

2019년도

불교학연구회

춘계 학술대회

공과 중도 개념의 쟁점

- 주최 : 불교학연구회
- 일시 : 2019년 5월 18일(토) 09:00 ~ 17:30
- 장소 : 한국불교역사문화기념관 국제회의장

佛敎學研究會

ksbs.jams.or.kr

■ 일정표 ■

- 일 시 : 2019년 5월 18일 토요일 09:00 ~ 17:30
- 장 소 : 한국불교역사문화기념관 국제회의장(2층)

I부 접수 및 개회식 (09:00 ~ 09:20) _개회사: 임승택 회장 (경북대학교 교수)

II부 논문발표회 (09:20 ~ 17:00)

공과 중도 개념의 쟁점

[제1발표] (09:20 ~ 10:20)

사회: 이필원 (동국대학교)

초기불교의 중도와 무아, 그리고 공 _의미와 관계에 관한 일고찰_

발 표 : 한상희 (경북대학교)

논 평1 : 김한상 (한국외국어대학교)

논 평2 : 우동필 (전남대학교)

[제2발표] (10:20 ~ 11:20)

사회: 이필원 (동국대학교)

연기(Pratītyasamutpāda)=공성(Śūnyatā)=중도(Madhyamā pratipat) _ ‘공’ 사상의 정당성 확보를 위한 나가르주나와 초기대승불교도의 노력 _

발 표 : 이영진 (금강대학교)

논 평1 : 남수영 (능인불교대학원대학교)

논 평2 : 배경아 (동국대학교)

※ 중간 휴식

(11:20 ~ 11:30)

[제3발표] (11:30 ~ 12:30)

사회: 김성철 (금강대학교)

초기유식사상에서의 공과 중도의 사상적 의의

발 표 : 김재권 (능인불교대학원대학교)

논 평1 : 안환기 (서울대학교)

논 평2 : 조인숙 (동국대학교)

※ 점심 공양

(12:30 ~ 13:30)

[제4발표] (13:30 ~ 14:30)

사회: 김성철 (금강대학교)

바즈라야나(Vajrayāna) 수행체계에서 공(śūnya) 사상의 도입 과정
Pañcakrama 주석서들을 중심으로

발 표 : 방정란 (일본 대정대학교)

논 평1 : 차상엽 (금강대학교)

논 평2 : 함형석 (전남대학교)

[제5발표] (14:30 ~ 15:30)

사회: 김영진 (동국대학교)

중국불교에서 보는 공과 중도

발 표 : 이병욱 (고려대학교)

논 평1 : 김치온 (진각대학원)

논 평2 : 박인석 (동국대학교)

전임회장단 소개 및 9·10대 회장 감사패 수여식 (15:40 ~ 16:00)

[제6발표] (16:00 ~ 17:00)

사회: 김영진 (동국대학교)

원효의 화쟁논법에 나타난 비유비무 중도관
이제 삼성 및 공(空)과의 관련을 중심으로

발 표 : 김태수 (서울대학교)

논 평1 : 김원명 (한국외국어대학교)

논 평2 : 최유진 (경남대학교)

III부 법인창립 총회 및 폐회식

(17:00 ~ 17:30)

■ 목 차 ■

[제1발표]

한상희_[발표]	초기불교의 중도와 무아, 그리고 공	05
김한상_[논평]	논평문	37
우동필_[논평]	논평문	43

[제2발표]

이영진_[발표]	연기=공성=중도: ‘공’사상의 정당성 확보를 위한 나가 르주나와 초기대승불교도의 노력	49
남수영_[논평]	논평문	69
배경아_[논평]	논평문	75

[제3발표]

김재권_[발표]	초기유식사상에서의 공과 중도의 사상적 의의	81
조인숙_[논평]	논평문	95
안환기_[논평]	논평문	99

[제4발표]

방정란_[발표]	바즈라야나 수행체계에서 공 사상의 도입 과정	103
차상엽_[논평]	논평문	129
함형석_[논평]	논평문	133

[제5발표]

이병욱_[발표]	중국불교에서 보는 공과 중도	137
김치온_[논평]	논평문	161
박인석_[논평]	논평문	165

[제6발표]

김태수_[발표]	원효의 화쟁논법에 나타난 비유비무 중도관	169
김원명_[논평]	논평문	209
최유진_[논평]	논평문	213

[제1발표]

초기불교의 중도와 무아, 그리고 공 _의미와 관계에 관한 일고찰_

한상희
경북대학교

I. 들어가는 말

중도(majjhima paṭipadā, 中道)¹⁾는 초기불교에서 대승불교까지 면면히 이어지는 불교의 주요사상 가운데 하나이다. 유구한 역사를 간직해 온 불교 안의 여러 사상들은 시대의 흐름 속에서 조금씩 변용·발전되어 갔는데, 중도에 관한 이해도 예외는 아니다. 흔히 ‘중도’라고 하면 ‘연기’를 떠올리고, 연기라고 하면 ‘공’과 연관지어 생각하기 쉽다. 그러나 중도와 연기에 대한 이러한 이해는 대승불교적 해석에 따른 것으로 초기불교에서는 반드시 그와 같이 해석되지는 않는다.

초기불교의 중도로는 이른바 ‘고락(苦樂)중도’, ‘유무(有無)중도’, ‘단상(斷常)중도’ 등이 알려져 있고, 고락중도는 팔정도를, 유무중도 등은 십이연기를 가리킨다고 보는 것이 일반적이다.²⁾ 또한 연기에 대한 해석가운데 연기지가 서로 의존

1) ‘중간’을 의미하는 ‘majjha’에 형용사를 만드는 접미사인 ‘-ima’가 붙어 ‘중간의’라는 의미를 띠는 ‘majjhima’와, ‘목적[지]에 이르는 방법, 길, 실천’(PED. p.396: Paṭipadā (f.) [fr. paṭi+pad] means of reaching a goal or destination, path, practice) 등을 뜻하는 여성형 명사 ‘paṭipadā’가 결합된 술어이다. ‘중간의 길, 가운데의 길’이라는 의미로, 주로 한역어인 ‘中道’로 번역되어 사용된다.

2) cf. 남수영, 「초기 불교의 중도 개념 재검토」, 『남아시아연구』 21-1, (서울: 한국외국어대학교 인도연구소, 2015), p.59: 야지마 요우기찌와 칼루파하나는 특히 중도와 팔정도 및 중도와 12연

되어 있다는 상관상의설(相關相依說)은 연기를 모든 사물의 의존양상을 나타내는 것으로 보는 대승적 이해와 유사한데, 이 견해는 니까야에 나타나는 연기의 서술 방식에 의해 지지되기는 어려워 보인다.³⁾ 중도는 중관사상에 이르러 나가르주나(Nāgārjuna, 龍樹)에 의해 불생(不生)·불멸(不滅) 등의 팔부중도(八不中道)로 정리되고,⁴⁾ 중도와 동일한 의미를 지닌 것으로 간주되는 연기는 어떠한 자성도 갖고 있지 않은[무자성=공] 모든 사물이 존재할 수 있는 근거로서 기능하게 된다.

이처럼 변화와 발전을 거쳐 온 중도 및 그와 관련된 교설 안에는 사상적 차별성은 물론 연속성 또한 존재한다. 본 논문은 니까야를 중심으로 초기불교의 중도 개념을 명확히 하고 관련 교설들과의 관계를 고찰하는 것을 내용으로 하며, 이를 통해 이차적으로 그것이 중도의 대승적 이해와 어떠한 점에서 차이를 가지고 어떠한 점에서 연속되고 있는지를 제시하고자 한다.⁵⁾ 이를 위해 본 논문에서 다룰 내용은 다음의 세 가지이다.

첫째, 중도의 개념을 명확히 한다. 앞서 언급한 고락중도, 유무중도 등의 표현은 이에 정확히 상응하는 빠알리 원어를 가진 술어로서 니까야에 등장하는 것은 아니다. 이미 선행연구에서 지적되었듯이 이 용어들은 아함경에서 고락이나 유무, 단상 등의 극단을 떠나는 것이 중도로 표현되고 있는 것에 근거하여⁶⁾ 일반적인

기설의 관련에 주목하여 팔정도를 실천적 중도, 12연기설을 철학적, 혹은 이론적 중도라고 불렀다.

3) cf. 각목스님, 『초기불교 이해』, (울산: 초기불전연구원, 2010), pp.253-254; 이필원, 「초기불교의 연기이해-수행론적 관점에서의 새로운 접근-」, 『불교학보』 72, (서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2015), p.12, 각주3: 상의상관적 이해란 12지의 모든 지들이 서로 상의적 관계에 있다는 이해이다. 하지만 이러한 이해들은 많은 학자들에 의해 비판되어 왔다. 적어도 초기불교의 연기 이해는 이러한 관점에서 바라볼 수 없다는 견해들이 우세한 편이다.

4) <중승 귀경계> 소멸하지도 않고[不滅] 생겨나지도 않으며[不生] 단절되지도 않고[不斷] 항상하지도 않으며[不常], 같은 것도 아니고[不一] 다른 것도 아니며[不異] 오지도 않고[不來] 가지도 않는다[不出]. 희론이 적멸한 상서로운 연기를 설하신 정등각자, 설법자 가운데 가장 뛰어나신 그분께 경배합니다(anīrodham anutpāṃ anucchedam aśāśvatam/ anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam// yaḥ pratiyasamutpādam prapañcōpaśamam śivam/ deśayāmāsa sambuddhastam vande vadatām varam//)

5) 여기서 ‘중도의 대승적 이해’란 <중도=연기=공·무자성>의 중관사상에 바탕을 둔 이해를 말한다. ‘대승불교의 중도’ 혹은 ‘대승불교의 연기’ 등도 같은 맥락에서 기술한다.

6) cf. 우동필, 「중과 전회-연기에 대한 철학적 탐구」, 『불교학연구』 57, (서울: 불교학연구회,

로 사용되고 있을 뿐이다. 뿐만 아니라 니까야에서 ‘중도’라는 술어는 쾌락과 고행의 양극단을 떠남에 대해서만 사용되고 있으며, 나머지 유무 등의 극단을 떠남에 대해서는 ‘중에 의해(majjhena) 법을 설한다’라는 표현으로 나타난다. 따라서 엄밀하게 말하자면 니까야의 중도는 의미상 ‘고락중도’와만 연관되어 있다고 할 수 있다. 하지만 그렇다고 해서 나머지 유무, 단상 등의 극단을 떠나는 것이 중도와 무관한 것은 아니다. 본장에서는 중과 중도의 용례를 검토하고 니까야에서 이들이 의미하는 바를 명확히 하고자 한다.

둘째, 공과 무아의 의미를 검토하고 두 사상의 관계를 밝힌다. 주지하듯이 무자성으로서의 공사상이 대두된 것은 대승의 반야사상에 이르러서이다. 그러나 공은 대승불교에서 발생한 특유의 사상은 아니며 초기불교의 무아사상이 발전한 것으로 볼 수 있다. 본장에서는 먼저 니까야에 나타나는 공의 용례를 정리하여 그 쓰임을 살펴보고, 무아의 의미와 의의에 대해서 확인한다. 이어 무아와 공의 관계를 통해 대승의 공사상의 원형을 찾아본다.

셋째, 중도와 무아의 관계에 대해 고찰한다. 니까야의 중도는 엄밀한 의미에서 팔정도이고 십이연기는 극단에 치우친 견해를 떠난 ‘중’으로 표현되는 반면, 『중송(Madhyamakakārikā)』에서 중도는 곧 연기이며 공으로 설명된다.⁷⁾ 이처럼 대승불교의 중도에서 팔정도는 제외되며 연기 역시 니까야에서와 다른 의미로 발전한다. 본장에서는 대승불교로 이어지는 중도의 사상적 연속성을 살펴보기 위해 니까야의 십이연기와 무아의 관계를 중심으로 고찰을 진행한다.

2018), pp.152-153. 잡아함경 262경 유무중도, 잡아함경 297경 일이중도, 중아함경 라마경(羅摩經) 고락중도, 잡아함경 300경 자작타작중도, 잡아함경 961경 상단중. 잡아함경 961경을 제외하고 아함경에서는 모두 중도로 표현되고 있다.

7) 고빈드 찬드라 판데 지음, 정준영 옮김, 『불교의 기원』, (서울: 민족사, 2019), p.517: 나가르주나는 연기(Pratītyasamutpāda) 및 마드야마 프라티파드(Madhyamā Pratipad)와 순야타(Śūnyatā)를 동일시하였다. MK. XXIV. 18에서 “나는 말한다. 연기는 공이라고. 그것은 가명(假名)이고 또 그것이 곧 중도이다”라고 분명히 말하고 있다; 남수영, 「인도불교에서 중도 개념의 불연속성과 연속성-불타, 부파불교, 용수의 중도설을 중심으로」, 『불교학연구』 50, (서울: 불교학연구회, 2017), pp.44-45.

II. 중(majjha, 中)과 중도

1. ‘중’의 용례와 그 의미

붓다가 ‘중에 의해(majjhena)’ 법을 설하는 것으로 나타나는 용례의 공통점은 그 설법이 어떠한 견해나 관념의 극단을 경계하면서 이루어진다는 것이다. 니까야에서 극단으로 제시되는 견해·관념으로 다음의 세 가지를 들 수 있다.

1) 모든 것은 있다. 모든 것은 없다.

“깟짜야나여, ‘모든 것은 있다’ 라고 하는 이것은 하나의 극단이다. ‘모든 것은 없다’ 라고 하는 이것은 두 번째 극단이다. 깟짜야나여, 이 두 극단으로 가지 않고 여래는 중에 의해 법을 설한다. 무지(無明)를 조건으로 하여 형성[력](行)이, 형성[력]을 조건으로 하여 의식(識)이, 의식을 조건으로 하여 정신·물질(名色)이, 정신·물질을 조건으로 하여 여섯 가지 감각장소(六入)가, 여섯 가지 감각장소를 조건으로 하여 접촉(觸)이, 접촉을 조건으로 하여 느낌(受)이, 느낌을 조건으로 하여 갈애(愛)가, 갈애를 조건으로 하여 집착(取)이, 집착을 조건으로 하여 [윤회적] 생존(有)이, 생존을 조건으로 하여 태어남(生)이, 태어남을 조건으로 하여 늙음과 죽음(老死), 슬픔, 비탄, 고통, 비애, 절망(憂悲苦惱)이 생겨난다. 이와 같이 이 모든 괴로움의 무더기가 발생한다.

그러나 무지의 남김없는 소멸로부터 형성[력]의 소멸이, 형성[력]의 소멸로부터 의식의 소멸이, 의식의 소멸로부터 정신·물질의 소멸이, 정신·물질의 소멸로부터 여섯 가지 감각장소의 소멸이, 여섯 가지 감각장소의 소멸로부터 접촉의 소멸이, 접촉의 소멸로부터 느낌의 소멸이, 느낌의 소멸로부터 갈애의 소멸이, 갈애의 소멸로부터 집착의 소멸이, 집착의 소멸로부터 생존의 소멸이, 생존의 소멸로부터 태어남의 소멸이, 태어남의 소멸로부터 늙음과 죽음, 슬픔, 비탄, 고통, 비애, 절망이 소멸한다. 이와 같이 이 모든 괴로움의 무더기가 소멸한다.”⁸⁾ (「깟짜야나곳따숫따

8) SN. II. 17: sabbaṃ atthi ti kho kaccāyana[BCS kaccāna] ayameko anto. sabbaṃ natthi ti

(*kaccānagottasutta*)」)

여기서 ‘모든 것은 있다’는 것은 극단적 실재론(extreme realism)인 유(有)의 입장을, ‘모든 것은 없다’는 것은 극단적 허무론(extreme nihilism)인 무(無)의 입장을 드러낸다.⁹⁾ 이것은 무엇이 바른 견해인지를 묻는 잣짜야나에게 붓다가 한 다음의 설법 뒤에 바로 이어서 설해진 것이다.

“잣짜야나여, 이 세상은 대부분 두 가지에 의지해 있다. [즉] 있음과 없음[에] 의지해 있다. 잣짜야나여, 실로 세상의 발생을 있는 그대로 바른 지혜로써 보는 이에게 세상에 ‘없음’ 이라는 것은 없다. 잣짜야나여, 실로 세상의 소멸을 있는 그대로 바른 지혜로써 보는 이에게 세상에 ‘있음’ 이라는 것은 없다. 잣짜야나여, 이 세상은 대부분 매달림과 집착과 편견에 묶여 있다. 그러나 [성자는] 이 매달림과 집착, 마음의 고집인 편견과 편향으로 ‘나의 자아이다’ 라고 다가가지 않고 집착하지 않고 고집하지 않는다. ‘단지 괴로움이 생겨나고 괴로움이 사라진다’ 라는 것에 의혹을 갖지 않고 의심하지 않는다. 이때 그에게는 다른 사람에게 의지하지 않고 앎이 있다. 잣짜야나여, 이것이 바른 견해(正見)이다.”¹⁰⁾

ayaṃ dutiyo anto. ete te kaccāyana ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti. avijjāpaccayā saṅkhārā saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ nāmarūpapaccayā saḷāyatanam saḷāyatanapaccayā phasso phassapaccayā vedanā vedanāpaccayā taṇhā taṇhāpaccayā upādānam upādānapaccayā bhavo bhavapaccayā jāti jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevaduḥkhaḍomanassupāyāsā sambhavanti. evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. avijjāya tveva asesavirāganīrodhā saṅkhāranīrodho saṅkhāranīrodhā viññāṇanīrodho nāmarūpanīrodhā saḷāyatananīrodho saḷāyatananīrodhā phassanīrodho phassanīrodhā vedanānīrodho vedanānīrodhā taṇhānīrodho taṇhānīrodhā upādānanīrodho upādānanīrodhā bhavanīrodho bhavanīrodhā jātīnīrodho jātīnīrodhā jarāmaraṇaṃ sokaparidevaduḥkhaḍomanassupāyāsā nirujjhanti. evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nīrodho hoti ti. 이 밖에도 「자눅소니숫따(*jānussonisutta*)」(SN. II. 76), 「로까야띠까숫따(*lokāyatika-sutta*)」(SN. II. 77)에서 같은 내용의 교설을 볼 수 있다.

9) 김재성, 「중도와 초기불교 수행」, 『중도中道 이 시대의 길』, (사단법인 고요한 소리 창립 30주년 기념 중도포럼 2017), p.211-212: ‘모든 것은 존재한다’라는 유(有)의 입장이란 극단적인 실재론(extreme realism)으로 영원주의(eternalism), 상주론(sassataditṭhi, sassatavāda)을 말하며 ‘모든 것은 존재하지 않는다’는 극단적 허무론(extreme nihilism), 단멸론(asassataditṭhi, ucchedaditṭhi, ucchedavāda)을 말한다. 극단적 존재론은 바라문교의 아트만이나 자이나교의 영혼(jīva)이 사후에도 영속한다는 주장이며, 극단적 허무론은 붓다 당시의 일부 사상가들의 유물론에 입각한 사후 존재의 비실재성에 대한 주장이다.

이 교설의 내용은 다음과 같이 정리될 수 있을 것이다. 첫째, 세상의 생겨남을 통해 ‘없음’이라는 견해의 바르지 않음이, 세상의 사라짐을 통해 ‘있음’이라는 견해의 바르지 않음이 설명된다. 즉 세상이 생겨날 때에는 있는 것이므로 없다고 할 수 없고 소멸할 때에는 없는 것이므로 있다고 할 수 없다는 것으로, 이러한 세상의 발생과 소멸은 모두 조건에 의한 것이다. 둘째, 집착과 편견 등은 ‘나의 자아이다’라는 잘못된 생각으로 인해 생겨나는 것이며, ‘자아’라는 집착과 고집을 버린 사람은 자아와 결부된 ‘나의 괴로움’이 아닌 단지 ‘괴로움만’이 발생하고 사라진다는 것을 안다. 이처럼 자아가 배제된 경험의 발생과 소멸을 아는 것이 ‘바른 견해’로, 여기에 세상은 조건에 의해 발생하고 소멸할 뿐 그것에 절대적인 있음이나 없음은 없다는 것을 아는 지혜가 전제되어 있다.

경전의 이러한 내용은 『칸다상윳따(Khandasamyutta)』의 「찬나숫따(Channa-sutta)」¹¹⁾에도 포함되어 있다. 찬나는 오온의 무상을 비롯하여 제행이 무상하고 (sabbe saṅkhārā aniccā) 제법이 무아라고(sabbe dhammā anattā) 알고 있지만, 열반으로 가지 못하고 ‘그렇다면 나의 자아는 누구인가(atha ko carahi me attā)’라는 생각으로 다시 되돌아오고 만다. 이에 아난다에게 법을 설해주기를 청하고 아난다는 ‘나는 잣짜나곳따¹²⁾ 비구에게 훈계하신 세존의 앞에서 이 [가르침]을 들었고 [세존의] 앞에서 받아 지녔다(sammukhā me taṃ bhagavato sutam sammukhā ca paṭiggahitam kaccānagottam bhikkhum ovaḍantassa)’라고 말하면서 이와 같이 설한 것이다. 이 설법은 확실히 자아의 문제를 다루고 있으며, 자아에 대한 잘못된 견해의 해결책으로 제시된 것이 바로 십이연기이다.

10) SN. II. 17: dvayanissito khvāyaṃ kaccāyana loko yebhuyyena atthitaṃ ceva natthitaṃ ca. lokasamudayaṃ kho, kaccāna, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loka natthitā sā na hoti. lokanirodham kho kaccāna yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loka atthitā sā na hoti. upayupādānābhinivesavinibandho khvāyaṃ kaccāna loko yebhuyyena. tañcāyaṃ upayupādānaṃ cetaso adhiṭṭhānaṃ abhinivesānusayaṃ na upeti na upādiyati nādhīṭṭhāti attā me[PTS attā na me] ti. dukkhameva uppajjamānaṃ uppajjati dukkhaṃ nirujjhamānaṃ nirujjhati ti na kaṅkhati na vicikicchati aparapaccayā ñāṇamevassa ettha hoti. ettāvataṃ kho kaccāyana sammādiṭṭhi hoti.

11) SN. III. 132-135.

12) 「잣짜야나곳따숫따」의 비구 이름과 다르게 나타나지만 설법의 내용은 완전히 일치한다. 제6차 결집판에는 ‘잣짜나’로 통일되어 있다.

2) 스스로 만들고 스스로 경험한다. 남이 만들고 남이 경험한다.

“깟사빠여, 처음부터 ‘그가 만들고 그가 경험한다’ 라는 [견해가] 있다면 ‘괴로움은 스스로 만든다’ 라고 이와 같이 주장하는 영원하다는 [견해에] 이른다. 깟사빠여, 느낌에 압도되어 ‘남이 만들고 남이 경험한다’ 라는 [견해가] 있다면 ‘괴로움은 남이 만든다’ 라고 이와 같이 주장하는 단절되어 있다는 [견해에] 이른다. 깟사빠여, 이 두 극단으로 가지 않고 여래는 중에 의해 법을 설한다. 무지를 조건으로 하여 형성[력]이 ... 중략... 이와 같이 이 모든 괴로움의 무더기가 소멸한다.” 13) (「아젤라숫따(Acelasutta)」)

이것은 나체 수행자인 깟사빠의 질문에 대한 대답으로 설해진 것이다. 깟사빠는 붓다에게 괴로움은 스스로 만드는 것(sayaṃkataṃ dukkhaṃ)인지, 남이 만드는 것(paraṃkataṃ)인지, 스스로도 만들고 남도 만드는 것(sayaṃkatañca paraṃkatañca)인지, 스스로도 만들지 않고 남도 만들지 않고 원인 없이 생겨난 것(asayaṃkāraṃ aparāṃkāraṃ adhiccasamuppannaṃ)인지를 묻는다. 이 모든 질문에 대해 붓다는 ‘그렇지 않다’고 대답한다. 그러자 깟사빠는 그렇다면 괴로움은 없는지(natthi dukkhaṃ), 붓다는 괴로움을 알지 못하고 보지 못하는지(dukkhaṃ na jānāti na passati)를 묻고, 붓다는 괴로움은 있으며 그것을 알고 본다고 말한 뒤 위와 같이 설했다.

붓다가 중시했던 것은 괴로움이라는 경험적 사실이지 괴로움을 만드는 주체가 아니었다. 왜냐하면 괴로움은 십이연기의 순관(anuloma, 順觀)에서 보듯이 조건에 의해 발생할 뿐으로 그곳에 괴로움을 만든 나 혹은 타인이라는 존재는 없기 때문이다.¹⁴⁾ 그럼에도 어떤 이들은 괴로움을 만들고 경험하는 나라는 주체를 상

13) SN. II. 20-21: so karoti so paṭisaṃvedayatī ti kho kassapa ādito sato sayaṃkataṃ dukkhaṃ ti iti vadaṃ sassataṃ etaṃ pareti. añño karoti añño paṭisaṃvedayatī ti kho kassapa vedanābhitunnassa sato paraṃkataṃ dukkhaṃ ti iti vadaṃ ucchedaṃ etaṃ pareti. ete te kassapa ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti. avijjāpaccayā saṅkhārā ... pe ... evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hotī ti. 바로 이어지는 「뎀바루까숫따(Timbarukasutta)」(SN. II. 22-23)에서는 즐거움과 괴로움(sukhadukkha)을 대상으로 동일한 내용의 설법이 이루어진다.

정하여 그것이 영원히 계속된다고 여기는 상견(常見)에 빠지거나, 남이 만들고 남이 경험한다고 생각하여 만드는 자가 사라진 후에도 괴로움이라는 느낌은 다른 주체에게 이어진다고 여기는 단견(斷見)에 빠진다. 붓다는 이에 대해 십이연기를 설함으로써 괴로움은 고정된 경험의 주체에 의존함이 없이 조건에 의해 생기고 사라지는 것임을 보이려 한 것이다.

3) 생명이 곧 신체이다. 생명과 신체는 다른 것이다.

“비구여, ‘생명이 곧 신체이다’ 라는 견해가 있다면 청정한 삶(梵行)을 살지 못한다. 비구여, ‘생명과 신체는 다른 것이다’ 라는 견해가 있다면 청정한 삶을 살지 못한다. 비구여, 여래는 이 두 가지 극단으로 가지 않고 중에 의해 법을 설한다. ‘태어남을 조건으로 하여 늙음과 죽음이 있다’ 라고.”¹⁵⁾(「아윗자뻏짜야숫따(Avijjapaccayasutta)」)

이 교설은 늙음과 죽음이 무엇이며(katamaṃ jarāmaṇaṃ), 이 늙음과 죽음이 누구에게 있는 것인지(kassa idaṃ jarāmaṇaṃ)를 묻는 어느 비구의 질문에 대한 붓다의 대답이다. 붓다는 이 질문에 대해 이것은 바른 질문이 아니며(no kallo pañho)¹⁶⁾ 이와 같이 말하거나 ‘늙음·죽음과 늙고 죽는 자는 다른 것이다(aññaṃ jarāmaṇaṃ aññaṃ ca panidaṃ jarāmaṇaṃ)’라고 말하는 것은 뜻은 같고 문자만 다를 뿐(ekatthaṃ byañjanaṃeva nānaṃ)이라고 말하면서 이렇게 설한 것이다. 동일한 방식으로 형성력(行)이 무엇이며 이 형성력은 누구에게 있는지에 대

14) cf. SN. I. 134: 이 모습을 한 것은 내가 만든 것이 아니고 이 괴로운 것은 남이 만든 것이 아니다. 원인을 조건으로 생겨나고 원인이 무너지면 소멸한다.(nayaḍaṃ attakataṃ bimaṃ/ nayaḍaṃ parakataṃ aghaṃ// hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ/ hetubhaṅgaṃ nirujjhati//)

15) SN. II. 61: taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṇti vā bhikkhu dīṭṭhiyā sati brahmacariyavāso na hoti. aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṇti vā bhikkhu dīṭṭhiyā sati brahmacariyavāso na hoti. ete te bhikkhu ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti jātipaccayā jarāmaṇaṇ ti.

16) 주석서에 따르면(Spk. II. 68) 늙음과 죽음이 무엇인지에 관한 질문은 잘 물어진 것이지만(supucchitaṃ), 맛난 음식 위에 똥덩어리가 있으면 먹을 수 없는 음식이 되듯이 누구에게 늙음과 죽음이 있는지에 관한 질문은 자아를 인정하는 주장이기 때문에(sattūpaladdhivāda-padena) 모두가 나쁜 질문이 된 것이다(sabbo duppañhova jātoti).

한 질문까지 계속되고 ‘무지를 조건으로 하여 형성[력]이 있다’라고 설해진 후, 무지가 남김없이 소멸하면 이러한 모든 견해가 사라진다는 설법이 이어진다.

늡음과 죽음이 누구에게 있거나 혹은 늡음·죽음과 그것을 겪는 자가 다르다는 견해는 경험의 주체를 상정하거나 부정함에 기반을 둔다. 영원한 생명을 인정하지 않고 ‘생명과 신체가 같은 것’이라고 보는 견해는 곧 생명이 끝나면 몸도 끝난다고 보는 단견과 같으며, 영원한 생명을 인정하여 ‘생명과 신체가 다른 것’이라고 보는 견해는 신체가 끝나도 생명은 유지된다고 보는 상견과 다르지 않다.¹⁷⁾ 그러나 위의 「아젤라숫따(Acelasutta)」에서 보았듯이 붓다는 경험의 주체를 상정하기보다 경험 자체가 어떻게 소멸하고 사라지는지에 대해 강조하였으며, 이러한 붓다의 입장과 태도는 여기에서도 잘 드러나 있다.

붓다는 ‘모든 것은 있다’는 유와 ‘모든 것은 없다’는 무라는 견해, 그리고 영원한 경험의 주체를 상정하는 상견과 그것을 인정하지 않는 단견을 받아들이지 않았다. 상견과 단견은 각각 유와 무라는 견해와 동일한 입장에 서 있는 것으로 볼 수 있기 때문에¹⁸⁾, 붓다가 경계한 것은 바로 이 ‘유와 무’라는 견해와 그에 따라

17) Spk. II. 68–69: **생명이 곧 신체이다**라는 견해가 있는 자는 ‘생명이 끝나면 신체가 끝나고 신체가 끝나면 생명이 끝난다’고 받아들인다. 이와 같이 받아들이는 자에게 그 견해는 ‘중생이 끝난다’라고 받아들여지기 때문에 ‘단견’이라고 한다 ... **생명과 신체는 다른 것이다**라는 견해가 있는 자는 ‘신체는 여기서 끝나지만 생명은 [끝나지] 않는다. 더욱이 생명은 새장에서 [나온] 새처럼 자유로이 날아간다’라고 받아들인다. 이와 같이 받아들이는 자에게 그 견해는 ‘생명은 이 세상에서 저 세상으로 간다’라고 받아들여지기 때문에 ‘상견’이라고 한다(**tam jīvam tam sarīran** ti yassa hi ayam dīṭṭhi, so jīve ucchijjamāne sarīraṃ ucchijjati sarīre ucchijjante jīvaṃ ucchijjati ti gaṇhāti. evaṃ gaṇhato sā dīṭṭhi satto ucchijjati ti gahitattā ucchedadiṭṭhi nāma hoti ... **aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ** ti yassa ayam dīṭṭhi, so sarīraṃ idheva ucchijjati, na jīvaṃ, jīvaṃ pana pañjarato sakuṇo viya yathāsukhaṃ gacchati ti gaṇhāti. evaṃ gaṇhato sā dīṭṭhi imasmā lokā jīvaṃ paralokaṃ gatan ti gahitattā sassatadiṭṭhi nāma hoti).

18) ‘모든 것이 있다 혹은 없다’라는 관념이 극단임을 밝히고 있는 「로까야띠까숫따」에는 이밖에도 ‘모든 것은 하나의 것이다(sabbam ekattaṃ)’, ‘모든 것은 별개의 것이다(sabbam puthuttaṃ)’라는 것 역시도 세속의 이치(lokāyata)로서, 벗어나야 할 양 극단으로 제시되고 있다. 주석서(Ps. II. 76)에는 ‘이와 같이 여기에서 ‘모든 것은 있다’, ‘모든 것은 하나의 것이다’라는 두 가지 [견해]는 상견(常見)이고, ‘모든 것은 없다’, ‘모든 것은 별개의 것이다’라는 두 가지 [견해]는 단견(斷見)이라고 알아야 한다(evaṃ ettha sabbam atthi sabbam ekattan ti imā dve pi sassatadiṭṭhiyo, sabbam natthi sabbam puthuttan ti imā dve ucchedadiṭṭhiyo ti veditabbā)’라고 설명되어 있다.

파생되는 잘못된 견해와 관념들이었다고 할 수 있다. 주지하듯이, 불교가 탄생할 당시는 정통파인 바라문교의 아뜨만(ātman) 사상과 비정통파인 일부 사문들이 내세운 유물론적 사고가 대립된 사조를 형성하고 있었다.¹⁹⁾ 이 가운데 아뜨만 사상은 상주불변하는 윤회의 실체를 인정하는 ‘유’라는 입장을, 아지따 계사감발린(Ajita Kesakambalin) 등에 의한 유물론적 사고는 요소설에 입각하여 아뜨만의 존재를 인정하지 않는 ‘무’라는 입장을 견지하였다고 할 수 있으며, 지금까지 살펴본 붓다의 교설이 이 두 사상과 무관하게 설해졌다고 보기는 어려울 것이다.

붓다는 이 견해들을 떠나 ‘중에 의해’ 법을 설하였으며, 그것은 다른 아닌 십이연기의 순환에 따른 괴로움의 발생과 역관(patiloma, 逆觀)에 따른 괴로움의 소멸이었다. 괴로움은 무지의 귀결인 태어남을 비롯하여 그로 인해 경험될 수밖에 없는 늙음과 죽음, 그리고 이에 수반되는 즐겁지 못한 심리현상 전반을 가리킨다. 붓다는 태어남에 이르는 원인 및 일련의 과정을 통해 그러한 괴로움은 모두 조건에 의해 발생하며 조건이 사라질 때 소멸됨을 설명함으로써, 유와 무라는 극단적 견해가 바르지 못함을 지적하고 경험의 주체가 되는 고정된 자아가 존재하지 않음을 보였던 것이다.

여기서 ‘중’은 ‘중에 의해, 중으로써’라는 도구격(Instrumental)으로 표현되듯이 설법을 가능하게 하는 수단·방법으로 십이연기에 대해 설할 수 있는 요건이 되는 것, 다시 말해 ‘십이연기에 대한 지혜’를 뜻하거나, 혹은 단순히 양극단을 떠난 ‘중간의 입장’이라는 의미를 지닌다고 볼 수 있을 것이다. 어느 쪽이든 ‘중’은 구체적으로 십이연기를 가리키는데, 이것은 앞서 살펴보았던 「깟짜야나곳따숫따」의 바른 견해와 다른 것이 아니다. 즉 십이연기의 교설은 절대적 있음과 없음이라는 견해의 오류를 바로잡고 자아에 대한 집착을 견제하기 위한 바른 견해로서 설해진 것이다.

이처럼 ‘중’은 문맥상 십이연기를 가리키지만, 중의 의미를 이해함에 있어 그것이 다른 교설들과 가지는 관계에도 주의할 필요가 있다. 십이연기가 사성제와 밀

19) Karunadasa는 불교 발생 당시의 모든 이론적 견해를 종교적 믿음(religious beliefs), 유물론자의 이론(materialist theories), 종교적 믿음과 유물론자의 이론에 대한 반향으로 일어난 다양한 형태의 회의론(skepticism)의 세 가지로 나누고 있다(Karunadasa, Y. *Early Buddhist Teachings: The Middle Position in Theory and Practice*, (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2018), p.14).

접히 연관되어 있다는 것은 주지의 사실로, 사성제의 집성제와 멸성제는 십이연기의 순관과 역관으로 설명되고²⁰⁾ 십이연기의 첫 번째 지분인 ‘무지’는 ‘사성제에 대해 알지 못함’을 그 내용으로 한다. 십이연기지 가운데에서 최종적으로 극복되어야 하는 이 무지는 사성제에 대한 앎을 얻음으로써 제거되는데, 이를 위해 무아의 통찰에 의한 지혜가 반드시 필요하다.²¹⁾ 이러한 각 교설의 상관관계를 고려하면 ‘중’이란 십이연기로 대표되나 사성제와 무아에 대한 지혜를 포함하는 개념으로서, 극단적인 견해를 절충한 입장을 나타내는 것이 아니라 이 잘못된 견해들을 벗어난 ‘바른 견해’를 의미한다고 할 수 있다.²²⁾

2. ‘중도’의 용례와 그 의미

니까야에서 중도의 용례는 붓다가 깨달음을 얻은 후 다섯 비구에게 한 첫 설법에서 나타난다.

비구들이여, 수행자는 이 두 가지 극단을 가까이 해서는 안 된다. 두 가지란 무엇인가. 저급하고 천하고 속되고 고귀하지 못하고 이익을 가져다주지 못하는 감각적 욕망에 대한 쾌락적 삶에 몰두하는 것과, 괴롭고 고귀하지 못하고 이익을 가져다주지 못하는 자신을 괴롭히는 일에 몰두하는 것

20) AN. I. 176–177: katamañ ca bhikkhave dukkhaṃ ariyasaccaṃ. jāti pi dukkhā jarā pi dukkhā ... saṃkhittena pañcupādānakkhandhā dukkhā ... katamañ ca bhikkhave dukkha-samudayaṃ ariyasaccaṃ. avijjāpaccayā saṅkhārā saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ ... evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti ... katamañ ca bhikkhave dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ. avijjāya tveva asesavirāgaṇirodhā saṅkhāranirodho ... evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti ... katamañ ca bhikkhave dukkhanirodhagaminī paṭipadā ariyasaccaṃ. ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo seyyathidaṃ sammādiṭṭhi ... sammāsamādhī.

21) 필자의 연구에 따르면 무지를 제거하기 위한 사성제에 대한 지혜는 팔정도에 의해 갈애를 제거하고 괴로움의 완전한 소멸의 경험한 사성제의 완전한 체득에서 나오는 지혜를 말하는데, 이 과정에서 갈애를 제거하기 위해 무상 및 무아에 대한 통찰과 지혜가 필요하다. cf. 한상희, 「번뇌의 소멸과 해탈의 성취 -아라한트의 심해탈과 해해탈에 대하여」, 『불교학연구』 57, (서울: 불교학연구회, 2018), pp.132–141.

22) 중이 연기와 사성제 등에 대한 앎인 바른 견해를 의미한다면, 왜 중에 의한 설법으로 연기만이 설해졌을까? 그것은 앞에서 보았듯이 유와 무라는 잘못된 견해를 타파하기 위해서는 조건에 따른 발생과 소멸을 보여줄 필요가 있었으며, 십이연기의 교설이 이에 가장 부합했기 때문일 것이다.

이다. 비구들이여, 이 두 가지 극단으로 가지 않고 여래가 완전히 깨달은 중도는 눈을 만들고 앎을 만드는 것이며, 적정과 뛰어난 지혜와 완전한 깨달음과 열반으로 이끈다.

그렇다면 비구들이여, 여래가 바르게 깨닫고 눈을 만들고 앎을 만드는 것이며, 적정과 뛰어난 지혜와 바른 깨달음과 열반으로 이끄는 중도란 무엇인가. 그것은 바로 고귀한 여덟 가지 길(八正道)이니, 즉 바른 견해, 바른 사유, 바른 말, 바른 행동, 바른 생활, 바른 노력, 바른 마음챙김, 바른 집중이다.²³⁾

붓다는 쾌락적 삶과 자기 학대라는 두 가지 극단²⁴⁾으로 가지 않고 열반으로 이끄는 중도를 깨달았으며 그것은 팔정도라고 설한다. 팔정도는 사성제 가운데 도성제인 ‘괴로움의 소멸로 이끄는 길’의 구체적 내용을 이룬다. 그러므로 중도란 괴로움의 소멸이라는 불교의 최종 목표에 이르기 위한 실천적인 방법이라고 할 수 있다. 니까야에는 해탈에 이르는 실천수행이 강조되는 만큼 잘못된 실천(micchapaṭipadā)과 바른 실천(sammāpaṭipadā)에 관한 교설들이 등장한다.²⁵⁾ 그 가운데 맞지마니까야의 「아라나위방가숫따(Araṇavibhaṅgasutta)」에는 감각적 욕

23) SN. V. 421: dveme bhikkhave antā pabbajitena na sevitabbā. katame dve. yo cāyaṃ kāmesu kāmasukhallikānuyogo hīno gammo pothujjaniko anariyo anattasamphito, yo cāyaṃ attakilamathānuyogo dukkho anariyo anattasamphito. ete kho bhikkhave ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya samvattati. katamā ca sā bhikkhave majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya samvattati. ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo sammāvācā sammākammanto sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi.

24) 붓다가 떠난 두 가지 극단이란 ①붓다 자신의 경험에서 나온, 출가 이전의 감각적 쾌락에 바탕을 둔 세속적 삶과 출가 후 매진했던 고행을 가리키거나, ②당시 다른 사문들이 가지고 있었던 유물론적 사고에 바탕을 둔 쾌락적 삶과 업을 떨쳐내고 순수한 생명(jīva)을 얻고자 자이나교도들이 행한 고행을 가리키는 것으로 유추해 볼 수 있다. 이 가운데 ②의 경우 유물론에 입각한 쾌락적 삶은 ‘무’의 입장에, 순수한 생명의 영원성을 믿는 자이나교도들의 고행은 ‘유’의 입장에서 서 있다고 할 수 있어, 유와 무라는 견해의 양극단을 떠나 중에 의해 법을 설한 것과 같은 맥락으로 이해할 수 있다.

25) 예를 들어 십이연기의 순관은 잘못된 실천이고 십이연기의 역관은 바른 실천으로 설해지거나 (SN. II. 5), 잘못된 견해(micchādiṭṭhi)부터 잘못된 집중(micchāsamādhi)까지는 잘못된 실천이고 바른 견해에서 시작되는 팔정도의 제요소는 바른 실천으로 설명된다(SN. V. 18).

망과 연결된 즐거움을 가지는 행복에의 몰두(kāmapaṭisandhisukhino somanassānuyoga)와 자신을 괴롭히는 일의 몰두(attakīlamathānuyoga)는 모두 잘못된 실천이며, 이 두 가지 일에 몰두하지 않는 것은 바른 실천이라고 설해진다.²⁶⁾ 이 두 가지 일에 몰두하지 않는 것은 위에서 설명된 중도와 다르지 않으므로, 이러한 점에서 중도는 곧 ‘바른 실천’이라고 할 수 있을 것이다.

중도가 바른 실천을 뜻한다는 것은 불교의 다양한 수행법이 중도로 설명되고 있음을 통해서도 알 수 있다. 앙굿따라니까야에 따르면 팔정도를 비롯하여 사념처, 사정근, 사여의족, 오근, 오력, 칠각지의 이른바 37조도품을 닦는 것 모두가 중도이다.²⁷⁾ 37조도품의 각 수행법을 구성하고 있는 요소들은 공통되고 서로 겹치지며 매우 밀접하게 연관되어 있다. 예를 들어 신·수·심·법의 사념처는 팔정도의 바른 마음챙김[正念]과 그 내용이 동일하고, 네 가지 바른 노력을 뜻하는 사정근은 팔정도의 ‘바른 노력[正精進]’, 오근과 오력의 ‘정진의 능력[精進根]’과 ‘정진의 힘[精進力]’, 칠각지의 ‘정진이라는 깨달음의 구성요소[精進覺支]’의 내용이기도 하다.

선법(善法)은 어떤 것이라도 모두 사성제에 포함된다²⁸⁾고 설해지듯, 니까야에 제시된 여러 수행법 역시 팔정도에 포함된다고 볼 수 있다. 그러므로 중도는 팔정도로 대표되는 수행법 전반을 포괄하는 개념으로서 ‘바른 실천’을 의미한다고 할 수 있다. 여기에 앞서 제시한 중의 의미, 즉 십이연기와 사성제에 대한 앎인 바른 견해를 대입한다면, 중의 실천인 중도는 ‘바른 견해의 실천’ 즉 ‘십이연기와 사성제에 대한 앎의 실천’과 ‘십이연기와 사성제에 대한 앎을 얻기 위한 실천’으로 풀이될 수 있을 것이다. 십이연기와 사성제에 대한 지혜의 완전한 성취는 모든 번뇌를 소멸시킨 아라한에게서 이루어지지만, 아라한으로 향해 가는 예류자들의 유학에게도 그에 대한 지혜가 갖추어져 있기 때문에²⁹⁾ 중도는 ‘바른 견해에 입각한 실천’이면서 ‘궁극적인 바른 견해를 얻기 위한 실천’이라고 할 수 있는 것이다.

26) MN. III. 230-231.

27) AN. I. 296-297.

28) MN. I. 184: ye keci kusalā dhammā sabbe te catūsu ariyasaccesu saṅghaṃ gacchanti.

29) e.g. SN. II. 43, 44-5, 57-9, 70, 71, 78, 79-80(연기); SN. V. 229(사성제).

한편, 중도인 팔정도가 바른 견해의 실천방법으로 설해진 용례로 맞지마니까야의 「삼마딛티숫따(Sammadiṭṭhisutta)」를 들 수 있다. 경전에는 바른 견해가 다섯 가지로 설명되어 있는데, 그 중 두 가지가 사성제에 대해 아는(pajānāti) 것과 십이연기의 각 지분에 대해 아는 것이다. 이에 팔정도는 사성제에서 괴로움의 소멸로 이끄는 길임은 물론 각 연기지의 소멸로 이끄는 길로도 제시되어 있다.³⁰⁾ 또한 상윳따니까야의 「나가라숫따(Nagarasutta)」에 따르면, 붓다는 옛 길과 옛 도로를 따라가서 그곳에 있었던 옛 도시를 다시 재건하듯이, 스스로도 옛 정등각자들이 따랐던 길인 팔정도를 따라 수행함으로써 무지(avijjā)를 제외한 나머지 열한 가지 연기의 지분과 그것의 발생(samudaya), 소멸(nirodha) 그리고 소멸로 이끄는 길(nirodhagāminī paṭipadā)을 깨달아 알게 되었다고 한다.³¹⁾

III. 공과 무아

1. 공의 용례

‘공’을 나타내는 빠알리 원어에는 ‘공한’, ‘결여된’, ‘비어 있는’이라는 뜻의 형용사 혹은 중성명사로 사용되는 ‘suñña’와, 흔히 ‘공성(空性)’으로 번역되는 여성형 추상명사 ‘suññatā’, 그리고 실제 용례에서 남성 주격(Nominitive) 형태로 사용되는 ‘suññata’등이 있다. 이 세 가지 형태가 니까야에서 사용된 용례를 정리하면 다음과 같다.

<suñña>

① ‘suññāgāra(빈 가옥)’, ‘suññageha(빈 집)’, ‘suññavana(빈 숲)’등의 복합어

30) MN. I. 46-55. 바른 견해로 제시된 다섯 가지란 ①불선(akusala)과 선(kusala), 그들의 뿌리를 아는 것, ②네 가지 자양분(āhāra)을 아는 것, ③사성제를 아는 것, ④십이연기의 각 지분을 아는 것(경전상에는 노사에서 무지까지 개별적으로 설명되어 있으나 편의상 십이연기로 묶어 한 가지로 분류한다), ⑤번뇌(āsava)를 아는 것을 말하며 ②의 자양분과 ③의 괴로움, ④의 연기지, ⑤의 번뇌의 소멸로 이끄는 길은 모두 팔정도이다.

31) SN. II. 106.

의 형태나 ‘suñña brahmavimāna(빈 범천의 궁전)’, ‘suñña gāma(빈 마을)’등과 같이 뒤따르는 명사를 수식하는 형태로 ‘어떤 것이 텅 비어있음’을 나타낸다. 이것은 ‘공간적으로 그 안에 아무 것도 없음’을 나타내는 일반적인 의미를 가진다.

② ‘suñña attena vā attaniyena vā(자아 혹은 자아에게 속한 것이 비어 있다)’와 같이 도구격을 수반하여 ‘(도구격의 형태의) 그것이 없음’을 나타낸다.³²⁾

③ ‘pañcupādānakkhandhā ... suññato ... samanupassati(오취온은 비어 있다고 본다)’와 같이 중성명사의 탈격(Ablative) 형태로 어떤 것이 비어 있다고 보는 관법(觀法)상에서 사용된다.

②와 ③의 용례는 ‘자아’의 결여를 나타내는 것으로서 공과 무아사상의 관련성을 찾을 수 있다는 점에서 중요하다. 이에 관해서는 뒤에서 다시 살펴보도록 한다.

<suññatā>

① ‘suññatāvihāra(공성에 머뭇)’이란 ‘공성을 성취하여 머무르는(suññataṃ upasampajja viharati) 것’으로, 이에 대한 자세한 설명은 맞지마니까야의 「쥘라순 나따숫따(Cūḷasuññatasutta)」에서 볼 수 있다. 경에 따르면 A라는 인식에 주의를 기울이지 않고(amanasikaritvā) B라는 인식에만 주의를 기울임(manasikaroti)으로써 그의 인식 가운데 A는 비어 있다고 보고 남아 있는 B는 있다고 아는데, 이렇게 하여 있는 그대로의 전도되지 않은 청정한 공성에 들어간다.³³⁾ 이러한 방식

32) 이외에도 ‘suñña’가 도구격을 수반하여 ‘존재의 부재’를 의미하는 경우가 있다. e.g. DN. II. 152: 다른 교설들은 다른 사문들이 비어 있다. 수맞다여, 이 비구들이 바르게 머문다면 세상은 아라한들이 비지 않을 것이다(suñña parappavādā samaṇebhi aññehi[PTS aññe]. ime ca subhadda bhikkhū sammā vihareyyuṃ asuñño loko arahantehi assā ti).

33) MN. III. 104-105: 아난다여, 이와 같이 비구는 마을이라는 인식에 주의를 기울이지 않고 사람이라는 인식에 주의를 기울이지 않고 숲이라는 인식을 기반으로 하여 한 가지에만 주의를 기울인다. 그의 마음은 숲이라는 인식으로 뛰어들고 청정하고 확립되고 확신을 가진다 ... 그는 ‘이 인식은 마을이라는 인식이 비어 있다’라고 알고 ‘이 인식은 사람이라는 인식이 비어 있다’라고 안다. 그리고 ‘단지 이것, 즉 숲이라는 인식을 기반으로 하여 한 가지는 비어 있지 않고 있다’라고 [안다]. 이와 같이 그곳에 없는 것은 그것이 비어 있는 것이라고 보고, 그곳에 남아 있는 것은 ‘존재하는 이것은 있다’라고 안다. 아난다여, 이와 같이 그에게 있는 그대로의 전도되지 않은 청정한 공성에 들어감이 있다(evam eva kho ānanda bhikkhu amanasikaritvā gāmasaññaṃ amanasikaritvā manussasaññaṃ araññasaññaṃ paṭicca manasikaroti ekattaṃ. tassa araññasaññaṃ cittam pakkhandati pasīdati santiṭṭhati adhimuccati ... so suññaṃ idaṃ

으로 사무색정의 각 단계가 비어 있음을 알고 무상심삼매(animitto cetosamādhī, 無常心三昧)를 통해 ‘형성되고 의도된 것은 무상하고 소멸하는 속성을 지닌 것(yaṃ kho pana kiñci abhisaṅkhatam abhisañcetayitam tad aniccaṃ nir-odhadhammaṃ)’이라고 알고 봄으로써 세 가지 번뇌(kāmasavā, bhavāsavā, avijjāsavā)에서 해탈한다.

이와 같이 번뇌들은 비어 있지만 ‘이 몸을 기반으로 하고 생명을 조건으로 하여 욕입처와 관련된 것(imam eva kāyaṃ paṭicca saḷāyatanikaṃ jīvitapaccayā)’만은 남아 있다는 것을 앎으로써 공성에 들어가게 된다. 이것이 바로 청정하고 최상의 위없는 공성을 성취하여 머무는(parisuddham paramānuttaram suññatam upasampajja viharati)것이다. 한편, 「쫄라순나파숫따」에 이어지는 「마하순나파숫따(Mahāsuññatasutta)」에서는 안으로 공성을 성취하여 머물기 원한다면 ‘안으로 마음을 확립하고 안정시키고 하나가 되게 하고 집중해야한다(ajjhattameva cittaṃ saṇṭhapetabbaṃ sannisādetabbaṃ ekodī kātabbaṃ samādahātabbaṃ)’고 설해진다.

② ‘suññatāvakkanti(공성에 들어감)’은 ①에서 설명되었듯이, ‘어떤 곳(甲)에 어떤 것(乙)이 없다면 甲은 乙을 결여하고 있다(乙은 공이다). 그러나 甲에 남은 것(丙)이 있다면 丙은 있다(공이 아니다)’라고 아는 것³⁴⁾을 말한다.

③ ‘suññatāpaṭisaṃyutta(공성에 상응하는)’이라는 표현은 ‘여래가 설한 심오하고 심오한 뜻을 지니고 출세간적이며 공성에 상응하는 경들(suttanta tathāgata bhāsita gambhīra gambhīratthā lokuttarā suññatāpaṭisaṃyutta)’³⁵⁾이라는 경문

saññāgatam gāmasaññāyā ti pajānāti suññam idam saññāgatam manussasaññāyā ti pajānāti atthi c’ev’idaṃ asuññatam yad idam araññasaññam paṭicca ekattan ti. iti yañ hi kho tattha na hoti tena tam suññam samanupassati yaṃ pana tattha avasiṭṭham hoti tam santam idam atthi ti pajānāti. evam pi’ssa esā ānanda yathābhuccā avipallatthā parisuddhā suññatāvakkanti bhavati).

34) 藤田宏達a, 「原始仏教における空」, 『仏教思想7 空 下』, (京都: 平楽寺書店, 1982), p.452. 후지타에 따르면 ‘공성에 들어감’에 관해 원시불교에서는 이 경전에서만 설해져 있으나 이 교설은 후대의 『유가론(瑜伽論)』을 비롯한 유가행파의 각종 논서와 『보성론(寶性論)』, 『능가경(楞伽經)』에 의해 계승되었다. 특히 유가행파에서는 이것을 ‘잘 파악된 공성(sugrhitā śūnyatā)’으로서 높이 평가하였으며 이 경전이 후대의 공성설에 큰 영향을 끼친 사상사적 의의는 지대하다. (같은 논문, p.453)

35) AN. I. 72(suññatāpaṭisaṃyutta); III. 107. 상윳따니까야(SN. II. 267; V. 407)에는 ‘suññatāpaṭisaṃyutta’의 형태로 나타난다.

에서 사용된다.

④ ‘suññatā cetovimutti(공성 심해탈)’은 ‘자아 혹은 자아에게 속한 것이 없다 (suññam idaṃ attena vā attaniyena vā)’라고 면밀히 관찰하는(paṭisañcikkhati) 것을 말한다.³⁶⁾

⑤ ‘suññatā samāpatti(공성 등지)’란 공에 대한 확신에 의해 소멸·열반·공성으로 마음을 기울이고서 성취된 선정을 말한다.³⁷⁾

<suññata> ‘suññato’는 ‘suññata’라는 형용사의 남성 주격 형태이다.³⁸⁾

① suññato samādhi(공한 삼매)는 animitto samādhi(무상삼매), appaṇihito samādhi(무원삼매)와 함께 ‘무위로 이끄는 길(asaṅkhatagāmimagga)’이므로 ‘선정을 닦으라(jhāyatha)’고 설해지거나³⁹⁾, ‘탐욕을 깨달아 알기 위해 닦아야 하는 세 가지 법(rāgassa abhiññāya tayo dhammā bhāvetabba)’으로 설해진다.⁴⁰⁾

② suññato phasso(공한 접촉)는 animitto phasso(무상접촉) appaṇihito phasso(무원접촉)와 함께 상수멸(想受滅)의 성취에서 출정하는 사람이 닿는 세 가지 접촉으로 설해진다.⁴¹⁾

36) MN. I, 297-298: 벗이여, 여기 비구는 숲으로 가거나 나무 아래로 가거나 빈 가옥으로 가서 다음과 같이 면밀히 관찰한다. ‘이것은 자아 혹은 자아에게 속한 것이 없다’라고. 벗이여, 이것을 공성 심해탈이라고 한다(idh’āvuso bhikkhu araññagato vā rukkhamaṭṭhagato vā suññāgāragato vā iti paṭisañcikkhati, suññam idaṃ attena vā attaniyena vā ti. ayaṃ vuccat’āvuso suññatā cetovimutti).

37) Paṭis. I. 92: 기울어짐(집착)을 두려움이라고 바르게 보는 자는 공에 대해 확신하기 때문에 유전(流轉)을 주의깊게 관찰하여 소멸, 열반, 공성으로 마음을 기울이고서 선정(定)에 든다. [이것이] 공성 등지(等至)이다(abhinivesaṃ bhayato sampassamāno suññate adhimuttatā pavattaṃ ajjhupekkhitvā nirodhaṃ nibbānaṃ suññataṃ āvajjitvā samāpajjati. suññatā samāpatti).

38) 藤田宏達b, 『空-suñña, suññata, suññatā』, 『仏教教理の研究』, (東京: 春秋社, 1982), pp.84-85.

39) SN. IV. 360, 362.

40) AN. I. 299.

41) MN. I. 302: 벗이여, 위사카여, 상수멸의 성취에서 출정한 비구는 세 가지 접촉에 닿는다. [즉] 공한 접촉, 무상접촉, 무원접촉이다(saññāvedayitanirodhasamāpattiyaṃ vuṭṭhitaṃ kho āvuso visākha bhikkhuṃ tayo phassa phusanti. suññato phasso animitto phasso appaṇihito phasso ti).

③ *suññato vimokkho*(공한 해탈)는 니까야에는 *animitto vimokkho*(무상해탈)과 더불어 두 가지 해탈로 나타나지만,⁴²⁾ 위나야에는 여기에 무원해탈(*appaṇihito vimokkho*)을 더하여 세 가지 해탈로 설해진다.⁴³⁾

④ ‘*suññato vihāro*(공한 머뭇)’이란 집착을 두려움이라고 보아 공에 대해 확신함으로써 어떠한 접촉에 대해서도 사라짐을 보면서 머무는 것을 말한다.⁴⁴⁾

이상에서 보듯이 니까야에서 ‘공’은 물리적 공간이든 관념적 이론이든 어떤 곳에 어떤 것이 비어 있고 결여되어 있는 상태를 나타낸다. 니까야에 나타난 공에 관한 교설의 특징은 관념론을 넘어서 대부분이 실천적인 측면과 관련되어 설해지고 있다는 점이다.⁴⁵⁾ 이러한 공의 실천은 삼매와 선정 그리고 해탈의 성취로 이어진다.

2. 무아의 의미

무아(*anattan*, *anattā*, 無我)란 자아를 뜻하는 ‘*attan*(*attā*)’에 부정 접두사 *an*이 결합하여 만들어진 술어로 불교 고유의 중요 개념 중 하나이다. 무아의 의미는 붓다가 초전법륜에 이어 두 번째로 설하여 다섯 비구를 해탈로 이끌었다고 전해지는 『아나따라카나숫따(*anattalakkhaṇasutta*, 無我相經)』를 통해 찾을 수 있다. 경전은 오온이 무아인 이유에 대한 설명으로 시작된다.

비구들이여, 색은 무아이다. 왜냐하면 비구들이여, 이 색이 자아라면 이 색은 고통으로 이끌어지지 않을 것이고, 색에 대해서 ‘나의 색은 이렇게 되기를. 나의 색은 이렇게 되지 말기를’ 이라고 하면 그와 같이 될 것이다. 그러나 비구들이여, 색은 무아이기 때문에 색은 고통으로 이끌어지고,

42) Dh. 92, 93계(p.26); Th. 92계(p.14).

43) Vin. III. 92; IV. 25.

44) Paṭi. I. 91: 기울어짐(집착)을 두려움이라고 바르게 보는 자는 공에 대해 확신하기 때문에 접촉할 때마다 사라짐을 본다. [이것이] 공한 머뭇이다(*abhinivesaṃ bhayato sampassamāno suññate adhimuttatā phussa phussa vayaṃ passati. suññato vihāro*).

45) 공의 수행적 성격에 관한 자세한 논의는 박재은, 「초기불교 공(空) 개념의 수행적 성격-빠알리 니까야를 중심으로-」, 『인도철학』 52, (서울: 인도철학회, 2018)을 참고하라.

색에 대해서 ‘나의 색은 이렇게 되기를. 나의 색은 이렇게 되지 말기를’
이라고 해도 그와 같이 되지 않는다. 수는 무아이다 ... 상은 무아이다 ...
행은 무아이다 ... 식은 무아이다 ...⁴⁶⁾

이에 따르면 색 등이 무아인 근거는 그것이 자신의 의지에 따라 원하는 대로
되지 않는다는 것이다. 즉 자아라면 나의 의지의 지배하에 있으며 고통을 겪지
않아야 하지만 그렇지 않기 때문에 내가 아니라는 것이다. 이어서 붓다는 다음과
같은 질문을 통해 설법을 이어간다.

“비구들이여, 어떻게 생각하는가? 색은 상주인가 무상인가?” “무상입
니다. 세존이시여” “그렇다면 무상인 것은 괴로움인가 즐거움인가?”
“괴로움입니다. 세존이시여” “그렇다면 무상하고 괴로움이고 변하는 성
질을 가진 것을 ‘이것은 나의 것이다. 이것은 나이다. 이것은 나의 자아이
다’ 라고 보는 것이 타당한가?” “그렇지 않습니다. 세존이시여” 수는 ...
상은 ... 행은 ... 식은 ...⁴⁷⁾

여기에서 또 하나의 무아의 근거를 찾을 수 있다. 그것은 바로 오온의 ‘무상’으
로, 오온은 끊임없이 변화하는 성질을 가지고 있기 때문에 괴로움을 야기하고, 괴
로운 것은 나, 나의 것 혹은 나의 자아라고 할 수 없다는 것이다.⁴⁸⁾ 자아라면 고통으로
이끌어지지 않을 것이기 때문이다. 이처럼 무상하기에 괴로움을 일으키는

46) SN. III. 66-67: rūpaṃ bhikkhave anattā. rūpaṃ ca hi daṃ bhikkhave attā abhaviṣṣaṃ nayidaṃ rūpaṃ ābādhāya saṃvattēyya labbhettha ca rūpe, evaṃ me rūpaṃ hotu evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣī ti. yasmā ca kho bhikkhave rūpaṃ anattā tasmā rūpaṃ ābādhāya saṃvattati na ca labbhati rūpe, evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣī ti. vedanā anattā ... saññā anattā ... saṅkhārā anattā ... viññāṇaṃ anattā ...

47) SN. III. 67-68: taṃ kiṃ maññatha bhikkhave rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā ti. aniccaṃ bhante. yaṃ paṇāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā ti. dukkhaṃ bhante. yaṃ paṇāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ kallaṃ nu taṃ samanupassitū, etaṃ mama esoṃ asmi eso me attā ti. no he taṃ bhante. vedanā... saññā... saṅkhārā... viññāṇaṃ ...

48) SN. III. 22: 비구들이여, 색은 무상하며, 무상한 것은 괴로움이고 괴로운 것은 무아이다. 무아인 것은 ‘이것은 나의 것이 아니다, 이것은 내가 아니다, 이것은 나의 자아가 아니다’라고 이와 같이 있는 그대로 바른 지혜에 의해 보아야 한다(rūpaṃ bhikkhave aniccaṃ. yaḍ aniccaṃ taṃ dukkhaṃ yaṃ dukkhaṃ tad anattā. yaḍ anattā taṃ ‘netam mama nesoham asmi, na meso attā’ ti evaṃ etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya dāṭṭhabbamaṃ).

오온에 대해 ‘이것은 나의 것이 아니다. 이것은 내가 아니다. 이것은 나의 자아가 아니다’라고 있는 그대로 바른 지혜로 보아야 하며, 이와 같이 바른 지혜로 볼 때 오온을 싫어하게 되고 그 결과 탐욕이 사라져 해탈에 이르게 된다⁴⁹⁾는 것이 니까야에서 무아를 나타내는 교설의 전형적인 형태이다.

그렇다면 여기에서 무아라는 표현으로 부정되는 자아란 과연 무엇을 의미하는 것일까? 이 자아의 의미는 무아의 근거에서 찾을 수 있다. 앞에서 보았듯이 오온은 무상하고 괴롭기 때문에 무아이며, 무아이기 때문에 내 의지대로 할 수 없어 고통으로 이어진다. 그렇다면 자아가 의미하는 것은 내 의지의 지배하에 있으며 변하지도 않고 괴로움을 일으키지도 않는 ‘어떤 것’일 것이다. 그리고 이러한 해석은 자아가 우빠니샤드에서 말하는 영원불멸·상주불변의 아뜨만을 가리킨다고 볼 수 있는 근거를 제공한다. 그렇지만 자아가 아뜨만을 의미하고, 무아에 관한 교설이 오온 등에 대하여 ‘자아가 아니다’라는 형식으로 설해진다고 하더라도, 그것이 오온 등의 외부에 궁극적 존재로서의 아뜨만을 상징하고 있음을 뜻하는 것은 아니다. 붓다는 아뜨만 자체를 부정하는 입장에 서 있었기 때문인데, 이 같은 사실은 상윳따니까야의 「아난다숫따(Ānandasutta)」를 통해 확인할 수 있다.

경전에서 붓다는 자아가 있는지 혹은 없는지를 묻는 왓차곳따(vacchagotta)의 질문에 침묵한다. 왜 침묵했는지를 묻는 아난다의 물음에 붓다는 자아가 있다고 대답하면 그가 상주론(sassatavāda)에 빠질 것이고, 없다고 대답하면 단멸론(ucchedavāda)에 빠질 것이기 때문이라고 답한다. 이어서 자아가 있다고 대답하면 제법이 무아(sabbe dhammā anattā)라는 앎(ñāṇa)을 일으키는데 장애가 되고, 자아가 없다고 대답하면 예전에 있었던 자아가 지금은 없다고 생각하여 왓차곳따를 더욱 혼란스럽게 할 것이라고 덧붙인다.⁵⁰⁾ 여기서 자아는 상주론 또는 단멸론

49) SN. III. 68: 비구들이여, 이와 같이 보는 잘 배운 성스러운 제자(성자인 제자)는 색에 대해서도 싫어하고 수에 대해서도 싫어하고 상에 대해서도 싫어하고 행에 대해서도 싫어하고 식에 대해서도 싫어한다. 싫어하면서 탐욕이 사라진다. 탐욕이 없기 때문에 해탈한다. 해탈한 것에 대해 해탈했다는 것을 안다. ‘태어남은 다했다. 범행은 완성되었다. 해야 할 일은 다 했다. 이 상태 외에 다른 [삶은] 없다’라고 안다(evaṃ passam bhikkhave sutavā ariyasāvako rūpasmim pi nibbindati vedanāya pi nibbindati saññāya pi nibbindati saṅkhāresu pi nibbindati viññāṇasmim pi nibbindati. nibbindaṃ virajjati virāgā vimuccati. vimuttasmiṃ vimuttam iti ñāṇaṃ hoti. khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā ti pajānāti ti).

50) SN. IV. 400-401.

과 관련된 윤회의 주체인 아뜨만을 의미하는 것이 확실한 듯하다. 그러한 자아가 있다는 생각이 제법이 무아라는 사실에 대한 앎을 일으키는 데 장애가 된다는 경설은, 무아라는 말에 ‘자아가 없음’, ‘아뜨만의 부정’이 함의되어 있으며 붓다는 아뜨만으로서의 자아를 인정하지 않았다는 것을 보여준다.⁵¹⁾

무아에서 부정되는 자아는 괴로움으로 이어지지 않는 ‘불변하고 영원한 것’이다. 따라서 무아는 ‘불변하고 영원한 것이 아님’, ‘불변하고 영원한 것이 없음’을 뜻한다고 할 수 있다. 무상과 고와 무아는 오온과 육내입처 등 인간을 구성하는 요소들이 가진 보편적인 특징이다. 그러나 범부는 이것을 바르게 알지 못하고 오온 등에 대해 끊임없이 ‘나’라는 집착을 일으키고 탐욕을 쌓음으로써 괴로움에서 벗어나지 못한다. 붓다가 경전의 도처에서 오온 등의 변하고 괴로운 성질을 통해 그것이 나의 자아가 아님을 이해하고 바른 지혜로 볼 것을 설하는 것은, 그러한 실천수행을 통해 나를 구성하는 요소들이 변하고 영원하지 않아 괴로움을 일으킬 뿐이라는 것을 알고 그것에 대한 탐욕을 제거하여 해탈에 이르게 하고자 함이며, 이것이 니까야의 무아설이 갖는 참된 의미이다.

