

『철학사상』 별책 제3권 제3호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

나가르주나 『중론』

서 정 형

서울대학교 철학사상연구소

2004



『철학사상』 별책 제3권 제3호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구

나가르주나 『중론』

서 정 형

서울대학교 철학사상연구소

2004

편집위원 : 백종현(위원장)

이태수

심재룡

김남두

김영정

허남진

윤선구(주간)

발 간 사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 전임연구팀이 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>의 1차 년도 연구 결실을 지난해에 『철학사상』 별책 제2권 전14호로 묶어낸 데 이어, 이제 제2차 년도 연구결과 총서를 별책 제3권으로 엮어 내며, 아울러 제2권 몇몇 호의 보정판을 함께 펴낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문헌들의 내용을, 근간 개념들과 그 개념들 사이의 관계를 살펴 체계적으로 분석하여 해설해 나가는 한편, 철학 지식 지도를 작성하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구 총서를 펴냄과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철학 고전의 텍스트들을 한국어 표준 판본이 확보되는 대로 이를 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 각자의 수준과 필요에 따라 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식 정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 저작의 골격을 이루

는 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념위계도를 만든 후, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로써 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고, 더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시켜 사람들 사이의 이해를 높이고, 한국 사회 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2004년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 센터장 「철학 텍스트들의
내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」 연구책임자

백 중 현

『철학사상』 별책 제3권 제3호

나가르주나 『중론』

서 정 형

서울대학교 철학사상연구소

2004

머 리 말

최고의 깨달음을 얻었다는 붓다의 자각은 배타적인 종파성을 전제한 것은 아니었다. 어떤 전통에 속해 있든 바른 견해로써 수행한다면 누구나 자신과 같은 대자유에 이를 수 있다고 믿었다. 그러므로 교단의 조직과 운영도 다른 수행 집단과의 차별성보다는 수행의 편의와 효율을 고려하였다. 붓다가 종파적 정체성을 중시하지 않았다고 해서 동시대의 다양한 견해에 대해 관대했던 것은 아니다. 그는 경험적 사실에 부합하지 않거나, 이성의 영역에서 규명될 수 없는 형이상학적 논의는 단호하게 배격하였다. 그것은 괴로움을 벗어나 열반에 이르는데 도움이 되지 않는다는 현실적인 이유 때문이며, 이러한 비판적 사유의 근거에는 연기적 세계관이 놓여 있다.

연기적 관점은 사물에 고유한 실체성, 혹은 자성을 부정한다. 이러한 사상이 인류 사상사에서 전무후무한 것은 아니지만, 실체를 명시적으로 부정하고 그것으로써 철학의 기초로 삼아 존속되어온 사상이 흔하지 않은 것은 분명하다. 여러 이유가 있겠지만 사람들의 일반적 성향이 실체론적 사유에 익숙하기 때문이 아닌가 한다. 사물의 배후나 근저에서 불변의 실체성을 찾으려는 경향은 인도 정통 브라만 철학뿐만 아니라, 붓다 사후에 전개된 부파불교의 전통 속에서도 나타났다. 인도 대륙에서 오랜 세월을 걸쳐 가장 큰 영향력을 행사했던 설일체유부의 경우가 그러했다. 나가르주나[2~3세기]는 이러한 비불교적 요소를 일소하여 붓다의 본의를 현양하고자 하였다. 그는 반야공 사상이 곧 연기와 중도임을 간파하여 소위 대승불교의 철학적 기틀을 구축하였다. 그는 불교의 중흥조라 일컬어지기도 하는데, 그의 기념비적인 저술

이 바로 『중론』이다.

『중론』은 일반적으로 난해한 텍스트로 알려져 있다. 그러나 그 난해성은 주제 자체가 아닌 주제를 드러내는 방식에서 유래한 것이다. 『중론』의 주제는 공사상이며, 그것은 곧 연기론에 다름 아니다. 그리고 연기와 공은 비실체론적 세계관의 필연적 귀결이다. 비실체론적 세계관의 핵심은 모든 사물에는 그것을 그것이게 하는 고유한 본성[自性]이나 실체성이 없다는 것인데, 이러한 자기 동일성의 부정은 “무자성이므로 공하다”[無自性故空]는 명제로 표명된다. 『중론』 전체는 실로 이 단순한 명제의 다양한 변주, 혹은 부연에 지나지 않는다. 이것이 텍스트의 어려움이 주제에 있지 않다고 말한 이유이다. 그러나 나가르주나가 공사상을 드러내는 방법론은 평이하지 않다. 그는 사물의 공성을 입증하기 위해서 공성 자체를 적극적으로 논구하거나 분석하지 않는다. 대신 사물의 공성을 부정하는 실체론적 입장을 취할 때, 다시 말해서 사물에 자성이 있다고 가정할 때 드러나는 모순을 지적[破邪]함으로써 공사상을 드러내는[顯正] 방식을 취하는 것이다. 이것을 귀류논증(歸謬論證)이라고 한다. 그러나 몇 가지 논증 방식이 되풀이 적용되기 때문에 조금만 익숙해지면 감당하지 못할 만큼 난해한 것도 아니라는 것을 알게 된다.

불행하게도 우리말로 된 표준 번역본을 결정할 수가 없었다. 한문 원전을 두고 완역본인 동국대 역경원에서 발간한 한글대장경의 『중론』과 황산덕이 번역한 『중론송』을 비교 검토하였는데 어느 것도 만족스럽지 못하였다. 문제는 오류 여부가 아니라 명료성이었다. 후자가 전자보다 그 점에서 나아보였으므로 잠정적으로 표준 번역본으로 정했으나 본 연구서에 실린 번역은 나카무라 하지메와 칼루파하나가 『프라산나파다』로부터 역출한 것을 참고하여 필자가 일부, 혹은 전체를 수정한 것이다. 역시 오류의 문제가

아니라 필자의 독법을 분명히 제시해야 했기 때문이다. 기회를 만들어서라도 『중론』을 새롭게 번역할 필요를 절실히 느꼈다.

게으르면서도 무능한 필자가 보잘 것 없으나마 소책자를 묶어 낼 수 있었던 것은 전적으로 함께 연구에 참여한 여러 선생님들 덕분이다. 특히 필자를 불법의 대해로 이끌어주신 심재룡 선생님께 감사드리고, 쾌유를 비는 마음 간절하다.

2004년 6월

서정형

목 차

제1부 『중론』의 저자 및 작품 해제	1
I. 나가르주나의 생애와 저술	1
1. 생애	1
2. 저술	3
II. 『중론』 개관	5
1. 역사적 배경	5
(1) 유부의 실재론	5
1) 실재의 범주: 오위칠십오법(五位七十五法)	6
2) 본체(svabhava)	7
(2) 반야사상	9
2. 중론의 구성	10
(1) 중론 27장의 주제	10
(2) 기존의 분석 사례	12
(3) 텍스트 분석	14
3. 중론의 중요 주제	15
4. 『중론』에 대한 연구	16
5. 중관학파의 역사	19
(1) 초기	19
(2) 중기	19

(3) 후기	20
제2부 지식 지도	23
I. 철학 문헌, 철학자, 철학 용어 지식 지도	23
○ 철학 문헌: 『중론』	23
○ 철학자: 나가르주나	24
○ 철학 용어: 연기	25
○ 철학 용어: 공	26
○ 철학 용어: 중도	27
○ 철학 용어: 자성	28
○ 철학 용어: 열반	29
II. 『중론』의 지식 지도	30
0. 진리	30
1. 두 가지 진리[二諦]	30
제3부 『중론』의 주요 주제어 분석	37
1. 이제론(二諦論)	37
1.1. 이제(二諦)의 구분	37
1.2. 이제의 상즉(相卽)	39
2. 제일의제(第一義諦, paramartha)	40

2.1. 제일의제의 의	40
2.2. 공성의 근거	42
2.2.1. 무자성	42
2.2.1.1. 자성의 부정	42
2.2.1.2. 무자성이므로 적멸(寂滅)하다	43
2.2.1.3. 무자성이므로 생멸변화가 있다	44
2.2.1.4. 등불의 비유	45
2.2.2. 연기	46
2.2.2.1. 깨달음의 내용	46
2.2.2.2. 불생(不生)	47
2.2.2.3. 중도(中道)	47
2.2.2.4. 공(空)	48
2.2.2.5. 상호 의존	48
2.3. 현상의 공성	49
2.3.1. 팔불중도(八不中道)	50
2.3.2. 생멸의 논과	50
2.3.2.1. 사인(四因)의 고찰	50
2.3.2.2. 사연(四緣)의 고찰	51
2.3.2.2.1. 인연(因緣)의 고찰	51
2.3.2.2.2. 소연연(所緣緣)의 고찰	53
2.3.2.2.3. 등무간연(等無間緣)의 고찰	53
2.3.2.2.4. 증상연(增上緣)의 고찰	54
2.3.2.3. 화합의 고찰	54

2.3.2.4. 인과의 고찰	55
2.3.2.5. 생주멸의 고찰	56
2.3.2.5.1. 생겨남의 고찰	56
2.3.2.5.2. 머뭇의 고찰	57
2.3.2.5.3. 소멸의 고찰	58
2.3.3. 거래(去來)의 논과	58
2.3.3.1. 삼시(三時)의 불가득	58
2.3.3.2. 가는 자[去者]와 가는 운동[去法]의 불가득	59
2.3.4. 단상(斷常)의 논과	61
2.3.4.1. 논의의 배경	61
2.3.4.2. 단상의 논과	61
2.3.5. 일이(一異)의 논과	62
2.3.5.1. 논의의 배경	62
2.3.5.2. 인과의 일이	63
2.3.5.3. 주체와 작용의 일이	64
2.3.5.4. 일이의 논과	65
2.3.5.4.1. 일(一)의 논과	65
2.3.5.4.2. 이(異)의 논과	65
2.4. 개체의 공성	66
2.4.1. 작용주체의 부정	66
2.4.1.1. 개인아 [pudgala]의 부정	67
2.4.1.1.1. 오온의 공성	67
2.4.1.1.2. 푸드갈라는 윤회의 주체가 아니다	68

2.4.1.1.3. 푸드갈라는 열반의 주체가 아니다	68
2.4.1.2. 아트만의 부정	69
2.4.1.2.1. 아트만은 오온이 아니다	69
2.4.1.2.2. 선행하는 존재의 부정	69
2.4.1.2.3. 아트만은 존재하지 않는다	70
2.4.1.3. 불과 섯의 비유	71
2.4.1.3.1. 불은 섯을 태우지 않는다	71
2.4.2. 인식의 고찰	72
2.4.2.1. 인식주체의 문제	72
2.4.2.2. 인식의 성립	73
2.5. 시간의 공성의 논증	73
2.5.1. 시종(始終)의 고찰	73
2.5.2. 삼세(三世)의 고찰	74
2.6. 속박의 공성	75
2.6.1. 탐욕과 탐욕하는 존재의 공성	75
2.6.2. 행(行)의 공성	75
2.6.2.1. 행은 무자성이다	75
2.6.2.2. 변화의 고찰	76
2.6.2.2.1. 우유와 낙(酪)의 비유	76
2.7. 번뇌의 공성	77
2.7.1. 번뇌는 자성이 없다	77
2.7.2. 번뇌의 불생(不生)	78

2.8. 열반의 공성	78
2.8.1. 속박의 공성	78
2.8.2. 업의 공성	79
2.8.3. 괴로움의 공성	79
2.8.3.1. 자인(自因)의 고찰	80
2.8.3.2. 타인(他因)의 고찰	81
2.8.4. 여래의 공성	82
2.8.4.1. 여래는 오온에 의존한다	82
2.8.4.2. 여래의 사후	82
3. 세제(世諦)	83
3.1. 진리는 존재한다	84
3.1.1. 이제(二諦)	84
3.1.2. 삼제계(三諦偈)	84
3.1.3. 사성제(四聖諦)	85
3.2. 속박은 존재한다	85
3.2.1. 업과 과보	85
3.2.2. 부단불상(不斷不常)	86
3.2.3. 업의 무생(無生)	86
3.2.4. 업은 무명에서 생긴다	87
3.3. 해탈은 존재한다	87
3.3.1. 십이인연	87
3.3.1.1. 순관(順觀)	87

3.3.1.1.1. 무명(無明, avidya)과 행(行, saṃskāra)	88
3.3.1.1.2. 식(識, vijñāna)과 명색(名色, nāma-rūpa)	89
3.3.1.1.3. 육입(六入, ṣaḍyatana)과 촉(觸, sparśa)	89
3.3.1.1.4. 명색(名色)의 식(識, vijñāna)	90
3.3.1.1.5. 촉(觸, sparśa)과 수(受, vedāna)	90
3.3.1.1.6. 애(愛, trsna)와 취(取, upādāna)	90
3.3.1.1.7. 유(有, bhava)	91
3.3.1.1.8. 생(生, jati)과 노사(老死, jara-marāṇa)	91
3.3.1.2. 역관(逆觀)	92
3.3.2. 회론의 적멸	92
3.4. 잘못된 견해의 논파	93
3.4.1. 아트만을 논파함	93
3.4.2. 단견과 상견을 논파함	93
참고문헌	95

일·러·두·기

- * 머리말에서 밝힌 바와 같이 표준 번역본 선정에 어려움을 겪었다. 기존의 쿠마라지바 한역본 『중론』에 대한 우리말 번역과 산스크리트 원본인 찬드라키르티의 『프라산나파다』로부터 역출한 번역을 모두 참고해서 부분적으로 새로운 번역을 제시했다. 무엇보다도 의미가 통하는 문장을 구성하는데 주력하였다.
- * 원문의 주요 개념에 대해서는 한역과 산스크리트어를 병기했다. 개념의 명확한 사용이 텍스트의 해독에 매우 중요하기 때문이다. 산스크리트어는 『프라산나파다』를 참고했다.
- * 전산화의 난점으로 인해 산스크리트어를 로마자화할 때 상용되는 특수 문자를 사용하지 못하였다.
- * 표준 원전은 핑갈라가 주석한 한역본 『중론』이며, 원문 인용 말미의 MS는 Madhyamika-Sastra(中論)의 약어이며, 숫자는 장과 절을 가리킨다. 극히 드물게 MS-p로 표기된 것은 핑갈라(Pingala, 靑目)의 주석을 인용한 것이다.

제1부 『중론』의 저자 및 작품 해제

I. 나가르주나의 생애와 저술

1. 생애

나가르주나의 생애에 관한 정보를 제공하는 현존하는 문헌은 다음과 같다.

- 1) 쿠마라지바(344-413) 역 <용수보살전(龍樹菩薩傳)> 산스크리트 원전에서 한역한 것. 원전은 남아있지 않다. 대정신수 대장경 제50권. 이 자료에 상응하는 산스크리트본이나 티베터본은 전하지 않는다.
- 2) 티베트의 부톤(1290-1364)이 저술한 <불교사>에 포함된 나가르주나 관련 기사
- 3) 티베트의 타라나타(1575-1615)가 저술한 <불교사> 가운데 나가르주나에 관한 서술

고대의 인물에 대한 기록이 흔히 그러하듯이 나가르주나의 전기 역시 신화적으로 채색되어 있는데, 그 중에서도 2)와 3)의 경우가 심해서 어디까지가 역사적 사실이고 어느 부분이 허구적 전설인지 가려내기가 어렵다. 비교적 그 정도가 덜한 쿠마라지바의 번역을 중심으로 나머지 전기와의 공통 부분 등을 참고해서 그의 생애를 간략하게 정리하면 다음과 같다. 확정하기 힘든 역사적 사실을 고려해서 정보를 취사 선택할 수는 없었다. 허구는 허구대로 우리에게 전하고자 하는 메시지가 있을 것이므로 사실과 허구가 선택의 기준은 아니라는 의미이다.

나 가르주나는 바라문 계급 출신으로 남인도에서 태어났다. 어려서부터 총명했기 때문에 바라문들이 베다를 낭송하는 소리를 듣고 바로 그 문장을 암송하고 뜻을 이해했다. 그는 다방면에 재능이 있었는데 천문, 지리, 예언 등 여러 가지 비술을 체득하고 있었다.

세상의 깊은 진리를 통달했다고 생각한 그는 친구들과 함께 감각적 쾌락을 추구하고자 은신술을 익혔다. 그들은 방술을 이용해서 왕궁에 들어가 궁중의 미녀들을 모두 범했다. 몇 달 후 후궁 가운데 임신한 사람이 생기자 왕은 범인을 잡을 것을 명령했다. 마침 지혜로운 신하가 있어 침입자들을 처단할 수 있었으나 나 가르주나만은 용케 빠져나올 수 있었다.

나 가르주나는 비로소 욕망이 고통의 근원이며 재앙의 뿌리라는 것을 깊이 깨닫고 출가하였다. 그는 경, 율, 논, 삼장을 독송하고는 또 다른 경전을 찾았으나 얻지 못했다. 히말라야에 들어가 한 늙은 수행자로부터 대승 경전을 전해 받고 즐겨 암송하고 그 뜻을 이해했으나 아직 완전히 통달하지는 못했다. 이후 나 가르주나는 인도 전역을 편력하면서 경전을 구해보는 한편 외도의 논사들이 주장하는 교의를 논박하고 복종시켰다.

외도의 제자가 나 가르주나에게 이렇게 말했다: “스승께서는 ‘모든 것을 알고 있는 사람’[一切智人]인데 지금 부처님의 제자가 되어 있습니다. 제자를 자처하는 것은 자신에게 부족한 점이 있음을 자인하는 것입니다. 만약 스승께서 부족한 것이 있다면 일체지인이 아닙니다.” 그 말은 들은 나 가르주나는 굴욕감을 느끼고 교만한 마음을 냈다: “이 세상의 가르침에는 여러 가지가 있다. 부처님의 가르침은 뛰어나기는 하지만 아직도 철저하지 못한 점이 있다. 그러한 것들을 바로 잡고 보완하여 바른 법을 널리 편다면 또한 옳은 일이 아니겠는가?” 이리하여 나 가르주나는 가르침과 계율을 [다시] 세우고 의복과 의식을 독자적으로 만들어 기

존의 불교 교단과 약간의 차이를 두었다. 그는 홀로 수정으로 된 방에 거처하면서 새로운 계율과 의례에 따라 제자들을 받아들였다.

대룡보살은 나 가르 주나가 아만심에 차 있는 것을 보고 측은히 여겨 그를 바다 속으로 데리고 들어가 용궁의 칠보로 장식한 창고를 열어 대승의 경전들을 보여주었다. 나 가르 주나는 이것을 받아 석 달간 읽고 그 뜻을 두루 통하였고, 이윽고 여러 경전이 든 상자를 하나 얻어 본래 생멸이 없다는 무생의 법을 체득했다. 남인도로 돌아온 나 가르 주나는 외도를 복종시키고 크게 대승의 불법을 폈다. 여러 차례의 논쟁을 통해 많은 왕공과 장자, 브라만들을 불교에 귀의시켰다.

소승불교의 한 법사가 나 가르 주나에게 대해 앙심을 품고 있었다. 나 가르 주나가 그에게 물었다. “당신은 내가 이 세상에 오래 머물기를 바랍니까?” 소승법사는 그의 장수를 바라지 않는다고 하자 나 가르 주나는 조용한 방으로 들어가 며칠이 지나도 나오지 않았다. 제자들이 문을 부수고 들어가 보니 매미가 허물을 벗은 듯이 죽어 있었다.

나 가르 주나가 세상을 떠난 지 백 년이 지났는데 남인도의 여러 나라에서는 그를 위해 묘를 짓고 부처님과 같이 공경하며 섬기고 있다. 그의 어머니가 아르주나라는 나무 아래에서 그를 낳았으므로 아르주나라고 하며, 용이 그의 도를 완성시켰으므로 나가[龍]라고 이름지었다. 이리하여 그의 이름이 나 가르 주나가 된 것이다.

2. 저술

비판적으로 고찰할 때 나 가르 주나가 저술했다고 알려진 논서 가운데 논할 만한 가치가 있는 것들은 대체로 다음에 한정된다.

- 1) 『중론송』(中論頌, Madhyamaka-karika) 27장 449계송(한역은 445계송)으로 구성된 나가르주나의 주저이다.
- 2) 『십이문론』(十二門論, Dvadasa-dvara-sastra) 한역만이 현존한다. 공사상을 열두 가지 항목으로 서술한다. 내용상으로는 위의 『중론송』을 발췌한 것이라고 할 수 있다.
- 3) 『공칠십론』(空七十論, Sunyata-saptati) 티벳역만이 남아 있다. 공사상을 70개의 계송으로 노래한 것.
- 4) 『회쟁론』(廻諍論, Vighrahyavartani) 정통 바라문 계통인 니야야 학파의 사상을 비판하면서 공사상을 현양한 비판서. 70개의 계송과 주석으로 이루어져 있다. 산스크리트 원전, 티벳역, 한역이 남아 있다.
- 5) 『육십송여리론』(六十頌如理論, Yuktisastika) 60개의 계송으로 공사상을 천명한 저술. 한역과 티벳역이 있다.
- 6) 『대지도론』(大智度論) 100권으로 구성되어 있다. 『대품반야경』(大品般若經)에 대한 주석서. 경전의 단순한 주석이 아니라 나가르주나의 해석과 사상을 경에 기탁해서 드러낸 것이다. 저자에 대해서는 의문의 여지가 있다. 쿠마라지바의 한역만이 남아 있다.
- 7) 『십주비바사론』(十住毘婆沙論, Dasabhumi-vibhasa-sastra) 쿠마라지바의 한역만 남아 있다. 『십지경』(十地經)에 대한 주석으로 아미타불에 대한 염불 등 신앙을 위주로 한 수행론을 설하고 있다. 후에 정토사상의 발달에 영향을 주었다.
- 8) 『대승이십송론』(大乘二十頌論, Mahayana-vimsika) 유십 사상이 서술되어 있다. 20계송으로 된 단편이다. 산스크리트 원전, 티벳역, 한역이 있다.
- 9) 『보리자량론』(菩提資糧論) 깨달음을 얻기 위한 여러가지 요건을 서술한 것. 한역만 있다.

- 10) 『인연심론』(因緣心論, Pratityasamutpada-hrdaya-karika) 7개의 계송으로 연기설의 요체를 드러낸 글. 산스크리트 원전, 티벳역, 한역이 있다.
- 11) 『친구에게 보내는 편지』(Suhrllekha) 남인도 사타바하나왕조의 국왕에게 쓴 서간 형식의 시가. 왕의 처신에 대한 조언이 실려 있다. 티벳역이 있고, 세 종의 한역이 전한다.
- 12) 『라트나발리』(Ratnavali)역시 왕에게 보내는 조언을 서간 형식으로 기록한 것이다. 산스크리트 원전, 티벳역, 한역이 있다. 한역의 제명은 『보행왕정론』(寶行王正論)이다.

