

성실학파의 ‘二諦相即’에 대한 사상적 고찰*

조윤경
(서강대)

국문요약

‘相即’은 중국철학의 대표적인 개념 가운데 하나로, 본래 불교가 중국에 수용되면서 이제의 관계를 나타내기 위해 도입된 개념이다. 二諦相即은 『반야경』의 “색이 곧 공이며, 공이 곧 색이다(色即是空, 空即是色)”에서 유래하지만, 二諦相即에 대한 본격적인 논의는 대략 5세기에 시작되었다. 초기 二諦相即에 대한 논의 가운데 성실학파의 二諦相即義가 가장 대표적이라고 할 수 있다. 그들은 풍부한 논의를 통해 二諦相即의 특수한 의미를 규명하였다. 구체

* 본 논문은 필자의 박사학위논문 「教門即是理門: 吉藏二諦思想研究」(北京大學博士學位論文, 2014)의 제4장 제1절의 내용을 바탕으로 재구성한 논문임을 밝힌다.

적으로, 智藏(458-522)은 이제를 一體로 보는 관점에서 이제의 동일성을 강조하기 위해 ‘即’을 ‘곧 ~이다(即是)’라고 해석한다. 반면, 僧綽은 이제의 異體를 강조하여 相即을 ‘서로 떨어지지 않는다(不相離)’는 뜻으로 보았다. 한편으로 僧旻(467-527)은 인연 가법(緣假)의 차원에서 ‘이제가 다르지 않다(二諦不異)’는 뜻으로 ‘即’을 국한하여 쓴다. 이러한 성실론사의 二諦相即義는 후대 중국철학의 핵심인 相即 사상으로 발전되는 밑거름이 되었다.

주제어: 相即, 二諦, 智藏, 僧綽, 僧旻, 성실학과, 體用.

들어가며

‘相即’은 중국철학의 독창적인 사유 구조를 대변하는 대표적인 개념 가운데 하나로서 유불도 삼교에서 모두 중요한 역할을 담당해 왔다. ‘相即’은 여러 다른 용법을 내포하고 있지만, 그 중에서도 특히 본체와 현상계, 즉 體用의 불가분의 관계를 나타내는 데 핵심적 기능을 담당하고 있다. 이러한 相即 사상은 중국에서 자생적으로 발생했다기보다는, 중국이 인도에서 불교를 수용하면서 불교와 중국문화가 교류하고 융합하는 과정에서 형성되었다. 相即 사상의 연원은 불전의 번역, 특히 『반야경』의 “색이 곧 공이며, 공이 곧 색이다(色即是空, 空即是色)” 등의 경문을 번역하면서 색과空的 이질적인 개념을 ‘即’으로 연결한 것으로 거슬러 올라갈 수 있다.

원래 『반야경』의 ‘即’은 일종의 虛詞로서 그것이 생략된다고 하더라도 문장의 원뜻이 달라지지는 않는다. 이렇듯 ‘即’은 문장 속에서 실질적이고 구체적인 의미값을 지닌 개념어(實詞)들의 관계를 나타내는 역할을 하기 때문에 여러 가지 맥락에서 융통성 있게 적용되어 왔고, 또 이렇게 구체적으로 적용되는 과정에서 더욱 풍부한 의미가 파생되어 ‘即’의 여러 용법이 발생하게 되었다. 이러한 변용 속에서 형성된 ‘相即’ 개념은 현실세계와 본래적 이상을 유기적이면서도 유연하게 연결시키기 때문에 중국철학에서 불가결한 요소가 될 수 있었다. 이러한 相即 사상 가운데서도 體用의 相即은 중국적 사유 모식을 대표한다고 해도 과언이 아니다.

본 논문에서는 중국불교에서 ‘相即’이 하나의 사상으로 자리매김 한 직후에 형성되었다고 볼 수 있는, 성실론자들의 ‘二諦相即’ 개념에 대해 고찰하여 중국불교의 초기 ‘相即’ 사상을 이해하는 것을 목적으로 한다. 구체적으로는 후기 삼론종 문헌 등에 기록된 智藏(458-522)과 그의 제자인 僧綽, 그리고 僧旻(467-527)의 二諦相即義를 살펴볼 것이다. 이들의 二諦相即義에 대한 기록

은 대부분 후대 삼론종의 문헌에 의존하기에 이들의 사상을 해석하는 데 있어 삼론사의 시각에서 완전히 벗어나는 것은 불가능할지도 모른다. 하지만 이러한 한계를 감안하더라도 삼론 문헌에 기술된 내용을 바탕으로 성실론사들의 二諦相即義를 규명해보는 것은 초기 相即 사상의 변용 과정을 조명하는 데 필수적인 연결고리를 제공할 수 있을 것이다. 또한 성실론사들의 二諦相即義는 중국철학에서 體와 用의 관계를 설명하는 원형적인 특질이 남북조 시기 이미 원숙하게 형성되었음을 보여주고 있다.

I. 불전의 번역과 ‘相即’의 유래

‘相即’이라는 단어의 유래를 찾기 위해서는 불교 경전의 번역사업으로 거슬러 올라갈 필요가 있다. 산스크리트어로 된 불경을 한문으로 번역할 때, ‘即’자가 상용화되기 시작하였는데 『반야경』의 “색은 공과 다르지 않고, 공은 색과 다르지 않다(色不異空, 空不異色), 색이 곧 공이며, 공이 곧 색이다(色即是空, 空即是色)”의 구절에서 ‘即’자가 쓰인 것이 대표적이다. 사카모토 유키오(坂本幸男)는 『即の意義及び構造について』라는 논문에서 ‘即’의 구체적인 용례를 고찰하여 경론에서 쓰인 ‘即’은 산스크리트어 ‘yad…tad’이나 ‘eva’를 번역한 것이라고 밝힌다. 그는 玄奘(602-664)이 번역한 『반야심경』에서 ‘即’은 산스크리트어 ‘yad…tad’의 번역이며, 동시에 경문에서 ‘即’의 이유에 대해서는 ‘다르지 않음(不異; na prthak)’이라고 밝히고 있음을 지적하고 있다. 또한 그는 鳩摩羅什(343-413)이 번역한 『소품반야경』 제1권¹⁾에서 ‘即’은 산스크리트어 ‘eva’를 번역한 것이며 그 이유 역시 ‘다르지 않음(不異; na anya)’이었음을 지적한다. 뿐만 아니라, 『중론』에서의 ‘即’은 산스크리트어 ‘yad…tad’의 번

1) 『小品般若波羅蜜經』卷第一(T.8, 538b27): 幻不異色, 色不異幻. 幻即是色, 色即是幻.

역이거나 ‘eva’를 번역한 것이라고 기술하고 있다.²⁾ 이처럼 불전을 번역하는 과정에서 色과 空이 다르지 않음을 표현하기 위해 ‘即’을 썼던 것이 후대 ‘相即’ 개념이 형성되는 시초라고 할 수 있다.

하지만 독자적인 ‘相即’ 개념은 불전 번역 이후 남북조 시대에 이르러서야 비로소 형성되기 시작하였다. 다음 장에서는 남북조 시대의 二諦相即義에 대해 살펴해보도록 하겠다.

II. 南北朝 二諦相即의 사상적 배경

‘相即’ 사상은 5세기 중국불교계에서 형성된 사조이다. 구마라집의 제자인 僧肇(384-414)의 『肇論』에서 진제와 속제가 둘이 아니라는(眞俗不二) 사상을 표방하고 있기 때문에 이로부터 二諦相即 사상의 맹아를 엿볼 수 있다. 많은 연구들이 『조론』에서 ‘即體即用’의 體用論의 기원을 찾고 있고,³⁾ 실제 『조론』에서 ‘即儔即真’⁴⁾과 같은 ‘即…即…’ 구문도 찾아볼 수 있다. 그러나 엄밀히 말하면 『조론』에서는 ‘相即’이란 표현이 나타나지 않았으므로 후대에서 논의하는 相即의 유래를 『조론』에서 직접적으로 도출하는 것은 다소 비약이 있을 수밖에 없다.

하지만 승조 사후 얼마 지나지 않아 불교계의 사상적 패러다임이 격변하고 여러 새로운 사조가 등장하게 되는데 그 가운데 하나가 ‘二諦相即’이라고 할 수 있다. 남북조 시대 불교계에서 ‘二諦相即’에 대해 규명하는 풍조가 매우 성행하였고, 여러 학파의 논사들이 모두 二諦相即義에 대해 전문적으로 자신의 의견을 피력하였다. 따라서 ‘二諦相即’에 대한 본격적인 논의는 승조 사후부

2) 坂本幸男 1956, 341-342.

3) 湯用彤 2007, 295-297.

4) 『肇論』(T.45, 152b03)

터 문헌의 기록이 분명하게 남아있는 성실론사들의 二諦相即義가 출현한 시기 사이인 5세기에 시작된 것으로 추정해 볼 수 있다.

삼론종의 二諦相即義는 당대 성실론사들처럼 자신의 ‘二諦相即’의 의미를 적극적으로 규명하려 하기보다, 성실론사들의 ‘二諦相即’을 반론하는 성격이 강했기 때문에,⁵⁾ 결과적으로 삼론종의 문헌에서 성실론사들의 二諦相即義에 대한 직간접적 단서를 얻을 수 있게 되었다.

성실론사들의 二諦相即義를 고찰하기에 앞서, 먼저 남북조 二諦相論론의 특징을 개괄하면 다음과 같다.

첫째, 당시 여러 논사들은 대승경전 가운데에서 특히 『대품반야경』의 ‘色即空, 空即色’을 중심으로 色과 空이 相即, 즉 합일하는 원리를 규명하고자 하였다.⁶⁾ 삼론종에서도 경전에서 色과 空의 相即을 말하는 것은 요점만을 간명하게 논하는 切論이라 하고, 세제와 제일의제, 즉 眞俗의 차원에서 相即을 말하는 것은 응용하여 풀이하는 奢論이라고 규정하고 있다.⁷⁾ 이 사실에 비추어 보더라도 당시 二諦相即 논의의 관건은 色과 空의 相即에 있음을 알 수 있다. 당시 논사들은 色과 空이 동일한 체(一體)인지 아니면 다른 체(異體)인지 등의 이론을 통해 色과 空을 회통하고자 하였다. 후대 大興寺의 釋道安의 제자인 慧影(?-600)은 그의 『大智度論疏』에서 相即義에 대해 규명하고 있는데, 여기에서도 이러한 사상적 배경을 엿볼 수 있다.

