

『大乘起信論內義略探記』로 본 大賢(ca. 8세기)의 唯識사상*

이수미
UCLA 박사

I. 머리말: 대현의 유식사상 해석에 있어서의 문제점

II. 대현의 이름에 관한 문제

III. 『大乘起信論內義略探記』에 나타난 대현의 유식사상

1. 오교관의 균형적 이해

2. 불성에 대한 대현의 입장: 본각(本覺)과 해성(解性)의 구별

3. 깨달음의 잠재력으로서의 해성의 의의

IV. 『大乘起信論內義略探記』로 본 대현의 사상적 위치

* 이 연구는 2013년도 한국학중앙연구원 해외한국학지원사업의 지원에 의하여 수행되었음 (AKS-2013-R77)

* 본 논문은 필자의 박사학위 논문 "Middle Way of East Asian Yogācāra Buddhism: Paramārtha (499-569) and Taehyōn 大賢 (ca. eighth century CE)"의 Chapter V의 일부를 수정, 보완한 것이다.

요약문

신라의 유가조(瑜伽祖)로 알려져 있는 대현(大賢, ca. 8세기)은 그 역사적 사상적 중요성에 비해 충분한 학술적 조명을 받아오지 못하였다. 대현의 사상적 지위를 파악하는 과제에 있어서 수반되는 문제점들 가운데 하나는 대현의 사상적 성향이 여래장과 유식사상, 또는 구유식과 신유식을 대립되는 것으로 보는 전통적 이분법 구도에 정확히 부합하지 않는다는 것이다. 대현의 현존 저술에는 소위 여래장적 성향과 유식적 성향을 나타내는 서술이 모두 포함되어 있고, 따라서 대립되는 두 사상을 모두 기술하고 있는 대현의 사상을 상종계로 보아야 할지 상종계로 보아야 할지 하는 문제는 지속적인 논란의 소재가 되어왔다. 이 논문은 역설적으로 보이는 이러한 대현의 이중적 사상 성향이 어떤 기준을 가지고 이해될 수 있는지, 또는 어떤 사상적 함의를 가지고 있는지 하는 문제를 대현의 현존 저술 가운데 『大乘起信論』의 주석인 『大乘起信論內義略探記』을 통해서 고찰해 보려는 시도이다. 『大乘起信論內義略探記』의 많은 부분은 원효(元曉, 617-686)와 법장(法藏, 643-712)의 주석들의 선택적 인용으로 이루어져 있기 때문에 대현이

이 두 논사의 주석들을 인용하는 방식의 분석을 통하여 대현의 사상적 입장을 검토하려 한다. 먼저 대현이 법장의 오교판을 『大乘起信論內義略探記』에서 수용한 의도를 논의하고, 다음으로 불성에 대한 대현의 관점을 고찰하여 그의 사상이 여래장과 유식의 이분법적 구도를 벗어나 “중도적” 입장을 가짐을 밝힌다.

주제어

유식(唯識), 대현(大賢, ca. 8세기), 『大乘起信論內義略探記』, 원효(元曉, 617-686), 법장(法藏, 643-712), 오교판(五教判), 불성(佛性), 해성(解性)

I. 머리말: 대현의 유식사상 해석에 있어서의 문제점

원효(元曉, 617-686)와 경흥(憬興, ca. 7세기)에 이어 가장 많은 저술을 남긴¹⁾ 신라 승려 대현(大賢, ca. 8세기)은 신라의 유가조(瑜伽祖)로 알려져 있다.²⁾ 대현의 저술은 대현의 생존 당시뿐 아니라 그의 사후에도 중국과 일본에 널리 참조되었고,³⁾ 이런 점에서 대현은 신라에

- 1) 대현의 저술의 수에 대해서는 학자들 간에 약간의 차이를 보이지만 약 50부 안팎인 것으로 추정된다. 戒律 관계, 淨土 계통, 『起信論』 계통, 華嚴宗 계통, 般若思想 계통, 因明學 및 唯識 계통 등 다양한 관계의 저술을 보인다. 대현 저술의 목록에 대해서는 민영규, 『新羅章疏錄長編』, 『白性郁博士頌壽記念佛教學論文集』(서울: 동국대학교출판부, 1959), pp. 375-78; 동국대학교 불교문화연구원 편, 『韓國佛敎撰述文獻總錄』(서울: 동국대학교출판부, 1976), pp. 72-82; 채인환, 『新羅 大賢法師研究 (I): 行蹟과 著作』, 『불교학보』 제20권 (서울, 동국대학교 불교문화연구원, 1983), pp. 97-99 등 참조.
- 2) 瑜珈祖大德大賢住南山葺長寺(『三國遺事』 T2039:49.1009c25).
- 3) 켄준(謙順, 1740-1812)의 『增補諸宗章疏錄』에는 일본의 명승 교넨(凝然, 1240-1321)이 『太賢法師行狀錄』을 저술하였다고 기록되어 있다(『大日本佛敎全書』100권, 제1권, (東京: 發売講談社, 1970-1973), p. 75); 중국 大薦福寺의 율종승으로 알려진 도봉(道峯, d.u.) 또한 대현의 『菩薩戒本宗要』의 서두에 『大賢法師義記序』를 지었다. 특히 대현의 『梵網經古迹記』는 중세 일본에서 널리 인용, 참조되었고 많은 일본 승려

서뿐만 아니라 당대 동아시아 전체에 있어서 주목 받는 사상적 역량을 지니고 있었다.

그러나 이러한 대현의 사상적 중요성에 비하여 그의 사상은 지금까지 충분한 학술적 조명을 받아 오지 못하였다. 대현에 대한 학술적 연구가 상대적으로 결여되었던 주된 이유 중 하나는 대현 저술의 대부분과 대현의 행적에 대한 기록이 거의 대부분 유실되었다는 점 때문일 것이다. 현존하는 대현의 저작은 『成唯識論』에 대한 대현의 학습기록인 『成唯識論學記』를 포함하여 단지 5부에 불과하고⁴⁾ 대현의 행적에 대한 역사적 기록은 단편적인 것들만 남아있을 뿐이기 때문이다.⁵⁾ 또한 현존 저술 가운데 대현의 유식사상을 나타내는 저술인 『成唯識論學記』는 세밀한 유식 이론 전반에 대한 체계적 지식뿐만 아니라 당시 동아시아 불교계의 다양한 논쟁 이슈들에 대한 이해를 기본으로 해야만 접근할 수 있는 저술이다. 왜냐하면 『成唯識論學記』에는 현장(玄奘, 602-664)이 그의 제자 기(基, 632-682)⁶⁾와 함

들이 이 저술에 대해 주석을 작성하였다. 채인환은 『菩薩戒本宗要』에 대한 일본승려의 주석이 약 30부에 달하고 (채인환, 『新羅 大賢法師研究 (III): 戒律思想』, 『불교학보』, 제 22권 (서울, 동국대학교 불교문화연구원, 1985), pp. 47-48), 『梵網經古迹記』에 대한 주석은 에이준(叡尊, 1201-1290), 교넨, 조센(定泉, 1273-1312), 조산(淸算, 1288-1362), 쇼온(照遠, ca. 14세기) 등 저명한 일본 승려들의 주석을 포함하여 약 60부에 달함을 제시하고 있다 (채인환, 『新羅 大賢法師研究 (II): 大乘戒學』, 『불교학보』 제21권 (서울, 동국대학교 불교문화연구원, 1984), pp. 80-82).

