

RESEARCH ARTICLE

Scholastic Context of Tarka

Lee, Gilsan

Professor, Institute of Liberal Arts and Education, Kyungnam University

따져묻기(tarka)의 교학적 맥락*

이길산

경남대학교 교양교육연구소 교수

*Corresponding Author: leegilsan@kyungnam.ac.kr

Abstract

This paper delves into the genealogy of the concept of "tarka" in the Indian Buddhist tradition with the aim of exploring the notion of "contentious meditation." While "tarka" is commonly associated with the characteristics of intellectual rivals engaging in troublesome, noisy, and often meaningless debates, Vasubandhu employs this term to delineate his own limitations in *Vimśikā*, necessitating a more comprehensive explanation. The prevailing interpretation, advocated by Hyodo Kazuo, perceives it as an expression of the author's humility. However, this perspective falls short, given that Vasubandhu himself created the aforementioned practice. Instead, a thorough examination and analysis of Vasubandhu's intended message is required. Drawing insights from subsequent commentators such as Kuiji and Sthiramati, Vasubandhu's discourse appears to reflect the complexities of contemporary scholarly considerations.

Key Words : tarka, Vasubandhu, *Vimśikā*, vitarka, vicāra



OPEN ACCESS

Citation : Lee, Gilsan, Scholastic Context of Tarka. Journal of Meditation based Psychological Counseling.

DOI: <https://doi.org/10.12972/mpca.20230001>

Received: May 25, 2023

Revised: June 15, 2023

Accepted: June 20, 2023

Copyright: © 2023 Meditation based Psychological Counseling Association.



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Non-Commercial License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits unrestricted non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium provided the original work is properly cited.

I. 들어가며

명상(meditation)은 문자적인 의미 자체에서도 또 우리에게 익숙한 이미지 차원에서도 ‘고요한 것’이다. 이 고요함은 흔히 말과 생각의 단절[離言絶慮]로 곧바로 치환되어 받아들여진다. 그러나 이러한 자연스러운 연상은 불교의 역사 전체에서 비교적 최근에, 그것도 동아시아라는 특수한 맥락에서 구성되어 온 것으로 보인다. 이러한 구성성은 철학과 명상이 너무 깔끔하게 분리되어버린 근대 이후에 더욱 심화된 것 같다. 그러나 우리가 시선을 좀 더 앞으로 돌릴 경우, ‘시끄러운 명상’이라고 평가할 법한 것이 오히려 명상의 표준으로서 자연스럽게 받아들여지고 있었던 것으로 보인다. 본고에서는 인도 유가행 유식학파의 거두 바수반두의 따져묻기(tarka) 개념의 교학적 맥락을 재구성해봄으로써 명상의 역사성에 대한 주의를 환기해보고자 한다.

* 본고의 핵심부분은 필자의 박사학위논문 「『유식이십론』 연구 : 관념론적 해석을 중심으로」에서 일부 가져온 것이다

II. 유식이십론과 따져묻기

바수반두는 유식이십론에서 가상의 대론자와 철학적 대화를 나눔으로써 유식무경의 이치를 논리적으로 증명하고자 한다. 그리고 이 유식이십론에 나타난 논증들은 매우 많은 연구자들 및 학인들의 시선을 끌어들였다. 그러나 마지막 계송 부분에 대해서는 대부분의 독자들이 주목을 커녕 제대로 기억조차 못한다. 그 내용은 다음과 같다.

유식성이 무한한 해명과 세부사항으로 깊고 심오하니,

나에 의해, 스스로의 능력에 맞게, 이 유식성의 성립이 이루어졌다. 그러나

저것이 온전하는 사유될 수 없다.

그러나 저것은, 모든 양상을 띠는 것인 한에서, 나 같은 자들에게는 사유될 수 없는 것이다. 따져묻기(tarka)의 영역이 아니기 때문이다.

그러면 저것은, 온전한 한에서, 누구의 영역인가?

붓다의 영역이다. (제22송)

모든 양상을 띠는 것인 한에서 불세존들의 영역이니, 모든 측면에서 모든 인식대상들을 아는 것이 방해받지 않으시기 때문이다. (Silk, 2018: 143-145)²⁾

여기서 바수반두는 붓다에 대비되는 자신의 능력의 성격을 ‘따져묻기(tarka)’라고 특정한다. 확실히 붓다 스스로가 모종의 변증가(P. takkin, S. tarkin)들 및 그들의 따져묻기를 부정적으로 평가했다는 사실은 꽤나 상식에 속한다. (Halbfass, 1988: 263-286) 그러나 구체적으로 무엇이 저 따져묻기의 문제점인지는 선명한 언어로 적시가 되어 있지 않아 고래로 많은 추측이 있어 왔다. (Jayatilke, 1963: 205-276) 물론 따져묻기 자체가 무엇인지는 더더욱 불분명하다고 할 수 있다. 그렇다면 바수반두가 자신의 능력적 한계를 ‘따져묻기’라고 규정하면서 전달하려 했던 바는 어떻게 이해하면 좋을까?

바수반두 자신이 따져묻기를 별도로 정의하지 않았기에 그의 저작에 나타난 용례들을 통해 그 의미를 구성해 보아야 할 것이다. 그런데 당시 불교와 경쟁관계에 있었던 지적 조류 중에서 나야(Nyāya) 전통에서는 매우 이른 시기부터 이 따져묻기의 중요성을 의식적으로 강조하였다. 따라서 나야의 이해를 경유하는 것이 도움이 될 수도 있을 것이다. 나야 전통의 근간인 Nyāyasūtra에 따져묻기는 다음과 같이 정의되어 있다.

따져묻기(tarka)는 그 진상(tattva)이 알려지지 않은 대상에 대해 진상을 알기 위해 이유(kāraṇa)를 갖추는 것에 기반해 성찰하는 것(ūha)이다. (NS 1.1.40)³⁾ [Kang, 2009: 3에서 재인용. 번역은 약간 수정.]

이에 대해 밋차야나는 다음과 같이 주석을 붙인다.