‘色即是空, 空即是色’은 스승께서 “이것은 相即義를 밝히는 것이다”라고 말씀

5) 계환 2001, 60-61.

6) 『二諦義』下卷(T.45, 105a10-12): 雖有三經文, 諸師多就『大品經』, 明色即空, 空即色也.

7) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 581c14-16): 若言‘真即俗, 俗即真’者, 此是奢論. 若言‘色即是空, 空即是色’, 此即是切論. 雖復奢切, 同辨相即義; 『二諦義』下卷(T.45, 104c18-21): 『涅槃經』言奢, 『大品』、『淨名經』言切: 『涅槃經』奢者, 『涅槃』云, “世諦即第一義諦”, 不云“第一義諦即世諦”, 故『涅槃』言奢. 『大品』、『淨名』切者, 『大品』“色即是空, 空即是色”, 『淨名』亦爾, 所以為切也.

하셨다. 지금 이제는 둘이여도 即하지 않고 하나여도 即하지 않으니, 다만 한 법에서 그 의미가 두 가지이지만 동일한 체를 취하기 때문에 ‘即’이라 명명하였다. 색이 인연을 따라 자성이 없다는 것을 말하려고 ‘無’라고 말했으니, 이것은 자성이 없다는 無이고, 연기의 有에 即한다. 이 색이 연기하므로 ‘有’라고 말했으니, 이 연기의 有는 인연을 따라 자성이 없는 無에 即한다. 그러나 ‘二諦相即’이라는 표현은 경론에서 말한 것을 본 적이 없다. ‘相即’이라는 말은 단지 ‘色即是空, 空即是色’을 가리키는 언어로, 단지 ‘即是’의 ‘即’일 뿐이니, 두 법이 相即하는 即이므로 ‘相即’이라고 한 것은 아니다.⁸⁾

위에서 해영의 스승 도안은 ‘色即是空, 空即是色’이 相即義라고 규정하고 있다. 해영은 ‘相即’에 두 가지 해석이 있는데, ‘相即’의 의미는 본래 『반야경』에서 말한 ‘色即是空, 空即是色’에서 ‘即是’의 ‘即’을 가리키는 것으로, 有無는 한 법의 두 뜻일 뿐이므로 체가 동일하다고 한다. 하지만 ‘相即’을 오해하여 두 법이 함께 합하여진다고 잘못 해석하는 사람도 있으므로 그는 ‘相即’의 표현에서 ‘相’을 빼고 ‘即是’의 ‘即’만을 인정한다.⁹⁾

앞의 논의를 종합하면, ‘相即’에 대해 규명하려는 시도는 본래 『반야경』의 ‘色即是空, 空即是色’을 중심으로 촉발되었음을 알 수 있다. 하지만 후에 논의의 범위가 확장되면서 二諦相即에서 다루는 내용이 『반야경』에만 국한되지 않고, 『유마경』이나 『열반경』 등 다른 대승경전까지 확대되었다.

둘째, 초기 ‘相即’에 관한 논의에서는 ‘即’과 ‘離’가 대비되어 사용되었다.

-
- 8) 『大智度論疏』卷第17(X.46, 866a07-13): ‘色即是空, 空即是色’者, 師言“此明相即義”. 今謂二諦若二亦不即, 一亦不即, 但於一法上, 有其二義, 取其一體, 故名為即. 言色從緣無性, 故說為無. 此為無性之無, 即是緣起之有. 此色緣起, 說故為有. 此緣起之有, 是即從緣無性之無. 而言二諦相即者, 未見經論說. 言相即, 但言‘色即是空, 空即是色’, 但是即是之即, 非是二法相即之即, 故云相即也.
- 9) 『大智度論疏』卷第17(X.46, 866a13-16): 但人見此二義, 互談剩說相即, 遂令一切傳之. 今以非一非二乃談其即, 無有相即之即. 若言相即者, 應有二法共合, 可說為相即. 今唯即是之即, 不得論相.

초기의 ‘即’의 함의는 ‘離’와 상대되는 ‘동일하다’, ‘일치하다’ 정도의 비교적 단순한 뜻이었지만, 후에 ‘이제는 一體인가 異體인가’ 등의 논제를 둘러싼 논쟁을 통해서 그 의미가 점점 세분화되었다. 예를 들어, 淨影寺 慧遠(523-592)은 『大乘義章』에서 四宗, 즉 立性宗, 破性宗, 破相宗, 顯實宗의 교판을 통해 이제를 변석하였는데, 「二諦義」 마지막 부분에서 四宗 이제의 동일함(即)과 분리됨(離)에 대해 서술하였다. 이처럼 혜원이 ‘即’과 ‘離’ 두 개념을 상대해서 각 학파의 이제의 성격을 규정하려 하였던 시도 이면에는 남북조 불교계에서 일반적으로 ‘即’이 ‘離’에 상대하는 개념으로 인식되었던 사상적 배경이 깔려 있었을 것으로 추정된다. 예를 들어, 혜원은 四宗 가운데 입성종의 이제에 대해 다음과 같이 기술하고 있다.

처음 입성종에서 이제가 서로 바라봄에 동일함(即)과 분리됨(離)이 정해지지 않았으니, 세 구절로 분별해 보겠다. 하나, 세제가 곧 제일의제이니, 말하자면 오음, 십팔계, 십이처 등이다. 현상의 모습의 차별을 세제라고 하고, 곧 이 법 속에 진리가 있는 것을 진제라고 한다. 둘, 세제가 진제와 동일하지 않으니(不即), 비택멸무위와 허공무위를 가리킨다. 셋, 진제가 그 세제를 바라봄에 동일하지도 않고 분리되지도 않으니, 空과 無我를 가리킨다. 곧 오음에서 空과 無我를 밝혔으므로 ‘분리되지 않는다(不離)’고 이름하였다. 그렇지만 그것은 다만 구별하여 집착하나 또는 타자가 없다는 것일 뿐, 오음법은 空하지 않으므로 ‘동일하지 않다(不即)’고 이름하였다.¹⁰⁾

입성종은 비담종을 가리키는데, 혜원은 비담종의 이제에 대해 ‘동일함(即)

10) 『大乘義章』卷第一(T.44, 485a11-18): 第四門中, 明即離者, 就初宗二諦相望, 即離不定, 三句分別: 一者, 世諦即第一義, 如說陰界十二入等, 事相差別以為世諦, 即此法中, 所有諦理, 說為真諦. 二者, 世諦不即真諦, 謂非數滅、虛空無為. 三者, 真諦望彼世諦, 不即不離, 謂空、無我, 即就陰上, 明空、無我, 名為不離, 然彼但無橫計我、人, 不空陰法, 故名不即.

과 분리됨(離)이 정해지지 않았다(即離不定)'는 입장에서 다각적으로 규명하고 있다. 즉, 세제에서 진제를 바라보면 현상세계의 차별(세제)는 진리(진제)와 상즉하지만, 세제는 허공무위나 비택멸무위와는 상즉하지 않는다. 한편, 진제에서 세제를 바라보면 진제법인 空과 無我는 오음의 현상세계와는 분리되지 않지만(不離), 오음법은 空하지 않기 때문에 진제가 오음법과 동일하다고 할 수 없다(不即). 또한 현실종은 자파인 지론종을 가리킨다. 그는 지론종의 이제에 관해 依持義와 緣起義의 두 차원에서 밝히고 있다. 이 가운데 依持義에서 바라본 이제의 관계는 다음과 같다.

만일 依持에서 이제가 서로 바라보면, 동일하지도 않고 분리되지도 않는다. 진실에 의거하여 妄想이 일어나니 妄想에서 곧 진실을 변별하므로 '분리되지 않는다(不離)'고 할 수 있으나, 진실과 妄想의 본성은 다르므로 '동일하지 않다(不即)'고 할 수 있다.¹¹⁾

이처럼 依持義에서는 진제와 속제가 동일하지도 않고 분리되지도 않다(不即不離)고 밝히고 있다. 구체적으로 妄想은 진실에 근거를 두고 있기 때문에 '분리되지 않는다(不離)'고 할 수 있지만 양자의 본성은 다르기 때문에 '동일하지 않다(不即)'고도 할 수 있다. 이와 같이 혜원은 二諦相即을 밝히는 방식에서 기본적으로 '即'과 '離'가 서로 대립되는 의미라고 전제하고, 이 대립되는 개념쌍을 활용하여 四宗에서 진속이제의 관계를 파악하려 하였다. 따라서 당시 불교계의 일반적인 통념상 '即'은 '離'에 대립하는 의미로 여겨졌음을 알 수 있다.

11) 『大乘義章』卷第一(T.44, 485b04-07): 若就依持二諦相望, 不即不離. 依真起妄, 即妄辨真, 得說不離, 真妄性別, 得云不即.

III. 성실학파의 ‘二諦相即’ 사상

梁代 성실론자들은 이와 같은 사상적 배경 속에서 二諦相即義를 개진하였다. 양대에 손꼽히는 삼대법사는 開善寺 智藏, 莊嚴寺 僧旻, 光宅寺 法雲(467-529)으로, 지장은 『열반경』에 뛰어났으며, 승민은 『십지경』과 『승만경』에, 법운은 『법화경』에 있어서 독보적이었다.¹²⁾ 이 가운데 법운은 二諦相即에 관해 구체적으로 언급하는 것이 드물었던 것으로 보이고, 삼론사들도 二諦相即을 천명할 때 법운보다는 二諦相即에 대해 구체적인 입장을 표명했던 지장과 승민, 그리고 지장의 제자인 龍光寺 僧綽의 二諦相即義를 중점적으로 비판하고 있다. 따라서 본 논문에서는 이 세 사람의 二諦相即義를 중심으로 당대 성실학파의 ‘二諦相即’ 개념을 고찰하고자 한다.

