 반드시 주장 내용이 없는 관계]²⁶⁾의 방식으로 의미를 전달한다고 명시하고, 마지막으로 이법유는 '허공'처럼 그 대상이 실재하지 않더라도 논증식에서 주장의 이유(因=能證)를 부정하는 방식으로 주장 내용(宗=所證)을 부정함, 즉 '리'의 방식으로써 의미(여기서는 '무상함')를 전달하는 기능을 수행함을 부연 설명하고 있다.

그렇다면 동법유가 '합'의 방식으로 '차전'의 기능을 수행하며, 이법유가 '리'의 방식으로 '지람'의 기능을 수행하는 구체적인 의미론적 과정은 어떻게 이루어지며, 두 지칭 작용 간의 근본적 차이는 무엇일까? 『리문론』의 역자 현장의 역장(譯場) 강의에 근거해서 성립한 것으로 추정되는 신대 『리문론술기』는 이에 대한 좀 더 구체적 설명을 제공한다.

자료7

『리문론』의 '전자의 기능은 배제적 지칭이며, 후자의 기능은 군더더기의 배제에 제한된다. 리는 이 구절은 [주장과 연관된 특성의 예와 주장에 반하는 특성의 예] 양자의 특성을 구별한 것이며, 전자는 주장과 연관된 특성의 예를 지칭하며, 후자는 주장에 반하는 특성의 예를 지칭한다. 모든 현상에는 두 가지 특징이 있다. 그 중 하나인 개별적 특징[自相]은 오직 시각 등 다섯 식 등만이 인식할 수 있을 뿐, 산란한 마음인 사유[意=意識] 등이 인식할 수는 없다. 다른 하나인 공통된 특징이 바로 산란한 마음인 사유 등이 인식하는 것이다. 말은 다만 공통된 특징만을 지칭할 뿐이며, 현상들의 개별적 특징을 지칭할 수는 없다. 왜냐하면 [현상의] 개별적 특징은 말을 초월해 있기 때문이다. [또 말을 통해]

24) 뜻지의 다음 영역(Tucci 1930, 37)을 참조하여 보충하였다.: Therefore even if the opponent does not admit the existence [of a negative instance such as the] ether, as a real substance, still the heterogeneous example [is sufficient to] show that, were the *probandum* absent, the absence of the reason would be necessarily proved.

25) 『因明正理門論本』(T. 16, 2c5-11): '喻有二種, 同法異法. 同法者, 謂立聲無常. 勤勇無間所發性故. 以諸勤勇無間所發皆見無常, 猶如瓶等.' 異法者, 謂諸有常住見非勤勇無間所發. 如虛空等.' 前是遮詮, 後唯止濫. 由合及離比度義故, 由是雖對不立實有太虛空等, 而得顯示無有宗處無因義成.

26) anvaya와 vyatireka의 의미에 대해서는 이종철, 앞의 논문, 260, 266-269 참조.

공통된 특징을 지칭하려는 경우에는 반드시 [지칭 대상인 해당 특징을 제외한] 여타 특성 [餘法, *anyadharma]을 배제[遣遮, *apoha]해야만 비로소 [지칭 대상인] 해당 특성[此法]을 지칭할 수 있다. 예를 들면, ‘푸른색’을 말하려 할 때는 ‘푸른색’이 아닌 ‘노란색’ 등을 배제해야만 비로소 그 ‘푸른색’이라는 공통된 특징을 지칭할 수 있는 경우와 같다. ... 모든 말은 해당 특성을 지칭하려 할 때 반드시 여타 [특성]을 배제하여 해당 [특성]을 지칭을 하며, [여타의 것을] 배제함 없이 [해당] 특성을 지칭하는 경우는 존재하지 않는다. 하지만 [주의할 점은] 말은 단지 여타 특성을 배제할 뿐이며, 재차 별도의 [대상에 대한] 지칭 행위[說]를 하지는 않는다. 예를 들어, ‘푸른색’이라고 말할 때 [‘푸른색’을 제외한 여타의 것을 배제할 뿐이며,] 재차 ‘푸른색이 아님’이라는 실체[體, *dravya]를 별도로 지칭하지는 않는 것과 같다.

지금 주장과 연관된 특성의 예 중 ‘의지적 노력 직후에 생겨난 것은 모두’ 라는 말은 의지적 노력 직후에 생겨난 것이 아닌 경우를 배제[遮]하면서, [그를 통해] 의지적 노력 직후에 생겨난 것이 모두 무상하다는 것을 지칭[說]한다. 그 ‘영원함’을 배제하여 [소리가] 무상하고 생멸하는 현상임을 밝혔기 때문에 ‘앞에서 배제하고 [뒤에서] 재차 지칭한다’ 라고 말한 것이다.

주장에 반하는 특성의 예 중 ‘모든 영원한 것’ 이라는 말의 경우, 다만 무상함을 배제하기 위해 ‘영원하다’ 라고 말했을 뿐이지, 다시 별도로 영원한 것을 지칭하려는 것이 아니다. 다시 말해 [앞서 『입리론』에서 주장에 반하는 특성의 예로 제시된] ‘만들어진 것이 아니다’ 라는 말도 다만 그 만들어진 경우를 배제하려는 것일 뿐이지, 만들어진 것이 아닌 어떤 실체[法體, *dravya]을 별도로 지칭하는 것이 아니다. [모든 영원한 것]이라는 이 [주장에 반하는 특성의 예]의 의도는 ... 군더더기를 배제하고자 할 뿐이지, 어떤 실체를 지칭하려고 하지 않기 때문에 [주장에 반하는 특성의 예와 관련하여] ‘후자의 기능은 군더더기의 배제에 제한된다’ 라고 말한 것이다.

論前是遮詮，復〈後〉²⁷⁾唯止濫者，此簡二喻差別，前者同喻也，復〈後〉²⁸⁾者異喻也。諸法有二相，一自相，唯眼等五識等得，非散心意等得也；二共相，即散心意識等約〈得〉²⁹⁾也。名言但詮共相，不能詮表諸法因〈自〉³⁰⁾相。以自相離言說故。詮共相，要遣遮餘法，方詮顯此

27) 문맥상 復는 後의 오기(誤記)로 보인다. 이어지는 각주에서 확인할 수 있듯이, 현존본 『리문론술기』는 텍스트적 오류가 적지 않다. 시각적 간결함을 위해 위와 같이 텍스트를 본문에 노출시키고 각주를 통해 교정 노트를 전하는 방식을 취했다.
 28) 문맥상 復는 後의 오기로 보인다.
 29) 문맥상 約은 得의 오기로 보인다.

法, 如言青, 遮非青黃等, 方能顯彼青之共相. ... 一切名言, 欲最<詮>³¹⁾其法, 要遮餘詮此, 無有不遮而詮法也. 然有名言但遮餘法, 更無別詮, 如言無青, 更不別顯無青體也.

今同喻云‘諸是勤勇無間所發’, 遮非勤勇無間所支<發>³²⁾, 顯勤勇無間所支<發>³³⁾皆是無常. 遮是常住, 詮顯無常生滅之法, 故云‘前是其³⁴⁾遮, 復是詮’也.

