

유식비량(唯識比量)에 대한 교묘(護命)의 해석

이해영(慧眼)
(동국대학교 박사)

이 번역 논문은 일본 하나조노 대학(花園大學)의 모로 시게키(師茂樹) 교수의 논문으로, *Logic in Buddhist Scholasticism From Philosophical, Philological, Historical and Comparative Perspectives*(Lumbini: Lumbini International Research Institute Lumbini, 2015)에 실린 논문 「Gomyo's Interpretation of the proof of vijñapti-mātratā」를 번역한 것이다.

교묘(護命)은 일본(日本) 나라(奈良) 말~헤이안(平安) 초에 간고지(元興寺) 법상종(法相宗)의 대성자로 활동하였던 일본 유식법상학의 대가(大家)이다. 그는 특히 인명학(因明學)에 조예가 깊었다. 『대승법상연신장(大乘法相研神章)』은 그의 현존하는 유일본(唯一本)으로, 전 5권 총 14문으로 구성되어 있다. 그 중 제 4권은 「약현인명입정리문(略顯因明入正理門)」으로 거의 전부를 차지하고 있는데, 교묘는 이곳에서 인명학에 대한 개론뿐만 아니라, 현장(玄奘)의 유식비량과 승군(勝軍)의 대승불설비량(大乘佛說比量)을 다루고 있다.

본 논문의 필자인 모로 시게키(MORO Shigeki, 師茂樹)는 교묘의 유식비량에 대한 이해를 주제로, 『인명입정리론소(因明入正理論疏)』에서의 규기(窺基)의 견해와 신라(新羅)의 원효(元曉)/순경(順憬), 도증(道證)의 견해, 그리고 일본 젠안(漸安)의 『법상등명기(法相燈明記)』, 젠주(善珠) 등의 견해를 서로 비교·검토하면서 유식비량과 대승불설비량에 대한 교묘의 이해에 대해 서술하고 있다.

현장의 유식비량과 승군의 대승불설비량은 신라승(新羅僧)들에 의해 많은 비평이 전개되었는데, 특히 원효의 『판비량론(判比量論)』에서 집중적으로 비평을 가하

고 있는 것을 볼 수 있다. 신라의 이러한 영향을 받은 일본에서도 이 두 가지 비량에 대해서 다양한 비평과 논쟁들이 매우 왕성하게 이루어지고 있었다.

그러므로, 비록 단편적이기는 하지만, 두 비량의 논쟁들과 관련하여 중국(中國)과 신라, 일본에서의 전개 상황을 소개할 수 있다는 점에서, 이 논문은 번역할 가치가 있다고 판단하였다.

【일러두기】

- ① 원문에 표기된 [나 (-), “나 ‘ 등은 우리가 표기하는 일반적인 통례(通例)에 따라 수정하여 사용하였다.
- ② 원문의 각주(脚註)는 1), 2), … 순으로 표시하고, 번역자주(翻譯者註)는 ‘*’로 표시하였다.
- ③ 번역문의 각주에 있는 인용원문(引用原文)은, 독자의 편의를 위해서 원문의 각주에 번역자가 부가(附加)한 것이다. 인용원문은 대만(臺灣)의 중화전자불전협회(中華電子佛典協會)에서 제공하는 CBETA 수록본과 일본 도쿄대학(東京大學)의 대정신수대장경 텍스트 데이터베이스(『大正新脩大藏經』テキストデータベース)에서 제공하는 SAT 수록본을 사용하였으며, 구독점(句讀點) 또한 독자의 참조용(參照用)이라는 의미에서 CBETA와 SAT의 것을 그대로 두었다.

서론

현장(玄奘, 602-664)에 의해 소개된 후 불교논리[因明]는 동아시아에서 널리 연구되었다. 비록 중국과 한국에서 인명의 전통은 일찍이 사라졌지만, 일본에서는 나라시대부터 메이지 시대를 거쳐 활발히 연구되었다. 이러한 연구는 주로 불교학승(佛敎學僧), 특히 법상종(유가행파의 동아시아 전승) 승려들에 의해 이루어졌다. 비록 그 수는 많지 않지만 재가(在家) 인명학자들도 있었는데, 현장과 논쟁을 벌였던 여재(呂才, ?-665)나¹⁾, 『좌부초(左府抄)』를 저술한 후지와라노 요리나라(藤原賴長, 1120-1156)가 그 예이다. 현재, 인명에 대한 의례적인 논쟁은 도다이지(東大寺)와 같은 몇몇 일본 불교사원에서 여전히 행해지고 있다.

인(因, 조건)과의 모순으로 인한 네 가지 오류[四種相違因]을 어떻게 해석할 것인가 하는 난제(難題)는 일본에서 가장 잘 알려진 문제 중 하나였다. 현장의 유식(vijñaptimātrā)의 증명에 대한 해석[唯識比量] 또한 인명학자들의 관심을 끌었다.

기(基, 632-682)에 의해 쓰여진 『인명입정리론소』(Nyāya-praveśa에 대한 주석서, 이하 『소』)는 유식비량의 가장 오래된 기록으로 알려져 있다. 『소』에 따르면, 현장은 인도(印度)에서 공부하는 동안, 계일왕(戒日王, Śīladitya)이 주최하는 대규모 불교법회에 참석하였고, 왕의 요청에 따라 유식을 입증하기 위한 추론[量]을 세웠다.

인도를 주유(周遊)하고 공부를 마친 후, 우리의 스승 [즉 玄奘]은 중국으로 돌아가길 원했다. 당시 인도의 왕이었던 계일왕은, 18일 동안 무차법회(無遮法會)를 개최하였고, 우리 대사에게 유식(Yogacara)에 대한 해석을 인도 전역에 널리 퍼뜨릴 것을 요청했다. 왕은 지혜와 덕망을 지닌 사람들을 선택하여 행사에 참여토록 소집하였다. 그는 비불교도[外道]와 소승불교도를 보내어 현장과 논쟁을 벌이도록 하였다. 대사는 다음과 같은 추론을 세웠고, 아무도 그것에 대해 논박할 수 없었다.

종(宗): 진리이므로[眞故, paramārthataḥ], [입론자와 적론자가] 상호 인정[極成, lokaprasiddha]하는 색과 형태[色, rūpa]는, 안식(眼識)에서 분리되지 않는다.

인(因): 우리가 인정하는[自許] [근거에 바탕하여], 그것들은 처음 세 세계(界, dhātus)^{*}에는 포함되고, 눈에는 포함되지 않기 때문에.

1) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』(T50, 263a-b).

유(喻): 안식(眼識)과 같이.²⁾

이 비량이 동아시아에 소개된 이래로, 유식비량에 관한 많은 연구들이 진행되었고, 특히 일본에서는 고대부터 중세까지 이루어졌다.³⁾ 이 유식비량은, 동일한 한정어 (paramārthatah)를 가진 청변(淸辯, Bhāviveka)의 『대승장진론(大乘掌珍論)』의 비량과 함께, 나라(奈良)에서 헤이안(平安) 시대까지 법상종에서의 논의뿐만 아니라, 법상종과 삼론종의 대결에서도 중요한 주제 중의 하나였다.⁴⁾

『대승법상연신장』(이하 『연신장』)은 천장칙찬육본종서(天長勅撰六本宗書, '천황의 요청에 의해 편찬된 천장시대의 여섯 학파의 저서')의 하나로, 교묘(750-834)에 의해 찬술되었다. 『연신장』에는 「약현인명입정리문」(불교 논리의 바른 이치로 들어가는 문에 대한 간단한 설명, 이하 「정리문」)이라는 제목의 장(章)이 있는데, 유식비량의 내용이 대부분이다. 당시의 대립을 고려해 볼 때, 교묘는 법상종을 대표하여 「정리문」을 저술해야만 했을 것이다.