1. 智藏의 二諦相即義

당시 남조 불교계에서 지장은 매우 영향력 있는 인물이었는데, 특히 그의 이제 사상의 영향은 지대했다. 지장은 자신의 『二諦義』를 저술하였는데, 지장의 사상이야말로 삼론종이 비판하는 중심 대상이다.¹³⁾ 사실 吉藏(549-623)의 『二諦義』나 慧均의 『大乘四論玄義記·二諦義』의 구조는 그들의 스승인 法朗(507-581)이 지장의 『이제의』를 한 조목 한 조목 비판하기 위해 지장의 목차를 그대로 가져왔던 것에 유래하기 때문에 그 구조 자체는 오히려 지장의 사상적 구조를 대변하고 있다.¹⁴⁾ 그 가운데 한 조목이 ‘二諦相即義’이므로 지장이 자신의 『이제의』를 쓰면서 ‘二諦相即’의 문제를 한 장으로 할애하여 비교적 중요하게 다루었음을 알 수 있다.

12) 『法華玄論』卷第一(T.34, 363c17-20): 爰至梁始三大法師碩學當時名高一代. 大集數論遍釋眾經.

但開善以涅槃騰譽. 莊嚴以十地勝鬘擅名. 光宅法華當時獨步.

13) 당시 지장의 생애와 그의 정치적, 사상적 영향력에 대해서 김성철 2009에서 자세히 다루고 있다.

14) 김성철 2009, 159-160; 조운경 2014, 328-329.

지장은 이제가 동일한 체(一體)라는 관점에서 二諦相即의 '即'의 의미는 '곧 ~이다(即是)'라고 해석한다. 혜균은 『대승사론현의기』에서 二諦一體說의 '相即'의 의미는 '곧 ~이다(即是)'의 '即'('即是之即')이라고 밝히고 있는 데¹⁵⁾, 혜균이 말하는 二諦一體說의 대표인물은 바로 지장이다. 『大乘玄論』에서도 '即是'로 지장의 '二諦相即'의 의미를 정의하고 있어¹⁶⁾ 혜균의 정의와도 일치한다.¹⁷⁾ 지장의 二諦相即義는 『대품반야경』의 '即是'로 眞俗을 동일한 체(一體)로 해석하는데, 비록 작용에서는 眞俗이 나눌 수 있을지라도 眞俗의 본체는 모두 中道이기에 결국 하나라는 것이 구체적인 내용이다.¹⁸⁾ 지장의 二諦相即의 구체적 함의를 고찰하기 위해서는 그의 이제와 中道の 체용론을 살펴보는 것이 선행되어야 할 것이다.

지장은 그의 『이제의』 서문에서 “이제는 범성의 旨歸이고, 하나의 진리(一眞)로서 不二의 지극한 이치이다”¹⁹⁾라고 말한다. 지장은 이제를 기본적으로

- 15) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 581c16-18): 但成論師解相即, 有兩種: 一云, 二諦異體而同處, 故名相即. 二云, 一體故言相即, '即'是'即是'之即也.
- 16) 『大乘玄論』에서 '即是即'이라는 표현은 두 번 나타나고 있으며, 또한 '即是'로 지장의 二諦相即의 함의를 정의하고 있다. 『大乘玄論』卷第一(T.45, 21c11; 21c29)
- 17) 『대승현론』은 길장의 찬술이 아니며 『대승현론』 이외의 다른 문헌에서 길장이 '即是之即' 혹은 '即是即'을 글자 그대로 언급한 적은 없지만 길장의 『이제의』에서 지장의 二諦相即義가 '即是'를 표방하고 있음을 언급하고 있으므로 길장도 혜균과 같이 지장의 相即을 '即是之即'이라고 여기고 있다고 받아들여도 무리가 없을 것으로 생각한다.
- 18) 길장은 이러한 지장의 二諦相即 해석이 『열반경』에서 “실제로는 둘이 없지만, 중생을 따라서 둘이 있다고 설법하셨다”고 한 것에 어긋난다고 질책한다. 『二諦義』中卷(T.45, 101b10-13): 彼脫云: 此是二諦相即義, 故云'即是'者, 亦不然. 彼雖相即恒二, 二而恒即, 終是二理. 二理不可無, 故彼不得言'實無二, 隨順眾生, 故說有二'也.
- 19) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 573c05-07): 第三開善寺藏法師云: 二諦者, 蓋是法性之旨歸, 一眞不二之極理也. 이 말은 길장의 『이제의』에서도 보이는데, 길장이 그의 서문에 기록되어 있다고 했으므로 지장의 『이제의』의 서문에 나오는 말을 삼론사들이 인용한 것이라고 보인다. 『二諦義』下卷(T.45, 108a28-29): 故彼『序』云, “二諦者, 一眞不二之極理”. 김성철은 그의 논문(각주 60번)에서 이와 같은 사실을 분명하게 드러내었다.(김성철 2009, 170)

이치로 해석하는데, 이제는 ‘하나의 진리(一眞)로서不二’의 이치이다. 그렇지만 지장을 비롯한 성실론사들은 대개 三假²⁰⁾를 세제로 보고 四忘을 진제로 보는데, 이 때 三假와 四忘(假名과 空)은 완전히 성격을 달리한다. 혜균의 해석에 의하면, 지장의 二諦理 가운데 世諦理는 모습과 이름이 있어 이름에 가탁하여 말할 수 있는 반면, 眞諦理는 모습과 이름이 없어 이름에 가탁할 수도 말할 수도 없는 것이다.²¹⁾ 그렇다면 이렇게 상반된 世諦理와 眞諦理가 도대체 어떻게 하나라는 말인가?

길장은 지장이 원래 진제를 이제의 체로 여겼는데, 후기에 자신의 사상적 입장을 바꾸어 中道를 이제의 체라고 주장했다고 전한다.²²⁾ 그리고 지장의 사상이 진제체에서 중도체로 전환하게 된 까닭은 僧朗의 사상에 간접적 영향을 받았기 때문이라고 한다. 구체적으로는 승랑에게 사사받은 周顒이 『三宗論』을 출간하여 中道가 이제의 체라고 밝히자, 양무제가 智寂 등을 승랑에게 파견하여 승랑의 사상을 흡수하고 만년에 『制旨義』를 지었다. 이러한 사회적 변동 속에서 지장도 승랑의 이론을 듣고서 中道가 二諦體라고 하였으나, 자신이 직접 계승한 것이 아니기에 그 내용이 편벽되어 자신의 원래 입장인 진제체에서 완전히 벗어나지 못하였다는 것이 길장의 입장이다.²³⁾ 이러한 길장의 해석은 다분히 삼론종의 입장에서 지장을 평가한 것이기에 사실관계는 다시 검토할 필요가 있다. 그렇지만 지장이 본래의 이제일체 사상에서 中道를 二諦體로 보는 관점으로 전환했던 것만은 틀림없다. 그는 초기에는 假名の 작용이 본체인

20) 三假에 관해서, 길장과 혜균은 『성실론』에 소승과 대승의 교설이 혼재하고 있다고 여긴다. 혜균은 『성실론』에서 三假는 때로는 因成假, 相續假, 相待假를 지칭하는데 이것은 소승설에 해당하고, 때로는 名假, 受假, 法假를 지칭하는데 이것은 대승설에 해당한다고 말한다. (慧均, 최연식 校注 2009, 79): 中假者, 且前出『成論』等中假也. 但彼大小乘說不同: 小乘明三中: 眞、俗、合, 三中也. 三假者, 因成、相續、相待假, 如『八不義』中說也. 大乘則名受法三假也.

21) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 585a12-20)

22) 김성철 2009, 173.

23) 김성철 2009, 171-173.

진제에 의거한다고 해석하지만, 후기에 이르러서는 진속이제를 모두 작용으로 보고 中道가 이제의 본체(中道二諦體)라고 해석한다. 우선 길장의 해석에서 그의 초기 사상을 살펴보겠다.

첫째, 진제를 본체로 보는 학설은 두 가지 뜻이 있다. 첫째, 空이 이치의 근본임을 밝힌다. 일체법이 모두 空을 근본으로 하며 有는 근본이 아니기 때문에 진제가 (이제의) 본체임을 밝힌다. 둘째, 有는 속제라는 것이다. 속제를 끊는 것은 진제를 깨닫기 위해서이니 진제가 본체이다.²⁴⁾

길장은 이제를 동일한 체(一體)로 보는 관점은 모두 지장 문하의 가르침이라고 밝히면서 총 세 가지로 분류하는데, 그 중 속제를 이제의 체(二諦體)로 보거나 진속이제가 서로 이제의 체(二諦體)가 된다고 보는 관점은 모두 지류에 불과하며, 진제를 이제의 체(二諦體)로 보는 것이 지장의 본래 뜻이라고 한다.²⁵⁾ 따라서 위의 인용문에서 길장이 진제체에 대해 천명한 내용은 지장의 초기 사상을 반영하고 있는 것으로 추정할 수 있다. 위에서 진제를 이제의 본체로 보는 까닭은 진제인 空이 본질적으로 이치의 근본(理本)일 뿐 아니라, 목적론적 관점에서도 속제인 有의 궁극적 목적은 그것을 끊고 진제를 깨닫기 위한 것이다. 그렇다면 三假의 有는 작용은 있지만 실재하지 않고 결국은 모두 四忘, 즉 空에 귀결되는 것이다.

24) 『二諦義』下卷(T.45, 107c19-22): 第一、真諦為體者, 有二義: 一者, 明空為理本。明一切法皆以空為本, 有非是本。為是故以真諦為體也。二者, 有為俗諦。折俗本為悟真, 故真為體也。

25) 『二諦義』下卷(T.45, 107c17-29) 길장은 모두 다섯 가지 유형의 二諦體를 제시하고 있는데, 그 가운데 이제를 一體로 보는 세 가지 유형은 모두 지장 문하의 가르침이며, 中道를 이제의 본체로 보는 관점은 지장의 후기 사상에 속한다. 또한, 이제를 異體로 보는 관점은 지장의 수제자였던 승작이 지장의 사상에 모순점을 느끼고, 새롭게 주장하게 된 학설이다. 이처럼 길장이 제시한 다섯 가지 유형의 학설이 모두 지장과 연관된다는 사실에서 당시 지장의 사상적 영향력을 가늠할 수 있다.

