

중관학파와 삼론학파의 연기설과 중도설

—용수, 청목, 월청, 길장을 중심으로—

남수영

동국대학교, 중앙승가대학교 강사

I. 서론

II. 중관학파의 연기설과 중도설

1. 연기와 비유비무의 중도
2. 세 종류의 연기설과 이제
3. 연기를 통한 중도의 논증
4. 연기와 중도의 자각

III. 삼론학파의 연기설과 중도설

1. 연기와 비유비공의 중도
2. 이제와 가명
3. 연기와 불이 및 상즉
4. 삼중이제설과 중도의 자각

IV. 결론

요약문

논자는 본 논문에서 중관학파인 청목과 월청 등이 중도를 비유비무(非有非無)라고 정의함에 대하여, 삼론학파인 길장은 중도를 비공비유(非空非有)라고 정의함에 주목하여, ‘삼론학파가 중도를 중관학파와 다른 형식으로 정의하는 이유는 무엇인가?’라는 의문을 제기하고, 용수, 청목, 월청, 길장을 중심으로 양 학파의 연기설과 중도설 및 이제설을 비교해서 고찰함으로써, 그런 의문에 대한 답변을 찾아보고자 하였다.

양 학파의 연기설과 중도설 및 이제설에서 공통성은 연기설을 중도의 진실을 밝히고 열반의 성취를 돋는 논리적이고 실천적인 도구로 사용하였다는 점과 철저한 무집착을 바탕으로 하는 무소득과 언망려절의 중도 개념에서 발견되며, 그와 같은 공통성으로부터 양 학파가 설하는 연기설과 중도설 및 이제설은 그 표현 방식은 다르지만, 배경이 되는 근본 사상은 일치하는 것을 알 수 있다. 그리고 그와 같은 표현 방식의 차이는 양 학파의 사상적 주변 상황의 차이에서 기인하는 것이라고 생각된다.

양 학파의 연기설과 중도설 및 이제설에서 차별성은 중관학파가 승의제를 언어와 지식의 작용을 떠난 것이라고 설함에 대하여, 삼론학파는 이제가 상호의존하는 것이고, 가명이며, 가르침이라고 주장하는 곳에서, 그리고 중관학파가 연기인 것을 불일불이라고 설함에 대하여, 삼론학파는 연기인 것을 불이와 상즉이라고 주장하는 곳에서 발견된다. 양 학파의 공통성과 차별성에서 진제와 중도를 무소득과 언망려절이라고 설하면서도, 다른 한편으로는 이제가 상호의존하는 것이고, 가명이며, 가르침이라고 주장하는 길장의 이중적인 태도는 다음과 같은 방법으로 설명할 수 있다. 즉 타 학파가 주장하는 여러 종류의 진제와 중도는 모두 언어로 설해진 것이기 때문에, 상호의존하는 것으로서 가명인 동시에 가르침에 해당하고, 삼론학파가 설하는 진제와 중도는 무소득과 언망려절의 진제와 중도에 해당한다는 것이다.

양 학파의 차별성에서 연기인 것을 상즉이라고 설하는 길장의 사고는 그 이후의 중국불교에 큰 영향을 미쳤다고 생각되지만, 그 구체적인 내용은 본고에서 다루지 못하였다. 그에 대한 자세한 고찰은 다음 기회로 미룬다.

주제어

중관학파, 삼론학파, 비유비무, 비공비유, 중도설, 연기설, 이제설

I. 서론

연기설과 중도설은 불교에서 가장 중요한 학설 가운데 하나이다. 불타는 초전법륜에서 애욕과 고행을 떠난 중도를 설했고, 그것은 실천적 중도설의 바탕을 이룬다. 즉 불교의 실천은 애욕과 고행을 떠난 중도인 팔정도를 바탕으로 해야 한다는 것이다. 또한 불타는 『아함경』의 여러 곳에서 12연기를 통하여 유와 무, 단멸과 상주 등의 극단을 떠난 중도를 설했고, 이것은 이론적 중도설의 바탕을 이룬다. 즉 불타는 유와 무, 단멸과 상주 등의 극단을 떠난 중도에 근거하여 연기를 설한다는 것이다. 이로부터 연기와 중도는 깊이 관련되어 있음을 알 수 있다.

아비달마불교에서 연기는 유자성인 법들을 통해서 설명되었다. 즉 연기는 유자성인 여러 법들을 연으로 해서 무자성인 여러 법들이 발생하는 것을 의미한다는 것이다. 이와 같은 아비달마불교의 연기설에서 문제가 되었던 것은 유자성인 여러 법들을 연기에 포함시키기 힘들다는 점과 법유설을 통해서는 유와 무의 양 극단을 떠난 중도를 설명

하기가 힘들다는 점이었다. 『반야경』은 아비달마불교의 법유설을 비판하면서 일체법은 공이라고 주장하였고, 용수(龍樹, Nagarjuna, 150–250경)는 연기를 근거로 해서 반야경의 공사상을 논증하고자 하였다. 즉 일체법은 연기이기 때문에 유자성의 실체적인 존재가 아니라, 무자성, 공, 가명, 중도의 비실체적인 사물이라는 것이다.

인도에서 용수의 사상을 계승해서 정변(清辯, Bhavaviveka, 500–570경)과 월칭(月稱, Candrakīrti, 600–650경) 등을 중심으로 하는 중관학파가 나타났다면, 중국에서는 승랑(僧朗, 450–530경)과 길장(吉藏, 549–623) 등을 중심으로 하는 삼론학파가 나타났다. 그런데 중관학파인 청목과 월칭 등은 중도를 비유비무(非有非無)라고 정의함에 대하여, 삼론학파인 길장은 중도를 비공비유(非空非有)라고 정의한다. 여기서 ‘삼론학파가 중도를 중관학파와 다른 형식으로 정의하는 이유는 무엇인가?’라는 의문이 제기된다. 그리고 그런 의문에 대한 답변은 양 학파의 연기설과 중도설 및 이제설을 비교함으로써 찾을 수 있으리라고 생각된다.

따라서 논자는 본고에서 용수, 청목(青目, 300–400경), 월칭, 길장을 중심으로 중관학파와 삼론학파의 연기설과 중도설 및 이제설을 비교해서 고찰함으로써, 그와 같은 의문에 대한 답변을 찾아 보고자 한다.

II. 중관학파의 연기설과 중도설¹⁾

1. 연기와 비유비무의 중도

용수는 『중송』 제24장 제18송에서 연기인 것은 공이고, 가명이고, 중도라고 말하고,²⁾ 『회쟁론』 제22송에서 연기인 것은 무자성이라고 말한다.³⁾ 월정의 주석을 참고하면 『중송』 제24장 제18송은 다음과 같은 의미이다. 즉, 연기는 여러 법이 인과 연에 의존하여 발생하는 것이고, 그것은 연기인 여러 법이 자성으로서 불생임을 의미한다. 연기인 사물은 자성으로서 불생이기 때문에 무자성이고 공이라고 말한다. 또한 연기인 것은 마차가 바퀴 등에 의존해서 시설되는 것처럼, 연에 의한 시설에 지나지 않기 때문에 가명이라고도 말한다. 그런데 자성으로서 불생인 사물은 자성으로서 발생한 것이 아니므로 존재성이 없고, 자성으로서 불생인 사물을 자성으로서 소멸하는 것이 아니므로 비존재성도 없다. 그러므로 연기인 사물은 존재도 아니고 비존재도 아닌

비유비무(非有非無)의 중도라는 것이다.⁴⁾

연기인 사물이 무자성인 이유는 다음과 같다. 용수는 『중송』 제15장 제2송에서 “자성이란 만들어진 것이 아니고, 타자에 의존하지 않는 것이다.”⁵⁾라고 정의한다. 그러므로 그에 따르면 자성이란 ‘타자에 의존해서 만들어진 것이 아닌 고유한 속성’을 의미한다. 그러나 연에 의존해서 발생한 사물은 그와 같은 고유한 속성을 갖지 못한다. 예를 들면 불은 부싯돌이나 나무 등에 의존해서 발생한다. 그리고 불의 자성이라고 말해지는 열기는 불이 일어나기 이전에는 존재하지 않다가, 불이 일어난 이후에 비로소 존재하게 된다. 그러므로 열기도 불과 마찬가지로 부싯돌이나 나무 등에 의존해서 존재하는 것이라고 말하지 않을 수 없다. 그런데 자성이란 ‘타자에 의존해서 만들어진 것이 아닌 고유한 속성’을 의미하므로, 부싯돌이나 나무 등에 의존해서 발생한 열기는 자성이 아님을 알 수 있다. 따라서 연기인 것은 모두 무자성이라는 것이다.

무자성인 사물이 비유비무의 중도인 이유는 다음과 같다. 위의 예에서 불과 열기는 모두 유자성인 것이 아니라, 무자성인 것으로서 발생

1) 이 부분은 논자의 다음 논문들로부터 그 내용을 요약한 후 수정을 가한 것이다. 남수영, 「용수의 연기설 재검토 및 중도적 이해」, 『불교학연구』 제32집(불교학연구회, 2012), pp.129-190; 「용수의 중송에서 고통의 발생과 소멸」, 『불교사상과문화』 제4호, 중앙승가대학교 불교학연구원, 2012, pp.223-250; 「용수의 중송에서 상호의존적 연기의 형태와 논증논리」, 『대학원연구논집』 제5집(중앙승가대학교대학원, 2012), pp.7-54; 「근본중송에서 팔불연기가 비판하는 회론들」, 「상월원각대조사탄신 100주년기념 불학논총」(원각불교사상연구원, 2011), pp.239-262

2) yaḥ pratītyasamutpādah śūnyatāṁ tām pracakṣmahe/
sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā// MMK 24-18)

3) yaśca pratītyabhvō bhāvānāṁ śūnyateti sā proktā/
yaśca pratītyabhvō bhavati hi tasyāsvabhavatvam// VV 22)

4) MMKP, pp.503-504. yo-'yam pratītyasamutpādo hetupratyayānapēkṣya
aṅkuravijñānādināṁ prādurbhāvah, sa svabhāvenānupādah / yaśca svabhāvenānupādā
bhāvānāṁ sā śūnyatā / ... yā ceyāṁ svabhāvaśūnyatā sā prajñaptirupādāya, saiva
śūnyatā upādāya prajñaptiriti vyavasthāpyate / cakrādīnyupādāya rathāṅgāni
rathāḥ prajñapyate / tasya yā svāṅganyupādāya prajñaptih, sā svabhāvenānupātthiḥ,
yā ca svabhāvenānupātthiḥ, sā śūnyatā / saiva svabhāvānupātthilakṣaṇā śūnyatā
madhyamā pratipaditi vyavasthāpyate / yasya hi svabhāvenānupātthiḥ, tasya
astitvābhāvah, svabhāvena cānupannasya vigamābhāvānāstītvābhāvā iti / ato
bhāvābhāvāntadvayarahitativāt sarvasvabhāvānupātthi lakṣaṇā śūnyatā madhyamā
pratipat, madhyamo mārga ityucyate / tadevaṁ pratītyasamutpādaśaivaitā višeṣa
saṁjñāḥ śūnyatā, upādāya prajñaptih, madhyamā pratipad iti //

5) akṛtrimaḥ svabhāvohi nirapekṣah paratra ca// MMK 15-2cd)

한 것을 알 수 있고, 그와 같이 무자성인 것으로서 발생한 사물을 ‘자성으로서 불생인 것’, 혹은 ‘공인 것’이라고 말한다. 그리고 자성으로서 불생인 사물은 자성으로서 발생한 것이 아니므로 존재성이 없고, 자성으로서 불생인 사물은 자성으로서 소멸하는 것이 아니므로 비존재성도 없다. 혹은 연기인 사물은 무자성이기 때문에, 존재의 자성도 갖지 못하고, 비존재의 자성도 갖지 못한다. 따라서 연기이기 때문에 무자성인 것은 모두 비유비무의 중도라는 것이다. 그런데 『중송』 제24장 제19송에서 보듯이, 용수는 연기가 아닌 사물을 존재하지 않는다고 말하므로,⁶⁾ 그에게는 일체법 가운데 무자성이고 중도가 아닌 법은 존재하지 않는 것이 된다. 따라서 중관학파에게 일체법은 연기, 무자성, 공, 가명, 중도인 것이 되는 것이다.

