

삼론종에서 ‘부정’만이
진리에 도달하는 유일한 방법인가?
— 楊惠南, 『吉藏』(台北: 東大圖書公司, 1989) —

조윤경
(서강대학교)

양웨이난楊惠南(1943~)은 대만의 대표적인 불교학자로서, 현재 타이완대학교(台灣大學) 철학과 명예교수이다.¹⁾ 『吉藏』은 그가 집필한 수많은 저서 가운데 대표적 저서일 뿐 아니라, 삼론종 연구에서도 손꼽히는 명저이다. 여담이지만 필자가 길장吉藏(549—623)의 이제二諦 사상으로 박사학위 논문 주제를 선정하여 발표하자 베이징대학교(北京大學) 교수님들께서 곧바로

1) 그는 타이완대학교 철학과에서 삼십년동안 가르치고, 퇴직 후에는 집필활동에 전념하고 있다. 주요 저작으로는 『六祖壇經: 佛學的革命』(1981), 『佛教思想新論』(1982), 『龍樹與中觀哲學』(1988), 『吉藏』(1989), 『雨夜禪歌: 我讀六祖壇經』(1990), 『佛教思想發展史論』(1993), 『惠能』(1993), 『當代佛教思想展望』(1993), 『印度哲學史』(1995), 『禪思與禪詩: 吟詠在禪詩的密林裏』(1999) 등이 있다.

“양훼이난의 『吉藏』을 뛰어넘을 수 있는가?”라고 물으셨던 기억이 있는데, 그만큼 이 책은 삼론종 연구의 정석으로 여겨진다.

현대 삼론종 연구의 고전으로는 1976년 일본에서 출간된 히라이 슌에이(平井俊栄)의 『중국반야사상사 연구-길장과 삼론학파』²⁾와 80년대 대만에서 출간된 Liu, Ming-Wood(廖明活)의 『가상길장학설嘉祥吉藏學說』(1985)³⁾과 양훼이난의 『길장』(1989)⁴⁾을 꼽을 수 있다. 이들의 연구성과는 몇십년이 지난 지금도 활발히 인용되는 고전으로, 아직까지 학계에서 이들만큼 인정받는 연구성과는 극히 드물다고 해도 과언이 아니다. 히라이 슌에이의 『중국반야사상사 연구-길장과 삼론학파』가 삼론종 연구에서 차지하는 위상은 따로 설명할 필요도 없을 만큼 널리 알려져 있으나, Liu, Ming-Wood와 양훼이난의 저작도 이에 못지않게 영향력이 크다고 할 수 있다. 특히, 중화권에서 뒤의 두 저작에 대해 매우 높이 평가하고 있고, 실제 그들의 학술적인 영향도 히라이 슌에이의 저작에 결코 뒤지지 않는다. 이 가운데 『가상길장학설』은 기본적으로 히라이 슌에이의 관점과 일맥상통하며, 삼론종의 원전에 근거하여 조심스럽게 논의를 펼치는 방식으로 집필되었기 때문에 상대적으로 저자의 주관적인 해석이 크게 드러나지 않는다. 이에 비해, 양훼이난은 당시 기존의 삼론종 연구 경향에 머물지 않고 한 걸음 더 나아가 중관학의 시각에서 길장 사상의 철학적 의미를 비판적으로 분석했으며, 체계적이고 명쾌한 도식으로 삼론종을 해석하였다는 점에서 상당히 독창적인 연구성과라 할 수 있다. 이 책의 요지를 살펴보기에 앞서 우선 목차의 구성을 살펴보면 다음과 같다.

제1장 길장의 사자상승과 생애

제2장 길장 시대의 중국불교계

2) 平井俊栄, 『中国般若思想史研究-吉藏と三論学派』(東京: 春秋社, 1976).

3) 廖明活, 『嘉祥吉藏學說』(台北: 台灣學生書局, 1985).

4) 楊惠南, 『吉藏』(台北: 東大圖書公司, 1989).

제3장 ‘파사破邪’와 ‘현정顯正’ - 길장의 방법론과 진리관

제4장 길장의 이제二諦론

제5장 길장의 교판敎判

제6장 길장의 불성론과 심성설

제7장 결론

양혜이난은 이 책 1장에서 구미라집과 승조의 반야학과 신삼론의 인물들을 소개하고, 길장의 생애를 간략히 기술한 다음 그의 활동 연대와 저작 등을 확정하였고, 2장에서는 길장 시대에 유행한 성실종成實宗과 열반종涅槃宗, 지론종地論宗과 섭론종攝論宗 등의 교의를 다루었다. 이 책을 관통하는 시각은 3장에서부터 본격적으로 드러나는데, 3장에서 양혜이난은 길장의 방법론과 진리관으로 ‘파사현정破邪顯正’을 제시하고, 사구四句 논법을 중심으로 이를 논증하고 있다. 그는 4장에서는 어교이제於教二諦, 이제체二諦體(중도中道), 사중이제四重二諦를 중심으로 길장의 이제론을 전개하고, 5장에서는 길장이 당시 오시교판五時敎判과 삼종三宗, 사종四宗 등의 교판을 비판하고 보리유지菩提流志의 반만교半滿敎를 수용하였으며, 대승경전이 서로 상대적인 우열이 있을 수 있다고 보았다고 주장한다. 또한 6장에서는 길장은 중도中道를 정인불성正因佛性으로 보았으며, 여래장如來藏이나 아리아식阿梨耶識은 이 중도불성中道佛性이 오염되고 곡해된 것이라 해석한다.