II. 『중론』 개관

1. 역사적 배경

(1) 유부의 실재론

역사적으로 획을 긋는 저술이 그러하듯이 『중론』 역시 앞선 시대의 불교 사상에 대한 비판이 주된 과제이다. 특히 『중론』의 경우에는 그 어조가 매우 격렬하며, 비판의 대상도 불교 전통의 안팎에 걸쳐 있다. 비판 대상이 명시적으로 제시되어 있지 않기 때문에 정확히 어떤 학파 내지 사상을 겨냥하고 있는지 이론의 여지는 있다. 그러나 일반적으로 나가르주나가 『중론』을 통해 바로잡고자 했던 오류는 설일체유부[이하 유부]의 주장으로 알려져 있다. 나가르주나가 『중론』을 저술한 것은 바른 불법을 현양하려는 것이었는데, 오류를 깨뜨리는 파사(破邪)로서 바른 법을 드러내는 현정(顯正)을 삼았다. 나가르주나가 유부의 철학으로 보이는 주장을 빈번하게 언급하고 그 오류를 비판하고 있는 것으로 보아 그는

바깥의 적[외도]보다 유부 등 불교 내부의 적들이 더욱 위험하다고 생각한 듯하다. 부파불교[소위 소승불교] 가운데 가장 오래도록 존속했고, 대사회적 영향력이 가장 컸던 유부의 철학 가운데 『중론』의 비판과 관련된 부분을 살펴보면 다음과 같다.

1) 실재의 범주: 오위칠십오법(五位七十五法)

사물을 분석하고 분류해서 범주를 구성하는 전통은 실은 붓다 자신에게로 소급된다. 붓다 초기의 교설을 보면 그가 법수(法數, dharma number)에 따라 사물을 범주화하는데 능했고 또 그것을 매우 효율적인 방식으로 활용했다는 인상을 준다. 유부의 범주인 오위칠십오법은 붓다 당시의 오온(五蘊), 십이처(十二處) 등의 범주를 확대, 세분한 것으로 이해할 수 있다.

오위는 물질[色法], 마음[心法], 마음의 작용[心所法], 마음을 따르지 않는 것[心不相應行法], 무제약적인 것[無爲法] 등이다. 무제약적인 것은 생멸이 없는 것으로 두 종류의 열반과 허공을 포함해 3종이 있고, 물질은 11종, 마음은 하나, 마음의 작용에 46종, 마음에 따르지 않는 것은 14종으로 도합 75법으로 구성된다.

75법이란 원인과 조건에 의해 형성된 일체의 유위법(有爲法)은 물론 원인과 조건의 작용을 떠나 있는 무위법(無爲法)까지 망라한 존재하는 것들의 총체이다. 그러나 여기에 자아(atman)는 포함되지 않는다. 요컨대 유부가 사물을 이렇게 세분한 목적 중의 하나는 자아라는 것이 실체가 아님을 보여주려는데 있다고 볼 수 있다. 즉 무아설의 논증이 범주론의 중요한 목표인 것이다. 그것은 ‘일체(一切)가 십이처(十二處)’라는 아함경의 교설과 맥락을 같이 한다.

그런데 이러한 범주론의 배경에는 유부의 실재론이 있다. 예컨대 수레는 그것을 구성하는 존재 요소의 복합체로서 실재하는 것이 아니고, 실재하는 것은 단위 요소들뿐이라는 것이다. 유부는 복합체의 실재성은 부정하더라도 그 복합체를 구성하는 요소들의 실재성까지 부정하지는 않는다. 이러한 실재론적 사유는 그러나 중대한 난점을 내포하고 있다. 즉 복합체와 구성 요소와의 관계는 상하로 무한히 소급될 수 있다. 마차의 경우, 군대의 일부일 때에는 구성 요소가 되지만, 바퀴나 축으로 볼 때는 복합체가 된다. 또 바퀴는 그 자체로 다양한 구성 요소들의 복합체가 될 수 있고, 군대 역시 다시 국가의 구성 요소가 된다. 이렇게 본다면 존재의 최소 단위로서의 실재란 확정할 수가 없는 것이다. 그런 의미에서 유부의 실재론은 철저하지 못하고, 설명의 편의를 위해 도입된 것이라는 인상을 준다.

2) 본체(svabhava)

나가르주나에 의해 유부가 비판받은 것은 법의 실체성[法體]을 인정했기 때문이다. 이것은 과거, 현재, 미래의 시간이 실제로 존재하고[三世實有], 법의 실체 역시 삼세에 걸쳐 존재한다[法體恒有]라는 명제로 정리된다. 유부는 다른 부파와 같이 일체의 사물이 순간적으로 존재한다는 찰라멸론(剎那滅論)을 주장하면서도 법체의 항상성 또한 주장한다. 일견 모순된 듯이 보이는 두 가지 주장은 어떻게 양립 가능한가?

먼저 삼세실유론의 전제는 인식은 반드시 실재하는 대상을 갖는다는 것이다. 만약 과거와 미래의 대상이 실재하지 않는다면 과거와 미래의 대상에 대한 인식은 대상을 갖지 않을 것이다. 그러나 과거와 미래에 대한 인식은 현재 순간에 일어나고 있는 욕

근(六根)에 의한 직접적 지각이 아니라, 추론이나 기억의 작용이라는 반론이 있을 수 있다. 실제로 경량부와 같은 유파는 과거와 미래의 인식은 기억과 추리의 작용이며, 기억과 추론의 대상이 반드시 외계의 실재성을 보증하는 것은 아니라고 보았다. 경량부가 주장하는 바와 같이 직접적 지각과 추론 및 기억의 작용과 대상이 다를 수 있다면 유부의 논증은 위태롭게 된다.

아무튼 유부가 주장하는 바, 삼세에 걸쳐 실재한다는 법의 본체는 육근에 의한 직접적 지각의 대상을 포함해서 의식[manas]의 독자적 인식의 대상을 포함하는 것임을 알 수 있다. 즉, 나머지 오근(五根)의 작용과 함께 하는 의식[五俱意識]과 제육식의 독립된 사유 작용[獨頭意識]이 인식인 한에서는 본질적으로 같은 것이라고 보고 있는 것이다. 그와 함께 앞에서 말한 바, 인식은 그것이 어떤 인식이든 반드시 대상을 갖는다는 것이 유부의 실체론이 기대고 있는 대전제들이다.

유부의 주장에 따르면 법체가 과거, 현재, 미래에 따라 어떻게 다른지 몇 가지 비유로서 설명하고 있다. 그 가운데 빈번하게 인용되는 것은 두 가지이다. 먼저, 다르마트라타(Dharmatrata)의 설인데, 그는 금으로 만든 조형물을 예로 든다. 금으로 된 그릇을 녹여 신상을 만들었다면 형태는 바뀌었지만 금의 본체는 다르지 않듯이, 법의 본체는 과거, 현재, 미래를 지나면서 변화를 겪지만 본체는 바뀌지 않는다는 것이다. 다음, 바수미트라(Vasumitra)는 과거, 현재, 미래의 차이는 위상의 차이에 불과하다고 말한다. 즉 삼세에 걸쳐 체는 동일한데, 그것이 작용할 때를 현재라고 하고, 작용하지 않을 때를 과거, 미래라고 한다는 것이다.

유부의 철학은 삼세에 걸쳐 항상성을 가진 본체의 세계와 찰나 생멸하는 현상의 세계와의 간극을 극복하기 위해 사유의 세계를 본체계로 보고, 지각의 세계를 현상으로 구분하고 있다는

인상을 준다. 즉 법이 있다[法有]고 할 때 ‘있다’는 것은 경험계의 사물로서가 아니라, 경험계의 사물을 가능케 하는 일종의 형이상학적 실체-즉, 본연의 상태로서의 사물-로 존재한다는 의미라고 보는 것이다. 그리고 이 형이상학적 실체란 앞에서 말한 바와 같이 제육식의 대상인 일종의 관념 내지 개념이라고 할 수 있다. 법체를 형이상학적 실체이자 본연의 상태이며, 동시에 그것이 관념이라면 또 다른 관점에서 “법체항유 삼세실유”의 사상이 무리없이 설명될 수 있는 것이다.

(2) 반야사상

나가르주나는 소위 대승불교의 흥기와 함께 제작된 반야경의 공사상으로 철학적 기초를 삼은 인물이다. 대승불교는 종래의 전통불교를 대표하는 부파불교[소위 소승불교]의 고답적이고 폐쇄적인 태도에 반발하여 서력 기원 후 100년 전후하여 일반 대중을 세력 기반으로 일어난 새로운 종교 운동에 그 기원을 두고 있다. 초기의 대승 불교도들은 체계적인 교단 조직도 없었고, 변칙한 교리 연구에 몰두하지도 않았으나 열정적인 신앙심이 빚어낸 엄청난 양의 대승 경전을 생산해 내었다. 대승 경전은 종래의 경론과는 달리 대중의 요구와 취향을 우선하였다. 그러면서도 난해한 불교사상을 설화나 비유 속에 훌륭하게 용해시킬 줄 알았다.

초기 대승 경전 중에서도 큰 비중을 차지하는 반야 경전은 모든 사물의 공성(空性)을 특히 강조하였고, 그것은 아마도 그 이전의 유부의 철학이 사물[法]의 실체성을 주장한데 대한 반박이었을 것으로 보인다. 우리의 사유 습관은 사물에 실체성을 부여한다. 마치 그것이 그 자체로 독립적으로 존재하며, 또 생성, 소멸

하는 것으로 이해하는 것이다. 그러나 모든 사물은 그것 아닌 다른 사물들이 서로 의존해서 일시적으로 성립하고 있을 뿐이다. 그 자체의 독립적 정체성은 없다. 이것을 자성 없음[無自性]이라고 한다. 그러므로 사물의 공성은 사물의 무자성성에 다름 아니다. 다른 것에 의존하므로[즉 연기적으로 성립하므로] 그 자체의 독립된 정체성[自性]은 존재하지 않는다. 이것이 곧 그 사물의 공성인 것이다.

일체의 사물은 공하다. 열반도 공하고 생사 윤회도 공하다. 번뇌도 공하고 반야 지혜도 공하다. 일체는 공함으로 평등한 것이다. 궁극적으로는 번뇌가 공하므로 번뇌를 끊을 필요도 없고, 지혜 역시 구할 필요가 없다. 다만 번뇌와 지혜가 공함을 여실히 보아야 한다. 생사 윤회 역시 마찬가지이다. 생사 윤회가 공함을 알지 못하고 그것을 실체화하고 있는 한에는 그 것에 얽매어 굴레를 벗어날 수가 없다. 그것이 실체가 없이 조건적으로 현상하는 것이란 사실, 즉 공성을 여실히 통찰함으로써 비로소 열반을 증득할 수 있는 것이다.

우리가 항용 쓰는 이름[假名]들이 모두 그러하다. 『금강경』에서도 말하고 있는 바와 같이 중생과 부처는 그 이름이 중생과 부처일 뿐 실은 중생도 아니고 부처도 아니다. 다시 말해서 중생과 부처라는 이름은 연기적 현상에 대한 기호에 불과할 뿐, 그 이름에 해당하는 본체나 실체는 존재하지 않는다. 그렇기 때문에 짐짓 중생이라고 부처라고 하지만 실은 중생도 공하고 부처도 공한 것이다.

2. 중론의 구성

(1) 중론 27장의 주제

1장: 조건(緣, *Pratyaya*, Conditions)에 대한 검토-실체(*svabhava*,

- substance)에 대한 부정
- 2장 : 가고 옴(*Gata(-)gata*, the Moved and the Not-moved)에 대한 검토
- 3장 : 보는 작용(眼根, *Caksur-indriya*, the Faculty of Eye)에 대한 검토
- 4장 : 집합(蘊, *Skanda*, Aggregates)에 대한 검토
- 5장 : 요소(界, *Dhatu*, Elements)에 대한 검토
- 6장 : 탐욕과 탐욕스러운 존재(*Raga-rakta*, Lust and the Lustful)에 대한 검토
- 7장 : 조건에 의해 생멸하는 현상적 존재(有爲, *Samskrta*, the Conditioned)에 대한 검토
- 8장 : 업과 업의 주체(*Karma-karaka*, Action and the Agent)에 대한 검토
- 9장 : 先在(*Purva*, the Prior Entity)에 대한 검토
- 10장 : 불과 연료(*Agni(-)ndhana*, Fire and Fuel)에 대한 검토
- 11장 : 전후의 극단(*Purvaparakoti*, the Prior and Posterior Extremities)에 대한 검토
- 12장 : 괴로움(苦, *Duhkha*, Suffering)에 대한 검토
- 13장 : 형성력/성향(行, *Samskara*, Formation/Disposition)에 대한 검토
- 14장 : 조합(*Samsarga*, Association)에 대한 검토
- 15장 : 자성(自性, *Svabhava*, Self-nature/Own-being)에 대한 검토
- 16장 : 속박과 해탈(*Bandhana-moksa*, Bondage and Release)에 대한 검토
- 17장 : 업의 과보(*Karma-phala*, the Fruit of Action)에 대한 검토
- 18장 : 자아(*Atma*, Self)에 대한 검토
- 19장 : 시간(*Kala*, Time)에 대한 검토
- 20장 : 화합(*Samagri*, Harmony)에 대한 검토

21장: 생멸(生滅, *Sambhava-vibhava*, Occurrence and Dissolution)에 대한 검토

22장: 여래(如來, *Tathagata*)에 대한 검토

23장: 전도(顛倒, *Viparyasa*, Perversions)에 대한 검토

24장: 사성제(*Arya-satya*, the Noble Truths)에 대한 검토

25장: 열반(*Nirvana*, Freedom/Emancipation)에 대한 검토

26장: 12지연기(*Dvadasanga*, the Twelve Causal Factors)에 대한 검토

27장: (사된) 견해(*Dristi*, Views)에 대한 검토

(2) 기존의 분석 사례

[사례 1]

가장 일반적인 사례는 『중론』 서두의 귀경계(歸敬偈)에 제시된 팔불중도(八不中道)의 논법으로 분석하는 것이다. 팔불은 연기적사유와 공성을 드러내는 중요한 모티브이므로 중요성을 간과해서는 안되겠지만 그 의의가 다소 과장된 측면이 있다. 또한 개념이나 토픽에 의한 구분이 아니라 논과 방법에 따른 구분이어서 텍스트 전체를 포괄하지 못하는 난점이 있다. 『중론』에서 팔불의 논법이 구사된 장절은 아래와 같다.

불생불멸(不生不滅):

1, 7, 11, 12, 13, 17, 18(7), 20(17), 21, 22, 23(20),
24(20, 38), 25(2, 3)

부단불상(不斷不常):

8, 9, 10, 11, 15(10, 11), 16(1), 17(6), 18(10), 21(14,
16, 17)

불일불이(不一不異):

2(18-21), 6(4, 5), 10(5), 11, 12(13), 14(5), 18(1, 10),
20(19, 20), 21(10), 27(8, 10, 11)

불래불거(不來不去):

2, 7(13-15, 22, 26), 16(7-10), 10(13-16), 23(17-18)

[사례 2]

중국 삼론종(三論宗)의 길장(吉藏)은 앞의 25장과 뒤의 2장으로 양분한다. 앞은 대승의 관행[혹은 대승의 연기]을, 그리고 뒤는 소승의 관행[혹은 소승의 연기]을 나타내고 있다는 것이다. 그러나 소승의 연기인 12연기와 사성제를 설한 배경을 제대로 해명하고 있지 않으며, 세부적인 분석을 결하고 있어 큰 도움이 되지 않는다.

[사례 3]

주제별로 구분하는 방식이 있다. 가지야마 유이치(梶山雄一)의 경우, 텍스트의 내용을 8개의 주제로 나누어 서술하고 있다: 1) 의존성 연기에 대하여 2) 본체의 부정 3) 원인과 결과의 부정 4) 운동과 변화의 부정 5) 주체와 그 작용의 부정 6) 주체와 객체의 관계의 부정 7) 언어와 대상의 관계의 부정 8) 본체의 논리와 현상의 논리가 그것이다. 이는 <중론>에서 구사하고 있는 논리적 도구를 고루 갖추고 있는 반면, 사례 1과 마찬가지로 토픽을 고루 다루고 있지 않은 단점이 있다.

[사례 4]

사례 1과 사례 3이 텍스트를 해체해서 논법에 따라 재구성하고 있는데 반해, 칼루파하나(David J. Kalupahana)는 텍스트의 본래 순서를 존중해서 다음과 같이 4부로 나눈다.

1부 : 1장과 2장. <중론>의 총론에 해당한다. 생성과 변화를 부정하는 내용이다.

2부 : 3장에서 15장. 현상의 비실체성[空性]을 다루고 있다.

3부 : 16장에서 26장. 개체의 비실체성을 다루고 있다.

4부 : 마지막 27장. 결론부에 해당한다. 잘못된 견해를 정리하는 것으로 마무리하고 있다.

나 가르주나가 『중론』을 집필할 때 순서를 전혀 무시했다고는 생각할 수 없으므로 설득력 있는 분석임에 틀림없다. 그러나 2부와 3부의 중심 주제가 현상과 개체로 확연히 구분되지 않는다는 문제가 있고, 토픽맵 작성을 위해서는 좀 더 주제를 세분할 필요도 있다.

이상의 사례를 참고하여 텍스트를 재분석한 결과가 다음의 토픽 체계도 초안이다.

(3) 텍스트 분석

『중론』전체가 두 가지 관점에서 불교의 진리를 설하고 있다는 전제 아래 텍스트 전체를 제일의제(第一義諦)를 설하는 부분과 세제(世諦)를 설하는 부분으로 양분하였다. 그러나 길장과 같이 전반부 25장과 후반의 2장으로 형식에 따라 구분한 것이 아니라, 내용에 따랐다. 예컨대 17장, 24장, 26장, 27장이 후반의 세제에 해당하는 것으로 보았다. 이것은 제일의제인 공성을 드러내거나 논증하는 내용이 아니라, 일상적 차원의 진리를 다룬 것이기 때문이다.

제일의제는 공성을 논증하는 부분인데, 그 주제들을 다음과 같이 세분하였다: ㄱ) 현상의 공성 ㄴ) 개체의 공성, ㄷ) 시간의 공성 ㄹ) 속박의 공성 ㅁ) 열반의 공성. 세속제는 현상적 차원의 진

리로서 ㄱ) 사성제, ㄴ) 업과 과보 ㄷ) 십이인연 ㄹ) 사건(邪見)의 논파로 구분하였다. 이것을 정리하면 다음과 같다.

0. 진리

1 제일의제

- 1.1 현상의 공성
- 1.2 개체의 공성
- 1.3 시간의 공성
- 1.4 속박의 공성
- 1.5 열반의 공성

2 세제

- 2.1 사성제
- 2.2 업과 과보
- 2.3 십이인연
- 2.4 사건의 논파

3. 중론의 중요 주제

삼론종의 길장(吉藏)은 삼론현의(三論玄義)에서 『중론』의 근본 입장[宗]은 이제(二諦)이며 또한 이제는 중도라고 하였다. 그러면서 『중론』의 주제는 연기라고 명시하였다. 찬드라키르티 역시 『프라산나파다』에서 『중론』이 천명해야할 목적은 연기라고 선언하면서, “일체가 연기하므로 공이라는 것이 『중론』 전체에서 증명되고 있다.”고 하였다.

자성을 전제할 때, 자성에 대응된다고 믿어온 언어의 모순성을 그대로 드러냄으로써 자성을 부정하는 [곧 연기를 드러내는] 방식을 취한다. 따라서 일반 개념을 찾아갈 때에는 그것이 어떤 의

미를 담지하고 있는가가 문제되지만 『중론』의 경우에는 자성을 전제할 때 그 개념이 어째서 [언어적으로] 성립되지 않는가를 보여준다. 반면 교사인 썸이다. 아마도 공사상을 이보다 더 극명하게 드러내는 방법은 없을 것이다.

<중론에서 ‘중’의 의미>

인연으로 생긴 법[因緣所生法]

나는 이것을 공이라고 한다.[我說卽是空]

이것[공?]은 또한 가명이라고 한다.[亦爲是假名]

이것이 또한 중도의 뜻이다.[亦是中道義]

(MS 24.18)

찬드라키르키는 셋째 귀결의 ‘이것’이 공을 가리키는 것으로 이해하고 있다. 그러나 ‘공 또한 공하다’[空亦復空]는 의미라기보다는 ‘공이 그대로 가명’이라고 해석해야 할 것이다. 넷째 귀결의 ‘이것’ 역시 공을 가리키는 것으로써 공이 곧 중도라는 것이다. 왜냐 하면 공[=연기=무자성]은 유와 무의 극단을 떠난 것이기 때문이다. 왜 무와 유를 떠났는가? 자성상 불생인 것은 유가 아니며, 불생은 또한 멸함도 없으므로 무도 아니기 때문이다. 연기이므로 무자성이고, 그러므로 공이다. 고로 연기=공=가명=중도가 이 계송의 요지이다.

4. 『중론』에 대한 연구

<『중론』의 주석서>

- 1) 찬드라키르티(Candrakirti, 月稱, 600-650), 『프라산나파다』(Prasanapada), 산스크리트 원본:

찬드라키르티는 붓다팔리타의 제자이다. 붓다팔리타의 해석이 나가르주나의 본의가 가깝다면 찬드라키르티의 주석 또한 대체로 신뢰할 만하다고 하겠지만 확증할 수 있는 것은 아니다. 가장 큰 장점은 아무래도 산스크리트어로 쓰여졌기 때문에 비교적 정확한 의미를 추정할 수 있다는 것이다. 이 주석서가 가장 신뢰할 만한 주석서로 평가받는 것도 그 때문이다. 특히 쿠마라지바가 번역한 한역본과의 비교 연구를 하는데 큰 도움을 주고 있다. 다만 두 역본 중 어느 것이 더 원의에 근접한 것인지는 학자들의 주장에 따라 다르다.

2) 핑갈라(Pingala, 靑目, 4세기 전반), 중론 4권, 한역 본:

동아시아 불교 전통에서는 오랫동안 거의 전적으로 의존해 온 주석서라고 할 수 있다. 그러나 한자어의 특성상 다양한 해석이 가능하고, 그것이 단점으로 지적되고 있다. 그러나 난해한 고전의 의미를 연찬 하는데 있어서 다양한 해석의 가능성이 반드시 단점이라고는 볼 수 없다. 오히려 다른 텍스트의 도움을 받아 일관성 있는 해석의 틀을 형성할 수 있는 면도 있는 것이다. 이 저본에 근거하여 삼론종의 대성자인 길장(吉藏)은 중관론소(中觀論疏) 20권(T. 42. pp. 1-169)을 저술하였다.

3) 나가르주나(?), 무외론(無畏論), 한역본, 저자가 분명치 않은 옛 주석:

『무외론』은 나가르주나의 저술로 알려져 왔으나 이론을 제기하는 학자들이 많다. 그러나 누구의 저작이든 그것이 오래된 주석인 만큼 참고할 만한 가치가 있다. 주석이 그다지 세밀하지 못한 점은 아쉽다. 티벳어역만이 현존한다. 이상의 3편은 일부를 제외하면 대체로 일치된 내용을 담고 있다.

- 4) 스티라마티(Sthiramati, 安慧, 510-570), 대승중관석론(大乘中觀釋論) 18권:

한역본만이 남아 있다. 유가행과 논사이므로 나가르주나의 본의에 충실한지 여부가 문제가 되고 있다. 원문에 대한 의역과 문장과 자구의 임의적 출입이 많아 전적으로 의존하는 데에는 한계가 있다.

- 5) 바바비베카(Bhavaviveka, 清辨, 490-570), 반야등론석(般若燈論釋):

자립논증파(自立論證派 svatantrika)의 시조로서 독자적인 입론이 많아 균형을 결하고 있다는 평가를 받는다. 게다가 한역은 티벳어역본에 비해 번역 또한 부실한 편이다. 티벳어역과 한역이 남아 있다.

