

틸만 웨터, 古 반야경(prajñāpāramitā) 문헌과 용수의 중론송(Mūla-Madhyamaka-kārika)에 나타난 신비주의의 비교*

틸만 웨터 (Tilman E. Vetter)

번역_이영진 (동국대)

이 논문은 다음의 다섯 주제를 다룰 것이다.

(1) 제목에서 언급된 문헌들

(2) “신비주의(mysticism)” 개념과 이것을 일반적으로 불교 문헌들에 적용하

*※ 독일어로 작성된 이 논문의 원본은 1982년 6월 7일부터 8일까지 열린 서독 함부르크 대학에서 개최된 중관학 학술회의(Conference on Madhyamaka)에 넘겨졌다. 원래의 의도와 일치하여 이 논문은 최소한으로 제한된 약간의 각주만을 포함하고 있다. 저자는 영어로 번역함에 있어 도움을 준 Max Nihom 박사와 Johannes Bronkhorst 박사 및 누구보다도 Henry L. Danielson 박사에게 감사드리고 싶다. (이 논문은 “A Comparison between the Mysticism of the older prajñāpāramitā Literature and the Mūla-Madhyamaka-kārikas of Nāgārjuna”, *Acta Indologica* 6, 1984 : 495-512에 게재된 것이다.).

는 것.

(3) 고(古) 반야경 문헌(PPL)의 신비주의

(4) 이 신비주의가 붓다의 경지를 획득하기 위한 목적으로 사용되었을 때 생기는 문제점들

(5)(3)의 신비주의와 (4)의 문제점과 비교하여 『중론송』(Mūla - Madhyamaka-kāika: MMK)에서의 용수의 방법과 목적.

1. 문헌들

나의 연구를 위한 출발점은 『중론송』(MMK)이다. 거의 450 계송으로 이루어진 MMK는 다른 문헌들과 비교하여 계송들을 상호 연결된 전체로서 보이게 하는 명확한 범위를 가지고 있다. 최근의 추정에 따르자면 그 기원(origin)은 A.D. 2세기 말이나¹⁾ 3세기 중반²⁾에 위치한다. 아마도 중관학파의 다른 모든 저작들은 MMK에 의거할 것이다.

이 시점에서 두 가지 질문이 일어난다. 첫째는 무엇이 MMK에는 나타나지 만 초기 불교에는 나타나지 않는 사상의 기원(origin)인가? 둘째는 보다 더 중요한 질문이다. 무엇이 MMK를 새로운 불교문헌들로 구분해주며, 어떠한 문맥속에서 발견되는가? 이러한 두 질문은 역사적으로 비교의 가장 가까운 지점으로서의 고 반야경 문헌(PPL)에 관심을 돌려야 한다는 것을 제안하고 있다.

이 점에 있어서 고 반야경 문헌(PPL)이란 무엇을 의미하는가? 첫 번째로 『팔

1) 이 연대는 D. Seyfort Ruegg의 논문 "Towards a Chronology of the Madhyamaka School", *Indological and Buddhist Studies presented to J. W. de Jong* (Canberra, 1982), pp. 505-530)에서 타당한 논거와 함께 새롭게 옹호되었다.

2) 이 두 번째 연대는 法寶義林 V (Paris & Tokyo, 1979), 470-93의 'Chūgan' 항목에서 제시된 분석을 고려하고자 노력하고 있다.

천송 반야경』(Aṣṭa - Sāhasrikā - Prajñā - Pāramitā: Aṣṭa)³⁾과 이에 덧붙여 이것의 계송 요약인 『공덕장장엄경』(Prajñā - Pāramitā: - Ratna - Guṇa - Saṃcaya - Gāthā: RGS)⁴⁾이다.

그러나 이 점에 관해서 우리 연구가 아직 확정되어지는 과정에 있는 Aṣṭa의 원본에 한정된다는 것은 바람직하지 않다. 나는 현 상태에서 이용 가능한 산스크리트 문헌을 2세기 중반 이루어진 최초의 한역(T. 224: 『道行般若經』)으로부터 추리될 수 있는 상태로 환원하려고 하는 예외적인 시도로 한정했다⁵⁾.

게다가 우리가 평가해야만 하는 자료들을 확장하는 것이 필요하다. 그것은 Aṣṭa와 더 이상 대응하지 않는 대품 반야바라밀 문헌들의 마지막 장들에 의하여 가능하다. 에드워드 콘즈가 편집한 만팔천송(Aṣṭadaśa - Sāhasrika)의 길기트 사본⁶⁾을 읽은 후에 내가 판단하는 한에 있어서, Aṣṭa의 극단적인 경향들은 이들 마지막 장들에까지 미치지 않는다.

여기에서 우리는 (世間言說(lokavyavahāra)과 이에 대비되는 勝義(paramārtha)라는) 일상적 차원과 상위 차원의 유용성이라는 교의가 명시적으로 표현

3) 앞으로 인용하는 전거는 P. L. Vaidya, *Buddhist Sanskrit Texts*, 4 (Darbhanga, 1960)에 의거한다.

4) A. Yuyama, ed., *Prajñā - Pāramitā - Ratna - Guṇa - Saṃcaya - Gāthā* (Sanskrit Recension A) (Cambridge, U. K; Cambridge University Press, 1976).

5) 이러한 설명 방식은 랭카스터에 의해 촉발되었다. L. F. Lancaster, *An Analysis of the Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra from the Chinese Translation* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1968).

6) E. Conze, ed., *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭadaśasāhasrikāprajñāpāramitā, Chapters 55-70*, Serie Orientale Roma, XXVI (Rome: Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, 1962), 이하 ADS "62"로 축약한다. E. Conze, ed., *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭadaśasāhasrikāprajñāpāramitā*, Chapters 70-82, XLVI (Rome: Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, 1974), 이하 ADS "74"로 단축.

되어 있음을 본다. 이 교의는 Aṣṭa에서는 기껏해야 준비과정에 있었다.⁷⁾ 몇몇 개소는 두 차원을 samvṛtisatya(俗諦)와 paramārthasatya(승의제)로 정의하듯이 각각의 차원들에 대해 '진리(satya, 諦)'라는 말을 사용하고 있으며,⁸⁾ 이것은 또한 A.D. 291년의 한역에서도 이미 발견된다.⁹⁾ 용수가 “법을 설할 때 붓다들은 두 진리에 근거하고 계시다”(MMK XXIV, 8)고 말할 때 아마도 이 개소들을 염두에 두었을 것이다.

그러나 아마도 용수는 이 사상을 오직 풍문으로 알았지 고 반야경 문헌 자체를 알지는 못했을 것이다. 그는 보살관념을 주제로 하는 다른 문헌들로부터의 몇몇 교의를 포함하여 약간의 교의를 알고 있었을 것이다¹⁰⁾. 여기저기서 확인될 수 있는 교의들 간의 모든 유사성에도 불구하고 그가 이들 문헌들에 의해 영감을 받았다고 상상하기는 힘들다. 그가 받아들일 수 없었던 교의들은 다른 모든 교의들보다 매우 중요한 것으로 보인다.

그리고 우리는 보살의 이상을 위하여 이러한 교의를 채택하지 않는 가능성을 심지어 저주하고 있거나, 혹은 불교적인 용어로 말한다면 이러한 가능성을 악마인 마라(Māra)의 목적으로서 나타내고 있는 고 반야경 문헌의 개소들을 어떻게 이해해야 할 것인가? 용수는 시대적으로 이들 문헌보다 후대이며, MMK에서 그가 한 일은 보살의 이상을 위하여 이러한 사상들을 단순히 채택하지 않는 것이다. (이하 5장을 볼 것).

7) 나는 도행반야경(T. 224)에서 paramārtha (Aṣṭa p. 176, 14)와 lokavyavahāra (Aṣṭa, p. 177, 19)를 발견할 수 없었다.

8) ADS “74”, 57-8 (T. 221<放光般若經>p. 128a19-27); ADS “74” 89 (T. 221 p. 133c16-23); ADS “74” 129 (T. 221 p. 140b12-14); ADS “74” 134 (T. 221 p. 141a12-16).

