

『中論』의 八不과 緣起*

이중표
전남대학교

- I. 머리말
- II. 붓다의 無記
- III. 『中論』의 八不
- IV. 緣起와 空
- V. 맺음말

* 이 논문은 2006년도 전남대학교연구년교수연구비 지원에 의해 연구되었다.

용수(龍樹; Nāgārjuna)의 철학에 대한 불교학자들의 이해는 다양하다. 이러한 이해의 차이는 용수 사상의 일면을 기존의 서양철학적 관점에서 해석함으로써 비롯된 것이다. 그의 사상을 기존의 서양철학의 틀로 해석하는 것은 바람직하지 않다. 그의 사상은 붓다의緣起說과 부합하고 있다. 따라서 근본불교의緣起說을 떠나서 그의 철학을 논하는 것은 억측만을 낳을 뿐이다.

용수의 철학에 대한 기존의 이해는 八不에 큰 의미를 두었다. 『中論』의 八不은 붓다의 無記와 같이 실체론에 대한 비판의 의미가 있을 뿐, 구체적인 내용을 갖는 것은 아니다. 붓다가 無記로써 당시의 실체론 철학을 비판하고緣起說을 주장했듯이, 용수는 『中論』에서 八不을 통해 붓다의緣起를 실체론적으로 이해한 아비달마불교를 비판했을 뿐이다.

용수의 철학과 붓다의 철학은 본질적으로 차이가 없다. 따라서 용수는 자신의 철학을 수립하려 하지 않고, 붓다의 가르침을 바르게 이해할 수 있는 길을 열어 보이는데 주력했다. 『中論』에 부정적인 표

현이 많은 것은 부정 그 자체가 용수의 철학이어서가 아니라, 왜곡된 이해를 바로잡기 위해서인 것이다.

緣起는 불교 특유의 인과율로서, 원인과 결과의 관계가 일방적이고 선형적인 기존의 인과율과는 달리 인과 관계를 상호적으로 본다. 붓다는 因果를 상호관계로 보는 緣起說로 모든 존재현상을 설명했다. 용수가 자신의 철학으로 삼고 있는 것은 이와 같은 붓다의 緣起說이다. 『中論』은 우리에게 용수의 철학을 보여주는 것이 아니라 緣起를 바르게 이해할 수 있는 正見을 제시하고 있다.

주제어

龍樹, 中論, 八不, 緣起, 無記, 空

I. 머리말

용수(龍樹; Nāgārjuna)에 대한 이해는 매우 다양하다. 인도의 중관학과 내에서도 뿌라상기까(Prāsaṅgika; 歸謬論證派)와 스바탄뜨리까(Svātantrika; 自立論證派)의 대립이 있었고, 현대의 학자들 사이에도 상이한 견해들이 대립하고 있다. 언어 비판을 통해 실체론적 형이상학을 비판한 논리학자로 보는 시각도 있고, 언어로 표현될 수 없는 초월적 실재를 주장한 절대적 관념론자로 보는 견해도 있다. 이밖에도 실용주의자, 부정론자, 상대주의자 등으로 다양하게 이해되고 있다.

이러한 상이한 이해는 용수 사상의 일면을 기존의 서양철학적 관점에서 해석함으로써 나타난 것이다. 그러나 그의 사상을 기존의 서양철학의 틀로 해석하는 것은 바람직하지 않다. 그의 사상은 붓다의 가장 근원적이고 근본적인 가르침 즉, 緣起說과 부합하고 있다. 따라서 근본불교의 緣起說을 떠나서 그의 철학을 논하는 것은 역측만

을 낳을 뿐이다.

한편 『中論』¹⁾은 般若經의 空思想을 논리적으로 해명한 저술로 알려져 있다. 『中論』을 저술한 용수는 대승불교 사상가이고, 『中論』을 통해 대승불교의 공사상을 논리적으로 해명하여 대승 교학의 토대를 마련했다는 것이다.

이와 같은 기존의 이해에 워더(A. K. Warder)는 의문을 제기한다. 그가 의문을 제기한 이유는 『中論』 속에 여타의 대승 경전은 물론 般若經에 대한 언급조차 없기 때문이다. 그는 상윳따에 들어있는 설법이 『中論』의 토대가 되었다고 본다.²⁾ 갈루빠하나(David J. Kalupahana)는 워더와 마찬가지로 용수를 대승불교 사상가가 아니라 붓다의 말씀을 훌륭하게 주석하는데 전념한 사람으로 이해한다. 『中論』은 ‘갓짜야나곳따-숫따(Kaccāyanagotta-sutta : 迦旃延經)’에 대한 가장 훌륭한 주석서로서 불교 전통의 일부 형이상학자들에 의해 오염된 불교를 정화했다는 것이다.³⁾

필자도 『中論』을 般若經의 사상을 드러낸 것이라기보다는 근본불교 사상을 천명한 것이라고 생각한다. 그렇다고 해서 붓다와 용수의 철학을 실용주의 철학으로 이해하는 갈루빠하나의 견해에는 동의하지 않는다. 붓다의 철학은 緣起說이고, 용수는 사람들이 붓다의 緣起說을 바르게 이해하도록 하기 위해 『中論』을 저술한 것은 분명하다. 그러나 붓다가 깨달은 緣起說은 실용주의 철학이 아니다.

1) 이 논문에서 『中論』은 靑目 釋, 鳩摩羅什 譯을 의미하지 않고, Mūlamadhyamakakārikā를 의미한다.

2) 갈루빠하나, 『나가르주나』, 박인성 옮김(서울: 장경각, 1994), p. 29 참조.

3) 위의 책, p. 27 참조.

『中論』의 개요인 ‘歸敬偈’의 핵심은 八不과 緣起이다. 『中論』에 대한 기존의 상이한 해석은 歸敬偈에 나오는 八不과 緣起의 관계를 보는 시각의 차이에서 비롯된다. 八不을 緣起에 대한 수식으로 이해하는 시각과 八不과 緣起를 각기 독립적인 의미로 보는 시각의 차이에서 다양한 해석상의 차이가 나타나고 있는 것이다.

『中論』의 八不과 緣起의 관계는 근본불교의 無記와 緣起의 관계와 동일하다. 붓다가 無記를 통해 당시의 실체론적 형이상학을 비판하고 緣起說을 주장했듯이, 용수는 八不을 통해 緣起를 실체론적으로 해석한 당시의 아비달마불교를 비판하고, 緣起를 바르게 이해할 수 있는 관점을 제시한 것이다.

이와 같은 시각에서 이 연구는 붓다의 無記의 의미와 ‘歸敬偈’의 八不의 구조를 통해 無記를 계승한 八不이 비판의 의미를 지닐 뿐 緣起를 수식하는 내용이 아니라는 점을 입증하고, 용수가 붓다의 緣起說에 충실하고 있다는 점을 『中論』과 근본불교의 교리를 비교하여 논증할 것이다. 아울러 붓다와 용수의 緣起說은 새로운 인과율에 근거를 둔, 기존의 형이상학과는 차원이 다른 철학적 관점이라는 것을 밝힐 것이다. 그리하여 붓다와 용수의 사상을 초월론적으로 보는 견해, 무견해의 입장이나 형이상학에 대한 논리적 비판철학으로 보는 견해 등, 기존의 왜곡된 이해를 시정하고, 바른 이해의 길을 열어 보일 것이다.

