

『구사론』의 제법무아와 공관

김남수(해진)*

목차

- I. 서론
- II. 『구사론』의 제법무아(諸法無我)
 - 1. 구사론의 종지-제법무아
 - 2. 교판에 따른 해석-범유아무종
- III. 『구사론』의 공관(空觀)
 - 1. 비아(非我)와 공(空)의 행상(行相)
 - 2. 비아와 공에 대한 해석
- IV. 결론
- 참고문헌

* 봉선사 능엄승가대학원

국문 초록

아비달마 논사 세친은 불설의 교리적 특징을 축약하여 삼법인을 명시하고 있다. 이 중에서 ‘제법무아’는 유위법과 무위법을 아우르는 전체적인 특징이다. 설일체유부를 대표하는 논서인 『구사론』 역시 ‘제법무아’를 논 전체의 종지로 표방하고 있다. 그런데 일부의 해석에선 『구사론』의 ‘제법무아’와 대승의 ‘제법개공’을 혼동하는 견해가 보이고 있으며, 나아가 『구사론』 내에서 언급하고 있는 ‘공’과 대승의 ‘제법개공’을 구분하지 못하기도 한다.

본고에선 이러한 문제점의 해결을 위해 『구사론』의 전통적인 한문주석서에 근거하여 논 전체의 종지인 ‘제법무아’의 내용을 살펴볼 것이다. 이어 중국불교의 주요 종파에서 제시하는 교판론에 입각하여 유부의 ‘제법무아’와 대승의 ‘제법개공’과의 차이를 살펴볼 것이다. 나아가 전통주소 및 중현과 지민 등의 견해에 근거하여 『구사론』 내에서 언급하고 있는 ‘공’의 행상에 대하여 고찰한다. 이를 통해 『구사론』의 ‘공’은 대승의 ‘제법개공’이 아니며, ‘제법무아’의 연장선에 있음을 밝힐 것이다. 상기의 과정을 통해 유부의 ‘제법무아’와 대승의 ‘제법개공’과의 교판적 차이를 명확하게 구별할 수 있기를 기대한다.

1장에서는 『구사론』의 제법무아를 고찰하면서, 우선 논 전체의 종지에 대해 살펴본다. 『구사론』 전체의 종지에 대해 전통 3소를 비롯한 한역 주석가들은 ‘제법무아’라고 일치된 견해를 보이고 있다. 다음으로 중국 불교의 주요 교판론에 근거하여 살펴본다. 화엄종과 법상종 등의 교판에선 설일체유부를 ‘법유아무종’으로 규정하고 있다. 이에 따르면 『구사론』의 ‘제법무아’를 법공(法空)이 아닌 아공(我空)의 관점에서 해석해야 한다.

2장에서는 『구사론』의 공관에 대해 살펴본다. 『구사론』에선 4

념주 중의 총잡념주와 4제의 16행상 중에서 고제의 4행상과 3종 해탈문 등에서 ‘공관’을 언급하고 있다. 전통주소에 따르면 유부의 공(空)은 ‘무아소(無我所)’를 가리킨다. 이것은 대승의 공이 연기(상호의존)에 근거한 ‘무자성(無自性)’을 가리키는 것과 차이가 있다.

다음으로 비아와 공의 차이에 대해 중현과 지민의 견해를 살펴본다. 중현은 ‘비아(非我)-공’을 ‘비아-무아’로 해석하고 있는데 이러한 해석은 오류를 담고 있으며 이는 ‘무아-무아소’로 해결할 수 있다. 이는 유부의 공관이 결국 ‘제법무아’의 연장선에 있음을 보인 것이다.

주제어 : 구사론, 설일체유부, 제법무아, 유부의 공, 유부의 공관

I. 서론

아비달마 논사들은 부처님 가르침의 근본을 삼법인(三法印)으로 요약한다. 『아비달마구사론』(이하 『구사론』)의 저자인 세친(Vasubandhu, 世親, 4-5C頃) 논사 역시 일체법을 3법인에 근거하여 설명하였고, 이를 불설의 준거로 삼았다. 세친은 제행무상인(諸行無常印)을 유위법에, 열반적정인(涅槃寂靜印)을 무위법에, 제법무아인(諸法無我印)을 일체법에 배대하였다.

한역 『구사론』의 대표적인 주석서를 남긴 신태(神泰, 7C), 보광(普光, 7C), 법보(法寶, 7C) 등은 이 논 전체의 종지(宗旨)가 ‘제법무아(諸法無我)’에 있다고 하였다. 이는 설일체유부를 대표하는 『구사론』이 제법무아를 천명한 논서라는 뜻이다.

유부에서는 제법무아 이외에 비아(非我), 공(空), 공관(空觀) 등의 용어로 교설과 수행의 근본 문제를 논한다. 그런데 이들 용어는 대승의 제법개공(諸法皆空) 또는 대승의 공관(空觀)과 같은 용어들과 혼동할 수 있다.¹⁾ 그러므로 이 글에서는 먼저 『구사론』의 중지를 ‘제법무아’로 지칭하는 교설적 근거를 3대소로써 확인하고, 유부를 ‘법유아무중(法有我無宗)’이라 지칭한 중국 교관가들의 견해로 제시하고자 한다. 그리고 다음으로 『구사론』에서 설해진 ‘공’과 ‘공관’의 용례를 분석하여 이 두 용어는 아소(我所)와

-
- 1) 김동화(金東華, 1902-1980)의 『구사학』(김동화, 2001: 62)에선 3과설(三科說)을 설명하면서 다음과 같이 설하고 있다.

心所の 實相에 愚昧하여 實我를 집착하는 자를 위해서는 5蘊을 설해서 그 심소의 실체가 本無한 것을 밝히고, 또 色法の 실상에 愚昧하여 이것이 실체가 항존하는 것이라 집착하는 자를 위해서는 12處를 설해서 그 색법의 변이무실체한 것임을 역설하며, 또 色心의 실상에 俱昧하여 實我的 집착을 갖는 자를 위해서는 18界를 설해서 색심의 무실체한 것을 설파한 것이다.

그러나 유부의 제법무아는 심소·색법·색심의 실체가 본무(本無)임을 밝히는 것이 아니다. 심소·색법·색심은 3세에 걸쳐 존재하지만 이러한 심소·색법·색심에서 어떠한 상일주재(常一主宰)적인 실아(實我)를 찾을 수 없다는 것이 유부의 제법무아이다. 물론 심소·색법·색심은 상주불변하는 것이 아니라 찰나적인 생멸을 통해 상속변이(相續變異)하는 찰나무상(剎那無常)의 존재이지만 유부에서는 이러한 찰나무상의 제법에 대해 실체가 없는 것이라 설하지 않는다. ‘삼세실유(三世實有) 법체항유(法體恒有)’는 제법은 실유적 존재라는 뜻이며, ‘제법무아’는 이러한 실유의 제법 안에서 어떠한 실아적 존재도 찾을 수 없다는 것이다. 그렇기 때문에 대승의 관점에서 유부의 무아는 아공에 해당할 뿐 법공에는 이르지 못한 것이다.

이러한 유부의 ‘제법무아’는 대승의 ‘제법개공’과는 전혀 다른 관점이다. 5온으로 예시하면, 유부의 ‘제법무아’는 오직 5온만 존재할 뿐이며 거기에는 상일주재하는 실유의 자아[我]가 없다는 것이다. 대승의 ‘제법개공’은 5온인 색·수·상·행·식 그 자체가 의존관계[緣起]에 의해 발생한 법이기 때문에 실체가 없이[無自性] 공(空)하다는 것이다. 『반야심경』에서는 이것을 ‘色卽是空 空卽是色 受想行識 亦復如是’라 설하고 있다. 이러한 문제는 결국 유부와 대승의 교관적 차이를 고려하지 못했기 때문이다.

관련하여 사용되었을 뿐만 아니라, 아소라는 대상에 대한 마음 씀, 수행에 대한 것임을 드러내고자 한다.

II. 『구사론』의 제법무아(諸法無我)

1. 구사론의 종지-제법무아

전통 3대소에서는 한역 『구사론』을 9품으로 나누고, 9품 전체에 대해 세친의 해석을 근거로 삼법인에 배대하여 해석하였다. 『구사론』 전체의 종지에 대해 『태소(泰疏)』 등 전통 3소는 다음과 같이 밝히고 있다.

먼저 신대 법사는 『태소』에서 현장 번역의 『구사론』에 의거하여 세친의 삼법인 해석을 근거로 논 전체를 다음과 같이 구분하였다.

