

## 中論 觀六情品の 解脫說\*

박 상 수\*\*

### I. 序 言

무릇 일상적으로 여러 가지 事物들을 대하면서 산다는 것은 지극히 당연한 일로서, 우리는 사물을 보고 느끼면서 세상에 대한 경험을 쌓고 이해력을 기르며 점차 성장한다.

그러나 또 한편으로 생각하면, 사물을 봄으로써 욕망이 생기고, 그것이 지나쳐 번뇌가 발생하는 것도 또한 명백한 사실이라 하겠다. 어떠한 사물을 바라보면 단지 그것을 바라보는 데에 그치는 것이 아니라, 그 사물의 존재를 생각하며 취하고자 하고, 또는 그것을 다른 사물과 대조하여 비교함으로써 우월함과 열등함을 논하고 아름다움과 추함을 분별하여, 더 나은 것 더 좋은 것을 갖고자 하는 바람이 솟아오른다. 그런데 이러한 바람, 소망이란 대개 적절한 선에서 만족할 줄 모르며, 때로는 끝을 모를 물질적인 추구하고 소유욕에 이끌리어 한 생애를 살아가게 되기도 한다.

물질적인 추구관, 衣·食·住에 의거하여 살아야 하는 이상 필요하기도 하고, 또한 피할 수 없는 현실이기는 하지만, 그렇다고 지나친 소유욕과 욕

---

\* 본 논문은 2000년 11월 한국종교학회에서 초록 발표한 것을, 개인 사정상 이제야 보완하여 불교학연구회에 제출하게 되었음.

\*\* 동국대학교 불교학과 강사.

망에 이끌려 살아간다면, 그것은 결국 속박이요 번뇌가 아닌가.

그런데 龍樹(Nāgārjuna)의 저서 『中論』(Madhyamaka-kārikā) 제3품에서는, 우리가 눈을 감고 있을 때는 물론, 눈을 뜨고 있을 때도 사물을 보는 일이 없다는, 대단히 파격적인 주장을 하고 있다. 이러한 주장은 일반적 상식으로는 납득하기 어려울 것이다. 그러나 만약 그 이치가 『中論』의 주장대로라면, 우리가 사물을 보면서도 봄이 없는 경지에 접근하게 된다면, 사물을 바라봄으로써 야기되는 분별과 번뇌의 욕망을 적지 많이 덜어낼 수 있을 것이다. 그리고 그렇게 된다면, 그것은 번뇌의 속박으로부터 자유롭게 하는 하나의 解脫門으로 작용할 것이며, 실제로 이 품의 종반에서도 그와 같은 의미를 표현하는 偈頌이 읊어지고 있다. 그리고 그 내용은 부처님의 근본가르침에서 설해지는 十二緣起의 還滅門에 상응하는 것이어서 더욱 주목을 끈다. 용수는 이 부분에 대해 근본불교사상을 계승한 점이 발견되기 때문이다.

본 논문은 이러한 주장이 어떻게 가능한지, 어떤 원리에 근거하여 그렇게 볼 수 있으며 그 결과 도달하는 해탈의 과정과 상태에 대해 鳩摩羅什譯의 『中論』을 중심으로 삼고, 기타의 中論 주석서를 참고하여 고찰해 보았다.

## II. 六根의 감각작용

우리는 外部, 外界의 사물을 인지하는 감각기관으로서 눈(眼)·귀(耳)·코(鼻)·혀(舌)·몸(身)·마음(意)의 여섯가지 감각기관(六情·六根)을 구비하고 있으며, 그 여섯 기관 각각은 물질적 형태(色)·소리(聲)·냄새(香)·맛(味)·감촉(觸)·법(法)이라는 여섯가지 대상(六境·六塵)을 인지한다.

그러므로 이 제3장 觀六情品(Cakṣurādīndriya Parikṣā)의 첫 계송(偈頌)에서도 전통적인 견해, 곧 아비달마(Abhidharma) 불교의 견해에 근거하여 이렇게 말하였다.

① 眼(darśana)과 耳(śravaṇa)와 鼻(ghrāṇa)와 舌(rasana)과 身(sparśa)과 意(manas) 등은 六情(ṣaḍ-indriya)이다.

이 눈 등의 육정은 색등의 六塵에 작용한다.

[‘보이는 것’ 등이 그것들의 대상이다.]<sup>1)</sup>

육근이라는 여섯 가지 감각기관이 각각 육경이라는 여섯 가지 대상에 상응한다는 것은, 초기불교 이래 불교학파의 전통적인 사고방식이다. 눈으로 사물을 본다거나 귀로 소리를 듣는다는 것, 내지 마음으로는 일반적인 범칙들을 생각한다는 것 등은 초보적인 설명이라고도 볼 수 있다.

그러나 만약 육근 가운데 눈이 나쁘면 사물을 제대로 보지 못하고, 귀가 어두우면 소리를 잘 듣지 못한다. 그렇다고 눈이 나쁠 때 귀가 대신 볼 수 있는 것도 아니고, 귀가 어두울 때 코가 대신 들을 수 있는 것도 아니다. 六根交用이란 말도 있지만, 그것은 별도의 예외적인 경우이다.

이러한 사정을 감안하면, 육근이 육경을 상대한다는 사고방식이 간단하게 여겨지기 쉽지만, 그 이치는 여전히 중요한 것임에 변함이 없다. 그러므로 이 품의 첫 계송에서도 이러한 사실을 말한 것이다.

### Ⅲ. 見而不見과 그 배경 논리

그런데 눈이 사물을 보고 귀가 소리를 듣는다는 등의 전통적인 견해에 대하여 용수는 이렇게 대답하였다.

