

5세기 초 중국불교의 格義 克復과 修行論의 發展*

- 僧肇를 中心으로 -

이 호 석**

국문초록

이 연구는 僧肇의 『肇論』에 수록된 4편의 논문을 분석하여 僧肇가 中觀哲學의 緣起即空 不二思想에 대한 오해들을 論破하는 과정을 살펴본다. 緣起即空 不二思想에 대한 僧肇와 동시대의 오해들은 전통적으로 格義佛敎 7分派로 대표되어 왔다. 그러나 이 연구는 格義佛敎 7分派 뿐만 아니라 儒學的 觀點, 魏晉玄學 觀點 등 空, 緣起, 般若, 涅槃 등 中觀哲學의 개념들을 설명하려는 당시 다른 중국 철학적 시도들에 대해서도 '格義'의 범위를 확장한다. 이러한 확장된 의미의 '格義'에 대한 論破를 통해 僧肇는 緣起即空을 不二會通하고, '認識의 轉化'에 기반한 般若波羅蜜 修行論을 세웠다. 緣起即空에 기반한 僧肇의 般若波羅蜜 修行論은 禪宗 등 후대 중국불교에 있어 수행론의 이론적 발전에 큰 영향을 주었다.

[주제어] 僧肇, 格義, 格義佛敎, 『肇論』, 中觀哲學, 緣起, 空, 般若波羅蜜, 不二

목 차

- | | |
|----------------------------|--------------------------------|
| I. 서론: 『肇論』의 구성과 僧肇의 저술의도 | IV. 般若를 통한 老莊哲學 및 魏晉玄學的 '無' 논파 |
| II. 「物不遷論」의 世俗의 時間觀 論破 | V. 涅槃으로 歸納되는 緣起即空과 般若 |
| III. 「不真空論」의 格義佛敎 批判과 緣起即空 | VI. 結論: 『肇論』에 나타난 僧肇의 不二思想 |

I. 서론: 『肇論』의 구성과 僧肇의 저술의도

佛敎가 中國에 처음 전파된 것은 後漢 初期로 알려져 있다. 공식적으로는 後漢 明帝가 永平 10年(서기 67년) 西域에서 迦葉摩騰과 竺法蘭 등의 僧侶를 모셔와 『四十二章經』을 번역한 것이 최초의 漢譯 佛經으로 여

* 이 글은 2022년 12월 2일 단국대학교 동양학연구원 동아시아교류연구소가 주관한 “제7회 동양학연구원 산하연구소 학술 심포지엄: 대승불교의 수행론 —그 전파와 영향”에서 발표한 후 수정·보완한 것이다. 양순에 선생님의 논평과 심사위원들의 지적이 수정에 큰 도움이 되었기에 감사드린다.

** 단국대학교 동양학연구원 연구교수 / vajrabat@dankook.ac.kr

거진다.¹⁾ 이후 2세기 중엽 중국으로 온 安世高와 支婁迦讖 등이 불경 번역을 하였는데, 安世高는 주로 『阿含經』 등 小乘 經典을 번역하였고, 支婁迦讖은 『般若三昧經』, 『般若經』 등 大乘 經典 위주로 번역하였다.²⁾ 하지만, 이 번역들은 지금은 일반 불교신자들 사이에선 거의 유통되지 않을 만큼 체계적인 漢譯은 아니었다.

佛敎는 중국 고유의 것이 아니라 수입된 것이었으므로, 佛經의 漢譯은 당시 중국인들이 佛敎를 이해하기 위해 매우 중요하였다. 체계적인 佛經의 漢譯은 五胡十六國 시기 後秦의 황제 高祖 文桓皇帝 姚興(366~416, 재위 : 394~416)에 의해 長安으로 온 쿠마라지바(鳩摩羅什 Kumārajīva : 344~413)로부터 시작되었다고 할 수 있다. 쿠마라지바는 『金剛般若波羅蜜經』 등 般若部 경전과 『大智度論』, 『中論』 등 大乘佛敎 中觀哲學의 論藏들을 漢譯하여 당시까지 중국에서 유행하던 格義佛敎의 폐단, 특히 中觀哲學의 '空' 개념에 대한 오해를 극복할 기반을 마련했다.

中觀哲學의 목표 가운데 하나는 阿毘達磨의 自性(svabhāva)에 대한 이론을 논파하는 것이다. 이를 위해 龍樹(Nāgārjuna) 등 中觀學派의 論師들은 모든 현상과 사물이 상호의존하여 生滅한다는 緣起論을 주된 무기로 삼는다. 중관학파의 논사들은 아비달마의 연기관을 원인과 결과를 상대적으로 單線的의 시각에서 바라보는 十二緣起와 같은 緣起로 규정하고, 자신들의 다차원적이고 전방위적인 緣起觀과 구분한다. 그러한 緣起觀에서 중관학파의 논사들은 각각의 현상적 존재들의 본질인 自性を 논파하는데, 이러한 自性에 대한 부정을 '自性空(svabhava-sūnyā)' 또는 '空(sūnyatā)'이라 부른다.

僧肇(384~414 또는 374~414)는 쿠마라지바의 핵심 弟子 가운데 한 사람이었으며, '緣起卽空'에 대한 이해에 특히 뛰어나 쿠마라지바로부터 "解空第一僧肇"라는 칭찬을 받았다. 쿠마라지바의 佛經 漢譯에서 僧肇의 도움이 상당하였는데, 이는 僧肇가 쿠마라지바가 長安으로 오기 전 이미 그의 가르침을 받기 위해 쿠차까지 찾아가서 오랜 시간을 함께 한 덕분에 漢語뿐 아니라 쿠차어와 산스크리트어에 능통하였기 때문이었다. 僧肇는 401년 스승 쿠마라지바와 함께 고향인 長安으로 돌아왔다.³⁾

僧肇가 쓴 글을 모아 엮은 책이 『肇論』이다. 『肇論』에 포함된 네 편의 논문과 한 편의 편지가 모두 空에서부터 緣起를 거쳐 不二中道에 이르는 中觀哲學의 전체 체계를 다루고 있지만, 각각의 주제와 목표는 서로 다르고, 논파하려는 대상 또한 다르다. 『肇論』의 첫 논문 「物不遷論」의 논과 대상은 평범한 세속적 지식을 가진 凡夫들인데, 보통 사람들의 일반적 상식을 논파하는 데에서 시작하여 緣起實相을 밝히는 데에 이른다. 두 번째 글 「不真空論」의 논과 대상은 格義佛敎이다. 格義佛敎 여러 流派가운데 本無義, 心無義, 卽色義 셋을 특정하고 각각의 문제점을 지적하여 論破하면서 中觀佛敎哲學의 緣起卽空을 論證한다.