그 진상이 알려지고 있지 않은 대상에 대해 ‘이 대상을 알아야겠다’라는 식으로 알려고 함이 먼저 작동한다. 그러면 알려고 하는 사물에 대해 상반된 두 속성의 분할(vibhāga)을 통해 ‘A인가? 아니면 A가 아닌 것인가?’라는 식으로 헤아린다. 헤아리고 있는 두 속성 중 하나가 이유를 갖췄기에 ‘여기에 이유, 즉 바른 인식수단(pramāṇa) 내지 근거가 있다’, ‘이유를 갖췄기에 이것은 [둘 중] 저렇지 않고 이렇다’라는 식으로 인정한다. ... 다시 왜 이것은 곧바로 진상에 대한 앎인 것이 아니라 진상을 알기 위한 것인가? 미결이기 때문이다. 이것이 둘 중 어느 한 속성이라고 이유를 갖춰서 인정하는 것이 ‘이것이 단적으로 이렇다’라고 확정하거나 단정하거나 확정하는 것이 아니다. (NBh 1.1.40)⁴⁾ [Kang, 2009: 6-7에서 재인용. 번역은 약간 수정.]

2) anantavinīśayaprabhedāgādhaḡāmbhīryāyām vijñaptimātratāyām

vijñaptimātratāsiddhiḡ svaśaktisadrśī mayā |

kṛteyaḡ sarvathā sā tu na cintyā

sarvaprakārā tu sā mādṛśaiś cintayitūḡ na śakyā tarkkāviśayatvāt | kasya punaḡ sā

sarvathā gocara ity āha |

buddhaḡocaraḡ || 22 ||]

buddhānām hi sā bhagavatām sarvaprakāraḡ gocaraḡ sarvākārasarvajñeyajñānāvighātād iti ||

3) avijñātātattve ’rthe kāraḡopapattitas tattvajñānārtham ūhas tarkaḡ |

4) avijñāyamānatattve ’rthe jijñāsā tāvat pravarttate jāniyedam artham iti | atha jijñāsitasya vastuno vyāhatau dharmau vibhāgena vimṛśati kiḡ svid idam āho svin nettham iti | vimṛśyamānayoḡ dharmayoḡ ekataraḡ kāraḡopapattyaḡanujānāti | sambhavati asmin kāraḡam pramāḡam hetur iti | kāraḡopapattyaḡ syād evam etan netarad iti | ... kathaḡ punar ayaḡ tattvajñānārtho na tattvajñānam eveti | anavadhāraḡāt | anujānāty ayaḡ ekataraḡ dharmam kāraḡopapattyaḡ na tv avadhārayati na vyavasyati na viścinoty evam evedan iti |

강성용이 옳게 지적했듯, 따져묻기의 핵심에는 가설적인 분할 작업과 나름의 이유 제시가 있다.(Kang, 2009: 7-9) 즉, 주어진 정보의 부족이나 혹은 다른 이유 등으로 인해 그 정체가 불명한 대상에 대해 탐색적인 분석을 가하여 선택지를 마련하고서 나름의 근거에 기반해 잠정적인 결론을 내리는 것이 바차야나가 생각하는 ‘따져묻기’다. 바로 이 특성 때문에 따져묻기는 바른 인식수단(pramāṇa)과 유관하고 심지어 기여하는 것이지만, 바로 동일한 것이 한계로 작용해 양자가 동일시될 수는 없다는 것이다.(Kang, 2009: 3-4) 따져묻기에 대해 일반적으로 부정적인 시선이 던져진다는 점에서, 우호적인 듯한 이 태도는 다소 독특하며 특기할 만하다.

흔히 나가르주나에 귀속되는 Vaidalyaprakaraṇa는 Nyāyasūtra에 적시된 16가지 주제항목(padārtha)들을 철저히 논박하는데, 이 16가지 중에서 ‘결정(nirṇaya)’ 항목(Nyāyasūtra 1.1.41에 해당)에 대한 취급에 앞서 가상으로 세워진 ‘나가르주나’의 대론자가 언급하고 있는 따져묻기의 개념은 바로 앞에서 살펴본 Nyāyasūtra 1.1.40과 거의 일치한다는 점이 흥미롭다.

[상대가] ‘헤아리고서(*vimrśya) 대상을 확정하는 것(*arthāvadhāraṇa)이 확정(*nirṇaya)이다. 인정의 이유는 [이유를] 갖춘 것(*upapatti)이다. 진상을 알기 위해(*tattvajñānārtham) 성찰하는 것(*ūha)이 따져묻기(*tarka)이다.’라고 한다면 [다음과 같이] 말해야 할 것이다.(D3830_106a2)⁵⁾

더욱이 이 논서는 초두에서 따져묻기를 마치 Nyāyasūtra 추종자들의 본질을 규정하는 표현인양 취급하고 있다.

따져묻기(*tarka)에 정통하다는 오만으로 논쟁(*vāda)에 열광하는 저들의 오만을 불식하기 위하여 Vaidalya(· ‘곱게 분쇄함’)[이라는 이름의 이 논서 가] 말해져야 한다.(D3830_99b1-2)⁶⁾

이 부정적 평가에서 ‘나가르주나’의 초점이 따져묻기 자체를 노린 것인지 아니면 이를 애호하는 이들에게 향한 것인지는 여전히 해석이 열려 있지만, 일단 이 부정적 태도 자체는 앞서 언급했듯 상당히 유서 깊은 것이다.

여러 측면에서 바수반두 자신도 나야 전통과 대결하고 있었음이 확인되기 때문에, 그 역시 나야 추종자들 버전의 따져묻기 개념을 잘 알고 있었을 가능성이 높아 보인다. 그런데 바수반두의 주저 아비달마구사론의 tarka의 용례를 살펴보아도 나야적 이해의 그림자가 아주 잘 보이지는 않는다. 이 저작 전체에서 tarka가 5회 그리고 그 파생어인 (ku)tārīkika가 2회 나타나는데, 사용의 양상을 살펴보면 대략 다음과 같다.

