

## 삼론학의 삼중중도(三種中道)와 원효의 무이중도(無二中道) 비교연구

김영미 / 동국대학교(경주)

### 목 차

- I. 서론
- II. 이제(二諦)와 삼시계(三是偈)
- III. 삼론학의 삼중중도(三種中道)와 사중이제
- IV. 원효의 무이중도(無二中道)
- V. 삼론학의 삼중중도와 원효의 무이중도 비교
- VI. 결론

# 삼론학의 삼중중도(三種中道)와 원효의 무이중도(無二中道) 비교연구

김 영 미\*

- I. 서론
- II. 이제(二諦)와 삼시계(三是偈)
  - 1. 이제(二諦)
  - 2. 중론 삼시계(三是偈)
- III. 삼론학의 삼중중도(三種中道)와 사중이제
  - 1. 삼중중도(三種中道)
  - 2. 삼중이제(三重二諦)와 사중이제(四重二諦)
- IV. 원효의 무이중도(無二中道)
  - 1. 이제 도리(二諦道理)
  - 2. 무이중도(無二中道)
- V. 삼론학의 삼중중도와 원효의 무이중도 비교
- VI. 결론

## <국문초록>

깨달음인 진제와 세속인 속제의 이제(二諦)를 어떻게 이해하는가에 의해 붓다의 깨달음은 여러 가지로 해석되어질 수 있다. 『마하반야바라밀경』에서는 세 가지의 이제설이 보인다. 첫째, 승의제와 세속제를 교설의 형식으로 하는 이제설은 승랑에게 전수되어서 이제시교론(二諦是教論)·삼중중도론(三種中道論)으로 발전하여 사중이제설(四重二諦說)로 귀결된다. 둘째, 승의제(勝義諦)를 불가언공성(不可言空性)으로 하고, 붓다의 교설을 이 '불가언공성(不可言空性)'의 방편인 세속제(世俗諦)로 하는 이제설은 원효에게 무이중

\* 동국대학교 경주캠퍼스 연구교수.

도(無二中道)로 발전되어진 것으로 보인다. 셋째, 세속제와 승의제와의 상즉(相卽)을 설하는 이제설은 원효에게 생멸상즉(生滅相卽)으로, 승량에게 유무상즉(有無相卽)으로 계승되고 있다.

중국의 삼론학에서는 이제의 체가 중도임을 밝혀 중도위체론(中道為體論)을 성립하고, 승조의 유무상즉 사상에서 유래한 가명공(假名空) 이론이 삼론학의 이제합명중도(二諦合明中道) 사상으로 계승되어, 이제각론중도(二諦各論中道)[세제중도·진제중도]와 이제합명중도(二諦合明中道)의 삼중중도(三種中道)로써 깨달음을 드러내고 있다. 이에 대해 한국의 원효는 『금강삼매경론』에서 속제중도(俗諦中道)·진제중도(眞諦中道)·무이중도(無二中道)라는 용어으로써 깨달음의 경지를 나타낸다. 무이중도는 증관학의 이제(二諦)[속제, 진제]와 유식학의 삼성(三性)[변계소집성, 원성실성(시각), 의타기성, 원성실성(본각)]을 서로 융합하고 있다.

주제어: 삼중중도(三種中道), 무이중도(無二中道), 삼론학, 원효, 깨달음

## I. 서론

붓다의 가르침은 일반적으로 이제(二諦)로 구분된다. 첫째는 세간의 진리에 대한 가르침을 속제(俗諦)[세속제(世俗諦)·세제(世諦)]라고 하고, 둘째는 출세간의 진리에 대한 가르침을 진제(眞諦)[승의제(勝義諦)·제일의제(第一義諦)]라고 한다. 붓다는 십이연기의 유전문에 의해 설명되고 있는 세간의 집(集), 즉 세속제를 깨닫고서 팔정도라는 제일의제를 발견했으며, 제일의제를 실천하여 열반을 성취했다.<sup>1)</sup> 다시 말하면 세간이 성립하는 모습을 속제라고 하고, 세간이 멸하는 길을 진제(眞諦)라고 한다. 이러한 이제를 어떻게 이해하는가에 의해 깨달음은 다양하게 해석되어진다.

불교에서는 최고의 진리를 중도(中道)라고 가르친다. 그래서 최고의 진리

1) 이증표(2014), 46-47.

인 중도(中道)를 체득하는 방법으로 이제(二諦)가 널리 연구되고 논의되었다고 볼 수 있다.<sup>2)</sup> 이제설을 고찰하기 위해서는 불교의 사상적이나 이론적인 발전상을 고찰하는데 있어서 붓다의 궁극적 경지가 무엇인가에 대한 연구가 먼저 앞서야 한다. 우선 용수(龍樹)에 의해서 드러난 공관사상(空觀思想)이 있는데 이 경지에 이르기 위해서, 그는 팔불중도(八不中道)라는 이론을 전개하였다.<sup>3)</sup> 용수는 존재를 파악할 때 두 가지 입장을 취하고 있다. 즉 깨닫지 못한 일상적인 관점에서 바라보는 세계와 궁극적인 깨달음의 경지에서 바라본 세계이다. 전자는 언어로 표현될 수 있는 세계로서 논리성과 정합성(整合性)을 갖고 있다. 후자의 세계는 언어로 표현할 수 없는 희론적멸(戲論寂滅)의 세계이기 때문에 논리를 초월한 절대적 세계이다. 이를 용수는 각각 표현되는 일상적 세계에 대한 앎은 '세속적인 진리[世俗諦]라고 하고, 궁극적 깨달음의 세계에 대한 앎은 '절대적인 진리[勝義諦]라고 한다.<sup>4)</sup> 우리는 속제에 살고 있으면서 진제를 깨닫고자 한다.

논자는 본고에서 삼론학의 삼중중도(三種中道)와 원효의 무이중도(無二中道)를 비교해서 연구하려고 한다. 그러나 중국의 삼론학은 승량의 직접적인 저술이 전해지지는 않았으므로, 그가 설명한 삼론학(三論學)의 내용을 세밀하게 알기는 쉬운 일이 아니다. 따라서 승량의 사상을 이어서 삼론학을 성립한 길장의 저서로 살펴볼 것이다.<sup>5)</sup> 삼론학에서는 이제각론중도(二諦各論中道)[세제중도·진제중도]와 이제합명중도(二諦合明中道)의 삼중중도(三種中道)로써 붓다의 깨달음을 표현하고 있다. 반면 한국의 원효는 『금강삼매경론』에서 속제중도(俗諦中道)·진제중도(眞諦中道)·무이중도(無二中道)라는 용어으로써 깨달음을 나타낸다. 이처럼 삼론학과 원효는 비슷한 용어를 사용하고 있는데, 이 개념들은 어떤 차이를 보이는가에 대한 고찰은 의미가 있을 것이다.

2) 최동희(1975), 18.

3) <http://www.bulkwang.co.kr/news/articleView.html?idxno=11213>.

4) 윤종갑(2002), 104.

5) 고익진(1985), 81.

## Ⅱ. 이제(二諦)와 삼시계(三是偈)

### 1. 이제(二諦)

초기불전에 따르면 승의(勝義)는 궁극의 진리인 열반이라고 하고, 세속(世俗)은 세속인들의 상식적이고 관습적인 욕망을 통해 파악된 현실로서, 승의의 깨달음과 상반된다.<sup>6)</sup> 일반적으로 우리의 눈에 보이는 사물을 유(有)[존재]라고 여기면서 보는 관점을 속제(俗諦)[世俗諦]라고 하고, 그 사물이 실재하지 않는다는 것을 깨닫고서 공(空)이라고 보는 관점을 진제(眞諦)[第一義諦·勝義]라고 한다.

승의(勝義)와 세속(世俗)의 이제(二諦)라는 말이 언제부터 사용되었는지는 확실하지 않다. 원시적인 형태는 아함이나 니까야에 나오고, 이제 형태로는 『인왕반야(仁王般若)』 등의 모든 『반야경』이나 『열반경(涅槃經)』 등에 나온다. 논부에서는 『대비바사론(大毘婆沙論)』을 시작으로 『성실론(成實論)』 등에서 논해지고 있다. 하지만 이제에 대한 반성이 구체적으로 깊어지고, 교리적으로 중요한 중심적 개념으로 확립된 것은 용수라고 보인다.<sup>7)</sup> 용수가 이제설을 도입한 이유는 모든 존재가 공이라면 불교의 근본 진리인 사성제와 삼보는 물론 선악업, 언어적 관습이 파괴될 뿐만 아니라 상대방[자성론자]의 말을 부정할 수 없기 때문이다. 용수는 공성(Sūnyata)을 ‘비존재성’으로 보아 허무주의로 오인한 자성론자에 대해 이제설을 통해서 예리하게 비판한다.<sup>8)</sup> 따라서 이제설은 공성에만 집착하는 악취공자(惡取空者)들의 공병을 치료하기 위해 도입한 것이다.

아비달마 불교의 이제설에 의하면, 세속언설은 가명(假名)이고 무가치한 것이며 비인격적인 요소(법)만이 승의의 실재이다. 그러므로 이제설의 입장에서 일체를 비인격적인 요소만으로 봐서 아견을 멸하는 것이 실천도가 되며, 일체가 생명이 없는 모든 요소로 해소되고 분리된 사멸의 상대가 이상으로 할 만한 목표가 된다.<sup>9)</sup> 『반야경』의 이제설의 기본적인 성격은 불설(佛

6) 박용주(2012), 67.

7) 나가오 가진, 김수아 역(2005), 32.

8) 윤종갑(2002), 106.

