中國 華嚴宗의 如來藏緣起說에 관한 硏究

- 法藏에 의해 受容·發展된 如來藏緣起說을 中心으로-

The Theory of Tathāgatagarbha-Causation in Chinese Hwa-ŏm School : Focusing on Pŏb-jang's Understanding and Development

指導敎授　金　聖　觀

이 論文을 哲學博士 學位論文으로 提出함.

1999年　10月

圓光大學校　大學院

哲　學　科

李　洪　滿

目　　次

Abstract

Ⅰ. 緖　論 1

1. 硏究의 目的 1

2. 硏究의 方法과 範圍 4

3. 斯界의 硏究動向 6

Ⅱ. 如來藏說의 形成·展開와 如來藏緣起說의 構造 10

1. 如來藏說의 形成 10

1) 如來藏의 意味 10

2) 如來藏說의 思想的 背景 15

2. 如來藏說의 展開 22

1) 空觀을 바탕으로 한 如來藏說의 展開形態 22

2) 唯識을 바탕으로 한 如來藏說의 展開形態 26

3. 如來藏緣起說의 構造 30

Ⅲ. 華嚴宗의 成立에 있어 如來藏緣起說의 根據 36

1. 經典的 根據로서의 如來藏緣起說 36

1) 『華嚴經』과 如來藏緣起說 36

2) 『十地經論』과 如來藏緣起說 42

2. 敎學的 根據로서의 如來藏緣起說 46

1) 地論宗 慧遠의 如來藏緣起說 46

2) 攝論宗 眞諦의 如來藏緣起說 50

Ⅳ. 法藏에 있어 如來藏緣起說의 受容形態 ·····54
1. 法藏에 있어 如來藏緣起說의 位置 ·····54
1) 敎學的 基盤으로서의 如來藏緣起說 ·····54
2) 敎判論에서 본 如來藏緣起說의 性格 ·····59
3) 『大乘起信論』의 受容體系 ·····64
2. 法藏에 있어 唯心과 一心의 性格 ·····70
1) 如來藏緣起的 唯心의 解釋 ·····70
2) 如來藏緣起的 一心의 解釋 ·····74
3. 法藏에 있어 唯識說의 受容體系 ·····77
1) 如來藏緣起的 三性說의 解釋 ·····77
2) 十重唯識의 如來藏緣起的 性格 ·····80

Ⅴ. 法藏에 있어 如來藏緣起說의 發展形態 ·····83
1. 如來藏緣起說과 性起說 ·····83
1) 如來藏說과 華嚴性起說의 關係 ·····83
2) 如來藏緣起說의 發展形態로서의 性起說 ·····86
(1) 性起의 解釋에서 본 如來藏緣起說 ·····86
(2) 三因·三種佛性과 三性起의 相通性 및 相異性 ·····90
2. 如來藏緣起說과 法界緣起說 ·····97
1) 如來藏과 法界의 關係 ·····97
2) 如來藏緣起說의 發展形態로서의 法界緣起說 ·····99
(1) 法界緣起說의 構造 ·····99
(2) 如來藏緣起說과 三分法界緣起說 ·····101
(3) 如來藏緣起說과 十玄緣起說 ·····105

Ⅵ. 結 論 ·····110

參 考 文 獻 ·····118

Abstract

The Theory of Tathāgatagarbha-Causation in Chinese Hwa-ŏm School : Focusing on Pŏb-jang's Understanding and Development

by Lee, Hong-Man

The focus of the dissertation is to study the Theory of Tathāgatagarbha-Causation developed by Pŏb-jang(643-712 A.D.) of Hwa-ŏm School. There have been two positions regarding the relationship between the Theory of Tathāgatagarbha-Causation and Pŏb-jang's philosophy. The first is that the Theory of Tathāgatagarbha-Causation contributes to the formation of Pŏb-jang's Buddhist-Philosophy. The second is that the Theory of Tathāgatagarbha was embraced into Pŏb-jang's Buddhist-Philosophy and the Theory was further developed within his philosophy.

Unlike previous research, which was more focused on the first position, I take the second position and approach the relationship between the Theory of Tathāgatagarbha-Causation and Pŏb-jang's philosophy in the context of Indian Buddhism and Chinese Buddhism.

The first issue to examine is how Tathāgatagarbha-Theory developed in the *Hwa-ŏm Sūtra* and *Hwa-ŏm* School. I state that two types of

Tathāgatagarbha-Theory -- one was based on the teaching of Emptiness and the other on the teaching of Mind-only -- developed both in Indian Buddhism and Chinese Buddhism. The two types of Tathāgatagarbha-Theory in Indian Buddhism are based on the teaching of Nature-Arisal, the teaching of Mind-Only, and the teaching of One Mind as presented in *Hwa-ŏm Sūtra*'s Songgipum (Chapter on Nature-Arisal) and Sipchipum (Chapter on Ten Stages). On the other hand, in Chinese Buddhism, one type of Tathāgatagarbha-Theory based on the teaching of Emptiness was fully developed in the philosophy of Chi-ui (538-597 A.D.), Chon-tai School and the other type of Tathāgatagarbha-Theory based on the teaching of Mind-only was developed in the philosophy of Pŏb-jang, Hwa-ŏm School. I suggest relatedness and commonality between Indian Buddhism and Chinese Buddhism by explaining how those teachings, namely, the teaching of Emptiness and the teaching of Mind-only have been perceived between two Buddhism.

The second issue to examine is how the Tathāgatagarbha-Theory contributed to the formation of Hwa-ŏm School.

Though the Chinese Hwa-ŏm School was based on the *Hwa-ŏm Sūtra*, the school embraced various Buddhist philosophies in its interpretation of *Hwa-ŏm Sūtra* and developed the integrated theory of Hwa-ŏm Buddhism. In particular, the formation of the Hwa-ŏm School was tremendously indebted to the Tathāgatagarbha-Theory, I argue.

The reasons for the argument are three:

First, the Tathāgatagarbha-Theory in *Hwa-ŏm Sūtra*'s Sipchipum has components of the teaching of Mind-only and the teaching of One Mind.

Second, the core teaching of *Hwan-ŏm Sūtra* is in Sipchipum.

Third, the main structure of *Hwa-ŏm Sūtra* is composed of two Causations:

the first is the effect of cause which reveals the manifestation of Tathāgata; the second is the cause of effect through which the manifestation of Tathāgata is revealed. The two Causations in *Hwa-ŏm Sūtra* are directly related to Tathāgatagarbha-Theory, namely Tathāgatagarbha as passive and Tathāgatagarbha as active.

From the standpoint of scholarly interpretation of Sūtra, the Chinese Hwa-ŏm School falls between Heywon(523-592 A.D.) of Chiron School, Namdo Division, who advocates the Theory of Tathāgatagarbha -Causation based on the teaching of Mind-only, and the teaching of One Mind in the *Treatise on Sipji Sūtra*; and Chinje(499-569 A.D.) of Sopron School, who advocates the Theory of Tathāgatagarbha -Causation based on the teaching of *Amalavijñāna*. This proves that Hwa-ŏm School embraces Tathāgatagarbha-Theory and continues the process of scholarly interpretation of sūtra.

The third issue to examine how is Pŏb-jang embraced the Theory of Tathāgatagarbha-Causation in the formation of his Buddhist -philosophy.

This issue can be considered from four standpoints:

First, Pŏb-jang embraced the Theory of Tathāgatagarbha-Causation as the logical expression of unity of nature/form and of interplay of principle/fact, which includes the view of *Sūnyata* and the view of *Vijñāna*.

Second, Pŏb-jang states the Theory of Tathāgatagarbha-Causation as his philosophical basis in the *Kyopanron* (Hierarchical classification of Buddhist-Teaching).

Third, Pŏb-jang interprets One Mind and Two Gates in *Awakening of Faith* as the nature of constancy and conditionality of *Chinyŏ* (Suchness), thus explaining the Theory of Tathāgatagarbha-Causation from the view point of conditionality. Pŏb-jang was influenced by Wŏnhyo (617-686 A.D.), and

consequently Pŏb-jang embraced the Theory of Tathāgatagarbha-Causation and developed it as his philosophical basis.

Four, Pŏb-jang interpreted the theory of Three Natures in Vijñānavāda differently than the previous interpretation, namely he interpreted it from the viewpoint of Tathāgatagarbha-Causation.

The fourth issue to examine is how Pŏb-jang developed the Theory of Tathāgatagarbha-Causation within the structure of Nature-Arisal and Dharmadhātu-Causation of the *Hwa-ŏm Sūtra*.

Indian Buddhism developed the Theory of Nature-Arisal from the meaning of revealed of Dharma-Body to the meaning of Tathāgatagarbha intrinsically existing in sentient beings. On the other hand, Chinese Hwa-ŏm Buddhism shifted the meaning of Tathāgatagarbha from the meaning of potential enlightenment to concrete revelation of *Chinyŏ* (Suchness), namely actual manifestation of Tathāgata.

I compare and contrast the following three: Pŏb-jang's theory of three Nature-Arisal (principle-nature arisal, conduct-nature arisal, and effect-nature arisal), *Pulsŏngron*'s theory of three causes (retributive cause, accumulating cause, and consummate cause), and *Pulsŏngron's* theory of three kinds of Buddha nature (self-existing, derivative, acquired). Pŏb-jang's theory of Nature-Arisal is based on *Pulsŏngron*'s theory of three causes and of three kinds of Buddha- Nature. While *Pulsŏngron* emphasizes potentiality, the realm of cause which leads us to become Buddha, Pŏb-jang's Nature-Arisal emphasizes actuality, the realm of effect as an actual manifestation of Tathāgata. I state that Pŏb-jang's theory of Nature-Arisal is the advanced theory from *Pulsŏngron*'s because it accepts commonality, understands differences, and further develops the theory.

To compare Dharmadhātu-Causation with Tathāgatagarbha-Causation, the Theory of Tathāgatagarbha-Causation focuses on potential Buddhahood because it understands Tathāgatagarbha as the foundation of life/death and Nirvānṇa from the perspective of unenlightened sentient beings. On the other hand, the Theory of Dharmadhātu -Causation perceives the current reality as manifestation of *Chinyŏ* (Suchness) and reveals the immeasurable world of mutual identity and mutual penetration of causality. The Theory of Tathāgatagarbha -Causation has the aspects of passive and active, and Pobjang's theory of Dharmadhātu-Causation is based on the condition of pure dharma, which embraces the condition of defiled dharma, and develops the integration of purity and defilement. Therefore, by comparison and contrast, I argue that Dharmadhātu-Causation is the advanced theory of causation which is derived from Tathāgatagarbha-Causation.

I conclude that though Tathāgatagarbha-Causation was originally formulated in Indian Buddhism, it was developed more systematically in Chinese Buddhism. Especially, Pŏb-jang in Chinese Hwa-ŏm School acknowledged the teaching of Tathāgatagarbha-Causation as an independent Buddhist-Thought and interpreted the Theory of Tathāgatagarbha-Causation as the Theory that was integrating the view of the Emptiness School and the view of the Consciousness-only School. I emphasize on the relatedness and commonality between Indian Buddhism and Chinese Buddhism by explaining how those teachings, namely, the Teaching of Emptiness and the Teaching of Mind-only have been perceived between two Buddhism.

Ⅰ. 緖　論

1. 硏究의 目的

불교는 印度에서 발생한 철학적 종교, 종교적 철학이다. 그런데 불교의 교리적 체계화는 현실적, 독창적, 종합적 성격을 띤 중국불교에서 더욱 특징적으로 나타난다. 특히 중국불교의 精華라 할 수 있는 隋·唐불교의 여러 宗派 가운데 華嚴宗[1]의 교학체계는 그 구성과 내용에 있어서 불교사상의 精髓, 완성, 종합으로 간주되기도 한다. 구체적으로 화엄교학은 縱的인 經典의 측면과 橫的인 敎學의 측면을 그 배경으로 삼아 성립했다. 이것은 화엄교학이 경전적 토대와 교학적 傳承의 상호 관계를 기반으로 한 그 연속선상에서 성립했음을 말해준다.

먼저, 경전적 측면에서 화엄교학 성립의 밑바탕에는 A.D. 2C 後漢시대부터 『화엄경』의 각 품에 해당하는 『兜沙經』과 『菩薩本業經』 등의 번역을 통하여 조금씩 화엄경전에 관한 부분적인 연구가 있었다. 그러나 화엄교학은 직접적으로는 東晉의 佛馱跋陀羅(Buddhabhadra, 覺賢, A.D. 359-429)에 의해 A.D. 421년에 완역된 60권 『華嚴經』에 이론적 토대를 두고 있다. 그런데 화엄교학이 완성된 것은 그로부터 약 300년이 지난 A.D. 8C이다. 이것은 화엄교학이 『화엄경』 뿐만 아니라 다양한 사상사적 배경[2]을 통하여 점차 종합적, 독창적인 사상으로 완성됐다는 것을

* 이 논문은 제 6회 의타원 연구재단의 연구비 지원에 의하여 연구되었음.

1) Francis H. Cook, *Hua-Yen Buddhism*, The Pennsylvania State University Press, 1977, p.20.
華嚴宗이라는 명칭은 화엄종의 조사들이 특별히 관심을 가졌던 『화엄경』에서 취한 것이고, 화엄종의 '宗'은 宗派(sect)보다는 學派(school)의 의미에 가깝다. 그 이유는 종파적 배타성이나 경쟁의식이 없기 때문이다. 그러므로 화엄종은 천태종·삼론종·법상종처럼 학문적 전통과 범주 속에 포함된다. 그래서 화엄종의 사상을 '화엄교학' 혹은 '화엄학'이라 부른다.

2) 鎌田茂雄, 「中國の華嚴思想」(『講座·東洋思想6-佛敎思想Ⅱ 中國的展開-』, 東京大

의미한다. 화엄교학은 교리적 측면에서 이전의 불교의 이론들을 적극적으로 수용하여 성립했다. 특히 화엄교학의 성립과 체계의 정립에 있어서 근본적으로 중요한 두 요소는 空觀과 如來藏緣起說이다. 여기에 근거하여 화엄교학을 空의 이론에 근거한 여래장연기설로 규정하기도 한다.[3]

나아가 화엄교학의 성립에 결정적 영향을 준 경전으로 『십지경론』을 들 수 있다. 이 경론은 A.D. 511년 菩提流支(Bodhiruci, 覺愛, A.D. 572-727)와 勒那摩提(Ratnamati, 寶意) 등에 의해 번역되었다. 특히 여래장연기설의 형성에 직접적으로 그 이론적 근거를 제시한 『화엄경』「십지품」의 주석서인 이 경론을 근거로 화

學出版會, 1967, pp.182-201참조).
鎌田선생은 "인도의 『화엄경』에 나타난 '一卽多 多卽一'의 圓融의 논리와 중국의 수·당불교에서 형성된 '卽事而眞'이라는 현실중시의 사고방식이 결합하여 독창적인 사상으로 정립된 것이 중국의 화엄사상"이라고 그 성격을 규정하고 있다. 鎌田선생은 지론종의 연속선상에서 화엄교학이 성립했다는 기존의 학설 이외에 화엄종 성립의 사회사적 배경으로 北周의 武帝(A.D.560-578在位)가 廢佛의 대의명분으로 내세운 '卽事而道'의 논리가 큰 역할을 했다고 주장한다. 즉 북주폐불의 '즉사이도'의 논리가 대승불교의 이상을 구체적으로 실현하기 위한 이론적 근거로서 天台의 '卽事而眞'의 논리를 성숙케 한 계기가 되었다고 본 것이다. 다시 말해서 불교를 滅盡하려던 이론적 무기가 오히려 심오한 중국불교의 제종파를 형성케 하는 사상적 모태가 되었다고 본 것이다. 즉 화엄종은 천태의 '즉사이진'의 논리를 수용하여 理事無礙·理事融卽의 논리로 발전시키고 있다고 보고 있다. 더불어 鎌田선생은 화엄종의 지엄에 영향을 끼친 사상사적 배경으로 慧命의 『詳玄賦』에 나타난 融心論과 曇遷의 『亡是非論』을 들고 있다. 논자는 그밖에 莊子의 齊物論(萬物一體觀)과 郭象의 獨化論(個別的 存在의 獨自性)도 하나의 원인으로 작용했다고 생각한다.

3) Francis H. Cook, *Hua-Yen Buddhism*, The Pennsylvania State University Press, 1977, p.36.
金芳石, 『華嚴學槪論』, 法輪社, 1960, p.5참조.
화엄교학의 체계화가 공관과 여래장연기설의 교리적 기초에 근거했다는 문제는 화엄종의 7祖說과도 밀접한 연관성을 맺고 있다. 즉 7조설은 중국 宋朝의 淨源法師가 중국의 5祖說(두순,지엄,법장,징관,종밀)에 印度의 龍樹와 馬鳴을 첨가한 것이다. 이 7조설은 화엄종의 宗系 뿐만 아니라 그 敎義의 전승에 근거하여 선정한 것이다. 왜냐하면 두순은 용수의 공관불교에 근거하고 있고, 법장은 『대승기신론』의 여래장연기설을 수용·융합·발전시켰기 때문이다.

엄교학의 교학적 전승이 이어지고 있음은 주목을 요한다. 즉 『십지경론』에서 제시한 唯心과 一心 그리고 알라야식(Ālayavijñāna, 阿梨耶識 및 阿黎耶識 혹은 阿羅耶識 및 阿賴耶識)의 해석문제를 중심으로 地論宗이 성립했고, 알라야식의 眞·妄에 대한 입장의 차이로 如來藏系統의 南道派와 唯識系統의 北道派로 나누어진다. 화엄교학은 구체적으로 지론종 남도파의 慧遠(A.D. 523-592)에 영향을 받은 智儼(A.D. 602-668)과 元曉(A.D. 617-686)의 『起信論疏』로부터 많은 영향을 받은 法藏(A.D. 643-712)으로 이어지는 교학적 전승과 사상적 계보의 연계성을 바탕으로 성립했다.

이러한 경전적, 교학적 배경을 통하여 성립한 화엄교학은 제 3祖인 法藏을 分水嶺의 軸으로 하는데 杜順(A.D. 557-640)과 智儼을 거쳐 법장에 이르러 완성된 화엄교학의 形成期와 법장에서 澄觀(A.D. 738-839)과 宗密(A.D. 780-841)로 이어지는 發展期로 나누어진다.[4] 이것은 법장 이전의 교학적 전개가 법장에 의해 완성·통일되고, 그 이후의 교학적 전개는 법장에 근거하여 전개·발전했다는 것을 말해준다. 그런데 법장의 화엄교학은 특히 여래장연기설을 교리적 기초로 삼아 그의 교학을 체계화한 점에 그 특징이 있다. 특히 법장은 교학의 성격을 가늠하는 敎判論에서 終敎로서의 여래장연기설을 전제로 空觀과 唯識의 종합 즉 性相融會의 입장에서 圓敎로서의 화엄교학을 체계화시키고 있다.[5] 또한 법장은 『대승기신론』의 一心·二門의 구조를 적극적으로 수용하여 眞如의 不變과 隨緣이라는 역동적 구조로 여래장연기설을 전개하고 있다. 단적으로 법장의 화엄교학은 여래장연기설과의 상호관계를 통하여 조직되었다고 할 수 있다.

여기에 본 연구의 필요성과 목적이 발견된다. 즉 법장의 화엄교학에 나타난 여래장연기설과 화엄교학의 관계를 어떻게 설정할 것인가의 문제가 제기된다. 이에 대하여 두 가지 입장이 제시될 수 있다고 생각한다. 하나는 여래장연기설이 단순

4) 織田顯祐, 「眞妄から理事へ」 (『佛敎學セミナ』 47號, 大谷大學佛敎學會, 1988, p.32).
5) 石橋眞誠, 「華嚴敎學に於ける如來藏思想」 (『印度學佛敎學硏究』 35-2, 1987, p.136).

히 법장의 화엄교학에 교리적 기초를 제공했다는 입장과 다른 하나는 여래장연기설이 법장의 화엄교학 속에서 수용·융합·발전하고 있다는 입장이다. 논자는 후자의 입장에서 법장의 화엄교학과 여래장연기설의 관계를 논의할 필요성을 제기하고자 한다. 이러한 필요성은 여래장설의 중국적 수용과 전개에서 비록 여래장계통의 『열반경』을 소의경전으로 한 涅槃宗이 성립했지만, 여래장설은 삼론종·지론종·섭론종·천태종 등에서 다양한 형태로 전개되었다. 이것은 여래장설이 어느 특정 학파에 국한되지 않고, 모든 학파 속에서 수용·융합·발전의 형태를 띠고 전개되었다는 것을 의미하며, 특히 이러한 전개양상은 여래장연기설의 수용과 발전이라는 법장의 화엄교학에서 특징적으로 나타난다. 따라서 법장의 화엄교학이 여래장연기설을 이론적 기초로 삼아 성립했다는 것은 동시에 여래장연기설이 법장의 화엄교학 속에서 수용과 발전의 형태로 전승되고 있다는 것을 의미한다. 다시 말해서 법장의 화엄교학을 여래장연기설의 연속선상에서 파악할 필요가 있다는 것이다. 왜냐하면 여래장연기설의 원천과 전개가 인도불교의 흐름 속에 존재했지만 그것을 중국불교의 틀 속에서 수용하여 조직화·체계화한 것은 중국 화엄종의 법장이기 때문이다.

논자는 이러한 입장을 토대로 법장이 그의 화엄교학을 형성하고 전개하는 데 있어서 여래장연기설을 어떤 입장에서 수용했고, 性起說과 法界緣起說의 관계 속에서 어떻게 발전시키고 있는가에 초점을 맞추어 논의하고자 한다.

2. 硏究의 方法과 範圍

본 논문의 연구방법은 여래장설의 발전적 형태로 나타난 여래장연기설을 법장의 화엄교학을 통하여 이해하고, 수용과 발전의 체계 속에서 그 내용을 밝히고자 했다. 논자는 이전에 논의된 개별적이고 부분적인 연구에 기초하면서도 여래장연

기설과 법장의 화엄교학을 불교사상의 연속적 흐름 속에서 연결시키기 위해 그동안 있어 온 資料들을 解釋學的으로 比較하는 방법을 택했다. 본 논문은 그 범위를 법장의 화엄교학에 의해 수용·발전된 여래장연기설에 한정하였으며, 그밖에 여래장연기설과의 연관성이라는 차원에서 법장교학의 三昧論과 六相說 그리고 佛陀論 등은 앞으로의 연구과제로 남겨둔다.

구체적으로 본론의 Ⅱ장에서는 여래장설의 인도적, 중국적 형성과 전개과정에 관한 포괄적 접근방법을 통하여 여래장설이 인도와 중국 모두 공관을 바탕으로 한 여래장설과 유식을 바탕으로 한 여래장설의 두 형태로 나누어지며, 인도에 있어서는 두 형태의 여래장설이 모두 『華嚴經』의 「性起品」과 「十地品」에 그 기원을 두고 있음을 밝히고자 한다. 나아가 중국불교에 있어서 여래장연기설이 화엄의 법장에 의하여 완성되었다는 구체적 근거를 제시함으로써 양자의 연계성을 밝히고자 한다.

Ⅲ장에서는 중국의 화엄종의 성립에 나타난 여래장설연기설의 근거를 제시하고자 한다. 구체적 근거로 경전적 측면과 교학적 측면으로 나누어 화엄종의 성립과 여래장연기설과의 유기적 관계를 제시하고자 한다. 경전적 근거로 『화엄경』 자체의 구성과 내용 그리고 『십지경론』에 나타난 여래장연기설의 근거를 제시하고자 한다. 또한 교학적 근거로 지론종 혜원과 섭론종 진제의 여래장연기설을 제시함으로써 법장교학이 여래장연기설과 교학적 전승관계에 있음을 밝히고자 한다.

Ⅳ장에서는 법장이 그의 교학을 형성하는 데 있어서 여래장연기설이 어떤 영향을 주었고, 법장 자신은 어떤 입장에서 이를 수용했는가를 검토하고자 한다. 이에 관한 구체적 내용으로 첫째 법장의 경전에 대한 주석적 경향에 나타난 여래장연기설, 둘째 교판론에서의 여래장연기설의 위치와 성격, 셋째 『대승기신론』의 一心·二門의 구조에 대한 법장의 수용체계, 넷째 유심과 일심에 대한 법장의 여래장연기적 해석, 다섯째 유식설의 수용에 나타난 여래장연기설의 성격을 중심으로 법장이 여래장연기설을 수용하여 그의 교학적 기반과 중심적 교리로 삼고 있음을 집

중적으로 조명하고자 한다.

V장에서는 화엄교학의 핵심적 교리인 성기설과 법계연기설이 여래장연기설의 발전적 전개형태임을 제시하고자 한다. 이를 위한 구체적 방법으로 여래장설과 화엄성기설과의 관계를 통해 양자의 연계성을 밝히고자 한다. 또한 법장의 성기설에 관한 해석을 통하여 여래장연기설과의 同異性을 제시함으로써 성기설이 여래장연기설과의 관계에 있어서 그 공통적 기반과 발전의 형태를 동시에 지니고 있음을 밝히고자 한다. 논자는 그 구체적 근거로 『불성론』의 三因·三種佛性說과 법장의 三性起說을 비교함으로써 양자의 관계가 분명하게 드러나게 하는 방법을 택했다.

끝으로 법계연기설에 대한 구조적 분석을 통하여 여래장연기설의 발전적 형태가 법계연기설임을 제시하고자 한다. 구체적으로 법장의 三分法界緣起說과 『불성론』의 如來藏三義와의 비교에 근거하여 그 同異性을 밝히고자 한다. 나아가 법장의 十玄緣起說에 제기된 '唯心回轉善成門'에 대한 기존의 입장을 정리하여 여래장연기설의 특징적인 발전의 전개형태가 바로 법계연기설의 구체적 내용인 십현연기설로 전개되고 있음을 제시하고자 한다.

3. 斯界의 硏究動向

여래장연기설과 화엄교학의 관계에 대한 이전의 연구는 주로 단편적으로 나타나고 있으며 또한 화엄교학의 전체 구조 가운데 일부분으로만 다루어지고 있다. 뿐만 아니라 화엄교학과 여래장사상과의 관계를 오직 인도불교의 입장에서만 주로 다루고 있다. 구체적으로 양자의 관계를 다루고 있는 연구를 소개하면, 먼저 石橋眞誠[6]와 高崎直道[7]를 들 수 있다. 石橋眞誠는 그의 여래장설 전반에 관한 연

6) 石橋眞誠, 「大乘佛教における如來藏思想の展開」(『家政學園硏究紀要』 4, 1965).
-------, 「如來藏思想の中國的理解」(『家政學園硏究紀要』 5, 1966).
7) 高崎直道, 「華嚴教學と如來藏思想」(『華嚴思想』, 法藏館, 1960).

구논문을 통하여 여래장설을 實相論的 如來藏說과 緣起論的 如來藏說[8]로 나누고, 특히 법장의 화엄교학을 여래장연기설의 수용과 발전형태로 파악하고 있다. 본 논문은 이러한 연구성과를 기초로 하여 종합적, 연속적 체계를 구성하려 시도하였으며, 나아가 중국불교에서의 양자의 관계 뿐만 아니라 인도불교에서의 전개과정을 통하여 그 연계성과 동질성을 제시하려 했다. 또한 高崎直道는 인도불교에 있어서 여래장사상과 화엄교학의 관계를 통하여 『화엄경』「성기품」에서 『보성론』으로 이어지는 전개과정을 상세히 논술하고 있다. 그 구체적 근거로 性起의 의미에 대한 변천과정을 제시하고, 화엄교학의 성기설이 보다 완성된 종합적 체계라는 점을 밝히고 있다.

국내의 연구로는 주로 화엄교학 속에서의 여래장설과의 관계나 그 내용의 일부분[9] 또는 화엄교학의 형성에 끼친 여래장설의 영향[10] 등을 다루고 있다. 이 논제와 직접적으로 관련되는 국내외의 선행연구들과 함께 간접적으로 관련되는 국내외의 선행연구들을 들자면 다음과 같다. 먼저 국내로는 張元圭[11]와 全海住[12] 그리고 戒環[13] 등을 들 수 있다. 다음 국외로는 中條道昭[14], 小林實玄[15], 山田亮賢[16],

---

8) 논자는 石橋선생이 여래장설을 실상론적 여래장설과 연기론적 여래장설이라는 두 가지 전개형태로 구분지은 관점에 대하여는 기본적으로 동의한다. 그러나 용어상에 있어서 연기로 나타난 현상 자체가 바로 실상의 세계이기 때문에 실상(본체)과 연기(현상)를 이원론적으로 대비시킨 듯한 오해를 불러올 수도 있다고 생각한다. 따라서 논자는 이하의 전개에 있어서는 실상론적 여래장설을→공관을 바탕으로 한 여래장설로, 연기론적 여래장설을→유식을 바탕으로 한 여래장설로 각각 그 용어를 바꾸어 기술하고자 한다.

9) 鄭舜日, 『華嚴性起思想史研究』, 圓光大大學院 博士學位論文, 1988.

10) 李平來, 「華嚴教學의 基礎로서의 如來藏說에 관한 研究」(『東西哲學研究』 13, 1996).

11) 張元圭, 「華嚴初期 華嚴教學思想의 研究」(『佛教學報』10집, 1973).
_____, 「화엄교학의 大成者 法藏의 교학사상1」(『佛教學報』13집, 1976).

12) 全海住, 『義湘華嚴思想史研究』, 民族社, 1993.

13) 戒 環, 『中國 華嚴思想史研究』, 불광출판부, 1996.

14) 中條道昭, 「華嚴の性起 -智儼と法藏-」(『印度學佛教學研究』 36-2, 1988).
_____, 「性起說の展開」(『印度哲學佛教學』 3, 1988).

15) 小林實玄, 「法藏の三性說について」(『印度學佛教學研究』9-1, 1961).
_____, 「如來藏緣起宗考」(『印度學佛教學研究』10-2, 1962).

吉津宜英[17], 石井公成[18], 遠藤孝次郎[19], 小島岱山[20], 賴永海[21], 印順[22], 馬定波[23], 李世傑[24], 慧潤[25], 如釋[26], France H. Cook[27], Garma C. C. Chang[28], Cheng Chin[29], Alfonso Verdu[30], Brian Edward Brown[31], Whalen Lai[32], Dale S. Wright[33], Yün hua Jan[34] 등을 들 수 있다. 논자는 이러한 선행연구들을 토대로

_____, 「事事無礙と理事無礙」(『佛教學研究』16·17, 1961).

_____, 「華嚴の心性論」(『南都佛教』7, 1959).

16) 山田亮賢, 「華嚴法藏の三性說について」(『印度學佛教學研究』4-2, 1956).

_____, 「如來藏緣起宗について」(『印度學佛教學論叢』,法藏館, 1955).

17) 吉津宜英, 「旧來成佛について」(『印度學佛教學研究』32-1, 1983).

18) 石井公成, 「事事無礙を說いたのは誰か」(『印度學佛教學研究』44-2, 1997).

19) 遠藤孝次郎, 「華嚴性起論考」(『印度學佛教學研究』14-1, 1965).

20) 小島岱山, 「中國華嚴思想史再考」(『印度學佛教學研究』44-2, 1997).

21) 賴永海, 『中國佛性論』, 佛光出版社,1990.

22) 印順, 『如來藏之研究』, 正聞出版社, 1981.

23) 馬定波, 『中國佛教心性說之研究』, 正中書局, 1978.

24) 李世傑, 「華嚴的世界觀」(『華嚴思想論集』, 大乘文化出版社, 1976).

25) 慧潤, 「華嚴哲學的現代意義」(『華嚴學概論』, 大乘文化出版社, 1976).

26) 如釋, 「賢首五教的心識觀」(『華嚴宗之判教及其發展』, 大乘文化出版社, 1976).

27) France H. Cook, *Hua-Yen Buddhism*, The Pennsylvania State University Press,1977.

_____, "The meaning of Vairocana in Hua-Yen Buddhism," *Philosophy East and West* Vol.XXII-3, University of Hawaii Press, 1972.

28) Garma C. C. Chang, The Buddhist Teaching of Totality-The Philosophy of Hua Yen Buddhism, The Pennsylvania State University Press, 1872.

29) Cheng Chin, *Manifestation of Tathāgata*, Wisdom Publishers, 1993.

30) Alfonso Verdu, *The Philosophy of Buddhism*, Martinus Nijhoff Publishers, 1981.

31) Brian Edward Brown, *The Buddha Nature*, Motilal Banarsidass Publishers, 1991.

32) Whalen Lai, "The meaning of "mind-only" (Wei-hsin) : An analysis of a sinitic Mahāyāna phenomenon," *Philosophy East and West* Vol.XXVII-1, University of Hawaii Press, 1977.

33) Dale S. Wright, "The significance of paradoxical language in Hua-Yen Buddhism," *Philosophy East and West* Vol.XXVII-3, University of Hawaii Press, 1982.

34) Yün hua Jan, "The mind as the buddha-nature : The concept of the Absolute in Ch'an Buddhism," *Philosophy East and West* Vol.XXXII-3, University of Hawaii Press, 1977.

중국적 수용과 전개로 나타난 여래장연기설이 법장교학의 수용과 발전의 체계를 통하여 어떻게 전승되고 있는가를 종합적으로 제시하고자 한다.

Ⅱ. 如來藏說의 形成·展開와 如來藏緣起說의 構造

1. 如來藏說의 形成

1) 如來藏의 意味

여래장설은 모든 중생의 마음 속에 여래가 될 수 있는 가능성이 보편적으로 내재되어 있음을 강조한다. 여래장설에서는 성불 가능성의 원인을 여래장과 불성 등의 개념으로 제시하고, '모든 중생은 여래장이다' 혹은 '모든 중생은 여래장(불성)을 간직하고 있다'는 명제를 통하여 중생의 信·行을 새로운 차원에서 강조하고 있다. 따라서 여래장설의 핵심은 여래장에 대한 다양한 해석과 그 적용에 있다. 그렇기 때문에 여래장의 의미에 대해 먼저 이해함이 여래장연기설의 본질을 파악하는 데 있어서 필요한 기초적 선행작업이다. 여래장과 함께 사용되는 산스크리트(garbha · dhātu · gotra)에 대한 분석적 고찰을 통하여 그 의미를 살펴보고자 한다.

如來藏(tathāgata-garbha)이란 붓다를 지칭하는 여래의 十號 가운데 첫 번째인 여래(tathāgata)에 장(garbha)의 술어가 결합하여 구성된 복합어[1]이다. 그런데 '藏'으로 한역된 산스크리트어 garbha는 본래 안에서 무엇인가를 붙잡다, 움켜잡다라는 √gṛbh (to grasp, seize)의 동사어근에서 파생된 명사로서 胎生學的이고 生物學的인 子宮, 胎, 胎兒, 싹, 씨앗을 뜻한다.[2] 그래서 '여래의 태(태아)' 혹은 '여래

1) 여래장(tathāgatagarbha)이란 말의 의미를 이 복합어의 문법적 구조를 통해서 볼 때, 첫째 격한정 복합어(tatpuruṣa, 依主釋)라는 점에서 소유격(genitive)의 관계인 所攝藏의 의미, 둘째 동격한정 복합어(karmadhāraya, 持業釋)라는 점에서 能攝藏의 의미, 셋째 복합어 전체의 구조가 중생(sattva)을 수식한 소유복합어(bahuvrihi, 有財釋)라는 점에서 隱覆藏의 의미로 각각 규정할 수 있다.

의 씨앗(싹) '이라고 부른다. 마치 식물의 씨앗이 언젠가는 싹이 트고, 꽃을 피우며, 열매를 맺듯이, 여래의 태아와 씨앗을 간직한 중생도 언젠가는 성불할 수 있다는 가능성을 태아나 씨앗으로 비유한 것이다. 다시 말해서 여래의 태아란 중생 각자가 성불할 수 있는 보편적 因子로서의 태아를 자궁 속에 간직하고 있는 상태나 모습을 말한다. 따라서 garbha는 여래의 태와 그 내용물인 태아의 의미를 동시에 함축한다. 여기에서 여래의 태아란 중생이 미래에 여래가 될 수 있는 원인 즉 여래의 태아를 잉태하고, 여래의 種子를 간직하고 있다는 가능성을 나타낸 것이다. 따라서 중생이 곧 여래장이라는 相卽의 논리는 중생과 여래가 본질적으로 그 기반과 원인을 共有한다는 因佛性의 측면에서 양자의 동일성을 나타낸 것이다. 단지 현상적으로 나타난 인과의 작용적 측면에서 붓다와 중생 사이에 그 차이가 존재할 뿐이다. 이런 맥락에서 여래장은 우주의 모든 존재의 진실한 상태, 깨달음의 원천과 토대로서의 如來(tathā-agata)와 如去(tathā-gata)의 공통적 기반(the matrix of thus come or thus gone)[3]을 의미한다.

그러나 여래장의 존재는 지각할 수 있는 인식의 대상이 아니고, 중생이 알 수 있는 것도 아니며, 보살에 의해 설해진 것도 아니다. 또한 현실적으로 중생은 번뇌의 사슬에 얽혀 몸부림치는 미혹의 존재일 뿐이다. 마치 씨앗이 열매 속에 감추어져 있듯이, 여래는 중생 속에 숨겨지고, 감추어진 상태로 존재한다는 것이다. 즉 여래장의 '藏'을 여래가 중생의 번뇌 속에 감추어져 있다는 의미로 해석한 경우가 이에 해당한다. 한편 '一切衆生有如來藏'의 명제는 붓다의 지혜를 통하여 정각한 절대 불변의 진리임과 동시에 붓다의 자비적 작용에 의해 선언된 것이다. 구체적으로 여래장은 붓다가 중생을 깨달음으로 이끌기 위하여 救濟論(soteriology)적 차원[4]에서 假說된 것이다. 따라서 여래장의 존재근거는 여래에 있고, 중생의 존재기

2) M. Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, 1899, p.349.

3) Junjirō Takakusu, "Buddhism as a Philosophy of Thusness," *The Indian Mind*, East-West Center Press University Of Hawaii, 1967, p.99.

기반은 여래장에 있으며, 여래장의 주체는 중생이라는 상관관계가 성립한다.

여래장이란 개념은 중생과 여래, 현실과 이상이라는 실존적 상황과 종교적 지향의 구조를 종합적으로 포괄하고 있다. 다시 말하면 여래장은 중생이 본질적으로 여래법신과 동일한 본성을 갖고 있지만, 현실적으로 번뇌에 싸여 그 본성이 드러나지 않고, 감추어진 잠재적 가능의 상태를 말한다. 이것이 바로 『寶性論』[5]에서 정의한 '在纏位의 法身'으로서의 여래장의 의미이다. 그래서 완성태로서의 顯現的 如來가 아니라 가능태로서의 潛在的 如來藏으로 표현한 것이다. 따라서 여래장은 번뇌에 덮혀있는 중생의 현실적 구조와 깨달음의 가능적 근거를 함축적으로 나타내 주는 개념이다.

佛性(Buddha-dhātu)이란 붓다의 本質, 本性, 稟性을 의미한다. dhātu는 '性'이나 '界'로 번역된다. 그래서 '如來의 界'로 부르기도 한다. dhātu는 본래 공간에 무엇인가를 두다, 놓다라는 √dhā (to put, place, sat, lay in or on)의 동사어근에서 파생된 추상성이 강한 개념이다. dhātu는 신체, 정신, 지구, 세계의 본질, 土臺, 성질, 장소, 요소, 성분, 구성 등의 다양한 의미를 함축하고 있다.[6] dhātu는 보통 공

---

4) Brian Edward Brown, *The Buddha Nature*, Motilal Banarsidass Publishers, 1991, p.8에서는 여래장이 윤회와 열반의 전존재적인 근거로서의 두 측면을 포괄하고 있지만, 여래장의 조건은 근본적으로 구제론적 要因 때문에 더욱 분명해질 수 있다고 설명한다. 다시 말해서 여래장은 깨달은 붓다의 입장에서 미혹의 중생을 위해 제시된 진리적 명제이기 때문에 여래장의 근거도 붓다의 자비에 의한 救濟論의 측면에서 그 근거를 찾을 수 있는 것이다. 따라서 여래장설은 붓다가 제시한 여래장에 관한 믿음을 전제로 출발한다. 이런 의미에서 여래장은 수행의 이론적 근거임과 동시에 깨달음의 원인과 내용 그 자체라 할 수 있다.

5) 『究竟一乘寶性論』 卷2 (『大正藏』 31, p.824上) 「世尊 如是如來法身不離煩惱藏所 纏名如來藏」.

6) M. Monier Willams, *Sanskrit-Engiish Dictionary*, Oxford University Press, 1899, p.513.
F. Edgeton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictinory* Vol.II: Dictionary, Motilal Banarsidass Publishers, 1970, pp.282-283참조.

간적 장소라는 뜻의 '界'로 번역되는데, 印度人은 공간의 개념을 보편성과 불변성을 나타내 주는 虛空(ākāsha)에 비유하여 설명하는 경향이 있다. 따라서 허공계는 존재의 전영역과 함께 개개의 사물에 내재하는 공통적 성질과 본질을 의미한다. 그러므로 衆生界(sattva-dhātu)는 집합명사로서의 일체중생을 나타냄과 동시에 중생에 보편적으로 내재하는 성불 가능성의 원인 즉 붓다와 중생의 공통적 본성과 본질을 의미한다. 이것은 구체적으로 여래장의 내용인 自性淸淨心을 말한다.

한편, 불성이란 말에 원인의 의미를 부여한 것은 dhātu에 鑛山, 鑛床의 뜻이 포함되어 있기 때문이다. 이것은 구체적으로 미래에 금, 은, 보석 등이 될 수 있는 잠재적 상태로서의 원인을 말한다. 그런 의미에서 dhātu는 금,은,보석 등을 산출하는 기반(ākara)이고, 모태(garbha)이며, 원인(hetu)이다. 따라서 dhātu에 영역과 구분을 나타내 주는 분류적 원리로서의 種族과 내적 본질의 공통적 원인으로서의 生本(ākara)의 두 가지 의미가 동시에 내포되어 있다는 것을 알 수 있다. 또한 dhātu에 불변성의 의미를 첨가하는 것은 舍利 즉 遺骨의 뜻이 있기 때문이다. 이것은 붓다의 유골(Buddha-dhātu)이 가변적이고 인격적인 色身의 유골의 뜻을 지님으로부터 이후에 불변적이고 본질적인 法身의 의미로 전환하였고, 여래장설에 이르러서는 모든 중생이 여래법신의 공통적 본질로서의 불성을 안에 지니고 있다는 의미로 정착하게 된 것이다.[7] 따라서 중생과 붓다는 인과적으로 모든 중생이 붓다(果)가 될 수 있는 原因(hetu)을 가지고 있다는 성격을 띠고, 본질적으로 붓다와 중생은 보편적, 근원적, 동질적인 본성과 본질을 간직하고 있다는 측면에서 gotra와 같은 말이다. 여래장계 경전에서 여래장을 衆生界와 法界로 설명하는 근거가 바로 여기에 있다. 다시 말해서 界(dhātu) =因(hetu) =性(gotra)이라는 본질적 等類因의 관계가 성립한다.

