三論學의 二諦說에 대한 재조명

—理, 教, 境, 智의 관계 및 於諦와 教諦의 의미 분석

김성철
동국대학교(경주)

Ⅰ. 삼론학의 이제설에 대한 통념과 문제점
Ⅱ. 삼론학 二諦是教論의 의미와 기원과 특징
Ⅲ. 삼론학의 이제설에서 理, 教, 境, 智의 관계
Ⅳ. 삼론학의 이제설에서 於諦와 教諦의 의미와 유래
Ⅴ. 約境과 約理의 이제를 포용하는 방편적 이제시교론

요약문

일반적으로 삼론학의 이제설은 約教二諦說, 즉 二諦是教論이라고 알려져 왔다. 그러나 길장이나 혜균의 저술 등 삼론학 문헌을 보면, 이제를 境이나 智라고 부르는 구절들이 적지 않게 보인다. 본고에서는 이런 용례들을 취합한 후 삼론학의 이제설에 대해 면밀히 검토해 보았다. 梁의 삼대법사의 경우 約境, 約理의 이제설을 견지하였는데, 이는 이제를 '객관 대상[境]'이나 '자연의 이법[理]'으로 간주하는 이제설이었다. 신삼론에서는 이런 이론들의 문제점을 지적하면서 진제와 속제의 二諦는 教이고, 진제도 속제도 아닌 非眞非俗의 中道가 理라고 보는 이제시교론을 제시하였다. 그러나 이는 그 당시의 시대 상황에 대응하여 가립(假立)하여 설한 것[對緣假說]이었을 뿐이었다. 삼론학 이론에서도 이제는 상황에 따라서 境이 되기도 하고 教가 되기도 하고 智가 되기도 한다. 不二中道의 '理'를 체득하기 위한 방편으로 사용될 때에는 二諦가 '教'이지만, '境과 智'의 二元的 범주로 조명하면 그런 教로서의 二諦는 '境'이며 이를 教諦라고 부른다. 또 그런 教諦와 대응하는 것을 於諦라고 하는데 이는 '境과 智'의 범주에서 '智'에 해당한다. 理에 대해서는 教이지만, 智에 대해서는 境이고, 境인 教諦에 대응하여 智인 於諦가 제시된다. 教諦는 '聖人이 말로 표현한 진리', 於諦는 '사람에게 나타나 보이는 진리'라고 풀이할 수 있다. 여기서 말하는 사람이란 聖人이나 凡夫를 의미한다. 따라서 於諦는 '성인의 眞於諦'와 '범부의 俗於諦'로 구분된다. 길장은 과거의 約理二諦說의 二諦가 於諦에 다름 아니라고 말한다. 이렇게 삼론학에서 二諦는 항상 教인 것이 아니라, 상황에 따라서 教, 境, 智로 그 명칭을 달리 하였으며 과거의 약교, 약리의 이제 이론을 완전히 폐기한 것이 아니라, 그 맥락을 수정하고 외피를 바꾸어 삼론학의 이제 이론으로 재창출해내었다. 삼론학의 이제설은 '약교와 약리의 이제 이론을 모두 포용하는 방편적 이제시교론'이었다.

주제어

삼론학, 이제, 신삼론, 길장, 이제시교론, 약교이제, 어제

Ⅰ. 삼론학의 이제설에 대한 통념과 문제점

진제와 속제의 이제와 관련하여 梁의 삼대법사의 사상과 차별되는 삼론학[1]의 특징은 二諦是教論에 있다고 한다. 이제시교론이란 約教二諦說이라고도 불리는데, 梁의 삼대법사인 開善寺의 智藏(458~522)과 光宅寺의 法雲(467~529), 그리고 莊嚴寺의 僧旻(467~527)의 경우 이제를 理나 境이라고 보았던 반면 삼론학에서는 이들과 달리 이제는 教일 뿐이며 비진비속의 중도가 理라는 점을 밝혔다는 것이다. 고구려 僧朗(450~530경)의 가르침에서 유래한 新三論 사상을 집대성한 吉藏(549~623)은 『大乘玄論』에서 이제에 대한 삼대법사의 해석을 소개하면서 다음과 같이 설명한다.

> 일반적으로 세 법사의 말은 서로 다르다. 개선은 "이제는 법성의 종착점이고 一眞不二의 지극한 이법(理)이다."라고 말하며, 장엄은 "이제는 의혹을 제거하는 뛰어난 경계(境)이며 도에 들어가는 참다운 나루터다."라고 말하고, 광택은 "이제는 성스러운 가르침의 원천이며 영묘한 지혜의 연원이다."라고 말한다. 이 세 가지 이론이 비록 똑같지 않아서 어떤 말에는 지혜로운 이해를 품고 있고 어떤 말은 성스러운 가르침을 겸하고 있지만, 이 모두 경계(境)나 이법(理)을 진리(諦)로 삼는다는 점에서는 마찬가지다.[2]

개선사의 지장은 이제를 이법(理)으로 보았고 장엄사의 승민은 경계(境)로 보았으며 광택사의 법운은 '성스러운 가르침의 원천'이며 '영묘한 지혜의 연원'이라고 보았는데 이들 모두 경계(境)나 이법(理)을 진리(諦)로 삼는다는 점에서 공통된다는 것이다.[3] 상기한 인용문 중 광택사 법운의 설명 가운데 이법이나 경계라는 표현이 보이지는 않지만 그의 저술 『법화경운기』를 보면 三車火宅의 비유 중 牛車에 대해 설명하면서 "이제의 이법(理)을 모아 놓았기에 가죽이 충실하다고 말하며 …… 마음으로 이제의 이법(理)의 길을 체득하고 있기에 걸음이 평온하고 올바르다고 말한다."고 쓰고 있기에 길장의 설

1) 三論學은 古三論과 新三論으로 구분되며 僧朗 이후의 삼론학에 대해서는 '신삼론'이라는 別稱을 사용해야 하겠지만 學界의 通例에 따라 '삼론학'이라는 호칭을 竝用한다.

2) 吉藏, 『大乘玄論』 (『大正藏』 45, 15a), "常途三師置辭各異 開善云 二諦者 法性之旨歸 一眞不二之極理 莊嚴云 二諦者 蓋是祛惑之勝境 入道之實津 光宅云 二諦者 蓋是聖教之遙泉 靈智之淵府 三說 雖復不同 或言含智解 或辭兼聖教 同 以境理爲諦."

