

# 원측 『해심밀경소』 「지바라밀다품」에 나타나는 진제의 불신관·법계관에 관하여

김성은

한국학중앙연구원 전문원, 불교철학 전공  
sid@aks.ac.kr

- I. 머리말
- II. 여래장과 불신
- III. 여래장과 법계
- IV. 수행의 근거로서의 불신관과 법계관
- V. 맺음말

## I. 머리말

원측(圓測, 613-696)의 『해심밀경소』 「지바라밀다품」(이하 『원측소』)은 원측이 의거하는 분과(分科)인 경(境)·행(行)·과(果) 중 「분별유가품」과 함께 행(行), 즉 수행론에 해당한다. 유식사상이 유가사(瑜伽師)들의 실천적·주체적 수행경험의 축적을 토대로 성립하였다는 원론으로 회귀하여 「지바라밀다품」의 수행론을 조망한다면 이 품은 이론과 실천이 맞물린 유가행과 고유의 사상 진개를 파악할 수 있는 텍스트이다. 특히, 「지바라밀다품」의 십지론은 장애단멸론을 중심으로 논의가 전개된다. 이것은 중생이 무상정득각(無上正等覺)을 증득할 수 있는 구체적인 실천 방법이 있으며, 정법(正法)에 따라 정근수습하면 반드시 깨달음에 이를 수 있다는 확신에 기반하고 있음을 의미한다. 이에 대한 『원측소』에서는 진제 역 세친의 『섭대승론석』(이하 『진제섭론』)을 주된 전거 중의 하나로 삼고 있는데, 원측이 진제를 통해 계승하고 있는 십지론 역시 성불(成佛)의 확신을 전제로 한 단계적 장애단멸론을 벗어나지 않는다. 본고에서는 『원측소』의 십지론에 수용되고 있는 진제의 범신관과 진여·법계관<sup>1)</sup>을 검토하고 그것이 ‘일체개성불(一切皆成佛)’<sup>2)</sup>이라는 깨달음의

- 1) 본고에서 주로 진제 계통의 문헌에 나타나는 진여·법계관을 다루게 되는데, 진제 역 세친의 『섭대승론석』에서 진여와 법계는 무분별지의 대상으로 상호 환치하여 사용 되는 개념이며, 특히 『섭대승론석』의 十法界相이 『성유식론』에서 十眞如相으로 환치 되고 있기도 하여 본고에서는 진여·법계를 특별한 개념 구분 없이 하나의 의미범주로 상정하고 논의를 진행하겠지만, 유식사상에 있어 진여와 법계의 상관적 의미 규정에 대해서는 차후의 기회를 통해 세밀하게 검토해야 할 문제이다. 법계와 진여가 무분별지의 대상, 즉 境이라고는 하나 能緣인 무분별지와 둘로 나누어지는 것이 아니므로 인식론이나 존재론의 틀로 구분되기 어렵다는 점은 분명하다.
- 2) 잘 알려져 있다시피, 橋川智昭(「圓測における五性各別の肯定について: 圓測思想に對する皆成的解釋の再檢討」, 『佛教學』 40(1999), 95-117쪽.)에 의해 원측이 오성각별론자라는 문제제기가 이루어진 이래, ‘一切皆成’對 ‘五性各別’의 대립적 관점으로부터 원측을 규정하기 위한 논란이 계속되어 왔다. 吉寸誠(「唐初期の五性各別論における-圓測と基の議論中心に」, 『日本佛教學會年報』 65(2000), 179-196쪽.)의 경우, 원측을 오성각별론자로 규정하지만, 내용상 불성사상에 의거하고 있으므로, 규기와 대립적 관계로 설정한다. 丁永根(「一切衆生の成佛에 대한 圓測의 입장」, 『불교학연구』 5(2002), 157-180쪽.)은, 일체중생의 평등을 기본 이념으로 삼는 원측으로서는 자은파의 오성각별론에 동조하지 않았음이 분명하다고 주장한다. 장규언(『圓測』『解深密經疏』「無自性相品」연구」, 한국학중앙연구원 한국학대학원 박사학위논문(2012).)의 경우 원측을 오성각별론자로 규정하면서도 그 기반은 삼승과 일승의 화쟁이라는 데에 변별점을 두고 있다. 일련의 연구 흐름에는 원측을 범상종의 傍系로 자리매김하려는 경향이 있다. 이런 입장을 명시적으로 드러내는 橋川智昭(「圓測の眞諦說批判」, 『印度學佛教學佛研』 50-

보편성에 뿌리내리고 있음을 밝히고자 한다. 범상종의 오성각별론을 주요 주제로 하여, 기츠카와에 의해 촉발된 원측의 사상적 귀속 문제에 관한 일본학계와 한국학계 간 논쟁이 진행 중인데, 그간 주목되지 않았던 원측의 수행론에 수용된 진제의 사상을 조망하여 원측의 진의가 무엇인지에 대한 확장된 논의의 장을 여는 계기가 되었으면 한다. 또한, 절대적 진리<sup>3)</sup>로서의 진여·법계와 주체적 원리로서의 법신(法身)<sup>4)</sup>을 일치시킴으로써 불교의 실천적·주체적 오의(奧義)를 부각시키는 이들의 법신

2(2011, 134-137쪽.)는 正系 法相宗과 원측의 相違가 진제 진영의 舊譯과 현장 진영의 新譯의 대립의 문제가 아니라, 新譯 사상 내에서의 해석의 차이 때문이라고 본다. 즉, 원측이 8식설·9식설이나 三性·三無性說 등 주요 주제에 대해서 眞諦說을 파착한 것이, 자신의 의견을 개진한 발로가 아니라 현장의 新譯과 우배된다는 이유에서였다고 주장하는데, 이러한 주장에는 역시 진제와 현장 간 진영을 분리하고, 원측을 현장 진영의 傍系로서 규정하려는 惠沼 이후의 흐름이 반영된 것이다. 남동신(「玄奘의 印度 求法과 玄奘像의 추이: 西域記, 玄奘傳, 慈恩傳의 비교 검토를 중심으로」, 『불교학연구』(2008), 191-239쪽.)은 현장의 3대 전기인 『대당서역기』(646년), 『속고승전』 卷4(현장전A: 647년, 현장전B: 664-667년), 『자은사삼장법사전』(자은전, 668)의 대조 분석을 통해 玄奘像의 형성 및 분화 과정을 개괄한 바, 瑜伽論學派라고 명명될 수 있는 현장계의 정체성 확립 운동이, 659년 『성유식론』의 번역을 계기로 基(632-682)를 중심으로 하는 法相唯識學派가 등장하면서 유가론 중심에서 『성유식론』 중심으로 변화의 계기를 마련하였고, 법상유식학파에서 『성유식론』의 해석에 대한 차이로 자은학과 서명학파로 분열하게 되었다는 것이다. 이 역시, 원측을 법상유식학과 내에 위치시키고 있다는 점에서 원측을 범상종의 방계로 규정하는 일련의 흐름과 맥을 같이 한다.

- 3) 진제의 여래장사상과 여래장계 경론에 공통적으로 보이는 구도인 진여·법계·법신-지혜 중 진여·법계와 법신의 관계를 표현하기 위해 다카사키 지키도(高崎直道)의 표현을 빌린 것인데, 이 지점이 마츠모토 시로(松本史朗)의 基體論으로 그 비불교성을 공격받았던 본질주의적 요소를 드러내고 있다고 생각한다. 그럼에도 불구하고 이 표현을 빌린 까닭은, '절대'로부터 상대화되지 않는 최고 경지의 고유 경험, 즉 부타 자내중 자체를 가리키는 의미를 취하였기 때문이다.
- 4) 법신은 여래장사상에서 중생의 주체적 각성과 관련된다. 원측은 여래장과 법신의 개념을 진제의 아미타식설과 관련지어 다음과 같이 설명한다. 『仁王經疏』 卷2(『大正藏』 33, 400中). “總標諸識，自有兩釋。一眞諦三藏，總立九識。一阿摩羅識，真如本覺爲性，在纏名如來藏，出纏名法身。阿摩羅識，此云無垢識，如九識章。餘之八識，大同諸師。” 즉, 진여의 본질을 본질로 하면서 중생의 주체적 각성 여부에 따라 '여래장'이나 '법신'으로 달리 명명된다. 여기서 여래장과 법신이 아미타식의 층위에서 논해지는 것은 『능가경』의 “阿梨耶識名如來藏”(『大正藏』 卷16, 559下)과 “如來藏識不在阿梨耶識”(『大正藏』 卷16, 556下)이라는 두 가지 說 중 후자에 따른 섭론학파의 9식설을 설명한 것이다. 吉村誠[「攝論學派の心識說について」, 『印度學佛教學研究』 51-2(2002), 61-65쪽.]은 섭론학파의 9식설과 8식설이 아리아식과 여래장의 同異 여부, 즉 아뢰야식을 망식(아리아식≠여래장)으로 보느냐 진망화합식(아뢰야식=여래장)으로 보느냐에 따라 나뉘어졌다고 보는 吉藏 『中觀論疏』(『大正藏』 卷42, 104下)의 관점을 소개한다. 또한, 지론종남도파의 전통적인 8식설(제7아리아식은 망식, 제8식은 진여)이 지론종남도파 혜원의 8식설에서 유래한, 『기신론』에 기초한 새 8식설(진망화합의 제8 아뢰야식)에 영향을 받아 섭론학파의 9식설로 발전한 것이라고 추정한다. 어찌 되었든, 중국에서 심식설 형성에 여래장과 식과의 관계가 결정적 요인이 되었음을 알 수 있다.

관·법계관이 『여래장경』·『보성론』<sup>5)</sup> 등에 나타나는 여래장사상과 상통하고 있음을 논의한다. 근래의 진제 사상 연구에서는, 진제에 의해 인도의 여래장사상이 결합된 채로 중국에 전파된 것이라는 견해와, 후대 지론종 남도와 및 섭론학자들에 의해 변용된 사상이 전파된 것이라는 견해가 제시되고 있다.<sup>6)</sup> 요시무라 마코토(2007)의 논증에 따라 『대승기

5) 高崎直道는 여래장사상의 대표적인 논저인 『寶性論』에 나오는 술어는 유가행과의 것이 분명하며, 『보성론』에 이르러 유가행과에 속하는 사람에 의해 여래장사상이 조직화되었다고 본다. 티베트에 전래된 것에 따르면, 이 논문 미륵과 무착에게 귀속된다.(平川彰·梶山雄一·高崎直道, 『如來藏思想』(경서원, 2001), 19-20쪽.) 한편, 594년에 저작된 천대 智顓(538-596)의 『摩訶止觀』에서 처음으로 『보성론』의 저자를 『法界無差別論』의 저자이기도 한 인도 중부 출신의 慧慧라고 하는 전통이 시작되었다.(시모다 마사히로 외, 『여래장과 불성』(씨아이알, 2015), 205쪽.) 진제 등도 『보성론』 계통의 유가행과에 귀속된다고 본다. 『보성론』의 한역은 後魏 勒那摩提가 511년 역출한 『究竟一乘寶性論』이 있다. 진제 역의 세친 『불성론』도 『보성론』과 그 내용이 유사한데, 『불성론』 이외에 『보성론』과 밀접한 관련을 맺고 있는 『無上依經』, 세친 『攝大乘論釋』, 『十八空論』, 『三無性論』, 『顯識論』, 세친 『涅槃經本有今無偈論』 등은 모두 진제에 의해 한역되었다.(平川彰·梶山雄一·高崎直道(2001), 위의 책, 70쪽.) 『불성론』과 『보성론』의 관계에 대한 연구사는 김성철(『불성론』(씨아이알, 2013), 5-15쪽.)에 의해 정리된 바 있다. 『여래장경』은 『보성론』에서 의거하는 경으로서, 여래장과 불성이라는 용어가 모두 등장하고 있다. 『여래장경』은 한역으로 666년 불타발타라 역과 667년 불공 역, 그리고 티베트어 역이 남아 있다.(平川彰·梶山雄一·高崎直道(2001), 위의 책, 66-67쪽.)

6) 최은영(『9식설과 여래장에 대한 진제의 사유 一考』, 『불교학연구』 26(2010), 144-145쪽.)은 이러한 두 가지 연구 흐름을 정리한 뒤, 진제 이후 사상의 간섭으로 9식설이 형성되었다는 후자의 입장에서, 여래장과 아라야식은 같은 지위를 지니며 染淨이 함께 하고 있다는 것이 진제의 진의라는 의견을 전개한다. 이러한 입장에서, 원측이 『해심밀경소』에서 진제 유식설을 설명할 때 제9식이라고 명명하는 것은 그 연원이 검토되어야 한다고 지적한다. 일찍이 요시무라 마코토(吉村誠, 『眞諦の阿摩羅識說と攝論學派の九識說』, 『印度學佛敎學研究』 56-1(2007), 177-182쪽.)는 최은영과 같은 논조 아래, 현장 귀국 전후인 섭론학과 말기에 '진제가 『결정장론』 구식품에 의해 9식설을 세웠다'는 말이 유포되었으며, 실은, 그 9식설이라는 것이 『대승기신론』에 의거해서 아말라식을 해석하고 있으며, 진제 역에 나타나는 아말라식(진제 역에는 9식설이나 제9식으로 나타나지 않음)의 특징과도 어긋나고 있다고 주장한다. 진제의 아말라식설과 섭론학과 9식설의 차이가 생긴 원인으로 담천 등이 『섭대승론』을 복지에 전하면서 아말라식을 『대승기신론』의 교리로 해석함으로써 제9식으로 간주했다고 본다. 현장 역에는 섭론사가 9식설의 증거로 삼았던 구절이 보이지 않고, 진제에 의해 아말라식으로 간주되었던 부분이 轉依나 淨依로 번역되었다. 더불어, 차상염(『이당편시까넬(Yid dang kun gzhi'i dka' grel)의 心識說에 나타난 圓測의 영향』, 『한국불교학회』 56(2010), 301-332쪽.)은 원측이 『해심밀경소』에서 논하는 보리류지의 7식설이 지론종 북도파의 심식설이며, 원측이 진제에게 귀속시키고 있는 9식설이 대승기신론과 능가경에 영향을 받은 섭론학파의 심식설임에도, 종카빠(Tsong kha pa, 1357-1419)가 『해심밀경소』에 의거하여 유식의 심식설을 이해함으로써 그의 유식논서에 원측을 비롯한 중국 당대의 이해인 진제의 9식설 비판과 8식설의 정통성 인정 등이 그대로 수용되는 경위를 밝힌다. 이종철(『원측과 티베트 불교: 종카빠의 『편쉬간넬』을 중심으로』, 『정신문화연구』 120(2010), 143-169쪽.)은 더불어, 종카빠가 『해심밀경소』를 통해 9식설을 이해하면서도 치밀한 고증 작업을 통해 원측이 전하는 정보의 정당성을 고증하는 비판적 지식인의

신문』의 변용된 여래장사상이 섭론학과의 9식설 설명에 적용되어 진제 사상의 진면목이 아니라면, 섭론학과의 여래장사상과 진제 계통 문헌에 나타나는 여래장사상은 구별되어 다루어져야 하고, 마찬가지로 원측소에 인용되는 진제 계통 문헌의 사상은, 원측 당시 섭론학파에서 변용되어 진제의 사상으로 통용되던 9식설 등과 연속적으로 읽혀서는 안 된다. 따라서 본 논고에서는, 인도의 여래장사상이 진제에 의해 직접적으로 전해진 부분에 초점을 맞춰, 원측에 의해 수용되는 진제 계통 문헌의 불신관·법계관을 통해, 진제의 사상이 여래장 사상과 직접적으로 관련 맺고 동아시아에 전파되었음을 실증하는 한 사례를 마련하고자 한다.