본 논문에서는, 특히 그의 논쟁의 배경에 초점을 맞추어 유식비량에 관한 교묘의 해석을 살펴본다.

이 유식비량은 누구에 맞서 설명되었는가?

2) * dhātus : 요소, 界. 根·境·識 三界를 합한 18界에서, 처음의 3界(眼根, 色境, 眼識)를 말할.

T44, 115b: 大師. 周遊西域. 學滿將還. 時戒日王. 王五印度. 爲設十八日無遮大會. 令大師立義遍諸天竺. 簡選賢良皆集會所. 遣外道大乘. 競申論詰. 大師立量. 時人無敢對揚者. 大師立唯識比量云. 眞極極成色不離於眼識宗. 自許初三攝眼所不攝故因. 猶如眼識喻.

3) 나라에서 가마쿠라 시대까지, 이 증명은 『소』의 주석서 뿐만 아니라 교우가(行賀, 729-803)의 『유식비량견위홍진장(唯識比量遣偽興眞章)』, 쯤주(723-797)의 『유식분량결(唯識分量決)』, 간론(願建, -848)의 『唯識比量集記』, 조우순(藏俊, 1104-1180)의 『유식비량초(唯識比量抄)』, 엔엔(緣円, 1194-1258)의 『유식비량(唯識比量)』 등의 전문 논서에서도 연구되었다. 그러나 메이지 개화 이후 산스크리트어와 티베트어 문헌을 바탕으로 한 서양 논리학과 불교학의 유입으로 동아시아 문헌에 기초한 전통적인 인명헌은 쇠퇴하게 되었다. 당나라 이후 영명연수(永明延壽, 904-975)의 『종경록(宗鏡錄)』 권51, 명옥(明昱, 1527-1616)의 『삼지비량의초(三支比量義鈔)』, 지욱(智旭, 1599-1655)의 『진유식량약해(眞唯識量略解)』 등과 같은 소수의 전근대적 연구가 있었으나, 이 연구는 중국 근대화시기(청말, 중화민국 초기)부터 다시 활발해졌다.

4) Moro 2004a, Moro 2004b and Moro 2012를 볼 것.

교묘(護命)의 입장

「정리문」에서, 교묘는 현장이 설명한 유식비량을 반대하는 사람들에 대해 다음과 같은 진술을 제시한다.

묻는다. 그는 논증(論證)에서 누구에게 이 비량을 제시했는가?

답한다. 소승학과들의 선입견(先入見)들은 서로 다르다. 하지만 세간적 실재에 따라 그것을 자기 학파의 학문과 비교하며, 그들은 ‘식(識)과 대상은 서로 독립적이다.’라고 주장하였고, 대상이 오직 식에만 존재한다고 믿지 않았다. 그러므로 [현장이] 비량을 제기한 것은 바로 이런 [사람들]에게였다.

묻는다. 소승학과도 불교도이다. 그들은 왜 유식(vijñapti-mātratā)을 믿지 않았는가?

답한다. 붓다의 가르침은 모두 [모인 대중(會衆)들의] 근기(根機)를 따라 설해졌다. 만약 대승에 대한 [회중들의] 근기가 아직 미숙했다면, [붓다는] 대승의 가르침을 설하지 않았을 것이다. 비록 붓다는 궁극적으로 열반에 들어가셨지만, [현장이] 인도를 방문했을 때 소승 사람들의 근기는 점차 성숙해졌다. 그래서 [현장은] 이런 비량을 내세워 그들을 설득하려고 했다.⁵⁾

여기서, 교묘는 유식비량의 대상을 소승으로 제한한다. 그럼에도 불구하고, 위에서 인용한 것처럼, 『소』에서는 유식비량이 소승뿐만 아니라 비불교도까지 참여하는 대규모의 불교법회에서 설해졌다고 진술한다.

유식비량에 언급된 사람들 중에 비불교도의 포함여부에 대해 많은 논쟁이 있어 왔다. 최근의 한 예는 뤼칭(呂澂)의 입장이다. 그는 “인명에서 비량(anumāna)의 개념은 순수하게 추상적인 추론만을 언급하는 것이 아니라, 오히려 논의와 논쟁을 통해 형성된 특정한 목적을 가지고 있는 어떤 것이다”라고 믿는다. 『속고승전(續高僧傳)』에 수록된 것과 같은 현장의 전기(傳記)를 근거로, 뤼칭은 유식비량이 의도한 청중은 정량부

5) T71, 31c: 問。誰人爲敵而立此量耶。答。諸部小乘計執各別。但皆隨俗。託自乘學。而演說云。心境相離。即便不信境唯心理。今對此等而立量。問。彼小乘部是佛弟子。何故彼等不信唯識耶。答。佛說教法悉隨機器。大根未熟不與大教。佛雖入滅而根漸熟。是故今者立量令信。

(正量部, Sāṃmitīya)였다고 믿는다.⁶⁾ 간단히 말해서, 『소』를 포함한 현장의 다양한 전기들의 내용을 종합하면 다음과 같다.

- 현장이 정량부의 반야국다(般若毘多, Prajñagupta)가 쓴 『방대승론(謗大乘論)』에 반대하여 『제악견론(制惡見論)』을 저술했을 때, 계일왕은 그 내용에 대한 설명을 위해 그를 초청했다.
- 인도 전역에 『제악견론』을 전파하기 위해, 계일왕은 갈야국사(羯若鞠闍, Kānyakubja)*에서 대규모 불교법회를 개최했다.
- 유식비량은 갈야국사에서 열린 불교법회에서 설명되었다.

이것은 유식비량의 의도된 대상이 정량부일수도 있음을 시사하는 것으로 보인다.

그러나, Moro 2013에서 지적했듯이, 유식비량의 전승이 현장 생애의 어떤 자료에도 나타나지 않는다는 사실뿐만 아니라, 전승에 대한 기록의 광범위한 변화는 우리가 현장의 전기로부터 유식비량의 의도된 청중을 결정하는데 주의를 기울여야함을 암시한다.

인명에서 ‘극성(極成, lokaprasiddha)’과 같은 한정어는 종종 토론자와 관련하여 비량에서 단어가 의미의 범위를 제한하는 데에 사용된다. 유식비량에서는, ‘극성’뿐만 아니라, ‘진고(眞故, paramārthatah)’와 ‘자허(自許)’ 같은 한정어도 사용된다. 다음 절에서는 『소』에서 유식비량의 한정어에 대한 설명을 검토하면서, 유식비량이 소송만을 다루었다고 하는 교묘의 믿음의 근거를 살펴본다.

‘극성(極成)’과 ‘진고(眞故)’의 사용에 대한 『소』에서의 기(基)의 해석

우선, 『소』에서, ‘진고’의 최초 사용에 대한 설명은 다음과 같다.

[주장 명제]의 주어에서 ‘진리이므로[眞故]’라는 말이 있음으로써 [유식비량]이 세속적이 아

6) Chen, Lil 2007, 267-268.

* 고인도(古印度)의 저명한 고도(古都)로 계일왕의 도성(都城)이다. ‘Kānyakubja’는 음역(音譯)으로 ‘갈야국사’라고 하며, 의역(義譯)하면 ‘꼭녀(曲女)’로 꼭녀성(曲女城)이라고도 한다. 당시 계일왕은 꼭녀성에서 대규모 무차법회를 열었다.

