

뿌드갈라 비판과 존재론적 은유: 『입중론』 인무아 논증을 중심으로*

김현구
(전남대학교, 강사)

국문 초록

본 연구는 『입중론(入中論)』 「현전지」에서 뿌드갈라(pudgala) 이론을 '범주 오류(category-mistake)로 규정하여 비판한다는 점을 드러내고, 범주 오류가 일어나는 배경으로 언어와 경험 사이의 간극을 '존재론적 은유'(ontological metaphor)로 해명한다. 중관학파의 월칭(月稱)은 『미란다왕문경(彌蘭陀王問經)』에서부터 보여진 '수레의 비유'를 통해 뿌드갈라를 허구적 자아관념으로 규정한다. 수레의 비유를 통한 뿌드갈라 비판은 범주 오류에 근거한다. 수레는 부속품들의 결합으로 그 형태와 기능이 드러나지만, 수레로 환원되는 본질적인 형태나 기능은 실재하지 않는다. 여기에서 수레에 상응하는 대상을 실재한다고 믿으면 범주 오류에 빠진 것이다. 범주 오류는 인지적 착각의 한 유형으로, 우리에게 이러한 착각이 발생하는 까닭은 추상적인 개념들을 실재하는 사물들과 동일한 범주로 이해하기 때문이다. 월칭은 언어표현으로서 뿌드갈라와 다섯 가지 정신-신체현상(五蘊)을 수레와 그 부속품들의 관계를 빌려와 범주 오류의 시각에서 비판한다. 이 비판은 자아관념의 비실체적 특징을 보여주지만, 인지적 착각이 발생하는 과정을 명시적으로 드러내지 않는다.

* 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임. (NRF-2017S1A5A8019416)

따라서 「현전지」 인무아(pudgala-nairātmya) 논증의 과정에서 확보할 수 있는 월칭의 주장들로부터 인지적 착각이 발생하는 언어습관의 유형을 탐색한다. 이러한 언어습관의 유형을 탐색하기 위해 ‘체험주의’(experientialism)의 ‘은유’(metaphor) 이론을 가져온다. 이를 통해 자아관념도 발생적 국면에서 물리적인 사물을 경험하는 관점에서 인식할 수밖에 없다는 것을 확인한다.

주제어: 범주 오류, 수레의 비유, 인무아, 입중론, 오온, 존재론적 은유, 뿌드갈라

I. 들어가며

본 연구의 주된 목적은 『입중론(入中論: *Madhyamakāvātāra*)』 「현전지」에서 뿌드갈라(pudgala) 이론을 ‘범주 오류’(category-mistake)로 규정하여 비판한다는 점을 드러내고, 범주 오류가 일어나는 배경으로 언어와 경험 사이의 간극을 ‘존재론적 은유’(ontological metaphor)로 해명하는 것이다. 중관학파의 월칭(月稱, Candrakīrti: 600-650)은 『미란다왕문경(彌蘭陀王問經)』에서부터 보여진 ‘수레의 비유’를 통해 뿌드갈라를 허구적 자아관념으로 규정한다. 수레의 비유를 통해 보여주는 뿌드갈라 비판은 범주 오류에 근거한다. 수레는 부속품들의 결합으로써 그 형태와 기능이 드러나지만, 수레로 환원되는 고유한 형태나 기능은 실재하지 않는다. 여기에서 이러한 개념에 상응하는 대상을 실재한다고 믿으면 범주 오류에 빠진 것이다. 범주 오류는 인지적 착각의 한 유형으로, 우리에게 이러한 착각이 발생하는 까닭은 추상적인 개념들을 실재하는 사물들과 동일한 범주로 이해하기 때문이다.¹⁾

월칭은 「현전지」 제126-165계를 통해 (성)정량부(Sammitīya)가 주장한 뿌드갈라와 다섯 가지 정신-신체현상[五蘊: *pañca-skandha*]의 관계를 범주 오류의 시각에서 비판한다. 월칭은 자아관념으로서 뿌드갈라의 비실체성을 논증하면서 언어표현이 그에 상응하는 현상을 실재하는 것으로 착각하도록 만드는 과정을 간략히 소개하고 있다. 이 과정은 추상적인 대상을 물리적 차원의 경험의 관점에서(in terms of) 이해하는 언어

1) 길버트 라일 1994, 19-22: 사람을 하나의 기계(육체) 속에 신비스럽게 숨어 있는 유령(마음)이라고 보는 ‘기계 속의 유령’에 관한 도그마를 비판하면서 범주 오류가 제시된다. 이 범주 오류는 데카르트(R. Descartes)로 대표되는 정신-신체 이원론에 대한 비판 논리이다.

적 사유 활동의 양상이다. 이에 논자는 (성)정량부 비판과 인무아 논증의 과정에서 확보할 수 있는 월칭의 주장들로부터 인지적 착각이 발생하는 언어관습의 유형을 탐색할 것이다. 이러한 탐색은 ‘체험주의’(experientialism)의 ‘은유’(metaphor) 이론을 가져와 시도할 것인데, 이 경우 은유는 수사학적 기술이 아니라 정신현상까지도 일반 사물을 이해하는 관점에서 경험할 수밖에 없는, 자신과 세계를 이해하는 우리 사유의 근본적인 속성이다. 따라서 우리 사유의 근본적인 속성을 탐구하면, 자아관념도 발생적 국면에서 물리적인 사물을 경험하는 관점에서 인식할 수밖에 없다는 것을 확인할 수 있을 것이다.

II. 『입중론』에 등장하는 정량부의 자아 모델

중관학파는 전통적으로 실체적 자아관념을 비판하는데, 이 논쟁이 『입중론』 「현전지」에 잘 나타나고 있다. 「현전지」 뿌드갈라 비판과 관련해 주목할만한 연구는 듀링거(J. Duerlinger 2008)이다.²⁾ 듀링거의 분석에 따르면, 「현전지」 제121-125계송에서 자아와 다섯 가지 정신-신체현상의 차별성 논증을 통해 외도 비판을, 제126-145계송에서 다섯 가지 정신-신체현상이 자아(纏即我)이거나 마음이 자아(心即我)라는 입장과 이를 주장하는 정량부를 동일성 논증의 시각에서 비판한다. 이어서 제146-149계송에서 불가설한 뿌드갈라를 주장하는 성정량부(Āryasaṃmitīya)에 대해 동일성과 차별성을 떠난 중도의 시각을 제안한다.³⁾ 논자의 분석에 따르면, 「현전지」의 인무아 논증은 제121-125계송에서 불교 외적인 대론자로서 상카(Sāṃkhya)학과와 마이세쉬까(Vaiśeṣika)학파의 형이상학적 자아 이론과 제126-165계송에서 불교 내부의 (성)정량부 입장을 비판

2) J. Duerlinger 2008 참조.

3) J. Duerlinger 2008; 듀링거의 「현전지」 인무아 논증에 대한 분석은 자아관념의 비실체적 특징을 구사론주(kośakāra) 세친(世親, Vasubandhu: 5세기경)과 비교하여 드러내는 것이었다. 듀링거가 주장한 바와 같이 문헌사적으로 『입중론』과 가장 유사한 방식의 뿌드갈라 비판을 보여주는 사례가 세친이 저술한 『아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論: Abhidharmakośabhāṣya)』(이하 『구사론』) 「파아품」으로 보여진다. 세친의 뿌드갈라 비판은 불교 전통에서 주장하는 자아 개념에 대한 그릇된 이해를 시정하려는 목적에서 이루어진다. 세친의 주장에 따르면, 우리가 상식적으로 자아라고 생각하는 것 외에는 아무런 실체적인 것도 존재하지 않는다. 세친은 아트만(ātman)이 오직 개념일 뿐이고, 실제적으로 어떠한 인과적 힘도 발휘하지 못하는 무의미한 환론이라고 주장하여 아트만을 비판한다. 그리고 독자부의 뿌드갈라 비판에 있어서는 자아라는 관념을 우리의 구체적인 경험 내용으로 소급시켜 분석함으로써 형이상학적 자아의 비실재를 입증한다.

