

연기(Pratītyasamutpāda)=공성(Śūnyatā)=중도(Madhyamā pratipat) : ‘공’사상의 정당성 확보를 위한 나가르주나와 초기대승불교도의 노력

이영진

금강대학교 불교문화연구소

tatpum@gmail.com

- I. 『근본중승』에 나타난 정당성 확보를 위한 노력: 연기=공성=중도
- II. 초기대승경전 편집자들의 정당성 확보를 위한 노력
- III. 나가며

요약문

나가르주나[龍樹]는 그의 저서인 『근본중승』(Mūlamadhyamakakārikā)의 24장 18번째 계송에서 “연기(緣起 Pratītyasamutpāda)=공성(空性 Śūnyatā)=중도(中道 Madhyamā pratipat)”를 주창한다. 그는 또한 귀경계에서 붓다가 ‘연기’를 설하셨다고 하며, 이 ‘연기’의 수식어는 대승불교경전에서 ‘공성’을 지칭하거나 이와 연관된 여덟 가지 부정어[八不]이다. 따라서 나가르주나 사상의 핵심에는 ‘연기’를 붓다의 가르침(buddhavaçana 佛說)으로 보고, 이를 ‘공성’으로 정의 혹은 치환하는 ‘연기=공성’의 등식이 놓여있다고 볼 수 있다.

그렇지만 사상사 혹은 문헌비평을 통한 문헌학적인 조사에 의하면, 대승불교문헌 가운데 가장 빠른 내용을 보존하고 있는 『팔천송반야경』 제 1장에는 ‘연기=공성’ 나아가, ‘연기=중도’, ‘공성=중도’가 언급되지 않을 뿐 아니라, ‘공성’(śūnyatā)이라는 용어조차도 등장하지 않는다. 따라서 적어도 초기 대승불교 경전의 최고층(最古層)에는 ‘연기’와

‘공성’은 상호 연결점을 가지고 있지 않은 상호 독립적인 개념임이 분명하다.

본 논문에서는 『반야경』과 『십지경』이라는 초기대승불교문헌에 보이는 상호 무관한 ‘12지 연기’와 ‘공성’ 사상을 결합하고자 했던 시도를 조사함을 통해서, 나가르주나의 “연기=공성”이라는 선언은 『반야경』 등의 초기대승불교경전의 편집자들과 마찬가지로 주류불교에서 ‘법성’(法性 dharmatā)으로 간주해온 ‘12지 연기’라는 매개체를 통해 대승불교의 ‘공’ 사상에 정당성 즉 ‘불설’의 지위를 부여하고자 하는 시도라는 점을 강조하고자 한다.

주제어

연기(緣起), 공성(空性), 중도(中道), 법성(法性), 나가르주나[龍樹], 말놀이(nirukta), 비존재(abhāva)

I. 『근본중송』에 나타난 정당성 확보를 위한 노력: 연기=공성=중도

나가르주나(Nāgārjuna, 150-250CE)가 저술한 『근본중송』(Mūlamadhyamakakārikā)은 다음과 같은 망갈라 계송¹⁾ 혹은 귀경계(歸敬偈)로 시작한다.

소멸하지 않으면서 생겨나지 않고 끊어지지 않으면서 항상 있지 않고,
동일하지 않으면서 다르지 않고, 오지 않으면서 가지 않고,
희론(戲論)을 적멸하면서 상서로운 연기(緣起)를
설하신 설법자 중 최고의 설법자 붓다에게 경의를 표합니다.²⁾

anirodham anutpādam anucchedam aśāsvatam |

1) ‘논서의 시작’(śāstrārambha)에서 망갈라 계송[maṅgalācāraṇa]의 역사와 중요성에 관해서는 다음을 참조하시오. Christopher Minkowski, “Why Should We Read the Maṅgala Verses?”, in *Śāstrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*, ed. by Walter Slaje(Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008) pp.1-24.

2) 가츠라 쇼류·고시마 키요타카, 『중론: 용수의 사상·저술·생애의 모든 것』, 배경아 옮김(서울: 불광출판사, 2018) p.20, p.213 ; 『근본중송』의 번역은 이 책에서 인용할 것이다. 심사자중 한분은 이 번역(重譯)의 문제점을 지적하면서 필자만의 번역을 사용하기를 권하였다. 그렇지만 필자는 학문이 발전하는 하나의 요소는 다른 사람의 작업을 존중하고 인용함으로써 이루어진다고 생각한다. 따라서 필자의 이해와 다르다고 생각되거나, 필자의 논지 전개에 도움을 주기 위하여 바꾸거나 추가한 부분만을 밑줄로 표시하여 인용할 것이다.

anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam ||
 yaḥ praṭītyasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivam |
 deścayāmāsa śaṃbuddhas taṃ vande vadatāṃ varam || (MMK^{Ye} 12.01-04)

그리고 이 귀경계는 다음과 같은 마지막 계송과 대구를 이루고 있다.

[사람들에 대한] 연민의 정으로 모든 [나쁜] 견해를 끊기 위해
 [연기(緣起)라고 하는] 바른 법[正法]을 설하신 고타마(=붓다)에게 나는
 귀의(歸依)합니다.³⁾
 sarvadr̥ṣṭīprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat |
 anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam || 27.30 (MMK^{Ye} 500.16-17)

귀경계의 ‘연기’와 그를 수식하는 수식어들의 관계를 어떻게 이해해야 하는
 가의 문제를 이후로 미룬다면,⁴⁾ 귀경계와 마지막 계송의 주된 요지는 ‘연기’는
 붓다가 친히 설하신 바른 법(혹은 현자들의 법)이자 불설(佛說)이라고 할 수 있
 다. 이 ‘연기’는 『근본중송』의 가장 유명한 계송 중 하나인 24장 18번째 계송에
 의해 ‘공성’(空性), 나아가 ‘중도’(中道)와 등치된다.

[갖가지 사물과 현상이 어떤 것을] 조건으로 하여 일어나는 것[緣起]을
 우리는 공성(空性) 이라고 말한다.

3) 앞의 책, p.147.

4) 찐드라끼르띠(Candrakīrti)의 견해를 우선 언급하자면, 그는 소위 ‘팔불’(八不)을 ‘연기’의 수식어
 로, ‘희론의 적멸’과 ‘상서로움’을 열반의 정의/특성을 지칭하는 것으로 보며, 연기와 열반이 각각
 『근본중송』이라는 논서의 주제와 목적으로 파악하고 있다; “따라서 이 [귀경계]에서 ‘소멸하지
 않으면서’로 시작하는 여덟 수식어에 의해 수식되고 있는 ‘연기’가 논서의 주제(abhidheyārtha)이
 다. ‘모든 희론의 적멸’과 ‘상서로움’으로 정의되는/특징지어지는 ‘열반’이 논서의 목표(prayojana)
 로서 설명되고 있다.” (cf. PsP^M 118.07-119.01). 이는 계송에서 모두 ‘연기’를 수식하거나 자격을 부
 여해주는 수식 어구를 임의적으로 나눈 것이며, 그 이유는 인도불교 전통에서 다르마끼르띠
 (Dharmakīrti 600-660 CE) 이후에 정착된 ‘논서의 시작’(śāstrārambha)의 정형적인 스타일, 즉 논서
 의 작자는 그가 주석하고 있는 논서의 삼반다(관계, sambandha)와 주제(abhidheya)와 목표
 (prayojana) [이에 더하여 때때로 최고의 목표(prayojanasya prayojanam)]을 설명해야 한다는 요구
 에 맞추기 위해서일 것이다.

그것[연기=공성]은 [어떤 것을] 원인으로 [어떤 것이] 개념설정되는 것
 因施設]이고, 다름 아닌 그것이 중도(中道)이다.

yaḥ praṭītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe |
 sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā || 24.18 (MMK^{Ye} 426.01-02)

이 계송의 해석에서 논쟁의 핵심이 되는 것은 계송 cd의 두 번의 상관사(sā)에 걸쳐있는 ‘upādāyaprajñaptiḥ’(因施設)와 ‘madhyamā pratipat’(中道)와 동일시되는 것이 무엇인가이다. 즉 ‘yaḥ praṭītyasamutpādaḥ’가 생략되어 ‘연기=인시설=중도’인지, 아니면 ‘yā śūnyatā’가 생략되어 ‘공성=인시설=중도’에 관한 문제이다.⁵⁾

이 문제에 관해서는 동일한 장의 두 계송이 실마리를 제공할 수 있다고 생각한다.⁶⁾ 먼저 동일한 24장의 36번째 계송 후반부(cd) “네가 연기인 공성을 부정한다는 것은 ~”⁷⁾에서는 명백히 공성을 연기와 동일시하고 있다. 이를 염두에 둘 때, 18번째 계송에서 ‘인시설’, ‘중도’와 동일시되는 것은 ‘연기’와 ‘공성’ 둘 중 하나가 아니라, 이미 전반부 계송에서 등치된 ‘연기=공성’이 될 것이다.

