

中論 第二十三品

金 夏 雨*

漢譯本『中論』, 第二十三品, 第1偈에 ‘憶想分別로 부터 貪·瞋·癡를 生한다. 淨·不淨·顛倒가 다 衆緣으로 부터 生한다’고¹⁾ 한다. 同梵本偈에는 ‘貪·瞋·癡는 分別로 부터 生한다고 말한다. (그三毒은) 淨·不淨·顛倒에 의하여 生起하기 때문이다’²⁾고 한다.

青目 釋에는 ‘淨·不淨·顛倒의 憶想分別에 因하여 貪·瞋·癡를 生한다’³⁾는 經說을 引證으로 한다. 이 經說에는 淨·不淨·顛倒의 憶想分別이라는 系列이 三毒(貪瞋癡)을 生하는 要因이라 한다. ‘分別(憶想分別)은 思惟이다. 分別로 부터 生하므로, 分別所生이다’⁴⁾ 한다. 三毒인 貪(raga)·瞋(dveṣa)·癡(moha)는 分別所生(samkalpa-prabhava)인 것이다. 梵本『中論』, 第十八品, 第5偈에 ‘業과 煩惱가 滅盡하므로 解脫이 있고, 業과 煩惱는 分別로 부터 (일어났다)’⁵⁾고 한다. 곧 煩惱가 分別(vikalpa)로 부터 生킨다는 것이다. 三毒은 分別로 부터 生起하나, 더 구체적으로 淨·不淨·顛倒에 緣由한다는 것이다. 즉, ‘실로 이에 淨의 樣態에 의하여 貪이 生킨다. 不淨에 의하여 瞋이 (생기고), 諸顛

* 高麗大學校 文科大學 哲學科 教授

1) 「從憶想分別……皆從衆緣生。」

2) samkalpaprabhavo……pratitya hi.

3) 「因淨不淨……貪瞋癡.」(大正藏 三十, 31頁上)

4) samkalpo……samkalpaprabhavaḥ. MV. p. 451, (MV=Mūlamadhyamaka-Vṛtti)

5) karmakleśa-kṣayānmokṣa karmakleśā vikalpataḥ.

6 中國學論叢(第4輯)

倒에 의하여 癡가 생긴다'고⁶⁾ 한다. 이러한 三毒의 生起를 圖示하면 아래와 같다.

分別→貪·瞋·癡

淨→貪 不淨→瞋 顛倒→癡

無明의 要素로서 貪瞋癡를 말하고, 無明의 原因은 '染濁한 愚癡로부터 生한 作意'(avilo mohajo manaskaro)라고 한다. 즉,

'比丘들이여! 無明도 原因을 갖고, 條件을 가지며, 因을 가진다. 比丘들이여! 無明의 原因은 무엇인가? 比丘들이여! 非理作意(不正思惟)가 無明의 原因이다. (또한) 比丘들이여! 染濁한 愚癡로부터 生한 作意가 無明의 原因이다.'⁷⁾

'非理作意'(ayoniso-manaskaro) 내지 '染濁한 愚癡로부터 生한 作意'(avilo mohajo manaskaro)가 無明의 原因(hetu)임을 밝힌다. 이러한 作意(manaskara)는 分別(samkalpa)과 다름 없다고 볼때, '無明은 分別로부터 生한 것이다'고⁸⁾ 한다. 또한 '그들(業과 煩惱)은 戲論으로부터 있고, 또한 戲論은 空性에서 消滅된다'는⁹⁾ 것이니, 煩惱인 三毒이 戲論에서 일어나는 것이다. 다음 叙說은 戲論(prapañca)을 分別(vikalpa)의 所依 내지 生因으로 밝힌다. 즉,

'業과 煩惱는 分別(vikalpa)로부터 生한다. 그들 分別은 無始의 輪廻에 되풀이된 知識과 知識의 對象, 言語와 그 意味, 行爲者와 行爲, 手段과 作用……非難과 稱贊등의 樣相을 가진 多種의 戲論으로부터 生한다.'¹⁰⁾

위와 같은 生起의 展開라면 戲論에서 分別(vikalpa) 그리고 分別에서 三毒이 展開되는 體系일 것이다. 또한 아래와 같은 叙說은 上記한 體系

6) tatra hi śubhamākāraṃ……moha utpadyate. *MV.* p. 452.

7) avidyāpi bhikṣavaḥ……avidyāya hetuḥ. *MV.* p. 452. (Pratītyasamutpāda 經을 引用함)

8) avidyā samkalpaprabhavā bhavati. *MV.* p. 452.

9) te prapañcāt……nirudhyate. *MK. XVIII*, 5. (MK=Mūlamadhyamaka-kārikā)

10) evaṃ tāvat karmakleśā vikalpataḥ……prapañcād upajāyate. *MV.* p. 350.

를 뒷받침하는 內容이다. 즉,

‘이와 같이, 모든 戲論이 止息되어 吉祥의 相이 있는 空性에 나아가, 모든 分別의 網으로 이루어진 戲論을 遠離한다.

戲論을 遠離하므로 分別이 止息하고, 그리고 分別이 止息하므로 모든 業과 煩惱가 止息한다. 또한 業과 煩惱가 止息하므로 出生이 止息한다.’¹¹⁾

위의 內容은 戲論空(prapañca-śūnya)을 明白하게 말해준 것이다.

戲論·分別·業과 惱煩가 自性이 없는 空性을 顯示하므로, 그 前後際를 固執할수 없고, 또한 이미 밝힌 戲論의 相依相由(知識과 知識의 對象등에 能所·主客이 相交相待하는 現象)는 分別에 繫留된 現象이라 할 것이다. 바로 ‘모든 分別의 網으로 이루어진 戲論’(aśesa-kalpana-jala-prapañca)이란 뜻에서도 戲論과 分別의 繫留作用이 提示된다. 戲論空의 體系가 絕待의 淸淨化를 實現하는 것이라면, 自性空(svabhava-śūnya)은 相待의 無自性을 顯示하는 것이다. 이러한 戲論空과 自性空은 轉悟·破顯이며 離苦得樂의 體系에 屬하므로 取因取證의 求知體系를 벗어나고, 中道の 諦信脈絡을 提示한다. 이러한 提示가 아래 佛說에서 엿볼 수 있다. 즉,

‘단주스리—여! 모든 法の 不生을 본者は 苦를 遍知하는 것이다. 모든 法の 不生起를 본 者는 集起를 斷滅하는 것이다. 모든 法の 絕對의인 寂滅을 본者는 滅盡을 現證하는 것이다. 모든 法の 絕對空을 본者는 道를 修習하는 것이다. 만주스리—여! 이와 같이 四聖諦를 본者는 아래와 같은것을 分別하지 않는다. 즉, “이들 法은 善이다. 이들 法은 惡이다. 이들 法은 斷滅해야 할 것이다. 이들 法은 現證해야 할것이다. 苦는 遍知해야 할것이다. 集起는 斷滅해야 할것이다. 滅盡은 現證해야 할것이다. 道는 修習해야 할것이다”고. 그 理由는 무엇인가! 그가 分別한 것으로는 그는 法을 正觀하지 못하고, (分別한 것은) 얻어지는 것이 아니다. 어리석은 凡夫는 이 諸法을 分別하고, 喜樂하며, 憎惡하고, 迷惑된다. (그러나) 그는 어떤 法도 不受하고 不捨한다. 이와 같이 不受하고 不捨하는 그의 마음은 三界에 執着하

11) tadevam aśesa-prapañca……janma-nivrttiḥ. MV. p. 351.

8 中國學論叢(第4輯)

지 않는다. 그는 三界가 不生이고, 幻과 같으며, 夢과 같고, 音響과 같다고 正觀한다. 모든 法은 이와 같은 自性(如幻如夢의 自性)을 갖는다고 보고, 그는 모든 衆生에 있어서 貪愛와 憎惡를 遠離한다. 그 理由는 무엇인가? 그와 같으므로 그는 愛着하거나 憎惡하는 모든 法을 얻지 않는 것이다. 그는 虛空과 같은 마음으로 佛을 隨見하지 않고, 教法도 隨見하지 않으며, 教團도 隨見하지 않는다. 모든 法은 空이라고 正觀하고 어떤 法에도 疑心을 일으키지 않는다. 疑心이 없으므로 取하지 않는다. 取하지 않으므로 不受하여 般涅槃을 얻는다.’¹²⁾

一切法の 不生(anutpanna)·不生起(asamutthita)·絕對寂滅(atyanta-parinirvrta)·絕對空(atyanta-sūnya)을 諦觀함은 苦의 遍知(duḥkham pariñātam)·集起의 斷滅(samudayaḥ prahīnaḥ)·滅盡의 現證(nirodhaḥ sakṣatkṛtaḥ)·道の 修習(margo bhavitaḥ)을 實現하는 것이다. 이러한 四聖諦의 諦觀은 戲論과 分別이 繫留되지 않는 般若의 正觀내지 空觀이라 할 것이다. 諦觀이라는 見은 聖諦의 實現이라는 成과 分離되지 않는 淸淨一如의 轉悟方式인 것이다. 그렇지 않고 善·惡으로 規定하고 斷滅해야 할 것이라던지 現證해야 할 것이라는 所得心을 갖으면, 分別의 境界를 所依로 하는 繫縛을 벗어날 수 없다. 分別한 共相領域에는 三毒이 作用하므로 諸法の 如實한 性格을 諦觀하지 못한다. 곧 諸法을 分別하고(kalpayati)·喜樂하며(rajyati)·또한 憎惡하고(dviṣyati)·迷惑된다(muhyati)는 것이다.

그러나 一切法을 不受·不捨하는 不憎不滅의 마음이면 物質界·感覺界·精神界의 어떤 境界에도 繫縛되지 않는 것이다.

三界가 無自性の 現象으로 幻·夢·音響과 같다는 無生觀내지 空觀에 의하여 惱煩을 遠離한다. 不愛·不憎의 諦觀으로 無所得·無所住의 虛空과 같은 마음을 얻으면, 佛法僧의 境界도 障礙하지 못한다. 곧 佛法僧所繫의 所依내지 知體가 없는 것이다. ‘모든 法이 空이라고 正觀함’(sarvadharmān sūnyāniti samanupaśyan)은 實有의 極端的인 追求 곧

12) yena mañjuśrīranutpannāḥ……anupādāya parinirvāti. MV. pp. 517~518.

自性の因을 取하거나 取證의 輪迴를 하지 않는 것이다. 一切法の 自성이 幻夢과 같은 空性이므로 實有的인 理由·根據를 찾는 取着은 虛妄할 뿐이다. 이와 같은 分別의 求體·取因등 疑心(vicikitsa)에 의한 分別作用은 敘述의 概念作用(prapañca)을 含有하여 出沒·增減의 彷徨을 반복하게 된다. 이러한 疑心이 없는 不出不沒·不增不減의 空觀은 바로 中道の 諦信 내지 不動心을 提示한다. 따라서 空觀은 分別·戲論 및 淨不淨·顛倒가 惱煩의 實有的인 原因이라고 追求·取證하는 方式을 取하지 않는다.

梵本『中論』第二十三品, 第2偈에 惱煩의 無自性を 밝힌다. 즉,

‘淨·不淨·顛倒에 의하여 生하는 것은 自性으로 存在하지 않는다. 그런 故로 諸煩惱는 眞實로 있는 것은 아니다.’¹³⁾

同漢本偈에는 ‘ 만약 淨·不淨·顛倒에 因하여 三毒을 生한다면, 三毒은 곧 無性이다. 故로 煩惱는 無實이다.’¹⁴⁾

三毒은 自性(svabhava)이 없는 곧 無性이란 것이다. 青目 釋에 ‘諸煩惱가 淨不淨顛倒의 憶想分別에 因하여 生한다면, 곧 自성이 없다. 그런 故로 諸煩惱는 實이 없다’¹⁵⁾고 한다. 憶想分別에 의한 因緣의 生起인 諸煩惱의 現象에서 그 自性を 求할수 없다는 것이다. 그러한 煩惱의 自相은 認定할 수 없어 眞實이 없다. 上記偈(第2偈)에 관한 月稱 釋은 青目 釋보다 상세하고 명백하다. 즉,

‘ 만약 貪등이 自性으로 成立한다면, 이들(貪등)은 淨·不淨·顛倒에 의하여 生하지 않을 것이다. 왜냐하면 自性은 無作(非人爲的)인 것이고, 他에 不待(無關係)한 것이기 때문이다. 또한 淨·不淨·顛倒에 의하여 存在한다면, 그런 故로 그들(貪등)은 無自性이고, 眞實로는 存在하지 않는다. 그들은 勝義에 있어서 自性으로 存在하지 않는다는 意味이다.’¹⁶⁾

13) śubha-aśubha……na tattvataḥ.

14) 「若因淨不淨……故煩惱無實。」

15) 「若諸煩惱，……諸煩惱無實。」(大正藏 三十, 31頁上)

16) yadi rāgādayaḥ……na vidyante ityārthaḥ. MV. p. 453.

貪·瞋·癡가 淨·不淨·顛倒의 條件에 의하여 生한다면, 無作(akrt-
rimatva)·無待(nirapeksatva)의 性格은 아닌 것이다. 곧 淨·不淨등
에 의하여 緣生되는 存在이고, 淨·不淨등의 他者(para)를 依待(apeks-
atva)하는 性格이면, 自性내지 自相으로서의 無作과 無待義는 없다. 이
러한 無自性의 存在는 現象으로서는 非無이지만, 勝義에 있어서는 眞實
存인 無인 것이다. 다음으로 我와 煩惱의 有無를 連繫시킨 문제를 漢譯
本『中論』, 第二十三品, 第3偈서 추궁한다. 즉,

‘我法の 有와 無는 끝내 이루어지지 않는다. 我가 없다면, 諸煩惱의 有와
無도 이루어지지 않는다.’¹⁷⁾

同梵本偈에는 ‘我的 有性과 無性은 어떻게라도 成立하지 않는다. 그것
없이 諸煩惱의 有性과 無性이 어떻게 成立하겠는가?’고¹⁸⁾ 한다.

漢本偈에 有·無라고 表記한 것에 대해, 梵本偈에는 有性(astitva)·
無性(nastitva)이라 한다. 漢本偈의 有·無도 有性·無性을 뜻한다. 그
러나 實有見의 有·無를 고려할 경우, 無보다 無性이 더 理解하기 쉽다.
無性은 有性의 性見처럼 無性의 性見을 提示하기 때문이다.

上記偈에 관한 青目 釋에 ‘我是 有나 無로 이루어질수 있는 因緣이
없다. 이제 我가 없음에 어찌 諸煩惱가 有나 無로 이루어질 수 있겠는
가’고¹⁹⁾ 한다. 諸煩惱가 業人格의 現象임에 그 所依로서 我(atman)를
문제삼게 된다. 諸煩惱가 所屬될 我가 없다면, 諸煩惱는 學論될 수 없
다.

佛說에 ‘色은 我가 아니고, 我是 色을 갖이지 않는다. 我가 色가운데
있지 않고, 色이 我가운데 있지 않다. ……이와같이 識은 我가 아니고,
我是 識을 갖이지 않는다. 我가 識가운데 있지 않고, 識이 我가운데 있
지 않다’고²⁰⁾ 한다. 我가 色… 識 곧 五蘊의 各構成要素와 同一·所有

17) 「我法有以無……有無亦不成。」

18) ātmano'stitva……sidhyataḥ katham.

19) 我無有因緣……云何以有無而可成。」(大正藏 三十, 31頁上)

相互內在한다는, 見地(dṛṣṭi)를 不許한다. Aryaratnakūṭa 에 다음과 같이 叙說한다. 즉,

‘我が 있다고 하는것이 一—시아빠! 一邊이다. 無我라고 하는 것은 第二邊이다. 이 兩邊의 中間은 特色이 없고, 證明할 것이 없으며, 安住함이 없다. 顯現이 없고, 了知되지 않으며, 執著하지 않는 것이다. 一—시아빠! 이中道를 諸法の 如實觀이라고 말한다.’²¹⁾

我(atman)와 無我(anātman)은 極邊으로 規定된 實有見이다. 그러므로 ‘我的 見地(darśana)가 非眞實이고, 또한 그(我)와 反對인 無我的 見地도 眞實이 아니다’고²²⁾ 한다. 이러한 兩邊의 中間은 戲論·分別의 規定이 없는 中道の 領域이다. 곧 質料的인 屬性인 特色이 없고(arūpyam)·取證의 求真·牽因이 없는 곧 證明할 것이 없으며(anidarśanam), 滯留하지 않는 모습으로 安住하지 않는다(apratistham)는 것이다. 또한 顯現함이 없는(anabhasam)故로 共相을 構築할 여지가 없고, 了知되지 않는(avijñaptikam) 緣由로 分別計度の 繫所가 없으며, 執著이 없는(aniketam) 때문에 諸繫縛으로부터의 解脫을 얻는다. 이러한 中道는 靜態的인 中間의 境界를 간는 것이 아니라, 一切境界의 染著을 超脫한 諦觀의 實現 곧 諸法の 如實觀(dharmanam bhūtapratyavekṣa)의 實現이다. 戲論과 分別을 遠離한 諸法の 如實觀 곧 中道(madhyama pratipad)를 實現하므로써 我와 無我的 兩邊을 止息하는 것이다. 極端的인 立見으로서의 性見내지 實有見이 諸法の 如實觀에 의하여 止滅되는 것이다. 諸法の 如實한 平等觀을 가리우고 諸法 자체를 取執하여 그 性과 相을 規定하고 計度하는 取證方式과 對照가 된다.

第三偈의 解說을 마무리 하는 문제로 我와 煩惱(三毒)의 關係를 考察하게 된다. 즉, 我的 有性과 無性이 위에서 이미 非眞實이라고 밝혀졌

20) rūpaṁ nātmā……nātmani vijñānam. MV. p. 355.

21) ātmeti kāśyapa……bhūtapratyavekṣā iti. MV. p. 358.

22) yathaiḥ hi ātma……naiva tattvamiti. Ibid.

다. 그렇다면 ‘그것(我)에 依支하는 法の 有性和 無性은 어떻게 있을수 있겠는가?’²³⁾라는 反問으로 그문제는 結論에 이르게 된다.

漢譯本『中論』第二十三品, 第4偈에 ‘누가 煩惱를 갖는다면, 이(煩惱를 갖는 者)는 이루어지지 않는 것이다. 만일 이를 떠나서도 있다면 煩惱는 곧 屬할 곳이 없다’²⁴⁾고 한다.

同梵本偈에 ‘이들 煩惱는 실로 누구에게 있는가, 그 어떤者(그 누구인 者)는 成立하지 않는다, 어떤者 없이는 煩惱가 누구에게도 있지 않는것이다.’²⁵⁾고 한다. 어떤者는 煩惱가 歸屬되는 煩惱의 所依(asraya)이다. 이러한 所依내지 基體로서 實體(我등)가 있을수 없기 때문에, 歸屬處내지 所依가 없는 煩惱의 存在는 虛妄할 뿐이다. 煩惱는 所依를 依待하고 要求하는 것이다. 즉,

‘이러한 貪등은 그림이 壁을, 그리고 成熟함이 果實을 (要求하는 것)처럼 生起에 있어서 所依를 要求한다.’²⁶⁾

所依내지 基體가 없는 生起는 그 實性내지 自性を 얻을 수 없다. 從衆因緣의 生起는 그 自性を 갖일 수 없다. 이와 같은 煩惱現象에 그 存在性を 規定하려는 意圖가 있다면 共相的인 構築을 이루는 分別作用이다. 分別作用은 煩惱의 存在性を 充足시키기 위해 그 所依를 要求한다. 그래서 實在로 없는 所依대신 ‘分別하고 있는 所依로 我 혹은 心を 認定하게 될것이라’²⁷⁾한다. 分別하고 있는 所依(parikalpyamanaasraya)는 共相界의 所依일 뿐이다.

漢譯本『中論』第二十三品, 第5偈에, ‘身見처럼 五種으로 이를 求해도 얻을수 없다. 煩惱도 垢心에 있어서 五[種]로 求해도 얻을 수 없다’고²⁸⁾ 한다. 身見(satkaya-drsti)과 같은 것은 五陰(五蘊, 5 skandhas)

23) tadāśritasya dharmasya……bhaviṣyataḥ? *Ibid.*

24) 「誰有此煩惱……煩惱則無屬。」

25) kasyacidhi bhavanti……na kaśyacit.

