

법랑(法朗)의 ‘상즉(相卽)’ 개념*

조운경

동국대학교 불교학술원

ipipi33@gmail.com

I. 들어가며

II. 삼론종에서 이제상즉을 나타내는 기본
형식들

III. ‘불이(不二)’로서의 상즉

IV. ‘무애(無碍)’로서의 상즉

V. 나가며

요약문

이 논문의 목적은 삼론종 법랑(法朗)의 상즉 개념이 지닌 함의를 도출하는 것이다. 법랑은 길장(吉藏)과 혜균(慧均)의 스승으로, 오늘날 우리에게 전해진 삼론종 사상은 대부분 그의 문하에서 전해진 것들이므로 그의 사상에 주목할 필요가 있지만, 아직 법랑에 대한 전문적인 연구는 많지 않다. 특히 그의 상즉(相卽) 개념은 성실론자들의 ‘상즉’에서 후대 중국불교의 복합적인 ‘상즉’으로 변용되는 핵심적 사유를 제공하므로, 이에 대한 고찰은 상즉 개념의 변천사를 이해하는 데 필수적이라고 할 수 있다.

법랑 자신이 상즉을 직접적으로 정의하고 있는 문헌은 현전하지 않지만, 길장의 『이제의』와 혜균의 「초장증가의」에 법랑의 상즉에 관한 서술이 있는데, 이 내용을 기반으로 하여 법랑이 상즉의 원리를 어떻게 적용시키고 있는지에 대해 분석할 수 있다. 이를 통해 추론된 법랑의 상즉 개념은 크게 두 가지 층위로 나누어 볼 수 있다. 하나는 법랑의 상즉 개념 가운데 중심 의미로서, 초월적 시각에서 보면 공과 색이 인연으로 둘이 아니라

* 이 논문은 2011년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음 (NRF-2011-361-A00008)

는[不二] 뜻이다. 다른 하나는 상즉의 확장된 의미로서, 깨달은 자의 지혜에서 발생한 무애(無碍)한 작용을 가리키는데, 이러한 무애용(無碍用)으로서의 상즉은 중가(中假), 상대(相待), 설작(說作)의 의미를 모두 포섭하며 제법의 평등성으로 귀결된다.

법랑의 상즉 개념은 길장과 혜균의 상즉 사상으로 체계화되어 삼론종 이제상즉 사상의 정식이 되었다. 뿐만 아니라, 법랑을 계승한 삼론종 상즉 사상은 후대 천태종이나 화엄종에서 보이는 정교하고 복잡한 상즉 개념을 탄생시키는 밑거름이 된다. 따라서 ‘상즉’에 대한 법랑의 독창적 해석은 중국 및 동아시아 불교사상사에서 매우 중요한 역할을 했다고 평가할 수 있다.

주제어

법랑(法朗), 삼론종(三論宗), 상즉(相卽), 불이(不二), 무애(無碍)

I. 들어가며

중국철학에서 ‘상즉(相卽)’은 중국적 사유 형식을 나타내는 대표적 개념 가운데 하나이다. 이 개념은 여러 시대를 거치며 복잡하고 다양한 문맥 속에서 재해석되었는데, 이 과정을 통해 매우 복잡적이고 다층적인 의미가 하나의 개념 속에 응축되게 되었다. 따라서 오늘날 ‘상즉’의 함의를 한 마디로 규정하는 것은 사실상 불가능하다고 말할 수 있으며, 여러 시대에 걸쳐 ‘상즉’ 개념이 형성되고 변용되어 온 과정, 즉 사상사적 맥락에 대한 통시적 고찰이 요구된다.

‘상즉’은 『반야경』의 구절을 한문으로 ‘색즉시공, 공즉시색(色卽是空, 空卽是色)’으로 번역하였던 것에서 유래한다. 남북조 시기 여러 사상가들은 이 구절에서 색과 공을 이어주는 ‘즉(卽)’ 자의 의미에 대해 탐구하였고, 이 ‘즉’을 해석하는 과정에서 ‘상즉’ 개념이 형성되게 되었다. ‘상즉’이 독립적인 개념으로 형성된 시기를 거슬러 올라가보면, 현전하는 『대반열반경집해』에 수록된 승량(僧亮, 400?-468?)의 『열반경』 해설에 ‘상즉’이라는 표현이 출현하고 있으므로,¹⁾ 5세기에 이미 ‘상즉’ 개념이 형성되었음을 알 수 있다. 당시 논사들은 ‘상

즉'을 자신의 사상에 입각하여 정의하였고 나아가 독자적인 이체상즉 사상을 구축하였다. '상즉' 개념은 이들의 해석과 논쟁을 거치며 그 의미가 확장되었는데, 양대 삼대논사 가운데 한 명인 개선사(開善寺) 지장(智藏, 458~522)의 일체론적 상즉 해석과 한 때 그의 수제자였던 승작(僧綽)의 이체론적 상즉 해석이 이 시기 대표적인 이체상즉 사상이다. 특히 성실론사들은 '체용'의 측면에서 '상즉'을 조명하였는데, 본체와 작용의 관계에 대한 이들의 해석에는 후기 체용론의 근본적 사유가 이미 내재되어 있었다고 해도 과언이 아니다.²⁾

하지만 후대 중국철학에서 보이는 '상즉' 개념은 초기의 성실론사들의 논의에서처럼 현상계와 본체의 관계가 같거나 다르다는 층위에만 한정되는 것이 아니라, 체용 관계만으로는 설명될 수 없는 다양한 용법으로 쓰인 경우가 많다. 예를 들어 화엄종의 상즉은 성실론사들의 일체론과 이체론의 대립적 도식을 넘어선 복합적인 개념이다. 성실론사들로 대표되는 초기의 '상즉' 논의에서 후대의 발전된 형태의 '상즉'으로 사상사적 전환을 맞이하게 된 배경에는 삼론종의 '상즉' 사상이 결정적 영향을 미쳤을 것으로 보인다. 특히 법랑(法朗, 507~581)의 '상즉' 개념은 삼론종 상즉 사상의 원류로서 주목해야 할 필요가 있다.

법랑은 승랑(僧朗)과 승전(僧詮, ?~558)의 법맥을 계승한 삼론종의 제3기에 속하는 인물로서, 삼론종의 대표 논사인 길장(吉藏, 549~623)과 『대승사론현의기』의 저자인 혜균(慧均)이 그의 직제자이다. 법랑은 승전의 제자이자 자신의 동학이었던 선중사(禪衆寺) 혜용(慧勇, 515~583), 장간사(長干寺) 지변(智辯)을 '중가사(中假師)'라고 맹렬히 비판하면서 독자적인 학문 체계를 표방하였는데, 현전하는 삼론종 문헌은 모두 법랑의 문하에서 수학한 제자들이나 그 제자들을 계승한 자들의 저술이다. 즉, 오늘날 우리에게 알려진 삼론종의 사상적 특징들은 대부분 법랑을 거치면서 그가 구축한 학문적 체계를 계승하고 발전

1) 『大般涅槃經集解』卷32(T.37, 487b03-04): 僧亮曰: 欲明二皆是妄也. 何者? 兩實則不可相即. 既相即即明兩無也; 『大般涅槃經集解』卷32(T.37, 487b16-17): 僧亮曰: 深領相即之旨, 徵昔說有二謬.
2) 조윤경, 「성실학파의 '二諦相即'에 대한 사상적 고찰」, 『불교학리뷰』 제18호, 2015, p.159.

시킨 형태라고 해도 과언이 아니다. 따라서 삼론종 ‘상즉’ 개념을 고찰할 때, 삼론종 이제상즉 사상의 모태가 된다고 할 수 있는 스승 법랑의 ‘상즉’ 개념의 특징을 살펴볼 수 있다면, 삼론종에서 ‘상즉’ 개념이 변천된 과정을 보다 심층적으로 분석할 수 있을 것이다.

그동안 여러 선행 연구들에서 길장의 상즉 사상과 화엄의 상즉 사상의 유사성에 주목하여 길장의 이제상즉을 다루었지만, 길장의 스승인 법랑의 상즉 사상에 관해서는 중점적으로 다루는 연구가 거의 없었다. 법랑은 지장의 『이제의』를 비판하면서 ‘이제상즉’에 관한 장을 별도로 설정했던 적이 있었을 것으로 추정되지만, 이에 관해 직접적인 기록이 전해지지는 않고 있다. 그동안 법랑의 상즉에 관련한 자료로는 길장이 『이제의』에서 스승이 상즉에 관련하여 언급했다고 전한 짧은 방언(方言)만이 전부였다. 히라이 슌에이(平井俊榮)가 법랑의 ‘이제상즉’ 개념을 초장의 형식으로부터 연역적으로 도출하였던 것도 바로 이 방언을 토대로 한 주장이었다.