지장의 본체론적 사유는 경문의 해석에서도 고스란히 드러난다. 지장은 『유마경』의 “색이 곧 공이지 색이 소멸하여 공한 것이 아니니, 색의 본성은 스스로 공하다(色則是空, 非色滅空, 色性自空)”는 구절을 “색은 본체에서 공이지, 색이 무너져서 공이 되는 것이 아니다(色即體是空, 非是壞色得空)”고 해석하면서 色의 본성이 공에 상즉함을 강조한다.²⁶⁾

그럼, 지장의 후기 사상은 어떻게 변모한 것인가?²⁷⁾ 길장은 지장의 二諦相即義에 관해 다음과 같이 기록하고 있다.

다음으로 개선사 지장은 다음과 같이 해석하였다: “假名은 스스로 체가 없으니 생기하여도 有가 아니므로, 속제는 곧 진제이다. 진제는 체가 없어서 가현할 수 있으므로, 진제는 곧 속제이다. 속제는 곧 진제이니, 無를 떠나서는 有가 없고, 진제는 곧 속제이니, 有를 떠나서는 無가 없다. 그러므로 둘이 아니면서(不二) 둘이니, 中道는 곧 이제이고, 둘이면서 둘이 아니니(不二), 이제는 곧 中道이다.”²⁸⁾

또한, 혜균은 『대승사론현의기』에서 다음과 같이 말한다:

셋째, 개선사 지장은 다음과 같이 말했다: “假名은 스스로 체가 없는 까닭에 생기하여도 有가 아니니 속제는 곧 진제이다. 체가 없는 까닭에 가현할 수 있으므로, 진제는 곧 속제이다. 진제는 곧 속제이니, 無를 떠나서는 有가 없고, 속제는 곧 진제이니, 有를 떠나서는 無가 없다. 그러므로 진제와 속제는 둘이 아니다(不二). 둘이 아니면서 둘이고, 둘이면서 둘이 아니다. 둘이 아니면서 둘이니 이제의 이치가

26) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 582c01-03)

27) 지장의 中道二諦體(中道二諦體)에 대해서는 길장의 『이제의』와 혜균의 『大乘四論玄義記』의 기록이 매우 유사하므로, 이것 역시 지장의 『이제의』에서 비롯된 것이 아닐까 생각한다.

28) 『二諦義』下卷(T.45, 105a20-23): 次, 開善解云, “假無自體, 生而非有, 故俗即真. 真無體可假, 故真即俗. 俗即真, 離無無有, 真即俗, 離有無無. 故不二而二, 中道即二諦, 二而不二, 二諦即中道.”

명료하고, 돌이면서 돌이 아닌 것은 하나의 中道이다.”²⁹⁾

둘째, 동일한 체이므로 ‘相即’이라고 말하는데, ‘即’은 ‘即是’의 即이다. 그러므로 개선사 지장이 이르기를, “假名은 스스로 체가 없으니 생기하여도 有가 아니므로, 속제는 곧 진제이다. 체가 없는 까닭에 가현할 수 있으니, 진제는 곧 속제이다”라고 하였다.³⁰⁾

앞의 인용문에서 볼 수 있듯이, 지장은 有를 假名으로 보고, 空을 본체로 보았던 초기 입장을 수정하여, 후기에는 有와 無의 진속이제를 모두 假名の 범주로 두고 그 假名の 본체는 不二中道로 전환한다. 비록 이제의 본체는 진제에서 中道로 옮겨왔지만, 두 학설 모두 假名の 작용을 궁극적으로 본체에 귀속시킨다는 점에서 통한다. 이런 맥락에서 보자면 그가 이제를 ‘하나의 진리(一真)로서 不二의 지극한 이치’라고 한 것도 모순되지 않는다. 따라서 길장은 지장의 中道體에 대해 “기존에는 그것이 서로 모순된다(相違)고 말했지만 그것은 결정적으로 서로 모순되지 않는다. 中道는 여전히 진제이고, 진제는 여전히 中道이기 때문이다”³¹⁾라고 말한다. 지장의 초기 사상과 후기 사상을 간략하게 표로 나타내면 다음과 같다.

29) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 580b10-14): 三、開善云, “假自無體, 故生而非有, 俗即是真. 無體故可假, 真則是俗. 真則是俗, 離無無有, 俗則是真, 離有無無. 故真俗不二: 不二而二, 二則不二. 不二而二, 二諦理明, 二則不二, 是一中道也.”

30) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 581c17-19): 二云, 一體故言相即, 即是即是之即也. 故開善云, “假自無體, 生而非有, 俗即真, 無體故可假, 真即是俗”也.

31) 『二諦義』下卷(T.45, 108a29-b01): 從來言彼相違, 彼定不相違. 中道還是真諦, 真諦還是中道故也.

표 1. 지장의 二諦體

초기 二諦體	용 假名 (有)	→	체 空 (無)
후기 二諦體			용 二諦 二(有, 無)
		→	체 中道 不二(非有非無)

위의 표에서도 볼 수 있듯이, 지장의 이제의 일체설은 실제로는 작용과 본체라는 측면에서 이중적 구조를 하나로 통합하여 일체를 성립시킨 이제설이다. 이러한 지장의 이제설은 그것의 중층적인 구조만 두고 논한다면 삼론종의 이제와 中道の 체용론과 유사하다고 할 수 있지만, 양자의 심층적 함의는 서로 다르다. 지장은 작용을 본체에 귀속시키는 崇本息末식 일체론으로 二諦相即을 해석하지만, 삼론종에서 체용은 서로 대립되기보다 상호평등한 관계성을 지닌다.

지장의 체용론과 마찬가지로 그의 相即체계도 두 가지 층위로 나눌 수 있는데, 그는 먼저 진제체와 假名の 작용(俗)의 관계를 통해서 有無의 불가분의 相即性を 담보한 다음에 다시 中道體와 二諦用의 이중구조를 통하여 “둘이 아니면서 둘이고, 둘이면서 둘이 아닌(不二而二, 二而不二)”의 相即性を 성립시킨다.

수행론에서 보자면, 지장은 열반은 이제가 상즉할 뿐만 아니라, 혼연일체가 된 상태(冥真)로 해석한다.

개선사 지장은 다음과 같이 해석하였다. “佛果인 열반은 이제를 구축한다. 열반은 상속가와 상대가 二假이므로 세제이고, 진제에 상즉할 뿐만 아니라, 다시 진제와 혼일하게 되기 때문에 이제이다.”³²⁾

32) 『涅槃經遊意』(T.38, 235c25-27): 開善解云: 果涅槃具足二諦. 涅槃是續待二假, 故是世諦. 非但則真, 亦復冥真, 故是二諦.

개선사 지장은 다음과 같이 말했다. “佛果인 열반은 다시 이제에 통섭된다.체가 상속가와 상대가 二假이므로 세제이다. 바로 이 二假가 공할 수 있으므로 진제이고, 佛果인 영지는 다시 진제와 혼일하다.”³³⁾

위의 『涅槃經遊意』와 灌頂(561-632)의 『大般涅槃經玄義』에서 인용한 지장의 말은 대략적으로 일치한다. 위 인용문과 같이 지장은 열반을 상속가와 상대가 二假이므로 세제이며³⁴⁾ 가명은空하여 진제에 상즉하므로 이제에 통섭된다고 여겼다. 그리고 나아가 열반은 이제가 완전히 혼일하여 구분될 수 없는 상태로 보았다. 또한 열반과 영묘한 지혜도 구분이 없는데, 그것은 지혜의 체는 오묘하면서도 항상 고요하여 경계와 다르지 않기 때문이다.³⁵⁾ 하지만 德에 따라서 세 단계로 구분할 수 있는데, 범부는 지혜가 경계와 혼일함(冥)도 부합함(會)도 없고,³⁶⁾ 인위의 성인은 지혜가 경계와 부합하지만(會) 혼일하지는(冥) 못하고, 佛果는 지혜가 경계와 혼일하면서(冥) 부합한다(會).³⁷⁾³⁸⁾ 이와 같이 지장의 체용일체의 ‘二諦相即’은 궁극적으로 지혜와 이치와의 합일을 추구한다.

지장의 체용의 ‘二諦相即’은 체용이 일체임을 강조하는 사유로서 중국철학

- 33) 『大般涅槃經玄義』卷上(T.38, 7b20-22): 開善云: 佛果涅槃還為二諦所攝. 體是續待二假, 故是世諦. 即此二假可空, 故是真諦, 佛果靈智, 亦復冥真也.
- 34) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 582a01-02): 開善等云: 佛果二諦所攝, 猶是續(讀)、待二假成, 故得云相即. 원문의 ‘續’字는 속장경에서는 ‘讀’字로 표기되어 있지만 필사본들에서는 ‘續’이라고 기록되어 있으며, 내용상으로도 ‘續’이 맞다. (慧均, 최연식 校注 2009, 201)
- 35) 『涅槃經遊意』(T.38, 238b21-23): 第一、開善明知照真, 即與冥一, 無復境智異. 所以爾者, 智體既妙, 湛然常寂, 與境不殊.
- 36) 지장은 혼일함(冥)과 부합함(會)의 의미 층차를 구분하지만, 승민과 승작은 양자의 의미가 크게 다르지 않다고 본다.
- 37) 『涅槃經遊意』(T.38, 238b23-25): 但約德而辨自有三句: 一、凡夫不冥不會, 二、因中聖人會而不冥, 三者, 佛果亦冥亦會也.
- 38) 지장은 금강심(등각위) 이후의 마음이 진여 등 법성과 같다(『中觀論疏』卷第九(T.42, 143a02-03): 金剛後心, 且冥且會, 同真如等法性)고 한 말도 이와 일맥상통한다.