9) 다른 초기의 번역들과 연도에 대해서는 R. Hikata, ed., *Suvikrāṭavikrāmaparipṛcchā* (Fukuoka: University of Kyūshū Press, 1958), p. XIV을 볼 것.

10) MMK XXV, 24 cd에 대해 비교: Aṣṭa 21,5와 ADS “62”, p. 120; MMK XXVII, 31에 대해 비교: ADS “74” p. 90; MMK XXIII 8d에 대해 비교: *Kāśyapaparivarta*, section 65 (A. von Staël-Holstein, ed. [Shanghai: Commercial Press, 1926], p. 97).

게다가 Aṣṭa 자체는 이 의존관계의 문제점을 위한 해결책을 제시하고 있다. Aṣṭa는 보살도에 속하지 않으며 또한 (후대의 부가이지만 Aṣṭa에서의 gambhīra의 사용과 일치하여 (170, 11과 비교할 것)) 空性(sūnyatā), 無相(animitta), 無願(apraṇihita)을 가르치고 있는 “심원한”(gambhīra) 경전에 대해 말하고 있다(119, 29-33). 마라는 승려로 가장하고 이 경전들을 보살에게 보여줌으로써 그를 그의 목표로부터 벗어나게 하고, 그로 하여금 열반에 즉시 들어가도록 한다. 이것은 마라에게 보다 덜 해로운 일이다. 이들 경전들은 지금은 산실되었지만 고 반야경 문헌과 용수가 의존하였던 문헌이었을 것이다.

2. "신비주의(Mysticism)"라는 단어의 채용

"신비주의"라는 단어는 유럽의 영적 전통에 속하며, 그 전통 중에서도 특히 기독교적 요소에 속한다. 이러한 신비주의라는 표현들은 독일 신학자이자 신비주의 사상가인 마이스터 에크하르트(Meister Eckhart 1260-1327)의 저술 속에서 만날 수 있는 것으로 생각되는 한에 있어 이 단어는 우리 연구의 주제로 공표된 분야에 적용될 수 있을 것이다. 우리의 문헌 속에서의 "신비주의"는 경건한 체험을 강조하고, 도그마에 대하여 자주성이 없이 매달리고, 신비적 경험을 일차적으로 (“환상”, “환청”, “맛봄” 등의) 심리적인 범주들로 묘사하는 그러한 종류의 기독교 신비주의와는 그다지 밀접하지 않다.

마이스터 에크하르트의 저작들에서는 강렬한 형이상학적-신학적인 사유가 두드러진다. 비록 이것이 전제조건으로서 독실한 종교적 환경이 없이 가능할 것 같지는 않지만, 그 사유는 모든 언어를 초월한 실존적 확증과 경험을 성취한 것으로 나타난다. 이러한 사유경향에서는 언어 (즉 심리적인 묘사에 속하는 단어들은) 신비주의자가 통과했던 경험을 나타내는데 부족하지 않다. 그렇지만

이것들은 곧바로 시간개념들과 일시적인 사고의 고착을 인정하는 하나의 경험 개념을 극복함에 의해 교체된다. 이 문제는 경험이라기보다는 모든 유한한 경험의 포기이며, 그럼으로써 이미 그 자신을 실현했거나 또는 그 자신을 실현해 가는 과정 중에 있는 영원자에게 마음을 여는 것이다. 그 영원자는 “聖父로부터 聖子の 영원한 출현”과 같은 용어들로 묘사될 수 있을 것이다.¹¹⁾

인도에서도 역시 의례나 고행의 계율 그리고 명상적 체험과 함께 신비주의라는 “심리적” 전통이 존재한다. 그 이외에도 심리적 몰입(선정)의 상태들과 결합되어 있고, 이로 인하여 그것을 해탈을 위해 중요한 것으로 만드는 확립된 교의들이 있다.

이 전통과 관련하여 인도학도들은 일반적으로 “신비주의”라는 단어가 사용되고 있는 영역에 매우 조심스럽게 나아가고 있으며, 그 단어를 정점 즉 심리적 몰입의 극한상태를 나타내기 위해 유보하고 있다. 이러한 선정의 극한상태는 동시에 해탈상태를 나타내는 것으로서 사용되고 있다. 필자도 “신비주의”라는 단어에 의해 우리로 하여금 어떠한 것을 좀 더 정확하게 나타내고자 하는 이러한 주의에 동의한다. 따라서 뤼상(Louis de la Vallée Poussin)의 논문 “Musilā et Nārada” (MCB, 1936-7)의 이후에 “신비주의”라는 단어는 불교학에서 관습적으로 관념(ideation)과 느낌(sensation)이 멈춘 상태(samjñā vedayitanirodha, 想受滅)에 적용되고 있으며, 열반(nirvāṇa)의 현현으로 생각되는 이러한 상태에 있는 것에 적용되고 있다.

11) 기독교 신비주의에 대한 언급은 Alois M. Haas, *Sermo Mysticus: Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Dokimion, 4 (Freiburg im Uechtland, Switzerland: Universitätsverlag, 1979)에 근거하고 있다. 특히 pp. 19-36의 “Mystische Erfahrung und Sprache”와 pp. 136-67 “Der Verhältnis von Sprache und Erfahrung” 장에 의거했다. 또한 B. Welte, *Meister Eckhart: Gedanken zu seinen Gedanken* (Freiburg im Breisgau, West Germany: Herder 1979)에도 의거했다.

상수멸의 상태를 열반으로 생각하는 것은 소멸의 상태로 인도하는 수행도의 묘사 중에서 선정의 요소만이 아니라 통찰(prajñā, 반야)의 요소 또한 발견되어야만 한다는 점에서 더욱 확실해진다. 그러므로 청정도론(Visuddhimagga) 23장에서 다음과 같이 설해졌다 : 오직 선정의 상태를 지니고 모든 것의 무상성에 대한 통찰을 지닌 자만이 거의 자동적으로 욕망을 포기하게끔 하는 이 통찰을 통하여 더 이상 의욕작용에 의하여 획득되지 않는 상수멸의 상태를 획득하는데 성공할 수 있다. 불교에는 “심리적인” 전통의 정점에 대하여 많은 것이 설해져 있다.

3. 불교 신비주의의 “형이상학적-신학적” 전통

나는 이제 인도에서도 마찬가지로 나타나고 있으며, 또한 고 PPL (및 아래 5 절에서 언급될 MMK)에서도 재현되고 있는 신비주의의 “형이상학적-신학적” 전통을 다룰 것이다. 나는 이 전통에서 특정한 정점은 순수한 통찰을 통하여 도달되며, 종종 삼매(samādhi)라는 어법에 의해 묘사되는 이 정점이 선정 체험(상수멸)의 전통 속에서 도달되는 한 ‘신비주의’ 라고 불러야 할 것이라고 주장한다. 통찰은 이 선정체험을 단지 후원할 뿐이다.

만약 선정체험이 배후에 밀려나거나 혹은 완전히 사라진다면 (이것이 고행주의적-명상적 환경의 효용성을 배제하지는 않는다), 우리는 특별하게 강력한 통찰체험과 그것의 특수한 형태에 대해 생각해야만 한다. 사과의 강렬함은 아마도 언어화적인 특성으로부터 추론될 수도 있지만, 주로 주장된 결과로부터 추론되어야만 할 것이다. 특수한 형태는 명백하다. 우리는 이것에 대하여 다음과 같이 말해야만 한다.

주장된 결과가 우리가 “심리적” 전통으로부터 알고 있는 상수멸과 구조적으

로 유사하다는 주장은 이 문헌 속에서 이 결과를 나타내는 동일한 용어가 출현한다는 점에 의해서는 지지될 수 없다. 그럼에도 그것은 우리가 상수멸을 예외 없는 관념의 대상의 소멸로 향하는 경향을 지닌 이 방법을 용어화한 최초의 단계로서 여길 수도 있다는 사실에 의해 지지될 수도 있을 것이다. 그런 대상들은 nimitta(相, 문자적으로 “특징”)라고 불린다. 왜냐하면 그 대상(nimitta)들이 없다면 어떠한 객관세계도 알려지지 않기 때문이다. 모든 특징들이 사라진 상태는 동시에 모든 현상이 사라진 상태이다.¹²⁾ 이 상태는 animitta / ānimitta라는 단어로 표현된다. 위의 1절에서 이 단어는 악마 마라가 그것을 설함으로써 보살로 하여금 그의 목적으로부터 벗어나게 하려는 “심원한(gambhīra)” 경전이 가르치고 있는 세 용어(공성 · 무상 · 무원)의 중간에 나타난다.

