

昭明太子의 二諦 해석과 그 淵源

김성철

동국대학교-경주

I. 「해이제의」의 성립과 선행연구

1. 해이전의 문답과 참여인물
2. 「해이제의」에 대한 선행연구 검토

II. 소명태자 이제 해석에 대한 삼론가의 비판

1. 소명태자의 이제 해석
2. 삼론가의 인용과 비판

III. 소명태자 이제 해석의 사상적 연원

보살황제라고 불리는 양무제의 아들 소명태자는 文才가 뛰어났으며 불교에도 조예가 깊었다. 불교의 이제설에 대한 소명태자의 이해를 엿볼 수 있는 문헌으로 「解二諦義」가 현존한다. 「해이제의」는 소명태자의 나이 18세 때인 518년 仲秋節에 금릉성 동궁의 혜의전에서 있었던 소명태자의 강의와 문답 모음집이다. 참석인물들은 양황실의 가수 5인과 몇몇 승려들 그리고 황실 주변의 2세들이었다. 그런데 512년 양무제가 보낸 10명의 승려들을 통해 양무제에게 간접적으로 가르침을 전했다고 하는 고구려 출신의 僧朗이 소명태자 당시에 도 양의 수도 금릉 부근에서 교화활동을 하고 있었기에 소명태자의 「해이제의」에 승랑의 영향이 스며있을 것으로 기대된다.

소명태자의 二諦 해석 가운데 특기할 것은, 일체를 ‘대상인 境’과 ‘주관적 앎인 智’로 구분할 때 ①이제를 境에 속하는 것으로 본다는 점과, ②이제의 한역어인 진제와 속제, 제일의제와 세제의 한문적 의미에 대해 독특하게 풀이한다는 점과, ③진제를 離有離無인 中道로 규정한 후 不生을 體로 삼는다고 설명하고, 속제를 卽有卽無인 假名

이라고 규정한 후 生을 체로 삼는다고 설명하는 점과, ④성인에게 비친 理法을 진제라고 보고 범부의 橫見으로 인해 왜곡된 대상을 속제라고 보는 점과, ⑤진제와 속제를 초월한 경지를 實眞이라고 표현하는 점 등이다.

삼론학 문헌에서는 이런 내용 대부분을 직, 간접적으로 인용하며 비판하고 있는데, 특히 ②의 경우는 그 내용 전체를 거의 그대로 인용하면서 비판한다. 장엄사 승민과의 문답에서 ‘地前の 三十心 단계에 있는 보살의 이제 이해’를 소명태자는 相似解라고 규정하는데, 삼론학 문헌에서는 이를 그대로 소개할 뿐만 아니라 이에 덧붙여 ‘소승의 七方便 단계의 이제 이해’ 역시 상사해라고 설명하면서 이 모두 잘못된 이론이라고 비판한다. 따라서 「해이제의」에 피력되어 있는 소명태자의 이제 사상은 본인의 창안이라기보다, 그 이전의 성실론사에게서 학습한 내용에 기원을 두는 것으로 짐작된다. 특히 成實論師 가운데 대표적 인물인 開善寺 智藏의 영향이 강하게 보인다. ‘진제와 속제를 떠난 경지를 다시 진제로 보는 점’과, ‘진제의 體를 不生으로 속제의 體를 生으로 구분한 점’이 그것이다. 승량의 영향으로는 두 가지를 들 수 있다. 하나는 約人二諦論이라고 명명할 수 있는 於諦 이론이고, 다른 하나는 離有離無를 中道, 卽有卽無를 假名이라고 명명한 후 이제를 해석하는 점이다. 그러나 이는 승량의 가르침을 전해 듣고서 새로운 이제 이론을 고안했던 개선사 지장 등 성실론사를 통한 간접적인 영향으로 생각된다.

주제어

양무제, 소명태자, 승량, 이제, 해이제의, 삼론

I. 「해이제의」의 성립과 선행연구

1. 해의전의 문답과 참여인물

보살황제라고 불리는 梁의 武帝 蕭衍(464-549)은 문무를 겸비하여 儒家, 道家 그리고 佛敎와 관련하여 많은 저술을 하였는데,¹⁾ 그의 장남인 昭明太子 蕭統(501-531) 역시 文才가 뛰어났다. 30을 갓 넘은 나이에 불의의 사고로 병을 얻어 요절했지만²⁾ 『文集』 20권, 『正

1) 『양서』에 의하면 양무제에게는 『제지효경의』, 『주역강소』, 『육십사괘』, 두 가지의 『계』, 『문언』, 『序卦』 등에 대한 義, 『동사의』, 『모시답문』, 『춘추답문』, 『상서대의』, 『중용강소』, 『공자정의』, 『노자강소』 등 儒家 및 道家와 관련한 200여 권의 저술이 있었다고 한다. 『남사』에서는 이 이외에 『통사』 600권, 『금해』(또는 『금책』) 30권과 『효경강소』를 양무제의 저술로 열거한다. 불교와 관련해서는 『제지대열반경강소』 101권, 『대품주해』 50권, 『정명경의기』, 『삼해경강소』, 『제지대집경강소』 16권, 『발반야경제논의명문답』 12권과 『입신명성불의기』, 『정업부』, 『주해대품경서』, 『보량법사제열반의소서』, 『금강반야참문』, 『마하반야참문』 등을 저술했다: 方 立天, 『魏晉南北朝佛敎』, 『方立天文集』 第1卷 (北京: 中國人民大學出版社, 2006), pp. 315-316

2) 『南史』에 의하면, 소명태자가 연못의 배 위에서 芙蓉花를 꺾으려고 할 때 궁녀가 배를

序』 10권을 비롯하여 五言詩 모음인 『英華集』 20권 등을 저술했으며 역대의 詩文을 집대성한 『文選』 30권은 중국 고전문학의 寶庫이다. 불교에도 깊은 식견을 갖고 있어서, 현재 우리 불교계에 유포되어 있는 구마라습 역 『금강경』의 32章 科分과 각 장의 제목 모두 소명태자의 考案이었고³⁾ 그의 불교관이 적극 피력되어 있는 문헌으로 「解二諦義」와 「解法身義」가 현존한다. 「해법신의」에는 법신과 관련한 당시의 고승 6인의 질문과 그에 대한 소명태자의 답변이 실려 있고, 「해이제의」는 二諦를 소재로 삼아 당시에 금릉에서 활동하던 22인의 귀족관료 및 승려들과 벌인 문답 모음집이다. 그런데 그런 문답이 있던 시기는 520년 직전으로 추정되며⁴⁾ 이는 삼론학의 중흥조인 고구려의 僧朗(450-530년경)이 梁의 수도 金陵 북동쪽의 攝山 棲霞寺에서 교화활동을 벌였던 때와 시기적으로 겹친다. 뿐만 아니라, 그 이전인 512년 양무제가 간접적으로 승랑의 가르침을 받아 대승으로 전향했다고 하기에⁵⁾ 양무제의 장남인 소명태자의 불교사상에도 승랑의 영향이 스며있을 것이다.

본고에서는 소명태자가 자신의 이제 사상을 피력한 「해이제의」의 내용을 분석하고, 삼론학 문헌에서 그 자취를 찾아봄으로써, 소명태

흔들어 물에 빠지면서 정강이를 다쳤는데, 양무제가 염려할까봐 걱정하여 이를 숨기다가 병이 도져 사망했다고 한다(『南史』 卷53, 「列传」 第43, 「梁武帝诸子」).

3) 『金剛般若波羅蜜經註解』(『大正藏』33, 228b), “此經 乃姚秦三藏法師鳩摩羅什所譯 分三十二分者 相傳為梁昭明太子所立.”

4) 이는 우선, 소명태자가 二諦와 法身に 대한 자신의 견해를 피력한 후 보통 원년(520년) 4월에 혜의전에 감로가 내렸다는 기록(『南史』 卷53, 「列传」 第43)에 근거한다. 문답이 있었던 정확한 시기에 대해서는 본고에서 앞으로 다시 상세하게 논의할 것이다.

5) 김 성철, 「양무제의 「주해대품서」에서 보이는 승랑(僧朗)의 영향」, 『한국불교학』 제 53집 (서울: 한국불교학회, 2009), pp. 172-175

자의 이제 사상의 연원을 조명해 보고자 한다. 이를 위해서 먼저 「해이제의」에 실린 문답이 있었던 장소와 참여한 인물 그리고 그 시기에 대해 검토해 보기로 하자.

『양서』에서는 「해이제의」의 문답이 있었던 장소에 대해 다음과 같이 기술한다.

태지는 삼보를 崇信하여 온갖 불경을 섭렵하였다. 그래서 궁궐 안에 별도로 慧義殿을 건립하였는데, 오로지 법을 모으기 위한 장소로 사용하여, 명승을 초청하여 담론하는 일이 그치지 않았다. 태지는 스스로 二諦와 法身の 뜻을 確立했는데 그 속에는 새로운 뜻이 담겨 있었다. 普通元年(520년) 4월에 甘露가 혜의전에 내렸다. 모두들 지극한 덕에 감응한 것으로 여겼다.⁶⁾

여기서 보듯이 소명태자가 이제와 법신에 대한 자신의 견해를 피력했던 장소는 당시에 궁궐 안에 새로 건립한 혜의전이었는데, 『佛祖統紀』⁷⁾와 『佛法金湯編』,⁸⁾ 『釋氏通鑑』⁹⁾ 등에 의하면 혜의전이 건립된 곳은 東宮의 玄圃園¹⁰⁾이었다. 『속고승전』과 『광홍명집』에는

6) 『梁書』卷8, 「列傳」第2, “太子亦崇信三寶 遍覽眾經 乃于宮內別立慧義殿 專為法集之所 招引名僧 談論不絕 太子自立二(원문은 三)帝 法身義 并有新意 普通元年四月 甘露降于慧義殿 咸以為至德所感焉.”

7) 『佛祖統紀』(『大正藏』49, 351a), “太子天性好佛 於東宮別立慧義殿為法集之所 招延名僧立三諦義.”

8) 『佛法金湯編』(『新纂續藏』87, 387a), “蕭統 統字德施 小字維摩 武帝長子 卒諡昭明 五歲徧誦五經 天性好佛 於東宮立慧義殿 招延天下名僧居之 謂之法集之所.”

9) 『釋氏通鑑』(『新纂續藏』76, 52b), “昭明太子 於東宮 初惠義殿 招天下名僧居之 謂之法集之所.”

10) 齊의 文惠太子가 건립한 연못이 딸린 정원으로, 그 이름은 『山海經』에서 말하는 崑崙

현포원에서 있었던 소명태자의 강의에 대한 기록이 있는데 그 가운데 주목할 만한 내용은 다음과 같다.