2. 세 종류의 연기설과 이제

용수의 『중송』에는 세 종류의 연기설이 발견된다. 그것은 12연기설과 상호의존적 연기설과 팔불연기설이다. 그 중에서 12연기설은 『중송』 제26장에서 발견되는데, 거기서 용수는 12연기설을 통하여 중생이 무명을 연으로 해서 삼계에 윤회하는 양상을 설명하고 있다. 팔불연기설은 『중송』의 귀경계 등에서 발견되는데, 용수는 귀경계에서 연기인 일체법은 불생불멸, 불상부단, 불일불이, 불거불래의 여덟 가지 특징을 가진다고 설하고 있다. 상호의존적 연기설은 세 종류의 연기설

6) apratītyasamutpanno dharmāḥ kaścīn na vidyate/
yasmāt tasmād aśūnya hi dharmāḥ kaścīn na vidyate// MMK 24-19)

가운데 『중송』에서 가장 자주 발견되는 것으로서, 일체법은 행위와 행위자처럼 상호의존해서 성립한다고 설하는 것을 말한다.⁷⁾

그 중에서 팔불연기설은 승의제에 근거해서 설해진 것이다. 왜냐하면 팔불연기는 승의제에 근거해서 일체법을 자성으로서 불생불멸 등이라고 설하기 때문이다. 그와는 달리 12연기설과 상호의존적 연기설은 세속제에 근거해서 설해진 것이다. 왜냐하면 12연기설과 상호의존적 연기설은 세속제에 따라 여러 사물들의 발생과 성립을 설하기 때문이다. 그러나 월청은 『중송』 제24장 제8송에 대한 주석에서 『중송』 제18장 제7송과 제9송을 인용하면서, ‘어떻게 승의에 언어의 작용이나 지식의 작용이 존재하겠는가?’⁸⁾라고 말한다. 그러므로 팔불연기설 뿐 아니라 무자성, 공, 가명, 중도의 가르침도 모두 세속제라고 말하지 않을 수 없다. 왜냐하면 그것들은 모두 언어를 통해서 설해진 것이기 때문이다.

여기서 요의설과 불요의설의 구분이 행해지게 된다. 즉 세 종류의 연기설은 모두 언어를 통해서 설해진 것이기 때문에 세속제이다. 그러나 팔불연기설은 승의제에 따라 일체법이 불생불멸 등이라고 설하기 때문에 요의설에 해당하고, 12연기설과 상호의존적 연기설은 세속제에 따라 여러 법의 발생과 성립을 설하기 때문에 불요의설에 해당한다는 것이다.⁹⁾ 그럴 경우 요의설과 불요의설의 분기점은 무자성의 개념

7) 용수는 중송 제8장 제11송에서 행위와 행위자는 상호의존해서 존재한다고 설하고, 중송 제23장 제10송과 제11송에서 청정과 부정은 상호의존하기 때문에 존재하지 않는다고 설한다. 그럴 경우 제8장 제11송은 세속제에 근거해서 설해진 것이고, 제23장 제10송과 제11송은 승의제에 근거해서 설해진 것이다.

8) MMKP, p.493. kutastatra paramārthe vācāṁ pravṛttih kuto vā jñānasya?

9) 남수영, 「용수의 중송에서 고통의 발생과 소멸」, 『불교사상과문화』 제4호(중앙승가대

이 적용되는 지점이 된다. 왜냐하면 무자성이기 때문에 자성으로서 불생불멸 등이라고 말하거나, 혹은 공, 가명, 중도라고 말하기 때문이다. 이로부터 용수가 『중송』 제8장 제12송에서 행위자와 행위의 상호의존에 의한 성립을 설한 것은 세속제에 근거한 불요의설이고, 제23장 제10송과 제11송에서 청정과 부정의 상호의존을 언급하면서, 그 양자가 성립하지도 않고 존재하지도 않는다고 설한 것은 승의제에 근거한 요의설임을 알 수 있다.

3. 연기를 통한 중도의 논증

용수가 세 종류의 연기설 중에서 일체법이 무자성이고 중도임을 밝히는 논리적 도구로 사용한 것은 상호의존적 연기설이다. 용수는 『중송』 제8장 제12송과¹⁰⁾ 『중송』 제23장 제10송과 제11송에서¹¹⁾ 행위자와 행위, 청정과 부정 등의 상호의존에 의한 성립을 설명하고, 『중송』 제8장 제13송에서 ‘행위와 행위자를 통해서 나머지 사물들도 <그렇게> 고찰해야 한다.’¹²⁾고 말한다. 그리고 월청은 『중송』 제8장 제13송에 대한 주석에서 행위와 행위자만이 아니라, 그 밖의 모든 사물들, 즉

집착의 대상과 집착하는 자, 태어나는 것과 낳는 것, 가는 것과 가는 작용 등의 모든 사물이 상호의존해서 성립한다고 말한다.¹³⁾ 그리고 『중송』 제15장 제2송에 의하면, ‘자성이란 만들어진 것이 아니고, 타자에 의존하지 않는 것’이기 때문에,¹⁴⁾ 상호의존해서 성립한 사물은 모두 무자성이고 중도인 것이 된다. 따라서 용수에게 일체법이 상호의존해서 성립함을 밝히는 것은 곧 일체법이 무자성이고 중도라는 진실을 밝히는 것과 동일한 의미가 된다.

행위와 행위자 등 여러 사물이 상호의존해서 성립한다는 사실은 그 사물들이 차연성 및 불일불이의 관계에 있음을 밝힘으로써 논증된다. 차연성(此緣性)이란 여러 사물이 항상 동시에 존재하거나 존재하지 않는 것을 말하며, 불일불이(不一不異)란 그 사물들의 동일성과 상이성을 동시에 부정하는 것을 말한다. 예를 들면 행위와 행위자는 둘 가운데 어떤 하나가 존재하거나 존재하지 않을 때는 반드시 다른 것도 함께 존재하거나 존재하지 않는다. 이것은 연기의 공식에서 설명하는 것과 동일한 형태이기 때문에 양자는 ‘차연성’의 관계에 있다고 말할 수 있다. 또한 양자가 동일하다면 행위와 행위자가 하나라고 해야 하겠지만 그것은 세간의 상식에 어긋나고,¹⁵⁾ 양자가 상이하다면 행위와 행위자가 서로 분리되어서 발견되어야 하겠지만 그런 일은 경험되지

학교 불교학연구원, 2012), p.240.

- 10) pratitya kārakāḥ karma tāṭi pratitya ca kārakam /
karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhi-kāraṇam // MMK 8-12)
11) anapekṣya śubhaṁ nāsty aśubhaṁ prajñāpayemahi/
yat pratītya śubhaṁ tasmāc chubhaṁ na-iva-upapadyate// MMK 23-10)
anapekṣyāśubhaṁ nāsti śubhaṁ prajñāpayemahi/
yat pratītyāśubhaṁ tasmād aśubhaṁ naiva vidyate// MMK 23-11)
12) evaṁ vidyādūpādānam vyutsargāditi karmaṇaḥ /
kartuśca karmakartṛbhāyaṁ śeṣān bhāvān vibhāvayet // MMK 8-13)

13) MMKP, p.190. karmakārakaupādēyaupādātṛ vyatiriktā ye'nye bhāvā janyajanaka
ganṭgamanadraṣṭavyadarśana lakṣyalakṣaṇautpādyautpādakāḥ, tathā avayavaavayavi
guṇaguṇipramāṇaprameyaādayo niravaśeṣā bhāvāḥ, teṣāṁ kartṛkarmavicāreṇa
svabhāvato'stitvaṁ pratiśidhyaparaspārakekṣikīmeva siddhiṁ /

14) 원문은 각주 5)를 보라.

15) yadeva gamanāṁ gantā sa eva hi bhavedyadi /
ekibhāvāḥ prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca // MMK 2-19)

않기 때문에,¹⁶⁾ 양자는 불일불이의 관계에 있는 것을 알 수 있다.

그럴 경우 ①차연성은 논점이 되는 사물들이 연기 관계에 있음을 보여주고, ②동일성의 부정은 그 사물들의 관련가능성을 보장하며, ③상이성의 부정은 그 사물들의 상호인과관계와 비실체성을 보장한다. 왜냐하면 동일하지 않은 사물만이 서로 관계를 맺을 수 있고, 상이하지 않은 사물만이 비실체인 것으로서 상호인과관계를 맺을 수 있기 때문이다. 따라서 용수는 어떤 사물들이 차연성과 불일불이의 관계에 있음을 밝히면, 동시에 그 사물들이 상호의존해서 성립하는 점을 밝힐 수 있을 뿐 아니라, 그것들이 모두 무자성이고 중도인 것을 논증할 수 있다고 생각하였던 것이다. 따라서 용수는 『중송』에서 행위자와 행위, 능취와 소취, 불과 뱌감 등 여러 사물이 차연성 및 불일불이의 관계에 있음을 밝힘으로써, 그것들이 모두 상호의존해서 성립하며, 따라서 무자성이고 중도인 것을 논증하였다.

청목에 의하면 상호의존적 연기는 원인과 결과의 관계에서도 발견된다. 그는 『중송』 제1장 제7송을 주석하면서 ‘연(緣)은 결과로 말미암아 성립한다.’고 말하고, 그 예로 물과 흙 등을 연으로 해서 발생하는 항아리를 제시하고 있다. 즉 물과 흙 등을 연으로 해서 항아리가 발생하게 되지만, 아직 항아리가 발생하지 않았다면, 물과 흙 등을 항아리의 연이라고 말할 수 없으며, 항아리는 결과가 발생하였을 때, 비로소 그 항아리를 근거로 해서 물과 흙 등이 항아리의 연이라고 말해진다.¹⁷⁾ 그럴 경우 물과 흙 등을 연으로 해서 항아리가 발생하고, 다시 그

항아리를 근거로 해서 물과 흙 등이 연이라고 설정되는 것을 알 수 있다. 이로부터 원인과 결과도 상호의존해서 성립하는 것을 알 수 있다는 것이다.

이것은 다른 원인과 결과들에도 그대로 적용될 수 있기 때문에, 그밖의 다른 원인과 결과도 모두 상호의존해서 성립하는 것을 알 수 있다. 원인과 결과가 상호의존해서 성립한다고 하는 사실은 일체법이 무자성이고 중도임을 논증하는데 매우 중요하다. 일반적으로 아비달마 불교와 인도철학의 여러 학파들은 궁극적인 원인들을 실재, 혹은 실체라고 부르면서 그것들은 스스로 존재한다고 주장했다. 그러나 만약 원인과 결과가 상호의존해서 성립한다면 궁극적 원인이라고 말해지는 여러 사물들도 연기에 종속될 것이고, 따라서 그것들도 무자성이고 중도라고 말하지 않을 수 없기 때문이다.

