

to the reconciliation of this debate and to the increase in our understanding of the similarities and the interactions between Early Buddhism and Korean Buddhism.

#### Key Words

Early Buddhism, *cattāri-ariyasaccāni*(四聖諦),  
sudden enlightenment(頓悟), gradual enlightenment(漸悟),  
sudden enlightenment gradual cultivation(頓悟漸修)

## 용수의 연기설 재검토 및 중도적 이해\* —『중송』 및 그에 대한 청목과 월정의 주석을 중심으로

남수영  
중앙승가대학교

- I. 서론
- II. 세속의 연기와 팔불의 연기
- III. 상호의존적 연기의 내용과 목적
- IV. 팔불연기의 내용과 목적
  1. 불생
  2. 불생불멸
  3. 불거불래
  4. 불일불이와 불상부단
  5. 팔불연기의 내용 요약
- V. 결론

\* 투고일자 2012.5.28 | 심사일자 2012.6.9 | 게재확정일자 2012.6.14

\* 이 논문은 2011년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2011-35C-A00337).

## 요약문

논자는 본 논문에서 ①‘중론이 주장하는 연기는 상의성의 의미이며, 중론의 목적은 여러 법의 상의상관관계를 밝히는 것’이라고 하는 나카무라 하지메(中村元)의 견해와 ②‘상의성의 연기와 팔불연기를 동일한 것’으로 간주하면서, ③‘팔불은 동시적이고 상대적인 부정을 통해 양항을 다시 긍정하는 성격을 갖고 있다.’고 하는 윤종갑의 견해, 그리고 ④‘팔불의 상반하는 둘을 하나로 묶음으로써, 그 둘 각각의 긍정을 합의시킬 수가 있다.’고 하는 우에다 요시부미(上田義文)의 견해에 의문을 제기하고, 용수의 상호의존적 연기와 팔불의 연기를 재검토하였다. 그 결과 다음과 같은 사실을 확인할 수 있었다.

1) 월정의 언급으로부터 12연기와 상호의존의 연기는 세속제(世俗諦)로서 동일 차원에서 설해진 것이고, 팔불의 연기는 승의제(勝義諦)로서 상호의존의 연기와는 다른 차원에서 설해진 것임을 알 수 있다. 그럴 경우 상호의존의 연기와 팔불의 연기, 즉 세속제와 승의제의 분기점은 무자성과 공성의 개념이 된다. 그런 사실로부터

나카무라 하지메의 견해 ①과 윤종갑의 견해 ②는 타당성을 확보하지 못함을 알 수 있다.

2) 상호의존의 연기란 두 개의 사물이나 혹은 여러 개의 사물이 서로 의존해서 성립함을 설하는 것이다. 용수가 상호의존의 연기 를 설한 목적은 인도의 대부분의 학파들이 실제로 간주하는 궁극적인 원인을 포함하는 모든 사물이 연기에 의해서 성립함을 밝히고, 다시 그로부터 모든 사물은 연기이기 때문에 무자성과 공성 등으로 설해지는 궁극적 진실인 승의제를 드러내기 위한 것이다.

3) 팔불의 연기란 연기이기 때문에 무자성인 모든 사물은 불생불멸 등의 여덟가지 특성을 지닌다는 의미이다. 팔불이 설해진 목적은 유자성론에 근거해서 설해지는 여러 학설들의 불합리를 비판하고, 무자성과 공성 등으로 설해지는 승의제를 더욱 분명하게 깨닫도록 돋기 위한 것이다.

4) 팔불의 각각은 동일한 형식으로 설해지고 있지 않다. 또한 팔불의 각각은 ‘자성으로서 불생’, ‘자성으로서 불멸’ 등으로 종결되며, 거기서 불생과 불멸 등 두 항목을 하나로 묶어서 다시 발생과 소멸 등을 긍정하는 경우는 발견되지 않는다. 이와 같은 사실들로부터 윤종갑의 견해 ③과 우에다 요시부미의 견해 ④는 올바르지 못한 것임을 알 수 있다.

5) 팔불은 시종일관 무자성의 개념에 근거해서 설해지고 있고, 그럴 경우 무자성은 비유비무(非有非無)라는 의미로 사용되었다. 그와 같은 사실로부터 팔불은 비유비무의 중도를 통해서 이해되어야 함을 알 수 있다. 또한 팔불의 각각은 자성으로서의 생멸, 자성으로서의 거래, 자성으로서의 일이, 자성으로서의 단상 등 불합리하

고 극단적인 견해들을 부정하는 것이기 때문에, 팔불이 곧 중도라고 생각하는 것도 가능하다.

6) 월정이 『중송』의 목적으로 제시했던 ‘모든 희론이 멈추어서 길상의 특징인 열반’에 도달하는 과정은 다음과 같다고 생각된다. 첫째, 세속제, 즉 상호의존의 연기에 의해서 일체법은 무자성이라는 승의제가 알려진다. 둘째, 승의제에 근거해서 팔불이 설해지고, 팔불을 통해서 유자성론에 뿌리를 둔 모든 희론들이 부정되는 동시에, 무자성인 모든 사물의 진실을 더욱 분명하게 깨닫게 된다. 셋째, 그런 깨달음을 통해서 무명과 갈애가 더 이상 작용하지 않게 되고, 마침내 수행자는 ‘모든 희론이 멈추어서 길상의 특징인 열반’에 도달하게 된다.

#### 주제어

용수, 상호의존의 연기, 팔불의 연기, 무자성, 공성, 불생불멸,  
불기불래, 승의제, 세속제, 비유비무

## I. 서론

용수는 『중송』의 귀경계에서 ‘불생불멸 등의 연기’ 및 ‘희론이 소멸하여 길상인 연기’를 설해주신 불타에게 귀의하고 있고, 『중송』의 마지막 계송에서도 희론을 제거하기 위하여 정법(正法)을 설해주신 불타에게 귀의하고 있다. 용수가 귀경계에서 언급하는 불생불멸 등의 연기란 곧 팔불의 연기를 의미한다. 그리고 월정은 『중송』의 마지막 계송에 대한 주석에서 ‘정법’을 팔불의 연기라고 설명하고 있다. 이처럼 『중송』은 팔불의 연기로부터 시작해서 팔불의 연기로 끝나고 있으므로, 팔불의 연기는 『중송』에서 매우 중요한 위치를 차지하고 있음을 알 수 있다.

『중송』에서는 팔불의 연기 외에도 상호의존의 연기가 발견된다. 상호의존의 연기란 청정이나 부정과 같은 여러 사물이 상호의존해서 성립하는 것을 의미한다. 용수는 『중송』 제8장 제12송 및 『중송』 제23장 제11송과 제12송에서 행위와 행위자, 청정과 부정의 상호의존을

언급하고 있다. 그리고 월정은 『중송』 제8장 제13송에 대한 주석에서 모든 사물은 상호의존을 통해서 성립한다고 말한다.

나카무라 하지메(中村元)는 이와 같은 용수와 월정의 언급에 근거하여 ①‘중론이 주장하는 연기는 상의성(相依性)의 의미’이며,<sup>1)</sup> ‘중론의 주요 목적은 여러 법의 상의상관관계를 밝히는 것’<sup>2)</sup>이라고 말하고 있다. 그러나 월정은 『중송』의 귀경계를 주석하면서 다음과 같이 말하고 있다.

그 중에서 ‘불멸(不滅) 등의 여덟 가지 특성으로 설명된 연기’는 논서가 말하고자 하는 내용이고, ‘모든 희론이 면추어서 길상(吉祥)의 특징인 열반(涅槃)’은 논서의 목적이라고 말해진다. [그리고] ‘저 설법자 중에서 가장 뛰어난 그에게 나는 예배합니다.’라는 말에 의해서 정례(頂禮)가 보여져 있다. 여기까지가 계송 두 개의 종합적인 의미이다.<sup>3)</sup>

위에서 보는 것처럼, 월정은 『중송』의 내용이 ‘팔불의 연기’이며, 『중송』의 목적은 ‘모든 희론이 면추어서 길상의 특징인 열반’이라고 말하고 있다. 여기서 논자는 ①‘중론이 주장하는 연기는 상의성(相依性)의 의미’이며, ‘중론의 주요 목적은 여러 법의 상의상관관계를

1) 中村 元, 「『中論』における「緣起」の意義」, 『密教文化』no.71 · 72 (高野山大學 密教研究會, 1965), p. 106. 번호는 논자.

2) 같은 논문, p. 109.

3) tad-atra-anirodha-ady-aṣṭa-viśeṣaṇa-viśiṣṭahpratityasamutpādaḥśāstra-abhidheya-arthah/ sarva-prapañca-upaśama-śiva-lakṣaṇaṁnirvāṇaṁśāstrasya prayojanaṁnirdiṣṭam / tarīvande vadatāmvaram / ity-anena praṇāmaḥ/ ity-eṣa tāvac-chloka-dvayasya samudaya-arthah// PP, pp. 3-4

밝히는 것’이라고 하는 나카무라 하지메의 주장에 대하여 의문을 느끼게 된다.

그러나 월정이 언급하는 ‘모든 희론이 면추어서 길상의 특징인 열반’이란 용수가 귀경계에서 설하는 ‘희론이 적멸하여 길상인 연기’에서 ‘연기’를 ‘열반’으로 바꾸어 쓴 것에 지나지 않으며, 위의 인용문에서 연기란 팔불의 연기를 의미하는 것으로, 만약 귀경계에서 언급하는 팔불의 연기가 곧 상호의존의 연기를 의미하는 것이라면, 나카무라 하지메의 주장은 어느 정도 타당성을 확보할 수 있을 것이다. 그러나 과연 용수가 그 두 종류의 연기를 동일한 의미로 사용했는가 하는 것은 의문이다.

한편 윤종갑은 자신의 논문에서 한 항목을 ②‘상의성의 연기로서 팔불연기’라고 명명하고,<sup>4)</sup> 팔불에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

“이때 불멸과 불생 등의 양항의 관계는 원인과 조건으로서의 관계가 아니라 동등한 무차별한 관계로서, 순환적 구조에 따라 동시적이고 상대적으로 부정되는 논리적인 관계일 뿐이다. ③그렇지만 동시적이고 상대적인 부정을 통해 양항을 다시 긍정하는 성격을 갖고 있다.”<sup>5)</sup>

또한 그는 계속해서 ‘팔불은 일체 존재의 부정(一切法空)을 나타내고 있으나, 그것은 단순히 부정만을 의미하는 것이 아니고, 부정

4) 윤 종갑, 「용수의 상의성의 연기에 대한 연구」, 『철학논총』 제22집 (세한철학회, 2000), p. 102. 번호는 논자.

5) 같은 논문, p. 105. 번호는 논자.

의 이면에 긍정을 함의시키고 있다.<sup>6)</sup> ④‘상반하는 둘을 하나로 묶음으로써, 그 둘 각각의 긍정을 함의시킬 수가 있기 때문이다.’<sup>7)</sup>라고 하는 우에다 요시부미(上田義文)의 언급을 인용하고 있다.

먼저 ②‘상의성의 연기로서 팔불연기’라고 하는 소제목으로부터 윤종갑이 상호의존의 연기와 팔불의 연기를 동일한 것이라고 생각하였으며, 그가 그렇게 생각하게 된 이유는 인용문에서 보는 것처럼, ‘불멸과 불생 등의 양항의 관계가 원인과 조건으로서의 관계가 아니라, 동등 무차별한 관계로서 순환적 구조에 따라 동시적이고 상대적으로 부정되는 논리적인 관계’라고 보았기 때문임을 알 수 있다. 그러나 과연 그런 이유만으로 팔불의 연기가 상호의존의 연기와 동일한 것이라고 단정할 수 있을까 하는 것은 의문이다.

또한 윤종갑은 ③에서 팔불의 연기가 ‘동시적이고 상대적인 부정을 통해 양항을 다시 긍정하는 성격을 가지고 있다.’고 말하고 있지만, 그것도 확인해 보아야 할 문제이다. 왜냐하면 『중송』에서 불일불이와 불상부단에 포함되어서 부정되는 동일성과 상이성 및 상주와 단멸은 항상 극단적인 견해로서 부정될 뿐이고, 그 양자가 부정을 통해서 다시 긍정되는 경우는 발견되지 않기 때문이다.

우에다 요시부미는 이에 대하여 ④‘상반하는 둘을 하나로 묶음으로써 그 둘 각각의 긍정을 함의시킬 수가 있다.’고 말하지만, 과연 용수가 팔불연기를 통해서 의도했던 것이 우에다가 말하는 것처럼 불생과 불멸 등을 하나로 묶음으로써, 발생과 소멸 등의 양 항을 긍

정하기 위한 것이었던가, 그리고 『중송』이나 여러 논사들의 주석으로부터 그와 같은 언급을 발견할 수 있는가 하는 것도 문제이다.

이처럼 용수가 설하는 팔불의 연기와 상호의존의 연기는 그 중요성에도 불구하고, 아직까지 그 의미와 내용이 명료하게 밝혀져 있지 않다. 여기서 논자는 용수의 연기설에 대한 재검토의 필요성을 느끼게 된다. 논자가 재검토를 통해서 확인하고자 하는 문제는 다음과 같은 것들이다. 1) 상호의존의 연기와 팔불의 연기는 동일한 것인가? 2) 만약 동일한 것이 아니라면 그 관계는 어떤 것인가? 3) 상호의존적 연기의 내용과 목적은 무엇인가? 4) 팔불연기의 내용과 목적은 무엇인가?

논자는 『중송』 및 청목과 월청의 주석을 중심으로 그와 같은 문제들을 검토함으로써, 앞에서 의문을 제기했던 견해들, 즉 ①중론이 주장하는 연기는 상의성의 의미이며, 중론의 목적은 여러 법의 상의상관관계를 밝히는 것이라고 하는 나카무라 하지메의 견해와 ②상의성의 연기와 팔불의 연기를 동일한 것으로 간주하면서, ③팔불은 동시적이고 상대적인 부정을 통해 양항을 다시 긍정하는 성격을 갖고 있다고 하는 윤종갑의 견해, 그리고 ④팔불의 상반하는 둘을 하나로 묶음으로써, 그 둘 각각의 긍정을 함의시킬 수가 있다고 하는 우에다 요시부미의 견해가 타당한지 확인함과 동시에, 용수의 연기설에 대한 중도적 이해의 필요성을 제시하고자 한다.

6) 上田 義文, 『大乘佛教の思想』(第三文明社, 1977), p. 34

7) 같은 책, p. 36. 번호는 논자.