## II. 여래장과 불신

### 1. 원측에 의한 진제의 법신관 수용: 원만삼신

『원측소』에서는 초지(初地)에서 십지에 이르기까지 장애 단멸에 의한 후위(後位) 증입 과정을 『진제섭론』에 의거하여 주석한다. 『해심밀경』 경문에 따르자면, 제9지에서 보살은 아직 원만법신(圓滿法身)을 현전(現前)에 증수(證修)할 수 없다.<sup>7)</sup> 『원측소』에서는 이 경문의 내용에 대응하는 『진제섭론』의 논의를 취의적(取義的)으로 인용하며 ‘원만법신’을 ‘원만삼신(圓滿三身)’으로 환치(換置)한다.<sup>8)</sup> 원측이 말한 ‘원만삼신’은 『진제섭론

---

면모를 보여주고 있음을 밝힌다. 종가빠는 특히 9식설에 대한 원측의 비판을 그대로 수용하지 않고 독자적인 의견을 개진하고 있다.

- 7) 『解深密經疏』 卷8(『卍新續藏』 21, 362上), [LT]. “而未能得圓滿法身現前證受。由是因緣。於此分中猶未圓滿。” 『解深密經疏』 「地波羅蜜多品」의 漢藏 校勘 標點 校訂本(출판 예정, 한국학중앙연구원, 이종철)을 주요 참조 판본(약호: LT)으로 삼는다. 이 판본은 『卍新續藏』과 『中華大藏經』 서장편(제68권)을 저본으로 하여, 『金陸刻經處 판본』(13 권), 『Derdge판 티베트 대장경 판본』 등과 대교한 교정본을 합성한 것이다. [판본 내 약호: JS→『금릉각경치』 판본, Taisho→『解深密經疏』에서 인용하고 있는 경론의 『대정신수대장경』 현존 원문, SNST→『중화대장경』 판본]
- 8) 『解深密經疏』 卷8(『卍新續藏』 21, 362上), [LT]. “『眞諦釋』云: 謂第九地因未圓滿, 未能證得圓滿三身。由是因緣, 於此分中猶未圓滿.” 제10지에서 원만법신, 내지 원만삼신을 증득한다고 하여도, 이는 완전한 성불을 이룬 것은 아니다. 이는 대승보살 수행의 52위 중 50위에 해당하며, 51위에 해당하는 ‘等[正]覺’과 52위에 해당하는 ‘妙覺’의 아래 단계이다.

』의 문장을 다시 취의한 원측의 인용으로 ‘원만법신·정설법신·화신(化身)임을 알 수 있다.’<sup>9)</sup> 또한, 『진제섭론』에는 진여의 편만함을 관함이용신·화신인 이신(二身)의 의지(依止)가 된다는 설명이 나오기도 한다.<sup>10)</sup> 원측이 수용하고 있는 『진제섭론』의 불신관을 좀더 명확하게 파악하기 위해 진제 역 『불성론』 중 법신을 설명하는 다음의 내용을 살펴보겠다.

“모든 부처님의 법신을 규명함에 두 종류가 있다. 첫째는 정득(正得)(법신)이고, 둘째는 정설(正說)(법신)이다. 첫째, 정득법신이란 최고로 청정한 법계이고, 무분별지(無分別智)의 경계이고, 모든 부처님의 당체(當體)이고, 스스로 증득하는 법이다. 둘째, 정설법신이란, 이 법신이 청정법계에서 바로 유출(流出)되어, 진여로부터 교화된 중생식(衆生識)이 생기하도록 하므로 ‘정설법신’이라고 부른다. 정설법신에 또한 2종이 있는데, 첫째는 깊고 묘함, 둘째는 거칠고 얇음, 이 두 가지 도리를 안립(安立)하기 위해서이다. 첫째, 깊고 묘함이란, 대승의 도리를 안립하기 위해서이다. 둘째, 거칠고 얇음이란, 이승인(二乘人)에게 이 도리를 설하기 위해서이다. 또한 제일의제(第一義諦)는 보살의 깊고 깊은 법장(法藏)을 안립하기 위해서이다. 진속(真俗)의 이제(二諦)에 의거하여 이승의 12부 등 갖가지 법장을 안립한다.

해석하여 이른다. 첫째, 정득법신이란, 체(體)가 진여이다. 세간의 비유할 만한 것이 없기 때문에 할 수 없이 꽃 안의 불상(佛像)으로 비유한다. 둘째, 정설의 깊고 묘한 법신이란, 진여(眞如)의 일미(一味)이기 때문에 벌집의 꿀로 비유한다. 셋째, 거칠고 얇은 정설법신이란, 진속의 갖가지 의미를 현현(顯現)하기 때문에 거 속의 쌀로 비유한다. 이 세 가지 비유는 제불(諸佛)의 정득법신과 정설법신을 현시한다. 이 세 가지 법신이 일체의 중생계를 남김없이 두루 포섭하고 함장(含藏)한다. 그러므로 『경』에서, ‘여래법신의 바깥으로 벗어나는 중생은 하나도 없는데, 마치 하나의 색(色)이라도 허공 바깥으로 벗어나는 색은 하나도 없는 것과 같다.’라고 설한다.”<sup>11)</sup>

9) 『解深密經疏』 券8(『卍新續藏』 21, 362上), [LT]. “『眞諦釋』云: 十地圓滿所得三身名圓滿法身、正說法身。從法身出六通慧。慧即是化身。由得業自在。化身成就也。”

『攝大乘論釋』 卷10(『大正藏』 31, 226下). “梁攝論云. 菩薩於九地未有勝能, 未能得正說圓滿法身, 未得無著無礙圓滿六通慧.”

10) 『攝大乘論釋』 卷10(『大正藏』 31, 228上). “是故九地行力圓滿十地由通達業自在依止義. 菩薩觀真如遍滿. 是應化身依止故, 得隨真如, 於十方世界顯現二身, 作自他利益事. 此業是應化二身所顯. 此智以何為體? 般若及定是智體. 不住生死涅槃, 是智用. 利益凡夫及聖人, 是智事. 此智但為利他非為自利. 二身所顯故利他無窮. 是故十地行智圓滿故.”

11) 『佛性論』 卷4(『大正藏』 31, 808上-中). “明諸佛法身有二種. 一正得, 二正說. 言正得法身者, 最清淨法界, 是無分別智境, 諸佛當體, 是自所得法. 二正說法身者, 為得此法身清淨法界正流從如所化眾生識生, 名為正說法身. 正說法身又有二種, 一深妙, 二匱淺, 為安立此二道理. 一深妙者, 為安大乘道理. 二匱淺[+者], 為二乘人說此道理. 復次第一義諦為安立菩薩甚深法藏. 約真俗二諦, 安立二乘十二部等種種法藏. 釋曰. 一正得法身者, 體是真如. 世間無物可為譬者故, 還取花中佛像為譬. 二正說深妙法身者, 以真如一味故, 故

이상 『불성론』의 내용에 따르자면, ‘원만법신’과 ‘응신·화신의 의지가 되는 진여관(眞如觀)’은 정득법신과 통하며, ‘응신·화신’은 정설법신과 통한다고 할 수 있다. 첫째, 정득법신은 ‘청정법계, 무분별지의 경계’이자, ‘모든 부처님의 당체, 자소득법(自所得法)’으로서, 절대적 진리와 주체적 원리가 일체화되어 있다. 두 종류로 나뉘는 정설법신은 청정법계로부터 직접적으로 흘러나온 것(正流)으로, 진여로부터 교화된 중생식(衆生識)이 생겨나도록 한다. 정득법신인 청정법계와 무분별지의 경계인 진여로부터 정설법신이 유출되듯이, 중생의 경우에는 진여로부터 교화된 중생식이 일어난다. 이와 같이 법신과 중생의 상관적이고 동일한 구도에는, 법계·진여 그 자체에 교화 주체와 대상의 동력이 귀속된다는 함의가 있다.<sup>12)</sup> 이러한 구도는 수행론의 성립 근거이기도 하다. 즉, 수행을 통한 깨달음을 가능하게 하는 근거가 법계·진여에 있으며, 이는 정득법신으로부터 정설법신의 유출, 그리고 진여로부터 교화된 중생식의 유출이라는 관계

取蜂蜜為譬。三龜淺正說法身者，以顯真俗種種義味故。故取糖中米為譬。由此三譬顯諸佛正得法身正說法身。是三法身遍滿攝藏一切眾生界無餘故。故經說，無一眾生出如來法身外者，如無一色出虛空外者故。”

12) 이 부분은 중생이 법계·진여와 일체가 된다는 식으로 읽힐 소지가 있어 부기한다. 마치 베단타 철학의 유일절대의 브라만과 아트만의 일체화라는 절대적 일원론과 같은 것이 아니라, 여래장의 구도에서 법계진여가 법신(교화 주체)으로 환치되고, 법계진여로부터 유출된 무분별지로서 중생(교화 대상)은 깨달음을 얻게 됨으로써 법신을 이룬다면, 교화 주체(법신)와 교화 대상의 동력(무분별지)이 법계진여에 귀속될 뿐 아니라 중생과 법신이 진여법계로부터 유출되는 무분별지(자성정정지)를 매개로 차이가 없게 됨을 말하고자 한다. 가령, 차상엽[「예체태와 빨양의 여래장에 대한 상이한 이해」, 『불교학연구』 53(2017), 263-273쪽.]은 티베트의 불교전기전래시대(bstan pa snga dar dus, -840년경) 빨양(dPal dbyangs)의 『마음의 등불(Thugs kyi sgron ma)』에서 강조되는 ‘저절로/스스로 일어나는 지(rang byung gi ye shes, svayambhūjñāna, 自生智)’를 “智의 관점에서 본다면 중생과 법신은 분리되지도 않고(avinirbhāga) 구별될 수도 없다는 것(nirviśiṣṭa)이다.”라고 해석하고 있다. “自生智라는 용어는 ‘마음이 자성적으로 빛난다(prakṛtiprabhāsaram cittam)’는 ‘자성정정심과 본래정정’의 맥락에 이어서 『보성론』에 출현한다. 이러한 지 역시 자성적, 본성적으로 청정한 마음의 측면과 연계된 용어라는 점을 알 수 있다. 빨양의 자생지란 ‘본 모습 그대로 저절로/스스로 일어나는 빛나는 인식’이라고 이해할 수 있다. …… 범부들에게 ‘나’라는 생각이 마음의 지속적인 흐름 속에 다양하게 나타나지만, 마음의 자성이 여래장이기 때문에 본성적인 측면에서 본다면 중생의 마음과 법신은 동일하다고 설명한다.” 차상엽은 빨양이 “자신의 마음이 붓다이다.(rang gi sems nyid sangs rgyas yin)”라고 인명하는 것과 自生智의 강조는 자성과 본성의 측면에서 여래장사상을 이해하는 ‘스승 전승-명상전통’에 입각해 있는 것이고, 한편 예체태는 원인, 결과, 자성이라는 3가지 측면에서 여래장 사상을 이해하는 ‘현자 전승-논리전통’에 입각해 있는 것이라고 설명하며, 빨양이 인도밀교나 중국선을 대변했던 화상 마하연과 연계되어 있다는 가능성이 제시된다. 지를 매개로 하여 일체중생의 불성이 설명된다는 점에서 진제 계통 여래장 사상과의 공통성 문제도 제기 될 수 있겠다.

성에 의해 설명될 수 있다.

그런데 세 종류의 법신에 대한 비유인, ‘꽃 중의 불상’, ‘벌집의 꿀’, ‘겨 속의 쌀’ 등은 여래장사상의 기본교리를 담고 있는 『여래장경』의 핵심 내용이다. 여래장에 대한 비유인 『여래장경』의 9개 비유 중 앞의 3개 비유를 『불성론』에서 법신에 대한 비유에 대응시킴으로써 여래장과 법신이 같은 함의를 지니게 된다. 『원측소』에서는 십지의 완성 단계에서 법신의 원만을 증득한다는 『해심밀경』 경문을 오직 『진제섭론』의 불신관에 따라 주석하고 있으므로, 원측 또한, 『불성론』과 『여래장경』으로 이어지는 여래장과 법신의 동일한 함의를 수용하고 있다고 볼 수 있다. 그렇다면 『여래장경』에 나타나는 여래장의 세 가지 비유를 검토함으로써, 원측이 수용한 진제 계통 문헌의 불신관과 여래장 사상의 관계에 대하여 살펴볼 수 있을 것이다.

