

승조의 물불천론과 중도적 시간론

정은혜

성균관대학교 철학과

ehchong@hanmail.net

- | | |
|----------------------------|--------------------|
| I. 머리말 | IV. 운동과 정지의 역설적 관계 |
| II. 승조의 부동(不動) 개념의 구체적 의미 | V. 원인과 결과의 역설적 관계 |
| III. 시간의 이행에 대한 일상적 이해의 비판 | VI. 승조 시간론의 의의 |
| | VII. 맺음말 |

요약문

승조(僧肇)는 그의 논문 「물불천론」(物不遷論)에서 사물의 불천(不遷), 곧 부동(不動)을 주장한다. 이 주장은 사물이 현재와 과거 사이에서 이동하지 않는다는 것이다. 법(法)과 시간이 분리된 것이 아닌 한에서(註2참조), 사물의 불천은 시간의 비이행성을 함축하고, 따라서 그의 물불천론은 시간의 비이행론에 해당한다. 그런데 그가 말하는 불천이나 부동은 운동을 떠나지 않은 정지(停止=靜), 곧 운동 속의 정지를 말하므로, 그에게서 시간의 비이행론은 시간의 이행적 비이행론이 된다. 그에게서 사물의 부동은 사물의 참된 성품인 비유비무로서의 공(空)을 시간론적으로 해명한 것에 해당한다. 따라서 사물의 부동에 대한 그의 주장은 운동이 비-실재적이라는 점만을 함축하지 않고, 정지도 마찬가지로 비-실재적이라는 점을 함축하고, 더 나아가 시간이 이행적이지도 않고 비-이행적이지도 않다는 점을 함축한다. 이러한 시간론은 용수의 시간론과 다소 다르다. 승조가 용수를 따라 역설적인 방법을 사용하면서도, 용수가 사용하지 않은 운동과 부동이라는 용어들을 사용한 것은 그가 자신의 문화(유교, 도교, 묵가 등)를 배경으로

삼아 시간을 논의한다는 점을 알려준다. 이런 배경을 고려하면서 그의 시간론을 이해한다면, 그가 시간론과 인과론에 있어서 용수를 오해했다는 주장들이 완전히 정확한 것은 아닐 수도 있다. 용수가 시간의 비-실재론을 강조해 말했다고 한다면, 승조는 사물의 부동에 대한 주장을 통해 운동이나 정지라는 양 극단을 지양한 중도적 시간관을 제시하였다. 따라서 승조의 물불천론의 의의는 운동과 정지의 동시 부정, 곧 부동부정(不動不靜)이라는 중도적 견해를 제시하면서 용수가 내세운 시간의 비-실재론 이상의 것을 말한다는 점에 있다. 승조에 따르면, 시간은 실재적이지도 않고 비실재적이지도 않다. 승조의 이러한 중도적 시간관은 ‘생사 속의 열반’, ‘열반 속의 생사’라는 불교적 가르침에 대한 논리적 근거가 될 수 있다.

주제어

불교, 승조, 시간론, 물불천(物不遷), 중도(中道), 4구(四句), 부동부정(不動不靜)

I. 머리말

이 글에서 필자는 중국의 진(晉) 나라 승려인 승조(僧肇, Seng-chao, 384-414)의 물불천론(物不遷論)을 시간론의 관점에서 검토한다. 물불천론은 그의 사후에 제자들에 의해 편집된 책인 『조론』(肇論)에서 나타난다. 이 책은 네 편의 논문과 유의민(劉遺民)과 승조가 주고받은 질문 서신과 답변 서신을 포함하고 있다. 네 편의 논문은 편집순서로 말하면, 물불천론, 부진공론, 반야무지론, 열반무명론인데, 학자들의 검토에 의하면, 앞의 세 논문은 저작 년대가 역순으로 되어 있어서 반야무지론, 부진공론, 물불천론의 순서로 집필되었다고 한다.¹⁾

물불천론에 대한 영어 번역은 리벤탈(W. Liebenthal)에 의해 전체적으로, 로빈슨(R. H. Robinson)에 의해 부분적으로 이뤄졌는데, 그들은 승조의 인과론이

1) Mihael Berman, "Time and Emptiness in the Chao-lun", *Journal of Chinese Philosophy*, 24(1)(Honolulu: International Society for Chinese Philosophy, 1997), p.44. 필자의 논문 속 인용문 안의 대괄호(□) 내 용은 독서의 편의를 위한 필자의 첨언이다.

해가 용수의 그것에 미치지 못한다는 견해를 제시하였고, 이후 그런 견해는 널리 유포된 듯하다. 그럼에도 그들의 견해에 대한 반론이 다른 학자들에 의해 부분적으로 제시되었는데, 이치무라(S. Ichimura)와 버만(M. Berman)이 대표적이다.

필자는 이 글에서 물불천론의 주요 대목을 살펴보면서 이에 대한 종래의 해석들을 검토하여, 승조의 인과론이 용수의 것에 미치지 못한다는 종래의 견해를 부분적으로 교정해 보고자 한다. 이를 토대로 승조의 물불천론의 시간론적 의의²⁾가 운동(떠나감)과 정지(머뭇)에 대한 중도적 견해를 제시하면서 용수의 시간의 비-실재론 이상의 것을 말하고 있다는 점을 밝혀보고자 한다.

승조의 『조론』에 대한 국내 연구는 꾸준히 이어져왔다. 일찍이 김주경(1998)은 「물불천론」이 속제(俗諦)에 상즉(相卽)하여 진제(眞諦)를 말한 것이라고 밝혔고,³⁾ 나중에는(2010) “변화와 사건들에 관한 정의를 일종의 속제(俗諦)로 자리매김하면서도 지양하려는 목적”으로 쓰인 것이라고 밝혔다.⁴⁾ 한성자(2004)는 「물불천론」에서의 “‘부동’(not-moving)의 의미는 운동과 정지의 불가분성”이라고 밝혔고,⁵⁾ 나중에는(2011) 『조론』이 중도 사상을 논의한 것이고 사물의 비유비무(非有非無)를 말한 것이라고 밝혔다.⁶⁾ 김진무(2007)는 “승조

2) 물불천론이 곧 시간론이라고 이해할 수 있는 근거는 법과 시간의 비분리성에 놓여 있다: 世親外, 『阿毘達磨俱舍論』, T1558_29.0106b05-06: 有異門故異生異滅. 謂未來生現在世滅. “[설일체유부와 달리 과거의 것과 미래의 것을 폐지하는 이유는] 다른 이해방식이 있기 때문인데, 어떤 것이 생겨나고 다른 어떤 것이 소멸하는 것은 미래세가 생겨나고 현재세가 소멸하는 것을 일컫는다.” 普光, 『俱舍論記』, T1821_41.0014a28-a29: 世無別體. 依法而立. 法是世所依名之爲路. “시간에는 별도의 몸체가 없다. 법에 의거해 가립된 것이다. 법은 시간의 의지처이기에 그것[법]을 일러 [시간의] 길이라고 부른다.” 法藏, 『華嚴一乘教義分齊章』, T1866_45.0506c16-c18: 八者十世隔法異成門. 此上諸雜義遍十世中. 同時別異具足顯現. 以時與法不相離故. “여덟째[의 연기부문]는 [제법은] 10세라는 [서로] 간격이 있는 법 중에서 상이하게 성립한다는 부문이다. 위의 모든 잡다한 의미들은 10세 중에 두루 존재하는 중에 동시에 별개로 상이하게 만족스럽게 구비된 체로 현현한다. 시간과 법은 서로 분리되지 않기 때문이다.” 法藏, 『華嚴經明法品內三寶章』, T1874_45.0622c12-c13: 此九世時無別體. 唯依緣起法上假立. 依法假立. “이러한 9세의 시간은 별도의 몸체를 갖지 않는다. 오직 연기법 위에 임시로 수립된 것이기 때문이다.”

3) 김주경, 「조론의 연구」, 동국대학교 대학원 박사학위논문(서울: 동국대학교대학원, 1998), pp.78-79.
 4) 김주경, 「물불천론 저술의도의 검토」, 『한국불교학』 제57집(서울: 한국불교학회, 2010), p.280.
 5) Han, Sung-ja, “The Middle Path of No Abiding and No Leaving in the ‘Immutability of Things’ by Seng-chao”, *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 4(Seoul: International Association for Buddhist Thought and Culture, 2004), p.176.

는 이러한 4구(四句)[有, 無, 有無, 非有非無의 집착]의 부정을 간략히 비유비무(非有非無)로 칭한다”고 밝혔고,⁷⁾ 양순애(2012)는 「물불천론」은 성(性)을 성공(性空)의 의미로 해석하여 성(性)은 옮겨가지 않아 그 실체가 없음을 논한 것이라고 밝혔다.⁸⁾ 허인섭(2013)은 「물불천론」에 “사태를 무한 분할하여 고립시켜 바라보는 설일체유부적 관점이 작동되고 있다”고 의심하기도 하였고,⁹⁾ 구미숙(2014)은 「물불천론」이 “인과를 인정하더라도 사물은 옮겨가지 않는 것을 논증”하고 있다고 밝힌다.¹⁰⁾ 이상의 연구들이 이미 『조론』의 「물불천론」에 대한 주요 논지를 밝혀주고 있다. 필자는 이런 국내 연구 성과들을 대체로 수용하고, 국내서 거의 검토되지 않은 영문 저술들을 검토하는 방식으로 국내 연구 성과들을 조금 더 심화시켜보려 한다.

II. 승조의 부동(不動) 개념의 구체적 의미

「물불천론」의 첫대목에서 승조는 운동에 대한 일상인의 생각과 경전의 말씀이 서로 다르다고 지적한다. 일상인은 운동(사물의 오고감)이 있다고 여기고, 경전에서는 운동이 없음(사물이 오고 가지 않음)을 이룬다는 것이다.

이어지는 대목에서 그는 경전에서 이르는 ‘운동이 없음’은 운동을 버린 정지(停止=靜)가 아니라, 운동에서 구한 정지라는 점을 다음과 같이 강조한다.

