

인도불교에서 중도 개념의 불연속성과 연속성

— 불타, 부파불교*, 용수의 중도설을 중심으로

남수영

동국대학교, 중앙승가대학교 강사

nam19888@naver.com

- I. 서론
- II. 불타의 중도설
- III. 부파불교의 범유론에서 중도 개념의 불연속성
- IV. 용수의 중관사상에서 중도 개념의 연속성
- V. 결론

요약문

논자는 본 연구에서 불타, 부파불교, 그리고 용수의 중도설을 비교하여 중도 개념의 불연속성과 연속성을 파악함으로써, 중관사상의 발생 동기 및 용수의 부파불교 범유론 비판 동기를 중도 개념의 불연속성과 연속성이라는 측면에서 파악해 보고자 하였다. 본 연구에서 살펴본 내용을 요약하면 다음과 같다.

불타는 중도를 고락중도, 유무중도, 일이중도, 단상중도 등의 의미로 사용하였지만, 부파불교의 논자들은 불타의 중도설을 고락중도와 단상중도를 중심으로 이해하였다. 불타, 부파불교, 그리고 용수의 중도설을 비교해보면 다음과 같은 사실을 알 수 있다. 부

* 본 연구에서 ‘부파불교’는 주로 설일체유부와 경량부를 의미하는 용어로 사용되었다. 인도불교에서 부파불교를 대표하는 학파는 설일체유부와 경량부이기 때문이다. 다만 필요에 따라 그 두 학파의 이름을 명시하기도 하였다.

파불교의 범유론은 불타가 설했던 유무중도와 단상중도의 단절과 불연속성을 함축한다. 그러나 용수의 중관사상은 불타가 설했던 유무중도 및 일이중도와 단상중도의 복원과 연속성을 함축한다.

용수는 그 밖에도 부파불교의 범유론이 불타의 중도설만이 아니라, 사성제, 연기, 삼법인 등과 같은 불타의 근본 가르침과 세간의 도덕 관습들을 모두 올바르게 설명할 수 없으며, 오직 일체법이 연기이고, 무자성, 공, 가명, 중도임을 승인할 때에만 비로소 불타의 근본 가르침과 세간의 도덕 관습이 모두 올바르게 성립할 수 있음을 논증하였다.

이와 같은 고찰로부터 중관사상의 발생 동기 및 용수의 부파불교 범유론 비판 동기를 새로운 측면에서 이해할 수 있다. 요컨대 중관사상의 발생 동기 및 부파불교 범유론에 대한 용수의 비판 동기는 불타의 중도설 복원을 통한 불타의 근본 가르침 및 세간적 도덕 관습의 복원이었던 것이다.

주제어

중도개념, 연속성, 불연속성, 초기불교, 부파불교, 용수, 중관사상, 고락중도, 유무중도, 일이중도, 단상중도

I. 서론

인도불교의 여러 학파들은 불타의 가르침이라는 하나의 뿌리로부터 발생하였지만, 고정불변의 상태로 정지해 있지 않았다. 왜냐하면 불타 입멸후 그의 제자들은 그의 가르침을 진리로 받아들이면서도, 그의 다양한 가르침에 따라 서로 다른 학설을 주장하면서, 서로 다른 학파를 형성하여 대립하였기 때문이다.

예를 들면 설일체유부는 『잡아함경』 제79경과¹⁾ 제213경의²⁾ 가르침에 따라 삼세실유설을 주장하였지만, 경량부는 『잡아함경』 제335경의³⁾ 가르침에 따

1) 『잡아함경』 제3권, 대정 제2권, p. 20a.

2) 같은 책 제8권, 대정 제2권, p. 54a.

3) 같은 책 제13권, 대정 제2권, p. 92c. 이 경전은 『승의공경』, 혹은 『제일의공경』이라고도 부른다. 서성원(1993), 「제일의공경과 Vasubandhu」, 9-10쪽 참조.

라 과미무체설을 주장하면서 삼세실유설을 비판하였고, 용수는 『잡아함경』 제301경⁴⁾과 『반야경』의 가르침에 따라 일체개공설을 주장하면서, 삼세실유설과 과미무체설 등 여러 법의 실체적 존재를 승인하는 설일체유부와 경량부의 범유론을 비판하였다.

그럴 경우 설일체유부와 경량부, 그리고 중관학파는 모두 불타의 가르침을 경증으로 제시하기 때문에, 그들의 학설이 불설(佛說)의 계승임을 부정할 수는 없다. 그러나 부파불교의 범유론과 용수의 일체개공설이 동일 차원에서 양립할 수 있다고 생각하기도 힘들다. 왜냐하면 부파불교의 범유론이 여러 법의 실체성과 존재성을 승인함에 대하여, 용수의 일체개공설은 일체법이 공이고 중도⁵⁾라고 주장하면서, 여러 법의 실체성과 존재성을 전면적으로 부정하기 때문이다.

여기서 ‘불타가 설했던 중도설의 내용은 어떤 것이며, 부파불교와 용수는 불타의 중도설을 어떻게 이해하였을까?’라는 의문이 제기된다. 왜냐하면 일체법이 공이고 중도라고 주장하면서, 여러 법의 실체성과 존재성을 전면적으로 부정하는 용수의 일체개공설로부터 부파불교의 범유론에서 중도 개념의 단절과 불연속성이 예상되기 때문이다.

그러므로 논자는 본 연구에서 불타, 부파불교, 그리고 용수의 중도설을 비교하여 중도 개념의 불연속성과 연속성을 파악함으로써, 중관사상의 발생 동기 및 용수의 부파불교 범유론 비판 동기를 중도 개념의 불연속성과 연속성이라는 측면에서 파악해 보고자 한다.

논자는 본 연구에서 불타의 중도설을 중도 개념의 불연속성과 연속성을 구분하는 기준으로 사용하고자 한다. 그러므로 논자는 본 연구에서 어떤 학파의 중도설이 불타의 중도설과 사상적 혹은 논리적 맥락에서 일치한다면 연속적인 것으로, 일치하지 않는다면 불연속적인 것으로 판단하고자 한다.

4) 『잡아함경』 제12권, 대정 제2권, pp. 85c-86a. 이 경전은 『가전연경』이라고 부르며, SN. 제12-15경에 해당한다. SN 2, p. 17.

5) 여기서 중도는 ‘비유비무’의 의미이다. ‘비유비무’란 연기인 여러 사물이 존재도 아니고 비존재도 아니라는 의미이다.

II. 불타의 중도설

1. 고락중도

중도는 불타 성도 후 첫 번째 설법인 초전법륜의 주제로서, 불교의 출발점인 동시에 불교를 인도의 다른 사상과 구분하는 주요 특징이다. 『율장』 「대품」에 의하면 불타는 초전법륜에서 중도를 다음과 같이 설한다.

비구들이여, 출가자들은 두 가지 극단(極端)에 친근해서는 안된다. 어떤 것이 두 가지인가? 쾌락들 속에서 쾌락을 즐기고 몰두하는 것, 그것은 열등한 것이고, 야비한 것이고, 범속한 것이고, 성스럽지 않은 것이고, 이익을 수반하지 않는 것이다. [또한] 자신을 피로하게 하는데 몰두하는 것, 그것은 고통스러운 것이고, 성스럽지 않은 것이고, 이익을 수반하지 않는 것이다.

비구들이여, 그 두 가지 극단에 가까이 가지 않고서, 여래가 현등각(現等覺)한 중도는 눈을 만드는 것이고, 지혜를 만드는 것이고, 적정(寂靜), 승지(勝智), 정각(正覺), 열반으로 인도한다. 비구들이여, 그러면 여래가 현등각한, 눈을 만들고, 지혜를 만들고, 적정, 승지, 정각, 열반으로 인도하는 중도는 어떤 것인가?

그것은 팔정도이다. 그것은 다음과 같다. 즉 정견, 정사, 정어, 정업, 정명, 정정진, 정념, 정정이다. 비구들이여, 실로 그것이 여래가 현등각하고, 눈을 만들고, 지혜를 만들고, 적정, 승지, 정각, 열반으로 인도하는 중도이다.⁶⁾

즉 출가 수행자들은 쾌락에 몰두하거나 고행에 몰두하는 양 극단에 친근해서는 안된다. 왜냐하면 그 두 가지는 열등한 것이고, 야비한 것이고, 범속한 것이고, 고통스러운 것이고, 성스럽지 않은 것이고, 이익을 수반하지 않는 것이기 때문이다. 여래는 그런 두 가지 극단을 떠나서 지혜를 만들고, 적정, 승지, 정각, 열반으로 인도하는 중도를 깨달았으니, 그것이 바로 정견, 정사, 정어, 정

6) VP 1, p. 10. 본 연구에서 인용문에 대한 원문은 원고 매수의 제한 때문에 모두 생략하였다.

