https://data.doi.or.kr/doi/10.29213/crbs..40.202610.9

황달에 걸린 눈으로도 타당한 인식이 가능한가
- 부분적 정합론을 주장한 불교도(들) -

조율희
(전남대학교 호남불교문화연구소 학술연구교수)

국문초록

불교 인식논리학 전통에서 타당한 인식수단(pramāṇa)으로서의 지각(pratyakṣa)은 디그나가(Dignāga, 6세기경)의 '개념구상을 결여한 것'(kalpanāpoḍha)이라는 정의에 다르마끼르띠(Dharmakīrti, 7세기경)의 '착오가 없는 것'(abhrānta)이라는 정의항이 더해져 확립되었다. 이 정의에 따르면 황달로 인해 흰 소라고둥을 노란 것으로 보는 인식은 감관의 손상에서 비롯된 착오이므로 지각에서 배제될 것이다. 그런데 몇몇 불교도들의 보고에 따르면, '우리 종파의 어떤 이들'은 이러한 인식도 타당한 인식수단으로 인정될 수 있다고 주장하였다. '부분적 정합론'(aṃśasaṃvādavāda)이라고 불리는 이 이론이 지넨드라붓디(Jinendrabuddhi, 8세기경)에게 귀속된다는 점이 선행연구들(Funayama 1999; Chu 2004; Steinkellner 2005 등)에서 논의되었지만, 그러한 인식이 일종의 착오이면서도 타당한 인식수단으로서의 지각으로 인정되어야 한다고 주장하는 이론적 근거와 배경에 대해서는 충분히 해명되지 않았다. 이에 본고는 관련 텍스트 PST 62,10-65,6을 분석하고, 부분적 정합론이 디그나가와 다르마끼르띠가 구축한 체계 안에서 구성되고 있다는 점을 밝힌다. 부분적 정합론은 디그나가의 지각 정의와 다르마끼르띠의 새로운 쁘라마나 체계 사이의 긴장관계에서 생겨난 급진적 이론으로 이해할 수 있지만, 불교 인식론의 주석 전통 내부에서는 철저하게 비주류 견해로 취급되었다. 본고에서는 부분적 정합론을 둘러싼 주석 전통의 거리두기를 관찰하면

www.kci.go.kr

서 불교 지각론이 해석학적 조정 속에서 역동적으로 전개되어 왔음을 확인한다.

키워드: 지넨드라붓디, 부분적 정합론, 쁘라마나, 지각, 황달

Ⅰ. ‘부분적 정합론자’에 대한 비판적 보고들

디그나가(Dignāga, c. 480-540) 이후 불교 인식논리학 전통에서 타당한 인식수단(pramāṇa)이란 지각(pratyakṣa)과 추론(anumāna) 두 가지를 가리킨다. 이때 디그나가는 지각이 ‘개념구상을 결여한 것’(kalpanāpoḍha)이라고 정의한다. 그런데 이후 다르마끼르띠(Dharmakīrti, c. 600-660)는 여기에 ‘착오가 없는 것’(abhrānta)이라는 정의항을 부가한다.[1] 타당한 인식수단으로서의 지각의 정의 문제는 곧 이 정의항들이 인식으로부터 어떤 성질들을 배제하여 지각을 한정하는지와 관련된다.

8세기 불교도 까말라쉴라(Kamalaśīla, c. 740-795)가 다르마끼르띠의 『합리성의 정수』(Nyāyabindu, 이하 NB)에 대해 작성한 주석으로 알려진, 『합리성의 정수 앞주장에 대한 요약』(*Nyāyabindupūrvapakṣasaṅkṣipta, 이하 NBPS)[2]에서는 타당한 인식수단의 본질(svarūpa) 혹은 정의(lakṣaṇa)에 대한[3] 그릇된 견해들을 다음과 같이 정리하고 있다.

---

1) cf. NB 1.4: tatra pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham abhrāntam ||

2) 이 문헌의 티벳어 제목은 Rigs pa’i thigs pa’i phyogs snga ma mdor bsdus pa이다. 이 텍스트의 모든 판본에서 산스크리트 제목이 Nyāyabindupūrvapakṣesaṃkṣipta로 음사되어 있기 때문에 戸崎 1984의 경우 7격 -pūrvapakṣe-의 형태를 살린 제목을 그대로 따르고 있다. 여기에서는 현대에 통용되는 형태를 고려해서 Nyāyabindupūrvapakṣasaṅkṣipta라고 표기한다.

3) 주석가들에 따르면 타당한 인식수단에 대해서 본질(svarūpa) 혹은 정의(lakṣaṇa), 결과(phala), 대상(gocara), 수(saṅkhyā)의 4가지 잘못된 견해가 있다. 이 4가지 잘못된 견해는 데벤드라붓디(Devendrabuddhi) 등 여러 주석가들에게서 공통적으로 발견된다. cf. 戸崎 1984, 486, fn. 1. 까말라쉴라는 NBPS에서는 ‘본질’(svarūpa)이라는 용어를 채택하고 있지만 TSP 448, 18ff.에서는 ‘정의’(lakṣaṇa)라는 용어를 채택하고 있다.

www.kci.go.kr

그중에서 [쁘라마나의] 본질에 대한 잘못된 견해는 다음과 같다. 냐야학파는, "지각은 모두 판단하는 것을 본질로 하기 때문에 개념구상을 가진 것뿐이다"라고 한다. 미망사학파는 "[감관이 대상을] 지향하는 첫 순간 발생한 인식만이 개념구상을 결여하고 발생하며, 그 이후의 지각은 모두 개념구상을 가진 것뿐이다"라고 한다. 마찬가지로 다른 이들은'[흰] 소라고둥을 노란 것으로 인식하는 등의 착오도 타당한 인식수단'이라고 주장한다.[4] (밑줄 강조는 필자)

여기서 까말라쉴라는 지각과 관련된 잘못된 견해들을 열거하는데, 그중 흰 소라고둥을 노란 것으로 인식하는 착오(*bhrānti)도 타당한 인식수단이라고 주장하는 견해가 '다른 이들'(gzhan dag)이라는 모호한 지칭 아래 소개된다. 비슷한 시기에 활동했던 또 다른 주석가 다르못따라(Dharmottara, c. 740-800)도 『합리성의 정수에 대한 주석』(Nyāyabinduṭīkā, 이하 NBṬ(Dh))을 작성하였는데, 다시 이에 대한 주석 『다르못따라-쁘라디빠』(Dharmottarapradīpa, 이하 DhPr)를 작성한 두르베까미슈라(Durvekamiśra, 10–11세기경)에게서도 까말라쉴라의 서술과 유사한 서술을 발견할 수 있다.

또한 정의(lakṣaṇa)에 대한 잘못된 견해는 [다음과 같다]. '지각이란 오로지 개념구상을 수반하는 것뿐이다'라는 것이 문법학파(Vaiyākaraṇa)와 바르하쓰빠(Bārhaspatya)[5] 등의 [잘못된 견해]이다. '개념구상을 수반하는 것과 개념구상을 결여한 것 둘 다[가 지각]이다'라는 것이 냐야학파와 미망사학파 등의 [견해]이다. '노란 소라고둥 등의 인식은 착오이더라도 지각이다'라는 것이 부분적 정합론자(aṃśasaṃvādavādin)들의 [잘못된 견해]이다.[6] (밑줄 강조는 필자)

---

4) NBPS 478–479: de la rang gi ngo bo la log par rtogs pa ni, 'di lta ste, rigs pa can rnams ni "mngon sum thams cad nges pa'i bdag nyid yin pa'i phyir, rnam par rtog pa dang bcas pa kho na'o" zhes zer ro. rgyal dpog pa rnams ni "gtod par byed pa'i shes pa skad cig ma dang po kho na rnam par rtog pa med par skye la, de'i 'og rol gyi mngon sum thams cad ni rtog pa dang bcas pa nyid do" zhes zer ro. de bzhin du gzhan dag ni dung la ser por shes pa la sogs pa 'khrul pa yang tshad ma nyid yin par 'dod do.

5) Bṛhaspati를 따르는 자들, 즉 Cārvāka 유물론자들을 가리킨다.