이 책은 단순히 길장의 원문을 정리하여 나열하는 것에 그치지 않고, 자신의 독창적인 시각으로 길장의 사상을 재해석했다는 점에서 이전의 연구성과들과 뚜렷하게 구별된다. 또한 양혜이난은 명쾌하고 일관된 논리로 『길장』 전체를 관통하고 있어, 이 책은 삼론종을 잘 알지 못하는 독자들도 체계적으로 삼론종에 대해 파악할 수 있는 훌륭한 입문서가 된다. 특히 그는 이 책 3장에서 제시한 ‘파사현정破邪顯正’의 방법론과 진리관에 입각해서 길장의 전체

사상을 회통하고 있는데 여기서는 이 부분을 중점적으로 소개하고 비판하고자 한다.

‘파사현정破邪顯正’이 삼론종의 대표적인 방법론이라는 것은 학계의 정설이고 이것에는 이견이 없을 것이다. 하지만, 이 ‘파사현정破邪顯正’이 과연 정확하게 무엇을 말하는지를 따져보면 사실 저마다 조금씩 다른 해석이 병존하고 있음을 알 수 있다. 이 책에서 양웨이난은 ‘파사현정破邪顯正’에 대해 설명하면서 『중론』, 『십이문론』, 『백론』에서의 파사破邪는 일체의 그릇되고 사악한 견해를 타파하는 것이었고, 이 논서들에서의 현정顯正은 사견邪見을 타파한 이후에 자연스럽게 현현하는 바른 이치를 가리키는 것이었다고 해설하였다.

그러나 그가 ‘파사현정破邪顯正’을 내세우는 논조의 이면에는 사실 ‘진리를 나타내는 방법론은 부정의 형식을 취할 수밖에 없고, 차전遮詮을 통해서만이 언어로 표현불가능한(ineffable) 진리가 드러날 수 있다’는 견해를 내포하고 있다. 그의 파사破邪와 차전遮詮을 강조하는 관점은 후대 학자들의 삼론종 연구에 지대한 영향을 끼쳤다고 할 수 있다. 그렇다면 그가 특별히 파사破邪의 일면을 강조하게 된 까닭은 무엇인가? 그가 이러한 방법론을 채택하여 길장의 사상을 재해석하는 데에는 무엇보다 언어와 문자에 대한 회의적인 태도가 기본적으로 전제되어 있다.

실제로 양웨이난은 이 책에서 일관되게 언어와 문자에 대해 매우 회의적인 태도를 보이고 있다. 양웨이난은 『길장』의 곳곳에서 진리가 언어로 표현불가능하다는 점을 강조한다. 그는 “길장은 진리는 유일하고 언어로 표현되지 않는다는 입장에서 있다”라고 말한다.⁵⁾ 양웨이난은 무엇보다 언어 자체의 한계를 지적하는데, 언어에 대한 회의는 그가 삼론종 교판을 해석하는 데 있어서도 고스란히 드러나고 있다. 그는 대소승경전의 교설에 대해서도 다음과 같

5) 양웨이난, 156쪽.

이 상대주의적 관점을 취한다.

“길장의 입장은 진리는 언어로 표현할 수 없으며, 언어로 표현된 것이라면 무엇이든지 방편교설이라는 것이다. 이 이념은 우리가 이미 앞의 각 장에서 거듭 강조한 것이다. 이런 이념에 기초하여, 모든 대소승경전이 모두 언어로 표현할 수 없는 진리의 방편교설이며, 그러므로 서로 우열이 있지만 절대 오류가 없는 진리는 아니다.”⁶⁾

또한 이러한 태도는 그가 길장의 교학에서 “절대적인 진리가 확실히 존재한다”⁷⁾고 주장했던 것과도 무관하지 않다. 그렇다면 길장의 교학에서 진리는 언어와 문자 밖에 실재하는 것인가? 길장의 전체 교학 어디에도 절대 진리가 언어를 초월하여 실재한다는 말은 없다. 그는 삼론종의 중도中道는 이제를 떠난 제삼제第三諦라고 규정하고 있지만,⁸⁾ 길장이 『이제의二諦義』에서 삼제三諦를 언급했던 맥락은 오히려 이제와 삼제三諦가 서로 모순되는 표현이 아니며, 삼제三諦도 이제에 통섭됨을 강조하기 위해서였다.⁹⁾ 양혜이난은 길장이 용수龍樹의 사상을 떠나 또 다른 ‘유有’에 다가가려는 특색이 있으며, 이것은 『열반경涅槃經』 등의 영향을 받은 것이라고 해석한다.¹⁰⁾ 양혜이난은 길장 교학에서 진리에 대한 이러한 오해를 확대하여, 길장이 일반적인 유有와 무無를 초월한 열반涅槃의 존재를 상정하였고, 이러한 맥락에서 장엄사莊嚴寺 승민僧旻(467—527)의 진속이제真俗二諦를 떠난 열반설을 암묵적으로

6) 양혜이난, 204쪽.