업, 정명, 정정진, 정념, 정정으로 구성되어 있는 팔정도라는 것이다.

이처럼 불타는 초전법륜에서 고행을 수행하던 다섯 비구들에게 자신이 쾌락과 고행을 포기한 이유를 설명함과 동시에, 팔정도야말로 수행자를 쾌락과 고행이라는 양 극단을 떠나 지혜와 열반으로 인도하는 중도임을 설명하고 있다. 이로부터 불타는 『율장』 「대품」에서 중도를 ‘쾌락과 고행의 양 극단을 떠나서 수행자를 지혜와 열반으로 인도하는 팔정도’의 의미로 사용하였음을 알 수 있다.

그러나 『교리문답의 짧은 경』과 『수바경』 등에 의하면 중도는 그런 의미만이 아니라, ‘팔정도의 수행을 통해서 얻어진 지혜와 열반’도 포함하는 것으로 간주되었다. 왜냐하면 『교리문답의 짧은 경』에 의하면 팔정도는 계정혜(戒定慧)의 삼학(三學)이라고 말해지고,⁷⁾ 『전법륜경』, 『대념처경』, 『즐김의 멸진경』 등에 의하면, 연기, 사성제, 삼법인 등의 진실을 아는 지혜는 정견(正見)으로서 팔정도에 포함되며, 『수바경』은 해탈 즉 열반도 지혜로서 팔정도에 포함된다고 말하기 때문이다.⁸⁾

2. 유무중도

불타는 『율장』 「대품」에서는 고락중도(=팔정도)를 설했지만, 『가전연경』에서는 유무중도(有無中道)를 설하기도 했다. 불타는 거기서 정견(正見)에 대하여 묻는 가전연에게 다음과 같이 말한다.

가전연이여, 이 세간[의 사람들]은 대체로 유(有)와 무(無)라는 두 가지에 의존한다. [그러나] 가전연이여, 세간의 발생을 여실하게 올바른 지혜를 가지고 본 사람에게 세간에 무인 것은 존재하지 않는다. 가전연이여, 세간의 소멸을 여실하게 올바른 지혜를 가지고 본 사람에게 세간에 유인

7) 대림스님 율김(2012), 『맛지마니까야』 제2권, 320-321쪽. 팔정도를 삼학에 따라 분류하면, 정견과 정사는 지혜에 해당하고, 정어, 정업, 정명은 계율에 해당하고, 정정진, 정념, 정정은 선정에 해당한다.

8) 남수영(2015), 「초기 불교의 중도 개념 재검토」, 64-67쪽, 그리고 78-79쪽.

것은 존재하지 않는다. (중략)

그는 고통이 일어나고 있는 것은 고통이 일어난다고, 고통이 소멸하고 있는 것은 고통이 소멸한다고, 의심하지 않고, 망설이지 않는다. 실로 여기에 타에 의존하지 않는 그의 지혜가 있는 것이다. 가전연이여, 이런 점에서 정견이 있는 것이다.

가전연이여, ‘일체는 존재한다.’라고 말하는 것, 그것은 하나의 극단이다. ‘일체는 존재하지 않는다.’라고 말하는 것, 그것은 두 번째 극단이다. 가전연이여, 여래는 그 양 극단에 다가가지 않고, 중[도]에 의해서 [깨달아진] 법을 설한다. 무명을 연해서 행이, 행을 연해서 식이, (중략) 이렇게 해서 완전한 고통의 덩어리가 발생한다. 그러나 무명의 남김없는 이탐과 소멸로부터 행의 소멸이, 행의 소멸로부터 식의 소멸이, (중략) 이렇게 해서 완전한 고통덩어리의 소멸이 있다.⁹⁾

즉 이 세간의 사람들은 대체로 존재(=有)와 비존재(=無)라는 두 가지에 의존한다. 그러나 여러 사물의 발생과 소멸을 여실하고 올바른 지혜를 가지고 본 사람은 세간의 여러 사물을 비존재라거나 존재라고 주장하지 않는다. 왜냐하면 세간의 여러 사물이 진실한 존재라거나 진실한 비존재라면 소멸할 수도 없고 발생할 수도 없을 것이기 때문이다.¹⁰⁾

그러므로 여러 사물의 발생과 소멸을 올바른 지혜를 가지고 여실하게 본 사람은 고통의 발생과 소멸을 있는 그대로 보고서, 그것에 대하여 존재라든가 비존재라고 의심하지 않고 망설이지 않는다. 바로 거기에 다른 사람에게 의존하지 않는 그의 지혜와 정견이 있다.

그와 마찬가지로 세간의 발생과 소멸을 여실하게 올바른 지혜를 가지고 본 여래는 존재와 비존재라는 두 가지 극단에 다가가지 않고서, 중도(=팔정도)에 의해서 깨달아진 진리인 연기설에 따라 무명으로부터 노사에 이르는 여러 법

9) SN 2, p. 17.

10) 진실한 비존재는 발생할 수 없다. 왜냐하면 ‘비존재’란 ‘존재하지 않는 것’을 의미하기 때문이다. 그러나 우리 주변의 여러 사물들은 끊임없이 발생한다. 그러므로 그것들은 진실한 비존재가 아니다. 반대로 진실한 존재는 소멸할 수 없다. 왜냐하면 ‘존재’란 ‘존재하는 것’을 의미하기 때문이다. 그러나 우리 주변의 여러 사물들은 끊임없이 소멸한다. 그러므로 그것들은 진실한 존재가 아니다.

의 발생과 소멸을 설한다는 것이다.

그러므로 『가전연경』에서 발견되는 유무중도란 ‘연에 의존하여 발생하고 소멸하는 여러 사물이 존재와 비존재라는 양 극단을 떠나 있는 진실’ 및 그것을 아는 지혜를 의미한다. 그럴 경우 진실만이 아니라 그것을 아는 지혜도 중도라고 말하는 이유는 그 지혜가 팔정도의 수행을 통해 깨달아진 것으로서, 연기 등을 아는 지혜와 마찬가지로 정견으로서 팔정도에 포함되기 때문이다.

3. 일이중도와 단상중도

불타는 『캣사파경』에서는 일이중도(一異中道)와 단상중도(斷常中道)를 설했다. 그는 거기서 ‘고통이 자작(自作)인가, 타작(他作)인가, 공작(共作=自他作)인가, 무인작(無因作)인가?’를 묻는 아첼라 캣사파에게 그 네가지를 모두 부정하고 다음과 같이 말한다.

캣사파야, ‘[고통은] 자신이 짓고, 자신이 경험하는 것이다.’라고 처음부터 말하면, 그것은 ‘고통은 자작(自作)이다.’라고 주장하는 상주론이 된다. 캣사파야, ‘[고통은] 다른 자가 짓고, 다른 자가 경험하는 것이다.’라고 느낌에 압되어 말하면, 그것은 ‘고통은 타작(他作)이다.’라고 주장하는 단멸론이 된다.

캣사파야, 여래는 그 양 극단에 다가가지 않고, 중[도]에 의해서 [깨달아진] 법을 설한다. 무명을 연해서 행이, 행을 연해서 식이, (중략) 이렇게 해서 그와 같은 모든 고통 덩어리의 발생이 있다. 그러나 무명의 남김없는 이탐과 소멸로부터 행의 소멸이, 행의 소멸로부터 식의 소멸이, (중략) 이렇게 그와 같은 완전한 고통 덩어리의 소멸이 있다.¹¹⁾

즉 고통을 자작(自作), 즉 ‘내가 짓고 내가 받는 것’이라고 주장하면, 고통을 짓는 자와 고통을 경험하는 자가 동일한 것이 되고, 고통을 지은 어제의 내가

11) SN 2, pp. 20-21.

고통을 경험하는 오늘도 그대로 존재하는 것이 되어 상주론이 된다. 그러나 그것은 현실을 올바르게 설명하지 못한다. 어제의 나와 오늘의 나는 완전히 동일한 것이 아니기 때문이다.

반대로 고통을 타작(他作), 즉 ‘남이 짓고 남이 받는 것’이라고 주장하면, 고통을 짓는 자와 고통을 경험하는 자가 다른 것이 되고, 고통을 지은 어제의 내가 고통을 경험하는 오늘은 완전히 존재하지 않는 것이 되어 단멸론이 된다. 그러나 그것도 현실을 올바르게 설명하지 못한다. 어제의 나와 오늘의 나는 완전히 다른 것도 아니기 때문이다.