“연기를 보는 자는 성자들의 네 가지 진리[四聖諦]를 보는 자이다”는 취지의 마지막 계송에 있어서⁸⁾ 판드라기르띠는 “연기를 보는 자”를 “모든 현상이 [어떤 것을] 조건으로 하여 일어나는 것[緣起]으로 정의된/특징지어지는, 고유한 성질이 공한 상태[自性空]를 바르게 보는 자”⁹⁾로 주석함으로써 ‘연기’를 ‘공성’으로 치환하고 있다. 또한 24장의 주제가 ‘모든 것이 공하기 때문에 사성제가 성립한다’는 점을 감안한다면, 등치된 연기와 공성은 ‘연기로 정의된/특징지

5) 24장 18번째 계송에 대한 다양한 해석과 이와 관련한 주석들의 내용 등 좀 더 자세한 논의에 관해서는 Claus Oetke, “On MMK 24.28”, *Journal of Indian Philosophy* Vol.35-1(Boston: Springer, 2007) pp.1-32 참조할 것.

6) 이 아이디어는 가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, p.224로부터 착안하였다.

7) MMK^{Ye} 436.20: “yat praṭītyasamutpādaṃ śūnyatām pratibādhase || 24.36cd”

8) MMK^{Ye} 440.09-09: “yaḥ praṭītyasamutpādaṃ paśyatīdaṃ sa pśyati | duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca || 24.40”

9) “yo hi sarvadharmapraṭītyasmutpādakṣaṇām svabhāvaśūnyatām samyak paśyati | sa catvāryāryasatyāni paśyati yathābhūtāni tattvataḥ |” LVP 515.11-12 ; 티벳역에서는 sarvadharmā에 해당하는 번역이 없다. (붉은 체는 계송의 어구를 나타낸다)

어진 공성'으로 이해하여 '공성'에 좀 더 방점을 둘 수도 있을 것이다.

이러한 이해를 배경에 두고 다시 귀경계로 돌아가 보자. 귀경계에서 해석의 문제는 소위 '팔불'이라는 수식어가 '연기', 고시마 키요타카의 말을 빌리자면 붓다가 설명한 이법(理法)이자 교설인 연기를 수식할 수 있는가이다. 부연하자면, '팔불'은 연기가 아니라, 구체적인 하나하나의 존재(緣已生法)에 적용되어야 한다는 것이다.¹⁰⁾ 실제로 이종철이 보여주었듯이, 구마라집은 “연생(緣生)하는 유위법의 보편적인 존재방식”인 ‘연기’와 “인연으로 말미암아 생기는 제 유위법(諸有爲法)을 통칭하는” ‘연[이]생[법]’을 명확히 구분하는 바수반두와 달리¹¹⁾ 이 둘의 서로 뗄 수 없는[不相離] 관계를 채용하여, 귀경계의 ‘연기’를 ‘연[이]생법’으로 대체하는 의역을 피하였다.¹²⁾ 고시마 키요타카가 지적했듯이 설일체유부의 『아비달마대비바사론』(659년 번역)에는 ‘연기법’(緣起法)과 ‘연생법’(緣生法) 모두를 ‘모든 유위법’[一切有爲法]으로 구별하고 있지 않는다는 『품류족론』의 서술을 인용하고 있으며,¹³⁾ 『아비담비바사론』(437년 번역)에는 그 출처를 『품류족론』이 아닌 『波伽羅那經』으로 밝히고 있다.¹⁴⁾ 따라서 나가르주나가 ‘연기와 연[이]생법’을 구분하지 않았다는 전제하에 귀경계의 ‘연기’를 ‘연이생법’으로 대치하여 읽는 방식이 가능할 것이다.¹⁵⁾

그렇지만, 만약 나가르주나가 바수반두와 같이 ‘연기와 연[이]생법’을 명확히 구분하였다면, 고시마 키요타카가 제안 하듯이, 연기를 소유복합어로 푸는 방법도 가능한 하나의 방식이라고 생각된다.¹⁶⁾

10) 가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, pp.213-214, n.31.

11) 이종철, 『『중론송』 ‘귀경계’의 번역과 해석—구마라집의 한역과 대비해서—, 『불교학연구』 제7호(서울: 불교학연구회, 2003), p.59.

12) 앞의 논문, pp.49-56, 특히 p.55.

13) 가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, pp.213-214, n.31 ; 『阿毘達磨大毘婆沙論』 卷23(『大正藏』27, pp.118上25-29).

14) 『阿毘曇毘婆沙論』 卷13(『大正藏』28, pp.93中06-10).

15) 실례의 번역으로는 이종철, 앞의 논문, p.69의 <번역-4> 참조.

16) 가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, pp.213-214, n.31: “A(=팔불 필자삽입)와 관련해서는 ‘연기’를 ‘교법’ ‘이법’의 의미로 취하고 동시에 이 말을 소유복합어(有財釋)로 풀어 ‘그 가르침에 의하면 모든 것(諸法)은 소멸하지도 생겨나지도 않고...’라고 해석해야 한다.”; 이러한 해석방식은 『근본중송』 18장의 11번째 계승을 짚드라끼르띠의 주석에 입각한 이해에 의해 지지받을 수 있다.

다른 한 가지 독법을 제시하자면, 앞선 ‘연기=공성’의 등식을 가지고 귀경계의 ‘연기’를 ‘공성’으로 치환하여 읽는 것이다. 이 방법은 『근본중송』 계송들내에서도 일정부분 지지를 받으며,¹⁷⁾ 앞선 해석상의 문제를 초래함에도 불구하고 나가르주나가 굳이 ‘연기’라는 용어를 선택했는가에 대한 해답도 제시할 수 있을 것이다.

필자는 『팔천송반야경』 제1장이라는 초기대승불교의 최고층(最古層)에서 상호독립적인 개념인 ‘연기’와 ‘공성’을 나가르주나가 동일시하는 배경에는, 사대교법(四大教法)에서 불설(佛說)인지 아닌지를 구분하는 세 번째 기준인 “③법성에 위배되지 않는다”가 있다고 추정한다. 이 기준은 가르침(dharma)을 설했다고 하는 주체가 세존·승가·다수의 [장로] 비구·한 명의 [장로] 비구라고 하더라도, 그 가르침을 이루고 있는 말과 소리(혹은 문장과 글자)들이 ①경전과 어울리고, ②비나야(율/탐진치 등 번뇌의 조복調伏)에 드러나야 한다는 ‘불설’의 두 기준에 더하여 후대에 추가된 것이다.¹⁸⁾ 이와 같이 추가된 기준은 ①과 ②의 기준과 더불어,¹⁹⁾ 홀로²⁰⁾ 아비달마 혹은 대승이라는 새로운 시스

“**단일한 것도 다양한 것도 없고 끊어지는 것도 항상한 것도 아니다**’는 이것이 세상의 지도자인 모든 붓다들의 감로(甘露)와 같은 가르침이다 ... 커다란 코끼리와 같은 정각자들이자 ... 모든 세상의 지도자들이 지니는, 모든 삼계로 재생(有)과 [모든 삼계와 연관된] 괴로움들을 소멸하는 것을 고유한 성질로 하는, 이러한 감로와 같은 바른 가르침(正法)은 앞서 서술한 이치대로 단일함(ekatva)과 다양함(anyatva)의 양자 모두를 결합하고 상주론(常住論)과 단멸론(斷滅論) 양자 모두로부터 떠난 것이라고 알아야 한다. (anekārtham anānārtham anucchedam aśāsvatam | etat tal lokanāthānām buddhānām śāsanāmṛtam ||11 ... samyaksambuddhamahānāgānām ... sakalalokanāthānām etat tat saddharmāmṛtam sakalatraidhātukabhavaduḥkhakṣayasvabhāvam yathopavarnītena nyāyenāikatvānyatvarahitam śāsvatocchedavādavigatam ca vijñeyam || LVP 377.04-12)

- 17) 공성과 불상·부단: 그러나 모든 것은 공이기 때문에 [‘세상인’ 항상 있는 것(常住)이다] 등의 갖가지 [나쁜] 견해는 어디에서 누구에게 왜 어떠한 형태로 일어나겠는가.[결코 일어나지 않는다.] (atha vā sarvabhāvānām śūnyatvāc chāśvatādayaḥ | kva kasya katamāḥ kasmāt sambhaviṣyanti dṛṣṭayaḥ || 27.29 MMK^{Ye} 500.01-02), MMK 15.10-11 ; 공성과 희론의 적멸과 길상: “**귀경계의 언어적 다원성이 적멸한 상서로운 [연기]란 모든 인식이 적멸하는 것(즉 공성)을 말한다.** (sarvopalambhopsamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ | 25.24ab MMK^{Ye} 460.26-27). 번역은 가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, p.147, p137.
- 18) 사대 교법의 다양한 리선설들에 대한 분석에 관해서는 권오민, 『불설과 비불설』, 『문학/사학/철학』 17권(서울: 한국불교사연구소, 2009), pp.106-107; 藤田 祥道, 「仏語の定義をめぐる考察」, 『インド学チベット学研究』 3号(京都: インド哲学研究会, 1998), pp. 11-15; 이영진, 「흑설(黑說)과 대설(大說)에 관하여—근본/설일체유부의 전적(典籍)과 『유가사지론』 「본지분」을 중심으로」, 『보조사상』 52집(서울: 보조사상연구원, 2018), pp.194-195를 참조.