[제1喩: ‘꽃 안의 불상’의 비유]

“선남자여! 부처가 변화하여, 무수한 연꽃이 홀연히 시들어 버리고 무량한 화불(化佛)이 [시들어버린] 연꽃 안에 있으면서, 상호로 장엄한 채 결가부좌(結跏趺坐)하고 대광명을 방사하니, 대중이 희유함을 목도하고 공경할 수밖에 없는 것과 같다. 이와 같다. 선남자여! 내가 불안(佛眼)으로 일체 중생을 관(觀)하니, 탐욕·성냄·어리석음의 여러 번뇌 중에 여래지(如來智)·여래안(如來眼)·여래신(如來身)이 있어 결가부좌하고 엄연히 움직이지 않는다. 선남자여! 일체중생이 비록 제취(諸趣)에 있더라도, 번뇌신(煩惱身) 중에 여래장이 있어 항상 염오(汚染)가 없고 덕상(德相)을 갖추어 구족함이 나와 같으며 다름이 없다. 또 선남자여! 비유하자면, 천안(天眼)을 가진 사람이 아직 피어나지 못한 꽃을 관(觀)하여 여러 꽃 안에 여래신이 결가부좌하고 있음을 보고, 시들은 꽃을 제거하여 곧 [여래신이] 현현(顯現)하는 것과 같다. 이와 같다. 선남자여! 부처는 중생의 여래장을 보고나서 [시들은 꽃잎과 같은 번뇌를 제거하여] 열여 퍼게 하고자 바라기 때문에 경법(經法)을 설하며, 번뇌를 없애어 불성(佛性)을 현현하게 한다. 선남자여! 제불(諸佛)은 법이(法爾)<sup>13)</sup>여서, 부처가 출세(出世)하거나 출세하지 않거나 일체 중생의 여래장은 상주(常住)하며 변하지 않는다. 다만 저들 중생의 번뇌가 [여래장을] 덮기 때문에, 여래는 출세하여 널리 설법하고, 진로(塵勞)를 제거하고 일체지(一切智)를 맑게 한다. 선남자여! 만약 보살이 있어 이 법을 확신하고 좋아하여, 전심(專心)으로 수학하면 곧 해탈을 얻고 등정각(等正覺)을 성취하고, 두루 세간을 위하여 불사(佛事)를 베풀어 짓는다.”<sup>14)</sup>

13) dharmatā를 현장은 일괄 法性으로 번역하고 있는데 반해, 진제는 法爾와 法性으로 구분하여 번역한다.(변상섭, 『攝大乘論釋 外』(東國譯經院, 2001), 19-20쪽.)

14) 『大方等如來藏經』 卷1(『大正藏』 16, 457中). “善男子! 如佛所化無數蓮花忽然萎變, 無量化佛在蓮花內, 相好莊嚴結加趺坐, 放大光明, 眾觀希有靡不恭敬. 如是. 善男子! 我以



『불성론』에서 정득법신에 대한 비유로 채용된 ‘꽃 중의 불상’은, 본래 『여래장경』에서 모든 중생에게 상주하는 불성(佛性)인 여래장에 대한 비유로 쓰인 것이다. 번뇌로 덮여 있어 드러나지 않고 있을 뿐 이미 중생에게 구축되어 있음을, 시든 꽃 안에 결가부좌하고 있는 여래로 표현하고 있다. 이 여래는 여래지(如來智)·여래안(如來眼)·여래신(如來身)의 삼중 구도인데, 진여·법계를 대상으로 하는 여래지와 중생을 구제하고자 하는 대비(大悲)의 여래안, 그리고 그 자체가 진리의 당체인 여래신으로 구성된다. 이는 『불성론』의 정득법신에서 모두 찾아볼 수 있는 의미들이다. 첫째, 최고로 청정한 법계, 무분별지의 경계, 제불의 당체라는 의미는 여래신에 대응된다. 둘째, 자내증(自內證)의 법이기 때문에 무분별지와, 무분별지의 경계인 제불(諸佛)의 당체(진여·법계)가 구별되지 않는다는 의미는 여래지(如來智)에 대응된다. 셋째, 법계·진여와 일체화되는 정득법신으로부터 정설법신이 직접적으로 유출되어, 중생 스스로의 진여로 말미암아 교화되도록 한다는 의미는 모든 중생의 여래장을 보는 여래안에 대응된다. 이상과 같이 『여래장경』의 ‘꽃 중의 불상’이라는 비유가 내포하고 있는 여래장의 의미는 『불성론』의 정득법신과 포개지고 있다.

아래는 『불성론』의 두 종류의 정설법신에 대응되는 『여래장경』의 비유이다.

[제2喩: ‘벌집의 꿀’의 비유]

“또 선남자여! 비유하자면 순밀(淳蜜)이 낭떠러지의 나무에 있는데 무수한 못 벌들이 둘러싸고 지킨다. 이때 어떤 사람에게 교묘한 지혜와 방편이 있어, 우선 그 벌을 제거하고 이내 그 꿀을 취하여 뜻대로 먹고 멀고 가까운 이들에게도 은혜가 미치는 것과 같다. 이와 같다. 선남자여! 일체 중생에게 여래장이 있는 것은 저 순밀이 낭떠러지의 나무에 있는 것과 같고, [여래장이] 여러 번뇌로 덮이고 은폐됨은 또한 저 꿀이 못 벌들로 수호됨과 같다. 나는 불인(佛眼)으로 사실대로 이를 관(觀)하고 훌륭한 방편으로 [근기(根機)에] 응하여 법을 설하여 번뇌를 제멸(滅除)하여 부처의

---

佛眼觀一切眾生，貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智·如來眼·如來身，結加趺坐儼然不動。善男子！一切眾生雖在諸趣，煩惱身中有如來藏，常無染污，德相備足，如我無異。又善男子！譬如天眼之人觀未敷花，見諸花內有如來身結加趺坐，除去萎花便得顯現。如是。善男子！佛見眾生如來藏已，欲令開敷為說經法，除滅煩惱顯現佛性。善男子！諸佛法爾，若佛出世若不出世，一切眾生如來之藏常住不變。但彼眾生煩惱覆故，如來出世廣為說法，除滅塵勞淨一切智。善男子！若有菩薩信樂此法，專心修學便得解脫成等正覺，普為世間施作佛事。”

지견(知見)을 열고 두루 세간을 위하여 불사(佛事)를 베풀어 짓는다.”<sup>15)</sup>

[제3喩: ‘겨 속의 쌀’의 비유]

“또한, 선남자여! 비유하자면, 뽕쌀에서 겨를 아직 벗겨내지 않은 것과 같아서, 가난·어리석음·가벼움·천함은 버려야 하는 것이라고 하지만, 제거해서 씻어내어 이미 정제되면 제대로 쓸 수가 있다. 이와 같다. 선남자여! 내가 불안(佛眼)으로 여러 중생을 관(觀)하니, 번뇌라는 겨가 여래의 무량지견(無量知見)을 덮고 은폐한다. 그러므로 방편으로 [근기에] 응하여 설법하여, 번뇌를 제거하고 일체지(一切智)를 밝히며 모든 세간에서 최정각(最正覺)을 이루게 한다.”<sup>16)</sup>

『불성론』에서 ‘벌집의 꿀’은 정설법신 중 깊고 묘한 법신에 해당하는 비유이다. 『여래장경』에서는 여래장에 대한 두 번째 비유에 해당하는 것으로서, 낭떠러지의 나무에 매달린 꿀은 여래장을 의미하고, 벌은 번뇌를, 자리아타의 선교방편을 지닌 자는 벌을 없애고 꿀을 따먹으며 타인에게도 베푸는 자를 의미한다. 은폐된 여래장이 현현(顯現)함에 있어 대승보살의 선교방편을 부각하는 비유이다. 『불성론』에서 정설법신을 깊고 묘한 것과 거칠고 얇은 것으로 나누고, 각각 대승과 이승(二乘)을 위한 것으로 구분한다. 대승에게 설해지는 도리인 제일의제(第一義諦)는 깊고 묘한 정설법신에 대응될 것이며, 이승에게 설해지는 도리는 진속(眞俗) 이제(二諦)에 의거한 12부경으로 거칠고 얇은 정설법신에 대응될 것이다. 『여래장경』에서 두 번째 ‘벌집의 꿀’과 세 번째 ‘겨 속의 쌀’의 비유에서, 순밀(淳密)은 자명하게 유일하고 귀한 것이어서 벌을 물리쳐야 하는 등 얻기가 매우 어렵고, 겨가 벗겨지지 않은 쌀이란 매우 천하고 흔한 것처럼 보이지만 정제되면 제대로 쓸 수 있다고 설명한다. 『불성론』에서 역시 이 두 가지 비유는 『여래장경』과 같은 내포를 지닌다. 즉, 깊고 묘한 정설법신은 진여의 일미이고, 거칠고 얇은 정설법신은 진속(眞俗)의 갖가지 의미가 나타나는 것이라고 하여, 꿀과 뽕쌀처럼 그 얻는 것(여래장의 顯現)의 심천(深淺)에서 대승과 이승(二乘)의 차이를

15) 『大方等如來藏經』卷1(『大正藏』16, 457下). “復次, 善男子! 譬如淳蜜在巖樹中, 無數群蜂圍繞守護. 時有一人巧智方便, 先除彼蜂乃取其蜜, 隨意食用惠及遠近. 如是. 善男子! 一切眾生有如來藏, 如彼淳蜜在於巖樹, 為諸煩惱之所覆蔽, 亦如彼蜜群蜂守護. 我以佛眼如實觀之, 以善方便隨應說法, 滅除煩惱開佛知見, 普為世間施作佛事.”

16) 『大方等如來藏經』卷1(『大正藏』16, 458上). “復次, 善男子! 譬如粳糧未離皮糲, 貧愚輕賤謂為可棄, 除蕩既精常為御用. 如是. 善男子! 我以佛眼觀諸眾生, 煩惱糠粃覆蔽如來無量知見, 故以方便如應說法, 令除煩惱淨一切智, 於諸世間為最正覺.”

지적함이 두 경론에 공통된다.

『여래장경』과 『불성론』의 세 가지 비유는 모든 중생이 시들은 연꽃, 낭떠러지의 별집, 겨 등과 같은 번뇌로 은폐되어 있지만, 불상·순밀·쌀알과 같은 여래장이자 법신이라는 메시지를 전하는데 초점이 맞춰져 있다. 이것은 불안(佛眼)으로만 관(觀)할 수 있는 진실상이고, 이 진실상인 청정법계이자 정득법신은, 그로부터 유출된 정설법신의 매개로 중생교화의 근거가 된다.

이상과 같이, 원측이 『해심밀경』의 원만법신을 『진제섭론』의 원만삼신에 의거하고 있고, 『진제섭론』의 원만삼신은 여래장의 핵심의미를 담고 있는 『여래장경』의 세 가지 비유에 의거하고 있으므로, 원측의 법신관 이해는 그 연원이 여래장사상에 닿아 있음을 알 수 있다.

## 2. 현장 역 『불지경론』의 여래장 이해 및 종성론(種性論)의 대두, 그리고 원측의 이해

세친 이후의 유식계 논서 중 여래장사상, 즉 여래장, 여래종성, 일승과 삼승의 문제 등을 언급한 문헌 중에 『불지경론』이 있다. 현장은 호법의 제자인 ‘친광보살(親光菩薩)’ 등을 찬술자로 보고 있으나, 티베트 역 『불지경주(佛地經註)』(또는 『불지해탈(佛地解脫)』)에서는 호법의 제자인 계현(尸羅跋陀羅, Śīlabhadra)이 『불지경론』의 저자로 알려져 있다.<sup>17)</sup> 현장 역<sup>18)</sup>에는 티베트 역에 없는 ‘一切有情是如來藏’이라는 구가 있다.<sup>19)</sup> 더불어

17) 長谷川岳史, 「玄奘における『佛地經論』・『成唯識論』譯出の意圖」, 『印度學佛教學研究』 48-2(2000), 55쪽; 袴谷憲昭, 「佛敎史の中の玄奘」, 桑山正進・袴谷憲昭 共著, 『玄奘』(大藏出版, 1981), 315쪽; 남동신(2008), 앞의 논문, 202-203쪽 등 참조. 현장이 자신의 스승인 戒賢이 아닌 護法の 문하인 親光을 佛地經論의 주저자로 지목했는지에 대해 의문을 표한다. 이는 일찍이 유키 레이몬(結城令聞)이 주장한 바인, 瑜珈論學派에서 法相唯識學派로의 필연적인 이행이었다는 주장(結城令聞(1956), 「玄奘とその學派成立」, 『東洋文化研究所紀要』)에 대해, 基를 중심으로 한 신진세력의 등장으로 상당 기간 두 파가 병존하며 갈등이 있었던 것으로 보는 남동신의 주장과 결부되어 고려될 만하다. 즉, 『성유식론』의 등장과 함께 基를 중심으로 한 법상유식학파의 형성과, 『불지경론』의 저자를 호법의 문하 친광으로 내세우는 정황 간의 상관성에 대한 가능성이 대두된다.

18) 長谷川岳(2000), 위의 논문, 627-632쪽에서는 현장이 역출한 『불지경론』과 『성유식론』을 분석하여 현장의 歸朝 전후로 사상적 전개와 변화가 있음을 논증한다. 호법과 문인으로 전래되는 親光 등이 찬술한 『불지경론』에는, 戒賢이 저자로 알려진 티베트 역 『佛地經註』가 편입되었고 그 양이 『佛地經註』보다 두 배 이상 많은 등, 현장의 歸朝

오성각별설(五性各別說)도 한역에서만 강조되어 있다.<sup>20)</sup> 한역의 ‘一切有情是如來藏’<sup>21)</sup>이라는 의취에는 진제 역 계통에 보이는 여래장사상과는 다른 함의를 지니고 있는데, 종성론(種性論)에 의해 제한되고 있다는 점이 주목된다. 즉, 여래장의 핵심 개념인 ‘一切衆生悉有佛性’을 천명하면서, 덧붙여 이 천명의 취지가 부정종성(不定種性)과 여래종성(如來種性)을 독려하기 위한 것이라고 설명하는 것이다. 『보성론』에서 여래장의 세 가지 핵심의미 중 세 번째인 ‘여래종성’이 “붓다의 종성(gotra)에 대해 그 결과(=붓다)를 은유적으로 시설(upacāra, nyer btags)하기 때문에, 모든 신체를 지닌 이(=중생)는 붓다의 본질(buddhagarbha)을 지닌다고 [붓다에 의해] 설해졌다네.”<sup>22)</sup>라고 하여, 모든 중생에게 해당되는 것인데, 아래 『불지경론』에서는 “일체 유정들은 장차 부처가 될 것이다”라는 명제에 대한 제한된 조건으로 부정종성(不定種性)과 여래종성의 유정을 전제하고 있기 때문에, 여래종성의 함의가 달라지고 있다.