4. 연기와 중도의 자각

『중송』에서 발견되는 세 종류의 연기설은 중도의 자각 및 열반의 성취를 위해 다음과 같이 작용한다. 즉 12연기설을 통해서 여러 중생들이 무명을 연으로 해서 삼계에 윤회하는 것을 깨닫게 되고, 상호의존적 연기설을 통해서 연기인 일체법은 무자성이고 중도라는 진실을 깨닫게 된다. 그리고 다시 팔불연기설을 통해서 무자성이고 중도인 일체법이 자성으로서 불생불멸 등이라는 중도의 진실을 분명하게 깨닫

16) anya eva punargantā gateryadi vikalpyate /

gamanarī syādṛte ganturgantā syādgamanādṛte // MMK 2-20)

17) 『중론』(대정 제30권, p.2c), 諸緣無決定. 何以故. 若果未生. 是時不名爲緣. 但眼見從

緣生果. 故名之爲緣. 緣成由於果. 以果後緣先故. 若未有果何得名爲緣. 如瓶以水土和合故有瓶生. 見瓶緣知水土等是瓶緣. 若瓶未生時. 何以不名水土等爲非緣.

게 된다. 그리고 그와 같은 깨달음을 통해서 여러 법에 대한 희론과 분별이 소멸되고 그와 함께 번뇌와 업이 소멸하여, 마침내 ‘길상(吉祥)의 특징인 열반’에 도달하게 된다는 것이다. 따라서 중관학파는 연기설을 중생들이 윤회하는 양상을 설명하고, 법유설을 논파하여 무자성과 중도의 진실을 밝히고, 그런 진실에 대한 자각을 통하여 열반을 성취하도록 하는 논리적이고 실천적인 도구로 사용하였음을 알 수 있다.¹⁸⁾

III. 삼론학파의 연기설과 중도설

1. 연기와 비유비공의 중도

한편 삼론학파의 대성자인 길장은 중관학파와는 달리 중도를 ‘비공비유’라고 정의한다. 그는 『중관론소』에서 『중송』 제24장 제18송을 주석하면서 다음과 같이 말한다.

여러 인연으로 생한 법, 나는 그것을 무(無)라고 설한다.

또한 그것을 가명(假名)이라고 하며, 또한 그것이 중도의 의미이다. 24-18)¹⁹⁾

길장석(24-18); ①다음은 중가의(中假義)에 따른 설명이다. ②‘因緣所生

18) 연기설은 일체법이 무자성임을 밝히는 이론적 근거라는 점에서 논리적 도구이고, 연기에 대한 반복적인 고찰을 통하여 일체법의 공성을 깨닫게 된다는 점에서 실천적 도구이다.

19) 衆因緣生法 我說卽是無 亦爲是假名 亦是中道義 24-18)

法’이라고 하는 것은 세제(世諦)를 말한 것이다. ③‘我說卽是空’이라고 하는 것은 제일의제(第一義諦)를 밝힌 것이다. ④‘亦爲是假名’이라고 하는 것은 위의 이제(二諦)가 모두 가명(假名)임을 의미한다. ⑤이미 ‘因緣所生法 我說卽是空’이라고 하였다. 유(有)가 완연하지만 공이다. <따라서> 공은 독자적인 공이 아니니, 이를하여 가공(假空)이라고 한다. 또한 공이 완연하지만 유(有)이다. <따라서> 유도 독자적인 유가 아니니, 이를하여 가유(假有)라고 한다. ⑥‘亦是中道義’의 <의미>는 다음과 같다. 공과 유를 가명으로 설한 것은 중도를 드러내기 위해서이다. 즉 가유는 유에 머물지 않으므로, 그 유는 비유이고, 가공은 공에 머물지 않으므로, 그 공은 비공임을 밝히는 것이다. 비공비유(非空非有) 이것이 곧 중도이다.²⁰⁾

위의 인용문에서 ①‘중가’란 중도와 가명이라는 의미이다.²¹⁾ 그리고 위에서 보듯이 길장은 ②와 ③에서 ‘인연소생법(=유)’과 ‘아설즉시공(=공)’을 속제와 진제로 규정하고, ④에서 이제가 모두 가명이라고 말한다. 또한 ⑤에서 ‘인연소생법 아설즉시공’을 ‘유가 완연하지만 공이다. … 공이 완연하지만 유이다. …’라고 설명하고, 그로부터 ‘비독자적인 공과 비독자적인 유’의 의미 및 ‘가공(假空)과 가유(假有)’의 의미를 도출한다. 그리고 ⑥에서 가공과 가유의 의미로부터 ‘유는 비유이고, 공은 비공’이라는 의미를 도출한 후, 그것을 통합함으로써 ‘비공비

20) 『중관론소』(대정 제42권, p.152b), 次就中假義釋者. 因緣所生法此牒世諦也. 我說卽是空明第一義諦也. 亦爲是假名釋上二諦並皆是假. 既云衆緣所生法我說卽是空. 此是有宛然而空. 故空不自空. 名爲假空. 空宛然而有有不自有. 名爲假有. 亦是中道義者. 說空有假名爲表中道. 明假有不住有 故有非有. 假空不住空故空非空. 非空非有卽是中道.

21) 김성칠, 『승랑』(지식산업사, 2012), p.249

유’라는 중도의 의미를 완성한다.

2. 이제와 가명

길장이 ②와 ③에서 ‘인연소생법’과 ‘아설즉시공’을 각각 속제와 진제라고 정의한 이유는 청목의 『중론』에서 발견할 수 있다. 청목은 『중송』 제24장 제9송을 주석하면서 이렇게 말한다.

청목소(24-9); 세속제란 다음과 같다. 일체법은 자성으로서 공이지만, 세간<의 사람>들은 전도(顛倒) 때문에 허망한 법을 생(生)한다. <그리고> 세간에서는 이 <허망한 법>이 진실이다. 그러나 여러 현성들은 <그것들이> 전도의 자성임을 잘 알기 때문에, 일체법이 모두 공(空)이고 무생(無生)임을 안다. 성인에게는 이것이 제일의 제이고 진실이다.²²⁾

즉 일체법은 인연에 의해서 발생한 것이기 때문에, 자성으로서 발생한 것이 아니다. 자성으로서 발생한 것이 아니기 때문에, 자성으로서 공이고 자성으로서 불생(=무생)이다. 그와 같은 사실은 열반의 성취를 위해서 알아야 할 가장 중요한 진실이기 때문에 제일의 제(=승의 제, 진제)라고 부른다. 그런데 세간의 범부들은 그와 같은 진실을 알지 못하기 때문에, 여러 법이 유자성의 존재로서 발생했다고 생각하며, 세간에서는 그것이 진실이라고 말해진다. 성현들은 일체법이 공이고

불생인 것을 알면서도, 세간의 관습에 따라서 ‘인연에 의해서 생한 법’이라고 설한다. 그러므로 ②‘인연소생법’이란 세속제(=속제)에 해당한다. 그러나 진실을 아는 성현들에게는 공과 불생이 일체법의 진실이다. 따라서 ③‘아설즉시공’은 성현들의 진실에 따라 진제를 말한 것임을 알 수 있다는 것이다. 요컨대 ②는 공이고 불생인 것을 세간의 관습에 따라 ‘생’이라고 말했기 때문에 속제이고, ③은 공이고 불생인 것을 성현들의 진실에 따라 공이라고 말했기 때문에 진제로 간주된 것을 알 수 있다.

길장이 ④에서 이제를 모두 가명이라고 말한 이유는 두 가지로 나누어 생각할 수 있다. 그 가운데 첫 번째 이유는 상호의존적 연기설에서 발견된다. 삼론학파는 삼종방언을 통해서 삼종중도를 설한다. 삼종방언이란 제1방언, 제2방언, 제3방언을 말하고,²³⁾ 삼종중도는 속제중도, 진제중도, 이제합명중도를 말한다. 이처럼 삼론학파는 삼종방언을 통해서 삼종중도를 설하기 때문에, 거기서 발견되는 중도는 모두 9가지가 된다. 그런데 길장은 『중관론소』에서 제2방언의 진제중도를 이렇게 설명한다.

세제의 생멸에 대하여 진제의 불생멸을 밝힌다. 공(空)에 의한 유를 세제라고 하며 세제는 가생가멸(假生假滅)이다. 유(有)에 의한 공을 진제라고 하며 진제는 불생불멸(不生不滅)이다. 이 불생불멸은 독자적인 불생불멸이 아니다. 세제의 가생(假生)을 기다려서 진제의 가불생이 밝혀지

22) 『중론』(대정 제30권, p.32c), 世俗諦者。一切法性空。而世間顛倒 故生虛妄法。於世間是實。諸賢聖真知顛倒性。故知一切法皆空無生。於聖人是第一義諦名爲實。

23) 이중표, 「삼론학의 삼종중도와 삼종방언에 대한 일고」, 『한국불교학』 제9집(한국불교학회, 1984), pp.130-131. 여기서 삼종방언이란 중생들의 근기에 따라 그들의 교화를 위하여 세 가지 표현방법으로 시설된 가르침이라는 의미이다.

고, 세제의 가멸(假滅)을 기다려 진제의 가불멸이 밝혀진다.〈그러므로〉 비불생비불멸을 진제중도라 한다.²⁴⁾

여기서 보듯이 길장은 속제를 공에 의한 유라고 말하고, 진제를 유에 의한 공이라고 말한다. 이로부터 그가 속제와 진제, 즉 유와 공이 상호의존해서 성립한다고 생각한 것을 알 수 있다. 용수는 『중송』 제24장 제18송에서 ‘여러 인연으로 생한 일체법은 무자성, 공, 가명, 중도’라고 말했으므로, 만약 속제와 진제가 상호의존해서 성립한다면, 그 둘은 모두 가명이라고 말하지 않을 수 없을 것이다. 그러나 월정은 『중송』 제24장 제8송에 대한 주석에서 상호의존적인 사물을 세속이라고 말하기 때문에,²⁵⁾ 그가 길장처럼 승의제와 세속제가 상호의존해서 성립함을 승인했다고 말하기는 힘든 것을 알 수 있다. 왜냐하면 그럴 경우 승의제도 세속제라고 말해야 하는 모순이 발생하기 때문이다. 한편 길장이 이제를 모두 가명이라고 말하는 두 번째 이유는 약교이제설(約敎二諦說)에서 발견된다.²⁶⁾ 길장은 『대승현론』과 『이제의』에서 이렇게 말한다.

이제란 언교(言敎)에 의한 설명, 상대(相待)의 가칭으로서, 허적(虛寂)의

24) 『중관론소』(대경 제42권, p.11b), 對世諦生滅明眞諦不生滅. 以空有爲世諦世諦假生假滅. 有空爲眞諦眞諦不生不滅. 此不生不滅非自不生不滅. 待世諦假生明眞諦假不生. 待世諦假滅明眞諦假不滅. 非不生非不滅爲眞諦中道.

25) MMKP, p.492. paraspasasarībhavaṇāṁ vā saṁvītiranyonyasamāśrayeṇetyarthah /

26) 平井俊榮, 『中國般若思想史研究: 吉藏と三論學派』(春秋社, 1976), p.457. 하라이 슈 에이는 길장의 이제설의 가장 큰 특징은 약교이제, 즉 이제를 진리의 형식으로 보지 않고, 불타의 가르침의 형식으로 보는 점에 있으며, 그에 대해서는 여러 학자들의 대부분 승인한다고 한다.