- 4) 대현의 현존 저술은 이 논문에서 다룬 『大乘起信論內義略探記』 외에 『成唯識論』에 대한 대현의 학습 노트인 『成唯識論學記』, 『梵網經』에 대한 주석서인 『梵網經古迹記』와 『菩薩戒本宗要』, 그리고 『藥師本願經』에 대한 주석서인 『藥師本願經古迹記』가 있다. 이 중 『菩薩戒本宗要』는 『梵網經菩薩戒本宗要』라고도 하고 『梵網經』의 상하권 중 하권 만에 대한 간결한 주석이다.
- 5) 대현에 대한 역사적 행적이나 활동에 대한 자세한 설명은 채인환, 『新羅 大賢法師研究 (I): 行蹟과 著作』 참조.
- 6) 보통 규기(窺基)라고 알려져 있으나 이 이름에 대한 문제점은 학자들에 의해 지적되

께 바수반두(Vasubandhu, d.u.)의 『唯識三十頌』(S. *Triṃśikā vijñapti-karika*)에 대한 인도의 십대 논사들의 주석을 다르마팔라(Dharmapāla: 護法, ca. 6세기)의 주석을 중심으로 하여 『成唯識論』으로 번역한 후에 야기되었던 복잡다단한 유식 교학의 과제들이 수록되어 있기 때문이다. 『成唯識論學記』는 이 과제들을 기와 원측(圓測, 613-696)의 해석을 중심으로 상당히 축약적인 서술 방식으로 기록한 것이다. 따라서 당시의 유식 교학의 체계와 이에서 파생된 여러 이슈들에 대한 연구가 충분히 선행되어 있지 않은 상황에서 이에 대해 함축적으로 서술된 문구들의 의미를 정확히 파악하는 데에는 어려움이 따르는 것이 사실이다.

문제는 대현 자신의 행적 또는 사상의 영역에만 한정된 것이 아니다. 동아시아 유식 전통이라는 큰 구도에서 보았을 때 대현은 보통 법상종(法相宗)에 속하는 사상가로 분류되는데 이러한 분류에도 문제가 내재되어 있기 때문이다. 법상종은 보통 불교학자들 사이에서 현장에 의한 신역(新譯)을 바탕으로 하여 수립된 새로운 유식학과를 지칭하는 것으로서 현장 이전의 구역(舊譯)을 바탕으로 하는 소위 구유식과 사상적으로 서로 상반된 입장을 나타내는 것으로 여겨져 왔다.⁷⁾ 보

통 구유식과 신유식의 가장 두드러진 특징으로 여겨지는 것은 전자가 모든 중생이 불성(佛性)을 지니고 있다는 여래장사상을 받아들이는 입장을 취하는데 반해서 후자는 중생의 깨달음의 능력에 다섯 가지 구별이 있다는 오성각별설(五性各別說)을 주장하여 보편적 불성설을 부정한다는 것이다. 다시 말해 현장 이전을 구유식으로 하고 그 이후를 신유식으로 구분하는 가운데 여래장적 사상 경향을 내포하는 구유식과 현장의 제자 기가 체계화하고 오성각별설을 표방한 신유식학파인 법상종 간에 서로 대립적인 사상 구도가 형성되어 왔다고 여겨져 왔다. 이러한 맥락에서 여래장사상과 유식사상뿐만 아니라, 성종(性宗)과 상종(相宗), 혹은 나아가 일승(一乘)과 삼승(三乘) 사상 등 서로 상반된 이론적 입장을 나타내는 이분법적 해석 구도가 동아시아 유식 전통을 이해하는 틀로서 형성되어 왔다.

대현이 현장 이후의 신유식 전통에 속하는 것은 확실하지만 그를 명확히 법상종 사상가로 분류하는 것에는 문제가 있다. 왜냐하면 현존하는 저술에서 대현은 한편으로는 법상종의 주된 이론을 받아들이면서도 다른 한편으로는 법상종의 입장과는 상반되는 것으로 여겨지는 보편적 불성과 같은 이론 또한 언급하고 있기 때문이다. 예를 들어 『成唯識論學記』에서 대현은 오성각별설에 대해 설명하고 있으면서도 『大乘起信論內義略探記』(이하 『略探記』로 약칭)나 『梵網經古迹記』에서는 보편적 깨달음의 근거가 있다고 하는 입장을 취하고 있다.⁸⁾ 서로 상

어 왔기 때문에 필자는 “기”로 명칭한다. “규기”라는 이름에 관한 문제점에 관해서는 Stanley Weinstein, “A Biographical Study of Tz'u-en,” *Monumenta Nipponica* 15, no. 1/2 (1959): 129ff와 深浦正文, 『唯識學研究』I (京都: 永田文昌堂, 1954), pp. 246-57 참조.

7) 구역과 신역의 구분을 바탕으로 섭론종을 중심으로 하는 구유식과 법상종을 중심으로 하는 신유식 간의 이분법은 동아시아 유식 전통을 이해하는 보편적 틀로 받아들여져 왔다. 필자는 이 패러다임과 그 문제점에 대해 필자의 박사논문, “Toward a New Paradigm of East Asian Yogācāra Buddhism: Taehyōn (ca. 8th century CE), a Korean Yogācāra monk, and His Predecessors” (2014)의 pp. 9-21에서 자세히 논하였다.

8) 『略探記』에는 여래장의 함의를 지니는 진식(眞識)의 개념을 제시하고(이에 대해서는 아래에서 곧 논의할 것이다), 『梵網經古迹記』에는 예를 들어 내부에 여래성(如來性)이 있으므로 모든有情(有情)은 여래장과 동일하다라고 하는 구절이 나온다(如是內有如來性故 聞諸有情同如來藏 妄念所飄苦輪無際 生死大海 誓爲舟楫 不畏其中所受大苦 (『梵網經古迹記』HPC3.419b20-23)).

반된다고 여겨지는 여래장사상과 유식사상, 구유식과 신유식의 입장을 모두 받아들이는 대현의 역설적 입장은 대현의 동시대인들뿐 아니라 현대의 학자들로 하여금 그의 사상적 입장이 불성의 보편성을 주장한다는 점에서 화엄종과 같은 성종에 가까운지, 아니면 오성각별설을 주장한다는 점에서 법상종과 같은 상종에 가까운지에 대한 문제에 있어서 확정적 해답을 내리지 못하도록 하고 있다.⁹⁾

대현의 이중적 혹은 역설적 태도를 설명하려는 학계의 시도 중 하나는 원측, 원효 등과 함께 대현을 “회통적” 혹은 “종합적” 학문적 태도를 가진 논사로 규정하는 것이다. 흔히 “회통적”으로 규정되는 한국 불교의 성격을 대현에게도 적용하는 것이다. 이 해석은 원측의 제자 도증(道證, fl. 692)이 대현의 스승으로 추정되면서¹⁰⁾ 더욱 설득력을 얻는

9) 예를 들어 고익진은 고려 승려 소현(韶顯, 1038-1096)이 신라 유식을 “원효법사가 앞에서 이끌고 대현법사가 뒤에서 계승하였다”(曉法師導之於前 賢大師踵之於後, 『金山寺慧德王師眞應塔碑』)라고 한 것을 인용하면서 두 논사 모두 유식승임을 암시하는 한편 일본 전적인 『華嚴宗所立五教十宗大意略抄』에는 대현을 화엄승으로 분류하고 있음(T2336:72.200b16)을 지적한다(고익진, 『韓國古代佛教思想史』(서울: 동국대학교 출판부, 1989), p. 351). 후에 박태원은 고익진의 견해를 반박하고 있다(박태원, 「見登의 起信論觀」, 『가산학보』제1호(서울: 가산불교문화연구원, 1991), pp. 251-54). 일본 율종승 소온(照遠, ca. 14세기)은 그의 저술 『梵網經下卷古迹記述述鈔』에서 대현은 원래 화엄승이었으나 나중에 법상종으로 전환하였다고 하고(『日本大藏經』, 제20권, pp. 4-5), 소산(清算, 1288-1362)은 그의 『梵網經古迹記網義』에서 대현을 하나의 학파에 한정지우지 않고 원효와 같이 범종파적인 경향을 가졌다고 말한다(『日本大藏經』, 제20권, p. 2). 상세한 설명은 방인, 「太賢의 唯識哲學研究」(박사논문, 서울대학교, 1995), pp. 27-35 참조.