템/사상을 불설의 범주로 포함하는 결정적인 역할을 했다.

이 ‘법성’은 산스크리트 『인연상응』(Nidānaṣaṃyukta) 14번째 경전(Pratītya a)²¹⁾ 등의 초기경전에서 ‘12지 연기’와 동일시되며, 남방상좌부의 『네티빠까라나』²²⁾와 세친의 『석궤론』²³⁾ 등의 주석서에서는 ‘연기’로 정의되고 있다. 대승문헌들에서 ‘법성’은 진여, 법계, 실제(實際), 공성, 불생, 불멸, 열반, 무상(無相) 등의 실제/진실(tattva)을 지칭하는 용어들과 동의어로 사용되고 있다.²⁴⁾ 따라서 ‘법성’을 가운데 둔 ‘[12지] 연기(주류불교) = 법성 = 공성 등의 실제/진실(대승불교)’이라는 등식이 성립한다.

『근본중송』의 24장의 18번째 계송에서 ‘연기=공성’이라고 선언한 것은 이

19) MSA¹ 4.25-5.08: 藤田 祥道, 앞의 논문, pp.34-35.

20) “또한 [만약 『발지론』(發智論)이 세존이 아니라 까뜨야야니뿌트라(Kātyāyanīputra 迦多衍尼子) 존 자께서 지으셨기 때문에 ‘불설’이 아니라고 할지라도, 그 경우 역시 불설이다. 왜냐하면) 붓다께서 설하신 것이던 [붓다의] 제자들이 설한 것이던 ‘법성’에 위배되지 않는다면, 세존께서는 비구들이 그 모두를 [불설로서] 받아들여 기억하도록 허락하셨기 때문이다.” 『阿毘達磨大毘婆沙論』卷1(『大正藏』27, p.1中21-23): “又若佛說若弟子說不違法性。世尊皆許苾芻受持。”: 藤田 祥道, 앞의 논문, pp.22-23.

21) “그대 비구들이여! 나는 [어떤 것을] 조건으로 하여 일어나는 것[緣起]을 설할 것이다. 그리고 [어떤 것을] 조건으로 하여 일어난 현상들[緣已生法]을 [설할 것이다]. 그들을 잘 듣고 주의를 잘 기울여라! 지금부터 설할 것이다. 무엇이 ‘연기’인가? 이것은 즉, ‘이것이 있을 때 저것이 있고, 이것이 생겨남으로부터 저것이 생겨난다’이다. 다시 말해, ‘무명을 조건으로 하여 행들이 있고... [모든 고통의 덩어리가] 일어나게 된다’이다. ‘무명을 조건으로 하여 행들이 있고’라는 이러한 **법성(法性)은** 다르마들이 머무르기 위한 토대/도리(dharmasthītaye dhātuḥ)이며, 여래들이 출현하든 출현하지 않았던 반드시 지속하는 것이다.” (pratītyasamutpādaṃ vo bhikṣavo deśayiṣye pratītyasamutpannāṃś ca dharmān | tāñ chṛṇta sādhu ca suṣṭhu ca manasi kuruta bhāṣiṣye | (14.2) pratītyasamutpādaḥ katamaḥ | yadutāsmiṃ satīdaṃ bhavaty asyotpādād idam utpadyate | yad utāvidyāpratītyayāḥ saṃskārā yāvāt samudayo bhavati | (14.3) avidyāpratītyayāḥ saṃskārā ity utpādād vā tathāgatānāṃ anutpādād vā sthītā eveyaṃ **dharmatā dharmasthītaye dhātuḥ** | Nidānaṣaṃyukta(ed. Tripāthī) 147-148); 그렇지만 팔리어 본과 한역에는 ‘법성’에 상응하는 단어가 없이 유사어들이 나열되어 있다 (SN II 25.30-33, 『雜阿含經』卷12(『大正藏』2, p.84中18-20); 다는 한글 번역(니까야와 아함을 포함)과 주류불교 아비달마와 대승의 이해에 관해서는 사이트 아키라 외, 『시리즈 대승불교 2: 대승불교의 탄생』, 이자랑 역(서울: 씨아이알, 2016), pp.5-15 참조할 것.

22) 임승택 외 옮김, 『경전 이해의 길, 네티빠까라나 上』(서울: 학고방, 2014), p.94. 단 번역은 이후 각주에 입각하여 수정하여 보아야 한다.

23) 권오민, 앞의 논문, pp.96-97의 『석궤론』의 불설의 정의 중 “⑤ 그렇다면 『聖諦經』 중에 포함되어 있고, 번뇌의 조어(調御 vinaya, 즉 율)를 드러내며, **연기**라는 **법성**에 부합하는 것이 불설이다.”(강조는 필자).

24) 실례에 관해서는 Wen ZHAO, “The Conceptions of Seeing the Buddha and Buddha Embodiments in Early Prajñāpāramitā Literature”, Diss.(Ludwig-Maximilians-Universität München, 2018), pp.33-36의 ‘1.5.2 Identifying the synonyms of dharmatā with “reality” in Mahāyāna’를 참조할 것.

러한 ‘[12지] 연기=법성=공성 등’의 등식에서 ‘법성’을 생략한 것으로, “새로운 시스템/사상에서 법성인²⁵⁾ ‘공성’은 전통적으로 법성으로 간주해 온 ‘[12지] 연기’에²⁶⁾ 위배되지 않는다. 왜냐하면 ‘어떤 것을 조건으로 하여 일어남’은 ‘고유한 성질이 없다’는 것을 의미하기 때문이다. 따라서 공성은 불설이다”는 의도를 배경으로 깔고 있다고 생각된다.²⁷⁾

만약 이러한 점을 받아들인다면, 무엇 때문에 귀경계에서 주류불교의 입장에서 보자면 ‘연기’와 거리가 있는 ‘팔불’, 특히 불생·불멸, 불래·불출과²⁸⁾ ‘희론의 적멸·상서로움’을 채택하였는지를, 그리고 이 ‘연기’는 ‘연이생법’이나 소

25) 『근본중송』 18장 7번째 계승에서 ‘법성’은 대승의 다른 문헌들과 마찬가지로 ‘실재/진실’를 지칭하는 하는 것으로 보인다. 가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, p. 96: “[공성에서 언어적 다원성이 소멸할 때] 언어의 대상은 소멸한다. 그리고 마음의 활동영역도 소멸한다. 왜냐하면 법성(法性=공성)은 마치 열반(涅槃)과 같이 생겨나지도 않으면서 소멸하지도 않기 때문이다”(nirvṛttam abhīhātavyam nirvṛttaś citta-gocaraḥ | anuṣṭhānāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā || 18.7 MMK^{Ye} 304.01-02); 또한 동일한 장의 마지막 계승은 산스크리트 『인연상응』에서 보이는 ‘12지 연기 = 법성’ 공식에 대한 나가르주나의 변주(變奏)로 보인다. 앞의 책, p.97: “예컨대 모든 붓다가 [이 세상에] 나타나지 않고, 나아가 [모든 붓다의 직제자인] 성문들이 사라져 버린다 해도 벽지불(Pratyekabuddha)들의 [공성=연기에 대한] 지혜는 [붓다 혹은 성문들과] 접촉 없이(/독립적으로) 일어난다.” (sambuddhānām anuṣṭhānāniruddhānām punaḥ kṣaye | jñānam pratyekabuddhānām asaṃsargāt pravartate || 18.12 MMK^{Ye} 306.27-28)

26) 각주 21 참조할 것.

27) 한 가지 제기할 수 있는 문제는 나가르주나(150-250CE)의 시대에 불설의 세 번째 규칙 ‘법성에 위배되지 않는다’가 사대교법에 포함되었는지 여부이다. 간다리어 반야경 사본은 179년 번역된 『도행반야경』보다 시대적으로 앞선 것으로 추정되는데, 이에 현존 산스크리트 ‘**법성에 위배하지 않는다**’(yat te kulaputra upadīśantas tām dharmatām dharmatayā na virodhayanti ||)’에 상응하는 구문의 음절들이 완전하지는 않지만 남아있다. “yam te kulaputra __ uvadiśanti +++++[matae]+” 남아있다. {Harry Falk and Seishi Karashima, “A first-century Prajñāpāramitā manuscript from Gandhāra-parivarta 1 (Texts from the Split Collection 1)”, ARIRLAB XV(Tolyo: IRIAB, 2012) p.32} 따라서 나가르주나가 살고 있었던 시기에 이미 세 번째 규칙이 더해졌을 가능성이 있다.