26) amī rāgādayaḥ……āśrayam apekṣante. *MV.* p. 454.

27) sa ca āśrayaḥ……cittaṁ vā bhavet. *Ibid.*

가운데 五種(①我が 諸蘊이다. ②我が 諸蘊과 다르다. ③가운데 諸蘊이 있다. ④諸蘊가운데 내가 있다. ⑤내가 諸蘊을 가지는 것이다)의 考察로 求해도 얻을 수없는 것이다.²⁹⁾

同梵本偈에 ‘自身見과 같이, 諸煩惱는 煩者에 있어서 五種으로 (考察하여도) 存在하지 않는다. 自身見과 같이, 惱者는 諸煩惱에 있어서 五種으로 (考察하여도) (存在하지) 않는다’고³⁰⁾ 한다. 自己의 身體라는 ‘自身은 所謂 色등(이 갖는) 特性(相)의 集合이라’고³¹⁾ 한다. 곧 自身(svakaya)은 色(rupa)등 五蘊이 갖는다고 取著한 諸共相을 同一化하여 이룬 集合(samhati)이다. 自己의 身體가 있다고 是謂하는 立場인 ‘自身見은 自己의 身體를 我라고 보는 것(我見)이고, 我所의 形態로 取함으로 生起한다’는³²⁾ 것이다. 諸共相의 集合態를 實有로 보고 我(atman)에 結付하는 것이다.

我所의 形態로 取함(atmīya-akāra-grahana)은 戲論, 分別의 作用이고, 我的 非現存性(avidyamanatva)을 悟識 못한 迷妄의 作用이다.

煩惱(kleśa)와 惱者(kliṣṭa)의 관계에서 實有見을 求하려 하나, 그 不當함을 지적한다. 즉,

‘괴롭히는 故로 煩惱이고³³⁾, 괴롭혀지는 故로 惱者이다. 여기서 惱者가 곧(即) 諸煩惱라고 함은 正當하지 않다. 能燒와 可燒兩者가 同一하다는 過失이 다르기 때문이다.’³⁴⁾

괴롭힌다는 煩惱(kliśyantiti kleśah)와 괴롭혀진다는 惱者(kliśyate iti kliṣṭam)는 能과 所의 關係를 갖는다. 惱者가 곧(即) 諸煩惱라고 함

28) 「如身見五種……五求亦不得。」

29) 「如身見。五陰中五種求不可得。」(大正藏 三十, 31頁中)

30) svakāyadrṣṭivat……na pañcadhā.

31) svakāyo hi……samhatih. *MV.* p. 454.

32) svakāyadrṣṭih……grahana-pravṛttā. *Ibid.*

33) ‘kliśyanti iti kleśah’라는 뜻은 漢譯本の 青目 釋인 「煩惱名爲能惱他」(大正藏 三十, 31頁上)義와 相應한다.

34) kliśyantiti kleśāh,……ekatva prasaṅgāt. *MV.* p. 455.

(yadeva kliṣṭam tadeva kleśa iti)은 能所의 同一함(ekatva)을 斷定한 命題이다. 이러한 命題는 能燒(dagdhr)와 可燒(dahya)가 同一하다는 陳述과 같이 矛盾을 들어낸다. ‘만약 薪(indhana, 可燃)인 것이 곧(即) 그 火라고 分別計執하게 되면, 作者(kartri)와 作業(karman)이 一性일 것이다’고³⁵⁾ 한다. ‘薪(indhana 可燃)의 能燒者(dagdha)는 作者(karta)인 火(agnih)’³⁶⁾인데, 薪과 火가 同一하다는 矛盾을 일으킨다.

瓶(ghata)과 陶工(kumbhakara), 切斷者(chettri)와 切斷되어지는 것(chettavya)이³⁷⁾ 同一하지 않는 것 처럼, 薪과 火도 같을 수 없는 것이다.³⁸⁾ 惱者와 煩惱의 同一함이 不可한 故로 그 別異함 (anyatva)을 是謂할 수 있게 된다. ‘惱者와 煩惱가 各別하다 함은 不當하다 因待하지 않는 故로 惱者없이도 煩惱가 있다는 過失이 다르기 때문이다’고³⁹⁾ 批判한다. 惱者와 煩惱의 別異性 문제는 薪(indhana)과 火(agni)의 別異性を 例擧하여 그 不當함을 밝힐 수 있다. 薪과 火의 同一性에서 그 兩者의 因待가 없고, 또한 그 兩者의 別異性에서도 因待는 不可한 것이다. 同一성과 別異性이라는 自性を 分別計執한다면 無自性の 因待觀은 얻을 수 없게 된다. 薪과 火의 別異성에 관하여 月稱의 〈中論釋〉에 다음과 같이 叙說한다. 즉,

‘만약 薪과 다른 火가 있다면, 薪에 因待하지 않고서도 火를 取得하게 될 것이다. 瓶과 別異한 布는 그[瓶]에 因待하지 않고서도, 現見되지 않는 것은 없기 마련이다. 火는 그와 같이 薪에 因待하지 않는 것이 아니다.’⁴⁰⁾

薪(可燃)과 火(能燒者)간에 因待가 없는(nirapekṣa) 獨立된 別異性이 있다면, 薪를 떠나서도 火가 있게 된다.⁴¹⁾ 薪이 타고 있다는 知識狀況

35) yadi tāvat yadindhanam……ekatvaṃ syāt. MV. p. 204.

36) tasya dagdhā kartā agniḥ. *Ibid.*

37) *Ibid.*

38) 漢譯本の 青目 釋에 「若然可燃一. 則作作者亦應一. ……瓶非陶師. 云何爲一.」(大正藏 三十, 14頁下)라고 밝힘.

39) anyat kliṣṭam, ……kleśa-prasaṅgāt. MV. p. 455.

40) yadi indhanād anyo'gniḥ……agniriti. MV. p. 203.

에서는薪과火의因待關係를考慮하게된다.그러나瓶(ghata)과布(pata)는그別異가經驗되는故로因待關係가要求되지않는다.

『中論釋』에‘同一性과別異性이없고,또한能持(adhara)와所持(adheya),그것을所有하는것(tadvat)의部分(pakṣa)이없는故로,諸煩惱 가운데惱者가없고,惱者 가운데諸煩惱가없으며,惱者가煩惱를所有하지않는다.이와같이五種으로考察하여도諸煩惱는惱者 가운데있을수없다’고⁴²⁾한다.

同一性과別異性이있다는實有見은知體를分別計執하므로얻어진有所得見이다.薪과火의同一성과別異성을들어그不當함을밝혔다.能持(adhara)·所持(adheya)·그것을所有하는것(tadvat)의三分도實有로서各存한다면그能所등의關係는成立되지않는다.또한三部分이同一性이라면能所등의別異한部分이分類될수없다.一·異能·所등의實有見이없으므로,(1)惱者가곧(即)諸煩惱,(2)惱者와諸煩惱의別異,(3)諸煩惱 가운데惱者가있고(4)惱者 가운데諸煩惱가있으며,(5)惱者가煩惱를所有한다는五種의見執은虛妄한分別計執일뿐이다.그래서五種으로考察하여도諸煩惱는惱者 가운데있을수없다(kliṣṭe pañcadha vicāryamaṇāḥ kleśa na sambhavanti)고結論짓는다.곧‘惱者를原因으로하는諸煩惱가있을수없다’⁴³⁾는五種의考察에의한結論이다.다음으로‘煩惱를原因으로하는惱者도또한五種으로考察하여도諸煩惱 가운데있을수없다’⁴⁴⁾ 것이다.즉,

‘실로諸煩惱는 결코惱者가아니다.作者와作業이同一(一性)한過失이따르기때문이다.諸煩惱와惱者가別異하지않다.不因待라는過失이따르기때문이다.또한惱者 가운데諸煩惱가없고,諸煩惱 가운데惱者가없다.諸煩惱는惱者를所有하지않는다.’⁴⁵⁾

41) 「然是火。可然是薪。……處處離可燃應有燃。」(大正藏 三十, 14頁下)

42) ekatva-anyatva……kleśā na sambhavanti. *MV.* p. 455.

43) kliṣṭahetukāḥ kleśā na sambhavanti. *MV.* p. 455.

44) kleśahetukamapi……na sambhavanti. *Ibid.*

45) na hi kleśā eva kliṣṭam, ……na kliṣṭavantaḥ kleśāḥ. *Ibid.*

諸煩惱와 惱者가 同一한 경우, 作者(kartri)와 作業(karman)이 同一性(ekatva)인 故로 兩者의 存在는 分擘될 수 없다. 作者 또는 作業의 성격이 없는 狀態의 同一性을 고려하면 그 同一性은 空華처럼 없는 存在의 同一性일 뿐이다. 또한 諸煩惱와 惱者가 別異한 경우 서로 因待하지 않는 성격(nirapekṣatva)인 故로 諸煩惱를 떠나 惱者가 孤存하고, 그 逆도 마찬가지다. 作者없는 作業이 있다는 등 矛盾이 따른다. 能持(adhara)와 所持(adheya), 그것을 所有하는 것(tadvat)의 實有性을 求할 수 없는 故로 惱者가운데 諸煩惱가 없고(na ca kliṣṭe kleśah), 諸煩惱가운데 惱者가 없으며(na ca kleśeṣu kliṣṭam), 諸煩惱는 惱者를 所有하지 않는다(na kliṣṭavantah kleśah)는 것이다. 諸煩惱와 惱者에 관하여 一異의 實有見을 所有하므로 矛盾을 일으킨다. 비록 ‘相互로 因待(paraspara-apekṣa)하는 關係에 의하드라도’ ‘煩惱와 惱者兩者는(實有의 存在로서는) 成立되지 않는다’⁴⁶⁾ 것이다. 相依相待(paraspara-apekṣa)의 兩者관계라면, 그 兩者의 實有的인 存在를 認定할 수 없다. 그러나 相依相待의 無自性을 고려하지 않고, 煩惱와 惱者 兩者의 實有를 認定하면, 相依相待의 관계 자체에 대해 實有見을 갖는 것이다. 마치 非有非無는 有無의 遠離를 表明하는데 非有非無의 性見을 갖는 것과 같다.

實有見者의 立場에서는 煩惱의 諸原因에 대한 實有的 根據를 固守하게 된다. 즉, ‘비록 당신이 諸煩惱를 否定하여도, 煩惱의 諸原因인 淨不淨·顛倒是 最初로 存在한다. 그것들이 實存하는 故로 諸煩惱도 存在한다’⁴⁷⁾ 것이다. 곧 諸煩惱가 存在할 수 있는 根據가 諸煩惱의 原因인 淨(subha)·不淨(asubha)·顛倒(viparyasa)의 實存(sadbhava)에 緣由한다는 것이다.

이러한 諸煩惱의 諸原因 및 諸煩惱가 無自性임을 漢譯本『中論』第二

46) paraspara-apekṣayāpi……siddhih. *Ibid.*

47) yadyapi tvayā……kleśāḥ santiiti. *Ibid.*,

十三品, 第6偈에 밝힌다. 즉,

‘淨·不淨의 顛倒是 곧 無自性이다. 어찌하여 이二에 因하여 諸煩惱를 生한다 하겠는가.’⁴⁸⁾

同梵本偈에 ‘淨·不淨·顛倒是 自性으로 存在하지 않는다. 어떠한 淨不淨·顛倒를 緣하여 諸煩惱가 (일어나는가)’고⁴⁹⁾ 한다. 漢譯本偈에는 淨과 不淨(二)의 顛倒가 自性이고 諸煩惱의 條件이라고 한다. 그러나 梵本偈에는 淨·不淨·顛倒(三)가 自性이고, 諸煩惱의 條件이라는 것이다. 漢譯本偈에 관한 青目 釋은 淨·不淨(二)의 條件인 顛倒의 解明에 集約된다. 즉,

‘淨·不淨의 顛倒라 함은, 顛倒是 虛妄이라 부른다. 虛妄하다면 곧 無自性이다. 無自性인 즉 顛倒是 없다. 顛倒가 없다면, 어찌하여 顛倒에 因하여 諸煩惱를 일으키는가.’⁵⁰⁾

顛倒是 虛妄하고 無實한 故로 그 自性(svabhava)이 없다. 無自性的 顛倒是 그 自性으로 存在하지 않는 故로 「無性則無顛倒」라 한다. 이러한 無自性的 顛倒가 煩惱를 生起시키는 實存의 條件일 수 없는 것이다. 緣起의 성격 곧 條件으로 生起한 성격(pratitya-samutpannatva)⁵¹⁾의 狀況에는 그 原因, 結果가 無自性이다. 따라서 ‘(煩惱의) 原因인 淨·不淨·顛倒가 없기 때문에 (그結果인) 諸煩惱는 存在하지 않는다.’는⁵²⁾ 것이다. 存在하지 않는다는 뜻은 無自성이므로 實有的存在가 아니라는 것이다. 그러나 實有見을 堅持하는 立場에서 다음과 같이 主張한다. 즉

‘諸煩惱는 存在한다. 그 所緣(ālambana, dmigs.pa)이 實存하기 때문이다. 실로 무릇 存在하지 않는 경우에, 그 所緣은 있지 않는데, 例컨대 石女의

48) 「淨不淨顛倒……而生諸煩惱。」

49) svabhāvato na vidyante……viparyayān.

50) 「淨不淨顛倒者。……起諸煩惱。」(大正藏 三十, 31頁中)

51) *MV.* p. 455.

52) naiva santi kleśāḥ, ……abhāvād. *Ibid.*

18 中國學論叢(第4輯)

子和 같다. 그리고 色·聲·香·味·所觸·法이라고 부르는 六種の 所緣이 있다. 故로 所緣이 實存하기 때문에 諸煩惱는 存在한다.⁵³⁾

위의 문제를 아래 偈頌에서 分析하여 明示한다. 즉, 漢譯本『中論』第二十三品, 第7偈에

‘色·聲·香·味·觸 및 法을 六種으로 한다. 이와 같은 六種이 바로 三毒의 根本이다.’⁵⁴⁾

고 한다. 同梵本偈에

‘色·聲·味·觸·香·法은 貪·瞋·癡의 六種事物이라고 分別된다.’⁵⁵⁾

고 한다.

兩本偈에서 色등의 六種(六境)을 三毒의 根本 또는 六種事物(vastu=ālambana)이라 한다. 青目 釋에 ‘이六入은 三毒의 根本이다. 이六入에 因하여 淨·不淨의 顛倒를 生하고, 淨·不淨의 顛倒에 因하여 貪患癡를 生한다’고⁵⁶⁾ 解說한다. 이러한 生의 因果系列을 圖示하면 아래와 같다. 즉,

(1) 六入(色등)→(2) 淨不淨(二)의 顛倒→(3) 貪患癡(三毒)

위와 같은 簡單한 解說과 달리 『中論釋』에는 詳細한 內容이 실려 있다. 즉,

‘여기서 事物(vastu)은 外緣(ālambana)이다. 貪(rāga)등은 일어날때 이속에 住한다는 것이다. 이 外緣은 色·聲·香·味·所觸·法의 六種이다. 判斷을 하는 六感官(indrayāṇām śāṅṅām paricchedakarāṇām)이 相互로 分別되기 때문이다. 여기서 이것(idam)·여기(iha)·저기(amutra)라고 規定(認定)하기 때문에 또한 調査하기 때문에 色이다. 그 소리에 의하여 事物들

53) vidyanta eva kleśah,eva kleśā. *MV.* p. 456.

54) 「色聲香味觸……是三毒根本.」

55) rūpa-śabda.....vikalpyate.

56) 「是六入三毒……生貪患癡.」(大正藏 三十, 31頁中)

(padārthā)이 분리워지고 밝혀지기 때문에 聲이다. 얻었을 경우에 냄새가 나고, 傷하게 하며, 거기서 다른곳으로 가지않는 故로 臭이다. 맞본다(rasyate) 맛있다(āsvādyate)하므로 味인 것이다. 接觸된다 하므로 觸인 것이다. 自相(svalakṣaṇa, raṅ·gi·mtshan·nid)을 俱有(sādhāraṇa, ḥdzin·pa)하고, 涅槃이라는 第一의 法을 支持(dhāraṇa, ḥdzin·pa)하므로 法인 것이다. 그래서 六種의 事物(vastu)이 있다.⁵⁷⁾

事物(vastu)은 諸煩惱의 外緣(alambana)이고, 三毒이 일어날때 이속에 住한다. 六種의 感覺器官이 그 機能上 各異한 知覺判斷 내지 意識判斷을 하므로 六種의 外緣이 分別되는 것이다. 個體的·空間的 對象을 認定(nirupana 規定)하고, 이러한 對象을 調査(rupana)하므로 色(rupa)을 말하게 된다. 이렇게 規定하고 調査하여 얻어진(有所得)取相에 美醜快不快등의 相對的 分別計執이 舍在한다고 본다. 事物(padārtha)이 분리워지고(sabdyate)· 밝혀진다(prakaśyate)는 名稱 및 指定의 對象으로서 聲(śabda)을 規定한다. 얻었을 때(prapta)· 好香(sugandha) 혹은 惡香(durgandha)으로 相을 取하면 淨·不淨등의 分別이 可能한 對象이 臭이다. 냄새가 옷에 배어들어 머무는 것처럼 ‘거기서 다른곳으로 가지않는 故로’(tato'nyatra-agamanad) 臭이라 한다. 味覺作用·觸覺作用으로 分別되는 味(rasa)· 觸(sparsa)은 根과 識을 不離한 所緣이다. 自相의 俱有(sadhāraṇa) 내지 第一法(agra-dharma)의 支持(dhāraṇa)라는 實體性的 保有, 絕對的 存在의 維持로서 法(dharma)이란 對象을 規定한다. 그러나 觀念的인 實有見일 경우, 共相을 分別計執한 自相·定有가 造成된다. 또한 法이 六塵에 屬하고, 意의 境界란데 根과 識을 떠날수 없는所緣이다. 곧 緣起의 因果的인 條件을 벗어날수 없는 것이다. 六種의 所緣(alambana) 곧 六種의 事物(vastu)이 共相의 領域을 벗어날수 없다면 淨·不淨·顛倒 및 三毒과 連繫되는 樣相으로 나타난다.

貪·瞋·癡는 마음을 떠나 實在하는 要素가 아니고, 心態의 三種이다. 이러한 三毒의 心態는 六種의 所緣을 갖는다. 그렇다면 諸所緣은 三種

57) tatra vastu alambanam,vastu bhavati. MV. pp. 456~7.

의 心態를 떠나지 않는 某種 心態의 對象으로 보게 되고, 貪·瞋·癡에 繫屬된다고 할 것이다. 곧 ‘무엇에 속하는가? 貪·瞋·癡에 속한다’는⁵⁸⁾ 것이다. 즉 緣起의 因待的인 連繫를 밝힐 뿐, 實有的인 根據를 主張하는 것은 아니다. 『中論釋』에 三種의 心態인 貪(rāga)·瞋(doṣa)·癡(moha)의 概念을 明確히 밝힌다. 즉,

‘물들이기(rañjana) 때문에 貪(rāga)이고, 愛着(rakti)이며, 貪著(adhyavasāna)이다. 혹은 이것에 의하여 마음(citta)이 물들이기(rajyate) 때문에 貪인 것이다. 反對함(duṣana)이 瞋(doṣa)이다. 有情(sattva)을 對象으로 하거나 혹은 非有情(asattva)을 對象으로 하는 攻擊(āghāta)이다. 혹은 이것에 의하여 마음(citta)이 상하는(dūṣyate) 故로 瞋인 것이다. 迷惑(mohana)이 癡(moha)이고, 愚惑(sammoha)이며, 事物(padārtha)의 本性(svarūpa)을 遍知하지 못함(aparijñāna)인 것이다. 혹은 이것에 의하여 마음이 迷醉한(muhyate) 故로 癡인 것이다.’⁵⁹⁾

물들임(rañjana)은 愛着(rakti)·貪著(adhyavasana)과 같은 貪(rāga)이라는 心態의 作用을 말한다. 所緣에 의하여 마음(citta)이 愛着·貪著과 같은 染著을 일으켜(rajyate) 貪(rāga)이라는 心態를 갖는 것이다. 받아 들이거나 愛著하지 않고 對立·排他하는 心態가 反對함(duṣana)이다. 이 反對함이 곧 瞋(doṣa)이다. 是謂에 對하여 非謂하는 心態이므로 邊執을 일으키는 態度이다. 有情(sattva)과 非有情을 對立的·排他的인 心態에서 對象化하므로 淸淨한 悲心(karuna)·不害(ahimsa)의 態度와는 달리 攻擊(āghata)이라 한다. 諸法의 如實한 諦觀인 平等觀을 忘失하고 諸法 자체에 執著하여 對立(排他)적으로 分別計執하는 心態를 들수 있다. 平等觀 내지 空觀을 忘失한 心態는 所緣으로 그 마음(citta)이 상하여(dūṣyate) 排他的인 心態 곧 瞋(doṣa)을 나타낸다. 迷惑의 心態가 癡(moha)이다. 愚惑(sammoha) 내지 事物의 本性을 遍知하지 못함(apar-

58) kasya?mohasya. *MV*, p. 457.