6) DhPr 35,21-35,23: lakṣaṇavipratipattir api—savikalpakam eva pratyakṣam iti vaiyākaraṇabārhaspatyādīnām. savikalpakaṃ nirvikalpakaṃ ceti naiyāyikamīmāṃsakādīnām. pītaśaṅkhādijñānaṃ bhrāntam api pratyakṣam ity aṃśasaṃvādavādinām.

www.kci.go.kr

두르베까미슈라는 노란 소라고둥 등의 인식이 착오이더라도 타당한 인식수단으로서의 지각이 될 수 있다고 주장하는 이들을 "부분적 정합론자"라고 부르고 있다. 여기서 부분적 정합론자의 견해는 불교 외부의 견해들과 나란히 배치되어 있어서 마치 외도의 견해인 듯한 인상을 줄 수 있다. 하지만 까말라쉴라는 그의 다른 저작 『진실의 집대성 주석』(Tattvasaṅgrahapañjikā, 이하 TSP)에서 '흰 소라고둥을 노란 소라고둥으로 보는 것도 타당한 인식수단이라고 주장하는 입장'을 우리 종파에 속한 이(svayūthya)의 것으로 소개한다.[7]

> 그런데, 바로 우리 종파의 어떤 이들은 '착오가 없는 것'이라는 정의항을 인정하지 않는다. [흰 소라고둥을] **노란 소라고둥 등**[으로 보는] 인식이 착오라고 하더라도 [타당한 인식수단으로서의] 지각이기 때문이다.[8] (밑줄 강조는 필자)

이에 대해 일찍이 후나야마(Funayama 1999)는 까말라쉴라가 여기서 상정하고 있는 앞주장(pūrvapakṣa)이 지넨드라붓디의 『인식수단에 대한 모음집 주석』(*Pramāṇasamuccayaṭīkā*, 이하 PSṬ)의 구절들을 참조하고 있다고 분석하였다. 그에 따르면, 지넨드라붓디는 유사지각(pratyakṣābhāsa)에 대한 다르마끼르띠의 해석을 제시한 이후 이에 대한 반론을 도입하지만, 이 반론에 대해서는 별다른 비판을 제시하지 않는다.[9] 이를 토대로 후나야마는 노란 소라고둥을 보는 인식도 타당한 인식

---

7) 무명으로 전해지는 주석 Nyāyabinduṭīkāṭippaṇī에서도 이를 스승의 한 부류(ācāryaikadeśīya)의 견해로 소개하고 있다. cf. NBṬṬ 20, 10ff.: tathācāryaikadeśīyāḥ śukle śaṅkhe pītajñānaṃ gacchadvṛkṣadarśanajñānaṃ cālātacakrajñānaṃ bhrāntam* api samyagjñānam icchanti. vastuno 'bhrāntatvāt pītākārādeś ca bhrāntatvād ity asti vipratipattiḥ. (마찬가지로 스승을 따르는 한 부류는, 흰 소라고둥에 대해 노란 것이라는 인식, 움직이는 나무를 보는 인식, 그리고 [불붙은] 나뭇조각을 바퀴로 [보는] 인식이 착오이면서도 바른 인식이라고 주장한다. 실재물에는 착오가 없기 때문에, 노란 형상 등에는 착오가 있기 때문이다. [이렇게 주장]하는 잘못된 견해가 있다.) * -jñānaṃ bhrāntam] MS.; -jñānam abhrāntam Stcherbatsky ed. 20,11.

8) TSP 482, 24; 조율희 2026, 297: kecit tu svayūthyā evābhrāntagrahaṇaṃ necchanti. bhrāntasyāpi **pītaśaṅkhādi**jñānasya pratyakṣatvāt. 이하 TSP 제17장을 인용할 경우 Shastri 판본의 페이지를 병기하고 조율희 2026의 비판편집 텍스트를 사용한다.

9) 유사지각에 대한 다르마끼르띠의 해석은 戸崎 1979, 382ff. 참조. 다르마끼르띠에 따르면 디그나가는 PS 1.7cd-8ab에서 다음과 같은 4가지 유사지각을 언급한다. ①착오적 인식(bhrāntijñāna), ②세속적 존재에 대한 인식(saṃvṛtisajjñāna), ③추론과 그것의 결과(anumānānumānika), 기억이나 욕망과 관련된 것(smārtābhilāṣika), ④띠미라를 동반한 인식(sataimira). 다르마끼르띠는 앞의 셋을 개념적 유사지각, 마지막 띠미라를 동반한 인식(sataimira)을 비개념적 유사지각으로 분류한다. cf. PS 1.7cd-8ab: bhrāntisaṃvṛtisajjñānam anumānānumānikam ‖ smārtābhilāṣikaṃ ceti pratyakṣābhaṃ

www.kci.go.kr

수단이라는 주장이 단순히 익명의 반론을 소개한 것이 아니라 지넨드라붓디 자신의 의견일 것이라고 추정한다. 후나야마의 경우 PSṬ의 산스크리트 사본이 발견되기 이전 티벳역 텍스트에 의거해 이러한 분석을 수행했지만, 이후 발표된 추(Chu 2004)의 연구에서는 PSṬ 산스크리트 사본의 텍스트를 바탕으로 이와 유사한 결론을 도출한다. 그는 디그나가의 유사지각 관련 게송 PS 1.7cd-8ab의 "sataimira"를 중심으로 포괄적인 연구를 수행하면서 이에 대한 지넨드라붓디의 독특한 해석도 다루고 있다. 여기서 추는 후나야마(Funayama 1999)와 마찬가지로 이 반론을 지넨드라붓디에게 귀속하면서도, 그의 서술이 그다지 일관적이지 않다고 분석하고 있다. 이후 PSṬ 제1장에 대한 비판편집본을 출판하면서 서문을 남긴 슈타인켈너(Steinkellner 2005)의 경우에도 이들의 선행연구를 바탕으로, PSṬ 제1장에서 지넨드라붓디의 독창적인 아이디어가 나타나고 있는 대목은 오직 '부분적 정합론'(aṃśasaṃvādavāda)뿐이라고 평가한다.[10]

그런데 후나야마 이후의 해석대로 PSṬ 제1장에서 앞주장/반론(pūrvapakṣa)의 형식으로 제시된 '부분적 정합론'이 지넨드라붓디 그 자신의 입장이라고 보더라도, 황달로 인해 노란 소라고둥을 보는 경우도 타당한 인식수단으로서의 지각으로 인정된다는 주장의 이론적 근거나 배경에 대해서는 충분히 고찰되지 않았다.[11] 따라서 이 글에서는 먼저 지넨드라붓디의 PSṬ 가운데서 부분적 정합론 관련 텍스트를 분석하고, 이 이론의 지넨드라붓디 귀속 문제를 검토할 것이다. 이어서 이 부분적 정합론의 구성 원리를 디그나가와 다르마끼르띠의 이론 체계에서 추적함으로써 불교 지각론 내부의 이론적 분화를 관찰하고, 이 이론적 불일치를 둘러싼 불교 전통의 해석학적 전략과 그 함의를 고찰하고자 한다.

Ⅱ. 부분적 정합론 관련 텍스트 분석

먼저 부분적 정합론의 아이디어가 전개되고 있는 PSṬ 62,10-65,6의 텍스트 전체

---

sataimiram | 이 중에서 부분적 정합론에 대한 논의는 "sataimira"의 해석과 관련해서 전개된다.

10) Steinkellner 2005, xlv-xlvi; xlix, fn. 80. PSṬ 비판편집본에 대한 서평을 작성하면서 Franco 2006, 225-226 또한 부분적 정합론을 지넨드라붓디의 혁신적인 이론으로 소개하고 있다.

11) Funayama 1999의 문제의식은 해당 텍스트 분석을 통해 샨따락쉬따와 까말라쉴라, 지넨드라붓디의 영향관계를 밝히는 데 집중되어 있으며, Chu 2004의 문제의식은 timira로 인해 두 겹의 달(dvicandra)을 보는 경우를 해석하는 여러 주석의 양상들을 분석하는 데 초점이 맞춰져 있다.

www.kci.go.kr

를 살펴보자. 여기에서는 분석의 편의를 위해 비판편집본의 문단 구분에 따라 이를 세 문단 [A], [B], [C]로 나누어 제시한다.

[A-1] 이에 대해 [다음과 같이] 비판된다.[12] 여기[불교 인식논리학 전통]에서는 '기만적이지 않은, 활동하게 하는 인식'이 타당한 인식수단(pramāṇa)이라고 여겨진다. "두 가지 [인식수단, 즉 지각과 추론]으로 대상을 구별하고 나서 활동하고 있는 이는 인과효력에 대해서 기만당하지 않는다"[13]고 설명되기 때문이다. 손상된 감관으로부터 발생한 인식이더라도, 어떤 인식은 바라던 어떤 것에 대해 실로 기만이 없으며, 활동하게 한다. 그러므로 머리카락 등이 나타나는 비문증(timira) 등에 의한 인식 가운데, 기대하던 머리카락 등의 사물에 대해 정합성이 없는 것, 그런 것에는 타당성이 없다고 해야 한다. 그렇지만 또, ①황달(kāmala)로 손상된 눈을 가진 이에게는 흰 소라고둥에 대해서 노란 소라고둥 등의 나타남이 있거나, ②오랫동안 비문증(timira)에 걸린 눈(nayana)을 가졌기 때문에, 혹은 [사물이] 멀리 떨어져 있기 때문에 선명한 파랑 등에 대해서 선명하지 않은 파랑 등의 형상이 있거나, 또한 ③배를 타고 흔들림이 있을 때, 멈춰 있는 나무 등에 대해서도 가고 있는 움직임이 있는 나무 등의 나타남이 있다. 이러한 종류의 것들과 다른 것들도, x가 아닌 것에 대해 x라고 파악하기 때문에 착오라고 하더라도,[14] 실재물에 결부되어 있기 때문에 기대했던 대상에 대한 기만이 없는 한, 어떤 측면에서는 타당한 인식수단이라고 보는 것이 적절하다. 말하자면, 그것으로부터 활동하고 있는 이는 방해요소가 없을 경우 반드시, 소라고둥 등의 사물 자체에서 비롯되는 인과효력을 지닌, 바라던 대상을 얻는다. 정합적인 것이더라도 거짓된 현현을 가지고 있기 때문에 타