첫 번째 단어가 空性(sūnyatā)이다. 사물들을 공하다고 간주하는 것은 분명히 현상적 특징을 여윈 이러한 상태에 도달하는 가장 중요한 수단이다. 세 번째 단어는 無願(apranihita)이다. 이것은 아마도 그 상태에 도달한 후에 다른 어떠한 것도 추구할 필요가 더 이상 없으며, 그 상태는 현재 여기에서 이미 체득된 열반(nirvāṇa)이라는 것을 지시하는 것처럼 보인다.

더욱이 이들 경전들은 그들의 방법 혹은 목적이 거부된 것이 아니라, 그들이 무가치한 것을 다루고 있고 보살의 이상에 대하여 다루지 않았기 때문에 거부되었다. 즉 이들 경전들은 붓다의 속성들을 계발하기 전에 열반에 드는 것을 허용한다.

이러한 비판은 고 PPL의 언어학적 용법에서 이들 세 개념의 결합이 다른 수

12) L. Schmithausen, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der *Viniścayasamgrahaṇī* der *Yogācārabhūmiḥ*, Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, 8 (Vienna: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1969), p. 120.

행법과 병렬된 하나의 수행법으로서 알려지고 종종 이해되고 열거되는 반면, 공성과 무상이라는 처음 두 단어들이 독립적으로 사용되거나 또는 새로운 조합 속에서 사용되지만, 모든 노력의 종식을 나타내는 세 번째 무원은 그렇지 않다는 사실에 의해 반영되고 있다.

또한 우리는 팔리 경전의 몇몇 개소에서 (또한 그것과 상응하는 한역에서) 이들 세 단어의 결합이 똑같이 나타나고 있다는 사실을 지적해야만 한다.¹³⁾ 두 곳에서¹⁴⁾ "특징이 없는, 心三昧(animitto cetosamādhī, 無相心三昧)"는 다른 곳에서 상수멸의 상태가 점하고 있는 위치를 정확하게 차지하고 있다. 그러나 이것이 어떠한 최초의 단계를 지시하는 것 같지는 않으며, 오히려 그것의 존재론적 귀결 때문에 충분히 인정될 수 없었던 반영적이며 길들여진 형태의 방법을 지시해야만 할 것이다. MN 121에서 공성을 수습하는 것은 단지 자산을 망상(imagination; saññā)으로부터 벗어나게 한다는 것을 의미하지, 사물은 고유한 본성을 가지고 있지 않으며 따라서 존재성을 가지고 있지 않다는 통찰을 의미하지는 않는다. 바로 이 통찰은 누군가가 확신을 주는 방식으로 알기 전에 나타나야만 하며, 또한 다른 한편으로 열반이 지금 여기에 이미 현전하고 있다는 체험을 표현하는 것이다.

Aṣṭa에서 언급된 “심원한” 경에 따르면 사물은 공한 것으로 판단되어야 하

13) Trenckner, Andersen, Smith, et. al., *A Critical Pāli Dictionary*, I (Copenhagen, 1924-48), animitta · appanīhita 항목을 보시오; Etienne Lamotte (trans.) *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjūna*, III (Louvain, Belgium: Institut Orientaliste, 1970), pp. 1213-15.

14) MN 121 과 SN 40,1-9; Schmithausen, "On Some aspects of Description or Theories of 'Liberating Insights' and 'Enlightenments' in Early Buddhism, *Studien zum Jainismus und Buddhismus: Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf* (Wiesbaden, West Germany: Steiner, 1981), pp. 232-9. 여기서 인용된 두 경전과 상응하는 장들은 DN 16, ed. PTS II pp. 100 & 156, 과 MN 43 ed. PTS I, pp. 296-7에서 발견된다.

지만, 그것은 그들이 아트만이 아니거나 아트만을 가지고 있지 않다 (pudgalanairātmya, 人無我)는 의미에서 단지 공하다고 판단되는 것은 아니라고 확신을 갖고 추정할 수 있다. 왜냐하면 Aṣṭa(특히 170, 11)의 용법에 따르면 “심원한”은 “자체의 특징을 가지지 않으며, 생겨나지도 않고 존재하지도 않는 공성을 다루는 것”을 의미하기 때문이다.

공성의 교설은 아마도 초기불교도들이 사물을 무상하고 고통스럽고 자아가 아니다(非我)라고 평가했던 것을 극단화시킨 것으로서 이해될 수 있을 것이다.¹⁵⁾ 팔리 상응부경전(SN 22,95 = III 140-143)에는 초기불교에서 경험적인 개아를 분석하기 위해 사용한 5온을 서술함에 있어 신기루속의 물과 마술의 속임수에 비유하여 사용하고 있는 하나의 경전이 있다. 이러한 묘사는 공성의 교설에 매우 특징적인 것이다.

내 의견으로는 단순한 비유를 넘어선 그러한 극단화는 항상 신비체험을 표현하는 것이었으며, 또 그러한 체험을 목적으로 하고 있다. 만약 그러한 목적이 성취되어야 한다면 극단적인 존재론적 분석이 확실히 필요할 것이지만, 그것이 마지막 도구가 될 수는 없을 것이다. 그러한 분석은 사용된 개념을 마음에 두지 않는 방식으로 극복되어야만 한다. 이러한 견해는 예기치 못한 종류의 공성으로부터 생겨나는 것으로 보인다. 그러한 공성 개념이 PPL의 가장 오래된 전거에 선행하는 공성의 공성(sūnyatā-śūnyatā)이다.

보다 오래된 PPL 자체에서 우리는 존재론적 단언을 극복하는 두 가지 방법을 볼 수 있을 것이다. 좀 더 빈번히 나타나는 방법은 모든 종류의 확인하고 평가하고 생각하고 구별하고 관찰하는 태도를 거부하는 것이다. 그것들을 포기하라는 호소는 어떤 것이 공하다고 하는 그 주장조차도 예외를 두지 않고, 예외

15) Schmithausen, "Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 57, (1973), 182 참조.

없이 모든 주장을 포함한다. 그것은 확인하는 행위를 지시하지만, 확인된 대상 혹은 그 대상과 결합된 술어를 지시하지는 않는다. 이러한 호소는 어떤 대상이 공하다고 하는 단언이 그것에 선행되기까지는 의미가 있다고 보이지 않는다. 왜냐하면 문제가 되는 것은 망각을 통한 사유작용의 결여가 아니기 때문이다 (Aṣṭa 76, 17). 모든 단언을 거부하는 하나의 극단적인 형태가 4句(catuṣkoṭi)를 사용하는 것으로, 초기 문헌들 속에서 붓다는 이 4구를 가지고 모든 방면의 질문들을 거절하였다. 거절된 질문에 대한 가능한 답은 ①A, ②A가 아니고, ③A이기도 하고 A가 아니기도 하고, ④ A도 아니고 A가 아닌 것도 아니다. (마지막 요소는 아마도 A와 A가 아닌 사이의 대략 중간에 있는 답이라는 의미에서 이다). 이제 이 4구는 모든 주장 심지어 핵심적 진리들을 거부하는 데에도 사용되었다.