3. 공과 무아의 관계

상윳따니까야의 다음 경전은 공과 무아가 어떻게 관계되어 있는지를 잘 보여준다.

“세존이시여, ‘세상은 비어 있다. 세상은 비어 있다’ 라고 합니다. 세존이시여, 도대체 어떤 점에서 세상은 비어 있다고 합니까?” “아난다여, 자아 혹은 자아에게 속한 것이 비어 있기 때문에 세상은 비어 있다고 한다. 아난다여, 그러면 무엇이 자아 혹은 자아에게 속한 것이 비어 있는가? 아난다여, 안(眼)은 자아 혹은 자아에게 속한 것이 비어 있다. 색은 자아 혹은 자아에게 속한 것이 비어 있다. 안식(眼識)은 자아 혹은 자아에게 속한 것이 비어 있다. 안촉(眼觸)은 자아 혹은 자아에게 속한 것이 비어 있다. - 중략- 이 의촉(意觸)을 조건으로 하여 생겨난 즐겁거나 괴롭거나 즐겁지도

51) 불교는 아뜨만을 인정하지 않는다는 점에서 단명론의 유물론자들과 입장을 같이 하지만, 행위의 과보와 내세를 인정한다는 점에서 차이를 갖는다.

괴롭지도 않은 느낌도 자아 혹은 자아에게 속한 것이 비어 있다. 아난다여, 자아 혹은 자아에게 속한 것이 비어 있기 때문에 세상은 비어 있다고 한다.” 52)

왜 세상을 비어 있다고 하는지를 묻는 아난다의 질문에 붓다는 눈 등의 육내입처와 색 등의 육외입처, 그리고 이 둘의 만남에 의해 발생하는 육식(六識)을 비롯하여 육촉(六觸)과 육촉에 따른 육수(六受)가 모두 ‘자아 혹은 자아에게 속한 것이 비어 있기’ 때문에, 그들로 구성된 이 세상 역시도 비어 있다고 대답한다. 육내입처 등에 자아나 자아에 속한 것이 없다는 것인데, 여기서 말하는 자아는 니까야에서 다양하게 나타나는 자아의 의미 가운데에서도⁵³⁾ 무아를 통해 부정되는 자아와 동일한 의미를 지닌 것으로 간주하는 것이 자연스러운 것이다. 그렇게 본다면 ‘불변하고 영원한 것’인 자아나 그것에 속한 것이 없다는 말은 육내입처 등이 고정 불변하고 영원한 것이 없음, 즉 무아라는 것을 나타낸다고 할 수 있다. 이 교설은 일체가 무아이므로, 다시 말해 고정되어 있지 않고 변화하기 때문에 세상이 공하다는 것을 보여주는 것으로, 여기에서 일체에 실체적 자아 혹은 고유·불변의 본질이 없음을 의미하는 후대의 공사상으로의 발전을 엿볼 수 있다.

또한 마치 거품이나 신기루가 그러하듯이, 색 등의 오온을 자세히 관찰하면 그것은 ‘텅 비어 있는 것으로 보이고 공허한 것으로 보이고 실체가 없는 것으로 보인다(rittakaññeva khāyati tucchakaññeva khāyati asārakaññeva khāyati)’⁵⁴⁾라는

52) SN. IV. 54: suñño loko suñño loko ti bhante vuccati. kittāvatā nu kho bhante suñño loko ti vuccatī ti. yasmā ca kho ānanda suññaṃ attena vā attaniyena vā, tasmā suñño loko ti vuccati. kiṃ ca ānanda suññaṃ attena vā attaniyena vā. cakkhu kho ānanda suññaṃ attena vā attaniyena vā. rūpā suññaṃ attena vā attaniyena vā, cakkhuviññāṇaṃ suññaṃ attena vā attaniyena vā, cakkhusamphassa suñño attena vā attaniyena vā ... pe ... yam piḍaṃ manosamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi suññaṃ attena vā attaniyena vā. yasmā ca kho ānanda suññaṃ attena vā attaniyena vā, tasmā suñño loko ti vuccatī ti.

53) 니까야에 사용된 자아의 뜻과 다양한 용례에 대해서는 Collins, S. *Selfless persons: Imagery and thought in Theravā Buddhism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp.71-76; 정준영, 「나라고 할 만한 것이 있는가」, 『나, 버릴 것인가 찾을 것인가』, (서울: 운주사, 2008), pp.44-54를 참조하라.

54) SN. III. 140-142.

경문은, ‘공’이라는 용어가 직접적으로 사용된 것은 아니지만 오온이 비어 있고 실체가 없음 즉 오온이 공함을 보여주는 하나의 용례라고 할 수 있을 것이다.

뿐만 아니라 실천적인 면에서 공은 무상과 고 및 무아와 나란히 사용되어 바른 관찰방법으로 언급된다. 관찰의 대상은 오온 또는 오취온으로 이들을 ‘무상, 괴로움, 병, 종기, 화살, 불행, 질병, 타인, 파괴, 공, 무아라고(aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhato parato palokato suññato anattato)’ 보거나(samanupassati)⁵⁵⁾ 바르게 주의기울여야 한다(yoniso manasi kātabbā).⁵⁶⁾ 각 경전의 주석서는 이 11가지 관찰의 방식을 무상·고·무아의 세 가지 특상에 포함시키고 있는데, 맞지마니까야의 주석서는 무상과 파괴의 두 가지는 무상에, 괴로움에서 질병까지는 괴로움에, 타인과 공 그리고 무아는 무아에 해당하는 것으로 설명하고 있으며,⁵⁷⁾ 상윳따니까야의 주석서는 공과 무아만을 무아로 보고 괴로움에서 타인까지를 괴로움이라고 설명한다.⁵⁸⁾ 주목할 점은 오온 또는 오취온을 공이라고 보는 것은 곧 그것을 무아라고 보는 것과 다르지 않다는 것이 주석서의 설명에 의해 뒷받침되고 있다는 것이다.

한편 후지타 코타츠에 따르면,⁵⁹⁾ 빠알리 경전에서는 무상·고·무아라고 설해 질 뿐이나 이에 상응하는 한역이나 산스크리트 본(本)에서는 무상·고·공·무아

55) MN. I. 435: 그는 그곳에 있는 색에 속하는 것, 수에 속하는 것, 상에 속하는 것, 행에 속하는 것, 식에 속하는 것들을 무상하고 괴롭고 ... 공하고 무아라고 본다(so yad eva tattha hoti rūpagataṃ vedanāgataṃ saññāgataṃ saikhāragataṃ viññāgataṃ te dhamme aniccato dukkhato ... suññato anattato samanupassati).

56) SN. III. 167: pañcupādānakkhandhā aniccato dukkhato ... suññato anattato yoniso manasi kātabbā.

57) Ps. III. 146: 그 가운데 ‘무상이라고’와 ‘파괴라고’라는 두 단어에 의해 무상의 특상이 설해졌고, ‘괴로움이라고’ 등의 여섯 [단어에 의해] 괴로움의 특상이 [설해졌으며], ‘타인이라고’, ‘공이라고’, ‘무아라고’라는 세 [단어에 의해] 무아의 특상이 [설해졌다](tattha aniccato palokato ti dvīhi padehi aniccalakkhaṇaṃ kathitaṃ, dukkhato tiādihi chahi dukkhalakkhaṇaṃ, parato suññato anattato ti tihi anattalakkhaṇaṃ).

58) Spk. II. 334: 이와 같이 여기서 ‘무상이라고’와 ‘파괴라고’라는 두 단어에 의해 무상에 대한 주의가, ‘공이라고’와 ‘무아라고’라는 두 [단어에 의해] 무아에 대한 주의가, 나머지 [단어에 의해] 괴로움이라는 주의가 설해졌다고 알아야한다(evam ettha aniccato palokato ti dvīhi padehi aniccamanasikāro, suññato anattato ti dvīhi anattamanasikāro, sesehi dukkhamanasikāro vutto ti veditabbo).

59) 藤田宏達a, 앞의 논문, pp.422-423.

로 설해지기도 한다. 예를 들어 『담마빠다(Dhammapada)』(277-279계)에는 ‘형성된 모든 것은 무상하다(sabbe saṅkhārā aniccā), 형성된 모든 것은 괴로움이다(sabbe saṅkhārā dukkhā), 모든 법들은 무아이다(sabbe dhammā anattā)’라고 설해져 있으나, 『우다나바르가(Udānavarga)』(12.5-12.8)에는 괴로움과 무아 사이에 ‘형성된 모든 것은 공하다(śunyataḥ sarvasaṃskārām)’라는 구절이 삽입되어 있으며, 이에 상응하는 『法句經』에서도 동일하다.⁶⁰⁾ 북전의 모든 문헌에 ‘공’이 추가되는 것은 아니지만 한역 아함의 경우 이 네 단어가 함께 설해지는 용례가 많으며,⁶¹⁾ 이처럼 북전의 아함에서 이 네 단어가 연속적으로 설해진 것이 후대의 대승불교로 계승된 것으로 생각된다.

IV. 중도와 무아

넓은 의미에서 ‘중’은 십이연기뿐만 아니라 사성제와 무아에 대한 앎을 뜻하는 ‘바른 견해’를 의미하고, ‘중도’는 37조도품이라는 수행법 모두를 포괄하는 ‘바른 실천’ 또는 ‘바른 견해의 실천’을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 그러나 니까야에서 직접 지칭되고 주로 언급되는 중과 중도는 십이연기와 팔정도이므로 본장에서는 이 두 가지 교설을 다루되, 십이연기와 무아의 관계를 중심으로 고찰하여 대승불교의 중도와의 연속성을 찾아보고자 한다.

선행연구에서 지적되듯이,⁶²⁾ 니까야와 아함 등의 초기불전에서 연기가 무아의

60) 大正藏 4권567항上中.

61) 中阿含經(大正藏 1권565항下, 678항上) - ‘無常・苦・空・非我(또는 非身)’, 雜阿含經(大正藏 2권1항上下, 20항上, 35항上 등) - 無常・苦・空・非我(또는 無我), 增壹阿含(大正藏 2권 611항下, 679항上, 728항中 등) - 無常(또는 非常)・苦・空・無我(또는 非身). 이상 藤田宏達 a, 앞의 논문, p.423참고.

62) e.g. 임승택, 「무아·윤회 논쟁에 대한 비판적 검토」, 『불교학연구』 45, (서울: 불교학연구회, 2015) p.20: 이와 같이 연기설은 상호의존이라든가 상호작용 혹은 인연호합 등으로 간주되고 있으며, 바로 그것에 기초하여 무실체성으로서의 무아가 거론된다. 그러나 『제일의공경』에 묘사되듯이 연기란 십이연기를 가리키며 괴로움이 발생하는 순차적 과정을 드러낼 뿐이다. 이것은 초기불교 경전 전체를 통해 일관된 양상이라고 할 수 있으며, 상호의존이라든가 상호작용 등의 논리를 통해 무아를 내세우는 직접적인 경우는 발견되지 않는다; 권오민, 「4성제와 12연

근거로서 직접적으로 제시되어 있는 경우는 찾아보기 힘들다. 제법이 서로 의존하여 성립함을 보여준다는 연기 해석에 근거하여 제법에 고정된 실체가 없는 무아를 설명하는 것은 대승불교의 이해에 의한 것으로, 괴로움의 발생과 소멸과정을 밝히고 있는 니까야의 연기설은 무아의 근거가 되지 않는다는 것이다.

확실히 니까야의 연기설 가운데 10지 연기의 식과 명색이 서로 의존한다는 기술을 제외하면, 연기에 대한 모든 설명은 앞의 지분에 의해 바로 뒤의 지분이 생겨나거나 소멸하는 것으로 나타난다. 따라서 ‘이것이 있을 때 저것이 있고 이것이 생겨나므로 저것이 생겨난다. 이것이 없을 때 저것이 없고 이것이 소멸하므로 저것이 소멸한다(imasmim sati idaṃ hoti imassuppāda idaṃ uppajjati, imasmim asati idaṃ na hoti imassa nirodhā idaṃ nirujjhati)’라는 정형구를 근거로 니까야의 연기가 모든 법의 상호관계를 나타내는 것으로 보기는 힘들다. 또한 이를 통해 ‘연기하기 때문에 무아이다’라는 해석을 이끌어내어 연기를 제법의 무아의 근거로서 일반화시키는 것 역시 무리가 따른다. 하지만 니까야의 십이연기설이 오온의 무아를 보여주고 있다는 것은 틀림없는 듯하다.

중도와 관련된 십이연기설의 이해에서 염두에 두어야 할 점은, 그것이 절대적 유와 무, 상주론과 단멸론이라는 극단적 견해를 떠난 바른 견해로서 설해지고 있다는 것이다. 특히 상주론과 단멸론은 윤회의 주체인 아뜨만에 대한 긍정과 부정의 입장을 취하기 때문에, 이 두 견해를 경계하며 설해진 십이연기설에는 아뜨만에 대한 붓다의 입장이 내포되고 있음을 짐작할 수 있다.

주지하듯이 불교에서 개인의 실존은 오온, 더 정확히 말하면 오취온으로 나타나는데, 십이연기는 이 오취온이 생겨나는 과정을 설명하고 있다.⁶³⁾ 아뜨만과 같은 영속적인 존재에 의지함이 없이 오로지 조건에 의해서 오온이 생성되고 그에 따라 괴로움이 발생함을 보여주고 있는 것이다.⁶⁴⁾ 오온의 각 요소는 처음부터 고

기], 『한국불교학』 47, (서울: 한국불교학회, 2007), p.16: “연기하기 때문에 무상하다”거나 “연기하기 때문에 무아이다”고 하는 말은 초기불전 어디에도 없다.

63) cf. Karunadasa. Y. op, cit., p.29: For Buddhism, individual existence means the causally organized five aggregates of grasping. Therefore we can also say that the purpose of the twelve-factored formula is to explain the dependent arising of the five aggregates of grasping. 십이연기에서 태어남(jāti)은 ‘태어남(jāti), 출생(saṇjāti), 출현(okkanti), 발생(nibbatti), 재생(abhinibbatti), 무더기의 나타남(khandhānaṃ pātubhāva), 감각장소의 획득(āyatanānaṃ paṭilābha)’으로 설명된다(SN. II. 3).

정된 모습을 가지고 있는 것이 아니며, 그것을 생성시킨 조건의 구체적인 내용에 따라 다른 양상으로 나타난다. 이처럼 조건에 의해 다른 모습으로 나타나는 오온의 생성을 보여주는 십이연기는 오온이 무아임을, 즉 고정되어 있지 않고 변하는 것임을 설명해주는 근거가 될 수 있는 것이다.

상윳따니까야에는 각 연기지가 조건에 의해 생겨난 무상한 것임을 명확히 보여주는 경전이 있다. 「뽕짜야숫따(Paccayasutta)」는 연기(緣起)와 연하여 생겨난 법(緣已生法)에 대해서 설하고 있는데 이에 따르면, 연기는 ‘이것을 조건으로 하는 것(idappaccayatā, 此緣性)’이고 ‘연하여 생겨난 법’인 연기의 각 지분은 모두 ‘무상하고 만들어진 것이고 연하여 생겨난 것이며 파괴되는 속성을 가진 것, 쇠퇴하는 속성을 가진 것, 사라지는 속성을 가진 것, 소멸하는 속성을 가진 것 (aniccam saṅkhatam paṭiccasamuppannam khayadhammam vayadhammam virāgadhammam nirodhadhammam)’이다. 이러한 연기와 연하여 생겨난 법에 대해 있는 그대로(yathābhūtam) 바른 지혜에 의해(sammappaññāya) 잘 보는 자는, 과거·현재·미래의 존재 유무와 존재 형태 등에 대해 의문을 갖지 않는다.⁶⁵⁾ 왜냐하면 오온이 연기의 과정을 통해 조건에 의해 생겨난 결과일 뿐이며, 무상한 연기의 지분에 의해 생겨난 오온은 무상하고, 무무상한 성질을 가진 것은 변하는 것이며 영원하지 않은 것, 곧 무아라는 것을 알기 때문이다.⁶⁶⁾

또한 상윳따니까야의 「아숫따와숫따(Assutavāsutta)」에서도 연기와 오온의 무아와의 관련성을 찾아 볼 수 있다. 경전에 따르면 범부라도 네 가지 근본물질로 이루어진 몸에 대해서는 싫어하고 벗어나려 할 수 있다. 그러나 마음에 대해서는

64) cf. MN. I. 191: 세존께서 이렇게 말씀하셨다. ‘연기를 보는 자 그는 법을 보고, 법을 보는 자, 그는 연기를 본다’라고. 그런데 이 연하여 생겨난 것 그것은 곧 오취온이다. 이 다섯 가지 집착된 무더기에 대한 욕심, 매달림, 따름, 고수, 그것이 괴로움의 발생이다. 이 다섯 가지 집착된 무더기에 대한 욕심과 탐욕의 제거, 욕심과 탐욕의 버림, 그것이 괴로움의 소멸이다(vuttam kho panetaṃ bhagavatā yo paṭiccasamuppādam passati so dhammam passati, yo dhammam passati so paṭiccasamuppādam passatīti. paṭiccasamuppannā kho panime yadidaṃ pañcupādānakkhandhā. yo imesu pañcasu upādānakkhandhesu chando ālayo anunayo ajjhosānam so dukkhasamudayo. yo imesu pañcasu upādānakkhandhesu chandarāgavinayo chandarāgappahānam, so dukkhanirodho ti).

65) SN. II. 25-27.

66) 무상과 무아는 마치 동전의 양면과 같은 것으로, 변하는 성질에 초점을 둔 현상적인 측면에서 보면 무상이며 ‘고정불변하지 않는 것’이라는 실체적인 측면에서 보면 무아라고 할 수 있다.

‘이것은 나의 것이다 등등’으로 집착하기 때문에 이것을 싫어하여 벗어날 수가 없다. 하지만 범부는 차라리 몸을 자아라고 받아들이는(*kāyaṃ attato upagaccheyya*) 것이 낫지 마음을 자아로 여겨서는 안 된다. 몸은 몇 년이고 머물지만(*tiṭṭhamāno*) 마음은 낮과 밤에 생겨나는 것이 다르고 소멸하는 것이 다르기(*rattiyā ca divasassa ca aññadeva uppajjati aññaṃ nirujjhati*) 때문이다. 그렇지만 연기에 주의를 잘 기울여서(*paṭiccasamuppādaṃyeva sādhuṃ yoniso manasi karoti*) 이와 같이 보는 자는(*evaṃ passaṃ*) 색 등의 오온을 싫어하고(*nibbindati*) 싫어하면서 탐욕이 사라지고(*nibbindaṃ virajjati*) 탐욕이 없기 때문에 해탈한다(*virāga vimuccati*).⁶⁷⁾

니까야에서 ‘오온을 싫어하고 싫어하면서 탐욕이 사라지고 탐욕이 없기 때문에 해탈한다’라는 경문은 대부분 오온의 무상·고·무아에 대한 교설 뒤에 이어진다.⁶⁸⁾ 오온이 무상하고 괴로우며 무아라는 것을 앎으로써 그것을 싫어하게 되고 종국에는 그것에서 벗어날 수 있는 것이다. 이 무상 등의 교설 대신에 십이연기에 주의를 기울일 것이 설해졌다는 것은 이를 통해 오온의 무상·고·무아에 대한 지혜를 일으킬 수 있다는 것을 의미한다. 이것은 십이연기가 오온의 무상과 무아를 드러내지 못한다면 불가능한 일일 것이다.

이와 같이 십이연기는 조건에 따른 오온의 발생을 설명하면서 그것이 무아임을 보여준다. 십이연기는 오온의 무아를 설명한다는 점에서 모든 법에 고유의 본질이 없다는 공의 근거가 되는 대승불교의 연기와 차이를 지니지만, 연기를 통해 변화하는 성질과 고정되어 있지 않음을 보이려는 근본적인 취지는 동일하다고 할 수 있으며 여기에서 초기에서 대승으로 이어지는 사상적 연속성을 볼 수 있다 하겠다.

한편 중도인 팔정도는 십이연기의 역관, 즉 오온이 생성되지 않게 하기 위한 실천방법이다. 또한 사성제의 체계상에서 오온이 무아임을 통찰하여 집성제인 갈애를 소멸시키고 오온에 대한 집착을 제거함으로써, 고성제로 제시되는 괴로움의 집약인 오취온을 극복하기 위한 실천방법이다. 더 이상 오온을 만들지 않아 생을 받지 않는 것, 그것은 다름 아닌 아라한의 경지이며 붓다가 직접 깨달은 중도에

67) SN. II. 94-95.

68) e.g. MN. III. 19-20; SN. III. 49-50, III. 66-68, IV. 382-383 etc.

의해 이를 수 있는 해탈의 경지이다.

V. 나오는 말

니까야에서 ‘중도’란 감각적 쾌락과 자기를 괴롭히는 일의 양극단을 떠나 괴로움의 소멸이라는 불교의 최종 목표에 도달하기 위한 ‘바른 실천’으로, 팔정도로 대표되는 수행법 전반을 포괄하는 개념이다. 또한 ‘중’이란 절대적 유와 무라는 양극단의 견해를 떠나 조건에 의한 경험에 있을 뿐 고정된 자아는 없음을 보여주는 십이연기로 대표되는 ‘바른 견해’로서, 사성제와 무아에 대한 지혜를 포함하는 개념이다. 따라서 ‘중의 실천’이라는 뜻으로 풀이되는 중도는 ‘바른 견해의 실천’ 즉 ‘십이연기와 사성제에 대한 앎의 실천’이면서 ‘십이연기와 사성제에 대한 앎을 얻기 위한 실천’을 의미한다고 할 수 있다.

중인 십이연기는 개인의 실존인 오온이 조건에 의해 생성됨을 설명함으로써 오온이 무아임을 보여주는 근거가 된다. 이처럼 조건에 의해 생겨난 오온은 조건이 사라질 때 그 생성을 멈출 수 있는데, 이것을 보여주는 것이 다름 아닌 십이연기의 역관이다. 이와 같이 십이연기의 역관에 의해 설명되는 오온이 생성되지 않는 상태, 탐욕을 버리고 오온에 대한 집착을 제거함으로써 더 이상 생을 받지 않는 상태에 이르기 위한 실천방법이 바로 중도인 팔정도이다.

오온에 대한 집착을 버리기 위해서는 오온의 무아에 대한 철저한 통찰수행이 필요하다. 이것이 니까야의 도처에서 오온 등의 변하고 괴로운 성질을 통해 그것이 나의 자아가 아님을 이해하고 바른 지혜로 볼 것을 설하고 있는 이유로, 무아는 실천수행과 분리되어 있지 않다. 니까야의 ‘공’도 이와 마찬가지로 공에 관한 교설은 대부분 실천적인 측면과 관련되어 있으며, 공의 실천을 통해 삼매, 선정, 해탈에 이를 수 있다.

초기불교의 중도와 제반의 교설들은 모두 실천과 이어져 있으며 그것이 강조되고 있다는 점에서 초기불교 이후에 나타나는 중도에 대한 이해와 차별된다. 그러나 니까야의 일부의 교설을 통해 무아사상에서 후대의 공사상으로의 발전을 엿

볼 수 있으며, 오온의 무아를 보여주는 십이연기와 일체의 공의 근거인 대승불교의 연기가 사물의 변화하는 성질과 영원하지 않음을 보이려는 동일한 취지를 가지고 있다는 점에서 사상적 연속성을 찾을 수 있다.

<참고문헌>

1. 원전류

AN = *Ariguttaranikāya*, 5vols., PTS.

BCS = *Burmese Chaṭṭhasaṅgāyana edition*.

Dhp = *Dhammapadam*, PTS.

DN = *Dighanikāya*, 3vols., PTS.

MN = *Majjhimanikāya*, 3vols., PTS.

Paṭis = *Paṭisambhīdāmagga*, 2vols., PTS.

PED = *The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary*, PTS.

Ps = *Papañcasūdanī (Majjhimanikāya-aṭṭhakathā)*, 5vols., PTS.

SN = *Saṃyuttanikāya*, 5vols., PTS.

Spk = *Sāratthappakāsinī (Saṃyuttanikāya-aṭṭhakathā)*, 3vols., PTS.

Th = *Theragāthā*, PTS.

Vin = *Vinayaṭṭhaka*, 5vols., PTS.

2. 단행본 및 논문류

각목스님, 『초기불교 이해』, 울산: 초기불전연구원, 2010.

고빈드 찬드라 판데 지음, 정준영 옮김, 『불교의 기원』, 서울: 민족사, 2019.

권오민, 「4성제와 12연기」, 『한국불교학』 47, 서울: 한국불교학회, 2007.

김재성, 「중도와 초기불교 수행」, 『중도中道 이 시대의 길』, 사단법인 고요한 소리 창립 30주년 기념 중도포럼 2017.

남수영, 「초기 불교의 중도 개념 재검토」, 『남아시아연구』 21-1, 서울: 한국외국어대학교 인도연구소, 2015.

남수영, 「인도불교에서 중도 개념의 불연속성과 연속성—불타, 부파불교, 용수의 중도설을 중심으로」, 『불교학연구』 50, 서울: 불교학연구회, 2017.

박재은, 「초기불교 공(空) 개념의 수행적 성격-빠알리 니까야를 중심으로-」, 『인도철학』 52, 서울: 인도철학회, 2018.

우동필, 「중과 전회-연기에 대한 철학적 탐구」, 『불교학연구』 57, 서울: 불교학연구회, 2018.

이필원, 「초기불교의 연기이해-수행론적 관점에서의 새로운 접근-」, 『불교학보』 72, 서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2015.

임승택, 「무아 · 윤회 논쟁에 대한 비판적 검토」, 『불교학연구』 45, 서울: 불교학연구회, 2015.

정준영, 「나라고 할 만한 것이 있는가」, 『나, 버릴 것인가 찾을 것인가』, 서울: 운주사, 2008.

한상희, 「번뇌의 소멸과 해탈의 성취 - 아라한의 심해탈과 혜해탈에 대하여」, 『불교학연구』 57, 서울: 불교학연구회, 2018.

Collins, S. *Selfless persons: Imagery and thought in Theravā Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Karunadasa, Y. *Early Buddhist Teachings: The Middle Position in Theory and Practice*, Somerville, MA: Wisdom Publications, 2018.

藤田宏達a, 「原始仏教における空」, 『仏教思想7 空 下』, 京都: 平樂寺書店, 1982.

藤田宏達b, 「空-suñña, suññata, suññatā」, 『仏教教理の研究』, 東京: 春秋社, 1982.

[제1발표 논평 1]

「초기불교의 중도와 무아, 그리고 공-의미와 관계에 대한 일고찰-」에 대한 논평

김한상

한국외국어대학교

경북대학교 한상희 선생님(이하 발표자로 호칭)은 발표문에서 초기불교의 중(中, majjha)과 중도(中道, majjhimā-paṭipadā)를 무아(無我, anattā), 공(空, suñña), 연기(緣起, paṭiccasamuppāda), 사성제(四聖諦, cattāri-ariya-saccāni)와 연관시켜 살펴보면서 이 두 개념들이 후대의 불교 전통에서 어떻게 변용되고 계승되었는지를 탐구한다.

발표자는 먼저 중(中)이라 번역되는 majjha는 중간을 의미하는 형용사로서, ① 있음(atthi)과 없음(natthi), ② 자작(sayaṃkata)과 타작(paraṃkata), ③ 생명(jīva)과 신체(sarīra)는 같은가 다른가의 세 가지로 제시되는 극단적 견해를 초월한 ‘바른 견해(sammā-diṭṭhi)’라고 정의한다. 한편 중도(中道)라고 번역되는 majjhimā-paṭipadā는 majjhimā (majjha + ima)에 ‘실천’이나 ‘도(道)’를 뜻하는 paṭipadā가 결합된 말로써 팔정도(八正道, ariyo-aṭṭhaṅgiko-maggo)로 대표되는 ‘바른 실천’을 의미한다고 말한다. 그리고 중도는 중의 실천 → 바른 견해에 입각한 바른 실천 → 12연기와 사성제에 대한 앎을 얻기 위한 실천이라고 말함으로써 중과 중도를 통섭한다. 이를 알기 쉽게 다음 장의 도표로서 제시한다.

<도표> 중과 중도

	문법	내용	교법	비고
중 (中 , majjha)	구격(instrumental)으로 사 용 → majjhena	연기적 입장에서 상견(常見, sassata-dit̥ṭhi)과 단견(斷見, uccheda-dit̥ṭhi)의 양 극단을 초월한 바른 견해 (sammā-dit̥ṭhi)	이론	유무중도(有無 中道), 단상중 도(斷常中道) = 12연기 * 광의의 중도
중도 (中道 , majjhimā-pa ṭipadā)	형용사형인 majjhima에 ‘실 천’이나 ‘도(道)’를 뜻하는 paṭipadā가 결합된 말로서, 말 그대로 실천의 의미가 강하게 부각됨.	37조도품(三十七助道品, sattatip̥sa bodhipakkhiyā-dhammā)으로 대표되는 수행법 전반.	실천	고락중도(苦樂 中道) = 팔정 도 * 협의의 중도

그 다음으로 발표자는 공과 무아를 살펴본다. 니까야에 나타나는 공에 대한 다양한 용례들을 검토한 결과 초기불교의 공은 단순한 철학설이 아닌 실천론이라고 말한다. 그리고 무아설에서 부정되는 자아란 무상과 고에 휘둘리지 않는 형이상학적 자아를 말하며, 붓다가 무아설을 가르친 진정한 취지는 수행자로 하여금 오온에 대한 무아를 통찰하여 염오(nibbidā)을 느끼고 욕망에서 벗어나(virāga), 소멸(nirodha)에 이르게 하기 위함이라고 말한다. [이는 12연기에서의 역관(逆觀, paṭiloma)에 해당한다.] 이와 같이 무아가 실천을 전제로 하기 때문에 그것은 공과 기본적으로 같은 개념이라고 주장한다. 끝으로 발표자는 중도와 무아와의 관계에 대한 고찰을 통하여 초기불교의 중도가 대승불교의 중도로 어떻게 이어졌는가를 고찰한다. 그 결과 발표자는 초기불교의 중도는 다른 제반 교설들과 마찬가지로 실천과 강하게 결부되어 있으며, 그러한 면에서 철학설로 이해되는 대승불교의 중도와는 차별화된다고 주장한다. 하지만 오온의 무아를 보여주는 12연기와 모든 법들의 공성(空性, śūnyatā)을 주장하는 대승불교의 연기는 모두 제법무아(諸法無我, sabbe dhammā anattā)의 메시지를 담고 있다는 점에서 초기불교의 중도가 중단되지 않고 면면히 후대로까지 이어져왔다고 역설한다.

총평을 하면, 발표문은 중도를 다른 교설들(연기, 무아, 공)과 연관 지어 일목요연하고 조리 있게 설명함으로써 중도에 대한 입체적이고 포괄적인 안목을 갖추는데 많은 도움을 주고 있다. 본문과 각주에 빨리어 원어를 일일이 병기하는 노력은 다소 번쇄하게 보일 수 있지만 일반인들뿐만 아니라 학자들까지 배려한 처사로서 발표문의 신뢰도와 학문적 가치를 높여주는데 일조하고 있다. 또한 본문

뿐만 아니라 각주도 매우 자세하고 친절하게 작성되어서 이 분야에 관심 있는 학자들과 수행자들에게 많은 도움이 되고 후속 연구를 촉발할 것으로 기대된다. 혹시나 논평자의 질문과 제안이 발표문에 누가 된다면 이는 논평자의 천학비재(淺學菲才) 때문이니 널리 양해해주시기 바란다.

다음은 발표자에게 드리는 질문이다.

1) 발표자는 초기불교의 중도와 제반 교설들(연기, 무아, 공)은 모두 실천과 이어져 있고 실천이 강조되기 때문에 초기불교 이후에 나타나는 중도에 대한 이해와 차별된다고 말한다. 이는 초기불교 이후 불교전통에서의 중도와 제반 교설들에 대한 이해는 실천과 괴리되어 있다는 말로 들린다. 물론 초기불교에서 수행법 전반을 가리키던 majjhima-paṭipada (Skt. madhyamā pratipad)라는 용어가 중관학파에서 팔부중도(八不中道)로 해석되기 때문에 그렇게 보는 것도 일견 타당하다. 하지만 중도를 ‘중의 실천’이라는 개념으로 넓게 본다면, 그것은 발표자의 말대로 ‘바른 견해에 기반을 둔 실천’, 즉 ‘12연기와 사성제에 대한 앎의 실천’ 이면서 ‘12연기와 사성제에 대한 앎을 얻기 위한 실천’을 의미한다. 이렇게 중도를 넓은 반석 위에 올려놓고 논의한다면, 초기불교 이후 불교전통에서의 중도와 제반 교설들에 대한 이해가 초기불교의 그것과 달리 유리되어 있다고 보기는 어려울 것이다. 또한 우리는 초기 대승에서 무아의 실천이 중심이 되고 이론적인 면은 그다지 강조되지 않았다는 사실을 유념할 필요가 있다. 초기 대승불교도들은 초기불교로 돌아가 붓다를 모델로 삼아서 완전한 성불의 길고 고통스러운 길을 떠나고자 했다. (William, Paul. Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations, London and New York, Routledge, 2009, p.31) 초기 대승의 말기에 그러한 대승의 학설들을 통합하여 집대성한 나가르주나(Nāgārjuna)나 아르야데바(Āryadeva)와 같은 스승들도 대승을 단순한 이론이나 철학설로 서술하고자 한 것은 아니었다. 그들의 이론은 어디까지나 실천의 뒷받침이 되는 한에 있어서 이론을 상술한 것이었다. 초기 대승이 부파불교의 승원주의(monasticism)와 변채한 학문주의(scholasticism)에 경종을 울리고자 나온 신흥 종교운동이라는 점, 그리고 초기 대승 문헌들이 숲속에서 엄격한 수행을 하던 출가자 집단에서 나왔을 것이라는 학설 등(그러한 학설에 대해서는 다음을 참고하라. William,

Paul. Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations, London and New York, Routledge, 2009, pp.30-31)도 초기 대승불교에서 이론과 실천이 분리되지 않았으며 실천에 포커스가 맞춰져 있음을 말해준다. 발표자는 어떠한 점에서 초기 불교 이후 불교전통에서의 중도와 제반 교설들에 대한 이해가 실천과 거리가 있다고 보는지 추가 설명을 부탁드립니다. 물론 본문에서 어느 정도 설명되고 있지만 불충분한 감이 없지 않아서다.

2) 발표자는 중(中, majjha)은 이론으로서 유무중도(有無中道)나 단상중도(斷常中道) = 12연기를 말하며, 중도(中道, majjhima-paṭipada)는 실천으로서 고탉중도(苦樂中道) = 팔정도와 37조도품(三十七助道品, sattatīṃsa bodhipakkhiyā-dhamma)으로 대표되는 수행법 전반이라고 말한다. 그리고 중과 중도를 통섭한다면 중도는 ‘바른 견해에 입각한 바른 실천’이라고 주장한다. 그런데 중도인 팔정도 속에는 정견(正見, sammā-diṭṭhi)이라는 항목이 있다. 정견은 세속적 차원에서는 업의 법칙에 대한 이해이고 출세간적 차원에서는 사성제에 대한 이해이다. 사성제는 연기설을 유전문과 환멸문으로 표현한 교설이므로 정견은 상견과 단견의 양 극단을 초월한 연기적 사고, 즉 중이라고 보아도 좋을 것이다. 이러한 정견은 팔정도 전체를 앞에서 이끌어주는 역할을 한다. 이와 같이 협의의 중도(= 팔정도) 속에는 광의의 중도(= 상견과 단견의 양 극단을 초월한 연기적 사고 = 정견)가 포함되어 있기 때문에 중이 중도와 완전히 무관하다고 보기는 어려울 것이며, 그러한 점에서 후대 중관학파에서 중도를 팔불중도(八不中道)로 해석한 것도 초기불교의 입장에서 완전히 벗어난 것으로 볼 수만은 없을 것 같다. 이에 대한 발표자의 의견을 부탁드립니다.

다음은 발표문에 대한 제안이다.

1) IV 장의 <중도와 무아>에서 발표자는 임승택 교수와 권오민 교수의 선행연구를 인용하면서, 빨리 니까야와 한역 아함경의 초기 불전에서 연기가 무아의 근거로서 직접적으로 제시되는 경우를 찾아보기 어렵다고 말한다. 그리고 제법이 서로 의존하여 성립함을 보여준다는 연기 해석에 근거하여 제법에 고정된 실체가 없는 무아를 설명하는 것은 대승불교의 이해로서, 괴로움의 발생과 소멸과정을 밝히고 있는 니까야의 연기설은 무아의 근거가 되지 않는다고 주장한다. 하지만 바로 그 뒤에서는 “하지만 니까

야의 십이연기설이 오온의 무아를 보여주고 있다는 것은 틀림없는 듯하다.” 라는 식으로 앞의 주장과 상반되는 논지를 펴고 있다. 만약 IV 장의 <중도와 무아> 뒷부분의 논지가 발표자가 밝히고자 하는 최종 견해라면 앞부분의 논지는 수정되어야 할 것 같다. 만약 그 반대라면 뒷부분의 논지가 수정되어야 할 것 같다.

2) 발표문의 서두에서 발표자는 대승불교의 중도에 대한 이해와 초기불교의 중도의 차별성과 연속성을 밝혀보겠다고 말하였다. 그런데 발표문의 논의는 주로 빨리 니까야에 의거하고 있으며 『반야경(般若經, Prajñāpāramitā-sūtra)』과 같은 반야계 문헌들이나 『중론송(中論頌, Mūlamādhyamaka-kārika)』과 같은 중관학파(Mādhyamika)의 문헌들은 충분히 활용되고 있지 않다. 그 때문에 발표자의 결론이 다소 비약적이고 편파적으로 생각될 소지를 안고 있다. 논지를 보다 튼튼히 하기 위해서는 관련된 대승 문헌들이 좀 더 활용될 필요가 있다고 생각된다.

3) 각주 2에서 발표자는 야지마 요우기찌와 칼루파하나가 특히 중도와 팔정도 및 중도와 12연기설의 관련에 주목하여 팔정도를 실천적 중도, 12연기설을 철학적, 혹은 이론적 중도라고 불렀다는 언급을 하고 있다. 각주의 설명만으로는 두 학자가 그들의 모든 논문과 저서에서 그렇게 언급하였는지, 아니면 어느 특정 논문과 저서에서 그렇게 언급하였는지 불분명하다. 관심 있는 독자들을 위해서 해당 문헌과 페이지를 밝혀주면 더욱 좋을 것 같다.

4) 붓다가 다섯 비구들에게 한 첫 설법의 인용문은 Saṃyutta-Nikaya뿐만 아니라 Vinaya-piṭaka의 Mahāvagga에도 나타난다. (Vin.I, p.10)

[제1발표 논평 2]

「초기불교의 중도와 무아, 그리고 공-의미와 관계에 대한 일고찰-」에 대한 논평

우동필

전남대학교

한상희 선생님(이하 발표자)의 발표문은 초기불교에서 중도(中道, majjhima paṭipadā)의 위치를 파악하고 그 개념의 연속 혹은 변용을 대승불교 사상에서 탐구한 연구이다. 논평문은 먼저 글의 주요 내용을 요약하고 질문을 통해 논지를 확인하는 방식으로 진행한다. 발표문은 크게 3부분으로 구성되어 있다. 첫째, 초기불교에서 중(中, majjha)과 중도의 구분이다. 둘째, 초기불교의 무아(無我, anattan)와 대승불교의 공(空, suñña)의 관계이다. 셋째, 초기불교에서 중도와 무아의 관계이다. 발표자는 이를 통해 초기불교의 중도, 무아와 대승불교의 공의 연관성을 탐구한다. 이를 통해 발표문은 초기불교에서 대승불교로 이어지는 중도, 무아, 공이 동일한 의미지반을 형성하고 있으며 이 교법들이 단지 견해의 측면에 국한된 것이 아니라 모두 실천 수행과 관련되어 있다고 설명한다.

II장에서는 중과 중도에 대한 구분을 시도한다. 발표자는 『니까야』(Nikāya)에서 ‘중에 의해’(majjhena)라는 용어를 중심으로 하여 유·무(atthitā·natthitā)중, 자작·타작(sayaṃkata·paraṃkata)중, 일·이(ekattha·nānatta)중의 3가지 중을 탐색한다. 유·무는 존재론적 측면에서, 자작·타작은 인과적인 측면에서, 일·이는 이원론적인 측면에서 설해진 당시 바라문과 사문들의 대립이고, 붓다의 중은 이 양극단을 벗어나 십이연기 이해와 연관된다. 발표자는 중의 의미를 “잘못된 견해들을 벗어난 ‘바른 견해’”, 곧 십이연기와 사성제에 대한 앎이라고 규정하고, 중과 관련된 중도의 의미를 “중의 실천인 중도는 ‘바른 견해의 실천’ 즉 ‘십이연기와 사성제에

대한 앎의 실천'과 '십이연기와 사성제에 대한 앎을 얻기 위한 실천'으로 풀이"한다. 이에 의하면 중은 법에 대한 바른 견해이고 중도는 그 견해를 지닌 바른 실천이 된다.

III장에서는 첫째, 『니까야』에서 *suñña*, *suññatā*, *suññata*의 용어를 통해 공의 용례와 의미를 파악하고, 둘째, 무아의 의미를 살피며, 셋째, 공과 무아가 지닌 동일한 의미 기반을 확인한다. 첫째 부분에서는 공과 관련된 개념이 공간이 비어진 상태를 나타낼 뿐만 아니라 삼매, 선정, 해탈의 성취와 깊은 관련이 있음을 확인한다. 둘째 부분에서는 무아가 당시 바라문 사상의 아프만(我, *attan*)에 대한 부정이고 붓다의 입장에서 그러한 자아는 집착, 탐욕의 원인이기 때문에 그것을 부정하여 무아를 설하고 있음을 밝힌다. 셋째 부분에서는 『니까야』에 나타난 공의 의미가 자아를 부정하는 무아와 공통된 의미 기반이 있음을 확인한다. 또한 공이 무상, 고, 무아의 교법과 마찬가지로 기능하고 있음을 주석서를 통해서도 확인한다.

IV장에서는 십이연기와 무아의 관계를 중심으로 고찰하여 중도의 개념의 연속성을 대승불교에서 찾는다. 발표자는 초기불교에서 오온 개념을 매개로 연기와 무아의 공통점을 확인한다. 초기불교의 십이연기와 무아의 관계에 대해 연기의 설명이 오온(혹은 오취온)의 발생에 연관되어 있고 연기의 각 지분이 “무상하고 만들어진 것”이며, 무아 역시 오온의 무상, 고를 설명하고 있기 때문에, 십이연기가 오온의 무상과 무아를 드러낸다고 설명한다. 대승불교의 공은 범자성에 비판적이고 대승불교의 연기 이해는 “제법이 서로 의존하여 성립함을 보여준다”고 설명한다. 이를 통해 발표문은 대승불교와 초기불교는 연기 이해에서 서로 차이가 있지만 초기불교의 무아가 오온의 무상에 기반을 둔 교법이고 대승불교의 공이 “모든 법에 고유의 본질이 없다”는 것을 나타낸 것이기 때문에 “변화하는 성질과 고정되어 있지 않음을 보이려는 근본적인 취지는 동일하다”고 주장한다.

발표문은 초기불교에서 가장 핵심적인 개념인 중도와 연기를 다루고 이 개념들의 연속성을 대승불교의 공과 연기 해석에서 탐구하고 있다는 점에서 가치 있

는 연구이다. 먼저 논평자는 발표자의 아래와 같은 내용에 동의한다. 첫째, 첫 번째 부분에서 중이 잘못된 견해들을 벗어나 십이연기와 사성제에 대한 이해로 이끌고, 중도가 그 중의 바른 견해로서 수행도인 팔정도라는 점이다. 중과 중도는 지금까지 모두 중도라고 통칭되어 왔으나 『니까야』의 Pali 원어나 영역(英譯)에서 양자는 분명하게 구분되어 있고 각각 견해와 실천이라는 부분으로 연결되어 있으므로, 발표자의 중과 중도의 구분과 연결은 이전보다 더 선명한 이해를 제공한다고 볼 수 있다. 둘째, 초기불교에서 공의 의미가 크게 부각되진 않았을지라도 대승불교, 특히 중관불교에서 공의 기능이 무상, 고, 무아의 교법의 연장선에 있다는 점이다. 발표문이 이를 위해 『니까야』에서 공의 용례의 의미를 밝힌 것은 이 글의 장점 중 하나라고 생각한다.

다만 중도의 연속성을 대승불교에서 탐색하고자 하는 발표문의 핵심 논지에 대해 사상적이거나 맥락적인 부분이 좀 더 필요해 보인다. 아마도 IV장에서 이에 대한 설명이 있었으면 더 풍부한 이해를 구할 수 있었을 것 같다. 본인은 다음 질문을 통해 저 역시 고민하고 있는 초기불교 교법 이해와 발표문의 논지에 대한 추가적인 설명을 구한다.

질문1) 상주론·단멸론에 대해서는 중이 적용되지 않는가?

- 발표자는 II장 중과 중도의 구분에서 유·무중, 일·이중, 자작·타작 중 만을 중으로 구분하고 있다. 그러나 Acelaṅkya경, Ānanda경(발표문 각주 50) 등에 의하면 자작이면 상주론에 도달하고 타작이면 단멸론에 도달한다는 설명이 있다.¹⁾ 그렇다면 상주론과 단멸론을 벗어나는 입장 역시 중으로 표현해야 하지 않는가?

질문2) 연기정형구 “이것이 있을 때 저것이 있고 이것이 생겨나므로 저것이 생겨난다. ...”(imasmiṃ sati idaṃ hoti imassuppāda idaṃ uppajjati)의 해석은 “이것이 있을 때 이것이 있다”가 더 적절한 번역이 아닌가?

1) 상주론(常住論, sassatavāda)과 단멸론(斷滅論, ucchedavāda)은 사실상 죽음과 관련된 용어이다. 상주론은 ‘뛰다, 뛰어오르다(Leap)’를 의미하는 √śas로부터 파생된 용어이고, 단멸론은 ‘자르다, 분해하다’를 의미하는 √chid로부터 파생된 용어이다. 상주론은 죽음을 극복하는 영속된 아트만이 존재한다는 것이고 단멸론은 죽은 후 자아가 4대의 요소로 환원되어 소멸된다는 것이다.

- ' 이것, 저것 '의 번역은 한역 此有故彼有로부터 나타난 것이다. 물론 보디(Bodhi) 비구나 라훌라(Rahula) 비구는 이 부분을 this, that으로 번역한다. 그러나 Pali어 imasmim, imassa는 '이것'을 가리키는 명사어간 ima의 각각 처격단수, 소유격단수 형태이고 idam은 ima의 주격단수 형태이다. Pali어를 기준으로 한다면 이 용어들은 "이것이 있을 때 이것이 있고 이것이 생겨나므로 이것이 생겨난다"고 번역된다. 나나위라(Nānavīra) 비구, 나나난다(Nāṇananda) 비구 역시 이 번역을 따르고 있다.²⁾ 이 부분이 중요한 이유는 양자의 차이가 연기를 상호의존 연기로 보는지 아니면 고통의 발생에 관한 해명으로 보는지에 관여되어 있기 때문이다.

질문3) 십이연기에서 역관(paṭiloma, 逆觀)은 환멸문(還滅門)인가?

순관(anuloma)은 순방향을 의미하고 역관은 역방향을 의미한다. 역관과 환멸문을 동일하게 간주하는 부분은 『우다나』(Udāna, 『自說經』, 이하 Ud.)이다. 예를 들어 Ud.에서는 "그 때 세존은 7일이 지나고 나서 삼매에서 출정하여 밤의 초경(初更)에 연기를 순(anuloma)으로 철저하게 작의(作意)했다. '이것이 있을 때 이것이 있다. 이것이 생기기 때문에 이것이 생긴다. 즉 무명을 연하여 행이 있다.' ... 중경(中更)에 연기를 역(paṭiloma)으로 철저하게 작의했다. '이것이 없을 때 이것이 없다. 이것이 멸하기 때문에 이것이 멸한다. 즉 무명이 멸하기 때문에 행이 멸한다.' " ³⁾고 설명하여 역관과 환멸문을 동일하게 설명한다. 이와 같은 설명이 SNA, Paṭis-a, Vism 등에 나타난다.⁴⁾ 하지만 이 설명은 『니까야』에서 나타나지 않고, 오직 Ud.에서만 나타난다.

제가 연구한 바에 따르면 『니까야』에서 십이연기 흐름에 관한 설명은 크게 3가지이다. 첫째, "무엇을 연하여 노사가 있을까?", 둘째 "생을 연하여 노사가 있다.", 셋째 "무명을 연하여 행이 있다. ... 생을 연하여 노사가 있다.", "무명을 멸하여 행이 멸한다. ... 생을 멸하여 노사가 멸한

2) Nānavīra, *Clearing The Path-Notes on the Dhamma*, Colombo: Buddhist Cultural Centre, 2001, p.16.; Nāṇananda, K., *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1971, p. 85.

3) KhN. Ud., p.1.

4) Vism-2(CST), 728번.; Paṭis-a(CST), 50번.

다”. 문제는 만약 여기서 역관과 환멸문을 동일하게 간주한다면 첫째 부분을 표현할 용어가 없어진다는 점이다. 첫째 부분은 붓다가 출가할 당시 사유이고 붓다는 이 사유를 출발점으로 하여 이후 십이연기를 발견한다는 점에서 매우 중요한 부분이다. 환멸문은 깨달음을 증득할 때 사유의 흐름이다. 그렇다면 출가 당시 사유에 대한 언급 없이 깨달음의 사유를 말할 수 있는가? 역관을 첫째 부분으로 간주하고 환멸문은 “무명을 멸하여 행이 멸한다. …”로 두어 양자를 다른 것으로 구분하는 것이 더 적절하지 않을까?

질문4) 대승불교의 연기 이해를 상호의존연기라고 단정할 수 있는가?

대승불교 연기이해가 무엇이냐는 논쟁의 여지가 있다. 물론 『중론』의 연기는 일반적으로 상호의존 연기나 팔불중도 연기로 이해되고 있다. 그러나 중관과 유식불교의 십이연기에 대해서는 다른 해석들도 존재한다. 예를 들어 중론의 연기에 대해 깔루빠하나(D.J. Kalupahana), 마츠모토 시로(松本史朗) 등은 중론의 연기가 상호의존 연기가 아니라 제26장 십이연기라고 주장한다. 저 역시 이들의 입장에 동의하며 보다 차별적으로 제26장 십이연기가 4식(食, ahāra)이 중첩된 십이연기라고 판단한다. 즉 제26장 십이연기는 4식의 작용과 함께 스스로의 인식을 갈애, 취착으로 조건화하며 그 취착된 존재화의 구조를 벗어나지 못하는 중생 의식에 대한 해명이다. 또한 유식의 연기 이해 역시 단지 상호의존 연기로 간주한다고 보기 어렵다. 물론 유식의 연기는 통상 이세일중인과(二世一重因果)로 해석되고 있을지라도 다른 해석도 가능하다. 대표적으로 조인숙은 십이연기로부터 유식설의 기원을 탐색하고 있다.⁵⁾ 따라서 대승불교의 연기 이해를 상호의존연기라고 단정하는 것은 논쟁의 여지가 있다.

질문5) 초기불교에서 실천도는 중도일지라도 대승불교에서 실천도는 육바라밀이 아닌가?

발표문에 의하면 초기불교에서 중은 양극단의 견해를 벗어나 십이연기

5) 조인숙, 「無我(무아)와 輪廻(윤회)에 대한 唯識學的(유식학적) 관점」, 『한국불교학』, 73권 (한국불교학회, 2015), pp.105-36.

이해로 이끄는 것이고 중도는 그 중의 바른 견해를 지닌 수행도인 팔정도이다. 중관불교에서 공이 법자성에 대한 비판으로 연기에 대한 이해로 이끌더라도 대승불교의 실천도는 팔정도이기보다 자비 등을 중시하는 육바라밀이다. 중도와 육바라밀의 관계에 대한 해명이 필요해 보인다.

초기불교 사상과 대승불교로 이어지는 사상의 연속성과 변용을 파악하는 것은 불교철학을 이해하고 후대사상이 붓다의 깨달음을 재건하는 데 어떤 노력을 기울였는지를 아는데 중요한 계기가 된다. 이를 공부할 수 있는 기회를 준 발표자의 연구에 진심으로 감사를 드린다.

[제2발표]

연기(Pratītyasamutpāda) = 공성(Śūnyatā) = 중도(Madhyamā pratipat) : ‘공’사상의 정당성 확보를 위한 나가르주나와 초기대승불교도의 노력

이영진

금강대학교

개요: 나가르주나[龍樹]는 그의 저서인 『근본중승』(Mūlamadhyamakakārikā)의 24장 18번째 계송에서 “연기(Pratītyasamutpāda) = 공성(Śūnyatā) = 중도(Madhyamā pratipat)”를 주창한다. 또한 귀경계에서는 붓다가 ‘연기’를 설하셨다고 하며, 이 ‘연기’의 수식어는 대승불교경전에서 ‘공성’을 지칭하거나 이와 연관된 여덟 가지 부정어[八不]이다. 따라서 나가르주나 사상의 핵심에는 ‘연기’를 붓다의 가르침(buddhavacana 佛說)으로 보고, 이를 ‘공성’으로 정의 혹은 치환하는 ‘연기=공성’의 등식이 놓여있다고 볼 수 있다.

그렇지만 사상사 혹은 문헌비평을 통한 문헌학적인 조사에 의하면, 대승불교문헌 가운데 가장 빠른 내용을 보존하고 있는 『팔천송반야경』 제 1장에는 ‘연기=공성’ 나아가, ‘연기=중도’, ‘공성=중도’가 언급되지 않을 뿐 아니라, ‘공성’(śūnyatā)이라는 용어조차도 등장하지 않는다. 따라서 적어도 초기대승불교의 최고층(最古層)에는 ‘연기’와 ‘공성’은 상호 연결점을 가지고 있지 않은 상호 독립적인 개념임이 분명하다.

본 발표에서는 『반야경』과 『십지경』이라는 초기대승불교문헌에 보이는 상호 무관한 ‘12지 연기’와 ‘공성’사상을 결합하고자 했던 시도를 조사함을 통해서, 나

가르주나의 “연기=공성”이라는 선언은 초기대승불교경전의 편집자들과 마찬가지로 주류불교에서 ‘법성’으로 간주해온 ‘12지 연기’라는 매개체를 통해 대승불교의 ‘공’사상에 정당성 즉 ‘불설’의 지위를 부여하고자 하는 시도라는 점을 강조하고자 한다.

I. 『근본중송』에 나타난 정당성 확보를 위한 노력: 연기(緣起) = 공성(空性) = 중도(中道)

나가르주나(Nāgārjuna 龍樹, 150~250CE)가 저술한 『근본중송』(Mūla-madhyamakakārikā 이후 MMK)은 다음과 같은 망갈라 계송[maṅgalācarāṇa]¹⁾ 혹은 귀경계(歸敬偈)로 시작한다.

소멸하지 않으면서 생겨나지 않고 끊어지지 않으면서 항상 있지 않고,
동일하지 않으면서 다르지 않고, 오지 않으면서 가지 않고,
희론(戲論)을 적멸하면서 상서로운 연기(緣起)를
설하신 설법자 중 최고의 설법자 붓다에게 경의를 표합니다.²⁾
anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam !
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam ||
yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam !
deścayāmāsa sambuddhas taṃ vande vadaṭāṃ varam || (MMK Ye
12.01-04)

1) ‘논서의 시작’(śāstrārambha)에서 망갈라 계송의 역사와 중요성에 관해서는 다음을 참조하십시오.
Minkowski, Christopher, “Why Should We Read the Maṅgala Verses?”, in *Śāstrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*, ed. by Walter Slaje(Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008) pp.1-24.

2) 가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 『중론: 용수의 사상·저술·생애의 모든 것』, 배경아 옮김(서울: 불광출판사, 2018) p.20, p.213 ; 『근본중송』의 번역은 이 책에서 인용할 것이다. 다만 필자의 이해와 다른 부분은 수정하고 이를 밑줄로 표시할 것이다.

그리고 이 귀경계는 다음과 같은 마지막 계송과 댓구를 이루고 있다.

[사람들에 대한] 연민의 정으로 모든 [나쁜] 견해를 끊기 위해
[연기(緣起)라고 하는] 바른 법[正法]을 설하신 고타마(=붓다)에게 나는
귀의(歸依)합니다.³⁾

sarvadṛṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat |
anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam || 27.30 (MMKYe
500.16-17)

귀경계의 ‘연기’와 그를 수식하는 수식어(viśeṣaṇa)들의 관계를 어떻게 이해해야 하는가의 문제를 이후로 미룬다면,⁴⁾ 귀경계와 마지막 계송의 주된 요지는 ‘연기’가 붓다가 친히 설하신 바른 법[正法] (혹은 현자들의 법 satām dharma)이자 불설(佛說 Buddhavacana)이라고 할 수 있다. 이 ‘연기’는 『근본중송』의 가장 유명한 계송 중 하나인 24장 18번째 계송에 의해 ‘공성’(空性), 나아가 ‘중도’(中道)와 등치된다.

[갖가지 사물과 현상이 어떤 것을] 조건으로 하여 일어나는 것[緣起]을

3) 앞의 책, p.147.

4) 찐드라끼르띠(Candrakīrti)의 견해를 우선 언급하자면, 그는 소위 ‘팔불’(八不)을 ‘연기’의 수식어로, ‘회론의 적멸’과 ‘상서로움’을 열반의 정의/특성을 지칭하는 것으로 보며, 연기와 열반이 각각 『근본중송』이라는 논서의 주제와 목적으로 파악하고 있다; “따라서 이 [귀경계]에서 ‘소멸하지 않으면서’로 시작하는 여덟 수식어에 의해 수식되고 있는 ‘연기’가 논서의 주제(abhidheyārtha)이다. ‘모든 회론의 적멸’과 ‘상서로움’으로 정의되는/특징지어지는 ‘열반’이 논서의 목표(prajñāna)로서 설명되고 있다.” (tad atrānīrodhādyastaviśeṣaṇaviśiṣṭaḥ pratītyasamutpādaḥ śāstrābhidheyārthaḥ || sarvaprapañcopaśamaśivalakṣaṇaṃ nīrvāṇaṃ śāstrasya prajñānaṃ nīrdiṣṭam || PsPM 118.07–119.01) ; 이는 계송에서 모두 ‘연기’를 수식하거나 자격을 부여해주는 수식어구를 임의적으로 나눈 것이며, 그 이유는 인도불교 전통에서 다르마끼르띠(Dharmakīrti 600~660 CE) 이후에 정착된 ‘논서의 시작’(śāstrārambha)의 정형적인 스타일, 즉 논서의 작자는 그가 주석하고 있는 논서의 삼반다(관계, sambandha)와 주제(abhidheya)와 목표(prajñāna) [때때로 최고의 목표(prajñānasya prajñāna)]을 설명해야 한다(이영진, 『하리바드라의 Abhisamayālaṅkāra』에 나타난 논서의 시작(Śāstrārambha)』, 『인도철학』 제33집(서울: 인도철학회, 2011), p.170.)는 요구에 맞추기 위해서일 것이다. 찐드라끼르띠는 『근본중송』을 시작하면서 앞서 인용한 논서의 ‘주제’와 ‘목표’ 앞에 논서의 ‘삼반다’—찐드라끼르띠의 경우에는 나가르주나가 논서를 쓰도록 이끈 행위와 논서를 쓴 행위의 ‘관계’—를 정의하고 있다. 이에 관해서는 PsPM 116.03–117.02를 참고할 것.

우리는 공성(空性) 이라고 말한다.

그것[연기=공성]은 [어떤 것을] 원인으로 [어떤 것이] 개념설정되는 것[因施設]이고, 다름 아닌 그것이 중도(中道)이다.

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe !

sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā || 24.18 (MMKYe 426.01-02)

이 계송의 해석에서 논쟁의 핵심이 되는 것은 계송 cd의 두 번의 상관사(sā)에 걸쳐있는 ‘upādāyaprajñaptiḥ’(因施設)와 ‘madhyamā pratipat’(中道)와 동일시되는 것이 무엇인가이다. 즉 ‘yaḥ pratītyasamutpādaḥ’가 생략되어 ‘연기=인시설=중도’인지, 아니면 ‘yā śūnyatā’가 생략되어 ‘공성=인시설=중도’에 관한 문제이다.⁵⁾

이 문제에 관해서는 동일한 장의 두 계송이 실마리를 제공할 수 있다고 생각한다.⁶⁾ 먼저 동일한 24장의 36번째 계송 후반부(cd) “네가 연기인 공성을 부정한다는 것은 ~”⁷⁾에서는 명백히 공성을 연기와 동일시하고 있다. 이를 염두에 둘 때, 18번째 계송에서 ‘인시설’, ‘중도’와 동일시되는 것은 ‘연기’와 ‘공성’ 둘 중 하나가 아니라, 이미 전반부 계송에서 등치된 ‘연기=공성’이 될 것이다.

“연기를 보는 자는 성자들의 네 가지 진리[四聖諦]를 보는 자이다”는 취지의 마지막 계송에 있어서⁸⁾ 찐드라끼르띠는 “연기를 보는 자”를 “모든 현상이 [어떤 것을] 조건으로 하여 일어나는 것[緣起]으로 정의된/특징지어지는, 고유한 성질이 공한 상태[自性空]를 바르게 보는 자”⁹⁾로 주석함으로써 ‘연기’를 ‘공성’으로 치환

5) 24장 18번째 계송에 대한 다양한 해석과 이와 관련한 주석들의 내용 등 좀 더 자세한 논의에 관해서는 Oetke, Claus, “On MMK 24.28”, *Journal of Indian Philosophy* Vol.35-1(Boston: Springer, 2007) pp.1-32 참조할 것.

6) 이 아이디어는 가츠라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, p.224로부터 착안하였다.

7) MMKYe 436.20: “yat pratītyasamutpādaḥ śūnyatām pratibādhase || 24.36cd”

8) MMKYe 440.09-09: “yaḥ pratītyasamutpādaḥ paśyatīdaḥ sa paśyati | duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca || 24.40”

9) 왜냐하면 모든 현상이 [어떤 것을] 조건으로 하여 일어나는 것[緣起]으로 정의된(/특징지어지는) 고유한 성질이 공한 것[自性空性]을 바르게 보는 자는 진실의 관점에서 진정한(직역: 있는 그대로의) 성자들의 네 가지 진리[四聖諦]를 보는 자이기 때문이다. “yo hi sarvadharma-pratītyasmutpādalakṣaṇaṃ svabhāvaśūnyatām samyak paśyati | sa catvāry āryasatyāni paśyati

하고 있다. 또한 24장의 주제가 ‘모든 것이 공하기 때문에 사성체가 성립한다’는 점을 감안한다면, 등치된 연기와 공성은 ‘연기로 정의된/특징지어진 공성’으로 이해하여 ‘공성’에 좀 더 방점을 둘 수도 있을 것이다.

이러한 이해를 배경에 두고 다시 귀경계로 돌아가 보자. 귀경계에서 해석의 문제는 소위 ‘팔불’이라는 수식어가 ‘연기’, 고시마 키요타카의 말을 빌리자면 붓다가 설명한 이법(理法)이자 교설인 연기를 수식할 수 있는가이다. 부언하자면, ‘팔불’은 연기가 아니라, 구체적인 하나하나의 존재[緣已生法]에 적용되어야 한다는 것이다.¹⁰⁾ 실제로 이종철이 보여주었듯이, 구마라집은 “연생(緣生)하는 유위법의 보편적인 존재방식”인 ‘연기’와 “인연으로 말미암아 생기는 제유위법(諸有爲法)을 통칭하는” ‘연[이]생[법]’을 명확히 구분하는 바수반두와 달리¹¹⁾ 이 둘의 서로 뗄 수 없는[不相離] 관계를 채용하여, 귀경계의 ‘연기’를 ‘연[이]생법’으로 대체하는 의역을 피하였다.¹²⁾ 고시마 키요타카가 지적했듯이 설일체유부의 『아비달마대비바사론』(659년 번역)에는 ‘연기법’(緣起法)과 ‘연생법’(緣生法) 모두를 ‘모든 유위법’[一切有爲法]으로 구별하고 있지 않는다는 『품류족론』의 서술을 인용하고 있으며,¹³⁾ 『아비담비바사론』(437년 번역)에는 그 출처를 『품류족론』이 아닌 『波伽羅那經』으로 밝히고 있다.¹⁴⁾ 따라서 나가르주나가 ‘연기와 연[이]생법’을 구분하지 않았다는 전제하에 귀경계의 ‘연기’를 ‘연이생법’으로 대치하여 읽는 방식이 가능할 것이다.¹⁵⁾

그렇지만, 만약 나가르주나가 바수반두와 같이 ‘연기와 연[이]생법’을 명확히

yathābhūtāni tattvataḥ |” LVP 515.11-12 ; 티벳역에서는 sarvadharma에 해당하는 번역이 없다. (굵은 체는 계송의 어구를 나타낸다)

10) 가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, pp.213-214, n.31.

11) 이종철, 『『중론송』 ‘귀경계’의 번역과 해석—구마라집의 한역과 대비해서—, 『불교학연구』제7호(서울: 불교학연구회, 2003), p.59.

12) 앞의 논문, pp.49-56, 특히 p.55.

13) 가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, pp.213-214, n.31 ; 『阿毘達磨大毘婆沙論』卷23(『大正藏』27, pp.118上25-29: “問: 緣起法與緣已生法差別云何。有作是言。無有差別。所以者何。品類足論作如是言。云何緣起法。謂一切有爲法。云何緣已生法。謂一切有爲法。故知此二無有差別。”

14) 『阿毘曇毘婆沙論』卷13(『大正藏』28, pp.93中06-10: “問曰: 緣起法、緣生法有何差別? 答曰: 或有說者, 無有差別。所以者何? 如《波伽羅那經》所說: 云何緣起法? 一切有爲法。云何緣生法? 一切有爲法。”

15) 실례의 번역으로는 이종철, 앞의 논문, p.69의 <번역-4> 참조.

구분하였다면, 고시마 키요타카가 제안 하듯이, 연기를 소유복합어로 푸는 방법도 가능한 하나의 방식이라고 생각된다.¹⁶⁾

다른 한 가지 독법을 제시하자면, 앞선 ‘연기=공성’의 등식을 가지고 귀경계의 ‘연기’를 ‘공성’으로 치환하여 읽는 것이다. 이 방법은 『근본중송』 계송들내에서도 일정부분 지지를 받으며,¹⁷⁾ 앞선 해석상의 문제를 초래함에도 불구하고 나가르주나가 굳이 ‘연기’라는 용어를 선택했는가에 대한 해답도 제시할 수 있을 것이다.

필자는 『팔천송반야경』 제1장이라는 초기대승불교의 최고층(最古層)에서 상호 독립적인 개념인 ‘연기’와 ‘공성’을 나가르주나가 동일시하는 배경에는, 사대교법(四大教法 catvāro mahāpadesāḥ)에서 불설(佛說)인지 아닌지를 구분하는 세 번째 기준인 “③법성에 위배되지 않는다”(dharmaṭām na vilomayanti)가 있다고 추정한다. 이 기준은 가르침(dharma)을 설했다고 하는 주체가 세존·승가·다수의 [장로] 비구·한 명의 [장로] 비구라고 하더라도, 그 가르침을 이루고 있는 말과 소리(혹은 문장과 글자)들이 ①경전과 어울리고(sūtre 'vataranti), ②비나야(율/탐진치 등 번뇌의 조복調伏))에 드러나야(vinaye samdrśyante)한다는 ‘불설’의

16) 가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, pp.213-214, n.31: “A(=팔불 필자삽입)와 관련해서는 ‘연기’를 ‘교법’ ‘이법’의 의미로 취하고 동시에 이 말을 소유복합어(有財釋)로 풀어 ‘그 가르침에 의하면 모든 것(諸法)은 소멸하지도 생겨나지도 않고...’라고 해석해야 한다.” ; 이러한 해석 방식은 『근본중송』 18장의 11번째 계송을 찐드라끼르띠의 주석에 입각한 이해에 의해 지지받을 수 있다. “단일한 것도 다양한 것도 없고, 끊어지는 것도 항상한 것도 아니다”는 이것이 세상의 지도자인 모든 붓다들의 감로(甘露)와 같은 가르침이다 ... 커다란 코끼리와 같은 정각자들이자 ... 모든 세상의 지도자들이 지니는, 모든 삼계로 재생[有]과 [모든 삼계와 연관된] 괴로움들을 소멸하는 것을 고유한 성질로 하는, 이러한 감로와 같은 바른 가르침[正法]은 앞서 서술한 이치대로 단일함(ekatva)과 다양함(anyatva)의 양자 모두를 결여하고 상주론(常住論)과 단멸론(斷滅論) 양자 모두로부터 떠난 것이라고 알아야 한다.