3) 길장은 이어서 廣州 大亮의 약교이제설에 대해 언급한 후, 삼론가의 이제시교론은 '상황에 맞추어 가설한 것[對緣假說]'이라는 점에 그 특징이 있다고 설명한다. 양의 삼대법사와 광주의 大亮, 그리고 승랑까지 다섯 사람의 이제설은 慧均의 『大乘四論玄義』에도 거의 똑같이 소개되어 있다.: 慧均, 『大乘四論玄義』 (『新纂藏』 46, 573c)

명이 타당함을 알 수 있다.

현대 삼론학 연구의 典範인『中國般若思想史』의 저자 히라이 에이(平井俊榮) 역시 "길장 이제설의 최대의 특징은 소위 約教의 이제를 설한 점에 있다."[4]고 말하면서 다음과 같이 설명한다.

> 二諦를 어떻게 이해하는지에 대해서는 주지하듯이 約教의 이제와 約理의 이제, 결국 이것을 불타설법의 형식으로 보는지, 진리 그것의 형식으로 보는지 크게 둘로 나누어지는 것이지만, 불교의 교리사적인 전개로부터 보아도 어느 것이 원초적인 형태이며 발전적인 학설인지는 현재 또 학자들마다 의견을 달리하고 있다. 그러나 길장의 이제설이 약교이제설인 점에 관해서는 그의 이제사상에 관해서 언급하고 있는 논문 모두가 인정하는 것이다.

약교이제와 약리이제 가운데 어느 것이 이제에 대한 원래적인 이해인지는 확정할 수 없어도, 길장이 약교이제설을 주장했다는 점에 대해서는 어느 학자들이든 인정한다는 것이다. 국내의 삼론 연구자들 역시 승랑에서 승전, 법랑을 거쳐 길장과 혜균(慧均)으로 이어지는 신삼론의 이제설이 약교이제설, 즉 이제시교론이라는 점에 대해서는 이견을 보이지 않았다.[5] 물론 삼론학 문헌 도처에서 이제가 교법이라고 설명한다. 또 양의 삼대법사 등 기존의 성실론사들은 언급하지 않았던 신삼론 특유의 이제설이 이제시교론이다.

그러나 길장이나 혜균의 저술에서는 간혹 이제를 境이라고 표현한 문장도 눈에 띄고[6] 이제는 教도 아니고 境도 아니라는 설명도 발견된다.[7] 따라서 학계의 통념과 달리 삼론학의 이제설을 획일적으로 '이제시교론'이라고 규정할 수만은 없을 것 같다. 또 길장과 혜균의 저술을 보면 二諦에 대해 설명하면서 '理와 教', '境과 智', '權과 實' 등 다양한 二元的 범주들을 사용하는데 신삼론의 이제설은 이런 개념들과 유기적으로 얽혀 있다. 신삼론 고유의 이제설로 教諦와 於諦 이론을 드는데, 於諦의 경우는 '境과 智'의 범주와 관계된다. 따라서 삼론학의 이제 이론을 보다 분명하게 파악하고자 한다면, 신삼론의 이제시교론의 의미와 기원에 대해 재검토하면서 그 특징을 가려내고, 二諦가 '理와 教'나 '境과 智' 등 二元的 범주들과 어떻게 관계하는지 분석해 보아야 할 것이다.

II. 삼론학 二諦是教論의 의미와 기원과 특징

먼저 일반적으로 삼론학의 이제설이라고 간주되는 이제시교론에 대한 설명을 보자. 길장은『이제의(二諦義)』에서 이제가 教라는 점

4) 平井俊榮,『中國般若思想史研究』(東京: 春秋社, 1976), p. 457

5) 김 잉석,「승랑을 상승한 중국삼론의 진리성」,『불교학보』(서울: 동국대학교불교문화연구원, 1963) 제1집, p. 51 ; 고 익진,『한국고대불교사상사』(서울: 동국대출판부, 1989), p. 106 ; 김 성철,「신삼론 약교이제설의 연원에 대한 재검토」,『한국불교학』제45집 (서울: 한국불교학회, 2006), p. 48 ; 高岡善彦,「三論教学における空性と修道の研究三論教学における空性と修道の研究」,『龍谷大学大学院文学研究科紀要』32 (京都: 龍谷大学大学院文学研究科紀要編集委員会, 2010), pp. 187~188

6) 慧均,『大乘四論玄義』(『新纂藏』46, 631a), "若言轉教為理者 即是二諦境發生二智也." ; 吉藏,『淨名玄論』(『大正藏』38, 883a), "如來常依二諦說法 故二諦名教 能生二智 故二諦名境."

7) 吉藏,『中觀論疏』(『大正藏』42, 29a), "二諦未曾境教 適時而用之."

에 대해서 다음과 같이 설명한다.

> 다음으로 이제가 교법이라는 뜻에 대해서 밝힌다. '섭령과 홍황' 이래 모두들 이제가 교법임을 밝혔다. 그 까닭은 '산중 스님'의 '필사본(手本) 『이제소』'에서 "이제란 것은 중도를 표출하는 오묘한 敎이고 말과 문장을 궁구하는 지극한 說이다. 道는 有나 無가 아니지만, 유와 무에 의지하여 道를 드러내고, 理는 一이나 二가 아니지만 一과 二로 인해서 理를 밝힌다."고 말했기 때문이다. 그러므로 이제가 敎임을 알라.[8]

여기서 말하는 '섭령과 홍황'이란 섭령, 즉 攝山에 살았던 '승랑과 그 제자인 僧詮(5세기말~558경)',[9] 그리고 섭산에서 승전에게 가르침을 받은 후 陳 武帝(503~559)의 명으로 홍황사로 나와서 삼론의 가르침을 홍포한 法朗(507~581)을 함께 이르는 호칭이다. '산중 스님(山中師)'이란 승전을 가리킨다. "이제란 것은 중도를 표출하는 오묘한 敎이고 …… 一과 二로 인해서 理를 밝힌다."는 설명은 혜균의 『대승사론현의』[10]와 작자미상의 『三論略章』에서도 거의 그대로 발견되는데, 『약장』에서는 이를 '섭산의 스님(攝山師)'의 가르침이라고 적고 있다.[11] '섭산의 스님'은 삼론학 문헌에서 고구려 승랑의 특칭으로 사용되기에[12] 이제에 대한 상기한 설명이 승랑에게서 유래했다는 점을 알 수 있다. 따라서 위의 인용문에서 말하는 '필사본(手本) 이제소'는 '이제에 대한 승랑의 강의를 승전이 받아쓴 강의록'이었을 것으로 추정된다. 요컨대 승랑의 가르침에 의하면 中道나 道는 '理'이고 眞俗의 二諦, 有와 無, 一과 二는 '敎'라는 것이다. 이런 내용을 표로 정리하면 다음과 같다.