이 논 한 부는 시작부터 마지막까지 9품이니 현장스님이 인도에서 전해진 것을 따랐다. 세친 보살이 판석하기를 “부처님께서 여러 경을 설하신 것에 3법인이 있으니 일체행무상과 일체법무아와 열반적정이다. 일체의 경법이 이 3종의 이치에 의해 인증된 것이라면 참된 불법이다. 3법인 중에서 일체행무상은 유위에만 국한되고, 열반적정은 무위뿐이니 일부분이지만 제법무아의 이치는 일체의 유위와 무위에 통한다.”라 했다. 그러므로 지금 세친보살이 제법무아의 법인에 근거하여 이 논을 지었다. 9품 중에서 앞의 8품은 ‘제법’을 밝히고, 제9품 한 품은 ‘무아’를 밝힌다.²⁾

2) “此論一部 始末九品 契法師依西方傳 世親菩薩判釋云 佛說諸經 有三法印 謂一切行無常 一切法無我涅槃寂靜 一切經法 爲此三理所印 卽眞佛法 就三印中 一切行無常 唯局有爲 涅槃寂靜 唯無爲少分 諸法無我理 通一切有爲無爲 故今世親菩薩 依諸法無我法印 以造斯論 就九品中 前之八品明諸法 第九一品明無我”(『俱舍論疏』 1, X53, 1c).

신태(神泰, 7C)는 『구사론』 전체가 ‘제법무아’의 법인에 근거하며, 이 가운데 앞의 8품은 ‘제법’에, 제9품인 「파아품(破我品)」은 ‘무아’에 해당한다고 내용을 구분하고 있다. 즉, 『구사론』 전체는 제법에 대한 해석과 제법의 실체 없음을 설한 논서라고 파악한 것이다. 이는 아래 보광의 해석에서도 마찬가지다.

보광(普光, 7C)은 『광기(光記)』에서 역시 3법인에 근거하여 『구사론』 전체의 종지를 다음과 같이 서술하였다.

셋째, 품의 전후를 밝힘이란 이 『구사론』 한 부는 모두 9품이 있으니 불경 중의 ‘제법무아’를 해석한다. 앞의 8품은 제법(諸法)의 현상[事]을 밝힌다. 비록 이치[理]도 밝히지만, 많은 부분을 따라 [현상을 밝힌다고] 설한 것이며, 혹은 [이치는] 정식으로 밝힌 것이 아니다. 뒤의 1품은 무아(無我)의 이치[理]를 해석한다. 비록 현상[事]도 밝히지만, 많은 부분을 따라 [이치를 밝힌다고] 설한 것이며, 혹은 [현상은] 정식으로 밝힌 것이 아니다.³⁾

보광도 『구사론』 전체 9품을 앞의 8품은 제법의 현상을 밝히고, 제9품인 「파아품」은 무아의 이치를 해석하고 있다고 서술한다. 신태의 견해와 다른 점은 앞의 8품을 제법의 현상[諸法事]이라 하고, 뒤의 1품을 무아의 이치[無我理]라고 하여, 현상[事]과 이치[理]로 구분하는 견해를 보태고 있음을 볼 수 있다.

법보(法寶, 7C)의 『보소(寶疏)』는 『구사론』 전체를 9품으로 나누고 앞의 8품과 뒤의 1품을 구분하여 파악하는 방식은 같지만, 둘의 명칭을 다르게 나타내는 특징을 보인다. 법보의 견해를 옮기면 다음과 같다.

3) “二明品之前後者 此論一部總有九品 釋佛經中諸法無我 前八品明諸法事 雖亦明理從多分說 或非正明 後一品釋無我理 雖亦明事從多分說 或非正明” (『俱舍論記』 1, T41, 1c).

둘째, [품의] 순서를 밝힘이란 이 구사론 한 부는 모두 9품이 있다. 앞의 8품은 자기의 종파(유부)의 이치(義)를 서술하여 본승(6백송)의 글을 해석하기 때문에 먼저 밝힌다. 뒤의 1품(「파아품」)은 해석을 지을 때 외도의 주장을 추가하여 논파했기 때문에 뒤에 설한다.⁴⁾

즉, 법보는 논 전체의 종지에 대한 언급 없이 논 전체 9품을 자종의 이치를 서술하는 부분[述自宗義]과 외도의 주장을 논파하는 부분[破外執]으로만 구분한 것이다. 이전 두 주석에서 논 전체를 ‘제법’과 ‘무아’ 두 부분을 설한 것으로 나눈 방식과 다르다.

3대소의 해석에 대해 담혜(湛慧, 1677-1748)는 『지요초(指要鈔)』에서 다음과 같이 평론하고 있다.

그런데 법보스님의 『보소』는 3법인을 기준하지 않고 다만 자종(自宗)과 타종(他宗)에 나아가 이야기할 뿐이다. 앞의 8품은 자종이고, 제9품은 타종의 주장이다.(자세히는 『보소』 12쪽의 해설과 같다.) 그런데 앞의 8품은 먼저 나오고 제9품은 뒤에 지었으니 「파아품」은 본문을 지을 때 비로소 추가한 것이기 때문이다. 『태소』와 『광기』의 경우는 1부의 9품이 완성된 때를 기준한 것이니 그렇지 않다면 ‘제법무아(諸法無我)’를 종지로 한다고 말할 수 없다.⁵⁾

담혜에 따르면, 『태소』와 『광기』는 『구사론』 9품 전체를 기준하기 때문에 ‘제법무아’를 종지로 제시하고 있다. 그러나 『보소』는 본승인 600송을 해석한 앞의 8품과 본문을 지을 때 추가한 제9품을

4) “二明次第者 此論一部總有九品 前之八品 述自宗義釋本頌文 所以先明 後之一品 造釋時加破外執故 所以後說”(『俱舍論疏』 1, T41, 459b).

5) “然寶師疏不約三法印釋 但就自他宗而談 前八自宗 第九他執(具如疏十二紙釋) 然前八先出 第九後造 以破我品造長行時方追加故 如泰光解約一部九品告成之時 不爾不可言宗諸法無我也”(『指要鈔』 1, J63, 810b).

구분하여 전자는 자종(自宗)을 서술하고, 후자는 타종(他宗)의 주장을 서술한 것으로 제시한다. 그래서 『보소』는 앞의 8품과 제9품을 포괄하는 전체의 종지를 제시하지 않았다는 것이다.

비록 『보소』에서 9품 전체의 종지를 별도로 제시하진 않았으나, 법보 역시 『구사론』 전체를 9품의 구조로 이해하고 있다. 또한 『태소』와 『광기』의 견해(‘제법무아’)에 대해 법보가 별도로 언급하지 않은 것으로 보아 이설(異說)을 지녔다고 보기 어렵다. 나아가 『보소』의 구분에 의하더라도, 앞의 8품은 자종(설일체유부)의 이치인 제법의 실유(實有)를 서술한 것이며, 제9품 『과아품』에서 외도의 주장을 논파한 것은 결국 무아의 이치를 밝힌 것이다. 이에 따라 3소의 견해를 종합하면 『구사론』 9품 전체의 종지를 ‘제법무아’로 제시하고 있다고 볼 수 있다.

쾌도(快道, 1751-1810) 역시 『법의(法義)』에서 다음과 같이 개략하고 있다.

두 번째 이 논(論)의 종취(宗趣)란 여기에 둘이 있다. 첫째 설명된 이치로서의 종취이다. 둘째 주장된 부파로서의 종취이다. 처음에 공통과 개별이 있다. 무아를 요점으로 밝혀서 인아집(人我執)을 타파하는 것이 공통된 종취이니 다른 부파에도 통하기 때문이다. 75법이 3세(三世)에 실유(實有)하며, 법체(法體)가 항유(恒有)인 것은 개별적인 종취이니 여타의 부파에는 없기 때문이다.⁶⁾

쾌도에 따르면, 이 논(論)의 종취는 크게 둘로 나뉜다. 첫째는 설명된 이치이고, 둘째는 주장되는 부파이다.⁷⁾ 첫째 설명된 이치로서의

6) “第二此論宗趣者 此有二 一所詮義宗 二所計部宗 初有通別 要明無我 而破人執 爲是通宗 通餘部故 七十五法 三世實有 法體恒有 卽爲別宗 餘部無故”(『法義』 1, J64, 13a).

종취는 다시 공통적인 것과 개별적인 것으로 나눈다. 공통적인 종취란 무아를 밝혀 인아집(人我執)을 타파하는 것이다. 개별적인 종취란 바로 설일체유부의 고유한 주장인 ‘삼세실유(三世實有) 법체항유(法體恒有)’⁸⁾이다.

쾌도의 해석은 결국 『태소』와 『광기』에서 앞의 8품을 ‘제법’과 ‘제법의 현상’으로 설명하고, 제9품을 ‘무아’와 ‘무아의 이치’로 설명한 것과 같은 내용이다. ‘제법’ 또는 ‘제법의 현상’은 ‘삼세실유 법체항유’라는 개별적인 종취에 해당하고, ‘무아’ 또는 ‘무아의 이치’는 공통적인 종취에 해당한다.

2. 교판에 따른 해석-법유아무종

이처럼 전통 주소의 해석에 따르면 『구사론』 9품 전체의 종지는 ‘제법무아’로 귀결된다.⁹⁾ 그렇다면 『구사론』의 ‘제법무아’는 ‘제

7) 여기에서 종취(宗趣)란 종지(宗旨)와 같은 의미이다. 종지를 둘로 분류하는 설명은 『지요초』에 나타나고 있다.