II. 붓다의 無記

『中論』은 붓다의 無記와 깊은 관련이 있다. ‘歸敬偈’의 八不 가운데, 不常不斷과 不一不異는 붓다가 직접 無記라고 선언한 것이고, 마지막 품인 ‘觀邪見品’에서는 구체적으로 붓다가 침묵한 문제들을 거론하여 이들 문제의 부당함을 논하고 있다. 처음부터 끝까지 『中論』은 붓다의 無記를 문제 삼고 있는 것이다.

이 점을 잘 인식하고 있는 자이테바 싱(Jaideva Singh)은 “형이상학의 가장 근본적인 문제들에 대한 붓다의 알 수 없는 침묵은 용수로 하여금 그 침묵의 이유를 논증하도록 했다.”⁴⁾고 이야기한다. 그리고 체르바스키는 붓다가 침묵한 이유를 실재가 사유를 초월해 있기 때문이라고 생각하고, 붓다의 無記는 배단파 학자들이 그들의 不二的 브라만의 초월적 성격을 확신시키고자 할 때 침묵으로 대답한 것과 같은 맥락에 있으며, 절대자는 말할 수 없고 규정할 수 없기 때문에 취해진 태도라고 주장한다.⁵⁾

체르바스키의 견해를 수용한 무르티(T. R. V. Murti)는 칸트의 이율배반이 중관학의 四句와 유사점이 있고, 붓다가 이들 문제를 해결할 수 없다고 단정한 것은 이들 모순이 경험의 차원을 초월해 있기 때문이며, 붓다는 한 차원 높은 입장으로 올라가 이 문제를 해결했다고 주장한다.⁶⁾ 그리하여 중관학, 유식학, 배단파 절대주의 사이에는

4) Th. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvana(Delhi: Motilal Banarsidass, 1978), part I, p. 14

5) 위의 책, part II, p. 26 참조.

6) T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism(London: George Allen and Unwin Ltd, 1970), pp. 38-41 참조.

용어의 차이가 있을 뿐 실질적인 차이는 없다고 결론을 내린다.⁷⁾ 이와 같이 이들은 붓다의 無記를 초월적 실재에 대한 표현으로 봄으로써 불교를 베단파 철학과 동일시한다.

붓다는 과연 초월적 실재가 사유를 초월한 것이기 때문에 침묵했을까? 붓다는 Cūḷa-Māluṅkyasuttam(『箭喻經』)에서 다음과 같이 말한다.

말룽까뻬따여, “세계는 영원하다.”는 견해를 가지고 있으면, 범행(梵行)을 영위하는 삶은 결코 있을 수 없다……. 말룽까뻬따여, “세계는 영원하다.”는 견해를 가지고 있거나, “세계는 영원하지 않다.”는 견해를 가지고 있으면, 실로 여기에 태어남(生)이 있고, 늙음(老)이 있고, 죽음(死)과 슬픔, 비탄, 괴로움, 근심, 불안 등이 있다. 나는 현생에서(現法) 그것들을 없애는 것에 대하여 알려준다…….

그러므로 말룽까뻬따여, 나는 설명해서는 안 될 것은 설명하지 않았고, 설명해야 할 것은 설명했다는 것을 알아야 한다…….

말룽까뻬따여, 나는 왜 그것을 설명하지 않았는가? 말룽까뻬따여, 그것은 실로 의(義;attha)와 관련이 없고, 범행(梵行)의 근본이 아니며, 염리(厭離)로 이끌지 않고, 이욕(離欲)으로 이끌지 않고, 멸(滅)로 이끌지 않고, 적정(寂靜)으로 이끌지 않고, 수승한 지혜로 이끌지 않고, 정각(正覺)으로 이끌지 않고, 열반으로 이끌지 않기 때문이다. 그래서 나는 그것을 설명하지 않았다.⁸⁾

7) 위의 책, p. 311 참조.

8) MN ii, pp. 430-431의 필자 번역.

이 경에서 붓다는 자신이 침묵한 이유를 명쾌하게 밝히고 있다. 우선 붓다는 그런 견해를 가지고 있을 때 생로병사의 괴로움이 있다고 단언한다. 十二緣起에서 老死의 근본 원인은 無明이다. 붓다가 이야기하는 無明은 바로 이런 견해들이다. 붓다는 이런 견해를 고집하는 말뚝까뽀따를 독화살에 맞은 사람에 비유하고 있다. 여기에서 독화살은 말뚝까뽀따가 집착하고 있는 邪見이다. 사건에 의해 고통을 겪으며 죽어가고 있는 사람이 사건을 버리지 않으려고 하는 것은, 독화살에 맞은 사람이 독화살을 뽑지 않으려고 하는 것과 차이가 없다는 것을 이 경은 지적하고 있다.

붓다의 입장은 그가 제시한 침묵의 이유에서 보다 분명하게 드러난다. 붓다가 제시한 이유를 정리하면 두 가지다. 하나는 이들 견해들이 의(義;attha)와 관련이 없기 때문에 수승한 지혜와 正覺으로 이끌지 않는다는 것이다. 다른 하나는 梵行의 근본이 아니기 때문에 厭離로 이끌지 않고, 離欲으로 이끌지 않고, 滅로 이끌지 않고, 寂靜으로 이끌지 않고, 涅槃으로 이끌지 않는다는 것이다.

“의(義;attha)와 관련이 없다(na atthasamhitam).”를 전제성은 “유익하지 않다.”⁹⁾고 번역한다. 한편, 호너(I. B. Horner)는 “it is not connected with the goal(목적과 무관하다.)”¹⁰⁾이라고 번역한다. 이 두 번역은 이들 문제에 대한 논의가 열반에 도움이 되지 않기 때문에 침묵했다고 이해한 것이다.

‘attha’는 ‘재산, 이익, 목적’의 의미 외에도 ‘사물, 대상, 의미, 도리’

9) 전제성 역주, 『맛지마니까야』, 제3권(서울: 한국빠알리성전협회, 2003), p. 74

10) The Middle Length Sayings, vol. II (London: P.T.S. 1975), p. 101

등의 다양한 의미가 있다. 붓다는 이들 문제를, 단순히 열반에 도움이 되지 않는 무익한 논의로 보지 않고, 생사의 원인으로 보고 있다. 붓다는 생사의 원인을 무명으로 규정하고 있다. 무명이란 진실에 대한 무지이다. 즉 도리에 맞지 않는 생각, 무의미한 생각, 사물이나 대상에 관한 그릇된 견해가 무명이다. 붓다가 이들 견해들에 대하여, 그런 견해가 있을 때 생사의 괴로움이 있다고 단언하고, 그런 문제들에 대하여 설명하지 않는 이유로 “attha와 관련이 없다.”고 했다면, 그것은 이들 견해가 ‘도리에 맞지 않는, 무의미한, 사물이나 대상에 대한 그릇된 견해’ 즉, 무명이라는 의미일 것이다. 이들 견해는 사물이나 대상에 대한 그릇된 견해이기 때문에 사물에 대한 수승한 지혜와 바른 깨달음으로 이끌지 못한다는 것이 붓다 침묵한 첫째 이유이다.

붓다는 ‘attha와 관련이 있는’ 설명으로 四聖諦를 이야기한다.¹¹⁾ 사성제를 구성하는 이론은 緣起說이다. 붓다는 우리에게 사물로 인식되는 모든 대상을 緣起로 설명한다. 붓다에게 세계는 연기한 것이다. 따라서 세계에 대하여 그것을 시간과 공간 속에 실재하는 사물로 이해하는 모든 실재론적 견해를 부정한다.