如來種姓(tathāgata-gotra)이란 여래의 家系, 本性을 의미한다. '種姓'이나 '性'으

7) 高崎直道, 『如來藏思想の形成』, 春秋社, 1974, pp.780-782참조.

로 한역된 gotra는 본래 전통적 신분질서를 상징하는 사회성이 강한 개념이다. gotra는 소를 뜻하는 go(cow, ox)와 보호하다, 보존하다, 방어하다는 뜻의 √ trai(to protect, preserve, defend) 동사가 결합된 복합어다. 이 개념은 본래 유목시대의 소들을 위한 보호, 은신처(protecting or shelter for cows) 혹은 소들에 적합한 가축 우리, 외양간(cowshed, stable for cattle)을 지칭하는 말이었다. 그것이 장애물에 의하여 둘러싸인 가족의 뜻을 갖게 되고, 점차 가족(familly)과 종족(race), 혈통(lineage)의 뜻으로 전환하게 된 것이다.[8] F. Edgeton은 gotra의 의미를 첫째 종교적 집단·단체로서의 가족, 둘째 보석·금·광석들이 매장한 鑛山이나 鑛床, 셋째 種姓의 기원·토대·근원·원인, 넷째 種族의 종류·계급·범주의 네 가지로 정리하여 설명하고 있다.[9]

gotra란 말이 처음에는 가부장제 사회의 상징으로서 인도 전통의 계급적 질서를 규정하는 카스트 가운데 주로 바라문을 지칭하는 개념으로 사용되었다. 이러한 家系主義的 種姓論의 의미가 점차 정신적 공동체를 나타내 주는 宗教的 種姓論 즉 佛家의 의미로 전환한 것이다.[10] '佛家'나 '佛子'라는 용어는 가족과 종족에 단절되지 않고 이어지는 공통적이고 지속적인 능력과 공통적 집단에 선천적으로 내재되어 있는 잠재력을 뜻한다. 또한 gotra에도 dhātu와 마찬 가지로 금은, 보석 등을 매장한 광산, 광상의 의미가 포함되어 있다. 따라서 『보성론』의 寶性(Ratnagotra)은 三寶(佛, 法, 僧)의 果를 나오게 하는 공통적 원인과 본질로서의 如來性을 뜻하고, 여래성은 여래의 본성, 여래가 될 수 있는 원인을 가리킨다.[11] 단적으로 붓다의 보배로운 稟性으로서의 불성을 의미한다.

---

8) M.Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, 1899, pp.363-364.

9) F.Edgeton. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and English Dictionary* Vol. II:Dictionary, Motilal Banarsidass Publishers, 1970, p.216.

10) 水谷幸正, 「DhātuとGotra」(『佛教大學研究紀要』 36號, 佛教大學學會, 1959, p.53).

11) 高崎直道, 「寶性論における如來藏の意義」(『印度學佛教學研究』 1-2, 1953, p.110).

이상에서 살펴본 것처럼, 세 가지 술어(garbha, dhātu, gotra)가 지닌 공통적 의미는 모든 중생이 성불의 원인을 간직하고 있다는 측면에서 찾을 수 있다.

여래장과 불성은 同義語이지만 조금은 표현상에 차이가 있다. 여래장이 조건적, 간접적, 내재적, 현상적인 중생의 연기적 상태(state)를 주로 나타내 주는 개념인 반면에 불성은 무조건적, 직접적, 보편적, 본질적인 붓다의 본질(essence)을 나타내 주는 개념이다. 인도에서는 불성이란 용어보다 여래장이란 용어가 보편성을 띠고 자주 사용된다. 그것은 여래장이란 용어가 지닌 역사적 무게와 술어성립의 순서 그리고 내용의 풍부성[12]에서 그 원인을 찾을 수 있다. 반면에 주로 漢譯圈(韓, 中, 日)에서는 여래장이란 용어보다 불성이란 용어를 선호한다. 그것은 佛敎=佛陀=佛性으로 이어지고 있는 개념적 유사성과 連繫性, 용어 자체에서 느껴지는 鮮明性과 본질적 함축성 그리고 언어적 측면(중국어의 특성상 여래장보다는 불성이란 말이 이해하기가 쉬웠다는 측면)에서 그 원인을 찾을 수 있다.

그러나 여래장과 불성이란 개념이 모두 중생의 성불 가능성을 표현하고, 중생에 내재하는 보편적 원인에 강조점을 두고 있기 때문에 동의어로 간주해도 무리는 없다고 본다.

2) 如來藏說의 思想的 背景

여래장설은 인도불교사에 있어서 중기 대승불교에 속한다. 그러나 여래장설은 공관과 유식의 사상처럼 하나의 독자적인 학파로서 성립하지는 못했다. 이러한 역사적 사실에도 불구하고 여래장설은 일관되게 불교의 중심적이고 근본적 교리의 軸으로서 그 맥이 흐르고 있다.

12) 高崎直道, 「如來藏思想の歷史と文獻」 (『講座·大乘佛敎6 如來藏思想』, 春秋社, 1982, p.3).

여래장설은 붓다가 탄생의 순간 외쳤다는 '天上天下 唯我獨存'에서도 그 胎動의 흔적을 발견할 수 있다. 이 선언은 단순히 唯我論(solipsism)을 옹호한 것이 아니라 인간의 존엄성과 평등성 및 주체성을 강조하기 위하여 제시된 것이다. 물론 그 이면에는 인간이 깨달음의 주체자이고 깨달음의 가능적 존재 즉 여래장의 존재임을 암시하고 있다. 또한 석가모니불을 포함한 과거 일곱 붓다의 공통적 교설인 「七佛通戒偈」[13]에서도 그 맥을 같이한다. 이 偈頌 가운데 '스스로 자기의 마음을 깨끗하게 한다'(自淨其意, svacitta-prayavadāna)라는 구절은 불교가 근본적으로 인간의 本性을 淸淨心으로 파악하고 있고, 마음의 淨化에 그 지향점을 두고 있다는 것을 단적으로 보여준다. 여래장설은 바로 이러한 불교의 근본적 입장을 토대로 그 연속선상에서 형성된 것이다.

여래장설은 초기불교의 일부 경전[14]에 나타난 心性本淨說의 흐름을 계승하여 '自性淸淨心 客塵煩惱染'의 이론적 체계를 정립했다. 이것은 여래장설이 여래와 중생의 공통적 근거를 본성에 두고 있다는 것을 말하고 있다. 그런데 초기불교에 있어서는 본성을 주로 修行의 여하에 따라 染과 淨의 두 측면으로 나아갈 수 있는 가능적 근거나 白紙처럼 善·惡의 어느 쪽에도 물들지 않은 수동적 無記의 상태로 파악하고 있다. 다시 말해서 초기 불교의 심성본정설은 여래장설에서 주장하는 常住不變하는 자성청정심으로서의 根源的, 本來的, 原理的인 心性의 측면보다는 생멸변화하는 경험적이고 심리적인 현상과 작용의 측면에 초점을 맞추고 있다. 이것은 초기불교가 본성의 문제를 기본적으로 外敎(정통파의 轉變說과 비정통파의 積聚說)에서 주장하는 상주불변의 형이상학적 실체를 가능한 한 배제하면서 경험적

13) 『出曜經』 卷25 (『大正藏』 4, p.741中) 「諸惡莫作 諸善奉行 自淨其意 是諸佛敎」.
14) 『雜阿含經』 卷10 (『大正藏』 2, p.69下) 「比丘 心惱故 衆生惱 心淨故 衆生淨」.
『雜阿含經』 卷47 (『大正藏』 2, p.341下) 「今心淸淨 猶如生金除 去金色相似之垢 今其純淨」.
『增壹阿含經』 卷22 (『大正藏』 2, p.663下) 『....心性極淸淨 斷魔邪惡念 功德如大海 今入彼那土」.

사실을 근거로 수행을 강조하려는 측면에서 접근하고 있음을 나타낸 것이다.[15] 여래장설은 이러한 초기불교의 입장을 지양하여 空無我의 입장에서의 본래적 자성청정심을 주장한다.

여래장설은 부파불교의 심성본정설의 흐름에서도 그 연원을 발견할 수 있다. 부파불교에서도 心性의 문제에 대하여 다양한 견해가 제시되고 있는데, 크게 두 갈래의 계통으로 나누어진다. 즉 하나의 흐름은 심성본정설을 주장하는 大衆部나 分別論者의 계통과 다른 하나의 흐름은 심정본정설을 부정하고 心性染淨二面說(淨不淨心性各異說)을 주장하는 『阿毘達磨大毘婆沙論』, 『成實論』, 『順正理論』 등의 계통이 주류를 이루고 있다.[16] 심성본정설의 계통에 속하는 德慧의 『隨相論』[17]이나 世友의 『異部宗輪論』[18]에서는 심성본정의 의미를 객진번뇌와의 對比的 關係 속에서 설명하고 있다. 즉 본성은 청정하여 차별이 없지만 객진번뇌와의 상응여하에 따라 淨心과 不淨心의 차별상이 생긴다고 파악하고 있다. 그러나 부파불교의 심성본정설은 본성을 통일적 원리의 측면보다는 분석적 심리현상의 측면에서 파악하고 있으며, 認識的 契機를 통하여 나타나는 두 차별상의 측면보다는 存在的 相應을 통하여 나타나는 두 차별상으로 파악하고 있다. 부파불교가 본성의 문제를 객진번뇌와의 관계속에서 파악하고 있다는 측면에서 초기불교에 비하여 진일보했다고 볼 수 있다. 그렇지만 본성의 문제를 동일성과 차별상을 포괄하는 하나의 통일적이고 근원적 원리로 전개시키지는 못하고 있다. 여래장설은 심성설의 발전과정에서 본다면, 초기불교와 부파불교에서 제시한 심성본정설을 보다 발전된 형태의 心性說로 전개했다고 볼 수 있다.

심성본정설은 대승불교에서도 일관되게 흐르고 있는 근본적이고 중심적인 이론이다. 그런데 대승불교의 심성본정설은 이전의 흐름과는 다른 성격을 띠고 있다.

15) 水野弘元, 「心性本淨の意味」 (『印度學佛教學研究』 20-2, 1972, p.503참조).
16) 勝又俊教, 「心性說の類型的考察」 (『印度學佛教學研究』 10-1, 1962, p.65).
17) 『隨相論』 卷1 (『大正藏』 32, p.163中) 「如僧祇等部說 衆生心性本淨客塵所汚」.
18) 『異部宗輪論』 卷1 (『大正藏』 49, p.15下) 「心性本淨 客塵隨煩惱之所雜染 說爲不淨」.

즉 대승불교의 심성본정설은 단지 마음의 본성이 淸淨한가 혹은 染汚되어 있는가의 심리철학적 문제의 영역에서 벗어나 중생의 성불 가능성과 깨달음의 마음 및 붓다의 정신적 특성 등에 관한 제문제(如來藏, 佛性, 菩提心, 心眞如, 法性心, 空性, 淨識, 阿賴耶識, 圓成實性)[19]를 보다 근원적, 본질적, 통일적, 원리적 측면에서 해명하고 있다.

여래장설은 대승불교의 초기경전인 『般若經』, 『法華經』, 『華嚴經』의 사상적 배경을 바탕으로 성립했다. 그 구체적 근거를 살펴보면, 먼저 대승 최초기에 성립한 『般若經』에서는 如來가 출현하게 된 공통적인 원인, 이유, 근거를 '如'(tathātā) 즉 眞如에서 구하고 있다. 따라서 『반야경』[20]에서는 진여를 매개로 모든 붓다와 보살 그리고 중생이 하나의 형제(anujāta)라는 공통적 근거를 제시하고, 그 공통적 근거(如의 母, tathātāgarbha)의 원인을 般若(智慧, prajñā)에서 찾고 있다. 따라서 반야는 여래(=진여)의 모태인 것이다. 여기에서 『반야경』의 반야=진여=여래의 相卽的 구조가 『보성론』의 法身(여래)=진여=여래성의 상즉적 구조[21]로 전환하고 있음을 알 수 있다. 한편, 『반야경』에서는 심성본정의 의미를 새로운 차원에서 해석하고 있다. 즉 『반야경』에서는 심성본정의 의미를 凡夫의 分別心에서 파악한 것이 아니라 보살의 수행을 통하여 도달한 如實智, 般若, 空觀의 경지에서 파악하고 있다. 그래서 청정을 '非心'(acitta)이나 '無心'[22]으로 표현한 것이다. 다시 말해서 『반야경』의 청정은 허공처럼 텅 빈 상태, 번뇌가 없는 상태인 본성상의 청정심을 말한다. 구체적으로 청정은 染과 淨의 상대적 분별을 초월한 본래의 무한성과 절대성으로서의 마음을 표현한 것이다. 『勝鬘經』에서는 『반야경』의 이러한 空觀을 매

19) 勝又俊教, 『佛教における心識說の研究』, 山喜房佛書林, 1961, p.485.
20) 『佛母出生三法藏般若波羅蜜多經』卷15 (『大正藏』 8, p.639中) 「如來眞如卽一切法眞如 一切法眞如亦 是須菩提眞如.... 是故須菩提 於是眞如法中隨如來生」.
21) 高崎直道, 「般若經と如來藏思想」 (『印度學佛教學研究』 17-2, 1959, p.51).
22) 『摩訶般若抄經』 卷1 (『大正藏』 8, p.508下) 「何以故 心無心 心者淨」.
『佛說佛母出三法藏般若波羅蜜多經』 卷1 (『大正藏』 8, p.587中) 「何以故 彼心非心 心性淨故」.

개로, 설일체유부의 '不染'의 측면과 분별론자의 '而染'의 측면을 종합적으로 「不染而染, 染而不染」의 不二論으로 통일하고 있다.[23] 또한 여래장설에서는 空의 의미를 본래적인 긍정의 자성청정심(不空)과 비본래적인 부정의 객진번뇌(空)의 관계[24]로 적용함으로써 眞空的 '一切皆空'의 명제를 妙有的 '悉有佛性'의 명제로 전환시키고 있다.

『法華經』의 핵심적 내용은 「開三顯一, 會三歸一」로 대표되는 一佛乘說에 있다. 즉 『법화경』「方便品」[25]에서는 三乘(聲聞乘, 緣覺乘, 菩薩乘)에 대한 여래의 설법은 단지 중생을 깨달음으로 이끌기 위한 敎化의 방편일 뿐, 궁극적 가르침의 내용

---

23) 坂本幸男, 「心性論展開の一斷面」(『印度學佛敎學硏究』 2-1, 1953, P.28).
勝又俊敎,『佛敎における心識說の硏究』, 山喜房佛書林, 1961, p.476참조.
설일체유부가 '심성본정 객진번뇌염'의 명제 가운데 不染의 측면을 주장한 것은 心心所法의 刹那生滅說에 근거한 것이다. 즉 청정심과 번뇌심이 각각 先·後의 관계를 통하여 찰나에 일어난다면, 두 마음이 두 찰나에 일어난다는 결과가 되기 때문에 마음이 한 찰나에 생멸한다는 일반적인 불교의 학설과 부합하지 않는다. 또한 두 마음이 동시적으로 찰나에 일어난다면, 두 마음이 동시적 존재이기 때문에 본성을 단정적으로 淨과 染의 일면으로 주장할 수는 없기 때문에 不染의 논리가 성립할 수 있는 것이다.
나아가 분별론자가 而染의 측면을 주장한 것은 이른바 相應說에 근거한 것이다. 즉 본질적으로 청정한 마음이 객진에 의해 그 相이 청정하지 않다면, 반대로 객진번뇌가 염오되어 있지만 본질적으로 청정한 마음과 상응하기 때문에 그 相은 청정할 수 있는 것이다. 따라서 마음의 본성을 단정적으로 청정하다고 주장할 수는 없기 때문에 而染의 논리가 성립할 수 있는 것이다.

24) 長尾雅人, 『中觀と唯識』, 岩波書店, 1978, p. 551.
여래장이 空·不空인가의 문제에 관하여 『승만경』(『大正藏』12, p.216下)에서 그 구체적 내용이 설명되어 있다. 즉 여래장이 空으로서 부정된 것은 객진번뇌일 뿐, 不空으로서의 여래장자체를 부정한 것은 아니다. 만일 여래장자체를 부정한다면, 깨달음의 원인과 수행의 지향점이 없어지기 때문이다. 이 경우 여래장설에서는 '존재하지 않는다'는 부정의 주어와 '존재한다'는 긍정의 주어를 서로 다르게 적용하고 있다. 따라서 전자의 '존재하지 않는다'의 주어는 비본래적인 번뇌이고, 후자의 '존재한다'의 주어는 본래적인 여래의 공덕을 갖춘 여래장이라는 논리가 성립될 수 있는 것이다.

25) 『妙法蓮華經』 卷1 (『大正藏』 9, p.7中) 「舍利佛 如來但以 一佛乘故 爲衆生說法 無有餘乘 若二若三」.

과 목적은 一佛乘에 있다는 점을 강조하고 있다. 『법화경』에서 말하고 있는 一佛乘說의 논리는 근본적으로 三乘에 공통적으로 존재하는 무차별의 평등성을 바탕으로 성립한 것이다. 그래서 三乘을 포괄하는 一佛乘의 구체적 내용을 法의 本性, 法의 常住, 法의 不變性[26] 등으로 제시한다. 본질적으로 法性(dharma-dhātu)은 佛性, 眞如, 實際와 같은 말이다. 따라서 一佛乘은 三乘을 모두 포함하는 법신, 진여, 법성으로서의 여래를 말하고, 번뇌 가운데 있으면서도 물들지 않은 妙法蓮華로서의 자성청정심을 의미한다. 이러한 일불승의 논리는 『열반경』의 如來常住說, 『보성론』의 法身遍滿說에 그 영향을 미치고 있다. 나아가 『법화경』에서 모든 중생에게 성불 가능성의 징표로 제시하고 있는 보편적 授記說[27]은 여래장설에 이르러 중생 각자가 여래가 될 수 있는 공통적 성질을 간직하고 있다는 '一切衆生有如來藏'의 명제로 구체화되고 있다.

인도불교사에 있어서 여래장설의 형성에 직접적인 영향을 준 사상적 배경으로 『華嚴經』의 「性起品」을 들 수 있다. 즉 『화엄경』 「성기품」에서 여래장설의 최초경전인 『如來藏經』으로 전승되는 사상적 연관성과 지속성을 발견할 수 있다. 이것은 단적으로 초기 여래장계통의 경전이 화엄경적 분위기에서 성립했다[28]는 것을 나타낸 것이다. 구체적 근거로 『여래장경』[29]의 아홉가지 비유를 들 수 있다. 즉 『여래장경』에서 '一切衆生有如來藏'의 선언을 뒷받침하기 위하여 제시하고 있는 아홉가지의 비유는 그 구성의 형식에 있어서 여래지혜의 편재성을 설하고 있는 『화엄

---

26) 有賀要廷, 「法華經における佛性思想の內在性」 (『印度學佛教學研究』 20-1, 1971, p.337).

27) 『妙法蓮華經』 卷1 「譬喩品」 3 (『大正藏』 9, p.11中).

28) 香川孝雄, 「如來與顯經について」 (『印度學佛教學研究』 15-2, 1967, p.198).
여래장설이 『화엄경』의 분위기에서 성립했다는 것은 첫째 『여래장경』에서 화엄의 蓮華藏世界를 연상시키는 구절이 있다는 점, 둘째 『不增不減經』에서 보살의 수행법으로 6波羅蜜 대신에 10波羅蜜을 들고 있다는 점, 셋째 여래장계의 경전에서 10의 數를 통하여 여래장과 菩提 등의 의미를 설하고 있다는 점 등에서 그 구체적 근거를 찾을 수 있다.

29) 『大方等如來藏經』 (『大正藏』 16, pp.467下-457上).

경』「성기품」[30]의 열 가지 비유에 근거했다고 볼 수 있다. 한 걸음 더 나아가 「성기품」 [31]에서 "하나의 티끌 속에 삼천대천세계의 큰 경전을 포함하고 있다." 혹은 "중생의 몸은 여래의 지혜를 갖추고 있다."는 설명은 구체적으로 모든 중생에게 여래와 같은 지혜가 내재하고 있다는 여래와 중생의 동질성을 말한 것이다. 따라서 「성기품」에 나타난 '衆生具有如來智慧說'은 『여래장경』에 이르러 보다 구체적으로 나타나고 있는데 즉 중생 개개인에게 성불할 수 있는 여래의 태아가 내재하고 있다는 '衆生悉有如來藏說'[32]로 발전한 것이다. 이러한 「성기품」의 논리는 후에 『佛性論』을 통하여 여래장 三義 가운데 所攝藏으로 체계화되고 있다. 또한 「入法界品」 [33]에서 보살이 "여래의 집에 태어난다." 혹은 "붓다의 계통을 단절하지 않는다."는 설명은 구체적으로 여래와 중생이 한 가족이며, 공통적인 종성을 갖고 있음을 말한다. 이러한 出出世間的인 여래의 자비는 『寶性論』에 이르러 여래장의 三義 가운데 모든 중생이 여래가 될 수 있는 종자를 간직하고 있다는 '有如來種性'으로 구체화되고 있다. 나아가 「夜摩天宮菩薩說偈品」[34]에서 "마음은 재주 좋은 畵工처럼 五陰을 그린다. 마음처럼 붓다도 그렇고 중생도 또한 그러하다. 마음과 붓다 그리고 중생 이 셋에는 차별이 없다."라는 마음을 공통적 기반으로 한 붓다와 중생의 동일성의 논리는 여래장설에 이르러 모든 중생이 붓다의 본성, 본질, 성질을 내재하고 있다는 여래장·불성의 개념으로 구체화된 것이다.

---

30) 60卷『大方廣佛華嚴經』卷35「寶王如來性起品」32-3 (『大正藏』 9, pp.622中 -623下).

31) 60卷『大方廣佛華嚴經』卷35 (『大正藏』 9, p.624上) 「彼三千大千世界等卷 在一微塵內 一切微塵 亦復如是..... 如來智慧 無相智慧 無碍智慧 具足在於衆生身中」.

32) 印順, 『如來藏之研究』, 正聞出版社, 1981, p.99.

33) 60卷『大方廣佛華嚴經』卷44 (『大正藏』 9, p.676下) 「不捨一切衆生 生諸佛正法境界 守護佛法 受持佛性 生如來家」.
80卷『大方廣佛華嚴經』卷60 (『大正藏』 10, p.319下) 「... 護佛正法 起於大願 不斷佛種 生如來家」.

34) 60卷『大方廣佛華嚴經』卷10 (『大正藏』 9, p.465下) 「心如工畵師 畵種種五陰 一切世界中 無法而不造如心不亦爾 如佛衆生然 心佛及衆生 是三無差別」.

2. 如來藏說의 展開

1) 空觀을 바탕으로 한 如來藏說의 展開形態

여래장설이 그 이론적 체계를 형성한 것은 龍樹(Nāgārjuna, A.D.150-250)이후 世親(Vasubandhu, A.D.320-400)에 이르는 사이 즉 A.D. 3C 중엽부터 A.D. 4C 중엽에 이르는 시기라고 추정된다.[35] 그러나 여래장계 경전의 성립순서에 대한 先·後의 문제는 학자들 간에 약간의 차이를 보여주고 있다. 그러므로 여래장설의 흐름과 그 특징을 파악하는 데 있어서 경전의 성립순서를 통한 발생론적 접근방식 보다는 경전의 사상적 특징을 통한 類型的 접근방식이 보다 적절한 방법이라고 생각한다.

일반적으로 여래장설은 세 가지 사상적 유형의 전개과정을 거쳐 그 이론적 체계를 완성하였다. 즉 초기(제 1기)의 유형에 속한 여래장설은 알라야식설과의 교류가 없었던 시기를 말한다. 대표적 경전으로는 『如來藏經』, 『不增不減經』, 『勝鬘經』, 『大乘涅槃經』, 『無上依經』, 『大法鼓經』, 『央掘摩羅經』 등을 들 수 있다. 중기(제 2기)의 유형에 속한 여래장설은 여래장을 조직적으로 설명하고 있지만, 알라야식과의 관계가 아직 명확하게는 논의되지 않은 시기를 말한다. 대표적 경전으로는 『大乘莊嚴經論』, 『攝大乘論釋』, 『佛性論』 등을 들 수 있다. 후기(제 3기)의 유형에 속한 여래장설은 여래장과 알라야식과의 조화를 시도하여 여래장연기설을 완성한 시기를 말한다. 대표적 경전으로 『楞伽經』, 『密嚴經』, 『大乘起信論』 등을 들 수 있다.[36] 이러한 사상적 유형을 통하여 여래장설이 알라야식과의 관계를 근

35) 香川孝雄, 「如來藏經典の成立について」(『印度學佛教學研究』 4-1, 1956, p.196). 여래장설의 성립시기에 대한 문제는 사상사적 배경에 나타난 여래장설의 이론적 근거, 중국 譯經史에 나타난 경전 번역의 시기, 경전 속에 인용되고 있는 여래장계 경전의 이름 등을 포함하여 추정한 것이다.

36) 中村元, 『インド思想史』 第2版, 岩波書店, 1968, pp.177-178.

거로 크게 두 갈래의 여래장설 즉 공관을 바탕으로 한 여래장설과 유식을 바탕으로 여래장설로 나누어짐을 알 수 있다.

그런데 초기의 여래장설이 공관을 바탕으로 그 이론을 전개한 것은 발생론적으로 대승불교의 초기 경전 즉 반야계통의 공관적 토대와 그 관계를 통하여 형성되었기 때문이다. 그 구체적 근거로 대승불교 초기의 경전들이 주로 여래의 상주성과 불멸성에 근거하여 여래의 지혜와 자비를 강조하고 있다는 점을 들 수 있다. 이와 같은 대승 초기경전의 사상적 경향성은 구체적으로 반야, 진여, 법신, 법성 등과 같은 초월적, 절대적, 일원적인 경향을 띤 용어로 나타나고 있다. 이러한 경향성은 공관을 바탕으로 한 여래장설의 특징적 경향성[37]으로 그대로 전승되고 있다.

초기의 공관을 바탕으로 한 여래장계 경전 가운데 최초의 경전인 『여래장경』은 아홉 가지의 비유[38]를 통하여 성불 가능성의 근거로서의 여래장이 중생의 본성 속에 존재함을 강조하고 있다. 그런데 『여래장경』은 여래장이 번뇌와의 관계를 통하여 어떤 상태로 있고, 중생은 어떻게 깨달을 수 있는가의 문제보다는 성불 가능성의 원인으로서의 여래장이 존재한다는 측면에 그 강조점을 두고 있다. 이러한

37) 石橋眞誠, 「大乘佛教における如來藏思想の展開」(『家政學園研究紀要』 4, 1965, pp.7-13 참조).
공관을 바탕으로 한 여래장설은 첫째 중생의 청정심을 법성·진여와 동일시하려는 경향성, 둘째 대승보살의 敎化를 위하여 여래장을 菩提心(boddhicitta)이나 發菩提心의 원인으로 설명하려는 경향성, 셋째 법과 여래, 심성과 법성을 동일시하려는 경향성, 넷째 마음의 본성을 진여·법성 등과 동일시하려는 경향성, 다섯째 중생의 마음 가운데 있는 자성청정심을 법신·진여의 위치로 끌어올려 중생과 붓다와의 본질적 동일성을 이끌어 내려는 경향성으로 요약할 수 있다.

38) 『如來藏經』(『大正藏』 16, pp. 457下-459中)에서는 '여래가 세상에 출현하든 안하든 간에'라는 관용구를 통하여 붓다가 선언한 '一切衆生有如來藏'의 명제는 절대적 진리임을 강조한다. 경에서는 여래장의 의미를 분명히 하기 위해서 아홉 가지의 비유를 들어 중생 속에 내재한 여래장을 설명한다. 즉 첫째 시들은 연꽃 속의 여래, 둘째 꿀벌에 둘러싸인 꿀, 셋째 껍질에 싸인 쌀, 넷째 더러운 곳에 빠진 금덩어리), 다섯째 가난한 여인의 집에 묻혀있는 보물, 여섯째 암라 열매 속의 씨앗, 일곱째 넝마자락 속에 싸인 佛像, 여덟째 가난한 여인이 잉태한 전륜성왕, 아홉째 주형 속의 진금상(보물)이다.

여래장의 존재에 관한 설명은 '佛·衆一如'의 경향성을 그대로 나타낸 것이다.

『여래장경』과 마찬 가지로 『不增不減經』의 경우도 第一義諦의 본질적 입장에서 중생계와 여래장의 동일화를 통하여 여래장과 법신을 동일시하고 있다.[39] 이러한 토대 위에서 『부증불감경』에서는 여래장을 매개로 중생계와 법신의 동일성을 주장하고 있다. 따라서 그 강조점은 중생의 번뇌 가운데 있는 眞實性, 常住性, 不變易性으로서의 불성에 있는 것이다.

인도불교의 경우와 마찬가지로 중국불교에서도 여래장설의 수용과 전개는 두 가지 형태로 나타나고 있다. 그런데 중국불교에 있어서 여래장설의 수용과 전개는 경전의 번역시기와 더불어 이미 정착한 사상적 토대 그리고 그것을 수용하여 체계화하는 과정 사이의 상호 밀접한 연관성을 맺고 있다. 이것은 중국불교가 인도불교처럼 경전의 성립과 동시에 바로 학파의 형성으로 이어지는 것이 아니라 譯經의 토대 위에서 그 경전에 대한 敎相判釋의 이론적 근거와 함께 다른 원인(토착사상과 정치적 상황)과의 상호작용을 거쳐 종파가 성립되었음을 의미한다.

중국불교에 있어서도 여래장계 경전에 대한 번역[40]과 사상적 흐름은 공관을 바탕으로 한 여래장설로부터 유식을 바탕으로 한 여래장설로의 전개양상을 띠고 있다. 공관을 바탕으로 한 여래장설의 중국적 전개는 반야공관과의 관계 위에서 그 구체적 형태를 드러낸다. 이러한 전개형태는 구체적으로 중국불교의 역경사에 있어서 대규모로 대승경전의 역경사업을 펼쳤던 後秦의 鳩摩羅什(Kumarājīva, A.D. 343-413)과 밀접한 관계를 맺고 있다. 즉 구마라집은 『般若經』, 『大智度論』, 『中

39) 『佛說不增不減經』(『大正藏』 16, p.467中) 「舍利佛 不離衆生界有法身 不離法身有衆生界 衆生界卽法身 法身卽衆生界 舍利佛 此二法者義 一名異」.

40) 勝又俊教, 『佛教における心識說の研究 』, 山喜房佛書林, 1964, p.594 참조.
石橋眞誠, 「大乘佛教における如來藏思想の展開」(『家政學園研究紀要』 4, 1965, pp. 2-3참조).
중국불교에 있어서 여래장계통의 경전에 관한 역경은 『여래장경』(보리유지, A.D.408-429)→ 『열반경』(담무참, A.D.421)→ 『보성론』(늑나마제,A.D.525)→ 『대승기신론』(진제,A.D.548-569)→ 『대승기신론』(실차난타, A.D.700) 등의 순서로 번역되었다.

論』, 『十二門論』 등에 대한 번역을 통하여 반야의 공사상과 용수의 공관불교를 중국에 최초로 소개하였다. 이것은 단순한 역경적 차원이 아니라 중국불교가 대승불교의 여러 사상 가운데 공관 계통의 불교를 먼저 수용·정착시켰다는 중요한 의미를 담고 있다. 따라서 공관을 바탕으로 한 여래장설의 중국적 수용과 전개는 바로 東晋에서 南·北朝 초기까지 이어지고 있는 구마라집 계통의 사상적 흐름과의 연속선상에서 이해될 필요가 있다.

이러한 흐름의 연속선상에서 道生(A.D. 355-434)은 法顯이 번역한 6권 『열반경』을 통하여 一闡提의 성불론을 제시한다. 나아가 공관을 바탕으로 한 여래장설은 北凉의 曇無讖(Dharmarakşa, A.D. 385-433)이 A.D. 421년에 번역한 40권 『열반경』을 계기로 불성의 문제가 대중적 관심을 끌면서 보다 구체적으로 논의되기 시작했다. 『열반경』의 내용 자체가 공관적 색채를 강하게 띠고 있고, 구체적으로 空觀的 佛性說을 지향하고 있다. 이러한 東晋시대의 공관을 바탕으로 한 여래장설의 전개는 南朝시대에 이르러 열반종의 성립으로 그 꽃을 피운다. 이것은 중국불교에 있어서 般若空觀의 性空般若學에서 妙有的 涅槃佛性說[41] 즉 공관계통의 흐름으로부터 공관을 바탕으로 한 여래장계통으로의 전환을 의미한다. 공관을 바탕으로 한 여래장설의 전개는 隋시대의 天台宗에 이르러 그 완성의 열매를 맺는다. 즉 천태종의 교학체계는 龍樹의 中觀佛敎를 傳承한 慧文(A.D. 550년 무렵 활동)과 혜문의 사상을 계승하면서도 여기에 『法華經』을 가미하여 實踐佛敎를 제창한 慧思(A.D. 515-597)의 양사상를 체계적으로 결합한 智顗(A.D. 538-597)에 의하여 완성되고 있다. 즉 지의는 중관과 공관을 바탕으로 한 여래장계통의 『법화경』과 『열반경』의 사상을 결합함으로써 '三諦圓融', '一念三觀'의 실상론적 교학체계를 완성하고 있다.[42] 따라서 중국불교에 있어서 공관을 바탕으로 한 여래장설은 반야공관의 토대 위에서 『열반경』의 공관을 바탕으로 한 여래장설로의 전개로 이어진 후, 최종적으

41) 賴永海, 『中國佛性論』, 佛光出版社, 1990, p.35.
42) 惠谷隆戒, 『大乘佛敎思想史槪說』, 佛敎大學通信敎育部, 1977, pp.147-148참조.

로 천태종 지의에 이르러 공관과 여래장이 결합한 형태를 띠는 공관을 바탕으로 한 여래장설로 완성되고 있다.

2) 唯識을 바탕으로 한 如來藏說의 展開形態

인도불교에 있어서 유식을 바탕으로 한 여래장설은 구체적으로 세 가지 여래장설의 유형 가운데 후기(제 3기)의 여래장설을 말한다. 그런데 초기의 공관을 바탕으로 한 여래장설이나 중기의 절충적 여래장설의 유형 가운데에서도 유식을 바탕으로 한 여래장설의 형태가 조금은 발견되고 있다. 그렇지만 유식을 바탕으로 한 여래장설 즉 여래장연기설의 완전한 형태는 후기의 유형에 그 근거를 두고 있다.

여래장연기설은 후에 『화엄경』「십지품」으로 편찬된 『十地經』(Dashabhūmika Sūtra)에서 제시한 唯心說과 一心說에 그 직접적인 起源을 두고 있다. 즉 『십지경』「第六現前地」一心所攝觀에서는 유심과 일심을 다음과 같이 말한다.

> 「그(보살)는 다음과 같이 생각한다. 이 三界(欲界, 色界, 無色界)에 속하는 것은 오직 마음 뿐이다. / 또한 여래에 의해 분별되어 설해졌던 이 十二有支(十二緣起) 그것도 모두 하나의 마음에 의거하고 있다. //」 43)

이러한 기원적 사실을 통하여 공관을 바탕으로 한 여래장설과 유식을 바탕으로 한 여래장설이 모두 『화엄경』에 그 직접적 기원을 두고 있다는 사실을 발견할 수 있다. 또한 여래장설의 기원문제에 대하여 학자들 간에 다양한 견해44)가 제기된

43) J. Rahder, *DashabhūmikaSūtra*, Paul Geuthner Louvain,J.B.Istas,1926, p.49.
「tasyaivaṃ bhavati cittamātraṃ idaṃ yad idaṃ traidhātukam / yānyapīmāni dvādaśa bhavāṅgāni tathāgatena prabhedaśovyākhyā tānyapi sarvāṇyeka cittasamāśritāni //」.

것도 결국은 여래장설을 두 가지 계통으로 구분짓지 않은데 그 원인이 있다고 생각한다. 그런데 『십지경』의 유심설과 일심설은 사상사적으로 여래장연기설로 바로 전승된 것이 아니라 유식으로 수용, 발전된 후 다시 유식을 바탕으로 한 여래장설에서 알라야식연기설과의 융합의 과정을 거친 후 『대승기신론』에 이르러 一心·二門의 체계로 완성된다. 이러한 사상사적 흐름 위에서 그 이론을 전개하고 있는 유식을 바탕으로 한 여래장설은 공관을 바탕으로 한 여래장설과는 다른 특징적 경향성[45]을 보여주고 있다.

유식을 바탕으로 한 여래장설이 그 원형적 근원을 찾아볼 때, 『승만경』이 비록 유식과의 직접적 교류관계는 없었다할지라도 여래장계 경전 가운데 초기경전인

---

44) 高崎直道, 『如來藏思想の形成』, 春秋社, 1974, pp.570-571.
高崎선생은 여래장설과 유심설의 기원을 두 가지 계보(自性淸淨心과 心淨故衆生淨, 心染故衆生染)로 제시하고, 여래장설은 '唯心'이 아니라 '唯佛'을 설하고 있다는 점을 강조한다. 나아가 여래장설은 『화엄경』 가운데 유심을 설한 『십지경』이 아니라 여래의 출현을 설한 『성기경』에서 발생했다는 역사적 과정을 그 이론적 근거로 들고 있다. 이것은 高崎선생이 기본적으로 『寶性論』을 中心으로 한 여래장설을 주장하고 있기 때문이라고 생각한다. 그러나 본 논자는 高崎선생의 이러한 견해에 동의하면서도 여래장설 가운데 유식을 바탕으로 한 연기론적 계통의 여래장설을 배제하고 여래장설의 기원과 내용을 단정하려는 '성급한 일반화의 오류'를 그가 범하고 있지는 않은가 생각한다. 즉 이러한 협의의 접근방식은 여래장설을 動態的, 發展的이 아니라 靜態的, 固定的인 범주 속에 가두어 버릴 수도 있다는 점을 지적하지 않을 수 없다.

45) 石橋眞誠, 「大乘佛敎における如來藏思想の展開」(『家政學園硏究紀要』 4, 1965, pp.16-18 참조).
유식을 바탕으로 한 여래장설은 첫째 공관을 바탕으로 한 여래장설이 중생계와 법신의 동일성을 강조한 반면에 不離的 相關性을 강조한다. 둘째 공관을 바탕으로 한 여래장설이 所攝藏의 입장에서 能攝藏과 隱覆藏을 설명하는데 반해서 은복장의 입장에서 소섭장과 능섭장을 설명하고 있다. 셋째 공관을 바탕으로 한 여래장설이 번뇌에 가려있는 淸淨心을 강조한 반면에 淨心을 감추는 煩惱藏에 강조점을 두고 있다. 넷째 공관을 바탕으로 한 여래장설이 迷·悟一如의 입장인 데 반해서 迷·悟相對의 입장에서 淨心과 客塵(流轉과 還滅)과의 관계에 대한 문제로 전환하고 있다. 다섯째 공관을 바탕으로 한 여래장설이 여래와 법, 여래성과 법성의 관계로 나아간 반면에 여래장을 근거로 생사와 열반의 관계로 나아가고 있다.

『승만경』에서 그 원형을 찾지않을 수 없다. 즉 『승만경』에서는 이전의 여래장설에서 나타나지 않았던 문제들 즉 여래장의 五藏說, 여래장의 空·不空說, 여래장의 染·淨依持說, 여래장과 無我의 관계[46] 등과 같은 새로운 문제를 제기하고 있다. 특히 『승만경』[47]에서는 여래장을 단순히 번뇌와의 관계로 국한하지 않고 생사와 열반의 依持로 파악하고 있다. 이러한 염·정의지설의 흐름은 『능가경』에 계승되고, 『대승기신론』에 이르러 여래장연기설로 체계화된다. 그러나 『승만경』에서는 알라야식과의 관계를 구체적으로 언급하지 않은 점과 煩惱所染의 이유를 명확하게 밝히지 않은 점 등에서 볼 때, 『승만경』의 여래장설은 알라야식설과의 교류 이전에 성립했다고 추정된다.

유식을 바탕으로 한 여래장설의 형태가 구체적으로 드러난 것은 세친 이후 대승불교의 흐름 가운데 성립한 『능가경』이다. 『능가경』에서는 여래장을 두 가지 측면 즉 진여, 법신으로서의 實在界와 알라야식과 결합한 在纏位로서의 現象界[48]로 파악하고 있다. 이것은 『능가경』이 한편으로는 유식의 알라야식설을 수용하면서도 다른 한편으로는 공관을 바탕으로 한 여래장설의 흐름을 전승하여 알라야식을 有漏識으로만 한정하지 않고 본성청정식으로 전개했음을 보여준다. 이러한 사실은 『능가경』의 작자가 여래장설의 입장에서 두 사상간의 융합을 시도했다는 것을 말해준다. 따라서 『능가경』 [49]에서는 體의 측면에서는 여래장을 진여와 자성청정심으로 파악하고, 用의 측면에서는 여래장을 알라야식과 동일시한 것이다. 즉 여래장과 알라야식의 관계를 물과 파도, 금과 금반지의 관계에 비유하여 能産과 所産의 관계로 파악하고 있는 것이다. 이러한 유식을 바탕으로 한 여래장설의 전개는 『대승기신론』에 이르러 절대적인 一心(衆生心, 法界, 心性, 心體, 心源, 眞心)· 二

46) 勝又俊教, 『佛教における心識說の研究』, 山喜房佛書林, 1961, p.612.
47) 『勝鬘師子吼一乘大方便大廣經』「自性淸淨章」 13 (『大正藏』 12, p.222中).
48) 阿部文雄, 「楞伽經に於ける『阿賴耶識』と『如來藏』とに就て」 (『駒澤大學佛教學會年譜』5-1, p.35 참조).
49) 『楞伽經』 宋譯 4卷本 卷1 (『大正藏』 16, p.483上).

門(心眞如와 心生滅)의 구조로 체계화되고 있다.

