

삼론종에서의 깨달음, 궁극적 경지인가 점진적인 과정인가?

조윤경

동국대학교 불교학술원
ipipi33@gmail.com

- | | |
|---|----------------------------------|
| I. 들어가며 | III. 깨달음의 단계적 실현: 삼중이제
(三重二諦) |
| II. 현상에 대한 의심과 의심의 타파: 초장
(初章)과 중가(中假) | IV. 나오며 |

요약문

삼론종에서 깨달음은 중도의 실상에 대한 궁극적 체득이다. 삼론종에서 깨달음을 궁극적이고 완전한 것이라 보면서도 실질적으로는 여러 단계의 가르침을 설정하여 이를 통해 증생을 교화한다. 본 논문에서는 삼론종의 단계적 가르침과 궁극적 깨달음의 관계를 살펴보기 위해, 초장(初章)과 중가(中假), 그리고 삼중이제(三重二諦)의 각 단계에서 깨달음에 접근하는 방식을 고찰하였다.

초장은 중가 이전의 입문적이고 개괄적인 가르침으로, 입문자들은 초장을 접하고 나서 현상에 대한 의심을 생성하게 된다. 하지만 이 의심은 특정한 방향성이 없이 거친 집착들을 제거하기 쉽도록 흔들어놓기만 한다는 점에서 깨달음과는 거리가 있다. 반면, 특정 대상의 상황에 맞게 적합한 가르침을 펼치는 중가의 단계에서는 집착의 뿌리를 송두리째 뽑아냄으로서 진정한 깨달음에 이를 수 있게 한다.

중가의 대표적인 가르침인 삼중이제의 각 단계들은 한 대상을 점진적으로 제도하기도 하고, 여러 근기를 동시에 교화시키기도 한다. 삼중이제의 점진적인 단계들은 교화

대상이 집착으로 인해 깨닫지 못하고 미혹된 것에서 비롯된 현상적인 결과일 뿐, 각 단계는 모두 궁극적 진리를 나타내고 있다. 한편, 삼중이제의 각 단계는 여러 근기의 중생을 함께 대치하여 그들 모두를 깨달음으로 이끄는 방편이기도 하다. 이 때 세 가지 층위의 가르침은 설법하는 근기에 따라 차별화된 것이지, 어느 한 가르침이 다른 한 가르침보다 높은 것은 아니다. 이처럼 삼중이제의 각 단계는 교화대상을 궁극적 깨달음으로 인도한다는 점에서 공통된다.

삼론교학에서 여러 다양한 형태의 교설 가운데 일부는 점진적 단계로 설정되어 있다. 그러나 각각의 단계적 가르침 자체는 깨달음의 불완전한 현현이 아니며, 깨달은 자의 지혜가 중생에게 구현된 것으로서, 모두 궁극적 깨달음을 보증하고 있다.

주제어

삼론종, 깨달음, 초장(初章), 중가(中假), 삼중이제(三重二諦)

I. 들어가며

불교의 다른 교학과 마찬가지로, 삼론종의 여러 교학 이론들은 그 자체 깨달음을 향하는 손가락의 역할을 한다. 다시 말해, 삼론종의 모든 가르침의 의의는 중생의 깨달음에 있고, 중생을 깨닫게 하지 못하면 어떠한 존재 가치도 없다. 그러나 가르침이라는 손가락과 깨달음이라는 달 사이에 여전히 다음과 같은 물음이 남는다. 손가락을 따라서 달을 볼 것인가, 아니면 손가락을 떠나서 달을 볼 것인가? 이 두 가지는 얼핏 표면적으로는 대립적인 것처럼 보이지만, 이 대립과 충돌도 결국은 깨닫지 못한 자의 이원적 분별에서 비롯된 허상일지도 모른다. 즉, 실제로는 깨달음의 순간은 깨닫기 전의 인식이 완전히 전복되어 손가락을 따르는 것도 아니고 손가락을 떠나는 것도 아닐 수도 있다. 그러나 깨달음을 논할 때 손가락과의 관계를 떠나 그 윤곽을 그리는 것은 불가능하다. 특히, 삼론종에서는 손가락이 달을 가리키지 못하면 손가락이 아니라고 보기 때문에, 깨달음을 논함에 있어 가르침의 의미는 더욱 각별할 수밖에 없다.¹⁾

그러면 삼론종에서 깨달음이란 무엇을 말하는 것인가? 일반적으로 삼론종의 삼중이제(三重二諦)나 사중이제(四重二諦)와 같은 중층적 형식의 교설로 인해, 삼론종에서의 깨달음 역시도 단계별로 사견을 제거해나가는 점진적인 과정으로, 심지어는 무한한 단계가 파생되는 것으로 여겨지는 경향이 있다. 하지만 이러한 일반적인 이미지는 삼론종에서 깨달음의 점수적인 측면만을 부각시켜 깨달음의 절대적이며 궁극적인 모습을 희석시킨다.

삼론종에서 깨달음은 중도의 실상에 대한 궁극적 체득이다. 여기에서 중도는 현실과 동떨어진 초월적 경지가 아니며, 깨달은 자에게는 현실세계가 그대로 중도이다. 중국 남조 당시 삼론종은 자신들이야말로 대승불교의 진정한 구현자라는 정체성을 표방하면서 기존 남조 교단에서 유행하던 성실학을 소승으로 규정하고, 그것과 차별되는 대승 보살의 깨달음을 추구하였다. 이와 같은 사상사적 맥락 속에서, 삼론종에서 추구한 깨달음이 분별인식을 완전히 떠나 사물을 있는 그대로 평등하게 바라보는 궁극적 경지였음은 의심의 여지가 없다.

삼론종이 깨달음을 궁극적이고 완전한 것이라 보면서도 실질적으로는 여러 단계의 가르침을 설정하여 이를 통해 중생을 교화시키는 까닭에, 혹자는 깨달음이라는 이상과 단계적 가르침이라는 현실 사이에 괴리가 있는 것은 아닌지 의구심을 가질 수도 있다. 그러나 삼론종의 단계적 가르침은 모두 궁극적이고 일회적인 깨달음이 구체적으로 구현되는 방식이며, 이는 삼론종에서 궁극적 깨달음과 현상적으로 드러나는 단계적 가르침이 조화될 수 있음을 의미한다.

따라서 본 논문에서는 삼론교학 가운데 핵심적 교설이자 깨달음으로의 수행 단계를 대표할 수 있는 초장(初章)과 중가(中假), 그리고 삼중이제의 각 단계

1) 한명숙은 「吉藏의 觀法이 갖는 修行論의 의미에 대한 고찰」에서 손가락(교설)과 달(진리)의 관계에 대해 길장이 ‘언어가 곧 해탈’이라고 선언하면서도 ‘진리는 언어로 표현될 수 없다(言亡慮絕)’는 이중적 입장을 취하고 있음을 지적했다. 나아가, 길장은 “붓다의 교설은 달을 가리키는 손가락임이 분명한 것이라는” “무한한 신뢰”를 보여주었음을 역설하여, 삼론종에서 가르침의 본질이 무엇인지 구명하였다. 한명숙, 「吉藏의 觀法이 갖는 修行論의 의미에 대한 고찰」, 『불교학연구』 제19호, 2008, pp.278-281.

에서 깨달음에 어떻게 접근하고 있는지를 고찰해보고, 이를 통해 삼론종에서 각각의 단계적 가르침이 모두 궁극적 깨달음의 실현을 지향하고 있음을 역설하고자 한다.

II. 현상에 대한 의심과 의심의 타파: 초장(初章)과 중가(中假)

삼론종의 대표적인 교화 형식으로 초장과 중가를 들 수 있다. 초장은 삼론종에서 ‘처음 배우는 장문(章門)²⁾, 즉 삼론종에 입문하면서 배우는 교의이다. 그리고 중가는 중도와 가명을 함께 지칭하는 것으로, 중도와 가명은 서로 독립적인 개념이 아니라, 중도가 곧 가명이고, 가명이 곧 중도인 상관적 관계이기 때문에 ‘중가(中假)’라는 개념이 성립된다. 삼론교학에서는 초장을 배워 마음 속 거친 장애가 제거된 자에게 중가의 가르침을 펼쳐서 불이중도를 깨닫도록 인도한다.