〈표〉 이제시교론

理	敎	
中道	二諦	
	眞	俗
道	無	有
理	一	二

이러한 이제시교론은, 그 당시 남조의 불교계에 유포되어 있던 개선사 지장이나 광택사 법운의 약리이제설이나 장엄사 승민의 약경이제설에서는 없었던 '二諦를 교법으로 보는 통찰'이다. 이법은 진속의 이제가 아니라 眞도 俗도 아닌 중도다.[13] 다시 말해 진속 이제의 體는 이법으로서의 중도다. 이런 설명에 근거하여 일반적으로 삼론학의 이제 이론은 약교이제설, 즉 이제시교론이라고 간주해 왔

8) 吉藏, 『二諦義』 (『大正藏』 45, 86a~86b), "次明二諦是教義 攝嶺興皇已來 竝明二諦是教 所以山中師手本二諦疏云 二諦者乃是表中道之妙教 窮文言之極說 道非有無 寄有無以顯道 理非一二 因一二以明理 故知 二諦是教也."

9) 승전의 생몰연대에 대한 자세한 분석은 '김 성철, 『승랑-그 생애와 사상의 분석적 탐구』 (서울: 지식산업사, 2011), pp. 67~69 ; pp. 159~163 참조.a

10) 慧均, 『大乘四論玄義』 (『新纂藏』 46, 573c), "第五 攝嶺西霞寺 無所得 三論大意大師詮法師云 二諦者 蓋是表理之極說 文言之妙教 體非有無 有無不乖於體 理非一二 一二不違於理之."

11) 作者未詳, 『大乘三論略章』 (『新纂藏』 54, 834c), "攝山師云 二諦者 乃是表中道之妙教窮文言之極說也 道明有無 有無不乖其道理 雖紹要二 因二以得理 是以開真俗門 說二諦法 以化眾生."

12) 平井俊榮, 『中國般若思想史硏究』 (東京: 春秋社, 1976), p. 271

13) 吉藏, 『二諦義』 (『大正藏』 45, 108a), "何者 攝嶺興皇 皆以中道為二諦體."

다. 그런데 승랑 이전에 劉宋의 多寶寺에 주석했던 大亮(또는 道亮: 400~470경) 역시 이제시교론을 제시했다고 한다. 길장의 『대승현론』과 혜균의 『대승사론현의』에서는 양의 삼대법사의 이제 이론 세 가지를 열거한 후 대량의 이제 이론에 대해 다음과 같이 소개한다.

> 길장의 『대승현론』: 만일 광주의 대량법사에 의한다면, 확고하게(定) 언교로써 진리를 삼았다.[14]
>
> 혜균의 『대승사론현의』: 넷째는 송나라 다보사의 광주 대량 법사인데 다음과 같이 말한다. "이제는 언교의 통전(通詮)이고 상호의존적인 거짓 호칭이며 종지(宗旨)를 궁구(窮究)하는 참된 원인이 아니다."[15]

일본의 사토테츠에이(佐藤哲英)는 이 중에 『대승사론현의』에 실린 이제에 대한 정의[16]가 길장의 『대승현론』의 서두에 실린 이제에 대한 정의와 일치하기에 삼론학의 약교이제설, 즉 이제시교론의 창안자가 승랑이 아니라 광주 대량법사에게 있다고 주장한 바 있다.[17] 그러나 대량의 이제설과 관계된 자료들을 보다 정밀하게 읽어 보면, 대량이 약교이제설의 주장자이긴 했지만 그의 이론은 승랑을 계승한 신삼론의 이제시교론과 다르다는 점을 알 수 있다. 상기한 『대승현론』의 인용문에서 보듯이 대량은 "확고하게(定) 언교로써 진리를 삼았"지만 신삼론에서 이제가 교법이라고 말하는 이유는 '확고한 언교'이기 때문이 아니라, 그 당시 남조 불교계에서 '이제를 이법으로 간주하는 것을 대응하기 위한 방편'이었다. 길장은 이제시교론의 '방편적 성격'에 대해 다음과 같이 설명한다.

> 묻는다. 섭령흥황 전통에서는 어째서 언교(言教)로써 진리(諦)로 삼았는가? 답한다. 거기에는 깊은 뜻이 있다. 그 당시에 유포되어 있던 이론에서 이법(理法)을 진리로 삼는 것에 대응하기 위한 것이다. '상황에 대응하여 가립(假立)하여 설한 것(對緣假說)'이란 말이다.[18]

즉 '[당시의 남조불교계에서 이제를 이법이라고 곡해하는] 상황에 대응하여 [이제가 교법이라고] 가립하여 [이제시교론을] 설한 것'이지 "이제는 교법이다."라고 주장하기 위해서 설한 것은 아니라는 설명이다.

또 상기한 『대승사론현의』 인용문에서 보듯이 대량은 이제가 "종지(宗旨)를 궁구(窮究)하는 참된 원인이 아니다(非窮宗之實因也)."라고 부정적으로 보았지만, 길장의 정의를 보면 이제가 교라는 점을 말하는 앞 문장은 동일하지만 끝에서는 이와 반대로 "중도를 궁구하는 지극한 호칭이다(窮中道之極號)."라고 긍정적으로 쓰고 있다. 이제의 역할에 대한 양측의 평가는 상반되었던 것이다.

14) 吉藏, 『大乘玄論』 (『大正藏』 45, 15a), "若依廣州大亮法師 定以言教為諦."
15) 吉藏, 『大乘玄論』 (『大正藏』 45, 15a), "第四 宗('宋'의 오사)國 多寶寺 廣州 大亮法師云 二諦者蓋是言教之通詮 相待之假稱 非窮宗之實因也."
16) 吉藏, 『大乘玄論』 (『大正藏』 45, 15a), "二諦者 蓋是言教之通詮 相待之仮稱 虛寂之妙實 窮中道之極號."
17) 佐藤哲英, 「三論學派おける約教二諦說の系譜-三論宗の相承論に關する疑問 -」, 『龍谷大學論集』 第380号 (京都, 龍谷學會, 1966), p. 12.
18) 吉藏, 『大乘玄論』 (『大正藏』 45, 15a), "問 攝嶺興皇 何以言教爲諦耶 答 其有深意 爲對由來 以理爲諦故 對緣假說."

