

용수의 『중송』에서 고통의 발생과 소멸

- 월칭과 청목의 주석을 중심으로 -

남수영

[국문 초록]

논자는 본 논문에서 용수가 부파불교의 유자성론에서 사성제와 삼보가 모두 파괴된다고 주장하는 이유와 그가 무자성론에 근거해서 설명하는 고통의 발생과 소멸을 『중송』 및 그에 대한 월칭과 청목의 주석을 중심으로 해서 살펴보았다. 그것을 정리하면 다음과 같다.

부파불교의 유자성론에서 자성은 인연(因緣)을 기다리지 않고 결정되어 있으며, 자성은 변화하지 않는 것이라고 말해진다. 그러므로 유자성론에서 여러 법의 발생과 소멸은 올바르게 설명될 수 없으며, 고통의 발생과 소멸을 중심으로 하는 사성제도 올바르게 설명될 수 없다. 또한 유자성론에서는 사성제가 성립하지 못하기 때문에 삼보도 성립하지 못한다. 한편 용수의 『중송』에서 고통의 발생은 공성의 비자각 → 희론의 발생 → 분별의 발생 → 번뇌의 발생 → 업의 발생 → 고통의 발생으로 설명되고, 고통의 소멸은 공성의 자각 → 희론의 소멸 → 분별의 소멸 → 번뇌의 소멸 → 업의 소멸 → 고통의 소멸로 설명된다.

부파불교의 유자성론에 근거한 고통의 발생과 소멸에 대한 설명과 용수의 무자성론에 근거한 고통의 발생과 소멸에 대한 설명을 비교해 보면 다음과 같은 사실을 알 수 있다. 즉 부파불교의 유자성론에서 자성의 개념은 인연의 부정, 인과의 부정, 생멸의 부정을 내포하기 때문에, 고통의 발생과 소멸에

대한 설명이 모두 힘들어지지만, 용수의 무자성론에서는 일체법이 비존재의 자성을 가진다고 말하지 않기 때문에 고통의 발생을 설명하는 것이 용이해지고, 존재의 자성을 가진다고 말하지 않기 때문에 고통의 소멸을 설명하는 것도 용이해진다는 것이다.

따라서 용수에게 일체법의 무자성성과 공성을 자각하는 것은 고통을 소멸하고 열반을 성취하는 가장 중요한 요건이다. 그리고 무자성성과 공성에 대한 자각은 연기에 대한 자각으로부터 얻어진다. 즉 연기인 사물은 무자성이고, 공이고, 가명이고, 중도인 것이기 때문에, 존재성과 비존재성을 갖지 않는다. 그러므로 수행자는 일체법이 연기의 결과물이라고 하는 진실을 깨달음으로써, 모든 사물들이 마치 석녀의 딸처럼 무자성이고 공인 것을 깨닫게 된다. 그리고 그와 같은 자각에 의해서 희론과 분별과 번뇌와 업이 차례로 소멸하고 나아가 윤회의 고통도 소멸하게 된다는 것이다.

『중송』에서 발견되는 세 종류의 연기설과 공성의 자각, 그리고 열반의 관계는 다음과 같다. 즉 세속제에 근거해서 설해진 가르침인 12연기설과 상호의존적 연기설에 의해서 일체법은 무자성이고 공이라는 승의제가 알려진다. 또한 수행자는 승의제에 근거해서 설해진 가르침인 팔불연기설을 통해서 승의제를 더욱 분명하게 깨닫게 된다. 그리고 그는 그런 깨달음을 통하여 희론과 분별과 번뇌와 업이 소멸하고, 윤회의 고통도 소멸한 '길상(吉祥)'의 특징인 열반'에 도달하게 된다는 것이다.

주제어: 용수, 중송, 월칭, 청목, 고통의 발생, 고통의 소멸, 유자성론, 무자성론, 세 종류의 연기설, 십이연기, 상호의존적 연기, 팔불연기, 공성, 열반, 희론, 분별, 승의제, 세속제

1. 시작하며

불교의 목적은 고통을 소멸하고 열반을 성취하는 것이다. 불타는 고통의 소멸과 열반의 성취를 위하여 수많은 설법을 하였지만, 그 중에서 가장 중요한 것은 사성제의 가르침일 것이다. 사성제는 불타 정각 후 첫 번째 가르침인 초전법륜에서 설해진 것으로서, 갈애(=번뇌)를 통하여 고통의 발생을 설명하며, 팔정도를 통하여 고통의 소멸(=열반)을 설명한다. 사성제는 불타의 모든 가르침을 포섭한다고 말해지기

때문에, 사성제를 부정하는 것은 불타의 가르침을 부정한다는 의미가 되지 않을 수 없다.

그런데 용수의 『중송』에는 공사상(=무자성론)이 사성제를 부정하는 학설이라는 부파불교 논자들의 비판이 소개되어 있다. 즉 공사상은 일체법의 불생불멸을 주장함으로써 고통의 발생과 소멸을 부정하고, 고통의 발생과 소멸을 부정함으로써 고통의 원인인 번뇌와 열반의 원인인 수행도 부정한다. 그러므로 일체법의 불생불멸을 주장하는 공사상은 사성제를 중심으로 하는 법보(法寶)와 실천 수행을 중심으로 하는 승보(僧寶)를 파괴하는 학설이며, 나아가 불보(佛寶)도 파괴하는 올바른지 못한 학설이라는 것이다.¹⁾

그러나 용수는 그런 비판에 대하여 오히려 무자성론에 따라 일체법이 공임을 인정할 때 고통의 발생과 소멸 등 세간과 출세간의 일체법이 성립할 수 있으며,²⁾ 유자성론이야말로 사성제와 삼보(三寶)를 파괴하는 그릇된 학설이라고 주장한다. 여기서 다음과 같은 의문이 제기된다. 1) 용수가 유자성론에서 사성제와 삼보가 모두 파괴된다고 주장하는 이유는 무엇인가? 2) 용수의 무자성론에서 고통의 발생과 소멸은 어떻게 설명되고 있는가? 그러므로 논자는 용수의 『중송』 및 그에 대한 월칭과 청목의 주석을 중심으로 해서 그와 같은 두 가지 문제에 대하여 살펴보고자 하는 것이다.

2. 유자성론에서 고통의 발생과 소멸의 불성립

용수는 유자성론에서 사성제가 성립하지 못하는 이유를 다음과 같이 설명한다. 첫째 불타는 삼법인의 가르침에서 무상인 것은 고통이라

1) 『중송』 제24장 제1송-제5송.

2) 『중송』 제24장 제14송.

고 설하였지만, 고통이 유자성이라면 무상이 고통이라고 말할 수는 없을 것이다. 자성은 변화하지 않는 것이기 때문이다. 그러므로 유자성론에서 고정제는 성립하지 못하게 된다.³⁾ 둘째 불타의 사성제에 따르면 고통은 갈애로부터 발생하는 것이다. 그러나 고통이 유자성이라면 갈애로부터 발생한다고 말할 수 없게 된다. 왜냐하면 자성은 인과 연을 기다리지 않고 결정되어 있는 것이기 때문에 새롭게 발생한다고 말할 수 없기 때문이다. 그러므로 집성제도 성립하지 못하게 된다.⁴⁾ 셋째 불타는 고통의 소멸이 멸성제라고 설하였지만, 고통이 유자성이라면 소멸할 수 없을 것이다. 자성은 변화하지 않는 것이므로 소멸할 수도 없기 때문이다. 그렇다면 멸성제도 성립하지 못하게 된다.⁵⁾ 넷째 고통이 유자성이라면 수행도 불가능해 진다. 도(道)가 유자성이어서 고정 불변이라면 수행을 통하여 증장될 수 없기 때문이다. 그렇다면 도성제도 성립하지 못하게 된다.⁶⁾ 따라서 유자성론에서 사성제는 성립하지 못한다.