12) 앞서 다르마끼르띠에 의한 유사지각의 해설이 소개되었다. 이때 sataimira가 감관의 손상으로부터 발생한 착오라고 설명하는 PV 3.293-300에서의 다르마끼르띠의 논증 방식은 다음과 같이 간추릴 수 있다. 머리카락뭉치가 (마치 밧줄을 뱀으로 본 경우와 같은) 마음의 착오라면, 마음을 바로잡고 다시 대상을 보았을 때 머리카락뭉치가 보이지 않아야 하는데, 그렇지 않다. 즉 머리카락뭉치는 감관의 손상이 수반될 때 수반되며, 감관의 손상이 배제될 때 배제된다. NB 제1장에서 다르마끼르띠가 abhrānta라는 정의항을 추가하고 착오의 예시로 들고 있는 것들도 모두 감관의 오작동에 의한 것이다. cf. NB 1.6: tayā rahitaṃ timirāśubhramaṇanauyānasaṃkṣobhādyanāhitavibhramaṃ jñānaṃ pratyakṣam || (지각이란, 그것[즉 개념구상]을 결여한 것이자 띠미라, [불바퀴의] 빠른 회전, 배에 탄 [뒤 움직이는 나무를 보는 것], [풍, 담즙, 가래 등의] 요동/충돌 등의 착오가 발생하지 않은 인식이다.)

13) cf. PVin 1 1,10: na hy ābhyām arthaṃ paricchidya pravartamāno 'rthakriyāyāṃ visaṃvādyate. 다르마끼르띠의 타당한 인식수단(pramāṇa) 정의에 대해서는 Katsura 1984, 219ff.를 참조할 수 있다. 특히 여기에서 중요하게 다뤄지고 있는 쁘라마나의 정의항은 '기만이 없는 인식'(avisaṃvādi jñānam)이다.

14) cf. PVin 2.1. 아래 각주 41) 참조.

www.kci.go.kr

당한 인식수단으로 간주되지 않는다면, 그러면 추론도 바로 이 때문에 타당한 인식수단으로 간주되어서는 안 될 것이다. 그런데 [추론이 타당한 인식수단으로] 간주되지 않는 것은 아니다. 따라서 그것들[즉 노란 소라고둥을 보는 인식 등]의 경우에도, 바라던 인과효력이 있을 수 있는 소라고둥 등의 사물 자체에 대해서—즉 정합성이 있는 바로 그 영역에 관해서는—인식수단이라는 사실이 모순되지 않는다고 우리는 이해한다.[15] (밑줄 강조는 필자)

이어서 두 개의 논증식[A-2]도 제시되는데, 이는 아래에서 다시 다룰 것이다. 꽤 긴 서술로 제시된 [A-1] 문단에서는 쁘라마나에 대한 정의를 다르마끼르띠의 해석을 빌려 제시하고 있으며, 손상된 감관에 의해 발생한 인식이더라도 이 정의를 충족할 수 있음을 지적한다. 말하자면 비문증(timira)에 의해 머리카락을 보는 경우는 타당한 인식수단이라고 할 수 없지만, 황달에 의해 소라고둥을 노란 것으로 보더라도 그것은 기대했던 소라고둥에 대해 활동하게 하는 인식이기 때문에 타당한 인식수단이 될 수 있다는 것이다. 흥미롭게도, 여기서 서술자는 추론이 착오이면서도 타당한 인식수단으로 인정된다는 점을 또 다른 근거로 든다.[16] 뒤에서 더 살펴보겠지만 [A-1]은 다르마끼르띠의 서술에 크게 의존하고 있다. 하지만 바로 이어지는 [B] 문단에서는 sataimira에 대한 다르마끼르띠의 해석이 거부된다.

---

15) PSṬ 62,10-63,9: atra codyate—ihāvisaṃvādi pravartakaṃ jñānaṃ pramāṇam abhimatam, na hy ābhyām arthaṃ paricchidya pravartamāno 'rthakriyāyāṃ visaṃvādyata ity abhidhānāt. indriyopaghātajasyāpi ca kasyacij jñānasya kvacit samīhite 'visaṃvādanaṃ pravartakatvaṃ cāsty eva. tato yad etat keśādipratibhāsitaimirādijñānaṃ yasya samīhite keśādivastuni saṃvādo nāsti tasya mā bhūt prāmāṇyam. yat punar etat kāmalopaplutalocanasya śukre śaṅkhādau pītaśaṅkhādinirbhāsam, yac ca cirakālatimirāvṛtanayanatvād viprakṛṣṭatvād vā spaṣṭeṣu nīlādiṣv aspaṣṭanīlādyākāram, yad api nauyānasaṅkṣobhāhitavibhramaṃ sthireṣv api vṛkṣādiṣu gamikriyāviṣṭapādapādipratibhāsi, tasyaivamprakārasyānyasyāpi cātasmiṃs tadgrahād bhrāntasyāpi vastuni pratibandhād īpsitārthāvisaṃvādinaḥ kvacit prāmāṇyam eva nyāyyam. tathā hi tataḥ pravartamāno 'sati pratibandhe niyamena śaṅkhādivastumātrāyātārthakriyāsa martham artham abhisamīhitam āsādayati. atha saṃvādinām apy eṣāṃ vitathapratibhāsitvāt prāmāṇyaṃ neṣyate, anumānasyāpi tarhi neṣṭavyam ata eva, na ca neṣyate. tasmāt teṣām api samīhitārthakriyāsamarthe śaṅkhādivastumātre yatra saṃvādas tatrāviruddhaṃ prāmāṇyaṃ paśyāmaḥ.

16) 이에 대해서는 아래 IV장에서 더 구체적으로 다룰 것이다.

www.kci.go.kr

[B] 이러한 [반론이] 있을 수 있다. '오직 소라고둥 등 바라던 사물에 대해서 정합적이기 때문에 그것이 지각이라는 사실이 분명히 인정된다. 반면 노랑 등의 형상을 가진 것으로 한정된 것에 대해서는 정합적이지 않기 때문에 [타당한 인식수단인 지각으로] 인정되지 않는다.' 그렇다면, "sataimira라는 이 예외적 언급으로, 개념구상을 결여하고 있더라도 외적이거나 내적인 손상의 조건(pratyaya)들에 의해 손상된 감관의 인식은 유사지각이라고 말한 것이다. 단지 그 sataimira라는 말에서 띠미라라는 것은 감관을 손상시키는 모든 조건의 제유이다."[17]라고 [다르마끼르띠와 같이] 해석되어서는 안 될 것이다. 손상된 감관의 인식일지라도 어떤 것은 지각이기 때문이다. 또한 "착오가 없는 것"(abhrānta)[18]이라는 정의항을 만들 필요도 없다. 착오적 인식이라고 하더라도 어떤 경우에는 지각으로 인정되기 때문이다.[19]

다르마끼르띠에 따르면 sataimira라는 디그나가의 언급에서 "timira"는 손상된 감관에 의해 발생하는 인식을 대표하지만, [B]에서 그러한 해석은 받아들여지지 않는다. 그리고 다르마끼르띠가 PVin나 NB에서 추가적으로 제시한 "착오가 없는 것"(abhrānta)이라는 지각의 정의항의 필요성도 부정된다.[20] 만약 [A]와 [B]의 서술이 동일한 인물의 것이라고 한다면, [A]에서는 다르마끼르띠의 타당한 인식수단(pramāṇa) 정의를 긍정하면서도 [B]에서는 유사지각이나 착오에 대한 다르마끼르띠의 해석을 정면으로 반박하고 있는 것이 될 것이다. 다만 우리는 [A]와 [B]의 서술이 서로 다른 대론자의 입장으로 도입된 것이라고 이해할 수도 있다.

이어지는 [C-1] 문단에서는 PS에서 언급된 sataimira에 대한 대안적 해석이 제시된다.

---

17) cf. PV 3.293: apavādaś caturtho 'tra tenoktam upaghātajam | kevalaṃ tatra timiram upaghātopalakṣaṇam ||

18) cf. PVin 1.4ab'; NB 1.4.

19) PSṬ 64,1-7: syād etat—śaṅkhādimātre vastuni samīhite saṃvādād iṣṭam eva tasya pratyakṣatvam, viśiṣṭe tu pītādyākāravati visaṃvādān neṣyata iti. na tarhi **sataimiram** ity anenāpavādapadena bāhyābhyantaropaghātapratyayopahatendriyajñānaṃ kalpanāpoḍhatve 'pi pratyakṣābham uktam, kevalaṃ tatra **sataimira**vacane timiraṃ sarvendriyopaghātapratyayopalakṣaṇamātram ity evaṃ vyākhyeyam, upahatendriyajñānasyāpi kasyacit pratyakṣatvāt. nāpy abhrāntam iti viśeṣaṇaṃ kartavyam, bhrāntasyāpi kasyacit kvacit pratyakṣatveneṣṭatvāt.