이상에서 보았듯이 신삼론에서는 '中道인 理法'을 체득케 하는 敎法으로서 二諦의 역할을 긍정하였고, 신삼론의 이제시교론은 '영원한 주장'이 아니라 '시대적 방편'이었다. 이제를 理(또는 境)로 보는 당시의 남조 불교계의 '有所得의 理見'을 타파하기 위한 '대연가설(對緣假說)'이었다. 大亮법사 역시 이제시교론을 제시했지만 이는 '有所得의 敎見'일 뿐이었다.[19] 신삼론의 이제시교론은 '양의 삼대법사의 理見'과 '대량법사의 敎見'을 넘어서 無所得의 정신에 투철하였다.[20]

Ⅲ. 삼론학의 이제설에서 理, 敎, 境, 智의 관계

앞 장에서 보았듯이, 신삼론의 二諦是敎論은 "二諦는 敎다."라는 단순한 주장이 아니라, "이제는 理, 또는 境이다."라는 당시의 잘못된 생각을 시정하기 위한 방편으로 제시된 이론이었다. 따라서 상황에 따라서 이제는 境이 될 수도 있다. 길장이 저술한 『정명현론』의 다음과 같은 설명을 보자.

> 물음: 진과 속의 이제는 敎를 말하는가, 境을 말하는가?
>
> 답변: 교화주체(能化)인지 교화대상(所化)인지에 따라서 서로 같지 않다. 교화주체의 입장에서 말하면, 내적으로 眞과 俗을 비추기에 진과 속을 境이라고 부르고, 외적으로 중생을 위해서 二諦에 의지하여 설법하기에 眞과 俗을 敎라고 부른다. 교화대상의 입장에서 말하면 眞과 俗을 받아 배우기에 진과 속을 敎라고 이름하며, 진과 속으로 인하여 二智가 발생하기에 진과 속을 境이라고 부른다. 그러나 이러한 眞과 俗은 원래 境이나 敎가 아니다.[21]

인용문 서두에서 질문자는 二諦가 境인지 敎인지 묻는데, 만일 이제시교론이 만고불변한 삼론학의 주장이라면 길장은 "이제는 境이 아니라 敎다."라고 답을 했어야 할 것이다. 그러나 위에서 보듯이 상황에 따라서 이제가 境이 될 수도 있고 敎가 되기도 한다는 것이다. 聖人이 衆生에게 진속의 이제에 대해 가르칠 때 이를 들은 중생에게 二智가 생한다. 여기서 중생에게 이제의 가르침을 주는 성인은 '교화주체(能化)'이고 성인에게서 이제의 가르침을 받는 중생은 '교화대상(所化)'이다. '교화주체'인 성인의 입장에서 보면 마음속에 떠올리는 진속의 이제는 境이고, 이렇게 떠오른 이제를 입을 통해서 발화하면 이는 敎가 된다. 그리고 '교화대상'인 중생 역시 이렇게 발화된 진속의 이제를 우선 敎로서 받아 배운다. 그런데 진속 이제의 敎를 통해서 중생에게 '權智'와 '實智[참된 지혜]'의 二智가[22] 발생할 때에는

19) 유소득의 理見과 敎見에 대한 길장의 비판은 다음과 같다: 吉藏, 『中觀論疏』(『大正藏』 42, 28c~29a), "爲拔二理之見故 言 眞之與俗皆是敎也 至道未曾眞俗 卽末學者遂守二諦是敎 還是投語作解 由來二諦是理爲理見 今二諦爲敎復成敎見 若得意者境之與敎皆無妨也."

20) 이상의 내용에 대한 자세한 설명은, 김 성철, 「신삼론 약교이제설의 연원에 대한 재검토」, 『한국불교학』 제45집 (서울: 한국불교학회, 2006), pp. 59~65 참조.

21) 吉藏, 『淨名玄論』(『大正藏』 38, 868c), "問 真俗二諦 為是教名 為是境稱 答 約能化所化 互望不同 就能化為言 內照真俗 故真俗名境 外為眾生 依二諦說法 故真俗名教 就所化為言 稟於真俗 別(卽의 誤寫)真俗名教 因真俗 發生二智 真俗名境 然此真俗 未曾境教."

22) 후대의 불교문헌을 보면 二智가 眞智와 俗智를 가리키는 경우도 있지만, 길장이나 혜

진과 속의 이제는 境이 된다는 것이다. 문자 그대로 권지란 방편[權]의 지혜이고 실지는 참된[實] 지혜를 의미하는데, 진제인 空과 속제인 有 가운데, 권지를 발생시키는 것이 有이고 실지를 발생시키는 것이 空이며, 有를 조명하는 것은 권지이고 空을 조명하는 것은 실지이다.[23] 이 때 진제인 空과 속제인 有는 教가 아니라 境이라는 것이다. 위 인용문에서 길장의 풀이 가운데 "진속 이제의 教를 통해서 중생에게 권지와 실지의 二智가 발생한다."는 내용에는 논지의 비약이 있는데 『정명현론』의 다음과 같은 설명을 통해 공백을 채우면 그 의미가 분명해진다.

> 교화대상인 중생은 ①眞과 俗의 두 가지 教를 받아서 ②非眞非俗인 不二의 理를 깨닫는다. 이미 ②不二의 理를 깨달았기에 ③不二의 觀이 발생한다. 깨달은 내용인 境은 이미 眞과 俗이 아니고 깨닫는 작용인 智 역시 權도 實도 아니다. 이미 ②理가 有나 無가 아님을 깨달았으면 ④教에 眞과 俗이 있음을 알게 된다. ③理를 깨달아서 權도 實도 아닌 智가 발생하면 ④教에 眞과 俗이 있음을 알게 되기에 ⑤權과 實의 二智가 발생한다.[24]

教는 성인의 입에서 '발화된 것'일 수도 있고, 중생이 귀로 듣고 '배우는 것'일 수도 있고, 중생이 성인이 되는 과정에서 마음속에 '떠오른 것'일 수도 있다. 앞의 인용문에서는 '성인이 발화하고 중생이 배우는 진속의 教(二教)'에서 '권실의 二智'가 발생한다고 썼는데, 위의 인용문을 보면 教에서 직접 智가 발생하는 것이 아니라, 그 사이에서 세 단계를 거쳐야 함을 알 수 있다. 즉, '①二教→ ②不二理→ ③不二智→ ④二境→ ⑤二智'로 이어지는 과정에서 ①二教와 ⑤二智 사이에 '②不二理→ ③不二智→ ④二境'의 과정이 개입한다.