하는 구조로 되어있다. 이 논증은 『중론』 「자아에 대한 고찰」 제1계⁴⁾에서 명시한 대로 본질적으로 존재하는 자아가 있을 경우, 그것은 다섯 가지 정신-신체현상과 동일하거나 그것과 다른 것이야 한다는 딜레마로부터 출발한다. 즉 자아가 정신-신체현상과 다른 경우 현상 이외에 존재론적 실재를 거부하기 때문에 동일성 논증에서 그 해답을 찾도록 유도된다. 제126-145계송에서 다섯 가지 정신-신체현상이 자아이거나 마음이 자아라는 입장을 동일성 논증의 시각에서 다룬다. 다시 동일성 논증에서도 오류를 드러냄으로써 대론자의 주장이 부정된다. 이어지는 제146-165계송에서 불가설한 뿌드갈라를 주장하는 성정량부 비판을 토대로 동일성과 차별성을 떠난 중도의 시각을 제안한다. 이하에서는 「현전지」 인무아 논증을 ‘상카학과와 바이세쉬까학과’의 실체론 비판(제121-125계송), ‘정신-신체현상 자아모델 비판(제126-145계송)’, ‘불가설한 뿌드갈라 비판(제146-165계송)’의 구분에 따라 분석한다.

먼저 아트만 류의 자아관념에 대한 비판이 「현전지」 제120-125계송에서 이루어진다. 이 비판은 인무아 논증의 일환으로 상카학과와 바이세쉬까학과와 형이상학적 자아관념을 표적으로 한다. 형이상학적 자아관념의 특징은 신체와 다른 존재론적 기반을 가지면서도 실재한다는 점이다. 인도철학 전통 안에서는 몸과 마음의 존재론적 근거를 다르게 설정하는 이론이 지배적이었다. 불교에서는 이와 같은 이원론에 기반한 인간 이해의 방식을 번뇌로 간주하며, 유신견(有身見)⁵⁾으로 분류한다.

번뇌의 허물 등은 모두 유신견에서
 생겨났음을 지혜에 의해 보게 된다.
 자아(ātman)는 그 (유신견의) 대상임을 깨닫고서
 유가사는 자아를 배격하게 된다. (MAK 6-120)⁶⁾

4) Mark Siderits & Shōryū Katsura 2013: 앞의 책에서 원문을 인용하며, MMK약함.

MMK(1903: 341, 4): skandhebhya 'nyo yadi bhaved bhaved askandhalakṣaṇaḥ//18-1 c-d//

“만일 정신-신체현상과 [자아가] 다른 것이라면 [그 자아는] 정신-신체현상을 특성으로 하는 것이 아닐 것이다.”

5) 中村元 1964, 19: 107-109: 유신견은 초기불교 당시에 자신의 신체(śva-kāya)를 자아라고 주장하는 입장에서부터 자신의 신체를 집착하는 견해까지 포괄한다. 아비다르마 불교 시기에 자신을 집착하는 견해로서 나(我)와 나의 것(我所)의 이종으로 분류하고 나의 것에 대한 입장을 세 가지로 세분한다. 후에 유식학파는 나의 것에 대한 입장을 나는 형상을 갖는다[相應我所]. ‘형상은 아에 속한다[隨轉我所]. ‘나는 형상 가운데 존재한다[不離我所]라는 입장을 바탕으로 나머지 정신-신체현상의 느낌현상, 관념현상, 의도현상, 의식현상에 적용하여 15가지로 확장한다.

형이상학적 자아관념 비판을 통해 월칭이 궁극적으로 주장하는 바는 자기 자신을 정신-신체현상으로 분해하는 분석적 관찰을 통해 그 속에 동일한 성질을 갖고 불멸하는, 내부에서 모든 감각과 정신-신체현상을 통제하는 아트만과 같은 실체는 없다는 점이다. 불교는 '자아'(self)라고 지칭하는 현상의 배후에 그러한 용어로 지칭되는 단일한 실체적 개체를 인정하지 않으면서, 이러한 주장으로부터 행위자나 윤리적 인격주체가 없다고 추론하는 입장도 거부한다.⁷⁾ 아트만과 같은 영혼의 존재를 인정하지 않으면서 개체적 자아의 인격정체성(personal identity)을 담보하려는 불교도의 고뇌는 아트만 없는 자아를 제시해야 했기 때문에, 그 과정에서 정신-신체현상 자아모델과 뿌드갈라가 등장한다. 이러한 자아모델을 통해 허무주의적 견해를 극복하려고 했지만, 이 역시 실체를 주장한다는 비판에 직면한다. 「현전지」 제126-145계송에서 다섯 가지 정신-신체현상이 자아[糲即我]이거나 마음이 자아[心即我]라는 정량부의 주장과 이에 대한 비판이 등장한다. 먼저 126계송을 보자.

혹자는 아건의 의지처로 정신-신체현상을 주장하고,
 혹자는 마음만을 허용한다.(MAK 6-126 c-d)⁸⁾

다섯 가지 정신-신체현상이 자아라는 주장은 정신현상과 신체를 자아의식의 기반으로 간주한다. 「현전지」는 이 주장을 정량부설로만 소개하고 있을 뿐 명확한 출처를 명시하지 않고 있다. 대신 그들의 주장도 붓다의 가르침에 근거한다고 밝히고 있다.⁹⁾ 정량부의 대표적인 문헌으로 현존하는 것은 『삼미지부론(三彌底部論)』과 『율이십이명요론(律二十二明了論)』이 있다. 『삼미지부론』은 대부분 정량부의 중심교리인 뿌드갈라 개념과 생물학적 죽음과 미래의 삶을 연결하는 중유(中有, antrābhava)의 필요성에 대해 논증한다. 구성은 크게 자아에 대한 타부파의 주장들을 모두 제시하고, 정량부가 이에

6) Louis de la Vallée Poussin 1912: 앞의 책에서 원문을 인용하며, *Madhyamakāvātārabhāṣya*는 MABh로 약함. 본문 인용계송은 MAK 6과 계송번호로 표기함.

MABh(1912: 233, 16-19): nyon mongs skyon mams ma lus 'jig tsogs la, lta las byung bar blo yis mthong gyur shing, bdag ni 'di yi yul du rtogs byas nas rnal 'byor pa yis bdag ni 'gog par byed.

7) J. Garfield 1995, 245 참조.

8) MABh(1912: 244, 10-11): kha cig bdag lta'i rten du phung po ni, lnga char yang 'dod kha cig sems shig 'dod.

9) 본 논문에서는 「현전지」 제126-145계송에서 소개하는 다섯 가지 정신-신체현상이 자아라거나 마음이 자아를 인정하는 부파의 소속 여부보다는 이러한 자아모델이 갖는 한계를 전체 인무아 논증의 시각에서 고찰한다.

대해 반론하는 식이다. 이를 토대로 뿌드갈라가 존재하는 이유를 의설인(依設人), 도설인(度說人), 멸설인(滅設人)으로 설명한다.¹⁰⁾ 정량부가 제시한 뿌드갈라의 세 가지 양상은 우리의 실존으로서 끊임 없는 윤회의 고통을 향유하지만 완전한 열반에 도달하는 것을 설명하기 위해 제안된 개념이다.¹¹⁾ 정량부는 개아와 다섯 가지 정신-신체현상의 동일성과 차별성 주장을 비판하면서 비즉비리온(非即非離蘊)으로서 뿌드갈라를 요청한다.¹²⁾

뿌드갈라의 비즉비리온으로서의 가설적 특징과 도설인과 같은 기능은 과거, 현재 그리고 미래라는 시간의 연속선 상에서 삼세를 관통하는 존재를 설명하는 방식이다.¹³⁾ 이 존재는 생물학적 죽음으로 인해 소멸하는 다섯 가지 정신-신체현상과는 다른 별도의 속성과 기능을 가져야 한다. 하지만 월칭은 현재까지 전해진 뿌드갈라 이외의 다섯 가지 정신-신체현상이 자아이거나 마음이 자아라는 정량부 주장을 소개하고 있다. 여기에 대해 프리스틀리(L. Priestley)는 정량부 내부의 어느 한 지파(支派)의 주장에 대한 비판이므로, 알려지지 않은 다른 부파의 설로 추측한다. 그리고 그것을 월칭이 정량부설로 오해했다고 지적한다.¹⁴⁾ 듀링거는 다섯 가지 정신-신체현상이 자아이거나 마음이 자아라고 인정한 불교부파도는 없지만, 용수(龍樹, Nāgārjuna)가 동일성을 주장하는 대론자를 상정하고, 용수의 제자들이 대론자로 불교 내부에서 이단시 된 정량부의 교리를 설정했을 가능성이 있다고 언급한다. 다만 듀링거는 월칭이 잠정적인 독자를 위해 정신-신체현상이 자아이거나 마음이 자아라고 주장하는 이들을 동일성

10) 『삼미지부론』(T32), 466b: 問曰。云何三種人答依說人度說人滅說人(說者亦名安亦名制亦名假名)。

문기를, 무엇이 삼중의 뿌드갈라인가? 답하여 말하면 조건에 의설인, 도설인, 멸설인이다. (설이라는 것은 또한 안(安), 제(制), 그리고 가명(假名)을 의미한다. 첫 번째 의설인(依說人)은 의지처를 기반으로 임시로 가설된 자아이다. 이는 곧 뿌드갈라가 단독적으로 홀로 존재할 수 있는 것이 아니라, 의지처인 오온을 기반으로 해서 가설적으로 설해지고 있는 것이다.