其異法喻云‘諸常住’者, 但遮無常故云‘常住’, 不欲更別詮常住. 卽‘非所作’但欲遮其所作, 不別詮顯非作法體. 此意 ... 但是止濫而已, 不欲詮顯法體, 故言‘復<後>³⁵⁾唯止濫’也.³⁶⁾

자료3과 자료4와 중복된 부분을 제외하고, 동법유와 이법유의 차이와 관련하여 주목을 끄는 해설은 모든 말의 본질이 ‘배제를 통한 지칭[遮而詮]’이라는 것과 ‘그 때의 지칭이 비록 배제를 통해 무엇을 지칭하더라도 그 대상은 실체적 사물[體=法體]이 아니다’라는 언급이다. 전자는 동법유의 말이 배제의 과정을 통해서 결국 어떤 의미를 지칭한다는 점을 강조하는 반면, 후자는 이법유의 부정의 언어는 비존재의 배제에 그 기능이 제한되고, 그 부정에 대응하는 또 다른 비존재인 실체적 사물을 결코 지칭하지 않음을 강조한다. 결국 협의의 ‘차전’과 ‘지람’은 말의 본질인 ‘배제적 지칭’, 즉 광의의 ‘차전’이 지닌 주장적 기능과 배제적 기능³⁷⁾을 지적한 말로 보인다.

IV. 청변의 차전(遮詮)의 의미론

이제 ‘(A)-(a)-(2)-(3)’의 『장진론』 인용 텍스트를 중심으로 청변의 차전의 의미론에 대해 살펴보자. 먼저 제1권(=上卷) 인용문과 그에 이어지는 문장에서 청변은 논증식에서 제시하는 이법유의 성격에 대해 다음과 같이 말한다.

30) 문맥상 因은 자의 오기로 보인다.

31) 문맥상 最은 詮의 오기로 보인다.

32) 문맥상 支는 發 또는 起의 오기로 보인다.

33) 문맥상 支는 發 또는 起의 오기로 보인다.

34) 문법으로 보나 한문의 일반적 맺구 관습으로 보나 其는 연자(衍字)로 보인다.

35) 문맥상 復는 後의 오기로 보인다.

36) 『理門論述記』(T. 44, 90a12-29)

37) 이 점에서 ‘차전’과 ‘지람’을 상응하는 티벳어역 ma yin par dgag pa와 med par dgag pa(각주22 볼드 참조)에 근거하여 각각 인도 문법학 전통에서 성립한 두 종류의 부정법인 paryudāsa-pratiṣedha와 prasajya-pratiṣedha의 진나 식 표현으로 본다. 江島惠教 1980, 117; 桂 紹隆, 앞의 논문, 63-65 ; Yao 2009, 391-392 참조.

자료8

주장에 반하는 특성[異品]을 배제하기 위하여 주장에 반하는 특성의 예[異法喩]를 세우는 법인데, [나의 논증식에서는 주장과 연관된 특성의 예만으로] 주장에 반하는 특성이 없[음이 이미 추론되었]기 때문에 배제의 목적[義, *arthā]은 이미 성취되었다. 따라서 [주장에 반하는 특성의 예를 별도로 말하지 않는 것이다. 변론하고 해명할 때 임시로 주장에 반하는 특성을 설하여 추론[比量]을 구성한다 하더라도 오류는 없다.³⁸⁾

여기서 청변은 자신의 논증식에서, 자료1의 경우처럼 ‘마치 공중의 꽃과 같이라는 동법유만 있지 이법유가 없는³⁹⁾ 이유를 해명하고 있다. 그는 이법유의 본질이 주장에 반하는 특성[異品](=자료1의 ‘실재성이 있음’)을 배제하는 것[遮](=자료 1의 ‘실재성의 없음’)임을 명시하고 있으며, 자신의 논증식의 경우 그 목적이 동법유만으로 이미 성취되었기 때문에 이법유가 불필요하다는 것이다. 그리고 자신의 입장(‘실재성의 없음’)을 변론하기 위해, 주장에 반하는 특성(‘실재성이 있음’)이 스스로 부정되기 위해 추론식[比量](=논증식)의 형식을 빌어 임시로 설정된 것일 뿐이기 때문에 비록 그 특성의 주체[有法, dharmīn](=자료1의 ‘비조건적 현상’)가 존재하지 않는다 하더라도⁴⁰⁾ 오류가 없다고 말한다. 자료8은 ‘궁극적 진리의 관점에서’⁴¹⁾, 즉 ‘자신의 입장에서는’ 존재하지 않는다고 보는 대상의 실재성을 부정하기 위해, 임시로 그 대상을 주장 명제의 주체로 정립하고 ‘자신의 입장에서는’ 사실상 이법유의 기능을 실행하는 동법유를 통해 그 특성을 부정하는 청변 논증식의 특징을 보여준다. 원측은 이를 자료6에서 소리의 무상함을 증명하기 위해 진나가 제시하는 실재하지 않는 ‘허공’의 이법유가 수행하는 기능과 유사하다고 본 듯하다.

38) 『大乘掌珍論』 卷上 (T. 30, 268c28-269a1): 爲遮異品, 立異法喩, 異品無故, 遮義已成, 是故不說. 於辯釋時, 假說異品建立比量, 亦無有過.

39) 이법유가 없는 것이 청변 논증식이 특징 중의 하나이다(Shotara Iida 1973, 71).

40) 불교 논리학에서 주장 명제 속 주체가 존재하지 않으면 그 주체의 특성에 관한 논쟁이 소멸한다는 점에서 논증 자체가 성립하지 않는 것을 논증의 의지치가 성립하지 않는 오류인 ‘소의불성(所依不成, āśrayāsiddha)’이라고 한다. 틸레만스의 지적대로(Tillemans 1999, 171), 이것은 주장 명제 속 주체가 없더라도 논증식을 세워야 하는 (청변과 같은) 중관 사상가들에게 문제가 되었다.

41) 청변 뿐만 아니라 찐드라끼르피 같은 중관 논사도 ‘소의불성의 오류를 피하기 위한 전략이 바로 이러한 한정구이다(함형석 2019, 141-142). 자료1을 예로 들면, 청변은 자신이 논증식을 위해 상대방이 주장하는 ‘비조건적 현상의 존재를 불가피하게 인정하지만, 그것은 ‘내가 생각하는 궁극적 진리의 관점에서 볼 때 사실은 실재하지 않는 비조건적 현상’일 뿐이라고 한정하는 셈이다.

다음으로 제2권(=下卷) 인용문은 이법유의 기능인 ‘배제적 지칭’, 즉 차전의 본질과 특성을 다음과 같이 명시하고 있다.

자료9

또 배제적 지칭으로 하는 말은 배제함이 핵심이며, 배제 대상을 배제한 후에는 [말의 기능이 즉시 소멸하며, 재차 특수한[差別, *viśeṣa**] 지칭 대상[所詮]을 지칭[表]할 수는 없다.⁴²⁾

위에서 강조된 별도의 ‘특수한 지칭 대상[所遮差別]’을 가지지 않는 차전의 특성은 자료6과 자료7에서 이법유가 수행하는 ‘군더더기의 배제’, 즉 지람의 지칭 작용이 별도의 실체를 지칭하지 않음을 거듭 강조하는 점과 정확히 일치한다. 여기서 우리는 청변이 말하는 ‘차전이 진나의 ‘지람’과 의미적으로 일치함⁴³⁾을 쉽게 간과할 수 있다.