“둘째 논 의 종지를 밝힘이란, 종지에 둘이 있으니 첫째는 설명하는 바인 이치의 종지[義宗]이고, 둘째는 주장하는 바인 부파의 종지[部宗]이다.” “第二明論宗旨者 宗旨有二 一 所詮義宗 二 所計部宗”(『指要鈔』 1, J63, 810b).

8) ‘삼세실유(三世實有)’와 ‘법체항유(法體恒有)’는 각기 별도의 연구이다. 이러한 ‘삼세실유’와 ‘법체항유’가 결합하여 ‘삼세실유 법체항유’의 형태로 제시된 최초의 언급은 응언(凝然)의 『8종강요초(八宗綱要鈔)』에 나타난다. 자세한 내용은 김남수의 논문(2024: 139) 참조.

9) 현대의 학자들은 전8품과 제9품의 구조구분을 계승하면서도 전체 9품을 총괄한 종지는 설명하고 있지 않다. 김동화(2001: 49-51)는 『보소』의 해석에 따라 9품을 분류하고, 『광기』의 해석을 인용하여 논 전체의 종지에 대해 ‘제법무아’를 주로 밝히고 ‘제법무상’과 ‘열반적정’을 겸하여 밝히고 있다고 서술하고 있다. 권오민(2003: 42)은 별도의 해설을 제시하고 있지 않지만 『보소』의 해석을 따른 도표를 제시하고 있다. 이종철(215: 8-9)은 앞의 8품이 설일체유부의 학설을 정리·소개한 부분이며, 「파아품」은 세친의 ‘무아론’에 관한 독립된 논문이라 설명한다. 자세한 내용은 김남수의 논문(2024 : 139-143) 참조.

법개공(諸法皆空)’을 가리키는 것인가? 왜도는 『구사론』의 무아는 인아집을 타파하는 것이라 설하고 있다.

무아를 요점으로 밝혀서 인아집(人我執)을 타파하는 것이 공통된 중지이니 다른 부파에도 통하기 때문이다.¹⁰⁾

『구사론』에서 제시하는 ‘제법무아’는 인공(人空)을 밝혀 인아집을 타파하는 것이니 아직 법아집(法我執)을 타파하지 못한다는 것이다. 이러한 관점은 담혜의 설명에서 자세히 나타나고 있다.

여기에서 ‘제법무아’라 한 것은 대승의 관점에서 논한다면 인공(人空)의 범위 일 뿐이지 대승의 이른바 법공(法空)의 이치가 아니다. 저 소승종은 유위와 무위의 일체 법에 모두 주재자가 없음을 ‘제법무아’라 한다. 또한 유부 등에서 ‘삼세실유 법체항유’를 주장하기 때문에 법공을 인정하지 않는다.

4아함경에서 법공을 일부분 설하고 있지만, 교설의 정식적인 의미는 아니기 때문에 자세히 해석하지 않는다.(경에서 ‘이러한 늙음과 죽음도 없고, 늙고 죽는 누군가도 없다[無是老死 無誰老死]’라 하니, 청량이 해석하기를 “이것은 12인연의 인공과 법공의 뜻을 밝힌 것이다. ‘늙음과 죽음이다[是老死]’란 노사의 법체를 가리킨다. ‘누군가[誰]’란 바로 인(人)이다. ‘늙음과 죽음’이 없다[無是老死]’란 노사의 법공이다. ‘늙고 죽는 누군가가 없다[無誰老死]’란 노사를 주재하는 인(人)이 공한 것이다.) 화엄과 법상 등의 여러 대승종에선 이를 가리켜 ‘법유아무종(法有我無宗)’이라 하며, 혹은 ‘수상법집종(隨相法執宗)’이라 하니 여기에서 유래한다.

또한 현수 등에 근거하면 비바사와 구사 등의 논은 우법성문교(愚法聲聞敎)이니 법[공]에 우매하지 않은 것이 아니다. 그러므로 유가의 성문지 등에서 밝힌 번뇌를 끊고 이치를 증득하는 견도·수도 등의 모습과는 다르니 학자들은 밝게 분별해야 한다.¹¹⁾

10) “要明無我 而破人執 爲是通宗 通餘部故”(『法義』 1, J64, 7a).

담혜의 『지요초』에 따르면, 『구사론』의 ‘제법무아’는 인공을 밝힐 뿐 아직 대승의 제법개공의 도리에 미치지 못한다. 설일체유부는 ‘삼세실유 법체항유’를 주장하기 때문에 법공(法空)을 설하지 않는다. 비록 4아함에서도 법공의 이치가 나타나지만 극히 일부분에 불과할 뿐이지 삼장교(三藏敎)의 정식적인 이치는 아니다.

담혜는 징관(澄觀, 738-839)의 『화엄소초(華嚴疏鈔)』를 인용하여 아함에서도 법공과 아공을 함께 설하고 있음을 밝히고 있다. 그러나 대승의 교판(敎判)에 따르면 ‘법유아무종(法有我無宗)’ 또는 ‘수상법집종(隨相法執宗)’이라 하니 법의 실유를 설하여 법집(法執)을 일으키기 때문이며, ‘우법성문교(愚法聲聞敎)’라 하니 법공의 이치에 어리석기 때문이다.

담혜가 인용한 징관의 『화엄경소(華嚴經疏)』와 『화엄경소초』의 해당 내용은 다음과 같다.

‘또한 아함경에서 말하기를 “이러한 늙음과 죽음도 없고”라 한 것은 곧 법공(法空)이고, “늙고 죽는 누군가도 없다”라 한 것은 생공(生空)이다.’¹²⁾

소(疏)의 ‘또한 아함경에서 말하기를’아래는 두 번째로 소승경을 인용한다. 그러나 경문에서 이어서 말하기를 “이러한 늙음과 죽음도 없으며,

11) “此中言諸法無我者 從大乘而論 則唯是人空分齊 非大乘所謂法空理 彼小乘宗有爲無爲一切之法 皆無主宰 謂之爲諸法無我 又有部等計三世實有法體恒有故 不許法空 四阿含經中少說法空 非敎正意 故不細釋(經云 無是老死 無誰老死 清涼釋云 此明十二因緣人法空義 是老死者指老死法體 誰者即人也 無是老死 即老死法空 無誰老死即主老死我人空也) 華嚴法相諸大乘宗 指之云法有我無宗 或云隨相法執宗 職由於茲 又據賢首等 婆沙俱舍等論 是愚法聲聞敎 非不愚法 故有與與喻伽聲聞地等所明斷惑證理見修道等相不同 學者甄辨”(『指要鈔』 1, J63, 810c).

12) “又阿含中云 無是老死 即法空也 無誰老死 即生空也”(『大方廣佛華嚴經疏』 1, T35, 509a).

늡고 죽는 누군가도 없다.”라 하였으니, 이것은 12인연의 인공과 법공의 이치를 밝힌 것이다. ‘이러한 늡음과 죽음’이란 늡음과 죽음의 법체를 가리키고 ‘누군가’란 바로 사람이다. 그러므로 ‘이러한 늡음과 죽음도 없다’란 바로 늡음과 죽음이란 법이 공한 것이고, ‘늡고 죽은 누군가도 없다’란 바로 늡음과 죽음을 주관하는 아인(我人)이 공한 것이다.

그런데 모든 경론에서 대부분 소승은 인공(人空)만 있고 법공(法空)은 아직 밝히지 않았다고 하는 것은 두 가지 뜻이 있기 때문이다. 첫째는 대부분과 일부분을 따라 설한 것이니 소승은 대부분 인공만을 밝힌다. 둘째는 드러냄과 드러내지 않음을 따라 설한 것이니 비록 법공을 설했지만 아직 완전하게 드러내지 않았기 때문에 ‘법공을 설하지 않는다’라 하는 것이다. 드러내지 않은 설과 일부분의 설을 따르다면 역시 법공도 밝힌 것이니, 지금은 이 뜻에 따른다.¹³⁾

징관은 『화엄소초』에서 여러 논사의 교판을 해석하면서 소승교인 아함에도 아공과 법공의 이공(二空)이 있음을 드러내고자 『성실론(成實論)』과 『아함경(阿含經)』과 『대지도론(大智度論)』의 문장을 인용하고 있는데, 『아함경』에서 십이연기를 설한 ‘無是老死 無誰老死’의 대목을 인용하여 ‘無是老死’는 법공에 해당하고, ‘無誰老死’는 아공에 해당한다고 설명한다. 그러면서 경론에서 소승을 인공으로 해석하는 이유는 대부분의 설과 드러낸 설에 따르기 때문이라 설명하고 있다. 비록 일부분에 불과하며 확연하게 드러내지는 않았지만 법공의 이치도 존재한다는 것을 부정할 수는 없

13) “疏又阿含中云下 第二引小乘經 然經文相續云 無是老死 無誰老死 此即明十二因緣人法空義 是老死者 指老死法體 誰者即人也 故無是老死 即老死法空 無誰老死 即主老死我人空也 然諸經論多明小乘但有人空未明法空者 有二義故 一從多分少分說 小乘多分但明人空 二從顯了不顯了說 雖說法空 未全顯了 故言不說法空耳 若從不顯了說及少分說 則亦明法空 今從此義”(『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』 6, T36, 43a).