28) Walser는 불상(不常)과 부단(不斷)의 중도로서 설해진 12지 연기와 불일(不二)과 불이(不二)의 중도로서 설해진 12지 연기를 각각 Acela(SN II. 20.28-21.03)와 Lokāyatika(SN II 77.03-29)에서 찾았다. (필자의 조사에 의하면, 전자에서 해당하는 한역(『雜阿含經』卷12『大正藏』2, pp.86上25-86中03)에서는 ‘고통의 자작(自作), 타작(他作), 자타작(自他作), 무인(無因)’의 4구분별을 떠난 중도로서 12지 연기를 서술하고, 후자는 대응하는 한역이 결여되어 있다.) 또한 그는 Udānavarga등을 통하여 불생·불멸, 불래·불거는 주류불교에서 열반의 속성을 지시한 것으로 보았다. Walser, Joseph, *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*(New York: Columbia University Press, 2005) pp.172-173, pp.176-178. : Walser의 이 책은 유사한 주제에 대해 매우 흥미로운 분석과 제언을 가지고 있다. 그렇지만 다른 그의 작업과 마찬가지로 중요한 문장들에 대한 부적절하거나 의도적인 오역에 기인하여 주장을 펼치는 바가 상당하다. 따라서 문헌학적인 면을 중심에 두는 이 논문에서 그의 연구를 의도적으로 피하고 이후 작업으로 남겨둔다.

유복합어로의 해석이 아니라 법성과 동일시된 ‘연기’ 그 자체를 가리킨다고 이해할 수 있을 것이다.

나가르주나가 ‘공성’과 동일시하고자 ‘연기’가 정확히 ‘12지 연기’이고, 이를 어떻게 ‘공성’의 입장에서 재해석했는지는 고시마 기요타카에 의해 충분히 설명되었기 때문에 반복할 필요는 없을 것 같다.²⁹⁾ 다만 이후의 전개를 위하여 다음의 두 가지를 언급하고 싶다. 첫 번째는 12지 연기를 공성의 이론으로 통합하는 것에 관한 다음과 같은 도식화인데, 이는 『근본중송』 18장 5번째 계송의³⁰⁾ 분석에 기반한 것이다.

유전문(流轉門): 희론 → 분별 → 업(業)·번뇌(=12연기의 유전문)

환멸문(還滅門): 공성 → 희론의 소멸 → 분별의 소멸 → 업(業)·번뇌의 소멸(=12연기의 환멸문) → 해탈³¹⁾

두 번째는 특히 이 환멸문에서 『근본중송』 3장 7번째 계송에서³²⁾ 보는 것처럼, 12지 연기의 각 지분이 이미 ‘비존재’(abhāva) 즉 ‘공성’을 전제로 설명되고 있다는 점이다.³³⁾ 그리고 이는 이후에 살펴볼 것과 같이 『팔천송반야경』과 『십지경』의 편집자들이 취하는 태도와 동일하다.

29) 가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, p.180 ; pp. 228-234; pp.243-248.

30) 앞의 책, p.96: “업(業)과 번뇌가 소멸함으로써 해탈(解脫)이 있다. 업과 번뇌는 개념적 사유에서 일어난다. 각가지 개념적 사유는 언어적 다원성[戲論]에서 생겨난다. 그러나 언어적 다원성은 공성(空性)에서 소멸한다.”(karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ | te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate || 18.5 MMK^{Ye} 302.09-10)

31) 앞의 책, p.248.

32) 앞의 책, p.34: “시각대상과 시각기관이 **존재하지 않기 때문에** 12연기(十二緣起)에서 식 등의 네 가지 항목(식識·촉觸·수受·애愛)은 존재하지 않는다. 그러므로 취 등의 모든 항목(취·유·생·노사)이 하물며 어떻게 존재하겠는가.”(draṣṭavyadarśanābhāvād vijñānādicatuṣṭayam | nāstīty upādānādīni bhaviṣyanti punaḥ katham || 3.7 MMK^{Ye} 60.01-02)

33) 앞의 책, p.244.

II. 초기대승경전 편집자들의 정당성 확보를 위한 노력

이 장에서는 앞서의 분석을 염두에 두고, 『팔천송반야경』과 『십지경』이라는 초기대승경전의 편집자들이 어떠한 방식으로 ‘12지 연기’를 ‘공’사상에 입각하여 해석함을 통해, 스스로에게 정당성을 부여했는지를 살펴볼 것이다.³⁴⁾ 방법론으로는 순서대로 11세기 그리고 7세기 등의 산스크리트 사본을 중심으로 해당 구문을 이해하고, 번역 연대가 명확한 한역을 통하여 사상의 발전/변천 과정을 추론해 보고자 한다.

1. 『팔천송반야경』에 나타난 ‘avidyā’의 말놀이³⁵⁾

대승불교 문헌에는 일종의 ‘말놀이’(wordplay)라 할 수 있는 인도 고유의 지적 전통인 ‘니룩따’를 채용하여, 유사한 발음을 매개로 다른 의미를 취함을 통하여 주류불교의 개념을 도려내고 자신들의 새로운 의미를 인식하고자 하는 노력이 종종 보인다.³⁶⁾ 특히 『팔천송반야경』 1장 전체가 주요개념에 대한 ‘니룩따’로 구성되어 있다 해도 과언이 아닌데, 그 중에서 전통적으로 ‘성인들의 네 가지 진리[四聖諦] 등을 알지 못하는 것[無知]인 무명(無明)을, 니룩따를 채택하여³⁷⁾ 모든 다르마가 ‘존재하지 않음’(avidyamāna)으로 그 의미를 변화시키하고자 하는 단락이 있다. 이 단락이 있는, 연대가 기록된 사본 중 가장 빠른 산스크리트 사본을 통해 이를 살펴보자.

34) 이 두 문헌을 고른 배경에는 나가르주나를 “초기 팔천송계 『반야경』을 근거로 하여 대승의 아비달마를 기초 지은, 이름이 알려진 최초의 대승아비달마 논사”로 보고, 나가르주나 이전에 초기 팔천송계 『반야경』과 더불어 『십지경』을 배치한 사이트 아키라의 설이 있다. 사이트 아키라 외, 『시리즈 대승불교 6: 공과 중관』, 남수영 역(서울: 씨아이알, 2015), pp. 4-14, p.30.

35) 이 장은 이영진, 「‘무명’(avidyā)의 말놀이(nirukta): ‘비존재’인가? ‘알지 못함’인가?」, 『인도철학』 제48집(서울: 인도철학회, 2016) pp.161-189중 ‘II.1. 『팔천송반야』와 하리바드라의 주석’(pp.167-175)를 참조하여 작성한 것이다.

36) ‘니룩따’와 불교에서 채택한 방식에 관해서는 앞의 논문, pp.162-166 참고할 것.

37) 아래 ①의 밑줄 친 인용이 “니룩따에 근거한 수단/야스카의 『니룩따』를 따르는 사람들의 방식’(nairuktavidhāna)이라는 하리바드라(Haribhadra)의 주석에 관해서는 앞의 논문, pp.170-171 참조. 하리바드라는 무명=무지는 세속제적인 입장의 해석이고, 정리(nyāya), 즉 궁극적 진리[眞諦]에 서는 무명=다르마들의 비존재’로 해석하고 있다. 이에 관해서는 앞의 논문, p.171 참고할 것.

이와 같이 질문을 받았을 때, 세존께서 장로 샤리뿌뜨라에게 다음과 같이 말씀하셨다. “샤리뿌뜨라야! 이와 같은 방식으로 훈련할 때, 보살 마하살은 어떠한 다르마에 대해서도 훈련하지 않는다. 왜 그러는가? 샤리뿌뜨라야! 왜냐하면 그러한 다르마들은 배우지 못한 어리석은 범부가 집착하는 방식으로는 존재하지 않기 때문이다.”

샤리뿌뜨라: 세존이시여! 그렇다면 그 [다르마]들은 어떠한 방식으로 존재합니까?

세존: 샤리뿌뜨라야! ① [다르마들]은 [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는 방식으로 존재한다. 이와 같이 [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는(avidyamānāh) [다르마들]은 그러한 점 때문에 ‘무명(avidyā)’이라고 불린다(ucyante).

② 그 [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는 다르마들을 [고유한 성질을 가지고 존재한다고] 집착하는/잘못 받아들인³⁸⁾ 그 배우지 못한 어리석은 범부는 [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는 모든 다르마를 [고유한 성질을 가지고 존재하는 것으로] 정신적으로 만들어낸다. 그들은 그 [고유한 성질을 가지고 존재하지 않는 다르마들을 존재하는 것으로] 만들어 내고서 [존재와 비존재의] 두 극단에 매달린 그들은 그러한 다르마들 [이 고유한 성질을 가지고 존재하지 않는다는 것]을 알지 못하고 보지 못한다. 때문에 그들은 [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는 모든 다르마를 [고유한 성질을 가지고 존재하는 것으로] 만들어내는 것이다.