說)마저 뛰어넘은 불가언설공(不可言說空)을 승의제로 함과 동시에, 불설을 승의제의 방편이 되는 언설의 세속제를 강조한다. 이제설은 『마하반야바라밀경』에서 세 가지의 이제설(二諦說)로 보이는데 다음과 같다.<sup>10)</sup>

(1) 승의제와 세속제를 교설의 형식으로 하는 이제설이다.

사리불이여, 보살마하살은 二諦에 머물러 중생을 위해 법을 설한다. (즉 世諦와 第一義諦이다.<sup>11)</sup>

(2) 승의제(勝義諦)를 ‘불가언공성(不可言空性)’으로 하고, 붓다의 교설을 이 ‘불가언공성’의 방편 세속제(世俗諦)로 하는 이제설(二諦說)이다.

수보리여, 세제인 까닭에 분별하여 과보가 있다고 말하지만 第一義에서는 아니다. 제일의 중에는 인연과보를 말하지 못한다. 왜냐하면, 그 제일의는相이 없고, 분별이 없고 또한 언설이 없기 때문이다. 이른바 색 내지 유루 무루의 법은 不生不滅한 相이고 不垢不淨하여 필경에 공이니, 무시이래로 공인 까닭이다.<sup>12)</sup>

(3) 세속제와 승의제와의 상즉(相卽)을 설하는 이제설이다.

세존이 이르시되, 수보리여, 보살마하살은 (반야바라밀을 행할 때에) 세제(世諦)로서 (취하기) 때문에 중생들에게 유(有)라고도 무(無)라고도 하여 보여준다. 제일의로서는 그렇지 않다. (수보리가 말하되), 세존이시여, 세제와 제일의제는 차이가 있습니까? (세존이 이르시되), 수보리여, 세제와 제일의제는 차이가 없다. 왜냐하면 세제의 진여는 즉시 제일의제의 진여이다.<sup>13)</sup>

9) 安井廣濟, 김성환 역(1988), 68.

10) 安井廣濟, 김성환 역(1988), 81-82.

11) 『摩訶般若波羅蜜經』(T08, 405a15-16).

12) 『摩訶般若波羅蜜經』(T08, 397b16-21).

13) 『摩訶般若波羅蜜經』(T08, 378c9-13).

위 각각의 내용은 『중론』에서는 다음과 같이 계승되어 진다. 즉 『마하반야 바라밀경』에 보이는 이제설은 『중론』에서 (1)모든 붓다께서 세속제(世俗諦)와 제일의제(第一義諦)에 의거해서 설하신다는 내용은 (a)로, (2)세제에는 과보가 있고 제일의제에는 상이 없고 분별이 없어서 공(空)이라는 내용은 (b)로, (3)세속제와 승의제와의 상즉(相卽)을 설명하는 이 내용은 (c)로 서술되고 있다.

- (a) 모든 부처님들께서는 二諦에 의거하여 중생들을 위해 설하신다. 첫째 世俗諦이고, 둘째는 第一義諦이다.<sup>14)</sup>
- (b) 속제에 의하지 않으면 第一義諦를 얻을 수 없고, 제일의제에 의하지 않으면 열반을 얻을 수 없다.<sup>15)</sup>
- (c) 만약 사람이 二諦를 분별하여 능히 알지 못하면, 곧 깊은 불법에 대하여 眞實義를 알지 못한다.<sup>16)</sup>

용수의 이제설은 『반야경』의 이제설을 계승하면서도, 이를 넘어서고 있다. '유의 형이상학'을 정초(定礎)하여 실재론적인 경향으로 치달는 유부(有部)와 '불가언설의 공'만을 천명함으로써 비실재론[허무주의]으로 오해받기 쉬운 『반야경』(般若經)을 붓다의 근본 가르침에 입각하여 이제설로서 바로 잡아 새롭게 종합한다.<sup>17)</sup> 용수는 공이 절대 세속을 부정하는 허무한 무가 아님을 이제설로 설명한 것이다. 일반 세속에서의 세속제(세제)와 언어와 세속을 뛰어넘은 희론(prapañca)·적멸의 깨달음의 차원에서의 진리인 승의제[진제]로 나누어 공은 연기[因緣所生]로서의 세속제와 깨달음으로서의 승의제를 함께 가지고 있다.<sup>18)</sup> 용수는 깨달음의 경지에서는 이제의 구분이 사라지므

14) 『中論』(T30, 32c16-17). “諸佛依二諦 為眾生說法 一以世俗諦 二第一義諦.” : *dve satye samupāsṛitya buddhanāṃ dharmadesanā/ lokasamvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ* //(24-8) 부처님들의 교법은 이체에 의거한다. (그것은) 세간에서 행해지는 진리와 승의로서의 진리이다.

15) 『中論』(T30, 33a2-3).

16) 『中論』(T30, 32c18-19).

17) 윤종갑(2002), 107-108.

18) 윤종갑(2007), 293.

로 ‘세속제가 바로 승의제’라고 한 것이다.

이제의 이해에는 크게 두 가지로 구분된다. 첫째, 승의제(勝義諦)와 세속제(世俗諦)의 이제설은 불타 교법의 형식에 관한 학설로 보는 관점이다. 승의제는 제일의적(第一義的) 교설이고, 세속제는 중생들의 근기와 이해의 정도에 따라서 설법한 제이의적(第二義的) 방편설이다. 둘째, 이제설은 연기·무아[空]의 도리를 의미하는 진실과 허망은 교법의 형식이 아니라 진리의 형식으로 보는 관점이다.<sup>19)</sup> 이 가운데 용수의 이제설은 근본적으로 ‘교법의 형식’이라기보다는 ‘진리의 형식’으로 파악해야 한다. 용수 이제설의 출발점은 ‘사물의 존재 방식’에 대한 인식에서 시작하기 때문이다. 세계의 존재 방식을 ‘무자성(無自性)’으로 파악하여 실체성을 제거하는 것이 공의 세계이다. 그래서 진리의 단계를 세속제와 승의제로 구분하고, 최고의 진실[열반]에 이르기 위해서는 이제에 대한 정확한 이해와 또한 현실 자체[세속, 윤회, 언설]에 토대함을 강조했다. 이제의 진리를 정확히 인식할 때, 연기와 공, 그리고 가명과 중도의 세계를 체득할 수 있으며, 나아가 사성제를 획득하게 된다.<sup>20)</sup> 결국 무자성 공을 허무한 공의 세계로 만들지 않고 깨달음의 참모습을 드러내기 위해서 이제설을 도입한 것이다.

결론적으로 『마하반야바라밀경』에 보이는 세 가지 이제설은 다음과 같이 계승되고 발전된 것으로 보인다. 첫째, 승의제와 세속제를 교설의 형식으로 하는 이제설은 승량에게 전수되어 이제시교론(二諦是教論)·삼중중도(三種中道論)를 거쳐 사중이제설로 발전한다. 둘째, 승의제(勝義諦)를 ‘불가언공성(不可言空性)’으로 하고, 붓다의 교설을 ‘불가언공성’의 방편(方便)으로 세속제(世俗諦)로 하는 이제설은 원효로 계승되어서 무이중도(無二中道)로 발전한다. 셋째, 세속제와 승의제와의 상즉(相卽)을 설하는 이제설은 원효에게 생멸상즉(生滅相卽)으로 계승되고 있고, 승량에게는 유무상즉(有無相卽)으로 계승되고 있다고 할 수 있다.<sup>21)</sup>

19) 安井廣濟, 김성환 역(1988), 54.

20) 윤종갑(2002), 109.

21) 김영미(2019).

## 2. 중론 삼시계(三是偈)

중국적 중관학인 삼론학을 집대성한 길장(吉藏)은 중관학의 핵심이 이제(二諦)<sup>22)</sup>에 있다고 한다. 흔히 중관학을 공성의 의미를 구현하는 학문이라고 평하지만, 공성의 의미를 구현하는 일은 진제와 속제 가운데 진제를 구현하는 일에 해당하기에 ‘이제(二諦)’라는 한마디에 중관학의 모든 내용이 포괄된다.<sup>23)</sup> 사상적인 입장에서 삼론학의 가르침을 편 승량은 약교이제설(約教二諦說), 삼중중도론(三種中道論), 중도위체설(中道為體說), 횡수명관(橫豎並觀), 무득정관설(無得正觀說)을 확립했다. 공(空), 유(有), 중도(中道)의 논리 체계를 확립하여 길장의 사중중도설(四重中道說)이 등장할 수 있는 터전을 만들었다.<sup>24)</sup> 그러므로 승량 사상의 핵심이라고 하는 이제시교론(二諦是教論)도 주장이 아니라 응기(應機)의 방편적 설법이었다.<sup>25)</sup> 삼론학에서 사용하는 중도(中道)와 가명(假名)이라는 단어는 구마라습이 옮긴 『중론』 「제24 관사제품」의 제18계에서 유래한다.

여러 가지 인연으로 발생한 법을 나는 곧 無라고 말한다.  
또 假名이라고도 하고 또 中道の 뜻이라고도 한다.<sup>26)</sup>

위 계송은 천태 지의가 설명한 ‘공(空)·가(假)·중(中)’ 일심삼관(一心三觀)의 근본이 되었고 삼제계(三諦偈)나 삼시계(三是偈)라고 하는데, 천태 이전에 이를 논의의 중심으로 처음 삼은 사람이 승량이었다.<sup>27)</sup> 승량이 삼시계

22) 김성철(2011a), 237. “삼론학의 이제설은 約理와 約境의 이제 이론을 모두 포용하는 방편적 二諦是教論이었다.”

23) 김성철(2006), 206.

24) 차차석(2005), 「삼론종 사상적 기반 다진 승량」, 출처: 불교신문 2173호/10월 26일.  
<http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=69070>.

25) 김성철(2011b), 386.