사성제가 성립하지 못하면 삼보도 성립하지 못한다. 첫째 고통이 유자성이라면 변화하지 않을 것이다. 그렇다면 이전에 보지 못했던 고통을 새롭게 보지는 못할 것이다. 왜냐하면 자성은 변화하지 않는 것이기 때문이다.⁷⁾ 둘째 고통을 볼 수 없다면 갈애를 끊는 것, 해탈을 증득하는 것, 팔정도를 수행하는 것, 즉 불타가 초번법륜에서 설했던 견고(見苦, 단집(斷集), 증멸(證滅), 수도(修道)가 모두 성립하지 못하게 된다.⁸⁾ 셋째 이처럼 수행이 성립하지 못하기 때문에 수행의 과보도 성립

3) 『중송』 제24장 제21송.

4) 『중송』 제24장 제22송.

5) 『중송』 제24장 제23송.

6) 『중송』 제24장 제24송.

7) 『중송』 제24장 제26송.

8) 『중송』 제24장 제27송 전반부.

하지 못하며,⁹⁾ 따라서 승보도 성립하지 못하게 된다.¹⁰⁾ 넷째 사성제가 성립하지 못하기 때문에 법보도 성립하지 못하게 되고, 법보와 승보가 성립하지 못하기 때문에 불보도 성립하지 못하게 된다는 것이다.¹¹⁾

이처럼 용수가 유자성론에서 사성제와 삼보가 성립하지 못한다고 비판하는 주된 이유는 유자성론에서 주장하는 자성의 개념이 인연의 부정, 인과의 부정, 생멸의 부정을 내포하고 있기 때문이다.¹²⁾ 그와 같은 용수의 비판이 타당하다는 것은 『대비바사론』의 다음과 같은 문구 속에서 확인된다.

자성을 포섭한다는 것은 때(時)와 원인(因)을 기다리지 않으면서 포섭한다는 뜻이다. 이것이 구경(究竟)의 포섭이다. 때를 기다리지 않는다는 것은 여러 법이 자성을 포섭하지 않는 때가 없다는 것이니, 그것(=法)은 모든 때에 자체(自體)를 버리지 않기 때문이다. 원인을 기다리지 않는다는 것은 여러 법이 원인이 없이도 자성을 포섭한다는 것이니, 인연을 기다리지 않으면서도 자체를 가지기 때문이다.¹³⁾

이처럼 『대비바사론』은 여러 법이 인연을 기다리지 않고도 자성(= 자체)을 가지며, 모든 때에 자성을 버리지 않는다고 말한다. 그것은 여러 법의 자성이 인연을 기다리지 않고 결정되어 있으며, 변화하지 않는다는 것과 동일한 의미이다. 그렇다면 유자성론에서 고통의 발생과 소멸에 대한 설명이 불가능한 것은 당연하다. 왜냐하면 변화하지 않는 사물은 새롭게 발생할 수도 없고 소멸할 수도 없기 때문이다. 그런 이

9) 『중송』 제24장 제27송 후반부.

10) 『중송』 제24장 제29송.

11) 『중송』 제24장 제30송.

12) 『중송』 제24장 제16-17송.

13) “攝自性者。不待時因而有攝義。是究竟攝。不待時者。諸法無時不攝自性。以彼一切時不捨自體故。不待因者。諸法無因而攝自性。以不待因緣而有自體故。” 『대비바사론』 제59권(『大正藏』 제27권, 307쪽상).

유로 용수는 『중송』에서 무자성론이 아니라 유자성론이야말로 사성제와 삼보를 파괴할 뿐 아니라, 고통의 발생과 소멸 등 세간과 출세간의 일체법을 성립하지 못하도록 하는 그릇된 학설이라고 비판하였던 것이다.

3. 용수의 무자성론에서 고통의 발생과 소멸

한편 용수는 『중송』에서 고통의 발생과 소멸을 다음과 같이 설명한다.

업(業)과 번뇌(煩惱)의 소멸로부터 해탈이 <있다>. 업과 번뇌는 분별로부터 <있는 것>이다.

그 <분별>은 회론에 의해서 <일어난다>. 그러나 회론은 공성에서 사라진다. 18-5)¹⁴⁾

위에서 보듯이 용수는 업과 번뇌가 분별로부터 발생하며, 분별은 회론으로부터 발생한다고 말한다. 일반적으로 부파불교에서는 흑업고(惑業苦)의 삼도설(三道說)을 통해서 고통의 발생과 소멸을 설명하지만, 용수의 설명에는 삼도설에서 발견되지 않는 회론과 분별이라는 항목이 추가되어 있다. 그러므로 고통의 발생과 소멸에 대한 용수의 설명을 이해하기 위해서는 회론(prapañca)과 분별(vikalpa)의 의미를 파악하는 것이 중요하다. 월칭은 위의 계송을 다음과 같이 설명한다.

월칭석(18-5); 색 등에 대하여 올바르게 분별하는 범부들에게

14) karmakleśaksāyaṃ mokṣaḥ karmakleśa vikalpataḥ/
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatayaṃ nirudhyate//MMK, 18-5)

탐욕 등의 번뇌는 일어난다. <용수 논사는 뒤에서 이렇게> 말할 것이다. “탐욕과 성냄과 어리석음은 분별로부터 발생한다고 설해진다. 청정과 부정과 전도들을 연해서 발생하기 때문이다.” (23-1) … 이와 같이 업과 번뇌들은 분별로부터 발생한다. 또한 그 분별들은 무시의 윤회에서 반복된 지식과 지식의 대상, 언어와 언어의 대상, 행위자와 행위, 원인과 결과, 향아리와 옷감, 왕관과 마차, 색(色)과 수(受), 여자와 남자, 이익과 손실, 즐거움과 괴로움, 아름다움과 추함, 비난과 칭찬 등의 특징을 가지는 다양한 희론으로부터 발생한다. 이와 같은 세간의 희론은 공성에서, 즉 모든 것은 자성공(自性空)이라는 견해가 있을 때 남김없이 소멸한다.¹⁵⁾

이와 같은 월칭의 주석으로부터 희론이란 지식과 지식의 대상, 언어와 언어의 대상, 행위자와 행위, 원인과 결과 등의 여러 사물들과 관련되어 있음을 알 수 있고, 그의 주석에 포함되어 있는 『중송』 제23장 제1송의 언급으로부터 분별이란 청정과 부정과 전도를 말하는 것임을 알 수 있지만, 그것만으로는 희론과 분별의 의미를 분명하게 파악하기가 힘들다. 그런데 월칭은 『중송』 제18장 제3송과 제9송에 대한 주석에서 다음과 같이 말한다.

월칭석(18-3); 그러므로 <세존께서는 『삼매왕경』에서 이렇게 말씀하셨다>. “또한 공인 법을 소유하는 자, 그도 나쁜 길을 가는 어리석은 자이다. 공인 법들이 언어로 말해지지만, 그것들은 말해질 수 없는 것들이 언어로 말해진 것이다. 적멸해서 적정인 법들을 소유하는 것, 그 마음도

15) ayoniṣo hi rūpadikarī vikālpayato balaprthagjanasya kleṣa upajayate ragadikāḥ vakṣyati hi : saṃkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaś ca kathyate | śubhaśubhaviṇyāsaṃ sambhavanti pratītya hi || … evarṇaṃ tavaṭ karmakleṣa vikālpataḥ pravartante | te ca vikālpāḥ anadimatsaṃsarābhyastaj jñānājñeyavācyavacakartṛkarmakaraṇakriyaghaṭapātāmukutaratharūpaveda naṣṭripuruṣaśālabhābhasu-khadukhayaśo' yaśonindaprasaṃsaadilakṣaṇād vicitrat prapañcad upajayate | sa cayaṃ laukikāḥ prapañco niravaśeṣaḥ śūnyatayaṃ sarvasvabhavaśūnyatadarśane sati nirudhyate | PP, p. 350.