①성인이 설하는 '진제와 속제의 가르침(二教)'을 듣고서 ②먼저 '不二의 理'를 체득해야 한다. '不二의 理'는 진제도 아니고 속제도 아니며[非眞非俗], 유도 아니고 무도 아닌[非有非無] '中道의 理'이다. 이법을 체득한 것이다. ③이때 동시에 不二의 觀, 不二의 智가 발생한다. 境으로서 나타난 理가 非眞非俗으로 不二이기에, 이를 파악하는 지 역시 非權非實의 不二다. 이렇게 이법을 체득한 후에 ④비로소 방편으로 사용될 진제와 속제의 二諦가 떠오른다. 이때 眞과 俗의 이제는 智의 대상이기에 境이다. 그리고 이에 근거하여 ⑤權과 實의 二智가 발생한다.

일반적으로 삼론학의 이제설을 이제시교론이라고 하면서 이제를 教로 보았다고 하지만, 이상에서 보듯이 이는 ①'성인이 이제의 가르침을 설하고, 중생이 그런 이제의 가르침을 들을 때'에 국한한다. ①이제의 가르침을 통해서 ②불이의 理를 체득하면서 ③불이의 智가 생한 후 다시 중생을 교화하기 위해서 ④진과 속의 이제를 떠올릴 때에는 이제의 가르침은 境이 되는 것이다. 그리고 이런 이제의 境에 근거하여 ⑤권실의 二智가 생한다. 본 장 서두에 인용했던 『정명현론』의 문답에 이어지는 다음과 같은 문답을 보면 境과 智, 教와 理의

균의 저술에서 二智는 예외 없이 權智와 實智였다.

23) 吉藏, 『二諦義』 (『大正藏』 45, 114c), "二諦 空有二境 生權實二智 照有是權智 照空是實智."

24) 吉藏, 『淨名玄論』 (『大正藏』 38, 869a), "所化眾生 稟真俗二教 即悟非真非俗不二之理 既悟不二之理 即發生不二之觀 所悟境既非真俗 能悟之智亦非權實 既悟理非有無 即識教有真俗 悟理發生非權實智 即識教有真俗 故生權實二智."

관계가 보다 분명하게 드러난다.

> 물음: 그렇다면 어째서 항상 二諦가 敎이지, 境이나 理가 아니라고 말했는가?
> 답변: 이는 "이제에 의지하여 설법한다."는 점에 따라서 이제를 敎라고 부른 것이다. 만일 "이지를 발생시킨다."는 점에 의거한다면 진과 속은 境이라고 부른다. 또 진과 속은 不二의 理를 표출하기에 진과 속을 敎라고 부른다. 만일 二智와 상대한다면 境이라고 부른다. 어느 한 쪽을 고집할 수는 없다.[25]

여기서 질문자는 신삼론 전통에서 일반적으로 약경이제설이나 약리이제설을 비판하면서 약교이제설, 즉 이제시교론을 제시한 이유를 묻는다. 그러자 길장은 "聖人이 '진제와 속제의 이제에 의해서 설법할 때'와 이런 이제의 설법을 듣고서 凡夫에게 '불이의 理가 표출될 때'에는 이제를 敎라고 부르는 반면에, 진속 이제에 의해서 '權智와 實智의 二智가 발생할 때'와 진제와 속제의 이제가 '권지와 실지의 이지와 상대하고 있을 때'에는 이제를 境이라고 부른다."고 답한다. 요컨대 진제와 속제의 이제가 '敎化를 위해 성인에 의해서 發話될 때'나 '悟道를 위해 범부에 의해 학습될 때'에는 敎라고 불리고, 이런 과정을 거쳐 不二의 理를 체득한 사람이 진제와 속제의 이제를 대상으로 떠올려서 권지와 실지의 二智를 발생시킬 때에는 境이라고 부른다. 길장은 『중관론소』에는 境, 智, 敎, 理의 이러한 관계가 다음과 같이 잘 정리되어 있다.

> 진제와 속제에 의해서 理를 통달하기에 敎라고 부르며, 진제와 속제가 智를 생하므로 境이라고 부른다. 여래가 二諦를 설하기에 이제는 敎가 되며 여래가 이제를 비추므로 이제는 境이 된다. 그러나 二諦는 본래 境이나 敎가 아니니 상황에 맞추어 이를 활용하라.[26]

二諦가 智의 대상이 될 때에는 境이 되고, 理에 대해서는 敎가 된다. 二智를 생할 때에는 境이 되고, 二諦를 설할 때에는 敎가 된다. 따라서 이제에 대해 境이라고 규정할 수도 없지만, 敎라고 단정할 수도 없다. 敎化와 悟道의 상황에 따라 이제를 境으로 볼 수도 있고 敎로 볼 수도 있다는 것이다. 철저한 無所得의 二諦觀이다.

IV. 삼론학의 이제설에서 於諦와 敎諦의 의미와 유래

일반적으로 梁의 삼대법사의 이제설과 차별되는 신삼론 이제설의 특징이 이제시교론에 있다고 하지만 지금까지 살펴보았듯이, 이는 방편적 이론일 뿐이다. 상황에 따라서 이제를 敎라고 부를 수도 있

25) 吉藏, 『淨名玄論』(『大正藏』 38, 868c), " 問 若爾 何故垣(恒의 誤寫)言二諦為教 非是境理 答 此約依二諦說法故 二諦名教 若據發生二智 則真俗名境 又真俗表不二理 則真俗名教 若對二智 則稱為境 不可偏執."

26) 吉藏, 『中觀論疏』(『大正藏』 42, 29a), "以真俗通理 故名為教 真俗生智 即名為境 如來說二諦 故二諦為教 如來照二諦 即二諦為境 然二諦未曾境教 適時而用之."

고 境이라고 부를 수도 있다. 理에 대해서는 敎가 되고, 智에 대해서는 境이 되기 때문이다. 전자는 約敎의 이제, 후자는 約境의 이제다. 신삼론 전통에서는 학계의 통념과 달리 부분적으로 약경이제설도 수용하였다. 신삼론의 약경이제설은 智와 境의 대립에 근거한다. 교법으로서의 이제였지만, 이런 이제를 통해 不二中道의 理를 체득한 후 權智와 實智의 二智를 발생시키기 위해서 진제인 空과 속제인 有의 二諦의 교법을 떠올릴 때 二諦 각각은 境이 된다. 그런데 삼론학에서는 이 가운데 교법인 이제를 敎諦라고 부르며, 교제에 의해서 발생하는 智를 於諦라고 부른다. 길장의 『이제의』에 실린 다음과 같은 문답을 보자.