59) rañjanam rāgo.....cittamiti mohah. *Ibid*.

60) śubha-ākāra.....mohah sambhavati. *Ibid*.

ijñāna)은 바로 無智無覺의 心態를 말한다. 木石과 같이 無知覺狀態가 아니라 迷妄·愚惑과 같은 愚癡의 感知를 가진 有所得心의 心態인 것이다. 마음이 外緣에 의하여 迷醉(muhyate)되므로 迷惑·愚惑등의 心態를 가진다. 純粹한 마음(citta)만으로 三毒이 生起하지 않고, 色등 六種의 外緣(alambana)과의 染着·反對·迷醉등 無智한 交涉을 하는 故로 三種의 心態가 나타난다. 그러므로 다음과 같이 三毒의 生起現象을 밝힌다. 즉,

‘色등에 대하여 淨의 樣相(subha-ākāra)을 增益(adhyāropa)하는 故로 貪(rāga)이 生한다. 不淨의 樣相(asubha-ākāra)을 增益(adhyāropa)하는 故로 瞋(dveṣa)이 生한다. 常(nitya)과 我(ātman)등을 增益하는 故로 癡(moha)가 生긴다.’⁶⁰⁾

如實한 平等相이 아닌 分別된 淨·不淨의 樣相(ākāra)을 增益함은 戲論(prapañca)과 分別(vikalpa)에 의한 共相을 構築하는 것이다. 이러한 共相의 構築作用은 染着·反對·迷醉의 성격을 가짐으로 三種의 煩惱를 이룬다. 色등 六種事物 내지 外緣은 淨·不淨의 自相을 所有하지 않는 데, 實有見으로 取相을 計執하고 染着·反對하는 故로 貪·瞋이 生긴다 또한 主觀을 常(nitya)·自相의 實體(atman)로 計執하므로 그 妄惑의 增益(adhyāropa)이 이루어 진다. 만약 無常·無我的 清淨觀(空觀)을 觀行한다면 妄惑의 構築相은 그 所依를 잃고 息滅할 것이다. 石女의 아들처럼 그아들이란것이 그 能生者인 母와는 全然 無關한 存在인 故로 그 實存의 根據가 없다. 따라서 그러한 石女의 아들은 空華처럼 그 存在은 虛妄하고 사라지기 마련이다. 三種의 心態 내지 三毒이 일어나는 交涉對象인 六種事物 내지 外緣은 결국 汚染된 對象으로 分別되어진 것이다. 故로 ‘實際로 이러한 六種事物(śadvidham vastu)이 어리석은 凡夫들에 의하여 分別되어 진다. 眼病者(taimirika)에 의하여 存在하지 않는 毛髮·蚊·파리·兩月(dvi-candra)등이 (分別되는 것) 처럼 存在하고 있지 않는 自性的 實在(svabhava satta)를 貪(raga) 등의 外緣性

(alambanatva)으로 당신이 分別하게 된다는 것이다.’⁶¹⁾

위와 같은 分別計執으로 構築된 共相은 그 自性이 없는데도 六種事物 내지 外緣의 實有性으로 增益하는 것이다. 그러므로 다음偈에 六種外緣이 虛妄하다고 宣言한다. 즉,

‘色·聲·香·味·觸 및 法體 六種은 모두 空하여 아지랭이나 꿈과 같고, 전달바의 성과 같다.’⁶²⁾

同梵本偈에

‘色·聲·味·觸·香·法은 單只 乾闥婆城的 모양이고, 陽炎이나 夢과 같은 것이다.’⁶³⁾

고 한다.

上記한 漢譯本偈에 관한 靑目 釋은, ‘色·聲·香·味·觸·法の 自體가 마음과 和合하지 않을때는 空하여 所有가 없어 炎과 같고 夢과 같다’고⁶⁴⁾ 한다. 色등의 六種外緣自體가 마음(citta)과 和合하지 않았을때는 染着·反對·迷醉하는 마음의 作用 내지 貪·瞋·癡의 心態가 生起하지 않는 對象이다. 實有의 어떤 屬性이나 所有할 知體가 없는 것이다. 곧 諸法の 無自性·空·無所有義를 顯示한다. 따라서 諸法自體에 執著하여 分別計度하는 有所得心이 六種外緣과 마음이 和合하므로써 생긴다. 이러한 有所得心에 의한 外緣의 取相(共相)은 모두 陽炎과 같고 또한 夢과 같아 虛妄한 모양(akara)일 뿐이다. 『中論釋』에 의하면, ‘單只(kevala)라고 함은 分別되어진것 뿐이고 自性이 없는 것을 意味한다’는⁶⁵⁾ 것이다. 곧 思辨의 推象의 構築內容인 分別되어진것 뿐(parikalpita-matra)이고, 어떤 實有的屬性도 없다는 無自性(nihsvabhava)義를 單純

61) satyaṃ vikalpyate……dvicandrādīkamiti. *Ibid.*

62) 「色聲香……乾闥婆城.」(『中論』, 第二十三品, 第八偈)

63) rūpa-śabda……svapna-saṁnibhāh.

64) 「色聲香……如炎如夢.」(大正藏 三十, 31頁中)

65) kevalā iti……ityarthah. *MV.* p. 457.

히 밝히는 것이다. 實有見에 입각한 質疑者는 ‘만약 자성이 없다면, 어떻게 外緣이 되는가?’고⁶⁶⁾ 추궁한다. 이에 대한 應答으로 전달바성의 모양(gandharva-nagara-akara)이나 陽炎(marīci)·夢(svapna)과 같은 現象이라 함은, ‘다만 顛倒(viparyasa)된 때문에 外緣이 된다’⁶⁷⁾는 虛妄한 外緣의 성격을 밝힌 뜻이다. 곧 顛倒된 外緣만은 認定하나, 顛倒된 外緣의 자성을 否定하는 體空義를 밝힌다. 陽炎등의 比喩를 들어 밝히는 方式은 어떤 命題를 取證하는 有所得心을 지양하고, 無常·無我等의 空觀을 悟識하게 하는 轉悟方式이다.

그러므로 陽炎등의 比喩는 求知·取證의 對象이 아니라, 空法을 悟得케 하는 轉悟의 對象이라 할것이다.⁶⁸⁾

漢譯本『中論』第二十三品, 第9偈에

‘이와같은 六種가운데 어찌 淨과 不淨이 있겠는가. 마치 幻化의 人과 같고, 또한 鏡中の 像과 같다.’⁶⁹⁾

고 한다. 이偈에 관한 青目 釋에 ‘化人과 같고 鏡中の 像과 같다. 但只 마음을 誑惑할뿐이고, 定相이 있지 않다. 이와 같은 六入가운데 어찌 淨과 不淨이 있겠는가’⁷⁰⁾라고 解明한다. 六種의 外緣 내지 六入은 顛倒된 共相으로 構築한 現象인 故로 化人이나 鏡中の 像처럼 그 實性이 없는 것이다. 定相이 없는 곧 無自性的의 現象이지만 마음을 誑惑하는 때문에 無自性的의 諦觀(空觀)에 의한 마음의 無誑惑無執著을 實現해야 한다. 자성이 없고 虛妄한 六入가운데 淨과 不淨의 自相은 얻을 수 없는 것이다.

同梵本偈에 ‘이들 幻人(maya-puruṣa)과 恰似하고, 影像(pratibimba)

66) yadi niḥsvabhāvāḥ,upalabhyante. *Ibid.*

67) kevalam viparyāsād upalabhyante. *Ibid.*

68) <大智度論>, 第六卷에 空法을 了解시키는 十喩를 들어, 知解方式이 아닌 心解方式을 연다. 즉, 「經. 解了諸法如幻……如鏡中像 如化」(大正藏 二五, 101頁下)

「諸法有二種,解心著處」(同藏 二五, 105頁下)

69) 「如是六種中……鏡中像。」

70) 「如化[人]……何有淨不淨。」(大正藏 三十, 31頁中)

과 같은 것에 不淨이나 淨이 어떻게 있겠는가?’⁷¹⁾고 말한다. 즉, 幻人이나 影像같은 存在에 不淨이나 淨의 自相을 求할수 없는 것이다. 이와 같은 虛妄한 存在에는 所依(āśraya)가 될 自性이 없다. 故로 ‘잘못된(mithya) 所依(āśraya)로 부터 生起한 때문에, 淨·不淨의 兩因(nimitta) 또한 虛偽(mṛṣatva)일 뿐이다’⁷²⁾고 한다.

戲論·分別에 의하여 構築된 共相의 所依는 邪妄한(mithya)內容이다. 邪妄한 共相의 所依로 부터 生起한 것(samutpannatva)인 淨·不淨에서 그 兩者의 動力因 내지 因相(nimitta)을 찾는다는 것은 虛妄한 일인 것이다. 곧 淨·不淨의 原因내지 根據가 虛偽인 故로 淨·不淨그자체도 문제가 된다.

Ratnavālī에 다음과 같이 我見(aḥamkāra)등을 밝힌다. 즉,

‘蘊(skandha)은 我見(aḥamkāra)으로 부터 生한 것(udbhava)이다. 그 我見이 實은 虛偽(anṛta)이다. 種子가 虛偽(anṛta)라면 어떻게 眞實로 生長(praroha)이 있겠는가? 諸蘊이 無實함(asatya)을 보고 我見이 斷滅된다. 또한 我見이 斷滅(prahāna)하는 故로 다시 蘊의 出生(sambhava)이 없다.’⁷³⁾

諸蘊이 我見(aḥamkāra)으로 부터 生한것(udbhava)이라면, 若能生인 我見이 虛偽인 故로, 所生인 諸蘊이 虛偽(anṛta)이고 眞實이 아닌것(asatya)이다. 마치 種子가 虛偽라면 그 結果로서의 生長 또한 眞實성이 없는 虛妄한 存在라고 하는 理致와 같다. 諸蘊이 無實함을 諦見한다는 것은 그 自性 내지 自相이 없음을 諦觀하는 清淨方式의 直觀을 말한다. 이러한 無自性的 諦觀에 의하여 共相으로 構築된 實有見의 諸蘊이 消滅된다. 清淨方式의 直觀에 의하여 實有見 내지 性執의 消滅이 實現되는 觀行은 緣起의 無自性·空義를 顯示하는 觀行을 말한다. 相依相待의 能所로서 我見과 諸蘊에 있어서 諸蘊이 없다면 我見도 없게 되고,

71) aśubham……pratibimba-sameṣu ca.

72) mithyā-āśraya……bhavati. *MV.* p. 458.

73) aḥamkārod bhavāḥ. ……skandhasambhāvah. *Ratnavālī I.* 29~30. *MV.* p. 458에引用.

그逆도 마찬가지이다. 諸蘊이 無實함을 諦見하므로 我見은 能의 자리를 保有할 수 없게 된다. 따라서 我見이 斷滅되었다면, 我見의 所生인 蘊이 出生할 根據가 없어진 것이다. 蘊의 出生은 我見이라는 能生을 떠나 그獨自의 存在(自性)를 갖을 수 없다. 마치 空華나, 虎角처럼 虛妄한 것은 觀行으로 消滅될 뿐이다.

끝으로 第二十三品, 第8偈와 第9偈에 대한 『中觀論疏』의 解說을 보기로 한다. 즉 ‘初偈(第8偈)는 六塵의 體가 空임을 밝힌다. 第二偈(第9偈)는 六塵의 가운데 淨과 不淨이 없음을 밝힌다. 兩偈가 아울러 上半은 法說이고, 下半은 譬喩를 든다. 그 大意를 取할 경우 만약 眼에 對하여 곧 이것 있다고 말한다면, 炎가운데의 물과 같다. 炎가운데 실은 물이 없지만 癡癡는 炎가운데 물이 있다고 말하고 다시 물에 淨과 不淨이 있다고 말한다. 淨·不淨에 因하여 貪瞋을 生한다. 貪瞋은 業을 生하고, 業때문에 苦가 있다. 이제 오히려 물이 없는데, 어찌 淨·不淨 내지 煩惱·業·苦가 있겠는가?’⁷⁴⁾

第8偈는 六塵 곧 六種의 外緣에 있어서 그 自體가 空하다는 體空을 밝힌다. 第9偈는 六塵 내지 六種의 外緣이 虛妄하므로 六塵가운데 淨·不淨 또한 없음을 밝힌다. 兩偈(第8·9偈)에 있어서 上半인 「色聲……皆空」(漢譯本 第8偈)과 「如是……不淨」(同 第9偈)은 法說이다. 下半인 「如炎夢……城」(第8偈)과 「猶如幻……像」(第9偈)은 譬喩를 든 것이다. 根(見)에 대하여 塵 곧 外緣으로서 어떤 實有的인 對象이 있다고 할境遇, 이러한 自性의 存在를 分別計執함은 陽炎가운데 물을 보는 態度와 같다. 陽炎가운데 물이 없지만 癡癡는 있다고 主張하고, 다시 물에 淨·不淨의 共相을 分別하여 實有的 要素라고 主張하게 된다. 또한 實有的인 淨·不淨을 是謂·取著하므로써 貪·瞋 곧 煩惱를 生한다. 이러한 煩惱는 身口意의 業을 生하고, 業때문에 苦의 輪迴現象을 벗어날 수 없는 것이다. 이러한 業苦의 生起系列은 六塵→淨과 不淨→貪과 瞋→業

74) 「初偈明六塵體空……乃至煩惱業苦耶。」(大正藏 四二, 146頁下)

→苦의 順位로 表示할 수 있다. 앞선 生起原因인 六塵이 無自性으로서 無實함을 諦觀하게 되면 淨·不淨 내지 煩惱·業·苦가 消滅되는 것이다. 『中觀論疏』卷第九末에 長行(青目釋)을 들어 解明한다. 즉,

‘長行에 「未與心和合時空無所有」라 말함은 法の 有無가 心を 假하지 않는다는 것이다. 이제 아직 和合하지 않을때는 이미 無이다. 습한다 하여 어찌 有이 깰는가?’⁷⁵⁾

色·聲 등 六種外緣이 아직 心과 和合하지 않을때, 法の 有無가 心を 假借하지 않는 空·無所有義가 顯示된다. 곧 心の 不生이 提示된다. 또한 諸法자체에 執著하여 心生을 일으키면, 空·無所得의 平等觀을 亡失하고 有所得心의 有無見을 갖는 것이다. 和合하지 않을때 無自性이라면 和合한다 하여 有自性이 될수 없다. 色·聲 등 六種外緣이 無自性인데 心生으로 因한 諸共相의 습이 自性일 수 없는 것이다.

漢譯本『中論』第二十三品, 第10偈에

‘淨相에 因하지 않으면 곧 不淨이 있지 않다. 淨에 因하여 不淨이 있다. 그런 故로 不淨이 있다.’⁷⁶⁾고

한다. 곧 淨과 不淨은 相依相待하는 緣起의 現象(有)이고, 自性的 實有가 아님을 말한다. 그러므로 實有의 不淨은 있을수 없는 것이다. 同梵本偈에

‘淨에 因待하지 않고서는 不淨이 없다. 그(不淨)를 條件으로 하여(pratitya緣하여) 淨을 우리는 假說한다.’

그런 故로 淨은 결코 可能하지 않다⁷⁷⁾고 한다. 곧 淨과 因待(apekṣa)關係로 不淨이 있을 경우라면, 前者에 因待하지 않는 獨存의 後者는 不可能하다. 다만 不淨을 條件으로 하여 淨을 假說하게 된다(prajñapayati). 條件에 의한 假說된 存在(有)라면 緣起의 有로서 그 自存의 自性

75) 「長行云. ……豈有耶.」(同藏 四二, 147頁上)

76) 「不因於淨相……無不淨.」

이 있을 수 없는 것이다. 淨에 因待하지 않아 不淨이 있을 수 없다면 다시 무엇에 因하여 不淨을 斷言할 수 있겠는가⁷⁷⁾고 批判한다. 因待觀을 떠나 어떠한 緣由의 根據도 求할 수 없는 것이다. 月稱의 『中論釋』에 다음과 같이 상세히 밝힌다. 즉,

‘여기에 만약 淨이라는 어떤 것(kimcit)이 있다면, 그것은 반드시 不淨을 因待하여(apekṣya) 存在할 것이다. 저쪽과 이쪽과 같고, 種子와 芽와 같으며, 短과 長과 같다. 淨은 關連하는(sambandhi, 相屬) 다른 事物(padārtha)에 依存(sāpekṣatva)하기 때문이다. 그(淨)가 要求하게 되는(apekṣniya) 不淨도 淨을 떠나서는 없다.’⁷⁸⁾

淨과 不淨의 因待關係는 저쪽·이쪽·種子·芽·短·長의 關係처럼 相依相待의 關係이다. 이러한 因待觀에서 淨이라는 어떤 것(kimcit)의 緣起有(條件에 의한 生起의 存在)를 말할뿐, 어떤 實有의 淨을 斷言하지 않는다. 無自性の 緣起有로서 淨은 서로 連關(sambandhi)關係를 갖는 因待의 存在이므로 因待의 다른 對象(padārtha)에 依存(sapekṣatva)하고 獨存할 自性이 없다. 故로 淨은 不淨을 要求하게 되고(apekṣaniya), 不淨도 淨을 떠나 別存할 自性이 없다. 곧 淨에 因待하지 않고서는(anapekṣya) 不淨(subha)이 없다는 것이다. ‘淨을 必要치 않는(nirapekṣya) 不淨은 없다고 하는 意趣(abhipraya)이다.’⁸⁰⁾ 「그 不淨을 條件으로 하여(yad-aśubham-pratītya) 곧 不淨에 因待하여(yad-aśubham-apekṣya), 「우리는 淨을 假說한다」(śubham-prajñāpayemahi) 곧 우리는 區別하여 決定한다(vyavasthāpayemahi)’⁸¹⁾ 것이다.

上記한 月稱釋에서 ‘條件으로 하여’(pratītya)는 ‘因待하여’(apekṣya)와 同義이고, ‘假說한다’(prajñāpayemahi, 1 pl.)와 ‘區別하여 決定한다’(vyavasthāpayemahi, 1 pl.)는 同義이다. 條件으로 하여(緣하여)

77) anapekṣya……naivopapadyate.

78) 「若不因於淨……說不淨。」(青目釋：大正藏三十，31頁中)

79) iha yadi śubham……nāsti. *MV.* pp. 458~9.

80) śubham……abhiprāya. *Ibid.*, p. 459.

