

因果의 實有見에 대한

中觀(印·中)의 批判

金 夏 雨*

〈目 次〉

- | | |
|-------------|----------------------------|
| I. 序 言 | 7. 自然生計 |
| II. 外道の 二計 | 8. 微塵生計 |
| III. 八種の 生計 | 9. 總 評 |
| 1. 自在天生計 | IV. 三 假 |
| 2. 韋紐生計 | V. 三論의 三假解 |
| 3. 和合生計 | VI. 小乘의 生滅·空과
大乘의 無生滅·空 |
| 4. 時生計 | VII. 結 言 |
| 5. 世性生計 | |
| 6. 變化生計 | |

I. 序 言

吉藏(嘉祥 549~623)의 三論集成書인 《三論玄義》·《大乘玄論》·《二諦義》에서는 印度·中國의 兩中觀體系에 대한 詳細한 基礎的解明이 많지 않다. 또한 《三論玄義》등은 中國中觀 내지 漢文中觀을 完璧하게 이룬 論書이므로 印·藏의 中觀論書와는 多少 異質的인 脈絡과 文義를 보임 직 하다. 龍樹의 《中論》·《十二門論》과 提婆의 《百論》을 主本으로 하여

* 哲學科 教授

三論宗내지 三論學을 展開하게 된다. 三論(《中論》·《十二門論》·《百論》) 가운데 中國中觀(三論宗·三論學)의 思想을 形成하는데 가장 核心的인 論書로서 資用된 것이 《中論》(madyamaka-sastra)이다.

이러한 점에서 吉藏의 〈中觀論疏〉는 印·中兩中觀의 基本體系에 있어서 共通性和 特殊性을 提示할 것 같다. 吉藏의 〈中觀論疏〉는 題名대로 龍樹의 《中論》에 관한 註釋書이다. 그러나 清辨(Bhavaviveka)·月稱(Candrakīrti), 青目 및 西藏의 註釋書類와 다른 三論學의 特性을 보이는 中觀論의 疏이다. 이 《中觀論疏》는 龍樹思想의 受容 및 融會의 方式을 보이고, 三論學이 展開되는 思想의 背景脈絡을 提示할 것 같다. 그러므로 이 《中觀論疏》를 위주하여, 《中論月稱釋》 및 《大乘玄論》 등의 三論學 論書를 읽으며 中觀(印·中)의 基礎적인 과제인 因果의 實有見에 관한 批判思想에 접근하려는 것이다.

II. 外道の 二計

《中論疏》卷第一本¹⁾에 四種의 異執을 破하는 因緣品義를 밝힌다. 즉, 異執은 略하여 (1) 外道·(2) 毘曇·(3) 成論·(4) 大執의 四種으로 標示한다. 外道에 二計가 있는데, (一) 邪因을 計執하고, 또한 (二) 無因을 計執하는 것이다. (一) 邪因에 三種을 밝히면 다음과 같다. 즉 ①-- 因外道는 自在天등의 一因緣이 萬類의 果를 生한다는 것이다. ② 宿作外道는 萬法の 果가 但只 往業에 緣由하고 現緣은 있지 않다고 한다. 現業이 不可한 宿作의 往業에 依한 萬法の 果를 달한다. ③ 現緣外道는 四大(地水火風)가 和合하여 外法을 生할수 있고, 男女가 交會하여 衆生을 生할수 있다는 것이다. 四大가 和合하여 物質界의 存在를 生成하고, 男女의 交會라는 四大의 和合에 對應되는 肉體的인 內法으로서 衆生을 生

1) 「破中門第四. 問上云破因緣名緣品. 破何等入耶. ……二者無因外道. 謂萬法自然而生不從因生.」(大正藏四二·7頁上)

産할수 있다는 것이다. 곧 外法과 內法の 物理的·有機的 機能에 착안하여 現緣의 邪因을 立論한 것이다.

(二) 無因에는 無因外道가 萬法은 自然히 生하므로 因으로 부터 生하지 않는다는 것이다. 原因없이 「自然而生」이라는 論據를 是謂하므로 自然生計인 것이다. 上記한 內容을 簡略하게 圖示하면 아래와 같다. 즉,

外道の 二計 { (一) 邪因의 三種…① 一因外道
 ② 宿作外道·③ 現緣外道.
 (二) 無因

邪因의 三種(① 一因外道·② 宿作外道·③ 現緣外道)과 無因은 모두 宗見을 갖는 有自性論이라 할수있다. 이러한 實有見에 서면 世俗(samvṛti)의 成立이 不可하다. 世俗의 成立은 無自性的 無宗見에 緣由하기 때문이다.

① 一因外道에 있어 自在天등의 一因緣에 依한 生計는 果生의 萬法측에서 보면 自在天이라는 他에 依한 他作에 該當된다. ② 宿作外道가 往業에 依한 生計를 是謂하고 現緣이 없다고 하면, 이는 自作의 生計에 該當된다. ③ 現緣外道가 四大의 和合·男女의 交會에 依한 生計를 가지므로 和合作이다. 이러한 四宗의 生見이 있으므로 世俗의 成立이 不可能하다. 世俗의 成立은 無自性的의 彼緣生果만에 依한 것이고, 따라서 有自性論의 生計를 갖지 않기 때문이다. 故로 ‘彼緣生果만을 承認할때, 因果는 因待하기 때문에 (因과 果의 어느 것에도) 有自性的인 것의 成立이 없고, 有自性論도 있지 않는 것이다’²⁾고 한다. 彼緣生果(idampratyayatāmātra)내지 緣起(pratitya-samutpada)의 果만을 諦觀하면, 因(hetu)과 果(phala)는 相互로 因待하므로 因과 果 어느 것에도 有自性的인 內容이 成立되지 않는다. 因과 果의 因待에 있어서는 自作(svayam-kartam)·他作(para-kartam)·共作(dvabhyam-kartam)·無因作(ahetu-

2) idam pratyayatā mātrābhyupagame hi sati hetuphalayor anyonyāpekṣatvān nāsti svābhavikī siddhirīti nāsti nāsti sasvabhāvavādaḥ. *MV.* p. 55.

kam-kartam)을 얻을수 없다. 故로 이러한 四宗(自・他・共・無因의)에 依한 有自性論이 緣起性에는 없는 것이다. 但只 緣起性에서 法의 假立(dharma-samketa) 곧 因待내지 相由相待의 世俗觀이 成立된다. 이러한 法의 假立에 관하여 佛說은 아래와 같이 밝힌다. 즉,

‘거기에 法의 假立이 있다. 즉, 이것이 있을때 저것이 있다. 이것이 생하는 故로 저것이 생한다. 곧 無明에 緣하여 諸行이 있고, 諸行에 緣하여 識이 있다.’”

上記한 四種의 有自性見에서는 相由相成의 彼此法이나 因待의 十二因緣法이 成立할수 없다. 緣起性의 諸法을 假立하므로써 知識狀況내지 眞理狀況을 연다. 因待내지 相由相成의 世俗觀에 依하고, 有・無등의 定見이 없다 하여 不決定의 態度라고 非難을 받는 경우가 있다. 만약 中觀에 決定이 있다고 보면, 世俗의 成立觀도 決定의 範疇에 들어 갈것이다. 그러나 世俗의 成立觀은 相待의 觀待에 基하고, 相待가 絶한 絶待의 境地(勝義)가 열리는 諦觀方式을 갖인다. 이런 意味에서 假立은 絶待를 여는 假立이고, 絶待를 障礙하는 宗見을 遠離한 것이다. 곧 實有의 宗見이 없으므로 假立觀이 이루어진다. 有所得의 宗見이 없을때, 決定・不決定의 兩邊에 繫縛되지 않는다. 決定과 不決定의 內容이 없으므로 決定과 不決定의 規定은 戲論에 불과하다. 그러므로 ‘만약 지금 不決定이라는 것이 可能하다면, 그것의 對治로서 그것에 相待되는 것으로서의 決定이 있게 될 것이다’”고 한다. 不決定과 決定은 相待의 概念이다. 不決定과 決定의 態度는 어떤 宗見이 있을때 그 相對의 効用이 있다 그러나 實在내지 自性을 얻을수 없다면, 決定내지 定立은 무엇을 規定할수 있겠는가. 實有見이 없고 無所得心인 경우, 不決定과 決定이란 言詮所繫에 墮入될 所得이 없다. 그러므로 ‘不決定이라는 것이 우리에게

3) tatrāyāṁ dharmasamketo yadutāsmin satīdaṁ bhavati, asyotpādād idamutpadyatei, yaduta avidyā pratyayāḥ saṁskārāḥ, saṁskāra pratyayaṁ vijñānamityādi. *MV*, p. 55.

4) ihānīscayasambhve sati syāt tatpratipckṣastad apekṣo nīscayaḥ. *MV*. p. 56.

있지 않을때, 어데 그 反對·非反對되는 決定이 있겠는가? 그것과 聯關이 있는 것과 相待性이 없기 때문이다. 驢角의 長·短과 같다⁵⁾고 한다. 驢의 빨처럼 虛妄한 境界에 관하여 그 빨의 長短을 是非하는 것과 같은 不決定과 決定은 顛倒된 戲論일 뿐이다. 不決定이란 所得이 없으면, 그 反對·非反對되는 決定이란 것은 驢角처럼 있지 않는 것이다. 虛妄한 內容을 實有라고 執着하면 緣起의 相待性을 閉鎖하게 된다. 虛妄한 執見에 관한한 그 量의 數·相·對象을 論議할수 없는 것이다. 그러므로 ‘그러한 量의 數·相·對象이 어데 있겠는가? 또한 그러한 諸量이 自로부터 他로부터·共(自他)으로 부터·無因으로 부터 生起한다 함은 一切 우리로서는 말해야할 道理가 없다’⁶⁾고 한다. 自因·他因·共因·無因을 計執하여 造成된 四宗見이 不可得이고 不可說이므로 不受한다 決定·未決定의 문제에 앞서 그러한 宗見이 虛妄하므로 不受할 따름이다. 따라서 量을 分別計執하는 愚縛에 繫引되지 않는 것이다. 그러므로 ‘이와 같이 決定이 없을때 무엇을 成立시키기 위하여 우리는 量을 分別計執하겠는가?’⁷⁾고 한다.

中觀의 不受方式은 決定에 縛留된 未決定의 態度와 다른 것이다. 未決定의 方式은 아래 叙說되는 詭辯論(amaravikkhepa)에서 밝혀진다. 즉,

‘이제 比丘들이여! 어떤 沙門과 婆羅門은, 이것이 善이라고 如實히 알지 못하고, 이것이 不善이라고 如實히 알지 못한다. 그가 生覺하기를, “나는 실로 이것이 善이라고 如實히 모르고, 또 이것이 不善이라고 如實히 모른다 그래서 내가 이처럼 이것이 善이라고 如實히 모르고, 또 이것이 不善이라고 如實히 모르는 故로 내가 이것은 善이라고 答하고, 或은 이것은 不善이라고

5) yadā tvaniścaya eva tāvadasmākaṁ nāsti, tadā kutastad virudhāvīrudho niścayaḥ syāt sambandhyantara-nirapekṣatvāt, kharaviṣāṇasya hśvadīrghatāvat. *MV.* p. 56.

6) kuto vaiṣāṁ saṁkhyā lakṣaṇam viṣayo vā bhaviṣy atī-svataḥ parata ubhaya-to hetuto vā samutpattiriti sarvameṭanna vaktavyamaśmābhiḥ. *MV.* p. 57.

7) yadā caivaṁ niścayasya abhāvaḥ, tadā kasya prasiddhyartham pramāṇani parikalpayiṣyāmaḥ? *MV.* p. 57.

답한다면, 그것에 對해서 내게 欲·貪·瞋·恚가 일어난다. 내게 欲·貪·瞋·恚가 일어날 때, 내게 妄語가 일어난다. 내게 妄語가 일어나면, 그것은 나의 困惑이 된다. 내게 困惑이 된다면, 그것은 나의 障礙가 된다”고. 이렇게 生覺해서 그는 妄語를 무서워하고, 妄語를 싫어하여, 이것이 좋다고 답하지 않고, 또 이것은 不善이라고 답하지 않으며, 若此 若此한 것에 對하여 質問이 일어난때, 支離滅裂한 論法인 詭辯論에 이른다. 즉, “이와 같다고도 나는 生覺지 않고, 그렇다고도 나는 生覺지 않으며, 다르다고도 나는 生覺지 않고, 그렇지 않다고도 나는 生覺지 않으며, 그렇지 않지 않다고도 나는 生覺지 않는다”고 말한다.’⁸⁾

어떤 沙門과 婆羅門의 所說(詭辯論)에는 善·不善에 관한 如實之見이 없으므로 不可知論(aj anavada)의 未決定方式을 나타낸다. 善과 不善에 관한 如實之見이 없으면서 命題的인 解答을 所有하면, 煩惱(欲·貪·瞋·恚)가 일어나고, 口業(妄語)이 생긴다고 詭辯論者는 表明한다. 또한 妄語로 因하여 困惑내지 苦礙가 일어나고, 苦礙로 因하여 障礙가 있게 된다는 輪廻와 解脫의 價值意識을 나타낸다. 그러므로 善·不善에 관한 如實之見은 없으나 解脫의 倫理的價值意識을 갖는 것이다. 이러한 價值意識때문에 口業(妄語)을 무서워하고, 싫어하는 것이다.