한편 연기설에 따라 여러 사물들의 발생을 관찰해 보면, 원인과 결과는 동일한 것도 아니고 상이한 것도 아니다.¹²⁾ 그것은 고통을 지은 어제의 나와 고통을 경험하는 오늘의 내가 완전히 동일한 것도 아니고 완전히 다른 것도 아닌 것과 같다. 따라서 고통은 자작도 아니고, 타작도 아니다. 따라서 ‘나’는 상주도 아니고 단멸도 아니다.

그러므로 불타는 상주론과 단멸론이라는 두 가지 극단적인 주장으로 귀착되는 고통의 자작과 타작 등을 모두 부정하고, 중도(=팔정도)의 수행을 통해 깨달아진 연기의 진리에 따라 노사 등의 고통은 모두 무명 등과 같은 연에 의존하여 발생하고 소멸함을 설한다는 것이다.

따라서 『캇사파경』에서 발견되는 일이중도는 ‘원인에 의존해서 결과가 발생할 때, 원인과 결과는 동일성과 상이성의 양 극단을 떠나 있다는 진실’ 및 그것을 아는 지혜를 의미하고, 단상중도는 원인과 결과가 동일성과 상이성의 양 극단을 떠나 있기 때문에, 원인인 여러 사물이 상주와 단멸의 양 극단을 떠나 있는 진실’ 및 그것을 아는 지혜를 의미한다. 여기서 진실만이 아니라 그것을 아는 지혜도 중도라고 말하는 이유는 유무중도의 경우와 동일하다.

지금까지 고찰한 불타의 네가지 중도설은 ‘양 극단을 떠난 것’이라는 점에

12) 원인과 결과는 완전히 동일한 것이 아니다. 수박씨와 수박이 완전히 동일한 것이 아닌 것과 같다. 그러나 수박씨와 수박이 완전히 다른 것도 아니다. 수박씨는 호박씨처럼 수박과 무관계한 것이 아니기 때문이다.

서는 동일하지만, 양 극단을 무엇으로 설정하느냐에 따라 그 내용이 달라진다. 고락중도는 고행과 애욕을 양 극단으로 설정한 것이고, 유무중도는 생멸하는 여러 사물에 대한 존재성과 비존재성을 양 극단으로 설정한 것이다. 일이중도는 연기에서 원인과 결과의 동일성과 상이성을 양 극단으로 설정한 것이고, 단상중도는 연기에서 원인의 단멸성과 상주성을 양 극단을 설정한 것이다.

또한 앞에서 고찰한 불타의 네가지 중도 가운데 고락중도(=팔정도)는 가장 기본적이고 가장 폭넓은 형태이다. 왜냐하면 팔정도는 계율과 선정과 지혜를 모두 포함하지만, 유무중도와 일이중도 등은 계율과 선정을 포함하지 않고 그 결과인 지혜만을 의미하기 때문이다. 이로부터 불타의 네가지 중도설을 항상 동일한 것으로 취급하는 것은 옳지 않음을 알 수 있다.

III. 부파불교의 범유론에서 중도 개념의 불연속성

1. 부파불교의 중도설¹³⁾

부파불교의 논사들은 불타의 중도설을 고락중도와 단상중도를 중심으로 이해했다고 생각된다. 왜냐하면 불타가 설한 네가지 중도설 가운데 고락중도(=팔정도)는 부파불교의 실천론 속에서 계정혜(戒定慧)의 삼학(三學)으로 계승되었고,¹⁴⁾ 유무중도는 단상중도 속에 포함된다고 말하기 때문이다. 『대비바사론』은 유무중도와 단상중도를 이렇게 말한다.

[세존께서] 『가다연나계경』에서 “세간에는 두 가지 견해가 있으니 첫째는 유견(有見)이고 둘째는 무견(無見)이다.”라고 설하였으니, [그것들은] 차례대로 상견(常見)과 단견(斷見)의 종류에 들어간다. [또 세존께서] 『사자후경』에서 “일체의 견해는 모두 두 가지 견해에 의지하니, 이른바 유

13) 부파불교의 논사들은 중도를 그다지 자세하게 다루지 않는다. 논자가 조사한 바에 의하면 여기에 제시된 두 인용문은 그 가운데 중도를 가장 자세하게 언급하는 문구들이다.

14) 櫻部建, 上山春平 저, 정호영 옮김(2004), 『아비달마의철학』, 212쪽.

견(有見)과 무유견(無有見)이다. 유견에 의지하는 자는 유견에 탐착하여 무유견을 증오하며, 무유견에 의지하는 자는 무유견에 탐착하여 유견을 증오한다.”라고 설하였으니, 그 두 가지 견해도 역시 차례대로 상견과 단견의 종류에 들어간다.¹⁵⁾

그러므로 여러 외도(外道)들의 여러 악견(惡見)들은 모두 단[견(斷見)과] 상[견(常見)]의 부류 가운데 들어가지 않는 것이 없다. 일체의 여러 응정 등각은 그 [단견과 상견]을 대치하기 위하여 이른바 ‘색심(色心) 등은 단멸도 아니고 상주도 아니다.’라고 중도를 널리 설하였다.¹⁶⁾

즉 불타가 『가전연경』과 『사자후경』에서 설한 유견과 무견은 모두 상견과 단견에 포함되며, 외도들의 여러 악견은 모두 상견과 단견 속에 포함된다. 여러 부처님은 그와 같은 상견과 단견을 대치하기 위하여 색심(色心) 등은 단멸도 아니고 상주도 아니라고 중도를 설했다는 것이다.

그러나 불타의 중도설에서 『가전연경』의 유무중도와 『캣사파경』의 단상중도는 동일 맥락에서 설해진 것이 아니다. 왜냐하면 유무중도는 연기를 통해서 여러 사물의 발생과 소멸을 여실하게 관찰함으로써, 여러 사물이 존재와 비존재의 양 극단을 떠나 있음을 설한 것이고, 단상중도는 연기에서 원인과 결과의 관계를 관찰하여, 원인과 결과의 동일성과 상이성을 부정함으로써, 원인인 여러 사물이 상주와 단멸의 양 극단을 떠나 있음을 설한 것이기 때문이다.

이처럼 유무중도와 단상중도는 모두 연기를 바탕으로 하지만 그 맥락이 서로 다르다. 그럼에도 불구하고 설일체유부의 논사들은 그와 같은 차이점에 주목하지 않고 유무중도를 단상중도 속에 포함시켰다. 그 이유는 그들이 불타의 가르침을 정리하기 위해 사용했던 범유론은 유무중도를 올바르게 설명하기가 힘들었기 때문이라고 생각된다.

15) 『대비바사론』 제200권, 대정 제27권, p. 1002, c21-29.

16) 같은 책 제200권, 대정 제27권, p. 1003, b28-c1.

2. 유무중도의 불연속성

부파불교의 논사들에게 주어진 최대의 과제는 불타의 가르침을 체계적으로 정리하는 일이었고, 그들은 법유론(法有論)을 통해서 불타의 가르침을 정리하고자 하였다. 법유론이란 현상계의 여러 복합적인 사물들은 실체가 아니지만, 그것들을 분석함으로써 도달하게 되는 궁극적이고 단일한 사물들은 실체로서 존재한다고 승인하는 학설을 말한다.

그들이 법유론을 주장하게 된 동기는 연기설에 따라 현상세계를 설명하기 위한 것이었다. 불타는 연기를 설명하면서 이렇게 말한다.

이것이 있을 때, 저것이 있고, 이것이 발생하기 때문에, 저것이 발생한다.
이것이 없을 때, 저것이 없고, 이것이 소멸하기 때문에, 저것이 소멸한다.¹⁷⁾

이처럼 불타는 ‘이것이 있을 때, 저것이 있고, 이것이 없을 때, 저것이 없다.’고 말한다. 부파불교의 논사들은 그와 같은 불타의 가르침에 따라 여러 사물들의 발생을 설명하기 위해서는 반드시 원인의 존재가 승인되어야 한다고 생각하였다. 만약 원인의 존재를 승인하지 않으면, 여러 사물들은 허공의 꽃처럼 비존재로부터 발생하는 것이 되어 무인론(無因論)의 오류에 빠지게 될 것이기 때문이다.