(anekārtham anānārtham anucchedam aśāsvatam | etat tal lokanāthānām buddhānām śāsanāmṛtam || 11 ... samyaksambuddhamahānāgānām ... sakalalokanāthānām etat tat saddharmāmṛtam sakalatraidhātukabhavaduḥkhakṣayasvabhāvam yathopavarṇitena nyāyenāikatvānyatvarahitam śāsvatocchedavādagatam ca vijñeyam || LVP 377.04-12)

17) 공성과 불상·부단: 그러나 모든 것은 공이기 때문에 “[세상은] 항상 있는 것[常住]이다” 등의 갖가지 [나쁜] 견해는 어디에서 누구에게 왜 어떠한 형태로 일어나겠는가.[결코 일어나지 않는다.] (atha vā sarvabhāvānām śūnyatvāc chāśvatādayaḥ | kva kasya katamāḥ kasmāt sambhaviṣyanti drṣṭayaḥ || 27.29 MMKYe 500.01-02), MMK 15.10-11 ; 공성과 회론의 적멸과 길상: “[귀경계의] 언어적 다원성이 적멸한 상서로운 [연기]란 모든 인식이 적멸하는 것(즉 공성)을 말한다. (sarvopalambhopaśamaḥ prapañcōpaśamaḥ śivaḥ | 25.24ab MMKYe 460.26-27). 번역은 가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, p.147, p137 (수정은 필자).

두 기준에 더하여 후대에 추가된 것이다.¹⁸⁾ 이와 같이 추가된 기준은 홀로,¹⁹⁾ 그리고 ①과 ②의 기준과 더불어²⁰⁾ 아비달마 혹은 대승이라는 새로운 시스템/사상을 불설의 범주로 포함하는 결정적인 역할을 했다.

이 ‘법성’은 산스크리트 『인연상응』(Nidānasamyukta) 14번째 경전(Pratītya)²¹⁾ 등의 초기경전에서 ‘12지 연기’와 동일시되며, 남방상좌부의 『네티빠까라나

18) 사대 교법의 다양한 리선전들에 대한 분석에 관해서는 권오민, 「불설과 비불설」, 『문학/사학/철학』 17권(서울: 한국불교사연구소, 2009), pp.106-107 ; 藤田 祥道, 「仏語の定義をめぐる考察」, 『インド学チベット学研究』 3号(京都: インド哲学研究会, 1998), pp. 11-15 ; 이영진, 「흑설(黑說)과 대설(大說)에 관하여—근본/설일체유부의 전적(典籍)과 『유가사지론』 「본지분」을 중심으로」, 『보조사상』 52집(서울: 보조사상연구원, 2018), pp.194-195를 참조.

19) “또한 [만약 『발지론』(發智論)이 세존이 아니라 까뜨야야니뿌트라(Kātyāyanīputra 迦多衍尼子) 존자께서 지으셨기 때문에 ‘불설’이 아니라고 할지라도, 그 경우 역시 불설이다. 왜냐하면] 붓다께서 설하신 것이던 [붓다의] 제자들이 설한 것이던 ‘법성’에 위배되지 않는다면, 세존께서는 비구들이 그 모두를 [불설로서] 받아들여 기억하도록 허락하셨기 때문이다.” 『阿毘達磨大毘婆沙論』 卷1(『大正藏』 27, p.1中21-23): “又若佛說若弟子說不違法性。世尊皆許苾芻受持。”

20) “[주류불교에서] 어떤 사람이 와서 “경전과 어울리고 비나야에서 드러나고 법성에 위배되지 않는 것이 ‘불설’의 정의이다. [그렇지만] ‘대승’은 [붓다가 설하지 않은] “모든 현상은 실체가 없다”[一切法無自性]고 가르치기 때문에 불설이 아니다”라고 말했다고 하자 ... [그렇다면 대승 불교도로서 우리는 다음과 같은 방식으로 그를 논파할 것이다:] 이 [‘대승’이라는 용어]는 우리 자신의 대승 경전에 들어 있고, [비나야라는 문헌은 아니지만] 스스로의 번뇌를 비나야[=調伏]하는 데서 드러난다. 왜냐하면 보살들이 지니는 번뇌에 관하여 대승[의 문헌]에서 “실로 보살에게 있어서 번뇌는 [지각하는 주체와 지각 대상을 나누어 인식하는] 분별(分別)이다”라고 설해지기 때문이다. 그리고 [대승은 법성과 같이] ‘위대하고 심오하다’는 특징을 가지고 있기 때문에 법성에 위배되지 않는다. 실로 이 법성(=대승)만이 [붓다의 깨달음을 추구하는 보살로 하여금] 위대한 깨달음(위대한 자의 깨달음)을 획득하게 하기 때문에, 이런 연유로 [대승]은 [불설]의 정의와 어긋나는 것이 아니다.”(buddhavacanasyedam lakṣaṇam yat sūtre 'vatarati vinaye samdrśyate dharmatām ca na vilomayati | na caivaṃ mahāyānaṃ sarvadharmāṇiṣvabhāvatvopadeśāt | tasmān na buddhavacanam iti kasyacit syād ... avataraty evedam svasmin mahāyānasūtre svasya ca kleśasya ca vinaye samdrśyate | yo mahāyāne bodhisattvānām kleśaḥ uktaḥ | vikalpakleśā hi bodhisattvāḥ | audāryagāmbhīryalakṣaṇatvāc ca na dharmatām vilomayaty eṣaiva (athaiva로부터 교정) hi dharmatā mahābodhiprāptaye tasmān nāsti lakṣaṇavirodhaḥ | MSA^L 4.25-5.08)

21) “그대 비구들이여! 나는 [어떤 것을] 조건으로 하여 일어나는 것(緣起)을 설할 것이다. 그리고 [어떤 것을] 조건으로 하여 일어난 현상들(緣已生法)을 [설할 것이다]. 그들을 잘 듣고 주의를 잘 기울여라! 지금부터 설할 것이다. 무엇이 ‘연기’인가? 이것은 즉, ‘이것이 있을 때 저것이 있고, 이것이 생겨남으로부터 저것이 생겨난다’이다. 다시 말해, ‘무명을 조건으로 하여 행들이 있고’... [모든 고통의 덩어리가] 일어나게 된다’이다. ‘무명을 조건으로 하여 행들이 있고’라는 이러한 법성(法性)은 다르마들이 머무르기 위한 토대/도리(dharmasthitaye dhātuḥ)이며, 여래들이 출현하든 출현하지 않던 반드시 지속하는 것이다.” (pratītyasamutpādam vo bhikṣavo

배되지 않는다. 왜냐하면 ‘어떤 것을 조건으로 하여 일어남’은 ‘고유한 성질이 없다’는 것을 의미하기 때문이다. 따라서 공성은 불설이다”는 의도를 배경으로 깔고 있다고 생각된다.²⁶⁾

만약 이러한 점을 받아들인다면, 무엇 때문에 귀경계에서 주류불교의 입장에서 보자면 ‘연기’와 거리가 있는 ‘팔불’(八不), 특히 불생·불멸(不生·不滅), 불래·불출(不來·不出)과²⁷⁾ ‘회론의 적멸·상서로움’을 채택하였는지를, 그리고 이 ‘연기’는 ‘연이생법’이나 소유복합어로의 해석이 아니라 법성과 동일시된 ‘연기’ 그 자체를 가리킨다고 이해할 수 있을 것이다.

나가르주나가 ‘공성’과 동일시하고자 ‘연기’가 정확히 ‘12지 연기’이고, 이를 어떻게 ‘공성’의 입장에서 재해석했는지는 고시마 기요타카에 의해 충분히 설명되었기 때문에 반복할 필요는 없을 것 같다.²⁸⁾ 다만 이후의 전개를 위하여 다음의 두 가지를 언급하고 싶다. 첫 번째는 12지 연기를 공성의 이론으로 통합하는 것에 관한 다음과 같은 도식화인데, 이는 『근본중송』 18장 5번째 계송의²⁹⁾ 분석에 기

모든 붓다가 [이 세상에] 나타나지 않고, 나아가 [모든 붓다의 직제자인] 성문들이 사라져 버린다 해도 벽지불(Pratyekabuddha)들의 [공성=연기에 대한] 지혜는 [붓다 혹은 성문들과] 접촉 없이(/독립적으로) 일어난다.” (sambuddhānam anutpāde śrāvakāṇaṃ punaḥ kṣaye | jñānaṃ pratyekabuddhānaṃ asaṃsargāt pravartate || MMK^{Ye} 306.27-28)

26) 한 가지 제기할 수 있는 문제는 나가르주나(150~250CE)의 시대에 불설의 세 번째 규칙 ‘법성에 위배되지 않는다’가 사대교법에 포함되었는지 여부이다. 간다리어 반야경 사본은 179년 번역된 『도행반야경』보다 시대적으로 앞선 것으로 추정되는데, 이에 현존 산스크리트 ‘**법성에 위배하지 않는다**’(yat te kulaputra upadiśantas tām dharmatām **dharmatayā na virodhayanti** ||)’에 상응하는 구문의 음절들이 완전하지는 않지만 남아있다. “yaṃ te kulaputra _ _ uvadiśanti + + + + +[matae]+” 남아있다. {Falk, Harry and Karashima, Seishi, “A first-century *Prajñāpāramitā* manuscript from Gandhāra—*parivarta* 1 (Texts from the Split Collection 1)”, *ARIRIAB* XV (Tolyo: IRIAB, 2012) p.32} 따라서 나가르주나가 살고 있었던 시기에 이미 세 번째 규칙이 더해졌을 가능성이 있다.

27) Walser는 불상(不常)과 부단(不斷)의 중도로서 설해진 12지 연기와 불일(不一)과 불이(不二)의 중도로서 설해진 12지 연기를 각각 Acela(SN II. 20.28-21.03)와 Lokāyatika(SN II 77.03-29)에서 찾았다. (필자의 조사에 의하면, 전자에서 해당하는 한역(『雜阿含經』 卷12(『大正藏』2, pp.86上25-86中03)에서는 ‘고통의 자작(自作), 타작(他作), 자타작(自他作), 무인(無因)’의 4구분별을 떠난 중도로서 12지 연기를 서술하고, 후자는 대응하는 한역이 결여되어 있다.) 또한 그는 Udānavarga등을 통하여 불생·불멸, 불래·불거는 주류불교에서 열반의 속성을 지시한 것으로 보았다. Walser, Joseph, *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*(New York: Columbia University Press, 2005) pp.172-173, pp.176-178.

28) 가츠라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, p. 180, pp. 228-234; pp.243-248.

반한 것이다.

유전문(流轉門): 희론 → 분별 → 업(業) · 번뇌(=12연기의 유전문)

환멸문(還滅門): 공성 → 희론의 소멸 → 분별의 소멸 → 업(業) · 번뇌의 소멸(=12연기의 환멸문) → 해탈³⁰⁾

두 번째는 특히 이 환멸문에서 『근본중송』3장 7번째 계송에서³¹⁾ 보는 것처럼, 12지 연기의 각 지분이 이미 ‘무자성·공’을 전제로 설명되고 있다는 점이다.³²⁾

이제 이러한 두 분석을 염두에 두고 초기대승불교의 문헌, 특히 『팔천송반야경』과 『십지경』에서 어떠한 방식으로 ‘공성’이라는 새로운 시스템/사상을 통해 주류 불교의 ‘법성’인 12지 연기를 해석했는가를 살펴보자.

II. 초기대승경전 편집자들의 정당성 확보를 위한 노력

이 장에서는 『팔천송반야경』(Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā)과 『십지경』(Daśabhūmikasūtram)이라는 초기대승경전의 편집자들이 어떠한 방식으로 ‘12지 연기’를 ‘공’사상에 입각하여 해석함을 통해, 스스로에게 정당성을 부여했는지를 살펴볼 것이다.³³⁾ 방법론으로는 편의를 위하여 순서대로 11세기 그리고 7세기

29) “업(業)과 번뇌가 소멸함으로써 해탈(解脫)이 있다. 업과 번뇌는 개념적 사유에서 일어난다. 각가지 개념적 사유는 언어적 다원성[戲論]에서 생겨난다. 그러나 언어적 다원성은 공성(空性)에서 소멸한다.”(karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ | te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate || 18.5 MMK^{Ye} 302.09–10)

30) 앞의 책, p.248.

31) “시각대상과 시각기관이 존재하지 않기 때문에 12연기(十二緣起)에서 식 등의 네 가지 항목(식識·촉觸·수受·애愛)은 존재하지 않는다. 그러므로 취 등의 모든 항목(취·유·생·노사)이 하물며 어떻게 존재하겠는가.”(draṣṭavyadarśanābhāvād vijñānādicatuṣṭayam | nāstīty upādānādinī bhaviṣyanti punaḥ katham || 3.7 MMK^{Ye} 60.01–02)

32) 앞의 책, p.244.

등의 산스크리트 사본을 중심으로 해당 구문을 이해하고, 번역 연대가 명확한 한역을 통하여 사상의 발전/변천 과정을 추론해 보고자 한다.

1. 『팔천송반야경』에 나타난 ‘avidyā’(無明)의 말놀이³⁴⁾

대승불교 문헌에는 일종의 ‘말놀이’(wordplay)라 할 수 있는 인도 고유의 지적 전통인 ‘니룩따’(nirukta)를 채용하여, 유사한 발음을 매개로 다른 의미를 취함을 통하여 주류불교의 개념을 도려내고 자신들의 새로운 의미를 이식하고자 하는 노력이 종종 보인다.³⁵⁾ 특히 『팔천송반야경』 1장 전체가 이러한 ‘니룩따’로 구성되어 있다 해도 과언이 아닌데, 그 중에서 전통적으로 ‘성인들의 네 가지 진리[四聖諦] 등을 알지 못하는 것[無知]’으로 정의된 무명(無明)을, 니룩따를 채택하여³⁶⁾ 모든 다르마가 ‘존재하지 않음’(avidyamāna)으로 그 의미를 변화시키고자 하는 단락이 있다. 이 단락이 나와 있는, 연대가 기록된 현존하는 가장 빠른 산스크리트 사본(Cambridge Library manuscript Add.1643, 1015 CE)을 통해 이를 살펴보자.

이와 같이 질문을 받았을 때, 세존께서 장로 샤리뿌뜨라에게 다음과 같이 말씀하셨다. “샤리뿌뜨라야! 이와 같은 방식으로 혼련할 때, 보살 마하살은 어떠한 다르마에 대해서도 혼련하지 않는다. 왜 그러한가? 샤리뿌뜨라야! 왜냐하면 그러한 다르마들은 배우지 못한 어리석은 범부가 집착하는

33) 이 두 문헌을 고른 배경에는 나가르주나를 “초기 팔천송계『반야경』을 근거로 하여 대승의 아비달마를 기초 지은, 이름이 알려진 최초의 대승아비달마 논사”로 보고, 나가르주나 이전에 초기 팔천송계『반야경』과 더불어 『십지경』을 배치한 사이토 아키라의 설이 있다. 사이토 아키라 외, 『시리즈 대승불교 6: 공과 중관』, 남수영 역(서울: 씨아이알, 2015), pp. 4-14, p.30.

34) 이 장은 이영진, 「‘무명’(avidyā)의 말놀이(nirukta)」: ‘비존재’인가? ‘알지 못함’인가?, 『인도철학』 제48집(서울: 인도철학회, 2016) pp.161-189중 ‘II.1. 『팔천송반야』와 하리바드라의 주석’(pp.167-175)를 참조하여 작성한 것이다.

35) ‘니룩따’와 불교에서 채택한 방식에 관해서는 앞의 논문, pp.162-166 참고할 것.

36) 아래의 ①의 밑줄친 인용이 “니룩따에 근거한 수단/야스카의 『니룩따』를 따르는 사람들의 방식”(nairuktavidhāna)이라는 하리바드라(Haribhadra)의 주석에 관해서는 앞의 논문, pp.170-171 참조. 하리바드라는 무명=무지는 세속제적인 입장의 해석이고, 정리(nyāya), 즉 궁극적 진리[眞諦]에서는 무명=‘다르마들이 비존재’로 해석하고 있다. 이에 관해서는 앞의 논문, p.171 참고할 것.

방식으로는 존재하지 않기 때문이다.”

샤리뿌뜨라: 세존이시여! 그렇다면 그 [다르마]들은 어떠한 방식으로 존재합니까?

세존: 샤리뿌뜨라여! ① [다르마들]은 [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는 방식으로 존재한다. 이와 같이 [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는 (avidyamanāḥ) [다르마들]은 그러한 점 때문에 ‘무명’ (avidyā) 이라 불린다(ucyante).

② 그 [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는 다르마들을 [고유한 성질을 가지고 존재한다고] 집착하는/잘못 받아들인³⁷⁾(abhiniviṣṭaḥ) 그 배우지 못한 어리석은 범부는 [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는 모든 다르마를 [고유한 성질을 가지고 존재하는 것으로] 정신적으로 만들어낸다(構想). 그들은 그 [고유한 성질을 가지고 존재하지 않는 다르마들을 존재하는 것으로] 만들어 내고서 [존재와 비존재의] 두 극단에 매달린(saktaḥ) 그들은 그러한 다르마들[이 고유한 성질을 가지고 존재하지 않는다는 것]을 알지 못하고 보지 못하고 보지 못한다(na jananti na paśyanti). 때문에 그들은 [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는 모든 다르마를 [고유한 성질을 가지고 존재하는 것으로] 만들어내는 것이다.

③ 만들어 내고서 [존재와 비존재라는] 두 극단에 집착한다(abhiniviṣante). 집착하고서 그 [집착에 의해] 초래되는 지각(upalambha)에 의지하여 [고유한 성질을 가지고 존재하는] 과거·미래·현재의 다르마들을 만들어낸다. 그들은 만들어 내고서 명색(名色)에 집착한다. [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는 모든 다르마는 [고유한 성질을 가지고 존재하는 것으로] 그들에 의해서 만들어지는 데, 그들이 그 존재하지 않는 다르마들을 [존재하는 것으로] 만들 때, 그들은 도(道)를 있는 그대로 알지 못하고 보지 못한다. 도를 있는 그대로 알지 못하고 보지 못할 때, 그들은 삼계로부터 출리할 수 없고 실제(實際)를 깨닫지 못한다. 그 때문에 그들은 ‘어리석은 이’ 라고 불린다. 그들은 [공성이라는] 진실한 가르침(正法)을 믿지 않는다. 샤리뿌뜨라여! 그렇지만 보살 마하살은 어떠한 다르마에 관해서도 집착하지 않는다[고유한 성질을 가지고 존재한다고] 잘못 받아들이지 않는다³⁸⁾

37) 이 번역에 관해서는 앞의 논문 각주 48 참조할 것.

38) 앞의 논문 pp.167-168의 번역을 수정하여 인용한 것이다. Cambridge Library manuscript Add.1643 6v3-7r1: evam ukte bhagavān āyusmantam śāriputram etad avocat | evaṃ

인용을 간단히 정리하자면, ① 무명(avidyā)은 사성제 등에 대한 무지(無知)가 아니라, 다르마들이 [자성을 가지고] ‘존재하지 않음’(avidyamāna)’이다. 그리고 [자성이] 존재하지 않는(=공)한 다르마를 존재한다고 잘못 받아들인 범부에게 ②‘유전문-1: 다르마의 구상(kalpanā) → 양 극단에 집착(sakti) → [공성에 대한] 무지 → 다르마의 구상’과 ③‘유전문-2: 구상 → 집착 → 지각(upalambha)을 매개로 과거·미래·현재의 다르마를 구상 → 명색에 집착(abhiviveśa) → 도(mārga)에 대한 무지 → 윤회’가 있다.

이중 ②에 대한 주석 혹은 보강의 형식으로 나타나는 ③은 ‘명색’(nāmarūpa)라는 용어가 나타나고 “삼계로부터 출리할 수 없다”가 ‘윤회’를 의미하기 때문에, 12지 연기의 공식과 좀 더 유사하다. 그렇지만 꾸마라지바 이전의 번역들은 ①—②, 꾸마라지바 번역(408 CE)은 ①—③, 이후의 번역은 ①—②—③의 형식으로 이루어졌기 때문에, 늦어도 4세기경에 부가된 것이다.

인용의 핵심은 ①인데, 꾸마라지바의 번역은 살펴보았던 산스크리트와 일치한다.³⁹⁾ 그리고 만약 나가르주나와 비슷한 연대(179 CE)에 로까크세마[支婁迦讖譯]에 의해 번역된 『도행반야경』의 상응구문을 『마하반야초경』에 따라 이해한다

śikṣamāṇaḥ śāriputra bodhisatvo mahāsatvo na kasmimścid dharme śikṣate | tat kasya hetor na hi te śāriputra dharmās tathā saṃvidyante (4) | yathā bālaprevam avidyamānās tenocyante aviOdyeti | ② tām bālaprthagjanā aśrutavanto 'bhiniviṣṭāḥ tair asaṃvidyamānāḥ sarvadharmāḥ kalpi(5)tās te tām kalpayitvā dvayor antayoḥ saktās tām dharmān na jānanti na paśyanti || tasmāt te 'saṃvidyaOmānān sarvadharmān kalpayanti | ③ kalpayitvā dvāv antāv abhiniviṣante | abhiniviṣya tamnidānam upalambhaṃ niśrityātiO tām dharmān kalpayanti | anāgatān dharmān kalpayanti | pratyutpannā(n) dharmān kalpayanti | te kalpa(6)yitvā nāmarūpe ('bhiniviṣṭāḥ | tair asaṃvidyamānāḥ sarvadharmāḥ kalpitās te tām asaṃviOdyamānān sarvadharmān kalpayanto yathābhūtaṃ mārgaṃ na jānanti na paśyanti | yathābhūtaṃ mārgaṃ ajānanto 'paśyanto O na niryānti | traidhātukāṃ na budhyante bhūtakotiṃ tena te bālā iti saṃkhyā(m) gacchanti | te satyaṃ (7r1) dharmāṃ na śraddadhanti | na khalu punaḥ śāriputra bodhisatvā mahāsattvāḥ kaṃcid dharmam abhiniviśante | (밑줄은) 기존의 편집본(saṃjñāṃ, śraddhadhati)과 차이가 나는 부분. śraddhadhanti(=śraddhadhanti)가 혼성범어에서 현재의 3인칭 복수의 동사로 사용된 예에 관해서는 BHSG p.216 (*dadha-ti, -te* Pres. śraddhadhanti L[alita]V[istara] 89.21 ; 393.6 참고.

39) 『小品般若波羅蜜經』卷1(『大正藏』8, p.538中15-16): “如無所有, 如是有。如是諸法無所有, 故名無明。” 無所有=*a[sam]vidyamāna.

면,⁴⁰⁾ ‘avidyā’에 대한 이러한 말놀이가 2세기 중엽에 이미 존재하였다고 볼 수도 있다.⁴¹⁾

12지 연기의 첫 번째 지분(aṅga)인 ‘무명’을 ‘[자성을 가지고] 존재하지 않는 것’(=공성)으로 바꾼 것은 7세기 현장과 10세기 말의 시호(施護 *Dānapala)가 이해한 것처럼, ‘다르마들이 [자성을 가지고] 존재하지 않는다’는 공성에 대한 무지가 유전문에서 윤회의 근본원인이고, 환멸문에서 이에 대한 앎/지혜가 윤회로부터 벗어나게 할 수 있다고 볼 수 있다.⁴²⁾

만약 이해의 영역을 확장한다면, 12지 연기의 첫 번째 지분인 ‘무명’을 [다른 다르마들과 동일하게] ‘[자성을 가지고] 존재하지 않는 것’으로 관찰하는 것으로 생각할 수 있지 않을까? 실제로 『십지경』에서는 이와 같이 12지 연기의 지분을 비존재(abhāva), 나가르주나의 용어를 빌자면, ‘고유한 성질이 공하다’로 관찰하는 방식이 나타난다.

2. 『십지경』에 나타난 ‘abhāvānulomaparīkṣā’(隨順無所有觀)⁴³⁾

40) 『道行般若經』 卷1(『大正藏』8, 427上08-09): “無所得, 是故得無所得法。莫癡如小兒學者, 謂有字不能得”; 『摩訶般若鈔經』 卷1(『大正藏』8, p.509下26-27): “無所得, 是故得。佛言: 無所得法, 莫癡如小兒學。謂有字不能得。”

41) 좀 더 상세하게 이 문장에서 핵심이 되는 것은 ‘無所得法’ = ‘有字不能得’이다. 전자 ‘지각됨/획득함’이 없는 다르마(無所得法)의 경우 산스크리트 √vid가 ‘to know’(vetti)와 ‘to be, exist’(vidyate)의 의미 이외에도 ‘to obtain, acquire’(vindati, vidyam)의 의미로도 쓰일 수 있음을 감안할 때 산스크리트 ‘avidyamāna’에 상응하는 프라크리트였을 가능성이 높다. 또한 해석이 어려운 ‘有字不能得’의 ‘不能得’을 ‘not being able to’(= 부정접두어 ‘a’)로 이해한다면, 이는 “有(존재한다)라고 명명할 수 없는 것”으로 ‘avidyā’에 상응하는 단어를 내용에 맞추어 번역한 것으로 이해할 수 있다. 이를 기반으로 하자면 “획득/지각됨이 없는 법”은 ... [무명, 즉] ‘존재한다고 명명할 수 없는 것’이다”로, 인용한 산스크리트 구문과 일맥상통한다. ‘字’를 ‘명명하다’와 ‘不能得’을 ‘~할 수 없다’라고 이해한 것에 관해서는 KARASHIMA, Seishi, *A Glossary of Lokakṣema’s Translation of the Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā* (Tokyo: IRIAB, 2010) p.334(能得 “is able to”), p.661(字 “names, designate ...)”를 참조.

42) 『大般若波羅蜜多經』 卷538-556(『大正藏』7, p.765下14-15·p.867下08-09): “如無所有如是而有。若於如是無所有法不能了達, 說為無明。”; 『佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經』 卷1(『大正藏』8, 589上27: “諸法無所有今如有, 彼諸愚異生於無法中, 以不了故說為無明”

43) 이 장은 이영진, 『『십지경』의 가장 오래된 두 네팔 산스크리트 사본의 전사(轉寫)—「현전지」(II)], 『불교연구』 제41집(서울: 한국불교연구원, 2014), pp.59-72를 참고로 하여 작성하였다.

『십지경』의 보살 수행의 열 단계[十地] 중 여섯 번째 ‘현전지’(現前地 *abhi-mukhī bhūmiḥ*)는 “장애가 없는/집착이 없는 지혜로 향함”이라고 이름 하는 ‘반야바라밀이라는 머뭇(=삼매)’이 현전하기”⁴⁵⁾ 때문에 그와 같이 명명된 것이다. 이 반야바라밀이라는 삼매가 현전하는 과정은 다음과 같이 도식화할 수 있다.

12지 연기를 열 가지 측면으로 관찰[十重十二因緣觀]

①	②
→ 공성-무상-무원	→ 반야바라밀이라는 머무름

이중 ② ‘삼삼매 → 반야바라밀’은 대승의 최고층(最古層)인 『팔천송반야경』 1장 등에 보이는 전형적인 『반야경』류의 특징이지만,⁴⁶⁾ ① ‘12지 연기관 → 삼삼매’는 이러한 최고층에는 보이지 않는 주류불교와 반야경류 수행의 이질적인 결합이다. 이러한 이질적인 결합의 단락을 현존하는 가장 빠른 『십지경』 산스크리트 사본(7세기 초)을 중심으로 필자가 편집한 부분을 살펴보자.

그 보살이 앞서와 같이 10가지 형태를 지닌 [12지] 연기를 볼 때(=十重十二因緣觀), [즉,] 자연스럽게 관찰하고 있을 때, [다시 말해, 12지 연기를] 아트만·사트바·지바·뿌드갈라[라는 영속하는 실체/주체]가 없다는 관점으로(①-④), 행위자와 감수자를 결여한다고(⑤), 주재자(主宰者)가 없다고

44) 각주 26 참조.

45) MS A 28v5: “asaṃgajñānabhimukho nāma prajñāpāramitāvihāraḥ amukhībhavati” (앞의 논문, p.90)

46) 『팔천송반야경』 1장을 삼삼매의 형식으로 나누어 고찰한 것에 관해서는 이영진, 「공성기술(空性記述)의 두 형태」, 박사학위논문(동국대학교 대학원, 2007) pp.52-77 참조할 것.

(⑥), 원인과 조건에 의지하는 것으로(⑦), 고유한 성질이 공한 것으로(⑧), 원리(遠離)한 것으로(⑨), 고유한 성질이 없는 것(⑩)[이라는 열 가지] 관점으로 자연스럽게 관찰하고 있을 때, 공성(sūnyata)이라는 ‘해탈로 향하는 관문’ [解脫門]이 생겨난다. 이와 같이 이 [12지 연기의 무명~노사라는] 지분들이 저절로 소멸하여/지분들의 고유한 성질이 소멸하여(bhavāṅgānām svabhāvanirodh[ena]) [공성이라는] 해탈로 향하는 관문에 완전하게 정착함을 통하여, 그에게는 어떠한 다르마라는 [인식(samjñā)의 대상인] 특징/다르마의 특징(nimitta)이 일어나지 않는다. 때문에 그에게는 무상(ānimitta)이라는 해탈로 향하는 관문이 생겨난다. 이와 같이 공성과 무상에 들어간 그에게는 대비(大悲)가 선행하는 중생들을 성숙시키는 것 이외에는 어떠한 바람도 일어나지 않는다. 이와 같이 이 [보살]에게는 무원(無願)이라는 해탈로 향하는 관문이 생겨난다.⁴⁷⁾

인용에서 핵심은 12지 연기를 10가지 측면(①~⑩)으로 관찰할 때,⁴⁸⁾ 수행자의 인식과정(samjñā 想) 속에서 ‘무명’ 등의 앞선 지분이 소멸함에 따라서 나머지 연속하는 지분들이 자연스럽게 소멸하거나,⁴⁹⁾ 혹은 각 지분의 고유한 성질이 소

47) 번역은 앞의 논문 p.62를 수정하여 번역하였다. 밑줄은 본래 “[12연기의] 유지(有支)들의 고유한 성질이 소멸하여”로 티벳역에 입각하여 번역한 것에 가능한 다른 읽기를 추가한 것이다: “tasyaivaṃ daśakāraṃ pratītyasamutpādaṃ paśyataḥ prakṛtyā pratyavekṣamāṇasya nirātmatō niḥsattvato nirjīvato niṣpudgalataḥ kārakavedakavirahitato 'svāmikato hetupratyayādhīnataḥ svabhāvasūnyato vivikto 'svabhāvataś ca prakṛtyā pratyavekṣamāṇasya sūnyatā vimokṣamukham ājātaṃ bhavati | tasyaiṣaṃ bhavāṅgānām svabhāvanirodhātyantavimokṣamukhapratyupasthānato na kiṃcid dharmanimittam utpadyate, ato 'syānimittam vimokṣamukham ājātaṃ bhavati | tasyaivaṃ sūnyatānimittam avatīrṇasya na kaścid abhilāṣa utpadyate 'nyatra mahākaraṇāpūrvakāt sattvapariṣādanāt, evaṃ asyāprāṇihitaṃ vimokṣamukham ājātaṃ bhavati |” 산스크리트 편집은 앞의 논문 pp.61-62의 ‘MS A(+PR)와 B에 근거한 편집’을 수정없이 인용하였다.

48) 이러한 ①~⑩은 한역, 티벳역, 산스크리트 사본들마다 그 숫자가 다르다. 자세한 분석에 관해서는 앞의 논문, pp.63-65, 특히 n.29를 참조할 것.

49) 이 이해는 초기의 세 한역 특히 꾸마라지바와 그의 번역을 그대로 채용한 붓다바드라(Buddhabhadra)의 이해, 즉 12지 연기의 하나의 지분, 예를 들면 무명이 소멸함에 따라서 행(saṃskāraḥ) 이하의 나머지 지분들이 자연스럽게(svabhāvena) 이어지지 않는다는 생각이 지지할 수 있다. 3세기 말 번역: 『漸備一切智德經』 卷3(『大正藏』10, p.476下26-27): “心性懷此, 如是滅盡, 以無有餘”; 5세기 초 번역: 『十住經』 卷3(『大正藏』10, 515b18), 『大方廣佛華嚴經』 卷25(『大正藏』9, 559中-1-02): “滅此事, 餘不相續故”; 또한 이러한 해석은 각주 31에서 인용한 『근본중송』 3장 7번째 계송의 내용과 일맥상통한다.

멸함을 통해⁵⁰⁾ ‘공성’이라는 삼매/해탈문에 안착하는 것이다. 그리고 이 공성은 객체적 관점에서 인식과정(saṃjñā)의 대상인 ‘nimitta’(相)가 없다는 의미를 지닌 무상(無相)삼매/해탈문로, 그리고 주체적 관점에서 인식대상(nimitta)이 없기 때문에 마음이 그 대상으로 향하지 않는다(apraṇihita)는 무원(無願)삼매/해탈문으로 이어지며, 최종적으로 수행자에게는 반야바라밀이라는 머뭇삼매가 현전하게 된다.⁵¹⁾

이 연쇄적인 과정에서 이질적인 ‘12지 연기의 관찰’과 ‘공성’을 결합하기 위해 서 『십지경』의 편집자들은 ‘공성’에 입각한 방식으로 ‘12지 연기의 관찰’을 변형시키는데, 이중 대표적인 것이 십중십이인연관 중 마지막 관찰방식이다. 7세기 초 산스크리트 사본에서 이는 다음과 같이 정리되고 있다.

[유전문:] “무명을 조건으로 하여 행(行)들이 있다” 라는 것은 [각 지분들이 고유한 성질을 가지고] 존재하지 않음(abhāva 無所有)에 따라서 관찰하는 것이다. 나머지 [공식들]에 관해서도 동일하게 [적용된다.]

[환멸문:] “무명이 소멸함에 따라 행들이 소멸한다” 라는 것은 [각 지분들이] 쇠퇴하여 사라짐을 따라서 관찰하는 것이다. 나머지 [공식들에] 관해서도 동일하게 [적용된다.]⁵²⁾

7세기 산문 리센션(recension) 사본에는 이러한 열 번째 관찰을 하나의 복합어로 요약하는 부분이 결락되어 있지만, 13세기에 필사되었다고 추정되는 또 다

50) 이 번역은 티벳역 “de srid pa'i yan lag 'di dag gi rang bzhin 'gags zhing”을 따른 것이며(앞의 논문, p.62, n26 참조), 이하의 후대 번역도 이러한 방식으로 이해할 수도 있다. 7세기말: 『大方廣佛華嚴經』卷37(『大正藏』10, 194下02): “觀諸有支皆自性滅”; 8세기 후반: 『佛說十地經』卷4(『大正藏』10, 553下26-27): “即此菩薩彼諸有支自性滅故”

51) 반야바라밀과 삼삼매에 관해서는 이전의 논의를 포괄적으로 서술하면서도 Sāgaramatipari-prcchāsūtra를 통해 새로운 관점을 제시하고 있는 Choong, Yoke Meei, “The *prajñāpāramitā* in Relation to the Three Samādhis, *Journal of Indian Philosophy* Vol 44(Springer, 2016), pp.727-756 참조할 것.

52) “avidyāpratyaḥ ○ saṃskārā* iti · abhāvanulomaparīkṣā · evaṃ pariśeṣāṇām · avidyānirodhāt saṃskāranirodha iti · kṣaya○vyayānulomaparīkṣā(ā · evaṃ pariśeṣāṇām ·) MS A 28r6 { *saṃskārā는 saṃskāra를 교정; ()는 결락된 부분에 대한 필자의 복원; ○는 폴리오들을 묶기 위해 뚫은 구멍과 그 빈 공간 } 이영진, 『『십지경』의 가장 오래된 두 네팔 산스크리트 사본의 전사(轉寫)—「현전지」(I)』, 『불교학연구』제39호(서울: 불교학연구회, 2014), p.37.

른 산문 리센션 사본에는 ‘abhāva’가 명확하게 나타나고 있다.⁵³⁾ 또한 박보람이 보여주었듯이,⁵⁴⁾ 산스크리트와 한역을 모두 포함하여 「현전지」산문의 내용을 요약하는 계송들에서 이 열 번째 관찰은 “시기●계열과 관계없이 전부 ‘무소유’{abhāva}의 구문으로만 되어 있”다.⁵⁵⁾ 따라서 한역 경전의 계송에서 ‘무소유’ 혹은 ‘무’는 운율로 인해 제한을 받는 계송의 특성상 본래 ‘abhāva’ 혹은 그에 상응하는 프라크리트/혼성산스크리트 단어였을 것이다.⁵⁶⁾

따라서 주류불교에서 윤회로 나아가는 12지 연기의 유전문을 ‘공’사상에 입각하여 ‘12지 연기의 지분들이 [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는 것(abhāva)으로 관찰하는’ 방식으로 변화시킨 것은, 최초의 한역인 『점비일체지덕경』이 297년 번역되었음을 감안할 때, 늦어도 3세기 말에는 『십지경』 편집자들에 의해 채용되었을 것이다.

한멸문의 방식에서 12지분으로 대표되는 다르마들이 수행자의 인식과정

53) “... abhāvākṣayatā ca pratyavekṣaṇatāś ca |” MS B 31v6(앞의 논문, p.45) MS A에 따라 입각하자면, ‘abhāvākṣayatāpratyavekṣaṇatāś ca’로 교정해야 한다 ; 후대의 산스크리트 사본, 티벳역, 한역 등 이 두 단락에 대한 읽기는 어떤 부분에서는 ‘abhāva’ 대신 ‘bhava’(有)를 가지고 있는 등 서로 일치하지 않는다. 이 다양한 읽기와, ‘bhava’가 아니라 ‘abhāva’를 채택해야 한다는 것에 관해서는 이영진, 전사(轉寫)―(II), pp.66-72 참조할 것.

54) 박보람, 『『십지경(十地經)』 십중십이인연관(十重十二因緣觀) 제10항목에 대한 고찰』, 『동아시아불교문화』제18집(부산: 동아시아불교문화학회, 2014), pp.336-337(표)를 참조 ; 박보람은 표 ‘③계송’에서 華[嚴經]八[十卷]은 “無所有”로 地地(佛說十地經)은 ‘×’로 표시하고 있다. 그렇지만 양 경전 모두 해당부분은 “順無盡”(『大正藏』10, 195下03; 555中12)으로 읽고 있어 ‘無’(*abhāva)로 교정해야 한다.

55) 앞의 논문, p.339. {}은 필자삽입.

56) 앞의 논문, p.339. {}은 필자삽입 ; 실제로 해당 계송을 콘도(Kondō)는 “abhāvato kṣayata pratyaya-ānulomam”(DBh^K 110.03)으로, 라더(Radher)는 “abhāvata akṣayata”로 수사(Susa)는 이를 수정하여 “abhāvato akṣayata”로 편집하고 있다(DBh-G^{RS} 54.24, n.21). 또한 양 편집본이 근거하고 있는 후대 종이사본들은 “abhāvato akṣayata”로 읽고 있음을 알 수 있다. 어떠한 읽기이든 ‘Vasantatilaka’(Ta-gaṇa -Bha-Ja-Ja-GG = --□ -□□ □-□ □-□ --)라는 운율과 맞지 않는다. 특히 ‘akṣayata’의 ‘ta’ 가벼운 음절(□)이 되어야 함에도 불구하고 이후의 ‘pra’라는 결합자음으로 인해 무거워진 것은 본래 이 계송의 “pratyaya”가 팔리어 “paccaya”의 ‘pa’와 같이 단자음으로 시작하는 프라크리트 혹은 혼성산스크리트로 쓰였음을 의미할 것이다. 필자는 이 부분은 콘도의 그것과 거의 동일하게 “abhāvato kṣayata pratyaya-ānulomam”로 두 군데의 **운율이 맞지 않는 부분을** 남겨두어야 한다고 생각한다. 특히 사본의 “abhāvato akṣayata”는 혼성범어에서 무성음(kṣ) 앞에서도 ‘as’가 ‘o’로 변할 수 있다는 것(BHSG §4.38)을 간과하고 ‘a’를 삽입한 필사자의 오류라고 생각한다. 콘도의 “abhāvato”를 “abhāvato”로 운율에 맞추어 교정한 것은 과도한 수정으로 생각된다.

(saṃjñā)에서 사라진 상태는 반야경류에서 보이는 ‘공성·무상·무원’이라는 삼삼매와 자연스럽게 연결할 수 있는 고리가 되었을 것이다. 이어지는 계송에서 이러한 방식으로 ‘연기’를 깨닫는 것은 “[다르마들이] ‘마술’(māyā)·꿈(svapna)·거울 속의 영상(pratibhāsa)과 같고 그 고유한 성질이 아지랑이(marīci)와 같다”고 깨닫는 것으로 동일시된다.⁵⁷⁾

이처럼 『십지경』의 편집자들이 공성에 맞추어 ‘12지 연기’를 변형한 중심에는 ‘bhava’(有, 재생)를 ‘abhāva’(無, 자성의 비존재)로 변형하여 읽는 시도가 있었다고 할 수 있다.

III. 나가며

나가르주나나 『팔천송반야경』과 『십지경』의 편집자들과 같은 초기 대승불교도들에게 가장 절실했던 일은 무엇이였을까? 아마도 ‘대승’이라는 새로운 시스템 혹은 사상이 붓다의 가르침[佛說]에 위배되지 않는다는 것을 증명해야 하는 것이 아니었을까?

『팔천송반야경』의 편집자들은 이를 위하여 ‘법성과 위배되지 않는다’는 불설판단의 기준 중 세 번째를 직접 채용하였다. 반면, 『십지경』의 편집자들은 범천권청과 유사한 내러티브를 채용하고, 비록 화자가 붓다(들)은 아니지만 이 사상은 붓다들의 권위(anubhava)를 빌어 설한, 즉 붓다(들)이 직접 설한 바와 진배없다고 변호한다.

나가르주나의 경우는 [12지] 연기를 공성과 동일시하는 수단을 채택하였다. 이는 ‘법성에 위배되지 않으면 불설이다’라는 규칙을 염두에 두고 전통적인 법성인 ‘[12지] 연기’와 대승이라는 새로운 시스템의 법성인 ‘공성’을 등치 혹은 나아가 ‘12지 연기’를 ‘공성’으로 대치하는 것이다. 이는 필자의 이해에 따르면, “공성은 법성(이 맥락에서는 ‘붓다의 가르침의 본질/정수/토대’)인 12지 연기’에 위배되

57) 앞선 각주에서 언급한 다음 계송 (DBh^K 110.04-07 ; DBh-G^{RS} 55.01-24)을 참조할 것 ; 이러한 소위 ‘대승환영주의’는 『근본중송』의 17장 31~33계송(가츠라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, p.93) 등에 나타난 그것과 맥락을 같이 할 것이다

지 않기 때문에 불설이다”라고 정당성을 주장하는 것으로 들린다. 그리고 이와 유사한 12지 연기를 ‘공성’으로 치환하거나 변형하고자 하는 시도는 이미 살펴본 것처럼, 『팔천송반야경』에서 ‘avidyā’(무명)를 ‘avidyamānatva’([자성의] 비존재)로, 『십지경』에서 ‘bhava’(재생)을 ‘abhāva’([자성의] 비존재)로 변화시킴을 통해서 나가르주나와 동시대 혹은 인접하는 시기에 행해졌다.

물론 동일한 타이틀을 두고 전통적인 개념을 새로운 개념으로 변천시키는 이러한 방식이 불교의 역사에 있어서 새롭다고 할 수는 없을 것이다. 우리는 사상사 혹은 고등비평을 통해 문헌을 분석한 페터의 작업을 통하여 ‘중도’가 본래 ‘팔정도’ 중 마지막인 바른 삼매(正定)로 칭해지는 ‘정려 명상’을 지칭하였다는 것을 알고 있다.⁵⁸⁾ 그렇지만 부파 소속의 경전인 니까야와 아함에는 이러한 ‘중도’가 ‘12지 연기/연기’ 등으로 치환되고 있음을 발견할 수 있다. 따라서 나가르주나는 이러한 선구자(先驅者)의 방식을 따라갔다고 말해도 좋을 것이다.

나가르주나가 『근본중송』 중에서 유일하게 언급한 초기경전의 내용은 ‘까띠야야나를 가르치고 훈계함’인데, 이와 상응하는 아함과 니까야의 내용에서는 ‘12지 연기’가 존재와 비존재의 양 극단을 피하는 ‘중도’로서 언급되고 있다.⁵⁹⁾ 이러한 의미에서 나가르주나는 ‘12지 연기’와 ‘공성’을 동일시함을 통해, ‘12지 연기’가 가지고 있었던 ‘중도’라는 타이틀도 부담 없이 가지고 올 수 있었을 것이다.

58) 틸만 페터, 『초기불교의 이념과 명상』, 김성철 역(서울: 씨아이알, 2009), pp.47-56.

59) 가츠라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, pp.220-221.

[제2발표 논평 1]

「연기(Pratītyasamutpāda) = 공성(Śūnyatā) = 중도(Madhyamā pratipat)」를 읽고

남수영

능인대학원대학교

1. 논문 요약

『근본중송』에 나타난 정당성 확보를 위한 노력: 연기(緣起)=공성(空性)=중도(中道)

용수는 『근본중송』 제24장 제18송에서 연기와 공성을 동일시한다. 발표자에 의하면 용수가 『근본중송』에서 연기와 공성을 동일시한 이유는 다음과 같다. 즉 용수 당시 주류불교에서 불설을 판단하는 기준은 ①경전과 어울리고, ②비나야에 발견되어야 하며, ③법성에 위배되지 않아야 한다는 것이었다.

이에 따라 용수는 연기를 법성이라고 설하는 상응부 제12권 제20경 「파차야숫타(=연경)」을 염두에 두고 공성을 연기와 동일시함으로써 공사상에 불설의 지위를 부여하고자 하였다는 것이다. 그런데 『팔천송반야경』과 『십지경』은 이미 용수 이전에 연기와 공성을 동일시하려고 시도하였다.

『팔천송반야경』에 나타난 ‘avidyā’(無明)의 말놀이

『팔천송반야경』은 ‘사리뿌뜨라여! ① [다르마들]은 [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는 방식으로 존재한다. 이와 같이 [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는(avidyamānāḥ) [다르마들]은 그러한 점 때문에 무명(avidyā)이

라 불린다(ucyante).’ 라고 말하면서 ‘무명’을 ‘존재하지 않는 것’이라고 어원 해석한다.

발표자에 의하면 『팔천송반야경』이 avidya(무명)을 avidyamana(고유한 성질을 가지고 존재하지 않는 것)이라고 어원 해석한 것은 공사상을 12지연기와 관련지어 해석함으로써 공사상에 정당성을 부여하려는 시도이다. 그 당시에 주류불교에서 연기는 법성으로 간주되었기 때문이다.

『십지경』에 나타난 ‘abhāvānulomaparīkṣā’(隨順無所有觀)

『십지경』은 12지연기를 (1-4) 아트만·사트바·지바·뿌드갈라[라는 영속하는 실체/주체]가 없다고, (5) 행위자와 감수자를 결여한다고, (6) 주재자(主宰者)가 없다고, (7) 원인과 조건에 의지한다고, (8) 고유한 성질이 공한 것이라고, (9) 원리(遠離)한 것이라고, (10) 고유한 성질이 없는 것 [이라고 10종으로] 관찰함으로써 삼삼매가 현현하고 이어서 반야바라밀이라는 삼매가 현현한다고 말한다.

발표자에 의하면 『십지경』은 ‘12지 연기의 관찰’과 ‘공성’을 결합하기 위해서 ‘공성’에 입각한 방식으로 ‘12지 연기의 관찰’을 변형시키는데, 그 가운데 대표적인 것이 십중십이인연관 중 마지막 관찰방식이다. 그리고 『십지경』의 편집자들이 공성에 맞추어 ‘12지 연기’를 변형한 중심에는 ‘bhava’(有, 재생)를 ‘abhava’(無, 자성의 비존재)로 변형하여 읽는 시도가 있었다고 할 수 있다는 것이다.

이로부터 나가르주나의 “연기=공성”이라는 선언은 주류불교에서 ‘법성’으로 간주되었던 ‘12지 연기’라는 매개체를 통해 대승불교의 ‘공’ 사상에 정당성, 즉 불설(佛說)의 지위를 부여하고자 하는 『반야경』 및 『십지경』과 동일한 시도임을 알 수 있다는 것이다.

2. 문제 제기

본 논문은 대승불교의 중요 개념인 공성을 법성인 연기와 결합하거나 동일시함으로써 공사상을 불설로 정착시키려고 했던 대승불교도들의 노력을 구체적으로 보여주었다는 점에서 학문적인 독창성이 인정된다. 그러나 다음과 같은 점들에 대해서는 의문이 제기된다.

1) 본 논문에는 목차, 서문, 참고문헌이 빠져있다. 서문이 없는 것은 이해할 수 있지만 목차와 참고문헌이 없는 것은 이해하기 힘들다.

2) 발표자는 연기, 자성, 법 등의 용어를 사용하면서 한문 번역어와 한글 번역어를 특별한 기준없이 섞어 사용함으로써 논문에 대한 이해와 가독성을 떨어뜨리고 있는 것처럼 보인다. 번역 용어의 사용에서 기준과 통일이 필요하지 않을까 생각된다.

한문 번역	한글 번역	논문 쪽수
연기	조건으로 하여 일어나는 것	50쪽, 53쪽
자성	고유한 성질	50쪽, 55쪽, 58쪽, 60쪽, 62쪽
법	존재, 다르마	52쪽, 59쪽, 62쪽, 63쪽
분별	개념적 사유, 구상	56쪽, 59쪽
회론	언어적 다원성	56쪽
삼매	머뭇	61쪽, 63쪽

3) 논문 6쪽; 대승문헌들에서 ‘법성’은 진여(tathata), 법계(dharmadhātu), 실재(實際 bhūtakoti), 공성(sūnyatā), 불생(anutpāda), 불멸(anirōdha), 열반(nirvāṇa), 무상(無相, a/animitta) 등의 실재(reality)를 지칭하는 용어들과 동의어로 사용되고 있다.

→ 유식이나 여래장사상에서 법성, 진여, 공성 등은 실재라고 할 수도 있겠지만 중관사상에서 법성, 진여 등은 실재라고 말할 수 없다. 중관사상에서 법성, 진여, 공성 등은 비유비무(非有非無)의 중도로 간주되지만, 실재는 ‘진실한 존재’라는 의미이기 때문에 ‘비유비무’의 중도적 사물일 수 없기 때문이다. 이에 대한 발표자의 설명을 듣고 싶다.

4) 논문 7쪽 도식

발표자	*유전문(流轉門): 회론 → 분별 → 업(業)·번뇌(=12연기의 유전문) *환멸문(還滅門): 공성 → 회론의 소멸 → 분별의 소멸 → 업(業)·번뇌의 소멸(=12연기의 환멸문) → 해탈
-----	--

용수에 의하면 유전문은 업과 번뇌의 발생을 설명하는 것이고, 그것은 궁극적으로 공성의 비자각과 회론 및 분별의 발생에서 기인하는 것이다. 반대로 환멸문은 업과 번뇌의 소멸을 설명하는 것이고, 그것은 궁극적으로

공성의 자각과 희론 및 분별의 소멸에서 기인하는 것이다. 그러므로 위의 도식은 다음과 같이 수정하는 것이 좋지 않을까 생각된다.

논평자	*유전문(流轉門): 공성의 비자각 → 희론의 발생 → 분별의 발생 → 업(業)과 번뇌의 발생(=12연기의 유전문) → 윤회
	*환멸문(還滅門): 공성의 자각 → 희론의 소멸 → 분별의 소멸 → 업(業)과 번뇌의 소멸(=12연기의 환멸문) → 해탈

5) 논문 8쪽; 1. 『팔천송반야경』에 나타난 ‘avidyā’(無明)의 말놀이

→ 발표자가 말놀이라고 번역한 ‘nirukta(어원학)’은 당시 인도에서 중요한 학문의 분야였다. 인도의 여러 학파들은 어원 분석을 통해서 자신들의 중요 술어를 정의하거나 확장시키거나 변화시키고 있기 때문이다.

『반야경』도 그런 전통에 따라 ‘avidyā’(無明)를 ‘자성을 가지고 존재하지 않는 것’으로 어원 분석함으로써 12연기를 공사상과 연결하고자 하였던 것이라고 생각된다. 이로부터 인도에서 nirukta는 단순한 ‘말놀이’ 이상의 의미가 있음을 알 수 있다. 이데 대한 발표자의 설명을 듣고 싶다.

6) 논문 8쪽; 이 단락이 나와 있는, 연대가 기록된 현존하는 가장 빠른 <『팔천송반야경』> 산스크리트 사본(Cambridge Library manuscript Add.1643, 1015 CE)을 통해 이를 살펴보자.

논문 11쪽; 이러한 이질적인 결합의 단락을 현존하는 가장 빠른 『십지경』 산스크리트 사본(7세기 초)을 중심으로 필자가 편집한 부분을 살펴보자.

→ 발표자가 사용한 사본보다 더 이전의 『팔천송반야경』이나 『십지경』 사본은 존재하지 않는지 궁금하다.

7) 논문 9쪽; 그들은 그러한 다르마들[이 고유한 성질을 가지고 존재하지 않는다는 것]을 알지 못하고 보지 못하고 보지 못한다(na jānanti na paśyanti).

→ 그들은 그러한 다르마들[이 고유한 성질을 가지고 존재하지 않는다는 것]을 알지 못하고 보지 못한다(na jānanti na paśyanti).

8) 논문 10쪽 도식

발표자	②‘유전문-1: 다르마의 구상(kalpanā) → 양 극단에 집착(sakti) → [공성에 대한] 무지 → 다르마의 구상’
	③‘유전문-2: 구상 → 집착 → 지각(upalambha)을 매개로 과거·미래·현재의 다르마를 구상 → 명색에 집착(abhiviveśa) → 도(mārga)에 대한 무지 → 윤회’

발표자가 논문 9쪽에서 제시한 『반야경』의 문구를 보면 ② 유전문-1와 ③ 유전문-2은 다음과 같이 수정하는 것이 좋지 않을까 생각된다.

논평자	②‘유전문-1: 공성에 대한 무지, 전도 → 다르마의 구상(kalpanā) → 양 극단에 집착(sakti)
	③‘유전문-2: <공성에 대한 무지, 전도 → 다르마의 구상(kalpanā) → 양 극단에 집착(sakti)> → 지각(upalambha)을 매개로 과거·미래·현재의 다르마를 구상 → 명색에 집착(abhiviveśa) → 도(mārga)에 대한 무지 → 윤회’

9) 논문 10쪽; 그리고 만약 나가르주나와 비슷한 연대(179 CE)에 로까크세마[支婁迦讖譯]에 의해 번역된 『도행반야경』의 ...

→ 그리고 만약 나가르주나와 비슷한 연대(179 CE)에 로까크세마[支婁迦讖]에 의해 번역된 『도행반야경』의 ...

10) 논문 10쪽; 12지 연기의 첫 번째 지분(aṅga)인 ‘무명’을 ‘[자성을 가지고] 존재하지 않는 것’ (=공성)으로 바꾼 것은 7세기 현장과 10세기 말의 시호(施護 *Dānapala)가 이해한 것처럼, ‘다르마들이 [자성을 가지고] 존재하지 않는다’는 공성에 대한 무지가 유전문에서 윤회의 근본원인이고, 환멸문에서 이에 대한 앎/지혜가 윤회로부터 벗어나게 할 수 있다고 볼 수 있다.

→ 12지 연기의 첫 번째 지분(aṅga)인 ‘무명’을 ‘[자성을 가지고] 존재하지 않는 법(=공성인 법)을 여실하게 알지 못하는 것’으로 바꾼 것은 ...

『大般若波羅蜜多經』 卷538・556(『大正藏』7, p.765下14-15・p.867下08-09):
 “如無所有如是而有 °若於如是無所有法不能了達，說為無明 °” ; 『佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經』 卷1(『大正藏』8, 589上27: “諸法無所有今如是

有，彼諸愚異生於無法中，以不了故說為無明”

11) 논문 10쪽; 만약 이해의 영역을 확장한다면, 12지 연기의 첫 번째 지분인 ‘무명’을 [다른 다르마들과 동일하게] ‘[자성을 가지고] 존재하지 않는 것’으로 관찰하는 것으로 생각할 수 있지 않을까?

→ 그러나 발표자가 언급하는 것처럼 무명을 ‘[자성을 가지고] 존재하지 않는 것’으로 관찰하는 것이라고 생각할 수는 없을 것이다. 왜냐하면 중관사상에서 무명이란 결국 여러 법이 ‘[자성을 가지고] 존재하지 않는 것’을 알지 못하는 것이라고 말해야 하기 때문이다. 발표자의 설명을 듣고 싶다.

12) 논문 14쪽; 이처럼 『십지경』의 편집자들이 공성에 맞추어 ‘12지 연기’를 변형한 중심에는 ‘bhava’(有, 재생)를 ‘abhāva’(無, 자성의 비존재)로 변형하여 읽는 시도가 있었다고 할 수 있다.

→ 그러나 발표자의 논문에서는 ‘abhāva’(無, 자성의 비존재)로 변형된 ‘bhava’(有, 재생)에 대한 구체적인 설명이 발견되지 않는다. 발표자의 설명을 듣고 싶다.

[제2발표 논평 2]

「연기(Pratītyasamutpāda) = 공성(Śūnyatā) = 중도(Madhyamā pratipat)」논평문

배경아

동국대학교

이영진 선생님(이후 저자)은 이 논문을 통해 나가르주나가 말하는 “연기=공성”은 초기대승불교문헌인 『반야경』과 『십지경』에서 12연기와 공성을 결합하려 했던 시도와 맥을 같이 한다는 점에 주목하고 이는 12연기를 통해 공성 또한 법성으로서 불설이라는 정당성을 갖기 위한 시도라는 점을 밝히고자 한다. 저자는 『팔천송반야경』과 『십지경』의 문헌적인 분석을 통해 이와 같은 관점을 뒷받침하고 성공적으로 논지를 전개하고 있다.

물론 나가르주나[龍樹]가 『근본중송』(Mūlamadhyamakakārikā) 24장 18개송에서 “연기(Pratītyasamutpāda)=공성(Śūnyatā)=중도(Madhyamā pratipat)”를 말한다는 것은 학계에 잘 알려져 있는 이해이다. 예컨대 귀경계에서 붓다가 설한 ‘연기’는 여덟 가지 부정어[八不]로 지칭되는 ‘공성’이라고 하고, 『근본중송』에서 유일하게 언급하는 초기경전 ‘까띠야야나를 가르치고 훈계함’과 이와 상응하는 아함과 니까야에서는 ‘12연기’를 존재와 비존재의 양 극단을 피하는 ‘중도’로 언급하고 있기 때문이기도 하다.

고시마에 의하면 나가르주나가 ‘공성’을 ‘12연기’와 동일시 한 것은 붓다가 직접적으로 언급하지 않았다고 하더라도 ‘공성’은 역사적인 고우따마의 가르침인 ‘12연기’를 가리키기 때문에 정통이고 불설(佛說)이라는 것을 나타내기 위한 것이다.

일반적으로 아비달마 문헌이나 대승경전에서 설명되고 있는 교설·이론이 불설인가 아닌가, 그 정당성·정통성의 유무를 판단하는 기준은 크게 나누면 다음 세 가지로 정리된다. 즉 (1) 그 이론이 ‘법성(法性)’에 적합한가 아닌가, (2) 「은몰경(隱沒經)」(확실하게 석존에 의해 말해진 것이지만 현재에는 전해지고 있지 않은 경전)에 나왔다고 판단되는 것인가 아닌가, (3) 초기 경전에서는 명시적으로 나타나 있지 않지만(未了義) 거기에서 읽어낼 수 있는 석존의 진의(密義)를 분명하고 확정적으로 보여준(了義) 이론인가 아닌가이다. 혼조 요시부미(本庄 良文)의 「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論 -法性, 隱沒經, 密意-」(『印度佛教学研究』 38, 1, 1989) 참조. 이에 비해 용수는 자신이 주장하는 ‘공성’ 이론이 ‘복수형의 붓다’에 의해 지지되는 정당한 것이고 역사상의 인물이자 단수형의 붓다로 표기되는 고우따마의 가르침, 즉 ‘연기(십이지연기)’를 가리킨다고 주장한다. 이것으로 자신의 교설은 정통이고 불설(佛説)이라는 것을 주장하고 있기 때문에 위에서 거론한 세 종류의 불설론과는 분명히 다르다. (가츠라 쇼류·고시마 키요타카, 『중론: 용수의 사상·저술·생애의 모든 것』, 배경아 옮김 (서울: 불광출판사, 2018) p.262 각주 73)

저자는 이와 같은 선행연구들에 기반 하면서도 한걸음 더 나아가 나가르주나가 공성을 연기와 일치시키게 된 사상사적인 배경을 밝혀내고 있다. 저자에 의하면 나가르주나와 동시대 혹은 인접하는 시기에 『팔천송반야경』에서는 ‘avidyā’(무명)를 ‘avidyamānatva’([자성의] 비존재)로, 『십지경』에서는 ‘bhava’(재생)을 ‘abhāva’([자성의] 비존재)로 치환함으로써 12연기를 공성으로 치환하려는 시도가 이루어졌다. 나가르주나 또한 같은 방식으로 공성과 12연기를 동일시한다. 대승의 공성이 12연기와 같다면 전통적으로 ‘법성에 위배되지 않으면 불설’이라는 점에서 법성인 12지 연기와 같은 공성 또한 불설이 되기 때문이다. 이는 ‘나가르주나는 공성이 12연기를 가리킨다고 하여 자신의 교설은 불설이고 정통성이 있다고 주장한다’는 고시마의 설명과 일맥상통한다. 하지만 저자는

“『근본중송』의 24장의 18번째 계송에서 ‘연기=공성’이라고 선언한 것은 이러한 ‘[12지] 연기=법성=공성 등’의 등식에서 ‘법성’을 생략한

것으로, “새로운 시스템/사상에서 법성인 ‘공성’은 전통적으로 법성으로 간주해 온 ‘[12지] 연기’에 위배되지 않는다. 왜냐하면 ‘어떤 것을 조건으로 하여 일어남’은 ‘고유한 성질이 없다’는 것을 의미하기 때문이다. 따라서 공성은 불설이다”는 의도를 배경으로 깔고 있다고 생각된다.”

라고 하여 법성의 관점을 강조한다. 실제로 『근본중송』에서는 ‘공성이 초래하는 희론적멸의 경지, 진실, 법성 등에 대해 적극적으로 설명’¹⁾하고 있다.

또한 니까야와 아함에서는 중도가 12지 연기/연기로 치환되기도 하고, 앞에서 언급한대로²⁾ 12지 연기가 존재와 비존재의 양 극단을 피하는 ‘중도’로서 언급되기도 한다. 그러므로 공성을 12지연기와 동일시함으로써 12지 연기가 갖고 있던 중도와도 동일시되고 이를 통해 대승의 공성은 불설로서 정당성을 얻게 되었다.

저자는 이와 같이 원전을 검토하고 최신의 번역연구성과물들을 잘 활용하여 논문의 주제를 분명히 하고 자신의 논지를 명확하게 전달하고 있다.

마지막으로 논문의 주제와 직접적으로 연관되지 않아 사소할 수도 있는 표기상의 문제 몇 가지를 언급하고 논평을 마무리 하고자 한다.

“각주 2) 가츠라 쇼류·고시마 키요타카, 『중론: 용수의 사상·저술·생애의 모든 것』, 배경아 옮김(서울: 불광출판사, 2018) p.20, p.213 ; 『근본중송』의 번역은 이 책에서 인용할 것이다. 다만 필자의 이해와 다른 부분은 수정하고 이를 밑줄로 표시할 것이다.”

1. 계송의 번역에 인용표기를 한 부분도 있고 생략된 부분(각주 29)도 있다.
2. ‘필자의 이해와 다른 부분은 수정’이라고 하지만 실제로는 표현상의 차이인 경우를 고려해야 할 듯하다. 일례로 다음 계송에서

[갖가지 사물과 현상이 어떤 것을] 조건으로 하여 일어나는 것[緣起]을 우리는 공성(空性) 이라고 말한다.

1) 가츠라 쇼류·고시마 키요타카 pp.220-221.

2) 가츠라 쇼류·고시마 키요타카 pp.220-221.

그것[연기=공성]은 [어떤 것을] 원인으로 [어떤 것이] 개념설정되는 것[因施設]이고, 다름 아닌 그것이 중도(中道)이다.

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe ।

sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā ॥ 24.18 (MMK^{Ye} 426.01-02)

1) ‘그것[연기=공성]’ 은 ‘그것[연기]’에 ‘=공성’을 더한 것이다. 비슷한 예로 ‘법성(法性)’에 ‘=공성’을 더하여 ‘법성(法性=공성)’이라고 표기한 경우 등이다. 2) ‘다름 아닌 그것’은 ‘saiva’의 번역으로 일반적으로는 ‘바로 그것’이라고 번역되고, ‘다름 아닌 그것’, ‘그와 같은 것’, ‘그와 동일한 것’을 의미한다. 이 중 어느 번역용어를 선택하든 의미가 달라지는 것은 아니다.

1)의 경우, 고시마는 18계송의 연기가 붓다가 말한 연기이면서 동시에 공성을 가리킨다는 것을 분명히 하면서도 ‘연기가 개념설정 되는 것이고 연기가 중도라는 첫 번째 해석은 근본중승의 저자인 용수의 본 뜻이라고 생각할 수 없다’고 말한다.

하지만 ab 계송에 이미 연기=공성이 전제되어 있기 때문에 cd의 ‘그것’을 연기라고 번역한다 해도 그 의미는 연기=공성이 될 수밖에 없는 것은 아닌지 저자의 보완설명을 듣고 싶다.

다음의 경우에도, 틀린 것을 고친다는, 혹은 다르게 이해했다는 의미의 ‘수정’이라기보다는 그때그때의 논지에 따라 자신의 이해를 추가해서 표기한 것이라고 보아야 할 듯하다.

“각주 17) ... “[귀경계의] 언어적 다원성이 적멸한 상서로운 [연기]란 모든 인식이 적멸하는 것(즉 공성)을 말한다. (sarvopālambhopaśamaḥ prapañcōpaśamaḥ śivaḥ । 25.24ab MMK^{Ye} 460.26-27). 번역은 가츠라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, p.147, p137 (수정은 필자).”

이 부분은 열반을 고찰하는 장으로 원래 번역은 다음과 같다.

〔세존(世尊, 붓다)이 열반을 설하시기 때문에 열반은 존재한다고 생각한다면 다음과 같이 대답한다. 귀경계(歸敬偈)에 있는 것처럼 붓다는 언어적 다원성〔戲論〕이 적멸(寂滅)한 상서로운〔吉祥〕열반으로 이끄는 연기를 설하셨지만, 이〕 언어적 다원성이 적멸한 상서로운 것이란 모든 인식이 적멸하는 것을 말한다.

[제3발표]

초기유식사상에서의 공성과 중도의 사상적 의의

김재권

능인대학원대학교

I . 문제의 제기

인도불교사상사에서 공(空, śūnya)과 중도(中道) 사상에 관한 기술은 초기경전을 비롯하여 대승불교의 『반야경』 등에 이르기까지 다양한 문맥 속에서 확인된다. 특히 대승의 공사상은 교리사적으로 볼 때, 용수의 이제설을 비롯한 초기유가행파의 삼성설의 교리체계의 가장 핵심적인 요소를 차지하고 있다.

이와 관련하여 일찍이 나가오가진(長尾雅人)은 삼성설이 『반야경』계통의 공사상을 계승한 용수의 이제설을 더욱 진전시킨 형태로서, 즉 ‘삼성설은 공사상에서 출발하여 공을 근거로 하는 식전변에서 삼성설로 발전했다’고 주장하기도 했다.¹⁾

하지만 초기유식사상사에서 최고층의 사상을 보이는 『보살지』 제4장 「진실의품」(이하, 진실의품)의 교설 중에는 ‘유식적인 공관(空觀)’이라 칭할만한 유가행파의 독특한 실재관 혹은 진실관이 새롭게 제시되고 있다. 특히 「진실의품」에서 제시되는 ‘유식적인 공관’ 혹은 ‘유가행파의 진실관’과 관련된 기술들을 면밀히 살펴보면, 그 사상구조 내에 ‘유식적인 이제’라 칭할만한 매우 독특한 사상체계를 포함하고 있는 점에서 시사하는 바가 크다.²⁾

1) 長尾[1937(동 1978에 수록)] pp.196-203; 김재권[2008b] p.104.