## II. 세속의 연기와 팔불의 연기

초기불교에서 연기(緣起)라는 말은 ‘연(緣)해서 일어나는 것’을 의미한다. 이 말을 보충하면 ‘어떤 사물을 연(緣)해서, 어떤 사물이 일어나는 것’이라는 의미가 된다. 여기서 ‘연해서(pratītya)’라는 말은 ‘근거해서, 조건으로 해서, 원인으로 해서’라는 의미이고, ‘일어나는 것(samutpāda)’이라는 말은 ‘발생하는 것, 성립하는 것’이라는 의미이다. 따라서 연기라는 말은 ‘어떤 사물을 원인이나 조건으로 해서, 결과인 어떤 사물이 발생하거나 성립하는 것’이라는 의미가 된다. 불타는 연기를 다음과 같이 설한다.

이것이 있으면 저것이 있고, 이것이 생하면 저것이 생한다.

이것이 없으면 저것이 없고, 이것이 멸하면 저것이 멸한다.<sup>8)</sup>

한편 용수는 『중송』의 귀경계에서 팔불의 연기를 다음과 같이 설한다.

불멸(不滅)이고 불생(不生)인, 부단(不斷)이고 불상(不常)인,  
불일(不一)이고 불이(不異)인, 불래(不來)이고 불거(不去)인,  
회론이 적멸하여 길상(吉祥)인 연기를 가르쳐 주신 정각자,  
여러 설법자 가운데 최고인 그에게 예배합니다.<sup>9)</sup>

8) Imasmīṃsatī idaṃphotī. Imassuppādāidaṃpuppaṇjati. Imasmīṃsatī idaṃna hoti. Imassa nirodhāidaṃnirujjhati. SN, vol.2, p. 28, p. 65, p. 70 등.

9) anirodham—anutpādam—anucchedam—aśāśvatam /

이처럼 『중송』의 귀경계에서 팔불이란 불생불멸 등의 여덟 가지이고, 그것들은 연기를 수식한다. 그러므로 ‘불생불멸’ 등으로 말해지는 연기는 ‘팔불의 연기’라고 부를 수 있을 것이다. 그런데 위에서 보듯이 불타가 설하는 연기는 사물의 발생과 소멸을 긍정하고 있음에 반하여, 용수가 언급하는 팔불의 연기는 사물의 발생과 소멸을 부정하고 있어서, 서로 불일치하는 것처럼 보인다. 월정은 『중송』 제1장 제1송에 대한 주석에서 그와 같은 불일치를 비판하는 반대자들에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

그와 같이 연기에서 소멸 등이 인식된다. 그러므로 불요의(不了義)와  
요의(了義)의 경전을 구분해서 보여주기 위하여 스승에 의하여 이 중  
론이 저술된 것이다. 이 경우에 연기에 있어서 발생 등에 대하여 설한  
것은 무명(無明)의 어둠에서 벗어난 [사람들의] 무루[지](無漏知)의  
대상의 자성에 의존한 것이 아니라, 무명의 어둠에 의하여 지성의 눈이  
손상된 [사람들의] 지식의 대상에 의존한 것이다.<sup>10)</sup>

즉 불타는 중생들의 근기에 따라서 요의경과 불요의경을 설하였

anekārtham—anānārtham—anāgamam—anirgamam //  
yahpratītyasamutpādaṃprapañca—upaśamañśivam /  
deśayāmāsa saṃbuddhas—tañvande vadatāñvaram // PP, p. 11.

10) yata evaṃnirodha—ādayaḥpratītyasamutpādasya—upalabhyante, ata eva—  
idamadhyamaka—śāstrañprañitam—ācāryena neya—nīta—ārtha—sūtrānta—  
vibhāga—upadarśana—artham / tatra ya ete pratītyasamutpādasya—utpādādaya  
uktāḥ, na te vigata—avidyā—timira—anāsrava—viṣaya—svabhāva—āpekṣayā,  
kimtarhi avidyā—timira—upahata—mati—nayana—jñāna—viṣaya—āpekṣayā// PP, pp.  
40—41.

는데, 사물의 소멸과 발생 등을 설하는 12연기는 불요의경에서 설한 것으로서, 무명의 어둠에서 벗어난 현자들의 지식의 대상에 의존한 것이 아니라, 무명의 어둠에 빠져 있는 어리석은 사람들의 지식의 대상에 의존한 가르침이라는 것이다. 또 월정은 이렇게 말한다.

성스러운 무진의보살경에서 다음과 같이 말하였다. “무엇이 불요의경(不了義經)이고, 무엇이 요의경(了義經)인가? 도(道)에 들어가기 위하여 설해진 경전들을 불요의경이라고 하고, 과(果)에 들어가기 위하여 설해진 경전들을 요의경이라고 한다. 또한 공성(空性), 무상(無相), 무원(無願), 무작(無作), 무출생(無出生), 무발생(無發生), 무존재(無存在), 무자아(無自我), 무중생(無衆生), 무소유(無所有)라는 해탈문을 설한 경전들, 그것을 요의경이라고 한다. 사리불존자여, 이것은 요의경에 근거한 것이고, 불요의경에 근거한 것이 아니다.”<sup>11)</sup>

이처럼 월정은 도(道)에 들어가기 위하여 설해진 경전들을 불요의경이라고 하고, 과(果)에 들어가기 위하여 설해진 경전들을 요의경이라고 설명한다. 그리고 그는 이어서 공성, 무상, 무원, 무작, 무출생, 무발생 등의 해탈문에 대하여 설한 경전들을 요의경이라고

11) uktāṁca ārya-akṣayamati-sūtre / katame sūtrāntāneya-arthāḥkatame nīta-arthāḥ? ye sūtrāntāmārga-avatārāya nirdiṣṭāḥ, ima ucyanterneya-arthāḥ/ ye sūtrāntāḥphala-avatārāya nirdiṣṭāḥ, ima ucyanterneya-arthāḥ/ yāvad ye sūtrāntāḥśūnyatā-animitta-apraṇihita-anabhisaṁskāra-ajāta-anutpāda-abhāva-nirātma-niḥsattva-nirjīva-niḥpudgala-asvāmika-vimokṣa-mukhānirdiṣṭāḥta ucyanterneya-arthāḥ iyam-ucyate bhadanta śāradvatī-putra nīta-arta-sūtrānta-pratiśaraṇatā, na neya-arta-sūtrānta-pratiśaraṇatātī // PP, p. 43.

말하고 있다. 이와 같은 설명으로부터 팔불의 연기는 불요의경이 아니라, 요의경의 가르침에 속하는 것임을 알 수 있다. 왜냐하면 팔불의 연기는 공성, 즉 무자성에 근거해서 무출생과 무발생 등을 설하고 있기 때문이다.

그렇다면 여기서 상호의존의 연기는 그 둘 중에서 어디에 속하는 것인가라는 의문이 제기된다. 월정은 『중송』 제1장 제1송에 대한 주석에서 다음과 같이 비판자와 문답하고 있다.

묻는다. 만일 사물들이 자기로부터, 타자로부터, 양자로부터, 무원인으로부터 발생하지 않는다면, 세존은 어째서 “무명을 연해서 행(行)들이 [있다].”라고 설하셨는가?

답한다. 그것은 세속제(世俗諦)이지 진실이 아니다.

묻는다. 무엇이 세속제의 진립이라고 말해야 하는가?

답한다. 오직 차연성(此緣性, idāṁ-pratyayatā)에 의하여 세속제의 성립은 인정된다. 그러나 [자생과 타생 등] 네 종류의 주장명제의 승인에 의해서 [세속제의 성립이 인정되는 것은] 아니다. 왜냐하면 [그것은] 유자성론(有自性論)으로 귀착되기 때문이고, 그것은 불합리하기 때문이다. 오직 차연성만이 인정될 때, 원인과 결과의 상호의존성(相互依存性, anyonya-apekṣatva)이 있기 때문에, 자성에 의한 성립은 있을 수 없으며, 유자성론은 존재하지 않는다.<sup>12)</sup>

12) atra-aha: yadi svataḥparataḥubhayato 'hetutaś-ca na-asti bhāvānām-uptpādāḥ, tatra katham-avidyā-pratyayāḥsaṁskāraity-uktāṁbhagavatā? ucyanterneya- / saṁvṛtir-eva na tattvam // kiṁsaṁvṛter-vyavasthānaṁvaktavyam? idāṁ-pratyayatā-mātreṇa saṁvṛteḥsiddhir-abhyupagamyate / na tu pakṣa-catuṣṭaya-abhyupagamena sasvabhaवादा-prasaṅgat, tasya ca-ayuktatvāt / idāṁ-

여기서도 비판자들은 팔불연기와 12연기의 불일치를 비판하고 있다. 그리고 월칭은 그와 같은 비판에 대하여 불타가 12연기에서 발생과 소멸을 설한 것은 세속제에 근거한 것이라고 답변하고 있다. 그런데 여기서 월칭이 불타의 12연기를 언급하면서 원인과 결과의 상호의존성을 함께 언급하고 있다는 점이 주목된다. 왜냐하면 이것은 그가 불타의 12연기와 상호의존의 연기를 동일 차원의 가르침이라고 생각하였음을 보여주는 것이기 때문이다.

이와 같은 월칭의 언급으로부터 12연기와 상호의존의 연기는 세속제(世俗諦)로서 동일 차원에서 설해진 것이고, 팔불의 연기는 승의제(勝義諦)로서 상호의존의 연기와는 다른 차원에서 설해진 것임을 알 수 있다. 그럴 경우 상호의존의 연기와 팔불의 연기, 즉 세속제와 승의제의 분기점은 공과 무자성의 개념이 된다. 즉 상호의존의 연기를 포함해서 모든 사물이 인과 연에 의존해서 성립함을 설하는 것은 세속제에 해당하고, 그에 따라 연기인 모든 사물은 무자성이고 공성 등이며, 따라서 불생불멸 등이라고 설하는 것은 승의제에 해당한다는 것이다.

그리고 그런 사실로부터 ①‘중론이 주장하는 연기는 상의성의 의미이며, 중론의 목적은 여러 법의 상의상관관계를 밝히는 것’이라고 하는 나카무라 하지메의 견해는 타당성을 확보하지 못함을 알 수 있다. 왜냐하면 중론의 목적이 불요의경의 가르침, 혹은 세속제를 밝히는 것이라고는 말할 수 없기 때문이다. 그와 동시에 ②‘상호

의존의 연기와 팔불의 연기를 동일한 것’으로 간주하는 윤종갑의 견해도 올바른 것이 아님을 알 수 있다. 왜냐하면 앞에서 보았던 것처럼 상호의존의 연기와 팔불의 연기는 동일한 차원에서 설해진 것이 아니기 때문이다.

### III. 상호의존적 연기의 내용과 목적

상호의존적 연기, 즉 상호의존의 연기란 두 개의 사물, 혹은 여러 사물이 상호의존해서 성립하는 것을 말한다. 용수는 『중송』에서 여러 사물의 상호의존적 연기를 다음과 같이 말한다.

행위자는 행위를 연해서, 행위는 행위자를 연(緣)해서 일어난다.

우리들은 그 이외의 다른 성립의 원인을 보지 못한다. 8-12)<sup>13)</sup>

청정에 관계없이 부정은 존재하지 않는다. [또한 부정은]

청정을 연(緣)하여 알려진다. 그러므로 청정은 결코 성립하지 않는다.  
23-10)<sup>14)</sup>

부정에 관계없이 청정은 존재하지 않는다. [또한 청정은]

부정을 연(緣)하여 알려진다. 그러므로 부정은 결코 존재하지 않는다.  
23-11)<sup>15)</sup>

13) pratītya kārakaḥ karma tampratītya ca kārakam /  
karma pravartate na-anyat paśyāmaḥsiddhi-kāraṇam // MMK 8-12)

14) anapekṣya śubhaṇna-asti aśubhamprajñapayemahi/  
yat pratītya śubhamptasmāc chubhaṇna-iva-upapadyate// MMK 23-10)

15) anapekṣya-aśubhaṇna-asti śubhamprajñapayemahi/

pratyayatā-mātra-abhyupagame hi sati hetu-phalayor-anyonya-āpekṣatvān-na-asti svābhāvikīśiddhir-iti na-asti sasvabhāvavādaḥ/ PP, p. 54-55.

이처럼 용수는 행위자와 행위, 청정과 부정이 상호의존해서 성립한다고 말한다. 그리고 그는 상호의존해서 성립하는 청정과 부정의 존재성을 모두 부정한다. 용수는 또 다음과 같이 말한다.

이것들을 연(緣)해서 [결과가] 발생할 때, 이것들이 [그 결과의] 연들이라고 말한다.

그 [결과]들이 [아직] 발생하지 않았다면, 어떻게 [그것들은] 비연(非緣)이 아니겠는가? 1-5)<sup>16)</sup>

청목석; 여러 연(緣)은 결정되어 있지 않다. 왜인가? 만약 결과가 아직 발생하지 않았다면, 그때는 연이라고 부르지 않기 때문이다. 다만 눈으로 연으로부터 결과가 발생하는 것을 보기 때문에 그것을 연이라고 부르는 것이다. [그러므로] 연은 결과로 말미암아 성립하는 것이다. 결과는 나중이고 연은 먼저이기 때문에, 만약 결과가 아직 없다면 어떻게 연이라고 부를 수 있겠는가?

그것은 항아리와 같다. 물과 흙이 화합하므로 항아리의 발생이 있다. 항아리의 연(緣)을 보기 때문에, 물과 흙 등이 항아리의 연이라고 한다. 만약 아직 항아리가 발생하지 않았다면, 어떻게 물과 흙 등을 비연(非緣)이라고 부르지 않겠는가? 그러므로 결과는 연으로부터 생하는 것이 아니다. 연으로부터 생하지 않았다면 어떻게 비연으로부터 생하겠는가?<sup>17)</sup>

yat pratitya—aśubhamtaśmād aśubhamna—iva vidyate// MMK 23-11)

16) utpadyate pratitya-imān-iti-ime pratyayāḥkila/

yāvan-na-utpadyata ime tāvan-na-apratyayāḥkatham// MMK 1-5)

17) 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

위 인용문에서 보듯이 청목은 『중송』 제1장 제5송을 주석하면서 ‘연(緣)은 결과로 말미암아서 성립한다.’고 말하고, 물과 흙 등을 연으로 해서 발생한 항아리를 예로서 제시하고 있다. 즉 물과 흙 등을 연으로 해서 항아리가 발생하지만, 아직 항아리가 발생하지 않았다면, 물과 흙 등을 항아리의 연이라고 말할 수 없으며, 항아리라는 결과가 발생하였을 때, 비로소 그 항아리를 근거로 해서 물과 흙 등이 항아리의 연이라고 말해진다. 다시 말하면 물과 흙 등을 연으로 해서 항아리가 발생하고, 다시 항아리를 근거로 해서 물과 흙 등이 연이라고 말해진다는 것이다. 이는 청목이 『중송』 제1장 제5송의 전반구를 원인과 결과의 상호의존을 의미하는 것으로 이해하였음을 보여준다. 월정도 『중송』 제1장 제1송에 대한 주석에서 다음과 같이 말한다.