7) 양혜이난, 140쪽.

8) 양혜이난, 166쪽.

9) 『二諦義』卷第一(T.45卷, 91b25-29): 解云: “常依二諦說法”, 不妨三諦, 雖有三諦, 不乖“常依二諦說法”. 何者? 今真俗是二諦, 攝真俗二為世諦, 不真俗為第一義. 若爾, 唯是二諦, 故云“諸佛常依二諦說法”也.

10) 양혜이난, 169-170쪽.

지지하고 있다고 말한다.¹¹⁾ 하지만, 『이제의二諦義』에서도 보이듯, 길장은 개선사開善寺 지장智藏(458-522)의 힐난을 빌려 승민의 이제를 떠난 열반이라는 개념을 힐난하고 있는 것이 명백하며, 전반적으로 승민의 사상적 구도와 삼론종의 그것은 상당히 이질적이기 때문에 그의 이러한 해석은 받아들이기 힘든 것이다.

그는 언어와 문자는 그것들 밖에 존재하는 절대적 진리를 묘사하기에는 불충분하다고 여겼기에, 길장이 임시적으로 “어쩔 수 없는 수단”을 빌린 것뿐이라고 한다. 이렇듯, 양혜이난이 느낀 언어와 진리 사이의 본질적 간극은 언어의 부정적인 기능에 초점을 맞추도록 한다. 그는 다음과 같이 말한다.

“실상實相이면서 불성佛性の 이치이도 한 절대적 진리가 있다면, 또 다른 매우 흥미로운 문제는 그것들이 언어와 문자로 설명 가능한가이다. 그에 대한 대답은 자연히 부정적이다 …… 하지만, 이 절대 진리(지극한 도, 至道)를 깨달은 불보살은 타인에게 이 진리를 전달하고, 나누려고 할 때 언어와 문자로 표현할 수 밖에 없으므로 사구四句의 분별이 있게 된다. 이렇게 본다면, ‘유有’를 말하는 것도 어쩔 수 없고, 방편적이며 임시적인 수단일 뿐 아니라, ‘무無’를 말하는 것이나 ‘유이기도 하고 무이기도 함(亦有亦無)’ 내지는 ‘유도 아니고 무도 아님(非有非無)’을 말하는 것도 모두 마찬가지로 어쩔 수 없는 방편적 수단에 불과하다.”¹²⁾

위의 인용문에서 양혜이난은 ‘절대적 진리는 언어와 문자로 설명이 불가능하다’고 단정한다. 그러므로 그에게 있어 언어와 방편은 실상에 영원히 도달할 수 없는 불완전한 도구로 전락하게 된다. 이러한 인식 수단에 대한 회의는 자연히 인식에서 불가지론이나 회의주의적 경향으로 이어질 수 있다.

11) 양혜이난, 170-171쪽.

12) 양혜이난, 131-132쪽.

하지만 과연 삼론 전통에서 불보살佛菩薩의 방편교화方便教化를 이러한 수단적 의미에 국한시켜 파악하고 있는지에 대해서는 재고할 필요가 있다. 예를 들어, 길장은 『법화의소法華義疏』에서 방편을 두 가지 층위로 조망하고 있는데, 우선 방편의 가장 중심 의미는 지혜의 작용(智用)으로서 ‘선교의 이름(善巧之名)’이라는 것이고, 이것은 불보살이 중생을 교화하는 측면에서 방편을 조명한 것이다. 또한 방편은 중생이 궁극적 깨달음에 들어가기 위해 거치는 점진적인 단계로서,¹³⁾ 이 때의 방편은 일시적이고 도구적인 의미인 ‘권權’과 그 의미가 상통한다.¹⁴⁾ 이렇듯 삼론의 방편교설은 일시적인 수단에만 그치는 것이 아니라 불보살의 지혜의 작용을 대변하고 있기 때문에, 단순히 진리를 묘사하는 표층적인 언어나 문자로 환원할 수 없는 종교적이고 초월적인 의미를 지닌다고 보아야 할 것이다.