에서 현상과 본체의 관계를 규명할 때 보편적으로 나타나는 형식이다. 또한 불교사상사에서도 그의 체용의 相即論은 후대의 相即論에 영향을 주었다. 예를 들어, 앞에서 언급한 혜영의 ‘即是’의 ‘即’도 지장의 ‘即’ 의미와 매우 유사하다. 그는 “다만 한 법에서 그 의미가 두 가지이지만 동일한 체를 취하기 때문에 ‘即’이라 이름하였다”³⁹⁾고 하였는데, 한 법에 두 가지 의미가 있다는 것(一法二義)에서도 동일한 체에 두 작용이 있는(一體二用) 구조를 엿볼 수 있다. 그 런가하면 혜원은 依持義가 아닌 緣起義에서야 비로소 이제의 ‘상즉(相即)’을 거론하는데 “체성에 상즉하여 작용을 일으키는데 작용이 곧 체성이기 때문이다”⁴⁰⁾라고 한다. 물론 지장과 혜원의 사상은 매우 다르지만, “청정한 법계는 여래장의 체성이 연기(如來藏體緣起)하여 생사열반을 만들어내니, 진실한 본성 그 자체는 진제이고, 연기의 작용을 세제라 판단한다”⁴¹⁾는 同體緣集의 이제상즉도 체용의 상즉이라는 측면에서는 지장의 일체론과 상통하는 면이 있다.

결론적으로, 지장의 ‘即是’의 ‘即’은 假名과 이치가 동일하다는 것을 강조하지만, 그 구체적인 내용을 살펴보면 假名은 허망하므로 그 자체로 존립불가능하고 본체인 이치에 의거한다는 일체론적 사유를 담고 있다. 이처럼 작용을 본체에 귀속시켜 양자의 합일을 도출하는 방식은 ‘체용’에 관한 대표적인 사유 형식 가운데 하나로서, 지장의 사상은 체용론의 전형을 제시하였다는 점에서도 사상사적 의의가 있다.

2. 僧綽의 二諦相即義

龍光寺 승작은 본래 지장의 수제자(大學士)였지만,⁴²⁾ 훗날 二諦異體說을

39) 『大智度論疏』卷第17(X.46, 866a08-06)

40) 『大乘義章』卷第一(T.44, 485b07-08): 若就緣起二諦相望, 得言相即, 即體起用, 用即體故.

41) 『大乘義章』卷第一(T.44, 483c19-21): 若就緣起以明二者, 清淨法界, 如來藏體緣起, 造作生死涅槃, 真性自體, 說為真諦, 緣起之用, 判為世諦.

42) 『二諦義』下卷(T.45, 105a28)

제창하면서 지장의 이제일체설의 모순을 전면적으로 비판하였다.⁴³⁾ 그는 이 제는 본체가 다르다는 관점에 기초하여 경전에 나오는 ‘空即色, 色即空’을 ‘空과 色이 서로 떨어지지 않는다(空色不相離)’라고 해석하고,⁴⁴⁾ ‘即’을 ‘서로 떨어지지 않는다(不相離)’는 뜻으로 풀이한다.

승작은 자신의 서로 떨어지지 않는(不相離) ‘即’을 해석하기 위해 『유마경·불국품』에서 “나의 이 국토는 항상 청정하다”라고 한 구절에 의거하여 논의를 펼친다. 淨土는 穢土가 있는 곳에 있으므로 淨土와 穢土는 결코 떨어질 수 없지만, “정도는 정업에 감응하고 예토는 예업에 감응하므로(淨土淨業感, 穢土穢業感)”, 실제로는 淨土와 穢土가 서로 섞여서 하나의 국토를 이룰 수는 없는 것과 같이 空과 色도 분리될 수는 없지만 본체가 확연히 구별된다는 것이다.⁴⁵⁾ 그의 相即 사상은 아래의 그림과 같이 표현해 볼 수 있다.

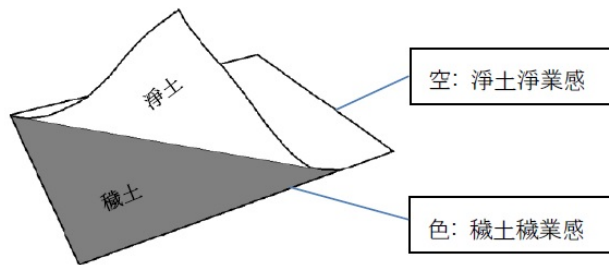


그림 1. 승작의 二諦相即義: 서로 떨어지지 않음(不相離)

43) 길장은 승작이 지장을 반박한 일화를 바이세시카(衛世)가 상키야(僧佉)를 반박한 것에 비견할 수 있다고 말한다. 『二諦義』下卷(T.45, 106c02-05): 次, 龍光如衛世. 衛世本是僧佉學士, 晚惟僧佉一義, 明大有常, 瓶等無常. 大有遍, 瓶等不遍. 大有總, 瓶等別. 大有了因, 瓶等生因. 大有不可壞, 瓶等可壞.

44) 『二諦義』下卷(T.45, 105a28)

45) 『二諦義』下卷(T.45, 105a29-b04): 如『淨名經』云“我此土常淨”, 此明淨土, 即在穢土處. 故言‘此土淨’, 非是淨穢混成一土. 何者? 淨土是淨報, 穢土是穢報. 淨土淨業感, 穢土穢業感. 既有淨報穢報, 淨業穢業, 故不得一, 但不相離為即也.

이제의 본체는 구별되지만 ‘서로 떨어지지 않는다(不相離)’는 승작의 이제 이체설이야말로 앞에서 혜영이 ‘相即’을 ‘두 법이 함께 합하여지는 것(二法共合)’으로 오해했다고 비난한 相即論에 부합하는 이론이라 할 수 있다. 이러한 승작의 사유는 서로 이질적인 속성의 三假와 四忘(假名과 空)이 相即한다는 것을 이론적으로 명쾌하게 설명할 수 있다는 장점이 있다. 그렇지만 승작의 상즉론은 실질적으로는 色과 空, 두 법의 본질적이고 필연적인 상관성을 해제하는 방식으로 相即을 해명한 것이기에 相即論의 본질에서 멀어졌다는 비판을 면하기 어렵고, 당시의 여타 相即論과 비교해서도 극단적인 측면이 있는 것은 사실이다.

승작의 이러한 사유방식은 보편적인 지지를 얻지는 못하였지만, 그가 한 때 스승이었던 지장의 일체설이 내재하고 있던 모순에 대해 철저하게 고민한 끝에 제시한 대안임은 틀림없다. 승작이 지장을 비판했던 사건은 당시 불교계에서 상당히 유명했으며, 그 구체적 내용 역시 잘 알려져 있었던 것 같다. 길장이 『이제의』에서 지장을 힐난하는 내용도 상당 부분이 이전에 승작이 지장의 二諦一體를 비판했던 논리를 차용한 것이다. 한편 길장은 두 가지 관점에서 지장의 空과 色이 상즉한다는 점을 반박하는데 이 두 가지 힐난 가운데 지장에 대한 승작의 비판이 내재하고 있다. 우선, 길장의 두 가지 힐난을 제시하면 다음과 같다.

첫째 힐난 ‘色即空’이라고 할 때, 色이 일어날 때 空이 色과 함께 일어나므로 ‘色即空’이라고 하는 것인가, 아니면 色이 아직 일어나기 전에 이미 이 空이 존재하므로 ‘色即空’이라고 하는 것인가? 만약 色이 아직 일어나지 않았을 때 色에 상즉하는 空이 이미 존재하면, 이것은 空은 본래부터 존재하고 色은 비로소 생기하게 된 것으로 本有와 始有가 다른데 어떻게 상즉할 수가 있겠는가! 本有인 空은 常이고 始有인 色은 無常이니, 常과 無常이 다르므로 상즉할 수 없다. 만약 ‘空과

색이 함께 일어난다'고 말하면, 색과 색이 모두 始有가 되어 모두 본래는 없었다가 지금 존재하게 된 것이고 모두 無常일 것이다.⁴⁶⁾

둘째 힐난: 너희의 '色即空'일 때 색과 색은 分際가 있는가 아니면 分際가 없는가? 만약 分際가 없으면, 한데 섞여서 하나를 이룬다. 만약 색과 색이 하나라면 모두 常이거나 모두 無常이어야 한다. 眞俗이 동일하지만 속제는 無常이고 진제는 常을 말하는 것이라면 같은 방식으로 眞俗이 동일하지만 진제는 無常이고 속제는 常이라고 힐난할 수 있다. 만약 分際가 있으면 색과 색이 달라서, 상즉하더라도 결국 분제가 있고 결국 다른 것이다.⁴⁷⁾

지장의 '色即空'의 관점에 대해, 첫째 힐난은 本有와 始有 개념을 도입하여 색과 색이 발생하는 시간적 순서를 문제 삼았고, 둘째 힐난은 시간적, 논리적 순서의 차이를 떠나 일체와 이체의 문제를 궁구하여, 색과 색 사이에 모종의 分際가 있으므로 결국 지장의 相即義는 모순된다고 지적한다.⁴⁸⁾ 길장은 오로지 지장의 견해를 타파하기 위해 힐난한 것이었지 지장의 반대 견해를 내세우려 한 것은 아니었다. 하지만 길장과는 달리, 승작은 이체가 異體라는 입장에서 無常인 색과 常인 색 사이에 시간적 간극이 존재하거나 둘 사이에 分際가 구분될 수밖에 없다고 주장하였기 때문에 지장에 대해 위와 같은 힐난을 펼쳤을 것이다.

46) 『二諦義』下卷(T.45, 105c01-07): 第一難云: 色即空時, 為色起之時, 空與色同起, 故云'色即空', 為當色未起前已有此空, 故云'色即空'耶? 若使色未起時, 已有即色之空者, 此則空本有, 色即始生, 本始為異, 云何相即! 本有空即常, 始有色則無常, 常無常異, 故不得即也. 若言'空與色俱起'者, 則空與色俱是始有, 皆是本無今始有, 皆無常也.

47) 『二諦義』下卷(T.45, 105c07-12): 第二難云: 汝色即空時, 為空色分際, 為不分際? 若不分際, 則混成一. 若空色一, 皆常皆無常. 眞俗一言俗無常眞常者, 即例難眞俗一眞無常俗常也. 若分際, 則空色異, 雖即終分際終異.

48) 색과 색 사이의 分際 문제에 관해서는 류효현 2007, 135에서 상세히 논하고 있다.