「般若無知論」, 「劉遺民書問附」 및 「答劉遺民書」, 「涅槃無名論」에서 주목할 만한 구조적 특징은 질문과 대답으로 이루어진 問答構造이다. 그것은 분명히 『肇論』의 固有한 구조는 아니지만, 그 問答들은 各各의 글의 저술을 통해 僧肇가 자신의 이야기를 전하려는 대상을 보여준다. 「般若無知論」에는 老莊哲學과 魏晉玄學에 대한 9쌍의 問答이 포함되어 있으며, 僧肇가 劉遺民과 주고받은 書信은 儒學 및 魏晉玄學의 바탕을 가진 사

1) 미즈노 고젠(지), 이미령(역), 『경전의 성립과 전개』, 시공사, 1996, 88쪽.

2) 미즈노 고젠(지), 이미령(역), 『경전의 성립과 전개』, 시공사, 1996, 88~89쪽.

3) 後羅什至姑臧。肇自遠從之。什嗟賞無極。及仕適長安。肇亦隨返。(『高僧傳』「僧肇傳」, 《大正藏》 T2059, 365上19~21).

람이 어떻게 中觀佛敎哲學을 이해할 수 있는지를 지적한다. 『肇論』의 마지막 글인 「涅槃無名論」은 ‘有名’의 9개의 質疑와 그에 대한 ‘無名’의 10개의 설명을 통해 모든 논쟁을 종합하여 佛敎의 최종 목표인 涅槃의 實相을 논증한다.

다양한 논파 대상들에게 다양한 방법론으로 주장을 펼치지만, 『肇論』을 관통하는 僧肇의 일관된 견해는 緣起卽空을 體得하는 般若의 지혜를 통해 涅槃에 이르는 것이다. 般若의 지혜를 통해 涅槃에 이르는 것이야말로 大乘佛敎 修行論의 핵심이라 할 수 있다. 대승불교 수행의 핵심은 般若 지혜를 통한 ‘認識의 轉化’이다. ‘認識의 轉化’가 대승불교 수행의 핵심이라는 것은 四聖諦 가운데 실천적 수행론인 道諦를 설명하는 正見·正思惟·正語·正業·正命·正念·正精進·正定の 八正道에서 正見이 첫 번째 출발점으로서 나머지 일곱을 달성하기 위한 조건으로 제시되고 있고, 대승불교에서 菩薩의 修行德目으로 제시되는 布施·持戒·忍辱·精進·禪定·般若의 六波羅蜜에서 般若(智慧)가 다른 다섯 바라밀을 형성하는 바탕이자 궁극의 결론으로 제시되고 있는 것에서 분명히 드러난다. 正見과 般若는 萬法이 緣起하므로 空하다는 확고한 인식과 함께 空은 萬法이 단순히 없다는 虛無가 아니라 緣起 가운데 眞空妙有하다는 것을 깨달음으로써 轉化한 바른 認識을 가지는 것이다. 그러므로 緣起卽空을 깨달음으로써 般若波羅蜜을 성취하는 것은 大乘佛敎 수행론의 바탕이며 출발점이고 동시에 목표이다. 그런 의미에서 僧肇의 「物不遷論」, 「不眞空論」, 「般若無知論」과 「涅槃無名論」은 認識論인 동시에 修行論이다.

아래에서는 『肇論』에 포함된 각 글들을 살펴 眞諦와 俗諦, 緣起와 空이 다르지 않다는 僧肇의 不二思想을 확인한다.

II. 「物不遷論」의 世俗의 時間觀 論破

涅槃의 實相인 眞諦(pāramāthika-satya)와 緣起卽空의 實相인 俗諦(lokasaṃvṛti-satya)의 不二는 中觀哲學 뿐만 아니라 『肇論』에서 僧肇가 주장하는 중요한 결론 가운데 하나이다. 결국에는 그 둘을合一시키는 하지만, 僧肇는 그 둘을 구분하는 것으로 『肇論』을 시작한다. 사실, 僧肇는 그러한 구분에서 한발 더 나아가 緣起卽空의 관점에서 世俗의 世界觀을 論破한다.

삶과 죽음이 교대로 바뀌고 추위와 더위가 번갈아 천류하며 사물이 흐르고 움직인다고 하는 것은 인식상정이지만, 나는 그렇게 생각하지 않는다. 어째서인가? 『放光般若經』에 이르기를 “諸法은 (시간에 따라) 가고 오미 없고, 움직이면서 전변함도 없다.”고 하였다. 무릇 움직이면서 이루어짐이 없다고 한 것을 살펴보자. 어찌 움직임을 풀어서 고요함을 구하겠는가? 반드시 모든 움직임에서 고요함을 구해야 한다.⁴⁾

4) 夫生死交謝。寒暑迭遷。有物流動。人之常情。余則謂之不然。何者? 放光云。法無去來。無動轉者。尋夫不動之作。豈釋動以求

『肇論』 「物不遷論」의 서두에서 보듯이 僧肇는 '인지상정' 즉 보통사람들의 믿음을 직접적으로 비판한다. 비록 僧肇가 俗諦와 眞諦를 구분하고 있지만, 그 둘 모두 緣起의 세계관을 받아들인다. 俗諦가 現象的인 緣起即空을 대표한다면, 眞諦는 涅槃의 實相을 나타낸다. 俗諦는 현상적인 사물과 현상이 조건 즉 인연에 따라 일어남을 보지만, 그 사물과 현상의 연속성, 독립성, 실체성을 모두 부정한다. 그에 비해, 인지상정 즉 보통사람들의 믿음은 緣起의 관점에서 세계를 바라보지는 않는다. 도리어 人之常情은 세계속에서 사물과 현상이 實在한다고 집착한다. 현상적 변화는 부정되지 않지만, 각 사물의 핵심적 실재성은 현상적 변화에 의해 변화하지 않는다. 이러한 관점은 전형적인 중국식 體用二元論을 반영한다. 用이 사물의 현상적 외형을 변화시키는 반면, 體는 핵심적 실재성으로서 그 자체를 항상 유지한다.