③ 만들어 내고서 [존재와 비존재라는] 두 극단에 집착한다. 집착하고서 그 [집착에 의해] 초래되는 지각에 의지하여 [고유한 성질을 가지고 존재하는] 과거·미래·현재의 다르마들을 만들어낸다. 그들은 만들어 내고서 명색(名色)에 집착한다. [고유한 성질을 가지고] 존재하지 않는 모든 다르마는 [고유한 성질을 가지고 존재하는 것으로] 그들에 의해서 만들어지는 데, 그들이 그 존재하지 않는 다르마들을 [존재하는 것으로] 만들 때, 그들은 도(道)를 있는 그대로 알지 못하고 보지 못한다. 도를 있는 그대로 알지 못하고 보지 못할 때, 그들은 삼계로부터 출리할 수 없고 실제(實際)를 깨닫지 못한다. 그 때문에 그들은 ‘어리석은 이’라고 불린다. 그

38) 이 번역에 관해서는 앞의 논문 각주 48 참조할 것.

들은 [공성이라는] 진실한 가르침[正法]을 믿지 않는다. 샤리뿌뜨라여!
 그렇지만 보살 마하살은 어떠한 다르마에 관해서도 집착하지 않는다/
 [고유한 성질을 가지고 존재한다고] 잘못 받아들이지 않는다³⁹⁾

인용을 간단히 정리하자면, ① 무명(avidyā)은 사성제 등에 대한 무지(無知)가 아니라, 다르마들이 [자성을 가지고/∅] ‘존재하지 않음’(avidyamāna)’이다. 그리고 존재하지 않는(=공췌한) 다르마를 존재한다고 잘못 받아들인 범부에게 ②‘유전문-1: 다르마의 구상→양 극단에 집착→공성에 대한 무지→다르마의 구상’과 ③‘유전문-2: 구상→집착→지각을 매개로 과거·미래·현재의 다르마를 구상→명색에 집착→도(道)에 대한 무지→윤회’가 있다.

이중 ②에 대한 주석 혹은 보강의 형식으로 나타나는 ③은 ‘명색’이라는 용어가 나타나고 “삼계로부터 출리할 수 없다”가 ‘윤회’를 의미하기 때문에, 12지 연기의 공식과 좀 더 유사하다. 그렇지만 꾸마라지바 이전의 번역들은 ①—②, 꾸마라지바 번역(408 CE)은 ①—③, 이후의 번역은 ①—②—③의 형식으로 이루어졌기 때문에, 늦어도 5세기 초에 추가된 것이다.

인용의 핵심은 ①인데, 꾸마라지바의 번역은 살펴보았던 산스크리트와 일치한다.⁴⁰⁾ 그리고 만약 나가르주나와 비슷한 연대(179 CE)에 로까크세마[支婁

39) 앞의 논문 pp.167-168의 번역을 수정하여 인용한 것이다. Cambridge Library manuscript Add.1643 (1015 CE) 6v3-7r1: evam ukte bhagavān āyusmantam śāriputram etad avocat | evaṃ śikṣamāṇaḥ śāriputra bodhisatvo mahāsavo na kasmīṃścid dharme śikṣate | tat kasya hetor na hi te śāriputra dharmā tathā saṃvidyante (4) | yathā bālapr«tha»gjanā aśrutavanto 'bhiniṣṭāḥ | āyusmān śāriputra āha | kathan tarhi te bhaṀgavan saṃvidyante | bhagavān āha | ① yathā śāriputra na saṃvidyante tathā saṃvidyante | evam avidyamānās tenocyante aviṀdyeti | ② tāṃ bālaprthagjanā aśrutavanto 'bhiniṣṭāḥ tair asaṃvidyamānāḥ sarvadharmāḥ kalpi(5)tās te tān kalpayitvā dvayor antayoḥ saktās tān dharmān na jānanti na paśyanti || tasmāt te 'saṃvidyaṀmānān sarvadharmān kalpayanti | ③ kalpayitvā dvāv antāv abhinivīśante | abhinivīśya taṃnidānam upalaṃbham niśrityātiṀtām dharmān kalpayanti | anāgatān dharmān kalpayanti | pratyutpannā(n) dharmān kalpayanti | te kalpa(6)yitvā nāmarūpe (')bhiniṣṭāḥ | tair asaṃvidyamānāḥ sarvadharmāḥ kalpitās te tān asaṃviṀdyamānān sarvadharmān kalpayanto yathābhūtaṃ mārgaṃ na jānanti na paśyanti | yathābhūtaṃ mārgaṃ ajānanto 'paśyanto Ṁ na niryānti | traidhātukāṃ na budhyante bhūtakotiṃ tena te bālā iti saṃkhyā(m) gacchanti | te satyaṃ (7r1) dharmāṃ na śraddadhanti | na khalu punaḥ śāriputra bodhisatvā mahāsattvāḥ kaṃcid dharmān abhinivīśaṀnte | (밑줄은) 기존의 편집본(saṃjñāṃ, śraddhadhati)과 차이가 나는 부분. śraddadhanti(=śraddhadhati)가 혼성범어에서 현재의 3인칭 복수의 동사로 사용된 예에 관해서는 BHSG p.216 (dadha-ti, -te Pres. śraddadhanti L[alita]V[istara] 89.21 ; 393.6 참고.

迦識]에 의해 번역된 『도행반야경』의 상응구문을 『마하반야초경』에 따라 이해한다면,⁴¹⁾ ‘avidyā’에 대한 이러한 말놀이가 2세기 중엽에 이미 존재하였다 고 볼 수도 있다.⁴²⁾

12지 연기의 첫 번째 지분인 ‘무명’을 [자성을 가지고/∅] 존재하지 않는 것(=공성)으로 바꾼 것은 7세기 현장과 10세기 말의 시호(施護)가 이해한 것처럼, ‘다르마들이 [자성을 가지고/∅] 존재하지 않는다’는 공성에 대한 무지가 유전문에서 윤회의 근본원인이고, 환멸문에서 이에 대한 앎/지혜가 윤회로부터 벗어나게 할 수 있다고 이해할 수 있을 것이다.⁴³⁾

그렇지만 이러한 이해가 명시적으로 나타나지 않는 7세기 이전에는 12지 연기의 첫 번째 지분인 ‘무명’을 [자성을 가지고/∅] 존재하지 않는 것’으로 관찰하고, 이로써 이어지는 나머지 지분들 역시 스스로 소멸하는 혹은 [자성을 가지고/∅] 존재하지 않는 것’으로 관찰하는 것으로 이해할 수도 있을 것이다. 실제로 『십지경』에서는 이와 같이 무명으로 시작하는 12지 연기의 지분을 비존재(abhāva), 나가르주나의 용어를 빌자면, ‘고유한 성질이 공하다’로 관찰하는 방식이 나타난다.

40) 『小品般若波羅蜜經』卷1(『大正藏』8, p.538中15-16): “如無所有, 如是是有。如是諸法無所有, 故名無明。”
無所有=*a[sam]vidyamāna.

41) 『道行般若經』卷1(『大正藏』8, 427上08-09): “無所得, 是故得無所得法。莫癡如小兒學者, 謂有字不能得”; 『摩訶般若鈔經』卷1(『大正藏』8, p.509下26-27): “無所得, 是故得。佛言: 無所得法, 莫癡如小兒學。謂有字不能得。”

42) 좀 더 상세하게 이 문장에서 핵심이 되는 것은 ‘無所得法’ = ‘有字不能得’이다. 전자 ‘지각됨/획득함이 없는 다르마(無所得法)의 경우 산스크리트 √vid가 ‘to know’(veti)와 ‘to be, exist’(vidyate)의 의미 이외에도 ‘to obtain, acquire’(vindati, vidyam)의 의미로도 쓰일 수 있음을 감안할 때 산스크리트 ‘avidyamāna’에 상응하는 프라크리트였을 가능성이 높다. 또한 해석이 어려운 ‘有字不能得’의 ‘不能得’을 ‘not being able to’(= 부정접두어 ‘a’)로 이해한다면, 이는 “有(존재한다)라고 명명할 수 없는 것”으로 ‘avidyā’에 상응하는 단어를 내용에 맞추어 번역한 것으로 이해할 수 있다. 이를 기반으로 하자면 “‘획득/지각됨이 없는 법’은 ... [무명, 즉] ‘존재한다고 명명할 수 없는 것’이다”로, 인용한 산스크리트 구문과 일맥상통한다. ‘字’를 ‘명명하다’와 ‘不能得’을 ‘~할 수 없다’라고 이해한 것에 관해서는 KARASHIMA, Seishi, *A Glossary of Lokakṣema’s Translation of the AṢṬASĀHASRIKĀ PRAJÑĀPĀRAMITĀ*(Tokyo: IRIAB, 2010) p.334(能得 “is able to”), p.661(字 “names, designate ...”)를 참조.

