

# 中觀哲學의 二諦說 研究

崔 裕 鎮  
(박사과정)

## 〈目 次〉

- |         |                         |
|---------|-------------------------|
| I. 序 論  | 3. 世俗諦와 第一義諦의 關係        |
| II. 二諦說 | III. 二諦를 연결하는 개념으로서의 緣起 |
| 1. 世俗諦  |                         |
| 2. 第一義諦 | IV. 結 論                 |

## I. 序 論

中觀哲學은 “불교의 중심 철학”(1)이라고 불리울 만큼 불교 특히 大乘佛敎에서 대단히 중요한 위치를 차지하고 있다. 이 哲學의 중심되는 著作은 나아가르쥬나(Nāgārjuna; 龍樹)의 저작이라고 알려진 「中論」, 「十二門論」 등이다. 나아가르쥬나는 A. D. 150~250년 경에 활약했던 사람인데 그때 당시에 大乘傳統이 이미 명확한 발전선상에 있었으며, 그에 이르러서 大乘佛敎는 이론적으로 더욱 발전을 하게 된다. 그리고 그의 中觀哲學은 그 후의 불교 사상에 커다란 영향을 미치게 된다. 당장 바로 후대의 유식 철학의 興起에 있어서도 唯識學派가 使用하는 論法은 中觀派의 그것과 유사한 논법을 사용하여 相對方을 비판한다. 그리고 中觀哲學은 그것이 독립적인 宗派를 형성하는 것은 중국에 와서의 三論宗이지만, 中觀哲學의 후세에의 영향은 직접 한 종파를 형성하는 것 보다는 불교 내외의 모든 학파들이 논리적인 무장을 하게 하는 것이 더욱 크다. 유식학파에서 디그나아가(Dignāga; 陳那)를 중심으로 하는 논리학파가 형성되는 것에도 中觀哲學의 논리적 논파의 영향은 看過할 수가 없다. 나아가르쥬나의 영향은 불교의 후대의 발전에 있어서 광범위하다. 그는 八宗의 宗師라고 불리울 정도이다.

나아가르쥬나의 철학이 나오게 되는 시대적인 배경은 그때 당시의 아비달마 계통의 實

(1) T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* P. vii

在論의 傾向의 學說이다. 그는 당시의 實在論의 傾向에 반대한다.<sup>(2)</sup>

中觀哲學의 代表的 著述인 中論의 思想은 高楠順次郎에 의하면 크게 세 가지로 나누어 진다고 한다.<sup>(3)</sup> 그 세 가지는 破邪顯正, 二諦, 八不中道이다.

破邪顯正은 그릇된 견해를 깨뜨려서 바른 견해를 드러내는 것이다. 즉 불타의 말이 사람들에게 의해 잘못 이해되고, 헛된 概念化로써 實在論의 경향에 흐르게 되는데, 그런 잘못된 견해를 깨뜨려서 올바른 것을 드러낸다는 것이다. 여기에 대해서는 두 가지의 해석이 있다. 극단적으로 몰고 나가서 모든 것을 論破하는 것이라는 해석과 論破한다고 하더라도 긍정적으로 주장하는 것이 있다고 하는 해석이다. 두 가지 면의 해석이 모두 불가능한 것은 아니지만 中論의 立場이 破邪의 측면이 두드러진다는 것을 지적하는 것으로 破邪顯正의 얘기를 마친다.<sup>(4)</sup>

다음으로는 八不中道에 대해서 알아보자. 八不中道는 緣起를 설명한 때에 그것을 生·滅, 一·異와 같은 개념들로 설명하여서는 說明이 不可能 하다는 입장이다. 곧 緣起라고 하는 것을 어떤 결정적인 개념을 통해서 설명하려고 해서는 모순에 빠지고 만다는 것을 이것을 통해서 보여준다. 이제 八不이라는 것은 不生不滅, 不一不異, 不常不斷, 不去不來이다. 즉 生成과 消滅, 같은 것과 다른 것, 영원함과 斷滅함, 가고 옴의 여덟 가지의 극단이 다 아니고 그것을 벗어난 中道가 올바른 길이라는 것이다. 八不을 얘기하긴 하지만 꼭 그 여덟 가지 만을 한정하여 얘기 하는 것은 아니다. 간단하게 여덟가지를 들어 얘기하는 것이다. 핑갈라(Pingāla; 青目)의 주석(5)에서도 그것을 지적하고 있다. 中觀派는 그들의 이름이 그 의미를 내포하고 있듯이 中道를 따를 것을 주장하였다. 그러나 그 中道의 內容은 佛教의 宗派 別로 꼭 같지가 않다. 원시 불교에서 벗어나 소박하게 너무 고행 하지도 말고 너무 快樂에 빠지지도 말라는 윤리적인 중도를 내세운데 대하여 그 이후의 불교의 여러 종파들 간에는 中道에 대한 見解가 엇갈려 왔다.<sup>(6)</sup> 여기에서는 二諦說이 우리의 주