무릇 사람들이 사물이 움직인다고 하는 것은 과거의 사물이 현재에 이르러 오지 않기 때문이다. 그러므로 “움직이면서 고요하지 않다.”고 한다. 내가 사물이 고요하다고 하는 것 역시 과거의 사물이 현재에 이르러 오지 않기 때문인 것은 마찬가지다. 그러므로 “고요하여 움직이지 않는다.”고 한다. 움직이므로 고요하지 않다고 한 것은 그 오지않음 때문이며, 고요하여 움직이지 않는다고 한 것은 그 가지않음 때문이다.⁵⁾

여기서 사람들은 변화를 통해 모든 사물의 實在를 믿는다. 僧肇의 時間觀을 바탕으로 보면, 사람들의 믿음은 일견 타임머신과 비슷한데 사물이 시간 속 여러 순간 사이를 이동한다. 그와 달리, 僧肇는 세계 전체가 조건에 따라 상호존적으로 순간순간마다 생겼다 사라지기를 반복하는 緣起를 함축적으로 주장한다. 따라서 僧肇는

현재에는 과거가 없기 때문에 오지 않는 것을 알 수 있고, 과거에는 현재가 없기 때문에 가지 않는 것을 알 수 있다. 만약 과거가 현재에 이르지 않았다면, 현재 또한 과거에 이르지 않을 것이다. 현상의 각각의 自性は 한 순간에 머무니, 무슨 사물이 있어 가고 올 수 있겠는가?⁶⁾

라고 하였다. 여기서 僧肇는 시간의 흐름을 관통하는 지속적인 自性の 존재를 否認하므로써 中觀哲學의 시간관과 연기관을 제시하고 있는데, 僧肇의 이러한 觀點은 『中論』 「觀去來品」에서 龍樹(Nāgārjuna)가 제시하는 시간관을 계승한 것으로 보인다.⁷⁾

靜。必求靜於諸動。(『肇論』 「物不遷論」, 《大正藏》 T1858, 151上09~12).

5) 夫人之所謂動者。以昔物不至今。故曰動而非靜。我之所謂靜者。亦以昔物不至今。故曰靜而非動。動而非靜。以其不來。靜而非動。以其不去。(『肇論』 「物不遷論」, 《大正藏》 T1858, 151上23~26).

6) 今而無古。以知不來。古而無今。以知不去。若古不至今。今亦不至古。事各性住於一世。有何物而可去來。(『肇論』 「物不遷論」, 《大正藏》 T1858, 151下15~17).

7) 僧肇가 『物不遷論』에서 제시하는 時間觀과 緣起觀을 龍樹의 『中論』 「觀去來品第二」와 비교할 것을 제안하여 주신 심사위원께 감사드립니다.

[묻는다.] 세간에서는 과거 미래 현재의 三時에 작용이 있는 것이 눈에 보인다. 즉 '이미 가버린 것[已去]'과 '아직 가지 않은 것[未去]'과 '지금 가고 있는 것[去時]'이다. 이렇게 작용이 있기 때문에 모든 존재 [諸法]가 있음을 안다. [답한다.] 이미 가버린 것에는 가는 것이 없다. 아직 가지 않은 것에도 역시 가는 것이 없다. 이미 가버린 것과 아직 가지 않은 것을 떠나서 지금 가는 중인 것에도 가는 것은 없다.⁸⁾

僧肇의 「物不遷論」에서의 논리와 매우 유사하게 龍樹 또한 세간의 시간관을 먼저 요약하고 中觀哲學의 緣起觀으로 이를 논파하고 있다. 이를 통해 볼 때, 僧肇가 龍樹의 中觀哲學의 緣起觀을 계승하고 있음은 분명해 보인다.

이렇듯, 인지상정 즉 보통사람들의 믿음과 僧肇가 말하는 緣起實相 사이에서 차이가 나는 것에 대해 僧肇는 다음과 같이 썼다.

이와 같으므로 세운 바가 아직 다르지 않은데도 보는 바가 일찍이 같지 않았다. 그것을 기억함을 막혔다고 하고 그것을 따르는 것을 통했다고 하니, 그 길을 얻기만 한다면 다시 어찌 막히겠는가? 애석하구나! 사람의 마음이 미혹된 것이 오래로구나.⁹⁾

여기서 僧肇는 오직 하나의 實相만이 있는데 다른 見解로 인해 미혹에 빠지게 됨을 지적하였다. 사물의 實在에 대한 사람들의 그릇된 믿음은 장애가 되지만, 緣起即空의 實相은 般若修行의 통로가 된다.

Ⅲ. 「不真空論」의 格義佛敎 批判과 緣起即空

『肇論』의 두 번째 논문인 「不真空論」은 緣起의 논리적 결과로서 空을 제시하고 格義佛敎의 空에 대한 세 가지 대표적인 오해, 즉 心無, 卽色, 本無을 비판한다. 따라서, 僧肇의 格義佛敎 論破에 대해 이야기할 때 「不真空論」에 한정하여 논의가 이루어지는 경우가 대부분이다.

徐小躍에 따르면 格義佛敎는 모두 일곱 갈래로 분류되는데 그들은 다음과 같다.

- ① 道安의 本無義
- ② 竺法深의 本無異義
- ③ 支道林的 卽色義

8) 問曰。世間眼見三時有作。已去未去去時。以有作故當知有諸法。答曰。已去無有去, 未去亦無去, 離已去未去, 去時亦無去。(『中論』「觀去來品第二」, 《大正藏》 T1564, 3下6-9); 龍樹(Nāgārjuna)(지), 靑目(Pingala)(주), 김성철(역주), 『중론 개정본』, 오타쿠, 2020, 57-58쪽.

9) 然則所造未嘗異。所見未曾同。逆之所謂塞。順之所謂通。苟得其道。復何滯哉。傷夫人情之感也久矣。(『肇論』「物不遷論」, 《大正藏》 T1858, 151上26-28).

- ④ 竺法溫의 心無義
- ⑤ 于法開의 識含義
- ⑥ 道壹의 幻化義
- ⑦ 于道邃의 緣會義¹⁰⁾

이 일곱 格義佛敎 分派 가운데에서 僧肇는 心無, 卽色, 本無 셋을 특정하여 비판하고 있다. 각각을 비판하기 전에 僧肇는 格義佛敎의 문제를 총괄하여 지적한다.

천박한 지혜로 하열한 담론이 허종(虛宗 : 헛된 종파)에 이르러서 매양 같지 않음이 있다. 같지 않음으로써 같음을 찾으려 하니 어떤 물건이 있어 같아질 수 있겠는가? 그러므로 여러 논의가 다투어 만들어졌으나 성품이 같을 수 없는 것이다.¹¹⁾

여기서는 心無, 卽色, 本無 셋 모두 헛된 종파 즉 허종(虛宗)의 담론이라 규정하고 實相의 성품과 같을 수 없음을 지적한다. 그리고는 心無, 卽色, 本無 각각의 문제점을 지적하는데 이들을 살펴보자.