26) 『中論』(T30, 33b11-12). “眾因緣生法 我說即是無 亦為是假名 亦是中道義.” ; yah pratityasamutpadaḥ śūnyatām taṃ pracakṣīmahe/ sa prajñaptirūpadaya pratipatsaiva madhyama// 연기인 것 그것을 우리들은 공성이라고 말한다. 그것(공성)은 의존된 가명이며, 그것(공성)은 실로 중의 실천(中道)이다.

27) 김성철(2011b), 280; 김인택(1995), 269-284. “길장(549-623)은 『중관론소』에서 이 삼시계를 네 가지 측면에서 해석한다. 첫째 就破病漸捨釋, 둘째 直依因緣正義釋, 셋째 依中假義釋, 넷째

를 어떻게 해석하였는지에 대해서 청목(靑目)의 견해를 통해 볼 수 있다.

여러 가지 인연에서 생한 법을 나는 곧 공이라고 말한다. 왜 그런가? 여러 가지 인연이 구축하고 화합하여 사물이 생기는데, 이 사물은 여러 가지 인연에 속하기 때문에 그 自性이 없다....이 법은 자성이 없으므로 유라고 하지 못하고, 또한 공도 없기에 무라고 말할 수도 없다.<sup>28)</sup>

여러 사물은 연기인 인과 연에 의해 만들어졌고, 인과 연에 의존하기 때문에 첫째, 만들어지지 않은 것, 둘째, 다른 것에 의존하지 않는 것, 셋째, 그 사물을 떠나지 않는 고유한 속성이라는 이 세 가지로 정의할 수 없다. 연기인 사물은 '무자성'이라고 한다. 이처럼 연기인 사물의 특징은 자성의 결여이며, 용수가 설명하는 '공성'의 뜻이다. 청목은 이러한 사실을 귀류법으로 논증하고 있다. 따라서 일체법이 무자성이라는 것은 공성을 뜻하고, 불공인 것은 존재하지 않는다. 그러므로 용수는 사물을 무자성, 공성, 중도, 가명 등으로 말했던 것이다.<sup>29)</sup> 용수는 '공도 또한 공'이라고 하고, 실재하지 않는 것을 '가명'이라고 한다. 연기인 사물은 어떤 자성도 없기 때문에 존재성도 비존재성도 갖지 못한다. 사물은 연기이므로 비유비무(非有非無)이고, 여러 극단을 떠났다고 해서 중도라고 한다.

유무의 양극단(二邊)을 떠난 중도에 대해 길장은 『중관론소(中觀論疏)』에서 다음과 같이 밝히고 있다.

논문[中論의 글귀]이 이러하기 때문에 대사[승랑]가 그것을 사용한 것이다. 「사제품(四諦品)」에 이르기를, 여러 가지 인연으로 생한 법을 나는 공이라고 말하고, 또한 假名이라고 말하며, 중도의 이치[中道義]라고 말한다....그러므로 非有非無를 중도로 삼고 而有而無를 가명으로 삼은 것이다.<sup>30)</sup>

依長行就三是義釋이다.”

28) 『中論』(T30, 33b15-19).

29) 남수영(2012), 150-151.

30) 『中觀論疏』(T42, 23a1-7).

길장의 말에 따르면 승량은 청목의 위 해석에 근거하여 중도(中道)·가명(假名)과 체(體)·용(用)[本體·作用]이라는 네 가지 개념을 사용하기 시작하였다. 그 결과 삼론학의 사상(思想)적 확장이 이루어지게 된다. 이제가 불타의 설법형식으로서 교(敎)임을 밝힌 것은 길장 이전 승량을 비롯한 섭령(攝嶺)과 흥황(興皇)의 전승에 의한 것이지만, 이제가 본질적으로 부정의 부정을 통해 얻어지는 궁극의 이(理)를 체득하기 위한 형식에 지나지 않음을 길장은 『이제장』에서 밝히고 있다.<sup>31)</sup> 즉 길장은 교(敎)로서의 이제란 궁극의 이(理)를 나타내는 것으로 간주했다. 다음은 승량의 중론 삼시계 해석을 도표로 정리하였다.

〈표 1〉 승량의 삼시계(三是偈) 해석과 확장

<b>중도</b> 중(中)·체(體)·불이(不二) 비유비무(非有非無) ↑		<b>제삼계</b> 第三諦 ↑ 중도위체론 中道為體論	<b>중가체용론</b> 中假體用論 ↓ <b>사중계급</b> 四重階級 ↓ <b>삼중중도</b> 三種中道 ↓ <b>삼중이제</b> 三重二諦 ↓ <b>사중이제</b> 四重二諦
<b>가명(假名)</b> 가(假)·용(用)·이(二) ↑		<b>가명공</b> 假名空	
<b>속제</b> 유(有) 이유(而有)	<b>진제</b> 무(無) 이무(而無)	<b>이제시교론</b> 二諦是敎論	
<b>연기법</b> (緣起法)	<b>공(空)</b> 공성(空性)	<b>이제상즉의</b> 二諦相卽義	

삼론학의 사상적 확장을 살펴보면, 이제(二諦)를 이(理)가 아닌 교(敎)로 삼음[이제시교론]으로 이제상즉의(二諦相卽義)가 성립할 수 있게 되고, 승조의 유무상즉 사상에서 유래한 가명공 이론이 삼론학의 이제합명중도(二諦合明中道) 사상으로까지 계승된다.<sup>32)</sup> 또한 이러한 이제의 체가 중도임을 밝혀

31) 이태승(1997), 169.

32) 김성철(2011), 231. “『중관론소』의 다음과 같은 구절을 보면, 승조의 유무상즉 사상에서 유래

중도위체론(中道為體論)이 성립하고, 불이중도인 제삼제(第三諦)를 건립할 수 있게 된다. 『중론』에서 중도·가명이라는 용어를 채택하여 이를 기반으로 체·용의 범주와 결합하여 중가체용론(中假體用論)이 성립한다.<sup>33)</sup> 중가체용론(中假體用論)은 사중계급(四重階級)<sup>34)</sup>의 설정을 가능하게 하였고, 이 사중계급을 통해 삼론가 특유의 삼중중도론(三種中道論)<sup>35)</sup>이 형성되고 삼중이제(三重二諦)·사중이제(四重二諦)로 더욱 변증되게 된다.<sup>36)</sup> ‘인연으로 생기한 법을 나는 공이라고 말한다’는 구절은 유와 공이 서로 무애함을 설명한 것으로 횡론(橫論)이며, ‘가명이 곧 중도’라는 것은 둘[二]과 둘이 아님[不二]이 서로 무애함을 설명한 것으로 수론(豎論)이다. 이처럼 길장은 등가적으로 나열할 수 있는 관계를 횡론으로 설명하고, 현상을 부정하여 위계를 다르게 하는 논의를 수론으로 설명한다.<sup>37)</sup> 『중론』의 삼시계를 길장은 횡수의 무애함을 나타낸 것이라고 한다.

### Ⅲ. 삼론학의 삼중중도와 사중이제

#### 1. 삼중중도(三種中道)

용수는 『중론』에서 세속제와 제일의제의 둘만을 논명(論明)하고 있다. 이 제일의제는 세속제에 대하여 진제라고 하기에는 너무 고차적이며 논증상 비약이 있어 부자유하고 부족한 점이 없지 않다. 이 부자유와 부족한 변증형식을 잘 보완하여 충족한 것이 승랑대사의 이제합명(二諦合明) 즉 제삼제(第三諦)의 건립이다.<sup>38)</sup> 결국 삼중중도론(三種中道論)은 세계중도·진제중도·

한 가명공 이론이 삼론학의 二諦合明中道 사상으로까지 계승되었다는 점을 알 수 있다.”; 『中觀論疏』(T42, 26b19-25).

33) 김성철(2011), 383.

34) 『中觀論疏』(T42, 11b22-c1); 『大乘玄論』(T45, 20a12-21).

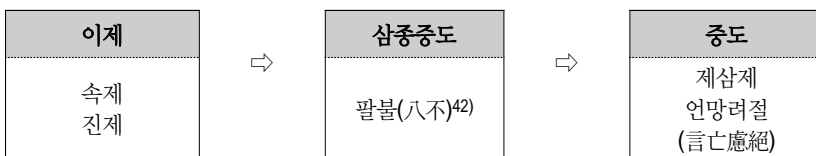
35) 김성철(2011), 431. 김인덕은 『僧朗 相承 三論學의 三種中道論(1)』에서 삼중중도론이 ‘性空-假名-用中-體中’의 네 단계의 조망[四重階級]에 따라 형성되었음을 밝히고 그 기반은 승랑의 학설 가운데 中假體用義와 第三諦의 건립이라는 점을 논증한다.

36) 김인덕(1998), 28.

37) 조윤경(2016), 67.

이제합명중도라고 하는 세 가지 중도를 밝혀냄을 뜻한다. 세속제(세간 통용 진리)와 제일의제(출세간적 진리, 진제·승의제)라는 용어로 파악되어왔던 ‘이제’의 진리성 각각을 밝혀내는[二諦各論中道] 두 가지 중도론과, 승량이 이 제를 종합하여 새로 건립한 ‘제 삼제’라는 이름의 진리성을 밝혀내는[二諦合明中道] 중도론 한 가지를 합쳐서 ‘삼중중도론’이라고 한 것이다.<sup>39)</sup> 삼론학에서의 삼중중도는 승량의 이제시교론·중도위체설·이제상즉의·증가체용의에 영향을 받았으나 의미를 정확히 파악하지 못한 불교인의 학설을 비판한 종합적 교설이라고 할 수 있다. 삼론교학은 승량에 의해 이제시교에서 증가체용의에 연결되는 기반이 성립되었고, 뒤에 성론사 등과 교학적으로 대립하며, 승량의 학설을 정리하여 삼중중도를 세운 것이다. 이 삼중중도를 승량의 중론분과의 형식을 빌어 삼중으로 표현한 것이 삼중방언이다.<sup>40)</sup> 삼론학파는 이 삼중방언을 통해서 삼중중도를 설명한다. 삼중방언이란 제1 방언, 제2 방언, 제3 방언이고, 삼중중도는 속제중도, 진제중도, 이제합명중도이다. 이처럼 삼론학파는 삼중방언을 통해서 삼중중도를 설하기 때문에 중도는 모두 9가지가 된다.<sup>41)</sup> 다음은 삼론학에서 가장 중요한 도리인 이제, 팔불, 중도를 종합하여 파사현정(破邪顯正) 방식을 도식화한 것이다.