- 6) 붓다팔리타(Buddhapalita, 佛護, 470-540), 근본중소(根本中疏):

티벳어본만 존재한다. 극히 제한적인 자료이다. 그러나 붓다팔리타는 나가르주나와 그 직계 제자들의 사후 약 200년이 지나 중관학파를 중흥시킨 인물로서 후자의 사상을 제대로 계승한 것으로 평가되고 있다. 특히 그는 용수의 논법을 귀류 논증법으로 규정하였고, 그의 제자인 찬드라키르티가 이를 계승하고 있다. 후에 자립논증파로 알려진 바바비베카에 의해 비판의 대상이 된다.

- 7) 아상가(Asanga, 無着, 390-470), 순중론(順中論):

한역본만 현존한다. 계송 전체를 주석한 것은 아니지만 팔

불(八不)이나 사불생(四不生), 희론(戲論) 등 주요 논점을 다루고 있는 부분 주석서이다.

5. 중관학파의 역사

(1) 초기

공사상에 근거한 나가르주나의 철학은 중관(中觀)으로 불렸고, 대략 4세기 전후해서 그를 계승한 일련의 사상가들이 중관학파를 형성하게 되었다. 초기란 대체로 학파의 형성기까지를 가리킨다. 나가르주나의 제자인 아리아데바(Aryadeva, 提婆, 170-270년경)는 『백론』(百論)과 『사백론』(四百論)을 저술했다. 그밖에 그의 저술로 알려진 몇 가지 논서가 있는데 확증할 수 없다. 그의 제자에 라훌라바드라(Rahulabhadra, 羅喉羅跋陀羅, 200-300경)가 있다. 그의 저술과 전기는 모호한 데가 많다. 그의 이후 이 계통의 활동은 침체된 것으로 보인다. 학자에 따라서는 『중론송』을 저술한 핑갈라(Pingala, 靑目, 4세기 초)를 초기중관학파에 포함시키기도 한다.

(2) 중기

중관파가 하나의 학파라는 의식을 가지고 역사에 등장한 것은 5세기 경 붓다팔리타(Buddhapalita, 佛護, 470-540경) 이후라고 생각된다. 그의 『중론』 해석 방식과 입장을 귀류 논증파(歸謬論證派, Prasangika)라고 한다. 철학은 개념, 혹은 개념들 간의 상호관계에 대한 입론이다. 그러나 프라상기카는 논의[論]를 확립[立]하려는 것이 아니라, 그것을 파괴하려는 것이다. 모든 입론은 궁극적으로는 성립할 수 없음을 보여줌으로서 그것을 파괴하고, 오류의 파괴[破邪]를 통해 진실을 드러내려는[顯正] 것이다. 이것이 파사(破邪)가 곧 현정(顯正)이라는 말의 의미이다.

그들은 말한다: “내가 만일 어떤 주장을 한다면, 그로 인해 나는 이론적 결함을 갖게 될 것이다. 그러나 내게는 주장이 없다.

그러므로 이론적 결함도 없다.” 붓다팔리타를 계승한 찬드라키르티도 같은 말을 한다: “중관학파가 스스로 독립된 추론을 하는 것은 옳지 않다. 왜냐 하면 두 가지 주장 가운데 어느 한 쪽을 승인하는 일이 없기 때문이다.” 말하자면, 귀류논증파는 상대방의 논리를 이용해서 그것이 모순 내지 오류로 귀결됨을 보여줄 뿐. 그와 반대되는 어떤 주장을 펴고 있는 것은 아니다. 그러므로 엄밀히 말해서 귀류법을 ‘논증’이라고 하기는 어렵다.

그러나 디그나가(Dignaga, 陳那)의 신인명론(新因明論)에 영향을 받아 정언적 추리에 의한 논증법[自立論證]을 옹호한 바바비베카(Bhavaviveka, 清辨, 490-570)는 붓다팔리타를 비판했고, 찬드리키르티는 다시 후자를 옹호하면서 전자를 비판했다. 바바비베카는 중론석을 주석한 『반야등론석』을 저술했고, 찬드라키르티는 『프라산나파다』를 지었다. 이리하여 중기의 중관학파는 귀류논증파(Prasangika)와 자립논증파(Svatantrika)로 나뉘게 된다. 귀류논증파는 후에 산티데바(Santideva, 寂天, 650-750경)에 의해 계승되었다. 그의 『보리행경(菩提行經)』은 보살행을 밝히는 저술로 유명하다. 자립논증파의 후계로는 관서(觀誓, Avalokitavrata, 7세기경)가 있다. 그는 붓다팔리타의 『중론석』을 비판하면서 바바비베카의 『반야등론(般若燈論)』을 주석한 『반야등론광석(般若燈論廣釋, Prajnapradipatika)』을 지었다.

(3) 후기

후에 티벳 불교를 중흥시킨 아티샤(Atisa, 980-1052)를 프라상기카로 분류하기도 하지만, 티벳 불교는 대체로 프라상기카를 중시하는 분위기이다. 그러나 실제로는 자립논증파(Svatantrika)의 전통이 우세하다. 후기 중관학파에서 스마탄트리카파에 속하는 인물로는 산타

락시타(Santaraksita, 寂護, 680-740경)와 그의 제자인 카말라실라(Kamalasila, 蓮花戒, 700-750경)가 있다. 산타락시타는 『진리강요』(眞理綱要, Tattvasamgraha)와 『중관장엄론』(中觀莊嚴論, Madhy- amakalamkara)을 저술했고, 카말라실라는 전자에 대한 주석서와 불교 수행의 강요서인 『수습차제』(修習次第), 『중관명』(中觀明, Ma- dhyamakaloka)과 『진실명』(眞實明, Tattvaloka)를 지었다. 이들은 중관철학에 유식설을 도입했으므로 유가행중관파(瑜伽行中觀派)로 분류되기도 하는데, 실제로 이들은 유식학뿐만 아니라 유부와 경량부의 학설을 자유롭게 수용한 것으로 평가된다. 반면, 바바비베카 계통은 유식설을 수용하지 않고 외계의 실재를 인정했다 하여 경량부중관파(經量部中觀派)로 불리기도 한다.

제2부 지식 지도

I. 철학 문헌, 철학자, 철학 용어 지식 지도

○ 철학 문헌: 『중론』

원전의 전체 내용 요약: 1-1-1-1

원전의 세부 내용 목차: 1-2-2-1

원전의 중요성 해설: 1-4-2

원전의 중요한 철학 용어: 연기, 공, 중도, 자성, 자아, 업,
조건, 열반, 해탈, 여래, 괴로움

한국어 표준 번역본 제목: 『중론송』

한국어 표준 번역본 번역자: 황산덕

한국어 표준 번역본 출판 도시: 서울

한국어 표준 번역본 출판사: 서문당

한국어 표준 번역본 출판 연도: 1976

한국어 디지털 텍스트:

영어 표준 번역본 제목: Nagarjuna - The Philosophy of
the Middle Way

영어 표준 번역본 번역자: David J. Kalupahana

영어 표준 번역본 출판 도시: Albany

영어 표준 번역본 출판사: State University of New York
Press

영어 표준 번역본 출판 연도: 1986

영어 디지털 텍스트 :

<http://www.angelfire.com/electronic/bodhidharma/nagarjuna.html>

원어 표준 판본 제목 : 『中論』

원어 표준 판본 편집자 :

원어 표준 판본 출판 도시 :

원어 표준 판본 출판사 :

원어 표준 판본 출판 연도 :

원어 표준 판본 초판 출판 연도 :

원어 디지털 텍스트 :

○ 철학자 : 나 가르 주나

생애 해설 : 1-1

한국어 이름 : 용수, 나 가르 주나

영어 이름 : Nagarjuna

원어 이름 : Nagarjuna

인물 사진 :

<http://100.empas.com/pimage.html?i=1657780001&v=&n>

=1

<http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/4886/naga1.htm>

출생 국가 : 인도

출생 도시 :

출생 연도 : 미상 (2-3세기)

사망 연도 :

한국어 웹사이트 :

영어 웹사이트 :

<http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/4886/naga1.htm>

<http://www.utm.edu/research/iep/n/nagarjun.htm>

원어 웹사이트 :

주요 저작1 한국어 제목 : 『中論』

주요 저작2 한국어 제목 : 『십이문론』

주요 저작3 한국어 제목 : 『회쟁론』

활동 시기 : 인도 고대 철학

활동 분야 : 대승불교

대표 사상 : 공사상, 중관사상

대표 이론 : 귀류 논증

스승 :

제자 : 아리아데바

지지자 :

반대자 :

영향을 준 철학자 : 붓다팔리타

영향을 받은 철학자 : 붓다

○ 철학 용어 : 연기

한국어 용어 : 연기

한자어 표기 : 緣起

한국어 용어 출처: 『中論』

한국어 용어 정의: 사물의 상호의존적인 생성

한국어 반대 용어:

한국어 유사 용어: 인연법

한국어 관련 용어: 공, 중도

영어 용어: causality

영어 용어 출처:

영어 용어 정의:

원어 용어: pratityasamutpada

원어 용어 출처:

원어 용어 정의:

사용한 철학 분야:

사용한 철학사:

사용한 철학 학파:

사용된 철학 이론

사용한 철학자:

사용한 철학 문헌:

다른 철학 용어와의 상하 관계:

○ 철학 용어: 공

한국어 용어: 공

한자어 표기: 空

한국어 용어 출처: 『中論』

한국어 용어 정의: 자성의 부재

한국어 반대 용어:

한국어 유사 용어:

한국어 관련 용어: 연기, 중도無

영어 용어: emptiness

영어 용어 출처:

영어 용어 정의:

원어 용어: sunyata

원어 용어 출처:

원어 용어 정의:

사용한 철학 분야:

사용한 철학사:

사용한 철학 학파:

사용된 철학 이론

사용한 철학자:

사용한 철학 문헌:

○ 철학 용어: 중도

한국어 용어: 중도

한자어 표기: 中道

한국어 용어 출처: 『中論』

한국어 용어 정의: 두 극단[공성과 가명]에 머물지 않음

한국어 반대 용어: 편중

한국어 유사 용어: 중용

한국어 관련 용어: 연기, 공

영어 용어: middle path

영어 용어 출처:

영어 용어 정의:

원어 용어: madhyama-pratipad

원어 용어 출처:

원어 용어 정의:

사용한 철학 분야:

사용한 철학사:

사용한 철학 학파:

사용된 철학 이론

사용한 철학자:

사용한 철학 문헌:

○ 철학 용어: 자성

한국어 용어: 자성

한자어 표기: 自性

한국어 용어 출처: 『中論』

한국어 용어 정의: 사물의 자기 동일성, 혹은 본질

한국어 반대 용어: 가상

한국어 유사 용어: 실체, 본성

한국어 관련 용어: 본체, 실재

영어 용어: own-being

영어 용어 출처:

영어 용어 정의:

원어 용어: svabhava

원어 용어 출처:

원어 용어 정의:

사용한 철학 분야:

사용한 철학사:

사용한 철학 학파:

사용된 철학 이론

사용한 철학자:

사용한 철학 문헌:

다른 철학 용어와의 상하 관계:

○ 철학 용어: 열반

한국어 용어: 열반

한자어 표기: 涅槃

한국어 용어 출처: 『中論』

한국어 용어 정의: 번뇌가 소멸된 고요한 경지

한국어 반대 용어: 윤회

한국어 유사 용어: 해탈, 깨달음

한국어 관련 용어 :

영어 용어 : enlightenment

영어 용어 출처 :

영어 용어 정의 :

원어 용어 : nirvana

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 :

사용한 철학사 :

사용한 철학 학파 :

사용된 철학 이론

사용한 철학자 :

사용한 철학 문헌 :

II. 『중론』의 지식 지도

0. 진리

1. 두 가지 진리[二諦]

1.1. 이제의 구분

1.2. 이제의 상즉(相卽)

1.3. 제일의제(第一義諦) = 공성 (= 연기 = 중도 = 가명)

1.3.1. 제일의제의 의미

1.3.2. 현상의 공성 :

1.3.2.1. 현상의 공성의 근거

1.3.2.1.1. 무자성

1.3.2.1.1.1. 무자성의 의미

1.3.2.1.1.1.1. 자성의 부정

1.3.2.1.1.1.2. 무자성이므로 적멸하다

1.3.2.1.1.1.3. 무자성이므로 생멸변화한다

1.3.2.1.1.2. 등불의 비유

1.3.2.1.2. 연기

1.3.2.1.2.1. 연기의 의미

1.3.2.1.2.1.1. 깨달음의 내용

1.3.2.1.2.1.2. 불생

1.3.2.1.2.1.3. 중도

1.3.2.1.2.1.4. 공

1.3.2.1.2.1.5. 상호의존성

1.3.2.1.2.1.6. 십이지연기

1.3.2.1.2.1.6.1. 무명과 행

1.3.2.1.2.1.6.2. 식과 명색

1.3.2.1.2.1.6.3. 육입과 촉

1.3.2.1.2.1.6.4. 명색의 식

1.3.2.1.2.1.6.5. 촉과 수

1.3.2.1.2.1.6.6. 애와 취

1.3.2.1.2.1.6.7. 유

1.3.2.1.2.1.6.8. 생과 노사와 우비고뇌

1.3.2.2. 현상의 공성의 논증

1.3.2.2.1. 팔불중도

1.3.2.2.1.1. 팔불중도의 내용

1.3.2.2.1.1.1. 생멸(生滅) 중도

1.3.2.2.1.1.1.1. 생멸의 논파

- 1.3.2.2.1.1.1.1. 사인(四因)의 고찰
 - 1.3.2.2.1.1.1.1.2. 사연(四緣)의 고찰
 - 1.3.2.2.1.1.1.1.2.1. 인연(因緣)의 고찰
 - 1.3.2.2.1.1.1.1.2.2. 소연연(所緣緣)의 고찰
 - 1.3.2.2.1.1.1.1.2.3. 등무간연의 고찰
 - 1.3.2.2.1.1.1.1.2.4. 증상연(增上緣)의 고찰
 - 1.3.2.2.1.1.1.1.3. 화합의 고찰
 - 1.3.2.2.1.1.1.1.4. 인과의 고찰
 - 1.3.2.2.1.1.1.1.5. 생주멸의 고찰
 - 1.3.2.2.1.1.1.1.5.1. 생겨남의 고찰
 - 1.3.2.2.1.1.1.1.5.2. 머무는 고찰
 - 1.3.2.2.1.1.1.1.5.3. 소멸의 고찰
 - 1.3.2.2.1.1.2. 거래(去來) 중도
 - 1.3.2.2.1.1.2.1. 거래의 의미
 - 1.3.2.2.1.1.2.2. 거래의 논파
 - 1.3.2.2.1.1.2.2.1. 삼시(三時)의 불가득
 - 1.3.2.2.1.1.2.2.2. 가는 자[去者]와 가는 운동[去法]의 불가득
 - 1.3.2.2.1.1.3. 단상(斷常) 중도
 - 1.3.2.2.1.1.3.1. 단상의 의미
 - 1.3.2.2.1.1.3.2. 단상의 논파
 - 1.3.2.2.1.1.4. 일이(一異) 중도
 - 1.3.2.2.1.1.4.1. 일의 의미
 - 1.3.2.2.1.1.4.1.1. 인과의 일
 - 1.3.2.2.1.1.4.1.2. 주체와 작용의 일
 - 1.3.2.2.1.1.4.2. 일의 논파
 - 1.3.2.2.1.1.4.2.1. 일의 논파
 - 1.3.2.2.1.1.4.2.2. 이의 논파
- 1.3.3. 개체의 공성

1.3.3.1. 개체의 공성의 논증

1.3.3.1.1. 작용주체의 부정

1.3.3.1.1.1. 개인아(푸드갈라)의 부정

1.3.3.1.1.1.1. 오온의 공성

1.3.3.1.1.1.2. 푸드갈라는 윤회의 주체가 아니다.

1.3.3.1.1.1.3. 푸드갈라는 열반의 주체가 아니다.

1.3.3.1.1.2. 아트만의 부정

1.3.3.1.1.2.1. 아트만은 오온이 아니다

1.3.3.1.1.2.2. 선행하는 존재의 부정

1.3.3.1.1.2.3. 아트만은 존재하지 않는다

1.3.3.1.1.3. 작용주체의 부정의 비유

1.3.3.1.1.3.1. 불과 섯의 비유

1.3.3.1.1.3.1.1. 불은 섯을 태우지 않는다

1.3.3.1.1.3.1.2. 불과 섯은 서로 의존한다

1.3.3.1.2. 인식의 고찰

1.3.3.1.2.1. 인식 주체와 객체의 고찰

1.3.3.1.2.2. 인식의 성립 요건

1.3.4. 시간의 공성

1.3.4.1. 시간의 공성의 논증

1.3.4.1.1. 종시(始終)의 고찰

1.3.4.1.1.1. 윤회는 무시무종이다

1.3.4.1.2. 삼세(三世)의 고찰

1.3.5. 속박의 공성

1.3.5.1. 속박의 공성의 근거

1.3.5.1.1. 탐욕과 탐욕스러운 존재의 공성

1.3.5.1.2. 행(行)의 공성

1.3.5.1.2.1. 행은 무자성이므로 공하다

1.3.5.1.2.2. 변화의 고찰

- 1.3.5.1.2.2.1. 우유와 낙(酪)의 비유
- 1.3.5.1.3. 번뇌의 공성
 - 1.3.5.1.3.1. 번뇌의 공성의 근거
 - 1.3.5.1.3.1.1. 번뇌는 자성이 없다 23
 - 1.3.5.1.3.1.2. 번뇌의 불생(不生) 23
- 1.3.6. 열반의 공성
 - 1.3.6.1. 열반의 공성의 근거
 - 1.3.6.1.1. 속박의 공성
 - 1.3.6.1.2. 업의 공성
 - 1.3.6.1.3. 괴로움의 공성
 - 1.3.6.1.3.1. 괴로움의 인과의 고찰
 - 1.3.6.1.3.1.1. 자인(自因)의 고찰
 - 1.3.6.1.3.1.2. 타인(他因)의 고찰
 - 1.3.6.1.4. 여래의 공성
 - 1.3.6.1.4.1. 여래는 오온에 의존한다
 - 1.3.6.1.4.2. 여래의 사후
- 1.4. 세제(世諦) = 가명 (= 공 = 중도 = 연기)
 - 1.4.1. 세제의 의미
 - 1.4.2. 세제의 사례
 - 1.4.2.1. 진리는 존재한다
 - 1.4.2.1.1. 이제
 - 1.4.2.1.2. 삼제계
 - 1.4.2.1.3. 사성제
 - 1.4.2.2. 속박은 존재한다
 - 1.4.2.2.1. 업과 과보
 - 1.4.2.2.1.1. 업의 종류
 - 1.4.2.2.1.2. 부단불상(不斷不常)

- 1.4.2.2.1.3. 업의 무생(無生)
- 1.4.2.2.1.4. 업은 무명(無明)에서 생긴다.
- 1.4.2.3. 해탈은 존재한다
 - 1.4.2.3.1. 십이인연
 - 1.4.2.3.1.1. 순관(順觀)
 - 1.4.2.3.1.2. 역관(逆觀)
 - 1.4.2.3.2. 희론의 적멸
- 1.4.2.4. 잘못된 견해의 논파
 - 1.4.2.4.1. 아트만을 논파함
 - 1.4.2.4.2. 단견과 상견을 논파함

제3부 『중론』의 주요 주제어 분석

1. 이제론(二諦論)

1.1. 이제(二諦)의 구분

붓다는 두 가지 진리[二諦]에 의존해서 가르침을 폈다. [그 둘은] 일상적 관점에서의 진리[世俗諦, samvrti-satya]와 궁극적 관점에서의 진리[第一義諦, paramartha-satya]이다.(MS 24.8) // 두 가지 진리의 차이를 이해하지 못하는 사람은 붓다가 설한 교설의 깊은 진실을 이해할 수가 없다.(MS 24.9) // 인연으로 생겨난[衆因緣生, pratitya-samutpada] 모든 것을 우리는 공[空, sunyata]하다고 말한다. 그것은 임시로 시설된 것[假名, prajnapiti]으로 이것은 또한 중도[中道, madhyama pratipat]이다.(MS 24.18) // 어떤 존재도 인연[因緣, pratiya-samutpanna]으로 생겨나지 않는 것은 없다. 그러므로 어떠한 존재도 공하지 않은 것이 없다.(MS 24.19)

<대표 해설>

물이 수증기로 변할 때, 우리는 “물이 소멸하고 수증기가 생성되었다”고 말한다. 그것은 끊임없는 연기적 변화로서가 아니라, ‘물’과 ‘수증기’라는 이름으로 구획하고 고착화시킨 실체론적 사유 관행에서 통용된다. 이것이 바로 일상적 차원의 진리 곧 세제(世諦)이다. 이 세제는 제한적 의미의 진리이다. 왜냐하면 물과 수증기라는 것은 임시적, 방편적 이름[假名]이요, 생성과 소멸이라는 현상 또한 그러하기 때문이다. 다시 말해서, 연기적 관점에서 볼 때에는 조건들의 이합 집산에 의한 찰나적 변화만이 존재할 뿐, 물이라든가 수증기라고 규정할 만한 대상은 경험적으로 포착되지 않는다. 언어는 변

화를 따라잡을 수 없고, 변화를 드러내는 적절한 수단도 아닌 것이다. 생성과 소멸 역시 언어적 관습일 뿐, 그러한 현상도 실재하지 않는다. 그러나 『중론』 24장 18계와 19계에서 보듯이 두 개의 진리는 상호 의존적이며, 실재의 다른 표현이다. 말로 할 수 없는 것이 제일의제이고, 말할 수 있는 것이 속제이다. 여러 가지 부속품에 의존해서 수레라는 말이 있고, 오온에 의존해서 중생이라는 관념이 성립한다. 수레나 중생은 부속품과 오온을 떠나서 독립적으로 존재하는 것이 아니며, 자기 동일성을 갖지 못하는 비실체적 존재이다. 그러므로 수레나 중생에 대해 마치 실체인 양 이름을 붙이는 것이 속제이다. 즉 우리의 일상적 언어와 관념은 ‘실체적 존재가 아닌 것을 지칭하는’ 속제로서 허망한 법[妄法]이라고도 한다. 실체적 존재가 아닌 것은 물론 인연에 의해 생기하기 때문이다. 그러므로 가명은 속제요, 공과 무아는 제일의제이다.

<상세 해설>

사물[法, dharma]은 존재하는 것도 아니요[非有], 존재하지 않는 것도 아니라[非無]는 것이 소위 비유비무(非有非無) 중도(中道)이다. 여기서 존재하지 않는 것도 아니라[非無]는 것은 존재하되 실체로서 존재하는 것이 아니라 연기적으로 형성된[pratityasamutpanna] 현상으로서, 관습적인 의미에서, 이름[假名, prajñapti]과 언어[言說, vya-vahara]로서 존재한다는 의미이고 이것이 곧 두 가지 진리 중의 세속적 차원의 진리[世諦, samvrti-satya]를 가리킨다. 그러나 사물은 그 자체의 본성[自性, svabhava]을 가진 실체로서 존재하는 것은 아니다.[非有] 이것이 사물의 공성[空性, sunyata]이며, 제일의제(勝義諦), 혹은 궁극적 차원의 진리[眞諦, 第一義諦,

paramartha-satya]이다.