“만약 일체종의 청정한 혜안(慧眼)이 더러움을 보지 않고, 또 청정법계가 만약

전후의 사상이 상당 부분 반영된 것으로 보인다.

- 19) 平川彰・梶山雄一・高崎直道(2001), 앞의 책, 72-73쪽.
- 20) 吉守誠, 「唯識學派における『如來藏』の解釈について」, 『印度學佛敎學研究』 59-1(2010), 238-239쪽.
- 21) 차상엽(앞의 논문, 254-261쪽.)에 의하면, 초기 둔황 사본 중 티베트 역 초기 여래장 계통 경론에는 ‘一切衆生悉有佛性’이나 ‘一切有情有如來藏’(『여래장경』의 “sarvasattvās tathāgatagrābhā”)의 ‘有’에 대해, ‘~을 지닌다’는 의미의 ‘can’이 아닌, ‘~이다’라는 의미의 ‘yin’이 쓰인다. 즉, ‘有’가 아닌 ‘是’가 쓰이고 있는 것이다. 9세기 여래장을 언급하는 티베트 최초기 저작인 예세테(Ye shes sde) 『견해의 구별(Ita ba'i khyad par)』 (PT814.14b3-15a1, 차상엽 번역): “…… [성문 등이 붓다가 될 수 없다는 내용은] 『성삼매왕경(Āryasamādhiraśasūtra)』 등 많은 경전에 ‘모든 중생은 여래장이다(semś can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po yin no)’라는 구문이 나타나기 때문에, 그리고 “모든 중생은 붓다가 되며,法器(bhājana)가 아닌 자는 존재하지 않는다.”는 구문 등과 모순이 되기 때문에, 궁극적으로 2승도 대승(mahāyāna)에 포섭되며 전적으로 1승(ekayāna)으로 나타나게 된다.” 차상엽은 예세테의 사상은 중관사상의 토대에서 유식과 여래장을 포섭하고 있어, 궁극적인 측면(승의)에서는 식과 여래장 등을 포함한 일체 법이 무자성·공성임을 암시하고 있다고 본다.
- 22) 차상엽(『중국어와 티베트불교의 여래장의 세 가지 의미: 『보성론』 I.27-28계승에 대한 늑나마제, 진제, 옥 로덴제랍의 이해를 중심으로』, 『불교학연구』 48(2016), 69쪽.)에 의한 범본·티베트역본 계승 번역: ①〈진여〉 붓다의 지혜(buddhajñāna)가 중생의 무리에 [깊이 스며들어 퍼져] 있기 때문에, ②〈법신〉 그 [중생의 무리의] 염오가 없는 상태(nairmalya)가 본질적으로 [붓다와] 분리될 수 없기 때문에, ③〈중성〉 붓다의 종성(gotra)에 대해 그 결과(=붓다)를 은유적으로 시설(upacāra, nyer btags)하기 때문에, 모든 신체를 지닌 이(=중생)는 붓다의 본질(buddhagarbha)을 지닌다고 [붓다에 의해] 설해졌다네.” 〈 〉 안의 내용은 필자 표시.

차별이 없다면, 일체종의 청정함은 곧 일체 여래의 법신이라고 부르고, 또한 여래의 진실한 체성(體性)이라고 부르는데, 일체 시에 항상 변이가 없기 때문이다. 이 법계로 말미암아 일체 유정은 심상속(心相續) 중에 평등하게 있기 때문에, 다음과 같이 설한다. “일체 유정은 여래장이다. 일체 유정은 모두 불성이 있다.” 종성이 정해지지 않은 유정을 이끌어서 마음으로 반드시 대승으로 나아가게 하기 때문이다. 여래종성의 유정에 대해서는 다음과 같이 말한다. ‘일체 유정들은 장차 부처가 될 것이다.’”<sup>23)</sup>

아래 무성(無性)의 『섭대승론석』에서는 ‘자성청정’이 모든 법의 공상(共相)인 진여·공·실체·무상·승의·법계 등이며, 이것으로 인하여 모든 유정에게 여래장이 있다고 설명한다. 이러한 설명 역시, 절대적 진리인 법계·진여와 주체적 원리인 자성청정이 일체화되는 대승불교의 이념이 바로 여래장사상의 이념임을 확인시켜준다. 중생의 교화를 위한 나머지 이구청정(離垢清淨)·도청정(道清淨)·대승정교청정(大乘正教清淨) 등도 이 자성청정을 원인으로 한다. 대승정교가 자성청정을 연(緣)하고, 법계의 등류(等流)라는 점에서 변계소집자성이나 의타기성이 아니라 는 설명은 진제 계통 문헌의 ‘법계 유출설’과 상통한다. 『진제섭론』, 『불성론』 등 진제 계통의 문헌뿐 아니라, 무성의 『섭대승론석』에도 여래장과 진여·법계와 일치되어, 절대적 진리와 주체적 원리가 합일되고 ‘법이(法爾)’의 차원에서 논의되던 것이, 『불지경론』에 이르러 여래장과 불성이 여래종성과 부정종성을 위한 ‘방편’의 차원으로 논의되는 변화가 읽힌다. 『불지경론』에서는 여래장의 존립 근거 자체를 종성론과 연결 짓고 있다는 점에서 차이를 보인다. 이러한 변화와 상관적으로, 『불지경론』의 티베트어 역에 없는 오성각별설이 현장의 한역에 삽입되어 있는 것은 계승 과정에서 여래장사상의 조작적 변화를 짐작케 한다.<sup>24)</sup>

“[는] 어떤 것 등을 4종 청정법이라고 부르는가? 첫째, 자성청정(自性清淨)이다.

23) 『佛地經論』卷3(『大正藏』26, 305下). “若一切種清淨慧眼, 恒不見穢, 又淨法界若無差別, 一切種淨, 則名一切如來法身, 亦名如來真實體性, 於一切時常無變故. 由此法界一切有情心相續中平等有故, 說如是言. ‘一切有情是如來藏, 一切有情皆有佛性.’ 為引不定種性[性 = 姓]有情, 令心決定趣大乘故. 就有如來種性[性 = 姓]有情, 說如是言, ‘一切有情皆當作佛.’”

24) 長谷川岳史(2000)의 연구에 따르면 『불지경론』에는 직역이 아닌, 현장의 해석과 가필이 상당부분 삽입되어 있다. 여러 학자의 연구 성과에 따르면, 『불지경론』은 여러 문헌을 편집한 것으로 그 역자인 현장의 사상이 반영되어 있다고 볼 수 있다. 현장에 의한 역출 연대는 無性 『攝大乘論釋』이 647년, 『佛地經論』이 649년이다.(『開元釋教錄』卷8(『大正藏』55, 556中·下))

말하자면 진여·공·실제·무상·승의·법계이다. 둘째, 이구청정(離垢清淨)이다. 말하자면, 즉 일체의 장애와 때를 여윈 것이다. 셋째, 이것을 증득하는 도(道)의 청정이다. 말하자면 일체 보리분법(菩提分法)과 바라밀다 등이다. 넷째, 이것을 생가하는 경계의 청정이다. 말하자면 모든 대승의 묘한 정법의 가르침을 말한다. 이 법의 가르침은 청정을 연(緣)하기 때문에 변계소집자성이 아니고, 가장 청정한 법계의 등류성(等流性)이기 때문에 의타기자성이 아니다. 이와 같은 4종 법은 일체 청정법을 총체적으로 포섭한다.

.....

[석] '자성청정'이란, 말하자면 이 자성은 이생위(異生位)에서도 역시 청정이다. '말하자면 진여...'라고 한 것은 성품에 변이가 없기 때문이다. 이것은 일체법의 평등한 공상(共相)이다. 즉 이것으로 말미암기 때문에 성인의 가르침에서 일체 유정에게 여래장이 있다고 설한다. '공'이란 말하자면 의타기상에서 변계소집이 영원히 현현하는 바 없는 진실의 이성(理性)이다. '실제'라고 말한 것은 진실하기 때문에 '실(實)'이라 부르고, 궁극의 뜻이기 때문에 '제(際)'라고 부른다. '제'란, 곧 변제(邊際)를 말하기 때문에 활(弓)의 변제라고 말하는 것과 같다. '무상(無相)'이란, 영원히 일체 색(色) 등의 상(相)을 영원히 여의었기 때문이다. '승의'란, 곧 수승한 지혜가 증득한 대상이기 때문이다. '법계'란, 말하자면 이것은 모든 청정법의 원인이기 때문이다. 이 '법계'라는 말은 법계라는 원인이고, 금계(金界)<sup>25)</sup> 등과 같다고 말한다. '이구청정'은, 그 문장이

25) '금계'는 金剛界, 즉 金剛界曼荼羅로 형상화된 법계를 가리키는 것이다. 아래 五佛의 개념과, 일본 나라시대 유식학승 善株(724-797)의 『菩提心論問題』에서 보살의 심왕·심소법을 만다라에 배대하는 논의를 통해 확인할 수 있다. 이는 진제 계통 문헌의 법계관이 밀교 금강계만다라에 귀속되어 있음을 알 수 있는 의미 있는 단서이다. 본 논고의 IV. 수행의 근거로서의 불신과 법계관'에서 『원측소』에 수용되고 있는 법계관을 진제 찬술의 『금광명경기』 등을 통해 논의하였는데, 차후 이 유식의 법계관의 연원이 밀교와 연계되어 연구되어야 할 과제가 남겨진 셈이다.

五佛(即毘盧遮那(Vairocana), 阿閼(Akṣobhya), 寶生(Ratna-saṃdḥava), 阿彌陀(Amitāḥa), 不空成就(Amoghā-siddhi))은 금강계만다라의 중앙에 있는 五解脫輪에 위치하고, 오해 달륜의 중앙에 大日如來가 위치한다. 태장계만다라의 경우, 臺八葉 중에 오불(大日, 寶幢, 開敷華王, 無量壽, 天鼓雷音)이 위치하며, 그 중앙에 대일여래가 위치한다. 즉, 오불 중에 대일여래가 포함된다. 九尊은 태장계만다라 중 臺八葉院의 中尊인 대일여래 및 八葉蓮華 중 四佛·四菩薩을 가리키며, 또는 그 오불·사보살의 태를 가리킨다. 이상의 五佛을 전제로, 아래 일본 善珠의 『菩提心論問題』에 나타나는 '금계'와 '오불'의 연계성을 보면, '금계'가 '금강계만다라'를 가리킴을 확인할 수 있다.

『菩提心論問題』 卷上(『國家圖書館善本佛典』25, 12쪽 상). “難云. 於胎藏界曼荼羅, 分別心王心數時, 可九尊心王餘尊心數, 此通者, 心王中可有菩薩余者, 今菩薩何局心數乎? 隨而瑜伽中諸菩薩. (文)諸菩薩言無所限如何?”

答. 今明心王心數菩提心故. 上心王菩提心也, 仍約金界者五佛約胎藏者九尊也. 若願成已下心數菩提心也, 仍菩薩身中不可有心王也, 但諸菩薩言約心數諸菩薩可得意也.”(논란을 제기한다. 태장계만다라에서 심왕과 심소를 분별할 때, 구존에 심왕이 [가능하고], 나머지 존(위)에 심소가 가능한데, 여기서 회통하자면, 심왕 중에 보살의 그 [심왕]이 있을 수 있는 것인데, 지금 보살은 어찌하여 심소에 국한하는가? 수순해서 유가의 모든 보살은 [심왕과 심소에] 제한되는 바가 없다고 말함이 어떠한가?

답한다. 지금은 심왕과 심소의 보리심을 규명하기 때문이다. 위는 심왕의 보리심인

알기 쉬우므로 거듭 해석할 필요가 없다. ‘이것을 얻는 도청정(道淸淨)’이란, 능히 이구진여(離垢眞如)를 증득하는 청정한 도(道)라고 하는 의미이다. ‘보리란, 번뇌장과 소지장을 영원히 단멸하여, 때垢도 없고 장애도 없는 지(智)를 자성으로 삼는 것이다. 그 [보리에] 수순하기 때문에 설하여 ‘분(分)’이라고 부른다. [보리분은] 곧 염주(念住) 등 37품과 10종 바라밀다이다. 바라밀다는 뒤에 마땅히 자세하게 설명하겠다. ‘등’이란, 일체 성도(聖道)를 평등하게 취하는 것이다. ‘이것을 생기하는 경계의 청정’에서, 이것이란 곧 앞에서 보리분 등으로 설해진 성도이다.”<sup>26)</sup>

『원측소』에서는 보살이 중생을 구제하고자 하나 그렇게 할 수 없는 중생 악업의 장애에 대해 논의하면서 『불지경론』에 의거한다. 『해심밀경』에서 “세존! 만약 모든 보살이 일체의 다함없는 재보를 구족하고 대비를 성취한다면, 무슨 연으로 세간에서 중생의 빈궁이 나타납니까?”라는 관자재보살의 질문에 대해 부처님께서는 중생 자업의 과실이라고 대답한다.<sup>27)</sup> 이에 대한 원측의 주석은 『불지경론』 내에 ‘일체 중생이 여래장이다’라는 천명과 종성론이 일으키는 충돌에 대한 해명이라고 할 수 있다. 일체 중생이 여래장이지만 여래의 원경지광(圓鏡智光)을 보지 못하는 중생 스스로의 악업 때문이다. 『원측소』에서는, 현장 역 세친과 무성의 『섭대승론석』에서 장애를 가진 이(具障人)와 무성인(無性人)의 정성이종(定性二種)에 대해서는 부처님도 자재함이 없다고 하였음을 전거를 삼고 있다. 위에서 논의한 『불지경론』 자체의 함의와 별개로 『원측소』에

---

것이고, 이에 금계에 의거하는 것은 五佛이고, 태장에 의거하는 것은 九尊인 것이다. 만약 이하에서 심소의 보리심을 성취하고자 서원한다면, 이에 보살신 중에 심왕이 있다고 할 수 없는 것이고, 다만 모든 보살은 심소에 의거하여 모든 보살이 뜻을 얻을 수 있다고 말할 것이다.)