- ① 『속고승전』, 「法雲傳」: 소명태자는 법운에게 부탁하여 10인의 승려를 선발하여 현포원으로 불러서 여름을 두 번 지나도록[經於兩夏] 불경을 강의하게 하고 담론을 벌였다. 光宅寺 法雲이 上首가 되어 옆에서 공손히 도왔는데 사람들이 법운에게 가볍다고 비난했지만 개의치 않았다.¹¹⁾
- ② 『광흥명집』, 법운의 「釋法雲啟」: 광택사 법운의 요청으로 이제와 법신에 대한 소명태자의 강의를 시작되었다.¹²⁾
- ③ 『광흥명집』, 蕭子雲의 「玄圃園講賦」: 天監 17년에 소명태자[儲]는 현포원에서 강의를 하였다.¹³⁾
- ④ 『광흥명집』, 蕭綱(503-551)의 「玄圃園講頌」 序文: 소명태자[儲]는 현포원에서 금릉의 고승 및 귀족관료들과 담론을 벌였는데 그 시기는 仲秋節이었다.¹⁴⁾

山 정상에 있는 神仙이 사는 장소 玄圃에서 유래한다: 『冊府元龜』 卷201(『四庫全書』, 子部, 類書類), “是月東宮玄圃園池二蓮同幹內監殿守舍人宮勇民以聞”

- 11) 『續高僧傳』(『大正藏』50, 64b), “皇太子留情內外 選請十僧入於玄圃 經於兩夏不止講經 而亦懸談文外 雲居上首偏加供施 自從王侯逮于榮貴莫不欽敬 至於吉凶慶弔 不避寒暑 時人頗謂之遊俠 而動必弘法 不以此言關懷.”
- 12) 『廣弘明集』(『大正藏』52, 247b), “釋法雲啟 殿下以生知上識 精義入神 自然勝辯 妙談出俗 …… 誠在希聞妙說 今猥蒙答旨 未許群情 退思輕脫用深悚懼 渴仰有實飢虛非假 循思檢願重以祈聞 唯希甘露當開 用得永祚鄙悋 伏願四弘本誓 曲允三請 殷勤謹啟.”
- 13) 위의 책, (247b), “天監之十七 屬儲德之方宣 惟玉帛之光盛 信昌符之在焉.”
- 14) 위의 책, (242b), “儲君德彰妙像 體淑春瓊 視膳閑晨遊心法捷 擲管摘章 …… 乃於玄圃園 栖聚息心之英 並命陳徐之士 極談永日講道終朝 賓從無聲芳香動氣 七辯懸流雙因俱啟 情遊彼岸理愜祇園 靈塔將涌天華乍落 于時藏秋仲麗景妍晨”

이상의 기록들에 의거할 때, 소명태자는 현포원의 혜의전에서 약 2년에 걸쳐(經於兩夏) 불전을 공부하였으며(①), 그 후 광택사 법운의 요청으로 이제와 법신에 대한 자신의 견해를 피력하였고(②) 그 시기는 태자의 나이 18세 때인 천감 17년(518년)(③) 8월의 중추절(④)이었음을 알 수 있다.¹⁵⁾

스완슨은 이 때 문답에 참여한 승려 가운데 법운과 승민의 2인만이 유명하고 유능한 인물이었을 뿐, 대부분의 승려와 귀족관료들은 학문적 능력이 뛰어나지 못했기에 이 모임은 ‘私的인 스터디 그룹’이었을 것이라고 추정하지만,¹⁶⁾ 참석한 승려 가운데는 양의 삼대법사에 속하는 승민과 법운 이외에도 승정이었던 혜초를 비롯하여 고승들이 있었기에 이 모임의 성격을 보다 확실히 이해하기 위해서는 참석자의 신원에 대한 구체적인 검토를 요한다.

먼저 「해이제의」의 질문자 22인 가운데 귀족관료는 8인이었는데, 이들의 당시 나이와 身元은 다음과 같다.

① 晉安王 [蕭綱(503-551): 16세, 양무제의 3남, 簡文帝(549-551)¹⁷⁾

② 中郎(천감 12년) 王規(492-536): 26세, 12세에 五經을 통달하

15) Swanson에 의하면, 佐藤哲英은 梁 황실의 역사와 문답에 참여한 인물의 나이에 근거하여 문답이 있던 시기가 515-523년 사이, 더 좁히면 520-521으로 추정한다고 하지만[Swanson, Paul L., *Foundations of T'ien T'ai Philosophy-The Flowering of The Truths Theory in Chinese Buddhism*, (Fremont: Asian Humanities Press, 1989), p. 57], 각주와 참고문헌목록의 불일치로 그 전거를 찾을 수 없었다.

16) Swanson, 위의 책, p. 58

17) 沈 起焯 編著, 『中國歷代人名大辭典』(上海: 上海古籍, 1999), p. 2225

고 학문을 좋아하고 구변이 좋아 수재로 소문이 나서 관직에薦
舉되었다.¹⁸⁾

③羅平侯 蕭正立: 20세 전후. 양무제의 동생인 蕭宏(473-526)의
아들¹⁹⁾

④衡山侯(천감8년) 蕭恭(498-548경): 당시 23세, 蕭育(西漢 東
海 蘭陵人 蕭望의 아들)²⁰⁾의 동생²¹⁾

⑤始興王 第四男 蕭映: 20세 전후. 양무제의 동생인 蕭憺(478-
522)의 아들²²⁾

⑥吳平王 世子 蕭勸²³⁾: 20세 전후. 양무제의 사촌동생인 蕭景
(477-523)의 아들²⁴⁾

⑦始興王 第五男 蕭曄: 20세 전후. 양무제의 동생인 蕭憺(478-
522)의 아들로 蕭映의 동생. 소명태자와 우애가 깊었다.²⁵⁾

⑧程鄉侯 蕭祇: 20세 전후. 양무제의 동생인 蕭偉(476-533)²⁶⁾의
아들²⁷⁾

18) 『梁書』, 卷 第41, 「列傳」, 第35

19) 沈 起焯 編著, 앞의 책, p. 2109

20) 위의 책, p. 2098

21) 위의 책, pp. 2099-2100

22) 위의 책, p. 2098

23) 원문은 勸이나 『梁書』(“吳平侯蕭勸范陽張纘每討論墳籍咸折”)와 『南史』(“長平侯蕭勸范陽張纘每討論墳籍咸折”)의 기록과 『南史』(“幼聰敏有至性元舅吳平侯蕭勸名重當世特所鍾愛”)와 『晉書』(“幼聰敏有至性舅吳平侯蕭勸名重當時特所鍾愛”)의 기록으로 볼 때, 勸는 勸의 오사로 추정된다.

24) 沈 起焯 編著, 앞의 책, p. 2102

25) 위의 책, p. 2100

26) 위의 책, p. 2094

27) 위의 책, p. 2099

여기서 보듯이 문답에 참여했던 귀족 관료 대부분은 소명태자의 친족들이었다. 소강(①)은 소명태자의 동생이고 소정립(③), 소영(⑤), 소엽(⑦), 소기(⑧)는 사촌 동생이며 소매(⑥)는 종질(從姪)이다. 그 가계로 볼 때 소공(④) 역시 친족으로 추정된다. 수제로 소문이 나서 관직에 등용되었다는 왕규(②)를 제외한 7인이 소명태자의 친족이었다. 또 당시에 이들의 나이는 소명태자와 마찬가지로 20세 전후였다. 반면에 22인 가운데 나머지 14인은 대부분 양의 고승들로 그 신원을 간략히 소개하면 다음과 같다.

- ①南澗寺 慧超(?-526): 양황실의 가승.²⁸⁾ 양 건국 후 승정에 임명됨.²⁹⁾ 506³⁰⁾, 508,³¹⁾ 510³²⁾년에도 승정의 지위에 있었다.
- ②招提寺 慧琰: 장엄사 승민(당시 44세)의 제자라는 점과³³⁾ ‘禪品義’와 관련하여 僧遷의 지도를 받았던 점에³⁴⁾ 비추어 볼 때 젊은 승려였을 것으로 추정됨.
- ③栖玄寺 曇宗: 신원미상.
- ④靈根寺 僧遷(465-523): 당시 54세, 영미사 보량에게 경론을 배움. 양무제의 가승.³⁵⁾
- ⑤中興寺 僧懷: 금릉의 中興寺가 中寺와 같은 사찰이라고 본다

28) 『續高僧傳』(『大正藏』50, 468b)

29) 『歷朝釋氏資鑑』(『新纂續藏』76, 162b)

30) 『續高僧傳』(『大正藏』50, 462c)

31) 위의 책, (『大正藏』50, 461b).

32) 『出三藏記集』(『大正藏』55, 40b-c)

33) 『大般涅槃經疏』(『大正藏』38, 220b)

34) 『續高僧傳』(『大正藏』50, 476a)

35) 위의 책, (461c)

면, 양무제가 섭산의 승랑에게 파견했던 10인의 승려 가운데 하나.³⁶⁾ 승랑의 제자인 승전의 시대에 활동했던 용광사 승작³⁷⁾ 및 영근사 혜령과 함께 거론되기도 하기에³⁸⁾ 그 당시 젊은 승려였을 것으로 추정됨.

⑥宋熙寺 慧旻: 신원미상

⑦興皇寺 法宣: 신원미상

⑧光宅寺 法雲(467-529): 당시 52세. 525년 승정이 됨.³⁹⁾ 세인의 비난에 개의치 않고 양황실의 충직한 가승으로 활동함.⁴⁰⁾ 저술로 『法華義記』⁴¹⁾가 현존한다.

⑨靈根寺 慧旻: 천감 12년 양무제가 섭산의 승랑에게 파견했던 10인의 승려 가운데 하나. 천감 16년(517년) 칙명으로 『見寶唱錄』 찬술.⁴²⁾ 『般若抄』 12권 찬술.⁴³⁾ 양무제가 「주해대품서」를 찬술할 때 석론을 모아 『대품반야경』에 대한 주석을 직접 편집함.⁴⁴⁾

⑩湘宮寺 慧興: 신원미상

36) 「攝山棲霞寺碑銘」(『金陵梵刹志』4)

37) 『續高僧傳』(『大正藏』50, 478b)

38) 『廣弘明集』(『大正藏』52, 238a), “一帙合錄十三 第一日(二月二十六日)發般若經題(六人論義)中寺僧懷 治城寺法慧 大僧正靈根寺慧令 龍光寺僧綽 外國僧伽陀娑 宣武寺慧巨.”

39) 『續高僧傳』(『大正藏』50, 464c)

40) 위의 책, (464b), “皇太子留情內外 選請十僧入於玄圃 經於兩夏 不止講經 而亦懸談文外 雲居上首偏加 供施 自從王侯逮于榮貴莫不欽敬 至於吉凶慶弔不避寒暑 時人頗謂之遊俠 而動必弘法 不以此言關懷.”

41) 『法華義記』(『大正藏』33, 572c-679c)

42) 『大唐內典錄』(『大正藏』55, 267a)

43) 위의 책, (331c)

44) 『出三藏記集』(『大正藏』55, 54b)

- ⑪ 莊嚴寺 僧旻(474-534): 당시 44세. 26세에 『성실론』을 강의함.⁴⁵⁾ 508년 칙명으로 『眾經要抄』 88권 저술. 양황실의 가승.
- ⑫ 宣武寺 法龍(451-524): 당시 67세. 18세에 출가. 道猛과 曇濟에게 『成實論』을 배움. 양황실의 가승.
- ⑬ 建業寺 僧愍: 생물연대 미상. 同名異人일 수 있으나 『出三藏記集』(517년 이전의 저술)에서 승민의 저술로 『戎華論』을 든다.⁴⁶⁾
- ⑭ 光宅寺 敬脫: 신원미상.