11) L. Priestley 1999, 63-70 참조

12) 최경아 2013, 95.

13) 김현구 2021, 161-162: 뿌드갈라 역시 과거, 현재 그리고 미래라는 시간의 연속선상에서 삼세를 관통하는 존재이다. 이 존재는 생물학적 죽음으로 인해 소멸하는 오온과는 별도의 속성과 기능을 가져야 한다.

『삼미지부론』(T32), 466b27: 問曰。云何度說人。答曰。以是時度異有是時。佛說度衆生。云何度說衆生。過去說未來說現在說。

“[타부파] 건너는 [존재로서] 안립된 뿌드갈라는 무엇을 의미하는가?

[정량부] 이 때에서 건너감으로써 이 때와는 다르므로, 붓다는 건너가는 [존재로서] 중생을 설하셨다.

[타부파] 건너가는 [존재로서] 설해진 중생이란 무엇을 의미하는가?

[정량부] 과거의 [존재로서] 설해진 중생, 미래의 [존재로서] 설해진 중생, 현재의 [존재로서] 설해진 중생이다.”

14) L. Priestley 1999, 51 note30 참조

논증의 과정에서 언급한 것으로 추정한다.¹⁵⁾ 정상교는 선행연구들이 『입중론』의 다섯 가지 정신-신체현상이 자아라거나 마음이 자아라는 주장을 정량부설로 인정할 경우, 비즉비리온과 양립시키기 어려운 점도 있기 때문에 문헌 상의 기록을 도외시하거나 오해나 왜곡 정도로 치부한 것으로 주장한다. 또한, 정상교에 따르면 월칭이 다섯 가지 정신-신체현상을 자아 혹은 마음이 자아라고 주장하는 ‘정량부의 일부’로 밝혀 비판의 대상으로 삼은 것은 왜곡이나 오해가 아니다. 그리고 그는 ‘정량부의 일부’(수호부)가 주장했던 단편적인 교리의 반영으로 볼 수도 있다고 가정한다.¹⁶⁾

제146-165계송에 등장하는 인무아 논증의 사례이다. 이 논증의 과정에서는 성정량부의 뿌드갈라의 실체성 비판과 경험적 자아에 관한 주장이 등장한다.

어떤 부류는 동일성, 차별성, 상주, 무상 등으로
불가설한 뿌드갈라를 실재한다고 주장한다.
제6식의 인식대상으로 그것(뿌드갈라)을 주장하며,
아집의 토대로도 인정한다.(MAK 6-146)¹⁷⁾

여기에서부터 어떤 부류는 성정량부를 지칭한다. 우리에게 정량부로 알려진 그들의 주장에 따르면, 뿌드갈라는 제6식의 인식대상[所知, jñeya]이면서 실재한다. 이들은 인식대상에 대해 과거법장(過去法藏)·미래법장(未來法藏)·현재법장(現在法藏)·무위법장(無爲法藏)·불가설법장(不可說法藏)이라는 오법장의 체계를 세우고, 인격 주체인 뿌드갈라를 오온이나 무위법 등과 동일하거나 동일하지 않다거나 불가설한 제5불가설법장으로 분류한다.¹⁸⁾ 이러한 존재 규정을 통해 뿌드갈라는 정신-신체현상과 동일하다거나 차별화된 것이라는 주장으로부터 제기되는 철학적 비판과 논리적 오류를 피한다. 정량부가 피하려했던 오류는 다음 두 가지이다. 먼저 뿌드갈라라는 자아관념이 정신-신체현상과 다르다고 주장할 경우, 초월적 원리로서 아트만 류의 이론으로 회귀한다. 반면 동일하다고 주장할 경우 다섯 가지의 정신-신체현상처럼 뿌드갈라 역시 복수의

15) J. Duerlinger 2008, 454-455.

16) 정상교 2016 참조; 정상교 2018 참조.

17) MABh(1912: 268, 9-12): kha cig de nyid gzhan nyid rtag mi rtag ,la sogs brjod med gang zag rdzas yod 'dod, mnam shes drug gi shes byar de 'dod cing, de ni ngar 'dzin gzhi yang 'dod pa yin.

18) 정상교 2016, 49-50 참조.

자아성을 갖게 되는 오류에 빠지게 된다.

본질주의로의 회귀를 피하고 논리적 오류를 극복하려는 입장에서 제안된 자아관념이 뿌드갈라의 존재성이다. 전통적으로 불교는 의식의 출현 과정과 한 개체의 자아를 규정할 때, 초월적 원리를 거부하면서 경험주의적 접근을 시도한다. 이 과정에서 다섯 가지 정신-신체현상으로부터 인격 정체성을 확보한다. 다만 인격 정체성의 문제와 관련해서 그 존재론적 근거를 신체 혹은 정신에서 찾는 불교 내부의 움직임은 불교적 자아관 정립에 논란을 일으킨다. 월칭의 경우 존재론적 근거를 신체 혹은 정신현상에서 찾는 것을 문제 삼지 않는다. 다만 생각과 행동의 통제관으로서 상위차원의 자아를 전제하거나, 자아감을 자아로 실체화하여 개별화된 존재라고 착각하는 우리의 경향성을 비판한다. 월칭은 정신-신체현상과 자아의 관계를 정신-신체현상의 취합이며 자아관념은 망분별이라는 주장을 펴기 위해 부속품과 수레 등의 비유를 가져와 우리의 시각을 전환시킨다.

III. 수레의 비유에 나타난 범주 오류

월칭은 정신-신체현상으로부터 자아감을 취하는 행위를 통해 행위주체를 주장할 수는 있지만, 자아란 가설로서만 존립하는 것이라고 주장한다. 이와 같은 주장은 수레와 부속품의 관계로부터 유추된다. 여기에서 수레는 자아관념을 상징하며, 그 부속은 우리의 다섯 가지 정신적-신체적 작용을 암시한다. 먼저 제126-145계송에서 언급한 정신-신체현상 자아모델 비판에서 제기된 수레의 비유이다.

그 부속품이 취합된 것을 수레라고 하므로,

수레와 자아는 동등하다.(MAK 6-135 a-b)¹⁹⁾

정신-신체현상 자아모델 비판에 따르면, 대론자는 수레라는 형상의 근거가 물리적 속성을 갖는 부속들로부터 유래했기에 부속품들의 결합으로부터 행위주체를 설정한다. 월칭은 부속품을 조립했을 때 수레라고 말하는 것과 같이, 우리 자신을 지칭할 수 있는

19) MABh(1912: 257, 16-17): de tse de yi yan lag tsogs gnas mams, shing rta nyid 'gyur shing rta dang bdag mtsungs.

근거가 정신-신체현상일 뿐이고, 정신-신체현상들에 의지해서 언어관습으로만 ‘유정’(有情, sattva)이라고 시설할 수 있다고 주장한다.