81) *Ibid.*

生起하는 存在 곧 緣起有는 因待하는 相依相待의 存在인 故로 自體의 存在(svabhava)가 아니다. 그러나 우리가 그 概念을 假設하는 것이다. 즉, 因待觀에서 淨과 不淨을 區別하여 假名으로 規定한다. 따라서 이러한 規定은 그 自性내지 自相을 定立한 規定이 아니므로 空性を 顯示한다.⁸²⁾

‘그(yat)라는 말에 의하여 바로 連接하는 不淨이 指示되는 것이다. 우리는 假說한다는 말은 뒤의 淨과 連結되는 것이다. 이와 같이 淨을 假說하는 경우 結連하는 다른것인 “要求하게 되는 不淨”(apekṣānyam-aśubha)이라고 부르는 다른 事物(padārtha)은 없다. 故로 淨은 결코 可能하지 않다. 短이 있을 수 없으므로 長도 (있을 수 없고), 저쪽이 있을수 없는 故로 이쪽도 (있을 수 없다)고 하는 意趣이다.’⁸³⁾

上記한 月稱 釋은 第10偈의 後半部를 상세히 說明한다. 그(yat-which)라는 말은 省略된 不淨을 指示한다. 곧 關係代名詞인 그(yat)는 바로 連接하는 不淨을 指示하기 때문이다. 또한 우리는 假說한다(prajñāpayemahi)는 말은 ‘우리는 淨을 假說한다’(prajñāpayemahi, …… śubham)는 文句의 뒷부분에 있는 淨(śubham)과 連結되는 것이다. 이와 같이 淨을 假說할때, 淨자체만으로 充足되지 않고 不淨을 因待하는 相待依存關係에서 規定되는 것이다. 淨을 不淨과의 相待依存關係에서 假名으로 設定할 경우, 淨자체로서는 自立獨存할 수 없고 條件을 받는 것이므로, 淨과 因待로서 結連하는 다른것(sambandhyantaram) 즉, 要求하게 되는 것(apekṣānyam)이 바로 不淨이다. 이 不淨이 淨과 다르다는 假說이 許容되나, 실제로 그 自相이 있는 다른 事物(padarthantaram)로서는 存在하지 않는 것이다. 實有로서 不淨이 있다면 淨은 因待의 對象으로 結連할 수 없게 된다. 곧 相互로 要求하게 되는 相待依存關係가 成立되지 않는 것이다. 相依相由하는 長短·彼方此方에서 그

82) 『中論』第二十四品, 第18偈 參照.

83) yacchabdena……abhiprāya. MV. p. 459.

어느 一者가 缺하면 다른 一者는 設定될 수 없는 것과 같다. 相由相生·相依相待의 假說的 存在 내지 緣起有로서 淨과 不淨이 成立되나, 實有的 兩存在는 없는 것이다.

漢譯本『中論』第二十三品, 第11偈에

‘不淨에 因하지 않으면 또한 淨이 있지 않다. 不淨에 因하여 淨이 있다. 그런 故로 淨이 있지 않다.’⁸⁴⁾고

한다. 不淨에 因待하지 않는 淨은 있을 수 없다는 것이다. 만약 不淨에 因하지 않는다면, 淨은 그 因待關係가 없어 애초부터 없는 것이다. 이렇게 不淨과 因待하지 않아 그 條件的인 存在(緣起有)가 成立되지 않는 것인데, 不淨을 除外하고 어떤것에 因하여 淨을 말할 수 있겠는가⁸⁵⁾고 反問하여 批判한다.

同梵本偈에

‘不淨에 因待하지 않고서는 淨이 없다. 그(淨)를 條件으로 하여(pratitya, 緣하여) 우리는 不淨을 假說한다. 그런 故로 不淨은 결코 存在하지 않는다.’⁸⁶⁾고

한다. 곧 不淨과 因待(apekṣa)하는 關係로 淨의 緣起有가 成立된다. 淨을 條件으로 하고 因待觀에 의하여 不淨을 假說하게 된다(prajñāpāyati). 그러므로 不淨에 因待하지는 淨이 成立되지 않는다. 또한 因待觀에 의하여 假名으로 施設된 不淨은 實有로서 存在하지 않는 것이다. 上記偈에 관한 『中論釋』은 다음과 같이 解說한다. 즉,

‘만약 不淨이라는 어떤 것(kimcit)이 있다면 그것은 반드시 淨을 因待하여 (apekṣya) 存在할 것이다. 저쪽과 이쪽 같고, 或은短과 長 같다. 不淨은 連關하는(sambandh, 相屬) 다른 事物(padārtha)에 依存(sāpekṣatva)하기 때문

84) 「不因於不淨……無有淨。」

85) 「若不因不淨……說淨。」(青目釋：大正藏 三十, 31頁下)

86) anapekṣya……naiva vidyate.

이다. 그리고 그(不淨)가 要求하게 되는(apekṣanīya)淨도 不淨을 떠나서는 없다.’⁸⁷⁾

彼方과 此方이나 短과 長같은 相依相待의 存在로서 不淨이란 어떤 것이 있을 경우 그것은 彼方을 因待하는 此方처럼 반드시 淨을 因待하는 因待觀의 緣起有(條件에 의한 生起의 存在)를 말한다. 相由相生의 淨과 不淨은 서로 連關(sambandhi)을 갖고, 서로 依存하므로 自性으로서 自立別存할 수 없는 것이다. 곧 不淨은 그것과 連關하는 다른 對象인 淨에 依存하기 때문에 自性(svabhava)이 없는 緣起有일 뿐이다. 不淨은 그 自體로 存立을 充足하지 못하고 淨을 要求하게 된다(apekṣanīya). 또한 淨도 不淨을 떠나 別存할 自성이 없다. 곧 不淨에 因待하지 않고서는 淨이 없다는 것이다. 그러므로 ‘不淨을 必要치 않고서는(nirapekṣya) 淨이 없다고 하는 意趣(abhipraya)’⁸⁸⁾ 말한 것이다.

「그 淨을 條件으로 하여(yacchubham pratītya) 곧 淨에 因待하여(yacchubham apekṣya), 「우리는 不淨을 假說한다」(aśubham prajñāpayemahi) 곧 우리는 不淨을 區別하여 決定한다(aśubham vyavasthapayemahi)’⁸⁹⁾는 것이다.

因待하는 條件은 一方的으로 支配하는 條件이 아닌 것이다. 相由相生의 條件인 故로 因待·緣由라는 뜻이다. 相由相生·相依相待의 因待緣由에 의하여 成立되는 것이므로 空性の 成立을 顯示한다. 따라서 假說은 言說로서 區別하여 規定한 施設을 뜻하는 故로 그 性格은 無自性(空)이고, 實有의 內容을 所有하지 않는 것이다.

‘여기에서 그(yat, which)라는 말은 바로 連接하는(앞선) 淨을 指示한다. 우리는 假說한다(prajñāpayemahi)는 말은 뒤의 不淨과 連結되는 것이다. 이와 같이 不淨을 假說하는 경우 結連하는 다른 것(sambandhyantaram)인 “要

87) yadi hi aśubham……nāsti. MV. p. 459.

88) aśubham abhiprāyaḥ. Ibid.

89) Ibid.

求하게 되는 淨”(apekṣaniyaṃsubha)이라는 다른 事物(padārtha)은 없다. 故로 不淨은 결코 存在하지 않는다.’⁹⁰⁾

上記한 月稱 釋은 第11偈의 後半部를 解說하는 內容이다. 그(yat, which)는 關係代名詞로서 앞선 淨을 指示한다. 또한 思想的인 脈絡으로 yat는 相互로 連關된 相待觀을 提示하는 말이다. 우리는 假說한다는 말은 ‘우리는 不淨을 假說한다’(prajñāpayemahi, ... aśubham)는 文句의 뒷부분에 있는 不淨(aśubham)과 連結되는 것이다. 이와 같이 不淨을 假說할때, 不淨자체로서는 自立할 自性이 없고, 不淨을 成立시키는 相待觀에 있어서 不淨과 結連하는 다른것 곧 不淨이 要求하게 되는 淨이 또한 假定되는 것이다. 그래서 이렇게 假定되는 淨이 不淨과는 實有的으로 다른 自性을 가진 存在일수 없다. 實有로서 淨이 있다면, 淨은 因待의 對象으로 不淨과 結連될수 없는 別存인 것이다. 相由相生·相依相待하는 淨과 不淨에 있어서 前者가 없다면 後者は 必然的으로 없는 것이다. 마치 長短의 相待連關에서 長이 없다면 短이 있을 수 없는 것과 같은 道理이다. 따라서 待의 緣起有와 絕待의 空義가 顯示되므로 不淨은 결코 存在하지 않는다고 한다.

漢譯本『中論』第二十三品, 第12偈에

‘만약 淨이 없다면, 무엇에 말미암아 貪이 있겠는가. 만약 不淨이 없다면 무엇에 말미암아 恚가 있겠는가.’⁹¹⁾

고 한다. ‘(그 三毒은) 淨·不淨·顛倒에 의하여 生起하기 때문이다’⁹²⁾는 등 貪·恚가 淨·不淨에 緣由한다는 것이다. 原因이 되는 淨과 不淨이 있지 않다면, 緣由할 것이 없으므로, 貪과 恚가 生하지 않는 것이다.⁹³⁾

90) atrāpi naiva.....vidyate. *Ibid.*

91) 「若無有淨……有恚.」

92) 梵本『中論』第二十三品, 第1偈.

93) 「無淨……貪恚.」(青目 釋: 大正藏 三十, 31頁下)

同梵本偈에

‘淨이 存在하고 있지 않는 때, 貪이 어데 있겠는가, 또한 不淨이 存在하고 있지 않는 때, 瞋이 어데 있겠는가.’⁹⁴⁾

고 한다. 곧

‘淨·不淨이라는 原因(nimitta)이 없을때, 淨·不淨을 原因으로 하는 貪·瞋은 原因이 없기 때문에 生起함(sambhava)이 없다.’⁹⁵⁾

고 한다. 淨과 不淨은 相由相生, 相依相待의 相待觀에서 成立할뿐, 그 實有的인 存在는 없는 것이다. 곧 實有로서 淨不淨이라는 貪瞋의 原因(nimitta)은 없는 故로 貪과 瞋은 生起할 수 없는 것이다.

漢譯本『中論』第二十三品·第13偈에 ‘無常에 있어서 常이라고 짐작하면, 곧 顛倒라고 부르지만, 空가운데는 常이 없는데 어데 常하다는 顛倒가 있겠는가’⁹⁶⁾고 한다. 곧 無常한 것을 常이라고 執著하면 顛倒(viparyaya)라고 부르나, 諸法의 無自性空 가운데 常이라는 自性내지 自相이 없다. 이러한 諸法의 性空가운데 常見의 顛倒是 없는 것이다.⁹⁷⁾

同梵本偈에

‘만약 無常에 있어서 常이라고 하는 이와 같은 取執(grāha)이 顛倒(viparyaya)라면, 空에는 無常이 없다. 어떻게 (空의) 取執이 顛倒이겠는가.’⁹⁸⁾

고 한다. 上記한 梵本偈에 ‘空에는 無常이 없다’(na anityam vidyate śunye)고 한데, 同漢譯本偈에는 ‘空가운데 常이 없다’(空中無有常)고 하여 無常대신 常이란 말이 들어 있다. 第13偈는 ‘顛倒의 自성이 없음을 解說하므로써 癡(moha)의 自性도 存在하지 않음을 밝힌다고 말한

94) avidyamane……bhaviṣyati.

95) śubha-aśubha……sambhava. MV. p. 460.

96) 「於無常……常倒。」

97) 「若於無常……常顛倒。」(青目 釋：大正藏 三十, 31頁下)

98) anitye……viparyayaḥ.

다.’⁹⁹⁾

『中論釋』에 四種의 顛倒(viparyasa)를 상세히 列擧한다. 즉, (1) ‘刹那마다 消滅하는 無常한 五蘊에 대하여 常이라고 取執함이 顛倒이다’¹⁰⁰⁾ 곧 人間存在의 五構成要素 즉 五蘊(5 skandha)이 無常함을 正觀하지 못하고, 常이라고 取執한 顛倒가 첫번째 顛倒이다. 그다음 顛倒에 대하여 다음과 같이 叙說한다. 즉, (2) ‘無常한것에는 반드시 苦痛이 있다. 苦痛을 가지는 것은 樂이 아니다. 그러므로 無常한 것은 다 苦라고 하게 된다.’¹⁰¹⁾ 이같은 道理(nyaya)에 의하여 無常한 것은 苦이고, 또한 모든 行(samskara)은 無常이다. 그런 故로 苦의 性質을 가진 五蘊에 대하여 樂이라고 顛倒한(viparīta) 取執이 또한 顛倒이다.’¹⁰²⁾ 곧 無常한 것은 다 苦라는 道理에 의하여 變化하는 現象인 諸法의 無常함은 다 苦인 것이다. 五蘊이 苦의 性質을 가진것인데, 苦라고 諦觀하지 못하고, 그 逆의 共相을 築造·貪着하여 顛倒한 取執으로 둘째 顛倒를 이루는 것이다.

세번째 顛倒에 대하여 다음과 같이 叙說한다. 즉, (3) ‘精液과 血의 結合(samparka)을 種子로 하고, 糞과 尿에 의하여 成長하며, 不淨한色으로 생겨 왔는데, 당신은 여기에 어떤 欲望으로 愛著하는가. 不淨한 堆積이 숨겨진 것 가운데 그 濕氣에 젖은 피부로 눕는 者는 女子들의 엉덩이나 배에 눕는者이다.’ 이런 말들과 같이, 이 身體는 그 自體로 永久히 不淨을 그 自體의 성격으로 한다. 癡에 의하여 淨(sucitva)이라고 取執 내지 執著하는 것(abhiniveśa)이 顛倒이다.’¹⁰³⁾ 肉身의 諸不淨要素 및 그 結合·作用을 如實히 反省·諦觀하지 않고, 癡로 因해 그 不淨한 身體의 性격을 淨이라고 取執내지 執著하는 顛倒이다.

99) viparyāsa……pratipādayannāha. *MV.* p. 460.

100) anitye……viparyāsaḥ. *Ibid.*

101) Catuḥśataka, *II.* 25.

102) anityasya……aparo viparyāsaḥ. *Ibid.*

103) śukra-śoṇita……sa viparyāsaḥ. *Ibid.*, p. 461.

네번째의 顛倒是 我執(atma-abhiniveśa)의 顛倒이다. 즉 ‘我相(atma-lakṣana)이 없이 五蘊으로 이루어진 것은 堅固하지 않고 또한 生·滅(udaya-vyaya)의 性質을 가졌기 때문에, 無我(niratmaka) 곧 我的自性(atma-svabhava)이 空이다. 이것에 我를 取執하여 執著하는 것인데 곧 我가 없는 것에 我를 執著하는 것이 바로 顛倒이다.’¹⁰⁴⁾ 我的自相(sva-lakṣana)이 없고, 堅實치 않고 生滅變化의 性質을 갖인 五蘊으로 이루어진 存在인 故로 實體로서 我的自性이 없다. 곧 我的自性이 空(śūnya)한 故로 我的無自性이 顯示된다. 我가 無自性이기 때문에 그 實體가 없는데도 我를 執著하여 有我的 顛倒를 造成한다는 것이다.

上記한 四種顛倒是 無常·苦·不淨·無我的 성격을 가진 五蘊 내지 五蘊的 存在에 대하여 常·樂·淨·我를 取執하는 것이다. 이러한 四顛倒是 虛妄하고 그 自性이 없으나, ‘迷惑(sammoha)의 原因인 것이다.’¹⁰⁵⁾ 自性空(svabhāva-śūnya)이라는 뜻에서 諸蘊의 空性은 諸蘊에 實有의 無常性(anityatva)을 認定하지 않는 것이다. 故로 ‘단약 常性(nityatva, rtag pa ñid)이 空한 諸蘊에, 常을 取執함이 顛倒라고 確立한다면,¹⁰⁶⁾ 自性空인 諸蘊에는 無常性(anityatva)이 또한 없지 않겠는가’¹⁰⁷⁾고 한다. 諸蘊의 空은 無常의 自性이 없다는 것이고, 또한 無常을 常이라고 取執할 常의 自性도 諸蘊에 없다는 것이다. 따라서 常과 無常은 相依相待의 緣起現象일 뿐이므로 無常이 없다면 常도 實有로 別存할 수 없고, 常이라고 顛倒될 餘地가 없다. 곧 無常이 없는데 무엇을 가지고 常이라고 取執하겠는가. 마치 空華나 虎角처럼 虛妄할 뿐이다. 그래서 ‘空에는 無常이 없는 것인데 어떻게 (空의) 取執이 顛倒이겠는가’¹⁰⁸⁾고 말한

104) tathā pañca skandhakam sa viparyāsa. *Ibid.*

105) sammohasya hetubhūtāḥ. *Ibid.*

106) 藏譯本에는 ‘gal te phuñ po rtag pa ñid kyiś stoñ pa dag la……rnam par hjo na.’ (C.P.M=Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti). par Jacques May, Paris 1959, p. 406.

107) yadi nityatvaṃ……nāsti. *MV.* p. 461.

108) *MK.* XXIII, 13.

것이다. 相待와 絕待의 空性이므로 相由相生의 成立과 相待 자체의 無所得空義가 顯示된다. 그러나 이러한 空義를 忘失하고, 對立과 是非謂의 執著을 가져 顛倒를 規定하게 된다. 즉,

‘실로 無常性は 顛倒가 아닌 것(phyin ci ma log pa, 不顛倒)으로¹⁰⁹⁾ 생각하여, 常性を 顛倒라고 確立하게 된다. 空에는 無常성이 存在하지 않는다 無常성이 없을 때, 그것과 矛盾되는 常性 곧 常見(nitya-darsana)이 어떻게 顛倒가 될 것인가라는 뜻이다. 그러므로 顛倒是 없다.’¹¹⁰⁾

常性を 顛倒로 規定하는 緣由가 바로 「無常性は 顛倒가 아니란 것」이다. 空은 條件 및 어떤 規定도 없는 淸淨을 뜻하므로 常性和 對立되는 無常性を 受容하지 않는 것이다. 無常性도 不許하는 空이라면, 常性 내지 常見으로 顛倒를 形成하는 作用도 있을 수 있다. 그러한 顛倒가 造成된다면, 그것은 實有見의 執著으로 緣由된 것이다. 無自性·空의 緣에서 觀照한다면 顛倒의 本性은 없는 것이다.

‘存在의 自性を 떠나고, 自性으로 不生인 空에 無常성이 存在하지 않는 것 처럼, 苦性(duḥkhatva)도 없고, 不淨性(aśucitva)도 없으며, 非我性(anātmakatva)도 없다. 또한 自성이 空한 故로 苦性등이 없는 때 그것과 反對되는 것(vipakṣa-bhūta)인 常·樂·淨·我的 諸顛倒가 어떻게 있겠는가? 그런 故로 諸顛倒是 實際로 存在하지 않는다. 그것이 없을 때는 原因이 없기 때문인데, 無明이 어떻게 있겠는가?’¹¹¹⁾고 한다. 存在 내지 有(bhava)의 自性を 遠離하여 自性으로서의 生을 不受하는 空에 無常이란 어떤 實有的 內容이 있을 수 없는 것이다. 따라서 苦·不淨非我라는 實有的 內容이 있을 수 없는 것이다. 곧 絕待不受의 空義인 것이다. 그렇다면 苦·不淨등과 反對되는 內容인 常樂淨我的 實有性이 許容될 수 없다. 常·樂등의 諸顛倒가 實有로서 成立하려면 이러한 顛

109) 藏譯本에는 梵本の ‘viparītam’과는 달리 ‘phyin ci ma log pa’로 되어 있다. (C.P. M., p. 406) 拙稿는 藏譯本에 따름.

110) anityatvaṃ hi……nāsti viparyāsaḥ. MV. p. 461.

111) yathā ca anityatvaṃ……hetvabhāvāt. Ibid.