두 번째 방법은 부정의 방법이다. 즉 확인하는 등의 방법이 아니라 마지막 예에서 주장된 방법이다. 이것은 때때로 이전의 주장에서 부정된 어떤 것이 다시 확립되고 있다는 인상을 피하기 위해 여러 쌍의 부정 속에서 이루어진다. 따라서 “영원한 것과 무상한 것은 모두 타당하지 않고, 즐겁고 고통인 것은 모두 타당하지 않고, 자아와 자아가 아닌 것은 모두 타당하지 않고, 공하거나 공하지 않은 것은 모두 타당하지 않다.”¹⁶⁾ 결과적으로 여기서 의미된 사실은 이전에 부정된 어떤 것으로 되돌아가는 것이 아니라, 우리는 주어진 현상적 사물로부터 거리를 두도록 기능하는 “무상” 등과 “공”이란 술어를 초월해야만 하며, 나아가 심지어 이러한 거리를 두게 만드는 방안들조차 제거해야만 한다는 것이다.

우리로 하여금 이러한 방법의 목적으로 향하게 만드는 진술들은 주장되었던 것을 부정하는 혼란의 소용돌이에 빠지게 할 수도 있을 것이다. 이러한 진술에

16) Aṣṭa 18, 15-20; RGS II, 2; ADS "62", 87-8.

속하는 것이 “이원성을 여원 것(advaya, 無二)”과 “적정한 것(sānta)¹⁷⁾” 및 삼매라는 용어이다. 왜냐하면 여기에서도 또한 모든 개념적 고착화를 피하는 것이 필요하기 때문이다. 그럼으로써 모순되는 개념들 속에서 사유하거나 또는 적정을 성취하지 않는 상태나 산란된 상태는 긍정되지 않는다.

고 PPL은 신비적인 방법을 다루는 개소에서 오직 두 가지 예외를 알고 있다. 첫 번째 예외로 모든 개념을 사용할 수 없다는 사실, 모든 것의 공성, 모든 사물들의 如如함과 무차별성, 붓다에 의해 설해졌건 설해지지 않았던 간에 사물들의 진실한 본성에 관한 진술들은 부정되지 않는다.¹⁸⁾ 나는 이것이 결코 완전히 회피할 수 없는 방향정립의 목적으로 말해졌는지 아니면 하나의 신비주의의 수단으로서 말해졌는지의 의문을 잠시 유보하고 싶다.

두 번째 예외는 패러독스들을 사용하는 것이다. 여기서는 “주하지 않는 방식으로 주함” “수습하지 않는 방식으로 수습함” 등과 같은 유형의 진술들이 발견된다. 그 진술들을 다른 각도에서 고려함에 의해 그것들은 암송과 수행 양자에 도움이 되는 짧은 정형구로서 해명될 수 있고 평가될 수 있을 것이다. 그러나 그것들은 진정한 패러독스로부터 전적으로 독립해 있지는 않다. 그리고 바로 그대로 신비주의에 기여하는 것으로 인정되지 않을 수 있는 이 패러독스는 다른 이유에서 고 PPL에서 중요한 위상을 점하고 있다. 나는 이것을 다음의 네 번째 절에서 다룰 것이다.

그렇지만 현재의 논의를 결론짓기 위하여 우리는 Aṣṭa 제 1장(6, 28-7, 13)으로부터 간략히 인용하려고 한다. 고 PPL의 신비주의에 관하여 지금까지 언급된 많은 점 (특히 인용에 의하여 아직 증명되지 않은 그러한 점들이 제1장에 의해 예증될 수 있을 것이다. 또한 제1장은 진정한 패러독스를 논의하기 위한

17) Aṣṭa 76, 10; ADS “62”, 87-8.

18) Aṣṭa 135, 11-29; ADS “62”, 67.

출발점으로서 기여할 수 있다.

이 부분에서 어떻게 보살, 즉 붓다의 깨달음을 위하여 노력하고 있는 존재가 반야의 완성(prajñāpāramitā, 반야바라밀) 속에서 그 자신을 수습해야만 하는 지가 물어졌다. 그 답은 약간 생략해서 다음과 같다.

“만약 그가 몸(rūpa)에서 (그리고 인간을 구성하는 나머지 蘊들에서) 스스로를 수습하지 않을 때, 몸(등)에 존재하는 특징(nimitta)에서 스스로를 수습하지 않을 때, 몸(등)의 생멸 속에서 스스로를 수행하지 않을 때, ‘몸(등)은 공하다’고 생각하면서 스스로를 수습하지 않을 때, ‘나는 수습한다’고 생각하면서 스스로를 수습하지 않을 때, ‘나는 보살이다’고 생각하면서 스스로를 수습하지 않을 때, ‘이와 같이 수습하는 사람은 반야의 완성에서 스스로를 수습한다’고 생각하지 않을 때, 바로 그와 같이 수습할 때 그는 반야의 완성 속에서 수습한다. 그와 같이 수습하는 보살마하살은 반야의 완성 속에서 스스로를 수습한다. 왜냐하면 스스로를 수습하면서 그는 ‘나는 수행한다’, 또는 ‘나는 수행하지 않는다’, 또는 ‘나는 수행하기도 하고 수행하지 않기도 한다’, 또는 ‘나는 수행하는 것도 아니고 수행하지 않는 것도 아니다’라고 확정하지 않기 때문이다. 왜 그는 이것을 확정하지 않는가? 왜냐하면 실로 모든 주어진 요소(dharma)들은 획득되지도 않고(anupagata) 취해지지도 않는(anupātta) 것이다. 이것이 보살마하살에게 맞는 ‘어떠한 주어진 요소(dharma)들도 이해하지 않는 [것으로 특징 지워지는] 삼매라고 불린다. 보살이 [붓다에게 속한] 최고의 완전한 깨달음(무상정등정각)을 신속히 깨닫는 것은 바로 오직 이 삼매에서 머물고 있을 때이다.”

이 인용문은 반야의 완성 속에서 수습하지 않는 것으로 이루어진 수습을 다루고 있다. 이것은 하나의 패러독스이다. 다음의 해석을 통해 어느 정도 하나의

해결책에 근접될 수 있을 것이다. 특정한 불교적 환경에서 수행하도록 훈련받아온 것으로부터 마음을 되돌리지만 그럼에도 마음을 일상적이고 세속적인 상태로 추락시키지 않게 하기 위해서는 분명 많은 노력과 수행이 필요할 것이다. [이제까지] 수행하도록 훈련받아온 것은 무엇인가? 경험적인 개아를 정확한 특징(nimitta)들을 지닌 (또는 차라리 특징들 그 자체인) 오온으로 분석하는 것, 그리고 이어 그것들이 일어났다가 사라진다고 확정하는 것, 마지막으로 그것들이 공하다는 사실이다. 그는 또한 자신을 보살로서 간주하고 보살의 공덕들을 수습하는 것을 배운다. 수습의 관념을 제거하기 위하여 4구(catuṣkoṭi)가 사용되었다. 4구를 적용하는 것은 삼매라고 부를 수 있는 상태로 귀결된다. 이제 까지가 이해를 위한 개략적 설명이다. 그렇다고 해도 몇 줄 아래에서(7, 19-25) 선언되고 있듯이, 그러한 삼매라는 개념에 결코 집착하지는 말아야 한다.

그럼에도 불구하고 해결되지 않는 패러독스의 잔여물이 남아있다. 여기에서 어떤 사람이 단지 수습하지 않음으로 이루어진 또는 수습하지 않음으로 귀결될 뿐 아니라 반야의 완성 밖에 놓여있는 목표, 즉 (때로 全知性이라고도 불리는데) 붓다의 완전한 깨달음이라는 목표에 기여해야 하는 수습의 중압 아래 있다. 이러한 목표와 관련하여 대부분의 개소는 그것을 상대화하거나 공하다고 선언하거나 포기하려는 어떤 시도도 하지 않는다. 실로 여기에서 수습하는 자는 바로 보살인 것이다.

4. 붓다의 단계에 신비주의를 적용하는 것

PPL에 따르면, 반야의 완성을 수습해야만 하는 사람은 바로 보살이다. 어떤 개소에서는 붓다의 제자(성문, śrāvaka)나 벽지불(pratyekabuddha)도 마찬가지로 그것을 수습하고 있으며, 그들은 지금 여기서의 열반 속에서 그들의 진정

한 목표를 발견한다고 인정되고 있다. 보살은 조심스럽게 성문과 벽지불의 단계들을 통과하여 나아가야 한다. 그렇지 않으면 그는 붓다가 되고자 하는 자신의 목표를 성취하지 못하기 때문이다(Cf. ADS "62", 183). 여기서 보살은 그의 목표를 촉진시키기도 하고 또 위험에 빠지게 하기도 하는 행위를 해야만 한다.