오직 차연성만이 인정될 때, 원인과 결과의 상호의존성(相互依存性)이 있기 때문에, 자성에 의한 성립은 있을 수 없으며, 유자성론은 존재하지 않는다.<sup>18)</sup>

이와 같은 언급을 통해서 청목과 월정은 상호의존의 연기가 행위와 행위자, 청정과 부정 뿐 아니라, 원인과 결과의 관계에도 적용된다고 생각하였음을 알 수 있다. 이와 같이 두 논사가 원인과 결과까

等是瓶緣. 若瓶未生時. 何以不名水土等爲非緣. 是故果不從緣生. 緣尚不生. 何況非緣. 『중론』, 대정 제30권, p. 2하.

18) idam-pratyayatā-mātra-abhyupagame hi sati hetu-phalayor-anyonya-apekṣatvān-na-asti svābhāvikisiddhir-iti na-asti sasvabhāvavādaḥ/ PP, pp. 54-55.

지도 상호의존에 의해서 성립한다고 주장한 것은 주목할 만 하다. 그리고 여기서 용수가 상호의존의 연기를 설한 동기를 짐작할 수 있다.

당시 인도의 여러 학파들은 다양한 종류의 실재(實在)들을 상정하였다. 그것은 우파니샤드의 브라만과 아트만, 상키야의 프라크리티, 바이세시카의 여러 실체와 같은 사물들이다. 그런데 그것들은 모두 궁극적인 원인이라는 점에서 공통점을 지닌다. 그리고 그것들은 궁극적인 원인이라는 점에서 다른 사물에 의존하지 않으며, 따라서 자신만의 고유한 실체를 지니고 있다고 생각되었다.

그러나 만약 원인과 결과가 상호의존해서 성립한다면, 그와 같은 궁극적인 원인들도 자신이 산출한 결과에 의존해서 성립하는 것이기 때문에, 자신만의 고유한 본성이나 실체를 지니고 있다고는 말하기 힘들게 된다. 왜냐하면 상호의존의 연기에 의하면 궁극적인 원인을 포함하는 모든 사물이 연기의 결과물이 되고, 따라서 궁극적인 원인을 포함하는 모든 사물이 무자성인 것이 되기 때문이다.

용수가 연기인 사물을 무자성이라고 말하는 이유는 그것이 다른 것에 의해서 만들어지지 않고, 다른 것에 의존하지 않으며, 그 사물을 떠나지 않는 고유한 본성인 자성(自性)을 가지지 못하기 때문이다. 용수는 『중송』에서 다음과 같이 말한다.

또한 자성이 어떻게 만들어진 것이라고 부를 수 있겠는가?

자성은 만들어지지 않은 것이고, 다른 것에 의존하지 않는 것이기 때문

이다. 15-2)<sup>19)</sup>

월정석; 여기에서 자성은 '그 자신의 사물(svo bhāvah)'이다. 그러므로 어떤 사물의 '그 자신의 본성(atmīyāmrūparṇ)'인 것, 그것이 그것의 자성이라고 말해진다. 그러나 무엇이 무엇의 '그 자신의 것(atmīya)'인가? '만들어지지 않은 것(akṛtrima)'이다. 그러나 '만들어진 것', 그것은 '그 자신의 것'이 아니다. 예를 들면 물의 열기와 같다.

또한 '그것에 의존하는 것(āyatta)', 그것도 역시 '그 자신의 것'이다. 예를 들면 그 자신의 하인이나 재산과 같다. 그러나 타자에게 의존하는 것, 그것은 '그 자신의 것(atmīya)'이 아니다. 그것은 마치 일정기간 동안 빌린 것이 자기에게 의존하지 않는 것과 같다. 그러므로 '만들어진 것(kṛtrima)'이나 '타자에 의존하는 것(paras-āpekṣa)'은 자성이라고 인정되지 않는다.<sup>20)</sup>

여기서 보듯이 용수에 의하면, 자성이란 ①다른 것에 의해서 만들어지지 않은 것, ②다른 것에 의존하지 않는 것이라는 두 가지 특징을 가지고 있다. 그리고 월정은 자성을 불의 열기에 비유하여 설명하고 있다. 즉 물(水)의 열기처럼 타자에 의하여 만들어진 것이

19) svabhāvahkṛtako nāma bhaviṣyati punahkatham/  
akṛtrimaḥsvabhāvo hi nirapekṣaḥparatra ca// MMK 15-2)

20) iha svo bhāvahsvabhāva iti yasya padārthasya yad-ātmīyāmrūpaṁtat-tasya  
svabhāva iti vyapadiṣyate / kiṁca kasya-ātmīyāṁyat- yasya-akṛtrimam, yat-  
tu kṛtrimaṁna tat-tasya-ātmīyāṁtat-yathāpām- auṣṇyam / yac-ca yasya-  
ayattāṁtat-api tad-ātmīyāṁtat-yathāsve bhṛtyaḥ, svāni dhanāni / yat-tu  
yasya parāyattāṁna tat-tasya-ātmīyāṁtat-yathātāvat-kālikāya-ācitatām-  
asvatantram / yataś-ca-ivāmrūpamasya parasāpekṣasya ca svabhāvatvarāṁneṣṭam  
/ PP, pp. 262-263.

나, 일정 기간 빌린 물건처럼 타자에게 의존하는 것은 자성이 아니며, 불의 열기처럼 오직 그 자신만의 것, 그리고 그 자신에게만 의존하는 것이 자성이라는 것이다. 또 월정은 『중송』 제13장 제4송에 대한 주석에서 다음과 같이 말한다.

세간에서는 어떤 속성(dharma)이 어떤 사물을 떠나지 않을 때, 그 [속성]을 그 [사물]의 자성(svābhava)이라고 부른다. 왜냐하면 타자에게 의존하지 않기 때문이다. 불의 열기는 그것을 떠나지 않기 때문에, 세간에서 [불의] 자성이라고 부른다. 그러나 물(水)에서 인식되는 열기는 다른 [사물]을 연(緣)으로 해서 발생하였기 때문에 만들어진 것이고, 자성이 아니라고 [말한다].<sup>21)</sup>

즉 월정의 설명에 의하면 자성이란 불의 열기와 같이 ③‘그 사물을 떠나지 않는 고유한 속성’이다. 그리고 그것은 용수가 『중송』 제15장 제2송에서 말했던 것처럼, ‘타자에 의해서 만들어지지 않은 것, 타자에 의존하지 않는 것’이다.

한편 월정은 연기를 ‘여러 사물이 인(因)과 연(緣)에 의존해서 발생하는 것’이라고 정의한다.<sup>22)</sup> 따라서 월정의 정의에 따르는 한, 인과 연에 의존해서 발생한 연기인 사물이 ①다른 것에 의해서 만

들어지지 않은 것, ②다른 것에 의존하지 않는 것, 그리고 ③그 사물을 떠나지 않는 고유한 속성이라는 세 가지 특성으로 정의되는 자성을 갖지 못한다는 것은 당연하다. 그런 이유로 용수는 연기인 사물은 무자성이라고 말했던 것이다. 그는 『중송』 제24장 제18송에서 이렇게 말한다.

연기인 것, 그것을 공성(空性, śūnyatā)이라고 우리들은 부른다. 그 [공성]은 가명(假名)이며, 그 [공성]이야말로 중도(中道)이다. 24–18)<sup>23)</sup>

여기서 ‘연기인 것’이란 ‘연기인 사물’을 말한다. 용수가 연기인 사물을 공성이라고 부르는 이유는 앞에서 언급했던 것처럼, 연기인 사물은 ‘인과 연에 의존해서 발생한 것’이기 때문에 자성을 가지고 있지 않기 때문이다. 이로부터 ‘공성’은 자성의 결여를 의미함을 알 수 있다. 그런데 용수는 위의 계송에서 그것을 가명이라고 부르고, 다시 그것을 중도와 연결지었다. 그러므로 그는 『중송』에서 연기와 무자성, 공성, 가명, 중도를 모두 동일한 의미로 사용하였음을 알 수 있다. 청목은 위의 계송을 다음과 같이 주석하고 있다.

여러 인연에서 발생한 법을 나는 공(空)이라고 말한다. 왜인가? 여러 연(緣)이 갖추어지고 화합해서 사물이 발생한다. 그 사물은 여러 인연

21) iha yo dharma yaṁpadarthaṁna vyabhicarati, sa tasya svabhāva iti vyapadiṣyate, apara-pratibaddhatvāt / agner-ausñyamhi loke tad-avyabhicārvat svabhāva ity-ucyate / tad-eva ausñyam-apsu-upalabhyamānaṁpara-pratyaya-saṁbhūtavatvāt-kṛtrimatvān-na svabhāva iti / PP, p. 241.

22) tataś-ca hetu-pratyaya-apekṣo bhāvānām-utpādaḥpratītyasamutpāda-arthaḥ// PP, p. 5.

23) yaḥpratītyasamutpādaḥśūnyatāṁpracakṣmahe/ sāprajñaptir-upādāya pratipat-sa-iva madhyamā// MMK 24–18)

에 속하는 것이기 때문에 무자성이다. [또한] 무자성이기 때문에 공이 고, 공도 또한 공이다. [왜냐하면] 다만 중생을 인도하기 위하여, 가명(假名)으로 설한 것이기 때문이다.

[여러 인연에서 발생한 법은] 존재와 비존재의 양 극단을 떠났기 때문에 중도(中道)라고 부른다. 이 법은 무자성이기 때문에 존재라고 부르지 못한다. 또한 공도 존재하지 않기 때문에 비존재라고 부르지도 못한다. 만일 법에 [자]성이나 [자]상이 있다면, 여러 연을 기다리지 않고 존재할 것이다. [그러나] 여러 연을 기다리지 않으면 법도 존재하지 않는다. 그러므로 불공인 법은 존재하지 않는다.<sup>24)</sup>

요컨대 연기인 여러 사물은 인과 연에 의해서 만들어진 것이고, 인과 연에 의존하는 것이기 때문에, ①만들어지지 않은 것, ②다른 것에 의존하지 않는 것, 그리고 ③그 사물을 떠나지 않는 고유한 속성이라는 세가지 특징으로 정의되는 자성을 가지지 못한다. 그러므로 연기인 사물은 모두 무자성이라고 말한다. 이처럼 연기인 사물의 특징은 자성의 결여이며, 그것이 바로 용수가 설하는 공성의 의미이다.

그렇다고 ‘공인 것’이라는 사물이 별도로 존재하는 것도 아니다. 그러므로 공도 또한 공이라고 말하고, 중생을 위하여 존재하지 않는 것에 잠시 이름을 붙였으므로 ‘가명’이라고 말한다. 또한 연기인

사물은 어떤 자성도 갖지 못하기 때문에 존재성도 비존재성도 갖지 못한다. 따라서 연기인 사물은 비유비무(非有非無)인 것이고, 존재와 비존재 등의 여러 극단을 떠났다는 점에서 중도라고 말해진다는 것이다.

그리고 청목은 그와 같은 사실을 귀류법으로 논증하고 있다. 즉 만약 여러 사물이 자성을 가지고 있다면, 연을 기다리지 않고 존재할 것이다. 그러나 현실에서 그런 사물은 발견되지 않는다. 따라서 일체법은 무자성, 즉 공성이고, 불공인 것은 존재하지 않음을 알 수 있다는 것이다. 여기서 용수가 계송에서 연기인 사물을 무자성, 공성, 가명, 중도 등으로 말했던 이유를 알 수 있게 된다. 그런데 그는 또 다음과 같이 말한다.

연(緣)하지 않고 발생한 사물은 아무 것도 존재하지 않는다.

그러므로 공이 아닌 사물은 아무 것도 존재하지 않는다. 24-19)<sup>25)</sup>

위에서 보듯이 용수는 연하지 않고서 발생한 사물은 아무 것도 존재하지 않는다고 말한다. 그가 그렇게 말하는 이유는 모든 사물이 상호의존해서 성립한다고 생각하기 때문이다. 월칭은 『중송』 제8장 제13송에 대한 주석에서 이렇게 말한다.

행위와 행위자, 집착의 대상과 집착하는 자 이외의 다른 사물들, 즉 태

24) 衆因緣生法. 我說卽是空. 何以故. 衆緣具足和合而物生. 是物屬衆因緣故無自性. 無自性故空. 空亦復空. 但爲引導衆生故. 以假名說. 離有無二邊故名爲中道. 是法無性故不得言有. 亦無空故不得言無. 若法有性相. 則不待衆緣而有. 若不待衆緣則無法. 是故無有不空法. 『중론』, 대경 제30권, p. 33중.

25) apratītyasamutpanno dharmākṣaṇin na vidyate/  
yasmāt tasmād aśūnya hi dharmākṣaṇin na vidyate// MMK 24-19)

어나는 것과 낳는 것, 가는 것과 가는 작용, 보여지는 것과 보는 것, 특징지워지는 것과 특징, 발생되는 것과 발생시키는 것, 부분과 부분을 가지는 것, 속성과 속성을 가지는 것, 인식수단과 인식대상 등을 포함하는 모든 사물들, 그들은 행위자와 행위에 대한 고찰을 통하여 자성으로서의 존재성이 부정되고, 상호의존을 통해서만 성립한다는 것이 [확인된다].<sup>26)</sup>

이처럼 월청은 행위와 행위자, 집착의 대상과 집착하는 자만이 아니라, 그 밖의 모든 사물들, 즉 태어나는 것과 낳는 것, 가는 것과 가는 작용 등의 모든 사물들이 상호의존의 연기에 의해서 성립한다고 말한다. 그리고 그럴 경우 연기인 사물은 모두 무자성이기 때문에, 이 세상의 모든 사물은 무자성이고 공인 것이 된다. 왜냐하면 이 세상의 모든 사물은 상호의존의 연기에 의해서 성립하며, 따라서 무자성이고 공이 아닌 사물은 존재하지 않는 것이 되기 때문이다. 즉 상호의존의 연기에 의해서 모든 사물이 연기의 결과물임이 밝혀지고, 그로부터 모든 사물들이 무자성이고, 공이라는 사실이 밝혀진다는 것이다.