〈표 2〉 삼론학 파사현정(破邪顯正) 방식



38) 김인덕(1971), 231.

39) 류효현(1999), 573.

40) 이중표(1984), 146-147.

41) 남수영(2014), 153.

42) 『大乘玄論』(T45, 25c19-20). “八不은 三種中道を 갖추고 있으니, 즉시 二諦이다.” : 이중표(1984), 137. “성론사(成論師)의 삼중중도와 삼론학의 삼중중도는 어떻게 다를까? 성론사와 삼론학의 三種中道가 구별되는 것은 기본적으로 八不의 解釋에 차이가 있기 때문이다. 成論師의 三種中道는 智藏의 경우, 八不은 곧 眞諦이고 眞諦는 곧 中道라는 입장에서 이루어진 것이고, 僧綽의 경우는 不生不滅이 眞諦中道이고 나머지 六不은 俗諦中道라는 입장에서

팔불(八不)과 이제(二諦)를 결합하여 중도설을 제창하되, 궁극의 경지까지 끌어올려 전개한 것이 삼론학 특유의 삼중중도설(三種中道說)이다. 팔불(八不)중에서 불생불멸(不生不滅)을 보면, 속제중도(俗諦中道)는 생하고 멸하지 않는 것이고, 진제중도(眞諦中道)는 생하고 멸하지 않는 것이 아니며, 이제합명중도(二諦合明中道)는 생하고 멸하는 것도 아니고 생하고 멸하지 않는 것도 아니다. 팔부의 나머지 단상(斷常)·일이(一異)·거래(去來)의 해석도 이와 다르지 않다. 삼중중도설은 현상계에 대한 고차원의 관찰로서, 삼론학에서는 이로 인해 세속적 견해에서 벗어나서 무소득(無所得)의 정관(正觀)에 들게 하는 중도실상(中道實相)의 법문으로 간주하였다.<sup>43)</sup> 이렇게 삼론학에서는 진제와 속제를 각각 무(無)와 유(有), 공(空)과 유(有), 진(眞)과 속(俗), 또는 중(中)과 가(假) 등으로 표현한 후, 진제인 중도로서의 공성(空性)을 변증법적으로 규명해낸다.<sup>44)</sup> 따라서 삼론학에서는 이제(二諦) 자체를 소재로 삼아 중관의 가르침을 이해하고 설명하려 했는데, 이제에 집착한 소견을 부정하는 방법으로 팔불(八不)을 채택하여 삼중중도(三種中道)<sup>45)</sup>로써 ‘궁극의 중도’로 인도하고자 한 것이다.

길장은 중도실상인 ‘불생불멸’을 밝히기 위해 먼저 성(性)의 유무를 비판하고 가(假)의 유무로써 불생을 설명하였다. 다음에 가유가무(假有假無)로써 중도를 밝힌 이제각론중도(세제·진제중도)는 인연 가명임을 밝히고 나서, 인연 가명인 자성의 이제를 부정하여 이제합명중도로서 ‘불생불멸’을 논증한 것이다.<sup>46)</sup> 결국 삼중중도가 이제에서 ‘궁극의 중도’로 인도하는 방편의 역할을 한 것이다.

다음으로 삼중중도(三種中道)의 내용이 무엇인지 살펴보겠다. 어떤 가르침을 유소득(有所得)의 진리로 오인하는 경우에, 이를 무소득의 정관(正觀)

이루어진 것이다. 그러나 三論學의 二種中道는 八不이 모두 二種中道를 갖추고 있으며, 따라서 八不은 곧 二諦라는 입장에서 成立한 것이다.”

43) 박상수(2009), 40-41.

44) 김성철(2006), 279.

45) 김인덕(1971), 231. “이 이제합명의 논증에 依準하여 流出한 것이 불교 교리상 가장 완벽한 중도라고 할 수 있는 世諦中道·眞諦中道·眞俗二諦合明中道の 표명이다.”

46) 류효현(2004), 59.

으로 인도하려고 새로운 중도를 제시하는 것이 삼론학의 삼중중도설(三種中道說)이다. 속제와 진제 각각에서의 중도인 속제중도(俗諦中道)[世諦中道]와 진제중도(眞諦中道)를 제시하고[이제각론중도(二諦各論中道)], 이 두 가지 중도를 합하여 이제합명중도(二諦合明中道)로 이루어진다.<sup>47)</sup> 이를 『대승현론』의 내용으로 살펴보겠다.

滅로 말미암아 생이니 생은 홀로 존재하는 것이 아니고, 생으로 말미암아 멸이니 멸은 고립되는 것이 아니다. 이 생멸은 모두 인연가명이다. (세제의 생은) 인연으로 생하여 생而不起이므로 不生이며, (세제의 멸은) 인연으로 멸하여 滅而不失이므로 不滅이다. 따라서 불생불멸을 世諦中道라고 이름한다.<sup>48)</sup>

이는 세제의 생멸에 대해 세제중도가 성립되는 과정을 서술하고 있다. 즉 세제의 생멸을 긍정하는 입장에서 관하여 보면, 인연으로 생멸하기에 가상(假象)임을 알게 되어 불생불멸임을 증득하는데, 이를 세제중도(世諦中道)라고 한다.

다음은 세제의 생멸이 있음에 상대하여 진제의 不生不滅이라고 하는 것을 밝히니, 따라서 ‘空有’는 세제인 假生假滅이고, ‘有空’은 진제인 假不生假不滅이다. 이 불생불멸은 스스로 불생불멸이 아니다. 세제의 假生滅에 상대하여 진제의 假不生滅을 밝힌 것이다. 세제의 가생멸이 이미 非生滅이니 진제의 假不生滅도 또한 非不生滅이다. 따라서 ‘非不生非不滅’을 ‘진제중도’라고 한다.<sup>49)</sup>

진제는 세제를 부정한 불생불멸(不生不滅)을 말한다. 불생불멸(不生不滅)을 긍정하는 입장에서 깊이 관하면, 이 또한 개념으로 가립(假立)된 것임을 알게 되어 가불생가불멸(假不生假不滅)이 된다. 그러므로 진제중도의 비불

47) 김성철(2006), 298.

48) 『大乘玄論』(T45, 27c12-16).

49) 『大乘玄論』(T45, 27c17-22).

생비불멸(非不生非不滅)을 알 수 있다.

다음은 二諦合中道를 밝힌다. 유는 세제이니 생멸이 있고, 공은 진제이니 불생불멸이다. 이 불생멸은 生滅不生滅이고, 이 생멸은 不生滅生滅이다. 불생멸생멸은 非生滅이고, 生滅不生滅은 非不生滅이니, 따라서 非生滅 非不生滅이 바로 二諦合明中道이다.<sup>50)</sup>

세제중도와 진제중도를 이제각론중도(二諦各論中道)라고 하는데, 이를 통해 궁극의 중도를 나타내기 위해 합명하여 제삼제를 밝힌다.<sup>51)</sup> 가상으로서의 생멸과 가상으로서의 불생멸(不生滅)은 상대적인 개념이니, 서로 의존하여 성립한다. 생멸은 ‘불생멸에 의한 생멸’이고, 불생멸은 ‘생멸에 의한 불생멸’이다. 서로 생멸과 불생멸을 떠나서 존재할 수 없는 것으로 비생멸(非生滅)·비불생멸(非不生滅)이니, 이를 이제합명중도(二諦合明中道)라고 한다. 이 내용을 간단하게 도표화하면 다음과 같다.

〈표 3〉 삼중중도-생멸

이제 (二諦)	이제각론중도 (二諦各論中道)	③이제합명중도 (二諦合明中道)
세제 생멸(生滅)	①세제중도 불생불멸(不生不滅) [비생멸(非生滅)]	비생멸 (非生滅) · 비불생멸 (非不生滅)
진제 불생불멸(不生不滅)	②진제중도 비불생비불멸 (非不生非不滅) [비불생멸(非不生滅)]	

결국 삼중중도의 역할은 이제의 도리를 집착하여 진리로 삼는 사람을 위하여 그 사건을 파하여 바름을 드러내는데[파사현정(破邪顯正)] 효용이 있다. 그러나 ‘드러난 바름’에 집착한다면 다시 변증법적으로 적용되어 무한히 반

50) 『大乘玄論』(T45, 27c23-27).

51) 『中觀論疏』(T42, 26b19-25).

복되게 된다. 이 내용을 알기 쉽게 도표화하면 다음과 같다.

〈표 4〉 삼중중도-파사현정(破邪顯正) 논리 방정식

이제 (二諦)	이제각론중도 (二諦各論中道)	이제합명중도 (二諦合明中道)
속제 A	속제중도 ~A	~A∩~B
진제 B	진제중도 ~B	

예를 들어 속제(A)를 유(有)로 둔다면, 진제(B)는 서로 상대적인 관계에 있는 공(空)이 된다. 속제중도(~A)는 속제(A)를 인연가명의 관점 하에 부정하여 불유(不有)가 된다. 진제중도(~B)는 진제(B)를 인연가명의 관점하에 부정하여 불공(不空)이 된다. 이 두 가지를 합한 불유불공(不有不空)[~A∩~B]이 이제합명중도(二諦合明中道)가 되는 것이다. 따라서 논자는 삼중중도를 ‘**파사현정(破邪顯正)의 논리 방정식**’이라고 명명하고자 한다. 다음으로 이 논리 방정식을 어떻게 활용하여 사중이제가 도출(導出)되는지 그 과정을 살펴볼 것이다.