하지만 양혜이난은 사구四句로 대변되는 교설의 언어형식의 불완전성에 초점을 두고 있기 때문에, 겹겹의 부정을 통해서만 절대적 진리에 도달할 수 있다고 본다.¹⁵⁾ 실제로 길장의 저술에서도 “사구四句를 끊고 백비百非를 떠난다(絕四句離百非)”¹⁶⁾ 등의 표현이 여러 곳에서 등장하고 있고, 철저한 부정을 통해 사건을 타파하는 것은 삼론종의 핵심 방법론임은 의심의 여지가 없다. 이러한 맥락에서 삼론종 관련 저작 및 연구 논문에서 “사구四句를 끊고 백비百非를 떠나, 언어의 길이 완전히 끊어지고, 마음의 작용처가 소멸한다(絕四句離百非, 言語道斷, 心行處滅)”¹⁷⁾ 등의 부정의 형식으로 삼론종의 중심의미를 드러내는 경우가 허다하였다. 그럼에도 불구하고, 길장이 『정명현

13) 『法華義疏』卷第三(T.34, 482c09-16).

14) 『法華玄論』卷第四(T.34, 394b08-12): 問: 權與方便何異耶? 答: 通猶一耳。但權宜當一時之目, 據三乘義。方便是善巧, 通於一三, 如巧說一乘, 亦名方便。故方便名通於一三也。

15) 양혜이난, 140쪽, 176-177쪽.

16) 『二諦義』卷第三(T.45卷, 112a18-21); 『淨名玄論』卷第三(T.38, 868b03); 『仁王般若經疏』卷中(T.33卷, 340a10-11)

17) 『淨名玄論』卷第三(T.38, 868b03-04).

『淨名玄論』에서 “이치에 벗어나는 뜻을 밝히는 가르침(理外義宗)에서도 사구四句를 끊고 백비百非를 떠나, 언어의 길이 완전히 끊어지고, 마음의 작용처가 소멸한다고 밝히고 있는데, 왜 불사의不思議가 아니라고 하는가?”¹⁸⁾ 라고 물었던 것에서도 엿볼 수 있듯이, 사구四句를 끊고 백비百非를 떠나는 부정의 길은 삼론종만의 고유한 교설은 아니었음을 알 수 있다. 또한 이러한 관점만으로는 길장을 포함한 삼론종의 진리관과 성실론사의 ‘사구를 잊음(四忘)’과 근본적인 차이를 설명할 수 없다는 한계도 존재한다. 이러한 한계로 인해 양혜이난은 결국 다음과 같이 서술한다.

“사구를 비워내는 ‘사망四忘’의 의미는 사구四句의 어느 한 구절로도 묘사할 수 없으며, 또한 일체가 모두 공하므로 어떠한 언어 문자로도 표현할 수 없는 경계이다. 이러한 경계는 『성실론(成論)』대승논사가 말하는 진제真諦(제일의제第一義諦)이다. 기본적으로 이것은 일반 대승종파의 교설과 다를 바가 없다”¹⁹⁾

위와 같은 발언은 삼론종의 가장 주된 비판대상이었던 성실론사들의 사상을 대승교설로 인정하는 것에 다름없다. 하지만 길장을 포함한 삼론종 논사들은 성실론사의 ‘상유常有’ 관념만 맹렬히 비판하였던 것이 아니며, 바로 성실론사들이 ‘법을 부정하여 공을 밝히(折法明空)’려는 태도야말로 소송의 단멸공이라고 간주하여 성실론사를 소송논사로 폄하시켰던 것이다.

양혜이난의 이러한 방법론은 구체적으로 사구四句를 끊는 과정으로 실현된다. 그는 언어나 문자로 묘사된 사물이면 어느 것이든지 (1) 긍정구, (2) 부정구, (1) 긍정구와 (2) 부정구의 결합구, (1) 긍정구의 부정구와 (2) 부정구의 부정구의 결합구인 사구四句의 묘사에서 벗어날 수 없다고 설명하였다. 그는

18) 『淨名玄論』卷第三(T.38, 868b02-05): 問: 理外義宗, 亦明絕四句離百非, 言語道斷, 心行處滅, 何故非不思議?

19) 양혜이난, 69쪽.

이와 달리, 지극한 도(至道)는 사구四句로 묘사할 수 없고, 사구四句를 끊어야만 한다고 강조하면서 길장이 『정명현론淨名玄論』 제1 권과 『유마경의소維摩經義疏』 제1 권에서 제시한 사구四句 해석을 가지고 와서 자신의 이론들을 구축하고 있다. 길장은 『정명현론淨名玄論』에서 열 가지 사구四句를 통해서 둘이 아닌 법의 문(不二法門)에 대해 해석하였는데, 이 열 가지 사구四句는 크게 단사구單四句, 복사구複四句, 중복사구重複四句, 수심사구豎深四句, 절사구絕四句, 사구절四句絕, 일구절一句絕, 절일가유絕一假有 여덟 가지 범주를 가리키는데, 그 가운데 단사구單四句는 세 가지 부류로 나누기 때문에 모두 합하여 열 가지 항목을 이룬다. 양혜이난은 이 가운데 앞의 네 가지 사구四句, 즉 단사구單四句, 복사구複四句, 중복사구重複四句, 수심사구豎深四句 부분에 근거하여 삼론종에서 언어와 진리의 관계를 해석한다.