붓다 당시의 인도 사상계는 브라만(Brahman)을 창조신으로 생각한 바라문교(Brahmanism)와 정통 바라문교를 부정하고 나타난 자유사상가(Śramaṇa; 沙門)들이 대립하고 있었다. 바라문교에 의하면 이 세계는 영적 존재인 브라만(Brahman)이 轉變한 것이다. 따라서 진정한 실재는 브라만이며, 인간의 참된 자이는 브라만과 동일한 실

11) MN ii, 431쪽 참조.

재인 아트만(Ātman)이다. 자유사상가들은 이러한 브라만과 아트만의 존재를 부정한다. 자유사상가들에 의하면 이 세계는 地, 水, 火, 風과 같은 요소들로 구성되어있다. 인간도 마찬가지다. 인간은 아트만과 같은 영적인 존재가 아니라, 이들 요소들이 일시적으로 결합한 상태다. 인간의 의식은 영혼의 활동이 아니라 물질로부터 생긴 것이다.

이러한 사상적 대립에 대한 붓다의 입장은 『長阿含經』의 『淸淨經』에 나타난다. ‘世間은 유한한가, 무한한가?’ ‘육신과 영혼은 같은 것인가, 다른 것인가?’ 이러한 문제들에 대하여 모순 대립하고 있던 당시 사상계의 주장들에 대하여, 붓다는 ‘사물의 시작과 끝에 관한 견해(本生本見, 未見未生; pubbanta-sahagatā diṭṭhi-nissayā, aparanta-sahagatā diṭṭhi-nissayā)로서 모두가 邪見이며 戲論이라고 비판하고, 자신은 이런 문제들에 대하여 無記의 입장을 취한다고 이야기한다.¹²⁾ 붓다에 의하면 자아와 세계가 시간적으로나 공간적으로 유한한가, 무한한가를 거론하는 것, 영혼과 육신은 동일한 것인가, 별개의 것인가를 거론하는 것, 열반을 성취한 여래는 영원히 존재하는가, 그렇지 않은가를 거론하는 것, 자아의 본질은 물질적인 것인가, 정신적인 것인가를 거론하는 것, 자아와 세계는 스스로 생긴 것인가, 다른 것이 만든 것인가를 거론하는 것 등은 모두가 사물의 시작과 끝에 관계되는 논의로서 邪見이다.

붓다는 왜 사물의 시작과 끝에 관한 견해는 모두가 사견이라고 비판하는 것일까? 『淸淨經』에서는 다음과 같이 이야기한다.

12) 『大正藏』 1, 75-76쪽 참조.

이와 같은 주장을 붓다는 허락하지 않나니, 이들 견해 속에는 각기 結使가 있기 때문¹³⁾이다……. 이들 邪見은 말만 있을 뿐이어서 함께 논의할 만한 내용이 없다……. 이들 사문과 바라문은 모두 觸因緣으로 인하여 그러한 주장을 한다. 만약 觸因을 떠난다면 그렇게 이야기할 수 있는 사람은 없다. 왜냐하면 六入身으로 말미암아 觸이 생기고, 촉으로 말미암아 受가 생기며, …… 愛, …… 取, …… 有, …… 生으로 말미암아 老死憂悲苦惱의 大患陰이 集起하기 때문이다. 만약 六入이 없으면 觸이 없고, …… 老死憂悲苦惱의 大患陰이 集起하는 일도 없다……. 만약 이 모든 사악한 견해를 떨하고자 한다면 四念處에서 세 가지로 수행을 해야 한다……. 사념처에서 세 가지로 수행하면 八解脫이 있다.¹⁴⁾

이 경에서 붓다는 이들 견해를 분석하여, 이 견해들이 사실에 근거한 주장이 아니라, 독단적이며, 주관적인 판단이라고 비판한다. 그리고 이러한 견해들이 나오게 된 원인과 과정을 밝히고, 이러한 사건을 없애는 방법으로 四念處 수행을 권하고 있다.

여기에서 붓다가 이야기하는 사건이 생기는 원인과 과정은 우리가 경험의 내용을 개념화하는 과정이다. 개념은 경험을 통해 얻은 여러 표상을 비교하여, 그 표상들이 가지고 있는 공통의 속성을 추상한 후에, 그것을 총괄하여 언어라는 기호를 붙이는 데서 성립된다. 따라서 개념의 성립은 (1)표상, (2)비교, (3)추상, (4)총괄, (5)명명의

13) “결사(結使)가 있기 때문”은 『淸淨經』에 상응하는 Pāsādika-suttanta에는 “중생들은 이러한 문제들에 대하여 각기 다른 생각을 가지고 있기 때문 (aññathā saññāno pi h' ettha Cunda sant' eke sattā)”으로 되어 있다. (DN iii, p. 140)

14) 『大正藏』 1, 76ab의 필자 번역.

과정을 밟아 완성된다.¹⁵⁾ 붓다가 모든 사건의 원인이라고 지적한 觸에 대하여 『雜阿含經』은 다음과 같이 설명하고 있다.

眼)과 色을 연하여 眼識이 생긴다. 이 셋의 화합이 觸이다, 觸에서 受, 想, 思가 함께 생긴다.¹⁶⁾

우리가 어떤 대상을 지각할 때, 그 대상에 대한 의식이 발생하며, 그 의식이 발생해 있을 때, 자아가 외부에 실재하는 대상을 접촉하고 있다고 느끼게 되는데, 축은 이렇게 자아(眼)와 대상(色) 의식(眼識) 셋이 화합한 의식—知覺表象을 외부의 실재라고 느끼는 의식이다. 이렇게 지각표상을 외부의 실재로 생각하기 때문에 그것에 대하여 감정(受)과 사유작용(想)과 의지작용(思)이 발생한다는 것을 위의 경은 이야기하고 있다. 축은 표상을 객관적 실재로 느끼는 의식이다. 붓다가 모든 사건은 축에 의존하고 있다고 한 것은 모든 사건이 표상을 외부의 실재로 생각하는 데서 기인하고 있음을 지적한 것이다.

이와 같은 이해를 바탕으로 붓다가 사건의 성립과정이라고 이야기한 六入 - 觸 - 受 - 愛 - 取 - 有 - 生 - 老死의 緣起 과정을 살펴보자. 六入은 지각활동을 통해 형성된 자아의식이다. 즉 볼 때는 눈(眼)이 자아로 의식되고, 들을 때에는 귀(耳)가 자아로 의식된다. 이렇게 우리가 자아의식을 가지고 지각활동을 할 때, 그 자아의 외부에 자아

15) 김준섭, 『논리학』 (서울: 정음사, 1988), p. 33 참조.

16) 『大正藏』 2, 72c의 필자 번역.

에 의해 지각되는 대상이 실재한다는 의식 즉, 축이 발생한다. 지각에 의해 형성된 표상을 외부의 실재로 생각하기 때문에, 그것에 대한 감정(受)과 사유작용(想), 의지작용(思) 등이 나타나서 이들 표상들을 애착하게 되며(愛), 애착하는 것을 취하여(取), 여기에 이름을 붙여 개념화하고 실체화한다(有). 이러한 실체화와 개념화를 통해 경험의 내용을 실체로 대상화하여 인식함으로써, 실체화한 사물의 시작과 끝 즉, 生滅과 生死를 실재하는 현상으로 인식하게 된다.