## 2. 삼중이제(三重二諦)와 사중이제(四重二諦)

삼중이제는 대상의 근기와 상황에 맞게 자유롭게 변용되는 선교방편으로서, 다양한 뜻을 나타내면서 항상 궁극적인 깨달음을 뜻한다. 따라서 깨달음은 법을 통해서 모두에게 평등하게 열려있으며, 누구나 방편일 뿐임을 깨치는 것이 궁극적인 진리를 깨치는 순간이라는 것이 삼론종의 근본 입장이다.<sup>52)</sup> 삼중이제설(三種二諦說)[三重二諦]이 흥황사(興皇寺) 법랑(法朗)의 창안이 아니라 섭령(攝嶺), 즉 섭산(攝山)에서 교화 활동을 했던 승랑 또는 승전(僧詮)에게서 유래했다. ‘약교이제설(約教二諦說)’과 ‘무의무득(無依無得)’의 사상이 승랑에게 기원을 둔다는 점에서 삼중이제설의 창안자는 승랑일 가능

52) 조운경(2018), 115-116.

성이 높다.<sup>53)</sup> 삼중이제에서 단계들이 작동하는 방식을 보면, 점진적인 단계들도 교화대상이 깨닫지 못하고 미혹된 것에서 비롯된 현상적인 결과이다. 각 단계는 모두 궁극적 진리를 나타낸다. 삼중이제의 각 단계는 여러 근기의 중생들을 깨달음으로 이끄는 방편이다.<sup>54)</sup>

이처럼 삼중이제의 각각 단계는 깨달음으로 향하는 방편으로 교화대상을 일승(一乘)과 일심으로 인도한다.

『대승현론』에는 ‘앎을 두 종류로 구분하여 세상에서 통용되는 앎을 세제(世諦)라고 하고, 심층적인 앎을 진제 혹은 제일의제라고 한다. 이 둘을 통합하여 이제(二諦)라고 하는데, 이 이제가 네 개의 층위에 걸쳐 형성되는 것이 사중이제(四重二諦)다. 이 이제를 각각 설정해내는 지혜를 이제각명중도(二諦各明中道)라고 하고, 이제를 현명하게 결합해내는 지혜를 이제합명중도(二諦合明中道)라고 한다.<sup>55)</sup> 『대승현론』에서 사중이제의 내용은 다음과 같다.

물음, 어찌하여 이 사중이제를 지었는가?

대답,

(1) 첫째는 毘曇의 事理二諦에 대하여 第一重의 空有二諦를 밝힌 것이다.

(2) 둘째는 成論師의 空有二諦에 대한 것이다. 그들의 공유이제는 우리들의 속제이니, 非空非有가 진제이다. 그러므로 第二重二諦가 있다.

(3) 셋째는 大乘師가 依他·분별의 二를 속제, 依他無生·分別無相이不二이라는 진실성을 진제라는 것에 대해서, 二이거나 不二이거나 모두 속제이고, 非二非不二가 진제임을 밝힌 것이다. 그러므로 제삼중이제가 있다.

(4) 넷째는 대승사가 다시 말하길 ‘三性は 속제이고, 三無性の 非安立諦가 진제이다.’라고 한다. 그러므로 그들의 의타·분별의 二와 진실의 不二는 安立諦라고 하고 非二非不二인 三無性は 비안립제라는데 이 모두는 속제이고 언망려질이 되어야지만 진제임을 밝힌 것이다.<sup>56)</sup>

53) 김성철(2011), 13.

54) 조윤경(2018), 116.

55) 장희익(2019), 48-49.

지금까지 설명한 사중이제의 내용을 도표화로 나타내면 다음과 같다.

〈표 5〉 사중이제(四重二諦)

제4중 이제	속제				진제	
	유	공	비유비공	비이비불이	언망여절 (言忘慮絕)	
제3중 이제	속제			진제 비이비불이 非二非不二		
	이(二)		불이(不二)	(非) 비이 (二)	(非) 비불이 (二)	
	유	공	비유비공			
	변계소집성	의타기성	원성실성	(生) 생무성 (無性)	(相) 상무성 (無性)	(勝) 승의무성 (無性)
	삼성(三性)			삼무성 (三無性)		
제2중 이제	속제 [이(二)]		진제 [불이(不二)]			
	유	공	비유 비공			
제1중 이제	속제	진제				
	유	공				

(1) 비담(毘曇)의 사리이제(事理二諦)에 대해 공유이제(空有二諦)를 밝힌 것이다.

과거의 불교 전통에서는 三假가 세제이고 四忘이 진제라고 밝혔는데, 지금 이 이제를 우리 삼론가에서는 초절이제=초중이제임을 밝힌다.<sup>57)</sup>

56) 『大乘玄論』(T45, 15c13-23).

57) 『二諦義』(T45, 91b8-10).

비담의 사리이제(事理二諦)란 삼가<sup>58)</sup>가 세제이고 사망(四忘)<sup>59)</sup>이 진제라고 하거나, 삼취유위(三聚有爲)<sup>60)</sup>를 속제로 삼고 16제(諦)<sup>61)</sup>를 진제로 삼는 것을 말한다.<sup>62)</sup> 즉 가색(假色)의 유(有)를 속제로 삼고 성공(性空)의 무(無)를 진제로 삼는 것을 말한다. 이에 대해 삼론가에서 ‘가명(假名)이 곧 공’임을 밝힌 것이 제일중이제(第一重二諦)이다.

假空은 사중이제 가운데 初重二諦에 해당한다.<sup>63)</sup>

(2) 성론사(成論師)의 공유이제의 집착에 대해 삼중중도의 논리 방정식을 적용해 보면, 속제인 유에 대해 속제중도는 비유(非有)가 되고, 진제인 공에 대해 진제중도는 비공(非空)이 되어 비공비유(非空非有)가 새로운 진제로서 제이중이제(第二重二諦)가 성립하게 된다. 제이중이제의 삼중중도를 도표화하면 다음과 같다.

〈표 6〉 제이중이제(第二重二諦)의 삼중중도

이제 (二諦)	이제각론중도 (二諦各論中道)	이제합명중도 (二諦合明中道)
속제 유(有)	속제중도 비유(非有)	비유비공 (非有非空)
진제 공(空)	진제중도 비공(非空)	

58) 三假는 因成假, 相待假, 相續假의 세 가지 假名이다. : 『二諦義』(T45, 113a15-18).

59) 김성철(2011), 234. “사망이란 ①有 ②無 ③亦有亦無 ④非有非無 등의 四句에서 벗어남(忘)을 뜻한다.”

60) 三聚無(有)爲: 유위법을 색법, 심법, 非色非心法의 3종으로 분류한 것. 平井俊榮, 강찬국 역(2020), 307 각주 9.

61) 16진리: 16諦, 16行相이라고도 한다. 4성제를 관할 때 각각의 진리에 4종의 행상이 차별적으로 성립하는 것이다. 고제의 4相은 無常, 苦, 空, 非我이고 집제의 4상은 因, 集, 生, 緣이며, 멸제의 4상은 滅, 靜, 妙, 離이고 도제의 4상은 道, 如, 行, 出이다. 平井俊榮, 강찬국 역(2020), 307 각주 10.

62) 『中論疏記』(T65, 95c13-15). “이는 수부 삼장의 뜻으로 사리 이제를 밝히는 것이니, 삼취유위를 속제라고 하고 그중 16진리가 제일의제이다. 옛날에는 서루울의라고 했다.”

63) 『大乘玄論』(T45, 25a2-3).

(3) 대승사(大乘師)가 의타(依他)·분별(分別)의 이(二)를 속제라고 하고, 의타무생(依他無生)·분별무상(分別無相)이 불이(不二)이라는 진실성을 진제라고 하는 것에 대해 논자의 ‘삼중중도의 논리 방정식’을 대입해서 설명해 보겠다.

대승사의 (1)이제 가운데 ㉠변계소집성과 ㉡의타기성과 ㉢원성실성은 각각 유와 공과 비유비공에 차례대로 대응된다. 속제중도는 유와 공의 둘[二]에 대한 부정이니 각각 ㉠상무성(相無性) ㉡생무성(生無性)으로서 비이(非二)에 해당하고, 진제중도는 불이(不二)인 비유비공(非有非空)에 대한 부정이니, ㉢승의무성(勝義無性)으로 비불이(非不二)[이제각명중도]에 해당한다. 그러므로 새로운 진제로서 비이비불이(非二非不二)[이제합명중도]를 상정하여 제3중이제를 성립한다. 따라서 제3중이제 가운데 속제는 이(二)[㉠변계소집성과 ㉡의타기성]·불이(不二)[㉢원성실성]는 삼성(三性)에 해당하고, 새롭게 제시되는 진제는 비이비불이(非二非不二)로서 삼무성(三無性)[㉠상무성(相無性)·㉡생무성(生無性)·㉢승의무성(勝義無性)]에 대응함을 알 수 있다. 제삼중이제의 삼중중도를 도표화하면 다음과 같다.