청변은 『장진론』의 다른 곳에서 ‘차전의 구체적 예로 자료1의 논증식 앞부분에 있는, 인용에서 생략된 ‘眞性有爲空, 如幻緣生故’ 속의 ‘空’을 들면서, ‘차전의 특성과 그 실행 의도를 비교적 자세히 설명하고 있다.

자료10

다시 또 다른 논사가 총명을 숨기고 교만하게 다음과 같이 비난할 것이다. “만약 [당신의 주장처럼] 모든 조건적 현상이 궁극적 진리의 관점에서 볼 때[就勝義諦] 마술 등과 같이 불변의 본질이 없다[空無自性] 라고 한다면, [조건적 현상이] 바로 비존재[非有]가 되고 말며, [조건적 현상의] 비존재를 주장한다는 점에서 [당신의 주장은 조건적 현상마저] 전무하다는 잘못된 견해[無見]가 되는 셈이다.”

... [우리가 사용하는] 이 ‘비존재’라는 말은 배제적 지칭을 지향한다[義, *artha**]. 당신이

42) 『大乘掌珍論』 卷下 (T. 30, 275b13-14): 又遮詮言, 遮止爲勝, 遮所遮已, 功能即盡, 無能更表所遮差別.

43) 청변은 『반야등론석(般若燈論釋, Prajñāpradīpa)』(티벳어역)에서 『중론(Mūlamadhyamakārikā)』 제1장 제1승 4구(*catuṣkoṭī*)의 제1구 ‘스스로 [발생하지] 않는다(*na svata*)’를 주석하면서, “이 부정은 *med par dgag pa*(*prasajya-pratiśedha*)를 의미한다고 보아야 한다. 왜냐하면 [이 구는] 부정이 중심이기 때문이며, ... (*dbag las ma yin ṣes bya baḥi dgag pa ḥdi ni med par dgag paḥi don du blta bar bya ste/ dgag pa gtso che baḥi phyir dan ...*)”라고 명시한다(텍스트는 Kajiyama 1973, 168로부터의 재인용). 루엑(Ruegg 2010, 41, 65)은 청변과 월칭(月稱, Candrakīrti)이 모두 이 4구를 *prasajya-pratiśedha*로 본 점에서 일치하며, 적어도 청변 이후로 중관학파에서 기타 유형의 부정도 *prasajya-pratiśedha*로 보려는 주장이 강조되었음을 지적한다.

[우리를 반박하기 위해] 주장하는 이 [‘비존재’라는] 말은 [말의 기능들 중] 설명[表彰]이 두드러지는데[勝] 반해, 우리가 [주장에서] 말한 이 [‘비존재’라는] 말은 배제[遮止]가 두드러진다. [그래서 우리가 말한] 이 ‘비존재’라는 말은 [그 기능이] 존재라는 본질[有性]을 부정하는데 제한되며, [그것으로] 그 기능은 즉시[斯=則] 끝나며, 재차 여타 지칭 대상[義]을 지칭하는 작용[勢力]은 없다. 예를 들어, 세상에서 ‘흰 비단이 아니다’라고 말한다고 해서, 이 말이 검은 비단을 지칭한다고 주장해서는 안 된다. ... ‘흰 비단이 아니다’라는 말은 흰 비단을 배제하는데 제한되며, [그것으로] 그 기능은 즉시 끝나며, 재차 [흰 비단을 제외한 여타] 검은 비단, 붉은 비단, 노란 비단 [등을] 지칭하는[詮表] 여타 작용은 없다. 지금 이 논(『장진론』)에서는 ‘궁극적 진리의 관점에 서서’ 조건적 현상이라는 인식 대상과 관련하여 영원하다는 잘못된 견해[常見]의 극단을 피하게 하려고 먼저 존재라는 본질을 부정하였고, 이와 마찬가지로 [궁극적 진리의 관점에 서서] ‘이 논의 다른 곳에서는’ [조건적 현상이라는 인식 대상과 관련하여] 영멸한다는 잘못된 견해[斷見]의 극단을 피하게 하려고 [오히려] 무리는 본질[無性]을 부정하였다.⁴⁴⁾

여기서 청변은 ‘설명’, 즉 표창(表彰)과 대비시켜 차전인 ‘非有’(=논증식의 ‘空’)는 그 기능이 ‘존재라는 본질’을 부정하는데 제한되며, ‘비존재’라는 어떤 실체를 별도로 지칭하지는 않음을 명시하고 있다. 더불어 차전의 부정의 언어가 ‘유’를 실체로 오해한 현상에 대한 영속주의[常見]와 ‘무’를 실체로 오해한 허무주의[斷見]로부터 벗어나게 하려는 구원론적 의도를 지니고 있다는 점을 덧붙이고 있다.⁴⁵⁾

44) 『大乘掌珍論』 卷下 (T. 30, 270c6-17): 復有餘師懷聰悞慢作是難言, “若諸有爲就勝義諦猶如幻等空無自性, 卽是非有, 執非有故便爲無見. ...” 此非有言, 是遮詮義. 汝執此言表彰爲勝; 我說此言遮止爲勝. 此非有言唯遮有性, 功能斯盡, 無有勢力更詮餘義. 如世間說非白絹言, 不可卽執此言詮黑, ... ‘非白絹言唯遮白絹, 功能斯盡, 更無餘力詮表黑絹·赤絹·黃絹. 今此論中就勝義諦於有爲境避常見邊, 且遮有性; 如是餘處避斷見邊, 遮於無性, 雙避二邊遮有·無性.

에지마(江島惠教 1980, 95)는 『따르까즈왈라』 제3장 26절의 관련 구절에 대한 보충 설명 속에서 위 인용문 중 ‘此非有言, 是遮詮義 ~ 雙避二邊遮有·無性’ 단락을 인용하고 있으며, 더불어 일부 용어의 산스크리트어 원어를 상정하고 있어 문맥을 이해하는데 큰 도움을 준다. 다만 그가 遮詮을 *pratiśedha*로 단정한 점은, 의미적으로는 타당하더라도, 한역어의 관습으로 볼 때 언어학적으로는 다소 무리한 가설이라고 생각한다. 단음절 언어(monosyllabic language)인 중국어는 기본적으로 하나의 단어가 하나의 의미를 함축한다고 전제하기 때문에 유사한 두 단어가 아닌, 遮와 詮처럼 상이한 의미를 지닌 두 단어의 조합에 상응하는 산스크리트어 원어는, 만약에 그것이 존재했다면, 복합어이었을 가능성이 높아 보인다. 물론 만약 위 텍스트의 遮詮에 대한 서술(밑줄) ‘唯遮有性 .. 更詮餘義가 산스크리트어 구문을 반영하는 직역이라고 한다면, 遮詮은 위 번역문 등에 근거하여 현상이 ‘부사어 遮(止)와 ‘동사 諍’을, 이에 대비되는 개념인 表彰은 ‘부사어 表(彰)와 ‘동사 諍’을 결합해서 만든 신조어일 가능성도 있다.