이와 같이 개념은 객관적 사물을 지시하는 것이 아니라 욕구의 소산이다. 자아와 세계라는 개념도 그에 상응하는 객관적 실체가 있는 것이 아니다. 사람들은 자신의 욕구에 상응하는 ‘자아’와 ‘세계’에 대한 개념을 조작하고, 그것에 대한 판단을 객관적 실체에 대한 판단이라고 착각한다. 그러나 그들이 이야기하는 ‘자아’와 ‘세계’는 자신들이 욕구로 집착하고 있는 허망한 개념일 뿐이다. 붓다가 이들 사견에는 結使가 있으며, 말만 있을 뿐 논의할 내용이 없는 戲論이라고 비판한 것은 이것을 지적한 것이다.

붓다는 우리에게 이러한 사실을 자각해야 한다고 가르친다. 우리가 객관적 실재로 알고 있는 개념의 대상들이 사실은 우리의 삶의 과정에서 경험한 내용들이 욕구에 의해 취해진 것임을 자각함으로써, 허망한 사견에서 벗어날 수 있다는 것이다. 四念處의 수행은 바로 六入에서 老死가 緣起하는 과정을 내적으로 성찰하는 수행법이다. 身念處에서는 六入身을 관찰하고 受念處에서는 觸과 受를 관찰하며, 心念處에서는 愛와 取를 관찰하고, 法念處에서는 有와 生, 老死를 관찰한다. 이러한 관찰을 통해 우리는 허망한 개념을 실체로 착각함으로써 존재의 시작과 끝을 인식하게 된다는 사실을 깨닫게 되

며, 존재의 시작과 끝이 인간에게는 생과 死임을 깨닫게 된다.

붓다는 『雜阿含經』에서 허망한 개념을 실체화하여 대립하는 견해들은 결코 윤리의 근거가 될 수 없다고 지적한다.

영혼(命)이 곧 육신(身)이라고 주장하기도 하고, 영혼과 육신은 서로 다르다고 주장하기도 하지만 이들 주장의 의미는 한 가지인데 갖가지로 다르게 주장될 뿐이다. 만약 영혼이 곧 육신이라고 한다면 거기에는 梵行이 있을 수 없으며, 영혼과 육신이 다르다고 해도 범행은 있을 수 없다. 그러므로 이들 二邊을 따르지 말고 마음을 바르게 하여 中道로 향할 지니,..... 소위 無明을 연하여 行이 있고,.....¹⁷⁾

붓다는 이들 견해가 모두 인간의 윤리적 실천에 대한 근거를 마련 해주지 못한다는 의미에서 다를 바 없다고 비판한다. 그리고 中道 즉, 緣起法에 의지할 때 윤리적 실천의 근거를 마련할 수 있다고 이야기한다.

붓다의 無記는 이러한 판단에서 나온 것이다. 모순 대립하는 의도들의 사상은 사물이나 대상에 대한 그릇된 견해이기 때문에, 사물에 대한 수승한 지혜와 바른 깨달음으로 이끌지 못할 뿐만 아니라, 윤리의 근거가 될 수 없기 때문에 우리의 삶을 열반으로 이끌 수 없다는 판단에서 침묵을 통해 논의 자체를 거부했던 것이다. 붓다는, 이들 견해가 모든 괴로움의 원인이기 때문에 그것을 버리도록 하기 위해 침묵한 것이지, 한 차원 높은 입장으로 올라가 이 문제를 해결하고자

17) 『大正藏』 2, 84c의 필자 번역.

한 것이 아니다.

III. 『中論』의 八不

‘歸敬偈’는 『中論』의 개요로서 『中論』 이해의 출발점이다.

anirodham anutpādam anucchedam aśāsvataṃ
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam
yaḥ pratīyasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivam
deśayāmāsa sambuddhaḥ taṃ vande vandatām varam¹⁸⁾

不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出

能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一¹⁹⁾

없어지는 것도 아니고, 생기는 것도 아님을,

斷滅하는 것도 아니고,常住하는 것도 아님을,

동일한 대상도 아니고, 다른 대상도 아님을,

오는 것도 아니고, 가는 것도 아님을,

緣起를, 戲論의 寂滅을, 祥瑞로운 것을 가르친 正覺者,

설법자 가운데 가장 뛰어난 그분께 예배합니다.²⁰⁾

깔루빠하나에 의하면, 이 계송들은 두 가지 이상의 의미로 해

18) 김성철 역주, 『中論』(서울: 경서원, 1993), pp. 25-26

19) 위의 책 p. 25

20) 이 논문에 인용된 『中論』의 한글 번역은 산스크리트 본의 필자 번역이다.

석이 가능하기 때문에, 중관학파의 두 전통 즉, 찬드라끼르띠 (Candrakīrti)가 대표하는 뿌라상기까와 바바비베까(Bhavaviveka)가 대표하는 스바뎨뜨리까의 대립을 설명할 수 있을 것이라고 한다. 그는 이 계승에서 붓다의 설법으로 이야기되는 목적격을 취하고 있는 모든 것 즉, anirodham, anutpādam, anucchedam, aśāsvataṃ, anekārtham, anānārtham, anāgamam, anirgamam, pratīyasamutpādam, prapañcopaśamaṃ, śivaṃ이 하나의 교리를 가리키는지, 아니면 몇 가지 교리를 가리키는지에 대해서는 논란의 여지가 있다고 본다.²¹⁾ 그는 ‘歸敬偈’의 해석상의 차이에서 뿌라상기까와 스바뎨뜨리까가 대립하게 되었다고 본다.

뿌라상기까를 대표하는 찬드라끼르띠는 緣起를 붓다의 긍정적인 중도로 보지 않고, 마치 八不이 緣起를 수식하는 형용사로 주어인 것처럼, 八不을 緣起 그 자체에 적용시킨다. 그리하여 그는 “『中論』은 緣起의 不生不滅 등을 확증하기 위한 것이다.”라고 주장한다. 그 결과 ‘무견해(no-views)’를 ‘戲論의 寂滅(prapañcopaśama)’이나 ‘열반(nivāṇa)’과 동일한 것으로 여기고, 그것의 초월성을 강조하게 된다.

스바뎨뜨리까에 의하면, 이들 11가지 특성들은 붓다 교설의 세 가지 중요한 측면을 표현한 것으로 해석할 수 있다.

- a) 八不은 邪見, 특히 실체적 실재론과 허무적 비실재론, 즉 실체적 본질의 불멸과 비실재적 본질의 불생을 논파한 것으로 간주할 수 있다.
- b) 緣起는 중도를 의미하며, 그것은 正見으로서 그것에 의해 사건이 비

21) 깔루빠하나, 앞의 책, pp.155-156 참조.

판된다고 할 수 있다.

c) “회론의 적멸”과 “상서로운 것(Siva)”은 중도를 택한 결과라고 할 수 있다. 이것은 해탈이나 열반이다.²²⁾

갈루빠하나의 지적과 같이 잔드라끼르띠의 『中論』 주석서 Prasannapada 가 현존하는 유일한 산스크리트 원본이기 때문에 현대의 주석가들은 대부분 잔드라끼르띠의 해석에 따르는 것 같다. 잔드라끼르띠의 해석에 따르는 학자들은 대부분 용수를 비트겐슈타인(Ludwig Wittgenstein)과 비교한다.