묘실(妙實)이고, 궁극적인 중도에 대한 지극한 이름이다. 분명히 여래는 언제나 이제에 의지해서 설법하신다. 첫째는 세제이고, 둘째는 제일의 제이다. 그러므로 이제는 오직 교문(敎門)이고 대상이나 진실에 <직접적으로> 관여하지 않는다.²⁷⁾

다음에 이제가 가르침의 의미임을 밝힌다. 섭령과 흥황 아래로 모두 이제가 교인 것을 밝히시니, 산중 스승의 수본(手本)인 이제소에서 ‘이제는 중도의 묘한 가르침을 드러내니, 문언(文言)을 다한 지극한 가르침이다. 도는 유나 무가 아니지만 유와 무에 의지해서 도를 밝힌다. 진리는 하나나 둘이 아니지만 하나와 둘을 원인으로 해서 진리를 밝힌다. 그러므로 이제는 가르침인 것을 알아야 한다.’라고 설하셨기 때문이다.²⁸⁾

위에서 보듯이 길장은 이제가 궁극적 진실인 중도를 드러내기 위한 언교에 의한 설명, 상대의 가칭, 허적의 묘실, 그리고 중도에 대한 지극한 이름이고, 대상이나 진실에 직접적으로 관여하지 않는다고 말한다. 또한 도와 진리는 유(=속제)와 무(=진제)가 아니고, 하나나 둘이 아니지만, 그것들에 의지하고 그것들을 원인으로 해서 도와 진리를 밝힌다고 말한다. 이로부터 길장은 이제가 모두 달을 가리키는 손가락과 같아²⁹⁾ 진실에 대한 언어적 가르침에 지나지 않는다고 생각했기 때문

27) 『대승현론』(대경 제45권, p.15a), 二諦者. 蓋是言敎之通詮. 相待之假稱. 虛寂之妙實. 窮中道之極號. 明如來常依二諦說法. 一者世諦. 二者第一義諦. 故二諦唯是敎門不關境理.

28) 『이제의』(대경 제45권, p.86a-b), 次明二諦是敎義. 摄嶺興皇已來. 並明二諦是敎. 所以山中師手本二諦疏云. 二諦者乃是表中道之妙教. 窮文言之極說. 道非有無. 寄有無以顯道. 理非一二. 因一二以明理. 故知. 二諦是敎也.

29) 강찬국, 「삼론학에서 공성을 깨닫는 방법」, 『깨달음 총론』(현대불교문화학술원, 2013), pp.300-307

에, 이제를 모두 가명이라고 말했음을 알 수 있다. 또 그는『대승현론』에서 이렇게 말한다.

묻는다. 어떤 문구가 이제가 교(敎)인 것의 논증인가? 답한다.〈그런〉문구가 있는 곳은 매우 많다.〈그러나 그 중에서〉한 경전과 한 논서만 들겠다.〈중〉론〈제24장 제8송〉에서 말하기를 ‘부처님은 이제에 의지해서 설법하신다.’고 하였다. 그러므로 이제를 교라고 하는 것이다.〈또〉 대품에서 말하기를 ‘보살은 이제에 머물러서 중생을 위해 설법하신다. 유에 집착하는 자에게는 공을 설하고, 공에 집착하는 자에게는 유를 설한다.’고 하였다.〈이처럼 여러〉경론에서 불보살은 모두 이제가 교임을 밝히고 있다.³⁰⁾

즉 길장에 의하면 이제가 모두 진실에 대한 가르침이라는 사실은 『중송』 제24장 제8송과 『대품반야경』의³¹⁾ 가르침을 통해서도 논증될 수 있다는 것이다. 그러나 앞에서 보았던 것처럼, 월정은 『중송』 제24장 제8송에 대한 주석에서 승의제에는 언어의 작용이나 지식의 작용이 존재하지 않는다고 말하기 때문에,³²⁾ 그는 길장과는 달리 승의제를 최고의 진실에 대한 가르침이 아니라, 진실 그 자체라고 생각했음을 알 수 있다. 왜냐하면 가르침이란 결국 언어와 지식의 작용을 떠날 수

30) 『대승현론』(대경 제45권, p.23a), 問以何文證二諦是敎. 答文處甚多. 舉一經一論. 論云. 佛依二諦說法. 故二諦爲敎. 大品云. 菩薩住二諦中. 爲衆生說法. 爲著有者說空. 爲著空者說有. 經論佛菩薩皆明二諦是敎.

31) 길장이 인용한 문구는 『대품반야경』의 주석인 『대지도론』(대경 제25권, p.703b)에서 발견된다.

32) MMKP, p.493. 원문은 각주 7)을 참조.

없다고 생각되기 때문이다. 그러므로 진제와 속제는 상호의존해서 성립하며, 그 둘은 모두 진실에 대한 언어적 가르침에 지나지 않기 때문에, 모두 가명이라고 간주하는 길장의 사고는 중관학파의 사고와는 다른 것을 알 수 있다.

3. 연기와 불이 및 상즉

길장은 ⑤에서 ‘인연소생법 아설즉시공’을 ‘유가 완연하지만 공이다. … 공이 완연하지만 유이다. …’라고 설명하고, 그로부터 ‘비독자적인 공과 유’ 및 ‘가공(假空)과 가유(假有)’의 의미를 도출한다. 그와 같은 길장의 언급을 이해하기 위해서는 그의 연기설을 이해할 필요가 있다. 길장은 용수의 상호의존적 연기설을 알고 있었고, 그것을 상대(相待), 상인대(相因待), 인대(因待), 상인(相因) 등의 용어로 말하였다. 또 그는 사물들의 상호의존관계를 더욱 세분하여 통대(通待)와 별대(別待), 밀대(密待)와 소대(疏待), 정대(定待)와 부정대(不定待), 일법대(一法待)와 이법대(二法待) 등 여러 가지로 분류하고 있었다. 그는 『중관론소』에서 이렇게 말한다.

무릇 상대(相待)에는 문(門)이 많으니, 〈거기에는〉 통별(通別), 정부정(定不定), 일법(一法), 이법(二法) 등의 〈구분〉이 있다. 통대(通待)란 장(長)이 불장(不長)을 기다리는 것이다. 장(長) 이외는 모두 불장(不長)이다. 별대(別待)란 장(長)이 단(短)을 기다리는 것이다. 어떤 사람은 〈그것을〉 소밀(疏密)의 상대라고도 부른다. 장과 단이 상대하는 것을 소대(疏待)라고 부른다. 장(長)이 불장(不長)을 기다리면 〈말을〉 바꾸어서 밀대

(密待)라고 부른다. 그 이유는 (1)장은 불장을 말하기 때문이다. (2)불장은장을 기다린다. 이것이 곧 밀(蜜)이다. 장과 단이 서로 기다리면 이것이 이법(二法)이다. 이것을 소(疏)라고 한다. 그러므로 산중(山中)에서 옛날에 말하기를 (3)병(瓶)이 불병(不瓶)인 것이 성립하고, 청(青)이 불청(不青)인 것이 성립한다고 했다. (4)〈왜냐하면〉 병을 가리키는 것이 불병(不瓶)을 가리키는 것이 되기 때문이다. (5)그러므로 불병은 병을 이루는 것이다. 정대(定待)란 생사가 열반을 기다리는 것과 같고, 혹은 색과 심이 상대하는 것과 같다. 이것이 정대이다. 부정대(不定待)란 5척(尺)의 모습은 1장(丈)보다 짧지만, 3척을 기다리면 길다고 한다. 〈이를〉 이름하여 부정대라고 한다. 일법대(一法待)란 한 사람이 아버지이기도 하고 아들이기도 한 것이다. 이법대(二法待)란 장단과 같이 두 사물이 기다리는 것이다.³³⁾

위의 인용문을 정리하면 다음과 같다. 상호의존적 연기의 첫 번째 분류는 통대(通待)와 별대(別待)이다. 통대란 장(長)과 불장(不長)의 관계와 같은 것을 말한다. 즉 장과 장 이외의 모든 것의 관계인데, 일반적으로 말하자면, 갑(甲)과 비갑(非甲)의 관계와 같은 것이다. 이것은 즉 모순개념의 관계를 말한다. 별대란 장(長)과 단(短)의 관계와 같은 것을 말하는데, 이것은 곧 반대개념의 관계이다. 길장의 언급에 의

하면 어떤 학자는 그 가운데 전자를 밀대(密待)라 부르고, 후자를 소대(疏待)라고 부르기도 하였던 것을 알 수 있다.

두 번째 분류는 정대(定待)와 부정대(不定待)이다. 정대란 예를 들면 생사와 열반, 색(色)과 심(心)의 관계와 같은 것을 말하며, 부정대란 5척(尺)은 1장(丈)에 대해서는 짧지만 3척에 대해서는 길다고 말하는 것과 같은 관계이다. 세 번째 분류는 일법대(一法待)와 이법대(二法待)이다. 일법대란 한 사람이 아버지이기도 하고, 아들이기도 한 경우를 말하며, 이법대란 긴 사물과 짧은 사물과 같이 두 가지 사물에 관해서 말하는 경우이다. 그리고 용수가 말하는 상호의존이란 이와 같은 의존관계를 모두 포괄하고 있다고 생각된다.³⁴⁾

그러나 본고의 주제와 관련해서 주목되는 것은 통대를 설명하면서, 상호의존해서 성립하는 장(長)과 불장(不長), 병(瓶)과 불병(不瓶), 청(青)과 불청(不青) 등이 서로 상대방을 (2)기다리고, (4)가리키고, (1)말할 뿐 아니라, (5)상대방을 이루게 하고, (3)상대방으로서 성립한다고 하는 언급이다.³⁵⁾ 이와 같은 언급은 길장의 연기설이 가지는 특징을 보여주는 것으로서, 상호의존해서 성립하는 사물들이 불이(不二), 즉 서로 다르지 않음을 강조한 것이고, 그것은 『중송』의 귀경계에서 발견되는 팔불 가운데 불이(不異)와 동일한 의미라고 할 수 있다.

길장은 연기인 사물들이 불이임을 아는 것은 삼론학을 이해하는데 가장 중요한 관건이라고 생각하였고, 그런 의미에서 그것을 초장(初章), 즉 초학자가 삼론학을 이해하기 위해 가장 먼저 알아야 할 문장'

33) 『중관론소』(대경 제42권 p.97b-c), 但相待多門有通別定不定一法二法. 通待者若長待不長. 自長之外並是不長. 別待者如長待短. 一師亦名此爲疏密相待. 若長短相待名爲疏待. 長待不長翻是密待. 以卽長論不長故. 不長望長此卽爲密. 長短相望卽是二法. 是以名疏. 故山中舊語云. 成瓶之不瓶. 成青之不青. 卽指瓶爲不瓶故不瓶成瓶也. 定待者如生死待涅槃. 及色心相待. 名爲定待. 不定待者. 如五尺形一丈爲短. 待三尺爲長. 名不定待. 一法待者. 如一人亦父亦子. 二法待者. 如長短兩物.

34) 나카무라 하지메, 『용수의 중관사상』, 남수영 옮김(여래, 2010), p.167-168

35) 이와 같은 언급은 별대와 정대 등 다른 의존관계에도 적용된다고 생각해야 한다. 왜냐하면 별대와 정대 등의 의존관계는 통대보다도 더욱 뚜렷하기 때문이다.

이라고 불렀다. 길장은 『중관론소』에서 초장을 네 단락으로 나누어 다른 학파의 사상과 비교하면서 다음과 같이 설명한다.

초장이란 다음과 같다. (1) 다른 학파에는 유라고 할 수 있는 유가 있고, 무라고 할 수 있는 무가 있다. <그러나> 우리에게는 유라고 할 수 있는 유가 없고, 무라고 할 수 있는 무도 없다.

(2) 다른 학파에는 유라고 할 수 있는 유가 있고, 그것은 무에 의하지 않는 유이다. 무라고 할 수 있는 무가 있으며, 그것은 유에 의하지 않는 무이다. <그러나> 우리에게는 유라고 할 수 있는 유가 없으며, <그것은> 무에 의한 유이다. 무라고 할 수 있는 무도 없으며, <그것은> 유에 의한 무이다.

(3) 다른 학파는 무에 의하지 않는 유이기 때문에, 그 유는 독자적인 유이고, 유에 의하지 않는 무이기 때문에, 그 무도 독자적인 무이다. <그러나> 우리는 무에 의한 유이기 때문에, 그 유는 독자적인 유가 아니고, 유에 의한 무이기 때문에, 그 무도 독자적인 무가 아니다.