중국불교에 있어서도 여래장설은 두 가지 계통의 사상적 흐름 속에서 그 이론을 전개하고 있다. 즉 하나의 계통은 理性的 접근방법을 통한 실상론적 입장으로 삼론종과 천태종의 흐름이 이에 속한다. 다른 하나의 계통은 心識論的 접근방법을 통한 유심론적인 연기설의 입장으로 섭론종, 지론종, 법상종, 화엄종이 이에 속한다.[50] 이러한 구분을 통하여 여래장설이 공관과의 결합을 통한 여래장설의 흐름과 유식과의 결합을 통한 여래장설의 두 흐름으로 전개되고 있음을 알 수 있다.

유식을 바탕으로 한 여래장설은 『십지경론』의 譯出을 계기로 지론종 남도파의 慧遠에 의하여 전개되고 있다. 그러나 혜원의 여래장연기설은 알라야식을 眞妄和合識이 아닌 진식으로 파악하여 여래장과 동일시함으로써 여래장을 依持的인 본체와 緣起的인 작용이라는 同時相依의 두 측면으로 구분짓고 있다. 따라서 혜원의 여래장연기설은 '여래장이 윤회한다, 造作한다'는 인도적 여래장연기설의 연장선상에서 그 이론을 전개했다고 볼 수 있다. 그러므로 혜원의 여래장연기설은 제 8식으로서의 眞識이 隨緣하여 妄識인 제 7식이 윤회한다[51]는 二元論的인 眞妄說의 한계를 드러내고 있다. 화엄종의 법장은 이러한 이원론적인 혜원의 여래장연기설을 보다 역동적인 不二的 관계(理事融通無碍·理事交徹·性相交徹鎔融無碍)로 발전시키고 있다. 법장은 元曉가 『起信論疏』[52]에서 여래장을 不生滅心이 生滅心과 화합하고 있으나 生滅心이 不生滅心과 화합하고 있는 것은 아니기 때문에 그 관계를 非一非異의 두 측면으로 해석한 데 영향을 받아 실재와 현상, 진여와 여래장, 여래장과 중생계가 통일적으로 결합한 세계를 여래장연기설로 파악하고 있다. 따라서 중국불교에 있어서 유식을 바탕으로 한 여래장설의 전개는 지론종 혜원에서

50) 大松博典, 「宋代天台學における佛性」(『印度學佛敎學硏究』 33-2, 1985, p.170).
51) 一色順心, 「華嚴の眞妄說と『起信論』」(『印度學佛敎學硏究』 32-2, 1984, p.111).
52) 『起信論疏』卷上 (『大正藏』 44, p.208中) 「此是不生滅心與生滅和合也 非謂生滅與不生滅和合也 非一非異者 不生滅心擧體而動故 心與生滅非異而恒不失不生滅性故生滅與心非一」.

비롯한 후 화엄종 智儼과 元曉의 『起信論疏』로부터 영향을 받은 법장을 통하여 그 이론적 체계를 완성했다고 볼 수 있다.

3. 如來藏緣起說의 構造

붓다가 깨쳤던 진리가 緣起法이었다는 것은 주지의 사실이다. 그러므로 연기법은 불교성립의 근거임과 동시에 전체 불교체계를 관통하는 핵심적 교리이고, 불교와 비불교를 구분하는 결정적 근거이며, 다른 종교나 철학의 세계관과의 차별성을 드러내는 불교만의 특징적 세계관이다.

우선 여래장설의 발전적 형태로 나타난 여래장연기설의 구조를 파악하기 이전에 연기의 일반적 의미에 대하여 살펴보고자 한다. 일반적으로 연기는 '因緣所起'의 줄임말로, 因緣으로 부르기도 한다.[53] '緣起'라는 말은 산스크리트어 'pratītyasamutpāda'를 意譯한 것으로, pratītya와 samutpāda의 두 개의 단어로 구성되어 있다. 즉 pratītya는 관계를 지적하는 접두사 prati(~를 향하여, ~에 대하여, ~ 때문에)에 동사어근 √i(움직이다, 만나다,받아들이다)가 결합한 동명사(~ya)로서 '의지(근거) 하고 있음'을 뜻하고, samutpāda는 접두사 sam(~과 함께, ~를 따라서)에 중성명사 utpāda(발생, 산출, 나타남)가 결합된 합성어로서 '함께(더불어, 동시에, 따라서) 나타남'을 뜻한다.[54] 따라서 연기라는 말은 모든 존재가 항

53) 高翊晋, 「韓國佛敎哲學의 源流와 展開」(『哲學思想의 諸問題』 Ⅳ, 韓國精神文化硏究院, 1986, p.63).
因緣(hetu-pratyaya)과 緣起(pratītya-samutpāda)는 다같이 사물의 발생법칙을 나타내는 술어이지만, 의미에 차이가 있다. 즉 인연이 存在論的 實相論에 이어지는 법칙이라면, 연기는 그런 실상에 대한 無知(執着)에서 생사의 괴로움이 발생한다는 認識論的 現象論에 이어지는 법칙이기 때문이다.

54) M. Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, 1899, pp.180, 673, 681, 1111참조.

상 어떤 원인과 조건의 상호 의존적, 조건적, 작용적인 相依·相關의 관계 속에서 生·住·異·滅의 어떤 모습으로 존재하고, 개념화되며, 인식된다는 것을 뜻한다. 이것은 어떤 존재도 공간적으로 독자적 실체로서 홀로 存在할 수 없고, 시간적으로 영속적 불변의 실체로서 영원히 存續할 수 없다는 현상세계의 존재법칙을 말한 것이다.

여래장연기라는 말은 여래장과 연기라는 술어를 결합한 개념으로 '여래장이 연기한다'는 뜻이다. 그렇다면, 여래장이 연기한다는 것은 구체적으로 무엇을 의미하고, 양자 사이의 整合的 關係를 구성하는 이론적 근거는 무엇인가?

여래장연기의 구조는 '여래장에 의하여 일체법이 성립한다'는 명제로 구성되어 있다. 이 명제는 여래장이 有爲의 諸法과 無爲의 諸法 즉 生死와 涅槃의 기반과 依持라는 것을 제시해 준다. 이 명제를 통하여 여래장이란 말이 단순히 여래의 태아로서 여래가 될 수 있는 가능적 원인 뿐만 아니라 생사와 열반의 의지처로서의 포괄적 원인의 개념으로 확장되고 있음을 알 수 있다. 나아가 이러한 개념의 확장은 여래장의 연기적 성격을 보여주는 하나의 근거이고, 알라야식설과의 관계를 보여주는 하나의 端緖이다.

그런데 여기에서 여래장이 생사와 열반의 기반과 의지라는 것은 존재론적 생성(becoming)의 第一原因(first cause)으로서가 아니라 궁극적 실재가 바로 그것임(being)을 자각하는 인식론적 앎의 주체의 기반과 의지를 말한다. 다시 말하면 여래장을 여래장으로 실다웁게 알지 못하면 그것이 생사의 세계요, 여래장으로 실다웁게 안다면 그것이 열반의 세계이다. 이것은 하나의 궁극적 실재에 대한 두 가지 인식의 차이로 인하여 생사와 열반의 차별상이 나타난다는 것을 의미한다. 그렇기 때문에 여래장연기설에서는 여래장이 생사와 열반을 발생하거나 여래장에 의하여 생사와 열반이 있다는 표현보다는 여래장에 의하여 생사와 열반을 설한다는 방식을 택하고 있다.[55] 그것은 연기가 이미 나타난 현상적 존재인 중생과 연기법인 법신의 상관관계에 대한 인식적 문제이기 때문이다. 그렇기 때문에 생사와 열반은

다른 두 세계가 아니라 하나의 세계에 대한 두 가지 인식론적 패러다임에 그 원인이 있는 것이다. 즉 대상이 무엇인가(what) 라는 '存在的 認識'의 문제가 아니라 대상이 인간의 인식을 통하여 어떻게(how) 나타나고 있는가라는 '認識的 存在'의 문제를 다루고 있는 것이다. 그래서 체르바츠키(TH.Stcherbatsky)는 생사와 열반에 대하여 "현상적 생사의 세계와 절대적 열반의 세계는 두 개의 개별적 실재도 아니고 같은 실재의 두 가지 상태도 아니다, 생각의 형태를 통해서 본 절대의 세계가 현상적 번뇌의 세계이며, 생각의 형태에서 벗어난 현상의 세계가 절대적 열반의 세계이다"[56]라고 설명하고 있다

여래장이 연기한다는 것은 구체적으로 여래장과 법신 및 중생의 包括的 關係(inclusive relation)를 말한다. 여래장연기는 연기의 理法으로서의 法身과 연기하고 있는 現象으로서의 衆生의 두 측면 즉 번뇌가 여래를 감추고 있는 번뇌장의 측면과 번뇌에 감추어진 如來性(청정심)의 측면의 상관관계를 연기의 관점으로 파악한 것이다.[57] 구체적으로 여래장의 본질적 측면으로서의 법신과 현상적 측면으로서의 중생은 연기법과 연기법에 의해 나타난 현상의 관계를 말한다. 그 연기법을 깨친 분이 바로 여래이기 때문에 여래법신이라고 부르고, 여래장을 法身藏, 法界藏 등으로 정의한다. 또한 이것은 '일체중생에 여래장이 있다'는 성불 가능성의 이론적 근거이고, 法身遍滿을 내세우는 붓다의 자비적 근거이기도 하다.

이것은 여래장이라는 술어자체에 이미 여래장의 두 가지 연기적 성격 즉 초월성과 내재성이 동시에 공존하고 있다는 것을 뜻한다. 이것을 수학적으로 정리하면, 如來藏= { (如來=法身=緣起法)+(藏=衆生=緣起) } 의 등식이 성립한다. 연기의 세계는 그것이 인간계이든 자연계이든 간에 차별적 현상세계를 말한다. 마찬가지로 붓다와 중생, 생사와 열반, 空과 不空은 차별과 상호부정을 의미한다. 그러나

55) 石橋眞誠, 「如來藏緣起思想の起源」(『印度學佛教學研究』 17-2, 1969, pp.677-678 참조).
56) T. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Motilal Banarsidass, 1977. p.98.
57) 高崎直道, 「如來藏と緣起」(『印度學佛教學研究』 2-1, 1953, p.246).

양자의 차별이 성립하기 위해서는 무차별이라는 전제조건 없이는 성립할 수 없다. 즉 차별의 무차별, 무차별의 차별이라는 상관관계가 성립한다. 이것은 불교가 근본적으로 양자의 독자적 존재성을 부정하기 때문에 양자의 상의적 전제조건이 필요하다. 이러한 조건적 관계를 밝힌 것이 연기법이고, 이 연기법에 따라 나타난 세계가 바로 차별적 현상세계인 것이다. 따라서 여래와 중생은 現象的, 論理的, 槪念的, 縱的 구조의 측면에서 차별적 존재이지만 本質的, 超論理的, 實在的, 橫的 구조의 측면에서 무차별적 존재다. 즉 여래와 중생의 차별적 측면이 如來와 藏(중생)이라면, 무차별의 측면은 여래장이다. 양자의 상호부정적 두 측면을 설명하는 연기적 근거가 相依性이고, 두 측면을 하나로 포괄하는 통일적 개념이 바로 여래장이다.[58] 그래서 중생은 여래가 아니고, 여래는 중생이 아니다. 양자의 상의성을 전제할 때, 相卽의 논리에서 본다면 중생이 여래이고, 여래가 중생이다. 왜냐하면 진여가 법신으로서의 여래와 중생으로서의 여래장을 포괄하고 있기 때문이다. 이것은 '일체중생에 여래장이 있다'는 명제의 이론적 근거로서 眞如無差別을 내세우는 이유인데 이는 연기적 상태의 중생이 眞如와 空性의 본질적, 근원적 측면에서 붓다와 중생이 평등하기 때문이다.

연기의 가르침은 불교적 입장에서 고통이라는 인간의 실존적 상황을 설명하는 現實的 原理임과 동시에 고통의 원인에 대한 眞相을 통찰하여 불교가 지향하는 진리적 깨달음의 세계로 나아가는 구체적 방법을 제시해 주는 理想的 原理이다.[59] 이것이 연기의 流轉門과 還滅門, 順觀과 逆觀이라는 두 측면이다. 마찬가지로 여래장연기설에서 지향하는 목적은 중생이 본질적으로 붓다와 같은 자성청정심을 소유한 존재임에도 불구하고, 번뇌에 사로잡혀서 여래장을 자각하지 못하는 이유를 밝히고, 번뇌에서 벗어나 자성청정심의 본래적 自我로 나아가는 방법을 제시하

58) 上田義文, 『大乘佛教思想の根本構造』, 百華苑, 1957, p.23.
59) 栢木弘雄, 「如來藏の緣起思想」 (『講座·東洋思想5』 佛教思想1 インド的展開, 東京大學出版會, p.212).

는 데 있다. 즉 生死流轉의 번뇌와 無生還滅의 자성청정심을 연기에 근거하여 설명해 주고 있다. 따라서 자성청정심과 번뇌의 관계를 어떻게 설정할 것인가의 문제가 여래장연기의 핵심적 내용이다. 또한 이것은 불교가 神의 恩寵이나 救援을 지향하는 祈福宗教가 아니라 중생의 自覺과 修行을 통하여 깨달음을 지향하는 開悟宗教라는 사실을 입증하는 단적인 근거이다.

여래장연기설에서는 자성청정심과 번뇌와의 연기적 관계를 空如來藏과 不空如來藏, 一心·二門, 三藏說 등의 구조를 통하여 설명하고 있다. 먼저 여래장의 연기적 성격을 공과 불공으로 나눈 것은 여래장을 실천적 측면과 실상적 측면으로 파악한 것이다. 즉 불공여래장은 법신, 진여로서 연기의 理法的, 實相的 측면을 말하고 공여래장은 중생으로서 연기하고 있는 現象的, 實踐的 측면을 말한다. 다시 말해서 여래성을 分離的 측면에서 파악한 것이 일체의 번뇌장으로서의 공여래장이고, 不可分離的 측면에서 파악한 것이 不可思議한 佛法으로서의 불공여래장이다. 또한 자성청정심과의 관계에서 본다면, 객진의 측면이 공여래장, 청정법의 측면이 불공여래장인 것이다.

龍樹는 연기성립의 근거를 無自性(niḥsvabhāva) =空(sūnya)의 구조로 해석하고 있다.[60] 이에 비하여 여래장연기설에는 空을 이상적 지향점으로서의 본래적인 자성청정심과 실존적 상황으로서의 비본래적인 객진번뇌와의 관계로 설명하고 있다. 결국, '여래장이 공하다'는 명제는 본래적 자성청정심과 비본래적 객진번뇌의 관계

60) 矢島羊吉, 『空の哲學』, 日本放送出版協會, 1983, pp.189-194참조.
矢島선생은 용수의 無自性=空이라는 이전의 定型化된 해석에 대하여 새로운 견해를 제시하고 있다. 즉 이전의 일반적 해석은 자성과 연기의 관계를 양립할 수 없는 관계로 파악하여 모든 존재의 자성을 부정함으로써 모든 존재가 연기의 관계로 환원된다고 주장했다. 그러나 연기가 성립하기 위해서는 구별될 수 있는 두 가지 이상의 독립적인 자성을 지닌 사물이 존재해야만 한다. 다시 말하면 자성이 없으면 연기도 성립하지 않는다. 그러나 또 다른 측면에서 의존관계로서의 연기가 성립하기 위해서는 자성이 부정되어야만 한다. 따라서 자성과 연기와의 관계는 부정과 긍정이 양립하지 않는다는 단순한 모순관계가 아니라 부정됨과 동시에 긍정되고, 긍정됨과 동시에 부정되는 복잡한 이중적 모순관계이다고 주장했다.

속에서 볼 때, 자성이 없는 객진번뇌의 무실체성을 '공'으로 표현한 것이다. 이것을 정리하면, "A는 P에 관하여 공으로서 있다(일체법은 자성에 관하여 공으로서 있다)는 논리가 성립한다. 마찬가지로 p의 項에 번뇌를 대입하면, 본래 자성청정심에는 번뇌에 대하여 공으로서 있다(번뇌가 缺如되어 있다)"[61]는 논리가 성립한다. 여기에서 한 걸음 나아가 "A가운데 B가 없다면, A는 B에 대해서 空이지만, A에 C가 남아 있다면 그 C는 실재한다"[62]는 이중구조의 논리를 이끌어 낼 수 있다. 이러한 논리에 근거하여 번뇌가 비본래적이라는 전제로부터 깨달음의 가능적 근거를 이끌어 낼 수 있는 것이다. 따라서 여래장연기는 여래장을 매개로 하여 법신=진여=여래의 구조와 중생=번뇌=여래장의 구조로 구성되어 있음을 알 수 있다.

또한 여래장연기의 구조는 『불성론』에서 제시하고 있는 三藏說(所攝藏· 能攝藏· 隱覆藏)[63]의 관계에서도 구체적으로 그 구조의 체계가 나타난다. 먼저 삼장의 구체적 대상의 측면에서 보면, 은복장은 중생, 능섭장은 보살, 소섭장은 붓다를 가리키고, 본질적 내용의 측면에서 보면, 은복장은 妄과 事, 능섭장은 眞·妄과 理·事, 소섭장은 眞과 理를 그 본질로 한다.

연기의 작용적 측면에서 보면 은복장은 중생의 현실적 상태인 相染으로서의 迷界를 나타낸 것으로 연기론적 성격을 띠고 있다. 여기에서 중생에게 단순히 여래장이 있다는 전제적 사실로부터 轉·迷開悟로 나아가려는 수행의 意義[64]가 발견되고, 수행에 대한 필연적 요청이 제기된 것이다.

---

61) 藤田正浩, 「初期如來藏系經典と緣起思想」 (『佛教思想の諸問題』, 春秋社, 1985, pp.222-223).

62) 정호영, 『여래장사상』, 대원정사, 1993, p.111.

63) 世親의 『佛性論』 卷2 (『大正藏』31,p.795下-796上)에서는 如來藏의 '藏'의 意味를 세 가지 측면에서 함축적으로 설명한다. 즉 所攝藏은 중생이 여래의 지혜 안에 포섭된다는 의미로 이는 여래의 자비적 측면을 밝힌 것이다. 能攝藏은 중생이 본래부터 여래를 포섭하고 있다는 의미로 이는 진여의 본래적 측면을 밝힌 것이다. 隱覆藏은 여래가 중생의 번뇌 안에 감추어져 있다는 의미로 이는 진여의 초월적, 불변적 측면과 번뇌의 내재적, 가변적 측면이 결합한 현상적 상태를 밝힌 것이다.

64) 石橋眞誠,「大乘佛教における如來藏思想の展開」 (『家政學園研究紀要』4, 1965, p.16).

Ⅲ. 華嚴宗의 成立에 있어 如來藏緣起說의 根據

1. 經典的 根據로서의 如來藏緣起說

1) 『華嚴經』과 如來藏緣起說

중국 화엄종은 『華嚴經』의 경전적 기초 위에서 성립했다. 그런데 일반적으로 '華嚴'이라고 말할 때, 漢譯 『화엄경』을 염두에 두고 한 말이지만, 이 개념이 반드시 일정한 것은 아니다. 즉 어떤 경우에는 인도에서 편찬된 『화엄경』을, 어떤 경우에는 중국의 한역 『화엄경』을, 어떤 경우에는 중국에서 성립한 화엄종의 사상(華嚴敎學)을, 어떤 경우에는 보다 포괄적으로 『화엄경』에 유래하는 사상일반을 가리키기도 한다.[1] 그러나 이러한 개념정립의 혼선에도 불구하고 분명한 것은 화엄의 교리적 발전과정은 인도불교 보다는 중국불교에서 구체적으로 나타났으며, 완성된 화엄의 체계는 중국 화엄종에서 그 형태를 발견할 수 있다는 점이다. 특히 중국 화엄종은 『화엄경』을 이해하는 데 있어서 오랜 기간동안 대부분의 불교사상을 종합적으로 수용한 후에 독자적인 새로운 해석과 재구성을 시도함으로써 이해했다. 따라서 중국 화엄종은 縱的인 經典의 측면과 橫的인 宗派의 측면을 결합하여 성립했다고 볼 수 있다.

『화엄경』(Avataṃsaka Sūtra)은 부분적으로 인도의 대승불교 최초기에 성립한 『十地經』(Dashabhūmika Sūtra)과 『不思議解脫經』(Gaṇḍavyūha Sūtra) 등의 독립된 경전들을 모아서 중앙 아시아 于闐(Kothan)에서 편찬되었을 것이라고 추정하고 있다.[2] 중국불교에 있어서 『화엄경』의 完譯本은 佛馱跋陀羅(Buddhabhadra,

1) 木村淸孝, 「華嚴」 (『東アシアの佛敎』, 岩波書店, 1988, p.88).
2) 학자들 사이에 화엄경의 편찬장소가 于闐이라는 데는 그 일치점을 보이고 있다. 그 근거로 60권과 80권 兩本의 『화엄경』이 모두 우전에서 발견되었고, 支法領과

A.D. 359-429)가 A.D. 421년에 譯出한 60권『화엄경』(晋譯,旧譯)과 實叉難陀(Śikṣānanda, A.D. 652-710)가 A.D. 699년에 역출한 80권 『화엄경』(唐譯, 新譯)의 兩本이 있다. 그런데 60권 『화엄경』이 완역되기 이전에 『화엄경』의 각 品에 해당하는 독립 경전들[3]이 유포되어 있었고, 아울러 독립 경전에 관한 연구와 강의도 진행되었다. 이러한 사실은 화엄의 중국적 수용과 전개가 일시에 어떤 한 개인에 의해 이루어진 것이 아니라 중국의 사상적 토양 위에서 점진적으로 다수의 불교 학자들에 의해서 진행되었음을 단적으로 보여주고 있다.

『화엄경』의 구성은 설법의 횟수와 장소 그리고 설법의 세부적 내용에 따라 7處8會 34品(60권본, 8처 9회 39품)으로 나누어진다. 그 구조체계를 살펴보면, 크게 두 가지 果因과 因果의 緣起의 틀로 구성되어 있다. 즉 전편(제1부, 1처, 적멸도량회, 세간정안품--7처, 보광법당회, 이세간품)은 如來(tathā-agata)의 연기(所攝如來出現의 果因의 연기)의 세계를 밝히고, 후편(제2부, 8처, 기원중각회, 입법계품)은 如去(tathā-gata)의 연기(能攝如來出現의 因果의 연기)의 세계를 밝히고 있다.[4] 구체적으로 제 1부는 깨달은 여래가 출현한 넓고 넓은 이 우주전체가 그대로 붓다의 꽃으로 장엄된 蓮華藏世界임을 펼쳐 보이고 있다. 이것은 비로자나불의 果因의 입장에서 理實法界의 연기를 밝힌 것이다. 제 2부는 깨달음을 향하여 53人의 善知識을 찾아나선 善財童子의 求道歷程을 담고 있다. 이것은 선재동자의 발보리심의 입장에서 因果의 연기를 밝힌 것이다.

實叉難陀가 각각 60권과 80권의 梵語本을 우전에서 구하여 온 점은 이러한 주장을 뒷받침하고 그러나 그 성립시기에 대해서는 학자들 간에 일치점을 보여주지 못하고 있다. 石井教道, 『華嚴教學成立史』, 平樂寺書店, 1979, p.152에 근거한다면, 그 성립 시기를 A.D. 3세기 중엽부터 A.D. 4세기 중엽으로 추정할 수 있다.

3) 木村淸孝, 『初期中國華嚴思想の研究』, 春秋社, 1977, p.12.
60권 『화엄경』의 역출이전에 華嚴類의 단독 경전에서 발견되는 특징이 있다. 『화엄경』의 중심 軸인 보살의 수행계위를 설하고 있는 「十住品」·「十地品」에 해당하는 경전이 많다는 점과 중국 화엄교학의 형성에 큰 역할을 담당한 「性起品」·「離世間品」의 여러 경전이 竺法護의 역출에 의해 존재한다는 점을 들수 있다.

4) 川田態太郎, 「佛陀華嚴 -華嚴經の考察-」 (『華嚴思想』, 法藏館, 1975, pp.22-25).

『화엄경』에서는 연화장세계에 나타난 여래를 현상적 세계에 내재하는 비로자나불(Vairocana Buddha, 光明遍照의 佛)로 인격화시키고 있다. 비로자나불은 우주의 모든 곳, 어느 때나 존재하고, 우주자체는 그의 몸이며, 그는 神이 아니라 붓다이며, 報身이면서 法身 그 자체다. 이러한 비로자나불의 汎佛論的(Pan-Buddhism) 편재성을 통하여 『화엄경』은 모든 현상세계의 본질적 동일성과 상호 연기성[5]을 밝히고 있다.

그렇다면, 비로자나불과 우주와의 역동적 상관관계를 여래와 중생의 관계로 전환시키면 어떤 논리가 적용될 수 있을까? 이러한 문제에 대하여 『화엄경』「十地品」은 그 해답을 제시해 주고 있다. 『화엄경』은 그 構想的 측면에서 볼 때, 「십지품」을 중심으로 문수계통의 경전과 보현계통의 경전을 적절히 배치하고 그 사이에 모든 品을 挿入·添加·補充하였다고 볼 수 있다. 이런 맥락에서 『화엄경』의 중심이 「십지품」에 있고, 그 母體는 『兜沙經』에 있으며, 그 先驅形態는 『菩薩本業經』에 있다는 經典史學的 관점이 성립한다.[6] 따라서 「십지품」은 『화엄경』의 전체 구조에 관한 槪要를 제시해 주고, 『화엄경』의 구조 자체가 「십지품」의 영향 아래서 구성되었음을 단적으로 보여주고 있다. 특히 화엄종에서 「십지품」을 중시한 것은 후에 전개된 유심연기설의 토대로서의 유심설과 일심설 그리고 보살의 수행에 관한 구체적 내용이 그 안에 포함되어 있기 때문이다.

唯心과 一心에 관하여 佛馱拔陀羅 譯 60『화엄경』의 「십지품」 第六 現前地 一心所攝觀에서는 「三界虛妄 但是一心作, 十二緣分 是皆依心」[7]으로 實叉難陀역 80『화엄경』에서는 「三界所有 唯是一心, 十二有支 皆依一心」[8]의 구절로 제시되

5) Francis H. Cook, "The meanimg of Vairocana in Hua-Yen Buddhism," *Philosophy East and West* Vol.X X II-3, University of Hawaii Press, 1972, pp.403-404.
6) 伊藤瑞叡, 『華嚴菩薩道の基礎的研究』, 平樂寺書店, 1988, pp.16-17.
7) 『大方廣佛華嚴經』 卷25 (『大正藏』 9, p.558下).
8) 『大方廣佛華嚴經』 卷37 (『大正藏』 10, p.194上).

어 있다. 이 구절을 분석하면, 空間的 三界(欲界·色界·無色界)와 時間的 三世(過去·現在·未來)가 모두 인간의 心的 作用을 통하여 구성된 인식적 세계임을 보여주고 있다. 三界(tridhātu)[9]가 즉 唯心(cittamātra)이라는 명제는 객관적 대상세계인 삼계가 모두 주체적 인간의 인식작용을 통하여 구성된 분별적 존재의 세계이며, 그 분별적으로 인식된 사유의 내용이 삼계의 세계로 개념화되고 있다는 것을 밝히고 있다. 따라서 삼계와 유심의 관계는 공간적으로 마음 밖에 대상세계가 독립적으로 실재하는 것이 아니라 인간의 인식에 근거하여 대상적 존재로 구성된다는 不二的 同體說의 입장에서 파악한 것이다. 구체적으로 삼계유심의 세계는 인간의 인식을 통하여 나타난 허망한 미혹의 세계, 중생의 생사의 세계를 말한다. 따라서 삼계유심의 '마음'은 我心·貪慾心·無明心으로 작용하고 있는 마음 즉 有爲法과 俗諦의 근거로서의 有漏心을 의미한다.

그런데 여기에서 삼계유심을 설하고 있는 보살의 마음은 어떤 마음인가라는 물음이 제기된다.[10] 다시 말하면 보살의 마음은 삼계유심의 마음과 다른 마음인가? 아니면 같은 마음인가? 보살은 삼계유심의 마음 밖에 따로 다른 마음 즉 자성청정심, 알라야식을 설정하지 않는다. 삼계유심을 사유하고 있는 보살의 관법은 道諦와 滅諦의 입장에서 苦諦와 集諦를, 平等絶相의 진여의 입장에서 差別虛妄의 현상세계를 보려하는 것이다. 보살이 삼계가 허망하다고 깨달은 순간 이미 삼계를 벗어난 것이고, 깨달은 상태에서 본 삼계와 진여의 세계는 둘이 아니라 하나의 마음 속에 있는 것이다. 따라서 삼계유심에서의 '마음'은 본질적 측면에서의 理心, 眞心의 측면을 포함한 현상적 事心, 妄心으로 규정될 수 있다.[11] 그러므로 유심은

9) 이중표, 『아함의 중도체계』, 불광출판부, 1991, p.105.
三界에서의 欲界(kāma-dhātu)는 감각에 지각된 객관적 존재를 인간의 욕구에 의하여 인식하는 존재의 세계, 色界(rūpa-dhātu)는 감각적으로 지각되는 물질적 존재의 세계, 無色界(arūpa-dhātu)는 이성적으로 사유되는 정신적 존재의 세계를 각각 말한다.

10) 高崎直道, 「唯心と如來藏」(『如來藏思想』 1, 法藏館, 1989, p.120).

11) 坂本幸南, 『華嚴敎學の硏究』, 平樂寺書店, 1988, p.358.

모든 心的 作用의 근거임과 동시에 心性의 本源을 의미한다. 이것은 현상적 경험의 대상세계와 절대적 진여의 세계가 근원적으로 불이적, 포괄적 관계를 맺고 있고, 양자의 매개자는 연기에 있으며, 중심적 주체인 마음을 통하여 통일되고 있다는 점을 밝힌 것이다. 단순히 '心'으로 하지 않고, '唯心'으로 표현한 이유가 여기에서 발견된다. 즉 유심의 '唯'(mātra)는 '一'(eka) 처럼 '唯一' 혹은 '同一'의 의미를 함축한다.[12] 여기에서 '唯'란 말은 존재의 근원성으로서의 유일의 측면과 존재의 귀착점으로서의 통일성 즉 동일의 측면을 함축하고 있다. 다시 말해서 허망심 가운데 진심이 내재되어 있다는 것을 강조하기 위하여 유심이란 용어를 사용한 것이다. 따라서 유심이란 용어 속에는 번뇌 가운데 청정심으로서의 여래성이 내재한다는 측면과 여래성이 번뇌에 감추어져 있다는 측면을 동시에 포함한 여래장의 의미가 함축되어 있다고 볼 수 있다.

화엄종의 祖師들이 「십지품」에 관심을 갖게 된 이유 가운데 하나는 연기에 대한 구체적 설명이 一心의 통일적 원리에 의하여 설명되어 있기 때문이다. 즉 「십지품」에서는 삼계유심에 대하여 구체적으로 「十二有支, 皆依一心」의 구절을 통하여 일심과 12연기의 상관관계를 설명하고 있다. 여기에서 공간적 삼계의 주체적 심적 작용으로 제시된 개념이 유심이었다면, 시간적 삼세의 주체적 심적 작용으로 제시된 개념이 일심이다. 따라서 삼계유심의 마음은 구체적으로 12연기 가운데 제3支인 '識'(vijñāna)을 말한다. 따라서 유심과 일심의 마음은 동일한 唯一心을 가리킨다. 「십지품」에서는 12연기에 대하여 逆·順和合觀으로서 열 가지 관법[13]을 제시하고 있다. 이 가운데 두 번째 관법으로서 一心所攝觀이 제시되고 있다. 이것은

12) 伊藤瑞叡, 『華嚴菩薩道の基礎的研究』, 平樂寺書店, 1988, p.759.
mātra가 중성명사로서 'the one thing and no more'의 뜻과 형용사로서 'consisting of nothing but'의 뜻을 가지고 있다. 양자가 모두 'only'의 뜻을 지니고 있는데, 전자가 존재의 근원성으로서의 唯一의 의미를 후자가 존재의 귀결점으로서의 不二的 통일성 즉 同一 의 의미를 함축하고 있다.

13) 80『大方廣佛華嚴經』卷 37 (『大正藏』 10, p.194中).

보살이 12연기의 順觀(有支相續觀)에 대한 분석을 통하여 逆觀의 입장에서 일심으로 설명한 것이다. 구체적으로 12연기는 일체현상이 성립하는 발생론적 원인을 설명하고 있는 것이 아니라 나타난 현상과 인식론적 심적작용과의 상관관계를 설명한 것이다.[14]

이런 맥락에서 12연기는 十二處(內入處(根) ——眼·耳·鼻·舌·身·意와 外入處(境) ——色·聲·香·味·觸·法)의 존재성립의 바탕 위에서 과거의 潛勢力이 다음 識에 영향을 주고, 業의 餘勢가 識 가운데 포함되어 다음의 인식작용에 영향을 미치는 因과 緣의 相依關係를 나타낸 것이다. 「십지품」에서는 12연기의 각각의 연결고리가 하나의 마음 속에 모여 있고, 하나의 마음에 의하여 각각의 단계가 연속적으로 작용하고 있다고 보고 있다. 이것은 시간적으로 刹那一心說에서 12연기를 파악한 것이다. 이렇게 본다면, 일심의 마음은 의식을 통하여 분별적으로 작용하고 있는 마음 즉 有爲法과 俗諦로서의 相應心, 分別心, 有漏心을 의미한다. 「십지품」[15]에서는 구체적으로 일심의 마음을 무명과 행의 관계를 통하여 행을 조건으로 잠재적으로 형성된 마음, 행에 의지하는 최초의 마음, 행을 그 원인으로 해서 일어나는 탐욕심, 유루심, 유취심 등으로 규정하고 있다.

그런데 一心(ekacitta)의 개념 속에는 12연기의 주체로 작용하고 있는 의식의 根源 즉 流轉緣起에 대하여 還滅緣起의 주체로서의 마음이 포함되어 있다. 따라서 일심의 또 다른 측면은 의식의 근원이면서 의식작용을 초월한 본래 바탕으로서의 마음 즉 無爲法과 眞諦로서의 不相應心, 無分別心, 眞心을 의미한다. 이러한 두 가지 측면을 포괄한 마음이 바로 일심이다. 따라서 일심을 근거로 유전문과 환멸문, 순관과 역관의 연기를 함축적으로 설명하고 있는 것이다. 여기에서 여래장에 의하여 생사와 열반이 성립한다는 여래장연기의 명제를 도출할 수 있다. 따라서 一心

14) 石橋眞誠, 「如來藏緣起思想の起源」(『印度學佛敎學硏究』 17-2, 1969, p.232).

15) 60『大方廣佛華嚴經』 卷25 (『大正藏』 9, p.558中) 「起有漏心種子 有漏有取心故, 所謂業爲地識爲種子」., 80『大方廣佛華嚴經』 卷37 (『大正藏』 10, p.103中) 「識心種子, 有漏有取」., 『佛說十地經』 卷4 (『大正藏』 10, pp. 552下-553上) 「行爲依支初心名識」.

은 구체적으로 여래장을 가리킨다고 볼 수 있고, 알라야식의 두 가지 성격 즉 유전과 환멸, 不覺과 覺, 무명과 알라야식 혹은 진여와 알라야식의 流動的 關係[16]로 나타난다고 볼 수 있다. 『화엄경』「십지품」에서 제시하고 있는 유심설과 일심설은 중국 남·북조시대의 학파불교를 통하여 여래장연기설과 알라야식연기설로 전개되면서 화엄교학의 형성과 전개에 그 이론적 기초를 제공하고 있다.

2) 『十地經論』과 如來藏緣起說

중국 화엄종의 성립에 있어서 결정적 동기를 부여한 것은 『十地經』(『화엄경』「十地品」)의 註釋書인 『十地經論』에 있었다. 즉 菩提流支(Bodhiruci, 北印度 출신)와 勒那摩提(Ratnamati, 中印度 출신)가 중국의 洛陽에서 최초로 번역한 경전이 바로 A.D.511(北魏, 永平4년)년에 완성한 世親의 『십지경론』(Dashabhūmika Sūtra-Śāstra)이다. 『십지경론』의 完譯을 통하여 세친의 유식사상이 최초로 중국에 소개되었고, 『화엄경』에 관한 연구가 급속히 성행하였다.[17] 또한 유심과 일심의 의미에 대해 세친이 명확하게 언급하지 않은 알라야식의 眞·妄문제에 관한 개념규정을 시도하려는 흐름 속에서 지론종이 성립하였다. 따라서 『십지경론』을 所依經典으로 하는 지론종의 성립은 화엄종의 성립을 예고하는 하나의 신호탄이자 그 사상적 경향성을 가늠하는 하나의 端緖이다.

玄奘(A.D.600-664)[18]과 窺基(A.D.632-682)[19]는 세친이 소승에서 대승으로 전환

16) 中川善教, 「阿梨耶識と流轉と還滅と」 (『佛教學會報』 第3號, 高野山大學佛教學會, 1981, p.12).

17) 『십지경론』의 역출을 계기로 『화엄경』의 연구가 성행한 이유를 들자면, 본 경론이 첫째 「십지품」에 제시된 유심과 일심의 의미에 대한 주석적 성격을 띠고 있고, 둘째 중관·유식·여래장의 다양한 요소들을 담고 있으며, 셋째 十地의 각 단계와 전체의 단계에 대하여 연기설을 통하여 명확하게 그 성격을 규정하고 있다는 점 등에서 찾을 수 있다.

18) 『大唐西域記』 卷5 (『大正藏』 51, p.896下).

19) 『成唯識論樞要』 上本 (『大正藏』 43, p.609下).

할 때, 그 동기로 삼은 경전이 『십지경』이었고, 대승으로 回心한 후에 최초로 지은 경전이 『십지경론』과 『攝大乘論釋』이었다고 전하고 있다. 세친은 『십지경』의 '三界唯心'의 구절을 "모든 삼계는 오직 마음이 변하기 때문"[20]이라고 해석한다. 이러한 세친의 유심에 대한 '心轉'으로의 해석은 유식의 '識轉變'을 상정하고 그 의미를 파악한 것이다. 즉 세친은 삼계에 관한 유심의 의미를 唯心轉=識轉變=唯識의 구조로 파악하고 있다.[21] 여기에서 轉變(Pariṇāma)이란 '바뀌어 변한다'는 의미 즉 변화를 말하는데, 그것을 구체적으로 분석하면, 첫째 我·法을 假說하는 분별, 둘째 알라야식 가운데 종자가 변화·성장하는 것, 셋째 종자(因)으로부터 諸識(=分別=諸法)이 생한다는 세 가지 의미로 각각 나누어진다.[22] 그런데 세친이 말한 심전 즉 전변은 세 가지 의미를 동시에 함축한다. 따라서 세친은 마음의 여러 가지 작용일반을 전변으로 표현했다고 볼 수 있다. 세친은 『십지경론』에서 유심과 일심에 대해서는 그 성격을 명확하게 규정하지 않았지만, 『십지경』에서 제시하지 않았던 阿梨耶識(ālayavijñā)과 阿陀那識(ādānavijñā)[23]을 제시하고 있다. 이것은 『십지경』의 6識이 제 8알라야식으로 代置되고 있다는 것을 뜻한다.

그런데 여기에서 알라야식을 나타내는 산스크리트어 Ālaya-vijñāna가 譯者의 입장에 따라 다르게 번역되고 있음을 알 수 있다. 즉 『십지경론』 등을 번역했던 菩提流支와 勒那摩提 등에서는 阿梨耶識 혹은 阿黎耶識으로, 『섭대승론』 등을 번역했던 眞諦(Paramāmata, A.D. 499-569)에 의해서는 阿羅耶識으로 각각 번역되었다. 이것은 알라야식을 '無沒'의 의미로 파악한 것이다. 이에 대해 玄奘(A.D. 622-664)은 阿賴耶識으로 번역하고 있다. 이것은 알라야식을 '藏'의 의미로

20) 『十地經論』 卷8 (『大正藏』 26, p.169上) 「一切三界 唯心轉故」.
21) 『唯識三十論頌』 (『大正藏』 31, p.61上) 「是諸識轉變 分別所分別 由此彼皆無 故一切唯識」.
22) 橫山紘一, 「世親の識轉變」 (『講座·大乘佛教8 唯識思想』, 春秋社, 1982, p.134).
23) 『十地經論』 (『大正藏』 26, p.142中) 「名色阿梨耶識俱生」. p.170下 「相應 阿梨耶識中..解脫」. p.172下 「彼阿黎耶識觀」. p.180上 「善住 阿梨耶識眞如法中」.

파악한 것이다. 이것은 단순히 音譯에 따른 차이에 그치지 않고, 性宗과 相宗에 획을 긋는 번역해설이라 할 수 있을 것이다.[24] 논자는 이러한 근본적 입장을 前提로 하면서 명칭상의 일관성을 위하여 Ālaya-Vijñāna의 音辭인 '알라야식'으로 통일했다.

『십지경론』에서는 유심과 일심을 설명하기 위하여 세 가지 관법 즉 有離厭離觀(逆觀), 大悲隨順觀(順逆和合觀), 一切相智分別觀(順觀)을 제시하고 있다. 대비수순관에서 본다면, 유심의 마음은 알라야식을 말한다. 그렇다면, 알라야식을 진식과 망식 혹은 진·망화합식 가운데 어느 '식'으로 볼 것인가의 문제가 제기된다. 이러한 진·망의 문제가 결국 지론종이 남·북 양파로 나누어지게 되는 분기점의 원인이 되었고, 중국의 唯識三家(지론종·섭론종·법상종)에서 알라야식의 진·망에 대한 해석상의 차이로 나타난다. 나아가 이 문제는 화엄종이 어떤 사상적 계보의 흐름을 계승하고 있는가의 문제와 직결된다. 세친의 입장은 역관의 입장에서 유심을 마음의 변화로 파악하고 있다. 따라서 망식으로부터 벗어나 진식의 관법에서 삼계가 허망하다고 깨친 것이고, 삼계로부터 벗어날 수 있는 전환적 가능근거도 오직 마음의 질적인 변화에 있다고 본 것이다.

이런 맥락에서 세친이 심전의 의미로 해석한 유심은 方便唯識(不淨品唯識)의 측면에서 보면, 식의 전변을 의미하지만, 眞實唯識(淨品唯識)의 측면에서 보면, 圓性實自性(眞如) 즉 自性淸淨心轉이 된다.[25] 즉 세친이 『십지경론』에서 심전으로 해석한 유심은 진실유식의 입장에서 지론종 혜원의 진식설, 섭론종 眞諦의 아마라식설, 화엄종 지엄과 법장의 성기설과 법계연기설의 전개로 이어지고 있다. 단적으로 이러한 사상적 경향성은 여래장연기설의 교리적 전개의 일면을 보여준 것이다. 『십지경론』에서는 12연기에 대한 순·역화합관을 여섯 개의 관법[26]으로 제시하고,

24) 深浦正文, 『唯識學硏究』 上, 永田文昌堂, 1972, pp.239-240참조.
김성관, 「阿賴耶識의 相續性」 (『韓國宗敎』 第10輯, 圓光大學校 宗敎問題硏究所, 1985, p.184).