결코 진실로 성립되어 있는 것이 아니다. 모든 회론은 마음에 의해서 생각되어진 것이다. 너희들은 여러 법이 사유될 수 없는 것임을 알아야 한다.”¹⁶⁾

월칭석(18-9); 또한 그 <진실>은 적정의 자성이다. 눈병에 걸리지 않은 사람이 <존재하지도 않는> 머리카락을 보지 않는 것처럼, 자성을 떠나 있다는 의미이다. 그러므로 그 <진실>은 회론에 의해서 회론되지 않는다. 회론은 언어이고, <언어가 존재도 아닌 사물들의> 의미를 확산시키는 것이라면, 회론에 의해서 회론되지 않는다는 것은 언어에 의해서 표현되지 않는다는 의미이다. 그 <진실>은 무분별이다. 분별이란 마음의 작용이다. 그 <마음의 작용>을 떠났기 때문에 진실은 무분별이다.¹⁷⁾

이처럼 월칭은 『중송』 제18장 제3송에 대한 주석에서 경전의 가르침을 인용하면서 ‘공인 법들이 언어로 말해지지만, 그것들은 말해질 수 없는 것들이 언어로 말해진 것’이라고 말하고, 『중송』 제18장 제9송에 대한 주석에서 ‘회론은 언어이고, 언어야말로 존재도 아닌 사물들의 의미를 확산시키는 것’이라고 말한다. 그러므로 그의 주석에 의하면 회론이란 ‘무자성이고 공이기 때문에 언어로 표현될 수 없는 사물들을 언어를 통해서 표현함으로써, 여러 가지 의미들을 확산시키는 것’임을 알 수 있다. 그런 이해는 ‘확장하는 것, 부풀어 오른 것’이라는 ‘회론(prapañca)’의 사전적 의미와도 잘 부합한다.

16) tatha : yo 'pi ca cintayi śūnyakadharman so 'pi kumārgapapannaku bālāḥ | akṣara kīrtita śūnyaka dharmāḥ te ca anakṣara akṣara uktāḥ || śānta paśanta¹⁾ ya cintayi dharmān so 'pi ca cit tu na jatu na bhūtaḥ | cittavitarkaṇa sarvi papañcaḥ tasya acintiya budhyatha dharmān ||iti | PP, pp. 348-349.

17) etac ca śāntasvabhāvam ataimirikakeśādarśanavat svabhāvavirahitam ity arthaḥ | ata eva tat prapañcair aprapañcitam | prapañco hi vak, prapañcayati arthan iti kṛtvā | prapañcair aprapañcitam vagbhir avyahr̥tam ity arthaḥ || nirvikalpaṁ ca tat | vikalpaś cittapracarah | tad rahitatvat tat tattvaṁ nirvikalpam | PP, pp. 373-374.

한편 용수는 『중송』 제23장 제1송에서 분별로부터 번뇌가 일어나는 것을 다음과 같이 설명한다.

탐욕과 성냄과 어리석음은 분별로부터 발생한다고 설해진다.
청정과 부정과 전도들을 연해서 발생하기 때문이다. 23-1)¹⁸⁾

월칭석(23-1); 여기서 청정(subha)의 행상을 연해서 탐욕이 발생한다. 부정(aṣubha)<의 행상>을 연해서 증오가 발생한다. 전도(viparyāsa)들에 연하여 어리석음이 발생한다. 그리고 분별(samkalpa)은 그 셋의 발생에서 공통적인 원인이다.¹⁹⁾

이처럼 용수는 청정을 연해서 탐욕이, 부정을 연해서 증오가, 전도에 연해서 어리석음이 발생하며, 그 셋의 발생에서 공통적인 원인은 분별이라고 말한다. 여기서 ‘분별’로 번역한 samkalpa의 사전적 의미는 ‘개념, 관념, 의지, 생각’이지만, 그것은 결국 vikalpa와 마찬가지로 ‘올바르지 못한 생각’을 의미한다.²⁰⁾

위의 계송에서 언급하는 ‘분별’ 속에 포함되어 있는 전도(顛倒)는 초기불교에서 무상, 고, 무아, 부정인 것을 상, 락, 아, 정이라고 뒤바뀌서 생각하는 것을 말하지만, 용수의 경우 무자성이고 공인 사물은 언어로 말해질 수 없는 것이므로, 그런 사물들을 무상, 고, 무아, 부정이라고

18) samkalpaprabhavo rago dveṣo mohaś ca kathyate/

śubhaśubhaviparyāsan sambhavanti pratītya hi// MMK, 23-1)

19) tatra hi śubham akaram pratītya raga utpadyate, aśubhaṁ pratītya dveṣaḥ, viparyāsan pratītya moha utpadyate | samkalpas tu eṣān trayāṇam api sādharanākaraṇam utpattau | PP, p. 452.

20) 용수가 『중송』 제18장 제5송에서 언급하는 ‘분별’(vikalpa)의 사전적 의미는 ‘다양성, 구분, 상상, 잘못된 관념’이다. 이것은 제23장 제1송에서 언급하는 ‘분별’(samkalpa)의 사전적 의미와 다소 다르지만, 그 둘은 모두 ‘올바르지 못한 생각’을 의미하는 용어로 사용되었다고 생각된다. 왜냐하면 그 두 계송은 동일하게 ‘올바르지 못한 생각’으로부터 번뇌가 발생하는 것을 설명하고 있기 때문이다.

생각하는 것도 전도가 된다.²¹⁾ 그럴 경우 청정과 부정은 모두 전도 속에 포함되기 때문에, 청정과 부정과 전도라는 세 가지 항목 가운데 번뇌의 발생에서 가장 중요한 역할을 하는 것은 전도가 된다. 그리고 그 중에서도 번뇌의 발생에서 뿌리가 되는 것은 아견을 바탕으로 하는 유신견(有身見)이다.²²⁾ 왜냐하면 월칭은 『중송』 제18장 제4송에 대한 주석의 끝부분에서 다음과 같이 말하고 있기 때문이다.

월칭석(18-4); 경전에서 “모든 번뇌는 유신견을 뿌리로 하는 것이고, 유신견으로부터 발생하는 것이고, 유신견을 원인으로 하는 것이다.”라고 말하였다. 나와 나의 것을 인식하지 않음으로써 유신견은 제거된다. 그것을 제거함으로써 욕취, 견취, 계급취, 아어취와 같은 사취(四取)가 제거된다. <사>취의 소멸로부터 재유(再有)의 특징을 가지는 생(生)의 지멸이 있다.²³⁾

그러므로 분별의 사전적 의미와 앞에서 인용한 용수와 월칭의 언급을 고려하면, 분별이란 ‘희론에 근거해서 무자성이고 공인 사물들을 청정이라든가 부정, 혹은 자이라든가 아소(我所)라고 전도하여 올바르게 못하게 생각하는 것’임을 알 수 있다.

이제 앞에서 살펴본 내용들을 종합해서 용수가 『중송』에서 언급하는 고통의 발생을 설명해 보면 다음과 같다. 1) 어리석은 사람들은 일체법이 무자성이고 공인 것을 알지 못하므로, 무자성이고 공이기 때문

21) 『중송』 제23장 제22-23송.

22) 유신견이란 자아도 아니고 아소(我所)도 아닌 오온을 자아라고 생각하거나 나의 소유물이라고 잘못 생각하는 것을 말한다.