이 과정에서 양혜이난은 ‘대상언어(object language)’와 ‘메타언어(meta-language)’라는 언어학 개념을 빌려 길장이 제시한 여러 사구四句의 층위를 분석하는데 이는 매우 독창적인 시도라 할 수 있다. 그에게 있어 단사구單四句는 앞서 언급한 것과 같이 현상계의 사물을 묘사하는 언어로, 그는 설일체유부의 ‘있음(有)’, 방광도인方廣道人的 ‘인식도 없고 대상도 없음(無識無塵)’, 심무心無설의 ‘대상만 있고 인식은 없음(有塵無識)’과 유식학의 ‘대상은 없고 인식만 있음(無塵有識)’, 그리고 우치愚癡론과 같은 ‘비유비무非有非無’를 예로 들었다.²⁰⁾

이러한 단사구單四句와는 달리 복사구複四句는 훨씬 복합적인 인식을 대변하고 있는데, 양혜이난은 복사구複四句에 대해 다음과 같이 정의한다.

20) 이 부분은 길장이 대상과 인식에 대해 세간에서 행해지는 바를 단사구單四句로 밝히고 있는 부분인데, 원문에서 단사구單四句는 대상과 인식의 유무 조합에 따라 ‘有塵有識’, ‘無識無塵’, ‘有塵無識’, ‘無塵有識’ 네 가지 형식을 지칭한 것일 뿐, 양혜이난이 네번째로 말한 ‘비유비무非有非無’는 원래 원문에서는 존재하지 않으나 다른 곳에서 가져와 덧붙인 것이다.

- (1) 유有: 유有도 있고 무無도 있음의 ‘있음(有)’
- (2) 무無: 유有도 없고 무無도 없음의 ‘없음(無)’
- (3) 역유역무亦有亦無: 유有와 무無가 있기도 하고, 유有와 무無가 없기도 한 ‘있기도 하고 없기도 함(亦有亦無)’
- (4) 비유비무非有非無: 유有와 무無가 있는 ‘있음(有)’과 유有와 무無가 없는 ‘없음(無)’, 이 두 가지를 모두 부정한 ‘있지도 않고 없지도 않음(非有非無)’²¹⁾

길장에 의하면 불이不二의 중도中道는 사구四句의 분별이 끊어진 것인데, 단사구單四句의 상대적으로 거친 분별인식을 끊어내었다 하더라도 복사구複四句의 복합적인 분별까지 끊었다고 말할 수는 없는 것이다. 양혜이난은 복사구複四句는 단사구單四句를 묘사한 네 가지 어구라고 정의하고, 단사구單四句는 복사구複四句의 ‘대상언어(object language)’이고 복사구複四句는 단사구單四句의 ‘메타언어(meta-language)’라고 규정한다.²²⁾ 위의 인용과 같이, 복사구複四句는 단사구單四句 가운데 ‘유有’와 ‘무無’ 두 구절을 목적으로 취해서, 그것에 대한 ‘있다(有)’, ‘없다(無)’, ‘있기도 하고 없기도 하다(亦有亦無)’, ‘있지도 않고 없지도 않다(非有非無)’라는 네 가지 술어적 인식을 포착한 것이다. 그러므로 양혜이난의 해석처럼 복사구複四句는 이미 주어진 언어인 ‘유有’와 ‘무無’에 대해 다시 심층적 인식을 고찰한다는 점에서 메타언어라고 볼 수 있다.

또한 양혜이난은 중복사구重複四句는 복사구複四句를 대상으로 하여 ‘있다(有)’, ‘없다(無)’, ‘있기도 하고 없기도 하다(亦有亦無)’, ‘있지도 않고 없지도 않다(非有非無)’는 한 단계 더 높고 메타적인 사구四句라고 규정한

21) 양혜이난, 123쪽.

22) 양혜이난, 120-121쪽.

다.²³⁾ 그리하여 그는 메타언어인 복사구複四句는 보다 높은 메타언어에 대해서 다시 대상언어로 전락한다는 것을 강조한다. 다만 여기서 그는 중복사구重複四句가 복사구複四句뿐만 아니라 단사구單四句를 포함한 모든 사구四句를 대상으로 한다는 점을 간과하여 아쉬움이 남는다. 뿐만 아니라, 중복사구重複四句에 대한 길장의 정의는 양웨이난의 그것과 약간 차이가 있다. 길장은 중복사구重複四句에서 앞서 전개한 사구四句가 모두 '유有'이고 이 사구四句를 끊는 것은 '무無'이며, 사구四句가 있으면서 동시에 사구四句를 끊는 것은 '역유역무亦有亦無'이고, 사구四句가 있지도 않고 사구四句가 없지도 않은 것은 '비유비무非有非無'라고 분명히 밝히고 있다.²⁴⁾

뿐만 아니라, 양웨이난은 수심사구豎深四句를 중복사구重複四句의 메타언어로 설정하여 앞의 구조를 한 층 더 확장시킨다.²⁵⁾ 우선, 그는 수심사구豎深四句에 대해 다음과 같이 정의한다.