20) 이에 대해 프랑코(Franco 2006, 225-226)는 지넨드라붓디가 디그나가의 의도에 충실한 것은 아니라고 지적하고 있다. 왜냐하면 디그나가는 모든 착오가 마음에서 비롯된다고 보았기 때문에 abhrānta라는 정의항을 만들 필요가 없었던 반면, 여기서 '지넨드라붓디'는 부분적으로 잘못된 감각적 인식도 포함시키기 위해 이러한 정의항을 거부하고 있기 때문이다.

www.kci.go.kr

[C-1] 따라서 “sataimira”라는 이 예외적 단어는 다른 방식으로 해석된다. timira라는 이 말은 여기서 무지(ajñāna)를 뜻하는 말이며, 마치 “우둔한 이들의 timira(무지)를 끊는 것” 운운이라는 말에서와 같다. timira[즉 무지]의 상태를 taimira라고 한다. 그리고 ‘문장은 [다른 것의] 배제를 결과로 하기’(cf. PV 4.192a) 때문에, 모든 문장은 한정(avadhāraṇa)을 동반한다. “다름 아닌 timira의 상태”라는, 한정을 동반한 문장의 의미에 대해 2차파생접미사(taddhita)가 붙는다. 그러면 그것[즉 taimira]은 무엇인가. 기만하는 것(visaṃvāda)이다. 왜냐하면 만약 그것[기만하는 것]이 있다면, 앎의 상태가 아니라, 오직 무지의 상태에 있는 것이기 때문이다. 그것[즉 앎]은 반드시 정합적인 것이기 때문이다. 그리고 이것은 세상에 더없이 잘 알려져 있다. [인식이] 그 taimira와 함께 발생하기 때문에 sataimira이며, 기만적인 인식(visaṃvādin)이라는 뜻이다. 그리고 개념구상을 동반한 기만적인 인식이 [디그나가의 PS 1.7cd에서] “착오”(bhrānti) 등의 언급에 포함되기 때문에 이것[즉 sataimira]는 비개념적인 것으로 확인된다. 그리고 “smārtābhilāṣikaṃ ca”에서 이 “ca”(그리고)라는 말은 병렬(samuccaya)의 의미인데, 순서가 도치(bhinnakrama)되어 있으며, “sataimiraṃ ca”라고 이해해야 한다.[21] 따라서 다음과 같은 의미이다. [기억이나 욕망과 관련된 것,] 그리고 기만적인 인식이 유사지각이다.[22]

이 새로운 해석에 의하면 timira는 무지(ajñāna)를 의미하며, 이 무지의 상태인 것, 즉 taimira는 기만적인 것(visaṃvāda)을 의미하게 된다. 무지의 상태를 수반하는 것, 즉 sataimira는 곧 기만적인 인식(visaṃvādin)이다. 이는 다르마끼르띠가 sataimira를 ‘띠미라를 동반한 인식’으로 풀이하며 이를 감각적 착오 전반의 제유로 이해했던 것과 대조된다.[23] 그런데 이 [C-1]의 서술이 PV에서 제시된 다르마끼르띠의 해석을

---

21) 디그나가의 게송 PS 1.7cd-8ab 구문에 대해서는 위 각주 9) 참조.

22) PSṬ 64,8-65,2: tasmāt **sataimiram** ity etad apavādapadam anyathā vyākhyāyate. timiraśabdo ’yam ihājñānavacano yathā timiraghnaṃ ca mandānām ityādau vākye. timire bhavas **taimiraḥ**. vyavacchedaphalatvāc ca vākyasya, sarvavākyaṃ sāvadhāraṇam iti timira eva bhava iti sāvadhāraṇe vākyārthe taddhito bhavati. kaḥ punar asau. visaṃvādaḥ, sa hi yadi bhavaty ajñāna eva bhavati, na jñāne, tasyaikāntena saṃvāditvāt. prasiddhataraṃ caital loke. saha tena taimireṇa vartata iti **sataimiram**, visaṃvādīti yāvat. savikalpasya ca visaṃvādino **bhrānty**ādiśabdenopādānād idaṃ nirvikalpam avasīyate. **smārtābhilāṣikaṃ ceti** cāyaṃ **ca**śabdaḥ samuccayārtho bhinnakramaś ca **sataimiraṃ ce**ty evaṃ draṣṭavyaḥ. tenāyam artho bhavati—visaṃvādi ca jñānaṃ pratyakṣābhāsam iti.

23) 위 각주 12) 참조. 다르마끼르띠의 해석에 따르면 황달에 의해 소라고둥을 노란 것으로 보는 일은

www.kci.go.kr

완전히 거부하고 있다고 보기는 어렵다. 지넨드라붓디는 앞에서 디그나가가 bhrānti라는 단어로 개념적인 착오를 다루었기 때문에, 여기서 sataimira는 비개념적인 착오를 의미한다고 부연한다. 따라서 이 [C-1]의 서술은 다르마끼르띠가 PS 1.7cd-8ab에서 유사지각으로 언급된 것들을 해석하면서 앞의 3가지(즉 착오적 인식, 세속적 존재에 대한 인식, 추론 등의 인식)를 개념적 유사지각으로 분류하고 마지막 sataimira를 비개념적 유사지각으로 분류했던 것을 따르고 있다. 다만 sataimira를 감각의 착오가 아니라, 기만적 인식으로 풀이함으로써 노란 소라고둥을 보는 일도 타당한 인식수단이 될 수 있게끔 해석의 여지를 만든다.

Ⅲ. 부분적 정합론의 지넨드라붓디 귀속 문제

앞서 부분적 정합론과 관련된 서술을 세 단락으로 나누어 살펴보았는데, 특히 노란 소라고둥을 보는 것도 지각이어야 한다고 비교적 분명하게 주장하는 단락은 [A]와 [B]이며, 이들 단락은 "이에 대해 비판된다"(atra codyate), "이러한 [반론]이 있을 수 있다"(syād etat)라는 구문으로 도입된다. [C]에서는 이들 견해를 고려한 듯, "따라서 sataimira라는 이 예외적 단어는 다른 방식으로 해석된다"(tasmāt sataimiram ity etad apavādapadam anyathā vyākhyāyate.)라는 구문을 통해 sataimira에 대한 대안적 해석을 제시하고 있다.

여기서 지넨드라붓디가 부분적 정합론을 일종의 앞주장/반론(pūrvapakṣa)으로 소개하고 있지만 이에 대한 명확한 비판, 즉 뒷주장(uttarapakṣa)을 표명하지 않기 때문에 현대의 연구자들은 이것이 사실은 지넨드라붓디의 입장일 것이라고 해석했다. 후나야마(Funayama 1999)의 경우, 이를 바탕으로 까말라쉴라가 TSP ad TS 1323ff.에서 '우리 종파의 어떤 이들'에게 제기한 비판이 사실상 지넨드라붓디를 향한 것이라고 분석했다. 마찬가지로 추(Chu 2004)도 후나야마의 독해를 유효하게 받아들이고 있으며, 그는 이 대목이 지넨드라붓디가 다르마끼르띠의 견해에 반대하고 있는 유일한 지점이라고도 덧붙인다.[24]

이 문제를 풀어나가기 위해서는 지넨드라붓디의 전반적인 서술 방식에 대해서,

---

sataimira의 언급에 포함될 것이다.

24) cf. Chu 2004, 115.

www.kci.go.kr

특히 그가 다른 텍스트를 인용하거나 참조하는 방식에 대해서 면밀한 관찰이 필요하다. 후나야마(Funayama 1999)는 지넨드라붓디가 데벤드라붓디(Devendrabuddhi)의 『인식수단의 해설에 대한 주석』(Pramāṇavārttikapañjikā)을 참조하면서 PSṬ를 작성하고 있다는 사실도 보고하는데, 슈타인켈너(Steinkellner 2005) 역시 "디그나가의 PS를 다르마끼르띠의 PV에 비추어 해석하는 지넨드라붓디는 PV에 대한 데벤드라붓디의 주석을 빈번히 사용했다"고 말한다.[25] 마찬가지로, 아뽀하(apoha) 이론과 관련된 PSṬ를 바탕으로 PS(V) 제5장에 대한 비판편집본 작업을 진행한 핀(Pind 2015)은 그의 서문에서 지넨드라붓디가 다르마끼르띠에게 의존하는 경향이 강하다고 평가하면서, PSṬ의 목표는 디그나가와 다르마끼르띠의 체계를 일치시키는 데 있다고 서술한다.[26] 그의 해설에 따르면, PSṬ는 다르마끼르띠와 다른 해석을 제시하기 위해 쓰인 것이 아니라 이들의 철학을 양립시키고 새로운 시대성을 부여하기 위해 작성된 것이다.