닌 궁극적인 진리[勝義, paramārtha]의 입장에 서 있다는 것을 보이며, [중교나 철학에 대한] 교육을 받지 못한 사람들[非學世間]의 상식과의 모순을 제거한다. 또한, [유식비량]이 소승보다는 대승의 수승한 진리[大乘殊勝義]의 입장에 서 있다는 것을 입증함으로써, 소승경전에 설해진 색(色)과 형태[rūpa]가 [안]식(眼識)으로부터 별개라는 모순이 제거된다. 마찬가지로, 소승학자들[小乘學者世間]에 의해 인정된 상식과의 모순도 제거된다.⁷⁾

여기서, 유식비량은 ‘대승수승의(大乘殊勝義)의 입장에’ 서 있다고 묘사된다. 이후 문맥에 따르면, ‘대승’은 의심할 여지없이 현장과 기(基)가 지지하는 유식학과(Vijñapti-mātratā school)를 가리킨다. 여기서 주목(注目)해야 할 것은 처음 나오는 단어인 ‘주어’이다. 뒤에 나오는 ‘극성’과 관련하여, 기(基)는 주어가 ‘진고, 극성, 색(진리이므로, 상호 인정되는, 색과 형태)’이라고 읽히는 다섯 글자로 형성된다고 설명한다. 따라서, ‘진고’만으로는 의도를 이해할 수 없을 것으로 보이므로, 다음으로 ‘극성’에 대해 살펴보고자 한다.

[주장 명제의 주어에서] ‘상호 인정[極成]’이라는 용어는 [이 비량으로부터] 소승에 의해 설해진 [그러나 대승이 인정하지 않는 열반(涅槃)에 들기 전] 마지막 생에서 보살[즉] 석가모니의 몸을 구성하는 번뇌(煩惱)에 의해 염오된 색과 형태[小乘後身菩薩染污諸色]뿐만 아니라, 모든 붓다의 몸을 구성하는 번뇌에 의해 염오된 색과 형태[一切佛身有漏諸色]라는 것을 [이 비량으로부터] 제거한다. 유식(vijñapti-mātratā)을 설명하기 위해 [한정어가 없는 경우의 비량]을 주장하는 것은 주장 명제의 주어가 입론자(立論者)에 의해 부분적으로 받아들여지지 않거나[一分自所別不成], [입론자 자신의] 교리(教理)와 부분적으로 모순되는 오류를 초래하게 된다.

[반대로], [대승이 받아들이는]十方 세계 붓다의 [몸을 구성하는] 색과 형태, 그렇지 않으면 번뇌에 의해 염오되지 않은 붓다의 색과 형태는 상대방 [즉, 소승]에 의해 인정되지 않는다. 유식을 설명하기 위해 [이 한정어가 없는 경우의 비량]을 주장하는 것은, 주장 명제의 주어가 상대방에 의해 부분적으로 인식되지 않는 오류[他一分所別不成]를 초래하게 된다. [게다가 색과 형태]의 두 가지 유형은 [입론자 또는 적론자에 의해] 인(因)에서 또한 일부분 받아들여지지 않는다[隨一分所依不成].

‘상호 인정[極成]’을 사용함으로써 이러한 [오류]들이 제거된다. [현장이 주장]하는 유식은

7) T44, 115c: 有法言真, 明依勝義, 不依世俗, 故無違於非學世間, 又顯依大乘殊勝義立, 非依小乘, 亦無違於阿含等教色離識有, 亦無違於小乘學者世間之失.

[입론자와 적론자 양자에 의해] 공통적으로 인정되는 색과 형태를 사용하며, 이는 [위에서 언급한 색과 형태의] 다른 두 가지 유형과는 별개이다.⁸⁾

‘진리이므로[眞故]’에 대한 설명에서는 ‘소승과 [종교나 철학에 관하여] 교육받지 못한 사람들[非學世間]’을 언급하는데, 아마도 비불교도를 언급하는 것 같다. 그러나, ‘상호 인정[極成]’의 한정어에 대한 설명에 후자 그룹에 관해 언급이 없다는 것은 주목할 만하다.

‘진리이므로[眞故]’의 한정어와 관련하여, 나카무라 하지메(中村元)는 다음과 같이 비평을 하였다.

이 문구(文句)에서 기(基)는 그 논증이 일반 대중들이 믿는 것과 상반되지만, ‘진고’(승의의 진리의 관점에서 본)라는 한정어를 덧붙여서 일반 대중이 받아들일 수 있는 것과 모순되는 오류를 배제한다고 설명한다. 그럼에도 불구하고, 이 주장은 승의의 초감각적 진리의 입장을 받아들이지 않는 사람들에게 설득력 있는 효과가 없다. 다시 말해서, 불교논리에 의해 설해지는 위타비량(爲他比量, parārthānumāna)은 터무니없는 말일 것이다.⁹⁾

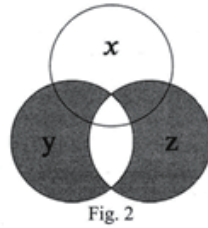
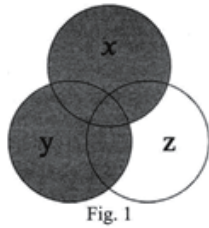
나카무라의 비평을 도형으로 살펴보자

- {x | x = ‘비학세간’에 의해 받아들여지는 색과 형태(rūpa)}.
- {y | y = 소승학자세간에 의해 받아들여지는 색과 형태}.
- {z | z = 대승수승의에 의해 받아들여지는 색과 형태}.

위의 개념을 사용하여, 나카무라는 ‘진리이므로[眞故]’라는 말에 의해 제거된 부분을, 그림 1에서 보이는 방식으로 해석하려는 것으로 보인다.

8) T44, 115c: 極成之言. 簡諸小乘後身菩薩染污諸色. 一切佛身有漏諸色. 若立為唯識. 便有一分自所別不成. 亦有一分違宗之失. 十方佛色及佛無漏色. 他不許有. 立為唯識有他一分所別不成. 其此二因. 皆有隨一一分所依不成. 說極成言為簡於此. 立二所餘共許諸色為唯識故.

9) Nakamura 1958.

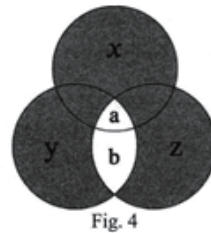
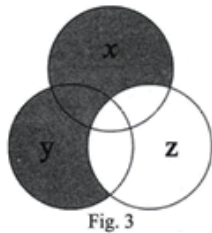


반대로 『소』에 따르면, '상호 인정[極成]'이 제거하는 부분은 그림 2에서 보여지는 것과 같다. 이 두 가지를 결합하면 다음과 같다.:

- \neg (眞故에 의해 제거된 rūpa \cup 極成에 의해 제거된 rūpa) = \emptyset

'진리이므로, 상호 인정되는 색과 형태[眞故極成色]라는 말의 지시대상은 사실상 아무것도 아닐 것이다. 나카무라가 말했듯이, 이것은 아무 의미 없는 말일 것이다.

그러나, 나카무라와 같은 해석들은 '진리이므로[眞故]가 대승에 독점적인 교리들을 제거하는 '상호 인정하는[極成]'과 결합하여 주어에 대한 한정어로 사용됐다는 점을 고려하면 부자연스럽다. 위의 『소』의 설명에서, '진고'는 대승에 특유의 입장에 서있는 한정어로서 소승이나 비학세간과 반드시 구별되는 것이 아니라, 오히려 그것들과의 모순을 제거하는 것이라 할 수 있다. 따라서, '진고'는 소승이나 비학자 세간의 교리 특유의 사고방식을 제거한다고 생각하는 것이 타당하다. '진고'가 제거하는 그러한 범위의 개념은 그림 3에 도식적으로 나타난다.



