

승조의 상즉관에 대한 인도 중관학파적 리뷰

김 현 구*

1. 들어가며
2. 비정립적 부정으로서 불이와 정립적 부정으로서 무이
3. 승조의 상즉관
4. 이제설의 인도적 발전과 중국적 변용의 관계
5. 나가며

<국문초록>

이 글의 목적은 인도에서 전개된 중관학파(中觀學派)의 시각에서 승조(僧肇)의 상즉관(相卽觀)을 조명함으로써, 『중론(中論)』의 이제(二諦)적 사유와 중도(中道)적 관점의 중국적 변용을 다루는 것이다. 이는 동아시아 불교 전통에 근거한 승조 상즉관에 대한 기존의 해석을 비판적으로 검토하려는 시도이다. 이 글에서의 검토하려는 대상은 중국불교사에 나타난 유와 무의 부정으로서 비유와 비무가 서로 상즉한다는 내용이 새로운 사실을 지시하거나 실유의 측면을 강조하는 것으로 보는 해석 경향이다. 이는 인도 중관학파의 관점과는 다른 상즉관에 대한 이해 방식으로, 인도 중관학파의 중도적 성찰과 다른 특징이 엿보인다.

필자의 이러한 시도는 길장 이후 현재까지 이어지는 승조 해석의 주류적 이해와는 다른 것인데, 특히 스완슨(P. Swanson)의 입장을 빌려 주류적 이해를 살펴보았다. 그에 따르면 비유와 비무는 이제의를 설명하기에 부적합한 용어임에도 불구하고, 승조가 이 개념을 통해 제일의제를 설명하려고 했기 때문에 실유의 측면을 강조하는 것으로 이해된다. 즉 비유비무의 존재성을

* 전남대학교 철학과 BK21PLUS 학술연구교수/철학연구교육센터 겸임연구원

적극적으로 인정할 경우 새로운 지시 대상으로서 진제와 속제와는 또 다른 존재성을 담보할 수 있는 여지가 생겨난다. 하지만 스완슨과 같이 후대의 중국 주석문헌을 통해 비유비무의 특징을 이해하려할 때는 그럴 개연성이 있지만, 역으로 인도 중관학파의 관점에 따라 승조의 『조론(肇論)』을 해석할 때 승조의 상즉에 관한 입장을 더 분명히 확인할 수 있다.

필자는 승조의 이제관과 상즉관을 인도 중관학파 흐름 안에서 비교하였으며, 이 과정에서 두 전통의 사상적 유사성과 차이를 도출하려고 했다. 이러한 결과를 얻기 위해 이 글에서는 중국적 변용의 과정으로서 승조의 상즉관을 인도 중관학파의 중도적 입장을 통해 살펴보았다. 승조의 입장에 따르면 진제로서 드러난 비유와 세속제로서의 비무는 제일의제에서 상즉한다. 이미 양혜이난(楊惠南)이 지적하고 있듯이, 공(空) 또는 부정의 형식에 의해 우리가 알게 되는 사실은 변증법적으로 알려지는 것이 아닐뿐더러 새로운 사실을 긍정하는 표현도 아니다. 결국 우리는 승조의 사상 속에 실체적 해석의 여지가 남아 있는지를 묻는 것과 승조에 대한 이러한 해석을 경계해야 하는 것 인지 물어야 한다. 만약 이와 반대로 승조의 사상에 실유성을 긍정하는 해석의 여지가 없다면 이는 우리의 오독이 되는 것이다.

또한 이제적 사유와 상즉에 의한 통합적 접근이 갖는 승조의 독창적 해석의 기원에 관해 분석하였다. 승조는 비유로서 세속제와 비무로서 진제에 관한 이제적 논의를 상즉원리로 통합하고 있는데, 이는 이제와 중도를 『중론』에서 제기된 입장과 달리 해석한 청목(靑目)으로부터 영향 받은 것으로 추정된다. 이제와 중도에 관한 이해의 변화는 인도 중관학파의 주석가들에게서도 발견되는데, 『중론』에서 제시된 이제시교(二諦是教) 또는 약교이제(約教二諦)로서의 용수(龍樹)의 이제관과 중도적 조망을 약경이제(約境二諦)로 발전시켜 가는 과정에서 나타난 현상으로 보여진다. 이상의 분석을 통해 인도 중관학파의 중도적 관점을 따라 승조의 『조론』에 나타난 상즉관을 읽는 새로운 독법을 제안하였다.

주제어: 상즉관, 승조, 이제, 중도, 청목

1. 들어가며

이 글에서 필자는 『중론(中論)』의 이제(二諦)와 중도(中道)에 관한 사유의 중국적 변용으로 승조(僧肇: 384-414)의 상즉관(相即觀)을 인도에서 전개된 중관학파(中觀學派)의 시각에서 조명해보려고 한다. 이러한 시도는 승조를 중관학파와 관련된 인도찬술 문헌의 전승 과정에서 중국적 이해의 최초 변곡점으로 추정함으로써, 그가 보여준 ‘비유’(非有)와 ‘비무’(非無)의 상즉적 이해가 어떤 전승적 배경에서 이루어졌는지 검토하기 위한 것이다.

승조는 비유로서 세속제(世俗諦)와 비무로서 진제(眞諦)에 관한 이제적 논의를 비유비무로 통합한다. 스완슨(P. Swanson)에 따르면 이와 같은 승조의 접근은 동아시아 불교사에 실유적 이해를 초래했다. 여기에서 실유적 이해란 비유비무의 존재성을 적극적으로 인정할 경우 새로운 지시 대상으로서 진제 또는 속제와도 다른 제 3의 실재성을 의미한다. 하지만 스완슨과 같이 후대의 중국 주석문헌을 통해 비유비무의 특징을 이해하려할 때는 그럴 개연성이 높지만, 이와는 달리 인도 중관학파의 관점에 따라 승조의 『조론(肇論)』을 분석할 때 승조의 상즉에 관한 입장은 새로운 해석적 지평이 열릴 것으로 기대한다.

이를 확인하기 위해 필자는 승조의 이제관과 상즉관을 인도 중관학파 흐름 안에서 비교할 것이며, 이 과정에서 두 전통의 사상적 유사성과 차이를 도출할 것이다. 특히 이 논의는 유가행파와의 논쟁을 통해 확인된 인도 중관학파의 중도적 견해로서 ‘불이’(不二)적 관점에서 비교 분석될 것이다. 이는 유가행파의 ‘무이’(無二)적 이해와는 다른데, 이러한 차이점은 논리학의 영역에서 부정 표현에 대한 해석을 둘러싼 인도 중관학파와 유가행파 사이의 논쟁에서 확인될 것이다. 따라서 이러한 인도 중관학파의 불이적 관점을 활용해 승조의 상즉관을 인도 중관학파의 시각에서 재검토할 것이다.

또한 이제적 사유와 상즉에 의한 통합적 접근이 갖는 승조의 독창적 해석의 배경을 탐구할 것이다. 특히 그 배경의 하나인 중국에 전승된 『중론』 주석서로서 청목(piṅgala, 靑目: 미상)의 『청목주(靑目註)』를 선택할 것이다. 왜냐하면 『청목주』는 승조에게 여러 사상적 고민을 안겨주었을 것인데, 『중론』에

서 제시된 이제시교(二諦是教) 또는 약교이제(約敎二諦)로서의 이제적 사유를 성현의 인식 영역에 따라 정의하고 있기 때문이다. 필자의 분석에 따르면 이러한 청목의 관점이 승조의 상즉관에 반영되었을 것으로 추정된다. 사실 이제적 사유에 나타난 변화는 인도 중관학파의 청변(Bhāviveka/Bhāvaviveka, 靑辨 490-570경)과 월칭(Candrakīrti, 月稱: 600-650)에게서도 발견되는 특징이다. 이는 『중론』에서 제시된 이제적 관점과 중도적 조망을 약경이제(約境二諦)로 통합 발전시켜 가는 과정에 나타난 한 양상으로 보인다. 이상의 분석을 통해 『중론』에서 제시한 이제적 사유와 중도적 관점이 청목의 해석을 거쳐 승조로 이어져, 상즉관이라는 하나의 틀에서 통합되어 졌다는 점이 드러날 것으로 기대한다.

2. 비정립적 부정으로서 불이와 정립적 부정으로서 무이

제 2장에서는 승조의 이제적 의의와 상즉관의 특징을 도출하기 앞서 인도 중관학파의 중도적 관점을 분석할 것이다. 인도 중관학파의 중도적 관점은 철저히 논적과 논쟁의 과정에서 드러나기 때문에 유가행파와의 논쟁에서 제시되고 있는 중관학파의 특징을 통해 제시할 것이다. 이는 논리학적 관점에서 부정 표현에 대한 해석을 둘러싼 논쟁을 통해 드러날 것이다. 즉 부정 표현은 두 가지 해석의 가능성을 내포한다. 먼저 하나의 해석은 ‘불이’적 관점이다. 이는 세속제와 진제의 상즉에 의해 드러나는 자리인데, 세속제와 진제가 대립하지 않는 인식론적 지평을 획득하는 것일 뿐 새로운 존재를 지칭하지 않는다는 인도 중관학파의 전통에 충실한 입장이다. 다음은 ‘무이’적 관점이다. 이는 상즉한 비유비무를 어떻게 강조하느냐에 따라 제3의 실재성을 가진 이해가 생겨나는데, 이를 지지하는 입장이 유가행파다.

물론 우리의 존재 세계에는 아무런 변화가 없지만, 진리로서 비유비무의 있음은 세속제와 진제가 대비되던 세계에서 세속제로서 유가 사라진 진제인 것이다. 문제는 비유비무를 강하게 인정할 경우 중관학파의 입장이 아닌 유가행파의 입장을 지지하는 셈이 된다는 점이다. 왜냐하면 유가행파는 실제

성의 부정을 통해 남겨진 것을 긍정하는 ‘정립적 부정’(pariyudāsa-pratiṣedha)을 해석의 정설로 생각한다. 이는 인도 문법학에서 제기된 부정의 형식 가운데 청변에 의해 유가행파의 이해방식으로 제기되었다.¹⁾ 이에 반해 용수(Nāgārjuna, 龍樹: 150-250)는 『회쟁론(廻諍論)』을 통해서 공성의 부정적 지시 기능을 잘 소개하고 있는데, 『회쟁론』에 따르면 ‘모든 사물에 실체가 없다’는 말은 ‘모든 사물에 실체를 갖지 않다는 것’을 알리는 말이지 ‘모든 사물에 실체가 없다’라는 주장을 하기 위한 말은 아니다.²⁾ 이와 같은 입장은 청변의 주장으로 이어지는데 ‘비정립적 부정’(prasajya-pratiṣedha)으로 모든 현상의 실체적 이해를 부정하려는 중관학파의 입장이다. 청변에 따르면 유가행파와 같이 토끼뿔과 같은 비존재를 최고의 진실로 인정한다면 이는 비존재를 존재화하려는 극단적 시도라고 할 수 있을 것이다. 즉 중관학파는 부정으로 일관하는 비정립적 부정을 공성에 대한 해석의 표준으로 삼는다.