으며, 이에 따라 소승교인 아함도 2공을 설한다고 할 수 있다는 것이다.

그러나 대부분의 교판에 따르면 소승교는 ‘범유아무중’ 또는 ‘수상법집중’ 등으로 분류되며, ‘우법(愚法)’이라는 수식어가 따른다. 법상종(法相宗)의 규기(窺基, 632-682)와 화엄종(華嚴宗)의 법장(法藏, 643-712)과 종밀(宗密, 780-841)은 유부를 다음과 같이 분류하고 있다.

먼저 ① 규기의 『백법명문론해(百法明門論解)』, ② 법장의 『화엄오교장(華嚴五教章)』과 ③ 『기신론의기(起信論義記)』, ④ 종밀의 『원각경대소(圓覺經大疏)』에 따르면,

① 종지로 삼는 대상을 연구할 경우, 일대(一代)의 성교를 총괄하여 깊이로 순서를 매기면 8종으로 나뉜다. … 둘째는 법(法)은 있고 아(我)는 없는 종이다. 3부의 전체를 포함하니 일체유부와 설산부와 다문부이다. 다시 화지부의 말파가 주장하는 일부분의 뜻도 겸한다.¹⁴⁾

② 이치로서 종을 분류하면 종에 10종이 있다. … 중략 … 둘째는 법은 있고 아는 없는 종이니 살바다 등이다. 그들은 온갖 법은 2종에 포함된다고 설하니 첫째는 명(名)이고 둘째는 색(色)이다. 혹은 4종에 포함되니 3세와 무위이다. 혹은 5종이니 첫째는 심이고, 둘째는 심소이고, 셋째는 색이고, 넷째는 불상응이고, 다섯째는 무위이다. 그러므로 일체 법이 모두 실유이다.¹⁵⁾

14) “若究所宗 總一代聖教淺深爲大 分而爲八 … 二法有我無宗 攝三部全 謂一切有部 雪山部 多聞部 更兼化地部未計一分之義”(『大乘百法明門論解』 1, T44, 46c).

15) “以理開宗 宗乃有十 … 중략 … 二法有我無宗 謂薩婆等多 彼說諸法二種所攝 一名 二色 或四所攝 謂三世及無爲 或五 謂一心 二心]所 三色 四不相應 五無爲 故一切法皆悉實有也”(『華嚴一乘教義分齊章』 1, T45, 481b).

- ③ 지금 동쪽으로 전해진 일체의 경론은 대소승을 통틀어 종지로 삼는 길(宗途)이 4종이 있다. 첫째는 모습을 따라 법에 집착하는 종이니 소승의 온갖 부파가 이것이다.¹⁶⁾
- ④ 지금 5교를 기준하여 방편[權]과 진실[實]을 상대하여 드러내면 분명하게 알 수 있다. 첫째는 법에 어리석은 성문교(愚法聲聞教)이다. 일심(一心)을 가립하여 설하니 외경이 실유하여 다만 마음이 온갖 업을 지음으로 인해 초래한 것이기 때문에 ‘유심(唯心)’이라 하지만 그대로 마음인 것은 아니다. 이것은 바로 유종(有宗)이 12처의 교설에 의지하여 마음과 경계가 모두 존재한다고 집착하는 것이다. 그러므로 『유식론』에서 논파하기를 “다시 유식의 이치에 미혹하여 잘못 이해하는 자들이 있으니, 외경이 식(識)과 같이 없는 것이 아니라고 집착한다.”라 하였다.¹⁷⁾

규기는 『백법명문론해』에서 일대성교를 8종으로 분류하고 있는데, 일반적으로 자은팔종(慈恩八宗)이라 한다. 8종에서 두 번째인 ‘법유아무종’은 설일체유부 · 설산부 · 다문부를 포함하여 화지부의 말파에서 일부의 주장이 여기에 해당한다. 법장은 『화엄오교장』에서 5교 10종의 교판을 제시하고 있는데, 10종에서 두 번째인 ‘법유아무종’은 살바다 곧 설일체유부 등에 해당하니 일체법을 5위로 분류하며 실유라 주장한다. 또한 『기신론의기』에선 소승의 여러 부파를 통틀어 ‘수상법집종(隨相法執宗)’이라 분류하니 법집을 타파하지 못했기 때문이다.

16) “現今東流一切經論 通大小乘 宗途有四 一隨相法執宗 卽小乘諸部是也”(『大乘起信論義記』 1, T44, 243b).

17) “今約五教 對彰權實 皎然斯得 第一愚法聲聞教 假說一心 謂實有外境 但由心造 諸業之所感招故曰唯心不卽是心 此卽有宗 依十二處教 執心境俱有 故唯識破云 復有迷謬唯識理者 或執外境如識非無”(『大方廣圓覺經大疏』 1, X9, 353c).

종밀은 『원각경대소』에서 5교를 분류하여 권교(權敎)와 실교(實敎)를 드러내면서 첫째로 ‘우법성문교(愚法聲聞敎)’를 제시한다. 이들은 마음 밖에 별도의 실유로서 외경이 존재하고 이러한 외경은 마음이 짓는 업에 의해 초래한 것이라 여기니 유심(唯心)을 말하지만 실제적인 유심의 이치에 도달한 것이 아니다. 이들은 12처설 등에 의지하는 유종(有宗)이니 마음과 경계가 모두 실유한다고 주장한다. 『성유식론』에서는 이들에 대해 ‘유식(唯識)의 이치를 알지 못하여 외경(外境)이 식(識)처럼 존재하는 것이라 집착한다’고 평가한다.¹⁸⁾ 이들은 법공에 어리석기 때문에 ‘우법(愚法)’이라 한다. ‘우법’이란 법공에 어리석다는 뜻이다.¹⁹⁾

이상의 내용에 따르면, 『구사론』의 ‘제법무아’는 법공이 아닌 아공의 관점에서 해석해야 한다. 그렇기 때문에 ‘제법무아’란 ‘제법(諸法)은 실유하지만 실아(實我)는 존재하지 않는다.’라 해석해야 한다. 3세에 걸쳐 실유하는 5온 · 12처 · 18계에는 상일주재(常一主宰)하는 실아가 존재하지 않는다는 것이 『구사론』의 제법무아이다. 존재하는 것은 오직 온 · 처 · 계일뿐 거기에는 어떠한 실아적인 존재도 찾을 수 없다는 것이다. 5온을 예시하면, 존재하는 것은 3세에 걸친 색 · 수 · 상 · 행 · 식 5온일 뿐이며, 5온 어디에서도 상주하고[常] 단일하고[一] 자재한[主宰] 실아는 발견할 수 없다는 것이다. 그러므로 유부의 제법무아는 제법은 존재하지만 실아

18) “또한 그릇되게 자아와 법으로 집착하여 유식(唯識)에 미혹한 자에게 열어 보여서, 두 가지 공을 통달함으로써 유식의 궁극적인 진리[理]에 대해서 사실 그대로 알게 하기 위해서이다. …” “又爲開示謬執我法迷唯識者 令達二空 於唯識理如實知故 …”(『成唯識論』 1, T31, 1a).

19) “4제를 설하신 것으로 인해 깨닫기 때문에 ‘성문’이라 하고, 이미 아집을 제거했지만 아직 법공에 통달하지 못했기 때문에 ‘우법’이라 한다.” “因說四諦 而悟解 故號聲聞 既除我執 未達法空 故名愚法”(『金師子章雲間類解』, T45, 664b).

는 없다는 뜻의 ‘법유아무중’으로 표현된다.

Ⅲ. 『구사론』의 공관(空觀)

1. 비아(非我)와 공(空)의 행상(行相)

그렇다면 『구사론』에서는 ‘무아’만을 설하고, ‘공’에 대해서는 언급하지 않는 것인가? 그렇지 않다. 『구사론』 ① 권23, ② 권26, ③ 권29 등에서는 ‘공’을 언급한 서술을 볼 수 있다. 내용을 제시하면 다음과 같다.

① 그 관행자는 소연이 모두 섞인 법념주에 머물면서 소연인 신(身) 등의 4종 경계를 총괄하여 관찰하여 4종 행상을 닦으니 이른바 비상(非常)과 고(苦)와 공(空)과 비아(非我)이다.²⁰⁾

② 이치에 맞는 설은 실체 역시 16종이다. 고성제에 4종 행상이 있으니 첫째는 비상(非常), 둘째는 고(苦), 셋째는 공(空), 넷째는 비아(非我)이다.²¹⁾

③ 공삼마지(空三摩地)란 공(空)과 비아(非我)의 2종 행상과 상응하는 등지(等持)이다.²²⁾

20) “論曰 彼觀行者居緣摠雜法念住中 摠觀所緣身等四境修四行相 所謂非常苦空非我”(『俱舍論』 1, T29, 119b).

21) “如是說者實亦十六 謂苦聖諦有四相 一非常 二苦 三空 四非我”(『俱舍論』 26, T29, 137a).

22) “論曰 空三摩地 謂空非我二種行相相應等持”(『俱舍論』 28, T29, 149c).