삼론종에서 가르침이란 단지 언어문자의 표층적 차원에 머무르는 것이 아니라 깨달음을 실질적으로 담보하는 ‘방편’이다. 그러므로 삼론종에서 모든 가르침은 중도로 향하고, 중도를 가리키지 못하면 가르침으로 성립될 수 없다. 그런 까닭에 불이중도와 가명과의 밀접한 상관성을 뜻하는 중가의(中假義)는 삼론종의 가장 핵심적인 교설임이 자명하다. 그렇다면 중가가 삼론종의 가르침과 깨달음 사이에 가교 역할을 훌륭히 수행하고 있음에도 불구하고, 별도로 초장의 입문적 가르침을 설정하는 까닭은 도대체 무엇인가?

이러한 의문을 품고 초장의 형식을 살펴보자. 초장은 상황에 따라 간략하게 표현되기도 하고 자세하게 표현되기도 하지만, 일반적으로 타가와 삼론종의 유무 개념을 대비하여 양자의 차이점을 부각시키는 형태로 표현된다. 예를 들면, 길장(吉藏: 549~623)의 『중관론소(中觀論疏)』에서는 다음과 같은 형식으로 초장을 제시하였다.

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

- (1) 타가는 ‘있을 수 있는 유[有可有]’가 있고 ‘없을 수 있는 무[無可無]’가 있지만, 삼론종은 ‘있을 수 있는 유’가 없고 ‘없을 수 있는 무’가 없다.
(他有有可有, 即有無可無, 今無有可有, 即無無可無.)
- (2) 타가에서는 ‘있을 수 있는 유’가 있으니 무에 의해서 있는 것이 아니고, ‘없을 수 있는 무’가 있으니 유에 의해서 없는 것이 아니지만, 삼론종에서는 ‘있을 수 있는 유’가 없으니 무에 의해서 있는 것이고, ‘없을 수 있는 무’가 없으니 유에 의해서 없는 것이다.
(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.)
- (3) 타가에서는 무에 의해서 있지 않으니 유는 스스로 있는 것이고, 유에 의해서 있지 않으니 무는 스스로 없는 것이지만, 삼론종에서는 무에 의해서 있으니 유는 스스로 있는 것이 아니고, 유에 의해서 없으니 무는 스스로 없는 것이 아니다.
(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.)
- (4) 타가는 유가 스스로 있는 것을 ‘있으니까 유[有故有]’라고 하고, 무가 스스로 없는 것을 ‘없으니까 무[無故無]’라고 하지만, 삼론종은 유가 스스로 있지 않은 것을 ‘있지 않은 유[不有有]’라고 하고, 무가 스스로 없지 않는 것을 ‘없지 않은 무[不無無]’라고 한다.
(他有是自有有名有故有, 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.)³⁾

네 단계로 이루어진 위 논증의 첫 구절 (1)에서는 표층적 차원에서 타가와 삼론종의 유무 형상을 제시하였고, (2)→(3)→(4)로 나아가면서 점차 본질적인 속성을 도출해나가고 있다. 네 단계는 공통적으로 타가의 자성이 있는 유무 개념과 대조하여 삼론종의 유무가 서로 인연의 관계임을 나타내는 형식이다.⁴⁾ 혜균은 「초장중가의」에서 본격적 설법인 중가 이전에 타가의 유무와 삼론종의

3) 『中觀論疏』卷2(末)(T.42, 28a13-20) 괄호 안의 번호는 필자가 임의로 매긴 것이다.

4) 초장에 대한 좀 더 자세한 설명은 조운경, 「법랑(法朗)의 ‘상즉(相卽)’ 개념」, 『불교학연구』 제50호, 2017, pp.161-162 참조.

유무를 대별시킨 초장을 설법해야하는 이유에 대해 다음과 같이 설명한다.

집착을 흔들어서 의심을 생기게 해야만 한다. 왜 그런가? 바로 중가를 전개하여 집착을 제거하기 위해서, 이치의 안[理內]과 이치의 밖[理外], 득(得)과 무득(無得)을 판별하였기 때문이다. 앞에서 초장을 개괄적으로만 들어서, 그 미혹된 집착을 흔들어 대어서 의심을 생기게 해야만 한다. 그 집착을 흔들어 마음이 고정되지 않으면, 이것으로 인해 중가를 설법하여 깨끗하게 제거할 수 있다.⁵⁾

혜균에 의하면, 초장이 타가와 삼론종의 입장을 대립시켜서 ‘이치의 안과 이치의 밖, 득과 무득을 판별’하는 것은 고정된 집착을 흔들어서 의심을 생기게 하기 위한 것이다. 이렇게 의심을 생성시키는 까닭은 당시 성실론사들과 같이 미혹된 견해를 지닌 자들은 유소득의 집착이 너무나도 뿌리깊이 박혀있어서 삼론의 무득의 가르침을 접한다고 하더라도 이를 받아들여 곧장 이치를 깨닫는 것은 현실적으로 어렵기 때문이다. 혜균은 유소득의 집착을 제거하는 어려움을 나무 뽑기에 비유한다.

이 집착이 갱연(攄然)함은 마치 하나에 전심하는 것[漆漆]에 비견되고, 제거하기 어려움은 마치 나무를 뽑는 것에 비견되니, 바로 뽑으면 끝내 나오지 않아서, 반드시 흔들어야만 비로소 뽑혀 나오는 것과 같다. 그러므로 앞에서 ‘불유유(不有有)’ 등의 [초장] 구절을 말해서, 그 집착을 흔들어야만 한다.⁶⁾

나무는 뿌리가 땅에 단단하게 얽혀 있어서 단번에 수직으로 뽑히지 않고, 먼저 이리저리 흔들어서 지지기반에 균열을 만든 후에야 겨우 뽑아낼 수 있다.

5) 혜균, 최연식 校注, 『校勘 大乘四論玄義記』, 서울: 불광출판사, 2009, p.78. 須動執生疑。何者? 正為開中假破除執, 判理內外、得無得故。前須通漫作初章, 搖動其迷執, 令生疑。若其動執, 不定心, 則因此得說中假除淨也。

6) 혜균, 최연식 校注, 앞의 책, p.79. 如斯執攄然如柴柴, 難除如拔木, 直拔終不出, 必須搖動, 方乃得拔出。故須前說不有有等句, 動搖彼執。

유소득의 집착도 나무뿌리와 같이 매우 견고하게 굳어 있기 때문에, 확실하다고 믿었던 마음을 흔들어서 의심을 생성시키는 준비작업이 선행되어야 한다. 따라서 삼론종에서는 일단 개괄적으로 인연을 나타내는 초장의 가르침을 펼쳐서 교화대상으로 하여금 기존에 당연하게 생각했던 고정관념에 대해 의심하도록 만든다. 여기에서 말하는 의심은 마치 선종에서 화두를 통해 의단(疑團)을 형성하는 것에 비견될 수 있다. 자신이 굳건하게 믿었던 선입견에 대해 의심을 품을 때, 비로소 무소득의 가르침을 받아들일 마음의 준비가 된다. 즉, 이 의심이 깨달음을 향한 수행의 첫걸음이 된다.

혜균은 이 의심의 구체적인 대상에 관해서 다음과 같이 언급한다.

문: 집착을 흔들어 대서 의심을 생기게 한다는 것은 어떤 것을 흔들어 대고 어떤 의심을 생기게 한다는 것인가?

답: 『성실론(成實論)』 등은 열한가지 가법(假法)과 열한가지 실법(實法)이 유(有)이고, 사구가 끊어진 진리가 무(無)라고 본다. 그러므로 개선사 지장은 “속제는 유도 아니고 무도 아니지만 유이다. 진제는 유도 아니고 무도 아니지만 무이다”라고 말했다.⁷⁾

위의 문답에서 혜균은 구체적으로 『성실론』과 개선사(開善寺) 지장(智藏: 458-522)의 유무 해석에 대해 의심을 생성시켜야 한다고 말한다. 중국 남조 교단에서는 『성실론』이 크게 유행했는데, 지장은 당시 가장 대표적인 성실론사이자 이제 해석에 있어서는 최고의 권위자였다. 삼론종은 기존의 이제 해석에 정면으로 도전하며, 지장으로 대표되는 기존 성실론사들의 유무 해석이 결국 고정된 자성 개념에 불과하다고 비판한다. 『성실론』이 가법과 실법을 유로 간주하고 사구가 끊어진 진리를 무로 간주한 것 내지는 지장이 이제 유도 아니고 무도 아닌 중도라고 보면서도 현실에서 존재의 측면은 속제이고 비존재의 측면은 진제라고 구별하는 고정된 유무 인식이야말로 삼론종의 관점에서 의

7) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, pp.78-79. 問: 所搖動執生疑者, 動何物生何疑耶? 答: 『成實論』等, 明十一假十一實法為有, 四句絕真理為無. 故開善云, “俗諦非有非無, 而是有也. 真諦非有非無, 而無也”.