승작은 이제가 두 가지 체일 수밖에 없는 근거로 『성실론』의 “부처께서 세제가 제일의제라고도 말씀하지 않으시고 제일의제가 세제라고 말씀하지도 않으셨다”라는 구절을 든다. 또한 그는 같은 맥락에서 지장의 三種中道를 재해석한다. 그는 지장이 “두 가지 이치에서 밝히면 두 가지 中道(二中)이고, 종합하여 논하면 하나의 中道(一中)”라고 말한 것에 착안하여, 이제는 각각의 체가 있고 하나의 中道(一中)는 양자를 합한 것일 뿐이라는 새로운 三種中道 해석을 내놓는다.⁴⁹⁾

승작의 二諦異體說은 지혜와 경계(靈智와 眞諦)의 관계를 해명하기 위해 창안된 것이기도 하다. 그는 지장의 일체상즉은 지혜와 경계의 관계가 모호하여 궁극적으로 영묘한 지혜(靈智)의 작용을 해명할 수 없다고 보았다. 무엇보다 그는 열반을 지혜와 경계가 완전히 혼연일체가 된 것이라는 사유 자체를 받아들이지 않았다. 그는 “불지는 靈智의 지혜이고 진제는 지혜가 없는 경계로서 양자는 체가 다르다”⁵⁰⁾고 보고 열반의 상속가와 상대가 二假은 진제와 相即, 즉 분리되지는 않지만(即眞) 이 二假가 ‘진제와 혼일(冥眞)’하지는 않다고 밝혔다. 그는 “진제와 혼일하면(冥眞)은 완고한 경계(頑境)와 같아서 영묘한 지혜(靈智)가 없으므로 진제라고 할 수 없다”고 지장을 비판한다.⁵¹⁾ 즉 지혜와 경계 가운데 어느 한 쪽이 무너지면 다른 한 쪽도 존립할 수 없다고 보고 있는 셈이다. 뿐만 아니라, 승작은 八地 이상의 보살만이 並觀의 공용을 갖추는데, 지혜가 眞俗 두 경계(二境)을 동시에 관조하는 것이 並觀이라고 여겼다. 따라서 그는 並觀이 성립시키기 위해서라도 中道 속에서 이제(二境)의 구분

49) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 580b07-10): 二、龍光云: 二諦二體, 故『論·十號品』云, “佛不說世諦為第一義諦, 不說第一義諦為世諦”. 『論』既云‘二諦理’, 寧非二體也! 故法師云, “約兩理明二中, 合而論之, 一中也”.

50) 『涅槃經遊意』(T.38, 238b25-27): 第二解不同此說, 明佛知是靈智之智, 眞諦是無智之境, 兩體既殊, 豈可研此有智之法, 同無知之境!

51) 『大般涅槃經玄義』卷上(T.38, 7b24-26): 龍光云: 佛果涅槃具相續相待二假, 即世諦乃即真之義, 而不冥眞. 若冥真同頑境, 即無靈智, 故非眞諦也.

은 여전히 존재해야만 한다고 여겼다.⁵²⁾

요약하면, 승작의 二諦相即義는 지장의 일체론적 相即 사상에 대한 고민 끝에, 속제와 진제가 결코 떨어질 수 없다는 相即의 뜻만 수용하고 이제의 구별이 완전히 소실되어(‘冥真’) 동일한 체(一體)를 이룬다는 지장의 관점은 부정한다. 한편, 승민의 二諦相即의 뜻은 지장이나 승작과는 맥락이 다른데, 뒤에서 구체적으로 논의하겠다.

3. 僧旻의 二諦相即義

승민 역시 양나라 명승으로서, 여러 교학적 해석에서 지장과 입장이 상당히 충돌했던 것으로 보이는데, 삼론종 문헌에도 두 사람의 논쟁이 간략하게 등장한다. 승민은 이제를 “미혹됨을 막는 수승한 경계이고 이치에 들어가는 중요한 나루(却惑之勝境, 入道之要津)”⁵³⁾라고 정의한다. 그는 기본적으로 이제를 두 가지 인식의 경계로 파악한다.⁵⁴⁾

승민의 二諦相即義에 관해서 그 의미가 과연 어떤 것이었는지를 파악하기는 쉽지 않은데, 무엇보다도 길장과 혜균이 승민의 입장을 분류하는 데에 차이가 있기 때문이다. 구체적으로, 길장은 큰 그림에서는 지장과 승민이 모두 二諦一體의 相即을 주장하지만 승작은 二諦異體의 相即을 주장한다고 나눈다. 반면, 혜균에 의하면 지장과 승작은 一體와 異體의 구별이 있을지언정 모두 이제의 相即을 주장한다는 점에서 공통되는데 승민은 ‘상즉하지 않음(不相即)’도 거론하고 있다. 길장은 다음과 같이 말한다.

개선사 지장과 장엄사 승민은 一體를 밝히고, 용광사 승작은 異體를 밝혔다. 여

52) 『二諦義』下卷(T.45, 110b01-05): 設使得明並觀者, 師詔為簫管並、伏龜出鼻並, 有兩境在中, 而雙照為並觀, 是事不然. 『經』明照有即是空, 照空即是有, 何時有兩境凝然在中, 雙照為並觀耶!

53) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 573c05)

54) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 576a06-07): 二、莊嚴云: 如四諦, 知是諦.

리 해석이 다양하지만, 일체와 이체에서 벗어나지 않으므로, 이곳에서 말하는 세 사람이 일체의 사람을 통섭하는 것이다.⁵⁵⁾

또한 혜균은 승민의 相即義를 다음과 같은 유형에 속하는 것으로 본다.

또한 만약 인연에 의해 생성된 것이면 상즉하지만 인연으로 생성될 필요가 없으면 상즉하지 않는다. 만약 허망한 원인을 따라서 생성되면 相即이 있지만, 진실한 원인에 의해 판별된 것이면 상즉하지 않는다.⁵⁶⁾

위의 두 인용문의 내용은 얼핏 상반된 것처럼 보인다. 그러나 길장과 혜균의 해석을 종합하여 이해하면 승민의 전반적인 이체 이론체계와 二諦相即義를 조금이나마 재구성해 볼 수 있다. 길장은 승민이 언급한 ‘二諦相即’의 실질적 의미를 ‘이체가 다르지 않다는 것(二諦不異)’이라 규정하는데, 그 구체적인 내용은 다음과 같다.

장엄사 승민이 말하기를, “인연 가법(緣假)은 초과 다를 수 없으므로 속제가 곧 진제이다. 四忘은 有와 다를 수 없으므로 진제가 곧 속제이다. 비록 속제가 곧 진제라 하더라도 결국 名相은 名相이 없는 것(無名相)이라 할 수 없다. 비록 진제가 곧 속제라 하더라도 결국 명상이 없음(無名相)은 名相이라 할 수 없다. 그러므로 이체가 다르지 않다는 것(不異)이 相即이다.⁵⁷⁾

55) 『二諦義』下卷(T.45, 105b05-07): 開善與莊嚴明一體, 龍光明異體. 釋雖眾多, 不出一異, 故此三人攝一切人也.

56) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 581c21-23): 又若為因緣生者, 即是相即, 若不須因生, 即不相即. 若順虛妄因生, 則有相即, 若為真實因所辨, 則不相即.

57) 『二諦義』下卷(T.45, 105a16-20): 莊嚴云: 緣假無可以異空, 故俗即真, 四忘無可以異有, 故真即俗. 雖俗即真, 終不可以名相為無名相. 雖真即俗, 終不可以無名相為名相. 故二諦不異為相即也.

그는 三假와 四忘이 다르지는 않지만(不異), 三假는 名相이 있고 四忘은 名相이 없다는 점에서 양자의 속성은 분명히 구별된다고 본다. 따라서 이름과 형상의 측면에서 말하면, 名相이 있고 없음으로 眞俗이 나뉘기에, 사실 이제가 서로 완전히 동일한 것도 아니다. 이 점에서 그의 '이제가 다르지 않다(二諦不異)'는 相即義는 지장이 본체에 작용을 완전히 귀속시키는 二諦相即과 구별된다. 이렇게 이제의 相即을 다르지는 않지만 같지도 않은 것으로 규정하는 승민의 사유는 二諦相即의 체계 속에서만 파악하려고 하면 잘 드러나지 않고, 그의 전체 이제 교학을 고찰해야만 이해할 수 있다.

승민은 이제를 이치에 들어가기 위한 인식적 수단으로 보았는데, 이제는 “미혹이 소멸하여 깨달음이 발생하도록(滅惑生解)”⁵⁸⁾ 하여 궁극적 이치에 들어가도록 촉진하는 작용을 할 뿐, 그 자체는 이치와 거리가 있다. 그러므로 이제가 서로 상즉한다, 즉 다르지 않다는 것은 궁극적 깨달음과는 별도로 인연가법(緣假)의 차원에서만 논한 것이다. 따라서 그에게 二諦相即의 문제는 中道나 열반과는 직접적으로 관련이 없다. 열반과 이제의 관계에 대해서 승민은 다음과 같이 말한다.

장엄사 승민은 “열반은 妙有無為로서 이제를 초월하니 이 妙有는 無에 상즉하지 않는다. 虛空無為는 業因으로 얻을 수 있는 과보가 아니고, 상주하며 편재하므로 有에 상즉하지 않는다.”⁵⁹⁾

장엄사 승민은 “佛果인 열반은 이제를 초월하니, 진속이제가 통섭할 수 있는 것이 아니다. 범부가 미혹된 원인으로 감응하는 과보는 거짓된(浮虛) 세제이며 假名の 본체는 空하기 때문에 진제이다. 佛果는 미혹된 원인이 감응하는 것이 아니

58) 『大品經遊意』(T.33, 64b28-29): 莊嚴云: 滅惑生解, 如因滅果生, 故佛地不即惑.

59) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 581c23-582a01): 如莊嚴家云, “涅槃妙有出二諦外, 此妙有不即於無. 虛空不為業因所得, 常爾具遍, 故不即於有”也.