1. 설일체유부의 표준적인 교리 이해방식과 상충되는 접근법

(예) 설일체유부 논사들은 “그러나 [심]불상응행[법]을 본성으로 하는 명신 등은 실체적으로 존재한다.”라고 [하니], 왜냐하면 일체법은 tarka로 이해되지 않는 것이기 때문이다.(Pradhan, 1967: 81)⁷⁾

2. 점술가들이 나름의 타심지를 수행하는 수단

(예) [타심지는 생득적인 것에] 더해 tarka 및 주문으로 조성된 것이 있다.

점술가들의 tarka적인 타심지 그리고 [Īkṣaṇikaśāstra에서와 같은] 주문에 의한 [타심지] 역시 [선, 악, 무기의] 세 종류라고 알아야 한다.(Pradhan, 1967: 430)⁸⁾

3. 계승에서 운율상의 이유로 초선의 구성요소인 조사(vitarka) 대신 사용

(예) [초선에는] tarka(=조사(vitarka)), 사찰(vicāra), 기쁨(prīti), 즐거움(sukha), 마음의 일점 집중(cittakāgratā)이 있다.(Pradhan, 1967: 437)⁹⁾

5) nām par dpyad pas don khong du chud pa ni gtan la phab pa yin la | ngo shes pa'i rgyu mtshan ni 'thad pa'o | de kho na nyid shes pa'i don du dpyod par byed pa ni rtog ge yin no zhes na brjod par bya ste |

6) brtog ge shes pa'i nga rgyal gyis | gang zhig rtsod par mngon 'dod pa | de yi nga rgyal spang ba'i phyir | zhib mo nām 'thag bshad par bya |

7) santy eva tu viprayuktasamkārabhāvanā nāmakāyādayo dravyata iti vaibhāṣikāḥ | na hi sarve dharmās tarkagamyā bhavanti |

8) tarkavidyākṛtaṃ ca yat |

yac cāpi tārikikaṃ paracittajñānaṃ naimittikānāṃ yac ca vidyākṛtaṃ tad api trividhaṃ veditavyam |

9) tarkacārau ca prītsaukhyasamādhayaḥ |

4. 파생어 ‘나쁜 변증가(kutārkika)’의 일부

(예) 세간의 눈이었던 스승 [불세존]께서 눈을 감고 증언하는 사람들[도] 다수 사라지니, 진실(tattva)을 보지 못한, 고삐 풀린, 나쁜 변증가(kutārkika)들이 이 성교(śāsana)를 혼란시켰네.(Pradhan, 1967: 460)¹⁰⁾

‘진실(tattva)’ 등의 표현과 함께 쓰였다는 점에서 이 마지막 용례만이 분석될 여지가 있으며 이에 따라 나아질 이해와도 비교해볼 만한 것이다. 아비달마구사론에서는 tarka의 양태가 진상을 보지 못한 것으로 묘사되지만 Nyāyasūtra에서는 단지 ‘진상(tattva)을 알기 위한 것’이라고만 하여 완전히 일치한다고 하기는 어렵다. 아울러 붓다를 거론한다는 점에서 유식이십론의 용례와도 유비를 취할 수 있다. 그렇다고 해서 아비달마구사론에서 언급되는 ‘나쁜 변증가들’이 어떠한 형태에서든지 나아 추종자들을 지목한다고 보기는 어려울 것이다. 따라서 바수반두의 따져묻기 개념을 나아 전통에 접속시켜 이해하려는 시도 역시 어느 정도 무리가 있다고 할 수 있다.

III. 문제의 소재: 유식이십론과 따져묻기

앞서 나아 전통과 아비달마구사론을 살펴봤지만 여전히 따져묻기가 무슨 의미인지 불분명한 상태이다. 이런 상황에서 저자가 자신의 한계를 따져묻기라고 규정하는 대목을 어떻게 이해하면 좋을까? 이 질문에 가장 손쉽게 내놓을 수 있는 답변은 이렇다. 유식이십론의 마지막 계승 및 해당 자주는 붓다의 위대함을 찬양하는 한편 자신의 능력을 ‘겸손하게’ 표현한다는 점에서 논증적인 성격을 강하게 띠었던 선행 부분들과 선명히 대비되며, 그렇다면 바수반두로서는 이런 겸사를 위하여 굳이 엄밀한 용어를 사용할 필요가 없었을 테니, 다소 막연하지만 전통적으로 당연시되어 온 저 따져묻기의 부정적인 뉘앙스를 이용했을 뿐이라고 치부할 수도 있을 것이다. 의례성 내지 관습에 기댄 이런 답변은 다소 나른하여 불만족스러울 수 있지만, 나름의 기준을 통해 해석의 무분별한 증식을 막는다는 점에서 도외시킬 수만은 없을 것이다.

그러나 이러한 성격의 답변이 힘을 발휘할 수 있으려면, 문제의 ‘의례’가 당대에 확고하게 관철되어 있다는 사실이 먼저 확인되어야 할 것이다. 그러나 효도 가르오에 따르면, 저작의 말미에 붓다나 보살, 삼보 등에 대해 귀의한다거나 혹은 해당 저작을 작성함으로써 발생한 공덕을 남에게 회향한다는 식으로 언급하는 것은 일찍부터 발견되지만, 자신의 한계를 표명하는 행위는 다른 아닌 유식이십론 그리고 아비달마구사론 파아품에서 처음 발견되기 때문에 상당히 이례적인 경우라고 할 수 있다.(효도 가르오, 2011: 250-255) 만약 이 ‘추측’이 사실로 판명한다면, 의례성에 기반한 문제제기는 원천에서 해소되어 버린다고 할 수 있다. 이 경우 바수반두가 굳이 노출할 필요가 없었던 자신의 한계를 하필 ‘따져묻기’의 명목 하에 드러낸 이유를 다시 질문할 필요가 있다.

이점과 관련해 효도 가르오는 술기의 설명에 기대어 ‘바수반두가 아직 초지를 획득하지 않았기 때문에 이처럼 겸손하게 말했다’고 설명한다.(효도 가르오, 2011: 252) 아마도 다음 대목을 염두에 둔 것 같다.

나머지 모든 양상의 것은 사유될 수 있는 것이 아니다.