6) 한성자, 「초기불교를 통해 본 『조론』의 중도사상 연구」, 동국대학교 대학원 박사학위논문, 2011 (서울: 동국대학교 대학원, 2011), p.68.

7) 김진무, 「승조의 ‘비유비무’ 논증과 그 의미」, 『선문화연구』 제2집(서울: 한국불교선리연구원, 2007), pp.29-30.

8) 양순애, 「조론의 상즉관 연구-성립시기에 따른 네 편 논문의 전개 방향」, 경북대학교 대학원 박사학위논문(대구: 경북대학교 대학원, 2012), pp.96-97.

9) 허인섭, 「『조론』 「물불천론」에 나타나는 설일체유부적 논의 성격」, 『철학논집』 제32집(서울: 서강대학교 철학연구소, 2013), p.176.

10) 구미숙, 「승조의 물불천론에 있어서 운동부정의 논리와 중국불교적 성격」, 『동아시아불교문화』 제17집(부산: 동아시아불교문화학회, 2014), p.174.

대체로 부동(不動)의 작용을 찾아보는 것이, 어찌 운동(動)을 버림으로써 정지(靜)를 구하는 것이겠는가? 반드시 정지를 모든 운동들에서 구해야만 한다. 반드시 정지를 모든 운동들에서 구해야만 하기 때문에, 비록 운동이지만 항상 정지이다. 운동을 버리지 않음으로써 정지를 구하기 때문에, 비록 정지이지만 [이 정지는] 운동에서 분리되지 않는다. 그렇다면, 운동과 정지는 처음부터 차이하지 않는다.¹¹⁾

부동(不動)이 운동을 버리고 구한 정지가 아니라 운동에서 구한 정지라고 한다면, 부동으로서의 정지는 운동을 떠나지 않은 정지이다. 곧 부동의 의미는 운동의 반대로서의 정지가 아니라 운동을 포함한 정지이다.

운동과 정지가 상이하지 않다는 것이 부동의 의미라면, 부동은 그 의미상 하나의 자기모순적 역설(paradox)이다. 하지만 이 역설은 운동과 정지가 서로 구분되지만 비분리적이라는 것을 의미하는 한에서 진리성을 담보한다. 역설로서의 부동은 비유비무로서의 공(sunyata)과 같은 것이다. 그러므로 버만은 공이 정지나 운동과 양립가능한 것이라고 말한다:

다른 말로 해서, 멈춤(rest)이나 ‘정지(stillness)는 본질적인 공(voidness, emptiness, sunyata)에 있어서의 사물들의 양태(mode)이다. 모든 것이 공허하기(void, empty) 때문에, 어떤 것도 정지와 양립불가능하지 않고, 심지어 운동(motion)조차도 그렇다. (정지 속에서 주관과 객관은 합체하여 하나가 된다[coalesce into unity]. 운동은 정지와 연관되고, 마찬가지로 기능(function)은 고요[calmness]와 연관된다.) 운동이 정지와 양립가능하기 때문에, 본질(essence)의 정지가 더욱 심오할수록, 기능의 작용(action)이 더욱 강력하고¹²⁾, 또는 운동이 더욱 강력하다.¹³⁾

11) 僧肇, 『肇論』, 「物不遷論」, T1858_45.0151a11-a14: “尋夫不動之作。豈釋動以求靜。必求靜於諸動。必求靜於諸動。故雖動而常靜。不釋動以求靜。故雖靜而不離動。然則動靜未始異。”

12) H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, the University of Wisconsin Press(Madison: the University of Wisconsin Press, 1967), p.129.

13) Berman, *op. cit.*, p.49.

버만은 정지와 운동의 양립가능성의 주장 문장이 “승조의 중도의 완전히 올바른 정식은 아니고”, 불교의 4도논법(tetralemma)¹⁴⁾에 따른 풍우란의 다음과 같은 진술이 완전히 올바른 정식이 되리라고 본다:

불교의 중도 이론의 정식을 이용해 말하면, 운동이나 정적(quietness)이 있다고 말함에 의해 우리는 극단들이나 양 변(two ‘border’)에 떨어진다. 운동도 없고 정적도 없다고 말함에 의해, 우리는 중도를 따른다.”¹⁵⁾

운동도 없고 정지도 없는 것이 공이라고 한다면, 그리고 승조가 공을 부동이라는 말로 나타내고자 했다면, 부동의 완전한 표현은 부동부정(不動不靜)이라고 보아야 할 것이다. 그렇다면, 승조는 사물들이 부정(不靜)이고 운동한다는 일상적 견해를 반박하기 위해 거꾸로 부동(不動)이라는 표현을 일면적으로 강조한 것이라고 보아야 할 것이다.

어쨌든 승조는 일상인이 운동과 정지의 차이에 미혹되어 차이를 주장하는 것을 선호하기 때문에, 그들에게 운동과 정지가 차이나지 않고 동일하다는 것을 납득시키기가 쉽지 않다고 밝히고 있다. 이런 어려움은 말의 한계에서 비롯된 것이다. 이 점에 대해 승조는 다음과 같이 말한다:

대체로 참된 것을 말하면 세속적 견해에 역행하고, 세속적인 견해에 순응하면 참된 것에 위배된다. 참된 것에 위배되기 때문에 [사물의 참된] 성품과 관련해 미혹되면서 [이 참된 성품으로] 돌아오지 못한다. 세속적인 견해에 역행하기 때문에, [참된 성품에 대한] 말은 담담하면서 맛이 없다.¹⁶⁾

14) 4도 논법이란 사물의 존재양상이나 명제의 진위양상에 대해 네 가지 이해 가능성이 성립한다고 보는 논리이다. 곧 사물에 대해 네 가지 존재양상으로 유(有), 무(無), 역유역무(亦有亦無), 비유비무(非有非無)가 성립하고, 명제에 대해 4구정으로 P, ~P, both P and ~P, neither ~P nor P가 성립한다고 보는 논리를 말한다.

15) Fung, Yu-Lan(馮友蘭), *A History of Chinese Philosophy*, tr by D. Bodde(Princeton: Princeton University Press, 1953), p.263. Berman, *op. cit.*, p.50에서 재인용.

16) 『肇論』, 「物不遷論」, T1858_45.0151a15-a17: “夫談眞則逆俗. 順俗則違眞. 違眞故迷性而莫返. 逆俗故言

여기서 승조는 참된 것을 말하면 세속적 견해에 역행하기에, 일상인들은 참된 성품에 관한 말이 무미건조하다고 여긴다고 밝히고 있다. 이러한 지적은 참된 성품과 관련해서 언어의 한계를, 이로써 역설적 표현의 불가피성을 지적한 것이기도 하다.

승조에게 언어의 한계는 이름의 한계로도 논의된다. 이름이 사물에 부분적으로 부합할 수는 있어도 사물이 아닌 것, 곧 사물의 본성(실제, 진실)에는 부합하지 않는다는 것이다. 이 점을 승조는 다음과 같이 표현하기도 한다:

그러므로 이름은 [사물의] 실제에 합당하지 않고, 실제는 이름에 합당하지 않다. 이름과 실제에 합당함이 없다면, 만물이 어찌 [이름 그대로] 존재하겠는가?¹⁷⁾

승조는 언어가 절대적 진리(부동부정, 비유비무)에 도달하는 수단으로서 한계를 지닌다는 점을 인정하면서도 스스로 밝혔듯이 시험 삼아¹⁸⁾ 언어를 통해 절대적 진리, 곧 ‘부동’에 대해 논의한 것이다. 승조가 부동은 “운동이지만 항상 정지”인 것이고, “정지이지만 항상 운동”인 것이라고 말할 때, 이미 승조는 역설을 말한 것이고, 이런 역설은 언어의 한계를 벗어나기 위한 발언에 해당한다.

III. 시간의 이행에 대한 일상적 이해의 비판

승조는 ‘과거의 것이 지금으로 다가오지 않는다’는 과거 현상에 의거해 일상인이 ‘운동이 있고 정지가 있지 않다’는 견해를 갖고 있는 반면, 자신은 동일한 과거 현상에 의거해 ‘정지가 있고 운동이 있지 않다’는 견해를 갖는다고 밝힌다.

淡而無味.”

17) 『肇論』, 「不眞空論」, T1858_45.0152c22-c23: “是以名不當實. 實不當名. 名實無當. 萬物安在.”

18) 『肇論』, 「物不遷論」, T1858_45.0151a20, “豈曰必然. 試論之曰.”

그러면서도 승조는 과거 현상에 대한 일상인의 견해와 자신의 견해가 기본적으로는 동일한 것(‘과거의 것이 지금으로 다가오지 않는다’는 것)이라고 주장하는데, 이런 주장에 대해 리우(Liu)는¹⁹⁾ 기본적인 의문점을 제시한다:

일상적인 ‘변화’ 개념은 ‘과거의 것들이 부분적으로 현재에 도달하지 않는다’는 것이지, ‘과거의 것들이 총체적으로 현재에 도달하지 않는다’는 것이 아니다. 만약 과거의 것들이 총체적으로 현재에 도달하지 않는다면, 사실상 거기에는 사물의 어떤 변화도 [주장할 수] 없을 것인데, 왜냐하면 과거의 것들과 현재의 것들은 그때에 총체적으로 분리될 것이고, 그래서 과거의 그 어떤 것들도, 낡은 특성들을 탈피하고 새로운 특징들을 받아들임에 의해, 현재의 것들로 변화될 수가 없을 것이기 때문이다. 그런데 문제는 이것이 일상인의 가정은 아니라는 점이다.²⁰⁾

승조는 일상인의 실제적 생각(‘과거의 것들은 부분적으로 현재에 도달하지 않는다’는 것)과는 다른 것(‘과거의 것들은 총체적으로 현재에 도달하지 않는다’는 것)을 일상인의 생각이라고 추정하고 이것을 하나의 가정으로 삼았다는 것이다. 리우는 승조가 이러한 가정으로부터 일상인들의 결론(‘지금의 사물이 과거로 흘러갈 수 있다’는 것)과는 다른 그 자신의 결론(‘지금의 사물이 과거로 흘러갈 수 없다’는 것)을 도출했다고 본다. 이와 관련해 리우는 “이러한 가정(supposition)이 그의 전체적 논거에 중심적인 것임에도 불구하고, 승조가 그것을 분명하고 정확한 용어들로 형식화하지 않았고, 그것을 지지해줄 이유들도 제시하지 않았다는 점이 지적되어야만 한다.”²¹⁾고 언급하면서, 그 가정이 “그의 암묵적 전제”(his tacit assumption)²²⁾였다고 말한다. 결국 리우는 승조가 일상인의 실제적 생각과는 다른 것을 일상인의 생각으로 제시하고, 이로부터 일

19) Ming-Wood Liu(廖明活), “Seng-chao and the Mādhyamka Way of Refutation”, *Journal of Chinese Philosophy*, 14(1)(Honolulu: International Society for Chinese Philosophy, 1987)

20) Liu, *ibid.*, pp.99-100.

