

# 초기불교의 중도와 무아, 그리고 공\* - 의미와 관계에 관한 일고찰

한상희

경북대학교

kate1213@hanmail.net

I. 들어가는 말

II. 중(majjha, 中)과 중도

III. 공과 무아

IV. 나가는 말

## 요약문

본 논문은 니까야를 중심으로 초기불교의 중도 개념을 명확히 하고 관련 교설인 무아와 공의 의미 및 그 관계에 대하여 고찰한 것이다. 니까야에서 고락을 떠난 ‘중도(majjhimā paṭipadā)’는 팔정도를 가리키고, 유무 등의 극단을 떠나 ‘중’에 의해(majjhena) 설해진 법은 십이연기이다. 여기서 십이연기는 오온이 무아임을 보여주며, 팔정도는 해탈로 이끄는 ‘무아에 대한 지혜’를 성취하기 위한 실천적 수행법이 된다. 이처럼 니까야의 중도는 오온 무아의 근거이면서 실천이 되는데 이에 관한 자세한 고찰은 후속논문에서 다루기로 하고, 본 논문에서는 중도와 무아 및 공의 의미를 중심으로 살펴보았다.

니까야에서 ‘중도’란 감각적 쾌락과 자기를 괴롭히는 일의 양극단을 떠나 괴로움의 소멸이라는 불교의 최종 목표에 도달하기 위한 ‘바른 실천’으로, 팔정도로 대표되는 수행법 전반을 포괄하는 개념이다. 또한 ‘중’이란 절대적 유와 무라는 양극단의 견해를 떠나 조건에 의한 경험에 있을 뿐 고정된 자아는 없음을 보여주는 십이연기로 대표되는

\* 본 논문은 2019년도 ‘불교학연구회 춘계학술대회’에서 발표한 내용을 수정·보완한 것이다. 정성스런 논평을 해 주신 김한상·우동필 선생님께 감사의 말씀을 드린다.

‘바른 견해’로서, 사성제와 무아에 대한 지혜를 포함하는 개념이다. 따라서 ‘중의 실천’이라는 뜻으로 풀이되는 중도는 ‘바른 견해의 실천’ 즉 ‘십이연기와 사성제에 대한 앎의 실천’이면서 ‘십이연기와 사성제에 대한 앎을 얻기 위한 실천’을 의미한다고 할 수 있다.

한편 ‘불변하고 영원한 것이 아님’, ‘불변하고 영원한 것이 없음’을 뜻하는 무아는 무상·고와 함께 오온과 육내입처 등 인간을 구성하는 요소들이 가진 보편적인 특징이다. 그리고 이 특징들에 대한 통찰수행을 통해 나를 구성하는 요소들이 변하고 영원하지 않아 괴로움을 일으킬 뿐이라는 것을 알고 그것에 대한 탐욕을 제거하여 해탈에 이르게 하는 것이 니까야의 무아설이 갖는 참된 의미이다. ‘공’에 관한 교설들도 이와 마찬가지로, 그 용례는 많지 않지만 대부분이 실천적인 측면과 관련되어 있으며, 니까야에서 공은 선정과 해탈 등의 성취와 관련하여 매우 중요한 개념으로 기능한다.

### 주제어

중, 중도, 팔정도, 십이연기, 무아, 공, 초기불교

## I. 들어가는 말

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

초기불교의 중도로는 이른바 ‘고락(苦樂)중도’, ‘유무(有無)중도’, ‘단상(斷常)중도’ 등이 알려져 있고, 고락중도는 팔정도를, 유무중도 등은 십이연기를

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

가리킨다고 보는 것이 일반적이다.<sup>2)</sup> 또한 연기에 대한 해석 가운데 연기지가 서로 의존되어 있다는 상관상의설(相關相依說)은 연기를 모든 사물의 의존양상을 나타내는 것으로 보는 대승적 이해와 유사한데, 이 견해는 니까야에 나타나는 연기의 서술방식에 의해 지지되기는 어려워 보인다.<sup>3)</sup> 중도는 중관사상에 이르러 나가르주나(Nāgārjuna, 龍樹)에 의해 불생(不生)·불멸(不滅) 등의 팔부중도(八不中道)로 정리되고,<sup>4)</sup> 중도와 동일한 의미를 지닌 것으로 간주되는 연기는 어떠한 자성도 갖고 있지 않은[무자성=공] 모든 사물이 존재할 수 있는 근거로서 기능하게 된다.<sup>5)</sup>

본 논문은 이처럼 변화와 발전을 거쳐 온 중도의 사상 가운데 니까야를 중심으로<sup>6)</sup> 초기불교의 중도 개념을 명확히 하고, 관련 교설인 무아와 공의 의미 및 그 관계를 고찰하는 것을 목적으로 한다. 이를 위해 본 논문에서 다룰 내용은 다음의 두 가지이다.

- 
- 2) cf. 남수영, 「초기 불교의 중도 개념 재검토」, 『남아시아연구』 21-1, (서울: 한국외국어대학교 인도 연구소, 2015), p.59: “야지마 요우기찌와 갈루파하나는 특히 중도와 팔정도 및 중도와 12연기설의 관련에 주목하여 팔정도를 실천적 중도, 12연기설을 철학적, 혹은 이론적 중도라고 불렀다.”(矢島 羊吉, 『空の哲学』, 日本放送出版協會, 1983, p.180; Kalupahana, David J., *Nagarjuna: the philosophy of the middle way*, New York: State Univ. of New York Press, 1986, p.1)
  - 3) cf. 각목스님, 『초기불교 이해』, (울산: 초기불전연구원, 2010), pp.253-254; 이필원, 「초기불교의 연기이해-수행론적 관점에서의 새로운 접근-」, 『불교학보』 72, (서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2015), p.12, 각주3: “상의상관적 이해란 12지의 모든 지들이 서로 상의적 관계에 있다는 이해이다. 하지만 이러한 이해들은 많은 학자들에 의해 비판되어 왔다. 적어도 초기불교의 연기 이해는 이러한 관점에서 바라볼 수 없다는 견해들이 우세한 편이다.”
  - 4) <중승 귀경계> “소멸하지도 않고[不滅] 생겨나지도 않으며[不生] 단절되지도 않고[不斷] 상주하지도 않으며[不常], 같은 것도 아니고[不一] 다른 것도 아니며[不異] 오지도 않고[不來] 가지도 않는[不出], 희론이 적멸한 상서로운 연기를 설하신 정등각자, 설법자 가운데 가장 뛰어난신 그분께 경배합니다(anīroddham anutpām anucchedam aśāsvatam/ anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam// yaḥ pratīyasamutpādaṃ prapañcopaśamam śivam/ deśayāmāsa saṃbuddhastam vande vadatām varam//).”
  - 5) 『중승(Madhyamakakārikā)』에서 중도는 곧 연기이며 공으로 설명된다. cf. 고빈드 찬드라 판데 지음, 『불교의 기원』, 정준영 옮김, (서울: 민족사, 2019), p.517: “나가르주나는 연기(Pratīyasamutpāda) 및 마드야마 프라티파드(Madhyamā Pratipad)와 순야타(Śūnyatā)를 동일시하였다. MK. XXIV. 18에서 “나는 말한다. 연기는 공이라고. 그것은 가명(假名)이고 또 그것이 곧 중도이다”라고 분명히 말하고 있다.”; 남수영, 『인도불교에서 중도 개념의 불연속성과 연속성-불타, 부파불교, 용수의 중도설을 중심으로』, 『불교학연구』 50, (서울: 불교학연구회, 2017), pp.44-45.
  - 6) PTS를 저본으로 하고 이독(異讀) 비교를 위해 제6차 결집판(Burmese Chatṭhaṅgāyana edition)을 함께 사용한다.