Aṣṭa에 의해 논쟁적으로 물든 진술들은 붓다가 되고자 하는 목표는 공성(sūnyatā)의 신비주의와의 어떠한 접촉보다 우선해서 주장되었다고 하는 추정을 정당화한다. 그러한 목표가 출현하게 된 원인은 명확하지 않지만, 우리는 초기 불교에서 특정한 그룹들이 붓다의 생애가 단순히 그의 개인적인 해탈에만 기여한 것이 아니며, 또 그는 제자들에게 법을 설하고 따라서 타인의 이익을 위해 일하라고 적어도 한번 이상 권했다는 것을 알고 있었다고 추정할 수 있다. 어쩌면 무량한 慈心(maitrī)과 悲心(karunā)을 확산시키는 수행에 영향을 받아 그들은 만약 진실로 붓다를 따르기를 원한다면, 그 자신이 붓다가 되어야만 한다는 결론을 내리게 되었을 수도 있다. 우리는 이 목적을 위한 특정한 수행이 있었다고 추정한다. 즉 그의 생애에 대한 이야기로부터 또 그의 전생에 관한 이야기들로부터, 즉 깨달음 이전의 행위와 깨달음을 향한 행위로부터 발췌했었을 것을 정확하게 모방하는 것이다. 무엇보다도 우리는 그의 생애에 대한 이야기들에서 자기고행과 선정수행 뿐 아니라, 모든 것의 무상하고 고통스러운 성질, 참을성, 지칠 줄 모르는 에너지를 발견하게 된다. 마지막으로 『본생담』(Jātaka)에서는 자기희생으로까지 나아가는 보시가 가장 먼저 언급되고 있는데, 그것은 다른 덕목들의 근거라고 보인다. 이러한 모든 것들은 공덕을 쌓기 위하여 모방되어야 하도록 추구되었는데, 이러한 공덕은 다른 것이 아니라 반드시 불성이라는 결과로 성숙시켜야만 한다. 이것은 또한 매우 어렵고 무한한 시간을 요구하는 것으로 보인다. 매우 현실적인 출발점을 지닌 이상주의로서 이것은 최종적으로 판단해 볼 때 [성취할] 희망이 없는 사태이다.

이러한 움직임과 더불어 공성의 신비주의가 발전되었다. 공성은 어떻게 열

반이 단지 추정에 의한 확신이 아니라 확신을 주는 방식 속에서 실현될 수 있는가를 보여준다. 보살들이 지금까지 사용한 텍스트 속에는 어떻게 붓다가 어떤 특정한 역사적 시점에 효과적으로 깨달은 자가 되었는데에 관한 비밀이 감추어있지 않을까? 그 경우에 그러한 노력이 몽상가의 영역으로부터 실제적으로 풀려나게 되었을 것이다. 항시 삼매에서 정점에 달하는 바, 모든 요소(dharma)들의 공성을 고려함에 의하여 불성을 획득하기 위해 수행하는 공덕들은 기대치 않게 완성될 수도 있을 것이다. 그때는 어떠한 특정한 상황이 아니라 모든 상황에서 자신의 모든 소유물과 나아가 심지어 자기 자신마저 희생하는 것이 가능한 것처럼 보인다. 어떠한 순간에도 참을성 있게 고통을 견디고 아주 작은 복수의 생각조차도 일어나지 않도록 하는 것이 가능한 것처럼 보인다. 왜냐하면 부적절한 모든 것은 단지 상대화되었을 뿐만 아니라, 이러한 생각이 가장 강하게 드는 상태에서 심지어 관찰로부터 제거되기 때문이다. 모든 경우에 있어서 아무리 그 목표가 먼 미래에 놓여있는 것으로서 계속해서 묘사되더라도, 갑자기 그 조건들이 충족될 수 있는 것처럼 보이기 때문에 그 목표를 획득하는 것은 실질적 경우에 충분히 고려될 수 있게 되었다. 게다가 만약 모든 것이 공하다면 시간에 어떤 의미가 있겠는가?

그 발견에 의하여 생겨난 열광은 특히 Aṣṭa의 첫 장에서 오직 반야의 완성에 관해서만 설해지고 있지 다른 덕목들의 완성에 대해서는 설해지지 않는다고 하는 결과를 가져왔다. 제6장은 특별한 종류의 과장을 보여준다. 만일 모든 중생들이 불성을 향해 함께 노력하고 이 목적을 위해 반야의 완성이 없이 보시와 인욕, 정진과 정려를 수행한다면, 그로부터 나오는 공덕은 확실히 대단할 것이지만, 그 모든 것은 한 중생이 제불의 공덕과 성취를 칭송하는 것과 비견한다면 아무 것도 아니며, 불성을 획득하는 것을 칭송함으로부터 나오고, 완성에 의해 산출된 공덕의 반작용에 비견할 바가 되지 못한다고 자유로운 해석 속에서 설해진다. 여기에서 다른 공덕들을 수행하는 것은 불필요한 것이 된다. 이 점에

서 반야의 완성은 초기불교의 잘 알려진 범주를 멀리 떨어뜨리는 것으로 이루어진 것이 아니라, 그것은 이것과 평행한 태도, 즉 개념과 생각에서 근저에 놓인 佛身論의 내용을 유지하는 것도 아니고 또 그 불신론으로부터 생겨나는 공덕을 불성의 획득에 적용시키는 행위를 유지하는 것도 아닌 태도로 이루어져 있다.

Aṣṭa의 이어지는 장들에서 초기불교의 범주들을 통하여 작용하는 신비주의가 그 위상을 보존하고 있다. 보살의 다른 덕목들은 좀 더 빈번히 언급되고 있지만 커다란 역할을 하지 못한다.

대조적으로 대품 반야바라밀게 문헌들은 Aṣṭa에 의지하는 마지막 부분(61장의 마지막과 62장¹⁹⁾) 바로 직후의 종결부분에서 하나의 광범위한 6바라밀들의 협주곡을 연주한다. 비록 처음 다섯 바라밀은 6번째 반야의 완성 없이는 생각할 수조차 없지만, 그들은 또한 반야의 완성이 결과를 맺도록 하며, 또 그것들은 함께 붓다의 깨달음을 가져온다. 여기에서는 분명히 수행과 조금은 이론적인 신비주의 사이에 좀 더 균형잡힌 배분에 대한 추구가 보인다. 따라서 여기에서 반야의 완성은 정려수행과 섞여진 것으로 보인다. 여기가 정려의 완성(dhyānapāramitā, 선정 바라밀)을 의논하는 곳 중에서 상수멸의 상태가 그러 한 것으로서 언급되어지는 유일한 개소이다.²⁰⁾ (다른 곳에서는 단지 선정 수행과 상태들의 리스트들로부터 그 상수멸의 존재를 추정할 수 있다). 그것은 반야의 완성 없이는 성취될 수 없으며, 반야의 완성이 하야금 그에 대응하는 결과를 낳게 하는 것이다. 게다가 이 개소는 매우 문학적이고 인위적인 표현을 하고 있다.

19) Aṣṭa에서는 상응하는 것이 없으며, RGS XXIV-XXVII (반야바라밀에 대한 언급 없이 앞의 다섯 덕목들에 대한 기술만이 있으나, 반야바라밀의 정신이 배어있다).

20) ADS "62" 109-110.