25) 馬定波, 『印度佛敎心意識說之硏究』, 正中書局, 1974, p.245.

그 가운데 첫 번째 관법으로 제시한 染染依止觀(一心雜染和合因緣觀)에 근거하여 '十二有支 皆依一心'의 의미를 해석하고 있다. 세친은 유심의 경우와 마찬 가지로 一心을 第一義諦와 解脫, 世俗諦와 第一義諦의 通路의 관계로 보고, 第一義諦로 들어가는 통로로서 世諦의 12인연관을 제시하고 있다. 따라서 세친은 일심과 잡염, 염의 의지와 염의 관계는 二諦의 차별에 연유하여 생기는 것으로 보고, 서로의 因과 緣의 관계를 관찰하면 바로 第一義諦로 들어 간다고 본 것이다. 이런 의미에서 二諦의 차별은 일심 가운데 第一義諦와 雜染緣起의 世俗諦의 관계에 그 근거를 두고 있고, 12인연관은 二諦의 화합에 그 근거를 두고 있다. 따라서 세친이 이 관법을 여섯 개의 관법 가운데 염염의지관으로 구분지어 제3의 세제차별의 속에 포함시킨 것은 잡념연기의 관점에서 설한 것이 아니다. 이것은 세제차별의 일심을 제일의제의 진심으로 나아갈 수 있는 가능적 근거로 파악한 것이다.

이렇게 보면, 일심이란 망심의 분별작용에 의하여 惑·業·苦의 생사유전의 세계로 나아갈 수도 있고, 나와 대상에 대한 집착과 분별을 끊고 깨달음을 얻을 수도 있는 두 가지의 가능성 모두를 함축적으로 담고 있는 개념이다. 즉 진·망의 양 측면을 포함하면서도 그 두 측면으로 나아갈 수 있는 가능근거가 바로 一心(ekacitta)인 것이다. 『십지경론』에 있어서 二諦說의 관계를 통한 일심과 12인연에 대한 접근방식은 궁극적으로 여래장이 지니고 있는 두 성격 즉 번뇌장과 자성청정심의 두 측면을 드러내고 있고, 여래장에 의하여 생사와 열반이 성립한다는 여래장연기설의 입장을 지향하고 있는 것이다. 바로 이러한 측면에서 유심과 일심은 여래장과 여래장연기의 내용을 동시에 함축하고 있다. 중국 화엄종은 이러한 사상적 흐름과의 연관성과 이론적 토대 위에서 성립했고, 이것을 성기설과 법계연기설의 체계 속에서 보다 발전된 교학체계로 전개시키고 있는 것이다.

---

26) 『十地經論』 卷8 (『大正藏』 26, p.169上).

2. 敎學的 根據로서의 如來藏緣起說

1) 地論宗 慧遠의 如來藏緣起說

南·北朝에서 隋代에 걸쳐 형성된 중국불교는 중국인이 독자적으로 완성한 唐代 佛敎의 母體이다. 따라서 이 시대의 사상체계에 대한 이해는 인도에서 전래된 불교가 어떻게 중국적 토양 위에서 체계적으로 발전하고 있는가를 분명하게 알려준다. 특히 北朝에서 隋代에 걸쳐 형성된 지론종의 교학체계는 화엄교학의 형성에 직접적으로 그 이론적 근거를 제공하고 있다. 왜냐하면 화엄종의 지엄과 법장으로 이어지고 있는 사상적 계보가 지론종 남도파에 그 직접적 근거를 두고 있기 때문이다.

지론종은 세친의 『십지경론』을 소의경전으로 하여 성립한 학파이다. 따라서 지론종은 『십지경론』에서 제시한 유심과 일심의 의미파악에서 출발하여 알라야식의 해석에 그 초점을 맞추고 있다. 그런데 알라야식을 해석하는 데 있어서 『십지경론』의 共譯者인 唯識系統의 菩提流支(Bodhiruci, 道希)와 如來藏系統의 勒那摩提(Ratnamati, 寶意)가 각각 다른 사상적, 역경적 경향을 보임으로써 南道派와 北道派로 나누어진다. 즉 북도파의 보리유지는 妄識的 알라야식의 입장에서 識相의 현상적 측면을 강조하고 있고, 이에 반하여 남도파의 늑나마제는 淨識的 알라야식의 입장에서 心性의 여래장(眞性·眞如·佛性)적 측면을 강조하고 있다.[27] 따라서 북도파는 阿梨耶依持說, 남도파는 眞如依持說에 그 토대를 두고 一心의 해석의 문제와 心·意·識과 알라야식의 배당문제 그리고 알라야식의 진·망문제를 전개하고 있다. 북도파는 菩提流支에서 道寵으로 도총에서 僧休 등의 五哲로 이어지고, 남도파는 勒那摩提에서 慧光과 法上의 계보로 이어지는데 혜광문하에는 법상 등의 十哲이

27) 藤隆生, 「地論唯識說の二傾向に對する敎學史的試論」 (『印度學佛敎學硏究』 12-2, 1964, P.197).

활동하였고, 다시 법상문하에서 淨影寺 慧遠(A.D.523-592)이 배출되어 지론종 남도파의 교학체계를 완성했다.[28] 혜원의 교학체계는 화엄종의 지엄과 법장의 성기설과 법계연기설의 형성에 직접적으로 영향을 미치고 있다. 이러한 측면에서 지엄과 법장의 교학체계는 혜원의 교학에 대한 새로운 해석의 종합적, 독창적 발전이라고 생각할 수 있다.

혜원의 교학체계는 『화엄경』, 『승만경』, 『열반경』 등의 여래장계 경전과 여래장의 입장에서 알라야식과의 관계를 논하고 있는 4권『능가경』과 『대승기신론』 그리고 이전의 지론종에서 볼 수 없었던 섭론종과의 관계를 통하여 조직되었다.[29] 이러한 사상적 배경의 바탕 위에서 혜원은 여래장과 제 8알라야식을 배대하고 있다. 즉 혜원은 먼저 『十地經論義記』[30]에서 心·意·識을 각각 제 7식, 제 6식, 前 5식에 배당하고, 전 5식은 현재의 경계에 대한 了別, 제 6식은 모든 번뇌에 대한 분별, 제 7식은 妄識을 일으키는 근본의 의미로 파악한 후, 제 8식인 알라야식을 세 가지 식의 본체로 삼아 眞識으로 규정하고 있다. 이러한 구분방식(제 8식-眞識·眞心, 제 7식-妄識·妄分別心, 전 6식-事識(轉識)·了分別心)을 통하여 혜원이 제 8식의 구조를 體用論과 眞妄論[31]의 이원론적 구조로 전개하려했던 의도를 발견할 수 있다.

또한 혜원은 『大乘義章』[32]에서 제 8알라야식을 '無沒識'으로 해석하고, 여덟 가지 알라야식의 다른 명칭(藏識·聖識·第一義識·淨識·眞識·眞如識·家識·宅識·本識) 가운데 첫 번째 藏識을 여래장과 동일시하여 如來藏識이라는 독특한 해석을 시도

28) 李平來, 「華嚴教學의 基礎로서의 如來藏說에 관한 硏究」 (『東西哲學硏究』 13호, 韓國東西哲學硏究會, 1996, p.13).
29) 勝又俊教, 『佛教における心識說の硏究』, 山喜房佛書林, 1964, pp. 667-669참조.
30) 『十地經論義記』 (『續藏經』 71, p.155 右上--p.155 左上).
31) 吉津宜英, 「淨影寺慧遠の眞識考」 (『印度學佛教學硏究』 22-2, 1974, p.324).
32) 『大乘義章』 卷3 末 (『大正藏』 44, p.524下) 「阿梨耶者 此方正飜名爲無沒 雖在生死不失沒故 隨義傍飜名別有八 一名藏識 如來之藏爲此識故 是以經言 如來之藏名爲藏識....」.

하고 있다. 여기에서 혜원이 알라야식을 '如來藏識'으로 해석하고 있는 의도가 무엇인가라는 물음이 제기되는데, 이것은 혜원이 여래장을 연기의 주체로 설정하려는 의도에서 이렇게 독특한 해석을 한 것이라 생각한다. 이러한 측면에서 볼 때, 혜원은 여래장의 眞實不變하고 常住寂然한 眞如의 성격을 인정하면서도 여기에 머무르지 않고, 여래장에 연기의 주체적 성격을 부여하여 여래장연기설의 방향으로 나아가고 있다는 것을 알 수 있다.[33] 혜원의 여래장에 대한 識說的 해석은 여래장을 動的(dynamic)인 측면과 作因(agent)으로서의 본질적 측면[34]에서 파악한 것이다. 그런데 혜원은 『능가경』에 근거하여 여래장과 알라야식을 결합하면서도 항상 알라야식연기가 아니라 如來藏緣起·佛性緣起· 眞性緣起· 眞識緣起· 眞實緣起· 眞心緣起· 法界緣起란 표현을 사용하고 있다. 혜원의 이러한 측면은 『능가경』의 발전된 형태로 볼 수도 있지만, 또 다른 측면에서 '心'과 '識'의 개념을 혼용하고 있기 때문에 후에 비판받을 여지를 남기고 있다고 생각한다.

여래장을 연기의 주체로 설정하려는 혜원의 이러한 접근방식은 生成論을 말하면서도 本體論의 입장에서 본체와 현상의 관계를 설명하려는 중국사상의 특성을 그대로 반영하고 있다. 따라서 혜원은 이러한 근본적 입장에서 『십지경론』에서 명확하게 언급하지 않았던 一心의 의미를 해석하고 있다. 즉 혜원은 一心을 眞體[35] 혹은 眞性, 眞心, 眞識 등의 의미로 해석하고 있다. 이것은 일심을 현상을 초월한 절대적이고 불변하는 眞如(如來藏)에 근거하여 一元的 本體論의 입장에서 파악하고 있다는 것을 뜻한다. 이러한 입장에서 혜원은 일심을 「十二因緣分, 皆依一心」[36]이라는 인식상의 주관과 객관의 상관관계로부터 「十二因緣, 皆一心作」[37]이라

33) 鍵主良敬, 「淨影寺慧遠の如來藏思想」(『印度學佛教學研究』, 10-2, 1962, p.128참조).
34) Alfonso Verdu, *The Philosophy of Buddhism,* Martinus Nijhoff Publishers, 1981, p.49.
35) 『大乘起信論義疏』 卷上之上 (『大正藏』 44, p.180下) 「唯是 一心者 表其眞體, 心外更無餘法可得」.
36) 『十地經論』 卷8 (『大正藏』 26, p.169上) 「經曰 如來所說十二因緣分皆依一心」.

는 존재상의 주체의 측면으로 전환시키고 있다. 이것은 혜원이 일심의 마음을 인식의 문제에 한정하지 않고, 존재의 문제로 전환시키고 있음을 단적으로 보여준 것이다.

혜원은 『십지경론』의 二諦說(제일의제와 세속제)을 緣起門과 依持門으로 나누고, 다시 연기문을 淨法緣起와 染法緣起의 두 측면으로 나누어 설명한다.[38] 이러한 혜원의 二元的 연기설의 구조는 화엄종의 지엄과 법장의 법계연기설의 구조에 그대로 적용·보완·발전의 형태로 체계화되고 있다. 또한 혜원은 연기문을 통하여 여래장이 생사와 열반을 集成·造作한다라는 표현을 사용하고 있다.[39] 이러한 혜원의 표현방식은 인도의 여래장연기설 계통에서 제시한 '여래장이 윤회한다'는 주장과 직결되고 있다. 같은 맥락에서 혜원은 연기를 설명할 때, 항상 여래장을 주체로 상정하여 同體緣集으로 파악한다. 따라서 혜원의 여래장연기설은 근본적으로 體用論을 전제하면서 정법연기설과 염법연기설을 전개한다. 다시 말해서 혜원은 염법연기설에 있어서는 八識義에 근거하여 眞妄論과 體用論을 적용한 것이다. 즉 제 8알라야진식의 體에 의지하여 망식의 用으로 연기한다고 본것이다. 또한 정법연기설에서는 구체적으로 涅槃義에 근거하여 因果論을 적용하고 있다. 즉 생사에서 열반으로 나아가려는 수행과정과 동시에 열반에서 생사로 나아가려는 설법교화의 과정을 포함하고 있다.[40]

---

37) 『大乘義章』 卷3 (『大正藏』 44, p.527中) 「眞心變異 爲彼妄法 眞外無別妄想法故 故經宣說 一切虛妄唯一心作 所謂唯一眞心所作 攝相如是」.
『大乘義章』 卷4 (『大正藏』 44, p.551上) 「十二因緣 所起眞妄所集 唯眞不生 單妄不成..... 眞外畢竟無妄可得 卽是眞實因緣之理故 地經云 十二因緣皆一心作 皆心作者 爲眞心作」.

38) 『大乘起信論義疏』 卷上之上 (『大正藏』 44, p.179中) 「猶此心眞如 本來無二 言用大者 用有二種 一染 二淨 此二用中各有二種 染中二者 一依持用 二緣起用」.
『大乘義章』 卷1 (『大正藏』 44, p.483下) 「義別有二 一依持義 二緣起義 約就依持明二者 妄相之法以爲能依 眞爲所依 能依之妄 說爲世諦 所依之眞 判爲眞諦」.

39) 『大乘義章』 卷1 (『大正藏』 44, p.483下) 「淸淨法界如來藏緣起 造作生死涅槃」.

40) 吉津宜英, 「慧遠の佛性緣起說」 (『駒澤大學佛敎學部硏究紀要』 33, 1975, p.193).

나아가 혜원은 『대승기신론』의 一心·二門(心眞如·心生滅)의 구조로부터 여래장에 의한 眞·妄의 心識說을 전개하고 있다. 이것은 혜원에서 화엄종의 지엄과 법장으로 이어지는 교학적 연계성을 밝히는 데 있어서 중요한 문제라 할 수 있다.[41] 즉 혜원은 『대승기신론의소』[42]에서 『대승기신론』의 심진여와 심생멸을 제 9식(진여), 제 8식(여래장-眞識), 제 7식(manas-妄識)에 각각 설정하여 體·相·用의 구조에 의한 여래장연기설로 설명한다. 그런데 혜원은 주로 염법연기설에 중점을 두면서 그 지향점으로서의 정법연기설로 나아가고 있다. 이처럼 혜원의 여래장연기설이 주로 인간의 주체적 측면과 원인에 근거를 두고 法으로 나아 갔다면, 후에 혜원의 영향을 받은 화엄종에서는 법의 포괄적 측면과 결과에 근거를 두고 인간의 측면으로 나아 갔다고 볼 수 있다. 단적으로 혜원이 여래장의 일부분으로 법계를 이해한 반면에 지엄은 법계의 일부분으로 여래장을 이해했다는 점[43]이 양자의 同異的 關係를 말해준다.

2) 攝論宗 眞諦의 如來藏緣起說

여래장설의 중국적 전개에 있어서 가장 영향을 많이 끼친 인물 가운데 한 사람이 眞諦(Paramārtha, A.D.499-569)이다. 진제가 번역한 약 30부의 경전 가운데 거의 절반이 여래장계통의 경전이라는 사실은 이러한 주장을 뒷받침하고 있다. 그 가운데 『불성론』과 『대승기신론』은 중국불교에 있어서 여래장연기설의 전개에 결정적인 영향을 준 경전들이다. 섭론종에서는 여래장계통의 경전과 阿摩羅識이 결합한 형태의 경전 즉 『決定藏論』, 『三無性論』, 『攝大乘論釋』 등에 근거하여 여래

41) 織田顯祐, 「眞妄から理事へ」 (『佛教學セミナー』 47, 1988, p.38).
42) 『大乘起信論義疏』 卷上之上 (『大正藏』 44, p.179下) 「心眞如者 是第九識 全是眞故名心眞如 心生滅者 是第八識 隨緣成妄 攝體從用 攝在心生滅中」.
43) 織田顯祐, 「眞妄から理事へ」 (『佛教學セミナ』 47, 1988, pp.39-40).

장연기설을 전개하고 있다.

섭론종에서 주장하는 阿摩羅識說(Amala-Vijñāna Vāda)은 세친 이후 진제의 시대에 누군가에 의하여 수정·보완된 사상의 형태이다. 이것은 이전의 不淨品唯識에 대하여 淨品唯識을 강조하는 경향을 띠고 있다.[44] 이러한 경향은 사상적 측면에서 종래의 자성청정심설과 결합하여 보다 발전된 여래장설 즉 여래장과 알라야식을 결합한 아마라식여래장설의 형태를 띤 것이다. 섭론종 진제가 아마라식을 설정한 배경에는 유식에서 말하는 '轉依'의 개념과 밀접한 연관성을 맺고 있다. 즉 전의의 '依'(āshraya)는 의타기성의 상태에 있어서 변계소집성을 轉捨하고, 원성실성을 轉得하는 것 즉 佛果를 證得하는 것이 전의의 참된 의미이다. 그러므로 전의의 과정 가운데 전의하는 과정과 전의된 결과라는 두 측면이 설정된다. 따라서 섭론종 진제가 아마라식을 주장한 것은 전의의 두 가지 의미 즉 일체법의 所依로서의 원인과 자성청정(無色透明)한 법계로서의 依持 가운데 의지의 의미에 중점을 둔 것이다.

진제의 아마라식설은 진여를 그 본체로 해서 無垢識, 淸淨無漏識, 大圓鏡智로서의 佛果에 근거하여 설정한 것이다. 진여는 所緣의 경계로서는 진여라 하고, 能緣의 의미에서는 무구식, 본각이라고 한다. 따라서 진제는 方便唯識과 正觀唯識 가운데 정관유식을 강조하는 경향성을 띤다. 그렇다면, 섭론종 진제가 아마라식을 설정한 근본적 이유는 무엇인가? 진제는 『決定藏論』[45]에서 제 8알라야식을 대치하고 제 9아마라식과를 證得하기 위하여 아마라식을 설정한다고 그 이유를 밝히고 있다. 다시 말해서 진제는 알라야식을 일체번뇌의 근본과 세속법의 근본으로 파악한다. 이에 대하여 아마라식을 일체무번뇌의 聖道의 근본과 출세법의 근본으로 파악하고 있다. 그런 의미에서 알라야식은 現實的 生命態의 근본이라는 성격을

44) 勝又俊教, 『佛教における心識說の硏究』, 山喜房佛書林, 1964, p.691.
45) 『決定藏論』 卷上 (『大正藏』 30, p.1020中) 「阿羅耶識代置故 證阿摩羅識 阿羅耶識是無常 是有漏法 阿摩羅識是常是無漏法得眞如境道證阿摩羅識」.

띠고, 아마라식은 理想的 生命態의 근본[46]이라는 성격을 띠게 된다. 이러한 맥락에서 지론종은 자연스럽게 섭론종에 흡수된 것이다. 그 이유 가운데 하나가 알라야식을 중심으로 한 논쟁에 진제의 아마라식이 명확한 해답을 제시했기 때문이다.[47]

진제가 진망화합식인 제 8알라야식 위에 純眞識(淨識)인 제 9아마라식을 설정한 것은 이전의 유식설의 한계를 止揚하려는 데 있다. 즉 유식설은 제 8알라야식을 통하여 세간 성립의 원인이나 번뇌의 生起 과정을 구체적으로 설명하고 있지만, 回向하는 지향처가 명확하지 않다. 이러한 유식설의 결점을 보완하기 위한 근거로서 여래장설의 진여가 드러난 人格化로서의 자성청정심이 요청된 것이다. 이와는 달리 여래장설은 자성청정심의 본래성을 강조하기 때문에 번뇌와 관계를 맺은 상태로서의 여래장을 설명하면서도 윤회의 주체와 業의 相續性, 번뇌의 구체적 발생 원인과 전개 과정, 수행의 구체적 방법이나 그 내용 등의 문제에 대해 구체적 설명이 결여되어 있다.[48] 따라서 현실적 번뇌의 연기 과정과 이상적 깨달음의 지향처를 결합한 아마라식여래장설이라는 새로운 형태의 여래장연기설이 등장한 것이

46) 小川弘貫, 「ジナ如來藏思想の考察」(『印度學佛教學研究』, 13-1, 1965, p.43).
47) 李平來, 「華嚴教學의 基礎로서의 如來藏說에 관한 研究」(『東西哲學研究』 13호, 韓國東西哲學研究會, 1996, p.120).
48) 高崎直道, 『유식입문』, 이지수역, 시공사, 1997, pp.152-154참조.
유식설과 여래장설은 공통적으로 모두 唯心說에 근거하여 마음을 중시하지만 그 출발점과 근본적 입장에서 차이를 드러내고 있다. 즉 유식설은 현실적으로 미혹의 번뇌를 일으키는 妄識으로서의 알라야식에서 출발한다. 그러나 알라야식이 중생의 본래 상태이지만 궁극적 지향처는 아니기 때문에 지속적인 수행을 강조한다. 따라서 유식설은 알라야식의 질적 전환(轉依)을 통하여 無漏種子로서의 최고실재 즉 진여에 도달하는 것을 궁극적 목적으로 삼는다.
이에 대하여 여래장설은 깨달은 붓다가 제시한 진리적 명제 즉 모든 중생이 성불할 수 있다는 理想論에서 출발한다. 여래장설에서는 그 가능적 근거로 모든 중생에게 갖추어진 心眞如 자체에 깨달음을 향해 움직이는 힘이 있다고 주장한다. 그렇지만 心生滅의 측면에서 중생은 우연적인 번뇌와 결합하여 윤회하는 연기적 존재이다. 따라서 수행을 통하여 그 번뇌를 여의면 바로 진여,법신으로서의 본래적 상태가 될 수 있는 것이다. 이것이 여래장설이 지향하는 본래적 자기실현으로서의 궁극적 목적 즉 깨달음이다.

다.

이러한 진제의 '境識俱泯'의 아마라식설은 법장이 유식의 三性說을 해석하는 데 영향을 끼치고 있다. 법장은 항상 여래장연기설적 경향을 띠고 있는 진제의 섭론계통의 유식설을 수용하고 있다. 이러한 사실을 통하여 화엄교학이 여래장연기설을 그 기반으로 삼아 성립했다는 것은 교학적 배경과 전승관계에서 분명하게 드러나고 있다.

Ⅳ. 法藏에 있어 如來藏緣起說의 受容形態

1. 法藏에 있어 如來藏緣起說의 位置

1) 敎學的 基盤으로서의 如來藏緣起說

모든 사상은 일시에 독자적으로 성립되는 것이 아니라 다양한 사상적, 문화적 배경을 토대로 漸進的이고 段階的 과정을 거쳐 하나의 독자적 사상체계로 형성된다. 그렇게 형성된 사상도 또 다른 사상적 흐름에 의하여 흡수되고, 보다 발전적인 형태로 나타난다. 그러므로 하나의 사상을 중심으로 다른 사상과의 관계를 이해하는 데 있어서 보다 중요한 것은 선행사상의 영향관계를 고려하는 것이다. 물론 막스 뮬러가 지적한 것처럼, 전체의 사상적 틀 속에서 異時的, 垂直的 構造(Nacheinander Konstruktion)만이 아니라 同時的, 水平的 構造(Nebeneinander Konstruktion)로 眺望할 필요도 있다[1]고 한 점 역시 사상적 영향관계의 연구에서는 고려되어야 할 것이다. 다시 말해서 어떤 사상적 구조를 파악할 때, 이전의 사상적 흐름이나 동시대의 사상적 흐름에 대한 단절과 배제라는 특수적 패러다임을 통해서가 아니라 연속과 종합이라는 보편적 패러다임을 통해서 접근하는 방법이 요청된다. 법장교학에 있어서 수용과 발전의 형태로 나타난 여래장연기설과의 관계도 이러한 접근방법을 통하여 이해하는 것이 중요하며, 이 연구에서는 전자의 영향관계를 주로 검토하고자 한다.

화엄교학은 南·北朝로부터 隋代에 걸쳐 나타난 유식계통의 지론종과 섭론종 가운데 하나의 사상적 바탕 위에서 성립하였다. 즉 지론종과 섭론종의 사상 가운데 하나의 흐름은 玄奘과 窺基의 법상종에 흡수된 유식적 계통이고, 다른 하나의

1) Max Müller, *The Six Systems of Indian Philosophy*, Ams Press, 1977, p.74.

흐름은 智儼과 法藏의 화엄종에 흡수된 여래장연기적 계통이다.[2] 이러한 사상적 흐름의 연속선상에서 중국의 화엄교학을 완성한 祖師가 바로 賢首大師 法藏(A.D. 643-712)이다. 법장의 傳記를 전하는 기록[3]에 의하면, 그의 俗姓은 康이고, 이름은 法藏이며, 字는 賢首이다. 법장은 康居國의 사람이고, 先祖는 강거의 명문이었으며, 조부에 이르러 중국에 귀화했다고 전해진다. 법장은 그의 母親이 꿈에 이상한 빛을 삼킨 이후에 그를 임신하였고, 貞觀 17년(A.D. 643) 2월에 태어났다. 16세에는 法門寺 아쇼카 왕의 사리탑 앞에서 佛乘을 깨닫고자 燒指供養으로 맹세하고, 다음 해에 법을 구하고자 太白山으로 入山하였다. 태백산 雲華寺에서 지엄의 『화엄경』에 관한 강론을 듣고 그의 제자가 되었고, 26세에 西域僧者가 『화엄경』에 통달한 법장을 칭송하였다고 한다. 지엄이 입적한 總章 元年(A.D. 668) 당시에는 법장은 아직 속가에 있었다. 그래서 지엄은 법장을 수제자인 道成과 薄塵의 두 大德에게 위촉했다. 법장은 스승인 지엄이 입적한 후인 28세에 출가하여 太原寺에 있었고, 후에 운화사에서 『화엄경』의 강론을 포함해 일생동안 30여회에 걸쳐 강론했다.

또한 법장은 日照가 역경한 60『화엄경』「입법계품」의 한문장을 80『화엄경』의 상당부분에 보충하였고, 실차난타의 80『화엄경』과 보리유지의 『보적경』의 역경에도 참여했다. 또한 62세에는 內道場에서 화엄법회를 열 때, 두 개의 부도에서 五色의 빛이 발하자, 이것을 들은 측천무후가 長生殿에 법장을 초대하여 화엄의 깊은 이치를 묻자, 법장은 구석에 있던 金獅子를 예로 들어 六相·十玄의 설법을 하였는데 이것이 후에 유명한 『金獅子章』이 되었다고 한다. 법장은 先天 元年(A.D. 712)인 70세에 大薦福寺에서 입적하였다고 전해진다. 법장이 남긴 저술로는

2) 吉津宜英, 「緣起と性起」(『東洋學術研究』 22-2, 東洋學術研究所, 1983, p.53).

3) 閻朝隱 撰, 『大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑』(『大正藏』 50, p.280中-下).
崔致遠 結, 『唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尙傳』(『大正藏』 50, pp.280下-286下)., 『宋高僧傳』 卷5 (『大正藏』 50, p.732上-中)., 『佛祖統記』 卷29 (『大正藏』 49, p.293上)., 『佛祖歷代通載』 卷12 (『大正藏』 49, pp.584上-585下)., 『華嚴經傳記』 卷5 (『大正藏』 51, pp.171下-172上).

약 30부 정도가 있다. 그 중에서 『華嚴旨歸』 1卷, 『華嚴綱目』 1卷, 『華嚴五敎章』 3卷, 『華嚴經探玄記』 20卷, 『大乘起信論義記』 2卷, 『法界無差別論疏』 1卷 등 10여부는 진찬으로 알려지고 있다. 그밖에 『華嚴綱目』 1卷, 『華嚴三昧觀』 1卷10門, 『金獅子章』 1篇, 『華嚴玄義章』 1卷 등이 전해진다.

그렇다면, 법장이 화엄교학을 완성했다는 것은 사상적으로 무엇을 말하는가? 그것은 이전의 화엄교학을 종합했다는 것을 의미한다. 즉 법장은 杜順(A.D. 557-640)의 空觀的 華嚴과 智儼(A.D.602-668)의 唯識的 華嚴[4]을 여래장연기설에 근거하여 '性相融會', '理事交徹'이라는 통일적 논리로 종합했다. 다시 말해서 법장은 龍樹계통의 공관과 無着과 世親계통의 유식을 『대승기신론』의 一心·二門의 논리에 근거하여 이전의 화엄교학을 완성한 것이다.[5] 이것은 여래장연기설의 내용이 바로 공관의 실상적 측면(性·理)과 유식의 연기적 측면(相·事)을 합축하고 있다는 것을 의미한다. 이것이 바로 법장이 이해한 여래장연기설의 내용임과 동시에 법장의 독창적 여래장연기설이다. 또한 이점이 이전의 여래장연기설과는 다른 법장의 여래장연기설의 특징이며, 이러한 측면에서 법장교학은 두순과 지엄의 실천적 교학에 비하여 보다 논리적면서 종합적 성격을 띠고 있다. 나아가 법장은 그 당시 홍기하고 있던 법상종의 유식사상을 극복할 새로운 사상적 근거가 필요했었

4) 戒環, 『中國華嚴思想史硏究』, 불광출판부, 1996, p.12에서는 杜順敎學을 '空觀的 華嚴', 智儼敎學을 '唯識的 華嚴'으로 각각 그 성격을 규정하고 있다.
논자는 지엄교학을 유식적 화엄으로 규정한 계환선생의 주장에 대하여 부분적으로 동의하지만. 엄밀한 의미에서 지엄은 지론종 남도파의 智正(A.D.622-688)과 혜원의 사상적 계보를 잇고 있고, 심식설의 측면에서 본다면, 心性論的 心識說의 입장에 있다. 따라서 지엄교학을 '如來藏을 바탕으로 한 唯識的 華嚴'이라고 규정하는 것이 옳다고 생각한다. 다만, 지엄의 경우에는 여래장설의 바탕 위에서 교학의 기초를 다지기 위하여 유식을 수용하였고, 법장의 경우에는 유식보다 뛰어난 이론적 근거를 세우기 위하여 여래장연기설을 수용하였다. 이러한 측면에서 지엄과 법장을 구분짓고 있지만, 양자가 여래장설의 바탕 위에서 교학 체계를 형성하고 있다는 것은 분명하다. 다만, 지엄과 법장을 대비시켜 그 교학적 성격을 규정할 경우에는 지엄교학을 유식적 화엄이라고 규정하여도 무리는 없다고 본다.

5) 山田亮賢, 「如來藏緣起宗について」 (『印度學佛敎學論叢』, 法藏館, 1955, p.248).

다. 바로 이러한 필요성과 종합적 교학체계의 바람에 의하여 법장은 『대승기신론』 등의 여래장연기설에 그 교리적 기초를 두고 보다 종합적인 교학체계를 조직할 수 있었던 것이다.

법장이 공관과 유식을 종합하는 통일적 근거로 제시하는 性相融會·理事交徹[6]의 논리는 구체적으로 여래장연기설에서 말하는 심진여와 심생멸, 法身의 超越과 內在의 구조를 수용하여 성립한 것이다. 이런 맥락에서 법장교학은 넓은 의미에서 여래장연기설의 계통에 속한다고 볼 수 있다.[7] 따라서 법장교학의 특징적 성격을 '여래장연기적 화엄'으로 규정할 수 있다.

실재적으로 중국불교에 있어서 여래장연기설을 교리적으로 수용하여 한 단계 높은 차원으로 발전시킨 것은 화엄종의 법장이다. 더불어 법장이 여래장연기설을 수용하여 교리적으로 체계화시켰다는 것은 역으로 거슬러 올라가 생각해볼 때, 인도불교에 있어서 여래장설이 공관과 유식에 비하여 하나의 독자적인 학파로 성립하지 못한 원인을 밝혀주는 단서이기도 하다. 즉 인도불교의 여래장설에서는 經典을 통한 사상적 學脈은 존재하지만, 경전의 저자가 분명하지 않기 때문에 人脈을 통한 思想的 系譜를 전혀 파악할 수 없다는 한계점을 지니고 있다. 따라서 법장이 그의 교학을 형성하는 데 있어서 여래장연기설을 교학적 기반으로 삼아 공관과 유식을 종합했다는 것은 인도불교에 있어서 여래장설이 안고 있는 인맥부재의 한계성을 극복함과 동시에 독자적 학파로서의 지위를 부여했다는 중요한 사상사적

---

6) 橫山紘一, 「性相について」(『佛教學研究』 52, 龍谷佛教學會, 1996, pp.1-19참조).
중국불교에 있어서 性과 相의 문제는 크게 性相融會를 주장하는 天台宗 및 華嚴宗의 입장과 性相決判, 性相別論을 주장하는 法相宗의 입장으로 나누어진다. 전자를 法性學, 후자를 法相學이라고 한다. 性과 相의 개념을 분석하여 그 의미를 살펴보면 다음과 같다.
性(svabhāva)→眞如-無爲-法性-圓成-眞————理-理心-佛——眞諦-不變-同一.
相(lakṣana) → 現象-有爲-諸法-依他-妄(眞·妄)—事-事心-衆生- 俗諦-隨緣-差別.

7) Francis H.Cook, *Hua-Yen Buddhism*, The Pennsylvania State University Press, 1977, p.31.

의의를 담고 있다. 이러한 측면에서 법장은 여래장설의 중국적 수용과 전개에 중요한 역할과 지대한 공헌을 했고, 여래장연기설을 새로운 각도에서 해석했다고 볼 수 있다. 새로운 각도에서 해석했다는 것은 여래장연기설을 화엄의 중심이론과의 관계를 통하여 발전시켰다는 것을 의미한다.

법장교학의 형성에 여래장연기설이 교리적 기초를 제공하였다는 것은 단적으로 법장의 화엄교학이 여래장설의 토양 위에서 형성되었다는 것을 말한다. 물론, 법장이 그의 화엄교학을 형성하는 데 있어서 『화엄경』을 소의경전으로 했다는 것은 주지의 사실이다. 그러나 법장이 60『화엄경』을 어떻게 해석하여 교학으로 조직화할 것인가하는 문제를 위하여 여래장계통의 譯經的, 思想的 흐름이 중요한 역할을 하였다는 것은 부인할 수 없는 사실이다. 이것은 화엄교학이 전통적으로 여래장계통에 속하는 『보성론』의 역자인 늑나마제에서 지론종 남도파의 智正과 혜원 그리고 섭론종에 속하는 진제의 교학을 거쳐 지엄과 법장으로 이어지는 사상적 전승의 관계를 통하여 쉽게 발견할 수 있다. 또한 60『화엄경』의 역자인 佛馱跋陀羅가 동시에 『大方等如來藏經』의 역자라는 사실에서도 그 역경사적 흐름의 연속성을 발견할 수 있다. 나아가 법장은 『入楞伽心玄義』, 『大乘起信論義記』, 『大乘法界無差別論疏』 등의 여래장계통의 경전에 대한 주석자이다. 이러한 사실은 법장의 화엄교학이 전반적으로 여래장설의 사상사적 토양 위에서 형성되었다는 것을 반영하고 있다.[8] 법장은 이렇듯 여래장설의 역경적, 사상적 배경을 바탕으로 그의 교학체계를 조직하고 있다. 즉 법장은 여래장연기설을 性相融會·理事交徹의 입장에서 해석하여 事事無礙의 이론적 기초로 삼고 있다. 이것은 역설적으로 理事無礙의 논리적 전제 없이는 事事無礙의 논리가 성립될 수 없다는 것을 말한다.

또한 법장은 이사무애에 대하여 언급하면서도 사사무애에 대하여 직접적인 표현을 하지 않았다. 이것은 법장이 주로 연기의 전체성이나 현상세계의 배후에 항

8) 高崎直道, 「華嚴教學と如來藏思想」 (『華嚴思想』, 法藏館, 1975, pp.279-280).

상 존재하면서 그 근거로 작용하는 절대적 眞如에 초점을 맞추고 있다는 것을 의미한다. 법장은 대신 重重無盡[9], 一多無礙[10], 帝網無礙[11], 事融相攝[12] 등의 표현을 사용한다.[13] 이러한 맥락에서 볼 때, 법장교학에 있어서 이사무애로서의 여래장연기설은 중요한 의미를 지닌다.

2) 敎判論에서 본 如來藏緣起說의 性格

중국불교는 인도에서 전래된 불교를 크게 세 가지 방법[14]에 의하여 수용하였다. 이러한 세 가지 방법 가운데 두 번째의 수용형태 속에서 성립한 것이 隋·唐시대의 불교이다. 이 시대의 불교를 일컬어 형식적 측면에서는 종파불교, 내용적 측면에서는 교판불교라고 한다. 특히 이 시기에는 三論宗을 비롯한 다양한 종파가 연속적으로 등장하였고, 각 종파마다 종파성립의 이론적 근거와 종파의 우월성을 내세우기 위하여 각자의 독특한 敎判論을 제시하고 있다. 그런데 각 종파가 교상판석을 내세우게 된 이면에는 인도불교와는 다른 중국불교만의 譯經的 특성에서 비롯된다. 즉 인도불교가 소승과 대승의 역사적, 단계적 과정 속에서 경전을 성립케 한 반면에, 중국불교는 경전의 성립순서와는 무관하게 수 많은 경전을 집중적으로 번역하였다. 이러한 문제에 대하여 중국의 學僧들은 번역된 많은 경전들을 붓다의

9) 『華嚴一乘敎義分齊章』 卷4 (『大正藏』 45, p.505上).
10) 『華嚴經旨歸』 (『大正藏』 45, p.595中).
11) 『華嚴經旨歸』 (『大正藏』 45, p.595中).
12) 『華嚴經探玄記』 卷1 (『大正藏』 35, p.119上).
13) 木村淸孝, 『中國華嚴思想史』, 平樂寺書店, 1992, p.159.
14) 惠谷隆戒, 『大乘佛敎思想史槪說』, 佛敎大學通信敎育部, 1977, pp.129-130.
인도의 대승불교는 중국불교에 있어서 세 가지 受容形態로 나타난다. 즉 첫째는 儒家, 道家 등의 중국고유의 전통사상과 결합하여 불교를 이해하려는 格義佛敎的 수용형태이고, 둘째는 경전에 담겨진 붓다의 근본정신을 해석하여 불교의 궁극적 진리를 開顯하려는 義解佛敎的 수용형태이며, 셋째는 A.D. 8세기 이후에 경전에 대한 訓詁的 해석에서 벗어나 실천을 중시하려는 禪宗의 實踐佛敎的 수용형태이다.

설법시기와 가르침의 내용(深·淺)에 따라 구분짓고, 나아가 붓다의 설법 가운데 가장 궁극적 가르침을 설한 특정의 경전을 택하여 각 종파의 소의경전으로 삼은 것이다. 이런 의미에서 수·당불교에 정착한 敎相判釋은 각 종파가 성립하게 된 사상적 근거가 어디에 있고, 궁극적 지향점이 무엇인가에 대한 물음에 그 해답을 제시해 준다.

법장은 지엄의 5敎[15]중심의 교판론을 계승·정비하고, 法相宗의 8宗[16]의 교판론을 수정·보완하여 보다 분석적이고 종합적인 5敎·10宗의 교판론을 제시한다.[17] 법장이 5敎·10宗의 교판을 통해서 圓敎와 眞德具德宗으로서의 화엄의 체계화에 그 지향점을 두고 있다는 것은 분명하다. 그렇지만 또 다른 측면에서 보면, 법장의 교판론에 나타난 두드러진 특징은 여래장연기설의 위치와 내용을 분명하게 드러냄으로써 그의 교학적 기반을 명확하게 밝히고 있다는 점이다. 즉 법장은 大·小乘의 불교사상 가운데 여래장연기설의 위치와 내용을 『五敎章』(『華嚴一乘敎義分齊章』)[18]에서는 5교(小乘敎, 大乘始敎, 大乘終敎, 頓敎, 圓敎) 가운데 3교의 終敎로, 『探玄記』[19]에서는 10종 가운데 8종의 眞德不空宗으로, 『入楞伽心玄義』[20]에

15) 『華嚴經內章門等雜孔目』 卷1 (『大正藏』 45, p.537上) 「一小乘..二初敎..三熟敎..四頓敎...五圓敎..」.

16) 『妙法蓮華經玄贊』 卷1本 (『大正藏』 34, p.657上-中) 「宗有八者 一我法俱有 犢子部等 二有法無我 薩婆多等 三法無去來 大衆部等 四現通假實 說假部等 五俗妄眞實 說出世部等 六諸法但名 說一部等 七勝義皆空 般若等經 龍樹等說中百論等 八應理圓實 此法華等 無著等說中道敎也」.

17) 木村清孝, 『中國華嚴思想史』, 平樂寺書店, 1992, pp.127-128참조.

18) 『華嚴一乘敎義分齊章』 卷1 (『大正藏』 45, p.481, 中) 「聖敎萬差要唯有五 一小乘敎 二大乘始敎 三終敎 四頓敎 五圓敎」.

19) 『華嚴經探玄記』 卷1 (『大正藏』 35, p.116중) 「一法我俱有宗 二法有我無宗 三法無去來宗 四現通假實宗 五俗妄眞實宗 六諸法但名宗 七一切皆空宗 八眞德不空宗爲終敎 諸經所說 一切法唯是眞如如來藏 中實德攝故 眞體不空俱性德故 九相想俱絶宗 十圓明具德宗」.

20) 『入楞伽心玄義』 卷1 (『大正藏』 39, pp.426下-429上) 「一有相宗 二無相宗 三法相宗 四實相宗略以六義.. 四實相宗 會前敎中所立法相 莫不皆依如來藏緣起稱實顯現 如金作嚴具 如此楞伽及密嚴等經起信寶 性等論說 二就心識者...四實相宗明前八識皆是如來藏隨緣所成 亦生滅亦不生滅性相交徹鎔融無碍 三約緣起法..四非空非有謂相無不盡

서는 4宗 가운데 마지막의 實相宗으로, 『大乘起信論義記』[21]와 『大乘法界無差別論疏』[22]에서도 4宗 가운데 마지막의 如來藏緣起宗으로 각각 그 위치를 규정 하고 있다. 이와 같이 법장은 여래장연기설의 위치를 화엄의 圓敎에 가장 근접하고, 마지막 순위에 그 위치를 배열하고 있다. 이것은 법장이 그의 교학에 있어서 여래장연기설을 중요하게 취급하고 있음을 보여주는 단적인 증거이다.