倒를 뒷받침하는 無常·苦등의 存在(實有)가 不顛倒로서 成立되어야 할 것이다. 그러나 空에는 無常성이 없다고 한다. 一邊뿐만 아니라 兩邊(無常과 常)의 空함이 空의 不受義인 것이다. 顛倒가 實有로서 存在하지 않는다면 癡 내지 無知의 原因인 顛倒가 없으므로 無明 또한 存在할 수 없는 것이다. 곧 顛倒의 自성이 없음을 解說하므로써 癡(moha) 내지 無明의 自성도 存在하지 않음을 밝힌 것이다.¹¹²⁾

‘無明에 의하여(avidyaya)¹¹³⁾ 그리고 無明을 條件으로 하여(pratyaya) 生인것(sambhava)은 어떤때에도 存在하지 않는다. 이 無明은 世間に 存在하고 있지 않다. 故로 나는 이것을 無明이라고 말한다.’¹¹⁴⁾ 無明은 虛妄·無實하므로, 無明에 緣由한 生起는 그 存在(實有)가 虛妄하다. 마치 空華가 虛妄하고 無實할때, 그空華의 香氣는 더 없이 虛妄한 것과 같다. 이렇게 虛妄하여 世間に 存在하지 않는 것 곧 自性으로 存在하지 않는 虛妄한 것을 無明이라고 世尊은 말했다. 또한 「世尊이시여, 어떻게 陀羅尼(dhāraṇī-pada)가 癡(moha)입니까?」世尊은 말했다. 「만주 슈리—여! 실로 癡는 完全히 解脫되었다. 그래서 癡라고 말한다」고 하는 등으로 顛倒라고 確立되는 것이다.¹¹⁵⁾ 實有的 癡를 取執하는 이상·癡의 뜻을 제대로 알지 못하는 것이다. 癡를 完全히 解脫하였을때, 癡의 無自性·空義를 悟識하게 된다. 世間に 無明이 存在하지 않는다는 無明의 非實有를 悟識하므로 無明의 뜻을 아는 것이다. 이와 같이 無明과 癡의 뜻을 알게 되므로 癡 내지 無明의 原因인 顛倒가 確立되는 것이다.

다음으로 無常性を 取執하는 顛倒의 문제를 提起한다. 즉,

112) 註 99)

113) 藏譯本에는 具格이 아닌 「無明」과'(ma rig pa dañ)로 되었다. C.P.M. p. 406參照.

114) avidyayā……avidya eṣā. Suvarṇaprabhāsa sūtra. MV. p. 462에 引用.

115) katham bhagavan……iti vyavasthāphyate. MV. p. 462.

116) gžan yañ gal te yañ dag pa ma yin pa ŋid kyi phyir, mi rtag pa la rtag go źes de ltar hdzin pa phyin ci log yin no źes bya bar rnam par hjoj na. C.P.M. p. 406. 이 藏本文이 梵本에는 없음.

「다시 또한 만약 眞實하지 않기 때문에 無常에 常을 取執하는 것이 顛倒라고 確立한다면」¹¹⁶⁾ 그렇다면, 自性으로 現存하지 않는 事物(padārtha)에 無常을 取함이 不可能하니, 이것도 어떻게 顛倒가 아닌 가고 確立되지 않겠는가.¹¹⁷⁾

不實性(yaṅ dag pa ma yin pa ṅid)이나 自性으로 現存하지 않는 事物(svabhavena avidyamane padārtha)은 모두 虛妄하고 實有가 없음을 뜻하는 성격 내지 對象이다. 이러한 성격 때문에 無常에 常을 取執함이 顛倒라고 規定한다. 또한 虛妄하고 無實한 對象은 實有하지 않으므로 無常이라는 自性を 가질 수 없다. 그러나 이런 境遇無常을 取함도 顛倒라고 規定될 것이다. 곧 常과 無常은 相待로 條件지워 진다. 因待의 相由相成인 常과 無常은 無自性の 假設(假名)이나, 만약 自性이 있다고 取執하면 兩邊의 性執에 墮한다.

위와 같은 相待의 因待觀과 相對의 兩邊이 提示되는 第二十三品, 第14偈(梵本的)는 다음과 같다. 즉,

‘만약 無常에 있어서 常이라 하는 이와 같은 取執이 顛倒라면, 無常이라고 하는 取執도 空에 있어서 어찌 顛倒이지 않는가.’¹¹⁸⁾

同漢譯本偈에

‘만약 無常가운데 無常이라 取著함이 顛倒가 아니라면, 空가운데 無常이 없는데, 어찌 非顛倒가 있겠는가.’¹¹⁹⁾

고 한다. 無常이란 自性を 가진것을 執著하여 無常이라고 是謂할 경우 無常이란 實有를 斷定했기 때문에 或者는 妥當하다 하여 不顛倒라고 規定할 것이다. 그러나 諸法の 性이 空하다는 畢竟空에는 無常의 實성이 없다. 無常의 實有가 없는데, 無常의 不顛倒가 되는것이 어데 있겠는가.¹²⁰⁾

117) nanu evaṃ sati……iti vyavasthāpyate. *MV.* p. 462.

118) anitye……na viparyayah.

119) 「若於無常中……何有非顛倒。」

‘또한 常과 無常 兩者가 相反(vaiparītya)¹²¹⁾할 때, 顛倒일 수 없는, 그것과 다른 第三의 他者는 있지 않는 것이다. 또한 非顛倒(aviparyāsa)가 없을 때, 무엇을 因待(apekṣa)하여 顛倒가 있겠는가 고. 그러므로 이 正理(nyaya)에 依하여도 顛倒는 있지 않는 것이다. 이(顛倒)가 存在하지 않는 故로 無明은 自性으로(svarūpatah) 있지 않는 것이다. 그리고 無常에 常을 是謂하는 取執이 顛倒일 수 없는 것 처럼, 餘他 諸顛倒의 不可能에도 適用되어야 할 것이다.’¹²²⁾

常과 無常 兩者가 相反·對立·矛盾을 이룬 狀態라면, 이러한 狀態는 한 境界 내지 領域인 故로, 이 領域안에는 顛倒가 없는 狀態란 있을 수 있다. 이러한 狀態와 絕離된 第三의 다른 境界 내지 內容이 있다면, 常과 無常의 相反矛盾을 所有한 輪廻界는 아니다. 또한 顛倒와 非顛倒가 相待로 相成한다면 非顛倒가 없을 때 顛倒는 因待를 갖지 못하여 成立될 수 없다. 위와 같은 理論에 의하여도 顛倒는 自性으로서 存在하지 않는 것이다. 無明의 原因인 顛倒가 存在하지 않으므로 無明은 自性을 가진 實有가 아닌 것이다. 無常에 常을 是謂하는 取執이 自性을 가진 顛倒일 수 없다.

常과 無常에서 뿐만 아니라 餘他의 顛倒에서도 어떤 自性이나 自相을 認定할 수 없을 것이다. 왜냐하면 自性이나 自相은 生滅이 없고 是非謂의 對象이 될 수 없으며, 取執(grāha)될 屬性을 所有하지 않기 때문이다.

Drdhāsāyaparipṛccha 에 다음과 같이 叙說한다. 즉,

‘善男子여! 道로 出離(nihsarāna)를 求할 경우, 善男子여! 如來는 사람으로 하여금 愛著케 하는(rañjanīya) 諸法을 버렸드라도, 貪의 除斷(rāga-prahāna)을 說하지 않았다. 이와 같이 如來는 사람으로 하여금 瞋恚케 하고 迷妄케 하는(‘Ze sdaṅ bar ḥgyur ba dan gti mug par ḥgur baḥi)¹²³⁾ 諸法

120) 「若著無常……非顛倒。」(青目釋：大正藏 三十，31頁下) 參照。

121) 藏譯本에는 ‘phyin ci log’(顛倒)로 되어 있음. (C.P.M. p. 407)

122) yadā ca ubhayasya……yojyam. MV. p. 462.

123) C.P.M. p. 407.

을 버렸드라도, 瞋과 癡의 除斷을 說하지 않았다. 그것은 무슨 緣故인가? 善男子여! 如來는 어떠한 法을 捨離(utsarga)하기 위하여 或은 獲得(pratilambha)하기 위하여 法을 說하지 않는다. 또한 遍智(parijñā)하기 위하여 除斷(prahāna)하기 위하여, 直證(sākṣātkriyā)하기 위하여, 現證(abhisamaya)하기 위하여, 輪廻를 벗어나기(samsāra-caranatā)위하여, 涅槃에 趣向(nirvānā-gamanatā)하기 위하여, 投擧(utkṣepa)하기 위하여, 區分(prabheda)하기 위하여(法을 說하지) 않는다. 실로 善男子여! 如來의 法性(dharmatā)은 둘로서 나타나는 것이 아니다. 여기서 둘가운데 行하는 者들은 正行(samyak-prayukta)하지 않는 것이다. 그들은 邪行을 한것(mithyā-prayukta)이라고 말해야 한다. 그리고 善男子여! 무엇이 둘인가? 나는 貪(rāga)을 斷除할 것이라고 하는것이 둘(二, dvaya)이다. 내가 瞋(dveṣa)을 斷除할것이라고 하는 것이 둘이다. 내가 癡(moha)를 斷除할것이라고 하는 것이 둘이다. 이와같이 行한(prayukta) 者들은 正行(samyak-prayukta)者들이 아니다. 그들은 邪行을 한것(mithyā-prayukta)이라고 말해야 할 것이다. 例컨대 善男子여! 어떤 사람이 現前에 있는 幻術師의 演技가운데 幻術師가 化作한 女子를 보고 貪心(rāga-citta)을 일으킨다 할 경우. 그는 貪에 잠겨진 마음으로 大衆을 무서워 하여(parśac-chārdya-bhayena)일어나 자리에서 退去할 경우. 그는 退去하여 그 女子가 不淨이라고 注意깊게 생각할 경우. 無常이고, 苦이며, 空이고, 無我라고 注意깊게 생각할 경우. 善男子여! 어떻게 생각하는가—그가 바람직하게 한것인가, 아니면 잘못된 것인가?¹²⁴⁾ 그는 말했다. 世尊이여! 存在하지 않는 女子에다 不淨한 마음을 일으켜서, 無常·苦·空·無我라고 注意깊게 생각한 그의 勤行(mñon par brtson pa)은 邪(行)인 것이다.¹²⁵⁾ 世尊은 말했다. 善男子여! 여기에 있는 比丘·比丘尼·清信士·清信女가 諸不生의 法을 不淨하다고 注意깊게 생각하고, 無常·苦·空¹²⁶⁾·無我라고 注意깊게 생각하는 것이라면, 그들도 그와 같다고 보아야 할 것이다. 나는 이러한 癡人들을 修道(mārga-bhāvanā)하는 사람이라고 말하지 않는다 그들은 邪行을 한것(mithyā-prayukta)이라고 알아야 할 것이다. 例컨대 善男子여! 어떤 잠든 사람이 꿈가운데 自己집에서 王妃를 본다고 하자. 그는 그女子(王妃)와 잠자리를 같이 한다고 하자, 記憶을 喪失하여 다음과 같이

124) rigs kyi bu deji sñam du sems/mi de yañ dag par žugs pa yin nam ḥon te log par žugs pa yin. C.P.M. p. 408. 梵本에는 없음.

125) gsol pa 《bcom ldan ḥdas gañ bud med ma mchis pa la mi sdug par yid la bgyid ciñ, mi rtag pa dañ, sdug bśhal ba dañ, stoñ pa dañ bdag med par yid la byed pañi mi dehi mñon par brtson pa de ni log pa lags so.》 Ibid. 梵本에는 없음.

126) stoñ pa. Ibid. 梵本에는 없음.

생각한다고 하자. 나는 反逆한것 이다 고. 그는 恐怖에 戰慄하여 도망칠 것이다. 王이 나를 해치지 않게 하고, 王이 나의 목숨을 빼앗지 않도록 하려다. 善男子여! 자네는 이 恐怖에 戰慄하여 도망치는 사람이 王妃에 의하여 일어난 恐怖에서 벗어날것이라고 생각하는가. 答하기를—아니요, 世尊이여! 그것은 무슨 理由인가? 그와 같은 故로 世尊이여! 이사람은 女子가 아닌 것에 女子의 觀念(stri-saṃjñā)을 일으킨 것이다. 그래서 非實有(abhūta)가 構想되어진 것이다. 世尊은 말했다—善男子여! 이세상에서 比丘·比丘尼·清信士·清信女로서 非貪(arāga)에 貪의 觀念(rāga-saṃjñā)을 일으키고, 貪의 恐怖(rāga-bhaya)에 놀라서 貪의 遠離(rāga-niḥsarana)를 求하는 者들은 그와 같다고 보아야 할것이다. 非瞋(adoṣa)에 瞋의 觀念(doṣa-saṃjñā)을 일으키고, 瞋의 恐怖(doṣa-bhaya)에 놀라서 瞋의 遠離(doṣa-niḥsarana)를 求하는 者들과 非癡(amoha)에 癡의 觀念(moha-saṃjñā)을 일으키고, 癡의 恐怖(moha-bhaya)에 놀라서 癡의 遠離(moha-niḥsarana)를 求하는 (者들도 그와 같다.) 나는 이러한 癡人들을 修道(mārga-bhāvanā)하는 사람이라고 말하지 않는다. 그들은 邪行을 한 것(mithyā-prayukta)이라고 알아야 할것이다. 例컨대 善男子여! 이사람은 存在하지 않는 것을 存在한다고 增益(samāropa)함으로써, 非怖(abhaya)에 恐怖의 觀念(bhaya-saṃjñā)을 일으킬 것이다. 이와 같이 善男子여! 모든 어리석은 凡夫들은 貪의 邊際(rāga-koṭi)가 離貪의 邊際(virāga-koṭi)임을 모르고, 貪의 邊際에 대한 恐怖로 놀라서 離貪의 邊際라는 遠離(niḥsarana)를 求한다. 瞋의 邊際(doṣa-koṭi)가 無所有의 邊際(akimpcana-koṭi)임을 모르고, 瞋의 邊際에 대한 恐怖로 놀라서 無所有의 邊際라는 遠離(niḥsarana)를 求한다. 癡의 邊際(moha-koṭi)가 空性の 邊際(sūnyatā-koṭi)임을 모르고, 癡의 邊際에 대한 恐怖로 놀라서 空性の 邊際라는 遠離(niḥsarana)를 求한다. 善男子여! 나는 이러한 癡人들을 修道(mārga-bhāvanā)하는 사람이라고 말하지 않는다. 그들은 邪行을 한것(mithyā-prayukta)이라고 알아야 할 것이다.¹²⁷⁾

分別과 戲論에 依한 如言而取著의 取知나 體系執着의 取證을 超絶한 ‘道에 의한 出離’(margeṇa niḥsarana)를 求할 경우, 如來는 사람으로 하여금 愛著케 하고, 瞋悲케 하며, 迷妄케 하는 諸法을 버리게 할지라도, 貪·瞋·癡 三毒의 內容을 規定하여 그 對象化된 內容(實有的인 內

127) kimetaṭ kulaputra tasya bhavati yo mārgeṇa……mithyā-prayuktāste veditavyāḥ. MV. pp. 463~464.

容)을 문제 삼아 對立的으로 除斷하라고 說하지 않았다. 對象化된 內容을 對立的으로 處理함은 바로 不二의 道에 接近함이 아니라 二(dvaya)執(graha)으로 나타나기 때문이다. 故로 如來는 捨離·獲得·遍智·除斷·直證·現證·輪廻의 離脫·涅槃에의 趣向·投擧·區分하기 위하여 法을 說하지 않은 것이다. 如來의 法性(dharmata)은 諸法의 如實性 내지 眞如로서 二分知를 넘어 선다. 二分知 곧 主와 客·正과 反·取와 捨·一과 異등은 求道の 正行(samyak-prayukta)에 適用될 수 없을뿐 아니라 邪行(mithya-prayukta)을 이루게 한다. 내가 貪 或은 瞋을 斷除할 것이라고 할 경우, 나라는 主觀的 取執과 貪 或은 瞋이라는 對象의 所取가 二分된다. 將吾斷貪이라는 立見은 現在貪을 所有한나(吾)와 將次貪을 斷除할 나(吾)를 有所得心으로 增益하고 있다. 求道の 覺智로서 般若는 將吾斷貪이라는 見執에 繫屬될 수 없는 故로, 將吾斷貪은 分別知의 我執을 나타낸다. 將吾斷貪등을 斷言하는 者들은 正行者들이 아니고 邪行을 하는 사람인 것이다. 幻術師가 化作한 女子를 보고 貪心(raga-citta)을 일으킬 경우 實存하지 않는 人物에 대한 貪心의 惹起인 故로 如實한 諦觀을 할 수 없는 無知한 態度이다. 곧 貪執의 一邊을 보인다.

그리고 女子에 染着된 마음으로 道德的 審判者라고 할 大衆을 보았을 때, 그의 貪執을 對象化하고 그것과 對立·矛盾되는 有我的 取執으로 恐怖逃走의 態度를 나타낸다. 化作된 女人이라는 迷妄의 對象에 繫屬된 二分的 輪廻를 보인다. 그 化作된 女人은 실제로 存在하지 않는 것인데 空華나 虎角과 같은 顛倒현상으로 그 實有를 妄執하는 것이다. 그 實有를 妄執하는 根本的인 態度를 버리지 않고, 그 女子가 不淨·無常·苦空·無我라고 注意깊게 생각한다면, 이러한 態度는 無所得이 아니라 有所得心의 見執을 造成하는 것이다. 곧 그 女人에게 無常·苦·空등의 定性(svabhava)을 規定지워 주는 是謂가 되는 것이다.

故로 邪行에 屬하는 態度인 것이다. 모든 不生의 法은 어떤 規定된

屬性도 없이 如實한 法性을 顯示할뿐인데, 不淨·無常·苦·空·無我라고 注意깊게 생각하면, 內道の 人物이라 하더라도 이러한 態度를 가진 者는 癡人이고 修道者는 아니라고 한다. 不生의 諸法을 對象化하여 不淨·無常 등의 屬性을 그 諸法위에 增益하면 虎角과 같은 戲論을 이루게 된다. 어떤 사람이 夢中에 王妃를 接近하여 잠자리를 같이한 경우, 女色에 貪著하고 그 實相을 悟識하지 못하는 態度이다.

그다음 그가 幻과 實을 悟識치 못하여 王에게 反逆한 것이라고 分別計執하면, 我執의 輪廻作用으로서 恐怖·被害妄想·逃避현상이 일어난다. 이러한 輪廻作用이 緣由되는 根本문제는 女子가 아닌것에 女子의 觀念(stri-samjña)을 일으킨데 있다. 곧 非實有(abhuta)를 憶想分別한 때문이다. 自性이 없고 虛妄한 것을 實有視하는 取執때문에 無所得의 畢竟空義가 顯示되지 않는 것이다. 非貪에 貪의 觀念·非瞋에 瞋의 觀念·非癡에 癡의 觀念을 일으키고, 貪·瞋·癡의 恐怖에 繫屬되어 三毒의 遠離를 求하는 경우도 위와 같다. 非貪이라는 貪이 存在하지 않는 것을 悟識하지 못하고, 實有見으로서 貪의 觀念을 일으키므로 그 對立·矛盾되는 觀念인 貪의 遠離를 求하는 것이다. 貪의 觀念과 對立矛盾되는 觀念인 貪의 遠離를 求한다 함은 求道가 아니고 求知를 말하는 것이다. 또한 貪에 대한 恐怖에 緣由하여 貪의 遠離관념이 일어난 것이다. 貪에 대한 恐怖의 觀念과 貪의 遠離관념은 相繫된 有所得心을 나타낸다. 貪·瞋·癡의 邊際가 곧 離貪·無所有·空性的 邊際임을 悟識못하는 것이 愚夫들의 無知한 태도이다. 貪의 邊際를 떠나 別存하는 離貪의 邊際가 있지 않는 것이다. 마치 迷를 떠나 別存하는 영역에 悟의 實有가 있지 않는 것과 같다. 곧 迷悟의 不二를 말하는 것 처럼 貪의 邊際와 離貪의 邊際는 둘이 아닌 것이다. 그러나 貪·瞋·癡의 邊際에 대한 恐·怖로 놀라서 離貪·無所有·空性的 邊際라는 遠離를 求하는 것이다. 위와 같은 恐怖관념과 遠離관념은 相繫되어 있고, 遠離를 求하는 方式은 求知·求二방식이고 求道·不二방식이 아니다. 求知·求二방식을 취하는 癡人들

을 修道者라고 하지 않고, 邪行을 하는 사람이라고 알린다.