1.2. 이제의 상즉(相卽)

붓다는 두 가지 진리[二諦]에 의존해서 가르침을 폈다. [그 둘은] 일상적 관점에서의 진리[世俗諦, samvrti-satya]와 궁극적 관점에서의 진리[第一義諦, paramartha-satya]이다.(MS 24.8) // 일상적 관점의 진리에 의하지 않으면 궁극적 관점의 진리는 가르쳐질 수 없고[不得, na desyate], 궁극적 관점의 진리를 얻지 못하면 열반(涅槃, nirvana)을 얻을 수 없다.(MS 24.10)

<해설>

용수가 계승하고 있는 반야사상에서는 표상(samjna), 관념(samajna), 명칭(prajnapti), 언설(vyavahara)이 속제이고, 언어를 초월한 공성이 제일의제이다. 현악기의 소리는 온 곳도 없고 가는 곳도 없고 머무는 것도 없이 악기판, 가죽, 줄, 봉, 튕김 등의 인과 연에 의존하여[인연의 화합에 의해] 시설된다[표상된다. 이름을 얻는다]. 본래 생멸이 없고 무궁한 변화만이 있을 뿐이다. 그러나 우리는 구름이 “생겨나고 사라진다”고 말한다. 구름이 실체라면 생겨나고 사라짐이 있겠지만 구름은 속제로서 가명이므로 생겨남도 사라짐도 없는 것이다. 여기서 구름이라는 지시어가 가명(假名)이라면 지시어가 가리키는 구름의 공성, 그 언설불가득의 실재[여실(如實, yathabhuta), 정견(正見, sammadassana)]가 제일의제(第一義諦)라고 할 수 있다. 구름이란 기호에 매여 그것을 실체화하는 것은 가명이 가명임을 제대로 보지 못하는 것이며, 그럴 경우 구름의 연기적 성품을 제대로 보지 못하게 된다. 그러나 구름이라는 지시어를 사용하지 않고 구름의 공성을 설명할 수도 없다. 그런 의미에서 제일의제인 공성은 세제인 가명에 의존하고 있다고 말할 수 있다. 이제는 진리[諦, satya]의 형식이지만, 동시에 교설의 형

식이라고 볼 수도 하다. 이 때, 언어와 사유로써 접근할 수 없는 공성을 설하는 교설이 제일의제가 되고, 오온 십이처 등 말과 논리로 접근 가능한 세속의 존재를 다루는 교설이 속제가 된다. 『중론』 24장 8계의 이제설 역시 교설의 형식을 말하는 것으로 이해된다. 우리는 이러한 언설[속제]에 의지해서 법을 설하고 들으며, 의사 소통을 하므로 또한 두 가지 진리가 서로 의존적인 것이다. 세제가 방편(upaya-bhuta)이며, 제일의제가 목적(upeya-bhuta)이라고 한 것도 같은 의미이다.

2. 제일의제(第一義諦, paramartha)

2.1. 제일의제의 의미

다른 것에 의해서 아는 것이 아니라, 스스로 아는 것이며[自知 不隨他, अपरा-pratyaya], 적정(寂靜, santa)하며 온갖 희론(戲論, prapanca)에 의해서 희론되지 않고, 분별을 떠나 있으며[無分別, nir-vikalpa], 무차별적[無異, ananartham]이다. 이것이 진리의 실상(實相, tattvasya laksanam)이다.(MS 18.9) // 여러 성현들은 뒤바뀔[顛倒]의 성품을 진실하게 아는 까닭에 온갖 법이 모두가 공하여서 나지 않는 것임을 아나니 성인에게는 이것이 진실이어서 제일의제(勝義諦)라 한다.(MS-p 24.9)

<대표 해설>

제일의제는 불교의 궁극적 진리를 가리킨다. 산스크리트어 paramartha는 뛰어나다는 의미의 parama와 뜻이라는 의미의 artha의 복합 명사이다. 찬드라키르티와 바바비베카는 이것을 출세간의 무분별지로 해석하고 있다. 중론 18장 9절에서 다른 것에 의해서 알 수 없다는 것은 진실상이 일상적 경험과 인식의 영역 내에서 알 수 있는 것이 아니라는 의미이다. 즉, 상대

적인 분별지에 의해 객관적으로 알 수 있는 것이 아니라, 주체적으로 자각되고 증득되는 진리임을 말하는 것으로 보인다. 즉 공성이란 주관과 객관의 부딪힘에 의한 상대적인 분별이 없는 절대적 지혜에 의해 자각되는 것이다. 그것은 바로 공성(空性, sunyata)의 세계라고 할 수 있다. 적정하다는 것은 개념적 사유과정과 망상이 없는 상태를 말하며, 분별을 떠나 있다는 것은 주객의 나뉘미 없음을, 그리고 여기서 무차별이란 인식의 다양성이 제거된 상태를 가리킨다.

<상세 해설>

제일의제에 대한 여타 경문의 정의를 열거하면 다음과 같다 : “데바푸트라여, 만약 승의로서 제일의제가 몸과 말과 생각의 대상이 된다면, 그것은 제일의제라고 할 수 없다. 그것은 세속제이다. 데바푸트라여, 제일의제는 일체의 세속을 초월하고, 불생불멸(不生不滅)로서 말의 대상과 주관, 앎의 대상과 주관을 떠난다.”(*Satyadvayavatara*, 『入中論』 p. 110) “제일의제는 말로 할 수 없는 것으로서 알 수 없고, 볼 수 없고, 보일 수 없다.”(『入菩提行論疏』大正藏 11, p. 378b) “제일의제란 무엇인가? 인식의 활동조차 없는 곳이다. 거기에 어떻게 모든 문자의 논의가 있을 것인가?”(*Prasanapada*, p. 374) “여래께서 ‘문수사리여, 승의를 설하여 보라’고 이르자, 문수사리가 말없이 묵묵히 앉아 있으므로 여래는 ‘문수사리여, 그대는 승의를 잘 설했다’고 말씀하셨다.”(般若燈論釋復釋, 제18장)

2.2. 공성의 근거

2.2.1. 무자성

2.2.1.1. 자성의 부정

모든 사물의 자성[自性, svabhava]은 [그 사물을 연기적으로 형성시킨] 조건[緣, pratyaya]들 속에는 없다. 자성이 없으므로 그 외 다른 성품[他性, parabhava]도 존재하지 않는다.(MS 1.3)
 // 인연에 의해서 자성이 생긴다는 주장은 불합리하다. 만약 자성이 인연으로부터 생기하는 것이라면 만들어진 것[所作, krtaka]이 된다. (MS 15.1) // 어떻게 자성이 만들어진 것일 수 있겠는가. 자성은 지어진 것이 아니고[無作, akrtrima], 다른 것에 의존하지 않는 것[不待異法成, nirapeksa parata]이다.(MS 15.2)

<대표 해설>

다른 것에 의존하여 생긴다[pratitya bhavati]는 것과 연기한다[pratitya-samutpada]는 것은 같은 의미이다. 연기기 때문에 독립 자존의 자성이 부정된다. 자성이란 지어진 것이 아닌 것[非所作]이며, 다른 것에 의존하지 않는 것이다. 여기서 다른 것(para)은 하나의 사물을 성립시키는 다양한 인과 연을 가리킨다. 모든 사물은 자기가 아닌 다른 것에 의존하여 성립한다. 수레는 수레 아닌 것들이 화합하여 성립되고, 나는 나 아닌 것들로 이루어져 있다. 그런 의미에서 수레는 자성이 없고 나 또한 그러하다. 이는 개념의 상대성으로도 설명할 수 있다. 깨끗함이란 그 자체로 독립 자존적인 상태가 아니라 깨끗하지 못함에 상대적으로 의존하여 성립되는 상태이다. 이 때 깨끗함이란 개념 역시 무자성인 것이다.

<상세 해설>

공성의 근거는 사물에 자성이 없다는 것이며, “무자성이므로

공하다.”[無自性故空]는 명제로 표명된다. 『회정론』[22]에서도 같은 취지로 다음과 같이 설한다: “제법을 조건으로 하여 존재하는 것을 공성이라고 한다. 또 조건에 의존해서 존재하는 것은 무자성성이다.” 공사상을 표방하고 있는 <중론>의 대부분의 논지는 무자성설로 귀결한다고 해도 과언이 아니다. 즉 공을 적극적으로 드러낼 때는 물론, 특정 입론을 논박할 때에도 언제나 무자성이라는 전제를 내세움으로써 논파하고 있는 것이다. 사물의 자성이 없다는 것은 어떤 사물을 그 사물이게 하는 자기 동일성, 혹은 실체가 없다는 말이다. 예컨대, 여기에 어떤 사람이 도자기를 빚고 있다고 한다면, 도자기를 빚는다는 현상은 행위자(agent)와 행위(action)와 행위의 대상(object)으로 구분할 수 있다. 이 세 가지 요소[즉 衆緣]는 도자기를 빚는 현상이 성립할 때 비로소 그러한 모습[相]을 갖게 되는 것인데, 우리의 언어 구조와 사유 관습은 이 세 가지 현상에 독립된 실체성, 즉 자성을 부여하는 경향이 있다. 그러나 도자기 빚는 현상을 떠나서 도자기 빚는 사람과 도자기를 빚는 행위, 그리고 도자기라는 대상이 제각기 자기 동일성[自性]을 갖고 존재하는 것은 아니다.

2.2.1.2. 무자성이므로 적멸(寂滅)하다

다른 것에 의존하여 생기하는[pratitya bhavati] 것은 자성이 적멸[寂滅, chantam]한 것이다. 그러므로 지금 생기고 있는 것[生時, utpadyamana]이나 생기 자체[生, utpatti]는 모두 적멸한 것이다.(MS 7.16) // 정(淨, subha)과 부정(不淨, asubha)의 전도(顛倒, viparyasa)에 의존해서 생기하는 번뇌는 그 자성이 없다. 그러므로 모든 번뇌(煩惱, klesa)는 진실로는[즉 실체론적으로] 존재하는 것이 아니다.[無實, na tattvata](MS 23.2) // 만약 모든 존재를 자성을 가진 실체로 본다면 그대는 그 존재가 인연없이 존재한다고 보는 것이다.(MS 24.16) // 어떤 존재도 인연에 의해 생겨나지 않는 것은 없다. 그러므로 어떠한 존재도 공하지 않은 것이 없다.(MS 24.19)

<해설>

만약 어떤 사물에 자성, 혹은 불변의 실체성이 있다면 그것은 상주론[常住論, sassata-ditthi]이며, 어떤 변화도 생성소멸도 있을 수 없을 것이다. 그러므로 무자성과 공성은 현상을 부정하는 논리가 아니라 오히려 변화하는 현상 세계를 뒷받침하고 설명하는 논리라고 할 수 있다. 그러나 현상적으로는 생성소멸하며 변화한다고 말할 수 있을지라도 위에서 본 바와 같이 실제로 생성하고 소멸하는 것은 없다. 그러므로 궁극적으로는 변화라는 말도 성립할 수가 없게 된다. 이를 적멸(寂滅), 혹은 적정(寂靜)이라고 한다. 대승불교에서 비유(非有)란 단순히 존재하지 않는다는 의미가 아니라, 실체로서, 자성으로서 존재하는 것은 아니라는 제한적인 의미를 갖고 있다. 따라서 무실체, 무자성으로서 존재한다는 사실까지 부정되는 것은 아니다. 무실체, 무자성으로 존재한다는 것은 다른 말로 연기적으로 존재한다는 의미이다. 연기적으로, 혹은 가명(假名)으로서의 존재성은 인정되므로 완전한 비존재는 아니다. 이것이 비무(非無)의 의미이다. 여기서 비유비무(非有非無) 중도가 성립된다.

2.2.1.3. 무자성이므로 생멸변화가 있다

사물이 참으로 존재하는 것[有者]이라면 [즉 자성적 존재라면] 소멸한다는 것은 있을 수 없는 일이다. 존재하면서 존재하지 않을 수는 없기 때문이다.(MS 7.30) // 존재하지 않는 것[無者]이 소멸한다는 일도 있을 수 없다. 그것은 머리를 두 번 자르는 일이 있을 수 없는 것과 같다.(MS 7.31) // 사물에 자성이 있다면, 세계는 생성과 소멸이 없고 [不生不滅], 변화와 다양성도 없을 것이다.(MS 24.38)

<해설>

이것은 상주론에 대한 붓다의 비판 논리를 그대로 계승한 것이

다. (D. 1.14; S. 3.202) 『중론』에서 대부분의 논증은 자성이 있다고 가정할 때의 논리적 모순을 지적하여 논파하는 방식을 취하고 있다. 일반적으로 공성은 자성[svabhava]의 부재[無自性]에 근거한다. 자성이란 법의 본질, 본연의 상태, 혹은 그것을 실체시한 것이다. 만들어진 것, 다른 것에 의존해서 생성 소멸하는 것은 자성이라고 불리지 않는다. 그러니까 다른 어떤 사물이나 조건에 의존하지 않고 독립적으로 존재하는 것을 일러 자성이라고 한다. 자성은 변화하는 것도 아니다. 그러므로 사물에 자성이 있다면 변화하는 현상계와는 모순된다. 오직 모든 사물이 무자성이므로 현상계의 생성과 소멸을 설명할 수 있다.

2.2.1.4. 등불의 비유

등속이나 등의 불빛이 미치는 곳에는 어둠이 존재하지 않는다. 등불은 과연 무엇을 비추는 것인가? 비춘다는 것은 어둠을 물리치는 것인데.(MS 7.9) // 현재 생기고 있는 등불이 어떻게 어둠을 물리치겠는가. 왜냐하면 현재 생기고 있는 등불은 아직 어둠에 도달해 있지 않으므로.(MS 7.10) // 만일 어둠에 도달하지 않은 등불이 어둠을 물리친다면 여기 있는 등불이 세상의 모든 어둠을 물리칠 수 있을 것이다.(MS 7.11) // 만일 등불이 그 자체와 다른 것을 비춘다고 한다면 어둠도 또한 그 자체와 다른 것을 어둡게 할 것이다.(MS 7.12)

<해설>

빛과 어둠은 서로 상의상대(相依相對)하고 있다. 어둠이 있으므로 빛이 있고 빛이 있으므로 어둠이 있는 것이지 어둠과 독립적으로 자존하는 빛의 세계는 없다. 빛과 어둠이 접촉하는 곳은 어둠이 파괴된 곳이기 때문에 빛의 세계이지 어둠의 세계는 아니지만 그 빛의 세계는 어둠에 의존해서 성립하므로 어둠과 별개로 독립 자존하는 세계가 아닌 것이다. 만약 빛의 세계를 그 스스로

성립하는 자성적인 세계라고 한다면, 빛이 어둠과 만난다는 사태는 무의미해지며, (왜냐하면 빛은 어둠과 만나지 않더라도 그 자체로 존재할 수 있을 것이므로) 빛이 어둠을 비춘다는 관계 역시 의미를 상실하게 된다. 어둠이 없이는 빛도 있을 수 없는데 어찌 등불이 자기를 비추고 남을 비춘다고 하겠는가. 등불은 다른 것 [어둠]을 인연으로 하고 매개로 해서 상대적으로 성립하는 무자성적 존재이다. 우리의 실체론적 사유 관행은 어둠과 상관없이 존재하며 그 자체 고유한 자성을 가진 등불이라는 관념을 갖게 한다. 등불은 비추는 것이며 빛의 원리이고, 어둠은 비춰지는 것이며 암흑의 원리라는 것이 우리의 전도된 견해이다. 그러나 등불과 어둠이 고유의 자성을 갖고 있는 한, 등불이 어둠을 비춘다는 사태는 발생할 수가 없다. 즉 어둠의 자성은 빛에 의해서도 깨뜨려지지 않는 것이다. 등불은 어둠에 의존함으로써 비로소 등불로서 존재하게 되는 것이다.

2.2.2. 연기

2.2.2.1. 깨달음의 내용

그러므로 경에서 말하기를, 연기를 보는 자는 부처를 보고 고집멸도(苦集滅道)[의 진리]를 본다고 하였다.(MS 24.40)

<해설>

불교는 비실체론적(non-substantial) 사유를 근본으로 하고, 그것은 곧 연기적 세계관을 가리킨다. 부처를 보고, 사성제(四聖諦)를 본다는 것은 진리와 진리의 구현을 본다는 것이다. 최초 설법으로서의 사성제는 깨달음의 정수이며, 이후 45년간의 설법의 총론인 동시에 팔만대장경의 골격이다. 그러므로 연기를 본다는 것은 깨달음을 얻는다는 말과 같다. 그러면 연기는 일반인들의 눈

에는 가려진 진리인가? 반드시 그렇지 않다. 그 이치가 자명하기 때문에 누구나 이해할 수가 있다. 다만 그것을 투철하게 보지 못하기 때문에 연기적 진실을 살 수 없는 것이다. 예컨대 우리가 사물을 분별하고 집착하는 것은 그것을 연기적으로 보지 않고 실체론적으로 파악하기 때문이다. 만약 그것을 연기적으로 보고, 그리하여 그 공성을 통찰할 수 있다면 분별과 집착은 저절로 사라질 것이다.

2.2.2.2. 불생(不生)

이 생(生)이 아직 생겨나지 않았을 때에는 어떻게 스스로를 생겨나게 할 것인가. 만일 이미 생겨나 있다면, 무엇을 다시 생겨나게 할 것인가.(MS 7.13)

<해설>

아직 생겨나지 않은 상태란 아무 것도 존재하지 않는 상태, 즉 무(無)인 상태이다. 어떻게 무(無)에서 유(有)가 나올 수 있겠는가? 무와 유는 다른 것이므로 무에서 유가 나올 수 없다. 만약 아직 생겨나지 않은 것이 생겨날 수 있다면 세상의 모든 생겨나지 않은 것이 모두 생겨나야 할 것이다. 즉 거북의 등에도 털이 날 것이요, 나무에서도 고기가 열릴 것이다. 또 이미 생겨나 있다면 다시 생기게 할 필요가 없다. 어찌 유(有)에 또 하나의 유(有)를 더할 필요가 있는가.

2.2.2.3. 중도(中道)

불멸(不滅) 불생(不生) 부단(不斷) 불상(不常) 불일(不一) 불이(不異) 불래(不來) 불출(不出)이며 희론(戲論)이 적멸해서 길상인 연기를 설하신 여러 설법자 중에서 가장 뛰어난 분이신 정각자께 머리 숙이옵니다. (MS 0)

<해설>

나 가르주나가 『중론』을 저술한 목적 중의 하나는 부파불교 중에서 오래도록 가장 큰 영향력을 가졌던 유부의 유자성론(有自性論)에 대한 논파라고 할 수 있다. 그리고 방법론적으로는 귀류법(歸謬法)에 의한 사건의 타파와 정법의 현양[破邪顯正]을 들 수 있다. 이러한 나 가르주나의 철학적 특성이 일목요연하게 드러난 것이 텍스트 모두(冒頭)의 귀경계(歸敬偈)에 나오는 소위 팔불중도(八不中道)이다. 여기서 팔불(八不)은 중도인 동시에 희론(prapanca)이 사라진 적정의 상태이며, 동시에 연기와 공사상을 천명하는 것이기도 하다. 자세한 내용은 ‘팔불중도(八不中道)’를 참조하기 바란다.

2.2.2.4. 공(空)

인연으로 생겨난[衆因緣生, pratitya-samutpada] 모든 것을 우리는 공(空, sunyata)하다고 말한다. 그것은 임시로 시설된 것[假名, prajñapti]으로 이것은 또한 중도(中道, madhyama pratipat)이다.(MS 24.18) // 어떤 것이든 연기적으로 성립하지 않은 것은 존재하지 않으므로 공하지 않은 어떤 것도 존재하지 않는다.(MS 24.19)

<해설>

무자성과 연기와 공은 같은 의미이다. 사물에 자성이 없다는 것은 곧 공하다는 의미에 다름 아니고, 사물은 연기적으로 의존해서 서로를 성립시키므로 자성이 없이 공한 것이다.

2.2.2.5. 상호 의존

행위에 의해 행위 주체가 있다. 또 그 행위 주체에 의해 행위가 작용한다. 그 외의 성립의 원인을 우리는 인정하지 않는다.(MS 8.12)

<대표 해설>

이것은 보시에 있어서 보시하는 자와 보시하는 물건과 보시 받

는 자, 삼자가 모두 공하다는 이른바 삼륜청정(三輪淸淨)의 도리와 같다. 보시 행위는 앞의 삼자가 모두 존재할 때만이 가능하다. 셋 중 어느 한 가지라도 결여되면 보시라는 행위는 발생할 수 없다. 그렇기 때문에 보시 행위를 구성함에 있어서 삼자는 상호 의존하고 있는 것이다. “여기에 보시하는 사람이 있다.”고 말할 때 우리는 언어적 틀 속에서 마치 보시하는 물건이나 받는 사람과는 별개로 독립적인 보시자라는 관념을 형성하기 쉽다. 그러나 보시자라는 것은 자체 동일성을 유지하는 실체가 아니라 나머지 두 가지 요소에 의존해서 일시적으로 드러나는 현상일 뿐이다. 이것이 연기의 의존성이다. 인용문에서는 어떤 행위와 그 행위의 주체가 독립적인 실체를 형성하는 것이 아니라 서로 의존함으로써 서로를 성립시킨다는 것을 말하고 있다.

<상세 해설>

연기에 해당하는 산스크리트어는 pratitya-samutpada이다. 이것은 [여러 조건들이] 상호의존해서[pratitya] 일어난 것[samutpada]이라는 의미이다. 상호 의존성을 강조하여 dependent origination (의존적 발생)으로 흔히 영역된다. 한역으로는 쿠마라지바가 『중론』에서 인연(因緣), 인연소생법(因緣所生法), 중인연(重因緣)으로 번역하고 있다. 모든 사물은 직접적 원인인 인(因)과 간접적 조건인 연(緣)의 화합에 의해 생기하는 것이다.

2.3. 현상의 공성

<해설>

이하 개체, 시간, 속박, 열반 등의 공성의 근거와 논증 방식은 자

성을 인정할 때 모순에 빠지게 만드는 귀류법에 의한다. 중관사상에서 오류를 부순다[破邪]고 할 때 오류란 사물에 자성을 인정할 때의 오류, 즉 실체론적 관점을 견지할 때의 잘못이라고 할 수 있다. 오류만 부순다면 달리 바른 법을 펼[顯正] 것도 없기 때문에, 중국의 삼론종에서는 과사가 곧 현정이라고 하는 것이다.

2.3.1. 팔불중도(八不中道)

불멸, 불생, 부단, 불상, 불일의, 불이의, 불래, 불출이며 희론이 적멸해서 길상인 연기를 설하신 여러 설법자 중에서 가장 뛰어난 분이신 정각자께 머리 숙이옵니다.(MS 0.0 <귀경계>)

<해설>

일반적으로 『중론』의 첫머리에 있는 이 귀경계(歸敬偈)가 전체 내용의 요지인 것으로 간주된다. 이것을 풀면 다음과 같다. “어떤 것도 소멸하지 않고, 어떤 것도 생겨나지 않고, 어떤 것도 단멸하지 않고, 어떤 것도 상주하지 않고, 어떤 것도 그 자체와 같지 않고, 어떤 것도 그 자체와 다른 것이지 않고, 어떤 것도 오지 않고, 어떤 것도 가지 않고, 희론이 사라진 홀륭한 연기의 도리를 설하신 부처님을 모든 설법자 중에서도 가장 뛰어난 분으로서 경례한다.”