21) Liu, *ibid.*, p.100.

22) Liu, *ibid.*, p.108.

상인이 동의하지 않을만한 결론을 제시한 셈이라고 보는 것이다.

리우가 지적한 문제점은 어떻게 해소될 수 있는가? 뒤에서 다시 논의하겠지만, 잠정적으로 말한다면, 승조는 여기서 엄밀한 논증을 지시하기 보다는 성인들이 경험하는 ‘실재’를 설명하려 애쓰고 있다고 볼 수 있다. 버만은 “승조의 저술들은 중도의 진리 및 타당성을 논증하는 것을 의도하지 않았고, 오히려 『조론』의 많은 부분은 어떻게 깨우친 존재(현자, 성인, 붓다)가 실재를 경험하는지를 설명하기 위해 쓰였다.”²³⁾고 지적하여, 승조의 저술에 대한 논리에 치우친 접근을 경계하고 있다.

이상의 논의를 정리하면 잠정적으로 다음과 같이 요약할 수 있다: 일상인들은 ‘과거의 사물은 지금에 도달하지 않고, 지금의 사물은 과거에 도달할 수 있다’는 이해 내용에 의거해 ‘운동은 있고 정지는 없다’고 주장하는 반면에, 승조는 리우에 따를 때 ‘과거의 것들은 총체적으로 현재에 도달하지 않고, 현재의 것들은 총체적으로 과거에 도달하지 않는다’는 가정에 의거해 ‘운동은 없고 정지가 있다’고 주장한다. 달리 말해 일상인들은 시간의 이행성을 주장하고, 승조는 시간의 비이행성을 주장한다. 그런데 이것은 잠정적인 요약이다. 왜냐하면 승조의 최종적 입장은 (법과 시간이 비분리적인 것인 한에서 법의 거래(去來)의 부정이자 시간의 거래의 부정인데, 이는 축약해 말하면) 운동의 부정과 정지의 인정이 아니라, 운동과 정지를 모두 부정하는 부동부정의 중도적 입장이기 때문이다. 이런 입장은 결국 시간의 이행성의 부정과 시간의 비이행성의 부정을 함께 수용하는 입장, 곧 시간의 비이행적 이행을 수용하는 입장이다.

IV. 운동과 정지의 역설적 관계

승조는 부동의 주장에 맞서 운동을 주장하는 반론이 가능하다고 보고, 스스로 예상반론을 다음과 같이 도입하고 있다:

23) Berman, *op. cit.*, pp.43-44.

아, 성인이 말씀하여 이른 것이 있다. ‘사람 목숨의 지나감이 신속하니, 시냇물의 흐름보다 신속하다.’ 그러므로 성문승은 상주불변이 아니라는 것을 깨달아[아공(我空)의] 불도를 이룩하고, 연각승은 인연의 이합집산을 깨달음으로써 [법공(法空)의] 진리로 나아간다. 만일 만물(萬動)이 변화[변천]가 아니라면, 어찌 변화를 찾음에 의해 불도에 이르렀겠는가?²⁴⁾

이 반론은 성인이 사람 목숨의 신속함을 말한 것은 변화가 진실임을 알려준 것이고, 그 때문에 성문승은 상주불변이 아님(변화)을 깨우쳐 성불하고, 연각승은 연기(緣起)(변화)를 깨우쳐 진리에 이른 것이 아니겠는가라는 것이다.

이런 반론에 대해 승조는 성인이 변화(떠나감)를 말한 것은 열반 속의 머뭇(불변)에 대한 일상적 망상을 막기 위한 것이고, 머뭇(불변)을 말한 것은 생사 속의 흘러감(변화)을 버리게 하려는 것이라고 답변한다:

다시 성인의 말씀들을 찾아보면, [그것들은] 미세하고 은밀하여 헤아리기가 어렵다. [성인은] 마치 운동을 말하는 것 같으면서도 정지를 말하고, 떠나감을 말하는 듯하면서도 머뭇을 말한다. [그 말씀들은] 정신에 의해 이해할 수 있을 뿐, 사물에 의해 추구하기는 어렵다. 그러므로 [성인이] 떠나감을 말해도 반드시 떠나감이 있다는 것이 아니고, [다만] 사람들의 일상적인 망상을 막기 위한 것이다. [그래서 성인이 열반 속의] 머뭇을 말해도 반드시 머뭇이 있다는 것이 아니고, [다만] 사람들이 말하는바 [생사 속의] 흘러감을 버리게 하려는 것이다. 어찌 떠나감을 말한다고 해서 [머뭇이나 열반을] 버릴 수 있고, 머뭇을 말한다고 해서 [떠나감이나 생사를] 머물게 할 수 있겠는가?²⁵⁾

승조는 운동 중에 정지가 있고 정지 중에 운동이 있음으로부터 ‘열반(상주 불변) 속의 생사(윤회)’나 ‘생사 속의 열반’이 성립한다고 말하려는 것으로 보

24) 『肇論』, 「物不遷論」, T1858_45.0151b09-b12: “噫. 聖人有言曰. 人命逝速. 速於川流. 是以聲聞悟非常以成道. 緣覺覺緣離以即眞. 苟萬動而非化. 豈尋化以階道.”

25) 『肇論』, 「物不遷論」, T1858_45.0151b12-b15: “覆尋聖言. 微隱難測. 若動而靜. 似去而留. 可以神會. 難以事求. 是以言去不必去. 閑人之常想. 稱住不必住. 釋人之所謂往耳. 豈曰去而可遣. 住而可留也.”

이다. ‘운동 중의 정지’는 시간의 이행적 비이행이므로, 그것은 이행의 연속으로서의 변천이나 변화와는 다르다. 그렇다면 불도인 ‘생사 속의 열반’에 이르는 길은 정지(머뭇)나 운동(떠나감)을 찾아 구함에 있는 게 아니라 사물의 ‘운동 중의 정지’, 곧 시간의 이행적 비이행을 찾아 구함에 있을 것이다. ‘정지 중의 운동’, ‘운동 중의 정지’, ‘비이행적 이행’, ‘이행적 비이행’은 모두 역설에 해당하고, 따라서 운동과 정지의 관계나 이행과 비이행의 관계는 역설적(구분적 비분리적) 관계이다.

승조는 운동과 정지의 비분리성을 떠나감과 머뭇의 상호 구분적 비분리성으로 설명하고 있다:

그러므로 사람들이 머뭇을 말하는 곳에서 나는 떠나감을 말하고, 사람들이 떠나감을 말하는 곳에서 나는 머뭇을 말한다. 그렇다면, 떠나감과 머뭇이 비록 서로 구분된다(殊)고 할지라도, 그것들은 동일한 것(一)에 이른다.²⁶⁾

승조는 여기서 떠나감과 머뭇이 구분되는 것이지만, 떠나감과 머뭇이 동일한 것에 이른다고 말하고 있다. 이것은 떠나감과 머뭇이 동일한 것의 두 측면으로서 서로 비분리적인 것이라는 말로 이해될 수 있을 것이다.

비분리성이 무차별적 동일성이 아니라는 점은 승조가 과거와 지금을 명시적으로 구분하는 것에 의해 나타난다:

지금에 과거가 없음에 의하여, [과거가 지금에] 다가오지 않는다는 것을 안다. [그리고] 과거에 지금이 없음에 의하여, [지금이 지금을] 떠나가지 않는다는 것을 안다. 만약 과거가 지금에 도달하지 않는다면, 지금도 역시 과거에 도달하지 않는다. [이런 식으로] 사물 각각의 성품은 하나의 시간대(一世) 속에 머무는데, 어떤 사물이 있어서 떠나가고 다가올 수 있겠는가?²⁷⁾

26) 『肇論』, 「物不遷論」, T1858_45.0151c10-c12: “是以人之所謂住. 我則言其去. 人之所謂去. 我則言其住. 然則去住雖殊. 其致一也.”

지금의 것은 지금에만 머물고 과거의 것은 과거에만 머물기 때문에, 지금과 과거는 각기 자기의 시간대에 머무는 것이고 서로 구분되는 것이다. 지금과 과거는 서로 구분되지만, 그럼에도 그것들은 “동일한 것에 이르는” 것들로서 비분리적인 것이다.