그런데 혜균의 『대승사론현의기』 제1권 「초장중가의」³⁾ 가운데 법랑의 상즉 개념에 관해 추가적인 단서를 제공하는 부분이 있어서 눈길을 끈다. 그것은 바로 법랑이 둘[二]과 둘이 아님[不二]으로 중도를 해석하는 부분에서 ‘상즉문(相卽門)’을 언급하는 내용인데, 이 ‘상즉문’의 전개 방식을 토대로 법랑이 불이(不二)를 전개하고 있는 전후 맥락과 비교해보면 법랑의 상즉 개념의 특징을 어느 정도 재구성해볼 수 있다. 물론, 법랑의 상즉이 자신만의 독창적인 개념이 아니라 선대의 승량과 승전으로부터 전승한 것일 가능성도 있다. 하지만 현전하는 문헌에 명시된 내용만을 토대로 재구성할 수 있는 삼론종 상즉 개념의 가장 이른 형태는 법랑의 상즉이라 할 수 있다. 따라서 법랑의 ‘상즉’에 대한 고찰은 후대 중국불교 ‘상즉’에 결정적 영향을 준 삼론종 상즉 개념의 맹아를 찾는 데 있어 최우선적 작업이라고 할 수 있다.

3) 慧均, 최연식 校注, 『校勘 大乘四論玄義記』(서울: 불광출판사, 2009)에 수록됨.

II. 삼론종에서 이제상즉을 나타내는 기본 형식들

1. 이제상즉의 대의

법랑의 상즉 개념을 살펴보기 전에, 법랑을 비롯한 삼론종 전반에서 이제상즉에 관한 논변을 전개하는 기본 형식들에 관해 살펴보고자 한다. 길장이나 혜균과 같은 삼론사들은 이제상즉에 대해 밝히면서, 그 당시 성실론사들처럼 ‘상즉’의 함의를 직접적으로 규정하는 것을 피하고 있다. 그들은 이제가 상즉한다는 것이 어떤 의미인지를 재정의하여 기존의 논의에 합류하기보다는, 완전히 새로운 시각에서 이제의 상즉에 접근하였고, 그 과정에서 일부 논사들의 주장처럼 이제상즉을 궁극적으로 지향해야 할 상태로 보지도 않았다.

삼론사들은 ‘색즉시공, 공즉시색’ 등의 경문에서 허사로 사용되었던 ‘즉’의 본연적 기능에 초점을 맞추고, 여러 다양한 방식으로 ‘이제상즉’을 전개해 간접적으로 ‘상즉’의 의미를 드러내었다. 삼론사들의 이제상즉을 개선사 지장의 이제상즉과 비교해 보자면, 지장은 상즉의 ‘즉’의 의미를 ‘곧 ~이다(卽是)’라고 해석하여 ‘즉’을 허사로 보고 있다는 점에서 삼론사들과 공통점이 있지만, 지장의 해석은 이제가 동일한 체(一體)라고 주장하는 사상적 맥락에서 ‘상즉’을 재해석하였고, 결과적으로 ‘상즉’은 허사로서의 용법 이상의 실질적인 의미를 내포하게 되었다. 실제로 지장의 교학체계에서 이제상즉은 이제가 혼연일체가 되어 체용일여(體用一如)한 열반의 궁극적 상태를 가리키는 것이다.⁴⁾ 한편, 지장의 제자였던 용광사(龍光寺) 승작은 ‘즉’을 ‘서로 떨어지지 않는다(不相離)’는 뜻으로 해석하였는데,⁵⁾ 이것도 결국 이제의 본체가 다르다(異體)는 관점에 부합하게끔 상즉을 재정의한 것이다.

앞의 성실론사들이 ‘상즉’의 의미와 이제의 구조에 천착했던 반면, 삼론사들은 성실론사들이 ‘상즉’에 구체적인 의미값을 매긴 결과 오히려 ‘상즉’의 본질적 내용에서 멀어졌다고 비판한다. 뿐만 아니라, 지장과 승작과 같이 이제를

4) 조윤경, 앞의 논문, pp.144-145.

5) 『二諦義』下卷(T.45, 105b04)

일체(一體)나 이체(異體)로 해석하는 상즉의 이해는 결국 ‘동일성이나 상이성(一異)’의 어느 한쪽에 편벽될 수밖에 없어서, 사건에 지나지 않는다고 보았다. 따라서 삼론종은 허사로 쓰였던 ‘즉’을 명칭을 연결하는 일종의 기호로 간주하고, 이 ‘즉’의 기능적인 측면에 보다 집중하였다. ‘즉’으로 연결된 명칭들의 실질적 의미는 맥락에 따라 다양한 뜻을 나타내며, 이와 함께 ‘즉’의 기능도 자연스레 융통성 있게 운용될 수밖에 없다.

따라서 삼론종의 ‘상즉’ 개념은 그 자체로 용법이 고정되지 않고 문장의 활용을 통해 자유로운 형태로 표현되었다. 또한 이는 기존의 논사들이 ‘상즉’에 대해 부여한 실질적 의미를 제거하기 위해 주로 사용되었는데, 이는 역설적으로 후대 중국불교, 나아가 중국철학에서 상즉의 용법을 더욱 풍부하게 만드는 계기가 되었다.

2. 경전 속 이제상즉의 표현형식: 사절(奢切)과 쌍척(雙隻)

길장과 혜균은 이제상즉의(二諦相即義)를 전개하면서, 그 도입부에서 『열반경』, 『대품반야경』과 같은 경문을 인용하고, 경전에 나타난 이제상즉에는 여러가지 표현 형식이 있다고 밝혔다. 길장이 인용한 경문은 다음과 같다.

지금 세 가지 경전의 문구를 간략히 제시하여 이제상즉의를 밝힌다. 첫째, 앞에서 인용하였던 『열반경』의 “세체가 곧 제일의제이다.” 둘째, 『대품반야경』의 “공이 곧 색이고 색이 곧 공이니, 공을 떠나 색이 없고 색을 떠나 공이 없다.” 셋째, 『유마경』의 “색의 본성 그 자체가 공하며, 색이 소멸하여 공이 되는 것이 아니다.” 이 세 경전의 문구는 비록 다르지만 의미는 동일하다.⁶⁾

한편, 혜균은 다음과 같이 서술한다.

6) 『二諦義』下卷(T.45, 104c12-16): 今且略出三處『經』文, 明二諦相即義: 一者, 卽向所引『涅槃經』, ‘世諦卽第一義’. 二者, 『大品經』, ‘空卽色, 色卽空, 離空無色, 離色無空’. 三者, 『淨名經』, ‘色性自空, 非色滅空’. 然此三經文, 雖異意同也.

이제상즉은 여러 경전에서 두루 출현한다. 예를 들면, 『열반경』 제 20권에서 부처께서 문수보살에 대답하여 이르시기를 “속제가 제일의제이다”라고 하였고, 『대품반야경』 「봉발품(奉鉢品)」에서는 “색이 곧 공이요, 공이 곧 색이다”라고 하였다. 다른 경전의 상즉의는 이를 미루어 보면 알 수 있다.⁷⁾

길장과 혜균이 이제상즉에 대해 논의하기에 앞서 인용한 『열반경』과 『대품반야경』의 경문은 동일하다. 그것은 그들 스승 법랑이 ‘이제상즉’의 도입부를 펼쳤던 방식을 제자들이 그대로 이어받았기 때문으로 추정된다. 위의 인용문을 보면, 길장은 경전에서 이제상즉을 나타내는 언어적 표현은 서로 달라도 그 근본 의미는 서로 같다고 주장한다. 그렇다면 삼론종이 경문에서 이제상즉을 표현하는 형식이라고 생각하는 것에는 어떤 것이 있을까?

첫째, 이제상즉을 표현하는 가장 대표적 형식으로는 사론(奢論)과 절론(切論)이 있다.⁸⁾ ‘사절(奢切)’은 삼론종의 이원적 범주들 가운데 하나이다. 삼론종에서는 다양한 이원적 범주들을 사용하여 자신들의 교학을 표현하고 있는데, 삼론종에 의하면 이 범주들은 불보살이 중생에게 설법했던 방편의 여러 형식들, 즉 불경의 언어 구조가 반영된 것이다.⁹⁾ 길장과 혜균 공히 ‘사절’을 통해 대승경전에서 말하는 이제상즉의를 해석하고 있어서, 사론과 절론으로 이제상즉을 해석하는 방식은 그들의 스승인 법랑에서 유래한 것으로 추정할 수 있다. 우선 길장의 논의를 제시하면 다음과 같다.

7) 『大乘四論玄義記』卷5(X.46, 581c12-14): 二諦相即, 備出眾經. 如『大經』第十二卷, 佛答文殊云, “世諦者即第一義諦”. 『大品經·奉鉢品』云, “色即是空, 空即是色”. 餘經相即義, 可尋之(『正續藏』에는 ‘次’라고 표되어 있지만, 필사본의 ‘之’를 따른다).

8) 히라이 슌에이는 이 세 가지 경전이 이제상즉의 본뜻에서는 차별이 없지만 표현상에서 사론과 절론의 구별이 있을 뿐이라는 점을 지적하였다. (平井俊榮, 『中國般若思想史研究: 吉藏と三論學派』, 東京: 春秋社, 1976, p.569.)