心無義는 “인식의 대상인 만물에 있어 (인식의 주체인) 마음이 없을지언정 만물은 일찍이 없는 것은 아니다.”고 한다. 이는 정신이 고요하다는 데에서는 옳았지만, 사물이 쉰 것은 옳았다.¹²⁾

卽色義는 색이 스스로 색이 되지 않으므로 비록 색이라도 색이 아님을 밝혔다. “색이라 일컫는 것이 다만 마땅히 색이므로 색이 된다.”고 하면, 어찌 색이 색이 되기를 기다린 이후에 색이 되겠는가? 이는 색이 스스로 색이 되지 않음을 직접 말했을 뿐 색 자체가 색이 아님을 아직 알지 못했다.¹³⁾

本無義는 “마음이 無를 숭상하여 말에 접함으로써 無를 맞이한다. 있음이 아니라 있음이 곧 없음이요, 없음이 아니라 없음 역시 없음이다.”고 한다. 문장을 세운 본래 뜻을 살펴보면, 곧바로 있지 않은 것은 참으로 있는 것이 아니며, 없지 않은 것은 참으로 없는 것이 아니다. 하필이면 있지 않다고 한 것이 이갓(俗諦)이 있는 것이 아니겠으며, 없지 않다고 한 것이 저갓(眞諦)이 없는 것이 아니겠는가? 이는 無를 좋아하는 담론일 뿐이다. 어찌 事物의 實相에 순응하고 통하여 사물을 마주한 마음이라고 하겠는가?¹⁴⁾

10) 徐小躍(지), 金鎮成·李玆周(역), 『禪과 老莊』, 운주사, 2000, 116쪽.

11) 頃爾談論。至於虛宗。每有不同。夫以不同而適同。有何物而可同哉。故眾論競作。而性莫同焉。(『肇論』 「物不遷論」, 《大正藏》 T1858, 152上13~15).

12) 心無者。無心於萬物。萬物未嘗無。此得在於神靜。失在於物虛。(『肇論』 「不真空論」, 《大正藏》 T1858, 152上15~16).

13) 卽色者。明色不自色。故雖色而非色也。夫言色者。但當色卽色。豈待色而後為色哉。此直語色不自色。未領色之非色也。(『肇論』 「不真空論」, 《大正藏》 T1858, 152上17~19).

14) 本無者。情尚於無。多觸言以賓無。故非有。有卽無。非無。無亦無。尋夫立文之本旨者。直以非有。非真有。非無。非真無耳。何必非有無此有。非無無彼無? 此直好無之談。豈謂順通事實。卽物之情哉?(『肇論』 「不真空論」, 《大正藏》 T1858, 152上19~24).

心無義에 대해 僧肇는 마음의 고요함에는 옳지만 사물의 공허함에는 그 점을 놓치고 있다고 지적한다. 心無義는 마음이 空함은 인식했지만, 사물이 실제로 존재한다고 이해했는데, 그것은 전통적인 중국식 사고 방식 특히 儒學의 사고방식이며, 불교의 實相觀 특히 中觀哲學의 개념과는 거리가 있다.

即色義에 대해서 僧肇는 色 즉 현상이 스스로 만들어지지 않는다는 것은 이해했지만, 色이 色이 아니라는 것, 즉 色이 色의 自性을 가지는 것은 아니라는 것을 이해하지는 못했다고 비판한다.¹⁵⁾ 即色義는 莊子와 郭象을 통해 緣起를 이해한 것으로 보인다. 특히 “모든 사물은 독립 자족적으로 발생 변화한다. 사물이 존재하고 활동하는 근거는 그 자신에 있는 ‘自性’인데, ‘自性’은 ‘저절로 생기는’(自生) 것일 뿐만 아니라 ‘무엇에 의존해 있지도 않다.’[無待]”¹⁶⁾는 郭象의 獨化論이 即色義에 많은 영향을 미쳤다고 생각된다.

本無義는 老子와 王弼을 통해 空을 老子의 本體論的 無와 같은 것으로 이해했다고 여겨진다. 僧肇는 本無義가 空을 老子의 無와 같은 것으로 파악하여, 真空妙有의 緣起가 아니라 ‘없음’ 즉 無에서 ‘있음’ 즉 有가 나온다고 생각하므로써 緣起即空을 오해했다고 지적하였다.

格義佛敎 세 종파에 대한 僧肇의 비판은 겉으로는 다양하게 보인다. 그러나 그들은 모두 “어떤 格義佛敎宗派도 空과 緣起 사이의 상호 연관성과 상호 의존성을 이해하지 못했다.”는 같은 것에 기반하고 있다. 僧肇는 格義佛敎가 中觀哲學의 空을 老莊哲學의 無와 같은 것으로 이해했으며, 緣起를 無가 有를 만들고 有가 만물을 만들어내는 것처럼 이해했다고 보았다. 僧肇의 관점에서는 格義佛敎가 緣起를 俗諦로, 空을 真諦로 이해하였으며, 당연히 緣起即空과 ‘真諦와 俗諦가 서로 다르지 않음’을 이해할 수 없다고 여겼다.

「不真空論」에서 僧肇는 그의 스승 쿠마라지바(Kumārājīva: 鳩摩羅什 344~413)가 산스크리트어 단어 śūnyatā(순야타)의 漢譯으로 사용한 ‘空’을 제목에서 한 번, 『中論(Mula-madhyamaka Karika)』을 인용하면서 한 번, 본문에서 「不真空論」이라는 제목을 인용하면서 한 번, 모두 단지 세 번 사용했다. 따라서, 僧肇 스스로는 ‘空’이라는 개념어를 사용하지 않았다고 할 수 있겠다. 그는 空 대신에 老莊哲學과 魏晉玄學에서 유래한 개념인 ‘無’와 ‘虛’ 등을 사용했다. 이는 겉으로는 格義佛敎처럼 老莊과 玄學의 개념을 사용하면서도 中觀佛敎哲學이 老莊哲學 및 魏晉玄學과 근본적으로 다르다는 것을 은연중에 밝히려는 시도였다.¹⁷⁾ 老莊과 玄學이 無와 虛를 自然과 自有 개념과 연관지어 ‘萬物之自虛’의 의미로 사용하는 것에 반해, 僧肇는 그 개념들을 ‘萬物之自虛’의 의미가 아니라 비꼬는 투로 śūnyatā(순야타)의 漢譯語인 ‘空’의 의미로 사용했다. 僧肇에게 虛는 實의 상대개념이 아니고, 無는 有의 반대가 아니다. 緣起即空의 실상에서는 도리어 ‘虛其心而實其照(그 마음을 비우되 그 관조를 충만케)’¹⁸⁾할 수 있고, ‘非有非無’일 수 있는 것이다.

15) Robinson, Richard H. *Early Madhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967, p.223.