이로부터 용수가 상호의존의 연기를 설한 목적을 알 수 있다. 즉 그는 인도의 대부분의 학파들이 실제로 간주하는 궁극적인 원인을 포함하는 모든 사물이 연기에 의해서 성립함을 밝히고, 다시 그로

26) karma-kāraka-upādeya-upadātṛ-vyatiriktāye'nye bhāvājanya-janaka gantṛ-gamana-draṣṭavya-darśana-lakṣya-lakṣaṇa-utpādya-utpādakāḥ, tathāavayava-avayavi-guṇa-guṇī-pramāṇa-prameya-ādayo niravaśeṣabhāvāḥ, teṣāṁkartṛ-karma-vicārepa svabhāvato'stitvarṁpratiśidhyaparaspara-apekṣikīm-eva siddhim/ PP, p. 190.

부터 모든 사물은 연기이기 때문에 무자성, 공, 가명, 중도라는 진실을 드러내기 위해서 상호의존의 연기를 설했던 것이다. 거기에 승의제와 세속제의 구분을 적용해 보면, 모든 사물이 연기에 의해서 성립함을 밝히는 것은 세속제에 해당하고, 그로부터 모든 사물이 무자성, 공성 등이라는 진실을 설하는 것은 승의제에 해당한다고 할 수 있다.

#### IV. 팔불연기의 내용과 목적

불타는 상옹부 경전에서 고통의 발생에 대하여 묻는 깃싸빠에게 고통의 자작, 타작, 공작, 무인작을 부정하고, 고통은 연에 의해서 발생한다는 진실을 보여준다.<sup>27)</sup> 그와 유사하게 용수도 『중송』에서 팔불을 통해서 유자성론에 근거한 여러 희론을 부정하고, 연기이기 때문에 무자성인 모든 사물의 진실을 보여준다. 그가 보여주고자 했던 진실은 연기이기 때문에 무자성인 모든 사물들은 불생불멸 등의 팔불로 규정되어야 한다는 사실이다.<sup>28)</sup>

이처럼 팔불은 유자성론에 근거한 희론들에 대한 비판과 무자성

27) SN, 12:17, vol.2, pp. 18-22.

28) 용수는 『중송』의 귀경계에서 '불생불멸 등의 연기'라고 말하고, 월청은 귀경계에 대한 주석에서 '여덟가지 특성으로 설명된 연기'라고 말한다. 이와 같은 용수와 월청의 언급으로부터 '팔불의 연기'라는 용어가 만들어진다. 팔불연기라는 용어만 가지고 생각하면 마치 연기가 여덟가지 특징을 가지는 것으로 이해하기 쉽지만, 실은 그런 것이 아니라 연기인 사물, 즉 연에 의존해서 발생한 사물이 여덟가지 특징을 가진다는 의미이기 때문에 주의할 필요가 있다.

인 사물의 진실 규명이라는 두 가지 측면을 동시에 포함하고 있으므로, 본고에서도 그 내용을 ‘유자성론에 대한 비판’과 ‘무자성인 사물의 진실’이라는 두 항목으로 구분해서 살펴 보기로 한다.

## 1. 불생

### 1) 유자성론에 대한 비판으로서 불생

팔불 가운데 불생(不生)은 매우 중요한 것으로 간주된다. 왜냐하면 불생이 논증됨으로써, 팔불이 모두 논증된다고 말해지기 때문이다. 그런 점에서 불생은 팔불을 대표하는 것이라고 생각하는 것도 가능하다. 용수는 『중송』에서 이렇게 말한다.

자신으로부터, 타자로부터, 그 양자로부터, [혹은] 무원인(無原因)으로부터, 발생한 사물은, 어디에서도, 어떤 것도, 결코 발견되지 않는다.

1-1)<sup>29)</sup>

위에서 보는 것처럼 용수는 자생(自生), 타생(他生), 공생(共生), 무인생(無因生)을 모두 부정한다. 이와 같은 네 종류의 발생에 대한 부정을 사불생(四不生)이라고 부른다.

사불생의 의미에 대해서는 불호(佛護, Buddhapālita)의 설명이나 월청의 설명을 소개하는 것이 일반적인데,<sup>30)</sup> 그것을 간략하게 소개

29) na svato na-api parato na dvābhāyāmna-apy-ahetutah/  
utpannajātu vidyante bhāvāḥkvacana kecana // MMK 1-1)

30) 나카무라 하지메, 『용수의 중관사상』, 남수영 옮김 (여래, 2010), pp. 190-191.

하면 다음과 같다. 먼저 자생이 부정되는 이유는 ‘그런 발생은 무익(無益)할 뿐 아니라, 적용범위가 지나치게 넓어진다는 오류에 빠지기 때문이고’,<sup>31)</sup> 타생이 부정되는 이유는 ‘모든 것으로부터 모든 것이 발생한다는 오류가 뒤따르기 때문이고’,<sup>32)</sup> 공생이 부정되는 이유는 ‘위의 두가지에 지적되었던 오류가 모두 뒤따르기 때문이고’,<sup>33)</sup> 무인생이 부정되는 이유는 ‘원인이 존재하지 않으면 결과와 원인도 존재하지 않는다는 오류가 뒤따르거나, 혹은 항상 모든 것으로부터 모든 것이 발생한다고 하는 오류가 뒤따르기 때문’이라고<sup>34)</sup> 한다.

한편 『중송』 및 청목과 월청의 주석에는 위의 설명과는 다른 방식의 설명도 발견되는데, 그것은 연기인 사물의 자성이 원인 속에서 발견되지 않는다는 사실을 입증함으로써 사불생을 논증하는 방식이다. 용수는 이렇게 말한다.

실로 사물들의 자성은 연(緣) 등에 존재하지 않는다.

자성(自性)이 존재하지 않으므로 타성(他性)도 존재하지 않는다.

1-3)<sup>35)</sup>

월청석; 만일, 다른 사물인 인(因)이나 연(緣)들 속에, 즉 [그것들이]

31) 김 정근 역주, 『쁘라산나빠다』(푸른가람, 2011), pp. 44-45. 이미 존재하는 사물을 은 다시 발생할 필요가 없다는 점에서 무익하다고 말해지고, 이미 존재하는 사물을 이 다시 자신을 발생하도록 한다면, 언제나 발생하지 않을 때가 없을 것이라는 점에서 적용범위가 지나치게 넓어진다고 말해진다.

32) 같은 책, p. 78.

33) 같은 책, pp. 79-80.

34) 같은 책, p. 80.

35) na hi svabhāvo bhāvāñpratyayādiśu vidyate /  
vidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate // MMK 1-3)

결합해 있는 것 속에, 흩어져 있는 것들 속에, 흩어져 있으면서 결합해 있는 것들 속에, 혹은 인과 연의 모임과는 다른 어떤 곳에, 결과인 사물들이 발생하기 이전에 존재(sattva)가 있다면, 그것들로부터 발생이 있을 것이다. 그러나 사물이 발생하기 이전에 [그 사물이] 존재하지는 못 할 것이다. 만일 [그것이] 존재한다면 인식될 것이고, 발생은 불필요할 것이다. 그러므로 사물들의 자성(svabhāva)은 연들 속에는 존재하지 않는다.<sup>36)</sup>

요컨대 어떤 방식으로 생각해도 결과인 사물들의 자성은 원인인 사물 속에 존재하지 않는다. 예를 들면 부싯돌과 나무를 연으로 해서 불이 일어날 때, 불의 자성인 열기가 불의 연(緣)들인 부싯돌이나 나무 속에 있는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 여러 연에 의존해서 불이 발생하고 열기가 생겨난다. 그러므로 연기의 결과인 사물들의 자성은 연기의 원인인 사물 속에 존재하지 않음을 알 수 있다는 것이다. 그리고 그와 같은 사실로부터 자생과 타생이 모두 부정된다. 청목과 월청은 이렇게 말한다.

청목; 여러 법의 자성(自性)은 여러 연(緣)들 속에 존재하지 않는다. 다만 여러 연들이 화합하기 때문에 그런 이름을 얻은 것 뿐이다. 자성이란 곧 자체(自體)를 말한다. 여러 연들 속에는 자성이 없다. 자성이

36) yadi hi hetv-ādiṣu para-bhuteṣu pratyayeṣu samasteṣu vyasteṣu vyasta-samasteṣu hetu-pratyaya sāmagryāanyatra vākvacid bhāvanāṁkāryāṇām-utpādāt-pūrvamāṣṭavāṁsyāt, syāt-tebhya utpādaḥ/ na ca-ivāmyad-utpādat-pūrvamāṣṭabhavaḥsyāt / yadi syāt grhyeta ca utpāda-vaiyārthyāṇca syāt / tasmān-na ca-asti bhāvanāṁpratyayādiṣu svabhāvah/ PP, p. 78.

없으므로 자생(自生)이 아니다.

자성이 존재하지 않기 때문에 타성(他性)도 역시 존재하지 않는다. 왜인가. 자성을 원인으로 해서 타성이 존재하기 때문이다. 타성이란 그 타자에 있어서 또한 그것의 자성이다. 만약 자성을 논파하면 타성도 논파된다. 그러므로 타성으로부터의 발생도 불합리하다.<sup>37)</sup>

월청; 자성(自性)이 존재하지 않을 때, 타성(他性)도 존재하지 않는다. 거기서 성(性, bhāva)이란 사물들의 발생이다. [그러므로] 타성(parabhāva)이란 다른 것들로부터의 발생이다. 그러나 그 [타성]은 존재하지 않는다. 그러므로 다른 사물들로부터 사물들이 발생한다고 말하는 것은 불합리하다.<sup>38)</sup>

요컨대 불의 자성인 열기가 부싯돌이나 나무 등의 속에 존재하지 않는 것처럼, 연기의 결과인 사물들의 자성은 연기의 원인인 사물 속에 존재하지 않는다. 그리고 그런 사실로부터 연기의 결과인 사물은 자생(自生), 즉 자신으로부터 발생한 것이 아님을 알 수 있다. 왜냐하면 자성이야말로 그 사물 자신이기 때문이다.

자성의 부정으로부터 타성도 부정된다. 앞에서 보았듯이 자성은 연기의 결과인 사물 속에서도 발견되지 않으며,<sup>39)</sup> 위에서 보았듯이

37) 諸法自性不在衆緣中。但衆緣和合故得名字。自性即是自體。衆緣中無自性。性無故不自生。自性無故他性亦無。何以故。因自性有他性。他性於他亦是自性。若破自性即破他性。是故不應從他性生。『중론』, 대정 제30권, p. 2중.

38) avidyamāne ca svabhāve nāsti parabhāvah/ bhavaṇaṁbhāva utpādaḥ, parebhya utpādaḥparabhāvah, sa na vidyate / tasmād-ayuktam-etat parabhūtebhyo bhāvanām-utpattir-iti // PP, p. 78.

39) 본 논문 제3장 '상호의존적 연기의 내용과 목적'을 보라.

연기의 원인인 사물 속에서도 발견되지 않는다. 그리고 그것은 모든 사물의 경우에 동일하게 적용된다. 그 말은 결국 어떤 사물의 자성도 발견되지 않는다는 의미이다. 왜냐하면 상호의존적 연기 속에서 연기의 결과물이 아닌 사물은 존재할 수 없기 때문이다.

이로부터 타성도 존재하지 않음을 알 수 있다. 왜냐하면 어떤 사물에 대해서 다른 사물의 자성이 타성이지만, 모든 사물이 연기일 경우에는 어떤 사물의 자성도 인정되지 않으므로, 다른 사물의 자성도 함께 부정되기 때문이다. 이렇게 타성도 존재하지 않기 때문에, 다른 사물로부터의 발생인 타생도 인정되지 않는다는 것이다.

그리고 청목은 다시 이렇게 말한다.

만약 자성과 타성을 논파하면 공생(共生)도 논파된다. 무인생(無因生)에는 큰 허물이 있다. 유인생(有因生)도 논파할 수 있는데, 하물며 무인생이겠는가. 이처럼 사구(四句) 가운데에서 발생은 불가득이므로 불생인 것이다.<sup>40)</sup>

즉 공생이 논파되는 이유는 자성과 타성이 논파됨으로써 자생과 타생이 모두 논파되었기 때문이다. 무인생은 큰 허물이 있기 때문이다. 청목은 그 허물이 무엇인지를 말하고 있지 않지만, 그것은 앞에서 언급했던 것처럼 ‘원인이 존재하지 않으면 결과와 원인도 존재하지 않는다는 오류가 뒤따르거나, 혹은 항상 모든 것

으로부터 모든 것이 발생한다고 하는 오류가 뒤따르기 때문’이라고 생각할 수 있을 것이다.

이처럼 사불생을 논증하는 방법은 한 가지가 아니지만, 그 중에서도 지금 소개한 방법은 중요한 의미를 지니고 있다. 왜냐하면 연기의 원인인 사물 속에 연기의 결과인 사물의 자성이 발견되지 않는다는 사실을 통하여, 어떤 사물이 자성을 가지고 발생한다고 주장하는 학설들뿐 아니라, 어떤 사물이 자성을 가지고 있는 사물에 의해서 발생한다고 주장하는 학설들도 모두 희론에 지나지 않음이 밝혀지기 때문이다.

이처럼 사불생을 통해서 유자성인 사물의 발생은 어떤 방식으로 생각해도 불가능하다는 사실이 밝혀지고, 다시 그로부터 유자성인 사물의 발생을 주장하는 학설은 모두 불합리한 견해에 지나지 않는다는 사실이 밝혀진다.

## 2) 무자성인 사물의 진실로서 불생

용수는 유자성론에 근거한 사물의 발생을 부정하지만, 발생을 전면적으로 부정하지는 않는다. 왜냐하면 사물의 발생을 전면적으로 부정하는 것은 현실과 모순하는 것이기 때문이다. 그런 점에서 그가 승인하는 사물의 발생은 연기(緣起), 즉 ‘연에 의한 사물의 발생’이다. 그러나 그렇다고 해서 그가 연기인 사물의 자성을 승인하는 것은 아니다. 그는 이렇게 말한다.

연기인 것, 그것을 공성(空性, śūnyatā)이라고 우리들은 부른다.

40) 若破自性他性即破共義, 無因則有大過. 有因尚可破, 何況無因. 於四句中生不可得. 是故不生. 『중론』, 대장 제30권, p. 2중.

그 [공성]은 가명(假名)이며, 그 [공성]이야말로 중도(中道)이다. 24–18)<sup>41)</sup>

월칭석; 연기는 인과 연에 의존해서 짹이나 식(識) 등이 발생하는 것이다. 그것은 ‘자성으로서 불생(svabhāvena-anutpādaḥ)’이다. 또한 자성으로서 불생인 사물들, 그것이 공성이다. [도무열뇌지경에서] 세존께서 말씀하신 것과 같다. “연들에 의해서 발생한 것, 그것은 무생(無生)이다. 그것들의 발생은 자성으로서 있는 것이 아니다. 연에 의존해서 [발생한 것]은 공(空)이라고 말한다. 공성을 아는 자는 방일하지 않는다.”<sup>42)</sup>

위에서 보듯이 용수는 연기인 것을 공성이라고 말한다. 그리고 월칭은 ‘연기인 것’을 인과 연에 의존해서 짹이나 식 등이 발생하는 것이라고 설명하고, 그 짹이나 식 등은 ‘자성으로서 불생’이라고 말한다. 월칭이 인과 연에 의존해서 발생한 짹이나 식 등을 ‘자성으로서 불생’이라고 말하는 이유는 연기의 결과인 짹이나 식 등에는 자성이 없기 때문이다.