9) 조윤경, 「삼론종의 이원적 범주 연구-『大乘四論玄義記』 제1권 「初章中假義」의 소밀(疏密), 횡수(橫堅), 단복(單複), 쌍척(雙隻), 통별(通別)에 대한 논의를 중심으로-」, 『불교학연구』 제47호, 2016, pp.59-60.

『열반경』의 말은 사론[奢]이지만, 『대품반야경』, 『유마경』의 말은 절론[切]이다. 『열반경』의 말은 사론[奢]이라는 것은 『열반경』에서 “세제가 곧 제일의제”라고 말했지만 “제일의제가 곧 세제”라고는 말하지 않았으므로 『열반경』의 말은 사론[奢]이다. 『대품반야경』, 『유마경』의 말은 절론[切]이라는 것은 『대품반야경』에서 “색이 곧 공이고, 공이 곧 색이다”라고 하였고, 『유마경』의 말도 이와 같으므로 절론[切]이다.¹⁰⁾

한편, 혜균은 다음과 같이 말한다.

“진제가 곧 속제이고, 속제가 곧 진제”라고 말하면, 이것은 사론이다. “색이 곧 공이고, 공이 곧 색”이라고 말하면, 이것은 절론이다. 비록 다시 사론과 절론으로 나뉘지만, 모두 상즉의를 변별하였다.¹¹⁾

위의 인용문에서 길장과 혜균은 모두 『열반경』의 경문은 사론이고, 『대품반야경』의 경문은 절론이라고 구별하고 있다. 그렇다면 절론과 사론은 무슨 의미인가? 절(切)은 ‘절실하다’, ‘밀접하다’는 뜻이 있고, 사(奢)는 ‘확장하다’는 뜻이 있다.¹²⁾ 따라서 삼론종 전통에서 말하는 ‘절론’은 문제의 요점을 파고들어 꼭 필요한 내용을 간명하게 밝히는 ‘필수적인 논의’를 가리키고, ‘사론’은 개념이나 논변을 응용하여 넓은 범위에서 풀이하는 ‘확장적인 논의’를 말한다.

그런데 위의 인용문에서 보이는 바와 같이, 길장과 혜균이 사절 범주를 해석하는 방식에는 차이가 있어, 독자들의 혼란을 가중시켰다. 위에서 길장은 『열반경』이 사론인 이유에 대해서, ‘세제가 곧 제일의제’라고 말해 세제로부터 제일의제는 도출하였지만 ‘제일의제가 곧 세제’라고는 언급하지 않았기 때문이

10) 『二諦義』下卷(T.45, 104c18-21): 『涅槃經』言奢, 『大品』、 『淨名經』言切: 『涅槃經』著者, 『涅槃』云, “世諦卽第一義諦”, 不云“第一義諦卽世諦”, 故『涅槃』言奢. 『大品』、 『淨名』切者, 『大品』“色卽是空, 空卽是色”, 『淨名』亦爾, 所以爲切也.

11) 『大乘四論玄義記』卷5(X.46, 581c14-16): 若言‘眞卽俗, 俗卽眞’者, 此是奢論. 若言‘色卽是空, 空卽是色’, 此卽是切論. 雖復奢切, 同辨相卽義.

12) 사는 장(張), 미(靡), 활(闊) 등의 글자와 그 의미가 통한다.(宗福邦 외, 『古訓匯纂』, 北京: 商務印書館, 2003. p.498.)

라고 풀이하였다. 길장의 이 해석은 사론 개념이 마치 아래에 기술할 쌍척(雙隻) 범주 가운데 한 쪽의 작용에 해당하는 적용[隻]과 밀접한 연관성이 있는 것처럼 혼동하게 한다. 하지만 양자를 일치하는 것으로 해석하면, 길장 자신의 『유마경』 경문에 대한 해석과 모순되게 된다. 즉, 길장은 “색의 본성 그 자체가 공하며, 색이 소멸하여 공이 되는 것이 아니다[色性自空, 非色滅空]”라는 문장이 색이 공에 상즉하는 방향에서 밝힌 ‘적용’이면서도 ‘절론’이라고 보기 때문에, 결론적으로 사절과 쌍척 사이에 일대일 대응 관계는 성립할 수 없다. 이와 관련하여 『이제의』에서 설명한 경전의 표현 형식을 정리하면 다음 표와 같다.

<표 1> 이제상즉의 표현형식

경전	『열반경』	『유마경』	『대품반야경』
경문	“세체가 곧 제일의제이다”	“색의 본성 그 자체가 공하며, 색이 소멸하여 공이 되는 것이 아니다”	“색이 곧 공이고, 공이 곧 색이다”
사절	사론	절론	
쌍척	적용		쌍용

삼론종의 대표적 이원적 범주들로는 횡수·소밀·쌍척·단복이 있는데, 이는 승량으로부터 계승된 삼론교학의 중심 개념으로,¹³⁾ 사절 역시 같은 맥락에서 파생된 범주였을 것이다. 따라서 개별 삼론사들이 사절을 정의하거나 활용하는 세부적인 방식은 서로 다를지언정, 사론과 절론이 이원적 범주로서 서로 짝을 이루는 가장 근본적인 의미영역은 공유되었을 것이므로, 혜균과 길장 두 사람의 논의를 종합적으로 고려하면 사절의 근본적 의미를 파악할 수 있다.

혜균은 “진체가 곧 속제이고, 속체가 곧 진체”는 사론이고, “색이 곧 공이고, 공이 곧 색”은 절론이라고 풀이하였기 때문에, 사절 개념은 한 방향만을 말했는지[隻] 아니면 두 방향을 대칭적으로 말했는지[雙]와는 전혀 무관하다. 다시 말해, 혜균에 있어서 사론과 절론을 구별짓는 것은, 진속(眞俗) 이제의 상즉을

13) 김성철, 『승량: 그 생애와 사상의 분석적 탐구』(과주: 지식산업사, 2011), pp.381-383.

논의하였는지 아니면 공색(空色)의 상즉을 논의하였는지이다.¹⁴⁾

이러한 잣대는 길장의 경전 분류법에도 그대로 적용될 수 있다. 위에서 인용한 『대품반야경』과 『유마경』의 경문은 모두 색과 공의 상즉에 관한 것이므로 절론이고, 『열반경』은 세제와 제일의제, 즉 진속의 차원에서 상즉을 말하고 있으므로 사론이라고 볼 수 있다. 이제를 ‘공색’으로 표현하거나 ‘진속’으로 표현하거나 모두 이제를 지칭하는 것이며, 양자를 명확하게 구분할 방법은 없다. 하지만 그 당시에도 맥락에 따라서 ‘공색’과 ‘진속’이 일치하지 않는 경우도 있었다. 예를 들어, 『이제의』에서 아공(我空)을 ‘세제공(世諦空)’¹⁵⁾이라고 표현하는데, 이러한 경우에는 공이 진제에 대응되지 않고 세제에 대응된다.¹⁶⁾ 이 사론과 절론의 함의를 살펴보면, 당시 남북조 이제상즉 논의에서 공색 상즉의 문제가 핵심적 논제였고, 상즉의 논의 범위를 확장하여 진속이제의 상즉까지도 논의되었음이 간접적으로 드러난다.¹⁷⁾

다시 말해, 삼론중에서는 공색과 진속의 두 측면에서 이제상즉을 논의할 수 있다고 보았고, 이 때 진속이제의 상즉은 공색의 상즉을 논의할 때보다 확장적이고 유동적인 의미로 사용되었다.

둘째, 길장은 ‘쌍척’의 범주로 위의 세 경문을 구별하였는데, 쌍척 역시 대표적인 이원적 범주이다.¹⁸⁾ 이 때 쌍(雙)은 한 쌍을 이루는 두 짝을 서로 마주하여

14) 『대승사론현의기』 『이제의』에서도 혜균이 논의의 범위를 통해 사절을 구분하였던 용례를 찾아볼 수 있는데, 그는 유위법과 무위법으로 유무(有無)를 논의하는 것은 사론이라고 한 반면, 유와 무만으로 유무를 논의하는 것은 절론이라는 해석한 바 있다. 『大乘四論玄義記』 卷5(X.46, 578c07-593c03) 이 밖에, 길장은 『中觀論疏』 卷3(本)(T.42, 43b17-24)에서 ‘사론’과 ‘절론’을 언급하고 있다.

15) 『二諦義』 上卷(T.45, 85a26-b02)

16) 『대승의장』의 사종이제(四宗二諦)에서는 무(無)를 다섯 가지 층위로 나누는데, 첫째는 오음에 저 범부가 제멋대로 계략한 분별이 없다는 의미의 무(陰上無彼凡夫橫計之無)이고, 둘째는 가명인 인연법에 자성이 없다는 의미의 무(假名因緣法中無性之無)이고, 셋째는 허망한 모습을 떠났다는 의미의 무(離妄相無)이고, 넷째는 허망한 생각을 떠났다는 의미의 무(離妄想無)이고, 다섯째는 진실하고 적멸하다는 의미의 무(眞實寂滅之無)이다. 이 가운데 다섯째의 무를 제외한 나머지 네 종류의 무는 경우에 따라서 세제로 전락할 수도 있고, 진제로 포섭될 수도 있다. 『大乘義章』 卷1(T.44, 484c26-485a11) 자세한 내용은 趙允卿, 「境界二諦與言教二諦理論結構之比較」, 『중국학논총』 제38집, 2013, pp.253-254 참조.