로빈슨(Robinson)은 시간에 대한 승조의 초기 논증을 소개하면서 그것이 중관학과적 논증임을 지적하고 있는데, 그 논증에서도 과거와 지금 사이의 비분리성(이행성)에 대한 승조의 견해가 찾아질 수 있다. 로빈슨은 승조가 『유마경』에 대한 주석을 작성했다는 사실을 지적한 후에(Robinson, 137),²⁷⁾ 승조의 『주유마힐경』(註維摩詰經, a commentary on *Vimalakirti-nirdesa Sutra*)으로부터 몇 대목을 인용하여 승조의 초기 시간론을 소개한다. 해당 부분을 재인용하면 다음과 같다:

승조: 현재의 다르마들은 신속하게 흐르고 머물지 않는다. 당신은 생겨남을 무엇이라고 생각하는가? 만약 생겨남(arising)과 중지함(ceasing)이 동일한 시간에 있다면, 두 특징(marks)(혹은 생겨남과 중지함이라는 두 작용)은 둘 다 소멸된다(destroyed). 만약 생겨남과 중지함이 상이한 시간에 있다면, 생겨남의 시간에는 중지함이 없고, 그러면 다르마들은 세 가지 특징들(생겨남, 중지함, 소멸함)을 갖지 못한다. 만약 다르마들이 세 특징을 모두 갖지 못한다면, 다르마들은 연기되어 있지(conditioned) 않다. 만약 다르마들이 세 특징들을 갖고 있다면, 거기에는 무한소급의 오류가 있다. 이러한 불생(no-arising)의 진술은 논서[Middle Treatise, 中論]에 갖추어져 있다. 세 가지 시간이 비-존재적(inexistent)이기 때문에, (미특이) 어느 것[시간]에서 수기를 얻겠는가?(Vimalakirti Commentary, p.361b10)²⁹⁾

27) 『肇論』, 「物不遷論」, T1858_45.0151c15-c17: “今而無古。以知不來。古而無今。以知不去。若古不至今。今亦不至古。事各性住於一世。有何物而可去來。”

28) 『肇論』, 「答劉遺民書」, T1858_45.0155c26-c29: “什法師以午年。出維摩經。貧道時預聽次。參承之暇。輒復條記成[=誠]言。以爲注解”(나집 법사는 오년[午年, A.D. 406]에 『유마경』을 역출하였습니다. 빈도는 이때 참여하여 차례대로 강의를 들었습니다. 강의에 참여하여 모시면서 그 여가에는 번번이 설명하신 말씀을 다시 조리 있게 기록하여 주해를 만들었습니다.)

이 논증은 설일체유부 등이 유위법의 세 양상이 다시 유위법이라고 주장한 것에 대한 반박논증이다. 세 양상이 유위법이라면, 세 양상 중의 하나인 생성에도 다시 세 양상이 있어야 한다. 그런데 세 양상 중의 하나가 지닌다고 하는 세 양상이 있는 방식은 세 가지의 경우로 나눠 생각해 볼 수 있다. 1) 떨어져 있거나, 2) 함께 있거나, 3) (떨어져 있든, 함께 있든 간에) 세 양상 각각에 다시 세 양상이 있는 경우이다. 그런데 이 세 경우가 모두 성립하지 않는다는 것을 보임에 의해 용수는 세 양상이 유위법이 아님을 주장한 것이다.

이 대목을 인용한 후에, 로빈슨은 다음과 같이 평가한다:

여기서 승조는 『중론』(*Middle Stanzas*) 7장을 의역함에 의해 『유마경』(*Vimalakirti*)을 주해한다. 그는 ‘현재의 다르마들은 신속하게 흐른다’는 그의 [첫 번째] 진술을 제외하고는, 세 가지 시간[과거, 현재, 미래]에 대한 하나의 완벽히 수용가능한 중관학파적 논박을 산출한다. 이것은 흥미로운데, 왜냐하면 그의 후기 저술들의 하나(『조론』 제1부)가 사물들은 변천하지 않는다는 주제에 관한 것이기 때문이다. 이 단락은 『조론』 제1부에서의 시간의 문제에 대한 중요한 증거인데, 왜냐하면 이것은 승조가 이 점에 관한 중관학파의 교설(*Mādhyamika doctrine*)을 알았다는 것을 보여주기 때문이다.³⁰⁾

29) Robinson, *op. cit.*, p.138. 용수 자신의 논증은 다음과 같다: 龍樹, 『中論』(青目釋), 『觀三相品』, T1564_30.0009a12-a13: 若生是有爲 則應有三相 若生是無爲 何名有爲相. T1564_30.0009a26-a27: 三相若聚散 不能有所相 云何於一處 一時有三相. T1564_30.0009b05-b06: 若謂生住滅 更有有爲相 是即爲無窮 無即非有爲. “만일 생성이 유위법이라고 하면, 곧 응당 세 양상을 소유해야 할 것이다. 만일 생성이 무위법이라고 하면, 어떻게 유위법의 양상이라고 불리겠는가? 세 양상이 응위되어 있거나 분산되어 있다면, [분산되어 있다면, 생성이라는 유위법에 세 양상이 함께 있는 것이 아니므로] 양상화되는 것[생성이라는 유위법]이 있을 수 없다. [그렇다고 해서] 어떻게 하나의 처소에서 동일한 시간에 [상호 위배되는] 세 양상이 있겠는가? 만약 [각각의] 세 양상에 다시 유위법의 세 양상이 있다면 이것은 무궁하게 된다. 만일 없다고 하면, 곧 [각각의 세 양상은] 유위법이 아니다.” 『성유식론』에서는 유부의 양상론을 논파하면서 능상과 소상이 상이하지 않음을 강조하고 있다: 『成唯識論』, T1585_31.0005c25-c27: 非能相體定異所相. 勿堅相等異地等故. 若有爲相異所相體. 無爲相體應異所相. “양상화할 수 있는 것[양상]의 몸체가 양상화된 것[양상화된 몸체]과 결정적으로 상이한 것이 아니다. [땅 등의] 견고하다는 양상 등이 땅 등과 상이하지 않기 때문이다. 만약 유위법의 양상들이 양상화된 몸체와 상이하다고 하면, 무위법의 양상들[적정(寂靜) 등의] 몸체도 응당 양상화된 것[무위법]과 상이해야 한다.”

30) Robinson, *ibid.*, p.138.

로빈슨이 여기서 제외시키려 한 첫 번째 진술(‘현재의 다르마들은 신속하게 흐르고 머물지 않는다’는 것)은 운동, 곧 과거와 지금 사이의 비분리성(이행성)을 긍정하는 진술이다. 필자가 보기에는 바로 이 진술로 인해 승조가 용수보다 더 많은 것을 말할 수도 있다고 여겨지므로, 그 진술은 제외되기 보다는 오히려 중시되어야 할 듯하다.

위에서 로빈슨이 말한 “세 가지 시간”에 대한 승조의 “중관학파적 논박”은 ‘생겨남’을 미래로, ‘중지함’을 현재로, ‘소멸함’을 과거로 볼 경우 다음과 같이 정리해 볼 수 있다: 1) 미래(생겨남)와 현재(중지함)가 ‘동일한 시간’에 있다면, 미래와 현재는 서로 구분되지 않기에 존재하지 않는다. 2) 미래와 현재가 ‘상이한 시간’에 있다면, 연기된 다르마가 존재하지 않는데, 실제로는 연기된 다르마가 있으므로, 미래와 현재는 ‘상이한 시간’에 있지 않고, 따라서 서로 구분되지 않기에 존재하지 않는다. 3) 미래와 현재가 (동일한 시간에 있건, 상이한 시간에 있건 간에) 그들 각각에 다시 미래, 현재, 과거가 있다고 주장한다면, 무한 소급의 오류를 범하므로, 그렇게 주장할 수 없다. 결국 미래와 현재가 있다고 하면, 1) 그것들은 ‘동일한 시간’에 있거나, 2) ‘상이한 시간’에 있거나, 3) 미래나 현재는 있는 것, 곧 유위법인 까닭에, 그것들 각자에 다시 미래와 현재 등이 있어야 하는데, 이 모두가 성립하지 않으므로, 그것들은 있지 않다는 것이다.

이렇게 정리될 경우에, 승조의 “중관학파적 논박”은 시간을 부정하는 논증이 된다. 반면에 이에 앞서 승조가 제시한 첫 번째 진술(‘현재의 다르마들은 신속하게 흐르고 머물지 않는다’)은 과거와 지금 사이의 비분리성(이행성)을 긍정하고, 시간과 운동을 긍정하는 진술이다.

버만은 로빈슨의 위 인용문 속에서 승조가 주장한 ‘현재의 다르마들은 신속하게 흐르고 머물지 않는다’는 진술이 「물불천론」에서의 ‘사물들은 변천하지 않는다’는 진술과 “거의 완전히 상충한다”³¹⁾는 점을 지적하는 한편, 그럼에도 승조는 「물불천론」에서 생겨남(arising)과 소멸(destruction)을 도교에서도 사

31) Berman, *op. cit.*, p.49.

용되는 용어인 운동(動, movement)과 정지(靜, rest)로³²⁾ 바뀌 표현하면서 그 둘을 동시적인 것으로 간주하고 있다고 지적한다:

「물불천론」에서 운동과 정지는, 『주유마힐경』에서의 생겨남과 소멸과 마찬가지로, 동시적이라고(simultaneous) 간주된다. 그러한 도교적 용어들과 역설적 구조들은 승조가 불교적 생각들을 설명하기 위해 어떻게 자신의 지적인 배경에 의존하는지를 예시하는데, 불교적 생각들은 여기에서는 공(emptiness)의 항상적(permanent) 측면과 무상적(impermanent) 측면이다.³³⁾

버만은 승조가 운동과 정지라는 도교적 용어를 사용하면서 그 둘의 역설적 동시성, 곧 상호 구분적 비분리성에 의해 공의 두 측면을 설명해낸다고 보고 있다. 사실상 승조의 “중관학파적 논박”에서의 첫 번째 진술은 운동의 주장이고, 그 이하의 논증은 정지의 주장이다. 결국 승조는 『주유마힐경』에서든 「물불천론」에서든, 한편으로는 (시간과 사물의) 운동과 정지를 함께 주장하고, 다른 한편으로는 그 둘을 함께 부정한 것이다. 운동과 정지에 대한 동시 긍정과 동시 부정은 운동과 정지의 비분리성과 구분성을 통해 가능한 것이다. 이리 보면, 승조는 운동과 정지의 역설적(구분적 비분리적) 관계에 의거해 시간의 실재성과 비-실재성을 동시에 긍정하고 동시에 부정한 것이라고 볼 수 있을 것이다.