10) 대현이 도증의 제자라는 학자들의 주장은 대현이 도증의 제자라고 기록되어 있는 소온의 『梵網經下卷古迹記述述鈔』의 기록에 근거하는 듯 하다(『日本大藏經』100권, 제20권(東京: 講談社, 1973-1978), p. 233a). 하지만 기즈카와 도모야키는 이러한 계보는 후에 만들어졌을 가능성이 있다고 지적하고 있다(橋川智昭, 「일본의 신라유식 연구동향」, 한국유학생 인도학불교학연구회 편, 『일본의 한국불교 연구 동향』(서울: 장경각, 2001), p. 145, n. 89).

듯하였다. 하지만 근래 원측의 사상적 입장이 법상종의 기의 입장과 대립하는 것이 아니라 오히려 같은 입장을 취하고 있다는 일련의 연구가 있었다.¹¹⁾ 게다가 『成唯識論學記』에서 대현은 원측과 도증의 견해를 항상 옹호하는 것도 아니고 기의 견해를 항상 비판하는 것도 아니다. 사실상 『成唯識論學記』에서 대현은 기를 가장 많이 인용하고(565회), 원측을 그 다음으로(439회), 그리고 그 스승으로 추정되고 있는 도증은 세 번째로(146회) 인용하고 있다.¹²⁾ 그렇다면 원측의 사상적 입장이 재고되어야 하는 이 시점에서 대현이 원측의 제자인 도증을 잇는다는 가설을 바탕으로 원측과 함께 “회통적” 인물로 보는 것은 보류되어야 할 것으로 보인다.

대현의 이중적인 사상적 입장에 내포된 이러한 다면적인 문제점들에 대한 접근의 한 방법으로서 이 논문에서는 대현의 현존 저술 가운데 『起信論』의 주석인 『略探記』에 나타난 여러 가르침들 간의 관계와

11) 기즈카와 도모야키는 원측의 유식학적 입장은 기존의 주장과는 달리 파라마르타(Paramārtha: 眞諦, 499-569)의 이론이 아니라 현장의 유식이론에 기반을 두고 있다고 주장하고, 원측 또한 기와 마찬가지로 오성각별설을 주장하였다고 한다(橋川智昭, 「円測による五性各別の肯定について -- 円測思想に對する皆成の解釈の再検討」, 『仏教学』40(1999); 橋川智昭, 「眞諦訳・玄奘訳『攝大乘論』と円測」, 『印度學佛教學研究』43, no. 1(1994)). 기무라 쿠니카즈는 원측의 『仁王經疏』에 인용된 다수의 파라마르타 인용 가운데 단지 삼분의 일 정도만이 파라마르타와 같은 입장을 취하는 것이고 나머지 부분에서는 오히려 그를 반박하거나 중립적인 입장을 취하는 것이라고 한다(木村邦和, 「仁王經疏間の學說の異同 2 -- 眞諦三藏學說の繼承狀況」, 『印度學佛教學研究』29, no. 2(1981)). 다른 논문에서 기무라는 또한 원측이 『海深密經疏』에서 파라마르타를 다수 인용하고 있지만, 이는 단지 현장의 신역이론에 대한 보조적 자료로 인용하고 있을 뿐이고, 이런 입장에서 원측은 구식설과 같이 파라마르타의 이론이라고 여겨지는 구체적 이론들을 수용한 것은 아니라고 한다(木村邦和, 「眞諦三藏の學說に對する西明寺円測の評価 -- 解深密經疏の場合」, 『印度學佛教學研究』30, no. 1(1981)).

12) 吉津宜英, 「太賢の『成唯識論學記』をめぐって」, 『印度學佛教學研究』41(1992), pp. 118-19.

불성 개념에 대한 대현의 관점을 고찰하여 그의 유식사상의 일단을 가늠해 보고자 한다.

여래장과 유식 또는 성종과 상종이라는 기존의 이분법적 구도에서 본다면 대현의 여러 저술 중 여래장을 설하는 『起信論』의 주석인 『略探記』를 바탕으로 대현의 유식사상을 논의하는 것은 적절하지 않다고 여겨질 수도 있을 것이다. 또한 이 관점에서는 대현이 『成唯識論學記』 등 유식 관련 저술뿐 아니라 『略探記』 등 여래장계 전적의 주석 또한 지었다는 사실을 대현의 일생에 있어서 그에게 사상적 전이가 일어났을 가능성 등과 연결하여 설명할 수도 있을 것이다. 물론 대현의 유식사상을 구체적이고 체계적으로 고찰하려면 『成唯識論學記』와 같은 저술이 연구되어야 할 것이다. 하지만 여래장사상과 유식사상이 과연 이론적으로 대립하는 사상체계인가 하는 것은 아직도 지속적으로 논의되고 있는 문제이고 따라서 대현의 유식사상의 연구에 있어서 『略探記』가 여래장을 설하는 『起信論』의 주석이라고 해서 이를 미리 배제할 필요는 없는 것으로 보인다. 게다가 대현의 저술에는 그것이 유식사상에 관련된 것이든 여래장사상에 관련된 것이든 간에 상대방의 입장을 비판하는 태도는 전혀 찾아볼 수 없다. 그렇다면 대현의 사상적 전이의 가능성을 고려한다 할 지라도 이 두 사상이 대현의 이론체계 내에서 기존의 이분법의 구도에서처럼 대립적인 위상을 가지는 것으로 여겨질 필요는 없는 것으로 보이고 따라서 대현의 체계 내에서 이 둘을 분리하여 고찰할 필요 또한 없는 것으로 보인다. 오히려 대현은 『成唯識論學記』에서 당시 이슈가 되었던 브하바비베카(Bhāvaviveka; 清辯; ca. 500–570)와 다르마팔라(Dharmapāla; 護法, ca. 6세기)간의 공유

(空有)에 대한 논쟁이 실제적인 대립이 아니라고 하여¹³⁾ 전형적 범상가인 기가 브하바비베카를 신랄히 비판한 것과는 전혀 다른 입장을 보여준다. 이런 모든 점을 고려할 때 대현의 유식사상의 고찰에 있어서 『略探記』가 여래장을 설하는 『起信論』의 주석이라고 해서 이를 배제할 필요는 없는 것으로 보인다. 오히려 기존의 여래장사상과 유식사상의 이분법적 구분을 넘어선 고찰이 필요한 것으로 생각된다.

이 논문에서는 먼저 『略探記』에 나타나는 오교판(五教判)에 대한 대현의 설명 방식을 분석하여 오교라는 개별적 가르침에 대한 대현의 이해방식을 살펴보고, 다음으로 여래장사상의 핵심 개념이라고 할 수 있는 불성 개념에 대한 대현의 서술을 통해 그의 여래장에 대한 입장을 고찰한다. 이 논의를 바탕으로 하여 나아가 대현의 접근 방식이 여래장과 유식, 또는 일승과 삼승 등의 이분법적 구도 이외에 동아시아 유식전통의 또 하나의 패러다임으로 존재하였을 가능성을 제외해 본다.

