

*Āptamīmāṃsā*의 찰나멸론 비판

최지연

(동국대학교 불교학부 강사)

국문초록

본 논문은 사만타바드라의 *Āptamīmāṃsā*(ĀM) 제3장 41-54송에 나타난 불교 찰나멸론(kṣaṇavāda) 비판을 분석한다. ĀM은 일체지자의 권위를 논증하는 과정에서 타 학파의 핵심 교리를 비판적으로 검토하는 구조를 취하며, 스야드바다(syādvāda)의 정당성을 논증한 문헌이다. 이 가운데 제3장은 영원성과 무상성의 대립을 다루며, 불교의 찰나멸론은 무상성을 절대화하는 대표적 입장으로 제시된다. 본 논문은 41-54송을 내용 전환에 따라 병렬적으로 구분하기보다, 찰나멸론의 난점을 직접 제기하는 부분과 이에 대한 불교 측의 예상 반론을 재반박하는 부분으로 재구성하여 그 논증 구조를 검토한다. 이에 따르면 ĀM의 비판은 첫째,재인식과 사후 존재의 문제를 통해 시간에 걸친 동일성과 연속성을 문제 삼고, 둘째, 특정한 결과가 특정한 원인에 결부되는 인과적 필연성을 지적하며, 셋째, 의도와 행위, 속박과 해탈, 행위와 과보의 귀속 문제를 통해 윤리적·수행론적 난점을 드러낸다. 아울러 사만타바드라는 상속(santāna), 관습적 표현(samvṛti), 불가언설(avācya) 등 불교 측의 가능한 방어 논리를 예상하여, 절대적 찰나성을 유지하는 한 이러한 보조 개념들 역시 연속성·동일성·귀속의 문제를 해결하지 못한다고 비판한다. 본 논문은 이를 통해 ĀM의 찰나멸론 비판이 무상 일반을 부정하는 데 있지 않고, 변화만을 실재의 전부로 절대화하는 일면적 존재론을 비판함으로써 자이나의 조건부 서술과 다면적 실재관의 철학적 필요성을 정당화하는 논

증적 장치임을 밝히고자 한다.

주제어: 찰나멸론, 사만타바드라, 스야드바다, 압타미망사, 자이나교.

I. 들어가는 말

불교의 ‘찰나멸론(剎那滅論, kṣaṇavāda)’은 모든 존재는 오직 찰나(kṣaṇa)라는 극미의 시간 단위에만 존재하며 즉각 소멸한다는 이론으로, 연속적 자아 없이도 인과적 연속성을 확보하려는 시도이다. 이 이론은 바수반두(Vasubandhu)에 의해 체계화되고 다르마키르티(Dharmakīrti)에 이르러 논리적으로 정교하게 다듬어졌으며, 불교 인식론과 논리학의 핵심 교설로 자리매김하였다.¹⁾ 그러나 동시에 찰나멸론은 인도 논쟁사 전체에서 가장 널리 논박된 불교 교설 가운데 하나였으며, 불교 내부의 여러 분파 뿐 아니라 니야야, 상키야, 베단타, 자이나 등 다양한 학파가 지속성, 인과, 인식, 자아의 문제를 매개로 이에 대응하였다.²⁾

특히 자이나의 경우 불교와 여러 면에서 개념적 기반을 공유하고 있으며 현상 세계의 무상성(無常性)을 인정한다는 점에서도 공통된 입장에 있지만 찰나멸론에 대해서는 불교와 가장 첨예하게 대립한다. 찰나멸론은 단순히 무상성을 주장하는 이론이 아니라, 모든 존재가 찰나마다 완전히 소멸함으로써 어떠한 지속적 실체도 존립할 수 없다는 결론을 논리적으로 함축한다. 이는 불교의 무아론(無我論, anātmavāda)을 뒷받침하는 존재론적 토대로 기능하는데, 바로 이 점이 영혼(jīva)의 실재성을 핵심 교의로 하는 자이나 입장과 정면으로 충돌하기 때문이다. 자이나의 관점에서 찰나멸론을 수용하는 것은 곧 영혼의 실재를 부정하는 것과 다름없으며, 이는 업의 축적과 그 과보, 나아가 해탈 가능성 전체를 무너뜨리는 결과로 이어진다. 따라서 자이나의 찰나멸론 비판은 단순한 교리적 반박이 아니라, 존재론의 근본 층위에서 불교와의 차이

1) 강형철 2016, 61; 강형철 2020, 27-29.

2) 강형철 2017, 232-233.

를 확인하고 자이나 고유의 존재론적 입장을 정립하려는 시도로 이해해야 한다.

실제로 자이나에서는 찰나멸론의 논리적 오류를 지적하는 시도가 지속적으로 이루어져 왔다. 파트라스바민(Patrasvāmin, 6세기 후반), 아칼랑카(Akalaṅka, 8세기), 비드야난다(Vidyānanda, 10세기) 등 주요 논사들이, 찰나멸론이 초래하는 인과론적·존재론적 모순을 논리적으로 규명하고자 하였으며³⁾ 이는 자이나 논리학의 정교화 과정과 궤를 같이한다. 시가 기요쿠니(志賀淨邦)의 연구는⁴⁾ 바로 이러한 계보를 통해 자이나의 찰나멸론 비판이 단발적 반응이 아니라 축적된 논의 전통이었음을 보여준다. 그리고 이 계보의 초기 중요한 국면으로 사만타바드라(Samantabhadra, 6세기 활동 추정)⁵⁾를 들 수 있다. 특히 발체로비츠(Balcerowicz)의 재구성을 따른다면,⁶⁾ 사만타바드라는 다르마키르티의 자이나 비판을 이미 알고 있었고 그의 저작 몇몇 구절은 그에 대한 응답으로 읽힐 수 있다. 그렇다면 사만타바드라의 찰나멸론 비판은 후대 자이나 논리학의 전개를 예비하는 선구적 논의로서 다뤄질 필요가 있다.

본 논문은 이러한 맥락에서 사만타바드라의 저작 *Āptamīmāṃsā*(ĀM)에 수록된 찰나멸론 비판을 검토하고자 한다. ĀM은 자이나교의 다면론적 인식론인 스야드바다(syādvāda)를 체계화하는 과정에서 불교를 비롯한 타학파의 이론을 논리적으로 논박하는 방식을 취하고 있으며, 그 가운데 41송부터 54송에 걸쳐 찰나멸론을 비판적으로 검토하고 있다. 이 부분은 세 가지 맥락, 즉 원인과 결과의 수반 관계, 불가언설의 문제, 그리고 실제 경험 및 윤리적 문제로 나눌 수 있다.⁷⁾ 본 논문에서는 내용을 기준으로 찰나멸론과 자이나 입장이 대립하는 쟁점과 또 이에 대한 불교의 반론 즉, 상속 개념과 사구분별 등에 대한 자이나의 재반박으로 층위를 나누어 살펴보고자 한다.

3) 志賀淨邦 2014, 426-431.

4) 志賀淨邦 2014.

5) 사만타바드라의 생존연대에 관한 논의는 Balcerowicz 2016, 457-458 참조. 그에 따르면 사만타바드라의 생존연대는 흔히 500-550년으로 추정되고 있으나 학자에 따라 2세기부터 8세기까지 매우 다양하다. 발체로비츠는 ĀM의 불교 논의가 다르마키르티의 영향을 직접적으로 받았다고 분석하면서 사만타바드라가 다르마키르티보다 후대이며 기존 다르마키르티의 생존연대인 600-660년은 6세기로 앞당겨야한다고 주장했다.

6) Balcerowicz 2016.

7) Shah 1999, 50.

II. ĀM의 구성과 찰나멸론 비판의 목적

1. 저자와 문헌의 위치

사만타바드라의 ĀM은 전체 10장, 114계송으로 이루어진⁸⁾ 자이나 논리학의 고전으로서, 제목인 Āptamīmāṃsā는 “신뢰할 만한 권위자 또는 일체지자의 권위(āpta)를 증명”한다는 의미를 담고 있다. 내용 상으로는 타 학파의 핵심 교리에 대한 비판을 통해 자이나의 스야드바다(syādvāda) 또는 아네카안타바다(anekāntavāda)의 정당성과 우월성을 논증하는 문헌이다.