첫째, 중도의 개념을 명확히 한다. 앞서 언급한 고락중도, 유무중도 등의 표현은 이에 정확히 상응하는 빠알리 원어를 가진 술어로서 니까야에 등장하는 것은 아니다. 이미 선행연구에서 지적되었듯이 이 용어들은 아함경에서 고락이나 유무, 단상 등의 극단을 떠나는 것이 중도로 표현되고 있는 것에 근거하여<sup>7)</sup> 일반적으로 사용되고 있다. 뿐만 아니라 니까야에서 ‘중도’라는 술어는 쾌락과 고행의 양극단을 떠남에 대해서만 사용되고 있으며, 나머지 유무 등의 극단을 떠남에 대해서는 ‘중에 의해(majjhena) 법을 설한다’라는 표현으로 나타난다. 따라서 엄밀하게 말하자면 니까야의 중도는 의미상 ‘고락중도’와만 연관되어 있다고 할 수 있다. 하지만 그렇다고 해서 나머지 유무, 단상 등의 극단을 떠나는 것이 중도와 무관한 것은 아니다. 본장에서는 중과 중도의 용례를 검토하고 니까야에서 이들이 의미하는 바를 명확히 하고자 한다.

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

본론에서 보듯이 니까야에서 고락을 떠난 ‘중도’는 팔정도를 가리키고, 유무 등의 극단을 떠나 ‘중’에 의해 설해진 법은 십이연기이다. 여기서 십이연기는 대승의 이해와 같이 상관상의적 관계에 의해 제법의 무아를 설명하지는 않지만 각 개인을 구성하는 오온이 조건에 의해 생겨난 무아임을 보여주며, 팔정도는 해탈로 이끄는 ‘무아에 대한 지혜’를 성취하기 위한 실천적 수행법이 된다. 이처럼 니까야의 중도는 오온 무아의 근거이면서 실천이 되는데 이에 관한 고찰은 지면 관계상 후속논문에서 자세히 다루기로 하고, 본 논문에서는 중도

7) 우동필, 「중과 전회-연기에 대한 철학적 탐구」, 『불교학연구』 57, (서울: 불교학연구회, 2018), pp.152-153. 본 논문에 따르면 잡아함경 262경 유무중도, 잡아함경 297경 일이중도, 중아함경 라마경(羅摩經) 고락중도, 잡아함경 300경 자작타작중도, 잡아함경 961경 상단중으로 나타나 있으며, 잡아함경 961경을 제외하고 아함경에서는 모두 중도로 표현되고 있다.

와 무아 및 공의 의미를 중심으로 살펴보기로 한다.

## II. 중(majjha, 中)과 중도

### 1. ‘중’의 용례와 그 의미

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

#### 1) 모든 것은 있다. 모든 것은 없다.

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

그러나 무지의 남김없는 소멸로부터 형성[력]의 소멸이, 형성[력]의 소멸로부터 의식의 소멸이, 의식의 소멸로부터 정신·물질의 소멸이, 정신·물질의 소멸로부터 여섯 가지 감각장소의 소멸이, 여섯 가지 감각장소의 소멸로부터 접촉의 소멸이, 접촉의 소멸로부터 느낌의 소멸이, 느낌의 소멸로부터 갈애의 소멸이, 갈애의 소멸로부터 집착의 소멸이, 집착의 소멸로부터 생존의 소멸이, 생존의 소멸로부터 태어남의 소멸이, 태어남의 소멸로부터 늙음과 죽음, 슬픔, 비탄, 고통, 비애, 절망이 소멸한다. 이

와 같이 이 모든 괴로움의 무더기가 소멸한다.<sup>8)</sup> (「깟짜야나곳따숫따  
(*kaccānagottasutta*).)

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

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

이 교설의 내용은 다음과 같이 정리될 수 있을 것이다. 첫째, 세상의 생겨남을 통해 ‘없음’이라는 견해의 바르지 않음이, 세상의 사라짐을 통해 ‘있음’이라는 견해의 바르지 않음이 설명된다. 즉 세상이 생겨날 때에는 있는 것이므로

8) SN. II. p.17. 이 밖에도 「자눗소니숫따(*jāṇussoṇisutta*)」(SN. II. p.76), 「로까야띠까숫따(*lokāyatikasutta*)」(SN. II. p.77)에서 같은 내용의 교설을 볼 수 있다.

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

10) SN. II. p.17.

없다고 할 수 없고 소멸할 때에는 없는 것이므로 있다고 할 수 없다는 것으로, 이러한 세상의 발생과 소멸은 모두 조건에 의한 것이다. 둘째, 집착과 편견 등은 ‘나의 자아이다’라는 잘못된 생각으로 인해 생겨나는 것이며, ‘자아’라는 집착과 고집을 버린 사람은 자아와 결부된 ‘나의 괴로움’이 아닌 단지 ‘괴로움만’이 발생하고 사라진다는 것을 안다. 이처럼 자아가 배제된 경험의 발생과 소멸을 아는 것이 ‘바른 견해’로, 여기에 세상은 조건에 의해 발생하고 소멸할 뿐 그것에 절대적인 있음이나 없음은 없다는 것을 아는 지혜가 전제되어 있다.

경전의 이러한 내용은 『칸다상웃따(Khandasamyutta)』의 「찬나숫따(Channasutta)」<sup>11)</sup>에도 포함되어 있다. 찬나는 오온의 무상을 비롯하여 제행이 무상하고 제법이 무아라는 것을 알고 있지만, 열반으로 가지 못하고 ‘그렇다면 나의 자아는 누구인가(atha ko carahi me attā)’라는 생각으로 다시 되돌아오고 만다. 이에 아난다에게 법을 설해주시기를 청하고 아난다는 ‘나는 깃짜나숫따<sup>12)</sup> 비구에게 훈계하신 세존의 앞에서 이 [가르침]을 들었고 [세존의] 앞에서 받아 지녔다 (sammukhā me taṃ bhagavato sutam sammukhā ca paṭiggahitaṃ kaccānagottaṃ bhikkhum ovadantassa)’라고 말하면서 이와 같이 설한 것이다. 이 설법은 확실히 자아의 문제를 다루고 있으며, 자아에 대한 잘못된 견해의 해결책으로 제시된 것이 바로 십이연기이다.

## 2) 스스로 만들고 스스로 경험한다. 남이 만들고 남이 경험한다.

깃사빠여, 처음부터 ‘그가 만들고 그가 경험한다’라는 [견해] 있다면 ‘괴로움은 스스로 만든다’라고 이와 같이 주장하는 영원하다는 (sassataṃ) [견해에] 이른다. 깃사빠여, 느낌에 압도되어 ‘남이 만들고 남이 경험한다’라는 [견해] 있다면 ‘괴로움은 남이 만든다’라고 이와 같이 주장하는 단절되어 있다는 (ucchedam) [견해에] 이른다. 깃사빠여, 이 두 극단으로 가지 않고 여래는 중에 의해 법을 설한다. 무지를 조건으로

11) SN. III. pp.132-135.