23) satkāyaḍṣṭimulakah satkāyaḍṣṭisamudayah satkāyaḍṣṭihetukah sarvakḍeśah sūtre uktah | sa ca satkāyaḍṣṭir atmatnīyaanupalambhat prahiyate, tat prahanā ca karmadṛṣṭiśīlavrataatmavadopadanacatuṣṭayam prahiyate, upadanakṣayac ca janmanah punarbhavalakṣaṇasya kṣayo bhavati || PP, p. 349.

에 언어로 표현될 수 없는 여러 사물들을 언어와 명칭을 가지고 말하여 다양한 의미들을 확산시킨다. 이것이 희론이다. 2) 희론을 연으로 해서 분별이 발생한다. 분별이란 희론에 근거해서 무자성이고 공인 사물들을 청정이라든가 부정, 혹은 나라든가 나의 것이라고 전도하여 올바르게 생각하지 못하는 것을 말한다. 3) 분별을 연으로 해서 탐진치 등의 번뇌가 일어난다. 청정을 연해서 탐욕이 일어나고, 부정을 연해서 증오가 일어나며, 전도를 연해서 어리석음이 일어난다. 4) 번뇌가 일어나면 그에 근거해서 행위하게 되고, 그와 같은 행위로부터 고통이 발생한다. 번뇌에 근거한 행위로부터 고통이 발생하는 이유는 그 행위들이 희론에 근거해 있고, 희론은 진실과 일치하지 않기 때문이다.

따라서 용수의 『중송』에서 고통의 발생은 공성의 비자각→희론의 발생→분별의 발생→번뇌의 발생→업의 발생→고통의 발생으로 도식화된다. 한편 용수는 『중송』 제18장 제5송에서 ‘희론은 공성에 의해서 사라진다.’고 말하기 때문에, 고통의 소멸은 공성의 자각→희론의 소멸→분별의 소멸→번뇌의 소멸→업의 소멸→고통의 소멸로 도식화된다. 그러므로 용수에 의하면 고통의 소멸을 위해서 일체법이 무자성이고 공임을 깨닫는 것은 필수적이다. 월청은 그 이유를 다음과 같이 설명한다.

월 청석(18-5); 왜 그런가? 그것은 다음과 같다. 사물들에 대한 인식이 존재할 때 앞에서 말했던 희론의 그물이 존재할 것이다. <그러나> 석녀(石女)의 딸에게 아름다움과 젊음이 인식되지 않는다면, 탐욕의 소유자들이 그런 대상에 대해서 희론을 행하지는 않을 것이다. 희론을 행하지 않는다면, 그 대상에 대해서 불합리한 분별을 행하지 않을 것이다. 분별의 그물을 행하지 않는다면, 유신견(有身見)을 뿌리로 가지는 나와 나의 것이라는 집착으로부터 번뇌의 무리들이 발생하지 않을 것이다. 유신견의 본체로부터 번뇌의 무리들이 발생하지 않는다면, 청정과 부정과 부동

(不動)의 업을 짓지 않을 것이다. 그리고 업을 짓지 않는 자들은 생노사, 근심, 슬픔, 고통, 고뇌가 하나의 그물로 이루어져 있는 윤회의 깊은 숲을 경험하지 않을 것이다.²⁴⁾

따라서 월칭의 주석에 의하면 고통의 소멸은 다음과 같이 설명된다. 즉 1) 일체법이 무자성이고 공임을 아는 수행자는 모든 사물을 석녀의 딸과 같이 존재가 아니라고 생각하여 그것의 자성을 인식하지 않는다. 2) 자성을 인식하지 않기 때문에 그 사물들에 대하여 언어를 가지고 회론하여 의미를 확산시키지 않는다. 3) 회론을 행하지 않기 때문에 청정과 부정과 전도 등과 같은 이치에 맞지 않는 분별을 일으키지 않는다. 4) 분별을 일으키지 않기 때문에, 유신견을 뿌리로 가지는 ‘나’와 ‘나의 것’이라는 집착으로부터 탐진치 등의 번뇌를 일으키지 않는다. 5) 번뇌를 일으키지 않기 때문에 번뇌에 근거해서 업을 짓지 않는다. 그리고 6) 업을 짓지 않기 때문에 생로병사와 같은 윤회의 고통을 받지 않는다는 것이다. 청목도 『중송』 제18장 제4송과 제5송에 대한 주석에서 이렇게 말한다.

청목석(18-4~5); 범부인 사람들은 나와 나의 것<이라는 분별>이 지혜의 눈을 가려서 진실을 보지 못한다. 그러나 성자들은 나도 없고 나의 것도 없다고 <알기> 때문에 여러 번뇌도 역시 소멸한다. 여러 번뇌가

24) *katharṁ kṛtvā? yasmāt sati hi vastuṇaṁ upalambhe syad yatha uditaprapañcajalam | na hi anupalabhyā vandhyaduhitaraṁ rūpalāvaṇya yauvanavatīṁ tad viṣayaṁ prapañcam avatārayanti ragināḥ | na ca anavatārya prapañcam tad viṣayaṁ ayoniśo vikalpam-avata-rayanti | na canavatārya kalpanajalam ahaṁmamety abhiniveśāt satkāyadrṣṭi mūlakan kleśagaṇānutpādayanti | na canutpadya satkāyadrṣṭayatmakān kleśagaṇān karmaṇi śubhaśubhaniṅjyāni kurvanti | na ca akurvaṇāḥ karmaṇi jātijarāmaraṇaśokaparidevadukkhadaurmanasya ... ekajalibhūtaṁ sarṁsarakāntaraṁ anubhavanti | PP, pp. 350-351.*

소멸하기 때문에 능히 제법의 실상을 본다. 안팎에서 나와 나의 것이 소멸했기 때문에 여러 집착도 소멸한다. 여러 집착이 소멸하기 때문에 한량없는 후신(後身)도 역시 모두 소멸한다. 이것을 무여열반이라고 부른다. …

여러 번뇌와 업이 소멸하기 때문에 마음이 해탈했다고 말한다. 여러 번뇌와 업은 모두 망상(妄想)과 분별(分別)로부터 일어나는 것이니 그 실체가 존재하지 않는다. 또한 망상과 분별은 모두 희론으로부터 발생하는 것이니, 여러 법의 실상인 필경공(畢竟空)을 깨달으면 여러 희론은 소멸한다. 이것을 유여열반이라고 한다.²⁵⁾

즉 여러 번뇌와 업은 망상과 분별로부터 일어나는 것이기 때문에 그 실체가 없으며, 망상과 분별은 희론으로부터 발생하는 것이다. 그러므로 제법의 진실인 공성을 깨달으면 희론이 소멸하여 번뇌와 업이 소멸하고 마음이 청정해져서 심해탈을 성취하게 되는데, 그것이 유여열반이다. 한편 제법의 진실인 공성을 깨달으면 자아와 나의 소유에 대한 분별과 집착이 사라지며, 나와 나의 소유에 대한 분별과 집착이 사라지면 번뇌도 사라진다. 여러 번뇌가 사라지면 제법의 실상인 공성을 보며, 번뇌와 집착에 근거한 업을 짓지 않기 때문에 한량없는 다음 생도 역시 사라진다. 이렇게 해서 다음 생을 받지 않는 것이 무여열반이라는 것이다.

여기서 부파불교의 유자성론에 근거한 고통의 발생과 소멸에 대한 설명과 용수의 무자성론에 근거한 고통의 발생과 소멸에 대한 설명을 비교해 보면 다음과 같은 사실을 알 수 있다. 즉 부파불교의 유자성론

25) “凡夫人以我我所障慧眼故。不能見實。今聖人無我我所故。諸煩惱亦滅。諸煩惱滅故。能見諸法實相。內外我我所滅故諸受亦滅。諸受滅故無量後身皆亦滅。是名說無餘涅槃。… 諸煩惱及業滅故。名心得解脫。是諸煩惱業。皆從憶想分別生無有實。諸憶想分別皆從戲論生。得諸法實相畢竟空。諸戲論則滅。是名說有餘涅槃。”『중론』(『大正藏』제30권, 24쪽하).