月稱의 『中論釋』에 다음과 같이 叙說한다. 즉,

‘비록 無常에 常이라고 하는 取執(grāha)이 顛倒일수 없다 해도, 여하간 그것은 取執(grāha)이다. 取執(grāha)은 把握(samgrahana)이고, 事物을 性으로 한다. 그리고 이(取執)에는 반드시 成立시키는 것으로서 常등의 가장 잘 成立시키는 作用이 있어서야만 한다. 作者는 自立으로서 永遠한 我(nitya-ātman) 或은 心(citta)이지 않으면 안된다. 또한 作用을 받는 것은 作者가 가장 바라는 色등의 境(viṣaya)이지 않으면 안된다. 事物·作用·作者·作用을 받는 것이 成立한때, 一切가 成立하므로 우리들이 바란 成就가 있을 것이다 고.’¹²⁸⁾

取執이 把握이고, 把握에 의하여 事物을 性으로 하는 것이다. 常과 같은 實有的인 作用이 要求된다는 것이다. 또한 作者는 實體로서 永遠한 我 혹은 心이어야 한다고 하니, 有我見 내지 實有的 心體見을 말한 다 作用을 받는것은 作者가 가장 바라는 色등의 鏡이라하므로 淨化의 諦觀에 의한 如實한 諸法과는 그 성격이 다르다. 事物·作用·作者·作用을 받는 것이 모두 위와 같은 實有見 내지 自性見으로 成立될 수 없는 것이다. 作者의 바란(所欲) 色(kartur-ipsita-rūpa)은 自性을 가진 自立으로서의(svatantrā)色이 아니다. 곧 作者의 所欲에 繫屬된 對象(境 viṣaya)인 것이다. 作者가 自立獨存하는 實體이고, 永遠한 自性을 가진 有我 내지 心體라는 立場은 緣起因待의 無常·無我觀에 違背된다. 作用인 永遠性(nityatva)등의 自相은 分別作用에 의한 構築物이라고 할 것이다.

漢譯本 『中論』 第二十三品, 第15偈에

‘可著·著者·著 및 所用의 著法은 모두가 寂滅의 相인데, 어떻게 著이 있겠는가.’¹²⁹⁾

고 한다. ‘可著을 物이라 부르고, 著者를 作者라고 부르며, 著을 業이라

128) yadapi anitye……asmakāmiti, ucyate. MV. pp. 464~465.

129) 「可著著者……云何而有著.」

고 부르고, 所用의 著法을 所有의 事라고 부른다.’¹³⁰⁾ 可著은 取執하는 對象 곧 取執되는 것(yo grihyate)이다. 著者는 取執하는 主觀내지 取執者(grahita)를 말한다. 著은 取執(graha)이고, 執著하는 見解를 말한다. 所用의 著法은 取執하는 것 곧 取執하는 作用(yena grihñati)을 말한다. 取執하는 主觀·取執하는 對象 등은 그 自性이 없어 다 無自性·空이고 寂滅의 現象인 故로 取著(著)은 있지 않는 것이다.¹³¹⁾

同梵本偈에

‘取執하는 作用과 取執·取執者·取執되는 것은 一切가 寂滅하는 것이다
그런 故로 取執은 存在하지 않는다.’¹³²⁾

는 것이다. 곧 取執하는 作用(yena grihñati)·取執(graha)·取執者(grahita)·取執하는 對象(yac ca grhyate)은 分別計執에 의한 共相의 構築物인 故로 그現象은 寂滅의 相일 뿐이다. 그러므로 取執은 實로로서 存在하지 않는다. ‘自性으로서는 生起하지 않는 故로 一切가 寂滅이라고 하는 뜻’¹³³⁾에서 寂滅의 相을 表言할 뿐이고, 寂滅의 相을 有所得心으로 是謂하지 않는다. 寂滅의 相인 取執현상은 實로로서 存在할 수 없다.

『中觀論疏』卷第九末에 ‘外[人]은 論主는 實로 無常이 있다. 但 사람
의 著心을 破하는 故로 無常을 破한다고 말한다. 그런 故로 今에 밝히
니, 도무지 著함이 없다면 무슨 所遣이 있겠는가’¹³⁴⁾고 한다. 無常이 實
有한다고 보나 著心으로 因한 無常執見때문에 無常을 所破 곧 遮遣의
對象으로 본다는 것이다. 도무지 取執(著 graha)이 없을 경우, 遮遣의
對象으로서 無常이 있을 수 없다. 是謂할 對象이 없을 때 그것과 對立·
相違되는 非謂의 對象은 없다. 곧 無所得空義가 提示된다. ‘可著은 常·

130) 第15偈에 관한 青目釋.

131) 「是皆性空……是故無有著。」(青日釋：大正藏 三十，31頁下)

132) yena grhñati……graha na vidyate.

133) svabhāvena……sarvānityarthah. MV. p. 466.

134) 「外謂論主實有無常……何所遣耶。」(大正藏 四二，147頁中)

無常의 境이고, 著은 取相의 煩惱이다. 著者는 著을 일으키는 사람이고 所用의 著法은 諸根이다.’¹³⁵⁾고 한다. 所用의 著法은 外境과 交涉하는 六根인데, 이 六根과 可著인 境이 接觸하여 取相의 煩惱를 일으킨다. 根과 境은 그 어느 하나만으로 著相을 얻어 取相의 煩惱를 일으킬 수 없다. 相由·相待의 條件안에 繫屬되는 것이다. 著者는 著相을 일으키는 有我的 取著者이다. 著相이 實相·自相이 아니라, 六根과 六境이 接觸하여 我執으로 形成한 汚染된 共相이다. 이러한 輪迴의인 現象은 自性이나 自相이 없고, 그 自體가 寂滅의 성격 곧 無自性 내지 空性을 顯示할 뿐이다. 그러므로 著의 實有는 얻을 수 없다.

實有見者의 立場에서 다음과 같은 理論이 提起된다. 즉, ‘顛倒한 者가 實有하기 때문에 顛倒是 存在하는 것이다. 실로 此世에 顛倒를 隨伴한 Devadatta 라는 者가 存在한다. 그래서 諸顛倒가 없다면, 그는 顛倒를 隨伴할 수 없다. 그러므로 顛倒한 者가 實有하기 때문에 諸顛倒是 存在한다.’¹³⁶⁾ 顛倒를 隨伴한 Devadatta 라는 作者가 實存하는 故로 顛倒가 實有한다는 것이다. 또한 顛倒가 實有하지 않으면 作者가 顛倒를 隨伴할 수 없다는 것이다. 그러나 ‘道具·作者·對象이 (實有로서) 存在하지 않는 故로 어떤 경우에도 取執(graha)은 存在하지 않는다고 우리들(中觀側)은 說明했다’¹³⁷⁾는 것이다. 곧 取執이 實有로서 存在하지 않는다면 取執에 緣由하여 生기는 顛倒가 있을 수 없는 것이다.

漢譯本 第16偈에

‘안약 執著된 法이 없다면, 邪는 顛倒라고 말하고 正은 不顛倒라고 말하지만, 누구에게 이와 같은 일이 있을 수 있겠는가’¹³⁸⁾

고 宣言한다. 著은 彼此·有無등과 같은 對立·矛盾되는 二分的인 戲論

135) 「可著是常無常……境是諸根也。」(同藏, 同頁中)

136) vidyanta eva viparyayāḥ, ……sadbhāvāditi. MV. p. 466.

137) asmābhiḥ karaṇa……pratipāditam. Ibid.

138) 「若無有著法……誰有如是事。」

을 造成하여 實有로 執受하는 것이다.¹³⁹⁾ 그러나 ‘만약 이 著法이 있지 않다면, 누가 邪顛倒가 되고, 正不顛倒가 되겠는가’고¹⁴⁰⁾ 批判한다.

同梵本偈에

‘取執이 存在하고 있지 않을 때, 僞 혹은 眞이 眞假에 어떤 것에 顛倒가 있고, 어떤 것에 不顛倒가 있겠는가.’¹⁴¹⁾

고 한다. 取證의 體系에 執著하여 眞僞만을 求하는 方式을 遠離하는 空의 不可得義가 提示된다. 取執(graḥa)자체가 無自性·空임을 悟得하여 取執의 實有見을 絕離할뿐, 어떤 眞僞의 分別狀況에 繫屬되지 않는 것이다. 어떤 分別狀況에도 繫縛 내지 繫屬되지 않는 轉悟方式이 空의 不可得義라 할 수 있다. 이러한 不可得義는 知識의 分別狀況을 벗어나 解脫狀況을 開顯하는 것이다. 곧 顛倒와 不顛倒에 관한 實有見을 絕離하고 無所得의 不生狀況을 開顯하는 것이다. ‘眞이거나 或은 僞이거나 간에, 누구에게도 어떤것에도 取執되지 않는 것이라면 어떻게 顛倒(viparītatva)와 不顛倒(aviparītatva)가 있겠는가. 그런 故로 諸顛倒是 存在하지 않는다’¹⁴²⁾고 한다. 곧 諸顛倒의 實有見을 否認하는 것이다.

‘이러한 顛倒가 누구에게 있다고 同意한다면 顛倒된 者(viparītasya)에게 (있다고) 생각될 것인가, 혹은 顛倒되지 않은者(aviparītasya)에게 (있다고 생각될 것인가), 혹은 顛倒하고 있는者(viparyasyamānasya)에게 (있다고 생각할 것인가)’¹⁴³⁾고 反問한다. 三種의 作者에게 있어 ‘어느 경우에도 妥當하지 않다’¹⁴⁴⁾는 것이다. 곧 顛倒된 者·顛倒되지 않은 者 顛倒하고 있는 者 모두에게 實有로서 있을 수 없다는 것이다. 만약 實有로서 存在한다면, 滅에 因待되는 生起가 없을뿐 아니라 顛倒의 除斷은 不可能하게 된다.

139) 「著名憶想分別此彼有無等。」(青目 釋：大正藏 三十, 31頁下)

140) 「若無有此著法。……正不顛倒。」(同藏, 同頁下)

141) avidyamāne grāhe……aviparyayaḥ. *MK. XXIII, 16.*

142) samyagvā……viparyayāḥ. *MV. p. 466.*

143) ime viparyayāḥ……viparyasyamānasya vā. *Ibid.*

144) sarvathā ca nopapadyante. *Ibid.*

漢譯本 第17偈에

‘倒가 있어도 倒를 生하지 않고, 倒가 없어도 倒를 生하지 않는다. 倒者
는 倒를 生하지 않고, 不倒라도 또한 顛倒하지 않는다.’¹⁴⁵⁾

고 한다. 곧 ‘이미 顛倒된 者는 곧 다시 顛倒를 내지 않는다. 이미 顛
倒되었기 때문이다. 顛倒되지 않은 者도 또한 顛倒되지 않는다. 顛倒가
있지 않기 때문이다’¹⁴⁶⁾고 解明한다. 顛倒를 實有로 取執하므로 作者에
게 그 有·無를 極端의으로 規定하게 이른다. 定有와 定無의 경우, 그
自體로서 充足하고 어떤 生起現象도 일어날 수 없는 것이다. 따라서 顛
倒의 有 혹은 無에 있어서 顛倒의 生起는 있을 수 없다. 實有로서 取執
하여 邊執의 規定을 가지므로 中觀은 그들의 規定狀況에 따라서 그들의
矛盾을 들어내게 한다.

同梵本偈에

‘已倒者(viparitasya)에게도 顛倒是 있을 수 없다. 또한 未倒者(aviparita-
sya)에게도 顛倒是 있을 수 없다.’¹⁴⁷⁾

고 한다.

이 偈頌에 관한 月稱의 註釋은 다음과 같다. 즉,

‘于先 已倒者에게는 諸顛倒가 있을 수 없다. 무슨 緣故인가? 實로 已倒
者는 이미 顛倒되어 있는데, 그에게 다시 또 어떤 顛倒와 結合하게 되겠는
가? 無用性(niṣprayojanatva)이기 때문이다. 未倒者에게도 顛倒是 適切하지
않는 것이다. 無知의 睡眠이라는 暗黑을 除滅하므로써 知性의 눈을 뜬 諸佛
에게 顛倒가 있다는 過失이 따르기 때문이다.’¹⁴⁸⁾

已倒者는 이미 顛倒되어 있는 實有의 상태이고, 더 이상 어떤 顛倒와
結合할 수 없는 固定상태를 말한다. 定性으로 充足된 상태라면 더 이상

145) 「有倒不生倒……亦不倒。」

146) 「已顛倒者。……無有顛倒故。」(青目釋：大正藏三十，32頁上)

147) na cāpi viparitasya……viparyayāḥ. MK. XXIII, 17.

148) tāvad viparitasya……viparyaya-prasaṅgāt. MV. p. 467.

功用이 要하지 않는 것이다. 그러므로 已倒者에게 顛倒가 生起할 수 없다. 또한 實有로서 이미 固定된 已倒者의 경우 顛倒의 生因과 滅果가 없으므로 迷悟 내지 縛解의 方式이 없는 것이다. 未倒者에게는 全然顛倒가 없는 故로 어떤 顛倒가 生起한다고 말할수 없다. 顛倒가 없는 者에게 顛倒가 生起한다고 하면, 彼迷開悟 내지 離苦得樂한 諸佛에 顛倒가 있다는 過失을 犯하게 되는 경우와 다름 없다.

漢譯本 第18偈에,

‘顛倒時에도 또한 顛倒를 不生한다. 당신 스스로 觀察할 것이니, 누가 顛倒를 生하는가.’¹⁴⁹⁾

고 한다. 곧 ‘顛倒하고 있는 때에도 또한 顛倒는 없다. 二過가 있는 緣故이다. 당신은 이제 僥慢한 마음을 없애고 잘 스스로 觀察해 보라. 누가 顛倒者이 겠는가’¹⁵⁰⁾고 解說한다. 顛倒하고 있는 顛倒時는 已倒와 未倒가 相待하여 成立된다. 즉 過·未를 떠난 現時가 成立할 수 없는 故로 顛倒時는 實有로서 獨存할 수 없는 것이다. 顛倒時의 경우, 顛倒가 生起하고 있다면 未倒가 아니고, 또 이미 顛倒된 상태가 아니라면 已倒도 아닌 것이다. 곧 顛倒가 있(有)기도 하고, 없(無)기도 한 二分的狀態로서 有無라는 相違規定을 벗어 날수 없다. 顛倒를 實有見으로 定立하려는 我執을 버리고 如實히 諦觀해야 할 것이다.

同梵本偈에

‘顛倒하고 있는 者에게 諸顛倒는 있을수 없다. 누구에게 諸顛倒가 있을지 인지 당신 스스로 觀察하라.’¹⁵¹⁾

고 한다. 이 偈頌에 관한 月稱의 註釋은 다음과 같다. 즉 ‘顛倒하고 있는 者에게도 諸顛倒는 있지않다. 顛倒하고 있는 者라는 事物은 存在하

149) 「若於顛倒時……誰生於顛倒」

150) 「顛倒時……顛倒者。」(青目釋：大正藏 三十，32頁上)

151) na viparyasyamānasya……viparyayāḥ. MK. XXIII, 18.

지 않기 때문이다. 實로 已倒者(viparīta)와 未倒者(aviparīta)와는 다른 顛倒하고 있는 그 他對象(asavaparāh padarthah)은 도대체 存在할 것인가. 顛倒하고 있는 者가 半顛倒者(ardha-viparīta)라고 할 것 같으면, 실로 半顛倒者는 어떤것을 顛倒하고(kimcid-viparītam), 어떤것을 顛倒하지 않은것(kimcid-aviparītam)이다. 이 경우 그가 顛倒한 어떤것을 顛倒가 顛倒케 하지 못한다. 이미 顛倒한 것이기 때문이다.

또한 그가 顛倒하지 않은 어떤것을 그 또한 顛倒가 顛倒케 하지 못한다. 顛倒하는것이 아닌 것(aviparyastatva)인 緣故이다. 그러므로 顛倒하고 있는 者는 어떤者에게도 顛倒는 가능하지 않는 것이다.¹⁵²⁾ 顛倒하고 있는 者의 경우, 已倒者와 未倒者의 因待를 떠나 實有로서 獨存할 수 없는 것이다. 즉, 已倒者와 未倒者와 다르며, 그들 兩者(已·未倒者)와 隔別되어 그 實有領域이 獨立된 對象(padārtha)은 共相의 戲論界에 屬할뿐이다. 이러한 隔別·隔外の 規定으로 그 成立이 불가능하다면, 共在·相合의 規定으로 成立케 할 것이다. 즉, 半顛倒者로서 어떤것은 顛倒하고, 어떤것을 顛倒하지 않은것 이다는 二分의 規定을 하는 것이다. 그러나 이 二分의 規定에도 實有의 定性을 두고 있어서, 이미 顛倒한 어떤것은 다시 顛倒를 일으킬수 없고, 아직 顛倒하지 않은 어떤것은 顛倒하지 않은 定性을 가진다. 곧 半 내지 二分이라 하더라도 定有·定無의 規定을 하고 있는 것이다. 故로 顛倒하고 있는 어떤者(viparyasya-manasya-kasyacid)에게도 顛倒는 있을 수 없다는 것이다.

‘已倒者(viparīta)·未倒者(aviparīta)·顛倒하고 있는 者(viparyasyamāna)에게도 (顛倒가) 있을 수 없을 때, 당신은 지금 知慧(prajñā)로 處中の 態度(madhya-stha)에서 누구에게 諸顛倒가 있을것인지 스스로 省察하라.’¹⁵³⁾

고 한다.

論主(中觀家)는 顛倒에 대한 實有見者에게 諸顛倒의 自性이 없음을

152) viparyasyamānasya api na santi……na sambhavanti. MV. p. 467.

153) yadā caivaṃ viparīta……viparyāsā iti. *Ibid.*

스스로 令悟토록 한다. 즉, 邊執이나 有所得見을 絕離한 處中者로서 無自覺한 分別知를 벗어난 知慧에 의하여 接近토록 한다. 그리하여 諸顛倒의 可能한 根據가 虛妄·無實함을 스스로 諦觀하여 自悟토록 한다. 이러한 令悟·自悟의 方式으로 無自性·空의 淸淨義가 顯示된다. 自省·自悟로 諸顛倒의 可能한 根據 곧 ‘所依(aśrayasya)가 없는 故로 諸顛倒는 存在하지 않는다’¹⁵⁴⁾는 悟識을 얻게 될 것이다.

漢譯本 第19偈에

‘諸顛倒가 不生하면, 어찌하여 이 義가 있겠는가. 顛倒가 있지 않은 연고인데 어찌 顛倒者가 있겠는가.’¹⁵⁵⁾

고 宣言한다. 諸顛倒가 本來 不生한다는 無所得空義를 悟得하지 않고, 諸顛倒의 不生相을 構築하여 不生을 對象化한다. 이러한 不生相의 內容은 空華와 같은 共相일 뿐이다. 또한 顛倒가 實有하지 않는다면, 그 顛倒의 所有者도 認定할 수 없는 것이다. 靑目 釋에 다음과 같이 解明한다. 즉,

‘顛倒를 여러가지 因緣으로 破한 때문에 不生에 떨어진 것이다. 저사람(外人)은 不生에 貪著하여 不生이 바로 顛倒의 實相이라고 말한다. 그런 故로 偈頌에 말하기를, 「어찌하여 不生을 顛倒라고 부르는가」고. 내지 無漏의 法까지도 不生의 相이라고 부르지 않는데 어찌 하물며 顛倒가 不生의 相이겠는가. 顛倒가 없는 연고인데 어찌 顛倒者가 있겠는가. 顛倒에 因하여 顛倒者가 있다.’¹⁵⁶⁾

顛倒를 여러가지 因緣으로 破하는 경우, 破而無所破의 無所得 空義를 實現하지 못하고 顛倒의 狀況 내지 領域에 繫留되어 破하나 所破를 갖는다. 그 所破의 狀況 내지 領域은 不生相으로 造成된다. 곧 不生의 相에 떨어진다. 不生에 대한 求知·取相으로 內容을 規定하는 것이니,

154) āśrayasya……viparyayāḥ. *Ibid.*

155) 「諸顛倒……顛倒者.」

156) 「顛倒種種因緣……有顛倒者.」(大正藏 三十, 32頁上)

不生이라는 無自性, 空 내지 無所得·無增減의 本義를 忘失한 것이다.