본론을 논의하기 전에 필자는 기본적 문제이지만 동시에 중요한 이슈라고도 할 수 있는 대현의 이름의 규정에 대해 먼저 논의하고자 한다. 남아있는 자료들에 의하면 대현은 한편으로는 태현(太賢)으로도 알려져 있는데 어느 것이 옳은 이름인지 학자들 간에 아직 아무런 확정적 합의는 없다. 이 논문에서 필자는 대현으로 그 이름을 규정하여 논의를 전개하고자 하는데 이에 앞서 이에 대한 논거 및 필자의 견해에 대해 서술해 보고자 한다.

13) 『成唯識論學記』 HPC3.483b14–484a06 참조.

II. 대현의 이름에 관한 문제

대현의 이름은 역사적 문헌상에서 한편으로 태현(太賢)이라고 기록되어 있다. 하지만 어느 이름이 정확한지 그 여부가 규명되지 않았기 때문에 지금까지 두 이름이 모두 통용되어 왔다. 일부 학자들이 지적하듯이 중국이나 한국 문헌에는 대부분 대현으로 기재되어 있는 반면 일본에서 발견되는 문헌에는 태현으로 기록되어 있다. 문헌들에 나타나는 이름의 용례들을 살펴보면 『三國遺事』(1281), 『佛國寺古今歷代記』(1740), 『朝鮮佛教通史』(1918) 등 한국 저술에는 대현으로 되어 있고, 중국 율종승 도봉(道峯, du.)이 쓴 「大賢法師義記序」에도 대현으로 지칭하고 있다. 한편 대현의 『梵網經古迹記』에 대한 일본 승려들의 주석서는 한결같이 태현으로 지칭하고 있다. 또한 『大日本續藏經』을 저본으로 하여 편집된 『韓國佛教全書』 내의 『成唯識論學記』 또한 태현이라고 명시되어 있다. 의천(義天, 1055-1101)의 『新編諸宗教藏總錄』에도 태현으로 기재되어 있는데 현재 통용되고 있는 『新編諸宗教藏總錄』은 한국에 남아있던 판본을 바탕으로 한 것이 아니다. 이것은 『大正新脩大藏經』과 『大日本佛教全書』에 수록된 것으로서 일본에 보존된 여러 저본들을 편집한 것이다. 그 외에 신라승 견등(見登, ca. 800)의 저술로 알려져 있었던 『大乘起信論同異略集』 또한 『略探記』를 인용하며 태현을 언급하는데, 근래에 최연식은 이 저술이 원래 알려진 것과는 달리 일본 승려 치케이(智憬, ca. 750)의 저술임을 논증한 바 있다.¹⁴⁾ 요약하자면 일본인에 의해서나 일본에서 저술된 모든 문헌에

14) 최연식, 「『大乘起信論同異略集』の著者について」, 『駒澤短期大學佛教論集』7 (2001).

는 대현이 아니라 태현이라는 이름을 사용하고 있음을 알 수 있다.

일본에서 대현이 아니라 태현이라는 이름이 사용되었다는 사실과 관련하여 주목되는 점이 한 가지 있다. 일본에서는 한자 大가 현대에 이르기까지 “다이” 또는 “타이”의 두 가지로 발음되어 왔고 (賢은 “켄” 또는 “켄”으로 발음된다), 太 은 “타이”로 발음되어 왔다는 것이다. 大와 太가 동일하게 “타이”라고 발음될 수 있다는 사실은 大賢을 “타이켄/타이켄”으로 발음하는 경우 이를 太賢(“타이켄/타이켄”)으로 잘못 표기할 수도 있다는 것을 의미한다. 만일 일본에서 “다이켄/다이켄”보다 “타이켄/타이켄”의 발음이 더 많이 사용되었다면 大賢보다는 太賢이라는 한자가 정착되었으리라는 것은 예측할 수 있는 부분이다.

실제로 일본인들은 “다이켄/다이켄”보다 “타이켄/타이켄”이라는 발음을 더 선호한다는 것을 뒷받침해주는 논거가 있다. 한자 太는 일본어에 있어서 산이름(太華), 강이름(太河), 호수이름(太液), 도시이름(太原), 혹은 사람이름(太賢, ?-1867; 밀교승) 등 주로 고유명사에 사용되고 있는 한편 大는 주로 “크다”라는 의미를 가지고 보통명사에 쓰이고 있기 때문이다. 사실상 일본어의 고유명사 가운데에는 太가 大를 대신하여 오기되고 있는 용례를 발견할 수 있다. 밀교의 신적 존재인 Ātavaka는 일본에서 “다이겐수이묘오”(大元帥明王) 외에 “타이겐묘오”(太元明王)으로도 불리우고, 천태지의(天台智顛, 538-597)가 머물렀던 大賢山은 일본에서 자주 太賢山으로 표기되어 “타이켄잔”으로 발음되는 것을 볼 수 있다. 이러한 일련의 용례들을 바탕으로 추론해 볼 때 태현이라는 이름은 고유명사에 있어서 大보다 太를 선호하는 일본인들에 의해 大賢의 大를 “다이”보다 “타이”로 더 많이 발음하게 되고 이 발음은 역으로 일본에서 인명에 쓰이던 太를 그 이름의 일부로 여겼기

때문에 정착된 것이라고 볼 수 있다. 이런 점에서 필자는 태현이라는 이름은 일본 전통 내부의 특수한 용례로 제한되어야 하고 본명은 대현이라고 보는 것이 타당할 것이라고 생각한다.

III. 『大乘起信論內義略探記』에 나타난 대현의 유식사상

1. 오교판의 균형적 이해

『略探記』는 대현의 『大乘起信論』에 대한 주석서이지만 대부분 원효와 법장(法藏, 643-712)의 주석서 및 저술을 때로는 선택적으로 편집하고 때로는 두 입장을 모두 병기함으로써 구성되어 있다. 즉, 『略探記』는 대현 자신의 『起信論』에 대한 해설이나 설명보다는 원효와 법장의 주석서를 편집하여 만들어진 주석서라고 말할 수 있을 정도이다. 이러한 『略探記』의 집필 태도는 원효와 법장의 『起信論』 해석에 대한 대현의 중립적인 입장을 나타내는 것이고 대현 자신의 견해는 전혀 나타나고 있지 않는 것이라고 해석되기도 한다.¹⁵⁾ 만약 대현이 중립적인

15) 박대원은 『略探記』는 원효와 법장의 『起信論』에 대한 주석의 편집이기 때문에 대현 자신의 견해는 읽을 수 없다고 하면서 대현이 원효의 견해를 따른다고 한다 (박대원, 「見證의 起信論觀」, 『가산학보』1 (1991), pp. 251-54). 한편 다른 논문에서는 그는 대현이 원효와 법장 간의 중립적인 입장을 취한다고 한다 (『新羅佛敎의 大乘起信論研究』, 『신라문화학회학술발표회논문집』44 (1992), pp. 56-57). 요시즈 요시히데는 중세 한국과 일본에 원효와 법장의 융합 형태의 사상이 존재했다고 하고, 그는 대현의 사상을 이 조류에 포함시킨다 (吉津宜英, 『華嚴一乘思想の研究』(東京: 大東出版社, 1991), pp. 531-53).

입장이었다 할지라도 여전히 남아있는 문제는 어떤 기준을 바탕으로 대현이 중립적일 수 있었는가 하는 점이다. 다시 말해 대현이 이 두 논사의 입장을 편집하여 『略探記』를 저술한 관점이나 사상적 의도가 무엇이었는가 하는 문제이다.