1) 제3품의 기본 텍스트는 靑目釋 羅什譯이며, 月称釋 Prasannapada와, 安慧釋 『大乘中觀釋論』과 清辨釋 『般若燈論釋』을 참고 자료로 활용하였다. 계송의 번역은 편의상 羅什譯의 漢譯과 梵頌을 혼용하였다.

(漢) 眼耳及鼻舌 身意等六情 此眼等六情 行色等六塵

(梵) darśanaṃ ghrāṇaṃ rasaṇaṃ sparśanaṃ manas /

indriyāṇi ṣaḍeteṣāṃ draṣṭavyādini gocaraḥ //

- ② 이 眼(darśana: 보는 작용)은 스스로 그 자체(svamātmān)를 볼 수 없다. 만약 스스로 볼 수 없다면 어찌 다른 사물(parān)을 볼 수 있겠는가?)

확실히 보는 작용에 해당하는 눈은 눈 자체를 볼 수는 없다. 누구도 인위적으로 거울 등의 도구에 의하지 않는 한 직접 자신의 눈을 볼 수는 없다. 그러나 눈은 자신의 눈을 볼 수는 없지만, 외부의 많은 사물들을 볼 수는 있다. 따라서 이 계송의 후반부에서 “만약 스스로 볼 수 없다면 어떻게 다른 사물을 볼 수 있겠는가”라고 반문한 것은 어딘가 무리한 억지 주장처럼 여겨진다. 그러나 이 부분은 그 무리함에 대하여 왈가왈부 하기보다는<sup>3)</sup> 용수가 말하고자 하는 점, 강조하고자 하는 점에 관하여 고찰하는 편이 바른 태도라 생각된다. 그렇게 고찰할 때, 자기 자체는 볼 수 없어도 외부의 다른 사물을 볼 수 있는 눈의 경우와 비슷한 예로서, 사물을 태우는 불의 비유(火喩)가 예상된다. 곧 반론자의 입장에서 이러한 견해가 제기되는 것이다. “비록 눈은 자기 자신을 볼 수 없어도 다른 것을 볼 수 있으니, 마치 불이 다른 것을 태워도 자기 자신을 태우지 않는 것과 같다”라고<sup>4)</sup> 그러므로 용수는 그 다음 계송에서 반론자가 제시하는 불의 비유에 대해 이렇게 해명하였다.

- ③ 火喩(agni-dr̥ṣṭanta)는 곧 눈이 보는 법(眼見法: darśana)을 성립시키지 못한다. 이미 간 것(去) · 아직 가지 않은 것(未去) · 지금 가고 있는 것(去時)에서 이 일에 대하여 대답하였다.<sup>5)</sup>

2) 『中論』(『大正藏』 30, p.6上). “是眼則不能 自見其己體 若不能自見 云何見餘物.”

svamātmānaṃ darśanaṃ hi tattameva na paśyati /  
na paśyati yadātmānaṃ kathaṃ draśyati tatparān //

3) 『空の哲學』(失島羊吉, NHK ブックス 442, 日本放送出版協會, 1983, pp.83-84)에서도 이品の 요지를 간략히 정리하면서, 바로 이 제2계송을 지적하며 구체적인 설명없이 무리한 議論이라고 표현하였다.

4) 『中論』(『大正藏』 30, p.6上). “眼雖不能自見而能見他 如火能燒他不能自燒”

5) 위의 책. “火喩則不能 成於眼見法 去未去去時 已總答是事.”

산이나 집을 태우는 불처럼, 불은 불 자체를 태우지는 않지만 다른 사물을 태운다. 이러한 불의 비유가, 자기 자체는 볼 수 없지만 다른 사물을 볼 수 있는 눈이 보는 법에 적용되지 않겠느냐고 반론자는 반문하게 되지만, 용수의 입장에서 볼 때 그것은 타당하지 않다는 것이다. 그것이 타당하지 않은 근거는 이미 간 것·아직 가지 않은 것·지금 가고 있는 것을 논의한 곳에서 이미 대답한 대로라는 것이다.

후반부의 계송에서 말한 去·未去·去時는 바로 이 『中論』 제2觀去來品の 내용을 지적한다. 그 觀去來品에서 諸法の 오고 감에 대하여 논의하면서, 이미 간 것·아직 가지 않은 것·지금 가고 있는 것의 三時 어디에도 감이 없다고 주장하였다. 이 三時에 감이 없다는 주장이, 눈이 사물을 봄이 없다는 경우에 그대로 적용된다는 것이다. 그리고는 더 이상 이에 관한 설명을 시도하지 않고, 다음 계송으로 이행하여 논의를 진행시킨다.

따라서 우선 이 계송에 대한 주석서들의 해석을 들어 볼 필요가 있지만, 이 경우에는 주석서들의 해석도 본래 계송의 의미를 크게 벗어나지 않는 모습을 보이고 있다.

## 1. 諸註釋의 설명

먼저 靑目釋에는 일찍이 작성된 주석서답게 간결하게 해석되어 있다.

이미 간 것에 감이 없고 아직 가지 않은 것에 감이 없고 지금 가는 때에 감[去]이 없는 것처럼, 이미 탄 것, 아직 타지 않은 것, 지금 타는 때에 모두 탐[燒]이 없는 것처럼, 이와같이 이미 본 것, 아직 보지 않은 것, 지금 보는 때에 모두 보는 모습이 없다.⑥

『大乘中觀釋論』에서는 우선 반론자가 제시한 불의 비유가 적절하지 않은 까닭을 이렇게 지적하였다.