「해이제의」 문답에 이어지는 「해법신의」의 문답에는 이 가운데 혜염, 범운, 승민, 범총, 영근사 혜령의 5인과 함께 새롭게 靈味寺의 靜安 1인이 동참하였는데,⁴⁷⁾ 정안의 경우 그 신원과 관련한 자료가 현존하지 않는다. 위에서 보듯이 「해이제의」와 「해법신의」 문답에서 질문자로 참여한 총 15인의 승려 가운데 신원이 확인되는 인물은 총 9인인데, 그 당시 僧正이었던 남윤사 혜초(①)를 비롯하여 양의 삼대법사에 속하는 광택사 범운(⑧)과 장엄사 승민(⑩), 양무제의 각별한 신임을 받았던 선무사 범총(⑫), 보량의 제자인 영근사 승천(④), 512년 양무제가 섭산의 승랑에게 파견했던 중흥사 승회(⑤)와 영근사 혜령(⑨), 『유화론』을 저술했다는 건업사 승민(⑬), 장엄사 승민의 제자인 초제사 혜염(②)이 그들이다. 혜염과 승회의 2인은 그 당시 젊었을 것으로 추정되지만 생물연대가 확실한 4인의 당

45) 『續高僧傳』(『大正藏』50, 462a)

46) 『出三藏記集』(『大正藏』55, 93c)

47) ① 招提寺 慧琰, ② 光宅寺 法雲, ③ 莊嚴寺 僧旻, ④ 宣武寺 法龍, ⑤ 靈根寺 慧令, ⑥ 靈味寺 靜安: 『廣弘明集』(『大正藏』52, 247a)

시 나이는 44세(장엄사 승민)-67세(선무사 법총) 사이로 年滿한 고승대덕이었다. 또 『속고승전』에 의하면 양무제가 家僧으로 임명했다는 인물은 僧伽婆羅(460-524), 혜초, 승천, 법운, 승민, 법총의 6인인데 이 가운데 扶南國 출신의 역경승 僧伽婆羅를 제외한 5인의 가승 모두 이 문답에 참여하였다.

이상의 내용을 종합하여 「해이제의」와 「해법신의」에 실린 문답이 있기까지의 과정을 정리하면 다음과 같다; 齊의 문혜태자 때 만들어졌던 동궁의 현포원에 혜의전이 건립된 후, 소명태자의 부탁을 받은 광택사 법운의 주선으로, 약 2년에 걸쳐 고승들의 불전 강의가 있었고, 이를 마무리하면서 518년 仲秋節 양황실에 협조적인 가승 5인과 몇몇 승려들 그리고 황실 주변의 2세들이 모인 자리에서 소명태자가 二諦와 法身の 의미에 대한 자신의 견해를 피력하고 이들의 질문에 대해 답하였다.

2. 「해이제의」에 대한 선행 연구 검토

동아시아와 영미권 학계에서 이루어진⁴⁸⁾ 「해이제의」에 대한 연구 물로는 사토테즈에이(佐藤哲英)⁴⁹⁾와 후쿠시마코사이(福島光哉)⁵⁰⁾

48) 삼론학과 관련하여 Jörg Plassen과 Carsten Krause의 독일어 박사학위논문이 있는 것으로 알고 있으며, 혹 이들의 논문 속에서 「해이제의」의 내용이 다루어지고 있을 수 있지만 독일어에 대한 필자의 무지로 이들의 논문을 참조하지 못했다.

49) 佐藤哲英, 「梁朝二十三家の二諦義について」, Ryūkoku Daigaku Ronsō No296, (1931), pp. 366-390: 이는 Swanson의 저서 중 참고문헌 목록에 실린 논문으로 「해이제의」의 문답에 참여한 23인의 이제사상에 대해 논의한 것으로 짐작되지만, 이를 입수하지 못했기에 그 내용을 본 논문에 반영하지 않는다.

50) 『梁大二諦思想の特質』, 佛教學研究セミナ 2號, (1965), pp. 45-55: 이는 인터넷 자

와 라이(Lai)⁵¹⁾의 논문, 린지유(任繼愈)가 편집한 『중국불교사』⁵²⁾ 그리고 천태와 관련한 스완슨(Swanson)의 저서⁵³⁾가 있다. 국내 도서관 소장 자료의 한계로 필자는 이 가운데 뒤의 세 가지 연구물만 검토할 수 있었다.

린지유가 편집한 『중국불교사』에서는, “소명태자의 이제 해석은 대체로 梁代의 지배적인 관점을 대표하며 그 대부분이 成論師의 설로서 길장에 의해 비판되고 있다.”⁵⁴⁾고 쓰면서 그 특징으로 첫째 이제를 境으로 보았으며, 둘째 진제와 속제가 서열을 갖는 절대 개념이라고 보았고, 셋째 出世人和 世人에 따라 세계 역시 둘로 구분된다고 보았으며, 넷째 中道를 거론하면서 이를 다시 진제로 규정했다는 점의 네 가지를 든다. 아울러 각각에 대한 길장의 비판 역시 소개한다.⁵⁵⁾

라이는 「梁代의 二諦 理論에 대한 漢語的 理解(Sinitic understanding of two truths theory in the Liang dynasty)」라는 논문에서 중관학의 발생과 전파에 대해 개관한 후 불교초전기 중국인들이 二諦에 대해 곡해하게 된 이유에 대해 다음과 같이 분석한다. 중국인들은 ‘有와 無’, ‘動과 靜’, ‘一과 多’, ‘實과 虛’라는 道家의 존

로 검색을 통해 알게 된 논문이지만, 이 역시 입수하지 못하여 본고에 반영하지 않는다.
51) Lai, Whalen W., “Sinitic understanding of two truths theory in the Liang dynasty (502-557): Ontological Gnosticism in the thoughts of Prince Chao-ming”, *Philosophy East and West*, Volume 28, No.3 (Hawaii: University of Hawaii Press, July 1978), pp. 339-350

52) 任繼愈 主編, 『中國佛教史』第3卷 (北京: 中國社會科學出版社, 1988), pp. 439-442

53) Swanson, 앞의 책, pp. 57-69

54) 任繼愈 主編, 앞의 책, p. 439

55) 위의 책, pp. 439-442

채론적인 틀로 二諦를 해석하여 無⁵⁶⁾, 動, 多, 虛는 俗諦에 해당하고, 그 각각에 대립하는 有⁵⁷⁾, 靜, 實, 一과 같은 본체론적 실재는 眞諦에 해당한다고 보았다는 것이다.⁵⁸⁾ 그러나 六朝時代의 성실론사들은 이와 달리 二諦에 대한 다양한 이론들을 개발함으로써 僧肇와 吉藏을 잇는 가교의 역할을 하였으며⁵⁹⁾ 성실론사들의 노력이 없었다면 隋代의 삼론전통은 성립할 수 없었을 것이라고 쓰고 있다. 길장의 저술에 근거하여 일반적으로 성실론사는 齊, 梁代에 불교를 곡해한 대표적인 인물들로 간주되어 왔는데, 라이는 많은 불교 교리 가운데 특히 二諦에 대해 깊이 천착했다는 점에서 이들의 역할을 긍정적으로 평가하지만, 인식론적인 문제인 二諦를 전통적인 존재론적인 문제로 오해한 것은 이들의 결점이라고 말한다.⁶⁰⁾ 한편 「해이제의」 문답에 참여했던 소명태자와 그 주변 인물들의 경우 반야경을 통해 ‘空空이 그대로 名色’이라는 점을 자각하고 있긴 했지만 일관된 주장을 펴지 못했고 되풀이하여 과거의 잘못으로 돌아갔다고 말한다.⁶¹⁾ 라이는 중관학의 발생 이후 소명태자의 「해이제의」에 이르기까지의 사상적 추이를 이상과 같이 개관한 후 「해이제의」와 「해법신의」의 일부를 英譯하여 소개한다. 「해이제의」의 경우 서두에 실린 소명태자의 강의 전체 및 그에 이어지는 총 91회의 문답 가운데 12회의 문답을 번역하고 해설하며, 「해법신의」의 경우 소명태자의 강의 및 그에 이어

56) 여기서 ‘無’는 ‘有’의 誤記인 듯하다.

57) 여기서 ‘有’는 ‘無’의 誤記인 듯하다.

58) Lai, 앞의 책, p. 341

59) 위의 책, p. 342

60) 위의 책, p. 342

61) 위의 책, p. 343

지는 총 30회의 문답 가운데 5회의 문답을 번역하면서 해설하고 있다.

스완슨은 『천태사상의 토대』라는 저서에서 〈梁代(502-557), 소명태자와 스물세명의 논객들 간의 토론〉⁶²⁾이라는 제목으로 하나의 章을 할애하여 「해이제의」의 내용에 대해 분석한다. 먼저 「해이제의」의 문답에 참석한 인물들의 성격에 대해 간략히 소개한 후 전반부에 실린 소명태자의 강의를 해설한다. 그리곤 혜초, 혜염, 담종, 승천, 소정립, 혜령, 법운, 승민과의 문답의 전부 혹은 일부를 발췌하여 번역하면서 해설하는데, 그 내용도 모호하고 지엽적인 문제로 논의가 엇나가기도 한다고 비판한다.

앞에서 소개했듯이 런지유가 편집한 『중국불교사』에서는 소명태자의 이제 해석에는 네 가지 특징이 있다고 하는데 이 가운데 두 번째 특징으로 든 “진제와 속제가 서열을 갖는 절대 개념이라고 보았다.”는 획일적인 설명은 옳지 않다. 불전에서는 二諦를 ‘진제와 속제’라고 부르기도 하고, ‘제일의제와 세제’라고 부르기도 하는데, 소명태자는 이런 두 가지 호명방식을 서로 다르게 풀이한다. ‘제일의제와 세제’에는 ‘칭송과 폄하(褒貶)’라는 서열의 의미가 들어 있고, ‘진제와 속제’는 그 체를 지목하여(當體) 이름을 삼은 것이라고 구분하여 설명하는 것이다.

라이와 스완슨의 경우, 그 번역에서 오역도 적지 않고 해설 역시 잘못된 것이 더러 눈에 띈다. 그 가운데 몇 가지를 소개하면서 비판하면 다음과 같다.

62) Swanson, 앞의 책, pp. 57-69

① “若迷其方 三有不絕”에서 三有를 잘못 해석한다.

Lai: ‘세 가지 진리들(Three Truths)’이라고 해석한다.

Swanson: ‘과거, 현재, 미래의 삼세’(triple world of [past, present, and future] existence.)라고 해석한다.