또한 부파불교의 논사들은 여러 사물의 원인을 올바르게 설명하기 위해서는 반드시 궁극적인 원인의 존재가 승인되어야 한다고 생각하였다. 만약 궁극적인 원인의 존재를 승인하지 않으면, 여러 사물들의 원인 계열은 끝없이 소급되어 무한소급(無限遡及)의 오류에 빠지게 될 것이기 때문이다.

부파불교의 논사들은 그와 같은 사고에 따라 불타가 사용한 분석적인 방법을 원자론적인 사고와 결합시킴으로써, 여러 사물의 연기를 가능하게 하는 궁극적이고 단일한 원인을 찾고자 하였다. 『구사론』은 이렇게 말한다.

17) SN 2, p. 65.

부분으로 나누었을 때 그에 대한 인식이 사라지면 그것은 세속유(世俗有, *samvṛti-sat*)이다. 그것은 병(瓶)과 같다. 여기서 병이 부서졌을 때 병에 대한 인식이 없어지는 것과 같다. 또 여기서 인식을 가지고 어떤 법으로부터 다른 [법]을 배제(排除)함으로써 그에 대한 인식이 사라지면, 그것 역시 세속유라고 알아야 한다. 그것은 물(水)과 같다. 여기서 인식을 가지고 색(色) 등의 법으로 분석했을 때 물의 인식이 없어지는 것과 같다. 그것들은 실로 세속의 명칭으로 만들어진 것이다. [그러나] 세속에 의지해서 병이나 물 등이 있다고 말하는 것은 진실이고 거짓이 아니기 때문에 세속제이다.

만약 그와 다르다면 승의제(勝義諦, *paramārtha-satyā*)라고 부른다. 여기서 또 분석하거나, 인식을 가지고 다른 법을 배제하였을 때 그에 대한 인식이 있다면, 그것은 승의유(勝義有, *paramārtha-sat*)이다. 그것은 색(色)과 같다. 여기서 실로 극미(極微)에 이르도록 분석하거나, 인식을 가지고 맛(味) 등에 해당하는 사물을 배제하더라도 색의 자성(自性)에 대한 인식은 남아 있다. 실로 수(受) 등도 그렇게 생각해야 한다. 이는 승의으로써 존재하기 때문에 승의제라고 부른다.¹⁸⁾

즉 어떤 수(數)를 아무리 나누어도 영(零)이 되지 않는 것처럼, 어떤 사물을 아무리 분석해도 비존재가 되지 않는 것이다. 그러므로 어떤 사물을 궁극에 이르기까지 분석하거나, 그로부터 다른 법을 배제하면, 더 이상 나누어지지 않는 단일체에 도달하게 될 것이다. 그 단일체가 바로 여러 사물들의 발생을 가능하게 하는 궁극적이고 단일한 원인이다.

분석의 궁극에서 발견되는 그와 같은 단일체는 자신 이외의 다른 요소들로 이루어진 것이 아니므로, 더 이상 부분으로 나누거나 그로부터 다른 법을 배제할 수 없으며, 따라서 어떤 경우에도 자신의 존재를 잃어 버리지 않는다. 따라서 그와 같은 단일체는 ‘실체적 존재’인 동시에 ‘독자적 존재’이다.

부파불교의 논사들은 그와 같은 단일체들을 통해서 무인론이나 무한소급

18) Akb, p. 334.

의 오류에 빠지지 않고 여러 사물의 연기를 올바르게 설명할 수 있고, 그와 같은 단일체들을 제거하거나 획득함으로써 신속하게 번뇌를 제거하고 열반에 도달할 수 있다고 생각하였다. 그리고 그와 같은 단일체는 뛰어난 지혜를 통해서만 파악되는 것이기 때문에, 승의유(勝義有), 즉 ‘가장 뛰어난 지혜의 대상이 되는 존재’라고 불렀다.¹⁹⁾

이로부터 부파불교의 논사들이 범유론을 주장하면서 여러 법의 실체적 존재를 승인했던 이유는 불타의 가르침을 훼손하기 위한 것이 아니라, 오히려 무인론이나 무한소급의 오류에 빠지지 않고 현상세계의 연기와 실천 수행을 설명하기 위한 것이었음을 알 수 있다.²⁰⁾

그러나 부파불교의 범유론은 불타의 유무중도에 위배된다고 말하지 않을 수 없다. 왜냐하면 불타는 『가전연경』에서 사물의 발생과 소멸을 여실하게 관찰할 수행자는 그것들을 비존재라거나 존재라고 주장하지 않는다고 유무중도를 설했지만, 부파불교의 논사들이 제시한 승의유는 ‘실체적 존재’인 동시에 ‘독자적 존재’이기 때문에, 결국 존재(=有)라고 말하지 않을 수 없기 때문이다. 여기서 부파불교의 범유론은 불타가 설했던 유무중도의 단절과 불연속성을 함축하는 것을 알 수 있다.

3. 단상중도의 불연속성²¹⁾

부파불교의 논사들은 대부분 범유론을 주장하면서 여러 법의 실체적 존재를 승인했지만, 그들의 학설은 동일한 것이 아니었다. 설일체유부는 『잡아함경』 제79경과 제213경의 가르침을 바탕으로 여러 법이 과거 현재 미래의 삼세에 걸쳐서 실체로서 존재한다고 주장하였다. 요컨대 과거법과 미래법에 대한 인식이 존재한다는 사실과 선악업(善惡業)의 과보가 존재한다는 사실로부터

19) 吉元信行(1982), 『アヒダルマ思想』, 17쪽.

20) 남수영(2015), 『중관사상의 이해』, 59-61쪽.

21) 불타의 중도설에서 일이중도와 단상중도는 밀접하게 관련되어 있지만, 설일체유부와 경량부의 논서들에서 일이중도는 선명하게 발견되지 않는다. 그러므로 본 연구에서는 논지의 원활한 전개를 위하여 설일체유부와 경량부의 일이중도에 대해서는 고찰하지 않는다.

과거법과 미래법의 존재가 논증된다는 것이다.²²⁾

그러나 경량부는 『잡아함경』 제335경, 즉 『승의공경』의 가르침에 따라 과거법과 미래법의 실제적 존재를 승인하는 설일체유부의 학설을 비판하면서 현재법의 실제적 존재만을 승인하였다. 요컨대 여러 법은 설일체유부가 설하는 것처럼 삼세에 걸쳐서 실제로서 존재하는 것이 아니라, 불타가 『승의공경』에서 설했던 것처럼 본래 비존재였다가 여러 연에 의존해서 현재에 발생하게 되고, 다시 소멸하면 비존재가 된다는 것이다.²³⁾

그러나 설일체유부처럼 여러 법이 삼세에 걸쳐서 실제로서 존재한다고 하면, 그것은 결국 상주론과 동일하다는 비판이 제기될 것이고, 경량부처럼 현재의 여러 법이 비존재로부터 발생했다가 다시 비존재가 된다고 하면, 그것은 무인론이나 단멸론과 다르지 않다는 비판이 제기될 것이다.

설일체유부와 경량부는 단상중도를 진실로서 승인하고, 무인론을 진실로서 승인하지 않기 때문에, 자파의 학설이 상주론이나 단멸론, 혹은 무인론과 다르지 않다는 비판을 그대로 용납할 수 없었다. 그에 따라 설일체유부와 경량부의 논사들은 찰나멸론과 상속설을 통하여 자파의 학설이 상주론이나 단멸론, 혹은 무인론이 아님을 해명하고자 하였다. 『구사론』은 찰나멸(刹那滅)을 다음과 같이 설명한다.

여기서 그 찰나(刹那, kṣaṇa)라는 것은 무엇인가? 실체(ātman)를 얻은 [여러 유위법]은 [시간적인] 간격을 두지 않고 소멸한다. 그 [여러 유위법]은 그렇게 존재하는 것이기 때문에 ‘찰나를 지니는 것’이라고 말한다. ‘지팡이를 지닌 자’와 같다. 모든 유위법은 실체를 얻으면 즉시 소멸하여 존재하지 않는다고 말한다. 발생한 바로 그곳에서 소멸하는 것이다.²⁴⁾

요컨대 찰나멸(刹那滅, kṣaṇika)이란 여러 유위법이 실체를 얻자마자 시간적

22) 남수영(2015), 『중관사상의 이해』, 63-66쪽.

23) 같은 책, 82-83쪽.

24) Akb, p. 193.