법장은 『五敎章』[23]에서 5교판 가운데 여래장연기설의 위치를 대승의 공관(空)과 유식(有)의 大乘始敎를 통일하는 입장으로서의 大乘終敎로 규정한다. 따라서 법장의 교판론에 있어서 여래장연기설로서의 종교는 중요한 성격을 띤다. 즉 법장은 『대승기신론』의 진여의 離言과 依言의 두 입장을 頓敎와 漸敎의 기초로 하고, 依言에 있어서 不空과 空의 입장에서 終敎와 始敎를 이해한 것이다.[24] 이것은 여래장연기설이 대승의 가르침 가운데 終極의 가르침이이라는 것을 뜻한다. 終敎를 일컬어 根機가 圓熟한 자를 위하여 설하기 때문에 熟敎라고 부르고, 대승 가운데 가장 진실된 가르침(一切衆生悉有佛性說)이라는 뜻에서 權敎(五性各別說)에 대비시켜 實敎라고 부르기도 한다.[25] 이와 같이 법장은 여래장연기설을 공관과 유식을 종합하는 통일적 논리로 파악하여 화엄교학 형성의 이론적 토대로 삼고 있다. 따

故非有 性不礙緣故非空 理事俱融二邊雙寂 不妨一味...廣如華嚴記中說此經於 上四中 第四所說通亦具前 準思可見」.

21) 『大乘起信論義記』 卷上(『大正藏』 44, p.243中-下) 「通大小乘 宗途有四 一隨相法執宗卽小乘諸部是也 二眞空無相宗卽般若等經中觀等論所說是也 三唯識法相宗卽解深密等經瑜伽等論所說是也 四如來藏緣起宗卽楞伽密嚴等經起信寶性等論所說是也 此四之中初則隨事執相說 二則會事顯理說 三則依理起事差別說 四則理事融通無礙說 以此宗中許如來藏隨緣阿賴耶 此則理徹於事也 亦許依他緣起無性同如此則事徹於理也 又此四宗 初則小乘諸師所立 二則龍樹提婆所立 三則無着世親所立 四是馬鳴堅慧所立」.

22) 『大乘法界無差別論疏』 (『大正藏』 44, p.61下).

23) 『華嚴一乘敎義分齊章』卷1 (『大正藏』45, p. 481中) 「聖敎萬差要唯有五 一小乘敎 二大乘始敎 三大乘終敎 四頓敎 五圓敎」.

24) 高峯了州, 『華嚴思想史』, 百華苑, 1976, p. 239.

25) 宇井伯壽, 『佛敎汎論』, 岩波書店, 1962, p.661.

라서 법장에 있어서 여래장연기설의 특징은 공관과 유식의 종합 즉 性相融會의 통일적 입장에서 파악한 데 있다.

또한 법장은 『入楞伽心玄義』에서는 여래장연기설을 마지막의 實相宗으로 규정하고 있다. 즉 법장은 有相宗은 소승, 無相宗은 『반야경』과 『중론』, 法相宗은 「해심밀경』과 유가론, 實相宗은 『능가경』과 『대승기신론』의 입장을 각각 나타낸다고 파악한 것이다. 법장이 말한 실상이란 實性, 眞性, 如來藏, 眞如를 의미한다. 법장은 구체적으로 여래장연기로서의 실상을 진여로 파악하여 본체적 측면에서 有相과 無相의 두 측면을 포섭하고, 연기적 측면에서 여래장의 작용에 의하여 알라야식이 성립한다는 法相의 所依로 파악한 것이다. 이러한 입장에 따라 법장은 실상종 즉 여래장연기설의 性相融會와 理事俱融의 통일적 입장을 전제로 화엄의 重重無盡의 논리를 이끌어낼 수 있었던 것이다.

나아가 법장은 『探玄記』에서 10종의 교판 가운데 여래장연기설을 眞德不空宗, 화엄을 圓明具德宗으로 규정한다. 먼저, 법장의 10종판은 그 구성적 측면에서 법상종 窺基의 8宗判을 수용하여 조직했다는 것을 알 수 있다. 즉 10종판 가운데 7종판 까지는 순서와 내용면에서 법상종의 교판을 그대로 계승하고 있다. 그렇지만 다른 측면에서 보면, 법장의 교판론은 여래장연기설을 교리적 기초로 제시하고 있다는 측면에서 법상종의 교판과는 다른 성격을 지니고 있다. 특히 법장이 10종판 가운데 오직 여래장연기설과 화엄만을 진여의 本性的 側面과 顯現的 側面으로 파악하여 '眞德'과 '具德'으로 연결시키고 있다는 점에서 두 사상간의 동질성과 인과성을 발견할 수 있다. 한 걸음 더 나아가 법장은 『大乘起信論義記』에서 如來藏緣起宗이란 용어를 처음으로 사용함으로써 여래장사상에 독자적 종파로서의 지위를 부여하고 있다. 또한 법장은 구체적으로 여래장연기설의 계통에 속하는 경전으로 『楞伽經』, 『密嚴經』, 『大乘起信論』, 『寶性論』 등의 경전을 언급하고 있다. 이것은 법장의 화엄교학이 여래장연기설 계통에 속하는 경전들로부터 영향을 받았고, 화엄교학의 주된 사상적 경향이 연기의 解明과 전개에 있음을 나타낸 것이다.

법장은 4宗敎判에 관하여 교리적 측면에서 네 가지 연기설을 理와 事[26]의 관계로 설명하고 있다. 그 가운데 세 번째의 唯識法相宗을 본체의 작용에 의하여 현상의 차별을 일으킨다는 것을 주장하는 입장으로, 네 번째의 여래장연기종을 본체와 현상이 융통하여 서로 막힘이 없다는 것을 주장하는 입장으로 각각 설명하고 있다. 여기에서 理는 본체와 현상간의 二元的 關係 속에서의 상대적 본체를 말한 것이 아니라 절대적 의미로서의 보편적 진리 즉 진여를 말한 것이다. 따라서 법장은 진여와 알라야식을 理와 事의 관계 즉 본체와 그 작용으로 나타난 현상으로 파악하고 있다. 이러한 理와 事의 관계를 통하여 법장은 유식법상종을 여래장의 본체에 의하여 알라야식의 현상적 차별이 생긴다는 입장, 그리고 여래장연기종을 본체와 현상 즉 理(眞如性)와 事(心生滅相)의 두 측면을 具足하고, 여래장의 隨緣에 따라 알라야식의 생멸상이 성립한다는 것을 주장하는 입장으로 각각 설명한 것이다. 이러한 근본적 입장에서 법장은 여래장연기를 본체와 그 작용으로 전개된 현상과의 상호관계적 측면(理徹於事)에서 서로 통하고, 알라야식연기를 현상과 그 근거로 환원된 본체와의 상호관계적 측면(事徹於理)에서 서로 통한다고 보고 있다. 이러한 법장의 해석은 마치 물과 파도의 관계에서 물을 떠나 파도가 없고, 파도를 떠나 물이 없는 것처럼, 현상은 본체를 떠나 이루어질 수 없고, 본체는 현상을 떠나 나타날 수 없다는 不二的 關係를 나타낸 것이다. 이러한 논리를 전제로 법장은 理와 事를 相成과 相奪의 상호관계의 입장에서 事理無礙(분석적인 현상의 입장에서의 事와 理의 무애성), 理事無礙(종합적인 본체의 입장에서의 理와 事의 무애성), 體相圓融의 종합적 논리로 구성한 것이다.[27] 이와 같이 법장의 교학체계는

---

26) Garma C.C. Chang, *the Buddhist Teaching Of Totality,* The Pennsylvania State University Press, 1977, p. 142.
理와 事의 다양한 의미를 살펴보면, 理는 원리, 보편적 진리, 이성, 추상적인 것, 본체, 판단근거, 앎 등의 의미로 사용되고, 事는 사물, 사건, 개별적 사물의 모습, 구체적인 것, 현상, 물질 등의 의미로 사용된다.

27) 楊政河, 「華嚴法界緣起觀簡釋」(『華嚴典籍硏究』, 大乘文化出版社, 1976, p.174).

교판론을 통하여 여래장연기설의 교리적 기초에 근거하면서 화엄의 無盡緣起論을 체계화할 수 있었다.[28]

智儼은 三乘과 一乘의 구조인 일승의 화엄을 통하여 교학을 통일한다. 법장은 한 걸음 더 나아가 同教一乘과 別教一乘의 구조인 별교일승으로서의 화엄교학을 통하여 그 독자성을 주장하고 있다. 그러나 법장이 별교일승으로서의 화엄교학을 주장하게 된 배경에는 그 당시의 역사적 배경과 밀접한 관계를 갖고 있다. 즉 법장 당시에는 天台宗, 法相宗, 三論宗, 淨土宗 등의 다양한 宗派가 성행하였고, 다른 측면에서는 지론종과 섭론종의 대립과 법상종의 흥기가 있었던 시대이다.[29] 따라서 법장은 화엄교학이 보다 독자적이고, 뛰어난 이론체계라고 주장할 필요가 있었다. 이러한 주장의 배경에는 사상적 측면뿐만 아니라 이러한 시대적 상황의 작용이 있었다고 볼 수 있다.

3) 『大乘起信論』의 受容體系

법장이 圓教로서의 화엄교학을 체계화시키는 데 있어서 중요한 교리적 기초로 삼은 경전이 바로 終教의 대표적 論書인 『大乘起信論』[30]이다. 『대승기신론』은 여래장설의 입장에서 대승불교의 근본사상을 해명한 論書이다. 이 論書에는 대승불

28) 山田亮賢, 「如來藏緣起宗について」 (『印度學佛教學論叢』, 法藏館, 1955, p.247참조).
29) 石橋眞誠, 「如來藏思想の中國的展開」 (『家政學園研究紀要』 5, 1969, p.10).
30) 『대승기신론』의 著者에 대하여 인도의 馬鳴(Ashvaghoşa)이라는 설과 中國撰述說이라는 두 가지 주장이 제기되고 있다. Sanskrit語本과 Tibet語本은 없고, 漢譯二本만 존재한다. 『開元釋教錄』권9 (『大正藏』 55, p.566上)에서는 眞諦가 隋나라 梁의 시대 즉 A.D.550년(太淸4년)에 역출한 『대승기신론』 1권과 實叉難陀가 唐나라 則天武后시대 즉 A.D.659-700년 사이에 역출한 『대승기신론』 2권이 존재한다고 기술하고 있다. 진제의 역을 旧譯, 실차난타의 역을 新譯이라고 부르는데, 일반적으로 진제의 구역에 근거하여 註釋을 하고 있다. 대표적 註釋書로서는 淨影寺 慧遠의 『大乘起信論義疏』 2권, 元曉의 『大乘起信論疏』 2권, 賢首 法藏의 『大乘起信論義記』 3권이 있는데, 이것을 『대승기신론』의 3대 疏 (註釋書)라고 한다.

교의 중심 이론들 즉 공, 진여, 여래장, 유식, 유심, 일심, 알라야식 등과 실천론으로는 6波羅密, 止觀, 阿彌陀佛의 신앙 등이 총 망라되었기 때문에 大乘通伸論이라고 부른다.[31] 특히 『대승기신론』은 여래장연기설의 입장에서 공관과 유식을 일심·이문의 논리로 통일하고 있다. 나아가 알라야식의 眞·妄문제에 있어서도 독자적으로 여래장과의 관계를 통하여 妄識이 아닌 眞·妄和合識으로 해석하고 있다.

법장이 『대승기신론의기』를 조직하는 데 있어서 신라의 元曉(A.D. 617-686)로부터 많은 영향을 받았다는 것은 주지의 사실이다. 특히 원효의 『大乘起信論疏』(『海東疏』)는 『대승기신론의기』의 구성과 내용의 상당 부분에 직접적으로 영향을 끼치고 있다.[32] 이러한 사실을 통하여 법장교학의 많은 부분(교판론, 『화엄경』의 연구 등)이 원효로부터 영향을 받았을 것임이 짐작된다.

그런데 원효와 법장이 모두 『기신론』에 바탕을 두고 교학을 전개하지만 해석상에 있어서 입장의 차이가 발견된다. 즉 원효가 종파적 입장을 떠나 和諍과 會通에 그 목적을 두고 교학을 전개한 반면에, 법장이 『대승기신론』을 수용하여 그의 교학적 근거로 삼은 이유 가운데 하나는 화엄종의 입장에서 자신의 종파가 법상종보다 더욱 뛰어나다는 주장을 하기 위해서 나온 것으로 해석될 수 있다.[33] 이러한 원효와 법장의 입장차이는 화엄에 대한 이해에 있어서도 그대로 나타나고 있다. 즉 원효의 화엄사상이 지닌 특색은 一乘分齊를 乘門의 측면에서 判釋함으로써 화엄의 법계연기를 판석하는 데 있어 同教一乘을 중심으로 평등법문의 무진법계를 논한다. 이에 대해 법장은 일승분제를 教義의 측면에서 판석함으로써 別教一乘을 중심으로 평등법문의 무진법계를 논했다고 볼 수 있다.[34]

---

31) 平川彰, 『大乘起信論』, 大藏出版社, 1973, p.19.

32) 平川彰, 『大乘起信論』, 大藏出版社, 1973, p.399.
平川彰선생은 원효가 법장에 끼친 영향에 대하여 "법장의 『기신론의기』는 원효의 分科와 語句解釋에 기초하면서, 나아가 화엄교학에 있어서의 宗義를 해석하기 위하여 『기신론』의 사상을 중요한 礎石으로 삼고 있다"고 양자의 관계와 그 영향을 기술하고 있다.

33) 崔裕鎭, 「元曉의 和諍思想 硏究」, 서울대대학원 박사학위논문, 1988, p.16.

나아가 원효와 법장의 기신론관에 있어서 두드러진 차이의 하나로 지적되는 것에 제 7마나스(manas)의 배대에 관한 문제[35]와 二門을 三大에 포섭하는 문제이다. 특히 원효와 법장의 두드러진 차이는 『대승기신론』의 이문과 삼대의 포섭관계에서 단적으로 나타난다. 즉 원효는 삼대 가운데 體大를 진여문에, 相大와 用大를 생멸문에 포함시킨다.[36] 이와는 달리 법장은 진여문을 대승의 체로 보고, 삼대를 모두 생멸문에 포함시킨다.[37] 이것은 법장이 여래장연기종이나 이사융통무애설의 이론적 근거를 「대승기신론」의 생멸문에 두고 있다는 것을 의미한다.[38] 다시 말해서 법장은 『대승기신론』의 여래장연기설을 교상판석의 입장에서 생멸문의 측면에 중점을 두고 있는 것이다.[39] 그렇기 때문에 법장의 여래장연기설은 진여의 隨緣的 측면에 그 강조점을 두고 있다. 이에 비하여 원효는 진여문의 내용을 체대로, 생멸문의 내용을 상대와 용대로 본다. 따라서 원효에 있어서 진여에 대한 이해는 一心一元論의 입장에서 心相의 측면은 생멸과 차별이 있으면서도 心體는 無

---

34) 申賢淑, 「元曉의 華嚴緣起法界論」(『韓國佛教學』 18집, 韓國佛教學會, 1993, p.11).

35) 吉津宜英, 「法藏の大乘起信論義記について」(『印度學佛教學研究』 29-1, 1980, pp.43-44). 『대승기신론』의 三細(無明業相·能見相·境界相)·六麤(智相·相續相·執取相·計名字相·起業相·業繫苦相)에 관한 해석에 있어서 원효(『大乘起信論疏記會本』 卷3 『韓國佛教全書』 卷1, p.757上)는 삼세를 알라야식에, 육추의 第一智相을 제 7마나스에 배당하여 상속상 이하를 生起識으로, 智相을 제 7식으로 해석하고 있다. 이에 대하여 법장(『大乘起信論義記』 卷中末 『大正藏』 44, p.23上)은 제 4지상이 境界緣에 의지한다는 이유를 들어 제 7말나식에 대응시키는 것을 반대한다. 양자의 해석에 결정적 차이가 생긴 것은 8식 가운데서도 특히 제 7마나스의 주장에 법상교학의 특색이 있는데, 원효는 그것을 취했고, 법장은 그것을 배제했다는 점에서 해석의 차이를 나타내고 있다고 볼 수 있다.

36) 『大乘起信論疏記會本』 卷1 (『韓國佛教全書』 1卷, p.740中) 「體大者在眞如門 相用二大在生滅門 生滅門內亦有自體」.

37) 『大乘起信論義記』卷中本 (『大正藏』 44, p.250下).

38) 高翊晋, 「元曉의 華嚴思想」(『韓國華嚴思想研究』, 東國大學校出版部, 1982, p.53).

39) 石橋眞誠, 「如來藏思想の中國的理解」(『家政學園研究紀要』 5, 1966, p.5). 石橋眞誠선생은 바로 이러한 법장의 입장을 토대로 『대승기신론의기』에 나타난 법장의 『대승기신론』의 입장은 여래장연기설보다는 진여연기설로 보아야 한다는 견해를 제시한다.

二絶體인 것이다.[40]

이러한 원효와 법장의 상호영향관계와 그 입장의 차이를 전제로 법장이 『대승기신론』을 어떤 입장에서 수용하여 교학적 전개의 기반으로 삼고 있는지 구체적으로 살펴보고자 한다.

먼저, 『대승기신론』 立義分[41]에서는 大乘의 의미를 法과 義로 나누고, 法에 一心·二門을, 義에 三大를 각각 배당하여 一心·二門·三大의 체계로 설명하고 있다. 나아가 그 구체적 의미에 대하여 일심(大乘의 體)을 衆生心, 이문(體의 두 側面)을 心眞如相과 心生滅因緣相, 삼대(體의 세 要素)를 體大·相大·用大로 각각 밝히고 있다. 본론에서는 衆生의 마음이 바로 大乘이고, 一心이라고 설명한다. 이것은 진여의 입장에서 상대적 大·小를 포함한 절대적 大, 진여로서의 마음과 생멸상으로서의 마음을 포함한 중생의 마음, 眞(眞如)과 妄(無明)을 포함한 일심으로 표현하고, 그 관계를 근원적 입장에서 절대불이의 평등으로 파악한 것이다.

법장은 『大乘起信論義記』[42]에서 중생심을 구체적으로 화합과 불화합의 두 측면을 포함한 如來藏心으로 파악하고 있다. 이러한 법장의 해석은 여래장심 가운데 世間法(미혹한 생사의 세계)과 출세간법(생사를 초월한 깨달음의 세계)의 두 측면이 동시에 포함되어 있다고 본 것이다. 이것은 여래장심을 번뇌와의 화합(중생)과 불화합(붓다)의 두 측면에서 파악한 것이다. 여기에서 화합은 調和와 協調의 의미가 아니라 結合과 相應을 의미한다.[43] 그런데 법장이 말한 여래장심 즉 現象心은 染·淨과 善·惡의 두 측면을 포함하면서도 그 본성에 있어서는 자성청정심이라는 점을 강조한 것이다. 이것은 동일한 본체의 두 측면을 갖춘 여래장의 성격을 그대로 나타낸 것이다. 이러한 측면이 법상종의 유식설과는 다른 점이다. 즉 법상종에

40) 李平來, 「元曉の眞如觀」 (『印度學佛教學研究』 29-1, 1980, p.360).
41) 『大乘起信論』 1卷 (『大正藏』 32, p.575下).
42) 『大乘起信論義記』 卷上 (『大正藏』 44, p.250中) 「初衆生心者 出其法體 爲如來藏心含和合不和合二門」.
43) 宇井伯壽, 『佛教汎論』, 岩波書店, 1962, p.462.

서는 제 7마나스에 의해 집착된 제 8알라야식을 妄識이라고 규정한다. 그러나 법장에 있어서는 『대승기신론』의 일심·이문에 근거하여 여래장심의 두 측면을 화합과 불화합의 두 측면으로 해석하고 있다. 이것은 여래장심을 진·망의 두 측면을 연결시키는 주체로 파악한 것이다. 구체적으로 이것은 붓다를 무명과 화합하지 않은 본래적 眞如로 파악하고, 중생을 본성상 자성청정심에 있지만, 번뇌와 화합하기 때문에 여래장으로 파악한 것이다. 따라서 법장은 여래장심을 크게 두 가지 측면 즉 세간법(染)과 출세간법(淨)이 화합한 현상적 측면(중생)과 세간법이 멸하여 오직 출세간법만이 존재하는 불화합의 본래적 측면 (붓다)에서 파악한 것이다.[44] 이것은 절대적 不二의 본체적 입장에서 상대적 현상의 두 측면을 본 것이다.

또한 법장은 『대승기신론』의 심진여문과 심생멸문을 不起門과 起動門으로 각각 해석하고 있다.[45] 이러한 법장의 해석은 진여를 본래적 측면과 현상적 측면에서 동시에 파악하려한 것이다. 진여 그 자체는 공간적으로 절대적이고, 시간적으로 영원하기 때문에 생멸의 변화가 없다. 다시 말해서 생멸의 변화에 대하여 초월적이다. 이것을 법장은 不起門이라고 한 것이다. 그러나 또 다른 측면에서 현상적 생멸의 변화는 진여를 그 근거로 한다. 다시 말해서 생멸의 변화에 대하여 내재적이다. 이것을 법장은 起動門이라고 한 것이다. 이러한 생멸과 불생멸의 두 측면을 포괄한 것이 일심 즉 진여이다. 이러한 진여문과 생멸문에 관한 법장의 해석은 性起에 대한 해석에서도 그대로 이어지고 있다.

나아가 법장은 삼대 가운데 體大를 眞性 즉 진여로 파악하여 凡夫의 染法과 聖人의 淨法이 모두 의지하는 근거로 설명하고 있다. 그 진여는 유전문과 환멸문의 근거임과 동시에 본체적 측면에서 평등하기 때문에 생멸문에 있어서도 增·滅이 없다고 본 것이다. 相大는 구체적으로 無量의 性功德을 갖춘 여래장을 말한다. 법

44) 平川彰, 『大乘起信論』, 大藏出版社, 1973, p.57.

45) 『大乘起信論義記』 卷上 (『大正藏』 44, p.250下) 『以眞如是不起門 與彼所顯體大 無有異相 全旨不別故 云卽是也 以是不起故唯是體也 生滅是起動門 染淨旣異 全旨又分 能所不動故 不云卽也』.

장은 이에 대하여 『승만경』의 空·不空如來藏說에 근거하여 不空如來藏으로 설명한다. 다시 말해서 현상적 측면에서는 붓다와 중생의 차별이 있지만, 본래적 측면에서는 모두 진여를 그 근거로하여 성립했다는 점에서 차별이 없는 것이다. 用大에 대하여 법장은 붓다가 중생을 구제하기 위하여 세간에 출현한 報身과 化身으로 설명한다.[46] 이것은 구체적으로 붓다의 자비적 작용을 말한 것이다. 다시 말해서 붓다 자신은 善·惡을 초월해 있지만, 중생의 구제를 위하여 선과 악의 원인으로 작용한다고 본 것이다.

법장이 여래장연기설을 한 차원 높은 단계로 체계화시켰다는 것은 『대승기신론』의 일심·이문의 논리를 명확하게 해석함으로써 교학전개의 중심원리로 삼았다는 데에서 찾아진다. 즉 『대승기신론』 解釋分[47]에서는 一心의 두 측면을 心眞如門과 心生滅門으로 제시한다. 법장은 이러한 一心·二門의 구조를 진여의 不變과 隨緣의 두 측면으로 해석하고 있다.[48] 법장이 진여를 불변과 수연의 두 가지 뜻으로 해석한 것은 법장 자신이 인용한 것처럼 『勝鬘經』의 다음과 같은 구절에 그 근거를 두고 있다.

> 「오염되지 않았으면서도 오염되었다는 것은 본체가 모든 현상으로 전개한다는 것을 밝힌 것이고, 오염되었으면서도 오염되지 않았다는 것은 본체가 현상으로 전개할 때, 그 자성을 잃지 않는다는 것을 밝힌 것이다.」[49]

---

46) 『大乘起信論義記』 卷上本 (『大正藏』 44, p.251上).

47) 『大乘起信論』 1卷 (『大正藏』 32, p.576.上) 「依一心法 有二種門 云何爲二, 一者 心眞如門, 二者 心生滅門, 是二種門皆各總攝一切法」.

48) 『大乘起信論義記』 卷中本 (『大正藏』 44, p.255下) 「謂眞如有二義, 一眞如義, 二隨緣義」.

49) 『華嚴一乘教義分齊章』 卷2 (『大正藏』 45, p.485上) 「故勝鬘經云 不染而染者 明隨緣作諸法, 染而不染者 明隨緣時不失自性」.

이와 같이 법장은 『승만경』의 「不染而染, 染而不染」의 不二的 논리에 근거하여 진여의 불변과 수연 즉 본질적 영원함과 현상적 변화는 동일한 실재의 두 측면이라는 것을 입증하고 있다. 법장은 이러한 여래장의 두 가지 측면에 근거하여 『대승기신론』의 심진여문과 심생멸문을 不變과 隨緣의 두 가지 뜻으로 명확히 정의한 것이다. 이렇게 볼 때, 법장교학의 교리적 바탕에 여래장연기설의 논리가 짙게 깔려 있음을 발견할 수 있다. 법장이 공관과 유식을 종합하는 통일적 논리로 제시한 性相融會도 진여의 불변과 수연의 이론에 근거하여 체계화된 것이다.[50] 따라서 법장은 이러한 진여의 불변과 수연의 기본적 입장에서 有와 空, 性과 相의 두 입장을 통일함으로써 화엄의 重重無盡의 논리를 이끌어낼 수 있었던 것이다.

법장이 『대승기신론』의 일심·이문의 구조를 진여의 不變性과 隨緣性으로 파악한 것은 크게 두 가지 측면에서 그 특성을 드러내고 있다. 한 가지 측면은 절대적 진여에 작용의 기능을 부여했다는 점이다. 다시 말해서 진여를 靜的인 측면에서만 보지 않고, 動的 측면으로 파악하고 있다는 점이다. 이것은 근본적으로 현실긍정의 중국적 사유와 본체와 현상을 분리하지 않고, 현상세계 그 자체를 진리의 구체적 顯現으로 파악하는 화엄적 세계관과 相通한다.

이와 같이 법장은 진여의 불변과 수연의 두 측면을 동시에 함축하고 있는 『대승기신론』으로써 그 교리적 기초를 두어 보다 체계적으로 교학을 완성할 수 있었던 것이다.

2. 法藏에 있어 唯心과 一心의 性格

1) 如來藏緣起的 唯心의 解釋

불교의 특징 가운데 하나는 깨달음과 번뇌의 원인을 객관적 외부의 대상에서

50) 山田亮賢, 「眞如隨緣の思想について」 (『印度學佛教學研究』 2-1, 1953, p. 281).

찾지 않고 오히려 주체적 인간의 마음에서 찾으려 하는 데 있다. 불교는 전통적으로 마음을 인식작용의 측면에서는 心識論, 본래적 측면에서는 心性論, 정신현상의 중심적 통일체와 의식의 根源態의 측면에서는 心體論의 입장에서 각각 그 이론을 전개하고 있다. 이러한 불교의 마음 중심적 흐름은 화엄교학에 이르러 여래장연기설로 나타난 唯心說과 一心說의 형태로 구체화된다. 특히 화엄교학을 일컬어 천태교학의 '諸法實相의 法門'에 대비하여 '唯心緣起의 法門'이라고 한다. 화엄의 유심연기의 법문은 연기의 통일적 중심 원리에 근거하여 본체와 현상를 설명한 법문인 반면에, 천태의 제법실상의 법문은 반드시 연기의 통일적 중심원리에 근거하지 않고, 본체와 현상의 相依相資에 의하여 일체를 해석하는 법문을 말한다.[51] 이러한 맥락에서 유심과 일심의 문제는 화엄교학의 성격을 규정하는 중심적 원리이다.

그렇다면, 법장은 '唯心'의 의미를 어떤 이론에 근거하여 해석하고 있는가? 먼저, 법장은 『十地經』의 「三界虛妄, 唯一心作」 즉 '三界唯心'의 구절에 대하여 『五敎章』[52]에서 始敎와 終敎 즉 유식법상종과 여래장연기종의 각도에서 두 가지 해석을 제시하고 있다. 즉 유심을 알라야식으로 해석한 『섭대승론』 등의 유식의 입장과 第一義眞心으로 해석한 『십지경론』의 여래장연기설의 입장을 대비시켜 소개하고 있다. 그런데 법장이 例文으로 제시한 『十地經』의 구절은 보리유지 등의 번역자들이 梵語本에 없는 '虛妄'이나 '作'의 문자를 첨가하고 있다. 이렇게 볼 때, 법장이 인용한 『십지경』의 구절은 다소 註釋的 意譯의 경향성을 띠고 있다. 그러나 다른 측면에서 보면 '虛妄' 이나 '作'을 첨가한 것은 그 의미가 변한 것이 아니라 본래의 의미를 더욱 강조했다고 볼 수도 있다. 나아가 이러한 意譯이 나오게 한 배경에는 마음을 분석적 작용의 측면보다는 종합적 본성의 측면으로 이해하고, 수용하려는 중국인의 사유방법이 하나의 원인으로 작용했다고 생각한다.

51) 宇井伯壽, 『佛敎汎論』 合本, 岩波書店, 1962, p.658.
52) 『華嚴一乘敎義分齊章』 卷2 (『大正藏』 45, p.485上) 「又如十地經云 三界虛妄唯一心作 攝論等約始敎義釋 諸賴耶識等也 十地論約終敎釋 爲第一義眞心也」.

또한 법장이 세친의 『십지경론』을 여래장연기설 계통의 경전으로 분류하고 있다는 점에서 지론종 남도파와의 사상적 연관성을 발견할 수 있다. 법장은 유심의 의미를 유식과 여래장연기설의 두 가지 입장을 대비시켜 설명하고 있다. 이러한 두 가지 입장의 대비는 양자에 대한 인도불교와 중국불교의 경향이 다르다는 것을 말한다. 즉 인도불교와 티베트불교에서는 唯心(Cittamātra)과 唯識(Vijñāptimatra)에 대한 명확한 구분이 없지만, 중국불교에서는 유심과 유식을 뚜렷하게 구분짓고, 나아가 유심을 유식보다 뛰어난 이론으로 파악하려는 경향이 강하다.[53] 특히 이러한 기본적 입장에서 유심의 문제를 파악하고 있는 학파 가운데 하나가 중국의 화엄종이고, 그 대표적 祖師가 바로 법장이라고 생각한다.

법장은 유심을 해석하는 데 있어서 始教의 입장을 依他起性의 알라야식으로, 終教의 입장을 第一義眞心으로 각각 파악하고 있다. 이러한 해석은 근본적으로 법장의 心識說(阿賴耶識觀)에 그 원인이 있다. 즉 법장은 始教의 알라야식설을 生滅相에 한정하고, 終教의 여래장연기설을 여래장의 隨緣에 의하여 알라야식이 성립한다는 연기적 관계에 따라 서로 통하고, 불생멸(性)과 생멸(相)의 두 측면을 동시에 갖추었다고 보기 때문에 終教의 입장이 始教에 비하여 더욱 근본적이고 진리적이라고 파악한다.[54] 따라서 법장의 심식설은 엄밀한 의미에서 心性論的 心識說 즉 여래장적 알라야식의 형태를 띠고 있다. 이것은 법장이 유심 즉 心性[55]의 의미를

---

53) Whalen Lai, "The meaning of "mind-only" (Wei-hsin) :An analysis of a sinitic Mahāyana Phenomenon," *The Philosophy East and West* Vol.XXVII-1, The University Press of Hawaii, 1977, p.65).

54) 吳亨根, 『唯識思想硏究』, 佛敎思想社, 1983, p.469.

55) 金聖觀, 「心性說에 관한 硏究」-圓佛敎思想과 유思想의 比較考察을 中心으로-, 圓光大學校大學院 博士學位論文, 1987, p.48.
心性의 개념은 크게 두 가지 입장으로 나누어진다. 즉 첫 번째는 心性의 의미를 마음의 本質이나 本性 또는 不變의 自性淸淨心이나 眞如自性을 나타내는 단순 개념으로 보는 입장(心之性, nature of mind)이고, 두 번째는 심성의 의미를 '心'과 '性'이라는 두 개념이 합성된 복합개념으로 보는 입장(心與性, mind and nature)

마음의 본성(여래장)으로서의 '心之性' 과 마음(알라야식)과 본성(여래장)으로서의 '心卽性'의 두 가지 측면에서 종합적으로 파악하고 있다는 것을 뜻한다.[56] 따라서 법장은 유심을 마음의 본성과 그 작용으로 나타난 알라야식의 두 측면으로 파악하고, 양자의 관계를 不二的 동일개념으로 전개하고 있다. 이러한 법장의 견해는 『대승기신론』의 알라야식관 즉 不生不滅의 理體와 生滅의 事相이 결합한 眞·妄和合識의 주장에 근거하고 있다. 그러므로 법장은 알라야식을 眞諦와 俗諦, 理와 事, 不生滅과 生滅, 不變과 隨緣의 範疇에 의해 설명한 것이다.[57] 그러므로 법장은 통일적인 유심에 근거하여 마음을 두 가지 측면 즉 절대적인 것과 현상적인 것으로 구분한 것이다. 통일적 유심 속에서 전체와 부분, 모순과 일치, 절대적인 것과 현상적인 것, 여래장과 알라야식은 서로 조화를 이룬다. 그 조화의 중심 원리가 유심이며, 그 분화의 존재 근거도 또한 유심이다.

법장은 종교의 입장에 근거하여 유심을 眞實心으로 규정한다. 법장이 파악한 眞性的 唯心論은 主觀的 唯心論과 客觀的 唯心論의 두 범주 속에서 파악한 것이 아니라 두 측면을 포함한 불변의 통일적 중심 원리로 파악한 것이다.[58] 이러한 주장의 바탕에는 여래장연기설의 진여의 불변과 수연이나 染而不染, 不染而染의 이론이 크게 작용하고 있다는 것을 알 수 있다.

법장은 유심을 여래장으로 규정하면서도 점차 진실 그 자체의 측면, 붓다의 측면에서 해석을 하려는 경향으로 흐르고 있다. 다시 말해서 실존적 중생이나 보살의 실천주체로서의 유심(唯心廻轉善成門)의 의미에서 이상적 究極者로서의 붓다의 마음, 진실 그 자체의 마음으로 전환하고 있다.[59] 이러한 흐름은 전반적으로 화엄

이 있다. 또한 심성을 복합 개념으로 보면서도 心卽性(mind namely nature), 心性不二로 파악하여 心과 性을 동일개념으로 보는 입장이 있다.

56) 高峯了州, 「華嚴經の 唯心思想」 (『華嚴論集』, 國書刊行會, 1976), p.19.

57) 鎌田茂雄, 「唯心と性起」 (『講座·大乘佛教3 華嚴思想』, 春秋社, 1983, p.244).

58) 如釋, 「賢首五教的心識觀」 (『華嚴宗之判教及其發展』, 大乘文化出版社, 1978, pp.27-28참조).

59) 木村淸孝, 『中國華嚴思想史』, 平樂寺書店, 1992.pp.149-150참조.

교학에 나타난 특징이다. 현실과 이상의 통일적 원리(理事無礙)를 전제하면서도 마지막 단계에서는 붓다의 果上現의 경지에서 모든 것을 相卽과 相入의 상호관계에 의하여 事事無礙의 融攝과 融卽의 논리로 통일하고 있다. 따라서 법장교학에 있어서 유심은 여래장연기설을 수용하여 모든 현상의 존재 근거로서의 絶對的 超越性과 내재 원리로서의 普遍的 自在性을 표현하는 중심원리로 체계화시키고 있다.

2) 如來藏緣起的 一心의 解釋

화엄종에서 유심과 일심의 이론을 교학전개의 중심원리로 수용한 것은 그것이 總體性과 無礙性 그리고 인간의 主體性을 포괄하는 개념이기 때문이다. 이런 의미에서 一心은 화엄적 세계관의 근본원리이다. 다시 말해서 궁극적 실재의 顯現으로서의 우주적 法界와 內在로서의 인간적 一心은 완전히 하나의 통일적 접합점을 이루고 있다.

一心(eka-citta, one mind)의 구체적 형태는 『화엄경』「십지품」에 그 근거를 두고 있다. 12연기의 주체로서의 일심은 分別的 妄識이었다. 다시 말해서 流轉緣起의 順觀을 통하여 나타난 인간의 마음은 무명에 의한 망식임이 분명하다. 「십지품」의 주석서인 세친의 『십지경론』에서는 일심의 성격을 진식과 망식 가운데 어느 한 쪽으로 명확히 규정하지 않았다. 『십지경론』을 소의 경전으로 하는 지론종에서는 일심을 眞識, 혹은 妄識으로 규정했다. 즉 진식으로 규정한 남도파에서는 여래장과 알라야식의 동일화를 근거로 진식으로, 북도파에서는 알라야식의 의타성과 변계소집성을 근거로 妄識으로 규정한다. 이러한 다양한 해석에 대하여 일심을 여래장연기설에 근거하여 통일적 중심원리로 파악한 것이 바로 법장의 일심관이다. 연기설의 형태로 보면, 생사의 실존적 상황을 상호 조건관계에 의하여 설명하는 것이 초기불교의 12연기설이고, 空의 논리적 근거를 상호 의존관계에 의하여

설명하는 것이 공관의 中道緣起說이며, 현상과 본체의 相卽·相入을 상호 포섭관계에 의하여 설명하는 것이 화엄종 법장의 법계연기설이라고 할 수 있다.[60]

일심에 대해서 『入楞伽經』[61]에서는 여래장으로, 『大乘起信論』[62]에서는 진리 그 자체로서의 진여와 진여가 드러난 인격화로서의 자성청정심 그리고 번뇌와 관계를 맺은 상태로서의 여래장으로 각각 그 성격을 규정하고 있다. 또한 지론종 남도파의 정영사 慧遠과 화엄종 智儼도 일심을 眞心[63]이나 第一義淸淨心[64] 으로 각각 규정하고 있다. 법장은 이러한 경전적, 교학적 영향 아래서 일심을 여래장연기설에 근거하여 해석한다. 법장은 『대승기신론의기』에서 『대승기신론』의 일심을 구체적으로 如來藏心의 두 가지 측면으로 파악하고 있다. 즉 법장은 일심의 의미에 대하여 다음과 같이 말한다.

> 「일심이란 여래장심을 말하는 데 두 가지 뜻이 있다. 첫 번째는 본체를 잡아 현상을 끊는다는 뜻인데, 곧 진여의 측면으로 더럽지도 않고, 깨끗하지도 않고, 생기지도 않고, 없어지지도 않고, 움직이지도 않고, 바뀌지도 않은 평등한 한 맛(一味)을 말한다. 본성에는 차별이 없으니 중생이 곧 열반으로 죽음을 기다리지 않고도 범부와 彌勒이 동일하다. 두 번째는 조건에 따라 일어남과 멸함이 있는 뜻인데 곧 생멸의 측면으로 熏習과 轉依에 따라 더러움과 깨끗함을 이룬다. 더러움과 깨끗함을 이루지만, 본성은 항상 움직임이 없고, 오직 움직임이 없으므로 말미암아 능히 더러움과 깨끗함이 이루어지기 때문에 움직임이 없는 곳에 또한 움직이는 측면이 있는 것이다.」[65]

60) 侯外盧, 「中國華嚴宗和禪宗的唯心主義思想」(『中國思想通史』 第4卷 上, 人民出版社, 1980, p.242).
61) 『入楞伽經』 卷1 (『大正藏』 16, p.519上) 「寂滅者名爲一心 一心者名爲如來藏」.
62) 『大乘起信論』 卷1 (『大正藏』 32, p.576上-下) 「唯是一心故 名眞如」.
63) 『大乘義章』 卷3 (『大正藏』 44, p.527中) 「一切虛妄唯一心作 所謂唯一眞心作」.
64) 『華嚴經內章門等雜孔目章』 卷1 (『大正藏』 45, p.453上) 「謂一心卽 第一義淸淨心」.

위의 설명을 통하여 알 수 있듯이, 법장은 일심을 眞心觀에 의하여 여래장으로 규정하고, 진여에 속함과 동시에 생멸에 속한다고 본다. 이것은 일심을 상호 동일성과 상호 의존성 즉 진여와 생멸, 불변과 수연 즉 영원한 본체와 그 작용으로 나타난 변화하는 현상의 두 측면을 포괄한 통일체로 파악한 것이다. 또한 이것은 구체적으로 마음을 永遠의 相과 生滅의 相 두 측면에서 인식했다고 볼 수 있다. 나아가 여래장의 의미를 단순히 성불할 수 있는 가능성의 의미에서 존재의 근원적 원리와 모든 존재에 내재하는 통일적 원리로 발전시켰다고 볼 수 있다. 바로 이러한 측면이 법장이 여래장연기설을 적극적으로 수용하여 교리적 기초로 삼으면서도 한 단계 발전적 형태로 전개했다고 주장하는 근거가 되기도 한다. 한 걸음 더 나아가 인도불교에서는 일심을 주로 인식작용의 근원, 즉 알라야식으로 파악하려는 발생론적 경향성을 띤 반면에 중국불교에서는 일심을 존재론적 형이상학으로 파악하려는 본체론적 경향성을 띠고 있다.[66] 법장은 이러한 중국불교의 경향성과 여래장연기설의 이론적 근거에 의해 일심을 수용·전개했다고 볼 수 있다.

법장은 여래장연기설 즉 理事無礙의 이론적 바탕 위에서 일심을 圓融無礙의 차원으로 발전시키고 있다. 즉 여래장연기설에서는 생사와 열반의 동시적 근거가 여래장이라고 본다. 그렇기 때문에 알라야식에 있어서 허망분별의 제거가 진실성이라는 것이 아니라 마음 그 자체가 여래장심으로서 진여에 통한다고 본 것이다.[67] 이러한 근거 위에서 법장은 동일성(一)이 곧 차별성(一切)이라는 事事無礙 즉 현

65) 『大乘起信論義記』 卷中本 (『大正藏』 44, p.251中-下) 「一心者 謂如來藏心含於二義 一約體絶相義卽眞如門也 謂非染非淨非生非滅 不動不轉平等一味 性無差別 衆生卽涅槃不待滅也 凡夫彌勒同一際也 二隨緣起滅義卽生滅門也 謂熏轉動成於染淨 染淨雖成性恒不動 只由不動能成染淨 是故不動亦在動門」.

66) Whalen Lai, "the meaning of "mind-only" (Wei-Hsin) :an analysis of a sintic mahāyaṇa phenomenon," *Philosophy East and West* Vol.XXVII-1, The University Press of Hawaii, 1977, p.73.

67) 健主良敬, 「法藏における一心の性格について」 (『印度學佛教學研究』 13-2, 1965, p.224).