(2) 實在論의 경향에 대한 반대인 것은 확실한데, 어떤 사상에 대하여 직접적으로 반대하여 나온 것인가에 대해서는 여러 견해가 있다. 예를 들면 Murti는 Nāgārjuna가 비판하는 因果의 同一 理論이 Sāṃkhya 학파의 것이라고 하는데, Kalupahana는 그것이 說一切有部の 因果理論이라고 주장한다. (T. R. V. Murti, *ibid.* p. 133과 David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy* p. 130 參照)

(3) Junjiro Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, p. 100

(4) *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Madhyamikas 條 (vol. 8, pp. 235-237) L. de La Vallée Poussin 述에 의하면 Candrakīrti와 Buddhapālita는 Nāgārjuna의 原意에 충실하고 Bhavaviveka는 자신의 견해를 말하고 있다고 설명한다. 그런데 모든 것을 論破하는 것으로 해석하는 견해는 Candrakīrti와 Buddhapālita이고 긍정적으로 주장하는 것이 있다고 해석하는 견해는 Bhavaviveka이므로 破邪의 측면이 두드러진다고 L. de La Vallée Poussin은 보았다고 할 것이다. 그리고 Harsh Narain도 Mādhyamika는 절대론적이라기 보다는 모든 것을 論破하는 Nihilistic Character를 가졌다고 주장한다. (Harsh Narain, *Sunyavada: A Reinterpretation, Philosophy East and West* vol. 13 pp. 311~338 참조)

(5) 中論 青目 釋: 大正新修大藏經 卷三十 p. 1

(6) 여기에 대해서는 David J. Kalupahana, "The Early Buddhist Notion of the Middle Path", *Journal of Chinese Philosophy* 7 (1980), pp. 73-90을 參照할 것.

된 관심이므로 中道라고 하는 것이 中觀哲學의 重要한 한 사상이라고 하는 것 만을 지적 하고자 한다.

다음으로 二諦說에 대해서 잠깐 살펴보자. 二諦란 世俗諦(samvṛtti-satya)와 第一義諦(paramartha-satya)의 둘을 말한다. 즉 세속적, 일상적인 진리와 궁극의 진리 두 가지 인데 이 또한 中論에서의 重要한 사상이다.

二諦의 思想, 즉 세속적 일상적인 진리와 궁극적인 진리로 나누어서 진리를 論하는 사상은 原始佛敎나 우파니샤드에서도 나타난다. 그러나 그것이 體系的으로 나타나는 것은 불교에 있어서는 中觀哲學에서이다. 中觀哲學에서 二諦의 思想을 체계적으로 成立시키고 그것을 佛敎의 教義를 綜合하는 데에 적용하였던 것이다.

中觀哲學은 破邪의 견지에서 一切法이 空하다는 것을 論證한다. 여기에 대해 반대파에서는 중전의 불교 학설이 모두 파괴 되었다는 비난을 하게 된다. 여기에 대한 中觀哲學에서의 答辯이 二諦說이라고 할 수 있다. 곧 中論 觀四諦品에서는 먼저 반대자가 말하기를, 모든 것이 空이라면 生도 없고 또한 滅도 없어서 四聖諦도 또한 없으므로 佛敎에서 주장하는 修行과 果報 自體가 없어질 것이며, 결국 一切의 世俗法을 破하게 될 것이 아니냐고 한다. 여기에 대해 中觀派에서는 대답하기를, 반대자 스스로가 空의 뜻을 제대로 알지 못하여 그렇다고 하면서 空하다는 二諦에 의거하여 衆生에게 說法하였는데 世俗諦와 第一義諦의 二諦를 잘 알지 못하면 佛法의 眞實한 뜻을 알지 못한다고 한다. 그리고 俗諦에 의하지 않고는 第一義諦를 얻을 수가 없고 第一義諦를 얻지 못하면 열반에 이를 수가 없다고 한다.<sup>(7)</sup>

二諦를 통하여 궁극의 목표인 열반에 도달할 수가 있다는 것이다.

이제 二諦說에 대해서 하나 하나 논의해 보도록 하자.

## II. 二諦說

### 1. 世俗諦

中論에서는 二諦에 관해서 다음과 같이 말한다.