필자: 삼유는 옥유, 색유, 무색유를 가리킨다. 즉 옥계, 색계, 무색계인 三界의 異名으로 윤회의 세계를 뜻한다.

② “若以次第言說 應云 一真諦 二俗諦 一與二合 數則為三 非直數過於二 亦名有前後 於義非便 真既不因俗而有 俗亦不由真而生 正可得言一真一俗”에 대한 해석

Lai: “一은 진제이고 二는 속제인데, 一과 二를 합하면 그 數가 三이 된다.”는 문장의 의미를 문제 삼지 않는다.

Swanson: “누가 이런 이론을 제안했는지, 또 이런 제안을 그럴 듯하다고 볼 정도로 중국의 수자가 모호한 것인지 상상하기 힘들다.”⁶³⁾ 거나 “그는 ‘단일성과 이중성을 합하면 3이 된다.’고 하는 기묘한 대수학과 같이 불필요하고 오도된 해석을 한다.”⁶⁴⁾고 솔직한 생각을 피력하고 있다.

필자: 이는 중국의 전통적 易學의 계산법을 염두에 둔 소명태자의 대답이다. 『周易象旨決錄』을 보면 “太極이 兩儀를 생하니 陽은 1이고 陰은 2이며 합하면 3이 된다. 양의가 四象을 생하니 太陽은 1, 少陰은 2, 少陽은 3, 太陰은 4며 합하여 10이 된다. 사상이 八卦를 생하니 乾은 1, 兌는 2, 離는 3, 震은 4, 巽은 5, 坎

63) 위의 책, p. 60

64) 위의 책, p. 61

은 6, 艮은 7, 坤은 8이며 합하여 36이 된다. 太極의 1과 兩儀의 3과 四象의 10과 八卦의 36을 모두 합하면 그 數가 50이 된다.⁶⁵⁾라는 구절이 있는데, 이는 ‘태극 → 양의(음양) → 사상 → 팔괘’로 이어지는 세계의 전개과정을 數字에 대응시킨 것이다. 「해이제의」의 ‘一眞諦 二俗諦 一與二合 數則為三 非直數過於二 亦名有前後 於義非便’라는 문장은, 진제와 속제의 관계가 이상과 같은 ‘세계 전개 과정’과는 다르다는 점을 명시한 것이다. 즉 진속이제를 ‘진제 → 속제’로 전개되는 관계로 보아 순서를 매길 경우 진제가 1, 속제가 2가 되어 ‘1+2=3’으로 계산되겠지만, ‘진제 ↔ 속제’의 관계이기에 ‘1+1=2’가 되어 각각을 합산한 것이 2를 넘지 않으며(非直數過於二), 진제와 속제를 부를 때 俗眞이라고 하지 않고 眞俗이라고 하듯이 앞뒤는 있지만(名有前後) 그 의미가 어느 한 쪽으로 치우친 것이 아니란(於義非便) 설명이다. 이렇게 볼 때 이어지는 ‘眞既不因俗而有 俗亦不由眞而生 正可得言一眞一俗’이라는 문장의 의미도 명확히 드러난다. 즉, “진제가 원래 속제로 인하여 존재하는 것이 아니듯이 속제도 역시 진제로 말미암아 생하는 것이 아니어서 실로 어엿한 하나의 眞과 어엿한 하나의 俗이라고 말할 수 있다.”라고 번역된다. 易學의 원리에서는 태극이 음양으로 분화하고 음양에서 사상이 전개되지만, 불교의 진제와 속제는 독립적인 것으로 어느 것이

65) 『周易象旨決錄』卷5(『四庫全書』, 經部, 易類), “說者曰 太極生兩儀則陽一陰二 衍而為三 兩儀生四象則太陽一少陰二少陽三太陰四 衍而為十 四象生八卦則乾一兌二離三震四巽五坎六艮七坤八 衍而為三十六 通 太極之一 兩儀之三 四象之十 八卦之三十六 則其數五十.”

선행하는 것이 아니란 의미이다. 그런데 이와 달리 이어지는 문답에서는 소명태자가 “眞은 俗에서 벗어난 것이 아니고 俗은 眞에서 벗어난 것이 아니라”⁶⁶⁾거나 “진제는 속제와 다르지 않고 속제는 진제와 다르지 않다”⁶⁷⁾는 眞俗一體論⁶⁸⁾을 주장했기에 그 이제관이 일관되지도 못하고 모순을 갖는 것처럼 보인다. 그러나 앞에서 “진제가 원래 속제로 인하여 존재하는 것이 아니듯이 속제도 역시 진제로 말미암아 생하는 것이 아니다.”라고 설명한 것은 眞俗異體論을 주장한 것이 아니라 二諦를 易學의 틀로 이해하려는 잘못을 시정한 것일 뿐이다.

- ③ 莊嚴寺 僧旻 諒曰 三十心中所得空解 為是真解 為是俗解 令旨答 可名 相似解 …… 又諒 若 能照之智 非真非俗 亦應 所照之境 非真非俗 若是非真非俗則有三諦

Swanson: 승민의 물음 가운데 ‘三十’을 ‘世俗’이라고 바꾸어 읽으면서 ‘평범한 세속인’이라고 번역하며⁶⁹⁾ 승민이 제안하는 ‘非眞非俗의 三諦’가 그 당시 이제 사이의 긴장을 해소하는 일반적인 방법이었다고 설명한다.⁷⁰⁾

필자: 三十心은 ‘세속인의 마음’이 아니라 아직 十地 보살의 단계에 이르지 못한 十住, 十行, 十迴向 보살의 地前 三十心을 의

66) 중흥사 승희와의 문답.

67) 진안왕 소강과의 문답.

68) 남윤사 혜초와의 문답.

69) ‘mundane and worldly people’: Swanson, 앞의 책, p. 67과 그에 대한 주석인 p. 268, Note 9

70) Swanson, 앞의 책, p. 69

미하는 것이며⁷¹⁾ ‘비진비속의 삼제’ 역시 二諦 사이의 긴장을 해소하는 방법이라기보다 ‘속제밖에 모르는 세속인’과 ‘진제를 자각한 십지보살’의 사이에 있는 ‘地前 三十心 보살’의 어중간한 이제 이해(相似解)를 표현하는 승민의 고안일 뿐이다.

런지유가 편집한 『중국불교사』에 실린 「해이제의」에 대한 설명은 그 분량이 너무 짧고, 스완슨이나 라이의 경우도 모두 전체 문답 가운데 극히 일부만 번역 소개하고 있을 뿐만 아니라 까다로운 글자를 건너뛰거나⁷²⁾ 오역하기 때문에⁷³⁾ 이들의 연구물을 통해서는 「해이제의」에 나타난 소명태자의 이제 사상의 특징과 전모가 확연히 드러나지 않는다.

II. 소명태자 이제 해석에 대한 삼론가의 비판

1. 소명태자의 이제 해석

71) 『妙法蓮華經玄義』(『大正藏』33, 740c)

72) 慧超와의 문답 가운데 “令旨又答 法乃無動 不妨 橫者自見其動”에서 不妨을 번역하지 않는다.

73) 曇宗과의 문답 가운데 “令旨答 聖人無惑自不見世諦 無妨 聖人知凡夫所見”에서 無妨을 ‘the unhindered sage’라고 오역한다. 여기서 ‘無妨’은 다음 문장 전체에 대한 서술어로 “아무 문제가 없다.”거나 “잘못이 없다.”라고 번역해야 한다. 또 王規와의 문답 가운데 “令旨答 約人見為二 二諦所以名生 就人見明即此亦大妨”에서 말미의 妨을 ‘hinder’라고 번역하면서 의문문으로 의역하는데, 오역이다. 이제의 체가 상즉한 것은 凡, 聖이라는 人의 차원에서 이루어진 것이리라는 慧승의 裁斷에 대해, 이는 ‘큰 오해(大妨)’라고 반박하는 구절이다.

「해이제의」는 크게 두 부분으로 이루어져 있다. 서두는 二諦의 의미에 대한 소명태자의 강의로 이루어져 있고, 이어서 양황실의 기승을 중심으로 한 승려들 및 황실 주변의 2세 등 총 22인의 二諦와 관련한 질문들과 그에 대해 소명태자가 일일이 대답한 내용들이 실려 있다.

강의 내용 가운데 주목할 것은, (1) 첫째 一切를⁷⁴⁾ 주관인 智와 객관인 境으로 구분할 때 이제를 境에 속한 것으로 본다는 점, (2) 둘째 번역어인 ‘眞諦와 俗諦’ 및 ‘第一義諦와 世諦’의 漢文의 의미를 통해 이제를 독특하게 풀이한다는 점, (3) 셋째 진제를 離有離無인 中道로 규정한 후 不生을 體로 삼는다고 설명하고, 속제를 卽有卽無인 假名이라고 규정한 후 生을 체로 삼는다고 설명하는 점 등이다.

강의가 끝난 후 이루어진 총 22인과 별인 문답은 그 성격 상 ‘강의 내용에 대한 문답’과 ‘문답 내용에 대한 再 문답’과 ‘새로운 내용의 문답’의 세 가지로 분류되는데 이를 정리하면 다음의 <표1>과 같다(번호는 문답이 이루어진 순서를 의미하며, 俗人の 경우 고딕체로 표기하였고, 법명의 우리말 발음이 서로 같은 승려의 경우 소속 사찰 이름을 병기했다).

74) 소명태자는 ‘도를 밝히는 방법(明道之方)’은 경과 지에서 벗어나지 않는다(不出境智)고 말하는데[『廣弘明集』(앞의 책, 247c)], 길장 역시 경과 지에 대해 설명하면서 “일체법은 경과 지를 벗어나지 않는다(不出境智).”고 설명한 것에[『二諦義』(『大正藏』45, 97a-b)] 근거할 때 위와 같이 풀이하는 것이 가능하다.

〈표1〉 문답의 분류

강의 내용에 대한 문답		문답 내용에 대한 재 문답	새로운 내용의 문답
1. 해초	8. 소공	9. 승회	13. 소엽
2. 소강	10. 소영	17. 혜령(영근사)	19. 僧寔(장엄사)
3. 해담	11. 소려	18. 혜흥	22. 경탈
4. 담중	12. 혜령(송회사)	20. 법총	
5. 왕규	14. 법선	21. 僧愍(건엄사)	
6. 승천	15. 소기		
7. 소정립	16. 법운		

이제에 대한 강의와 그에 이어지는 문답에 나타난 소명태자의 사상 가운데, 가장 독특한 것은 이제의 한문번역어의 의미에 대한 풀이다. 이제에 대한 번역어 가운데 ‘진제와 속제’는 이제의 體에 대한 이름이고 ‘제일의제와 세제’에는 칭송[褒]과 폄하[貶]의 의미가 담겨있다고 해석하면서 양자를 구별한다.⁷⁵⁾ 또 진제를 앞에 쓰고 속제를 뒤에 쓰지만, “진제에서 속제가 출현한다.”는 식의 易學的 개념이 아니며 양자는 독립적이고 대등하다.⁷⁶⁾ 眞이란 ‘참됨[實]’을 의미하는데 평등하여 다시 그 틈에 섞일 수 있는 법이 없으며, 俗이란 ‘모임[集]’을 의미하는데 허망하게 만들어져 발생하는 법들이다. ‘제일의’라는 명칭은 ‘무생중도’인 경에 대해 굳이 좋은 이름을 붙인 것으로 ‘그 이상’이 있을 수 없는 ‘최고’라는 의미이고, ‘세’라는 명칭은 ‘간격과 구별’

75) 『廣弘明集』(『大正藏』52, 247c), “真諦 俗諦 以定體 立名 第一義諦 世諦 以褒貶 立目”

76) 위의 책, (247c), “若以次第言說 應云 一真諦 二俗諦 一與二合 數則為三 非直數過於二 亦名有前後 於義非便 真既不因俗而有 俗亦不由真而生 正可得言一真一俗.”