26) 『攝大乘論釋』 卷5(『大正藏』 31, 406中). “何等名為四淸淨法。一者自性淸淨。謂眞如空實際無相勝義法界。二者離垢淸淨。謂即此離一切障垢。三者得此道淸淨。謂一切菩提分法波羅蜜多等。四者生此境淸淨。謂諸大乘妙正法教。由此法教淸淨緣故。非遍計所執自性。最淨法界等流性故。非依他起自性。如是四法總攝一切淸淨法盡。自性淸淨者。謂此自性異生位中亦是淸淨。謂眞如者性無變故。是一切法平等共相。即由此故。聖教中說一切有情有如來藏。空者。謂於依他起上遍計所執永無所顯眞實理性。言實際者眞故名實。究竟名際。際聲即是邊際言故。如弓邊際。言無相者。永離一切色相等相故。言勝義者。即是勝智所證義故。言法界者。謂是一切淨法因故。此法界聲是法界因。言如金界等。離垢淸淨。其文易了不須重釋。得此道淸淨者。是能證得離垢眞如淸淨道義。言菩提者。永斷煩惱及所知障。無垢無礙智為自性。隨順彼故說名為分。即念住等三十七品及與十種波羅蜜多。波羅蜜多後當廣說。等者。等取一切聖道。生此境淸淨者。此即此前菩提分等所說聖道。”

27) 『解深密經疏』 券9(『卍新續藏』 21, 391上), [LT]. 觀自在菩薩復白佛言: “世尊!若諸菩薩, 具足一切無盡財寶, 成就大悲, 何緣世間現有衆生貧苦(Taisho: 苦=)窮可得?” 佛告觀自在菩薩曰: “善男子!是諸衆生自業過失.”

아래 『불지경론』이 인용되고 있는 취지에는, 부처와 보살의 교화에 의해서도 구제되지 못하는 중생의 장애가, 본유(本有)의 것이 아닌 악업의 결과일 뿐이라는 데에 방점이 찍혀 있다. 아래 『불지경론』과 양 『섭대승론석』을 중생 자신의 악업으로 인한 장애의 해명에서 반드시 취해야 할 경증으로 강조한 것은, 원측 자신이 『불지경론』의 본의를 어떻게 취하고 있는지에 대한 입장의 표명이기도 하다.

【『불지론』 제5권의 “3종의 중생은 스스로의 악업으로 여래의 원경지(圓鏡智)의 빛을 보지 못한다.”를 이 중에 마땅히 인용해야 한다. 또, 세친(『섭론』 제10권<sup>28)</sup>)과 무성의 『섭론』 제10권<sup>29)</sup>의 “부처님은 일체에 대해서 자재를 얻으셨지만, 장애를 가진 이(具障人)와 무성인(無性人)의 2종의 결정(決定)에 대해서는 모든 부처님도 자재함이 없다.”를 이 중에 마땅히 말해야 한다.】<sup>30)</sup>

### III. 여래장과 법계

「지바라밀다품」의 십지론은 장애단멸론을 주축으로 전개되는데, 『원측소』에서는 각 지(地)의 장애가 단멸되어감에 따라 현현(顯現)하는 법계의 의미인 십법계상(+法界相)<sup>31)</sup>을 『진제섭론』에 의거하여 제시한다. 이들 법계상(法界相)은 『해심밀경』에는 나타나지 않는 주제이고, 『섭대승론』 본론(本論) 및 현장 역의 세친 『섭대승론석』에 나타나는 바이지만, 『진제섭론』으로부터 인용하여 제시하는 것은 진제의 법계상 논의에 대한 원측의 존중을 보여준다고 할 수 있다. 『원측소』에 제시되는 법계상은 명제 정도이지만, 실제 현장 역보다 진제 역의 법계상은 보다 상세하며

28) 『攝大乘論釋』 卷10(『大正藏』 31, 376中).

29) 『攝大乘論釋』 卷10(『大正藏』 31, 445上).

30) 『解深密經疏』 券9(『卍新續藏』 21, 391中), [LT]. 【『佛地論』第五“三種衆生由自惡業不[減](SNST: [減]=>見)如來圓鏡智影”, 此中應引. 又『世親、無性攝論』第十“佛於一切雖得自在, 於具障人、無性(JS: 性=姓)人二種決定中, 諸佛無自在”, 此中應知(SNST: 知=>說).】→『佛地論』第五, 三種衆生由自惡業不[減](SNST: [減]=>見)如來圓鏡智影, 此中應引. 又『世親、無性攝論』第十, 佛於一切雖得自在, 於具障人、無性(JS: 性=姓)人二種決定中, 諸佛無自在, 此中應知(SNST: 知=>說). 取義하여 대강의 내용을 요약한 문장이므로 간접인용문이다. \*【】: 원측에 의한 夾註

31) 진제 역어로는 ‘法界+功德相’이 있으나, 본 논고에서는 혼란을 피하기 위하여 ‘十法界相’으로 통일한다.



맥락이 풍부하다. 이는 『원측소』에서 진제의 불신관 수용과 더불어 주목되는 부분이다. 십법계상이 등장하는 현장 역 세친 『섭대승론석』(이하 『세친섭론』) 및 현장 합유(合糝)의 『성유식론』과 진제 역 『진제섭론』을 비교해보면 다카사키 지키도(高崎直道)가 설파하고 있듯이 불교사상에 있어서 여래장사상의 보편성과 특수성이 만나는 지점인 '절대적 진리와 인격적 원리의 일체화<sup>32)</sup>를 구체적으로 읽어낼 수 있다. 『진제섭론』과 『세친섭론』·『성유식론』 법계상 모두 진여·법계라는 절대적 진리로서의 보편성을 드러내고 있다면, 진제 역출의 문헌에는 불신이라는 인격적 원리가 결합되어 절대적 진리와 일체화되는 여래장사상의 특수성이 분명하게 나타나고 있다.

진여·법계는 그 본질(體)에 의거한다면 나눌 수 없으나, 그 특징에 의거한다면 10종의 상(相)을 정립할 수 있다. 따라서, 진여·법계의 열 가지 특징인 십법계상은 진여·법계의 본질을 현현한다. 진여가 무명에 덮일 때 이 공덕상을 보지 못하지만, 십지에서 무명을 제거해감에 따라 이 법계공덕상(=십법계상)도 드러나게 된다.<sup>33)</sup> 그런데 『진제섭론』에 독해된 십법계상의 의미는, 『보성론』에 대한 티베트 최초의 주석서에 독해된 여래장의 의미와 공통성이 보인다. 『보성론』에 대한 티베트 최초의 주석서를 남긴 옥 로짜와 로덴쎄랍(rNgog Lo tsā ba Blo ldan shes rab, 1059-1109)은 여래장의 세 가지 의미인 진여·법신·종성<sup>34)</sup>을 공성(空性)과 일치시키고 있다.<sup>35)</sup> 이것은 『진제섭론』의 법계상(法界相) 구도에도 나타나고 있는데, 인(人)·법(法) 무아(無我)의 이공(二空)을 법계 판단성의 근거로 삼고 있다. 이것은 현장 역에도 공통되는 내용이므로, 세친 자신의 해석일 것이다.

차상엽(2016)은 티베트 불교에서 『보성론』에 대한 주석 작업이 방대하게 이루어졌던 것은 중관사상과 여래장사상 사이의 통합과 재해석 과정이었다고 보고 있다. 옥 로짜와 로덴쎄랍의 주석에 나타나는 법신·진여·종성, 즉 여래장의 의미와 공성의 일치를 이러한 일련의 흐름 속에

32) 平川彰·梶山雄一·高崎直道(2001), 앞의 책, 49-51쪽.

33) 『攝大乘論釋』卷10(『大正藏』31, 221上). “釋曰. 真如實無一二分數. 若約真如體, 不可立有十種差別. 真如有十種功德, 能生十種正行. 由無明覆故不見此功德. 由不見功德故正行不成. 為所障功德正行有十種故, 分別能障無明亦有十種.”

34) 각주 17 참조.

35) 차상엽, 위의 논문(2016), 65-92쪽.

자리매김한다면, 세친의 『섭대승론석』에 나타나고 있는 진여·법계와 공성의 일치는 그러한 흐름의 연원이 될 수 있고, 여래장의 의미를 진여·법계, 그리고 공성과 같은 위상에 놓고 있다고 볼 수 있다. 아래 『진제섭론』의 초지(初地)와 제2지의 법계상(法界相)에서 법계·진여와 공성의 일치가 나타나고 있다.

“논하여 이른다. 초지(初地)에서는, 일체에 편만하다는 의미로 말미암아 법계를 알아야 한다. 해석하여 이른다. 진여인 법계는 일체법 중에 편만하여 남음이 없다. 여째서인가? 모든 법 중에 무아가 아닌 법은 하나도 없기 때문이다. 인(人)·법(法)의 두 가지 집착으로 일어난 분별이, 법계가 일체에 편만하다는 의미를 덮고 감춘다. 이러한 장애 때문에, 원행위(願行位)의 사람은 초지에 증입할 수 없다. 만약 이러한 장애를 제거하면 곧 진여가 편만하다는 의미를 보고, 인·법 두 가지 집착이 영원히 청정해질 수 있다. 이 의미를 관(觀)하므로 초지에 증입할 수 있다.

논하여 이른다. 제2지에서는 가장 수승하다는 의미로 말미암아 [법계를 알아야 한다.] 해석하여 이른다. 인·법 이공(二空)이 일체법을 포섭하여 다한다는 것은 [법계가 편만하다는 의미이다. 이것은 일체법 가운데 최승으로 청정하다는 것을 의미한다. 이 의미를 관함으로써 제2지에 증입할 수 있다.”<sup>36)</sup>

세친의 『섭대승론석』에서 진여·법계와 공성의 일치, 옥 로덴세랍 주석의 여래장과 공성의 일치에 이르는 불교사상사의 동향이 중관과 여래장, 혹은 중관과 유식 사이의 통합과 재해석을 보여주는 특징이라면, 현장 역보다 『진제섭론』에서 보다 풍부하게 전개되고 있는 법계상과 여래장 의미의 유사성은 『진제섭론』이 역출되는 과정에서 일어났던 사상적인 교섭에 의한 것이라기보다는, 세친석 본래의 종취(宗趣)를 계승하고 있다고 볼 수 있다.<sup>37)</sup> 요컨대, 『진제섭론』에 계승되는 여래장사상은 공사상을 모태로 한 불교의 보편적인 핵심의미를 표방하고 있다고 본다. 오히려 그 보편성 때문에 여래장사상이 특정 종파로 발전하지 못했던 것이라고 추정할 수 있다. 더불어 마츠모토 시로<sup>38)</sup> 등이 제기한 여래장사

36) 『攝大乘論釋』 卷10(『大正藏』 31, 222上). “論曰. 於初地由一切遍滿義, 應知法界. 釋曰. 真如法界, 於一切法中遍滿無餘. 何以故. 諸法中無有一法非無我故. 人法二執所起分別覆藏法界一切遍滿義. 由此障故, 願行位人不得入初地. 若除此障, 即見真如遍滿義, 人法二執永得清淨. 由觀此義得入初地. 論曰. 於二地由最勝義. 釋曰. 人法二空攝一切法盡是遍滿義. 此義於一切法中最勝清淨. 由觀此義得入二地.”

37) 吉寸誠(2010), 위의 논문, 235쪽, 240쪽에서는 이미 인도에서 형성된 여래장사상이 중국 섭론학과에 의해 확장되었고, 이에 대해 비판했던 현장 계통 문헌에서조차 여래장사상의 요소가 계승되고 있음을 지적한다.

상에 대한 기체설(基體說, dhātuvāda)은 형식논리에 문헌을 대입시키는데<sup>39)</sup> 데 기인한 오류의 위험성이 있다는데 공감한다.

『진제섭론』 법계상(法界相) 해석에 나타나는 여래장 의미구도와의 공통성을 검토해보았다. 『진제섭론』의 십법계상은 십지마다 하나씩 배대되는데, 제1, 이공(二空)인 법계의 편만의(遍滿義), 제2, 법계 편만의(遍滿義)에 의거하는 청정이 최승이라는 최승의(最勝義), 제3, 법계·진여로부터 무분별지와 무분별후지(無分別後智)가 유출되고 대비(大悲)와 중생구제가 이루어진다는 승류의(勝流義), 제4, 법계·진여에 나·타자·법의 섭수가 없다는 무섭의(無攝儀), 제5, 삼세제불의 상속에 차이가 없다는 상속불이의(相續不異義), 제6, 삼세제불은 본성이 청정하여 물들 것도 청정해질 것도 없다는 무염정의(無染淨義), 제7, 12부 경전은 일미(一味)라는 중중법무별의(種種法無別義), 제8, 법계·진여는 일체법의 증감이 없다는 부증감의(不增減義), 제9, 법계는 정자재(定自在)·토자재(土自在)·지자재(智自在)의 의지(依止)라는 의미, 제10, 법계는 다라니문(陀羅尼門)·삼마지문(三摩提門) 자재의 의지라는 의미 등이다.

이 십법계상은 『여래장경』과 『보성론』, 『불성론』 등에 나타나는 여래장의 세 가지 의미인 진여·법신·여래중성의 편만성과 같은 구도를 이룬다. 십법계상은 여래장사상과 마찬가지로 진여·법계의 ‘편만성’을 제1상으로 하여, 그것으로부터 무분별지와 무분별후지, 대승법이 유출되어, 중생에게 편재한 진여·법계를 은폐하는 장애로부터 벗어나도록 구제함이 기본 구도이다. 『불성론』에서, 진여·법계인 정득법신으로부터 정설법신이 유출되어 중생 교화를 일으키는 것은, 십법계상에서 법계·진여로부터 무분별지가 유출되어 생긴 대비(=無分別後智)에 대응된다. 이와 같이 여래장의 의미가 대입된 『불성론』의 불신론, 『진제섭론』의 법계공덕상이 전체적으로 같은 의미 구도를 이루고 있다. 법계공덕상에 나타나는 여래장의 의미 구도를 구체적으로 살펴보겠다.

제1 ‘편만의’는 여래장의 의미에 있어서나, 법계상에 있어서 근간이

38) 松本史朗(1990), 『緣起と空: 如來藏思想批判』(東京: 大藏出版, 1990); 시모다 마사히로의, 「여래장과 공」, 『여래장과 불성』(씨아이알, 2015), 247-290쪽.

39) 안성두(『보성론』(소명출판, 2012), 41쪽.)는 古崎直道の 法界一元論의 입장이 존재론적 차원에서의 법계 무차별성을 부각시키고 있지만, 『보성론』의 취지는 修證論의 입장에서 수행자를 법계로 이끌기 위한 것이라며, 이러한 관점에서 마즈모토 시로가 기체론적 사유로 여래장사상을 해석하는 것은 본래의 취지를 벗어나 여래장사상을 형식논리적인 차원으로 끌어내린 것이라고 본다.