그러므로, 우리는 다음과 같은 것을 알 수 있다. :

- \neg (진고에 의해 제거된 rūpa \cup '극성'에 의해 제거된 rūpa) = $y \cap z$

이는 그림 4로 나타낼 수 있다.

만약 이 해석이 타당하다면, ‘진리이므로, 상호 인정하는 색과 형태[眞故極成色]’는 ‘대승과 소승이 모두 인정하는 색과 형태’를 의미하는 것으로, 다시 말해, 안식과 분리될 수 없는 색과 형태이다. 따라서, 유식비량이 겨냥한 청중은 오직 소승뿐이었을 것이고, 비학자세간은 포함되지 않았을 것이다. 왜냐하면 그림 4에서 b 부분은 비학자세간에 의해 받아들여지지 않는 부분을 나타내기 때문이다. 즉, 비록 기(基)는 유식비량의 기록에서 청중이 소승과 비불교도 모두로 구성되었다고 하지만, 그의 논리적 해석은 비불교도의 배제를 시사하는 것으로 보인다.

위에서 언급한 한정어의 사용은 앞에서 이미 보았듯이, 유식비량의 의도된 청중이 소승으로 국한되었다는 교묘의 주장의 근거가 될 수 있다.¹⁰⁾

‘자허(自許)’라는 한정어의 사용에 대한 『소』에서 기(基)의 해석

이제 또 다른 한정어인 ‘자허’를 살펴보자. 이것은 유식비량의 인(因)에서 나타나는 것으로서, 그 의미는 “[근거에 바탕하여] 우리는 인정한다”이다. 이에 대해서도 나카무라는 다음과 같은 비평을 제시한다.

또한, 인(因)은 입론자와 적론자 모두에게 반드시 받아들여져야 한다[共許極成]는 사실에도 불구하고, 오직 입론자 측에서만 인정하는 명제를 근거로 제시하는 것은 논증을 위한 기초로서는 의미 없는 말이다.¹¹⁾

그럼에도 불구하고, 기(基)의 해석은 나카무라의 해석과 다른 것으로 보인다.

만약 그렇다면, 왜 굳이 “우리는 인정한다”라고 말해야 하는가? 답(答)은, [주장 명제의] 주어의 의미와 모순되는 오류[有法差別相違過]를 방지하는 것이다. 이것은 “상호 인정하는 색과 형태는 [18界 중에] 처음 셋에 포함되지만 눈에는 포함되지 않는다”라는 사실이 논

10) * ‘U’가 原文에는 ‘U’이다. 내용의 근거하여 ‘U’로 수정함.

그러나 護命은 동아시아의 논쟁을 근거로 하여 眞故를 논증 주어의 일부로 간주하지 않는다. Moro 2004a, Moro 2004b, 그리고 Moro 2012를 볼 것.

11) Nakamura 1958.

쟁에서 입론자 자신들의 측에서만 인정되고, 적론자에서는 인정되지 않는다는 것을 입증하기 위한 것이 아니다. ‘진리이므로, 상호 인정하는 색과 형태’라는 구절은 말 그대로 주장 명제의 주제[有法自相]를 표현하고, “안식과 분리되지 않는다”라는 구절은 말 그대로 주장 명제의 술부[法自相]를 표현하는 것이다. ‘안식 밖에 반드시 존재하는 색과 형태’ 또는 ‘안식 밖에 반드시 존재하지 않는 색과 형태’라는 구절들은 주장 명제의 주어[有法差別]에 함축되어 있다. 입론자 [玄奘]은 ‘안식과 분리되지 않는 색과 형태’를 시사하지만, [자허]라는 한정어 없이 다른 입장(小乘)은 이러한 암시에 예외가 되는 다음과 같은 주장을 할 것이다. :

- 상호 인정하는 색과 형태는 안식과 분리될 수 없는 것이 아니다.
- 왜냐하면 [18界]의 처음 셋에 속하면서 눈에는 포함되지 않기 때문이다.
- 안식(眼識)처럼.

“우리는 인정한다”라는 한정어는 이러한 오류를 방지하기 위해 사용되어진다.¹²⁾

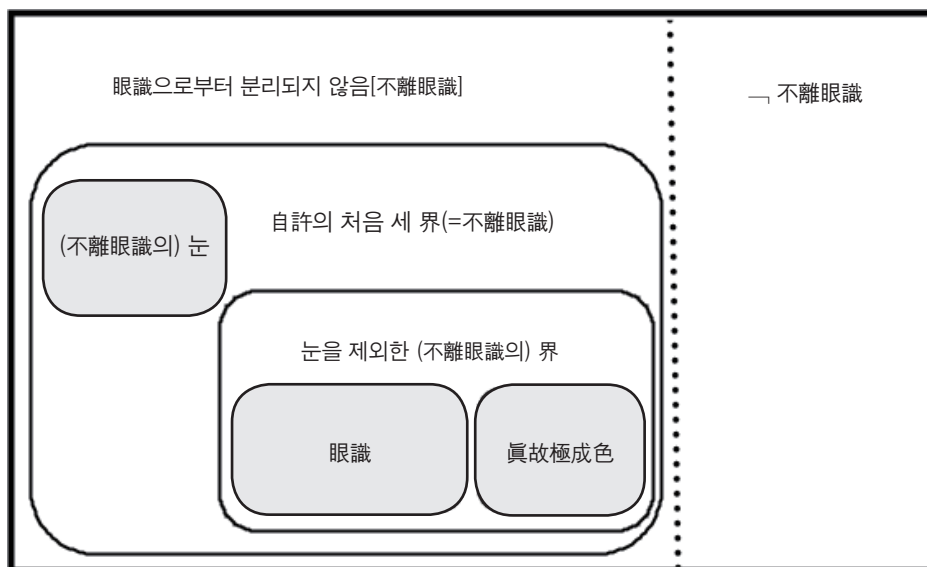
위의 인용문의 강조된 부분에서와 같이, “우리는 인정한다”라는 한정어는 ‘오직 입론자 자신의 입장에서만 받아들여지는’ 인(因)을 나타내기 위해 의도된 것이 아니라, 인(因)의 내용이 ‘상호 인정하는 색과 형태(안식으로부터 분리되지 않는 색과 형태)’의 부분 집합에 국한되어 있다고 말하는 것이다. 따라서 나카무라의 비평은 근거가 없다.

위의 설명을 바탕으로, 유식비량의 [주장 명제의 주어]로 ‘진고, 극성, 색’을 사용하여 [...] 현상이 의도한 의미는 ‘대승과 소승 모두에게 받아들여지는 색과 형태 [...]’였다. 이것은 또한 “우리가 인정하는 [근거에 바탕하여], 그것들은 [18界 중] 처음 셋에 포함되지만, 눈에는 포함되지 않는다”라는 말을, “안식으로부터 분리되지 않는 [18界 중] 처음 셋에 포함되지만, 안식으로부터 분리되지 않은 눈에는 포함되지 않기 때문이다”로 바꾸어 말할 수 있음을 의미한다.¹³⁾ 도식적으로, 이것은 아래의 다이어그램처럼 표시

12) T44, 115c-116a: 若爾。何須自許言耶。為遮有法差別相違過。故言自許。非顯極成色。初三所攝。眼所不攝。他所不成。唯自所許。謂真故極成色。是有法自相。不離於眼識。是法自相。定離眼識色。非定離眼識色。是有法差別。立者意許是不離眼識色。外人遂作差別相違言。極成之色非是不離眼識色。初三所攝眼所不攝故。猶如眼識。為遮此過。故言自許。

13) 이 해석은 항진명제(tautology)로 이어질 것으로 보인다. 종(宗): 안식과 분리되지 않는 색과 형태는 안식에서 분리되지 않는다. 인(因): 왜냐하면 그것들은 안식과 분리되지 않는 [18界 중] 처음 셋에 포함되지만, 안식과 분리되지 않은 눈에 포함되지 않기 때문이다. 유(喻): 안식과 같이. 인명의 맥락에서 항진명제는

될 것이다.