의 뜻으로 머무름 없이 생멸하고 흘러감을 의미한다. ‘제일의제’와 ‘세제’에 칭송과 폄하의 의미가 담겨있다는 주장의 전거는 “출세인에게 알려지는 것이 제일의제이고 세인에게 알려지는 것이 세제이다.”라는 『열반경』의 경문이다. ‘진, 속, 세’는 그 의미가 단일하지만, ‘제일의’의 경우는 그 의미가 두 가지인데 德도 제일이고 義도 제일이라는 의미를 갖는다. 반면에 ‘세’라는 이름은 ‘허망함’이라는 한 가지 뜻만 가질 뿐이다.

이제의 한문적 의미에 대한 이상과 같은 강의가 끝난 후 이어지는 문답에서 “第一義가 찬탄이라면 眞도 찬탄 아닌가?”(6), “世諦에 義자가 붙지 않은 이유는?”(8), “眞諦는 義도 第一이지만, 德도 제일인데 第一德諦라고 부르지 않는 이유는?”(10), “俗諦를 第二義諦라고 부르지 않는 이유는?”(15) 등의 질문이 제기되고 그 하나하나에 대해 소명태자는 그럴 듯하게 해명한다. 이제의 한문번역어에 대한 설명을 포함하여 문답에 나타난 소명태자의 이제사상을 요약하면 다음과 같다.

1. 이제의 한문번역어에 대해 독특하게 풀이한다(6, 8, 10, 15).
2. 二諦의 理는 진체로서 하나이나 범부의 橫見으로 인해 속제가 더해진 것이다(1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 12, 17, 18, 20).
3. 二諦의 體인 진체는 言忘慮絶이나 중생을 引導하기 위해 이름을 붙인 것이다(11).
4. 眞諦는 無相이고 그에 대한 妄見인 俗諦는 有相이다(9, 11, 17).
5. 眞과 俗을 모두 잊으면 實眞을 會得한다(13).
6. 有와 無가 生을 체로 삼는 것은 유와 무가 서로 의존하는 개념

- 이기 때문이다(14, 20).
7. 聖人과 그 智는 진제이나 성인이라는 이름은 속제이다(16).
 8. 보살계위 중 地前 三十心은 眞解도 아니고 俗解도 아닌 相似解다(19).
 9. 범부에게 비친 속제는 거짓(虛妄)이 아니라 차별(參差)이다(21).
 10. 진제는 漸見하지만, 萬有는 無相을 체득할 때 頓忘한다(22).

이상의 열 가지 사상 대부분은 길장과 혜균의 저술에서 거론되면서 비판되는데 이에 대해서는 다음 장에서 검토하기로 하자. 한 가지 첨언한다면, 소명태자의 강의 내용과 답변들 대부분은 일관성을 갖지만 다음에서 보듯이 서로 모순된 내용들이 몇 가지 발견된다.

1. 8의 문답에서 제일의제에는 ‘義’자가 들어 있으나 세제에는 없는 이유에 대해 답하면서 “世는 浮俗이어서 辨할만한 義가 없다.”⁷⁷⁾고 말하지만, 앞의 5의 문답에서는 “愚夫와 聖人の 見이 달라서 각각 다른 義를 성립시킨다.”⁷⁸⁾라고 말하면서 범부에게도 나름의 義가 성립한다고 답한 바 있다.
2. 앞의 강의에서는 眞諦를 離有離無인 中道로 규정한 후 不生을 體로 삼는다고 설명하고, 俗諦를 卽有卽無인 假名이라고 규정한 후 生을 체로 삼는다고 설명하였는데, 3의 문답에서는 聖人에게는 無가 諦이고 凡夫에게는 有가 諦라고 설명한다.⁷⁹⁾

77) 위의 책, (248c), “世既浮俗無義可辨.”

78) 위의 책, (248c), “愚聖見殊自成異義.”

79) 위의 책, (248b), “聖人見無 在聖為諦 凡夫審謂為有 故於凡為諦.”

2. 삼론가의 인용과 비판

길장이나 혜균의 저술에서 소명태자의 이제 사상을 비판할 때, 그 이름을 직접 거론하는 예는 발견되지 않는다. ‘다른 이해[他解],⁸⁰⁾ ‘옛날에 말하기를[從來云],⁸¹⁾ ‘옛날의 해석[古來解]⁸²⁾ 등의 문구와 함께 그 사상을 소개하면서 비판하기도 하고, 그 비판 대상을 특별히 거론하지 않는 경우도 많다. 먼저 강의 내용에 대한 삼론가의 비판에 대해 검토해 보기로 하자.

강의1

- * 소명태자 - “일체법을 境[대상]과 智[앎]로 구분할 때 二諦는 境에 속하는데 이를 모르면 삼계에서 벗어날 수 없고 이를 통달하면 온갖 번뇌가 사라진다.”고 설명하듯이, 이제를 境이라고 규정한다.
- * 길장의 인용과 비판 - 길장의 『이제의』에는 “다른 학파에서는 법보를 言教法寶, 境界法寶, 無爲果法報, 善業法寶의 네 가지로 구분하는데 二諦는 이 가운데 경계법보에 속하며 부처님이 계시든 안 계시든 상존하는데, 이제에 대해 모르면 육도윤회가 어지러이 나타나고 이제를 알면 삼승과 십지의 경지에 오른다고 보는데, 삼론학파에서는 이들을 상대하여 이제가 교법임을 밝힌다.”⁸³⁾

80) 『二諦義』(『大正藏』45, 96b)

81) 위의 책, (80a)

82) 『涅槃經遊意』(『大正藏』38, 238c)

83) 『二諦義』(위의 책, 86b), “為對他明二諦是境 彼有四種法寶 言教法寶 境界法寶 無爲果法寶 善業法寶 二諦即境界法寶 有佛無佛常有此境 迷之即有六道紛然 悟之即有三乘十地故 二諦是迷悟之境 今對彼明二諦是教也.”

는 문구가 있는데, 여기서 비판의 대상으로 삼은 내용의 골간이 상기한 소명태자의 강의내용과 크게 다르지 않다. 따라서 강의1은 이러한 二諦思想을 전했던 어느 누군가의 가르침을 소명태자가 요약한 것으로 짐작된다.⁸⁴⁾

강의2

* 소명태자 - 번역어인 ‘眞諦와 俗諦’ 및 ‘第一義諦와 世諦’의 漢文的 의미를 통해 이제를 독특하게 풀이하는데 이를 요약하면 다음과 같다; “俗은 浮僞[뜬 구름 같은 거짓]를 의미하고 眞은 眞實을 의미하기에 眞과 俗은 각각의 體를 이름으로 삼은 것이고, 世는 隔別을 의미하고 第一은 最勝最妙無能及[가장 뛰어나고 가장 오묘하여 이를 수 없음]을 의미하기에 世와 第一은 淸淨[穢]과 眞[眞]로 이름을 삼은 것이다.” 또 二諦의 諦는 審實을 그 뜻으로 삼는다고 풀이한다.⁸⁵⁾

* 길장과 혜균의 인용과 비판과 주장 - 길장의 『대승현론』에서는 소명태자가 사용한 용어 가운데 浮僞는 浮虛[뜬 구름 같은 허구]로, 最勝最妙無能及은 莫過[넘어설 수 없음]이라고 바꾸어 그 해석을 거의 그대로 소개한 후 이는 ‘뜻에 의해 이름을 풀이한 것[以義釋名]’이 아니라 ‘이름에 의해 뜻을 풀이한 것[隨名釋義]’일 뿐이

84) 일반적으로 삼론학에서 ‘二諦를 境으로 간주하는 二諦是境論[또는 約境二諦說]’을 비판하면서 二諦是教論[또는 約教二諦說]을 제시했다고 평하지만, 삼론학 문헌을 면밀히 검토해 보면 ‘境, 智, 教, 理’와 二諦의 관계는 그렇게 단순하지 않음을 알 수 있다. 이에 대해서는 별도의 논문을 통해 소개하기로 하겠다.

85) 『廣弘明集』(앞의 책, 247c), “諦者 以審實為義.” 『大般涅槃經集解』(『大正藏』37, 489b)에서는 이런 풀이가 道生에게서 유래한다고 소개한다.

며, “만일 이런 식으로 풀이한다면 세간의 제법에는 글자만 있을 뿐 뜻이 없는 꼴이 된다.”고 비판한 후, “俗은 不俗을, 眞은 不眞을 뜻으로 삼으며 그 뜻을 총 망라하면 속의 경우 ‘비속, 비불속, 비속불속, 비비속비불속’ 등 4구에서 벗어난 것이 속의 뜻이지만, 부허를 뜻으로 삼는 他家를 대적하여 불속을 뜻으로 삼는다.”고 설명하는 등⁸⁶⁾ 이제의 명칭에 대해 무소득의 관점에서 현란하고 방대한 풀이를 제시한다. 『이제의』에서는 “이름을 풀이하는 방법에는 네 가지가 있는데 첫째 ‘하나의 이름에 하나의 뜻’, 둘째 ‘하나의 이름에 무한한 뜻’, 셋째 ‘하나의 뜻에 하나의 이름’, 넷째 ‘하나의 뜻에 무한한 이름’이 그것으로 속이 부허를, 진이 진실을 그 뜻으로 삼는 것은 이러한 네 가지 풀이 가운데 첫째의 것일 뿐”이라고 격하시킨다.⁸⁷⁾ 또 “속이 부허를 진이 진실을 뜻으로 삼는 것은 그 체에 대한 것이고, 격별을 뜻으로 삼는 세와 막과를 뜻으로 삼는 제일은 칭송과 폄하를 의미한다.”는 소명태자의 이제 해석을 ‘他解’라고 표현한 후 “속과 세 모두에 폄하의 의미가 있고, 제일과 진 모두에 칭송의 의미가 있으며, 제일과 세 역시 그 체에 대한 이름일 수 있다.”고 비판한다.⁸⁸⁾ 또 이름을 풀이하는 방법에는 依名釋, 因緣釋, 顯道釋, 無方釋의 네 가지가 있는데, 「해이제의」에서와 같이 諦를 審實로 해석하는 것은 이 가운데 의명석일 뿐이라고 비판한다.⁸⁹⁾

86) 『大乘玄論』(『大正藏』45, 16a)

87) 『二諦義』(앞의 책, 94c)

88) 위의 책(96b)

89) 위의 책(97a), “次釋諦義 例前亦應有四 一依名二因緣三顯道四無方 今就依名釋 諦以審實為義 於諦於兩情審實故 名為諦也.”