“모든 부처는 衆生을 위하여 二諦에 의해서 說法한다. 첫째는 世俗諦에 의해서이고 둘째는 第一義諦에 의해서이다.”<sup>(8)</sup>

부처의 가르침은 이와같이 두 가지, 즉 世俗諦(相對的이고 世間的인 眞理)와 第一義諦(絕對的 또는 至高的 眞理)로 나뉘어 진다는 것이다. 그리고 또 二諦의 區別에 대한 것을 알지 못하면 佛法의 깊은 뜻을 알지 못한다고 다음과 같이 말한다.

(7) 中論 24 : 1~10, 大正新修大藏經 卷 30, pp. 32~33.

(8) 中論 24 : 8, *ibid.* p. 32

“만약 사람이 二諦의 分別을 능히 알지 못하면 곧 깊은 佛法의 진실된 뜻을 알 수 없다.”(9)

부처의 깊은 뜻은 二諦로서 구분되어서 설명되어야만 한다는 것이 中論에서의 주장이다. 그러면 왜 이와같이 두 가지로 나누어서 설명 되어져야만 하는가? 말로써 설명되고 概念化되는 限에 있어서는 그것이 우리에게 올바른 앎을 주기 보다는 미혹시킬 가능성이 많기 때문이다. 즉 말은 그것으로 표현된 것을 不變의 實在로 잘못 생각하도록 만든다. 그리고 第一義諦의 영역은 말로 표현될 수가 없다. 그런데 말이 우리를 미혹 시킨다는 의미는 “언어는 (완전한 道の) 의미를 다 드러낼 수 없다”는 王弼(226-249 A. D.) 등의 新道家가 쉽게 말하는 그런 것이 아니다; 그것은 오히려 空의 철학에 대한 대변자가 중국에서 5세기에 말했던 것처럼 「언어는 언어가 아니다」라는 意味이다.”(10)

Pingāla의 註釋에 의하면 一切法性이 空한데 世間에서는 顛倒되어 있기 때문에 世間사람들이 虛妄한 法을 만들어 내어서 世間이 眞實한 것으로 아는 것이 世俗諦라고 설명한다.(11) 여기에서는 空의 뜻을 알지 못하는 것이 世俗諦라고 설명되어지고 있다. 世俗諦라는 것은 깨닫지 못한 衆生들이 잘못 가지고 있는 견해라는 것이다. 그러나 또 바로 다음에서는 一切法이 不生하는 것이 바로 第一義諦이고 第二의 俗諦는 꼭 필요한 것이 아니라고 말한다면 그것은 그렇지 않다고 말한다.(12) 그리고 그것에 대한 이유로서 中論의 다음 계송을 제시한다. 즉,

“俗諦에 의하지 않으면 第一義諦를 깨달을 수 없고 第一義諦를 깨닫지 못하면 열반에 이를 수 없다”(13)는 계송이 그것이다.

이와같은 青目の 견해에 따르면 世俗論에는 두 가지 次元의 구별이 있게 된다. 왜곡되어 잘못된 집착의 견해인 世俗諦와 第一義諦를 깨닫게 해 주는 것으로서의 世俗諦의 둘이다. 世俗諦는 타파되어야 할 대상이기도 하면서 또한 열반에 이르는 길로서의 第一義諦를 얻는 데 사용되어야 할 적극적인 측면을 지니기도 하는 것이다.

第一義諦를 얻는데에 사용되어야 할 측면으로서의 것이 보통 얘기하는 二諦說에서의 世俗諦의 기능이다. 그러나 우리는 그것이 또한 버려야 할 그런 측면을 지니는 것을 잊어서는 안 될 것이다.

二諦에 관해서 스트렝(F. J. Steng)은 나아가르쥬나는 해방의 길과 속박의 길을 구별하

(9) 中論 24 : 9, *ibid.*

(10) Wahlen W. Lai, “Further developments of the two truths theory in China: the Cheng-shih-lun (成實論) Tradition and Chou Yung’s San-tsung-lun (周顛三宗論)”, *Philosophy East and West* Vol. 30 No. 2 p. 139, 王弼은 말이 의미를 주장하는 것에 대해서는 문제 삼지 않았다. 다만 말이 충분한 의미를 전달하기에 불충분하다는 것만 문제 삼았다.