〈표 7〉 제삼중이제(第三重二諦)의 삼중중도

(1)이제(二諦)	이제각론중도 (二諦各論中道)	③이제합명중도 (二諦合明中道)			
속제[二]	①속제중도[非二]	비유비공 (非有非空) 비비유공 (非非有非空) · 비이비불이 (非二非不二)			
<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="text-align: center; width: 50%;">유 (有) ㉠ 변계소 집성 (遍計所執性)</td> <td style="text-align: center; width: 50%;">공 (空) ㉡ 의타기성 (依他起性)</td> </tr> </table>	유 (有) ㉠ 변계소 집성 (遍計所執性)		공 (空) ㉡ 의타기성 (依他起性)	<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="text-align: center; width: 50%;">비유 (非有) ㉠상무성 (相無性)</td> <td style="text-align: center; width: 50%;">비공 (非空) ㉡생무성 (生無性)</td> </tr> </table>	비유 (非有) ㉠상무성 (相無性)
유 (有) ㉠ 변계소 집성 (遍計所執性)	공 (空) ㉡ 의타기성 (依他起性)				
비유 (非有) ㉠상무성 (相無性)	비공 (非空) ㉡생무성 (生無性)				
진제[不二] 비유비공 (非有非空) ㉢원성실성(圓成實性)	②진제중도[非不二] 비비유비비공 (非非有非非空) [비비유공(非非有非空)] ㉢승의무성(勝義無性)				

(4) 대승사(大乘師)가 삼성(三性)은 속제라고 하고, 삼무성(三無性)의 비안립제(非安立諦)가 진제라고 하는 것에 대해 논자의 삼중중도의 논리 방정식을 대입해서 설명해보면, 속제중도는 속제인 이(二)·불이(不二)에 대해 비이비불이(非二非不二)이고, 진제중도는 진제인 비이비불이(非二非不二)에 대해 비비비비불이(非非二非非不二)가 된다. 이에 ‘비이비불이(非二非不二)·비비비비불이(非非二非非不二)’가 새로운 진제로서 이제합명중도(二諦合明中道)가 되어 제4중이제가 성립한다. 즉 앞에서 의론한 모두[유, 공, 비유비공, 비이비불이]를 속제로 격하시키면서 비이비불이(非二非不二)·비비비비불이(非非二非非不二)를 ‘말과 생각이 모두 끊어진 경지(言忘慮絕)’로 삼아 새로운 진제로 제시하고 있다.<sup>64)</sup> 이렇게 다음 단계를 앞의 단계의 논리 체계에 대입하면 끊임없이 변증법적인 과정이 만들어진다. 즉 첫 단계인 유무를 부정하면서 다음 단계의 다른 불유불무(不有不無)라는 단어를 내세우지만, 이 또한 다음 단계에서는 부정된다, 이것을 논자는 논리 방정식이라고 명명했다. 제사중이제의 삼중중도를 도표화하면 다음과 같다.

〈표 8〉 제사중이제의 삼중중도

이제(二諦)	이제각론중도 (二諦各論中道)	이제합명중도 (二諦合明中道)								
<p style="text-align: center;"><b>속제</b> 삼성(三性)·안립제(安立諦)</p> <table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="text-align: center;">이(二)</td> <td style="text-align: center;">불이(不二)</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">유 (有)</td> <td style="text-align: center;">공 (空)</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">변계소집성 遍計所執性</td> <td style="text-align: center;">의타기성 依他起性</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">비유비공 (非有非空)</td> <td style="text-align: center;">원성실성 圓成實性</td> </tr> </table>	이(二)	불이(不二)	유 (有)	공 (空)	변계소집성 遍計所執性	의타기성 依他起性	비유비공 (非有非空)	원성실성 圓成實性	<p><b>속제중도</b> 비이비불이 (非二非不二)</p>	<p>비이비불이 (非二非不二) 비비비비불이 (非非二非非不二) <b>언망여절</b> (言忘慮絕)</p>
이(二)	불이(不二)									
유 (有)	공 (空)									
변계소집성 遍計所執性	의타기성 依他起性									
비유비공 (非有非空)	원성실성 圓成實性									
<p style="text-align: center;"><b>진제</b> 삼무성(三無性)·비안립제(非安立諦) 비이비불이(非二非不二)</p>	<p><b>진제중도</b> 비비비비불이 (非非二非非不二)</p>									

64) 김성철(2006), 288.

제4중이제에서는 삼론학에서 계속되는 부정으로 무한히 나아가는 것을 제시하기 위해 궁극의 경지를 ‘언망려절(言亡慮絕)’로서 나타낸다. 그러나 ‘언망려절’이라고 표현한 경지는 어떤 유득(有得)의 깨달음의 경지가 아니다. 왜냐하면 삼론학은 파사현정(破邪顯正)을 표방하고 있지만 ‘파사(破邪)가 곧 현정[破邪卽顯正]’을 뜻하기 때문에 경지를 드러내는 것이 아니다. 따라서 ‘언망려절’도 모든 계속된 집착에 대한 ‘무득정관(無得正觀)’을 드러내기 위한 방편적인 언어로 이해된다.

위에서 살펴본 것과 같이 삼중중도는 이제의 도리에 집착하는 경우에 중도로 빠르게 인도하는 방편적 가르침이라는 것을 알 수 있다. 수행자가 어떤 개념에 집착하는 경우에 이를 파하여 바른 중도를 지향하게 하는 샷된 논리를 타파하는 강력한 방편이 바로 삼중중도인 것이다.

## VI. 원효의 무이중도(無二中道)

### 1. 이제 도리(二諦道理)

원효는 『금강삼매경론』에서 붓다의 깊은 가르침을 크게 두 가지로 제시한다. 하나는 무이중도(無二中道)<sup>65)</sup>이고, 또 다른 하나는 이제 도리(二諦道理)이다. 원효는 『영락본업경소(瓔珞本業經疏)』에서 이제(二諦)를 네 가지 문으로 구분한다.

이제를 개별적으로 해석함(別釋)에 4가지 문이 있다. 첫째는 有와 無有의 문이다. 둘째는 二와 無二의 문이다. 셋째는 인연문이다. 넷째는 假名門이다.<sup>66)</sup>

이 네 가지 가운데 유무유문(有無有門)을 다음과 같이 설명한다.

65) 무이중도에 대한 상세한 내용은 김영미(2017)를 참조바람.

66) 『瓔珞本業經疏』(X39, 248b21-23).

‘有와 無有의 문’이라는 것은 분별성으로 도리[理]와 사법[事]이 있음을 말한다. 道理는 假有이니 가유는 공이 아니므로 有諦라고 이름하고, 事法은 實無이니 實無는 공이므로 無諦라고 이름한다....이와 같이 (有·無) 二諦는 늘 그러하지 않은 것이 아니기에 不二이고, 실제로 늘 그러한 것도 아니기에 不二이다....이 가운데 不二는 진여를 바로 드러낸 것으로 바로 中道第一義諦이다.<sup>67)</sup>

원효는 유제(有諦)와 무제(無諦)[空]의 이제가 불이(不二)인 경지를 중도제 일의제(中道第一義諦)로 삼고 있다. 즉 삼론학에서의 제삼제(第三諦)인 불이중도(不二中道)를 말하는 것이다.

## 2. 무이중도(無二中道)

이제(二諦)가 세속의 부정[空]에 철저한 승의(勝義)의 진실을 설명한 체계이며, 삼성(三性)이 변계미집(遍計迷執)의 부정[空]에서 세속을 여실하게 인식하는 승의의 진실을 설명한 체계이다. 이제설은 공성의 자각이며, 삼성설은 세속의 허망성[非有性, 空性]의 자각을 말한다. 그리고 공설(空說)과 유식설(唯識說)에도 차이가 있다. 삼성설은 세속의 공인 승의의 진실을 여실히 인식하는 체계이고, 이제설은 세속의 공인 승의의 진실에 부정하는 체계라고 할 수 있다.<sup>68)</sup> 반면 『금강삼매경론』 무이중도의 체계는 중관학의 이제[① 속제, ②진제]와 유식학의 삼성[③변계소집성, ④원성실성(시각), ⑤의타기성, ⑥원성실성(본각)]을 (a)진공(眞空)이라는 깨달음의 경지에서 서로 융합되어 있다. 이를 간단히 설명하면, 속제에는 유제(有諦)와 무제(無諦, 無化空性)가 포함되고, 이러한 유제와 무제가 불이(不二)인 중도제일의제(中道第一義諦)를 진제로 삼는다. 이 진제의 경지는 견속현진(遣俗顯眞)<sup>69)</sup>하여 드러난 (a)진공의 경지이다. 이러한 ③진제의 바탕에서 진제의 발전상[시각→본각]을 ①속제중도·②진제중도·③무이중도의 삼화(三化)로 전개하면서 ③일심에

67) 『瓔珞本業經疏』(X39, 248b23-c11).

68) 安井廣濟, 김성환 역(1988), 12.

69) 遣俗顯眞에서 ‘遣’은 중생의 분별심을 여원한다는 뜻으로, 이분법으로 나누어 모든 희론을 일으키는 분별심을 버림을 말하는 것으로, 중관학의 八不을 의미한다고 보인다.

이르고 있다.

이렇게 『금강삼매경론』의 ‘일미관행’(一味觀行) 혹은 ‘십중법문’(十重法門) 또는 ‘무이중도’(無二中道) 등의 다양한 표현을 하나로 꿰는 상위의 기호는 일심 사상이라고 해야 할 것이다.<sup>70)</sup> 이 가운데 무이중도는 중국의 삼중 변증법을 차용하면서도 용수의 이제 도리를 벗어나지 않는 독특한 원효만의 체계를 볼 수가 있다. 무이중도의 체계를 도표화하면 다음과 같다.