중관학파의 초조인 용수에게 조건에 의해 시설(施設)된 것은 가명이기 때문에 가명의 의지처는 무자성한 것이다. 이에 반해 유가행파는 가명의 조건이 되고 의지처가 되는 사물의 존재성을 부정하면 가명은 성립할 수 없게 되어 일체는 비존재가 된다고 주장한다. 따라서 유가행파는 희론(戲論, prapañca)이 멸한 소취와 능취의 비존재성으로의 공성을 ‘남아 있는 것’이라고 주장한다. 이는 『현양성교론(顯揚聖教論)』 『성무성품(成無性品)』³⁾, 『중변분별론(中邊分別論)』 『상품(相品)』 제1계에 대한 세친(Vasubandhu, 世親:

1) 江島惠教, 『中觀思想の展開: Bhavaiveka研究』(東京: 春秋社: 1980), pp.113-116.

2) 楊惠南, 『중관철학』, 김철수 역 (경서원, 1995), p.227 참조.

3) “가립된 것은 소의인(所依因)을 갖는다. 그렇지 않다면 두 가지(실물, 가법)는 파괴된다. 잡염은 [경험적으로] 인식할 수 있기 때문에 의타기성이 존재한다고 알아야 한다. 논하길 마땅히 일체의 법이 가유라고 말해서는 안된다. 왜냐하면 가법은 반드시 소의인을 가지기 때문이다. 실물이 없는 것이 아니기 때문에 가법이 성립한다. 만약 그렇지 않다면 실물이 없으므로 가법 역시 비존재가 될 것이다. 그러면 곧 두 가지 법(실물과 가법)이 파괴될 것이다. 두 가지 법이 파괴되므로 잡염의 법은 마땅히 얻어지지 않을 것이다. 그러나 잡염의 법이 현실에서 얻어지고 있으므로 반드시 의타기자성이 있다고 알아야 할 것이다.”

『顯揚聖教論』, (대정장 31, 558c-559a) 假有所依因 若異壞二種 雜染可得故 當知依他有 論曰 不應宣說諸法唯是假有. 何以故假法必有所依因故. 非無實物假法成立. 若異此者. 無實物故假亦是無. 即應破壞二法. 二法壞故. 雜染之法應不可得. 由雜染法現可得故. 當知必有依他起自性.

400-480)의 주석에 유가행파의 진리관으로 나타나고 있다.

이와 같이 어떤 것(A)이 어떤 것(B)에 없을 때 어떤 것(B)은 어떤 것(A)의 관점에서 공하다고 여실하게 관찰한다. 한편 그 곳에 남아 있는 것(C=B-A)이 있다면 여기에 그것(C)이 있다고 여실하게 안다. 『중변분변론석』 1b, 5-6)⁴⁾

유가행파에 따르면 공성이란 소취와 능취가 남아 있지 않은 것으로서 존재이다. 하지만 이때의 공성이란 소취와 능취가 ‘남아 있지 않는 것의 있음’을 의미한다. 즉 어떤 것(B)에 어떤 것(A)이 없을 때 어떤 것(B)는 곧바로 남아 있는 것(C)의 상태가 되지만, 남아 있는 것(C)은 어떤 것(B)과는 다른 존재성을 확보할 수밖에 없는 것이다.⁵⁾

이와 같이 비존재의 존재성을 긍정하는 입장은 『섭대승론(攝大乘論)』을 통해서도 잡염(雜染)·청정(淸淨) 이분의 근거로서 의타기성의 역할과 실유성을 확보한다.⁶⁾ 『섭대승론』은 잡염·청정의 근거를 비존재로 상정하면 과실이 성립하기 때문에 의타기성의 존재가 요청된다는 논리를 활용한다. 즉 “의타기성이 없으면 원성실성도 비존재가 되는 모순이 생겨난다. 잡염에 있어서 청정 의타기성은 잡염에 관계하는 것으로서 존재해야만 한다. 다만 의타기성과 잡염의 본래 관계는 의타기성에서 착각만이 잡염의 원인으로 작용하며 이 착각으로 인해 의타기성이 허망분별로서 존재하기 때문에 그것을 실체로서 보는 것은 전도된 이해이다. 이 이해가 잡염이 되는 것이다. 따라서 잡염·청정을 비존재로 만들지 않기 위하여 의타기성은 존재하는 것이다.”⁷⁾ 또한 『섭대승론』에 따르면 의타기성을 원성실성의 한 양상으로서 상주성과

4) Nagao, Gadjin, *Madhyānatavibhāga-bhāṣya*, (Suzuki research foundation, 1964), p.18. evaṃ yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati/ yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti//

5) 金成哲, 『섭대승론 증상해학분 연구』 (서울: 씨 아이 알 2008), p.117 참조.

6) 『섭대승론』에서 제시한 의타기성의 역할에 관한 논의는 김현구, 『무이의 중도적 의미』, 『불교학보』 제74집, 특히 pp.9-17 참조.

7) 竹村牧男, 『唯識三性說の研究』 (東京: 春秋社 1995), p.339 참조.

변계소집성의 한 양상으로서 무상성을 함께 담보하는 것으로 정의한다. 이러한 양가적 측면을 모두 담보하는 원리로서 의타기성은 '상주하는 것도 아니고 무상하지 않는 존재성'을 갖는다. 결국 의타기성의 역할은 원성실성과 변계소집성의 특징인 청정성과 잡염성을 공유하는 바이기 때문에 원성실성도 아니며 변계소집성도 아닌 '둘이 아닌 바'(無二)로서 주어진다.

“세존께서 어떤 때에 모든 법은 상주한다고 설하고, 어떤 때에 무상한 것이라고 설하고, 어떤 때에 상주하는 것도 아니고 무상한 것도 아니라고 설하였다. 어떤 의도를 가지고 상주한다와 같이 설하였는가? 의타기자성은 원성실성의 부분에 말미암아 상주하는 것이고, 변계소집성의 부분으로 말미암아 무상한 것이다. 저 두 부분으로 말미암아 상주하는 것도 아니고 상주하지 않는 것도 아니다. 이러한 의도에 의거해 이와 같이 설한 것이다.”⁸⁾

계속해서 『섭대승론』은 12가지의 예시를 통해 의타기성의 존재론적 위상을 확보한다. 결국 의타기성의 존재성은 모순 대립하는 잡염성과 청정성을 담보하는 바로서 '둘이 아닌 바'의 있음을 통해 확인된다.⁹⁾ 이는 중관학파가

8) MS(1982: 92-93 II. 30): bcom ldan 'das kyis la lar ni chos thams cad rtag go zhes bstan, la lar ni mi rtag go zhes bstan, la lar ni rtag pa yang ma yin mi rtag yang ma yin no zhes bstan pa ci las dgongs te, rtag pa zhes bstan ce na, gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid yongs su grub pa'i chas rtaglbrtag(P) pa'o/ kun tu brtags pa'i ngo bo nyid kyi chas mi rtag pa'o/ gnyi ga'i chas rtag pa yang ma yin mi rtag pa yang ma yin pa 'di las dgongs nas bstan to/

9) ㉠ 상주와 무상, 그 둘이 아닌 것과 같이 ㉡ 고와 락, 그 둘이 아닌 것 ㉢ 선과 불선, 그 둘이 아니다. ㉣ 공과 불공, 그 둘이 아닌 것 ㉤ 아와 무아, 그 둘이 아닌 것 ㉥ 적정과 비적정, 그 둘이 아닌 것 ㉦ 자성과 무자성, 그 둘이 아닌 것 ㉧ 생과 불생, 그 둘이 아닌 것 ㉨ 멸과 불멸, 그 둘이 아닌 것 ㉩ 본래적정과 본래적정 아님, 그 둘이 아닌 것 ㉪ 자성열반과 비자성열반, 그 둘이 아닌 것 ㉫ 윤회와 열반, 그 둘이 아닌 것도 또한 그러하다. MS(1982: 92-93 II.30): ji ltar rtag pa dang mi rtag pa dang gnyis su med pa de bzhin du, bde ba dang sdung bsngal dang(dag kyang(D)) gnyis su med pa dang, dge ba dang(dag kyang(D)) mi dge ba dang gnyis su med pa dang, stong pa dang mi stong pa dang gnyis su med pa dang, bdag dang bdag med pa dang gnyis su med pa dang, zhi ba dang ma zhi ba dang gnyis su med pa dang, ngo bo nyid yod pa dang ngo bo nyid med pa dang gnyis su med pa dang, skeys pa dang ma skyes pa dang gnyis su med pa dang, 'gags pa dang ma 'gag dang gnyis su med pa dang, gzod[bzod(P)] ma nas zhi ba dang gzod[bzod(P)] ma nas ma zhi ba dang gnyis su med pa dang, rang bzhin gwis[gyi(P)] nya ngan las

비판하는 ‘비존재의 존재’로서 ‘없음의 있음’을 주장하는 것이다. 용수의 입장을 계승한 청변은 유가행파가 무자성을 정립적으로 해석하여 실체성의 부정을 통해 남겨진 것을 비존재의 존재로서 주장한다고 보았다. 청변은 정립적 부정에 의한 공성을 존재로서 긍정하는 것을 비판한다. 이 비판이 『반야등론(般若燈論)』에 나타나고 있다.¹⁰⁾ 공성 또는 무자성을 비정립적 부정으로 해석한다는 것은 유와 무가 부정되어 중도가 새로이 지시되는 것이 아니라 유와 무가 부정되는 것 자체가 중도인 것이지 유와 무가 부정된 것의 있음을 주장하는 것이 아니다. 부정된 것의 있음을 중관학파는 증익견(增益見, samāropa darśana)이라고 보았던 것이다.¹¹⁾

중도 역시 『중론』 서두의 팔불계(八不偈)를 통해 단(斷)·상(常), 일(一)·이(異)와 유위법의 자성을 인정할 경우 주장할 수 있는 생(生)·멸(滅), 래(來)·출(出)과 같은 실체적 개념을 비판하면서 제시되었다.¹²⁾ 열반(涅槃)의 경우도 언어와 개념에 토대한 사유의 조작 즉 희론(戲論, prapañca)을 적멸시켜야 함을 강조함으로써 존재와 비존재의 양 극단을 벗어난 중도임을 천명한다.¹³⁾ 즉 생멸에 관한 논의이든지 존재와 비존재에 관한 논의이든지 대립된 관점이 사라지는 것일 뿐이지, 생과 멸·존재와 비존재가 부정되고 다시 부정된 자리를 새로이 정립하지 않는다. 이는 비정립적 부정으로서 불이적

'das pa dang rang bzhin gyis mya ngan las ma 'das pa dang gnyis su med pa dang, 'khor ba dang mya ngan las 'das pa dang(dag kyang(D)) gnyis su med do zhes bya ba la sogs pa'i rab tu dbye ba dag gis[gi(P)] sangs rgyas bcom ldan 'das mams kyi ldem po dag thams cad rtag[rtag(P)] pa dang mi rtag pa la sogs pa'i mam grangs bstan pa bzhin du, ngo bo nyid gsum yin pa dag tu khong du chud par bya'o//

10) “토끼뿔이라는 것은 비록 존재하진 않지만 ‘사(事, vastu)를 결여한 것은 아니다. 이와 같이 비존재인 사와 승의인 것을 동일하다고 하면, 단견(斷見)이 성립할 것이다.”

dBu ma'i rtsa ba'i 'grel pa shes rab sgron ma, no. 5253(Peking edition), 310b. ni bong gi rva med pa yang dngos po med pa ma yin te, 'di ltar med pa'i dngos po de dang, don dam par 'dra bar gyur na chad par lta ba 'grub par 'gyur ro.