라서 세제가 아니며空으로 되돌릴 수 없으므로 진제가 아니다”라고 말하고 『인왕경』에서 “세제와 제일의제를 초월하여, 제11지 살바야지에 머문다”라고 한 것을 인용하였다.⁶⁰⁾

승민에게 있어서, 미혹된 중생의 경계와 부처의 경지(佛地)가 완전히 분리되는 것처럼 열반은 이제의 한계를 벗어난 절대적인 경계이다. 이것은 이제가 열반을 통섭한다는 지장의 견해와 상반된다. 또한 지장은 “열반은 환상과 같고 꿈과 같다”는 『대품반야경』의 문구에 근거하여 열반이 假名이라고 승민을 힐난하는데, 승민은 이에 대해 『대품반야경』은 제2시의 가르침일 뿐, 『열반경』에서는 “空하지 않은 것이 대열반”이라고 하였으며, 열반은 ‘妙有’이고 ‘善有’이기에 空하지 않다고 응수한다.⁶¹⁾

승민은 中道の 이치는 진제도 아니고 속제도 아니어서(非真非俗), 이제 밖에 별도로 있는 경계라고 한다.⁶²⁾ 승민의 이론 체계에서 이제에는 有爲法の 범위 내의 假名과 空만을 가리키므로, 이제에는 열반을 통섭하지 못할 뿐만 아니라 생사법에 속하는 三無爲조차 통섭할 수 없다.⁶³⁾ 예를 들어 허공은 三假가 아니고 四忘도 아니므로, 진제도 속제도 아니어서 이제를 완전히 벗어난 것이다.⁶⁴⁾ 이렇게 본다면, 승민이 이제가 다르지 않다는 相即 개념을 그의 교학체

60) 『大般涅槃經玄義』卷上(T.38, 7b15-20): 莊嚴云, “佛果涅槃出二諦外, 非真俗攝. 凡夫以惑因感果是浮虛世諦, 假體即空故是真諦. 佛果非惑因所感, 故非世諦, 不可復空, 故非真諦.” 引『仁王經』云, “超度世諦第一義諦, 住第十一薩雲若地”也.

61) 『二諦義』下卷(T.45, 113c02-07)

62) 『校勘大乘四論玄義記』(慧均, 최연식 校注 2009, 86-87): 若如莊嚴家義, 涅槃出二諦, 故非真非俗為中道者, 復是別有中道之理, 何開二諦中也!

63) 『二諦義』下卷(T.45, 113b01-05): 攝生死中法, 亦復不盡. 何者? 生死中, 有有法、有空法. 虛空不為二諦所攝: 虛空不為異具所成, 故非因成假. 無前滅後生, 非相續假, 亦非相待假.

64) 『二諦義』下卷(T.45, 113b06-11): 莊嚴明虛空故非因成、相續, 亦非相待假. 何者? 虛空是常, 無有名相, 名相是無常. 以虛空常, 故無名相. 無名相故, 非相待假. 故虛空非三假. 非三假, 非世諦, 非三假故, 不可即空, 故非真諦.

계 안에 수용하고 있다고 해도, 그것은 허망한 인연의 층위에서 이루어지는 것일 뿐이다. 따라서 승민의 二諦相即은 그의 궁극적인 열반과 밀접한 연관성을 상실한 相即 개념에 지나지 않는다.

IV. 성실학파의 ‘二諦相即’에 대한 삼론종의 비판

성실론사들은 二諦相即의 문제에 관해 자신의 입장을 구체적으로 밝히고 논쟁하는 과정을 통해, ‘相即’의 의미를 풍부하게 하는 데에 공헌하였으나, 삼론사들의 격렬한 비판을 받아 훗날 그들의 相即義는 부정되고 결국 다른 형태의 相即義에 자리를 내주게 된다.

삼론종은 사견을 타파하고(破邪) 정견을 펼치는(申正) 두 측면에서 二諦相即義를 전개하면서, 먼저 성실론사의 二諦一體와 二諦異體를 타파해야 할 사된 대상으로 삼는다. 이는 삼론종의 오랜 전통에서 비롯된 것이다. 길장은 『이제의』에서 법랑이 “이와 같이 이제一體나 異體의 견해 등을 깨끗이 씻어내어 마침내 더 버릴 것이 없는 것이 二諦相即의 뜻”이라고 말했다고 전한다. 그리고 법랑의 스승인 山中寺 僧詮(?-558)이 “지금 만약 다시 견해가 있으면 足載 일 뿐”이라고 한 것도 같은 뜻으로 해석한다.⁶⁵⁾ 삼론사들이 성실학파의 相即 견해를 비판하는 주요 논점은 결국 中道體의 문제로 귀결된다.

삼론사들이 가장 중점적으로 비판하고 있는 대상은 지장이다. 그것은 당시 지장이 상당히 영향력 있는 인물이었기 때문이기도 하지만, 한편으로는 中道를 이제의 본체로 설정하는 점 등에서 삼론종의 이론구조와 유사한 일면이 있었기 때문이기도 하다.

65) 『二諦義』下卷(T.45, 106b11-14): 問: 他解既非, 今若為釋耶? 師云, “只洗淨如此二諦一體異體, 畢竟無遺, 即是二諦相即義”. 所以山中師云, “今時若更有解, 乃是足載耳”云云.

길장은 지장의 中道 제일의제를 비판하기 위해 주로 지장의 중도를 이제에 환원시키는 방식을 취한다. 그리하여 지장이 中道가 二諦體라고 주장하지만, 지장이 말하는 中道는 결국 진제와 다를 것이 없다고 폄하한다. 또한 지장이 ‘진제도 아니고 속제도 아닌 것(非真非俗)’이 중도라고 밝힌 것에 대해서는 길장은 그의 ‘진제가 아님(非真)’은 속제(有)로 환원되고 ‘속제가 아님(非俗)’도 진제(無)로 환원되어 결국 유무와 구별되는 중도가 없다고 한다.⁶⁶⁾

한편으로 혜균은 지장의 一體二用의 이론구조 자체가 모순되었기에 二諦相即에 부합할 수 없다고 비판한다.⁶⁷⁾ 지장의 체용의 相即義는 有無와 真俗의 두 작용을 동일한 본체로 귀속시켜서 상즉한다고 하지만, 이제가 작용에서는 여전히 격절되어 있다면 체용은 여전히 구별되는 것일 수밖에 없다. 그러므로 혜균은 이제가 一體二用이나 二用一體이면 상즉한다고 할 수 없고 이름과 작용(名用)에서 이름이 하나인데 쓰임이 다르거나 혹은 쓰임이 하나인데 이름이 다를 때에만 진정으로 상즉할 수 있다고 한다.⁶⁸⁾

이들의 지장의 중도를 비판하는 방법에는 조금 차이가 있지만, 결국 지장 사상에 내재하는 이론적 모순을 부각시키기 위해 논변을 전개했다는 점에서는 동일하다. 그리고 이것은 깨달음에서 지혜와 이치의 관계 문제로 귀결된다. 길장은 이제가 일체라면 병관이 성립할 수 없다는 승작의 힐난을 차용하면서도 다른 한편으로는 “개선사 지장이 至忘彌存義⁶⁹⁾을 말하는데 ‘충만하게 있다

66) 『二諦義』下卷(T.45, 109a08-12): 彼云“我亦明非真非俗中道”者, 不然. 且問: 汝“非真非俗”是何物耶? 非真還是俗, 非俗還是真, 非有還是無, 非無還是有, 還是有無二見, 故無中道第一義諦也!

67) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 583a09-14): 五、二諦中道為體, 有無為義. 今謂不然: 為當合此中道之體, 而有有無兩用? 為當離此中道, 而有有無兩用? 若合此中道, 唯應有一用, 不應二用. 若離此中道為兩用者, 中道既被離, 即非復中道, 故二諦自有二體, 何得同一中道為體!

68) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 582b01-05): 若一而有異, 二諦一體二用, 則不論即(則). 若有異而一, 如二用一體, 亦不論即. 何者? 體一一無即義, 二用理異, 亦無有即義也. 今謂名一而用異故即, 用一而名異故即. 此是名用、用名, 一異相即也.

69) 이 학설에 대한 기록은 크게 두 가지로 나눌 수 있다. 하나는 ‘至忘彌存義’라고 기록하고 있는 문

는(彌存)' 뜻은 有이고 '지극한 잊음(至忘)'은 無이니, 이 또한 有無가 함께 합쳐지는 것⁷⁰⁾이어서 자신이 주장한 '即是'의 相即義에 위배된다고 비판하기도 한다.

이러한 비판들은 결국 단순한 체용의 기제만으로는 中道와 이제가 동일하다는 것을 충분히 해명하기에 부족하다는 반증일 것이다. 지혜가 中道の 이치를 깨달을 때, 세제가 진제와 혼일하게 되어(冥真) 지극히 잊게 된다면(至忘) 성인의 깨달음은 범부의 미혹된 마음과 격절되어 현실 세계와 무관하게 되고, 이 때 中道는 결국에 진제로 환원될 수밖에 없다.

한편 이제의 체는 다르지만 서로 떨어지지 않는다는 승작의 二諦相即義에 대해서 삼론종은 비판할 가치조차 없다는 것이 기본 입장이다. 예를 들어, 길장은 “용광사 승작은 이체를 밝혔는데, 이 뜻은 스스로 경전에 반대되니, 다시 힐난할 필요도 없다”⁷¹⁾고 하였다. 특히, 혜균은 이제에 두 가지 체가 있다는 것은 『열반경』의 경문에 위배된다고 밝혔다.⁷²⁾ 삼론사들은 승작의 이제는 ‘서로 떨어지지 않는다(不相離)’는 상즉 이해는 대승경전에 위배되어 그릇된 견해임이 자명하다고 여겨, 그것을 힐난하는데 그다지 큰 공을 들이지 않는다. 또한, 승작의 並觀에 관해 범량은 中道 속에서 이제가 확연히 구분된다는 관점을 ‘피리관 병관(簫管並)’, ‘엮드린 자라가 코를 내놓는 병관(伏鼈出鼻並)’이라고 풍자하였다.⁷³⁾ 이것은 이제의 두 경계가 완전히 떨어질 수는 없지만 그

헌들이고, 다른 하나는 ‘至亡彌存義’라고 기록하고 있는 문헌들이다. 예를 들어, 길장의 『淨名玄論』이나 혜균의 『大乘四論玄義記』 등에서는 ‘至忘’이라고 기록하고 있고, 길장의 『中觀論疏』 등에서는 ‘至亡’이라고 표기하고 있다. 본문에서는 ‘至忘’이 지장의 원의에 부합한다고 보고, 전자의 기록을 따랐다. 하지만 앞으로 이 부분에 대해서 보다 상세한 검토가 이루어져야 할 것이다.