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

하여 형성[력]이 ... 중략... 이와 같이 이 모든 괴로움의 무더기가 소멸한다.<sup>13)</sup>(「아젤라숫따(*Acelasutta*).) )

이것은 나체 수행자인 깃사빠의 질문에 대한 대답으로 설해진 것이다. 깃사빠는 붓다에게 괴로움은 스스로 만드는 것인지(*sayamkamaṃ dukkhaṃ*), 남이 만드는 것인지(*paramkamaṃ*), 스스로도 만들고 남도 만드는 것인지(*sayamkatañca paramkatañca*), 스스로도 만들지 않고 남도 만들지 않고 원인 없이 생겨난 것인지(*asayamkāraṃ aparamkāraṃ adhiccasamuppannaṃ*)를 묻는다. 이 모든 질문에 대해 붓다는 ‘그렇지 않다’고 대답한다. 그러자 깃사빠는 그렇다면 괴로움은 없는지(*natthi dukkhaṃ*), 붓다는 괴로움을 알지 못하고 보지 못하는지(*dukkhaṃ na jānāti na passati*)를 묻고, 붓다는 괴로움은 있으며 그것을 알고 본다고 말한 뒤 위와 같이 설했다.

붓다가 중시했던 것은 괴로움이라는 경험적 사실이지 괴로움을 만드는 주체가 아니었다. 왜냐하면 괴로움은 십이연기의 순관(*anuloma*, 順觀)에서 보듯이 조건에 의해 발생할 뿐으로 그곳에 괴로움을 만든 나 혹은 타인이라는 존재는 없기 때문이다.<sup>14)</sup> 그럼에도 어떤 이들은 괴로움을 만들고 경험하는 나라는 주체를 상정하여 그것이 영원히 계속된다고 여기는 상견(常見)에 빠지거나, 남이 만들고 남이 경험한다고 생각하여 만드는 자가 사라진 후에도 괴로움이라는 느낌은 다른 주체에게 이어진다고 여기는 단견(斷見)에 빠진다. 이 두 가지 견해 역시 경계해야 할 극단으로, 붓다는 이에 대해 십이연기를 설함으로써 괴로움은 고정된 경험의 주체에 의존함이 없이 조건에 의해 생기고 사라지는 것임을 보이려 한 것이다.

13) SN. II. pp.20-21. 바로 이어지는 「땀바루까숫따(*Timbarukasutta*).」(SN. II. p.22-23)에서는 즐거움과 괴로움(*sukhadukkha*)을 대상으로 동일한 내용의 설법이 이루어진다.

14) cf. SN. I. p.134: “이 모습을 한 것은 내가 만든 것이 아니고 이 괴로운 것은 남이 만든 것이 아니다. 원인을 조건으로 생겨나고 원인이 무너지면 소멸한다.(*nayidaṃ attakataṃ bimbaṃ/ nayidaṃ parakataṃ aghaṃ/ hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ/ hetubhaṅgā nirujjhati/*)”

### 3) 생명이 곧 신체이다. 생명과 신체는 다른 것이다.

비구여, ‘생명이 곧 신체이다(taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ)’라는 견해가 있다면 청정한 삶(梵行)을 살지 못한다. 비구여, ‘생명과 신체는 다른 것이다(aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ)’라는 견해가 있다면 청정한 삶을 살지 못한다. 비구여, 여래는 이 두 가지 극단으로 가지 않고 중에 의해 법을 설한다. ‘태어남을 조건으로 하여 늙음과 죽음이 있다’라고.<sup>15)</sup> (「아윗자삿짜야숫따(Avijjāpaccayasutta).」)

이 교설은 늙음과 죽음이 무엇이며(katamaṃ jarāmaṇaṃ) 이 늙음과 죽음이 누구에게 있는 것인지(kassa idaṃ jarāmaṇaṃ)를 묻는 어느 비구의 질문에 대한 붓다의 대답이다. 붓다는 이 질문에 대해 이것은 바른 질문이 아니며(no kallo pañho)<sup>16)</sup> 이와 같이 말하거나 ‘늙음·죽음과 늙고 죽는 자는 다른 것이다(aññaṃ jarāmaṇaṃ aññaṃ ca panidaṃ jarāmaṇaṃ)’라고 말하는 것은 뜻은 같고 문자만 다를 뿐(ekatthaṃ byañjanaṃeva nānaṃ)이라고 말하면서 이렇게 설한 것이다. 동일한 방식으로 형성[력]이 무엇이며 이 형성력은 누구에게 있는지에 대한 질문까지 계속되고 ‘무지를 조건으로 하여 형성[력]이 있다’라고 설해진 후, 무지가 남김없이 소멸하면 이러한 모든 견해가 사라진다는 설법이 이어진다.

늙음과 죽음이 누구에게 있다가나 혹은 늙음·죽음과 그것을 겪는 자가 다르다는 견해는 고정된 경험의 주체를 상정하거나 부정함에 기반을 둔다. 영원한 생명을 인정하지 않고 ‘생명과 신체가 같은 것’이라고 보는 견해는 곧 생명이 끝나면 몸도 끝난다고 보는 단견과 같으며, 영원한 생명을 인정하여 ‘생명과 신체가 다른 것’이라고 보는 견해는 신체가 끝나도 생명은 유지된다고 보는 상견과 다르지 않다.<sup>17)</sup> 그러나 위의 「아젤라숫따(Acelasutta)」에서 보았듯이 붓다

15) SN. II. p.61.

16) 주석서에 따르면(Spk. II. p.68) 늙음과 죽음이 무엇인지에 관한 질문은 잘 물어진 것이지만, 맞난 음식 위에 퐁덩어리가 있으면 먹을 수 없는 음식이 되듯이 누구에게 늙음과 죽음이 있는가에 관한 질문은 자아를 인정하는 주장이기 때문에(sattūpaladdhivādapadena) 모두가 나쁜 질문이 된 것이다.

17) Spk. II. pp.68-69: “**생명이 곧 신체이다**라는 견해가 있는 자는 ‘생명이 끝나면 신체가 끝나고 신체

는 경험의 주체를 상징하기보다 경험 자체가 어떻게 소멸하고 사라지는지에 대해 강조하였으며, 이러한 붓다의 입장과 태도는 여기에서도 잘 드러나 있다.

붓다는 ‘모든 것은 있다’는 유와 ‘모든 것은 없다’는 무라는 견해, 그리고 영원한 경험의 주체를 상징하는 상견과 그것을 인정하지 않는 단견을 받아들이지 않았다. 상견과 단견은 각각 유와 무라는 견해와 동일한 입장에서 있는 것으로 볼 수 있기 때문에<sup>18)</sup>, 붓다가 경계한 것은 바로 이 ‘유와 무’라는 견해와 그에 따라 파생되는 잘못된 견해와 관념들이었다고 할 수 있다. 주지하듯이, 불교가 탄생할 당시는 정통파인 바라문교의 아뜨만(ātman) 사상과 비정통파인 일부 사문들이 내세운 유물론적 사고가 대립된 사조를 형성하고 있었다.<sup>19)</sup> 이 가운데 아뜨만 사상은 상주불변하는 윤회의 실체를 인정하는 ‘유’라는 입장을, 아지따 께사깜발린(Ajita Kesakambalin) 등에 의한 유물론적 사고는 요소설에 입각하여 아뜨만의 존재를 인정하지 않는 ‘무’라는 입장을 견지하였다고 할 수 있으며, 지금까지 살펴본 붓다의 교설이 이 두 사상과 무관하게 설해졌다고 보기는 어려울 것이다.