11) 청변의 유가행파 비판은 야스이 고사이, 『중관사상연구』, 김성환 역 (홍법원: 1989), 참조; 남수영 『인도불교에서 중관학과 공사상의 철학적 의미에 대한 연구』, 『보조사상』 21집 참조; 김현구, 『중관학파의 학파적 특징과 티베트에서의 전개』, 『보조사상』 37집, pp.338-340.

12) 이종표, 『『중론』의 팔불과 연기』, 『불교학연구』 제22호, pp.28-29.

13) 윤종갑, 『중관사상의 깨달음의 구조와 열반』, 『철학논총』 제79호, pp.427-432.

입장으로 이해한 중관학파의 청변의 태도이다. 지금까지 살펴본 바와 같이 인식론적으로 긍정된 비유와 비무의 사태는 중관학파의 관점에서 새롭게 알려지는 제 3의 실재가 아니라 일체에 있는 사실일 뿐이다. 하지만 그것을 어떻게 긍정하느냐에 따라 유가행파와 같이 실유의 측면을 강조할 수 있다.

3. 승조의 상즉관

제 3장에서는 『조론』에 나타난 유와 무의 부정으로서 비유와 비무가 서로 상즉한다는 내용이 새로운 사실을 지시하거나 실유의 측면을 강조하는 것으로 보는 해석 경향을 검토할 것이다. 이는 전술한 바와 같이 인도 중관학파의 관점과는 다른 상즉관에 대한 이해 방식으로, 인도 중관학파의 중도적 성찰과 다른 특징이 엿보인다. 필자의 분석에 따르면, 이러한 유형의 해석은 승조가 사용하는 현학(玄學)적 개념들 때문에 기인한 것이 아니라 인도 중관학파의 사상적 발전사를 통해 그 중심을 관통하는 관점과 중관학파와 관련된 인도찬술 문헌의 전승이 단절됨으로써 기인한 것으로 보인다. 이를 논증하기 위해 『중론』에서 제기된 이제와 중도를 바라보는 중국불교의 시각과 인도에서 태동한 중관학파의 사상적 정체성을 대비시켜 승조의 상즉관의 새로운 해석 가능성을 탐구할 것이다.

이를 위해 중국적 변용의 과정으로서 승조의 상즉관을 앞 장에서 살펴본 인도 중관학파의 중도적 관점으로서 불이적 이해를 통해 살펴볼 것이다. 승조에게 진제로서 드러난 비유와 세속제로서의 비무는 제일의제에서 상즉한다. 승조 자신도 ‘진제’와 ‘세속제’에 관한 입장을 통해 상즉관을 보여주지만 ‘제일진제’라는 용어를 함께 사용하고 있다. 이러한 승조의 입장이 제일의제를 세 번째 진리로 내세우려는 것으로 보이지 않는데, 이 문제를 비유비무에 대한 불이적 이해와 무이적 해석의 차이를 통해 살펴봄으로써 승조 상즉관에 대한 새로운 독법으로 제안한다.¹⁴⁾ 이는 앞 장에서 제시한 청변의 중도

14) 이와 같은 해석 근거는 양혜이난(楊惠南)이 지적하고 있듯이, 공 또는 부정의 형식에 의해 우리가 알게 되는 사실은 변증법적으로 알려지는 것이 아닐뿐더러 새로운 사실을 긍정하는

적 관점을 따라 '비정립적 부정'으로서 불이적 이해를 통해 승조의 상즉관을 해석하는 경우, 승조의 불이적 관점이 명료해질 것이다. 따라서 승조의 사유 안에 비유비무와 같은 표현이 유와 무를 부정한 이후 새로운 사실을 지시하는 것이라면, 인도에서 유가행파의 입장을 따라가는 셈이 된다. 반면에 그와 같은 의도가 없었다면, 유가 부정되고 무가 부정된 이후 비유비무의 있음을 주장하는 것이 아닌 중관학파의 입장을 충실히 계승하는 셈이 된다. 또한 필자의 이러한 시도는 히라이 슌에이(平井俊榮)와 쉬창칭(釋長淸)과 같은 삼론종(三論宗) 연구자들이 승조를 길장(吉藏: 549-623)의 눈으로 이해하려는 시각과 다른 인도 중관학파의 관점을 제안하기 위한 것이다.

승조의 상즉관은 『조론』 가운데 가장 초기 저작으로 알려진 『반야무지론(般若無知論)』에서 적(寂)과 용(用)이라는 술어를 사용하여 상즉의 원리를 밝히고 있다.¹⁵⁾

힐난하기를, '작용의 측면에서 말하면 다르지만, 고요함의 측면에서 말하면 같다.'고 논에서는 말하지만, 반야의 지혜안에서는 작용과 고요함의 차이가 있다는 것을 아직 잘 모르겠다.

답하길 작용이 곧 고요함이요 고요함이 곧 작용이다. 작용과 고요함은 체로서 하나이다. 다 같은 곳에서 나오지만 다르게 명명한다.¹⁶⁾

우리가 대상을 안다는 것은 '개념'(概念)에 근거한 이해이며, 이를 통해 자연세계에 존재하는 사물의 양상을 파악한다. 더불어 자연세계의 대상만큼 그에 상응하는 개념들도 다양하다. 다만 여기에서 개념을 습득하는 과정과 인식판단 과정에 대한 주의가 요구된다. 그것은 우리가 자연세계를 경험할

표현도 아니다. 楊惠南, 『중관철학』, pp.209-234 참조.

15) 金星喆에 따르면 『물불천론』은 과거 사물의 '동정(動靜)의 상즉', 『부진공론』은 법에서 '유무의 상즉', 『반야무지론』은 반야의 지혜에서 '지(知)무지(無知)의 상즉', 『열반무명론』은 깨달음에서 '열반과 세간의 상즉'으로 정의한다. 金星喆, 『승량과 승조-생애와 사상, 영향과 극복에 대한 재조명-』, 『불교학보』 제61집, pp.21-24 참조.

16) 『조론』 『般若無知論』 (대정장 45, 152a-b) 難曰。論云。言用則異。言寂則同。未詳般若之內。則有用寂之異乎。答曰。用即寂。寂即用。用寂體一。同出而異名

때마다 감각 경험의 차이를 통해 의미 규정한다는 사실로서, 쉽사리 알아차리기 어렵다. 또한 이러한 감각 경험의 차이란 사물이 가진 고유한 특성이라기보다 앞선 경험과 다른 경험 사이의 차이를 부각시키는 분별(vikalpa)적 인식 활동의 일환으로서 의미 만들기로 부를 수 있다.¹⁷⁾ 따라서 인용문에서 밝히고 있는 작용(用)을 사물들의 양상들을 경험하면서 개념을 부여하는 사유 활동과 각각의 경험에 대한 의미 만들기로 본다면, 고요함(寂)이란 개념을 부여하는 사유 활동과 차이를 통해 의미화하는 분별적 인식활동의 휴식 상태일 수 있다. 결국 우리 경험에서 차이를 이끌어 내든지 분별적 인식 활동이 쉬던지 간에 둘은 동일한 인식 영역의 체계에서 비롯하는 셈이다. 따라서 모순적이며 대립적인 활동으로서 작용과 고요함은 동일한 인식 영역에서 비롯하기 때문에 서로 상즉 할 수 있는 인식론적 기반이 마련된다.

무릇 아는 것이 있다면 [또한 알지 않는 바도 있다. 성인의 마음은 안다는 [생각이 없으므로 안다고 하지 않는 바가 없다. 안다고 하지 않는 앎이기에 '모든 것에 대한 앎(一切知)'이라고 말한다.¹⁸⁾

또한 『반야무지론』의 논의를 분별이 사라져 반야의 지혜를 획득한 성인의 관점에서 보자면, 일반인의 인식 활동은 언어적 개념을 조건으로 유와 무·안과 밖을 구분하는 개념의 성을 쌓더라도 그들의 인식 영역 자체는 지혜를 획득하여 분별을 넘어설 가능성을 담보하고 있다. 즉 성인은 언어와 개념에 토대한 사유의 조작 즉 회론의 구조를 자각하였으므로 개념에 속박된 사유를 하지 않는다. 이러한 인식적 지평에서는 비유와 비무에 대해서도 상즉의 관점을 취할 수 있다고 보아진다. 다만 이 지혜의 내용이야 인식론적으로만 긍정할 수 있겠지만, 그 사실을 언어적으로까지 긍정하기 시작하면 우리는 다시 언어적으로 지시되는 내용을 되물어야 한다. 이 경우 중관학파와 유가행파가 논쟁했던 지점으로 돌아가야 하는 상황에 직면하게 된다. 마찬가지로

17) 김현구, 『분별에 관한 인지언어학적 접근』 『불교학보』 제71집, pp.122-127 참조.

18) 『조론』 『般若無知論』 (대정장 45, 153a) 夫有所知。則有所不知。以聖心無知。故無所不知。不知之知。乃曰一切知

로 승조의 상즉관인 비유로서 진제와 비무로서 세속제가 드러난 상태가 제 일진제에서야 상즉한다는 주장 역시 인식론적으로만 그것을 긍정하는 입장인지 아니면 언어적으로 지시 가능한 대상이기 때문에 언어가 가립할 근거의 역할을 할 수 있다고 주장하는지 검토해봐야 할 것이다.