인 간격을 두지 않고 즉시 소멸하는 것을 말한다. 여러 유위법은 그런 방식으로 존재하는 것이기 때문에 ‘찰나를 지닌 것’이라고도 부른다. 왜냐하면 여러 유위법은 오직 한 찰나 동안만 존재하는 것으로서, 오직 한 찰나만 소유하는 것이기 때문이다.²⁵⁾

한편 설일체유부와 경량부의 논사들은 찰나멸인 여러 유위법이 인과관계를 이루어 단절되지 않고 연속한다고 주장하면서, 그와 같은 인과관계의 연속을 상속(相續, *santāna*)이라고 불렀다. 『구사론』은 중생이 죽은 후 오온(五蘊)의 상속을 다음과 같이 설명한다.

왜냐하면 상속(相續)하면서 유지되는 여러 법이 단절되지 않고서 다른 장소에 나타나는 것이 보여지기 때문이다. 곡식(穀食)의 상속과 같다. 그러므로 중생의 상속도 단절되지 않고서 다른 장소에 나타난다고 생각해야 한다.²⁶⁾

여러 온(蘊)은 찰나멸(刹那滅)이기 때문에 움직이는 힘이 없다. 그러나 여러 번뇌와 업에 의해 혼숙된 오직 번뇌덩어리인 중유(中有)라고 부르는 상속(相續)에 의해서 모태로 간다. 그것은 등불이 찰나멸이면서도 상속에 의하여 다른 곳으로 [간다]고 하는 것과 같아서 오류가 없다.²⁷⁾

즉 여러 유위법은 단절되지 않고서 상속하면서 유지되다가 다른 장소에 나타나는데, 그것은 곡식이 단멸하지 않고 상속되다가 다른 곳에 싹을 피우는 것과 같다. 그와 마찬가지로 중생도 죽은 후 곧바로 태어나는 것이 아니라 중유(中有)로서 단절되지 않고서 상속되다가 다른 장소에 나타난다고 생각해야 한다.

25) 그러나 설일체유부와 경량부의 찰나멸론은 동일한 것은 아니다. 왜냐하면 설일체유부는 한 찰나를 생주이멸(生住異滅)의 네 단계라고 주장하지만, 경량부는 한 찰나를 생멸(生滅)의 두 단계라고 주장하기 때문이다. 남수영(2015), 『중관사상의 이해』, 76-77쪽, 105쪽 참조.

26) Akb, p. 120.

27) *ibid.*, p. 129.

또한 여러 온(蘊)은 찰나멸이기 때문에 움직이는 힘이 없지만, 번뇌와 업에 의해서 혼숙된 번뇌덩어리인 중유는 번뇌와 업의 힘에 의해서 모태로 들어가며, 그것은 등불이 찰나멸이면서도 상속에 의해서 다른 곳으로 옮겨지는 것과 같다는 것이다.

따라서 설일체유부의 삼세실유론, 찰나멸론, 상속설에 따라 지금 눈앞에 있는 향아리의 존재를 설명하면 그것은 다음과 같다. 지금 눈앞에 있는 향아리는 찰나멸인 여러 유위법들로 구성되어 있다. 그 향아리를 구성하는 여러 법들은 찰나멸이기 때문에 발생한 다음 찰나에 즉시 소멸하여 과거로 들어간다.

그러나 향아리를 구성하던 여러 유위법들이 과거로 들어가면, 연에 따라 미래의 영역으로부터 동일한 종류의 법이 동일한 장소에 동일한 관계를 가지고 현재에 발생하여, 과거로 들어간 여러 법의 역할을 대신한다. 그러므로 눈앞에 있는 향아리는 찰나멸이지만 지속하는 것처럼 보인다.

그럴 경우 여러 유위법은 삼세에 걸쳐서 실체로서 존재하지만, 그 법들은 발생한 다음 찰나에 과거로 소멸하여 들어가기 때문에 상주가 아니고, 그렇게 과거로 들어간 법들을 연으로 해서 미래로부터 동일한 종류의 법들이 현재에 발생하여 상속하기 때문에 단멸도 아니라는 것이다.

한편 경량부의 과무무제론, 찰나멸론, 상속설을 통해서 눈앞에서 있는 향아리의 존재를 설명하면 다음과 같다. 지금 눈앞에 있는 향아리는 찰나멸인 여러 유위법들로 구성되어 있다. 그 향아리를 구성하는 여러 법들은 찰나멸이기 때문에, 발생한 다음 찰나에 즉시 소멸하여 비존재가 된다.

그러나 향아리를 구성하던 여러 유위법들이 소멸하여 비존재가 되면, 연에 따라 비존재로부터 동일한 종류의 법이 동일한 장소에 동일한 관계를 가지고 현재에 발생하여, 이전에 소멸한 여러 법의 역할을 대신한다. 그러므로 눈앞에 있는 향아리는 찰나멸이지만 지속하는 것처럼 보인다.

그럴 경우 여러 유위법은 현재에만 실체로서 존재하지만, 발생한 그 다음 찰나에 소멸하여 비존재가 되기 때문에 상주가 아니고, 소멸한 법들을 연으로 해서 비존재로부터 그와 동일한 종류의 법이 현재에 발생하여 상속하기 때문에

무인(無因)이나 단멸이 아니라는 것이다.

그러나 용수는 『중송』에서 그들의 학설을 다음과 같이 비판한다.

또한 자성으로서 존재하는 것, 그것이 없어지지 않는다면 상주가 되고, 이전에 존재하던 것이 지금 없어졌다고 하면 단멸이 된다. 『중송』 15-11)²⁸⁾

청목석(15-11); 만약 법이 결정적으로 존재하여 유(有)의 자상을 가지고 있다면, 끝내 무(無)의 자상은 없을 것이다. [그러므로] 그것은 곧 상주론이 된다. 왜 그런가? 삼세[실유]를 설하는 것과 같다. 즉, 미래 속에 법의 자상(自相)이 있어서, 그 법이 현재에 이르고, 과거로 흘러 들어가지만, 본래의 자상을 버리지 않는다고 하면, 그것은 곧 상주론이 된다. 또한 원인 중에 미리 결과가 존재한다고 설하는 것 역시 상주론이다.

한편 결정적으로 존재하던 것이 무(無)가 [된다]고 설하면, 그 무(無)란 반드시 먼저 있던 것이 지금은 없어진 것을 의미하는 것이니, 이것은 곧 단멸론이다. 단멸이란 상속(相續)이 끊어진 것을 말하는 것이니, 이런 두 가지 견해 때문에 부처님의 가르침에서 멀리 벗어나게 되는 것이다.²⁹⁾

즉 설일체유부의 삼세실유론은 찰나멸론과 상속설에도 불구하고 여전히 상주론이라는 비판에서 벗어날 수 없다. 왜냐하면 그들의 학설에서 여러 법의 발생과 소멸이란 결국 여러 법이 미래로부터 현재로 오거나, 현재로부터 과거로 가는 것에 지나지 않으며, 그 법들은 과거 현재 미래의 삼세에 걸쳐서 실체로서 존재한다고 승인되기 때문이다.

경량부의 과미무체론도 용수의 비판에서 자유롭지 못하다. 경량부는 여러 법이 비존재로부터 발생하며, 그렇게 발생한 여러 법이 다음 찰나에 즉시 소멸하여 비존재가 된다고 주장한다. 그러나 만약 여러 법이 비존재로부터 발생한다고 주장하면 무인론이라고 말하지 않을 수 없고, 여러 법이 발생한 다음 찰

28) MMK, 15-11)

29) 『중론』 제3권, 대정 제30권, 20쪽중.

나에 즉시 소멸하여 비존재가 된다고 주장하면 단멸론이라고 말하지 않을 수 없기 때문이다.

요컨대 찰나멸론과 상속설에도 불구하고 설일체유부와 경량부의 법유론은 불타의 일이중도와 단상중도에 위배된다고 말하지 않을 수 없다. 왜냐하면 불타는 『캇사과경』에서 원인과 결과의 불일불이(不一不異)를 통해서 원인의 비상부단(不常不斷)을 설하였지만, 설일체유부와 경량부의 삼세실유론과 과미무체론에서 원인과 결과는 동일성과 상이성이라는 양 극단으로 귀착되어 결국 상주론과 단멸론에서 벗어나지 못하기 때문이다. 여기서 부파불교의 법유론은 불타가 설했던 일이중도 및 단상중도의 단절과 불연속성을 함축함을 알 수 있다.

IV. 용수의 중관사상에서 중도 개념의 연속성

1. 유무중도의 연속성

용수는 불타가 설한 네가지 중도 가운데 고락중도(=팔정도)를 육바라밀로서 계승하였다.³⁰⁾ 그리고 그는 『중송』과 『회쟁론』에서 중도를 다음과 같이 설한다.