첫째 인용문은 『구사론』 「현성품(賢聖品)」 권23에서 4념주(四念住) 중 총잡념주(總雜念住)의 4행상(行相)을 설명하는 내용이다. 신(身) · 수(受) · 심(心) · 법(法)의 4종 경계에 대해 비상(非常) · 고(苦) · 공(空) · 비아(非我)의 4행상을 함께 관찰하라는 것이다. 여기에서 ‘행상’이란 인식의 주체(能緣)인 심 · 심소가 인식의 대상(所緣)을 파악하여 이해하는 모습이다.

둘째는, 「지품(智品)」 권26에서 무루지(無漏智)가 4성제(四聖諦)를 관찰하는 16행상(十六行相)을 설명하는 내용이다. 고 · 집 · 멸 · 도 4제에 각기 4종 행상이 있어서 16행상이 되니, 고성제의 4행상은 비상 · 고 · 공 · 비아라는 것이다.

셋째는, 「정품(定品)」 권29에서 공해탈문(空解脫門)과 상응하는 2행상을 설명하는 내용이다. 공해탈문을 닦을 때는 공과 비아의 행상을 일으킨다는 것이다. 이와 같이 4념주를 닦을 때와 4성제를 관찰할 때와 공해탈문을 닦을 때 ‘공관’이 언급되고 있다.

이처럼 대상[所緣]을 ‘공’의 행상으로 관찰하는 ‘공관’을 유부에서도 언급하고 있다. 그렇다면 『구사론』에서 언급한 이러한 공관은 대승의 ‘제법개공’의 공관과 다른 것인가? 결론부터 말하면, ‘공’이란 용어는 같지만 그 내용이 다르다. 대승의 ‘공’은 무자성(無自性)을 가리키고, 유부의 ‘공’은 무아소(無我所)를 가리킨다. 『구사론』과 여러 주소(註疏)에서는 다음과 같이 ‘공’을 설명하고 있다.

- ① 즉 조건을 필요로 하기 때문에 비상이고, 꺾박되는 성질이기 때문에 고이고, ‘나의 것[我所]’이라는 견해와 위배되기 때문에 공이고, ‘나[我]’라는 견해와 위배되기 때문에 비아이다.²³⁾

23) “待緣故非常 逼迫性故苦 違我所見故空 違我見故非我”(『俱舍論』 26, T29, 137a).

② ‘상주한다[常]’는 견해를 대치하기 위해 ‘비상’의 행상을 닦는다. ‘즐겁 대[樂]’는 견해를 대치하기 위해 ‘고’의 행상을 닦는다. ‘나의 것[我所]’이라는 견해를 대치하기 위해 ‘공’의 행상을 닦는다. ‘나[我]’라는 견해를 대치하기 위해 ‘비아’의 행상을 닦는다.²⁴⁾

③ 묻겠다. 공삼마지에는 ‘공’과 ‘비아’ 2종 행상이 있으며, 유신견에는 ‘나[我]’와 ‘나의 것[我所]’ 2종 행상이 있다. 이 중에서 어떤 행상으로 어떤 행상을 대치하는가? 답한다. ‘비아’의 행상으로 ‘아(我)’의 행상을 대치한다. ‘공’의 행상으로 ‘아소(我所)’의 행상을 대치한다.²⁵⁾

④ 묻겠다. 고제 아래의 1행상은 어떤 행상을 남겨두는 것인가? 답한다. 견도에 들어가는 사람은 두 가지 수행자가 있다. 첫째는, 이근(利根)이니 견행(見行)이다. 견행에 둘이 있다. ‘나[我]’에 집착하는 자는 ‘무아’의 행상을 남겨두고, ‘나의 것[我所]’에 집착하는 자는 ‘공’의 행상을 남겨둔다. 둘째는, 둔근(鈍根)이니 둔근 역시 둘이 있다. 아만이 증장한 자는 ‘무상’의 행상을 남겨두고, 해태가 증장한 자는 ‘고’의 행상을 남겨둔다.²⁶⁾

①은 『구사론』 「지품(智品)」 권26에서 고제의 4행상에 대해 설명한 내용이다. 일체의 유루법은 원인으로부터 발생한 결과라는 측면에서 고제(苦諦)라 한다. 이러한 고제의 ‘비상(非常)’은 조건[緣]에 의해 유지되는 것이기 때문이며, ‘고(苦)’는 꺾박되는 성질

24) “爲治常見故修非常行相 爲治樂見故修苦行相 爲治我所見故修空行相 爲治我見故修非我行相”(『俱舍論記』 26, T41, 393c).

25) “問空三摩地有空非我二行相 有身見有我我所二行相。此中以何等行相 對治何等行相耶 答以非我行相對治我行相 以空行相對治我所行相”(『俱舍論記』 28, T41, 430c).

26) “問 苦下一行 爲留何行 答 入見道人有二行者 一者利根 謂是見行 見行有二 若著我者 留無我行 著我所者 即留空行 二者鈍根 鈍根亦二 我慢增者 留無常行 懈怠增者 即留苦行”(『俱舍論頌疏』 23, T41, 944c).

이기 때문이며, ‘공(空)’은 ‘나의 것[我所]’이란 견해와 위배되기 때문이며, ‘비아(非我)’는 ‘나[我]’라는 견해와 위배되기 때문이다.

②는 『광기』에서 고제의 4종 행상이 대치하는 견해를 설명한 내용이다. 비상은 ‘상주한다’는 견해를 대치하고, 고는 ‘즐겁다’는 견해를 대치하고, 공은 ‘나의 것’이라는 견해를 대치하고, 비아는 ‘나’라는 견해를 대치한다.

③은 『광기』에서 공삼마지(空三摩地)의 2종 행상이 대치하는 대상을 설명한 내용이다. 공삼마지와 상응하는 ‘공’과 ‘비아’의 행상은 5견 중 신견(身見)에 존재하는 아(我)와 아소(我所)의 행상을 대치한다는 것이다.

④는 『송소』에서 견도(見道) 이전의 세제일법(世第一法)에서 마지막으로 남겨놓는 고제의 1행상에 대해 설명한 내용이다. 4가행위(加行位)에서 견도에 들어가기 직전의 세제일법의 단계에서 수행자는 근기와 번뇌에 따라 고제의 4행상 중에서 1행상을 남겨놓는다. 우선 이근의 수행자는 ‘무아’와 ‘공’의 행상을 남겨두고, 둔근의 수행자는 ‘무상’과 ‘고’를 남겨둔다. 이근에서 다시 번뇌의 경중에 따르니 ‘나’에 집착하는 자는 그것을 대치하기 위해 ‘무아’의 행상을 남기고, ‘나의 것’에 집착하는 자는 ‘공’의 행상을 남겨둔다. 둔근 역시 번뇌에 따라 ‘아만’이 증장한 자는 ‘무상’을 남겨두고, ‘해태’가 증장한 자는 ‘고’를 남겨둔다.

이상의 내용에서 확인할 수 있는 것은, 『구사론』에서 언급하는 ‘공관’은 신견의 일부분인 ‘나의 것(我所)’에 대한 견해를 대치한다는 것이다. 곧 유부의 공은 ‘무아소(無我所)’를 가리킨다는 것이다. 이것은 대승의 공이 연기(상호의존)에 근거한 ‘무자성(無自性)’을 가리키는 것과 차이가 있다. 5온으로 예시하면, 유부의 ‘5온개공(五蘊皆空)’은 ‘5온무아소(五蘊無我所)’이니 5온은 존재하지만 그

가운데에는 ‘나의 것’이라 할 만한 것이 존재하지 않는다는 것이다. 대승의 ‘5온개공’은 ‘5온무자성(五蘊無自性)’이니 5온 자체가 실체적인 자성이 없다는 것이다.

2. 비아와 공에 대한 해석

그렇다면 아견(我見)을 대치하는 ‘비아’와 아소견(我所見)을 대치하는 ‘공’은 무슨 차이가 있는가? 설일체유부의 적전자(嫡傳者)로 칭해지는 중현(Saṃghabhadra, 衆賢, 4-5C頃)은 『순정리론(順正理論)』 권79에서 둘의 차이를 다음과 같이 설명하고 있다.

공삼마지(空三摩地)는 ‘공’ · ‘비아’ 2종 행상과 상응하는 등지(等持)이다. 그러므로 공의 등지가 유신견(有身見)을 가깝게 대치한다고 설한 것이다. 유신견에도 2종 행상이 있기 때문이니 공의 행상은 ‘나의 것이란 견해[我所見]’를 가깝게 대치하고, 비아의 행상은 ‘나라는 견해[我見]’를 가깝게 대치한다. ‘이러한 법이 내[我]가 아니다’라 관찰하는 것을 ‘비아의 행상’이라 하고, ‘이러한 [법] 중에는 내[我]라는 것이 존재하지 않는다[無我]’라 관찰하는 것을 ‘공의 행상’이라 한다.