행위자 없이 행위는 있지 않지만, 행위주체는 인식의 대상으로 경험할 수 없는 비실체적인 현상이다. 행위주체는 행위를 통해 나타나는 과정이므로 자성이 있는 행위자 즉 형이상학적 실체로서 행위자는 존재하지 않는다. 자이는 다섯 가지 정신-신체현상에 자아감이라는 심적 투사가 이루어져서 생겨나므로 실제적으로는 다섯 가지 정신-신체현상과 다르지 않다. 그렇지만 자이는 다섯 가지 정신-신체현상과 동일한 것도 아니다. 왜냐하면, 자이는 투사하는 인지와 연관해서만 존재하고, 그 인지가 투사하는 것은 하나의 전체적이고 통합된 자아관념이지 비인칭적인 심신 과정의 복합체는 아니기 때문이다. 자이는 거울에 비친 이미지와 같다. 이미지는 거울에 의존해서 존재하지만, 이미지가 거울과 동일한 것은 아니다. 또한, 이미지는 거울과 동일한 재료로 이루어진 것도 아니다. 왜냐하면, 이미지는 관찰자와 연관해서만 존재하기 때문이다. 궁극적으로 거울 이미지는 관찰자에 의존적이지만 주관적인 환상은 아니다. 따라서 행위주체는 없지만 현상은 있다.²⁰⁾

다음으로 제156-165계승에서 언급한 불가언설한 뿌드갈라 비관에서 제기된 수레의 비유이다.

“수레를 자신의 부속품들과 다른 것으로 인정하지 않는다.

[부속품들과] 다른 것이 아닌 것도 아니며, 그것(부속품들)을 갖고 있는 것도 아니다.

부속품들에 [수레가] 있는 것도 아니고, 부속품들이 그것(수레)에 있는 것도 아니다.

[수레는 부속품들의] 집합만도 아니고 [나타난] 형태(sarīsthāna)만도 아니다.”(MAK 6-151)²¹⁾

위 계승의 내용을 정리하면 다음과 같다.

- ① 수레는 수레의 부속품들과 다른 것이 아니다.
- ② 수레는 부속품들과 다른 것이 아닌 것도 아니다.
- ③ 수레는 부속품들을 소유하고 있는 것도 아니다.
- ④ 수레는 부속품들에 속한 부속물이 아니다.

20) 에반 톱슨 2017, 582-583.

21) MABh(1912: 271, 18-272, 2): shing rta rang yan lag las gzhan 'dod min, gzhan min ma yin de, ldan yang min zhing, yan lag la min yan lag dag der min, 'dus pa tsam min dbyibs min ji bzhin no.

- ⑤ 수레는 부속품들을 담고 있는 것도 아니다.
- ⑥ 수레는 부속품들의 집합이 아니다.
- ⑦ 수레는 나타난 형태만이 아니다.²²⁾

①은 수레와 부속품들의 관계를 동일성의 관점에서 진행하는 논의이다. 이 논의는 제127-128계송에서 이미 7가지 오류를 제시하면서 등장한다. 자아와 정신-신체현상이 동일한 경우 발생하는 7가지 오류란 다음과 같다. ㉠ 자아가 여럿이 된다. ㉡ 자아가 실제로 존재하게 된다. ㉢ 자아에 대한 갈애를 포기할 필요가 없다. ㉣ 무여의 열반에 드는 순간 자아가 사라질 것이다. ㉤ 정신-신체현상은 속성 상 찰라 생멸하기 때문에 자아도 찰라 생멸하게 될 것이다. ㉥ 자아가 정신-신체현상들처럼 생멸하는 성질을 갖는다면 업의 작지는 없으므로 그 과보 역시 없게 될 것이다. ㉦ 전 찰나에 업을 짓고 다음 찰나에 과를 받는다는 것은 이치에 맞지 않게 된다.²³⁾ ②는 수레와 부속품들의 관계를 차별성의 관점에서 바라본다. 사실, 이 주장은 정신-신체현상 바깥에서 제3의 원리를 탐구하는 논변이기 때문에 불교도는 처음부터 배제한다. ③ ④ ⑤는 수레와 부속품들의 관계를 의지물(能依, āsrita)과 의지처(所依, āsraya)의 입장에서 분석하는 논의이다. 이는 제142-144계송에서 다룬다.²⁴⁾ 이 논의는 자아와 정신-신체현상을 서로 다

22) 김현구 2018, 24-25.

23) MABh(1912: 245, 15-18): gal te phung po bdag na de phyir de, mang bas bdag de dag kyang mang por 'gyur, bdag ni rdzas su 'gyur zhing der lda pa, rdzas la 'jug pas phyn ci log mi 'gyur.
 “만약 [다섯 가지] 정신-신체현상이 자아라면 그렇기 때문에 [정신-신체현상]이 여럿이므로 자아 또한 여럿이 될 것이다. 자아는 실유(dravya)가 되고, 그러한 견해는 실체[론]이 되기에 [자아를] 잘못 이해할 일은 없을 것이다.”(MAK 6-127)

MABh(1912: 247, 9-12): mya ngan 'das tche nges par bdag chad 'gyur, mya ngan 'das sdon skad cig dag la ni, skye 'jig byed po med pas de 'bras med, gzhan gyis bsags la gzhan gyis za bar 'gyur.
 “무여의 열반에 들 때 확실하게 자아를 소단하며, 무여의 열반에 들기 전 모든 찰나에는 생과 멸의 작자가 없기 때문에 그것의 결과가 없다. 다른 것에 의해 만들어지고 다른 것이 받게 된다.”(MAK 6-128)

24) MABh(1912: 265, 8-11): phung por bdag yod ma yin bdag la yang, phung po de rnams yod min gang phyir 'dir, gzhan nyid yod na rtog pa 'dir 'gyur na, gzhan nyid de med de phyir 'di rtog pa'.
 “정신-신체현상에 자아가 실재하지 않고 또한 자아에도 그 정신-신체현상들이 실재하지 않는다. 그 까닭은 여기에서 [자아와 정신-신체현상] 다른 것으로 존재한다면 그곳에 차별성으로 드러나겠지만, 다른 것으로 존재하지 않기 때문에 이것은 분별이다.”(MAK 6-142)

MABh(1912: 266, 1-4): bdag ni gzugs ldan mi 'dod gang phyr bdag, yod min de phyr ldan don sbyor ba med, gzhan na gnag gzhan min gzugs ldan na, bdag ni gzugs las de nyid gzhan nyid med.

른 존재론적 기반을 가진 것으로 전제할 때만 가능한 논의이다. 이와 같은 자아관념은 현상적 속성들을 소유하는 주인이며, 이러한 속성들이 의지하는 토대라고 생각하기 때문에 발생한다.²⁵⁾ 따라서 ① ② ③ ④ ⑤의 논의는 제126-145계송에서 이미 다루었으므로 월칭은 7상 분석을 위해 ⑥ ⑦의 논의를 제152-155계송에서 다룬다.

⑥ ⑦은 수레가 부속품들의 집합이나 완성된 형태만은 아니라는 입장이다. 이 논의에서 집합체가 허구라는 점을 논증한다. 이제부터 ⑥ ⑦에서 제기한 수레가 부속품들의 집합이나 결합된 형태만이 아니라는 입장을 범주 오류에 근거해서 살펴본다. 월칭이 사용하는 논리는 수레란 부속들의 ‘집합체’로서만 실재하기에, 수레 부속이 아닌 것들이 결합된 상태와 수레로 조립되기 이전의 부속들에 대해서는 집합체로서 수레라는 언어표현이 적용되지 않는다. 다시 말해 수레가 조립되기 이전에는 그 부속들은 수레의 부속이 아니다. 인과적 경험을 통해 수레의 부속들로서 그 역할이 주어질 뿐이므로 원인으로서는 수레의 부속들과 결과로서의 수레란 상호의존적인 관계임이 밝혀지는 것이다.

사실 수레의 비유는 『미란다왕문경』에서부터 등장한다. 『미란다왕문경』은 자아란 다섯 가지 정신-신체현상이 관습적으로 지칭된다는 점에서 집합체라고 주장한다.