저 유식의 이치, [곧] 내가 밝힌 바 외의 나머지 모든 양상의 것은 매우 깊은 내용이어서 내 정신의 사유대상이 아니고 또 내 말의 발화대상이 아니다. ‘모든 양상의 것’은 다양한 이치[를 말하는 것]이다. 왜냐하면,

못 따져묻기의 영역을 초월했기 때문이다.

여기서는 내가 사유할 수 있는 바가 아님을 풀이한 것이다. ‘tarka’는 분별을 수반한 유루의 마음 등이고, 혹은 네 가지 탐구(*paryeṣanā)이다. 저 유식의 이치는 무루의 진실한 앎으로 깨달을 때야만 바야흐로 약간 증득할 수 있고, 붓다의 단계에 있으면 증득이 곧 원만하게 밝다. 그러나 나 바수반두는 수준이 초지 이전인 변증가의 단계(*tārkikabhūmi)에 머무르기에 있는 그대로 유식의 이치를 증득할 수가 없으니, 따라서 내게 사유되는 바가 아니라는 것이다. 저 유식의 이치는 tarka를 초월한 영역이다.(T1834_1009b02-12)¹¹⁾

10) nimilite śāstari lokacakṣuṣi kṣayam gate sākṣijane ca bhūyāś | adṛṣṭatattvair niravagrahaiḥ kṛtaṃ kutārkikaiḥ śāsanam etad ākulaṃ ||

11) 論。餘一切種非所思議。

釋下半頌。其唯識理。我所明外。餘一切種。甚深之義。非是我意之所思惟。亦非我語所言議也。一切種者。差別理也。所以者何。

論。超諸尋思所行境故。

述曰。此釋非已所能思議。尋思者。有分別有漏心等。或四尋伺(→原本에 따라 思)。其唯識理。要得無漏眞智覺時。方能少證。若在佛位。證乃圓明。然我世親。處在地前。住尋思位。不能如實證唯識理。故非是我之所思議。其唯識理。超尋思境。

효도 가즈오의 해명이 이상의 규기의 설명에 기반한 것이라면, 오독 여부가 의심된다고 할 수 있다. 유식성이라는 진리를 비로소 처음 직관한다는 초지 단계가 중요한 임계점인 것은 물론 당연하다고 할 수 있다. 그러나 애초에 문제가 되었던 것은 붓다의 무궁한 지적 역량에 대비되는 바수반두 자신의 제한된 지력이다. 이 제약이 초지의 경험을 통해 질적으로 한 단계 개선된다고 해서 곧바로 붓다와 같은 수준이 보장되는 것은 아니기 때문이다. 밑줄 친 부분을 잘 보면, 문제의 초지는 일종의 기준점으로서 소위 ‘tarka의 단계’가 이 초지의 이전 단계에 위치함을 나타내고 있을 뿐이다. 그러나 효도 가즈오의 해명은 이 이상의 것을 요구해야만 성립된다. 그러나 주지하다시피 그 누구도 변증가의 단계를 넘어 초지에 도달한다고 해서 곧바로 모든 지적 장애가 사라진다는 식으로는 이야기하고 있지 않다.

실제로 술기의 이어지는 진술을 살펴보면, 유가행파의 수행도 모델로 잘 알려져 있는 성유식론의 5단계 패러다임을 재서술하고 있다.

성유식론에서 말하길, 못 보살들은 식의 본성과 특성에 대해 자량위에서는 깊이 신해(**adhimokṣa*)할 수 있고, 가행위에서는 소취와 능취를 점진적으로 조복시키고 영단시켜서 진실에 대한 봄을 인발할 수 있고, 통달위에서는 있는 그대로 통찰할 수 있고, 수습위에서는 보여진 대로의 이치를 반복적으로 수습하여 나머지 장애를 조복시키고 영단시킬 수 있으며, 구경위에서는 장애에서 벗어나 원만히 밝아서 미래세가 다하도록 중생의 부류를 교화하여 유식의 특성과 본성에 깨달아 들어가게끔 할 수 있다. … [바수반두가] 가행위의 처음인 난위 가운데에 들어갈 수 있었으니 … (T1834_1009b26-c07)¹²⁾

이 구도를 통해 주석자가 전달하려는 메시지는 그냥 문자 그대로 이해하면 될 것 같다. 즉, 견도의 체험이 위치한 통달위가 곧 초지이고, 바수반두는 그 이전 단계인 가행위에 속하며, 붓다와 같은 무제한적인 능력을 갖추려면 두 단계를 건너 최종 단계인 구경위에 도달해야만 한다는 것이다.

tarka의 본성 규명과 관련해, 술기에서 오히려 주목할 바는 정교한 포지셔닝 및 의외로 풍부한 정보라고 할 수 있다. 이점은 비닛파데바의 이해 방식과 대조해보면 잘 드러난다.

이와 같이 승의(**paramārtha*)는 분별(**vikalpa*)의 영역이 아니다. 사유(**cintā*)가 따져묻기(**tarka*)이다. 따라서 ‘사유될 수 없다’[는 것이다]. 유식성은 승의인데, 어떻게 따져묻기의 영역이 될 것인가? … 불세존들은 모든 양상으로 깨달으니(**abhisam √ budh?*) 따라서 그들의 영역이다.(D4065_195a7-b2)¹³⁾

유식이십론의 ‘사유될 수 없는 것’이란 표현에서 사유를 붓다에게도 적용되는 일종의 상위범주로 이해하고 있는 본인의 입장과 달리, 비닛파데바는 사유를 문제의 tarka에 한정하고 이를 다시 깨달음과 대립시키고 있다. 그러나 이것이 본문에 대한 좋은 주석은 아닌 것 같다. 앞서 문제의 유식성은 단적으로 사유될 수 없는 것이라기보다는 ‘나 같은 자들에게는’ 접근 가능하지 않은 것이라고 말한 것인데, 비닛파데바의 주석에 따라 경우 본문의 ‘나 같은 자들에게는’이란 한정적 표현이 이해될 수 없는 것이 되어버린다. 그래서일까, 거의 모든 어구를 하나하나 새기면서 주석을 하던 그가 이 표현에 대한 주석은 유독 빠뜨리고 있다. 이에 반해 규기의 경우 ‘내가 밝힌 바 외의 나머지’라든가 ‘내 정신의 사유 대상이 아니고 또 내 말의 발화대상이 아니다’라는 등의 표현을 사용한다는 점에서 비닛파데바가 범하고 있는 종류의 오류로부터 의식적으로 벗어나고 있음을 알 수 있다.