‘...나는 生覺치 않는다’는 否定文의 內容이 佛敎의 無記(avyakta)와 같다고 할 수 없다. 無記(佛敎의)는 虛妄한 命題에 관하여 그 是謂決定과 決定所繫의 未決定도 俱絶하는 方式이다. 그러나 詭辯論者의 五種否定文은 不可知論의 立場에서 그 未決定의 方式을 나타낸다. 詭辯論의

8) idha, bhikkhave, ekacco samano vā brāhmaṇo vā idaṃ kusalaṃ ti yathābhūtaṃ nappajānāti, idaṃ akusalaṃ ti yathābhūtaṃ nappajānāti. tassa evaṃ hoti: ‘ahaṃ kho idaṃ kusalaṃ ti yathābhūtaṃ nappajānāmi, idaṃ akusalaṃ ti yathābhūtaṃ nappajānāmi. ahaṃ ceva kho pana idaṃ kusalaṃ ti yathābhūtaṃ appajānānto, idaṃ akusalaṃ ti yathābhūtaṃ appajānanto idaṃ kusalaṃ ti vā vyākareyyaṃ, idaṃ akusalaṃ ti vā vyākareyyaṃ, tatha me assa chando vā rago vā doso vā paṭigho vā taṃ mamassa musā. yaṃ mamassa musā so mamassa vighāto. yo mamassa vighāto so mamassa antarāyo’ ti. iti so musāvādhayā musāvādaparijeggucchā nevidaṃ kusalaṃ ti vyākaroti, na pana idaṃ akusalaṃ ti vyākaroti, tattha tattha pañham puttḥo samāno vācāvikkhepaṃ āpajjati amarāvikkhepaṃ: ‘evaṃ ti pi me no; tathā ti pi me no; aññathā ti pi me no; no ti pi me no; no no ti pi me no’ ti. *Dīgha Nikāya I*, pp.24~25.

五種否定文은 다음과 같다. 즉,

- (1) 이와 같다고도 나는 생각지 않는다(evaṃ ti pi me no).
- (2) 그렇다고도 나는 생각지 않는다(tathā ti pi me no)
- (3) 다르다고도 나는 생각지 않는다(aññathā ti pi me no).
- (4) 그렇지 않다고도 나는 생각지 않는다(no ti pi me no).
- (5) 그렇지 않지 않다고도 나는 생각지 않는다(no no ti pi me no).

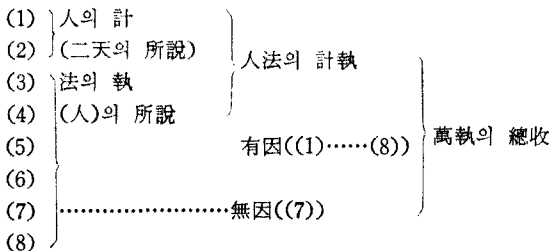
上記한 五種文에 있어서 ‘나는 생각지 않는다’는 뜻은 五句를 皆絶하는 絶待의 遮遣이 아니다. (1) 이와 같다·(2) 그렇다·(3) 다르다·(4) 그렇지 않다·(5) 그렇지 않지 않다는 五句를 否定하는 形式을 取한다. 實은 五句全體에 繫屬된 不可知論의 回避의인 否定方式을 取할뿐이다. 이러한 不可知論의 回避내지 未決定方式이 Sañjaya Belatṭhaputto에게 보인다. 즉, Sañjaya가 ‘만약 당신이 “他世가 存在하는가?”고 물을 경우, 내가 만약 “他世가 存在한다”고 생각하게 되면, “他世가 存在한다”고 당신에게 답할것이다’고 하고 上記한 五種의 否定文을 叙說한다.⁹⁾

어떤 沙門과 婆羅門의 詭辯論이 善과 不善을 如實히 모른다고 不可知論의 立場을 表明한것 처럼, 他世에 관한 質問에 繫留되어 방황하는 懷疑論의 立場이 Sañjaya의 態度이다. 兩者가 다 如實之見이 없으므로 問所繫의 境界를 超越할 수 없는 不可知論(ajñānavada)의 有所得心을 보인다. 懷疑論者내지 不可知論者의 五種否定文은 問答의 繫縛을 完全히 超絶한 無記(無所得의)는 아닌 것이다. 問答이 俱繫되는 有所得心에 의한 未決定의 否定命題라고 看做하게 된다. 이러한 不可知論의 未決定은 疑惑(vicikiccha)을 벗어나지 못하는 ‘他로부터 빌린 知識’(parappa ccaya-ñāṇa)에 繫留되고 있다.

9) evaṃ vutte, bhante, sañjayo belatṭhaputto maṃ etadvocā-‘atthi para loko ti itice maṃ pucchasi, atthi paro loko ti iti ce me assa, atthi paro loko ti iti naṃ vyākareyyaṃ. evaṃ ti pi me no,……no no ti pi me no’. *Dīgha Nikāya I*, p.58.

Ⅲ. 八種의 生計

《中論》觀因緣品第一의 青目 釋¹⁰⁾에 八種의 生計를 밝힌다. 즉, (1) 大自在天(maheśvaradeva)으로 부터, (2) 韋紐天(viṣṇu)으로 부터, (3) 和合(samsarga)으로 부터, (4) 時(kala)로 부터, (5) 世性(prakṛti)으로 부터, (6) 變(變化 vikara)으로 부터, (7) 自然(svayam bhava)으로 부터 (8) 微塵(anu)으로 부터 生한다는 八種의 生計는 無因·邪因·斷常등의 邪見에 떨어지는 誤謬이다. 八種의 生計가운데 (1) 大自在天生·(2) 韋紐天生의 二計는 創造主내지 創造人格을 表明하고, 나머지 六種計는 法(存在)을 執着하는 立場이다.¹¹⁾ 그러므로 人·法을 들면 一切를 總攝하게 된다. 또한 앞의 二計((1),(2))는 二天의 所說을 計한 것이고, 뒤의 六種計((3)…(8))는 人의 所說을 計한 것이다. 그러므로 人과 天의 義는 많은 異計를 다 該羅할수 있는 것이다. 八種의 生計가운데 (7) 自然生計만이 無因의 生計이고, 나머지 七種의 生計는 다 有因의 生計이다. 이러한 有因과 無因의 兩軌는 모든 執見을 攝收할수 있는 것이다. 이렇게 八種의 生計를 人·法과 有因·無因으로 包攝할 수 있는 要義를 밝힌다. 上記한 內容을 簡略하게 圖示하면 다음과 같다. 즉,



10) 「有人言萬物從大自在天生。……墮於無因邪因斷常等邪見。」(大正藏三〇·1頁中)

11) 「八計之中前二計人。後六執法。……有因無因具攝收萬執。」(大正藏四二·14頁上)

위와 같은 八種의 生計를 偏列하는 意味가 《中論疏》卷第一末¹²⁾에 明示된다. 즉, 生이 一切存在現象의 根源이기 때문이다. 生의 문제가 뿌리인 故로 그 뿌리를 伐除하면 이에 歸屬된 枝條는 自壞하게 마련이다. 八種生計의 叙列과 그 病의 陳列은 病과 藥의 相待觀 및 諸法의 實相을 提示하는데 있다. 八種의 生計라는 病이 없다면 이 病을 止息시키는 八不의 對治藥도 있을 수 없다. 病이 있는 緣由로 藥이 있게 되나, 病이 없다면 藥또한 없게 마련이다. 病藥의 存在는 相待의 成立을 뜻하고, 無病無藥은 絕待의 無立을 의미한다. 이러한 脈絡에서 諸法은 일찌기 生과 無生이 아닌 正道義가 顯示된다. 創造主의 生·和合의 生·時의 生 등의 實有見을 橫計하는 故로 無生의 遮遣내지 對治가 주어진다. 이러한 所治·治의 生·無生은 諸法自體에 있는 것이 아니다. 正道내지 諸法의 實相에는 生과 無生의 言說이 없는 것이다. 이와 같이 性이 本來 不空임을 破하기 爲하여 本性空이라고 말한다. 그러나 法의 實자체를 窮考하면, 空과 不空이란 叙述이 있을 수 없고, 또한 破와 不破에도 繫屬되지 않는 것이다. 이러한 絕待의 諦觀方式은 戲論寂滅의 勝義를 顯示한다. 다만 橫計에 의하여 八種의 生見을 執着하므로, 諸法의 無自性 곧 無生義를 亡失하게 된다. 故로 八計의 生을 밝히는 所以는, 八生이 諸法의 無生을 悟識치 못한 緣由에서 비롯됨을 밝히는데 있다. 八生의 自性見을 對治하는 悟法으로서 無生의 無自性觀을 밝힌다. 그러나 無生義는 生計(實有見)를 對治할 뿐 그 自體가 滯留하지 않으므로, 「諸法未曾生與無生」·「窮考法實非空非不空」義에 契合된다. 따라서 中觀의 無所得見에 依한 過失의 正陳義가 提示된다.

1. 自在天生計

《十二門論》에 ‘萬若 他作의 苦라면, 곧 自在天의 作이 된다. 이와 같

12) 「問人謬何故偏列計生. 答凡有二義. ……今叙人生正陳其失」(同藏四二·14頁上~中)

은 邪見으로 묻는 故로, 佛陀는 答하지 않는다'¹³⁾고 한다. 佛陀의 無記(avyakta)내지 不答은 自在天의 生計가 邪見인 故로 그 問題 자체가 不實한 때문이다. 苦의 自在天作을 否定하는 理由는 다음과 같다.¹⁴⁾ 즉, 自在天의 性과 萬物의 性이 같아야만 自在天의 生義를 定立할수 있다. 그러나 그 兩者의 性이 相違하므로 肯定할수 없다. 즉 萬物이 自在天으로 부터 生하였다면, 所生의 萬物은 모두 自在天과 類似해야 하기 때문이다. 마치 소새끼가 큰소와 같은 소일뿐, 다른 存在가 아닌 것과 같은 比喻를 들수있다. 그와 같이 萬物은 自在天의 子로서 自在天과 類似해야만 한다. 그러나 萬物은 自在天과 다른 存在이므로 自在天의 所生 片子라고 할 수없다.

《十二門論》觀作者門第十¹⁵⁾에 自作의 謬를 批判한다. 自作이라면 스스로 그體를 만든다고 하나, 스스로 그 體를 만든다는 것은 道理에 違背된다. 此事로써 此事를 만들수 없는 이치이기 때문이다. 識이 스스로 識할수 없고, 指가 스스로 그 指를 接觸할수 없는 것과 같은 道理이기 때문이다. 他作도¹⁶⁾ 이러한 이치에 準하면 그 根據가 없다.

《十二門論》觀一異門第六에¹⁷⁾ 相이 可相이라는 執見을 批判한다. 즉, 相은 所用의 것이고, 相의 緣由로 알수 있는 것을 可相이라 한다. 自性으로서 相이 있다면, 可相(相이 되는 것)이 될수 없는 것이다. 相인 緣故로 알수있는 것이 可相이라면, 이는 共相이고 自相은 아닌 것이다. 만약 自相이 있다면 그 自體는 可知의 對象일수 없다. 이러한 道理는 物이 스스로를 알 수없고, 指가 스스로 接觸할 수 없으며, 눈이 스스로 눈 자체를 보지 못하는 이치와 같다. 「眼不能自見」義는 《中論》觀

13) 「若他作苦者。則爲是自在天作如此邪見問故。佛亦不答。」(同藏三〇・166頁上)

14) 「何以故性相違故。如牛子過是牛。若萬物從自在天生。皆應似自在天。是其子故。」(同藏三〇・同頁上)

15) 「苦自作不然。何以故。若自作卽自作其體。……是故不得言自作。」(同藏三〇・165頁下)

16) 「他作亦不然。他何能作苦。」(同藏三〇・同頁下)

17) 「汝說或相是可相如識等。……是故汝說識卽是可相相。是事不然。」(同藏三〇・164頁上~中)

六情品第三·第2偈에 明示한다. 즉, ‘實로 그能見[인 眼]은 그 自體를 보지 못한다. 무릇 自體를 보지 못하는데, 어찌하여 他의 諸[物]을 볼 수 있는가?’¹⁸⁾ 위의 偈文에 관한 月稱의 釋은 다음과 같다. 즉, ‘거기 그 能見은 實로 自體를 보지 못한다. [그것이] 自體에 있어서의 作業이란 것은 矛盾되기 때문이다. 그래서 [그能見은] 自體를 보지 못하므로, 귀둥이 [보는 作業이 없는 것과] 같이, 靑둥의 [다른것]을 보지 못한다 그런 故로 能見은 없다.’¹⁹⁾

能見인 眼이 그 自體를 보지 못하는 所以는 無自性에 있다. 能見이 그 自體에 있어서 作業(kriya)내지 作用이 있으면 볼 수 있다고 할 것이다. 그러나 보는 作業이 그 自體에 있다면, 色境이 不必要하게 된다. 또한 能·所의 相待觀에서 能見이라 할 수 없다.

《中論疏》卷第一末에²⁰⁾ 自在天의 三品苦行을 叙說한다. 즉, 自在天이 變化하여 萬法을 造作한다. 萬法이 萬若 滅하면, 다시 自在天에 還歸한다. 自在天에 三品の 苦行이 있어, 下品の 苦行은 腹行의 虫을 生하고, 中品の 苦行은 飛鳥를 生하며, 上品의 苦行은 人·天을 生한다. 곧 六道가 三種의 苦行으로 생기는 것이다. 《十二門論》觀作者門第十에²¹⁾ 自在天의 三種苦行說이 〈自在經〉의 所說임을 밝힌다.

즉, 自在가 萬物을 欲作하여 諸苦行을 行하니, 곧 諸腹虫을 生한다. 다시 苦行을 行하여 諸飛鳥를 生하고, 또 다시 苦行을 行하여 諸人·天을 生한다고 〈自在經〉에 說하는 것이다. 自在天이 萬法의 生因이고, 還歸因이다. 自在天의 創造方式은 欲作과 苦行에²²⁾ 의한다. 그러므로 自在天은 萬物을 欲作하여 苦行을 하므로써 諸腹行虫을 生한다. 곧 下品

18) svamātmānaṃ darsanam hi tattameva na paśyati, na paśyati yadātmānaṃ draṅkṣyati tatparān.

19) tatra tadeva darsanam na paśyati svātmani kriyā virodhāt, tatasca svātmādarsanāc chrostrādivan nīlādikam na paśyati, tasmān nāsti darsanam. *MV*. p. 114.