에서 자성의 개념은 인연의 부정, 인과의 부정, 생멸의 부정을 내포하기 때문에, 고통의 발생과 소멸에 대한 설명이 힘들어지지만, 용수의 무자성론에서는 일체법이 비존재의 자성을 가진다고 말하지 않기 때문에 고통의 발생을 설명하는 것이 용이해지고, 존재의 자성을 가진다고 말하지 않기 때문에 고통의 소멸을 설명하는 것도 용이해진다는 것이다.²⁶⁾

4. 세 종류의 연기설과 열반의 증득

이처럼 용수의 『중송』에서 일체법의 무자성성과 공성을 자각하는 것은 고통을 소멸하고 열반을 성취하는 가장 중요한 요건이다. 그렇다면 일체법의 무자성성과 공성은 어떻게 알 수 있는 것일까. 그에 대한 답변은 『중송』 제24장 제18송에서 발견할 수 있다. 용수는 이렇게 말한다.

연기인 것, 우리들은 그것을 공성이라고 말한다.

그것은 <연예> 의존해서 <시설된> 명칭(名稱)이며, 실로 그것이 중도이다. 24-18)²⁷⁾

위에서 보듯이 용수는 연기인 사물을 공성이라고 말한다. 그리고 그것은 가명이고, 그것은 비유비무의 중도라고 말한다. 월칭은 위의 제송을 이렇게 설명한다.

26) 『중송』 제24장 제18송과 그에 대한 월칭의 주석에 따르면, 연기인 것은 무자성(=자성의 공성)이고, 무자성인 것은 존재성과 비존재성의 두 가지 극단을 떠나 있기 때문에 중도라고 말해진다.

27) yah pratityasamutpadaḥ śūnyatam tam pracakṣmahe/
sa prajñaptir upadaya pratipat saiva madhyama//MMK, 24-18

월칭석(24-18); 또 이 자성의 공성, 그것이 가명, <즉 연에 의한 명칭>이다. 실로 이 공성이야말로 가명(假名)이라고 확립된다. 바퀴와 같은 마차의 부분들에 의해서 마차가 알려진다. 그 자신의 부분에 의한 명칭인 것, 그것은 자성으로서 불생인 것(svabhāvena-anutpatti)이다. 또 자성으로서 불생인 것, 그것이 공성이다. 실로 이 자성으로서 불생인 것을 특징으로 하는 공성이야말로 중도(中道)라고 확립된다. 왜냐하면 자성으로서 불생인 것, 그것의 존재성은 없으며, 또 자성으로서 불생인 것에는 소멸이 없기 때문에, 비존재성도 없기 때문이다. 그러므로 존재와 비존재의 두가지 극단을 떠나 있는 것이기 때문에, 모든 자성으로서 불생인 것을 특징으로 하는 공성은 ‘중(中)으로 가는 길’, 즉 중도라고 말해진다. 그러므로 이와 같이 공성과 가명과 중도는 연기의 독특한 이름이다.²⁸⁾

용수의 계송과 월칭의 주석을 정리하면 다음과 같다. 즉, 연기인 것은 무자성(=자성의 공성)이며, 무자성인 것은 가명이다. 그리고 가명인 것은 자성으로서 불생이다. 자성으로서 불생인 사물에는 존재성이 없으며, 자성으로서 불멸인 사물에는 비존재성도 없다. 이처럼 연기인 사물은 무자성이기 때문에 고정 불변의 존재성도 없고 고정 불변의 비존재성도 없다. 그러므로 그런 사물들은 존재도 아니고 비존재도 아니라

28) ya ceyam svabhāvaśūnyatā sa prajñaptir upadaya, saiva śūnyatā upādaya prajñaptir iti vyavasthapyate | cakradīny upadaya rathāṅgāni rathah prajñapyate | tasya ya svaṅgany upadaya prajñaptiḥ, sa svabhāvenānutpattiḥ, yā ca svabhāvenānutpattiḥ, sā śūnyatā | saiva svabhāvanutpattilakṣaṇa śūnyatā madhyama pratipad iti vyavasthapyate | yasya hi svabhāvenānutpattiḥ, tasya astītvabhavaḥ, svabhāvena canutpānnasya vigamābhavan nastītvabhava iti | ato bhāvabhāvantadvayarahitatvat sarvasvabhāvanutpatti lakṣaṇa śūnyatā madhyama pratipad, madhyamo marga ity ucyate | tad evam pratītyasamutpādasyaivaita viśeṣasamjñāḥ śūnyatā, upadaya prajñaptiḥ, madhyama pratipad iti ||18|| PP, p. 504.

고 말해진다. 그리고 이렇게 연기인 사물은 존재와 비존재의 두 가지 극단을 떠나 있기 때문에 중도라는 것이다.

이와 같은 용수와 월칭의 설명으로부터 일체법의 무자성성과 공성에 대한 자각은 연기에 대한 자각으로부터 얻어지는 것임을 알 수 있다. 즉 연기인 사물은 무자성이고, 공이고, 가명이고, 중도인 것이기 때문에, 존재성과 비존재성을 갖지 않는다. 그러므로 일체법이 연기의 결과물이라고 하는 진실을 깨달음으로써, 여러 사물들이 마치 석녀의 딸처럼 무자성이고 공인 것을 깨닫게 된다는 것이다. 그리고 그런 자각에 의해서 희론과 분별과 번뇌와 업이 모두 소멸하고 나아가 윤회의 고통도 소멸한다는 것은 앞에서 설명한 바와 같다.

그러나 『중송』에는 팔불연기설과 상호의존적 연기설, 그리고 12연기설이라는 세 종류의 연기설이 발견된다. 그렇다면 이 세 종류의 연기설과 공성의 자각, 그리고 열반의 증득은 어떤 관계인가 하는 것이 문제가 된다. 용수는 『중송』 제24장 제8송에서 이렇게 말한다.

여러 부처님의 가르침은 두 가지 진실에 근거한다.

<그것은> 세속제와 승의제이다. 24-8)²⁹⁾

월칭석(24-8); 세간의 세속에 의한 진리가 세속제(世俗諦)이다. 언어와 언어의 대상, 지식과 지식의 대상 등 <세간의> 언설은 모두 세속제라고 말한다. 그러나 승의(勝義)로서 그 언설들은 존재하지 않는다. 거기서 실로 “마음의 작용하는 영역이 사라지면, 언어의 대상도 사라진다. 실로 불생이고 불멸인 법성(法性)은 열반과 같다.” (18-7) 라고 말하기 때문에, 어떻게 승의에 언어의 작용이나 지식의 작용이 있겠는가? <또한> 승의(勝義)는 타자에 연하지 않는 것, 적정(寂靜), 성자들의 자내증의

29) dve satye samupaśritya buddhanam dharmadeśana/
lokasamvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ// MMK 24-08

대상, 모든 회론의 초월이다. 그것은 <언어에 의해서> 지시되지 않으며, 알려지지 않는다. 그러므로 앞에서 이렇게 말했다. “타자에 연하지 않고, 적정인 것, 회론에 의해서 회론되지 않는 것, 무분별이고, 다양하지 않은 것, 그것이 진리의 모습이다.” (18-9) 그것은 최고이고, 그것은 대상이기 때문에 승의(勝義)라고 한다. 그리고 그것이야말로 진리이기 때문에 승의제(勝義諦)이다.³⁰⁾

월칭의 주석에 의하면 세속제란 ‘세간 세속에 의한 진실’을 의미하는 것으로서, 언어와 언어의 대상, 지식과 지식의 대상 등에 대한 세간의 언설을 의미한다. 한편 승의제란 용수가 『중송』 제18장 제9송에서 말하는 것처럼, ‘타자에 연하지 않고, 적정인 것, 회론에 의해서 회론되지 않는 것, 무분별이고, 다양하지 않은 것’이고, 열반의 성취를 위하여 ‘최고의 대상이 되는 진실’로서, 일체법이 무자성이고 공이라는 진실을 의미한다. 그리고 용수가 『중송』 제18장 제7송에서 언급하는 것처럼, 승의제에서는 언어의 작용이나 지식의 작용이 존재하지 않는다고 한다.