결국 不生이 顛倒의 實相이라는 是謂를 하므로써 取證에 이른다. 求知·取相으로 規定된 實相은 戲論·分別의 領域을 벗어날 수 없다. 無漏法도 不生의 相 곧 不生이라는 實有의 相을 所有한 것이라고 規定하고 是謂하지 않는다. 顛倒에 不生의 實有相이 있다고 할 根據는 없는 것이다. 實有見을 가지고 規定·是謂하는 分別知를 捨棄하고, 顛倒에 말미암는 緣起의 因待로 顛倒者가 緣有한다는 것이다.

따라서 顛倒의 實有가 認定될 수 없는 故로 顛倒者의 實體가 있을 수 없다. 吉藏의 『中觀論疏』卷第九末에 다음과 같이 叙說한다.

「諸顛倒不生」아래는 第二로 倒의 無生을 破한다. 만약 멀리하여 말한다면, 위의 空·有의 二門에 通하여 쫓아 倒를 求하여도 얻지 못한다. 外人은 곧 倒를 無生이라고 말한다. 만약 別에 나아가 말한다면, 단지 위의 三世門 가운데 쫓아 倒의 生을 求하여도 얻지 못한다. 곧 無生이라고 말한다. 故로 다시 이것을 破한다. 上半은 倒法의 不生을 破하고 下半은 倒人의 不生을 破한다. 一師가 밝힌다. 즉, 生滅과 無生滅이 二種의 煩惱이다. 生滅은 虛妄하므로 客煩惱가 된다. 無生滅은 根本의 舊煩惱이다. 故로 上來는 生滅의 煩惱를 破하고 今은 無生의 煩惱를 破한다. 또 앞에서는 無生을 빌려 生을 破하니, 生은 바로 病이고 無生은 바로 藥이다. 但 外人은 無生의 藥을 執著하여 다시 病을 이루는 故로 반드시 이를 破한다. 또 앞에 서 倒의 生滅을 破함은 凡夫와 二乘人을 破함이니, 凡夫는 倒의 生을 말하고 二乘은 倒의 滅을 말하기 때문이다. 今에 倒의 不生을 破함은 大乘人을 破함이니 大乘人은 倒의 不生을 말하기 때문이다. 今은 이三人(凡夫와 二乘人)을 아울러 다 改迷하여, 모두 大乘에 들어 成佛을 얻는다. 위(第19偈의 上半)는 無生의 法을 破한다. 곧 無生의 境 및 無生의 智를 破한다. 아래(第19偈의 下半)는 無生의 行人을 破한다. <大品>에 이르는 것과 같다. 즉, 「菩薩을 不見하고 波若를 不見함이 바로 波若를 行함이다」고. 今도 또한 그렇다.¹⁵⁷⁾

性空·緣有의 領域에서 顛倒의 實有를 求할 수 없다. 또한 過·現·未의 領域에서도 顛倒의 實有生을 얻지 못한다. 그래서 無生(不生)이라

157) 「諸顛倒不生下……今亦爾也。」(同藏 四二, 147頁下~148頁上)

는 自性 내지 自相을 規定하여 是謂하게 된다. 이러한 外人의 取證은 實有見의 是謂인 것이다. 第19偈의 上半은 倒法의 不生相을 破하고, 그 下半은 顛倒者의 不生相을 破한다. 不生이라는 共相을 造成하여 顛倒내지 顛倒者의 實相으로 是謂하는 것이다. 顛倒가 虛妄하여 그 自性·自相이 없는데, 그 實相을 所破의 領域에 繫留하여 求한다는 것은 空華와 같은 內容을 찾는 것이다. 어떤것이 虛妄하여 그 實性을 認定할 수 없을 경우 그 實性이 「없다」(無)는 觀念에 執著하여 「없다」는 성격 그 自體가 「있다」(有)고 是謂하는 有所得見이 있게 되는 것과 같다.

이때 「없다」는 述語는 單純히 是謂할 內容(性·相)이 없다는 無所得心의 表言일 뿐인데, 貪著하여 內容을 規定하는데서 誤用된 것이다. 一師의 밝힌바, 生滅과 無生滅이 二種の 煩惱라 함은 二種の 正反相을 所有한 執見으로 客煩惱와 根本의 舊煩惱가 됨을 말한다. 對治의 轉悟方式上 生見이 病이므로 無生을 藥으로 하여 以藥治病한다. 無生을 借用하여 生을 破하는 것이다. 그러나 外人은 藥인 無生 자체에 執著하여 實有見을 가지므로 다시 實有見의 病을 造成하는 것이다.

그러므로 無生(不生)의 病을 對治하는 破를 要한다. 凡夫와 二乘人은 倒의 生과 그 滅에 執著하여 共相을 構築하여 實有見을 所有한다. 大乘人은 倒의 不生을 無所得·空義로 悟識하지 못하고 그 不生相을 是謂한다. 今(中觀의 立場)은 生·滅 및 不生에 대한 有所得心者(凡夫·二乘 등)를 다 改迷하여 成佛하게 하는 것이다. 第19偈의 上半文은 無生의 境과 智 곧 無生에 대한 取相과 求知로 造成한 對象과 所得知를 破하는 內容이다. 同偈下半文은 無生의 行人 곧 無生相을 所有한 主體가 無實함을 破하는 內容이다. 菩薩이나 波若是 見執의 對象이 아님을 諦觀할 때, 無分別·無戲論의 智慧 곧 波若를 實現한다고 할 것이다. 不生義에 性相을 取入하여 分別計度하는 方式에는 波若가 나타날 수 없는 것이다. 顛倒의 本不生義는 無所得空의 智慧 곧 波若로 제대로 顯示된다고 할 것이다.

第19偈의 梵本文은 다음과 같다. 즉,

‘不生인 諸顛倒가 어떻게 存在할것인가. 諸顛倒가 不生인때 顛倒者(viparaya-gata, phyin ci log can)가 어데 있겠는가.’¹⁵⁸⁾

本來 不生인 諸顛倒是 自性·自相이 없으므로 그 實有的인 存在는 있을수 없다. 諸顛倒가 虛妄하여 自性이 없다면, 그러한 顛倒에 染著된者 내지 顛倒를 所有한 者가 있을 수 없다. 그러므로 ‘顛倒者가 實存(sad-bhava)하기 때문에, 諸顛倒가 存在한다고 말함은 不合理하다’¹⁵⁹⁾고 批判한다.

漢譯本에 없는 梵本の 第20偈에

‘存在者(bhāva, dnos)는 自로 부터 生하지 않고, 他로 부터 결코 生하지 않으며, 自와 他(共)로 부터 生하지 않는다. 어데 顛倒者가 있겠는가.’
(na svato jāyate bhāvah parato……kutaḥ.)

고 한다. 諸行無常의 領域에 속하는 存在者는 自·他·共의 自相·自性과는 全然 無關한 存在者이다. 故로 自·他·共이 實因을 갖지 않는 現象的인 存在者이다. 어떤 實因을 갖지 않는 顛倒者에게 그 實有를 認定할 수 없는 것이다. 自·他·共의 不生義는 緣起의 無自性·空義를 顯示한다.

漢譯本 第20偈에

‘我·常·樂·淨이 진실로 있는것이라면, 常·樂·我·淨은 곧 顛倒가 아니다.’¹⁶⁰⁾

고 한다. 青目 釋에 다음과 같이 解明한다. 즉,

‘我·常·樂淨 四者가 實로性이 있는 연고라면, 我·常·樂·淨은 곧 顛倒가 아니다. 무슨 緣故냐 하면, 결정적으로 實事가 있기 때문이다. 어찌하

158) anutpannāḥ……viparyayagataḥ kutaḥ. MK. XXIII, 19.

159) santi viparyayāḥ……yuktam. MV. p. 468.

160) 『我若常樂淨……顛倒.』

161) 『我若常樂淨……相違故.』(大正藏 三十, 32頁上)

54 中國學論叢(第4輯)

여 顛倒라고 말하는가. 만약 常·樂·我·淨 四者が 없다고 말한다면, 無常·苦·無我·不淨 四者が 옹당히 實有한다. 顛倒라고 부르지 않으니, 顛倒와 相違하는 때문이다.’¹⁶¹⁾

我·常·樂·淨에 自性·自相이 있어 그 實體를 말한다면, 虛妄하고 無實한 顛倒라 할 수 없다. 我·常·樂·淨과 無我·無常·苦·不淨은 相違하는 概念이고, 前者를 實有見에 處한 顛倒라 하면, 後者は 前者를 不受하는 四正見이 된다. 그러나 前者를 定性을 가진 非顛倒의 存在라 하면, 無我·無常·苦·不淨과 相違되므로 後者は 許容되지 않는다. 逆으로 常·樂·我·淨이 없다고 是謂할 경우, 無常 등 後者は 相奪하는 相違의 見地에서 實有로 是謂하게 된다. 顛倒와 非顛倒라는 相違概念에 處하여 分別計執하면 實有見의 是謂를 하게 되는 것이다. 이러한 相違概念에 取執하므로 概念(名)의 繫縛을 벗어나지 못한다.

吉藏의 『中觀論疏』 卷第九末에

‘만약 常·樂·我·淨이라고 함은 第三으로 名에 의하여 倒·不倒를 破하는 것이다. 名에 의하여 破한다고 稱하는 所以는 이미 顛倒라고 부르는데 있다. 어찌하여 實이 있는가. 만약 實이 있다면 어찌 顛倒라고 부르는가. 故로 名에 의하여 破한다고 말한다.’¹⁶²⁾

는 것이다. 곧 顛倒와 非顛倒라는 相違되는 名에 의하여 分別計執하고 實有見을 所有하는 故로 名에 의하여 그 實有見을 破한다는 것이다.

上記한 漢譯本 第20偈에 該當되는 內容이 梵本の 第21偈에 나온다.

다. 즉,

‘我·淨·常·樂이 만약 存在하지 않는다면, 我·淨·常·樂은 顛倒가 아니다.’¹⁶³⁾ 이 偈에 관한 月稱의 〈中論釋〉에 ‘만약 我·淨·常·樂이 顛倒라고 確定하게 되면, 이들은 存在하는가 아니면 存在하지 않는가. 만약 存在한다면 無我(anātman)등과 같이 存在하고 있기 때문에 顛倒가 아니다.’¹⁶⁴⁾

162) 「若常樂我淨……依名破。」(同藏 四二, 148頁上)

163) ātmā ca śuci……naviparyayah. MK. XXIII, 21.

164) yadi etāni ātma……anātmādivat. MV. p. 468.

고 한다. 我·淨·常·樂을 顛倒의 概念으로 確固하게 規定하고 存在한다고 할 경우, 有我(atman)의 實有見이라는 顛倒를 벗어난 無我의 現存性(vidyamanatva)을 認定하게 된다. 이 경우, 正見으로서의 無我觀이 아니고, 有我와 相違하는 概念으로서의 無我見을 是謂하면 相違概念에 繫屬된 有所得心에 놓인다. 我·淨·常·樂이 自性を 갖고 現存한다면, 虛妄·無實하지 않는 故로 그 存在성은 顛倒가 아니다. 그렇다면 我 등 四者가 顛倒임을 規定할 수 없게 된다. 故로 ‘여하간 四顛倒(viparyasa-catustayam)가 存在한다고 許容한다 해도, 그것이 顛倒性(viparitatva)이라고 規定할 수 없다’¹⁶⁵⁾는 것이다.

다음으로 我·淨·常·樂이 ‘만약 存在하지 않는다면, 그때 存在하고 있지 않는 故로 이들은 顛倒가 아닐뿐만 아니라 顛倒를 遮止하는 것(viparyasa-pratibandhi)도 없으므로 無我 등 非顛倒의 實有(sadbhava)가 없다’¹⁶⁶⁾고 한다. 我 등의 現存性(vidyamanatva)이 缺如하다면 我 등을 顛倒라 할 根據가 없다. 또한 顛倒를 所遮로 하는 能遮로서의 顛倒를 遮止하는 것도 없는 故로 因待없는 無我 등 非顛倒의 實有(sadbhava)가 있을 수 없다. 故로 梵本 第22偈에 ‘만약 我·淨·常·樂이 存在하지 않는다면, 無我·不淨·無常·苦는 결코 存在하지 않는다’¹⁶⁷⁾고 宣言한다.

이 偈에 관한 『中論釋』은 다음과 같이 叙說한다. 즉,

‘만약 存在하고 있는것에 顛倒가 있을 수 없으므로 我·淨·常·樂이 存在하지 않는다고¹⁶⁸⁾ 당신이 생각한다면, 그렇다면 我 등도 存在하지 않는 故로 非顛倒로서 取한 이 無我 등도 또한 捨棄해야 한다. 否定되어지는 것(pratiśedhya)이 없을 때, 否定이 없기 때문이다. 또한 이와 같이 無我 등이 있을

165) yasyāpi katharṃcid……āsthātum. *Ibid.*

166) atha na vidyante, ……nāsti sadbhāva. *Ibid.*

167) nātmā ca śuci……ca vidyate. *MK. XXIII, 22.*

168) gal te yod pa yin pa phyin ci log ñid du mi srid pas bdaṅ dañ gtsaṅ ba dañ rtag pa dañ bde ba med do sñam du sems na. (C.P.M.=Candrakīrti Prasannapadā Madhyamaka par Jacques May, Paris, 1959), p. 413.

169) yadi ātmā ca śuci……tyājyāḥ. *MV. p. 469.*

수 없을 때, 그것도 또한 我 등 처럼 自體로서 存在하고 있지 않는 연고인에 어떻게 顛倒가 아닐 수 있겠는가. 그러므로 生·老·死라는 輪廻獄舍(samsāra-cāraka-agāra)의 束縛에서 벗어나려고 한다면 이 八顛倒를 버려야 한다.¹⁶⁹⁾

現存하고 있는것에 顛倒가 있을 수 없다 하여 我 등 四顛倒가 存在하지 않는다고 分別하면, 自體(svarūpa)로서의 그 存在性은 共相을 計度思量하는데 있을 것이다. 我 등 四顛倒가 存在하지 않는다면, 四顛倒에 因待하여 實現되는 四正見으로서의 無我·無常·苦·不淨이 있을 수 없다. 곧 無我 등 四正見도 버려야 하는 것이다. 四正見을 實現하는 경우 破邪顯正의 脈絡上 能破·所破 곧 否定과 否定되어지는것이 있어야 한다. 그러나 能遮·所遮의 因待關係에서 所遮(pratisedhya)가 없다면 能遮는 空華처럼 있을 수 없는 것이다. 이와 같이 無我等과 我 등도 어느 一方을 隔離하고 他一方이 있을수 없는 것이다. 實有見으로 思量하면 我·淨·常·樂은 물론 無我·不淨·無常·苦도 顛倒의 繫域을 벗어나지 못한다. 故로 輪廻獄舍의 束縛을 解脫하려면 八顛倒를 버려야 한다는 것이다.

上記한 梵本偈에 該當되는 漢譯本 第21偈에

‘만약 我·常·樂·淨이 實로 있지않는것이라면, 無常·苦·不淨도 또한 應당히 없을것이다.’¹⁷⁰⁾

고 한다. 이偈에 관한 青目 釋은

‘만약 我·常·樂·淨 四者が 實로 없다면, 實로 없는 故로 無常 등 四事도 또한 應당히 있지 않는 것이다. 무슨 연고나 하면, 서로 因待함이 없기 때문이다.’¹⁷¹⁾

고 한다.

170) 「我常樂淨……亦應無。」

171) 「若我常樂淨……無相因待故。」(大正藏 三十, 32頁上)

172) 「常我樂淨倒是四無者」(青目 釋, 同藏 三十, 同頁上)

前四者和 後四事는 各己 獨自的으로 自性を 갖고 있는 實有가 아니라 相因相待하여 成立되는 緣有일 뿐이다. 그러므로 前者가 없다면 後者의 成立條件인 因待關係가 없게 된다.

『中觀論疏』, 卷第九末에 다음과 같이 解明한다. 즉,

‘長行에 「만약 (常·我·樂·淨倒 四가 없다고)¹⁷³⁾ 말한다면」부터 아래는 第二偈(第21偈)를 낸다. 外人의意는 四倒가 이미 없으니 곧 四行이 응당히 있다고 말한다. 有無는 相待의 法인 까닭으로 偈는 正破한다. 당신은 倒가 없는 故로 不倒가 있다는 것이다. 이 有無가 相待라면 또한 倒不倒도 相待인 것이다. 本來 倒가 있는 故로 不倒가 있을 수 있다. 倒로서 待할수 있는 것이 없다면 어찌 不倒가 있겠는가¹⁷⁴⁾

吉藏은 青目 釋 곧 長行의 「만약 常·我·樂·淨倒 四가 없다고 말한다면」부터 아래는 第21偈(漢譯本의)를 낸다고 한다. 外人은 常·我·樂·淨四倒가 이미 없다고 斷言하면 그 相違되는 規定으로 無常·無我·苦·不淨 四行이 있어야 한다고 是謂한다. 그러므로 四倒가 없고(無)·四行이 있다(有)라는 有無는 相由相生·相因相待의 法이고, 實有로서 相違되는 內容이 아닌 것이다. 外人의 有所得心으로 造成한 相違의 有無見을 破하는 것이 이偈(第21偈)의 本意이다. 이러한 相違義에 繫屬되어 倒가 없는 理由로 不倒가 있다고 是謂할 경우, 有無가 相待의 法인 것 처럼 倒不倒도 相待의 成立緣由가 있음을 悟識 못한 경우이다. 곧 倒가 있는 故로 不倒도 있을 수 있다는 相因相待의 緣成을 解得하지 못한 것이다. 有倒可倒(倒라고 할수 있는 自體의 倒)·有不倒可不倒(不倒라고 할수 있는 自體의 不倒)가 있다면, 모두 다 有實見의 內容일 뿐이다. 그러나 有倒可待(倒로서 待할 수 있는 것이 있음)·有不倒可待(不倒로서 待할 수 있는 것이 있음)는 다 因待의 倒·不倒로서 無性的 實有見이 없다. 이와 反對로 無倒可待(倒로서 待할 수 있는 것이 없음)·無不倒可

173) 「長行從若謂……何有不倒。」(同藏 四二, 148頁上)

174) 「如是顛倒滅……諸行等亦滅。」

待(不倒로서 待할 수 있는 것이 없음)는 다 相由相生·相因相待의 緣成이 없는 自立·獨存의 實有見에 떨어진다. 그러므로 倒로서 待할 수 있는 것이 없다면 어찌 不倒가 있겠는가고 反問하는 것이다.

漢譯本 第22偈에

‘이와 같이 顛倒가 滅한다면, 無明이 곧 또한 滅한다. 無明이 滅하는 故로 諸行등도 또한 滅한다.’¹⁷⁵⁾

고 한다. 이偈에 관한 青目 釋은 ‘이와 같다(如是)함은 그 義(뜻)와 같다는 것이다. 諸顛倒를 滅하는 故로 十二因緣의 根本인 無明도 또한 滅한다. 無明이 滅하는 故로 三種의 行業 내지 老死 등이 모두 滅한다’¹⁷⁶⁾ 고 한다. 無自性·空義로서의 顛倒는 十二緣起의 還滅觀에 契合한다. 곧 顛倒가 滅하면 無明이 滅하고, 無明이 滅하는 故로 諸行도 滅한다고 한다. 諸顛倒의 滅→十二因緣의 根本인 無明의 滅→三種의 行業 내지 老死의 滅이라는 還滅系列에서 十二因緣의 固定見을 깨트리는 空觀이 提示된다. 吉藏의 『中觀論疏』 卷第九末에 正觀과 正觀과 다른 異斯觀者를 밝힌다. 즉,

‘能히 위와 같이 正觀하므로써 煩惱顛倒가 곧畢竟으로 永滅한다. 이 觀과 다른 者는 곧 滅하지 않는다.……煩惱顛倒가 이미 滅하면 十二緣의 河가 기울고 佛性の 河는 찬다. 이 觀과 다르면 곧 佛性の 河가 기울고 因緣의 河는 찬다.’¹⁷⁶⁾

煩惱顛倒가 無自性·空임을 諦觀하는 正觀에 의하여 煩惱顛倒가 畢竟으로 永滅하는 畢竟空義를 實現하는 것이다. 그러나 이러한 正觀과 달리 實有見을 所有한 立場에서는 諸法の 寂滅性 곧 空性を 諦觀하지 못하므로 煩惱顛倒의 滅을 實現할 수 없다. 煩惱顛倒가 滅한 것이라면, 十二因緣의 河 곧 生死輪廻가 기울고 佛性の 河 곧 涅槃이 찬다는 것

175) 「如是者……皆滅。」(大正藏 三十, 32頁上~中)

176) 「以能如上正觀……河滿」(同藏 四二, 148頁上)

177) evaṃ nirudhyate……nirudhyate.