16) 郭象, 『莊子翼』, 「齊物論第二」, 臺北: 新文豐出版公司, 1994, 25쪽; 최진석, 「독화론」, 『철학으로 그리는 세상』 (<https://jiwoonism.tistory.com/391>)

17) 僧肇의 어런 방식의 비꼬는(pasquinade) 투의 언어 사용을 John M. Thompson은 “狂言(guangyan: wild words)”이라고 부르면서, 僧肇의 狂言을 ① 문학적 암시(literary allusion), ② 연쇄적 논쟁(chain argumants), ③ 파라독스(paradox), ④ 은유 놀이(the play of metaphors), ⑤ 말 장난(puns)의 다섯 범주로 구분한다. Thompson, John M. *Understanding Prajñā: Sengzhao's "Wild Words" and the Search for Wisdom*. Peter Lang Publishing, 2008, pp.103-118.

18) 『肇論』 「般若無知論」, 《大正藏》 T1858, 153中01.

格義佛敎는 空과 緣起의 논리적 상호의존 관계를 제대로 이해하지 못했기 때문에 결과적으로 空의 의미를 잘못 해석할 수밖에 없었다. 中觀哲學에 따르면 空은 있는 것도 없는 것도 아니며, 도리어 緣起를 통해 有와 無 모두를 본체론적 관점에서 부정한다. 僧肇는 『中論』을 인용하여 다음과 같이 썼다.

『中論』에 이르기를 사물은 因緣을 따르기에 있지도 않고, 緣起하기에 없지도 않다. 이치를 따져보면 그것이 당연하다.¹⁹⁾

비록 이 인용문이 僧肇가 『中論』을 인용한 것을 재인용한 것이지만 僧肇가 「不真空論」에서 산스크리트어 개념인 *pratītyasamutpāda*의 漢譯 直譯인 因緣과 緣起를 명시적으로 사용한 유일한 사례이다. 여기서 주목해야 할 것은 因緣과 因果, 즉 緣起가 있지 않음과 없지 않음, 즉 사물의 非有와 非無 모두를 발생시킨다는 것이다. 僧肇가 空을 因果로부터 발생한 있지도 않고 없지도 않은 非有非無로 규정한 것처럼 주 19)의 인용문이 함축하는 바는 空이 緣起와 둘이 아니라는 것이다.

IV. 般若를 통한 老莊哲學 및 魏晉玄學의 ‘無’ 논파

非有非無를 통해 緣起即空을 직접 直觀 經驗하는 것이 ‘般若(*prajñā* : 프라즈나)’이다. 『肇論』 「般若無知論」에서 僧肇는 般若를 아는 것도 보는 것도 없는 것으로 묘사한다.

經에 이르기를 “참된 般若는 허공같이 맑고 고요해서 얹도 봄도 없고, 작위도 조건도 없다.” 이는 얹이 없음을 스스로 아는 것이다. 어찌 돌이켜 비취본 연후에 얹이 없겠는가?²⁰⁾

여기서 ‘얹이 없음’은 五蘊에 의한 區分과 差別을 넘어선 얹이다. 구분과 차별을 넘어서면 세계는 전체 하나로 인식되는데, 이는 區分된 관점에서는 얹의 상대 개념으로 모름이 내포되기 때문이다. 따라서, 얹이 없는 얹 즉 無知之知는 모든 것을 얹 즉 一切知가 된다.²¹⁾ 一切知는 僧肇의 不二思想으로 들어가는 열쇠가 된다. 一切知는 어느 것도 區別하거나 분석하지 않으므로 일반적인 분석적 지식과는 완전히 다르다. 이러한 관점에서 一切知는 無知之知가 될 수 있다.

僧肇의 無知는 玄學의 본체론적 無를 타파하는 것을 목표로 삼는다. 魏晉玄學은 老莊哲學에 기초하여 그

19) 中觀云。物從因緣故不有。緣起故不無。尋理即其然矣。(『肇論』 「不真空論」, 《大正藏》 T1858, 152中29~下01).

20) 經云。真般若者。清淨如虛空。無知無見。無作無緣。斯則知自無知矣。豈待返照。然後無知哉。(『肇論』 「般若無知論」, 《大正藏》 T1858, 153下02~下04).

21) Thompson, John M. *Understanding Prajñā: Sengzhao's "Wild Words" and the Search for Wisdom*. New York: Peter Lang Publishing, 2008, p.223.

우주론과 존재론에서 無를 본체로 삼는데, 그에 따르면 모든 존재하는 事物은 無의 産物이므로 無가 모든 사물의 본체가 된다.²²⁾ 그에 반해 僧肇는 中觀佛敎哲學에 바탕하여 緣起即空에 따라 그 어떤 本體도 인정하지 않는다. 「般若無知論」은 玄學이 無를 본체로 삼는 것을 다음과 같이 비판한다.

聖人の 지혜에서 無는 것은 없이 없음이요, 미혹된 지식에서 無는 (老莊과 玄學의) 無를 아는 것이다. 그 無는 비록 같지만, 無가 의미하는 바는 다르다. 어째서인가? 성인의 마음은 텅 비고 고요하여 (老莊과 玄學의) 無일 수 있는 것을 아는 것은 아니니 없이 없다고는 일컬을 수 있으나, (老莊과 玄學의) 無를 안다고는 말할 수는 없다. 미혹된 지식은 없이 있기 때문에 (老莊과 玄學의) 無일 수 있는 것을 없이 있으므로, 無를 안다고 할 수 있고, 없이 없다고는 일컬을 수 없다. 없이 없다는 것은 般若의 無이고, (老莊과 玄學의) 無를 아는 것은 (格義佛敎의 眞諦와 俗諦간의 상대적 개념에서) 眞諦의 無이다.²³⁾

여기서 ‘無’는 단순히 ‘없다’는 의미의 無로 해석될 수도 있다. 하지만 僧肇는 여기서 두 가지 다른 ‘無’에 대한 미혹된 견해를 제시하고 있다. 하나는 老莊哲學과 魏晉玄學의 본체론적 無이고, 다른 하나는 格義佛敎가 空과 같은 의미로 사용하는 無에 대한 집착이다. 格義佛敎, 특히 本無義는 空에 집착하여 漢字로 空이나 無로 표기된 śūnyatā를 老莊哲學과 魏晉玄學의 본체론적 無와 같은 것이라고 잘못 이해하였다. 僧肇는 中觀佛敎哲學의 空 개념과 老莊哲學과 魏晉玄學의 無를 확실히 구분하였다.

『肇論』에 포함된 劉遺民의 편지 「劉遺民書問附」에 대한 답장 「答劉遺民書」에서 僧肇는 분석적 思考, 특히 言語로 인해 현혹된 생각의 위험성에 대해 경계한다. 「答劉遺民書」에서 僧肇는 다음과 같이 썼다.