신라승려(新羅僧侶)들의 비판

위와 같은 기(基)의 해석은, 동아시아에서 보편적으로 받아들여지지 않았고, 사실 상당한 비평을 받았다. 특히, 신라 승려들은 신랄한 비판을 가했다. 신라의 문헌들은 일본으로 전해졌고, 교묘 이전부터 상당한 영향을 미쳤다.

나카무리는 앞서 인용한 구절에 이어서 다음과 같이 언급한다:

다시 말해서, 삼장법사 현장은 자신들의 이해를 위한 추론[自比量]과 남을 설득하기 위한 논증[他比量]의 구별을 충분히 이해하지 못했다. 그의 주장에 오류가 있음은 신라의 순경(順憬)에 의해 지적되었다.¹⁴⁾

여기서 나카무리가 말한 개인의 이름은 순경이지만, 실제로 원효의 입장이라고 하

논쟁에서 쓸모가 없기 때문에 오류를 의미한다.

14) Nakamura 1989, 282.

는 전승들이 있다. 이 비평으로 인해, 원효는 ‘디그나가의 환생’이라는 명성을 얻었다.¹⁵⁾ Moro 2010과 Moro 2012에서 원효/순경 비평을 논의했기 때문에, 여기서는 간단히 개요를 설명하고자 한다.

원효는 [기(基)]의 해석이 부적절하다고 생각했다. [팔지(八地) 이상 보살들이] 다섯 가지의 감각기관의 [기능]을 상호적으로 운용하며 사용할 수 있다는 교리를 받아들이는 학파 [五根實互用宗]에서는, 다음과 같은 비량을 제시할 수 있다. :

- 진리이므로, 서로 인정하는 색과 형태는 서로 인정하는 안식으로부터 분리된다.
- 왜냐하면, [근거를 바탕으로] 그것들이 [18계 중] 처음 셋에 포함되지만, 안식에는 포함되지 않는다고 우리는 인정하기 때문이다. 포함되지 않는다.
- 안근(眼根)과 같이.¹⁶⁾

여기서 문제가 되는 것은 원효가 “[팔지 이상 보살은] 다섯 가지 감각 기관의 [기능]을 함께 사용할 수 있다”라는 대승 특유의 교리를 사용한 것이다. 이것은 원효가 <그림 1>에서 보는 바와 같이 나카무라와 같은 방식으로 ‘진리이므로’라는 한정어를 이해했음을 시사한다. 원효의 이러한 해석에 반대하여 기(基)는 다음과 같이 말한다.

무릇, 인명(因明)의 법칙에 따르면, 자신을 위한 주장(自比量)은 주장, 이유, 그리고 예시가 모두 자신들만이 [독자적으로 인정한 개념]에 의거한다. 이는 타인을 [설득하기 위한 주장과] 공통으로 [가지고 있는 개념]을 사용한 주장과 유사하다. 만약 입론자가 자신이 [독자적으로 인정한 개념], 타인이 [독자적으로 인정한 개념], 또는 공통적인 [개념]들을 사용한다면, 적론자 또한 반드시 이것들을 각각 사용해야 한다. 수승한 인명은 오류가 없다[無疎謬]. 앞에서 소개한 유식비량은 상호적으로 인정된 근거에 기반한 추론[共比量]이다. 반면에, 지금 [순경의 비량]은 그 자신만이 [인정하는 개념]을 사용한 주장이기 때문에, 다음과 같은 모순들이 비량 전반에 걸쳐 나타난다.¹⁷⁾

15) 藏俊은 『因明大疏抄』에서 잘 알려지지 않은 元曉和上緣起를 인용하여, 元曉를 디그나가의 後身으로 여긴다는 내용을 담고 있다. (T68, 525b-c): 元曉和上緣起云. …중략… 陳那菩薩云云 元曉者陳那後身云也.

16) 善珠의 『因明論疏明燈抄』(T68,322b-c): 曉師判云. 此通未盡. 若對五根實互用宗. 則應立言. 眞故極成色離極成眼識. 自許初三攝眼識不攝故. 猶如眼根.

17) 『因明入正理論疏』(T44,116a-b): 凡因明法. 若自比量. 宗因喻中皆須依自. 他亦共爾. 立依自他共. 敵對亦須然. 名善因明無疎謬矣. 前云唯識. 依共比量. 今依自立. 卽一切量皆有此違.

유식비량은 상호적으로 인정하는 근거를 바탕으로 한 추론[共比量]이며, 어떠한 대승 특유의 교리를 사용하지 않았다는 점을 강조하면서, 그는 원효의 비평은 대승 특유의 교리를 사용한다는 점에서 잘못되었다고 반대한다.

조순의 『인명대소초(因明大疏抄)』에 인용된 태현(太賢)의 유실된 저서인 『인명입정리론고적기(因明入正理論古迹記)』의 한 구절은 그것이 기(基)에 대한 다양한 비판을 담은 문헌임을 시사한다.¹⁸⁾ 한 예로서, 태현의 스승이었다고 알려진 도증(道證)의 논의를 간략히 살펴보도록 한다.

『집(集)』에서는 다음과 같이 서술한다. “우리는 인정한다”에 대한 일부 주석가들은 [현장의 진의(眞意)를 이해하지 못했다. 삼장법사 현장의 비량에서 “우리는 인정한다”라는 한정어가, 만약 상대방[으로부터 주장된] 모순을 피하기 위한 것이라고 인정한다면, 헛된 노력이다. [...] 따라서, 삼장법사가 [유식비량을 세운 의도는] 소승과 비불교도 모두를 대상으로 했기 때문에, 비불교학파들이 [18계]를 인정하지 않는다는 사실로부터 발생할 수 있는 한쪽에서는 성립하지 않음이라는 오류[一分隨一不成過]*를 피하기 위해 [근거를 바탕으로] “우리는 인정한다” “그것들은 처음 셋에 포함되어 있다”라는 이유로 말한 것이다. 인(因)에 “우리는 인정한다”가 따르기 때문에, 그것은 자신만을 위한 논증의 범주에 빠지게 된다.¹⁹⁾

여기서 말해진 것처럼, 도증은 『소』의 전통에 따라, 유식비량이 소승과 비불교도를 상대하여 작성되었다고 믿는 것으로 보인다. 이러한 사고방식은 우리가 본 바와 같이 기(基)와 교묘와는 다르다. 게다가, 그는 ‘자허리는 한정어가, 오직 자기 자신 측에서만 인정하는 개념을 사용하는, 자기편만을 위한[自比量] 논쟁을 진전시키기 위한 의도된 한정어라고 말한다. 앞에서 본 바와 같이, 유식비량은 양측이 인정하는 개념을 사용하여 이루어진 논쟁[共比量]이라는 것이 기(基)의 주장이다. 또한 원효/순경 역시 ‘자허’를 본질적으로 대승 특유의 교리를 사용하기 위한 한정어로 생각한 것으로 보이지만, 유식비량이 자신만의 주장을 위한 논증이라고 결론짓지는 않았다. 따라서, 도증과 같은

18) Moro 2012, 56-65.