“마치 여러 부분이 결합해서
 ‘수레’라는 이름이 생기듯
 다섯 가지 구성 요소가 존재할 때
 생명 있는 존재라는 이름도 생기노라.”
 “다시 왕이 나가세나에게 질문했다.
 ………

“자아는 형색을 갖고 있다고 인정하지 않으니, 자아는 실재하지 않아서 가진다는 의미는 적절하지 않다. 다른 것이라면 소를 소유한 자의 경우이고, 다른 것이 아니면 형색을 소유하는 경우이다. 자아는 형색과 동일한 것도 다른 것도 아니다.”(MAK 6-143)

25) 박창환 2012, 참조: 세친에 따르면, 아트만은 오직 개념일 뿐이고, 실제적으로 어떠한 인과적 힘도 발휘하지 못하는 무의미한 회론이다. 세친은 언어 사용의 관점에서 라일(G. Ryle)이 우리에게 보여준 것처럼 일상 언어가 일으키는 개념의 혼동을 적절한 비유로 제시한다. 「파이프」에서는 일상언어에서 ‘짜이뜨라가 소를 물고 간다’는 문장에서 소의 주인이며, 소를 제어하는 짜이뜨라와 육체와 정신현상의 주인으로서 아트만의 관계가 유추된다는 대론자의 주장을 들고 있다. 이때 세친은 단어와 단어 사이의 문법적 규칙(소유격)에서 파생한 ‘주인(svāmin)과 소유물(sva)의 인과관계’라고 반론한다. 그는 주인과 소유물의 인과관계가 실재하는 것이 아니라, ‘언어 표현’(prajñapti)에 따라 짜이뜨라와 소 각각에 인과적 연속성이 부여된다고 한다.

나가세나는 그 어느 것도, 그것들 전부도 나가세나가 아니라고 대답했다.

‘그렇다면 존자여, 물질적인 형태나, 느끼는 작용, 혹은 표상작용이나, 형성작용, 아니면 식별작용이 나가세나 입니까?’

‘아닙니다.’

‘그렇다면 이들을 합친 오온이 나가세나라는 말씀입니까?’

‘아닙니다.’

‘그러면 오온을 제외한 어떤 것이 나가세나입니까?’

나가세나는 여전히 아니라고 대답했다.

.....

‘인체를 구성하는 서른 세 가지 요소나 다섯 가지 요소에 반영하여 나가세나라는 명칭이 생기는 것입니다.’²⁶⁾

수레 부속품들의 집합을 수레라고 하는데, 각각의 부속품들이 결합된 상태와 그 기능을 통해 ‘수레라는 언어적 표현이 얻어진다. 마찬가지로 언어적 표현일 뿐인 자아를 개별적 사물과 대등한 것으로 이해할 때, 그것은 존재론적 실재로서 실체화되거나 주체로서 상정된다. 다시 말해 실재론적 언어관에 토대한 구성요소들의 지시대상이 실체로서 존재한다고 사유하는 방식은 우리의 일상적 언어사용과 밀접한 관계를 갖는다. 이는 개념으로만 실재하는 ‘나가세나와 그 부분으로서 다섯 가지 정신-신체현상 또는 서른 세 가지 신체적 요소를 대등한 범주로 착각하게 만든다. 이를 극복하는데 효과적으로 알려진 분석적 관찰이 『미란다왕문경』의 ‘수레의 비유’이다. 이는 전체(avayavin)를 그 부분들(avayava)의 조합으로 분석함으로써 전체로 대표되는 개념의 비존재성을 논증하는 방식이다.

결국 『미란다왕문경』은 신체와 정신현상의 존재론적 기반을 별개로 설정하지 않는 불교의 입장에 따라 신체적인 것과 정신현상을 통해 얻어진 개별화된 ‘자신’(self)도 언어적 표현에 의해서만 지칭할 수 있다고 정의한다. 이와 같은 정의는 라일(G. Ryle)이 제시한 ‘범주 오류’를 적용하고 있는 것으로 보인다. 범주 오류란 몸과 마음을 마치 대등한 범주로 생각하는 것이다.²⁷⁾ 여기에서 말하는 범주 오류는 마음을 몸과 같은 존재

26) 서정형 2003, 19.

27) 길버트 라일 1994, 23-28. 이 논리는 ‘데카르트의 범주적 오류라고 명명된 것이다. 이것은 정신을 기계와 마찬가지로 인과적 과정을 갖는다고 생각하는 것으로 인간의 혀나 사지의 운동은 기계적 원인들에 따른 결과인 반면, 마음의 작용은 비기계적인 원인들의 결과이기 때문에 몸과 마음은 각각의 존재론적 기반을

론적 기반을 가진 것으로 착각하여 실재하는 것으로 믿는 입장이다. 예를 들어, 전남 대학교를 방문한 어린이가 학교 내 다양한 시설들을 견학하고 그곳에서 여러 직종의 사람들까지 만난 후 “그런데 ‘대학’이란 어디에 있나요?”(But where is the University)라고 묻는 경우가 있을 수 있다. 이처럼 어린이가 여러 시설들과 그곳에서 일하는 사람들 보고 난 후 전남대학교도 그와 비슷한 유형의 범주로 착각하는 것을 범주 오류라고 부른다.²⁸⁾ 범주 오류는 인지적 착각의 한 유형으로, 우리가 이러한 착오를 일으키는 까닭은 언어적 표현일 뿐인 것을 실재하는 대상이 존재하는 것으로 믿기 때문이다. 수레의 비유에서 제기된 범주 오류를 통해 부속품들의 집합으로서 수레라는 개념이 허구라는 점을 지적할 수 있다. 전체를 대표하는 개념의 허구성을 드러내는 월칭의 방식은 부속품들의 집합이 수레라는 주장과 그 비판의 내용에서 확인할 수 있다.

만일 집합만으로 수레가 된다면

날개인 것들에도 수레라는 것이 있게 될 것이다.

지분을 갖는 것(수레)이 없으면 그 지분들은 [수레의 부속품] 아니기 때문에

[지분의] 형상만이 수레라고 주장하는 것도 불합리하다. (MAK 6-152)²⁹⁾

수레를 조립하여 완성했다면, 조립 전과 후의 형상 중에 어떤 것을 수레라고 할 수 있을까? 조립 전의 것이라면 그 부속들도 고유의 모양을 가지고 있는데 이것이 수레일 수는 없다. 이때 개념으로서 수레는 실재하지 않는다. 오직 개별적인 부속들로서 바퀴, 천막, 수레틀과 같은 것이 모여 결합되었을 때만 수레를 지칭할 수 있다. 또한 집합체로서 수레를 볼 때 개별적인 부속들을 수레와 분리하여 보지 않는다. 수레는 실체적으로도 존재하지 않을 뿐만 아니라, 전체를 대표하는 개념인 수레가 형상을 소유할 수 없다. 따라서 수레와 수레의 부속품들은 역할이 주어질 뿐이므로, 원인으로서 수레의 부속들과 결과로서의 수레란 상호의존적인 관계를 통해서만 그 개체성을 확보하며, 그 개체성을 대표하는 명칭이 수레일 뿐이다.

갖는 것이다.

28) 같은 책, 20-23: 라일은 ‘대학’ 이 외에 ‘사단’, ‘단결심’의 비유를 통해 범주 오류의 사례를 보여준다. 사단의 비유는 어린이가 사단의 행진을 구경하면서 보병과 포병, 그리고 기병대 등을 본 다음 ‘사단은 언제쯤 행군하냐고 묻는 경우이다. 단결심의 비유는 야구경기를 관람하는 사람이 투수, 야수, 타자, 심판, 기록원 등의 역할을 알고 난 후, ‘시합에서 단결심을 만들어 내는 사람은 없지 않은가’라고 반문 하는 경우이다.

29) MABh(1912: 272, 8-13): gal te tsogs tzam shing rtar 'gyur na ni, sil bur gnas la shing rta nyid yod gyur, gang phyir yan lag can med yan lag dag, med pas dbyibs tzam shing rtar rigs pa'ang min.

이런 유형의 접근이 구사론주 세친에게서도 나타난다. 그는 독자부의 뿌드갈라 비판에 있어서 자아라는 관념을 우리의 구체적인 경험 내용으로 소급시켜 분석함으로써 실체적 자아관념의 비존재성을 입증한다. 「파아품」에서 보여주는 범주 오류의 특징은 인간을 정신-신체현상으로 분해하는 분석적 관찰을 활용한다는 점이다. 이는 M. 시데리츠(Mark. Siderits)가 ‘공간적 환원주의’(mereological reductionism)라고 명명한 방식인데, 특히 인간을 정신-신체현상으로 분해하는 분석적 관찰은 실체적 자아관념이 ‘전체를 대표하는 개념’이라는 것을 쉽게 파악할 수 있는 장점이 있다.