70) 『中觀論疏』卷第九(T.42, 157c08-09): 又開善云“至亡彌存義”: 彌存義為有, 至亡為無, 亦是有無共合也.

71) 『二諦義』下卷(T.45, 105b07): 龍光明異體, 此義自反『經』, 不須更難!

72) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 580c04-06)

73) 『二諦義』下卷(T.45, 110b01-05): 設使得明並觀者, 師詔為簫管並、伏鼈出鼻並, 有兩境在中, 而雙照為並觀, 是事不然. 『經』明照有即是空, 照空即是有, 何時有兩境凝然在中, 雙照為並觀耶!

렇다고 서로 소통할 수도 없는 상태를 피리관(簫管)과 자라코(鼈鼻)의 형상에 비유한 것이다.

또한, 길장은 승민이 이제가 다르지 않다(相即)고 하면서도 “진제는 결국 名相이 없으며 속제는 결국 名相이 있다”⁷⁴⁾고 하였던 것에 대해서, 그의 名相과 無名相은 구분된다는 명제가 자가당착임을 지적한다. 『이제의』에 따르면 승민은 이 문제를 해결하기 위해 다시 “체는 항상 즉하지만, 이름과 뜻은 다르다(體常即, 但名義異)”⁷⁵⁾라고 말했다고 하는데, 길장은 이것도 여전히 모순된다고 비판한다.⁷⁶⁾

길장은 승민이 中道를 밝힌 적이 없다고 말하는데, 이것은 승민이 말한 中道가 이제와의 연관성이 없으므로 진정한 의미에서의 中道가 아니라고 한 것이다.⁷⁷⁾ 승민은 이제가 다르지 않다고 주장하지만, 그에게 생사와 열반은 완전히 격절된 세계이며, 이제는 거짓(虛假)이고 열반은 실유하는 것이다.⁷⁸⁾ 그렇다면 승민의 교학 체계에서 二諦相即의 의미는 무상하고 변화하는 세간의 허망함에서 어떤 통일된 법칙성을 설명한 것에 불과하고, 그가 이제는 “이치에 들어가는 중요한 나루(入道之要津)”⁷⁹⁾라고 한 것을 비유하여 말하면, 배는 그 나루를 떠나야 비로소 목적지로 향하는 여정을 시작할 수 있다.

앞서 성실학파의 ‘二諦相即’에 대한 삼론종의 비판을 지장, 승작, 승민의 순서로 나열해보았다. 삼론종의 성실론자들의 二諦相即到에 대한 비판은 통일된 체계를 갖추고 성립된 것은 아니라 개별적인 사안에 대해 하나하나 비판하여

74) 『二諦義』下卷(T.45, 105b14-15): 真諦終無名相, 俗諦終有名相.

75) 『二諦義』下卷(T.45, 105b16)

76) 『二諦義』下卷(T.45, 105b16-19): 又責: 汝俗體即真, 俗名即真不? 若名義即真者, 真諦既常, 名義即常, 名義無常, 真亦即無常! 若名義不即真, 名義出真外, 出法性外, 故不可也!

77) 『二諦義』下卷(T.45, 105a23-25): 問: 開善明中道, 莊嚴不明中道, 何意爾耶? 解云: 莊嚴不以中道為二諦體, 故不明中道.

78) 『中觀論疏』卷第八(T.42, 127a14-15): 如莊嚴義, 生死是虛假故不實, 涅槃非虛假故實.

79) 『大乘四論玄義記』卷第五(X.46, 573c05)

논파하는 것이 중점이었다. 앞의 논의에서도 알 수 있듯이, 삼론종이 성실론사들의 相即을 비판하였던 주안점은 단순히 이제의 차원에 머무르지 않고 결국 이들의 中道觀에 대한 비판으로 귀결되고 있다.

나오며

이상으로 남북조 성실론사인 지장, 승작, 승민의 二諦相即義를 고찰하고, 또 삼론종의 성실론사에 대한 비판까지 살펴보았다. 지장은 이제를 一體로 보는 관점에서 이제의 동일성을 강조하기 위해 '即'을 '곧 ~이다(即是)'라고 해석한 반면, 승작은 이제의 異體를 강조하여 相即을 '서로 떨어지지 않는다(不相離)'는 뜻으로 보았다. 한편으로 승민은 인연 가법(緣假)의 차원에서 '이제가 다르지 않다(二諦不異)'는 뜻으로 '即'을 국한하여 쓴다. 성실론사의 二諦相即義는 이전의 비교적 단순했던 '相即'의 함의를 자신의 사상에 입각하여 정교하게 개진하였고, 그들의 각기 다른 相即 해석은 '即'의 풍부한 용법을 파생시켜, 후대 중국철학의 핵심인 相即 사상으로 발전되는 밑거름이 되었다.

뿐만 아니라, 성실학파의 사상적 명맥은 실질적으로 끊겼지만 그들의 二諦相即의 사유는 오늘날에도 아직 유효하므로 그것을 재조명하는 것은 의미가 있다. 성실론사의 二諦相即 사상은 삼론사들에 의해 오로지 타파해야할 대상으로 설정되어 비판받아 왔다. 하지만 이들의 二諦相即義는 體用의 측면에서, 현상세계의 다양한 작용은 결국 하나의 體에 의해 통섭되는 것인지 아니면 겉으로 드러난 작용이 다르다면 결국 그 體도 구분되어야 하는 것인지에 관해 본원적이고 핵심적인 사유를 담고 있다. 실제로 지장의 一體의 相即이나 승작의 異體의 相即 등은 후대 중국철학 體用論에서 볼 수 있는 구조적 원형을 이미 상당히 원숙한 형태로 내포하고 있다. 이렇듯 남북조 성실학파의 二諦相即義

는 불교의 개념어를 중국적으로 재해석하고 변용하여 ‘相即’이 중국의 독창적인 사상으로 자리잡게 되는 데 초석을 놓았다고 해도 과언이 아니다.

그동안 남북조 성실론사들의 사상은 삼론사들의 비판에 의해 지나치게 폄하되어 그 가치가 충분히 조명되지 못했다. 하지만 삼론 문헌에 비판의 형식으로 이들 사상의 편린들이 곳곳에 흩어져 있기 때문에, 역설적으로 삼론종이 이들의 사상을 간접적으로 전해주었으며, 비록 제한적일지라도 오늘날 그 사상적 면모를 이해해볼 수 있다. 본 논문은 성실론사의 二諦相即義에 대한 시론적인 고찰을 시도하는데 그쳤지만, 앞으로 다양한 방면에서 성실학파에 관한 보다 진전된 연구들이 나온다면 이들 사상을 종합적으로 이해할 수 있으리라 기대한다.

참고문헌

- 『小品般若波羅蜜經』(『大正藏』 8)
 灌頂, 『大般涅槃經玄義』(『大正藏』 38)
 吉藏, 『法華義疏』(『大正藏』 34)
 吉藏, 『法華玄論』(『大正藏』 34)
 吉藏, 『涅槃經遊意』(『大正藏』 38)
 吉藏, 『二諦義』(『大正藏』 45)
 吉藏, 『中觀論疏』(『大正藏』 42)
 미상, 『大乘玄論』(『大正藏』 45)
 僧肇, 『肇論』(『大正藏』 45)
 慧均, 『大乘四論玄義記』(『卍續藏』 46)
 慧均, 『大品經遊意』(『大正藏』 33)
 慧影, 『大智度論疏』(『卍續藏』 46)
 慧遠, 『大乘義章』(『大正藏』 44)
 계환 2001. 「중국불교의 상즉론에 대한 고찰」, 『한국불교학』 제30집.
 김성철 2009. 「開善寺 智藏과 三論學의 성립」, 『한국불교학』 제54집.
 류효현 2007. 「吉藏의 成實學派 二諦 中道觀 批判」, 『한국불교학』 제49집.
 조윤경 2014. 「『大乘玄論』 길장 찬술설에 대한 재고찰-「二諦義」를 중심으로」,
 『선문화연구』 제16집.
 慧均, 최연식 校注 2009. 『校勘 大乘四論玄義記』, 서울: 불광출판사.
 湯用彤 2007. 『漢魏兩晉南北朝佛教史』, 北京: 昆侖出版社.
 趙允卿 2014. 「教門即是理門: 吉藏二諦思想研究」, 北京大學博士學位論文.
 坂本幸男 1956. 「即の意義及び構造について」, 『印度學佛教學研究』第4卷第2號.

Abstract

A Study of the *Xiangji* Philosophy of the Two Truths according to the Chengshi School

Cho, Yoon Kyung

(Sogang University)

“*Xiangji*” is one of the essential concepts in Chinese philosophy. It was first formed to describe the relationship between the two truths after Buddhism was introduced to China. Although the *Xiangji* philosophy of the two truths originated from the phrase, “What is form that is emptiness, what is emptiness that is form (色卽是空, 空卽是色)” in the *Prajnaparamitas*, it became the subject of discussions as an independently founded concept, later around the 5th century. Of the earliest discussions concerning the *Xiangji* philosophy of the two truths, the most renowned arguments were presented by the Chengshi School. They succeeded in defining the particular meaning of the *Xiangji* with regard to the two truths through various debates. One of the most valued contributions came from Zhizang

(458-522) who interpreted “*ji*” as “be equal to”, based on the thought that the two truths are completely equal. Sengchuo, however, interpreted “*ji*” as “inseparable”, thereby claiming that the two truths were ultimately different. Sengmin (467-527) offered a different understanding by confining the meaning of “*ji*” to “undifferentiated”, and being dependent certain conditions. Ultimately, the *Xiangji* theory of the Chengshi School became an irreplaceable cornerstone of the *Xiangji* theory that evolved in later Chinese philosophy.

Keyword: *Xiangji*, two truths, Zhizang, Sengchuo, Sengmin, Chengshi School, essence and function

2015년 10월 25일 투고

2015년 11월 19일 심사완료

2015년 11월 30일 게재확정