43) 『大般若波羅蜜多經』卷538·556(『大正藏』7, p.765下14-15·p.867下08-09): “如無所有如是而有。若於如是無所有法不能了達, 說為無明。”; 『佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經』卷1(『大正藏』8, 589上27: “諸法無所有今如是而有, 彼諸愚異生於無法中, 以不了故說為無明”

2. 『십지경』에 나타난 ‘abhāvānulomaparīkṣā’⁴⁴⁾

문헌의 첫머리에 자신의 시스템/사상은 “법성과 위배되지 않는다”는 선언을 통해 ‘불설’이라고 정당성을 주장하는 『팔천송반야경』과는 달리,⁴⁵⁾ 『십지경』에는 이러한 불설 판단의 세 번째 기준이 등장하지 않는다. 『십지경』에서 불설의 권위를 부여하는 핵심은 ‘권위, 권능’ 등으로 이해할 수 있는 ‘anubhāva’로, 범천권청(梵天勸請)과 유사한 내러티브 속에서 화자(話者)인 바즈라가르바가 자신의 십지(十地)에 대한 가르침이 붓다들의 무량한 ‘anubhāva’에 입각한다고 정당성을 부여하고 있다.

『십지경』의 보살 수행의 열 단계[十地] 중 여섯 번째 ‘현전지’(現前地)는 “장애가 없는/집착이 없는 지혜로 향함”이라고 이름 하는 ‘반야바라밀이라는 머뭇(=삼매)’이 현전하기”⁴⁶⁾ 때문에 그와 같이 명명된 것이다. 이 반야바라밀이라는 삼매가 현전하는 과정은 다음과 같이 도식화할 수 있다.

① 12지 연기를 열 가지 측면으로 관찰[十重十二因緣觀] → 공성—무상—무원 → ② 반야바라밀이라는 머뭇

이중 ②·삼삼매→반야바라밀’은 대승의 최고층(最古層)인 『팔천송반야경』 1장 등에 보이는 전형적인 『반야경』류의 특징이지만,⁴⁷⁾ ①·12지 연기관→삼삼매’는 이러한 최고층에는 보이지 않는 주류불교와 반야경류의 이질적인 결합이다. 이러한 이질적인 결합의 단락을 현존하는 가장 빠른 『십지경』 산스크리트 사본(7세기 초)을 중심으로 필자가 편집한 부분을 살펴보자.

44) 이 장은 이영진, 『『십지경』의 가장 오래된 두 네팔 산스크리트 사본의 전사(轉寫)―「현전지」(II)』, 『불교연구』 제41집(서울: 한국불교연구원, 2014), pp.59-72를 참고로 하여 작성하였다.

45) 각주 27 참조.

46) MS A 28v5: “asamgajñānābhimukho nāma prajñāpāramitāvihārah āmukhībhavati” (앞의 논문, p.90)

47) 『팔천송반야경』 1장을 삼삼매의 형식으로 나누어 고찰한 것에 관해서는 이영진, 「공성기술(空性記述)의 두 형태」, 박사학위논문(동국대학교 대학원, 2007) pp.52-77 참조할 것.

그 보살이 앞서와 같이 10가지 형태를 지닌 [12지] 연기를 볼 때(=十重十二因緣觀), [즉,] 자연스럽게 관찰하고 있을 때, [다시 말해, 12지 연기를] 아트만·사트바·지바·뿌드갈라[라는] 영속하는 실체/주체가 없다는 관점으로(①-④), 행위자와 감수자를 결여한다고(⑤), 주재자(主宰者)가 없다고(⑥), 원인과 조건에 의지하는 것으로(⑦), 고유한 성질이 공한 것으로(⑧), 원리(遠離)한 것으로(⑨), 고유한 성질이 없는 것(⑩)[이라는 열 가지] 관점으로 자연스럽게 관찰하고 있을 때, 공성(sūnyatā)이라는 ‘해탈로 향하는 관문’[解脫門]이 생겨난다. 이와 같이 이 [12지 연기의 무명~노사라는] 지분들이 저절로 소멸하여/지분들의 고유한 성질이 소멸하여 (bhavāṅgānām svabhāvanirodh[ena]) [공성이라는] 해탈로 향하는 관문에 완전하게 정착함을 통하여, 그에게는 어떠한 다르마라는 [인식(samjñā)의 대상인] 특징/다르마의 특징(nimitta)이 일어나지 않는다. 때문에 그에게는 무상(ānimitta)이라는 해탈로 향하는 관문이 생겨난다. 이와 같이 공성과 무상에 들어간 그에게는 대비(大悲)가 선행하는 중생들을 성숙시키는 것 이외에는 어떠한 바람도 일어나지 않는다. 이와 같이 이 [보살]에게는 무원(無願)이라는 해탈로 향하는 관문이 생겨난다.⁴⁸⁾

인용에서 핵심은 12지 연기를 10가지 측면(①~⑩)으로 관찰할 때,⁴⁹⁾ 수행자의 인식과정(samjñā 想) 속에서 ‘무명’ 등의 앞선 지분이 소멸함에 따라서 나머지 연속하는 지분들이 자연스럽게 소멸하거나,⁵⁰⁾ 혹은 각 지분의 고유한 성질

48) 번역은 이영진, 앞의 논문 「현전지」(II), p.62를 수정하여 번역하였다. 밑줄은 본래 “[12연기의] 유지(有支)들의 고유한 성질이 소멸하여”로 티벳역에 입각하여 번역한 것에 가능한 다른 읽기를 추가한 것이다.: “tasyaivaṃ daśākāraṃ prafityasamutpādaṃ paśyataḥ prakṛtyā pratyavekṣamāṇasya nirātmatō niḥsattvato nirjīvato niṣpuḍgalataḥ kārakavedakavirahitato 'svāmikato hetupratyayādḥīnataḥ svabhāvaśūnyato vivikto 'svabhāvataś ca prakṛtyā pratyavekṣamāṇasya śūnyatā vimokṣamukham ājātaṃ bhavati | tasyaiśām bhavāṅgānām svabhāvanirodhātīyantavimokṣamukhapratyupasthānato na kiṃcid dharmanimittam utpadyate, ato 'syānimittam vimokṣamukham ājātaṃ bhavati | tasyaivaṃ śūnyatānimittam avatīrṇasya na kaścid abhilāsa utpadyate 'nyatra mahākaraṇāpūrvakāt sattvapariṣānāt, evam asyāpraṇihitam vimokṣamukham ājātaṃ bhavati |” 산스크리트 편집은 앞의 논문, pp.61-62의 ‘MS A(+PR)와 B에 근거한 편집’을 수정없이 인용하였다.

49) 이러한 ①~⑩은 한역, 티벳역, 산스크리트 사본들마다 그 숫자가 다르다. 자세한 분석에 관해서는 앞의 논문, pp.63-65, 특히 n.29를 참조할 것.

50) 이 이해는 초기의 세 한역 특히 꾸마라지바와 그의 번역을 그대로 채용한 붓다바드라(Buddhabhadra)의 이해, 즉 12지 연기의 하나의 지분, 예를 들면 무명이 소멸함에 따라서 행

이 소멸함을 통해⁵¹⁾ ‘공성’이라는 삼매/해탈문에 안착하는 것이다. 그리고 이 공성은 객체적 관점에서 인식과정(samjñā)의 대상인 ‘nimitta’(相)가 없다는 의미를 지닌 무상(無相)삼매/해탈문으로, 그리고 주체적 관점에서 인식대상이 없기 때문에 마음이 그 대상으로 향하지 않는다(apraṇihita)는 무원(無願)삼매/해탈문으로 이어지며, 최종적으로 수행자에게는 반야바라밀이라는 머뭇삼매가 현전하게 된다.⁵²⁾

이 연쇄적인 과정에서 이질적인 ‘12지 연기의 관찰’과 ‘공성’을 결합하기 위해서 『십지경』의 편집자들은 ‘공성’에 입각한 방식으로 ‘12지 연기의 관찰’을 변형시키는데, 이 중 대표적인 것이 십중십이인연관 중 마지막 관찰방식이다. 7세기 초 산스크리트 사본에서 이는 다음과 같이 정리되고 있다.

[유전문:] “무명을 조건으로 하여 행(行)들이 있다”라는 것은 [고유한 성질을 가지고/∅ 각 지분들이] 존재하지 않음(abhāva 無所有)에 따라서 관찰하는 것이다. 나머지 [공식들]에 관해서도 동일하게 [적용된다.]

[환멸문:] “무명이 소멸함에 따라 행들이 소멸한다”라는 것은 [각 지분들이] 쇠퇴하여 사라짐을 따라서 관찰하는 것이다. 나머지 [공식들에] 관해서도 동일하게 [적용된다.]⁵³⁾

(saṃskārah) 이하의 나머지 지분들이 자연스럽게(svabhāvena) 이어지지 않는다는 생각이 지지할 수 있다. 3세기 말 번역: 『漸備一切智德經』卷3(『大正藏』10, p.476下26-27): “心性懷此, 如是滅盡, 以無有餘”; 5세기 초 번역: 『十住經』卷3(『大正藏』10, 515b18), 『大方廣佛華嚴經』卷25(『大正藏』9, 559中-1-02): “滅此事, 餘不相續故”; 또한 이러한 해석은 각주 32에서 인용한 『근본중송』 3장 7번째 계송의 내용과 일맥상통한다.