만약 뜨거운 성품이 불타게 할 수 있다면, 그 뜨겁지 않은 성품은 어찌  
서 타게 할 수 없는가. 그러므로 만약 그 땀감이 없으면 이 불은 존재하  
지 않는다. 뜨거운 성품이 옹당 스스로 탈 수 없기 때문이다.7)

또한 제3계승의 후반부의 해석은 앞에서 인용한 청목석(靑目釋)의 해석  
과 거의 유사하다.8)

『般若燈論釋』은 앞의 주석서들에 비하여 다소 상세히 해석하되, 특히 二  
諦에 근거하여 풀이한 점이 두드러진다. 그러나 그 설명의 내용은 앞의 주  
석서들과 그다지 다른 바가 없어 보인다.

제일의제(don dam pahi bden pa)에서는 타는 것이 성립하지 않으며, 세  
제(hjig rten gyi kun rdsob kyi bden pa)중에 불(Me)은 보는 성품이 없다.  
또한 그 불 자체는 세계 중에 탄다는 뜻이 성립하지 않으니, 어떻게 탄  
다고 말하겠는가. 말하자면 땀감(sin)이 불로 변이(變異)한다. 그러므로  
불 자체는 타지 못함을 알 수 있다.9)

---

6) 『中論』(『大正藏』 30, p.6上).

汝雖作火喻 不能成眼見法

是事去來品中已答 如已去中無去 未去中無去 去時中無去 如已燒 未燒燒時俱無有燒  
如是已見未見見時俱無見相

7) 『大乘中觀釋論』(『大正藏』 30, p.142下).

火喻即不能 成於眼見法

釋曰 何所以邪 若彼熱性能然火者 彼不熱之性 何不能然 是故若無彼薪 此火不有 熱  
性不 應能自燒故

8) 앞의 책. 去未去去時 前已答是事.

釋曰 如前已去未去去時不去中 已說是事 今此亦然 已燒未燒燒時無燒 已見未見見時  
無見

또 제3계승의 후반부에 대해서는 이렇게 해석하였다.

제일의제에서 이미 간 것과 아직 가지 않은 것과 지금 가는 때에 ‘감’이  
 란 없다고 앞에서 이미 말하였다. 이와같이 제일의제에서는 이미 탄 것  
 과 아직 타지 않은 것과 지금 타는 때에 ‘탐’이 없다. 왜냐하면 지금 타  
 는 때이기 때문이며, 이미 탄 것이기 때문이며, 아직 타지 않은 것이기  
 때문이다. ... 이와 같이 이미 본 것과 아직 보지 않은 것과 지금 보는  
 때에 봄이란 없다.<sup>10)</sup>

月稱(Candrakīrti)의 주석도 또한 앞의 해석들과 그다지 다를 바가 없다.  
 일부분을 인용하면 이리하다.

이미 간 것은 가지 않고, 아직 가지 않은 것과 지금 가고 있는 것이 가지  
 않은 것처럼, 불에 의해서도(aganināpi) 이미 탄 것은 태우지 않고, 아직  
 타지 않은 것도 태우지 않는다, 운운하며 같은 방식으로 말해야 한다. 또  
 이미 간 것, 아직 가지 않은 것, 지금 가고 있는 것에 가는 것이 없는 것  
 처럼, ‘이미 본 것은 보지 않고 아직 보지 않은 것도 보지 않으며, 이미  
 본 것과 아직 보지 않은 것을 여의고 지금 보는 것은 보지 않는다’ 운운  
 하며 말해야 한다.<sup>11)</sup>

9) 『般若燈論釋』(『大正藏』 30, p.67上).

火喻則不能 成彼眼見義

釋曰 第一義中 燒者不成 於世諦中 火非見性 又彼火自體 於世諦中 燒義不成 云何  
 名燒 謂 薪火變異 是故知火自體非燒

10) 앞의 책, p.67中.

去未去去時 已總說遮故

釋曰 第一義中 已去未去去時未去 如先已說 如是第一義中 已燒未燒燒時無燒 何以  
 故 燒 時故 已燒故 未燒故 譬如燒時 已燒未燒彼燒時者 有二過故 彼已燒者 如久  
 已燒訖 彼未燒者 本無燒故 如是已見未見見時不見 何以故 已見故 未見故 見時故.

이상에서 대략적으로 알아본 바와 같이 여러 주석서들의 설명은 『中論』본송의 의미를 보다 상세히 풀이하기는 하였으나, 눈이 사물을 볼 때에 봄이 없는 이유 자체는 모두 제2觀去來品の 三時不去에 의탁하고 별도로 해명하지 않는다. 이미 바로 앞의 제2관거래품에서 같은 원리의 해명이 이루어졌기 때문에 주석가들의 입장에서는 다시 거론할 필요가 없었을 것이다.

그러나 이 제3품만을 별도로 고찰하고자 하는 경우, 눈이 사물을 보되 보는 일이 없는 이유를 알고자 하거든, 불가불 관거래품에 의거하여 三時不去의 이유를 들어보지 않을 수 없다. 지면관계로 그 三時不去의 내용과 관련 있는 요점만을 추출하여 본다.<sup>12)</sup>

## 2. 三時不去와 三時不見

제2觀去來品の 전체 25계송 가운데 三時の 不去에 대한 설명은 처음의 여섯 계송에 나타나 있다. 이러한 판단은 이 제2품의 자세한 고찰에 의해서도 알 수 있고, 또 종래의 연구들 역시 三時の 不去 내용이 제2~제6계송에 있는 것으로 분류하였다.<sup>13)</sup> 먼저 첫 번째 계송에서 이렇게 선언하였다.

11) Prasannapadā, Bibliotheca Buddhica IV, p.114.