이러한 논쟁이 지속하는 이유를 스완슨은 비유와 비무가 이제의를 설명하기에 부적합한 용어임에도 불구하고 이를 통해 승조가 제일의제를 설명하려고 했기 때문이라고 한다. 따라서 스완슨은 승조 이후 중국불교사에서 비유비무의 해석이 변화 발전을 거쳐 끝으로 천태(天台) 지의(智顛: 538-597)로 이어진다고 주장한다. 그는 승조가 인도 중관 전통의 공성과 중국적 사유의 무의 의미를 분명히 밝힌 점은 인정한다. 하지만 그에 따르면 '유의 의미'가 현상의 세속적 존재성으로서 비유이고 '무의 의미'가 현상의 비실체적 특징으로서 비무임에도, 승조가 이를 이제의에 사용함으로써 중국불교사에 유감스러운 유산을 남겼다고 한다. 그 까닭은 '세속제와 유', '진제와 무'를 분명하게 구분하여 사용하지 않은 채 이원성을 넘어선 제일의제의 의미만을 규정하는 탓으로 돌리고 있다.¹⁹⁾ 스완슨의 주장이 제기된 배경을 고려해보면 세속제, 진제, 그리고 제일의제처럼 승조의 용어 사용에서도 혼란을 안겨줄 여지가 있어 보인다. 그렇다면 스완슨이 제시한 승조의 논의가 그런 의혹을 불러올 여지를 갖고 있는지 그가 제시한 구문을 보자. 하나는 「부진공론(不眞空論)」이다.

비록 있으나 없는 것은 소위 비유라고 한다. 비록 없으나 있는 것은 소위 비무라고 한다.²⁰⁾

「부진공론」은 유와 무 논의에 근거해 진제와 세속제에 관한 입장을 통해 상즉관을 보여주는데, 이 논의는 '모든 법은 유도 아니고 무도 아닌 바를 일컬어 제일진제'²¹⁾라는 『중론』의 논의를 통해 시작한다. 승조는 진제를 비

19) Paul Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1989), pp.33-36.

20) 『조론』 「不眞空論」(대정장 45, 152b5-6) 雖有而無。所謂非有。雖無而有。所謂非無。

유로서, 세속제를 비무라고 정의하면서 비유비무라는 부정을 거친 유와 무는 자성을 가지지 않는다는 것을 밝힌다. 이를 통해 진제로서 비유, 세속제로서 비무가 알려진다.

진제와 세속제의 차이가 있습니까? 다름이 없다고 답하였다. 이 경에서는 곧바로 말하길, 진제는 비유로 밝히고 세속제는 비무로 밝힌다. 어찌 진리가 두 가지라고 해서 사물이 두 가지로 있겠는가?²²⁾

이는 유나 무의 개념이 자성을 전제하고 있기에, 현상의 다양성과 본체를 실체론적으로 이해하던 위진(魏晉) 시대의 사유를 극복하기 위해 진행된 논의이다. 이 지점에 대한 이론은 없다. 다만 인도 중관학파의 논의 주제였던 유로서의 존재와 무로서의 비존재에 관한 논쟁을 위진 현학에서 논의하던 유와 무의 논쟁으로 재구성한 것인지, 위진 시대의 사상적 영향 하에서 유와 무의 논의를 지속한 것인지 이 지점은 분명하지는 않다. 하지만 승조가 저술한 논서에는 그 논의의 근거로 『중론』을 분명히 인용하고 있으며, 현상은 연기하기에 자성을 지닌 본체는 없는 비유이지만 인연에 근거하여 발생하기에 비무인 것이다. 이에 대한 근거는 『중론』의 인연생기의 의미에 따른 것이다.²³⁾ 더불어 인연생기에 근거해야만 존재론적 논쟁의 극단으로서 상견과 가치론적 논쟁의 극단으로서 단견에 대해 최적화된 대응을 할 수 있다.

이는 허인섭이 이미 검토한 바와 같이 인도적 전통과 중국적 사유의 차이가 전제되어야 『중론』의 주장과 『조론』의 저술 목적이 포용적으로 이해될 것이다. 게다가 우리가 사용하는 개념들은 서구 철학에서 가져온 용어들 때문에 더 복잡하고 지난한 분석 작업이 요구된다. 특히 서구 철학의 관점에서 상견이란 본체와 현상을 바라보는 이원적 태도에 자리한 존재론의 극단으로

21) 『조론』 「不真空論」(대정장 45, 152a29-b1) 中論云。諸法不有不無者。第一真諦也。
 22) 『조론』 「不真空論」(대정장 45, 152b15-18) 故經云。真諦俗諦謂有異耶。答曰無異也。此經直辯真諦以明非有。俗諦以明非無。豈以諦二而二於物哉。
 23) 『조론』 「不真空論」(대정장 45, 152b29-c1) 中觀云。物從因緣故不有。緣起故不無。尋理即其然矣。“중론에서 이르길 사물은 인연으로부터 [생겨나기에] 비유이며, 연기하기에 비무이다. 이치를 탐구하면 그러하다!”

서, 이 문제는 현상 밖에 실재하는 초월적 원리를 실재한다고 주장했을 때 처하는 철학적 태도이다. 이러한 존재론적 극단은 어떤 전통이든지 사물과 그 존재적 토대가 다르다고 주장할 경우, 이 둘을 연결할 새로운 이론적 고리를 제시해야 할 때 발생한다. 다시 말해 현상 밖에 실재하는 어떤 것과 현상과의 관계를 논증하려고 현상 밖에 원리의 실재를 주장함으로써 발생하는 견해이다. 단견이란 상견이 처한 존재론적 배후나 원리의 실제성을 거부하지만 어떠한 근거도 제시하지 못함으로써 처하게 되는 가치론적 허무주의이다.

이상의 논의를 중국적 사유의 틀에 적용해야 한다면 선진도가(先秦道家) 이후 위진현학에서 보여준 왕필(王弼)의 귀무(貴無)론과 배위(裴頠)의 승유(崇有)론에 나타난 이분적 환원주의 즉 중국적 실재론을 승조가 비판하고 있다고 보여진다.²⁴⁾ 허인섭은 이러한 중국적 실재론을 중국사상사에서 서구적 의미의 철학적 사유가 도드라지기 시작하면서 추상적 개념 사유가 구체적 사태를 압도하면서 제기된 사조로 보고 있다.²⁵⁾ 이러한 사조를 『중론』에서는 현상 그 자체가 인연생기를 통해 발생하고, 형이상학적 실제성을 거부하며(공성), 현상과 원리의 중도를 제시함으로써 존재론적 극단과 가치론적 극단의 유형으로서 상견과 단견의 허물을 극복한 것이다. 승조 역시 『중론』의 입장에 따라 중국적 상황에 맞는 충실한 적용을 하고 있다. 다음 구절은 중국 사상사에 중도적 사유를 적용한 승조의 입장을 잘 보여주고 있다.

‘존재가 없다(無)’고 말한다면 사견(斷見)은 미혹이 아니다. ‘존재가 있다(有)’고 말한다면 상견(常見)은 당위성을 획득한다. 그런데 사물은 없는 것이 아니므로(非無) 사견은 미혹이며, 사물은 있는 것이 아니므로(非有) 상견은 당위성을 획득하는 것이 아니다. 그런즉 비유와 비무라고 한 것은 참으로 진제 [차원의 담론이다].²⁶⁾

24) 허인섭, 『조론에서의 반야와 공 개념의 성격 고찰』, 『불교학연구』 11호, pp.262-266 참조.

25) 허인섭, 『중국철학에서 형이상학적 사유방식의 전개 고찰』, 『동양철학』 제 20집, pp.34-38 참조.

26) 『조론』 『不真空論』 (대정장 45, 152b26-27) 謂物無耶。則邪見非惑。謂物有耶。則常見爲得。以物非無。故邪見爲惑。以物非有。故常見不得。然則非有非無者。信真諦之談也。

결국 승조는 비유비무를 통해 본체와 현상의 이원화된 사유를 극복하고 진·속 불이를 통해 진제와 세속제가 다르지 않다고 밝히고 있다. 승조는 비유와 비무의 이치를 통해 현상과 본체가 따로 떨어진 것이라는 이원적 사유를 극복한다.

이제 스완슨이 제시한 또 다른 구문을 보자. 다른 하나는 「열반무명론(涅槃無名論)」이다.

진제란 무엇인가? 열반의 길이다. 세속제란 무엇인가? 유무의 법이다.²⁷⁾

스완슨에 따르면 유와 무에 의한 배속을 모두 세속제에 위치시키지만, 진제에 포섭하지 않는다는 점을 강조한다.²⁸⁾ 사실 현대의 많은 학자들이 「열반무명론」을 승조의 저작으로 인정하는 상황이지만,²⁹⁾ 이 논문의 전체적인 문맥을 염두에 두지 않은 채 열반이라는 표현만을 깨달음의 내용으로 근원성 혹은 궁극성의 의미를 지닌 것으로 이해한다면 이는 오류이다.³⁰⁾ 왜냐하면

27) 『조론』 「涅槃無名論」(대정장 45, 159a26-27) 經曰。真諦何耶。涅槃道是。俗諦何耶。有無法是

28) Paul Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy*: pp.36-37.

29) 「열반무명론」의 위작 논쟁은 근대에 탕용동으로 부터 시작되었으며 「물불천론」, 「부진공론」 및 「반야무지론」을 승조의 저작으로 「열반무명론」을 위작으로 거론하였다. 이후에 탕용동의 제자 石峻가 추가적 고증을 통해 스승의 입장을 지지하고 나섰으며, 方立天이 「열반무명론」의 사상적 입장이 다른 논서와 차이가 있으므로 더 많은 고증과 연구가 필요하므로 승조의 사상을 조명하는데 「열반무명론」을 제외할 것을 제안하였다. 이후 8-13장을 수정한 부분으로 보는 W. Liebenthal의 절충안이 있다. 橫超慧日, 呂澂, 劉建國, 李潤生, 張春波 등 긍정하는 입장이 확산되는 경향으로 흘러왔다고 할 수 있다. 그리하여 현재의 대체적인 견해는 승조의 저작으로 인정하는 입장이다. 양순애, 「『조론』의 상즉관 연구」, 경북대학교 교육학 박사학위 청구논문 2012, pp.111-117 참조.

30) 이현옥에 따르면 승조의 생몰년대는 대략 374-414인 것으로 추정한다. 승조는 중국이 남과 북으로 나뉘어 현학, 아비달마, 그리고 반야학이 대립하는 시대에 활동하였다. 불성론에 관한 논의가 본격화된 것은 동진 義熙 14년(418)에 '일체중생실유불성'을 교설하는 『열반경(涅槃經)』의 일부본인 『대반니원경(大般泥洹經)』 6권이 법현과 각현(359-429)에 의해 역출되면서부터이다. 승조가 죽기 전 불교계에는 동진 혜원의 『법성론』과 양무제의 『진신론』에 의해 불성론에 관한 논의가 촉발된 상태였다. 따라서 승조가 죽음을 맞이한 414년 이전에 그가 『열반경』을 탐독했을 가능성은 없다. 사후에 『대반니원경』 6권과 같은 『열반경』이 처음 역

이어지는 논의에 따르면 ‘유는 무를 상대한 유로서, 무란 유를 상대한 무로서 나타난 상대적 개념³¹⁾들로서 상호 의존하여 시설된 가명이다. 이것들은 자성 또는 실체성이 없는 것으로서 세간에서 통용되는 언어적 세계이므로 세속제이다.