20) 「如十二門論說。自在天變化造作萬法。……放生六道故有三種苦行。」(大正藏四二·14頁中)

21) 「如自在經說。自在欲作萬物。……復行苦行生諸人天。」(同藏三〇·166頁中)

의 苦行에 의한 것이다. 다시 苦行하여 諸飛鳥를 生한다. 곧 中品の 苦行에 依한 것이다. 또 다시 苦行하여 諸人·天을 生한다. 곧 上品의 苦行으로 人·天을 創造하는 것이다. 처음에 毒虫·다음으로 飛鳥, 뒤에 人·天이 自在天의 苦行에 依하여 生한다는 것이다. 이와 같이 苦行의 作因을 橫計하므로, 中觀은 衆生이 苦行으로 부터 있지 않다는 등 自在天派의 實有見을 批判한다.²³⁾ 衆生이 業의 因緣으로 부터 生하므로, 衆因緣所生의 衆生에 自作 혹은 他作의 實有見을 結付할수 없다. 虫·鳥·人天의 生·住處가 다르므로, 自在天의 住處가 문제된다. 萬物을 만들때 住하는 住處가 自在天의 作인가 아니면 他的 作인가 하는 문제가 일어난다. 만약 自在天의 作이라면, 이 住處를 만들기 위해 何處에 住하는지 문제가 남는다. 또 餘處에 住하여 萬物을 만든다면, 그 餘處는 누가 만든 것인가 하는 등 문제가 계속된다. 위와 같이 自在天의 生計는 實有見을 갖고 있으므로 矛盾을 들어낸다.

2. 韋紐天生計

〈中論疏〉卷第一末에²⁴⁾ 韋紐天의 生計를 叙說한다. 즉, 劫初때 一切가 다 空하나, 大水聚가 있고, 十方에서 바람이 일어나 能히 波와 波가 서로 이어지고 바람과 바람을 相持하게 한다. 물위에 千頭와 二千足を 가진 한 사람이 있는데, 그는 化하여 물로 부터 生한 韋紐天인 것이다. 韋紐天의 배꼽(臍)가운데 一千葉의 蓮華가 있다. 梵王은 이 蓮華에 因하여 生한다. 또한 梵王이 作念하기를, ‘이곳이 무슨 緣由로 空하고 衆生

22) 創造方式으로서 欲作과 苦行의 意味는 Rig-veda의 創造思想에서 그 淵源을 볼수 있다. 즉, Darkness there was: at first concealed in darkness this All was indiscriminated chaos. All that existed then was void and formless: by the great powes of Warmth was born that Unit. (Rig-veda, X, 129, 3.). Thereafter rose Desire (kāma) in the beginning, Desire, the primal seed and germ of Spirit(manasa). Sages who searched with their heart's thought discovered the existent's kinship in the non-existent. (Rig-veda, X, 129, 4.)

23) 「若行苦行初生毒虫。次生飛鳥。……餘處復誰作。如是則無窮。」(大正藏三〇·166頁中)

24) 「劫初之時一切皆空。有大水聚。……韋紐是梵王之父。」(同藏四二·14頁下)〈大智度論〉, 卷第八: 同藏二五·116頁上 參照。

이 없는가'고. 이念을 지을때, 光音天子命盡의 者가 응당히 이땅에 生한다. 八天子가 一時에 化生한다. 이八天子가 마음에 念하기를, '우리는 梵王으로 부터 生한다'고. 梵王또한 念하기를 '나는 이八天자를 生한다'고. 八天子로 부터 天地人民의 萬物이 生한다. 그러므로 八天子는 衆生의 父·梵王은 八天子의 父·韋紐天은 梵王의 父라고 한다. 이러한 韋紐天의 生計를 簡略하게 圖示하면 아래와 같다.

- ① 韋紐天→② 梵王(韋紐天의 華因生)→③ 八天子(梵王의 心生)→④ 天地·人民의 萬物(八天子의 所生)
 ① 韋紐天(梵王의 父)→② 梵王(八天子의 父)→③ 八天子(衆生의 父)→④ 天地·人民의 萬物

韋紐天이 萬物生成의 第一原因이 되므로 韋紐天의 生計라고 한다. 「梵王作念」·「作是念時」의 「念」義는 Chandogya Upaniṣad의 想念(aikṣata)義와 相應한다.²⁵⁾

《中論》·《百論》의 二論에 二天(自在天과 韋紐天)만을 列舉하는 理由를 다음과 같이 叙說한다.²⁶⁾ 즉, 外道가 三天을 밝히니 곧 外道の 三身(法·應·化)을 말한다. (1) 自在天을 本으로 하므로, 佛敎의 法身佛과 같은 것이다. (2) 應을 韋紐天으로 하는 故로 佛敎의 應身佛과 같다. (3) 韋紐의 배꼽가운데서 梵王이 化生하므로 佛敎의 化身佛과 같다. 그러므로 〈智度論〉에서는 三身の 義를 具明하고, 三天을 列舉하는 것이다. 그러나 外道에는 眞·應의 兩身義가 있으므로 二天만을 列舉한다. 韋紐天의 배꼽가운데 梵王이 있는 故로 第三天은 韋紐天에 包攝된다.

위와 같은 韋紐天의 生計에 있어서 韋紐天을 宇宙의 生因내지 作因으로 보는 實體見이 들어난다.

25) tad aikṣata, bahu syām prajāyeyeti,……tejasa eva tad adhy āpo jāyante. (*Chāndogya Up.* VI, 2, 3.) tā āpa aikṣanta, bahvyaḥ syāma,……adbhya eva tad adhy annādyam jāyate. (*Chan. Up.* VI, 2, 4.)

26) 「中百二論何故但列二天。答凡有二義。……故不須列第三天也。」〈中論疏〉, 卷第一末: 大正藏四二·14頁下

3. 和合生計

《中論疏》卷第一末²⁷⁾에 和合生計를 叙說한다. 즉, 和合生計의 立場은 諸法의 生因을 推求함에, 二天(自在와 韋紐)이 萬物을 生한다면, 그 二天은 또 무엇으로 부터 生하는가 하는 疑難을 갖는다. 이렇게 소급하여 그 根本因을 얻지 못하므로 現緣에 착안하여 和合生을 橫計한다. 곧 四大의 和合으로 因한 外物의 生과 父母의 和合으로 因한 衆生의 生을 現見하는 立場이다. 이러한 和合生計의 誤謬는 現緣에 있어서 緣因만을 보고, 正因을 悟識하지 못한데 있다. 正因은 멀리 業行에 緣由하는 것이다. 物理的·有機的機能에 착안한 和合生計는 實有見에 빠진다. 遠見의 正因인 業行因은 無自性·空義를 顯示하는 無執見의 正因인 故로 人·法의 見執을 벗어나는 것이다. 이러한 正因에 의하므로 諸法이 衆因緣으로 부터 生한다는 緣生觀은 和合生見과 다른 것이다. 二天의 生計는 一因見에 의하여 實有論을 計執하는 것이다. 또한 諸法은 平等因으로 부터 生한다. 즉, 因이 果를 生할수 있고, 因은 다시 因을 쫓는 相待의 成立을 顯示하는 것이다. 따라서 平等因生은 相待의 空義를 顯示하므로 實有見 및 所得見이 없다. 그러나 自在天등은 他를 生하고, 다시 他로 부터는 生하지 않는 故로 他生의 實體見에 墮入한다. 따라서 二天등의 生因은 平等因이 될수없다. 提婆論에 天地가 있기 前에 一男一女가 本有하고, 이 男女로 부터 一切의 人物이 生한다고 한다. 一男一女의 本有義는 바로 實有見이다. 一切의 人物이 이 本有의 男女 和合으로 生한다고 橫計한 것이니, 實有因의 和合說이다. 이 和合의 機能 또한 實有見의 作用인 故로 衆因緣所生의 無自性和合과는 判異하다. 곧 和合生計는 人法皆空의 衆因緣所生義와 그 根本(有自性和 無自性)에 있어 다

27) 「從和合生者凡有四義. 一者其人推求諸法不應從二天生. ……故云和合生也.」(同藏四二·14頁下~15頁上)

른 것이다. 곧 和合生計에 있어서 男女本有的 有와 男女和合生の 生은 實有·實生인 것이다.

4. 時生計

‘時로 부터 生한다’는 時生計에 二種이 있다고 밝힌다.²⁸⁾ 즉, 時體의 常見으로 天地의 好醜一切物이 時의 所作은 아니나, 時 자체는 不變이라 한다. 곧 萬物을 위하여 了因을 造成하나 生因을 造成하지 않는 것이다 因은 實이며, 時의 存在(法)는 細한 故로 볼 수없고 알수없다는 것이다 곧 現量이 不可한 對象임을 細義로서 辯明한다. 그러나 時의 實有를 華實등의 結果에서 안다는 것이다. 그렇다면 果物을 떠나서 時의 實有를 알수 없다는 것이다. 곧 果物을 떠나 獨存·自在의 時體내지 時法은 알수없다는 立場이다. 또한 往今年·久近·遲疾의 相을 보면 時 자체를 보지 않아도 時의 實有를 알 수있다는 것이다. 그러나 往今年·久近등의 相은 自相이 아니고 時의 度量(parimanavatva)에 의하여 造作된 共相일 따름이다. ‘時의 度量은 刹那(kṣana), 頃刻(lava), 一日의 三十分의 一(muhūrta), 晝·夜(divasa-rātri), 一晝夜(ahorātra), 半月(pakṣa), 月(māsa), 年(samvatsara)등을 區分하므로써 있게 되는 것이다’²⁹⁾고 한다. 刹那·月·年등의 區分(bheda)은 分別(vikalpa)에 의한 時의 諸共相을 나타낸다. 度量이 共相의 時法을 造成하기 때문에 ‘度量이 있는 故로 時가 있다고 한다.’³⁰⁾

往年今年·久近·遲疾의 相은 度量에 의하여 造成된 時의 共相이고, 實相이 아니다. 이러한 共相에 執着하는 態度가 迷妄의 計執일 뿐이다. 故로 이러한 共相을 보고 時 자체를 보지 않아도 그時的 實有를 안다는

28) 「從時生智度論明, 時有二種. ……開善謂, 三相是時. 能生萬法. 與此大同.」(《中論疏》, 卷第一末·同藏四二·15頁上) 「復次有人言, 一切天地好醜皆以時爲因. ……時法不壞故常.」(《智度論》: 同藏二五·65頁中)

29) asti ca kālasya parimānavatvaṃ kṣaṇa lava muhūrta divasa rātri-ahorātra pakṣa māsa saṃvatsara ādi bhedenā. *MV*, p. 385.

30) parimānavatvād vidyata eva kālah iti. *MV*, p. 385.

立場은 妥當치 않다. 또한 果의 共相을 보고 實有의 因을 안다면 이는 顛倒의 因果見이다. 時生計의 立場은 時法이 實有하여 不壞하는 故로 常이라 한다. 곧 時의 不變因을 執受하여 常相의 因을 主張한다. 故로 實有의 常見에 墮入하게 된다.

一切天地의 好醜가 다 時로써 因을 삼는다는 生因의 作을 橫計한다. 곧 따로 時體가 있어 萬物을 生할 수 있고, 萬物을 위하여 生과 殺의 因을 만드는 것이다. 그러므로 了因의 作이 아닌 生因의 作으로서 時生計가 表明된다. 時經 가운데 偈說은 ‘時가 오면 衆生이 熟하고, 時가 가면 摧朽한다. 時의 轉함이 수레바퀴와 같다. 그런 故로 時를 因으로 한다’는 것이다. 時가 衆生의 生·熟과 殺·朽를 左右하는 原因인 것이다. 開善도 三相이 時이고 萬法을 生할수 있다 한다. 이러한 開善의 立場이 印度의 時生計와 大同하다고 吉藏은 밝힌다.

《智度論》卷第一에,³¹⁾ 過去世가 있다면 未來世가 반드시 있어야 한다 는 立場을 批判하는 叙說이 있다. 즉, 未來世는 瓶, 過去世는 塵을 말하는데, 未來世는 過去世를 만들지 않고, 未來世의 相가운데 들어갈 뿐 이라고 한다. 瓶을 만드는 과정에 있어서 ① 泥丸과 같은 것은 現在만 드는 素材로 現在時에 屬한다. ② 土塵은 첫째 素材이므로 過去時에 該當된다. ③ 瓶은 將次 만들어질 結果이므로 未來時에 該當된다. 時의 三相을 提示하여 어떤 一相의 常(不變)見도 不受하는 批判이 論主의 立場이다. 그러나 時生計의 立場은 論主의 立場을 誤解하고, 過去의 土塵을 받아들여 過去時가 實有한다는 立場으로 본다. 그래서 過去時가 實有하면 未來時도 있게 마련이므로 時法의 實有見을 主張한다. 그러나 未來世는 瓶, 過去世는 塵土라면, 瓶이 塵土를 만들지 못한다. 未來世는 未來世의 相가운데 墮入할 뿐이고, 過去世와는 斷隔된다. 그러면 過去世는 未來世의 原因이 되지 못한다. 過와 未가 隔離된다면 未來時를

31) 「問曰。汝受過去七塵時。若有過去時。必應有未來時。……以是故過去時亦無。」(大正藏 二五·65頁中～下)

造成할 過去時의 因成도 없게 된다. 이러한 因成이 없는 過去時는 認定할수 없게 된다. 그러므로 《中論》觀時品, 第2偈에 ‘萬若 現在와 未來가 過去가운데 없다면, 現在와 未來가 어떻게 過去에 因待하여 있겠는가³²⁾’고 批判한다. 過去·現在·未來의 三時가 各各 異相이라면 서로 因待를 이룰수 없다.³³⁾ 瓶·衣등의 物이 各各 스스로 別成하여 因待(apেকṣa)하지 않는 것과 같다. 過去時에 因待하지 않는故로 未來·現在時가 不成하고, 未來時에 因待하지 않는 故로 過去·現在時가 不成한다고 批判한다.

二時(現在·未來)가 없다면 過去가 없다.³⁴⁾ 過去에 因이 없어 現在·未來와 斷切된다면 過去만의 時相이 있을수 없다. 곧 現在와 未來에 因이 될수 없는 過去의 存在는 認定할 수 없다. 無自性的의 相待觀이 아닌 實有見의 矛盾을 나타낸다.