붓다는 이 견해들을 떠나 ‘중에 의해’ 법을 설하였으며, 그것은 다름 아닌 삼이연기의 순관에 따른 괴로움의 발생과 역관(paṭiloma, 逆觀)에 따른 괴로움의 소멸이었다. 괴로움은 무지의 귀결인 태어남을 비롯하여 그로 인해 경험될 수

---

가 끝나면 생명이 끝난다”라고 받아들인다. 이와 같이 받아들이는 자에게 그 견해는 ‘중생이 끝난다’라고 받아들여지기 때문에 ‘단견’이라고 한다 ... **생명과 신체는 다른 것이다**라는 견해가 있는 자는 ‘신체는 여기서 끝나지만 생명은 [끝나지] 않는다. 더욱이 생명은 새장에서 [나온] 새처럼 자유로이 날아간다’라고 받아들인다. 이와 같이 받아들이는 자에게 그 견해는 ‘생명은 이 세상에서 저 세상으로 간다’라고 받아들여지기 때문에 ‘상견’이라고 한다.”

18) ‘모든 것이 있다 혹은 없다’라는 관념이 극단임을 밝히고 있는 「로가야따까숫따」에는 이밖에도 ‘모든 것은 하나의 것이다(sabbam ekattam)’, ‘모든 것은 별개의 것이다(sabbam puthuttam)’라는 것 역시도 세속의 이치(lokāyata)로서, 벗어나야 할 양 극단으로 제시되고 있다. 주석서(PS. II. p.76)에는 “이와 같이 여기에서 ‘모든 것은 있다’, ‘모든 것은 하나의 것이다’라는 두 가지 [견해]는 상견(常見)이고, ‘모든 것은 없다’, ‘모든 것은 별개의 것이다’라는 두 가지 [견해]는 단견(斷見)이라고 알아야 한다”라고 설명되어 있다.

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

밖에 없는 늡음과 죽음, 그리고 이에 수반되는 즐겁지 못한 심리현상 전반을 가리킨다. 붓다는 태어남에 이르는 원인 및 일련의 과정을 통해 그러한 괴로움은 모두 조건에 의해 발생하며 조건이 사라질 때 소멸됨을 설명함으로써, 유와 무라는 극단적 견해가 바르지 못함을 지적하고 경험의 주체가 되는 고정된 자아가 존재하지 않음을 보였던 것이다.

여기서 ‘중’은 양극단으로 치우치지 않는 ‘중간의 입장’을 뜻한다고 볼 수 있으며 구체적으로는 십이연기를 가리키는데, 이것은 앞서 살펴보았던 「깟짜야나곳따숫따」의 바른 견해와 다른 것이 아니다. 즉 ‘중’으로서의 십이연기의 교설은 절대적 있음과 없음이라는 견해의 오류를 바로잡고 자아에 대한 집착을 견제하기 위한 바른 견해로서 설해진 것이다. 이처럼 ‘중’은 문맥상 십이연기를 가리키지만, 중의 의미를 이해함에 있어 그것이 다른 교설들과 가지는 관계에도 주의할 필요가 있다. 십이연기가 사성제와 밀접히 연관되어 있다는 것은 주지의 사실로, 사성제의 집성제와 멸성제는 십이연기의 순관과 역관으로 설명되고<sup>20)</sup> 십이연기의 첫 번째 지분인 ‘무지’는 ‘사성제에 대해 알지 못함’을 그 내용으로 한다. 십이연기 가운데에서 최종적으로 극복되어야 하는 이 무지는 사성제에 대한 앎을 얻음으로써 제거되는데, 이를 위해 무아의 통찰에 의한 지혜가 반드시 필요하다.<sup>21)</sup> 이러한 각 교설의 상관관계를 고려하면 ‘중’이란 십이연기로 대표되나 사성제와 무아에 대한 지혜를 포함하는 개념으로서, 극단적인 견해를 절충한 입장을 나타내는 것이 아니라 이 잘못된 견해들을 벗어난 ‘바른 견해’를 의미한다고 할 수 있다.<sup>22)</sup>

20) AN. I. pp.176-177.

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

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

## 2. ‘중도’의 용례와 그 의미

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

비구들이여, 수행자는 이 두 가지 극단을 가까이 해서는 안 된다. 두 가지란 무엇인가. 저급하고 천하고 속되고 고귀하지 못하고 이익을 가져다주지 못하는 감각적 욕망에 대한 쾌락적 삶에 몰두하는 것과, 괴롭고 고귀하지 못하고 이익을 가져다주지 못하는 자신을 괴롭히는 일에 몰두하는 것이다. 비구들이여, 이 두 가지 극단으로 가지 않고 여래가 완전한 깨달음은 중도는 눈을 만들고 앎을 만드는 것이며, 적정과 뛰어난 지혜와 완전한 깨달음과 열반으로 이끈다.

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

붓다는 쾌락적 삶과 자기 학대라는 두 가지 극단<sup>24)</sup>으로 가지 않고 열반으로 이끄는 중도를 깨달았으며 그것은 팔정도라고 설한다. 팔정도는 사성제 가운데 도성제인 ‘괴로움의 소멸로 이끄는 길’의 구체적 내용을 이룬다. 그러므로 중도란 괴로움의 소멸이라는 불교의 최종 목표에 이르기 위한 실천적인 방법이라고 할 수 있다. 니까야에는 해탈에 이르는 실천수행이 강조되는 만큼 잘못

---

23) Vin. I. p.10; SN. V. p.421.

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

된 실천(micchāpaṭipadā)과 바른 실천(sammāpaṭipadā)에 관한 교설들이 등장한다.<sup>25)</sup> 그 가운데 맞지마니까야의 「아라나위방가숫따(Araṇavibhaṅgasutta)」에는 감각적 욕망과 연결된 즐거움을 가지는 행복에의 몰두(kāmapaṭisandhisukhino somanassānuyoga)와 자신을 괴롭히는 일의 몰두(attakilamathānuyoga)는 모두 잘못된 실천이며, 이 두 가지 일에 몰두하지 않는 것은 바른 실천이라고 설해진다.<sup>26)</sup> 이 두 가지 일에 몰두하지 않는 것은 위에서 설명된 중도와 다르지 않으므로, 이러한 점에서 중도는 곧 ‘바른 실천’이라고 할 수 있을 것이다.

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

선법(善法)은 어떤 것이라도 모두 사성제에 포함된다<sup>28)</sup>고 설해지듯, 니까야에 제시된 여러 수행법 역시 팔정도에 포함된다고 볼 수 있을 것이다. 그러므로 중도는 팔정도로 대표되는 수행법 전반을 포괄하는 개념으로서 ‘바른 실천’을 의미한다고 할 수 있다. 여기에 앞서 제시한 중의 의미, 즉 십이연기와 사성제에 대한 앎인 바른 견해를 대입한다면, 중의 실천인 중도는 ‘바른 견해의 실천’ 즉 ‘십이연기와 사성제에 대한 앎의 실천’과 ‘십이연기와 사성제에 대한

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

26) MN. III. pp.230-231.

27) AN. I. pp.296-297.