19) * 원문에는 ‘一分隨一不成過’로 되어 있으나, 인용원문(각주19)에 의거하여 ‘一分隨一不成過’로 수정함.

T68,520b-c: 古迹記云. …중략… 集曰. 諸釋自許皆失本意. 三藏量中自許若避他相違者. 虛設劬勞. … 然彼三藏立唯識意. 通對小乘及外道宗. 避外不立十八界者. 一分隨一不成過故. 因言自許初三攝也. 因既自故自比量攝.

주장은 유식비량 해석사에서 주목할 가치가 있다.

자허(自許)에 대한 교묘(護命)의 설명

교묘는 '자허'라는 한정어에 대해 다음과 같이 말한다.

묻는다. “우리가 인정하는 [근거에 의해] 그것들은 처음 셋에 포함된다”는 말은 무슨 의미인가?

답한다. “우리는 인정한다[自許]”는 “상호 인정한다[共許]”의 뜻을 나타낸다. 이것은 논쟁에서 적론자에 의한 인정이자 우리 측의 인정이기도 하다.

묻는다. 그렇다면, 그때 [현정은 ‘공허’라고 말해야만 한다. 왜 그는 ‘자허’라고 말했는가?

답한다. 여기서, ‘자기[自]’라는 글자는 깊은 의미를 가지고 있다. 이것은 만약 다른 오류가 존재한다면, 그때 우리는 반드시 [그것들을 제거하기 위해 단어의 의미를] 제한해야 하기 때문이다.

묻는다. 그렇다면, ‘자기[自]’는 누구를 가리키는가?

답한다. 그것은 입론자의 ‘자기[自]’이다. 오로지 인(因)이 상호 인정될 때만 이 ‘자기[自]’는 ‘상호인정’의 의미를 갖게 된다.²⁰⁾

이 진술들은 앞에서 본 기(基)의 해석과 유사하다. 하지만 이 해석은 단순히 교묘가 기(基)의 해석을 따라 한 것이 아니다. 이 문제에 대해 입장차이가 있기 때문이다.

‘근본인명사(根本因明師)²¹⁾’라는 칭호를 얻은 것으로 알려진 도대이지(東大寺)의 젠안이 815년에 편찬한 것으로 추정되는 『법상등명기』는, 슈엔(修円, 749-834)의 입장을 기반으로 하여, 나라(奈良)에서 고우후쿠지(興福寺)와 간고지(元興寺) 간의 교리적 대립의 발생에 대해 기록하고 있다. ‘자허’에 대해서도 다음과 같은 대립이 발생한 것으로 기록

20) T71,33c: 問, 自許初三攝等者意如何耶. 答, 自許之言顯共許義. 彼敵者許立論自許也. 問, 若爾應言共許. 何故而言自許耶. 答, 是自字者其意深也. 若有餘過, 必爲簡故. 問, 若爾自言是誰之自耶. 答, 立論者自也. 於共許因是此自者言共許耳

21) 藏俊『因明大疏抄』(T68, 494a): 本國古師者, 根本因明師, 東大寺慚安大法師傳同寺長在大法師.

되어 있다.

유식비량의 인(因)에서 “우리는 인정한다[自許]”라는 한정어에 관하여:

다른 사람들 [즉, 간고지의 승(僧)]은 그것은 [입론자와 적론자에 의해] 공통적으로 인정되는 것과 [입론자] 자신에 의해 인정되는 것[自許] 둘 다라고 주장한다.

야마시나테라(山階寺) [즉 고우후쿠지는 다음과 같이 주장한다. 만약 이미 “상호 인정한다”라고 말했다면, 그렇다면 왜 “[입론자] 자신이 인정한다[自許]”라고 말하는가? 따라서, “우리는 인정한다[自許]”라는 한정어는 입론자에게만 적용된다. 그것은 [이 한정어]가 오로지 자신들의 교의(教義)의 입증에만 사용되기 때문이다.²²⁾

지금까지 살펴본 바와 같이, 당(唐)과 신라에서는 유식비량에서 한정어들의 해석에 관하여 다양한 이론들이 제시되었다. 그러므로, 이러한 다양한 해석들을 수입한 일본에서 이러한 대립들이 발생한 것은 당연한 일이다.

교묘는 본래 간고지 출신이므로, ‘자허’에 관한 그의 해석은 『법상등명기』에 기록된 간고지의 입장과 일반적으로 일치하는 것으로 보인다. 다양한 선택 중에서, 교묘는 기(基)가 취한 입장을 채택했다.

교묘(護命)의 유식비량(唯識比量) 해석의 배경

이제의(二諦義) 논쟁의 배경

유식비량에서 ‘진고’에 대한 교묘의 해석은 『대승법상의림장(大乘法苑義林章)』의 「두 가지 진리[二諦義]에 관한 장(章)에서 대폭 인용하여 구성되고 있다. 교묘는 ‘眞故(진리이므로)’의 ‘진리[眞]’는 두 가지 진리 가운데 궁극적 진리(paramārtha-satya)라고 주장하며, 「이제의」에 관한 장에서 주장하는 두 가지 진리의 네 가지 유형에 대한 이론[四重二諦]을 인용하면서 그의 주장을 발전시킨다. 여기서 자세히 살피지는 않지만, 이러한 해석은 그의 초기 주장에 기저(基底)가 되는 것 같다.

네 가지 유형의 절대적 진리(paramārtha-satya) 가운데 어느 것이 ‘진고’의 ‘진(眞)’에

22) T71, 50a: 一唯識比量因自許言 餘云, 共許自許. 階云, 卽云共許. 云何亦云自許耶. 故自許言獨屬立者. 立自義故.

해당하는지에 대해, 『법상등명기』에는 고우후쿠지와 간고지 간의 불일치가 언급된다. :

유식비량에서 사용된 [眞故(진리이므로)]라는 한정어의 ‘진’은 절대적 진리의 네 가지 유형 중 몇 번째에 해당하는가?

일부 [즉, 간고지]는 “절대적 진리의 네 가지 유형 모두에 통한다”라고 말한다.

야마시나테라(山階寺) [즉 고우후쿠지]에서는, “우리는 절대 진리의 두 번째이다”라고 말한다. 이것은 마즈이(松井) 승도(僧都)의 『유식비량기(唯識比量記)』에 자세히 설명되어 있다.²³⁾

이것은 간략해서, 그것이 어떤 식의 논쟁이 있었는지 명확하지 않다. 마즈이의 『유식비량기』(자세한 것은 알 수 없음)가 언급되지만, 현재로서는 확인이 불가능하다. 이 논쟁을 바탕으로 한 것으로 보이는 기술은 『연신장』에서 볼 수 있다.

문는다. 그렇다면, 네 가지 유형의 절대적 진리가 있다. 어떤 절대적 진리가 [진고의] 절대적 진리인가?

답한다. 그것은 네 가지 유형의 절대적 진리 [전부를] 지칭하는 한정어이다.

문는다. 어떻게 이것을 이해해야 하는가?

답한다. 증명(證明)에는 두 가지 유형이 있다. 첫째는 경전에 의한 증명(教證)이다. 둘째는 논리에 의한 증명(理證)이다.²⁴⁾ [..]

문는다. 대승의 기사(基師)는 유식, 삼성(三性) 등의 이론이 두 번째의 절대적 진리를 통해 존재하게 된다고 말하였다. 그렇다면 어째서 네 가지 종류의 절대적 진리 [전부]를 사용하여 [유식비량]을 제시하는가?