지극한 이치는 텅 비고 아득합니다. 마음을 헤아리면 이미 차이가 나는데, 하물며 말에 있어서 이겠 습니까? 보이는 바가 바뀌어 멀어질까 두려워하여, 마음을 君子에 통하게 하여 언어 밖에서 서로 부합 함이 있기를 바랄 뿐입니다.²⁴⁾

여기서 말하는 ‘지극한 이치’는 般若이며, 般若는 緣起를 통해 실체적 본체인 自性(산스크리트어 개념 svabhāva의 漢譯)을 부정하는 것의 實現이므로, 그 자체로 空하다. 또한, 般若는 區分과 분석적 지식을 넘어서 있으므로 아득하다. 中觀佛敎哲學에서 般若는 緣起를 통해 空을 體得하는 것인데, 空은 있지도 않고(非有), 없지도 않으며(非無), 있지 않은 것도 아니고(非非有), 없지 않은 것도 아니다(非非無). 산스크리트어로

22) 天下萬物生於有, 有生於無。(老子, 『道德經』 40; <https://cctext.org/daoism?searchu=%E6%9C%89%E7%94%9F%E6%96%BC%E7%84%A1>).

23) 聖智之無者。無知。惑智之無者。知無。其無雖同。所以無者異也。何者? 夫聖心虛靜。無知可無。可曰無知。非謂知無。惑智有知。故有知無。可謂知無。非曰無知也。無知。即般若之無也。知無。即眞諦之無也。(『肇論』「般若無知論」, 《大正藏》 T1858, 154中27~下02).

24) 至理虛玄。擬心已差。況乃有言? 恐所示轉遠。庶通心君子。有以相期於文外耳。(『肇論』「答劉遺民書」, T1858, 157上09~11). 승려인 僧肇가 고위관료인 劉遺민에게 보낸 답장이므로 존대말로 번역하였다.

catuṣkoṭi(짜투쉬코티)라 불리는 이 ‘四句’를 모두 부정하는 것은 中觀佛敎哲學의 空觀을 대표하는 논리임에도 형식논리로는 전혀 타당하지 않다.²⁵⁾ 그럼에도 中觀佛敎哲學의 四句를 모두 부정하는 論理는 緣起即空이 논리적이 아니라는 것을 의미하는 것이 아니라, 緣起即空의 實相이 言語로 표현되는 분석적 지식을 넘어서 그 밖에 있음을 의미한다. 般若는 世俗의인 분석적 지식 밖에 있으므로 ‘앎이 없음(無知)’이며, 無知는 곧 一切知이다.

V. 涅槃으로 歸納되는 緣起即空과 般若

『肇論』에서 一切知는 僧肇의 不二思想으로 가는 길이며, 종종 涅槃(nirvāṇa)과 동일시된다. 특히 「涅槃無名論」에서는 緣起, 空, 般若, 涅槃이 서로 다르지 않음이 드러나고 확인된다. 「涅槃無名論」이라는 제목에서 알 수 있듯이 涅槃은 말이 닿지 않는 곳에 있다. 般若의 ‘앎이 없음(無知)’과 함께, 涅槃의 言語道斷한 성격은 분석적, 언어적 지식의 한계를 보여준다. 분석적, 언어적 지식을 넘어, 涅槃은 궁극적인 진리와 세속적인 진리를 통합한다. 「涅槃無名論」을 살펴보자.

經에 이르기를 “諸法(모든 존재)을 떠나서는 열반을 얻지 못한다.” 또 이르기를 “諸法은 한계가 없는 까닭으로 菩提(bodhi)도 한계가 없다.” 이로써 涅槃의 道가 오묘하게 맞아떨어지는 데에 있고, 오묘하게 맞아떨어지는 것의 지극함은 오묘한 하나에 뿌리를 둔다. 그러므로 사물은 나와 다르지 않고 나도 사물과 다르지 않아 사물과 내가 오묘하게 만나 無極(끝이 없음)으로 돌아간다. 그것에 나아감에 먼지가 없고 그것에 물러남에 나중이 없으니, 어찌 그 사이에 끝과 시작을 용납하겠는가?²⁶⁾

여기 인용문에서 아이러니처럼 보이는 것은 諸法(모든 존재)이 한계가 없다는 부분이다. 緣起에 따르면 모든 존재는 조건적으로 그리고 상호의존적으로 생겨난다. 諸法은 조건부인 만큼 제한적일 수밖에 없어 보인다. 그러나, 하나의 존재는 緣起 안에서 다른 모든 존재들과 상호 의존적이며, 그것은 전체로서의 세계에 걸

25) 아래의 <표 1>과 <표 2>에서 보듯이 드모르간(De Morgan)의 법칙에 따라 4구의 긍정과 부정의 복합은 전통적 논리에서 언제나 거짓이다. 따라서, 형식논리상 4구의 부정은 ‘타당하지 않은(invalid)’ 논리이다.

<표 1>

p	~p	p ∧ ~p
T	F	F
F	T	F

<표 2>

p	~p	p ∨ ~p	~(p ∨ ~p)
T	F	T	F
F	T	T	F

이에 관해서는 “Westerhoff, Jan. *Nāgārjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford University Press, 2009,”의 제4장 “Catuṣkoṭi or Tetralemma”에서 상세하게 논의하고 있으니 참고하기 바란다.

26) 經曰。不離諸法而得涅槃。又曰。諸法無邊故。菩提無邊。以知涅槃之道。存乎妙契。妙契之致。本乎冥一。然則物不異我。我不異物。物我玄會。歸乎無極。進之弗先。退之弗後。豈容終始於其間哉? (『肇論』 「涅槃無名論」, 《大正藏》 T1858, 161上 16~18).

쳐 무한히 확장된다. 그러므로菩提, 즉緣起의 實相에 대한 깨달음은 한계가 없다. 涅槃은 實相에 대한 깨달음을 통해 얻어진 境地이므로, 俗諦와 眞諦가 하나이듯이 輪迴의 俗世와 분리될 수 없다.

「涅槃無名論」은 또한 『肇論』의 큰 틀 안에서 涅槃의 實相과 緣起空의 實相이 다르지 않다는 不二哲學을 선양한다. 僧肇의 不二哲學은 그가 그의 스승인 鳩摩羅什으로부터 배운 中觀哲學에 기초한다. 알려진 바와 같이, 中觀哲學은 緣起法을 바탕으로 하여 諸法이 自性이 없으므로 空하다는 사실을 밝힌다. 다시 말해, 中觀은 緣起와 空이 不二임을 밝힌다. 이를 바탕으로 中觀은 空을 중심으로 하는 空觀의 哲學으로 여겨지기도 한다. 그러나 中觀哲學이 말하는 緣起와 空의 不二는 어디까지나 有無와 生滅을 分別하는 五蘊으로 감지한 現象界를 설명할 뿐이다. 中觀의 궁극적 목표는 緣起하는 諸法의 현상을 묘사하는 데에 있지 않고, 緣起諸法을 통해 實相을 드러내 보이는 데에 있다. 中觀의 實相은 물론 涅槃의 실상이다. 僧肇는 「涅槃無名論」에서 이를 분명히 밝히고 있다.