이 중 눈길을 끄는 것은 ‘허무주의’로부터 벗어나게 하려고 ‘다른 곳’에서 ‘무리는 본질[無性]’을 부정했다는 청변의 서술인데, 여기서 ‘다른 곳’은 문맥상 ‘비조건적 현상’을 부정하는 자료1의 『장진론』 논증식을 지칭한다고 볼 수 있을 것이다. 그럴 경우 청변이 부정하려는 ‘무리는 본질’과 의미적으로 등치될 수 있는 것은 무엇일까? 자료9의 이 범유가 수행하는 ‘배제적 지칭[遮誑]’의 지칭 내용을 실체화한 ‘특수한 지칭 대상’과 자료10의 가상의 논적이 조건적 현상이 ‘전무하다고 보는 잘못된 견해[無見](=斷見)’에 기반하여 상상해낸 ‘비존재’를 들 수 있겠다.

V. 원측의 청변 차전의 의미론 인식

1. 호법과의 연속성 인식의 측면

이제 자료1이 보여주는 원측 청변 인식의 콘텍스트를 본격적으로 살펴보자. 자료9와 자료10의 논리와 언어를 통해 자료1을 다시 보면, 청변은 유식학파의 ‘원성실성’을 『장진론』을 통해 부정하려는 ‘무리는 본질’(=특수한 지칭 대상=비존재)과 등치시킨 뒤, 그 긍정이 함축하고 있는 ‘허무주의’를 논파하기 위해 그 실재성을 부정했다고 원측은 이해했던 듯하다. 원측의 이러한 인식을 해명하기 위해서는 호법과의 관계 속에서 청변을 바라보는 그의 거시적 시각을 살펴볼 필요가 있다.

먼저 ‘(X)-(b)-(2)’의 『광백론』 텍스트를 분석해 보자. 인용 텍스트의 문맥을 이해하기 위해서는 그 직전의 논의() 안까지 포함하여 소개해 보면 다음과 같다.

자료11

[조건적 현상과 비조건적 현상이 모든 현상을 포괄하는데, 이 두 [현상]이 공하기 때문에 모든 현상은 공하다. 공성의 관점에서 보면[中] 분별의 말장난은 결코 존재하지 않으며, ... 그래서 계경(契經)에서 다음과 같이 말한 것이다. “모든 현상은 본래의 관점에서 보면[從本] 공하며, 공하기 때문에 불변의 본질이 없으며, 불변의 본질이 없다는 점에서 완전한 얹[般若波羅蜜多, *prajñā-pāramitā*]이다. 그 경지에서는(=본래의 관점에서 보면) 발생[生]과 소멸[滅], 영멸[斷]과 영속[常], 같음[一]과 다름[異], 옴[來]과 감[去]이라고 말할

45) 이 점 역시 예지마에 의해 지적되고 있다(위와 같은 곳).

그 어떤 현상[少法]도 존재하지 않는다. 제석천[天帝]이여! 다음과 같이 알아야 한다. ...”

* 만약 [누군가] ‘항상 공하다’고 설한다면 영멸주의[斷滅]의 오류에 빠지겠지만 [그렇지 않고 우리는] ‘항상 존재한다’[는 잘못된 생각]을 부정[遮]하기 때문에 이 극단에 떨어지지 않는다. [만약 누군가] ‘항상 공하지 않다’고 주장하더라도 [그 역시] 영멸주의의 오류에 빠진다. 왜냐하면 항상 원인과 결과가 없다[고 보는] 것이 영멸주의이기 때문이다.]

[그러므로] 우리가 하는 말은 모두 배제적 언어[遮言]이다. (주장의 명시[標宗]) 배제란 다른 이들의 발생, 소멸 등에 대한 집착을 배제한다는 의미이다. 소멸이 아닌 발생에 대해서만 없다고 말하는 것은 발생[에 대한 집착]을 배제하기 위해서이며, [반대로] 발생이 아닌 소멸에 대해서만 없다고 말하는 것은 소멸[에 대한 집착]을 배제하기 위해서이다. (주장 이유에 대한 직접적 해설[正釋]) 영멸과 영속[常], 같음과 다름, 옴과 감[覺] 등의 부정[의 목적]도 이것(=발생과 소멸의 부정)에 비추어 알 수 있을 것이다. (유추[類釋]) 비록 열반할 때 발생과 소멸이 영멸하지만, 이것은 방편으로서 설한 것이며 [다른 목적을 가진] 언어적 표현일 뿐이지 실제로 그런 것은 아니다. 예를 들면 ‘천상에는 영원한 즐거움이 있다’는 등의 설은 세상의 언어에 따라 설한 것이지, 진실에 대응하는 말은 아닌 것과 같다. (해설을 통해 [상대방의] 비난을 제압함[釋通伏難]) 따라서 이전에 설한 문장과 말들은 그 상황에 맞추어 비존재에 대한 집착들을 논파한 것이다. ‘나’ 등은 모두 비존재인데 누가 다시 진실하다고 하는가? 즉 궁극적인 공성[畢竟空]은 마음의 말로 갈 수 있는 길이 끊어져 있으므로 분별의 말장난이 미칠 수 없으며, 오직 성현들의 [언어를 초월한] 내적 앎[內智](=선정)의 체험 대상[所證]일 뿐이다. 그러므로 지혜로운 자는 부지런히 이 진실의 공성을 체험하고 저 비존재에 대한 집착을 버리도록 노력해야 한다. (올바른 진리의 명시[示正道理])⁴⁶⁾

위 인용문의 핵심 메시지는 다음 몇 가지로 정리해 볼 수 있다. 첫째, 궁극적 진리인 공성[(畢竟)空]은 ‘영멸[斷]과 영속[常]’ 등의 언어적 분별[分別戲論]을 통해 접근할 수

46) 『大乘廣百論釋論』 卷9「破有爲相品」(T. 30 242b23-28 ... 242c1-11): [有爲 無爲攝一切法, 此二空故, 諸法皆空. 空中都無分別戲論, ... 故契經言, “一切諸法從本皆空, 空即無性, 由無性故, 即是般若波羅蜜多. 其中都無少法可說, 爲生爲滅, 爲斷爲常, 爲一爲異, 爲來爲去. 天帝當知! ...” 若說‘常空’, 應墮斷滅. 遮常有故, 不墮此邊. 執‘常不空’, 應墮斷滅. 常無因·果名斷滅故.] 我諸所說, 皆是遮言. 遮謂遮他生滅等執. 無生非滅, 唯爲遮生; 無滅非生, 但爲遮滅. 非斷·常等, 類此應知. 雖涅槃時生死斷滅, 此方便說是假非眞, 如說天中有常樂等, 是隨俗說, 非稱實言, 應以前說諸句文詞, 隨其所應, 破諸妄執. 我等皆妄, 誰復爲眞? 謂畢竟空心言路絕, 分別戲論皆不能行, 唯諸聖賢內智所證. 是故智者應正勤修證此眞空捨彼妄執.