(4) 다른 학파의 유는 독자적인 유이기 때문에, 유에 의한 유라고 말한다. 무는 독자적인 무이기 때문에, 무에 의한 무라고 말한다. <그러나> 우리들의 유는 독자적인 유가 아니기 때문에 불유(不有)인 유라고 말한다. 무는 독자적인 무가 아니기 때문에 불무(不無)인 무라고 말한다. 이와 같은 네 단락의 말을 초장(初章)이라고 한다.³⁶⁾

36) 『중관론소』(대경 제42권, p.28a), 初章者. ①他有有可有即有無可無. 今無有可有即無無可無. ②他有有可有不由無故有. 有無可無不由有故無. 今無有可有由無故有. 無無可無由有故無. ③他不由無故有有是自有. 不由有故無無是自無. 今由無故有有不自有. 由有故無無不自無. ④他有是自有名有故有. 無是自無名無故無. 今有不自有名不有有. 無不自無名不無無. 此四節語爲初章也.

인용문의 (2)와 (3)에서는 유와 무의 상호의존적 연기인 별대가 발견되고, (3)에서는 유와 무가 상호의존하기 때문에 비독자적인 것임이 강조된다. 한편 (4)에서는 ‘유와 불유’ 및 ‘무와 불무’의 상호의존적 연기인 통대가 발견되는데, 길장은 상호의존해서 성립한 유와 무를 각각 ‘불유인 유’, ‘불무인 무’라고 말하고 있다. ‘불유인 유’와 ‘불무인 무’의 의미는 앞에서 보았던 길장의 연기관을 고려할 때 이해가 가능해진다.

앞의 인용문에서 보았던 것처럼, 길장은 연기를 설명하면서 상호의존해서 성립하는 사물이 서로 ‘상대방을 기다리고, 가리키고, 말할 뿐 아니라, 상대방을 이루게 하고, 상대방으로서 성립한다.’고 말했고, 그 것은 결국 상호의존하는 사물들이 불이(不二), 즉 서로 다르지 않다는 의미이다. 그러므로 그가 언급하는 ‘불유인 유’란 ‘무(無) 혹은 불유(不有)와 다르지 않은 유’를 의미하고, ‘불무인 무’는 ‘유(有) 혹은 불무(不無)와 다르지 않은 무’를 의미하는 것을 알 수 있다. 또한 이로부터 길장이 위의 인용문 (1)에서 ‘우리에게는 유라고 할 수 있는 유도 없고, 무라고 할 수 있는 무도 없다.’고 말했던 이유도 알 수 있게 된다.

이처럼 길장의 연기설이 가지는 특수성은 상호의존해서 성립하는 사물들이 불이(不二), 즉 서로 다른 것이 아니라고 보는데서 발견된다. 그리고 길장은 그와 같이 연기인 사물들이 불이임을 아는 것이야말로 삼론학을 이해하는 첫 번째 관건이라는 의미에서 그것을 초장이라고 불렀던 것이다. 그런데 이와 동일한 취지의 언급이 제3방언에서도 발견된다. 길장은 『중관론소』에서 제3방언의 삼종중도를 설명한 후에, 그것이 제2방언의 삼종중도와 어떻게 다른지를 묻는 반대론자에게 다음과 같이 답한다.

답한다. 여기에 두 가지 의미가 있다. … 둘째 점차로 의미를 밝히기 위한 것이다. 세제중도는 불생불멸이다. 이것은 곧 진체의 가명이다. 이는 자성을 논파해서 중도를 밝히는 것이 아니다. (1)세제의 가생은 생이라고 해도 불기(不起)이다. 세제의 가멸은 멸이라고 해도 불실(不失)이다. 그러므로 생멸이 완연하지만 일찍이 생멸은 없었다. 그러므로 세제의 중도는 곧 진체의 가명이다. (2)진체의 가불생멸은 곧 생멸의 무생멸이다. 그러므로 불생불멸이 완연하지만 일찍이 무생무멸은 없었다. 그러므로 그 이제를 합하여 이제를 함께 고요하게 한다. 대의는 앞과 같다.³⁷⁾

위 인용문은 다음과 같은 의미이다. 즉 (1)속제인 생멸은 진제인 비생멸, 즉 불생불멸에 의존해서 성립한다. 그러므로 속제인 생멸은 진제인 불생불멸을 ‘기다리고, 가리키고, 말할 뿐 아니라, 상대방을 이루게 하고, 상대방으로서 성립하는 것’이고, 진제인 불생불멸과 서로 다른 것이 아니다. 그러므로 생멸이 완연하지만 일찍이 생멸은 없었다고 말한다. 또한 그와 마찬가지로 (2)진제에서 설하는 불생불멸도 속제인 생멸에 의존해서 성립한다. 그러므로 진제인 불생불멸은 속제인 생멸을 ‘기다리고, 가리키고, 말할 뿐 아니라, 상대방을 이루게 하고, 상대방으로서 성립하는 것’이고 속제인 생멸과 서로 다른 것이 아니다. 그러므로 불생불멸이 완연하지만 일찍이 불생불멸은 없었다. 그러므로 가명에 지나지 않는 진체와 속제를 함께 논파하여 고요하게 한다는 것이다.

37) 『중관론소』(대정 제42권, pp.11c-12a), 答此有二意. … 二者欲示階漸明義者世諦中不生不滅. 卽是真諦之假. 非是破性明中. 乃明世諦假生雖生不起. 世諦假滅雖滅不失. 故生滅宛然而未曾生滅. 故世諦之中即是真諦之假. 真諦假不生滅此是生滅無生滅. 故不生不滅宛然而未曾無生無滅. 故是二諦合明雙泯二諦. 大意如前.

그런데 위의 인용문에서 (1)과 (2)는 앞에서 인용한 ⑤와 동일한 언급이다. 그러므로 여기서 ⑤‘유가 완연하지만 공이고, 공이 완연하지만 유’라는 말과, ‘비독자적인 공과 유’라는 말, 그리고 ‘가공과 가유’라는 말의 의미를 이해할 수 있게 된다. 즉 그 말들은 모두 상호의존해서 성립하는 속제와 진체, 즉 유와 공이 서로 ‘상대방을 기다리고, 가리키고, 말할 뿐 아니라, 상대방을 이루게 하고, 상대방으로서 성립하는 것’이기 때문에, 불이(不二)이고 비독자적인 것이며 가명임을 의미하는 말이라는 것이다. 그런데 길장은 불이와 가명의 개념을 상즉(相即)의 개념으로 전개시킨다. 그는 『대승현론』에서 이렇게 말한다.

방언(方言)이 하나 있으니 <다음과 같다>. 가명으로 유를 설한 것을 세제라 하고, 가명으로 공을 설한 것을 진제라 한다. 이미 가유(假有)임을 밝혔으니 비유(非有)를 유라 하고, 이미 가공(假空)임을 밝혔으니 비공(非空)을 공이라 한다. 비유를 유라 하니, <그것은> 공인 유와 다르지 않고, 비공을 공이라 하니, <그것은> 유인 공과 다르지 않다. 공인 유와 다르지 않으니 그 유를 이름하여 공유(空有)라 하고, 유인 공과 다르지 않으니 그 공을 이름하여 유공(有空)이라 한다. 유를 이름하여 공유(空有)라 하기 때문에 공유가 곧 유공이고, 공을 이름하여 유공(有空)이라 하기 때문에 유공이 곧 공유이다.³⁸⁾

38) 『대승현론』(대정 제45권, p.22a), 有一方言云. 假名說有爲世諦. 假名說空爲真諦. 既明假有. 卽非有爲有. 既明假空. 卽非空爲空. 非有爲有. 非異空之有. 非空爲空. 非異有之空. 非異空之有. 有名空有. 非異有之空. 空名有空. 有名空有. 故空有即有空. 空名有空故. 有空即空有.

즉, 속제와 진체는 상호의존해서 성립한다. 그러므로 속제에서 설하는 유는 가유이고, 진체에서 설하는 공도 가공이다. 그리고 속제에서 설하는 유는 비유나 공에 의존해서 성립하기 때문에 비유나 공과 다른 것이 아니고, 진체에서 설하는 공도 비공이나 유에 의존해서 성립하기 때문에 비공이나 유와 다른 것이 아니다. 그러므로 속제에서 설하는 유는 공인 유, 즉 공유(空有)라고 부르고, 진체에서 설하는 공은 유인 공, 즉 유공(有空)이라고 부른다. 그리고 그 둘은 서로 다르지 않기 때문에 공유가 곧 유공이고, 유공이 곧 공유라는 것이다. 그런데 공유는 속제이고 유공은 진체이기 때문에, 위의 언급은 속제와 진체의 상즉(相即)을 의미하는 것이 된다. 이처럼 길장은 연기인 것은 불이(不二)인 것이라고 설하는 데서 멈추지 않고, 그것을 상즉의 개념으로까지 전개시킨다.

그러나 이와 같은 길장의 연기설은 중관학파의 연기설과는 다르다고 말하지 않을 수 없다. 왜냐하면 용수는 불일불이(不一不異)를 설하면서, 연기인 사물들의 동일성과 상이성을 동시에 부정하지만, 연기인 사물들의 상즉을 설하는 경우는 발견되지 않는다. 예를 들면 그는 『중송』 제25장 제19송과³⁹⁾ 제20송에서⁴⁰⁾ 윤회와 열반은 구분되지 않는다고 하여 양자의 비상이성을 설하지만, 그 둘이 상즉이라고 말하지는 않는다. 또한 그 계송에 대한 청목이나 월청의 주석을 보아도 윤회와 열반이 상호의존해서 성립하기 때문에 상즉이라는 언급은 발견되지 않는다.

39) 涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別 25-19)

40) 涅槃之實際 及與世間際 如是二際者 無毫釐差別 25-20)

『중송』 제25장 제19송에 대한 청목의 주석에 따르면 윤회와 열반은 불생불멸이라는 점에서 다르지 않다고 하며,⁴¹⁾ 『중송』 제25장 제21송에 대한 월청의 주석에 따르면 윤회와 열반은 적정이라는 점에서 일미(一味)라고 한다.⁴²⁾ 이로부터 중관학파는 윤회와 열반이 모든 측면에서 다르지 않은 것이 아니라, 어떤 특수한 측면에서만 다르지 않고 생각했음을 알 수 있다. 그러므로 중관학파는 어떤 측면에서 양자의 비상이성을 설하더라도 다른 측면에서는 그 양자의 비동일성을 주장할 수 있다. 예를 들면 윤회와 열반은 불생불멸이고 적정이라는 점에서 다르지 않고 일미이지만, 윤회에는 무명을 연으로 해서 생노병사 등의 고통이 존재하고, 열반에는 지혜를 연으로 해서 생노병사 등의 고통이 존재하지 않는다는 점에서 동일하지 않다고 말할 수 있다는 것이다.

그러나 길장은 연기인 사물들의 불이(不二)를 강조하는데에서 멈추지 않고, 그것을 상즉(相即)의 의미로 전개시켰다. 불이는 ‘비상이성’의 의미이지만, 상즉은 불이와는 달리 ‘비상이성’만이 아니라 ‘동일성’의 의미도 내포하기 때문에, 상즉을 주장하게 되면 ‘동일성’의 의미가 강조되어 불일(不一), 즉 ‘비동일성’의 의미는 약화되거나 사라질 수 있다. 예를 들면 윤회와 열반은 상호의존해서 성립하기 때문에 불이이고 상즉이라고 말하면, 그 둘의 비상이성을 주장하는데서 멈추지 않고, 동일성의 의미가 강조되어서 양자의 불일, 즉 비동일성을 설명하기가 어렵게 된다는 것이다. 이처럼 길장은 연기로부터 불이의 의미를

41) 『중론』(대정 제30권, p.36a), 以一切法不生不滅故。世間與涅槃無有分別。涅槃與世間亦無分別。

42) MMKP, p.536. saṃśāranirvāṇayorubhayaorapi prakṛtiśāntatvenaikarasatvāt //

도출할 뿐 아니라, 그것을 상즉의 의미로 전개시킨다는 점에서 중관학
파와 차별성을 보인다.