연기(緣起)인 것, 그것을 공성(空性)이라고 우리들은 부른다.

그 [공성]은 가명(假名)이며, 그 [공성]이야말로 중도(中道)이다. 『중송』, 24-18)³¹⁾

연(緣)하지 않고서 발생한 사물은 아무 것도 존재하지 않는다.

30) 육바라밀은 계정혜(戒定慧)의 삼학을 모두 포함한다. 왜냐하면 삼학 가운데 계(戒)는 지계바라밀에, 정(定)은 선정바라밀에, 혜(慧)는 반야바라밀에 포함되기 때문이다. 육바라밀은 그 밖에도 보시와 인욕을 추가하여 이타행을 강조한다.

31) MMK, 24-18)

그러므로 공이 아닌 사물은 아무 것도 존재하지 않는다. 『중송』, 24-19)³²⁾

또 여러 사물에 연해서 존재하는 것, 그것을 공성이라고 말한다.

또 여러 사물에 연해서 존재하는 것, 실로 그것이 무자성(無自性)인 것이다. 『회쟁론』, 22)³³⁾

위의 계송들로부터 용수는 연기를 통해서 일체법이 무자성, 공, 가명, 중도임을 밝히고자 하였음을 알 수 있다. 먼저 용수에 의하면 연기인 것은 무자성이다. 왜냐하면 설일체유부의 법유론에서 실체로서 존재하는 여러 법은 시간과 원인을 기다리지 않고서 자성을 지니고 있다고 말해지기 때문이다. 『대비바사론』은 이렇게 말한다.

[여러 법이] 자성을 포섭한다는 것은 시간(時)과 원인(因)을 기다리지 않으면서 포섭한다는 뜻이다. 이것이 구경(究竟)의 포섭이다. 시간을 기다리지 않는다는 것은 여러 법이 자성을 포섭하지 않는 시간이 없다는 것이니, 그것(=法)은 모든 시간에 자체(自體)를 버리지 않기 때문이다. 원인을 기다리지 않는다는 것은 여러 법이 원인 없이도 자성을 포섭한다는 것이니, 인연을 기다리지 않으면서도 자체를 가지기 때문이다.³⁴⁾

이처럼 『대비바사론』에 따르면 실체로서 존재하는 여러 법은 시간과 원인을 기다리지 않고서 자신의 고유한 자성(=실체)을 지니고 있다고 한다. 만약 그렇다면 연기인 사물은 무자성이라고 말하지 않을 수 없을 것이다. 왜냐하면 연기란 ‘여러 사물이 인연을 기다려서 발생하는 것’을 의미하기 때문이다.

또한 용수에 의하면 『반야경』에서 설하는 공이란 무자성, 즉 ‘자성의 비존재’ 및 ‘자성의 결여’를 의미한다.³⁵⁾ 그러므로 그에 의하면 무자성인 것은 공이

32) *ibid.*, 24-19)

33) VV, 22)

34) 『대비바사론』 제59권, 대정 제27권, 307쪽상.

35) 남수영(2015), 『중관사상의 이해』, 130-131쪽.

다. 그리고 그는 다시 무자성인 것을 가명이고 중도라고 말한다. 월칭은 『중송』 제24장 제18송을 주석하면서 이렇게 말한다.

월칭석(24-18); 또 이 자성의 공성(svabhāva-sūnyatā), 그것이 가명, [즉 연에 의한 명칭]이다. 실로 이 공성이야말로 가명(假名)이라고 확립된다. 바퀴와 같은 마차의 부분들에 의해서 마차가 알려진다. 그 자신의 부분에 의한 명칭인 것, 그것은 자성으로서 불생인 것(svabhāvena-anutpatti)이다. 또 자성으로서 불생인 것, 그것이 공성이다.

실로 이 자성으로서 불생인 것을 특징으로 하는 공성이야말로 중도(中道)라고 확립된다. 왜냐하면 자성으로서 불생인 것, 그것의 존재성은 없으며, 또 자성으로서 불생인 것에는 소멸이 없기 때문이다. 비존재성도 없기 때문이다. 그러므로 존재와 비존재의 양 극단을 떠나 있는 것이기 때문에, 모든 자성으로서 불생인 것을 특징으로 하는 공성은 ‘중(中)의 길’(madhyamā pratipat), 즉 중도(madhyamo mārga)라고 말해진다.³⁶⁾

즉 무자성인 것(=자성의 공성)은 가명이다. 왜냐하면 무자성인 것은 자신의 고유한 실체를 지니지 못하므로, 가명, 즉 ‘연에 의존해서 시설된 명칭’에 지나지 않기 때문이다.³⁷⁾ 또한 무자성인 것은 어떤 자성도 지니지 못하기 때문에, 존재(=有)나 비존재(=無)의 자성도 지니지 못한다. 그러므로 무자성인 것은 비유비무의 중도라는 것이다.

여기서 용수의 중관사상은 불타의 유무중도에 대한 복원과 연속성을 함축하는 것을 알 수 있다. 왜냐하면 용수는 불타가 『가전연경』에서 연기를 바탕으로 여러 법의 발생과 소멸을 여실하게 관찰함으로써 여러 사물이 유무중도라고 설했던 것과 마찬가지로, 여러 법이 연기이기 때문에 무자성임을 밝힘으로써, 여러 법이 비유비무의 중도임을 논증하고 있기 때문이다.

36) PP, p. 504(8-15).

37) ‘연에 의존해서 시설된 명칭’과 ‘연에 의존하지 않고 시설된 명칭’은 서로 다르다. 지금 눈앞에 있는 ‘책상’은 ‘연에 의존해서 시설된 명칭’으로서 비유비무의 중도이지만, ‘토끼의 뿔’ 등은 ‘연에 의존하지 않고서 시설된 명칭’으로서 비존재에 지나지 않기 때문이다.

2. 일이중도와 단상중도의 연속성

용수는 부파불교의 범유론을 통해서 불타의 단상중도를 올바르게 설명할 수 없으며, 오직 연기에 의한 여러 법의 발생에서 원인과 결과의 관계를 여실하게 관찰할 때에만 그것을 올바르게 설명할 수 있다고 생각하였다. 용수는 『중송』에서 이렇게 말한다.

결과와 원인이 동일하다면, 낳는 것과 낳아지는 것이 같은 것이 될 것이다. 결과와 원인이 다르다면, 원인과 비원인(非原因)이 같은 것이 될 것이다. 『중송』20-20)³⁸⁾

월칭석(20-20); 만일 원인과 결과가 동일하다면 낳아지는 것과 낳는 것의 동일성이 성립할 것이다. 그러나 그 둘은 동일한 것이 아니다. 아버지와 아들, 눈과 안식(眼識), 씨앗과 싹이 동일하다는 오류가 뒤따르기 때문이다. 이와 같이 원인과 결과의 동일성은 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.³⁹⁾

즉 연기에 의한 여러 법의 발생에서 원인과 결과의 관계를 여실하게 관찰하면 원인과 결과가 동일하다고 말하거나 상이하다고 말할 수가 없다. 그 이유는 다음과 같다. 먼저 원인과 결과가 동일하다고 주장하면 낳는 것과 낳아지는 것이 동일하다는 오류가 발생한다. 그것은 수박씨(=원인)와 수박(=결과)이 동일하다고 하는 것이 오류인 것과 같다.

그러나 반대로 원인(=수박씨)과 결과(=수박)가 다르다고 주장하면 원인과

38) MMK, 20-20)

39) PP, p. 404.

비원인이 동일하다는 오류가 발생하게 된다. 그것은 수박씨(=원인)와 호박씨(=비원인)가 동일하다고 주장하는 것이 오류인 것과 같다.⁴⁰⁾ 그러므로 원인과 결과를 서로 동일하다거나 다르다고 말해서는 안된다는 것이다. 또 용수는 이렇게 말한다.

연해서 존재하는 것, 그 [결과]는 그 [원인]과 같은 것도 아니고, 다른 것도 아니다. 그러므로 단멸도 아니고 상주도 아니다. 『중송』 18-10⁴¹⁾

청목석(18-12); 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.⁴²⁾

월칭석(18-10); 성스러운 신통유희경에서 말하는 것과 같다. “씨앗이 있을 때 싹이 있다. 그러나 싹은 결코 싹이 아니다. 다른 것도 아니고, 동일한 것도 아니다. 이와 같이 법성(法性)은 상주도 아니고 단멸도 아니다.⁴³⁾

즉 원인과 결과가 동일하다고 말하면 상주가 되고, 원인과 결과가 다르다고 말하면 단멸이 된다. 원인과 결과가 동일하다고 말하면, 결과가 발생했을 때에도 원인이 그대로 존재하는 것이 되어 상주인 것이 되고, 원인과 결과가 다르다고 말하면, 결과가 발생했을 때 원인은 완전히 존재하지 않는 것이 되어 단멸이 되기 때문이다.