(11) 中論 青目釋, 大正新修大藏經 卷三十 p. 32

(12) *ibid.* pp. 32~33

(13) 中論 24 : 10, *ibid.* p. 33

였다고 말하고 두 길을 구별하는 것은 이해에 두 類型이 있다는 근거에서 가능하다고 설명한다. 즉 俗諦와 眞諦가 이해의 두 유형이라 한다. 그런데 또한 俗諦를 통하지 않고는 眞諦를 획득할 수 없다는 것을 주장하는 나아가르주나에 따르면 絕對的 眞理를 이해하는 구조는 現存하는 인간에게 유용한 사고의 양태와 밀접하게 연결되어 있다고 말한다.<sup>(14)</sup> 現存하는 인간에게 유용한 思考의 형태인 世俗諦는 그 重要性을 이렇게 인정받는 것이다. 論理나 관습이 절대적 진리를 체득하는 데에 밀접하게 연결되는 것이다. 그런데 앞에서 언급했던 것 처럼 言語라고 하는 것은 그 자체가 개념화된 대상을 實體化하는 경향을 가지므로 거기에 빠져서는 안 되는 것이기도 하다. 그래서 우리는 나아가르주나가 이성적인 것을 궁극 목표의 도달에 있어서의 수단으로 인정했다고 한편으로 말할 수 있고, 또 한편으로는 언어 자체의 문제에서 그것에 집착하지 않을 수 있어야 한다는 것을 지적할 수 있다. 그러나 이나다(Kenneth K. Inada)가 지적한 것 처럼 이 두 가지가 어떻게 관계를 맺고 있는가에 대해서는 많은 어려운 문제가 야기된다.<sup>(15)</sup> 여기에 대해서는 그가 주장하는 바대로 智慧(prajna)라고 하는 것의 결과가 眞理(Satya)이지 그것이 단지 이성적인 설명으로써만 가능한 것은 아니라<sup>(16)</sup>는 것을 지적하고자 한다.

다시 世俗諦를 인정하는 입장에 대해서 계속 논의를 하도록 하자. 앞에서도 잠깐 언급했듯이 世俗諦가 인정되는 것은 第一義諦와의 관계에서이다. 진리는 表現되는 한에 있어서는 世俗諦로 表現될 수 밖에 없으므로 궁극의 진리를 얻기 위해서는 世俗諦가 필요하게 된다. 廻諍論(Vigraha-vyāvartanī)에서는 그것을 다음과 같이 말한다.

“우리의 說하는 바는 世諦에 어긋나지 않고 世諦를 버리지도 않는다. 世諦에 의존하는 까닭에 능히 一切의 모든 法體가 空하다고 說할 수 있다. 世諦法을 떠나서는 說할 수 없다.”<sup>(17)</sup> 常識·세간적인 진리가 바로 이런 측면에서 인정된다. 상식에 따르지 않고는 가르침을 말할 수가 없는 것이다.

여기에 이어서 中論 24 : 10과 같은 偈, 즉 世諦에 의하지 않으면 眞諦를 얻을 수 없고 眞諦를 證得하지 못하면 涅槃을 證得할 수 없다는 내용의 偈가 나온다. 이偈에 대하여 이 廻諍論에서는 이와같이 諸法은 不空이 아니며, 一切의 諸法은 모두 스스로의 本體가 없다. 그리고 이 둘은 다름이 없다고 설명한다.<sup>(18)</sup> 本體가 없기 때문에 空이라는 것으로써 世諦와 眞諦를 설명하는 것이다.

그리고 또 한편으로 이 論에서는 자기 스스로의 말도 역시 인연에 따라 생긴 것이고 또

(14) Frederick J. Streng, *Emptiness* P.145

(15) Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna: Mūlamādhyamaka-Kārikā*, p. 20

(16) *ibid.*

(17) 廻諍論釋初分 第三, 大正新修大藏經 第三十二卷 p. 18c. 我所說 不違世諦 不捨世諦, 依世諦故能說一切諸法體空, 若離世諦 法不可說

(18) *ibid.*

인연에 따라 생긴 것이기 때문에 본체가 없고 본체가 없기 때문에 썩이라고 말하게 된다고 한다. 그러나 인연에 따라 생겨난 것이라도 역할을 할 수 있으며 마찬가지로 자기의 말도 썩이기는 하지만 세간적인 쓰임에 쓰일 수 있다고 주장한다.<sup>19)</sup> 말이 썩이기는 하지만 그것으로 모든 것의 본체를 부정하는 데 사용될 수 없지는 않다. 이것은 또 곧바로 世俗諦가 인정될 수 있다는, 곧 말로써 목표하는 바에 도달하는 데에 도움을 줄 수 있다는 것을 의미하기도 한다.

여기에 대해 아리야데바(Aryadeva; 提婆)는 百論(Catuhśataka)에서 다음과 같이 말한다.

“반대자가 말하기를, 만약에 썩이라면 마땅히 說法이 없어야 할 것이다. 모든 것이 썩이라면 說法이 없는 것이 옳은데 이제 어떻게 善惡法을 說하여 教化할 것인가? 답하기를, 俗語에 따르므로 잘못이 없다. 모든 부처는 항상 俗諦·第一義諦에 의하여 說法한다. 이들은 모두 진실하고 헛된 말이 아니다. 예를 들면, 부처는 비록 모든 法이 相이 없음을 알면서도 아난에게 舍衛城에 들어가 乞食을 하라 말하였다. (사실은) 土木 등을 除外한 城은 따로 없다. 그러나 부처는 俗語에 따른 까닭에 妄語에 떨어지지 않았다. 우리 또한 부처를 따라 배우므로 잘못이 없다.”<sup>20)</sup>

俗語에 따른다는 것은 일상적인 말의 논리, 관습을 인정하다는 것이다.