사만타바드라의 다른 저작으로는 *Stuti-vidyā*, *Ratna-karaṇḍa-śrāvākācāra*, *Yukty-anuśāsana*, *Svayambhū-stotra* 등이 알려지는데⁹⁾ 발체로비츠에 따르면 그의 저작들은 철학적 체계를 기술한다기보다 스승들을 찬양하는 찬가(stuti, stotra) 형태로 자신의 철학적 성찰을 표현하는 형식을 취하고 있다.¹⁰⁾ ĀM 역시 본래 우마스바민(Umāsvāmin, 2세기 경)의 *Tattvārthādhigama-sūtra*에 대한 해설 중 귀경계에 해당한다고 알려지며, “Devāgama-stotra”라는 별칭 역시 이러한 전승 맥락에서 이해된다.¹¹⁾ 하지만 ĀM은 이후 아칼랑카의 주석 *Aṣṭaśatī*를 통해 그 철학적 함의가 더욱 정밀하

8) ĀM은 현행 출판본들에서 114계송이 10장(pariccheda)으로 구분되어 전해지며, 비드야난딘의 *Aṣṭasaḥsṛī* 계열 편집본에서도 동일한 장 구분이 확인된다(Soni 2024, 1). 다만 소니는 이러한 10장 구분이 원래부터 존재했는지에 대해서는 유보하며, 초기 형태에서는 장 구분이 없었을 가능성도 제기한다(Soni 2024, 5).

9) 발체로비츠(Balcerowicz 2016, 463-475)는 사만타바드라에게 귀속된 이 저작들에 대해 동일 저자의 작품인지 의심한다. 먼저 *Stuti-vidyā*에 대해서는, 이 작품이 다른 저작들과 달리 운율 기교와 두운법(頭韻法) 활용에서 탁월한 시적 숙련도를 보이는 반면, 나머지 저작에서는 이러한 특징이 나타나지 않는다는 점을 들어 별개의 저자가 쓴 작품으로 판단한다. 그리고 *Ratna-karaṇḍa-śrāvākācāra*에 서는 syāt, naya, anekānta 등 자이나 인식론의 핵심 술어들이 전혀 등장하지 않는다는 점에서 다른 세 편의 문헌과 사상적 세계가 판이하게 다름을 지적하면서 이 문헌의 저자를 ‘사만타바드라 1’(500년경)로, *Āptamīmāṃsā-Yukty-anuśāsana-Svayambhū-stotra* 등 세 편의 인식론적 성향의 찬가를 ‘사만타바드라 2’(530-590년경)의 저작으로 구분하는 가설을 제시한다.

10) Balcerowicz 2016, 438.

11) 고샬에 따르면, 디감바라 전승에서 ĀM(=Devāgama-stotra)는 사만타바드라가 *Tattvārthādhigamasūtra*에 대해 지었다고 전해지는 주석서 *Gandhahasti Mahābhāṣya*의 서두(또는 귀경·서원 부분)에 해당하며, 다수의 후대 문헌들이 이를 그러한 맥락에서 언급하지만, 정작 *Gandhahasti Mahābhāṣya* 자체의 필사본은 아직 확인되지 않았다. 또한 고샬은 일부 단서에 근거해 *Gandhahasti-bhāṣya*와 ĀM를 별개의 저작으로 보는 견해도 소개하며, 최종 판단은 유보한다(Ghoshal 2002, 7; 10; 19).

게 전개되면서 자이나 논리학의 표준적 고전이 되었고, 또 비드야난다가 이에 대한 복주 *Aṣṭasahasrī*를 통해 일체지자 논증의 맥락으로 연결함으로써 자이나 논리학에서 매우 중요한 위치의 문헌이 되었다.¹²⁾

이러한 후대의 주석 전통이 $\bar{A}M$ 을 찬가가 아닌 일체지자 논증의 맥락에서 재독해한 것은, 이 문헌 자체가 애초에 그러한 의도를 내장하고 있었기 때문으로 볼 수 있다. 즉 사만타바드라가 찬가의 형식을 취한 것은 단순히 전지자의 권위를 찬탄하기 위함이 아니라, 일체지자만이 실재의 다면적 본질을 온전히 파악할 수 있으며 그러한 인식의 구조가 곧 스야드바다의 논리적 토대임을 철학적으로 정당화하려는 의도를 그 형식 안에 담아낸 것이라 이해할 수 있다.

실제로 $\bar{A}M$ 에서는 철학적 입장이 추상적 선언에 머물지 않고 구체적인 언어 형식으로 실현된다. 발체로비츠에 따르면 사만타바드라는 자이나 사상이 중 최초로 한정 불변화사 *eva*(‘오직’, ‘바로’)를 스야드바다의 정형 표현 체계에 도입하였으며, 이후 이 용법은 칠구분별(*saptabhaṅgī*)의 표준 정식화에 없어서는 안 될 요소로 자리잡게 되었다.¹³⁾ 이는 $\bar{A}M$ 이 단순한 찬가 문헌을 넘어 자이나 인식론의 술어 체계와 논리적 형식을 실질적으로 정초한 문헌임을 보여준다.

2. 문헌의 구성과 논증 구조

이러한 ‘술어의 형식화’로 인해, $\bar{A}M$ 의 논증 전개는 단순한 교설 소개가 아니라 일종의 반복되는 논박 절차로 조직된다. 이 문헌의 전체적인 내용은 대체로, 먼저 상대 학파들이 내세우는 일면론적(*ekānta*) 주장을 양극단의 입장에서 먼저 제시한 뒤, 그 주장을 끝까지 밀어붙였을 때 발생하는 오류와 모순, 궤변 가능성을 드러내고, 그다음 그 오류 및 모순을 피하려면 명제의 성립 조건을 관점·범주·관계에 따라 구분해야 한다는 점을 제시하면서 자이나의 다면적 인식론의 정당성을 확립한다. 즉 $\bar{A}M$ 은 자이나 입장을 단순 선언하는 것이 아니라, 동시대 철학 논쟁의 핵심 쟁점들을 ‘정-반-합’의 형식으로 조직하고, 각 쟁점에서 자이나의 조건부 인식 및 서술이 왜 설득력 있는지를 논증하는 문헌이라 할 수 있다.

12) Ghoshal 2002, 9.

13) Balcerowicz 2016, 450.

여기서 핵심은 $\bar{A}M$ 에서 '정-반-합'을 통해 이른 결론이 단순한 중간 입장으로서의 타협이 아니라는 점이다. 즉 내용적인 타협이 목적이 아니라 논쟁의 쟁점을 '어떤 조건에서 무엇이 성립하는가'의 형식으로 재배치하여, 상대의 절대적 주장을 논리적으로 해체하고 종합 가능성 자체를 제도화하는 데 있다는 것이다. 이를 위해 $\bar{A}M$ 에서 취하고 있는 논지 전개 형식은 ①절대적 긍정(A), ②절대적 부정(B 또는 $\neg A$), ③양자의 병립($A \wedge B$ 또는 $A \wedge \neg A$), ④어느 쪽도 아닌 불가언설(avācya)이라는 네 가지 극단적 대안을 먼저 논파하고, 이어 자이나의 일곱 가지 조건부 서술 방식(saptabhaṅgī)에 의거한 ⑤조건부 수용(syāt)을 제시하는 것이다. $\bar{A}M$ 의 10개의 장은 10개의 주제에 대해 이 구조를 반복하는 형식으로 구성되어 있다.

구체적으로 귀경계(1-8송) 이후 제1장(9-23송)은 “실체는 본질적으로 존재하는가, 존재하지 않는가”라는 물음을 다룬다. 9~11송은 절대적 긍정, 즉 실체가 본질적으로 존재한다는 입장을 검토하며, 12송은 절대적 부정, 실체가 본질적으로 전혀 존재하지 않는다는 입장을 다룬다. 13송은 양자의 병립과 불가언설을 부정하고, 14~23송은 네 가지 입장 모두의 조건부 수용을 논의한다.