- (1) 유有: 단사구單四句, 복사구複四句, 중복사구重複四句를 겹겹이 부정한 이후에도, 만약 여전히 참된 이치가 있다고 여긴다면 첫째 구절인 '있음(有)'에 떨어진다.
- (2) 무無: 만약 겹겹이 부정한 이후에도, 반드시 이 이치가 있지 않다고 여긴다면, 둘째 구절인 '없음(無)'에 떨어진다.
- (3) 역유역무亦有亦無: 만약 겹겹이 부정한 이후에도, 만약 이 이치가 있으면서 이 이치가 없다고 여긴다면, 셋째 구절인 '있기도 하고 없기도 함(亦有亦無)'에 떨어진다.
- (4) 비유비무非有非無: 만약 겹겹이 부정한 이후에도, 만약 이 이치가 있지도

23) 양웨이난, 126-127쪽.

24) 『淨名玄論』卷第一(T.38, 858a20-25).

25) 양웨이난, 128쪽: 중복사구重複四句에 대해서 말하자면, 수심사구豎深四句는 메타적 언어이고, 중복사구重複四句는 대상언어라고 할 수 있다.

않고 없지도 않다고 여긴다면, 넷째 구절인 ‘있지도 않고 없지도 않음(非有非無)’에 떨어진다.²⁶⁾

위에서 양혜이난도 분명히 밝히고 있듯이, 수심사구豎深四句의 대상은 결코 그 전의 단사구單四句, 복사구複四句, 중복사구重復四句가 아니라, 이것들을 철저히 부정한 다음에도 발생하는 미묘한 이치에 대한 집착이므로, 양혜이난과 같이 수심사구豎深四句를 중복사구重復四句의 메타언어라고 해석하는 것은 무리가 따른다. 길장은 이와 같이 조금이라도 마음과 생각이 동요되면(生心動念) 결국 사구四句에 귀속되게 되므로, 수심사구豎深四句를 끊어야지만 언어가 지극해진다고 한다. 양혜이난은 앞에서 언급한 내용들을 아래의 도식으로 나타낸다.

26) 양혜이난, 128쪽.

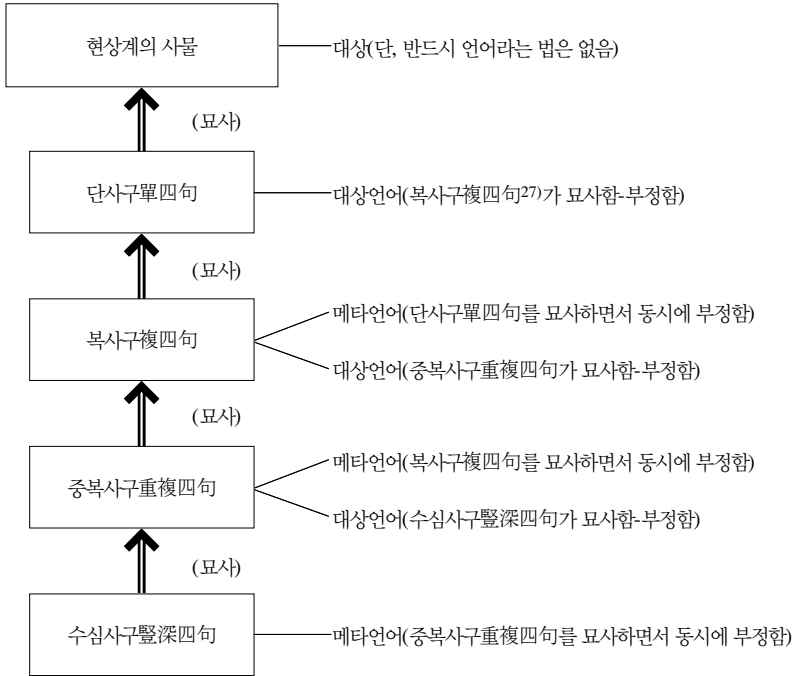


그림 1 양훤이난의 도식²⁸⁾

양훤이난의 이러한 사상적 프레임은 삼론중에서 중층적으로 사구四句를 끄는 점사漸捨의 뜻을 매우 간명하게 표현하여, 독자들로 하여금 삼론중에 대한 이해를 돕는다. 그의 해석대로 단사구單四句에서 수심사구豎深四句에 이르는 점진적인 버림의 과정에서 메타적 반성이 깊어지고 있음은 사실이다. 하지만 이 과정을 단선적이고 연속적인 묘사와 부정의 과정이라고 해석하는 데

27) 이 책에서 원래는 ‘복사구複四句’가 아닌 ‘중복사구重複四句’라고 표기되어 있었지만, 같은 책 127쪽의 도식에서는 정확히 같은 위치에 ‘복사구複四句’라고 한 점과 그의 해석을 두루 참고하면 ‘중복사구重複四句’는 단순히 ‘복사구複四句’의 오기라고 판단된다.