또한 過去의 住·不住를 들어 過去의 實有見을 批判한다.³⁵⁾ 過去의 時體가 있다면 自相을 가지는 것이다. 自在하고 獨存하여 現在와 未來로 變轉되지 않는 自相이 있어야만 過去의 時體를 認定할 수 있다. 그러나 이러한 過去의 自相은 얻을수 없다는 批判이 나온다. 즉, 만약 過去가 이미 지나가지 않고 오히려 있다(住)면, 이때 時相은 現在를 말한다. 故로 過去라고 할 根據가 없다. 또한 過去가 不住하는 경우에는, 過去의 自在·獨存이 없으므로 그 自相을 喪失한다. 自相을 喪失하면 時의 實體가 없어 過去의 實有는 認定할 수 없게 된다.

過去의 時相(相待의 相)에 因待하여 二時(現·未)의 相이 成立한다. 相因待의 因緣을 諦觀하지 않고 實有見으로 過去의 時體를 計執하면,

32) pratyutpanno'nāgataśca na stastatra punaryadi, pratyutpanno'nāgataśca syātām katham apeksya tañ. MK. XIX, 2.

33) 「若三時各異相。不應相因待成。……則過去現在時不成。」〈中論〉：大正藏三〇·25頁下～26頁上)

34) 「若無二時亦無過去。……以無未來可因故無過去。」(同藏四二·131頁上)

35) 「若過去猶住則是現在。不名過去。過去若不住失自相。失自相則無時體。便無過去。」(同藏四二·131頁下)

過去는 勿論 現在와 未來의 相待有가 成立하지 않는 것이다. 그러므로 <中論> 觀時品, 第3偈에 ‘다시 過去에 因待하지 않고는 그 둘(現在와 未來)의 成立은 있지 않다. 現在時와 未來時는 그런 故로 있지 않다’³⁶⁾고 批判한다. 青目の 釋에 ‘過去時에 因하지 않으면, 곧 未來와 現在時도 없다. 이와 같이 相待하여 있는 故로, 實로 時가 있지 않다’³⁷⁾고 한다. 相待의 有는 無自性的의 假有이고, 相由相成하는 有이다. 因待의 時相을 提示하고 自性見의 時體를 否定한다. 故로 ‘過去에 因待하지 않는 故로, 現在와 未來가 없다함은 驢의 角과 같다’³⁸⁾고 한다.

5. 世性生計

世性으로 부터 生한다는 世性的의 生計는 冥初外道の 生見이다.³⁹⁾ 冥初外道는 數論(samkhya)을 말한다. 世性은 數論의 原質(priakṛti) 곧 冥을 말한다. 萬物을 生成하는 始初이므로 冥初라고 한다. 二十五諦중 始初의 原因이므로 冥初는 根本實體이다. 餘他的의 諦는 結果를 隨伴하거나 結果일 뿐이다. 數論의 因中有果論은 自性 내지 勝性인 冥初에 依한 生計를 말한다. 因果의 同一體를 立論하여 世性的의 實有見을 갖는 것이다. 因中有果論을 主張한다면 瓶이란 結果가 이미 泥土라는 原因속에 있다는 말이다. 그렇다면 이미 瓶이 存在하므로 다시 泥土로 부터 그 瓶이 生起할 道理가 없다. 그러므로 ‘만약 現存하는 瓶이 粘土등으로 부터 生起하지 않는다고 生覺하면, 그와 같이 生起하기 前에 現存하는 것은, 그것이 現存하기 때문에, 生起함이 없다고 應諾하는 것이다’⁴⁰⁾고 한다. 現存하는 實有的의 瓶이 果物인데 어떻게 다시 生起한다고 主張할수 있겠

36) anapekṣya punaḥ siddhir nātitam vidyate tayoh, pratyutpanno'nāgatasca tasmāt kālo na vidyate.

37) 「不因過去時。則無未來現在時。如是相待有故。實無有時。」(大正藏三〇・26頁上)

38) pratyutpannānāgatayor asattvam, atitānapekṣatvāt, kharaviṣānavat. MV. p. 383.

39) 「從世性生者即是冥初外道。……地論者執乖真起妄與此相似。」(大正藏四二・15頁上)

40) yathā vidyamānasya ghaṭasya na mrdādibhya utpāda ityabhyupetaṃ, evamutpādāt pūrvam vidyamānasya vidyamānatvān nāstyutpāda ityavasīyatām. MV. p. 58.

는가. 이와 같이 一般人에게 通用되는 論證에 의하여 數論의 因中有果計가 破壞當하는 것이다. 成論師는 四流(見·欲·有·無明의 流)가운데 無明이 衆生의 輪廻에 흐른다고 辨明하고, 地論者는 眞을 乖하여 妄을 일으킴에 執着한다. 이러한 執計는 冥初外道와 相似한 것이다.

《中論》觀因緣品第一, 第7偈에,⁴¹⁾

‘實有인 法, 實無인 [法], 實有實無인 [法]도 生하지 않는때, 이와 같다면, 어떻게 能生하는 因이 있을 것인가?’

고 한다. 上記偈에 관한 月稱의 釋은 다음과 같다. 즉,

“能히 成就하는 것”(nirvartaka)은 “能히 生起하는 것”(utpādaka)을 뜻한 다. 만약 能히 生起해야할 法(存在)이 生起한다면, 그[法]을 能生起하는 因이 生起하게 될것이다.

그러나 〔그法은〕 生起하지 않는다. 有와 無, 兩者의 形態로서도 生起해야 할 〔法〕이 없기 때문이다. 거기에 〔法이〕 있어도 生起하지 않는다. 〔그法이〕 現存하기 때문이다. 無인 때도 生起하지 않는다. 〔그法이〕 現存하지 않기 때문이다. 有無인 때도 마찬가지로 이다. 서로 相違하는 一個의 對象이란 것은 없기 때문이다. 또한 兩者(俱)의 論題에 過誤를 말했기 때문이다. 이와 같이 果(kārya)의 生起함이 없는 것이니, 因緣 또한 없다.’⁴²⁾

月稱은 上記偈의 ‘nirvartaka’를 ‘utpādaka’의 뜻이라 한다. “能히 生起해야할 法’(nirvartyadharmā)이 生起할 경우, 그法을 能生起하는 因이 生起하게 되는 矛盾이 일어난다. 能生因이 所生을 生起하는 것이 아니라, 能生起하는 原因이 生起하여 所生이 되므로, 能生起의 因일수 없다. 緣가운데 만약 먼저 果가 있다(有)면, 그法이 現存하는 故로 生起

41) na san nāsan na sadasan dharmo nirvartate yadā, katham nirvartako hetur evam sati hi yujyate. MK. I, 7.

42) tatra nirvartaka utpādakah. yadi nirvartyo dharmo nirvarteta, tamutpādako hetur utpādayet. na tu nirvartate, sad asad ubhaya rūpasya nirvartyasya abhāvāt. tatra sarva nirvartate vidyamānatvāt. asannāpi, avidyamānatvāt. sadasannapi, paraspara viruddhasyaikārthasyābhāvāt, ubhaya pakṣābhīhita deṣatvēcce. yata evam kāryasyotpattir nāsti, hetupratyayo'pyato nāsti. MV. p. 83.

치 않는다.⁴³⁾ 만약 먼저 果가 없다(無)면, 그法이 現存하지 않는 故로 生起할 理가 없다. 俱(亦有亦無)인 경우, 一法에 相違하는 有와 無가 있으니 一法에 二相이 있다는 矛盾을 들어낸다. 이와 같이 三種에 果의 生相을 求하여도 얻을수 없으므로 果의 生起함이 없고 因緣 또한 없다고 批判한다.

6. 變化生計

《中論疏》卷第一末에⁴⁴⁾ 四種의 變生을 밝힌다. 즉, (1) 神通變, (2) 性の 自變, (3) 遇緣의 變, (4) 變法이 別有하여 萬法을 變生할 수 있다는 變生計를 말한다. (1) 神通의 變化는 돌을 變化시켜 玉이 生成되는 경우이다. 곧 超人間的인 變化의 原因으로 造成되는 變生計이다. 神通力을 形相因, 돌을 質料因으로 본다면, 質料因의 役割이 없는 形相因만의 生計이다. 돌과 玉이 各各 다른 性과 相을 갖는 것이라면, 그러한 自性과 自相은 變化할 수 없다. 自性과 自相은 不變의 本質이기 때문이다. (2) 性の 自變計는 少年이 老年으로 變化하는 現象에 착안한 變計이다. 少年이 老年으로 變하는 現象은 變化의 相이고 自相(sva-laksana)이 아니다. 「性」 곧 自性(svabhava)은 自變이나 他變이 일어나지 않는 常一의 自體性을 말한다.

그러므로 性이 스스로 變化한다는 性の 自變計는 矛盾을 드러낸다. (3) 遇緣의 變化는 물이 寒이란 緣을 만나 어름으로 變生된다는 것이다. 물과 어름의 自性이 各異하다면 變化는 있을 수 없다. 물과 어름이 濕性의 二變相으로 보게 된다. 이러한 二變相은 無自性인 變化現象인 故로 그 變相자체에 實有를 認定할 수 없다. 自相인 경우에 變生이 일어

43) 「緣中若先有果不應言生，……如是三種求果生相不可得故。云何言有因緣。」(《中論》，觀因緣品第一：大正藏三〇・3頁上)

44) 「從變生者，變生者變有四種，……與外道別有變法變於一切有何異耶。」(同藏四二・15頁上~中)

나지 않고, 變相인 경우에도 變生の 實有가 없다. 變相은 바로 無自性を 顯示한다. (4) 外道는 따로 變化의 法이 있어서 萬法을 變生할수 있다고 한다. 阿毘曇은 호랑이가 變하여 사람이 되고, 사슴이 變하여 부처가 된다는 衆生の 種類를 橫計한다. 後者의 경우, 六道의 衆生에는 따로 種類가 있지만 萬法에 그러한 種類가 없다는 立場에 놓인다. 그러므로 數論의 疑難을 받게된다. 變化의 法이 있어 萬法을 變生한다는 論見은 衆生만의 種類를 表明치 않고, 萬法의 變生을 主張하기 때문이다. 衆生에만 따로 種類가 있고 萬法에는 없다면, 衆生에만 따로 生法이 있고, 萬法에는 生이 없어야 한다는 批判을 받게된다.

《十二門論》에 ‘未變인 故로 보지못한다’는 論題를 두고 因中先有果論者(數論)와 中觀간에 論難되는 思想을 明示한다.⁴⁵⁾ 즉, 原質(prakṛiti)의 變化에 의한 生計로서 因中先有果를 主張하는 數論은 因中果의 未變義를 들어 不可得見의 뜻을 表明한다.

因中先有果의 立場이므로 먼저 泥土라는 因가운데 瓶이라는 果가 先有한다는 것이다. 그렇다면 果의 先有를 어떻게 認識하는가라는 문제가 일어난다. 곧 어떤 相이 있으므로 그果의 先有를 알수 있는 것이다. 아무런 相이 없다면 그果의 先有는 말할수 없게된다. 또한 瓶相이나 牛馬의 相에 의하여 瓶이 있다고 할것인가. 瓶相이 分別計執의 顛倒相이라면 瓶이 있다고 할수 없다. 瓶의 自相이 泥土가운데 없다면 餘他の 自相도 泥土중에 先有하지 않는 것이다. 곧 瓶의 自相이 없다면 牛馬의 自相또한 있다고 할수없는 것이다. 自相은 不變이고 不生인데, 어떻게 瓶의 自相이 變生하겠는가. 또한 瓶의 未生時에 瓶體가 未變인 故로 보지 못한다는 立場과 泥土(因)가운데 瓶(果)이 先有한다는 命題는 서로 矛盾된다.

變法 곧 變化自體가 곧 果일 경우, 반드시 因가운데 變化가 先有해야

45) 「問曰。果雖先有以未變故不見。……是故汝說因中先有果而生者。是事不然。」(同藏三〇
· 160頁下)

한다.⁴⁶⁾ 變法과 果는 一義인 故로 變化自體가 別存하지 않는다. 곧 瓶이 先有하면 變또한 先有한다. 因中先有果라면 因가운데 瓶의 存在를 보게 되고, 동시에 變化의 存在도 볼 수있게 된다. 未變이라 하더라도 果가 先有하고 變化의 存在도 先有한다면, 그 先有하는 存在는 볼 수있어야 할것이다. 그러므로 「未變故不見」이란 말은 妥當하지 않는 것이다. 未變인 경우, 果라고 부르지 않는다는 定義를 문제 삼는다.⁴⁷⁾ 果가 未變일 경우, 先有하지 않는 果이니, 결국 果는 있지않는 存在라고 볼 수밖에 없다. 먼저 未變이 있으므로 變이 先有하지 않고, 先有하지 않는 變은 後有할수 없다. 先有와 後有가 없는 變의 果는 결국 不可得인 것이다. 또한 ‘變해 버린때(變已) 果라’고 한다면, 因가운데 먼저 없다(先無)는 立場이 된다. 그러면 因中先有果와 因中先無果의 兩見을 所有하므로 不定의 立場이고, 또한 論辯의 基準을 亡失하게 된다. 따라서 實有見의 立場은 矛盾을 自招하게 된다. 이와 같이 中觀은 他家의 論執이 自家撞着되는 對論方式을 보일 뿐이다.

數論은 八種의 因緣때문에 알 수없다는 實有의 不可知論을 叙說한다.⁴⁸⁾ 즉, 變이 先有하여도 不可見이고, 物이 自有로서 있어도 不可得이라 한다. 곧 先有・自有의 實有見을 表明하고, 그 不可見・不可得義를 다음의 八種因緣으로 辨明한다. 즉, (1) 物은 近接하므로 알수없고, (2) 遠離하므로 알수없으며, (3) 六根이 壞變하므로 알 수없다. (4) 心의 作用이 不住하므로 알수없고, (5) 對象의 障礙로 알 수 없으며, (6) 同一한 形態이므로 알 수없다. 또한 (7) 勝의 境地인 故로 알수없고, (8) 微細한 故로 알수 없다는 것이다. 이러한 八種의 不可知因緣을 圖示하면 아래와 같다. 즉,

46) 「復次變法即是果者。……是故汝言未變故不見。是事不然。」(同藏三〇・160頁下)

47) 「若謂未變不名爲果。則果畢竟不可得。……或因中先有果。或先無果。」(同藏三〇・160頁下)

48) 「問曰。先有變但不可得見。……是事雖有。以八因緣故不可得。」(同藏三〇・160頁下~161頁上)

- (1) 有近而不可知~眼중의 藥과 같은 對象의 不可知.
- (2) 有遠而不可知~高空을 飛行한 새의 모습처럼 遠逝로 인한 不可知.
- (3) 根壞故不可知~① 盲人の 不見色, ② 聾者の 不聞聲, ③ 鼻塞의 不聞香
④ 口爽의 不知味, ⑤ 身頑의 不知觸, ⑥ 心狂의 不知實과 같은 根壞에 의한 不可知.
- (4) 心不住故不可知~심이 色등에만 執住하고, 聲에 不住한 故로 聲을 못듣는 不可知.
- (5) 障故不可知~土地가 大水를 障礙하고, 壁이 外物을 障礙하는 경우와 같은 不可知.
- (6) 同故不可知~黑色위에 墨點이 있는 경우, 墨點을 알수없는것 같은 不可知.
- (7) 勝故不可知~鍾과 鼓의 音때문에 揜拂의 소리를 듣지 못하는것 처럼 勝界의 不可知.
- (8) 微細故不可知~微塵등은 微細하여 나타나지 않는 것 같은 不可知.