같은 형식으로 제2장(24-36송)은 “실체는 다른 모든 실체와 같은가, 다른가”라는 보편성과 특수성의 문제를 다루며, 제3장(37-60송)은 “실체는 영원한가(영구불변), 무상한가(찰나생멸)”라는 상주론과 찰나멸론의 대립, 제4장(61-72송)은 전체와 부분, 속성과 기체, 보편과 개별 사이의 차별성과 동일성 관계, 제5장(73-75송)은 실체와 속성 사이의 종속성과 독립성의 관계에 대해 다루고 있다. 제6장(76-78송)은 추론과 성언량이 지식의 바른 근거인지에 대해, 제7장(79-87송)은 인지의 주관성과 객관성 문제, 제8장(88-91송)은 운명론과 자유의지에 대해, 그리고 제9장(92-95송)은 공덕과 죄과의 인과는 타인을 기준으로 하는가 자신을 기준으로 하는가에 대해 논의한다. 마지막으로 제10장(96-100송)은 윤회와 해탈의 인과, 구체적으로 미세한 무지로도 속박될 수 있고 미세한 지혜로도 해탈할 수 있는가에 대해 다루며, 96에서 양극단을, 97에서 양자 병립과 불가언설을 부정하고, 98-100송에서 조건부 수용을 논한다.¹⁴⁾

이상의 내용을 ①절대적 긍정(A), ②절대적 부정(B 또는 $\neg A$), ③양자의 병립($A \wedge B$ 또는 $A \wedge \neg A$), ④어느 쪽도 아닌 불가언설(avācya) 등에 대한 논박과 ⑤자이나의 조건부 수용(syāt)을 기준으로 정리하면 다음과 같다.

14) Shah 1999, 23-25. 참조.

장(계송)	주제	논박과 수용		
		①②논박	③④논박	⑤수용
제1장(9-23)	존재와 비존재	9-12	13	14-23
제2장(24-36)	보편성과 특수성	24-31	32	33-36
제3장(37-60)	영원성과 무상성	37-54	55	56-60
제4장(61-72)	전체와 부분 등의 차이성과 동일성	61-69	70	71-72
제5장(73-75)	실체와 속성의 종속 관계	73	74	75
제6장(76-78)	추리와 성언량의 바른 지식 여부	76	77	78
제7장(79-87)	인지의 주관성과 객관성	79-81	82	83-87
제8장(88-91)	운명과 자유의지	88-89	90	91
제9장(92-95)	공덕과 죄과의 기준	92-93	94	95
제10장(98-100)	윤회와 해탈의 원인	96	97	98-100

이처럼 ĀM의 10개 장은 존재론·인식론·논리학에 걸친 광범위한 주제들을 포괄하면서도 논지 전개 방식은 일관됨을 알 수 있다. 이 구조 속에서 사만타바드라의 전략은 명확하다. 어떠한 절대적 단일 입장도 실재의 복합적 성격을 온전히 설명할 수 없으며, 오직 자이나의 스야드바다적 조건부 서술 방식만이 실재를 있는 그대로 포착할 수 있다는 것이다.

여기에는 ①과 ②의 한 쪽 입장 뿐 아니라 ③양자 모두 성립한다고 하거나 ④이 모두를 부정하며 ‘말할 수 없다’고 하는 입장도 포함된다. 그리고 ③과 ④에 대한 논박은 “모순이기 때문에, 스야드바다의 논리에 적대적인 자들[이 주장하는] 양쪽의 일자성은 [성립될 수] 없다. 또한 불가언설성 한 면만 주장하는 입장 또한 ‘말할 수 없다’는 진술은 타당하지 않다”¹⁵⁾라고 하는 동일한 계송이 반복된다.¹⁶⁾ 즉 양자가 모두 성립한

15) ĀM, 13; 32; 55; 70; 74; 77; 82; 90; 94; 97: virodhān nobhayaikātmyaṃ syādvādanyāyavidviṣāṃ/ avācyataikānte 'py uktir nāvācyam iti yujyate//

16) 소니(2024)에 따르면, ĀM 71-72에 대한 비드야난딘의 복주 *Aṣṭasahasrī*는 안에카안타바다에 제기되는 여덟 가지 결합(*doṣa*)—모순, 비일치, 의심, 대립, 혼동, 무한소급, 미결정, 부정—을 열거하고 이것들이 자이나 입장에는 적용되지 않는다고 주장하는데, ĀM 70 즉 일면적 주장의 병립과 불가언설성을 논박하는 내용이 중요한 위치를 차지한다. 이 계송이 다른 10개의 장에서도 반복된다는 점을 감안하면 자이나의 입장을 성립시키는 논리로서 중요한 의미를 갖는다고 할 수 있을 것이다.

다고 하는 것은 모순이므로 논박되고 ‘말할 수 없다’라고 하는 입장은 ‘말할 수 없다’는 진술을 통해 주장되므로 논리적으로 성립할 수 없다고 논박된다. 이러한 내용을 토대로 자이나의 조건부 논리 형식의 무오류성 및 완결성을 구축하는 것이다.

이와 같은 전체 설계 속에서, 불교의 찰나멸론(*kṣaṇika-ekānta*)에 대한 비판은 제3장(37-60송) ‘실체의 영원성과 무상성’을 다루는 부분에 등장한다. 제3장 24개 계송 가운데 14개 계송(41-54)을 차지하며 *ĀM*에 등장하는 다른 ①이나 ②의 입장에 비해 압도적으로 많은 비중을 할애하고 있다. 이는 사만타바드라가 찰나멸론을 단순히 여러 입장 중 하나로 검토한 것이 아니라, 자이나의 실재론에 대한 가장 도전적이고 정교한 대립 이론으로 다루었음을 시사한다.¹⁷⁾

찰나멸론에 앞서 실체가 영원하다고 하는 절대적 긍정 입장은 상키야 학파로서 영원성만 주장한다면 동시에 프라크리티의 전변을 주장할 수 없을 것이라는 논지로 이를 비판한다.¹⁸⁾ 그런 다음 반대편 절대적 부정 입장으로서 ‘무상성만 주장한다면’이라는 논지로 찰나멸론 주장의 허점을 공략한다. 이러한 비판의 궁극적 목적은 찰나멸론의 논리적 자기모순을 드러냄으로써, 모든 실재를 순간적인 것으로 환원하는 불교의 일면적 존재론이 실재의 복합적 성격, 즉 생성(*utpāda*)·소멸(*vyaya*)·유지(*dhrauvya*)의 세 시기를 동시에 지나는 실재의 본질을 포착하지 못한다는 점을 논증하는 데 있다.¹⁹⁾ 그리고 이를 통해 자이나의 스야드바다만이 실재를 조건부로, 그러나 보다 온전하게 서술할 수 있는 인식론적 틀임을 역으로 입증하는 것이 *ĀM* 전체의 저술 목적과 직결된다.

17) 발체로비츠(2016)는 다르마키르티의 저작에 사용된 용어와 내용이 *ĀM*에도 사용된 사례를 조사하여 사만타바드라가 다르마키르티의 주장을 의식하고 있었다고 추측한다. 특히 불가언설에 해당하는 용어 ‘*avācya*’는 자이나교에서 많이 쓰는 ‘*avaktavya*’와 다른 용어로서 다르마키르티의 PVSV 3.184.22와 직접 연관되었을 것으로 해석한다. (Balcerowicz 2016, 441-442.)

18) *ĀM*, 37-39.

19) *Tattvārthasūtra* 5.30: *utpādayavyadhrauvyayuktaṃ sat*/(존재란 생성·소멸·유지와 결합한 것이다.)

III. ĀM의 찰나멸론 비판의 논증 구조와 쟁점

ĀM을 영역한 샤(Shah)는 찰나멸론 비판을 담은 41-54송에 대해, 그 내용의 전환을 기준으로 크게 세 부분으로 구분한다.²⁰⁾ 첫째는 41-44송으로 원인과 결과의 상관관계, 즉 찰나생멸할 경우 원인과 결과라는 다른 찰나 그리고 기억과 재인식이라는 다른 찰나가 어떻게 연결되는가 하는 것이고, 둘째는 45-50송으로 불교에서 불가언설을 들어 답할 경우에 대한 논박이며, 셋째는 51-54송으로 찰나생멸하는데 행위를 하는 자와 과보를 받는 자의 동일성이 어떻게 성립하는가 등에 대한 것이다.

그런데 이러한 구분은 계송의 배열을 이해하는 데에는 유용하지만, 41-54송의 실제 논증 구조를 충분히 드러내지는 못한다. 이 부분의 전개는 세 개의 독립된 쟁점이 병렬적으로 나열되는 방식이라기보다, 먼저 자이나의 입장에서 찰나멸론의 문제를 직접 제기한 다음(41-42), 이어 그에 대해 불교 측이 제시할 수 있는 방어 논리, 곧 상속(santāna), 관습적 표현(samvṛti), 불가언설(avācya/catuṣkoṭi) 등을 예상하여 이를 재반박하고(43-50), 마지막으로 다시 자이나의 입장에서 행위와 과보, 해탈과 수행의 문제를 통해 찰나멸론의 모순을 재차 부각하는 방식(51-54)으로 이루어져 있다. 다시 말해 이 대목은 ‘세 주제의 병렬적 배열’이라기보다 ‘직접 비판-예상 반론에 대한 재반박-직접 비판의 귀결 제시’라는 왕복적 구조를 가진다. 따라서 샤의 구분은 내용 전환에 따른 단락 설정으로는 유효하지만, 각 송이 실제로 겨냥하는 철학적 쟁점과 논증 전략을 보여 주는 분류로 보기는 어렵다.