百論에서는 여기에 이어서 世俗諦가 그대로 眞實이라면 第一義諦는 眞實이 아닌 것이 아니냐는 문제에 대한 論議가 나온다. 즉,

“반대자가 말하기를, 俗語가 眞實되지 않음이 없는 까닭에, 俗語가 眞實되면, 곧 第一義諦에 들어가는 것은 眞實되지 않은 것이 된다. 어찌하여 眞理(諦)라고 말하는가? 답하기를, 그렇지 않다. 서로 因待하는 까닭에서이다. 크고 작음과 마찬가지로 俗語는 世間사람에게 진실되고 聖人에게는 진실되지 않다. 비유하자면 능금이 대추에 비해서는 크고 오이에 비해서는 작다. 이 두 가지는 모두 진실이다. 대추에 비해서 작고 오이에 비해서 크다고 하면 이는 妄語이다. 이와 같이 俗語에 따르므로 잘못이 없다.”<sup>21)</sup>

이와같이 日常的 言語를 거부하지 않는다. 이것이 바로 世俗諦의 인정이다. 日常的 言語를 인정하여 그것의 用法을 따라서 말을 한다. 그것을 世間에서 받아들여서 알게하는 것이 그들을 인도하는 방법이다. 세속의 用法을 따라서 하는 말 그 自體가 바로 第一義諦가 아님은 물론이다. 이것이 俗語는 세간사람들에게 진실되고 聖人에게는 진실되지 않다는 의미이다.

(19) ibid. p. 18A

(20) 百論 破空品第十, 大正新修大藏經 第三十卷, pp. 181C-182A.

外曰, 若空不應有說. 若都空以無說法爲是. 今者何以說善惡法教化耶. 內曰, 隨俗語故無過. 諸佛說法常依俗諦 第一義諦. 是二皆實非妄語也. 如佛難知諸法無相. 然告阿難入舍衛城乞食. 若除土木等城不可得而隨俗語故不墮妄語. 我亦隨佛學故無過

(21) ibid. p. 182A

## 2. 第一義諦

第一義諦에 대한 青目의 註釋은 다음과 같다.

“모든 賢人과 聖人은 顛倒된 성품을 진실로 알아서 一切法이 모두 空이고 無生인 것을 안다. 聖人에 있어서 이것이 第一義諦이며 實이라 이른다.”<sup>22)</sup>

空이고 無生인 것을 알고 그렇게 보는 것이 第一義諦라는 것이다. 또 스트렝은 다음과 같이 第一義諦를 설명한다.

“절대적 진리라고 하는 것은 事物의 生成 또는 消滅에는 완전히 무관심한 가운데 표현되는 삶의 성격이다. 절대적 진리는 依存的 相互發生(緣起)의 體得이다. 그리고 이 의존적 상호발생(緣起)의 체득에 의해서, 우리의 妄想에 의해서 조작된 사물들에 대한 집착이 없어진다. 심지어는 그 의존적 상호발생(緣起)에 대한 집착도 없다.”<sup>23)</sup>

그런데 第一義諦에 관해서 얘기할 수는 있지만, 사실상 第一義諦는 그 本性上 言語的 表現의 영역을 벗어난 것이기 때문에 이러한 言語的 表現 自體도 바로 그 타당성을 인정받아서 이런 것만이 꼭 眞諦라고 얘기할 수는 없다. 진리라고 표현된 것에 대한 집착도 반드시 제거되어야만 한다. 그래서 그것을 스트렝은 의존적 상호 발생에 대한 집착도 없다고 표현하고 있는 것이다.

다시 말하면 다른 것에 의해서 생겨난 것, 곧 緣起한 것은 空인데 中觀派에서 주장하는 그 말 까지도 因緣化합하여 생긴 것이며 따라서 本體를 갖지 않고 그래서 空이라고 할 수 있다. 이와같이 말 그 자체도 空임을 알아 그것에 집착하지 않아야 한다. 이것이 眞諦의 입장이라고 할 수 있을 것이다. 그런데 또 다른 한편으로는 “절대적 진리라는 말은 서술적 규칙의 부분이지 실제적 질서의 부분은 아니다. 다른 모든 표현과 마찬가지로 그것도 空이다. 그러나 그것을 지시하는 체계 안에서 특수한 관계를 갖는다. 그것은 어떤 체계도 집착하지 않는다. 구성된 체계 안에서는 침묵할 뿐이다.”<sup>24)</sup>라고 말해질 수 있다.