답한다. 그(基)는 인과설(因果說)을 세워서 주장하였다. 다른 사람(현장)은 그의 적론자의 잘못된 생각을 제거하기 위해 [유식비량]을 설명하였다. 그들이 동일하게 간주되어서는 안 된다.²⁵⁾

23) T71, 50a: 一唯識比量簡別眞故者。四重眞諦中何重眞諦耶。或云。通四重眞云云。階云。眞第二重也。(廣如松井僧都 唯識比量記)

24) T71, 32c: 問。旣爾眞諦實有四種。以何眞諦而爲眞諦耶。答。以四種眞而爲簡別。問。以何知爾耶。答。謂有二證。一教證。二理證。

25) T71, 33a: 問。大乘基師所說唯識三性等依第二眞而建立。何依四眞而立比量耶。答。彼依因果建立門說。此依

교묘는 예상대로, 간고지와 동일한 견해를 견지했다. 특히, 고후쿠지의 쟈주는 그의 『유식분량결(唯識分量決)』에서, 앞에서 언급한 이론들과 다른 견해를 표명했다.

승군(勝軍)의 비량(比量)을 언급하는 이유

교묘는 『연신장』에서, 승군의 비량을 언급한다. 이것은 현장의 인도 스승인 승군이 라는 재가불자에 의해서 제기된 비량으로, 그는 대승불교 경전들이 붓다의 참된 가르침이라고 주장한다.

중인도 마가다 왕국의 야쉬티바나(Yaṣṭivana)에, 현명한 거사가 있었다. [...] 그의 본명은 승군이였다. 이 논사는 소승의 사람들에게 비량을 제시했다. 설명된 내용은 다음과 같다.

종(宗) : 모든 대승불교 경전은 붓다의 진실한 가르침이다.

인(因) : 양측 [대승과 소승]이 모두 인정[兩俱極成]하는 붓다의 말씀이 아닌 것을 포함하지 않기 때문에.

유(喻) : 『증일아함경(增壹阿含經)』의 아함처럼.

40여 년 넘게, 이 주장에 이의(異意)를 제기하는 사람은 아무도 없었다.

현장법사가 인도에 도착했을 때, 그는 다음과 같이 말하며 이 비량을 비평하였다. “거기에는 불확정성[不定]의 오류가 있다. 비록 『발지론(發智論)』이 설일체유부(說一切有部, Sarvāstivāda)의 논사들에 의해 붓다의 가르침으로 간주되지만, 거기에는 붓다기 설하지 않은 말이 포함되어 있고 설일체유부학과 이외의 사람들에게도 인정된다.” 대승과 소승의 사람들 즉, 설일체유부 이외의 대승과 소승의 사람들은 『발지론』을 붓다의 가르침으로 간주하지 않는다. 따라서, 이 『발지론』이 양측(대승과 소승)에서 인정하는 붓다가 설하지 않는 말을 포함하지 않는 것이 되기 위해서 [즉, 그것이 붓다의 가르침이라는 것을 증명하기 위해서], 설일체유부는 다음과 같은 방식으로 부정(不定)의 [오류]를 지적할 것이다. “우리 설일체유부가 인정하는 『발지론』이 양측 [대승과 소승]에 의해 인정되는 붓다에 의해 설해지지 않은 말을 포함하고 있지 않은 것처럼, 너희 자신들의 대승경전도 붓다의 가르침이 아니라는 의미가 아닌가? [즉, 만약 대승이 『발지론(發智論)』은 부처님의 가르침이

對他破執門說. 不可准思.

아니라고 주장한다면, 그렇다면 너희 대승경전도 붓다의 가르침이 아니라는 의미가 아닌 가? 또한, 『증일아함경』과 그와 같은 아함들이 양측 [대승과 소승]이 인정하는 붓다에 의해 설해지지 않은 말은 포함하지 않은 것처럼, 너희 자신들의 대승경전도 붓다의 가르침이라는 의미가 아닌가?” 이러한 부정(不定)의 [비평]을 모면하기가 어려웠다. 그래서 현장은 인(因)에 ‘우리가 인정하는[自許]’라는 말을 덧붙여서 이 오류를 피했다.

일본 조정에 한 위대한 불교학자가 있었다. 그의 이름은 젠주였다. [···] 엔라쿠(延曆)시대에 그는 나카토미데라(中臣寺)²⁶⁾에서 인명을 강의했고, 승려들을 소집했다. [현장이 수정한] 비량에 반대하여, 그 [젠주]는 모순의 논증(決定相違)을 만들었다.

종(宗) : 모든 대승경전들은 부처님의 가르침이 아니다.

인(因) : 그것들에는 우리가 인정하고[自許] 양측 [대승과 소승]이 인정하는 붓다에 의해 설해지지 않은 말*을 포함하지 않기 때문에.

유(喻) : [바이세시카의] 6개의 범주에 대한 논문[六句論]과 같이.

소승측은 “대승경전은 붓다의 가르침이 아니다”라고 말하고, 반면 대승측은 “대승경전은 붓다의 가르침이다”라고 말한다. 입론자와 적론자는 각각 “서로의 [경전들이] 반드시 붓다의 가르침은 아니다”라고 말한다. “반드시 붓다의 가르침은 아니다”라고 말하는 것은 [앞의 인(因)에서 언급한 것처럼] “양측(대승과 소승)이 모두 인정하는 붓다가 설하지 않은 말들은 포함하지 않는다”라고 말하는 것이다.

대승의 주장은 “대승경전들은 양측이 모두 인정하는 붓다에 의해 설해지지 않은 말에 포함되지 않는다”라는 인(因)에 의해 성립된다. 소승의 주장은 “대승경전들은 양측이 모두 인정하는 붓다에 의해 설해진 말에 포함되지 않는다”라는 인(因)에 의해 [모순이 성립된다]. 전자와 후자는 모두 동일하고, 둘 다 옳다고 말할 수 없다. 위대한 스승 [善珠]은 이 오류를 무시하지 않았다.²⁷⁾

26) 이것은 아마도 호우쿄우지(法光寺)나 고우후쿠지(興福寺)일 것이다.

* Moro가 ‘붓다에 의해 설해지지 않은 말(unspoken by the Buddha)’이라고 번역한 인용 원문은 ‘佛語’로 되어 있다(脚註27). 翻譯者が 교감한 7종의 텍스트도 모두 ‘佛語’라고 되어 있으며, 게다가 뒤에 이어지는 문장에도 ‘In the Hinayana claim [···] include no words spoken by the Buddha accepted by both parties. (極成佛語)’라고 하여 ‘spoken’이라고 말하고 있다.

27) T71, 36a-b: 中印度境摩竭陀國. 其杖林中有賢居士. [···] 諱即勝軍. 然是論師對諸少乘. 立一比量. 彼量辭曰. 諸大乘經皆是佛說宗. 兩俱極成非諸佛語所不攝故因. 如增一等阿笈摩經喻. 四十餘年無敢徵詰. 玄奘大師至彼印度. 判比量云. 有不定過. 彼發智論. 薩婆多師自許佛說. 亦餘小乘及大乘者兩俱極成. 非佛語攝. 然則此論兩俱極成. 非諸佛語所不攝故. 彼薩婆多作不定云. 爲如自許發智兩俱極成非諸佛語所不攝故汝大乘經非佛語耶. 爲如增一等兩俱極成非諸佛語所不攝故汝大乘經是佛說耶. 此不定實難免脫. 是故玄奘於其上置自許言即遮此過. 日本聖朝有大名師. 其諱善珠. [···] 延曆年中. 於中臣寺講因明也. 徵僧在座約此比量作決定相違

언뜻 보기에, 이 논쟁은 유식비량과 관련이 없어 보이지만, 일본에서 유식비량에 관한 해석의 역사를 돌이켜 보면, 연관성이 존재하는 것으로 보인다. 예를 들어, 젠쥬의 『유식분량결』은 유식비량과 함께 몇 가지 당시의 문제들에 대한 논의를 다룬다. 『유식분량결』에서 “진고라는 한정어는 ‘대승의 수승한 진리의 관점[大乘殊勝義]’을 보여준다는 점에서 중요하다”라고 하는 『소』의 진술을 고려하여, 젠쥬는 다음과 같이 문답(問答)한다.