각 송이 실제로 겨냥하는 철학적 쟁점을 기준으로 보면 ĀM 찰나멸론 비판 논의는 두 가지 층위로 재편할 수 있다. 하나는 찰나멸론이 자이나의 실재론과 정면으로 충돌하는 핵심 문제들, 즉 인과의 연결성·인식의 동일성·행위와 결과의 귀속 문제이며, 다른 하나는 불교 측의 예상 반론에 대한 자이나 쪽의 재논박이다. 다시 말해 ĀM의 논증 전략은 찰나멸론 주장이 갖는 모순점 지적에 그치지 않고, 불교 측이 동원할 수 있는 모든 방어 논리를 미리 차단하는 방식으로 설계되어 있다고 할 수 있다.

1. 찰나멸론에 대한 자이나의 비판 논리

ĀM는 무상성을 주장하는 극단적인 사례로서 찰나멸론을 언급한다. 자이나교에

20) Shah 1999, 50.

서는 모든 존재는 실체(dravya)·속성(guṇa)·양태(paryāya)의 세 측면을 갖고 있고 이 세 가지는 불가분의 관계로서 항상 공존하기 때문에 실체적인 면에서 영원하기도 하고 양태적인 면에서 생성, 소멸, 지속이라는 변화무상함을 보이기도 한다.²¹⁾ 즉 모든 존재는 보는 관점이나 조건에 따라 영원하기도 하고 무상하기도 하다는 것이 자이나의 입장이며, 앞에 언급된 37-40송에서 절대적 영원성을 주장하는 것에 대해 비판한 다음 여기서 절대성 무상성에 대해 비판하고 있다.

논의의 시작은 무상성을 주장하는 찰나멸론이 단순히 ‘모든 것은 순간순간 변한다’는 주장에 머무는 것이 아니라, 그 입장을 끝까지 밀고 갈 경우 앞 찰나의 생멸과 뒷 찰나의 생멸 사이에 단절이 생긴다는 것이다. ĀM 41송에서는 다음과 같이 말한다.

모든 것이 찰나적이라는 극단적인 견해의 입장에서도 사후(死後) 존재 등의 성립은 불가능하다. 재인식 등이 존재하지 않기 때문에 어떠한 작용도 시작할 수 없으며 하물며 그에 따른 결과가 어찌 있을 수 있겠는가?²²⁾

그 예로 사후 존재(pretyabhāva) 즉 다음 생과 재인식(pratyabhijñā) 등을 들고 있다. 이는 시간에 걸쳐 어떤 것이 “같은 것”으로 파악될 수 없다면, 행위와 결과를 하나의 연속선 위에 놓는 일 또한 불가능하다는 판단을 전제한다. 곧 인과의 연결성은 단지 외적 사건들의 연쇄가 아니라, 그 연쇄를 동일한 대상과 동일한 맥락으로 파악할 수 있는 인식 구조를 필요로 한다. 윤회라는 관념을 공유하고 있는 인도에서 사람은 죽은 다음 그 업에 따라 다음 생에 어떤 세계에서 태어날 지 또 어떤 존재로 태어날 지 결정된다. 그런데 실체의 영원성을 완전히 부정하고 모든 존재의 찰나멸만 인정한다면 이러한 전생의 존재와 후생의 존재는 성립하지 않을 것이고 뿐만 아니라 시간적 인과관계 전체를 무너뜨린다는 점을 지적한다.

21) *Pañcāstikāyasāra*. 11-13: utpattir vā vināśo dravyasya ca nāsty asti sadbhāvaḥ/ vyaya utpādadhruvatvam kurvanti tasyaiva paryāyāḥ// paryāyaviyuktaṃ dravyaṃ dravyaviyuktās ca paryāyā na santi/ dvayor ananyabhūtaṃ bhāvaṃ śramaṇāḥ prarūpayanti// dravyena vinā na guṇāḥ guṇair dravyaṃ vinā na sambhavati/ avyতিরিক্তো ভাবো দ্রব্যগুণানাম্ ভবতি তস্মাৎ// (실체는 본질적으로 생겨나지도 소멸하지도 않는다. 그 존재성은 있을 뿐이다. 그러나 바로 그 [실체의] 양태들이 생성과 소멸, 유지를 일으킨다. 양태와 분리된 실체는 [없고] 실체와 떨어진 양태도 없다. 이 둘은 서로 다르지 않은 하나의 상태라고 사문들은 말한다. 실체 없는 속성이 없고 속성 없는 실체도 없다. 그러므로 실체와 속성의 존재 방식은 서로 결합된 것이다.)

22) ĀM. 41: kṣāṇikaikāntapakṣe 'pi pretyabhāvādyasambhavaḥ/ pratyabhijñādyabhāvān na kāryārambhaḥ kutah phalam//

또 자이나에서는 어떤 대상을 인식하는 과정에 대해 현재의 지각과 과거의 기억이 결합함으로써 발생하는 재인식(pratyabhijñā)으로 이해한다. 즉 자이나 전통에서 재인식은 단순한 기억이 아니라, 과거에 지각된 대상을 현재 다시 마주할 때 ‘이것이 바로 그것이다(tad evedam)’라고 파악하는 인식으로 이해된다. 초기 자이나 문헌에서 이 재인식은 실재의 항존성을 드러내는 근거로 제시되었고, ĀM 56에서도 ‘재인식 때문에 영속적이다²³⁾’라고 말한다. 아칼랑카, 비드야난다 등 후대 자이나 인식론에서는 이것이 더욱 분명하게 정식화되어, 재인식은 “지각과 기억을 원인으로 하는 종합(darśanasmaranākāraṇakaṃ saṃkalanam)”으로 정의되며, 특히 “이것이 바로 그것이다”라는 동일성(ekatva)에 근거한 재인식은 전후 시점에 걸쳐 동일한 실체를 대상으로 삼는 것으로 설명된다.²⁴⁾ 따라서 절대적 찰나멸론처럼 앞 찰나와 뒤 찰나가 완전히 단절된다면 재인식은 성립할 수 없고, 그 결과 기억을 전제로 하는 행위의 개시와 업-과보의 연속 또한 설명할 수 없게 된다. 이런 논리적 전제를 토대로 앞 찰나의 기억이 연속되지 않는다면 인식과정 자체가 성립하지 않을 것이라고 비판한다.

다음 쟁점은 원인과 결과의 상응 관계 문제이다. ĀM. 42송에서 다음과 같이 말한다.

만약 결과라는 것이 [전 찰나에] 완전히 존재하지 않는다면, 그것은 허공의 꽃처럼 결코 생겨나지 않아야 할 것이다. [또한 특정한 결과를 위해 특정한] 원인을 취해야 한다는 법칙(upādāna-niyāma)도 없어야 할 것이며, [원인을 통해] 결과가 생겨날 것이라는 어떠한 확신조차 가질 수 없어야 할 것이다.²⁵⁾

이 비판의 핵심은 단순히 결과 이전에 원인이 존재해야 한다는 시간적 문제는 물론이고, 전찰나가 완전히 소멸하고 후찰나가 전혀 새로운 것으로 발생한다면, 양자 사이에 왜 하필 이 원인에서 이 결과가 나와야 하는지, 즉 특정 원인과 결과 사이의 필연적 관계를 설명할 수 없게 된다는 데 있다. 여기서 upādāna-niyāma는 특정한 결과가 특정한 질료 원인에 결부된다는 인과적 규정성을 뜻한다. 예를 들어 항아리는 흙에

23) ĀM. 56ab: nityaṃ tatpratyabhijñānān nākasmāt tadavicchidā/(그것(=동일한 대상)은 재인식되므로 영속적이고 우연적으로 단절되지 않는다.)

24) 藤永伸 1990, 892-896. 참조 및 재인용.