無名이 이르기를, 有無의 계산은 진실로 法에서 포용하지 않음이 없고 이치에서 거느리지 않음이 없지만, 그 거느리는 바는 俗諦뿐이다. 經에는 眞諦는 涅槃의 道이며 俗諦는 有無의 法이라 했다. 왜인가? 있음은 없음으로 인해 있고, 없음은 있음으로 인해 없다. 없음의 이유가 있어 있다고 하고, 있음의 이유가 없어 없다고 한다. 그러므로 있음은 없음에서 나오고 없음은 있음에서 나온다. 있음을 떠나 없음은 없고 없음을 떠나 있음이 없으니, 있음과 없음은 서로 생겨나게 한다.²⁷⁾

위의 인용문에서 보듯이 僧肇는 있음과 없음, 즉 有無의 상호의존으로 緣起法을 드러내 緣起가 모든 法을 포괄함을 분명히 밝혔다. 그러나 緣起는 오직 現象의인 세속적 관점에서의 方便的 俗諦만을 설명할 수 있을 뿐, 涅槃眞諦는 緣起로 설명되지 않는다는 점 또한 밝히고 있다. 中觀哲學에 바탕을 둔 僧肇에게도 涅槃은 緣起即空으로 설명할 수 있는 대상이 아닌 것이다.

涅槃을 緣起即空에서 벗어난 것으로 보는 이러한 주장에 대해, 김주경은 湯用彤이 『漢魏兩晉南北朝佛教史』에서 그러한 이유로 「涅槃無名論」은 僧肇의 저작이 아니라고 주장했다는 점을 인용하였다.²⁸⁾ 그럼에도 김주경은 「涅槃無名論」의 찬술 배경에 관한 여러 기록을 살펴면서 湯用彤의 견해와는 달리 僧肇가 「涅槃無名論」을 직접 저술했다는 점을 확인하였다.²⁹⁾

「涅槃無名論」이 僧肇의 저작이 확실하다면, 僧肇가 涅槃眞諦는 緣起로 설명되지 않는다는 점을 주장한 것은 도리어 「涅槃無名論」을 저술하던 그의 생애 막바지에 緣起即空을 중심으로 한 그의 사유가 佛性論을 일부 받아들이는 쪽으로 변모한 것은 아닌지 의심이 들게 하는 면이 있는 것은 사실이다. 그럼에도 僧肇는 여전히 중관학파의 論師이며, 그가 주장한 涅槃眞諦는 緣起를 통해서 이해해야 할 것이 아니라 緣起即空을 초

27) 無名曰, 有無之數, 誠以法無不該, 理無不統, 然其所統, 俗諦而已. 經曰, 眞諦何耶, 涅槃道是. 俗諦何耶, 有無法是. 何則. 有者有於無, 無者無於有. 有無所以稱有, 無有所以稱無. 然則有生於無, 無生於有. 離有無無, 離無無有, 有無相生. (『肇論』, 『涅槃無名論』, 《大正藏》 T1858, 159上25~中01).

28) 김주경, 「僧肇의 涅槃無名論 성립에 관한 諸問題」, 『한국불교학』 23, 한국불교학회, 1997, 600쪽.

29) 김주경, 「僧肇의 涅槃無名論 성립에 관한 諸問題」, 『한국불교학』 23, 한국불교학회, 1997, 600~608쪽.

월한 것으로 이해되어야 할 듯하다.³⁰⁾ 涅槃이 緣起即空을 초월한 것으로 이해될 때 ‘真諦는 涅槃의 道이며 俗諦는 有無의 法이라는 僧肇의 주장은 ‘俗諦와 真諦의 不二’라는 그의 또 다른 주장과의 모순에서 조금은 벗어날 수 있지 않을까 생각된다.

VI. 結論：『肇論』에 나타난 僧肇의 不二思想

중관학파의 논자들은 二元論, 특히 本體論의 이원론을 論破하기 위해 최선을 다했다. 僧肇는 中國 역사에서 대표적인 中觀佛敎哲學 계승자 중 한 명이며, 그의 생애는 그의 不二思想과 깊은 관련이 있다. 僧肇는 不二思想이 가장 잘 드러난 경전 가운데 하나인 『維摩詰經(Vimalakirti-nirdesa Sutra)』를 읽고서 승려가 되기로 결심했다. 후에 쿠마라지바가 『維摩詰經』을 다시 漢譯했을 때, 僧肇는 이에 대한 解題까지 썼다.

僧肇가 쿠마라지바에게서 배운 것은 不二中道의 思想이었다. 앞서 4장에서 언급한 四句(catuṣkoṭi)를 부정하는 論理에서 볼 수 있듯이, 대립하는 어떤 두 反對概念 사이에는 하나가 있으면 다른 하나는 그에 대한 否定이다. 전형적인 中觀哲學의 四句否定的 論理는 하나의 命題와 그 하나에 대한 否定, 둘 다에 대한 否定, 마지막으로 둘 다를 否定한 것에 대한 否定이다. 『肇論』은 四句否定的 논리적 모순을 초월하면서 佛敎에서 가능한 온갖 종류의 不二會通으로 가득 차 있다.

그 수많은 不二會通들 가운데 僧肇의 『肇論』에서 중요한 것은 두 가지이다. 하나는 空과 緣起 사이의 不二會通이고, 다른 하나는 生死 또는 生滅과 涅槃 사이의 不二會通이다. 「不真空論」에서 緣起와 空을 따로따로 이해하여 緣起即空을 올바르게 이해하지 못한 것이나 「涅槃無名論」에서 涅槃과 世俗을 그릇되이 차별하여 俗諦即真諦를 이해하지 못한 데에서 格義佛敎의 폐단이 나왔다는 것에만 僧肇가 비판하는 格義가 한정되지는 않는다. 『肇論』 전체에 걸쳐 잘못된 차별에서 야기된 당시 중국에서의 불교에 대한 오해를 비판하고 있다. 그것이 儒學的 세계관에서 야기됐든 老莊思想이나 魏晉玄學에서 비롯됐든 좁은 의미의 格義佛敎로 인한 것이든, 僧肇에게는 中觀哲學에 대한 잘못된 이해 모두가 넓은 의미의 ‘格義’이며 克復해야 할 대상이다.