... yathā gatam na gamyate nāgatam na gamyamānam evamagnināpi dagdhvam na dahyate nādagdhvam dahyata ityādinā samam vācyam // yathā ca na gatam nāgatam na gamyamānam gamyate evam  
na dṛṣtam dṛśyate tāvadadrṣtam naiva dṛśyate /  
dṛṣṭādrṣṭavinirmuktaṁ dṛśyamānam na dṛśyate //  
ityādi vācyam//

12) 『中論』의 제2 觀去來品の 내용은 중요하면서도 난해한 바가 있어, 예로부터 많은 연구자들에 의해 거듭 논구되고 발표되어 왔다. 여기에 몇가지 참고자료를 제시한다.

① 金仁德, 『中論頌研究』(佛光出版社, 1995), pp.101-130

② 立川武藏, 『中論の思想』(法藏館, 1994), pp.87-105

③ 李芝洙, 「『中頌』, 「館去來品」은 운동 否定의 논리인가」, 『韓國佛敎學』 V26, (2000), pp.49-82



① ‘이미 간 것’(已去, *gata*)에는 감(去)이 없고, ‘아직 가지 않은 것’(未去, *agata*)에도 감이 없으며, ‘이미 간 것’과 ‘아직 가지 않은 것’을 여의고 ‘지금 가고 있는 때’(去時, *gamyamāna*)에도 또한 감이 없다.<sup>14)</sup>

이미 지나간 과거에도 감(去)이 없고, 아직 가지 않은 미래에도 감이 없으며, 현재 가고 있는 때에도 또한 감이란 없다는 것이 용수의 주장이다. 이에 대한 반대자의 견해는 다음과 같다.

② 움직임(*ceṣṭā*)이 있는 곳에 감(*gati*)이 있고, 그 움직임은 ‘지금 가고 있는 때’(去時, *gamyamāna*)에 있으며, ‘이미 간 것’(已去)과 ‘아직 가지 않은 것’(未去)에는 없다. 그러므로 ‘지금 가고 있는 때’에 감이 있다.<sup>15)</sup>

지나간 과거의 감과 아직 가지 않은 장래의 감에 대해서는 감이 없다고 하여도, ‘지금 가고 있는 때’(去時)에 감이 있다고 하는 반대자의 일반적인 견해에 대하여, 용수는 그렇게 볼 수 없는 이유를 이렇게 설명하였다.

③ 어떻게 去時(*gamyamāna*)에 응당 去法(*gamana*)이 있겠는가. 去法을 여의고 去時は 있을 수 없기 때문이다.<sup>16)</sup>

④ 만약 去時에 간다고 말한다면 이 사람에게는 잘못이 있다. 去(*gati*)를 여의고 去時가 있고, 去時가 홀로 가기 때문이다.<sup>17)</sup>

13) 앞의 각주13에 열거한 논문들 참조

14) 『中論』(『大正藏』 30, p.3下). “已去無有去 未去亦無去 離已去未去 去時亦無去.”  
*gataṃ na gamyate tāvadagataṃ naiva gamyate /*  
*gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate //*

15) 위의 책. “動處則有去 此中有去時 非已去未去 是故去時去.”

16) 위의 책, p.4上. “云何於去時 而當有去法 若離於去法 去時不可得.”

‘지금 가고 있는 때’(gamyamāna, 去時)에 ‘가는 작용’(gamana, 去·去法)이 있을 수 없는 이유를 용수는 이상과 같이 해명하였다. 이것은 去時의 去(法)을 실제적으로 존재하는 것이라고 보는 일반적 견해에 대하여, 상호의존적인 시각에 근거하여 그 독자적인 실재성을 부정한 것이라 볼 수 있다. 곧 ‘지금 가고 있는 때(去時)에 간다(去)’라고 할 경우, 현재 진행의 상태(去時)와 去(去)이라는 작용을 별개적인 것으로 나누어 생각하는 모순에 빠지는 점을 지적하고(제3계송), 이 둘은 합쳐진 것으로서 서로 분리될 수 없는 것임에도 불구하고, 去(去)이라는 것이 별도로 존재한다고 생각함은 分別心으로 오류에 의한 판단에 지나지 않는다고 설명한 것(제4계송)이라 하겠다.<sup>18)</sup> 그런데도 여전히 去時의 去(法)을 고집하면 다음과 같은 결정적인 오류가 발생함을 제5,6계송에서 지적하였다.

⑤ 만약 去時에 去(gamana)가 있다면 곧 두 가지의 去가 있게 된다. 첫째는 去時이고 둘째는 去時의 去이다.<sup>19)</sup>

⑥ 두 가지의 去法이 있다면 곧 두 가지의 去者(gantr)가 있게 된다. 去者를 여의고는 去法이 있을 수 없기 때문이다.<sup>20)</sup>

이상의 여섯 계송이 三時不去 내지 去時不去를 말하는 제2관거래품의 요지이며, 그 이하에서는 관점을 약간 바꾸어 去者의 不去, 無去 無始發 등 去來와 관련있는 사항들이 연이어 설해진다. 여하튼 이 품의 처음 여섯 계송에서 부정하는 것은 實在의인 去[去], 自性的인 去으로서, 이러한 원리가 제3품에서 말하는 보고 들음 등의 이치에도 그대로 적용된다는 것이 용수를

17) 위의 책. “若言去時去 是人則有捨 離去有去時 去時獨去故.”

18) 金仁德, 『中論頌研究』(佛光出版社), pp.107-108

19) 위의 책. “若去時有去 則有二種去 一謂爲去時 二謂去時去.”

20) 위의 책. “若有二去法 則有二去者 以離於去者 去法不可得.”

비롯한 중관학자들의 공통된 견해이다.