법장과 원효의 『起信論』에 대한 관점에 대한 차이는 학자들에 의해 많이 지적되어 왔다. 비록 법장은 원효의 『大乘起信論別記』와 『起信論疏』를 참고하여 『大乘起信論義記』를 저술하고 심지어 많은 부분에서 원효를 그대로 인용하고 있지만¹⁶⁾ 기본적으로 원효와는 다른, 혹은 상반된 입장을 나타내고 있다. 가장 두드러진 차이점들 중 하나는 두 논사의 『起信論』의 교학적 지위에 대한 관점이다. 원효는 『起信論』의 일심(一心)의 경지를 『華嚴經』을 포함한 다른 대승경전들과 같은 레벨의 가르침으로 보고 있는 반면¹⁷⁾ 법장은 오교판(五敎判)¹⁸⁾ 내에서 『華嚴經』과 『起信論』을 철저히 분리하고 전자를 후자보다 상위의 가르침으로 분류한다. 즉, 원효는 『起信論』과 『華嚴經』을 동일하게 일승의 가르침으로 보고 있는 반면 법장은 오교판 가운데 『華嚴經』을 최상위인 대승원교(大乘圓敎)의 가르침으로, 『起信論』은 그 아래의 대승종교

16) 법장이 원효의 주석을 참고하여 『大乘起信論義記』를 저술한 것에 대한 논의는 平川彰, 『大乘起信論: 佛典講座 22』(東京: 大藏出版, 1973), p. 399; 柏木弘雄, 『大乘起信論の研究: 大乘起信論の成立に關する資料論的研究』, p. 32; 이평래, 『신라불교여래장사상연구』(서울: 민족사, 1996), pp. 131-36 등 참조.

17) 常自一心。如住一床。故言得見心性心即常住。如是始覺即與本覺。等同無別。名究竟覺。是明覺分齊也。… 如似一一毛孔。皆遍十方。雖遍十方。不增毛孔。佛佛如是。無障無礙。豈容偏執於其門哉。如花嚴經偈云。牟尼離三世。相好悉具足。住於無所住。法界悉清淨。因緣故法生。因緣故法滅。如是觀如來。究竟離癡惑。今二論主。各述一義。有何相妨耶 (『大乘起信論別記』 T1845:44.232a28-b17).

18) 법장의 오교판은 다음과 같다: (1) 小乘敎, (2) 大乘始敎, (3) 大乘終敎, (4) 大乘頓敎, 그리고 (5) 大乘圓敎.

(大乘終敎)의 가르침으로 위치 지운다. 원효는 『起信論』과 화엄경 간의 어떠한 교학적 우열을 인식하지 않고 평등한 가르침으로 보고 있는 반면 법장은 화엄경을 『起信論』의 상위에 두어 위계적으로 해석하고 있는 것이다. 이 두 논사의 『起信論』의 교학적 지위에 대한 관점이 대조적임을 생각해 볼 때 대현이 어떤 잣대나 기준에 의해 이 두 상반된 입장들을 『略探記』에서 함께 편집할 수 있었던 것일까 하는 것은 피할 수 없는 질문이다. 이런 문제의식에서 출발하여 『略探記』에 나타나는 대현의 편집 방식을 분석하여 그 사상적 입장을 고찰해 본다.

『略探記』에서 우선 주목되는 점은 『起信論』의 교학적 지위라는 문제에 있어서 대현이 법장의 오교관을 따르고 있다는 것이다. 즉, 대현은 법장과 마찬가지로 다섯 가지로 교관을 분류하고 『起信論』을 대승종교로 서술하고 있다.¹⁹⁾ 이에 비해 원효는 교관에 있어서는 법장과 다른 입장을 취하고 있었고²⁰⁾ 더구나 앞서 언급한 것과 같이 법장과는 달리 『起信論』을 『華嚴經』과 같은 레벨로 보고 있었으므로 대현이 소위 교관론에 있어서는 원효가 아니라 법장의 오교관을 따르고 있는 것이

분명하다고 말할 수 있다.

하지만 유의할 것은 대현이 법장의 오교관을 언급하고 있다는 것이 그가 법장의 위계적 교관론을 그대로 수용하고 있음을 의미하지는 않는다는 것이다. 왜냐하면 각 단계의 가르침들을 특정 경전군과 연결시키면서 가르침에 있어서 수직적 단계를 설정하는 법장과는 달리 대현은 이러한 수직적인 위계적 해석을 특정 경전들에 고정적으로 적용하고 있지는 않기 때문이다. 즉, 대현은 오교관의 각 가르침의 단계에 경전들을 배치하는 데 있어서 상당히 유동적이다. 예를 들어 대현은 『華嚴經』을 한편으로는 원교로 서술하고 있지만²¹⁾ 다른 곳에서는 돈교로 분류하기도 한다.²²⁾ 게다가 『略探記』에는 종교로 분류된 『起信論』의 가르침이 대승시교에 해당하는 중관이나 유식의 가르침보다 우월하다거나 화엄의 가르침보다 열등하다는 취지의 서술은 전혀 나타나지 않는다. 즉, 대현은 형식에 있어서는 분명히 법장의 오교관을 취하여 가르침에 구분이 있음을 나타내고 있지만, 내용에 있어서는 한 경전이 여러 단계의 가르침과 연결될 수 있는 가능성을 열어둠으로써 법장이 오교관을 교학적 우열을 전제로 하는 것과는 다른 관점을 지니고 있다.

『略探記』에는 대현의 오교관이 비록 법장의 오교관의 형식을 취하고는 있지만 법장과 같이 교학의 계층적 우열을 나타내는 것이 아니라 각 가르침의 대상에 의거한 구분일 가능성을 보여주는 구절이 있다.

19) 『略探記』는 소주제에 따라 여덟 부분으로 나뉘는데, 대현의 오교관에 대한 서술은 그 중 마지막 장인 불신(佛身)을 설하는 부분(HPC3.758b09-762b12)에 나타난다. 『略探記』의 여덟 가지 소주제는 다음과 같다: (1) 歸敬三寶, (2) 和合識, (3) 四相, (4) 本覺, (5) 無明, (6) 生滅因緣, (7) 六染, 그리고 (8) 佛身. 마지막 장에서 대현은 오교관의 각 단계의 가르침에서 설해지는 불신의 특색을 구별하여 논하고 있다.

20) 법장의 『華嚴經探玄記』에 인용되어 있는 원효의 교관은 (1) 사제(四諦, *catvā-ārya-satya*)와 연기(緣起, *pratītya-samutpāda*)의 가르침을 설하는 三乘別敎, (2) 『般若經』이나 『解深密經』에 해당하는 三乘通敎, (3) 『菩薩瓔珞本業經』이나 『梵網經』에 해당하는 一乘分敎, 그리고 (4) 『華嚴經』의 가르침인 一乘滿敎이다 (唐朝海東新羅國元曉法師造此經疏, 亦立四敎. 一三乘別敎. 謂如四諦教緣起經等. 二三乘通敎. 謂如般若經深密經等. 三一乘分敎. 如瓔珞經及梵網等. 四一乘滿敎. 謂華嚴經普賢敎. (『華嚴經探玄記』T1733:35a27-30). 원효의 교관론에 대한 자세한 논의는 남동신, 「원효의 교관론과 그 불교사적 위치」, 『한국사론』 20 (1988) 참조.

21) 若依圓敎 周遍法界 十佛之身 一一相如 亦遍法界 …如[華嚴經]舍那品云 佛通諸法界 普現一切衆生前 應受記機悉充滿 佛故處此菩提樹 一切佛刹微塵等 爾所佛坐一毛孔 皆有無量菩薩衆 各爲佛說普賢行 (『大乘起信論內義略探記』 HPC3.759a18-b02).

22) 若依頓敎 於佛身起言說皆妄念 絕言念故 又觸境即佛 不論時處 如華嚴云 十方諸佛世界 一切衆生 普見天人尊清淨妙法身 (『大乘起信論內義略探記』 HPC3.759a14-17).