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

앎을 얻기 위한 실천'으로 풀이될 수 있을 것이다. 십이연기와 사성제에 대한 지혜의 완전한 성취는 모든 번뇌를 소멸시킨 아라한에게서 이루어지지만, 아라한으로 향해 가는 예류사 등의 유학에게도 그에 대한 지혜가 갖추어져 있기 때문에<sup>29)</sup> 중도는 '바른 견해에 입각한 실천'이면서 '궁극적인 바른 견해를 얻기 위한 실천'이라고 할 수 있는 것이다. 한편, 맛지마니까야의 「삼마딛티숫따(Sammadiṭṭhisutta)」는 중도인 팔정도가 바른 견해의 실천방법임을 잘 보여준다. 경전에는 바른 견해가 다섯 가지로 설명되어 있는데, 그 중 두 가지가 사성제에 대해 아는(pajānāti) 것과 십이연기의 각 지분에 대해 아는 것이다. 이에 팔정도는 사성제에서 괴로움의 소멸로 이끄는 길임은 물론 각 연기지의 소멸로 이끄는 길로도 제시되어 있다.<sup>30)</sup> 또한 상웃따니까야의 「나가라숫따(Nagarasutta)」에 따르면, 붓다는 옛 길과 옛 도로를 따라가서 그곳에 있었던 옛 도시를 다시 재건하듯이, 스스로도 옛 정등각자들이 따랐던 길인 팔정도를 따라 수행함으로써 무지(avijjā)를 제외한 나머지 열한 가지 연기의 지분과 그것의 발생(samudaya), 소멸(nirodha) 그리고 소멸로 이끄는 길(nirodhagāminī paṭipadā)을 깨달아 알게 되었다고 한다.<sup>31)</sup>

### III. 공과 무아

#### 1. 공의 용례

‘공’을 나타내는 빠알리 원어에는 ‘공한’, ‘결여된’, ‘비어 있는’이라는 뜻의 형용사 혹은 중성명사로 사용되는 ‘suñña’와, 흔히 ‘공성(空性)’으로 번역되는

29) e.g. SN. II. p.43, 44-45, 57-59, 70, 71, 78, 79-80(연기); SN. V. p.229(사성제).

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

31) SN. II. p.106.

여성형 추상명사 ‘suññatā’, 그리고 실제 용례에서 남성 주격(Nominative) 형태로 사용되는 ‘suññata’ 등이 있다. 이 세 가지 형태가 니까야에서 사용된 용례를 정리하면 다음과 같다.

<suñña>

① ‘suññāgāra(빈 가옥)’ ‘suññageha(빈 집)’ ‘suññavana(빈 숲)’ 등의 복합어의 형태나 ‘suñña brahmavimāna(빈 범천의 궁전)’ ‘suñña gāma(빈 마을)’ 등과 같이 뒤따르는 명사를 수식하는 형태로 ‘어떤 것이 텅 비어 있음’을 나타낸다. 이것은 ‘공간적으로 그 안에 아무 것도 없음’을 나타내는 일반적인 의미를 가진다.

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

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

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

<suññatā>

① ‘suññatāvihāra(공성에 머뭇)’이란 ‘공성을 성취하여 머무르는(suññatam upasampajja viharati) 것’으로, 맛지마니까야의 「쫄라순나따숫따(Cūlasuññatasutta)」에 자세히 설명되어 있다. 경전에 따르면 A라는 인식에 주의를 기울이지 않고 (amanasikarivā) B라는 인식에만 주의를 기울임(manasikaroti)으로써 그의 인식 가운데 A는 비어 있다고 보고 남아 있는 B는 있다고 하는데, 이렇게 하여 있는 그대

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



하고 심오한 뜻을 지니고 출세간적이며 공성에 상응하는 경들(suttantā thatā-gatabhāsītā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññatāpaṭisaṃyuttā)<sup>35)</sup>이라는 경문에서 사용된다.

④ ‘suññatā cetovimutti(공성 심해탈)’은 ‘자아 혹은 자아에게 속한 것이 비어 있다’라고 면밀히 관찰하는(paṭisañcikkhati) 것을 말한다.<sup>36)</sup>

⑤ ‘suññatā samāpatti(공성 등지)’란 공에 대한 확신에 의해 소멸·열반·공성으로 마음을 기울이고서 성취된 선정이다.<sup>37)</sup>

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

① suññato samādhi(공한 삼매)는 animitto samādhi(무상삼매), appaṇihito samādhi(무원삼매)와 함께 ‘무위로 이끄는 길(asañkhatagāmiṃmagga)’이므로 ‘선정을 닦으라(jhāyatha)’고 설해지거나<sup>39)</sup>, ‘탐욕을 깨달아 알기 위해 닦아야 하는 세 가지 법(rāgassa abhiññāya tayo dhammā bhāvetabbā)’으로 설해진다.<sup>40)</sup>

② suññato phasso(공한 접촉)는 animitto phasso(무상접촉) appaṇihito phasso(무원접촉)와 함께 상수멸(想受滅)의 성취에서 출정하는 사람이 닿는 세 가지 접촉이다.<sup>41)</sup>

③ suññato vimokkho(공한 해탈)는 니까야에는 animitto vimokkho(무상해탈)과 더불어 두 가지 해탈로 나타나지만,<sup>42)</sup> 위나야에는 여기에 무원해탈

35) AN. I. p.72(suññatāpaṭisaññutta); III. p.107. 상웃파니까야(SN. II. p.267; SN. V. p.407)에는 ‘suññatapaṭisaṃyutta’의 형태로 나타난다.

36) MN. I. pp.297-298: “벗이여, 여기 비구는 숲으로 가거나 나무 아래로 가거나 빈 가옥으로 가서 다음과 같이 면밀히 관찰한다. ‘이것은 자아 혹은 자아에게 속한 것이 비어 있다’라고 벗이여, 이것을 공성 심해탈이라고 한다.”

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

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

39) SN. IV. p.360, 362.

40) AN. I. p.299.

41) MN. I. p.302: “벗이여, 위사카여, 상수멸의 성취에서 출정한 비구는 세 가지 접촉에 닿는다. [즉] 공한 접촉, 무상접촉, 무원접촉이다.”

(appaṇihito vimokkho)을 더하여 세 가지 해탈로 설해진다.<sup>43)</sup>

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

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

## 2. 무아의 의미

무아(anattan, anattā, 無我)는 자아를 뜻하는 ‘attan(attā)’에 부정 접두사 an이 결합하여 만들어진 술어로 불교 고유의 중요 개념 중 하나이다. 무아의 의미는 이미 많은 연구들을 통해 밝혀져 있으나, 여기서 붓다가 초전법륜에 이어 두 번째로 설하여 다섯 비구를 해탈로 이끌었다고 전해지는『아나따라카나숫따(anattalakkhaṇasutta, 無我相經)』를 통해 그 의미를 한 번 더 확인하도록 한다. 경전은 오온이 무아인 이유에 대한 설명으로 시작된다.

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

42) Dhṃ. 92, 93계(p.26); Th. 92계(p.14).

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

44) Paṭiṣ. I. p.91: “기울어짐(집착)을 두려움이라고 바르게 보는 자는 공에 대해 확신하기 때문에 접촉할 때마다 사라짐을 본다. [이것이] 공한 머뭇이다(abhinivesaṃ bhayato sampassamāno suññato adhimuttattā phussa phussa vayaṃ passati. suññato vihāro).”