된다. 위에서 논의한 바대로, 제1상의 아(我)·법(法) 이공(二空)을 진여·법계와 일체화시키는 경향은 현장과 진제 역의 세친석에 공통되며, 따라서 세친에게 연원을 두고 있다고 볼 수 있다. 또한, 이것이 유식사상사의 흐름에서 중관과 유식을 조화시키려는 공통적인 동향이라고 할 수 있다.

제2상인 법계의 가장 수승한 의미[最勝義]에서 법계 최승의 의미를 일체법 중에 편만한 청정의 의미, 즉 ‘자성청정’으로 해석하려는 진제 역의 고유성을 읽어낼 수 있다. 일체 존재에 편만한 진여를 법(法)·아(我) 이공(二空)과 일치시키고, 그것을 다시 일체법 중에 최승청정이라는 의미와 일치시키고 있다. 이것은 위에서 논의한 『보성론』 여래장의 세 가지 의미 중 진여와 법신의 의미에 대한 부분인, “①붓다의 지혜(buddhajñāna)가 중생의 무리에 [깊이 스며들어] 퍼져 있기 때문에, ②그 [중생의 무리의] 염오가 없는 상태(nairmalya)가 본질적으로 [붓다와] 분리될 수 없기 때문에”와 일치한다. 즉 ①은 『진제섭론』 십법계상의 공(二空)=편만의(遍滿義)와 같은 내용이고, ②는 『진제섭론』 십법계상의 이공(二空)=편만의(遍滿義)=최승청정의(最勝清淨義)로 ①의 의미가 ②와 연쇄적으로 일치된다. 한편, 『세친섭론』은 일체법 중 최승이라고 하여 최승의 대상이 불분명하고, 『성유식론』에서는 끝없는 덕을 갖추어 일체법에서 최승이라고 하여 최승의 대상을 덕으로 해석하고 있다. 법계·진여를 이공의 의미와 일치시키는 것은 『세친섭론』·『성유식론』 등 현장 역 문헌들과도 일치하고 있지만, 자성청정을 법계·진여, 이공과 일치시키고 있는 것은, 절대적 진리와 주체적 원리의 통일이라는 여래장사상의 특징적 구도를 보여주는 진제 역 문헌의 특징이라고 하겠다.

*이하 요지를 약술함.	『진제섭론』 법계십공덕상 <sup>40)</sup>	『세친섭론』 십법계상 <sup>41)</sup>	『성유식론』 십진여 <sup>42)</sup>
제2상	최승의(最勝義): [초지에서 증득하는] 편만의(遍滿義)는 이공(二空)에 일체법이 포섭된다는 의미이고, 이것은 일체법 중 최승의 청정을 의미하는데, 이 의미를 관(觀)하여 제2지에 증입함.	최승의(最勝義): 법계가 일체법 중 최승이라는 의미를 알면 제2지에 증입함.	끝없는 덕을 갖추어 일체법에서 최승(最勝)인 진여의 증득.

40) 『攝大乘論釋』 卷10(『大正藏』 31, 222上). “論曰. 於二地由最勝義. 釋曰. 人法二空攝一切法盡是遍滿義. 此義於一切法中最勝清淨. 由觀此義得入二地.”

41) 『攝大乘論釋』 卷7(『大正藏』 31, 357下). “最勝義者, 謂此法界一切法中最為殊勝. 若如

또한, 세친 『섭대승론석』의 현장 역과 진제 역의 두드러진 차이점은 후자에는 전자에 없는 범신관이 결합된다는 점이다.(아래 제3상, 제5상, 제6상 등) 원측이 진제 계통 문헌들의 범신관을 수용하고 있다는 점과

	『진제섭론』 법계십공덕상 <sup>43)</sup>	『세친섭론』 십법계상 <sup>44)</sup>	『성유식론』 십진여 <sup>45)</sup>
제3상	승류의(勝流義): [제2지에서] 일체법 중 진여가 최승인 의미를 관하고, 이 진여를 연(緣)하여 무분별지를 생기하는데, 이 무분별지는 진여가 유출된 것임. 이 무분별지의 유출로 인하여 무분별후지에서 생기한 바가 대비이고, 이 대비가 일체법 중 가장 수승함. 이 대비로 인하여 여러가 정법을 인입하고 중생을 구제하고자 대승12부경을 설하였으니, 이 대승고는 대비로 유출된 것이고, 일체 설법 중에 최승임. 보살이 이 법을 얻어 행(行)과 인(忍)을 능히 해낼 수 있음. 이 수승한 유출인 대승법을 관하여 제3지에 증입함.	승류의(勝流義): 법계에서 흘러나온 대승교가 가장 수승함을 알면 제3지에 증입함.	진여에서 유출되는 교법이 가장 수승하다는 의미의 승류진여(勝流眞如)의 증득.
제5상	상속불이의(相續不異義): [제4지에서] 십수함이 없는 가운데, 삼세제불은 진여가 드러나는 바이기 때문에 상속에 다름이 없어서, 근(根)·진(塵)·중생의 상속에 다름이 있는 것과 같지 않은 의미를 관하여 제5지에 증입함.	상속무차별의(相續無差別義): 안(眼) 등이 여러 유정에 따라 상속의 차별로 다른 것과 달리 진여는 체에 다름이 없다는 의미를 알게 되면 제5지에 증입함.	안(眼) 등과 같은 유(類)의 구별이 없다는 의미의 무별진여(無別眞如)의 증득.
제6상	무염정의(無染淨義): [제5지에서] 진여에서 삼세제불의 상속이 다르지 않은데, 본성이 청정하기 때문에 미래불에게는 잡염이 없고, 본성에 잡염이 없기 때문에 과거·현재불은 청정해짐도 없다는 의미를 관하여 제6지에 증입함.	무잡염청정의(無雜染淸淨義): 본성에 잡염이 없으므로 청정도 없다는 의미를 알게 되면 제6지에 증입함.	본성에 잡염이 없어서 뒤에 청정해진다고 말할 수 없다는 의미의 무염정진여(無染淨眞如)의 증득.

是知得入二地.”

42) 『成唯識論』 卷10(『大正藏』 31, 54中). “最勝眞如. 謂此眞如具無邊德於一切法最為勝.”

43) 『攝大乘論釋』 卷10(『大正藏』 31, 222中). “論曰. 於三地由勝流義. 釋曰. 眞如於一切法中最勝. 由緣眞如起無分別智. 無分別智是眞如所流. 此智於諸智中最勝. 因此智流出無分別後智所生大悲. 此大悲於一切定中最勝. 因此大悲, 如來欲安立正法救濟眾生, 說大乘十二部經. 此法是大悲所流, 此法於一切說中最勝. 菩薩為得此法, 一切難行能行, 難忍能忍. 由觀此法得入三地. …… 論曰. 於五地由相續不異義. 釋曰. 此法雖復無攝, 三世諸佛於中相續不異. 不如眼等諸根色等諸塵及六道眾生相續有異. 何以故. 如此等法分別所作故, 相續有異. 三世諸佛眞如所顯故, 相續不異. 若觀此義得入五地. 論曰. 於六地由無染淨義. 釋曰. 三世諸佛於此法中, 雖復相續不異. 此法於未來佛無染, 以本性淨故, 於過

함께 주의해야할 대목이다. 진여를 대상으로 무분별지를 일으키고, 한편 그 무분별지·무분별후지는 진여로부터 유출된 것이며, 이 무분별후지로부터 여래의 대비가 일어난다. 이 대비로 여래는 정법을 안립하고 장애로 은폐된 일체중생을 구제하기 위하여 대승의 12부경을 설하게 된다. 이것은 『불성론』에서 진여·법계인 정득법신(正得法身)으로부터 중생 교화를 위해 정설법신이 유출되는 원리와 같고, 위에서 『불성론』의 법신설과 비교하여 검토한 바와 같이 『보성론』에서 여래장의 의미인 법신·법계·여래종성 구도와 같다.

또한, 진여에서 무분별지가 유출되고, 다시 무분별후지가 유출되고, 무분별후지에서 대비가 생기고, 대비로 대승교가 유출되는데, 이 대승 교에 의거한 수행·통달·지득(至得)은 모두 진여로부터 유출되었으므로 일미(一味)이다. 이것은 진여가 수행의 근거이기도 하지만, 수행의 도달점이기도 하다는 의미이다. 즉 진여는 수행론의 이론적·실천적 인·과(因果)로서 이성(理性)의 영역에 제한되지 않는다. 『불성론』에서 정득법신으로부터 유출된 정설법신의 대승정교에 대해 일미라고 규정하는 것과 마찬가지로, 제7 법계상에도 진여·법계와 일원화된 법신관이 적용되고 있는 것이다.

	『진제십론』 법계십공덕상 <sup>46)</sup>	『세친십론』 십법계상 <sup>47)</sup>	『성유식론』 십진여 <sup>48)</sup>
제7상	중중법무별의(種種法無別義): 12부경의 법문은 갖가지 의미로 성립되지만, 일미의 수행·통달·지득이라는 점에서 12부 경전에 다름이 없음을 관하여 제7에 증입함.	중중법무차별의(種種法無差別義): 계경 등의 법이 갖가지 차별로 안립되지만 다름이 없음을 알게 되면 제7지에 증입함.	갖가지로 안립되었으나 다름이 없는 무별진여(無別眞如)의 증득

去現在佛無淨，以本性無染故。由觀此義得入六地。”

44) 『攝大乘論釋』卷7(『大正藏』31, 358中). “勝流義者，謂大乘教。從此所流最為殊勝。若如是知，得入三地。……相續無差別義者，謂於此中體無有異，非如眼等隨諸有情相續差別各各有異。若如是知，得入五地。無雜染清淨義者，謂於此中本無雜染。性無染故，既無雜染即無清淨。若如是知，得入六地。”

45) 『成唯識論』卷10(『大正藏』31, 54中). “三勝流真如，謂此真如所流教法於餘教法極為勝故。……五類無別真如，謂此真如類無差別，非如眼等類有異故。六無染淨真如，謂此真如本性無染，亦不可說後方淨故。”

46) 『攝大乘論釋』卷10(『大正藏』31, 222中). “論曰。於七地由種種法無別義。釋曰。十二部經所顯法門，由種種義成立有異，由一味修行一味通達一味至得故，不見有異。由觀此義

여래장의 의미를 범신·진여·여래종성의 세 가지 측면에서 규정함은, 불안(佛眼)으로 본 세계·중생에 대한 교설이라는 설정이 전제되어 있어, 그 진실로서의 권위가 부여된다. 또한 성불의 가능성에 대한 확신이 중생의 자발성을 이끌어낼 수 있다는 취지로부터 성립된, 진실상에 대한 언어적 매개로서의 비유라고 할 수 있다. 이 ‘언어적 매개로서의 비유’란 여래장의 범신·진여·여래종성의 구도가 진실상과 중생을 매개하는 언어적 비유라는 의미이다. 즉, 법계·진여의 편만성으로 말미암아 부처(범신)와 중생이 본래 다르지 않지만, 그 동일성은 범신으로부터 유출된 대승정교에 따라 수행하여 성취해야 하는 것이라는 이율배반적 명제의 병립을 가능케 하는 언어적 매개이다.

다카사키 지키도는 여래장의 의미에 대해, 절대적 진리와 인격적 원리의 일체화라고 하는 관점은 모든 불교사상의 일반적인 특색이며, 여래장사상의 특징이기도 하다고 말하며, 이 인격적·주체적 원리의 범신은 진리를 깨치는 지혜이므로, 여래장 안에 진여와 지혜가 포함되어 있다고 설명한다.<sup>49)</sup> 이러한 여래장의 구도는 『불성론』의 불신관과 『진제섭론』의 십법계상에도 적용되어, 진여·법계와 그로부터 유출된, 진여·법계를 경계로 삼는 지혜(無分別智)를 범신 내에 포함시키고 있다. 진여·범신·여래종성이라는 여래장의 구도, 그리고 진여·범신·무분별지라는 십법계상의 구도는 불안(佛眼)으로 중생을 비추어 법계·진여의 편만성을 현현하는 하나의 장면에 대한 이론화라고 할 수 있다.<sup>50)</sup>

得入七地.”

47) 『攝大乘論釋』卷7(『大正藏』31, 358上). “種種法無差別義者, 謂於此中契經等法, 雖有種種差別安立而無有異. 若如是知得入七地.”

48) 『成唯識論』卷10(『大正藏』31, 54쪽). “七法無別真如. 謂此真如雖多教法種種安立而無異故.”

49) 高崎直道(2001), 앞의 책, 49-51쪽.

50) 본 논문에서 진여·범신·여래종성과 진여·범신·무분별지가 혼재되어 사용되고 있지만 여래종성과 무분별지는 결국 절대적 진리인 진여와 인격적 주체인 범신을 매개하는 요소로서 상호 대응된다. 여래장의 세 번째 의미인 여래종성이 불성이며, 이 불성은 지혜를 의미한다는 전거로서 『열반경』을 들 수 있다. 究竟畢竟과 莊嚴畢竟을 대비시키고 있는데, 究竟畢竟은 진리의 차원이고 莊嚴畢竟은 방편의 차원이라고 할 수 있다. 구경필경=일체중생이 얻게 되는 ‘일승’ ⇒ ‘일승=불성’ ⇒ ‘불성=수능엄삼매’ ⇒ ‘수능엄삼매=반야바라밀’ ⇒ ‘불성=반야바라밀’로, ‘반야바라밀’을 ‘불성’으로 본다.