분석적 관찰에 의한 실체적 자아관념의 해체에도 불구하고 인간 개체의 개별성은 상실되지 않는다. 이는 우리의 직접 경험에서 얻어지는 1인칭적 의식을 부인할 수 없다는 점에서 경험적 자아의 실존과 배치되지 않기 때문이다. 이제 남은 과제는 물질적 요소로 환원될 수 없는 1인칭적 의식으로서 주관적 감각에 대해 적절한 해명이 요청된다. 이는 개체로서의 정체성을 확보하는 과정과 타자들과 구별되는 차별성으로부터 1인칭 의식을 확보하는 문제를 월칭은 어떻게 시도했는지 확인하는 길이다.

IV. 자아성의 원천과 존재론적 은유

우리는 1인칭적 의식과 개체성을 대표하는 자신의 이름이나 3인칭적 타자를 지시하는 명칭으로부터 자신만의 개별성과 대상과의 차별성을 확보하지만, 언어와 경험의 간극을 망각한다. 이러한 망각의 결과 언어의 지시적 기능으로부터 인과적 효력을 도출해 존재론적 실체로서 형이상학적 자아를 창조하는 셈이다. 크립키(S. Kripke)와 퍼트남(H. Putnam)은 전통적인 실재론이 주장해온 언어와 지시대상 사이의 내재적 대응관계를 ‘인과적 지시관계’로 이해한다. 인과적 지시관계란 실제적으로 대응하는 것은 아니지만, 언어가 대상을 지시하기 위해서 임시적으로 설정된 관계가 필요하다는 의미이다.³⁰⁾ 인과적 지시관계를 표현하는 불교 전문술어가 ‘가설’(假說: prajñapti)이다. 이 가설 개념에 의해 대상과 그 대상에 붙여진 이름이 내재적 관계에서 인과적 지시관계로 전환된다. 즉 명칭은 대상을 지칭하기 때문에 ‘언어표현일 뿐’이며, 명칭과 지시대상이 내재적으로 연결되어 있다는 것은 잘못된 신념이다.

월칭은 자아가 가설로만 존재한다고 주장한다. 가설 개념으로 실체적 자아관념의

30) 노양진 2009, 26-32 참조.

비존재성을 주장할 수는 있겠지만, 1인칭 의식의 경험적 양상을 해명하는 과정은 아니다. 결국 1인칭 의식의 경험적 양상이란 다섯 가지 정신-신체 현상들에 의존해서 지분과 부분의 소유자 관계가 형성되며, 이를 통해 자아성을 확보하는 것이다.

그것(수레)은 지분을 가진 것으로 완성품이며,

그 수레 그것이 행위자라는 중생을 의미한다.

[또한] 중생들이 취자로서도 성립한다.

세간극성의 세속은 상실되지 않는다. (MAK 6-159)³¹⁾

수레의 비유에서 원인으로서 수레의 부속들과 결과로서의 수레 사이의 상호의존적인 관계를 통해 수레라는 개체성과 명칭을 가질 수 있듯이, 우리가 사는 세상에서는 행위자라는 언어표현도 그것을 지칭하는 인과적 지시관계도 성립한다. 이는 우리가 사는 세계에서의 규칙[世間極成]이다. 이와 같은 실효성을 가진 언어 표현을 '사회적 약속'(dharmaśamketa)이라고 정의한다. 사회적 약속에 불과한 언어 표현들이 실효성을 발휘하는 것은 그것이 존재화되어 양화(quantifying)가 가능하기 때문이다.

7상 분석에 의해 존재하지 않는데 그것(자아)이 어떻게 있는가?

유가시는 이(자아)것의 존재를 얻지 못한다.

그리하여 [유가시는] 실상에도 손쉽게 들어가게 된다. (MAK 6-160 a-c)³²⁾

대신 행위자와 취자가 존재화되는 과정을 앞선 7상으로 분석하면 어떤 실효성의 근거는 발견되지 않는다. 오직 사회적 약속으로서만 자아의 존재성이 주어진다. 이러한 존재성은 세계에서의 규칙에 의해 확립되는 것으로서 다섯 가지 정신-신체현상과 취하는 자라는 설정이 언어 표현으로 주어진다.

이와 같이 세계에서의 규칙에 다른 정신-신체현상과

31) MABh(1912: 278, 2-4, 278, 20): de nyid yan lag can te cha shas can, shing rta de nyid byed po zhes 'gror bsnjad, skye bo rnams la len po nyid du 'ang grub, 'jig rten grags pa'i kun rdzob ma brlag cig.

32) MABh(1912: 279, 6-9): rnam bdun gyis med gang de ji lta bur, yod ces rnal byor pas 'di'i yod mi myed, des de nyid la'ang bde blag 'jug 'gyur bas.

계와 마찬가지로 6처에 의존해서

자아 또한 취하는 자로 인정한다. (MAK 6-162 a-c)³³⁾

다섯 가지 정신-신체현상과 6계, 그리고 6입처는 취해진 대상이고, 이것들에 의존해서 자아를 가설한다. 가설로서 자아는 우리 자신에 대해 반성하거나 우리 자신을 움직이는 어떤 능력을 가진 것으로 체험된 나 '자신'으로 규정된다.

지금까지 살펴본 바와 같이 월칭은 『입중론』에서 자아와 정신-신체현상에 대해 동일성과 차별성이라는 양도논법이라는 딜레마를 전제하고 있다. 차별성 논증이란 자아가 정신-신체현상 이외의 곳에서 존재하는 경우로 원천적으로 실체적 존재를 거부하기 때문에 동일성 논증으로 전환된다. 다시 동일성 논증에서도 자아관념에 대해 집합개념으로만 인식하도록 유도하고, 대상과 명칭의 내재적 관계를 언어표현일 뿐이라고 제시함으로써 인지적 오류를 제거한다. 결국 인무아 논증을 통해 드러난 월칭의 주장을 요약하면 다음과 같다. 행위주체는 인식의 대상으로 경험할 수 없는 비실체적인 현상임에도 다섯 가지 정신-신체현상에 자아감이라는 심적 투사가 이루어져서 생겨난다. 행위주체로서 자아는 거울에 비친 이미지와 같지만 우리는 그것을 실재한다고 착각한다.

이하에서는 우리가 자아관념을 실체적으로 이해하는 과정을 살펴보기 위해서 체험주의에서 제시한 존재론적 은유를 검토한다.³⁴⁾ 여기에서 사용하는 은유란 G. 레이코프·M. 존슨에 의해서 제시된 일상적인 사고와 행위에 폭 넓게 퍼져 있는 우리 사유의 방식으로 고전적인 의미에서 말하는 시적 상상력과 수사적 표현의 도구로서 은유의 개념과 다르다. G. 레이코프·M. 존슨에 따르면 우리의 사고를 지배하는 개념들은 우리의 일상적인 활동을 지배하기 때문에 우리의 지각, 살아가는 방식, 그리고 사람들과 관계 맺는 방식을 구조화한다. 이때 개념체계가 은유적이라는 제안을 통해 ① 우리의 사고방식, ② 경험 대상, ③ 일상 행위 등을 은유의 문제로 설명한다.³⁵⁾

월칭은 자아와 정신-신체현상의 동일성의 근거를 논박하기 위해 예시로서 나무들이 숲이다라는 표현을 사용한다. 이 사례를 존재론적 은유의 시각에서 분석한다. 그에 따르면 나무의 모임을 숲이라고 하는 것이지 나무 각각을 숲이라고 할 수 없다. 즉

33) MABh(1912: 281, 10-12): de bzhin 'jig rten grags pas phung po dang, khams dang de bzhin skye mched drug brten nas, bdag kyang nye bar len po nyid du 'dod.

34) G. Lakoff 1987, x v. 레이코프는 이 책에서부터 자신들의 새로운 견해를 체험주의로 부른다.

35) G. 레이코프·M. 존슨 1995, 21.

숲이 대상화되었다더라도 그것은 실재하는 것이 아니므로 나무와 숲은 동일한 것일 수 없다.