불신(佛身)에 대해 논의하는 마지막 장에서 대현은 부처의 모습(相好)에 대한 오교 각각의 상이한 견해를 서술하는데, 여기서 대현은 이 각각의 견해를 특정 대상을 위한 것으로 설명하고 있다. 즉 소승은 32상과 80종호를, 시교와 종교는 8만4천상을, 원교에서는 미진수(微塵數)의 상호를 설한다²³⁾고 한 후에 『觀佛三昧經』을 인용하여 32상과 80종호는 인천(人天)과 이승(二乘)을 위한 것이고, 8만4천상은 삼승보살을 위한 것이고, 미진수의 상호는 보현(普賢)이나 현수(賢首) 등의 대보살을 위한 것이라고 덧붙이고 있다.²⁴⁾

부처의 보여지는 몸(所見)이 오교의 가르침에 따라 다른 것을 서술하는 부분²⁵⁾에서도 각각에 해당하는 경전을 제시할 뿐만 아니라 이 각각의 견해를 가진 특정 부류의 주체가 있음을 언급하고 있다. 대현은 가령 어떤 이는 부처의 보여지는 몸이 화신이지 법신이나 보신이 아니라고 말하는데 이것은 『梵網經』의 설과 같고 시교에 의한 것이라고 한다.²⁶⁾ 다시 말해 여기서 대현은 부처의 보여지는 몸에 대해 오교의 차별적인 가르침이 존재하는 것을 법장과 같이 특정 경전에 차별적 가르

침이 설해져 있기 때문이라는 방식으로 설명하는 것이 아니라 먼저 특정 부류의 주체가 이 각각의 견해를 가지고 있음을 제시하고 다음으로 그 근거를 경전에서 찾아 오교에 대응시키고 있는 것이다. 그렇다면 대현이 가령 원교가 종교와 구별하는 이유는 법장이 주장한 것과 같이 종교에 해당하는 경전이나 종교보다 더 우수한 원교에 해당하는 경전이 이미 따로 존재하기 때문이 아니라 오히려 각각의 가르침의 대상의 근기(機)²⁷⁾과 연결되어 있기 때문일 가능성을 고려하여 고찰해야 할 것으로 보인다. 이런 점들에 비추어 볼 때 대현이 법장의 오교판이라는 형식을 통해 받아들인 내용은 가르침의 “위계적 계층화”가 아니라 단지 가르침들의 “구분”이라는 측면이라고 말할 수 있을 것이다.

동일한 경전도 오교판의 여러 지위에 유동적으로 배치될 수 있다고 본 대현의 오교판에 대한 이해는 대현이 평등성을 전제로 오교판을 이해하고 있음을 나타내는 것이라고 볼 수 있다. 왜냐하면 하나의 경전이 오교판 중 여러 단계의 가르침에 해당될 수 있다는 것은 경전 간에 고정된 교학적 우열이 존재함을 부정하는 것이기 때문이다. 그리고 이 오교판이 앞서 논의했듯이 교학적 우열이 아니라 가르침의 대상과 연계되어 있는 것이라면 이 가르침의 대상들 또한 평등성을 전제로 논의되고 있을 가능성 또한 고려할 수 있을 것이다. 실제로 『略探記』에는 가령 소승과 대승, 또는 시교와 종교, 원교 등을 논의하면서 소승이 대승보다 열등하다거나 시교가 종교, 또는 원교보다 열등하다거나 하는

23) 第五相好多少者 若依小乘 三十二相八十種好 說是實報之德 若依始教 說八萬四千相爲實 如離世間品說 此通始終 又佛地經中說二十一殊勝功德 此約終教也 頓教中不說相好差別 若依圓教 有十蓮華藏世界海微塵數相好 一一相好周遍法界 業用亦爾 所以說十者 顯無盡義故 如相海品 (『大乘起信論內義略探記』HPC3.761a05-12).

24) 又觀佛三昧經中 約此三宗佛相好分三收 故彼經云 略中略者 我今爲此時會及淨飯王 略說相好 佛生人間 示同人事 同人相好 說三十二相 勝諸天故 說八十好 爲諸菩薩說八萬四千諸妙相好 佛實相好 我初成道 摩伽國寂滅道場 爲普賢賢首等諸大菩薩 於雜華經已廣分別 解云此中三十二相等 當略中之略 爲人天二乘等 即當初也 八萬四千等 義當但略 爲三乘菩薩等當次也 佛實相好 如雜華經說者 義當廣說 即指華嚴相海品也 (『大乘起信論內義略探記』HPC3.761a12-24).

25) 『大乘起信論內義略探記』HPC3.761b01-18.

26) 或是化非法報 以具八相 在閻浮故 色頂別立彼實報故 如梵網經等說 此經約始教 (『大乘起信論內義略探記』HPC3.761b10-12).

27) 부처의 보여지는 몸이 오교의 가르침에 따라 다른 것을 설하는 부분의 초두에서 대현은 이러한 차이가 나는 것이 석가를 보는 주체의 근기가 각기 다르기 때문이라고 한다 (第六所見不同者 見此釋迦 諸機各異 (『大乘起信論內義略探記』HPC3.761b01)).

언급이나 문맥은 전혀 찾아볼 수 없다.²⁸⁾ 대현에게 오교라는 다섯 가지의 가르침은 상하 우열의 관계, 다시 말해 하위 단계의 극복을 통해 상위단계가 얻어질 수 있는 관계를 나타내는 것이 아니며 각 단계가 각자의 대상과 의미를 지니고 또 이 대상들이 서로 평등한 관계를 유지하는 구도에서 논의되고 있음을 추정해 볼 수 있다.

대현이 오교관을 우열이 아닌 평등의 관점에서 보았다고 한다면 이것은 그가 원효가 아니라 법장의 교관을 받아들인 이유 또한 설명한다. 대현이 만약 대상에 따라 가르침이 구분된다는 입장을 가졌다면 모든 가르침을 일승에 포용되는 것으로 보는 원효의 관점보다는 가르침을 다섯 가지로 나누고 있는 법장의 오교관 이론이 그의 입장을 설명하기에 더 적합한 틀이었을 것이다. 대현이 대승의 각 가르침뿐만 아니라 소승의 가르침까지도 대상에 따라 구별되는 개별적 가르침으로 보았다면 일승의 틀 안에서 모든 가르침을 설명하는 원효보다는 대상에 따라 가르침들을 구별하는 법장의 설명에 더 공감하였을 것이기 때문이다.

하지만 앞서 언급했듯이 대현이 법장에게서 채택한 것은 단지 오교관이라는 형식에 한정된다는 것에 유의해야 한다. 오교를 유동적으로 보아 평등성을 전제로 하는 대현의 관점에서는 삼승과 일승은 오교관

28) 이 문제와 관련하여 『略探記』에서 일승과 삼승의 개념은 각각 한번씩만 언급되고 있는데 일승은 원교로 언급되어 있고 (若諸菩薩 安住此法 則常得見 無上如來 此四種中 後二約一乘圓教 爲顯無盡 說十佛等也 (『大乘起信論內義略探記』 HPC3.761c21-762a04)) 삼승의 가르침은 별교와 완전히 다르다고 하는 언급이 있을 뿐이다(若依別教 … 三位並是盧舍那十身攝化之處 又本末圓融 相收無礙 隨一世界 卽約僉有此三故 是故與三乘全異也 (『大乘起信論內義略探記』 HPC3.762a20-b12)). 즉, 여기에도 일승이 삼승보다 우월하다고 하는 문맥적 의미는 전혀 발견되지 않는다.