이 공의 행상으로 인해 ‘나의 것’이란 견해를 가깝게 대치하면, 이러한 [법] 중에는 ‘나’라는 것이 전혀 존재하지 않기 때문에 이러한 법은 ‘나의 것’이 아닌 것[非我所]이니 어찌 공의 행상이 그대로 비아의 행상이 아니겠는가? ‘이러한 [법]이 나가 아님’과 ‘이러한 법 중에 내[我]가 존재하지 않음’을 아는 2종 행상이 결국에 무슨 차이가 있는가?

차이가 없지 않다. “이러한 [법] 중에 내[我]가 존재하지 않는다”라 말한 것은 ‘내[我]라는 것이 궁극적으로 실체가 존재하지 않는다’는 것을 드러낼 수 없기 때문이다. 이것은 다만 저것과 이것이 서로 간에 존재하지 않는다는 것만을 드러낼 뿐이지, ‘궁극적으로 내[我]라는 것이 존재하지 않음’을 드러낼 수 없으니, 실체가 있는 법도 서로 간에 존재하지 않기 때문이다.

“이러한 법은 내가 아니다[非我]”라 말하는 경우라면 ‘나[我]라는 것이 궁극적으로 존재하지 않음’을 바로 드러내니 일체의 법은 법상(法相)이 평등하기 때문이다. 이로 인해 ‘비아’의 행상을 닮으면 바로 ‘아견’을 대치하고, ‘공’의 행상을 닮으면 ‘아소견’을 대치하니 어찌 차별이 없는가?²⁷⁾

공삼마지의 ‘비아’와 ‘공’의 행상은 유신견의 ‘나[我]라는 견해’와 ‘나의 것 [我所]이라는 견해’를 대치한다. 질문의 내용은 ‘비아의 행상과 공의 행상은 어떠한 차이가 있는가?’하는 것이다. 중현은 질문을 설정하면서 우선 ‘나[我]’와 ‘나의 것[我所]’을 통합하여 논의를 전개한다.

앞에서 살펴보았듯이, 공의 행상은 ‘나의 것이 없음[無我所]’을 가리킨다. 또한 비아의 행상은 ‘내[我]가 아님’을 가리킨다. 그런데 중현은 ‘나’와 ‘나의 것’을 통합하여 ‘나의 것이 없음[無我所]’이라는 ‘공’의 행상을 ‘내가 없음[無我]’까지 포함하여 규정한다. 또한 ‘내가 아님’이라는 ‘비아’의 행상을 ‘나의 것이 아님[無我所]’까지 포함하여 규정한다. 이러한 과정을 통해 ‘비아’와 ‘공’의 차이에 대한 질문은 ‘비아(非我)’와 ‘무아(無我)’의 차이에 대한 질문으로 바뀌게 된다.

중현에 따르면 ‘무아’라는 말은 ‘나[我]’의 궁극적인 비존재를 드러내지 못하고 ‘비아’라는 말이어야 궁극적인 비존재를 드러낸다. ‘무아’란 이러한 법 중에 ‘내[我]’가 존재하지 않는다는 것이고,

27) “空三摩地 謂空非我二種行相應等持 故說空等持近治有身見 身見亦有二行相故 謂空行相近治我所見 非我行相近治我見 觀法非我名非我行相 觀此中無我名空行相 由此空行相近治我所見 以此中都無我故此法非我所 豈不空行相即非我行相 知此非我此中無我 二種行相竟有何別 非無差別 言此中無我 不能顯我畢竟無體故 謂此但顯彼此互無 不能顯成畢竟無我 以有體法亦互無故 若言此法非我 便顯我畢竟無 以一切法法相等故 由此若修非我行相便治我見 修空行相治我所見 如何無別”(『阿毗達磨順正理論』 79, T29, 766a).

‘비아’란 이러한 법은 ‘내[我]’가 아니라는 것이다.

‘무아’는 ‘이러한 법(A)에는 저러한 법(B,我)이 존재하지 않는다[A無B, A非有B]’라는 형식을 지닌다. 곧 A에 B가 존재하지 않는다는 것은 A와 B가 상호간에 존재하지 않음을 드러낼 뿐 B의 비존재를 궁극적으로 드러낼 수 없다. 권오민의 설명에 따르면 마치 “물에 불이 존재하지 않는다”라고 할 경우와 같다. 이것은 다만 ‘물’에는 ‘불’이 없으며, ‘불’에는 ‘물’이 없다는 것을 드러내는 것일 뿐 ‘불’과 ‘물’이 실제로 존재하더라도 성립할 수 있는 문장이다. 이러한 말은 ‘불’의 비존재성을 드러낼 수 없다.²⁸⁾ 예를 들어 ‘5온무아’를 설할 경우에, ‘5온’은 A에 해당하고, ‘나[我]’는 B에 해당한다. 이것은 ‘5온’에 ‘내[我]’가 없다는 것이지 ‘나’라는 것의 궁극적인 비존재성을 드러내지 못한다. ‘

‘비아’는 이러한 법(A)은 저러한 법(B, 我)이 아니다[A非B, A非是B]’라는 형식을 지닌다. 이것은 A는 B가 아니라는 것이다. 중현에 따르면 ‘비아’의 형식은 ‘나[我]’의 궁극적인 비존재를 드러낼 수 있으니 그 이유를 일체의 법은 법상(法相)이 평등하기 때문이라고 설명하고 있다. 권오민의 해설에 따르면, 이러한 법(A)만이 ‘내(B,我)’가 아닐 뿐 아니라 일체의 법이 ‘내[我]’가 아니기 때문이라는 것이다. 일체의 법이 모두 ‘내[我]’가 아니라면, 결국에 ‘나[我]’라는 법은 어디에도 존재할 수 없으며, 이를 통해 ‘나’의 궁극적 비존재성이 드러나게 된다는 것이다.²⁹⁾ 중현에 따르면, ‘비아’는

28) “예컨대 ‘5온(蘊) 무아(無我)’ 즉 ‘5온에 자아가 존재하지 않는다’고 하는 경우, 이는 마치 “물에 불이 존재하지 않는다”거나 “불에 물이 존재하지 않는다”고 하는 말처럼 실제로서 존재하는 자아가 5온에 존재하지 않는다(다시 말해 온 이외 다른 곳에 존재한다)는 말로서, 자아 자체의 비존재[無體]를 나타낼 수 없기 때문에 ‘5온은 자아가 아니다.’는 비아(非我)의 행상을 별도로 설정하였다는 뜻이다.”(『아비달마순정리론』 권79, 한글대장경, 주7).

‘나’(我)의 무실체성을 드러낼 수 있지만, ‘무아’는 그렇지 못하다.

중현은 이러한 ‘비아’와 ‘무아’의 구도를 다시 ‘비아’와 ‘공’의 구도로 환원하여 답변을 마친다. ‘비아’의 행상은 ‘나’의 무실체성을 드러낼 수 있기 때문에 아견(我見)을 대치하고, ‘공’의 행상은 그렇지 못하기 때문에 아소견(我所見)을 대치한다는 것이 중현의 결론이다.

중현의 설명에서 핵심적인 맥락을 다시 살펴보면 다음과 같다.

첫째, ‘비아’의 행상은 ‘내[我]가 아님’이고, ‘공’의 행상은 ‘나의 것[我所]이 없음’인데, 어째서 ‘나[我]’와 ‘나의 것[我所]’을 통합하여 ‘나의 것이 아님’을 ‘비아’의 행상으로 규정하고, ‘내가 없음’을 ‘공’의 행상으로 규정했는가? 중현은 ‘비아-공’의 구도를 ‘비아-무아’의 구도로 바꾸어 설명하기 위해 이러한 변형을 가한 것이다.

둘째, 어째서 ‘무아’는 ‘나’의 궁극적 비존재성을 입증하지 못하고, ‘비아’는 ‘나’의 궁극적 비존재성을 입증하지 못하는가? 무아는 ‘A에는 B(我)가 없다’의 형식이니 A와 B의 실체성의 여부와 관계 없이 성립할 수 있다. 이에 따라 B(我)의 비존재성을 드러낼 수 없다. 비아는 ‘A는 B(我)가 아니다’의 형식이다. A는 B가 아니며, 여타의 일체의 법 역시 법성이 평등하여 A와 같이 B가 아니다. 이에 따라 B(我)의 비존재성이 드러난다.

그런데 중현은 어째서 ‘일체의 법은 법상(法相)이 평등하기 때문이다[以一切法法相等故]’라는 이유를 ‘비아’에만 적용하고, ‘무아’에는 적용하지 않는가? ‘A는 B가 아니다. 여타의 일체법도 A와

29) “‘이러한 법’만이 자아가 아닌 것이 아니라 존재하는 일체의 모든 법이 자아가 아니라는 뜻이다. 일체의 모든 법이 자아가 아니라면, 자아는 어디서 확인할 수 있을 것인가? 따라서 ‘비아의 행상’을 설할 때만 ‘자아는 실체로서 존재하지 않는다’는 사실을 분명하게 드러내어 아견(我見)을 직접적으로 대치할 수 있다는 것이다.”(『아비달마순정리론』 권79, 한글대장경, 주8).