지금까지 스완슨이 제안한 승조의 유와 무에 관한 논의와 비유비무의 실유적 해석 가능성을 살펴보았다. 이와 같이 승조는 위진 시대의 유와 무로 범주화하던 입장을 비유비무라는 부정의 사유를 통해 제일진제의 의미를 드러내면서도, 제일진제를 새로운 제 3의 지시대상으로 삼은 것으로 보이진 않는다. 이미 기존의 연구에 따르면 박해당의 경우 진제가 결코 현상을 부정하려는 의도는 없으며 세상의 참된 본성이기 때문에 그렇게 이름 할 뿐이라고 밝히고 있다. 즉 세속제와 진제의 구별은 두 개의 존재세계를 지칭하는 것이 아니라 인식주관에 따른 구별일 뿐이다. 따라서 공하다는 사실을 깨닫는 것은 현상의 참된 모습을 올바르게 파악하는 순수한 인식론적 사건이다.³²⁾ 원필성의 경우도 진·속 이제는 서로 다른 공간에 존재하는 것이 아니라 하나의 대상에 대한 서로 다른 입장임을 밝힌다는 데 동의한다.³³⁾

이 논의의 결과로서 비유비무의 상즉이 새로운 사실을 지시하지 않는다는 것이 완전히 밝혀진 것은 아니다. 다만 여러 연구자들의 입장을 통해 이해하자면 승조의 중관사상에 충실한 주석을 하고 있다는 점을 토대로 그의 논서를 해석하는 것이 과거 승조에 대한 부정적 평가를 극복하는 더 나은 해석으로 보인다. 이는 리우궈지에(劉貴傑)의 입장에서도 나타나는데 그에 따르면 승조는 중관학과 철학 가운데 비유비무와 역유역무의 사유를 빌려 위진 현학을 한 데로 묶어 중국 반야학파를 비판하였다.³⁴⁾ 특히 승조를 중관사상

출되었기 때문이다. 이현옥, 『삼론학에 보이는 불성의 문제』, 『보조사상』 제23집, p.244.

31) 『조론』 『涅槃無名論』 (대정장 45, 159b1-2) 何則。有者有於無。無者無於有。有無所以稱有。無有所以稱無

32) 박해당, 『중국 초기불교의 이제론』, 『백련불교논집』 제2집, pp.63-77 참조.

33) 원필성, 『승조의 가명관과 이제설에 대한 일고』, 『불교학보』 제52집, pp.42-47 참조.

34) 劉貴傑, 『僧肇思想研究』 (文史哲出版社, 1985), p.181; 반야학의 공 이해의 노력은 현학에서 독립하는 과정으로, 승조에 이르러 완성된다는 것이다. 羅因, 『空有與有無-玄學與般若學交會問題之研究』, p.376.

의 영향 아래 현상과 본체의 상즉으로 이해하는 국내의 연구 경향은 용수를 정확하게 이해한 것으로 승조를 평가한다는 점에서 긍정적으로 이루어지고 있다.

필자가 분석한 바로는 지금까지 삼론종과 관련한 논의를 할 때 승조의 주장에 나타난 현학적 태도를 인도 중관학파 사유의 특징들을 통해 비교하는 것은 적절히 이루어진 것으로 보인다. 그런데 인도 중관학파의 발전 과정에서 유가행파의 논쟁의 결과 용수의 사상을 인도적으로 해석한 입장과는 세밀한 비교가 부족한 것으로 판단된다. 즉 인도 내에서 발전한 논쟁의 과정을 앞 장에서 밝힌 바와 같이, 중도적 사유는 인도 중관학파이건 유가행파이건 받아들였다. 필자는 중도에 의해 드러나는 내용이 언어의 지시 대상으로 가립의 토대가 되는가를 물었던 입장이 유가행파이기 때문에 세속과 진제를 넘어선 바가 인식론적으로만 긍정하는 인도 중관학파와 대별된다는 점을 강조하려고 한다. 더욱이 이 강조점이 중관학파와 유가행파 모두의 학파적 정체성을 가르는 중요한 분기점을 이루었다는 사실에도 불구하고 기존의 연구에서 승조의 중도관에 적용하지 못하고 있다는 점에서 이 논의를 진행하였다.

특히 히라이 슌에이는 승조에서 길장 사이의 흐름을 하나의 계통으로 보려는 입장이며, 쉬창칭과 같은 길장 연구가의 경우 후대 중국 주석전통에서 승조를 바라본다. 필자는 후대 삼론가의 눈으로 승조의 상즉관을 이해하려는 시각과 다른 인도 중관학파의 관점에서 해석할 여지가 있다고 주장하는 것이다.³⁵⁾ 이는 승조의 상즉관이 승랑(僧朗: 450-530경)의 중가체용의(中假體用義)로 발전하는 과도기적 위치에 있다는 뜻이며,³⁶⁾ 승조의 경우 중관사상의 중국화의 시작점이라는 점에서 그 배경을 다차원적으로 바라볼 필요가 있다는 의미이다. 다시 말해 인도 중관학파의 관점을 따라 승조의 논의를 분

35) 平井俊榮, 『中國般若思想史研究』(東京: 春秋社, 1976), pp.137-139 참조; Chang-Qing Shih, *The Two Truths in Chinese Buddhism*(Delhi: Motilal Banarsidass, 2004), pp.71-88 참조.

36) 金星喆, 『승랑 - 그 생애와 사상의 분석적 탐구』(지식산업사: 2011), pp. 381-395 참조; 승랑의 사상은 ① 상즉(相即)의 실상론(實相論) ② 이원적 범주론(二元的 範疇論) ③ 방편적 교화론(方便的 教化論) ④ 무득의 오도론(無得的 悟道論)으로 표현된다. 김성철에 따르면 이 가운데 상즉의 실상론은 승조의 사상을 그대로 계승한 것이다.

석해 보는 것이다. 필자의 분석에 따르면 승조가 본체와 현상의 관계에 관한 실체적 이해를 극복하기 위하여 불이(不二)적 시각을 도입한 것은 인도 중관학과 동일한 선상에 있는 것으로 볼 수 있다. 여기에서 파생하는 문제로서 비유비무로서 드러난 사실이 유식적 이해 방식인 제 3의 성질을 갖는 실유인가를 물었을 때, 그것이 승조의 『부진공론』 내에서 엿보이지 않는다는 것이다. 이는 승조가 받아들인 불이적 시각으로서 인도 중관학파의 입장은 원리나 바탕이 되는 본체와 다양성으로 표현되는 현상의 관계를 설명할 때 제시된 것이다. 즉 이를 중국적 이해의 틀로 가져와 본체로서 무와 현상으로서 유로 표현되던 두 지시대상을 불이라는 사유 안에서 융합한 셈이다.

이상의 분석을 토대로 인도 중관학파의 중도적 관점을 따라 비정립적 부정으로 승조의 상즉관을 해석했을 때, 비로소 불이적 관점이 명료해진다는 점을 밝혔다. 이 해석을 통해서 제일진제에서 진리와 세속으로서 현상은 다른 것이 아닌 사태 그 자체로 받아들여지며, 비유와 비무는 상즉할 수 있다. 또한 이를 통해 존재론적 본질론으로서 상견과 가치론적 허무주의로서 단견을 거부하는 것은 인도 중관학파의 근본적 입장이기도 하다. 한편 지금까지 나타난 승조의 상즉관은 『중론』에서 이제적 사유와 중도적 관점이 다른 맥락에서 논의되고 있는 것을 상즉관이라는 한 묶음으로 보여준다는 점에서 승조만의 특색이 있다. 왜 그러한 특징이 나타나게 되었는지 다음 장에서 논의 하겠다.

4. 이제설의 인도적 발전과 중국적 변용의 관계

제 4장에서는 이제적 사유와 중도적 관점을 상즉에 의해 통합한 승조의 독창적 접근의 기원을 찾아볼 것이다. 『중론』은 구마라집(鳩摩羅什, Kumarāśīva: 344-413)의 번역이 이루어지는 과정에서 그의 문하에 있던 승예(僧叡: 352-436), 담영(曇影: 생몰년 미상) 등이 『중론』의 서문을 남길 만큼 중국내에서도 그 위상이 높은 논서이다. 『출삼장기집(出三藏記集)』에 『중론서제일(中論序第一)』, 『중론서제이(中論序第二)』로 수록되어 있다.³⁷⁾ 또한 담

영은 『중론서』에서 이제를 『중론』의 핵심적 사상으로 평가한다.

그 논의 뜻을 세우면, 말로서 다하지 못할 것이 없고, 법으로서 다하지 못할 것이 없다. 그러나 그 요점을 보면 이제로 모여 통하게 된다. 진제이기 때문에 유인 것이 아니고, 속제이기 때문에 무인 것도 아니다. 진제로서 유가 아니므로 무이지만 유이고, 속제로서 무가 아니므로 유이지만 무이다. 유이지만 무이므로 유에 묶이지 않고, 무이지만 무이므로 무에도 머물지 않는다. 무에 머물지 않으므로 단멸의 견해가 사라지고, 유에 묶이지 않으므로 상주 등의 응어리가 영원히 소멸한다. 이와 같이 여러 극단이 사라지기 때문에 중이라고 부른다.³⁸⁾

담영에게 나타나고 있듯이 중국에서 전개된 중관사상은 『중론』을 중심으로 이루어졌으며, 이는 『청목주』를 통해 구마라집의 한역의 과정에서 이루어진 것이다. 최소한 구마라집에 의해 동아시아에 소개된 인도 중관학파의 사상은 대체로 용수의 계보로서 제바(Āryadeva, 提婆: 170-270)에서 청목으로 이어진다고 보았을 때 『유가사지론(瑜伽師地論)』이 출현하기 이전의 사상이다.³⁹⁾ 청목 『중론』의 주석에는 중관학파와 유가행파와의 논쟁이 다루어지지 않는 것이 당연하다. 하지만 청목의 주석에서 나타나는 이제관은 용수 이후 나타난 중관학파의 입장이 반영된 것으로 보이며 이는 청변과 월칭에게서도 공통적으로 나타난다. 청변과 월칭의 경우 다양한 시대적 정황이 반영되어 발전된 양상이 보인다. 따라서 이제에 대한 인도주석 전통을 살펴볼 필요가 있다.