- 51) 이 번역은 티벳역 “de srid pa'i yan lag 'di dag gi rang bzhin 'gags zhing”을 따른 것이며(앞의 논문, p.62,n26 참조), 이하의 후대 번역도 이러한 방식으로 이해할 수도 있다. 7세기말: 『大方廣佛華嚴經』卷37(『大正藏』10, 194下02): “觀諸有支皆自性滅”; 8세기 후반: 『佛說十地經』卷4(『大正藏』10, 553下26-27): “即此菩薩彼諸有支自性滅故”
- 52) 반야바라밀과 삼삼매에 관해서는 이전의 논의를 포괄적으로 서술하면서도 Sāgaramatipariprcchāsūtra를 통해 새로운 관점을 제시하고 있는 Yoke Meei Choong, “The *prajñāpāramitā* in Relation to the Three *Samādhis*,” *Journal of Indian Philosophy* Vol 44(Springer, 2016), pp.727-756 참조할 것.
- 53) “avidyāpratyaṃyāḥ ○ saṃskārā* iti · abhāvānulomaparīkṣā · evaṃ pariśeṣāṇām · avidyānirodhāt saṃskāranirodha iti · kṣaya○vyayānulopaparīkṣā(ā · evaṃ pariśeṣāṇām ·) MS A 28r6 { *saṃskārā는 saṃskāra를 교정; (○)는 결락된 부분에 대한 필자의 복원; (○)는 풀리오들을 묶기 위해 뚫은 구멍과 그 빈 공간} 이영진, 『『십지경』의 가장 오래된 두 네팔 산스크리트 사본의 전사(轉寫)―현전지』 (I), 『불교학연구』제39호(서울: 불교학연구회, 2014), p.37.

7세기 산문 리센션(recension) 사본에는 이러한 열 번째 관찰을 하나의 복합어로 요약하는 부분이 결락되어 있지만, 13세기에 필사되었다고 추정되는 또 다른 산문 리센션 사본에는 ‘abhāva’가 명확하게 나타나고 있다.⁵⁴⁾ 또한 박보람이 보여주었듯이,⁵⁵⁾ 산스크리트와 한역을 모두 포함하여 「현전지」산문의 내용을 요약하는 계송들에서 이 열 번째 관찰은 “시기·계열과 관계없이 전부 ‘무소유’{abhāva}의 구문으로만 되어 있”다.⁵⁶⁾ 따라서 한역 경전의 계송에서 ‘무소유’ 혹은 ‘무’는 운율로 인해 제한을 받는 계송의 특성상 본래 ‘abhāva’ 혹은 그에 상응하는 프라크리트/혼성산스크리트 단어였을 것이다.

따라서 주류불교에서 재생(bhava)으로 나아가는 12지 연기의 유전문을 ‘공’ 사상에 입각하여 ‘12지 연기의 지분들이 존재하지 않는 것(abhāva)으로 관찰하는’ 방식으로 변화시킨 것은, 최초의 한역인 『점비일체지덕경』이 297년 번역되었음을 감안할 때, 늦어도 3세기 말에는 『십지경』 편집자들에 의해 채용되었을 것이다.

환멸문의 방식에서 12지분으로 대표되는 다르마들이 수행자의 인식과정에서 사라진 상태는 반야경류에서 보이는 ‘공성·무상·무원’이라는 삼삼매와 자연스럽게 연결할 수 있는 고리가 되었을 것이다. 이어지는 계송에서 이러한 방식으로 ‘연기’를 깨닫는 것은 “[다르마들이] ‘마술’·꿈·거울 속의 영상과 같고 그 고유한 성질이 아지랑이와 같다”고 깨닫는 것으로 동일시된다.⁵⁷⁾

54) “... abhāvākṣayatā ca pratyavekṣanātā ca |” MS B 31v6(앞의 논문, p.45) MS A에 따라 입각하자면, ‘abhāvākṣayatāpratyavekṣanātā ca’로 교정해야 한다 ; 후대의 산스크리트 사본, 티벳역, 한역 등 이 두 단락에 대한 읽기는 어떤 부분에서는 ‘abhāva’ 대신 ‘bhava’(有)를 가지고 있는 등 서로 일치하지 않는다. 이 다양한 읽기와, ‘bhava’가 아니라 ‘abhāva’를 채택해야 한다는 것에 관해서는 이영진, 앞의 논문 「현전지」(II), pp.66-72 참조할 것.

55) 박보람, 「『십지경(十地經)』 십중십이인연관(十重十二因緣觀) 제10항목에 대한 고찰」, 『동아시아불교문화』 제18집(부산: 동아시아불교문화학회, 2014), pp.336-337(표)를 참조 ; 박보람은 표 ‘③계송’에서 華[嚴經]八[十卷]은 “無所有”로 地地(佛說十地經)은 ‘x’로 표시하고 있다. 그렇지만 양 경전 모두 해당부분은 “順無·盡”(『大正藏』10, 195下03; 555中12)으로 읽고 있어 ‘無’(*abhāva)로 교정해야 한다.

56) 이영진, 앞의 논문 「현전지」(I), p.339. {}은 필자삽입.

57) 앞선 각주에서 언급한 다음 계송(DBh^K 110.04-07; DBh-G^{RS} 55.01-24)을 참조할 것 ; 이러한 소위 ‘대승환영주’는 『근본중승』의 17장 31~33계송(가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, p.93) 등에 나타난 그것과 맥락을 같이 할 것이다

이처럼 『십지경』의 편집자들이 공성에 맞추어 ‘12지 연기’를 변형한 중심에는 전통적으로 재생(bhava)으로 나아가는 방식인 유전문을 [12 지분들이 고유한 성질을 가지고/∅] 존재하지 않음(abhāva)으로 읽는 시도가 있었다.

III. 나가며

나가르주나나 『팔천송반야경』과 『십지경』의 편집자들과 같은 초기 대승불교도들에게 가장 절실했던 일은 무엇이었을까? 아마도 ‘대승’이라는 새로운 시스템 혹은 사상이 붓다의 가르침[佛說]에 위배되지 않는다는 것을 증명해야 하는 것이 아니었을까?

『팔천송반야경』의 편집자들은 이를 위하여 ‘법성과 위배되지 않는다’는 불설판단의 기준 중 세 번째를 직접 채용하였다. 반면, 『십지경』의 편집자들은 범천권청과 유사한 내러티브를 채용하고, 비록 화자가 붓다(들)은 아니지만 이 사상은 붓다들의 권위(anubhāva)를 빌어 설한, 즉 붓다(들)이 직접 설한 바와 진배없다고 변호한다.

나가르주나의 경우는 [12지] 연기를 공성과 동일시하는 수단을 채택하였다. 이는 ‘법성에 위배되지 않으면 불설이다’라는 규칙을 염두에 두고 전통적인 법성인 ‘[12지] 연기’와 대승이라는 새로운 시스템의 법성인 ‘공성’을 등치 혹은 나아가 ‘12지 연기’를 ‘공성’으로 대치하는 것이다. 이는 필자의 이해에 따르면, “공성은 법성(이 맥락에서는 ‘붓다의 가르침의 본질/정수/토대’)인 12지 연기’에 위배되지 않기 때문에 불설이다”라고 정당성을 주장하는 것으로 들린다.

이와 유사한 12지 연기를 ‘공성’의 방식으로 해석하여 변형하고자 하는 시도는 이미 살펴본 것처럼, 『팔천송반야경』에서 ‘avidyā’(무명)를 ‘avidyamānava’(〔자성의〕 비존재)로, 『십지경』에서 ‘bhava’(재생)에 대한 관찰을 ‘12 지분들이 고유한 성질을 가지고/∅ 존재하지 않음(abhāva)’에 대한 관찰로 대치함을 통

해서 나가르주나와 동시대 혹은 인접하는 시기에 행해졌다.

이처럼 『팔천송반야경』과 『십지경』의 편집자들은 ‘12지 연기’를 ‘비존재’(abhāva) 즉 ‘공성’의 방식으로 해석함을 통해 암묵적으로, 그리고 나가르주나는 ‘연기=공성’의 등식을 통해서 명시적으로 ‘12지 연기’라는 매개체를 통해 대승불교의 ‘공’사상에 ‘불설’의 지위를 부여하고자 시도하였다고 판단할 수 있다.