V. 원인과 결과의 역설적 관계

승조는 운동과 정지의 구분성과 비분리성 내지 과거와 현재의 구분성과 비분리성을 원인과 결과의 관계에도 적용하는 것으로 보인다. 승조는 우선 원인

32) 『도덕경』의 제15장에 “孰能濁以靜之徐清 孰能安以久動之徐生”, 제16장에 “致虛極 守靜篤 萬物竝作 吾以觀復”, 제40장에 “反者道之動 弱者道之用”이라는 표현이 보인다.

33) Berman, *ibid.*, p.49.

이 결과와 구분되기에 결과로 변천하지 않는다는 점을 다음과 같이 설명한다:

그러므로 여래의 공적은 무한히 많은 시간에 걸쳐 흐르면서도 항상 [떠 물러] 존재하며, [여래가 전한] 불도는 무한히 많은 시간을 통과하면서도 더욱 더 견고하다. 산을 쌓는 것은 처음의 흙 한 삼태기를 빌려서 성취되고, 수행의 길은 처음의 발걸음에 의탁해서 도달된다. 결과에 의해 [이전의 수행이라는 원인의] 공적이 썩을 수는 없기 때문에, 공적은 썩을 수 없다. 그러므로 비록 [이전의 수행이라는 원인이] 과거에 있지만 변화하지 않고, 변화하지 않기 때문에 변천하지 않는다. 변천하지 않기 때문에, [이전의 수행이라는 공적이] 맑고 분명하다.³⁴⁾

여기서는 결과가 있다면 원인의 공적이 있지만 원인의 공적이 결과로 변천하는 것이 아니고, 결과가 생겨났다고 해서 원인의 공적이 썩어버리는 것은 아니라고 말해졌다. 이에 따르면, 결과와 원인은 구분된다.

다른 한편 승조가 원인이 결과의 원인이고 결과가 원인의 결과라고 보는 것, 곧 원인과 결과가 비분리적이라고 보는 것은 다음의 대목에서 나타난다:

[지금의] 결과는 [과거의] 원인과 함께 하지 않는다. [그럼에도 과거의] 원인으로 인하여 [지금의] 결과가 있는 것이다. 원인으로 인하여 결과가 있으므로, 원인은 과거에서 소멸한 것이 아니다. [그렇지만 지금의] 결과는 [과거의] 원인과 함께 하지 않으므로, 원인이 지금으로 오는 것도 아니다. [과거에서] 소멸하지도 않고 [지금으로] 오지도 않으므로, [사물이] 변천하지 않음의 이치는 분명하다.³⁵⁾

여기서 승조는 세 가지를 말하고 있다. 첫째는 지금의 결과는 과거의 원인과

34) 『肇論』, 「物不遷論」, T1858_45.0151c18-c22: “是以如來。功流萬世而常存。道通百劫而彌固。成山假就於始篲。修途託至於初步。果以功業不可朽故也。功業不可朽。故雖在昔而不化。不化故不遷。不遷故則湛然明矣。”

35) 『肇論』, 「物不遷論」, T1858_45.0151c23-c25: “果不俱因。因因而果。因因而果。因不昔滅。果不俱因。因不來今。不滅不來。則不遷之致明矣。”

함께 하지 않는다는 것이다. 이는 원인과 결과의 구분성을 말한 것으로 이해될 수 있다. 둘째는 과거의 원인으로 인해 지금의 결과가 있으므로 과거의 원인은 소멸한 것이 아니라는 것이다. 이는 원인과 결과의 비분리성을 말한 것으로 이해될 수 있다. 셋째는 과거에서 소멸하지도 않고 현재로 오지도 않으므로, 원인인 과거의 것은 현재로 변천하지 않는다는 것이다. 이는 물불천을 말한 것으로 이해될 수 있다. 이런 세 가지 점에 의거할 때, 승조가 인과성을 부정했다고 판단할 수 있을까?

리우는 이러한 승조의 논증을 비판적으로 검토한다. 그는 승조가 인과성을 부정함에 의해 사물의 불변천을 제시하였다고 보고 있다:

따라서 만약 그러한[인과적] 고리들이 현실적으로 존재하지 않는다는 점이 또 원인들이 그 결과들 속에 존속하지 않는다는 점이 증명될 수 있다면, 이것은 분명 사물들이 변천하지 않는다는 논제를 내세우게 될 것이다.³⁶⁾

이어서 그는 승조의 논증이 두 개의 공리(axioms)를 전제로 하여 두 개의 결론을 도출한 것이라고 말한다. 두 개의 공리란 1) 첫째로 결과와 원인은 동시적이지 않다(not simultaneous)는 것이고, 2) 둘째로 결과의 존재는 원인의 존재에 의존한다(dependent)는 것이다. 두 개의 결론이란 3) 첫째로 현재에서 결과가 존재함은 과거에서 원인이 존재함을 증명한다는 것이고, 4) 둘째로 과거의 원인은 현재로 오지 않는다는 것이다.

리우는 승조가 첫 번째 결론(‘현재에서 결과가 존재함은 과거에서 원인이 존재함을 증명한다’는 것)을 두 번째 공리(‘결과의 존재는 원인의 존재에 의존한다’는 것)로부터 도출하는 것이 흠 없는 듯하지만, 엄격히 말하면 이 두 번째 공리만이 아니라 첫 번째 공리(‘결과와 원인과 동시적이지 않다’는 것)의 도움도 받아야 한다고 지적한다.³⁷⁾ 또한 두 번째 결론(‘과거의 원인은 현재로 오지

36) Liu, *op. cit.*, p.106.

않는다'는 것)을 승조의 첫 번째 공리('결과와 원인은 동시적이지 않다'는 것)로부터 도출하기 위해서는 추가적 가정들이 필요하다고 말한다:

네 번째 명제['과거의 원인은 현재로 오지 않는다'는 것]를 얻기 위해서는 더 나아간 가설들(hypotheses)이, 예컨대 '과거의 것들은 총체적으로 현재에 도달하지 않고, 과거의 것들은 현재에 부분적으로라도 존재하지 않는다'와 같은 가설이 요청되어야(postulated)만 한다.³⁸⁾

필자는 그가 정리해 소개한 두 개의 공리 중 첫째 공리('결과와 원인은 동시적이지 않다'는 것)는 인과의 구분성을, 둘째 공리('결과와 존재는 원인의 존재에 의존한다'는 것)는 인과의 비분리성을 의미한다고 본다. 따라서 그가 인과성을 증명하는 첫 번째 진술('현재에서 결과가 존재함은 과거에서 원인이 존재함을 증명한다'는 것)이 인과의 비분리성을 의미하는 둘째 공리만이 아니라, 인과의 구분성을 말하는 첫째 공리에도 의존한다고 지적한 것은 옳다고 본다.

그런데 그가 승조의 첫 번째 공리('결과와 원인은 동시적이지 않다')로부터 두 번째 결론('과거의 원인은 현재로 오지 않는다'는 것)을 도출하기 위해서는 추가적 가정들, 예컨대 '과거의 것들은 총체적으로 현재에 도달하지 않는다'와 같은 가설이 요청되어야만 한다고 본 것은 논의의 여지가 있다고 본다. 만약 첫 번째 공리('결과와 원인은 동시적이지 않다')가 필자가 이해하듯이 '원인과 결과의 구분성'을 의미한다고 하면, 이는 '과거의 것들은 총체적으로 현재에 도달하지 않는다'는 불천의 의미를 이미 갖고 있는 것이기 때문이다. 물론 이 경우 '과거의 것들은 총체적으로 현재에 도달하지 않는다'는 것이 객관적 사실인가라는 물음이 제기될 수는 있다. 그러나 앞서 거론되었듯이, 사물들의 불천이 성인들의 경험하는 '실재'에 대한 설명이라고 한다면, 그러한 사실 여부에 대한 논란은 별 의미가 없을 것이다.

37) Liu, *ibid.*, p.110, 주19.

38) Liu, *ibid.*, p.107.

리우는 여기서 승조가 물불천의 주장을 위해 인과론을 부정한 것이라고 보고 있지만, 필자가 보기에 승조는 물불천을 주장하면서도 동시에 인과론을 긍정하고 있다. 왜냐하면 원인과 결과의 상호 구분성은 물불천을 지지하고, 원인과 결과의 상호 구분적 비분리성은 인과론을 지지하는 것으로 보이기 때문이다.

리베탈은³⁹⁾ 리우와 마찬가지로 (물론 리우에 앞서서) 승조가 물불천의 주장을 위해 인과론을 포기했다고 보는 듯하다. 그는 승조의 인과성 논증을 소개하면서 소괄호들을 이용하여 자기의 견해를 덧붙여 제시하고 있다. 다소 길지만 문맥의 이해를 위해 전체적으로 인용하면 다음과 같은데, 대괄호([])속의 표현은 독서의 편의를 위한 필자의 첨언이다:

(이하에서는 원인들이 [결과와 분리되어 있어서] 하나의 결과를 산출할 수 없고, 따라서(and therefore) 원인들은 [결과와 분리되어 있을지라도, 소멸하지 않고 지속하므로] 항상 여전히 하나의 결과를 산출할 수 있다는 점이 [승조에 의해 역설적으로] 증명된다. 두 요소들, 곧 원인이라는 요소와 결과라는 요소는 구분되어야만(distinguished) 한다. 그러면 두 명제(A와 B)가 가능하다.) (명제 A:) ‘결과는 원인과 동시에 존재하지 않는다.’ (명제 B:) ‘결과는 원인에 의해 산출된다(원인과 동시에 존재하면서).

(이러한 명제들로부터 두 결론이 따라 나온다.)