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

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

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

“비구들이여, 어떻게 생각하는가? 색은 상주인가 무상인가?” “무상입니다. 세존이시여” “그렇다면 무상인 것은 괴로움인가 즐거움인가?” “괴로움입니다. 세존이시여” “그렇다면 무상하고 괴로움이고 변하는 성질을 가진 것을 ‘이것은 나의 것이다. 이것은 나이다. 이것은 나의 자아이다 (etaṃ mama esoham asmi eso me attā)’라고 보는 것이 타당한가?” “그렇지 않습니다. 세존이시여” 수는 ... 상은 ... 행은 ... 식은 ...<sup>47)</sup>

여기에서 또 하나의 무아의 근거를 찾을 수 있다. 그것은 바로 오온의 ‘무상’으로, 오온은 끊임없이 변화하는 성질을 가지고 있기 때문에 괴로움을 야기하고, 이 괴로운 것은 나, 나의 것 혹은 나의 자아라고 할 수 없다는 것이다.<sup>48)</sup> 자아라면 고통으로 이끌어지지 않을 것이기 때문이다. 이처럼 무상하기에 괴로움을 일으키는 오온에 대해 ‘이것은 나의 것이 아니다. 이것은 내가 아니다. 이것은 나의 자아가 아니다’라고 있는 그대로 바른 지혜로 보아야 하며, 이와 같이 바른 지혜로 볼 때 오온을 싫어하게 되고 그 결과 탐욕이 사라져 해탈에 이르게 된다<sup>49)</sup>는 것이 니까야에서 무아를 나타내는 교설의 전형적인 형태이다.

46) SN. III. pp.66-67.

47) SN. III. pp.67-68.

48) SN. III. p.22: “비구들이여, 색은 무상하며, 무상한 것은 괴로움이고 괴로운 것은 무아이다. 무아인 것은 ‘이것은 나의 것이 아니다, 이것은 내가 아니다, 이것은 나의 자아가 아니다’라고 이와 같이 있는 그대로 바른 지혜에 의해 보아야 한다.”

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

경전에서 붓다는 자아가 있는지 혹은 없는지를 묻는 왓차곳따(*vacchagotta*)의 질문에 침묵한다. 왜 침묵했는지를 묻는 아난다의 물음에 붓다는 자아가 있다고 대답하면 그가 상주론(*sassatavāḍā*)에 빠질 것이고, 없다고 대답하면 단멸론(*ucchedavāḍā*)에 빠질 것이기 때문이라고 답한다. 이어서 자아가 있다고 대답하면 제법이 무아(*sabbe dhammā anattā*)라는 앎(*nāṇa*)을 일으키는데 장애가 되고, 자아가 없다고 대답하면 예전에 있었던 자아가 지금은 없다고 생각하여 왓차곳따를 더욱 혼란스럽게 할 것이라고 덧붙인다.<sup>50)</sup> 여기서 자아는 상주론 또는 단멸론과 관련된 윤회의 주체인 아프만을 의미하는 것이 확실한 듯하다. 그러한 자아가 있다는 생각이 제법이 무아라는 사실에 대한 앎을 일으키는 데 장애가 된다는 경설은, 무아라는 말에 ‘자아가 없음’, ‘아프만의 부정’이 함의되어 있으며 붓다는 아프만으로서의 자아를 인정하지 않았다는 것을 보여준다.<sup>51)</sup>

49) SN. III. p.68: “비구들이여, 이와 같이 보는 잘 배운 성자인 제자는 색에 대해서도 싫어하고 수에 대해서도 싫어하고 상에 대해서도 싫어하고 행에 대해서도 싫어하고 식에 대해서도 싫어한다. 싫어하면서 탐욕이 사라진다. 탐욕이 없기 때문에 해탈한다. 해탈한 것에 대해 해탈했다는 것을 안다. ‘태어남은 다했다. 범행은 완성되었다. 해야 할 일은 다 했다. 이 상태 외에 다른 [삶은] 없다’라고 안다.”

50) SN. IV. pp.400-401.

무아에서 부정되는 자아는 괴로움으로 이어지지 않는 ‘불변하고 영원한 것’이다. 따라서 무아는 ‘불변하고 영원한 것이 아님’, ‘불변하고 영원한 것이 없음’을 뜻한다고 할 수 있다.<sup>52)</sup> 무상과 고와 무아는 오온과 육내입처 등 인간을 구성하는 요소들이 가진 보편적인 특징이다. 그러나 범부는 이것을 바르게 알지 못하고 오온 등에 대해 끊임없이 ‘나’라는 집착을 일으키고 탐욕을 쌓음으로써 괴로움에서 벗어나지 못한다. 붓다가 경전의 도처에서 오온 등의 변하고 괴로운 성질을 통해 그것이 나의 자아가 아님을 이해하고 바른 지혜로 볼 것을 설하는 것은, 그러한 실천수행을 통해 나를 구성하는 요소들이 변하고 영원하지 않아 괴로움을 일으킬 뿐이라는 것을 알고 그것에 대한 탐욕을 제거하여 해탈에 이르게 하고자 함이며, 이것이 니까야의 무아설이 갖는 참된 의미이다.

### 3. 공과 무아의 관계

상윳따니까야의 다음 경전은 공과 무아가 어떻게 관계되어 있는지를 잘 보여준다.

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

51) 불교는 아프만을 인정하지 않는다는 점에서 단멸론의 유물론자들과 입장을 같이 하지만, 행위의 과보와 내세를 인정한다는 점에서 이들과 차이를 갖는다.

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

은 비어 있다고 한다.”<sup>53)</sup>

왜 세상을 비어 있다고 하는지를 묻는 아난다의 질문에 붓다는 눈 등의 육내 입처와 색 등의 육외입처, 그리고 이 둘의 만남에 의해 발생하는 육식(六識)을 비롯하여 육촉(六觸)과 육촉에 따른 육수(六受)가 모두 ‘자아 혹은 자아에게 속한 것이 비어 있기’ 때문에, 그들로 구성된 이 세상 역시도 비어 있다고 대답한다. 육내입처 등에 자아나 자아에 속한 것이 없다는 것인데, 여기서 말하는 자아는 니까야에서 다양하게 나타나는 자아의 의미 가운데에서도<sup>54)</sup> 무아를 통해 부정되는 자아와 동일한 의미를 지닌 것으로 간주하는 것이 자연스러울 것이다. 그렇게 본다면 ‘불변하고 영원한 것’인 자아나 그것에 속한 것이 없다는 말은 육내입처 등이 무아라는 것을 나타내는 것이라고 할 수 있다. 이 교설은 일체가 무아이므로, 다시 말해 고정되어 있지 않고 변화하기 때문에 세상이 공하다는 것을 보여주는 것으로, 여기에서 일체에 실체적 자아 혹은 고유·불변의 본질이 없음을 의미하는 후대의 공사상으로의 발전을 엿볼 수 있다.

또한 마치 거품이나 신기루가 그러하듯이, 색 등의 오온을 자세히 관찰하면 그것은 ‘텅 비어 있는 것으로 보이고 공허한 것으로 보이고 실체가 없는 것으로 보인다(rittakaññeva khāyati tucchakaññeva khāyati asārakaññeva khāyati)’<sup>55)</sup>라는 경문은, ‘공’이라는 용어가 직접적으로 사용된 것은 아니지만 오온이 비어 있고 실체가 없음, 즉 오온이 공함을 보여주는 하나의 용례라고 할 수 있을 것이다.

뿐만 아니라 실천적인 면에서 공은 무상과 고 및 무아와 나란히 사용되어 바른 관찰방법으로 언급되는데, 여기서 공의 관찰은 무아의 관찰과 다르지 않다. 경전에 설해진 관찰의 대상은 오온 또는 오취온으로, 이들에 대해 ‘무상, 괴로

53) SN. IV. p.54.