그런데 여기서 핀(Pind 2015)은 또 하나의 흥미로운 발견을 보고하고 있다. 지넨드라붓디가 PSṬ를 작성하면서 자이나 이론가 말라바딘(Mallavādin)과 싱하수리(Siṃhasūri)가 디그나가의 PS를 비판할 때 참조했던 PS의 또 다른 주석 *Pramāṇasamuccayaṭīkā*를 참조하고 있다는 점이다.[27] 이 텍스트는 현존하지 않지만, 핀은 그들이 언급하고 있는 '띠까의 지은이'(ṭīkākāra)가 부뙨(Bu ston)이 전하고 있는 '데벤드라붓디'(Devendrabuddhi)일 것이라고 조심스럽게 추정한다. 다만 핀은 부뙨의 전승에 대한 출처를 밝히지는 않는다. 그런데 부뙨의 『불교사』(*Chos 'byung*)에서, *Pramāṇasamuccayavṛtti*에 주석을 작성했다고 언급되고 있는 인물은 디그나가의 제자로 알려진 이쉬바라세나(Īśvarasena)이며, 데벤드라붓디가 PS에 주석을 작성했다는 서술은 찾을 수 없다.[28] 만약 핀이 이 대목을 근거로 또 다른 *Pramāṇasamuccayaṭīkā*의 저자가 데벤드라붓디라고 서술했다면, 이는 정정되어야 할 것이다. 부뙨은 이쉬바라세나가 작성한 PS에 대한 주석의 제목을 밝히지 않았지만, PSṬ 제1장에 대한 비판편집본을 출간한 슈타인켈너는 PSṬ에 보고된 산스크리트 단편들을 선별하여 분석한 저작에서 지넨드라붓디가 "이쉬바라세나"의

25) Funayama 1999, 94-99; Steinkellner 2005, xxxix, fn. 52.

26) cf. Pind 2015, xxxiii.

27) Pind 2015, xxviii-xxxvi.

28) Obermiller 1932, 152.

www.kci.go.kr

*Pramāṇasamuccayaṭīkā*를 참조했을 것이라고 추정한다.[29]

슈타인켈너(Steinkellner 2017)는 PSṬ 제1, 2장에서 발견되는 다른 저작들의 단편들을 모두 수집하고 있는데, 그중 이쉬바라세나에게 명시적으로 귀속시킨 약 6건의 단편들은 모두 PSṬ 제2장에 집중되어 있으며, 거기서도 지넨드라붓디는 이쉬바라세나를 직접 언급하지는 않는다.[30] 또한 슈타인켈너는 PSṬ 제1장에서 익명의 반론(pūrvapakṣa)으로 제시된 두 사례도 이쉬바라세나의 견해일 것이라고 추정하고 있다. 그중 한 경우는 두 겹의 달(dvicandra)을 마음에서 비롯된 착오라고 해석하는 입장에 대한 보고이다.[31] 비부띠짠드라(Vibhūticandra)가 이를 바이셰쉬까의 견해라고 해석하는 반면, 티벳 전통에서는 이를 이쉬바라세나에게 귀속시키고 있다. 이에 대해 슈타인켈너는 티벳의 전승이 어떤 논리적 추론을 통해서가 아니라 학습된 전통에 근거한 것이기 때문에 그 서술들이 옳을 가능성이 높다고 부연한다.[32]

게다가 반 데어 쿼입(van der Kuijp 2003)의 보고에 따르면, 티벳에 PSṬ의 번역이 전해지기 이전 13-14세기부터 노란 소라고둥을 보는 것도 타당한 인식수단이라고 하는 주장이 지넨드라붓디(Rgyal ba'i dbang po blo gros)의 것으로 전승되고 있다.[33] 지금까지의 관찰을 종합해보자면, 지넨드라붓디는 PSṬ를 작성하면서 다른 저작들의 구절들을 비교적 큰 수정 없이 충실하게 가져다 쓰지만, 유사지각 혹은 부분적 정합론에 대해서만은 다르마끼르띠와 다른 견해를 표명한다. 그리고 이것은 사실상 지넨드라붓디의 견해로 티벳 학승들에게도 전해지고 있다. 그럼에도 우리는 다르마끼르띠 이후에 부분적 정합론을 주장했던, 지넨드라붓디 이외의 또 다른 불교도가 있었다고 상정할 수는 없을까. 혹은 이 모든 층위가 지넨드라붓디 한 사람의 기획이

---

29) Steinkellner 2017, xvii. 이쉬바라세나에게 귀속되는 이 주석의 제목은 샤꺄붓디(Śākyabuddhi)의 언급에 근거한 것이다. cf. Steinkellner 2017, 127.

30) 슈타인켈너가 이쉬바라세나에게 귀속시키는 논증인의 6가지 특징설에 대한 비판적 고찰로는 손영산 2022를 참조할 수 있다.

31) 이에 대한 자세한 맥락에 대해서는 Chu 2004, 124ff.를 참조할 수 있다.

32) cf. Steinkellner 2017, 21-22. 슈타인켈너가 이쉬바라세나에게 귀속시킨 모든 앞주장들이 지넨드라붓디의 명시적 언급 없이 익명으로 제시된다는 점에 비추어 보면, 노란 소라고둥의 인식이 타당한 인식수단이라고 보았던 입장 또한 이쉬바라세나에게 귀속시킬 가능성도 생각해볼 수 있다. 다만 [A]나 [B]의 서술을 볼 때 이 화자는 이미 '다르마끼르띠'의 서술에 익숙하기 때문에, 다르마끼르띠보다 이전 세대로 알려진 이쉬바라세나의 견해라고 보기에는 무리가 있을 것이다. 또한 이것이 이쉬바라세나의 견해를 소개한 것이라고 하더라도, 이 견해들의 배치 순서를 볼 때 지넨드라붓디는 이를 다르마끼르띠의 해석보다 더 긍정적으로 평가하고 있었을 것이라고 해야 할 것이다.

33) van der Kuijp 2003, 413-415.

www.kci.go.kr

라고 해야 할까.

현대 학자들이 상정하고 있는 샨따락쉬따(Śāntarakṣita)와 지넨드라붓디 사이의 선후관계도 이 문제의 중요한 변수가 될 수 있다. 후나야마(Funayama 1999, 91)는 샨따락쉬따의 TS에 나타난 아이디어가 지넨드라붓디의 것보다 더 발전된 것으로 보이기 때문에, 지넨드라붓디가 샨따락쉬따와 동시대에 활동했지만 약간 연상일 것이라고 추정한다. 하지만 TS가 PSṬ보다 논리적으로 더 발전된 단계에 있다고 보기 어렵다. 부분적 정합론이 만약 지넨드라붓디 자신의 의견이라면, 여기서 그는 띠미라 눈병에 의해 머리카락뭉치를 보는 것이 타당한 인식수단이 되지 않는다는 사실을 긍정한다.[34] 그러한 인식은 바라던 머리카락이라는 사물에 대해 정합성이 없기 때문이다. 그런데 샨따락쉬따는 부분적으로 정합적인 인식도 타당한 인식수단으로 인정될 경우, 띠미라 눈병 때문에 머리카락과 함께 빛을 보는 것도 부분적으로는 정합적이기 때문에 타당한 인식수단이 되고 말 것이라는, 대론자가 원치 않는 귀결을 지적하고 있다.[35] 이러한 귀류논증은 PSṬ에 나타난 부분적 정합론자에게 전혀 받아들여지지 않을 것이다. 왜냐하면 그는 어떤 인식이 우리가 기대했던 실재물에 대해 활동하게 하는 한에서 바로 그런 측면에서만 그것이 타당한 인식수단이 될 수 있다고 주장하고 있기 때문이다. 부분적 정합론자에게 있어, 바라던 사물 없이 빛이 지각된다고 해서 그 지각이 타당한 인식수단이 될 수 있는 것은 아니다. 이와 관련해서 슈타인켈너(Steinkellner 2005)는 샨따락쉬따가 TS 1323에서 지넨드라붓디의 부분적 정합론을 언급하지만, 이에 대한 그의 비판이 지넨드라붓디에게는 알려지지 않은 것으로 보인다고 서술한다. 동시에 지넨드라붓디가 TS 1241 등을 인용하고 있는 점을 근거로, 샨따락쉬따가 760년경 TS를 완성하기 이전에 지넨드라붓디가 그것을 인용하였을 것이라고 추정한다.[36] 이러한 가정이 더 설득력을 얻기 위해서는, 지넨드라

---

34) cf. PSṬ 62,13-14: tato yad etat keśādipratibhāsitaimirādijñānaṃ yasya samīhite keśādivastuni saṃvādo nāsti tasya mā bhūt prāmāṇyam. 번역은 위 각주 15) 참조.