2.3.2. 생멸의 논파

2.3.2.1. 사인(四因)의 고찰

모든 존재는 어디서나 언제나 스스로부터도, 다른 것으로부터도, 자타가 함께, 혹은 원인 없이 생겨난 것으로 존재하는 것은 없다.(MS 1.1)

<해설>

여기서는 생(生)과 멸(滅) 중에서 생에 초점을 맞추고 멸에 대

해서는 달리 말하고 있지 않다. 생과 멸은 같은 현상의 다른 측면이다. 생이란 멸을 염두에 두지 않으면 생각할 수 없는 개념이며, 그 역도 마찬가지이다. 멸이 있어야 생이 있고, 현재의 생 역시 다음의 생을 위해서는 멸이 되지 않을 수 없는 것이다. 멸을 따로 다루지 않는 것은 생의 예를 통해 미루어 짐작할 수 있기 때문이다. 사인(四因), 혹은 사생(四生)에 대한 구체적인 논의는 뒤에 ‘괴로움의 공성’에서 다루게 될 것이다.

2.3.2.2. 사연(四緣)의 고찰

연(緣)에는 넷이 있다. 원인으로서의 인연(因緣, hetu)과 인식의 대상으로서의 연[緣緣, calambanam], 심리 작용이 계속 생기할 때의 연[等無間緣, anantaram]과 인과의 작용을 돕는 것으로서의 연[增上緣, tathaivadhipateyam]이다. 다섯 번째 연은 존재하지 않는다.(MS 1.2) // 어떤 사물을 그 사물로 만드는 자성(自性, svabhava)은 모든 연(緣, pratyaya) 속에는 존재하지 않는다. 자성이 없으므로 그 밖의 성질(他性, parabhava)도 없다.(MS 1.3)

<해설>

여기서 사연(四緣) 중의 하나로 인연(因緣)이라고 한 것은 직접적 원인인 인(因, hetu)과 부차적 조건인 연(緣, prayaya)을 병칭하는 것이 아니라, 인과(因果)의 인(因), 혹은 원인(原因)에 가까운 개념이다. 『중론』의 모든 논과 방식이 그러하듯이 사연(四緣)에 대한 고찰 역시 실체론적 입장을 취할 경우, 사물의 네 가지 생멸변화의 조건들[緣, pratyaya]이 성립되지 못함을 밝힌다.

2.3.2.2.1. 인연(因緣)의 고찰

결과가 연[즉, 原因] 속에 존재하거나 존재하지 않거나 연은 성립되지 않는다. 결과가 없을 때에는 무엇을 위한 연인가. 또 결과가 이미 존

제한다면 연이 왜 필요하겠는가.(MS 1.6) // 사물은 있었던 것이 생겨난 것이 아니며, 없던 것이 생겨난 것도 아니며, 있고 또한 없던 것이 생겨난 것도 아니다. 그런데 어떻게 결과를 생겨나게 하는 원인이 있을 수 있겠는가(MS 1.7) // 부분적으로나 총체적으로나 연 속에는 결과가 존재하지 않는다. 연 속에 포함되어 있지 않은 것이 어떻게 연으로부터 생겨날 수 있겠는가.(MS 1.11) // 만일 결과가 포함되어 있지 않을지라도 연으로부터 생겨난다면 그 결과는 연 아닌 것으로부터는 어찌서 생겨나지 않는 것인가.(MS 1.12) // 결과는 연으로부터 성립된 것이라고 하더라도 그 연은 자체로서 성립된 것이 아니다. 만일 결과가 자체로서 성립되지 않는 것으로부터 생겨난다면 어떻게 그것이 연으로부터 성립될 수 있겠는가.(MS 1.13) // 그러므로 결과는 연으로부터 생겨난 것이 아니다. 그러나 연이 아닌 것[非緣]으로부터 생겨난 것도 아니다. 결과가 없다면 또 그것의 연이나 연 아닌 것이 어찌 있겠는가.(MS 1.14)

<해설>

원인과 결과는 일반적으로 생각되듯이 시간적으로나 논리적으로 선후 관계에 있지는 않다. 원인과 결과는 실체론적[즉 자성론적] 관점에서는 서로 전혀 관계가 없다. 원인이 있을 때는 결과가 없고, 결과가 시현되었을 때는 이미 원인은 사라지고 없기 때문이다. 이렇게 전혀 무관계한 두 요소가 어떤 연관성을 가지고 인과율을 충족시킬 것인가. 원인 속에 이미 결과가 있다면 원인은 이미 원인이 아니므로 따로 원인이 있을 필요가 없다. 원인 속에 결과가 없다면 어찌 없는 것으로부터 있는 것이 생겨날 것인가. 이러한 모순이 생기는 것은 우리가 은연중에 원인과 결과, 그리고 사물들을 대함에 있어 실체론적 관점을 갖고 있기 때문이다. 그렇다면 원인과 결과의 관계는 어떻게 되는 것인가? 이미 결과가 있다면 그 결과는 원인으로부터 생겨난 것도 아니고, 그렇다고 해서 원인 아닌 제3의 사물로부터 생긴 것도 아니다. 즉 원인과 결과는 같은 것도 아니고 다른 것도 아니다. 연속인 동시에 불연속이며

불연속이면서 연속이다. 이것이 모든 사물의 연기적 진실상이다.

2.3.2.2. 소연연(所緣緣)의 고찰

부처님이 말씀에 의하면 사물은 외적 대상[所緣, alambana]이 없이 존재한다고 하셨다. 그런데 사물이 대상을 가지지 않는다면 어떻게 인식 대상[緣緣]이 성립할 수 있겠는가.(MS 1.8)

<해설>

연연(緣緣)이란 인식의 대상을 가리킨다. 인식의 대상도 인과율을 구성하는 중요한 조건 중의 하나이다. 핑갈라는 다음의 경문을 들어 첫 귀를 해석하고 있다: “대승의 법은 빛 있음, 빛 없음, 형상 있음, 형상 없음, 유루(有漏), 무루(無漏), 유위(有爲), 무위(無爲) 등의 온갖 법상(法相)이 법성(法性)으로 들어가 모두가 공(空)하고, 무상(無相)하며, 무연(無緣)이다. 비유컨대, 뭇 넷물이 바다에 이르면 모두가 한 맛이 되는 것과 같다. 진실한 법은 믿어야 하거니와 방편(方便, upaya)으로 한 말은 진실이라 여기지 말라.” 주객을 나누고 있는 모든 교설도 방편설이라는 것이다. 내외가 없으니 어찌 인식 대상이 있을 것인가. 인식 주관과 객관은 서로 의존적으로 상대를 성립시키고 있는 것이다.

2.3.2.3. 등무간연(等無間緣)의 고찰

결과가 아직 생기지 않았을 때에는 사라진다는 일이 있을 수 없지만, 사라지는 사물이 어떻게 [다음 순간을 위한] 연이 되겠는가. 그러므로 차제연(次第緣)은 불합리하다.(MS 1.9)

<해설>

심작용(心作用)과 심작용이 찰나간에 생멸하면서 이어지는 것 [念念相續]을 차제연(次第緣)이라고 한다. 현재 순간의 심작용이

사라지고 다음 순간의 심작용이 아직 생겨나지 않았을 때 과연 그 연은 무엇에 대해 어떻게 작용하겠는가? 그리고 이미 다음 순간의 심작용이 생겨났다면 그 연은 무슨 필요가 있을 것인가? 그러므로 앞의 순간과 뒤의 순간을 ‘잇는’ 조건[緣]이 있다는 것은 불합리하다. 이 역시 심작용을 실체시하는 자성론적 입장에 대한 반박이다.

2.3.2.2.4. 증상연(增上緣)의 고찰

모든 사물에는 자성이 없으므로 존재하는 것으로서의 특성[有相]이 없다.[즉 실체적으로 존재한다고 말할 수 없다. 따라서] 이것이 있으므로 저것이 있다는 말은 성립될 수 없다.(MS 1.10)

<해설>

핑갈라는 십이지인연을 논한 경증을 소개한다: “이 일이 있으므로 이 일이 있다 하였으나 이는 옳지 않다. 무슨 까닭인가? 모든 법이 못 인연에서 생겼기 때문에 자체의 결정된 성품[즉 自性]이 없으므로 형상이 없고, 형상이 없다면 어떻게 이 일이 있으므로 이 일이 있다 하겠는가. 그러므로 증상연은 불합리하다.” 증상연은 인과 관계가 단선적이 아니라 중층으로 끝없이 얹혀 있음을 말하는 것이다. 예컨대 하나의 씨앗으로부터 꽃이 피어난다고 할 때, 실제로는 온 우주가 관련되어 있고 이렇게 멀고 가까운 관계에서 인과의 과정을 도와주는 제반 조건들을 증상연이라고 한다. 모든 존재는 여러 가지 인연에 의해 존재하는 것으로서 자성이 있는 것은 아니므로 이 일과 저 일을 실체적으로 파악해서는 안되는 것이다.

2.3.2.3. 화합의 고찰

만일 인(因, hetu)과 연(緣, prayaya)이 화합하여 결과가 생긴다면 결과는 이미 화합 속에 있었을 것이다. 어떻게 화합에 의해 비로소 생

겨날 수 있겠는가.(MS 20.1) // 만일 인과 연이 화합하여 결과가 생겨난다면 결과는 화합 속에는 없었던 것이 된다. 어떻게 화합함으로써 생겨날 수 있겠는가.(MS 20.2) // 만일 인과 연이 화합하여 그 속에 결과가 있다면 화합 속에서 발견되어야 할 것이다. 그러나 화합 속에서 결과가 파악되지 않는다.(MS 20.3) // 만일 인과 연이 화합하여 그 속에 결과가 없다면 인과 연은 인연이 아닌 것과 같은 것이 될 것이다.(MS 20.4) // 화합에 의해 만들어진 결과는 존재하지 않는다. 화합에 의해 만들어지지 않은 결과도 존재하지 않는다. 결과가 없는데 모든 연의 화합이 어디에 존재하겠는가.(MS 20.24)

<해설>

이 역시 실체론적 입장에서는 인과 관계를 설명할 길이 없고 모순에 빠진다는 것을 논증하는 것이다. 인과 관계에 관한 논의는 나가르주나가 『중론』에서 가장 보편적으로 보여준 논증 방식의 하나라고 할 수 있다. 여기서는 인과 관계 중에서 인과의 선후 문제보다는 인(因, hetu)과 연(緣, prayaya)의 화합에 초점을 맞추고 있다. 일반적으로 사물의 생성은 인과 연의 화합이라고 말한다. 그러나 화합이라는 것, 그리고 인과 연이라는 것도 실체시한다면 위와 같은 모순에 봉착되는 것이다. 사물의 생성은 인과 연의 화합도 아니요, 화합이 아닌 것도 아닌 것으로부터 성립한다.

2.3.2.4. 인과의 고찰

원인과 결과가 같은 수는 없다. 원인과 결과가 다를 수도 없다.(MS 20.19) // 만일 원인과 결과가 같다면 생기게 하는 것[能生]과 생기는 것[所生]이 같게 된다. 또 원인과 결과가 다르다면 원인은 원인이 아닌 것[非因]과 같게 된다.(MS 20.20) // 그 자체로 실재하는 결과를 원인은 어떻게 생기게 할까. 그 자체로서 실재하지 않는 결과를 원인은 어떻게 생기게 하는 걸까.(MS 20.21) // 또 결과를 생기게 하지 않

는 것이 원인이라는 것은 있을 수 없다. 그리고 원인이 성립하지 않는다면 무엇에서 결과가 생기는 것일까.(MS 20.22)

<해설>

원인과 결과가 다를 때 원인은 원인이 아닌 것과 같게 된다는 말은, 반드시 특정 원인이 특정 결과를 산출하지 않는다는 얘이기 때문에 고추씨에서 수박이 열릴 수도 있다는 얘기이다. 이것은 동일성이 전적으로 부정될 때의 난점이다. 즉 원인과 결과는 같은 것도 아니지만, 다른 것도 아닌 것이다. 대체로 실체론적 관점을 가질 때 인과 관계의 난점을 논박하는 방식 가운데 가장 대표적인 것은 동일성(同一性)과 별이성(別異性)의 문제이다. 결론적으로 말하면 원인과 결과는 같지도 않고 다르지도 않다는 것이다. 같지 않기 때문에 변화를 설명할 수 있고, 다르지 않기 때문에 연속성을 설명할 수가 있다. 실재는 모순율의 구애를 받지 않는다.

2.3.2.5. 생주멸의 고찰

생(生, utpada), 주(住, sthiti), 멸(滅, bhanga)은 있을 수 없으므로 유위(有爲, saṃskṛta)는 성립하지 않는다. 또 유위가 성립하지 않는데 어떻게 무위(無爲, asaṃskṛta)가 성립하겠는가.(MS 7.33) // 마치 환상과 같고, 꿈과 같고, 신기루와 같은 것이라는 비유로서 생과 주와 멸이 설해진다.(MS 7.34)

<해설>

사물에 자성이 있다면 그것은 자성의 정의상 생멸변화하지 않을 것이며, 우리의 사유 관습 또한 그러할 것이다. 그렇다면 실체론적 관점에서 사물의 생멸변화를 어떻게 설명할 것인가? 그러므로 사물은 실체가 아니라 연기적으로 이합 집산하는 일시적 현상에 불과한 것이다.

2.3.2.5.1. 생겨남의 고찰

현재 생기고 있는 것, 이미 생긴 것, 아직 생기지 않은 것은 결코 생겨나지 않는다. 현재 가고 있는 것, 이미 간 것, 아직 가지 않은 것에 대해 설명한 바와 같다.(MS 7.14) // 요컨대, 있는 것이 생겨나는 것도, 없는 것이 생겨나는 것도 불합리하다. 또 무가 생긴다는 것도 이치에 맞지 않는다. 유이면서 무인 것이 생기는 일도 없다. 이는 이미 이전에 논증하였다.(MS 7.20) // 현재 소멸하고 있는 것이 생기는 일은 있을 수 없다. 그런데 현재 소멸하고 있지 않은 것도 있을 수 없다.(MS 7.21)

<해설>

현재 생기고 있는 것, 이미 생긴 것, 아직 생기지 않은 것에 관한 논의는 팔불중도 가운데 ‘거래의 중도’를 다루는 자리에서 논하고 있다. 거래의 중도는 『중론』 전반에 걸쳐 흔히 원용되고 있는 논과 방식 중의 하나이다. 이미 존재하고 있는 것이 생겨나는 것, 존재하고 있지 않은 것이 생겨나는 것에 관한 논의는 인과에 관한 논의와 다르지 않으므로 이미 이전에 논증하였다고 하는 것이다. 실체론적으로 볼 때 사물의 생성과 소멸은 연속적인 변화의 과정이 아니라 단절된 것이다. 그것이 제7장 21절의 의미이다.

2.3.2.5.2. 머무는 고찰

이미 머문 것은 다시 머무는 일이 없다. 아직 머문 적이 없는 것 또 한 머무는 일이 없다. 현재 머물고 있는 것도 역시 머무는 일이 없다. 아직 생긴 적이 없는 것이 어떻게 머무는 일이 있겠는가. (MS 7.22) // 현재 소멸하고 있는 것이 머무는 일은 있을 수 없다. 현재 소멸하고 있는 것이 아닌 것 또한 있을 수 없다.(MS 7.23) // 머무는 것이 머무는 것은 다른 머무는 것에 의해서도, 또 그 자체에 의해서도 성립하지 않는다. 이는 마치 생(生)이 생기는 것이 그 자체에 의해서도, 또 다른 것에 의해서도 성립할 수 없음과 같다.(MS 7.25)

<해설>

여기서 머뭇에 관한 논의는 ‘거래의 중도’에서의 거래와 생성의 경우에 준한다.

2.3.2.5.3. 소멸의 고찰

아직 멸하지 않은 것은 멸하지 않는다. 이미 멸해 버린 것도 멸하지 않는다. 현재 멸하고 있는 것도 또한 마찬가지로 멸하지 않는다.(MS 7.26) // 먼저 존재하는 것이 소멸하는 일은 일어날 수 없다. 왜냐 하면 존재하면서 존재하지 않는다는 것이 한 사물에서는 있을 수 없기 때문이다.(MS 7.30) // 존재하지 않는 것이 소멸하는 일도 일어날 수 없다. 마치 제2의 머리를 절단하는 일이 일어날 수 없는 것과 같다.(MS 7.31) // 소멸한다는 것은 그 자체에 의해서는 있을 수 없다. 또한 다른 것에 의해서도 있을 수 없다. 마치 생기가 생겨나는 일은 그 자체에 의해서도 다른 것에 의해서도 있을 수 없는 것과 같다.(MS 7.32)

<해설>

사물에 자성이 있다면 그것은 영속적인 것이며 변화하지 않는 것이다. 그런데 자성이 없다고 한다면 또한 생멸변화의 질서 [예컨대 살구나무에 살구가 열리는 것]를 설명할 수가 없다. 자성이란 있다고 하든 없다고 하든 있는 그대로의 진실을 설명할 수가 없다.

2.3.3. 거래(去來)의 논파

<해설>

래(來, agati)란 오는 것으로 멀리 있는 것이 가까운 데로 오는 것을 말하고 거(去, nirgati)는 가까운 곳에 있는 것이 먼 곳으로 가는 것을 말한다. 텍스트에서 말하는 ‘오는 것’(agamana), ‘가는 것’(gamana)은 ‘오는 작용’, 혹은 ‘오는 운동’과 ‘가는 작용’, 혹은 ‘가는 운동’을 의미한다. 텍스트에서 나가르주나는 오는 것에 관

해 따로 논하지 않고 가는 것에 수렴시켜서 설명하고 있다.

2.3.3.1. 삼시(三時)의 불가득

이미 지나간 것이 간다는 것은 있을 수 없다. 아직 지나가지 않은 것이 간다는 것도 있을 수 없다. 이미 지나간 것과 아직 지나가지 않은 것을 떠나서 지금 지나가고 있는 것이 간다는 것도 있을 수 없다. (MS 2.1)

<대표 해설>

이것은 운동을 부정하는 논리로서 우리가 사물의 자성이 있다고 생각할 때, 즉 실체론적인 관점을 유지할 때 운동이 성립하지 않음을 보여주고자 하는 것이다. 과거에 지나간 것이 현재 가지 않는 것과, 아직 지나가지 않은 것이 가지 않는다는 것은 그다지 논란될 것이 없다. 문제는 현재 지나가고 있는 것이 가지 않는다는 주장이다. 가는 작용이 과거나 미래에 존재하지 않는다는 것은 이해할 수 있지만 현재 순간에 가고 있는 작용이 가지 않는다는 것은 자명한 것으로 보이기 때문이다.

찬드라키르트가 바바비베카는 현재 시점의 불가득성으로 이것을 설명한다. 『금강경』에서 이른 바, “과거의 마음도, 미래의 마음도, 현재의 마음도 파악할 수 없다”[過去之心不可得, 未來之心不可得, 現在之心不可得]는 마음의 공성을 논의한 대목과 맥락을 같이 하는 것이다. 현재의 가는 작용을 우리는 현재 시점에서 파악하고 있다고 생각하지만 실은 이미 지나간 것을 회상하는 것이다. 가는 동작을 인식하는 그 순간 이미 그것은 현재가 아닌 것이다. 말하자면, 현재란 과거와 미래의 접점으로서 시간적 연장을 갖지 않는다는 것이 위의 계송의 의미라고 생각된다.

2.3.3.2. 가는 자[去者]와 가는 운동[去法]의 불가득

지금 가고 있는 것 속에 어떻게 [그것과는 별도로] 간다는 운동이 있을 것인가. 감이 없이는 지금 가고 있는 것은 생각될 수 없는데.(MS 2.3) // 지금 지나가고 있는 것에 간다는 운동이 있다고 생각하는 사람에게는 간다는 운동이 없어도 가는 것이 있다고 하는 불합리가 따른다. 왜냐 하면 지금 가고 있는 것이 가기 때문에.(MS 2.4) // 지금 가고 있는 것에 감이 있다면, 두 개의 간다는 운동이 있게 될 것이다. 지금 가고 있는 것을 성립시키는 운동과, 지금 가고 있는 것이 가는 운동이다.(MS 2.5) // 가는 자는 가지 않는다. 가는 자가 아닌 것도 가지 않는다. 그리고 가는 운동도 아니고, 가는 자가 아닌 것도 아닌, 제3자가 가는 것인가?(MS 2.8) // 가는 자가 간다고 하면 두개의 가는 운동이 있다는 잘못을 범하게 된다. 가는 자를 성립시키는 가는 운동과 가는 자가 간다고 할 때의 가는 운동이다.(MS 2.11) // 가는 운동이 가는 자라고 하는 것은 옳지 않다. 가는 자가 가는 운동과 다르다는 것도 옳지 않다.(2. 18) // 만일 가는 운동이 가는 자라면 가는 주체와 작용이 하나가 되어 버린다.(MS 2.19) // 만일 가는 자가 가는 운동과 다르다고 분별하면 가는 자가 없더라도 가는 운동이 있는 것이 된다. 또 가는 운동이 없더라도 가는 자가 있는 것이 된다.(MS 2.20)

<해설>

가는 자와 가는 운동은 분리될 수 없다. 분리될 수 있다면 가지 않는 자에게도 가는 운동이 있을 수 있을 것이다. 그러므로 가는 자가 간다는 말은 두 개의 가는 운동이 있다는 것이며, 따라서 가는 자가 둘이 되게 된다. 그렇기 때문에 8절에서와 이 가는 자는 가지 않는다는 결론에 이른다. 가는 자와 가는 운동은 동일하지도 않고 다르지도 않다. 동일하다면 주체와 작용이 같은 것이 되고, 다르다면 가는 자가 없더라도 가는 운동이 있는 것이 된다. 운동의 문제에서도 주체와 작용의 문제가 연루되고 있다. 여기서 나가르주나가 주장하는 바는 가는 운동[去法]을 실체적인 관점에서 보게 되면 가는 자와 가는 작용이 분리되어 모순을 낳게 된다는 것이다. 따라서 나머지 중도와 마찬가지로 운동의 부정도 실체론적 사유인

유자성론(有自性論)에 대한 비판이라고 할 수 있다. 가는 자는 가는 운동에 의존하고 가는 운동을 매개로 상대적으로 성립하므로, 독립 자존성이 없는 무자성공(無自性空)인 것이다. 가는 동작이 없이, 그것도 독립적으로 가는 자라는 실체는 존재하지 않는다. 그것은 가는 운동 역시 마찬가지이다. 가는 운동은 가는 자에 의존해서 존재한다. 따라서 가는 자이든 가는 운동이든 실체적 관점[戲論]을 벗어날 때만이 참된 모습, 혹은 그 공성이 드러날 것이다.

2.3.4. 단상(斷常)의 논파

2.3.4.1. 논의의 배경

유(有)에 집착하면 상주론(常住論)에 떨어지고, 무(無)에 집착하면 단멸론(斷滅論)에 빠진다. 그러므로 지혜로운 자는 유(有)나 무(無)에 의지해서는 안된다.(MS 15.10) // [어째서 유무의 견해가 단상의 견해로 귀착하는가?] 자성으로서 존재하는 것이 소멸되지 않는다고 하면 상주론에 빠지고, 과거에는 있었으나 지금은 없다고 함으로써 단멸론에 떨어지기 때문이다.(MS 15.11)

<해설>

상주는 사물이 자성을 가지고 계속 존재한다는 연속성을 나타내는 개념이며, 단멸은 자성을 가진 사물이 계속 존재하지 않는다는 비연속성을 나타내는 개념이다. 어느 쪽이든 자성을 전제하고 있는 것이다. 연기적 관점에서 본다면 본래 생멸이 없기 때문이다. 열반 역시 단멸도 아니고 상주도 아니며, 유도 아니고 무도 아니다. 고(苦)의 경우에도 마찬가지이다. 고를 자신이 짓는 것이라고 하면 짓는 자와 받는 자가 동일하므로 상견에 떨어지고, 타자가 짓는 것이라고 하면 짓는 자와 받는 자가 다르므로 단견에 떨어진다. 찬드라키르티의 해석에 따르면 ‘단은 단절로서 상속의 단멸이라는 의미이며, 상은 상주로서 일체시에 있어서 견고불변하다는

의미’라고 한다.