그러나 불타가 승의제, 즉 일체법의 무자성성이나 공성에 대한 가르침을 설하지 않았던 것은 아니다. 그러므로 월칭은 『중송』 제1장 제1송에 대한 주석에서 이렇게 말한다.

30) lokasamvṛtya satyaṃ lokasamvṛtisatyam / sarva evāyam abhidhanābhidheyajñānajñeyādi vyavahāro ‘śeṣo lokasamvṛtisatyam ity ucyate / na hi paramārthata ete vyavaharāḥ sambhavanti / tatra hi / nirvṛttam abhidhatavyaṃ nirvṛtte cittagocare / anutpannaniruddha hi nirvāṇam iva dharmatā // (18-7) iti kṛtvā kutas tatra paramarthe vacaṃ pravṛttiḥ kuto va jñānasya ? sa hi paramārtho ‘parapratyayaḥ śāntaḥ pratyatmavedya āryānaṃ sarvaprapaṇcitāḥ / sa nopadiśyate na capi jñayate / uktaṃ hi purvam / aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcāir aprapañcitam / nirvikalpam ananartham etat tattvasya lakṣaṇam //iti / (18-9) paramaś ca asāv arthaś ceti paramarthaḥ / tad eva satyaṃ paramārthasatyam / PP, pp. 493-494.

월칭석(1-1); 성스러운 무진의보살경에서 다음과 같이 말하였다. “무엇이 불요의경(不了義經)이고, 무엇이 요의경(了義經)인가? 도(道)에 들어가기 위하여 설해진 경전들을 불요의경이라고 하고, 과(果)에 들어가기 위하여 설해진 경전들을 요의경이라고 한다. 또한 공성(空性), 무상(無相), 무원(無願), 무작(無作), 무출생(無出生), 무발생(無發生), 무존재(無存在), 무자아(無自我), 무중생(無衆生), 무소유(無所有)라는 해탈문을 설한 경전들, 그것을 요의경이라고 한다. 사리불존자여, 이것은 요의경에 근거한 것이고, 불요의경에 근거한 것이 아니다.”³¹⁾

이처럼 월칭에 의하면 요의경이란 공성(空性), 무상(無相), 무원(無願), 무작(無作), 무출생(無出生) 등의 가르침을 담고 있는 경전들, 즉 승의제에 근거해서 궁극적인 진실을 드러냄으로써 해탈로 인도하기 위해 설해진 경전들을 말하며, 불요의경이란 도(道), 즉 궁극적 진실로 인도하기 위해서 설해진 경전들을 말한다.

그러므로 여기서 다음과 같은 사실을 확인할 수 있다. 즉 일체법의 무자성성이나 공성에 대한 가르침은 언어적인 것이기 때문에 세속제에 속하는 것이지만, 그것은 승의제에 근거해서 설해진 가르침이며, 그와 마찬가지로 팔불도 언어로 설해진 것이기 때문에 세속제에 속하는 것이지만, 무자성성과 공성이라는 진실에 근거해서 불생불멸 등을 설하기 때문에 승의제에 근거해서 설해진 가르침이라는 것이다.

한편 상호의존적 연기설과 12연기설은 모두 세속제에 근거한 가르

31) uktarī ca āryakṣayamatīsūtre / katame sūtranta neyarthah katame nītarthah ? ye sūtrāntā mārgāvatārāya nirdiṣṭah, ima ucyante neyarthah / ye sūtrantah phalavatārāya nirdiṣṭah, ima ucyante neyarthah / yavad ye sūtrantah śūnyatanimittapraṇihitānabhisamkarajātanutpadabhavanīratmanīhṣattvanīrjivāniḥpudgalāsvānikavimok-ṣamukha nirdiṣṭah ta ucyante nītarthah / iyam ucyate bhādanta śāradvatīputra nītārthasūtrāntapratīśaranatā, na neyārthasūtrāntapratīśaranatā iti // PP, p. 43.

침이다. 월칭은 상호의존적 연기에 대하여 『중송』 제24장 제8송에 대한 주석에서 다음과 같이 말한다.

월칭석(24-8); ① 완전히 덮는 것(varaṇa)이 세속(samvṛti)의 의미이다. 실로 무지(ajñāna)가 모든 사물의 진실(tattva)을 완전히 덮어 감춘다고 말하기 <때문이다>. 혹은 ② 상호간에 함께 존재하는 것(paraspara-sambhavana)이 세속이다. 상호간에 서로를 근거(āśraya)로 해서 존재한다는 의미이다. 혹은 또 ③ 세속이란 <세간의> 약속(samketa)이고, 세간의 언설(vyavahāra)이라는 의미이다. 그것은 또 언설(abhidhāna)과 언설의 대상(abhidheya), 지식(jñāna)과 지식의 대상(jñeya) 등의 <관계>를 특징으로 한다.³²⁾

위의 인용문 ②에서 보듯이 월칭은 ‘상호간에 서로를 근거로 해서 존재하는 사물’, 즉 ‘상호의존적인 사물’을 세속이라고 말한다. 또한 그는 『중송』 제1장 제1송에 대한 주석에서 다음과 같이 비판자와 문답하고 있다.

월칭석(1-1); 묻는다. 만일 사물들이 자기로부터, 타자로부터, 양자로부터, 무원인으로부터 발생하지 않는다면, 세존은 어째서 “무명을 연해서 행(行)들이 [있다].”라고 설하셨는가?

답한다. 그것은 세속제(世俗諦)이지 진실이 아니다.

묻는다. 무엇이 세속제의 건립이라고 말해야 하는가?

답한다. 오직 차연성(此緣性, idam-pratyayata)에 의하여 세속제의 성립은 인정된다. 그러나 [자생과 타생 등] 네 종류의 주장명제의 승인에

32) samantad varaṇam samvṛtiḥ / ajñānam hi samantat sarvapa-darthatattvavacchadanat samvṛtir ity ucyate / parasparasambhavanam va samvṛtir anyonyasamaśrayenety arthaḥ/ atha va samvṛtiḥ samketo lokavyavahara ity arthaḥ / sa abhidhanabhidheyajñānajñeyadilakṣṇaḥ// PP, p. 492.

의해서 [세속제의 성립이 인정되는 것은] 아니다. 왜냐하면 [그것은] 유자성론(有自性論)으로 귀착되기 때문이고, 그것은 불합리하기 때문이다. 오직 차연성만이 인정될 때, 원인과 결과는 상호의존하기 때문에 자성의 성립은 존재하지 않는다. 그러므로 유자성론은 존재하지 않는다.³³⁾

위의 인용문에서 비판자들은 용수가 주장하는 팔불연기설과 12연기의 불일치를 비판하고 있다. 즉 불생을 주장하는 팔불연기는 12연기를 설한 불타의 가르침에 위배되기 때문에 옳바르지 못한 학설이라는 것이다. 그리고 월칭은 그와 같은 비판에 대하여 불타가 12연기를 설하면서 발생과 소멸을 언급한 것은 세속제에 근거한 것이라고 답변하고 있다. 여기서 월칭이 불타의 12연기를 언급하면서 원인과 결과의 상호의존성을 함께 언급하고 있는 것이 주목된다. 왜냐하면 그것은 그가 불타의 12연기와 상호의존의 연기가 모두 동일 차원의 가르침으로서, 세속제에 근거한 가르침이라고 생각하였음을 보여주는 것이기 때문이다.