4. 삼중이제설과 중도의 자각

길장이 ⑥에서 중도를 비유비공이라고 정의했던 이유는 그의 삼중
이제설(三重二諦說), 혹은 사중이제설(四重二諦說)에서 발견할 수 있
다. 삼중이제설이란 세 번 중복해서 설해진 이제설이라는 의미인데,
길장은 경우에 따라 그것을 사중이제설로 전개시키기도 한다. 삼중이
제설과 사중이제설에서는 세 종류 혹은 네 종류의 진체와 중도가 발견
된다. 왜냐하면 각 단계의 진체는 곧 중도를 의미하는 것으로 간주되
기 때문이다. 그는 『이제의』에서 삼중이제설을 이렇게 말한다.

또한 삼중이제를 밝히는 이유는 다음과 같다. 이 삼중이제는 모두 점사
(漸捨)의 의미이다. 마치 땅에 의지해서 시렁을 세우는 것과 같다. 무슨
의미인가. 범부들은 여러 법들을 실체라고 기록하거나 유(有)라고 말하
면서 그것이 무소유(無所有)인 것을 알지 못한다. 그러므로 여러 부처님
은 그들을 위하여 여러 법은 편경공(畢竟空)이고 무소유라고 말씀하신다.
여러 법이 유(有)라고 하는 것은 범부가 말하는 유이니, 이것은 속체이고
법체(凡諦)이다. 현성(賢聖)은 여러 법의 자성공(自性空)을 아니, 이것은
진체이고 성체(聖諦)이다. 속체로부터 진체로 들어가고, 범(凡)을 버리고
성(聖)을 취하도록 하기 위하여, 초절(初節)에서 이제(二諦)의 의미를 밝

혔다.⁴³⁾

즉 삼중이제를 설하는 목적은 점사(漸捨), 즉 여러 단계를 거쳐서
점진적으로 일체법에 대한 분별과 집착을 버리도록 하는데 있다. 범부
들은 여러 법들을 실체라거나 존재라고 쓰거나 말하면서, 그것이 존재
가 아닌 것을 알지 못한다. 그러므로 부처님은 우선 범부들을 위하여
여러 법은 편경공(畢竟空)이기 때문에 존재가 아니라고 설한다. 여기
서 유를 속체로 삼고, 공을 진체와 중도로 삼는 일중이제설이 성립한
다. 여기서 벼려지는 것은 유에 대한 집착이다. 길장은 이중이제설을
이렇게 설명한다.

다음 제이중은 〈초절의〉 유와 무를 〈모두〉 세제로 삼고, 불이(不二)가 진
체임을 밝힌 것이다. 여기서는 유와 무가 〈모두〉 양 극단임을 밝힌다. 유
도 한 극단이고 무도 한 극단이다. 또한 상(常)과 무상(無常), 생사와 열
반 이 모두가 양 극단이다. 진체와 속체, 생사와 열반이 모두 양 극단이기
때문에, 그런 이유로 〈그것들을〉 세제로 삼는다. 그리고 비진비속(非真非
俗), 비생사비열반(非生死非涅槃)이라는 불이(不二)의 중도를 제일의제
로 삼는다.⁴⁴⁾

43) 『이제의』(대정 제45권, pp.90c-91a), 又所以明三重二諦者。此三種二諦。並是漸捨義。
如從地架而起。何者。凡夫之人。謂諸法實錄是有。不知無所有。是故諸佛。爲說諸法畢竟空無所有。言諸法有者。凡夫謂有。此是俗諦。此是凡諦。賢聖真知諸法性空。此是真諦。此是聖諦。令其從俗入真捨凡取聖。爲是義故。明初節二諦義也。

44) 『이제의』(대정 제45권, p.91a), 次第二重。明有無爲世諦不二爲真諦者。明有無是二邊。
有是一邊無是一邊。乃至常無常生死涅槃。並是二邊。以真俗生死涅槃是二邊故。所以爲世諦。非真非俗非生死非涅槃不二中道。爲第一義諦也。

이중이제설은 일중이제설에서 설해진 유와 무(=공), 즉 속제와 진제를 함께 속제로 삼고, 그 둘의 불이인 비진비속을 진제와 중도로 삼는 것인데, 바로 여기서 ‘비공비유’의 중도가 발견된다. 왜냐하면 여기서 언급하는 ‘비진비속’이란 결국 일중이제설에서 설해진 진제와 속제의 동시 부정인 ‘비공비유’를 의미하는 것이기 때문이다. 그러므로 이중이제설에서는 일중이제설의 속제인 유에 대한 집착만 버려지는 것이 아니라, 일중이제설의 진제와 중도인 공에 대한 집착도 버려진다. 길장은 다시 삼중이제설을 이렇게 설명한다.

다음 제삼중은 〈제이중의 세제와 제일의제인 유와 무의〉 이(二)와 〈비공비유의〉 불이(不二)를 〈함께〉 세제로 삼고, 〈그 모두의 부정인〉 비이비불이(非二非不二)를 제일의제로 삼는 것이다. 앞에서 진과 속, 생사와 열반의 양 극단임을 밝혔다. 그것은 치우친 것이기 때문에 세제이다. 〈거기서〉 비진비속(非眞非俗)과 비생사비열반(非生死非涅槃)이라는 불이의 중도를 제일의로 삼았지만, 그것도 또한 양 극단에 지나지 않는다. 왜인가. 이(二)는 치우친 것이고, 불이(不二)가 중도이지만, 〈여기서는〉 치우친 것도 한 극단이고, 중도도 한 극단이다. 〈따라서〉 치우친 것과 중도가 여기서는 도리어 〈모두〉 양 극단이 된다. 양 극단이기 때문에 세제이고, 비편비중(非偏非中)인 것이 곧 중도이고 제일의제이다. 여러 부처님이 설법하여 중생들의 병을 고치는 것이 이런 뜻에서 벗어나지 않는다. 그러므로 이와 같은 삼종이제(三種二諦)를 밝히는 것이다.⁴⁵⁾

45) 『이제의』(대정 제45권, p.91a), 次第三重. 二與不二爲世諦. 非二非不二爲第一義諦者. 前明眞俗生死涅槃二邊. 是偏故爲世諦. 非眞非俗非生死非涅槃不二中道. 爲第一義. 此亦是二邊. 何者. 二是偏不二是中. 偏是一邊中是一邊. 偏之與中. 還是二邊. 二邊故名

삼중이제설은 이중이제설의 속제와 진제인 유와 공 및 비공비유를 모두 세제로 삼고, 그 둘의 불이인 비이비불이(非二非不二)를 진제와 중도로 삼는 것이다. 그 이유는 연기인 사물을 둘로 나누어 분별하고 집착하는 것은 어떤 견해일지라도 중도에서 벗어나 극단에 치우친 것으로 간주되기 때문이다. 그러므로 여기서는 이중이제설의 속제와 진제를 모두 극단으로 간주하여 그 둘을 모두 속제로 삼고, 다시 그 둘의 불이와 비진비속인 비이비불이, 혹은 ‘비편비중(非偏非中)’을 진제와 중도로 삼는다. 그러므로 삼중이제설에서는 이중이제설에서 속제로 간주된 유와 공만이 아니라, 이중이제설에서 진제와 중도로 간주된 비공비유에 대한 분별과 집착도 버려지게 된다.

삼중이제설에서 발견되는 이와 같은 점사(漸捨)의 구조는 이중이제설의 진제와 중도 개념인 불이와 비진비속을 통해서 설명될 수 있다. 즉 일중이제설에서 설정된 속제와 진제는 이중이제설에서 모두 속제로 간주되어 버려지고, 그 둘의 불이와 비진비속인 비공비유가 진제와 중도로 간주된다. 그러나 이중이제설에서 설정된 속제와 진제는 다시 삼중이제설에서 모두 속제로 간주되어 버려지고, 그 둘의 불이와 비진비속인 비이비불이와 비편비중이 진제와 중도로 간주된다. 그리고 그와 같은 점사의 과정은 무한하게 계속될 수 있다. 그러므로 길장은 『내승현론』에서 사중이제설을 설명하면서 다음과 같이 말한다.

다른 학파는 다만 유를 세제로 삼고, 공을 진제로 삼는다. <그러나 우리

世諦. 非偏非中乃是中道第一義諦也. 然諸佛說法. 治衆生病. 不出此意. 爲是故明此三種二諦也.

는〉 지금 유와 공은 모두 세제이고, 비공비유(非空非有)가 곧 진제임을 밝힌다. 셋째로 공과 유는 둘(二)이고, 비공〈비〉유는 불이(不二)라고 한다. 그 둘과 불이를 모두 세제로 삼고, 비이비불이(非二非不二)를 진제라고 부른다. 넷째로 〈앞에서 설한〉 그 세 가지의 이제는 모두 교문(敎門)이다. 그 세 가지를 설하여 불삼(不三)을 깨닫도록 하니, 무소의득(無所依得)을 진리라고 부른다. 묻는다. 앞의 셋은 모두 세제이고, 불삼이 진제인가? 답한다. 그와 같다.⁴⁶⁾

위의 인용문에서 발견되는 세 종류의 이제설은 앞에서 살펴본 삼중 이제설과 동일한 내용이다. 즉, 유를 세제로 삼고, 공을 진제와 중도로 삼는 다른 학파의 이제설이란 곧 삼론학파의 일중이제설에 해당한다. 또한 유와 공을 모두 세제로 삼고, 비공비유를 진제와 중도로 삼는 것은 삼론학파의 이중이제설에 해당하고, 공과 유의 둘과 비공비유의 불이를 모두 세제로 삼고, 비이비불이(非二非不二)를 진제와 중도로 삼는 것은 삼론학파의 삼중이제설에 해당한다.

그런데 길장은 사중이제설에서 그 세 가지는 모두 중도를 드러내기 위한 가르침에 지나지 않으며, 그 셋의 부정인 불삼(不三), 즉 ‘무소의득(無所依得)⁴⁷⁾’이야말로 진리, 즉 진제와 중도라고 말한다. 그가 그렇게 말하는 이유는 사중이제설에서 진제와 중도로 정의된 ‘불삼(不三)’

은 불이의 연장에 지나지 않으며, 그런 점사의 과정은 무한하게 진행될 수 있으므로, 결국 최고 단계의 진제와 중도는 무소득으로서, 언설과 사고를 떠난 것이라고 말하지 않을 수 없기 때문이다. 따라서 길장은 『대승현론』에서 사중이제설을 설명하면서 대론자와 다음과 같이 문답하고 있다.

묻는다. 무슨 이유로 이와 같은 사중이제를 지었는가?

답한다. 〈첫번째는〉 비답의 사리(事理)이제에 대하여 제일중의 공유(空有)이제를 밝힌 것이다. 두 번째는 성론사의 공유이제에 대한 것이다. 그들의 공유이제는 우리들의 속제이고, 비공비유야말로 우리들의 진제이다. 그러므로 제이중이제가 있는 것이다.

세 번째는 대승사가 의타·분별의 둘을 속제로 하고, 의타무생과 분별무상이라는 불이의 진실성을 진제라고 하는 것에 대하여, 이제 그 둘과 불이는 모두 우리들의 속제이고, 비이비불이(非二非不二)야말로 우리들의 진제인 것을 밝힌 것이다. 그러므로 제삼중이제가 있는 것이다.