없으며, 오직 선정 체험(=직접 지각)을 통해 접근할 수 있다. 둘째, 언어적 분별은 중생에게 그 언어가 지칭하는 대상을 실체화하는 '비존재에 대한 집착[妄執]'을 만들어 낸다. 셋째, '궁극적 진리에 대한 말[諸句文詞]'은 그 언어로 인한 집착을 제거하기 위해서 설해지기 때문에 본질적으로 '배제적 언어[遮言]', 즉, '배제적 지칭'이다. 여기서 호법은 진나의 '차전과 '지람' 중 이법유의 '지람', 청변의 '차전'처럼 '배제적 지칭'이 본질인 말이 지니는 두 기능 중 '비존재에 대한 배제 기능'에 초점을 맞추고 있다.

한 가지 흥미로운 논점은 원측 인용 텍스트 직전에 나오는, 비존재에 대한 집착을 일으키는 분별의 대표로 제시된 '항상 공하다'는 말과 '항상 공하지 않다'는 말이 똑같이 '영원한 것에 대한 집착'으로 인해 '원인과 결과'라는 현상 세계의 인과 관계의 부정하며, 그 결과 '영멸주의'라는 비존재의 집착을 낳는다는 경고이다(* 표시 부분). 이 말은 '영속주의'의 집착이 현실의 인과 관계를 부정한다는 점에서 '허무주의'와 연결되어 있다는 통찰을 담고 있다. 호법은 둘 다 현실적으로 존재하는 인과 관계를 부정한다는 점에서 똑같이 비존재에 대한 집착으로 본 것이다.

여기서 우리는 청변이 원성실성, 즉 '공성을 '비조건적 현상'으로 등치하면서, 그 존재성을 부정할 수 있는 논리적 또는 경험적 근거를 발견할 수 있을 듯하다. 자료11의 호법의 논리를 긍정하는 원측이 만약 자료1의 청변의 원성실성 부정의 의미를 부분적으로 인정했다면, 그 이유는 공성을, 호법의 이해와는 무관하게, 자료10의 마지막 문장이 암시하듯 '무리는 본질[無性](=항상 공하지 않는 존재)로 이해하는 사람들이 있었고, 그들이 지닌 오해 때문에 생기는 '조건적 현상'의 인과 관계를 부정하는 '허무주의의 극단[斷見邊]'으로 해방시켜주기 위해 청변이 논증식을 세워 그 실재성을 부정했다고 평가했기 때문일 것이다. 이러한 인식은 원측의 청변 '악취공(惡取空)' 해석과 맥을 같이 한다. 『해심밀경소』 「무자성상품(無自性相品)」 주석에서, 원측은 청변이 비판하는 악취공의 예로 유가사(瑜伽師)가 '자신들이 주장하는 공리(空理)를 진리(眞理)로 생각하는[所立空理以爲眞理]' 경우로 명시한 뒤, 청변이 논자(論者)의 입을 빌어 그들의 공성 이해에 대해 "모든 현상은 본질이 없다는 점에서 공하지만, [이 때의] 공은 실체[로서 존재하는] 현상[實法]이 아니며 [따라서] 집착해서는 안 된다." 라고 비판하는 모습을 긍정한다.⁴⁷⁾

47) 자세한 내용은 장규언 2014a, 303, 309-311 참조

2. 호법과의 대비 속에서 드러나는 청변 차전의 의미론

자료11을 통해 공의 의미론에서 진나의 ‘굳더더기의 배제’를 똑같이 ‘사상적으로’ 계승한 청변의 ‘배제적 지칭’과 호법의 ‘배제적 언어’가 ‘비존재의 부정’이라는 관점에서 동일함을 확인할 수 있었다. 하지만 자료3에 이어지는, 청변과 호법의 차전의 의미론의 비교와 종합 평가는 이와 유사하면서도, 약간 결을 달리하는 원측의 관점을 보여준다.

자료12

‘배제적 언표와 관련하여 본래 두 가지 설이 있다.

그 하나인 청변 학파의 설에 따르면, 진실[眞性, tattva*]로서의 진리는 이름[名]으로 이름붙일 수 없고 개념[相]으로써 개념화할 수 없으므로, [진리에 대한 잘못된 견해를 배제하기 위해] 논파하되 [별도의 실체에 대한] 집착은 없으며, [또 같은 목적을 위해] 논증식을 세우지만 [그 논증식에] 대응하는 [별도의 실체적] 대상은 없다[破而無執, 立而無當].

다른 하나인 호법 학파의 설에 따르면, 궁극적 진리에 대한 세상의 말[實有世俗]⁴⁸⁾과 궁극적 진리[勝義道理] 자체는 모두 말을 초월해 있다. [하지만] 이와 관련하여 진실(=궁극적 진리[勝義道理])은 세상의 진리 차원의 존재[世俗=世俗有][의 비실재성[妄有]]에 대립된다는 점에서 [세상의 진리 차원의 존재의 비실재성을 부정함을 통해] ‘진실’에 대해 말할 경우 지칭 내용[所詮]이 없는 것이 아니다. [예를 들면 실재하지 않는 ‘영원한 존재’를 부정하기 위해 ‘무상함’을 말한 경우, 그 말이 ‘진실’에 관한 지칭 내용을 가지듯이.]⁴⁹⁾ ... 그래서[是故] 호법보살은 다음과 같이 논파하였다. “만약 [청변 그대]가 ‘궁극적 진리의 관점에서[眞性, tattvataḥ]’라는 한정구에 의지하여 ‘모든 현상이 공하다’고 설한다면 [우리도 궁극적 진실인 ‘승의승의(勝義勝義)의 관점’을 인정한다는 점에서]⁵⁰⁾ 피차 공인하는 사

48) ‘실유세속’은 이라는 표현 자체는 『성유식론(成唯識論)』이나 『광백론』에서 발견되지 않는다. 문맥상 본질적으로 말해질 수 없는 궁극적 진리에 대한 말이며, 옳의 대상의 장애를 극복하는 청정한 지혜를 발생시키는 데 도움을 준다고 해석한 『유가사지론』의 ‘승의세속(勝義世俗)’과 의미적으로 가장 가까운 듯하다. 『瑜伽師地論』 卷64 「攝決擇分·聞所成慧地」(T. 30 653c 이하): 復次應知, 眞義略有六種, 謂世間所成眞實, 乃至所知障淨智所行眞實, 安立眞實, 非安立眞實. ... 云何安立眞實? ... 以略安立三種世俗, 一世間世俗, 二道理世俗, 三證得世俗. ... 又復安立略有四種, 謂如前說三種世俗, 及與安立勝義世俗, 即勝義諦. 由此諦義不可安立, 內所證故. 但爲隨順發生此智是故假立.

49) 『大乘廣百論釋論』 卷10 「教誡弟子品」(T. 30, 243c23-26): 我‘空’亦然, 對世俗有, 遣彼妄有, 故立真空. 又所立空專爲遣執, 不必對有方立於空. 如爲遣常說無常教, 雖常非有而立無常.