앞에서 보았던 것처럼 연기의 결과인 사물은 무자성이고, 연기의 원인인 사물 속에서도 자성은 발견되지 않는다. 그러므로 연에 의존해서 사물이 발생할 때, 그 사물의 발생은 자성을 가지는 사물에 의

한, 그리고 자성을 가지는 사물로서의 발생이 아니라, 무자성인 사물에 의한, 무자성인 사물로서의 발생이라고 말하지 않을 수 없다.

그런데 월칭은 발생을 정의하면서 ‘자체(自體)를 가지고 나타나는 것’이라고 정의한다.<sup>43)</sup> 이와 같은 월칭의 정의에 의하면 발생이란 이전에는 존재하지 않던 사물이 실체를 가지고 존재하게 되는 것을 말한다. 그러나 무자성인 사물은 실체를 가지고 나타나는 것이 아니기 때문에 존재라고 말할 수 없다. 이처럼 무자성인 사물의 발생은 발생의 정의에 부합하지 않으므로, 무자성인 사물의 발생도 역시 불생이라고 말하게 된다. 즉 연기인 사물은 인과 연에 의존해서 발생하는 것이기 때문에 자성을 가지고 발생하는 것이 아니며, 따라서 그런 사물의 발생은 ‘자성으로서 불생’이라는 것이다.

여기서 다시 짹이나 식의 발생에 대해서 세속제와 승의제의 구분을 적용해 보면 다음과 같이 된다. 즉 세간의 언어관습에 따라서 무자성인 짹이나 식과 같은 사물의 발생을 발생으로서 승인하는 것은 세속제이고, 그것을 염밀하게 고찰한 후 궁극적 진실에 따라서 불생이라고 말하는 것은 승의제라고 하는 것이다.

### 3) 불생과 팔불

청목과 월칭에 의하면 불생으로부터 팔불이 모두 입증된다고 한다. 두 사람은 다음과 같이 말한다.

41) MMK 24–18). 원문은 각주 23)을 참조하라.

42) yo 'yampratityasamutpādo hetu-pratyayān-apekṣya aṅkura-vijñāna-ādināmprādūr-bhāvah, sa svabhāvena-anutpādaḥ/ yaś-ca svabhāvena-anutpado bhāvānāṁsaśūnyatā/ yathābhagavatā-uktam ; yaḥpratyatyair-jayati sa hy-ajāto na taśya utpādu svabhāvato 'sti / yaḥpratyaya-adhīnu sa śūnya ukto yaḥśūnyatāmjanati so 'pramattah// iti / PP, pp. 503–504.

청목; 불멸(不滅)이란 [다음과 같다]. 만약 무생(無生)이라면 어떻게

43) utpādanam-utpādaḥ/ atma-bhāvonmaj-janam-ity-arthaḥ/ PP, p. 4.

소멸이 있겠는가? 무생무멸이기 때문에 나마지 여섯도 없다.<sup>44)</sup>

월칭; 발생이 존재하지 않기 때문에, 불생 등의 [여덟 가지] 특징을 지닌 연기는 논증되었다.<sup>45)</sup>

위의 두 논사가 불생으로부터 팔불이 모두 논증된다고 말하는 이유는 다음과 같은 용수의 언급과 무관하지 않다. 용수는 이렇게 말한다.

모든 사물이 공이라면, 무엇이 무변(無邊)이고 무엇이 유변(有邊)인가?  
무엇이 무변인 동시에 유변이고, 무엇이 무변도 아니고 유변도 아닌가? 25-22)<sup>46)</sup>

무엇이 같고, 무엇이 다른가? 무엇이 상주(常住)이고, 무엇이 무상(無常)인가?

무엇이 무상인 동시에 상주이고, 거기서 또 무엇이 그 둘도 아닌가? 25-23)<sup>47)</sup>

월칭석; 사물의 본성(bhāva-svarūpa)이 존재하지 않을 때, 이 열 네가지 무기(無記)의 명체들도 존재하지 않는다. 그러나 〈사람들은〉 사물의 본성을 설정하고, 그 〈사물〉의 소멸이나 비소멸이라는 견해를 일으켜서 집착한다. 그들의 이와 같은 집착은 열반의 성으로 향하는 길을

44) 不滅者。若無生何得有滅。以無生無滅故。餘六事亦無。『중론』, 대정 제30권, 1쪽하。

45) utpāda-asamībhavāc-ca siddho 'nupāda-ādi-viśiṣṭa pratītyasamutpāda iti // PP, p. 39.

46) śūnyeṣu sarva-dharmeṣu kim-anantaṁkim-antavat/kim-anantaṁ-antavac-ca na-anantaṁna-anatavac-ca kim// MMK, 25-22)

47) kiṁtad-eva kim-anyat-kiṁśāśvataṁkim-aśāśvatam/aśāśvataṁśāśvataṁca kiṁvāna-ubhayam-apy-ataḥ// MMK, 25-23)

가로막아서, 〈그들을〉 윤회의 고통과 결합하게 만든다는 것을 알아야 한다.<sup>48)</sup>

즉, 여러 사물은 오직 연에 의해서 발생할 수 있으며, 연기인 것은 무자성이기 때문에 ‘자성으로서 불생’이다. 그러나 무자성인 사물은 존재라고 말할 수 없다. 그러므로 존재도 아닌 사물에 대해서, 유변이나 무변, 혹은 상주나 무상 등을 논하는 것은 그 자체가 무의미한 일이라고 말하지 않을 수 없다.

그럼에도 불구하고 사람들은 무자성인 사물에 대하여 자성을 설정하고, 그 사물들에 대하여 소멸이나 비소멸 등 각종 견해를 일으켜서 거기에 집착한다. 그리고 바로 그런 집착 때문에 윤회 속에서 고통받게 된다는 것이다. 또한 월칭은 다른 곳에서도 무자성이기 때문에 존재라고 말할 수 없는 사물에 대해서 유변과 무변, 상주와 무상 등을 논하는 것은 마치 존재하지도 않는 석녀(石女)의 아들에 대해서 그의 피부가 검은가, 그렇지 않은가를 논하는 것과 다를 바가 없다고 말한다.<sup>49)</sup>

이와 같은 언급들로부터 두 논사가 불생이 논증됨으로써, 팔불이 모두 밝혀진다고 말했던 이유를 알 수 있다. 즉 무자성이기 때문에 존재라고 말할 수 없는 연기인 사물에 대해서 생멸거래(生滅去來)

48) catur-daśa-apy-etāni avyākṛta-vastūni asati bhāva-svarūpe na-iva yujyantel yas-tu bhāva-svarūpam-adhyāropya tad-vigama-avigamatahetadrṣṭir-utpādya abhinivisate, tasya-ayam-abhiniveśo nirvāṇa-pura-gāminarāpanthānarāviruṇḍaddhi, sāṁsārikeṣu ca duḥkheṣu niyojayati-iti vijñeyam PP, p. 537.

49) ‘석녀의 아들’에 대한 비유는 『중송』 제27장 제28송에 대한 월칭의 주석을 참조하라.

와 일이단상(一異斷常)을 논하는 것은 모두 무의미한 일이라는 것이다.

## 2. 불생불멸

### 1) 유자성론에 대한 비판으로서 불생불멸

앞에서 보았듯이 용수는 무자성인 사물에 대해서 유변이나 무변 등을 논하는 것은 무의미한 일이라고 말하고, 청목과 월청은 용수의 언급에 따라 불생의 논증을 통해서 팔불이 모두 입증된다고 말하지만, 그들이 팔불의 다른 항목들에 대해서 침묵하고 있었던 것은 아니다. 용수는 『중송』에서 유자성론에 대한 비판으로서 불생불멸을 다음과 같이 설한다.

불공(不空)인 결과는 발생하지 않을 것이다. 불공인 것은 소멸하지 않을 것이다.

[그래서] 불공인 [결과]는 불생불멸이 될 것이다. 20-17)<sup>50)</sup>

청목석; 결과가 만약 불공이라면 마땅히 불생불멸일 것이다. 왜인가? 만약 결과가 원인 속에 미리 결정적으로 존재한다면, 다시 발생할 필요는 없을 것이다. 발생이 없으므로 소멸도 없다. 그러므로 결과가 불공이기 때문에 불생불멸이 된다.<sup>51)</sup>

50) phalamna-utpatsyate śūnyam-aśūnyamna nirotsyate/  
aniruddham-anutpannam-aśūnyaṃtad-bhaviṣyatī// MMK 20-17)

51) 果若不空。不應生不應滅。何以故。果若因中先決定有。更不須復生。生無故無滅。是故果不空故。不生不滅。『중론』, 대정 제30권, p. 27중。

여기서 불공인 결과란 ‘공이 아닌 결과’, 즉 ‘자성을 가지는 사물’, 혹은 ‘실체를 가지는 사물’을 의미한다. 그런데 실체를 가지는 사물은 이미 존재하고 있는 것이기 때문에, 결과로서 새롭게 발생할 필요가 없다. 또한 자성을 가지고 있다면 소멸하지 못하는 것도 당연하다. 왜냐하면 자성은 변화하지 않는 것이고, 변화하지 못한다면 소멸하는 것도 불가능하기 때문이다.<sup>52)</sup>

그렇다면 유자성인 여러 사물은 불생불멸이고 상주불변이라고 말해야 하겠지만, 그것은 현실과 일치하지 않을 뿐 아니라, 자신들의 학설과도 일치하지 않는다. 그러므로 유자성인 사물을 인정하면서 그와 같은 사물의 발생과 변화와 소멸을 주장하는 학설들은 모두 불합리한 희론에 지나지 않음을 알 수 있다는 것이다.

### 2) 무자성인 사물의 진실로서 불생불멸

한편 연기이기 때문에 무자성인 사물도 불생불멸임을 밝히기 위하여 용수는 이렇게 말한다.

공(空)인 [결과]가 어떻게 발생하겠는가? 공인 [결과]가 어떻게 소멸하겠는가?

그 공인 [결과]도 불생불멸이 될 것이다. 20-18)<sup>53)</sup>

청목석; 만약 결과가 공이기 때문에 생멸이 있다고 말하면 그것도 불합

52) 용수는 『중송』 제15장 제8송에서 “자성(prakṛti)이 변화하는 것은 결코 성립하지 않는다.”고 말하고 있다.

53) katham-utpatsyate śūnyaṃkathampśūnyaṃnirotsyate/  
śūnyam-apy-aniruddhamtad-anutpannamprasajyate// MMK 20-18)

리하다. 왜인가? 만약 결과가 공이라면 공이란 존재하지 않는 것을 말하는 것인데, 어떻게 생멸이 있을 수 있겠는가? 그러므로 결과가 공이기 때문에 불생불멸이라고 설하는 것이다.<sup>54)</sup>

이처럼 용수에 의하면 무자성인 사물도 불생불멸이다. 우선 앞에서 언급했던 것처럼, 무자성인 것은 실체를 가지고 나타나는 것이 아니기 때문에 발생이라고 말할 수 없다. 따라서 무자성인 사물의 발생은 ‘자성으로서 불생’이다.

또한 월정은 소멸을 찰나멸(剎那滅)이라고 정의한다.<sup>55)</sup> 따라서 발생에 대한 그의 정의를 고려하면, 소멸이란 자체를 가지고 존재하던 사물이 다음 순간에 찰나멸하여 비존재가 되는 것을 의미한다. 그러나 무자성인 사물은 존재라고 말할 수 없기 때문에, 무자성인 사물의 소멸은 그와 같은 정의에 부합하지 않는다. 그러므로 무자성인 사물에는 발생과 소멸이 존재하지 않음을 알 수 있다는 것이다.

또한 용수는 중송 제21장 제9송ab에서 “공인 사물의 발생과 소멸은 결코 성립하지 않는다.”라고 말하고, 월정은 그에 대해서 무자성인 사물은 존재가 아니기 때문에, 마치 허공 속의 그림이 의지처가 없어서 존재하지 못하는 것처럼, 발생과 소멸의 의지처가 되지 못한다고 설명하고 있다.<sup>56)</sup> 한편 청목은 불생불멸이라는 무자성인 사물의 진실을 곡식의 비유를 통해서 설명한다.

54) 若謂果空故有生滅。是亦不然。何以故。果若空。空名無所有。云何當有生滅。是故說果空故不生不滅。『중론』, 대정 제30권, p. 27중.

55) tatra niruddhir-nirodhaḥ/ kṣaṇa-bhaṅgo nirodha ity-ucyate/ PP, p. 4.

56) saṁbhavo vibhavaś-ca-iva na śūnyasya-upapadyate / MMK 21-9ab)  
avidyamāna-aśrayatvād-akaśa-citravad-ity-abhiprāyah/ PP, pp. 417-418.

세간 [사람들은] 눈으로 겹초(劫初)의 곡식[으로부터] 불생을 본다. 왜인가? 겹초의 곡식을 떠나면 지금의 곡식은 불가득이다. 만약 겹초의 곡식을 떠나서 지금의 곡식이 있다면 마땅히 발생(發生)이 있다고 할 것이다. 그러나 실은 그렇지 않다. 그러므로 불생이다. ...

세간 [사람들은] 눈으로 겹초의 곡식[으로부터] 불멸을 본다. 만약 [겹초의 곡식이] 소멸했다면 지금은 마땅히 곡식이 있지 않을 것이다. 그러나 실은 곡식은 있다. 그러므로 불멸이다.<sup>57)</sup>

청목의 설명에는 자성이나 실체라는 용어가 발견되지 않는다. 그러나 월정이 연기인 사물의 발생을 ‘자성으로서 불생’이라고 말하는 것처럼, 여기에도 자성이나 실체라는 말을 포함시켜서 생각하면 이해가 수월해진다.

즉 지금의 곡식은 겹초의 곡식에 의존해서 발생한 것으로서, 자성을 가지고 발생한 것이 아니다. 왜냐하면 그것은 겹초의 곡식이라는 타자에 의존해서 발생한 것이기 때문에, 자성으로서 발생한 것이라고 승인되지 않기 때문이다. 따라서 지금 곡식의 발생은 ‘자성으로서 불생’이다. 소멸에 대해서도 다음과 같이 생각하는 것이 가능하다. 즉 겹초의 곡식이 자성으로서 소멸하였다면, 그것은 자신의 자성에 의해서 완전한 비존재로 머물면서 결과를 발생시킬 수 없을 것이다. 그러나 사실은 그렇지 않기 때문에 지금의 곡식이 있다. 따라서 겹초 곡식의 소멸은 ‘자성으로서 불멸’이다.