35) TS 1324-1325: tan nādhyavasitākārapratirūpā na vidyate | tatrāpy arthakriyāvāptir anyathātiprasajyate || keśādipratibhāse ca jñāne saṃvādabhāvataḥ | ālokāder atas tasya durnivārā pramāṇatā || (그것은 맞지 않다. 그 경우[노란 소라고둥을 보는 인식]에도 판단된 형상과 상응하는 인과효력의 획득은 없다. 그렇지 않다면 [다음과 같이] 과도한 귀결이 있게 된다. 머리카락 등이 나타나는 인식의 경우에도 빛 등에 대해서는 정합성이 있기 때문에, 그것이 타당한 인식수단이라는 사실을 거부하기 어렵다.) 이어서 TS 1326에서는 색깔(varṇa) 없이 모양/형태(saṃsthāna)가 획득될 수 없다고도 부연하는데, 그 경우 황달에 걸린 사람은 소라고둥 자체를 인식할 수 없다고 해야 할 것이지만 이는 현실적이지 않다.

36) Steinkellner 2005, xxxix-xl.

www.kci.go.kr

붓디가 PSṬ를 작성하기 이전부터 부분적 정합론을 설파하고 있었다고 이해해야만 할 것이다.

만약 현대 학자들의 관찰대로 [A]에서 [C]까지 이어지는 서술 전체를 지넨드라붓디 자신의 기획으로 이해한다면, 우리는 이제 그가 왜 이러한 서술방식을 구사했는지 물어야 할 것이다. 그는 왜 다르마끼르띠를 정면으로 비판하지 않고, "이러한 반론이 있을 수 있다"로 시작하는 이견을 제기했는가. 그리고 그는 왜 부분적 정합론을 주장하게 되었는가. 이것의 이론적 타당성은 어디서, 어떻게 구할 수 있는가. 그리고 불교 인식론의 전개 과정에서 부분적 정합론은 왜 아무런 위상을 차지할 수 없었는가.

Ⅳ. 부분적 정합론의 논증 구조와 그 배경

지넨드라붓디가 노란 소라고둥을 보는 것도 타당한 인식수단이라고 주장했다면, 그 배경과 의도는 무엇인가. 먼저 앞서 부분적 정합론을 제기했던 [A-1]의 서술에 이어서 제시되는 두 개의 논증식을 보자.

> [A-2] 또한 [이렇게] 말할 수 있다.
>
> 1) [주연관계] 어떤 인식으로부터 활동한 사람이 방해요소가 없을 경우 바라던 대상을 반드시 얻는다면, 그 [인식]은 그 [대상]에 관하여 그 [사람]에게 인식수단이다. 마치 [타당한 인식수단으로] 인정되는 지각과 추론처럼.
>
> [주제소속성] 그런데, 그와 같이 말해진 인식으로부터 활동한 사람은 방해요소가 없을 경우 반드시 바라던 소라고둥 등의 사물 자체를 얻는다.
>
> [논증식의 유형] [이는] 본질적 [논증인]이다.
>
> 2) 그리고 이것[노란 소라고둥을 보는 인식]은 추론이 아니다. 증표로부터 발생한 것이 아니며, 개념구상을 결여한 것이기 때문이다. 그리고 [불교도들에게는] 세 번째 쁘라마나가 있다고 인정되지 않는다. 따라서 [이것은] 다름 아닌 지각이라고 받아들여야 한다.
>
> [주연관계] 개념구상을 결여한, 바라던 대상에 대해 속임이 없는 것이 지각이다.[37]

37) 지각의 두 가지 정의항 가운데서 두 번째 정의항 abhrānta가 samīhitārthāvisaṃvādin으로 치환되고 있다. 다르못따라를 제외한 대개의 주석가들은 abhrānta를 avisaṃvādaka와 동일한 의미로 해석했기 때문에, 지넨드라붓디가 주류의 해석들과 완전히 다른 해석을 제시하고 있는 것은 아니다. 다른

www.kci.go.kr

그것은 마치 [양측이 인정하는] 지각과 같다.

[주제소속성] 그런데, 논의되고 있는 [노란 소라고둥을 보는] 인식이 그와 같다.

[논증식의 유형] [이는] 본질적 [논증인]이다.[38]

요컨대 노란 소라고둥을 보는 인식은 바라던 사물에 대해 활동하게 하기 때문에 타당한 인식수단의 정의를 충족하며, 추론에 포함될 수는 없기 때문에 지각의 범주에 들어갈 수밖에 없다는 것이다. 앞서 [A-1]에서는 "x가 아닌 것에 대해 x라고 파악하기 때문에 착오라고 하더라도, 실재물에 결부되어 있기 때문에, 기대했던 대상에 대한 기만이 없는 한, 어떤 측면에서는 타당한 인식수단이라고 보는 것이 적절하다"고 서술되었다. 즉 이것이 착오인데도 불구하고 실재물에 연관되어 있기 때문에, 기만이 없는 한, 타당한 인식수단이 될 수 있다는 근거가 제시된다. 아이러니하게도 이러한 설명방식은 다르마끼르띠에게서 발견된다.

두 번째 [인식, 즉 추론]은 그릇되게 집착하기 때문에 착오라고 간주된다. 다른 형상에 의한 인식은 착오이기 때문에 타당한 인식수단이 아니라고 한다면, 의도한 [대상]에 대해서 속임이 없기 때문에 착오이더라도 타당한 인식수단이다. 잘못된 인식이더라도 [속임이 없는 경우가] 경험된다. 따라서 이 주장[즉 추론이 개별상을 파악하기 때문에 타당한 인식수단이라는 입장]은 답변이 되었다.[39] (밑줄 강조는 필자)

다르마끼르띠는 추론이 착오이면서도 기만이 없는 인식이라는 사실을 아래와 같이 설명하고 있기도 하다.

주석가들의 abhrānta 해석에 대해서는 Funayama 1999; 배경아 2015 등 참조.

38) PSṬ 63,9-63,15: śakyate ca vaktum—yato jñānāt pravṛttaḥ puruṣo 'sati pratibandhe niyamenābhīṣṭam artham āsādayati, tat tatra tasya pramāṇam. tad yathābhimataṃ pratyakṣam anumānaṃ ca. yathoktāc ca jñānāt pravṛttaḥ puruṣo 'sati pratibandhe niyamenābhīṣṭaṃ śaṅkhādivastumātram āsādayatīti svabhāvaḥ. na cedam anumānam, aliṅgajatvān nirvikalpatvāc ca. na ca tṛtīyaṃ pramāṇam iṣṭam, itaḥ pratyakṣam evety abhyupeyam. yat kalpanāpoḍhaṃ samīhitārthāvisaṃvādi, tat pratyakṣam. tad yathābhimataṃ pratyakṣam. tathā ca prakṛtaṃ jñānam. svabhāvaḥ.

39) PV 3.55-56: ayathābhiniveśena dvitīyā bhrāntir iṣyate | gatiś cet pararūpeṇa na ca bhrānteḥ pramāṇatā || abhiprāyāvisaṃvādād api bhrānteḥ pramāṇatā | gatir apy anyathā dṛṣṭā pakṣaś cāyaṃ kṛtottaraḥ ||

www.kci.go.kr

이와 같이 증표와 증표를 가진 것에 대한 인식[즉 추론]은 간접적으로 실재물에 결합하기 때문에, 그 [실재물]의 형상을 결여하고 있더라도, 속임이 없다. 그리고 그 [실재물의] 형상을 결여한 그 두 [인식]이 그 형상을 판단하기 때문에, 그 형상에 관해 속임이 없더라도 '착오'라는 논리적 정립이 있다.[40]

다르마끼르띠는 지각만이 착오가 아닐 뿐, 추론은 착오의 성격을 갖는다는 사실을 강조하면서도, 이것이 다만 기만적이지 않기 때문에 타당한 인식수단이 된다는 이해를 보여주고 있다. 이처럼 추론이 착오이면서도 타당한 인식수단이 될 수 있다는 논리는 [A-1]에서 그대로 차용된다. 또한 다음 구절과의 밀접한 연관성도 발견할 수 있다.

추론은 두 가지인데, [그중에서] 자신을 위한 [추론]은 3가지 특징의 증표로부터 대상을 이해한다. x가 아닌 것에 대해 x라고 파악하기 때문에 착오이더라도 [실재와 간접적으로] 관련되기 때문에 타당한 인식수단이다.[41]

게다가 PSṬ에서 전하는 부분적 정합론에 따르면, 노란 소라고둥을 보는 일이 착오라는 점과 그것이 타당한 인식수단일 수 있다는 점은 서로 모순되지 않는다. 앞의 [C-1] 직후에는 다음과 같은 설명이 이어진다.