심하여 흔들어야 할 대상이다. 왜냐하면 두 견해 모두 여전히 ‘가명-유-속제’와 ‘사구(가명이 끊어짐)-무-진제’라는 이분법적 도식에서 탈피하지 못한 것이기 때문이다.

고구려 출신인 승랑(僧朗)을 계승한 삼론종 교학은 당시 중국 불교계에서 독창적이다 못해 충격적인 내용이었던 것 같다. 혜균 자신도 원래는 『성실론』 등을 배웠는데, 처음 초장과 중가의 말을 접하고서는 하도 어이가 없어서 크게 웃었다고 고백하고 있다.⁸⁾ 승랑이나 그의 제자 승전(僧詮: ?~558)은 삼론교학을 적극적으로 대중화하지 않고 섭산에서 고요하게 지내면서 가르침을 펼쳤는데, 삼론종의 이러한 초기 행보는 당시 주류 불교계와의 사상적 충돌과도 관련이 있을 것으로 추정한다. 따라서 성실론사의 견해로 대표되는 기존 유무 이해와 삼론종의 유무 이해를 동시에 제시했던 초장의 설법은 처음 접한 사람에게는 아마도 적지 않은 충격을 주고 또한 듣는 이로 하여금 의심과 궁금증을 자아내었을 것이다. 이러한 측면에서 초장은 삼론종 교의에 진입할 수 있는 효과적인 입문 장치가 아니었나 생각한다.

그렇지만 초장은 일반화된 교의로, 어디까지나 일반적인 고정관념을 제거하는 역할을 할 뿐이다. 그리고 초장을 통해 형성된 의심은 어디까지나 깨달음으로 나아가기 위해 필요한 방법론일 뿐이지, 진정한 깨달음으로 나아가는 충분조건은 아니다. 삼론종에서 이 의심은 미혹된 인식으로부터 벗어나도록 도와주는 보조적 역할을 하지만, 의심 그 자체는 결국 미혹된 인식과 집착의 범주에서 벗어날 수 없는 것이며, 궁극적으로는 집착을 제거하면서 이 의심도 깨끗이 제거되어야만 깨달음에 도달할 수 있다. 다시 말해, 초장의 목적은 초장 이후에 등장하는 중가의 교리에서 비로소 실현되는 것이며, 단순히 의심만으로는 깨달음을 담보하기에 부족하다. 혜균은 중가와 초장을 각각 대왕(大王)의 유행(遊行)과 길 청소에 비유한다.

그러므로 삼론종에서는 “초장은 또한 길을 여는 뜻이니, 마치 대왕이 유

8) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.73.

행하고자 하면 먼저 길을 열어 반드시 청정하게 해야만 하고, 그 다음에 대왕이 비로소 유행을 나갈 수 있다”라고 말했다. 지금 밝히는 뜻도 그러하니, 앞에서 막힌 곳[壅塞]을 논파하여 제거한 다음에 비로소 대승의 바른 뜻을 펼칠 수 있다.⁹⁾

초장에서 형성된 의심은 막힌 곳을 걷어내어 대왕이 지나갈 수 있는 길, 즉 깨달음으로 향하는 길을 열어놓는다. 하지만 의심은 특정한 방향으로의 지향성이 결여되어 있어서 그 자체로서는 깨달음이 될 수 없다. 초장은 앞에서도 언급하였듯이 개괄적이고 모호한 특성이 있어, ‘달을 가리키는 손가락’과 같은 명료함이 떨어진다. 초장의 목적은 점진적으로 중가를 열기 위한 것이며,¹⁰⁾ 중가야말로 ‘달을 가리키는 손가락’이라고 할 수 있다. 즉, 중가의 의미 층위에 도달하지 못하고서는 일체 경전의 가르침[經教]의 진정한 의미를 해석할 수 없다.¹¹⁾ 따라서 중가야말로 삼론중에서 지향하는 대승의 바른 가르침으로서, 중생을 깨달음으로 인도하는 직접적 매개가 된다. 초장에서는 거친 집착을 우선 흔들어 놓았음에도 불구하고 의심이라는 또 다른 집착을 남겼지만, 중가에서는 의심을 포함한 모든 집착을 깨끗하게 제거한다.¹²⁾

그렇다면 중가는 초장과 도대체 무엇이 달라서, 모든 미혹을 일소하고 깨달음으로 곧장 향할 수 있는가? 중가는 초장의 단계를 뛰어넘어, ‘유도 아니고 무도 아닌[非有非無]’ 초월적 부정을 통해 불이중도를 깨닫는 것이 내포되어 있다. 길장과 혜균은 모두 중가를 설명함에 있어, 초장을 토대로 중가의 층위까지 확장시켜나가는 방식을 택했다. 길장은 위에서 인용한 초장의 구절을 제시한 다음, “있지 않은 유는 유가 아니고 없지 않은 무는 무가 아니니, 유도 아니고 무도 아니지만 유와 무를 가설한다[不有有則非有, 不無無即非無, 非有非無, 假

9) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.79. 故一家云, “初章亦是開路義, 如大王欲遊行, 則前開路, 必令清淨, 然後大王, 方得出遊”. 今明義亦然, 前破除壅塞, 然後始得申摩訶衍正義也.

10) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.79. 初章之意, 漸由得開中假. 得開中假, 則釋一切經教也.

11) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.79. 問: 直破執除疑令淨, 亦有餘意耶? 答: 此語是動執生疑, 而復欲須開中假, 釋經教故, 須說中假也.

12) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.79. 亦動彼執, 即為說中假, 令生疑因此, 故重說中假, 破其執除疑淨.

說有無]”는 것을 덧붙여, 이것이야말로 진정한 중도와 가명의 층위에 해당한다고 하였다.¹³⁾ 혜균도 길장과 마찬가지로 초장에서 출발하여 중가를 전개시켰지만, 초장의 첫 구절부터 넷째 구절까지 삼론종의 유무를 밝히고 나서 끝부분에 일일이 ‘유도 아니고 무도 아니다[非有非無]’라는 구절을 덧붙인 점이 특이하다.¹⁴⁾ 말하자면, 「초장중가의」에서는 초장 전체뿐 아니라, 초장에서 언급한 각각의 구절들이 개별적으로 중가에 편입되었다고 할 수 있다.

앞서 초장은 “삼론종은 유가 스스로 있지 않은 것을 ‘있지 않은 유[不有有]’라고 하고, 무가 스스로 없지 않은 것을 ‘없지 않은 무[不無無]’라고 한다”는 구절로 끝났다. 중가와 초장 모두 ‘있지 않은 유[不有有]’, ‘없지 않은 무[不無無]’를 언급하고 있는 점을 상기할 때, 양자가 형식상 유사한 점이 있음은 부인할 수 없다. 그러나 동일한 언어표현이라 할지라도 초장과 중가에서 의미 층위는 서로 구분된다. 중가의 층위에서 ‘있지 않은 유[不有有]’, ‘없지 않은 무[不無無]’는 부처가 유도 아니고 무도 아닌 중도의 이치를 나타내기 위해서 말씀하신 가명의 유무임이 분명하다.¹⁵⁾ 그러나 초장의 경우는 조건이 붙는데, 「초장중가의」에는 다음과 같은 문답이 있다.

문: ‘있지 않은 유[不有有]’와 ‘없지 않은 무[不無無]’는 무슨 말인가?

13) 『中觀論疏』卷2(末)(T.42, 28a10-22): 問: 初章與中假何異? 答: 若總語此一章, 為初學之章門, 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. 他有是自有名有故有, 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. 此四節語為初章也. 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.

14) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, pp.83-84. 故一家相傳說中假者, 他有是可有, 他無是無可無. 無是可無, 不由有故無, 有是可有, 不由無故有. 今有不可有, 今無不可無. 無不可無, 由有故無, 有不可有, 由無故有, 非有非無也. 他不由有故無, 不由無故有. 不由無故有, 有是自有, 不由有故無, 無是自無也. <所以然者, 不解初章故>. 今由有故無, 無不自無, 由無故有, 有不自有, 故非有無也. 他有是自有, 無是自無. 無是自無, 無非有無, 有是自有, 有非有無也. <故不得入中>. 今有不自有, 無不自無. 無不自無, 無是有無, 有不自有, 有是無有也. <故非有非無>. 他有非無有, 無非有無. 無非有無, 無是無故無, 有非無有, 有是有故有也. 今有是無有, 無是有無. 無是有無. 無是有無, 無是不無無, 有是無有, 有是不有有, 不有有故非有, 不無無故非無, 非有非無為中, 而有而無為假, 假有不名有, 假無不名無, 故是不有有、不無無也.

15) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.85. 問: 不有有、不無無是何言耶? 答: 是假有無. 何者? 佛說有無假, 本以顯非有非無理, 而緣着名相成性, 故破執除病, 顯釋佛教故, 即知佛說有無是假有無也.

답: 만약 [초장에서] 중가를 인식하였다면, 곧 ‘중도 이전의 가명[中前假]’이 되니, 바로 가명으로서의 유[假有]와 가명으로서의 무[假無]를 밝히기 위한 것이다. 만약 다만 초장의 층위에서 일단 논의하여 아직 적확함[的當]은 있지 않다면, 곧 중가의 가명으로서의 유[假有]와 가명으로서의 무[假無]를 열고자 한 것이지, 아직은 바로 가명으로서의 유[假有]와 가명으로서의 무[假無]가 아니니, 개괄적인[通漫] 유무이기 때문이다.¹⁶⁾

혜균은 초장이 중가를 인식하는 조건 속에서는, 초장에서 언급한 ‘있지 않은 유[不有有]’와 ‘없지 않은 무[不無無]’가 중가의 가명, 즉 ‘가명으로서의 유[假有]’와 ‘가명으로서의 무[假無]’에 포섭되어 불이중도를 지향할 수 있다고 긍정한다. 반면 일반적인 초장의 층위에만 머무른다면, 아직 가명이라고 부를 수 없는 개괄적인 유무일 뿐이라고 밝힌다.

이러한 설명에 비추어 길장의 증가 해석을 살펴보면, “있지 않은 유는 유가 아니고 없지 않은 무는 무가 아니다[不有有則非有, 不無無即非無]”에서의 유무는 가명에서 중도의 깨달음으로 향하는 ‘중도 이전의 가명(中前假)’이고, “유도 아니고 무도 아니지만 유와 무를 가설한다[非有非無, 假說有無]”에서의 유무는 중도를 깨달은 이후에 가명으로 중생을 교화시키는 ‘중도 이후의 가명(中後假)’임을 알 수 있다. 중도 이전의 가명과 중도 이후의 가명은 각각 깨달음의 이전과 그 이후로서 비록 그 역할은 다를지언정 모두 깨달음과 직결된다. 이렇듯, 가명은 초월적 깨달음과 그 전후를 매개하여 깨달은 자와 교화대상을 소통시키는 역할을 하고 깨달음을 가능하게 한다.

정리하면, 삼론종에서 초장은 깨달음으로 가기 위한 준비단계이고, 증가야말로 본격적인 깨달음의 궤도라고 할 수 있다. 삼론종에서 깨달음으로 곧장 향하는 가명 이전에 초장이라는 개괄적인 단계를 제시한 까닭은 현상에 대한 심을 발생시켜 대상의 뿌리 깊은 집착을 흔들어놓기 위해서이다. 하지만 초장

16) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.79. 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.

에서 발생한 자성에 대한 흔들림은 수행의 첫걸음일 뿐, 그것만으로는 깨달음을 보장할 수 없다. 깨달음은 막연한 무엇이 아니라 어떤 것에 대한 깨달음이어야 한다.

그러나 초장이 깨달음에 정확한 표적을 겨누고 있지[的當] 않은 모호한 입문적 가르침이라고 하더라도, 초장은 중가를 섭수(攝收)하며,¹⁷⁾ 이론상 초발심과 삼십심과 십지를 모두 수렴할 수 있다.¹⁸⁾ 따라서 초장의 머물지 않는[不住] 속성은 범어에서 ‘아(阿)’자가 첫 음과 끝 음을 관통하듯, 교화의 처음뿐만이 아니라 무의무득(無依無得)의 깨달음까지도 관통하는 것이다.¹⁹⁾ 그러므로 초장이 증가로 이어지는 한, 초장 또한 넓은 의미에서 깨달음으로 포섭되고 긍정된다.

다음 장에서는 깨달음의 본격적인 궤도에 오른 증가의 설법 중 삼중이제를 살펴보고, 삼중이제의 각 단계가 깨달음을 어떻게 실현시키고 있는지 알아볼 것이다.

III. 깨달음의 단계적 실현: 삼중이제(三重二諦)

앞에서는 비교적 큰 틀에서 초장과 견주어 증가의 깨달음을 논의했다. 이 장에서는 여러 증가의 교설 가운데서도 가장 유명한 삼중이제의 프레임을 통해 삼론종의 깨달음이 어떻게 현현되고 있는지 고찰해보고자 한다. 물론, 증가의 형식은 자유자재로 구사되므로 앞서 인용한 구절에 한정되지 않고 무궁무진하게 파생될 수 있다. 일체 대승경론의 교설, 즉 여러 상황과 근기에 맞추어 교화대상을 불이중도의 깨달음으로 이끄는 여러 방편들이 모두 증가의 교설에 해당한다. 그 중에서 삼중이제는 삼론종의 단계적 가르침을 대표하는 교설이

17) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.83. 故一往開中假, 並收攝在初章也.

18) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.83.

19) 慧均, 최연식 校注, 앞의 책, p.79. 問曰: 既言初章, 亦得言後章以不? 答曰: 不住之初, 即貫前貫後, 如阿字灌通初後也.

기에, 이에 대한 고찰을 통해 삼론종에서 깨달음이 어떻게 단계적으로 실현될 수 있는지를 살펴볼 것이다. 이 과정에서 길장이 후대에 고안한 사중이제(四重二諦)²⁰⁾도 삼중이제의 연속선상에서 부분적으로 참조할 것이지만, 논의의 초점은 어디까지나 삼론종 전체 교학을 아우르는 삼중이제설에 둔다.

삼중이제는 삼중이제(三種二諦)라고도 표현되는데, 섭령홍황의 오래된 전통을 길장이나 혜균 등이 계승한 것이다. 구체적으로, 길장이 『법화현론(法華玄論)』에서 제시한 삼중이제는 다음과 같다: 첫째 단계에서는 유가 세제이고 공이 진제이다. 둘째 단계에서는 공과 유가 모두 속제이고 공도 아니고 유도 아님이 진제이다. 셋째 단계에서는 둘[二]과 둘이 아님[不二]이 속제이고 둘[二]도 아니고 둘이 아님[不二]도 아님이 진제이다.²¹⁾ 이에 관해서, 『이제의』는 좀 더 상세한 설명을 제공한다.

문: ‘유무(有無)’라고 말하는 것은 이제의 가르침이 맞지만, ‘유무가 아니며 둘이 아니다[非有無不二]’라고 말하는 것이 어째서 역시 이제의 가르침인가?

답: 이러한 뜻에 의해서 산문(山門)에서 서로 계승되어온 것을 홍황사 법랑(法朗: 507~581)이 조술(祖述)하여 삼중이제(三種二諦)를 밝혔다. 첫째, ‘유’라고 말하는 것은 세제이고, ‘무’라고 말하는 것은 진제라고 밝힌다. 둘째, ‘유’라고 말하는 것과 ‘무’라고 말하는 것, 둘[二]은 모두 세제이고, ‘유도 아니고 무도 아니다[非有非無]’라고 말하는 것, 둘이 아님[不二]은 진제임을 밝힌다. 너희가 묻는 것은 다만 삼론종의 두 번째 단계, 즉 둘[二]은 세제이고 둘이 아님[不二]은 진제라는 것에 집착하는 것에 불과하다. 나는 지금 다시 너희를 위해 세 번째 단계의 이제의(二諦義)를 설명한다. 이 이제에서 유무는 둘[二]이고 유무가

20) 사중이제는 삼중이제에 다시 네 번째 층위의 이제를 더한 것으로서, 길장의 비교적 후대 저작에 속하는 『중관론소』, 『십이문론소』나 길장의 저작으로 가탁된 『대승현론』을 제외하고는 다른 문헌에서 나타나지 않으므로, 길장이 전통적인 삼중이제를 발전적으로 계승하여 새롭게 만들어낸 것이라고 볼 수 있다.