그러나 연기에 의한 여러 법의 발생에서 원인과 결과의 관계를 여실하게 관

40) 만약 수박과 수박씨가 다르다면, 수박씨와 호박씨가 동일하다고 승인하는 것이 된다. 왜냐하면 그들은 수박과 다르다는 점에서 동일하기 때문이다. 그렇다면 사람들은 수박씨(=원인)와 호박씨(=비원인)를 구분하지 못할 것이다. 그러나 사람들은 그 둘을 구분해서 안다. 그러므로 수박과 수박씨를 다르다고 주장해서는 안된다는 것이다.

41) MMK, 18-10)

42) 『중론』 제3권, 대정 제30권, 25쪽중.

43) PP, pp. 376-377.

찰하면 원인과 결과는 동일하거나 다른 것이 아니다. 그러므로 연기에서 원인인 여러 사물은 상주도 아니고 단멸도 아님을 올바르게 알 수 있다는 것이다.

여기서 용수의 중관사상은 불타의 일이중도 및 단상중도의 복원과 연속성을 함축하는 것을 알 수 있다. 왜냐하면 용수는 『캇사파경』에서 발견되는 것과 동일하게, 연기인 여러 사물의 발생에서 원인과 결과의 동일성과 상이성을 부정함으로써, 원인인 여러 사물이 단상중도임을 설명하고 있기 때문이다.

3. 불타의 근본 가르침 및 세간적 도덕 관습의 연속성

용수는 실체로서 존재하는 여러 법을 승인하는 부파불교의 법유론이 불타의 중도설만이 아니라, 사성제, 연기, 삼법인 등과 같은 불타의 근본 가르침과 세간의 도덕 관습들을 모두 올바르게 설명할 수 없다고 생각하였다. 용수는 『중송』에서 이렇게 말한다.

만일 이 모든 것이 불공(不空)이라면, 발생도 없고 소멸도 없을 것이다.
[그렇다면] 사성제가 존재하지 않는 것이 된다. 『중송』 24-20)⁴⁴⁾

[사]성제가 존재하지 않기 때문에 정법(正法)도 존재하지 않는다.
법[보]와 승[보]가 존재하지 않는다면, 어떻게 불[보]가 존재하겠는가? 『중송』 24-30)⁴⁵⁾

즉 부파불교의 법유론이 주장하는 것처럼 여러 법의 실체적 존재(=不空)를 승인하면, 불타의 사성제는 성립하지 못하게 된다. 불타의 사성제는 번뇌와 고통의 발생과 소멸을 설명하는 가르침이지만, 실체로서 존재하는 여러 법은 시간과 인연을 기다리지 않고 결정되어 있어서 발생하거나 소멸할 수 없기 때문이다.

44) MMK, 24-20)

45) ibid., 24-30)

사성제가 성립하지 못하면 법보가 존재하지 않는 것이 되고,⁴⁶⁾ 법보가 존재하지 않는다면 승보도 성립하지 못하게 된다. 승보란 사성제의 가르침에 따라 열반의 성취를 위해 수행하는 수행자들의 모임이기 때문이다. 또한 법보가 성립하지 못하면 불보도 성립하지 못한다. 불타는 사성제를 깨달음으로서, 무상정등각을 이루어 불타가 되었기 때문이다.

이처럼 부파불교의 범유론에서는 사성제가 성립할 수 없으며, 그에 따라 삼보(三寶)도 성립하지 못한다. 또한 범유론에 따라 여러 법의 실체적 존재를 승인하면 사성제만이 아니라 연기와 삼법인 등도 성립할 수 없다. 실체적 존재는 연기가 아니기 때문에, 결국 상주인 것이 되거나 단멸인 것이 되기 때문이다.⁴⁷⁾ 또 용수는 이렇게 말한다.

또 [일체법이 불공이라면] 누구도 선업과 악업을 짓지 못할 것이다.
어떻게 불공인 것이 만들어지겠는가? 자성은 만들어지지 않는 것이기 때문이다. 『중송』 24-33)⁴⁸⁾

[그러므로] 연기인 공성을 파괴하는 것,
[그것은] 모든 세간의 관습을 파괴하는 것이다. 『중송』 24-36)⁴⁹⁾

즉 일체법이 실체로서 존재한다고 승인하면 선업이나 악업을 짓는 것도 불가능해진다. 실체로서 존재하는 여러 법은 시간과 인연을 기다려서 만들어지는 것이 아니기 때문이다. 그러므로 여러 법의 실체적 존재를 승인하는 부파불교의 범유론은 불타의 근본 가르침만이 아니라 세간의 도덕 관습까지도 모두 파괴한다는 것이다.

용수는 일체법이 연기이고, 무자성, 공, 가명, 중도임을 승인할 때에만 비로

46) 사성제는 코끼리의 발자국이 다른 짐승들의 발자국을 모두 담을 수 있는 것처럼, 불타의 여러 가르침 가운데 가장 중요한 가르침이라고 말해진다.

47) 이에 대해서는 본 논문의 각주 28)에 제시되어 있는 『중송』 제15-11송 참조하라.

48) MMK, 24-33)

49) *ibid.*, 24-36)

소 불타의 근본 가르침과 세간의 도덕 관습이 모두 올바르게 성립할 수 있다고 생각하였다. 그는 『중송』에서 이렇게 말한다.

공성(空性)이 승인되는 곳, 거기서는 모든 것이 성립한다.

공성이 승인되지 않은 곳, 거기서는 모든 것이 성립하지 않는다. 『중송』

24-14)⁵⁰⁾

일체법은 인연을 기다려서 발생한다. 인연을 기다려서 발생하기 때문에 무자성이고 공이다. 무자성이기 때문에 존재(=有)나 비존재(=無)의 자성이 없다. 존재나 비존재의 자성이 없기 때문에 중도이다. 중도이기 때문에 진실한 비존재나 진실한 존재가 아니다. 진실한 비존재가 아니기 때문에 인연을 만나면 발생하고, 진실한 존재가 아니기 때문에 인연이 다하면 소멸한다.

그와 마찬가지로 번뇌와 고통도 무자성이고 중도이다. 무자성이고 중도이기 때문에 진실한 비존재나 진실한 존재가 아니다. 진실한 비존재가 아니기 때문에 무명의 인연을 만나면 발생하고, 진실한 존재가 아니기 때문에 무명의 인연이 다하면 소멸한다. 이처럼 번뇌와 고통이 연기이고 따라서 무자성, 공, 가명 중도임을 승인함으로써 사성제가 올바르게 설명된다. 사성제가 올바르게 성립하기 때문에 삼보가 성립한다.

일체법이 중도인 것과 마찬가지로 선악업도 중도이고, 중도이기 때문에 선악업의 발생과 그에 따른 과보도 올바르게 설명할 수 있다. 왜냐하면 선악업은 비존재가 아니기 때문에 인연에 따라 지어질 수 있고, 존재가 아니기 때문에 즐거움과 괴로움의 과보를 열매맺을 수 있기 때문이다. 이로부터 용수의 중관 사상은 불타의 중도설만이 아니라, 불타의 근본 가르침 및 세간적 도덕 관습의 복원과 연속성도 함축함을 알 수 있다.

요컨대 용수가 부파불교 법유론을 비판했던 이유는 부파불교의 여러 학파들이 자신들의 수행 체계를 지니고 있지 않았으며, 세간에서 지켜야 할 도덕

50) *ibid.*, 24-14)

관습을 논의하지 않았기 때문이 아니라, 여러 법이 정말로 실체라면 연기와 삼법인 등 불타의 여러 가르침과 세간의 도덕 관습을 올바르게 설명할 수 없음에도 불구하고, 그들이 그와 같은 사실을 깨닫지 못하고 여러 법의 실체적 존재를 주장하였기 때문이다.

V. 결론

논자는 지금까지 불타, 부파불교, 그리고 용수의 중도설을 비교하여 중도 개념의 불연속성과 연속성을 파악함으로써, 중관사상의 발생 동기 및 용수의 부파불교 법유론 비판 동기를 중도 개념의 불연속성과 연속성이라는 측면에서 파악해 보고자 하였다. 지금까지 살펴본 내용을 요약하면 다음과 같다.