17) 이러한 ‘색이 곧 공이고 공이 곧 색(色卽空, 空卽色)’이라는 상즉의 원리는 주로 『대품반야경』에 입각하여 논의되었다. 『二諦義』 下卷(T.45, 105a10-12): 雖有三經文, 諸師多就『大品經』, 明色卽空, 空卽色也.

18) 쌍척 범주에 대한 보다 자세한 해설은 조윤경, 앞의 논문, 2016 참조.

풀어낸 ‘짜개념’이고, 적은 한 쌍 가운데 한 짝만 떼어서 나타낸 ‘홀개념’인데, 여기서는 이제가 서로 평등하여 그 작용이 완벽한 대칭을 이루면 ‘짝을 이룬 작용[雙用]’이 되고, 이제의 작용 가운데 어느 한 쪽이 부각되어 비대칭적인 모습으로 드러나면 ‘한 짝의 작용[隻用]’이 된다.¹⁹⁾ 길장은 위의 『열반경』과 『유마경』의 문구는 ‘한 짝의 작용[隻用]’을 나타내고, 『대품반야경』의 문구는 ‘평등한 도의 짝을 지은 작용[平道雙用]’이라고 명시했다.²⁰⁾ 뒤에서 논의하겠지만, 삼론중에 의하면 깨달은 자의 시선에는 평등한 도가 드러나고, 평등한 도는 현상적으로 드러날 때 마치 짝지은 듯한 모습처럼 나타나는데, 이 쌍용(雙用)의 원리는 현상계 내에서 상즉이 성립할 수 있는 기본 전제이다.

법랑과 그의 제자들은 사절과 쌍척을 통해 여러 경전에 등장하는 이제상즉의 형식을 구별하고 있지만, 이러한 이원적 범주는 결코 ‘상즉’ 자체에 초점이 있는 것이 아니라 ‘즉’으로 이어진 이제의 다양한 관계를 조명하기 위한 사유 틀에 지나지 않는다. 따라서 그들은 한편으로는 성실론사들의 고정된 ‘상즉’ 해석을 논파하면서, 다른 한편으로는 특정한 격식에 얽매이지 않고 삼론중 이제 교학의 전체를 넘나들며 ‘즉’을 활용하는 방식으로 이제상즉에 대한 논의를 펼쳤다. 뒤에서는 구체적으로 법랑이 상즉 개념을 어떻게 전개시키고 있는지를 분석하고, 이를 통해 법랑에게 ‘불이로서의 상즉’과 ‘무애로서의 상즉’, 두 가지 층위의 ‘상즉’ 개념이 있었음을 살펴보고자 한다.

III. ‘불이(不二)’로서의 상즉

「초장중가의」에서 혜균은 법랑이 574년 중도를 여섯 장으로 나누어 설명했던 내용을 비교적 상세하게 기술하고 있는데, 이곳의 내용은 대부분 혜균의 주장이라기보다 스승 법랑의 의미를 충실하게 계승한 부분이라고 보여진다. 따

19) 조윤경, 앞의 논문, pp.73-75.

20) 『二諦義』下卷(T.45, 104c24-26)

라서 이하에서는 해당 부분을 법랑이 직접 설법했던 내용으로 간주하고 논의를 전개할 것이다. 법랑은 여섯 장 가운데 둘과 둘이 아님[二不二]으로 중도를 해설하면서, 중도를 우선 중가문(中假門), 상즉문(相卽門), 상대문(相待門), 설작문(說作門) 네 가지 독립적인 시각으로 분리하여 서술하였다. 그 가운데 상즉문에 관해서 다음과 같이 정의하고 있다.

상즉문은 『반야경』에서 “색은 곧 공이요, 공은 곧 색이니, 색을 떠나 공이 없고, 공을 떠나 색이 없다”라고 한 것과 같다. 그러므로 상즉불이의(相卽不二義)에서 즉(卽)은 불이(不二)이고, 부즉(不卽)은 이(二)이다.²¹⁾

법랑은 상즉을 ‘불이’로 정의하고 있는데, 이곳에서 ‘둘이 아님[二不二]’이 ‘상즉’ 개념의 중심적 의미임을 알 수 있다. 그리고 ‘불이’의 구체적인 내용으로는 『반야경』의 “색즉시공, 공즉시색”을 들고 있다. 여기에서 법랑이 ‘즉’만이 아니라 ‘부즉’의 개념까지 나열하고 있으므로, ‘즉’ 그 자체가 삼론종의 절대적 가치로 상징되지 않았다는 점은 주목할 만하다.

법랑이 이에 앞서 중가문에서 “가명[假]은 이(二)이고, 중도[中]는 불이(不二)”²²⁾라고 정의하였던 것을 고려한다면, 상즉문에서 언급한 ‘즉(卽)’은 중도의 층위와 관련되고, ‘부즉(不卽)’은 가명의 층위와 관계된다고 볼 수 있다. 이와 동시에 위에서 언급한 네 문이 모두 불이를 밝히고 있지만 각각의 문에서 주관하고 있는 ‘불이’의 의미영역이 조금씩 구별된다는 점을 고려한다면, ‘즉’을 중가문에서 중도[中] 개념이나 상대문에서 상대(相待) 개념 등과 등치시키는 것은 무리한 환원이 될 것이다.

그럼 법랑이 상대문과 설작문에서 불이를 어떻게 정의하고 있는지를 살펴보자. 우선 상대문에서 법랑은 다음과 같이 말한다.

21) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.101. 相卽門者, 如『經』云, “色卽是空, 空卽是色, 離色無空, 離空無色”是故相卽不二義: 卽不二, 不卽是二也.

22) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.101.

상대문은 예를 들면 유에 상대(相待)하므로 무인 것과 같으니, 유에 상대하지 않을 때는 어떤 무도 있지 않고, 무에 상대하지 않을 때는 따로 어떤 유도 없으며, 어떤 유가 있어서 무를 형성하는 것도 아니고, 어떤 무가 있어서 유를 상대하는 것도 아니다. 그러므로 단지 유에 상대하기 때문에 무이고, 무에 상대하기 때문에 유이니, 유도 비어있는 유[空有]이고, 무도 비어있는 무[空無]이므로, 두 가지 모습[相]이 있지 않는 것이 불이의 의미이다.²³⁾

법량은 상대문에서 유와 무가 서로 의존하기 때문에 비로소 각각이 성립할 수 있으며, 독립적으로는 어느 한 쪽도 존재할 수 없다고 말한다. 그리고 이렇게 자성이 있지 않고 비어있는 유와 무는 본질적으로 두 가지 모습이 있지 않다는 의미에서 불이라고 정의한다. 즉, 상대문에서는 둘[二]의 상호 의존하는 연기적 측면을 조명하여 둘이 아님[不二]으로 나아간다. 한편, 설작문에서는 다음과 같이 말한다.

설작문은 공이라고 말하는데 색이 되고 색이라고 말하는데 공이 되는 것이니, 단지 공을 지시하는 것만으로 색이 되고, 색을 지시하는 것만으로 공이 되기 때문에 불이다.²⁴⁾

‘설작문’의 ‘설작(說作)’은 다른 곳에서 잘 나타나지 않는 생소한 용어인데, 이것은 ‘공이라고 말해서 색을 이룬다(說空作色)’는 문장에서 온 것으로서, 말과 그 의미 작용을 가리킨다. 법량이 상대문에서 유와 무의 상호의존성 그 자체에 초점을 맞추었다면, 설작문에서는 교화의 작용에 초점을 맞추어, 공과 색 가운데 어느 한 쪽만을 지시해도 결과적으로 다른 한 쪽의 작용을 성립시키는 방편 설법의 불가분의 측면에서 둘이 아님[不二]을 정의한다. 불보살이 중생을

23) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, pp.101-102. 相待門者, 如待有故無, 未待有時, 無有一無, 未待無時, 無別一有, 亦非是一有將以形無, 非有一無將以待有. 故只是待有故無, 待無故有, 有是空有, 無是空無, 故無有二相是不二義也.

24) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.102. 說作門者, 說空作色, 說色作空, 只指空爲色, 指色爲空, 故是不二.

교화할 때 ‘공’을 설법한다고 해서 그 설법된 ‘공’은 단지 공에 머무르지 않고, ‘색’을 설법한다고 해서 그 설법된 ‘색’은 단지 색에 국한되지 않는다. 오히려 ‘공’을 설법하였는데 실제 색을 의미하게 되고, ‘색’을 설법하였는데 실제 공을 의미하게 되는 오묘한 작용이 발생한다. 이러한 설작문의 작용은 공과 색이 서로 의존하고 나아가 서로 상증하는 불이가 전제되어 있지 않다면 불가능한 것이다.