사실 이러한 유식적인 공관은 『반야경』의 공사상을 유가행과의 수행론적인 측면에서 비판적으로 계승한 것으로, 이는 용수를 비롯한 중관학파의 공관과는 교리적으로 다소 차이를 보인다. 예컨대 유식적인 공관은 ‘vastu’의 사상으로 제시되는데, 이는 무분별지의 대상인 공성이 진여와 등치되고 긍정적인 존재로 새롭게 제시되는 점에서 그 특징을 드러낸다.³⁾

한편 「진실의품」의 ‘vastu’의 사상체계에서 제시되고 있는 유가행과의 공성에 대한 새로운 해석학적 입장은 『중변분별론』(이하, 중변론)의 ‘허망분별’의 사상체계에도 그대로 계승되어 더욱 발전된 교설의 형태로 제시된다.⁴⁾

요컨대 초기유식사상사에서 「진실의품」의 ‘vastu’의 사상체계에 보이는 유식적인 공관이나 『중변론』의 ‘허망분별’의 사상체계는 『반야경』의 공사상을 초기경전의 『소공경』에 제시된 수행론적인 해석방식을 도입하여 유가행과의 독특한 입장에서 새롭게 제시된 점에서 면밀하게 재검토할 필요가 있다고 본다.

따라서 이 논문은 초기유식사상사에서 「진실의품」의 ‘vastu’의 사상체계에 제시된 공사상과 『중변론』의 ‘허망분별’의 사상구조에 주목하여, 초기유가행과의 독특한 공성의 이해방식과 중도의 개념을 사상사적인 측면에서 해명하고자 한다. 이를 통해 용수를 비롯한 중관학파와 대별되는 공성의 이해방식, 즉 허망분별을 기반으로 새롭게 정립된 삼성의 교리체계를 통한 유식학파의 공성의 의미와 중도 사상의 그 사상적 의의가 더욱 명확히 제시될 것이다.

Ⅱ. 공성의 용례와 그 함의

1. 초기경전에 보이는 공의 용례와 그 의미

초기경전 가운데 중아함의 『소공경(小空經)』에서 제시되는 공사상은 「진실의품」에서 그 일부가 인용되어 초기유가행과의 공성에 대한 해석학적인 입장, 즉

2) 김재권[2008b] p.102.

3) 김재권[2008a] p.52.

4) 김재권[2008b] pp.106-110.

유식적인 공관을 시사하고 있는 점에서 재검토할 필요가 있다. 이러한 『소공경』의 관련기술을 소개하면 다음과 같다.

【자료 § 1】: <『소공경』의 관련기술>⁵⁾(밑줄은 필자)

(a) 아난다여, 예컨대 이 녹모강당(鹿母講堂)은 코끼리·말·소·양 등의 관점에서는 공이고, ... 남아·여아들의 관점에서는 공이다. 그리고 여기서는 실로 비구 승단이나, 그리고 어떤 관점에 근거해서 공이라는 것이 존재한다.

(b) 아난다여, 이와 같이 (1) ‘어느 곳(X)에 어떤 것(Y)이 없을 때, 전자(=X)는 후자(=Y)의 관점에서는 공이다.’ 고 바르게 관찰한다. 또한 (2) ‘그 곳(X)에 남은 것(=Z)이 존재한다면, 현재 존재하는 것은 여기에 있다.’ 고 있는 그대로 안다.

(c) 아난다여, 이것이 여실하게 전도되지 않은 공성에 들어가는 것이다.

상기의 『소공경』과 「진실의품」의 공성의 이해방식의 긴밀한 관계에 대해서는 이미 나가오(長尾, 1968)를 비롯하여, 무카이(向井, 1974; 1983)나 미즈오(水尾, 1983) 등의 논의들 속에서 확인된다.⁶⁾ 특히 (b)의 밑줄 친 (1)과 (2)의 표현은 공성의 특징을 밝히는 것으로, 『중변론』, 『보성론』, 『현양성교론』, 『잡집론』 등에서도 인용되고 있다.⁷⁾

사실 『소공경』에서 제시된 공성의 이해방식은 공에 머무르기 위한 관법으로서 번뇌의 유무를 여실하게 알아 깨닫는다는 수행론적인 의미에서 다루어졌다. 하지만 「진실의품」에서는 『반야경』계통의 공사상을 이해하는데 적용되어, 특히 용수계통의 이제설을 표적으로 삼아 허무론적인 공성의 이해방식을 비판하는 초기유가행파의 사상적 기반으로 쓰이고 있다.⁸⁾

5) 向井[1983] p.300.

6) 長尾[1968] pp.497-501(동[1978]에 수록); 向井[1974] pp.368-374; 동[1983] pp.300-303; 水尾[1983] pp.21-35; 김재권[2008a] pp.51-52.

7) 김재권[2008a] p.52.

8) 김재권[2008a] p.52.

2. 『반야경』에 보이는 공성의 용례와 그 의미

먼저 초기대승불교의 가장 핵심적인 공사상을 전하는 『반야경』의 성립배경을 간략하게 소개하면 다음과 같다. 범본 『8천송반야경』은 모리아마(森山, 1978)가 지적하고 있듯이, 그 원형인 지루가참(支婁迦讖, Lokakṣema, A.D.179) 역의 『소품반야경』이나 구마라집(鳩摩羅什, Kumārajīva, A.D.408) 역의 『소품반야바라밀경』 등에는 보이지 않는 새로운 요소가 도입되어 정비된 흔적이 보인다. 사실 현존하는 범본의 『8천송반야경』은 10세기 시호(施護) 역의 『불모출생삼법장반야경(佛母出生三法藏般若經)』과 가장 잘 대응하는 것으로 밝혀졌다. 이러한 최초의 반야경에서 그 내용이 더욱 확대되어 『만팔천송반야경』이나 『이만오천송반야경』 등을 비롯한 대품계반야경이 성립된 것으로 본다.⁹⁾

일반적으로 ‘공(空, śūnya)’의 기본적인 의미란 어떤 것에 무엇인가 결여되어 있는 상태를 의미한다. 예컨대 ‘어떤 것(B)이 어느 곳(A)에 존재하지 않을 경우에, 그 곳(A)은 그것(B)을 결여하고 있다(yad yatra na bhavati. tat tena śūnyam.).’고 표현한다. 이때 범어 ‘śūnya’는 제3격(具格, Ins.)을 지배한다. 이때 A와 B의 관계가 집과 향아리의 관계처럼 그 사실여부나 존재여부를 쉽게 파악할 수 있는 경우에는 공의 의미가 쉽게 파악된다.¹⁰⁾ 하지만 A가 rūpa(色)이고, B가 rūpasvabhāva(色の 自性)로 대체될 경우에는 A와 B의 두 관계를 파악하기가 상당히 어려워진다.¹¹⁾

이와 관련하여 중관학파에서는 svabhāva(自性)를 어떻게 인정할 것인가? 혹은 그렇지 않은가?라는 논의가 중심문제로 대두된다. 사실 이와 매우 긴밀한 『반야경』의 ‘공’에 관련된 기술을 살펴보면, 반야경의 원형인 『소품반야경』과 범본 『8천송반야경』, 그리고 『대품반야경』의 공의 표현방식에서 미묘한 차이가 발견되어 다음과 같이 교리적으로 더욱 진전되거나 변천된 흔적을 엿보게 한다.¹²⁾

9) 森山[1978] pp.119-120.

10) ayam grho ghaṭena śūnyaḥ.

11) 森山[1978] p.120.

12) 森山[1978] pp.120-121.

【자료 § 2】: <『반야경』의 관련기술>_(취의)

(a) 소품계: 만약 색은 공이다(rūpaṃ śūnyam)고 실천한다면, 보살은 상(相, nimitta)을 실천하는 것이다. ... 만약 색은 공이라고 실천하지 않는다(na rūpaṃ śūnyam iti carati)면, 그와 같이 실천하고 있는 보살마하살은 반야바라밀을 실천하는 것이다.¹³⁾

(b) 대품계: ① A는 그것 자체로서 벗어나있다(svabhāvena vivikta). 그것 자체로서 공이다(svabhāvena śūnya). 그러한 것은 성문들이나 연각들이나 제불세존들이 행한 것은 아니다.¹⁴⁾ ② 실로 자성이란 전도되지 않은 본성이다. 본성에게 본성은 그것 자체로서 공성이다. 공성은 지식이 행한 것도 아니고, 보는 것이 행한 것도 아니다. 그것은 무엇 때문인가? 그것은 그의 본성이다.¹⁵⁾ ③ 여래들이 세상에 출현하든지 출현하지 않든지 실로 모든 존재가 입각하고 있는 그 법성(dharmata), 법의 안주성(dharmasthitita), 실제(bhūtakoti)는 그것 자체로서 공성이다.¹⁶⁾

우선 소품계통의 『반야경』에서는 ‘自性(자성, svabhāva)’에 관해서 살펴보면, ‘자성적으로 공하다(svabhāvena śūnya)’는 표현은 보이지 않는다. 다만 ‘자성’에 관한 설명과 ‘공’에 관한 설명이 보일 뿐이고, 직접적으로 자성과 공이 결합되어 자성의 개념에 의해 ‘공’을 설명하지는 않는다.¹⁷⁾

한편 대품계통의 『반야경』에서는 ‘자성’과 ‘공’이 결합된 형태로서 자성의 개념에 의해 공이나 공성이 설명된다는 점에서 『소품반야경』에 비해 교리적으로 더욱 진전된 것으로 보인다.

결국 반야경의 원형인 『소품반야경』에서 『만팔천송』, 『이만오천송』 등으로 변천함에 따라 단순히 ‘공(空)’은 어떤 것이 존재하지 않는 상태를 의미하는 것만이 아니라, 그것이 ‘자성(自性)적으로 무(無)’인 점을 시사한다.¹⁸⁾ 이런 점에서 『반야경』의 공사상을 계승하고 있는 용수와 초기유가행과의 공성에 관한 사상적인

13) A(W) pp.57-58; 森山[1978] pp.121-122.

14) Ad-I(C) p.22; 森山[1978] p.125.

15) Pv(D) p.198; 森山[1978] p.125.

16) Pv(D) p.198; 森山[1978] p.126.

17) 森山[1978] p.122.

18) 森山[1978] p.141.

입장의 상위나 그 특징을 면밀히 살펴볼 필요가 있다.

Ⅲ. 초기유식사상에서의 공성과 중도의 의미

1. 초기유식문헌에 보이는 공성과 중도의 의미

초기유식사상사에서 『반야경』의 공사상을 계승하여 유가행파의 독특한 진실관에 입각하여 제시된 가장 전형적인 공성의 이해방식은 「진실의품」의 ‘잘 파악된 공성(善取空, sugrhitāsūnyata)’에 대한 기술에서 다음과 같이 제시되고 있다.

【자료 § 3】 : <공성의 정형구적인 표현>_(밑줄은 필자)

(1) 어떤 A가 어떤 B에 존재하지 않을 경우, 그 B는 A의 관점에서 공이라고 바르게 본다. (2) 그러나, 여기에 어떤 C(B-A)가 남겨진 경우, 현재 존재하는 그 C는 여기에 존재한다고 여실하게 안다. (3) 이것이 여실하게 전도되지 않은 공성에 대한 파악이라고 불리 운다. 예를 들면, 이미 시설한 바와 같이 색 등으로 명명되는 <실재>에 색 등이라고 하는 이와 같은 가설적 언어표현을 본질로 하는 법은 존재하지 않는다. 따라서 그 색 등으로 명명되는 <실재>는 가설적 언어표현을 본질로 하는 관점에서는 공이다.

그런데 그 경우에, ① 색 등(A)으로 명명되는 <실재>(B)에 남겨진 C(B-A)는 도대체 무엇인가?

㉠ 참으로 그것(C)은 즉 색 등(A)이라고 하는 이와 같은 가설적 언어표현의 의지처이다. 그리고 그 양자[색과 가설적 언어표현]은 즉 [각각] 현재 존재하는 <실재에 지나지 않은 것>과, 실재에 지나지 않는 것에 있어서 <가설에 지나지 않은 것>이라고 여실하게 안다. 그리고 비실재를 증익하지 않고, 실재를 손감하지 않고, 증감하지 않고, 버리지 않으며 바꾸지 않는다. 그리고 있는 그대로 진여를 언어로 표현 할 수 없는 본질을 가진 것으로서 여실하게 안다. 이것이 正智에 의해서 잘 통달된 것으로서 <잘 파악된 공성>이라고 불리 운다¹⁹⁾.

19) BBh[W47,16-48,6 ; T5.4.2] :

yataś ca yad yatra na bhavati , tat tena śūnyam iti samanupaśyati / yat punar

상기의 밑줄 친 (1)과 (2)의 기술은 『소공경』의 공사상을 그대로 계승한 것이고, 나아가 이는 「진실의품」에서 제시된 ‘잘 파악된 공성’과 관련하여 매우 구체적으로 초기유가행과의 해석학적 입장을 보여준다. 예컨대 색 등이라는 가설적 언어 표현과 실재의 관계에서 실재는 불가언성을 본질로 하지만, ‘실재에 지나지 않은 것(vastumātra)’이라는 점에서 가설적 언어표현의 의지처로서 이를 현재에 존재한다고 인정하는 초기유가행과의 사상적 입장은 용수를 비롯한 중관학파의 견해와는 차이를 보인다.

사실 「진실의품」에서 초기유가행과는 『반야경』의 공사상을 계승하여 제법의 자성을 가설의 측면에서는 부정하는데, 불가언성의 공성, 즉 무분별지의 소연으로서의 제법의 승의적 자성은 인정하고 있는 점에서 그 사상적 입장을 명확히 제시한다.

【자료 § 4】: <제법의 자성 관련>_(밑줄은 필자)

<문>: 그러면 어떠한 도리에 의해 일체의 제법은 언어로 표현할 수 없는 본질을 가지고 있다고 이해되어야 하는가?

<답>: 대개 무엇이든 제법에 대해 자상(自相)의 가설이 있지만, 즉 ‘색’ 이나 혹은 ‘수에서’ 앞에서 말한 바와 같이 최후의 ‘열반’에 이르기까지의 바로 그것이 다만 가설에 지나지 않는다고 알아야만 한다.

(a) [가설의] 자성은 [존재하지] 않는다. 또한 그것(=제법)을 떠난 그것(=제법)과는 별도로 말의 소연, 말의 대상이 [존재하는 것도] 아니다. 이와 같다면, 제법의 자성은 그 [가설] 그대로는 존재하지 않는 것이다. 그렇지만 모든 면에서 완전히 존재하지 않는 것은 아니다.

<문>: 그렇다면 그 [가설]처럼은 현재 존재하지 않음에도 불구하고, 모든

atrāvaśiṣṭaṃ bhavati , tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti / iyaṃ ucyate śūnyatāvākṛāntir yathābhūta aviparīta / tad yathā rūpādi-saṃjñake yathānirdiṣṭe vastuni rūpam ity evamādi prajñaptivādātmano dharmo nāsti / atas tad rūpādisaṃjñakam vastu prajñaptivādātmanā śūnyam / kiṃ punaḥ tatra rūpādisaṃjñake vastuny avaśiṣṭaṃ / yad uta tad eva rūpam ity evamādi prajñaptivādāśrayaḥ / tac cobhayaṃ yathābhūtaṃ prajānāti yad uta vastumātraṃ ca vidyamānaṃ vastumātre ca prajñaptimātraṃ / na cāsadbhūtaṃ samāropayati / na bhūtaṃ apavadata nādhikaṃ karoti na nyūnikaroti notkṣipati na prakṣipati / yathābhūtaṃ ca tathatāṃ nirabhilāpyasvabhāvatāṃ yathābhūtaṃ prajānāti / iyaṃ ucyate sugṛhītaśūnyatā samyakprajñayā supratividdhetī /

면에서 완전히 현재 존재하지 않는 것도 아니라면, 그것은 어떻게 존재하는 것인가?

〈답〉: (b) [그것은] 비실재를 증언하는 집착을 떠나는 것과, 또한 실재를 손감하는 집착을 떠난 것으로서 존재한다. (c)나아가 그것[양변의 집착을 떠난 것]이 일체의 제법에 대한 승의적 자성이고, 바로 무분별지의 소연이라고 알아야만 한다.²⁰⁾

상기의 밑줄 친 (a)~(c)의 기술을 보면, 가설의 자성은 존재하지 않지만, 제법의 승의적 자성은 무분별지의 소연으로서 긍정적 존재로 제시됨을 알 수 있다. 이에 대한 스구로(勝呂)의 견해를 간략하게 소개하면, 다음과 같다.

상대적 개념의 일체를 부정하고 절대부정을 표방하는 중관파의 공의 이해와는 상당히 다르다. 여기서 말하는 이른바 ‘비유비무(非有非無)’의 관념은 유무의 상대개념을 절대적으로 부정하는 의미가 아니라, 한쪽의 부정이 다른 한쪽의 긍정을 의미하는 것으로 본다. 즉 가설의 자성은 무이지만 가설의 의지처는 유라는 것이고, 이러한 의지처의 존재가 事로 불리는 것이다. 事라는 것은 일반적으로 현상계의 존재를 의미하지만, 이 경우에는 오히려 현상에 즉해있으면서 현상을 초월한 실재를 의미하고 있는 듯하다. 그것이 법성, 진여에 해당할 것이다.²¹⁾

이런 점에서 용수를 비롯한 중관파의 ‘비유비무’의 관념과 유식학파가 사용하는 의미는 내용상 상당히 다른 점에 주의할 필요가 있을 것이다. 사실 바비베카를 비롯한 중관파가 표적으로 삼는 유식학파의 공성의 이해방식은 의타기성의 존

20) BBh[W43,24-44,9] :

tatra kayā uktyā nirabhilāpya-svabhāvatā sarvadharmāṇām pratyavagantavyā / yeyam svalakṣaṇaprajñaptir dharmāṇām yad uta rūpam iti vā vedaneti vā pūrvavad antato yāvan nirvāṇam iti vā / prajñaptimātram eva tad veditavyam / na svabhāvo nāpi ca tadvinirmuktas tadanyo vāggocarō vāgviśayaḥ / evaṃ sati na svabhāvo dharmāṇām tathā vidyate / yathābhilāpyate / na ca punaḥ sarveṇa sarvaṃ na vidyate / sa punar evaṃ avidyamāno na ca sarveṇa sarvaṃ avidyamānaḥ / katham vidyate/ asadbhūtasamāropāsamgrāhavivarjito bhūtapavādāsamgrāhavivarjitaś ca vidyate / sa punaḥ pāramarthikaḥ svabhāvaḥ sarvadharmāṇām nirvikalpasyaiva jñānasya gocarō veditavyaḥ /; Cf. 김재권[2008a] pp.44-45.

21) 勝呂[1982] p.220f; 김재권[2008a] pp.44-45.

재성 여부에 초점이 맞춰져 있다.

요컨대 허망분별과 이취의 관계 속에서 그 사상사적 위상을 잘 보여주고 있는 MV1-1의 내용을 소개하면 다음과 같다.

【자료 § 5】: <허망분별과 공성의 관계>_(밑줄은 필자)

허망분별은 있다. 그곳(허망분별)에 두 가지(소취 · 능취)는 존재하지 않는다.

그러나, 공성이 여기(허망분별)에 있다. 그곳(공성)에도 그것(허망분별)이 있다.(1-1)

【Ⅰ】이 [계송] 가운데 ① <허망분별>이란 소취 · 능취를 분별하는 것이다. <두 가지>란 소취 · 능취이다. ② <공성>이란 그 허망분별이 소취 · 능취의 관계를 결여한 것이다. ③ <그곳(공성)에도 그것(허망분별)이 있다>라는 것은 [공성 가운데에] 허망분별이 [존재하는 것]이다.

【Ⅱ】이와 같이 「어떤 Y(두 가지)가 X(허망분별)에 존재하지 않을 때, X는 Y라는 측면에서 공이라고 여실하게 관찰한다. 한편 그곳(X)에 남은 것이 있다면, 그것(남은 것, X-Y)이 여기에 확실하게 존재한다고 여실하게 안다」라고 하는 [『보살지』 「진실의품」에 인용된] 전도되지 않은 공성의 특징이 밝혀졌다²²⁾.

상기의 『중변론』의 허망분별의 구조는 【Ⅱ】의 『소공경』의 해석방식을 유가행과의 독특한 진리관에 입각하여 새롭게 적용한 「진실의품」의 해석학적 입장을 계승하고 있는 점에서 문맥상 「진실의품」의 <vastu>의 사상과 매우 밀접한 관련을 보여주고 있다. 특히 『중변론』에서는 허망분별과 공성이 불일불이(不一不異)의 관계에 있는 점은 주목할 필요가 있다.

예컨대 초기유식사상사에서 『중변론』의 허망분별의 구조는 유가행과의 독특한

22) MVBh[N17,15-18,7] :

abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate /

śūnyatā vidyate tv atra tasyāṃ api sa vidyate // (1-1)

tatrābhūtaparikalpo grāhyagrāhakavikalpaḥ / dvayaṃ grāhyaṃ grāhakaṃ ca / śūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena virahitā / tasyāṃ api sa vidyate ity abhūtaparikalpaḥ / evaṃ yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānātīti aviparītaṃ śūnyatālakṣaṇam udbhāvitam bhavati /

공관이나 실재관에 입각하여 이미 vastu나 공성의 사상구조에서 가설의 기체나 의지처가 확립된 후, 교리체계상 삼성설과 오사설이 더욱 진전된 형태로 변천되는 과정에서 세속적 실재로서의 허망분별, 즉 의타기성을 기반으로 삼성을 재확립하고 이를 다시 포섭하는 점에서 사상적 상위와 그 특징이 여실히 드러난다.

반면에 「진실의품」에서는 유식적인 이제나 삼성설이 교리적으로 정립되지 않은 단계에서 공성의 이해방식, 즉 법계를 직접적으로 증득하는 관법인 사심사, 사여실변지의 수행론적인 맥락에서 제법의 승의적 자성은 불가언성을 본질로 하지만, 그것이 가설의 의지처로서 작용하고 있는 점을 인정하는 유가행파의 독특한 공관을 새롭게 제시하는 것에 방점이 찍혀있는 것이다.

2. 초기유식사상에서의 공성과 중도의 그 사상적 특징

이상에서 초기유식사상에서 공성과 중도의 사상적 특징을 간략하게 정리하면 다음과 같이 「진실의품」의 단계와 미륵에 귀속되는 가장 대표적인 논서인 『중변론』 등의 단계로 나누어 볼 수 있다.

첫째, 「진실의품」에서 ‘중도’(madhyamā pratipad)는 그 첫머리에서 진실의 특징은 유무의 양극단을 떠난 不二로서 확립되고, 바로 그 불이가 위없는 것으로 설명되고 있다. 이는 앞에서 살펴보았듯이 불가언설을 본질로 하는 제법의 승의적 자성은 유무의 양극단을 떠난다는 것을 말한다. 이때 ①‘유(有)’란 자성을 가지지 않은 가설이란 말에 의해 승인된 제법의 자성으로 설명되고, ②‘무(無)’란 가설이란 말이 vastu(실재)를 가지지 않은 것이고, 근거를 가지지 않은 것이고, 가설이란 말의 의지처가 전면적으로 완전히 없는 것으로 설명된다.²³⁾ 이러한 유와 무의 견해는 유부와 중관학파의 실재관을 나타내는 것으로 이해된다.²⁴⁾ 결국 제법의 승의적 자성으로 제시된 ‘vastu’의 사상은 유부와 중관학파의 치우친 두 견해를 지양하고 가설의 기체나 의지처를 내적으로 인정하는 불이중도 등으로 불

23) Cf. BBh(W37,1-38,8) ; 김재권(2008a)pp.42-44.

24) 김재권[2009] p.301.

리는 유식학파의 독자적인 공관을 보여준다. 그것은 불가언성을 본질로 하는 ‘승의적 자성’ 혹은 ‘무분별지의 소연’으로 불리고, 아울러 ‘진여나 법계’ 등으로 등치된다.²⁵⁾

둘째, 『중변론』에서는 『반야경』에서 16공(空)이 인용되고 있다. 특히 MV1.13ab구에서는 원성실성에 해당하는 공성의 의미가 잘 제시되고 있는데, 즉 ‘실로 두 가지(二取)가 없는 것과 [그것의] 무가 유인 것이 공의 특상이다.’고 한다. 또한 MV1.13c구에서는 공성의 본질적 성격은 이취의 무(無)를 본질로 하기 때문에, ‘유도 아니고 무도 아니다’고 한다. 한편 허망분별과 공성의 긴밀한 관계는 MV1.13d구에서 잘 설명되고 있다. 즉 공성의 특상이 허망분별과 다르다면 법성과 법과 다르게 되는 오류에 빠지게 된다. 한편 공성의 특상이 허망분별과 동일하다면 청정한 것을 소연으로 하는 지(智)나 일반상이 있을 수 없게 된다고 설명한다.²⁶⁾

이상과 같이 공성에 대해서 허망분별을 기반으로 ‘이취의 무와 이취의 무의 유’로 설명하는 방식은 중관파의 유무중도와는 다른 유가행파의 독특한 실재관에 근거한 사상적 입장이 더욱 진전된 형태로 제시된 것이다. 결국 중관파는 청변의 견해에서 확인되듯이, 허망분별에 기반하고 있는 의타기성을 전면적으로 부정하는 입장, 즉 비공정적 부정(prasajya-pratiṣeḥa)의 태도를 취한다. 반면에 초기유가행파는 『중변론』에서 ‘허망분별은 있다’고 천명하듯이, 의타기성을 승의적으로는 부정하지만 세속적 실재로서는 인정하는 입장, 즉 긍정적 부정(pariudāsa)의 태도를 취하는 것으로 보인다.²⁷⁾ 이에 대한 더욱 자세한 논의는 추후과제로 남겨두기로 한다.

25) 김재권[2009] pp.301-302.

26) 김재권[2008a] pp.105-106; 森山[1978] pp.137-138.

27) Paul Hoornaert[1994] pp.167-172

<약호 및 참고문헌>

1. 약호 및 원전류

- A(W) : Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā, ed. by Unrai Wogihara.
 Ad-I(C) : Aṣṭadaśasāhasrikā prajñāpāramitā, ed. by E. Conze.
 BBh(W) : *Yogācāra-bhūmau Bodhisattvabhūmi*, ed. by Unrai Wogihara, 1936.
 MMK(P) : *Mūlamādhyamikakārikās*(Nāgārjuna), ed. by Louis de la Vallée Poussin, 1970.
 MVBh(N) : *Madhāntavibhāga-bhāṣya*(Vasubandhu), ed. by Gajin Nagao, 鈴木學術財団, 1964.
 MVT(Y) : *Madhāntavibhāga-tīkā*(Sthiramati), ed. by Susumu Yamaguchi, 破塵閣, 1934(rep. 鈴木學術財団, 1966).
 Pv(D) : Pañcaviṃśatisāhasrikā prajñāpāramitā, ed. by N. Dutt.
 TrBh(L) : *Triṃśikāvijñaptinātrasiddhi*, ed. by Sylvain Lévi, rep. 山喜房佛書林, 1925.

2. 단행본 및 논문류

安井廣濟

[1961] 『中觀思想の研究』, 法藏館.

高橋晃一

[2005] 『菩薩地』 「眞實義品」 から「攝決擇分中菩薩地」 への思想展開—vastu概念を中心として—, TOKYO : THE SANKIBO PRESS.

長尾雅人

[1968] 「唯識義の基盤としての三性説」 『鈴木學術財団研究年報』 4.

[1978] 「唯識義の基盤としての三性説」 『中觀と唯識』.

向井亮

[1974] 「『瑜伽論』の空性説—『小空經』との關連において—」, 『印仏研』 44(22-2).

[1983] 「阿含の〈空〉に對する大乘の解釋とその展開」, 『印仏研』 62(31-2).

森山清徹

[1978] 「『空性思想の形成』 研究序説」, 『仏教大學大學院研究紀要』 6.

水尾寂芳

[1983] 「瑜伽行派における空性説の展開」, 『待兼山論集』(哲學篇) 17.

勝呂信靜

[1982] 「二取・二分論—唯識説の基本的思想—」, 『法華文化研究』 8.

齋藤明

- [1998] 「空と言葉—『中論』第二十四章・第七偈の解釋をめぐって—」, 『宗教研究』 316(1).

池田道浩

- [1998] 「Dharmapālaの空性理解」, 『印仏研』 47-1.

Paul Hoornaert

- [1994] 「『空性』の理解をめぐる中觀と唯識の對立」, 『印仏研』 43-1.

안성두

- [2005] 「유식문헌에서의 삼성설의 유형과 그 해석」, 『인도철학』 19.
 [2007] 「인도불교 초기 유식문헌에서의 언어와 실재와의 관계」, 『인도철학』 23.
 [2016] 「유식(vijñaptimātra)에 대한 관념론적 해석비판-분별과 진여개념을 중심으로-」, 『철학사상』별책, 서울대철학사상연구소.

김재권

- [2008a] 「『中辺分別論』における三性說の研究—三性說の形成とその思想史的展を中心として—」(龍谷大博士學位論文).
 [2008b] 「『중변분별론』에 있어서 삼성설의 구조적 특징」, 『인도철학』 25.
 [2009] 「초기 유가행파의 존재론의 형태와 그 의의_삼성과 이제의 관계를 중심으로_」, 『인도철학』 27.

[제3발표 논평 1]

「초기유식사상에서의 공성과 중도의 사상적 의의」에 대한 논평

조인숙
동국대학교

김재권 선생님(이하 저자)의 이 글은 제목에서도 알 수 있듯이 초기 유식사상에서 공(空)과 중도(中道)의 의미와 그 사상적 특징을 논하고 있습니다.

논지를 요약하자면, ‘대승의 공사상은 초기 유가행파의 삼성설(三性說)의 핵심요소로서, 용수의 이제설(二諦說)과는 다른 유가행파만의 매우 독특한 사상체계를 보여준다. 이러한 유식적인 공관(空觀)은 첫째, ‘사(事, vastu)’의 사상으로 제시되며, 공성(空性)이 진여(眞如)와 등치되고 긍정적인 존재로 새롭게 제시되고 있다. 둘째, 이러한 사(事, vastu)’의 사상체계는 『중변분별론』의 ‘허망분별’의 사상체계로 계승되어 더욱 발전된 형태를 보여준다. ‘라고 이해됩니다.

저자는 짧은 글을 통해, 중아함의 『소공경(小空經)』에서 제시되는 공성의 논의가 어떻게 초기 유가행파가 『반야경』의 공성을 이해하는데 적용되었는지를 초기유가행파의 문헌인 『유가사지론』과 『중변분별론』에서 공과 중도에 관한 핵심적인 논의들을 통해 제시함으로써, 초기유식의 공사상에 대한 이해뿐만 아니라 공사상의 사상사적 발전과정도 엿볼 수 있는 단초를 제공하였다고 보여집니다.

이러한 평자의 이해를 바탕으로 하여, 다음과 같은 의문과 나름의 의견을 개진하고자 합니다.

첫째, 위의 요약된 논지에서도 보여지듯, 유식의 공관에서 ‘사(事, vastu)’의 사상이 핵심이 됨을 알 수 있습니다. 본문에서 ‘사(事, vastu)’에 관한 논의를 보면, “1) ‘실재에 지나지 않은 것(vastumātra)’이라는 점에서 가설적 언어표현의 의지처로서 이를 현재에 존재한다”, “2) ② ‘무(無)’란 가설이란 말이 vastu(실재)를 가지지 않은 것이고, 근거를 가지지 않은 것이고, 가설이란 말의 의지처가 전면적으로 완전히 없는 것으로 설명된다.”라는 문장과 3) “제법의 승의적 자성으로 제시된 ‘vastu’의 사상은 유부와 중관학파의 치우친 두 견해를 지양하고 가설의 기체나 의지처를 내적으로 인정하는 불이중도 등으로 불리는 유식학파의 독자적인 공관을 보여준다. 그것은 불가언성을 본질로 하는 ‘승의적 자성’ 혹은 ‘무분별지의 소연’으로 불리고, 아울러 ‘진여나 법계’ 등으로 등치된다.”라는 부분이 논의의 거의 전부인 것으로 보입니다.

이 내용만으로는 유식의 공관의 핵심 사상이라고 하는 그 위상에 걸맞는 의미를 명확하게 드러내기에는 부족해 보입니다.

본 논문에서 다루고 있는 「진실의품」의 불가언설적인 제법의 자성에 대해 증언하는 오류나 「섭결택분」의 오사장(五事章)의 내용을 더해 논의를 이어갔더라면 더 주장에 설득력이 있을 듯합니다. 또한, vastumātra를 언급하는 위의 1)의 문장은 “오직 사(事)일 뿐”이라는 점에서 가설적 언어표현의 의지처로서 ‘이것은’ 현재에 존재한다”고 해석하는 것이 논의에 더 맞는 해석이 아닌가 합니다. 이에 대한 저자의 의견이 궁금합니다.

둘째, “이러한 사(事, vastu)’의 사상체계는 『중변분별론』의 ‘허망분별’의 사상 체계로 계승되어 더욱 발전된 형태를 보여준다.”라는 저자의 두 번째 주장과 관련한 논의를 본문에서 보자면, “상기의 『중변론』의 허망분별의 구조는 【II】의 『소공경』의 해석방식을 유가행과의 독특한 진리관에 입각하여 새롭게 적용한 「진실의품」의 해석학적 입장을 계승하고 있는 점에서 문맥상 「진실의품」의 <vastu>의 사상과 매우 밀접한 관련을 보여주고 있다.”라는 구절과 “이미 vastu나 공성의 사상구조에서 가설의 기체나 의지처가 확립된 후, 교리체계상 삼성설과 오사설이 더욱 진전된 형태로 변천되는 과정에서 세속적 실재로서의 허망분

별, 즉 의타기성을 기반으로 삼성을 재확립하고 이를 다시 포섭하는 점에서 사상적 상위와 그 특징이 여실히 드러난다.”라는 구절입니다. 마찬가지로, 이 내용만으로는 사(事, vastu)가 구체적으로 어떻게 ‘허망분별’의 사상체계로 계승, 발전했는지가 잘 드러나지 않고 있습니다. 이에 대한 보충설명이 필요해 보입니다.

셋째, ‘1. 초기경전에 보이는 공의 용례와 그 의미’에서, **【자료 \$1】** : <『소공경』의 관련기술> 중 “그리고 여기서는 실로 비구 승단인지, 그리고 어떤 관점에서 근거해서 공이라는 것이 존재한다...” 라는 예문이 앞 뒤 문맥이 이어지지 않고 있습니다. 또한, 예문이 너무 생략이 많이 되어서 여기에 기술된 예문 만으로는 “(2)‘그곳(=X)에 남은 것(=Z)이 존재한다면, 현재 존재하는 것은 여기에 있다.’라는 결론이 어떤 맥락에서 도출된 것인지 잘 이해가 되지 않습니다. 지면 상의 이유로 예문을 다 신지 못했다면, 설명에라도 이 결론이 나온 배경을 요약해 주셨더라면 이 결론이 나온 맥락이 쉽게 이해될 뿐만 아니라, 저자가 밝힌 “『소공경』에서 제시된 공성의 이해방식은 공에 머무르기 위한 관법으로서 번뇌의 유무를 여실히 알게 깨닫는다는 수행론적인 의미에서 다루어졌다”는 논지도 이해하기가 더 수월하지 않았을까 합니다. 다음은 이 예문에 관련된 추가내용입니다.

“소공경은 불타가 아난에게 공관(空觀)에 대해서 설하는 경전으로, 붓다가 설법하고 있는 녹모 강당은 코끼리, 말(馬), 금, 은 등에 대해서는 공(空)이지만, 비구들의 모임에 대해서는 불공(不空)이다. 출가한 수행자는 처음에 마을이나 마을 사람들에 대한 생각을 끊고 다만 숲에 대한 생각만 한다. 그는 그렇게 함으로써 마을이나 마을 사람들에 대한 번뇌를 끊는다. 그러나 그에게 번뇌가 완전히 끊어진 것은 아니다. 그때 그의 번뇌는 오직 숲에 대한 생각 때문에 끊어지지 않고 남아 있다. 그 경우 그의 생각은 마을과 마을 사람들에 대해서는 공이지만 숲에 대해서는 불공이다. 그 다음 단계에서는 숲에 대한 생각이 부정된다. 이때 숲에 대한 생각은 공으로서 부정되지만, 다시 지(地)에 대한 생각은 불공인 것으로 남는다. 이와 동일한 관찰이 공무변처(空無邊處) 등 4무색정 각각에 대해서도 반복된다. 거기서 그 각각의 단계들은 공에 대한 깨달음을 드러내는 동시에 다시 한번 번뇌로서 작용하며 그것은 차례로 부정된다. 최후로 무상(無相)의 삼매, 즉 가

장 공에 잘 머무는 것(空住)이 설해지지만, 그때에도 여전히 육근(六根)을 갖추고 있는 육신의 존재는 부정되지 않는다. 그것은 ‘남아 있는 것’으로서 불공(不空)이다.”¹⁾

넷째, ‘【자료 §2】 : <『반야경』의 관련기술>’에서 “만약 색은 공이다(rūpaṃ śūnyam)고 실천한다면, 보살은 상(相, nimitta)를 실천하는 것이다. ... 만약 색은 공이라고 실천하지 않는다” 이 부분은 해석이 어색하고 문장도 어법에 맞지 않아 보입니다. 필시 시간이 촉박하여 검토를 미처 못하신 듯 하여, 언급하지 않으려 했는데 이러한 표현이 계속 보여 혹시나 다른 이유가 있나 궁금합니다. 또한, ‘바비베카’, ‘청변’이라는 동일인물의 이름을 어떤 문장에서는 ‘바비베카’로, 다른 문장에서는 ‘청변’으로 각기 포기함으로써 자칫 이인(異人)으로 오해할 소지가 있어 보이니, 일관성 있게 한 용어나 혹은 병기하는 것이 바람직하지 않을까 합니다.

다섯째, ‘2. 『반야경』에 보이는 공성의 용례와 그 의미’의 말미에 “이런 점에서 『반야경』의 공사상을 계승하고 있는 용수와 세친의 공성에 관한 사상적인 입장의 상위나 그 특징을 면밀히 살펴볼 필요가 있다.”라고 했지만, 본 논문에서는 용수의 공사상에 대해서는 논의되고 있지 않습니다. 유식의 공과 삼성설이 용수의 공과 이제설에 대한 비판적 발전이라고 볼 때, 용수와 중관의 공사상을 간략하게나마 다루어 유식의 그것과 비교 분석한다면, 본 논문의 주제인 초기 유식의 공사상의 의미와 특징이 더욱 잘 드러날 수 있으리라 봅니다.

여섯째, 용수의 일체법을 부정하는 공관과 달리 유식이 허망분별의 존재를 인정하는 긍정적 공관을 주장하는 근거에는 유가행과 나름의 의도나 목적이 있으리라 보는데, 본 논의에서는 이러한 내용이 나와 있지 않아, 이에 대한 저자의 의견을 듣고 싶습니다. 그리고, 본 논문의 주제와 관련하여 저자가 인용한 안성두 선생님 논문 외에도, 평자가 발제한 논문을 포함하여 국내의 선행논문이 여러 편 있는데, 그에 대한 저자의 의견을 본 논문에 보태어 서로의 발전을 도모하는 기회로 삼았으면 하는 바램을 끝으로 논평을 마치고자 합니다.

1) 유식학과의 중도개념 재검토- 중변분별론을 중심으로 남수영(인도철학 50, 2017.8)에서 발췌

[제3발표 논평 2]

「초기유식사상에서의 공성과 중도의 사상적 의의」에 대한 논평

안환기

서울대학교

발표문 「초기 유식 사상에서의 공성과 중도의 사상적 의의」는 불교의 핵심개념인 ‘공(空)’과 ‘중도(中道)’가 초기유식문헌 속에서 어떻게 재해석되고 있으며 그 의의는 무엇인지를 조명한 것입니다. 특히 초기 유식 문헌인 『보살지』 제4장 「진실의품」의 ‘vastu’와 『중변론』의 ‘허망 분별’을 분석하여 유가행파의 독특한 ‘공관(空觀)’을 부각하려는 흥미로운 시도를 하고 있습니다.

발표자(김재권 교수님)는 ‘공’과 ‘중도’에 대한 초기 유가행파의 관점을 분석하기 위해 우선 초기 경전 『소공경』과 『반야경』에 나타난 공성의 용례와 그 의미를 검토합니다. 이를 토대로 「진실의품」에서 유식학파의 독자적 공관 즉 유부와 중관학파의 치우친 두 견해를 지양하고 가설의 기체나 의지처를 내적으로 인정하는 관점이 나타난다고 분석하고 있습니다. 나아가 『중변론』에는 이러한 「진실의품」의 유식학적 실재관에 입각해서 세속적 실재로서의 허망분별 즉 의타기성에 기반을 둔 삼성설이 나타나고 있음을 논증합니다.

다음은 발표문을 읽으면서 들었던 생각입니다.

1. 발표문의 제목을 보면, 초기 유식사 상에서 공성과 중도의 사상적 의의가 무엇인지?에 대해 궁금증을 유발합니다. 하지만 발표문에는 사상적 의의가 명확

하게 드러나지 않습니다. 발표자의 자세한 설명을 부탁드립니다.

2. 논지가 소략하게 전개되고 있어서 내용이 명료하게 전달되지 않은 부분이 있습니다. 다음의 밑줄 친 부분에 관해 설명을 부탁드립니다.

1) 반면에 「진실의품」에서는 유식적인 이제나 삼성설이 교리적으로 정립되지 않은 상황에서 공성의 이해방식, 즉 법계를 직접적으로 증득하는 관법인 사심사, 사여실변지의 수행론적인 맥락에서 제법의 승의적 자성은 불가언성을 본질로 하지만, 그것이 가설의 의지처로서 작용하고 있는 점을 인정하는 유가행과의 독특한 공관을 새롭게 제시하는 것에 방점이 찍혀있는 것이다(90쪽)

2) 『중변론』에서는 『반야경』에서 16공(空)이 인용되고 있다. 특히 MV1.13ab구에서는 원성실성에 해당하는 공성의 의미가 잘 제시되고 있는데, 즉 ‘실로 두 가지(二取)가 없는 것과 [그것의] 무가 유인 것이 공의 특상이다.’고 한다. 또한 MV1.13c구에서는 공성의 본질적 성격은 이취의 무(無)를 본질로 하기 때문에, ‘유도 아니고 무도 아니다’고 한다. 한편 허망분별과 공성의 긴밀한 관계는 MV1.13d구에서 잘 설명되고 있다. 즉 공성의 특상이 허망분별과 다르다면 법성과 법과 다르게 되는 오류에 빠지게 된다. 한편 공성의 특상이 허망분별과 동일하다면 청정한 것을 소연으로 하는 지(智)나 일반상이 있을 수 없게 된다고 설명한다(91쪽).

3. 초기 유식사상의 ‘공’과 ‘중도’에 대한 관점이 현대인들에게 어떤 메시지를 줄 수 있는지에 대해 생각해 보셨다면 설명 부탁드립니다.

바쁘신 가운데 발표문을 작성하여 이 주제에 대해 깊이 천착해 볼 수 있는 기회를 주신 발표자께 감사드립니다. 수고 많으셨습니다. ^^

[제4발표]

바즈라야나(Vajrayāna) 수행체계의 공(śūnya) 사상 도입 과정 _Pañcakrama 주석서들을 중심으로_

방정란
일본 대정대학교

I. 들어가며

탄트라 불교, 밀교 혹은 바즈라야나(Vajrayāna, 금강승)라고 불리는 인도 후기 불교는 각종 불보살을 공양하는 의례와 성취법(sādhana)을 특징으로, 기존 불교 전통과는 여러 면에서 차이를 지니며 발전해 왔지만, 발전 과정을 시기로 구분하자면 중기 이후부터 의례적 수행에 적극적으로 유가행중관학파의 교설을 접목시키면서 고유한 교설적 토대를 구축해 나가기 시작했다. 본고는 이 같은 바즈라야나의 교설적 발전 과정이 시작되는 한 예로서, 점진적인 공(śūnya)의 단계가 밀교 수행의 이론적 기반으로 시설되는 문헌들에 대해 집중적으로 다뤄 보고자 한다.

물론 *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha*(『진실집경』), *Mahāvairocanaḥisambodhi-tantra*(『대일경』), *Paramādyā*(『이취경』)는 물론 *Guhyasamājatantra*(이후 GuSa, 『비밀집회 탄트라』)와 같은 초중기 바즈라야나의 대표경전들에서 공(śūnya) 혹은 공성(śūnyatā)이라는 용어가 등장하지 않는 것은 아니다. 하지만, 이러한 탄트라 경전들에서 언급되는 공 개념은 엄밀하게 분석해보자면 탄트라 ‘고유’의 것이라고

할 수 없으며, 非-바즈라야나의 대승 문헌에서 언급되는 문맥과 크게 다르지 않다. 다시 말해 바즈라야나만의 독특한 교설은 이러한 탄트라를 해명하는 주석자들의 작품에서 보다 선명하게 드러나게 되는 것이다. 그러므로 특정한 용어의 언급이 문헌에 나타난다고 해서 그 용어가 현재 우리가 이해하는 개념을 충분히 지닌 채 저작 당시 문헌에서 사용되었다고 보는 데는 무리가 따를 수 있음을 먼저 언급하고자 한다. 인도에서 범어로 저작, 전승되어 수집, 편집되었던 문헌들을 그 시대적 배경과 흐름을 고려하지 않은 채 후대에 인도 밖으로 전승되어 종합, 정리된 입장만을 단순히 받아들인다면 해석의 오류를 범할 수 있음을 지양하기 위해서이다.

그렇다면 바즈라야나만의 독자적인 발상이 드러나게 되는 초기의 주석 전통에는 무엇이 있을까. 그 초기 양상은 Yogottarantra로 분류되는 *Guhyasamājatantra*를 주석하는 여러 전통들의 파생과 발전 과정에서 뚜렷하게 나타나기 시작한다. 그 중에서도 특히 Jñānapāda의 해석을 따르는 주석 전통에 뒤따라 일어난 Ārya 학파의 Nāgārjuna에게 귀속된 주요 문헌인 *Pañcakrama*의 구성으로부터 그 흔적을 추적할 수 있을 것이다. 이에 본고는 *Pañcakrama*의 각장의 구성과 주석서들을 중심으로 그 구체적 내용을 살펴보고자 한다.

II. *Guhyasamājatantra*의 주해 전통¹⁾

흔히 중기 이후의 바즈라야나의 수행체계는 utpattikrama, 그리고 utpannakrama 혹은 niṣpannakrama라고 하는 양차제 (Dvikrama)라는 말로 정의된다²⁾. 하지

1) GuSa의 주해 전통에서 공성의 도입이라는 측면을 다루고자 하는 본고의 논의에서 제일 먼저 명확하게 밝히고 넘어가야 할 부분이 있다. 본고는 공성이라는 측면에서 GuSa와 관련 문헌을 해석해 보고자 하여, 이를 논의의 핵심적인 주제로 삼는 것이지, GuSa를 주해하는 전통에서 각각의 세부 분과들이 여러 갈래의 해석을 하게 되는 주이유가 ‘공성’에 대한 상이한 이해 때문에 발생하는 것은 아니라는 점이다. 오히려 각 전통들의 차이가 파생하게 되는 근본적인 이유는 의례와 성취법(sādhana)에서 공양, 관상하는 본존들과 부속 신들의 수와 그 의례 형식에 있다. 바로 이러한 차이에서 기인하여 차제적인 수행과 행법들의 순서와 종류에 대한 해석의 차이가 생겨난다고 보는 것이 더 정확한 방향이라고 할 수 있을 것이다.

만 서문에서 불교 탄트라에 이해를 위해서 바즈라야나 문헌에서 śūnya(공) 혹은 śūnyatā(공성)라는 용어가 나오는 맥락을 비판적으로 살펴야 한다는 점을 강조했듯이, 이 양차제 또한 그 같은 맥락에서 다뤄질 필요가 있다. 이렇게 잘 알려진 양 차제 자체 또한 GuSa라고 하는 탄트라 문헌 자체에서 드러나는 것은 아니라 이를 해석하는 탄트라 논자들의 주석을 통해서 정립되었던 것이기 때문이다³⁾. 양차제를 탄트라 해석에 안착시키는 인물은 *Abhisamayālaṃkāra* (『현관장엄론』)을 지은 Haribhadra의 제자 중의 한 명으로 알려져 있는 Jñānapāda로, 바즈라야나는 물론 유가행중관파 문헌들 또한 주석한 저자라고 알려 진다. 그가 양차제를 역설한 인물이었다는 것은 티벳역으로 전해지는 그의 저서인 *Dvikramatattvabhāvanā-mukhāgama* (Toh. 1853, 혹은 *Mañjuśrīmukhāgama*라고 불리는)라는 문헌의 이름에서도 잘 드러난다. 그가 정립한 주해 전통이 널리 안착된 이래 바즈라야나 수행론의 양차제라는 큰 틀은 크게 변하지 않지만 세부적 차제에 포함되는 수행과 의례 행법, 그와 관련한 교설적 해석은 다시 다양하게 발전해 나가게 된다⁴⁾.

2) 두 단계를 의미하는 dvikrama에서 utpattikrama는 ‘생기차제 (stage of generation)’이라고 utpannakrama 혹은 niṣpannakrama는 ‘구경차제 (stage of completion)’이라고 번역된다. 이 중에 두 번째 단계에 해당하는 utpanna- 그리고 niṣpanna-를 ‘구경’ 혹은 ‘completion’이라고 번역하는 것에 크게 문제가 있는 것은 아니나, 산스크리트 원어가 지시하는 의미를 분명히 살릴 필요가 있다. 왜냐하면 utpanna와 niṣpanna는 각기 ut√pad와 niḥ√pad에서 나온 과거 분사(past participle)이기 때문에, 정확히는 ‘일어난’ 혹은 ‘완성된’ 단계이라는 함축이 강조되고 있다는 점이다. 이러한 현대 번역의 문제에 대해 재고해야 할 필요성을 제기하는 이유는 ‘생기차제’와 ‘구경차제’라는 용어 자체가 양차제가 마치 개별적이며 독립적인 것처럼 들릴 가능성이 있기 때문이다. 양차제는 공성에 대한 경험을 통해 진체의 경험을 하게 되는 수행자의 의식에 대한 서술적인 측면에서 접근하여 이해할 필요가 있기 때문이다. 그러한 연후로 양차제의 이름은 본문에서 원어 그대로 사용하였다.

3) *Guhyasamājatantra*의 전체를 걸쳐 이러한 양차제의 가르침은 분명하게 드러나지 않는다. 이 탄트라의 편집과정에서 가장 나중에 독립적 문헌이었다가 전체 탄트라의 마지막 장으로 구성되게 되는 18장인 *Samājottara*라고도 불리는 속탄트라에서 이러한 양차제와 관련된 용어들이 등장할 뿐이다. 이러한 양차제는 분명 중론송의 저자인 Nāgārjuna의 이제설을 반향하는 것으로 볼 수 있다. (참조. Isaacson, 2001, 468-469; Tanemura, Brill의 *Encyclopedia of Buddhism*의 *Guhyasāmajatantra* 항목의 329쪽)

4) Jñānapāda와 Ārya 학파 사이에 양차제에 대한 기본적인 구조의 차이와 공통점에 대해서는 Tanemura, Brill의 *Encyclopedia of Buddhism*의 *Guhyasāmajatantra* 항목의 329-330쪽을 참조하라.

1. Jñānapāda 학파와 Ārya 학파의 출현

Buddhajñānapāda 혹은 Buddhaśrījñāna라고도 불리는 Jñānapāda는 벵갈(Bengal) 지역을 지배했던 팔라(Pāla) 왕조의 다르마팔라(Dharmapāla)왕 재세의 후반부와 그의 아들인 데바팔라(Devapāla) 왕의 초반 재세시인 약 8세기 후반에서 9세기 초에 활동했던 인물로 추정된다. 그가 지은 것으로 여겨지는 문헌들은 거의 대부분 산스크리트 원문으로 전승되지 않고, 티벳역으로만 전해진다고 여겨졌으나 근래의 연구 결과들은 부분적이지만 산스크리트 원문을 발굴하여 소개하고 있다⁵⁾.

현재까지 Guhyasamāja의 해석과 관련하여 잘 알려진 그룹은 이 Jñānapāda를 위시하여 Jñānapāda 학파(Jñānapāda school)라고 불리는 그룹과 이보다 조금 후대에 성립한 Ārya 학파(Ārya school, 성자류라고도 불리는)의 두 학파이다. 이들은 인도는 물론 티벳 지역으로 전승되어 이어져 왔다. 하지만 인도에서 저작된 문헌들 가운데 ‘Ārya 학파’라는 명칭은 사용하는 예는 아직까지 찾을 수 없다. 이 명칭은 티벳에서 이 전통을 Ārya-Nāgārjuna와 그의 제자인 Āryadeva를 지칭하는 말로 *phags pa yab sras* (성스러운 아버지와 아들)라고 칭한 데에서 파생된 명칭이다. 이 전통의 승계와 발전은 또 다른 중관학의 주요 인물인 Candrakīrti 등과 같은 이름을 지닌 탄트라 저자들이 출현하게 되는 배경과도 밀접하게 연관된다.⁶⁾ 근래의 연구 결과는 GuSa 해석과 관련해 실제로 존재했던 학파들은 단지 이 두 종류가 아니라 더 많은 수의 전통들이 존재했을 것으로 추정한다⁷⁾.

5) 이 연대에 관한 연구에 대해서는 Tomabechei 2008와 Szántó 2015를 대표적으로 꼽을 수 있다. 전자는 Jñānapāda와 Śākyamitra의 관계, 그리고 Jñānapāda의 제자인 Vitapāda의 주석에서 등장하는 이들의 관계를 통해서 연대를 밝히고, 이에 더 나아가 Ārya학파의 Āryadeva와의 관계를 밝히고 있다. 후의 논문은 현재까지 알려졌던 Jñānapāda의 저작과 그의 학파에 속하는 문헌들에 대한 최신의 발견과 연구 결과들을 총망라해서 정리한다. 간략하게 정리하자면, *Mañjuśrīmukhāgama* (*Dvikramatattvabhāvanā*라고도 불림, Tōh. 1853)와 *Samantabhadra* (*Caturāṅgasādhana*라고도 불림, Tōh. 1855와 1856). (*Muktilaka*라고 잘못된 산스크리트 제목으로 알려진) *Muktibindu* (Tōh. 1859), *Ātmasādhanaṅvātāra* (Tōh. 1860), 그리고 *Mahāyāna-lakṣaṇasamuccaya* (Tōh. 3904)이다. (참조. Szántó 2015, 540).

6) 본고에서는 앞으로 탄트라 저자인 Nāgārjuna를 언급할 때 따로 ‘탄트라 저자인 Nāgārjuna’라고 언급하지 않고 이름만을 명시하여 중복적인 기술을 피하고자 한다. 그리고 중관학파의 Nāgārjuna를 언급할 때는 이와 구별되게 ‘중관학파’라는 기술을 포함한다. 이는 Āryadeva와 Candrakīrti에 대해서도 동일하다.

Ⅲ. 탄트라 논사 Nāgārjuna의 Pañcakrama와 문헌의 성립

Ārya 학파의 Nāgārjuna가 지은 대표 저작으로는 *Pañcakrama*(이후 PK)가 있다. 범어 사본들이 전하는 PK의 전승본은 다섯 장으로 구성되며, 각각의 말미(sub-colophon)는 다음과 같다.

[이상으로] Vajrajāpakrama[의 장]이 끝났다. 존경하는 위대한 Nāgārjuna의 이 저작은 일흔 여섯 개의 계송으로 이뤄져 있고, [이는] 첫 번째 단계이다⁸⁾.

[이상으로] Anuttarasamādhi라는 다른 이름으로도 불리는 Sarvaśuddhiviśuddhikrama[의 장]이 끝났다. 존경하는 Śakyamitra의 이 저작은 백 개의 계송으로 이뤄져 있으며, 두 번째 단계이다⁹⁾.

[이상으로] Svādhiṣṭhānakrama라는 세 번째 [장이] 끝났다. 스승 Nāgārjuna의 이 저작은 쉰여섯 개의 계송으로 이뤄져있다¹⁰⁾.

[이상으로] 네 번째 [장은] Paramarahasyasukhābhisambodhikrama이다. 스승 나가르주나께서 사십 개의 계송으로 [지어졌다]¹¹⁾.

7) *Pañcakrama*와 그에 속한 주석 전통의 연구에서 반드시 언급해야 할 학자로 토루 토마베치(Toru Tomabechi)를 꼽을 수 있다. 1994년에 Tomabechi와 그의 교토대 스승인 카즈미 미마키(Katsumi Mimaki)가 함께 비판 교정한 *Pañcakrama*가 지금까지 널리 학자들 사이에서 사용되었다. 본고에서도 PK를 언급할 때는 이 교정본의 계송 번호를 기본적으로 따르고자 한다. 다만, 범어 사본의 이형의 읽기들은 모두 언급하지 않고 논의의 필요에 따라 관련 내용을 삽입하는 방식을 선택한다.

8) PK: *vajrajāpakramaḥ samāptaḥ || kṛtīr iyaṃ śrīnāgārjunapādānām iti || granthapramāṇam asya śaḍadhikasaptatiḥ || prathamah* (em., prathama— M&Ted) *kramaḥ ||* (M&T ed. 1994, 13); 하지만 현 편집본에 따르면, 이 장의 간기(sub-colophon)와는 상이하게 67송에서 끝난다.

9) PK: *anuttarasamādhir ity aparānāma sarvaśuddhiviśuddhikramaḥ || kṛtīr iyaṃ śākyamī-trapradānām || granthapramāṇam asya śatam ekam || dvitīyaḥ kramaḥ ||* (M&T ed. 1994, 30); 하지만 현 편집본에 따르면, 이 장의 간기(sub-colophon)와는 상이하게 87송에서 끝난다.

10) PK: *svādhiṣṭhānakramas tṛtīyaḥ samāptaḥ || kṛtīr iyaṃ ācāryanāgārjunapādānām || granthapramāṇam asya śaṭpañcaśat ||* (M&T 1994, 39); 하지만 현 편집본에 따르면, 이 장의 간기(sub-colophon)와는 상이하게 50송에서 끝난다.

[이상으로 다섯 번째 장은] Yuganaddhakrama이다. 스승 Nāgārjuna의 저작은 서른다섯 개의 계승으로 [지어졌다]¹²⁾.

여기서 두 번째 장이 Nāgārjuna가 아닌 Śākyamitra를 저자로 기록된다는 점은 Nāgārjuna에게 귀속된 PK가 처음부터 현재의 전승본과 같은 모습으로 두 번째 장을 포함하고 있지 않았을 가능성을 시사한다. 다시 말해, 이 두 번째 장이 후대 삽입이라면, 특히나 저자의 이름이 남아 있는 채로 편집 전승되었다고 한다면, Ārya 학파에게 이 장의 내용이 중요하게 취급되었음을 추측할 수 있다. 바로 여기서 Ārya 학파의 세 가지 공(śūnya)과 세 가지 빛(āloka)으로 지칭되는 마음의 청정한 단계가 설해진다. 여기에는 이 세 가지 차제와 함께 일어나는 팔십 가지 심적 상태(prakṛti)에 대한 기술도 포함되는데, 이러한 이론은 Ārya학파의 교설적 토대가 되어 이후 주석자들에 의해 계승된다.

1. Śākyamitra와 Sarvaviśuddhiśuddhikrama

Anuttarasandhi 혹은 Sarvaśuddhiviśuddhikrama라고 불리는 PK의 두 번째 장의 저자로 알려진 Śākyamitra라는 인물은 누구이며, 그의 사상이 Ārya 학파에서 받아들여지게 된 배경은 무엇인가¹³⁾. Śākyamitra의 저작 *Anuttarasandhi*는 티벳에서 따로 번역되었으며, 심지어 몇몇 PK의 주석자들은 이 문헌을 분명히 PK와는 별개의 것으로 취급한다.

예를 들면, Ārya학파의 Āryadeva가 그의 저서 *Caryāmelāpakapradīpa*(이후 CMP)¹⁴⁾에서 *Anuttarasandhi*를 PK와는 독립된 저작으로서 따로 인용하는데¹⁵⁾,

11) PK: *paramarahasyasukhābhisambodhikramaś caturthaḥ || kṛtir iyaṁ ācāryānāgārjuna-pādānām || granthapramāṇam asya ślokāś catvāriṣṭat ||* (M&T 1994, 48); 하지만 현 편집본에 따르면, 이 장의 간기(sub-colophon)와는 상이하게 38송에서 끝난다.

12) PK: *yuganaddhakramaḥ | kṛtir iyaṁ ācāryānāgārjunapādānām || granthapramāṇam asya ślokāḥ pañcatriṣṭat ||* (M&T 1994, 55); 하지만 현 편집본에 따르면, 이 장의 간기(sub-colophon)와는 상이하게 36송에서 끝난다.

13) Jñānapāda, Śākyamitra, 그리고 Vitapāda의 관계와 그들의 연대에 대해서 다루는 Tomabechi (2008)은 간략하지만 확실한 문헌적 증거들을 중심으로 Śākyamitra사상이 Jñānapāda 학파에 대한 새로운 전통적 해설을 들고 나온 Ārya 학파가 나타나는 전환기를 이해하는 데 핵심적인 키가 된다는 점을 보여준다.

이 때 그가 인용한 계송은 다음과 같다.

[자기]인식의 대상(saṃvitti)일 뿐인 인식(jñāna)은 마치 허공과 같이 자성을 지니지 않는다. 하지만 그 [지혜]는 분점(sandhyā), 낮, 밤의 특징에 의해서 나뉘인다 [=다른 모습으로 나타난다]. [지혜의 현현으로서] 마음은 aloka, alokābhasa, alokopalabdhaka(=alokopalabdhī)라고 하는 세 가지로 설해지며 그 [마음]의 토대(ādhāra)는 [다음과 같이] 설해진다. 미세한 형태의 숨[=일반적으로 風이라고 번역되는 호흡]과 결합한 인식은 감각 기관의 길을 통해 나와 인식 대상을 접한다. 숨이 빛(ābhāsa)과 결합하여 흐르게 되면, 바로 그 때에 그 [빛에 속한] 모든 성질(prakṛti)들이 활성화된다. [즉,] 어디든 호흡이 머무는 곳에 각각의 성질들이 나타나게 될 것이다. 그 숨의 에너지가 활성화되어 있는 이상 빛(ābhāsa)은 멈추지 않을 것이다¹⁶⁾.

물론 이 계송들은 현재의 PK의 2장에서도 고스란히 찾아진다. *Anuttarasandhi*를 독립 문헌으로 언급하는 것은 Ārya 학파의 저자들뿐만 아니라 Jñānpāda의 저작에 대해 방대한 주석을 남긴 Vitapāda도 그러하다¹⁷⁾. 더하여 Śākyamitra라는 이름은 Jñānapāda의 *Mukhāgama*의 편집자로 언급된다¹⁸⁾. 이러한 상황은 Śāky-

14) *Caryāmelāpakapradīpa*은 현재까지 두개의 비판 교정본이 출판되었다. 하나는 Sarnath에서 2000년에 출판된 Pandey의 교정본(이하 Ped.로 표기)이며 다른 하나는 Wedemeyer가 2007년에 출판한 교정본(이하 Wed.로 표기)이다. 네 번째 장의 원문은 *Cittavivekaśaṃśayamelāvapa-paricchedaś* (Wed.의 교정, *cittavivekaśaṃśayamelāvapa* - Ped.) *caturtha*이다.

15) *yathoktam anuttarasandhu* (Ped. p. 45)

16) 관련 계송은 PK 2.28-32이며, CMP의 경우는 2.32ab까지만 인용한다. : *saṃvittimātrakaṃ jñānam ākāśavad alakṣaṇam | kiṃ tu tasya prabheda 'sti sandhyārātridivātmanā || ālokālokābhāsau ca tathālokopalabdhakam | cittaṃ trividham ity uktam ādhāras tasya kathyate || vāyunā sūkṣmarūpeṇa jñānam saṃmiśratām gatam | niḥśṛtyendriyamārgēbhyo viṣayān avalambhate || ābhāsena yadā yukto vāyur vāhanatām gataḥ | tadā tatprakṛtiḥ sarvā astavyastāḥ pravartayet || yatra yatra sthito vāyus tāṃ tāṃ prakṛtim udvahet | yāvat samīrapotsāho nābhāso nīscalo bhavet ||*

17) Vitapāda가 Śākyamitra의 저작을 인용하는 구절은 Tomabechi (2008)의 각주 15, 16, 17에서 볼 수 있다. Tomabechi가 인용하는 각각의 구절의 서지 정보는 다음과 같다. Vitapāda의 *Muktilaka-nāma-vyākhyāna*, D (1870) 47a1-3, P [65] (2733) 332a1-3; Vitapāda *Ātmārthasiddhikara-yogakriyākrama*, D (1879) 95a3-4, P [65] (2741) 111b7-112a1; Vitapāda의 *Sukusuma-nāma-dvikramatattvabhāvanā-mukhāgama-vṛtti*, D (1866) 133a4-5.

18) Tomabechi(2008) 각주 18번에서 이와 관련해 Tanaka(1987, 43-44)가 인용한 티벳어 구절

amitra가 Jñānapāda 학파의 전통과 친숙한 인물이었음을 보여준다. 하지만 정작 그의 이론은 Jñānapāda 학파 보다는 Ārya 학파에서 더 적극적으로 인용된다. 왜냐하면 Jñānapāda 학파의 초기 주석가들¹⁹⁾이 공의 차제를 정립하는 Śākyamitra의 구절들을 전혀 인용하지 않기 때문이다. 이는 Jñānapāda 학파보다 뒤이어 발생하는 Ārya 학파가 자신들의 해석을 기존 전통에 대한 새로운 이론적 시도로서 차별화할 때 Śākyamitra의 저작을 포함하는 데 적극적이었다는 점을 충분히 상상할 수 있게 한다.

2. Śūnya, Atiśūnya, Mahāśūnya, 그리고 Sarvaśūnya

그렇다면 공(śūnya)과 빛(āloka)이라고 칭해지는 자기인식의 점진적인 수행 체계에 대한 PK의 2장(Sarvaśuddhivīśuddhikrama)의 구체적인 내용에 대해 살펴보자. 2장의 시작은 다음과 같다.

당신에게 귀의합니다. 당신에게 귀의합니다. 당신에게 귀의합니다. 귀의합니다! 이와 같이 당신에게 귀의한다고 경배할 때 경배하는 자는 누구이며 경배 받는 이는 누구인가. 여기 이 찬양에서 [경배하는 자는] 스스로 자신의 고유한 인식(jñāna)을 봐야만 한다. 마치 물에 물을 붓고, 기름을 기름에 붓는 것처럼. 하지만 전지자의 길에 이르지 않고는 [=붓다의 가르침이 없이는] 이를 얻을 수 없다. 어둠이라는 장막에 둘러싸인 자는 [전지자의 길이라는] 은총을 통해서 [그 어둠을 물리칠] 등불을 얻을 수 있다. 결과와 원인이라는 구분에 따라서 [그 등불의 첫째는] Śūnya(공), [둘째는] Atiśūnya(극공), 세 번째는 Mahāśūnya(대공)이며, 네 번째는 Sarvaśūnya(일체공)[라 한다.] 지혜와 방편의 결합으로부터 획득(upalabdhaka)이 완성된다. 그 획득이 완성됨으로부터 광명(prabhasvara)라고 하는 Sarvaśūnya(일체공)이 [생겨난다]. 원인의 차제가 청정해지는 것은 세 가지 인식작용

을 재인용하고 있다. 서지정보는 Jñānapāda의 Mukhāgama, D (1854) 28b4-5, P [65] (2717) 33a8-b2이다.

- 19) Jñānapāda 학파를 계승한 주석가들 중에 이러한 세 가지 śūnya와 āloka의 이론을 통합하려고 하는 시도들은 Ārya 학파의 발생 이후에 몇 세기가 지나서 나타난다. Tomabeche는 이 같은 상대적으로 후기의 주석가와 그 작품으로서 12세기의 Vairocana-vajra의 *Ṣaḍaiḡayogāloka-karma*, D (1879) 97a6 ff. P [65] (2742) 115a3 ff를 들고 있다. (참조 Tomabeche 2008, 각주 19).