〈표 9〉 무이중도 체계

<b>㉔속제(俗諦)</b> ㉔변계소집성		<b>①속제중도</b> (b)공상역공(空相亦空) ㉔의타기성	<b>③무이중도(無二中道)</b> (d)소공역공(所空亦空)
<b>유제(有諦)</b> 유(有)	<b>무제(無諦)</b> 무화공성 (無化空性)		
연속현진(遣俗顯眞) ↓		융속위진(融俗為眞) ↓	
<b>㉔진제(眞諦)</b> 중도제일의제 (中道第一義諦) (a)진공(眞空) ㉔원성실성(始覺)	↗ 융진위속 (融眞為俗)	<b>②진제중도</b> (c)공공역공(空空亦空) ㉔원성실성(本覺)	
©일심(一心)			

이처럼 원효의 무이중도는 『중론』의 이제 도리를 계승하고 있으면서, 『중론』에서 선창(宣暢)하고 있는 희론이 적멸한 경지를 (a)진공(眞空)<sup>71)</sup>으로 드러내어 중관과 유식을 절묘하게 통섭(通攝)하고 있다. 원효의 무이중도는 (a)진공의 경지에서 ㉔속제를 바라보면 중관학의 ‘이제 도리’를 포섭하고 있고, 속제인 변계소집성을 여의고 증득한 (a)진공(眞空)의 경지에서 삼공[(b)공상역공(空相亦空) · (c)공공역공(空空亦空) · (d)소공역공(所空亦空)]을 바라보

70) 고영섭(2017), 108.

71) 『起信論疏』(T44, 207c17-19). “자세히 해석하는 부분에서는 4구를 끊는 것을 밝혔다. 4구가 비록 많기는 하지만 요점은 有 · 無 등과 一 · 異 등이다. 이 두 가지의 4구를 가지고 모든 망령된 집착妄執을 포섭하기 때문에 이 두 가지에 대비시켜 眞空을 드러낸다.”

면 ‘유식 도리’를 통섭(通攝)하고 있다. 그러므로 청변과 호법의 공유 논쟁<sup>72)</sup>은 원효의 무이중도 체계에서 보면, 바라보는 관점이 다를 뿐이지 실제 깨달음의 경지에서는 쟁론할 문제가 아닌 것이다.

## V. 삼론학의 삼중중도와 원효의 무이중도 비교

삼론학과 원효의 무이중도는 불이중도를 제시하는 제이중이제(第二重二諦)까지는 차이가 없지만, 제삼중이제(第三重二諦)의 삼중중도와 비교하면 삼론학과와의 차이를 명확히 알 수 있다.

첫째, 삼론학에서는 이제(二諦)를 교(敎)라고 상정하여 새로운 제삼제(第三諦)를 건립하고, 이를 불이중도(不二中道)로 제시한다. 중도지향적인 성격을 가지고 있지만, 불이중도를 주장하는 것은 아니고 ‘파사 즉 현정’의 종지(宗旨)에 충실하다. 반면에 원효는 이제를 진리 체계로 받아들인다, 속제를 통해 진제를 증득한 경지에서의 변화상<sup>73)</sup>을 무이중도의 체계로 설명한다. 용수 중론의 이제설을 진리의 체계로 그대로 계승하여서, 속제를 보내고(遣) 진제를 체득한 후, 진공(眞空)의 바탕에서 유식의 삼성설을 융합한다. 속제 중도로서 진공의 경지에 집착하지 않고 다시 속제로 되돌아올 수 있는 길을 열어 놓았다. 그 후 진제중도로서 적멸하게 하여, 무주(無住)의 경지를 증득하게 한다.

둘째, 삼론학의 제삼중이제(第三重二諦)에서는 유식의 삼성을 부정하여

72) 김영일(2012), 233-234. 대승불교의 공유논쟁은 중관학파측의 청변(Bhavaviveka: 490~570)과 유식학파측의 호법(Dharmapala, 530-561)이 이제설과 삼성설에 대해서 서로 다른 견해를 제시하면서 비롯되었다. 청변은 의타기성과 원성실성은 모두 실제로 존재하지 않는[空]고 주장한 반면, 호법은 의타기성과 원성실성은 모두 실제로 존재한다[有]고 주장하였다. 인도에서의 의견대립이 현장과 그 제자들을 통하여, 동아시아의 한자문화권에는 ‘공유논쟁’으로 알려진다. 현장보다 17년 이후에 태어난 원효는 중국으로부터 들어온 불교전적을 접하는 과정에서 알게 되었다. 원효는 의타기성과 원성실성이 진실로 유이지만 쉰 것과 다르지 않다는 공유화쟁론에 이르렀고, 자신의 생각을 허공 비유를 통하여, 의타기성과 원성실성이 유이면 서도 공이라고 설명한다. ; 『十門和諍論』(HD1, 838b11-c6).

73) 『金剛三昧經』(T09, 373 b27-28). 『금강삼매경』에 三化勤修라고 설명한다.

새로운 진제로 삼무성(三無性)을 제시한다. 속제[二]에서는 유(有)를 변계소 집성(遍計所執性)으로, 공(空)을 의타기성(依他起性)에 배대하고 진제[不二]에서는 비유비공(非有非空)을 원성실성(圓成實性)으로 삼는다. 속제중도[非二]의 비유(非有)·비공(非空)은 각각 상무성(相無性)·생무성(生無性)에 해당하고, 진제중도[非不二]는 비비유공(非非有空)으로 승의무성(勝義無性)이다. 이 두 가지가 이제각론중도(二諦各論中道)이고 이를 합명(合明)하여 비이비불이(非二非不二)인 이제합명중도(二諦合明中道)로 제시한 것이 제삼중이제(第三重二諦)이다. 즉 삼성(三性)에 집착한 사람에게 삼무성(三無性)을 제시하여 집착을 타파하는 것이다. 하지만 원효의 무이중도의 체계에서는 유식학의 삼성(三性)의 체계를 그대로 인정하고 있음을 볼 수 있다. 속제를 변계소집성(遍計所執性)으로 배대(配對)하여 유제(有諦)·무제(無諦)를 모두 수용한다. 이 속제를 보내고서 드러난 진제를[遣俗顯眞] 시각(始覺)의 원성실성<sup>74)</sup>으로 삼는데, 이것이 원효의 깨달음인 진공(眞空)의 경지이다. 이 진공의 바탕 위에서 진제를 녹여서 속속제중도[을 삼는 경지(融眞為俗)가 공상역공(空相亦空)의 속제중도(俗諦中道)이니 의타기성(依他起性)으로 배대한다. 원효는 다시 속[俗諦中道]을 녹여서(融) 진[眞諦中道]을 삼으니,<sup>75)</sup> 공공역공(空空亦空)의 진제중도인 본각의 원성실성<sup>76)</sup>이다.

셋째, 삼론학의 제사중이제(第四重二諦)에서는 삼무성(三無性)도 타파하여 언망여절(言忘慮絕)<sup>77)</sup>로서 궁극의 경지를 밝힌다. 즉 어떠한 이제도리에 대해 집착한다면 삼중중도의 논리 타파를 이용하여 새로운 제삼제의 중도를 제시한다. 그러나 제시한 중도에도 집착하지 않는 무득정관(無得正觀)을 밝히는 체계이다. 중국의 삼론학이 제시하는 그 어떤 이론이든 ‘주장’이 아니라 응병여약(應病與藥)과 같은 방식[方便]으로 상대의 잘못을 시정하고자 제시되는 것[教化]이다.<sup>78)</sup> 반면 원효는 무이중도로서 궁극의 경지를 설명한다. 속

74) 『金剛三昧經論』(T34, 965c).

75) 『金剛三昧經論』(T34, 983c14-15).

76) 『金剛三昧經論』(T34, 983 c21-24).

77) 남수영(2014), 139. “타 학파가 주장하는 여러 종류의 진제와 중도는 모두 언어로 설해진 것이 때문에, 상호 의존하는 것으로서 가명인 동시에 가르침에 해당하고, 삼론학파가 설하는 진제와 중도는 무소득과 언망여절의 진제와 중도에 해당한다.”

제중도와 진제중도가 둘이 없음을 소공역공(所空亦空)이라고 하여 무이중도로 삼아서, 집착하는 모든 유의 경지를 모두 파하게 한다. 오도한 후 다시 중도에 머문 채 세속으로 되돌아와서 교화 활동을 하는 경지가 바로 원효의 무이중도이다.

## VI. 결론

붓다의 깨달음을 우리가 이해할 수 있는 것은 두 가지가 있다. 하나는 우리의 논리적 사고를 이용하는 방법이고, 다른 하나는 직관을 이용하는 방법이다. 삼론학에서는 논리적 사고를 이용하여 샅된 집착을 파하여 바름을 드러내도록 인도하는 방안을 취하였고, 원효는 깨달음의 경지를 직관하여 증득함[진공(眞空)]을 바탕으로 이제도리와 삼성설을 융합하는 방안을 취한 것으로 보인다. 반면 삼론학에서는 이제(二諦)를 교(敎)라고 상징하여 새로운 제삼제(第三諦)를 건립하여, 불이중도(不二中道)로 제시한다. 삼론학의 제삼중이제(第三重二諦)에서는 새로운 진제로 삼무성(三無性)을 제시한다. 속제[二]에서는 유(有)를 변계소집성(遍計所執性)으로, 공(空)을 의타기성(依他起性)에 배대하고 진제[不二]에서는 비유비공(非有非空)을 원성실성(圓成實性)으로 삼는다. 속제중도[非二]의 비유(非有)·비공(非空)은 각각 상무성(相無性)·생무성(生無性)에 해당하고, 진제중도[非不二]는 비비유공(非非有非空)으로 승의무성(勝義無性)이다. 이 두 가지가 이제각론중도(二諦各論中道)이고 이를 합명(合明)하여 비이비불이(非二非不二)인 이제합명중도(二諦合明中道)로 제시한 것이 제삼중이제(第三重二諦)이다. 제삼중이제에서 궁극의 경지를 ‘언망려절(言亡慮絕)’이라고 표현하지만, 이는 깨달음의 경지가 아니다. 왜냐하면 삼론학은 ‘파사가 곧 현정[破邪卽顯正]’을 뜻하기 때문에 깨달음의 경지를 드러내는 것이 아닌 파사하는 방식이다. 따라서 ‘언망려절’도 모든 계속된 집착에 대한 ‘무득정관(無得正觀)’을 드러내기 위한 파사하는 방편적인

언어이다. 이렇게 다음 단계를 앞의 단계의 논리 체계에 대입하면 끊임없이 변증법적인 과정이 만들어진다. 즉 첫 단계인 유무를 부정하면서 다음 단계의 다른 불유불무(不有不無)라는 단어를 내세우지만, 이 또한 다음 단계에서는 부정된다. 이것을 논자는 ‘논리 방정식’이라고 명명했다. 삼론학에서 진제와 속제를 부정하고 다시 내세운 불이중도는 깨달음의 경지를 표현한 것으로 보인다. 그러나 이 경지를 깨닫지 못하고 계속 단계를 부정하고 다음 단계로 상승하는 것은 파사하는 과정으로 보이며, 이 체계는 논리 방정식에 각 단계를 넣으면 파사가 되며, 다음 단계 또한 다시 파사가 된다. 그러므로 이제 합명중도는 깨달음의 경지라고 보기가 힘들다.