인도에서 중국으로 건너간 『중론』 주석서로는 인도에서도 일찍 저술된 『청목주』가 있는데,⁴⁰⁾ 이에 대한 중국 내의 평가는 냉혹하다. 승예가 『청목

37) 사이트 아키라 외, 『공과 중관』, 남수영 역 (씨아이알, 2015), pp.194-195. 이 외에 승예는 『십이문논서(十二門論序)』, 『대지도론서(大智度論序)』를 승조는 『백론서(百論序)』를 저술하였다.

38) 『출삼장기집』, (대정장 55, 77b) 其立論意也。則無言不窮。無法不盡。然統其要歸則會通二諦。以真諦故無有。俗諦故無無。真故無有則雖無而有。俗故無無則雖有而無。雖有而無則不累於有。雖無而有則不滯於無。不滯於無則斷滅見息。不存於有則常等永消。寂此諸邊。

39) 히라가와 아키라, 『인도불교의 역사』, 이호근 역 (민족사, 2004), p.37.

주』를 乖闕煩重로 평한 후 길장은 승(乘): 계승과 주석의 불일치, 투(鬪): 주석이 불충분, 번(煩): 주석이 계승의 단순한 반복, 중(重): 앞장에서 말한 바를 다시 반복하고 해설한다는 평가를 내리고 있다. 물론 승예나 길장이 내린 평가는 『중론』에 담긴 주석을 전 장에 걸쳐 엄격하게 검토해서 구마라집이 번역한 방법이나 번역어에 근거라든지 또는 인도 찬술의 여러 주석서에 일관된 생각과 이질적인 내용을 발견하는 작업이 이루어지 않는 상태에서 이루어진 평가다.⁴¹⁾

오히려 지금 더 엄밀한 비교와 검토가 가능할 것이며, 객관적인 평가로서 인도 중관학파의 『중론』 주석 전통에 일관하는 사상과 비교하는 것이 정확한 평가가 될 것이다. 먼저 『관유무품(觀有無品)』에서 제시하고 있는 유와 무에 관한 청목 주석을 살펴보자.

유와 무를 증득하신 세존은 까뜨야야나에 한 가르침에서 의해 존재, 비존재 양자를 부정하셨다.⁴²⁾

『산타가전연경(刪陀迦施延經)』에서 붓다는 정견의 의미란 유와 무를 여인 것이라고 설하였다. 만약 제법 가운데 조금이라도 정해진 유가 있다면, 붓다는 유와 무를 논파하지 않았을 것이다. 만약 유를 논파하면 사람들은 무라고 말한다. 붓다는 법의 실상을 통찰하였기에 그 두 가지는 모두 존재하지 않는다고 설한다. 그러므로 그대는 유견과 무견을 버려야 할 것이다.⁴³⁾

40) 『청목주』의 초기 주석서로는 『무외주(無畏注)』가 있으나 티벳역으로만 남아있다. 탄지 아키요시(丹治昭義)에 따르면 불호(佛護)와 청변이 『無畏注』를 주석에 인용하고, 용수의 자주로 인정하지만 내용적으로는 단점이 많아 전승은 전승으로 받아들여지면서도 그것의 절대 권위를 인정하지 않았을 것으로 추정한다. 丹治昭義, 『無畏と青目注』, 『印度学仏教学研究』 31, 참조.

41) 丹治昭義, 『無畏と青目注』 p. 84; 伊藤隆壽, 『鳩摩羅什の中觀思想』, 『三論教学と仏教諸思想: 平井俊采博士古稀記念論集』(春秋社, 2000) 참조. 이토우의 경우 『청목주』 연구를 통해 구마라집의 이제관을 離邊中觀설로 보고 있다.

42) MMK(1903: 269, 5-6): kätvāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam/ pratiṣiddham bhagavatā bhāvabhāvavibhāvinā//

43) 『중론』 「관유무품」(대정장 30, 20b) 刪陀迦施延經中。佛為說正見義離有離無。若諸法中少決定有者。佛不應破有無。若破有則人謂為無。佛通達諸法相故。說二俱無。是故汝應捨有無見。

이어지는 계승과 청목의 주석에 따르면 정해진 유라면 상주성에 집착하는 것이고, 정해진 무라면 단멸에 집착하는 것이므로 지혜로운 이는 유견과 무견에 집착하지 않는다. 따라서 유견과 무견은 상견과 단견이라는 존재론적 본질주의와 가치론적 허무주의의 양 극단이므로 이는 붓다의 기본적 가르침으로 거부하는 것이다. 이는 2장과 3장에서 보아 왔듯이 중관학파의 기본적인 입장을 청목이 충분히 보여주는 전형적인 사례로 볼 수 있다. 하지만 청목의 주석에서 나타난 두드러진 변화는 세속제와 제일의제를 경(境) 또는 이(理)로서 해석하고 있다. 이는 『중론』 『관사제품』 제8-9계에 나오고 있는 붓다 교법의 형식인 이제를 새롭게 해석한 것으로 보인다. 『중론』에 등장하는 이제적 사유는 『관사제품』 제8-9계가 그 근거이다. 관사제품(1-6계)에서 논적은 공이라는 법이 있다면 사성제(四聖諦)와 고(苦)의 견(見), 집(集)의 단(斷), 멸(滅)의 증(證), 도(道)의 수(修)가 존재하지 않기에 사향(四向)사과(四果)가 존재하지 않게 된다. 따라서 승보(僧寶)가 없고 정법이 없기에 공을 설하는 자는 삼보(三寶)를 파괴하기 때문에 모든 존재는 공해서는 안된다. 논적은 공성이 설해진 까닭과 의미를 알지 못하여 ‘공의 의미’를 없다(無)라는 뜻으로 이해하여 공을 주장하는 이들을 허무주의자라고 비판한다. 곧이어 용수는 붓다의 가르침은 세속제와 제일의제라는 두 가지 진리에 의거하고 있기 때문에 언어관습에 의지하지 않고서는 제일의는 표현될 수 없다고 한다.⁴⁴⁾

붓다들의 교법은 이제에 의거한다. 세간의 관습적 진리와 제일의 진리이다.
이 두 가지 진리의 구분을 알지 못하는 사람들은 붓다 가르침의 심오한
진실을 알지 못한다.(『中論』 『觀四諦品』 제8-9계)⁴⁵⁾

『중론』 『관사제품』에 등장하는 논적과 이들에 대한 비판은 두 가지로 요약된다. 첫째, 논적은 공성의 의미를 정확히 이해하지 못하고 있고 둘째, 세

44) 김정근, 『뿌라산나빠다』, (푸른가람, 2011), pp.1065-1098 참조.

45) MMK(1903: 492, 4-5): dve satye samupāśrīya buddhānāṃ dharmadeśanā/ lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ//MMK(1903: 494, 4-5): ye 'nāyor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ/ te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane//

간의 관습적 진리를 통해 붓다 가르침의 참된 의미를 밝힐 수 있다는 것이다. 여기에서 용수의 이제설은 두 가지 진리가 붓다 교법의 형식이라는 것을 분명히 밝히고 있으며, 이를 야스이 고사이(安井廣濟)는 약교이제설로 정의한다. 사실 붓다 가르침의 심오한 진실이란 열반을 얻는 것이다. 그러기 위해서는 붓다의 제일의에 이르러야 하는데, 이는 언어관습에 의지하여 표현하는 것으로 공성의 가르침이며 요의(了義, nīārtha)의 가르침이다. 용수가 언어관습으로서 세속제가 무엇인지를 지시하지는 않고 있지만, 세속제는 사성제 등의 붓다 가르침을 불요의(不了義, neyārtha)에 속하는 것으로 보아야 할 것이다.⁴⁶⁾ 특히 제일의제란 paramārtha의 번역어인데 parama와 artha의 합성어로서 승의(勝義)라고도 하며,⁴⁷⁾ 그 의미는 최고의 목적, 최고의 인식 대상, 그리고 최고의 진실이다.

여기에서 청목의 입장을 살펴보자. 청목은 『중론』 「관사제품」 제8-9계 주석에서 이제를 정의하고 세속제와 제일의제의 관계를 새롭게 바라보고 있다.

세속제란 무엇인가? 모든 법의 자성이 공한데 세간이 전도되어 허망법을 일으킨다. 세간에서는 그것이 진실이다. 일체 현성들은 참으로 전도성을 알기에 일체법이 모두 공하여 발생이 없다는 것을 안다. 성인들에게는 그것이 제일의제로 진실이라고 이름한다.⁴⁸⁾

46) 야스이 고사이, 『중관사상연구』, pp.204-207 참조.

47) 같은 책, pp. 185-193 참조. 『명구론(明句論)』에서는 samvṛiti를 세 가지로 정의하고 있다. ① samvṛiti는 일반적으로 가리는 것이다. 왜냐하면 무지는 일반적으로 모든 진실을 가리기 때문에 samvṛiti이다. ② samvṛiti는 서로 의존해 일어나는 것이다. 서로 의존해 존재한다는 의미이다. ③ samvṛiti는 관습법과 언어적인 표현의 의미이다. ①에서 samvṛiti를 무지와 동일한 것으로 보고 있으며, 어근 √vri의 ‘가리다’, ‘감추다’라는 직접적인 의미에 따른 해석으로 보인다. ②에서 samvṛiti는 연기를 의미하는 것으로 어근에서는 파생될 수 있는 의미는 아니지만, 세속은 의존해 발생하는 곳으로서의 대상이 되는 것이다. ③에서 samvṛiti는 vyavahāra과 같은 뜻으로 보고 있다. 이와 같이 세속으로 번역되는 vyavahāra와 samvṛiti에는 한역의 ‘세속(世俗)’이라는 의미에서 볼 수 없는 다양한 교의적인 내용이 담겨 있는 것이다.