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

55) SN. III. pp.140-142.

음, 병, 종기, 화살, 불행, 질병, 타인, 파괴, 공, 무아라고(aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhato parato palokato suññato anattato)’ 보거나 (samanupassati)<sup>56)</sup> 바르게 주의기울여야 한다(yoniso manasi kātabbā).<sup>57)</sup> 각 경전의 주석서는 이 11가지 관찰의 방식을 무상·고·무아의 세 가지 특상에 포함시키고 있는데, 맛지마니까야의 주석서는 무상과 파괴의 두 가지는 무상에, 괴로움에서 질병까지는 괴로움에, 타인과 공 그리고 무아는 무아에 해당하는 것으로 설명하고 있으며,<sup>58)</sup> 상웃따니까야의 주석서는 공과 무아만을 무아로 보고 괴로움에서 타인까지를 괴로움이라고 설명한다.<sup>59)</sup> 주목할 점은 오온 또는 오취온을 공이라고 보는 것은 곧 그것을 무아라고 보는 것과 다르지 않다는 것이 주석서의 설명에 의해 뒷받침되고 있다는 것이다.

한편 후지타 코타츠에 따르면,<sup>60)</sup> 빠알리 경전에서는 무상·고·무아라고 설해될 뿐이나 이에 상응하는 한역이나 산스크리트 본(本)에서는 무상·고·공·무아로 설해지기도 한다. 예를 들어『담마빠다(Dhammapada)』(277-279계)에는 ‘형성된 모든 것은 무상하다(sabbe saṅkhārā aniccā), 형성된 모든 것은 괴로움이 다(sabbe saṅkhārā dukkhā), 모든 법들은 무아이다(sabbe dhammā anattā)’라고 설해져 있으나, 『우다나바르가(Udānavarga)』(12.5-12.8)에는 괴로움과 무아 사이에 ‘형성된 모든 것은 공하다(sūnyataḥ sarvasaṃskārām)’라는 구절이 삽입되어 있으며, 이에 상응하는『法句經』에서도 동일하다.<sup>61)</sup> 북전의 모든 문헌에 ‘공’이 추가되는 것은 아니지만 한역 아함의 경우 이 네 단어가 함께 설해지는 용

56) MN. I. p.435: “그는 그곳에 있는 색에 속하는 것(rūpagatam), 수에 속하는 것, 상에 속하는 것, 행에 속하는 것, 식에 속하는 것들을 무상하고 괴롭고 ...중략... 공이고 무아라고 본다.”

57) SN. III. p.167.

58) Ps. III. p.146: “그 가운데 ‘무상이라고’와 ‘파괴라고’라는 두 단어에 의해 무상의 특상이 (aniccalakkhaṇam) 설해졌고, ‘괴로움이라고’ 등의 여섯 [단어에 의해] 괴로움의 특상이 [설해졌으며], ‘타인이라고’, ‘공이라고’, ‘무아라고’라는 세 [단어에 의해] 무아의 특상이 [설해졌다].”

59) Spk. II. p.334: “이와 같이 여기서 ‘무상이라고’와 ‘파괴라고’라는 두 단어에 의해 무상에 대한 주의가(aniccamanasikāro), ‘공이라고’와 ‘무아라고’라는 두 [단어에 의해] 무아에 대한 주의가, 나머지 [단어에 의해] 괴로움이라는 주의가 설해졌다고 알아야 한다.”

60) 藤田宏達a, 앞의 논문, pp.422-423.

61) 大正藏 4권567항上中.

례가 많으며,<sup>62)</sup> 이처럼 복전의 아함에서 이 네 단어가 연속적으로 설해진 것이 후대의 대승불교로 계승된 것으로 생각된다.

#### IV. 나오는 말

이상 니까야에 나타난 중과 중도의 개념 및 공과 무아의 의미와 그 관계에 대해 살펴보았다. ‘중도’란 감각적 쾌락과 자신을 괴롭히는 일의 양극단을 떠나 괴로움의 소멸이라는 불교의 최종 목표에 도달하기 위한 ‘바른 실천’으로, 팔정도도 대표되는 수행법 전반을 포괄하는 개념이다. 그리고 ‘중’이란 유무 등의 양극단의 견해를 떠나 조건에 의한 경험이 있을 뿐 고정된 자아가 없음을 보여주는 십이연기로 대표되는 ‘바른 견해’로서, 사성제와 무아에 대한 지혜를 포함하는 개념이라고 할 수 있다.

이와 같이 중도와 관련된 십이연기의 이해에서 염두에 두어야 할 점은, 그것이 절대적 유와 무, 상주론과 단멸론이라는 극단적 견해를 떠난 바른 견해로서 설해지고 있다는 것이다. 특히 상주론과 단멸론은 윤회의 주체인 아뜨만에 대한 긍정과 부정의 입장을 취하기 때문에, 이 두 견해를 경계하며 설해진 십이연기설에는 아뜨만에 대한 붓다의 입장이 내포되고 있음을 알 수 있다. 주지하듯이 불교에서 개인의 실존은 오온, 더 정확히 말하면 오취온으로 나타나며, 십이연기는 이 오취온이 생겨나는 과정을 설명한다.<sup>63)</sup> 아뜨만과 같은 영속적인 존재에 의지함이 없이 오로지 조건에 의해서 오온이 생성되고 그에 따라 괴로움이 발생함을 보여주고 있는 것이다.<sup>64)</sup> 오온의 각 요소는 처음부터 고정된

---

62) 中阿含經(大正藏 1권565항下, 678항上) - ‘無常·苦·空·非我(또는 非身)’, 雜阿含經(大正藏 2권1항上下, 20항上, 35항上 등) - 無常·苦·空·非我(또는 無我), 增壹阿含(大正藏 2권611항下, 679항上, 728항中 등) - 無常(또는 非常)·苦·空·無我(또는 非身). 이상 아함의 용례는 藤田宏達a, 앞의 논문, p.423을 참고하였음.

63) cf. Karunadasa. Y. *op. cit.*, p.29: “For Buddhism, individual existence means the causally organized five aggregates of grasping. Therefore we can also say that the purpose of the twelve-factored formula is to explain the dependent arising of the five aggregates of grasping.”

모습을 가지고 있는 것이 아니며, 그것을 생성시킨 조건의 구체적인 내용에 따라 다른 양상으로 나타난다. 후속논문에서 자세히 다루겠지만, 이처럼 조건에 의해 다른 모습으로 나타나는 오온의 생성을 보여주는 십이연기는 오온이 무아임을, 즉 고정되어 있지 않고 변하는 것임을 설명해주는 근거가 될 수 있다.<sup>65)</sup>

한편 중도인 팔정도는 십이연기의 역관, 즉 오온이 생성되지 않게 하기 위한 실천방법이 되는데, 이것은 사성제의 체계상에서 집성제인 갈애를 소멸시키고 오온에 대한 집착을 제거함으로써 고성제로 제시되는 괴로움의 집약인 오취온을 극복하기 위한 방법이기도 하다. 오온에 대한 집착을 제거하기 위해서는 오온의 무아에 대한 철저한 통찰수행이 필요하다. 그리고 이것이 바로 니까야의 도처에서 오온 등의 변하고 괴로운 성질을 통해 그것이 나의 자아가 아님을 이해하고 바른 지혜로 볼 것이 설해지는 이유이며, 이와 같이 수행하여 더 이상 오온을 만들지 않아 생을 받지 않는 해탈에 이르게 하고자 함이 니까야의 무아설이 갖는 참된 의미이다. ‘공’에 관한 교설들도 이와 마찬가지로, 그 용례는 많지 않지만 대부분 실천적인 측면과 관련되어 있으며, 니까야에서 공은 선정과 해탈 등의 성취와 관련하여 매우 중요한 개념으로 기능한다.