이렇게 삼론학에서는 이제를 교(教)로 받아들이지만, 반면 원효는 이제를 진리 체계로 받아들여서 각각 사상체계를 전개한다. 삼론학은 유식의 삼성설을 부정하고자 했으나, 원효는 유식의 삼성설을 그대로 인정하여 받아들인 것이다. 깨달음의 궁극의 경지를 삼론학은 파사의 방식으로 언망려절(言亡慮絕)로 표현하고, 원효는 불이중도를 넘어선 무이중도(無二中道)로서 표현한다. 원효는 속제를 견(遣)하고 진제를 증득한 다음 첫째 공에서 속제중도(俗諦中道)를 삼고, 둘째 공에서 진제중도(真諦中道)를 다시 만든 다음에 셋째 공에서 속제중도와 진제중도가 둘이 아닌 무이중도의 경지를 드러낸다. 그러므로 원효는 깨달음의 경지에 머문 채 다시 세속으로 되돌아와 교화 활동을 할 수 있었던 것이다. 논리 체계를 뛰어넘은 무이중도는 원효의 ‘귀일심원(歸一心源) 요익중생(饒益衆生)’이었다.

## 참고문헌

- 『金剛三昧經』(T9)  
『金剛三昧經論』(T34)  
『起信論疏』(T44)  
『大乘玄論』(T45)  
『摩訶般若波羅蜜經』(T08)  
『中觀論疏』(T42)  
『中論』(T30)  
『中論疏記』(T65)  
『十門和諍論』(HD1)  
『瓔珞本業經疏』(X39)  
『二諦義』(T45)  
고영섭(2017), 「분황(芬皇) 원효(元曉)의 일심사상(一心思想) - 기신학의 일심(一心)과 삼매론의 일미(一味)와 관련하여」, 『禪文化研究』 23, 한국불교선리연구원.  
고익진(1985), 「三國時代 大乘敎學에 대한 研究」, 韓國精神文化研究院 哲學·宗教研究室 編, 『哲學思想의 諸問題(III)』, 城南: 韓國精神文化研究院.  
김성철(2006), 『중관사상』, 서울: 민족사.  
김성철(2011a), 「三論學의 二諦說에 대한 재조명」, 『불교학연구』 30, 불교학연구회.  
김성철(2011b), 『승랑, 그 생애와 사상의 분석적 탐구』, 파주: 지식산업사.  
김영미(2017), 「『금강삼매경론』의 무이중도(無二中道) 사상 연구」, 『동아시아불교문화』 30, 동아시아불교문화학회.  
김영미(2019), 「승랑의 유무상즉과 원효의 생멸상즉」, 『불교철학』 5, 동국대학교 세계불교학연구소.  
김영일(2012), 「元曉의 空有和諍論」, 『韓國佛敎學』 64, 한국불교학회.  
김인덕(1971), 「삼론학상의 이제설」, 『佛敎學報』 8, 동국대학교 불교문화연

구원.

김인덕(1998), 「僧朗 相承 三論學의 三種中道論(1)」, 『韓國佛敎學』 24, 한국불교학회.

나가고 가진, 김수아 역(2005), 『중관과 유식』, 서울: 동국대학교 출판부.

남수영(2012), 「용수의 연기설 재검토 및 중도적 이해」, 『불교학 연구』 32, 불교학연구회.

남수영(2014), 「중관학과와 삼론학과의 연기설과 중도설」, 『불교학연구』 38, 불교학연구회.

류효현(1999), 「길장의 삼중중도론 소고」, 『한국불교학』 25, 한국불교학회.

류효현(2004), 『吉藏의 八不中道觀 研究: 中觀論疏를 중심으로』, 동국대학교 박사학위논문.

박상수(2009), 『삼론현의』, 서울: 소명출판.

박용주(2012), 「『중론(中論)』의 이체(二諦)를 보는 기본적 관점에 관한 연구」, 『동아시아불교문화』 9, 동아시아불교문화학회.

윤종갑(2002), 「龍樹 緣起說의 存在論的 理解」, 『大同哲學』 18, 대동철학회.

윤종갑(2007), 「용수 공사상의 한국적 변용과 전개 - 원효의 『금강삼매경론』을 중심으로」, 『한국 철학논집』 21, 한국철학사연구회.

이중표(1984), 「삼론학의 삼중중도(三種中道)와 삼중방언(三種方言)에 대한 일고」, 『韓國佛敎學』 9, 한국불교학회.

이중표(2014), 『붓다가 깨달은 연기법』, 광주: 전남대학교출판부.

이태승(1997), 「吉藏의 『二諦藏』 研究」, 『신라문화』 14, 동국대학교 신라문화연구소.

장희익(2019), 「불교의 '중도' 개념과 현대과학 사상」, 『중도포럼 2019』, 사단법인 고요한 소리.

조윤경(2016), 「삼론종의 이원적 범주 연구 - 『大乘四論玄義記』 제1권 『初章中假義』의 疏密, 橫豎, 單複, 雙隻, 通別에 대한 논의를 중심으로」, 『불교학연구』 47, 불교학연구회.

조윤경(2018), 「삼론종에서의 깨달음, 궁극적 경지인가 점진적인 과정인가?」,

『불교학연구』 55, 불교학연구회.

최동희(1975), 「三國의 情神世界의 깊이」, 『廣場(Forum)』 24, 세계평화교수협  
의회, 18.

安井廣濟, 김성환 역(1988), 『중관사상 연구』, 서울: 문학 생활사.

平井俊榮, 강찬국 역(2020), 『중국 반야사상사 연구: 길장과 삼론학파』, 서울:  
씨아이알.

차차석(2005), 「삼론종 사상적 기반 다진 승량」, <불교신문> 2173호, 2005-10-  
26.

<http://www.bulkwang.co.kr/news/articleView.html?idxno=1121><http://www.bulkwang.co.kr/news/articleView.html?idxno=11213>(검색일자: 2021.4.4.)

<Abstract>

A comparative study in three kinds of middle way in the  
Sanlun school and the middle way free from dualistic  
extremes of Wonhyo

Kim, Young-mi\*

Buddha's enlightenment can be interpreted in various ways by how to perceive the twofold truth, which are the absolute truth of enlightenment and the conventional truth of the mundane world. Mahāprajñāpāramitā-sūtra manifests three different types of the twofold truth. First, the twofold truth, which is the form of the ultimate truth and conventional truth as a doctrinal teaching, was passed down to Senglang, and now is developed into 'the logic that the twofold truth is the teaching(二諦是教論) · 'the logic for three kinds of middle way(三種中道論), resulting in 'the sermon of four levels of the twofold truths(四重二諦說)'. Second, the twofold truth, which made the ultimate truth as 'the nature of emptiness cannot be called(不可言空性)' and conventional truth as Buddha's preaching is a temporary expedient of 'the nature of emptiness cannot be called', was inherited by Wonhyo and expanded into the middle way free from dualistic extremes(無二中道). Third, the twofold truth, which preaches integration of all phenomena with one another of the ultimate truth and conventional truth, was inherited by Wonhyo as production and extinction are mutual identification, and by Senglang as existence and non-existence are mutual identification.

The Sanlun school in China established 'the middle way as their essence(中道為體論)' by revealing that the essence of the twofold truth is the middle way and 'the theory of conventionally designated emptiness(假名空理論)' derived from existence and nonexistence are mutual identification(有無相即) of Sengzhao is inherited as 'the middle way clarifying the twofold truths synthetically(二諦合明中道)' of the Sanlun school, denoting enlightenment as 'the three kinds of middle way(三種中道)' including

---

\* Research Professor, Dongguk University(Gyeongju).

‘the middle way discussing the twofold truth separately(二諦各論中道)’[the middle way from the standpoint of the conventional truth · the middle way from the standpoint of the absolute truth] and ‘the middle way clarifying the twofold truths synthetically(二諦合明中道)’. In response, Wonhyo of Korea employed the terms, the middle way from the standpoint of the conventional truth · the middle way from the standpoint of the absolute truth · the middle way free from dualistic extremes to represent the stage of enlightenment in Wonhyo’s Exposition of the Vajrasamādhi Sūtra. The middle way free from dualistic extremes is converged into the twofold truth[the conventional truth and absolute truth] in Madhyamaka and the three natures of cognition in Yogācāra[parikalpita-svabhāva, pariniṣpanna-svabhāva(initial enlightenment), paratantra-svabhāva, pariniṣpanna-svabhāva(original enlightenment)].

Key Words: three kinds of middle way, the middle way free from dualistic extremes, Senglang, Wonhyo, enlightenment

· 논문투고일: 2021년 5월 14일 · 심사완료일: 2021년 6월 21일 · 게재결정일: 2021년 6월 24일