해균은 「해이제의」의 이제 해석을 ‘成論의 것’이라고 표현한 후, ‘뜻으로 이름을 풀이하는 방법’에는, 첫째 횡으로 논하여 그 뜻을 드러내는 것(橫論顯發)과, 둘째 수직으로 논하여 그 본질을 나타내는 것(豎論表理)과, 셋째 그 자체에 의해서 이름을 풀이하는 것(當體釋名)의 세 가지가 있는데, 성론의 해석은 이 가운데 셋째에 해당할 뿐이라고 격하시킨다.⁹⁰⁾ 다른 설멸들 역시 길장의 그것과 크게 다르지 않다.

강의3

* 소명태자 - 진제를 離有離無인 中道로 규정한 후 不生을 體로 삼는다고 설명하고, 속제를 卽有卽無인 假名이라고 규정한 후 生을 體로 삼는다고 설명한다.

* 길장의 인용과 비판 - 길장은 『삼론현의』에서 성실론사의 중도에 대해 소개하면서 “論文에서는 ‘離有離無를 聖 中道라고 이름한다’고 단도직입적으로 말하지만, 論師는 ‘중도에는 세 가지가 있는데 세제중도와 진제중도와 비진비속중도이다’라고 말한다.”⁹¹⁾고 쓰고 있다. 여기서 말하는 ‘論文의 내용’은 「해이제의」에 실린 중도에 대한 규정과 다르지 않다. 세 가지 중도는 三種中道이다. 삼중중도 가운데 비진비속중도는 二諦合明中道라고도 부

90) 『大乘四論玄義記』(『新纂續藏』46, 575c), “그 자체에 의해서 이름을 풀이하는 것에 있는 것이 ‘眞은 實을 의미한다’는 등[= 소명태자의 해석]의 해석이다(當體釋名中是實爲義等釋).”

91) 『三論玄義』(『大正藏』45, 14c), “成實人明中道者 論文直言離有離無名聖中道 而論師云 中道有三 一世諦中道 二真諦中道 三非真非俗中道.”

르며,⁹²⁾ ‘論師’는 성실론사를 가리키는 것으로 짐작된다.⁹³⁾ 중도를 이제의 體로 삼는 삼중중도 이론이 삼론학의 핵심 이론이긴 하지만 開善寺 智藏 역시 이에 대한 이론을 갖고 있었고, 이는 고구려 승량에게서 유래한 것이라고 한다.⁹⁴⁾ 그러나 소명태자는 이러한 삼중중도에 대해서는 언급하지 않는다.

또 길장의 『중관론소』에 의하면 非有非無를 中道라고 부르고, 而有而無를 假名이라고 부르면서 중도가 體이고 가명이 用이라는 이론을 처음 제시했던 인물은 고구려 승량이었다고 하기에,⁹⁵⁾ 소명태자가 離有離無를 中道로, 卽有卽無를 假名이라고 규정한 것은 승량의 사상, 또는 ‘승량의 영향을 받은 성실론사의 사상’에서 유래한 것이라고 볼 수 있을 것이다.

위에서 보듯이 「해이제의」에서 소명태자는 “진제는 불생을 體로 삼고 속제는 생을 體로 삼는다.”고 주장하는데, 이는 周顥의 『三宗論』에 소개된 세 가지 이제 이론 가운데 空假名 이론에 해당한다.⁹⁶⁾ 공가명은 원래 개선사 지장의 이론이었다. 성실론사 가운데 대표적 인물인 지장은 공가명 이론을 주장하다가, 승량의 가르침을 전해 듣

92) 『二諦義』(『大正藏』45, 108a), “二諦合明中道者 非真非俗為二諦合明中道.”

93) 『大乘玄論』(앞의 책, 25c)의 다음과 같은 구절: “但成論師解三種中道 一世諦中道 二真諦中道 三真俗合論中道也.” 여기서 말하는 진속합론중도는 비진비속이다:

94) 『二諦義』(앞의 책, 107c-108a), “問 開善何因緣以中道為二諦體耶 解云 此有原由 何者 山中法師之師 本遼東人 從北地學三論 遠習什師之義 來入南吳 住鍾山草堂寺 …… 開善爾時雖不入山 亦聞此義故 用中道為二諦體.”

95) 『中觀論疏』(『大正藏』42, 22c-23a), “問若爾攝山大師云何非有非無名為中道 而有而無稱為假名 即體稱為中 用即是假 云何無別 答此是一往關於體用 故體稱為中 用名為假 問大師何故作是說.”

96) 위의 책, (38c), “空假名義 謂二諦異體 世諦自是生為體 真諦以無生為體.”

고서 假名空으로 자신의 이제 이론을 바꾸었다고 한다.⁹⁷⁾ 지장에 대한 소명태자의 존경이 극진하여 영원한 스승으로 삼았다는 『속고승전』의 기록⁹⁸⁾에 비추어 볼 때, 소명태자의 이제 사상에는 개선의 영향 역시 많이 배어 있을 것으로 짐작된다.⁹⁹⁾

이상에서 보듯이 「해이제의」에 실린 소명태자의 강의 전체가 길장이나 혜균 등 삼론가의 저술에서 거의 그대로 소개되면서 비판된다. 문답에 담긴 소명태자의 이제 사상의 경우, 앞에서 총 10가지로 정리한 바 있는데, 그 가운데 문답8에 실린 내용은 거의 그대로 인용되면서 비판된다. 이는 다음과 같다.

문답8

- * 소명태자 - 보살계위 중 地前 三十心은 眞解도 아니고 俗解도 아닌 相似解다(19).
- * 길장의 인용과 비판 - 길장은, 從來에는 “이제에 대한 이해 가운데 ‘소승의 七方便과 대승의 三十心’의 단계에서는 모두 相似解일 뿐이고, 참된 이해는 ‘소승의 경우 菩提 이상, 대승의 경우 初地

97) 김 성철, 「개선사 지장과 삼론학의 성립」, 『한국불교학』 제54집 (서울: 불교학연구회, 2009), pp. 173-175

98) 『續高僧傳』(앞의 책, 467a)

99) 空假名 이론은 二諦異體論인데, 이어지는 남윤사 혜초와의 문답을 보면 소명태자는 二諦一體論을 주장했음을 알 수 있다. 이제를 이해하는 사람에 의거하여 논하면[依人作論] 異體이나 참되게 논하면[論眞] 一體라는 것이다. 개선사 지장이 일반적으로 이제일체론의 주장자로 알려져 있다는 점, 또 공가명에서 가명공으로 이제관을 바꾸었다는 점이 소명태자의 이제관에 영향을 주었을 것으로 짐작되며, 이에 대한 연구는 후일로 미룬다.

이상'에서 가능하다.”고 보았지만 『열반경』에서 설하듯이 “오백 명의 성문도 이제를 알지 못한다.”고 하기에 이는 옳지 못하며,¹⁰⁰⁾ 삼론학에는 ‘범부와 성인을 대상으로 조명한 이제’와 ‘성인을 대상으로 조명한 이제’, 그리고 ‘범부를 대상으로 조명한 이제’의 세 가지 이제¹⁰¹⁾ 이론이 있는데 ‘종래의 이해’는 이 가운데 ‘범부를 대상으로 조명한 이제’에 해당할 뿐이라고 격하시킨다.¹⁰²⁾ 여기서 눈길을 끈 것은 길장이 ‘종래의 이해’라는 이름으로 설명한 내용 가운데 “소승 七方便 단계의 이제 이해는 상사해일 뿐이고, 苦忍 이상에서 참된 이해가 가능하다.”는 내용은 「해이제의」에 전혀 소개되지 않은 내용이라는 점이다. 그 이유에 대해서는 두 가지 추정이 가능하다. 한 가지는 현존하지 않는 소명태자의 저술 중에 그런 내용이 들어있었을 가능성이고, 다른 한 가지는 「해이제의」의 이제 사상이 소명태자의 창안이 아니라, 그 전까지 양의 고승대덕들로부터 그가 학습했던 내용일 가능성이다. 「해이제의」의 강의와 문답이 소명태자가 약관의 나이 18세 때 이루어졌다는 점으로 미루어 볼 때 후자가 설득력을 갖는다.

「해이제의」의 문장이 그대로 인용되지는 않지만, 그 내용이 삼론학 문헌에서 비판되는 문답은 다음과 같다.

100) 『二諦義』(앞의 책, 80b), “若是涅槃經 明五百聲聞不知二諦 尚不知世諦 況甚深第一義諦 故從來義不成也.”

101) 위의 책, “我有三種二諦 一凡聖判二諦 二就聖中自判二諦 三就凡中判二諦.”

102) 위의 책, “就凡中自判二諦者 一切皆是 只從來所釋二諦是也.”

문답2

* 소명태자 - “二諦의 理는 진제로서 하나이나 범부의 橫見으로 인해 속제가 더해진 것이다.”(1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 12, 17, 18, 20). 이는 소명태자의 이제 사상 가운데, 가장 특징적인 내용으로 “理가 진제, 橫見이 속제”라는 것이다. 세속을 벗어난 성인에게는 진제인 理가 그대로 파악되나, 세속의 범부는 횡견으로 인해서 속제를 파악하기에, 진속이제가 성립한다는 것이다. “세속인에게 알려지는 것은 생법을 體로 삼고, 세속을 벗어난 자에게 알려지는 것으로 불생을 體로 삼는다(1).”¹⁰³⁾든지, “사람에 의거하여 논변하면 생과 불생의 차별이 있다(2).”¹⁰⁴⁾거나 “성인은 無를 보는데 이는 성인에 대해서 진리가 되고, 범부는 살펴보아 有가 된다고 말하므로 이는 범부에 대해서 진리가 된다(3).”¹⁰⁵⁾는 설명에서 보듯이 성인에게 보인 것이 진제이고 범부에게 보인 것이 속제라는 것이다. 원래는 理法으로서 眞諦 하나만 있지만, 橫見이 일어나서 俗諦가 더해지며¹⁰⁶⁾(1), 범부와 성인에 의거하여 이제의 이름을 세울 수 있고¹⁰⁷⁾(3), 성인에게는 진제만 보이고 속제가 보이는 것이 아니지만, 범부의 생각에 맞추어 이제가 있다고 설한다¹⁰⁸⁾(4)고 한다. 이상과 같은 내용에 의거할 때 소명태자의 이제이론은 約人二諦論이라고 부를 수 있을 것이다.

103) 『廣弘明集』(앞의 책, 247c), “世人所知 生法為體 出世人所知 不生為體.”

104) 위의 책, (248a), “約人辨見自有生不生殊.”

105) 위의 책, (248b), “聖人見無 在聖為諦 凡夫審謂為有 故於凡為諦.”