> 묻는다. 於諦는 境에 속해야 하는가, 智에 존재해야 하는가?
> 풀어서 말한다. 於諦란 '두 가지 有情의 智'에 대해서[於] 이름을 붙인 것이다. 凡夫에게 이해된 것이 속제가 되고, 聖人에게 이해된 것이 진제가 된다. '두 가지 유정의 智'에 대해서[於] 진리[諦]로 삼은 것이지 空과 有의 '두 가지 境'을 취하여 진리로 삼은 것은 아니다.[27]

진제와 속제의 이제는 敎諦이기도 하지만, 於諦이기도 하다. 질문자는 어제가 境에 속하는지 아니면 智에 속하는지 묻는다. 境은 '객관대상'을 의미하고 智는 그런 境에 대한 '주관적 앎'을 의미한다. 길장은 어제는 '주관적 앎'인 智에 속한다고 답한다. '두 가지 유정'이란 범부와 성인의 둘을 가리킨다. 진제로서의 於諦는 '성인에게 이해된 진리'이고 속제로서의 於諦는 '범부에게 이해된 진리'다. 전자를 眞於諦, 후자는 俗於諦라고 부르기도 한다.[28] 요컨대 어제란 '사람에게 파악된 진리[於人所表諦]'다. '사람'이란 성인 또는 범부다. 이어서 질문자는 敎諦의 소속을 묻는다.

> 묻는다. 於諦가 智라면 敎諦는 어디에 속하는가? 일체의 법은 境과 智에서 벗어나지 않아서 境과 智가 거두어들이는데 境에 속하는가, 智에 속하는가?
> 풀어서 말한다. 敎諦는 境에 속한다.[29]

일체의 법을 분류하는 방식이 여러 가지가 있지만, 여기서 질문자는 '境과 智'의 범주를 제시하면서 敎諦의 소속을 묻는다. 境은 '객관적 대상', 智는 '주관적 인식'이라고 풀이할 수 있을 것이다. 敎諦는 성인이 가르친 二諦다. 길장은 敎諦가 객관 대상인 境에 속한다고 답한다. 二諦는 객관세계의 법칙(理)이나 대상(境)이 아니라 敎다. 그러나 言表된 이제는 境이다. 언표된 이제는 귀에 들리는 것(聲境)에 속하기 때문일 것이다. 이를 敎諦라고 부른다. 敎諦란 '성인이 말로 나타낸 진리[聖人能表諦]'다. 길장에 의하면 於諦와 敎諦 모두 다른 학파에는 없는 신삼론 고유의 이론이라고 한다. 길장은 다음과 같이 말한다.

27) 吉藏, 『二諦義』 (『大正藏』 45, 97a), "問 於諦 為當屬境 為當在智耶. 解云. 於諦 於兩情智為名 何者 於凡所解為俗諦 於聖所解為真諦 於兩情智為諦 不取空有兩境為諦也."

28) 吉藏, 『二諦義』 (『大正藏』 45, 99b)

29) 吉藏, 『二諦義』 (『大正藏』 45, 113a), "問 於諦是智 敎諦屬何耶 一切法不出境智 境智往收 為屬境 為屬智耶 解云 敎諦屬境."

이제(二諦)에는 두 가지 의미가 있다. 첫째는 중생에 순응하기 때문에 이제를 설하는 것으로 교제(教諦)이다. 둘째는 중생에 대해서 이제가 있는데 어제(於諦)이다. 그런데 어(於)와 교(教)의 이제는 다른 학파에는 없다. 오직 산문(山門)의 전통에만 이런 이치가 있다.[30]

여기서 말하는 산문이란 섭산에서 교화활동을 했던 僧朗과 僧詮을 일컫는다. 教諦의 이론은 二諦是教論에 근거하기에 승랑이 그 창안자임을 알 수 있다. 그런데 於諦의 이론 역시 그 기원이 승랑에게 있을 것으로 짐작된다.[31] 그리고 멀리는 『중론』이나 『열반경』과 같은 대승불전에서 그 기원을 찾는다. 教諦와 於諦 이론의 경전적 근거에 대해서 길장은 『대승현론』에서 다음과 같이 설명한다.

묻는다. 『중론』에서 "모든 부처님들께서는 二諦에 의지하여 설법하신다."[32]고 말하며, 『열반경』에서는 "중생에 수순하기 때문에 二諦를 설하신다."[33]고 말하는데 이는 어떤 諦인가?

답한다. 能依는 教諦이고 所依는 於諦다.[34]

30) 吉藏, 『二諦義』 (『大正藏』 45, 103b), "二諦者 有二義 一者隨順眾生故說有二諦 即教諦 二者於眾生有二諦 即於諦也 然於教二諦 他家所無 唯山門相承有此義也."

31) 김 성철, 『승랑-그 생애와 사상의 분석적 탐구』 (서울: 지식산업사, 2011), pp. 313~323

32) 원 게송은 다음과 같다.: 龍樹, 『中論』, (『大正藏』 30, 32c), "諸佛依二諦 為眾生說法 一以世俗諦 二第一義諦."

33) 원문은 다음과 같다.: 『大般涅槃經』 (『大正藏』 12, 684c), "佛言 善男子 有善方便隨順眾生說有二諦."

34) 吉藏, 『大乘玄論』 (『大正藏』 45, 15a), "問 中論云 諸佛依二諦 說法. 涅槃經云 隨順眾生故 說二諦 是何諦耶 答 能依是教諦 所依是於諦."

『중론』의 게송에서 "이제에 의지하여 설법하신다."고 할 때 '의지하는 이제'와 '설법하는 이제'를 구분할 때 전자는 '의지의 대상[所依]'이고 후자는 '의지하는 주체[能依]'인데, 전자가 於諦이고 후자가 教諦라는 것이다. 『열반경』의 경문에서 "중생에 수순하기 때문에 二諦를 설하신다."고 할 때, '중생이 생각하는 이제'가 있고 부처님이 '설하는 이제'가 있는데, 전자가 '의지의 대상[所依]'이고 후자가 '의지하는 주체[能依]'이며 마찬가지로 전자가 於諦고 후자가 教諦다.

양무제의 장남 소명태자 소통(蕭統: 501~531)의 「解二諦義」에 於諦 이론이 거의 그대로 등장한다. 招提寺의 慧琰과 소명태자 간에 오간 다음과 같은 문답을 보자.