57) 世間眼見劫初穀不生。何以故。離劫初穀。今穀不可得。若離劫初穀有今穀者。則應有生。而實不爾。是故不生。... 世間眼見劫初穀不滅。若滅今不應有穀而實有穀。是故不滅。『중론』, 대정 제30권, p. 2상.

요컨대 무자성인 사물은 실체로서 존재하는 것이 아니기 때문에, 자성을 가지고 발생하는 것도 아니고, 자성을 가지고 소멸하는 것도 아니다. 따라서 ‘자성으로서 불생불멸’이라는 것이다.

### 3. 불거불래

#### 1) 유자성론에 대한 비판으로서 불거불래

월정의 정의에 따르면 ‘오는 것’이란 먼 곳에 머물던 것이 가까운 곳으로 오는 것을 의미하고, ‘가는 것’이란 가까운 곳에 머물던 것이 먼 곳으로 가는 것을 의미한다.<sup>58)</sup> 그런데 유자성론에 따르면 오고 가는 ‘사물’과 오고 가는 ‘작용’등은 모두 실재로서 인정된다. 예를 들면 바이세시카 학파가 실체와 속성과 작용 등을 모두 실재(實在)로서 인정하는 것과 같다.

그러므로 유자성론의 학설에 따르면 ‘가는 현상’은 실재하는 가는 자가 실재하는 가는 작용과 결합함으로써 성립한다고 말하게 된다. 그러나 용수는 『중송』에서 그와 같은 주장의 불합리를 비판하기 위해서 이렇게 말한다.

진실로 존재하는 가는 자는 세 종류의 가는 작용으로 가지 않는다.

진실로 존재하지 않는 가는 자도 세 종류의 가는 작용으로 가지 않는다.

2-24)<sup>59)</sup>

58) āgatir-āgamah, viprakṛṣṭa-deśāvasthitānāṁsaṁnikṛṣṭa-deśāgamanam/ nirgatir-nirgamaḥsaṁnikṛṣṭa-deśāvasthitānāṁviprakṛṣṭa-deśa-gamanam/ PP, p. 4.

59) sadbhūto gamanamgantātriprakāramna gacchati/

청목석; 결정(決定)이라고 하는 것은 본래부터 진실로 존재하는 것을 말하는 것으로서, 가는 작용을 원인으로 해서 발생하는 것이 아니다. 가는 작용이란 몸의 움직임을 말하는 것이고, 세 종류란 아직 가지 않은 것, 이미 가버린 것, 지금 가고 있는 것을 말한다.

만약 가는 자가 결정적으로 존재하다면, 마땅히 가는 작용을 떠나서 가는 자가 존재해야 할 것이고, 마땅히 [가는 자는] 멈추지 않을 것이다. 그러므로 가는 자가 결정적으로 존재한다고 말하지만, [그가] 세 종류의 가는 작용을 사용할 수는 없다.

만약 가는 자가 불결정(不決定)이라면, 불결정이란 본래 진실로 존재하지 않는 것을 말하는 것이다. [그럴 경우에는] 가는 작용을 원인으로 해서 가는 자라는 이름을 얻게 되는 것인데, 가는 작용이 존재하지 않으므로 [가는 자도 존재하지 않으니, 역시] 세 종류의 가는 작용을 사용할 수 없다.<sup>60)</sup>

용수가 말하는 ‘진실로 존재하는 가는 자’와 ‘진실로 존재하지 않는 가는 자’란 각각 ‘가는 작용과 결합해 있는 가는 자’와 ‘가는 작용을 갖지 못한 가는 자’를 의미한다.<sup>61)</sup> 청목은 그것을 각각 ‘결정적으로 존재하는 가는 자’와 ‘불결정인 가는 자’라고 표현하였다.

그 중에서 ‘진실로 존재하는 가는 자’, 즉 ‘가는 작용과 결합해 있는 가는 자’는 ‘아직 가지 않은 것, 이미 가버린 것, 지금 가고 있는 것’과 같은 세 종류의 가는 작용을 필요로 하지 않고 이미 성립해 있

na-asadbhūto 'pi gamanaṁtrīprakāraṁgacchati// MMK 2-24)

60) 決定者. 名本實有. 不因去法生. 去法名身動. 三種名未去 已去去時. 若決定有去者. 離去法應有去者. 不應有住. 是故說決定有去者 不能用三去. 若去者不決定. 不決定名本實無. 以因去法得名去者. 以無去法故 不能用三去. 『중론』, 대정 제30권, p. 5중-하.

61) 중송 제2장 제25송에 대한 월정의 주석을 참조하라.

는 것이 된다. 그렇다면 그는 자신의 가는 작용 때문에 항상 가기만 하고 멈추지 못하게 될 것이다. 그러나 그런 일은 현실에서 발견되지 않기 때문에 불합리하다. 그러므로 진실로 존재하는 가는 자가 어떤 형태의 가는 작용과 결합해서 간다고 주장해도, 그것은 모두 불합리한 견해에 지나지 않음을 알 수 있다.

반대로 ‘진실로 존재하지 않는 가는 자’, 즉 ‘가는 작용을 갖지 못한 가는 자’의 경우, 가는 자와 가는 작용은 상호의존해서 성립하는 것이기 때문에, 가는 자는 가는 작용이 있어야 성립할 수 있지만, 아직 가는 작용은 존재하지 않는다. 왜냐하면 가는 작용은 가는 자에 의존해서 비로소 성립하는 것이기 때문이다.

이렇게 가는 작용이 존재하지 않으므로 가는 자도 존재할 수 없다. 따라서 진실로 존재하지 않는 가는 자도 ‘아직 가지 않은 것, 이미 가버린 것, 지금 가고 있는 것’과 같은 세 종류의 가는 작용과 결합해서 가지 못한다. 그러나 그와 같은 일도 현실과 부합하지 않는다. 그러므로 진실로 존재하지 않는 가는 자가 어떤 형태의 가는 작용으로 간다고 주장해도, 그것은 모두 불합리한 견해에 지나지 않음을 알 수 있다.

요컨대 진실로 존재한다고 하거나, 진실로 존재하지 않는다고 하거나, 유자성인 사물은 가지도 못하고 오지도 못할 것이다. 왜냐하면 유자성인 사물은 다른 모습으로 변화할 수 없기 때문이다. 그러므로 유자성인 사물의 가고 옴을 주장하는 것은 불합리함을 알 수 있다는 것이다.

## 2) 무자성인 사물의 진실로서 불거불래

용수에 의하면 가는 자, 가는 작용, 가는 장소의 세 가지는 모두 상호의존해서 성립하는 것이기 때문에 자성으로서 존재하는 것이 아니다. 그리고 그와 같은 무자성인 사물들을 존재라고 말할 수는 없다. 따라서 용수는 다음과 같이 말한다.

그러므로 가는 작용, 가는 자, 가야할 곳은 모두 존재하지 않는다.  
2-25cd)<sup>62)</sup>

청목석; 가는 작용, 가는 자, 가는 장소, 이와 같은 사물들은 모두 상호의존하는 것이어서, 가는 작용을 원인으로 해서 가는 자가 있고, 가는 자를 원인으로 해서 가는 작용이 있는 것이다. [그리고] 그와 같은 두 가지 사물을 원인으로 해서 가는 장소가 있는 것이다. [그러므로 그것들은] 결정적으로 존재한다고도 말할 수 없고, 결정적으로 존재하지 않는다고도 말할 수 없다.

그러므로 [그와 같은] 세 가지 사물은 허망한 것이고, 공인 것이어서 진실로 존재하는 것이 아니고, 다만 가명으로서 존재하는 것이고, 환영과 같고 신통력으로 만들어진 [사물]과 같다고 분명하게 알아야 할 것이다.<sup>63)</sup>

용수에 의하면 가는 자, 가는 작용, 가는 장소는 모두 상호의존해

62) tasmād-gatiś-ca gantāca gantavyaṃca na vidyate// MMK 2-25cd)

63) 去法去者所去處。是法皆相因待。因去法有去者。因去者有去法。因是二法則有可去處不得言定有。不得言定無。是故決定知。三法虛妄。空無所有。但有假名。如幻如化。『中論』, 대경 제30권, p. 5하.

서 성립한다. 따라서 그것들은 모두 자성을 가지고 존재하는 사물들이 아니라, 무자성인 사물들임을 알 수 있다. 그것들은 모두 무자성이기 때문에 결정적인 존재라고도 말할 수 없고, 결정적인 비존재라고도 말할 수 없다. 청목은 그와 같은 사물들을 ‘허망한 것, 공인 것’ 등으로 표현하였다.

그와 같이 무자성인 가는 자가 무자성인 가는 작용에 의지해서 가는 것은 ‘자성으로서는 불거’라고 말하는 것이 마땅하다. 왜냐하면 자성으로서 존재하는 가는 자가 자성으로서 존재하는 가는 작용을 가지고 가는 것이 아니기 때문이다. 그리고 그것은 ‘오는 현상’에 대해서도 동일하게 적용될 수 있다. 따라서 무자성인 사물이 가거나 오는 현상은 ‘자성으로서 불거불래’라고 말하게 된다는 것이다. 청목은 불거불래라는 무자성인 사물의 진실을 곡식과 짹의 비유를 통해서 설명한다.

세간 사람들은 눈으로 만물이 불래(不來)임을 본다. 마치 곡식 열매 가운데 짹이 어디서 오는 것이 아닌 것과 같다. 만약 오는 것이라면, 마치 새가 나무에 깃들 듯이, 짹은 마땅히 다른 장소에서 와야 할 것이다. 그러나 실은 그렇지 않다. 그러므로 불래이다. ...

세간 사람들은 눈으로 만물이 불출(不出)인 것을 본다. 만약 출이 있다면, 마치 뱀이 굴에서 나가는 것처럼, 마땅히 짹이 곡식으로부터 나가는 것이 보일 것이다. 그러나 실은 그렇지 않다. 그러므로 불출이다.<sup>64)</sup>

64) 世間眼見萬物不來. 如穀子中芽無所從來. 若來者. 芽應從餘處來. 如鳥來栖樹. 而實不爾. 是故不來. ... 世間眼見萬物不出. 若有出. 應見芽從穀出. 如蛇從穴出. 而實不爾. 是故不出. 『중론』, 대경 제30권, p. 2상.

청목은 여기서도 자성이나 실체라는 말을 사용하지 않지만, 다음과 같이 이해하는 것이 가능하다. 즉 곡식으로부터 짹이 발생할 때, 짹이 실체를 가지고 오는 것이라면, 마치 새가 날아오는 것처럼, 짹이 다른 장소로부터 오는 것이 인식될 것이다. 그러나 그와 같은 일은 인식되지 않는다. 그러므로 짹은 실체를 가지고 다른 장소에서 오는 것이 아님을 알 수 있다. 또한 짹이 실체를 가지고 나가는 것이라면, 뱀이 굴에서 나가는 것처럼, 짹이 곡식으로부터 나가는 것이 인식될 것이다. 그러나 그와 같은 일도 인식되지 않는다. 그러므로 짹이 실체를 가지고 나가는 것도 아님을 알 수 있다.

요컨대 무자성인 사물은 자성을 가지고 존재하는 것이 아니기 때문에, 실체를 가지고 가는 것도 아니고, 실체를 가지고 오는 것도 아니다. 따라서 ‘자성으로서 불거불래’라는 것이다.

#### 4. 불일불이와 불상부단

##### 1) 유자성론에 대한 비판으로서 불일불이

월정의 정의에 의하면 일의(一義)란 원인과 결과가 동일한 사물이라는 의미이고, 이의(異義)란 원인과 결과가 다른 사물이라는 의미이다.<sup>65)</sup> 그러나 용수에 의하면 원인과 결과가 동일한 사물이라고 하거나, 다른 사물이라고 하는 것은 모두 불합리한 견해에 지나지 않는다. 용수는 이렇게 말한다.

65) ekaś-ca-asāv-arthaś-cety-eka-artho 'bhinna-arthaḥ/ na pṛthag-ity-arthaḥ/ nānā-artho bhinna-arthaḥ/ pṛthag-ity-arthaḥ/ PP, p. 4.

결과와 원인이 동일하다면, 낳는 것과 낳아지는 것이 같은 것이 될 것이다.

결과와 원인이 다르다면, 원인과 비원인(非原因)이 같은 것이 될 것이다. 20-20)<sup>66)</sup>

월청석; 만일 원인과 결과가 동일하다면 낳아지는 것과 낳는 것의 동일성이 성립할 것이다. 그러나 그 둘은 동일한 것이 아니다. 아버지와 아들, 눈과 안식(眼識), 씨앗과 씩이 동일하다는 오류가 뒤따르기 때문이다. 이와 같이 원인과 결과의 동일성을 존재하지 않는다.

이제 상이성도 존재하지 않는다. 왜인가? 만일 원인과 결과의 상이성이 그대의 주장에 의해서 승인된다면, 그럴 경우 [결과가] 다른 것에 의존하는 것은 아니기 때문에, 결과는 원인에 의존하지 않게 될 것이다. 그러나 그것은 그렇지 않다. 그러므로 원인과 결과의 상이성도 존재하지 않는다.<sup>67)</sup>

결과란 원인에 의해서 낳아지는 사물을 말하고, 원인이라면 결과를 낳는 사물을 말한다. 그러나 만약 그 둘이 동일한 사물이라고 한다면, 낳는 것과 낳아지는 것이 하나의 사물이라고 말해야만 할 것이다

다. 그럴 경우 아버지와 아들, 씨앗과 씩 등이 동일한 사물이라고 말 해져야 하겠지만, 그런 주장은 불합리하다. 그러므로 원인과 결과의 동일성은 성립하지 않는다.

또한 만약 원인과 결과가 상이한 사물이라고 한다면, 그 둘은 관계를 맺을 수 없다. 예를 들면 물의 냉기에서 불의 열기가 나오지 않는 것과 같다. 그러므로 결국 원인과 결과의 상이성을 주장하는 것은 원인과 비원인(非原因)의 동일성을 주장하는 견해와 다를 것이 없게 된다. 따라서 원인과 결과가 동일하다고 하거나 상이하다고 하는 견해는 모두 불합리한 견해에 지나지 않음을 알 수 있다.