같이 법상이 평등하기에 B가 아니다.’라 한다면, ‘A에는 B가 없다. 여타의 일체법도 A와 같이 법상이 평등하기에 B가 없다.’라 할 수 있다. 이렇게 되면 중현이 제시한 ‘비아’와 ‘무아’의 차이는 없어진다. 왜냐하면 ‘일체의 법이 B가 아님’과 ‘일체의 법에 B가 없음’은 모두 B의 궁극적 비존재성을 드러낼 수 있기 때문이다. 곧 ‘일체비아(一切非我)’와 ‘일체무아(一切無我)’는 ‘나[我]’의 비존재성이라는 동일한 결론에 도달한다. 중현은 ‘비아’와 ‘무아’의 차이를 설명하기 위해 ‘비아’에만 ‘법상평등(法相平等)’을 적용하였다는 지적을 피할 수 없다. 이에 따라 ‘비아-공’의 구도를 ‘비아-무아’의 구도로 변형한 시도 역시 별다른 설득력을 얻지 못한다.

우선 ‘제법무아(諸法無我)’와 ‘제법비아(諸法非我)’에서 전자는 ‘일체법에는 내[我]가 없다’는 것이고, 후자는 ‘일체법은 내[我]가 아니다’는 것이다. 그런데 ‘일체법(一切法)’을 제외하면 어떠한 법도 존재할 수 없다. 그러므로 ‘일체법에 내가 없음’과 ‘일체법이 내가 아님’은 모두 ‘나[我]’의 궁극적인 비존재성을 드러낼 수 있다. 다음으로 ‘5온무아(五蘊無我)’와 ‘5온비아(五蘊非我)’에서 전자는 ‘5온에는 내가 없다’는 것이고, 후자는 ‘5온은 내가 아니다’는 것이다. 전자의 경우, 5온을 제외한 다른 법에는 ‘내[我]’가 존재할 수 있으니 중현의 설명과 같다. 후자의 경우, 5온은 ‘내[我]’가 아니지만 5온을 제외한 다른 법은 ‘나[我]’일 수 있다. 만약 여기에서 중현처럼 ‘법상평등’을 적용한다면, 전자의 경우도 ‘법상평등’을 똑같이 적용해야 한다. 둘 모두에 적용하지 않는다면 ‘5온무아’와 ‘5온비아’는 모두 ‘나’의 궁극적인 비존재성을 드러낼 수 없다. 둘 모두에 적용한다면 ‘5온무아’와 ‘5온비아’는 ‘제법무아’와 ‘제법비아’와 같게 되어 모두 ‘나[我]’의 궁극적인 비존재성을 드러낼 수 있게 된다.³⁰⁾

이렇듯 ‘비아’와 ‘무아’가 차이가 없는 것이라면, 결국 ‘비아’와 ‘공’도 역시 차이가 없게 된다. 중현에 따르면 ‘비아’는 ‘나가 아님’과 ‘나의 것이 아님’을 포함하고, ‘공’은 ‘나의 것이 없음’과 ‘내가 없음’을 포함하기 때문이다. 중현은 ‘비아’와 ‘공’을 효과적으로 설명하기 위해 ‘나[我]’와 ‘나의 것[我所]’을 통합하여 ‘비아-공’의 구도를 ‘비아-무아’의 구도로 변형하였으나, ‘법상평등’을 ‘비아’에만 치우쳐 적용함으로 인해 결국에 ‘비아’와 ‘공’ 역시 차이가 없게 만든 것이다. 그렇기 때문에 ‘나’와 ‘나의 것’을 통합하여 ‘비아’와 ‘공’의 행상에 함께 적용한 중현의 시도 역시 무리수임이 드러나게 된다.

이렇듯 ‘제법비아’와 ‘제법무아’가 차이가 없다면 ‘비아’의 행상과 ‘공’의 행상도 차이가 없는 것인가? 이에 대한 해답은 매우 간단하다. 애초에 ‘나[我]’와 ‘나의 것[我所]’을 통합하지 않으면 된다. 비아의 행상은 ‘내[我]가 아님’이고, 공의 행상은 ‘나의 것[我所]이 없음’이다. 앞에서 살펴본 것과 같이 ‘비아’와 ‘무아’가 동일한 결론에 이르는 것이라면 ‘내가 아님’과 ‘내가 없음’은 ‘비아’의 행상으로 통합할 수 있고, ‘나의 것이 없음’과 ‘나의 것이 아님’은 ‘공’의 행상으로 통합할 수 있다. 곧 ‘아[我]’와 ‘아소[我所]’는 통합할 수 없지만, ‘아님[非]’과 ‘없음[無]’은 통합할 수 있다.³¹⁾ 이것은 중현의 시도와 정반대되는 것이다.

이러한 해답은 지민(智敏, 1927-2017)의 설명에서 다음과 같이 나타나고 있다.

30) 앞서 인용한 『송소』에서 “‘나’에 집착하는 자는 ‘무아’의 행상을 남겨둔다.[若著我者 留無我行]”라 하여 ‘비아’와 ‘무아’를 혼용하고 있는 것도 이러한 맥락에서 이해할 수 있다.

31) 무아(無我)의 원인인 anātman에서 접두사 an-(a-)은 한문으로 번역할 경우 ‘非’와 ‘無’와 ‘不’을 통용할 수 있다.

“나의 것[我所]’이라는 견해와 위배되기 때문에 공(空)이고”란 ‘나의 것’이 없음을 ‘공’이라 한다. “나[我]’라는 견해와 위배되기 때문에”란 ‘나’라는 그 자체가 없이 ‘비아(非我)’이다. 하나는 ‘나의 것’이고, 하나는 ‘나’이니 이 둘에 대응하여 하나는 ‘공’이고, 하나는 ‘비아’이다. 그렇다면 ‘나의 것’과 ‘나’는 무엇을 말하는가? 간단히 비유하면 방의 안쪽이 비어있는 것, 방은 물건을 저장할 수 있는 방이니 안 쪽에 저장된 물건이 비어있는 것이다. 그렇게 안쪽에 물건이 없는 것을 ‘비어있음[空]’이라 설한다. 방마저도 없는 것을 ‘비아(非我)’라 한다. 나[我]도 그러하니 사람[人], 주재하는 내[我]가 없는 것이 ‘비아’이다. 나의 것이 없는 것, 나의 물건 · 나의 손 · 나의 눈 · 나의 수(受) · 상(想) · 행(行) · 식(識) 등에 이르기까지 나의 느낌 · 나의 생각 이러한 것들을 ‘나의 것[我所]’이 빈 것이라 하니 ‘공’이라 한다. 이러한 고제(苦諦)에는 4개의 행상이 있으니 비상 · 고 · 공 · 비아이다. ‘공’과 ‘비아’의 2종 행상에 대한 유부의 해석은 ‘공’은 다만 ‘나의 것[我所]’을 비운 것이고, ‘비아’는 그러한 ‘나[我]’라는 견해를 대치하는 것이다.³²⁾

지민의 비유에 따르면, 방에 물건이 없이 텅 비어있음을 ‘공’이라 하고, 방 그 자체가 없음을 ‘비아’라 한다. ‘공’이란 방의 ‘부재’가 아니라 방의 ‘비어있음’이다. 이러한 유부의 해석은 공(空, śūnya)의 어원적 측면에서도 설득력이 있다. 반면에 ‘비아’란 방 그 자체가 없는 것이니 방의 ‘부재’를 가리킨다. 이것은 ‘비아’를 ‘무아’로 해석한 것이다. ‘비아’와 ‘무아’가 전혀 다른 것이라면 ‘비

32) ““違我所見故空”，沒有我所的叫空。“違我見故”，本身這我就沒有的，這是非我。一個是我所，一個是我，是針對這兩個，一個是空，一個是非我。那麼我們說我所、我，怎麼說呢？打個很簡單的比喻，這個房子裏邊是空的，空所，房子是能藏東西的一個房間，裏邊所藏的東西空的，那麼裏邊沒有東西，就是說空：就是房子也沒有的，那就是說非我。那麼“我”也是這樣子，人，主宰的那個我沒有的，那是非我；我所沒有的，這是我的東西、我的手、我的眼睛，乃至我的受想行識等等，我的受、我的想，這些說我所是空的，叫空。這是在苦諦裏邊有四個行相，非常、苦、空、非我。那麼空、非我的兩個行相，有部的解釋就是空，只會空它個我所；非我，是對治那個我見的”(智敏, 2008: 24).

아’는 방의 ‘부재’인 ‘방이 없음’이 아니라 방의 ‘부정’인 ‘방이 아님’이라 해석해야 한다. ‘공’이란 방이 비어있음이니 방은 존재하지만 방안에 물건이 없는 것이다. 곧 ‘나의 것’이 없는 것 나의 소유가 없는 것이다. ‘비아’는 방 그 자체가 없는 것이니, ‘나’라는 자체가 없는 것이다. 이를 통해 ‘공’이란 결국 ‘나의 것’, ‘나에게 소속된 것’에 대한 부정임을 알 수 있다. 이는 유부의 ‘공관’과 ‘공’은 결국 ‘무아’ 곧 ‘제법무아’의 연장선에 있음을 보인 것이다.