(vijñāna)에 따라 [나타난다]. 세 가지 공[의 단계]와의 결합으로부터 위없는 경지가 얻어진다.²⁰⁾

이러한 구절과 더불어 2장에서 설해지는 세 가지 공과 그를 초월한 경지인 Sarvaśūnya라고 하는 총 네 단계에 대치할 수 있는 각각의 요소들을 정리하면 다음과 같다.

공(śūnya)	빛(āloka)	hetukrama	인식(vijñāna)	삼성	이제
śūnya	āloka	prajñā	citta	paratantra	Saṃvṛti
atiśūnya	ālokābhāsa	upāya	caittasika	parikalpita	
mahāśūnya	ālokopalabdhi	upalabdha	avidyā	pariniṣpanna	
sarvaśūnya	prabhāsva	—	—	—	Paramārtha

Table 1. PK의 2장에서 설하는 śūnya와 āloka 단계

3. 팔십 가지 Prakṛti

PK의 2장에서는 처음 세 가지 공 혹은 빛은 각 단계에 따라서 총 팔십 가지 Prakṛti²¹⁾가 일어난다고 설해진다. 여기에서 Prakṛti는 PK의 1장인 Vajrajāpak-rama의 단계에서 설해진 vāyu(숨)라고 칭해지는 신체의 호흡 에너지가 정화되어 순수의식(saṃvitti)과 결합했을 때, 다시 말해, 그러한 경험을 체득한 후, 수행자에게 자는 동안이나 깨어 있는 동안에 활성화되는 정신작용 혹은 정신적 행위들을 지칭하는 용어로 이해할 수 있다. Prakṛti의 팔십 가지 종류는 다음과 같다.

20) PK 2.1-7 (M&T, 15) : *namas te 'stu namas te 'stu namas te 'stu namo namaḥ || evaṃ stute namas te 'stu kaḥ stotā kaś ca saṃstutaḥ || yathā jalaṃ jale nyastaṃ ghr̥taṃ caiva yathā ghr̥te | svakīyaṃ ca svayaṃ paśyej jñānaṃ yatreha vandanā || kiṃ tu sarvajñagatibhir vinā tan nopalabhyate | tamaḥpaṭālasaṃchannaḥ* (em., -saṃchannaṃ M&T ed.) *prasādā dipam āpnuyāt || śūnyaṃ ca atiśūnyaṃ ca mahāśūnyaṃ tṛtiyakam | caturthaṃ sarvaśūnyaṃ ca phalaḥhetuprabhedataḥ || prajñopāyasamāyogān niṣpannam upalabdhakam | upalabdhāc ca niṣpannāt sarvaśūnyaṃ prabhāsvaram || hetukramaviśuddhaṃ tu vijñānatrayayogataḥ | śūnyatrayasamāyogāl labhyate 'nuttaraṃ padam ||*

21) PK 수행 체계에서 팔십 가지 prakṛti와 세 가지 공 혹은 지혜의 관계에 대한 관련 논문으로는 Yoshimizu 1998와 Tomabechi 2006(pp. 72-28)가 있다.

단계	Prakṛti (정신작용)
Śūnya / Āloka (1-33)	1-3 virāga (상중하의 이욕); 4-5 manogatāgata (심의 왕래); 5-7 śoka (상중하의 슬픔); 8 saumya (적정); 9 vikalpa (분별); 10-12 bhīta (상중하의 두려움); 13-15 tṛṣṇā (상중하의 갈애); 16 upādāna (취착); 17 niḥśubha (불선); 18 kṣut (배고픔); 19 tṛṣā (목마름); 20-22 vedanā (상중하의 수); 23 vettrvid (인식자에 대한 인식); 24 dhāraṇā (집지); 25 pratyavekṣaṇa (관찰); 26 lajā (수치심); 27 kārūṇya (연민); 28-30 sneha (상중하의 애착); 31 cakita (소심); 32 saṃśaya (의문); 33 mātṛsya (인색)
Atiśūnya/ Ālokābhāsa (34-73)	34. rāga (욕망); 35 rakta (염오); 36-38 tuṣṭa (상중하의 만족); 39 harṣaṇa (즐거움); 40 prāmodya (황홀); 41 vismaya (경이); 42 hasita (웃음); 43 hlādana (상쾌); 44 ālīṅgana (포옹); 45 cumbana (입맞춤); 46 cūṣana (흡입); 47 dhairya (견고); 48 vīrya (용기); 49 māna (자만); 50 karṭṛ (행위자); 51 hartṛ (파괴자); 52 bala (힘); 53 utsāha (인내); 54-56 sāhasa (상중하의 대담함); 57 raudra (공격); 58 vilāsa (희롱); 59 vaira (양심); 60 śubha (선); 61 vāksphuṭa (명료한 말); 62 satya (진실); 63 asatya (거짓); 64 niścaya (결정); 65 nirupādāna (불취착); 66 dātṛtva (주는 자); 67 codana (명령); 68 śūrata (영웅적 상태); 69 alajjā (뻔뻔); 70 dhūrta (교활); 71 duṣṭa (사악); 72 haṭha (폭력); 73 kuṭila (교활)
Mahāśūnya/ Ālokopalabdhī (74-80)	74. madhyarāgākṣaṇa (중 정도의 애욕의 순간); 75 vismṛti (잊어먹음); 76 bhrānti (혼란); 77 tūṣṇībhāva (말을 하지 상태); 78 kheda (의기소침); 79 ālasya (나태); 80 dhandhata (굽튼 상태)

이 같이 모든 Prakṛti들은 자기인식의 대상으로서 정의되는데²²⁾, Śūnya/Āloka의 단계는 niśa(밤), strī(여성), mandākāra(부드러운 형상), vāma(좌), candra-maṇḍala(월륜), paṅkaja(연꽃) 등의 세속의 용어으로써 지시되며, Atiśūnya/Ālokābhāsa는 diva(낮), puruṣa(남성), kharākāra(딱딱한 형상), dakṣiṇa(우), sūryamaṇḍala(일륜), 혹은 vajra(금강)라는 용어로 지칭된다. Mahāśūnya/Ālokopalabdhī는 숙련된 수행자가 인지할 수 있는 무지(avidyā)의 일곱 찰나라고 설명되며, 이 때에는 모든 숨이 신체의 어떤 구멍을 통해서도 나가지 않고 정지된²³⁾

22) PK 2.12ab: *trayastrīṃśat prakṛtayaḥ svasaṃvedyāḥ śārīriṇām* |

상태라고 묘사된다. 이 같은 모든 마음의 상태(*prakṛti*)들은 세 가지 빛(*ābhāsa*)에 따라 각각을 원인으로 하여 대상으로서 나타났다가 다시 최종 단계에서 광명(*prabhāsvara*)으로 돌아간다고 설해진다. 이는 마치 창공에 다양한 형상과 빛깔을 한 구름들이 나타났다가 사라지는 것에 비유된다²⁴⁾.

IV. *Pañcakrama*에 대한 주석가들의 해석

*Pañcakrama*는 동일한 저자에 귀속되지만 독립된 문헌으로 간주되는 *Pinḍikrama*와 함께 짝을 이룬다. 즉, 일반적으로 *Pinḍikrama*에서는 *upattikrama*의 체계가 설해지고, PK에서는 *utpannakrama*의 내용이 교시된다고 여겨진다. 그러나 PK를 주석하는 저자들은 무엇이 Ārya 학파의 ‘다섯 가지 차제들’인가 대해 조금씩 다른 견해를 보인다. 다시 말해, 문헌명이 명시하듯 *Pañcakrama*라는 문헌이 다섯 개의 장으로 구성되어 있기 때문에 일반적으로 *utpannakrama*가 ‘*Pañcakrama*(다섯 가지 단계)’로 구성된다고 하는 것이 처음부터 정설로서 성립된 것이 아니라는 것이다.

PK가 현재 형태로 편집되기 이전에 어떤 모습이었는지 추적하기 위해서는 먼저 PK의 후대 주석가들의 저작들을 살펴볼 필요가 있다. 현재까지의 PK에 관한 개괄적 연구는 불어로 작성된 Tomabechi(2006)의 박사논문을 빼고는 논할 수 없는데, 그의 논문에서 다룬 주석가들을 정리하면 다음과 같다.

	PK의 주석서
--	---------

23) PK 2.24c–25b: *avidyāyāḥ kṣaṇāḥ sapta vijñeyāḥ sūkṣmayogibhiḥ || na bījaṃ bindusaṃyuktaṃ na vāyur dvāranirgataḥ |*

24) PK (M&T) 2.39–40: *payodharā yathā naike nānāsaṃsthānavarṇakāḥ | udbhūtā gaganābhogāl layaṃ gacchanti tatra vai || evaṃ prakṛtayaḥ sarvā ābhāsatrayaḥ etukāḥ | nirviśya viśayān kṛtsnān praviśanti prabhāsvaram ||*

25) Tomabechi에 따르면, *Pañcakramaṭippaṇī Yogimanoharā*는 12세기말의 인물인 Muniśrībhadrā가 지은 주석으로, 티베트로 전해져 번역된 것은 12–13세기로 기록되며, 번역자는 Dypal lo

*	Āryadeva의 Caryāmelāpakapradīpa (D. 1803, P. 2668)
1	Muniśrībhadrā의 Pañcakramaṭippaṇī Yogimanoharā D. (1813); P. (2691) ²⁵⁾
2	Bhavyakīrti의 Pañcakramapañjikā D. (1838); P. (2696) ²⁶⁾
3	Samayavajra의 Pañcakramapañjikā D. (1841), P. (2698) ²⁷⁾
4	Vīryabhadra의 Pañcakramapañjikā Prabhāsārtha (D. (1830); P. (2699) ²⁸⁾
5	Nāgabodhi(1)의 Pañcakramaṭikā Mañimālā D. (1840), P. (2697)
6	Nāgabodhi(2)의 Pañcakramārthabhāskaraṇa (D. (1833) ; P. (2702)
7	Lakṣmī의 Pañcakramaṭikā D. (1842); P. (2705)
8	Abhayākara Gupta의 Prañcakramaṭikā Candraprabhā (a.k.a. Pañcakramaṭātparyapañjikā Kramakaumudī) D. (1831), P. (2700)
9	Līlāvajra의 Pañcakramavivarāṇa D (1839)
10	Parahitarakṣita의 Pañcakramaṭippaṇī ²⁹⁾
*	Nāropa의 주석 (P.4789, D. 2333, P. 4790)

Table 3. PK의 주석서 목록

여기에서 처음과 마지막 항목의 두 저작은 PK에 대한 주석이라고는 하나, PK의 구절을 직접적으로 해설한 것이 아니기 때문에 따로 번호를 넣지 않았다. 예를 들면, Āryadeva의 Caryāmelāpakapradīpa(이하 CMP)는 PK의 주석서이나, 그 내용에서 PK의 원문이 나타나지 않으며, 장의 구분도 PK와는 상이하다³⁰⁾. 이는

tsā ba Chos kyi bzañ po라고 한다. 20세기 초반 Rāhula Saṅkṛtyāyana가 티베트를 여행하면서 찰루(Zha lu) 사원에서 이 문헌의 산스크리트 사본이 보관중이었음을 보고한 적이 있으나, 현재는 베이징(Beijing)으로 옮겨진 것을 보인다. 비판교정본이 아닌 전사본의 형태로 출판되어 1996년에 출판되었다. (참조. Tomabechi 2006, p. 11)

26) 티베트 역사가 Tāranatha가 전하는 비끄라마śīla(Vikramaśīla) 사원의 12명의 바즈라야나 학장 중의 한 명으로 알려진 Bhavyakīrti가 주석한 이 문헌은 티베트로 번역되었으나 현재까지 범어 사본은 전해지지 않는다. 그와 함께 *Pradīpoddyotana*에 대한 그의 주석(D. 1793, P [60-61] 2658a, b)도 또한 티베트어 되었는데, 많은 부분을 PK에서 설한 실질적 수행에 대한 설명으로 할애한다. (참조. Tomabechi 2006, pp. 11-12)

27) Samayavajra는 아마도 Kṛṣṇa Samayavajra와 동일인일 것으로 여겨지는데, 범어 사본이 중국의 CTRC(China Tibetological Research Center)에서 보관, 전해지는 것으로 알려진다. 비판 교정본은 현재 Tomabechi가 작업 중이다. (참조. Tomabechi 2006, p. 12)

28) 이 문헌의 범어 사본의 존재 유무에 대해서는 알려진 것이 없다.

29) 티베트어는 전하지 않으면 산스크리트 사본만 전하는데, 푸생(Louis de La Vallée Poussin)은 그 교정본을 1896년에 출판하였다. (참조. Tomabechi 2006, p. 14)

30) CMP는 총 열한 개의 장으로 구성되며 각장의 주제는, 1. prabodhana (깨달음), 2. kāyaviveka (신체에 대한 분별), 3. vāgviveka (말에 대한 분별), 4. cittaviveka (마음에 대한 분별), 5. karmāntavibhāga (행위의 결과에 대한 식별), 6. saṃvṛtisatya (속제), 7. paramārthasatya (진

아마도 CMP가 쓰일 당시 PK가 현재의 형태로 완전하게 성립되기 전이었을 가능성을 보여준다. 하지만 앞서 언급했듯이, CMP의 저자가 Śākyamitra의 이론을 이미 잘 알고 있었음은 분명하다. 왜냐하면 PK의 현재 전승본의 2장의 이론과 용어들이 CMP의 4장 Cittaviveka에서 그대로 등장하고 있으며, 이를 Anuttarasandhi에서 발췌했다고 명시하기 때문이다.

1. 오차제가 지칭하는 단계와 그 구성단계에 따른 세 가지 입장

Tomabeche (1992b와 2006)에서 PK의 주석서들이 지지하고 있는 입장을 세 가지로 다시 정리해 보면 다음과 같다.

A 그룹	B 그룹	C 그룹
	1. Piṇḍikrama	
1. Piṇḍikrama	2. Vajrajāpakrama	1. Vajrajāpakrama
2. Vajrajāpakrama	3. Cittaviśuddhikrama	2. Cittaviśuddhikrama
3. Svādhiṣṭhānakrama	4. Svādhiṣṭhānakrama	3. Svādhiṣṭhānakrama
4. Abhisamṃbodhikrama	5. Abhisamṃbodhikrama	4. Abhisamṃbodhikrama
5. Yūganaddhakrama	6. Yūganaddhakrama	5. Yūganaddhakrama

Table 4. PK의 주석 내용에 따른 세 가지 다른 해석의 내용

A 그룹은 오차제를 칭할 때 utpatti와 utpanna의 양차제를 모두 포함하는 모델을 ‘오차제’라고 보는 입장이다. A의 입장을 보이는 인물에는 Candrakīrti와 위에서 언급한 Muniśrībhadrā가 있다. Muniśrībhadrā는 현 PK의 두 번째 장인 Cittaviśuddhikrama를 Anuttarasandhi라는 문헌의 이름으로 인용하면서 독립적인 문헌으로 다룬다. B의 입장은 *Piṇḍikrama*를 독립적인 것이 아니라 *Pañcakrama*의 부분에 속하는 것으로 주석하여, 결국 오차제가 아니라 육차제를 합하여 주석하는 그룹이다. 여기에는 Bhavyakīrti, Samayavajra³¹⁾, Abhayākara Gupta, Līlavajra 등이 속한다. C 그룹은 현재의 PK의 구성과 동일하게 Utpannakrama를 구성하는

제), 8. apratiṣṭhitanirvāṇa (무주열반), 9. prapañcācaryā (희론의 행), 10. niṣprapañcācaryā (무희론의 행), 11. atyantaniṣprapañcācaryā (극무희론의 행)으로, PK의 차제적인 단계와는 상응하지 않는 구조를 지니고 있다.

31) Samayavajra의 *Pañcakramapañjikā* ms. 19a1-2 (참고 Tomabeche 2006, 32 fn.7) *pañcakramāṇāṃ piṇḍārtham ekikṛtya punar jagau | nāgārjunasutaḥ śākyamitrānāmā guṇodadhiḥ || ihāyaṃ śākyamitraḥ samāhitamānā granthakaraṇasamaye |*

다섯 개의 차제를 주석하는 그룹으로, 여기에는 Vīryabhadra, 서로 다른 두 명의 Nāgabodhi, 그리고 카슈미르(Kashmir) 출신의 Lakṣmī 등이 속한다³²⁾.

이러한 전거를 통해 생각해보자면, CMP가 증언하듯이, PK가 현재의 구조를 갖추기 전, Śākyamitra의 Anuttarasandhi는 독립적인 문헌으로 저작되었다고 보는 것이 타당하다. 하지만 Jñānapāda 학파와는 다른 입장에서 출발한 Ārya 학파에게 Jñānapāda와 동시대의 인물이지만, 세 가지 공이라는 Śākyamitra의 해석은 학파의 정체성을 확립하고 기본 전통과의 차별화를 위한 좋은 이론적 토대였을 것이다. 하지만 PK의 구성에 대한 주석자들의 해석적 차이로 말미암아 Śākyamitra의 저작이 완전하게 PK의 부분으로서 합해지는 데에는 몇 세기가 걸린 것으로 보인다.

2. Āryadeva의 Caryāmelāpakapradīpa와 Cittaviśuddhi-prakaraṇa

중관의 Nāgārjuna와 동일한 이름의 저자와 함께 탄트라 논사인 Āryadeva는³³⁾ *Caryāmelāpakapradīpa*라고 하는 PK에 대한 주석은 앞서 설명했듯이 PK의 각장과 상응하지 않으며 그 의미를 푸는 데 중점을 둔 특수한 형태의 저작이라고 할 수 있다. 먼저 이 작품의 제목인 *Caryāmelāpakapradīpa*는 티벳역에서 차용된 것이다³⁴⁾. 이 문헌을 전하는 산스크리트 사본들 또한 최종 콜로폰이 손실되어 있기에 원 제목을 어떻게 적고 있는지 현재까지는 확인할 수 없지만, 인도 주석가들

32) 각 그룹의 문헌적 전거들은 Tomabeche(1992b)에서 찾을 수 있다. 지면상 모든 상세한 인용문은 본고에 실지 않았다.

33) CMP는 문헌의 성격이 바즈라야나의 것으로 중관학파의 Āryadeva의 저작들과 상이함으로 학자들 사이에서 이 둘을 서로 다른 인물로 보는 데에 크게 이견이 없었다. 하지만 Āryadeva에게 귀속된 중관학파의 교설을 논하는 몇몇 저작들에 대해서는 무엇이 중관학파의 Āryadeva인지 후대의 Āryadeva인지에 대한 논의가 있었다. 후대의 Āryadeva의 것으로 여겨지는 문헌들에는 *Skhalitapramathanayuktihetusiddhi* (P. 5247), *Madhyamakabhramaghāta* (P. 5250), *Jñānasārasamuccaya* (P. 5251) 등이 있다. (참조

34) 티벳역 제목은 D (sDe-dge)는 tsārya me lā pa na pra dī paṃ이라고 읽고 P(Peking edition)는 tsarya me lā pā na pra dī paṃ이라고 읽는다.

이 이 문헌을 *Sūta*라는 명칭으로 인용한다. 이것이 어떤 의미인지에 대해서는 저자인 Āryadeva가 주석을 시작하면서 언급하는 구절에서 근거를 찾을 수 있다. “오차제[의 가르침을] 명확하게 하기 위하여 나는 *Sūta*를 종합하는 [주석]을 설하려 한다³⁵⁾”고 말하는 부분에서 *Sūta*를 티벳어는 ‘*mdo sde dang rgyud dang rtog pa rnam*’이라고 풀어서 번역했다. 그러므로 *Sūta*는 *Sūtra-tan-tra-kalpa*의 줄임말임을 유추할 수 있다.

이 문헌의 특수한 성격은 Āryadeva가 주석을 하면서 인용하는 경전의 종류에서 드러난다³⁶⁾. 오차제의 수행적 차제를 주해한다는 의미에서는 분명 주석서이긴 하지만, *Pañcakrama*의 계승은 오직 단 한 곳에서 인용된다. 앞서 논의했듯이 *Anuttarasandhi*도 독립된 문헌으로 인용된다. 주로 *Guhyasamājantra*를 1장에서 17장까지는 *Mūlatantra*라는 이름으로, 18장은 *Samājottara*라는 이름으로 인용한다. 앞서 여러 차례 언급했듯이, PK 2장의 내용은 *Cittaviveka*라고 하는 4장에서 자세히 다루지는데, 세 가지 공의 다른 이름인 세 가지 인식(三智, *vijñānatraya*)을 정전적 가르침으로 확립시키기 위해 Āryadeva는 다양한 비-바즈라야나의 문헌들을 인용한다.

그 한 가지 예로 *Laṅkāvatārasūtra*(『능가경』)의 ‘보살은 자신 마음에서 드러나는 인식대상과 인식주체라는 분별의 범위를 완전히 알고자 하므로³⁷⁾’라는 부분을 인용하면서, 마음에 현현하는 인식의 세 가지 상태가 모든 대상이 되며, 여기에는 해탈과 윤회, 움직이는 것과 움직이지 않는 것, 인식 대상과 주체, 12연기의 순환과 청정과 부정, 빛과 어둠, 여성, 남성 그리고 중성 등의 형상, 생기, 지속, 소멸 등, 감관으로 파악되는 모든 삼계가 바로 삼지(三智, *vijñānatraya*)라고 설명한다³⁸⁾. 여기서 이 삼지는 세 가지 공과 세 가지 빛을 지칭한다. 이러한 비-바즈

35) *pañcakramavipaśīkaraṇārthaṃ sūtakamelāpakam* (C, *sūtramelāpakam* A) *vakṣyāmi*. Pandey의 교정본은 티벳어에 따라서 *sūtratantrakalpamelāpakam*이라고 교정했으며 Wedemeyer는 사본 A의 읽기를 따르고 있으니 대부분의 경우 인도 주석가들이 이 문헌은 *sūta*라고 부르고 있기 때문에 사본 C의 읽기가 가장 정확한 독법을 반영하고 있다고 보았다.

36) CMP에서 인용된 경전의 전체 목록은 Wedemeyer 2007, 763-769를 참조하라.

37) CMP 4장 (Ped. p.39; Wed. p. 396): *yathoktaṃ bhagavatā Laṅkāvatārasūtre, punar aparāṃ mahāmate bodhisattvena svacittadrśyagrāhyagrāhakavikalpagocaraṃ* (Wed. LAS; *svacittasya* Ped.) *parijñātukāmena* (Wed. LAS; *vijñātukāmena* Ped.) *saṃganikāsamsarga-middhanīvaraṇavigatena bhavitavyam*.

라야나의 전거들은 Guhyasamāja 계열의 탄트라를 이해하기 위한 초석을 마련하기 위해 제시된 것으로 보인다. 이 부분에서 Āryadeva는 *Guhyasamāja*의 주석 탄트라 중에 하나인 *Jñānavajrasamuccaya*³⁹⁾에서 이 삼지(三智)가 설해지고 있음⁴⁰⁾을 강조한다.

[*Jñānavajrasamuccaya*에서 다음과 같이 설한다.] 그러자, 마하살들은 세존께 경배하고 [세존의] 두발에 엎드려 다시 물었다. 오 교시자시여, 이해하기 어려우며 매우 다가가기조차 어려운 이름하여 삼지(vijñānatraya)라고 하는 것에 대해 설해주십시오, 세존이시여, 수가타시여, 삼지(vijñānatraya)의 종류에 대해 설해주십시오.

세존께서 설하셨다. 그 분별지(vijñāna)는 바로 심(citta)이며, 마음 작용(manas)이다. 모든 현상들은 [이들을] 근본으로 하며, 염오와 청정의 본성을 지닌다. 이로부터 ‘나’ 혹은 ‘남’ 이라고 하는 두 가지의 분별이 일어난다. 그리고 이 분별지는 숨을 움직이는 매개로 삼는다. 그 숨(風)은 열(火)이 되고 그 열로부터 물(水)이, 그 물로부터 다시 땅(地)이, 그 (다섯 가지 오대)로부터 오온이, 육경, 오경이 있다. [그러므로] 이 일체는 그 숨[에 실린 분별지]와 결합한 것이다. 그러므로 그 삼지(vijñānatraya)는 심적인 작용(prakṛti)들과 빛(abhasa)이라는 모습으로 선명하게 현현한다. 빛을 원인으로 하기에 마음작용(prakṛti)들이 일어나게 되는 것이다⁴¹⁾.

38) CMP 4장 (Ped. p.39; Wed. p. 396): *tatra vijñānatraya hetubhūtaḥ sakalapadārthaḥ. yad uta svargāpavargasthāvarajāṅgamaṁ grāhyagrāhakaṁ dvādaśāṅgapratītyasamutpādacakraṁ śubhāśubhavikalpam ālokāndhākāraṁ strīpunnapuṁsakādyākāraṁ utpattisthitiprayalaṁ saṃkṣepatas traidhātukaṁ indriyapraṇīcayagocaraṁ vijñānatrayaṁ syāt |*

39) 이 문헌의 범어 원문은 부분적으로 인용을 통해서만 전해진다. 티벳역은 D. (1789) ; P. [60] (2654). 요시미즈(吉水千鶴子1988)는 *Jñānavajrasamuccaya*와 동일하게 티벳역으로만 남아 있는 *Vajramālātāntṛa* (D. No. 445. P. No.82), *Vajrajñānasamuccayātāntṛa* (D. No. 447, P. No.84)의 *Guhyasāmaja*의 주석 탄트라(Vyākhyātāntṛa) 문헌들이 *Guhyasāmaja*의 성립 이후에 Āryadeva 학파의 저자들에 의해서 후대에 편집되었다는 점을 마즈나가 유케이(校長有慶)의 연구결과를 재인용하면서 정리하고 있다.

40) CK 4장 (Ped. p.41; Wed. 401) : *tasmāt śrīJñānavajrasamuccayamahāyogatantrānusāreṇa gurupādaprasādād vijñānatrayasya yathābhūtaparijñānaṁ kartavyaṁ tattantrāt kiñcid vajrapadam avatāryate.*

41) CMP 2 (Ped. p.41; Wed. 401): *atha mahāsattvāḥ prapamya bhagavantaṁ (C, bhagavataḥ Wed. Ped.) pādayor nipatyā punar api papracchuḥ | aho śāstā duravabodhaṁ vijñānatrayaṁ nāma paramaduravagāhaṁ (Wed. paramaduḥpravagāhaṁ Ped.) bhāṣatu bhagavān bhāṣatu*

더하여 Āryadeva의 또 다른 저작 Cittaviśuddhiprakaraṇa는 삼공과 삼지라는 주제를 다루는 계송으로 이뤄진 작품인데, 이 가운데 그는 중관학과 Nāgārjuna의 Yuktiśaṣṭika의 계송을 어떤 전거의 인용임을 표시하지 않은 채 그대로 자신의 저작에 포함시키고 있다는 점이 눈에 띈다⁴²⁾.

요약하자면, Āryadeva가 CMP에서 Anuttarasandhi라는 제목으로 Śākyamitra의 저작을 인용하므로, 그가 CMP를 저작했을 당시는 아직 Sarvasūddhivśuddhi라는 2장이 PK에 완전하게 안착되기 전이었을 가능성이 높다. 하지만 Śākyamitra의 이론에 Ārya 학파의 교설을 대표하는 성격을 이미 갖고 있었다는 것은 분명하다. 그 이론의 대표적인 교설을 후대의 탄트라를 인용함으로써 경전적 전거가 있는 가르침임을 증명해 보이려고 하며, 이러한 논의가 단지 바즈라야나를 넘어서 이전의 불교 교리에 나타나 있음을 보이려고 한다. 이와 더불어 그의 작품 곳곳에 중관학과 Nāgārjuna의 계송과 인용을 넣음으로써, Ārya 학파의 개조이며, PK의 저자인 탄트라 논사 Nāgārjuna와 견고하게 연결시켜보고자 한 시도를 엿볼 수 있다.

3. Candrakīrti의 *Pradīpoddyotana*

탄트라 논사 Candrakīrti에 귀속된 문헌인 *Pradīpoddyotana*⁴³⁾는 앞서 언급했듯이, *Guhyasamājatantra* (정확히 말하자면 1장에서 17장까지)에 대한 유일한 주석서이다. 그의 오차제에 대한 입장은 *Pradīpoddyotana*의 도입부에서 분명하게 드러난다.

sugato vijñānatrayabhedaṃ | bhagavān āha - yat prabhāśvarodbhavaṃ vijñānaṃ tad eva
cittaṃ manaḥ iti | tanmūlāḥ sarvadharmāḥ saṃkleśavyavadānātmaḥ | tataḥ kalpanādvayaṃ
bhavaty ātmā paraś ceti | tad vijñānaṃ vāyuvāhanam | vāyos tejaś tejaśaḥ salilam salilād
urvī tebhyaḥ pañcaskandhāḥ śaḍāyatanāni pañca viśayāḥ sarve te vāyuvijñānasammiśrāḥ |
tato vijñānatrayaṃ prakṛtyābhāśapracāraṃ parisphuṭam anubhavati | ābhāśahetoḥ prakṛtayaḥ
sambhavantīti |

42) *Cittaviśuddhiprakaraṇa*의 20송과 24송은 각각 *Yuktiśaṣṭikakārikā*의 제 55송과 5송에 동일하다.

43) 범본사본이 전해지는 이 문헌의 교정본은 Cakravartī 1984가 있다. 티벳역은 D. (1785), P. (2650)으로 전한다.

생기차제에서 시작한 그는 만트라화현을 성취하게 된다. 그리고 마음의 미세한 관찰(cittanidhyapti)에 이르기 되면 이를 두 번째 차제라고 한다.⁴⁴⁾

또한 PK의 ‘금강 염송에 주하는 만트라 수행자는 마음을 관찰하는 경지에 도달해야만 한다’⁴⁵⁾는 구절에 대해 그는 말과 마음은 동일한 본성에 근거하기 때문에 금강염송(vajrajāpa)의 완성이 곧 심청정(cittaviśuddhi)을 함축한다고 주석한다⁴⁶⁾. Muniśrībhadrā 또한 금강염송차제를 완성한 만트라 수행자는 마음의 미세한 관찰(cittanidhyapti)을 획득하게 되는데, 그것은 말과 마음은 마치 ‘ādhāra’와 ‘ādheya’의 특성처럼 하나이기 때문이라고 설명함으로써, Vajrajāpakrama와 Cittaviśuddhikrama를 동일한 차제라고 하는 Candrakīrti의 입장을 따른다. Muniśrībhadrā의 저작이 티벳으로 전해졌던 시기와 그가 무슬림의 지배를 피해 그의 고향이었던 벵갈에서 티벳쪽으로 거처를 옮겼다는 기록을 종합해 보면 12-13세기 무렵까지도 PK가 현재의 전승본과 다른 버전으로도 존재했을 가능성이 있다. *Pradīpoddyotana*의 Candrakīrti도 또한 앞서 살펴본 Āryadeva와 같이, PK의 Nāgārjuna의 저작을 직접 인용하는 경우가 거의 없다. 이 점 또한 Ārya 학파를 대표하는 탄트라 전통에서 중관학파의 논사의 계보를 탄트라의 것과 따로 떼어 구별하려고 하지 않았음을 시사하는 바라고 할 수 있다.

4. Abhayakarāgupta의 *Kramakaumudī*의 이해

11세기 말에서 12세기 초에 활동했던 Abhayakaragupta는 PK를 주석하면서 네 가지 공(śūnya) 중 처음 세 가지의 단계를 지혜(prajñā), 방편(upāya), 그리고 그 둘의 결합(samāyoga)으로 설명하고, Prabhāsvara(광명)와 Sarvaśūnya(일체

44) *Pradīpoddyotana* (Chakravartī 1984, p.1): *utpattikramam ādau syāt mantramūrtiprasādhakas | cittanidhyaptimātram tu dvitīyas kramas ucyate ||*

45) PK 1.5 (M&T, 1): *vajrajāpasthito mantrī cittanidhyaptim āpnuyāt |*

46) Jiang & Tomabechi (1996): *vajrajāpasthita iti ko [’]rthaḥ | sāksātktavajrajāpasamādhistho mantrī yogī cittanidhyaptim āpnuyāt pratilabhatām | katham | ādhārādheyarūpeṇa va(!vā)kcitta[27(27)a3 (D169b1. P399a7)]*

공)를 아우르는 네 단계를 ānanda, parama-ānanda, virama-ānanda, saha-ja-ānanda라는 순서의 네 가지 지복(ānanda)과 ācārya-, guhya-, prajñājñāna-, caturthā-abhiṣeka라는 네 가지 관정(abhiṣeka)으로 연결지어 설명함으로써 그 의미를 확장시키고 있다. 이러한 네 가지 관정과 지복이라는 주제는 분명 Guhyasamājantra 보다는 후기의 것이다. Guhyasamāja의 해설 전통들과 거의 맞물려 발생하는 궁극적 여성적 원리를 강조하는 Śaktism이라는 사조는 바즈라야나의 Yoginītantra 계열의 문헌들에서도 꽃을 피우는데, 이 주제는 특히 *Hevajratantra*와 그에 따른 해석 전통의 성립사와 더 밀접하게 연결돼 있다.

본고는 바즈라야나가 독자적으로 공성을 도입하는 과정에 대해 논하고자 했기 때문에 이러한 후기의 문제에 대해서 자세히 다루지 않는다. 이와 관련한 문헌의 양이 방대하고 그 내용 또한 인도 후기 불교 전체를 아우르는 주제가 될 수 있기 때문에 논자의 능력 외의 것이며 개략만을 논하고자 하더라도 현재의 지면상으로는 불가능할 것으로 보인다.

아주 간략하게 설명하자면, 네 가지 지복의 단계의 처음 번째 단계는 ānanda, paramānanda인데, 세 번째와 네 번째 지복의 순서를 saha-jānanda와 viramānanda로 보는 그룹의 입장과 이와 반대로 viramānanda와 saha-jānanda로 보는 그룹의 입장이 첨예하게 대립하게 된다⁴⁷⁾.

V. 차제적 공(śūnya)에 대한 비불교도의 교설

중관학파의 용어와 사상을 가져와 가장 궁극적인 상태까지 포함하여 네 가지 공의 단계를 설명하는 이러한 발상이 어떻게 시작되었는지의 그 기원에 대해서는 가정과 추측 이상의 결론을 내릴 수 없다. 하지만 이러한 차제적 공성이라는 접근이 비단 불교뿐만 아니라 힌두 탄트라에서도 유사성을 보인다는 측면은 분명해

47) 현재까지 이 주제를 전체, 혹은 부분적으로 다루던 연구 결과 중에 가장 괄목할 만한 결과물로 2014년에 Isaacson과 Sferra가 출판한 Maitreya-nātha의 *Sekanirdeśa*에 대한 Rāmapāla의 주석 *Pañjika*의 비판 교정본을 꼽을 수 있다. 특히 이 책의 Introduction 부분에 상세하게 논의된다. (참조 Isaacson & Sferra 2014, 91-111.)

보인다. 삭티즘의 영향 아래 여신 지향의 Vidyāpīṭha의 샤이바 문헌들에 조금 앞선, 남신의 형상인 Bhairava라는 분노존의 쉬바를 숭배하는 성격을 지닌 Mantramārga의 대표적 문헌 중에 하나인 *Svacchandatantra*⁴⁸⁾의 예를 들 수 있을 것이다. 간략하게 요약하자면, 4장에서는 수행자가 우주의 근원적 에너지가 담긴 만트라를 염송하면서 그 에너지가 현현에서 미현현의 상태로 회귀하게 되는, 다시 말해 보다 미세한 심리적, 정화된 심적 상태로 돌아가는 과정을 열한 가지 단계로서 설명한다. 그리고 그 열 한가지의 단계는 다시 일곱 단계의 śūnya(공)로 대체된다고 가르친다⁴⁹⁾.

	에너지 단계	śūnya 단계
		7번째 śūnya = aśūnya
	unmanā (초월적상태)	6번째 śūnya
11	samanā	5번째 śūnya
10	vyāpinī	4번째 śūnya
9	śakti	3. ūrdhva-śūnya
2-8	nādānta nāda nirodha ardhacandra bindu 음절 M 음절 U	2 madhya-śūnya
1	음절 A	1 adhaḥ-śūnya

일상적 심적 상태에서 수행자의 순수 인식의 상태가 점차 미세해지는 단계를 차제적 공(śūnya)이라는 개념으로 설명한다는 점에서 Āryadeva 학파의 교설과 상당한 유사점을 보이기에 이러한 수행적 사조가 단지 불교뿐만이 아니라 힌두 탄트라에서도 발생하고 발전했다는 점은 인도의 탄트라 전통들 간의 상호 영향 관계를 추적할 수 있는 흥미로운 예들 가운데 하나라 할 수 있다.

48) Tomabechi 2006 p.75에서 이 문헌을 불교 밖의 문헌 중 차제적 śūnya에 대한 이론을 소개하는 문헌으로서 간략하게 소개한다.

49) *Svacchandatantra*와 함께, 이러한 교설을 전승하고 있는 또 다른 샤이바 삭타 계열의 문헌인 *Tantrasadbhāva*와의 상호 관계에 대한 자세한 설명과, 편집된 계송 원문, 영역은 Bang 2018* 297-300 참조.

VI. 마치며 - 이후 불교 탄트라 의 쟁점

앞에서 살펴본 바와 같이 인도 밀교 역사의 중후기에 정립된 공성의 이론은 바즈라야나만의 독자적인 교설로서 거듭나게 되지만, 그 핵심적인 이해가 Pāramitānaya라고 하는 비-바즈라야나의 대승철학과 대치되지는 않는다. 오히려 기존의 개념과 용어를 다시 정리하여 동일하면서도 차별적인 밀교 수행 방식을 발전시킨 것이라도 말할 수 있다. 그러므로 세부적인 공성의 이론이 불교 안의 다양한 학파와 수행적 전통에서 조금씩 상이하게 기술된다고 할지라도, 공성 자체가 불교 자체의 자기 정체성을 드러내는 교리였다는 점은 Rāmapāla의 ‘공성의 교설이 바로 불교도와 비불교도를 구분할 수 있는 기준’이라고 설하는 계승⁵⁰⁾을 통해서도 잘 드러난다. 물론 이 구절은 인도 밀교가 지닌 힌두 탄트라 전통과의 유사성을 궁극적으로 어떻게 구별할 수 있는지에 좀 더 중점이 맞춰져 있는 언급이긴 하다.

인도 후기 불교인 Vajrayāna에 속하는 많은 저작들은 Mahāyāna(대승)로서 자신들의 정체성을 확실하게 천명하지만, Vajrayāna를 Pāramitānaya와는 구별되는 수승한 것으로 정의한다. 본고는 *Guhyasamāja*를 주석하는 다양한 전통들 가운데에서 Ārya 학파의 시조인 탄트라 Nāgārjuna의 주요 저작인 *Pañcakrama*의 성립에서 세 가지 (śūnya)이라는 독특한 밀교적 해석을 보여주는 Sarvasuddhiviśuddhikrama라는 두 번째 차제가 Ārya 학파의 정체성을 결정하는 중요한 이론으로서 정립되게 된 과정을 후대 주석가들의 설명을 통해 추적해 보고자 하였다. 그리고 중관의 위대한 논사들인 Nāgārjuna, Āryadeva, Candrakīrti 등의 이름이 Ārya 학파에서 다시 등장하게 된 배경에는 이 학파에 속한 인물들이 자신들의 전통에 정통성을 부여하기 위한 의도가 있음을 살펴보았다. 그들은 기존의 경전을 인용할 때 의도적으로 중관의 논사들의 저작을 따로 구분하여 언급하지 않음으로써 자신들이 그러한 중관의 전통성을 계승한다는 인상을 주고자 하였다.

50) *Sekanirdeśapañjikā* 19 중: *sarvaḥ samānaḥ pravibhajyamānaḥ sūksmekṣikākṣāmadhiyā kṛtāntaḥ | bauddhasya bāhyasya vibhāgakartrī na syād ihaikā yadi śūnyatoktīḥ ||* (이 문헌에 대한 세부 논의와 한글 번역은 방정란(2018), 55 페이지와 각주 20을 참조).

본고는 인도 밀교 전체를 거친 공성 이론 발전 과정에서 단지 그 시작 부분만을 다룬 것이다. 수행 이론의 발전은 인도 밀교의 중후기를 지나, 후기의 Yoginītantra 계열의 경전에 이르러서는 더욱 복잡, 다양화된다. 대신 그 논의의 초점은 ‘공성’ 자체이기 보다는 밀교 수행의 구체적인 과정과 해석에 대한 것으로 바뀐다. 앞서 언급한 네 가지 지복의 순서와 네 가지 관정의 해석이 그 대표적인 주제들이다. 그러나 이러한 주제들 역시 중관학과와 유가행학과와의 교설이라는 기반을 공유한다. 그렇기에 유형상(sākāra), 무형상(nirākāra) 혹은 허위형상(ālīkākāra)에 대한 논쟁을 바즈라야나의 다양한 주석 문헌에서 쉽게 찾아볼 수 있다는 점은 더 이상 놀라운 일이 아니다. 그러한 예시 가운데 하나로 Saṃpūṭodbhavantra의 주석서 Āmnāyamañjarī에서 Abhayākara Gupta는 Mahāsukha(대락)라고 불리는 궁극의 경지를 정의하는 부분에서 ‘이 Mahāsukha를 자증하는 실상(tattvaṃ)이라고 유가행에 속한 이들은 말하나, 중관학자들은 [이를] 이러한 방편[=네 번째 관정]으로서 일체법의 불사의한 상태(acintyātā)를 지칭한다고 말한다⁵¹⁾’고 하는 부분에서도 엿볼 수 있다. 바즈라야나에 속한 논자들은 단지 밀교 안에서만 활동한 것이 아니라, 중관 혹은 유식학과라는 다양한 스펙트럼을 통해서 불교 철학사의 발전과 걸음을 함께 했다. Jñānapāda, Āryadeva, Ratnākaraśānti, Abhayākara Gupta 등의 수많은 탄트라 전통에 속한 저자들이 바즈라야나의 문헌은 물론이고, 반야 혹은 중관의 대승 경전들을 주석하고 더 나아가 문학과 운율에 관련된 방대한 저술을 남겼다는 사실을 상기할 필요가 있다. 그러므로 바즈라야나만의 고유한 이론 체계라고 할지라도 분명 그 기초는 중관과 유식의 철학을 기반으로 한다. 이러한 배경을 염두해 두고 바즈라야나 문헌들에 접근한다면 후기 인도불교의 변화상을 좀 더 여실히 밝힐 수 있을 것이다. 그러므로 본고는 거대한 인도 밀교의 역사에서 일부분만을 다뤘으므로 뒤이은 논쟁들에 대해서는 다른 기회를 통해 연구해 볼 수 있기를 기대한다. 그리고 더불어 이러한 기회를 계기로, 후기 밀교사의 다양한 문헌들의 다각적인 연구가 더욱 활발하게 일어나길 고대해 본다.

51) Āmnāyamañjarī 4 (187v3-1875): *iha ca saṃvedanavādināḥ tad eva mahāsukhasaṃvedanaṃ tattvaṃ āhuḥ | mādhyaṃikāḥ tu tenopāyena sarvadharmācintyātām ācakṣate |*

<약어 및 참고문헌>

1. 약어

D.	sDe dge edition
ed.	기존교정본 (edition)
em.	교정한 읽기 (emendation)
ms. mss.	사본(manuscript, manuscripts)
P.	Peking edition
NGMPP	Nepal-German Manuscript Preservation Project

2. 원전류

Āmnāyamañjarī of Abhayākara Gupta Rare and Ancient Tibetan Texts Collected in Tibetan Regions Series (藏區民間所藏藏文珍稀文獻叢刊[精華版]/ བོད་ལྗོངས་དཔལ་ལྷན་ཁག་གི་སྐོར་གྱི་རྩོམ་སྐུ་རྩལ་ལྷན་ཁག་གི་སྐོར་གྱི་རྩོམ་སྐུ་རྩལ་ལྷན་ཁག་). 3 volumes. 123mm×430mm. Compiled by Institute of the Collection and Preservation of Ancient Tibetan Texts of Sichuan Province (四川省藏文古籍搜集 保護編務院). Published by Chengdu: Sichuan Nationalities Publishing House (四川民族出版社) / Beijing: Guangming Daily Press (光明日報出版社), October 2015. ISBN 978-7-5409-5974-6.

Caryāmelāpakapradīpa (CMP) of Āryadeva. Ed. Pandey 2000 (Ped.); Ed. Wedemeyer 2007 (Wed.); Ms. Microfilm copy of photograph of Sanskrit manuscript made by Rahul Sail1qtyayan in Tibet (Ngor Monastery); paper, 69 leaves (final 27 containing CMP), Old Bengali script, 12.33 X 2.17 in., 9 lines per side, Bandurski no. Xc 14/30.

Cittaviśuddhiprakaraṇa of Āryadeva. Ed. Shāstrī 1898. ed., ed. Wedemeyer (1999).

Jñānavajrasamuccayatantra. (*Vajrajña-nasamuccaya) Tib. P. [3] (84) ca 290b2 - 294b5.

Guhyasamājatantra Ed. scr. Matsunaga 1978.

Pañcakrama (PK) of Nāgārjuna. Ed. Mimaki and Tomabechi 1994.

Pradīpoddhotana of Candrakīrti. Ed. Chakravarti (1994). tib. P [60] (2650) sa 1-233a7.

Yuktiśaṣṭikā of Nāgārjuna. ed. Lindtner (1982a: 100-119). Ed. Jiang and Tomabechi (1996)., Tib. P. [62] (2691) gi 371a1-431a1.

Yogimanoharā Pañcakramaṭippaṇī of Muniśrībhadrā

Sekanirdeśapañjikā of Rāmapāla. Ed. Isaacson and Sferra 2014.

Svacchandatantra with the commentary(-uddiyota) of Rājānaka Kṣemarāja. The Svachchanda-Tantra with commentary by Kshema Rāja ed. Madhusūdan KaulShāstrī. KSTS 31, 38, 44, 48, 51, 53 and 56. Bombay 1921-35..

3. 단행본 및 논문류

Bang, Junglan *. Selected Chapters from the Tantrasadbhāva -Based on the tradition of 11th century Saiva Sanskrit Manuscripts in Nepal-. Unpublished doctoral thesis. Universität Hamburg.

Chakravarti, Chintaharan 1984 (ed.): Guhyasamājatantrapradīpodyotana -ṭīkā-ṣaṭkoṭivyaṅkyā d, Tibetan Sanskrit Works Series 25, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

Isaacson, Harunaga and Sferra, Francesco 2014 The *Sekanirdeśa* of Maitreyañātha (Advayavajra) with the *Sekanirdeśapañjikā* of Rāmapāla : Critical Edition of the Sanskrit and Tibetan Texts with English Translation and Reproductions of the Mss., ed. Isaacson&Sferra, Manuscripta Buddhica 2. Napoli, Università Studi Di Napoli “L’orientale”.

Jiang, Zhongzin and Toru Tomabechi 1996. The Pañcakramaṭippanī of Muniśribhadara. Introduction and Romanized Sanskrit Text. Etudes asiatiques suisse, Monographies 23. Berne : Peter Lang.

Mimaki, Katsumi and Toru Tomabechi 1994. (ed.) Pañcakrama. Sanskrit and Tibetan Texts Critically Edited with Verse Index and Facsimile Edition of the Sanskrit Manuscripts. Bibliotheca Codicum Asiaticorum 8. Tokyo : The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco.

Matsunaga 1978. The *Guhyasamāja Tantra*, Osaka, Toho Shuppan.

Śāstrī, Haraprasād 1989. The discovery of a work by Āryadeva in Sanskrit. *Journal of the Asiatic Society of Bengal* LXVII-1, pp. 175-185.

Szántó, Péter-Dániel 2015 “Early Works and Persons Related to the So-called Jñānapāda School”, in *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Volume 36/37 2013/2014 (2015), 538-561.

Tanemura, Ryugen Guhyasamājatantra in Brill’s Encyclopedia of Buddhism, Brill NV, Leiden, 2015 E 326-333

Tanaka, Yorihiro 1987. “Śākyamitra no katsudō nendai ni tsuite no oboegaki.” *Arti* 3. (pp. 41-50)

Tomabechi Toru (苫米地 等流) [1992a]. Pañcakrama 研究 (1)——“五”次第の構成

について—, 40, no. 2 (March 1992): 895-892,
(https://www.jstage.jst.go.jp/article/ibk1952/40/2/40_2_895/_pdf/-char/en)

Tomabechi, Toru. 2008. “Vitapāda, Sākyamitra, and Aryadeva: On a Transitional Stage in the History of Guhyasamāja Exegesis.” *Esoteric Buddhist Studies: Identity in Diversity. Proceedings of the International Conference on Esoteric Buddhist Studies*, Koyasan University. Koyasan University, Japan, 171 - 177.

Wedemeyer, Christian Konrad. 1999. *Vajrayāna and its Doubles: a Critical Historiography, Exposition, and Translation of the Tantric Works of Aryadeva*. Doctoral dissertation, Columbia University.

Wedemeyer, Christian Konrad. 2007. *Aryadeva’s Lamp that Integrates the Practices (Caryāmelāpakapradīpa). The Gradual Path of Vajrayāna Buddhism According to the Esoteric Community Noble Tradition*, New York: American Institute of Buddhist Studies.

Yoshimizu Chizuko (吉水千鶴子) 1988 Pancakramaにおける三智・三空とprabhavarā タンラ仏教における空性理解の問題点, 成田山仏教研究所紀要 11号, 447-468, (<http://hdl.handle.net/2241/103778>).

[제4발표 논평 1]

「바즈라야나 수행체계의 공사상 도입 과정」을 읽고

차상엽
금강대학교

1.

방정란 선생(이하 논자)은 오래전부터 범어 사본을 중심으로 판뜨라 불교를 연구해 온 전문가이다. 논자는 『5단계(Pañcakrama)』-특히 2번째 단계인 Sarvasuddhivissuddhikrama-와 그 주석서를 중심으로 ‘공’과 관련된 범어 원문들을 세밀하게 검토하고 있으며, 동시에 일본과 서구학자들의 2차 자료까지 면밀하게 고찰하고 있다. 따라서 평자가 이 분야에 대해 잘 알고 있는 논자에게 지적할 내용이 있으리라고 생각되지 않는다.

논지를 요약한 후, 이 논문과 관련된 몇 가지 점을 질문하는 것으로 논평자의 소임을 대신하고자 한다.

2.

평자의 이해에 따르면, 논자는 『진실섭경』, 『대일경』, 『이취경』, 『비밀집회판뜨라』와 같은 금강승의 대표경전들에서도 ‘공’, ‘공성’이라는 용어가 등장하지만, 이러한 판뜨라 경전들에서 언급되는 공 개념은 판뜨라 고유의 ‘공’ 개념이라고 할 수 없기 때문에, 『비밀집회판뜨라』를 주석하는 여러 전통들의 파생과 발전 과정에서 구경차제(utpannakrama/niṣpannakrama)를 언급하는, 성자류의 용수에게 귀속

되는 문헌인 『5단계』와 그 주석서를 중심으로 금강승만의 독자적인 ‘공’, ‘공성’에 대한 정의를 드러내고자 한다. 이는 논자의 발표 제목에서 명료하게 드러난다.

이를 위해 논자는 ①『5단계』의 성립에서 ‘3지=3공’이라는 독특한 밀교적 해석을 보여주는 Sarvaśuddhivīśuddhikrama라는 2번째 단계가 성자류의 정체성을 결정하는 중요한 이론으로 정립되게 된 과정을 후대 주석가들의 설명을 통해 추적하고자 하며, ②중관의 위대한 논사들인 용수, 성제바, 월칭 등의 이름이 성자류에 다시 등장하게 된 배경에는 이 학파에 속한 인물들이 자신들의 전통에 중관의 전통성을 계승한다는 인상을 주기 위함이라고 밝히고 있다.

3.

3.1. 판뜨라 불교의 본질이 공인가, 빛과 광명, 그리고 일체공이 양립할 수 있는 개념인가

『5단계』의 2번째 단계에서 언급되는 공, 빛, hetukrama, 인식작용, 삼성, 이제 그리고 80가지 마음 상태(Prakṛti)에 대한 각각의 논의, 이들의 상호 관계 및 통합적 해석이 본 논문의 핵심적 내용이라고 할 수 있다. 결국 이는 본문에서 논자가 제시한 <표1>과 <표2>의 내용으로 요약될 수 있다.

논자가 설명하고 있듯이, 지혜가 현현한 마음이 āloka, ālokābhāsa, alokopalabdhi라는 3가지 빛의 단계로 구별되고, 그 3가지 지혜가 청정한 것이 ‘광명(prabhāsvara)’이라고 하는 ‘sarvaśūnya(일체공)’라고 『5단계』의 2번째 단계에서 설명하고 있다.

판뜨릭 수행자는 바람(vāyu), 즉 호흡(prāṇa)이라는 생명 에너지를 통제하고 가상의 죽음을 체험하며 최종단계에서 ‘광명’을 획득한다. 후대의 주석에서는 ‘광명’이 ‘지복(ānanda)’과도 연결된다. 삼매에서 일어나는 강력한 선정 체험인 ‘광명’을 어떻게 분석적이고 통찰적인 방식의 결과인 ‘공’이나 ‘공성’으로 대치할 수 있는가. 사실 양 전통은 별개의 전통이라고 할 수 있지 않은가.

‘포괄주의(inclusivism)’ 맥락에서 ‘공’과 ‘광명’의 도식적 나열이 가능할지 몰라도 수행적인 측면에서 ‘광명=공’이라는 도식은 불가능하지 않은가. 판뜨라 불교에 있어서 이론과 수행의 본질은 어쩌면 ‘공’이 아니라 ‘삼매’, ‘선정’ 체험에 있는 것

이 아닌가. 그래서 『비밀집회 판뜨라』에서 언급되는 ‘공’은 非-금강승의 ‘공’ 개념을 포괄주의 맥락에서 차용한 것이고, 후대의 주석가들이 ‘삼매’와 ‘이담 혹은 본존’ 수행이라는 강력한 선정 경험에 ‘공’이라는 분석적 전통을 부가한 것이 아닌가. 이에 대한 논자의 의견을 듣고 싶다.

3.2. *Piṇḍīkṛtasādhana*와 『5단계』의 지와 공의 차이

성자류 용수의 2대 저작인 *Piṇḍīkṛtasādhana*와 『5단계』는 인도-티벳 판뜨라 불교에서 주요한 문헌으로 회자된다. 동일한 저자의 작품으로 귀속되는 *Piṇḍīkṛtasādhana*와 『5단계』에 설해지고 있는 3지와 3공(혹은 지와 공에 대한 내용)에 상호 어떤 차이점이 존재하는가. 왜냐하면 생기차제와 구경차제에서 지와 공을 체험하는 수행자의 의식 발전이 서로 차이가 나기 때문에 ‘공’과 ‘지’에 대한 설명도 서로 상이할 것이기 때문이다. 이에 대한 논자의 설명을 듣고 싶다.

3.3. 왜 힌두 판뜨라에서 단계적 공의 개념을 도입한 것인가

논자는 단계적 공성이라는 접근이 불교뿐만 아니라 힌두 판뜨라에서도 나타난다고 설명하고 있다. 이의 예시를 위해 *Svacchandatantra*라는 텍스트에서 11가지 에너지 단계가 7단계의 공으로 대체되고 있음을 언급하고 있다. 이는 인도 판뜨라 전통들 간의 상호 영향 관계를 엿볼 수 있기 때문에 아주 흥미로운 부분이다. 평자는 과연 어떤 역사적, 혹은 문화적 배경에서 단계적 공의 개념이 힌두 판뜨라에 묘사되고 있는지, 그 이유가 궁금하다.

4.

인도-티벳의 판뜨라 불교와 관련해서 아직 우리 학계에서는 범어 및 티벳어 불전을 바탕으로 한 깊이 있는 연구가 진행되지 못하고 있다. 이런 어려운 상황 속에서 원전연구를 통해 이 문제의 해명에 몰두하고 있는 논자에게 심심한 찬사와 격려를 보내고 싶으며, 좋은 자극을 준 논자에게 감사의 마음을 전하고 싶다.

[제4발표 논평 2]

「바즈라야나 수행체계의 공사상 도입 과정」을 읽고

함형석

전남대학교

본 논평자에게 불교 판뜨라는 항상 숙제로 남아있습니다. 판뜨라 전통이 남긴 화려한 도상들과 색슈얼한 수행방식, 일상의 가치를 거리낌 없이 파괴하는 수행자들의 기행담, 그리고 “똥이나 먹어라”(“eat shit”; Wedemeyer, *Making Sense of Tantric Buddhism*, p. 3)와 같은 과격한 언사가 지적호기심을 불러일으킬 뿐만 아니라, 여전히 잘 알지는 못하지만, 우연히 그것들에 대한 설명을 들을 기회가 있을 때 마다 『열반경』의 상·락·아·정을 중관의 관점에서 풀어낸 길장의 글을 읽던 식사과정 수업 때 느꼈던 감동이 떠오르기 때문입니다. 판뜨라는 언어사용(vyavahāra)이 전제하는 희론(prapañca)의 그물을 끊고 성인의 침묵(āryaṇām tūṣṇīmbhavaḥ)으로 나아가는 것이 아니라 희론의 그물을 찢는 한 가운데에서 공(śūnyatā)을, 침묵을, 그리고 중도를 보여주는 것과 같은 인상을 줍니다.

제가 학계에서 알고 지내는 연구자 가운데 판뜨라를 전공하고 있는 연구자는 방정란 박사가 유일합니다. 제가 사람을 넓게 사귀지 않기 때문이겠지만, 이를 감안하더라도 불교 판뜨라 분야는 그것이 남기고 있는 유산에 비해 연구자의 숫자가 절대적으로 부족해 보입니다. 이와 같은 열악한 환경 속에서도 굳은 의지로 국내 학계의 미개척 분야의 연구를 묵묵히 진행해 나가는 발표자의 태도에 찬사를 보냅니다. 이에 더해 본 발표논문의 본문과 각주를 통해 보여주었듯, 발표자가 고전적인 선행연구 뿐만 아니라 최신의 연구현황까지도 섭렵하고 있다는 점, 그리고 가장 기초적이지만 대부분의 연구자들이 쉽게 접하지도, 다루지도 못하는

사본 자료까지 참조하고 있다는 점은 발표자의 높은 연구 수준을 보여주고 있습니다.

하지만 방정란 박사의 발표논문에서 아쉬웠던 점은 서론에서 언급하고 있는 공 개념에 대한 “바즈라야나만의 독특한 교설”을 “바즈라야나만의 독자적인 발상이 드러나게 되는 초기의 주석 전통”에 대한 글을 읽었음에도 불구하고 이해할 수 없었다는 점입니다. Guhyasamāja의 초기주석 전통이 크게 Jñānapāda학과와 Ārya학파로 나누어지고, 판뜨라 논사 Nāgārjuna의 대표저작에는 Pañcakrama가 있고, 그 가운데 두 번째 장은 Śākyamitra에 귀속된다는 점, 그리고 Pañcakrama에 대한 다양한 주석가들과 주석서들의 기본적인 정보를 믿을 만한 방식으로 제시해 주었지만 그들 텍스트에 나타나는 공 개념이 무엇인지에 대한 설명은 찾을 수 없었습니다. 이에 본 논평자는 발표논문을 읽는 내내 해당 문헌에 대한 정보들 속에서 그것들이 무엇을 의미하는 지 자문할 수밖에 없었습니다.

공(sūnya), 극공(atisūnya), 대공(mahāsūnya), 일체공(sarvasūnya)는 무엇입니까? 이들은 판뜨라 이전의 공 개념과 어떻게 다른 것입니까? Table 1에서 삼성설은 왜 일체공 단계까지를 모두 포함하는 범주로서 제시되지 못하는 것입니까? 80가지 Prakṛti라는 것은 공 개념과 관련이 있어 논문 속에 포함된 것입니까, 아니면 단순히 Pañcakrama의 두 번째 장에 있는 내용이라 소개가 된 것입니까? Āryadeva가 소개하는 삼지라는 개념은 “세 가지 공과 세 가지 빛을 지칭”하는데 그가 왜 그러한 행위를 하는 것입니까? Candrakīrti와 Abhayakarāgupta의 주석서에는 Pañcakrama 2장에 나오는 공에 대해 아무런 설명을 하지 않기 때문에 그들의 주석서를 다루면서 위의 4가지 종류의 공에 대한 그들의 설명을 언급하지 않은 것입니까? 만약 그렇다면 그들의 주석서를 왜 소개하는 것입니까? 힌두 판뜨라에서 “공”(sūnya)라는 단어를 사용하여 자신들의 체계를 세우는 Svachchandantra는 매우 독특한 사례로 보이는데 “가정과 추측”이라도 좋으니 어떻게 이러한 현상이 발생하였는지 전공자의 견해를 듣고 싶습니다. 마지막으로 Ārya학파의 논사들이 자신들의 정통성을 성립시키기 위해 Nāgārjuna, Āryadeva, Candrakīrti와 같은 이름을 사용한 것은 분명한데 그들이 그들의 정통성을 왜 하필 중관학과 논사들의 이름을 빌어 성립하였는지 궁금합니다. 8세기가 넘어가면 중관학과에는 대표논사라 불릴만한 인물이 없는데 이들이 자신의 이름까지 중관

학파의 논사들에 맞추어가면서 공 개념을 중요한 것으로 여겼다면 이는 단순히 판뜨라적인 현상이 아니라 Kevin Vose의 책 제목인 “Resurrecting Candrakīrti”에 상응할만한, “Resurrecting Madhyamaka”라고도 불릴 수 있는 현상이라 볼 수 있을 듯합니다. 왜 이들은 다 죽은 중관학파를 호출하였을까요?

본 논평자가 읽기에 발표 논문은 판뜨라적인 공 개념이 발현하기 시작한 문헌을 제시한 후 해당 문헌을 연구하기 위해 갖추어야 할 배경지식을 소개해놓은, 문헌의 내용을 분석하기 이전에 알고 있어야 할 내용들을 모아 놓은 것으로 보입니다. 불교 판뜨라의 경우 연구자의 숫자가 절대적으로 부족할뿐더러 국문으로 되어 있는 자료가 극히 제한되어 있다는 국내의 상황에서 기초적인 정보의 정확한 제공은 물론 중요한 일일 것입니다. 하지만 소외된 분야일수록 다른 연구자들이 느끼지 못하는 그 분야에 대한 매력을 공유하는 것이 보다 더 중요한 작업이라고 생각합니다. 이에 발표자에게 본인이 느꼈던 판뜨라적 “공” 해석의 매력을 함께 느낄 수 있게 해주시기를 부탁드립니다.

[제5발표]

중국불교에서 바라본 공과 중도 _삼론종과 선종을 중심으로_

이병욱
고려대학교

I. 서론

중국불교의 특징의 하나로서 현세간주의(現世間)를 거론할 수 있다.¹⁾ 이는 출세간보다 세간(世間)에 비중을 두는 경향이다. 인도와 중국을 대별해서 보자면, 인도의 불교는 대체로 출세간적 경향을 띠었다고 평가할 수 있는데, 그에 비해, 중국의 문화는 현세간에 의미를 두고 있으므로, 이것이 중국불교에도 영향을 미쳤다. 그래서 중국불교에서는 세간에 강조점을 두는 이념체계를 갖추게 되었다.

박태원은 중국불교의 ‘세간을 선호하는 경향’에 대해 다음과 같이 지적한다. 인도의 불교가 중국에 전래되면서 중국의 문화에 자극과 영향을 받아서 새로운 변화를 나타내게 되었다. 인도불교는 세속이탈의 측면이 강조된 것이었는데, 이것이 중국문화의 세속선호와 만나면서 ‘세속자체에서 세속성을 초월한다’는 불교사상의 불이성(不二性)을 재확인하는 쪽으로 변화하였다. 이는 인도의 출세간주의적 경향과 중국의 세간주의적 흡인력이 만나면서 불교는 뜻밖에도 불교의 본래의 사상적 개성을 확인하는 중도적 성취를 이룬 것이다.²⁾

1) 조영록 외, 『동양의 역사와 문화』, 서울: 국학자료원, 1998, pp.106-107. 다만 여기서는 중국적으로 세간을 강조한다고 말하고 있지, ‘현세간주의’라는 용어를 말하고 있지는 않다. 이 용어를 사용한 사람은 작고한 김충렬 교수이다.

2) 박태원, 「불교의 중국화와 중국의 불교화」, 『역사속의 중국철학』, 서울: 예문서원, 1999,

이효걸도 이와 비슷한 주장을 하고 있고³⁾, 賴永海는 불교와 유교의 합일이라는 관점에서 비슷한 주장을 하고 있다.⁴⁾ 또 김영옥은 선종 가운데 남종과 북종의 논쟁을 현세간주의 관점으로 읽는다. 김영옥은 남종과 북종의 논쟁은 현세간을 중시하는 중국인의 정서와 사유구조에 맞도록 선법(禪法)을 변화시킨 계기가 되었고, 남종과 북종의 대립에서 강조된 ‘돈오’는 현세의 삶에 대한 대응전략으로 강화되었고, 이는 결국 조사선으로 이어진다고 한다.⁵⁾

또 이병욱은 천태의 일심삼관(一心三觀)에 주목해서 이것과 ‘현세간주의’를 연결시킨다. 천태의 ‘일심삼관’은 공(空), 가(假), 중(中)이 하나라는 것인데, 여기서 ‘공’을 말하면서도 ‘가’를 말하는 것은 현실을 긍정적으로 수용하려는 ‘현세간주의’와 관련이 있다. 그리고 이처럼 ‘공’을 말하면서 가유(假有)를 수용하는 것이 중국불교의 다른 종파의 사상에서도 발견된다고 주장한다.⁶⁾

한편, 일반적으로 말해서, 공(空)은 무집착을 의미한다. 이러한 공의 정신을 가장 잘 나타내는 것이 『금강경』의 다음의 내용이라고 할 수 있다.

“수보리야! 어떻게 생각하느냐? 보살이 불국토를 장엄(莊嚴)하느냐?”

“아닙니다. 세존이시여! 무슨 까닭인가 하면, 불국토를 장엄한다는 것이 장엄이 아니니, 이것을 장엄이라고 이름하기 때문입니다.” “그러므로 수

pp.211-212.

3) 이효걸, 「남북조시대 불교의 유·도 사상에 대한 대응」, 『논쟁으로 보는 불교철학』, 서울: 예문서원, 1998, pp.219-222: 도안(道安)의 『이교론(二教論)』에서 불교를 중심으로 유교와 도가·도교를 포섭하고 있다. 이는 중국의 현세주의와 인도의 정신주의의 대립을 조화시키는 것이고, 이런 사전 작업이 있었기에 중국의 대승불교가 탄생할 수 있었다. 다시 말하자면 대승불교의 방향을 현세로 돌리고 해탈의 가능성을 현세에서 확인하는 현세주의적 정신주의가 중국불교의 특징이 되었다는 것이다.

4) 賴永海 著, 김진무 역, 『불교와 유학』, 서울: 운주사, 1999, pp.175-176: 송나라와 원나라 시대에 불교와 유교가 합일되는 현상이 일어난 것에 대해 다음과 같이 지적하고 있다: 첫째, 중국은 현실인생을 중시하고 실제적인 것을 추구하는 기풍을 지닌 나라로 세속적인 인륜 등을 살피지 않고 속세를 벗어나라고 강조하는 사상은 중국의 실정에 맞지 않아서 포기될 수밖에 없었다는 것이다. 둘째, 중국불교는 수나라와 당나라 시대이후에 유가(儒家)의 심성(心性)과 인성설(人性說)에 영향을 받아서 불교가 상당히 유학화(儒學化) 되었고, 그래서 인륜을 중시하고 입세(入世)를 강조하게 되었다는 것이다.

5) 김영옥, 「현세간 중시의 새로운 선법의 출발점」, 『논쟁으로 보는 불교철학』, 서울: 예문서원, 1998, p.196.

6) 이병욱, 「중국불교의 현세간주의 특색」, 『불교학연구』 15호, 불교학연구회, 2006, pp.153-183.

보리야! 모든 보살마하살이 이와 같이 청정한 마음을 내야 할 것이다. 곧, 빛깔(色)에 집착해서 마음을 일으키지 말고, 소리·향기·맛·촉각·법(法: 관념의 대상)에 집착해서 마음을 일으키지 말라. 다만 집착하는 바 없이 마음을 일으켜라(應無所住 而生其心)” 7)

위의 『금강경』의 내용에서 공(空)이라고 명확히 정의해서 말한 것은 아니지만, ‘공’의 내용을 말한 것이라고 판단되며, 이 내용에 따르자면 ‘공’은 인식의 대상에 집착하지 않는 것이고, 집착의 마음을 벗어나서 청정한 마음을 내는 것이다.