28) 양훤이난, 128쪽.

에는 문제가 존재한다. 앞서 언급하였듯이, 메타언어의 대상만 고려해보더라도 복사구複四句는 단사구單四句 가운데 ‘유有’와 ‘무無’ 두 구절만을 대상으로 하고 ‘역유역무亦有亦無’나 ‘비유비무非有非無’를 대상으로 하지 않기에 단사구單四句를 모두 통섭한다고는 볼 수 없으며, 중복사구重複四句는 이와 달리 단사구單四句와 복사구複四句 전체를 대상으로 포함시키고 있다. 또한 수심사구深四句는 중복사구重複四句 등의 분별인식이 끊어지고 난 이후에도 마음 속 깊은 곳에서 일어나는 미묘한 이치에 대한 인식을 대상으로 하고, 앞의 중복사구重複四句 등을 결코 대상으로 삼는 것이 아니기 때문에, 위의 도식에서 화살표의 방향은 오히려 중복사구重複四句의 반대편으로 향해야 할 것이다.

이처럼 양혜이난은 각 사구四句의 대상을 무조건 전 단계의 사구四句로 단순화했을 뿐만 아니라, 대상언어는 메타언어의 관계를 해석하는데 있어서도 길장의 본래 의미와 차이가 존재한다. 위의 도식에서도 명시되어 있듯이, 그는 대상언어는 메타언어에 의해 묘사되는 동시에 부정된다고 보고 있으나, 앞의 대상언어와 뒤의 메타언어 사이에는 이미 ‘각 사구를 끊는(絶此四句)’ 불연속성이 있으므로 각각의 층위는 어느 정도 독립성을 확보하고 있다고 볼 수 있다. 길장은 각 사구四句마다 사구四句의 의미를 밝히고 불이법문不二法門에서 이 사구四句가 끊어짐을 나타내었지만, 양혜이난처럼 이 사구四句를 끊기 위해 메타언어가 필요하다고 여겼던 것은 아니다. 오히려 앞선 층위의 사구四句를 극복한 다음에도 더 복잡적이고 미묘한 분별이 새로운 사구四句로 형성되기에 이것마저 더욱 철저히 끊어낼 것을 강조하고 있다. 따라서 양혜이난의 도식에서 대상언어가 메타언어에 의해 부정된다고 하기보다, 대상언어를 부정한 다음에도 메타적 사구분별이 일어난다고 기술하는 편이 정확할 것이다.

그러므로 양혜이난이 ‘대상언어’와 ‘메타언어’라는 개념을 빌려서 길장의

방법론을 분석하려는 시도 자체는 의미있었지만, 하나의 간단한 도식으로 길장의 전체 사상을 관통하는 방법론을 구현하려는 시도는 역부족이었다. 또한 양혜이난은 『정명현론淨名玄論』의 여덟 가지 사구四句 가운데 단사구單四句, 복사구複四句, 중복사구重複四句, 수십사구豎深四句만을 다루었는데, 이 네 가지 사구四句는 모두 점진적으로 버림(점사漸捨)에 해당하는 내용이다. 그는 이를 바탕으로 다음과 같은 결론을 내린다.

“결론적으로 길장은 절대적 진리가 확실히 존재하지만, 언어로 표현할 수 없으며, ‘사邪도 정正道 아니어서’, 사중四重의 ‘사구四句’밖에 끊어져 있어서 있다고 여겼다. 이러한 절대의 진리를 깨닫기 위해서는 반드시 겹겹의 부정인 사중사구四重四句를 통해야만 도달할 수 있다.”²⁹⁾

하지만 그가 이 책 곳곳에서 강조한 겹겹의 부정을 통해서만 진리에 도달할 수 있다는 결론은 삼론중의 양대 방법론인 점사漸捨와 평도平道 가운데 점사漸捨만을 일반화시켜 도달한 것이라 할 수 있다. 양혜이난이 다루지 않은 여덟 가지 사구四句 가운데 뒤의 ‘절사구絶四句’와 ‘사구절四句絶’에 이르면 이치와 가르침(理教), 중도와 가명(中假)이 혼연일체가 된 궁극의 경지를 나타내는데 여기에서 비로소 인식이 뿌리 뽑히고 흔들리는 생각이 심을 얻게 된다. 또한 마지막인 ‘일구절一句絶’과 ‘절일가유絶一假有’에 이르면 길장은 점사漸捨가 아닌 평도平道の 방법을 채택하여 각각 ‘가유假有’ 한 구절에서 실성이 끊어지고(絶性) 가유가 끊어짐(絶假)을 밝혔다.³⁰⁾ 이와 같은 평등한도(平道)는 대승보살 이상의 수승한 근기만이 이해할 수 있는 교리로서, 이 ‘가유假有’는 사구四句의 안에 있는 것도 아니지만, 사구四句의 밖에 존재하

29) 양혜이난, 140쪽.