21) 『法華玄論』 卷4(T.34, 396a24-27): 自攝嶺相承有三種二諦。一, 以有為世諦空為真諦。次, 以空有皆俗非空非有為真。三者, 二不二為俗非二非不二為真。

아님[非有無]은 둘이 아닌데[不二], ‘둘[二]’이라고 말하는 것과 ‘둘이 아니라고[不二]’ 말하는 것은 세제이고, ‘둘도 아니고 둘이 아닌 것도 아니라고[非二非不二]’ 말하는 것이 진제이다. [따라서] 이제는 이 세 가지가 있다.²²⁾

위에서 길장이 언급하고 있는 삼중이제는 모두 세 단계의 이제로 구성된 이 제설로, 앞 단계의 진속이제가 모두 다음 단계의 속제가 되고, 앞 단계의 양변을 모두 부정하는 것이 다음 단계의 진제가 되는 형식이다. 이처럼 각 단계의 이제를 중층적으로 쌓아올린 삼중이제를 간단한 도식으로 나타내면 다음과 같다.

〈표 1〉 삼론종의 三重二諦

첫째 단계	세제 有	진제 無
둘째 단계	진제 不二(非有非無)	
셋째 단계	세제 二(有, 無) 不二(非有非無)	진제 非二非不二

삼중이제는 기본적으로 삼론종의 ‘단복(單複)’ 범주를 응용하여 확장시킨 것인데,²³⁾ 단층적 구조와 중층적 구조 사이에 본질적인 우열은 없다. 다만, 해

22) 『二諦義』上卷(T.45, 90b29-c08): 問: 說‘有無’可是二諦教, 說‘非有無不二’, 云何亦是二諦教耶? 答: 為是義故, 所以山門相承, 興皇祖述, 明三種二諦: 第一、明說‘有’為世諦, 說‘無’為真諦. 第二、明說‘有’說‘無’, 二並世諦, 說‘非有非無’, 不二為真諦. 汝所問者, 只著我家第二節: 二是世諦, 不二是真諦. 我今更為汝說第三節二諦義: 此二諦者, 有無二, 非有無不二, 說‘二’說‘不二’為世諦, 說‘非二非不二’為真諦. 以二諦有此三種.

23) 단복에 관한 자세한 내용은 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, pp.70-73 참조.

균은 ‘단(單)’을 ‘소(疏)’ 범주와, ‘복(複)’을 ‘밀(密)’ 범주와 연관시켜, 단층적 구조가 성긴 까닭에 병을 이루고, 중층적 구조가 긴밀하여 병을 치료할 수 있다는 점에서 차별화할 수 있음을 밝힌 바 있다.²⁴⁾ 다른 이원적 범주들이 그러하듯, 이 단복 범주 역시도 대승경전의 교설을 해석하는 해석학적 틀이며,²⁵⁾ 단복의 원리가 응용된 삼중이제도 마찬가지로 경론에 나온 여러 이제를 통섭하여 해석한다.²⁶⁾ 한편, 삼중이제는 “여래가 항상 이제에 의거하여 설법하신다”는 것을 해석하기 위한 것이기도 한데, 삼론종에서는 부처의 설법이 이 세 가지 형식을 벗어나지 않는다고 주장한다.²⁷⁾

그런데, 위의 도식에서 보이는 것과 같이, 삼중이제의 프레임은 각 단계들이 앞 단계를 기반하여 더 높은 곳, 즉 무(無)에서 불이(不二)[非有非無]로, 불이에서 다시 비이비불이(非二非不二)로 나아가는 듯한 모습이다. 그럼 이 세 단계는 서로 위계적 층위를 이루면서 점진적으로 깨달음으로 올라가는 것인가? 양혜이난(楊惠南)은 삼중이제의 확장인 사중이제와 관련하여, 각 단계의 이제의 깊이가 다르다는 입장을 견지하는데, 구체적으로 다음과 같다.

범부를 대치하는 제일중이제(第一重二諦)는 당연히 가장 얕은 것이므로, 반드시 보다 심오한 제이중이제(第二重二諦)에 의해 부정되어야만 한다. 그러나 이승을 대치하는 제이중이제도 마찬가지로 구경의 절대적 진리는 아니므로, 역시 보다 심오한 제삼중이제(第三重二諦)로 비판해야만 한다. 하지만 대승보살을 대치하는 제삼중이제도 마찬가지로 유사한 운명을 면치 못하니, 반드시 제사중이제(第四重二諦)로 없애버려야만 한다. 문제는 제사중이제를 비판할 필요가 있는가이다. 대답은 만약 그것을 오해하고 (그것이 실유라고) 집착한다면, 역시 마찬가지로 부정해야만 한다.²⁸⁾

24) 혜균, 최연식 校注, 앞의 책, p.110.

25) 조윤경, 앞의 논문, p.59.

26) 『法華玄論』 卷4(T.34, 396b11-12): 三者, 為釋佛教. 不同經辨二諦. 雖多不出三也.

27) 『法華玄論』 卷4(T.34, 396b04-10): 二者, 為釋如來常依二諦說法. 若言如來常依二諦說法者, 若說空說有, 應依二諦. 今說非空非有乃至非二非不二, 應不依二諦. 是故釋云, 二諦三門說, 此三門皆依二諦也. 若說有為俗, 說空為真, 依初門二諦說法, 乃至說二不二為俗, 非二非不二為真, 依後門二諦說法也.

28) 楊惠南, 『吉藏』(台北: 東大圖書公司, 1989), p.180.

양훼이난은 사중이제에서 각 단계는 반드시 다음 단계에 의해서 부정되어야만 한다고 주장하고 있는데, 이 이면에는 사중이제가 각각의 층위들이 논리적으로 긴밀하게 연결된 총체, 즉 한 단계도 생략될 수 없는 필연적이고 연역적인 구조라는 인식이 전제되어 있다. 양훼이난은 사중이제가 위와 같은 겹겹의 부정을 통해 점진적으로 얇은 진리에서부터 보다 깊은 진리를 구현한다고 본다. 그렇다면 마지막에 위치한 제사중이제는 구경(究竟)의 진리인가? 이에 대한 그의 대답은 부정적이다. 그는 제사중이제에서도 이제의 가르침을 실유라고 집착하게 되면 그것을 반드시 부정해야만 하며, 따라서 실질적으로는 제사중이제가 궁극일 수 없다고 밝힌다. 따라서 그는 길장의 사중이제를 무한히 전개될 수 있는 열린 구조로 해석한다.²⁹⁾

과연 삼중이제(혹은 사중이제)는 끊임없는 부정을 통해 보다 높은 진릿값으로 회복시켜나가는 과정인가? 여기서 한 가지 짚고 넘어가야 할 점은 양훼이난이 삼중이제에서 ‘한 대상에 대해 점진적으로 설법하는 것’과 ‘여러 근기를 대상으로 설법하는 것’, 이 두 가지 측면을 하나로 혼용하여 바라보았다는 점이다. 그러나 길장에 따르면, 삼중이제에는 ‘점진적으로 버리는 뜻[漸捨義]’과 ‘근기가 다른 중생에 대해서 각기 다른 설법을 행하는 뜻’ 등 여러 의미가 내포되어 있다. 따라서 양훼이난의 해석이 성립되는지를 살펴보기 위해서 길장의 분류에 따라 삼중이제의 다양한 측면을 나누어 면밀히 검토해볼 필요가 있다.

그렇다면 삼론중에서 말하는 삼중이제는 마치 계단을 밟고 낮은 곳에서 더 높은 곳으로 올라가듯, 차근차근 단계적인 깨달음을 축적하여 마지막에 궁극적 깨달음으로 도달하는 것인가? 아니면, 끊임없이 초월을 통해 깨달음에 수렴될 뿐, 언어문자를 통하고서는 구경의 깨달음에는 끝내 이를 수 없는 것인가? 이러한 의문에 대한 실마리를 찾기 위해, 아래에서는 삼중이제의 의미 가운데 한 대상을 깨달음으로 이끄는 단계적 가르침[漸捨義]과 여러 근기를 포용하여 깨달음으로 이끄는 가르침을 살펴보고자.

29) 조운경, 「삼론중에서 ‘부정’만이 진리에 도달하는 유일한 방법인가?」楊惠南, 『吉藏』(台北: 東大圖書公司, 1989) 一, 『불교학리뷰』 제17호, 2015, p.206.

1. 한 대상을 깨달음으로 이끄는 단계적 가르침

삼론종의 대표적인 이론인 삼중이제와 사중이제의 뜻 가운데서도 가장 주목받은 것이 바로 이 ‘점진적으로 버리는 뜻[漸捨義]’이라고 할 수 있다. 이러한 까닭에 삼론종에 대한 후대의 평가는 대부분 사건을 끊임없이 떨어내는 측면에 집중되었다. ‘점진적 버림[漸捨]’이 삼론종의 핵심적 교의라는 데에는 이견이 없을 것이다. 그러나 삼론종은 여러 다양한 가르침을 설정하였는데, ‘점진적 버림’은 그 가운데 대표적인 형식이지만 전부는 아니라는 점을 염두에 두어야 한다. 또한, 삼론종의 ‘점진적 버림’이 과연 한 단계 한 단계 점진적으로 깨달음에 나아가는 수행인지, 만일 그것이 아니라면 어떤 방식의 수행을 의미하는 것인지에 대해서도 재검토할 필요가 있다.