이러한 공(空)은 중도(中道)로 표현할 수 있다. 이 중도는 일반적으로 있는 것도 아니며 없는 것도 아니다[非有非無]라고 표현되는데, 『반야심경』에서는 태어나는 것도 아니고 없어지는 것도 아니며[不生不滅], 더럽지도 않고 깨끗하지도 않으며[不垢不淨], 늘지도 않고 줄지도 않는다[不增不減]고 한다. 이러한 표현을 통해서 전하고자 하는 내용은 공(空)이란 모든 개념과 분별을 넘어선다는 것이다. 다시 말해서, 이 세상 모든 판단을 단순화하면, ~이다(긍정) ~아니다(부정)라고 할 수 있는데, 공(空)은 이 두 가지(긍정과 부정)를 넘어선다는 것이다.

위에서 말한 것처럼, 중도를 표현된 공(空)은 모든 개념과 분별을 넘어선다. 따라서 이 경지에서 보자면, ‘불교’에 집착해서도 곤란하다. 물론 처음에는 불교의 가르침에 충실히 따라야 필요가 있겠지만, 불교의 깨달음을 얻기 위한 최후의 단계에서는 불교의 가르침조차 집착해서는 곤란하다. 왜냐하면, 이것도 부처의 경지에서 보자면 결국에는 분별이고 집착이기 때문이다. 그래서 『반야심경』에서는 초기불교의 기본적 개념인 5온(五蘊), 12처(十二處), 18계(十八界), 12연기(十二緣起), 사성제(四聖諦), 성인(聖人)의 지혜를 부정한다. 그리고 이처럼 부정하는 이유는 앞에 소개한 개념이 의미가 없기 때문이 아니고, 오히려 불교의 가르침에 충실히 따르기 위해서 마지막 단계에서는 불교의 가르침도 넘어설 필요가 있기 때문이다. 8)

이 글에서는 앞에 소개한 ‘공’과 ‘중도’가 중국불교에서는 어떻게 변형 내지 변화되었는지 검토하고자 하며, 다만 여기서는 연구범위를 삼론종과 선종으로 제한

7) 『금강경』, 「장엄정토본」; 성열 지음, 『금강경 공부』 서울: 현암사, 2005, p.162.

8) 이병욱, 「불교의 공사상과 노자사상의 비교」, 『불교평론』35, 만해사상실천선양회, 2008·여름, p.184.

하고자 한다. 나머지 종파에 대해서는 또 다른 연구논문으로 검토할 것을 기약한다.

Ⅱ. 삼론종의 공과 중도 이해

삼론종은 인도의 중관학파가 중국에 전래된 것이고, 따라서 삼론종은 중국의 중관학파라고 할 수 있을 것이다. 길장(吉藏, 549-623)은 삼론종을 크게 일으킨 인물이며, 길장의 저서로 현재 남아 있는 것이 모두 26부라고 하는데, 이 글에서는 그 가운데 『대승현론(大乘玄論)』에 초점을 맞추어서 삼론종의 사상을 검토하고자 한다.⁹⁾ 여기서는 4중이제와 이제합명중도에 대해 검토하고자 한다.¹⁰⁾

1. 삼론종의 4중이제

삼론종의 중요한 사상의 하나는 약교이제설(約敎二諦說)이다. 이것을 주장한 사람이 바로 고구려 출신인 승랑(僧朗)이다. 이 ‘약교이제설’은 이제(二諦)를 다 같이 부처님이 말씀[言敎]으로 보아야 한다는 견해이다.¹¹⁾ 용수의 『중론』에서는 “속제(俗諦: 세제)에 의지하지 않으면 제일의제(第一義諦: 진제)를 얻을 수 없고, 제일의제를 얻지 않으면 열반을 얻지 못한다”라고 했는데¹²⁾, 삼론종에서는 이 제일의제를 이(理)로 보지 않고 하나의 가르침[敎]으로 본 것이다. 만약 제일의제를 이(理)로 본다면 이것은 그대로 진리이므로 여기에 더 이상 보탬 것이 없다.

9) 그런데 최근 『대승현론』이 길장에 가탁된 저술이라는 연구성과가 나왔다. 이 주장이 사실이라고 해도 『대승현론』이 삼론종을 대표하는 저술이라고 보는 데에는 문제가 없을 것이라고 생각한다.

10) 이병욱, 「천태와 삼론사상에 나타난 공, 가, 중의 세 가지 관점」, 『불교학연구』 창간호, 한국종교학회 불교분과, 1999, pp.132-141; 김인덕, 「삼론학상의 이제설」, 『불교학보』 8집, 동국대 불교문화연구원, 1971; 이종표, 「삼론학의 삼중중도와 삼중방언에 대한 일고」, 『한국불교학』 9집, 한국불교학회, 1984.

11) 고익진, 『한국의 불교사상』, 서울: 광복사, 1987/2016, p.127.

12) 『중론』 4권 (『대정장』 30권, p.33上)

그러면 ‘속제’와 ‘제일의제’만을 말하면 충분하다. 그러나 ‘약교이제설’의 입장에서 보면 ‘제일의제’도 하나의 가르침이므로 이것을 초월하는 다른 가르침이 존재할 수 있다.

그래서 ‘약교이제설’에서 삼론종의 중요한 가르침인 4중이제설(四重二諦說)을 이끌어낸다.¹³⁾ 이는 인도의 중관학과 구분되는 삼론종의 색다른 가르침이다. ‘이제’는 앞에서 말한 대로 속제(俗諦)와 진제(眞諦)로 구분되는 것인데, ‘속제’는 현상계의 진리나 언어로 표현된 진리를 의미하고, ‘진제’는 공(空)을 깨닫는 것이요[理], 이는 언어의 표현을 벗어난 궁극적 경지를 뜻하는 것이었는데, 중국의 삼론종에서는 진제(제일의제)도 하나의 가르침[教]으로 간주한다.

그러므로 4중이제설은 이처럼 가르침[教]에 속하는 속제와 진제를 4번 전개하는 것이다. 다시 말하자면 속제의 경지를 진제에서 부정하고, 다음 단계에서는 이 부정한 경지도 다시 부정하고, 3단계에서는 이 부정을 부정한 경지도 다시 부정하고, 4단계에서는 앞의 부정을 다시 부정하는 것이다. 결론적으로 말하자면, 어떠한 것에도 집착하지 않는다는 것이 ‘4중이제설’에서 전하고자 하는 가르침이다. 예를 들어, 누가 A라는 존재를 부정한다고 하자. 그 다음 단계에서는 A라는 존재를 부정하는 것을 다시 부정한다. 3단계에서는 A라는 존재를 부정한 것을 다시 부정한 것도 또 다시 부정한다. 4단계에서는 앞의 3단계 주장을 모두 부정하는 것이다. 이처럼 철저한 부정의 정신을 보여주는 것이 삼론종의 주장이다.

그러면 4중이제를 단순하게 설명해 본다. 일반 사람은 유(有)에 대해 이것은 내 것이다 이것은 남의 것이다 하고 분별하고 집착한다. 이것에 대해 공(空)을 말해 집착을 버릴 것을 말한다. 이것이 ‘4중이제설’의 제1단계이다. 사실 이것만도 어려운 것이며 이것으로 충분할지도 모른다. 그러나 치열한 구도자의 세계는 매우 엄밀하다. 혹시 공(空)에 집착할 우려가 있다. 그래서 공(空)조차 내버리라고 비유비공(非有非空)을 말한다. 이것이 제2단계이다. 이것이 불교에서 일반적으로 통용되는 내용일 것이다. 그렇지만 삼론종에서는 이 가르침에도 집착할 우려가 있다고 생각한다. 그래서 비유비공(非有非空)에도 집착하지 말 것을 말한다. 그래서 비비유비비공(非非有非非空)을 말한다(진제에 ‘非有非空’도 포함). 이것이 제3단계이다. 그래도 삼론종에서는 집착할 우려가 있다고 생각하고 앞의 ‘비비유

13) 고익진, 『한국의 불교사상』, p.130.

비비공'에 대해 집착하지 말 것을 말한다. 그래서 비비비유비비비공(非非非有非非非空)을 말한다(진제에 '非有非空', '非非有非非空'도 포함). 이것이 제4단계이다. 결국 삼론종에서 말하려는 점은 아무리 좋은 가르침이라도 집착하면 병이 되므로 놓아 버리라는 것이고, 놓아 버리기 위해서 여러 차례 부정해 나가는 것이다. 그래서 결국은 집착 없는 경지를 맞볼 수 있다는 것이 삼론종의 가르침이다. 4중이제에 관한 인용문은 다음과 같다.

저쪽은 다만 유(有)를 세제로 하고, 공(空)을 진제로 삼는다[1단계]. 유(有)와 공(空)을 세제로 하고 비공비유(非空非有)라야 비로소 진제라고 이름하는 것을 밝힌다[2단계]. 세 번째 공과 유는 이(二)이고, 비공비유는 불이(不二)인데, 이(二)와 불이(不二)가 모두 세제이고 비이비불이(非二非不二)를 진제라고 이름한다[3단계]. 네 번째 이 세 가지 이제가 모두 교문(敎門)이고 이 삼문(空, 非空非有, 非非有非非空)을 말해서 세 가지가 아닌 것[三]을 깨닫게 하는 것이다[4단계]. 의지함과 얻을 것이 없어야 비로소 이(理)라고 이름한다.¹⁴⁾

그런데 삼론종의 '4중이제설'은 서양철학의 변증법과 비슷한 점이 있다. 헤겔의 변증법이 어떤 주장인 정(正), 그 주장에 대한 반대인 반(反), 그리고 이 두 견해의 종합인 합(合)을 말하고, 다시 이 '합'에 대해 다시 '반'을 말하고, 이 '반'에 대해 다시 '합'이 성립된다. 이렇게 보면 삼론종의 '4중이제설'도 헤겔의 변증법과 비슷한 점이 있다고 할 수 있다. 그리고 삼론종의 '4중이제설'이 헤겔의 변증법보다 더 깊은 측면이 있다는 지적이 있다.¹⁵⁾ 여기에 필자의 견해를 추가하면, 이 둘의 중요한 차이점은 헤겔의 변증법은 생각을 쌓아가는 방식이라면 삼론종의 '4중이제'는 생각을 비우는 방식이라는 데 있다. 현대사회의 문제점의 하나가 생각의 홍수 속에서 방황하는 데 있다면, 마음을 비우고 바르게 관조할 필요가 있다.

14) 『大乘玄論』제1권, (『卍續藏經』79권, p.595上) “他但以有爲世諦。空爲眞諦。今明。若有若空皆是世諦。非空非有始名眞諦。三者空有爲二。非空有爲不二。二與不二皆是世諦。非二非不二名爲眞諦。四者此三種二諦皆是敎門。說此三門。爲令悟不二。無所依得始名爲理。”

15) 박종홍, 『한국사상사』 서울: 서문당, 1972/1984, p.48.

2. 삼론종의 3종류 이제합명중도

우선, ‘이제합명중도’에 대해 간단히 살펴본다. ‘중도’는 두 극단, 곧 유(有)와 무(無)를 부정해서 실제의 세계를 드러내는 것이다. 그리고 여기서 세제(世諦: 속제)는 현상세계의 있음을 설명하는 용어이고, 진제(眞諦: 第一義諦)는 세제를 넘어서서 진실의 세계를 가리키는 용어이다.

그리고 삼론종의 ‘이제합명중도’는 세제와 진제를 합쳐서 중도의 의미를 드러내고자 한 것이다. 세제만을 밝히고 진제를 밝히지 않으면 유(有)로 치우치고, 진제만을 밝히고 세제를 밝히지 않으면 공(空: 無)에 치우친다. 그래서 세제와 진제를 합쳐서 ‘유’와 ‘공(무)’에 치우치지 않은 중도의 의미를 드러내고자 한 것이 ‘이제합명중도’이다.¹⁶⁾ 이는 인도불교에서는 없었고 삼론종의 창안으로 판단된다.

나아가 삼론종에서는 중도에 3가지 의미가 있다고 주장한다. 비유비무(非有非無)를 예를 들어 설명해 본다. 첫째 ‘비유비무’는 잘못된 집착을 깨뜨리는 역할을 한다. 둘째 ‘비유비무’는 중도를 잘못 이해하는 것을 비판하고 제대로 된 중도를 세우는 역할을 한다. 셋째 ‘비유비무’는 현상계를 설명하는 원리로 작동한다는 것이다. 이러한 내용의 3종류 이제합명중도에 대해 자세히 살펴본다.

먼저 『대승현론』에서는 ‘세제중도’와 ‘진제중도’를 설명한다. 세제중도(世諦中道)는 현상세계의 있음[有]이 임시의 존재[假有]라는 것을 중도의 관점에서 접근한 것이다. 자세히 말해서, 임시의 존재[假有]이므로 이는 결정코 있는 것[定有]이 아니며, 또 그렇다고 해서 임시의 존재[假有]도 존재하는 것에 속하므로 아주 없는 것[定無]이라고도 할 수 없다. 그래서 ‘임시의 존재[假有]는 있는 것도 아니고 없는 것도 아니다’라는 중도의 관점이 성립된다. 이것이 ‘세제중도’이다.

진제중도(眞諦中道)는 진실한 세계를 중도의 관점에서 본 것이다. 진제는 세제의 있음[有]을 부정하기 위해서 없음[無]을 말하는 것이고, 이것은 임시의 없음[假無]에 속한다. 이러한 임시의 없음[假無]은 결정코 없다는 것[定無]이 아니며, 그렇다고 해서 임시의 없음[假無]이 있는 것[有]이라고 말할 수도 없다. 그래서 임시의 없음[假無]은 있는 것도 아니며, 없는 것도 아니라는 중도의 관점이 성립된다. 그리고 앞에서 설명한 것, 곧 ‘세제중도’와 ‘진제중도’를 합쳐서 중도의 의미

16) 박종홍, 『한국사상사』, p.45.

를 밝히는 것이 이제합명중도(二諦合明中道)이다.

그런데 세제중도와 진제중도를 합쳐서 보는 관점에 세 가지가 있다. 첫 번째 중도에 접근하는 길[第一方言]은 현상계는 임시의 생김[假生]이며 임시의 멸함[假滅]인데, 이를 진정한 생김이라고 잘못 보면 이를 깨뜨리는 것이다. 두 번째 중도에 접근하는 길[第二方言]은 첫 번째에서 말한 ‘생기지도 않고 멸하지도 않는다’는 것을 잘못 이해하면, 임시의 생김[假生]과 임시의 멸함[假滅]을 말해서 잘못 이해하는 것을 깨뜨리고, 그 다음에 ‘생기지도 않고 멸하지도 않는다’라는 것을 받아들인다. 세 번째 중도에 접근하는 길[第三方言]은 임시의 생김[假生]과 임시의 멸함[假滅]이 현상계의 본래존재방식임을 말하는 것이다. 이상의 내용처럼, 접근하는 방식에 따라 세 가지 중도가 열린다고 할 수 있다. 이는 인도불교의 중도사상과 다른 내용이라고 할 수는 없고, 인도불교에서 명확하게 구분하지 않은 것을 분명하게 구분해서 제시한 것이라고 평가할 수 있다.

그리고 위의 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

묻는다. 이것은 위의 것과 어떻게 다릅니까? 답한다. 비록 생멸(生滅)하는 것을 속제로 하고, 생멸(生滅)하지 않는 것을 진제로 하지만, 생기지 않는 것[不生]에 세 종류가 있다. 첫 번째 접근방법[初方言]은 결정된 성품[定性]이 생긴다는 것을 깨뜨려서 생기지 않음[不生]을 밝힌 것이고, 두 번째 접근방법[第二方言]은 임시의 생김[假生]을 깨뜨려서 생기지 않음[不生]을 밝힌 것이다. 그런데 이 두 가지[첫 번째와 두 번째]에도 차이점이 있다. [첫 번째의 접근방법은] 결정된 성품[定性]이 생기는 것을 깨뜨린 것이지만 다만 깨뜨릴 뿐 다시 받아들이지 않는 것이고, [두 번째 접근방법은] 임시의 생김[假生]을 깨뜨리고 그리고 깨뜨리면서 다시 수용하고 있다. 세 번째 접근 방법[第三方言]은 평상시의 도[平道門]에 기준하여 본래부터 생기지 않음[本來不生]을 밝혔으니, 그러므로 생기지 않는다고 말하고, 병(病)을 깨뜨린다고 말하지 않았다.¹⁷⁾

그러면 위에서 말한 중도를 바라보는 세 가지 관점을 자세히 살펴보자.

17) 『大乘玄論』제1권, (『卍續藏經』79권, p.605上) “問 此與上何異? 答 雖同生滅爲俗, 不生滅爲眞, 但不生有三種. 初方言破定性生, 明不生; 第二方言 破假生, 明不生, 此中有異. 破定性生, 但破不收; 破假生, 亦破亦收. 第三方言 約平道門, 本來不生, 故言不生 不言破病也.”

① 첫 번째 중도에 접근하는 길[第一方言]

세제는 현상계의 영역을 설명하는 것인데, 그 내용은 임시의 있음[假有], 임시의 생김[假生]이라고 할 수 있다. ‘임시의 생김’은 진실로 생기는 것이 아니며, 그렇다고 해서 ‘임시의 생김’이 생기지 않는 것도 아니다. 이 지점에서 유(有)와 무(無)를 부정하는 중도, 곧 비유비무(非有非無)의 관점이 열리며, 이것이 ‘세제 중도’이다.

그리고 진제는 세제를 부정하여 진실한 세계를 열어 보이는 것인데, 이것은 진정한 부정이 아니며 임시의 부정이라고 할 수 있다. 여기서 생김[生]을 예로 든다면, 임시의 불생(不生)은 생기는 것도 아니며, 그렇다고 해서 임시의 불생(不生)이 불생(不生)이 아니라고 할 수도 없다. 다시 말하자면, ‘임시의 불생(不生)’이므로 진실한 불생(不生)이라고 할 수 없는 것이고, 그렇다고 해도 또한 ‘임시의 불생(不生)’이므로 불생(不生)이 아니라고도 할 수 없다는 것이다. 이 지점에서 중도의 관점이 열리고, 이것이 ‘진제중도’이다. 이 ‘세제중도’와 ‘진제중도’를 합쳐서 중도의 의미를 밝히는 것이 이제합명중도(二諦合明中道)이다.¹⁸⁾

② 두 번째 중도에 접근하는 길[第二方言]

‘두 번째 중도에 접근하는 길’은 불상불단(不常不斷)에 대한 그릇된 이해를 바로잡기 위해서 제시된 것이라고 할 수 있다. 이는 불상(不常)을 단견(斷見)으로 이해하며, 부단(不斷)을 상견(常見)으로 이해하는 잘못된 경향을 바로잡기 위해 제시된 것이다. 또한 이는 다른 사람이 주장한 불상불단(不常不斷)을 비판하면서도 동시에 자신의 불상불단(不常不斷)을 주장하는 것이기도 하다. 그래서 이는 한쪽으로는 깨뜨리는 것이면서도 또한 다른 한쪽으로는 자신의 이론을 세우는 것이라고 할 수 있다.¹⁹⁾

18) 『大乘玄論』제1권, (『卍續藏經』79권, pp.603下-604上), “然非生非不生 既是中道, 而生而不生 卽是假名. 假生不可言生, 不可言不生, 卽是世諦中道; 假不生 不可言不生, 不可言非不生, 名爲眞諦中道, 此是二諦各論中道. 然世諦生滅 是無生滅生滅; 第一義無生滅 是生滅無生滅. 然無生滅生滅 豈是生滅; 生滅無生滅 豈是無生滅? 故非生滅非無生滅, 名二諦合明中道.”

19) 『大乘玄論』제1권, (『卍續藏經』79권, p.604上), “云何學佛敎人 三中不成? 答 他云 實法滅故不常; 假名相續故不斷, 今謂不常 猶是斷; 不斷猶是常, 唯見斷常 何中之有? 爲對此三中不成, 明三種中道. 今明中道者, 無生滅生滅 爲俗諦中; 生滅無生滅 爲眞諦中. 無生滅生滅 豈是生滅; 生滅無生滅

③ 세 번째 중도에 접근하는 길[第三方言]

현상계는 임시의 생(生)이고 임시의 멸(滅)에 속한다. 임시의 생(生)은 생하는 것이 아니며, 임시의 멸(滅)은 없어지는 것이 아니다. 그러므로 이 지점에서 불생불멸(不生不滅)의 중도가 열리는 것이다. 이것이 ‘세제중도’이며, 이 ‘세제중도’를 부정한 것이 ‘진제중도’이다. 그리고 이 두 가지를 합해서 중도의 의미를 밝힌 것이 바로 이제합명중도(二諦合明中道)이다.²⁰⁾

그리고 여기서 말한 ‘세 번째 중도에 접근하는 길’은 앞의 제1방언(第一方言)과 제2방언(第二方言)과 두 가지 측면에서 다르다고 할 수 있다. 첫째, 세제의 생(生)도 실제로는 임시의 생(生)이므로 이는 생기지 않음[不生]이며, 진제의 생기지 않음[不生]은 세제의 생(生)을 인연해서 존재하는 것이므로 이는 서로 말미암는다는 의미의 ‘상인의(相因義)’를 말하는 것이다. 둘째, ‘세제중도’는 무엇인가를 깨뜨리려는 것이 아니며, 이는 진제의 가(假)를 밝히는 것이다. 왜냐하면, 임시의 생[假生]과 임시의 멸[假滅]은 진리의 존재방식을 다른 각도에서 말한 것이기 때문이다. 현상계의 존재를 그냥 보면 생멸(生滅)하고 있는 것처럼 보이지만, 자세히 살펴보면 어떠한 것도 생멸하지 않는다. 따라서 현상계의 존재방식이 진리의 존재방식이 된다.²¹⁾

다시 정리하면, ‘세제중도’는 진제의 가(假)에 속하는 것이고, 이는 ‘세제중도’는 진실의 세계를 임시적으로 말한다는 의미이며, ‘진제중도’는 상인의(相因義)를 말하는 것이며, 따라서 ‘세 번째 중도에 접근하는 길’은 현상계의 존재방식(진제의 假, 相因義)을 설명하는 것이라고 할 수 있다.

豈是無生滅? 故非生滅非無生滅 二諦合明中道.”

20) 『大乘玄論』제1권, (『卍續藏經』79권, pp.604下-605上), “第三方言云 世諦卽假生假滅. 假生不生, 假滅不滅. 不生不滅 爲世諦中道; 非不生非不滅 爲眞諦中道. 二諦合明中道者, 非生滅非不生滅.”

21) 『大乘玄論』제1권, (『卍續藏經』79권, p.605上) “問 此與上何異? 答 此有二意. 一者, 卽世諦生 是不生, 如色卽是空. 故不生卽是世諦; 眞諦不生者, 此卽相因義, 因世諦生, 明眞諦不生. 二者, 世諦中不生不滅, 卽是眞諦假. 非是破性明中. 爲明世諦假生雖生, 不起世諦假滅; 雖滅不失, 故生滅宛然, 而未嘗生滅. 故世諦中道, 卽是眞諦假.”

Ⅲ. 선종의 공과 중도 이해

이 글에서는 화엄사상에 대해서 소개하고 있지는 않지만, 화엄사상과 선사상(홍주종)은 서로 통하는 점이 있다는 지적이 있다. 고익진에 따르면, 『능가경』의 여래장 사상이 교학적으로 발전하여 궁극에 이른 것을 화엄사상이라고 한다면, 그런 여래장 사상이 다시 선종의 맥락으로 발달하여 궁극에 이른 것이 선종의 하나인 홍주종(洪州宗)이라 할 만하다. 따라서 이 둘이 근본원리에서 서로 통하는 것은 당연하다. 그렇지만 선종의 홍주종과 화엄사상은 근본원리를 실현하는 방법에서는 질적으로 크게 다르다. 화엄사상은 방대한 경론에 입각해서 복잡한 교리 체계를 구성하고, 수행단계로서 52단계를 제시한다. 그에 비해 선종(홍주종)에서는 근본취지만을 간단히 제시하고 자기의 마음이 부처임을 믿게 하며 곧 바로 자신의 본성을 돈오하는 것을 주장한다.²²⁾ 그러므로 이 장에서는 선종의 사상을 다루지만, 그 이면에서는 화엄사상도 포괄한다고 해석할 수 있다.

여기서는 선불교의 공안(公案: 화두)에서 공사상과 중도를 말한 것을 제시하고, 의리선(義理禪)의 관점에서 해석하고자 한다. 여기서 말하는 ‘의리선’은 선의 정신을 온전히 체험한 것이 아니고 언어의 영역에서 설명하는 차원을 의미한다. 그리고 무문혜개(無門慧開)의 『무문관(無門關)』(1229)을 중심으로 선불교의 공사상과 중도사상을 소개하고자 한다.

1. 선종의 공안에 나타난 공사상

선의 공안에 공사상을 잘 표명한 것이 있다. 『무문관』의 제14칙 ‘남전(南泉, 748-795)화상이 고양이를 베다’에는 불교의 공사상이 잘 나타나있다.

어느 날 동당과 서당의 승려들이 어린 고양이를 두고 싸움을 벌이자 남전화상이 [어린 고양이를] 들고 말하기를 “대중들이여! 제대로 말한다면 [어린 고양이를] 구할 수 있겠지만, 제대로 말하지 못한다면 [어린 고양이

22) 고익진, 「신라하대의 선전래」, 『한국선사상연구』 서울: 동국대출판부, 1984, pp.59-60.

를] 벨 것이다. 대중이 대답을 하지 않자 남전화상은 마침내 [어린 고양이
를] 베었다. 밤늦게 조주(趙州)가 바깥에서 돌아왔는데, 남전화상이 조주에
게 [낮에 일어난 일을] 알려주었다. 이에 조주는 신발을 벗어 머리 위에 두
고서 나갔다. 남전화상이 말하기를 ” 그대가 만약 [낮에] 있었다면 어린 고
양이를 구할 수 있었을 터인데 “라고 하였다.²³⁾

위 공안의 내용을 의리선의 관점에서 다시 풀어본다. 동당과 서당의 승려들이
어린 고양이를 좋아하였는데, 이로 인해 서로 감정싸움이 있었다. 남전화상은 어
린 고양이를 좋아하는 것도 불교의 수행의 관점에서 보자면 또 다른 집착이 된다
고 보고, 남전화상은 눈 밝은 수행자가 있으면 어린 고양이를 살려두겠지만, 눈
밝은 수행자가 없다면 베겠다고 하고, 결국에는 어린 고양이를 칼로 죽이게 되었
다. 이 일을 조주에게 말했을 때, 조주가 보인 행동, 곧 신발을 머리에 얹고 나간
것은 주객이 전도되었다는 것을 보여주는 것이고, 수행자가 본분을 잃고 어린 고
양이에 집착한 것을 비판한 것이라고 해석된다. 위에 소개한 『무문관』 제14칙의
공안은 일상의 언어를 사용해서 일상의 이야기 형태로 공의 정신, 곧 무집착의
정신을 소개하고 있다. 이것이 중국 선불교의 ‘공’이해의 특징이라고 생각한다.

『무문관』의 제46칙 ‘장대 위에서 앞으로 나가다’의 내용도 공사상을 전하는 것
이다.

석상(石霜, 986-1039)화상이 말하기를 “백 척이나 되는 장대 위에 서있
는데 어떻게 해야 나갈 수 있을까?” 라고 하였다. 또 옛 어른이 말하기를
“백 척이나 되는 장대에 앉아있는 사람은 비록 그렇다고 할지라도, 깨달
음에서는 아직 진정한 경지는 아니고, 백 척이나 되는 장대에서 앞으로 나
갈 수 있을 때에 시방세계가 온전한 모습을 나타내리라” 고 하였다.²⁴⁾

위 공안의 내용을 다시 풀어본다. 백 척이나 되는 장대 위에 서있기도 무척 어
려운 일에 속하지만, 거기서 한 걸음 더 나간다는 것은 결국 장대 위에서 떨어진
다는 것을 의미한다. 백 척이나 되는 장대 위에 서있는 것은 의지할 것이 아주

23) 무문해개, 박영재 엮음, 『무문관』, 서울: 본북, 2011, pp.62-63. 번역은 필자가 새롭게 한 부분
도 있고, 이는 뒤의 인용문도 마찬가지다.

24) 무문해개, 박영재 엮음, 『무문관』, p.153.

없는 것이 아니고 아슬아슬하게 의지하고 있는 형국이라면, 거기서 한 걸음 더 나간다면 아무 것에도 의지할 것이 없어지고 땅바닥에 곤두박질치게 될 것이다. 이것이 바로 무집착을 말하는 공의 정신을 잘 보여주는 것이다. 백 척이나 되는 장대 위에서 한 걸음 나가듯이, 모든 것에 대한 집착을 내려놓을 때에 진실한 세계, 곧 시방세계의 온전한 모습이 드러날 것이다. 이 때 시방세계의 온전한 모습은 집착의 대상이 아닌 세계, 있는 그대로의 세계, 곧 제법실상(諸法實相)을 의미한다고 생각한다.

『무문관』의 제21칙 ‘운문선사의 마른 똥막대기’도 공사상을 잘 보여주는 것이다.

운문선사에게 어떤 승려가 물었다. “어떤 것이 부처입니까?” 운문선사가 “마른 똥막대기[乾屎橛]” 라고 대답하였다.²⁵⁾

위 공안의 내용은 부처는 존귀한 분이지만, 이 부처에도 집착해서는 안 된다는 취지에서 ‘마른 똥막대기’라고 한 것이다. 이것을 현대어로 의역하면 ‘밑 닻은 휴지’정도가 될 것이다. 아마도 부처는 가장 더럽고 하찮은 존재라고 할 수 있는 것이고, 이 공안의 본래 의미는 부처라고 해도 집착해서는 안 된다는 것이다. 이는 공사상을 극단적으로 밀어붙인 것이다. 공사상에서 보자면, 불교에서 가장 존귀한 분인 부처에도 집착해서는 안 된다는 것이다.

이러한 취지의 내용은 『임제록』에서도 확인된다. “도를 닦은 이들이여! 그대들이 법다운 견해를 얻고자 한다면 다만 사람에 의해 미혹해지지 말라. 그러므로 안에서나 밖에서나 집착하는 대상은 즉시 죽여야 한다. 부처를 만나면 부처를 죽이고, 조사를 만나면 조사를 죽이고, 나한을 만나면 나한을 죽이고, 부모를 만나면 부모를 죽이고, 친척권속을 만나면 친척권속을 죽여야 한다. 그래야 해탈을 얻을 수 있고, 사물에 구애되지 않고 벗어나고, 자유롭게 된다.”²⁶⁾

이 인용문에서 죽이라는 표현은 집착하지 말라는 내용이고, 그 어떤 것에도 집착하지 않을 때에 해탈을 얻고, 사물에 구애되지 않는 자유로운 삶을 살 수 있다는 것이다. 이 또한 무집착의 공사상을 일상적 용어로 잘 표현한 것이라고 생각

25) 무문해게, 박영재 엮음, 『무문관』, p.82.

26) 이진오·김태완 역주, 『임제100할』 서울: 장경각, 2004, pp.161-162. 번역은 새롭게 하였음.

된다.

『무문관』의 제3칙 ‘구지(俱胝)화상이 손가락을 세우다’의 내용에서도 공사상을 읽을 수 있다.

구지화상은 누가 물으면 다만 한 손가락을 세웠을 따름이다. 후에 [시봉하는] 동자가 있었는데, [구지화상이 출타했을 때에] 외부 사람이 [시봉하는 동자에게] 물었다. “구지화상은 어떤 가르침의 핵심을 말합니까?” 동자는 또한 한 손가락을 세웠다. 구지화상이 [이러한 내용을] 전해 듣고, [동자가 흥내를 내려는 순간에] 마침내 칼로 [동자의] 손가락을 잘랐다. 동자는 고통스러워하면서 울부짖으며 도망가는데, 구지화상이 다시 [동자를] 부르자 동자가 머리를 돌렸고, 구지화상은 도리어 손가락을 세웠고, 동자는 홀연히 깨달음을 얻었다. 구지화상이 세상을 떠나려고 할 때에 대중에게 말하기를 “나는 천룡(天龍)선사의 한 손가락의 선(禪)을 얻었는데 한평생 사용하였어도 다 쓰지 못하였다” 고 하고, 열반에 들었다.²⁷⁾

위 공안의 정신을 풀이해 본다. 선불교에서는 말로 진리를 전하는 경우도 있지만, 행동으로 진리를 전하는 경우도 있다. 구지화상의 경우에는 손가락 하나를 세우는 것이 진리를 전하는 방식이다. 이는 말로 표현될 수 없는 진리의 묘용(妙用)을 전하고자 하는 것이다. 그런데 구지화상의 동자가 이러한 깊은 내용을 알지 못하고, 그냥 외형으로 흥내 내고 그것을 스승 대신 전하기도 하였다. 이것은 선불교의 진리전달 방식(진리의 妙用)에 대한 집착이라고 할 수 있다. 이러한 집착을 깨뜨리기 위해 동자의 손가락을 잘랐다는 우화형식의 공안이 형성된 것으로 보인다. 말에는 자취가 있고 오해의 여지가 있기 때문에 선불교에서는 행동으로 보여주는 경우가 있는데, 이것이 다시 모방의 대상, 집착의 대상이 된다면, 이것도 과감하게 깨뜨려나가야 한다는 것이 선불교의 정신이다. 이는 대승불교에서 공(空)도 공(空)하다는 가르침과 통하는 측면이 있다고 생각한다.

『무문관』의 제23칙 ‘선(善)과 악(惡)을 분별하지 말라’는 내용도 공사상을 말하는 것이다.

27) 무문혜개, 박영재 엮음, 『무문관』, p.33.

명(明)상좌가 6조혜능(六祖慧能, 638-713)을 쫓아서 대유령(大庾嶺)에 이르렀다. 6조가 명상좌가 오는 것을 보고 돌 위에 의발(衣鉢)을 던지고 말하였다. “이 의발은 믿음을 나타내는 것이니, 힘으로 다룰 수 있겠는가? 그대가 [이 의발] 가져가라.” 명상좌가 마침내 [이 의발] 들리고 하였으나 산처럼 움직이지 않았다. [명상좌는] 머뭇거리며 두려워하였다. 명상좌가 말하였다. “나는 가르침[法]을 구하기 위해 온 것이지 의발을 위해 온 것은 아니다. 원컨대 행자[6조]는 [가르침] 열어 보여주세요.” 6조가 말하였다. “선(善)도 생각하지 말고 악(惡)도 생각하지 말라. 바로 이러한 때에 어떤 것이 명상좌의 본래면목인가?” 명상좌가 그 때에 크게 깨닫고 온몸에 땀이 흐르고 눈물을 흘리면서 예를 드렸다. 명상좌가 물었다. “이제까지의 비밀한 말과 비밀한 뜻 이외에 또 다시 [비밀한] 뜻이 있습니까?” 6조가 대답하였다. “내가 지금 그대를 위해서 말한 것은 비밀스러운 가르침[密]이 아니요. 그대가 만약 자기의 면목을 돌이켜 본다면 비밀스러운 가르침[密]은 그대 곁에 있을 것이요.” 명상좌가 말하였다. “내가 황매산의 5조 문하에서 대중을 따를 때에는 실제로 아직 자기면목을 살펴보지 못했는데, 지금 [6조의] 가르침을 받아서 깨달음을 얻으니 예컨대 사람이 물을 마시고 따뜻한 것을 스스로 아는 것과 같습니다. 지금 행자[6조]가 나의 스승입니다.” 6조가 말하였다. “그대가 이와 같다면, 나와 그대는 황매산의 5조선사를 함께 스승으로 모시도록 합시다. [깨달은 경지를] 스스로 잘 지키십시오.” 28)

위 공안은 『육조단경』의 내용을 그대로 소개한 것이다. 위 공안에서 사상적으로 중요한 대목은 “선(善)도 생각하지 말고 악(惡)도 생각하지 말라. 바로 그러한 때 어떤 것이 명상좌의 본래면목인가?”라는 말한 부분이다. 공사상은 무집착을 말하는 것이므로 이것을 윤리적인 측면에 적용한다면 ‘선’도 생각지 않고 ‘악’도 생각하지 말라고 표현될 것이다. 인도불교의 『중론』의 경우 공사상이 ‘선’과 ‘악’에 적용되지는 않았는데, 중국불교의 선불교에 이르러서 공사상이 ‘선’과 ‘악’에 분명하게 적용되고 있다. 여기에는 장점과 단점이 있다. 장점은 어떤 것에도 집착하지 않는다는 것이 공사상이므로 윤리적 측면에서도 예외 없이 적용된다는 점이고, 단점은 불교의 초심자에게 윤리의식을 무시하도록 부추길 가능성도 있다는 것이다. 사실 불교라는 종교를 단순히 말하면 윤리적 실천과 명상을 통해서 열반을

28) 무문혜개, 박영재 엮음, 『무문관』, pp.87-88.

깨닫는 것이라고 할 수 있을 터인데, 그 하나의 축인 윤리에 대해 이렇게 무시하는 것은 어떤 측면에서는 역기능도 존재한다고 할 수 있을 것이다.

또 『무문관』의 제12칙 ‘서암(瑞巖)화상이 주인공을 부르다’에서는 깨달음을 얻는 주체, 곧 주인공에 대한 언급도 있다.

서암화상이 매일 스스로 “주인공아!” 라고 부르고 다시 “예” 라고 대답한다. 이에 [서암화상이] 말하기를 “깨어있어라!” 고 하고 “예” 라고 대답한다. “다른 때와 다른 날에 다른 사람에게 속임을 당하지 말라!” “예” “예” 라고 하였다.²⁹⁾

위 공안에서 다른 사람의 속임을 당하지 말라는 내용은 잘못 판단해서 집착하지 말라는 것이고, 이는 공사상을 말한 것이라고 할 수 있다. 그렇지만 여기서는 공사상을 수용하는 주체로서 ‘주인공’을 말하고 있다. 이는 교학적인 관점에서 보자면 여래장사상의 표현이라고 볼 수 있고, 더 가깝게 말하자면 대승의 『열반경』에서 최고의 경지를 상(常), 낙(樂), 아(我), 정(淨)이라고 말하는 것과 관련이 있다.³⁰⁾

이처럼, 선종에서 공의 이해는 일상의 언어로 일상의 이야기처럼 공의 사상을 설명하고 있다는 데서 그 특색을 찾을 수 있다. 여기에는 논리적이고 체계적 설명보다 실제적 활용을 중시하는 현세간주의가 작동하고 있다.

2. 선종의 공안에 나타난 중도

『무문관』의 제19칙 ‘평상의 마음이 도(道)이다’에서 중도의 가르침이 제시되어 있다.

조주(趙州)가 남전(南泉)선사에게 물었다. “어떤 것이 도(道)입니까?” 남전선사는 “평상의 마음이 도(道)이다” 라고 답하였다. 조주가 다시 물었

29) 무문해개, 박영재 엮음, 『무문관』, p.56.

30) 시즈타마사오·스구로 시조오 지음, 『대승의 세계』 서울: 대원정사, 1991, p.245; 이병욱, 『인도 철학사』 서울: 운주사, 2004, p.130.

다. “[평상의 마음이 도라는 경지에] 나아갈 수 있는지요?” 남전선사가 말하였다. “[평상의 마음이 도라는 경지에] 나아가려고 하면 [그 경지와] 곧 어긋난다.” 조주가 다시 물었다. “[그 경지를] 마음에 두지 않는다면 어떻게 도를 알 수 있습니까?” 남전선사가 말하였다. “도는 아는 것[知]에도 속하지 않고 알지 못하는 것[不知]에 속하지 않는다. 안다는 것[知]은 허망한 지각활동[妄覺]이고, 알지 못한다는 것[不知]은 무기(無記)이다. 만약 [어떤 대상에도] 향하지 않는 도를 참으로 통달한다면, 큰 허공[太虛]처럼 되어서 확연히 분명해질 것이니[洞闊] 어찌 억지로 옳고 그름을 구분하겠는가?” 조주가 이 말에 크게 깨달았다.³¹⁾

위 공안의 내용에서 중도를 말한 부분에 초점을 맞추어 본다. 위에서 “도(道)는 아는 것[知]에도 속하지 않고 알지 못하는 것[不知]에 속하지 않는다”라고 한 것은 비유비무(非有非無)로 표현되는 중도, 다시 말해서 두 극단을 부정하는 중도를 말한 것이다. 그리고 여기서의 한 걸음 더 나가서 그 이유도 친절하게 설명한다. 안다는 것은 허망한 지각활동이고, 알지 못하는 것은 선도 악도 아닌 무기(無記)의 상태에 속하는 것이기 때문이다. 다시 말하면, 범부의 앎은 번뇌를 동반하는 것이면서 분별의 앎에 속하는 것이고, 범부의 무기는 선도 악에도 속하지 않는 흐리멍덩한 정신상태인 것이다. 그래서 이 두 가지에서 벗어날 때에 도를 깨달을 수 있다는 것이다. 위 내용은 선종의 공안에 포함되어 있는 것이지만, 친절하게 중도의 사상을 설명하고 있다.

『무문관』의 제32칙 ‘외도가 부처에게 묻다’도 중도의 가르침과 관련이 있다.

외도(外道)가 세존에게 물었다. “말 있음[有言]도 묻지 않고 말 없음[無言]도 묻지 않겠습니다.” 세존이 [그냥] 자리에 앉아있었다[據座]. 외도가 찬탄해서 말하기를 “세존은 크게 자비로워서 나의 미혹의 구름을 열어 [진리의 세계에] 깨달아 들어가도록 합니다” 라고 예배드리고 갔다. [이를 보고] 아난이 부처에게 물었다. “외도가 어떤 것을 증득하였기에 [부처를] 찬탄하고 떠났는지요?” 세존이 말하였다. “세간의 좋은 말은 채찍의 그림자만을 보고도 움직이는 것과 같다.”³²⁾

31) 무문해개, 박영재 엮음, 『무문관』, pp.77-78.

32) 무문해개, 박영재 엮음, 『무문관』, p.114.

위 공안에서 외도가 세존에게 물은 것은 중도의 내용이다. 외도가 “말 있음도 묻지 않고 말 없음도 묻지 않는다”고 세존에게 질문하였는데, 이는 비유비무(非有非無)의 중도를 물은 것이다. 사실 이것은 매우 까다로운 질문에 속한다. 질문에 대답할 때에 일반적으로 말로 설명하거나 또는 말을 하지 않거나 이 두 가지 가운데 하나를 택한다. 이 두 가지 모두를 사용하지 않고 대답을 하라는 것인데, 이에 대해 석존은 그냥 자리에 앉아있었다. 이에 외도가 진리를 깨달았다는 것이다. 아무튼 이 공안에서도 중도의 가르침이 중요한 위치를 차지하고 있다.

『무문관』의 제43칙 ‘수산의 죽비’에서 중도를 말하고 있는데, 여기서 설명하는 것이 선불교 특유의 중도의 가르침이라고 할 수 있다.

수산(首山, 926-993)화상이 죽비(竹篋)를 들고 대중에게 말하였다. “그대들이여! [이것을] 만약 죽비라고 부른다면, 집착한 것이고[觸], 만약 죽비라고 부르지 않는다면 틀린 것이다[背]. 그대들이여! 또한 말해보라. [이것을] 무엇이라 불러야할 것인가?³³⁾

위 공안의 내용을 풀이해 본다. 중도의 대표적 형식은 비유비무(非有非無)이다. 이는 번뇌에 얽힌 인식이 진행되는 길을 ‘있음’과 ‘없음’, 곧 긍정의 길과 부정의 길, 이 두 가지로 한정하고, 이 모두를 다 부정하는 것이다. 그러면 번뇌에 얽힌 인식이 다 사라지기 전에는 중도의 참다운 의미를 알 수 없고, 번뇌가 다 사라지면 결국 새로운 통찰을 얻을 수 있다. 그런데 수산은 위의 공안에서 죽비를 가지고 중도를 말하고 있다. 여기 죽비가 있는데 이것을 죽비라고 부르면 이것은 보통 사람의 상식적 태도이지만, 이것은 죽비에 집착하는 것이다. 그렇다고 해서 죽비인 것을 죽비라고 부르지 않는다면 이것도 또한 틀린 것이다. 사실 죽비에 대해서 보통 사람이 취할 수 있는 대표적인 것은, 아마도 죽비라고 부르거나, 아니면 죽비가 아니라고 하거나, 이 두 가지일 것이다. 그런데 수산은 이 두 가지를 모두 잘못된 것이라고 한다. 이는 번뇌에 얽혀있는 잘못된 인식에서 벗어나라는 수산의 메시지이기도 하다. 또한 이는 ‘비유비무’의 중도의 응용된 형태라고 할 수 있다

33) 무문해개, 박영재 엮음, 『무문관』, p.145.

『무문관』의 제5칙 ‘향엄의 나무에 오른 사람이야기’에서도 중도를 말하고 있는데, 이것도 선불교 특유의 중도의 가르침이라고 할 수 있다.

향엄화상이 말하였다. “예컨대 어떤 사람이 [높은 곳에 있는] 나무에 올라갔는데 [그 사람은] 입으로는 나뭇가지를 물고 있고, 손으로는 가지를 잡고 있지 않고, 다리로는 나무를 밟고 있지 않다. 그런데 나무 아래에서 어떤 사람이 [달마대사가] 서쪽에서 온 뜻을 묻는다고 하자. [이 질문에] 대답하지 않으면 다른 사람의 질문에 제대로 대응하지 못한 것[違]이 될 것이고, 만약 [이 질문에] 대답한다면 [땅에 떨어져서] 목숨을 잃게 될 것이다. 바로 이러할 때에 어떻게 대답해야 할 것인가?” 34)

위 공안의 내용도 선택지를 두 가지로 한정해서 중도의 가르침을 전달하고자 한 것이다. 높은 나무에서 입으로만 나뭇가지를 물고 있는데, 이 사람에게 달마대사가 서쪽에서 온 뜻을 물으면 만약 입을 열어 설명하면 그 때는 높은 데에서 떨어져서 목숨을 잃게 될 것이고, 그렇다고 해서 입을 다물고 있으면 목숨을 부지하겠지만 사람의 질문에 대한 예의가 아닐 것이다. 자, 어떻게 해야 할 것인가? 앞에서 비유비무(非有非無)의 중도가 두 가지 선택지를 제시하고 이 모두를 부정하는 것이라고 하였는데, 사실 선택지가 두 개밖에 없다는 느낌이 ‘비유비무’에서는 잘 다가오지 않는다. 그에 비해, 위 공안에서는 선택지가 두 개라는 것이 절실하게 와 닿는다. 그래서 이 공안도 중도의 사상을 더 구체적으로 표현한 것이라고 생각한다. 인도불교에서 중도가 제시되었고, 그것을 더욱 구체화한 것이 선불교의 중도 가르침이라고 생각한다.

『무문관』의 제36칙 ‘길에서 통달한 도인을 만나다’에서도 중도를 제시하고 있다.

오조법연이 말하였다. “길에도 통달한 도인을 만났다면 말이나 침묵으로 대응하지 말라. 또한 말해보라. 어떻게 할 것인가?” 35)

34) 무문해개, 박영재 엮음, 『무문관』, p.38.

35) 무문해개, 박영재 엮음, 『무문관』, p.125.

위 공안에서는 길에서 통달한 도인을 만났을 때에 말을 하거나 침묵하지 말고 대응하라고 주문한다. 일반적으로 말해서, 수행자가 통달한 도인을 길에서 만났다면, 말로 설명하거나 아니면 침묵을 지키거나, 이 둘 가운데 하나를 택할 것이다. 이 둘을 모두 하지 말고 통달한 도인에게 대응하라는 것은 비유비무(非有非無)의 중도의 가르침을 전하는 것이다. 말을 하는 것은 유(有)에 속하고, 침묵을 지키는 것은 무(無)에 속하는데, 이 둘을 다 거부하는 것은 결국 ‘비유비무’의 중도를 말하는 것이다. 이것도 중도의 응용형태라고 할 수 있다.

그러므로 선불교의 ‘중도’이해 특색은 중도를 구체적으로 적용한 것에 있다고 할 수 있다. 물론 선불교의 공안에서 일반적 의미의 중도를 말하는 대목도 있지만, 중도를 구체적으로 적용한 대목에서는 중도의 사상을 일상의 언어로 표현하고 있다고 하겠다.

3. 선종의 사구백비(四句百非)

『무문관』의 제25칙 ‘세 번째 앓은 사람이 설법하다’에서 사구백비(四句百非)가 나온다.

양산(仰山, 803-887)화상이 꿈에 미륵불의 처소에 가서 세 번째 자리에 앉았다. 한명의 존자(尊者)가 종을 치며 말하기를 “오늘은 세 번째 자리에 있는 분이 설법을 하겠습니까” 라고 하였다. 이에 양산화상이 종을 치며 말하였다. “대승의 가르침은 4구(四句)를 벗어나고 백비(百非)를 벗어난 것이니, 살펴 듣고 살펴 들으시오.”³⁶⁾

위 공안에서 4구(四句)와 백비(百非)를 벗어난다고 말한 것은 공사상을 설명한 것이다. 4구는 만물은 연기의 이치에 의해 성립된다는 것을 입증하기 위해 유(有), 무(無), 역유역무(亦有亦無), 비유비무(非有非無: 외형은 중도의 비유비무와 비슷해 보이지만, 이는 입장이 없다는 쪽에 속하는 것)의 입장에서 검토해 보아도 스스로 자립하는 형이상학적 실체, 곧 자성(自性)이 존재하지 않는다는 것을 밝히는 것이다. 이는 주로 『중론』에서 밝히는 내용이다.

36) 무문해개, 박영재 엮음, 『무문관』, p.94.

불교사전에 따르면, ‘백비’는 부정을 거듭하는 것인데, 이를 문자 그대로 받아들이면 백 번이나 부정한다는 것이고, 이 백 번의 부정도 부족하다는 것이 위에 소개한 공안의 내용이다. 앞의 삼론종의 ‘4중이제’가 4번 부정을 전개하는 것이었는데, 백비는 이 부정을 백 번이나 진행한다는 것이고, 그런데도 이것조차도 넘어서야 한다는 것이다. 이는 부정 정신을 철저히 하는 것이라고 평가할 수 있다.

IV. 결론

이 글에서는 중국불교 가운데 삼론종과 선종의 ‘공’과 ‘중도’에 대한 이해를 살펴보았다. 그 내용을 정리하고 필자의 견해를 간단히 추가하는 것으로 결론을 대신한다.

2장에서 삼론종의 『대승현론』을 중심으로 해서 ‘공’과 ‘중도’ 이해를 살펴보았다. 삼론종의 ‘4중이제’는 진제(제일의제)를 『중론』과는 달리 가르침[敎]라고 파악하고, 이 세제와 진제를 네 번 전개하는 것이다. 집착의 대상에 대해 계속 부정해서 무집착의 경지, 공(空)에 도달하자는 것이 ‘4중이제’의 취지이다. 이것이 중국 삼론종의 특색이라고 이미 선행연구에서 주장하였다.

그리고 삼론종에서는 ‘중도’의 의미를 잘 나타내기 위해 이제(二諦) 곧 ‘세제’와 ‘진제’를 도입해서 설명하고 있고, 이것이 ‘이제합명중도’이다. 그리고 이 ‘이제합명중도’를 3가지로 더욱 상세하게 구분하고 있는데, 이는 결과적으로 중도의 의미를 3가지로 더 상세하게 설명한 것이다. 첫째, ‘이제합명중도’는 잘못된 집착을 깨뜨리는 역할을 한다. 둘째, ‘이제합명중도’는 중도에 대한 그릇된 이해를 바로잡고 중도의 올바른 의미를 세우는 역할을 한다. 셋째, ‘이제합명중도’는 현상계의 존재방식을 설명하는 역할도 한다. 이는 인도불교의 중도개념에 없었던 것을 추가한 것이라고 할 수는 없지만, 그 의미를 자세히 구분해서 설명한 것이라고 평가할 수 있다. 이 점에서 중국불교의 삼론종에서 진전이 있었다고 평가할 수 있다.

3장에서 선종의 ‘공’과 ‘중도’의 이해에 대해 『무문관』을 중심으로 살펴보았다.

『무문관』의 제14칙 ‘남전화상이 고양이를 베다’에서 집착의 대상이 되어서 수행에 방해가 된다면, 어린 고양이라고 해도 베어버린다는 내용은 무집착, 곧 ‘공’의 정신을 보여주는 것이고, 이것이 논리적이고 체계적으로 전달되는 것이 아니고, 일상의 언어를 사용해서 일상의 이야기 형태로 전달되는 것에 선불교의 특징이 있다고 하겠다. 『무문관』의 제46칙 ‘장대 위에서 앞으로 나가다’도 어떤 것에도 집착하지 않는 것을 일상의 이야기 형태로 잘 보여주고 있다. 『무문관』의 제21칙 ‘운문선사의 마른 툇막대기’는 부처라도 집착해서는 안 된다는 이야기를 전하고 있고, 『무문관』의 제3칙 ‘구지화상이 손가락을 세우다’는 선불교에서 제시하는 진리의 묘용(妙用)조차도 집착해서는 안 된다는 것을 보여준다. 그러면서도 『무문관』의 제12칙 ‘서암화상이 주인공을 부르다’에서는 깨달음을 얻는 주체인 주인공에 대한 언급이 있다.

선종의 중도 이해는 『무문관』의 제43칙 ‘수산의 죽비’에 잘 나타난다. 이는 인도의 중도사상을 수용하고 그것을 일상의 언어로 더욱 구체적으로 설명한 것으로 파악된다. 그리고 이것은 『무문관』의 제5칙 ‘향엄의 나무에 오른 사람 이야기’에서도 확인되며, 『무문관』의 제36칙 ‘길에서 통달한 도인을 만나다’에서 말한 것도 같은 맥락이라고 해석할 수 있다. 물론 선불교의 ‘중도’이해가 일상의 언어로 사용해서 중도를 구체적으로 활용함에만 나타나는 것은 아니다. 『무문관』의 제19칙 ‘평상의 마음이 도이다’에서 중도를 설득력 있게 설명하고 있고, 『무문관』의 제32칙 ‘외도가 부처에게 묻다’에서도 일반적 의미의 중도의 맥락을 읽을 수 있다. 하지만 선종의 중도 이해의 특징은 중도를 일상의 언어로 구체적으로 설명하고 있다는 점, 다시 말해서 ‘중도의 구체화’에 있다고 할 수 있다.

또 선종의 공안에서도 사구백비(四句百非)에 대해 거론하고 있다. ‘4구’는 사물에는 형이상학적 실체, 곧 자성이 없다는 것을 설명하기 위해 유(有), 무(無), 역유역무(亦有亦無), 비유비무(非有非無)로 접근하는 ‘논리추론식’이고, ‘백비’는 고정된 견해를 타파하기 위해 끊임없이 부정하는 것이고, 이는 무집착, 곧 공사상을 제대로 설명한 것이라고 할 수 있다. ‘백비’의 정신은 인도불교에서는 그다지 주목되지 않은 것이 중국불교의 선종에서 제대로 선양한 것이라고 평가할 수 있다.

이상의 내용을 정리하면, 중국불교의 삼론종과 선종의 ‘공’과 ‘중도’의 이해에

다음과 같은 공통점이 있다. 삼론종에서 ‘4중이제’, 곧 4차례 부정을 통해서 공의 정신을 표명하고, 선종에서는 ‘백비’를 통해 끊임없는 부정의 정신을 보여준다. 이러한 공통점은 인도불교에서는 그다지 주목받지 못한 것 또는 제시되지 않았던 것이 중국불교에서 강조된 경우라고 할 수 있다. 또 삼론종에서는 ‘이제합명중도’를 통해 중도의 3가지를 의미를 자세히 구분하였고, 선종에서는 일상생활과 관련해서 중도의 구체적 활용을 제시하였다. 이는 다른 말로 표현하면, ‘중도의 세분화’(삼론종)와 ‘중도의 구체화’(선종)라고 할 수 있을 것이다. 이 점에서 인도불교에서 명확하지 않았던 것 또는 제시되지 않았던 것을 중국불교의 삼론종과 선종에서 분명하게 제시하였다고 평가할 수 있다.

앞의 서론부분에서 중국불교의 특색으로서 ‘현세간주의’를 거론하였는데, 선종의 ‘공’과 ‘중도’ 이해에는 ‘현세간주의’가 작동한다고 할 수 있다. 그래서 선불교의 공안에서는 ‘공’의 정신을 논리적이고 체계적으로 설명하는 것이 아니고, 일상생활과 관련되어서 일상용어로 설명하고 있다. 이는 선불교의 ‘중도’ 이해(중도의 구체화)에도 적용할 수 있다. 이것이 중국불교의 선종의 특색이라고 하겠지만, 여기에는 장점과 단점이 아울러 있다.

이러한 것을 사상의 차원에서 보면, 변용 내지 변화라고 하겠지만(장점), 현대에서 보자면 현실적 활용성에서는 오히려 불교를 접근하는 데 어렵게 만드는 측면도 있다(단점). 과거에는 지식인층과 일반 민중이 확연히 구분되어 있었기 때문에 지식인층의 관점에서 ‘공’과 ‘중도’를 현세간주의적 측면에서 접근하였다. 그래서 오늘날 대부분의 불교인들에게 ‘공’과 ‘중도’에 대한 현세간주의적 접근이 어렵게 다가온다. 현대에서는 중간 시민계층이 주류가 되어가는 추세이므로, 이들의 관점에서 ‘현세간주의’를 추구한다면 또 다른 불교이론이 나올 수 있을 것이고, 그 하나의 예로서 대만의 ‘인간불교’를 거론할 수 있다고 생각한다.

<참고문헌>

- 『대승현론』, (『만속장경』79권)
무문혜개, 박영재 엮음, 『무문관』, 서울: 본북, 2011.
이진오·김태완 역주, 『임제100할』 서울: 장경각, 2004,
성열 지음, 『금강경 공부』 서울: 현암사, 2005.
- 고익진, 『한국의 불교사상』 서울: 광복사, 1987/2016.
김인덕, 「삼론학상의 이제설」, 『불교학보』 8집, 동국대 불교문화연구원, 1971.
박종홍, 『한국사상사』 서울: 서문당, 1972/1984.
박태원, 「불교의 중국화와 중국의 불교화」, 『역사속의 중국철학』 서울: 예문서원, 1999.
이병욱, 「천태와 삼론사상에 나타난 공, 가, 중의 세 가지 관점」, 『불교학연구』 창간호, 한국종교학회 불교분과, 1999.
이병욱, 『인도철학사』 서울: 운주사, 2004.
이병욱, 「중국불교의 현세간적 특색」, 『불교학연구』 15호, 불교학연구회, 2006.
이병욱, 「불교의 공사상과 노자사상의 비교」, 『불교평론』 35, 만해사상실천선양회, 2008·여름.
이중표, 「삼론학의 삼중중도와 삼중방언에 대한 일고」, 『한국불교학』 9집, 한국불교학회, 1984.
이효걸, 「남북조시대 불교의 유·도 사상에 대한 대응」, 『논쟁으로 보는 불교철학』 서울: 예문서원, 1998,
조영록 외, 『동양의 역사와 문화』 서울: 국학자료원, 1998.
시즈타마사오·스구로 시조오 지음, 『대승의 세계』 서울: 대원정사, 1991.
賴永海 著, 김진무 역, 『불교와 유학』, 서울: 운주사, 1999.

[제5발표 논평 1]

「중국불교에서 바라본 공과 중도」에 대한 논평문

김치은
진각대학원

본 논문은 삼론종과 선종을 중심으로 중국불교의 공과 중도에 대하여 논한 것이다.

논자는 서론에서 중국불교의 특징의 하나로서 현세간주의적인 경향을 여러 학자들의 견해를 열거하면서 언급하고 있다. 이어서 금강경과 반야심경의 공 나아가 중도적인 내용들을 서술하고 있다.

둘째 단원에서는 중국불교의 삼론종에서 보이는 공과 중도에 대한 이해를 서술한다. 이는 길장의 대승현론에 나타난 4중이제와 이제합명중도를 통하여 서술하고 있다. 4중이제는 유에 공을, 공에 대해 비유비공을, 비유비공에 대해 비비유비비공을, 비비유비비공에 대해 비비비유비비비공을 말함으로써 집착을 놓아버리기 위한 가르침이다. 논자는 4중이제설이 헤겔의 변증법과 비슷한 점이 있으나 차이점으로 헤겔의 변증법은 생각을 쌓아가는 방식이라면 삼론종의 4중이제는 생각을 비우는 방식이라고 하고 있다. 이제합명중도는 세제중도와 진제중도를 합쳐서 중도의 의미를 밝히는 것으로 세 가지 관점으로 설명되고 있다.

셋째 단원에서는 선종의 공안에 나타난 공사상과 중도사상을 공안에 대한 풀이를 통하여 보여주고 있다. 그리고 마지막으로 무문관의 제25칙에서 보이는 사구백비에 대하여 논하고 있다. 공안에 나타난 공사상은 일상의 언어를 사용해서 일상의 이야기 형태로 공의 정신 곧 무집착의 정신을 소개하고 있으며, 이것이 중국 선불교의 공 이해의 특징적인 면이라고 보았다. 또한 선종에서의 공의 이해

가 일상의 언어로 일상의 이야기처럼 공의 사상을 설명하고 있다는 것에서 논리적이고 체계적인 설명보다는 실제적인 활용을 중시하는 현세간주의가 작동하고 있다고 보았다. 그리고 선불교의 중도 이해의 특색으로 중도를 구체적으로 적용하고 있다고 하였고, 이를 또한 일상의 언어로 표현하고 있다는 점이다.

결론에서 삼론종은 ‘4중이제’, 곧 4차례 부정을 통해서 공의 정신을 표명하고, 선종에서는 ‘백비’를 통해 끊임없는 부정의 정신을 보여준다. 이러한 것은 인도불교에서 시작되었다고 할 수는 있으나 그다지 주목받지 못한 것이 중국불교에서 강조된 경우라 할 수 있다고 하였다. 또한 삼론종에서는 ‘이제합명중도’를 통해 중도의 3가지를 의미를 자세히 구분하였고, 선종에서는 일상생활과 관련해서 중도의 구체적 활용을 제시하였다. 이는 ‘중도의 세분화’(삼론종)와 ‘중도의 구체화’(선종)라고 할 수 있다고도 하였다. 그리고 중국불교의 특색으로서 ‘현세간주의’가 거론되고 있는데, 선종의 ‘공’과 ‘중도’ 이해에도 ‘현세간주의’가 작동한다고 할 수 있다고 하고 있다. 선불교의 공안에서 ‘공’의 정신을 논리적이고 체계적으로 설명하지 않고 일상생활과 관련하여 일상용어로 설명하고 있는 것이 그러한 것이라고 하고 있다. 이것은 선불교의 ‘중도’ 이해에도 마찬가지라고 보았다.

이상의 간략한 개요를 바탕으로 질문과 함께 평자의 견해를 서술하고자 한다.

먼저 p.10 육조단경의 내용에 대한 풀이 부분이다. 논자는 ““선(善)도 생각하지 말고 악(惡)도 생각하지 말라. 바로 그러할 때 어떤 것이 명상좌의 본래면목인가?” 라는 말한 부분이다. 공사상은 무집착을 말하는 것이므로 이것을 윤리적인 측면에 적용한다면 ‘선’도 생각지 않고 ‘악’도 생각하지 말라고 표현될 것이다. 인도불교의 『중론』의 경우 공사상이 ‘선’과 ‘악’에 적용되지는 않았는데, 중국불교의 선불교에 이르러서 공사상이 ‘선’과 ‘악’에 분명하게 적용되고 있다. 여기에는 장점과 단점이 있다. 장점은 어떤 것에도 집착하지 않는다는 것이 공사상이므로 윤리적 측면에서도 예외 없이 적용된다는 점이고, 단점은 불교의 초심자에게 윤리의식을 무시하도록 부추길 가능성도 있다는 것이다. 사실 불교라는 종교를 단순히 말하면 윤리적 실천과 명상을 통해서 열반을 깨닫는 것이라고 할 수 있을 터인데, 그 하나의 축인 윤리에 대해 이렇게 무시하는 것은 어떤 측면에서는 역기능도 존재한다고 할 수 있을 것이다.” 라고 풀이

하고 있다.

평자가 보기에는 논자는 육조가 법을 설하고 있는 것이 출가자를 대상으로 법을 설하는 것이 아니라 단순히 일반 범부들에게 법을 설하고 있는 것으로 받아들이고 풀이하고 있다고 생각된다. 하지만 본문에서 육조가 법을 설하고 있는 것은 세간의 범부들에게 설하고 있는 것이 아니다. 적어도 해탈과 열반을 구하고자 하는 출세간의 출가자들간의 대화인 것이다. 그렇다면 당연히 선과 악을 구별해서 행위하는 단순한 윤리적인 것이 아니라 종교적인 이상 불교의 이상이라는 관점 즉 출세간적인 관점에서 해석해야 하지 않을까? 부처는 세간인들에게는 천상에 나는 선법을 가르쳤지만 출세간인들 즉 출가자들에게는 육도윤회를 벗어나는 선법과 불선법을 넘어서 무루법을 설한 것이다. 그러므로 선법을 생각하고 행위한다면 선업을 지어 최상의 경우에는 천상에 가게 되며 불선법 즉 악법을 생각하고 행위한다면 악업을 짓게 되어 최악의 경우 지옥에 가게 되지만, 선법과 불선법을 넘어서 무루법을 행하게 된다면 성인의 경지로 들어가게 되는 것이다. 다시 말하면 선도 생각하지 않고 악도 생각하지 않는 그들의 법을 넘어서 무루법으로 나아간다면 그 어떤 것이 명상좌의 본래면목인가 라고 묻고 있다고 생각된다.

두 번째로 p.11 무문관 제19칙에 대한 풀이 부분이다. 논자는 “남전선사가 말하였다. “도는 아는 것[知]에도 속하지 않고 알지 못하는 것[不知]에 속하지 않는다. 안다는 것[知]은 허망한 지각활동[妄覺]이고, 알지 못한다는 것[不知]은 무기(無記)이다. 만약 [어떤 대상에도] 향하지 않는 도를 참으로 통달한다면, 큰 허공[太虛]처럼 되어서 확연히 분명해질 것이니[洞闊] 어찌 억지로 옳고 그름을 구분하겠는가?” 조주가 이 말에 크게 깨달았다.” 라는 본문에 대하여 “다시 말하면, 범부의 앎은 번뇌를 동반하는 것이면서 분별의 앎에 속하는 것이고, 범부의 무기는 선도 악에도 속하지 않는 호리명탕한 정신상태인 것이다. 그래서 이 두 가지에서 벗어날 때에 도를 깨달을 수 있다는 것이다.” 라고 풀이하고 있다.

이에 대해 평자의 생각은 알려고 해서 안다면 분별을 통해 알게 되는 허망한 지각활동이고, 그렇다고 알지 못한다면 단지 호리명탕한 것으로 무기라고 할 수 있다. 여기에서 무기는 선·악·무기의 분류상의 내용이라기보다는 단지 호리명탕한 상태를 지칭한 것으로 보인다. 그리고 논자는 범부의 앎, 범부의 무기를 주어로 해서 설명하고 있으나, 본문에서는 범부의

앎이나 범부의 무기를 의미하는 것이 아니라, 知 不知 그 자체에 대한 설명으로 보인다.

마지막으로 논자는 중국불교의 특색으로서 현세간주의를 인정하면서 선종의 공과 중도의 이해에서도 현세간주의가 작동한다고 할 수 있다고 하고 있다. 그 이유로 선불교의 공안에서 공의 정신이나 중도에 대해 논리적이고 체계적으로 설명하는 것이 아니고, 일상생활과 관련되어서 일상용어로 설명하고 있기 때문이라 하였다.

이는 마땅하게 납득이 되지 않는 면이 있다. 공안은 출가의 스승과 제자가 바로 대면해서 깨우쳐주는 상황에서 일상적으로 일어나는 상황이라고 보아야지, 이를 두고 현세간주의라고 평가하기는 곤란하다고 생각된다. 또한 현세간주의가 현세와 세간주의가 합친 말이라면 현세에서 깨침을 이룬다는 면에서는 타당할 수 있으나 선불교가 과연 세간을 선호하는 불교인가? 이는 세간인의 눈으로 세간인의 관점에서 해석하기 때문이 아닐까? 분명 출세간의 출가인들간의 대화를 세간에서 범부의 입장에서 범부의 사고로 해석하고 있기 때문은 아닐까?