IV. 결론

이상의 내용을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 전통의 주석에 따르면 『구사론』 9품의 전체 중지는 삼법인 중 ‘제법무아’에 해당한다. 앞의 8품은 ‘제법’, ‘제법 실유’를 밝히고, 뒤의 제9품은 ‘무아’, ‘무아의 이치’를 천명한다.

둘째, 『구사론』의 중지인 ‘제법무아’는 ‘인공’을 밝혀 ‘인아집’을 타파하는데 중점을 두니 ‘법아집’을 타파하는 대승의 ‘법공’은 아직 설하지 않는다.

셋째, 중국불교의 화엄가와 법상가 등의 교판에선 이러한 유부의 교설을 법유아무중 · 수상법집중 · 우법성문교라 명칭하였다. 그 이유는 ‘아공’을 설하여 ‘실아’를 부정하고 있지만, 아직은 ‘제법의 실유’를 인정하기 때문이다.

넷째, 유부의 ‘제법무아’는 온 · 처 · 계인 제법은 실유하지만, 거기에는 상일주재하는 내[我]가 없다는 것이다. 이것은 대승의 ‘제법개공’이 제법의 자성을 부정하는 것과 전혀 다르다.

다섯째, 『구사론』에서도 ‘공관’을 설하고 있는데, 이 때 ‘공’의

행상은 ‘비아’의 행상과 함께 짝을 이룬다. ‘비아’와 ‘공’의 내용을 살펴보면, ‘비아’는 ‘내[我]가 없음’을 가리키고, ‘공’은 ‘나의 것[我所]이 없음’을 가리킨다. ‘비아’의 ‘내가 없음’이란 결국 ‘무아’를 가리키니, 이는 유부의 ‘공관’과 ‘공’은 결국 ‘무아’ 곧 ‘제법무아’의 연장선에 있다는 것이다.

이를 결론하면, 유부의 ‘제법무아’는 ‘아견’을 대치하는 ‘비아’의 행상이니 ‘일체법에 내[我]가 없음’을 가리킨다. 또한 유부의 ‘제법공’은 ‘아소견’을 대치하는 ‘공’의 행상이니 ‘일체법에 나의 것[我所]이 없음’을 가리킨다. 유부의 ‘제법무아’는 ‘실유하는 제법(蘊處界)에는 상일주재하는 내[我]가 없다’는 것이다. ‘제법공’은 ‘나의 것 · 나의 소유[我所]가 없다’는 것이 ‘제법무아’의 연장선에서 이해해야 한다. 이러한 유부의 해석은 법집을 대치하는 대승의 ‘일체개공’, ‘제법개공’에는 아직 이르지 못한 것이다. 5온으로 예시하면, 유부의 ‘제법무아’는 오직 5온만 존재할 뿐이며, 거기에는 상일주재하는 실유의 내[我]가 없다는 것이며, 유부의 ‘공’은 이러한 5온에는 ‘나의 것[我所]’이 없다는 것이다. 반면에 대승의 ‘제법개공’은 5온인 색 · 수 · 상 · 행 · 식 그 자체가 의존관계[緣起]에 의해 발생한 법이기 때문에 실체가 없이[無自性] 공(空)하다는 것이다. 일부의 해석에서 유부의 ‘공’과 대승의 ‘공’을 혼동하고 있는 것은 유부와 대승의 교관적 차이를 고려하지 못했기 때문이다.

참고문헌

T: 大正藏.

J: 日本大藏經.

X: 已新續藏.

B: 大藏經補編.

窺基 註解, 普泰 增修, 『大乘百法明門論解』, T44.

湛慧 撰, 『阿毘達磨俱舍論指要鈔』, J63.

法藏 撰, 『大乘起信論義記』, T44.

法藏 述, 『華嚴經探玄記』, T35.

法藏 述, 『華嚴一乘教義分齊章』, T45.

普光 述, 『俱舍論記』, T41.

世親 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨俱舍論』, T29.

神泰 述, 『俱舍論疏』, X53.

圓暉 述, 『俱舍論頌疏論本』, T41.

淨源 述, 『金師子章雲間類解』, T45.

宗密 述, 『大方廣圓覺經大疏』, X9.

衆賢 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨順正理論』, T29.

澄觀 撰, 『大方廣佛華嚴經疏』, T35.

澄觀 述, 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』, T36.

快道 撰, 『阿毘達磨俱舍論法義』, J64.

護法等菩薩 造, 玄奘 譯, 『成唯識論』, T31.

玄奘 譯, 『般若波羅蜜多心經』, T8.

『아비달마순정리론』 권79. 권오민 역. 동국대학교 불교학술원. 『통합대장경』.

https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC_IT_K0956_T_079

김동화. 2001. 『구사학』. 뇌허불교학술원.

권오민. 2003. 『아비달마불교』. 민족사.

이종철 역주. 2015. 『구사론 계품 · 근품 · 파아품』. 한국학중앙연구원.

智敏. 2008. 『俱舍論頌疏講記』 권8. 「分別智品 · 分別定品」. 上海古籍出版社.

김남수(해진). 2024. “『아비달마구사론』 「분별계품」 한글 번역 연구.” 중앙승가대학교 박사논문.

(논문 접수 : 2024.11.07. / 수정본 접수 : 2024.11.28. / 게재 승인 : 2024.12.08.)

ABSTRACT

The Non-Self of Dharmas and the Contemplation of Emptiness in *Abhidharmakośabhāṣya*

Kim, Nam-soo(Ven. Hae-jin)

The Neung'eom Sangha Graduate School of Bongseonsa Temple

Vasubandhu(世親), an Abhidharma scholar, summarized doctrinal characteristics of Buddhist teachings and specified the three marks of existence.

Among them, the “non-self of all dharmas(諸法無我)” is an overall characteristic that encompasses conditioned dharmas and unconditioned dharmas.

Abhidharmakośabhāṣya, a representative treatise of Sarvāstivāda, also advocates the “non-self of all dharmas” as the final conclusion of the entire treatise.

However, there are views that confuse the “non-self of all dharmas” in *Abhidharmakośabhāṣya* with the “emptiness of all dharmas(諸法皆空)” in Mahāyāna, and some fail to distinguish the “emptiness(空)” mentioned in *Abhidharmakośabhāṣya* from the “emptiness of all dharmas” in Mahāyāna.

In this paper, based on traditional Chinese commentaries on *Abhidharmakośabhāṣya*, we will examine the content of the “non-self of all dharmas”, which is the final conclusion of the entire treatise.

We will then examine differences between the “non-self of all dharmas” in Sarvāstivāda and the “emptiness of all dharmas” in Mahāyāna based on the doctrinal theories presented by major schools of Chinese Buddhism.

We will further examine the characteristics of emptiness mentioned in *Abhidharmakośabhāṣya* based on the views of the traditional commentators and those of Saṃghabhadra(衆賢) and Zhimin(智敏). Through this, we will clarify that the “emptiness” in *Abhidharmakośabhāṣya* is not the “emptiness of all dharmas” in the Mahāyāna, but an extension of the “non-self of all dharmas”. Through this process, we hope to clearly distinguish the doctrinal differences between the “non-self of all dharmas” in Sarvastivada and the “emptiness of all dharmas” in Mahāyāna.

In Chapter 1, we will examine the “non-self of all dharmas” in *Abhidharmakośabhāṣya*, first looking at the final point of the entire treatise. The traditional three commentators and other commentators on *Abhidharmakośabhāṣya* agree that the final point of the entire treatise is the “non-self of all dharmas”.

Next, we will examine the main doctrinal theories of Chinese Buddhism. In the doctrinal theories of the Huayan(華嚴) School and the Faxiang(法相) School, Sarvāstivāda is defined as the “Dharma-only-no-self-kind.(法有我無宗)” According to this, the “non-self of all dharmas” in *Abhidharmakośabhāṣya*, should be interpreted from the perspective of “self-emptiness(我空)” rather than “dharma-emptiness(法空)”.

In Chapter 2, we will examine the “emptiness contemplation” in *Abhidharmakośabhāṣya*. *Abhidharmakośabhāṣya* mentions “emptiness contemplation” in the total contemplation of the four foundations of mindfulness, the four aspects(行相) of the truth of suffering among the sixteen aspects of the four truths, and the three doors of liberation. According to the traditional interpretation, the “emptiness” of Sarvāstivāda refers to “non-possession(無我所)”. This is different from the “emptiness” of Mahāyāna, which refers to “non-self-nature(無自性)” based on dependent origination.

Next, we will examine the views of Saṃghabhadra(衆賢) and Zhimin(智敏) on the difference between “non-self” and “emptiness”. Saṃghabhadra(衆賢) interprets “not-self(非我) vs emptiness(空)” as “not-self(非我) vs non-self(無我)”, which is erroneous and can be resolved as “non-self(無我) vs non-possession(無我所)”. This shows that the “emptiness contemplation” of Sarvāstivāda is ultimately an extension of the “non-self of all dharmas”.

Key Words: *Abhidharmakośabhāṣya*, Sarvāstivāda, Non-Self of All Dharmas, Emptiness of Sarvāstivāda, Emptiness Contemplation in Sarvāstivāda