불타의 중도설에는 고락중도, 유무중도, 일이중도, 단상중도 등이 있지만, 부파불교의 논사들은 불타의 중도설을 고락중도와 단상중도를 중심으로 이해하였다. 그것은 불타가 설한 네가지 중도 가운데 고락중도(=팔정도)는 부파불교의 실천론 속에서 계정혜의 삼학으로 계승되었고, 유무중도는 단상중도 속에 포함되어서 발견되는 사실로부터 알 수 있다.

그러나 부파불교의 법유론은 불타의 유무중도에 위배된다고 말하지 않을 수 없다. 왜냐하면 불타는 『가견연경』에서 사물의 발생과 소멸을 여실하게 관찰한 수행자는 그것들을 비존재라거나 존재라고 주장하지 않는다고 하여 유무중도를 설했지만, 부파불교의 논사들이 제시한 승의유는 ‘실체적 존재’인 동시에 ‘독자적 존재’이기 때문에, 결국 존재(=有)라고 말하지 않을 수 없기 때문이다. 여기서 부파불교의 법유론은 불타가 설했던 유무중도의 단절과 불연속성을 함축하는 것을 알 수 있다.

설일체유부와 경량부는 법유론을 주장하면서도 찰나멸론과 상속설을 통하여 자파의 학설이 상주론이나 단멸론, 혹은 무인론이 아님을 논증하고자 했다. 그러나 그들의 법유론은 불타의 일이중도와 단상중도에 위배된다고 말하지

않을 수 없다. 왜냐하면 불타는 『캣사파경』에서 원인과 결과의 불일불이(不一不異)를 통해서 원인의 불상부단(不常不斷)을 설하였지만, 설일체유부와 경량부의 삼세실유론과 과미무체론에서 원인과 결과는 동일성과 상이성이라는 양 극단으로 귀착되어 결국 상주론과 단멸론에서 벗어나지 못하기 때문이다. 여기서 부파불교의 법유론은 불타가 설했던 일이중도 및 단상중도의 단절과 불연속성을 함축함을 알 수 있다.

부파불교의 법유론과는 달리 용수의 중관사상은 불타의 중도설에 대한 복원과 연속성을 함축한다. 먼저 용수의 중관사상은 불타의 유무중도에 대한 복원과 연속성을 함축한다. 왜냐하면 불타가 『가전연경』에서 연기를 바탕으로 여러 법의 발생과 소멸을 여실하게 관찰함으로써 여러 사물이 유무중도라고 설했던 것과 마찬가지로, 용수는 『중송』에서 여러 법이 연기이기 때문에 무자성임을 밝힘으로써, 여러 법이 비유비무의 중도임을 논증하고 있기 때문이다.

용수의 중관사상은 불타의 유무중도만이 아니라 일이중도 및 단상중도의 복원과 연속성도 함축한다. 왜냐하면 용수는 『중송』에서 『캣사파경』과 마찬가지로 연기인 여러 사물의 발생에서 원인과 결과의 동일성과 상이성을 부정함으로써, 원인인 여러 사물이 단상중도임을 설명하고 있기 때문이다.

또한 용수는 실체로서 존재하는 여러 법을 승인하는 부파불교의 법유론이 불타의 중도설만이 아니라, 사성제, 연기, 삼법인 등과 같은 불타의 근본 가르침과 세간의 도덕 관습들을 모두 올바르게 설명할 수 없으며, 오직 일체법이 연기이고, 무자성, 공, 가명, 중도임을 승인할 때에만 비로소 불타의 근본 가르침과 세간의 도덕 관습이 모두 올바르게 설명할 수 있음을 논증하였다.

이와 같은 고찰로부터 중관사상의 발생 동기 및 용수의 부파불교 법유론 비판 동기를 새로운 측면에서 이해할 수 있다. 요컨대 중관사상의 발생 동기 및 부파불교 법유론에 대한 용수의 비판 동기는 불타의 중도설 복원을 통한 불타의 근본 가르침 및 세간적 도덕 관습의 복원이었던 것이다.

참고문헌

1. 원전(번역서포함)

- Akb; *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, ed., P. Pradhan, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1975.
- MMK; *Mūla-madhyamaka-kārikāh of Nagarjuna*, edited by J. W. De Jong, Adyar Library and Research Centre, Mdras 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 2; *Saṃyutta-Nikāya 2*, L. Feer ed. London: PTS, 1970.
- VP 1; *The Vinaya Pitakam: one of the principle of Buddhist holy scriptures in the Pali language*. vol. 1: The Mahavagga ed. by Oldenberg, Hermann, Pali text society, 1997
- VV; *The Dialectical Method of Nāgārjuna(Vigrahavyāvartanī)*, Translated from the original Sanskrit with Introduction and Notes by Kamaleswar Bhattacharya, ed. by E. H. Johnston and Arnold Kunst, Motilal Banarsidass, 1978.
- 『잡아함경』(50卷), 劉宋 求那跋陀羅譯, 대정 제2권, T. 99.
- 『구사론』(30권), 尊者世親 造, 唐 玄奘 譯, 대정 제29권, T. 1558.
- 『대비바사론』(200권), 五百大阿羅漢等造, 唐 玄奘譯, 대정 제27권, T. No.1545.
- 『중론』(4권), 龍樹菩薩 造, 梵志 青目 釋 姚秦 鳩摩羅什 譯, 대정 제30권, T. 1564.

- 권오민 역주(2002), 『아비달마구사론』 제1권, 동국역경원.
- 김정근 역주(2011), 『쁘라산나빠다』 전4권, 푸른가람.
- 대림스님 옮김(2012), 『맛지마니까야』 전4권, 김해: 초기불전연구원.

2. 단행본 및 논문

- 吉元信行(1982), 『アビダルマ思想』, 法藏館.
- 남수영(2015), 「초기 불교의 중도 개념 재검토」, 『남아시아연구』 제21-1호, 한국외국어

대학교 인도연구소.

- 남수영(2015), 『중관사상의 이해』, 여래.
- 서성원(1993), 「제일의공경과 Vasubandhu」, 『인도철학』 제3집, 인도철학회.
- 櫻部建, 上山春平 저, 정호영 옮김(2004), 『아비달마의철학』, 민족사.

The Continuity and Discontinuity of the Conception of Middle Way in Indian Buddhism

Nam, Sooyoung
Lecturer of Dongguk Univ.
Joongang Sangha Univ.

This article tried to understand both the motive of occurrence of Madhyamika Philosophy and the motive of Nagarjuna's critique on the Realism of Schola Buddhism, from standpoint of the continuity and discontinuity of Middle Way conception. In order to catch out the continuity and discontinuity of the conception of Middle Way, this study compared the conception of Middle Way in Early Buddhism with that of Schola Buddhism and of Nagarjuna.

In Early Buddhism, the Middle Way was generally used in four conceptions; the Pain-Pleasure Middle Way, the Being-Non-being Middle Way, the Sameness-Difference Middle Way, and the Eternity-Extinction Middle Way. But the scholars of Schola Buddhism understood the Middle Way of the Buddha through two conceptions of the Pain-Pleasure Middle Way and the Eternity- Extinction Middle Way.

When we compared the conception of Middle Way in Early Buddhism with that of Schola Buddhism and of Nagarjuna, we can know that the Realism of Schola Buddhism implies the cutting and discontinuity of the Being-Non-being Middle Way and the Eternity-Extinction Middle Way of the Early Buddhism, but Nagarjuna's Madhyamika Philosophy implies the restoration and continuity of the Being-Non-being Middle Way, the Sameness-Difference Middle Way, and the Eternity-Extinction Middle Way of Early Buddhism.

Nagarjuna proved that only when we admit that all things are the Middle Way,

the basic teachings of the Buddha and the moral customs of people can be correctly established. From this, we can understand the motive of occurrence of Madhyamika Philosophy and the motive of Nagarjuna's critique on the Realism of Schola Buddhism from a new perspective. In short, the motive of occurrence of Madhyamika Philosophy and the motive of Nagarjuna's critique on the Realism of Schola Buddhism were the restoration of basic teachings of the Buddha and moral customs of people through the restoration of Middle Way theory.

Keywords

Middle Way Conception, Discontinuity, Continuity, Early Buddhism, Schola Buddhism, Nagarjuna, Madhyamika Philosophy, the Pain-Pleasure Middle Way, the Being-Non-being Middle Way, the Sameness-Difference Middle Way, the Eternity-Extinction Middle Way

2017년 02월 05일 투고
2017년 03월 01일 심사완료
2017년 03월 15일 게재확정