64) cf. MN. I. p.191: “세존께서 이렇게 말씀하셨다. ‘연기를 보는 자 그는 법을 보고, 법을 보는 자 그는 연기를 본다’라고. 그런데 이 연하여 생겨난 것 그것은 곧 오취온이다(*paṭiccasamuppannā kho panime yadidaṃ pañcupādānakkhandhā*). 이 다섯 가지 집착된 무더기에 대한 욕심, 매달림, 따름, 고수, 그것이 괴로움의 발생이다. 이 다섯 가지 집착된 무더기에 대한 욕심과 탐욕의 제거, 욕심과 탐욕의 버림, 그것이 괴로움의 소멸이다.”

65) 선행연구에서 지적되고 있듯이 니까야와 아함 등의 초기불전에는 연기가 제법의 무아의 근거로서 직접적으로 제시되고 있지는 않다. 그렇지만 십이연기는 조건에 의해 오온이 생성되는 과정을 보여준다는 점에서 오온이 무아임을 설명하고 있다고 할 수 있을 것이다. cf. 임승택, 『무아·윤회 논쟁에 대한 비판적 검토』, 『불교학연구』 45, (서울: 불교학연구회, 2015) p.20; 권오민, 『4성제와 12연기』, 『한국불교학』 47, (서울: 한국불교학회, 2007), p.16.

---

## 참고문헌

---

### 1. 약호 및 원전자료

- AN = *Aṅguttaranikāya*, 5vols., PTS.
- Dhṛp = *Dhammapada*, PTS.
- DN = *Dīghanikāya*, 3vols., PTS.
- MN = *Majjhimanikāya*, 3vols., PTS.
- Paṭiṣ = *Paṭisambhidāmagga*, 2vols., PTS.
- PED = *The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary*, PTS.
- Ps = *Papañcasūdanī (Majjhimanikāya-aṭṭhakathā)*, 5vols., PTS.
- SN = *Saṃyuttanikāya*, 5vols., PTS.
- Spk = *Sāraṭhappakāsinī (Saṃyuttanikāya-aṭṭhakathā)*, 3vols., PTS.
- Th = *Theragāthā*, PTS.
- Vin = *Vinayaṭṭhaka*, 5vols., PTS.

### 2. 2차 자료

#### <단행본>

- 각목스님, 『초기불교 이해』, 울산: 초기불전연구원, 2010.
- 고빈드 찬드라 판데 지음, 『불교의 기원』, 정준영 옮김, 서울: 민족사, 2019.
- Collins, S. *Selfless persons: Imagery and thought in Theravā Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Karunadasa, Y. *Early Buddhist Teachings: The Middle Position in Theory and Practice*, Somerville, MA: Wisdom Publications, 2018.

#### <논문>

- 권오민, 「4성제와 12연기」, 『한국불교학』 47, 서울: 한국불교학회, 2007, pp.7-50.
- 김재성, 「중도와 초기불교 수행」, 『중도中道 이 시대의 길』, 사단법인 고요한 소리 창립 30주년 기념 중도포럼, 2017, pp.205-240.

- 남수영, 「초기 불교의 중도 개념 재검토」, 『남아시아연구』 21-1, 서울: 한국외국어대학교 인도연구소, 2015, pp.57-86.
- \_\_\_\_\_, 「인도불교에서 중도 개념의 불연속성과 연속성-불타, 부파불교, 용수의 중도 설을 중심으로」, 『불교학연구』 50, 서울: 불교학연구회, 2017, pp.27-57.
- 박재은, 「초기불교 공(空) 개념의 수행적 성격-빠알리 니까야를 중심으로-」, 『인도철학』 52, 서울: 인도철학회, 2018, pp.209-243.
- 우동필, 「중과 전회-연기에 대한 철학적 탐구」, 『불교학연구』 57, 서울: 불교학연구회, 2018, pp.149-188.
- 이필원, 「초기불교의 연기이해-수행론적 관점에서의 새로운 접근-」, 『불교학보』 72, 서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2015, pp.9-34.
- 임승택, 「무아·윤회 논쟁에 대한 비판적 검토」, 『불교학연구』 45, 서울: 불교학연구회, 2015, pp.1-31.
- 정준영, 「나라고 할 만한 것이 있는가」, 『나, 버릴 것인가 찾을 것인가』, 서울: 운주사, 2008, pp.41-96.
- 한상희, 「번뇌의 소멸과 해탈의 성취 -아라한의 심해탈과 혜해탈에 대하여」, 『불교학연구』 57, 서울: 불교학연구회, 2018, pp.111-147.
- 藤田宏達a, 「原始仏教における空」, 『仏教思想7 空 下』, 京都: 平楽寺書店, 1982, pp.415-467.
- 藤田宏達b, 「空-suñña, suññata, suññatā」, 『仏教教理の研究』, 東京: 春秋社, 1982, pp.81-93.

## *Majjhimā paṭipadā, Anattā and Suññatā in Early Buddhism*

Han, Sanghee  
Lecturer,  
Kyungpook National University

This paper clarifies the concept of *majjhimā paṭipadā* in Early Buddhism and examines the meaning and relation of *anattā* and *suññatā* which are the doctrines related to *majjhimā paṭipadā*. The meaning of *majjhimā paṭipadā* in *nikāya* is the ‘right practice’ to reach the extinction of suffering that is the final goal of Buddhism without entering either of the two extremes, sensual pleasure and self-mortification. It is a concept that encompasses the entire methods of practices represented by *ariya atthaṅgika magga*. And it is the twelve-factored *paṭiccasamuppāda* that a doctrine taught ‘by the middle (*majjhenā*)’ without entering either of the two extremes, existence or nonexistence. In here, *majjha* means ‘right view’ represented by the twelve-factored *paṭiccasamuppāda* showing that there are just experiences made by condition, no *attā*. This right view includes the insight of four *ariyasacca* and of *anattā*. Though I will scrutinize more details in a subsequent paper, *paṭiccasamuppāda* is the grounds for *anattā* of *pañcakkhandha*, and *ariya atthaṅgika magga* is the practice for attaining the insight of *anattā* that leads to *nibbāna*.

Meanwhile, *Anattā* is a universal characteristic of elements like *pañcakkhandha* and *saḷāyatana* that make up human beings, and the real meaning of *anattā* doctrine in *nikāya* is to lead to *vimutta* by destroying greed for those elements by knowing that they cause sufferings because they are changeable and not eternal. The

doctrines on *suññatā* are the same. There are not many examples but most of them are related to practical aspects, and *suññatā* in *nikāya* functions as a very important concept related to the achievement of *jhāna* and *vimutta*.

#### Keywords

*majjha*, *majjhimā paṭipadā*, *ariya atthaṅgika magga*, *paṭiccasamuppāda*, *anattā*, *suññatā*,  
Early Buddhism

2019년 08월 08일 투고  
2019년 09월 22일 심사완료  
2019년 09월 23일 게재확정