실을 주장하는] 상부극성(相符極成)의 오류에 빠지고 만다.” [위에 비추어 보면,] 청변 학파의 의타기성 부정을 호법은 인정할 수 없다는 점에서 [양자 간에] 차이가 있다.

이상의 이치에 비추어 보면, [청변 학파든 호법 학파든] ‘우리 학파[內宗]에서 말하는 ‘유’, ‘무’ 등의 말은 모두 ‘배제적 지칭’이어서 같음과 다름의 말장난 등이 초래하는 비존재의 집착의 오류로부터 자유롭다.⁵¹⁾

위의 총평은 청변과 호법의 의미론의 동이를 함께 언급하고 있다. 같은 측면(밑줄 부분)의 경우, 우선 청변과 호법은 궁극적 진리가 언어의 한계를 초월해 있지만(遠離一異戲論等失), 동시에 부정의 언어(遮詮)를 통해 지칭될 수 있다고 본 점에서 일치한다. 하지만 청변은 그 부정의 언어는, 이법유가 그렇듯이, 궁극적 진리에 대한 잘못된 견해를 제거하기 위해서만 사용되어야 함을 역설하는 반면, 호법은, 동법유가 그렇듯이, 그 부정의 언어를 통해서 궁극적 진리의 한 측면(所詮), 예컨대 ‘무상함’을 지칭함을 주장한다는 점에서 양자 간에 미묘한 ‘강조점의 차이’가 존재한다. 전자가 진리의 넓은 의미의 ‘차전’ 중 ‘지람’의 기능을 부각시켰다면, 후자는 넓은 의미의 차전이 지닌 ‘차전’과 ‘지람’의 두 기능을 함께 강조한 것이라 볼 수 있을 것이다. 하지만 원측은 청변도 세상의 진리 차원의 말의 주장적 기능(有)을 긍정했음을 잘 알았으므로⁵²⁾ 차전의 의미론에 있어 양자 간의 근본적 차이가 없다고 보아 ‘우리 학파[內宗]로 통합적으로 인식하였다. 이 인식은 자료2의 ‘대승이 ‘유’, ‘무’ 등의 말을 모두 배제적 지칭으로 보았다’는 평가와 일치한다.

양자의 차이에 대한 인식(볼드 부분)은 의타기성(依他起性) 부정 비판으로 집약된다. 먼저 주목할 곳은 청변이 진나가 정립한 논증식의 일반적 규칙을 어기고 ‘궁극적 진리

50) 『成唯識論』 卷9 (T. 31 48a19-21): 然勝義諦, 略有四種. 一 世間勝義, 謂蘊·處·界等, 二 道理勝義, 謂苦等四諦, 三 證得勝義, 謂二空眞如, 四 勝義勝義, 謂一眞法界. 노로 시게키(師 茂樹 2004, 306)의 조사에 따르면, 선주(善珠) 『유식분량결(唯識分量決)』 인용 ‘원측 『성유식론소(成唯識論疏)』와 태현(太賢) 『성유식론학기(成唯識論學記)』 인용 ‘원측설(測云)’에서 청변 논증식의 ‘眞性’이 우리가 인정하는 勝義勝義와 같다는 점에서 ‘상부극성(相符極成)’에 빠진다는 비판이 이루어진다.

51) 『般若心經贊』 (T. 33, 545b28-c7): 就遮詮中自有兩說. 一 清辨宗, 其〈眞〉*性道理, 不可以名名, 不可以相相, 破而無執, 立而無當. 二 護法宗, 實有世俗·勝義道理皆離名言. 於中眞性對世俗故, 說眞性言, 非無所詮. ... 是故護法破清辨曰: “若依眞性說諸法空, 便成相符極成之失.” 於清辨宗遺依他性護法不許, 故有差別. 由斯道理, 內宗所說有‘無’等言皆是遮詮, 遠離一·異戲論等失. * 문맥상 其는 眞의 오기로 보인다.

52) 원측은 청변이 세상의 진리 차원에서 무(=공)와 함께 유(=불공)도 인정한 사상가로 확실히 인식하고 있었다. 『解深密經疏』 (X. 21 279a17 이하; WX. 34 798a8 이하: 若清辨等, 依龍猛宗說空有者, 依世俗諦, 有空·不空.) 텍스트의 맥락은 장규언 2014a, 앞의 논문, 303 참조.

의 관점에서' 라는 한정구를 사용할 경우 양자가 모두 인정하는 주장을 내세워, 결국 논증 자체가 성립하지 못한다는 형식 비판이다. 하지만 이 비판은 내용적으로 '是故'라는 접속사가 보여주듯이 앞의 호법의 차전의 의미론과 논리적으로 연계되어 있다.

호법 인용 후의 평가에 근거해 유추해 보면, 원측이 이해한 호법은, 청변의 '궁극적 진리의 관점에서의' 언어 초월성의 강조가 궁극적 진리에 대한 말, 즉 '실유세속(實有世俗)'의 기반인 언어를 포함한 인과 관계 속에 있는 현상, 즉 의타기성까지 부정하는 공집(空執)의 위험에 빠질 것을 우려하고 있는 듯하다.⁵³⁾ 이 점은 원측이 호법의 '악취공' 해석을 소개하며 인용하는 『광백론』의 “성자께서 공의 가르침을 설한 것은 무슨 의도가 있어서인가? 모든 종류의 비존재에 대한 집착[一切虛妄有執]을 제거하기 위해서이다. 만약 그렇다면 마땅히 모든 현상이 존재함[諸法有]도 설해야 할 것이다. 왜냐하면 모든 현상이 공하다고 잘못 집착함을 제거하기 위해서이다.”⁵⁴⁾ 라는 말에서 명시된다. 이러한 맥락에서 원측은 호법이 청변의 의타기성 부정을 수용할 수 없었음을 확인한다.

이상 진나 - 호법과의 연속적 인식의 측면과 호법의 청변 비판의 두 측면에서 원측의 청변 차전의 의미론 해석의 상이한 두 흐름을 살펴보았다. 이 두 흐름이 교차하는 전형적 예가 바로 자료1의 '원성실성' 부정의 논증식이다. 한편으로 '실체적 현상'으로 이해된 '공성'을 배제한다는 점에서 이범유의 '차전'은 '유가사'로 대변되는 일부 유식 사상가들의 유집을 깨는 순기능을 실행하며, 그 점에서 원측에 의해 긍정된다. 하지만 '부정의 원리[空理]로만 이해된 '공성'⁵⁵⁾은 그 기반인 인과적 현상마저 부정하는 공집에 빠질 위험을 안고 있다는 점에서 호법을 통한 우회적 비판(또는 경고)가 원측에 의해 이루어진다.

53) 용수는 『위그라하위야와르파니』 제22계승 주석에서 궁극적 진리를 표현하는 '무자성(無自性, niḥsvabhāva)'이라는 말 자체는 실제 대상이 없는 언어적 존재[prajñapti-sat]일 뿐이지만, 수레나 항아리가 용도가 있듯이, '사물에 불변의 본질이 없다'는 사실을 주장하는 기능을 수행함을 지적하고 있다(Eckel, *op. cit.*, 325).