25) ĀM. 42: yady asat sarvathā kāryaṃ tan mā jani khapuṣpavat/ mopādānaniyāmo ‘bhūn māśvāsāḥ kāryajanmani//

서, 옷은 실에서 생겨나야 하는 것과 같은 질료적 원인의 필연적 귀속을 말한다. 찰나 생멸을 통해 원인과 결과가 서로 전적으로 비존재라면 이러한 질료적 대응 관계 자체가 성립할 수 없다.²⁶⁾ 이 점에서 42송은 찰나멸론이 생성을 말하면서도 정작 생성의 조건, 곧 결과가 특정 원인에 결부되는 이유를 보장하지 못함을 드러내고 있다고 할 수 있다.

다시 말해 ĀM이 문제 삼는 것은 원인과 결과의 단순한 연결을 뛰어넘는, 인과를 인과답게 만드는 규정성과 필연성이다. 흔히 인도 논리학에서 말하는 긍정적 수반 관계(anvaya)를 의미하며 “원인과 결과가 [찰나적으로] 다른 존재라면 이 둘 사이에 긍정적 수반 관계는 성립할 수 없다”고²⁷⁾ 주장한다.

다음 쟁점은 행위자의 행위와 같은 실천적 차원에서 찰나멸론이 초래할 수 있는 혼선에 대한 것이다. ĀM은 51-52송에서 의도와 행위의 관계를 폭력과 해탈을 예로 들어 다음과 같이 말한다.

의도가 없는 자는 죽이고, 의도를 가진 자는 죽이지 않는다. 이 두 가지가 없는 마음은 속박되고, 속박된 마음은 해탈하지 못한다. 소멸이 원인 없는 것이라면 죽음의 원인이라 해서 죽임을 행한 자가 [되지] 않는다. 또한 마음의 상속의 소멸이 해탈이라면 여덟가지 (=팔정도)를 원인으로 한 것도 아니다.²⁸⁾

이 계송의 논지를 쉽게 말하자면 의도(abhisandhi)의 찰나와 실제 행위의 찰나가 동일 행위자의 행위로 결속될 수 없음을 지적하는 것이다. 어떤 사람이 누군가를 죽이려는 의도를 품는 순간과 실제로 해침이 일어나는 순간이 서로 완전히 다른 찰나라면, 그 둘을 하나의 동일한 행위로 묶기가 어려워진다. 곧 ‘죽이려는 의도를 가진 자’와 ‘실제로 죽이는 자가 동일한 주체로 연결되지 못하게 되는 것이다. 이 경우 전찰나에 있었던 의도는 이미 소멸했으므로, 실제 해침이 발생한 순간의 행위를 그 의도의 주체에게 귀속시키기 어렵다. 반대로 말하면, 실제로 해침이 일어난 찰나의 주체는 바로 직전의 의도를 더 이상 지니고 있지 않으므로, 의도와 행위의 결속이 끊어지게

26) Ghoshal 2002, 104; Jain 2016, 77-79. 참조.

27) ĀM. 43ab: na hetuphalabhāvādir anyabhāvād ananvayāt/

28) ĀM. 51-52: : hinasty anabhisamdhātṛ na hinasty abhisandhimat/ badhyate taddvayāpetam cittam baddham na mucyate// ahetukatvān nāśasya himsāhetur na himsakah/ cittasantatināśās ca mokṣo nāṣṭāngahetukah //

된다. 이처럼 찰나멸론이 원인과 결과를 지나치게 분리해 버리면, 윤리적 책임의 귀속 자체가 흔들리게 된다.

같은 이유로 속박과 해탈의 문제도 지적된다. 어떤 사람이 ‘죽이겠다’거나 ‘죽이지 않겠다’는 의도를 일으킨다고 하더라도, 그러한 마음은 이미 다음 찰나에 소멸해 버린다. 그렇다면 그 의도가 이후 업보로서의 속박을 실제로 일으킨다고 말하기 어렵다. 하지만 인과와 연속성이 분리되었기 때문에 이 두 의도를 갖지 않아도 속박 상태가 발생하는 결과가 일어난다. 마찬가지로 이미 속박된 상태라고 하더라도, 그 속박된 마음 역시 다음 순간 곧바로 사라지기 때문에, 그로부터 해탈한다고 하는 것도 불분명해진다.

나아가 52송은, 만일 모든 존재가 원인과 결과의 연결과 무관하게 매 순간 저절로 생멸한다면, 살해라는 행위를 낳는 원인도 사라지고 그 행위의 주체나 과보의 귀속자 역시 연결될 수 없다고 비판한다. 또한 마음의 상속(citta-santati)이 사라지는 것을 해탈이라고 할 때, 어차피 모든 것은 매 순간 소멸하고 있으므로 굳이 팔정도와 같은 수행을 원인으로 하지 않아도 해탈은 성취된다고 밖에 볼 수 없을 것이라고 말한다.

이러한 비판의 배경에는 불교 찰나멸론의 핵심 전제인 ‘소멸의 무원인성’이 있다고 볼 수 있다. 이는 세친 계열의 찰나멸론에서 주장하는 것으로서 사물이 외부적 원인 없이 스스로 소멸한다는 뜻이다.²⁹⁾ 예를 들어 물병이 깨질 때 망치 같은 외부적 원인이 그것을 파괴한다고 보는 것이 일반적이겠지만, 세친의 논리에서는 그와 반대로 소멸의 외부적 원인은 지각되지 않으므로 존재의 본성에 따라 소멸이 자발적으로 일어난다고 본다. 그리고 만약 존재가 발생한 직후에 이렇게 자발적으로 소멸하지 않는다면, 그 존재는 잠시라도 아무 변화 없이 지속하는 썸이 되고, 그렇게 한 번 지속이 허용되면 이후에도 같은 방식으로 계속 지속하여 결국 영속성을 인정해야 하는 문제가 생긴다. 그래서 찰나멸론은 ‘소멸하려면 처음부터 매 순간 소멸해야 한다’는 논리 위에 성립될 수 있다.³⁰⁾ 이 전제는 찰나멸론의 존재론적 기반을 이루지만, ĀM 51-52송에서 비판하는 것처럼 의도와 행위 등의 귀속 관계에 대해 맹점을 제공한다.

29) 강형철 2016, 77-79. 강형철에 따르면 세친의 소멸무원인설은 소멸을 비존재로 보고 그것이 결과가 아니므로 원인을 갖지 않는다고 이해하는 데서 출발한다. 그래서 존재가 발생 직후 자발적으로 소멸하지 않는다면 이후에도 동일성을 유지하여 영속성에 빠질 수밖에 없고, 이 귀류를 통해 모든 존재는 발생하자마자 소멸한다는 찰나멸이 도출된다고 한다. (강형철 2015, 128-130.)

30) 강형철 2017, 237-239; 253-254.

이상에서 살펴본 자이나의 비판은 세 가지 쟁점으로 정리될 수 있다. 첫째, 절대적 찰나멸론은 재인식과 사후 존재의 성립을 설명하지 못함으로써 시간에 걸친 동일성과 연속성을 해명하지 못한다. 둘째, 결과가 특정한 원인에 귀속되는 규정성과 필연성을 보장하지 못함으로써 인과를 인과답게 만드는 수반 관계 자체를 약화시킨다. 셋째, 의도와 행위, 속박과 해탈의 귀속을 하나의 연속된 주체 위에 놓을 수 없게 함으로써 윤리적 책임과 수행론적 성과의 구조를 혼돈다. 결국 $\bar{A}M$ 의 찰나멸론 비판은 단순히 ‘모든 것이 무상하다’는 주장 자체를 문제 삼는 것이 아니라, 그러한 절대적 무상성의 입장이 시간적 인과와 동일성, 그리고 실천적 귀속의 토대를 어떻게 약화시키는지를 드러내는 데 그 핵심이 있다.

2. 불교 측 예상 반론에 대한 재반박

앞에서 살펴본 바와 같이 $\bar{A}M$ 에서 찰나멸론 비판의 쟁점으로 삼고 있는 것은 모두 전후 찰나가 실재적 연속성을 갖지 못할 때 발생하는 구조적 난점이다. 이 문제들은 사실 자이나에서만 지적한 것이 아니기 때문에 불교는 다른 학파와의 논쟁 과정에서 이에 대한 반박 논리를 가지고 있었다고 할 수 있다.³¹⁾ 그리고 $\bar{A}M$ 는 이러한 불교의 예상 반론을 예측하면서 논의를 추가한다. 첫째, 개별 찰나는 단절되더라도 그것들이 하나의 상속(santāna)을 이룬다고 말함으로써 연속성을 봉합하는 방식이다. 둘째, 이러한 상속이나 동일성의 표현은 엄밀한 승의가 아니라 단지 관습적 표현(samvṛti) 수준에서만 성립한다고 물러서는 방식이다. 셋째, 이 관계 자체를 사구분별을 통한 불가연(avācya, avaktavya)의 차원으로 옮겨 가는 방식이다.