위의 같은 八種의 因緣에 因하여 諸法의 實有를 알수없다고 하여 因中の 變法·瓶등이 實有한다는 因中有果論을 主張한다. 이러한 數論의 八因緣에 의한 不可得(不可知)義가 妥當하지 않다고 中觀은 아래와 같이 批判한다.⁴⁹⁾ 즉,

(1) 變法과 瓶등의 果가 極히 近接하여 얻을수 없다면, 變法과 瓶등의 果는 그대로 이나, 다만 極히 가까운 距離만이 문제가 된다. 그러면 能히 解決할 수 있는 空間的制約만이 문제다. 곧 조금 멀리 떨어지면 얻을수 있게 마련이다. (2) (1)과 反對로 極히 멀어서 不可得이라면, 이 또한 變法과 瓶등의 存在는 그대로(如實)이니, 조금 가까이 接近하면 얻을수 있게 될것이다. (1) (2)는 遠近의 可得方式만이 문제이고, 變法과 瓶등의 存在는 문제가 되지 않으며, 다만 遠近의 可得方式에 의하여 얻어질수 있는 것이다. 그러므로 不可得 내지 不可知의 必要하고도 充分한 條件을 (1) (2)에서 찾을수 없다. (3) 六根(眼·耳·鼻·舌·身意)이 壞變하여 不可得(不可知)에 이른다는 것이다. 盲·聾·鼻의

49) 「答曰變法及瓶等果。不同八因緣不可得。……生已未生俱定有故。」(同藏三〇·161頁上)

塞·口の爽·身の頑·心の狂이 없어 六根이 淨하면 얻을수 있다는 辨明을 六根의 壞變理由만으로 克服할수 없다. (4) 心이 不住하여 不可得인 경우, 心이 色등의 對象에만 住하고, 聲境에 不住하므로 聽覺을 얻지 못한다는 것이다. 心에 不住·住의 兩作用이 있다면, 心不住的 不可得因緣은 相待의이고, 絶待의條件이 될 수없다. 心이 色에 不住하고 聲境에 住한다면, 聲境을 얻게된다. 이러한 判斷은 中觀의 所得體系에 의한 것이 아니고, 數論系의 立見에 따른 判斷이다. 이러한 判斷은 數論系의 立論안에서 導出되고, 對治의 批判을 意味한다. (5) 障이므로 不可得인 경우, 土地가 大水를, 壁이 外物을 障礙하는 것과 같이 알수 없다는 것이다. 土地와 壁처럼 除去할 수있는 障礙物이므로 大水와 外物같은 存在는 應당히 알수있게 된다. 이와 같이 障礙가 除去되면 變法과 瓶法은 얻어질수 있게된다. (6) 同인 故로 不可得인 경우, 黑色위에 墨點이 있어 分間할 수없는 狀態의 不可知를 말한다. 이것은 同一한 空間위에 同時에 나타나는 狀態이다. 그러나 異時에 各各 따로 나타나는 狀態에서는 墨點을 알수있는 경우가 된다. (7) 勝이여서 不可得인 경우 鍾과 鼓의 音때문에 拈拂의 소리는 들을수 없는 것처럼 勝界의 不可知를 擧論한다. 그러나 拈拂의 소리가 있다는 문제는 鍾과 鼓의 소리와 別個의 것이다. 鍾과 鼓의 소리를 止息하면 拈拂의 소리가 들리게 된다. 그와 같이 勝이 없으면 應당히 얻을 수있게 된다. (8) 微細하여 不可得인 경우, 微塵등이 微細하여 나타나지 않아서 認識할수 없다는 立場이다. 그러나 瓶등의 果가 庵로서 나타나면 얻을수 있게된다. 瓶이 그 生已와 未生에 있어서 細相이 다르다(異)면 그 自相은 認定할 수없다. 그 細相이 하나(一)인 故로 生已와 未生은 定有라는 結論이 나온다. 瓶이 細한 故로 不可得이라면, 그 細相이 自相으로서 生已에도 同一하기 마련이다. 그러면 生已의 경우에도 당연히 不可得일 것이다. 이렇게 果의 現象을 考慮하지 않는 實有(定有)의 執見을 가지므로 生已도 不可得인 것이다. 細相의 一義를 受執하지 않으면 定有見이 무너지다. 細相의 一

을 執守하는 故로 生已와 未生은 다 定有를 意味한다. 이러한 實有見의 所得으로 因하여 數論系는 自家撞着에 이른다.

7. 自然生計

自然으로 부터 生한다는 自然生計는, 外道가 諸法에서 그 生因을 推求하여도 그 生因의 義가 이루어지지 않으므로 萬法은 自然히 生한다고 主張하는 것이다.⁵⁰⁾ 莊周의 所論에 밝힌 것과 같은 것이라면, 有의 已生은 이미 生하여 다시 生하지 않으니, 반드시 生하지 않는 것이다.⁵¹⁾ 또한 無의 未生은 已生이나 現生이 없는 無의 領域이므로 다시 生할수 있는 根據가 없다. 《莊子》〈齊物論〉의 「夫吹萬不同, 而使其自己也」에 관한 郭象의 注는 다음과 같다. 즉

「無既無矣, 則不能生有. 有之未生, 又不能爲生, 然則生生者誰哉? 塊然而自生耳.」

吉藏이 引證한 「有之已生則不須生. 無之未生復何能生」은⁵²⁾ 上記한 郭象의 注文에서 選定한 것으로 볼수있다. 郭象의 注에서는 無와 有는 서로 對立概念을 意味하고, 有·無 어느 邊에서도 生因·生果의 繫屬關係가 없는 것이다. 그러므로 ‘塊然히 自生할 따름이다’(塊然自生耳)고 한다. 「有之已生」이 生할수 없고, 「無之未生」이 生할 수없다는 單純한 批判이라면 自然스러운 世間の 理致와 相應한다. 이러한 所以를 모르고 自然이라는 有所得見을 造成하게 된다. 그리하여 自然에 因이 있다거나 없다거나 하여 自然의 有因·無因이라는 立見을 가진다. 有因일 경우, 그 因이 有自性이라면 自性の 生은 不可한 것이다. 無因의 경우, 無因의 生은 所從生이 없으므로 生起의 緣由가 없다. 外道는 諸法이 無因이던 서도 生한다고 하여 自然이라 한다.⁵³⁾ 곧 거북이가 스스로 물에 들어갈

50) 「從自然生者……謂萬法自然而生.」(《中論疏》卷第一末; 同藏四二·15頁中)

51) 「若如莊周所論明有之已生則不須生……此明自然有因自然無因.」(同藏四二·同頁中)

52) 註51)

53) 「外道謂諸法無因而生名爲自然.」(同藏四二·同頁中)

수 있고, 犢子가 스스로 젖을 마실수 있다거나, 물고기가 낚시밥을 自然히 吞食하는 自然性 즉 各有의 自性을 든다.⁵⁴⁾ 또한 가시의 끝이 스스로 뾰족하고, 飛鳥의 (羽毛)色이 다른 것은 누구의 所作이 아니며 自然히 그럴뿐이라고 한다.⁵⁵⁾ 成實者が 無明元品の 惑이 空에 依託하면서 도 生한다는 無因의 生計를 表言한다.⁵⁶⁾

《十二門論疏》卷下之末에⁵⁷⁾ 五種人의 無因果說을 叙述한다. 즉, (1) 果體만이 實有하여 因生計가 없다는 執見이다. 果體의 實有를 橫計하므로 이러한 實有見에 서면 果體를 生하는 因果系列을 否定하게 된다. 果有로서 一切法이 各各 自性을 가지는 自性見이라면, 自然의 自生實有見과 다를바 없다. (2) 外道는 邪見으로서 因果를 撥無함에 邪見의 空을 取한다. 그러므로 無因果를 造成하는 立場이다. (3) 二乘의 無因果說은 大乘에 望하면 邪見의 空執에 不過하다. 그러므로 ‘小乘의 觀行은 먼저 法體가 있어서 法을 折하여 空에 드는 故로, 但只 空만을 보고 不空을 보지 못한다’⁵⁸⁾고 한다. 本性의 無生을 辨明하지 못하고 折法의 空釋見에 滯執하는 것이다.⁵⁹⁾ 또한 邪見의 空執에 의하여 破戒의 邪見을 이룬다. (4) 大乘의 方廣을 배우는 사람이 是謂하는 無因果는 世諦의 因果가 없는 無因果說이다. 그러면 二諦의 成立이 不可能한 無因果見이 된다. (5) 諸佛·菩薩의 無因果說은 因果가 宛然하면서도 畢竟空이다.

이러한 空義는 但空見이나 世諦의 因果가 없는 無因果見을 俱絕하는 無所得의 空을 의미한다. 諸佛·菩薩의 無因果說은 斷·常등의 諸執見을 俱絕하는 本無生의 空義를 顯示하므로 出沒의 滯累가 없는 것이다. 「因果宛然」義는 本無生의 空義에 의한 無自性의 因果가 宛然한 뜻이므

54) 「如龜陸生自能入水。犢子生已能自飲乳。……是故當知一切法中各有自性。」(《大毘婆沙經》：大正藏一二·598頁下)

55) 「故經云。刺頭自尖飛鳥異色。誰之所作。自然爾耳。」(同藏四二·15頁中)

56) 「成實者謂。無明元品之惑託空而生。皆無之類也。」(同藏四二·同頁中)

57) 「有五人立無因果。……故名無所得空。」(同藏四二·207頁中)

58) 「小乘觀行。……但見於空不見不空。」(《大乘玄論》，卷第一：同藏四五·18頁下)

59) 「但是折法明無生。未得本性無生。」(《中論疏》，卷第一本：同藏四二·10頁中)

로 出沒의 知滯가 없는 것이다. 위의 五種無因果說중에 第五의 無因果說이 邪見의 空과 但空을 俱絶한 無所得空義를 顯示하는 것이다.

8. 微塵生計

《中論疏》卷第一에⁶⁰⁾ 微塵의 生計를 叙說한다. 즉, 微塵으로 부터 生한다는 生計는 外道(勝論派)의 橫計이다. 勝論(Vaiśeṣika)은 至妙의 色은 原子로 이루어져, 등글고 不滅하는 常이라고 한다. 또한 聚合하면 身을 이루고, 離散하면 곧 本으로 돌아간다는 것이다. 勝論은 泥土속에 瓶이 있지 않다는 因中無果說의 立場에 선다. 數論師는 細身으로써 麤色을 이루면서도 隣虛는 最小라고 한다. 細色으로써 麤色을 이루나, 麤色은 細로 돌아가므로 所失이 없다는 것이다. 곧 冥(prakṛti)으로 부터 覺(buddhi)을 生하고, 大(mahabhūta)로 부터 根(indriya)을 生하므로 細로 부터 麤를 生하는 것이다. 또한 根이 離散하면 大에 歸하고 내지는 覺으로 부터 冥에 歸하므로 麤로 부터 細에 歸하는 것이다. 이러한 生來와 還歸에 의하여 所失이 없으므로 有不失의 義를 成立시키는 것이다⁶¹⁾ 勝論과 數論뿐만 아니라 Jaina敎에도 微塵의 實體見을 갖고있다. 그들은 모두 極微見을 갖지만 因果體系에 있어서 各異하여 四句의 立場을 보인다. 즉, ‘僧佉(Samkhya)는 因中有, 世師(Vaiśeṣika)는 因中無, 勒沙婆(Jaina敎의 Rṣabha)는 亦有亦無, 若提子(Jaina敎의 Jñatiputra)는 非有非無’의⁶²⁾ 立場이다. 이러한 四句는 是謂의 四句로서 有所得見이다. 곧 極微見을 所有한 故로 어떠한 四句構造이던 實體의 是謂領域을 벗어날 수 없게 된다. 비록 非有非無라 하더라도 그 非俱義를 是謂하는 所得이 있는 것이다. 極微의 實有見을 所有하는한 佛敎의 無自性·空義를 顯示할 수 없는 것이다. 그러므로 一切의 色이 麤이거나 細이거나를 莫

60) 「微塵生者外道計. ……以諸論義師自說有極微色耳.」(同藏四二·15頁中)

61) 「智度論出彼義云. 從冥生覺乃至從大生根. ……是故立有不失義.」(百論疏, 卷下之上; 同藏四二·288頁上)

62) 「僧佉因中有. ……若提子非有非無.」(《十二門論疏》, 卷上之末; 同藏四二·187頁下)

論하고 다 無常·苦·空·無我라는 佛說은, 實有見의 體系執着을 벗어나 道를 얻게 하는데 있다는 것이다.

9. 總 評

《中論疏》卷第一末에⁶³⁾ 八種生の 橫計를 總評한다. 즉, 誤謬는 實相이 無生임을 不識하고 生이 있다는 實有見을 橫計하는데 있다. 또한 現象界에 있어서 諸法이 因緣으로 부터 生한다는 無自性의 生義를 不識하고, 위에 든 八種으로 부터 生한다는 生見을 橫計한 故로 誤謬이다. 이와 같이 橫計한 故로 顛倒를 이루고 또한 顛倒가운데 顛倒가 일어나므로 橫計의 輪廻가 止息되지 않는 것이다.