그렇다면 위의 상증문에서 중점적으로 다루고 있는 상증성은 상대문에서 말한 상호 의존성이나 설작문의 방편 설법과는 다른 층위에서의 ‘불이’라고 파악해야 할 것이다. 그럼 상증문에서 말한 “색즉시공, 공즉시색”에서의 ‘즉’의 의미는 무엇인가? 「초장증가의」에서는 이 부분에 관해 자세한 설명이 없고, 길장 『이제의』에는 법랑이 ‘이제상증’에 관해 언급했던 방언이 간략히 인용되어 있는데, 이 방언을 참고해보고자 한다.

(법랑) 대사께서 옛날에 다음과 같이 말씀하셨다. “가명으로 유를 설법하고, 가명으로 공을 설법한다. 가명으로 유를 설법한 것을 세제라고 하고 가명으로 공을 설법한 것을 진제라고 한다. 가명으로서의 유[假有]라고 했으면 유가 아님을 유라고 한 것이고, 가명으로서의 공[假空]이라고 했으면 공이 아님을 공이라고 한 것이다. 유가 아님을 유라고 하였으니, (이 유는) 공과 다른 유가 아니고, 공이 아님을 공이라고 하였으니, (이 공은) 유와 다른 공이 아니다. 공과 다른 유가 아니므로 유는 공인 유[空有]라 부르고, 유와 다른 공이 아니므로 공은 유인 공[有空]이라 부른다. 유를 공인 유[空有]라고 부르기 때문에 공인 유[空有]는 곧 유인 공[有空]이고, 공을 유인 공[有空]이라고 부르기 때문에 유인 공[有空]은 곧 공인 유[空有]이다.” 스승께서 상증의(相卽義)를 해석하시는데 방언이 이와 같았다.²⁵⁾

방언이란 삼론종 고유의 개념으로, 특정 지역에서 사용되는 특수한 언어를

25) 『二諦義』下卷(T.45, 105c15-21): 大師舊云, “假名說有, 假名說空. 假名說有爲世諦, 假名說空爲眞諦. 假名假有, 卽非有爲有, 假名假空, 卽非空爲空. 非有爲有, 非異空之有, 非空爲空, 非異有之空. 非異空之有, 有名空有, 非異有之空, 空名有空. 有名空有, 故空有卽有空, 空名有空, 故有空卽空有也.” 師釋相卽義, 方言如此.

뜻하는 일반적인 방언 개념에서 변용되어 특정 상황이나 특정 중생의 근기에 따라 특수한 형식으로 구체화된 방편교설을 가리킨다.²⁶⁾ 그러므로 방언의 논변들은 모든 상황에 일률적으로 적용할 수 있는 것이 아니라 상황의 특수성에 맞게 융통성 있게 적용된다. 위에 인용한 방언에서 법랑은 공과 유가 가명으로 설법한 것이라는 사실로부터 가명공이 공이 아니고 가명유가 유가 아니라는 초월적 부정을 이끌어내고, 이 공유 이제의 부정을 통한 초월적 경지에서 이제의 상즉을 이끌어낸다.

삼론종 이전의 지장이나 승작과 같은 성실론사들이 본체와 작용 사이의 상즉 관계에 대해 논의하였던 것과 달리, 이 방언에서 법랑은 가명의 차원에서 이제의 상즉을 전개시키고 있다. 길장은 『이제의』에서 법랑이 “사실단(四悉檀; *siddhānta*)으로 사가(四假)를 설명하였다”고 전하면서, 성실론사들은 사실단이나 사가를 몰랐기 때문에 이제상즉의를 이해하지 못한다고 비판한 적이 있다.²⁷⁾ 사실단은 부처가 중생을 교화하는 네 가지 방법으로 세계실단(世界悉檀), 대치실단(對治悉檀), 각각위인실단(各各爲人悉檀), 제일의실단(第一義悉檀)을 통칭하는데, 이들은 차례로 사가인 수연가(隨緣假), 대연가(對緣假), 취연가(就緣假), 인연가(因緣假)에 대응한다. 길장의 이러한 해석은 법랑의 상즉 개념이 그 자체로 가명과 밀접한 관계가 있음을 시사한다.

앞의 「초장중가의」의 상즉문 해석에서 법랑이 언급한 ‘즉’은 불이로서 마치 중도에 상응하는 개념처럼 보였으나, 이 방언에서는 가명으로부터 상즉을 도출시키고 있으므로, 상즉의 의미를 중도나 가명 어느 하나로 환원시키는 것은 부적절하다고 판단된다. 그렇다면 법랑이 생각하는 상즉의 논리는 무엇인가?

위에 인용한 방언에서 법랑은 공과 유 의 이제가 가명이고 자성을 가지지 않기 때문에, 유는 실제 유가 아닌 유이고, 공은 실제 공이 아닌 공이라고 지적한다. 그리고 그는 이 유도 아니고 공도 아닌[非有非空] 초월적 중도를 바탕으로

26) 한명숙, 『三論學的 般若思想 研究』(과주: 한국학술정보, 2005), p.189.

27) 『二諦義』下卷(T.45, 106a08-11): 大師約四悉檀, 明四假義. 四假者: 因緣假、對緣假、就緣假、隨緣假. 彼尚不識四悉檀, 豈解四假! 以彼不識四悉檀, 故不解二諦相即義也.

다시 가명공과 가명유가 다르지 않다는[非異] 유와 공의 상관성을 드러내 보인다. 이렇듯 공과 다르지 않은 유는 공인 유, 즉 ‘공유(空有)’라고 할 수 있고, 유와 다르지 않은 공은 유인 공, 즉 ‘유공(有空)’이라고 할 수 있다. 따라서 법랑은 현상의 가명으로서의 공유 이제는 그 자체로 중도이고, 이 중도의 초월적 시각에서 공유 이제는 자타의 구분이 해소된 ‘공유’와 ‘유공’으로서 서로 분리될 수 없고, 바로 ‘공인 유[空有]는 곧 유인 공[有空]’이라는 이제의 상즉으로 귀결된다고 보았다.

한편, 위에서 전개한 법랑의 방언은 삼론종의 근본 교설인 초장(初章)²⁸⁾과 매우 유사한 형태를 나타낸다. 그러나 이러한 형식적 유사성에 의거해 양자의 내용을 동일시할 필요는 없다. 이는 법랑이 구사했던 여러 방언에서 공통적으로 나타나는 형식적 특징일 수 있기 때문이다. 또한, 양자 모두 법랑이 성실론사의 상즉의와 중도의를 비판하기 위해 고안한 것으로, 유소득의 고정된 실성 개념을 타파하기 위해 유무가 서로 인연을 이루는 형식을 사용하였기 때문에 두 방언이 일정한 유사성을 가지게 되었을 가능성도 있다.

이와 관련하여, 히라이 슌에이는 법랑이 이제상즉에 대해 기술한 방언의 내재적 형식과 초장의 형식 간의 유사성에 착안해, 삼론종의 이제상즉이 초장으로부터 직접적으로 변용되어 나온 것이라고 주장하였다.²⁹⁾ 하지만 이것은 초장과 상즉의 개별적 맥락을 충분히 반영하지 못한 해석으로, 우선 초장의 형식은 다음과 같이 정리할 수 있다.

28) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.74. 故一家相伝云: 所有經盡, 皆入初章所攝. 初章爲本, 無有一字, 不入初章者, 如是佛子十地者, 一切佛法之根本, 菩薩具足行是十地, 得一切智慧.

29) 平井俊榮, 『中国般若思想史研究: 吉藏と三論學派』(東京: 春秋社, 1976), pp.574-575.