용수도 『중송』 제1장 제10송에서 승의제에서는 불타의 12연기설이 성립하지 않음을 다음과 같이 언급하고 있다.

무자성인 사물들에는 존재성이 성립하지 않기 때문에,
'이것이 있음에 저것이 있다.'고 하는 것 또한 성립되지 않는다. 1-10)³⁴⁾

33) atraha' yadi svataḥ parataḥ ubhayato 'hetutaś ca naṣṭi bhavanam utpadaḥ, tatra katham avidyāpratyayaḥ saṁskāra ity uktam bhagavata? ucyate / saṁvṛtīr eva na tattvam // kīm saṁvṛter vyavasthānam vaktavyam? idampratyayatāmātreṇa saṁvṛteḥ siddhir abhyupagamyate / na tu pakṣacatuṣṭayaabhyupagamena sasvabhāvavadaprasaṅgat, tasya cayuktatvat / idampratyayatāmātrabhyupagame hi sati hetuphalayor anyonyapekṣatvaṁ naṣṭi svabhāviki siddhir iti naṣṭi sasvabhāvavadaḥ / PP, p. 54-55.

34) bhavanam niḥsvabhāvanam na satta vidyate yataḥ /

청목석(1-12); 경전에서는 ‘이것이 있기 때문에 저것이 있다.’라고 설한다. 그러나 그것은 그렇지 않다. 왜인가? 여러 법은 여러 연을 따라서 생하기 때문에 스스로 정해진 자성이 없다. 스스로 정해진 자성이 없기 때문에 유상(有相)도 없다. 그런데 어떻게 ‘이것이 있기 때문에 저것이 있다.’고 말할 수 있겠는가? 그러므로 증상연(增上緣)도 없다. 부처님은 유와 무를 분별하는 범부들의 <근기에> 따라서 <그렇게> 설하신 것이다.³⁵⁾

요컨대 무자성이고 공인 사물들을 ‘있다’고 말하거나 ‘성립한다’고 말하는 것은 옳바르지 않기 때문에, 승의제를 전제로 하면 ‘이것이 있으면 저것이 있다.’고 말하거나, ‘여러 법이 상호의존해서 성립한다.’고 말할 수 없다는 것이다.³⁶⁾ 그러나 불타는 중생들을 승의제와 열반으로 인도하기 위하여 세속제에 근거하여 가르침을 설하였다. 그러므로 용수는 『중송』 제24장 제10송에서 이렇게 말한다.

세간의 언설에 의지하지 않으면 승의는 가르쳐질 수 없다.
승의에 도달하지 않으면 열반은 증득되지 않는다. 24-10)³⁷⁾

이처럼 용수는 세속제에 의지하여 승의제가 설해지며, 승의제에 도달함으로써 열반을 증득하게 된다고 말한다. 여기서 세 종류의 연기설

satidam asmin bhavattity etan naiva upapadyate // MMK 1-10

35) “經說十二因緣。是事有故是事有。此則不然。何以故。諸法從衆緣生故 自無定性。自無定性故 無有有相。有相無故。何得言是事有故是事有。是故無增上緣。佛隨凡夫分別有無故說。” 『중론』(『大正藏』 제30권, 3쪽중). 계송과 주석의 번호가 다른 것은 청목의 주석과 월칭의 주석에서 계송의 순서가 서로 다르기 때문이다.

36) 그러므로 용수는 승의제의 관점에서는 상호의존적 연기의 성립도 부정한다. 『중송』 제10장 제11송을 보라.

37) vyavaharam anāśritya paramartha na deśyate /
paramarthaṁ anāgāmya nirvanam nādhigamyate // MMK, 24-10

과 공성의 자각, 그리고 열반의 관계를 알 수 있다. 즉 세속제에 의지하여 설해진 가르침인 12연기설과 상호의존적 연기설에 의해서 일체법은 무자성이고 공이라는 승의제가 알려진다. 그리고 수행자는 승의제에 근거해서 설해진 가르침인 팔불연기설을 통해서 승의제를 더욱 분명하게 깨닫게 된다.³⁸⁾ 그리고 그는 그런 깨달음을 통하여 희론과 분별과 번뇌와 업이 모두 소멸하고, 나아가 윤회의 고통도 소멸한 '길상(吉祥)'의 특징인 열반'에 도달하게 된다는 것이다.

5. 결론

논자는 지금까지 용수가 부파불교의 유자성론에서 사성제와 삼보가 모두 파괴된다고 주장하는 이유와 그가 무자성론에 근거해서 설명하는 고통의 발생과 소멸을 『중송』 및 그에 대한 월칭과 청목의 주석을 중심으로 해서 살펴보았다. 지금까지 살펴본 내용을 정리하면 다음과 같다.

부파불교의 유자성론에서 자성은 인연(因緣)을 기다리지 않고 결정되어 있으며, 자성은 변화하지 않는 것이라고 말해진다. 그러므로 유자성론에서 여러 법의 발생과 소멸은 올바르게 설명될 수 없으며, 고통의 발생과 소멸을 중심으로 하는 사성제도 올바르게 설명될 수 없다. 또한 유자성론에서는 사성제가 성립하지 못하기 때문에 삼보도 성립하지 못한다. 한편 용수의 『중송』에서 고통의 발생은 공성의 비자각 → 희론의 발생 → 분별의 발생 → 번뇌의 발생 → 업의 발생 → 고통의

38) 팔불연기설은 언어로 설해진 것이기 때문에 세속제에 속하지만, 그럼에도 불구하고 승의제에 근거한 것으로서 요의의 가르침에 속한다. 왜냐하면 그것은 12연기설이나 상호의존적 연기설과는 달리 승의제, 즉 무자성성과 공성에 근거해서 일체법이 불생불멸 등이라고 설하기 때문이다.

발생으로 도식화되고, 고통의 소멸은 공성의 자각→회론의 소멸→분별의 소멸→번뇌의 소멸→업의 소멸→고통의 소멸로 도식화된다.

용수의 『중송』에서 고통의 발생은 다음과 같이 설명된다. 1) 어리석은 사람들은 일체법이 무자성이고 공인 것을 알지 못하므로, 언어로 표현될 수 없는 여러 사물들을 언어와 명칭을 가지고 말하여 다양한 의미들을 확산시킨다. 이것이 회론이다. 2) 회론을 연으로 해서 분별이 발생한다. 분별이란 회론에 근거해서 무자성이고 공인 사물들을 청정이라든가 부정, 혹은 ‘나’라든가 ‘나의 것’이라고 전도하여 올바르게 못하게 생각하는 것을 말한다. 3) 분별을 연으로 해서 탐진치 등의 번뇌가 일어난다. 청정을 연해서 탐욕이 일어나고, 부정을 연해서 증오가 일어나며, 전도를 연해서 어리석음이 일어난다. 4) 번뇌가 일어나면 그에 근거해서 행위하게 되고, 그와 같은 행위로부터 고통이 발생한다. 번뇌에 근거한 행위로부터 고통이 발생하는 이유는 그 행위들이 회론에 근거해 있고, 회론은 진실과 일치하지 않기 때문이다.