古 PPL로부터 모을 수 있는 보살의 이상의 발전과 이를 위해 나아가는 수단들에 관해서 이제까지 많이 다루었다. 이제 공성의 신비주의가 확신을 주는 수단으로서 발견된 후에 또한 그것이 하나의 위험한 수단이라는 인식이 일어났고, 그 결과 그것은 그러한 것으로서 가르쳐져야만 하며 또한 철두철미하게 일관적으로 그것을 사용하는 것은 용인될 수 없다고 끊임없이 언급되어야 한다는 사실이 강조되어야만 한다. 만약 그러한 것들이 너무 일찍 생겨났다면, 그 이상의 목표를 설정하는 것은 불가능해 질 것이며, 열반은 불성 이전에 도달되게 될 것이다. 수단과 목표 사이의 패러독스를 받아들이고 의식하게 하는 것은 어느 정도 감안해서 말하자면 수단을 목표에 묶기 위한 가장 적절한 방법이라고 분명히 생각되었다. 반야의 완성은 반드시 방편선교(upāyakaūśalya)에 의해 수반되어야만 한다고 항시 강조하는 Aṣṭa 제20장이 의미하는 것은 바로 타인을 위하여 자기 자신에게 적용된 방편을 조심스럽게 동반하는 과정이다. 방편선교는 다른 곳에서는 오히려 중생을 귀의시키는 수단을 직접적으로 행하는 것을 의미한다. 여기에서 반야바라밀이라는 발사된 화살은 이 화살에 연이어 방편선교이라는 화살을 지속적으로 발사함에 의해 가능한 한 오래 열반이라는 땅에 떨어지지 않게 저지되어야 한다²¹⁾고 설해졌다. 보살은 모든 중생들을 그의 어머니 아버지 등으로 심지어는 자기 자신으로 간주해야 하며, 동시에 모든 생각(samjñā) 자체도 적용되어서는 안되고 또한 자아와 중생, 어떤 요소(dharma)들도 존재하지 않는다고 알아야 한다(Aṣṭa 14, 25)는 호소는 아마도 여기서 언급된 방법을 가지고 분류되었음을 인정하는 것이다.²²⁾

대비라는 마음의 목소리를 포기하지 않는데서 일어나는 이러한 패러독스는 비록 전체적 구조가 종종 반야의 완성이라고 불리기도 하지만, 반야의 완성 그

21) Aṣṭa 185, 6-10; RGS XX, 9-10.

22) Aṣṭa 14, 15-18; RGS XVI, 6.

자체에는 속하지 않는다. 반면 만약 보살이 이러한 수단 즉 반야를 이용하려 한다면, 이 패러독스는 보살의 경우 다만 반야의 완성을 수반해야만 한다. 어떤 의미에서 열반이라는 집의 그늘에서 휴식처를 찾아야 하지만, 그 집으로 들어가는 안된다. 그럼에도 불구하고 반야의 완성이라는 형식은 다소 이 동반자에 의해, 즉 수습하지 않는 방식으로 수습하고, 주하지 않는 방식으로 주함 등의 (거의 해결할 수 있는) 패러독스를 포함함에 의하여 영향을 받았지만, 후자가 반드시 이 완성에 속할 필요는 없는 것이다.

가장 초기 이래로 보살의 경우에 하나의 수반현상으로서 근본적인 모순을 의식적으로 받아들이는 것은 반야의 수습 혹은 반야의 완성에 속했다. 에드워드 콘즈(Edward Conze)에게 헌정된 책에서 람버트 슈미트하우젠(Lambert Schmithausen)이 웅변적으로 보여주었듯이 보살 이상의 시초 시기부터 현실적이고 공상적인 틀에서 주조된 한 종류의 경전이 Aṣṭa의 핵심적 부분을 이룬다고 알려졌다.²³⁾ 논란이 되는 문제는 원래 아마도 어떻게 보살이 배교자가 되지 않는다는 것을 확인시켜 주는 것이었을 것이다. 대답은 어떠한 보살도 결코 존재하지 않는다는 말을 들음으로써 그는 절망하거나 두려워하지 않게 된다.

단순한 개아 이상을 부정하는 이 새로운 교설이 처음에는 더 이상 그의 목표로부터 이탈하지 않았던 특정한 보살에게만 제공되었다는 것은 말할 필요도 없다. 오래된 경전이 또한 하나의 테스트로서 사용되었을 수도 있다: 만약 보살들과 (또한 그가 구제하고자 하는 중생들) 조차 자성이 없다는 사실을 알고 난 후에도 보살이 철저히 그 의 이상을 지켜나간다면, 그때 반야의 완성의 더욱 심오한 측면들이 그에게 설해졌을 것이다. 이것은 Aṣṭa에서 이 부분에 뒤이어 설해진 것이다.

23) Lancaster (ed.) *Prajñāpāramitā and Related systems : Studies in Honor of Edward Conze*, Berkeley Buddhist Studies Series, 1 (Berkeley, Calif., 1977), pp. 35-80.

그럼에도 불구하고 반야란 단지 개인에게 어떠한 실체가 없다(人無我)는 통찰에 지나지 않았던 초기단계부터 그가 보살로서 달성해야 할 목표와 반야 사이의 모순을 받아들이는지의 여부를 발견하는 것은 보살의 성숙성을 시험하는 것에 속했다. 소승의 무아론자(Anātmavāda)들도 비록 그것에 대하여 좀처럼 고백하지는 않지만 이러한 모순을 가지고 있다고 알려져 있다. 사실상 거기에 어떠한 개아도 존재하지 않는 최종적인 상태는 단순히 현재상태 위에서 구성된 것이다. 이 현재의 상태에서 그는 한명의 개아로서 그 마지막 상태에 자신을 맡기고 해탈을 향한 여행을 해야만 한다. 확실히 이 안에 포함된 어떤 정신적 수습이 존재한다.

보살은 그의 입장에서 모순을 강조한다. 그에게 그 마지막 상태의 획득을 이루는 것은 필수적이다. 이 모순은 심지어 모든 요소(dharma)들의 공성에 대한 교설이 채택된 후에도 그와 같이 남아있지만, 사실상 공성의 증득은 모든 모순들을 제거할 가능성을 제공해야만 할 것이다. 비록 현자가 어떤 중생도 없고 다른 어떠한 요소도 존재하지 않는다고 인식한다고 해도, 모든 중생을 구한다는 대비의 관념을 버려서는 안된다.

이 지독한 패러독스는 Aṣṭa에서 반야의 완성의 충실한 동반자이다. 우리는 일시적인 삼매로의 상승과 일시적인 세상에 대한 관심이라는 모델 안에서 참을 수 없는 것에 대해 생각하려는 끊임없는 시도에 사로잡혀 있다. 그러나 Aṣṭa 문헌은 이를 위한 발판을 좀처럼 제공하지 않는다. 그것을 확장하는 것은 유가행파(Yogācārin)들에게 남겨졌다.

그러나 대부분의 개소는 비록 명백하게 언급하지는 않지만 오히려 궁극적인 것으로의 상승과 세상에 대한 관심은 동시적이라고 생각하는 경향이 있다. 『유마경』(Vimalakīrtinīrdeśa)에서 이것은 “동일한 자 속의 신과 인간” 혹은 “내적인 인간과 외적인 인간”과 같은 역설적이고 정적인 모델에 근접하게 한다. 이 단계에서 이러한 고착화를 피하는 것이 Aṣṭa의 정신이다.

Aṣṭa와 더 이상 대응하지 않는 대품 반야바라밀 문헌들의 마지막 부분들은 몇몇 개소에서 이 난해한 균형을 잡는 행위를 포기하고, 공성은 더 높은 단계의 타당성을 나타내고 세간을 위해 행위 하는 것은 낮은 단계의 타당성을 나타낸다고 하는 방식으로 공성의 신비주의 쪽으로 결정하고 있다.²⁴⁾ 여기서 보살은 실제적으로는 더 이상 고통을 겪지 않는다는 취지의 진술도 또한 발견되고 있다.²⁵⁾ 이미 이 논문의 서두에서 언급하였듯이²⁶⁾, 몇몇 개소에서는 이와 관련하여 궁극적인 것(paramārtha, 勝義諦)과 궁극적인 것을 은폐하는 것으로서의 은폐하는 것(samvṛti)의 두 가지 진리에 대하여 언급하고 있다. 이것이 MMK에서 용수가 가진 생각을 위한 역사적인 기준점이다.