(명제 B로부터:) ‘결과가 원인에 의해 산출된다면, 원인은 처음(과거)의 순간에 죽지 않았다. (이것이 의미하는 것은 그것[원인]이 두 번째 순간에서의 현재이며, 결과를 위해 남겨져 있어야만 하는 모든 공간을 차지한다는 점이다. 따라서 결과는 산출되지 않는다.) (명제 A로부터:) 만약 결과가 원인과 동시에 존재하지 않는다면, 원인은 (첫 번째의 과거의 순간에서 죽었고, 따라서 그것은 결과를 산출하기 위해 필요한) 두 번째(현재)의 순간에 이를 수 없(고 그래서 결과는 산출되지 않는다.) (인과성[causality]의 불가능성은 양쪽의 경우에서 증명되었다.) 따라서 (명제

39) Seng-chao, *Chao Lun - The Treatises of Seng-chau*, tr. by Walter Liebenthal(Hongkong: Hongkong University Press, 1968).

B에서, 첫 번째의 혹은 과거의 순간에) 죽지 않았거나, (명제 A에서, 두 번째의 혹은 현재의 순간에로) 오지 않기 때문에, 그 원인은 (인과응보적 인[karmic] 연쇄에 있어서 자신의 위치로부터) 움직이지 않는다.⁴⁰⁾

괄호들 속에 나타난 리베탈의 입장을 요약하면, ‘결과가 원인에 의해 산출된다고 가정하면, 원인이 죽지 않은 채로 결과와 함께 한다는 것이므로 결국 결과가 산출되지 않고, 원인이 결과와 동시적이지 않다고 가정하면, 원인이 결과와 분리된다는 것이므로 결국 결과가 산출되지 않는다’는 것이다. 리베탈은 이것이 인과의 비-실재성의 증명에 해당하며, 승조는 이러한 인과의 비-실재성의 증명을 통해 사물의 불변천성을 추론하였다고 주장하는 것이다.

그런데 필자가 보기로 승조 자신의 논증의 의도는 원인이 지금의 결과에 대한 원인이기에 지금의 결과와 비분리적이고, 원인이 지금의 결과와 함께 하지 않기에 지금의 결과와 구분된다는 점, 그리고 원인은 결과로 변천하지 않는다는 점이다. 그러므로 승조가 불변천을 주장하더라도 그는 물불천(구분성)을 인과성(구분적 비분리성)의 하나의 구성요소로 보는 것일 뿐이지 인과론 자체를 부정하는 것은 아니다. 이 점은 리베탈이 다음과 같이 말할 때 그 스스로도 어렵듯이 알고 있던 점일 것이다:

분명히 승조는 용수를 오해한다. 왜냐하면 그 인도 철학자[용수]에게 불합리한 결론(absurdum)을 그[승조]는 입증되어야 할 것(probandum)으로 간주한다. 용수가 원인들의 불변천성으로부터 그것들이 결과를 산출할 수 없다는 결론을 도출하는 반면에, 승조는 용수가 원인들의 불변천성을 증명하기를 원한다고 믿는다. 그는 조용히(silently) 추론한다: 원인들은 변천가능하지 않고, 따라서 아직 소진되지 않았고, 따라서 여전히 효력이 있는(effective) 것이다(문자 그대로!)⁴¹⁾

40) Liebenthal(trans.), *op. cit.*, pp.52-53.

41) Liebenthal(trans.), *op. cit.*, p.53, 주 165.

리베타는 여기서 첫째로 승조가 인과론의 부정을 통해 사물의 불변천성을 결론으로 제시하였다고 암시하고, 둘째로 승조가 사물의 물불천성을 주장하면서도 원인을 (결과를 위한 효력이 있으므로) 변천적 원인으로 간주했다고 암시한다. 그런데 첫 번째 암시의 문제점은 승조가 인과론을 부정한 것으로 보이지 않는다는 점이다. 위 인용문의 마지막 문장인 “여전히 효력이 있는 것이다”라는 문장은 원인이 결과 발생의 효력을 갖는다는 것이므로, 리베타 스스로도 그 문장을 통해 승조가 인과성을 포기하지 않았음을 밝히고 있는 셈이다. 두 번째 암시의 문제점은 승조가 인과성의 긍정에도 불구하고 원인을 변천적 원인으로 간주한 것 같지 않다는 점이다.

로빈슨은 리베타와 달리 승조가 ‘일반적인 인과관계’를 부정하지 않았다는 점을 다음과 같이 지적한다:

“승조는 여래의 편만한 힘(pervading power)을 설명하기 위해 원인과 결과에 대한 그의 중관학파적 견해를 이용한다. 혜원(Hui-yuan)[승조와 교류한 유유민의 스승으로 동진(東晉)의 여산(廬山)의 법사]이 지냈던 하나의 커다란 난점은 붓다가 작용(acting) 없이 응답할 수 있다는 것[곧 無爲無不爲]을 어떻게 이해하는가의 난점이었다. 이 문제는 그[혜원]가 응답을 일종의 운동으로, 곧 붓다의 힘이 하나의 지점(one point)을 떠나서 다른 지점으로 이동하는 운동으로 보는 그의 견해로부터 생겨났다. 이 문제는 승조를 괴롭히지 않는다. 왜냐하면 그에게 일반적인 인과관계(ordinary causation)는 한 지점에서 다른 지점으로의 기체의 이동을 통해 작동하는 것이 아니다. 현대적 용어로 말해, 그는 인과관계를 하나의 사건으로 간주하지 않고, 두 사건 사이의 하나의 관계로 간주한다. 여래, 곧 성인은 모든 다르마들의 자체-공(self-avoidness, the nature)과 동일시된다. 그래서 그는 편만하고(all-pervasive), 전지적이고(all-knowing), 행위 없이, 곧 한 지점에서 다른 지점으로 이동함 없이 영향을 행사할 수 있다.”(Robinson, 150)

여기서 로빈슨은 문제시되는 인과관계를 기체의 이동을 전제하는 물리적

인과관계가 아니라 기체의 이동을 전제하지 않는 일반적(ordinary) 인과관계로 제한하고 있다. 일반적 인과관계에는 불교의 독특한 감응적 인과관계도 속한다.

송나라의 존식(宋遵式)은 불교의 감응설을 이렇게 설명한다:

감지는 중생에 속하고, 응답은 성인에 속한다. 회합은 즉 합치하는 것이다. 역에서 이른다. ‘역은 감지하면 천하의 모든 이치에 통한다.’ 성인은 무심하면서도 오래도록 응답하는데, 감지가 있는 곳에서 응답한다. 중생의 근기가 감지하면, 성인이 응답하므로, 회합하지 않음이 없다.⁴²⁾

원나라의 문재(元文才)는 다음과 같이 설명한다:

여량지[후득지, 권지]에는 사려가 없고 불응으로 응답한다. 지혜의 작용이 어찌 수고스럽겠는가. 그러므로 위제후 부인의 간절함을 따라, [아미타불이] 운행하여 소통하고 궁중에 나타났다. 승만 부인의 우러르는 기도를 따라, 생각에 응답하면서 하늘에서 나타났다.⁴³⁾

불교의 독특한 감응관계는 성인과 중생 사이의 교화관계이다. 이 관계에서는 성인의 공적(원인)이 선행하고, 중생의 감지가 후속하고, 성인의 공적이 응답하고, 중생의 교화(결과)가 이뤄진다. 이 점은 여래를 로빈슨과 같이 ‘자체-공’으로 보든, 아니면 원문재와 같이 ‘아미타불’로 보든지 그 모두에서 타당하다. 결국 불교의 인과관계는 감지와 응답을 매개로 한 인과관계이고, 성인의 공적과 중생의 교화 사이에서 성립하는 하나의 영향관계이다. 그리고 이런 영향관계는 성인의 공적의 장소이동이나 변천을 전제하지 않는다. 따라서 승조에게는 원인의 불변천성과 일반적 인과관계의 동시 긍정이 가능하다.

42) 宋遵式, 『注肇論疏』, CBETA(中華電子佛典協會), X54n0870_004 [0188a13]: “感屬生. 應屬聖. 會即合也. 易云. 感而遂通. 天下之故聖人無心而長應. 應之于有感. 眾生根感則聖應. 無不會合.”

43) 元文才, 『肇論新疏』, 大正新脩大藏經, T1860_45.0224c24-c26: “如量無思不應而應. 智用何勤. 故草提懇切. 運通而出於宮中. 勝鬘仰祈. 應念而現於空際.”

버만은 로빈슨의 평가를 지지하면서 승조가 원인을 변천적 원인으로 간주하지 않았다는 점을 다음과 같이 언급한다:

[승조에게는] 하나의 원인이 [나중에도] 여전히 효력이 있다고 말하면서 리베타일이 함축하는 것은 하나의 원인이 자신의 시간적 위치를 넘어 존속하면서 머물러서 또 하나의 다른 위치에서 존재하게 된다는 것이다. 이것은 로빈슨에 따르면 승조가 의미한 것이 아니다.⁴⁴⁾

버만이 여기서 언급한 로빈슨은 리베타일이 우려하듯이 승조 논증에서의 원인의 변천성을 우려하기보다는, 오히려 승조의 관점의 비일관성을 우려한다. 그는 ‘관시품’에서의 용수의 시간의 비-실재성 논증(Robinson, 150)을 소개한 후에 다음과 같이 말한다:

용수는 세 가지 시간을 고립적 실체들(svabhava)로 보는 것의 불합리성(absurdity)을 논증하고 있다. 용수는 각 용어의 한 가지 의미, 곧 각각의 고립된 실체의 한 가지 의미를 일관적으로 고수하는 반면에, 승조는 그의 용어들의 두 의미들 사이에서 앞으로 또 뒤로 움직인다. 용수가 사물들의 논박에만 관심을 두는 반면에 승조는 ‘긍정적’ 명제들을 증명하려고 한다는 것이 사실이 아니다. 오히려 용수가 일관적이고 단일한 관점을 유지하는 반면에 승조는 두 개의 서로 다른 사진기로 동일한 장면을 촬영한다는 것이 사실이다.⁴⁵⁾

여기서 언급된 용수의 단일한 관점이란 절대적 관점을 말하고, 이에 대비되는 승조의 관점은 교체하는 두 관점(절대적 관점과 일상적 관점)이다:

용수를 승조와 비교할 때, 우리가 유념해야만 하는 것은 용수의 논박들

44) Berman, *op. cit.*, p.52.