삼론종의 4중이제와 이제합명중도 그리고 선종의 공안 풀이에서 많은 공부를 하게 되어 대단히 감사하게 생각합니다. 어려운 난제를 이렇게나 쉽게 만나볼 수 있게 해준 논자에게 특히 감사의 마음을 전합니다. 부족한 지적 공간에서 억지로 끌어낸 논평에 대해 염려의 마음을 내며 논평을 마칩니다.

[제5발표 논평 2]

「중국불교에서 바라본 공과 중도」에 대한 논평문

박인석

동국대학교

이 글은 인도불교에서 중요한 역할을 담당했던 ‘공’과 ‘중도’의 개념이 중국불교에 이르러 어떻게 정착되고 변화되었는지를 살펴보는 내용이다. 필자(이병욱 선생님)는 중국불교 가운데서도 삼론종과 선종을 사례로 삼아 이 두 개념에 접근한다. 서론을 보면, 필자는 중국불교의 토대가 되는 중국 문화의 ‘현세간주의’에 대해 먼저 소개하는데, 이는 이 논문에서 분석의 대상으로 삼은 삼론종과 선종의 ‘공’과 ‘중도’ 개념의 변화에 대한 필자의 견해를 이해하는 데 단서를 제공해준다.

1) 삼론종 관련

공과 중도 개념과 관련하여 필자는 삼론종에서는 ‘사중이제’와 ‘이제합명중도’를 분석하고 있다. 우선 ‘공’ 개념의 이해와 관련하여 필자는 『대승현론』을 통해 삼론종의 공 이해가 끊임없는 부정의 정신을 통해 결국 집착 없는 경지에 들어가게 하는 것이라고 보았으며, 생각을 쌓아가는 것이 아니라 마음을 비우는 데 초점을 둔 방식이므로 현대사회의 번다한 생각의 홍수에서 벗어날 수 있는 길이라고 보았다. 다만 사중이제와 관련하여 필자와 『대승현론』 자체의 설명에는 약간의 간극이 있는 것으로 보이므로, 이 점을 언급하고자 한다.

필자에 따르면, 삼론종의 약교이제설은 『중론』의 이제설을 ‘교’의 차원에서 설명한다는 점에 특징이 있다. 사중이제는 제1단계의 유(有)와 공(空)에 대해 제2

단계에서 비유비공(非有非空)을 설하고, 제3단계에서는 제2단계를 집착하지 말 것으로 설하므로 ‘비비유비비공’을 진제로 설하며, 제4단계에서는 제3단계를 비판하므로 ‘비비비유 비비비공(非非非有非非非空)’을 진제로 설하였다는 것이다. 다만 이렇게 설명한다면, 제4단계에서만 그칠 것이 아니라 무한한 비판이 가능할 것으로 보이는데, 이 점에 대해 필자의 설명이 필요할 것 같다.

한편 『대승현론』(T45, 15c)의 인용문(각주14)에서는 위에 나온 필자의 설명과 조금 달리 제3단계에서는 제2단계의 ‘공과 유를 이(二)라고 보고, 비공비유를 불이(不二)라고 보는 관점’을 속제로 삼기 때문에 ‘비이비불이(非二非不二)’를 진제로 삼는다고 하였고, 제4단계에서는 제3단계의 이(二), 불이(不二), 비이비불이(非二非不二)를 속제로 삼기 때문에, ‘의지하거나 얻을 것이 없는 경계(無所依得)’를 진제로 삼는다’고 설하였다. 그리고 각각의 단계마다 겨냥하고 있는 학파를 나열하고 있다. 그러므로 『대승현론』의 사중이제설은 불교학의 발전에 있어 비단, 성론, 대승(유식) 등의 이제설을 입체적으로 비판하면서, ‘더 이상 의지할 것이 없는 불가언설의 경계’를 드러내고자 하는 매우 구체적인 학설이며, 그 단계를 제4중에서 멈춤으로써 삼론종의 진리관을 구체적으로 현시한 것으로 보인다. 그러므로 이런 설명들이 좀 더 보완되어야 필자가 결론에서 주장하는 중국불교의 ‘세분화된 공 이해’가 좀 더 잘 드러날 것 같다.

<토론자가 재구성한 『대승현론』의 사중이제설>

제1중	속제	진제			비고
	有	空			對毘曇 事理二諦
제2중	속제		진제		對成論師
	有 空	非有非空	空有二諦		
제3중	속제		진제		對大乘師 (三性說)
	有 空(=二) 非有非空(=不二)		非二非不二		
제4중	속제			진제	
	二 不二 非二非不二			不三(無所依得始名爲理)=不可言說	

2) 선종 관련

선종과 관련해서 좀 더 설명이 필요한 부분은 다음과 같다.

(1) ‘Ⅲ. 선종의 공과 중도 이해’ 라는 장의 앞부분에 나오는 “『능가경』의 여래장 사상이 교학적으로 발전하여 궁극에 이른 것을 화엄사상이라고 한다.”는 선학의 평가가 현재도 여전히 유효한지 설명이 필요하다.

(2) 필자는 선종의 공과 중도를 설명하기 위해 ‘공안’을 소재로 삼았다. 그리고 그것을 ‘의리선’의 관점에서 해석하고자 한다. 이는 선에 대해 이러쿵저러쿵 말로 설명하는 것을 금기시하는 전통에 대해 조금 비껴가려는 의도로 생각된다. 선종에 대한 필자의 서술은 13세기 나온 『무문관』의 내용들을 병렬적으로 나열하면서 ‘양 극단을 지양하는 중도 개념’을 일상에서 펼치는 선사들의 일화를 소개한 뒤, 서론에서 말한 현세주의적인 중국불교의 특징이 가장 잘 체화된 것이 선종이며, 공과 중도 개념 역시 일상화되어 드러나고 있음을 강조하려는 것으로 생각된다.

다만 이 점에서 논평자가 아쉽게 생각하는 점을 한 가지 거론하고자 한다. 필자는 서론에서 중국불교의 현세주의적 특징에 대해 여러 학자들의 견해를 언급했는데, 그 가운데 선종의 공안의 기능에 대한 보다 진전된 연구 성과(김영옥, 조영미)가 이 논문에서 소개되었으면 하는 아쉬움이 바로 그것이다. 이들의 연구에 따르면, 공안은 그것을 참구하는 이로 하여금 이러지도 못하고 저러지도 못하게 하는, 다시 말해 사랑분별이 접근하지 못하는 은산철벽의 극한 경계로 몰아넣는 ‘관문’의 기능을 갖고 있다. 가령 필자가 제시한 ‘수산의 죽비’를 보면, 수산은 죽비를 소재로 삼아 죽비라고 부르는(긍정하는) 경우도 부정하고, 죽비라고 부르지 않는(부정하는) 경우도 동시에 부정하고 있다. 그렇다면 긍정도 부정도 통하지 않는 막힌 길에서 수행자는 어떻게 빠져나갈 수 있는가? 수산은 죽비를 소재로 수행자들을 막다른 길에 몰아넣고 있는 것이다. 논평자로서는 선사들의 이러한 모습에서 ‘양변으로 치달리는 설문(設問)’에 침묵했던 붓다의 무기(無記)의 태도가 보이기도 한다. 어쨌든 선사들이 양 극단으로 오가는 답을 차단하고자 세운 공안이라는 관문은 붓다의 중도의 정신이 후대에 이르러 가장 치열한 수행법의 하나로 변모된 것이라고 봐도 무방하지 않을까 생각된다.

3) 결론 관련

필자는 결론에서 중국불교의 현세간주의에서 작동하는 공과 중도의 정신이 지니는 장단점을 거론하였다. 다만 여기서 필자가 말한 “현실적 활용성에서는 오히려 불교를 접근하는 데 어렵게 만드는 측면도 있다.”는 기술이 정확히 무엇을 가리키는지 이해하기 어렵다. 좀 더 자세한 설명이 필요할 것 같다.

이상으로 논평을 마칩니다.

[제6발표]

원효의 화쟁논법에 나타난 비유비무 중도관 _이제 · 삼성 및 공(空)과의 관련을 중심으로_

김태수
서울대학교

I. 들어가며

원효(元曉, 617-686)의 화쟁사상은 한국불교를 대표하는 담론 가운데 하나이다. 중도에 방점을 두었다는 점에서 초기불교 이래의 전통을 계승한다. 격변하는 동북아 정세 속에서 동시에 유입된 수많은 불교 교리들을 회통하려 한 원효의 화쟁사상은 특히 공과 유, 중관과 유식, 공성과 여래장, 무성과 유성 등 주요 문제를 대립적으로 파악한 것이 아니라 비유비무(非有非無)·불일불이(不一不異) 중도 등의 형태로 회통하는 특성을 보인다.

이와 관련된 선행연구로는 박태원, 최유진, 고영섭, 최연식, 김성철, 김영일, 김영미 등의 연구가 있다. 박태원은 화쟁론의 성격을 “통섭(通攝)이론으로서의 화회(和會)주의”¹⁾로 보는 한편, 『십문화쟁론』에 나타난 쟁론과 화쟁의 분기점으로 언어와 마음의 문제에 주목한다. 즉, “공과 유라는 언어를 이질적 본질을 지닌 실체라고 보는 마음이 잘못된 집착의 토대이며, 공유의 의미에 대한 오해를 치유하는 화쟁 논의를 통해 실체 없이 존재하는 세계와 하나로 만나는 원효의 막힘없는 삶의 지평”을 중시한다.²⁾ 최유진은 의지문과 연기문에 의거해 불성 유무 등을 논하

1) 박태원(2013), 「화쟁사상을 둘러싼 쟁점 검토」, 『한국불교사연구』 2, 한국불교사연구소, p.126.

는 화쟁론을 검토하면서 비인비과(非因非果)의 일심에 기반을 둔 회통을 강조한다.³⁾ 고영섭은 화쟁 논의에서 공통과 차이의 측면을 나누고 화쟁의 지향점으로서의 일심과 일미로 종합하는 통합 논리에 초점을 둔다.⁴⁾ 최연식은 보법과 일심을 화쟁의 사상적 토대로 제시하면서, “화쟁이란 본래 동일한 것의 서로 다른 측면들이 자신들의 동일함을 확인하는 것”으로 파악한다.⁵⁾

한편 화쟁의 논리구도와 관련하여 김성철은 원효 논리의 타당성을 밝히면서도, “사구분별에 근거하여 추론식에 사용된 이유명제[因]를 충족시키는 사례가 동품과 이품에 존재하는지[有], 존재하지 않는지[無], 부분적으로 존재하는지[亦有亦無] 여부를 가려 그 추론식의 타당성을 검증하는 진나(陳那, Dignāga, ca.400~480)의 신인명과 달리, 『無量壽經宗要』에서 ‘사구분별을 넘어서는 영역’을 ‘믿음의 영역’으로서의 ‘화쟁 영역’으로 본 점을 원효의 독특성으로 주목한다.⁶⁾ 김영일은 최유진의 화쟁 방법을 활용하여 화쟁 사례의 대표적 유형을 분석하고 회통의 논거와 논증을 도리, 경론, 경론의 의미확정으로 분류해 검토한다.⁷⁾ 한편 『大慧度經宗要』의 제법실상과 관련해 의타기성을 보는 4가지 견해에 대해 원효가 ‘성교량(聖敎量)에 의거해 회통하는 방식을 유식학을 넘어 모든 쟁론을 화쟁하는 정신과 상통하는 것’⁸⁾으로 평가한다. 김영미는 『金剛三昧經論』에 나타난 “무이중도를 중관·유식의 융합으로 보고, 삼공(三空), 사구계, 일미를 무이중도”⁹⁾와의 연계하

2) 박태원, 『십문화쟁론(十門和諍論)』 ‘공(空)/유(有) 화쟁’의 해석학적 번역과 논지 분석, 『불교학연구』 34, 서울: 불교학연구회, 2013, pp.147-193.

3) 최유진, 「元曉의 佛性에 대한 견해-佛性의 體와 有無의 문제를 중심으로」, 대동철학회, 『대동철학』 20, 2003, pp.161-174; 김태수, 「『十門和諍論』에 나타난 ‘불성 유·무(佛性有無)’에 대한 논의 연구」, 『철학논총』 49, 대구: 새한철학회, 2008, pp.439-462 참조.

4) 고영섭, 「분황(芬皇) 원효(元曉)의 화쟁(和諍) 회통(會通) 인식: 『십문화쟁론(十門和諍論)』을 중심으로」, 동국대학교 불교문화연구원, 『불교학보』 81, 2017, pp.60-87.

5) 최연식, 「원효의 화쟁사상의 논리방식과 사상사적 의미」, 『보조사상』 25, 보조사상연구원, 2006, pp.405-461.

6) 김성철, 「원효의 논리사상」, 『보조사상』 26, 서울: 보조사상연구원, 2006, pp.284-313.

7) 金永日, 「元曉의 和諍論法研究: 和諍의 實例를 中心으로」, 동국대학교 박사학위 논문, 2008, pp.1-70 참조.

8) 앞의 논문, p.31.

9) 김영미, 「삼론학의 不二中道와 원효의 無二中道 고찰」, 『新羅文化』 50(경주: 동국대학교 신라문화연구소, 2017), pp.27-48; 김영미, 「원효 『금강삼매경론』의 무이중도 연구」, 동국대학교 박사

에 검토한다. 이를 위해 이제·삼성설을 활용하여 ‘속제와 변계소집성’, ‘진제와 시각으로서의 원성실성’, ‘속제중도와 의타기성’, ‘진제중도와 본각으로서의 원성실성’, ‘속제 및 진제중도의 무이와 무이중도’가 상응하는 구도가 ‘원과 같이 순환’하는 논리체계임을 상술한다.

본 연구는 이러한 선학들의 연구를 기초로 한다. 다만 선행 연구에서는 화쟁논법의 논리적 특성을 원효가 사용한 사구논리, 특히 그 가운데 제4구(비유비무)와 제3구(역유역무) 활용에 나타난 특성을 중도 및 공성과 연계 지워 규명한 연구가 거의 없었다는 점에 주목하여 본 연구의 필요성을 느끼게 되었다. 필자가 보기에, 원효 화쟁논법에서 주목할만한 특징 가운데 하나는 7세기라는 사상사적 격동기 속에서 유입된 다양한 이론과 수행론들을 획일적으로 체계화시킨 것이 아니라, 이제와 삼성 등의 범주에 의거해 각 의미의 차이와 공통성을 인식론 및 수행론의 맥락에서 화해시켰다는 점이다. 이러한 맥락에서 양극단을 여윌 때 드러나는 중도를 공과 유, 공성과 불성, 진과 속 간의 불일불이론으로 전개한 것으로 보인다.

이러한 문제의식하에 본 연구는 원효가 활용한 사구논리, 특히 제4구와 제3구, 부정과 긍정의 활용 방법에 주목하면서, 『十門和諍論』 <공유화쟁문>의 공유(空有)에 관한 논의와 『本業經疏』의 이제 중도설을 중심으로 화쟁논법에 나타나는 공과 중도의 특성을 살펴보겠다. 한편 이제설 구도에 삼성설을 결합하는 원효의 논의를 따라 삼성설과의 연관도 검토하겠다. 이로써 원효로 대표되는 한국 불교 사상과 초기불교 및 대승불교 중도사상 간의 연속성과 불연속성 이해에 조금이나마 도움이 되는 연구가 되었으면 하는 바램이다.

II. 비유비무 중도에 대한 두 가지 견해

원효의 비유비무 중도관을 검토하기에 앞서, 불교에서 비유비무 중도에 접근하는 두 가지 흐름을 살펴보고자 한다. 우선 붓다 이래 중도란 유·무의 두 극단을 떠난 연기적 실상을 기술하는 용어로 이해되어왔다. 붓다는 무상성에 의거한 제

학위 논문, pp.1-276 참조.

법의 연기적 실상을 기술하기 위해 유·무, 단·상(斷常), 일·이(一異), 고·락(苦樂), 자작·타작(自作他作) 간의 중도 개념을 제시했다.¹⁰⁾

한편 이러한 유무 중도 등을 표현해내기 위한 방법중 하나로 불교에서는 붓다의 사구게(四句偈, *Catuṣkoṭi*)로 대표되는 사구논리 형식을 많이 활용했다.¹¹⁾ 사구란 유(有)·무(無)·역유역무(亦有亦無)·비유비무(非有非無)라는 네 종류의 사유 패턴을 말한다. 인도철학의 전통에서와 마찬가지로 불교 사유에서 사구란 인간이 사유할 수 있는 모든 가능성을 명제화한 것이다. 따라서 해당 논사의 사구 이해 방식을 보면, 그 사유의 특성을 살펴볼 수 있다. 특히 네 번째 구에 대한 입장에 따라 그 사고 경향은 한층 명확하게 드러난다.¹²⁾ 경험할 수 있는 시공 범주를 뛰어넘는 질문에 대해 붓다는 무기(無記, *avyākṛta*)의 입장을 취했다. 이로써, 사구 중 유무를 동시에 부정하는 4번째 구, 곧 비유비무구(非有非無句)의 경우 일반적으로 불가설(不可說)로 해석되었다. 다만 이 불가설성(不可說性)과 관련된 해석은 불교 내에서 크게 다른 두 가지 방식으로 나뉘어 졌다.

그중 하나는 『중아함경』 등에 기술된 붓다의 14무기에서 나타나는 이율배반 문제에서 ‘자아[我]와 세계[法]의 시·공간적 유무, 영혼과 육체의 동이(同異) 및 사후 정신의 존속 유무에 대한 해답을 모색하는 무지나 우문에 대한 대치로서 연기법과 사성제가 제시된 것’이라는 해석이다. 이때 이율배반이나 역설은 중도적 함의를 지닌 역동적 운동의 논리로 해석된다. 이를테면, 붓다의 단상·유무 중도

10) 붓다의 연기설과 관련한 상주론과 단멸론 및 중도의 문제에 대해서는 Steve Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*(Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp.103–105; K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy: As Presented in the Mahaprajnaparamita-Sastra*(Dehli: Motilal Banarsidass, 1993), pp.60–61; Y. Karunadasa, “The Buddhist Critique of Sassatavada and Uccchedavada: The Key to a Proper Understanding of the Origin and Doctrine of Early Buddhism”, *The Middle Way*, Vol. 74(London: The Buddhist Society U.K.,1999), pp.69–79 참조.

11) 원효에 있어 사구는 (1) 생각할 수 있는 모든 가능성을 검토하는 범주로 제시한 사구게(*Catuṣkoṭi*)에 대한 해석과 (2) 논의전개를 위한 4종의 항목으로 사용된다. 이 중 불교철학에서 주로 논의의 대상이 된 것은 (1)로써, 1) 유 2) 비유 3) 역유역무 4) 비유비무 형태로 전개된다.

12) 원래 붓다는 육사외도를 포함한 인도 고유의 각파를 사구에 배대하고 이를 비판하는데 사구를 주로 활용했다. 여기서 비유비무(非有非無)는 붓다 당시 전형적인 외도의 논법으로 비판되고 있다. 한편, 사구는 『雜阿含經』(大正藏2)에서 무기의 문제를 논의할 때 등 사용되었다.[제288경, 302경, 303경, 343경 등 참조]

는 유도 아니고 무도 아닌 중도의 논리이다. 연기적 시각으로 볼 때 이 세계는 조건적으로 생성·소멸하는 것이기에 우주 시작의 유무와 같은 질문은 무의미하며, 만사를 사성제나 연기설의 유전문과 환멸문을 통해 순역(順逆)으로 관찰함으로써 열반에 이르는 인식론적 전환이 필요하다는 사고이다. 사구 중 고통 속의 존재를 표시하는 첫 번째 구[1句]인 ‘유(有)’란 존재하기 때문에 고통스러운 것이 아니고, 유(有)의 원인인 취(取)가, 취(取)의 원인인 갈애(渴愛)가, 그리고 최초 원인인 무명(無明)으로 인해 고(苦)가 발생하므로 이를 바르게 통찰함으로써 해탈에 이르게 된다는 과정적·관계적·인식론적 사유이기도 하다. 또 유나 무 중 하나가 참임을 고집하지 않는 중도적 사유체계이다.

한편, 이 방식에서는 ‘아라한의 사후 존속’ 문제 등과 관련하여, 자성(自性)을 부정하는 맥락에서 사구를 모두 파기한다. 즉 자성이 있는 아라한의 실재를 전제하는 한, 그 규정을 부정하게 되기에 세 번째 및 네 번째 구가 범하는 모순을 피해간다. 즉, 자성이 있는 아라한이란 궁극적 의미에서 그 존재도 비존재도 모두 부정되므로 사구를 모두 부정해도 모순율과 배중률을 벗어난다는 논지이다. 이로써 승의적으로 유도 무도 모두 부정된다.¹³⁾ 이에 따르면 사구부정에서는 상주·단멸 뿐만 아니라, 불가설적 진제로 파악되는 4번째 구 또한 파기되어야 한다.¹⁴⁾ 각 구를 인정할 경우, 가르침의 차원에서 방편적으로 포섭할 뿐이다.

대승불교의 창시자 용수(Nāgārjuna, c.a.150–250) 또한 『中論』 25장 「관열반품(觀涅槃品)」 등에서 비유비무를 포함한 사구를 모두 부정한다.¹⁵⁾ 다만 그에게

13) 즉 사구에 대한 기술에서 제3구인 ‘역유역무(亦有亦無)’와 제3구를 부정한 ‘비유비무’는 각기 모순율과 배중률을 범하고 있다는 비판을 말한다.

14) 김태수, 「四句解釋에 관한 元曉 和靜論法の 특성: 들뢰즈의 새로운 변증법과의 대비를 중심으로」, 『불교학리뷰』 22(논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2017), p.223.

15) Siderits, Mark and Shōryū Katsura(Ed.), *Nāgārjuna's Middle way: Mūlamadhyamakakārikā* (Boston: Wisdom Publications, 2013); Garfield, Jay L.(Tr.), *The Fundamental Wisdom of the Middle way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*(Oxford: Oxford University Press, 1995), p.330–335; naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇaṃ yadi vidyate/naivābhāvo naiva bhāva iti kena tadajyate(25–16))/param nirodhādbhagavān bhavatītyeva nohyate/na bhavatyubhayam ceti nobhayam ceti nohyate(25–17) [만일 <존재도 아니고 비존재도 아닌> 열반이 존재한다면 비존재도 아니고 존재도 아니라는 그것이 무엇에 의해 표시되겠느냐? 세존이 입멸한 후에도 존재한다고는 결코 생각되지 않는다. 존재하지 않는다고도, 양자라고도, 양자가 아니라고도 결코 생각되지 않는다]; 시더리츠의 해석으로는 여기서 ‘비유비무’는 푸드갈론의 주장이다.

비유비무라는 4번째 구는 『中論』 「序文」의 ‘팔불(八不)’에 대한 설명에서와같이, 어떠한 형태의 고정된 자성도 부정한다는 반야적 맥락에서 제시된다.

비유비무인 4번째 구를 취할 경우, 자성을 상정한 유무를 부정하는 의미에서이다.¹⁶⁾ 즉 동사적 부정에 따라 양자를 모두 부정하는 형태이지, 부정 후에 남아 있는 실재를 인정하는 명사적 부정방식이 아니다.¹⁷⁾ ‘유도 아니고 무도 아니라’는 점에서 비유비무이지, 이를 절대적 진리나 중도로 생각하는 형이상학적 방식이 아닌 것이다. 후자가 명사적 사유구조라면 사구부정은 동사적 사유체계로서 제4구 또한 자성을 지닌 승의제로 상정하지 않는다.¹⁸⁾ 공성을 연기이자 중도로 보는 용수나 인도 중관학파의 사유가 이 범주에 해당된다.¹⁹⁾

16) 즉 “(자성을 지닌 X를 상정할 경우, 어떤 것 또한), 이렇게 불생이듯이, 마찬가지로 논리에서 이렇게 불멸이다.”는 방식에서의 양자부정이다. 이는 『中論』 「열반품(涅槃品)」에서 “이렇듯 열반이 사구 모두에 없듯이, 생사란 것도 존재하지 않는다”라는 논리로 양자를 모두 부정하고, 양자간의 불이를 천명하는 방식에서 잘 나타난다.

17) 이를테면, 초기불교에서 Anātman을 무아(non-self)로 보지 않고, 비아([아(ātman)가 아닌 무엇]로 볼 경우, 오온 속에 아가 없다면, 오온 바깥 어딘가에 진아가 있다고 보는 힌두교적 사유와 유사하다. 브라마교, 특히 Advaita Vedanta에서 Anātman은 브라마교와 다르지 않은 브라마의 창조물이자, 브라마 이외에 어떤 존재도 아니다. 따라서 아와 비아의 차이를 이해하려면 해탈을 해야 하며, 외부에 스스로 존재하는 영원한 아트만을 깨우치기 위해, 진리를 구하는 수행자들은 “Neti, ~neti”, 곧 “이것이 아니고, 이것도 아니다”라는 양자 부정의 방식으로 아트만으로 남는 X에 도달하려는 방식을 취한다. 이런 의미에서 비판불교를 주창한 학자들은 여래장설이나 유식설 및 대부분의 동아시아 불교에서 본원적 기체(dhātu)를 상정한다고 비판한 바 있다. Swami Madhavananda, *Vivekachudamani of Sri Sankaracharya*[microform]: text, with English translation, notes and an index(Mayavati: Advaita Ashrama, 1921), pp.58-59; Śaṅkarācārya, *Vivekaśūdhāmāṇi of Śrī Saṅkara Bhagavatpāda*(Mumbai: Bharatiya Vidya Bhavan, 1973), pp.270-272; 松本史朗, 「如來藏思想と本覺思想」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』, 第63號(駒澤: 駒澤大学仏教学部, 2005), pp.288-316. 비판불교의 제 쟁점에 대해서는 Jamie Hubbard & Paul L. Swanson(ed), *Pruning the bodhi tree: the storm over critical Buddhism*(Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), pp.1-515 참조.

18) 이는 불교의 언어관과도 직결된다. 즉, 어떤 존재 X가 있어서 행위가 이루어지는 것이 아니라, 인연화합에 의한 행위에 의한 현상 또는 결과를 X라고 명명할 뿐이다”라고 보는 사고방식이다. 전자를 명사적 사유, 후자를 동사적 사유라고 할 수 있다. 불교의 언어관에서는 언어가 실재를 있는 그대로 반영하지 못한다. 예를 들어, “바람이 분다”고 할 때, 명사적 사유에서는 “바람이라는 존재자가 있어서, 어느 방향으로 분다”고 생각할 수 있다. 따라서 이 사유에서는 X가 있다”거나, “없다”로 규정된다. 반면, 동사적 사유에서는 “불고 있는 현상이 진행되고 있는데 그것을 ‘바람’이라고 한다”라는 가설적 의미가 사용된다. 어떠한 이름도 임시적, 가립적으로 연기에 의한 현상을 설명하기 위한 약속이나 방편으로 본다. 따라서 이 사유에서 “유”나 “무”라는 것은 본체를 지닌 실재를 기술하는 것이 아니라, 현상적 존재자를 기술하기 위한 인식론적 가설에 불과하다. 김태수, 앞의 논문, pp.223-224 참고.

한편, 두 번째 사유는 많은 동아시아 대승논사들과 같이, 사구 중의 네 번째 구인 ‘비유비무’를 궁극적 진리로 보는 입장이다.²⁰⁾ 용수는 본체의 유무를 논할 경우, 다양한 관점과 논법을 활용하여 모순을 배중을 피해갔다. 또 이러한 기준을 활용하여 상대의 모순을 논파했다. 이와 달리, 이 사유에서는 ‘머무름이 머무르지 않는 것’(제1구≒제2구)이고, ‘머무르기도 하고, 머무르지 않기도 한다(3구)’는 등의 논법을 사용하여 제4구를 궁극적 진리로 규정짓는 방식을 취한다. 이 과정에서 이중부정을 긍정(3구)으로 보아 4번째 구를 진공묘유(眞空妙有)로서의 승의제로 간주한다. 이에 따라 네 번째 구의 궁극적 실상을 이상으로 두고 속제에서 나머지 입장의 모순을 조화시킨다. 이때 회통의 근거가 되는 것은 각 학파에서 생각하는 중심개념인 경우가 많다. 이를테면 ‘여래의 말씀[如來說]’이나 ‘불설(佛說)’·‘불가설(不可說)’·‘법계’, ‘일심’ 등이 그것이다.²¹⁾

또한 동아시아 사상가들중에는 본말론(本末論)·체용론(體用論)에 따라 현상계와 본체계의 관계 속에서 유무를 실재론적으로 파악하여, 중도를 재해석하는 경우도 눈에 띈다. 이러한 해석에 따르면 유는 자성을 지닌 ‘본체 있음’이 되고, 무는 ‘본체 없음’이나 ‘존재 없음’, 곧 허무로 이해된다. 이 경우 중도는 유무를 초월하면서도, 더이상 파기될 수 없는 절대적 진리가 된다. 연기적 사유에서 유는 인연에 따라 생함을 뜻하고, 무는 본체나 자성이 없다는 의미에서 무자성(無自性)을 의미한다. 따라서 이 두 번째 사유는 인식론적·동사적·관계론적 특성을 지니는 첫 번째 사유에 비해 본체론적 요소가 강하다고 볼 수 있다.

외형적으로 보면 원효 또한 근원을 상정한다는 점에서 이 범주에 속하는 것으로 생각하기 쉽다. 용수가 사구의 각 구를 파기하는 부정적·해체적 방식[negative; apophatic]을 취하는 데 반해, 원효는 대부분 사구를 모두 긍정하면서도 4번째 구를 최고의 진실로 중시하는 긍정적·구성적 방식(positive·kathartic)을 선호하기 때문이다 이렇게 볼 때, 특정 구[명제; 특히 4구 또는 4구≒3

19) 앞의 논문, pp.223-224.

20) 앞의 논문, p.224.

21) 용수의 *Vigrahavyāvartanī* (『廻諍論』)등에서도 모순을 초월하는 방식을 사용하지만, 이는 ‘무언가 있음’이라는 문제설정 자체를 부정하는 초월의 방식이지, 초월적인 궁극적 실재를 상정한 후 모순을 해소하는 방식과는 구별된다. Jan Westerhoff, *The Dispeller of Disputes: Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī*, trans. and Commentary by Jan Westerhoff(Oxford: Oxford University Press, 2010), pp.37-39; 김태수, 앞의 논문, p.224 참고.

구]를 세우는 두 번째 범주에 가깝다고 볼 수 있다.

하지만 내용상, 예를 들어 연기설 · 무아설이나 이제설(二諦說) 등에 입각해 보면, 원효의 사유는 연기=공성=중도로 보는 용수와 많이 다르지않을 것으로 보인다. 『十門和諍論』의 <공유화쟁문> 등에 나타나 있듯이, 원효는 연기설과 무아설에 기반한 과정적 · 동사적 사유를 나타내기 때문이다. 이러한 문제의식하에, 제4구로 표현되는 원효의 중도관이 비유비무에 관한 어떤 범주에 가까운지 살펴보겠다. 이를 통해 중도와 공성에 관한 원효의 관점을 살펴볼 수 있을 것이다.

III. 원효의 비유비무 중도관의 특성

현존하는 『十門和諍論』 내용에서는 공과 유, 불성의 유무에 관한 유성론과 무성론의 화쟁을 통해 원효가 지향하는 중도실상을 나타내려 하고 있다. 이를 위해 승의와 세속 간의 진속 이제론 및 유식 삼성설을 다수 활용한다. 특히 <공유화쟁문> 부분은 원효 자신이 생각하는 리언(離言)의 진실과 공성 간의 관계가 잘 나타나는 만큼 그 내용을 통해 원효의 비유비무 중도관에 접근해 보도록 하자.

1. 『十門和諍論』 <공유화쟁문>에 나타난 비유비무 중도관의 특성

<공유화쟁문>의 현존 부분은 다음 구절로 시작한다.

(전략)²²⁾ 有; 여기서 주장하는 바 유(有)는 공(空)과 다르지 않다. 그러므로 전과 같다 할지라도(‘유라고 인정한 것’이라 하여도) 중익이 아니다. 연표(가설; prajñapti)적 차원에서 유를 인정한다 하더라도 궁극적 차원에서 유집에 빠지게 되는 것은 아니다. 여기서 주장하는 바 유는 유에 떨어지지 않는다. 그러므로 비록 뒤와 같더라도 손잡이 아니다. 앞에서 말한 “실제로 존재한다”라는 것은 ‘공과 다르지 않은 유’이고, 뒤에 말한 “유에 떨어지지 않는다”는 것은 “공과 다른 유에 떨어지지 않는다”는 것이다.

22) 전략된 부분에는 ‘實是有’나 ‘不墮有’에 대한 논의가 있었을 것으로 보인다.

따라서 모두 인정되어 서로 어긋나지 않는다.²³⁾

이상과 같이 원효는 “여기서 주장되는 바 유(有)는 공(空)과 다르지 않으므로 앞에서 ‘유라고 인정한 것’이라 하여도 증익²⁴⁾이 아니다. 가설(prajñapti)적 차원에서 유를 인정해도 승의에서는 유집에 빠져 유에 떨어지는²⁵⁾ 것이 아니다. 따라서 비록 뒤에서 ‘不墮有’라고 해도 손감²⁶⁾이 아니다. 앞의 “실제로 존재한다”²⁷⁾란 ‘공과 다르지 않은 유’이고, 뒤의 “유에 떨어지지 않는다”²⁸⁾란 “공과 다른 유에 떨어지지 않는다”는 의미이기에 모두 인정되어(俱許) ‘불상위(不相違, avirodha)’라고 풀이하고 있다. ‘불상위’란 대론자 간, 또는 한 논사의 두 가지 대립되는 주장이 모순되지 않는다는 의미로, 예를 들어 한 논사가 ‘P는 A이다’, ‘C이기 때문이다’라고 하고, 또 ‘P1은 B이다’, ‘D이기 때문이다’라고 할 경우, C가 P1과 어긋나고, D가 P과 어긋나므로 상위결정임을 나타내는 논쟁의 논법과 달리, ‘관점에 따라 차이를 두고 보면, 양 측이 모순되지 않기에 결정상위가 성립하지 않음을 보이는 대표적 화쟁논법의 표지이다.

원효논법에서 또 한 가지 특이한 사실은 용수에서와 달리, 부정이 곧 긍정으로 치환된다는 점이다. 용수의 프라상가 논법에서 사구부정은 문장 전체의 부정으로 끝나는 술어부정(pratiṣedha)이지 부정된 명사 이외의 것을 긍정할 수 있는 명사 부정(paryudāsa)이 아닌 데 비해, 원효는 부정(특히, 제4구)을 긍정(특히, 제3구:

23) 『十門和諍論』(『韓佛全』1, p.838상), “有 此所許有 不異於空 故雖如前而非增益. 假許是有 實非墮有. 此所許有 非不墮有. 故雖如後而非損減. 前說實是有者 是不異空之有 後說不墮有者 不墮異空之有. 是故俱許而不相違.”; 김태수(2018), 「원효의 화쟁논법 연구: 사구(四句) 논리를 중심으로」, 박사학위논문(서울대학교대학원, 2018), p.237 참조.

24) “없는 것을 있다고 한 것은 아니다.”라는 의미이다. 공과 별도의 실제적인 유를 상정할 때 이를 증익이라고 한다.

25) 본래 ‘墮’는 부정적인 표현인데, 여기서는 ‘不墮有’보다 ‘不無有(없는 것이 아니다)’로 표현하는 것이 한층 그 의미를 살릴 수 있는 것으로 본다.

26) “있는 것을 없다고 하는 것은 아니다.”라는 의미이다.

27) 여기서 ‘實是有’는 ‘不墮有’에 대비되어 사용된다. 여기서 是는 대명사가 아니므로 사용하지 않을 수도 있는데, 글자 수를 맞추고 강조하기 위해 쓰이는 용법으로 보인다. 마치 ‘卽佛’이라고 해도 되는 경우에 ‘卽是佛’이라고 쓰는 경우가 이러한 예이다.

28) 이 문제와 관련한 원효의 산실된 저술로는 『清辨護法空有淨論』 1권, 『廣百論宗要』 1권, 『廣百論撮要』 1권, 『廣百論旨歸』 1권, 『三論宗要』 1권, 『中觀論宗要』 1권, 『掌珍論宗要』 1권, 『掌珍論料簡』 1권, 『成喻識論宗要』 1권 등이 있었다고 전해진다.

俱許)으로 전환시키는 명사부정 방식을 선호한다. 따라서 원효의 부정은 부정 자체로만 끝나지 않는 다양한 함의를 지닌다.

여기서 원효는 의타기성의 유무와 관련하여 ‘공과 다르지 않은 유(不異空之有)’를 ‘공과 다른 유(異空之有)’와 대비시킨다. 즉, ‘공과 다르지 않은 유(不異空之有)’는 앞 문장의 ‘공과 다르지 않음(不異於空)’에 대응하는 것으로서, ‘공과 다른 유(異空之有)’와 ‘공과 다르지 않음(不異於空)’을 대비하는 것으로 보인다. 그 후 유는 공과 다르지 않은 유이기에 ‘모두 인정된다(俱許)’라는 ‘역유역무(亦有亦無)’ 구로 회통시킨다. 여기서 ‘구허’란 상의 상관적 관계로 인해 모순되거나 상반되지 않는다는 함의를 드러낸다. ‘비유비무’의 제4구가 ‘역유역무’의 제3구와 동치될 수 있는 전거도 바로 이러한 상의 상관적 관계성에 의거한 ‘관점의 동거’에 있다. 이처럼 ‘공과 다르지 않은 유’이기 때문에 ‘유에 떨어지지 않는다(不墮有)’고 보는 원효의 독특한 논법은 ‘유’이지만 세속의 관점에서 보면 ‘세속유’이므로 ‘실유’가 아니라는 논거를 전제한다. 또는 이제에 따라 관점을 나누어 유와 공을 서로 전환시킬 수도 있다.

이와 관련하여 『大慧度經宗要』에서 이제, 삼성을 활용하여 실상반야의 상을 밝히는 부분에는 “의타기성은 유라고도, 공이라고도 할 수 있다. 세속제로 보면 유고, 승의제로 보면 공이다. 공이 곧 진여이되 진여는 공이 아니다. 이러한 것을 모든 법의 실상이라고 한다.’ 이하의 글에는 ‘세속법이기에 업보를 설했고, 제일의 안에는 업도 없고 보도 없다.’²⁹⁾라는 세 번째 논사의 입장이 나온다. 이는 의타기가 가유로서 존재할 뿐만 아니라 실제로 존재한다고 주장하는 호법(Dharmapāla, 護法, ca.530-561)의 입장으로 추정된다. 호법은 의타기를 “가(假)와 실(實)로 나누고, 적집한 가뿐 아니라 실유를 인정한다. 이와 관련하여 『成唯識論』에는 “심·심소·색 등은 인연에 따라 생하기에 실유이며, 만약 실법이 없으면 가법도 없다.”³⁰⁾라고 기술되어 있다.³¹⁾

29) 『大慧度經宗要』(『韓佛全』1, pp.480하-481상), “或有說者 依他起性 亦有亦空. 世俗故有 勝義故空. 空即眞如 眞如不空 如是名爲 諸法實相. 如下文云 世俗法故 說有業報. 第一義中 無業無報.”; 김태수, 「제법실상(諸法實相)에 대한 원효의 화쟁방식」, 『동아시아불교문화』 35(부산: 동아시아불교문화학회, 2018), pp.5-6 참조.

30) 『成唯識論』(『大正藏』31, p.46하).

31) 김태수(2018), 112 참고.

호법의 의타기 실유설에 대해 『大慧度經宗要』에 두 번째 논사로 나오는 청변(Baviveka, 淸辨, 490-570)과 같은 중관 입장³²⁾에서는 이러한 주장을 ‘공과 다른 유(異空之有)’로 비판할 수 있다. 하지만 원효가 볼 때, 호법이 말하는 실유라고 하는 것도 인연생을 의미한다. 따라서 의타기가 ‘가유로는 유이나, 실유로는 공이다’라는 회통이 가능해진다. 원효는 이처럼 ‘실법’과 ‘실유’의 함의를 드러내는 회통에 의거해, 유라고 해도 ‘불타유(不墮有)’라고 양 입장을 화쟁하는 논법을 전개한다. 이는 언설이 가설에 불과하다는 방편적 언어관에 의거해 말 자체가 아니라 말의 의미를 고려해서 이해하면 그렇지 않은 것도 그러한 것과 다르지 않다는 불일불이 논법으로 볼 수 있다. 이에 대해 원효는 다음과 같이 화쟁하고 있다.

그렇지 않은 것이 아니기 때문에 모두가 인정되지만, 또한 그러한 것도 아니기에 모두 인정되지 않는다. 이 그렇지 않음은 그러함과 다르지 않으니 비유컨대 그 유가 공과 다르지 않다는 것과 같다. 그러므로 비록 두 가지 모두 인정되지 않는다고 하더라도 또한 본래의 주장을 잃지 않는다. 그러므로 사구를 모두 세워도 모든 과실에서 벗어난다.³³⁾

이처럼 원효는 공과 유라는 말 그 자체에만 얽매이면 사구가 모두 부정되기도 하지만, 이제 등의 범주에 의거한 다른 관점에서 보면 모두 인정된다는 회통논법을 전개한다. 개별과 총체, 속제와 진제, 변계소집성과 의타기성, 의타기성과 원성실성 등 관점과 범주의 내용이 달라질 뿐이다. 이렇듯 상이한 관점으로 볼 때, 유는 유, 무는 무라고 생각하는 것은 거짓된 개념의 운동으로 개념 안의 차이일 뿐

32) 『大慧度經宗要』(『韓佛全』1, pp.480하-481상, “或有說者 依他性空 眞如亦空 如是乃爲諸法實相。如下文言 色無所有不可得 受想行識無所有不可得 乃至如法性實際 無所有不可得。又言 諸法實相云何有。諸法無所有 如是有是事不知 名爲無明。乃至廣說故。”[또한 말하기를 “의타기성은 공한 것이고 진여도 공한 것이기에 이것이 모든 법의 실상이 된다”고 했다. 아래 글에서는 “색은 자성이 없어 지각되지 않고, 수상·행·식도 자성이 없어 지각되지 않으며, 범성 실제까지도 자성이 없어 지각되지 않는다”고 하였다. 또 이르기 “모든 법의 실상을 어떻게 있다고 하겠는가? 모든 법은 존재하지 않으니, 이와 같이 있는 것을 알지 못함을 무명이라 한다”고 상세히 설한 연고이다.]

33) 『十門和諍論』(『韓佛全』1, p.838상), “由非不然故 得俱許而亦不然故俱不許。此之非然不異於然。喻如其有不異於空。是故雖俱不許而亦不失本宗。是故四句並立而離諸過失也。”; 김태수, 앞의 논문, p.237 참조; 여기서 ‘본래의 주장’란 ‘주장명제(paksa)’를 뜻하는 말로, 『十門和諍論』에서 주장하는 바를 의미한다.

이다. 생성하고 운동하는 연기적 관계는 올바르게 말할 수 없기 때문이다.³⁴⁾ 즉, ‘A가 있으므로 해서 B가 있고, B가 있으므로 해서 A가 있다’는 연기적 관계에 의해 각자의 특성을 모두 인정할 때 동일성에 기반을 둔 개념 안의 차이를 벗어나 진정한 화쟁을 이룰 수 있음이 함축된 논지 전개 방식이다.

부정이 개입하면 유무가 대립하게 된다. 여기서는 ‘非不然’과 ‘亦非然’을 각각 ‘俱許’와 ‘具不許’에 대비시키고 있다. 이로써 상대적 관점에 따라 유무가 전환 가능함을 나타낸다. 이러한 맥락에서 A와 B 간에 ‘不許’가 성립되더라도 ‘非然’은 ‘然’과 다르지 않기에 ‘俱許’의 부정으로 볼 수 없다고 말한다. 이로써 ‘然’, ‘非然’, ‘然非然’, ‘非然非不然’ 모두가 긍정되는 원효의 특징적 화쟁방식을 보여준다. 이에 대해, 반론자는 ‘유가 공과 다르지 않다고 한다면 과실이 된다’고 하면서 다음과 같이 반박한다.

만약 실제로 유라면 곧 무와 다를 것이다. 비유컨대 소뿔이 토끼 뿔과 같지 않음과 같다. 만약 공과 다르지 않다면 반드시 존재하지 않을 것이다. 비유컨대 토끼 뿔이 공과 다르지 않다고 하는 것과 같다. 이제 이 유(有)는 공과 다르지 않다고 하니 세상에 그와 같은 일은 없다. 어떻게 이루어질 수 있는가? 설사 유사한 실례를 들어서 “공과 다르지 않다”고 주장 하여도, 앞의 비량에 근거하면, 부정과를 이루게 된다.³⁵⁾

이상과 같이 반론자는 ‘실제 유라면 무와 다를 것’인데, ‘유가 공과 다르지 않다’는 입론자의 주장은 설사 동류의 예를 들어 주장해도 부정과³⁶⁾를 이룬다고 반박하고 있다. 즉, 만약 입론자가 ‘소뿔이 공과 다르지 않다고 한다면 유가 될 수 없다.’, ‘소뿔이 존재하지 않게 되기에’, ‘마치 토끼 뿔이 공과 다르지 않은 것과

34) 이는 차이 그 자체는 개념에서 벗어나기에 부정적인 것을 통해서는 차이를 볼 수 없다는 들뢰즈의 시각과도 상통한다.

35) 『十門和諍論』(『韓佛全』1, p.838상), “若實是有 則異於無. 喻如牛角 不同兔角. 若不異空 定非是有. 喻如兔角 無異於空. 今說是有而不異空 世間無類. 如何得成. 設有同喻 立不異空 由前比量 成不定過.”; 김태수, 앞의 논문, p.156 참조.

36) 『大乘廣百論釋論』(『大正藏』33, pp.195중-하, 200하-201중, 214중, 『大乘掌珍論』(『大正藏』30, pp.269하-270상), 『因明入正理論』(『大正藏』32, pp.11상-13중), 『佛地經論』(『大正藏』26, pp.304중-305상), 『阿毘達磨順正理論』(『大正藏』29, pp.337중-338하, 403상-404중, 418중) 등을 참조했을 것으로 추정된다.

같이.’라는 형태의 논법이다. 공이면 공이지, 공이 유가 될 수 없다는 해석이다.

또한 소빨이 토끼 빨과 같지 않음과 같이, 실제로 유는 공과 다른데 다르지 않다고 한다면, 설사 유사한 실례를 들어 “공과 다르지 않다”고 주장해도 인의 삼상을 갖추지 못해 부정의 과실(不定過, anaikāntika doṣa)에 떨어진다는 비판이다. 인명에서 부정과란 능증(能證, sādhana)과 소증(sadhya, 所證)의 관계가 불확정적이어서 이유에 해당하는 인(因)의 삼상(līngasya trairūpyam) 중 동품정유성(同品定有性)이나 이품변무성(異品遍無性) 등에 어긋나기에 주장이 입증될 수 없는 과실을 말한다.

앞 내용이 산실된 관계로 현존 내용만으로는 원효의 비량이 부정과에 이르는지 검토할 수는 없다. 다만 반론의 타당성을 검토하기 위해 반론 내용을 인의 삼상(trairūpya)으로 정리하면 다음과 같이 구성해 볼 수 있다.

주장(p): 실제로 유라면 곧 무와 다를 것이다.

이유(h): 공과 다르지 않다면 반드시 존재하지 않을 것이기 때문에.

실례(d): 토끼 빨이 공과 다르지 않은 것과 같이.

이에 대한 인의 삼상을 검토하면 다음과 같다.

(1) 변시종법성: 실제로 유라면 무와 다른 것은 공(무)과 다르지 않다면 존재하지 않는가? → 그렇다.

(2) 동품정유성: 토끼 빨이 공과 다르지 않은 것 중에 공과 다르지 않다면 반드시 존재하지 않는 것이 있는가? → 있다. 토끼 빨

(3) 이품변무성: 토끼 빨이 공과 다른 것 중에 공과 다르지 않다면 반드시 존재하지 않는 것이 있는가? → 있다. 토끼 빨

원효가 볼 때, 반론자는 토끼 빨이 없다고 생각하고 반론을 전개한다. 하지만 이와 같은 반론자의 논리를 따라 토끼 빨이 공과 달리 있는 것을 상정하는 이품의 경우에도, 토끼 빨이 있다가 없어질 경우, 토끼 빨은 존재하지 않아지게 된다는 귀결에 떨어진다. (3)의 이품변무성에 대한 검토에서 ‘토끼 빨이 있는 것 중에, 없다면 존재하지 않는 것이 있는가?’에 대해, ‘있다. 토끼 빨’과 같은 답이 도

출되기 때문이다. 따라서 반론자의 인의 삼상은 동품유, 이품유의 공부정인 (sādhārana-anaikāntika)으로 된다. 인이 동품 뿐만 아니라 이품에도 존재하기 때문이다.

한편 반론자의 실례를 ‘소빨이 토끼 빨과 같지 않음과 같이’로 볼 경우라도 (1) 변시중법성과 (2) 동품정유성은 성립하지만 (3) 이품변무성은 성립하지 않는다. ‘소빨이 토끼 빨과 같다고 가정하더라도, 공과 다르지 않다면 토끼 빨과 같은 소빨 또한 존재하지 않게 되기 때문이다.

(2) 동품정유성: 소빨이 토끼 빨과 같지 않은 것 중에 공과 다르지 않다면 반드시 존재하지 않는 것이 있는가? → 있다. 소빨, 토끼 빨

(3) 이품변무성: 소빨이 토끼 빨과 같은 것 중에 공과 다르지 않다면 반드시 존재하지 않는 것이 있는가? → 있다. 소빨=토끼 빨

이와 같이 반론자의 반론은 타당한 논증이 되지 못한다. 이품의 실례가 성립하지 않기 때문이다. 이에 대해 원효는 다음과 같이 반론한다.

답한다. 그대가 비록 교묘한 방편으로 여러 비판을 하지만, 다만 말을 비판하는 것이지, 말의 뜻을 뒤집지는 못하며, 끌어온 바의 비유도 모두 성립하지 못한다. 왜 그런가? 소빨은 유가 아니고, 토끼 빨은 무가 아니기 때문이다.³⁷⁾

이처럼 원효는 반론자의 논리가 말의 상대적 의미를 파악하지 못하며, 비유도 모두 성립하지 않음을 지적하고 있다. 나아가 그 근거로서 소의 빨은 있는 것이 아니고, 토끼 빨은 무가 없는 것이 아니기 때문임을 들고 있다.³⁸⁾ 이는 원효가

37) 『十門和諍論』(『韓佛全』1, p.838중), “答 汝雖巧便 設諸妨難 直難言說 不反意旨 所引譬喻 皆不得成. 何以故. 牛角非有 兎角不無故.”; 김태수, 앞의 논문, p.157 참조.

38) 이상 논의된 원효의 논의는 구체적 주장, 이유, 실례 형태를 갖추고 있지 않다. 하지만 원효 논의에 부정의 과실이 있다는 반론에 대한 원효 재반론의 타당성을 검토하기 위해, ‘소빨은 유가 아니고, 토끼 빨은 무가 아니라’는 원효의 근거를 실례로 보고, 앞 내용에서 원효가 제시한 논지에 의거해 원효 입론의 대강을 재구성해 보면 다음과 같다. [원효의 주장(p): 이 유는 공과 다르지 않다./ 이유(h): 실제 존재한다는 것은 공과 다르지 않은 유이고, 유에 떨어지지 않는다는 것은 공과 다른 유에 떨어지지 않는 것이기 때문에/ 실례(d): 소의 빨은 유가 아니고, 토끼 빨은 무가 아닌 것과 같이]. 한편, 반론자의 말대로 이러한 원효의 논지가 부정과에 이르는지

삼성설의 범주를 활용하여 반론자로 하여금 말 그 자체에 머무는 자연적 태도가 아니라 그 이면의 말을 떠난 진실인 의타적 실상을 보도록 유도하는 내용으로 보인다. 이러한 숨은 의도를 나타내기 위해 유와 무가 아닌, 非有와 不無라는 표현을 사용하고 있다. 즉, 대립관계에 있는 두 말, 예컨대 소뿔의 ‘있음’과 ‘없음’을 서로 반대되는 개념으로 보는 한, 이 개념을 넘어 말을 떠난 법(離言法)에 들어갈 수 없다. 반대적 개념을 공존하게 만드는 것, 원용하게 보는 리언의 진실인 의타기적 차이를 그 자체로 보기 위해서는 부정에 그쳐서는 안된다. 이처럼 의타의 입장에서 보면 토끼 뿔은 없지 않고 소의 뿔은 있지 않다.³⁹⁾ 차이 그 자체가 연기적 생성이므로 언설을 떠난 의타기 실상의 관점에서 볼 때, 유는 유가 아니고(非有), 무는 무가 아니기(不無) 때문이다. 따라서 이상의 원효의 논법에서 사용된 비유비무는 변하지 않는 절대적 실재를 말하는 것이 아니라, 공성과 무상성에 기반하여 상의 상관적으로 연계되는 의타기 실상을 리언의 진실로 기술하려는 것임을 알 수 있다.⁴⁰⁾

인의 삼상(trairūpya)을 살펴보면 다음과 같다. [(1) 변시중법성: 유가 공과 다르지 않은 것은 실제 존재하는 것이 공과 다르지 않은 유이고, 유에 떨어지지 않는 것이 공과 다른 유에 떨어지지 않는 것인가? → 그렇다./ (2) 동품정유성: 소의 뿔은 유가 아니고, 토끼 뿔은 무가 아닌 것 중에 실제 존재한다는 것은 공과 다르지 않은 유이고, 유에 떨어지지 않는다는 것은 공과 다른 유에 떨어지지 않는 것이 있는가? → 있다. 소의 뿔, 토끼 뿔/ (3) 이품변무성: 소의 뿔은 유이고, 토끼 뿔은 무인 것 중에 실제 존재한다는 것은 공과 다르지 않은 유이고, 유에 떨어지지 않는다는 것은 공과 다른 유에 떨어지지 않는 것이 있는가? → 없다.]. 따라서반론자의 주장과 달리, 이는 동품유, 이품무가 되어 타당한 논증식이 된다. 반대로 만약 의타기적 관계를 인정해서 ‘소의 뿔이 유가 아니고, 토끼 뿔은 무가 아닌 것’을 전제할 경우, 소의 뿔과 토끼 뿔 모두 동품의 예에 속하게 된다(동품정유성). 그렇지만, 소의 뿔은 유이고, 토끼 뿔은 무라는 변계소집된 자연적 태도만을 인정할 경우, 실제 존재한다는 것은 유이고, 유에 떨어지지 않는다는 것은 유에 떨어지지 않는 것일 뿐이기에, 소의 뿔이면서 무가 되거나, 토끼 뿔이면서 유가 되는 모순물에 저촉되는 이품은 전혀 없게 된다.(이품변무성)

39) “의타의 관점에서 볼 때, 토끼 뿔이 없지 않다”는 원효의 설명은 매우 독창적이다. 이와 관련된 예로써 원효가 많이 참조한 진제(Paramārtha, 499-569)의 『三無性論』의 경우, “불가언설적으로 있는 것은 예컨대 다섯 가지 인식 대상이고, 불가언설적으로 없는 것은 예컨대 토끼 뿔이다. 실제로 있는 것도 아니고 없는 것도 아니기에 無性性(niḥsvabhāvatā)이라고 일컫는다.”라는 형태로 토끼 뿔을 불가언설적으로 없는 것의 예로 들고 있다. 『三無性論』(『大正藏』31, p.867하), “不可說有如五塵. 不可說無如兔角. 即是非有性非無性故名無性性. 亦以無性為性名無性性.”; 『轉識論』에서는 삼무성인 무성성을 일체법진실로 정의한다. 『轉識論』(『大正藏』31), p.62b 참조.

40) 한편 산실된 이후의 화쟁 내용을 고려해 볼 때, 이러한 원효의 입론이나 비량은 논쟁에서의 승리를 목적으로 한 것이 아니고, 모순되어 보이는 경전 내 주장의 회통, 화쟁을 목적으로 한 것으로 보인다. 화쟁을 목적으로 한 논의이기에 엄밀한 논증식의 요건을 갖추기보다는 부정인이

이어지는 내용 또한 이러한 취지에서 원효가 반론자를 힐책하는 부분으로 볼 수 있다.

그대가 취한 바는 단지 이름과 언설일 뿐이다. 그러므로 나는 언설에 의지하여 언어가 끊어진 법을 보이려고 한다. 마치 손가락에 의지하여 손가락을 떠난 달을 가리키는 것과 같다. 그대는 지금 말대로만 뜻을 취하여 말로 할 수 있는 비유를 끌어와 언설을 여윈 법을 비판하는데, 단지 손가락 끝만을 보고 그것이 달이라고 비난하는 것과 같다. 그러므로 비난과 비판이 더욱 정밀해질수록 이치에서 더욱 멀어진다.⁴¹⁾

이상과 같이 원효는 반론자가 든 비유를 말 그대로만 취하면 말을 떠난 법에 다가갈 수 없음을 힐책한다. 개념의 분별에 입각해 비판이 더욱 정밀해질수록 진리를 놓치는 것이 더욱 많아진다는 것이다. 이러한 비판에는 언어 자체와 언어의 작용 가운데 작용(효용)을 강조하는 대승적 언어관이 전제되어 있다. 즉, 언어는 언어 자체와 언어 작용으로 나뉘는데, 색과 허공이라는 언어에 대한 집착을 버릴 때 언어의 작용이 드러날 수 있다는 논지이다. 이 역시 사구 중 네 번째 구인 불가언설을 강조하는 부분이다.

이어서 원효는 허공의 비유를 들어 원성실성의 측면을 시사한다. 즉, “허공은 모든 장, 단 등의 색과 굴신 등의 업을 받아들이는 것과 같아서 모든 색과 색의 작용을 제거할 때 색이 없는 허공이 같은 크기만큼 드러나는 것”에 비유할 수 있는데, 이는 중생이 행위하고, 색이 작용(karma)하므로, 색을 제거하면 색의 작용이 물질이 없는 허공과 유사하게 현현한다는 해석이다. ‘물질이 있던 자리가 없어지게 되면 빈 공간만큼 색의 작용이 드러나게 되기’ 때문이다. 여기서 ‘리언’은 허공을, ‘언설’은 ‘제하고 남은 부분에 드러난 언설의 의미’에 상응한다. 이어서 원효는 반론자의 생각이 변계소집에 해당함을 다음과 같이 기술한다.

라는 반론을 감수하더라도 적용이 광범위해서 불명료할 수 있는 포섭적 증인을 활용하는 경우도 있기 때문이다. 또한 이렇듯 비유나 힐난 등을 활용하여 상대를 회유하는 형태도 화쟁을 목적으로 한 논법 구사의 한 방식인 것으로 보인다.

41) 『十門和諍論』(『韓佛全』1, p.838중), “如汝所取 但是名言 故我寄言說 以示絕言之法 如寄手指 以示離指之月 汝今直尔如言取義 引可言喻 難離言法 但看指端 責其非月. 故責難彌精 失理彌遠矣.”

마땅히 알아야 한다. “이렇게 드러난 허공은 긴 모습을 띠기도 하고 짧은 모습을 띠는 것처럼, 언어를 떠난 사태도 이러한 허공의 사태와 마찬가지로 그것이 응하는 바에 따라 앞에서와같이 장단 등의 색을 포괄하고 있다. 그렇지만 허공이 포용하는 색이 허공과 다르다고 하는 것은 범부가 잘못 생각해서 잘못 파악한 것이다.”⁴²⁾

여기서는 ‘범부와 색’, ‘허공과 리언’이 동치되고 있다. 즉, 굴신 등의 표색과 마음의 의지가 몸으로 나타난 행위인 표업이 허공이 응하는 바에 따라 장단을 띠듯이, 언어를 떠난 사태도 이와 마찬가지로 그것이 응하는 바에 따라 장단 등의 색을 포괄한다는 설명이다. 이러한 맥락에서 허공이 포용하는 색은 허공과 다르지 않다는 결론을 내리고 있다. 허공이 표현하는 색은 의타기로 나타나고 허공은 원성실을 비유한 것이므로, 의타기와 원성실 또한 불일불이의 관계로 된다. 이는 허공이 식변(識變)에 의해 의타기로 나타난 것이라는 의미에서 색과 허공, 유와 공은 다르지 않다는 회통이다.

이러한 맥락에서 허공은 “불변이(avikāra)를 원만하게 성취했기에 그것이 원성실성이다. ... 의타기가 변계소집 자성을 늘 결여하는 것이 원성실성이다. 또 결여는 법성이다. ... 또한 원성실이 의타기의 법성인 까닭에 ‘원성실이 의타기와 다르지도 않고 다르지 않지도 않다’는 것을 깨달아야 한다.”⁴³⁾는 『유식삼십송』의 불일불이 상즉론과도 상통한다. 『唯識三十頌』(TRBh 22d)에서는 이 관계를 “이것이 보이지 않을 때, 그것은 보이지 않는다”⁴⁴⁾라고 표현한다. 안혜(安慧, Sthiramati, 510-570)는 의타기와 원성실간의 상의 상관성을 기술하는 이 계송에 대한 주석에서 “원성실은 허공과 같이 일미이다.”⁴⁵⁾라고 풀이한다. 즉, 원성실성을 의타기성과 불이로 상즉함으로써 ‘소취·능취의 무’뿐만 아니라 허망분별인 의타기의 유

42) 『十門和諍論』, HBJ1.838b: “當知即此顯現之空 似長似短 離言之事如是空事 隨其所應 前時容受長短等色。然所容受色 異於虛空 凡夫邪想分別所取。”

43) TRBh, p.124: “avikārapariniṣpattyā sa pariniṣpannaḥ ... parikalpitena svabhāvena paratan-trasya sadā rahitatā pariniṣpannaḥ/ rahitatā ca dharmatā ... pariniṣpannaḥ ca paratan-tradharmatety ataḥ paratantrāt pariniṣpanno nānyo nānanya iti boddhavyaḥ.”; 김태수, 앞의 논문, p.96.

44) Ibid., p.124: “nādrṣṭe 'smin sa drṣyate.”(22d)

45) Ibid., p.124: “pariniṣpannaḥ cākāśavad ekarasaḥ.”(22d)

를 넘어 ‘의타기의 법성으로서 불변이를 성취한 일미로서의 진여’⁴⁶⁾에 대응시키고 있다.

이러한 맥락에서 허공과 같이 일미인 원성실성을 전제로 하는 원효는 “허공이 포용하는 색이 허공과 다르다고 하는 것은 범부가 변계소집에 의해 잘못 파악한 것임을 다음과 같이 설명한다.

그러므로 ‘두루 계탁해서 집착한 모든 것들’에 비유할 수 있다. 비록 존재하지 않지만 공과 달리 존재한다고 하기 때문이다. 능히(허공에) 받아들인다는 사태가 허공과 다르지 않으니, 모든 범부의 분별로써 알 수 있는 것이 아니다. 그러므로 ‘다른 것에 의지하여 생겨난 것들에 비유할 수 있다. 비록 실제로 존재하지만 공과 다르지 않기 때문이다. 또 저 변계소집자성은 의지할 바 없이 독립적으로 성립하는 것이 아니고 의타기상이 의지하는 바가 되어 변계소집이 비로소 임시로 성립하게 된다. 비유컨대 허공의 언설을 여윈 것이 그 응하는 바에 따라 모든 색을 받아들이는 것과 같다.⁴⁷⁾

이 설명은 있는 바가 없는 데도 허공과 다르다고 계탁하기 때문에 변계소집 제법에 비견된다⁴⁸⁾는 기술이다. 또 능히 수용된 사태⁴⁹⁾는 허공과 다르지 않기에 범부들이 분별해서 알 수 있는 것이 아니라는 점이 부가적으로 기술된다. 즉, 저 변계소집자성은 소의가 없이 독립적으로 성립하는 것이 아니기에 의타기상이 의지하는 바가 되어 변계소집이 비로소 임시적으로 성립하게 된다는 설명이다. 실례로서는 ‘허공의 언설을 여윈 것이 그 응하는 바에 따라 모든 색을 받아들이는 것과 같이’가 부가된다. 이는 변계소집된 유를 떠나야 의타기인데 유라고 말하는

46) *Ibid.*, p.124; 김태수, 앞의 논문, p.96 참조.

47) 『十門和諍論』(『韓佛全』1, p.838중), “故喻遍計所執諸法。雖無所有而計異空故。能容受事不異虛空非諸凡夫分別所了。故喻依他起相諸法。雖實是有而不異空故。又彼遍計所執自性非無所依獨自成立依他起相爲所依止。遍計所執方得施設。喻如虛空離言之事隨其所應容受諸色。”; 김태수, 앞의 논문, p.157 참조.

48) ‘喻’는 비유해서 설명하는 것인데, ‘喻’라는 단어는 “깨우쳐 주다”라는 중의적 함의가 있으므로, “범부가 알 수 없으니까 깨우쳐 준 것이다”라는 숨은 의미도 생각해 볼 수 있다. 허공이 없다고 생각하면 허무론에 빠지므로 “비유로서 깨우친다”는 뉘앙스가 있을 수 있기 때문이다.

49) ‘能容受事’의 주체는 허공이므로 “허공이 수용한다는 사태(작용)가 허공과 다르지 않다”는 말이 되기에 ‘能容受事’대신 ‘所受容色’이 쓰여야 맞을 것으로 보인다.

순간 집착하게 되고, 말하지 않으면 표현할 수 없는 딜레마와 관련하여, 언설을 떠난 의타기에서 있는 것으로 현현하는 유 자체가 허공과 같은 원성실과 다르지 않음을 기술하는 내용으로 보인다.

이상과 같이 원효는 허공의 언설을 여윈 것(虛空離言之事)이란 원성실을 가리키지만, 의타기와 불이적으로 연계되어 있음을 밝히고 있다. 즉, (허공에) 반아들인다는 사태가 허공과 다르지 않으니, 허공으로 비유되는 원성실과 ‘다른 것에 의지하여 생겨난 의타기상이 다르지 않다는 설명이다. 원성실의 의타기성이라고 할 수 있다. 성(性)이 곧 상(相)이므로, 원성실과 의타기는 매개 없이 불일불이 관계를 형성한다는 연기적 사유이다.⁵⁰⁾ 원효는 이러한 유식의 삼성관에 의거해 유와 공의 불일불이적 회통을 유도하고 있다.

이처럼 원효는 삼성설의 맥락에 따라 “만약 망상분별을 여의고 변계소집상을 제거할 때, 그 제거한 곳을 따라 색을 여윈 공이 드러나는 것과 같다는 등의 비량도리에 의거하여, 제법이 모두 허공과 같음을 알아야 한다”⁵¹⁾라고 변계소집과 의타기 및 원성실 간의 연계구도를 설명한다. 나아가 “모든 성인은 행하는 법이나 행하지 않는 법 속에서 모두 지혜의 행이므로 다르지 않고, ... 오온은 유가 아니고 인연을 좇아 생겨난 것이 아니어서 있지 않은 것도 아니니, 오온과 성인의 경계가 다르지 않기 때문이다. 언어가 미칠 수 있는 것이 아니다.”⁵²⁾라는 『金鼓經』

50) 삼성설과 관련하여, 『攝大乘論』과 함께 원효가 중시한 『中邊分別論』 주석(MAVT 10.1.2)의 <선교진실>에서도 “색 등을 자성으로 가설하기에 변계소집이고, 가설의 근거가 되기에 의타기이며 바로 그것이 다른 조건에 의존하는 까닭이다. 색 등의 상태를 궁극적으로 여윈 상태”인 원성실성은 “분별된 색과 변계된 색을 여윈 것을 본질로 하는 공성”으로 풀이된다. TRBh, pp.139-140; 이렇듯 원효는 유식무경의 관점에서 삼성이 모두 연계되어 있고, 공성과 원성실성도 다르지 않음을 시사한다.

51) 『十門和諍論』(『韓佛全』1, p.838하), “菩薩若離妄想分別 除遣遍計所執相時 便得現照離言之法. 余時諸法離言相顯. 喻如除遣諸色相時 隨其除處 離色空顯. 由如是等比量道理 應知諸法皆等虛空.”; 김태수, 앞의 논문, p.157 참조.