물론 비닛파데바의 설명에서 tarka의 대상이 승의가 아닌 것, 곧 세속(**saṃvṛti*)에 속한 것이며, 그런 한에서 분별과 동치되고 있는 점은 눈여겨볼 만한 가치가 있다. 그러나 이는 매우 범박한 해설로서 추가적인 단서 없이 그의 주석만으로는 tarka의 성격을 규정하기가 어렵다. 규기 역시 ‘분별을 수반한 유루의 마음 등’이라고 특정한 점에서는 비닛파데바와 큰 차이가 없다고 할 수 있으나, 곧이어 네 가지 탐구(**paryeṣaṇā*)를 tarka의 정체로 지목한 점이 주목된다. 이 뜻밖의 진술은 상당히 풍요로운 교학의 영역으로 우리를 인도한다.

12) T1834_1009b26-c07: 成唯識說。謂諸菩薩。於識性相。資糧位中。能深信解。在加行位。能漸伏斷所取能取。引發真見。在通達位。如實通達。修習位中。如所見理。數數修習。伏斷餘障。至究竟位。出障圓明。能盡未來。化有情類。復令悟入唯識相性。…得入加行初煥位中。…

13) 'di ltar don dam pa ni rtog pa'i yul ma yin no || bsam pa ni rtog ge'o || de bas na de sam par mi nus so || rnam par rig pa tsaṃ ni don dam pa yin na ji lar rog ge'i yul du 'gyur | … sangs rgyas bcom ldan 'das rnam kyis de rnam pa thams cad du thugs su chud de | de bas na de dag gi spyod yul lo ||

IV. 따져묻기의 교학적 배경

왜냐하면 이 ‘네 가지 탐구’는 보살지에서 처음 등장하고 섭대승론 입소지상분에서 유식의 구도로 재편된 것으로 특히 초기 유가행과 수행론의 핵심을 구성하는 중요한 개념이기 때문이다.(阿理生, 1982; 高橋 晃一, 2005a; 김태우, 2016; 안성두, 2016) 보살지 진실의품의 설명에 따르자면 네 가지 탐구란 구체적으로 다음과 같다.

네 가지 탐구란 무엇인가? 명칭의 탐구, 사물의 탐구, 자성의 가설의 탐구, 차별의 가설의 탐구이다. 여기서 명칭의 탐구란 보살이 명칭에 대해 단지 명칭일 뿐이라고 보는 것이다. 이처럼 사물에 대해 단지 사물일 뿐이라고 봄이 사물의 탐구이고, 자성의 가설에 대해 단지 자성의 가설일 뿐이라고 봄이 자성의 가설의 탐구이며, 차별의 가설에 대해 단지 차별의 가설일 뿐이라고 봄이 차별의 가설의 탐구이다. 그는 명칭과 사물의 분리된 특징을 보고 또 결합된 [특징을 보며] 명칭과 사물의 결합에 토대를 둔, 자성의 가설 및 차별의 가설을 통찰한다.(高橋 晃一, 2005b: 111)¹⁴⁾

여기서 말하는 자성과 차별은 진실의품에서 다음과 같이 직접 정의된다.

여기서 자성분별이란 무엇인가? 색(rūpa) 등의 명칭을 가진 사물에 대해 ‘색이다’라는 등등으로 조사[하여 추정](vitarka)하는 것이 ‘자성분별’이라고 이야기된다. 차별분별이란 무엇인가? 색 등의 명칭을 가진 바로 저 사물에 대해 ‘이것은 물질적이다’, ‘이것은 비물질적이다’, ‘이것은 가시적이다’, ‘이것은 비가시적이다’, ‘이것은 길항적이다’, ‘이것은 비길항적이다’, ‘유루다’, ‘무루다’ … ‘과거다’, ‘미래다’, ‘현재다’라는 식의 무량한 구별의 방식으로, 자성분별에 토대를 두되 저것과 구별되는 (혹은 저것의 고유한) 내용을 분별하는 것이 ‘차별분별’이라고 이야기된다.(高橋 晃一, 2005b: 116)¹⁵⁾

적어도 진실의 품에서 ‘자성’이란 세계를 구성하는 기본범주이고, ‘차별’이란 이에 부수하는 하위 혹은 별도의 범주들이라고 할 수 있다. 따라서 특정 사물에 거기에 부합하는 기본범주가 적용된 상황 속에서 바로 이 명칭과 사물의 결합 현상을 놓치지 않고 그대로 호명함으로써 일종의 소격효과를 발생시켜 주어진 것 이상의 의미 부여를 중단하는 것이 곧 앞서 언급된 ‘자성의 가설의 탐구’이다. 이런 한에서 자성분별은 자성의 가설의 탐구에 대치(對峙)되며 그것에 의해 대치(代置)되어야 할 것이다. 나아가 명칭의 탐구 및 사물의 탐구는 이러한 자성의 가설의 탐구가 성공하기 위한 선행조건을 마련해주는 것으로 이해될 수 있다. 이처럼 탐구는 의식이 자신에 주어진 것을, 습관에 역행하여 하지만 실재에 가깝게, 조사하고 점검하는 행위이다.