45) Berman, *ibid.*, p.150.

이 하나의 절대적 관점(one point of view - the absolute one)으로부터 이뤄지는 반면에, 승조는 일상적 관점과 절대적 관점(the popular and the absolute standpoints) 사이에서 오간다는 점이다.⁴⁶⁾

승조의 교체적 두 관점은 ‘인과적 관계가 있다’(원인과 결과의 구분적 비분리성)는 관점과 ‘인과적 관계가 없다’(원인과 결과의 구분성)는 관점이다. 이런 교체적 관점은 용수의 일관적 관점(‘인과적 관계가 없다’는 것)과는 다르다. 그런데 이런 교체적 관점이 일관적 관점보다 못한 것인지는 의문인데, 교체적 관점은 승조에게 용수보다 더욱 많은 것(예컨대, 시간에 관한 4도논법적 결론)을 말하도록 해줄 수도 있기 때문이다.

버만은 승조의 인과성 논증에 대한 리베타의 해설⁴⁷⁾을 인용한 후에 리베타와 로빈슨이 공동으로 승조가 용수를 오해했다고 지적했다고 밝힌다:

원인들에 의한 결과들의 산출에 관한 저 첫 번째 선언⁴⁸⁾과 관련해서, 로빈슨과 리베타는 모두 승조가 이 점[저 선언]에 있어서 용수를 오해했다는 점에 동의한다. 로빈슨은 용수가 다음과 같은 일관적인[곧 시간은 실재하지 않는다는 절대적] 관점을 유지한다고 주장한다: ‘머물지 않는 시간은 지각되지 않고, 머무는 시간은 발생하지 않는다. ... 만약 시간이 하나의 기체(entity)에 의지한다면, 이 기체가 없이 시간이 어디에 있겠는가? 어떤 기체도 존재하지 않는데, 그러면 시간이 어디에 존재하겠는가?’ 반면에 승조는, 용수가 존재하지 않는다고 이해하는 결과들을 [승조의] 원인들이 산출하기도 하고 산출하지 않기도 하는 한에서, ‘두 개의 서로 다른 사진기로 동일한 장면을 촬영한다.’⁴⁹⁾⁵⁰⁾

46) Berman, *ibid.*, p.154.

47) Liebenthal(trans.), *op. cit.*, pp.52-53; Berman, *op. cit.*, p.51.

48) 다음을 말한다: “이하에서는 원인들이 하나의 결과를 산출할 수 없고, 따라서 원인들은 항상 여전히 하나의 결과를 산출할 수 있다는 점이 증명된다.”

49) Robinson, *op. cit.*, p.150.

50) Berman, *op. cit.*, p.52.

여기서 버만은 승조에게서 원인이 결과를 산출하는 것(‘원인으로 인해 결과가 있다’는 것)이기도 하고 산출하지 않는 것(‘원인은 결과에 오지 않는다’는 것)이기도 한 것은 로빈슨의 표현을 따를 때 두 개의 사진기에 의해 인과관계를 촬영하는 것에 해당하며, 로빈슨은 이런 식의 촬영을 과거시간(원인)에 의한 현재시간(결과)의 산출을 부정하는 용수의 입장에서 벗어난 것으로 본다고 소개하고 있다.

그런데 여기서 로빈슨과 리벤타에게 물어볼 수 있는 것은 승조의 이중적 관점이 상대적 관점과 절대적 관점을 모두 부정한 것으로, 달리 말해 결과의 존재의 부정(용수의 입장)과 결과의 비-존재의 부정(승조의 새로운 추가적 입장)을 모두 포괄하는 것으로 볼 수 있지 않겠는가 하는 점이다. 그럴 경우에는 승조의 관점을 단순히 교체적 관점이라는 말로 일의적으로 규정짓기는 어려울 것이다.

이찌무라는⁵¹⁾ 승조의 시간론이 용수의 시간론에 미치지 못하는 것이 아니라고 본다. 그는 승조의 역설적 방법은 인도의 그것보다 열등한 것이 아니고, 오히려 평행하는 것이라고 본다:

승조의 역설적 방법은, 인도의 중관학파들이 그들 자신의 문화적이고 언어적인 환경 안에서 과제를 성취한 방식과 충분히 평행하는(parallel) 방식으로, 그 자신의 언어적이고 문화적인 형식들의 한계(confines) 속에서 그 자신의 방법을 사용했다는 사실을 옹호하는 듯하다.⁵²⁾

여기서 이찌무라가 언급한 역설적 방법의 한 의미는 아마도 ‘운동과 정지를 서로 구분되면서도 비분리적인 것’으로 보면서 논의를 전개하는 방식일 것이다. 그는 승조의 논증이 자신의 언어적이고 문화적인 형식들(예컨대, 묵가[墨

51) Shohei Ichimura(市村承乘), “On the Paradoxical Method of the Chinese Mādhyamika: Seng-Chao and the Chao-Lun Treatise”, *Journal of Chinese Philosophy*, 19(1)(Honolulu: International Society for Chinese Philosophy, 1992)

52) Ichimura, *ibid.*, p.67.

家]의 역설적 논리와 도가의 무위무불위의 사상) 속에서 스스로 (정지와 운동 사이의) 역설을 사용하면서, 인도의 중관학파들의 논증에 필적한다고 보는 것이다. 버만도 이와 유사한 견해를 제시하는데, 이것을 마지막으로 살펴보기에 앞서 초기불교 및 용수의 시간관을 간략히 되돌아볼 필요가 있다. 이를 통해 불교 시간론의 역사 속에서 용수 시간론의 의의를 확인할 수 있고, 이를 토대로 승조 시간론의 의의도 짐작해 볼 수 있을 것이기 때문이다.

VI. 승조 시간론의 의의

갈루빠나⁵³⁾는 초기불교, 아비달마불교, 용수의 시간관을 개괄한 후에 용수의 시간관을 밝히고 있다. 이에 따르면, 경량부와 마찬가지로 용수는 설일체유부가 취하는 시간의 독립적 실재론을 비판하였다. 사물과 시간은 상호의존적이고, 사물이 비실재적이듯이 시간도 비실재적이라고 보았다. 이 점은 초기불교의 견해와 같은 것이지만, 용수는 여기서 더 나아가 시간의 비-실재나 비-존재를 논증하기 위해 그의 변증법을 이용하였다:

용수의 논증은 두 사물이 공존적(coexistent)이지 않다면, 그것들이 관련될(related) 수 없다는 가정에 근거를 둔다. 그래서 만약 현재와 미래가 과거에 의존적으로(contingently) 관계되어 있다고 주장된다면, 그러면 현재와 미래가 모두 과거 속에 [무구별적으로] 있어야만 [하고, 그래서 과거와 구별되는 현재와 미래는 존재하지 않는다고 말해야] 한다. 그렇지 않다고[곧 과거 속에 있지 않다고] 한다면, 그것들은 의존적으로 관계될 수가 없다. 다른 한편 현재와 미래는 과거에 의존적이지 않고는(without being contingent on) [과거와 관련될 수가 없고, 이렇게 과거와 관련되지 않는 현재와 미래는 비록 과거와 구별되는 시간들이지만 과거와 상호 관

53) David J. Kalupahana, "The Buddhist Conception of Time and Temporality", *Philosophy East and West*, 24(2)(Honolulu: University of Hawai'i Press, 1974).

련된 시간들로] 존재할 수가 없다. 따라서 용수에 따르면 현재 시간과 미래 시간의 인식에 대해 어떠한 정당화도 없다. 동일한 논증이 과거의 실재성을 거부하기 위해 사용되었다.⁵⁴⁾

여기서 소개된 용수의 시간의 비-실재성 논증을 한역본으로 읽어보면 다음과 같다:

만약 과거의 시간을 원인으로 하여 미래 및 현재가 있다고 하면, 미래 및 현재는 응당 과거의 시간 중에 있어야 한다./ 만약 과거의 시간 중에 미래 및 현재가 있지 않다고 하면, 미래 및 현재의 시간이 어떻게 과거를 원인으로 하여 있겠는가?/ 만약 과거의 시간을 원인으로 하지 않으면, 곧 미래의 시간은 있지 않고 현재의 시간도 역시 있지 않고, 따라서 두 시간은 있지 않다.⁵⁵⁾

풀어 말하면, 용수는 한편으로 세 가지 시간이 상호 의존적이라면 상호 내존적이게 되고, 상호 내존적이라면 상호 무구별적으로 되어, 상호 구별적인 세 시간으로 존재할 수 없다고 본다. 다른 한편으로 세 가지 시간이 상호 의존적이지 않다면 상호 외재적으로 되고, 상호 외재적이라면 상호 무-관련적이게 되어, 상호 관련적인 세 시간으로 존재할 수가 없다고 본다.

칼루빠나는 시간론의 역사 속에서의 용수의 시간관의 의의를 다음과 같이 설명한다:

초기불교가 사물들이 상대적으로 실재적(*relatively real*)이라고 주장했을 때, 용수는 사물들은 상대적이기 때문에 그것들은 비실재적이고, 실재적 존재자는 초월적(*transcendental*)이라고 주장했다. 전체 논의를 요

54) Kalupahana, *ibid.*, p.88.

55) 龍樹, 『中論』(青目釋), 『觀時品』, T1564_30.0025c06-26c07: “若因過去時 有未來現在 未來及現在 應在過去時. T1564_30.0025c24-26c25: 若過去時中 無未來現在 未來現在時 云何因過去. T1564_30.0026a06-a07: 不因過去時 則無未來時 亦無現在時 是故無二時.”