그리고 第一義諦가 世俗諦와 다른 것은 그 대상의 차이에 의해서 그런 것은 결코 아니라는 것도 우리는 여기에서 지적할 수 있다.

앞서도 얘기한 것 처럼 第一義諦는 表現이 불가능하고 언어의 영역을 넘어서 있다. 그런데 그것이 표현 불가능한 이유는 그 체험이 대단히 특수한 체험이어서 일반 사람들이 가질 수 없는 것이어서는 아니다. 그것은 言語自體의 本性上 그런 것이다. 言語는 그것으로 표현된 것을 실재화하는 경향이 있다. 그리고 또 “사물의 實在은 論理的 또는 概念的 理解에 달려 있지 않다. 實在나 또는 人間의 경험은 그것의 상징적 言及이, 정확히 말해

<sup>22)</sup> 中論 青目釋, 大正新修大藏經 第三十卷 p. 32C.

<sup>23)</sup> Frederick J. Streng, *op. cit.* p. 39

<sup>24)</sup> Richard H. Robinson, *Early Madhyamika in India And China* p. 49

서 궁극적 실재를 결핍하고 있다는 것이 理解되는 한에서만 상징화될 수 있다.”<sup>(25)</sup>

第一義諦를 얘기하면서 마지막으로 한가지 言及하여야 할 것은 이 최고의 진리는 認識의인 측면에서만 문제되는 것이 아니고 인간의 情緒와 감정까지도 모두 포괄하는 것이라는 것이다. 그것에 대해 라마난(K. V. Ramanan)은 다음과 같이 말한다.

“아마도 이것이 가장 정확하게 말하는 것일 것이다. 즉, 최고의 진리(第一義諦)는 번뇌를 없애고 “나”, “내 것”이라는 생각을 뿌리채 뽑는 데로 인도하는 감각 세계의 지식의 적극적인 측면과 관계되어 있지 않은 것은 아니지만, 그러나 감정 뿐만 아니라 인식, 그리고 情念. 뿐 아니라 진리의 모든 측면을 포괄하는 통합적인 원리로서 떨어져 있다.”<sup>(26)</sup>

### 3. 世俗諦와 第一義諦의 關係

이상과 같이 世俗諦와 第一義諦의 性格을 밝힘으로 해서 二諦 사이의 관계는 어느 정도 드러났다고 할 수 있을 것이다. 그 관계는 단적으로 말하면 中論에서 말하는 것 처럼 俗諦에 의하지 않으면 第一義諦를 얻을 수 없고 第一義諦를 못 얻으면 涅槃을 證得할 수 없다고 하는 것이다. 여기에서 世俗諦는 第一義諦를 획득하기 위한 징검다리가 되는 것이다. 진리가 말로써 전달된다는 의미에서 그렇다. 그러나 말은 결정적으로 사실을 드러내는 것은 아니라는 것을 또한 잊어서는 안 될 것이다.

이제 두 가지의 진리가 다 진리이기는 하나 第一義諦가 더욱 殊勝하다. 그것은 第一義諦는 文法을 통한 왜곡의 가능성과 언어적인 구별과 상식적 가설을 벗어나 있기 때문이다.<sup>(27)</sup>

이와같이 世俗諦와 第一義諦 사이에는 ‘갭’이 있다. 우리는 第一義諦를 表現하기 위해서 말을 사용하면 말은 第一義諦를 그릇되게 나타낸다. 그러나 또 第一義諦는 말을 사용함으로써만 딴 사람에게 전달될 수 있다. 이것이 세속체와 제일의체가 不可分의 관계에 있는 이유이다. 그런데 第一義諦와 世俗諦 사이의 ‘갭’은 착각이다. 깨달은 입장에서 보면 그 ‘갭’이란 없는 것이다. 이것에 대해 中論에서는 다음과 같이 涅槃과 世間에 ‘갭’이 없음을 말한다.

“涅槃과 世間은 조금의 分別도 없다. 世間과 涅槃도 조금의 分別도 없다.”<sup>(28)</sup>

“涅槃의 실질적 한계와 世間の 한계, 이와같은 두 한계는 조금의 차별도 없다.”<sup>(29)</sup>

다음으로 二諦 사이의 관계에서 지적할 것은 二諦의 구별은 그 대상이 다른 데서부터

(25) Kenneth K. Inada, op. cit. p. 25

(26) K. V. Ramanan, *Nagarjuna's Philosophy as Presented in the Mahaprajnaparamita-Sastra* (Rutland: Charles E. Tuttle Co. Inc., 1966), p. 118; Donald Keeney Swearer, *Buddhism*, University Microfilms Inc., Ann Arbor, Michigan, 1968, p. 246에서 再引用

(27) Chris Gudmundsen, *Wittgenstein and Buddhism*, p. 41

(28) 中論 25 : 19, 大正新修大藏經 第30卷 p. 36A

(29) 中論 25 : 20, ibid.