<표 2> 초장의 형식

초장 (『이제의』)	
앞 구절[前節] ³⁰⁾	뒷 구절[後節] ³¹⁾
① 타가는 유라고 할 수 있는 유가 있고, 무라고 할 수 있는 무가 있다. (他有有可有, 有無可無.)	① 유라고 할 수 있는 유가 없고, 무라고 할 수 있는 무가 없다. (無有可有, 無無可無.)
② 유라고 할 수 있는 유가 있으니, 무에 연유하여 유인 것이 아니고, 무라고 할 수 있는 무가 있으니, 유에 연유하여 무인 것이 아니다. (有有可有, 不由無故有, 有無可無, 不由有故無.)	② 유라고 할 수 있는 유가 없으니, 무에 연유하므로 유이고, 무라고 할 수 있는 무가 없으니, 유에 연유하므로 무이다. (無有可有, 由無故有, 無無可無, 由有故無.)
③ 무에 연유하여 유인 것이 아니니, 유는 스스로 있는 것이고, 유에 연유하여 무인 것이 아니니 무는 스스로 없는 것이다. (不由無故有, 有是自有, 不由有故無, 無是自無.)	③ 무에 연유하므로 유이니, 유는 스스로 있는 것이 아니고, 유에 연유하므로 무이니 무는 스스로 없는 것이 아니다. (由無故有, 有不自有, 由有故無, 無不自無.)
④ 스스로 있는 것은 유이기 때문에 유인 것이고, 스스로 없는 것은 무이기 때문에 무인 것이다. (自有卽有故有, 自無卽無故無.) ³²⁾	④ 스스로 있지 않으니, 유는 무로서의 유이고, 스스로 없지 않으니, 무는 유로서의 무이다. (不自有, 有是無有, 不自無, 無是有無.) ³³⁾

초장은 『중관론소』에 의하면 ‘처음 배우는 장문(章門)³⁴⁾이고, 『이제의』에서는 ‘배우는 장문(章門)의 처음³⁵⁾이라는 말로 표현되어 있는데, 삼론종에서 가장 기본이 되는 교설을 뜻한다. 초장의 형식은 일반적으로 앞 구절에는 타가의 자성 유무 개념이 성립된 논리를 간명하게 나타내고, 뒷 구절에는 앞 구절에 대응되는 삼론종의 인연 유무를 간결하게 표현하여 앞의 논리를 대치한다. 초장은 삼론종의 무주무득의 정신을 관통하는 기본 교설이며 일체 경론의 의미를 통섭하는 것[初章通一切法]³⁶⁾이므로, 개괄적으로 말하면 초장이 모든 삼

30) 『二諦義』上卷(T.45, 84a05-08)

31) 『二諦義』上卷(T.45, 89b19-23)

32) 『中觀論疏』卷2(末)(T.42, 28a18-19)에는 이곳에 해당하는 구절이 “他有是自有名有故有, 無是自無名無故無”이다.

33) 『中觀論疏』卷第二(末)(T.42, 28a19-20)에는 이곳에 해당하는 구절이 “今有不自有, 名不有有, 無不自無, 名不無無”이다.

34) 『中觀論疏』卷2(末)(T.42, 28a11-12): 若總詔此一章, 爲初學之章門, 皆是初章.

35) 『二諦義』上卷(T.45, 89b26): 初章者, 學者章門之初, 故云初章.

36) 『二諦義』上卷(T.45, 89b28; 89b29)

론종 교학을 통섭한다고도 말할 수 있다.

위에서 전개하고 있는 초장의 논의에서 유무의 상호의존성과 무자성을 통해 인연의 상관성을 도출하고는 있지만, 유가 곧 유가 아니고 무가 곧 무가 아닌 초월적 부정은 아직 거치지 않았으며 아직 표층적 차원에서 인연을 말하고 있다. 이런 까닭에 혜균은 초장 단계에서 유와 무의 상관성을 깨달으면 유무를 자성으로 착각했던 집착이 흔들리기는 하지만, 초장의 단계에서 자성이 완전히 제거되는 것은 아니며 다시 중가(中假)의 가르침으로 자성에 대한 집착을 깨끗이 제거한다고 주장했다.³⁷⁾ 또한, 길장의 『중관론소』에서도 위의 표에 해당하는 네 구절은 초장이고, 중가는 초장의 기초 위에서 “유가 아닌 유는 비유이고 무가 아닌 무는 비무이니, 유도 아니고 무도 아니지만 유와 무를 가설하는[不有有則非有, 不無無即非無, 非有非無, 假說有無]” 초월적 부정을 통한 긍정에 이르러서야 비로소 중가의 의미를 말하는 것이라고 명시했다.³⁸⁾ 따라서 초장은 중도를 깨닫기 위한 입문적 단계의 성격이 강하며, 이때의 인연의 층위는 중도와 가명[中假]의 층위와는 구별된다.

반면, 이제상즉의는 일관되게 이제의 인연을 강조하는 형식적 측면에서는 일면 초장과 유사한 점이 있지만, 어디까지나 중도를 깨달은 이후의 가명과 관계된 것이라는 점에서 초장과 구별된다. 위에서 인용한 범량의 방언에서는 먼저 ‘유가 아님을 유라고 하고[非有爲有]’, ‘공이 아님을 공이라고 하는[非空爲空]’ 초월적 부정을 전제하고, 이제상즉이 깨달은 자의 시각에서 가명인 공유와 유공의 불이적 상관성을 가리킨다는 점에서, 중도를 체득하지 못한 초장에서 개괄적으로 제시한 인연 유무와는 구별된다.³⁹⁾

37) 혜균, 최연식 校注, 앞의 책, p.78.; 조운경, 앞의 논문, pp.68-69.

38) 『中觀論疏』卷2(末)(T.42, 28a10-22): 問: 初章與中假何異? 答: 若總詔此一章, 爲初學之章門, 皆是初章, 一切法不離中假, 故皆是中假, 而師分之一往異: 初章者, 他有有可有, 即有無可無. 今無有可有, 即無無可無. 他有有可有, 不由無故有, 有無可無, 不由有故無. 今無有可有, 由無故有, 無無可無, 由有故無. 他不由無故有, 有是自有, 不由有故無, 無是自無. 今由無故有, 有不自有, 由有故無, 無不自無. 他有是自有有有故有, 無是自無名無故無. 今有不自有, 名不有有, 無不自無, 名不無無. 此四節語爲初章也. 不有有則非有, 不無無即非無, 非有非無, 假說有無. 此是中假義也.

39) 혜균, 최연식 校注, 앞의 책, p.78. 問曰: ‘不有有’, ‘不無無’是何言耶? 答: 若識中假, 即是中前假, 正明爲假有假無也. 若直約初章, 一往論之未有的當者, 即是爲欲開中假之假有假無, 未正是假有假無, 通漫有無故也.

최근 강찬국은 초장과 상즉의 관계에 대해 다루면서, 증가의를 인연 상즉과 중도 상즉의 두 층위로 나누고, “인연의 이제설만으로는 대승적 상즉의 이념을 온전히 설명하지 못한다. 이제 상즉의 이념은 불이중도 개념에 내포된 자기 부정성의 뜻이 밝혀질 때 이론적으로 완결된 구조를 이룬다”⁴⁰⁾고 밝혔는데, 이것은 초장의 인연으로서의 유무 개념이 그 자체만으로는 불이중도를 담보하기에 부족함을 보여준다.

다시 말해, 삼론중에서 ‘초장’과 ‘상즉’ 개념 사이에는 본질적 간극이 존재한다. 전자는 불이중도를 지향하고 있지만 아직 중도를 완전히 체득하지 못한 입문적 가르침이고, 후자는 처음부터 불이중도의 깨달음을 거치지 않고서는 성립될 수 없는 개념이다.

IV. ‘무애(無碍)’로서의 상즉

법랑이 앞에서 둘과 둘이 아님[二不二]을 개별적으로 서술하여 불이를 상즉 개념의 중심 의미로 제시하였다면, 뒤에서는 둘과 둘이 아님[二不二]의 여러 문을 통합하여 한꺼번에 전개시키는데, 이에 따라 상즉의 의미도 자연스럽게 확장된다. 법랑이 뒷 부분에서 증가문, 상즉문, 상대문, 설작문의 경계를 명시하지는 않았지만, 각각의 서술을 네 문의 논리 전개 방식에 대입해보면 어느 문의 논법에 해당되는지 알 수 있는데, 그 중 상즉문은 별도로 서술되지 않고 다른 문들과 통합되어 ‘상즉’의 의미가 확장된다.

법랑이 앞의 개별적 서술에서 이제가 불이라는 것을 여러 차원에서 해석하는 데 중점을 두었다면, 뒤에서는 앞에서 전개했던 논리를 다시 확장시켜 둘[二]인 이제와 둘이 아님[不二] 중도 사이의 관계를 논의하는 데 주안점을 두었다. 이 때 이제와 중도의 관계를 한 마디로 요약하면 ‘무애(無碍)’로 표현할 수 있는데, 이 무애한 작용이야말로 법랑을 비롯하여 후대 중국철학사에서 고차

40) 강찬국, 「삼론 초장의 이제 상즉의」, 『한국선학』 제39호, 2014, p.215.

원적 ‘상즉’ 개념을 형성시키는 핵심 기제가 된다.

우선 중가문에서 ‘무애’의 원리를 적용해보면, 앞의 개별적 서술에서 중도[中]는 둘이 아니고[不二] 가명[假]은 둘[二]이라고 했던 것이 다시 전복되어 중도[中]가 둘[二]이고 가명[假]이 둘이 아니라는[不二] 명제가 도출되는데,⁴¹⁾ 이렇게 ‘중도’와 ‘가명’이라는 언표가 관습적으로 지칭하던 의미의 층위를 완전히 뒤집어버리는 용례는 삼론종 이전에는 찾아보기 힘들다. 또한, 이 무애의 기제가 어떻게 발휘되고 있는지는 상대문과 설작문에 해당하는 ‘상즉문’의 논의에서 보다 분명하게 드러난다. 법랑이 상대문을 중층적으로 전개한 논리는 다음과 같다.