그러면 이제 이 不去의 원리에 의거하여 사물을 바라볼 때에, 먼저 보는 일이 없다는 근거를 앞에서 열거한 관거래품의 계송들 중에서 찾아보면, 우선 제 3, 4계송에서 그 원리라 할 만한 이치가 발견된다. 이 두 계송에 나타나는 ‘가는 때’등을 ‘보는 때’등으로 치환하여 보면, 다음과 같은 의미를 내포한 계송이 성립될 것이다.

- 1) 어떻게 보는 때(*drśyamāna*)에 응당 보는 법(*darśana*)이 있겠는가. 봄을 여의고 보는 때는 있을 수 없기 때문이다.
- 2) 만약 보는 때에 본다고 말한다면 이 사람에게는 잘못이 있다. 봄을 여의고 보는 때가 있고, 보는 때 홀로 보기 때문이다.

눈으로 사물을 볼 때에 우리는 먼저 보는 자신과 보이는 사물과의 관계를 설정하고, 그 상태에서 볼 때 보이는 것이 있다고 말한다. 그러나 용수는, 去來品の 제3, 4계송에서 나타나듯이, 가는 때에 가는 일이 자체적으로는 성립하지 않음을 주장하였다. 따라서 그러한 원리가 보고 듣는 경우에도 동일하게 적용될 경우, 사물을 볼 때 보는 일이 없다는 답변을 듣게 되는 것이다. 因緣에 의거하지 않는 자체적인 감, 자성적인 감이 존재하지 않듯이, 그와 같이 자체적인 봄도 또한 성립하지 않는다는 것이다. 그리하여 만약 곧 이 보는 경우에 보는 일이 있다고 주장한다면, 다음과 같은 오류가 발생한다는 지적이 따를 것이다.

- 3) 만약 보는 때에 봄 (*darśana*)이 있다면 곧 두가지의 봄이 있게 된다. 첫째는 보는 때이고, 둘째는 보는 때의 봄이다.
- 4) 두 가지의 봄이 있다면 곧 두 가지의 보는 자(*draṣṭr*)가 있게 된다. 보는 자를 여의고는 보는 일이 있을 수 없기 때문이다.

이러한 결론은 불합리하다. 보는 자는 시종일관 혼자이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 여전히 보는 일이 있다고 말하려고 하니, 현실적으로 너무나도 생생하게 보고 겪기 때문이다. 그러나 그것을 곧이 인정하고자 한다면 어디까지나 세속적인 경계에서 일상적으로 통용되는 것일 뿐이며, 승의제(勝義諦)적인 경계에서 말하는 바가 아님을 유념해야 할 것이다.<sup>21)</sup>

따라서 去時에 去(法)이 있다는 것을 부정하는 용수의 이상과 같은 주장에 따른다면, 見의 경우도 이렇게 말해야 할 것이다.

‘이미 본 것’은 보지 않고, ‘아직 보지 않은 것’도 보지 않으며, ‘이미 본 것’과 ‘아직 보지 않은 것’을 여의고 ‘지금 보고 있는 때’도 보지 않는다.

이러한 결론은 앞에서 고찰한 觀去來品の ‘去時不去’의 논리에 따라 산출된 것이기도 하며, 또한 이미 앞에서 발췌한 여러 주석서들에 공통적으로 시설된 것이기도 한다. 그러므로 이제 見의 경우도 이 제3품의 제4계송에서 결과적으로 이렇게 말하였다.

④ 見이 未見일 때는 곧 見이라 이름하지 못한다(지금 보고 있지 않을 때는 보는 작용(darsána)이 존재하지 않는다). 그런데도 見(darśana)이 능히 見(paśyati)한다고 이름한다면 이 일은 옳지 못하다.<sup>22)</sup>

21) 般若燈論釋(『大正藏』30, p.67中) 같은 곳에서도 이점을 명백하게 표출하였다.  
“有人言 眼有見作 何以故 諸部論中 皆作此說故 譬如眼見諸色 論者言 此眼見者 於世諦中以方便說 非第一義 云何知耶 今此論中 遮眼見故 亦遮起故 彼眼則空”

22) 위의 책, p.6上 “見若未有時 則不名爲見 而言見能見 是事則不然”  
nāpaśyamaṇaṃ bhavati yadā kiṃ cana darśanam /  
darśanaṃ paśyatītyevaṃ kathametattu yujyate //

보는 작용(見, 봄)이 만약 그토록 自存的인 성질의 것이라면, 어째서 눈꺼풀을 감을 때에 우리는 아무 것도 못 보는가. 보는 작용이 있다지만 그것은 저절로 성립 가능한 것이 아니며, 그러한 봄은 자성적인 면에서 볼 때 봄이라고 할 수 없다는 말이다.

### 3. 去者不去와 見者不見

이 觀六情品の 내용 가운데 三時不見 또는 見時不見 다음에 언급되는 내용은 보는 자는 봄이 없다[見者不見]라는 것이다. 이것은 제5, 6계송에서 말해지고 있다.

⑤ 見(darśana)은 見(paśyati)할 수 없고, 非見(adarśana)도 또한 見할 수 없다. 만약 見(darśana)을 파하면 곧 見者(draṣṭr)도 파하는 것이다.<sup>23)</sup>

⑥ 見을 여의거나 여의지 않거나 見者는 있을 수 없다. 見者가 없기 때문에 어떻게 見(darśana)과 可見(draṣṭavya)이 있겠는가.<sup>24)</sup>

이와 유사한 설명의 양상이 제2관거래품에서도 발견되는 바, 그 去者의 不去에 대한 제7, 9 계송만을 인용하면 다음과 같다.