無因과 邪因에 墮한다는 뜻에 세가지가 있다. 즉, (1) 正義에 나아가면 迷妄의 實有因이 없다고 悟識한다. 그러나 無因에 繫留되어 그 邪心에 實有를 求執하므로 邪因이 造成된다. 前者는 悟, 後者는 迷의 態度인 故로 迷와 悟를 合한 경우가 된다. (2) 邪因의 計執에는 邪因과 無因을 具有한다. 즉, 萬物이 自在天으로 부터 生한다는 自在天의 因生計는 實有見을 가지므로 邪因이다. 이러한 生因으로서 自在天은 他로 부터 生하지 않는 存在이므로 無因의 뜻을 가진다.

故로 邪因과 無因을 함께 갖는 경우가 된다. (3) 앞의 六(自在天·章紐天·和合·時·世性·變化·微塵)生計는 實有因을 橫計하는 邪因이다 뒤의 一(自然)生計는 無因의 立場이다. 그러므로 八種의 生計는 모두 無因과 邪因에 墮한 것이다. 外道の 橫計方式은 처음에 有因見을 成立시키고, 그 有因의 義를 推求하나 그 成立根據를 얻지 못하므로 無因의 執見에 이른다.⁶⁴⁾ 또한 逆으로 이 無因의 義를 推求하나 이루어지지 않으므로 有因의 立場으로 돌아오게 된다. 有因과 無因이 相繫하는 有所得見을 提示한다.

63) 「有如是等謬者有二。一不識實相無生而計有生。……自然一計謂無因也。」(同藏四二·15頁中~下)

64) 「初立有因推因義不成。……還執有因。」(同藏四二·15頁下)

또한 斷常見을 두고 아래와 같이 總評한다.⁶⁵⁾ 즉, 有因은 因의 實有를 是謂하므로 常見이고, 無因은 斷無를 是謂하므로 斷이다. 이러한 批評은 因에 立脚한 斷常兩見을 辨明한 것이다. 또 本無今有의 경우, 이미 實有인 果는 已有이다. 이 已有는 無로 돌아가는 故로 斷이다. 無因有果는 有果의 常見이 된다. 이러한 批評은 果에 立脚한 斷常見을 밝힌 것이다. 邪因은 實有的 因을 執着하므로 常見이고, 果는 無常이므로 斷見에 이른다. 無因은 實有的 因이 없다는 斷見이고, 有果는 實有를 是謂하는 常見이다.

이와 같이 因果에 斷常兩執을 具有한 것이다. ‘法の 無生에 迷하여 無因·邪因에 墮한’⁶⁶⁾ 때문에 斷常兩執의 誤謬를 自招하게 된 것이다. 八種の 生計는 實有(自性)見을 가지므로 그 生計안에 複合的인 執見을 含有하고 있다. 곧 迷悟의 合有·邪因과 無因의 具有·斷常의 具有등 複合的인 執見이 生計에 內在하는 것이다.

IV. 三 假

《大智度論》卷第四十一에⁶⁷⁾ 三假(法·受·名假)를 叙說한다. 즉, (1) 法假(dharma-prajñapti)는 五蘊, 四大등의 法자체가 假(prajñapti, 波羅轟提)임을 말한다. (2) 受假(avavada-prajñapti)는 五衆(5 skandhas)의 因緣이 和合하여 衆生이라 하고, 諸骨이 和合하여 頭骨이라 하며, 根莖枝葉이 和合하여 나무라 하는것 같이 諸因緣의 和合으로 積聚된 內容이 假임을 말한다. (3) 名字假(namasanketa-prajñapti)는 名字를 使用하여 五蘊·衆生등 二法의 內容(共相)을 取하여 二種の 名字假를 이루므로 그 內容들이 空하다.

65) 「斷常者有因是有故名爲常. ……有果是有故常亦具斷常.」(同藏四二·同頁下)

66) 「迷法無生墮無因邪因.」(同藏四二·同頁下)

67) 「五衆等法是名法波羅轟提. ……是爲名字波羅轟提.」(同藏二五·358頁中)

(1) 衆微塵의 法이 和合하여 麤色이 있게 된다. 衆因緣所生인 麤法 내지 麤色은 諸法의 假名義를 顯示한다.⁶⁸⁾ (2) 獨立·自在의 存在가 아닌 諸法은 法에 좇아서 法이 있는 故로 諸法은 隨從의 緣合으로 生한다. 사람의 경우, 名과 色法의 和合으로 사람이란 規定(共相의)을 갖는다. 名과 色은 法이고, 人은 假名이다. 人이라고 規定하는 假名은 色을 取하고 名을 取하는 故로 受假라 한다. 能照와 能燒의 和合으로 火라는 名字를 造成하게 된다.⁶⁹⁾ 火의 名字義에 관하여 그 假名義를 아래와 같이 밝힌다.⁷⁰⁾ 즉, 火의 能照·能燒는 造色·火大의 二法이고, 이二法의 和合으로 火라는 名字를 造成한다. 이二法을 除하면 火의 名字義는 없다. 故로 二法(照·燒)이 和合하여 假名으로 火의 名字가 이루어진다. 따라서 火의 名字는 二法의 內에 있지 않는 것이다. 火라는 一個對象은 照와 燒라는 二個對象과 同一하지 않는 것이다. 對象자체가 둘(二)이라면, 하나(一)로 相合되지 않는다. 火라는 名字와 照·燒인 名字義가 合한다면, 火라는 名字를 말할때 名字義인 能照·能燒의 불이 입을 태우게 된다. 二法을 떠난다면, 火를 摸索하여 물을 얻는 경우가 된다. 名字義인 二法이 없는 곳에 火를 求하기 때문이다. 또한 二法밖에 있다면 火의 名字를 들어도 二法의 對象領域에는 無關心하게 마련이다. 꿈 불이라는 能照·能燒의 觀念 내지 想念이 일어나지 않게 된다. 二法의 中間에 불이 있다는 경우에도, 그中間은 다른 存在의 中間과 다른없는 中間이므로 물을 얻을수 있는 根據가 될 수없다. 이와 같이 內·外·中間의 三處에 불은 있지 않는 것이고, 但只 불이란 假名이 있을 뿐이다. 그러므로 ‘但只 假名만이 있다’는⁷¹⁾ 火의 假名義가 밝혀진다. (3) 梁·椽·瓦등의 名字邊에 다시 屋의 名字가 生하고, 樹枝·樹葉의 名字邊에 樹의 名字가 生하는 것이다. 이와 같이 많은 名字의 邊에 다시 名字가

68) 「衆微塵法和合故有麤法生。……是名法波羅盡提。」(同藏二五·同頁中)

69) 「從法有法故。……取色取名故名爲受。」(同藏二五·同頁中~下)

70) 「如火能照能燒是其義。……是放火不在三處。」(同藏二五·358頁上)

71) 「但有假名」(同藏二五·358頁上~中)

있게 되는 것이다.⁷²⁾ 數多한 名字邊에 增益되는 名字의 共相을 顯示한다.

《大智度論》卷第十二에⁷³⁾ 二種의 有 곧 ① 相待의 有, ② 假名の 有, ③ 法の 有를 叙說한다. 즉, ① 相待의 有는 長短·彼此등과 같은 假有를 말한다. 長과 短에 自性的 實有가 없으나, 相因相成하는 相待로써 成立하는 相待의 有를 意味한다.

彼로 因由하여 此가 있고, 此의 緣由로 彼가 있는 것이다. 또한 東西도 相由相成으로 그 相待의 有가 成立하게 된다. 一物이 다르지 않는데 東과 西의 別을 이루는 假名이 있게 된다. 그러므로 無實有名の 相待有를 나타낸다.

② 假名の 有는 酪과 같은 것인데, 그것은 色·香·味·觸의 四事가 있고, 이러한 因緣이 合하여 酪이라는 假名이 이루어진다. 이러한 假名の 有는 因緣의 法有 곧 極微의 色·香·味·觸등과 다른 것이다. 色·香·味·觸의 因緣으로 이루어진 所成의 假有인 것이다. 有라 하여도 因緣의 法有와 다르고, 또한 實有가 아닌 無라 하더라도 토끼의 뿔이나 거북이의 털처럼 全然 없는것(無)은 아니다. 因緣의 和合에 의한 所成이므로 因緣의 隨待義를 顯示한다. 그 有가 因緣의 法有와 다르고, 그 無도 兔角·龜毛의 無와 다르다는 假名の 有義는 諦觀과 眞俗二諦의 轉悟構造에 의한 緣起觀의 맥락을 提示한다. 이러한 觀點에서 中國般若空系에서 展開된 有而無·無而有的 轉悟脈絡 또한 考慮하게 된다.

③ 法有는 四微·四大등을 말한다. 極微의 色·香·味·觸이 있는 故로 毛分이 있고, 極微의 色·香·味·觸이 없으면 毛分 또한 없다고 한다. 그러므로 衆因緣所生의 衣는 極微의 色·香·味·觸→毛分→毛→毳→縷→氎에 緣由한다. 또한 위와 반대로 極微의 色·香·味·觸이라는 因緣이 없으면 또한 毛分이 없고, ……氎이 없는 故로 衆因緣所生의 衣는

72) 「多名字邊. ……是爲名字波羅轟提.」(同藏二五·358頁下)

73) 「一者相待有. ……量無故亦無衣.」(同藏二五·147頁下)

없게 된다. 法有에 관해 實有見을 갖고 微塵 내지 極微의 無分・無和合義를 主張한다. 이러한 微塵 내지 極微에 관하여 <大智度論>卷第十二⁷⁴⁾에 다음과 같이 叙說한다. 즉, 極微論者는 至極히 微細한 原子와 같은 實體를 말한다. 이 實體 곧 微塵은 至細하여 分이 없고 分이 없는 故로 和合이 없다고하여 因緣의 和合을 否定하는 立場이다. 그러나 論主(答者)는 그러한 微塵은 實有가 아니고 假名の 假・空義를 提示한다. 麤와 細는 假有 내지 無自性으로서 相待의 假名인 것이다. 즉, 麤와 細는 相由相成의 相待假名인 故로 自性的 麤와 細가 아니다.

細에도 다시 더 작은 細가 相待로 成立하기 때문이다. 그러므로 相奪의 相待假義가 顯示된다. 만약 極微의 色이 있다면 十方의 分이 있기 마련이고, 色法의 無自性・空義가 顯示될 것이다. 이러한 色은 實有의 極微라 할수없다. 虛空에 分齊가 없는 것처럼 極微도 分位가 없다면 無한 空義로 表現할 수밖에 없다.

곧 極微는 空이고 不可得일 뿐이다. 萬若 極微가 있다면, 色・香・味・觸이 있어서 分位를 갖는 것이다. 이러한 極微는 分이 없고 和合이 없는 極微가 아니다. 極微의 色・香・味・觸이 있는 法有는 無分・無和合의 極微로서 存在할 수 없다. 麤와 細의 相待觀에 立脚한 極微의 存在라면 諸法皆空義에 攝盡되는 法有일 뿐이다. 麤細의 相待觀을 表明한 龍樹의 思想에서 三論의 「相待假通・無非是待」⁷⁵⁾義가 提示된다.

麤로써 細를 譬喩하더라도 그 絕待의 無所得義를 亡失하면 深妙한 譬喩自體에 沒入하니, 곧 深般若 가운데 迷沒하므로써 스스로 나올수 없게 된다는 것이다.⁷⁶⁾ 그러므로 五衆이 깊지 않고 妙하지 않으며, 내지는 一切種智가 깊지 않고 妙하지도 않다도 한다.⁷⁷⁾ 그러므로 相待觀 자체의

74) 「問曰。亦不必一切物皆從因緣和合故有。……以是推求微塵則不可得。」(同藏二五・147頁下~148頁上)

75) 同藏四五・18頁下。

76) 「以麤喩細。……於深般若中迷沒不能自出。」(同藏二五・448頁中)

77) 「今是五衆非深非妙。乃至一切種智非深非妙。」(同藏二五・同頁中)

深妙한 戲論으로 沒入하는 迷妄을 깨닫게 하는 教說이라 할것이다. 이러한 思想脈絡에서 待는 未曾有待이고, 絕待는 知解가 없는 無所得의 待而絕待일 뿐임이 提示된다. 따라서 正道未曾待絕待의 義가 提示된다.

V. 三論의 三假解

《大乘玄論》卷第一에⁷⁸⁾ 三種의 假(prajñapti)를 叙說한다. 즉, ① 四微·五陰의 和合으로 成立하는 柱·人의 因成假가 그 하나이다. ② 前念이 自滅하고 이어져 後念을 이루는 兩念의 接續現象은 相續假이다. 和合 내지 接續으로 成立하는 內容은 自性이 없으므로, 그 內容이 空한 假名인 것이다. ③ 君과 臣·父와 子·大와 小등은 相由相成이므로 그 定有가 없다. 서로 隨待하여 成立하는 相待의 假名인 것이다. 相因相生·相由相成의 相待假는 空性을 顯示한다. 또한 道에 들어가 잡는 경우에 三乘은 같지 않아, ① 聲聞은 因成을, ② 緣覺은 相續을, ③ 菩薩은 相待를 쓴다. 三論(吉藏의 경우)은 成實論을 小乘으로 본다. 成實論은 三藏(小乘)을 宗으로 하여, 많이 因成을 밝혀 道에 든다. 이에 二義가 있다. 즉, 一에는 因成을 世諦의 體로 하고, 續과 待를 用으로 한다. 諦가 이미 空하다면, 用은 곧 自遣한다. 二에는 因成은 重數가 많고, 觀行은 淺에서 深에 이른다. 처음에 五根을 잡아서 衆生을 空하니, 人無我의 觀行을 한다. 다음으로 四大와 四微를 잡아서 法을 折하니, 法無我의 折空方式을 이룬다. 그런 까닭으로 많은 因成을 잡는다. 續과 待의 二假의 경우에, 이重은 없는 故로 쓰지 않는 것이다.