“정신-신체현상을 자아라고 설하는 때에 [자아란] 정신-신체현상들의 모임이지 정신-신체현상을 본질로 하는 것이 아니다.”(『현전지』 제134계 a-b)

“예를 들면, 나무들이 숲이다라고 말한다면 나무가 모여 있는 것이 숲인데 각각의 나무들을 숲이라고 하는 오류가 발생한다. 나무의 본질이 [숲]은 아니다. [따라서] 정신-신체현상의 모임이 자아로서 [가설]된다.³⁶⁾

월칭의 비유를 존재론적 은유로 설명하면, 우리는 나무를 경험하고 그 경험 내용을 언어로 표현하게 된다. 이때 나무가 먼저 구획되고, 지시(referring)되며, 또한 양화된다. 우리는 나무라는 물리적인 대상을 시각과 촉각을 통해 감각적으로 경험한다. 이는 물리적 사물로서 나무 '기표'(signifier)와 언어기표 나무를 통합하는 과정이다. 다시 앞선 경험을 언어기표 '숲'에 투사한다. 비록 나무들은 단일화하기 어려운 대상임에도 불구하고 분할 가능한 물리적 기표로서 간주해 언어기표 숲과 통합된다.³⁷⁾ 이 경우 숲을 지시하고 양화하는 방식이 은유적이다. 은유적이라는 의미는 '대상 영역'(target domain)으로서 숲을 '원천 영역'(source domain)인 나무의 경험을 통해 '사상'(mapping)함으로써 나무 경험의 관점에서 숲을 바라본다는 의미이다.³⁸⁾ 이렇게 숲을 대상화하는 방식이 숲 그 자체로 이루어지는 것이 아니라 원천 영역으로서 나무에 대한 신체적-물리적 활동에 근거하기 때문에 은유적이다. 이러한 존재론적 은유가 가능한 까닭은 대상이 비록 실재하지 않더라도, 우리의 생각이 마치 '가위'(scissors)와 같아서 분리 불가능한 현상을 자의적으로 존재화할 수 있기 때문이다.³⁹⁾ 이제 우리가 나무, 숲이라는 언어표현으

36) MAK(1912: 256, 11-16):

phung po bdag ces brjod tshes phung rnam kyis, thsogs pa yin gyi phung po'i ngo bo min, dper na shing rnam ni nags tshal lo zhes brjod pa na shing gi tshogs pa nags tshal yin gyi, shing re re dag la yang nags su thal bar 'gyur ba'i phyir, shing gi ngo bo ni ma yin pa de bzhin du, phung po tshogs pa nyid bdag tu 'gyur ro.

37) 노양진 2021, 27-31 참조

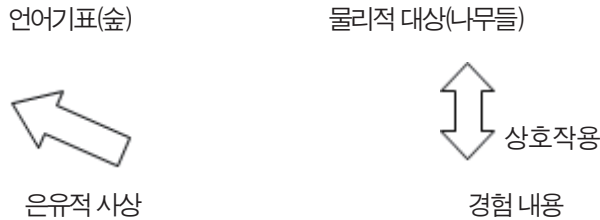
38) 레이코프와 존슨은 은유이론을 소개할 때 사상이라는 용어를 사용하였지만, 이후에 존슨은 '투사'(projection)라는 용어를 사용한다. 은유적 투사에 관한 좀 더 자세한 설명은 M. 존슨 2000: 특히 5장 참조할 것.

39) 金星喆 2006, 168-169 참조; 김현구 2015, 122-127 재인용: 이러한 은유적 해석 방식이 세친에게서 나타난다. “A에 대해 B가 가설된다(upacaryate).”라는 표현을 통해 B라는 은유적 표현이 직접적으로 지시하는

로서 '기표'를 물리적 대상으로 경험하는 과정을 구조화해보자.



모형 1) 물리적 대상(나무)를 언어기표(나무)에 은유적 사상



모형 2) 물리적 대상(나무들)을 언어기표(숲)에 은유적 사상

모형 1)의 경험으로부터 모형 2)의 경험이 은유적으로 확장된다. 이는 언어기표 숲을 물리적 대상으로 경험하는 것이 아니라 나무와의 상호작용한 물리적 경험내용을 나무들의 집합에 사상하면서 인식하는 과정이다. 따라서 이러한 은유적 사상은 발생적 국면에서 개념으로서만 실재하는 언어기표 숲에 나무의 경험을 투사하는 셈이다.⁴⁰⁾

대상 A는 실제 존재하지 않지만 일상언어용법에 따라 B가 A를 표현한다. 박창환 2013, 참조: 세친의 은유 이론은 다음을 참고할 것: 이종철 1995, 44 참조: 『구사론』에서 세친이 사용하는 은유(upacāra)의 용례는 네 가지이다. ① A가 B로 가설된다. ② A에 관해 B가 가설된다. ③ A가 B라고 가설된다. ④ A에 관해 B라고 가설된다(④는 ②에 포함된다고 볼 수 있다).

40) 노양진 2021, 61: 노양진은 은유적 사상을 기호적 사상으로 해석한다. 그에 따르면 우리는 기호 산출자이면서 동시에 기호 해석자다. 여기에서 기호 산출자/해석자는 자신의 경험내용의 일부를 특정한 기표에 사상하며, 그 사상된 경험내용의 '관점에서' 그 기표를 이해하고 경험한다. 기호 산출자/해석자는 기호적 경험을 통해 그 기표를 물리적 층위에서 주어지지 않은 새로운 방식으로 이해하고 경험한다. 이때 기호 산출자/해석자에게 '기호적 의미가 얻어진다'.

인간의 활동은 타인을 포함한 세계와의 지속적인 상호작용으로 특징지어지며 이러한 활동은 신체를 통한 물리적인 층위에서부터 고도로 추상적인 정신활동까지 폭넓게 이루어진다. 이러한 활동을 특징짓는 기본적인 방식의 하나가 '가르기'이다. 가르기의 기본적인 특성은 물리적이든 추상적이든 대상들의 '차이'를 드러내는 작용으로 볼 수 있다. 가르기를 통해 우리는 비로소 수많은 대상들을 경험한다. 우리는 세계를 강, 산, 참나무, 책상, 사랑, 자아, 기쁨, 절대자 등을 가르는데, 그것들은 그 자체로 고정된 대상이 아니라 우리 가르기의 산물이다.⁴¹⁾ 따라서 우리의 활동, 정서, 생각 역시 지시되고 양화된다.

그는 명예를 소중하게 생각한다.

나는 오늘 화가 여러 번 났다.

너는 세차하는 일에 스트레스를 받고 있다.

우리는 다른 사람들로부터 추앙받는 상태로서 '명예와 생리적 현상으로서 '화'와 같은 정서, 그리고 신체적인 활동으로서 '세차하는 일'을 하나의 지시대상으로 표현한다. 이는 가르기를 통해 존재화 시킬 수 없는 상태나 국면조차도 대상화함으로써 사물화할 수 있는 것이다. 즉 사건과 정서는 은유적으로 물건으로 개념화되고, 활동은 물질로 개념화된다.⁴²⁾ 이런 까닭에 개념을 만드는 과정은 인식 내적인 가르기이며, 우리가 사용하는 모든 개념들은 대상과 내재적 관계를 가질 수 없다. 다시 말해 우리는 감정이나 일상 활동처럼 대상화하기 불분명한 우리의 경험들조차 덩어리로 묶거나 그것을 양화해야만 사고하고 표현할 수 있다. 이러한 사고의 경향성 덕분에 우리는 물리적 대상을 이해하는 방식을 추상적 대상에 투사하여 다양성(戲論, prapañca)을 확보한다.

우리의 활동, 정서, 생각은 가르기를 통해 개념으로 사유할 수 있으며, 사유할 수 있는 대상은 실재하는 존재로 간주되곤 한다. 이러한 존재론적 은유에 의해 활동, 정서, 생각이 지시 가능한 하나의 실재로서 있게 된다. 여기에 '자아관념'이 포함된다. 마치 나무에 대한 경험을 숲에도 적용하여 숲이 나무처럼 실재한다고 믿는 것처럼 자아관념 역시 개념적으로만 있을 뿐임에도 다섯 가지 정신-신체현상에 대한 경험으로부터 실재한다고 주장하는 것이다. 사실 월칭이 문제 삼는 것은 사건이나 사물을 구획하고

41) 노양진 2009, 183-184 참조

42) G. 레이코프·M. 존슨 1995, 56.