약하면, 나는 다음과 같이 말할 수도 있다: 1) 초기불교는 경험주의적이고 상대주의적인 시간관을 제시했다. 2) 아바달마 학풍은 그것의 사변적 접근 때문에 [설일체유부에서 그렇듯이] 주로 절대주의적 시간관을 산출해냈다. 3) 중관학파(Madhyamikas)는 그들의 초월주의의 결과로 시간의 실재성을 부정했다.⁵⁶⁾

깔루빠나에 따르면, 용수의 시간관은 불교 시간론의 역사 속에서 상대주의(상대적 실재론)와 절대주의(절대적 실재론)를 지양한 초월주의(비-실재론)의 시간관에 해당하며, 이 초월주의적 시간관의 요지는 시간은 실재하지 않는다는 것이다. 필자는 용수와 비교할 때 승조의 시간론이 시간의 실재성의 부정론이자 동시에 시간의 비-실재성의 부정론이고, 이런 시간론은 용수의 시간의 비-실재론과 단순하게 동일시될 수 없다고 본다.

이제 앞에서 제기된 물음으로 되돌아갈 수 있게 되었다. 승조는 용수의 시간론을 능가한 셈인가? 이에 대해 버만은 조심스럽지만 긍정적으로 답변하는 듯하다. 그는 “불교 사상에서 핵심 개념, 곧 공(sunyata, emptiness)이라는 경험적 개념에 대한 승조의 이해가 시간에 대한 그의 교설을 근거지운다.”⁵⁷⁾는 전제 아래, 승조의 생각들을 따라 용수의 시간론의 발전적 전개도 가능하리라고 본다:

따라서 만약 우리가 (자성[self-nature]의) 공을 비운다는 것을 의미하는 ‘공의 공’(sunyatam sunyata)이라는 어구를 취하고, 즉 공이 공이 아니라는 것을 이해하고, 이 어구를 시간에 적용할 수 있다고 한다면, 우리는 시간 자체를 비울 수 있는데, 단지 시간의 존재만이 아니라 시간의 비-존재도 역시 비울 수 있다. 이것은 승조의 몇몇 생각들에 의해 용수의 원래의 결론을 더욱 자세히 말하는(expand on) 것이 될 것이다.⁵⁸⁾

56) Kalupahana, *op. cit.*, p.188.

57) Berman, *op. cit.*, p.54.

58) Berman, *ibid.*, p.56.

이런 말로써 버만은 용수에게서 시간의 존재의 부정이 두드러지게 강조된 반면에, 승조에게서는 시간의 존재의 부정과 시간의 비-존재의 부정이 동등한 정도로 말해짐을 시사하고 있다. 그렇다면, 승조는 이러한 이중 부정을 위해 정지와 운동의 동시 부정, 곧 부동부정(不動不靜)의 역설을 사용한 것이라고 보아야 할 것이다.

용수가 중도를 천명하기 위해 8불⁵⁹⁾을 강조하였음은 주지의 사실이다. 그럼에도 시간에 관한 한, 용수는 결과적으로 비-실재론으로 기울어져 있다. 이러한 상황에서 승조의 「물불천론」은 시간론이라는 부문에서 새롭게 중도론을 제시한 것이라고 볼 수 있을 것이다.

VII. 맺음말

이상과 같은 논의를 통해 볼 때, 승조의 「물불천론」의 의의는 운동(떠나감)과 정지(머뭇)에 대한 중도적 견해를 제시한 점에 있고, 또한 그의 시간론의 의의는 시간의 비-실재론은 물론 시간의 비-실재론의 부정까지 말한다는 점에 있다고 여겨진다. 생사윤회에 빠져들은 곧 허무감에 빠져드는 것인데, 이를 벗어나기 위해서는 운동(떠나감)이 부정되고 정지(머뭇)가 긍정될 필요가 있다. 반대로 상주열반에 집착함은 현재만이 전부라고 여기는 것인데, 이를 벗어나기 위해서는 정지(머뭇)가 부정되고, 운동(떠나감)이 긍정될 필요가 있다. 양극단의 지양을 위한 이러한 이중적 부정과 이중적 긍정은 사물의 ‘정지 속의 운동’과 ‘운동 속의 정지’, 시간의 ‘비이행적 이행’과 ‘이행적 비이행’이라는 개념으로 표현될 수 있다. 보다 일반화된 용어로는 ‘생사 속의 열반’, ‘열반 속의

59) 龍樹, 『中論』(青目釋), 「觀因緣品」, T1564_30.0001b14-b17: “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.”([연기관계 속에서 원인과 결과를 보면] 생성하지도 않고 소멸하지도 않으며, 상주하지도 않고 단절하지도 않으며, 동일하지도 않고 차이하지도 않으며, 도래하는 것도 아니고 퇴거하는 것도 아니다. 능히 이러한 연기를 설하여 모든 희론을 잘 없애지게 하였므로, 나는 모든 설법자 중에서 제일이신 부다께 머리 숙여 예배한다.)

생사'로 표현될 수 있다. 이런 표현들은 후득지의 삶 내지 보살도를 가리킬 수 있는 것들로서 수행자들이 실현하고자 하는 마음상태이기도 할 것이다.

참고문헌

1. 원전류

- 龍樹, 『中論』青目釋 (『大正新脩大藏經』, 券30)
- 僧肇, 『肇論』嘉興藏 (『大正新脩大藏經』, 券45)
- 宋遵式, 『注肇論疏』(中華電子佛典協會, 『卍續藏』, 第54冊)
- 元文才, 『肇論新疏』(『大正新脩大藏經』, 券45)
- 僧肇, 『조론』, 송찬우 역(서울: 경서원, 2009)

2. 단행본류

- Robinson, Richard H., *Early Mādhyamika in India and China*(Madison: the University of Wisconsin Press, 1967).
- Seng-chao, *Chao Lun - The Treatises of Seng-chau*, trans. by Walter Liebenthal(Hongkong: Hongkong University Press, 1968).

3. 논문류

- 김주경, 「물불천론 저술의도의 검토」, 『한국불교학』 제57집(서울: 한국불교학회, 2010), pp.275-300.
- 김주경, 「조론의 연구」, 동국대학교대학원 박사학위논문(서울: 동국대학교대학원, 1998).
- 김진무, 「승조의 ‘비유비무’ 논증과 그 의미」, 『선문화연구』 제2집(서울: 한국불교선리연구원, 2007), pp.1-48.
- 구미숙, 「승조의 물불천론에 있어서 운동부정의 논리와 중국불교적 성격」, 『동아시아 불교문화』 제17집(부산: 동아시아불교문화학회, 2014), pp.159-184.
- 양순애, 「조론의 상즉관 연구-성립시기에 따른 네 편 논문의 전개 방향」(대구: 경북대학교 대학원 박사학위논문, 2012).
- 한성자, 「초기불교를 통해 본 『조론』의 중도사상 연구」, 동국대학교 대학원 박사학위논문(서울: 동국대학교 대학원, 2011).

- 허인섭, 「『조론』 「불불천론」에 나타나는 설일체유부적 논의 성격」, 『철학논집』 제32집 (서울: 서강대학교철학연구소, 2013), pp.149-184.
- Berman, Mihael, “Time and Emptiness in the Chao-lun”, *Journal of Chinese Philosophy*, 24(1)(Honolulu: International Society for Chinese Philosophy, 1997), pp.43-58.
- Han, Sung-ja, “The Middle Path of No Abiding and No Leaving in the ‘Immutability of Things’ by Seng-chao”, *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 4 (Seoul: International Association for Buddhist Thought and Culture, 2004), pp.165-187.
- Ichimura, Shohei(市村承秉), “On the Paradoxical Method of the Chinese Mādhyamika: Seng-Chao and the Chao-Lun treatise”, *Journal of Chinese Philosophy*, 19(1)(Honolulu: International Society for Chinese Philosophy, 1992). pp.51-71.
- Inada, Kenneth K., “Time and Temporality: A Buddhist Approach”, *Philosophy East and West*, 24(2)(Honolulu: University of Hawai'i Press, 1974), pp.171-179.
- Kalupahana, David J., “The Buddhist Conception of Time and Temporality”, *Philosophy East and West*, 24(2)(Honolulu: University of Hawai'i Press, 1974), pp. 181-191.
- Liu, Ming-Wood(廖明活), “Seng-chao and the Mādhyamka Way of Refutation”, *Journal of Chinese Philosophy*, 14(1)(Honolulu: International Society for Chinese Philosophy, 1987), pp.97-110.

Seng-chao's Treatise "Things Do Not Alter" and Middle Pass Time Theory

Cheong, Eunhae
Invited Professor
SungKyunKwan university, Philosophy

In his treatise "Things Do Not Alter", Seng-chao argues for the immobility of things or the non-moving of things. This argument means that things do not move between past and present. Since the non-moving of things between past and present implies the non-transitivity of time, his argument is simultaneously the argument for the non-transitivity (passage-less character) of time. Meanwhile, what he really means by the non-moving is the non-moving that is not separated from moving, for the non-moving of things is what characterizes the true nature of things that is called to be the emptiness or paraphrased to be truly empty but mysteriously existent. In my view, the argument for the non-moving is the time-theoretical elucidation of that true nature of things. Therefore, his assertion of non-moving implies that moving is neither real nor unreal, and furthermore implies that time is neither transitive nor non-transitive. By such an assertion he wants to suggest a middle path time which sublates two extreme borders. In this context, it can be said that the significance of the treatise "Things Do Not Alter" lies in the fact that it says more than Nagarjuna's thought of unrealistic time by arguing for non-moving (non-transitivity) and non-resting (transitivity). According to Seng-chao, time is neither real nor unreal. This thought of middle path time can be a logical basis for the Buddhist teachings of 'nirvana in samsara' and 'samsara in nirvana'.

Keywords

Buddhism, Seng-chao, Time-theory, the Immobility of Things, Middle Path, Tetralemma,
Non-moving as Non-resting

2018년 05월 09일 투고

2018년 06월 15일 심사완료

2018년 06월 26일 게재확정