내에서 공존하는 가르침으로 보아야 될 것이지만 법장의 수직적이고 고정적인 관점에서는 일승은 삼승을 극복하여야만 얻어질 수 있는 상위의 가르침이기 때문이다. 이런 점에서 볼 때에는 오교관의 여러 가르침을 평등하다고 보는 대현의 관점은 오히려 일승과 삼승을 공존하는 것이라고 보는 원효의 이론과 상통한다. 법장의 계층적 교관론에서는 일승은 삼승은 배타적이고 따라서 공존할 수 없는 것이지만 원효의 조화의 관점에서는 삼승과 일승은 모순 없이 공존할 수 있는 것이기 때문이다.²⁹⁾ 사실 대현은 법장이 『大乘起信論義記』에서 철저히 배제했던 원효의 『瑜伽師地論』 인용을 여러 곳에서 재인용한다. 예를 들어 「生滅因緣」과 「六染」의 장에서 대현은 원효가 『大乘起信論別記』와 『起信論疏』 등에서 『瑜伽師地論』 등의 유식 논서를 인용하여 제시하는 여러 문답을 그대로 인용하고 있다.³⁰⁾

이런 점에서 대현은 법장의 오교관을 가르침의 분류라는 관점에서 수용하였지만 이 가르침들이 위계적이 아니라 평등한 것이라는 입장에서는 원효의 관점을 수용하였다고 할 수 있다. 이 논문의 초두에서

29) 법장이 오교관의 가르침들을 배타적으로 보았다는 것과 관련하여 주목되는 점은 법장이 『起信論』, 즉 대승종교를 주석하는데 있어서 대승시교의 가르침에 해당하는 유식문헌으로부터의 인용은 완전히 배제하였다는 점이다. 즉, 법장이 원효의 주석의 많은 부분을 자신의 『大乘起信論義記』에서 인용하면서도 원효가 인용한 『瑜伽師地論』 등 신유식 관련 문헌은 철저히 『大乘起信論義記』에서 배제시키고 있다. 반면 원효는 『起信論』을 일승의 가르침으로 보고 이 안에 삼승의 가르침이 포괄되는 것으로 보았으므로 신유식 관련 문헌들을 『起信論』의 주석에 아무 모순 없이 인용할 수 있었던 것이다.

30) 이 두 장에서 대현이 원효의 『大乘起信論別記』와 『起信論疏』에서 『瑜伽師地論』을 인용하는 부분을 재인용하는 곳은 다음과 같다: HPC3.755a18-b06; HPC3.755b22-c16; HPC3.755c16-756a03; HPC3.756a03-24; HPC3.757b22-c05; HPC3.757c12-15.

언급한 문제, 즉 여래장과 유식, 일승과 삼승의 이분법적 대립구도를 전제로 할 때 대현의 이중적, 복합적 사상 경향성을 어떻게 이해할 것인가 하는 문제로 돌아간다면, 대현은 이들을 대립구도로 바라보지 않고 평등한 관점에서 이해하고 있다고 말할 수 있다. 즉, 대현은 오교의 가르침, 또는 일승과 삼승 등의 가르침을 대립적 체계로서가 아니라 평등한 개별적 가르침들로서 이해하였기 때문에 이 가르침들을 모순 없이 함께 설명할 수 있었던 것으로 보인다.

2. 불성에 대한 대현의 입장: 본각(本覺)과 해성(解性)의 구별

대현이 일승과 삼승, 여래장과 유식 등 서로 대립되는 사상성향을 모두 지니는 것과 관련하여 또 한 가지 논의되어야 하는 점은 불성의 개념에 대한 대현의 입장이다. 왜냐하면 여래장과 유식사상을 양분하는 구도의 핵심은 바로 이 불성 개념에 대한 각 입장의 사상적 차이에 있기 때문이다. 양분 구도에 따르면 여래장사상은 모든 중생이 보편적으로 불성을 가지고 있다는 입장을 가리키고, 반면 유식사상은 오성각별설에 기반하여 일부의 중생만 성불의 능력, 즉 불성을 지니고 있다는 입장을 표방한다. 앞서 언급했듯이 대현은 한편으로는 신유식의 대표적 논서라고 할 수 있는 『成唯識論』의 학습노트, 즉 『成唯識論學記』를 저술하였고 여기에 논의된 오성각별설 또한 아무 비판적 언급 없이 주석하고 있다. 그러나 다른 한편으로 『梵網經古迹記』와 같은 저술에서는 보편적 불성에 대한 언급을 하고 있다.³¹⁾ 따라서 기존의 대립적

31) 앞의 각주 8 참조.

이분법의 틀과 대현의 이중적 입장의 모순을 어떻게 설명할 것인가 하는 것이 문제로 제기되며 이러한 이슈를 가지고 『略探記』에 나타나는 대현의 불성 사상을 고찰해 본다.

『略探記』의 「生滅因緣」의 장 가운데 오의(五意)를 설하는 부분에는 보편적 불성 개념과 유사한 함의를 가지는 “진식(眞識)의 개념이 언급되어 있다. 『略探記』의 대부분이 원효와 범장의 『起信論』 주석들의 편집으로 이루어져 있지만 이 진식을 설하는 부분은 원효와 범장의 주석의 어디에도 대응되지 않는 부분이므로 진식을 도입한 것은 대현 자신에 의한 것으로 보인다.³²⁾ 원효와 범장은 각자의 주석에서 『起信論』 원문의 설명을 따라 오의를 다섯 가지 식의 양태, 즉 업식(業識), 전식(轉識), 현식(現識), 지식(智識), 상속식(相續識)을 말하는 것이라고 하고 앞의 세 식을 본식(本識), 즉 아뢰야식에 해당하는 것으로 설명하고, 뒤의 두 식은 사식(事識)으로 분류한다.³³⁾ 대현은 이 본식을 세밀하게 논한다면 네 가지로 나눌 수 있다고 하면서 업식, 전식, 현식에 앞서 더 근본적인 형태로서 진식을 추가하고 이 진식을 “자상(自相) 또

32) 하지만 이 진식 개념 자체가 대현의 창작이라는 것은 아니다. 진식 개념은 오의의 다른 개념들과 함께 4권본 『楞伽經』에 나타난다 (諸識有三種相: 謂轉相、業相、真相。大慧! 略說有三種識, 廣說有八相。何等爲三? 謂眞識、現識, 及分別事識 (『楞伽阿跋多羅寶經』 T670:16.483a14-17)).

33) 次釋意轉。於中有三。一者略明意轉。二者廣顯轉相。三者結成依心之義。初中即明五種識相。不覺而起者。所依心體。由無明熏。舉體起動。即是業識也。言能見者。即彼心體轉成能見。是爲轉識。言能現者。即彼心體復成能現。即是現識。能取境界者。能取現識所現境界。是爲智識。起念相續者。於所取境起諸念。是相續識。依此五義次第轉成。能對諸境而生意識。故說此五以爲意也。(『起信論疏』 T1844.T44:213c16-c24); 不覺而起者。所依心體由無明熏舉體而動。即是業識也。前依梨耶有無明。即依似起迷。今熏淨心成梨耶。即依迷起似。此二義一時。說有前後耳。言能見者。即彼心體轉成能見。是轉識也。能現者。即彼心體復成能現。即是現識。能取境界者。能取現識所現境界。是爲智識。起念相續者。於所取境起諸念。是相續識 (『大乘起信論義記』 T1846.T44:264c21-28).