이승종은 “비트겐슈타인과 용수는 우리를 미혹에 빠뜨린 형이상학이 가한 언어의 왜곡을 바로잡음으로써 형이상학적 사유를 부정하려 한다. 그 핵심은 바로 사물화된 언어의 의미와 지시체를 해체하는 것이었다.”²³⁾ 부처님의 말씀까지도 포함하는 일체의 법과 회론이 적멸된 자리에 남는 것은 무엇일까? 비트겐슈타인과 용수는 그것을 침묵이라고 말한다. ... 침묵하는 사람은 더 이상 ‘진리가 무엇인가?’, ‘실체가 무엇인가?’를 묻지 않는다. 그에게는 의지할 아무런 이상도, 입장도 없다.”²⁴⁾고 주장한다.

비트겐슈타인과 용수를 동일한 입장으로 보는 이승종과는 달리, 나탄 캣츠(Nathan Katz)는 두 사람이 많은 점에서 비슷하지만 “용수의 관심사는 원래 철학적인 것이 아니라 종교적인 것이기 때문에 그에게 분석철학은 명상하기 위해 앓기 전에 마루를 청소하는 것과 같

22) 위의 책, pp. 156-157

23) 이승종, 「비트겐슈타인과 용수」, 『백련불교논집』 제8집(서울: 장경각, 1998), p. 33

24) 위의 책, p. 35

은 것이다.”²⁵⁾고 이야기한다. 그러나 용수의 철학적 입장이 비트겐슈타인과 차이가 없다고 보는 점은 차이가 없다.

전술한 바와 같이 붓다의 無記는 실체론을 배척하기 위한 것이다. 따라서 無記를 계승한 八不이 사물화된 언어의 의미와 지시체를 대체하기 위한 언표라는 것은 의심의 여지가 없다. 그러나 無記를 붓다의 철학이라고 할 수 없듯이, 八不을 용수의 철학이라고 할 수는 없다. 붓다가 無記로써 모순 대립하는 형이상학을 배척하고, 중도를 표방하면서 正見으로 내세운 철학은 緣起說이다. 용수가 붓다의 철학을 따르고 있다면, 용수의 철학도 緣起說이라고 할 수 있다.

緣起說은 불교 특유의 인과율에 토대를 둔 이론이다. 원인과 결과의 상호관계로 정의되는 인과율은 어떻게 해서 사물이 생기고, 변화가 일어나고, 사건들이 관계를 맺게 되는지를 이해하는 사고의 틀이다. 우리가 삶을 이해하고 살아가는 방식이나 철학은 이러한 인과율적 사고에 근거를 두고 있다. 붓다의 모든 가르침은 붓다가 깨달은 인과율, 즉 緣起(paticca-samuppāda)라고 하는 핵심 교리에서 유래한다.

일반적인 인과율은 어떤 결과의 원인이 바로 그 결과에 의해서 영향을 받을 수 있다는 생각을 배제한다. 원인은 결과에 영향을 주지만, 역으로 결과는 원인에 아무런 영향도 줄 수 없다는 것이다. 이러한 인과율은 단일 방향적이며 선형적(線形的)이다. 선형인과율(線形因果律)에서는 인과적 효과의 방향이 창조자에서 피조물로, 작인

25) Nathan Katz, "Nāgārjuna and Wittgenstein on Error", *Buddhist and Western Philosophy* (New Delhi: Sterling Publishers PVT LTD, 1981), p. 324

(作因) 즉, 행위자의 행위에서 행위가 실행된 행위의 결과로 향해있다.²⁶⁾ 이 인과율에서는 필연적으로 모든 존재의 원인이 되는 제일원인과 궁극적 실체를 요구한다. 따라서 이러한 인과율에 의존하여 진리를 추구하면, 제일원인과 궁극적 실체가 진리가 된다.

붓다 당시의 정통바라문 사상가들은, 브라만을 궁극적 실체로 상정하여, 이것을 제일원인으로 삼아 轉變說을 주장했다. 한편 신흥 사상가들은 四大와 같은 다양한 요소들을 궁극적 실체로 상정하여 積聚說을 주장했다. 이들은 외면적으로는 대립하고 있으나, 내면적으로는 다같이 선형인과율에 토대를 둔 실체론에 의존하고 있다.

이와는 대조적으로, 붓다의 緣起說은 원인과 결과를 서로 영향을 주고받는 상호의존관계로 본다. 모든 존재는 상호간에 원인이며 동시에 결과이다. 서로 영향을 주고받기 때문에 시간적으로 항상성을 갖는 것이나, 독자적으로 존재하고 있는 것은 없다. ‘諸行無常’과 ‘諸法無我’는 모든 존재의 상호의존성을 표현한 것이다.

無常과 無我에 대한 교설은 지속적이며 분리 가능한 실체라는 모든 개념을 해체하여, 실체와 속성을 구분하는 이분법이 설 수 있는 근거를 남기지 않는다. 붓다의 관점에서 보면 실체성을 전제하고 있는 인과율과 인과의 문제는 온당치 못한 것이다. 붓다는 그의 제자 팍꾸나(Phagguna)가 識, 觸, 受 그리고 여타의 緣起支를 산출하는 원인이 되는 행위자를 확인하고자 그에게 물었을 때, 그 질문 자체를 비판한다. 그리고 그 질문에 답할 때, 붓다는 명사를 동사로 바꾸고,

26) 조에너 메이서, 『불교와 일반시스템이론』, 이종표 역(서울: 불교시대사, 2004), p. 32

실체를 행위로 바꾼다.²⁷⁾

“비구들이여, 중생들이나 유정들의 존속이나 생성에 도움이 되는 네 가지 음식이 있다. 어떤 것이 네 가지인가? 거칠거나 미세한 덩어리로 된 음식, 둘째는 觸, 셋째는 意思, 넷째는 識이다. 비구들이여, 이것들이 중생들이나 유정들의 존속이나 생성에 도움이 되는 네 가지 음식이다.”

이와 같이 말씀하시자, 존자 물리야 팍꾸나가 세존에게 이와 같이 말했다.

“세존이시여, 누가 識이라는 음식(viññāṇāhara)을 먹습니까?”

“온당치 않은 질문이다.”라고 세존께서 말씀하셨다. “나는 ‘(누군가가) 먹는다.’고 말하지 않았다. 내가 ‘먹는다.’고 말했다면, ‘세존이시여, 누가 먹습니까?’라고 묻는 것은 온당한 질문이다. 나는 그렇게 말하지 않았다. 그렇게 말하지 않은 나에게 이렇게 물어야 한다. ‘세존이시여, 識이라는 음식은 어떤 것입니까?’ 이것이 온당한 질문이다. 거기에 온당한 대답은 ‘識이라는 음식은 미래에 다시 존재를 생성하는 緣이다. 그것이 있을 때 六入處가 있고, 六入處를 연하여 觸이 있다.’라고 대답하는 것이다.”²⁸⁾

음식을 먹는 존재가 있는 것이 아니라, 음식에 의해 존재가 존속하고 생성된다는 것이 이 경의 의미이다. 예를 들면, 나무가 물과 영양분을 취하는 것이 아니라, 물과 영양분에 의해 생겨서 자라나는 것을 나무라고 부른다. 이와 같이 붓다는 존재를 緣에 의해 생성되고 존속되는 것으로 설명한다. 존재는 명사로 지칭할 수 있는 실체가 아

27) 위의 책, pp. 87-88

28) SN ii, p. 13의 필자 번역.

나라 여러 가지 緣에 의해 나타나 존속하고 있는 현상이다. 이렇게 緣에 의존하여 나타난다는 것을 의미하는 개념이 ‘緣起’이다.