52) 『合部金光明經』(『大正藏』4, 『讚歎品』, p.380중), “一切聖人於行非行法中同智慧行 是故不異. 是故五陰非有 不從因緣生 非不有五陰. 不過聖境界故 非言語之所能及 無名無相 無因無緣 無有境界 無有譬喻 始終寂靜 本來自空. 是故五陰能現法界.”; 김태수(2018), p.157 참조; 원효는 『金鼓經』 합본, 곧 진제 역 『金光明經』을 많이 사용했다. <최승왕품(最勝王品)>에서 원효가 인용한 행, 비행법(行非行法)은 예컨대 아미타불 본원행과 같은 염불행을 말한다. ‘行非行’의 용례에 대해서는 『合部金光明經』(『大正藏』4, 『陀羅尼最淨地品』, p.372하) 참조; 한편, 오온과 대상 간의 관계와 관련하여, 스미라마씨는 오온이나 대상의 능취 행상(ākāra)과 소취 행상 간의 관계를 보는 측과 보이지 않는 측 간의 변계소집으로 보고, 호법은 의타기로 여긴다. 그런데 원효의 경

구절에 의거해 불가언설을 제시한다.

이를 위해 『大慧度經』⁵³⁾, 『中論』⁵⁴⁾, 『瑜伽師地論』⁵⁵⁾ 등을 인용⁵⁶⁾하여, 열반과 세간의 끝 등을 허공에 비유하며 양자의 불이 밋 ‘있는 바가 없음(無所有)’과 구별되는 ‘무자성’의 의미를 강조한다. 즉, 원성실 불가언설에 대한 설명인 허공을 활용하여 일체법이 모두 있지 않은 것이 아니고 다만 무자성 공에 의거한 것이라는 비본체적 설명을 통해 공성의 의미를 회통시킨다. 이는 제법의 언설로 표현되는 사태의 자성인 변계소집자성이 허망유(妄有)로 존재하되, 무나 공과 다르지 않고, 유와 공, 생사와 허공이 이치에 따라 회통되고 진실로서 화회되며, 언설로 표현되는 자성이 전혀 없기에 모든 중생을 섭수할 수 있다는 의도를 나타내려는 것으로 보인다. 언설과 자성의 문제와 관련하여, 원효는 다음과 같이 설명한다.

비록 말할 수 있는 모든 말을 하더라도, 그들(중생들)⁵⁷⁾에 의지하기에 모든 언설이 발생한다. 하지만 그들이 “자성이라고 할 수 있다”고 설해진 바는 제일의에 의거하면 그 자성이 아니다. 비유하면 마치 허공중에 수많은 물질과 물질이 지닌 작용이 있게 되면 허공이 모든 물질이 가진 작용을 포함하는 것처럼, 다시 말하자면 허공 가운데 간다든지, 온다든지 구부린다든지 편다든지 하는 사태들이 나타나게 된다. 만약 그때 색과 그 작용을 모두 제거한 후에, 색이 없는 것을 본질로 하는 청정한 허공과 같이 나타난다. 색상을 제거하면 무색성인 청정한 허공 모습이 나타난다.⁵⁸⁾

우, 변계소집의 의미를 담은 능취와 소취는 있지만, 대상을 보는 마음의 작용도 구성된 것이고 대상을 보는 주관 측도 식을 통해 대상으로 현현한 의식으로 파악하는 것으로 보인다. 원효에 있어 이러한 상의 상관적 연계구도는 구성하는 식과 구성되는 식뿐만 아니라 삼성, 특히 의타기와 원성실 간에도 특징적으로 나타난다.

53) 여기서 원효가 말하는 『大慧度經』 내용은 鳩摩羅什譯 『摩訶般若波羅蜜經』(『大正藏』8, p.349중) 참고: 또한 『大智度論』(『大正藏』25, 『釋燈喻品』, p.590하 참조.

54) 『中論』(『大正藏』30, p.36상), “涅槃之實際及與世間際 如是二際者 無毫釐差別.”[열반의 끝과 세간의 끝, 이와 같은 두 가지 끝은 털끝만큼도 다름이 없다.]

55) 『瑜伽師地論』(『大正藏』30, p.540하); 『解深密經』에서도 반야경의 일체법 무자성의 설법을 동일하게 설하지만, 반야경에서는 이를 현료의로 설명하는 데 비해, 삼성설을 통해 미료의로 풀이한다. 『解深密經』(『大正藏』16), p.693하) 참조.

56) 『十門和諍論』(『韓佛全』1, p.838하) 참고.

57) 앞에서 ‘彼’가 중생으로 되어있으므로 여기서도 중생으로 볼 수 있다.

58) 『十門和諍論』(『韓佛全』1, p.839상), “雖有一切所言說事 依止彼故 諸言說轉. 然彼所說可說自性

이상과 같이, 원효는 이제와 삼성을 활용하여 색상과 청정한 허공을 대비시킨다. 삼성의 측면에서 볼 때 변계소집자성은 진제인 제일의로 보면 자성이 아니기에 무이다. 따라서 유라고 해도 망유(妄有)로 볼 수 있다. 분별에 의한 그릇된 상으로서 실재하지 않는 것이다. 여기서 ‘구부린다든지 편다든지’하는 사태들은 언설에 대응된다. 한편, ‘제거한 만큼 허공과 유사하게 그대로 나타난다.’란 마음에 나타나고 마음이 구성한 대상으로서의 의타기 법에서 마음 밖의 대상으로 보는 변계소집을 제거했을 때 성과 상이 그대로 상즉한다는 진실을 나타낸다. 이 또한 의타기에서 변계된 것을 제거한 것이 원성실이라는 고전적 유식의 정의에 상응하는 설명이다.

이러한 사유에 따르면, 비록 외부의 객관적 실재가 존재하는 것처럼 나타나지만, 이는 마음과 무관하게 존재하는 것이 아닌 의타유이며 그러한 진실에 의거해 볼 때, 진실유이다. 이렇듯 원효는 마음이 구성해서 나타난 것이라는 의타기에 대한 기술을 청정의타기와 같은 원성실의 의타기성에 대한 설명과 연계시키고 있다. 이 역시 의타기와 원성실 간의 상의 상관적 관계를 강조함으로써, 모든 것이 무자성 공성이지만 그렇기에 각자의 성으로서 의타기를 볼 수 있고, 이렇듯 ‘무소유(無所有)’이기에 ‘실시유(實是有)’로서의 청정한 허공이 나타날 수 있다는 회통논리이다.

나아가 원효는 언설과 언설을 떠나 있는 사태를 다음과 같이 대비시킨다.

허공의 모습과 같이, 이와 마찬가지로 언설을 떠나 있는 사태에 대해서, 여러 언설을 통해 지어진 잘못된 분별이 있게 되어 회론의 집착을 하게 되어 마치 색의 작용과 같이 일어나게 된다.⁵⁹⁾

이상과 같이 원효는 허공에 의거해 언설의 사태가 일어남을 명시한다. 즉, 갖가지 언설로 지어낸 샛된 망상과 분별이란 회론에 따라 집착한 색업과 같은 것들

據第一義非其自性. 譬如(知를 문맥에 따라 如로 바꿈)空中有衆多色色業 可得容受一切諸色色業 謂虛空中現有種種 若往若來屈申等事 若於此時諸色色業皆悉除遣 卽於此時唯無色性清淨 虛空相似顯現.”

59) 『十門和諍論』(『韓佛全』1, p.839상), “如是卽於相似虛空離言說事. 有其種種言說所作邪想分別 隨戲論着似色業轉.”

이 발생하는 것으로, 비유컨대 언설을 떠난 사태에 대해 변계소집을 일으킨 것을 말한다. 원효는 범부들에게 변계소집처럼 나타나는 사물이나 사태가 사실은 다 중생의 마음에 나타난 것이기에 의타기의 사태라는 점에서 ‘변계소집과 유사하게 나타난다’는 현장 등의 유식 용어에 의거, ‘사현(似現)한 것’으로 설명한다. 즉 공과 흡사(相似)한 것이 이러한 사태를 수용한다는 의미이다. 이에 따라 갖가지 언설이 만든 그릇된 분별이 회론에 따라 집착한 것으로 색과 유사하게 전전(展轉)하고, 색과 유사한 업이 색업과 유사하게 전전하는 것으로 풀이한다. 이러한 맥락에서 한 사태에 대한 의타기가 변계소집과 유사하게 나타남을 경계하고 있다. 이어지는 구절에서는 ‘어떻게 공관을 통해 언설의 사태를 벗어나 제법을 증득하는가’에 대한 기술을 통해 <공유화쟁문>의 현존 내용이 마무리 된다.

또 이와 같이 일체언설과 잘못된 분별은 회론의 집착을 떠나 못 색업과 같이 (중생의 업으로 현현함) 모두 공과 같아서, 언설의 사태가 받아들이는 바를 떠난다. “만약 보살이 미묘하고 성스러운 지혜로써 일체언설이 일으킨 삿된 생각과 분별을 제거해 버리고 회론을 따라 집착하는 것을 떠나보낸다면 이때 최고의 탁월한 성자인 보살은 언설의 사태를 벗어난 제법을 증득한다. ‘다만 일체언설의 자성과 자성 아님이 드러남이 허공과 같아서 청정한 상이 드러나는 것’ 또한 과실이 아니다.” 이 나머지 자성들도 반드시 다시 신중하게 생각해야 하기 때문이다.”⁶⁰⁾

이상과 같이 원효는 그릇된 삶의 분별과 회론에 의지하는 집착을 제거할 때 일체언설 자성의 유무가 드러남을 밝힌다. 나아가 이렇게 ‘드러남이 허공과 같아서 청정한 상이 드러나는 것 또한 과실이 아님’을 제시하고 있다. ‘일체언설이 삿되게 망상하고 분별하여 회론을 따라 집착한 온갖 색의 업과 같은 것들은 다 허공과 같아서, 언설을 여윈 것에 수용’되기 때문이다.⁶¹⁾ 이렇듯 언설에 기반한 제

60) 『十門和諍論』(『韓佛全』1, 839상), “又卽如是一切言說邪想分別 隨戲論着似衆色業 皆是似空 離言說事之所容受. 若時菩薩 以妙聖智 除遣一切言說所起邪想分別 隨戲論着 尙時菩薩最勝聖者 證得諸法離言說事 唯有一切言說自性非性所顯 喻如虛空 清淨相顯亦非過 此有餘自性應更尋思故.”

61) 여기서 색이 언어라면, 색업은 언어가 지닌 작용(분별)을 뜻한다. ‘허공과 같은 언설을 떠난 사태에 대해 수용된다’는 ‘실제 언설을 떠난 사태가 언설 분별을 포함하는 것처럼 보인다’는 함의를 전제하는 것으로 보인다; ‘언설의 사태’라고 할 때 ‘사태(vastu, dñogs po)’란 경우에 따라, 사태, 진실, 궁극적 실재나 사물을 의미한다. 한편 ‘無有事’라는 표현은 부정의 대상 실체로서

법의 자성⁶²⁾이 공함을 알 때, 언설이 야기한 희론 분별 역시 공하므로 이를 제거함으로써 불가언설인 리언진여를 증득할 수 있다는 논법이다. 즉, 언설이 언설을 떠난 경지를 표현하기 위해 생동하는 힘을 갖는다면 작용력을 발휘하는 순간 언설은 사라지게 된다. 따라서 언설 자성의 유무란 규정지을 수 없고, 관점에 따라 나타나기도 하고 사라지기도 한다는 비유비무의 의미를 이해할 때, 허공과 같이 청정한 상이 드러나는 것⁶³⁾으로서의 제법을 증득할 수 있음을 시사하는 내용으로 볼 수 있다.

이어지는 <불성유무화쟁문>에서도 『大般涅槃經』을 전거로 “모든 중생은 모두 불성을 지닌다(一切衆生同有佛性)”⁶⁴⁾는 유성론과 『顯揚聖教論』 등에 의거해 ‘중생의 일부는 불성이 없음(一分無性)’을 주장하는 무성론을 대비시킨다. 전자는 ‘모든 중생에는 불성이 있다’라는 전칭명제를 사용한 반면, 후자는 ‘어떤 중생은 불성이 없다’와 같이 주개념의 한 부분에서만 언급되는 특칭명제를 활용한다. 따라서 양자 모두 전칭명제인 경우와 달리, 한쪽 입장이 특칭명제의 경우 ‘성불의 법은 고정되어 있지 않다’라거나, ‘어떤 중생은 성불할 가능성이 낮기에, 불성이 없다고 말함으로써 수행을 독려하려는 방편’ 등으로 해석하면 전칭명제와의 모순을 피할 수 있다. 이와 같이 원효는 한정어를 부가하거나 관점을 달리함으로써 모순되는 논의를 회통하는 방법을 구사한다. 균여의 『敎分記圓通鈔』에 인용된 <불성유무화쟁문>의 회통 부분에서도 ‘진속이 하나가 아닌 의지문’과 ‘진망이 둘이 아닌 연기문’을 관점에 따라 나누어, ‘어떤 경우는~’이고, ‘또 다른 경우는~이다’와 같은 방식으로 두 논의를 불일불이로 연계시킨다. 즉, “의지문에 의거해서 무성유정이 있다는 주장을 세우고, ...연기문에 의거해서 일체중생이 모두 불성을 지닌다는 주장을 세운다. 이로써 두 부문은 모순되지 않는다”⁶⁵⁾와 같은 인식

‘dravya’를 뜻하는 경우도 있다.

62) 이와 관련하여 『瑜伽師地論』에 나오는 용례들은 『瑜伽師地論』(『大正藏』30, pp.362상-중, 539중-하, 544상-544중; 『瑜伽師地論』(『大正藏』30, 「攝決擇分」, p.743상) 참고.

63) 『瑜伽師地論』(『大正藏』30, pp.540하-541중); 『菩薩地持經』(『大正藏』30, p.932하) 참고.

64) 『大般涅槃經』(『大正藏』12, p.539상); 『十門和靜論』(『韓佛全』1, p.839상).

65) 『敎分記圓通鈔』(『韓佛全』4, p.324중-하), “...故依此門 建立無性有情也...故依此門 建立一切皆有佛性. 如是二門 本無相妨.”; 최연식, 「元曉의 和靜사상의 논의방식과 사상사적 의미」, 『보조사상』 25(서울: 보조사상연구원, 2006), pp.414-415; 김태수, 앞의 논문, p.149.

론적 회통을 도출한다.

이로써 승의적 절대세계를 상징하는 연기문과 세속적 상대세계를 상징하는 의지문은 상의 상관적 관계에 놓이게 된다. 예컨대, 진제인 연기문의 견지에서 볼 때, 불성은 무자성에 다름 아니다. 따라서 중생이 부처가 되는 데 모순이 없다. 한편 속제인 의지문의 견지에서 보면, 중생은 구별된다. 다만 그 차별 근거는 본래 차별이 아닌 인연이나 업 등에 있다. 따라서 올바른 인연과 수행에 따라 범부도 진여를 증득할 수 있다. 이로써 연기문과 의지문, 승의제와 세속제, 진과 속은 상의 상관으로 연계되어 ‘윤회가 곧 열반이고 차별이 곧 평등’으로 된다. 이로써 모든 것은 차별되지만 공성에 의거하기에 일미로 된다는 일의성을 지니게 된다.

이러한 상대적 관계논리는 이를테면 잠재성을 지닌 행(行)의 차원에서 볼 때, 불성은 인연에 따른 유무의 차별이 있지만, 리(理)의 측면에서는 차별이 없다는 회통논의에서도 찾아볼 수 있다. 또한 중생의 근기에 따라 가르침은 선별적으로 다를 수 있지만, 차별을 통해 도달하는 지점은 같기에 평등하다는 점에서 일방향 논리를 이루면서도, 차별 속에 평등이 있고 평등 속에 차별이 있다는 상의 상관적 쌍방향 논리도 구성된다. 이와 같이 리와 행의 맥락에서 보면, 일천제나 불성의 문제도 ‘잠재되어 있느냐’, ‘발현되었느냐’의 차이로 생각할 수 있고, 비유비무는 역유역무와 등치될 수 있게 된다.

2. 『本業經疏』에 나타난 이제중도관의 특성

『十門和諍論』 「공유화쟁문」에서는 이제와 삼성에 의거해서 공유 간의 화쟁을 도출했다. 고전적 유식의 관점을 이어, 의타기에서 변계를 제한 것을 원성실로 보는 입장을 보이면서도 원성실 진여가 공성에 의거해 허공과 같은 일미로 나타남을 부각시켰다. 사구와 관련해 볼 경우, 무자성 제법을 비유비무로 여기는 중관에 비해, ‘원성실성이 변계소집성을 결여한 의타기성으로서의 진여’⁶⁶⁾를 제일의제로 보는 초기 유식의 입장에 의거해, 제거한 이후에도 남아 있는 사태(vastu)를 전제한다. 나아가 이를 의타기와 불이상즉에 의해 무변이와 무전도를 성취한 원

66) Trbh(2007), 124(21cd): “niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā.”[원성실성은 그것(의 타기성)이 전자(변계소집)를 늘 떠난 상태이다.]

성실 진여이자 일미, 일심으로 제시한다.

한편 이제 삼성과 관련하여 『本業經疏』에는 제3제를 일심에 비견하면서 다음과 같이 설명하고 있다.

세제라고 하는 것은 의타성과 분별성을 말한 것으로 유무 이제는 이 가운데 합하여 세제가 되고 의타성 가운데 분별성이 드러나지 않는 진여를 제일의제라 이름한다. 여래는 일심의 근본으로 돌아가니, 유도 아니고 무도 아니며 허도 아니고 실도 아니며 유위도 아니고 무위도 아니며 차별도 아니고 평등도 아니니, 그러므로 이제의 밖에 있다고 말한다. 이 제3제는 비할 곳도 대할 곳도 없어서 ‘무이제’, ‘무진제’라고 이름한다. 그러므로 홀로 존재하면서 둘이 없다고 말한다.⁶⁷⁾

이상과 같이, 일심의 근본에 해당하는 제3제는 비할 곳도 대할 곳도 없어서 ‘무이제(無二諦)’, ‘무진제(無盡諦)’라고 표현된다. 그러면 『本業經疏』에서 원효는 승의제와 세속제, 원성실과 의타기성 간의 상의 상관성을 강조하는 이제 삼성설에서 벗어나 별도의 제3제를 설정하거나, 스폰버그(Sponberg)의 삼성설 모델 가운데 의타기의 소멸을 통해 승의제만을 실유로 보는 발전적 모델을 취하는 것일까?

『本業經疏』의 위 내용에서는 의타성과 분별성을 모두 세제에 두고, 의타성 중에 분별성이 드러나지 않은 진여인 원성실성을 제일의제로 설명한다. 이렇게 본다면, 『本業經疏』에서 의타기성은 변계소집성과 함께 세제의 가유가 되고, 승의제만이 실유로 된다는 발전적 모델의 요소가 결합되어 있는 것으로 볼 수 있다.

하지만 이 또한 『十門和諍論』의 허공과 나타난 색의 비유와 같이, 승의적으로는 원성실성과 불이 관계에 있지만, 세속으로 볼 때, 진유 또는 실유인 원성실성과 불일 관계에 있는 가유로 볼 수도 있다. 다만 원성실 진여만을 최상의 승의로 보면서 의타기 자성이 존재(有)하되 가유라고 보는 관점은 의타기의 가유와 실유 모두를 인정하는 호법의 입장과는 구별되는 것으로 보인다. 오히려 이러한 이해는 “분별과 의타 양자는 승의적으로 존재하지 않기에 승의제가 다시 하나의 오직

67) 『本業經疏』(『韓佛全』1, p.500하), “言世諦者 謂依他性及分別性, 有無二諦 此中合爲世諦 依他性中分別性無所顯眞如 名第一義諦. 如來歸於一心之原 非有非無 非虛非實 非有爲非無爲 非差別非平等 故言二諦之外. 是第三諦無比無對 名無二諦 名無盡諦. 故言獨在無二.”

원성실성의 관점에서 알려져야만 한다.”⁶⁸⁾고 보는 『中邊分別論』(MAV)의 기술과 연관시켜 볼 수도 있다. 최고의 승의로 보는 원성실 또한 존재와 비존재인 진실로 설명한다는 점에서 원효의 인식론적 접근과 상통하는 부분이 있기 때문이다.

MAV <진실품>의 10종 진실 중, 첫 번째 ‘근본진실(Mūltattvam)’에는 3성에 대한 다음과 같은 설명이 있다.

“이 3종 자성에 대해 어떤 진실이 인정되는가? (변계소집은) 늘 비실재이고, (의타기는) 존재하기는 하지만 진실의 측면에서는 아니고, (원성실은) 진실의 측면에서 존재이면서 비존재로 3종 자성에 대해 인정된다.⁶⁹⁾

‘원성실상은 진실의 측면에서 존재이자 비존재이다’ 라고 했는데, 원성실상은 ‘존재’ 이자 ‘비존재’ 인 진실이다.

(소취, 능취) 양자의 비존재의 존재를 본질로 하기 때문에 존재이고, (소취, 능취) 양자가 비존재를 본질로 하기 때문에 비존재이다. 청정을 대상으로 하기에 진실이다.⁷⁰⁾

즉, MAV와 이에 대한 안혜의 주석에서는 원성실성 또한 두 가지 측면에서 정의하고 있다. 이상과 같이 원성실성을 진실이자 비진실로 구별해서 바라보는 관점은 ‘일체가 존재와 비존재로 인해 공도 아니고 불공도 아니며 그것이 중도’⁷¹⁾라는 비유비무 방식의 설명에서도 잘 나타난다. 한편 원성실성이 ‘비존재의 존재를 본질로 하기 때문에 존재’라는 점에서 중관의 입장과 구분되면서도, 유일한 최상의 진실임을 강조한다는 점에서, 중추적 모델과도 차별점이 있다.

마찬가지로 원효의 승의제관은 배제 이후 어떠한 것도 인정하지 않는 중관의 부정방식과 달리, 공성(비존재)의 존재성을 인정한다는 점에서 유식적 측면에서 있다. 하지만 의타성 가운데 분별성이 드러나지 않는 진여를 제일의제로 상정한

68) MAVT(5.2.1), p.125.

69) *Ibid.*, p.113.

70) *Ibid.*, p.113.

71) *Ibid.*, p.18; 김태수, 앞의 논문, p.95 참고; 이때 ‘존재하기 때문에’란 허망분별이고, ‘비존재하기 때문에’란 (소취·능취) 두 가지이며, ‘또 존재하기 때문에’란 두 가지가 (비존재하기 때문이고), ‘또 존재하기 때문에’란 허망분별에 공성이 (존재하기) 때문이고 또 그것에 허망분별이 (존재하기) 때문이다.[MAVT(1-2)]

다는 점에서 중추적 모델에 기반을 두면서도, 원성실성만을 실유로 보는 발전적 모델의 요소 또한섭하는 복합성을 보인다. 이는 『中論』 방식으로 반야경을 해석하는 길장(吉藏, 549-623)과 달리, 삼성론 중심으로 반야경을 해석하며 이제와 삼성을 결합하는 원효 특유의 회통 방식과 마찬가지로, 삼성설에 대해서도 포섭적 특징을 보이는 논의 형태라고 할 수 있다. 나아가 이제와 삼성이 결합된 원성실 제일의제를 일심의 근원으로 돌아간 비유비무로서, 『本業經』에서 무변이를 성취한 무이제, 무진제, 중제(中諦)로 제시된 여래의 제3제와 불일불이로 연계시키고 있다는 점 또한 특징적이다.

한편, 『本業經疏』의 위 인용문에 나타난 원효의 입장에는 의타기의 차원에서 허망분별의 유를 기술하면서 의타성과 분별성을 세제로 보고 원성실성을 진제로 보는 『攝大乘論』의 해석도 찾아볼 수 있다. 이 경우, 세제인 분별성과 의타성의 근거로 되는 것은 의타성이다. 즉, 분별성은 의타성을 개념적 구성의 측면에서 본 것이고, 원성실성은 의타성이 본디 분별성의 개념 작용을 떠나 있음을 본 관점으로 볼 수 있다.⁷²⁾ 이처럼 분별성과 원성실성이 의타성 안에 분별성을 지니고 있는지, 제거했는지의 여부로 나뉘는 것이라고 할 때, 의타기성의 중추적 역할을 인정한다는 점에서 여전히 중추적 모델에 가까운 것으로 볼 수 있다. 따라서 세제와 제일의제는 의타기성의 역할에 따라 진여와 분별성이 나뉜 것으로 된다. 즉, 염오 상태에서는 의타성이 분별성으로, 청정 상태에서는 진여로 전환되는 의타기 염정 이분(二分) 구도로 볼 수 있다.

이처럼 의타기의 역할에 의해 원효는 승의제를 진여에, 세제를 의타기성에 연계 지워 양방향으로 전개 가능한 불일불이 구도를 전개한다. 이러한 원효의 불일불이 중도론을 사구와 관련해 보면, 삼성과 삼무성, 공성과 불성 등을 비유비무의 관계로 보는 까닭에 역유역무도 가능한 인식론적 회통방식이라고 할 수 있다.

한편, “의타성 가운데 분별성이 드러나지 않는 진여를 제일의제라 이른다. 여래는 일심의 근본으로 돌아가니, 유도 아니고 무도 아니며 허도 아니고 실도 아니며 유위도 아니고 무위도 아니며 차별도 아니고 평등도 아니니, 그러므로 이제의 밖에 있다고 말한다.”라는 『本業經』의 제3제에 대한 원효의 논의 또한 이러한 맥락에서 인식론적 연계 구도로 이해할 수 있다. 즉, ‘의타성 가운데 분별성이

72) 안성두, 「유식문헌에서의 삼성설(三性說)의 유형과 그 해석」, 『인도철학』 19(서울: 인도철학회, 2005), pp.61-90.

드러나지 않는 진여’=원성실성=제일의제(A)가 비유비무·비허비실·비유위비무 위·비차별비평등(A-1)이라는 점에서 일심의 근원으로 돌아간 여래의 무이제·무진제(B)와 비일비이 관계로 연계되어 있는 것으로 말이다. 즉, 일심 안에 진여문과 생멸문의 측면이 서로 교차되어 있듯이, 불가언설이자 불가사의로 표현되는 일심의 근원(B)과 원성실 제일의제(A)가 상호 연계된 구조로 이해된다. 이때 비유비무(A-1)는 궁극적 실재가 아니라, B와의 연계 속에 있는 A의 속성을 기술하는 표현으로 볼 수 있다.

이러한 맥락에서, 원효의 이해방식은 『本業經』의 제3제, 곧 중제(中諦)의 구도를 따르면서도, 내용상 제3제를 별도의 중도 제일의제로 세우는 형태와 구분되는 것으로 보인다. 원효는 『本業經』과 달리, 이제관과 평등관을 같은 차원에서 평등무이한 것으로 보고, “중제(中諦) 또한 곧 명가의 뜻(名假義)”⁷³⁾으로 풀이하고 있기 때문이다. 이는 이제관·평등관·중도 제일의제관을 공·가·중이라는 확정적 삼제(三諦) 구도로 풀이하는 천태 지의(智顗, 538-597)의 주석과 다른 형태이다. 삼제를 진리를 표현하는 형식으로 포섭하면서도 중(中) 또한 고집하지 않기 때문이다.⁷⁴⁾

『本業經疏』에는 이러한 시각에서 두 부문 간의 상호 연계구도를 통해 이제와 삼성을 화쟁의 방법론적 기초에 두고 화쟁하는 방식이 많이 나타난다.⁷⁵⁾ 예컨대, “유가 생하지 않기에 무제라 하고, 무 또한 공하기에 유제라 하므로 이제가 중도로 된다. 이제와 중도 제일의제는 한 가지 합한 상이기 때문이다.”⁷⁶⁾라는 형태로 이제와 중도 제일의제 간의 불이가 명시된다. 즉, 이제가 곧 중도이지, 별도로 중도가 있지 않으며, 이를 이제라고도 일제라고도 하는 것일 뿐임이 강조된다. 이러한 설명에 따르면 『本業經』의 제3제 또한 별도의 중도가 아니라, 세제, 제일의제라는 이제와 불일불이로 연계된 청정 진실 차원의 유루진여와 같은 실상으로 생각할 수 있다.

한편 이와 관련하여, 이제를 개별적으로 해석한 네 가지 문[유·무유문, 이

73) 『本業經疏』(『韓佛全』1, p.514하), “中諦正是名假義故.”

74) 김태수, 앞의 논문, p.88 참고.

75) 이러한 특성은 『大慧度經宗要』에도 마찬가지로 나타난다.

76) 『本業經疏』(『韓佛全』1, p.509중), “有不生故即爲無諦 無亦空故即爲有諦 所以二諦即爲中道. 如上文言二諦一諦一合相故.”

(二)·무이(無二)문, 인연문, 가명문] 중 첫 번째 부문인 유·무유문에 대한 설명을 참조할 수 있다.

유·무유문이란 분별성으로 이치와 사태가 있음을 말한다. 도리로는 가유지만, 가유는 공이 아니기에 유제라 말한다. 사와 법은 실제 무이므로, 실무는 공이기에 무제라 말한다. 경에서와 같이, 세제는 유이므로 공하지 않고, 무제는 공하므로 있지 않기 때문이다. 이처럼 이제는 ‘늘 그러한 것만 아니므로 하나가 아니나, 실제로 항상 그러한 것도 아니기에 불이이다. 경에서 “이제는 항상 그러하기에 하나가 아니며, 부처님의 혜안으로 비추어 보면 공하기에 둘이 아니기 때문이다.” 77)라고 한 바와 같다. 이 중에 “이제가 항상 그러하다.”는 것은 가유가 가무를 이루지 못하고, 실무가 실유를 이루지 못하는 까닭이다. 78)

이 설명에 따르면 ‘이제가 늘 그러함’이란 불일이기에, 가유와 가무, 실무와 실유의 속성이 구분되는 점을 차별적 지혜이자 속제의 권지인 여량지(如量智, yāvad bhāvikatā)로 관찰한 것이다. 하지만 근본지, 진제지로서의 여리지(如理智, yathāvad bhāvikatā)에 의거해 볼 때, 가유는 명칭에 의해 가립되었기에, 능의의 가유도 지각할 수 없다는 점에서 불이임이 명시된다.

‘붓다의 통찰로 비추어 보면 공하다’는 것은 가유가 가유를 이룰 수 없고, 실무가 실무를 이루지 못하는 까닭이다. 이는 여리지가 통달한 바이다. 가유가 가유를 이루지 못하는 이유는 명칭의 가립에 의지하는 것을 가유라 한다. 소의인 명언(名言)을 얻을 수 없기에 능의인 가유가 성립할 수 없다. 실무가 실무를 이루지 않는 까닭은 계탁한 바의 유를 부정해서 실무를 세우기 때문이다. 부정된 실유를 지각할 수 없기에 부정하는 실무도 성립하지 않는다. 그것은 여리지가 이와 같이 통달한 바와 같다. 79)

77) 『菩薩瓔珞本業經』(『大正藏』24, p.1018중).

78) 『本業經疏』(『韓佛全』1, p.508하), “有無有門者 謂分別性 有理有事. 道理假有 假有非空 名爲有諦. 事事實無 實無是空 名爲無諦. 如經世諦有故不空 無諦空故不有故. 如是二諦常非不爾故不一而實非然故不二. 如經二諦常爾故不一 聖照空故不二故. 此中二諦常爾者 假有不成假無 實無不成實有故. 此是如量智所分.”; 앞의 논문, p.84.

79) 『本業經疏』(『韓佛全』1, p.509상), “聖照空者 假有不成假有 實無不成實無故. 此是如理智所通達.

이상과 같이, 여리지의 입장에서 보면, 명칭적으로 가립된 소의와 능의 모두 지각될 수 없기에 공하다는 점에서 불이입이 천명된다. 그 이유로는 ‘유제와 무제가 속성이 다르기에 하나가 아니나, 자성 없는 공을 있는 그대로 비추는 진리이기에 둘이 아니다’라는 논거가 제시된다. 따라서 이러한 원효의 불이관은 동일성에 기반한 불이가 아니라, 불일로서의 차이인 공성에 의거한 불이관임을 알 수 있다. 한편 이와 마찬가지로 방식으로 인연 이제의 측면에서도 불일이 곧 불이이고, 이제가 곧 중도 제일의제라는 상즉론을 보인다. 따라서 이러한 불일불이론의 특성은 불변하는 실체를 강조하는 동아시아적 변용이 아니라, 양극단을 떠나면서도 중 또한 고집하지 않는 비유비무에 관한 첫 번째 사유, 곧 인도불교의 중도관 및 용수의 사유와 상통하는 특성으로 볼 수 있다.

IV. 결론: 원효 화쟁논법에 나타난 중도관의 함의와 특성

이상 살펴본 바와 같이, 화쟁을 특성으로 하는 원효 논법의 특색은 제4구를 강조하는 외형을 지님에도 불구하고, 비유비무에 대한 첫 번째 사유, 곧 동사적 · 인식론적 사유 맥락에서 이해할 수 있다. 한편 이제설과 관련해서도 진제와 속제는 상호 의존된다.

한편 원효의 이러한 논법에는 용수나 길장 등의 영향뿐만 아니라, 반야의 전통을 이은 초기 유식 전통에 뿌리를 둔 요소가 눈에 띈다. 원효가 『起信論』과 여래장 및 보법화엄 계열을 매우 중시한 사상가라고 하더라도,⁸⁰⁾ 여래장 · 화엄 · 정토

所以假有不成假有者 依名假立是爲假有. 所依名言不可得故 能依假有不得成立. 所以實無不成實無者 遣所計有以立實無. 所遣實有不可得故 能遣實無不得成立. 其如理智如是通達.”; 앞의 논문, p.85.

80) 원효의 보법화엄(普法華嚴)에 대한 중시는 표원(表員)의 『華嚴經文義要決問答』 등에 전하는 사교판(四敎判)을 통해 추정해 볼 수 있다. 이에 따르면 보법은 일승안에서도 분교(分敎)와 구분하여 일체법의 무애원융을 나타내는 만교(滿敎)의 표지로 설정되어 있기 때문이다. 하지만 『大

의 해석에도 『攝大乘論』·『中邊分別論』·『瑜伽師地論』 「보살지(菩薩地)」·「성문지(聲聞地)」 및 『解深密經』과 같은 초기 유가행파의 구상을 많이 활용하고 있기 때문이다. 더욱이 원효가 진제의 섭론 계열뿐만 아니라 신유식 경전 및 인명논리 또한 숙지하고 있었다는 점은 잘 알려져 있다.

이렇듯 원효의 사고가 반야나 초기 유식적 아이디어에 기초하고 있는 한, 화쟁의 근원을 전제한다는 점에서 외형적으로 비유비무에 대한 두 번째 범주에 속한다 해도, 비유비무로 대표되는 사구를 본체론적으로 이해한 것이 아님을 알 수 있다. 사구를 모두 긍정하는 방식을 취했다 할지라도, 사구가 기반한 언어는 용수나 초기 유식의 관점과 마찬가지로 ‘실재에 도달하게 하지 못하며, 실재 위에서 표현되는 가상적 구상물(prajñapti)이나 분별(vikalpa)·회론(prapañca)’에 지나지 않기 때문이다.⁸¹⁾

물론 용수는 궁극적 의미에서 열반 또한 파기했다는 점에서 원효와 차이가 있다고 할 수 있다. 하지만 유식에서 진여의 의미를 ‘여실하게 얹에 의하여 ’法과 ’義’의 상(nimitta)을 완전히 제어하는 초지 단계 이상에서 ‘이것이다’라는 진여에 대한 관념조차 내려놓을 때, 언어 개념을 떠난다’는 차원에서 불가언설적 속성을 메타 언어적으로 기술한 것으로 볼 경우, 첫 번째 유형과 큰 차이를 갖지 않는 것으로 볼 수 있다. 수행의 맥락에서는 ‘이것이 진여다’라는 언어적 개념을 사용하는 방식으로 수습할 수밖에 없지만 ‘이 또한 마음이 만들어 낸 상’이라는 점을 관찰한다면, 인식론적으로 중관에서 무자성을 논하는 관점과 크게 다르지 않기 때문이다.

이처럼 원효는 용수 이후 언어-실재의 문제를 한층 심화시킨 유가행파의 관념을 그의 사상적 토대로 지니고 있었던 것으로 보인다. 현존 문헌만을 보더라도 『二障義』·『中邊分別論疏』·『解深密經疏』·『金剛三昧經論』·『大慧度經宗要』 등에서도 이러한 문제들에 대해 다양한 유식 경전들을 인용하면서, 이제·삼성설 등을 활용하여 여러 각도에서 설명하고 있다. 다만 삼성설과 관련하여 궁극적 실재

慧度經宗要』 등에서는 『般若經』과 『法華經』, 『涅槃經』 등을 모두 동급에 위치시키고 있는 점이 특징적이다.

81) 이러한 의미에서 사구부정이란 언어로 표현된 일체의 본체나 개념화를 파기하는 의미인데, 원효가 많은 영향을 받고 있는 「보살지」 등 초기 유식에서도 반야와 마찬가지로 회론과 개념화를 부정한다. 다만 부정 이후 드러나는 불가설 진여 실상을 강조한다는 점에서 용수에 비해 유식 지향성을 보인다.

인 진여를 ‘공성에 한정해서 보느냐’, ‘그 너머의 사태나 근거를 상정하느냐’에 따라 반야, 중관을 중심으로 하느냐, 유식을 중심으로 하느냐만 변화할 것이다. 이 점에서 원효의 사유는 유식에 가깝다고 볼 수 있다.

유식적 관점에서 볼 때, 사구란 변계소집(遍計所執)된 사유의 틀을 해체하여 언설로 표현할 수 없는 여실한 진실을 드러내기 위한 도구에 불과하다. 이렇게 볼 때, 『涅槃宗要』에서와 같이, 화쟁이 지향하는 바가 여래의[如來祕藏] 불가설·진실이나 일심인 까닭도 이러한 인식론적 측면에서 접근할 수 있다. 이러한 맥락에서 볼 경우, 원효가 증시한 유식 수행도 상에서 입무상방편상[asallaksananupravesopayalaksana]⁸²⁾이나 전식득지(轉識得智) 등을 통해 견도에 들어 무분별지를 획득할 경우, 사구는 더 이상 필요하지 않다. 변계소집에 의한 병이 치유되었기 때문이다. 단지 견도 이후, 후득지를 연마하여 중생제도를 위한 보살행의 차원에서 사구가 활용될 따름이다. 이렇게 볼 때, 논리의 영역에서 논의되는 화쟁은 인식론적 측면에서 일심과 상관적 연관 속에 있는 것으로 볼 수 있다.

이때 능소를 초월하고 언설을 여원 무분별지나 일심은 상충되는 주장을 포섭할 수 있는 화쟁의 근거로 기능한다. 다만 포섭의 경계가 무한하고 가변적이다. 자성이 없는 반야공에 의거한 열린 구조 안에서의 포섭이기 때문이다. 즉, 일심은 궁극적 실재가 아니라 인식론적 속성으로서 화쟁의 바탕으로 기능한다.

이러한 관점에서 볼 때, 『大慧度經宗要』와 같은 반야경 계열 주석이나 『起信論』·『金剛三昧經論』과 같은 여래장 계열, 나아가 『二障義』와 같은 유식계열이 포함된 논의를 막론하고, 원효는 무자성 공에 의거해 진여로서의 일심을 지향하고 있음을 알 수 있다. 수행론적으로 볼 때, 일심은 보살수행도상에서 하나의 사태에 대해서 여리지나 여량지와 같은 진속의 관점을 활용해 대립되어 보이는 모든 현상이 상의 상관적으로 종합·화회되는 바탕이나 기준점 역할을 한다. 이처럼 원효는 화쟁의 바탕으로서의 일심이나 불설에 의거해, 변화 가능성과 무상성으로 특징 지워지는 공성과 불생불멸이라는 존재 세계의 근원적 속성을 나타내는 여래성 간의 상호연기적 교차 관계속에서 공통의 의미인 화쟁을 유도해 낸다.

이 가운데 가장 특징적인 방식은 대립 되는 논의를 각각 진속 이체의 구도로

82) 김재권, 「초기 유가행파의 <입무상방편상>의 구조와 그 사상적 의의」, 『印度哲學』 37(서울: 인도철학회, 2013), pp.85-113 참고.

만들어 교차적으로 설명한 후, 양자를 관점에 따라 부정 또는 긍정함을 통해 중도적 맥락에서 긍정을 도출하는 형태이다. 또한 유무·진속의 양 극단을 초월함으로써 나타나는 중을 보인 후, 이 또한 다시 부정하는 방식이다. 이 과정에서 사구를 활용하여 진속·일이·공가·성상 등의 의미를 쌍방향으로 연계·순환시킨다.

이렇게 볼 때, 사구로 기술되는 화쟁논법이 부정, 긍정, 부정과 긍정, 부정도 긍정도 아님과 같은 형식을 취하더라도 중도실상을 보이기 위해 방편적 차원에서 건립된 논법이라는 점에서 상대적·인식론적 특성을 지닌다고 볼 수 있다. 『本業經疏』나 『金剛三昧經論』에 나타나는 화쟁 도출과정에서도 부정이 곧 긍정이 되고, 제4구의 부정과 제3구의 긍정이 불일불이로서 다르지 않게 제시되는 상대적 관계성 논리가 활용된다. 이러한 불이상즉 논법은 『十門和諍論』과 『涅槃宗要』에서 볼 수 있듯이, 공통의 근원에 의거하면서도 중층적 관점하에서 상대 주장이 불설에 부합하기만 하면 문제가 사라진다는 개방성을 지니는 논리 구조이다. 무성유정, 곧 일천제의 경우 ‘~하는 한 일천제로 불린다’는 의미에서의 과정적 인식 또는 가설적 의미이지, 무성에 실체를 부여하는 고정적 진리관이 아니다. 『無量壽經宗要』 등에서는 관점만 바꾸면 모두 일리가 있다고 인정함으로써, 문제에 대한 해를 화쟁적으로 제시한다. 『大慧度經宗要』에서는 동일한 주제의 개념을 이제 삼성설 등에 의거하여 다른 관점에서 조화시켜 불설이라는 공통의 의미로 회귀시킨다.

한편, 원효의 화쟁방식을 전체적으로 보면 ‘여래비장, 일심, 불가설 실상의 통찰에서 보면, 모든 경론은 진리로 가는 방법과 길을 보여준 것이기 때문에, 서로 모순되지 않는다’는 방식으로 볼 수 있다. 따라서 정당한 근거나 실례에 입각해서 자신의 주장을 관철시키기 위한 논쟁의 논법과 달리, 모순되어 보이는 몇 가지 주장을 상이한 시각에서 풀어냄으로써 각 주장 모두 성립함을 보여주는 것이 화쟁의 핵심이다. 이를 위해, 연기문과 의지문과 같은 다른 시각에 따라 중도실상을 드러내는 방식을 취한다. 따라서, 상대의 오류를 드러내고 주장을 입증하는 논의와 달리, 다원적이고 포용적인 태도를 나타낸다. 이는 특정 쟁점에 대한 이견은 마치 한 산을 올라가는 다른 길과 같이, 관점의 차이일 뿐 조화를 이룰 수 있다는 화합 방식이다. 그 근거는 공성=연기=중도 제일의제에 바탕한 일심에 있다. 화쟁의 근거로서의 일심은 중제로서 설정되지만, 이는 별도의 중제가 아닌 진속

이제와 상의 상관적으로 연계되어 공통의 의미를 도출하는 일미평등의 의미 순환 구조로 볼 수 있다. 『십문화쟁론』에서 세제에 배속된 의타기성과 제일의제에 배대된 원성실성 간의 불일불이 구도가 강조되고, 『본업경소』에서 유제와 무제 간의 상의 상관성이 부각되는 것 또한 이러한 원효의 진리관에 기인하는 것으로 보인다. 부정 한정어를 활용하여 제4구의 부정과 제3구의 긍정이 상호 연계되는 방식 또한 양방향 역설을 포섭하는 구도이기도 하다.

따라서 화쟁의 바탕으로 일심과 같은 근원을 설정한다고 해서, 비유비무에 대한 동아시아적 변용으로 보기 힘들다. 일심이나 제3제 또는 중제 또한 반야·유식의 전통에 기반하여, 부정이나 현상학적 환원 이후에 남는 X로 제기된 제법실상이나 사태의 의미이지, 실체성을 지닌 별도의 존재와 구별되기 때문이다. 여래비장(如來秘藏)의 불가설(不可說) 또한 언어가 끝나는 지점에서 규정(가설, prajñapti)으로 인한 결핍이 없는 자리, 곧 ‘끊임없는 생성 그 자체로서의 존재의 실상’을 의미하는 것으로 보인다. 이는 일체연설을 초월하는 불생불멸의 세계이며, 인식주관과 대상의 구별을 벗어난 불가득의 사태이다. 연기론적 공성에 입각해 보면, 만물이 진실하게 평등한 일미이고 진여로서 하나인 실제(實際)이다.

이러한 인식론적 해석에 따라 여래와 범부의 본성을 둘로 보지 않는 비일비이(非一非二), 비유비무, 진속원융의 사유는 “동일성으로서의 본체란 본래 없는 것이고, 끊임없는 생성만 있는” 참 실상에 대한 인식론적 통찰이라고 볼 수 있다. 이처럼 연기와 공성에 대한 통찰에 입각해 볼 때, 윤회와 열반 또한 자타와 시공 및 진속[승의·세속]의 구분이 없는 불이(不二)적 표현으로 거듭나게 된다. 원효가 돌아가고자 한 일심의 사태 또한 연속적 생성의 진실상이 곧 제법실상인 여여(如如) 그 자체이다. 만약 논의의 바탕이 되는 일심이 고정불변의 것이라면, 중생은 영원히 중생이고, 여래는 계속 여래일 것이다.

그렇지만 원효는 양자 간에 어떠한 매개도 인정하지 않는다. 다만 중생의 여래성, 곧 중생심이 범인 실상을 통해 볼 수 있다면, 인식주관과 대상의 구별이 사라진 무분별지와 불생불멸의 세계로 들어가게 된다. 이처럼 열린 지향을 지닌 상의 상관적 텅 빈공간 안에서 모든 쟁론은 화해되게 된다. 쟁론이 생기는 원인은 자신의 견해 및 언어와 사유에 대한 집착이다. 따라서 화쟁은 유(有)·무(無) 어느 입장이든 간에 유집·무집이라는 표상으로 고착화된 절대적 이상으로서의 비유비

무 중도를 상정하는 것으로 볼 수 없다. 오히려, 중 또한 집착하지 않는 화쟁론은 비유비무를 중도로 설정했을 때, 자신이나 자파의 교의가 중도이고 진리로 되어 타협이 없어지게 된다는 점을 경계하는 의미 순환론으로 자리매김할 수 있다. 또한 올바른 의미를 드러내기 위해 비유비무와 역유역무에 고정되지 않는 방편적 생성론이기도 하다.

이상의 논의를 통해 볼 때, 『十門和諍論』에서 보여주는 공성에 의거한 연기적·상대적 관계론의 사유나 『本業經疏』에서 제시된 이제 중도론은 언어나 사유로 상정된 모든 종류의 집착을 타파하는 연기적 사유로 볼 수 있다. 이러한 맥락에서 제기된 화쟁론 또한 관점에 따라 부정과 긍정이 다르지 않다는 깨달음의 사유이다. 공성과 여래성 간의 모순과 대립을 일의성으로 회귀시키는 역동적 의미 생성의 순환이론이라고 할 수 있다.

참고문헌

I. 원전류

약호

MAVT: Sthiramati, Madhyāntavibhāṅgaṭikā, édition par M. Sylvain Lévi, par Susumu Yamaguchi, Nagoya: Keimeikwai, 1934.

MMK: Siderits, Mark, and Katsura, Shōryū. Ed. Nāgārjuna's Middle way: Mūlamadhyamakakārikā, Boston: Wisdom Publications, 2013.

PSP: Takayasu Kimura, Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā IV. Tokyo: Sankibo Busshorin 1990.

TRBh: Buescher, Hermut, Sthiramati's Triṃśikā-vijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007.

2. 원전자료

『教分記圓通鈔』 『韓佛全』4

『金剛三昧經論』 韓佛全1

『大般涅槃經』 『大正藏』12

『大乘廣百論釋論』 大正藏33

『大乘掌珍論』 大正藏30

『大慧度經宗要』 韓佛全1

『摩訶般若波羅蜜經』 大正藏8

『菩薩地持經』 大正藏 30

『菩薩瓔珞本業經』 『大正藏』24

『本業經疏』 韓佛全1

『佛地經論』 大正藏26

『三無性論』 大正藏31

『成唯識論』 大正藏31

『十門和諍論』 韓佛全1

『阿毘達磨順正理論』 大正藏29

『涅槃宗要』 韓佛全1

『瑜伽師地論』 大正藏30

『因明入正理論』 大正藏32

『雜阿含經』 大正藏2

『轉識論』 大正藏31

『中論』 大正藏30

『合部金光明經』 『大正藏』4

『해심밀경』 『大正藏』16

II. 2차문헌

1. 단행본

고영섭 편저, 『한국의 사상가 10人: 원효』, 예문서원, 2002.

金星喆 譯註. 『中論』. 서울: 經書院, 1993.

梶山雄一, 上山春平 外. 정호영 번역, 『공(空)의 논리』. 서울: 민족사, 1994.

박태원, 『원효의 십문화쟁론』, 서울: 세창출판사, 2013.

Bocking, Brian., Nāgārjuna in China: A Translation of the Middle Treatise, Studies in Asian Thought and Religion, Vol 18., Lewiston: The Edwin Mellen Prss, 1995.

Cheng, H., Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources, Delhi: Motilal Barnarsidas, 1991.

Collins, S., Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Dunne, John D., Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, Boston: Wisdom Publications, 2004.

Garfield, Jay L.(Tr.), The Fundamental Wisdom of the Middle way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Hubbard, J. & Swanson, Paul L. (ed), Pruning the bodhi tree: the storm over critical Buddhism, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

Madhavananda, Swami, Vivekachudamani of Sri Sankaracharya[microform]: text, with English translation, notes and an index, Mayavati: Advaita Ashrama, 1921.

Murti, T. R. V., The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Mādhyamika System, London: Allen and Unwin, 1977.

Śaṅkarācārya, Vivekacūḍāmaṇi of Śrī Samkara Bhagavatpāda, Mumbai: Bharatiya Vidya Bhavan, 1973.

- Siderits, Mark and Katsura Shōryū, *Nāgārjuna's Middle way: Mūlamadhyamakakārikā*, Boston: Wisdom Publications, 2013.
- Venkata Ramanan, K., *Nāgārjuna's Philosophy: As Presented in the Mahaprajnaparamita-Sastra*, Dehli: Motilal Banarsidass, 1993.
- Westerhoff, J., *The Dispeller of Disputes: Nāgārjuna's Vīgrahavyāvartanī*, Trans. and Commentary by Jan Westerhoff, Oxford: Oxford University Press, 2010.

2. 논문

- 고영섭, 「분황(芬皇) 원효(元曉)의 화쟁(和諍) 회통(會通) 인식: 『십문화쟁론(十門和諍論)』을 중심으로」, 동국대학교 불교문화연구원, 『불교학보』 81, 2017, pp.60- 87.
- 김성철, 「원효의 논리사상」, 『보조사상』 26, 서울: 보조사상연구원, 2006, pp.284-313.
- 김영미, 「원효 『금강삼매경론』의 무이중도 연구」, 박사학위 논문, 동국대학교대학원, pp.1-276.
- _____, 「『금강삼매경론』의 無二中道 사상 연구」, 『동아시아불교문화』 30, 부산: 동아시아불교문화학회, 2017, pp.123-156.
- _____, 「삼론학의 不二中道와 원효의 無二中道 고찰」, 『新羅文化』 50, 경주: 동국대학교 신라문화연구소, 2017, pp.27-48.
- 김영일, 「元曉의 和諍論法研究: 和諍의 實例를 中心으로」, 박사학위논문, 동국대학교 대학원, 2008, pp.1-269.
- 김재권, 「초기 유가행파의 <입무상방편상>의 구조와 그 사상적 의의」, 『印度哲學』 37, 서울: 인도철학회, 2013, pp.85-113.
- 김태수, 「四句解釋에 관한 元曉 和諍論法의 특성: 들뢰즈의 새로운 변증법과의 대비를 중심으로」, 『불교학리뷰』 22, 논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2017, pp.221 - 256.
- _____, 「제법실상(諸法實相)에 대한 원효의 화쟁방식」, 『동아시아불교문화』 35, 부산: 동아시아불교문화학회, 2018, pp.275-300.
- _____, 「원효의 화쟁논법 연구: 사구(四句) 논리를 중심으로」, 박사학위논문, 서울대학교대학원, 2018.
- _____, 「『十門和諍論』에 나타난 ‘불성 유·무(佛性有無)’에 대한 논의 연구」, 『哲學論叢』 49, 대구: 새한철학회, 2008, pp.439-462

- 南東信, 「동아시아佛教와 元曉의 和諍思想」, 『元曉學研究』 10, 2005, pp.53-79.
- 박태원, 「『십문화쟁론(十門和諍論)』 ‘공(空)/유(有) 화쟁’의 해석학적 번역과 논지 분석」, 『불교학연구』34, 서울: 불교학연구회, 2013, pp.147-193.
- _____, 「화쟁사상을 둘러싼 쟁점 검토」, 『한국불교사연구』2, 한국불교사연구소, pp.125-170
- 안성두, 「유식문헌에서의 삼성설(三性說)의 유형과 그 해석」, 『印度哲學』 19, 서울: 인도철학회, 2005, pp.61-90.
- 최연식, 「원효의 화쟁사상의 논의방식과 사상사적 의미」, 『보조사상』 25, 보조사상연구원, 2006, pp.405-461.
- 최유진, 「元曉의 和諍思想 研究」, 박사학위논문, 서울대학교대학원, 1988.
- 松本史朗, 「如來藏思想と本覺思想」, 『駒澤大學仏教學部研究紀要』, 第63號, 駒澤: 駒澤大學仏教學部, 2005), pp.288-316.
- Garfield, Jay L., "Dependent arising and the emptiness of emptiness: Why did Nāgārjuna start with Causation?," Philosophy East and West Vol.44, No. 2. April, 1994.
- Karunadasa, Y., "The Buddhist Critique of Sassatavada and Uccchedavada: The Key to a Proper Understanding of the Origin and Doctrine of Early Buddhism", The Middle Way, Vol. 74, London: The Buddhist Society U.K.,1999, pp.69-79.
- Yuichi, Kajiyama., "Three kinds of affirmation and two kinds of negation in Buddhist logic", WZKSOA 19, 1973.

[제6발표 논평 1]

「원효의 화쟁논법에 나타난 비유비무 중도관」에 대한 논평문

김원명

한국외국어대학교

1. 요약

본 논문은 사구(四句) 논리를 중심으로 불교의 중도관을 해석하면서, 전통적으로 ‘동사적 사유체계’와 ‘명사적 사유체계’의 두 틀로 해석 가능하다고 본다. 그리고 논자는 원효가 이런 불교 전통에 나타나는 두 틀의 사유 어느 한쪽에 기울어 있었다기 보다 모두 가지고 있는 것으로 보는 것 같다.

2. 논문에 대한 논평자의 인상과 비판 그리고 질문

2-1. 논문 분량이 길다. 논문 분량이 200자 원고지 250매가 넘는다. 최근 학계의 학술논문 분량의 추세는 보통 200자 원고지 120매 내외로 쓰는 것이 일반적이다. 이것을 감안하면 본 논문은 너무 긴 논문이다.

2-2. 논문을 읽고 이해하기 어렵다. 읽기 쉬운 논문이 드물지만, 이 논문도 읽기가 어렵다. 이 논문이 어려운 여러 이유 가운데 가장 깊은 인상 하나는 논문에 너무 많은 내용이 들어가서다. 다음부터는 조금씩 여러 번에 걸쳐 발표를 해주셨으면 좋겠다.

2-3. 논자의 박사학위 논문 「원효의 화쟁논법 연구: 사구논리를 중심으로」(2018)와 이 논문의 차이가 무엇인지 궁금하다. 박사학위 논문 내용 일부에 대한 소개인지, 별도의 논문인지를 밝힐 필요가 있다. 박사학위 논문 내용의 일부를 소개하는 것이라면 표절의 혐의를 받을 위험이 있고, 이런 혐의와 의심을 피할 수 있는 논문 구성이 필요하다. 그리고 그것들이 서로 별개 논문이라면, 별개임을 분명하게 알 수 있도록 설명할 필요가 있다고 생각된다.

2-4. 논자는 논문의 제목에서는 화쟁논법, 본문에서는 화쟁사상과 화쟁론이란 용어를 사용한다. 논법과 사상 그리고 론이란 용어들 간의 학술적 가까움과 멀음 고려하면, 이에 대한 설명이 필요해 보인다. 이런 사용이 논자의 특별한 목적 하에 이루어진 것이라면 그것이 무엇인지, 그런 것 없이 사용되는 것이라면, 이에 대한 논자의 특별한 학술적 사유를 듣고 싶다. 화쟁을 사상으로 규정해야 하는지, 방법론으로 규정해야 하는지, 독특한 이론으로 규정해야 하는지에 등등에 대한 논자의 관점이 필요하다 생각된다. 이에 대한 학계의 기존 논의가 아예 없는 것이 아니기도 하다.

2-5. 한국 불교사상의 중도관과 초기불교 및 대승불교 중도사상 사이의 연속성과 불연속성 이해에 도움이 되는 연구가 되길 바란다는 서론에서의 본 논문의 목표가 결론에서 어떻게 달성되고 있는지 궁금하였다. 이 논문의 여러 의의 가운데 논평자는 이점이 본 논문의 핵심적인 의의라고 생각하였다. 그래서 논평자는 논자가 서론에서 제기한 논자의 기대가 본문을 통해 점증적으로 연속과 불연속의 내용을 밝히면서 결론에서 명시적으로 드러나길 기대하였다.

‘원효는 제4구를 강조한다.’ 그럼“에도 불구하고 비유비무에 대한 첫 번째 사유, 곧 동사적 인식론적 사유 맥락에서 이해할 수 있다.” “용수나 길장 등의 영향 뿐만 아니라, 반야의 전통을 이은 초기 유식 전통에 뿌리를 둔 요소가 눈에 띈다.” “초기 유가행과의 구상을 많이 활용하고 있다.” 원효는 “사구를 본체론적으로 이해한 것이 아님을 알 수 있다.” 그러나 원효는 용수와도 다르며, 등등에서 서론의 문제 제기에 대한 기대를 본문에서 상세히 설명하고 있는 것을 연속성이란 측면에서는 대략적으로 이해 및 정리가 된다. 그런데 불연속이란 측면에서는 여전

히 불친절해 보인다.

2-6. 논자는 원효의 화쟁론을 의미순환론, 방편적 생성론, 부정과 긍정이 다르지 않은 깨달음의 사유, 역동적 의미 생성의 순환이론이란 술어들로 특징지으며 끝맺는다. 논평자는 이 논문을 읽으며 더 많이 알게 된 것 같은데, 논평자가 제시하고 있는 원효 화쟁론에 대한 더 많아진 술어들을 통해 더 모르게 된 것 같기도 하다. 한편 훌륭한 논문이란 생각도 들었는데, 정리가 덜 된 것 아닌가 하는 생각에 훌륭한 논문을 더 많이 쓸 것이란 기대를 갖게 하는 논문이란 인상이다. 프랑스적 글쓰기, 미국적 글쓰기, 독일적 글쓰기란 것을 상정 가능하다고 하면, 프랑스적 글쓰기 같은 인상을 받았다. 그리고 미국적 글쓰기로도 변형 가능하다는 인상도 들었다.

2-7. 논자는 일심을 궁극적 실재가 아니라 인식론적 속성으로 본다. 그래서 또 일심을 화쟁의 바탕으로 기능한다고 설명한다. 그리고 화쟁의 바탕으로 일심이란 근원을 상정하는 것이 동아시아적 변용이 아니라고 본다. 일심은 ‘끊임없는 생성 그 자체로서의 존재의 실상’을 의미하는 것이라고 한다. 아마도 논자가 말하는 불연속의 측면이 이와 같은 것을 말하는 것이었을까를 고민해보았다.

3. 감사

사유를 한다는 것, 논문을 쓴다는 것은 아주 아프고 힘든 일이다. 논자가 원효 책을 읽고 공부하면서 어려운 내용을 구상하고 또 글을 써가면서 고치고 다시 생각하고 또 고치기를 반복하며 얼마나 힘들었는지 느껴진다. 그것이 사유의 즐거움, 글쓰기의 즐거움이기도 하지만, 여전히 알을 품고 알을 깨어 나오도록 하고 싶지만 그 알을 깨는 것은 사유 자신이다. 우리는 사유를 키우고 돌보면서 그 사유가 깨어 나오기를 기다리는 것이기도 하다. 알을 잘 품고 그 알에서 어떤 사유의 결과가 잘 깨어난다면, 학자에게 이는 더없는 기쁨이다.

불교철학 논문은 학문적인 수련뿐만 아니라 내면적 깨달음을 요구하는 것 같아서 다른 철학논문보다 곤혹스러울 때가 더욱 많은 것 같다. 논자는 원효 화쟁

론을 “공성과 여래성 간의 모순과 대립을 일의성으로 회귀시키는 역동적 의미생성의 순환이론”으로 규정하며 끝맺는데, 뭔가 알이 깨어나 사유의 열린 결론을 맺어주는 듯하게 느껴진다. 그러나 동시에 이 느낌의 역동성은 새로운 의미를 생성하며 다시 묻게 된다. 이게 도대체 무슨 말일까? 불교학 쪽에서는 사용하지 않는 술어다. 서구적 학술 술어 냄새가 난다. 동서의 만남은 역동적이며 창조적 변용을 낳고, 새로운 의미를 생성하기도 한다. 1세기 전후의 불교를 통한 인도와 동아시아의 만남, 그리고 18세기 이후 기독교와 유교 그리고 불교를 통한 서양과 동양의 만남. 그 가운데서 우리는 ‘자발적 오리엔탈리즘’의 의심과 비판을 피하기 위한 내재적이며 창조적인 노력을 여전히 게을리 할 수 없는 것이라 생각한다.

끝으로 좋은 논문을 읽게 해주어 논자와 학회에 감사하고, 앞으로 더 좋은 논문을 읽을 기회를 가질 것을 기대하며 논평을 마친다.

[제6발표 논평 2]

「원효의 화쟁논법에 나타난 비유비무 중도관」에 대한 논평문

최유진

경남대학교

김태수 박사의 논문 「원효의 화쟁 논법에 나타난 비유비무 중도관: 이제·삼성 및 공(空)과의 관련을 중심으로」는 제목에서 알 수 있듯이 원효의 중도관을 이제·삼성 공과의 연관을 중심으로 살펴보고 있다. 사구논리를 중도 및 공성과 연결시켜 논의하는 것이 특징이고 자세한 논리 분석이 돋보인다. 발표자의 노고에 경의를 표하며 몇 가지 의문점을 제기하고 한두 가지 제안을 하는 것으로 논평에 대신하고자 한다.

먼저 발표 내용을 간략히 요약해 보도록 하자.

1. 비유비무 중도에 대한 두 가지 견해에서는 비유비무를 절대적 진리로 보는가 그렇지 않은가의 두 입장이 있는 것으로 설명한다. 중관의 입장은 절대적 진리로 보지 않는 입장인데 반해 많은 동아시아 대승논사들은 비유비무를 궁극적 진리로 본다고 설명한다. 원효의 입장이 어느 입장인가가 논의의 중요한 초점이다. 일단 원효는 절대화하는 입장이 아니라고 본다.

2. 『십문화쟁론』 <공유화쟁문>에 나타난 비유비무 중도관에서는 『십문화쟁론』을 자세히 검토하면서 논의를 진행하고 있다. 『십문화쟁론』의 <공유화쟁문>에서의 공과 유의 화쟁에서 원효가 사용하는 비유비무는 불변의 절대적 실재가 아님을 지적한다. 다음에 삼성에 의거해서 공과 유의 화쟁

을 하는 부분을 정리해서 설명하고 있다. 의타기에서 변계를 제한 것을 원성실로 보는 입장을 보이면서도 원성실 진여가 공성에 의거해 허공과 같은 일미로 나타남을 부각시켰다고 설명하고 있다.

3. 『본업경소』에서의 이제중도관에 대해서 분석하면서도 이제와 중도제 일의제의 불일불이를 말하는 원효의 입장은 불변의 실체를 강조하는 동아시아적 변용이 아니라 중관의 입장과 상통하는 특징으로 볼 수 있다고 한다

발표자는 원효의 논의를 아주 자세히 분석하면서 잘 설명하고 있다. 전체적으로 발표자의 입장에 동의하면서 몇 가지 의문점과 보충했으면 하는 점을 말씀드리겠다.

1. 발표자도 지적하고 있듯이 원효의 화쟁은 일심을 근거로 한다. 그런데 그 일심을 절대화해서는 곤란하다. 그렇다면 일심이 화쟁의 근거라는 것이 어떻게 설명 가능한가? 일심은 궁극적인 진리인데 궁극적인 진리가 있고 궁극적인 진리로 가는 길이 다양하다는 의미에서 화쟁의 근거가 될 수 있는 것인가? 아니면 궁극적인 진리라 하더라도 불변의 실체로 생각해서는 안 된다는 의미인가?

2. 원효의 화쟁논법이 다른 사람과 어떻게 다른가? 원효의 입장은 비유비무 중도에 대한 두 가지 견해 중에서 불변의 실체를 강조하는 동아시아적 변용이 아니라는 사실을 강조하고 있는데 불변의 실체를 강조하는 동아시아적 변용에는 어떤 사상가들이 있는지 간단한 설명이라도 있으면 좋을 것으로 생각된다. 원효의 특성이 부각될 수 있기 때문이다.

3. 원효는 중관 유식 모두를 활용하고 받아들이고 있다. 둘 다 인정하는 입장이지는 하지만 차이가 있을 수 있다. 『기신론별기』에서는 중관과 유식을 『기신론』보다 낮게 평가하고 있는 것도 사실이다. 중관과 유식에 대한 평가가 어떻다고 볼 수 있을까? 궁극적 실재를 인정하지 않는 입장이라면 중관에 가까운 것 같지만 또 일심을 강조하고 마음의 여러 측면을 말하는 것은 유식을 적극 활용한다. 둘 사이의 관계를 어떻게 보았을까?

4. “공과 다르지 않은 유”를 말하지만 “공과 다르지 않은 유”와 “공과 다른 유”를 결정하는 것은 누구인가? 어떤 것이 공과 다른 유이고 어떤 것이 공과 다르지 않은 유인가?

5. 12쪽 5줄 번역에서 몇 글자가 누락된 것 같다.

“단지 손가락 끝만을 보고 그것이 달이라고 비난하는 것과 같다.”는 “단지 손가락 끝만을 보고 그것이 달이 아니라고 비난하는 것과 같다.”고 수정하여야 할 것이다.

전체적으로 원효의 화쟁논법을 잘 설명하고 있고 원효의 입장을 잘 밝히고 있는 발표이다. 다시 한 번 발표자의 노고에 경의를 표하면서 논평을 마치겠다.

■ 공지 사항 ■

1. 학회 홈페이지 주소는 ksbs.jams.or.kr 입니다. 홈페이지를 통해 자유롭게 학회지 및 학술대회 자료 등을 열람·다운로드하실 수 있습니다. 학회지 게재 논문은 RISS에서도 검색, 다운로드하실 수 있습니다. 많은 이용 부탁드립니다.
2. 불교학연구회의 발간하는 학술지 『불교학연구』의 모든 논문을 RISS를 통해서도 자유롭게 열람, 다운로드 하실수 있습니다. 많은 이용 바랍니다.
3. 불교학연구회는 한국연구재단 선정(2015년) 불교학분야 최초의 우수등재학술지 [불교학연구]를 지난 10여간 발간해 오고 있습니다. 학회지는 년 4회 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일에 발간되며 올해는 58호~61호가 발간될 예정입니다.
4. 불교학연구회에서는 여러분의 회비와 후원금으로 운영되고 있습니다. 아래의 안내를 참고하시어 많은 성원을 부탁드립니다.

○ 불교학연구회 회비 및 후원금 안내 ○

학회 회비는 학회운영과 불교학연구에 큰 도움이 됩니다.

- 1) 개인 : 일반 年 5만원, 평생회원 50만원
- 2) 기관 : 年 10만원
- 3) 임원 : 회장 50만원, 부회장 30만원, 상임이사 및 이사 10만원
- 4) 후원 : 후원 보시금에는 제한이 없습니다.

▶ 계좌번호 : 신한은행 110-498-846026 (예금주 임승택)

▶ 연 락 처 : bulgyohak@daum.net / ☎ 010-4313-2122 (간사)

▶ 홈페이지 : ksbs.jams.or.kr

불교학연구회 2019년도 춘계 학술대회에 도움을 주신 발표 및
논평·사회자 선생님, 그리고 참석하여 주신 회원 여러분께
감사드립니다.