네 번째는 대승사가 다시 말하기를 ‘삼성(三性)은 속제이고, 삼무성(三無性)의 비안립제가 진제다.’라고 한다. 그러므로 이제 그들의 의타·분별의 두 가지 진실과 불이(不二)의 안립제 및 비이비불이(非二非不二)의 삼무성 비안립제는 우리들의 속제이고, 언망려절이야말로 우리들의 진제인 것을 밝힌 것이다.⁴⁸⁾

46) 『대승현론』(대경 제45권, p.15c), 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. 為令悟不三. 無所依得始名爲理. 問前三皆是世諦不三爲眞諦. 答如此.

47) 여기서 ‘무소의득’이란 무소득(無所得)과 동일한 의미로서, 일체법에 대한 분별과 짐작이 모두 끊어진 깨달음의 상태를 의미한다.

48) 『대승현론』(대경 제45권, p.15c), 問何故作此四重二諦耶. 答對毘彌事理二諦. 明第一重空有二諦. 二者對成論師空有二諦. 汝空有二諦是我俗諦. 非空非有方是眞諦. 故有第二重二諦也. 三者對大乘師依他分別二爲俗諦. 依他無生分別無相不二眞實性爲眞諦. 今明. 若二若不二. 皆是我家俗諦. 非二非不二. 方是眞諦. 故有第三重二諦. 四者大乘復言. 三性是俗. 三無性非安立諦爲眞諦. 故今明. 汝依他分別二眞實不二是安立諦.

즉 일중이제설은 실체인 법을 진체로 삼고, 그 법에 의존해서 발생한 여러 복합적인 사물들을 속체라고 주장하는 아비달마불교의 이제설을 논파하기 위하여, 그들이 진체라고 주장하는 유를 속체로 삼고, 공을 진체와 중도라고 설한 것이고, 이중이제설은 아비달마불교와는 달리 여러 법의 유를 속체로 삼고, 여러 법의 공을 진체와 중도라고 주장하는 성실론사들을 논파하기 위해서, 공과 유를 함께 속체로 삼고, 비공비유를 진체와 중도라고 설한 것이다.

삼중이제설은 의타기성과 변계소집성을 속체로 삼고, 그 둘의 비준재성인 원성실성을 진체와 중도라고 주장하는 유식논사들을 논파하기 위하여, 변계소집성과 의타기성의 둘과 그 둘의 불이인 원성실성을 모두 속체로 삼고, 삼자성 모두의 부정인 비이비불이(非二非不二)를 진체와 중도라고 설한 것이고, 사중이제설은 삼론학파의 비판에 대하여 다시 삼자성을 속체로 삼고, 삼무자성을 진체와 중도라고 주장하는 유식논사들을 논파하기 위하여, 그들이 주장하는 삼자성의 안립제와 삼무자성의 비안립제인 비이비불이(非二非不二)를 모두 속체로 삼고, 언망려절(言忘慮絕), 즉 ‘언설과 생각이 모두 끊어진 상태’가 진체와 중도라고 설했다는 것이다.

이로부터 삼중이제설, 혹은 사중이제설의 목적은 타 학파의 이제설에서 발견되는 오류를 시정하여 중도에도 집착하지 않는 완전한 무집착을 바탕으로 하는 무소득과 언망려절의 중도를 밝히는 것임을 알 수 있다. 길장은 삼종방언에서 모두 아홉 종류의 중도를 설하고, 삼중이제설과 사중이제설에서는 세 종류, 혹은 네 종류의 진체와 중도를 설

非二非不二三無性非安立諦皆是我俗諦. 言忘慮絕方是真諦.

한다. 이처럼 길장은 여러 종류의 진체와 중도를 설하지만, 그것들은 크게 둘로 분류된다. 첫째는 타 학파에서 주장하는 것처럼 언설로 표현되어 집착의 대상이 된 진체와 중도이고, 둘째는 삼론학파에서 설하는 무소득과 언망려절의 진체와 중도이다.

그 중에서 길장이 드러내고자 했던 것은 무소득과 언망려절의 진체와 중도이고, 그런 목적을 위해서 그가 사용한 방법이 바로 점사이다. 즉 그것은 언설로 표현되어 집착의 대상이 된 타 학파의 진체와 중도를 여러 단계로 나눈 후, 그것을 모두 속체와 상호의존해서 성립하는 것으로 간주하여 논파하고, 그 최종 단계에서 이전 단계의 진체와 중도를 모두 부정함으로써, 무소득과 언망려절의 진체와 중도를 밝히는 방법인 것이다.⁴⁹⁾

바로 여기서 길장이 ⑥에서 중도를 ‘비공비유’라고 설한 이유를 발견하게 된다. 즉 그는 여러 가지 종류의 진체와 중도를 설정하고 그에 집착하는 타 학파에 대하여, 유에도 집착하지 않고, 공에도 집착하지 않으며, 나아가 중도에도 집착하지 않는 철저한 무집착을 바탕으로 하는 무소득과 언망려절의 진체와 중도를 밝히고자 했으며, 그와 같은 진체와 중도를 밝히기 위한 단초 개념이 바로 상호의존적 연기에 근거한 진체와 속체의 동시 부정인 불이, 즉 ‘비공비유’의 중도였던 것이다.

49) 일반적으로 삼론학파는 이제설을 진실에 대한 두 종류의 가르침으로 간주한다고 하여, 그들의 이제설을 약교이제설이라고 부르지만, 길장이 진체와 중도를 ‘언망려절’이라고 설하고 있다는 점에서 삼론학파의 이제설을 약교이제설로만 간주하는 것은 옳지 않다고 생각된다. 왜냐하면 ‘언망려절’이란 언설과 지식, 생각과 의지가 모두 끊어진 상태를 의미하지만, 가르침은 언설과 지식, 생각과 의지를 떠날 수 없기 때문이다. 김성철도 삼론학파의 이제설을 약교이제설로 부르는 것에 대해서 반대의 견해를 제시하고 있다. 김성철, 「三論學의 二諦說에 대한 재조명 - 理, 教, 境, 智의 관계 및 於諦와 敎諦의 의미 분석」, 『불교학연구』 제30집(불교학연구회, 2011), pp.213-240.

이로부터 길장은 중관학파와 동일하게 연기설을 무소득과 언망려절의 진체와 중도를 밝히고, 그런 깨달음을 통해서 열반의 성취를 돋는 논리적이고 실천적인 도구로 사용하였다는 사실을 알 수 있다.

길장의 중도설에서 발견되는 이와 같은 철저한 무집착을 바탕으로 하는 무소득과 언망려절의 진체와 중도 개념은 중관학파의 사고와 일치한다. 왜냐하면 용수는 『중송』 제16장 제9송에서 “여러 법을 받아들 이지 않는다면 나는 열반을 얻게 될 것이다.”라고 생각하는 사람은 도리어 받아들임에 속박된 것이 된다.⁵⁰⁾라고 말하여, 열반에도 집착하지 않는 철저한 무집착의 실천을 설하고 있고, 월정도 『중송』 제24장 제8송에 대한 주석에서 ‘승의에는 언어의 작용이나 지식의 작용이 존재하지 않는다.’고 말하여, 언망려절의 진체와 중도를 설하고 있기 때문이다.

IV. 결론

논자는 지금까지 중관학파인 청목과 월정 등이 중도를 비유비무(非有非無)라고 정의함에 대하여, 삼론학파인 길장은 중도를 비공비유(非空非有)라고 정의함에 주목하여, ‘삼론학파가 중도를 중관학파와 다른 형식으로 정의하는 이유는 무엇인가?’라는 의문을 제기하고, 용수, 청목, 월정, 길장을 중심으로 양 학파의 연기설과 중도설 및 이제설을 비교해서 고찰함으로써, 그런 의문에 대한 답변을 찾아보고자 하였다. 이제 지금까지 살펴 본 내용을 정리하면 다음과 같다.

50) 若不受諸法 我當得涅槃 若人如是者 還爲受所縛 16-9)

용수는 『중송』 제24장 제18송과 제19송에서 연기인 것은 무자성, 공, 가명, 중도인 것이고, 연기가 아닌 사물은 존재하지 않는다고 말한다. 청목과 월정 등은 그 계송에 대한 주석에서 중도를 비유비무라고 정의했고, 이는 중관학파의 기본적인 중도 개념을 형성한다. 용수가 연기인 일체법이 무자성이고 중도라고 말한 이유는 다음과 같이 설명 할 수 있다. 즉 『중송』 제15장 제2송에 의하면 자성이란 ‘타자에 의존해서 만들어지지 않은 고유한 속성’을 의미하기 때문에, 여러 연에 의존해서 발생한 사물을 모두 무자성이라고 말할 수 밖에 없다. 그런데 무자성인 사물은 자성으로서 불생불멸인 것이기 때문에, 존재성과 비존재성을 모두 갖지 못한다. 따라서 연기인 일체법은 무자성이고 중도라는 것이다.

그러므로 중관학파에게 일체법이 연기인 것을 밝히는 것은 곧 일체법이 무자성이고 중도인 것을 논증하는 것이 된다. 『중송』에는 세 종류의 연기설, 즉 12연기설, 상호의존적 연기설, 팔불연기설이 발견되는 데, 용수는 그 중에서 상호의존적 연기설을 통하여 일체법이 무자성이고 중도인 것을 논증하고자 하였으며, 그가 일체법이 상호의존해서 성립함을 논증하기 위해 사용한 방법은 여러 법이 자연성과 불일불이의 관계에 있음을 밝히는 것이었다. 왜냐하면 자연성은 그 사물들이 연기 관계에 있음을 보여주고, 동일성의 부정은 그 사물들의 관련가능성을 보장하며, 상이성의 부정은 그 사물들의 상호인과관계와 비실체성을 보장하여, 논점이 되는 사물들이 상호의존해서 성립함을 보여주기 때문이다.

용수의 『중송』에서 발견되는 세 종류의 연기설은 중도의 자각과 열반의 성취를 위해 다음과 같이 작용한다. 즉 12연기설은 윤회의 실상

을 깨닫도록 하고, 상호의존적 연기설은 일체법이 무자성이고 중도라는 진실을 깨닫도록 한다. 그리고 팔불연기설은 일체법이 자성으로서 불생불멸 등이라는 중도의 진실을 분명하게 깨닫도록 한다. 수행자는 중도에 대한 그런 깨달음을 통해서 희론과 분별, 번뇌와 업을 소멸하게 되고, 마침내 ‘길상(吉祥)의 특징인 열반’에 도달하게 된다. 따라서 중관학파는 연기설을 무자성과 중도의 진실을 깨달아서 열반에 도달하도록 돋는 논리적이고 실천적인 도구로 사용하였음을 알 수 있다.

한편 길장은 『중관론소』에서 『중송』 제24장 제18송을 주석하면서, ②‘인연소생법(=유)’과 ③‘아설즉시공(=공)’을 각각 속제와 진제로 규정한 후, ④에서 그 둘을 모두 가명이라고 말하고, ⑤에서 ‘유가 완연하지만 공인 것이고, 공이 완연하지만 유인 것’, ‘비독자적인 공과 유’, 그리고 ‘가공과 가유’의 의미를 도출하고, ⑥에서는 가공과 가유로부터 비공과 비유의 의미를 도출한 후, 그것을 통합함으로써 ‘비공비유’라는 중도의 의미를 완성한다. 길장이 ②‘인연소생법’과 ③‘아설즉시공’을 속제와 진제라고 규정한 이유는 『중송』 제24장 제9송에 대한 청목의 주석에서 발견할 수 있다. 즉 ②는 공이고 불생인 것을 세간의 관습에 따라 ‘생’이라고 말했기 때문에 속제이고, ③은 공이고 불생인 것을 성현들의 진실에 따라 공이라고 말했기 때문에 진제로 간주되었다는 것이다.