(상대문에서는) 이제[二]에 의하였기 때문에 불이고 불이에 의하였기 때문에 이제[二]이라고 설명하니, 이제[二]에 의하였기 때문에 불이라면, 불이가 어찌 독자적으로 불이이겠는가! 그러므로 불이는 곧 이제[二]이다. 또한 불이에 의하였기 때문에 이제[二]라면, 이제[二]가 어찌 독자적으로 이제[二](의 상태)에 있겠는가! 그러므로 (이제[二]) 또한 다시 불이인 것이다!⁴²⁾

법랑은 앞의 상대문에서는 유무 간의 상호의존성으로부터 두 가지 모습이 없다는 불이를 연역적으로 도출한 바 있는데, 이곳에서는 다시 이제와 불이를 상대문의 논리에 대입시킨다. 여기서 한 가지 원론적인 의문을 제기할 수 있다. 그것은 이미 이제의 상호의존성 그 자체가 불이로 지칭되었는데, 굳이 다시 이제와 불이 간의 상호의존적 관계를 역설해야 할 필요가 있을까 하는 것이다. 이 의문의 내용적 타당성은 뒤에서 다시 논의하는 것으로 하고 논변의 합리성만 따져본다면, 상호의존적인 유무 이제와 그것들의 상호의존성인 불이 간의 관계가 다시 연기적이고 상호의존적일 수 있다는 것은 납득할만하다. 이

41) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.78.

42) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.102. 明由二故不二, 由不二故二, 由二故不二, 不二豈獨是不二! 故不二便是二. 亦是猶(由의 오기)不二故二, 二豈獨在二耶! 故亦還是不二耶!

렇게 상대문의 논리를 중첩하여 적용시키면, 이제와 불이의 상즉, 즉 불이는 곧 이제이고 이제는 곧 불이인 관계가 도출된다. 이와 같은 논리적 전개는 설작문에 해당하는 논법에서도 그대로 적용되어 이제와 불이의 상즉을 도출시키는데, 구체적으로 다음과 같다.

그러므로 상즉문의 말은 또한 “이제[二]를 가리키면 불이가 되고, 불이를 가리키면 이제[二]가 된다”라고도 말할 수 있다. 그러므로 이제[二]라고 말하면 불이가 되고, 불이라고 말하면 이제[二]가 된다. 이제[二]라고 말해서 불이가 된다면, 불이가 어찌 불이이겠는가! 불이라고 말해서 이제[二]가 된다면 이제[二]가 어찌 독자적으로 이제[二]이겠는가!⁴³⁾

법량은 상대문을 통해 상즉문을 이끌어낸 다음, 다시 이 상즉문을 설작문으로 풀어내고 있는데, 이 일련의 과정을 통해 ‘상즉’은 상대와 설법의 작용을 모두 포괄하는 의미로 확장된다. 앞의 설작문에 대한 개별적 서술에서는 이제가운데 한쪽만을 지시해도 결과적으로 다른 한쪽을 성립시키는 설법의 작용에서 불이를 도출시켰다. 이곳에서는 다시 이 말과 의미 작용의 관계를 이제와 불이에 적용시키고, 이제와 중도 사이에도 ‘이제라고 말하면 불이가 되고, 불이라고 말하면 이제가 되는’ 무애한 작용이 있음을 나타내었다. 이렇게 이제와 불이가 상호적으로 말과 의미가 된다는 사실은 양자가 명칭과 작용[名用]의 차원에서 상즉의 관계임을 알려준다.

비록 원문에서 증가문을 상즉문과 연관지어 서술하지는 않았지만, 상대문과 설작문의 논리를 중첩시켜 도출한 상즉성은 증가문과도 밀접한 연관성이 있다. 상대문의 논리에 해당하는 가명[二]과 중도[不二]의 상호의존성은 삼론중 증가의를 성립시키는 기본 전제이다. 또한 가명[二]을 말하면 중도[不二]가 되는 설작문의 논리는 왜 삼론중에서 중도를 바로 가리키지 않고 이제라는 가명을 통해서만 중도를 나타낼 수 있는지와 통한다. 그런가 하면, 가명에서 시

43) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.102. 故相即門說, 亦得言“只指二爲不二, 指不二爲二”. 故說二作不二, 說不二作二. 說二作不二, 不二豈是不二! 說不二作二, 二豈獨是二耶!

작하여 중도로 향했던 방향을 전회하여 중도[不二]를 말하면 가명[二]이 된다는 증가문의 논리는 ‘중도’에 가명의 지시적 작용을 부여하고 ‘가명’에 궁극적 층위의 의미를 부여하여, 앞의 증가문에서 ‘중도[中]가 둘[二]이고 가명[假]이 둘이 아니라는[不二]’ 획기적 전복을 가능하게 한다.

법랑은 둘과 둘이 아님[不二]을 통합하면서, ‘상대문’이나 ‘설작문’이라는 용어는 직접 언급하지 않고 그것에 해당하는 논법을 상즉문과 관련하여 전개시켰다. 그러므로 상즉문은 앞의 증가문의 무애한 작용을 해설하는 역할을 하는 동시에 상대문과 설작문에서 중점적으로 다루었던 내용, 즉 상호의존적이고 자성이 없는 연기성과 설법의 의미 작용을 모두 함축하게 되었다. 따라서 ‘불이는 곧 이제이고, 이제는 곧 불이’인 상즉은, 둘이 아니라는[不二] 단선적 의미에 한정되지 않고, 다른 세 가지 문의 작용을 연결시켜 현상과 본체의 수직적 관계, 현상과 현상의 수평적 관계를 자유자재로 아우르는 무애한 작용을 담게 된다.

여기서 법랑은 상즉의 의미를 다시 ‘출입관문(出入觀門)’으로 해석하는데,⁴⁴⁾ 횡수가 모두 무애한 상즉개념은 깨달음의 관조 작용에 근거하고 있기 때문에 가능하다. 법랑이 언급한 ‘출입관’은 무엇을 의미하는가? 『이제의』의 기록에 의하면, 법랑은 출입관에 관해 “마음이 항상 정관에서 운행하는 것을 입관[入]이라고 하고, 잠시라도 마음을 일으키고 생각을 움직이는 것을 출관[出]이라고 하니, 단견과 상견의 마음[斷常心]을 일으키는 것은 출관이고 정관은 입관이다”⁴⁵⁾라고 정의하였다. 이러한 정의는 ‘유도 아니고 무도 아닌[非有非無]’ 도를 바르게 관조하면 입관(入觀)이고, 단상심에 머물러서 관조하지 못하면 출관(出觀)이라고 한 『대승사론현의기』의 해석과도 상통한다.⁴⁶⁾ 그러므로 법랑의

44) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.102. 故相即門, 只二是不二, 只不二是二, 故通是意, 非是通方無碍, 復是出入觀門.

45) 『二諦義』 下卷(T.45, 110b20-22): 大師云, “心常在正觀中行名爲入, 纔生心動念即名爲出, 起斷常心爲出, 在正觀爲入也”.

46) 『大乘四論玄義記』 卷5(X.46, 584b08-10): 問: 若眞俗無二體者, 寧得出入觀耶? 答: 我正觀非有非無道者, 則名入觀. 若在斷常心不作觀者, 名出觀.

출입관의 기본 의미는 실상을 바르게 관조하는 정관에 들어가고 나오는 것임을 알게 한다.

그렇다면 법랑은 왜 둘과 둘이 아님[二不二]의 상즉을 출입관에 대응시키는 것인가? 위의 근본 정의에서 본다면 실상을 바르게 관조하는 입관이야말로 긍정해야 할 것이고, 단상심이 일어난 출관은 부정해야 할 것이라고 판단할 수 있다. 다시 말해, 정관에 들어가면 불이의 깨달음으로 향하지만, 정관에서 나오면 세속의 이원성[二]으로 전락하게 되어 입관과 출관은 두 가지 양립불가능한 경계가 되어 버린다. 이러한 구도에서는 정관 상태에 들어가 있을 때에만 이제의 상즉을 실현할 수 있으며, 정관에서 빠져나와 현상 세계를 마주하면 ‘상즉’이 깨어지게 된다.

법랑이 앞에서 개별적인 논리로 이제의 불이를 도출한 후에, 다시 이제와 불이를 중층적으로 적용시켜 이제와 중도 사이의 상즉을 도출했던 목적은 바로 깨달음의 관조 작용과 현상 세계의 작동이 분리되는 것을 방지하기 위해서이다. 불이는 곧 이제이고 이제는 곧 불이인 상즉 논리를 통해 출관과 입관은 서로 평등하게 짝을 이루고, 출입관은 양자를 동시에 함께 관조하는 ‘병관(並觀)’과 실제 차이가 없게 된다. 현상의 이원성에 매몰된 단상심으로는 결코 깨달음을 얻을 수 없지만, 깨달음을 얻은 불보살의 지혜는 현상의 이원성[二]과 둘이 아님[不二]을 함께 아우른다. 따라서 성속이 평등하다는 것이야말로 깨달음의 징표라고 볼 수 있으며, 실상을 관조한다고 해서 현실을 외면하지도 않고 현실과 마주한다고 해서 실상이 움직이지도 않는다. 그러므로 이 출입관으로서의 상즉의 원리는 결국 어떠한 방향에도 제한되지 않고 자유자재로 소통할 수 있게 된다.