緣起說의 관점에서 보면, 궁극적 실체나 제일원인을 추구하는 것은 무의미하다. 실체론에서는 모든 존재의 근본 원인이 무엇인가(What)를 문제 삼지만, 緣起說에서는 모든 현상은 어떻게(How) 나타나고 있는가를 문제 삼게 된다. 붓다의 無記는 선형인과율에 의존하고 있는 실체론 철학의 무의미성을 폭로하고, 우리의 사고방식을 緣起說에 의한 관계 중심적 사고로 전환시키기 위한 것이다. 이때 붓다가 사용한 방법은 실체 중심적 사상들 속에 내재하는 모순 대립을 드러내 비판하는 것이다.

붓다가 실체론에 내재하는 모순을 비판하기 위해 설정한 모순은 斷常, 一異, 有無 등이다. 붓다는 이러한 모순을 벗어난 입장을 中道라고 불렀다. 『中論』의 八不도 붓다의 無記와 같이 실체론을 비판하고 中道를 천명하기 위한 것이다. 그런데 『中論』에서는 無記에 나타나지 않은 生滅과 去來가 추가되어 있다. 生滅과 去來는 모순관계가 아니다. 그럼에도 불구하고 生滅과 去來의 부정을 통해 中道를 천명하려는 용수의 의도는 무엇일까?

용수의 의도는 ‘觀因緣品’과 ‘觀去來品’에 나타난다. 용수는 ‘觀因緣品’에서 설일체유부의 四緣說을 비판한다. 四緣說은 三世實有와 法體恒有의 관점에서 諸法의 生滅을 설명하는 인과론이다. 설일체유부에 의하면, 일체의 法은 自性(svabhava)을 지닌 실체로서 과거, 현재, 미래라는 시간 속에 존재한다. 生滅은 이들이 미래에서 현재로 왔다가 과거로 가는 현상이다. 모든 有爲法은 현재에 찰나동안 머물다가 과거의 시간대로 사라진다. 이것이 有爲法의 剎那生滅이

다. 이와 같은 유위법의 生滅을 自性を 지닌 法들의 인과관계로 설명한 이론이 四緣說이다.²⁹⁾ 설일체유부에서는 이와 같이 실체론에 근거하는 四緣說로 緣起를 설명했기 때문에 용수는 ‘觀因緣品’에서 이를 비판한 것이다.

설일체유부에서 주장하는 生滅은 사실은 有爲法의三世에 걸친 去來이다, ‘觀去來品’에서 去來를 부정한 것은 운동을 부정한 것이 아니라三世에 實有하는 有爲法의 去來를 부정한 것이다.

八不의 不生不滅과 不去不來는 이러한 설일체유부의 실체론에 대한 비판이다. 아비달마불교는 근본적으로 실체론을 벗어나지 못했기 때문에, 용수는 『中論』을 통해 아비달마불교의 실체론을 비판하고 緣起를 바르게 이해하는 길을 제시하고자 했다. 용수는 八不을 통해 모든 형이상학을 부정한 것이 아니라, 실체론적 사건(邪見)을 비판한 것이다. 八不은 우리의 사유를 緣起說로 유도하기 위한 방편일 뿐, 무견해나 무입장의 표현도 아니고, 緣起 그 자체의 성격을 규정한 것도 아니다. 따라서 용수의 철학을 파악하기 위해서는 八不을 떠나 緣起와 空에 대한 용수의 이해를 살펴보아야 한다.

IV. 緣起와 空

용수의 철학적 입장은 ‘觀四諦品’에 나타난다. ‘觀四諦品’은 空을 주장하는 용수의 입장에 대한 비판적 시각에서 출발한다. 空을 주장

29) 上山春平·櫻部 建, 『아비달마의 哲學』, 정호영 역(서울: 민족사, 1989), pp. 59-70 참조.

하면, 불교의 진리인 四聖諦를 부정할 뿐만 아니라, 세간의 언어와 상식을 부정하게 되는 것이 아닌가?³⁰⁾ 이러한 비판은 용수의 철학을 무견해의 철학이나 회의론으로 보는 시각이다. 용수가 ‘觀四諦品’을 이러한 비판적 시각에서 시작하고 있다는 것은, 용수 스스로 자신의 철학에 대한 오해를 의식하고 있음을 시사한다. 용수는 자신의 철학에 대한 오해는 쉼의 의미를 알지 못하기 때문에 나타난 것이라고 이야기한다.³¹⁾

그가 설명한 쉼의 의미는 緣起이다.

yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe/
 sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā// (MK, 24, 18계)
 衆因緣生法 我說卽是無 亦爲是假名 亦是中道義 (『中論』, ‘觀四諦品’ 18계)
 우리는 緣起를 空性이라고 이야기한다.

그 (空性이라고 하는) 언어적 표현(假名)이 취하고 있는 길은 실로 正中 (中道)이다.

용수가 쉼이라는 개념으로 지시하는 의미는 緣起이다. 그리고 쉼

30) śūnyatām phala-sadbhāvam adharmaṃ dharmam eva ca/
 sarva-saṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase// (MK, 24, 6계)
 空法壞因果 亦壞於罪福 亦復悉毀壞 一切世俗法 (『中論』, ‘觀四諦品’ 6계)
 空性を 주장하는 것은 果報의 實有, 非法과 法
 그리고 관습적인 言語와 常識을 부정하는 것이다.

31) atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsy prayojanaṃ/
 śūnyatām śūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanyase// (MK, 24, 7계)
 汝今實不能 知空空因緣 及知於空義 是故自生惱 (『中論』, ‘觀四諦品’ 7계)
 이제 우리는 그대가 空性, 쉼의 의도, 空性の 의미를 알지 못하기 때문에 이와 같이 반박한다는 것을 말하고자 한다.

이라는 개념은 모순 대립의 어느 편에도 기울지 않는 中道 즉, 모순 대립을 떠난 입장을 취한 것이다. “모든 존재현상은 緣起한다. 따라서 모든 존재현상은 쏘이다.”³²⁾ 이것이 용수의 주장이다.

이와 같이 용수는 결코 모든 형이상학을 부정하지는 않는다. 다만 실체론을 부정할 뿐이다. 실체론이 부정된다고 해서 모든 형이상학이 부정되는 것은 아니다. 형이상학이 존재현상을 설명하는 이론체계를 의미한다면, 붓다가 깨달은 緣起는 모든 존재현상을 설명하는 붓다의 형이상학이다. 용수는 붓다의 형이상학을 충실하게 따른다. 따라서 용수의 철학을 무견해(無見解)라고 하는 것은 옳지 않다.

붓다의 형이상학은 기존의 형이상학과는 질적으로 다르다. 여타의 형이상학은 실체로 세계를 설명하지만, 붓다의 형이상학은 관계로 세계를 설명한다. 모든 것은 緣起하기 때문에 쏘이라는 말은, 모든 것은 관계를 통해 나타나기 때문에 그 속에 자기동일성을 지닌 실체는 없다는 의미이다.