구별되는 것은 아니라는 것이다. 두 종류의 진리는 상이한 대상을 갖는 것은 아니다. 사물을 받아들이는 태도의 차이라고 보아야 한다. 앞서 말한 '깍'이 없다고 하는 의미도 바로 이런 意味이다. 대상은 다를 바가 없는데, 다만 깨달지 못한 미혹한 상태에서 보면 世間이고 깨달은 상태에서 보면 涅槃이다.

### Ⅲ. 二諦를 연결하는 概念으로서의 緣起

이나다는 緣起를 二諦를 연결하는 교량적인 개념(Bridge-concept)이라고 말한다.<sup>30</sup> 緣起의 이론으로 世俗諦와 第一義諦가 연결될 수 있다는 것이다.

緣起에 대해서 中論은 다음과 같이 설명한다.

“일찌기 인연을 따라 생기지 않은 법은 하나도 없다. 이런 까닭에 모든 법은 空이 아닌 것이 없다.”<sup>31</sup>

이와같은 표현은 여러 군데에서 나타난다. 요약해서 말한다면 의존적으로 相互 發生하기 때문에 自性이 없고 自性이 없기 때문에 空이라는 것으로 말할 수 있다. 곧 空과 中道와 緣起는 하나라고 말할 수 있다.<sup>32</sup> 스스로의 自性이 없고 오직 다른 것과의 관련에서만 존재하여서 생기고 없어지고 하는 것이 바로 緣起라고 말할 수 있다.

그런데 이 緣起의 概念으로 法을 說하고 그것으로써 올바른 진리에 도달할 수 있고 최고의 목적에 도달할 수 있다는 의미에서 이것이 교량적인 개념이 된다. 교량적인 개념이라는 의미에는 그것은 단지 수단적인 것이고 그 자체가 절대적인 목적이 되거나 절대화되어서는 안 된다는 뜻도 함께 갖고 있다. 그래서 緣起라는 설명 그 자체에 집착해서 그것이 바로 최고의 진리로 알아서는 안 된다. 緣起라고 하는 說明도 또한 말이 가지는 모든 特性들을 지니고 있기 때문이다. 이것은 空에 대한 집착을 경계하는 것에서도 알 수 있다.

나아가르주나는 주장하기를 세속적인 진리에서이든 第一義諦에서이든 因緣生起하는 모든 것은 空이라 한다. 최고의 진리의 입장에서 보면 원인 또는 조건적 과정이란 것은 전혀 없다. 그리고 世俗諦의 입장에서 본다면, 生起에 있어서 본체를 가진 것이 나오지는 않는다. 왜냐하면 모든 生起는 조건적이기 때문이다. 그리고 궁극적 진리의 입장에서 보면 조건이니 원인이니 하는 것도 다만 조작된 것이다. 中論에서는 처음에서부터 인과 이론을 어떤 실체적인 원인과 결과로 딱 갈라서 설명될 수 없다고 주장한다.

앞서 言及한 것 처럼 緣起와 空은 하나라고 中觀派에서는 주장한다. 緣起하는 것에 대한 說明方式이 바로 空이다. 스트렝은 다음과 같이 그것을 설명한다.

<sup>30</sup> Kenneth K. Inada, op. cit. p. 24

<sup>31</sup> 中論 24 : 19; 大正新修大藏經 第三十卷 p. 33B

<sup>32</sup> 廻諍論, 마지막 偈

“썩의 맥락 안에서 다루어진다면, 상호 의존적 발생은 두 물건 사이의 관계하는 것으로서의 의미는 상실한다; 오히려 자기 충족적인 독립적 실체가 없다는 것으로 현상적 생성을 설명하는 형식이다.”<sup>33</sup>

이것을 世俗諦와 第一義諦의 입장으로 나누어서 설명하면, “절대적 관점에서 보면 緣起는 썩의 體得이고 세속적인 견해에서 보면 썩은 緣起에 대한 最高의 言語的 表現”<sup>34</sup> 이라고 하겠다.

바로 이런 맥락에서 緣起와 썩은 실재하는 사물에 대한 상관적 구조에 대하여 어떤 고찰을 할 수 있게 해 준다. 그리고 그것으로 世俗諦와 第一義諦가 연결되는 교량적인 概念의 역할도 한다. 절대적 진리로서가 아니라 수단적인 교량 개념으로서의 역할을 한다.