문제는, 술기의 주석에 따를 경우, 보살지 진실의품에서 상당히 긍정적으로 묘사된 이 네 가지 탐구가 유식이십론에서 다소 부정적으로 묘사된 tarka와 동일시된다는 사실이다. 규기는 무슨 근거에서 이런 주석을 남긴 것일까? 혹자는 그의 스승인 현장이 번역한 문헌군에서 주로 尋思로 옮겨지는 tarka와 마찬가지로 이 paryeṣaṇā 역시 같은 번역어를 할당받는다든 우연에 기인한 착오로 치부할 수도 있을 것이다. 실제로 티벳역의 경우 진실의품의 paryeṣaṇā는 yongs su tshol ba로, 유식이십론의 tarka는 rtog ge로 옮긴다. 또 보살지에 대한 일종의 주석으로 볼 수 있는 섭결택본 보살지의 해당 부분에서도 명시적인 언명을 통해 이 양자가 등치되는 경우는 고사하고 암묵적인 사용에 의해 양자의 동일성을 추측하게 해주는 대목마저 찾기 어렵다.(高橋 晃一, 2005b: 121-149)

그러나 규기에게 귀속되는 대승법원의립장을 보면 양자의 일치는 적어도 단순한 착오는 아니며 오히려 그 반대의 추정, 즉 현장-자은 계열에서 의도적으로 등치한 것이거나 혹은 이 양자를 동일시하는 전승을 따르고 있다는 가설을 떠올리게 된다. 이를테면 유가행 유식학파의 핵심주제어들에 대한 설명 권위 있는 문헌들에서 뽑아 정리한 이 대승법원의립장에서 ‘尋思’가 6개 챕터에 걸쳐 총 22회 등장한다. 그런데 동일 문헌에서 ‘三寶’의 경우 총 37회 등장하는데, 이중 29회는 삼보의립이라는 단일 챕터에 집중적으로 등장한다. 따라서 이 尋思의 비중과 위상은 의외로 상당하다고 할 수 있다.

14) catasraḥ paryeṣaṇāḥ katamāḥ | nāmaparyeṣaṇā | vastuparyeṣaṇā | svabhāvaprajñāptiparyeṣaṇā | viśeṣaprajñāptiparyeṣaṇā ca || tatra nāmaparyeṣaṇā yad bodhisattvo nāmnī nāmamātraṃ paśyati || evaṃ vastuṇi vastumātradarśanaṃ vastuparyeṣaṇā || svabhāvaprajñāptau svabhāvaprajñāptimātradarśanaṃ svabhāvaprajñāptiparyeṣaṇā || viśeṣaprajñāptau viśeṣaprajñāptimātradarśanaṃ viśeṣaprajñāptiparyeṣaṇā || sa nāmavastuno bhinnam ca lakṣaṇam paśyaty anuśiṣṭam ca | nāmavastvanuśeṣasannīritāṃ svabhāvaprajñāptim viśeṣaprajñāptim ca pratividhyati ||

15) tatra svabhāvavikalpaḥ katamāḥ | rūpādīṣaṃjñāke vastuṇi rūpam ity evamādir yo vitarko 'yam ucyate svabhāvavikalpaḥ || veśeṣavikalpaḥ katamāḥ | tasminn eva rūpādīṣaṃjñāke vastuṇi rūpam ity arūpyaṃ ayaṃ sanidarśano 'yam anidarśana evaṃ sapratigho 'pratighaḥ sāsravo 'nāsravaḥ ... atīto 'nāgataḥ pratyutpanna ity evaṃbhāgīyēnāpramāṇena prabhedanayena yā svabhāvavikalpādhīṣṭhānā tadvisiṣṭārthavikalpanā 'yam ucyate viśeṣavikalpaḥ ||
cf. 밑줄 친 veśeṣavikalpaḥ는 viśeṣavikalpaḥ의 오타로 보인다.

대승법원의림장의 尋思의 용례 중에서도 불토장에서 尋思가 사용되는 방식은 유식이십론의 그것과 완전히 일치하며 바로 이것이 술기의 내용에 바탕이 되는 것 같다.

[대승아비달마집론에서] ‘또 청정의 세계(*lokadhātu)는 고제(*duḥkhasatya)의 범주가 아니다. … 이들이 나는 곳은 사유될 수 없어 오직 붓다들의 깨달음의 영역일 뿐이니, 선정수행자(*dhyāyin)들의 선정의 영역이 될 수도 없는데 하물며 변증가(*tarkin)들이라?’라고 했는데, 이 [붓다의] 자수용토는 오직 붓다들의 인식 영역일 뿐이니 10지[의 보살]이나 [성문 및 연각] 이승의 영역도 아닌데 하물며 [낮은 수준의] 성자의 단계도 아닌 변증가들이 인식할 수 있는 바라?(T1861_370a23-29)¹⁶⁾

규기가 볼 때 바수반다가 자신의 역량을 ‘따져묻기(tarka)’라 운운한 것은 대승아비달마집론이라는 매우 권위 있는 문헌에 근거한 것이다.

한편 술기에서 규기는 tarka를 ‘네 가지 탐구’라고 규정하기에 앞서 ‘분별을 수반한 유루의 마음 등’이라고 설명했었다. 얼핏 무관해보였던, 그래서 심지어 일종의 대안적 설명의 관계처럼 보이까지 했던 이 양자가, 유식의림의 다음 두 구절은 참조할 경우, 별개의 것으로 의도되지 않았음을 알 수 있다.

또 네 가지 탐구와 네 가지 있는 그대로의 통찰(*parijñāna)들 모두는 단지 수습(*bhāvanā)[으로 구성된] 지혜일 뿐이니 완성(*pariṇīpatti)의 단계이기 때문이다. 탐구는 단지 유루일 뿐이고, 실재의 앎(=있는 그대로의 통찰)은 무루에[도] 통한다.(T1861_353a19-20)¹⁷⁾

유가사지론과 대승아비달마집론에서 탐구 및 있는 그대로의 앎(=있는 그대로의 통찰)은 모두 지혜(*prajñā)를 자체로 한 것이다. 탐구는 단지 유루일 뿐이고 있는 그대로의 앎은 무루에[도] 통한다. 섭대승론에서 ‘알아야 할 특성에 진입함’은 ‘많이 들은 것의 혼습에 의지하는 것이지, 알라야식에 포함되는 것이 아니다’라고 했는데 이 문장에서는 단지 무루의 종자가 저 단계에서 증가한 점만을 들어서 ‘들은 것의 혼습’이라고 명명하고 알라야식이 아닌 것이라고 평가하였으나, [그렇다고] 보는 주체들 모두가 단지 무루이기만 한 것은 아니니, 그렇지 않다면 네 가지 탐구는 가행위의 앎이 아니게 되어버릴 것이다.(T1861_259b10-16)¹⁸⁾

이처럼 적어도 규기에게는 tarka는 곧 탐구이자 분별을 수반한 유루이며, 나아가 그 본성은, 아비달마적인 ‘엄밀한’ 언어로 표현하자면, 심소의 하나인 지혜, 그중에서도 이 맥락에서는 ‘수습으로 구성된 지혜’, 줄여서 수소성혜(bhāvanāmayī prajñā)이다.