지금 무애하기 때문에 뜻대로 얻는 것임을 설명한다. 만일 공이 결정된 공이라면 가명에서 공으로 들어가는 것이 어찌 이제일 수 있겠는가? 지금 (삼론중에서는) 둘이 둘이 아니라고[二不二] 여기므로 불이는 곧 이제이기 때문에 가명에서 공으로 들어가는 것이 이제관(二諦觀)이다. 만일

가명이 결정된 가명이라면 공에서 가명으로 나오는 것이 어찌 평등일 수 있겠는가! 지금(삼론종에서는) 이것은 둘이 아님이 둘이라는[不二]의 미이므로 이제는 단지 불이이기 때문에 평등관(平等觀)이다.⁴⁷⁾

법랑은 우선 『영락경(瓔珞經)』에서는 가명에서 공으로 들어가는 것이 이제 관이고 공에서 가명으로 나오는 것이 평등관이라고 보는데 반해, 『성실론』에서는 공에서 가명으로 나오는 것이 이제 관이고 가명에서 공으로 들어가는 것이 평등관이라고 하여, 양자의 관점이 서로 다르다고 지적한다. 그는 다시 삼론종에서는 가명과 공이 무애하기 때문에 들어가고 나오는 어느 방향도 이제 관이 될 수도, 평등관이 될 수도 있음을 밝힌다.

요약하면, 앞에서 법랑이 말한 상즉의 개념이 이제의 불이었다면, 뒤에서 말한 상즉은 다시 깨달음의 무애한 작용을 통해 이제와 불이를 소통시키는데, 이 때 상즉은 증가, 상대, 설작의 의미를 통섭하여 평등한 병관의 경지까지 아우르게 된다. 이와 같이 법랑에서 보이는 불이와 무애의 상즉 개념은 그 이전에 통용되던 상즉의 의미를 완전히 변용시켜 후대 새로운 상즉 개념을 탄생시키는 단초가 되었다.

V. 나가며

법랑은 길장과 혜균의 스승으로, 오늘날 알려진 삼론종 사상은 대부분 그의 문하에서 계승된 것들이다. 법랑은 상대적으로 불교사상사에서 크게 주목받지 못했지만, 그의 사상이 후대에 미친 영향은 지대하다. 특히 법랑의 상즉 개념은 기존의 남북조 논사들의 단선적인 ‘상즉’과 후대 복합적인 ‘상즉’ 사이에 어떠한 변용 과정이 있었는지를 알려주는 중요한 연결고리이다.

47) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.102. 今明無碍故, 隨意得也. 明空若定空, 從假入空, 豈是二諦! 今謂二不二, 故不二即是二, 故從假入空是二諦觀. 假若定假, 從空出假, 豈是平等! 今明此是不二二義, 故二只是不二, 故是平等觀也.

법랑은 이전의 논사들처럼 상즉의 의미를 직접적으로 정의하지는 않았지만, 문맥 속에서 상즉의 원리를 운용함으로써 그의 상즉 개념이 간접적으로 드러난다. 법랑의 상즉은 크게 두 가지 층위로 나누어 볼 수 있는데, 상즉의 가장 근본적인 의미는 공과 색이 둘이 아니라는 것[不二]에 중심을 두고 있지만, 상즉의 의미를 이제와 중도의 관계까지 확장시키면 깨달음의 무애한 작용이 도출된다. 특히, 이 무애한 작용을 통해 공과 가명이 막힘없이 소통하게 되면, 출입관과 병관의 구분은 무의미해지고 제법이 평등하게 나타난다.

법랑의 상즉 개념은 직제자인 길장과 혜균에 의해 더욱 체계화된다. 예를 들어 길장이 『이제의』에서 교이제(教二諦)와 관련하여, 반야의 관조 작용에서는 색이 무애하여 색이 곧 공이고 공이 곧 색이며, 상이 곧 무상이고 무상이 곧 상이라는 상즉의 측면을 부각시키는데, 이것은 법랑의 무애한 상즉 개념을 발전시킨 것이다. 뿐만 아니라, 혜균이 가명으로서의 유[假有]가 유가 아니고 가명으로서의 공[假空]이 공이 아니라는 것에서 양자의 상즉⁴⁸⁾을 도출시켰던 것도 법랑의 방언에서 보이는 불이의 상즉을 계승한 것이라 할 수 있다.

법랑의 상즉 개념은 비단 후대 삼론종의 상즉 사상에만 영향을 준 것이 아니라, 후대 화엄종이나 천태종에서 정교하고 복잡한 상즉 개념이 출현할 수 있는 전환점이 되었다는 점에서 중국불교, 나아가 동아시아 불교 사상에 기여한 바가 크다. 앞으로 법랑의 상즉 개념이 제자들에 의해서 어떻게 계승되고 발전되었는지를 고찰해보면, 상즉 개념이 변천된 과정에 대한 보다 깊은 이해가 가능할 것으로 기대한다. 본 논문은 법랑의 상즉 개념을 살펴보는 데 주력하였고, 길장과 혜균의 상즉 사상에 대한 구체적인 연구는 추후 과제로 남긴다.

48) 『大乘四論玄義記』卷5(X.46, 582b09-11): 有不有故有, 有可即空, 空是不空空, 空可即有. 可即有故名爲空有, 有可即空故名爲有空者, 有空故異有無空, 空有故異空無有.

참고문헌

1. 원전

- 『大般涅槃經集解』(『大正藏』 37)
- 吉藏, 『二諦義』(『大正藏』 45)
- 吉藏, 『中觀論疏』(『大正藏』 42)
- 慧均, 『大乘四論玄義記』(『卍續藏』 46)
- 慧均, 최연식 校注, 『校勘 大乘四論玄義記』, 서울: 불광출판사, 2009.

2. 단행본

- 김성철, 『승량: 그 생애와 사상의 분석적 탐구』, 파주: 지식산업사, 2011.
- 한명숙, 『三論學의 般若思想 研究』, 파주: 한국학술정보, 2005.
- 平井俊榮, 『中国般若思想史研究: 吉藏と三論学派』, 東京: 春秋社, 1976.
- 宗福邦 외, 『古訓匯纂』, 北京: 商務印書館, 2003.

3. 논문

- 강찬국, 「삼론 초장의 이제 상즉의」, 『한국선학』 제39호, 2014.
- 조운경, 「삼론종의 이원적 범주 연구-『大乘四論玄義記』 제1권 「初章中假義」의 소밀(疏密), 횡수(橫豎), 단복(單複), 쌍척(雙隻), 통별(通別)에 대한 논의를 중심으로-」, 『불교학연구』 제47호, 2016.
- _____, 「성실학과의 ‘二諦相卽’에 대한 사상적 고찰」, 『불교학리뷰』 제18호, 2015.
- _____, 「境界二諦与言教二諦理论结构之比较」, 『중국학논총』 제38집, 2013.

Falang's Conception on 'Xiangji'

Cho, Yoon Kyung
Research Professor
Dongguk University

The aim of this paper is to reveal the original meaning of the 'Xiangji' conception of Falang, who taught Jizang and Hyegyun, the well-known Sanlun Masters. Most of the texts of Sanlun School passing down until today were authored by Falang's disciples but we have few studies on him despite his influences on Sanlun school. His conception on 'Xiangji' played an especially important role in the change from the early Chengshilunshi's concept of 'Xiangji' to the late complicated concept of 'Xiangji' by providing the central meanings. Therefore, it is necessary to analyze Falang's 'Xiangji' in order to understand the changes in the meaning of 'Xiangji' in the history of Chinese Buddhism.

Although we can't find any works in which Falang defined the 'Xiangji' concept himself, we can infer how he applied the principle of 'Xiangji' from the parts stating Falang's 'Xiangji' in the works such as Jizang's *Erdiyi* and Hyegyun's *Chojangjungga'ui*. There are two meanings in the different dimensions in Falang's 'Xiangji'. One is a fundamental meaning of 'Xiangji', that is, the Non-duality[不二] of Sunya and Rupa. The other is an extended meaning of 'Xiangji', which is the Unhindered Way of the wisdom coming out of the spiritually enlightened, and it is leading to the equality of all dharma. This Falang's 'Xiangji' concept was succeeded and developed by Jizang and Hyegyun, and their 'Xiangji' thought of the two truths later became the standard

form in Sanlun School. Subsequently, this ‘Xiangji’ concept in Sanlun School had a great influence on ‘Xiangji’ in later Buddhism in China and the East Asia.

Keywords

Falang(法朗), Sanlun School(三論宗), Xiangji(相卽), Non-duality(不二), Unhindered Way(無碍)

2017년 02월 10일 투고
2017년 03월 01일 심사완료
2017년 03월 11일 게재확정