붓다 당시의 사상들이 대립했던 근본 이유는, 이들의 기반인 선형 인과율이 본질적으로 ‘실체’와 ‘동일성’이라는 개념에 근거를 두고, 동일률과 모순율을 기본 원리로 하는 논리학에 의존하고 있기 때문이다. 동일률은 ‘A는 A이다’는 형식의 명제로 표현되는 公理로서 ‘A가 자라서 아무리 변해도 그 본질은 절대로 동일하므로 A’라고 생각 하는 것이다. 이와 같이 동일률은 모든 변화하는 것에서 불변하는

32) apratītya-samutpanno dharmāḥ kaścīn na vidyate/

yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmāḥ kaścīn na vidyate// (MK. 24. 19계)

未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者 (『中論』, ‘觀四諦品’ 19계)

緣起하지 않은 法은 어떤 것도 보이지 않는다.

그러므로 쏘하지 않은 法은 어떤 것도 보이지 않는다.

것을 인정하고, 복잡한 것의 통일을 인정하고, 流動하는 것에서 不動하는 것을 인정함으로써 성립되는 원리로서, ‘본질의 자기동일성’을 인정하는 원리이다.³³⁾ 모순율은 동일률의 반면을 말하는 원리로, ‘A는 A 아닌 것이 아니다’는 형식의 명제로 표현된다. 동일한 사물에 대하여 동일한 사실을 긍정하면서 동시에 부정할 수 없다는 것이 모순율이다.³⁴⁾

선형인과율은 이러한 동일률과 모순율을 기본으로 하는 논리학에서 비롯된다. ‘자기동일성을 가진 실체’라는 개념은 동일률에 의해 성립한 것이다. 그리고 선형인과율은 이러한 실체를 전제로 하여 실체들 사이의 인과관계를 파악하는 원리이다. 따라서 선형인과율에서는 제일원인이 되는 근본실체를 문제 삼지 않을 수 없다.

바라문교와 사문들의 대립은 이러한 동일률과 모순율에 근거하여 인과관계를 사유함으로써 발생한 것이다. 세계는 브라만의 전변이라는 바라문교의 轉變說과 다양한 요소들의 집합이라는 사문들의 積聚說은 ‘세계’는 본질에 있어서 불변의 자기동일성을 가지고 있다는 동일률을 전제로 하고 있다. 그리고 이러한 자기동일성을 지닌 ‘세계’가 브라만의 전변이라면 요소들의 집합일 수 없고, 요소들의 집합이라면 신의 전변일 수가 없다는 모순율에 의해 두 이론은 모순 대립을 피할 수 없다.

만약 동일률에 의해 불변의 자기동일성을 지닌 실체로서의 ‘세계’가 실재한다면, 우리는 모순율에 의해 轉變說과 積聚說 가운데 어느

33) 김준섭, 앞의 책, pp. 25-26 참조.

34) 위의 책, pp. 22-23 참조.

하나를 선택하지 않을 수 없다. 그러나 만약에 동일률을 인정할 수 없다면, 즉 ‘불변의 자기 동일성을 지닌 실체’가 실재하지 않는다면, 동일률에 근거하는 모순을 또한 인정할 수 없게 된다. 아울러 동일률에 근거하고 있는 轉變說과 積聚說의 주장도 무의미한 것이 된다.

붓다는 선형인과율에서 비롯된 모순 대립을 비판하고, 中道라는 새로운 입장에서 緣起라는 새로운 인과율을 제시했다. 모든 것이 상호적인 인과관계를 통해 나타난다는 緣起의 관점에서 보면, 존재하는 현상 속에 동일성을 지닌 실체는 없다. 이것을 용수는 모든 것은 緣起하기 때문에 공이라고 이야기한다.

이와 같은 緣起에 의하면 근본 실체나 제일 원인은 없다. *Samyutta-Nikāya* 12. 20에서 붓다는 緣起에 대하여 다음과 같이 이야기한다.

비구들이여, 어떤 것이 緣起인가? 비구들이여, 태어남을 인연으로 하여 늙어 죽는다는 법은 如來가 세상에 나타나든 나타나지 않든 그 界, 즉 法의 住性, 定性, 條件性은 常住한다. 여기에는 객관성과 필연성과 불변성과 조건성이 있다. 비구들이여, 이것을 緣起라고 부른다.³⁵⁾

이 경에서 이야기하는 住性은 상호인과의 법칙이 존재함을 의미하고, 定性은 그 법칙이 불변의 결정성을 지니고 있음을 의미하며, 조건성은 그 법칙이 여러 조건들의 상호관계의 법칙임을 의미한다. 붓다는 이러한 상호인과관계에 의해 나타난 현상을 法(dharma)이라

35) SN ii, p. 25의 필자 번역.

고 부른다.

法은 상호관계에 의해 나타난 현상이기 때문에 실체성이 없다. 실체성이 없다는 것을 의미하는 것이 쏬이다. 이러한 쏬은 문법적으로 명사적이라기보다는 동사적이다. 명사적 의미의 존재는 진리에 무지한 중생들이 허구적으로 조작하여 분별한 것이다. 예를 들어 촛불은 기름이 연소하는 현상이지 실재하는 사물이 아니다. 우리는 기름이 연소하는 현상을 볼 때 촛불이라는 존재가 기름을 태우면서 타고 있다고 착각한다. 『雜阿含經』의 『第一義空經』에서는 쏬을 다음과 같이 이야기한다.

비구들이여, 보는 자아(眼)는 생길 때 오는 곳이 없고, 사라질 때 가는 곳이 없다. 이와 같이 보는 자아는 부실하게 생기며, 생기면 남음 없이 사라지나니, 業報은 있으나 作者는 없다.³⁶⁾

우리는 행위의 주체 즉, 작자가 행위를 일으킨다고 생각한다. 그리고 이러한 행위의 주체를 자아라고 생각한다. 그러나 붓다는 이러한 자아의 존재를 부정한다. 인지하는 자아, 행위하는 자아는 실체로서 존재하는 것이 아니라, 조건에 의해 나타났다가 사라지는 무상한 것이다. 따라서 행위하는 실체는 없고, 오직 행위를 통해 상호 영향을 받는 관계, 즉 業報만 있다는 것이다. 붓다는 이와 같은 業報을 쏬이라고 이야기하고 있는 것이다.

붓다가 이야기하는 業報은 緣起라는 상호인과율에 의해 주관과

36) 『大正藏』 2, 92c의 필자 번역.

객관, 행위자와 행위를 이원화하지 않고, 행위를 통해 형성되는 상호 관계를 의미한다. 쉰은 실체로서의 作者는 없고 상호관계를 통해 형성되는 業報만 있다는 의미다. 용수는 이러한 붓다의 가르침을 충실하게 따르고 있다.

pratītya kāraḥ karma taṃ pratītya ca kāraḥ/

karma pravartate nānyat paśyamaḥ siddhi-kāraṇam// (MK. 8. 12계)

因業有作者 因作者有業 成業義如是 更無有餘事 (『中論』, ‘觀作四作者品’ 11계)

業을緣하여 作者가 나타나고, 그 作者를緣하여 業이 나타난다.

우리는 다른 것에서 (作者와 業의) 성립 원인을 볼 수 없다.

작자가 업을 짓는 것이 아니라 업의 과보로서 作者가 나타난다. 업과 작자는 분리될 수 없는 관계 속에서 함께 연기한다. 이것이 용수가 이야기하는 쉰이다. 이와 같은緣起와 쉰은 용수에게 관습적인 언어와 상식을 긍정하고,³⁷⁾ 모든 존재현상을 설명하는 원리³⁸⁾이며,

37) sarva-saṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase/

yat pratītyasamutpāda-sūnyatāṃ pratibādhase// (MK. 24. 36계)

汝破一切法 諸因緣空義 則破於世俗 諸餘所有法 (『中論』, ‘觀四諦品’ 36계)

그대가緣起와 空性を否定하는 것은

모든 관습적인 언어와 상식을 부정하는 것이다.