용수의 『중송』에서 고통의 소멸은 다음과 같이 설명된다. 1) 일체법이 무자성이고 공임을 아는 수행자는 모든 사물을 석녀의 딸과 같이 존재가 아니라고 생각하여 그것의 자성을 인식하지 않는다. 2) 자성을 인식하지 않기 때문에 그 사물들에 대하여 언어를 가지고 회론하여 의미를 확산시키지 않는다. 3) 회론을 행하지 않기 때문에 청정과 부정과 전도 등과 같은 이치에 맞지 않는 분별을 일으키지 않는다. 4) 분별을 일으키지 않기 때문에 유신견을 뿌리로 가지는 나와 나의 것이라는 집착으로부터 탐진치 등의 번뇌를 일으키지 않는다. 5) 번뇌를 일으키지 않기 때문에 번뇌에 근거해서 업을 짓지 않는다. 그리고 6) 업을 짓지 않기 때문에 생로병사와 같은 윤회의 고통을 받지 않는다는 것이다.

부파불교의 유자성론에 근거한 고통의 발생과 소멸에 대한 설명과 용수의 무자성론에 근거한 고통의 발생과 소멸에 대한 설명을 비교해

보면 다음과 같은 사실을 알 수 있다. 즉 부파불교의 유자성론에서 자성의 개념은 인연의 부정, 인과의 부정, 생명의 부정을 내포하기 때문에, 고통의 발생과 소멸에 대한 설명이 모두 힘들어지지만, 용수의 무자성론에서는 일체법이 비존재의 자성을 가진다고 말하지 않기 때문에 고통의 발생을 설명하는 것이 용이해지고, 존재의 자성을 가진다고 말하지 않기 때문에 고통의 소멸을 설명하는 것도 용이해진다는 것이다.

그러므로 용수에게 일체법의 무자성성과 공성을 자각하는 것은 고통을 소멸하고 열반을 성취하는 가장 중요한 요건이다. 그리고 무자성성과 공성에 대한 자각은 연기에 대한 자각으로부터 얻어진다. 즉 연기인 사물은 무자성이고, 공이고, 가명이고, 중도인 것이기 때문에, 존재성과 비존재성을 갖지 않는다. 그러므로 수행자는 일체법이 연기의 결과물이라고 하는 진실을 깨달음으로써, 모든 사물들이 마치 석녀의 딸처럼 무자성이고 공인 것을 깨닫게 된다. 그리고 그와 같은 자각에 의해서 희론과 분별과 번뇌와 업이 차례로 소멸하고 나아가 윤회의 고통도 소멸하게 된다는 것이다.

『중송』에서 발견되는 세 종류의 연기설과 공성의 자각, 그리고 열반의 관계는 다음과 같다. 즉 세속제에 근거해서 설해진 가르침인 12연기설과 상호의존적 연기설에 의해서 일체법은 무자성이고 공이라는 승의제가 알려진다. 그리고 수행자는 승의제에 근거해서 설해진 가르침인 팔불연기설을 통해서 승의제를 더욱 분명하게 깨닫게 된다. 그는 그런 깨달음을 통하여 희론과 분별과 번뇌와 업이 소멸하고, 윤회의 고통도 소멸한 ‘길상(吉祥)의 특징인 열반’에 도달하게 된다는 것이다.

참고문헌

- MMK; Mūla-madhyamaka-kārikāh of Nāgarjuna, edited by J. W. De Jong, Adyar Library and Research Centre, Mdras 1977.
- PP; Mūla-madhyamaka-kārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, publié par Louis de la Vallée Poussin, St. Pétersburg 1903-1913, Bibliotheca buddhica no. 4.
- 『대비바사론』, 『大正藏』 제27권, 唐 玄奘譯.
- 『중론』, 『大正藏』 제30권, 龍樹菩薩造, 梵志青目釋.
- 김성철 역주(1996), 『중론』, 경서원.
- 김정근 역주(2011), 『쁘라산나빠다』, 푸른가람.
- 奥住毅(1988), 『中論註釋書の研究: チャンドラキールティ'프라산파다'和譯』, 大藏出版.

[Abstract]

The Appearance and Disappearance of Suffering in the Mūlamadhyamaka-kārikā of Nāgārjuna : Centering around the Commentaries of Candrakīrti and Piṅgala

Nam, Soo-young

The present writer has examined the reason as to why Nāgārjuna asserts that the four noble truths and the three jewels are destroyed in the self nature theory of Sarvāstivāda, Nāgārjuna's explanation of the appearance and disappearance of suffering based on the no-self nature theory centered on Mūlamadhyamaka-kārikā as well as in the commentaries of Candrakīrti and Piṅgala of this article. In summary, they are as follows.

The Sarvāstivāda says that the self nature of dharma is determined to not wait for a cause and condition, and never change. Therefore, the self nature theory of Sarvāstivāda can not exactly explain the appearance and disappearance of dharmas and the four noble truths, which are the explanation of appearance and disappearance of suffering. If the four noble truths can not be established, the three jewels also can not be established.

On the other hand, the appearance of suffering is explained as follows : the non awareness of emptiness → the appearance of amplification → the appearance of mistaken idea → the appearance of affliction → the appearance of action → the appearance of suffering. The disappearance of suffering is explained as follows : awareness of emptiness → the disappearance of amplification → the disappearance of mistaken idea → the disappearance of affliction → the disappearance of action → the disappearance of suffering in Mūlamadhyamaka-kārikā of Nāgārjuna.

The comparison of the two explanations of Sarvāstivāda and Nāgārjuna on the appearance and disappearance of suffering shows the following facts. The Sarvāstivāda can not exactly explain the appearance and disappearance of suffering because the conception of self nature contains the negation of cause and condition, the negation of cause and effect, and the negation of appearance and disappearance. However, Nāgārjuna can explain the appearance of suffering because he does not claim the self nature of non-being to all dharmas, but can explain the disappearance of suffering because he does not claim the self nature of being to all dharmas.

Therefore, the awareness of non self nature and the emptiness of all dharmas is the most important requisite for the disappearance of

suffering and for the achievement of nirvāṇa. Further, the awareness of non self nature and the emptiness of all dharmas is obtained by the awareness of the dependent origination. All of the dependent originated things can not have self nature of being or non being, because they are non self nature, emptiness, provisional name, and the middle way. The disciplinant becomes aware that all things are non self nature and empty, similar to a barren woman's daughter by the awareness that all things are outputs of the dependent origination. And through that awareness, the amplification, the mistaken idea, the affliction, the action disappear one by one; his suffering of transmigration disappears last.

The relation of the three kinds of theories on dependent origination, the awareness of emptiness, and nirvāṇa is as follows. The highest truth of non self nature and the emptiness of all dharmas become known by the twelve links of dependent origination and the interdependent origination, which are suggested by the mundane truth. Also, the disciplinant becomes more clearly aware of the highest truth by the eightfold negation dependent origination, which is suggested by the highest truth. Finally, he obtains auspicious nirvāṇa by clear awareness, in which amplification, mistaken idea, affliction, action, and the suffering of transmigration disappear.

Key Words: Nāgārjuna, Mūlamadhyamaka-kārikā, Candrakīrti, Piṅgala, appearance of suffering, disappearance of suffering, self nature theory, non self nature theory, three kinds of theories on dependent origination, twelve links of dependent origination, interdependent origination, eightfold negation dependent origination, emptiness, nirvāṇa, amplification, mistaken idea, highest truth, mundane truth

남수영은 동국대학교 대학원에서 박사학위를 받았으며, 현재 동국대학교와 중앙승가대학교에서 강의하고 있다. 저서 및 역서로는 『중관학파의 실유 비판 연구』, 『용수의 중관사상』, 『브리하다라냐카 우파니샤드』 등이 있고, 주요 논문으로는 「용수의 연기설 재검토 및 중도적 이해」, 「실유론자들의 불상 부단설에 대한 용수의 비판」, 「중관학파의 공사상에서 자비의 성립과 완성」, 「인도불교에서 중관학파 공사상의 철학적 의미에 대한 연구」 등이 있다. 관심 분야는 중관사상이다.