앞서 언급했던 것처럼, 四句에 대한 否定을 통해 표현되는 非有非無인 緣起即空의 實相은 論理的으로 타당하지 않다. 이 점에 대해 中觀佛敎哲學과 僧肇는 현실 세계도 緣起即空의 實相도 논리적으로 설명될 수 없다고 주장할 것이다. 현실 세계가 논리적이 아니었다면 論理的 言語를 통해 설명될 수 없을 것이다. 緣起即空을 體得하여 얻어진 般若의 窮極的 實相, 즉 涅槃은 「涅槃無名論」에서 말하듯이 “있지도 않고 다시 없지도 않아서 말의 길이 끊어지고 마음이 갈 곳이 사라진다.”³¹⁾

말의 길이 끊어진 般若를 體得하는 것을 목표로 하는 전통은 中國 佛敎에서 禪宗으로 이어진다. “언어로는

30) 이호석, 「僧肇의 常滅本性和 宗密의 本覺真心 비교 - 僧肇의 「涅槃無名論」과 宗密의 「原人論」에 한정하여 -, 『東方學志』 154, 연세대학교 국학연구원, 2011, 25쪽.

31) 論曰. 涅槃非有. 亦復非無. 言語道斷. 心行處滅. (『肇論』, 「涅槃無名論」, T1858, 157下18-19).

세울 수 없어서(不立文字), 마음으로써 마음을 전하여(以心傳心), 사람의 마음을 곧바로 가리켜(直指人心), 자성을 보아 부처를 이룬다(見性成佛).”는 禪宗의 傳統은 “實相에 대한 智慧는 없이 없으며(般若無知), 涅槃의 경지는 말로 할 수 없다(涅槃無名).”는 僧肇의 思惟에 빛진 바가 크다. 禪宗에게 끼친 영향뿐만 아니라 『肇論』은 중국의 中觀學派라고 불리는 三論宗에도 기반이 되었다. 僧肇가 緣起即空과 俗諦即真諦의 大乘佛敎 中觀哲學의 不二思想을 이해한 최초의 중국인이었다는 점을 생각한다면 당연한 일이다.

〈참고문헌〉

- 郭象, 『莊子翼』, 臺北: 新文豐出版公司, 1994.
- 老子(저), 吳怡(編註), 『道德經』, 三民總經銷(Great Learning Publishing), 1989.
- 僧肇, 『肇論』, T1858 (《大正新脩大藏經》 第45卷).
- 龍樹(저), 鳩摩羅什(漢譯), 『中論』, T1564 (《大正藏》 第30卷).
- 慧皎, 『高僧傳』, T2059 (《大正新脩大藏經》 第50卷).
- 김주경, 「僧肇의 涅槃無名論 성립에 관한 諸問題」, 『한국불교학』 23, 한국불교학회, 1997.
- 모리미키사부로(森三樹三郎)(저), 오진탁(역), 『佛敎와 老莊思想』, 경서원, 1992.
- 미즈노 고젠(저), 이미령(역), 『경전의 성립과 전개』, 시공사, 1996.
- 백명성 · 이창섭 · 이재창(역), 『高僧傳 外』, 《한글대장경》, 동국역경원, 1998.
- 僧肇(저), 憨山德淸(주), 송찬우(역), 『肇論』, 경서원, 2009.
- 徐小躍(저), 金鎮戊 · 李玆周(역), 『禪과 老莊』, 운주사, 2000.
- 吳怡, 『禪與老莊』, 三民書局, 1991.
- 龍樹(Nāgārjuna)(저), 靑目(Pingala)(주), 김성철(역주), 『중론 개정본』, 오타쿠, 2020.
- 이호석, 「僧肇의 常滅本性和 宗密의 本覺真心 비교 - 僧肇의 「涅槃無名論」과 宗密의 原人論에 한정하여 -」, 『東方學志』 154, 연세대학교 국학연구원, 2011.
- 최진석, 『철학으로 그리는 세상』 (<https://jiwoonism.tistory.com/391>)
- Leigh, Hoseok. *The Philosophy of Non-duality in Zhaolun*, Ann Arbor: UMI(San Francisco: California Institute of Integral Studies), 2010. (박사학위논문)
- Liebenthal, Walter. *Chao Lun: The Treatises of Seng-chao*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1968 [1949].
- Robinson, Richard H. *Early Madhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967.
- Thompson, John M. *Understanding Prajñā: Sengzhao's "Wild Words" and the Search for Wisdom*. New York: Peter Lang Publishing, 2008.
- Westerhoff, Jan. *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford University Press, 2009.

* 이 논문은 2022년 12월 5일에 투고되어,
2022년 12월 15일에 심사위원을 확정하고,
2023년 1월 5일까지 심사하고,
2023년 1월 10일에 게재가 확정되었음.

Abstract

**The 5th Century Chinese Buddhism's Overcoming 'Geyi(格義)' and
Developing Cultivation Theory
- Focusing on Seng-zhao(僧肇) -**

Leigh, HoSeok*

This study is to examine Seng-zhao's 4 treatises in *Zhaolun* in order to verify his efforts confuting various philosophical misunderstandings on *Mādhyamaka*(中觀)'s non-duality between *pratītyasamutpāda* (interdependent co-arising 緣起) and *śūnyatā*(emptiness 空). The misunderstandings on the non-duality between *pratītyasamutpāda* and *śūnyatā* in the contemporary time of Seng-zhao were represented by seven 'Geyi(格義) Buddhist schools' from traditional perspective. Yet, this study widens the scope toward Geyi not only the seven Geyi Buddhist schools but also other Chinese philosophical attempts to explain *Mādhyamaka*'s concepts of *śūnyatā*, *pratītyasamutpāda*, *prajñā*, *nirvāṇa*, and so on, such as Confucian perspective, and Neo-Daoist Wei-Jin Xuanxue(魏晉玄學) perspective at the time. Through the reputation against those 'Geyi' attempts within the widened meaning of 'Geyi', Seng-zhao clarified the non-duality between *pratītyasamutpāda* and *śūnyatā*, and built up his *prajñāpāramitā*(perfection of wisdom 般若波羅蜜) cultivation theory based on epistemological transformation. Seng-zhao's *prajñāpāramitā* cultivation theory based on the non-duality between *pratītyasamutpāda* and *śūnyatā* influenced a lot on the development of cultivational theories in later Chinese Buddhism such as Chan school(禪宗).

[Keywords] Seng-zhao(僧肇), Geyi(格義), Geyi Buddhism(格義佛教), *Zhaolun*(『肇論』), *Mādhyamaka*(中觀) philosophy, *pratītyasamutpāda*(interdependent co-arising 緣起), *śūnyatā*(emptiness 空), *prajñāpāramitā*(perfection of wisdom 般若波羅蜜), non-duality(不二)

* Research Professor, Academy of Asian Studies, Dankook University