상과 현상절대성의 논리를 전개한다. 현상과 현상절대성이라는 논리는 역설적으로 진여의 절대성을 의미한다. 왜냐하면 절대적 진여의 顯現이 바로 현상세계이기 때문이다.

이러한 논리적 전개는 구체적으로 '一心'과 '一法界'의 相卽의 논리로 발전한다. 법장은 일심을 본체와 현상의 통일체로서 뿐만 아니라 普遍的 覺性 즉 불성으로 파악한다. 이러한 측면에서 지혜의 근원으로서의 一心과 그 대상으로서의 實在(法界)가 하나의 통일점을 이룬다. 즉 지혜와 실재, 주관과 객관의 상대적 관계에서 지혜 즉 실재, 주관 즉 객관의 상즉적 구조로 전환한다. 이것은 일법계의 두 측면으로 볼 수도 있고, 일심의 내재적 측면으로도 볼 수 있다.[68] 이러한 상즉적 논리는 화엄에서 말하는 海印三昧의 경계에서 본 것이다. 마치 큰 바다의 물이 전체로서 그 자신을 파도 속에 드러내 듯이, 모든 객관적 외부세계는 일심이라는 큰 바다 속에서 드러남과 감추어짐의 형태로 완전히 포용된다. 따라서 煩惱와 菩提, 超越과 內在, 主觀과 客觀, 必然性과 自由性의 상대적 관계가 일심과 일법계의 相卽·相入의 無礙의 관계로 전환한다. 이것이 화엄의 일심이다.

3. 法藏에 있어 唯識說의 受容體系

1) 如來藏緣起的 三性說의 解釋

법장의 화엄교학에 있어서 그 독자적 특성이 드러난 이론체계 가운데 하나가 唯識의 三性說에 관한 해석이다. 법장은 이것을 '三性同異義' 즉 三性의 동일성과 차별성으로 표현하고 있다. 삼성설은 인도의 유식학파에 의해서 설해진 세 가지

68) 李世傑, 「華嚴宗綱要」(『華嚴學槪論』, 大乘文化出版社, 1978, pp.223-224참조).

상태 즉 변계소집성(분별성, 미혹한 중생세계의 상태)·의타기성(의타성, 연기적 현상세계의 상태)·원성실성(진실성, 깨달음의 상태)이라는 연기의 諸法을 觀하는 독특한 이론체계이다. 법장은 당시 중국의 법상교학에서 제기된 삼성설을 수용하면서도 그 해석에 있어서 독특한 입장을 보이고 있다. 중국불교에 있어서 삼성설의 수용은 이미 眞諦 譯『섭대승론』등에 의해 전승되고 있었다. 특히 唐 初期의 법상종에 의해 더욱 두드러진 전개양상을 보여주고 있다. 법장이 삼성설에 관하여 새로운 해석을 했다는 것은 법상종에 대한 비판적 대항 의식에서 시작됐다고 볼 수도 있지만, 그것 보다는 종합적인 새로운 해석의 차원에서 사상적 발전의 형태로 보는 것이 타당하다고 생각한다.[69]

먼저, 법장은 三性의 명칭에 대한 配列의 순서에 있어서 이전과는 다르게 배열을 하고 있다. 즉 이전에는 삼성의 명칭에 대한 순서를『攝大乘論』에서는 依他性, 分別性, 眞實性으로,『佛性論』에서는 分別性, 依他性, 眞實性으로,『成唯識論』에서는 遍計所執性, 依他起性, 圓成實性으로 각각 배열하고 있다.[70] 그러나 법장은 그 순서를 반대로 배열하고 있다. 즉 眞(眞如, 眞實性), 依他起性, 遍計所執性의 순서로 각각 배열하고 각 性마다 두 가지 뜻을 제시하고 있다.[71]

법장은 삼성설의 구조를 본질적 측면과 현상적 측면으로 나누고, 본질적 측면에서 眞實性의 不變, 依他性의 無性, 遍計所執性의 理無의 뜻을 동일한 범주로 포함시키고, 현상적 측면에서 진실성의 隨緣, 의타성의 似有, 변계소집성의 情有의 뜻을 동일한 범주로 포함시킨다. 나아가 법장은 三性을 본질적 측면에서 현상을 파괴하지 않고도 항상 본질 그 자체로 존재하기 때문에 차이가 없고, 현상적 측면에

69) 木村淸孝,「華嚴宗の成立-その思想史的 考察-」(『講座·大乘佛敎3 華嚴思想』, 春秋社, 1983, p.283참조).

70) 山田亮賢,「華嚴法藏の三性說について」(『印度學佛敎學硏究』 4-2, 1956, p.195).

71)『華嚴一乘敎義分齊章』 卷4 (『大正藏』 45, p.499上)「三性各有二義 眞中二義者 一不變義 二隨緣義 依他二義者 一事有義 理無性義 所執中二義者 一情有義 理無義 由眞中不變依他無性所執理無由此三義故 三性一際同無異也 此則不壞....又約眞如隨緣依他事有所執情有 由此三義 亦無異也 此則不動」.

서 본질을 움직이지 않고도 항상 현상으로 나타나기 때문에 차이가 없다고 본다.

법장의 삼성에 관한 이러한 배열 순서와 두 가지 의미파악의 접근방식은 『대승기신론』 등의 心眞如門과 心生滅門의 여래장연기설에 그 근거를 두고 있다. 다시 말해서 三性 전체를 여래장의 통일적 내용으로 파악한 것이다. 법장은 진실성을 진심, 의타기성을 진·망화합식, 변계소집성을 망식으로 각각 규정한다. 이러한 측면에서 법장이 삼성설을 진·망의 문제로 접근하고 있다는 것을 알 수 있다. 여기에서 법장이 진실성을 진식이 아니라 진심으로 규정하고 있다는 점을 발견할 수 있다. 지론종 혜원은 여래장을 제 8알라야식에 대비시켜 眞識으로 파악하여 개념적 혼돈의 오류를 범하고 있다. 이에 비하여 법장은 일관되게 여래장을 진여의 차원에서 파악하여 진심의 두 측면으로으로 규정하고 있다. 여래장은 엄밀한 의미에서 '識'이 아니라 망식과 진식의 바탕으로서의 心性이다. 단지 진심의 전개적 측면에서 진식으로 불리워진다.

법장은 의타기성을 『대승기신론』의 알라야식관 즉 알라야식을 진여와 무명의 화합에 의하여 연기한다는 입장과 동일한 방법에 의하여 해석한다. 즉 법장은 의타성을 진·망화합연기의 알라야식의 입장에서 무명 망념은 분별성의 입장, 그 진실성은 진여의 입장으로 해석한다. 이것은 진실상에 있어서 隨緣의 뜻을 나타낸 것이다.[72] 그런데 법장은 의타성을 청정이 아니라 染汚에 한정하여 설하고 있다. 다시 말해서 여래장으로서의 삼성의 입장을 진·망화합의 연기로 설명하면서도 그 연기를 망념의 입장에서 해석하고 있다는 점이다. 의타기성에 관한 이러한 해석은 법장이 여래장연기설을 '在纏如來藏'의 입장으로 명확히 한정하고 있음을[73] 나타낸 것이다.

이러한 측면에서 법장은 여래장의 삼성을 性起出纏의 果上現의 입장에서 논의

72) 馬定波, 『中國佛教心性說之硏究』, 正中書局, 1978, p.341.
73) 小林實玄, 「法藏の三性說について -華嚴教學に於ける如來藏解釋の問題-」(『印度學佛教學硏究』 9-1, 1961, p.236).

하려는 전개의 의도를 보인다. 즉 진·망의 의타기성을 말하면서도 화엄교학의 원융무애적 입장에서 眞卽妄·妄卽眞의 진망연기로서 의타기성을 파악하려는 경향을 엿 볼 수 있다. 이러한 법장의 입장은 진실성의 수연으로 의타기성을 보고, 거기에서 진실성과 동일한 본체를 보는 '三性一體說'에 근거한 것이다.[74] 그러나 또 다른 측면에서 보면, 삼성설에 관한 법장의 화엄적 해석은 여래장연기설의 발전적 형태로 볼 수도 있다고 생각한다. 왜냐하면 법장의 삼성설은 진여를 근거로 하여 불생멸과 생멸을 논하는 여래장연기설의 입장에서 互融無礙의 화엄적 논리로 조직되었기 때문이다. 이러한 측면에서 법장은 여래장연기설을 수용하여 교리적 기초로 삼아 더욱 발전된 형태의 교학체계를 형성할 수 있었던 것이다.

2) 十重唯識의 如來藏緣起的 性格

『화엄경』「십지품」의 '三界唯心'과 '十二起依一心'에 대한 구체적 설명으로 나타난 것이 법장이 제시한 열 가지의 유식관이다. 또한 이것은 '유식'의 형태를 띠고 있다는 점에서 유식설의 형태로 볼 수도 있다고 생각한다. 그러나 유식학파에 한정되는 狹義의 유식설이 아니라 廣義의 유식설을 말한다. 법장은 『華嚴經探玄記』[75]에서 열 가지 유식설을 제시하고, 그 구체적 설명을 덧붙이고 있다. 먼저, 법장이 제시한 열 가지 유식설을 소개하고, 그 내용에 대하여 설명을 하고자 한다.

① 相見俱存故唯識 : 인식의 대상(相分)과 주체(見分)가 존재하기 때문에 유식이라 한다.

② 攝相歸見故唯識 : 인식대상은 인식작용의 산물이기 때문에 유식이라 한다.

③ 攝相數歸王故唯識 : 의식을 통한 인식작용은 모두 心王(알라야식)으로 熏習

74) 石井教道, 『華嚴教學成立史』, 中央公輪事業出版, 1964, p.273.
75) 『華嚴經探玄記』 卷13 (『大正藏』 35, p.347上-中).

되기 때문에 유식이라 한다.

④ 以末歸本故唯識 : 의식현상은 모두 의식의 근원으로 환원되기 때문에 유식이라 한다.

⑤ 攝相歸性故唯識 : 현상은 모두 그 본질로 환원되기 때문에 유식이라 한다.

⑥ 轉眞成事故唯識 : 본질이 전개하여 현상이 이루어지기 때문에 유식이라 한다.

⑦ 理事俱融故唯識 : 본질과 현상은 서로 통하기 때문에 유식이라 한다.

⑧ 融事相入故唯識 : 현상적 사물들은 서로 投影하기 때문에 유식이라 한다.

⑨ 全事相卽故唯識 : 모든 사물들은 서로 동일하기 때문에 유식이라 한다.

⑩ 帝網無礙故唯識 : 인드라망의 비유처럼 모든 것은 중중무진의 상호작용에 의하여 각자가 주체이면서 동시에 대상이다. 예컨대 거울이면서 또한 거울에 비추어진 그림자이고, 그림자에 감추어진 거울이다.

이러한 열 가지 유식을 ①에서 ④까지는 유식의 입장으로, ⑤에서 ⑦까지는 여래장연기의 입장으로, ⑧에서 ⑩까지는 화엄의 입장으로 각각 구분지을 수 있다.

이러한 구분을 통하여 법장의 10중유식은 앞의 4重이 알라야식연기설, 가운데의 3重이 여래장연기설, 뒤의 3重이 법계연기설이라는 세 개의 구조로 구성되어 있다. 여기에서 알라야식연기설에서 법계연기설로 전환할 때, 그 두 개의 연기설을 연결해 주는 중심 軸이 바로 여래장연기설이라는 것을 알 수 있다.[76] 다시 말해서 유식의 알라야식연기설을 종합하는 일방 화엄의 법계연기설의 근거가 되기도 하는 것이 바로 여래장연기설이다. 법장이 여래장연기설의 내용 가운데 여섯 번째의 '轉眞成事唯識'을 제시한 것은 바로 이러한 의도에 근거한 것이다.

법장은 '전진성사유식'에 대하여 다음과 같이 말한다.

76) 陣永裕, 「華嚴十重唯識における轉眞成事の一考察」(『印度學佛教學研究』 38-1, 1989, p.242).

「여래장은 자성에 머무르지 않고, 조건에 따라 알라야식으로 나타나 인식의 주체와 대상의 여러 모습으로 나타난다.」[77]

이러한 법장의 설명에서 여래장이 靜態的 측면에 머무르지 않고, 본체에서 현상으로의 전개, 현상에서 본체로의 환원이라는 역동성을 발현하고 있음을 알게 한다. 이것은 법장교학의 특성이 연기설을 중심으로 하여 있으며, 그렇기 때문에 법장은 『대승기신론』 등의 여래장연기설로부터 그 교리적 근거를 구한 것이다. 따라서 법장교학은 여래장연기설의 교리적 기초에 근거하여 화엄의 핵심적 교리인 성기설과 법계연기설을 체계화시킬 수 있었던 것이다.

77) 『華嚴經探玄記』 卷13 (『大正藏』 35, p.347上) 「六轉眞成事故說唯識 謂如來藏不守自性 隨緣顯現八識 王數相見種現」.

V. 法藏에 있어 如來藏緣起說의 發展形態

1. 如來藏緣起說과 性起說

1) 如來藏說과 華嚴性起說의 關係

성기설은 화엄교학의 특징을 나타내는 핵심적 교리 가운데 하나이다. 화엄의 '性起'라는 용어는 天台의 '性俱'와 禪宗의 '性生'과의 對比에 있어서 그 독자적 특성을 제시해 주는 중심적 개념이다.[1] 즉 화엄의 성기라는 개념은 연기와의 대비에서는 '性'의 측면이, 성구와 성생과의 대비에서는 '起'의 측면이 각각 그 특성적 의미를 나타내 준다. 나아가 성기와 연기가 '起'를 공통적으로 간직한 측면에서 연기관에 기초하여 이해하기도 한다.[2] 이렇게 볼 때, 화엄교학에 있어서 성기와 연기라는 개념은 교학의 성격을 가늠하는 두 축이며 두 날개라 할 수 있다.

화엄교학의 성기설은 60『화엄경』「寶王如來性起品」의 성기라는 개념에 유래한다. 그런데 80『화엄경』에서는 동일한 내용이 「如來出現品」으로 번역되어 있다. 따라서 성기와 출현은 같은 말이고, 성기는 '佛性現起' 혹은 '體性現起'의 줄임말이다. 그밖에 「보왕여래성기품」의 別譯經으로서 西晋의 竺法護가 역출한 『如來興顯經』과 티베트譯(Ḥphags-pa de-bshin-gśegs-pa skye-ba ḥbyuṅ-ba bstan-pa, 西藏譯 出現品)이 현존한다.

『화엄경』이 편찬되기 이전에 『보왕여래성기품』에 해당하는 『여래성기경』이 『십지경』이나 『불사의해탈경』처럼, 독립된 경전으로 유포되었을 것으로 본다. 그러나 『여래성기경』의 산스크리트語本이 현존하지 않기 때문에 그 경전에 대한 原語도

1) 印順, 『如來藏之硏究』, 正聞出版社, 1981, p.3.
2) 中條道昭, 「華嚴の性起 -智儼と法藏-」(『印度學佛敎學硏究』 36-2, 1988, p.262).

단지 'tathāgata-gotra-saṃbhava'로 推定할 뿐이다. 이러한 추정은 여래의 種姓, 本性을 의미하는 gotra와 출생, 출현, 발생, 산출, 현현 등을 의미하는 saṃbhava가 결합하여 性起로 번역되었다고 볼 수 있다. saṃbhava의 동의어로 'sarga', 'utpatti' , 'upacāra', 'prabhāvita' , 'utpanna' 등이 있다.[3] 산스크리트 원어에 비추어 볼 때, 출현이라는 말이 더욱 적합한 번역이라고 생각한다. 그러나 불타발타라가 60『화엄경』에서 성기라고 번역한 것은 이 용어가 『화엄경』 이해의 전체적 기조를 이루고 있고, 본체와 현상을 포괄하는 구체적 표현으로 생각했기 때문이다.

『여래성기경』에 바탕을 둔 성기설은 『여래장경』을 거쳐 『보성론』에 이르는 사상적 계보를 형성하고 있다. 화엄교학의 성기설은 이러한 사상적 흐름의 연속선상에서 이것을 종합적으로 체계화시킨 것이다. 또한 이것은 성기의 내용에 대한 관점이 변했다는 것을 의미한다. 高崎直道는 성기의 의미를 크게 세 가지로 분류하고 있다.

① 性起=如來出現=成覺(智慧의 完成) : '性'은 여래성 즉 원인으로서의 여래장, '起'는 붓다 의 三身(법신)의 결과를 의미한다.

② 性起=如來出現=法身의 顯現(慈悲의 示現) : '性'은 법신, '起'는 중생을 포함한 如來功德 (法身의 性質)과 業(法身의 作用)을 의미한다.

③ 性起=如來出現= 眞如·法性의 顯現=法界(本體의 顯現) : '性'은 진여, '起'는 본래적으로 여래와 중생 모두가 진여의 현현임을 의미한다.

이러한 성기의 세 가지 의미 가운데 『여래성기경』은 주로 ②의 의미를 설명하면서 ③을 포함하고, 『보성론』은 ②와 ③의 의미를 기초로 하여 ①의 의미를 강조하고 있다. 나아가 화엄교학에서는 ③의 의미를 강조하면서 그 가운데 ① ② ③의 세 가지를 모두 종합적으로 포함하고 있다.[4]

---

3) Jikido Takasaki, 「The TathāgatÔtpattisaṃbhava-nirdesha of the Avataṃsaka and the Ratnagotravibhāga -with special reference to the term 'tathāgata-gotra-saṃbhava' (如來性起) -」 (『印度學佛教學研究』, 7-1, 1958, p.346).

4) 高崎直道, 「華嚴教學と如來藏思想」 (『華嚴思想』, 法藏館, 1960, p.328).

위와 같은 성기의 의미에 대한 분석적 고찰을 통하여 볼 때, 인도불교와 중국불교에 있어서 화엄의 성기설과 여래장설의 구체적 관계가 드러나고 있음을 알 수 있다. 먼저 인도불교에 있어서 양자의 관계는 『여래성기경』에서 여래장설로의 전개 양상을 띠고 있다. 여래장설에서는 『여래성기경』에서 제시한 법신의 현현으로서의 성기의 의미를 중생 각자가 간직한 여래장으로 파악하여 그 보편적 원인으로서의 내재성을 강조하고, 중생이 지향해야할 궁극적 목표로 전개시키고 있다. 이것은 인과론적으로 여래성의 본질적 공통의 기반 위에서 여래를 여래장의 구체적 결과로 보고, 중생을 여래가 될 수 있는 공통적 원인으로 파악한 것이다. 이러한 맥락에서 『여래성기경』의 발전형태가 여래장설의 성립과 전개로 이어지고 있음을 알 수 있다. 이에 대하여 중국의 화엄교학의 성기설은 여래장계통의 경전[5]에서 제시한 이론들을 적극적으로 수용하여 종합적으로 체계화시키고 있다. 이러한 전개 양상을 통하여 여래장설의 궁극적 발전 형태가 바로 화엄교학의 성기설이라는 하나의 결론을 이끌어 낼 수 있다.[6] 여래장설의 입장에서 보면, 여래장설의 초월적 방향이 화엄의 성기설이고, 내재적 방향이 유식의 알라야식설이라는 상관관계가 성립한다.[7]

화엄교학의 성기설은 그 바탕에 여래장·불성을 전제하면서도 그 결론에 있어서는 『화엄경』의 입장 즉 깨달은 붓다의 시각, 보살의 海印三昧의 禪定, 事事無礙의 종합적 입장에서 전개하고 있다. 그러므로 여래장·불성을 적용하는 데 있어서나

5) 중국의 화엄교학은 성기의 해석에 있어서 여래장계 경전의 이론들을 적극적으로 수용하고 있다. 예컨대, 『勝鬘經』(『大正藏』 12, p.222中)과 『如來藏經』(『大正藏』 16, p.457下) 등의 「如來藏常住不變」의 이론과 『大乘起信論』(『大正藏』 32, p.575下, 576上)의 「相大 謂如來藏具足無量性功德故」, 「如實不空 以有自體具足無漏性功德故」의 이론, 그리고 『佛性論』(『大正藏』 31, p.795下)의 「約從自性來 來至至得是名如來」의 이론 등을 들 수 있다.

6) 鎌田茂雄, 「性起思想の成立」(『印度學佛教學研究』 5-2, 1957, p.195).

7) 高峯了州, 「如來出現の思想と華嚴經結構の意圖」(『華嚴論集』, 國書刊行會, 1976, pp.57-58참조).

그 접근방식에 있어서 다른 양상을 띠고 있다. 즉 인도의 여래장경전에서는 현실적 측면에 근거하여 불성의 내재성을 강조함으로써 현실적 가능태에서 이상적 완성태로 나아갈려는 수행중심의 지향적 성격을 띠고 있다. 이러한 경향은 인도인의 염세주의적 세계관의 특성을 그대로 반영하고 있다. 반면에 화엄교학에서는 본래적 측면에 근거하여 불성의 顯現을 강조함으로써 현실 자체 속에서 본체의 卽自性, 同時性, 統一性을 자각하는 先驗的(a priori) 성격을 띠고 있다. 이러한 경향은 중국인의 낙천주의적 세계관의 특성을 그대로 반영하고 있다.[8]

이와 같이 여래장설과 화엄성기설의 관계는 '性'의 측면보다는 주로 '起'의 측면에서 그 입장을 달리한다. 이것은 단적으로 중국의 화엄성기설이 여래장설에 그 근거를 두고 있다는 것을 말한다. 이러한 사상적 전개는 넓은 의미에서 여래장설에 대한 새로운 시각 혹은 발전의 형태로 볼 수도 있고, 좁은 의미에서는 그것을 화엄만의 독자적, 특수적 전개형태로 간주할 수도 있을 것이다. 그러나 그것이 어떤 의미이든 간에 여래장설을 전제하고 있다는 것은 분명하다.

2) 如來藏緣起說의 發展形態로서의 性起說

(1) 性起의 解釋에서 본 如來藏緣起說

법장의 성기설은 智儼의 성기설을 기초로 삼아 성립했고, 지엄은 또한 지론종 남도파 혜원의 '性'[9]에 대한 해석을 계승하고 있다. 따라서 법장의 성기설은 혜원

8) 鎌田茂雄, 『화엄의 사상』, 한형조 옮김, 고려원, 1987, pp.50-52참조.

9) 혜원은 『大乘義章』 卷1 (『大正藏』 44, p.472上-中)에서 佛性의 '性'에 대한 해석을 네 가지 의미 즉 種子因本義, 體義, 不改義, 性別義로 설명한다. 이 네 가지 의미 가운데 화엄성기의 '性'의 해석에 있어서 직접적으로 영향을 끼친 것은 '體義'와 '不改義'이다. 본체의 뜻은 구체적으로 眞識心, 法身, 佛性, 諸法의 自體를 말하고, 바뀜이 없다는 뜻은 구체적으로 因體不改, 果體不改, 因果自體不改, 諸法實體不改를 말한다. (鎌田茂雄, 「性起思想の成立」 (『印度學佛敎學硏究』 5-2, 1957, p.523 참조). 이러한 혜원의 性에 대한 해석은 『大智度論』 卷 31 (『大正藏』 25, p.292中)

과 지엄으로 전승되는 사상적 계보를 형성하고 있다. 그러나 혜원의 性에 대한 해석은 제 8眞識을 불성과 동일시하기 때문에 원인과 근거의 측면에 중점을 두고 있다. 이에 대하여 지엄의 성에 대한 해석은 인과의 두 측면을 포함하면서도 결과의 측면에 중점을 둔다. 나아가 지엄은 성기의 해석[10]가운데 '起'의 의미를 중생 각자의 '心地에 現在할 뿐이다'라고 설명한다. 지엄은 여래장이나 불성 대신에 '心地'라는 구체적 표현을 사용함으로써 그의 성기설이 혜원의 이론적 교학에서 벗어나 실천적 성격을 강하게 띠고 있음을 알 수 있다.[11]

그렇다면, 법장의 성기설은 지엄에 비하여 어떤 성격을 지니고 있는가? 법장의 성기에 대한 해석을 통하여 그 성격을 살펴보고자 한다. 법장은 『探玄記』「寶王如來性起品」에서 性起法을 出智義, 最勝義, 所依義의 세 가지 뜻으로 나누고, 『佛性論』「如來藏品」의 自性과 여래의 관계를 인용하면서 성기에 대하여 다음과 같이 설명한다.

> 「바뀌지 않음을 '性'이라 부르고, 그 작용으로 나타남을 일컬어 '起'라고 한다. 즉 여래의 성기인 것이다. 또한 진리를 如 혹은 性이라 부르고, 그 작용으로 나타남을 來 혹은 起라고 한다. 즉 여래가 성기인 것이다.」[12]

또한 법장은 『華嚴經問答』[13]에서 연기와의 관계를 통하여 성기를 法性으로 규

의 「復次性名 自有不待因緣 若待因緣則 是作法不名爲性」이라는 性의 설명을 不變不改의 의미로 발전시킨 것이다. (酒井得元, 「存在と佛性」 (『印度學佛教學研究』 4-2, 1956, p.44참조).

10) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』 卷4 (『大正藏』 35, p.79中-下) 「如來者如實道來成正覺 性者體 起者現在心地耳 此卽會其起相入實也」.

11) 吉津宜英, 「緣起と性起」 (『東洋學術研究』 22-2, 東洋學術研究所, 1983, p.61).

12) 『華嚴經探玄記』 卷16 (『大正藏』 35, p.405上) 「不改名性 顯用稱起 卽如來之性起 又眞理名如名性 顯用名起名來卽如來爲性起」.

13) 『華嚴經問答』 下 (『大正藏』 45, p.610中) 「問性起及緣起 此二言有何別耶 答性起者

정하고 '性'을 不起의 측면, '起'를 不起의 起의 측면으로 밝힌다. 이러한 해석은 지엄이 말년에 『孔目章』[14]에서 제시한 '不起의 起'의 해석을 그대로 이어받고 있다. 그런데 지엄은 성기의 '起'의 의미를 분별상을 떠난 보리심 가운데 大解·大行의 상태로 보고 있다. 이러한 상태는 구체적으로 性德顯現를 말한다. 또한 논리적으로는 唯淨의 법계로서의 성기, 실천적으로는 중생 각자의 心身에 현현된 성기를 의미한다. 이것은 교학적으로 혜원적 여래장연기설(染·淨俱因) 로부터의 독립을 의미한다.[15] 이러한 맥락에서 지엄의 성기설은 실천중심의 주체적 성격을 강하게 드러내고 있고, 曇遷(A.D.542-607)의 『亡是非論』[16]과의 밀접한 관계를 맺고 있다.

법장은 해석상에 있어서 지엄의 견해를 계승하면서도 性相融會의 기본적 입장에서 전개하고 있다. 즉 법장은 여래장연기설에서 제시한 진여의 不變과 隨緣의 논리에 근거하여 '性'을 진여법성의 不改의 측면으로, '起'를 진여의 동적 작용의 측면으로 전개한다.[17] 이러한 입장에서 법장은 진리의 본체적 측면을 '如'와 '性'으로, 그 작용의 현상적 측면을 '來'와 '起'에 각각 相應시켜 여래 및 성기와 동일시하고 있다. 법장이 성기를 여래의 실체성을 드러내는 '여래의 성기'와 여래의 존재

卽自是言不從緣言 緣起者此中入之近方便 謂法從緣緣而起 無自性故卽起法不起中令入解 其性起者卽其法性卽無起以爲性故卽起以不起爲起」.

14) 『華嚴經內章門等雜孔目章』 卷4 (『大正藏』 45, p.580下) 「性起者 明一乘法界 緣起之際 本來究竟 離於修造 何以故 以離相故 起在大解大行 離分別菩提心中 名爲起也 由是緣起性故說爲起 起卽不起 不起者 是性起」.

15) 鄭舜日, 「華嚴性起思想史硏究」, 圓光大學校大學院 博士學位論文, 1988, p.57.

16) 木村淸孝, 『初期中國華嚴思想の硏究』, 春秋社, 1977, pp.290-300참조.
木村선생은 지엄이 孔目章(『大正藏』45, p.581中)에서 담천의 『亡是非論』이 성기에 따른다는 견해를 들어 지엄과 담천의 『망시비론』과의 관계를 논하고 있다. 즉 담천의 『망시비론』이 단순히 郭象注 莊子의 『齊物論』을 그대로 답습하지 않고, 空觀的인 無自性·空·緣起의 논리의 영향 아래에서 시비의 본질을 주체적으로 체계화시키고 있다고 본다. 是非의 현실세계를 벗어난 경지는 곧 無心의 세계로 이것은 지엄이 말한 唯淨의 果佛로서의 성기와 상통한다. 따라서 무심과 성기는 실천적 측면에서 서로 만나는 통일점이라 할 수 있다.

17) 玉城康四郎, 「華嚴の性起に就いて」 (『印度哲學と佛敎の諸問題』, 岩波書店, 1951, p.287).

적 작용을 나타내는 '여래가 성기이다'라는 두 가지 해석[18]을 한 것도 바로 여기에 그 이유가 있다. 이것은 진여의 본체적 초월성과 작용적 포괄성을 성기로 파악한 것이다. 그러므로 성기는 구체적으로 본래성으로서의 性과 그 작용으로 나타난 연기로서의 起를 말한 것이다. 따라서 不起 卽 性起, 性起 卽 緣起, 性起 卽 如來라는 相卽論理가 성립한다. 이것을 인과의 측면에서 본다면, 연기의 원인이 성기의 결과이고, 성기의 결과가 연기의 원인이라는 성기와 연기의 相卽논리가 성립한다.[19] 그러므로 성기의 구체적 전개형태가 연기의 현상적 세계이고, 연기의 근원적 본체가 바로 성기인 것이다.

법장의 성기설은 지엄의 淨法緣起的 성기의 입장과 여래장을 결합한 형태 즉 佛性의 開覺·法界性의 現起의 입장에서 논하고 있다.[20] 특히 법장의 성기관은 『대승기신론』의 一心·二門의 구조와 밀접한 연관성을 맺고 있는 『妄盡還源觀』의 一體·二用의 근본적 입장에서 전개하고 있다. 이것은 법장의 성기에 대한 해석이 단지 이론적 개념의 정립에 그치지 않고, 自性淸淨圓明體로서의 여래장에 그 기반을 두고, 華嚴三昧와 海印三昧라는 두 작용의 실천적 觀法에서 성립했다는 것을 뜻한다. 화엄교학은 '敎卽觀'의 바탕 위에서 이론을 전개한다. 그러므로 그 이론적 전개의 배후에 항상 실천의 체계와 결합한 敎·觀相卽의 논리가 전제되어 있다. 전반적으로 화엄교학이 난해하고 복잡한 이유도 실천적 관법에 근거하여 이론을 전개하는 데 그 원인이 있다.[21] 따라서 '敎卽觀'을 통한 교학적 전개라는 측면에서, 법장의 성기설을 여래장연기설의 발전적 형태라고 주장할 수 있는 것이다. 그것은 구체적으로 철학과 종교의 결합을 의미한다.

법장은 『망진환원관』에서 자성청정원명체를 여래장 가운데 법성의 체로 규정하

18) 慧潤, 「華嚴法界觀法的構造及其特質」(『華嚴典籍研究』, 大乘文化出版社. 1976, pp.248-249).
19) 宇井伯壽, 『佛敎汎論』, 岩波書店, 1962, p.700.
20) 小林實玄, 「華嚴宗觀行の展開ついて -緣起觀と性起觀-」(『印度學佛敎學研究』, 15-2, 1967, p.180).
21) 石橋眞誠, 「華嚴觀法の展開」(『印度學佛敎學研究』, 27-1, 1978, p.267).

고, 그 의미를 다음과 같이 설명한다.

「더러운 곳에서도 더러워지지 않고, 닦아 다스려도 깨끗하지 않기 때문에 自性淸淨이라 한다. 性의 體가 두루 비추어 어둡지도 않고, 밝지도 않기 때문에 圓明이라 한다.」[22]

이와 같은 법장의 설명을 통하여 전통적으로 자성청정심으로 일컬어지는 여래장의 의미가 법성의 개념과 결합하여 형이상학적인 본체의 의미로 확장되고 있음을 알 수 있다. 즉 법장에 있어서 성기는 모든 현상이 궁극적으로 여래장에 근거하고, 그것은 모든 세계의 궁극적 원천이며, 우주에 있어서 초자연적 현상이다. 따라서 모든 붓다와 중생은 여래장으로부터 출현한다는 보다 넓은 의미를 지닌다.[23] 이렇게 볼 때, 법장의 성기설은 여래장연기설에 그 바탕을 두고 있고, 그 결론에 있어서도 여래장연기설의 발전된 형태로 나타난다. 이것은 단순히 생사와 열반의 의지처로서의 여래장연기설의 명제를 해인삼매의 실천적 관법과 결합한 果上現의 성기의 입장에서 有·無와 染·淨의 상대를 초월한 절대적 본체, 생사와 열반을 포괄한 통일적 논리로 발전시키고 있다.

(2) 三因·三種佛性과 三性起의 相通性 및 相異性

법장의 성기설은 지엄의 실천중심의 교학에 비하여 이론적 분석을 아울은 총체적 성격이 짙다. 다시 말해서 법장의 성기설은 그 구성과 내용에 있어서 整合的 성격을 띠고 있다. 이러한 정합적 성격을 분명하게 드러내고 있는 것은 그가 제시

22) 『修華嚴奧旨妄盡還源觀』(『大正藏』 45, p.637中) 「.....處染不垢 修治不淨故云 自性淸淨 性體遍照 無幽不燭故圓明」.

23) Cheng Chin, *Manifestation of the Tathāgata*, Wisdom Publication, 1993, p.36.

한 성기에 대한 十門의 조직에 있다. 즉 법장은 『탐현기』에서 성기를 열 가지 측면(一分相門·二依持門·三融攝門·四性德門·五定義門·六染淨·七因果·八通局·九分齊·十建立)[24]으로 분석하여 그 내용을 구체적으로 밝히고 있다. 법장은 먼저 분상문에서 성기의 '性'을 理·行·果의 세 가지 종류로 나누고, 그 性에 따르는 '起'의 의미를 了因顯現, 聞熏資發, 應機化用의 세 가지 相으로 각각 나누고, 그 의미에 대하여 다음과 같이 설명한다.

> 「性에는 理·行·果의 세 종류가 있고, 起에도 또한 셋이 있다. 즉 理性은 원인에 대한 깨달음에 의지하여 나타나기 때문에 起라한다. 行性은 훈습력에 의지하여 결과의 발생을 돕기 때문에 起라 한다. 果性이 일어난 이 과성에 다른 본체가 없어서 그 理와 行이 함께 修生을 갖추어서 果位에 이를 때. 합해서 과성이라 한다. 그 근기에 따른 작용의 변화를 起라한다. 三位가 각각 성과 기를 갖추기 때문에 성기라 한다.」[25]

그런데 법장이 제시한 理性起·行性起·果性起의 三性起는 지엄이 『孔目章』에서 제시한 三種佛性(自性住佛性·引出佛性·至得果佛性)[26]을 구체화한 것이다. 또한 지엄이 제시한 삼종불성은 구체적으로 世親이 『佛性論』에서 제시한 三因·三種佛性說에 직접적 근거를 구하고 있다. 즉 『불성론』[27]에서는 불성의 본체를 삼인불성(應得因·加行因·圓滿因)과 삼종불성(住自性性·引出性·至得性)으로 나누어 그 본체가 體·相·用의 연기적 관계를 통하여 작용하고 있음을 밝히고 있다. 『불성론』에서 제시한 삼인불성 가운데 無爲의 진여를 본체로 삼는 응득인(體)은 正因佛性·

24) 『華嚴經探玄記』 卷16 (『大正藏』 35, p.405上).
25) 『華嚴經探玄記』 卷16 (『大正藏』 35, p.405上) 「性有三種謂理行果 起亦有三謂理性得了因顯現名起 二行性由待聞熏資發生果名起 三果性起者 謂此果性更無別體 卽彼理行兼具修生至果位時 合爲果性 應機化用名之爲起是故三位各性各起故云性起」.
26) 『華嚴經內章門等雜孔目章』 卷2 (『大正藏』 45, p.549中-下).
27) 『佛性論』 卷2 (『大正藏』 31, p.794上).

理佛性·本覺에 해당하고, 有爲의 願行을 본체로 삼는 보리심으로서의 가행인(相)과 원만인(用)은 緣因佛性·行佛性·始覺에 각각 해당한다.[28] 나아가 응득인에 포섭되는 삼종불성 가운데 자성에 머무르는 본성으로서의 주자성성(體)은 道前의 凡夫位· 法身佛에 해당한다. 또한 잠재적 불성을 끌어내는 본성으로서의 인출성(相)은 道中의 有學聖位·應身佛에 해당한다. 그리고 끌어낸 불성을 열반에 이르게 하는 본성으로서의 지득성(用)은 道後의 無學聖位·化身佛에 해당한다. [29]

『불성론』의 삼인·삼종불성설에 대한 분석을 통하여 지엄의 삼종불성과 법장의 삼성기의 논리가 모두 여래장연기설에 그 공통적 기반을 두고 있음을 알 수 있다. 그러나 법장의 성기설이 모두 여래장연기설에 있다고 단언할 수는 없다.[30] 왜냐하면 법장의 성기설은 화엄의 입장에서 기존의 여래장연기설에 새로운 시각을 제시해 주고 있기 때문이다. 다시 말해서 법장의 삼성기는 여래장연기설의 새로운 형태 또는 발전된 형태인 것이다.

먼저 법장의 삼성기 가운데 理性起와 行性起는 『불성론』의 理佛性과 行佛性과 일치한다. 이러한 흐름은 불교가 수행의 이론적 근거와 그 근거를 바탕으로 수행을 통하여 깨달음에 도달하는 것을 궁극적 목표로 삼고 있음을 반영한다. 그런데 불성의 개념은 주로 붓다가 깨달았던 내용, 중생의 성불 가능성의 원인에 초점을 맞추고 있다. 이에 대하여 성기라는 개념은 주로 깨달은 여래가 출현한 이유와 중생 각자가 간직한 불성의 本有性에 초점을 맞추고 있다. 『불성론』의 삼인·불성과 법장의 삼성기의 대비를 통하여 이러한 경향은 분명하게 드러난다. 즉 『불성론』의 삼인불성은 體·相·用의 전개적, 지향적 형태를 띠고 있는 반면에 법장의 삼성기는 果·理·行의 포괄적, 통일적 형태를 띠고 있다. 법장은 의지문에서 삼성기가 相成과 相卽의 관계에 의해 서로 의지하여 성립하고 있음을 밝히고 있다. 즉 수행과

28) 常盤大定, 『佛性の研究』, 國書刊行會, 1984, p.142참조.
29) 『佛性論』 卷2 (『大正藏』 31, p.794上).
30) 吉津宜英, 「旧來成佛について-性起思想研究の一視點-」 (『印度學佛教學研究』 32-1, 1983, p.244).

본체의 관계에서 보면, 수행은 본체에 대한 증득을 통하여 일어나기 때문에 수행은 起에 본체는 性에 해당하지만, 깨달은 佛果의 입장에서 보면, 본체와 수행은 원인으로서의 '性'이 되기 때문에 菩薩位에 통하고, 그 결과로서의 果成은 '起'가 되기 때문에 佛自德과 통한다.[31] 따라서 理性起·行性起는 果性起로 통일되고, 果性起 속에 融攝된다. 『불성론』의 삼종불성의 입장에서 보면, 이성기는 주자성성, 행성기는 인출성, 과성기는 지득성에 해당한다. 그런데 『불성론』의 경우에는 지득성을 지향해야 할 이상적 목표로 설정한 반면에 법장의 과성기는 현실적이고 구체적인 여래의 나타남으로 설정하고, 그 속에 理性起와 行性起를 포섭하고 있다. 법장이 果用으로서의 과성기를 '唯性起'라고 주장한 것도 바로 여기에 그 원인이 있다. 불성과 성기를 불성의 측면에서 보면 감추어진 깨달음의 가능세계와 현실 속에 드러난 구체적 깨침의 세계라는 차이가 있다. 따라서 동일한 근거를 바탕으로 하고 있다는 점에서 입장의 차이는 존재하지만, 본질적 차이는 없다고 생각한다. 바로 이러한 측면에서 성기설을 여래장연기설의 발전적 형태라고 주장할 수 있는 것이다.

또한 법장은 융섭문에서 삼성기의 관계를 금(金)과 금반지(金鐶)의 비유를 들어 설명하고 있다. 즉 금으로 반지를 만들면 반지는 虛(行) 하지만 금은 實(理)이다. 반지의 형상이 고정된 불변의 실체가 아님을 안다면 금의 본질로 돌아 오듯이, 虛를 虛로 알면, 그 實로 돌아 온다. 그 금의 본질이 드러나는 것, 이것이 성기라고 파악한다.[32] 법장은 이러한 비유를 통하여 금과 금반지 즉 理와 行을 果用 속에 포섭하고 있다. 즉 금반지를 버리고 금만을 택하는 것이 아니라 금의 구체적 형태로 나타난 금반지 속에서 금을 동시에 함께 보는 것, 이것이 眞性의 작용으로서의 果性起인 것이다. 이러한 법장의 입장은 불성의 구체적 현현으로서의 성기의 진의를 그대로 보여주고 있다. 나아가 법장은 성덕문에서 理性起를 法身에 行性起를

31) 『華嚴經探玄記』 卷16 (『大正藏』 35, p.405上-中).
32) 『華嚴經探玄記』 卷16 (『大正藏』 35, p.405中).

報身에 각각 배당하고 있다. 이것은 『불성론』의 삼종불성 가운데 住自性性의 법신과 引出性의 보신과 일치한다. 그런데 『불성론』에서는 지득성을 화신불로 설정한 반면에 법장의 果性起에는 이에 대응할 三身이 없다. 이러한 법장의 입장은 果佛 자체 속에 법신불과 보신불이 포섭되었다고 보기 때문에 따로 설정하지 않은 것이다. 정의문과 염정문[33]에서 성기를 不可說의 果海自體와 상대적 染·淨을 초월한 절대적 淨法으로 각각 규정하고 있는 것도 이런 근본적 입장과 상통한다.