우선 가장 먼저 예상되는 반론은 상속개념이다. 불교에서 상속이란 동일한 실체가 시간 속에서 그대로 존속한다는 뜻이 아니라, 앞 찰나가 뒷 찰나의 원인이 되면서 단절 없이 이어지는 인과적 흐름을 뜻한다. 세친 이후의 유가행파적 찰나멸론에서 상속은 기본적으로 종자를 가리키거나 종자의 공능을 지닌 오온의 흐름으로 이해되며, 특히 상속전변차별(santati-pariṇāma-viśeṣa)이라는 구조를 통해 업과 과보의 연결이 설명된다.³²⁾ 곧 업을 지은 뒤에도 과보가 즉각 발생하지 않는 것은 마음의 상속이 찰나마다 발생과 소멸을 반복하면서도 끊어지지 않고 이어지고, 그 과정에서 미세한 변화

31) 강형철 2015, 122-123.

32) 강형철 2017, 235.

(pariṇāma)가 축적되어 마침내 과보를 산출할 수 있는 특정한 차이(viśeṣa)에 이르기 때문이라는 것이다.³³⁾ 다시 말해 상속은 고정된 동일자의 존속이 아니라, 매 찰나 새롭게 생겨나는 변화의 연속이며, 각 찰나는 다음 찰나의 양태에 대한 질료적 원인으로 기능한다고 볼 수 있다.

따라서 불교는 모든 존재의 찰나생멸 주장을 유지하면서도, 상속이라는 인과적 계승 관계를 통해 시간적 연속성과 동일성을 설명하고, 전후 찰나의 이어지는 결속을 통해 인과적 필연성을 확보한다. 즉 ĀM에서 쟁점으로 거론한 시간적 연속성과 동일성, 인과적 필연성, 윤리적·수행론적 귀속의 세 문제 모두에 대해, 불교는 상속 개념을 통해 일차적으로 응수할 수 있으며 사만타바드라도 이를 예상할 수 있었을 것이다.

이에 대해 ĀM은 상속 개념 자체가 실재적 연속성을 보장하지 못한다고 반박하면서 43송에서 “상속은 다른 상속과 마찬가지로 하나가 아니며, 또 그것은 그것을 지닌 것(tadvat)과도 별개의 것이다.”³⁴⁾라고 말한다. 즉 하나의 상속은 다른 상속과 별개의 것으로서 진정한 의미의 ‘연속된 하나’가 될 수 없고, 또 전 찰나와 다음 찰나 사이에 존재하는 상속은 전 찰나와도 다음 찰나와도 별개의 다른 것이 되어야 한다는 것이다. 결국 상속이 구성 찰나들과 동일하다면 단지 다수의 찰나를 다른 이름으로 부르는 데 그치고, 그것들과 다르다면 찰나들 위에 별도의 연속체를 상정하는 셈이 된다.

물론 불교의 입장에서는 상속이 찰나들과 구별되는 별도의 실체일 필요는 없다. 그러나 자이나 입장에서 쟁점은 바로 그러한 비실체적 개념만으로 전후 찰나의 동일성과 결속이 실제로 설명되는가에 있다. 이러한 견해 차이는 불교에서 상속을 실재적 존재가 아니라 단지 관습적 표현(saṃvṛti)이라고 할 경우에도 드러나며 44송에서 다음과 같이 반박한다.

다른 것들에 대해 쓰이는 “다르지 않다”는 말은 관습적 표현일 뿐인데, 그것이 어떻게 허망하지 않다고 하겠는가? 주된 의미가 관습적 표현은 아니지만, 주된 의미를 떠나서는 관습적 표현도 성립하지 않는다.³⁵⁾

여기서 사만타바드라가 문제 삼는 것은, 서로 다른 찰나들에 대해 “다르지 않다

33) 강형철 2017, 235-236.

34) ĀM. 43cd: santānāntaravan naikaḥ santānas tadvataḥ pṛthak//

35) ĀM. 44: anyeṣv ananyaśabdo 'yaṃ saṃvṛtir na mṛṣā katham/ mukhyārthaḥ saṃvṛtir nāsti vinā mukhyān na saṃvṛtiḥ//

(ananya)”는 말을 붙인다고 해서 그것이 곧 실재적 연속성을 확보해 주지는 않는다는 점이다. 만약 상속이나 동일성이 엄밀한 의미의 실재가 아니라 단지 관습적 표현에 불과하다면, 그것은 어디까지나 언어적 편의나 세속적 명명일 뿐이며, 그 자체로 시간에 걸친 동일성이나 인과적 연결을 보증할 수 없다. 더구나 관습적 표현이라는 것 자체도 아무 근거 없이 성립할 수는 없다고 본다. 관습적 표현이 관습적 표현으로 기능하려면, 그것이 최소한 기대고 있는 어떤 주된 의미(mukhyārtha), 곧 실재적 토대가 있어야 하기 때문이다. 따라서 전후 찰나 사이에 실제로 하나의 연속성이나 동일성이 전혀 없다면, 그것들을 가리켜 “같다”거나 “하나의 상속이다”라고 부르는 말은 결국 실질적 지시 대상 없는 허망한 말에 머물 수밖에 없다. 이런 점에서 44송의 비판은 불교가 상속을 승의적 실재가 아니라 세속적 차원의 관습적 표현으로만 한정하더라도 문제가 해결되지 않음을 보여준다. 상속을 관습으로 돌리는 순간, 그것은 오히려 그 개념이 실재적 연속성을 설명하지 못한다는 사실을 스스로 인정하는 셈이 되기 때문이다.

이 지점에서 자이나와 불교의 재인식 이해 차이는 다시 중요해진다. 자이나에서 재인식은 현재의 지각과 과거의 기억을 매개하여 동일한 실체를 파악하는 인식이다. 반면 불교 논리학, 특히 다르마키르티 전통은 재인식을 직접적 실재 인식으로 보기보다, 지각 이후에 잠재 인상(vāsanā)이 깨어나면서 형성되는 간접적·개념적 동일시로 이해하는 경향을 보인다. 엘칭거의 정리에 따르면, 다르마키르티에게 재인식은 비개념적 직접지각이 아니라, 이전의 성공적인 개념 적용이 남긴 잠재력이 현재의 지각을 계기로 활성화되면서 생겨나는 일종의 ‘동일성 판단(ekapratyavamarśa)’이며, 그 인식의 대상도 궁극적 실재가 아니라 관습적·개념적으로 구성된 대상이다.³⁶⁾

마지막으로, 상속이 실재적 연속을 보장하지 못하고, 관습적 표현 역시 실질 의미의 결여라는 비판을 피하기 어렵다면, 불교 측에서 마지막으로 반박하는 방식은 사구분별을 통한 언표 불가능성으로 돌리는 것이라고 ĀM은 예상한다. 즉 동일도 아니고 상이도 아니며, 양자 모두도 아니고 양자 모두가 아님도 아니라는 식의 사구분별 바깥에 있다고 주장하는 방식이다. 45송에서는 다음과 같이 말한다.

사구의 분별에 있어 모든 극단적 입장으로는 진술이 성립할 수 없기 때문에, 상속과 그것을 지닌 것(tadvat) 그 둘에 대해 동일성도, 상이성도 말할 수 없다.³⁷⁾

36) Eltschinger 2010, 403-404.

37) ĀM. 45: catuṣkoṭer vikalpasya sarvānteṣūktyayogataḥ/ tattvānyatvam avācyaṃ ca tayoh santānatadvatoḥ//

이 계송은 불교의 사구분별의 진술이 모두 일면적 입장만을 내세우기 때문에 바른 진술이 되지 못하며, 사구분별이 제시하는 극단적 규정들만으로는 상속과 그 담지자의 관계를 적절히 진술할 수 없음을 드러낸다. 즉 상속과 그것을 지닌 것이 동일하다는 한 면만 말한다면 이 둘은 구분할 수 없으므로 그 관계에 대한 설명은 무의미하고 반대로 다르다는 한 면만 말한다면 이 둘 사이의 연결은 성립하지 않을 것이다. 결국 각각 일정한 관점과 조건 아래에서만 성립하는 서술 가능성으로 읽어야 한다는 취지이며 이러한 논리는 바로 자이나의 칠구분별이 갖는 입장이다. 이어지는 46-47송에서는 앞의 계송을 받아서 말할 수 없는 것을 사구분별의 대상으로 삼을 수는 없다는 취지로 논박한다.