[C-2] 이와 같이, 착오이더라도 개념구상을 결여한 [인식]이 정합성이 있는 경우에는 [타당한 인식수단으로서] 지각인 반면, 정합성이 없는 경우에는 그것[지각]과 유사한 것이라는 점이 성립된다. 그리고 이렇게 될 때 어떤 모순도 없다. 마치 개념적 인식(kalpanājñāna)과 같다. 말하자면, 마치 개념적 인식이 자기이해의 관점에서는 지각이 되며, 외부대상의 관점에서는 유사[지각]이 되는 것이 모순되지 않는 것과 같다. 마찬가지로, 이와 같이 말해진 인식 또한 대상의 차이의 관점에서 그 두 가지[즉 타당한 인식수단으로서의 지각과 유사지각]이다.[42] (밑줄 강조는 필자)

---

40) PV 3.82-83: liṅgaliṅgidhiyor evaṃ pāraṃparyeṇa vastuni | pratibandhāt tadābhāsaśūnyayor apy avañcanam || tadrūpādhyavasāyāc ca tayos tadrūpaśūnyayoḥ | tadrūpāvañcakatve 'pi kṛtā bhrāntivyavasthitiḥ || PV 3.82는 PVin 2.3에서도 동일하게 나타난다.

41) PVin 2.1: anumānaṃ dvidhā svārthaṃ trirūpāl liṅgato 'rthadṛk | atasmiṃs tadgrahād bhrāntir api sambandhataḥ pramā ||

42) PSṬ 65,2-65,6: evaṃ bhrāntasyāpi nirvikalpasya yatra saṃvādas tatra pratyakṣatvam.

www.kci.go.kr

여기에서는 어떤 인식이 지각이면서도 유사지각이라는 점이 개념적 인식과 마찬가지라고 주장된다. 이는 디그나가가 PS(V) 1.7ab에서 제안한 아이디어와 밀접하게 연관된다.

> [반론] 만약 탐욕 등의 자기인식이 지각이라면, 개념적 인식 또한 실로 [지각이어야 할 것이다.] [답변] 그것은 맞다.
>
> **개념구상이더라도 자기인식일 경우 [지각으로] 간주된다. [다만] 외부대상에 대해서는 [지각으로 간주되지] 않는다. 분별하기 때문이다.**
>
> *그 대상에 대한 것일 경우, 다름 아닌 탐욕 등과 같이, 지각이 아니더라도, [자기인식일 경우,] 자신을 인식하기 때문에 [개념구상이 지각이라고 하는 것에는] 오류가 없다.*[43]

앞서 [C-1]에서는 이 모든 맥락들을 고려하면서 timira를 무지(ajñāna)로 해석할 수 있다는 점이 제안되었다. 그렇게 될 경우, 노란 소라고둥을 보는 것이 타당한 인식수단이라고 주장하는 입장과, 다르마끼르띠처럼 유사지각을 감관의 손상에서 생긴 감각적 착오라고 보는 입장을 모두 포용할 수 있게 될 것이다. 그리고 무엇보다 이것은 다르마끼르띠가 타당한 인식수단을 정의할 때 제시한 avisaṃvādin이라는 정의항을 충족시키면서, 추론이 착오이면서도 타당한 인식수단이 된다는 다르마끼르띠의 설명과도 부합한다. 다만 주요한 차이점은, 다르마끼르띠가 개념적 인식을 타당한 인식수단에 포함시키기 위해 이러한 논거를 적용하고 있는 반면, 지넨드라 붓디가 표명했다고 여겨지는 부분적 정합론에서는 개념구상을 결여한 인식에도 동일한 논리를 적용하고 있다는 것이다. 따라서 PSṬ에 나타난 부분적 정합론은, 유사지각에 대한 디그나가와 다르마끼르띠의 서술을 절충하려는 시도 속에서 생겨난 급진적인 이론이었다고 이해할 수 있다.

---

yatra tu visaṃvādas tatra tadābhāsatvam ity etat siddhaṃ bhavati. na caivaṃ sati kaścid virodhaḥ, kalpanājñānavat. yathā hi kalpanājñānasya svādhigamāpekṣayā pratyakṣatvaṃ bāhyaviṣayāpekṣayā tadābhāsatvaṃ na virudhyate, tathā yathoktasyāpi jñānasya viṣayabhedāpekṣayā tad ubhayam iti.

43) PS(V) 1.7ab: yadi rāgādisvasaṃvittiḥ pratyakṣam, kalpanājñānam api nāma. satyam etat. **kalpanāpi svasaṃvittāv iṣṭā nārthe vikalpanāt** | tatra viṣaye rāgādivad evāpratyakṣatve* 'pi svaṃ saṃvettīti na doṣaḥ. (이탤릭의 경우 PS의 편집자가 텍스트를 티벳어 번역에서 변환한 것을 가리킨다. *의 경우, 판본의 eva apratyakṣatve에 싼디를 적용해 읽는다.)

www.kci.go.kr

V. 비주류 견해에 대한 주석 전통의 거리두기

현재까지의 학계의 보고에 따르면, 까말라쉴라의 TSP를 제외하고 지넨드라붓디의 텍스트는 후대에 직접적으로 참조되지 않는다.[44] 만약 PSṬ 제1장에서 이 부분적 정합론으로 지넨드라붓디가 유일하게 자신의 견해를 피력했다고 한다면, 그의 의견은 철저하게 비주류의 것으로 유통되었을 뿐이다. 이를테면 NBPS와 TS, TSP에서 '다른 이(들)' 혹은 '우리 종파의 어떤 이(들)'로 소개된 후 배척당하며, 두르베까미슈라 등 후대의 주석가들에 의해서도 '잘못된 견해'(vipratipatti)로 취급된다. 다르못따라나 샨따락쉬따, 까말라쉴라 등 후대의 이론가들이 부분적 정합론을 비판적으로 언급하고 있으며, 그리고 바로 지넨드라붓디가 그러한 견해를 가지고 있었다는 사실이 티벳 학승들에 의해 전승되기는 했지만, 부분적 정합론은 전통 내부에서 전혀 설득력 있는 것으로 받아들여지지 않았다.[45]

그러나 지넨드라붓디가 기획한 것으로 여겨지는 부분적 정합론은 결코 전통 바깥으로의 일탈은 아니었다. 이 이론을 구성하는 논리들, 즉 타당한 인식수단은 곧 기만적이지 않은 것이라는 정의(PV 2.1), 착오이면서도 기만적이지 않은 추론의 지위(PV 3.55-56; PVin 2.1), 그것의 실재물과의 간접적 관계성(PV 3.82-83), 그리고 어떤 인식이 그것의 대상에 따라 지각이면서도 지각이 아닐 수 있다는 설명방식(PS 1.7ab) 등

---

44) 다르못따라와 샨따락쉬따 등이 부분적 정합론을 우회적으로 언급하는 반면, 까말라쉴라의 텍스트는 지넨드라붓디의 PSṬ와 거의 축자적으로 대응한다. cf. Steinkellner 2005, xlix.

45) 불교 인식론 전통에서 대다수의 주석가들은 다르마끼르띠가 NB 1.6에서 착오의 일례로 언급한 timira를 감각기관에 생긴 손상 혹은 질병의 제유(upalakṣaṇa)로서, 백내장(kāca)이나 황달(kāmala)을 포함한다고 해설한다. 즉 띠미라로 인해 두 겹의 달을 보거나 머리카락뭉치를 보는 것 이외에도 백내장 때문에 대상이 흐릿하거나 혹은 푸르스름하게 보이거나 황달 때문에 대상이 노랗게 보이는 경우도 모두 지각에서 배제된다고 부연한 것이다. 비니따데바와 다르못따라 모두 다르마끼르띠가 NB 1.6에서 착오의 4가지 예시들을 제시하고 덧붙인 "등"(-ādi)이라는 단어에 황달(kāmala) 등의 질병을 포함시킨다. NBṬ(V) 42,15-16 [D 5a7-5b1]: sogs pa'i sgras ni mig sngon por gyur pa dang, ser po [ser por D] mthong ba la sogs pa bsdu'o. ("등"이라는 말로는 눈이 푸르게 변한 것과 노란 것을 보는 것 등이 포함된다.); NBṬ(Dh) 55,9: ādigrahaṇena kācakāmalādaya indriyasthā gṛhyante. ("등"이라는 언급으로 백내장과 황달 등 감관에 있는 [착오의 원인]들이 이해된다.) 디그나가 이전, 『유가사지론』(Yogācārabhūmi)에서도 흰 것을 노란 것으로 보는 경우는 지각(pratyakṣa)에서 배제된다. YBh hetuvidyā 107,3-5: varṇabhrāntiḥ katamā. yo 'nyavarṇe tadanyavarṇābhimānaḥ, tad yathā kāmalena vyādhinopahatendriyasyāpīte rūpe pītarūpadarśanam. (색깔의 착오란 무엇인가. 특정 색깔에 대해서 그것과 다른 색깔이라고 여기는 것이다. 그것은 마치 황달 질환으로 손상된 감관을 가진 이가 노랗지 않은 색에 대해 노란색을 보는 것과 같다.)

www.kci.go.kr

은 모두 디그나가와 다르마끼르띠 체계 안에서 조달된 것이다. 이것은 지넨드라붓디가 디그나가의 유사지각을 해석하는 동안, 다르마끼르띠에 의해 제시된 타당한 인식수단에 대한 설명방식의 일관성을 고려하면서, 새롭게 제시된 abhrānta라는 정의항과의 이론적 불일치를 심각하게 여기고 이를 해소하려 한 것이라고 볼 수 있다.