동일한 타이틀을 두고 전통적인 개념을 새로운 개념으로 변천시키는 이러한 방식이 불교의 역사에 있어서 새롭다 할 수는 없다. 우리는 사상사 혹은 고등비평을 통해 문헌을 분석한 페터의 작업을 통하여 ‘중도’가 본래 ‘팔정도’ 중 마지막인 바른 삼매(正定)로 칭해지는 ‘정려 명상’을 지칭하였다는 것을 알고 있다.⁵⁸⁾ 그렇지만 서로 다른 부파 소속 경장(經藏)인 니까야와 아함에는 이러한 ‘중도’가 ‘12지 연기/연기’ 등으로 치환되고 있는 예들을 발견할 수 있다. 따라서 나가르주나는 이러한 선구자(先驅者)들의 방식을 따라갔다고 말해도 좋을 것이다.

나가르주나가 『근본중송』 중에서 유일하게 언급한 초기경전의 내용은 ‘까띠야야나를 가르치고 훈계함’인데, 이와 상응하는 아함과 니까야의 내용에서는 ‘12지 연기’가 존재와 비존재의 양 극단을 피하는 ‘중도’로서 언급되고 있다.⁵⁹⁾ 이러한 의미에서 나가르주나는 ‘12지 연기’와 ‘공성’을 동일시함을 통해, ‘12지 연기’가 가지고 있었던 ‘중도’라는 타이틀도 부담 없이 가지고 올 수 있었을 것이다.

58) 티만 페터, 『초기불교의 이념과 명상』, 김성철 역(서울: 씨아이알, 2009), pp.47-56.

59) 가즈라 쇼류·고시마 키요타카, 앞의 책, pp.220-221.

참고문헌

1. 약호 및 원전자료

- BHSB *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary Vol. I: Grammar*, ed. Franklin Edgerton, New Haven: Yale University Press, 1953.
- DBh^K *Daśabhūmīśvaro nāma Mahāyānasūtram*, ed. Ryūkō Kondō, Kyoto: Rinsen Book Co., 1983(repr. of 1936).
- DBh-G^{RS} Johannes Rahder and Shinryu Susa, “The Gāthās of the Daśabhūmika-Sūtra (concluded)”, *The Eastern Buddhist Vol. 6*, Kyoto: Eastern Buddhist Society, 1931, pp.51-84.
- LVP *Madhyamakavṛttiḥ: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamakasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. Louis de La Vallée Poussin. St. Pétersbourg, 1903.
- MMK^{Ye} *Mūlamadhyamakakārikā*, ed. Shaoyong YE, Shanghai: Zhongxi Book Company, 2011.
- MSA^L *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, ed. Sylvain Lévi, Paris: Librairie Honoré Champion, 1907.
- Nidānasamṣyukta *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamṣyukta*, ed. Chandrabhāl Tripāṭhī, Berlin: Akademie-Verlag, 1962.
- PsP^M Anne MacDonald, *In Clear Words: The Prasannapadā, Chapter One Vol. I*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2015.
- SN *Saṃyutta-Nikāya Vol. II*, ed. M. Léon Feer, London: The Pali Text Society, 1989.
- 『阿毘達磨大毘婆沙論(『大正藏』27)
- 『阿毘曇毘婆沙論(『大正藏』28)
- 『道行般若經』(『大正藏』8)
- 『大般若波羅蜜多經』(『大正藏』7)
- 『大方廣佛華嚴經』(『大正藏』9)
- 『摩訶般若鈔經』(『大正藏』8)

- 『佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經』(『大正藏』8)
- 『佛說十地經』(『大正藏』10)
- 『十住經』(『大正藏』10)
- 『雜阿含經』(『大正藏』2)
- 『漸備一切智德經』(『大正藏』10)

2. 2차 자료

<사전류>

- Seishi KARASHIMA, *A Glossary of Lokakṣema's Translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Tokyo: IRIAB, 2010.

<단행본>

- 가츠라 쇼류·고시마 키요타카, 『중론: 용수의 사상·저술·생애의 모든 것』, 배경아 옮김, 서울: 불광출판사, 2018.
- 사이트 아키라 외, 『시리즈 대승불교 2: 대승불교의 탄생』, 이자량 역, 서울: 씨아이알, 2016.
- 사이트 아키라 외, 『시리즈 대승불교 6: 공과 중관』, 남수영 역, 서울: 씨아이알, 2015.
- 임승택 외 옮김, 『경전 이해의 길, 네띠빠까라나 上』, 서울: 학교방, 2014.
- 털만 페터, 『초기불교의 이념과 명상』, 김성철 역, 서울: 씨아이알, 2009.
- Joseph Walser, *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, New York: Columbia University Press, 2005.

<논문>

- 권오민, 「불설과 비불설」, 『문학/사학/철학』17권, 서울: 한국불교사연구소, 2009, pp.86-153.
- 박보람, 「『십지경(十地經)』 십중십이인연관(十重十二因緣觀) 제10항목에 대한 고찰」, 『동아시아불교문화』 제18집, 부산: 동아시아불교문화학회, 2014, pp.321-352.
- 이영진, 「흑설(黑說)과 대설(大說)에 관하여—근본/설일체유부의 전적(典籍)과 『유가사지론』 「본지분」을 중심으로」, 『보조사상』52집, 서울: 보조사상연구원, 2018,

pp.185-223.

- _____, 「'무명'(avidyā)의 말놀이(nirukta): '비존재'인가? '알지 못함'인가?」, 『인도 철학』제48집, 서울: 인도철학회, 2016, pp.161-189.
- _____, 「『십지경』의 가장 오래된 두 네팔 산스크리트 사본의 전사(轉寫)—「현전지」(II)」, 『불교연구』제41집, 서울: 한국불교연구원, 2014, pp.53-105.
- _____, 「『십지경』의 가장 오래된 두 네팔 산스크리트 사본의 전사(轉寫)—「현전지」(I)」, 『불교학연구』제39호, 서울: 불교학연구회, 2014, pp.7-55.
- _____, 「공성기술(空性記述)의 두 형태」, 박사학위논문, 동국대학교 대학원, 2007.
- 이종철, 「『중론송』 '귀경계'의 번역과 해석—구마라집의 한역과 대비해서—」, 『불교학 연구』제7호, 서울: 불교학연구회, 2003, pp.3-72.
- 藤田 祥道, 「仏語の定義をめぐる考察」, 『インド学チベット学研究』3号, 京都: インド哲学研究会, 1998, pp.1-51.
- Yoke Meei Choong, “The *prajñāpāramitā* in Relation to the Three *Samādhis*”, *Journal of Indian Philosophy* Vol. 44, Boston: Springer, 2016, pp.727-756.
- Harry Falk and Seishi Karashima, “A first-century Prajñāpāramitā manuscript from Gandhāra—parivarta 1””, *ARIRIAB* XV, Tolyo: IRIAB, 2012, pp.19-61.
- Christopher Minkowski, “Why Should We Read the *Maṅgala* Verses?”, in *Śāstrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*, ed. Walter Slaje, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008, pp.1-24.
- Claus Oetke, “On MMK 24.28””, *Journal of Indian Philosophy* Vol. 35, Boston: Springer, 2007, pp.1-32.
- Wen ZHAO, “The Conceptions of Seeing the Buddha and Buddha Embodiments in Early *Prajñāpāramitā* Literature””, Diss., Ludwig-Maximilians-Universität München, 2018.

Dependent Origination=Emptiness=Middle Path: Endeavor of Nāgārjuna and Early Mahāyānists to Give Authority to the Tenet of Emptiness

Lee, Youngjin
HK Professor
Geumgang Center for Buddhist Studies,
Geumgang Univ.

Nāgārjuna (c. 150~c. 250 CE) declares in the 24th chapter of the *Mūlamadhyamakakārikā* that dependent origination (*zūnyatā*) is identical with emptiness and the emptiness also denotes the middle path (*madhyamā pratipat*). Moreover, he maintains in the maṅgala verses of the text that the Buddha himself taught the doctrine of dependent origination, of which eight modifiers refer to or relate to the emptiness presented in Mahāyāna texts. In this regard, an equation of dependent origination=emptiness lies at the core of Nāgārjuna's doctrine presented in his masterpiece.

However, modern philological studies show that the first chapter of the *Aṣṭāsāhasrikā Prajñāpāramitā*, the earliest stratum of Mahāyāna texts, mentions neither the equation nor the term 'emptiness' itself. Therefore, it is probable to deem that Nāgārjuna has replaced dependent origination, generally acknowledged as the Word of the Buddha (*buddhavacana*), with emptiness for giving authenticity to the newly invented tenet.

This paper aims to unveil that not only Nāgārjuna but also editors of the early Mahāyāna sūtras like the *Daśabhūmika sūtra* and *Prajñāpāramitās* have endeavored to provide the title of 'Word of the Buddha' to the emptiness. It has

been done by interpreting the twelve links of dependent origination accepted as the nature of things (dharmatā) by traditional Buddhists, with emptiness (=non-existence) regarded as the nature of things by Mahāyānists who followed and adopted the *Prajñāpāramitā* system.

Keywords

Dependent Origination, Emptiness, Middle Path, Nature of things, Nāgārjuna, Wordplay (*nirukta*), Non-existence (*abhāva*)

2019년 08월 01일 투고
2019년 09월 22일 심사완료
2019년 09월 23일 게재확정