법장은 통국문에서 三乘의 佛性說과 화엄의 성기적 불성설을 비교함으로써 그 특징을 드러내고 있다. 즉 법장은 두 가지 불성설의 차이점을 三乘의 불성설이 단지 원인의 형태(因性)로 존재한다고 본 반면에, 화엄의 성기설은 중생도 붓다와 마찬가지로 결과의 형태(果相)에서 본래적으로 불성을 간직한 점을 들어 그 차이점을 지적하고 있다.[34] 이러한 법장의 불성에 대한 성기적 이해는 기존의 입장과는 다른 시각을 보여주고 있다. 즉 일반적으로 기존의 입장은 여래장(불성)의 의미를 단지 궁극적인 성불 가능성의 잠재적 원인으로 파악한다. 이에 대하여 법장의 성기설은 모든 중생 속에 존재하는 이러한 본질적 요소로서의 여래장이 현현적 결과의 측면에서 성불 그 자체로 존재함을 강조한다.[35] 다시 말해서 중생이 여래장을 간직하고 있다는 가능적 입장이 아니라 중생이 바로 여래장의 구체적 현현으로서의 여래 자체라는 구체적 입장이다. 이것이 바로 법장이 주장한 果性起로서의 성기의 입장이다.[36]

---

33) 『華嚴經探玄起』 卷16 (『大正藏』 35, p.405中-下).

34) 『華嚴經探玄記』 卷16 (『大正藏』 35, p.405下) 「三乘教衆生心中但有因性無果用相, 此圓教中蘆舍那果 法該衆生界 是故衆生身中亦有果相」.

35) Franics H. Cook, *Hua-Yen Buddhism,* The Pennsylvania State University Press, 1977, p.51.

36) 법장의 果性起와 관련하여 元曉의 因·果佛性에 대하여 살펴보고자 한다. 元曉는 『涅槃宗要』 (『韓國佛教全書』1卷, p. 539上-中)에서 불성을 因果의 두 측면으로 보아 因佛性과 果佛性으로 구분짓고 있다. 즉 "원효는 불성이 중생에 있어서는 因에 있고, 諸佛에 있어서는 果에 있다고 해석한 것이다." (李平來, 「『涅槃宗要』の如來藏說」 『印度學佛教學研究』30-2,1972,p.302) 구체적으로 원효는 인불성을 중생이

덧붙여 『寶性論』[37]에서 제시한 여래장의 세 가지 뜻 혹은 세 가지 自性(trividha-svabhāva) 즉 法身의 遍滿, 眞如의 無差別, 如來種姓(佛性)의 존재와 법장의 삼성기설을 비교하여 살펴보고자 한다. 먼저 법신의 편만(여래→중생)은 모든 중생이 여래장이라는 여래의 설법을 통하여 여래의 자비적 전개의 측면을 나타낸다. 이것은 법신의 공간적 보편성과 여래의 자비에 의한 悲佛性의 측면을 말한다. 또한 진여의 무차별(여래=중생)은 붓다의 설법을 믿음으로 받아들임으로써 중생이 곧 여래라는 주체적 자각의 측면을 드러낸다. 이것은 진여의 시간적 불변성과 理佛性의 측면을 말한다. 마지막 여래종성의 존재(중생→여래)는 중생의 주체적 자각 속에서 객진번뇌를 제거하기 위한 佛道의 실천적 측면을 나타낸다. 이것은 중생 속에 내재한 여래장의 존재성과 깨달음을 지향하는 行佛性을 말한다.[38] 이것은 "법신편만이라는 여래의 자비적인 종교적 사실, 진여의 무차별이라는 여래의 지혜적인 근원적 사실, 여래종성이라는 중생의 자각적 사실"[39]을 각각 나타낸 것이다.

『보성론』은 붓다의 설법을 통하여 모든 중생에 여래장이 존재한다는 當爲的 根據를 세 가지 측면에서 밝히고 있다. 이에 대하여 법장의 성기설은 여래의 출현을

수행을 통하여 궁극적 경지에 도달케 하는 불성으로 규정한 후 正因佛性(一切衆生이 본래 갖고 있는 직접적 원인)과 緣因佛性(6바라밀의 수행법에 의한 간접적 원인)으로 분별하여 설명한다. 원효는 과불성을 十力·四無畏 등의 無量한 제법을 지닌 붓다의 體性으로 규정한 후 所生果(菩提果·報佛·報佛性·隨染門)과 所了果(涅槃果·法身·法佛性·性淨門)으로 분별하여 설명한다. 법장의 과성기와 비교해 볼 때, 원효의 과불성의 설명이 보다 구체성을 띠고 있다는 것을 알 수 있다. 그런데 여기에서 불성과 성기가 인과의 형태를 동시에 띠고 있지만, 불성의 형태로는 인불성의 성격을 띠지 않을 수 없고, 성기의 형태로는 과성기의 성격을 띠지 않을 수 없다. 왜냐하면 불성과 성기의 개념 자체가 본래 원인과 결과의 의미를 각각 지니고 있기 때문이다.

37) 『究竟一乘寶性論』 卷3 (『大正藏』 31, p.828中) 「有三種義 是故如來說一切時一切衆生有如來藏 何等爲三 一者如來法身遍在一切諸衆生身 偈言佛法身遍滿故 二者如來眞如無差別偈言眞如無差別故 三者一切衆生皆悉實有眞如佛性 偈言皆實有佛性故」.

38) 정호영, 『여래장사상』, 대원정사, 1993, p.185.

39) 小川一乘, 『佛性思想』, 文榮堂書店, 1982, p.48.

통하여 현실 자체가 진여의 구체적 현현과 여래의 지혜가 중생 속에 편재한 세계임을 세 가지 측면에서 밝히고 있다. 여기에서 양자가 모두 중생이 아니라 여래의 설법과 여래의 출현 즉 여래에 그 공통적 기반을 두고 있음을 발견할 수 있다. 그런데 양자가 여래의 자비적 작용의 구체적 모습으로 여래장의 존재와 여래의 출현을 주장하면서도 그 전개방식에 차이가 있다. 즉 여래장설은 믿음에 기초를 둔 인과적 자비의 형태를 띤 반면에 성기설은 지혜에 기초를 둔 결과적 자비의 형태를 띠고 있다.[40] 그러므로 여래장설은 여래의 설법이라는 자비적 작용을 통하여 중생 모두에게 성불의 원인이 존재함을 믿게 함으로써 수행으로 이끌려는 방편적 의미에 그 강조점을 둔다. 이에 대하여 법장의 성기설은 여래의 출현이라는 결과적 자비의 작용을 통하여 중생이 모두 여래의 지혜에 포섭된다는 점을 강조한다. 이것을 體·相·用의 연기적 구조로 보면, 여래장연기설은 여래의 설법(用)을 통하여 여래(體) 와 중생(相)의 현상적 차별성과 본질적 동일성을 주장한다. 이에 대하여 법장의 성기설은 여래의 출현(果用) 속에 本體(理) 와 現象(行)을 융섭한다.

『보성론』의 理佛性으로서의 진여의 무차별과 行佛性으로서의 여래종성의 존재는 법장의 삼성기 가운데 理性起와 行性起에 상응한다. 그런데 법장은 결과적 果性起의 입장에서 理性起와 行性起를 융섭하고 있지만, 여래장 三義에서는 본질적 理佛性의 입장에서 여래와 중생의 동일성과 현상적 차별을 주장한다. 따라서 중생은 여래가 될 수 있는 가능태로서 여래장의 존재일 뿐 완성태로서의 여래는 아닌 것이다. 같은 맥락에서 여래장연기설은 여래장에 의하여 생사와 열반이 성립한다는 가능적 명제를 전제해야만 한다. 그러나 법장의 성기설은 여래장연기설의 이러한 가능적 명제를 여래성기설이라는 구체적 명제로 전환시키고 있다. 따라서 여래장연기설과 법장의 성기설은 그 공통적 기반과 이론적 근거의 連繫性의 측면에서 相通性을 갖고 있다. 또한 공통적 기반에 근거하면서도 원인과 결과에 의한 입장

40) 高崎直道, 「華嚴教學と如來藏思想」 (『華嚴思想』, 法藏館, 1975, p.326).

의 차이와 접근방식에 있어서 그 相異性을 드러내고 있다. 논자는 이러한 두 측면을 종합적으로 정리하여 법장의 성기설을 여래장연기설의 발전적 형태 혹은 새로운 전개형태라고 주장하고자 한다.

2. 如來藏緣起說과 法界緣起說

1) 如來藏과 法界의 關係

法界(dharmadhātu)라는 용어는 法(dharma)과 界(dhātu)가 결합한 복합어로서 諸法의 本性과 원인을 나타냄과 동시에 법의 領域과 붓다 가르침의 영역(聖法의 전체)을 나타낸다. 구체적으로 붓다의 가르침이 실현된 깨달음의 세계 즉 열반계를 의미한다. 또한 법계는 有爲·無爲와 有漏·無漏 그리고 輪廻(因位)의 세계와 깨달음(果位)의 세계 전체로서의 우주삼라만상을 포괄한 개념이다.[41] 법계의 '계'를 의미하는 산스크리트어 'dhātu'는 여래장설에 있어서도 중요한 개념이다. 특히 『不增不減經』[42]에서는 '계'의 의미를 보다 구체적으로 '一法界' 또는 '一界'로 파악하여 중생계와 여래장과 법신을 동일개념으로 파악하고 있다.

일반적으로 여래장계통에 있어서는 '계'를 여래장의 개념과 결합시켜 여래의 본질이나 본성의 의미 즉 중생에 내재하는 성불 가능성의 보편적 원인으로 파악한다. 또한 유식계통에서는 種子(bīja)의 개념과 결합시켜 일체법의 근원인 알라야식으로 파악한다.[43] 이것은 공간적 領域의 의미를 내재적인 보편적 본질이나 深層意識의 근원과 동일시하려는 印度人의 사유방법과 밀접한 관계를 맺고 있다.

이에 반하여 中國人은 界(dhātu)를 주로 영역(realm)과 범위(region)의 공간적

41) 高崎直道, 『如來藏思想の形成』, 1974, p.760.
42) 『佛說不增不減經』(『大正藏』 16, p.467上) 「甚深義者卽是第一義諦 第一義諦者卽衆生界 衆生界卽是如來藏 如來藏者卽法身」.
43) 竹村牧男, 「如來藏緣起說について」(『佛教思想の諸問題』, 春秋社, 1985, p.233).

의미로 파악하고 있으며 같은 맥락에서 화엄계통에서는 법계의 개념과 결합시켜 편만성으로 파악한다. 이러한 경향은 현상 자체를 본성의 구체적 현현으로 파악하여 현실 속에서 절대적 가치를 지향하려는 중국인의 사유방법과 밀접한 관계를 맺고 있다. 이것은 계(dhātu)의 두 가지 의미에 대한 분석을 통하여 분명하게 드러난다. 즉 '계'는 보통 원인·본성·종류의 세 가지 의미를 갖고 있다. 이것을 크게 본성적 측면과 현상적 측면으로 나누어 그 의미를 살펴보면, 여래장설은 주로 본성적 측면에서 여래장의 의미를 파악하고 있다. 현상적 측면에서는 다시 세 가지 의미 즉 차이(別性), 공통(通性), 전체(大通性)로 나누어진다.[44] 이러한 분석을 통하여 화엄교학에서 제시한 법계의 개념이 현실적 여래의 출현과 결합하여 우주를 포괄하는 전체적 大通性의 의미로 적용되고 있음을 알 수 있다.

이와 관련하여 화엄교학에서 사용하는 一心法界(一法界心, 一如法界)라는 개념이 있다. 이것은 여래장의 동의어임과 동시에 화엄교학의 특성을 나타내는 개념이다. 즉 일심은 絶對不二의 통일적 개념이고, 법계는 우주를 포괄하는 전체적 개념이다. 또한 일심과 相對의 諸法·生滅心과의 관계를 밝힐 때, 일심은 여래장연기설의 의미로도 사용된다. 따라서 화엄교학에서는 법계연기를 설명할 때, 일심과 유심의 개념과 결합시키고 있다. 그래서 화엄의 법계연기를 유심연기·일심연기와 동일시하는 것이다. 일심법계는 구체적으로 진여·법신이고, 여래장의 三義(藏)가운데 所攝藏에 해당된다.[45] 『대승기신론』[46]에서 心眞如를 一法界의 전체적 總相으로 파악하고, 法을 衆生心과 일치시키고 있는 것도 마음과 법계가 다르지 않음을 보여주고 있다.

그렇다면, 법장은 법계를 어떤 의미로 파악하고 있는지 살펴보자. 먼저 법장은 법(dharma)의 의미를 세 가지 의미로 파악한다. 즉 첫 번째는 自性을 드러내는

44) 印順, 『如來藏之研究』, 正聞出版社, 1981, pp.29-30.
45) 石橋眞誠, 「如來藏の用語例」(『家政學園研究紀要』 7, 1968, pp.15-16).
46) 『大乘起信論』(『大正藏』 32, p.576上) 「心眞如者 卽是一法界大總相法門體」.

性起(nature origination)의 의미로 파악하고, 두 번째는 기준·표준(norm)의 의미로 파악하며, 세 번째는 정신적 대상(mental object)의 의미로 각각 파악하고 있다. 또한 법장은 계(dhātu)의 의미를 세 가지 의미로 파악한다. 즉 첫 번째는 원인(cause), 두 번째는 본성(nature), 세 번째는 구별·차별·특수화·한계(differentiation)의 의미로 각각 파악하고 있다.[47] 여기에서 법장이 '계'의 의미를 여래가 될 수 있는 원인이나 자성청정심으로 파악하고 있다는 점에서 여래장연기설과의 밀접한 관계를 엿볼 수 있다. 그런데 법장이 여기에 머무르지 않고 '계'의 의미를 모든 특수적인 차별적 현상세계 자체 속에서 본체와의 相卽·相入의 상호관계를 지닌 융합된 뜻으로 해석하려 했는데 이는 화엄의 근본적 입장을 발견케 하는 것이다.

2) 如來藏緣起說의 發展形態로서의 法界緣起說

(1) 法界緣起說의 構造

법계연기설은 화엄교학의 독자적 특성을 나타내 주는 핵심적 교리체계이다. 다시 말해서 성기설이 본체론적 공간의 측면에서 화엄교학의 특성을 드러냈다면, 법계연기설은 현상론적 시간의 측면에서 화엄교학의 특성을 드러내고 있다. 그러나 법계연기설을 중국에서 성립한 화엄교학의 독자적 교리체계라고 단정하는 것은

47) Cheng Chein, *manifestation of the tathāgata*, Wisdom Publication, 1993, p.38.
『華嚴經探玄記』 卷18 (『大正藏』 35, p.440中) 「法界是所入法有三義 一是持自性義 二是軌義 三對意義 界亦有三義 一是因義 依生聖道故 攝論云 法界者 爲是一切淨法因故 又中邊論云 聖法因爲義故 是故說法界 聖法依此境生 此中因義是界義 二是性義 爲是諸法所依性故 此經上文云 法界法性 辯亦然故也 三是分齊義 爲諸緣起相不離故」.
『華嚴經探玄記』 卷15 (『大正藏』 35, p.393中) 「法界者 一多故名法界 二廣故名法界 三妙故名法界 以十八界中法界攝故 四從所依 以證法界成故 五從義相 謂妙軌稱法分齊各別名界 六約當相卽同眞性故名法界 此色身爲總 是餘入所依故」.

문제가 있다고 본다. 이러한 단정적 주장보다는 연기설이라는 불교전반의 공통적 바탕 위에서 전개된 새로운 형태 또는 발전적 형태의 연기설이라고 주장하는 것이 보다 설득력이 있다고 생각한다. 그것은 단절과 특수가 아니라 연속과 보편에 사상의 본질적 의미가 있기 때문이다. 이런 맥락에서 법장의 법계연기설에 있어서 여래장연기설이 어떤 형태로 전개되고 있는지 살펴보고자 한다.

법계연기설의 개념과 구성은 지론종 남도파의 교학적 흐름 속에서 그 원형을 발견할 수 있다.[48] 그렇지만, 화엄적 일승의 입장에서 성기설과의 관계를 통하여 법계연기설을 조직한 것은 화엄종의 지엄이다. 지엄의 법계연기설은 구체적으로 杜順(A.D. 557-640)의 법계관문과 지론종의 法上(A.D. 495-580)과 혜원의 여래장연기설(법계연기설)을 계승하여 성립했다. 특히 지엄의 법계연기설은 그 구성의 형식과 내용에 있어서 혜원의 여래장연기설[49]과 밀접한 관계를 맺고 있다. 지엄의 법계연기설은 크게 두 範疇로 구성되어 있다. 즉 지엄은 법계연기설의 구조를 연기와 凡夫의 染法緣起 및 菩提의 淨法緣起의 두 範疇로 나눈 후, 다시 염법연기를 依持一心門과 緣起一心門의 두 갈래로 구분짓고, 연기일심문 속에 3門(眞妄緣集門·攝本從末門·攝末從本門)을 각각 제시하고 있다. 나아가 정법연기를 네 가지 측면(本有·本有修生—性起品, 修生·修生本有—十地品)으로 세분하고 있다.[50]

법장의 법계연기설은 지엄을 계승한 측면과 독창적 측면을 결합하여 세 가지 범주로 구성되어 있다. 즉 법장은 화엄적 별교일승의 입장에서 지엄의 염법연기와 정법연기의 구조를 普賢의 경계(因位:염법연기)와 佛果의 경지(果位:정법연기)로 계승함과 동시에 독창적으로 染·淨合說을 추가하여 보다 완성된 형태의 연기설로 체계화시키고 있다. 또한 법장은 지엄의 염법연기의 구조에 本末依持門을 첨가하

48) 木村清孝, 『初期中國華嚴思想の研究』, 春秋社, 1977, pp.300-317참조.
49) 『大乘起信論義疏』 卷上之上 (『大正藏』 44, p.179中). 『大乘義章』 卷1 (『大正藏』 44, p.483下).
50) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』 卷3下 (『大正藏』 35, pp.62下-63上).

고, 진망연집문을 緣集一心門으로 그 명칭을 바꾸고 있으며, 염·정합설에 4門(翻染現淨門·以淨應染門·會染卽淨門·染塵淨泯門)을 각각 제시하고 있다.[51] 이러한 구조적 분석을 통하여 법장의 법계연기설이 『화엄경』「十地品」의 一心緣起와 「性起品」의 性起果現의 두 가지 입장에 근거하여 조직되었음을 알 수 있다.[52] 일심연기설을 법계연기설의 조직 가운데 하나의 축으로서 삼고 있다는 것은 법장의 법계연기설이 性相融會의 입장 즉 여래장연기설의 연속선상에서 구성되었다는 것을 의미한다. 그래서 화엄의 독자적 별교일승의 연기설과 『화엄경』 가운데 제시된 이전의 모든 연기설을 포함하여 총괄적으로 법계연기설이라고 부른다. 일반적으로 법계연기설은 주로 전자의 연기설을 말한다. 그러나 연기설의 전개 형태에서 보면, 후자의 연기설에서 전자의 연기설로의 전개라는 종합적 발전의 형태를 띠고 있다[53]는 것을 알 수 있다. 이러한 맥락에서 법장의 법계연기설은 여래장연기설의 새로운 형태 또는 발전적 형태의 성격을 띤 것이다.

(2) 如來藏緣起說과 三分法界緣起說

법장은 법계연기설을 세 가지 범주 즉 삼분법계연기설로 나누고 있지만, 염법연기와 염·정합설의 두 가지 범주에 대해서는 다만 "다른 곳에서 설명한 것과 같다"[54]고 언급할 뿐, 그 내용에 대해 구체적으로 설명을 하지 않았다.[55] 그러므로

51) 『華嚴經探玄記』 卷13 (『大正藏』 35, p.344上-中).
52) 石橋眞誠, 「華嚴の緣起說」 (『印度學佛教學研究』, 31-1, 1982, p.268).
53) 坂本幸男, 「法界緣起の歷史的形成」 (『佛教の根本眞理』, 三省堂, 1956, p.892).
54) 『華嚴經探玄記』 卷13 (『大正藏』 35, p.344中) 「三初中有四門...並如別說...三染淨合說...亦如別說」.
55) 이러한 법장의 태도에 대하여 두 가지 해석이 가능하다고 본다. 즉 첫 번째 해석은 염법연기에 대해 이미 지엄의 상세한 해석이 있었고, 염·정합설은 염법연기와 정법연기의 종합적 형태이기 때문에 해석의 필요성을 느끼지 않았을 것이라는 가

법장의 염법연기의 구체적 내용은 지엄이 「십지품」 제6 現前地의 12연기설에 대한 註釋으로 제시한 일심연기설의 총괄적 해석에 근거하고 있는 것으로 보아야 할 듯하다. 즉 일심의 세 가지 연기적 측면(未分化의 총체적 眞·妄和合의 측면, 妄心의 측면, 眞心의 측면)과 본체와 현상, 주체와 객체의 不一不二의 상호 의존관계를 그 내용으로 삼았을 것이라고 생각한다. 다시 말해서 법장의 염법연기는 일심의 세 가지 작용 즉 망식연기와 진망화합연기 그리고 진식연기를 종합했다고 볼 수 있다.

법장이 제시한 정법연기의 네 부분은 지엄을 계승한 것이다. 그런데 지엄이 정법연기를 「성기품」과 「십지품」으로 나누어 포함시키고 있는데 비하여 법장은 모두 「성기품」에 포함시킨다.[56] 이것은 법장 자신이 밝히고 있듯이 정법연기는 性起的 佛果의 立場에서 설해진 것이다.[57] 이러한 법장의 전개방식은 주로 苦의 원인이나 생사유전의 문제를 다루었던 이전의 染法緣起說의 형태와는 다른 독창적 특징을 보여주고 있다.[58] 법장은 『탐현기』에서 정법연기의 네 가지 측면[59]을 다음과 같이 해석하고 있다. 즉 법장은 첫 번째의 '本有'에 대해 진여에 수 없이 많은 性功德이 있다고 해석한다. 이것은 『대승기신론』에서 여래장에 수 없이 많은 성공

능성이다. 두 번째는 법장이 법계연기설의 세 범주 가운데 화엄별교의 입장에서 성기설의 전개형태로 나타난 정법연기에 초점을 맞추고, 강조점을 두고 있기 때문에 정법연기를 부각시키려는 차원에서 두 가지 범주에 대해서는 설명을 하지 않았을 것이라는 가능성이다.

56) 吉津宜英, 「緣起と性起」 (『東洋學術研究』 22-2, 1983, 東洋學術研究所, pp.57-58). 지엄과 법장이 모두 화엄일승의 입장에서 법계연기설을 주장하고 있지만 양자의 견해가 다르다. 즉 지엄은 三乘共通의 연기설을 포함한 일승연기를 주장한다. 이에 대하여 법장은 화엄의 별교일승만을 圓教의 연기설로 한정하고 있다는 吉津선생의 견해에 대해 정순일선생은 법장이 『탐현기』 (『大正藏』 35, p.447上-中)의 順緣門과 違緣門의 2문에서는 법계연기에 대해 일승과 삼승을 나누지 않고, 불보살과 나머지 二乘으로 분류하고 있다는 점을 들어 반박하고 있다. (鄭舜日, 『華嚴性起思想史研究』, 圓光大大學院 博士學位論文, 1988, p.63).

57) 『華嚴一乘教義分齊章』 卷3 (『大正藏』 45, p.497中) 「佛果卽具四義謂 一修生 二本有 三本有修生 四修生本有圓融無礙備無邊德」.

58) 小林實玄, 「華嚴の心性論」 (『南都佛教』 7, 南都佛教研究會, 1959, p.36).

59) 『華嚴經探玄記』 卷15 (『大正藏』 35, p.392上).

덕을 具足하고 있다는 설명과 같다.[60] 단지 법장은 진여의 본체적 본유성의 입장에서 성공덕을 해석한 반면에 『대승기신론』은 여래장의 현상적 내재성의 입장에서 성공덕을 해석하고 있다. 법장은 두 번째의 '修生'에 대해 믿음 등의 善根이 옛적에는 없다가 지금 있기 때문이라고 해석한다. 이것은 붓다의 교설과 경전 등의 諸緣을 계기로 비로서 작용한다는 것을 뜻한다. 다시 말해서 본유의 존재성에 대한 인식적 계기 또는 실천적 작용을 나타낸 것이다. 법장은 세 번째의 '本有修生'에 대해 여래장의 根本義에 관한 이해를 통하여 본래 감추어졌던 것이 지금 나타났기 때문이라고 해석한다. 이것은 번뇌에 감추어진 여래장에 관한 이해를 통하여 깨달음으로 나아가려는 지향성을 나타낸 것이다. 법장은 네 번째의 '修生本有'에 대해 무분별지 등이 본질적으로 진여와 결합하여 하나의 현상 속에 통일되기 때문이라고 해석한다. 이것은 지혜를 통하여 본질적으로 본체와 현상이 하나의 통일체임을 나타낸 것이다. 나아가 법장은 정법연기의 네 가지 측면을 金과 莊嚴具의 비유를 들어 설명한다. 즉 본유를 금에 비유하면 장엄구의 모습은 匠人의 행위에 의해 이루어지기 때문에 수생인 것이다. 또한 장엄구의 모습이 만들어짐으로써 금의 德이 드러나기 때문에 수생본유임과 동시에 장엄구는 금으로 이루어졌을 뿐 다른 실체가 있는 것은 아니기 때문에 본유수생인 것이다. 법장은 정법연기의 네 부분에 대한 해석과 비유를 통하여 네 가지 뜻은 있지만 그 대상이 각각 따로 있는 것은 아니라고 덧붙이고 있다.

법장은 染·淨合說에 대해서는 염법연기에서처럼 구체적으로 그 내용을 해석하지 않고 있다. 다만 芳樹가 『探玄記南記錄』에서 『대승기신론』의 本覺의 두 구조 가운데 隨染本覺(본각의 작용)의 두 가지 相 즉 智淨相(本覺隨染還淨의 相)과 不思議業相(還淨本覺業用의 相)에 근거한 해석을 하고 있다.[61] 그런데 여기에서 법

60) 『大乘起信論』 卷1 (『大正藏』 32, p.575下), 「二者相大 謂如來藏具足無量性功德」.
61) 坂本幸南/慧嶽, 「法界緣起的歷史形成」 (『華嚴典籍研究』, 大乘文化出版社, 1976, pp. 197-198참조).

장의 염·정합설이 종합적 형태를 띠고 있지만, 단순히 상대적 입장에서 염법과 정법, 본유와 수생의 두 측면을 결합한 二元的 構造가 아니라는 점이다. 다만 수생적 측면에서 볼 때, 翻染現淨門은 염법의 섭말종본문과 상대적이고, 본유적 측면에서 볼 때, 以淨應染門은 염법의 섭본종말문과 상대적이다. 이러한 상대적 측면은 절대적 입장에 근거하여 會染卽淨門과 染塵淨泯門으로 융섭·통일된다. 따라서 상대적 입장에서 본 연기는 본유와 수생, 염법과 정법의 相依性이 존재하지만, 절대적 佛果(性起)의 입장에서 본 연기는 唯淨의 의미로서의 본유와 정법으로 回歸하는 의미로서의 염·정법 그리고 정법을 現成하는 契機的 의미로서의 염법의 성격을 각각 지닌다.[62]

법장의 삼분법계연기설은 『불성론』에서 제시한 如來藏三義 즉 所攝藏·能攝藏·隱覆藏의 구조와 비교해 볼 때, 보다 발전적이고 새로운 형태의 여래장연기설임을 알 수 있다. 즉 소섭장은 迷·悟一如의 실상론적 입장을 나타내고, 능섭장과 은복장은 迷·悟相對의 연기론적 입장을 나타내고 있다. 법장의 삼분법계연기설과 비교해 보면, 소섭장은 정법연기, 능섭장은 염·정합설, 은복장은 염법연기에 각각 해당한다. 그런데 법장의 삼분법계연기설에서는 佛果의 종합적이고 실상론적인 정법연기의 입장에서 염법연기와 염·정합설을 전개·융섭한다. 이것은 법계를 본체로 삼고 그 작용을 연기로 파악하여 현상 속에서 重重無盡·無盡緣起의 상호 동일성과 상호 의존성을 주장한 것이다. 이에 대하여 如來藏三義에서는 중생의 현실적이고 연기론적인 은복장의 입장에서 소섭장과 능섭장으로 전개한다. 이것은 번뇌와 결합한 중생이라는 현상 속에서 본래적 자성청정심에 관한 자각의 계기를 통하여 본질적 동일성과 현상적 차별성을 주장한 것이다. 이러한 양자의 비교를 통하여 법장의 삼분법계연기설은 여래장삼의의 구조와 상통성을 지니고 있다. 다만 그 전개방식과 입장에 있어서 차이점을 보이고 있다. 따라서 법장의 삼분법계연기설에

62) 石橋眞誠, 「華嚴の緣起說」 (『印度學佛敎學硏究』, 31-1, 1982, p.268).

나타난 여래장연기설의 형태는 단지 생사와 열반의 가능적 근거에 머무르지 않고, 불과의 성격을 띤 법계연기설의 체계로서의 새로운 형태 혹은 발전된 형태의 연기설로 발전되고 있다.

(3) 如來藏緣起說과 十玄緣起說

十玄緣起說은 현상적 존재 전체가 相卽·相入의 인과율에 의하여 원융무애·중중무진의 연기적 관계로 나타나고 있음을 열 가지 측면으로 밝힌 것이다. 다시 말해서 십현연기설은 법계연기설의 구체적 내용임과 동시에 다각적 적용과 포괄적 전개라 할 수 있다. 법장은 『五敎章』[63]에서 그의 교학체계를 네 측면 즉 三性同異義, 緣起因門六義法, 十玄緣起無礙法門義, 六相圓融義로 구성하고, 이 가운데 법계연기설의 구체적 내용은 십현연기무애법문의를 통하여 밝히고 있다. 법장은 십현연기무애법문의에 대하여 다음과 같이 설명한다.

「법계연기는 스스로 존재하여 끝이 없다. 이제 그 중요한 측면을 요약하면 두 가지이다. 첫 번 째는 究竟果證의 뜻을 밝히는 것으로서 바로 十佛의 자체 경계이다. 두 번째는 조건(緣)에 따르는 원인을 잡아 교의를 말하는 것으로서 바로 보현의 경계이다. 처음의 뜻은 원융자재하여 하나(一)가 즉 전체(多)이고, 전체(多)가 즉 하나(一) 로서 그 모습을 말할 수 없을 뿐이다. 『화엄경』에서 究竟果分國土海 및 十佛 자체의 원융함의 뜻과 같다는 것은 바로 이것을 말한 것이다. 인다라 및 微細 등을 논의하지 않은 것은 불가설에 해당한다. 왜냐하면 가르침과 상응하

63) 『華嚴一乘敎義分齊章』 卷4 (『大正藏』 45, p.499上) 「第十義理分齊者有四門 一三性同異義 二緣起因門六義法 三十玄緣起無礙法門義 四六相圓融義」.

지 않기 때문이다. 지론종에서 因分은 설할 수 있으나 果分은 설할 수 없다고한 것은 바로 이것을 두고 말한 것이다.」[64]

위의 설명을 통하여 법장이 법계연기설을 크게 두 가지 측면 즉 究竟果證義, 十佛自境界, 果分, 不與教相應, 不可說義의 측면과 隨緣約因弁教義, 因分可說의 측면으로 나누고 있음을 알 수 있다. 법장은 일승건립문에서도 화엄의 별교일승에 대하여 두 가지 측면으로 나누고 있다. 즉 十佛의 경계인 결과로서의 진리 그 자체의 세계인 측면(性海果分)과 보현보살의 경계인 원인으로서의 연기적 세계의 측면(緣起因分)으로 나누고, 양자의 관계는 물과 파도처럼 서로를 포함한다고 설명하고 있다.[65] 그렇다면, 법계연기설은 두 가지 측면 가운데 어느 측면에서 설하고 있는 것인가라는 물음이 제기된다. 이 물음에 대하여 결론적으로 말하면, 이것은 오직 가설인 보현의 인분을 설한 것이지 불가설의 과분을 설한 것이 아니다. 다시 말해서 법장은 보현보살의 실천으로 상징되는 인분연기를 開示한 것이다.[66] 그러나 연기법 전체에서 본다면, 가설적 인분의 궁극적 지향점으로서 불가설의 과분을 가설해야 하고, 불가설적 과분의 방편적 설명의 논리로서 가설적 인분을 설정해야 한다. 다시 말해서 상대적 입장에서의 결과이지 구경자재한 결과는 아닌 것이다. 따라서 십현연기는 가설적 인분의 입장에서 설해진 것이다.[67]

법장의 십현연기에는 두 가지 종류가 있다. 하나는 초창기에 『오교장』[68]에서 제시한 십현연기 즉 ① 同時具足相應門 ②一多相容不動門 ③諸法相卽自在門 ④因陀羅微細境界門 ⑤微細相容安立門 ⑥秘密隱顯俱成門 ⑦諸藏純雜具德門 ⑧十世隔法異成門 ⑨唯心廻轉善成門 ⑩託事顯法生解門이 있다. 이것은 지엄이 『화엄일승십현

64) 『華嚴一乘教義分齊章』 卷4 (『大正藏』 45, p.503上).
65) 『華嚴一乘教義分齊章』 卷1 (『大正藏』 45, p.477上).
66) 木村淸孝, 「華嚴宗の成立」 (『講座·大乘佛教3, 華嚴思想』, 春秋社, 1983, p.282).
67) 吉津宜英, 「法藏の法界緣起說の形成と變容」 (『佛教思想の諸問題』, 春秋社, 1985, p. 272).
68) 『華嚴一乘教義分齊章』 卷4 (『大正藏』 45, pp.505上-507中).

문』[69]에서 제시한 십현연기를 계승한 것이다. 다른 하나는 말년에 『탐현기』[70]에서 수정·보완한 십현연기 즉 ① 同時具足相應門 ② 廣狹自在無礙門 ③ 一多相容不動門 ④諸法相卽自在門⑤ 隱密顯了俱成門⑥ 微細相容安立門⑦ 因陀羅網境界門 ⑧ 託事顯法生解門⑨ 十世隔法異成門 ⑩主伴圓明具德門이 있다. 전자를 古十玄, 후자를 新十玄이라 부른다. 법장이 『오교장』에서 제시한 고십현연기와 지엄의 십현연기와는 배열의 순서만 다를 뿐 명칭에는 차이가 없다. 또한 고십현연기와 비교해 볼 때, 신십현연기에서는 배열의 순서가 바뀌었을 뿐만 아니라 고십현의 ⑦ 제장순잡구덕문 ⑨ 유심회전선성문은 각각 ② 광협자재무애문⑩ 주반원명구덕문으로 대치되고 있다.

그렇다면, 여래장연기설의 입장을 나타내고 있는 유심회전선성문에 대하여 살펴보고자 한다. 법장은 유심회전선성문에 대하여 다음과 같이 해석한다.

> 「아홉번 째는 유심회전선성문이다. 위의 여러 뜻은 오직 여래장자성청정심으로 回轉시키고 있다. 다만 성기가 공덕을 갖추고 있기 때문에 삼승과는 다를 뿐이다. 그러나 일심 또한 열 가지 공덕을 갖춘다. 성기품 가운데 설한 열 가지 마음의 뜻과 같이..... 모두 마음의 자재로운 작용에 의할 뿐 나머지 물질이나 정신이 있는 것은 아니다. 그러므로 오직 마음이 움직일 뿐이다.」[71]

이러한 법장의 설명을 통하여 십현연기설이 여래장연기설을 축으로 형성되었음을 알 수 있다. 즉 법장 자신이 밝히고 있듯이 십현연기의 모든 뜻이 여래장자성청정심에서 성립하고 있음을 나타내고 있다. 또한 일심 자체에 열 가지 덕이 갖추

69) 『華嚴一乘十玄門』 (『大正藏』 45, p.515中).
70) 『華嚴經探玄記』 卷1 (『大正藏』 35, p.123上-中).
71) 『華嚴一乘教義分齊章』 卷4 (『大正藏』 45, p.507上).

어져 있다는 해석은 법계연기의 세계가 곧 진심의 세계이고, 자성청정심의 구체적 현현의 세계임을 드러낸 것이다. 이것은 『화엄경』의 입장에서 여래장연기를 해석함과 동시에 여래장연기는 단순히 心識說의 연기가 아니라 상즉·상입의 원융무애한 법계연기가 여래장연기에 의하여 밝혀지고 있다는 것을 뜻한다.[72] 다시 말해서 십현문 전체가 일심과 유심의 원리에 의해 상즉·상입의 연기가 성립한다. 예컨대 "평등한 마음은 한 가지 뜻을 담고 있는 반면에, 차별의 마음은 여러 가지 뜻을 담고 있다. 하나인 마음이 일체의 마음에 卽하는 까닭에, 相卽의 원리 및 동시상응의 원리가 드러난다. 일체의 마음이 하나인 마음에 들어가는 까닭에, 相入의 원리가 드러난다. 하나인 마음이 일체의 마음에 포섭될 때 이것이 감춰짐(隱)이며, 일체의 마음이 하나인 마음을 뒷받침할 때 이것이 드러남(顯)이다."[73] 이와 같은 마음의 원리에 의해 십현문이 각각 성립한다. 그래서 법장은 유심회전선성문에 십현연기의 열 가지 뜻이 갖추어져 있다고 본 것이다. 이런 맥락에서 여래장연기설에 제시된 '여래장에 의하여 생사와 열반이 성립한다'는 명제나 『대승기신론』의 일심·이문의 구조가 법계연기설의 체계 속에서 구체적으로 적용되고, 그 체계의 기반이 되고 있는 것이다.

이러한 측면에서 화엄의 법계연기설의 체계가 이중적 구조로 구성되었음을 알 수 있다. 하나는 진심을 본체로 삼고 중생과 삼라만상을 구체적 현상으로 파악하는 여래장연기적 법계연기의 一層的 構造이고, 다른 하나는 법계를 본체로 삼고 연기를 그 작용으로 파악하는 법계연기의 二層的 構造이다. 전자를 인성론적 존재론 후자를 우주론적 존재론으로 각각 규정할 수 있다.[74]

그런데 신십현연기설에서는 유심회전선성문이 없다. 이 문제에 대하여 법장 자

---

72) 小林實玄, 「華嚴の心性論」(『南都佛教』 7, 南都佛教研究會, pp.34-35).
73) 金順錦, 「有機的인 相應緣起 因果論 研究-華嚴哲學의 法界緣起論과 화이트헤드의 有機體 哲學과 대비하여-」(『사회발전과 철학의 과제』제6회 한국철학자연합대회 대회보, 以文出版社, 1993, p.393).
74) 賴永海, 『中國佛性論』, 佛光出版社, 1990, p.246.

신이 밝히지 않았기 때문에 다양한 견해들이 있다. 먼저 징관은 유심회전선성문이 십문의 근본이기 때문에 따로 세우지 않는다고 해석하고 있다.[75] 그 밖에 법장이 여래장연기설의 입장을 완전히 벗어났다는 입장[76], 말년의 학문적인 원숙함에서 나왔다는 입장[77], 유심이나 일심 또는 진여 등을 실체로 파악하려는 오류를 방지하기 위한 차원에서 제시하지 않았다는 입장[78] 등이 있다. 이러한 주장들에 어느 정도 타당성이 있다고 생각한다. 그러나 법장은 신십현을 설한 초기에 『華嚴經旨歸』[79]에서 십현에 공통적으로 적용되는 열 가지 원인으로서의 十無礙를 제시하고 있다. 이 가운데 두 번째의 '各唯心現故'와 열 번째의 '法性融通'의 원인은 고십현의 유심회전선성문과 진여연기설의 입장을 그대로 나타내 주고 있다. 이것은 법장이 신십현에 있어서도 여래장연기설을 중요한 근거로 삼고 있다는 것을 뜻한다. 이러한 측면에서 법장이 신십현에서 유심회전선성문을 제시하지 않고 있지만, 따로 '각유심현고'를 제시한 것은 여래장연기설이 法界觀行의 進入에 있어서 중요한 성격을 띠고 있다는 것을 단적으로 보여준 것이다.[80] 이러한 측면에서 법장이 여래장연기설로부터 벗어나려 했거나 혹은 경시했다는 주장은 再考될 필요가 있다고 생각한다.

---

75) 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』 卷10 (『大正藏』 36, p.75.中).
76) 木村淸孝, 「華嚴宗の成立」 (『講座·大乘佛敎3 華嚴思想』, 春秋社, 1983, p.283).
77) 戒環, 『中國華嚴思想史硏究』, 불광출판부, 1996, p.293.
78) 鎌田茂雄, 『화엄의 사상』, 한형조옮김, 고려원, 1987, p.121.
79) 『華嚴經旨歸』 (『大正藏』 45, pp.594下-595上) 「法相融通 實有所因 因緣無量 略辨十種 一爲明諸法無定相故 二唯心現故 三如幻事故 四如夢現故 五勝通力故 六深定用故 七解脫力故 八因無限故 九緣起相由故 十法性融通故....二明一切法皆唯心現無別自體 是故 大小隨心回轉卽入無礙」.
80) 小林實玄, 「唯心回轉門の變遷について」 (『印度學佛敎學硏究』 31-1, 1982, p.274).

Ⅵ. 結　論

본 연구는 이제까지 법장교학이 정립됨에 있어서 여래장연기설을 수용하고 발전시킨 측면에 초점을 맞추어 고찰했다. 이러한 고찰을 통하여 법장의 화엄교학과 여래장연기설의 관계를 포섭적, 특수적, 단절적 관계가 아니라 발전적, 보편적, 연속적 관계로 정립하고자 시도했다. 그 결과 여래장연기설이 법장의 화엄교학 속에서 수용과 발전의 형태로 계승되고 있음을 주장하고자 했다. 이러한 주장에는 물론 다소의 무리가 따르기도 하겠지만, 불교 전체의 흐름이라는 맥락에서 볼 때, 이전에 논의되었던 바와 같이 두 사상의 관계를 受動的·被動的 관계로 보아왔던 견해는 재정립될 필요가 있다고 생각한다. 왜냐하면 사상은 독자적으로 성립할 수 없고, 과거의 완성적 형태가 아니라 미래의 발전적 형태로 항상 존재해 나가기 때문이다. 논자는 본 논문의 각 章에서 살펴본 내용들 가운데 본 논문 이전에는 다루지 않았거나 輕視되어 왔던 내용들을 하나의 문제점으로 제시함으로써 그 결론으로 삼고자 한다.