이다. 煩惱顛倒의 滅이 佛性의 河 곧 涅槃의 實現에 契合됨을 밝힌다. 또한 正觀과 달리 實有見을 가지면 十二因緣의 河 곧 生死輪廻에 繫屬되는 것이다.

上記한 漢譯本偈에 該當되는 梵本第23偈는 아래와 같다. 즉,

‘이와 같이 顛倒가 破滅되는 故로 無明이 破滅된다. 無明이 破滅되면 行 등이 破滅된다.’¹⁷⁷⁾

上記한 梵本偈에 관한 月稱의 註釋은 다음과 같다. 즉,

‘이 修行者(yogin)가 위에 說明한 理論에 의하여 諸顛倒를 認定하지 않을 때, 이와 같이 顛倒의 不認定(viparyāsa-anupalambhana)으로 그(顛倒가) 原因인 無明이 破滅된다. 그리고 그것의 破滅로 行 등 곧 無明을 原因으로 하는 生·死·憂·悲(parideva)·苦·愁(daurmanasya)·惱(upāyāsa)에 이르기 까지(輪廻)要素들이 破滅된다. 無明은 곧 모든 煩惱聚(samkleṣa-gaṇasya)와 出生 등 고통의 原因인 것이다. 例컨대 身根(kāyendriya)을 原因으로 하는 一切 有色(rūpin)을(境으로 갖는) 諸根은 身根이 消滅되면 消滅된다. 이와 같이 無明을 原因으로 하는 行 등 作用하고 있는(pravartamānāni) 諸有支(bhavaṅgāni)는 無明이 消滅하면 반드시 消滅한다고 말하는 것이다. 즉, 「無明이 破滅되면 行 등이 破滅된다.」¹⁷⁸⁾

修行者가 顛倒를 無自性·空으로 諦觀하는 道理에 의하여 諸顛倒의 實體를 分別計執하는 態度를 止息하여 諸顛倒의 實有的對象化를 일으키지 않으면, 顛倒가 原因이 된 無明이 斷滅된다. 無明이 斷滅되면 無明을 原因으로 하는 行 등 諸輪廻要素가 破滅되는 것이다. 顛倒·無明을 原因으로 한다는 原因은 實有的 原因이 아니고, 緣起, 無自性の 原因을 말한다. 因果의 無自性·空義는 轉迷開悟·破邪顯正·離苦得樂의 解脫脈絡에서 本不生·寂滅(破滅)義를 顯示한다. 緣起의 正觀·無自性の 空觀이 實現될 때, 破滅 내지 寂滅은 全面的이고, 어떤 實有的 要素도 滯留될 수 없다. 이러한 空觀에는 取證에 繫屬될 어떤 律도 許容되지 않

178) yadā ayam yogī……nirudhyate, iti. MV. pp. 469~470.

179) yadi viparyāsa nirodhād……bhava-saṃtatiḥ. MV. p. 470.

으므로 無所得·無知體의 緣起諦觀을 實現한다고 할 것이다. 輪廻苦의 原因인 無明은 無明所繫의 諸輪廻要素와 隔別된 原因이 아니고, 全體的이고 全面的인 諸輪廻要素의 原因인 故로 無明의 破滅은 곧 諸輪廻要素의 破滅을 말한다. 그러므로 作用하고 있는 諸有支가 그 原因이 되는 無明이 消滅하면 必히 消滅한다는 것이다. 곧 第23偈後半의 「無明이 破滅되면, 行등이 破滅된다」는 뜻이다.

無明등에 대한 實有見者는 다음과 같이 反論한다. 즉,

‘만약 顛倒가 消滅하므로 無明이 消滅된다면, 이와 같이 顛倒의 消滅을 좇아(viparyāsa-nirodhabāt) 消滅이 있는 無明은 存在한다. 空中 망고蔓은 存在하고 있지 않는 것이니, 그것을 除滅하는 手段(upāya)을 尋求한은 있지 않는 것이다. 그러므로 無明은 곧 存在한다. 그것을 消滅하는 手段의 尋求가 實存하기 때문이다. 故로 또한 그(無明)를 原因으로 하는 貪(rāga) 등 諸煩惱가 存在한다. 또한 諸煩惱가 實存하는 故로 輪廻에 있어서 存在의 相續(有相續 bhava-samtati)이 있는 것이다.’¹⁷⁹⁾

顛倒의 消滅을 좇아서 無明의 消滅이 있다는 還滅緣起에서 實有的의 要素를 計執한다. 無明을 消滅하는 手段의 尋求가 實存한다는 所以는 바로 無明의 存在를 取證하게 한다는 것이다. 無明의 消滅을 無로 보고, 無明의 作用을 有로 본다면 無를 對象化하므로 有도 對稱의으로 連繫하여 그 定有(實有)를 是謂하게 이른다. 空中의 망고蔓은 實存하지 않으므로 그것을 除滅하는 手段의 尋求도 實存하지 않는다는 것이다. 緣起의 좇는 現象·手段의 尋求現象 등을 實有的인 機能으로 計量하면 有所得心의 取證에 滯留하게 된다. 無所得의 空觀은 이러한 滯留를 超越하여 取證의 狀態나 條件을 妄造하지 않는 것이다. 取證의 條件을 計執하기 때문에 原因을 實有的의 根據로 하여 存在의 相續도 實有한다는 것이다.

위와 같은 實有見의 外人에게 批判하는 對答은 다음과 같다. 즉,

‘實로 反對者의 惡事의 學習은 아주 대단하다. 계속하는 苦와 疲倦(āyāsa)과 煩惱로 어지럽고, 不斷한 꽃이 피어 果實을 내는 煩惱의 毒樹(viṣa-vṛkṣa)인 輪廻에 대하여, 他人을 위하여 허리띠를 졸라맨 聖인들이 智

慧(prajñā)와 手段(upāya)의 큰 風力(mahā-anila-bala)에 의하여 남김없이 그 (輪廻樹를) 根絶하고 있는 것이다. (衆生을) 도우지 않을 뿐만아니라 그것을 根絶하는 아주 큰 諸風力에 대하여 事物의 實有를 論하는(bhāva-sadbhāva-vāda) 大岩(mahā-saila)이 되고 있는 것 처럼 아주 敵對關係(ativirodhitā)에 선것은 당신이다. 곧 당신은 自慢(āho-puruṣikā)에 의해 生·老·死·憂·疲倦이 擴張하는 苦라는 한 果實을 맺는 이와 같은 煩惱의 毒樹를 存在執著의 물(bhāva-abhiniveśa-toya)이 流出함에 의하여 長養할 것을 執念한다.¹⁸⁰⁾

煩惱의 毒樹를 根絶하려는 聖人들의 決意와 努力 곧 허리띠를 졸라매고 智慧와 手段의 大風力으로 對治하는 濟度精神을 實有見者인 外人은 모른다. 그래서 衆生苦의 除滅을 위한 도움도 주지 못하고, 도리혀 聖人들의 濟度力에 逆行하는 實有論(sadbhava-vada)을 큰바위처럼 増益하는 것이다. 敵對關係에 있는 外人이 我慢, 我執등 自慢으로 煩惱의 毒樹를 増長하는 경우, 煩惱毒樹의 長養에는 存在執著(bhava-abhiniveśa)이 그 要因이 된다. 이러한 毒樹의 長養을 外人은 執念하고 있을뿐 轉悟의 道理를 모르는 것이다.

‘無明등 諸煩惱의 除斷(prahāna)이 만약 있을 수 있다면, 그것을 除斷하는 手段의 尋求(upāya-anveṣana)가 있을 것이다. 그들의 除斷은 있을 수 없다. 만약 있다면, 그때 實性으로(tattva-rūpato) 存在하고 있든가, 아니면 存在하고 있지 않는 것이다. 本性으로(svarūpataḥ) 實在하는 諸煩惱의 除斷이 求해진다면, 그것은 合當하지 않다.’¹⁸¹⁾

고 解明한다. 諸煩惱의 除斷이 實有한다면 그 實有하는 煩惱를 除斷하기 위한 手段을 찾는 것도 있을 수 있다. 그러나 實性으로 自存하는 煩惱는 除斷되어 질수 없다. 實性的 存在에게는 除斷하는 手段이 接近할 수 없다. 따라서 煩惱와 交涉되지 않는 除斷의 手段도 獨自의 存在할 수 없는 것이다. 諸煩惱의 除斷에 있어서 能斷과 所斷의 相待가 緣

180) atra hi nāma atimahad-anartha……āsravair-āropanam-ādriyate. *Ibid.*

181) yadi avidyādinām……na upapadyate. *MV.* pp. 470~471.

182) 「若煩惱……斷其性。」

成된다면 實有見은 成立될 수 없다. 그러므로 諸煩惱의 除斷에 관한 外人의 實有見은 能과 所·對象과 手段·原因과 結果등의 內容에 대해 存在執著(bhava-abhiniveśa)을 일으킴으로 造成된 所有見이다. 이러한 諸煩惱에 관한 문제가 漢譯本 第23偈에 叙說된다. 즉,

‘만약 煩惱의 性이 實이고, 屬한 處가 있다고 하면, 어찌하여 마땅히 끊겠는가. 누가 그 性을 끊을 수 있겠는가.’¹⁸³⁾

上記한 偈에 관한 青目 釋은

‘만약 諸煩惱가 곧 顛倒로서 實로 性이 있다면 어떻게 끊겠으며, 누가 그 性을 끊을 수 있겠는가.’¹⁸³⁾

고 한다. 煩惱가 實性 곧 自性을 가진다면 除斷할 方法은 없을 것이다. 外人이 實有見을 가짐에는 緣起의 諦觀인 不生不滅의 正觀을 悟得하지 못한데 있다. 그러므로 吉藏의 『中觀論疏』 卷第九末에

‘大小·內外·有所得人이 煩惱 가운데 二種의 過가 있다. 하나는 煩惱가 本來 스스로 不生임을 모르고 生이 있다고 橫謂하는 것이다. 둘은 治道를 復興하여 이 煩惱를 滅하고자 한다. 곧 煩惱 가운데 또 다시 倒를 일으킨다. 그런 故로 前章에는 煩惱가 本來 스스로 不生한다고 밝힌다. 이제 이一章에는 이제 滅할바가 없다고 辨明한다. 不生不滅이 곧 正觀이니, 煩惱는 바야흐로 滅할뿐이다.’¹⁸⁴⁾

고 한다. 煩惱가 無自性·空이어서 本來 스스로 不生(本自不生)을 悟識하지 못하고 實有의 生을 橫計하여 是謂하는 것이다. 煩惱를 實有的 對象으로 繫受하여 斷滅이 있다는 執著은 空華를 꺾거나, 虎角을 斷滅하려는 것처럼 다시 또 顛倒를 生起하는 것이다. 이제 滅할바가 없다(今無所滅)는 緣起의 諦觀을 悟得지 못한 故로 能斷, 所斷의 分別計執을 일으킨다. 生滅兩執을 遠離한 不生不滅의 正觀에 의하여 煩惱는 本

183) 「若諸煩惱……斷其性。」(大正藏 三十, 32頁中)

184) 「大小內外有所得人……煩惱方滅耳。」(大正藏 四二, 148頁上~中)

185) yadi bhūtaḥ……prahāsyati. MK. XXIII, 24.

自不生・今無所滅義로 滅하는 것이다.

上記한 漢譯本偈(第23偈)에 該當되는 梵本 第24偈에

‘만약 自性(svabhāva)으로 存在하는 어떤 煩惱들이 누구에게 있다면, 어떻게 除斷하겠는가. 누가 自性を 除斷할 것인가.’¹⁸⁶⁾

고 한다. 이 偈에 대한 月稱의 註釋은 다음과 같다. 즉,

‘自性으로 存在하고 있는 諸事物의 自性(svabhāva)을 除滅할 수 없다. 땅(kṣiti)등에 있는 堅性(kāthinatva)등의 自性は 滅除되지 않는 것이다. 이와 같이 만약 이 諸煩惱가 自性으로 實存하는 것이라면, 어떤 것들(kecid)이라 함은 無明등이고, 누구에게(kasyacid)라 함은 사람에게(pudgalasya)이다. 어떻게 除斷하겠는가(katham nāma prahīeran?)는 그들(諸煩惱)이 누구에게 있어서도 어떻게 해서도 결코 除斷되지 않을 것이다. 무엇때문에 그들이 除斷되지 않는가(kasmāt punaḥ na te prahīyante)(라는 물음에 대하여) 答하기를 누가 自性を 除斷할 것인가(kaḥ svabhāvaṃ prahāsyati)고 한다. 自性を 除滅하는 것은 不可能하기 때문이다. 虛空이 덮여어지지 않는 것(不被覆, anāvaraṇa)을 除滅함이란 不可能하다는 意趣이다.’¹⁸⁶⁾

諸事物의 自性は 生滅의 相對的인 現象이 아니므로 除滅의 對象이 될 수 없다. 自性으로 實存하는 諸煩惱라면, 그 內容이 無明등이든 어떤 人物에 屬在하든 除斷할 수 있는 要素는 아니다. 어떤 人物의 어떤 力量과 어떠한 處理手段에도 左右되지 않는 不增不滅의 實性を 가졌기 때문이다. 故로 龍樹는 ‘누가 自性を 除斷할 것인가’고 反問한 것이다. 自性の 除滅이 不可함은 無邊・無障・無遮의 虛空이 어떤것에 의해도 制限・變化・破壞될 수 없는 도리와 같다. 곧 虛空의 非覆性 내지 無障礙性を 破滅함이 不可한 것처럼 自性の 除滅은 不可能한 것이다.

漢譯本 第24偈에

‘萬若 煩惱가 虛妄하고, 無性・無屬하다면, 어떻게 끊을 것이며, 누가 無性を 끊을 수 있는가’¹⁸⁷⁾

186) svabhāvato……abhiprāyaḥ. MV. p. 471.

187) 「若煩惱……斷無性。」

고 宣言한다. 이偈에 대한 靑目 釋은

‘만약 諸煩惱가 虛妄하고 性이 없다면 곧 所屬이 없는데, 어떻게 끊을 것이며, 누가 無性의 法을 끊을 수 있겠는가.’¹⁸⁸⁾

고 解明한다. 諸煩惱가 虛妄無實하고 自性이 없다면 同一性의 內容에 該當되는 所屬이 없다. 그러면 아무데도 屬하지 않는 것을 어떻게 끊을 것인가. 無自性의 法은 어떤 實有的 內容이 없으므로 能斷·所斷의 內容도 없는 것이다. 따라서 無自性의 法은 끊을 수 있는 對象이 될수 없는 것이다. ‘없다고 말함은 버릴수 없기 때문이다. 虛空의 뜻이 버려질수 없는 것처럼 自體가 없는 연고이다. 말의 體가 없는 것처럼이 無를 버리게 할수없다’¹⁸⁹⁾고 한다. 煩惱가 無實 내지 無實體라는 無義에 대한 解明이다. 無는 捨棄의 對象일 수 없다. 虛空의 뜻이 虛妄·無實하여 捨棄할 內容이 없는것처럼 없다는 것은 自體가 없기때문에 버려질것이라고는 아무것도 없다는 뜻이다. 또한 말의 實體가 없는 것처럼 이 없다는것(無)에는 버리게할 手段도 作用할수 없다는 것이다. 『中觀論疏』 卷第九末에 吉藏은 中觀의 不可得·空義를 밝힌다. 즉,

‘이제 어떻게 無斷이라고 말하는가. 만약 所斷이 있다고 말한다면 곧 煩惱는 끊어지지 않는다. 이제 이가운데 斷을 求해도 不可得인 즉 煩惱는 곧 끊어진다. 또한 煩惱가 있어 治道를 닦아서 이것을 끊는다고 보면, 煩惱를 끊지 못할 뿐아니라 煩惱 위에 能所의 病을 일으킨다. 治道가 있음을 能斷, 煩惱는 곧 所斷이라고 한다. 이제, 煩惱의 性이 空이라고 悟得하면, 곧 二病은 다 止息한다.’¹⁹⁰⁾

無斷은 無所斷의 뜻으로 斷이라는 有所得見이 없음을 말한다. 그러므로 所斷이 있다(有)는 有所得見이면, 煩惱는 執因때문에 끊어지지 않는다. 그러나 斷을 求해도 實有的 內容이 얻어지지 않을때(不可得), 無所得心으로 煩惱에 대한 見執이 없어 煩惱는 끊어지는 것이다. 煩惱의

188) 「若諸煩惱……無性法。」(大正藏 三十, 32頁中)

189) 「謂無者。……捨此無。」(『般若燈論釋』, 卷第十四: 大正藏 三十, 124頁上)

190) 「今云何言無斷。……二病俱息也。」(同藏 四二, 148頁中)

191) yadyabhūtāḥ……prahāsyati. MK. XXIII, 25.

不可得義는 無所得·空義를 顯示한다. 그러나 煩惱가 實有하고 治道를 통한 能力으로 除斷한다고 所得見을 가지면 煩惱는 見解所繫로 滯留하며, 能斷·所斷의 執病을 일으킨다. 有治道를 能斷·煩惱를 所斷으로 分別計執하는 것이다. 煩惱의 自性이 없고 空하다는 空觀을 實現하면 能所의 二病은 止息한다. 煩惱의 自性이 不可得이고 空이라는 悟得은 모든 分別計執의 有所得心을 淸淨하는 諦觀을 말한다.

上記한 漢譯本偈에 該當하는 梵本 第25偈에

‘만약 自性(svabhāva)으로 存在하지 않는 어떤 煩惱들이 누구에게 있다면 어떻게 除斷하겠는가. 누가 非實有(asadbhāva)를 除斷할 것인가.’¹⁹¹⁾

라고 宣言한다. 이偈에 대한 月稱의 註釋은 다음과 같다. 즉,

‘또한 自性으로 存在하지 않는 諸煩惱는 存在하고 있지 않으므로 除斷될 수가 없다. 불의 冷함(agneḥ saitya)이 存在하고 있지 않으므로 除去할 수 없다. 이와 같이 이러한 諸煩惱라도 만약 어떤(煩惱)가 누구에게도 自性으로 存在하지 않는다면, 어떻게 除斷할 것인가. 누구도 결코 除斷할 수 없을 것이다. 이와 같이 兩方의 意見에서도 斷滅은 있을 수 없는 故로 諸煩惱의 斷滅은 없다. 또한 斷滅이 없는 緣故인데 어떻게 煩惱를 斷滅하는 手段의 尋求(upāya-anvesana)가 있겠는가. 그러므로 「無明 등 諸煩惱는 存在한다. 그것을 斷滅하는 手段을 尋求하기 때문이다」고 함은 不合理하다.’¹⁹²⁾

自性으로 存在하지 않는 非實有에 대한 除斷란 있다고 是謂할 수 없다. 이러한 非實有는 불의 冷함처럼 불에 있을 수 없는 存在인 故로 除去란 立見이 成立되지 않는다. 어떤 煩惱가 누구에게도 自性으로 存在하지 않을 경우, 所屬이 없어 그 實有의 內容을 찾지 못하는 故로 除斷이 있다(有)고 是謂할 수 없다. 또한 所斷이 없다면 能斷의 人物이 實有할 수 없고 能斷의 구실을 할 수 없다. 煩惱의 實有와 非實有 어느 有所得心의 意見에서도 斷滅의 實有見은 成立될 수 없다. 無所得의 絶對空觀이 提示된다. 煩惱의 斷滅이 없는 故로 그 斷滅하는 手段의 尋求은 空華의 除去를 위한 手段을 尋求하는 것처럼 虛妄하여 實有할 수 없는 것이다.

192) abhūta api kleśāḥ……tad-ayuktimitti. MV. pp. 471~472.