요컨대 유자성인 원인과 결과는 동일하거나 상이하거나 둘 중의 하나일 것이다. 그러나 원인과 결과가 자성으로서 동일하다면, 낳는 것과 낳아지는 것이 동일하다고 하는 오류에 빠지게 되고, 원인과 결과가 자성으로서 상이하다면 원인이 곧 비원인이라고 하는 오류에 빠지게 된다. 따라서 유자성인 사물을 인정하면서 그런 사물들의 인과관계를 논하는 것은 불합리하다는 것이다.

## 2) 유자성론에 대한 비판으로서 불상부단

월청의 정의에 따르면 상주란 항상 동일하게 머물러 있다는 의미이고, 단멸이란 상속의 단절이라는 의미이다.<sup>68)</sup> 그런데 용수는 이렇 게 말한다.

66) ekatve phala-hetvoḥsyād-aikyamjanaka-janyayoḥ/

pṛthaktve phala-hetvoḥsyāt-tulyo hetur-ahetuṇā// MMK 20-20)

67) yadi hetoḥphalasya ca ekatvamṣyāt, tadājanya-janakayor-ekatvam-abhyupetaṁṣyāt / na ca-anayor-ekatvam, pitā-putrayoś-cakṣuś-cakṣur-vijñānayor-bīja-aṅkurayoś-ca-ikya-prasaṅgāt / evaṁtāvad hetoḥphalasya ca ekatvamna-asti //idānīm-anyatvam-api na-asti / kiṁkāraṇam? yadi hetoḥphalasya ca bhavaṁ-matena-abhimatam-anyatvamṣyāt, tadāparatra nirapekṣatvād hetu-nirapekṣam-eva phalaṁṣyāt / na ca-itad-evam ity-ataḥanyatvam-api hetoḥphalasya ca na saṁbhavati / PP, p. 404.

68) ucchittir-ucchedaḥ/ prabandha-vicchittir-ity-arthaḥ/ śāśvato nityaḥ/ sarva-kale sthāṇur-ity-arthaḥ/ PP, p. 4.

또한 자성으로서 존재하는 것, 그것이 없어지지 않는다면 상주가 되고, 이전에 존재하던 것이 지금 없어졌다고 하면 단멸이 된다. 15-11)<sup>69)</sup> 월칭석; 자성으로서(svabhāvena) 존재한다고 말하는 것은, 자성의 비 소멸성 때문에 어떤 때에도 존재하지 않는다고는 [말할 수] 없다. 이와 같이 사물의 존재성을 승인하면 상주론에 빠지게 된다. 또 먼저 현재의 상태에서 사물의 본성(svarūpa)을 승인하고, 지금 그것이 소멸했기 때문에 존재하지 않는다고, 나중에 승인하면 단멸론에 빠지게 된다.<sup>70)</sup>

앞에서 언급했던 것처럼 자성은 변화하지 않는 것이고,<sup>71)</sup> 따라서 소멸하지 않는 것이다. 그러므로 자성을 가지고 존재하는 사물을 인정하면 반드시 상주론에 빠지게 된다. 왜냐하면 유자성인 사물은 변화하지도 않고 소멸하지도 않을 것이기 때문이다. 한편 유자성인 사물을 인정하고 나서 나중에 그 사물이 소멸했다고 말하게 되면, 그것은 단멸론이 된다. 왜냐하면 자성을 가지고 소멸한 사물은 자신의 자성에 의해서 항상 비존재인 상태로 머물게 될 것이기 때문이다. 요컨대 유자성인 사물을 인정하게 되면 반드시 상주론이나 단멸론이라는 불합리한 견해에 빠지게 된다. 그러므로 유자성인 사물을 주장하는 것은 올바르지 않다는 것이다.

69) asti yad dhi svabhāvena na tan na-asti-itī śāśvatam/  
na-asti-idānīm abhūt pūrvam ity ucchedahprasajyate// MMK 15-11)

70) yat svabhāvena-asti-ity-ucyate, svabhāvasya-anapāiytvā-na tat kadācid-api  
nāsti-itī, evaṁbhāvasya-astitvā-bhyupagame sati śāśvata-darśanam-āpadyate  
/ pūrvavāñca vartamānā-vasthāyāñbhāva-svarūpam-abhyupetya idānīm ad-  
vinaśṭatvā-na-asti-itī paścad-abhyupagacchatañuccheda-darśanañprasajyate /  
PP, p. 273.

71) 『중송』 제15장 제8송을 참조하라.

### 3) 무자성인 사물의 진실로서 불일불이와 불상부단

한편 용수는 불일불이와 불상부단이라는 무자성인 사물의 진실을 드러내기 위하여 다음과 같이 말한다.

연해서 존재하는 것, 그 [결과]는 그 [원인]과 같은 것도 아니고, 다른 것도 아니다. 그러므로 단멸도 아니고 상주도 아니다. 18-10)<sup>72)</sup> 청목석; 실상을 깨달은 사람은 여러 법은 여러 연을 따라 생하니, 원인과 같은 것도 아니고, 원인과 다른 것도 아니라고 말한다. 그러므로 단멸도 아니고, 상주도 아니다. 만약 결과가 원인과 다르다고 하면 단멸이 되고, [결과가] 원인과 다르지 않다고 하면 상주가 된다.<sup>73)</sup> 월칭석; 성스러운 신통유희경에서 말하는 것과 같다. “씨앗이 있을 때 짹이 있다. 그러나 씨앗은 결코 짹이 아니다. 다른 것도 아니고, 동일한 것도 아니다. 이와 같이 법성(法性)은 상주도 아니고 단멸도 아니다.”<sup>74)</sup>

즉, 어떤 사물이 연에 의존해서 발생할 때, 그 사물은 무자성이기 때문에 연과 자성으로서 동일한 것도 아니고, 자성으로서 다른 것도 아니다. 예를 들면 씨앗을 연으로 해서 짹이 발생할 때, 그 두 사물이 자성으로서 동일한 것도 아니고, 자성으로서 다른 것도 아니

72) pratītya yadyad-bhavati na hi tāvat-tad-eva tat/  
na ca-anyad-api tasmān-na-ucchinnañna-api śāśvatam// MMK 18-10)

73) 得實相者. 說諸法從衆緣生. 不卽是因 亦不異因. 是故不斷不常. 若果異因則是斷. 若不異因則是常. 『중론』, 대경 제30권, p. 25중.

74) yathā-uktañca ārya-lalitavistara-sūtre : bijasya sato yathā-añkuro na ca yo  
bijā sa ca-iva añkuro / na ca anyu tato na ca-iva tad-evam-anuccheda aśāśvata  
dharmata// PP, pp. 376-377.

라고 말하는 것과 같다.

만약 씨앗과 짹이 자성으로서 동일하다고 말하면 상주론이 된다. 왜냐하면 짹이 돋아났을 때에도 씨앗은 여전히 소멸하지 않는 것이 되기 때문이다. 반대로 씨앗과 짹이 자성으로서 다르다고 말하면 단멸론이 된다. 왜냐하면 짹이 돋아났을 때 씨앗은 완전히 소멸한 것이 되기 때문이다.

그러나 씨앗을 연으로 해서 짹이 발생할 때, 그 양자는 모두 무자성이기 때문에, 씨앗과 짹이 자성으로서 동일한 것도 아니고, 자성으로서 다른 것도 아니라고 설명함으로써, 상주도 아니고 단멸도 아닌 무자성인 사물의 진실을 올바르게 설명할 수 있다는 것이다.

불일불이와 불상부단의 진실은 앞에서 보았던 자생과 타생의 부정 속에서도 발견된다. 먼저 자생의 부정은 원인과 결과의 동일성에 대한 부정이고, 그것은 다시 상주론의 부정을 함축한다. 왜냐하면 연기에서 원인과 결과가 상속할 때, 그 양자에는 모두 자성이 발견되지 않으므로, 자성으로서의 동일성이 부정되고, 그에 따라서 원인의 상주성이 부정되기 때문이다.

한편 타생의 부정은 원인과 결과의 상이성에 대한 부정이고, 그것은 다시 단멸론의 부정을 함축한다. 왜냐하면 연기에서 원인과 결과가 상속할 때, 그 양자에는 모두 자성이 발견되지 않으므로, 자성으로서의 상이성이 부정되고, 그에 따라서 원인의 단멸성도 부정 되기 때문이다. 청목은 불일불이와 불상부단이라는 무자성인 사물의 진실을 곡식과 짹의 비유를 통하여 설명한다.

세간 사람들은 눈으로 만물이 불일인 것을 본다. 곡식이 짹이 아니고,

(nullable) 곡식이 아닌 것과 같다. 만약 곡식이 짹이고, 짹이 곡식이라면 마땅히 동일하다고 할 것이다. 그러나 실은 그렇지 않다. 그러므로 불일이다. ...

세간 사람들은 눈으로 만물이 불이인 것을 본다. 만약 다르다면 그 곡식의 짹, 그 곡식의 줄기, 그 곡식의 잎이라고 분별하겠는가? [또한] 그 나무의 짹, 그 나무의 줄기, 그 나무의 잎이라고 말하기도 못할 것이다. 그러므로 불이이다.<sup>75)</sup>

세간 [사람들은] 눈으로 만물이 불상임을 본다. 곡식의 짹이 틀 때 씨앗은 변화하고 소멸한다. 그러므로 불상이다. ...

세간 사람들은 눈으로 만물이 부단임을 본다. 곡식으로부터 짹이 나오는 것과 같다. 그러므로 부단이다. 만일 단멸이라면 마땅히 상속은 없을 것이다.<sup>76)</sup>

즉 곡식으로부터 짹이 발생할 때, 곡식은 짹이 아니고, 짹도 곡식이 아니다. 그러므로 원인과 결과는 자성으로서 동일한 사물이 아님을 알 수 있다. 또한 곡식과 짹은 자성으로서 다른 것도 아니다. 만약 곡식과 짹이 자성으로서 다른 사물이라면, 그 곡식의 짹, 그 곡식의 줄기, 그 곡식의 잎이라고 분별하지 못할 것이기 때문이다. 또한 짹이 발생할 때 곡식은 무자성이기 때문에 변화하고 소멸한다. 그러므로 곡식은 상주가 아니다. 한편 곡식은 자신과 유사한 사물

75) 世間眼見萬物不一. 如穀不作芽芽不作穀. 若穀作芽芽作穀者. 應是一. 而實不爾. 是故不一. ... 世間眼見萬物不異. 若異者. 何故分別穀芽穀莖穀葉. 不說樹芽樹莖樹葉. 是故不異. 『중론』, 대경 제30권, p. 2상.

76) 世間眼見萬物不常. 如穀芽時種則變壞. 是故不常. ... 世間眼見萬物不斷. 如從穀有芽. 是故不斷. 若斷不應相續. 『중론』, 대경 제30권, p. 2상.

인 싹으로 상속되면서 단절되지 않는다. 따라서 곡식은 단멸도 아님을 알 수 있다.

요컨대 연기에서 원인인 사물과 결과인 사물은 모두 무자성이기 때문에, 자성으로서 동일하거나 상이한 것이 아니다. 또한 무자성인 원인은 변화하여 사라지기 때문에 상주가 아니지만, 유사한 사물로 상속되기 때문에 단멸도 아니라는 것이다.

### 5. 팔불연기의 내용 요약

지금까지 보았던 것처럼 팔불의 연기는 유자성론에 근거한 희론들에 대한 비판과 무자성인 사물의 진실 규명이라는 두 가지가 주요 내용으로 되어 있고, 그런 내용은 세속제인 상호의존의 연기애에서 드러나는 진실인 무자성, 공을 더욱 분명하게 깨닫도록 돋는 역할을 한다. 이로부터 팔불이 설해진 목적은 유자성론에 근거해서 설해지는 여러 견해들의 불합리를 비판하고, 무자성과 공성 등으로 설해지는 승의제를 더욱 분명하게 깨닫도록 돋기 위한 것임을 알 수 있다.

팔불이 설해지는 형식을 보면, 불일불이와 불상부단은 불생불멸 및 불거불래와는 설해지는 방식이 다소 다른 것을 알 수 있다. 왜냐하면 불생불멸과 불거불래는 유자성론과 무자성인 사물에 대해서 동일하게 적용되면서, 유자성론의 불합리를 지적함과 동시에 무자성인 사물의 진실을 밝히는 것으로서 설해지지만, 불일불이와 불상부단은 오직 무자성인 사물의 진실로서만 설해지고, 유자성론에 대해서는 동일성과 상이성의 오류 및 상주론과 단멸론의 오류가 비판

되고 있기 때문이다.

또한 팔불의 내용을 살펴보면 모든 사물은 무자성이기 때문에 ‘자성으로서 불생불멸’ 등이라고 설함으로써 종결되며, 발생과 소멸 등을 하나로 묶음으로써 발생과 소멸 등을 다시 긍정하는 경우는 발견되지 않는다. 왜냐하면 용수의 목적은 세속제인 상호의존의 연기를 바탕으로 해서 무자성과 공성 등으로 설해지는 승의제를 밝히는 것이고, 팔불은 승의제에 근거한 것이기 때문이다. 이로부터 ③ ‘팔불은 동시적이고 상대적인 부정을 통해 양향을 다시 긍정하는 성격을 갖고 있다.’고 하는 윤종갑의 견해와 ④ ‘팔불의 상반하는 둘을 하나로 묶음으로써, 그 둘 각각의 긍정을 함의시킬 수가 있다.’고 하는 우에다 요시부미의 견해는 올바르지 못한 것임을 확인할 수 있다.

뿐만 아니라 팔불은 시종일관 무자성의 개념에 근거해서 설해지고 있고, 그럴 경우 무자성은 비유비무(非有非無)라는 의미로 사용되고 있으므로, 팔불은 비유비무의 중도를 통해서 이해되어야 함을 알 수 있다. 또한 팔불의 각각은 자성으로서의 생멸(生滅), 자성으로서의 거래(去來), 자성으로서의 일이(一異), 자성으로서의 단상(斷常) 등 불합리하고 극단적인 견해들을 부정하는 것이기 때문에, 팔불이 곧 중도라고 생각하는 것도 가능하다. 이제 팔불연기의 내용을 도표를 통해서 요약하면 다음과 같다.