54) 자세한 내용은 장규언 2014a, 앞의 논문, 313-314 참조.

55) 원측은 『인왕경소』(T. 33 360b5 이하)에서 『장진론』의 논증식에 대해 “삼성 모두에 대해 공하다고 주장한 것은 공리(空理)를 무상(無相)으로 본 것이다(... 遣三性, 以立爲空, 卽說空理, 以爲無相, 具如『掌珍』)”라고 평가한다. 이 텍스트의 자세한 맥락은 장규언 2010, 앞의 논문, 185-186 참조.

VI. 결론

이상으로 필자는 원측이 차전의 맥락에서 청변을 진나호법과 연속적으로 인식하고 있었다는 점에 주목하여 원측의 청변 차전의 의미론 인식의 큰 틀을 살펴보았다. 그의 인식은 요약하면 다음과 같은 특징을 지니고 있다. 첫째, 원측은 진나에 근거하여 ‘차전’이 궁극적 진리를 설하는 붓다 말의 본질이라고 보았으며, 또 이법유가 수행하는 ‘지람’의 기능을 강조하는 맥락에서 청변을 진나호법과 연속적으로 보려 하였다. 둘째, 청변과 호법을 궁극적 진리와 언어 간의 절대적 간극을 전제하며, 궁극적 진리에 대한 잘못된 견해를 제거하기 위한 언어 사용을 중시했다는 점에서 같은 학파로 통합적으로 인식하였다. 셋째, 그렇더라도 청변과 호법 간에는 궁극적 진리를 표현하는 말의 기능 중 ‘지람’과 넓은 의미의 ‘차전’을 각각 강조하는 미묘한 차이가 존재한다고 보았다. 넷째 원측은 호법을 통해 청변의 궁극적 진리의 언어 초월성 강조가 자칫 인과적 현상 세계의 부정으로 이어질 위험이 있음을 우회적으로 비판하였다.

이상 원측의 청변 차전의 의미론 인식은 ‘공유 논쟁’에서 일부 유식사상가들의 유집을 깨는 역할로 긍정되면서도, 때로는 호법에 의해 공집에 빠졌다고 비판받는다고 본, 자신의 청변 인식의 이중성과 연동되어 있으며, 그 거시적으로는 ‘중관과 유식사상의 연속과 불연속’에 대한 중층적 인식⁵⁰⁾과도 연동되어 있다. 그리고, 그 인식에서처럼, 앞서 여러 자료가 암시하고 명시하듯이, 전체적으로 보았을 때 청변에 대한 긍정에 무게가 실려 있다. 더불어 필자는 유집을 깨는 청변의 역할을 높이 평가한 원측이 현장의 『장진론』 번역의 부분적 의도도 이 맥락에서 이해하고 있었던 것이 아닐까 조심스럽게 추측해 본다.

50) 이 점에 대해서는 장규언 2014b, 앞의 논문 참조.

대장경 약호

T. : 大正新修大藏經 (CBETA 전자판)

X. : 新纂 大日本續藏經 (CBETA 전자판)

WX. : 卍續藏經(藏經書院版), 臺北: 新文豐出版公司 影印, 民國66(1977).

ZhT. : 藏文 中華大藏經, 中國藏學研究中心大藏經對勘局 對勘*, 北京: 中國藏學出版社, 2001. (*sDe
dge관 저본, Peking·Narthañ·Cone관 대조)

H. : 『韓國佛教全書』, 서울: 동국대학교 불전간행위원회, 1977~2004.

1차 자료

圓測 撰, 『解深密經疏』 (X. 21; WX. 34-35; H. 1)

圓測 撰, 『般若心經贊』 (T. 33; H. 1)

圓測 撰, 『仁王經疏』 (T. 33; H. 1)

Hphags pa dgois pa zab mo nes par hḡrel paḡi mdo rgya cher hḡrel pa (ZhT. 68-69)

龍樹菩薩 造, 青目 釋, 鳩摩羅什 譯, 『中論』 (T. 30)

清辯菩薩 造, 玄奘 譯, 『大乘掌珍論』 (T. 30)

商羯羅主菩薩 造, 玄奘 譯, 『因明入正理論』 (T. 16)

大域龍菩薩 造, 玄奘 譯, 『因明正理門論本』 (T. 16)

聖天菩薩 本, 護法菩薩 釋, 玄奘 譯, 『大乘廣百論釋論』 (T. 30)

護法等菩薩 造, 玄奘 譯, 『成唯識論』 (T. 31)

泰法師 撰, 『理門論述記』 (T. 44)

彌勒菩薩說, 玄奘 譯, 『瑜伽師地論』 (T. 30)

2차 자료

마크 시더리츠 외 엮음. 2019. 『아포하: 불교 유명론과 인간의 인식』. 권서용·원철·박종식 옮김. 서울: 그린비. (Siderits, Mark et al. (ed.) 2011. *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press.)

- B. K. 마티랄. 1993. 『고전인도 논리철학』. 박태섭 역주. 서울: 고려원. (Matilal, Bimal Krishna. 1971. *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. The Hague: Mouton.)
- 이종철. 1996. 「譯註研究: 「니야야쑤뜨라」(I) - *Nyāyasūtra*, Chapter 1: with vākyādhyāhāra, Korean translations, and commentaries -」. 『회당학보』 4: 239-288.
- 장규언. 2010. 「眞諦의 三性·三無性論에 대한 圓測의 이해와 비판 - 淸辨과 護法の 대비 속에서 眞諦 읽기 -」. 『불교학보』 55: 181-217.
- _____. 2014a. 「공유(空有) 논쟁에 대한 원측(圓測)의 화쟁 논리 - 『대승광백론석론(大乘廣百論釋論)』 「교계제자품(教誡弟子品)」을 중심으로 -」. 『철학논집』 37: 291-325.
- _____. 2014b. 「제2시와 제3시 설법의 관계에 대한 원측(圓測) 인식의 특징 - 『해심밀경소』 티벳어 역 속 신발굴자료에 대한 소개를 곁해」. 『불교학연구』 40: 83-137.
- 함형석. 2013. 「성언량의 비량귀속 담론 발전 양상 연구 - 『맛뜨와상그라하』(Tattvasaṃgraha) 1488-1524를 통한 고찰」. 『동아시아불교문화』 14: 121-151.
- _____. 2019. 「잔드라끼르띠의 추론식」. 『불교학연구』 61: 133-154.
- 江島惠教. 1980. 『中觀思想の展開 -Bhāvaviveka 研究-』. 東京: 春秋社.
- _____. 2003. 『『大乘掌珍論』の瑜伽行學說批判』. 『空と中觀』. 東京: 春秋社. 493-508.
- 桂 紹隆. 1981. 「因明正理門論研究(四)」. 『廣島大學文學部紀要』 41: 62-82.
- 師 茂樹. 2004. 「淸辨比量の東アジアにおける受容」. 『불교학연구』 8: 297-324.
- 葉少勇. 2011. 『中論頌: 梵藏漢合校·導讀·譯注』. 上海: 中西書局.
- 羽溪了諦 譯 1976. 『大乘掌珍論』(國譯一切經 中觀部3). 江島惠教 校訂. 東京: 大東出版社(改訂版).
- 遠藤二平 譯 1976. 『大乘廣百論釋論』(國譯一切經 中觀部3). 江島惠教 校訂. 東京: 大東出版社(改訂版).
- Eckel, David. 1978. “Bhāvaviveka and the Early Mādhyamika Theories of Language.” *Philosophy East and West* 28-3: 323-337.
- Kajiya, Yuichi. 1968/69. “Bhāvaviveka, Sthiramati and Dharmapāla.” *Weiner Zeitschrift für Indische Philosophie* Bd.12-13 (Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens, Festschrift für Erich Frauwallner). 193-203; In *Studies in Buddhist Philosophy (Selected Papers)*, edited by Katsumi Mimaki et al., 171-176. Kyoto: Rinsen Book, 1989.
- _____. 1973. “Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 17: 161-175; In *Studies in Buddhist Philosophy (Selected Papers)*, edited by Katsumi Mimaki et al., 155-169. Kyoto: Rinsen Book, 1989.