#### IV. 結 論

中觀哲學의 二諦說은 앞서 살펴본 것처럼 긍정적인 自己主張의 面이 있는 學說이다. 모든 戲論을 멸한다고 하고 모든 것을 썩의 입장에서 철저히 논파해 나가는 것이 中觀派의 기본적 자세임에도 불구하고, 이 二諦를 통해서 궁극의 목표인 열반에 도달할 수 있다고 다른 한편으로는 주장한다.

우리가 또 二諦說에서 알 수 있는 것은 二諦를 얘기하는 것이 涅槃에 도달하기 위한 것인 이상, 그것이 단순히 知的 호기심의 발로에서가 아니라 宗教의 態度에서부터 나온 것이라는 점이다. 眞理에 대한 여러 가르침에 대하여 다시 그 말을 絶對的인 것으로 하여서 집착과 속박에 빠지고 진정한 해탈을 이루지 못하는 것에 대하여 말 자체에 집착하지 말고 보자 하여 여러 이론들을 논파하는 것이다.

그러나 中觀派에서 여러 이론들을 論破한다고 해서 그들을 反理性主義者라고 볼 수는 없다. 그들은 理性을 자유를 획득하는 중요한 수단으로 생각했던 것이다. 그러길래 世俗諦를 통하지 않고는 第一義諦를 얻을 수 없다는 그들의 주장이 나오는 것이다.

그리고 종교적인 신념을 가지고 涅槃에 도달할 수 있다고 믿고 그것이 二諦라는 방법으로 제시된 것을 본다면 그들을 회의주의자라고 얘기할 수 없음은 물론이다. 그들은 열반에 대하여 낙관적인 희망을 갖고 있었던 것이다. 그리고 도덕 또는 붓다의 가르침에 대해서는 대단히 긍정적이었다.

中觀哲學의 이 二諦說은 中國에 들어와서 여러 가지 형태로 전개 된다. 그것에 대해서는 다음의 기회로 미루고자 한다.

<sup>33</sup> Frederick J. Streng, op. cit. p.63

<sup>34</sup> ibid. p.65

## 참 고 문 헌

- 中 論 (Mūlamadhyamaka-Kārikā)  
 十二門論 (Dvadaśa-dvāra Śāstra)  
 廻 諍 論 (Vigraha-vyāvartanī)  
 百 論 (Catuhśataka-śāstrakārikā nāma)  
 T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, 1955  
 David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Approach*, 1976  
 ———, *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*, 1975  
 ———, "The Early Buddhist Notion of the Middle Path", *Journal of Chinese Philosophy* 7 (1980), pp. 73-90  
 Junjiro Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, 1956 (first published 1947)  
 Frederick J. Streng, *Emptiness*, 1967  
 Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna: Mūlamādhyamakakārikā*, 1970  
 Richard H. Robinson, *Early Madhyamika in India and China*, 1967  
 Donald Keeney Swearer, *Knowledge As Salvation: A Study in Early Buddhism*.  
 University Microfilms Inc., Ann Arbor, Michigan, 1968  
 Chris Gudmundsen, *Wittgenstein and Buddhism*, 1977  
 E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti* (Vimalakīrtinirdeśa), 李箕永 譯, 佛敎  
 學報 三·四合輯, 1966  
 Whalen W. Lai, "Further development of the two truths theory in China",  
*Philosophy East and West* vol. xxx No. 2, 1980  
 S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* vol. 1  
 S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* vol. 1, 1962 (first published 1923)  
 Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophy*, 1963  
 Edward Conze, "The Ontology of the Prajnaparamita", *Philosophy East and  
 West* vol. II No. 2, 1953  
 ———, *Buddhist Thought in India*, 1962  
 Th. Stcherbatsky, *The Concept of Buddhist Nirvana*, 1965 (first published 1927)  
 Mark Siderits, "The Madhyamaka Critique of Epistemology I.", *Journal of Indian  
 Philosophy* 8 (1980)

- G. C. Nayak, "The Madhyamika attack on essentialism: A critical appraisal",  
*Philosophy East and West* vol. 29, 1979
- R. C. Pandeya, "The Madhyamika Philosophy: A New Approach", *Philosophy East  
and West* vol. 14, 1964
- Harah Narain, "Sunyavada: A Reinterpretation", *Philosophy East and West* vol  
13, 1964
- 勝呂信靜, 大乘佛教 思想の理論的展開, 中對 元 et. al. 監修・ 편집, アジア佛教史 イン  
ト 篇Ⅲ 第四章
- 平川 彰, 佛教の二大思潮: 中觀佛教, 講座佛教 第三卷 イントの佛教, 1977