2.3.4.2. 단상의 논파

제행(諸行, samskara)의 윤회(輪廻, samsara)는 상(常)으로 하는 것도 아니고 무상(無常)으로 하는 것도 아니다. 중생(衆生, sattva)인 경우에도 마찬가지이다.(MS 16.1) // [금생에] 최후의 생이 소멸하고 [내세의] 최초의 생이 생겨나는 것은 아니다. [그렇다면 無因이다] 또 최후의 생이 아직 사라지지 않았는데 [내세의] 최초의 생이 생겨나는 것도 아니다.(MS 21.18) // [자성을 가진] 존재를 인정하게 되면 상주론이나 단멸론에 빠지게 된다. 그 존재는 상(常)이거나 무상(無常)이 될 것이기 때문이다.(MS 21.14) // 만약 업이 자성을 가지고 있다면 그것은 상주일 것이며, 또 지어진 것이 아닐 것이다. 상주인 것은 작위되지 않기 때문이다.(MS 17.22) // 만약 이것이 자성으로서 있다면, 그것이 없어지는 일은 있을 수 없다. 자성의 변화는 결코 있을 수 없기 때문이다.(MS 15.8) // 만약 누군가의 번뇌가 자성을 가지고 존재한다면 그것을 어떻게 끊을 수 있겠는가. 누가 자성을 끊을 것인가.(MS 23.24) // 어떤 것에 의존해서[緣해서] 생하는 것은 그것과 같지도 않고 다르지도 않다. 그러므로 단도 아니고 상도 아니다.(MS 18.10)

<해설>

자성을 인정하게 되면 상주론에 떨어지는 것은 비교적 이해하기가 쉽지만 단멸론 역시 자성을 인정할 때 야기되는 오류라는 것은 쉽게 납득되지 않을 수 있다. 그러나 소멸되는 것은 자성을 가진 것이다. 왜냐 하면 자성이 없이 연기적으로 생기하는 사물들은 생겨남도 없고 사라짐도 없기 때문이다. 인과 관계도 부단불상(不斷不常)이다. 예컨대 종자와 싹의 관계를 볼 때, 싹은 종자의 연속이 아니므로 상이 아니지만, 종자를 매개로 상대적으로 성립하므로 단멸도 아닌 것이다. 이것을 바바비베카는 “종자가 멀해도 싹이 생기하기 때문에 단이 아니고, 싹이 생기해도 종자가 멀하기

때문에 상도 아니다.”고 말한다.

2.3.5. 일이(一異)의 논파

2.3.5.1. 논의의 배경

어떤 것이 다른 것으로 말미암아 생겨났을 경우에는 전자는 후자와 동일하지 않다. 그렇다고 해서 다른 것도 아니다. 그러므로 단멸(斷滅)도 아니고 상주(常住)도 아닌 것이다.(MS 18.10) // [사물의 본성은] 동일한 것도 아니며, 다른 별개도 아니며, 단절도 아니고 상주도 아니다. 이것이 세상의 큰 스승이신 부처님의 감로의 가르침이다.(MS 18.11)

<해설>

원인과 결과는 서로 같지도 않고 다르지도 않다. 원인이 사라지고 결과가 생기기 때문에 같은 것이 아니다. 그러나 결과는 원인에 의해 생기는 것이므로 다른 것도 아니다. 이것은 일이중도(一異中道)를 설명한 것이다. 같은 이치로, 원인이 사라져도 결과가 생기기 때문에 단절되는 것이 아니다. 그러나 결과가 생기면서 원인이 사라지기 때문에 상속되는 것도 아니다. 이것은 단상중도(斷常中道)를 설명한 것이다. 이렇게 일이중도와 단상중도는 긴밀히 연관되어 있다.

2.3.5.2. 인과의 일이

원인(hetu)과 결과(phala)의 동일성은 결코 있을 수 없다. 원인과 결과의 별이성(別異性)도 있을 수 없다.(MS 20.19) // 원인과 결과가 같으면 생겨나게 하는 것[能生]과 생겨난 것[所生]이 같게 된다. 원인과 결과가 다르면 원인은 원인이 아닌 것과 같게 된다.(MS 20.20)

<해설>

일(一, ekartha)은 하나, 혹은 동일하다는 의미이며, 이(異, nanar -tha)는 하나의 부정으로서 같지 않다, 다르다는 의미이다. 같고 다름은 색, 소리, 형상, 질 등 공간적으로 같고 다르다는 것이다. 원인과 결과는 같지도 않고 다르지도 않다. 이것을 단상중도에서는 같지 않기 때문에 단멸이 아니고 다르지 않기 때문에 상주가 아니라고 했다. 원인이 결과에 연속적으로 계속 존재한다고 보는 것은 유견(有見)이자 상견(常見)이며, 원인이 결과에 존재하지 않는다고 보는 것이 무견(無見)이요 단견(斷見)이다. 원인과 결과가 다르면 원인이 원인 아닌 것과 같게 된다는 것은 원인과 결과의 별이성만이 강조될 경우, 양자는 단절되어 있으므로 논리적으로는 어떤 원인도 그와 같은 결과를 산출할 수 있게 된다는 의미이다.

2.3.5.3. 주체와 작용의 일이

만약 쉼이 불과 같다면 작용 주체[作者, kartri, agent]와 작용[作業, karma, action]은 동일하게 된다. 만약 불이 쉼과 다르다면 쉼이 없이도 불은 탈 것이다.(MS 10.1) // 만약 자아[我, atman]가 심신의 여러 요소[五陰, skandha]와 같은 것이라면 자아는 생멸할 것이다. 만약 자아가 심신의 여러 요소와 다르다면 자아는 여러 요소의 특징[相, laksana]을 갖지 않을 것이다.(MS 18.1)

<해설>

여기서는 주체와 작용, 행위자와 행위의 관계를 예로 들었지만 확대하면 실체와 속성, 인식과 대상 등 질적 문제까지도 포함된다. 이들 양자의 같고 다름의 일이(一異)관계는 단상중도와 긴밀

히 연관되어 있다. 즉, ‘어떤 것에 연해서[의존해서] 생기는 것은 그것과 동일하지도 않고, 또 다르지도 않다. 그러므로 단(斷)도 아니고 상(常)도 아닌’(MS 18.10) 것이다. 주체와 작용 등은 상호 의존함으로써 서로를 성립시킨다. 주체는 작용이 있고 작용을 매개함으로써 주체가 되고, 작용 역시 주체에 의존함으로써 특정 작용이 된다. 이렇게 서로 의존해서 성립되는 두 법은 서로 같지도 않고 다르지도 않다. 이것이 상의 상자(相依相資)이다.

2.3.5.4. 일의의 논파

2.3.5.4.1. 일(一)의 논파

고(苦)는 스스로 지은 것[自作]이 아니다. 왜냐하면 어떤 것은 그것과 같은 것에 의해 지어질 수 없기 때문이다. 만약 그것이 스스로 지은 것이 아니라면 어떻게 남이 지어준 고(苦)가 있을 것인가.(MS 12.8) // 만약 간다는 것이 가는 자라면 작용 주체[作者, kartri]와 작용[業, karma]이 같은 것이 된다.(MS 2.19)

<해설>

원인과 결과가 같은 것일 수가 없다. 같은 것이 같은 것을 만들었다는 것은 무의미하다. 어떤 것이 그 자체에 작용하는 것은 모순이기 때문이며, 그럴 경우, 원인과 결과의 구분은 무의미해진다. 그리고 짓는 자와 지어진 것으로 대표되는 개념들 역시 같은 것일 수가 없다. 같다면 주체와 작용간의 구분이 사라지게 된다. 그것은 마치 손가락이 손가락을 만지고 칼이 칼을 베는 것과 같이 불합리한 것이다.

2.3.5.4.2. 이(異)의 논파

불과 쉼이 다를 때에는 불은 쉼을 만날 수 없을 것이다. 만날 수 없으면 불은 쉼을 태울 수 없을 것이다.(MS 10.5) // 물들임

[染法]과 물드는 것[所染者]이 동일하다면 [이 둘의] 결합은 없다. 자기가 자기와 결합하는 일은 있을 수 없기 때문이다. 그러나 만약 다르다면 어떻게 결합할 수가 있겠는가.(MS 6.4) // 만약 하나[一]일 때에 결합이 있다면 대상이 없는 결합이 될 것이다. 만약 다름[異] 때에 결합이 있다면 대상과 하나로 되지 않고서도 결합이 있는 것이다.(MS 6.5)

<해설>

주체와 작용, 행위자와 행위가 서로 다르다면 서로 결합할 수가 없다. 왜냐 하면, 주체는 작용에 의존해서 주체이고 그 역도 마찬가지이므로 양자는 독립적으로 성립될 수 있는 것이 아니다. 그러므로 양자가 서로 다르다면[즉 각자 자성을 가진 것으로 독립적으로 성립될 수 있다면] 주체는 주체일 수 없고 작용 역시 작용일 수 없다. 즉, 그들은 결합할 수 없다는 것이 인용문의 의미이다. 불과 뿔감의 경우, 뿔감이 있어서 불은 불이 되고, 뿔감은 불이 불기 때문에 뿔감이다. 양자는 상의 상대(相依相對)하고 있는 것이다. 그 둘이 다르다고 하는 것은 다른 말로 서로 의존하지 않고 각기 독립적 실체로 존재한다는 말이다. 만약 그렇다면 불은 불이 못되고 뿔감 역시 뿔감이 못될 것이다. 그리고 불은 뿔감을 태울 수 없을 것이다. 번뇌와 번뇌에 물든자의 경우도 마찬가지이다. 그 둘이 같은 것이라면, 하나이므로 상대자가 있을 수 없다. 둘이 하나인데도 결합을 생각한다면 상대자 없는 결합이 되어 불합리하다. 그 둘이 다름 경우에는 양자는 서로 관계가 없는 독립된 실체가 되기 때문에 양자는 서로 상대방이 아니다. 즉 대대(待對)하지 않는다. 따라서 양자가 서로 다름에도 불구하고 둘의 결합을 생각한다면 이 때에도 역시 상대방 없는 결합이 되어 모순이 된다. 마지막 인용문 역시 상대하고 있는 두 사물에 실체성[즉 자성]을 부여할 때의 난점을 지적하고 있다. 양자가 다

르다고 할 때에도 서로 의존해서 다른 것이다. 즉 상대방이 있으므로 다르다고 말할 수 있는 것이다. 양자가 실체성이 없이 연기적으로 서로를 [다르게] 성립시켜주고 있기 때문에 서로를 떠난 다름은 무의미하다. 그러므로 다르다고 할 때조차도 둘은 서로 의존하고 있어서 결국 다르다는 것도 성립되지 않게 되는 것이다.

2.4. 개체의 공성

2.4.1. 작용주체의 부정

2.4.1.1. 개인아 [pudgala]의 부정

2.4.1.1.1. 오온의 공성

만일 물질적 현상[色]이 원인[물질적 현상을 구성하는 요소들, 예컨대 地, 水, 火, 風]이 없이 존재할 수 있다면 물질적 현상은 원인이 없는 것이 된다. 그러나 어떤 것이든, 어디서든 원인 없는 것[無因]은 존재하지 않는다.(MS 4.2) // 물질적 현상이 이미 [자성으로서] 존재한다면 물질적 현상의 원인은 성립할 수 없다. 또 물질적 현상이 이미 존재하지 않는다고 하더라도 물질적 현상의 원인 역시 존재할 수 없다.(MS 4.4) // 결과[물질적 현상]가 원인[물질적 현상을 구성하는 요소]과 비슷하다[似]는 것은 불합리하다. 결과가 원인과 비슷하지 않다는 것도 불합리하다.(MS 4.6)

<해설>

물질적 현상이 실체[自性]라면 원인[물질 현상을 구성하는 요소]을 필요로 하지 않는다. 그러나 원인이 없는 결과는 존재할 수 없다. 원인 역시 자성을 가지고 있다면 물질적 현상의 원인으로서가 아니라 그 자체로 존재할 것이다. 그렇다면 물질적 현상은 원인이 없이 존재하는 것이 된다. 물질적 현상과 그것을 구성

하는 요소인 원인은 각각 독립 자존적인 실체가 아니라 서로 의존해서 상대를 성립시키는 연기적 존재이다. 그렇기 때문에 원인과 결과는 같은 것도 아니고 다른 것도 아닌 것이다. 원인과 결과의 자성을 전제할 때 원인과 결과는 동일한 것이거나, 다른 것일 수 있다. 나머지 수상행식(受想行識)과 그 원인들도 마찬가지이다. 이렇게 오온이 각기 그것의 원인들과 인대(因對)하고 있는 연기적 존재이며, 오온이 원인이 되어 구성되는 인격적 개체[個人 我, 個我, 혹은 pudgala] 역시 오온과 상호 의존하고 있는 무자성적 존재이다. 이것이 공성의 의미이다.

2.4.1.1.2. 푸드갈라는 윤회의 주체가 아니다

만일 개인아(衆生, pudgala)가 윤회한다면, 오온(五蘊), 십이처(十二處), 십팔계(十八界) 속에서 구해 보아도 [개인아는] 존재하지 않는다.(MS 16.2) // 만약 몸[身]에서 몸으로 윤회해간다면 윤회하는 것은 몸이 없을 것이다. 만약 몸이 없다면 윤회하는 존재도 없을 것이다.(MS 16.3)

<해설>

제4장에서 보듯이 오온[혹은 십이처, 십팔계]은 개인아와 서로 의존하고 있다. 오온도 자성이 없고 개인아도 마찬가지이다. 그러므로 개인아의 윤회 전생(輪廻轉生)도 현생의 오온과 내생의 오온이 서로 같지도 않고 다르지도 않다.

2.4.1.1.3. 푸드갈라는 열반의 주체가 아니다

모든 형성된 것[諸行, samskara]은 열반에 들어갈 수 없다. 중생(衆生, sattva)이 열반에 들어가는 일도 있을 수 없다.(MS 16.4) // 모든 형성된 것은 생멸하는 성질을 가지고 있으며 속박도 없고 해탈도 없다. 중생 역시 속박도 없고 해탈도 없다.(MS 16.5) // “나는 [오온에 대한] 집착이 없는 자가 되어 열반에 들어갈 것이다. 나는 열반을 성취할 것

이다.”라는 사건을 가진 사람에게는 도리어 그러한 집착이 큰 사건이 된다.(MS 16.9) // 열반을 내세우지도 않고 열반을 버리지도 않는 [궁극적 진리의] 영역에 어떤 윤회, 어떤 열반이 있겠는가?(MS 16.10)

<해설>

열반과 윤회 역시 상호 의존적으로 성립하므로 공한 것이다. 윤회를 실체화해서 거기에 얽매이는 것이 중생이요, 그것의 공성을 깨쳐서 구속되지 않는 것이 부처이다. 그러니 열반조차도 실체시켜서 그것에 집착한다면 결코 열반을 증득할 수 없는 것이다.

2.4.1.2. 아트만의 부정

2.4.1.2.1. 아트만은 오온이 아니다

만일 자아[我, atman]가 심신의 여러 요소[五蘊, skandha]와 동일한 것이라면 그것은 생멸할 것이다. 만일 자아가 심신의 여러 요소와 같은 것이 아니라면 그것은 이러한 요소들의 특징[相, laksana]이 없는 것이 될 것이다.(MS 18.1) // 자아가 없는데 어찌 자아의 소유[我所, atmani]가 있을 것인가. 자아와 자아의 소유가 없으므로 그는 자아의식도 없고 소유 의식도 없는 자가 된다.(MS 18.2) // 안으로나 밖으로나 나[我, atman]라는 생각이 없고 나의 것[我所, atmani]이라는 생각이 없다면 집착은 없어질 것이요, [집착이] 없어진다면 [그것을 토대로 하는] 생도 없어질 것이다.(MS 18.4)

<해설>

오온이 있으므로 오온에 의존해서 나라고 할만한 존재가 있다. 또한 나가 있음으로 해서 오온은 오온이라고 불리게 된다. 나를 떠난 오온도 없고, 오온을 떠난 나도 없다. 나와 오온은 같은 것도 아니고 그렇다고 해서 다른 것도 아니다. 만약 내가 오온과 동일하다면 오온으로서 자성을 갖고 생성소멸할 것이고, 다르다면 또한 오온과 독립적으로 실체를 갖고 존재하기 때문에 오온의 특

성을 갖지 않을 것이라는 얘기다.

2.4.1.2.2. 선행하는 존재의 부정

보는 작용, 듣는 작용, 감수 작용 등을 소유하는 자 [주체 혹은 영혼]는 이들 작용에 선행한다고 어떤 사람들은 주장한다.(MS 9.1) // (왜냐 하면) 어떻게 존재하지 않는 것에 보는 작용 등이 있겠는가. 그러므로 그 작용들에 선행하는 것이 존재한다고 하는 것이다.(MS 9.2) // 만일 보는 작용 등이 없더라도 선행하는 자가 존재한다면 선행하는 자가 없더라도 보는 작용 등이 존재하리라는 것을 분명하다.(MS 9.4) // 만일 그가 보는 주체인 동시에 듣는 주체이며, 동시에 감수하는 주체여서 각각의 작용 이전에 존재한다면 이는 이치에 맞지 않는다.(MS 9.8) // 또 만일 보는 주체와 듣는 주체와 감수하는 주체가 서로 다르다면 보는 주체가 있을 때 [다른] 듣는 주체가 있다는 것이 된다. 그렇다면 주체[神, atman]은 다수가 될 것이다.(MS 9.9)

<해설>

이것은 아트만, 혹은 개인아를 부정하는 것이다. 역시 되풀이되는 논법으로 개인아 혹은 영혼과 감수 작용 등은 서로 의존하고 있는 것이다. 작용이 있으므로 그 주체라고 불릴 만한 것이 있고, 주체가 있으므로 작용이 작용일 수 있는 것이다. 상호 관계를 떠나게 되면 주체도 없고 작용도 없다.

2.4.1.2.3. 아트만은 존재하지 않는다

만일 또 보는 작용, 듣는 작용, 감수 작용 등이 여러 요소로부터 생긴다고 주장하더라도 그 여러 원소 속에도 [아트만은] 존재하지 않는다.(MS 9.10) // 만일 이들 보는 작용, 듣는 작용, 감수작용 등이 그것 [아트만]에 의해 존재하지 않는다면 그것[아트만]은 존재하지 않는다.(MS 9.11) // 더구나 보는 작용 등보다도 이전에 있는 자는 현재에도 또 미래에도 존재하지 않는다면 그것에 관해 있다거나 없다거나 하는 분별은 사라진다.(MS 9.12)

<해설>

아트만이라는 것은 여러 요소들 속에 있는 것도 아니고, 여러 요소들의 집합도 아니다. 여러 요소들을 조건으로 하여[緣하여] 존재하는 보는 작용 등에도 아트만은 존재하지 않는다. 보는 작용 등을 조건으로 해서 아트만이라는 이름이 있는 것이다. 그런 의미에서 그것은 있는 것도 아니고 없는 것도 아니다. 있는 것이 아닌 것은 자성으로서 존재하는 것이 아니기 때문이요, 없는 것이 아닌 것은 조건에 의존해서 현상하기 때문이다.

2.4.1.3. 불과 성의 비유

2.4.1.3.1. 불은 성을 태우지 않는다

만일 성이 곧 불이라면 작용 주체[作者, kartri]와 작용[作業, karma]는 하나가 된다. 만일 불과 성이 다르다면 성을 떠나서도 불이 존재하는 것이 된다.(MS 10.1) // [불이 성과 다르다면 불은] 영원히 불타는 것으로서 타오르는 원인이 없는 것이 된다. [...] 그렇다면 불은 작용을 지니지 않는 것이 된다.(MS 10.2) // 만일 성과는 별개인 불이 성에 도달하는 것이라면 그것은 여자가 남자에 이르고 남자가 여자에 이르는 것과 같다.(MS 10.6)

<해설>

여기서는 불이 타는 현상을 놓고 태우는 주체로서의 불과 객체로서의 성, 그리고 타는 작용으로 나누어 고찰하고 있다. 불과 성에 각각 자성이 있다고 가정한다면 불은 성을 태울 수 없다. 왜냐하면 자성으로의 불은 원인을 기다리지 않고 언제나 타고 있을 것이기 때문이다. 언제나 타고 있는 것은 새삼스럽게 타는 주체와 작용을 구분할 여지가 없다. 또 성은 불을 기다리지 않고 그 자체로 성이다. 불과 성이 별개의 자성이라면 양자 사이에 어떤 관계도 성립할 수가 없다.

2.4.1.3.2. 불과 섯은 서로 의존한다

만일 섯에 의존해서 불이 있고 또 불에 의존해서 섯이 있다고 한다면 어느 한 쪽이 먼저 성립하고 거기에 의존해서 불이 되거나 장작이 되는 것인가 [논란한다면](MS 10.8) // 만일 섯에 의존해서 불이 있는 것이라면 섯은 이미 성립하고 있는 불의 수단이다. 그렇다면 불이 없는 섯도 있을 수 있다.(MS 10.9) // [다른 것에] 의존해서 성립하는 것은 아직 성립하고 있지 않을 것인데 어떻게 의존하겠는가. 만일 이미 성립하고 있는 것이 의존하는 것이라고 한다면 그것이 [새삼스럽게 다른 것에] 의존한다는 것은 이치에 맞지 않는 것이 아닌가 [논란한다면](MS 10.11) // 불은 섯을 원인으로 하고 있는 것이 아니다. 불은 섯을 원인으로 하고 있지 않은 것도 아니다. 섯은 불을 원인으로 하고 있는 것이 아니다. 섯은 불을 원인으로 하고 있지 않은 것도 아니다.(MS 10.12) // 불은 섯이 아니다. 또 불은 섯 이외의 다른 것 속에 있는 것도 아니다. 불은 섯을 갖고 있지 않다. 또 불 속에 섯이 있는 것도 아니다. 또 섯 속에 불이 있는 것도 아니다.(MS 10.14) // 오온의 주체[atman]와 [오온에 대한] 집착의 관계가 불과 섯에 의해 남김없이 해명되었다.(MS 10.15)

<해설>

오온의 주체라고 할 만한 아트만은 독립 자존하는 것이 아니다. 마치 섯이 있을 때 불이 타오르는 것처럼 오온이 있을 때 개인아[pudgala]로 불리는 현상이 일어나는 것이다. 불 속에 섯이 있는 것도 아니고 섯 속에 불이 있는 것도 아니다. 두 가지 요소가 서로 부딪힘으로써 비로소 불이 되고 섯이 되는 것이다.