묻는다. 대승의 수승한 진리의 관점[大乘殊勝義]은 소승에서 인정하지 않는다. 어째서 공통적으로 인정되지 않는 술어[法]를 사용하여 한정[간별(簡別)]하는가?

답한다. 여기에는 두 가지 의미가 있다. 첫째는 본래, 대승은 소승에 의해서도 인정되었다. 하지만 대승의 심오한 가르침들은 소승학자들에게는 생소하였다. 따라서, 이 한정어는 소승 학문의 [지식과 모순되는] 오류를 피하기 위해 사용되었다. 둘째는, 대승경전들은 세 가지 비량에 의해 붓다의 가르침이라는 것이 이미 최종적으로 증명되었다. 따라서 [대승의 수승한 진리의 관점인 입장에서] 이것은 한정어를 덧붙여도 만족하다.²⁸⁾

여기서 주목할 만한 것은 젠쥬가 제시한 두 번째 이유이다. 젠쥬가 말한 ‘세 가지 추론[量]’이 무엇을 의미하는지는 분명하지 않다. 그러나, 기(基)의 『성유식론술기(成唯識論述記)』에는 위에서 언급한 승군뿐만 아니라, 『섭대승론(攝大乘論)』과 함께, 대승경전이 붓다의 가르침이라는 것을 증명하기 위한 몇 가지 비량을 소개하고 있는데,²⁹⁾ ‘세 가지 비량이 이러한 추론을 포함하고 있다고 생각하는 것이 타당하다. 교묘 또한 『연신장』에서 ‘대승의 수승한 진리의 관점[大乘殊勝義]’의 의미를 해석하면서 대승경전들이 붓다의 가르침이라고 서술한다.

묻는다. 소승의 사람들은 ‘대승의 수승한 진리의 관점[大乘殊勝義]’을 인정하지 않는다. 어째서 [진고라는 한정어의] 의미가 모순을 제거할 수 있는가?

云、諸大乘經非佛說宗、自許極成佛語、所不攝故因、如六句論等喻、彼小乘者大乘經者是非佛說、此大乘者大乘經者皆是佛說、立敵更互別說彼非定佛說、非定佛說故、極成佛說所不攝也、極成非佛說所不攝也、大乘宗意取極成非佛語所不攝義而以爲因也、小乘宗意取極成佛語所不攝義而作相違、彼此齊等以何爲正、大名法師不敢斥過、

28) T71, 451c: 問、大乘殊勝義小乘不許、如何用不共許法以爲簡別耶、答、有二義、一本有大乘是小乘亦許、今大乘深妙之法非是小乘學者之所知、故舉簡別遮學者世間過、二先以三箇比量證大乘經是佛語已、故成簡別、

29) T43, 351a-352b.

답한다. 대승경전들은 붓다의 가르침으로 인정된다. 미륵의 일곱 가지 인[七因]과 『성유식론(成唯識論)』의 다섯 가지 인[五因]이 받아들여졌기 때문에, [대승의] 수승한 진리의 관점도 또한 인정되어졌다.³⁰⁾

승군의 비량은 교묘가 유식비량을 해석하는데 중요했다고 보는 것이 타당하다. 교묘는 비록 이제(二諦)의 맥락에서는 젠주와 함께하지는 않았지만, 젠주의 입장에 동의하는 것 같다.

결론

지금까지 유식비량에 대한 교묘의 해석과 그 역사적 배경을 개략적으로 살펴보았다. 위에서 살펴본 바와 같이, 그의 해석은 매우 복잡한 논리적이고 논리적인 논의들에 기초한다.

나는 역사적인 논리에 대한 연구가 그 역사적인 맥락으로부터 독립할 수 있는지의 여부에 관하여 방법론적으로 미해결의 문제가 있다고 생각한다. 우에다 노보루(上田昇)는 “디그나가의 논리는 그가 원하는 대로 반드시 작동하는 것은 아니기 때문에” 불교 논리학에서 사상사적 연구와 논리학적 연구가 구별되어야 한다고 주장한다.³¹⁾

반면에, 톨민과 자닉(1973)이 비트겐슈타인(Wittgenstein)의 역사적 맥락에 대한 광범위한 연구를 바탕으로 *Tractatus Logico-Philosophicus* (『논리철학논고(論理哲學論考)』)에 대한 완전히 새로운 재해석을 보여준 점은 주목할 가치가 있다.

유식비량의 청중에 대한 교묘의 이해는 『소』의 서술에만 근거하여 설명할 수는 없다. 그는 유식비량에 대한 자신의 해석을 소개함으로써, 법상중, 특히 간고지 전통이 옳다는 것을 주장하는 것 같다. 하지만, 그가 이의제(二諦義)와 대승경전은 붓다에 의해 설해졌다는 이론을 해석할 때, 그는 이념적으로는 보이지 않으며 비판적으로 보인다. 궁극적으로, 유식비량은 교묘의 이해와 같은 모호한 이해를 많이 만들어냈다.

30) T71, 35a: 問. 大乘殊勝義. 彼小乘者之所不許也. 何以彼義而簡相違耶. 答. 成大乘經是佛說也. 慈氏七因. 唯識五因. 以成已畢. 故殊勝義成共許已.

31) Ueda 2001, 6.

- 陳大齊, 呂澂. 2007. 『因明入正理論悟他門淺釋』, 『因明入正理論講解』. 北京: 中華書局.
- li Franco. 2004. Xuanzang's proof of idealism(vijñaptimātratā), Hōrin: Vergleichende Studien zur japanischen Kultur 11, 199-211.
- Stephen E. Toulmin, Allan S. Janik. 1973. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster.
- Moro Shigeki(師茂樹). 2004a. 『清辨比量の東アジアにおける受容』, 『불교학연구』8, 불교학연구회: 297-323.
- _____. 2004b. 『玄奘の唯識比量と新羅佛教: 日本の文獻を中心に』, 2004 금강대학교 국제불교학술회의.
- _____. 2010. 『元曉の唯識比量解釋: E. Franco 氏の説と比較しつつ』, 『元曉學研究』15, 元曉阜研究院.
- _____. 2012. 『東アジア佛教論理學の形成と展開: 唯比量をめぐる文化交渉を中心として』, PhD Thesis. Osaka, Japan: Kansai University.
- _____. 2013. Xuanzang's proof of idealism (眞唯識量) and Sīlabhadra's Teaching. *Journal of the First International Academic Forum on Maitreya Studies*. Hong Kong: Institute of Maitreya Studies.
- Nakamura Hajime(中村 元). 1958. 『國譯一切經』, 『和漢撰述部 論疏部』23. Tokyo: 大東出版社.
- _____. 1989. 『チベット人・韓國人の思惟方法』, Tokyo: 春秋社.
- Ueda Noboru(上田昇). 2010. 『ディグナーガ, 論理學とアポーハ論, 比較論理學研究』, Tokyo: 山喜房仏書林.