5. 『중론송』(MMK)에서의 용수의 방법과 목적

이제 MMK에서의 용수의 방법과 목적을 그에 시대적으로 선행했던 것들과 비교해야만 한다. 그와 같이 하는 동안 나는 이전의 나의 연구들²⁷⁾에 기반을 두고, 나의 설명을 필수적인 사항들로 한정할 것이다. 제1절에서 지적인 것처럼, 용수는 비록 PPL의 사상들을 환영하지는 않았지만 그것들의 교설 중 중요한

24) ADS "74", 73-4, 84.

25) ADS "74", 25, 109-10, 115 (Aṣṭa 14,10과 대비되어야 함).

26) 각주 8을 볼 것.

27) Vetter, "Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-kārikās", *Epiphanie des Heils, Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Religion* (Wien: De Nobili Research Library, 1982) pp. 87-108; Vetter, "Zum Problem der Person in Nāgārjunas Mūla-Madhyamaka-kārikās", *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus* (Freiburg i. Br. - Basel - Wien: Herder, 1982) pp. 167-185.

것은 알고 있었을 것이다. 이러한 관점을 지지하는 문장이 MMK XXIV. 8에 있는데, 그에 따르면 제불은 법을 설함에 있어 낮은 진리와 높은 진리 모두에 의지하고 있다. 이 진술은 MMK의 다른 어느 개소에서도 반복되지 않고 단 한번만 언급되며, 불교 교설의 상세한 항목들과 또 만약 모든 주어진 사물(dharma)들은 공하다는 사상이 받아들여진다면 의미가 있게 될, 다시 말해 만일 그것들이 공하지 않다는 교설이 받아들인다면 적어도 보다 유의미하게 될 모든 중요한 세속적 구별을 변호하는 하나의 논의를 지지하고 있다. 이와 관련하여 단 한번 MMK XXIV. 32에서 보살도가 언급되고 있다; 그것은 만일 어떤 사람이 사물들은 공하지 않다고 가정한다면 취해질 수 없는 것이다. 이것이 몇 몇 붓다가 [존재한다는 관념의] 발전단계와 관련되는지 아니면 일반적인 관념과 관련되는지의 문제는 해결되지 않은 채 남아있다. 용수가 보살의 이상을 알고 있었다는 경우에 그가 그 이상의 영향을 거의 받지 않았다는 것은 명백해 질 것이다. 왜냐하면 MMK XVIII의 마지막에서 그는 자신의 행위를 벽지불의 행위에 비유하고 있기 때문이다. PPL에서 벽지불은 크게 선호되지 않았다. 만약 세간을 구하는 붓다가 되기를 원했던 어떤 사람이 그 벽지불의 단계로 침몰한다면 이것은 살생의 죄보다 더 나쁜 것이다.

나는 지금 두 가지 문제들을 다룰 것이다.

- (1) 용수의 독창성은 무엇으로 이루어져 있는가?
- (2) 두 가지 진리의 교설에 의해 지지되는 논의는 어떻게 해석되어야만 하는가?

(1) 간단히 말하면 용수의 독창성은 신비적인 목표를 지지시켜주는, 모든 사물(dharma)들의 공성에 관한 교설을 논쟁적인 방식으로 나타내는데 있다. 이것은 용수 이전의 교설 속에서, 즉 Asta에서 언급된 “심원한” 경전들로 대표되

는 (앞의 1절 참조) 원형적 형태에서나 또는 보살의 이상과 관련된 이 교설의 형태에서 찾아볼 수 없는 것이다.

이를 위하여 그는 이중적인 출발점을 갖고 있다. 그 하나는 초기불교의 반야(prajñā)와 교의적 발전에 의해 제공된 세계상으로 그것은 많은 잘 정의된 요소(dharma)들로 이루어져 있으며, 모든 것은 다른 것들과 특정한 관계를 맺고 있다는 특징을 갖고 있다. 다른 하나는 극단까지 추구된, 모든 요소들과 그들의 관계를 한정지으려는 요구이다. 이 요구는 “A 아니면 A가 아닌 것(either/or)”의 대립으로 나타나고 있다. 따라서 여기에 세 번째 대안은 없다.

이것은 고착화된 사물의 고유한 성질(svabhāva, 自性)이라는 개념으로 이끌었다. 자성이란 어떤 것이 어떤 것이라고 설명하는 용어에 지나지 않는다. 그렇지만 모든 것은 어떤 특정한 관계 속에서 있다는 사물의 존재에 대한 전통적인 지식은 무시되지 않았다. 이제 모든 사물은 “A 아니면 A가 아닌(either/or)” 방식을 통하여 고려되었으며, 이는 근접한 정의(approximate definition)의 의미에서 사용되는 모든 “A뿐 아니라 A가 아닌 것(as well as)”과 “A도 아니고 A가 아닌 것도 아니다(neither/nor)”를 배제시켰다. 이것은 모든 면에서 부조화와 갈등으로 이끌었다. 왜냐하면 엄격하게 사용된 자성이란 개념과 관계성의 경험적 사물은 모호함이 없이 조화될 수 없기 때문이다. 만일 세 번째(as well as)와 네 번째(neither/nor, 긍정적으로 의도됨)가 없다면, 그런 상황에서는 첫 번째도 가능하지 않고 두 번째도 가능하지 않다. 즉 자성의 개념을 명확하게 긍정하거나 그 반대를 긍정함도 없는 것이다.²⁸⁾ 이것은 자성 개념과 그 속에서

28) 이것은 아마도 모든 실재들에 관한 부정된 네 종류의 공식(catuṣkoṭi, 四句)의 긍정적 증득이라고 보여 질 수 있다. 게다가 이 공식 자체도 또한 생겨난 것이다. 이 점에 관해서 Ruegg, “The Uses of the Four Positions of the Catuṣkoṭ and the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism”, *Journal of Indian Philosophy*, 5 (1977), 1-77.

전통적으로 자성이 놓여지는 그러한 관계성 양자를 모두 부정하는 데로 이끌었다.

예를 들어 만일 어떤 요소가 다른 것의 결과이어야 한다면, 그것은 그 요소가 존재할 경우에만 가능하다. 그렇지만 그것은 단지 그것의 자성에 의해 정의된 것으로서만 존재한다. 그렇지만 그것은 이제 또한 다른 요소의 결과로서 정의되고 있다. 따라서 그것은 다른 요소에 의해 조건지어지며, 그런 한에 있어 자성을 가지지 못하며, 따라서 결과적으로 어떠한 존재성(being)도 갖지 못한다.

이것은 종종 세부적으로 복잡한 주장들을 단지 [압축적으로] 제시하는 것에 지나지 않는다. 이 점에서 용수는 모든 것을 스스로 발견해야만 할 필요는 없었다. 불교의 교리들은 이미 몇몇 종류의 난점(aporia)들을 발견했었고, 그러한 난점들은 그것들을 해결하기 위한 타협책을 제거한 후에도 발견된 절충안들을 제거하고 난후에도 논쟁으로 유도했을 것이다.

가장 잘 알려진 예는 MMK 제7장에서 생기(utpāda, 生相)"라는 요소(dharma)에 대한 설일체유부의 교리를 다루는 부분이다. (모든 생기는 반드시 스스로 생기를 가져야만 한다는) 무한소급을 피하기 위하여 유부에 의해 도입된 상호적 인과관계라는 개념은 "원인 아니면 결과", "선 아니면 후", "존재 아니면 비존재"라는 이분법에 의하여 파괴되었다. 왜냐하면 이미 알려진 난제가 적용되기 때문이다. 따라서 다음과 같은 당연한 결과가 도출된다: 어떤 생기(生)도 없고 따라서 존재함(住)도 없고, 소멸(滅)도 없다.