38) ajātam aniruddhaṃ ca kūṭasthaṃ ca bhaviṣyati/

vicitrābhir avasthābhiḥ svabhāve rahiṭaṃ jagat// (MK. 24. 38계)

若有決定性 世間種種相 則不生不滅 常住而不壞 (『中論』, ‘觀四諦品’ 38계)

自性이 있다면, 이 세상은 다양한 모습을 떠나,

生滅이 없는 固定不變이 될 것이다.

해탈과 윤리의 근거³⁹⁾이다. 緣起와 쏘은 모든 것을 부정하는 원리와 개념이 아니라, 中道라는 새로운 관점에서 모든 것을 긍정하고 설명하는 원리이며 개념인 것이다. 그리고 붓다가 깨달아 가르친 진리 즉, 四聖諦는 緣起의 원리로 밝힌 인간 세계의 실상이다. 따라서 “緣起를 바르게 이해하지 않으면 붓다의 가르침인 四聖諦는 바르게 이해될 수 없다.”⁴⁰⁾는 것이 용수의 결론이다.

V. 맺음말

용수의 철학에 대한 기존의 이해는 八不에 큰 의미를 두었다. 모순개념을 부정하는 八不을 초월적 실체를 표현한 것이라고 이해하여, 초월적 절대론으로 보기도 하고, 형이상학을 부정하는 것으로 이해하여 무견해의 철학으로 보기도 하였다. 그러나 『中論』의 八不은 붓다의 無記와 같이 실체론에 대한 비판의 의미가 있을 뿐, 구체적인 내용을 갖는 것은 아니다. 붓다가 無記로써 당시의 실체론 철학을 비판하고 緣起說을 주장했듯이, 용수는 『中論』에서 八不을 통해 붓

39) *asaṃprāptasya ca prāptir duḥkha-paryanta-karma ca/ sarva-kleśa-prahāṇaṃ ca yady aśūnyaṃ na vidyate//* (MK, 24, 39계)
 若無有空者 未得不應得 亦無斷煩惱 亦無苦盡事 (『中論』, ‘觀四諦品’ 39계)
 만약 쏘하지 않다면, 얻지 못한 것을 얻는 일도, 꿈을 끝내는 행위(業)도, 일체의 번뇌를 끊는 일도 없을 것이다.

40) *yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyati/ duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ margam eva ca//* (MK, 24, 40계)
 是故經中說 若見因緣法 則爲能見佛 見苦集滅道 (『中論』, ‘觀四諦品’ 40계)
 緣起를 보는 자, 그는 실로 꿈과 集 그리고 滅과 道를 본다.

다의 緣起를 실체론적으로 이해한 이비달마불교를 비판했을 뿐이다.

용수의 철학과 붓다의 철학은 본질적으로 차이가 없다. 따라서 용수는 자신의 철학을 수립하려 하지 않고, 붓다의 가르침을 바르게 이해할 수 있는 길을 열어 보이는데 주력했다. 『中論』에 부정적인 표현이 많은 것은 부정 그 자체가 용수의 철학이어서가 아니라, 왜곡된 이해를 바로잡기 위해서인 것이다.

용수는 자신의 철학적 입장이 붓다와 다름이 없다는 것을 ‘觀四聖諦’에서 분명하게 드러낸다. 여기에서 용수는 붓다가 가르친 緣起와 空을 모든 존재현상을 설명할 수 있는 원리와 개념으로 받아들인다.

緣起는 불교 특유의 인과율로서, 원인과 결과의 관계가 일방적이고 선형적인 기존의 인과율과는 달리 인과 관계를 상호적으로 본다. 모든 존재현상을 선형적인 인과율에 의해 설명하려고 할 때 필연적으로 모순 대립이 발생한다. 붓다는 이러한 모순대립을 無記로써 비판하고, 因果를 상호관계로 보는 緣起說로 모든 존재현상을 설명했다.

용수가 자신의 철학으로 삼고 있는 것은 이와 같은 붓다의 연기설이다. 따라서 『中論』에서, 붓다와는 다른, 용수 특유의 철학을 찾으려 하는 것은 바람직하지 않다. 『中論』의 목적은 붓다의 가르침에 대한 오류를 시정하는 것이기 때문에 그 속에 용수의 철학이라고 할 만한 것이 들어있지 않기 때문이다. 『中論』은 우리에게 용수의 철학을 보여주고 있는 것이 아니라, 緣起를 바르게 이해할 수 있는 正見을 제시하고 있다.

참고문헌

- Cuḷa-Māluṅkyasuttaṃ, MN ii
- Nidāna-saṃyutta, SN ii
- Pāsādika-suttanta, DN iii
- 『長阿含經』 권 12, 『大正藏』 1.
- 『雜阿含經』 권 11, 『大正藏』 2.
- 『雜阿含經』 권 12, 『大正藏』 2.
- 『雜阿含經』 권 13, 『大正藏』 2.
- The Middle Length Sayings, vol. II (London: P.T.S. 1975)
- Nathan Katz, "Nāgārjuna and Wittgenstein on Error", Buddhist and Western Philosophy (New Delhi: Sterling Publishers PVT LTD, 1981)
- Th. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvana (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978)
- T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism (London: George Allen and Unwin Ltd, 1970)
- 上山春平·櫻部建, 『아비달마의 哲學』, 정호영 역(서울: 민족사, 1989)
- 김준섭, 『논리학』(서울: 정음사, 1988),
- 김성철 역주, 『中論』(서울: 경서원, 1993)
- 전재성 역주, 『맞지마니까야』, 제3권(서울: 한국빠알리성전협회, 2003)
- 이승중, 「비트겐슈타인과 용수」, 『백련불교논집』 제8집(서울: 장경각, 1998)
- 깔루빠하나, 『나가르주나』, 박인성 옮김(서울: 장경각, 1994)
- 조애너 메이시, 『불교와 일반시스템이론』, 이중표 역(서울: 불교시대사, 2004)

The Eight-Negation and the Pratītyasamutpāda in the Mūlamadhyamakakārikā

Lee, Joong-pyo

Chonnam National University

There are many different interpretations for Nāgārjuna's philosophy. Most modern Buddhist scholars interpret his philosophy from Western philosophical viewpoints. But his philosophy shares the common ground with Buddha's pratītyasamutpāda theory (緣起說). Therefore, his philosophy has to be understood in terms of the pratītyasamutpāda theory.

Many scholars regard the eight-negation (八不) as the heart of Nāgārjuna's philosophy. The eight-negation of Nāgārjuna, as well as Buddha's avyākṛta (無記), is not a philosophy but a critical method. Nāgārjuna only intends to criticize the substantiation of Abhidharma Buddhism in terms of the eight-negation in the Mūlamadhyamakakārikā.

Nāgārjuna did not intend to his own philosophy in the Mūlamadhyamakakārikā. He devoted himself to showing

the right way to understand Buddha's philosophy. Buddha explains all existence by the pratītyasamutpāda theory. Nāgārjuna takes this theory itself as his philosophy. What Nāgārjuna shows in his Mūlamadhyamakakārikā, is not his philosophical system but the right viewpoint to understand the pratītyasamutpāda theory,

Key Word

*Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā, Eight-negation,
Pratītya-samutpāda, Avyākṛta, Śūnyatā*