『大般涅槃經』卷27(大正藏12, 524쪽 下). 「善男子! 畢竟有二種: 一者莊嚴畢竟, 二者究竟畢竟. 一者世間畢竟, 二者出世畢竟. 莊嚴畢竟者, 六波羅蜜. 究竟畢竟者, 一切眾生所得一乘, 一乘者名為佛性, 以是義故, 我說一切眾生悉有佛性, 一切眾生悉有一乘, 以無明覆故不能得見. 善男子! 如躡量越三十三天, 果報覆故, 此間眾生不能得見. 佛性亦

## IV. 수행의 근거로서의 불신관과 법계관

아래, 진제의 『금광명경기』의 내용은 『원측소』 「지바라밀다품」 십지론 중 제10지인 법운지(法雲地)의 석명(釋名)에 인용되어 있다. 『금광명경기』는 현존하지 않는 텍스트이다. 진제 자신의 서술인 만큼, 지금까지 논의해온 진제 계통 문헌들과의 사상적 상관성 여부를 확인해볼 수 있을 뿐만 아니라, 나아가 법계관·불신관이 어떻게 수행론의 근거가 되고 있는지 파악할 수 있는 귀중한 자료이다.<sup>51)</sup> 『금광명경기』에도 나타나는 여래장의 구도인 진여·법계-법신-지(智)를 수행의 인과인

爾，諸結覆故，眾生不見。復次善男子！佛性者即首楞嚴三昧，性如醍醐，即是一切諸佛之母。以首楞嚴三昧力故，而令諸佛常樂我淨。一切眾生悉有首楞嚴三昧，以不修行故不得見，是故不能得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子！首楞嚴三昧者，有五種名：一者首楞嚴三昧，二者般若波羅蜜，三者金剛三昧，四者師子吼三昧，五者佛性；隨其所作，處處得名。善男子！如一三昧得種種名，如禪名四禪，根名定根，力名定力，覺名定覺，正名正定，八大人覺名為定覺，首楞嚴定亦復如是。”(선남자여! 필경에 2종이 있다. 첫째는 장엄필경이란, 육바라밀이고, 구경필경이란 일체 중생이 얻은 바의 일승이다. 일승이란 불성을 말하고, 이러한 의미 때문에, ‘일체중생에게 실로 불성이 있고, 일체중생에 실로 일승이 있다고, 무명으로 덮여서 볼 수가 없다’고 나는 말한다. 선남자여! 瞿單越(北虜九州)과 33천이, 과보로 덮여서 이 세간 중생이 볼 수 없는 것과 마찬가지로 불성 역시 그러해서 모든 結로 덮였기 때문에 중생이 볼 수 없다. 다시 선남자여! 불성이란 곧 수능엄삼매이고, 性이 제호와 같아서, 곧 일체제불의 어머니이다. 수능엄삼매의 힘 때문에 모든 부처님이 常樂我淨이도록 한다. 일체중생에게 실로 수능엄삼매가 있는데, 수행하지 않기 때문에 볼 수 없고, 이 때문에 아늑다라삼막삼보리를 능히 증득하여 성취할 수 없다. 선남자여! 수능엄삼매란, 5종의 명칭이 있다: 첫째 수능엄삼매, 둘째 반야바라밀, 셋째 금강삼매, 넷째 사자후삼매, 다섯째 불성인데, 그 짓는 바에 따라, 경우마다 명칭을 얻는다. 선남자여! 하나의 삼매가 갖가지 명칭을 얻는 것과 같은데, 가령 禪을 四禪이라 부르고, 根을 定根이라고 부르고, 力을 定力이라고 부르고, 覺을 定覺이라고 부르고, 正을 正定이라고 부르고, 八大人覺을 定覺이라고 부르는데 首楞嚴定도 역시 이와 같다.)

다음 장 'IV. 수행의 근거로서의 불신관과 법계관'에서 논의되고 있듯이, 진제의 『금광명경기』에서 無分別智를 '自性清淨智'로 치환하고 있어, 유위와 무위의 분별이 無化된다. 이는 『성유식론』에서 무분별지를 유위법으로 규정하여 진여를 무분별지의 경계로 삼기 위해 그 因으로서 분유무무중자를 설정해야 하는 것과 상치되는 이해이다. 『유가사지론』의 眞如所緣緣種子가 분유무무중자로 해석되기에 이른 경우와 유위와 무위를 엄격하게 가르는 설일체유부의 범상체계와 관련을 맺고 있다고 하겠다.

51) 현존 문헌 중에는 『원측소』에 처음 나타난 이래, 해당 부분이 『華嚴經探玄記』 卷14(『大正藏』 35, 372下)에 실려 있다. 『화엄경탐현기』에도 현장 역이 아닌 『진제집론』의 십법계상을 채용하고 있다. 법장이 『해심밀경소』 십지론의 인용 및 해석 등에 대해 다각도로 원용하고 있는 정황은 김성은(「원측의 『해심밀경소』 「지바라밀다품」과 법장의 『화엄경탐현기』 십지론의 관계에 대하여」, 『불교학보』 83(2018), 61-88쪽.) 참조. 이 텍스트는 법장 이후 그의 제자인 澄觀의 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』와 慧苑의 『續華嚴略疏刊定記』에도 인용된다.



도전(道前)·도내(道內)·도후(道後)라는 세 가지 층위로 간명하게 보여 주고 있는 이 텍스트를 통해, 진제의 법계·법신관이 수행론의 근거로서 정합적으로 설명되고 있음을 읽어낼 수 있다. 그리고 그에 의거하고 있는 원측의 사상 기반에 대해 의미 있는 이해에 도달할 수 있다.

『금광명경』<sup>52)</sup>에서 이른다: “법신은 마치 허공과 같다. 지혜는 마치 대운(大雲) 같아서, 능히 편만하여 두루 일체를 덮을 수 있기 때문이다.”

【진제 삼장이 [『금광명경』의 기(記)에서 이른다.

(가) 여여(如如)의 법신<sup>53)</sup>

“허공 같고라고 한 것은 3종의 여여(如如)를 비유한 것이다. 허공에 3종의 의미가 있다:

(ㄱ)첫째, 수용(容受)인데, 자성법신(自性法身)이 생사에 장애되지 않는 것을 비유한다.

(ㄴ)둘째, 무변(無邊)인데, 현료법신(顯了法身)<sup>54)</sup>이 비록 현료(顯了)를 증득하였으나 아직 구경은 아니어서, 마치 허공에 청정처(淸淨處)도 있고, 진무처(塵霧處)도 있는 것과 같고, 마치 도내법신(道內法身)이 미혹과 해탈의 중도(中道)<sup>55)</sup>를 통달함과 같음을 비유한다.

(ㄷ)셋째, 청정하여 진무(塵霧)가 없음인데, 성인의 과보인 법신을 비유한다.

(나) 여여(如如)의 지(智)

‘지혜가 마치 대운(大雲) 같아서’라고 한 것은 여여지(如如智)에 3종이 있음을 비유한다.

(ㄱ)첫째, 도전(道前)의 성득(性得)이다.

(ㄴ)둘째, 도내(道內)의 수득(修得)이다.

(ㄷ)셋째, 도후(道後)의 지득(至得)이다.

(다) 여여지(如如智)와 여여리(如如理)

52) 『舍部金光明經』 卷3(『大正藏』 16, 374下).

53) (가)~(라) 필자 삽입.

54) ‘顯了法身’은 진제 고유의 용어로, 초지에서 무분별지를 증득하여, 법계의 理性을 顯現 하나 아직 장애를 완전히 벗어나지 못한 道內에서의 법신을 가리킨다고 할 수 있다.

55) 진제 역출의 『아비달마구사석론』에서 미혹과 해탈의 상응과 상대성에 대해 다음과 같이 논의한다. 즉 ‘無學의 해탈심’은 ‘至得의 미혹(최후의 미혹)’을 대치함으로써 생기는 마음이다. 세간의 마음은 해탈심을 낳을 수 있는 至得의 미혹이 장애하지 않는다. 『阿毘達磨俱舍釋論』 卷18(『大正藏』 29, 285上). “偈曰. 解脫正生心, 無學從惑障. 釋曰. 未來心說名正生. 此心屬無學人, 從此[此 = 諸]惑障得解脫. 阿毘達磨云知[知 = 如]此. 此心何法為障. 煩惱至得為障, 能礙彼生故. 何以故. 於金剛譬定[定 + 滅]時, 此至得即滅, 滅時此無學心正生. 此生時即是解脫. 此至得已滅, 此無學心已生, 說名已解脫. 若爾, 未生心及世間心, 此心亦解脫, 云何說正生及無學. 若生必定解脫, 此心是今所說. 世間心從何惑解脫從障生解脫. 若人未解脫, 解脫心為不生耶[耶 = 邪], 生不如今所論解脫心. 此心何如. 與惑至得相應故. 此道在何位. 能除自生障.”

- (ㄱ)또 ‘변(遍)’이라고 말하는 것은, 성득여여(性得如如)의 지(智)가 여여리(如如理)에 두루한 것이다.
- (ㄴ)만(滿)이란, 수득여여(修得如如)의 지(智)가 여여리(如如理)에 가득한 것이다.
- (ㄷ)덮는다란, 지득여여(至得如如)의 지(智)가 여여리(如如理)를 덮는 것이다. 경(境)과 지(智)가 서로 덮는 것이다.

(라) 불신(佛身=智)의 덕용

구름은 곧 비인데, 비에는 3종의 의미가 있다:

- (ㄱ)첫째, 능히 티끌을 막을 수 있는데, 도전(道前)에 [성득여여지(性得如如智)로] 자성지(自性智)가 청정하고 무염(無染)이라는 의미이다.
- (ㄴ)둘째, 능히 구(垢)를 씻어낼 수 있는데, 도내(道內)에 [수득여여지(修得如如智)로] 혹(惑)을 단멸하고 악을 제거하는 의미이다.
- (ㄷ)셋째, 능히 싹을 틔울 수 있는데, 도후(道後)에 [지득여여지(至得如如智)로] 능히 싹을 틔울 수 있는 것과 같다.

또, 허공은 법신과 같고, 구름은 응신(應身)과 같다.”<sup>56)</sup>

(가)~(라)의 각 항을 수행론적인 관점에서 도전(道前)·도내(道內)·도후(道後)의 세 층위로 나누어 설명한다. 즉 수행의 근거-실천-과보라는 층위를 ‘(가)법신’, ‘(나)지(智)’, ‘(다)지(智)와 그것의 경계인 리(理)’, ‘(라)불신(=智)의 덕용’이라는 구도와 통합하여 설명하고 있다. ‘도전(道前)’은 자성지청정(自性智淸淨)인 진여·법계의 층위이다. (가)~(라)에 대해 (ㄱ)~(ㄷ)의 층위별로 분류해서 조합하면 각 수행론의 층위가 의거하는 진리관의 맥락이 파악된다. 『금광명경』 경문에서의 ‘법신’을 『금광명경기』에서 이미 ‘여여’로 치환하였고, ‘지(智)’는 진여로부터 유출된 것인데, (가)~(라)의 각 (ㄱ)항들, 즉 도전(道前)의 층위를 모아놓고 이 법신과 여여와 지(智)에 대한 비유와 술어를 검토하면 여래장에 대한 진제의 이해가 좀더 명료해진다. 즉, 위에서 검토한 대로 이 ‘법신’·‘여여’·‘지(智)’=[자성청정지(自性淸淨智)]’는 여래장의 의미인 ‘법신’·‘진여’·‘여래

56) 『解深密經疏』 卷8(『卍新續藏』 21, 365中), [LT]. 『金光明』云: “法身如虛空. 智慧如大雲. 能令遍(Taisho: 遍⇒遍滿)覆一切故.” 【『眞諦說(SNST: 說⇒記)』云: “如虛空’者, 譬三如如也. 虛空有三義: 一容受, 譬自性法身, 不礙生死; 二無邊, 譬顯了法身, 雖復(Taisho: 復⇒得)顯了而(Taisho: 而⇒猶)未究竟, 如空有淸淨處(Taisho: 處=無)有塵霧處, 如道內法身通惑解中道也; 三淸淨無塵霧, 譬聖果法身. ‘智慧如大雲’者, 譬如如智, 有三: 一道前性得、二道內修德(JS, Taisho: 德⇒得)、三道後至得. 又言‘遍’者, 性得如如智遍如如理. ‘滿’者, 修得如如智滿如如理. ‘覆’者, 至得如如智覆如如理. 境、智相覆也. 雲即是雨, 雨有三義: 一能障(Taisho: 障=陰)塵, 道前自性智淸淨無染義; 二能洗垢, 道內滅惑除惡義; 三能(Taisho: 能⇒能生)萌芽, 道後能出(Taisho: 出⇒生)如牙已生(Taisho: 如牙已生=如萌芽; SNST: 如牙已生⇒萌芽). 又空如法身. 雲如應身.”】

종성(如來種性)과 대응된다. 이 층위에서, 진리인 진여와 주체인 법신, 그리고 이들을 매개하는 지혜가 분리되어 있지 않으며, 본디의 청정 그대로이다. 이것은 불안(佛眼)에서 볼 때 법이(法爾)이며, 중생 여래장에는 불성(佛性)의 은폐라는 함의가 부가되어 있다.

‘도내(道內)’는 자성청정(=自性智의 청정)을 은폐하고 있는 장애를 단멸 해기는 수행의 층위이며, ‘도후(道後)’는 지득(至得)의 여여지가 여여리와 일체가 되는 성불(成佛)의 층위이다. 세 층위에 걸쳐 ‘여여’는 허공에 비유되고, 『불성론』에서 이미 같은 비유가 사용되었듯이 일체법이 함장된 진여·법계를 의미한다. (가)‘절대적 진리인 진여·법계와 주체적 원리인 법신의 일치’, (나)‘진여이자 법신의 유출인 지(智)’, (다)‘지(智)와 그 경계인 진리성(如如理=法性=진여의 理性)의 합일’, (라)‘불신인 지(智)의 덕용’의 각 항이 앞의 장들에서 논의한 법계·법신관 내지 여래장 사상의 진여·법신·여래종성(또는 진여·법신·지혜)의 구도와 상통한다. 또한, (ㄱ)~(ㄷ) 각 항의 도전·도내·도후의 세 층위는 수행의 근거와 인과로서, (가)~(라) 진여·법신·지혜의 구도와 정합적(整合的)으로 통일되고 있다. 이것을 실천적 수행론의 관점에서 표현한다면, 소관경(所觀境)인 (가)~(라)의 구도와 능관행(能觀行)인 (ㄱ)~(ㄷ)의 구도가 통합적으로 제시되고 있다고 할 수 있다.