2.4.2. 인식의 고찰

2.4.2.1. 인식주체의 문제

실로 보는 작용[能見]은 자신을 보지 못한다. 자신을 보지 못하는데 어떻게 다른 것을 보겠는가?(MS 3.2) // 아무 것도 보고 있지 않을 때에는 보는 작용이 아니다. [즉 눈이 아니다] 그런데도 보는 작용이 본

다고 한다면 어떻게 이치에 맞겠는가?(MS 3.3)

<해설>

실체론적 관점에서는 눈이라는 시각 기관이 대상을 본다고 한다. 그러면 위와 같은 모순이 생긴다. 반복적으로 논의한 바와 같이 눈과 대상이 서로를 성립시킨다는 연기적 관점에서 보아야 합리적이다.

2.4.2.2. 인식의 성립

보는 작용[能見]이 보는 것이 아니다. 보는 작용이 아닌 것이 보는 것도 아니다. 보는 작용을 떠나 보는 주체[見者]가 성립할 수 없는 것도 이미 설명되었다.(MS 3.5) // 보는 작용을 떠나건 떠나지 않건 보는 주체는 존재하지 않는다. 보는 주체가 존재하지 않으므로 보이는 것[所見]도 보는 작용도 함께 존재하지 않는다.(MS 3.6) // 어머니와 아버지에게 의해 아이가 태어난다고 말하는 것처럼 눈과 색, 형태에 의해 인식작용이 생긴다고 설해진다.(MS-c 3.7) // 보이는 것과 보는 작용이 존재하지 않으므로 식(識) 등의 네 가지[觸, 受, 愛]는 존재하지 않는다. 그렇다면 집착[取]은 어떻게 존재하겠는가?(MS 3.7) // 듣는 작용, 냄새맡는 작용 [...] 에 대해서도 마찬가지로 설명되는 것을 알아야 한다.(MS 3.8)

<해설>

보이는 것과 보는 작용이 존재하지 않는다는 것은 자성을 가진 실체로서 존재하지 않는다는 말이다. 보는 작용과 보이는 것이 자성으로 존재하지 않는 것과 같이 십이지연기의 식(識), 촉(觸), 수(受), 애(愛)나 취(取), 유(有), 생(生), 노사(老死)도 실체로서 존재하지 않는다. 인용문 가운데 MS-c 3.7은 찬드라키르티의 범본에만 있고 한역본에는 존재하지 않는다.

2.5. 시간의 공성의 논증

2.5.1. 시종(始終)의 고찰

위대한 성자는 이전의 궁극[始初]은 알 수 없다고 했다. 왜냐 하면 윤회는 무시무종(無始無終)이며, 거기에는 앞도 뒤도 없기 때문이다.(MS 11.1) // 만일 생(生)이 앞에 있고 노사(老死)가 뒤에 있다면 노사가 없는 생이 있게 된다. 그리고 죽지 않은 사람이 태어나게 될 것이다.(MS 11.3) // 만일 최초로 노사가 있고 그 뒤에 생이 있다면 노사는 원인이 없는 것이 된다. 아직 생기지 않았는데 어떻게 노사가 있겠는가(MS 11.4) // 생이 노사와 함께 있는 것도 이치에 맞지 않는다. 그러면 현재 태어나고 있는 것이 죽어가게 될 것이다. 또 둘[생과 노사]은 원인을 갖지 않는 것이 된다.(MS 11.5) // 전(前), 후(後), 동시(同時)가 모두 있을 수 없는데 어떻게 생과 노사를 두고 희론할 것인가.(MS 11.6) // 비단 윤회만 그런 것이 아니라, 인(因)과 과(果), 상(相)과 가상(可相), 수(受)와 수자(受者) 등 어떤 것이라도 모든 것에 시초는 존재하지 않는다.(MS 11.7)

<해설>

역시 생과 노사에 자성이 있다고 볼 경우의 모순을 지적한 것이다. 시초라는 것은 언제나 상대적이고 추상화된 개념인데 그것에 상응하는 시간적 실체는 포착되지 않는다.

2.5.2. 삼세(三世)의 고찰

만일 현재와 미래가 과거에 의존하고 있다면 [혹은 원인으로 하고 있다면] 현재와 미래는 과거의 시간 속에 존재할 것이다.(MS 19.1) // 만일 또 현재와 미래가 과거 속에 존재하지 않는다면 현재와 미래는 어떻게 과거에 의존하겠는가. [논란한다면](MS 19.2) // 과거에 의존하지 않으면 양자는 성립할 수가 없다. 그러므로 현재의 시간과 미래의 시간은 [실체로서] 존재하지 않는다.(MS 19.3) // 머물러 있지 않은 시간은 인식될 수 없다. 머물고 있어서 인식될 수 있는 시간은 존재하지 않는다. 인식되지

않는 시간이 어떻게 알려지겠는가(MS 19.4) // 사물에 의존해서 시간이 있는데 사물을 떠나서 어떻게 시간이 있겠는가. 사물도 오히려 [실체로서] 존재하지 않거늘 어떻게 시간이 있겠는가.(MS 19.5)

<해설>

첫 번째 계송의 의미는 A에 의존하여 B가 있다면 등불이 있는 곳에 밝음이 있는 것과 같이 A와 B가 함께 있을 것이라는 말이다. 그러나 등불과 밝음의 인과는 하나이면서 또 다르다. 그러므로 과거가 미래와 현재와 하나라는 것은 오류이다. 또 다르다는 것도 역시 잘못이다. 다르면서 또 같기 때문이다. 이렇게 하나이면서 다르고, 다르면서 하나인 채로 서로 의존하고 있는 것이다. 마지막에서는 시간과 사물[의 운동]이 서로 의존하고 있음을 밝히고, 사물의 비실체성으로부터 시간의 비실체성을 도출하고 있다. 만약 사물과 시간이 서로 의존하는 것이라면 동이(同異)의 관계에 있으므로 양자의 실체성은 부정된다.

2.6. 속박의 공성

2.6.1. 탐욕과 탐욕하는 존재의 공성

탐욕에 물듦[染]과 탐욕에 물든 사람[染子]이 하나일 수가 없으며, 하나가 아닐 수도 없다. 탐욕에 물드는 것과 마찬가지로 모든 존재도 하나이거나 하나가 아닌 것으로나 성립되지 않는다.(MS 6.10)

<해설>

이 역시 앞에서 집착과 집착하는 자, 업과 업을 짓는 자와 같은 논리이다.

2.6.2. 행(行)의 공성

2.6.2.1. 행은 무자성이다

망령되게 취해진 것은 허망하다고 세존은 설하셨다. 모든 형성된 것[行]은 망령되게 취해진 것이므로 허망한 것이다.(MS 13.1) // [...] 부처님이 이렇게 말씀하신 것은 공의 이치를 보이기 위함이다.(MS 13.2) // 만일 자성이 존재하지 않는다면 어떤 것에 변화한다는 성질이 있겠는가. 만일 자성이 존재한다면 어떤 것에 변화한다는 성질이 있겠는가?(MS 13.4)

<해설>

행(行, saṃskara)이란 매우 중요하고도 난해한 개념이다. 사물을 그 사물에게 하는 힘으로서 이 때에는 형성력이라고 흔히 번역하며, 그 형성력의 결과인 사물 자체를 의미하기도 한다. 사람의 경우에는 그 사람을 그 사람에게 하는 힘이므로 업(業, karma)과 동의어로 쓰일 수도 있다. 여기서 “망령되게 취한다”는 것은 사물을 연기적으로 바로 보지 못하고 실체론적 관점에서 그릇되게 파악하고 집착한다는 뜻이다. 사물은 자성이 없이 공하므로 변화가 가능한 것이다. 만약 사물에 고정불변의 자성이 있다면 변화는 일어날 수가 없다. 즉 자성으로서의 원인이 자성으로서의 결과로 변할 수가 없다. 자성이 존재하지 않는다고 해도 공허하여 변화가 없을 것이다. 그러므로 자성이라는 것도 제한적인 의미로는 수용된다.

2.6.2.2. 변화의 고찰

2.6.2.2.1. 우유와 낙(酪)의 비유

만일 자체에 변화하는 성질이 있다면, 우유는 [우유로서의 자성을 버리지 않고] 낙(酪)이 될 것이다. 아니면 우유와는 다른 어떤 것이 있어서 낙이 되도록 할 것인가?(MS 13.6) // 만일 어떤 공하지 않은 것이 존재한다면 공한 것도 존재할 것이다. 그러나 공하지 않은 것은 존

재하지 않으므로 공한 것도 존재하지 않는다.(MS 13.7) // 일체의 견해를 버리도록 하기 위하여 여러 부처님들께서는 공을 설하셨다. 그런데 아직 공이라는 견해에 사로잡혀 있는 자는 구제할 길이 없다고 말씀하셨다.(MS 13.8)

<해설>

말하자면, 우유와 낙(酪)은 다른 것도 아니고 같은 것도 아니다. 우유와 낙에 자성이 없으므로 변화가 가능하다. 우유와 낙은 같지 않지만 다르지도 않다. 우유가 사라졌으므로 상주가 아니다. 낙이 생겨났으므로 단멸도 아니다. 오직 우유만이 낙이 될 수 있다. 여기에 연속성이 있다. 그렇지 않으면 우유 아닌 것도 낙이 될 수 있을 것이다. 그러나 낙은 우유가 아니다. 그것을 다른 것이다. 그러므로 연속이면서도 단절인 것이다.

2.7. 번뇌의 공성

2.7.1. 번뇌는 자성이 없다

탐진치(貪瞋痴)는 사유 분별로부터 생긴다고 설한다. 왜냐 하면, 이것들은 정(淨)과 부정(不淨)과 전도(顛倒)에 의해 생겨나기 때문이다.(MS 23.1) // 정과 부정과 전도에 의해 일어나는 것은 모두 자성으로 존재하는 것이 아니다. 그러므로 번뇌는 실체로써 존재하는 것이 아니다.(MS 23.2) // 자아[atman]의 존재와 비존재는 어떻게든 성립되지 않는다. 그렇다면 자아를 떠나 번뇌의 존재와 비존재가 어떻게 성립하겠는가.(MS 23.3) // 정과 부정과 번뇌는 자성으로서는 존재할 수 없다. 어떤 정과 부정의 전도에 의존해서 번뇌가 있게 될 것인가(MS 23.6) // 인식의 대상[六境=色聲香味觸法]은 탐진치의 번뇌가 근본이 된다.(MS 23.7) // 그러나 욕경은 신기루나 아지랑이, 꿈과 같이 실체가 없는 것이다.(MS 23.8) // 만약 번뇌가 자성을 가지고 실재하며 누군가에게 속해 있다고 한다면 어떻게 그것을 끊을 수가 있겠는가. 누가 자성을 버릴 수 있겠는가.(MS 23.24) // 만약 번뇌가 자성으로서 실재하지 않으면서 누구에게 속해 있다면 어떻게 그것을 끊을 수

있겠는가? 누가 존재하지 않는 것을 버릴 수 있겠는가.(MS 23.25)

<해설>

전도(顛倒)란 축자적으로는 뒤집어졌다는 얘기다. 즉 사물의 본 모습을 바로 보지 못하고 그릇된 집착으로 말미암아 자신의 욕구를 투영해서 사물을 왜곡되게 본다는 것이다. 아견(我見)이란 오온을 두고 자아라고 보는 그릇된 견해를 말한다.

2.7.2. 번뇌의 불생(不生)

아직 생기지 않은 전도가 어떻게 있을 수 있겠는가. 전도가 아직 생기지 않았는데 어떻게 전도된 자가 있을 수 있겠는가.(MS 23.19) // 사물은 자체로부터 생기지도 않는다. 다른 것으로부터도 생기지 않는다. 또한 자체와 다른 것으로부터 생기지도 않는다. 어디에 전도에 이르는 자가 있겠는가.(MS 23.20)

<해설>

이것은 앞에서 생멸의 논파에서 다룬 논법과 같다. 자성을 인정하는 입장에서 본다면 인과율은 물론 생주이멸(生住異滅)하는 변화가 원천적으로 불가능하다.

2.8. 열반의 공성

2.8.1. 속박의 공성

만일 오온에의 집착이 속박하는 것이라면 오온을 지니는 주체는 속박되지 않는다. 오온을 취하지 않는 자도 속박되지 않는다. 그렇다면 어떤 상태에 있는 자가 속박될 것인가.(MS 16.6) // 만일 속박되는 자보다 이전에 속박이 있다면 속박은 뜻대로 속박할 것이다. 그런데 그럴 수는 없다. 다른 것에 대해서도 현재 가고 있는 것, 이미 간 것, 아

직 가지 않은 것[의 고찰]에 의해 설명되었다.(MS 16.7) // 요컨대, 속박된 자는 해탈하는 일이 없다. 속박되지 않은 자도 해탈하는 일은 없다. 만일 속박된 자가 현재 해탈하고 있는 자라면 속박과 해탈은 동시가 된다.(MS 16.8)

<해설>

7절에서 가리키는 것은 제2장 관거래품(觀去來品)의 논법이다. 그것을 원용하면 다음과 같다: 과거에 속박된 자는 이미 지나갔으므로 해탈할 수 없고, 미래에 속박될 자는 아직 오지 않았으므로 해탈할 수 없다. 만약 현재 속박된 자가 풀려난다면 그것은 속박과 해탈이 동시에 존재하는 것인데 그런 일은 있을 수 없다. 이것이 7절과 8절의 의미이다.

2.8.2. 업의 공성

업을 짓는 자[작용 주체]는 업[작용]으로 인하여 존재하게 되고, 또 업을 짓는 자로 말미암아 업이 있게 된다. 이 밖에 업과 업을 짓는 자를 성립시키는 어떠한 원인도 있을 수 없다.(MS 8.12) // 이와 같이 업을 지움과 업을 짓는 이를 타파하듯이, 느낌과 느끼는 이도 그렇게 하며, 그 밖의 온갖 법에 대해서도 그렇게 타파되어야 한다.(MS 8.13)

<해설>

업과 업을 짓는 이의 관계와 마찬가지로 집착이라고 할 때 우리는 흔히 집착을 일으키는 주체와 독립적으로 존재하는 어떤 감정이나 의지를 상정한다. 그러나 집착은 집착하는 자가 있을 때 비로소 집착이 되고, 집착하는 자 역시 그가 집착할 때 집착하는 자가 된다. 그러니까 지금 집착하고 있지 않는데도 ‘저 사람은 집착하는 사람’이라고 말할 수는 없는 것이다.

2.8.3. 괴로움의 공성

모든 사물은 어디에서도 어떤 것이라도, 자신으로부터, 다른 것으로 부터도, 양자로부터도, 또 원인 없이 생긴 것도 존재하지 않는다.(MS 1.1) // 괴로움은 스스로 만들기도 하고, 남에 의해 만들어지기도 하고, 나와 남이 함께 만들기도 하고, 원인 없이 만들어지기도 한다고 말하는 사람이 있지만, [이러한 괴로움이] 결과로서 성립한다는 것은 옳지 않다.(MS 12.1)

<해설>

제1장 1절이다. 일반적인 『중론』의 서술방식에 따르면 2절부터 1절에 대한 구체적인 논증이 시작되어야 하지만 1장에서는 소위 사불생(四不生)에 대한 구체적인 논의가 없고, 12장의 괴로움의 고찰에서 다루어지고 있다.

2.8.3.1. 자인(自因)의 고찰

만일 괴로움이 스스로 만든 것이라고 한다면 그것은 연기로부터 생겨나지 않은 것이 된다. 왜냐 하면 현재의 오온에 의존해서 다음 생의 오온이 일어나는 것이므로.(MS 12.2) // 만일 괴로움이 개인아(pudgala) 스스로 짓는 것이라면 괴로움과는 별도로 그 개인아가 있어서 고를 만드는 그 개인아는 누구일 것인가(MS 12.4)

<해설>

현재의 오온과 다음 생의 오온은 같은 것도 아니고 다른 것도 아니다. 현재의 오온을 인으로 하기 때문에 단절된 것도 아니요, 다음 생의 오온은 현재의 오온과 다르기 때문에 상주인 것도 아니다. 불일불이(不一不異)요, 부단불상(不斷不常)인 것이다. 자인(自因), 혹은 자생(自生)의 사상은 수론학과(數論學派, samkhya)의 학설로 알려져 있다. 그에 따르면 현상계는 실재인 푸루샤(purusa)가 현상

의 원인인 푸라크르티(prakṛti)와 결합하여 전개된 것으로 푸라크르티의 전변으로 설명하고 있다. 따라서 푸라크르티는 현상 세계의 원인이며, 현상 세계는 푸라크르티가 변화해서 나타난 것이기 때문에 후자는 전자의 결과이기도 하다. 즉 푸르크르티는 현상계의 원인인 동시에 결과인 것이다. 이것이 자기로부터 생겨난 자생의 설이다. 이 설은 인과가 같다는 인과동일(因果同一)의 사상과 종자 속에 싹이 있다는 인중유과(因中有果)의 설을 내포하고 있다.

2.8.3.2. 타인(他因)의 고찰

만일 괴로움이 남에 의해 만들어진다면 그 괴로움을 받게 될 이 개인아는 고가 없는데 어떻게 그것을 받게 될 것인가.(MS 12.5) // 만일 괴로움이 남에 의해 만들어진다면 누가 괴로움이 없으면서도 괴로움을 만들어 남에게 준단 말인가.(MS 12.6) // 스스로 만든 괴로움이 있을 수 없다면 남이 만들 수밖에 없는데 이러한 괴로움은 그 남에게 있어서 스스로 만들 괴로움일 수밖에 없다.(MS 12.7)

<대표 해설>

괴로움과 오온을 떠나서 달리 괴로움을 짓거나 받는 주체나 객체는 없다. 그러나 괴로움이 없던 개인아가 남이 만든 괴로움을 받는다는 것은 있을 수 없는 일이다. 괴로움의 자작(自作)이 부정되면 타작(他作)일 수밖에 없는데, 타작도 그 당사자에게는 자작일 수밖에 없으므로 자작이 부정되면 저절로 타작도 부정되는 것이다. 자타인은 자기와 타자가 함께 결과를 생성시킨다는 의미에서 공생(共生)이라고도 한다. 바바비베카는 수론학과와 자이나교가 공생을 주장하는 것으로 이해하고 있다. 종자와 싹의 관계에 있어서 직접적 원인[因]인 종자가 간접적 원인[緣]인 땅, 수분 등으로부터 결과인 싹이 생겨난다는 주장이다. 자작과 타작이

부정되면 따라서 자타인(自他因) 역시 부정된다.

<상세 해설>

찬드라키르티에 의하면 타인(他因)의 사상은 아비달마논사인 자부(自部, Svayuthya)의 사상으로서, “사물은 그와 다른 온갖 인연으로부터 생긴다”는 주장이라고 한다. 그러나 바바비베카에 의하면, 타인(他因), 혹은 타생(他生)의 주장은 승론학과(勝論學派, Vaisesika)의 사상이라고 한다. 승론학과는 현상 세계가 실(實), 덕(德), 업(業), 동(同), 이(異), 화합(和合)이라는 여섯 가지의 범주에 의해 구성된다는 적취설(積聚說)을 취하고 있다. 이 적취설의 입장에서 원인과 결과의 관계는 전자가 후자를 생성시키는 것이 아니라, 후자를 위한 다양한 구성요소 중의 하나로 간주된다. 짙은 새끼줄이 될 수도 있지만 뿔감이 될 수도 있다. 따라서 새끼줄이라는 결과에 대해서 짙은 우연적인 소재일 뿐 필연적 인과 관계는 성립되지 않는다고 보는 것이다. 따라서 승론학과의 인과론을 정리하면 인과차별(因果差別), 인중무과(因中無果)로 정리할 수 있다.

2.8.4. 여래의 공성

2.8.4.1. 여래는 오온에 의존한다

여래는 오온 그 자체가 아니며, 오온과 다르지도 않다. 여래 속에 오온이 있는 것도 아니고, 오온 속에 여래가 있는 것도 아니며, 여래가 오온을 소유하고 있는 것도 아니다. 그렇다면 어떤 여래가 존재한다는 것인가.(MS 22.1) // 오온을 취하지 않고서는 어떤 여래도 존재하지 않는다. 그런데 취하지 않고서는 존재하지 않는 것이 어떻게 취할 수 있는가?(MS 22.6) // 취해지지 아니한 어떤 오온도 존재하지 않는다. [오온을] 취하지 아니한 여래가 어떻게 존재할 수 있겠는가 (MS 22.7)

<해설>

여래가 오온을 가지거나, 그 속에 있는 것이 아니다. 여래가 오온을 취할 때 비로소 오온이 되고 여래가 된다. 오온을 떠나서 여래는 존재하지 않는다.

2.8.4.2. 여래의 사후

이 적멸한 여래의 실상 속에서 어떻게 상(常), 무상(無常)[亦常亦無常, 非常非無常] 등의 사귀(四句)가 있겠는가. 또한 이 적멸 속에서 어떻게 유한, 무한 등의 사귀가 있겠는가.(MS 22.12) // 그런데 여래는 존재한다고 깊은 집착에 사로잡힌 사람이 열반에 드신 여래에 대해서는 여래는 존재하지 않는다고 분별할 것이다.(MS 22.13) // 그러나 여래는 본성이 공하므로 멸후에 여래는 존재한다거나 또는 존재하지 않는다고 생각하는 것은 있을 수 없다.(MS 22.14) // 희론을 초월한 불괴(不壞)의 존재인 부처님을 희론하는 사람은 모두 희론에 빠져 여래를 볼 수가 없다.(MS 22.15) // 여래의 본성은 곧 윤회하는 세간의 본성이다. 여래는 자성이 없으므로 윤회하는 이 세간도 자성이 없다.(MS 22.16)

<해설>

여래는 적멸하므로 우리의 감각적 대상으로 존재한다고 할 수는 없지만[非有], 그렇다고 완전한 무라고도 말할 수 없다.[非無] 이것이 비유비무(非有非無)의 중도적 견해이다. 자성을 가진 존재로 존속한다는 것은 상주론의 오류이고, 완전한 무로 돌아간다는 것은 단멸론의 오류이다. 여래가 비유비무이듯이 세간도 비유비무이다. 공성에 있어서는 모두 평등한 것이다.

3. 세제(世諦)

<해설>

찬드라키르티는 『입중론』에서 ‘바른 인식은 승의(勝義, tattva)이며, 허망한 인식은 세제(世諦, samvriti-satya)’라고 한다. 즉 세제는 중생이 가진 무명이라는 장애에 의해 지혜의 뿌리가 덮여서 허망하게 인식하는 것을 말한다. 그러나 세제 또한 중생들이 소통하는 일상적 차원의 ‘진리(satya)’이다. 세제에는 그러므로 두 가지가 있다. 하나는 정상적인 감각 기관에 의한 인식이고, 다른 하나는 손상된 감각 기관에 의한 인식이다. 손상되지 않은 감각 기관에 의해서 파악되는 것을 세제라고 하고, 그 외의 것은 거짓된 것[mithya], 혹은 비세간(非世間, aloka)으로 불린다. 바바비베카 역시 『중관의집(中觀義集)』(Madhyamārtha Samgraha)에서 두 종류의 세속을 나누고 있다. 즉 일의 작용(artha-kriya)을 할 능력이 있는 존재를 실세속(實世俗)으로, 그리고 현상하더라도 일의 작용을 할 능력이 없는 것을 사세속(邪世俗)으로 구분하였다.