《大乘玄論》卷第一에⁷⁹⁾ 〈大品〉가운데 三假(法·受·名)를 두고, 三論은 그所用을 다음과 같이 釋明한다. 즉, 四微로써 根大를 이루니 아울러 法假이고, 衆生假人은 受假이며, 一切名은 다 名假이다. 名假를 本

78) 「凡有三種假名。……即無此重故不用。」(同藏四五·18頁中)

79) 「正大品中三假爲宗。……因續用去。」(同藏四五·18頁中～下)

으로 통하는 立場이므로 能成의 義를 取하여 法假, 그 所成의 義를 受假라 한다. 他家の 法假를 體로 하고 餘의 二假를 用으로 하는 立場과 다르다.

곧 體用的 分離가 아니고, 名假의 本通에 基한 能所의 假名을 밝히므로 會通的인 脈絡을 提示한다. <大品>에 이르러는, 波若 및 五陰을 法假 菩薩을 受假·一切의 名字를 名假로 하는 內法의 假名義와 相應한다. 波若와 五陰은 菩薩의 能成義이고, 이 二法이 和合하여 菩薩을 이루게 되니, 菩薩은 所成義(受假)이다. 또한 外法에 있어서도, 四微·四大는 世界를 이루는 能成義로서 法假이고, 世界는 四微·四大로써 이루어지는 對象 곧 所成의 義인 受假이다. 또한 一切의 名字는 名假로서 法·受假의 名稱이 包攝된다. 三論의 相待假와 他家の 因成·相續二假를 辨明한다. 즉, ① 三論의 相待假는 通하여 待가 아님이 없지만, 因成과 相續의 二假는 아직 반드시 다하는 假가 아니다. 곧 有所得心의 二假를 提示한다. ② 三論의 相待假는 實法이 없어 實有見을 갖지 않는 것이다 그래서 對治에 있어서 病을 遣除하면 곧 淸淨하다. 그러나 因成과 相續의 二假는 實法이 있기 때문에 病을 遣除하여도 餘가 있다. 實法이 있다는 實有見은 對治하여도 그 實法자체에의 滯留를 버리지 못한다. ③ 三論의 相待假는 無礙한 假名이다.

長短등은 相由相生·相由相成하므로 그 障礙가 없다. 그러나 因成과 相續의 二假는 그對象을 定立하므로 相由相成이 아니다. 오직 四微로서 大를 이루고, 그逆은 이루지 못한다. 또한 오직 前은 있지만, 後가 前을 還續할 수 없다. 「短還待長」과 같은 還의 接續이 없다. 聲聞이 因成을 體로, 續과 待를 用으로 한다면, 體가 空할때 用은 自遣한다. 이러한 體系는 《成論》의 立場과 같다.⁸⁰⁾

三論의 相待假에 있어서는 그體가 本來 不生하여 이제 또한 無滅이라고 諦觀하는 方式이므로 因과 續의 用은 除去된다. 聲聞과 《成論》은 體

80) 「成論三藏爲宗, ……用卽自遣。」(同前四五·18項中)

와 用을 두고 空義의 遮遣次第를 갖는 것이다. 三論은 相待假의 體가 本來 不生이며 無滅이라는 諦觀(곧 正因緣의 諦觀)이므로 不生不滅·不增不減의 中道義를 顯示한다. 따라서 遮遣될 次第로서 用의 有所得心이 없는 것이다.

위와 같은 三論의 相待觀을 不識하고 다음과 같이 따져 묻는다.⁸¹⁾ 즉 相待空일때 因成과 相續이 自去한다면 어떤물의 相待를 觀하는가? 또한 因成이 먼저 있고, 後에 相續과 相待가 있지 않는가? 이러한 물음은 小乘 내지 成論의 立場을 表出하고 있다. 小乘 내지 成論의 觀行에서 먼저 法體를 定立하고 法을 折하여 空에 드는 折空方式을 取한다. 곧 體·用을 定立하여 折空의 遮遣次第를 所有하므로써 見空에 이른다. 故로 空만을 보고 不空을 보지 않는 것이다. 먼저 法體를 定立하고 體用(因成과 相續·相待)의 次第遮遣을 造成하는 體系에 執着한 故로 見空의 有所得心에 이른다. ‘生과 滅이 苦임’을⁸²⁾ 悟識하지 못한 所以가 위와 같은 次第遮遣의 造成내지 見空의 有所得心에서 提示된다. 三論의 諦觀方式인 相待의 諦觀은 法體를 不立하고 諸法의 無自性を 諦觀하는 方式이다. 故로 法體를 是謂한 障礙나 生滅의 繫屬見이 없다. 法體를 不立하고, 諸法이 本來 不生하여 이제 곧 無滅이므로, 初念을 無礙道로 하고, 後念을 解脫道로 하는 것이다. 但只 空만을 보는데 이르는 於諦의 理見을 넘어서서 無礙道와 解脫道를 實行하므로, ‘空을 볼뿐 아니라 또한 佛性의 不空을 본다’는 經文(《涅槃經》)의을 引證한다.

VI. 小乘의 生滅·空과 大乘의 無生滅·空

《中論疏》卷第一本에⁸³⁾ 小乘人과 大乘人(三論家)의 各異한 五義를 叙

81) 「問若相待空因續自去者。……亦見佛性不空。」(《大乘去論》卷第一：同藏四五·18頁下)

82) dukkhamēva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkhaṃ nirujjhamāraṃ nirujjhati. *Samyutta-Nikāya III*, p. 134.

83) 「一者小乘人但得衆生空。……又見中道佛性無生也。」(大正藏四二·10頁中～下)

說한다. 즉, ① 小乘人は衆生空 곧 人空만을 얻으므로 衆生の 不生不滅義에 이른다. 따라서 法空을 얻지 못하므로 法の 無生滅에 이르지 못한다. 大乘은 人法皆空義에 이르므로 人法の 俱無生滅義를 얻는 것이다. ② 《成實論》처럼 小乘人は 人法の 二空을 具得하여 俱無生滅을 辨明한다고 하나, 實은 但只 法을 折하는 折空方式으로 無生을 밝힌다. 그러므로 諸法本空義와는 다른 뜻이다. 곧 諸法の 本性이 無生임을 悟識하지 못한 所以가 나타난다. 折法의 方式은 對象에 繫屬된 求知方式이 先導하므로 知滯를 벗어나지 못한 것이다. 大乘은 無知體의 本性을 諦觀하므로 그 本性의 無生을 表明한다. ③ 小乘人は 生滅을 滅하여야 비로소 無生滅을 얻는 것이니, 生滅이 있는 故로 生이고, 生滅을 滅하는 故로 滅이다. 그러므로 이러한 無生滅은 生滅의 兩邊을 가지는 것이고, 生滅과 같다. 知滯에 迷沒한 小乘의 立場에서는 無生滅을 얻는다는 知見이 主張되나, 事實 知滯의 有所得心에 대한 悟識이 亡失되고 있다. 解脫體系에 있어서 諸法の 無生觀은 知解所繫의 取證方式이 아니고 無所得의 諦觀方式에 의하여 辨明되는 것이다. 滅의 能·所가 繫在된 知滯의 有所得 자체를 遠離하지 않는한, 能·所의 知滯가 없는 本性의 不生義에 契合되지 않는 것이다. 이에 般若諦觀의 直悟義가 提示된다. 故로 二乘人は 有所得이라고 <大涅槃經>은 말하는 것이다. ④ 小乘人は 三界内の 領域을 벗어나지 못하는 人法の 無生을 얻는 것이다. 이는 折空方式에서 이미 밝혀진 領域이다. 그러나 大乘人は 內外 一切法の 無生을 具得하는 것이다. ⑤ 小乘人は 但只 虛妄의 無生을 보고, 中道佛性の 無生을 諦觀하지 못한다. 곧 空만 보고 不空을 보지 못한다. 따라서 中道를 行하지 않는 것이다. 大乘의 경우, 虛妄의 無生뿐만 아니라, 中道佛性の 無生觀에 契合된다.

《中論疏》卷第一本에⁸⁴⁾ 小乘의 生滅論과 大乘의 無生滅論을 叙說한다 즉, 小乘의 四諦, 十二因緣은 모두 生滅이다. ① 苦와 集은 相生하므로

84) 「小乘四諦十二因緣皆是生滅。……今亦無滅豈有無爲之常。」(同藏四二·10頁上~中)

生이라 부른다. ② 滅과 道는 還滅을 밝히므로 滅의 意味가 된다. ① 三諦는 아울러 有爲인 故로 無餘에 들때 다 버리는 때문에 斷이다. ② 滅諦는 無爲로서 常이라 부른다. ① 三諦는 差別이 있으므로 異라 부르고 ② 滅諦는 差別이 없는 故로 一이라 부른다. ① 苦와 集은 生死의 法인 故로 來라 부르고, ② 滅과 道는 原에 還反하고자 하기 때문에 出이라 부른다. 그러므로 滅諦는 滅·止·妙·出이라고 부른다. 四諦가 이미 그러하고, 十二因緣 또한 그렇다. ① 十二의 相生을 生으로 하고, ② 十二의 還滅을 滅로 한다. ① 十二를 滅함은 斷으로 하고, ② 無爲를 얻음은 常이라 한다. ① 十二의 三世因果가 같지 않음은 異라 부르고, ② 十二를 滅하여 三世의 因果가 없음은 一이라 부른다. ① 七果는 五因(生因·依因·立因·持因·養因)에서 오므로 來라 하고, ② 十二를 滅하여 生死를 出하므로 出이라 한다. 二乘을 위하여 生滅의 法을 밝히는 故로 生滅觀이다. 成實은 五聚(發聚·苦諦聚·集諦聚·滅諦聚·道諦聚)가 있어서 義를 밝히지만, 四諦로서 그 正宗을 삼는다. 昆蟲의 流도 또한 이와 같다. 今은 小乘의 生滅論을 簡異하여, 大乘의 無生滅論을 밝히고자 한다. 즉, 諸法은 本來 스스로 不生하는 故로 苦가 아니고 集이 아니며 이제도 또한 無滅이다. 故로 滅·道가 아니다. 本來 스스로 無生인데, 어찌 苦·集의 可斷이 있겠는가? 이제도 또한 無滅인데, 어찌 無爲의 常이 있겠는가?

上記文中에서 生滅論과 無生滅論의 四諦·十二因緣에 관한 兩觀을 簡略하게 圖示하면 아래와 같다. 즉,

一. 生滅觀:

1. 四諦: ① 苦·集의 相生~「生」} 生滅
- ② 滅·道의 還滅~「滅」}
- ① 三諦의 有爲·入無餘時悉捨~「斷」} 斷常
- ② 滅諦의 無爲 ~「常」}
- ① 三諦의 差別 ~「異」} 一異
- ② 滅諦의 無差別~「一」}

- ① 苦·集的 生死法~「來」} 來出
- ② 滅·道の 反原 ~「出」}
- 2. 十二因緣：① 十二의 相生~「生」} 生滅
- ② 十二의 還滅~「滅」}
- ① 十二의 滅 ~「斷」} 斷常
- ② 無爲의 得 ~「常」}
- ① 十二의 三世因果不同~「異」} 一異
- ② 十二의 滅·無三世因果~「一」}
- ① 七果의 從五因而來~「來」} 來出
- ② 十二의 滅·出生死~「出」}

二. 無生滅觀：

- 1. 四諦：① 不生 ② 不滅~不生不滅
- ① 不斷 ② 不常~不斷不常
- ① 不一 ② 不異~不一不異
- ① 不來 ② 不出~不來不出
- 2. 十二因緣：① 不生 ② 不滅~不生不滅
- ① 不斷 ② 不常~不斷不常
- ① 不一 ② 不異~不一不異
- ① 不來 ② 不出~不來不出

大乘의 無生滅觀은 諸法이 本來 스스로 不生하는 本性自空을 諦觀한 立場이다. 小乘이 四諦에 生滅·斷常등을 計執하므로 苦·集의 本不生義로서 非苦非集이라고 辨明하고, 이제 또한 無滅義로서 滅·道の 是謂을 遮遣한다. 本來 스스로 無生인 故로 苦·集의 可斷을 不受한다. 可斷이 있다면, 能·所의 斷見이 있게 되고, 有所得의 斷見이 滯留하게 된다. 이제 또한 無滅인 故로 無爲의 常을 是謂하지 않는 것이다. 그러므로 大乘의 無生滅觀은 斷常을 超越하는 無所得觀인 것이다.

위와 같은 大乘의 無生滅觀 내지 無所得空義를 悟識하지 못한 外人이 龍樹를 問難한다.⁸⁵⁾ 즉, ‘만약 이 一切가 空이라면 生이 없고 滅도 없

85) 「下四諦品外人難論主, ……即良證也。」(同藏四二·同頁中)

다. 四聖諦의 없음은 당신에게 適用된다.’⁸⁶⁾

이러한 外人의 疑難에 대하여 龍樹는 다음과 같이 말한다. 즉, ‘이에 당신은 空性에 있어서 用·空性·空의 意味를 모른다고 우리는 말한다. 그래서 당신은 이와 같이 挫折된다.’⁸⁷⁾

外人의 疑難은 空用(空因緣, śūnyata-prajojana)·空性(śūnyata). 空義(śūnyata-artha)를 悟識못한데서 비롯된다. ‘自分別의 態度에 의하여 空義를 無性이라고 顛倒를 結付하여, “만약 이 一切가 空이라면 生이 없고 滅이 없다”는 非難을 하므로써 큰 苦惱를 造成하고 더욱 理解를 妨害한다’⁸⁸⁾는 것이다. 空義를 無性 곧 有性에 대한 無性の 見으로 하는 有所得見은 外人의 自分別에 의한 計執이고, 有無兩性を 俱絶한 空의 意味는 아니다. 이러한 自分別의 態度에 立脚하여 疑難이 惹起된 것이다. 故로 ‘당신이 取得한 空義는 理論에 包含되어 있지않다’⁸⁹⁾고 한다. 空用(空因緣 śūnyatayam prajojanam)은 다음과 같다. 즉, ‘業·煩惱의 滅盡에서 解脫이 있다. 業·煩惱는 分別에서 [일어난다.] 그것들(業·煩惱)은 戲論으로부터 있고, 戲論은 空에 있어서 滅한다’⁹⁰⁾고 한다. 外人의 無見은 自分別 내지 分別(vikalpa)에 의한 執見이다. 이러한 無見의 戲論으로 外人은 龍樹를 非難하지만, 空用을 모르기 때문에 疑難을 止息하지 못한다. 故로 戲論이 空性에 있어서 寂滅한다는 空用을 龍樹는 밝히는 것이다. 그러나 外人은 無見이 空性에 있어서 사라지는 空用の 奧義를 理解하지 못한다. 戲論寂滅의 空用은 生·滅이 없다

86) yadi śūnyamidam sarvamudayo nāsti na vyayah², catūrnāmāryasatyānāmbhāvaste prasajyate. *MK. XXIV, 1.*

87) atra brūmah śūnyatāyām na tvam vetsi prajojanam, śūnyatām śūnyatārtham ca tata evam vihanyase. *MK. XXIV, 7.*

88) sa bhavān svavikalpanayaiva nāstitvaṃ śūnyatārtha ityevaṃ viparītamadhyāropya ‘yadi sarvamidaṃ śūnyamudayo nāsti na vyayah’ ityādinopālambhaṃ bruvāṇo’smāsu khedaṃ āpanno’tiva vihanyate. *MV. p. 490.*

89) na tvayamasāmbhir atra śāsttre śūnyatārtha upavarṇito yastvayā parigrhītaḥ. *MV. p. 490.*

90) karma-kleśa-kṣayān-mokṣaḥ karma-kleśā vikalpataḥ, te prapañcāprapañcastu śūnyatāyām nirudhyate. *MK. XVIII, 5.*

(無)던지 있다(有)던지 하여 四聖諦에 結付하는 戲論을 一切 超絶하는 뜻이다. ‘空性은 無餘의 戲論寂滅을 위하여 宣說한 것이고’⁹¹⁾ 어떤 立見을 所有하는 것은 아니다. 곧 絕待空의 目的이 顯示된다.