‘말할 수 없는 것’에 대한 사구분별도 말해져서는 안 된다. [그렇게 되면] 모든 측면이 결여된 비실재가 [대상이] 되고, 수식되는 대상 없이 수식어만 있는 꼴이 되기 때문이다. 실체 등(장소·시간·상태)을 통한 부정은, 명명할 수 있는 ‘존재하는 것’에 대해서만 성립한다. 비존재에는 구별이 없기 때문에 긍정과 부정이 성립하지 않는다.³⁸⁾

여기서 ‘avaktavyacatuṣkoṭivikalpo’는 ‘말할 수 없는 것’을 사구분별의 대상으로 삼는 문제 혹은 가능성에 대한 논의로 이해할 수 있다. avaktavya는 자이나의 칠구분별을 구성하는 세 가지 진리값, 즉 어떤 면에서 ㉠있다, ㉡없다, ㉢말할 수 없다 중 하나로써 앞 계송에서 ‘avācyam’을 사용한 것과는 의도적인 구분이 있다고 보인다. 앞의 두 가지는 사구분별의 논리에서 일면성만을 설명하기 때문에 제45송에서 논박하였고 이어지는 제46-47송에서는 ‘말할 수 없다’라고 하는 입장 또한 사구분별의 논리로 어떤 대상을 ‘말할 수 없다’고 규정하는 순간 그 ‘말할 수 없음’ 자체가 이미 하나의 진술이자 술어가 되어 다시 분별의 틀 안으로 들어오게 된다. 즉 ‘말할 수 없다’는 언표의 바깥에 머물지 못하고, 비실재만을 설명하는 말이 되어 버린다. 그 결과 불교가 상속과 그것을 지닌 것의 관계에 대해 양극단을 피하고 ‘말할 수 없다’로 반박한다면 상속과 그것을 지닌 것은 비존재가 되어버리는 것이다.

다만 여기서 사만타바드라의 비판은 불교의 사구분별을 있는 그대로 재현한다기 보다, 자이나의 관점에서 그 극단적 귀결을 부각하여 논박하는 성격을 띤다고 보는

38) ĀM. 46-47: avaktavyacatuṣkoṭivikalpo ‘pi na kathyatām/ asarvāntam avastu syād aviśeṣyaviśeṣaṇam // dravyādyantarabhāvena niśedhaḥ samjñinaḥ sataḥ/ asadbhedo na bhāvastu sthānaṃ vidhiniśedhayoḥ //

편이 적절할 것이다. 실제 불교의 사구분별은 ‘말할 수 없다’는 것을 언설로 선언하는 것이 아니기 때문이다. 불교의 사구분별은 자이나의 칠구분별처럼 여러 관점을 조건적으로 병치하여 실제의 여러 측면을 포섭하는 방식이 아니라, 하나의 명제를 둘러싼 가능한 입장들을 차례로 해체하여 결국 언표의 한계에 이르게 하는 논법이다. 이런 점에서 불교의 사구분별은 승의제 차원의 진리를 표현하기 위해 모든 언표를 부정하고 무기(avyākṛta)로 귀결되는 배제의 논리이며, 진리의 언표불가능성을 변증법적으로 드러내는 형식으로 이해될 수 있다. 하지만 자이나는 여기서 조건부 입장이 아니라면 어떠한 주장도 성립되지 않는다는 자과의 논리를 강조하기 위해 45-47송에서 사구분별의 극단성을 부각 또는 왜곡하여 논파하고 있다.

이러한 맥락은 ĀM 50송에서 “말할 수 없다’고 하는 것은 무엇 때문인가? 말할 능력이 없기 때문인가, 비존재이기 때문인가, 혹은 알지 못하기 때문인가? 만약 앞의 두 가지 때문이라면, [‘말할 수 없다’는 진술은] 성립하지 않을 것이다. [알지 못해서라면] 핑계 대지 말고 분명하게 말하라.”³⁹⁾라고 한 것과 연관해서 생각할 수 있다. 즉 자이나의 칠구분별 논리를 성립시키는 방식을 사구분별 비판에 그대로 적용한 것이다. 자이나가 설정한 논리에 따르면, 불교에서 제시한 상속 등의 대안이 만약 비존재이기 때문에 불가언이라면, 그것은 논할 대상이 없는 것을 논쟁으로 불러온 것이 되고, 또 언어적 무능력 때문에 불가언이라면, ‘말할 수 없다’는 말 자체도 말할 수 없어야 할 것이다. 그리고 만약 그것이 ‘알지 못하는 것’이라고 한다면, 그러한 무지를 근거로 삼아 논의를 전개하는 것 자체가 논증의 포기를 뜻하게 된다.

이처럼 ĀM의 재반박은 불교의 개별 교설을 하나씩 반박하는 데 목적이 있는 것이 아니라, 절대적 참나성을 유지하는 한 어떠한 보조 개념을 도입하더라도 연속성·동일성·귀속의 문제를 근본적으로 해소할 수 없음을 보이려는 데 그 초점이 있다.

39) ĀM, 50: aśakyatvād avācyam kim abhāvāt kim abodhataḥ/ ādyatoktidvayaṃ na syāt kim vyājenocyatām sphuṭam// 이 계송은 ĀM 전체에 걸쳐 10번 반복되는 계송으로서 발체로비츠는 ĀM 제70송을 해석하면서 이것이 다르마키르티의 “사고는 불가언인 대상을 겨냥하지 않는다 (na hy avācyam arthaṃ buddhayaḥ samihante)”는 비판에 대한 사만타바드라의 응수라고 추측한다. Balcerowicz, 2016, 440-441. 재인용.

IV. 나오는 말

본 논문은 사만타바드라의 $\bar{A}M$ 제3장 가운데 41-54송을 중심으로, 자이나교가 불교의 찰나멸론을 어떠한 방식으로 비판하고 있는지를 검토하였다. $\bar{A}M$ 은 타학파의 일면적 주장을 논박함으로써 자이나의 조건부 서술과 다면적 실재관의 정당성을 드러내는 문헌이라는 점에서, 이 대목의 찰나멸론 비판 역시 단순한 반박을 넘어 자이나 인식론의 자기 정당화와 연결된다.

논의의 대상이 되는 불교 개념을 기준으로 볼 때 이 부분은 찰나멸론의 난점을 직접 제기한 부분과 불교 측의 예상 반론으로 구분 할 수 있다. 본 논문은 이 두 가지 구분을 기준으로 41-54송의 내용을 재구성하였다. 이러한 재구성은 단순히 문제들을 병렬적으로 나열한 것이 아니라, 자이나의 입장에서 불교의 절대적 찰나성을 단계적으로 압박하는 논증의 장이라는 점을 보여준다.

이 재구성에 따르면, 사만타바드라가 찰나멸론에서 문제 삼는 핵심은 세 가지로 정리된다. 첫째, 절대적 찰나멸론은 시간에 걸친 동일성과 연속성을 설명하기 어렵다. 사후 존재와 재인식의 문제가 여기서 제기되는 것은 단순한 예시가 아니라, 전후 찰나가 완전히 단절된다면 동일한 존재를 다시 파악하는 인식도, 과거의 행위가 미래의 결과로 이어지는 구조도 성립하기 어렵다는 점을 드러내기 위해서이다. 둘째, 찰나멸론은 특정한 결과가 특정한 원인에 결부된다는 인과적 필연성을 충분히 보장하지 못한다. 원인과 결과가 전적으로 상이한 존재들로만 이해될 경우, 왜 하필 이 원인에서 이 결과가 발생해야 하는가를 설명하기 어려워지며, 그 결과 인과를 인과답게 만드는 관계 자체가 약화된다. 셋째, 찰나멸론은 의도와 행위, 속박과 해탈, 행위와 과보 사이의 귀속 관계를 흔들 수 있다. 의도한 자와 실제로 행위를 한 자, 속박된 자와 해탈하는 자가 시간적으로 완전히 분리된다면 윤리적 책임과 수행의 성과를 하나의 연속된 주체 위에 놓고 설명하기 어렵기 때문이다.