48) 『중론』, (대장장 30, 32c-33a) 世俗諦者。一切法性空。而世間顛倒故生虛妄法。於世間是實。諸賢聖真知顛倒性。故知一切法皆空無生。於聖人是第一義諦名為實。諸佛依是二諦。而為眾生說法。若人不能如實分別二諦。則於甚深佛法。不知實義。若謂一切法不生是第一義諦。不須第二俗諦者。是亦不然。何以故。若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃 “제일의제는 모두 언설로부터 기인한다. 언설은 곧 세속이다. 그러므로 세속에

청목은 주석에서도 세속제와 제일의제의 관계를 분명히 구분하고 있다. 세속제란 세간인이 자성이 없는 일체 현상을 전도되어 진실한 것으로 믿는 것이다. 제일의제란 현자와 성현들이 세간인이 전도되어 일으킨 법들의 공한 이치를 알기에 발생한 바 없는 진실을 알고 있는 것이다. 왜냐하면 현성들은 세간인과 다르기 때문이다. 따라서 이들 현성들에게 드러난 세계는 진실의 세계이다. 『중론』 계송에서는 붓다교법의 형식이 강하게 표현되고 있지만, 청목의 주석에서는 현성들의 궁극적인 지혜의 내용이 반영되고 있는 것으로 보인다. 청목의 『중론』 주석에 나타난 이제의는 교설의 단계가 아니라 약경(約境)이제설 또는 약리(約理)이제설과 동일한 것이다.⁴⁹⁾

이와 같은 변화는 『중론』에서 제기된 교설의 단계로서 이제의와 성현들의 인식의 내용에 관한 경험적·실증적 입장이 함께 논의해야만 하는 상황에 따른 것으로 보여진다.⁵⁰⁾ 결국 후대 『중론』 주석가들의 약경이제설은 월칭의 입장에서도 물론 보여지는 것으로 청목 역시 일찍이 『중론』에 새로운 해석을 하고 있다. 이는 후대의 월칭에 의해 『중론』 『관사제품(觀四諦品)』 제8-9계의 주석에서 나타나듯이 제일의제는 범부의 인식 영역이 아닌 성현들의 인식과 그들에게 비취진 세계로 표현된다.⁵¹⁾

의지하지 않는다면 제일의제를 말할 수 없다. 만약 제일의제를 얻지 못한다면 어떻게 열반에 이를 수 있겠는가? 그러므로 일체법이 비록 생함이 없을지라도 이제는 있는 것이다.” 第一義皆因言說。言說是世俗。是故若不依世俗。第一義則不可說。若不得第一義。云何得至涅槃。是故諸法雖無生。而有二諦。

49) 藤野泰二, 『古藏二諦の理解について』, 『宗教研究』 82(4), pp.318-319 참조.

50) 에지마 야수노리(江島惠教)에 따르면 청변은 붓다 가르침의 두 가지 진실을 그것을 아는 방식에 반영시켜 승의지와 세속지로 구분한다. 그는 또한 세속에서 승의로 건너게 하는 것, 즉 세속에 있으면서도 승의를 지향하는 승의세속을 인정하고 있다. 여기에 추문식을 중심으로 한 청변의 방법이 확립되고 있다. 江島惠教, 『中觀學派における對論の意義—特にチャンドラキルティの場合』, 『佛敎思想史』 第3号, pp.151-162 참조; 오가와 이치쥬(小川一乘)는 청변과 월칭의 이제관에 나타난 차이를 승의제를 증득하는 방식에서 기인한 것으로 정의한다. 오가와에 따르면 청변은 승의제에 ‘승의적 승의제’와 ‘세간적 승의제’를 따로 제시하여 공성 그 자체이며 무분별지의 대상인 승의제와 무생 등의 교설과 문(問), 사(思), 수(修)와 같은 지혜를 청정세간지의 대상으로 구분한다. 小川一乘, 『空性思想の研究II』 (京都: 文榮堂, 1988), pp.18-19; 마츠모토(松本史朗)는 월칭의 이제설을 이변(二邊)중관설로 해석하면서 월칭과 청변 사이에는 공성논증의 방법이나 이제설에서 근본적인 차이가 없다고 주장한다. 마츠모토 시로, 『티베트 불교철학』, 이태승 외 역 (서울: 불교시대사, 2008), pp.468-465.

성현들의 인식 내용으로서 제일의제 경험은 비유비무를 이해의 틀을 담보한다. 이제 『중론』 『관사제품』 제18계의 주석에서 비유비무의 중도가 연기와 공성과 어떤 관계 속에 있는지 제시된다.

우리는 연기하는 것을 공성이라고 말한다. 그것(공성)은 [자신의 부분에 의존해서 언어로 표현(假名)된 것이며 그것(공성)은 실로 중도(中道)이다. (『중론』 『관사제품』 제18계)⁵²⁾

여러 원인과 조건에 따라 발생한 법을 우리는 공(空)한 것이라고 말한다. 왜인가? 여러 조건이 갖추어지고 화합한 바 사물이 발생한다. 그 사물은 여러 원인과 조건에 속하는 것이기 때문에 무자성한 것이다. 무자성한 것이기 때문에 공한 것이고, 공한 것도 또한 공하다. 다만 중생을 인도하기 위하여 가명(假名)으로 설한 것이기 때문이다.

유와 무의 양 극단을 떠났기 때문에 중도라고 부른다. 이 법은 자성이 없기 때문에 유라고 부르지 못한다. 또한 공한 바도 없기 때문에 무라고 부르지도 못한다. 만일 법이 자성이나 자상을 갖는다면, 여러 조건을 기다리지 않고서도 존재할 것이다. 만일 여러 조건을 기다리지 않으면, 법도 존재하지 않는다. 그러므로 공하지 않는 법은 존재하지 않는다.⁵³⁾

남수영에 따르면 연기한 여러 사물은 인과 연에 의존하고 구성된 것이기 때문에 ①만들어지지 않은 것 ②다른 것에 의존하지 않는 것 ③그 사물을 떠나지 않는 고유한 속성, 이 세 가지를 가지지 못한다. 그러므로 연기인 사물은 모두 무자성이라고 말한다. 이처럼 연기한 사물의 특징은 자성을 결여한

51) 월칭은 제일의제를 붓다 자내중(pratyātma)의 영역으로 한정한다. 그리고 월칭이 주석한 이 제관은 세속계에 대한 정의를 통해 이제시교의 의미를 수용하고 있다. 김현구, 『판드라끼르띠의 '유심'(Cittamātra) 해석과 '유식'(vijñaptimātra) 비판』, 『동아시아불교문화』 제19호, 참조.

52) MMK(1903: 503, 10-11): yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe/ sā prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā//24-18//

53) 『중론』 (대정장 30, 33b) 眾因緣生法。我說即是空。何以故。眾緣具足和合而物生。是物屬眾因緣故無自性。無自性故空。空亦復空。但為引導眾生故。以假名說。離有無二邊故名為中道。是法無性故不得言有。亦無空故不得言無。若法有性相。則不待眾緣而有。若不待眾緣則無法。是故無有不空法。汝上所說空法有過者。此過今還在汝

것이며, 이것이 공성의 의미이다. ‘공인 것’이라는 사물이 별도로 존재하는 것도 아니다. 그러므로 공도 또한 공이라고 말하고 중생을 위하여 존재하지 않는 것에 잠시 이름을 붙였으므로 ‘가명’이라고 말한다. 또한 연기인 사물은 어떤 자성도 갖지 못하기 때문에 존재성도 비존재성도 갖지 못한다. 따라서 연기인 사물은 ‘비유비무’인 것이고 ‘존재와 비존재’ 등의 여러 극단을 떠났다는 점에서 ‘중도’라고 말해진다는 것이다. 청목은 이와 같은 이치를 귀류법을 통해 밝히고 있는데 사물이 자성적이라면 조건을 기다리지 않고도 존재할 테지만, 현실에서 발견되지 않기 때문에 일체법은 무자성 공성이지 불공인 것은 존재하지 않음을 알 수 있다는 것이다.⁵⁴⁾

이와 같은 무자성과 공성에 근거한 이해를 토대로 팔불(八不)에서 제기하고 있는 생멸, 단상, 일이 등의 존재론적, 인식론적 그리고 가치론적 극단들이 부정된다. 따라서 생멸에 관한 논의가 사라져 드러나는 것일 뿐이지, 생과 멸이 부정되고 다시 생멸이 사라진 자리의 있음을 따로 세우지 않는 것이 중관학파의 태도이며, 이것이 중도 즉 어떠한 극단에도 치우치지 않는 자리인 것이다. 이와 같은 입장은 인도 중관학파에게도 나타나며 특히 월칭의 주석을 보면 그 입장에 차이가 없다는 것은 자연스럽게 확인된다.

이 자성의 공성, 그것(공성)은 의존적인 언어표현이다. 실로 이 공성이야말로 언어표현으로 확립된다. 바퀴 등 수레의 부속에 의존해서 수레가 언어로 표현된다. 그 자신의 부분에 의존한 언어표현, 그것은 자성으로서 발생하지 않는 것이다. 또 자성으로서 불생인 것 그것이 공성이다. 실로 이 자성으로서 불생인 것을 특징으로 하는 공성이야말로 중도로 확립된다. 자성으로서 불생인 것 그것의 존재성(astitva)은 없으며, 또 자성으로서 불생인 것에는 소멸이 없기 때문에 비존재성(nāstitva)도 없다. 그러므로 존재와 비존재(bhāvābhāva)의 두 가지 극단을 떠나 있는 것이기 때문에, 모든 자성으로서 불생인 것을 특징으로 하는 공성은 중도라고 말해진다. 실로 이와 같이 공성과 언어표현과 중도는 연기의 다른 이름이다. (『명구론』 『관사제품』 제18계 주석)⁵⁵⁾

54) 남수영, 『용수의 연기설 재검토 및 중도적 이해』, 『불교학연구』 제32호, pp.151-153.

55) MMK(1903: 504, 8-15): yā ceyam svabhāvasūnyatā sā prajñaptir upādāya/ saiva śūnyatā

중도에 관한 주석에 따르면 수레는 그 자신의 부분에 의해 가립된 것이라고 정의된다. 그것은 그 자체로서 생겨남이 없는 것이다. 또한 오직 자성을 가진 실체적 존재들이 부정된 그 자체로 가립이 성립하며 독자적 존재성이 결여되어 있다는 의미가 공성이다. 이는 자성적 생겨남이 없기에 비유이고, 자성적 소멸함이 없기에 비무이기에 비유와 비무로서 지시는 될지언정 중도는 유무의 두 극단을 이미 떠난 것이다. 이를 통해 유와 무라는 양극단을 여의는 것이다.

비유비무의 중도 해석은 『중론』에 근거해 확인되며, 월칭의 주석에서도 중관학파의 기존 입장은 고수된다. 특히 인도 중관학파의 관점에서 『중론』 「관사제품」 제18계는 공성과 중도의 상관성을 밝히는 중요한 근거이다. 이성과 같이 청목의 경우에서도 월칭의 경우에서도 비유비무는 중도를 수식하는 또 다른 가설이다. 또한 청목의 경우나 월칭의 경우 모두 『중론』 「관사제품」 제8-9계에 대한 주석에서 용수의 약교이제 사상을 발전시킨 것이다. 이런 인도 중관학파의 관점에 따르면 약교이제적 사유가 약경이제적 사유로 발전하는 과정에서 승조의 비유비무의 상즉관은 나타난 것으로 보여진다. 하지만 승조의 상즉관은 완전한 약경이제적 사유라고 보기에는 다소 유동적 위치를 점하고 있다. 또한 삼론종 전통에서도 『중론』에서부터 시작된 이제에 관한 논의를 승량이 증가체용으로 발전시킨 후, 길장이 이제를 분명한 교설의 단계로 다시 제시하고 있다는 점에서 승조와 단일한 계통으로 보는 입장은 어딘가 부자연스러워 보인다.⁵⁶⁾

upādāya prajñaptir iti vyavasthāpyate/ cakrādīny upādāya rathāṅgāni rathāḥ prajñāpyate/ tasya yā svāṅgāny upādāya prajñaptiḥ sāvabhāvenānutpattiḥ/ yā ca svabhāvenānutpattiḥ sāvabhāvenānutpattis tasya astivābhāvaḥ/ svabhāvena cānutpannasya vīgamābhāvānāstivābhāva itī/ ato bhāvābhāvāntadvayarahitavāt sarvasvabhāvenānutpattilakṣaṇā śūnyatā madhyamā pratipad itī/ tad evaṃ pratīyasamutpādasyaiva itā viśeṣasāñjñāḥ śūnyatā upādāya prajñaptir madhyamā pratipad itī//

56) 藤野泰二, 『吉藏二諦の理解について』, pp.318-319 참조.