도전(道前)의 층위가 은폐된 불성(佛性)이자 진여(=如如)로서, 도내(道內)에서 지(智)로써 은폐를 대치(對治)하는 근거가 되며, 도후(道後)에서 대비(大悲)를 일으킨다. 도내의 지혜가 진여로부터 ‘유출되는 무분별지’라는 것은 진제 계통 문헌의 반복된 서술이다. 법계십공덕상에서도 진여→무분별지(무분별후지)→대비의 유출경로가 설명되었듯이, 무분별지를 가리키는 진제 『금광명경기』의 ‘자성청정지(自性淸淨智)’는 수행의 근거이자 수행의 귀속처인 과보가 되는 순환적 구도로서, 이 지(智)는 (라)(ㄷ)의 비유가 나타내듯이 도후(道後) 불신(佛身)의 덕용인 대비(大悲)를 일으킨다. 그런데, 『보성론』의 여래장의 세 가지 의미 중 세 번째 ‘여래종성’은 “붓다의 종성(gotra)에 대해 그 결과(=붓다)를 은유적으로 시설(upacāra, nyer btags)”하는 것으로 설명되고 있다. 붓다의 종성(=佛性)은 주체적 원리인 붓다(=成佛)의 원인이며, 이들을 매개하는 것은 진제 계통의 문헌에서 반복되고 있는, 진여로부터 유출되는 ‘무분별지’이자 『금광명경기』에서의 ‘自性淸淨智’를 가리킨다. 이로써 법계·법신·여래종성이라

는 여래장의 세 가지 의미와, 법계·법신·무분별지라는 『진제섭론』의 십계공덕상의 구도, 그리고 『금광명경기』의 여여리(如如理)·법신·여여지(如如智)의 구도가 상통하고 있음을 확인할 수 있다.

도내에서 도후의 증위로 이행하는 과정에서 중생의 미혹과 해탈의 무자성성(無自性性)을 깨닫게 되는 순간, 법이(法爾)로서의 진여이자 법신은 무분별지의 대상으로 현현한다. 진제는 이 미혹과 해탈의 무자성성에 대해 ‘중도(中道)를 통달함’이라고 서술한다. 『해심밀경』에서는 이 중도를 행함을 혜의 7종 상(相) 중 제1상으로 꼽는다.<sup>57)</sup> 이때의 중도의 의미에 대하여 『원측소』에서는 무성(無性) 『십대승론석』의 삼성설(三性說)에 의거하여 해명한다.<sup>58)</sup> 이에 따른다면, 도내(道內)의 증위에서 진제가 말한 미혹과 해탈의 중도란 의타기성의 존재론적 차원에 적용된다. 즉, 그 당체는 진여·법신이라는 측면에서 그 본질(=體)이 있으므로 유(有)라 하여도 타당하고, 미혹이나 해탈이라는 망유(妄有)로서는 진여·법신처럼 실유(實有)가 아니므로 무(無)라 하여도 타당하여, 유와 무 양 측면에서 증익(增益)과 손감(損減)이 없게 된다.

도후(道後)의 증위에서, 진여로부터 유출된 지득여여지(至得如如智)가 과보로서의 법신, 즉 『불성론』의 정설법신의 불안(佛眼)이 되고, 그 다음 지득여여지인 무분별후지의 대비로 정법이 안립된다. ‘능히 짝을 틈을 수 있다’는 비유는 대비로 중생구제를 위하여 설법하는 무분별후지의 덕용을 가리키는 것이다.

이상과 같이, 『금광명경기』에서 법신·진여·지혜의 구도와 도전·도내·도후의 증위가 정합적으로 서술되고 있는데, 이는 위에서 검토한 법계관·법신관 및 여래장 사상과 공통의 구도와 공통의 함의가 있음을 검토하였다. 동아시아 유식사상사에서 진제·원측 등을 통해 전개되어온 수행론과 진리론의 상관적인 검토는 그들 문헌에 대한 포괄적인 연구가

57) 『解深密經疏』卷9(『卍新續藏』21, 387下), [LT]. “若諸菩薩，遠離增益、損減二邊，行於中道，是名為慧；”(만약 모든 보살이增益과 損減의 2종 邊을 멀리 여의고 中道에서 행하면, 이것을 ‘慧’라고 부른다.)

58) 『攝大乘論釋』卷1(『大正藏』31, 382中); 『解深密經疏』卷9(『卍新續藏』21, 387下), [LT]. 言“遠離增益、損減二邊，行(Taisho: null=)+於中道”者。如『無性攝論』第一卷云：“於無，無因強立爲有，故名‘增益’。於有，無因強撥爲無，故名‘損減’。如是增益乃與損減，俱說爲‘邊’，此墮隨義。此二轉時，失壞中道。於遍計所執，唯有增益而無損減，都無有故。以要於有，方起損減。於依他起，無有增益，以有體故。要於非有，方有增益。亦無損減，唯妄有故。於圓成實，無有增益，是實有故，唯有損減。”

요구되므로 이후 꾸준히 진행할 계획이다.

## V. 맺음말

원측은 기왕에 동아시아에 구축된 섭론학과 새로운 동향을 반영한 현장 역출의 유식학을 섭렵하여, 시대적 동향에 민감하면서도 불교사상에 대해 깊고 균형 잡힌 안목을 유지했다. 그것은 비단 유식사상뿐 아니라 아비달마·반야·중관에 이르는 그의 사상적 폭과 깊이의 발로일 것이다. 특히, 원측 사상의 기본 골격을 구성하는 하나의 중요한 이념적·이론적 토대인 불신관·법계관 이해가 진제 계통의 문헌을 통해 동아시아에 계승되어온 불신관·법계관에 의거하고 있으며, ‘一切衆生悉有佛性’이라는 대승불교 보편의 이념을 지향하고 있다는 하나의 논거를 제시하고자 본 논고를 작성하였다. 『원측소』 「지바라밀다품」 십지론에 나타나는 원측의 불신관·법계관에 대한 이해는 그가 인용하여 주된 전거로 삼고 있는 진제 계통 문헌을 중심으로 추정해 볼 수 있다. 『진제섭론』·『불성론』의 불신관·법계관을 검토한 결과, 『보성론』·『여래장경』 등의 여래장사상과 상통하고 있음을 확인할 수 있었다. 이는 진제에 의해 동아시아에 수용된 여래장사상의 일면이기도 하다.

「지바라밀다품」의 십지론은 수행의 이론적 근거와 실천적 원리가 통합되어 있는 논제이다. 『원측소』에 전해지는 진제의 『금광명경기』에는 진제 계통의 문헌에 나타나는 불신관·법계관의 구도가 도전·도내·도후라는 수행의 층위와 정합적으로 제시되어, 수행의 이론적 근거를 마련해준다는 의미가 있다. 진제 계통 문헌을 통하여 『원측소』에 나타나는 불신관·법계관은 일체 중생에 대한 진여·법계의 편만성을 천명한다. 이는 대승정법에 따라 수행하면, 모든 중생이 진리의 차원인 진여·법계와 합일하는 무상정등각을 증득할 수 있다는 확신에 기반하고 있다. 이러한 대승불교의 보편적 이념이 주체적 원리인 법신과 절대적 진리인 법계의 통합 내지 일치라는 구도로 나타나고 있는 것이 여래장사상이고, 이는 진제 계통의 문헌과 사상에 의거해 원측소에 수용되고 있다.

## 참 고 문 헌

### 1. 1차 자료

- 『開元釋教錄』 卷8(『大正藏』 55).
- 『大方等如來藏經』 卷1(『大正藏』 16).
- 『佛說無上依經』(『大正藏』 16).
- 『佛說佛地經』 卷1(『大正藏』 16).
- 『佛地經論』 卷3(『大正藏』 26).
- 『菩提心論問題』 卷上(『國家圖書館善本佛典』 25).
- 『攝大乘論釋』 卷1·5·7·10(『大正藏』 31, 世親釋 玄奘·眞諦譯, 無性釋 玄奘譯).
- 『成唯識論』 卷10(『大正藏』 31).
- 『續高僧傳』 13卷, 24卷.
- 『三國遺事』 4卷.
- 『十八空論』(『大正藏』 31).
- 『三無性論』(『大正藏』 31).
- 『仁王經疏』 券2(『大正藏』 33).
- 『顯識論』(『大正藏』 31).
- 『涅槃經本有今無偈論』(『大正藏』 26).
- 『究竟一乘實性論』(『大正藏』 31).
- 『阿毘達磨俱舍釋論』 卷18(『大正藏』 29).
- 『解深密經疏』 卷9(『卍新續藏』 21).

### 2. 단행본

- 김성철, 『불성론』. 씨아이알, 2013.
- 시모다 마사히로 외, 『여래장과 불성』. 씨아이알, 2015.
- 안성두, 『보성론』. 소명출판, 2012.
- 李基白, 『新羅思想史研究』. 一潮閣, 1986.
- 이종철, 『『解深密經疏』 「地波羅蜜多品」의 漢藏 校勘 標點 校訂本』(가제, 출판 예정)
- 平川彰·梶山雄一·高崎直道, 『如來藏 思想』. 경서원, 2001.
- 桑山正進·袴谷憲昭, 『玄奘』. 東京: 大藏出版, 1981.
- 松本史朗, 『緣起と空: 如來藏思想批判』. 東京: 大藏出版, 1987.

### 3. 논문

- 김성은, 「원측의 『해심밀경소』 「지바라밀다품」과 법장의 『화엄경탐현기』 십지론의 관계에 대하여」. 『불교학보』 83, 2018, 61-88쪽.
- 남동신, 「玄奘의 印度 求法과 玄奘像의 추이: 西域記, 玄奘傳, 慈恩傳의 비교 검토를 중심으로」. 『불교학연구』 20, 2008, 191-242쪽.
- 이종철, 「원측과 티베트 불교: 쯙카빠의 『뀐쉬간델』을 중심으로」. 『정신문화연구』 120, 2010, 143-169쪽.
- 장규언, 『圓測 『解深密經疏』 「無自性相品」 연구』. 한국학중앙연구원 한국학대학원 박사학위논문, 2012.
- 차상엽, 「예세테와 빨양의 여래장에 대한 상이한 이해」. 『불교학연구』 53, 2017, 251-277쪽.
- \_\_\_\_\_, 「중국과 티벳불교의 여래장의 세 가지 의미: 『보성론』 I .27-28계송에 대한 늑나마제, 진제, 옥 로덴쎬랍의 이해를 중심으로」. 『불교학연구』 48, 2016, 65-92쪽.
- \_\_\_\_\_, 「이당뀐시까델(Yid dang kun gzhi'i dka' 'grel)의 心識說에 나타난 圓測의 영향」. 『한국불교학회』 56, 2010, 301-332쪽.
- 최은영, 「9식설과 여래장에 대한 진제의 사유 一考」. 『불교학연구』 26, 2010, 141-172쪽.
- 吉寸誠, 「唯識学派における「如来藏」の解釈について」. 『印度學佛敎學研究』 59-1, 2010, 235-241쪽.
- \_\_\_\_\_, 「攝論学派の心識說について」. 『印度學佛敎學研究』 51-2, 2002, 61-65쪽.
- \_\_\_\_\_, 「唐初期の五性各別論における-圓測と基の議論中心に」. 『日本佛敎學會年報』 65, 2000, 179-196쪽.
- 長谷川岳史, 「玄奘における『仏地經論』・『成唯識論』譯出の意圖」. 『印度學佛敎學研究』 48-2, 2000, 55-60쪽.

## 국 문 초 록

원측의 『해심밀경소』 「지바라밀다품」에서 전개되는 십지론은 진제 역 『십대승론석』과 주요 주제의 구성이 같고, 『진제섭론』에 의거하는 비중이 상당하다. 그 중 원측이 의거하고 있는 『진제섭론』의 불신관 및 십법계상에 나타는 법계관은 진제 역의 『불성론』을 통해 그 이해가 좀더 명확해진다. 『불성론』의 불신관은 『보성론』·『여래장경』에 나타나는 여래장사상과 그 의미 및 비유가 상통하고 있어 『해심밀경소』의 불신관·법계관 이해가 여래장사상에 닿아 있음을 알 수 있다. 또한 『해심밀경소』에서 전해지는 진제의 『금광명경기』에는 수행의 층위와 진여법계·법신이 통합되어 전개되는데, 이는 앞에서 검토한 진제 역 계통의 법계관·불신관 및 여래장의 의미 구도와 일치한다. 「지바라밀다품」의 십지론은 수행론의 이론적 근거와 실천의 구체적 단계가 맞물려 나타나는 논의이다. 이 중에 제시되는 진제의 『금광명경기』는 수행의 이론적 근거를 진리론과의 상관적 측면에서 마련해준다는 의미가 있다. ‘一切衆生悉有佛性’이라는 대승불교의 보편적 이념이 주체적 원리인 법신과 절대적 진리인 법계의 통합 내지 일치라는 구도로 나타나는 것이 여래장사상이고, 이는 진제의 법신관·불신관을 통해 『해심밀경소』에 계승되고 있다.

**투고일** 2018. 09. 20.

**심사일** 2018. 10. 17.

**게재 확정일** 2018. 11. 20.

**주제어(keyword)** 『해심밀경소』 「지바라밀다품」(*the Saṃdhanirmocanasūtra-ṭikā Chapter VII: Bhūmiparamitā-parivarta* | *Haesimmilgyeongso Jibaramildapum*), 원측(Woncheuk), 『십대승론석』(*Mahāyanasaṃgraha-vyākhyā*), 진제(Paramārtha), 여래장(*Tathāgatagarbha*), 법계(*Dharma-dhātu*), 법신(*Dharma-kaya*)



## Abstracts

Paramārtha's Thought of Dharma-kaya and Dharma-dhātu in  
*Haesimmilgyeongso Jibaramildapum*  
**Kim, Sung-eun**

In recent years, numerous studies have attempted to label Woncheuk(圓測) as a collateral line of the Faxiang School in East Asian Buddhism. But the thought of Daśabhūmi Theory of Bodhisattva(十地思想) that appear in *the Haesimmilgyeongso Jibaramildapum*(解深密經疏 地波羅蜜多品) continued the tradition of *the Mahāyānasamgraha-vyākhyā*(攝大乘論釋) translated by Paramārtha(真諦). Especially, Woncheuk and Paramārtha had the common thought of Dharma-kaya(法身) and Dharma-dhātu(法界). We can know that their thought is based on Tathāgatagarbha(如來藏) thought, according to the structural and ideological affinity. As a result, Woncheuk is not limited by the Faxiang School. He embraced Tathāgatagarbha thought through Paramārtha. This study provides a basis for Woncheuk's standpoint about the possibility of becoming the Buddha in every sentient being.