그러나 이러한 정치한 설명은 아마도 바수반두 이후의 교학적 발전을 반영하는 것으로 보인다. 바수반두가 저작한 아비달마 문헌군에서 tarka나 심지어 탐구 자체가 주체어로 등장하지 않고 다만 대승오론에서 지혜, 조사 그리고 사찰에 대해 다음과 같이 소략하게 설명한 것이 발견될 뿐이기 때문이다.

지혜(prajñā)란 무엇인가? 저것들에 대한 검토(pravicaya)로, 사리(yoga) 혹은 사리가 아닌 것에 부합하는 것 및 다른 [제삼의] 것이다.(Kramer, 2013: 38)¹⁹⁾

비록 세부사항에서는 많은 차이점이 발견되지만, 스티라마띠의 상세한 주석에서 자은 기의 정치한 설명과 일치하는 대목들도 많이 발견된다.

[유식삼십송 제10송의] ‘판단력(dhī)’은 지혜이다. 이는 또 관찰할(upaparīkṣya) 사물 바로 그것에 대한, 사리에 부합하거나 사리가 아닌 것에 부합하는, 혹은 그것도 아닌, 검토(pravicaya)이다. 검토하기 때문에 ‘검토’이다. 자상 및 공상이 뒤섞인 법들에 대해, 바르게 혹은 틀리게, 구별하여 아는 것(vivekābodbodha)이다. 이치가 ‘사리’이다. 이는 또 성취자의 교설, 추리, 지각이다. 이 세 가지 종류의 사리에서 발생된 것이 ‘사리에 부합하는 [것]’이다. 이는 또 문소성[혜], 사소성[혜], 수소성[혜]이다. 여기서 성취자의 말씀을 기준으로 삼는 덕분에 아는 것이 문소성[혜]이다. 이치를 숙고함에서 생긴 것이 사소성[혜]이다. 삼매에서 생긴 것이 수소성[혜]이다. ‘사리가 아닌 것’은 성취자의 교설이 아닌 것, 유사추리, 샅되고 또 바라는 것이 있는 삼매이다. 이러한 사리가 아닌 것에 의해 생긴 것이 ‘사리가 아닌 것에 부합하는 [것]’이다. 생득적인 것 및 세간 언설을 깨닫는 것은 사리에 부합하는 것도 아니고 사리가 아닌 것에 부합하는 것도 아니다. 나아가 이것은 의심을 제거하는 작용을 가진다. 의심의 제거는 지혜를 가지고 법들을 검토하는 자에게 [해당 사안에 대한] 확증이 성립하기 때문이다.(Buescher, 2007: 74)²⁰⁾

16) 復有清淨世界。非苦諦攝。…此所生處不可思議。唯佛所覺。尚非得靜慮者靜慮境界。況尋思者。此自受用土唯佛所知。尚非十地・二乘境界。況非聖位有尋思者之所能知。

17) 又四尋思四如實智。皆唯修慧。成滿位故。尋思唯有漏。實智通無漏。

18) 瑜伽・對法等。尋思如實智。皆慧為體。尋思唯有漏。如實智通無漏。攝大乘云。入所知相者。謂多聞熏習所依非阿賴耶識所攝者。此文唯舉無漏種子在此位增。名為聞熏稱非藏識。非諸能觀皆唯無漏。不爾四尋思應非加行智。

19) prajñā tatraiva pravacayo yogāyogavihito 'nyathā ca |

20) dhīḥ prajñā | sāpy upaparīkṣya eva vastuni pravacayo yogāyogavihito 'nyathā veti | pravacinoti pravacayaḥ | yaḥ samyañ mithyā vā

조사란 무엇인가? 탐구하는 마음의 소리(*manojalpa*)로, 의향(*cetanā*) 및 지혜 양자의 특수한 [형태]인 마음의 거침이다. (Kramer, 2013: 73)²¹⁾

[유식삼십송 제14송]의 ‘조사’는 탐구하는 마음의 소리로 지혜 내지 의향의 특수한 [형태]이다. ‘탐구하는 [것]’이란 ‘이것은 무엇인가’라는 식으로 살펴보는(nirūpaṇa) 양상으로 작동하는 것이다. 마음이 소리내는 것이 ‘마음의 소리’이다. 마치 소리내는 것과 같아서 ‘소리’인 것이다. ‘소리’란 대상에 대해 말하는 것이다. ‘지혜 내지 의향의 특수한 [형태]’라고 한 것은 ‘의향’은 마음의 약동을 그 자체로 하기 때문이고 ‘지혜’는 공덕과 과실의 구별을 그 양상으로 가지기 때문이다. 이 [조사]의 힘으로 마음이 발생하는 경우, 어떤 때는 마음과 의향 양자의 결합의 특수한 형태에 대해 조사가 가설[적 표현]이고, 어떤 때는 지혜와 의향 양자의 결합의 특수한 형태에 대해 [조사가 가설적 표현이니] 순서대로 비반성적인 [상태] 및 반성적인(abhyūha) 상태이다. 혹은 단지 의향과 지혜 양자 [각각]에 대해서만 조사가 가설[적 표현]이니, 이 [조사]의 힘으로 마음이 이처럼 발생하기 때문이다. 바로 이 [조사]가 ‘마음의 투박함’이다. ‘투박함’이란 거침이니 단지 사물일 뿐인 것에 대한 탐구(paryeṣaṇā)를 그 양상으로 하기 때문이다. (Buescher, 2007: 98)²²⁾

사찰이란 무엇인가? 고찰하는(pratyavekṣaka) 마음의 소리로, [조사의 경우와] 마찬가지로 [의향 및 지혜 양자의 특수한 형태인] 마음의 정밀함이 다.(Kramer, 2013: 73)²³⁾

물론 바수반두의 이 정식화는 아비달마구사론에서 부분적으로 예고된 것이고 나아가 전시대 유가행파 문헌인 유가사지론 의지, 유심유사지 및 대승아비달마집론의 설명을 계승 및 발전시킨 것으로 보인다.(이종철, 2015: 196; 217-219) 따저물기(tarka)의 정체에 대한 자은 기의 설명은 매우 흥미롭고 계발적이지만, 정작 바수반두 자신 및 또 다른 주요한 주석가인 스티라마띠가 말을 아긴다는 점에서, 무비판적으로 수용하기는 어려운 것 또한 사실이다.