5. 나가며

이상에서 고찰한 바와 같이 약교이제적 사유가 약경이제적 사유로 발전하는 과정에 나타난 승조의 비유비무의 상즉관의 배경에는 중국과 인도라는 지역적 특수성이 전제되고 있다. 중국에서는 위진 남북조 시대의 현학적 논의가 반영되어 중국적 변용으로 나타났다. 하지만 인도 중관학파의 『중론』 주석가인 청변과 월칭은 요의(了義, nītārtha)와 불요의(不了義, neyārtha)의 논의를 세속제의 영역으로 위치시키고, 제일의제에 관한 정의를 성자의 인식의 영역으로 위치 지우려 한다는 점이 승조의 주장과 차이가 난다.⁵⁷⁾ 즉 승조는 월칭과 같이 언설제를 제시해 『중론』에서 논의되던 교설의 단계를 요의와 불요의설로서 표현하고 있지 않다. 이 까닭 역시 승조 이후 인도에서 전개된 중관학파와 유가행파와의 논쟁과정에서 일어나 교판의 형식이 반영되지 않았기 때문이다. 그럼에도 불구하고 현학적 개념들과 유가행파와의 교섭과정을 제외하면, 승조 논의에 핵심은 『중론』에서 거론된 핵심적 주장들을 재해석하고 있으며, 그 해석에서 『중론』에 대한 청목의 해석을 거쳐 승조의 상즉관을 통해 잘 지켜진 것으로 판단된다. 또한 『중론』에서 다른 맥락에서 논의되던 이제적 사유와 중도적 관점을 상즉관이라는 하나의 틀로 보여주려 했다는 점에서, 승조의 상즉관은 독창성이 있다.

57) 김현구, 『짚드라끼르띠의 ‘유심’(Cittamātra) 해석과 ‘유식’(vijñaptimātra) 비판』, 『동아시아불교문화』 제19호, 참조.

참고문헌

- MMK: *Mūlamadhyamakakārikās*, Louis de la Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IX, 1903.
- MS: *Mahāyānaśāstra*, 長尾雅人 『攝大乘論 和譯と注解』(上, 下). 講談社, 東京: 1982.
- MVBh: *Madhyanatavibhaga-bhāṣya*, Ed. Nagao Gadjin, Suzuki research foundation, Tokyo, 1964.
- dBu ma'i rtsa ba'i 'grel pa shes rab sgron ma*, NO. 5253(Peking edition).
- 『中論』(大正藏30)
- 『顯揚聖教論』(大正藏31)
- 『攝大乘論』(大正藏31)
- 『肇論』(大正藏45)
- 『出三藏記集』(大正藏55)
- 金星喆, 『승랑과 승조-생애와 사상, 영향과 극복에 대한 재조명-』, 『불교학보』 제61집
- _____, 『승랑 - 그 생애와 사상의 분석적 탐구』(지식산업사: 2011)
- 金成哲, 『섭대승론 증상해학분 연구』(서울: 씨 아이 알 2008)
- 김정근, 『뿌라산나빠다』(푸른가람, 2011)
- 김현구, 『잔드라끼르티의 '유심'(Cittamātra) 해석과 '유식'(vijñaptimātra) 비판』, 『동아시아불교문화』 제19호
- _____, 『중관학파의 학파적 특징과 티베트에서의 전개』, 『보조사상』 37집
- _____, 『분별에 관한 인지언어학적 접근』 『불교학보』 제71집
- _____, 『무이의 중도적 의미』, 『불교학보』 제74집
- 남수영, 『인도불교에서 중관학파 공사상의 철학적 의미에 대한 연구』, 『보조사상』 21집
- _____, 『용수의 연기설 재검토 및 중도적 이해』 『불교학연구』 제32호
- 마츠모토 시로, 『티베트 불교철학』, 이태승 외 역(서울: 불교시대사, 2008)

- 박해당, 『중국 초기불교의 이제론』, 『백련불교논집』 제2집
사이토 아키라 외, 『공과 중관』, 남수영 역 (씨아이알, 2015)
이중표, 『『중론』의 팔불과 연기』, 『불교학연구』 제22호
이현옥, 『삼론학에 보이는 불성의 문제』, 『보조사상』 제23집
야스이 고사이, 『중관사상연구』, 김성환 역 (홍법원: 1989)
양순애, 『『조론』의 상즉관 연구』, 경북대학교 교육학 박사학위 논문 2012
원필성, 『승조의 가명관과 이제설에 대한 일고』, 『불교학보』 제52집
윤종갑, 『중관사상의 깨달음의 구조와 열반』, 『철학논총』 제79호
히라가와 아키라, 『인도불교의 역사』, 이호근 역 (민족사, 2004)
허인섭, 『중국철학에서 형이상학적 사유방식의 전개 고찰』, 『동양철학』 제
20집
_____, 『조론에서의 반야와 공 개념의 성격 고찰』, 『불교학연구』 제11호
江島惠教, 『中觀學派における對論の意義—特にチェンドラキルティの場合』,
『佛教思想史』第3号
丹治昭義, 『無畏と青目注』, 『印度学仏教学研究』 31
羅因, 『空有與有無-玄學與般若學交會問題之研究』 (國立臺灣大學出版中心,
2005)
伊藤隆寿, 『鳩摩羅什の中觀思想』, 『三論教学と仏教諸思想: 平井俊榮博士
古稀記念論集』 (春秋社, 2000)
小川一乘, 『空性思想の研究Ⅱ』 (京都: 文榮堂, 1988)
楊惠南, 『중관철학』, 김철수 역 (경서원, 1995)
劉貴傑, 『僧肇思想研究 - 魏晉玄學與佛教思想之交涉』 (台北: 文史哲出版社,
民國 74年)
竹村牧男, 『唯識三性設の研究』 (東京: 春秋社 1995)
平井俊榮, 『中國般若思想史研究』 (東京: 春秋社, 1976)
Chang-Qing Shih, *The Two Truths in Chinese Buddhism* (Delhi: Motilal
Banarsidass, 2004)
Paul Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy: The Flowering of the Two*

256 / 동아시아불교문화 25집

Truths Theory in Chinese Buddhism (Berkeley: Asian Humanities Press,
1989)

〈Abstract〉

A Study on the View of Mutual Identification of Sengchao(僧肇)

Kim, Hyun-Gu*

The purpose of this thesis is to deal with the problem of 'mutual identification'(相即) of Sengchao(僧肇, 384-414), as a transformed thought on the theory of 'the middle way'(中道) and 'the theory of two truth'(二諦論) shown in *Mūlamadhyamakakārikā*. In short, this is an attempt to critically examine a view of Sengchao which reflects Chinese Buddhist tradition, from the lens of Indian Madhyamaka. Especially among the interpretive points of Sengchao's view, the targets will be put on his interpretive trends, postulating a new idea that 'neither existent nor non-existent'(非有非無) expressed as a negation of 'existence'(有) and 'non-existence'(無) is a 'mutual identification(相即)' indicating new things or emphasizing an aspect of substance. It will be argued that this sort of interpretation can never be supported from the Indian Madhyamaka's perspectives. Accordingly, it is necessary to explore the underlying causes from which this controversy has been raised.

According to Swanson, the embers of these debate remains, since Sengchao attempted to explain the '*Paramārtha Satya*', despite the fact that a metaphor of 'neither existent nor non-existent' is an inappropriate term to describe the theory of two fold truth. To be more specific, if we admit the existence of 'neither existent nor non-existent' too actively, there comes out a room for understanding it as a new existence that can be indicated, separated from the ultimate truth'(真諦) and 'conventional truth'(俗諦). In some sense, it might be possible to consider a new referent if we understand the traits of the 'neither existent nor non-existent' from the approach of the next generation like Swanson. Yet, should we interpret the '*Chao Lun*'(肇論), following the perspectives of Indian Madhyamkas, Sengcho's stance on

* CNU BK21PLUS, Research Professor

mutual identification would be represented more clearly.

With this critical mind, this research compares the theory of two truth and the mutual identification of Sengchao, following the Indian Madhyamaka tradition. In this process, this study attempts to induce ideological similarities and differences between these two traditions. For this, the idea of Sengchao's mutual identification will be seen as a product of Chinese transformation of thought different from the view on the middle path of Indian Madhyamaka.

According to Sengchao, 'neither existent' revealed as the ultimate truth and 'nor non-existent' as the conventional truth is mutually identified in the *Paramārtha Satya*. As 楊惠南 already points out, the fact that we find by the 'empty'(空) or 'negativeness' is not a positive expression of new things, nor would be known by means of dialectic process. After all, we are supposed to ask whether the thought of Sengchao contains any controversial point of substance, or whether we have to keep an eye on these interpretations of Sengchao. If there is no room for interpreting 'neither existent nor non-existent' as indicating some new things or emphasizing an aspect of substance, this reading would be misleading.

Further, this research tried to analyze the origin of this innovative thinking of Sengchao. He integrated the theory of postulating 'neither existent' as the ultimate truth and 'nor non-existent' as the conventional truth following the principle of mutual identification, which seems to be influenced by Piṅgala(青目: unknown) who interpreted the theory of two truths and the middle different from those of *Mūlamadhyamakakārikā*.

This transformed understanding on the theory of two truths and the middle is also found in Indian commentators. And this seems to be a phenomenon found in the process of transforming Nāgārjuna's idea of two truths and the middle which is based on the teaching of Buddha(約教二諦), to the idea of two truths based on object(約境二諦). Accordingly, I suggest a new reading of '*Chao Lun*' from the perspectives of the middle way of Indian Madhyamaka.

Key Words: Mutual Identification(相即), Piṅgala(青目), Sengchao(僧肇), the Middle Way(中道), the Theory of Two Fold Truth(二諦論)