길장이 ④에서 이제를 모두 가명이라고 말한 이유는 두 가지로 나누어서 생각할 수 있다. 첫 번째 이유는 상호의존적 연기설에서 발견된다. 즉 그는 속제와 진제가 상호의존해서 성립한다고 생각했기 때문에, 그 둘을 모두 가명이라고 말했다는 것이다. 용수는 『중송』 제24장 제18송에서 ‘연기인 것은 가명’이라고 말하기 때문에, 속제와 진제가

상호의존해서 성립한다면, 그 둘이 모두 가명이라고 말하는 것은 당연할 것이다. 한편 길장이 이제를 모두 가명이라고 주장한 두 번째 이유는 약교이제설에서 발견된다. 즉 삼론학파는 진제와 속제가 모두 달을 가리키는 손가락처럼 중도의 진실을 드러내기 위한 가르침에 지나지 않는다고 생각했기 때문에, 길장도 그런 사고를 반영하여 이제를 모두 가명이라고 말했다는 것이다.

길장이 ⑤에서 ‘유가 완연하지만 공인 것이고, 공이 완연하지만 유인 것’, ‘비독자적인 공과 유’, 그리고 ‘가공과 가유’라고 말한 것은 그의 연기설을 이해함으로써 설명이 가능해진다. 즉 그는 『중관론소』에서 상호의존해서 성립하는 사물은 ‘서로 상대방을 기다리고, 가리키고, 말할 뿐 아니라, 상대방을 이루게 하고, 상대방으로서 성립한다.’고 말하며, 이것은 상호의존해서 성립하는 연기인 사물들이 불이(不二), 즉 서로 다르지 않음을 강조한 것이다. 따라서 이런 사고를 적용하면, ⑤의 언급은 상호의존해서 성립하는 공과 유, 즉 진제와 속제가 서로 ‘상대방을 기다리고, 가리키고, 말할 뿐 아니라, 상대방을 이루게 하고, 상대방으로서 성립하는 것’이기 때문에, 불이이고 비독자적인 것이며 가명인 것을 드러내기 위한 언급임을 알 수 있다는 것이다.

길장이 ⑥에서 중도를 비공비유라고 말한 이유는 삼중이제설과 사중이제설에서 발견된다. 거기서 발견되는 점사의 구조는 이중이제설의 진제와 중도 개념인 불이와 비진비속을 통해서 설명될 수 있다. 즉 일중이제설에서 설정된 속제와 진제는 이중이제설에서 모두 속제로 간주되어 버려지고, 그 둘의 불이와 비진비속인 비공비유가 진제와 중도로 간주된다. 그러나 이중이제설에서 설정된 속제와 진제는 다시 삼중이제설에서 모두 속제로 간주되어 버려지고, 그 둘의 불이와 비진비속

속인 비이비불이와 비편비중이 진체와 중도로 간주된다. 그리고 그와 같은 점사의 과정은 무한하게 계속될 수 있으므로, 결국 사중이제설에서 설해지는 최고 단계의 진체와 중도는 고정적인 개념으로는 포착할 수 없는 것이 되어, ‘무소의득’이라거나 ‘언망려절’이라고 말하지 않을 수 없게 된다.

그리고 바로 여기서 길장이 ⑥에서 중도를 ‘비공비유’라고 설한 이유를 발견하게 된다. 즉 그는 여러 종류의 진체와 중도를 설정하고 그에 집착하는 타 학파에 대하여, 유에도 집착하지 않고, 공에도 집착하지 않으며, 나아가 중도에도 집착하지 않는 철저한 무집착을 바탕으로 하는 무소득과 언망려절의 진체와 중도를 밝히고자 했으며, 그와 같은 진체와 중도를 밝히기 위한 단초 개념이 바로 상호의존적 연기에 근거한 진체와 속체의 동시 부정인 불이, 즉 ‘비공비유’의 중도였던 것이다. 이로부터 길장은 중관학파와 동일하게 연기설을 무소득과 언망려절의 진체와 중도를 밝히고, 그런 깨달음을 통해서 열반의 성취를 돋는 논리적이고 실천적인 도구로 사용하였다는 사실을 알 수 있다.

그러므로 중관학파와 삼론학파의 연기설과 중도설 및 이제설에서 공통성은 연기설을 중도의 진실을 밝히고 열반의 성취를 돋는 논리적이고 실천적인 도구로 사용하였다는 점과 철저한 무집착을 바탕으로 하는 무소득과 언망려절의 중도 개념에서 발견되며, 그와 같은 공통성으로부터 양 학파가 설하는 연기설과 중도설 및 이제설은 그 표현 방식은 다르지만, 그 배경이 되는 근본 사상은 일치하는 것을 알 수 있다. 그리고 사중이제설의 제작 동기에 대한 『대승현론』의 설명에서 발견되는 비담사, 성론사, 유식사 등에 대한 길장의 언급으로 미루어 볼 때, 그와 같은 표현 방식의 차이는 양 학파의 사상적 주변 상황의 차이에

서 기인하는 것이라고 생각된다.

양 학파의 세 학설에서 차별성은 중관학파가 승의제를 언어와 지식의 작용을 떠난 것이라고 설함에 대하여, 삼론학파는 진체와 속체가 상호의존하는 것이고, 가명이며, 가르침이라고 주장하는 곳에서, 그리고 중관학파가 연기인 것을 불일불이라고 설함에 대하여, 삼론학파는 연기인 것을 불이와 상즉이라고 주장하는 곳에서 발견된다. 진체와 중도를 무소득과 언망려절이라고 설하면서도, 다른 한편으로는 진체와 속체가 상호의존하는 것이고, 가명이며, 가르침이라고 주장하는 길장의 이중적인 태도는 다음과 같은 방법으로 설명할 수 있다. 즉 타 학파가 주장하는 여러 종류의 진체와 중도는 모두 언어로 설해진 것이기 때문에, 상호의존하는 것으로서 가명인 동시에 가르침에 해당하고, 삼론학파가 설하는 진체와 중도는 무소득과 언망려절의 진체와 중도에 해당한다고 해석하는 것이다. 연기인 것을 상즉이라고 설하는 길장의 사고는 그 이후의 중국불교에 큰 영향을 미쳤다고 생각되지만, 그 구체적인 내용은 본고에서 다루지 못하였다. 그에 대한 자세한 고찰은 다음 기회로 미룬다.

참고문헌

1. 원전류

- MMK; *Mūlamadhyamakārikā* of Nagarjuna, edited by J. W. De Jong, Adyar Library and Research Centre, Mdras 1977.
- MMKP; *Mūlamadhyamakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā* Commentaire de Candrakīrti, publié par Louis de la Vallée Poussin, St. Petersburg 1903–1913, *Bibliotheca buddhica* no. 4.
- VV; *The Dialectical Method of Nagarjuna(Vigrahavyāvartanī)*, Translated from the original Sanskrit with Introduction and Notes by Kamaleswar Bhattacharya, ed. by E. H. Johnston and Arnold Kunst, Motilal Banarsi das, 1978.
- 『대승현론』, 길장저, 대정 제45권.
- 『օ]제의』, 길장저, 대정 제45권.
- 『중관론소』, 용수저, 길장석, 대정 제42권.
- 『중론』, 용수저, 청목석, 대정 제30권.
- 김성철 역주, 『중론』, 경서원, 1996.
- 김정근 역주, 『쁘라산나빠다』, 푸른가람, 2011.

2. 단행본 및 논문

- 강찬국, 「삼론학에서 공성을 깨닫는 방법」, 『깨달음 총론』, 현대불교문화학술원, 2013.
- 김성철, 「三論學의 二諦說에 대한 재조명 – 理, 教, 境, 智의 관계 및 於諦와 教諦의 의미 분석」, 『불교학연구』 제30집, 2011.

- ———, 『승량』, 지식산업사, 2012.
- 김인덕, 「삼론학상의 이제설」, 『불교학보』 제8집, 1971.
- 나카무라 하지메(2010), 『용수의 중관사상』, 남수영 옮김, 여래, 2010.
- 남무희, 『고구려 승량 연구』, 서경문화사, 2011.
- 남수영, 「근본중송에서 팔불연기가 비판하는 희론들」, 『상월원각대조사탄신100주년기념 불학논총』, 원각불교사상연구원, 2011.
- ———, 「용수의 연기설 재검토 및 중도적 이해」, 『불교학연구』 제32호, 불교학연구회, 2012.
- ———, 「용수의 중송에서 고통의 발생과 소멸」, 『불교사상과문화』 제4호, 중앙승가대학교 불교학연구원, 2012.
- ———, 「용수의 중송에서 상호의존적 연기의 형태와 논증논리」, 『대학원연구논집』 제5집, 중앙승가대학교대학원, 2012.
- 이중표, 「삼론학의 삼종중도와 삼종방언에 대한 일고」, 『한국불교학』 제9집, 1984
- 平井俊榮, 『中國般若思想史研究·吉藏と三論學派』, 春秋社, 1976.

The Theories of Dependent Origination and the Middle Way in the Madhyamaka and Sanlun Schools

Nam, Soo-young

Lecturer

Dongguk Univ. and Joongang Sangha Univ.

Scholars of the Madhyamaka school such as Piñgala 青目 and Candrakīrti 月稱 define the middle way 中道 as neither existing nor non-existing 非有非無, while those in the Sanlun school such as Jízàng 吉藏 define the middle way as neither empty nor existing 非空非有. Therefore, I raise the question of why the two schools define the middle way in different terms. To answer this question, I conduct comparative considerations on the three theories of dependent origination 緣起說, the middle way 中道說, and two truths 二諦說 between the two schools. To sum up the answers, they are as follows.

The common features in the three theories of the two schools are found in that they use the theory of dependent origination as a logical and practical tool for illuminating the truth of the middle way and helping the achievement of Nirvāṇa, and in that they both claim the middle way is undiscriminable 無所得 and neither

speakable nor thinkable 言忘慮絕, upon a background of absolute non-attachment. From such common features, it is clear that the three theories of the two schools agree at a basic level even though they are different in their terms of expression. I believe it is likely that this difference of expression arose from differences of ideological circumstance.

The differences in the three theories of the two schools are found in that although Madhyamaka scholars say that the highest truth 勝義諦 is beyond language and knowledge, Sanlun scholars say the two truths are interdependent 相互依存, and so they are mere the assumed names 假名 and the teachings 言教. Another is found in that while the Madhyamaka school states that dependently originated things are neither same nor different 不一不異, the Sanlun school says that they are non-dual 不二 and identical 相即.

Jízàng makes a contradictory claim that although the two truths are interdependent, and so they are mere the assumed names and the teachings, nevertheless the highest truth or middle way is undiscriminable and neither speakable nor thinkable. Because the undiscriminable and the neither speakable nor thinkable cannot be interdependent, so it cannot be the assumed name or the teaching. Yet, this contradiction can be explained in the following manner. It is to think that Jízàng regarded all of the various highest truths and middle ways which other schools assert, are mere the assumed names and the teachings, and so they are interdependent,

but the highest truth or middle way of the Sanlun school is the undiscriminable and the neither speakable nor thinkable.

I believe that Jízàng's idea that dependently originated things are identical created a strong impression on Chinese Buddhism afterwards, but this remains a further area for investigation.

Keywords

Madhyamaka, Sanlun school, neither existing nor non-existing, neither empty nor existing, the theory of the middle way, the theory of dependent origination, the theory of the two truths

연기와 공성 그리고 여래장에 대한 티벳 사상가들의 이해*

차상엽
금강대학교 HK교수

- I. 들어가는 말
- II. 둔황에서 출토된 폴 펠리오(Paul Pelliot)
티벳어 사본에 나타난 연기와 공성
- III. 티벳불교의 후기전파시대에 나타난
공성과 여래장에 대한 이해
- IV. 결론

* 투고일자 2014.1.30 | 심사일자 2014.2.28 | 게재확정일자 2014.3.7

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을
받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AM0046)