24) eṣa ca nayo vicāre 'pi draṣṭavyaḥ | vicāro 'pi hi cetanāprajñāviśeṣātmakaḥ | pratyavekṣako manojalpa eva | idaṁ tad iti pūrvādhigatanirūpanāt | ata eva ca cittasūksmatety ucyate | (Kramer(2013) 1권 73-74 참조.)

V. 나가며

유식이십론 말미에서 바수반두가 굳이 밝힐 필요가 없었던 자신의 역량적 한계를 ‘tarka’라는 표현으로 적시했던 대목이 소박한 해프닝은 아니었을 수도 있다. 그렇다고 해서 규기나 스티라마띠가 보여줬던 것과 같은 복잡하고 체계적인 이해가 곧바로 바수반두 자신의 이해와 정확히 일치하는지 역시 확인하기 어렵다. 이에 대해서는 여러 가지 해명이 가능하겠지만 조사(vitarka)와 사찰(vicāra)이라는 문제적 위상의 요소들이 수행과 이론의 핵심부를 이뤘던 붓다 당대부터 이미 잠재되어 있던 근본적인 문제상황이었을 수도 있다. 이를 판정하기 위해서는 매우 지난한 연구가 필요할 것이다. 그러나 적어도 바수반두의 저 ‘사용’은, 낯아 전통에서 따져묻기를 긍정적으로 묘사하기 시작한 것과 더 불어, 인도철학사에서 하나의 이정표로 평가되어야 할 것이다.

국문초록

본고에서는 ‘고요한 명상’에 대비되는 ‘시끄러운 명상’의 연원을 찾아 인도불교의 따져묻기(tarka) 개념의 계보를 살펴보았다. 붓다 이래로 따져묻기는 골치 아프고 시끄러우며 또 무의미한 논의에 종사하는 외부자들의 특성을 포착하는 단어로 흔히 등장한다. 그러나 유식이십론에서 저자 바수반두는 스스로의 한계를 규정하며 이 개념을 사용하고 있기에 그 취지가 해명될 필요가 있다. 효도 가르오로 대표되는 통상적인 견해는 저것을 바수반두의 검사로 보는 것이다. 그러나 이러한 관행 자체를 바수반두가 만들어냈다는 점에서 그다지 좋은 설명이라고 할 수는 없다. 그보다는 바수반두가 스스로의 역량을 ‘따져묻기’라고 지칭하며 전달하려는 내용을 재구성해볼 필요가 있다. 규기나 스티라마띠 같은 후대의 주석가들의 접근에서 힌트를 얻을 때 바수반두의 저 언사는 다소 복잡한 교학적 사정을 반영하고 있는 것으로 추측된다.

주요어

따져묻기(tarka), 바수반두, 유식이십론, 조사(vitarka), 사찰(vicāra)

참고문헌

- 김태우(2016), “菩薩地 眞實義品에 등장하는 네 가지 심사와 네 가지 여실변지의 사상적 연원과 발전 양상”, 서울대학교대학원 석사학위논문.
- 안성두(2016), “유식(vijñaptimātra)에 대한 관념론적 해석 비판—분별과 진여 개념을 중심으로”, 철학사상 61, 철학사상연구소, 3-40.
- 이종철(2015), 구사론-계품, 근품, 파아품-신도 영혼도 없는 삶, 한국학중앙연구원출판부.
- 효도 가르오(2011), 김명우, 이상우 옮김, 유식불교, 유식이십론을 읽다, 예문서원.
- Buescher, Hartmut(2007), Sthirarnati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya Critical edition of the Sanskrit text and its Tibetan translation, Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Halbfass, Wilhelm(1988), India and Europe : an essay in understanding, Albany, N.Y. : State University of New York Press.
- Jayatilleke, Kulatissa Nanda(1963), Early Buddhist theory of knowledge, Delhi : Motilal Banarsidass.
- Kang, Sung Yong(2009), “An Inquiry into the Definition of tarka in Nyāya Tradition and Its Connotation of Negative Speculation,” Journal of Indian philosophy 38(1), 1-23.
- Kramer, Jowita(2013), Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā, Beijing : China Tibetology Publishing House&Vienna : Austrian Academy of Sciences Press.
- Pradhan, Prachandra(1967), Abhidharm-kośabhāṣya of Vasubandhu, Patna : K.P. Jayaswal Research Institute.
- Silk, Janathan A(2018), Materials Toward the Study of Vasubandhu's Viṃśikā (I) – Sanskrit and Tibetan Critical Editions of the Verses and Autocommentary, An English Translation and Annotations (Harvard Oriental Series 81), Cambridge : Harvard University, Department of South Asian studies, 2016 (2018 for the Open Access Edition: <https://www.academia.edu/37086356>).

- 高橋 晃一(2005a), “四尋思四如實智に見られる思想展開—菩薩地から大乘莊嚴經論を中心に,” 仏教文化研究論集 9, 東京大學仏教青年會, 24–44.
- 高橋 晃一(2005b), 菩薩地 眞實義品から攝決擇分菩薩地への思想展開—Vastu概念を中心として, 東京: 山喜房佛書林
- 阿 理生(1982), “瑜伽行派(Yogācārah)の問題点—唯識思想成立以前の思想的立場をめぐって,” 哲學年報 41, 九州大學文學部, 25–53. 연구소.