⑦ 만약 去者(gaṇṭr)를 여의면 去法(gamana)은 있을 수 없다. 去法이 없는데 어떻게 去者가 있을 수 있겠는가.<sup>25)</sup>

23) 위의 책. “見不能有見 非見亦不見 若已破於見 則爲破見者”

paśyati darśanaṃ naiva naiva paśyatyadarśanam /  
vyākhyāto darśanenaiva draṣṭā cāpyupagamyatām //

24) 위의 책, p.6中. “離見不離見 見者不可得 以無見者故 何有見可見”

25) 위의 책, p.4上. “若離於去者 去法不可得 以無去法故 何得有去者”

⑨ 去者が 간다고 말하는 이런 일이 어떻게 있겠는가. 去法을 여의고는 去者が 있을 수 없기 때문이다.<sup>26)</sup>

이하의 제 10, 11계송에서는 去者が 간다고 말할 때 발생하는 오류에 대하여 지적하고 있다. 이러한 논리는 ‘見者が 見한다’는 주장에도 그대로 적용된다. 그러므로 이러한 이치에 근거하여 見者が 見한다고 말할 수도 없는 것이다. 그러나 見者不見의 경우는 『中論』의 本頌 및 그 주석서들도 관겨래품에 미루어 의탁하지 않았다. 그렇게까지 소급하여 논의하지 않아도 三時에 不見이 성립되면 見者の 不見이 곧 성립되기 때문일 것이다. 그런데도 굳이 見者が 見한다고 주장한다면, 그때에는 관겨래품의 제 7, 9계송에 의거하여 그 오류를 지적하게 될 것이다.

이 품 제5계송의 해석에 의거하여 見者不見의 이치를 다음과 같이 간결하게 추출해 본다.

보는 것(見: darśana)은 능히 보지 못하니, 앞의 계송에서 이미 그 과실을 지적하였다. 보지 못하는 것도 또한 보지 못하니 보는 모습이 없기 때문이다. 만약 보는 모습이 없다면 어떻게 능히 보겠는가. 보는 법이 없기 때문에 보는 자(見者: draṣṭr)도 또한 없다.<sup>27)</sup>

#### IV. 見而不見의 결과와 解脫道

이제 이렇게 사물을 보는 일(見)이나 보이는 것(可見) 등이 존재하지 않고, 나아가 보는 자(見者)도 존재하지 않게 되면, 그 다음에는 어떻게 될 것

26) 위의 책, p.4中. “若言去者去 云何有此義 若離於去法 去者不可得.”

27) 『中論』(『大正藏』 30, p.6上). “見者能見 先已說過故 非見亦不見 無見相故 若無見相 云何能見 見法無故 見者亦無.”

인가? 그 아래 제 7계송에서 이렇게 말하였다.<sup>28)</sup>

⑦ 見과 可見이 없으므로 識(vijñāna)등 네 가지의 法이 없다. (四) 取(upādāna)등의 諸緣이 어떻게 있을 수 있겠는가.<sup>29)</sup>

그 다음에는 이 제3품의 마지막 계송이 시설되어 있다.

⑧ 耳(śravana, 청각), 鼻(ghrāna, 후각), 舌(rasana, 미각), 身(sparśa, 촉각), 意(manas)와 소리(śrotavyaya), 듣는 자(śrotr)도 그 의미가 모두 앞의 설명(보는 작용에 의해 해명된 것)과 동일하다는 사실을 알아야 한다.<sup>30)</sup>

六根 중에서 눈(眼)의 경우, 지금까지 해설한 7계송에 의거하여 보는 작용, 보이는 것, 보는 자가 모두 성립하지 않듯이, 나머지 五根에도 동일한 이치가 그대로 적용된다는 말이다. 따라서 보는 작용과 보이는 것, 듣는 작용과 들리는 것 등이 성립하지 않는다는 것이, 어떻게 애욕과 집착 등 번뇌

28) 梵文에는 羅什譯과 기타 두 종류의 漢譯本은 물론 Tibet譯의 無畏論(Akutobhaya)에도 결여되어 있는, 다음과 같은 계송이 漢譯 제7계송 앞에 더 들어 있다(三枝充惠, 『中論偈頌總覽』, 第三文明社, 1985, p.102 참조)

prāṭīya mātāpitarau yathoktaḥ putrasaṃbhavaḥ /

caḥṣūrūpe prāṭīyaivamukto vijñānasambhavaḥ //

(어머니와 아버지를 緣하여 자식(putra)이 출생한다고 말하는 것처럼,

눈(caḥṣu)과 색(rūpa)을 緣하여 識(vijñāna)이 발생한다고 말해진다)

그 해석에 의하면, 이 계송은 감각기관과 그 대상인 외부경계와의 관계에서 인식(識)이 발생한다고 주장하는 반론자의 견해에 해당한다.

29) 『中論』(『大正藏』 30, p.6中). “見可見無故 識等四法無 四取等諸緣 云何當得有.”

daśavyadarśanābhādvijñānādicatuṣṭayam /

nāstīty upādānādīni bhaviṣyanti punaḥ katham //

30) 위의 책. “耳鼻舌身意 聲及聞者等 當知如是義 皆同於上說.”

vyākhyātam śravaṇam ghrāṇam rasanam sparśanam manah /

darśanenaiva jānīyācchrotrśrotavyakādi ca //

의 소멸에 작용되는가를 이해하기 위하여, 바로 이전에 인용한 漢譯 제7계송(제8 梵頌)의 보다 정확한 의미 파악이 요구된다.