106) 위의 책, (248a), “此理常寂此自一諦 橫見起動復是一諦 准應有兩.”

107) 위의 책, (248b), “約彼凡聖可得立二諦名.”

108) 위의 책, (248b), “聖人無惑自不見世諦 無妨聖人知凡夫所見 故曲隨物情說有二諦.”

* 길장의 인용과 비판 - 소명태자의 이러한 ‘約人二諦’는 삼론학의 ‘於諦’와 그대로 일치한다. 어제란 성인이나 범부에게[於] 이해된 진리諦라는 의미이다. 강의1에서 보듯이 소명태자는 이제를 지가 아니라 境이라고 보면서, 約人二諦論을 주장하였다. 진제는 성인에게 비친 理法으로서의 境이고, 속제는 범부의 橫見에 비친 境이라는 것이었다. 그러나 삼론학에서는, 이렇게 범부와 성인에게 이해된 二諦는 境이 아니라 智라고 보면서, 이런 지에 대해 於諦라고 명명한다.¹⁰⁹⁾ 그리고 어제를 발설한 것이 教諦이다.

於諦는 教諦와 함께 삼론학 이제 이론의 핵심 개념이다. 길장은, 於諦와 教諦는 다른 학파에는 없고 삼론학 전통에만 있는 이론이라고 주장하였다.¹¹⁰⁾ 이런 어제와 교제 이론은 『중론』 제24 관사 제품 제8계 전반의 “부처님들께서는 이제에 의거하여 중생을 위해 설법하신다(諸佛依二諦爲衆生說法).”는 구절이나 『열반경』의 “중생에 순응하기 때문에 이제를 설하신다(隨順衆生故說二諦).”에 근거한 것으로 여기서 말하는 二諦에서 能依의 측면은 教諦이고 所依의 측면은 於諦라고 한다.¹¹¹⁾ 어제를 설하면 그대로 교제가 된다고 하듯이¹¹²⁾ 어제와 교제는 동전의 양면과 같다. 길장은 “從來人은 삼론가 스승께서 於諦와 教諦를 설하는 것을 듣고서, 이제에 대한 해석을 만들었는데, 말만 흉내 내었기에 ‘앵부

109) 『二諦義』(앞의 책, 97a), “問於諦爲當屬境爲當在智耶 解云 於諦於兩情智爲名 何者 於凡所解爲俗諦 於聖所解爲真諦 於兩情智爲諦 不取空有兩境爲諦也.”

110) 위의 책, (103b), “然於教二諦 他家所無 唯山門相承有此義也.”

111) 『大乘玄論』(앞의 책, 15a), “問中論云諸 佛依二諦說法 涅槃經云隨順衆生故說二諦 是何諦耶 答能依是教諦所依是於諦.”

112) 『二諦義』(앞의 책, 93c), “然作如此 說於諦者即是教諦 何處別有教諦.”

새의 부리에 올빼미의 다리를 한 꼴'이 되고 말았다"¹¹³⁾라고 다른 학파의 이제 이론을 비판한 바 있는데, 소명태자의 約人二諦論이 삼론학의 於諦 이론에 해당하기에 여기서 말하는 종래인이 소명태자 또는 소명태자에게 이제를 가르친 그 누군가를 가리키는 것일 수도 있을 것이다.

문답4

- * 소명태자 - 眞諦는 無相이고 그에 대한 妄見인 俗諦는 有相이다 (9, 11, 17).
- * 길장의 비판 - 길장은 '他家'와 '今時[삼론가]'의 이제 이해의 차이를 '1.理와 教, 2.有相과 無相, 3.得과 無得, 4.理內와 理外, 5.開와 覆, 6.滿과 半, 7.愚와 智, 8.體와 用, 9.本과 末, 10.了義와 不了義'의 열 가지 구(+句)에 걸쳐 비교한 바 있는데, 이 가운데 '2.有相과 無相'에서 眞諦를 無相으로 보고 俗諦를 有相으로 보는 이제 이론을 비판하면서 그 이유에 대해 다음과 같이 설명한다; "다른 학파에서는 "有는 有相을 갖고, 無는 無相을 갖는다."고 주장하며 이것이 '有相'의 이제 이론인데 이는 옳지 않다. 우리 학파에서는 "有에는 有相이 없어서 有는 不有를 드러내고 無에는 無相이 없어서 無는 不無를 드러내어, 有와 無가 不有不無를 드러낸다."고 보며 이것이 無相의 이제 이론이다. 무상이기에 [二諦를] 교문이라고 부른다."¹¹⁴⁾ 여기에 사용된 有와 無를 俗諦와 眞諦의 대응어

113) 위의 책, (93c), "從來人 聞師說於諦教諦 作二諦解 誦語鸚鵡喙鴉脚耳."

114) 위의 책, (88a), "即有有相 無有無相 名為有相義 今明 有無有相有表不有 無無無相 無表不無 有無表不有不無故 名無相義 以無相故 故名教門也."

로 볼 수 있기에 길장이 ‘다른 학파’의 것이라고 제시한 “有는 有相을 갖고, 無는 無相을 갖는다.”는 이론은 상기한 소명태자의 ‘有相, 無相의 이제관’과 다르지 않다. 『이제의』 전체가 개선사 지장의 10가지 이제 이론을 대치하기 위해 10가지 장을 나누어 저술되었다는 점¹¹⁵⁾에 비추어 볼 때, 『이제의』에서 비판되는 ‘다른 학파’는 ‘개선사 지장을 포함한 성실론 학파’일 것이다.

문답5

* 소명태자 - 眞과 俗을 모두 잊으면 實眞을 會得한다(13).

* 길장의 비판 - 이는 始興王의 第五男인 蕭曄과의 문답 중에서 피력된 사상이다. 소명태자는 진제와 속제를 모두 벗어난(忘俗忘眞) 경지를 ‘實眞’이라고 표현하는데, 삼론학 문헌에서 이런 표현을 그대로 사용하는 예는 발견되지 않는다. 앞에서 소개한 바 있지만, 런지유 編의 『중국불교사』에서는 소명태자 이제 사상의 특징 가운데 하나로 “中道를 거론하면서 이를 다시 진제로 규정했다는 점”을 들었는데, 이런 설명이 蕭曄과의 문답에 근거했을 것으로 짐작된다.

삼론학에서는 진제도 아니고 속제도 아닌(非眞非俗) 경지를 ‘中道’라고 표현하면서 이런 중도가 이제의 體가 된다고 설명한다. 이것이 승랑의 가르침에서 유래한 ‘二諦是教 中道爲體說’이다. 그런데 길장은 “개선사 지장이 승랑의 이런 가르침을 전해 듣고서 중도를 體로 삼는 이제관을 새롭게 고안했으나, 지장의 경우 모든

115) 김 성철, 「개선사 지장과 삼론학의 성립」, 앞의 책, pp. 159-160

법이 이제에 포함된다고 보았기에¹¹⁶⁾ 중도가 다시 진제로 되고 만다.”¹¹⁷⁾고 비판한다. 이 문답에서 소명태자가, ‘진제와 속제를 벗어난 것’에 대해 ‘중도’가 아니라 ‘참된 진제[實眞]’라고 표현한다는 점에서, 길장이 비판했던 개선사 지장의 이제 사상과 유사하다.

문답6

* 소명태자-有와 無가 생을 체로 삼는 것은 유와 무가 ‘상호의존[相待]’하는 개념이기 때문이다(14, 20).

* 길장의 비판 - 길장이나 혜균의 저술에서 “속제의 유와 무는 서로 의존하여 성립한다.”는 소명태자의 답변을 직접 인용하면서 비판하는 내용을 발견되지 않지만, 길장은 『百論』의 제8장 「破因中無果品」에서 중관논리를 구사하여 ‘상호의존[相待]’이 성립할 수 없음을 논증하는데, 그 가운데 하나를 소개하면 다음과 같다. “유와 무의 두 실체가 [이미] 성립되어 있다면 [다시] 상호의존할 필요가 없다. [이와 반대로] 그 두 실체가 아직 성립되어 있지 않다면 유와 무가 없는 [상황인]데 무엇을 이용하여 의존이라는 작용을 하겠는가?”¹¹⁸⁾

116) 『二諦義』(위의 책, 108a), “開善明二諦攝法盡 今言非真非俗者 互望為非 覈論唯是真俗 俗非真真非俗 為非真非俗 非俗只是真 非真只是俗 無別非真非俗 故不用為二諦體也 言中道為體者 真諦中道為體 真諦中道還是真諦.”

117) 위의 책, (108b), “開善爾時雖不入山 亦聞此義故 用中道為二諦體 既不親承音旨故作義乖僻還以真諦為體也”

118) 『百論疏』(『大正藏』42, 293a), “有無二體各成不須相待 若二體不成則無有無 用何物待.”

문답7

- * 소명태자-聖人과 그 智는 진제이나 성인이라는 이름은 속제이다(16).
- * 길장의 비판-삼론학 문헌에서 이와 동일한 내용을 거론하는 구절은 발견되지 않지만, 소명태자가 성인의 智는 진제라고 단순하게 규정한 반면 삼론학에서는 성인에게 實智와 權智의 두 가지가 모두 갖추어져 있다고 보면서¹¹⁹⁾ 무소득의 二智 이론을 전개한다는 점에서 양자는 차별된다.

문답10

- * 소명태자-진제는 漸見하지만, 萬有는 無相을 체득할 때 頓忘한다(22).
- * 길장의 인용과 비판-그대로 인용하는 구절은 없으나, 유사한 내용을 소개한 후 다음과 같이 비판한다; “지극한 이법에는 원래 頓이나 漸이 없다. 비록 頓이나 漸이 없지만 頓이기도 하고 漸이기도 하다. 頓으로 보면 初心菩薩과 三世諸佛이 동등하기도 하고, 漸으로 보면 52의 地位¹²⁰⁾가 같지 않다.”¹²¹⁾

119) 『二諦義』(앞의 책, 98a), “聖有二智者 聖人知諸法性空故有實智 復知凡夫顛倒有故有權智.”

120) 화엄의 52位.

121) 『涅槃經遊意』(앞의 책, 238c), “至理尚無頓漸 豈有頓漸之知 雖無頓漸亦頓亦漸 故經云 發心畢竟二不別 華嚴云 初心菩薩與三世佛等而 復有漸漸知義 有五十二地不同 初地百法二地十法門故也.”

이 이외에 문답1, 3, 9의 경우, 삼론학 문헌에서 그 문장을 직접 인용하거나 내용을 거론하면서 비판하는 구절을 찾기가 쉽지 않다. 그러나 지금까지 강의1, 2, 3과 문답2, 4, 5, 6, 7, 8, 10을 해석하고 그 내용을 삼론학 이론과 비교함으로써 우리가 알 수 있었던 분명한 사실은, 길장이나 혜균과 같은 삼론가들이 「해이제의」에 실린 이제 사상 가운데 많은 내용을 숙지하고 있었으며, 자신들이 저술에서 그 대부분을 격하시키든지 비판하였다는 점이다. 아울러 소명태자의 강의와 답변에 개선사 지장 등 성실론사의 영향이 진하게 배어 있다는 점 역시 알 수 있다.