어떤 사람은 다음과 같이 말할지도 모른다: "나는 생기를 사물화시키고 그러므로써 그러한 난제에 빠지는 것에 조심할 것이다. 그러한 사유에 의하여 용수는 나로부터 생기라는 개념을 빼앗지 않을 것이다." 이것은 정확하다. 비록 용수는 개념적 실재론(conceptual Realism)이 어떻게 우리를 난점으로 이끌 수 있는가를 보여줌에 의해 한정된 의미에서 불교 唯名論(Buddhist Nominalism)의 아버지이지만, 그는 (자체적으로 문제점들을 가지고 있는) 유명론자의 입장

을 선호하지는 않았다. 오히려 개념적 실재론은 “처절한 종말”까지 고수되어야만 했다. 마치 그의 전임자인 실재론자들처럼 용수는 개념은 단순히 하나의 표식(sign)으로서 간주되어져서는 안되며 오히려 사물의 본질로 이끈다고 확신했다. 그러나 그는 개념은 다른 사물들로부터 제한되어야만 하는 본질로 우리를 이끌지 못한다고 생각한다. 개념 속에는 어떤 종류의 변증법이 내재하고 있다. 만일 개념이 사물의 자성이라고 생각된다면, 이 변증법은 개념 뿐 아니라 온 세계를 삼켜버린다.

이 방법이 볼 수 있는 모든 것의 적정(upaśama, 寂滅)과 구제(śiva, 吉祥)로 인도하며 (MMK V, 8), 또한 모든 관찰과 다양성의 적정과 구제(sarvopālambhopaśamaḥ prapañcaśamaḥ śiva; MMK XV, 24)로 인도한다는 용수의 주장에 대한 이해가 얻어지는 것도 바로 이 근거 위에서도이다.

세상과 세상을 위한 행위는 여기에서 완전히 사라진다. 그럼에도 불구하고 세상은 어쨌든 구제될 수도 있을 것이다. 왜냐하면 이것이 정확히 용수가 원했던 것이기 때문이 아니라 그의 방식이 초기 불교의 의미에서의 해탈을 초래한다는 사실을 그가 보여주기를 원했기 때문이다. 이것은 우리를 두 번째 점으로 인도한다.

(2) 용수의 방법에 대한 스케치는 그것이 고 PPL의 정신과는 다소 다른 정신에 의해 지배되고 있다는 것을 분명하게 보여주고 있다. 여기에는 완전한 패러독스나 半 패러독스는 없다. 사실상 그 방법은 목표로 이끌 수 있거나 그 목표로 부터 나올 수 있는 어떠한 행위와의 (논리적으로 주장된) 관련성 속에서 생각될 수 있는 모든 관찰행위의 적정(upalambha-upaśama)조차 허용하지 않는다.

MMK XXIV장의 한 가지 예외를 제외하고는 이와 유사한 어떤 것도 일어나지 않는다. 그곳에서 공성의 교의는 붓다에 의해 설해진 모든 사상, 즉 모든 일상생활에 유용한 구분 뿐 아니라 선악 사이의 구분 및 해탈에 이르는 수행도를

포함한 사성제들을 무효화 한다는 반론이 제기되어 있다.

용수는 이는 사실이 아니라고 대답한다. 왜냐하면 그 모든 것은 정확히 공성의 교의 속에 포함되고 있기 때문이다. 다른 한편으로 공하지 않다고 추정하는 것은 그 모든 것들을 배제하는 것이 될 것이다. 왜냐하면 그럴 경우 고정되고 불변의 존재가 사물의 자성이 될 것이며 어떤 것도 가르침이나 행위에 의해 변화될 수 없다는 것을 의미하기 때문이다.

그러나 어떻게 그 모든 것이 공성의 사상 속에 포함되는가? 용수 이전에 있어서조차도 공성의 개념은 모호했다. 그것은 주어진 요소들의 자성과 존재의 부정 및 그 부정을 동시에 포기하는 것 양자를 함축한다. 공성의 주장에 집착하는 자는 치유될 수 없는 자라고 여겨졌다. (각주 10 및 MMK VIII, 8). MMK XXIV에서 공성의 개념은 더욱 확대되었고, 그리하여 모든 유용한 세속적인 구분들과 더불어 초기불교에서 가르쳐졌던 “緣起(pratītyasamutpāda, 의존해서 생겨남)”의 교설 아래서 주로 요약되었던 요소들과 관계성을 포함하게 되었다. 이것들이 공성 개념의 내용들이고, 그렇지만 그것들은 자성과 존재의 부정 앞에서도 아래에서 발견된다. 그것들은 최종적으로 분석해 볼 때 긍정도 아니고 부정도 아닌 것(neither validation nor the negation)으로 있도록 고안된 긍정되어진 부정의 대상이며 도구인 것이다.

그러한 가장 근본적인 내용을 가진 공성의 개념을 도입함에 의해 의도된 것은 불교교리의 세세한 점을 옹호하거나 또는 세상을 옹호하려는 것이 아니다. 왜냐하면 그러한 것들은 다른 경우에 있어서 예외 없이 제거되기 때문이다. 논의되는 요점은 전통적 교의에서 붓다의 의도로서 추출될 수 있는 것, 즉 해탈을 제시하려는 것이다.

만일 긍정되어진 부정의 방식이 해탈을 획득하도록 허용한다면, 그것에 의해 부정되는 것과 그것을 부정하는 것은 (이 양자의 용어들은 부정의 과정에서 파괴되는데) 자의적인 매개체와는 다른 위상을 가져야만 할 것이다. 왜냐하면

자의적 요소들을 통하여 작동하는 결과를 해탈로서 인식하는 것은 거의 불가능할 것이기 때문이다. 그러나 그러한 것으로서 존속하지 않는 해탈설의 요소들을 통하여 작동하는 결과를 그와 같이 여기는 것은 가능하다. 왜냐하면 그 해탈사상의 요소들은 지성에 의하여 가장 엄격한 시험을 받기 때문이다. 그렇지만 그 과정은 결코 해탈 교의에 의해 부정된 것을 긍정하는 것으로 인도하지 않기 때문에, 해탈의 범주들을 부정하는 것은 지성에 의해 지지를 받는, 초언어적 차원으로 상승하는 것이라고 생각될 수 있다. 그 차원 속에서만 그 범주들은 유의미하게 될 것이다. 사용된 지성조차도 말하자면 어떠한 타협도 없이 그것의 가장 핵심적인 법칙을 따름에 의해 초월된다. 이 핵심적 법칙이 단지 타협적 형태로 세간을 다루는 데 적절한 것이다.

여기에서 기술된 용수 자신의 방법의 정당화는 한 가지 약점을 가지고 있다. “A 아니면 A가 아닌(either/or)” 정신적인 수행에 비해 유동적이고 모호한 공성의 개념이 여기에서 사용되고 있다. 이 공성의 개념은 두 개의 언어적인 차원을 결합하고 있으며, 또한 상위 차원을 넘어 어떤 것을 지시하고 있다. 용수는 여기에서 고 PPL을 [증광한 대품 반야바라밀계] 문헌들과 유사한 방식으로 그의 방법으로부터 이탈하고 있다. 대품계 문헌들은 방향정립을 위해 두 차원의 타당성에 대해 종종 언급함에 의해 다른 극단에 놓여있는 패러독스로부터 벗어난다. 그렇게 함으로써 그들은 어떤 의미에서 중도에서 만나게 된다. 용수가 이러한 분류를 사용하는 것은 좀 더 정당화된다. 왜냐하면 그에게 있어 두 차원은 혼재해 있기 때문이다. 마찬가지로 그는 가장 근본적인 차원을 “진리”(satya, 諦)라고 부르는 점에서 PPL보다 좀 더 정당화된다. 그럼에도 불구하고 이것은 그가 다른 개소에서 진행하는 방식과 비교하면 타협으로서 보인다.

비록 그렇다고 해도 그러한 타협은 세상을 구제하고 세상에서 작업하는 것, 즉 보살의 이상을 허용한다. 예를 들면 만일 누군가가 보살의 이상에 관심을 갖는다면 보살의 이상을 실천하는 것을 가능케 한다. 세상과 그 속에서의 임무

는 PPL의 상응하는 장에서처럼 낮은 차원에 놓여있지만 PPL에서보다 좀 더 상위의 차원과 연결되어 있고 그것을 향해 지향하고 있는 것이다.

〈본문과 주석에서 설명되지 않은 약호〉

- DN = Dīgha-Nikāya (장부 니까야)
MCB = Mélanges Chinois et Bouddhiques
MN = Majjhima-Nikāya
SN = Saṃyutta-Nikāya
T. = 대정신수대장경.