첫 번째는 여래장설의 형성과 전개에 있어서 『화엄경』과 화엄종의 관계에 대한 문제이다. 이 문제에 대하여 단지 인도불교와 중국불교의 어느 한 측면에서 접근하지 않고, 양 불교사의 전체적 관점에서 양자의 관계를 파악하려 했다. 그 결과 여래장설이 인도불교와 중국불교 모두에서 空觀을 바탕으로 한 여래장설과 唯識을 바탕으로 한 여래장설의 두 가지 형태로 형성·전개되어 왔음을 제시했다. 이와 관련하여 주목해야할 내용은 인도불교에 있어서 공관을 바탕으로 한 여래장설과 유식을 바탕으로 한 여래장설이 모두 『화엄경』의 「性起品」과 「十地品」으로부터 그 이론적 근거를 구하고 있다고 생각되었다. 이것은 단적으로 두 가지 형태의 여래장설이 『화엄경』의 性起說·唯心說·一心說에 각각 그 공통적 토대를 두고 성립했다는 것을 뜻한다. 따라서 인도불교에 있어서 양자의 관계는 화엄사상으로부

터 여래장설로의 전승과 발전이라는 성격을 띠게 된다. 이러한 양자의 관계는 넓은 의미에서 '화엄의 종합적 형태가 여래장설이다'라는 주장도 가능하게 한다고 본다. 이에 비하여 중국불교에 있어서는 공관을 바탕으로 한 여래장설은 天台宗의 智顗에 의해 완성되고, 유식을 바탕으로 한 여래장설은 화엄종의 법장에 의해 완성된다. 따라서 중국불교에 있어서 양자의 관계는 여래장연기설로부터 화엄교학으로의 전승과 발전이라는 성격을 띤다. 이러한 양자의 관계는 넓은 의미에서 '여래장연기설의 종합적 형태가 화엄교학이다'라는 주장도 가능하게 한다고 본다. 이처럼 인도불교와 중국불교에 있어서 양자의 관계를 동시적, 포괄적으로 살펴본 것은 일관되게 흐르고 있는 두 사상의 連繫性과 同質性을 밝히려는 데 있다.

두 번째는 화엄종의 성립과 여래장연기설의 근거에 관한 문제이다. 경전적 근거의 측면에서 중국 화엄종이 『화엄경』을 所依經典으로 해서 성립했다는 것은 주지의 사실이다. 그런데 『화엄경』을 해석하는 데 있어서 중국의 화엄종의 조사들은 이전의 다양한 이론들을 受容·適用하여 보다 체계적이고 완성된 형태의 사상을 조직했다. 이것이 바로 화엄종의 사상 즉 화엄교학이다. 화엄종의 성립에 영향을 준 많은 불교의 이론들 가운데 결정적 요인으로 작용한 것이 바로 여래장연기설이다. 그 구체적 근거로 첫째는 『화엄경』의 「십지품」 속에 유심설과 일심설의 형태로 여래장연기설의 내용이 포함되어 있고, 둘째는 『화엄경』의 구성이 「십지품」을 중심으로 조직됐고, 셋째는 그 전체적 내용에 있어서도 所攝如來出現의 果因의 연기와 能攝如來出現의 因果의 연기의 두 측면을 나타내고 있다는 점이다. 이것은 여래장연기설에서 말하는 소섭여래장과 능섭여래장의 두 측면과 직결되는 것임을 알게 하는 것이다. 이와 같은 사실을 통하여 본 논자는 『화엄경』 자체의 구성과 내용적 측면에서 여래장연기설의 이론적 토대가 이미 『화엄경』 안에 존재해 있음을 밝히고자 했다. 또한 화엄종의 성립에 결정적 영향을 끼친 經論이 바로 「십지품」의 주석서인 『十地經論』이다. 『십지경론』의 傳譯을 통하여 지론종이 성립했으며, 남도파 혜원의 여래장연기설의 흐름은 화엄종의 지엄과 법장으로 이어지는 사

상적 계보를 형성하고 있다. 법장의 교학은 지론종 혜원이 주장했던 여래장과 알라야식의 동일성에 의해서 眞·妄의 의지와 연기의 二元的 구조를 理事融通·事事無礙의 一元的·統一的 구조로 전환시키고 있다. 따라서 어떤 측면에서 법장교학은 혜원의 識說的 여래장연기설에 대한 새로운 해석과 발전체계라고 할 수 있을 것이다. 또한 법장은 유식설을 수용하는 데 있어서 알라야식을 妄識으로 파악한 法相宗으로부터가 아니라 아마라식을 淨識으로 파악한 攝論宗 眞諦의 正觀唯識의 이론으로부터 그 배경을 삼고 있다. 이것은 법장의 화엄교학이 바로 여래장연기설을 이론적 근거로 삼아 성립했음을 입증하는 하나의 근거이다.

세 번째는 법장이 그의 교학을 형성하는 데 있어서 여래장연기설을 어떤 입장에서 수용했는가의 문제에 대해 고찰했다. 본 논자는 이 문제를 네 가지 측면에서 밝혔다. 첫째는 법장이 여래장연기설을 杜順의 空觀的 華嚴과 智儼의 唯識的 華嚴을 종합하는 性相融會·理事交徹의 논리로 파악하여 교학적 기반으로 삼고 있다는 점이다. 이것이 법장이 파악한 여래장연기설의 주된 내용임과 동시에 특징이다. 둘째는 법장이 5敎·10宗의 敎判論을 통하여 여래장연기설을 교학성립의 이론적 근거로 삼고 있다는 점이다. 그 이전의 연구는 주로 圓敎와 眞德具德宗인 別敎一乘으로서의 화엄에 초점을 맞추어 교판론을 전개했지만, 그러나 법장의 교판론이 지닌 특징 가운데 하나가 終敎와 眞德不空宗으로서의 여래장연기설에 있다는 점을 강조하고자 했다. 덧붙여 본 논자는 이전의 교판론과 법장의 교판론간의 두드러진 차이가 바로 여래장연기종을 하나의 학파로 인정함으로써 그의 교학적 기반을 명확히 밝힌 점에 있다고 파악했다. 셋째는 법장교학에 있어서 『대승기신론』을 수용하고 발전시킨 측면을 밝히고자 했다. 즉 『대승기신론』의 一心·二門(心眞如門과 心生滅門)의 이론을 교학의 체계 속에 적극적으로 수용하여 眞如의 不變과 隨緣의 力動的 관계로 발전시킨 것은 법장이다. 법장의 화엄교학은 『대승기신론』과 그 내용이나 구성의 측면에서 많은 공통성을 지니고 있다. 이것은 법장의 화엄교학이 여래장연기설의 연속선상에 있음을 입증하는 하나의 단서이다. 그 이

유는 『대승기신론』은 여래장연기설을 가장 종합적으로 체계화한 경론이기 때문이다. 넷째는 법장이 유식설을 여래장연기설의 입장에서 수용하고 있다는 점이다. 본 논자는 이에 관한 구체적 근거로 법장의 三性說의 해석과 十重唯識을 제시했다. 법장이 유식의 삼성설에 적용한 것은 바로 진여의 불변과 수연의 논리이다. 따라서 법장은 이전의 유식설에서 사용한 遍計所執性-依他起性-圓成實性이라는 현상으로부터 본체로의 인식론적 轉依의 구조를 진여(진실성·원성실성)-의타기성-변계소집성이라는 본체로부터 현상으로의 존재론적 진여의 전개구조로 전환시키고 있다. 법장은 삼성을 각각 두 가지 의미로 묶어 본질적 측면과 현상적 측면에서 同異性을 갖는다고 파악하고 있다. 법장의 삼성설에서 주목할 점은 의타기성을 『대승기신론』의 알라야식관에 근거하여 여래장의 진·망화합적 연기의 측면으로 설명하면서도 在纏如來藏의 입장인 染汚의 측면으로 限定하고 있다는 점이다. 이것은 화엄적 性起出纏의 果上現의 입장과 圓融無礙적 입장에서 의타기성을 파악하려는 의도를 나타내고 있는 것이다. 따라서 법장은 진실성의 수연의 측면에서 의타기성을 파악하고, 거기에서 진실성과 동일한 본체를 파악하려는 이른바 '三性一體說'을 주장한 것이다. 또한 십중유식의 구조에서도 법장은 알라야식연기설과 여래장연기설의 종합적 형태로 법계연기설을 제시하고 있다. 그런데 여기에서 유식과 화엄을 연결해 주는 중심 軸은 여래장연기설이다. 이것은 알라야연기설은 여래장연기설로 수용되고, 법계연기설은 여래장연기설을 근거로 하고 있다는 重疊的 상관관계에 근거한 것이다. 이러한 측면에서 법장교학의 법계연기설이 여래장연기설을 수용·발전시켰다는 주장은 가능한 것이라 보았다.

네 번째는 법장의 성기설과 법계연기설의 전개에 나타난 여래장연기설의 발전형태에 관한 문제이다. 먼저, 인도불교와 중국불교에 있어서 성기설과 여래장설의 관계를 통하여 두 이론의 연계성과 동질성을 제시하고자 했다. 즉 인도불교에 있어서 성기의 의미와 그 전개과정은 『여래성기경』에서 제시한 법신의 현현으로서의 성기의 의미를 여래장설에서는 중생 각자가 간직한 여래장으로 파악하여 그

보편적 원인으로서의 내재성을 강조하고, 중생이 지향해야할 궁극적 목표로 전개시키고 있다. 이에 대하여 중국불교의 화엄교학에서는 여래장설에서 제시한 지향적 成覺의 의미를 진여의 구체적 현현, 여래의 직접적 출현으로 파악함과 동시에 이전의 성기의 의미를 종합적으로 포함하여 발전된 형태로 전개시키고 있다. 이러한 전체적 연계성을 근거로 여래장설의 궁극적 발전형태가 화엄의 성기설이라는 결론을 이끌어 낼 수 있었다.

논자는 이전에 논의되지 않았던 법장의 三性起(理性起·行性起·果性起)와 『불성론』의 三因(應得因·加行因·圓滿因), 三種佛性(住自性性·引出性·至得性)과의 대비를 통하여 두 가지 측면 즉 相通性과 相異性을 새롭게 제시하고자 했다. 상통성의 측면에서 三因·三種佛性과 법장의 三性起說를 비교해 볼 때, 그 구성과 내용에 있어서 공통성을 지니고 있음을 구체적으로 제시했다. 나아가 상이성의 측면에서 첫째 개념적 차이를 들 수 있다. 즉 불성이 중생의 성불 가능성의 원인에 초점을 맞추고 있는 반면에 성기는 깨달은 여래가 출현한 이유와 중생 각자가 간직한 본래적 본유성에 초점을 맞추고 있다. 둘째 입장의 차이를 들 수 있다. 예컨대, 삼종불성(주자성성=이성기·인출성=행성기·지득성=과성기)에서는 지득성을 지향해야 할 이상적 목표로 설정한 반면에 법상교학에서는 과성기를 현실적이고 구체적인 결과로서의 여래의 출현으로 설정하고, 이성기와 행성기를 모두 원인으로 파악하여 그 속에 포함시키고 있다. 본 논자는 이러한 상이성을 여래장연기설의 발전적 형태라고 주장하고자 했다. 또한 여래장연기설과 법계연기설과의 관계에 있어서도 법장의 三分法界緣起說(染法緣起·淨法緣起·染淨合說)과 『불성론』의 여래장삼의(所攝藏·能攝藏·隱覆藏)를 비교하여 여래장연기설의 발전형태가 법계연기설이라는 점을 제시하고자 했다. 즉 여래장연기설이 번뇌와 결합한 중생의 실존적인 상황 속에서 본래적 자성청정심에 대한 자각의 계기를 통하여 본질적 동일성과 현상적 차별성을 주장한 것임에 비해 법장의 법계연기설은 법계를 본체로 삼고 그 작용을 연기로 파악하여 현상 속에서 重重無盡의 相卽과 相入의 연기를 주

장한 것이다. 이러한 입장의 차이는 여래장연기설이 은복장에 근거하여 능섭장과 소섭장으로 나아간 반면에 법장의 삼분법계연기설은 정법연기에 근거하여 염법연기와 염·정합설을 전개·융섭한 점에서 찾아진다.

결국, 여래장연기설은 중생의 입장에서 생사와 열반의 가능근거를 여래장에 둠으로써 여래장을 매개로 이상적 佛果를 지향한다. 이에 대하여 법계연기설은 佛果의 입장에서 현실 자체를 진여의 구체적 현현으로 파악함으로써 법계를 매개로 본체와 현상, 동일성과 차이성, 통일성과 다양성이 相卽·相入하고 있는 重重無盡의 연기적 관계임을 밝힌 것이다.[1] 이러한 두 가지 연기설 속에는 내재적 보편성과 시간을 강조하는 인도인 그리고 구체적 현실과 공간을 강조하는 중국인의 사

1) 법장의 화엄교학에 나타난 실천적 수행의 문제에 관하여 크게 두 가지 입장이 제시되고 있다. 하나의 입장은 張元圭선생(「華嚴學의 大成者 法藏의 敎學思想Ⅱ」『佛敎學報』14집, pp.157-158)이 지적한 것처럼, 법장이 실천을 경시했다고 보는 입장이다. 장원규선생은 그 근거로 법장의 화엄교학은 『화엄경』을 果上現의 법문으로 파악함으로써 그 敎義 내용도 붓다가 깨달은 내용에 초점이 맞추어져 있다는 점을 들어 진리에 도달하고자 하는 수행자의 현실을 등한시하고 있다고 지적한다.

다른 하나의 입장은 앞에서 살펴보았듯이 石橋眞誠선생(「華嚴觀法の展開」『印度學佛敎學硏究』27-1, p.267)이 지적한 것처럼, 법장의 교학 속에는 실천적 관법과 결합한 敎·觀相卽이 전제되고 있다는 입장이다. 이러한 두 가지 입장과 여래장연기설의 실천적 입장을 묶어서 논자의 견해를 밝히고자 한다. 일반적으로 『화엄경』을 菩薩敎, 여래장계통의 경전을 如來敎로 분류한다. 이러한 분류방식에 따른다면, 법장의 화엄교학은 보살의 수행을 강조하는 수행의 종교에 속하고, 여래장연기설은 여래의 자비를 강조하는 믿음의 종교에 속한다. 또한 법장의 『망진환원관』 자체가 실천적 성격을 띠고 있고, 性起觀에 나타난 華嚴三昧(各定,因定)와 海印三昧(總定,果定)는 바로 화엄의 수행론을 그대로 반영하고 있다. 따라서 법장의 화엄교학을 실천이 경시된 철학이라고 단정할 수는 없다고 생각한다. 다만 실천이라는 큰 범주에서 본다면, 법장의 법계연기설이 깨침의 내용과 결과의 성격을 띤 보살의 禪定的 수행을 강조한 반면에 여래장연기설은 수행의 동기적 원인과 과정의 성격을 띤 중생의 信行的 수행을 강조한다. 따라서 법장의 화엄교학 뿐만 아니라 여래장연기설의 수행 문제에 있어서도 보살과 중생이 깨달음에 도달하는 과정상의 방법의 차이로 해석하는 것이 옳다고 생각한다. 왜냐하면 불교의 모든 가르침은 수행을 그 전제로 하여 궁극적으로 깨달음을 지향하고 있다는 점에서 일치하기 때문이다.

유방법이 각각 하나의 원인으로 작용했음을 알 수 있다. 또한 법계연기설의 구체적 내용을 밝힌 十玄緣起說과 여래장연기설과의 관계에 대해서도 이전에 다양한 견해가 제시되어 있다. 즉 법장이 『五敎章』에서 제시한 '唯心回轉善成門'을 『탐현기』에서 '主伴圓明具德門'으로 대치한 이유에 대한 의문점이 있다. 이것을 근거로 여래장연기설과의 관계를 부정적으로 보려는 견해가 있으나 본 논자의 입장은 다른 견해를 갖고 있다. 즉 법장이 십현문에 각각 공통적으로 적용되는 十因을 제시한 점에서 볼 때, 이 십인 가운데 '法性融通故'와 '各唯心現故'는 바로 진여연기설과 여래장연기설을 구체적으로 나타낸 것임을 알 수 있었기 때문이다. 따라서 여래장연기설은 십현연기설의 체계 속에서 보다 발전적 형태로 전개되고 있다고 보았다.

본 논자는 이상과 같은 내용과 문제의 제기를 통하여 법장의 화엄교학과 여래장연기설을 '不二不一'의 관계로 규정하고자 한다. 먼저, '不二'의 측면에서 볼 때, 법장교학은 성립배경과 사상적 전승과의 관계에서 여래장연기설과 그 공통적 기반과 연계성 그리고 동질성을 지님으로써 둘이 아니라고 할 수 있다. 법장의 화엄교학을 '여래장연기적 화엄'이라고 부른 이유도 바로 여기에 근거한 것이다. 다음, '不一'의 측면에서 볼 때, 법장교학이 비록 여래장연기설을 교리적 기초로 삼아 성립되었지만, 화엄적 色彩를 강하게 띠고 있다는 점에서 하나라고 할 수 없다. 바로 이러한 측면이 한편으로는 법장교학이 여래장연기설의 발전적 형태라고 주장될 수 있는 계기를 제공한 것이며, 다른 한편으로는 법장 자신이 강조한 것처럼, 법장의 화엄이 別敎一乘으로서의 독자적이고 종합적 사상체계라고 주장될 수 있었던 것이다.

그러나 이러한 주장에는 하나의 모순점이 발견되기도 한다. 왜냐하면 사상이란 물질처럼 단순한 결합의 복합물이 아니라는 점에서이다. 예컨대 하얀색과 검정색이 결합하면 회색이 된다. 이 경우에 우리는 보통 회색 만의 독자성을 연상하나 그 속에는 두 가지 색이 소멸된 것이 아니라 혼재되어 있고, 회색을 통하여 각자

의 색을 나타내고 있으며, 색이라는 점에서 모두 하나의 통일성에 융섭된다. 그것을 주장하는 것이 화엄의 중중무진이 아니겠는가? 천만가지의 모든 색이 오직 하나의 色性 속에 통일되듯이, 불교의 모든 사상은 진리 속에 포섭된다. 바로 이러한 전체적, 연속적 관점에서 논자는 법장의 화엄교학 속에 결코 소멸과 흡수가 아니라 수용과 발전의 형태로 혼재되어 있으면서도 그 특성을 드러내고 있는 여래장연기설을 제시하고자 했다.

이러한 주장을 더욱 뒷받침하기 위하여 澄觀과 宗密로 이어지고 있는 화엄의 여래장설에 관한 전반적 검토는 차기의 연구과제로 남겨둔다. 이러한 연구는 禪宗의 여래장설을 이해하기 위한 전단계로서 중요한 문제라고 생각되기 때문이다.

參 考 文 獻

1. 經典類

1) 經論

·『孔目章』 『大正新修大藏經』 45. 大正一切經刊行會, 大正13.

·『大方廣佛華嚴經』(六十卷) 『大正新修大藏經』 9.

·『大方廣佛華嚴經』(八十卷) 『大正新修大藏經』 10.

·『大方等如來藏經』 『大正新修大藏經』 16.

·『大乘起信論』 『大正新修大藏經』 32.

·『大乘起信論義記』 『大正新修大藏經』 44.

·『大乘起信論義疏』 『大正新修大藏經』 44.

·『大乘法界無差別論疏』 『大正新修大藏經』 44.

·『法藏和尙傳』 『大正新修大藏經』 50.

·『大乘義章』 『大正新修大藏經』 44.

·『佛祖通記』 『大正新修大藏經』 49.

·『佛性論』 『大正新修大藏經』 31.

·『宋高僧傳』 『大正新修大藏經』 50.

·『隨相論』 『大正新修大藏經』 32.

·『十地經論』 『大正新修大藏經』 26.

·『勝鬘經』 『大正新修大藏經』 12.

·『唯識三十論頌』 『大正新修大藏經』 31.

·『異部宗輪論』 『大正新修大藏經』 49.

·『入楞伽經』 『大正新修大藏經』 16.

·『雜阿含經』 『大正新修大藏經』 2.

·『出曜經』 『大正新修大藏經』 4.

·『華嚴經問答』 『大正新修大藏經』 45.

·『華嚴經搜玄記』 『大正新修大藏經』 35.

·『華嚴經傳記』 『大正新修大藏經』 51.

·『華嚴經旨歸』 『大正新修大藏經』 45.

·『華嚴經探玄記』 『大正新修大藏經』 35.

·『華嚴五敎章』 『大正新修大藏經』 45.

·*DashabhūmikaSūtra*, edited by Johannes Rahder, Paul Geuthner Louvain J.B. Istas, 1926.

·*DashabhūmikaSūtra*, revised and edited by Ryūkō Kondō, Rinsen Book CO 1983.

·Buddhist Sanskkrit Texts No.7 *Dashabhūmikasūtra*, edited by P.L. Vaidya, The Mithila Institute, 1967.

2) 經論에 대한 飜譯 및 註釋書

·金無得譯註, 『賢首法藏 華嚴學體系-華嚴五敎章』, 우리出版社, 1988.

·대한불교조계종역경위원회편찬, 『한글대장경』 40-45 (화엄부-60『화엄경』), 동국대학교부설 동국역경원, 1966-1975.

·無比편찬, 80『화엄경』제1권-제10권, 民族社, 1994.

·龍山章眞, 梵文和譯 『十地經』, 國書刊行會, 1982.

2. 單行本類

1) 國內 著書

·戒　環, 『中國華嚴思想史硏究』, 불광출판부, 1996.

·金東華, 『佛敎學槪論』, 寶蓮閣, 1954.

·_____, 『大乘佛敎思想』, 寶蓮閣, 1992.

·金芿石, 『華嚴學槪論』, 法輪社, 1986.

·심재룡, 『중국불교철학사』, 철학과 현실사, 1994.

·李箕永, 『元曉思想1-世界觀-』, 弘法院, 1967.

·李平來, 『新羅佛敎如來藏思想硏究』, 民族社, 1996.

·全海住, 『義湘華嚴思想史硏究』, 民族社, 1993.

·정호영, 『여래장사상』, 대원정사, 1993.

·조수동, 『불교철학의 본질』, 이문출판사, 1994.

2) 國外 著書

·鎌田茂雄, 『中國華嚴思想史硏究』, 東京大學出版會, 1978.

·_____, 『中國佛敎思想史硏究』, 春秋社, 1968.

·高崎直道, 『如來藏思想の形成』, 春秋社, 1974.

·_____, 『如來藏思想』 I , 法藏館, 1989.

·高峯了州, 『華嚴思想史』, 百華苑, 1976.

·末綱恕一, 『華嚴經の世界』, 春秋社, 1957.

·木村淸孝, 『初期中國華嚴思想の硏究』, 春秋社, 1977.

·_____, 『中國佛敎思想史』, 世界聖典刊行協會, 1979.

·_____, 『中國華嚴思想史』, 平樂寺書店, 1992.

·木村泰賢, 『大乘佛敎思想論』, 大法輪閣, 1967.

·武邑尙邦,『佛性論硏究』, 百華苑, 1977.

·柏木弘雄,『大乘起信論の硏究』, 春秋社, 1981.

·山田龍城,『大乘佛敎成立史論序說』, 平樂寺書店, 1959.

·上田義文,『大乘佛敎思想の根本構造』, 百華苑, 1957.

·石井敎道,『華嚴敎學成立史』, 中央公輪事業出版, 1964.

·小川一乘,『佛性思想』, 文榮堂書店, 1982.

·勝又俊敎,『佛敎における心識說の硏究』, 山喜房佛書林, 1964.

·矢島羊吉,『空の哲學』, 日本放送出版協會, 1983.

·深浦正文,『唯識學硏究』 上卷, 永田文昌堂, 1954.

·玉城康四郎,『佛敎史 Ⅱ-中國·チベツト·朝鮮-』, 山川出版社, 1983.

·_____,『華嚴入門』, 春秋社, 1992.

·宇井伯壽,『佛敎汎論』, 岩波書店, 1962.

·伊藤瑞叡,『華嚴菩薩道の基礎的硏究』, 平樂寺書店, 1988.

·長尾雅人,『中觀と唯識』, 岩波書店, 1978.

·中村元／笠原一男／金岡秀友 監修·編集,『アシア佛敎史·インド編Ⅲ 大乘佛敎-新しい民衆佛敎の誕生-』, 佼成出版社, 1973.

·_____,『アシア佛敎史·中國編Ⅰ 漢民族佛敎-佛敎傳來から隋·唐まで-』, _____, 1975.

·中村元, 『東洋人の思惟方法』 1·2合本, 春秋社, 1961.

·_____, 『インド思想史』 第2版, 岩波書店, 1968.

·湯次了榮,『華嚴大系』, 國書刊行會, 1985.

·坂本幸男,『華嚴敎學の硏究』, 平樂寺書店, 1988.

·平川彰, 『初期大乘佛敎の硏究』, 春秋社, 1968.

·_____, 『大乘起信論』, 大藏出版社, 1973.

·_____, 『佛敎通史』, 春秋社, 1977.

·惠谷隆戒,『大乘佛敎思想史槪說』, 佛敎大學通信敎育部, 1977.

·橫超慧日 外共著,『中國の佛教』, 大藏出版社, 1961.
·常盤大定,『佛性の研究』, 國書刊行會, 1984.
·賴永海, 『中國佛性論』, 佛光出版社, 1990.
·馬定波, 『印度佛教心意識說之研究』, 正中書局, 1974.
·_____, 『中國佛教心性說之研究』, 正中書局, 1978.
·方立天, 『佛教哲學』, 中國人民大學出版社, 1986.
·釋聖印, 『佛教概論』, 新文豐出版公司, 1989.
·印順, 『如來藏之研究』, 正聞出版社, 1981.
·任繼愈, 『隋唐佛教思想論集』, 人民出版社, 1963.
·將維喬, 『中國佛教史』, 上海書店, 1989.
·田養民, 『大乘起信論如來藏緣起之研究』, 吉豐印製有限公司, 1978.
·中國佛教協會,『中國佛教』1·2·3·4, 知況出版社, 1980·1982·1989.
·Alfonso Verdu, *The Philosophy of Buddhism*, Martius Nijhoff Publishers, 1981.
·Brain Edward Brown, *The Buddha Nature*, Motilal Banarsidass Publishers, 1991.
·Cheng Chin, *Manifestation Of Tathāgata*, Wisdom Publication, 1993.
·France H. Cook, *Hua-Yen Buddhism*, The Pennsylvania State University Press, 1977.
·Garma C.C. Chang, *The Buddhist Teaching Of Totality*, _____, 1972.
·Kenneth Ch'en, *Buddhism in China*, Princeton University Press, 1964.
·Thomas Cleary, Entry Into The Inconceivable *An Introduction to Hua-Yen Buddhism*, University of Hawaii Press, 1983.

3) 飜譯 著書

·高崎直道,『불성이란 무엇인가』, 전치수역, 여시아문, 1998.
·까르마 C·C·츠앙,『화엄철학』, 이찬수역, 경서원, 1990.

·中村元外,『華嚴思想論』, 釋元旭譯, 雲舟社, 1988.

·카마타 시게오,「화엄의 사상」, 한형조역, 고려원, 1987.

·K·S·케네쓰 첸,『중국불교』상·하, 박해당역, 민족사, 1991·1994.

·平川彰·梶山雄一·高崎直道編,『講座·大乘佛敎6 如來藏思想』, 宗浩역, 경서원, 1996.

·프란시스 쿡,『화엄불교의 세계』, 문찬주역, 불교시대사, 1994.

3. 論文類

1) 國內 論文

·高翊晋,「元曉의 華嚴思想」『韓國華嚴思想硏究』, 東國大學校出版部, 1982.

·金東華,「中國佛敎의 唯識學說-佛敎唯心思想의 發達 그 VI-」『佛敎學報』 7집, 1970.

·金聖觀,「心性說에 관한 硏究」, 圓光大大學院 博士學位論文, 1987.

·_____,「阿賴耶識의 相續性」『韓國宗敎』 10輯, 圓光大宗敎問題硏究所, 1985.

·金順錦,「有機的인 相應緣起硏究」『사회발전과 철학의 과제』 제6회 철학자연합대회대회보, 1993.

·申賢淑,「元曉의 華嚴法界緣起論」『韓國佛敎學』18집, 韓國佛敎學會, 1993.

·李符永,「 '一心'의 分析心理學的 照明-元曉 大乘起信論 疏·別記를 中心으로-」『佛敎硏究』 11·12, 한국불교연구원, 1995.

·李竹內,「원효의 如來藏 개념에 대한 분석심리학적 고찰」『心性硏究』 14-1, 韓國分析心理學會, 1999.

·李洋姬,「元曉의 如來藏思想」, 韓國精神文化硏究院 碩士學位論文, 1982.

·李平來, 「大乘起信論硏究(一)」『印佛硏』 28-1, 1979.

·_____,「元曉の眞如觀-起信論海東疏を中心とてし-」『印佛研』29-1, 1980.

·_____,「『涅槃宗要』の如來藏說」『印佛研』30-2, 1982.

·_____,「華嚴敎學의 基礎로서의 如來藏說에 관한 硏究」『東西哲學硏究』13호, 韓國東西哲學硏究會, 1996.

·張愛順,「法藏の佛敎觀について」『印佛研』41-1, 1993.

·張元圭,「華嚴經의 思想體系와 그 展開」『佛敎學報』7집, 1970.

·_____,「華嚴初期 화엄교학사상의 연구」『佛敎學報』10집, 1973.

·_____,「화엄교학의 大成者 法藏의 교학사상1」『佛敎學報』13집, 1976.

·_____,「화엄교학의 大成者 法藏의 교학사상2」『佛敎學報』14집, 1977.

·鄭舜日,「華嚴性起思想史硏究」, 圓光大大學院 博士學位論文, 1988.

·_____,「法藏의 華嚴性起思想」『韓國宗敎』13輯, 圓光大宗敎問題硏究所, 1987.

·崔裕鎭,「元曉의 和諍思想 硏究」, 서울대大學院 博士學位論文, 1988.

2) 國外 論文

·加藤善淨,「地論宗の形成」『印佛研』5-1, 1957.

·鍵主良敬,「淨影寺慧遠の如來藏思想」『印佛研』10-2, 1962.

·_____,「法藏における一心の性格について」『印佛研』13-2, 1965.

·_____,「自性淸淨心の背景-眞諦譯攝大乘論の場合-」『佛敎學セミナー』28, 1978.

·鎌田茂雄,「性起思想の成立」『印佛研』5-2, 1957.

·_____,「中國南北朝時代の華嚴硏究序說」『駒澤大學佛敎學部硏究紀要』23, 1965.

·_____,「海印三昧について」『駒澤大學佛敎學部硏究紀要』24, 1966.

·_____,「中國の華嚴思想」『講座·東洋思想6』, 東京大學出版會, 1967.

·_____,「法界緣起と存在論」『講座·佛敎思想1-存在論·時間論-』, 理想社, 1974.

·袴谷憲昭,「緣起と眞如」『佛敎思想の諸問題』, 春秋社, 1985.

·高崎直道,「寶性論における如來藏の意義」『印佛研』1-2, 1953.

·_____,「如來藏と緣起」『印佛研』2-1, 1953.
·_____,「The TahāgatÔtpattisaṃbhava-nirdesha of the Avataṃsaka and the Ratnagotravibhāga -with special reference to the term 'tathāgata-gotra-saṃbhava'(如來性起-」『印佛研』, 7-1, 1958.
·_____,「般若經の如來藏思想」,『印佛研』17-2, 1969.
·_____,「如來藏思想の歷史と文獻」『講座·大乘佛敎6 如來藏思想』, 春秋社, 1982.
·_____,「『大乘起信論』の眞如」『佛敎學』29, 佛敎思想學會, 1990.
·高峯了州,「佛敎的實踐の基盤-觀と行-」『佛敎學硏究』14·15, 龍谷大學佛敎學會, 1957.
·_____,「華嚴經の唯心思想」『華嚴論集』, 國書刊行會, 1976.
·吉原瑩覺,「Seinと法界」『印佛研』22-1, 1973.
·吉津宜英,「『大乘義章「八識義」について」『印佛研』20-1, 1972.
·_____,「淨影寺慧遠の眞識考」『印佛研』22-2, 1974.
·_____,「法藏の大乘起信論義記について」『印佛研』29-1, 1980.
·_____,「旧來成佛について」『印佛研』32-1, 1983.
·_____,「法藏の一乘大乘への批判について」『印佛研』38-1, 1989.
·_____,「法藏の法界緣起說の形成と變容」『佛敎思想の諸問題』, 春秋社, 1985.
·_____,「緣起と性起」『東洋學術硏究』22-2, 1983.
·_____,「慧遠の『起信論疏』をめぐる諸問題(上)」『駒澤大學佛敎學部論集』3, 1972.
·_____,「淨影寺慧遠の「妄識」考」『駒澤大學佛敎學部硏究紀要』32, 1984.
·_____,「法藏傳の硏究」『駒澤大學佛敎學部硏究紀要』37, 1979.
·_____,「慧遠の佛性緣起說」『駒澤大學佛敎學部硏究紀要』33, 1975.
·大松博典,「宋代天台學における佛性」『印佛研』32-2, 1985.
·藤堂恭俊,「如來藏の識說的理解」『印佛研』2-1, 1953.
·藤隆生, 「地論唯識說の二傾向に對する敎學史的試論」『印佛研』12-2, 1964.
·藤田正浩,「初期如來藏系經典の緣起思想」『佛敎思想の諸問題』, 春秋社, 1985.

·馬場昌平,「初期の華嚴思想の考察」『印佛研』11-1, 1963.

·末綱恕一,「華嚴の數理觀」『佛教の根本眞理』, 三省堂, 1956.

·木村邦和,「攝論學派の心分說に關する一考察」『印佛研』24-2, 1976.

·木村清孝,「華嚴經宗趣論の歷史と意味」『印佛研』19-1, 1970.

·_____,「華嚴宗の成立」『講座大乘佛教3-華嚴思想-』, 春秋社, 1983.

·_____,「華嚴」『東アシアの佛教』岩波書店, 1988.

·柏木弘雄,「如來藏の緣起思想」『講座.東洋思想5』, 東京大學出版會, 1966.

·山田亮賢,「眞如隨緣の思想について 『印佛研』2-1, 1953.

·_____,「華嚴法藏の三性說について」『印佛研』4-2, 1956.

·_____,「如來藏緣起宗について」『印度學佛教學論叢』, 法藏館, 1955.

·山田熊太郎,「佛教の唯心說について」『駒澤大學研究紀要』32, 駒澤大學佛教學會, 1974.

·常盤義伸(Gishin Tokiwa),「Thatagata Garbha」『印佛研』22-1, 1973.

·霜村叡眞,「隋代佛教における「宗」について」『大正大學大學院研究』19, 大正大學出版, 1996.

·石橋眞誠,「法藏教學の思想的背景」『印佛研』8-2, 1962.

·_____,「如來藏と阿賴耶識」『印佛研』16-2, 1968.

·_____,「如來藏緣起思想の起源」『印佛研』17-2, 1969.

·_____,「元曉の華嚴思想」『印佛研』19-2, 1971.

·_____,「華嚴觀法の展開」『印佛研』27-1, 1978.

·_____,「華嚴の緣起說」『印佛研』31-1, 1982.

·_____,「法藏の唯識說への對應」『印佛研』32-2, 1984.

·_____,「華嚴教學に於ける如來藏思想」『印佛研』35-2, 1987.

·_____,「如來藏の思想史的研究序說」『家政學園研究紀要』1, 1962.

·_____,「如來藏思想の形成」『家政學園研究紀要』3, 1964.

·_____,「大乘佛教における如來藏思想の展開」『家政學園研究紀要』4, 1965.

·_____,「如來藏思想の中國的理解『家政學園研究紀要』5, 1966.

·_____,「如來藏の用語例」『家政學園研究紀要』7, 1968.

·_____,「如來藏思想の實踐的體系」『家政學園研究紀要』8, 1969.

·石井公成,「智儼の如來藏思想」『印佛研』28-2, 1980.

·_____,「元曉と中國思想」『印佛研』31-2, 1983.

·_____,「事事無礙を說いたのは誰か」『印佛研』44-2, 1997.

·小島岱山,「自性淸淨圓明體の成立事情-如來藏·自性淸淨心の絶對化-」『印佛研』30-1, 1981.

·_____,「中國華嚴思想史再考」『印佛研』44-2, 1997.

·小林實玄,「法藏の三性說について-華嚴に於ける如來藏解釋の問題-」『印佛研』9-1, 1961.

·_____,「如來藏緣起宗考」『印佛研』10-2, 1962.

·_____,「『起信論』解釋の變遷」『印佛研』13-2, 1965.

·_____,「華嚴宗觀行の展開について」『印佛研』15-2, 1967.

·_____,「華嚴の「敎說」と「通觀」について-中國佛敎における智と理と事-」『印佛研』29-2, 1981.

·_____,「「唯心廻轉門」の變遷について」『印佛研』31-1, 1982.

·_____,「事事無礙と理事無礙」『佛敎學研究』16·17, 龍谷大學佛敎學會, 1959.

·_____,「華嚴の心性論」『南都佛敎』7, 南都佛敎研究會, 1959.

·小川弘貫,「ジナ如來藏思想の考察」『印佛研』13-1, 1965.

·松濤誠廉,「起信論思想の體系と年代」『日本佛敎學會年譜』22, 日本佛敎學會, 1956.

·水谷幸正,「dhātuとgotra」『佛敎大學研究紀要』36, 佛敎大學學會, 1959

·水野弘元,「心性本淨の意味」『印佛研』20-2, 1972.

·勝呂信靜,「成唯識論における三性說について」『印佛研』13-1, 1965.

·勝又俊敎,「心性說の類型的考察」『印佛研』10-1, 1962.

·_____,「如來藏思想と阿賴耶識思想の交流」『宗教研究』113, 日本宗教學會, 1942.

·_____,「如來藏思想の發達に就ての一考察」『印度哲學と佛教の諸問題』, 岩波書店, 1951.

·阿部文雄,「楞伽經に於ける「阿賴耶識」と「如來藏」とに就て」『駒澤大學佛教學會年譜』5-1, 駒澤大學佛教學會, 1934.

·岩田良三,「攝大乘論と九識說について」『印佛研』20-2, 1972.

·遠藤孝次郎,「華嚴無盡論」『印佛研』13-1, 1965.

·_____,「華嚴性起論考」『印佛研』14-1, 1965.

·_____,「華嚴性起論續」『印佛研』15-2, 1967.

·_____,「華嚴性起論續2」『印佛研』16-1, 1967.

·有賀要廷,「法華經における佛性思想の內在性」『印佛研』20-1, 1971.

·伊吹敦, 「地論宗南道派の心識說について」『印佛研』47-1, 1999

·一色順心,「華嚴の眞妄說と『起信論』」『印佛研』32-2, 1984.

·_____,「菩薩の行位と華嚴の成佛說について」『佛教學セミナー』39, 大谷大學佛教學會, 1987.

·日置孝彦,「八識に關する慧遠の解釋」『印佛研』19-1, 1970.

·赤尾榮慶,「法藏の華嚴三性說について」『印佛研』28-2, 1980.

·_____,「法藏にみえる草木成佛について」『印佛研』32-2, 1984.

·舟橋常哉,「唯識思想の成立について-唯心から唯識へ-」『佛教學セミナー』49, 大谷大學佛教學會, 1989.

·酒井得元,「存在と佛性」『印佛研』4-2, 1956.

·_____,「法界の論理的考察」『印佛研』7-1, 1958.

·竹村牧男,「『大乘起信論』の心識說について」『印佛研』31-2, 1983.

·_____,「如來藏緣起說について」『佛教思想の諸問題』, 春秋社, 1985.

·中條道昭,「華嚴の性起」-智儼と法藏-『印佛研』36-2, 1988.

·_____,「性起說の展開」『印度哲學佛教學』3, 北海道印度哲學佛教學會, 1988.
·中川善政,「阿梨耶識と流轉と還滅と」『佛教學會報』5-1, 高野山大學佛教學會, 1981.
·中村薰,「華嚴經における一異の問題」『印佛研』23-1, 1974.
·池 要,「華嚴における「十義門」說について-特に法藏を中心として」『印佛研』37-1, 1989.
·織田顯祐,「智儼の阿梨耶識觀」『佛教學セミナー』36, 大谷大學佛教學會, 1982.
·_____,「眞妄から理事へ-法藏の智儼觀-」『佛教學セミナー』47, _____, 1988.
·眞野龍海,「華嚴經の經題について (1)」『印佛研』41-1, 1993.
·陳永裕, 「華嚴十重唯識における轉眞成事の一考察」『印佛研』38-1, 1989.
·川田態太郎,「佛陀華嚴」『華嚴思想』, 法藏館, 1975.
·清水光幸, 「法藏『大乘起信論別記』について」『印佛研』33-2, 1985.
·坂本幸南,「心性論展開の一斷面」『印佛研』2-1, 1953.
·_____,「性起思想と惡について」『印佛研』5-2, 1957.
·_____,「佛教の本質論-華嚴學より見たる-」『宗教研究』13-5, 1936.
·河野雲集,「華嚴教學研究の回顧」『支那佛教史學』5-1, 支那佛教史學會, 1941.
·河野訓, 「中國における緣起思想の受容」『宗教研究』66, 日本宗教學會, 1992.
·香川孝雄,「如來興顯經について」『印佛研』15-2, 1967.
·横山紘一,「性相について」『佛教學研究』52, 龍谷佛教學會, 1996.
·_____,「唯識の識轉變」『講座・大乘佛教8 唯識思想』, 春秋社, 1982.
·如釋, 「賢首五教的心識觀」『華嚴宗之判教及其發展』, _____, _____.
·李世傑,「華嚴的世界觀」『華嚴思想論集』, 大乘文化出版社, 1976.
·_____,「華嚴宗綱要」『華嚴學概論』, _____, _____.
·慧潤, 「華嚴哲學的現代意義」『華嚴學概論』, _____, _____.
·Dale S. Wright, "The significance of paradoxical language in Hua-Yen Buddhism," *Philosophy East and West* Vol.XXⅦ-3, University of

Hawaii Press, 1982.

·France H. Cook, "The Meaning of Vairocana in Hua-Yen Buddhism," *Philosophy East and West* Vol.XXII-3, University of Hawaii Press, 1972.

·Junjiro Takakusu, "Buddhism as a Philosophy of Thusness," *The Indian Mind*, East-West Center Press of University Hawaii , 1967.

·Yün hua Jan, "The mind as the Buddha-nature : The concept of the Absolute in Ch'an Buddhism," *Philosophy East and West* Vol.XXXII-3, University of Hawaii Press, 1977.

·Whalen Lai, "The meaning of "mind-only" (Wei-hsin) : An analysis of a sinitic Mahāyāna phenomeon," *Philosophy East and West* Vol.XXVII-1, University of Hawaii Press, 1977.

4. 辭典類

·金觀應,『佛教學大辭典』, 弘法院, 1988.

·望月信亨,『望月佛教大辭典』, 世界聖典刊行協會, 1980.

·創價學會教學部,『佛教哲學大辭典』, 聖教新聞社, 1985.

·F.Edgeton, *Buddhist Hybrid Sanskrit-English Dictionary* Vol.II: Dictionary, Motilal Banarsidass Publishers, 1970.

·M.Monier Willams, *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, 1989.