불생	유자성론에 대한 비판	결과인 사물의 자성은 원인인 사물 속에서 발견되지 않는다. 따라서 자생은 불합리하다. 그와 같은 상황을 모든 사물에 적용할 때, 타성도 발견되지 않음을 알 수 있다. 따라서 타생도 불합리하다. 자생과 타생이 부정되면 공생도 부정된다. 무인생은 현실과 부합하지 않기 때문에 부정된다. 이처럼 어떤 방식으로 생각해도 유자성인 사물의 발생은 불가능하기 때문에, 유자성인 사물의 발생을 주장하는 것은 불합리한 견해에 지나지 않는다.
	무자성인 사물의 진실	연기인 것은 인과 연에 의존해서 발생하는 것이기 때문에, 자성을 가지고 발생하는 것이 아니다. 따라서 무자성인 사물의 발생은 '자성으로서 불생'이다.
불생불멸	유자성론에 대한 비판	유자성인 사물은 발생할 수도 없고 소멸할 수도 없다. 자성은 변화하지 않는 것이기 때문이다. 따라서 유자성인 사물의 발생과 소멸을 주장하는 것은 불합리하다.
	무자성인 사물의 진실	무자성인 사물은 실체로서 존재하는 것이 아니다. 따라서 자성을 가지고 발생하는 것도 아니고, 자성을 가지고 소멸하는 것도 아니다. 따라서 '자성으로서 불생불멸'이다.
불거불래	유자성론에 대한 비판	유자성인 사물은 가지고 못하고 오지도 못한다. 유자성인 사물을 변화하지 않을 것이기 때문이다. 따라서 유자성인 사물의 가고 옴을 주장하는 것은 불합리하다.
	무자성인 사물의 진실	무자성인 사물은 실체로서 존재하는 것이 아니다. 따라서 자성을 가지고 가는 것도 아니고, 자성을 가지고 오는 것도 아니다. 따라서 '자성으로서 불거불래'이다.
불일불이와 불상부단	유자성론에 대한 비판	유자성인 원인과 결과는 동일하거나 상이하거나 둘 중의 하나이다. 그러나 원인과 결과가 자성으로서 동일하다면 넣는 것과 날아지는 것이 동일하다고 하는 오류에 귀착하고, 원인과 결과가 자성으로서 상이하다면 원인은 원인이 아닌 것이 된다. 따라서 유자성인 사물을 승인하면서 인과관계를 논하는 것은 불합리하다.
	유자성론에 대한 비판	유자성인 사물을 변화하지도 않을 것이다. 따라서 유자성인 사물을 인정하게 되면 반드시 상주론이나 단멸론이라는 불합리한 견해에 빠지게 된다. 유자성인 사물이 존재하면서 소멸하지 않는다고 주장하면 상주론에 빠지게 되고, 유자성인 사물이 이전에는 존재하다가 지금 소멸하였다고 주장하면 단멸론에 빠지게 된다. 따라서 유자성인 사물을 승인하는 것은 옳바르지 않다.
	무자성인 사물의 진실	무자성인 사물은 실체로서 존재하는 것이 아니다. 따라서 무자성인 원인과 결과는 자성으로서 동일한 것도 아니고 자성으로서 다른 것도 아니다. 이처럼 자성으로서 동일하거나 자성으로서 다르다고 주장하지 않기 때문에, 상주론이나 단멸론이라는 불합리한 견해에 빠지지 않는다. 따라서 모든 사물을 무자성이라고 생각하는 것이야말로 일체법에 대한 올바른 견해이다.

## V. 결론

논자는 지금까지 ①‘중론이 주장하는 연기는 상의성의 의미이며, 중론의 목적은 여러 법의 상의상관관계를 밝히는 것’이라고 하는 나카무라 하지메(中村元)의 견해와 ②‘상의성의 연기와 팔불연기 를 동일한 것’으로 간주하면서, ③‘팔불은 동시적이고 상대적인 부정을 통해 양항을 다시 긍정하는 성격을 갖고 있다.’고 하는 윤종갑의 견해, 그리고 ④‘팔불의 상반하는 둘을 하나로 묶음으로써, 그 둘 각각의 긍정을 합의시킬 수가 있다.’고 하는 우에다 요시부미(上田義文)의 견해에 의문을 제기하고, 용수의 상호의존적 연기와 팔불의 연기를 재검토하였다. 그 결과 다음과 같은 사실을 확인할 수 있었다.

1) 월칭의 언급으로부터 12연기와 상호의존의 연기는 세속제(世俗諦)로서 동일 차원에서 설해진 것이고, 팔불의 연기는 승의제(勝義諦)로서 상호의존의 연기와는 다른 차원에서 설해진 것임을 알 수 있다. 그럴 경우 상호의존의 연기와 팔불의 연기, 즉 세속제와 승의제의 분기점은 무자성과 공성의 개념이 된다. 즉 모든 사물이 인과 연에 의존해서 성립함을 설하는 것은 세속제에 해당하고, 그에 따라 연기인 모든 사물은 무자성이 공이며, 따라서 불생불멸 등이라고 설하는 것은 승의제에 해당한다. 그런 사실로부터 나카무라 하지메의 견해 ①과 윤종갑의 견해 ②는 타당성을 확보하지 못함을 알 수 있다.

2) 상호의존의 연기란 두 개의 사물이나 혹은 여러 개의 사물이 서로 의존해서 성립함을 설하는 것이다.『중송』과 그 주석서들에는

행위와 행위자, 청정과 부정, 아버지와 아들, 가는 자와 가는 작용 등의 상호의존이 설해지고 있다. 한편 논자는 본고에서 그 외에도 원인과 결과의 상호의존이 설해지고 있음을 밝혔다. 용수가 상호의 존의 연기를 설한 목적은 인도의 대부분의 학파들이 실재로 간주하는 궁극적인 원인을 포함하는 모든 사물이 연기에 의해서 성립함을 밝히고, 모든 사물은 연기이기 때문에 무자성과 공성 등이라고 설함으로써 궁극적 진실인 승의체를 드러내기 위한 것이다.

3) 팔불의 연기란 연기이기 때문에 무자성인 모든 사물은 불생 불멸 등의 여덟가지 특성을 지닌다는 의미이다. 팔불연기의 내용을 요약하면 유자성인 사물의 생멸거래(生滅去來)와 일이단상(一異斷常)을 주장하는 학설들의 불합리를 비판하고, 무자성인 사물의 진실은 불생불멸, 불거불래, 불일불이, 불상부단임을 밝히는 것이라고 말할 수 있다. 이로부터 팔불이 설해진 목적은 유자성론에 근거해서 설해지는 여러 학설들의 불합리를 비판하고, 무자성과 공성 등으로 설해지는 승의체를 더욱 분명하게 깨닫도록 돋기 위한 것임을 알 수 있다.

4) 팔불의 각각은 동일한 형식으로 설해지고 있지 않다. 즉 불생 불멸과 불거불래는 유자성인 사물과 무자성인 사물에 대해서 동일하게 적용되지만, 불일불이와 불상부단은 무자성인 사물의 진실로서만 언급되고, 유자성인 사물에 대해서는 적용되지 않는다. 또한 팔불의 각각은 ‘자성으로서 불생’, ‘자성으로서 불멸’ 등으로 종결되며, 거기서 불생과 불멸 등 두 항목을 하나로 묶어서 다시 발생과 소멸 등을 궁정하는 경우는 발견되지 않는다. 왜냐하면 용수의 목적은 세속제인 상호의존의 연기를 바탕으로 해서 무자성과 공성 등

으로 설해지는 승의체를 밝히는 것이고, 팔불은 승의체에 근거한 것이기 때문이다. 이와 같은 사실들로부터 윤종갑의 견해 ③과 우에다 요시부미의 견해 ④는 올바르지 못한 것임을 알 수 있다.

5) 팔불은 시종일관 무자성의 개념에 근거해서 설해지고 있고, 그럴 경우 무자성은 비유비무(非有非無)라는 의미로 사용되었다. 그와 같은 사실로부터 팔불은 비유비무의 중도를 통해서 이해되어야 함을 알 수 있다. 또한 팔불의 각각은 자성으로서의 생멸(生滅), 자성으로서의 거래(去來), 자성으로서의 일이(一異), 자성으로서의 단상(斷常) 등 불합리하고 극단적인 견해들을 부정하는 것임에, 팔불이 곧 중도라고 생각하는 것도 가능하다.

6) 월정이 『중송』의 목적으로 제시했던 ‘모든 희론이 멈추어서 길상의 특징인 열반’에 도달하는 과정을 지금까지의 고찰에 따라 생각해 보면 다음과 같다. 첫째, 세속제, 즉 상호의존의 연기에 의해서 일체법은 무자성이라는 승의체가 알려진다. 둘째, 승의체에 근거해서 팔불이 설해지고, 팔불을 통해서 유자성론에 뿌리를 둔 모든 희론들이 부정되는 동시에, 무자성인 모든 사물의 진실을 더욱 분명하게 깨닫게 된다. 셋째, 그런 깨달음을 통해서 무명과 같애가 더 이상 작용하지 않게 되고, 마침내 수행자는 ‘모든 희론이 멈추어서 길상의 특징인 열반’에 도달하게 된다.

## 참고문헌

- MMK; Mūla-madhyamaka-kārikāh of Nagarjuna, edited by J. W. De Jong, Adyar Library and Research Centre, Madras 1977.
- PP; Mūla-madhyamaka-kārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, publié par Louis de la Vallée Poussin, St. Pétersburg 1903–1913, Bibliotheca buddhica no. 4.
- SN; Saṃyutta-Nikaya, L. Feer ed. London: PTS, 1970.
- 『중론』, 대정 제30권, 龍樹菩薩造, 梵志青目釋.

- 김 성철 역주, 『중론』, 경서원(1996).
- 김 정근 역주, 『쁘라산나빠다』, 푸른가람(2011).
- 전 재성 역주, 『쌍웃따니까야』, 한국빠알리성전협회(2006).
- 나카무라 하지메, 『용수의 중관사상』, 남수영 옮김, 여래(2010) : 中村元, 『ナーガールジュナ』講談社(1989).
- 上田 義文, 『大乘佛教の思想』, 第三文明社(1977).
- 윤 종갑, 「용수의 상의성의 연기에 대한 연구」, 『철학논총』 제22집, 새한 철학회(2000).
- 中村 元, 「『中論』における「緣起」の意義」, 『密教文化』 no.71 · 72, 高野山 大學 密教研究會(1965), pp.105–121.

## A Reconsideration of Nāgārjuna's Theory of Dependent Origination and It's Understanding through the Middle Way

Nam, Soo-young

Joong-Ang Sangha Univ.

The present writer raised questions to ①the opinion of Hajime Nakamura(中村元) which the dependent origination(緣起) of Mūla-madhyamaka-kārikāh is the meaning of mutual dependence(相依性) and the purpose of Mūla-madhyamaka-kārikāh is to reveal the mutual dependence of things, ②the opinion of Jonggap Yun(윤종갑) which the dependent origination of mutual dependence is same with the dependent origination of eight negations(八不), ③which eight negations have the nature of affirming the both items through the coincidentally and relatively negations, and ④the opinion of Yoshibumi Ueda(上田義文) which we can write affirmation into the both of two items by joining into one of the contrary two items of eight negations. So the present writer reconsidered the dependent origination of mutual dependence and the dependent origination of eight negations in Mūla-madhyamaka-

kārikāh, and confirmed as follow facts.

1) The dependent origination of twelve elements and the dependent origination of mutual dependence are said in a same level as belonging to the teaching of unclear meaning scriptures, but the dependent origination of eight negations is said in a different level as belonging to the teaching of clear meaning scriptures. So we could know that Hajime Nakamura's opinion of ① and Jonggap Yun's opinion of ② have no validity.

2) The dependent origination of mutual dependence is a theory that two or several things, action and actor, pure and impure etc., come into existence in a state of mutual dependence. The present writer thinks that the aim of the dependent origination of mutual dependence of Nāgārjuna is to reveal the fact that all things are of no intrinsic nature(無自性), emptiness(空性), dependent designation(假名), and middle-way(中道), because they are products of dependent origination.

3) The dependent origination of eight negations is a theory that all things as products of dependent origination have eight attributes of non-production(不生) non-extinction(不滅) etc. The dependent origination of eight negations has two aspects of the criticism on the theory of intrinsic nature and the revelation of the truth of no intrinsic nature of all things. So we could know that the aims of the dependent origination of eight negations are the negation of the irrational theories about

production and extinction etc. based on the theory of intrinsic nature and the revelation of truth of all things of no intrinsic nature.

4) When we examined the contents and forms of the eight negations, we can see each item of the eight negations come to a stop with no-production as intrinsic nature, no-extinction as intrinsic nature etc., but we could not find any case of writing affirmation into the both of the two items, by joining into one the contrary two items of production and extinction etc. So we can know that Jonggap Yun's opinion of ③ and Yoshibumi Ueda's opinion of ④ are not correct.

5) The eight negations are described by the conception of no intrinsic nature from start to finish, and the conception of no intrinsic nature used as meaning of non-being and non-not-being(非有非無). Therefore we could know that eight negations must be comprehended by the middle way of no-being and no-not-being. Also because each item of the eight negations are denials to the irrational and extreme opinions of production as intrinsic nature and extinction as intrinsic nature etc., it is possible to think that the eight negations are exactly the middle way.

6) The meaning of Candrakīrti's mention which he presented as the purpose of Madhyamaka-śāstra, 'nirvana with auspicious feature because all of the irrational theories completely

stoped', is as follows. The truth of no intrinsic nature of all things has become known through the dependent origination of mutual dependence, and every irrational theory based on the theory of intrinsic nature is refuted by that truth. A bhikhu become clearly realizes the fact that all things, no intrinsic nature because it is dependently originated, have the feature of eight negations by that refutation. At this time the bhikhu, driving out the desire and obsession to all things, finally arrived at the 'nirvana with auspicious feature because all of the irrational theories completely stopped'.

#### **Key Words**

Nāgārjuna, dependent origination of mutual dependence,  
dependent origination of eight negations, no intrinc nature, emptiness,  
non-production and non-extinction, non-going and non-coming,  
ultimate truth, conventional truth, non-being and non-not-being

## 초기 중국불교의 성격 이해를 위한 쿠샨제국 시대 전후 중앙아시아의 종교적 상황과 불교 특성 고찰

허인섭  
덕성여자대학교 철학교

### I. 들어가는 말

### II. 고역(古譯) 시대 중국인의 불교 이해의 일반적 특징

#### 1. 초기 중국불교의 대중 종교적 성격과

미륵불(彌勒佛), 아미타불(阿彌陀佛) 신앙

#### 2. 흥명집에 나타난 중국지식인들의 불교 관심 특성

### III. 인도 서북지역 불교의 성격

#### 1. 쿠샨제국 지배 지역에 대한 이해

#### 2. 쿠샨제국의 상업적 번성과 불교 형태의 변화

### IV. 쿠샨제국 영역 중앙아시아인의

종교적 관념의 근원으로서의 조로아스터교 특성

#### 1. 조로아스터교를 성립 시킨 민족의 기원과 그 종교성

#### 2. 조로아스터교와 쿠샨시대 불교의 특성 및 그 영향

### V. 나가는 말