Ⅲ. 소명태자 이제 해석의 사상적 연원

필자는 소명태자의 「해이제의」에서 삼론학의 중흥조인 고구려 승량의 영향을 찾아보려는 목적에서 본 연구를 시작하였지만, 「해이제의」에 실린 소명태자의 강의와 답변들을 세밀하게 분석해 본 결과, 린지유 編의 『중국불교사』에서 평했듯이 그 내용 가운데 많은 부분이 성실론사에게서 유래한 것이며, 삼론학 문헌에서 비판되고 있음을 알 수 있었다.

먼저 소명태자의 강의 내용 가운데 ‘이제를 경으로 본다는 점’과, ‘진제와 속제 및 제일의제와 세제의 한문적 의미에 대한 독특한 풀이’ 모두 삼론학 문헌에 거의 그대로 인용되면서 비판되고 있었다.

이어지는 문답에서 특기할 것은, 장엄사 승민과의 문답 가운데 ‘地前의 三十心 단계에 있는 보살의 이제 이해’인 相似解가 삼론학

문헌에도 그대로 소개되어 있는데, 삼론학 문헌에서는 이에 덧붙여 ‘소승의 七方便 단계의 이제 이해’ 역시 상사해라고 설명하고 있다는 점이다.

이는 「해이제의」에는 없는 내용이기 때문에, 삼론학 문헌에 실린 ‘이제에 대한 상사해’ 관련 내용이 소명태자의 「해이제의」가 아니라, 다른 누군가의 저술에서 채취된 것이며, 소명태자 역시 다른 누군가로부터 학습한 내용을 부연 설명한 것이라는 점을 추정케 한다. 이제의 한문적 의미에 대한 「해이제의」의 독특한 풀이에 대해서도 길장이나 혜균의 저술에서는 ‘他解’나 ‘成論’이라고 표현하며 인용한다. 이런 사례와 아울러, 소명태자가 혜의전에서 금릉의 승려들로부터 약 2년간 강의를 듣고 나서¹²²⁾ 「해이제의」의 강의와 문답이 이루어졌다는 점에 비추어 보면, 「해이제의」에 실린 소명태자의 이제 사상 가운데 많은 부분은 소명태자의 창안이라기보다, 양황실의 가승을 중심으로 한 성실론사들의 강의를 듣고 학습한 내용을 소명태자가 나름대로 종합하여 정리한 후 강의와 문답에 임했던 것으로 짐작된다.

성실론사 가운데 특히 개선사 지장의 영향이라고 생각되는 내용은 다음과 같다. 문답 가운데 시흥왕의 아들인 소엽의 질문에 대해 소명태자는 “眞과 俗을 모두 잊으면 實眞을 會得한다”고 답하는데, 이는 ‘진제와 속제를 벗어난 경지에 대해서 중도가 아니라 다시 진제의 호칭을 붙인다는 점’에서 “승량의 중도위체론을 흉내 내어 중도를 거론했지만, 그런 중도가 다시 진제로 되고 만다.”고 길장이 비판했던 개선사 지장의 사상과 유사하다. 또, 강의 내용 중에서 ‘진제의 體

122) 본고 각주11)과 그에 대한 해설 참조.

가 不生이고, 속제의 體는 生'이라고 구분한 점은 『三宗論』에서 말하는 空假名の 二諦 이론과 다를 게 없는데, 길장에 의하면 이런 공가명 이론 역시 지장의 이제 사상 가운데 하나였다고 한다.

승량의 영향으로 추정되는 것은 두 가지이다. 하나는 강의 내용 가운데 '離有離無에 대해 中道라는 명칭을 사용하고, 卽有卽無에 대해 假名이라는 명칭을 사용하는 점'이고, 다른 하나는 문답 가운데 "二諦의 理는 진제로서 하나이나 범부의 橫見으로 인해 속제가 더해진 것이다."라고 요약되는 約人二諦說이다.

삼론학 문헌에 의하면, 승량은 非有非無를 中道라고 부르고, 而有而無를 假名이라고 부른 후 이런 용어를 體用論과 결합하여 '體中, 用中, 體假, 用假'의 이론을 창안하였다고 한다.¹²³⁾ 소명태자의 경우 중도와 가명이라는 용어를 사용하긴 했지만, 離有離無인 중도를 진제로, 卽有卽無인 속제를 가명이라고 규정한 후 양자를 구분하여 『삼종론』의 공가명 이론을 생각해 하는 이론을 제시하였다는 점에 서 승량을 그대로 계승한 것은 아니었다.

승량의 영향이라고 짐작되는 다른 하나는 소위 約人二諦說이다. 약인이제설에서는 이제를 범부와 성인에게 이해된 내용이라고 규정하는데 이는 삼론학의 이제 이론 가운데 於諦 이론과 거의 그대로 일치한다. 그런데 일체를 境[대상]과 智[앎]로 구분할 때, 소명태자는 약인이제를 境에 속하는 것으로 보는 반면, 삼론학에서는 於諦를 智에

123) 『大乘玄論』(앞의 책, 28c), “攝嶺師云 假前明中是體中 假後明中是用中 中前明假是用假 後明假是體假 故非有非無而有而無是體中 假有不名有 假無不名無 故非有非無是用中 非有非無而有而無是體假 假有不名有 假無不名無 是用假 故用中假皆屬能表之教 無假無中乃是所表之理也.”

속하는 것으로 보며 教誥를 덧붙인 이제 이론을 제시하였다는 점에서 양측은 차이를 보인다.

삼론학 문헌에서 “於誥를 설하면 그대로 教誥가 된다.”고 하듯이, 어제와 교제는 동전의 양면과 같은 이론이다. 앞에서 소개했듯이, 어제 이론과 관련하여 길장은 “從來人은 스승께서 於誥와 教誥를 설하는 것을 듣고서, 이제에 대한 해석을 만들었는데, 말만 흉내 내었기에 ‘앵무새의 부리에 올빼미의 다리를 한 꼴’이 되고 말았다”고 설명한 바 있는데, 약인이제설의 경우 어제 이론과 유사하긴 하지만, 교제 이론을 수반하지 않는 반쪽짜리 이론이기에 여기서 길장이 비판하는 ‘종래인’은 소명태자에게 이제를 가르친 성실론사를 가리키고, ‘스승’은 승랑일 수 있을 것이다.

이상과 같은 분석을 종합해 보면, 「해이제의」에 담긴 소명태자의 이제 해석 대부분은 양황실의 가승을 중심으로 한 성실론사들의 가르침에 기원을 두지만, ‘중도’와 ‘가명’이라는 명칭을 이제 해석에 도입한 것이나 ‘약인이제설’ 등을 제시한 것은, ‘승랑의 가르침을 전해 듣고서 새로운 이제관을 피력했다는 개선사 지장 등의 성실론사’에게서 비롯된 것으로 추정된다.

참고문헌

- 『金剛般若波羅蜜經註解』(『大正藏』33)
- 『妙法蓮華經玄義』(『大正藏』33)
- 『法華義記』(『大正藏』33)
- 『大般涅槃經集解』(『大正藏』37)
- 『大般涅槃經疏』(『大正藏』38)
- 『涅槃經遊意』(『大正藏』38)
- 『百論疏』(『大正藏』42)
- 『中觀論疏』(『大正藏』42)
- 『大乘玄論』(『大正藏』45)
- 『三論玄義』(『大正藏』45)
- 『二諦義』(『大正藏』45)
- 『佛祖統紀』(『大正藏』49)
- 『續高僧傳』(『大正藏』50)
- 『廣弘明集』(『大正藏』52)
- 『大唐內典錄』(『大正藏』55)
- 『出三藏記集』(『大正藏』55)
- 『大乘四論玄義記』(『新纂續藏』46)
- 『釋氏通鑑』(『新纂續藏』76)
- 『歷朝釋氏資鑑』(『新纂續藏』76)
- 『佛法金湯編』(『新纂續藏』87)
- 『周易象旨決錄』(『四庫全書』)
- 『冊府元龜』(『四庫全書』)

- 『晉書』(『四庫全書』)
- 『梁書』(『四庫全書』)
- 『南史』(『四庫全書』)
- 「攝山棲霞寺碑銘」(『金陵梵刹志』)
- 沈起煒 編著, 『中國歷代人名大辭典』(上海: 上海古籍, 1999), p. 2225

- Lai, Whalen W., “Sinitic understanding of two truths theory in the Liang dynasty (502–557): Ontological Gnosticism in the thoughts of Prince Chao-ming”, *Philosophy East and West*, Volume 28, No.3 (Hawaii: University of Hawaii Press, July 1978)
- Swanson, Paul L., *Foundations of T'ien T'ai Philosophy—The Flowering of The Truths Theory in Chinese Buddhism*, (Fremont: Asian Humanities Press, 1989)
- 方 立天, 『魏晉南北朝佛教』, 『方立天文集』 第1卷 (北京: 中國人民大學出版社, 2006)
- 任 繼愈 主編, 『中國佛教史』 第3卷 (北京: 中國社會科學出版社, 1988)
- 김 성철, 「개산사 지장과 삼론학의 성립」, 『한국불교학』 제54집 (서울: 한국불교학회불교학연구회, 2009)
- 김 성철, 「양무제의 「주해대품서」에서 보이는 승랑(僧朗)의 영향」, 『한국불교학』 제53집 (서울: 한국불교학회, 2009)

Prince Zhāo-míng(昭明太子)'s Interpretations of Èr-dì(二諦) and the Source of His Interpretations

Kim, Sung-chul

Dongguk Univ.-Gyeongju

Prince Zhāo-míng was the eldest son of the Emperor Wǔ-dì(武帝). He was expert not only in Humanities but also in Buddhist philosophy. At the age of 18, he gave a lecture on Èr-dì in Huì-yì-dián(慧義殿). After the lecture the participants asked some questions of Zhāo-míng and he gave them answers one by one. The lecture and the answers were compiled into a book whose title is Jiě-èr-dì-yì(解二諦義).

At that time, in Shè-shān(攝山) which is not far from the capital Jīn-líng(金陵), a Korean monk Seung-rang(僧朗) was teaching Sān-lùn(三論) philosophy. The purpose of this essay is to search for Seung-rang's influences in Jiě-èr-dì-yì. I can find many influences of Chéng-shí-lùn-shī(成實論師). The representative figure was Zhì-zàng(智藏) of Kāi-shàn-sì(開善寺). There were also some influences of Seung-rang. Zhāo-míng used the technical term of “Zhōng-dào(中道)” and

“Jiǎ-míng(假名)” which had been first introduced by Seung-rang. Besides, Seung-rang’s Wú-dì(於諦) theory can be found in Zhāo-míng’s interpretations of Èr-dì.

Key Word

Wǔ-dì, Zhāo-míng, Seung-rang, Èr-dì, Jiě-èr-dì-yì, Sān-lùn

✎ 투고일자 2009.11.20 | 심사일자 2009.12.15 | 게재확정일자 2009.12.22