다시 여쭙니다. 만일 無가 有와 다르지 않고 有가 無와 다르지 않다면 다만 한 가지만 봐야 할 텐데 어째서 둘이 됩니까?

황태자가 대답하였다. 凡夫는 有를 보고 聖人은 無를 봅니다. 양자에게 보이는 것이 이미 나뉘었기에 둘을 이루는 것입니다.

다시 여쭙니다. 성인이 無를 본다고 할 때, 無는 가히 진리[諦]라고 부를 수 있습니다. 범부가 有를 보는 것을 어째서 진리라고 할 수 있습니까?

황태자가 대답하였다. 성인이 無를 보는 것은 성인에게서[在聖] 진리[諦]가 되고, 범부는 살펴보아 有라고 말하기 때문에 범부에게[於凡] 진리가 되는 것입니다.[35]

35) 道宣, 『廣弘明集』 (『大正藏』 52, 248b), "又諮 若無不異有 有不異無 但見其一 云何為二 令旨答 凡夫見有聖人見無 兩見既分以茲成二 又諮 聖人見無無可稱諦 凡夫見有何得稱諦 令旨答 聖人見無在聖為諦 凡夫審謂為有 故於凡為諦."

이 가운데 "성인이 無를 보는 것은 성인에게서[在聖] 진리[諦]가 되고, 범부는 살펴보아 有라고 말하기 때문에 범부에게[於凡] 진리가 된다."는 소명태자의 마지막 대답은 신삼론의 於諦 이론과 유사하다. 본 장 서두에서 인용했던 『이제의』의 문장에서 길장은 어제에 대해서 "於諦란 '두 가지 有情의 智'에 대해서[於] 이름을 붙인 것이다. 凡夫에게 이해된 것이 속제가 되고, 聖人에게 이해된 것이 진제가 된다."고 정의하는데 이는 위에 인용한 소명태자의 이제 이론과 다르지 않기 때문이다. 그러나 소명태자의 이제관이 신삼론의 이제 이론과 완전히 일치하는 것은 아니었다. 「해이제의」 서두에서 소명태자는 다음과 같이 말한다.

> 道를 밝히는 방법에서 그 유래가 하나만 있는 것은 아니지만 요약하여 말하면 境과 智에서 벗어나지 않는다. 때로는 境에 의해서 뜻을 밝히고, 때로는 智에 의해서 행을 드러낸다. 二諦의 경우는 境으로 나아가 뜻을 밝힌 것이다.[36]

道에 대해서는 그 어떤 얘기를 해도 '境과 智'라는 범주를 벗어나지 않는데, 眞俗 二諦의 경우는 智가 아니라 境에 포함된다는 것이다. 그런데 길장은 「해이제의」의 이런 문장을 의식하고 있는 듯이 본 장 서두의 인용문에서 어제에 대해 정의를 내린 후 이와 반대로 "'두 가지 유정의 智'에 대해서[於] 진리[諦]로 삼은 것이지 空과 有의 '두 가지 境'을 취하여 진리로 삼은 것은 아니다."라고 쓰고 있다. 소명태자의 '二諦 이론은 그 발상에서 신삼론의 '於諦 이론'과 거의 동일하지만, 소명태자의 경우 二諦가 '智와 境'의 구분에서 境에 해당한다고 본 반면에 신삼론에서는 於諦가 境이 아니라 智라고 보았다는 점에서 양자는 차별된다. 또 신삼론의 어제 이론은 과거 梁의 三大法師의 이론 가운데 約理二諦說에 해당한다고 한다. 길장은 『정명현론』에서 이에 대해 다음과 같이 밝힌다.

> 진리[諦]에는 두 가지가 있다. 첫째는 於諦이고 둘째는 教諦다. 色法의 경우 원래 有도 無도 아닌데 凡夫에게는 有이고 속제라고 부르며, 聖人에게는 空이고 진제라고 부른다. 범부에 대해서 유이고 속제라고 부르기에 萬法을 잃지 않고, 성인에 대해서 공이고 진제라고 부르기에 부처님이 계시든 안 계시든 性과 相이 상주한다. 教諦란 것은 다음과 같다. 제불과 보살의 色은 원래 有나 無가 아닌데, 중생을 교화하기 위해서 유와 무의 二諦를 설한다. 이런 유와 무로 인하여 유와 무가 아님을 깨닫게 하고자 한 것이 教다. 그런데 옛 이론에서 二諦가 理라고 밝혔던 것은 여기서 말하는 두 가지 於諦다.[37]

길장은 어제와 교제의 의미에 대해서 해설한 후 말미에서 "옛 이론에서 二諦가 理라고 밝혔던 것은 여기서 말하는 두 가지 於諦다."

36) 道宣, 『廣弘明集』 (『大正藏』 52, 247c), " 明道之方 其由非一 擧要論之不出境智 或時以境明義 或時以智顯行 至於二諦即是就境明義."

37) 吉藏, 『淨名玄論』 (『大正藏』 38, 894c), "諦有二種 一於諦 二教諦 於諦者 色未曾有無 而於凡是有 名俗諦 於聖是空 名真諦 以於凡是有名俗諦故 萬法不失 於聖是空名真諦故 有佛無佛性相常住 教諦者 諸佛菩薩之色未曾有無 為化眾生故 說有無為二諦 欲令因此有無悟不有無 是教 而舊義明二諦是理者 此是二於諦耳."

라는 설명을 덧붙인다. 여기서 '二諦가 理라고 밝혔던 옛 이론'은 약리이제설, 또는 약경이제설이라고 불리는 양의 삼대법사의 이제설이다. 이들의 주장하던 二諦가 신삼론의 於諦에 해당한다는 것이다. 신삼론에서 이제시교론을 제시하면서 '개선사 지장과 광택사 법운의 약리이제설'과 '장엄사 승민의 약경이제설'을 비판하긴 했지만 이를 완전히 파기한 것은 아니었다. '於諦 이론'으로 탈바꿈하여 신삼론 이제설의 한 축을 담당하고 있는 것이다.

Ⅴ. 約境과 約理의 이제를 포용하는 방편적 이제시교론

본고 서두에서 언급했듯이, 삼론학의 이제설을 約教二諦說, 즉 二諦是教論이라고 규정하는 것이 학계의 통념이었다. 길장이나 혜균 등 삼론가의 저술에서는 이제시교론을 신삼론 이제 이론의 특징으로 들면서 과거 양의 삼대법사의 약리이제설이나 약경이제설을 비판하는 내용들이 많이 발견된 있다. 그런데 간혹 이제를 境이나 智라고 규정하는 문장들도 보인다. 어떤 곳에서는 二諦는 境이나 理가 아니라 教라고 하는데, 다른 곳에서는 이제는 教가 아니라 境이라고 쓰고 있으며, 또 다른 곳에서는 이제는 境이 아니라 智라고 쓰기도 한다. 본고에서는 이런 문장들을 단서로 삼아서 신삼론 이제설의 전체적인 모습에 대해 조감해 보고자 하였다.