- Keenan, John P. (tr.) 1997. *Dharmapāla's Yogācāra Critique of Bhāviveka's Mādhyamika Explanation of Emptiness: The Tenth Chapter of Ta-Ch'eng Kuang Pai-Lun Shih** Commenting on Āryadeva's *Catuhśataka Chapter Sixteen*. Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press. (*원표제에 Shih 다음에 Lun이 누락되어 있음)
- Hattori, Masāki (tr.) 1968. *Dignāga, On Perception: being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2000. "Dignāga's Theory of Meaning -An Annotaed Translation of the *Pramāṇasamuccayavṛtti Chapter V: Anyāpoha-parīkṣā (I)*." In *Wisdom, compassion, and the search for understanding: the Buddhist studies legacy of Gadjin M. Nagao*, edited by Jonathan A. Silk. 137-146. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Iida, Shotara. 1973. "The Nature of *Samvṛti* and the Relationship of *Paramārtha* to It in *Svāntarika-Mādhyamika*." In *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, edited and introduced by Mervyn Sprung. 64-77. Dordrecht, Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Lindtner, Christian. 1986. "Bhavya's Critique of Yogācāra in the *Madhyamakaratnapradīpa*, Ch. VI." In *Buddhist Logic and Epistemology*, edited by B. K. Matilal and R. D. Evans. 239-263. Dordrecht, Boston, Lancater, Tokyo: D. Reidel Publishing Company.
- Ruegg, David Seyfort. 2010. "The Uses of the Four Positions of the *Catuṣkoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism." In *The Buddhist philosophy of the middle: essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. 37-112. Somerville: Wisdom Publications.
- Saito, Akira. 2004. "Bhāviveka's Theory of Meaning." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 52-2: 24-31.
- Tillemans, Tom J. F.. 1999. "What is the *Svadharmīn* In Buddhist Logic." In *Scripture, Logic, Language: essays on Dharmakīrti and his Tibetan successors*. 171-185. Somerville: Wisdom Publications.
- _____. 2016. "*Apoha* Semantics: What Bhāviveka Have to Do with It." In *How do Mādhyamikas think?: and other essays on the Buddhist philosophy of the middle*.

111-124, Somerville: Wisdom Publications.

Tucci, Giuseppe. 1930. *The Nyāyamukha of Dignāga: The Oldest Buddhist Text on Logic, After Chinese and Tibetan Materials*. Heidelberg (Reprinted, San Francisco: Chinese Materials Center, 1978)

Yao, Zhihua. 2009. "Empty Subject Terms in Buddhist Logic: Dignāga and his Chinese Commentators." *Journal of Indian Philosophy* 37: 383-398.

Features of Woncheuk's View on the *Apoha* Semantics of Bhāviveka

Gyu-Eon Jang

(Seoul University of Buddhism / Research Professor)

This paper is an exposition on features of Woncheuk's (圓測 613-696, Ch. Yuance) view on the *apoha* semantics of Bhā(va)viveka. It is based on the assumption that he might have considered the continuity or similarities in *apoha* theory between Dignāga(ca. 480-540)-Dharmapāla(ca. 530-561) and Bhā(va)viveka (ca. 500-570). In order to do this, I first investigated the outline of Woncheuk's view on the relationship between language and the object of reference. Second, I illuminated the core idea of Dignāga's *apoha* theory by focusing on the paragraph in his *Nyāyamukha* cited by Woncheuk. Third, I scrutinized Bhā(va)viveka's view on *apoha* by exposing the context of the paragraphs in his *Zhang-Zhen Lun* (掌珍論) cited by Woncheuk, and tried to identify the common ground held between him and Dignāga with regard to *apoha* theory. Finally, I depicted the framework of Woncheuk's own view on the *apoha* semantics of Bhā(va)viveka, by exposing the meaning of the paragraph in his *Guang-Bai Lun* (廣百論) cited by Woncheuk, and connecting it with that of Dharmapāla on the theme, as well as Woncheuk's own view on the place of Bhā(va)viveka in the Non-being vs Being Controversy between these two Indian Buddhist thinkers.

In conclusion, Woncheuk's view is featured in the following points.

First, by emphasizing the function of *vaidharmya-dr̥ṣṭānta*, viz. “negation of the fictional substance”(止濫), he tried to find in them common ground for continuity or similarities in *apoha* theory held between Dignāga-Dharmapāla and Bhā(va)viveka according to the framework of Xuanzang (玄奘 600 or 602-664). Second, he regards both Bhā(va)viveka and Dharmapāla as members of the same school because they both appreciate the existence of an absolute abyss between ultimate reality and language, and the significance of negational function of the latter for expressing the former. Third, Bhā(va)viveka and Dharmapāla do however differ from each other in that the former emphasizes the function of “negation of the fictional substance”, whereas the latter emphasizes both the negational and affirmational aspects of language expressing the ultimate reality. Fourth, by depending on the authority of Dharmapāla, he indirectly criticizes Bhā(va)viveka’s overemphasis of transcendence of the ultimate truth over language because it might place us in danger of nihilism, which negates the existence of the phenomenal world, based on language.

In sum, this multifaceted view of Woncheuk on the *apoha* semantics of Bhā(va)viveka corresponds to the way in which he understands the role of Bhā(va)viveka in the Non-being vs Being Controversy. In his view, Bhā(va)viveka is both a positive thinker, which destroys the *bhāva-grāha* of some Yogācāra thinkers, and a negative one who is criticized for having the *śūnya-grāha* by his Yogācāra opponent, Dharmapāla. Nevertheless, he is held in higher regard and recognized as a representative of Mādhyamika thinkers by Woncheuk, as his usual appellation “the School of Bhā(va)viveka” shows.

Key words: Woncheuk, Bhā(va)viveka, Dharmapāla, Dignāga, *apoha*, negation of the fictional substance, *vaidharmya-dr̥ṣṭānta*, Xuanzang

| | | |
|-------|--------|------|
| 2020년 | 9월 14일 | 투고 |
| 2020년 | 9월 28일 | 심사완료 |
| 2020년 | 9월 29일 | 계재확정 |