그런데 일부에서는 이 제7계송에 十二因緣 가운데 識·觸·受·愛가 성립되지 않고,<sup>31)</sup> 또 六入도 六根으로 사용되었으므로, 부분적으로 十二因緣이 성립되지 않음을 설하는 것은 주의할 만하다고 보기도 하였다.<sup>32)</sup> 그러나 이 계송에만 국한되지 않고 여러 주석서를 검토해 본 결과, 필자의 소견으로는 十二支緣起 중 네, 다섯 정도가 아니라 여덟, 더 나아가 적어도 열 가지 이상 거의 모두가 성립되지 않음을 설한 것이라 판단된다. 다시 말해, 근본불교의 十二緣起의 還滅門을 용수 나름대로 압축하여 설한 것이라 판단되는 것이다. 먼저 이 계송에 대한 靑目釋의 설명을 들어보면 다음과 같다.

보는 작용(見)과 보이는 대상(可見)이 없기 때문에 識(vijñāna)·觸(sparsā)·受(vedanā)·愛(trṣṇā)의 네 가지 법이 없고, 식 등의 네 가지 법이 없기 때문에 四取등의 十二因緣分이 또한 없다고 하였다.<sup>33)</sup> 이 取 등의 넷을 靑目釋에서는 十二因緣의 네 부분이라 해석하였으니, 그 넷은 取 이하의 有·生·老死를 의미하는 것이 분명하다.

이 取 등의 넷에 대하여 靑弁釋에서는 이렇게 해석하였다.

識(mam par śes pa) 등이 없기 때문에 取(bkod pa)도 또한 성립하지 않는다는 것이 계송의 의미이며, 그 取에는 欲取·戒取·我語取·見取의

31) NĀGĀRJUNA: Mūlamadhyamakārikā,, Kenneth K.Inada, The Hokuseido Press. 1970, p53.

그런데 NĀGĀRJUNA(DAVID J. KALUPAHANA, State University of New York Press 1986, p138.)에서는 識·觸·受·愛가 아닌 受(vedanā)·想(samjñā)·行(samskāra)·識(vijñāna)에 대한 것으로 보고 있는데, 그런 설명은 여기서 취급한 네가지 주석서의 해석 어디에도 보이지 않는다.

32) 『空の哲學』, 失島羊吉, NHK ブックス 442, 日本放送出版協會, 1983, p.84

33) 위의 책, p.6中. “見可見法無故 識觸受愛四法皆無 以無愛等故 四取等十二因緣分亦無.”



四取가 있으나, 그 取를 緣하면 有(hbyuñ ba) · 生(skye ba) · 老死(rga dañ ḥchi ba)라는 과실이 항상 존재한다라는 의미로 해석하였다.<sup>34)</sup>

또 安慧釋에서는, 識을 연하여 取가 있고, 取를 연하여 有와 生이, 生을 연하여 老死가 발생한다는 이러한 모든 법이 존재하지 않게 된다고 하였다.<sup>35)</sup>

그리고 月稱釋에서는, 보는자(draṣṭṛ)가 존재하지 않으므로 보이는 대상(draṣṭavya)과 보는 작용(darśana)이 존재하지 않으니 어떻게 識 · 觸 · 受 · 愛의 識 등 넷이 존재하겠으며, 愛(trṣṇa)를 緣하여 取가 발생하고 取(upādāna) · 有(bhava) · 生(jāti) · 老死(jarāmarāṇa) 등이 識등 넷으로부터 발생한다고 말하지만, 識 등 넷이 존재하지 않을 때 또한 取등이 존재하지 않는다고 보았다.<sup>36)</sup>

이상의 주석서들의 해석에 근거해 제7계송이 말하는 의미를 정리해 보면, 十二支緣起 중에서 識 · 觸 · 受 · 愛의 넷과, 그 다음에 이어지는 取 · 有 · 生 · 老死의 넷, 모두 8支가 순차적으로 소멸함을 말하는 것이 명백해진다.

그 다음 본래의 십이지연기에서 識(vijñāna)다음 설해지는 名色(nāmarūpa)과 六入(saḍ-āyatana)의 경우, 六入은 이 품에서 눈의 보는 작용(darśana)등의

34) 『般若燈論釋』(『大正藏』 30, p.68中). “識等無故 取亦不成 偈義如此 攝受是取義 彼有幾種 請欲取戒取我語取見取 彼取緣有及生老死 如是過失 常隨逐汝.”

35) 『大乘中觀釋論』(『大正藏』 30, p.143中). “釋曰 謂以識等及取緣有生緣老死 此等諸法無所成故無所有故.”

36) Prasannapāḍā. Bibliotheca Buddhica. IV. p.119.  
 iha draṣṭurabhāvāddraṣṭavyadarśane' pi na sta ityuktam, ataḥ kutovijñānādicatuṣṭayam vijñānasparśavedanātrṣṇākhyam ... //  
 atrāha / samtyevaitāni taikāryasadbhāvāt / iha trṣṇāpratrayayamupādānamityādīnāpādānabhavajātiharāmarāṇādīkaṃ vijñānādicatuṣṭayādūtpadyate ... // ucyate /syurupādānādini yadi vijñānādicatuṣṭayameva syāt / yadā tu draṣṭavyadarśanābhāvādvijñānādicatuṣṭayam naivāsti tadā, upādānādini bhaviṣyanti punaḥ katham //

六根으로 사용되어 있고, 名色은 보는 경우, 보는 작용에 상응하는 보이는 것(*draṣṭavya*)에 해당된다. 그런데 이 품의 제2계송부터 제6계송의 설명에 따르면 보는 작용과 보이는 것 등이 존재하지 않아 識이 성립하지 않으므로, 그 다음에 계속되는 名色과 六入도 따라서 소멸해 버린 셈이다. 그러므로 연기의 十二支(*dvādaśāṅga*) 가운데 無明과 行을 제외한 十支가 계송들 중에서 거론되며, 또 순차적으로 소멸함이 언급된 것이다.