30) 『淨名玄論』卷第一(T.38, 859a10-12).

는 것도 아니며, 사구四句의 안팎에 존재하지 않으면서 ‘가유假有’가 완전한 방법론이다.³¹⁾

언어로 표현불가능한 진리에 도달하기 위해 언어와 문자를 무한히 부정하는 방법론은 이 책 전체의 사상을 관통하고 있다. 예를 들어, 양혜이난은 4장에서 사중이제四重二諦가 길장의 특수한 진리관과 방법론을 가장 철저하게 나타내고 있다고 하면서, 각 층위의 이제를 ‘대상언어’와 ‘메타언어’의 관계로 해석한다.³²⁾ 그는 사중이제四重二諦를 무한히 전개될 수 있는 열린 구조로 해석하면서, 제사중이제第四重二諦에서도 만약 진제真諦에 대한 집착이 일어나게 되면, 그것을 반드시 부정해야 한다고 주장한다. 이 주장의 이면에는 어떠한 언어표현도 그 자체로 궁극적 진리에 도달할 수 없다는 태도가 깔려있다. 그는 “사중四重이 완전히 최고의 극점이 아니며, 만약 집착이 있다면 반드시 무한히 부정해 나가야 한다는 점에서 다를 바가 없다”³³⁾고 말한다. 아직까지 삼론종 연구에서 사중이제四重二諦를 해석함에 있어 이 무한부정의 논리를 수용한 연구가 대다수이다. 하지만 사중이제四重二諦는 길장이 전통적인 삼중이제三重二諦의 교문教門 위에 이문理門을 다시 올린 것으로 실질적 내용은 삼중이제三重二諦와 크게 다르지 않지만, 제삼중이제第三重二諦의 진제真諦인 ‘둘도 아니고 둘이 아닌 것도 아님(非二非不二)’마저 유소득有所得的 견해로 떨어지는 것을 막기 위해, 가르침과 이치를 연결하는 ‘언어와 사고가 완전히 끊어진(言斷慮窮)’ 진제真諦를 설정하여 깨달음의 마지막 교량인 제사중이제第四重二諦를 세운 것이다. 그러므로 제사중이제第四重二諦의 진제真諦는 무소득無所得의 깨달음이라 할 수 있다. 따라서 사중이제四重二諦를 무한부정의 도식으로 파악한 것은 사실상 삼중이제三重二諦와 사중이제四重二諦의 구조적인 차이를 간과하여 비롯된 것이라 할 수 있다.

31) 『淨名玄論』卷第一(T.38, 859a05-10).

32) 양혜이난, 178-182쪽.

33) 양혜이난, 180쪽.

결론적으로 양혜이난의 『길장』은 삼론종 연구에서 빼놓을 수 없는 고전으로서 명쾌하고 간명한 논리로 길장의 전체 사상을 꿰뚫고 있지만, 자신의 관점으로 길장을 해석하는 과정에서 길장의 원의에서 벗어난 해석도 적지 않다. 그 일정부분은 그가 길장의 저술이 아닌 『대승현론大乘玄論』 등의 문헌을 토대로 길장의 사상을 재구성했던 것에 기인한 것이 아닐까 생각한다.

이 책의 관점은 후학들의 삼론종 연구에 지대한 영향을 끼쳤고, 특히 언어와 문자를 타파할 것을 강조하는 그의 방법론은 적지 않은 연구자들에 의해 계승 발전되었다. 예를 들어, 화팡티엔(華方田)은 “길장은 불법의 정확한 방법은 ‘오직 타파하기만 하고 세우지 않고(唯破不立)’³⁴⁾, ‘삿된 견해를 타파하고 바름을 드러내는 것(破邪顯正)’이니 사건을 타파하는 가운데 바른 이치가 현현된다는 것을 주장한다”³⁵⁾고 밝힌다. 양혜이난의 『길장』은 길장의 사상을 독창적으로 해석하여 삼론종 연구에 크게 공헌하였지만, 후학들이 이를 토대로 삼아 비판적인 시각에서 연구를 한다면 길장을 비롯한 삼론종의 다양한 방편교화의 형식을 밝힐 수 있으리라 기대한다.

34) 화팡티엔(華方田)이 인용하고 있는 ‘唯破不立’와 이와 같은 맥락인 ‘唯破不申’과 같은 표현은 오직 『대승현론大乘玄論』 제5권 가운데 「논적의論述義」에만 출현하고 있다. 하지만 『대승현론大乘玄論』은 길장의 저술이 아니며, 「논적의論述義」도 『龍樹菩薩傳』이 편입되는 등의 문제가 있어 길장의 문장으로 보기에 무리가 따른다.

35) 華方田, 『吉藏評傳』(北京: 京華出版社, 1995), 81쪽.