아울러 $\bar{A}M$ 은 찰나멸론의 난점을 지적하는 데서 멈추지 않고, 불교가 제시할 수 있는 반론까지 예상하고 재반박한다. 일차적으로 연속성 문제에 대한 상속 개념으로의 대응할 경우 상속의 실재성을 전제로 반박하고, 다음으로 이러한 실재성 문제 제기에 대해 관습적 표현일 뿐이라고 다시 반론할 경우 연속성 문제는 다시 쟁점이 된다. 마지막으로 사구분별과 불가연설 등으로 방어할 경우에는 이에 대한 논쟁의 불성립 등을 들어 반박한다.

그리고 이러한 논의는 자이나의 의도, 즉 조건부 발화만이 모든 허점에서 벗어날 수 있음을 전제로 하고 있다. 즉 찰나멸론에 대한 비판은 변화나 무상 자체를 부정하는 데 있지 않다. 자이나교 역시 실재가 양태의 차원에서는 생성과 소멸, 변화의 양상을 드러낸다는 점을 인정한다. 따라서 여기서 논박의 대상은 변화 일반이 아니라, 변화만을 실재의 전부로 절대화하는 일면적 존재론이다. 따라서 $\bar{A}M$ 에서 찰나멸론 비판은 단순한 반불교 논박이 아니고 궁극적으로 자이나의 스야드바다와 아네카안타바다가 왜 필요한가를 보여 주기 위한 논증적 장치로 기능한다고 할 수 있다. 곧 실재는 어떤 측면에서는 지속되고, 어떤 측면에서는 변하며, 또 다른 측면에서는 특정한 조건 아래에서만 규정될 수 있다는 자이나의 관점이야말로 영원성과 무상성, 동일성과 상이성, 언표 가능성과 언표 불가능성 사이의 갈등을 보다 정교하게 다룰 수 있는 틀이라는 것을 보여주는 논의라고 할 수 있겠다.

ĀM : Āptamīmāṃsā. ① *Āpta-mīmāṃsā of Āchārya Samantabhadra*. Edited by Saratchandra. New Delhi: Bharatiya Jnanpith, 2002. ② *Samantabhadra's Āptamīmāṃsā Critique of an Authority* [Along with English Translation, Introduction, Notes and Akalaṅka's Sanskrit Commentary Aṣṭaśatī], Translation etc. by Nagin J. Shah, Ahmedabad: Sanskrit-Sanskriti Granthamālā, 1999. ③ *Āptamīmāṃsā (Devāgamastotra): Deep Reflection on the Omniscient Lord*. Trans. by Vijay K. Jain. 2015. ④ *Āptamīmāṃsā Pramāṇaparīkṣā ca*. (Sanātana Jaina Granthamālā, No. 10). Edited by Paṇḍit Gajādhara Lāl Jain, 1914.

Pañcāstikāyasāra of Śrī Kundakunda Āchārya(The Sacred Books of the Jainas Vol.3). Edited by Chakravartinayanar, Arrah: Central Jaina Publishing House. 1920.

Acarya Umasvami's Tattvarthasutra With Explanation in English from Acarya Pujyapada's Sarvarthasiddhi. Edited by V.K.Jain. Dehradun: Vikalp Printers. 2018.

강형철. 2015. 「비수반두의 찰나멸 논증을 둘러싼 몇 가지 해석상의 문제들 - Yuktidīpikā와의 관련성을 중심으로」, 『인도철학』 43: 121-155.

_____. 2016. 「경량부-세친의 찰나설의 재고 - 찰나의 연속과 단절에 대한 중관학과 제논사의 해석을 중심으로」, 『한국불교학』 80: 59-97.

_____. 2017. 「상속(santati)과 존속(avasthāna) -존재의 지속요건을 둘러싼 불교와 상키야의 논쟁」, 『인도철학』 50: 231-274.

_____. 2020. 「다르마키르티(Dharmakīrti)의 소멸무원인론에 관한 해석상의 문제들」, 『불교학연구』 64: 27-60.

최지연. 2025. 「자이나교 칠구분별에서 '말할 수 없다'의 함의 - 불교의 사구분별과의 비교를 통해」, 『인도철학』 75: 225-254.

藤永伸, 1990. 「ジャイナ教の認識過程—再認について」, 『印度學佛教學研究』 38(2): 896-892.

志賀淨邦. 2006. 「推理論をめぐる仏教徒とジャイナ教徒の論争とその思想的意義の考察」, 京都大学. (박사학위논문)

- 志賀浄邦, 2014. 「ジャイナ教徒による刹那滅論批判」, 『奥田聖應先生頌寿記念インド学仏教学論集』133: 425-437.
- Balcerowicz, Piotr. 2016. “On the Relative Chronology of Dharmakīrti and Samantabhadra.” *Journal of Indian Philosophy*. 44: 437-483. DOI 10.1007/s10781-014-9270-3 (published online 2014).
- Chakrabarti, Kisor. 2022. “The Introductory Part of Udayana’s Critique of the Buddhist Doctrine of Momentariness.” *Religions* 13(3): 241. <https://doi.org/10.3390/rel13030241>.
- Eltschinger, Vincent. 2010. “Dharmakīrti.” *Revue internationale de philosophie* 64(3)(No. 253): 397-440. <https://doi.org/10.3917/rip.253.0397>.
- Ghoshal, 2002. → ĀM ①
- HOTTA Kazuyoshi, “Jaina’s Criticism of Buddhist Theory on stanzas 15-19 of Pancastikayasamgraha.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 55(3): 1068-1072. <https://doi.org/10.4259/ibk.55.1068>
- Jain, G.L. 1914. → ĀM ④
- Jain, V.K. 2015. → ĀM ③
- Shah, 1999. → ĀM ②
- Shiga Kiyokuni. 2017. “Problems Concerning Āptamīmāṃsā 59.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 65(3): 1122-1129. https://doi.org/10.4259/ibk.65.3_1122
- Soni, Jayandra, 2024. “Ten in One: The Case of Stanza 13 in Samantabhadra’s Sixth Century Āptamīmāṃsā.” *Journal of Indian Philosophy*(online first). <https://doi.org/10.1007/s10781-024-09581-9>.

Critique of Kṣaṇavāda in the *Āptamīmāṃsā*

Choe, Jiyeon
(Dongguk University)

This paper examines Samantabhadra's critique of the Buddhist doctrine of momentariness (*kṣaṇavāda*) in verses 41–54 of Chapter 3 of the *Āptamīmāṃsā* (ĀM). The ĀM is a polemical text that establishes the authority of the omniscient one (*āpta*) by critically examining one-sided doctrines advanced by rival schools, while at the same time articulating the legitimacy of the Jaina doctrines of *syādvāda* and *anekāntavāda*. Chapter 3 addresses the opposition between permanence and impermanence, and Buddhist momentariness is presented in this chapter as a representative case of the absolutization of impermanence.

Rather than treating verses 41–54 as a simple sequence of separate thematic units, this paper reconstructs them in terms of their argumentative structure by distinguishing between Samantabhadra's direct critique of momentariness and his rebuttal of possible Buddhist responses. In this reconstruction, the critique focuses on three major issues. First, it problematizes temporal identity and continuity through the examples of recognition (*pratyabhijñā*) and post-mortem existence. Second, it raises the issue of causal determination and necessity, asking how a specific effect can be linked to a specific cause if all entities are absolutely momentary. Third, it exposes the moral difficulties implied by momentariness, especially with regard to the relation between intention and action, bondage and liberation,

and action and karmic result.

At the same time, Samantabhadra anticipates Buddhist defensive strategies based on *santāna*, *saṃvṛti*, and *avācyā*, and argues that as long as absolute momentariness is maintained, such auxiliary concepts cannot ultimately resolve the problems of continuity, identity, and attribution. The paper thus argues that the target of the ĀM is not impermanence as such, but a one-sided ontology that absolutizes change as the whole of reality. In this way, Samantabhadra's critique of momentariness functions not merely as an anti-Buddhist refutation, but as a positive argumentative device for establishing the philosophical necessity of conditional predication and the Jaina doctrine of many-sided reality.

Keywords : Jaina, Samanthabhadra, syādvāda, *Āptamīmāṃsā*, kṣaṇavāda

2026년	3월 7일	투고
2026년	3월 31일	심사완료
2026년	4월 3일	게재확정