더 이상 계송들 중에는 직접적인 설명이 드러나지 않지만, 그 나머지 二支 가운데 行(*saṃskāra*)은 無明에 수반되는 행위에 다름 아니다. 가장 근원적인 無明(*avidyā*)의 의미, 아니 무명의 소멸에 대하여 이 제3품에서 용수를 비롯한 중관학자들의 해석에 근거하여 헤아려 보면, 눈으로 색을 보지 않고 귀로 소리를 듣지 않으며, 내지 마음으로 법칙들을 사념하지 않는다는, 마지막 계송의 메시지 이외에 어떠한 설명도 대두되지 않는 바이다.

이와 같이 중관학자들의 해석에 의하면, 이 계송을 중심으로 전반적으로 十支 내지 十二支의 소멸, 還滅을 말하고 있는 것이 명백해 진다.

이제 일상적 삶에서 사물을 보고 들음으로써 야기되는 욕망과 애욕의 발생과 소멸을 이 제3품의 해석에 의탁하여 설명해 보면, 눈과 귀 등의 六根(六入)이 색과 소리 등의 六境(名色)과 접촉(觸)하면서 사물에 대한 인식(識)이 생겨나고, 그러므로 괴로움과 즐거움 등의 감수작용(受)이 일어나 좋거나 싫음에 대해 애욕(愛)을 일으키며, 욕구가 강렬해지면서 집착(取)하게 된다. 그런데 만약 사물에 대한 인식이 생기지 않는다면 괴로움과 즐거움의 감수작용을 수반하지 않을 것이고, 좋고 싫음에 대해 욕망을 일으키지도 집착하지도 않을 것이며, 갖가지 욕망에 물든 생존(有)과 그러한 삶(生) 등도 차례로 止息하게 될 것이다. 그리고 그러한 인식의 止滅은 눈으로 사물을 봄이 없고 귀로 소리를 들음이 없음 등으로 인해 비롯된다고 하였다. 이것이 욕망과 집착을 소멸시키거나 축소시키는 길이라면, 축약적인 한 계송으로 이러한 의미를 제시한 용수의 의도는 장황하게 해설하기에 難感한 바가 없지 않다.

## V. 結 論

- 1) 보아도 봄이 없음(見而不見)이라 보이는 것도 없고 보는 자도 없으며, 그 결과 외계의 사물이 존재하지 않음을 역설한다. 이 품은 色法の 자체에 입각하지 않고, 보는 작용과 보이는 대상과의 관계에서 논의한 것이지만, 결과적으로 보는 작용(見)도 보이는 것(可見)도 보는 자(見者)도 없으므로 一切法空을 주장하는 한가지 방법이 된다.
- 2) 見而不見은 色을 봄이 없는 상태에 그치는 정도가 아니다. 번뇌의 소멸을 해탈·열반의 기본정의라고 볼 때, 見·可見·見者가 존재하지 않는다는 주장은, 우리들로 하여금 사물, 물질에의 집착과 분별을 제거 하여 번뇌의 止息으로, 해탈의 경계로 인도한다. 여기에서 지금까지 그다지 주목받지 않았던 이 품이, 어째서 총론적인 제1觀因緣品과 운동을 부정하는 제2觀去來品에 이어 제3품에 위치하게 되었는가 하는 점을 되돌아보게 된다.
- 3) 이 품에서 설명된 해탈의 경계, 열반으로 지향하는 번뇌의 소멸에 대한 견해가, 기본적으로 근본불교 이래 교설되는 十二支緣起의 환멸문에 다름이 아니라는 모습을 보여준다. 이것은 용수가 이 방면에 있어 근본불교의 사상을 잘 계승한 사실을 말해주는 중요한 근거라고 평가할 수 있다.
- 4) 여기에 구사된 논법은 觀去來品에 구사된 去時不去, 去者不去의 용법 대부분이 그대로 적용되어 있다. 이것은 관거래품의 논리가 단지 去來 등의 운동법칙의 부정에만 적용되는 것이 아니라, 감각 기관과 그 대상과의 상응관계에도 적용될 수 있는 용수의 주요논리임을 입증하는 것이라 할 수 있다.

주제어 : 三時不去, 見而不見, 自性和 因待·因緣, 十二緣起 還滅門, 慾望과 涅槃

A Consideration as to the view of mokṣa revealed in  
the *Caḡsurādīndriya-parīkṣā* of *Madhyamaka-kārikā*

Park Sang-soo

In order to live a happy life, Food clothes and shelter form the requisites of our life. Nevertheless if we pursuit of this material life too much, our spiritual living would be oppressed with bondage of desires.

Nāgārjuna, the author of *Madhyamaka-kārikā*, in the chapter three (*Caḡsurādīndriya-parīkṣā*) of MK, deals with the sphere of faculty of the six sense organs. And in the case of seeing, we have a tendency to believe that the outside objects are so realistic that we receive somewhat impressions about them through open eyed. But according to Nāgārjuna's opinion, there art not present only seeing activity (*darśana*) but also the objects to be seen(*draṣṭavya*) and the seer(*draṣṭṛ*) with self nature(*svabhāva*).

Nāgārjuna demonstrates its non-possibility by means of the understanding of logic involved in the previous chapter two, therein the three concepts of *gata*, *aḡata*, and *gamyamāna* cannot be sustained.

Thus in this treatise, the first task was how to know the three concepts of *gata* and the rest be adjusted to the case of seeing.

And the following investigation was to make clear as a results of it the extinguishment of bondage of anguish. In other words, it is

nothing but the return disappearance of dvādaśāṅga-pratityasamutpāda. It seems to be important because it gives us suggestions as to the fact that Nāgārjuna accepted the doctrine of Primitive Buddhism in this portion.