3.1. 진리는 존재한다

3.1.1. 이제(二諦)

두 가지 진리에 의존해서 모든 부처님은 법을 설했다. [그것은] 세속에 가려진 입장의 진리와 궁극적 입장에서 본 진리이다.(MS 24.8) // 이 두 가지 진리의 구별을 모르는 사람들은 부처님의 가르침에서 심원한 진리를 이해하지 못한다.(MS 24.9) // 세속의 표현에 의존하지 않고 궁극의 진리를 설할 수 없다. 궁극의 진리에 도달하지 않는다면 열반을 체득할 수 없다.(MS 24.10)

3.1.2. 삼제계(三諦偈)

인연으로 생겨난[衆因緣生, pratitya-samutpada] 모든 것을 우리는 공[空, sunyata]하다고 말한다. 그것은 임시로 시설된 것[假名, prajñapti]으로 이것은 또한 중도[中道, madhyama pratipat]이다.(MS

24.18) // 어떤 존재도 인연으로 생겨나지 않는 것은 없다. 그러므로 어떠한 존재도 공하지 않은 것이 없다.(MS 24.19)

<해설>

연기이므로 [자성이] 공한 것이고, 자성이 공하므로 사물은 연기적으로 성립한다. 따라서 공과 연기는 동일한 사태를 달리 표현한 것에 불과하다. 그렇다면 임시로 시설된 것, 즉 가명(假名)과 앞의 두 개념과의 관계는 어떠한가? 연구자 사이에서는 24장 18절의 세 번째 행에서 그것[是]이 공을 가리키는가, 아니면 연기[여기서는 衆因緣]을 가리키는가에 대한 논란이 있어왔다. 그러나 이미 공과 연기가 같은 내용을 가리키는 것이라면 결국엔 양자 모두에 연관될 수밖에 없다. 그러나 한편으로 공을 가리킬 때와 연기를 가리킬 때 해석상의 차이가 있을 수 있다. 즉 연기를 가리킬 때는 연기적으로 형성된 사물에 붙는 이름이 가명이라는 뜻이 되고, 공에 붙을 때는 공이라는 표현조차 임시적 이름에 불과하다는 의미가 된다. 후자의 경우에는 연기가 공에 포섭되고 공조차 하나의 극단이라는 점을 환기시킴으로써 중도의 의미가 강조된다. 24장 19절의 내용은 같은 장 20절 첫 행의 함의를 부연한 것이다.

3.1.3. 사성제(四聖諦)

만일 이 모두가 공이 아니라면 [무엇이] 생겨나는 일도 없고, 소멸되는 일도 없을 것이다. [그리고] 당신에게는 네 가지 진리가 존재하지 않게 된다.(MS 24.20) // 연기한 것이 아닌 괴로움이 어디 있겠는가. 무상은 괴로움이라고 설해진다. 그것[무상]은 자성을 지닌 것에는 존재하지 않기 때문이다.(MS 24.21) // 그 자체로서 존재하는 괴로움이 소멸하는 일은 일어나지 않는다. 당신은 자성을 고집하므로 괴로움의 소멸의 진리[集諦]를 파괴한다.(MS 24.23) // 만일 도(道)가 자성을 가지고 존재한다면 그것의 실천은 성립할 수 없다. 그런데 도는 실천할 수 있다. 당신이 설하는 자성은 존재하지 않는다.(MS 24.24) // 고(苦)와 집(集)과 멸(滅)이 존재하지 않을 때, 괴로움을 소멸시키는

것이라고 해서 어떤 도(道)가 열반을 얻게 하겠는가.(MS 24.25)

3.2. 속박은 존재한다

3.2.1. 업과 과보

자기를 다스리고 남을 이롭게 하는 자비심은 법에 맞는 행위이며 이 세상이나 저 세상에서 과보를 받는 종자이다.(MS 17.1) // 업은 마음속에 생각하는 것[思業]과 마음속에 생각해서 표면에 드러난 것[思已業]이 있으며, 업에는 여러 종류가 있다고 최고의 선인 설했다.(MS 17.2) // 그 가운데 마음 속에 생각하는 행위는 의(意)에 관한 것일 뿐이고, 마음 속에 생각해서 표면에 드러난 업은 신체의 행위[身業]와 말이다.[口業](MS 17.3) // 말과, 동작과, 욕망으로부터 아직 떠나 있지 않은 무표업(無表業), 욕망으로부터 떠나 있는 무표업(無表業)과 (MS 17.4) // 선한 과보를 받는 공덕, 나쁜 과보를 받는 악행, 마음 속에서 생각하는 것 등 일곱 가지가 있다.(MS 17.5)

3.2.2. 부단불상(不斷不常)

만일 행위[業]가 과보가 무르익을 때까지 존속해서 머문다면 그것은 상주(常住)가 된다. 만일 행위가 소멸해버린다면 어떻게 멸해버린 것이 과보를 생기게 할 수 있겠는가.(MS 17.6) // 짝으로 시작하는 식물의 연속이 종자에서 나타나 그로부터 다시 과일이 생기는 것이라면 그 연속은 종자 없이는 일어나지 않는다.(MS 17.7) // 그리고 종자로부터 연속이 일어나며 또 연속으로부터 과일이 생긴다. 먼저 종자가 있고 이를 바탕으로 과일이 생겨나는 것이다. 그러므로 단절도 아니고, 상주도 아니다.(MS 17.8) // 그 마음으로부터 마음의 연속이 나타나고, 그 연속에서 과보가 나타난다. 그 연속은 마음이 없이는 나타나지 않는다.(MS 17.9) // 그리고 마음으로부터 연속이 생기고, 그 연속으로부터 과보가 생긴다. 먼저 행위가 있고 그것을 바탕으로 과보가 생기므로 단절도 상주도 아니다.(MS 17.10)

3.2.3. 업의 무생(無生)

왜 업은 생기지 않는가. 그것은 자성을 지니지 않는 것이기 때문이다. 또 그것은 생겨난 것이 아니므로 소멸하는 일도 없다.(MS 17.21) // 만일 업이 자성으로 존재한다면 그것은 상주가 될 것이다. 또 업은 만들어진 것이 아니게 된다. 왜냐 하면 상주인 것은 만들어진 것이 아니기 때문이다.(MS 17.22) // 그런데 업은 번뇌를 본성으로 하고 있다. 그리고 여러 번뇌는 진실로는 존재하지 않는다. 만일 번뇌가 진실로는 존재하지 않는다면 업을 어떻게 진실로 존재할 것인가.(MS 17.26) // 업과 번뇌에 의존하여 신체가 생겨난다고 사람들은 말한다. 만일 업과 번뇌가 공하다면 신체에 관하여 무슨 말을 할 것인가.(MS 17.27)

3.2.4. 업은 무명에서 생긴다

무명에 가리워진 중생은 또한 갈애(渴愛)에 결박되어 있다. 그는 업보를 받는 사람이다. 이렇게 업보를 받는 자는 업을 지은 자와 다르지도 않고 같지도 않다.(MS 17.28) // 이 업은 조건[緣]에 의해 생겨난 것도 아니고, 조건이 아닌 것[非緣]에 의해 생겨난 것도 아니다. 그렇기 때문에 지은이가 있는 것도 아니다.(MS 17.28) // 만일 업도 없고 지은이도 없다면 업으로부터 생기는 과보는 어디 있을 것인가. 또한 과보가 있지 않으므로 어디에 그것을 받는 자가 있을 것인가.(MS 17.29) // 번뇌와 업과 신체와 지은이와 과보는 신기루와 같고 아지랑이와 같고 꿈과 같은 것이다.(MS 17.33)

3.3. 해탈은 존재한다

3.3.1. 십이인연

3.3.1.1. 순관(順觀)

<대표 해설>

십이지연기는 중생이 어떻게 윤회에 들어 나고 죽는지 그 인과 관계를 하나의 사슬 구조로 보여주고 있다. 싯다르타가 최상의 깨

달음을 얻었다고 할 때, 실로 이 이치를 분명히 통찰한 것이다. 무명에서 시작되는 순관(順觀)은 중생이 집착과 괴로움에 얽매이는 순서를 보는 것이고, 반대로 노사에서 시작되는 역관(逆觀)은 집착과 괴로움을 풀어나가는 순서를 보는 것이다. 싯다르타는 순관과 역관을 반복하면서 자신의 깨달음이 움직일 수 없이 확고하다는 것을 거듭 확인했다고 한다. 여기서 열둘이란 절대적인 숫자가 아니라 다소 자의적이고 유동적인 것이다. 이것을 삼세양중인과(三世兩重因果)로 해석하기도 하는데, 이는 십이지(十二支)를 과거, 현재, 미래의 삼세로 나누고, 그 셋이 다시 인과 관계로 중첩되어 있는 것으로 보는 것이다. 이 때 무명과 행은 과거세에, 식에서 유까지는 현재세에, 그리고 생에서 노사까지는 미래세에 배당한다.

<상세 해설>

텍스트에는 십이지연기를 논하고 대략 다음과 같은 취지의 설명을 덧붙이고 있다: 무명에 덮힌 중생은 윤회의 근본이 되는 모든 행[諸行]을 일으키고, 그 행위의 성향과 결과에 지배된다. 그러나 지혜로운 자는 진실을 보고 알기 때문에 그런 과정을 되풀이하지 않는다. 무명이 사라지면 제행은 일어나지 않는다. 그런데 무명의 소멸은 [사물의 진실된 모습을 보는] 지혜에 의하여 실현된다. 앞의 고리가 사라지면 더 이상 뒤의 고리는 이어지지 않는다. 그럼으로써 고의 집적은 곧바로 사라진다.

3.3.1.1.1. 무명(無明, avidya)과 행(行, saṃskāra)

무명(無明, avidya)에 의해 가리어진 자는 다음 생으로 이끄는 몸과 입과 생각으로 짓는 세 가지 행(行)을 짓고, 그 업보로 여섯 갈래의 전생(轉生)에 떨어지게 된다.(MS 26.1)

<해설>

무명은 연기적 진리에 대한 무지라고 할 수 있으며, 이러한 무지가 중생을 집착과 고통에 빠뜨리는 원천이다. 그러므로 무명은 시간적 시초라기보다는 윤회의 모든 과정에 내재된 것이다. 여기서 행(行, saṃskṛta)은 업(業, karma)의 형성력, 혹은 업과 동의어이다. 무명의 상태에서 행해진 일체의 행위는 잠재적 성향으로 남게 되고, 그것이 곧 경향성이나 습기(習氣) 내지 업력(業力)인 것이다.

3.3.1.1.2. 식(識, vijñāna)과 명색(名色, nāma-rūpa)

행(行)으로 말미암은 식(識)은 윤회 전생[趣]에 들어간다. 식이 취에 들어가면 정신과 육체의 통합체인 명색(名色)이 생겨난다.(MS 26.2)

<해설>

[과거세]에 무명으로 어두운 상태에서 업을 지은 중생의 경향성은 의식 저변에 잠재된다. 이 의식은 하나의 흐름으로써 부단히 찰나 생멸을 거듭하다가 [즉 하나의 독립된 실체로서가 아니라, 연기적 변화의 과정을 거치다가] 다음 생을 받는 순간 의식 상태에 어울리는 전생(轉生)의 길[趣]을 택하게 된다. 즉 의식에 합당한 다음 생의 몸을 얻게 되어 비로소 정신적 요소[識, 名]와 물질적 토대[色]의 결합이 성취되는 것이다. 이것이 중생의 태어남이다.

3.3.1.1.3. 육입(六入, ṣaḍyatana)과 촉(觸, sparsa)

명색이 생겨나면 안이비설신의(眼耳鼻舌身意)의 육입(六入)이 생겨난다. 육입이 생겨나면 촉(觸)이 생겨난다.(MS 26.3)

<해설>

여기서 촉(觸)은 개체의 감각과 지각기관이 외부의 대상들과 맞부딪는 것을 가리킨다. 즉 육입(六入)은 외계로 향해 있는 여섯 개의 관문[눈, 귀, 코, 혀, 몸, 마음]이고, 이것이 그것에 대응하는 여섯 가지 대상[형상, 소리, 냄새, 맛, 촉감, 생각]을 만나는 것을 촉이라고 하는 것이다. 여섯 기관과 여섯 대상은 서로 의존하는 것이다. 여섯 기관은 여섯 대상이 있으므로 비로소 여섯 기관이 되는 것이고 그 역도 마찬가지이다. 그러므로 여섯 기관이 형성된다는 것은 필연적으로 촉(觸)을 전제한 것이다. 여기서의 촉은 다음의 삼사(三事, 여섯 기관과 그 대상과 여섯 기관의 의식) 화합의 촉이 아니라, 단지 여섯 기관과 그 대상의 만남을 말한다.

3.3.1.1.4. 명색(名色)의 식(識, vijñana)

안(眼)과 색(色)과 작의(作意, samanvāharam)로 말미암아, 즉 명색(名色)으로부터 식(識)이 생겨난다.(MS 26.4)

<해설>

여섯 개의 지각 기관과 그 대상이 서로 의존적으로 존재하고, 이 때 일종의 주의력[作意, samanvāharam, manaskara]에 의해 각각의 지각 기관에 해당하는 의식이 생겨난다는 것이다. 작의(作意)의 사전적 어의는 마음을 일깨워 대상으로 향하게 하는 마음 작용이다. 여기서 명색의 식이라고 명명한 것은 명색, 즉 정신 육체적 토대를 갖는 개체에 있어서의 여섯 가지 의식이기 때문이다.

3.3.1.1.5. 촉(觸, sparsa)과 수(受, vedana)

색(色)과 식(識)과 안(眼), 이 셋의 화합을 촉(觸)이라고 한다. 촉으로부터 수(受)가 생겨난다.(MS 26.5)

<해설>

여기서 말하는 촉은 인식 기관인 안이비설신의(眼耳鼻舌身意) 등 육근(六根)과 그 대상인 색성향미촉법(色聲香味觸法) 등 육경(六境), 그리고 인식 기관의 인식 능력인 육식(六識)이 만나서 인식이 성립됨을 가리키고 있다. 그리고 촉이 있으면 반드시 그 촉에 대한 느낌, 즉 감수 작용(感受作用)이 수반된다. 감수 작용에는 즐거운 것, 괴로운 것, 즐겁지도 괴롭지도 않은 것 등 셋이 있다.

3.3.1.1.6. 애(愛, trsna)와 취(取, upadana)

수(受)로 말미암아 애(愛)가 있다. 수(受)의 대상을 애욕하기 때문이다. 애욕함으로써 네 가지의 취(取)가 일어난다.(MS 26.6)

<해설>

네 종류의 취(取)라 함은 애욕(愛慾), 악견(惡見), 계금취견(戒禁取見), 아견(我見)을 가리킨다.

3.3.1.1.7. 유(有, bhava)

취(取, upadana)가 있으면 취의 주체[取者]에 대해 유(有, bhava)가 있게 된다. 만약 취가 없다면 해탈하여 유는 생겨나지 않을 것이다.(MS 26.7)

<해설>

다음에서 유(有)를 오온(五蘊)으로 정의하고 있거니와 개체의 형성을 말한다. 물론 정신 육체적 복합체인 개체의 형성은 이전 단계에서 이루어졌다. 여기서 말하는 유(有)는 ‘애착에 의해 윤회 전생의 동력을 가지는 존재’, 혹은 다음 생을 요청하는 예비적 단계라고 할 수 있다.

3.3.1.1.8. 생(生, jati)과 노사(老死, jara-marana)

유(有)는 오음(五陰)을 말한다. 유(有)로부터 생(生, jati)이 발생한다. 노사(老死, jara-marana)와 괴로움[苦], 근심[憂], 슬픔[悲], 비탄[惱] 등은 모두 생으로부터 생겨난다. 이리하여 고의 집적[苦陰, duhkha-skanda]이 생겨나게 된다. (MS 26.8~9)

<해설>

삼세양중인과(三世兩重因果)로 볼 때 미래세에 해당하는 부분이다. 유(有)는 다음 생에 대한 욕구[bhava-tanha]를 갖는 존재로서 이러한 애착으로 인해 다시 태어나게 된다. 일단 태어나면 죽음을 피할 수 없고, 모든 비탄과 슬픔과 고통이 생겨나게 된다.

3.3.1.2. 역관(逆觀)

그러므로 무지인 자는 생사 유전의 근본인 모든 형성 작용[諸行]을 형성하는 자이다. 그러므로 무지한 자는 업을 만드는 주체이다. 지자(知者)는 진리를 보기 때문에 [업을 만드는 주체가] 아니다.(MS 26.10) // 무명이 멸했을 때 모든 형성된 것은 성립하지 않는다. 그런데 무명이 멸하는 것은 지혜에 의해 저 [십이인연의] 수행으로부터 온다.(MS 26.11) // [십이인연의 모든 항목 중에서] 각각의 앞의 것이 멸하기 때문에 각각의 [뒤의] 것이 생기지 않는다. 이와 같이 해서 고온(苦蘊)은 완전히 멸한다.(MS 26.12)

3.3.2. 희론의 적멸

업과 번뇌가 멀어서 없어지기 때문에 해탈이 있다. 업과 번뇌는 분별 사고로부터 생긴다. 그런데 분별 사고는 형이상학적 논의[戲論]로부터 생긴다. 그러나 희론은 공에서는 멸한다.(MS 18.5) // 모든 부처님은 '자아(atman)가 있다'고 가설하고, '무아이다'고도 설하며, 또 '아트만인 것도 없고, 무아인 것도 없다'고 설했다.(MS 18.6) // 마음의 경지가 멀했을 때는 언어의 대상도 사라진다. 진리는 불생불멸이며, 실로 열반과

같다.(MS 18.7) // 모든 것은 진실이다. 또는 진실이 아니다. 진실이기도 하고 진실이 아니기도 하다. 진실인 것도 아니고 진실이 아닌 것도 아니다. 이것이 부처님의 가르침이다.(MS 18.8) // 다른 것에 의해 알려지는 것이 아니며, 적정하고 회론에 의해 회론되는 일이 없으며, 분별을 떠나고 다른 것이 아니다. 이것이 실상이다.(MS 18.9)

<해설>

회론(戲論, prapanca)은 대상을 분별해서 거기에 언어와 의미를 부여하는 지적 작용을 말한다. 혹은 언어에 대응하는 실체 관념을 형성하는 전도된 인식이라는 의미도 있다. 예컨대 우리가 "나"라는 표현을 할 때 마치 그 지시어에 대응하는 어떤 영속적인 실체가 존재한다는 선입견을 갖는 경향이 있다. 이것도 일종의 회론이라고 할 수 있다. 또한 연기적으로 끊임없이 변화하는 현상은 고착화와 실체화를 주된 특성으로 하는 언어적 틀에 잡히지 않는다. 사구부정(四句否定)은 진여실상과 언어와의 괴리를 보여주는 예이다. 그러니까 회론이 소멸한다는 것은 그러한 전도된 인식을 깨고 사물의 연기적 성품, 혹은 공성을 봄을 의미한다.

3.4. 잘못된 견해의 논파

3.4.1. 아트만을 논파함

그러나 집착의 근거[取, 五蘊]가 그대로 나[atman]인 것은 아니다. 집착의 근거[오온]는 멸하기도 하고 생하기도 한다. 어떻게 집착의 근거와 집착의 주체가 같겠는가.(MS 27.6) // 또한 내가 집착의 근거와 다르다는 것도 옳지 않다. 왜냐 하면 만일 다르다면 집착의 근거 없는 나가 인정될 것이지만 그렇지는 않기 때문이다.(MS 27.7) // 이와 같이 아트만은 집착의 근거[五蘊]와 다른 것도 아니며, 그것과 동일한 것도 아니다. 오온을 지니지 않는 아트만은 존재하지 않는다. 또 이러한 아트만이 존재하지 않는다는 것도 아니다. 이와 같이 결정된다.(MS

27.8)

<해설>

오온과 나와 의 관계는 같으면서 다른 관계요 연관된 존재인 동시에 단절된 존재이다. 이것은 위에서 여러 차례 반복된 논법이다.

3.4.2. 단견과 상견을 논파함

과거세에 내가 있었다는 생각은 옳지 않다. 전생에 있었던 것이 그대로 지금의 나는 아니기 때문이다.(MS 27.3) // 과거세에 내가 존재하지 않았다는 생각은 옳지 않다. 왜냐하면 전생에 있었던 것과 다른 이것이 있는 것이 아니기 때문이다.(MS 27.9)

<해설>

전생의 나와 지금의 내가 같다면 상견에 빠지게 된다. 또한 전혀 상관없이 단절된 존재라고 한다면 단견에 빠지게 된다. 그렇기 때문에 같지도 않고 다르지도 않은 불일불이(不一不異)의 관계에 있는 것이다.

참·고·문·헌

- 길희성. 『인도철학사』. 민음사, 1984.
- 동국역경원. 『중론 백론』. 한글대장경 68, 중관부 1, 동국역경원, 2002.
- 심재룡. 『중국불교철학사』. 철학과 현실사, 1994.
- 황산덕. 『중론송』. 서문당, 1976
- 安井廣濟 (김성환 역). 『중관사상연구』. 문학생활사, 1988.
- 中村元 (이재호 역). 『용수의 삶과 사상』. 불교시대사, 1993.
- J. Koller (허우성 역). 『인도인의 길』. 세계사, 1995.
- F. Streng (남수영 역). 『용수의 공사상 연구』. 시공사, 1999.
- Chan, Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Ch'en, Kenneth. *Buddhism in China : A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Conze, Edward, *Buddhist Thought in India*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1962.
- _____, (ed.), (tr.), *Buddhist Texts Through the Ages*. Boston: Shambhala Publications, Inc., 1954.
- _____. "The Ontology of The Prajñāpāramitā", PEW, Vol. III-1, (1953).
- Donald S. Lopez, Jr. *A Study of Svātantrika*, Snow Lion, 1987.
- Elizabeth Napper, *Dependent-Arising and Emptiness*, Wisdom, 1989.

- Geshe Lhundup Sopa, Jeffrey Hopkins, *Cutting through Appearances: The Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, Snow Lion, 1989.
- Hajime, Nakamura. *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Wiener Philip P. (ed.), Honolulu: University of Hawaii Press, 1964.
- His Holiness the Dalai Lama, *The Buddhism of Tibet*, Snow Lion, 1987.
- Kalupahana, David J. *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
- _____. Nāgārjuna, *The Philosophy of the Middle Way*, Albany: State University of New York Press, 1986.
- Keneneth K. Inada. Nāgārjuna : *A Translation of his Mūla-madhyamakakārikā with an Introductory Essay*. State Univ. of New York, 1970.
- Nagao, Gadjin. *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*. trans. John P. Keenan. Albany: State University of New York Press, 1989.
- _____. *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*.
- Peter Della Santina, *Madhyamika Schools in India*, Motilal Banarsidass, 1986.
- Robert A. F. Thurman, *The Central Philosophy of Tibet*, Princeton Library, 1991.

- Robinson, Richard H. *Early Mādhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967.
- S. Chatterjee & D. Datta. *An Introduction to Indian Philosophy*. Univ. of Calcutta, 1968. pp. 1 ~ 52.
- T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Ruskin house, 1960.

서정형

서울대 철학과를 졸업하고(1987, 학사), 미국 위스콘신 주립대[매디슨]에서 박사 학위를 취득(1997). 현재 서울대와 한국 산업 기술 대학 강사, 서울대학교 철학사상연구소 선임연구원(2002~)

논문으로 『화엄철학의 형성과 도가의 영향』 (*Taoist Impact on Hua-yen Philosophy*), 「간화선의 한계와 대안 등이 있다.」

『철학사상』 별책 제3권 제3호

발행일 2004년 6월 10일

발행인 서울대학교 철학사상연구소

☐ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

출 판 도서출판 관악 02) 871-2118, 878-2117



9 788991 280175

94 100

ISBN 89-91280-17-X