점사의는 한 대상을 교화하여 깨닫게 하는 일련의 점진적 과정을 풀어낸 것이다. 길장은 범부를 대상으로 하여 삼중이제의 첫 단계를 다음과 같이 설명한다.

또한 삼중이제(三種二諦)를 밝히신 까닭은 이 삼중이제가 모두 점진적으로 버리는 뜻[漸捨義]이니 마치 땅에서부터 비계[架]를 밟고 올라가는 것과 같다. 왜 그런가? 범부인 사람은 ‘제법이 실제로 존재한다’고 여기며 있지 않음을 알지 못한다. 이런 까닭에 제불은 “제법이 필경 공하여 있지 않다”라고 말씀하신다. ‘제법이 있다’고 말하면, 범부는 ‘유’라고 여기니, 이것은 속제이며 범제(凡諦)이지만, 성현들은 제법의 본성이 공함을 진실로 알고, 이것은 진제이며 성제(聖諦)이니, 그들 [범부]로 하여금 속제에서 진제로 들어가도록 하고, 범제를 버리고 성제를 취하도록 한다. 이러한 까닭에 첫 단계의 이제의(二諦義)를 밝힌다.³⁰⁾

위의 인용문에서처럼 범부는 제법이 존재한다고 집착한다. 그러므로 부처

30) 『二諦義』上卷(T.45, 90b29-c08): 又所以明三重二諦者, 此三種二諦, 竝是漸捨義, 如從地架而起. 何者? 凡夫之人, 謂諸法實錄是有, 不知無所有. 是故諸佛為說“諸法畢竟空無所有”. 言“諸法有”者, 凡夫謂有, 此是俗諦. 此是凡諦, 賢聖真知諸法性空, 此是真諦. 此是聖諦, 令其從俗入真, 捨凡取聖. 為是義故, 明初節二諦義也.

가 이 범부에게 “제법이 필경 공하여 있지 않다”라고 설법해 공을 깨닫도록 인도하는 것이 삼중이제 가운데 첫째 단계의 이제이다. 이 단계에서 말한 제법의 공성은 그 자체 실상을 온전히 깨달은 궁극적 경지이다. 만약 중생이 부처가 유를 논파하기 위해서 공을 설법하신 것을 알고, 이전의 유견을 버림과 동시에 다시 공에도 집착하지 않으면, 곧장 무득의 정관(正觀)을 깨닫게 된다.³¹⁾

그런데 보통 사람의 미혹된 마음은 자벌레에 비유할 수 있으니, 하나를 버리면 하나를 취하려는 속성이 있어서 쉽게 자유로워지지 않는다.³²⁾ 그리하여 범부가 유에 대한 집착을 버리면 다시 공이라는 새로운 이치에 매달려 유소득의 속박에 떨어지게 된다. 따라서 마음이 집착하는 대상이 유에서 공으로 이동했기 때문에, 이러한 마음을 깨달음으로 이끌기 위해서는 다시 둘째 단계의 이치를 설법하지 않을 수 없다.

다음으로, 두 번째 [이제]는 유무(有無)는 세제이고, 둘이 아님[不二]이 진제임을 밝힌다는 것은 유무는 양변이니, 유가 한 변이고 무가 한 변이고, 상(常)과 무상(無常), 생사(生死)와 열반(涅槃)까지도 모두 양변임을 밝힌다. 진속(真俗)과 생사열반(生死涅槃)은 양변이기 때문에 세제이고, 진제도 아니고 속제도 아니고[非真非俗], 생사도 아니고 열반도 아닌[非生死非涅槃] 둘이 아닌 중도가 제일의제이다.³³⁾

둘째 단계에서는 앞 단계의 유가 집착일 뿐만 아니라 무도 집착이니, 이 양변은 모두 세제에 지나지 않고, 양변에 떨어지지 않는 중도야말로 제일의제라고 말한다. 여기서 말하는 중도는 이원적 분별을 완전히 초월한 깨달음의 경지이다. 또한 위의 인용문에서는 유와 무 뿐 아니라, 상과 무상, 생사와 열반 그 어

31) 廖明活, 『中國佛教思想述要』(台北: 台灣商務印書館), 2006, p.221.

32) 『中觀論疏』卷2(末)(T.42, 32a02-05): 問: 心云何有所依耶? 答: 心如步屈虫, 捨一取一, 必定不得無所依, 故捨外道著小乘, 捨小乘著大乘, 捨生還復住無生.

33) 『二諦義』上卷(T.45, 91a03-08): 次, 第二重明有無為世諦, 不二為真諦者, 明有無是二邊: 有是一邊、無是一邊, 乃至常無常、生死涅槃, 皆是二邊. 以真俗、生死涅槃是二邊故, 所以為世諦, 非真非俗、非生死非涅槃, 不二中道, 為第一義諦也.

느 한 번에도 집착하지 않는 대승 보살의 정신을 강조하고 있다. 그런데 양변에 떨어지지 말아야한다는 설법을 들은 자들 중에서 다시 보살의 중도에 집착하여 유소득의 마음을 갖는 자들이 생긴다. 그러자 부처는 지혜로써 선교방편을 내어 미혹에 떨어진 자들을 다시 깨달음으로 인도하는데, 그것이 바로 셋째 단계의 이제이다.

다음으로, 세 번째 [이제]는 둘[二]과 둘이 아님[不二]이 세제이고, 둘도 아니고 둘이 아닌 것도 아님[非二非不二]이 제일의제라는 것은 앞에서 진속과 생사열반은 양변은 치우친 것이므로 세제이고, 진제도 아니고 속제도 아니고(非真非俗), 생사도 아니고 열반도 아닌[非生死非涅槃] 둘이 아닌 중도가 제일의제라고 밝혔다. 이것도 역시 양변이다. 왜 그런가? 둘[二]은 치우친 것이고 둘이 아님[不二]은 가운데인데, 치우침도 한 변이고 가운데도 한 변이다. 치우침과 가운데는 다시 양변이니, 양변이므로 세제이고, 치우치지도 않고 가운데도 아닌 것[非偏非中]이야말로 중도 제일의제이다.³⁴⁾

셋째 단계에서는 앞에서 밝힌 유무 이제와 불이중도가 모두 세제이고, 치우침이나 가운데에 집착하지 않는 둘도 아니고 둘이 아닌 것도 아님[非二非不二]이야말로 제일의제라고 밝힌다. 이와 같이 각 단계에서 설법하였던 공·중도·비이비불이(非二非不二)는 모두 궁극적 깨달음을 바로 보여준 것이다. 다만 중생이 미혹된 마음에서 단번에 벗어나지 못하고 손가락에 다시 집착하는 바람에 달을 보지 못했을 뿐이다. 이에 깨달은 자가 자비롭게 교화하는 방편을 내어 집착에 떨어진 중생을 다시 제도하다보니, 자연히 이와 같은 세 단계의 이제가 형성된 것이다.

여기서 길장은 ‘점진적으로 버린다’고 표현하고 있지만, 그것은 어디까지

34) 『二諦義』上卷(T.45, 91a08-14): 次, 第三重二與不二為世諦, 非二非不二為第一義諦者, 前明真俗、生死涅槃, 二邊是偏, 故為世諦, 非真非俗、非生死非涅槃, 不二中道, 為第一義. 此亦是二邊. 何者? 二是偏, 不二是中, 偏是一邊, 中是一邊. 偏之與中, 還是二邊, 二邊故名世諦, 非偏非中, 乃是中道第一義諦也.

나 새로운 집착이 생성된 다음 그 집착을 대치하면서 결과적으로 점진적인 단계가 형성되었을 뿐이다.³⁵⁾ 이 일련의 과정에 대해 길장은 위에서 ‘땅에서부터 비계[架]를 밟고 올라간다’고 표현했다. 이 때 비계는 높은 곳에 올라가기 위한 임시적인 가설물로서 그 자체는 실질적 의미가 없다. 따라서 비계를 밟고 오르는 그의 비유는 새로운 형태의 미혹과 집착을 지양하는 데에 그 초점이 있는 것이지, 내가 지금 비계의 몇 단계 즈음에서 있는지 따져보거나 남과 비교하는 것은 아무런 의미가 없다.