空性(sūnyata)에 관하여 다음과 같이 밝힌다. 즉, ‘他에 緣由하지 않고, 寂滅이며, 戲論에 의하여 戲論되어지지 않는다. 無分別이고 無差別이니, 이것이 實相이다.’⁹²⁾

敘述의 境界를 超絶하므로, 他에 의하여 알려질수 없는 自悟임을 밝힌다. 寂滅인 故로 生・滅兩見이 云謂될수 없다. 戲論 곧 言語道의 網界에 繫留되는 敘述의 輪廻가 止息되는 境地이다. 無分別인 故로 業과 煩惱가 일어나지 않는 般若의 境地가 顯示된다. 無差別인 故로 一・異 등의 諸執이 없는 不增不減의 一道平等義가 顯示된다.

空의 義(sūnyata-artha)는 觀四諦品・第18偈에 밝힌다. 즉, ‘緣起, 그것을 우리는 空이라고 말한다. 그[空]은 因施設이고, 그것은 바로 中道이다’고⁹³⁾ 한다. 곧 緣起・因施設(相待의 假名)・中道가 바로 空의 義인 것이다. 相待의 假名으로서 四聖諦의 成立은 障礙를 갖지 않는 것이다. 緣起・空의 無自性義를 모르고 有・無兩見에 墮入한 外人은 執性과 迷假의 兩執을 가지는 것이다. 그러므로 ‘緣起란 말의 意味가 空性이란 말의 意味이고, 非有(無)란 말의 意味가 空性이란 말의 意味는 아닌데, 非有란 말의 意味를 空性的 意味라고 結付하여 당신은 우리를 非難한다’⁹⁴⁾는 것이다. 論主(龍樹)의 意圖는 有・無兩見을 遠離하고 不二의 道를 밝히는데 있다. 즉, ‘우리는 有・無의 兩論을 遠離하여, 涅槃의

91) ato niravaśeṣa prapañcopasamārthaṁ sūnyatā upadiśyate. *MV.* p. 491.

92) aparapratyayaṁ sāntaṁ prapañcair aprapañcitaṁ, nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam. *MK.* XVIII, 9.

93) yaḥ pratītya-samutpādaḥ tām pracakṣmahe, sā prajñaptir upādāya pralīpat saiva madhyamā. *MK.* XXIV, 18.

94) evam pratītya-samutpādaśabdasya yo'rthaḥ, sa eva sūnyatā śabdasyārthaḥ, na punar abhāvaśabdasya yo'rthaḥ sa sūnyatā śabdasya arthaḥ. abhāva śabdārtham ca sūnyatā artham ityadhāropya bhavānasmān upālabhate. *MV.* p. 491.

域에 가는 不二의 道를 밝힌다'⁹⁵⁾고 釋明한다.

上記한 空用·空性·空義는 大乘의 無生滅觀 및 無所得空義를 밝혀준다. 또한 三論의 通하여 待가 아님이 없는 相待假가 空義에 의해 展開된 思想으로 보아진다.

VII. 結 語

自作·自作의 機能이나 外法의 物理的機能과 內法의 有機的機能에 의한 邪因·「自然而生」의 生計(無因)는 모두 解脫主體의 中道精神(不依·不受著의)에 違背되는 見地(drsti)이다. 어떠한 機能에 隨從하여 그 知體를 受執하고 繫屬되는 知解를 所有하면, 中道の 無所得義를 亡失하게 된다. 諸生計를 不受하는 立場이라면, 世俗의 成立根據를 어떻게 가질 것인가 라는 反問이 있음직 하다. 世俗의 成立은 無自性의 彼緣生果에 依할 뿐이고, 有自性見의 生計를 所有하지 않는데 있다. 原因을 求하는 求知方式이 아닌 彼緣生果 내지 緣起의 果만을 諦觀하면, 因待의 緣起觀을 顯示하게 된다. 因과 果의 因待觀은 어떠한 自性見에도 繫屬되지 않는 無所得의 諦觀을 意味한다. 이러한 無所得의 緣起觀은 一切定性因의 橫計를 超脫한다. 世俗은 위와 같은 緣起의 因待觀에서 成立된다. 執因求知의 方式은 實有의 因果見을 갖지만, 因待의 諦觀方式은 無自性의 因待·無邊의 中道를 顯示한다.

中觀의 假立觀을 보면 諸法의 假立은 宗見이 없으므로 決定·不決定의 兩邊에 繫留되지 않는 無所得의 假立인 것이다. 無所得의 假立觀은 實有見의 內容이 없는 故로 決定·不決定의 言詮所繫를 遠離한다. 假立觀은 量의 分別計執을 不受하는 緣起의 正觀을 意味한다. 中觀의 不受方式은 不可知論 내지 詭辯論의 方式과 다르다.

95) astitva nāstitva dvayavādanirāseṇa tu vyaṁ nirvāṇa pura gāminam advayapatharṁ vidyotayāmaḥ. *MV*. p. 329.

八種의 生計를 人・法과 有因・無因으로 分類・包攝하는 要義를 밝힌다. 人・法의 計執과 有因・無因의 計見으로 萬執을 總收할수 있기 때문이다. 八種生計의 自性見을 對治하는 無生의 無自性觀을 밝힌다. 無生義는 그 自體로서 所得이 없고, 滯留하지 않는 것이다. 이러한 無生義는 「諸法未曾生與無生」・「窮考法實非空非不空」義에 契合된다.

八種의 生計가운데 ① 自在天의 生計는 自在天의 性과 萬物의 性이 相違하므로 矛盾을 갖는다. 또한 萬物은 自在天과 다른 存在인 故로 自在天의 所生이라고 할 수 없다. 自在天의 創造方式은 欲作과 苦行이다. 苦行의 作因을 橫計하므로 그 實有見의 矛盾을 中觀은 指摘한다. 衆因緣所生의 緣起狀況에 自作 혹은 他作의 實有見을 結付할 수 없는 것이다.

② 韋紐天이 萬物을 創造한다는 韋紐天의 生計에 있어서 그 創造次序는 韋紐天→梵王→八天子→天地・人民의 萬物로 이어진다. 그 創造方式에 있어서 「梵王作念」・「作是念時」의 「念」義는 Chandogya Upaniṣad의 想念(aikṣata)義와 相應한다. 韋紐天의 生計는 韋紐天을 宇宙의 生因 내지 作因으로한 實體見인 것이다.

③ 和合生計는 現緣에 있어서 緣因만을 보고 正因을 悟識하지 못한 橫計인 것이다. 正因인 業行因은 無自性・空義를 顯示한다, 正因에 의한 緣生觀은 物理的・有機的機能의 實有見에 의한 和合生計와 달리, 人・法의 見執을 遠離한다. 和合生計에 있어서 男女本有의 有와 男女和合生의 生은 實有・實生을 意味하는 故로 中觀은 이 生計를 批判한다.

④ 時生計에 二種이 있다. 첫째는 一切物이 時의 所作은 아니나, 時自體는 不變이라 한다. 곧 萬物에 了因을 造成하나 生因을 造成하지 않는 것이다. 因은 實이고 時의 法(存在)은 細한 故로 現量으로 接近할수 없고, 다만 時의 實有를 結果에서 알수있다는 것이다. 그러므로 果物을 떠나 獨存・自在의 時體 내지 時法을 云謂할수 없게 된다. 往今年・久近등의 相을 보면, 時自體를 보지 않아도 時의 實有를 알수있다 한다.

그러나 往今年등의 相은 自相이 아니고 度量에 의하여 造作된 共相일 뿐이다. 이러한 共相만을 보고, 時自體를 보지 못하면서 時의 實有를 안다는 立場은 不合理하다. 一切天地의 好醜가 다 時로써 因을 삼는다는 時生計는 둘째의 時生計이다. 곧 了因의 作이 아닌 生因의 作으로서 時生을 橫計한 것이다. 時는 衆生의 生·熟과 殺·朽를 左右하는 原因이라 한다. 이러한 時生計가 開善의 立場과 大同하다고 吉藏은 指摘한다. 中觀은 時體 내지 時法의 自相을 認定하지 않는다. 三相가운데 어느 一相도 住·不住(去·來)의 狀況에서 그 自相을 얻을수 없기 때문이다. 八不의 正緣起觀은 去來등의 實有見을 超脫하는 諦觀方式이다. 中觀은 因待의 時相을 顯示하고, 定性의 時體를 破한다.

⑤ 世性生計는 世性 곧 數論의 原質(prakṛti)로 부터 生한다는 生見이다. 數論은 因果의 同一體를 是謂하여 世性的 實有見을 갖는 故로 因中有果論의 立場이다. 生起하기 前에 現存하는 果物이라면, 그 果物은 다 시 生起하지 않는 것이다. 法이 있다(有)면 그法이 現存하는 故로 生起하지 않는다. 法이 없는(無) 경우면, 그法이 現存하지 않기 때문에 또한 生起하지 않는다. 有無(俱)인때, 서로 相違하는 一個對象 내지 一法에 二相이 있다는 矛盾을 들어낸다. 이와 같이 中觀은 通俗의 論證에 의하여 因中有果論을 破하는 것이다.

⑥ 變化生計에는 四種의 變生이 있다. 즉 神通變, 性的 自變, 遇緣의 變과 變法이 別有하여 萬法을 變生할수 있다는 變生計를 말한다. 四種의 變生이 다 實有를 橫計하므로 矛盾에 빠진다.

⑦ 自然生計는 諸法에서 그 生因을 얻지 못하므로 萬法의 自然生을 橫計한 것이다. 곧 諸法이 無因이면서 生한다고 하여 自然生을 橫計한다. 이러한 無因의 生計는 菩薩의 無因果說과 다르다. 後者는 因果가 宛然하면서도 畢竟空이라 한다. 곧 斷·常등의 諸執見을 俱絶하는 本無生의 空義를 顯示한다.

⑧ 微塵으로 부터 生한다는 微塵生計는 極微의 實有見을 가지는 立場

이다. 極微의 實有見을 갖는 故로 그 因果體系에 있어서 因中有, 因中無, 亦有亦無, 非有非無라 하더라도 實體(極微의)의 是謂領域을 벗어날 수 없다.

⑨ 自在天·韋紐天·和合·時·世性·變化·微塵의 生計는 實有因을 橫計한 邪因의 生見이다. 또한 自然의 生計는 無因의 生見이다. 이러한 有因과 無인이 橫計되는 所以는 兩因이 相繫하는 戲論·分別에 있다. 邪因은 常見에, 無因은 斷見에 墮한다. 八種의 生計는 複合의인 執見을 含有한 것이다.

三種의 有에 있어서 相待有는 相因相成·相由相生의 有로서 無實有名의 假有를 말한다. 相待의 有는 空義를 顯示한다. 假名有는 有라 하여도 因緣의 法有와 다르고, 또한 實有가 아닌 無라 하여도 兎角의 無와 다르다. 假名의 有義는 有而無·無而有의 轉悟脈絡을 提示한다. 極微論者의 法有見은 極微의 實體를 橫計하여 分割도 和合도 할수 없다는 立場이다. 그러나 麤와 細는 相待의 假名에 不過한 것이다. 곧 相奪의 相待假義가 顯示된다. 極微의 色은 十方의 分이 있고, 色法의 無自性이 顯示되는 것이다. 이러한 相待觀에서 三論의 「相待假通·無非是待」義가 提示된다.

三假(法·受·名)에 관하여 三論은 名假를 本으로 通하는 立場이다. 즉 能成의 義를 取하여 法假라 하고, 그 所成의 義를 受假라 한다. 三論은 名假의 本通에 基한 能所의 假名을 밝히는 故로 體用의 分離가 없고, 會通의인 假義를 提示한다. 三論의 相待假에서는 그體가 本來 不生하고 이제 또한 無滅이라는 諦觀이 實現되므로 因成과 相續의 用은 除去된다. 小乘 내지 成論은 體·用을 定立하여 折空方式을 取하므로 見空의 有所得에 이른다.

三論은 人法皆空義에 의한 人法의 俱無生滅義를 얻는다. 곧 本性의 無知體·無生을 顯示한다. 三論의 無生觀은 虛妄의 無生을 諦觀할뿐 아니라 中道佛性을 諦見하는 것이다. 三論의 無生滅觀은 諸法이 本來 스

스로 不生하는 本性自空의 諦觀을 意味한다. 空用·空性·空義는 三論의 無生滅觀 내지 無所得空義를 밝혀준다.