주지하듯이 理나 境의 실상은 眞도 俗도 아닌 '不二의 中道'이고, 그런 중도를 가르치고, 체득하기 위해 사용되는 教가 二諦의 본질이다. 그런데 일반적인 이해와 달리 삼론학의 이제시교론은 對機說法과 같은 교설이었다. 길장은 二諦是教論의 이런 성격을 '상황에 대응하여 가립하여 설한 것[對緣假說]'이라고 표현한다. 신삼론의 약교이제설, 즉 이제시교론은 二諦를 '자연의 理法[理]'이나 '객관 대상[境]'이라고 간주하던 그 당시 남조 불교계의 통념을 시정하기 위하여 제시된 방편적 이론이었다.

또 신삼론 이제설에서 約境과 約理의 이제설을 비판하면서 約教의 二諦인 教諦를 고안하긴 했지만, '境과 智'라는 二元的 범주의 틀 속에서 판별하면 그런 教諦는 智가 아니라 境에 해당한다. 理에 대해서는 二諦가 教이지만, 智에 대해서는 境인 것이다. 여기서 智에 해당하는 二諦를 於諦라고 부른다. 教諦는 '성인이 말로 나타낸 진리[聖人能表諦]'임에 반하여, 於諦는 '사람에게 파악된 진리[於人所表諦]'다. '성인에게 이해된 空의 智'는 眞於諦, '범부에게 이해되는 有의 智'는 俗於諦다. 길장은 이런 두 가지 於諦는 '二諦가 理라고 밝혔던 옛 이론'인 約理의 二諦에 다름 아니라고 말한다.

이렇게 삼론학의 二諦는 상황에 따라서 그 역할과 명칭이 달라졌다. 본질적으로는 教지만, 어떤 때에는 境이라는 이름이 붙고, 다른 때에는 智라는 이름이 붙는다. 어떤 때에는 教諦라고 부르고, 다른 때에는 於諦라고 부른다. 삼론학의 二諦說은 約理와 約境의 二諦 이론을 모두 포용하는 方便的 二諦是教論이었다.

참고문헌

· 『大般涅槃經』 (『大正藏』 12)

· 龍樹, 『中論』, (『大正藏』 30)

· 吉藏, 『淨名玄論』 (『大正藏』 38)

· 吉藏, 『中觀論疏』 (『大正藏』 42)

· 吉藏, 『二諦義』 (『大正藏』 45)

· 吉藏, 『大乘玄論』 (『大正藏』 45)

· 道宣, 『廣弘明集』 (『大正藏』 52)

· 慧均, 『大乘四論玄義』 (『新纂藏』 46)

· 作者未詳, 『大乘三論略章』 (『新纂藏』 54)

· 고 익진, 『한국고대불교사상사』 (서울: 동국대출판부, 1989)

· 김 성철, 「신삼론 약교이제설의 연원에 대한 재검토」, 『한국불교학』 제45집 (서울: 한국불교학회, 2006)

· 김 성철, 『승랑-그 생애와 사상의 분석적 탐구』 (서울: 지식산업사, 2011)

· 김 잉석, 「승랑을 상승한 중국삼론의 진리성」, 『불교학보』 (서울: 동국대학교불교문화연구원, 1963) 제1집

· 佐藤哲英, 「三論學派おける約教二諦說の系譜-三論宗の相承論に關する疑問 -」, 『龍谷大學論集』 第380号 (京都, 龍谷學會, 1966)

· 平井俊榮, 『中國般若思想史研究』 (東京: 春秋社, 1976)

· 高岡善彦, 「三論教学における空性と修道の研究三論教学における空性と修道の研究」, 『龍谷大学大学院文学研究科紀要』 32 (京都: 龍谷大学大学院文学研究科紀要編集委員会, 2010)

Reexamination on the Èr-dì(二諦) Theories of Sān-lùn(三論) Tradition

—A Study on the Relations between Reality(理), Teaching(敎), Object(境) and Wisdom(智) accompanied by an Analysis of the Meaning of Wū-dì(於諦) and Jiào-dì(敎諦)

Kim, Sung-chul

Dongguk University in Gyeong-ju

Generally, it has been known that the scholars of the Sān-lùn(三論) sect regarded the Two-truths Èr-dì(二諦) not as reality(理) or object(境) but as teaching(敎) of sages. But in the writings of Jí-zàng(吉藏) or Huì-jūn(慧均), we can find some sentences that express Èr-dì as an object(境) or wisdom(智). Wū-dì(於諦) and Jiào-dì(敎諦) are new names coined by Sān-lùn masters. Jiào-dì is a truth that is taught by a sage. Jiào-dì is included in the realm of object, but Wū-dì is a truth that is understood by a person. Wū-dì is included in the realm of wisdom. The name of Èr-dì changes according to the status and role of itself.

Jí-zàng wrote that the Èr-dì theory of Sān-lùn was not a dogmatic one. It was only an expedient. Even the theories of other sects were allowed to be used in explaining the real meaning of Èr-dì. For example, the Èr-dì theory of Chéng-

shí-lun(成實論) masters in Liáng Dynasty was transformed to Wū-dì theory by Seung-rang(僧朗) the Patriarch of the Sān-lùn sect.

The Èr-dì can be used not only as a teaching(敎) tool of sages but also as an object(境) of learning that is understood by ordinary persons. The Èr-dì can be also a source of wisdom(智) or an object(境) of wisdom. So, we can conclude that the Èr-dì theory of Sān-lùn tradition was not a dogmatic one.

Key Words

Sān-lùn, Èr-dì, Jí-záng, Jiào-dì, Wū-dì, Seung-rang, Huì-jūn

투고일자 2011.11.19 | 심사일자 2011.12.13 | 게재확정일자 2011.12.16

蒙山 看話의 비판적 연구

정성욱(眥明)
동국대학교 박사

Ⅰ. 서론
Ⅱ. '발견하는 화두'와 '만드는 화두'
Ⅲ. 몽산의 생애분석
Ⅳ. 몽산의 좌선과 화두개념
Ⅴ. 수행과정
Ⅵ. 삼관어와 인가
Ⅶ. 결론