그리고 개별 단계에서 교화하는 주체와 교화대상의 시점으로 보아도, 각 단계는 중생의 집착이나 사견을 부분적으로 제거하는 것이 아니라, 마음 속 집착과 사견을 하나도 남김없이 다 폐기하도록 요구한다. 따라서 전 단계에서 일정 부분의 깨달음을 획득하고 다음 단계에서 이를 기반 삼아 더 큰 깨달음을 얻겠다는 점진적인 기대가 발붙일 곳은 어디에도 없다. 최유진은 「吉藏의 二諦說」에서 삼중이제를 “필수적으로 차례차례 단계를 밟아 올라가서 결정적 진리에 도달하는 것으로 이해하여서는 안된다.”³⁶⁾고 단언하고, 각 단계가 다음 단계로 올라가기 위한 디딤돌이 아니라 속제에 대해 진제를 밝혀서 궁극적인 목적지에 도달하게 하려는 것임을 주장한 바 있다.³⁷⁾ 실제로 삼중이제에서 각 단계의 설법은 모두 교화대상에게 궁극적인 깨달음을 얻도록 촉구하고 있다.

각 단계의 이제 설법에서 궁극적 깨달음을 얻을 수 있는 기회가 교화대상에게 충분히 주어졌다. 다만 현실에서 오랫동안 쌓인 습기가 이 길을 가로막기 때문에, 깨달음을 성취하기 어려울 뿐이다. 따라서 삼중이제의 각 단계는 중생의 미혹에서 비롯된 것이지, 깨달음은 언제나 그 자체로서 궁극적인 것이다. 삼중이제에서 진제로 설정된 공·중도·비이비불이(非二非不二)는 비록 교설의 형식은 각기 다르지만, 교화대상의 입장에서는 ‘다시 미혹될 것인가 아니면 깨달은 것인가’라는 실존적 상황 외에는 제3의 선택지가 없다. 또한 교화자의

35) 각 단계에서 새롭게 생성된 집착도 결국 중생의 뿌리 깊은 미혹이 형태를 바꾸어 출현한 것이라는 점에서는 ‘점진적으로 버린다’는 표현도 무방하다고 보인다.

36) 최유진, 「吉藏의 二諦說」, 『철학논집』 제1집, 경남대철학과, 1984, p.18.

37) 최유진, 앞의 논문, p.23.

시각에서 보면, 삼중이제의 각 설법은 교화대상이 처한 현실에 가장 적합한 방식을 통해 궁극적 깨달음으로 인도하는 지혜의 산물이기도 하다.

2. 여러 근기를 깨달음으로 이끄는 가르침

앞에서 점사의가 하나의 대상(범부)에 대한 단계적 교화 과정이었던 것과 달리, 삼중이제의 각 단계는 여러 다른 근기를 깨달음으로 인도하기 위한 가르침의 집합체이기도 하다. 우선, 길장은 『법화현론』에서 각 단계에 대해 다음과 같이 설명한다.

다섯째, 오승의 중생을 위해서 이 삼중이제를 설법한다. 처음은 범부를 인도하여 유를 버리고 공으로 들어가도록 하기 위해, 유는 속제이고 공은 진제라고 설명한다. 다음은 이승을 인도하여 중도를 깨닫게 하기 위해, 공과 유는 모두 속제이고 중도가 진제라고 설명한다. 셋째, 보살이 중도와 치우침을 모두 버리게 하기 위해, 치우침이나 중도는 모두 속제이고, 중도도 아니고 치우침도 아닌 것이야말로 진제라고 설명한다. 그러한 까닭은 보살이 범부와 이승은 양변에 얽매이지만 보살의 마음은 중도에서 노닌다고 여기는데, 이러한 견해를 논파하기 위해서 양변을 멀리 떠나고 중도에도 집착하지 않음을 밝힌 것이다.³⁸⁾

위에서 길장은 삼중이제의 각 단계가 각각 범부, 이승, 보살을 위한 설법이라고 말한다. 이러한 설명 방식은 『법화현론』 뿐만 아니라, 『이제의』와 『십이문론소』에서도 공통으로 나타난다. 구체적으로 『이제의』에서는 “범부는 ‘제법이 있는 것’이라고 여기기 때문에 ‘제법이 있음은 속제이고, 공함이 진제’라고 말한다”고 밝히는데,³⁹⁾ 이 첫째 단계의 이제는 범부의 유견(有見)에 대응하

38) 『法華玄論』卷4(T.34, 396b29-c07): 五者, 為五乘眾生, 說此三種二諦。初, 為引凡夫, 令捨有入空, 故明有是俗, 空為真。次, 為引二乘人, 欲令悟中道, 故說空有皆俗, 中道為真。三, 為菩薩, 令中偏俱捨, 故若偏若中, 並皆是俗, 非中非偏, 此乃為真。所以然者, 菩薩之人, 謂凡夫二乘, 滯於二邊, 而菩薩心遊中道, 為破此見故, 明遠離二邊, 不著中道也。

39) 『二諦義』上卷(T.45, 91a16-19): 初節為凡夫。凡夫謂諸法是有, 所以說“諸法有為俗諦, 空為真諦”, 正為破

여 깨달음을 설법하는 가르침이다. 한편, 이승은 범부와 달리 ‘제법이 공하다’라고 여겨서 공견의 구덩이에 빠져 있다.⁴⁰⁾ 이에 불보살은 이승의 단견을 논파하여 깨달음으로 인도하기 위해서 ‘공과 유는 모두 속제이고 중도가 진제’라는 둘째 단계의 이제를 설법한다. 마지막 이제는 범부도 이승도 아닌 보살의 미혹됨을 대치하기 위한 것이다. 삼론종에 따르면, 보살 가운데에서도 중도에 업매인 자들이 있는데, ‘유소득보살(有所得菩薩)’ 혹은 ‘유득보살(有得菩薩)’이라고 부른다. 이들은 범부와 이승은 유와 공, 생사와 열반과 같은 양변에 업매이지만 자신은 양변을 여인 중도에서 노닌다고 여긴다. 이러한 보살의 유소득 집착을 논파하여 진정한 깨달음을 얻게 하기 위해 셋째 단계의 이제인 양변을 멀리 떠나고 중도에도 집착하지 않음[非二非不二]을 설법한다.

그렇다면 이 세 단계의 이제는 깨달음을 향해 점진적으로 나아가는 과정인가? 히라이 순에이(平井俊榮)는 삼중이제가 범부, 이승, 유소득 보살의 세 인연에 대해서 단계적으로 설법된 것이라고 해석한다.⁴¹⁾ 이러한 견해는 양혜이난과 마찬가지로 한 대상을 교화하는 점사의와 여러 다른 근기에 대한 설법을 동일한 차원으로 간주한 것에서 비롯된 것이다. 이들은 모두 범부, 이승, 유소득 보살의 차별적 근기로 인해 삼중이제나 사중이제에서 각 단계의 교설이 진실함을 담아내는 정도가 다르며, 이는 다시 타 학파들의 이제설과 연관된다고 보는 관점을 피력하고 있다.⁴²⁾

하지만 삼론종이 이들의 견해처럼 범부와 이승과 유소득 보살의 근기를 연속적인 단계로 파악한 것 같지는 않다. 오히려 삼론종에서는 삼중이제가 설법하는 대상의 근기는 달라도 하나의 궁극적 깨달음에서 모두 평등하다는 사실에 더 큰 무게를 두고 있다. 삼중이제는 여러 근기에 알맞은 세 가지 방편을 설정함으로써, 모든 근기가 가르침을 통해 궁극적으로 깨달을 수 있음을 역설한다. 길장의 말을 빌리자면, 삼중이제는 모두 궁극적인 일승(一乘)과 일도(一道)

凡夫有見, 故設有為俗, 空為真諦也.

40) 『二諦義』上卷(T.45, 91a19-20): 第二重為破二乘人. 二乘謂諸法空, 沈空見坑.

41) 平井俊榮, 『中國般若思想史研究: 吉藏と三論學派』(東京: 1976), pp.470-471.

42) 楊惠南, 앞의 책, p.187.