다르마끼르띠가 abhrānta라는 지각의 정의항을 부가한 이후로, 이 두 가지 정의항의 관계를 설명하는 일은 주석가들에게 중요한 문제가 된다. 다르못따라에 따르면 abhrānta는 경량부의 견해를 고려한 정의항으로 해석되어야 하며, 유가행파의 방식으로는 kalpanāpoḍha만으로도 지각의 정의는 충분하다. 비니따데바(Vinītadeva)나 까말라쉴라에 따르면 kalpanāpoḍha는 추론 같은 개념적 인식을 배제하며, abhrānta는 띠미라 눈병으로 인해 두 겹의 달을 보는 등의 인식을 배제하기 때문에 두 정의항은 서로 보완적이다. 그러나 이후 쁘라즈냐까라굽따(Prajñākaragupta)에 따르면, 사실상 abhrānta만으로도 지각의 정의는 충분한데, 다른 잘못된 견해들을 비판하기 위해 kalpanāpoḍha라는 정의항이 제시된 것이다.[46] 그렇다면 부분적 정합론을 통해 지넨드라붓디가 제안하고 있는 해석은 abhrānta라는 정의항 없이도 타당한 인식수단으로서의 지각이 충분히 정의될 수 있다는 여지를 보여준 것이라고 이해할 수도 있을 것이다. 이처럼 지각의 두 가지 정의항을 둘러싸고 전개된 주석 전통은 불교 인식론의 다각적인 역학 구조를 보여준다. 지넨드라붓디가 데벤드라붓디 등의 해석을 빌려 디그나가의 PS를 주석하고 있는 점에 대해서는 더 폭넓은 분석이 필요하지만 이는 차후의 과제로 남겨둔다.

46) 다르못따라와 비니따데바의 해석과 관련해서는 배경아 2015, 쁘라즈냐까라굽따의 해석과 관련해서는 Moriyama 2002를 참조할 것.

www.kci.go.kr

DhPr Dalsukhbhai Malvania (ed.). *Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa: Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu.* Patna: Kashiprasad Jayaswal Research Institute. 1955/2nd. 1971.

NB See DhPr.

NBṬ(Dh) See DhPr.

NBṬ(V) Louis de La Vallée Poussin (ed.). *Tibetan Translation of the Nyāyabindu of Dharmakīrti with the Commentary of Vinītadeva: Edited with Appendices.* Calcutta: Asiatic Society. 1907. D 4230 we 1b1-36b2.

NBṬṬ Theodor Stcherbatsky (ed.). *Nyāyabinduṭīkāṭippaṇī: Tolkovanie na sočinenie Darmottary Nyāyabinduṭīkā. Sanskritskij tekst s primečanijami. St.-Pétersbourg:* Académie Impériale des Sciences. 1909.

NBPS See 戸崎 1984.

PS(V) Ernst Steinkellner (ed.). *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1. A Hypothetical Reconstruction of the Sanskrit Text with the Help of the Two Tibetan Translations on the Basis of the Hitherto Known Sanskrit Fragments and the Linguistic Materials Gained from Jinendrabuddhi's Ṭīkā.* 2005. www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga PS 1.pdf

PSṬ Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, Horst Lasic (eds.). *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā, Chapter 1, Part I: Critical Edition.* Beijing, Vienna: China Tibetology Publishing House/Austrian Academy of Sciences Press. 2005.

PV Yusho Miyasaka (ed.). "Pramāṇavārttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan)." *Indo Koten Kenkyu* 2 1971/1972: 1-206.
See also 戸崎 1979.

PVin Ernst Steinkellner (ed.). *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya: Chapters 1 and 2, Critically edited.* Beijing, Vienna: China Tibetology Publishing House/Austrian

www.kci.go.kr

Academy of Sciences Press. 2007.

TS See TSP.

TSP Swami Dwarikadas Shastri (ed.). *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shrī Kamalashīla.* 2 vols. Varanasi: Bauddha Bharati. 1968.

YBh hetuvidyā 矢板 秀臣. 2005.『仏教知識論の原典研究』. 成田: 成田山新勝寺.

배경아. 2015.「불교인식론의 무착오성 논쟁」.『불교학리뷰』17: 79-108.

손영산. 2022.「'타당한 추론 근거의 특징'(hetulakṣaṇa)에 관한 논쟁, 다르마끼르띠의 논적은 누구인가? - 헤뚜빈두(Hetubindu)에 나타난 6상설의 니야야(Nyāya) 귀속가능성 검토」.『불교학연구』73: 1-29.

조율희. 2026.「불교 지각 담론의 재구성: 샨따락쉬따와 까말라쉴라의『진실의 집대성』「지각 정의에 대한 고찰」연구」. 전남대학교 박사학위논문.

戸崎宏正. 1979.『仏教認識論の研究:法称著ロプラマーナ·ヴァールティカの現量論(上)』. ロ東京: 大東出版社.

———. 1984.「Kamalaśīla作Nyāyabindupūrvapakṣesaṃkṣipta: 現量章のテキストと和 訳」.『インド古典研究』6: 477-494.

Chu, Junjie. 2004. "A Study of Sataimira in Dignāga's Definition of Pseudo-Perception (PS 1.7cd-8ab)." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 48: 113-149.

Franco, Eli. 2006. "A New Era in the Study of Buddhist Philosophy." *Journal of Indian Philosophy* 34: 221-227.

Funayama, Toru. 1999. "Kamalaśīla's Interpretation of 'Non-Erroneous' in the Definition of Direct Perception and Related Problems." *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference.* ed. Shoryu Katsura. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 73-99.

Katsura, Shoryu. 1984. "Dharmakīrti's Theory of Truth." *Journal of Indian Philosophy* 12(3): 215-235.

Moriyama, Shinya. 2002. "Non-Erroneous Cognition and Direct Awareness." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 50(2): 36-38.

Obermiller, Evgenii. 1932. *History of Buddhism: (Chos-ḥbyung) by Bu Ston. II Part. The History of Buddhism in India and Tibet.* Heidelberg.

www.kci.go.kr

Pind, Ole Holten. 2015. *Dignāga's Philosophy of Language: Pramāṇasamuccayavṛtti V on anyāpoha, Part 1: Text.* Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Steinkellner, Ernst. 2005. "Introduction." Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, Horst Lasic (eds.), *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā, Chapter 1, Part I: Critical Edition,* Beijing, Vienna: China Tibetology Publishing House/Austrian Academy of Sciences Press. xxv–lx.

———. 2017. *Early Indian Epistemology and Logic: Fragments from Jinendrabuddhi's Pramāṇasamuccayaṭīkā 1 and 2.* Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

van der Kuijp, Leonard W. J. 2003. "A Treatise on Buddhist Epistemology and Logic Attributed to Klong chen Rab 'byams pa (1308-1364) and its Place in Indo-Tibetan Intellectual History." *Journal of Indian Philosophy* 31: 381-437.

www.kci.go.kr

| Abstract |

Can a Visual Cognition Distorted by Jaundice Be a Pramāṇa?

Buddhist Proponent(s) of the Theory of Partial Trustworthiness

Yulhui Cho

(Research Professor, Honam Center for Buddhist Studies, Chonnam National University)

In the Buddhist epistemological tradition, perception (*pratyakṣa*) was established as a means of valid cognition (*pramāṇa*) through Dignāga's (ca. 6th c.) definition of perception as "free from conceptualization" (*kalpanāpoḍha*). Dharmakīrti (ca. 7th c.) subsequently added the qualifier "non-erroneous" (*abhrānta*). Under this definition, the jaundice-induced cognition of a white conch shell as yellow should be excluded from perception because it arises from an impaired sense faculty. Several Buddhist commentators report, however, that "some of our own school" accepted even this cognition as a means of valid cognition. Previous studies (Funayama 1999; Chu 2004; Steinkellner 2005, etc.) have examined the attribution of this theory—the so-called *aṃśasaṃvādavāda*, or "theory of partial trustworthiness"—to Jinendrabuddhi (ca. 8th c.). Yet the theoretical basis for this position—why an erroneous cognition should nonetheless count as perception—remains insufficiently clarified. Through an analysis of the relevant passage, PSṬ 62,10-65,6, this paper demonstrates that the *aṃśasaṃvādavāda* is constructed from within the very system developed by Dignāga and Dharmakīrti. The theory can be understood as a radical position arising from the tension between Dignāga's definition of perception and Dharmakīrti's new *pramāṇa* system, although Buddhist commentators consistently treated it as a marginal

www.kci.go.kr

view. By examining the strategies through which the commentarial tradition distanced itself from the *aṃśasaṃvādavāda*, this paper shows how the Buddhist theory ofperception developed dynamically through processes of hermeneutical accommodation.

Keywords
Jinendrabuddhi, *aṃśasaṃvādavāda*, *pramāṇa*, *pratyakṣa*, *kāmala*

2026년 8월 31일 투고
2026년 10월 1일 심사완료
2026년 10월 1일 게재확정

www.kci.go.kr