양화하는 우리의 사유과정이 아니라 인식된 사건이나 사물을 실체화한다는 것에 집
중되어 있다. G. 레이코프·M. 존슨에 따르면 구획하거나 양화할 수 없는 대상을 가르
거나 연산 단위에 의한 우리의 표현 방식 또는 개념 체계는 은유적으로 구조화된다.⁴³⁾
은유적으로 구조화되는 과정에서 우리는 다섯 가지 정신-신체현상에서 비롯한 경험
내용을 취해 '데바닷컴타라고 하는 사람'으로 언어표현한다. 따라서 우리 사유의 속성을
탐구하면서 자아관념도 발생적 국면에서 물리적인 사물을 경험하는 관점에서 인식할
수밖에 없다는 사실을 확인하였다.⁴⁴⁾

V. 나가며

자이란 의식적인 주체이며, 인격이란 도덕적 주체이고, 인간종은 생물학적 주체를
상징한다. 이런 통합적인 위상을 갖는 인간이 도덕적, 법적, 사회적 속성에 의해 부여
되는 권리와 의무는 윤리학에서 탐색할 수 있겠지만, 생물학적 실체에서 자신을 대상
화할 수 있는 의식적인 주체가 출현하는 과정은 여전히 탐구의 영역이다. 인간 정신
의 발현을 설명하려는 탐구가 여러 가지 방식으로 이루어졌다. 인도철학은 아트만 류
의 형이상학적 실체를 추구하는 본질주의적 발상을 한다. 반면 불교윤리학은 인격정
체성을 확보하기 위해 인도 철학자들이 제시한 본질주의적 이론과 가치론적 허무주
의에 대해 비판적 입장을 견지한다. 따라서 이 과정이 중도적 자아관을 정립하는 길
이다. 전통적으로 중관학파는 독립적으로 실재하는 자아를 전제하는 상주론과 자아의
존재를 부정하는 단멸론 모두를 양극단으로 간주한다. 이는 '자아라고 지칭하는 현상
의 배후에 그러한 용어로 지칭되는 단일한 실체적 개체를 인정하지 않으면서도 이러
한 주장으로부터 행위자나 윤리적 인격주체가 없다고 추론하는 입장도 거부하는 태도
이다. 이런 흐름 속에서 중관학파의 월칭은 「현전지」 인무아 논증을 통해 정신-신체현
상 자아모델 비판과 함께 중도적 자아관을 정립한 것으로 보인다. 따라서 향후 연구는

43) 같은 책, 97.

44) 노양진 2021, 111-112: 기호적 사상은 무한히 증첩될 수 있지만, 그 발생적 국면에 주목한다면 우선 '일차
사상'과 '이차사상'으로 구분할 수 있다. 일차사상은 두 이성 사이의 연애 감정으로서 물리적 경험내용을
언어기표 '사랑'에 사상함으로써 사랑의 의미를 산출하는 과정이다. 이와 같은 일차사상을 통해 주어진 사
랑 개념은 새로운 물리적 기표(장미꽃)에 사상함으로써 '장미꽃은 사랑'이라는 상징을 만들 수 있다. 이러
한 기호적 사상은 원리적으로 무한히 확장할 수 있지만 증층적 사상이 이루어질수록 그 구조는 복잡해지
면서 이해하기 어려워진다.

중도적 자아관을 규명하는 것을 목표로 할 필요가 있다. 이때 중도적 자아란 우리에게 실체적인 자아는 없으며, 경험주체로서 '나'는 행동하는 수행적(performative) 방식으로 개별화하는 과정일 뿐이다.⁴⁵⁾

45) 에반 톨슨 2017, 556-558.

Abbreviations

- MABh: *Madhyamakāvatārabhāṣya*. Louis de la Vallée Poussin. *Madhyamakāvatāra Par Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica IX. 1912.
- MMK: Mark Siderits & Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle way: the Mūlamadhyamakakārikā*, Boston: Wisdom Publications, 2013.

Primary Source

三彌底部論 T32, No. 1649.

Secondary Sources

- 김현구. 2015. 「분별(vikalpa)에 관한 인지언어학적 접근」. 『불교학보』 71: 107-133.
- _____. 2018. 『입중론 현전지 연구』. 서울: 씨아이알.
- _____. 2021. 「뿌드갈라와 부실법의 실체적 관계 비판」. 『불교학보』 94: 153-177.
- 金星喆. 2006. 『중관사상』. 서울: 민족사.
- 노양진. 2009. 『몸 언어 철학』. 서울: 서광사.
- _____. 2021. 『기호적 인간』. 서울: 서광사.
- 레이코프, G.·M. 존슨. 1995. 『삶으로서 은유』 노양진 외 역. 서울: 서광사.
- 박창환. 2012. 「『구사론』 파아품의 무아론 논증」. 인도철학회 2012 추계학술대회 발표문.
- _____. 2013. 「구사론주 세친의 현상주의적 언어철학」. 『동아시아불교문화』 14: 25-77.
- 서정형. 2003. 『밀린다광하』. 서울: 서울대학교 철학사상연구소.
- 이종철. 1995. 「외수반두의 언어관」. 『철학논구』 23: 23-62.
- 정상교. 2016. 「푸드갈라 존재 양태의 다양성에 관하여: 중후기 중관 문헌들을 중심으로」. 『불교학리뷰』 19: 47-76.
- _____. 2018. 「반야등론 제9장의 선행 주체(pūrva-vyavasthita) 연구」. 『인도철학』 53: 197-218.

- _____. 2018b. 「푸드갈라 존재 양태의 다양성 II」. 『불교학연구』 57: 211-234.
- 존슨, 마크. 2000. 『마음 속의 몸』. 노양진 역. 서울: 철학과현실사.
- 라일, 길버트. 1994. 『마음의 개념』. 이한우 역. 서울: 문예출판사.
- 최경아. 2013. 「인도불교에서 개아론자의 출현과 의미」. 『인도연구』 20: 75-102.
- _____. 2017. 「『삼미지부론』에 나타난 개아론자의 학설」. 『불교학보』 79: 10-32.
- 톰슨, 에반. 2007. 『각성, 꿈 그리고 존재』. 이성동, 이은영 역. 서울: 씨아이알.
- 中村元. 1964. 『自我と無我』. 東京: 平樂寺書店.
- Duerlinger, J. 2008. “Candrakīrti on the theories of persons of the sāmmitīyas and āryasāmmitīyas” *Philosophy East & West* 58, no.4, University of Hawai‘i Press: 446-469.
- Priestley, Leonard. 1999. *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Intermediate Self*. South Asian Studies Papers No. 12, Monograph No. 1. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies.
- Garfield, J. 1995. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford: Oxford University Press.
- Lakoff, G. 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things*. Chicago: University of Chicago Press.

The Criticism of Pudgala and Ontological Metaphor in The *Madhyamakāvātāra*

Hyungu KIM
(Chonnam National University)

This paper aims to reveal that viewed through the lens of ontological metaphor, the gap between language and daily experience accounts for category errors, and suggests that ‘the denying a self of persons’ (*pudgalanairātmya*) argument, in the *Madhyamakāvātāra*, is itself a category error. Candrakīrti, in the *Madhyamakāvātāra*, redefines the pudgala as a fictional self by referring to the ‘parable of carts’ in *Questions of Milinda*, in which the self is understood to be a collective concept. This collective concept is considered to be a ‘category error’ because it attempts to quantify and hold non-existent objects as real. Category errors are actually a type of cognitive error, and the reason we have trouble with this error is because we believe that verbal expressions are real. Candrakīrti analyzes the five aggregates of clinging of self, as language expressions, in his criticism of the pudgala, by considering the relationship between carts and their accessories. This analysis reveals the non-substantial characteristics of self, but still does not systematically present the process of how cognitive errors come to be constructed. Therefore, the path of cognitive error is structured, according to Candrakīrti, through the process of denying that the self is a person. This structuralization draws on the theory of ‘metaphor’ which is based on a philosophical position called ‘experientialism’ and they explain it as a

feature of our own understanding of self-concept as reality. In this case, metaphor is not used as a rhetorical device, but as a way of understanding oneself and the world in which we are forced to experience mental phenomena in relation to our understanding of general objects. This understanding reveals our general tendency to project our perception of physical objects onto abstract concepts and mental phenomena. This means that abstracted concepts and mental phenomena can only be conceived and experienced from the perspective of understanding physical objects.

Keywords: Category errors, Parable of Carts, the Denying a Self of Persons, *Madhyamakāvatāra*, Five Aggregates of Clinging, Ontological Metaphor, Pudgala

2021년	3월 10일	투고
2021년	4월 7일	심사완료
2021년	4월 10일	게재확정