를 깨달도록 하기 위한 것이다.⁴³⁾ 그리고 이 궁극적 깨달음에 이르면, 현상적인 차별이 완전히 소멸하고 삼중이제의 대상이 되었던 세 인연이 모두 평등하게 나타난다. 따라서 범부와 성인의 차이도 사라지고[非凡非聖], 대승과 소승의 구분도 무의미해진다[非大非小].⁴⁴⁾

한편, 길장은 『중관론소』에서 앞의 세 근기(범부, 이승, 보살)에 대한 삼중이제와 전혀 다른 체계를 제시하였는데, 그것은 바로 보살의 계위 안에서 상근기, 중근기, 하근기에 대한 설법으로서의 사중이제이다. 앞의 삼중이제 해석에서 각 단계와 각 대상이 일대일로 대응했다면, 여기서는 단계가 중첩될수록 낮은 근기의 보살에 대한 설법이 된다. 구체적으로, 상근기의 보살은 첫 단계[初重二諦]만 들어도 바른 도[正道]를 깨닫기 때문에 다음 단계가 필요하지 않고, 중근기의 보살은 초중이제(初重二諦)를 듣고서 바로 깨닫기는 힘들지만 둘째 단계의 이제를 들으면 도에 들어갈 수 있고, 하근기의 보살은 세 단계의 이제를 모두 듣고서야 비로소 깨달을 수 있다.⁴⁵⁾

이 두 가지 해석 체계는 설정하고 있는 교화대상의 범위도 다르고, 서로 가르침을 접근하는 시각에 차이가 있으므로 반드시 모순되는 것은 아니다. 삼중이제의 각 단계의 가르침은 그 단계가 올라갈수록 근기가 높은 대상에 대한 설법이 되기도 하지만, 한편으로는 상대적으로 근기가 낮은 대상에 대한 설법이 되기도 한다. 그리고 이 점은 삼중이제가 깨달음에 단계별로 한 발짝씩 나아간다는 주장에 대한 강력한 반증이 된다.

상술한 내용을 종합하면, 삼중이제가 어떤 하나의 의미로 고정된 형식이 아니라 결론이 도출된다. 삼중이제는 대상의 근기와 상황에 맞게 자유롭게 변용되는 선교방편으로서, 여러 다양한 의미를 창출하면서 동시에 항상 궁극적인 깨달음을 나타낸다. 따라서 깨달음은 가르침을 통해서 누구에게나 평등하게 열려있으며, 누구든지 방편을 깨닫는 순간이 바로 궁극적인 진리를 깨닫는

43) 『二諦義』上卷(T.45, 91b03-04): 此即攝五乘為三緣, 開三種二諦. 赴此三緣, 皆令悟一乘一道.

44) 『二諦義』上卷(T.45, 91b04-06): 若悟此三即究竟, 悟此三即非凡非聖, 非大非小. 若爾, 始是悟也.

45) 『中觀論疏』卷2(末)(T.42, 28b10-13): 問: 何故作此四重二諦耶? 答: 利根聞初, 即悟正道, 不須後二. 中根聞初不悟, 聞第二方得入道. 下根轉至第三, 始得領解也.

순간이라는 것이 바로 삼론종의 근본입장이다.

IV. 나오며

여기까지 삼론종의 단계적 가르침을 대표하는 초장과 중가 및 삼중이제가 깨달음을 어떻게 구현하는지에 대해서 살펴보았다. 초장은 중가 이전의 입문적이고 개괄적인 가르침으로 일반인들로 하여금 현상에 대한 의심을 생성시킨다. 이 의심은 특정한 방향성이 없이 거친 집착들을 제거하기 쉽도록 흔들여 놓기만 한다는 점에서 깨달음과는 일정한 거리가 있다. 반면 특정 대상의 상황에 맞게 적합한 가르침을 펼치는 중가의 단계에서는, 집착의 뿌리를 송두리째 뽑아냄으로서 교화대상이 진정한 깨달음에 이를 수 있게 한다.

깨달음과 직결되는 중가의 가르침에서 여러 단계들이 설정되어 있는 경우가 있는데, 삼중이제가 대표적인 예이다. 그러나 삼중이제에서 각 단계들이 작동하는 방식을 자세히 들여다보면, 점진적인 단계들도 사실은 교화대상이 집착으로 인해 깨닫지 못하고 미혹된 것에서 비롯된 현상적인 결과일 뿐, 각 단계는 모두 궁극적 진리를 나타내고 있다는 사실을 알 수 있다. 한편, 삼중이제의 각 단계는 여러 근기의 중생을 함께 대치하여 그들 모두를 깨달음으로 이끄는 방편이기도 하다. 이 때 세 가지 층위의 가르침은 설법하는 근기에 따라 가르침의 종류를 차별화한 것이지, 어느 한 가르침이 다른 한 가르침보다 상위에 있는 것은 아니다. 이처럼 삼중이제의 각 단계는 궁극적 깨달음으로 향하는 선교방편의 문을 활짝 열어 교화대상을 일승과 일도로 인도한다는 점에서 공통된다.

삼론교학에는 여러 다양한 형태의 교설이 존재하고, 그 중 일부는 점진적 단계로 설정되어 있다. 그러나 삼론종에 따르면 가르침은 결국 깨달은 자의 지혜가 중생에게 구현된 것이며, 가르침 전체가 모두 궁극적 깨달음을 담보하고 있다. 따라서 삼론종에서 깨달음은 궁극적인 경지이며, 불완전하거나 부분적인

깨달음은 있을 수 없고, 점진적이고 단계적인 여러 과정들은 어디까지나 중생의 인식에 관계된 것이다. 삼론중에서 단계적 가르침은 궁극적 깨달음이 현실 세계의 다양성에서 구현되는 방식의 하나로서, 깨달음에서 점진적 가르침의 의미를 다시금 환기할 필요가 있다.

참고문헌

1. 원전류

- 吉藏, 『法華玄論』(『大正藏』 34)
- 吉藏, 『中觀論疏』(『大正藏』 42)
- 吉藏, 『二諦義』(『大正藏』 45)
- 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. 단행본류

- 平井俊榮, 『中国般若思想史研究: 吉藏と三論学派』, 東京, 1976.
- 廖明活, 『中國佛教思想述要』, 台北: 台灣商務印書館, 2006.
- 楊惠南, 『吉藏』, 台北: 東大圖書公司, 1989.

3. 논문류

- 조윤경, 「삼론종에서 ‘부정’만이 진리에 도달하는 유일한 방법인가? —楊惠南, 『吉藏』(台北: 東大圖書公司, 1989) —」, 『불교학리뷰』 제17호, 2015.
- 조윤경, 「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(單復), 쌍척(雙隻), 통별(通別)에 대한 논의를 중심으로-」, 『불교학연구』 제47호, 2016.
- 조윤경, 「법랑(法朗)의 ‘상즉(相卽)’ 개념」, 『불교학연구』 제50호, 2017.
- 최유진, 「吉藏의 二諦說」, 『철학논집』 제1집, 경남대철학과, 1984.
- 한명숙, 「吉藏의 觀法이 갖는 修行論의 의미에 대한 고찰」, 『불교학연구』 제19호, 2008.

Is Enlightenment at Ultimate State or a Gradual Process in Sanlun School?

Cho, Yoon Kyung
HK Research Professor
Dongguk University

Enlightenment refers to ultimate acquisition of the reality in Sanlun School. While enlightenment is considered an ultimate state, they developed the multiple stages of teaching and let people guided by the stages in practice. This study mainly focuses on the approaches taken to reach enlightenment at Chuzhang and Zhongjia, and the each stage of Threefold Two Truths so that we can explore correlation between the gradual teachings and ultimate enlightenment.

Chuzhang is the entry level stage that teaches general ideas ahead of Zhongjia. After being exposed to Chuzhang, people start having doubts. What these doubts do to people's obsessions is mere shake which will do no more than scatter obsessions into a state where they can easily be removed. At the stage of Zhongjia, however, people are given teachings that suit the specific situations they are facing that will enable people to root out their obsessions and let them achieve ultimate enlightenment.

Threefold Two Truths, one of the most renown teaching of Zhongjia, is not only the gradual teaching to a subject but also the teaching that change a number of different fundamental abilities at once.

All of these gradual stages show the ultimate truth, but the multiple stages exist due to the lured subjects who failed to be enlightened. Every level of Threefold Two Truths is the Skillful Means targeting each individual and lead him to enlightenment. It should be noted that this classification is only made in accordance with the fundamental abilities of people and among the stages is no hierarchy. All stages in Threefold Two Truths are the same in a way that lead people to ultimate enlightenment.

In Sanlun School, each stage of the gradual teachings in itself is not the incomplete manifestation of enlightenment, but the embodiment of the wisdom of the enlightened, guaranteeing ultimate enlightenment.

Keywords

Sanlun School, Enlightenment, Chuzhang (初章), Zhongjia (中假), Threefold Two Truths (三重二諦)

2018년 05월 13일 투고
2018년 06월 14일 심사완료
2018년 06월 15일 게재확정