는 “지상식”(智相[識])이라고 이름한다고 한다.³⁴⁾ 여기서 이 진식은 보편적 불성의 개념과 연관성이 있는 것으로 볼 수 있다. 왜냐하면 대현은 자상(즉, 진식)의 체(體)가 본각(本覺)을 가리키는 것이라고 함으로써³⁵⁾ 이 진식과 본각을 연결하고 있기 때문이다. 여기서 본각은 『起信論』에서 바로 여래장에 해당하는 개념이고, 따라서 대현은 자상의 체를 여래장과 연결하고 있는 것이다. 다시 말해, 아뢰야식의 근본적인 양태인 진식의 체를 본각, 즉 여래장 개념과 동일시함으로써 아뢰야식 내에 깨달음의 근거를 설정하고 있는 것이다.

중생의 근본적인 아뢰야식의 기본적 양태로서 진식을 설정하고 이 진식의 체를 본각으로 보는 대현의 견해는 그가 깨달음의 근거인 본각을 중생 내의 보편적 식의 양태와 연결하고 있음을 나타내지만 이에 의거하여 대현을 소위 여래장사상가라고 규정한다면 성급한 결론이 될 것이다. 왜냐하면 『略探記』에서 대현은 여래장사상 전통에서 보통 본각과 동일시되는 해성(解性)의 개념을 본각과 구별함으로써 전형적인 여래장적 입장에서 벗어나는 견해를 보여주고 있기 때문이다. 해성과 본각 개념 및 그 관계에 대한 여래장 사상가들의 입장을 먼저 살펴보자.

해성은 파라마르타가 『攝大乘論釋』에서 언급한 이론으로서 아뢰야

식의 성질(性)이자 깨달음의 근거로 설명되는 개념이다.³⁶⁾ 파라마르타가 아뢰야식에 내재하는 깨달음의 근거로서 해성 개념을 제시한 이후 이 개념은 진제의 또 다른 이론인 아말라식(阿末羅識)의 개념과 함께 진제가 여래장 계통의 사상가임을 논증하는 대표적 논거 중 하나로 여겨져 왔다. 실제로 진제의 후대에 소위 여래장사상을 설한 논자들은 해성을 아말라식이나 『起信論』의 본각 개념, 그리고 진여(眞如), 법신(法身) 등의 개념들과 동일시하였고³⁷⁾ 이에 따라 해성을 본각과 마찬가지로 모든 중생에게 본래 내재한 깨달음으로 해석하였다. 예를 들어 법장은 『華嚴一乘教義分齊章』에서 해성과 본각을 동일시하고 있고³⁸⁾ 또 다른 저술에서는 본각을 법신 또는 진여와 동일시하고 있다.³⁹⁾ 이러

36) 『攝大乘論釋』에서 해성 개념은 두 번 등장한다: 論曰。此初說應知依止。立名阿黎耶識。世尊於何處說此識。及說此識名阿黎耶。如佛世尊阿毘達磨略本偈中說。此界無始時一切法依止 若有諸道有 及有得涅槃。釋曰。今欲引阿含證阿黎耶識體及名阿含。謂大乘阿毘達磨。此中佛世尊說偈。此即此阿黎耶識界。以解爲性。此界有五義。一體類義。一切眾生不出此體類。由此體類眾生不異。二因義。一切聖人法四念處等。緣此界生故。三生義。一切聖人所得法身。由信樂此界法門故得成就。四真實義。在世間不破。出世間亦不盡。五藏義。若應此法自性善故成內。若外此法雖復相應。則成[穀一禾+卵]故約此界(『攝大乘論釋』 T1595:31.156c9-22); 出世轉依亦爾。由本識功能漸滅。聞熏習等次第漸增。捨凡夫依作聖人依。聖人依者。聞熏習與解性和合。以此爲依。一切聖道皆依此生(『攝大乘論釋』 T1595:31.175a23-26)

37) “Ching Keng, “Yogācāra Buddhism transmitted or transformed? Paramārtha(499-569) and his Chinese interpreters.” (PhD Dissertation, Harvard University, 2009), pp. 62-85) 참조.” 아말라식이 본각과 동일화된 과정의 논의에 대해서는 Radich, Michael. “The Doctrine of *Amalavijñāna in Paramārtha (499-569), and Later Authors to Approximately 800 C.E.” *Zinbun* 41 (2008) 참조.

38) 問夫論種性必是有爲。如何此教約眞如爲種性耶。答以眞如隨緣與染和合成本識時。即彼眞中有本覺無漏內熏眾生爲返流因。得爲有種性。梁攝論說爲黎耶中解性。起信論中。說黎耶二義中本覺是也(『華嚴一乘教義分齊章』 T1866:45.487b29-c5).

39) 法身說名本覺。無性攝論云。無垢無罣礙智名爲法身。金光明經名大圓鏡智爲法身等。皆此義也(『大乘起信論義記』 T1846:44.256b27-29). 법장은 또한 “진여본각”(眞如本覺)이나 “본각진여”(本覺眞如)라는 합성어를 『大乘法界無差別論疏』(T1838:44.069a05-06)나 『大乘起信論義記』(T1846:44.262b03;

34) 五種意中 初三在本識位 後二在事識細分位 體本識中 若子細論 有四種識 一眞識 亦名自相 亦名智相 二業識 亦名業相 亦業相識 三轉識 亦名轉相 亦名轉相識 四現識 亦名現相 亦名現相識(『大乘起信論內義略探記』 HPC3.753c06-12). 대현은 진식이 다른 [식]에 의지하지 않고 이루어지기 때문에 자상이라고 이름한다고 한다. (初眞識者不藉他成(『大乘起信論內義略探記』 HPC3.753c13); 不藉他成 故名自相(『大乘起信論內義略探記』 HPC3.754b07)).

35) 第二出體者 通以一心爲體 若別論者 自相之體 卽是本覺 非動轉相 是覺照性 故論云 覺義謂心體離念 離念相者等虛空界 無所不遍 法界一相 卽是如來平等法身 依此法身說名本覺(『大乘起信論內義略探記』 HPC3.754a09-14).

한 입장에 의하면 해성 또는 본각, 진여, 법신 등의 개념들은 모두 동일한 것이기 때문에 중생에게는 이미 완성된 깨달음이 내재하고 있음을 의미한다. 그리고 완성된 깨달음이 내재함에도 불구하고 다만 중생들이 현재 미망의 상태에 놓여있는 것은 이 깨달음이 단지 임시적인 번뇌에 의해 가리워져 있기 때문이라고 해석된다. 다시 말해서, 이 입장에 있어서는 중생에 있어서 깨달음의 획득은 자신 안에 원래 내재해 있는 깨달음을 단지 “발견”함으로써 이루어지는 것으로 설명된다. 즉, 중생에 내재한 깨달음은 단지 가리워져 있는 것이므로 점진적 수행 등에 의해 발전시키거나 개발에 의해 얻어지는 것이라기 보다는 단지 찾아내기만 하면 된다는 입장을 취한다.

이러한 입장에 반해 『略探記』에서 대현은 해성의 개념을 본각과 동일시하지 않는다. 앞서 논의했듯이 대현은 본각을 자상(진식)의 체로 규정하고 난 후에 자상의 체와는 별도로 다시 자상의 개념을 설명하고 있는데 이 자상이란 본각심(本覺心)이 체를 들어 움직인 것으로서 바로 해성(解性)을 가리키는 것이기 때문이다⁴⁰⁾; 또 여기서 자상이란 다른 것에 의지하여 이루어진 것이 아님을 말하고 이런 의미에서 해성은 심의 본성이라고도 한다.⁴¹⁾ 또한 대현이 자상의 체와 자상을 구분하는

T1846:44.270b13)에서 사용하고 있다.

40) 若通相論者 轉中有業 以是轉相 亦非轉寂故 業內有智 以本覺心舉體而動故 是智亦通轉識 以動轉中解性不壞 是即智識亦名自相 以業等相 非心本相 因無明起 可名他相 不自性動 隨他動故 於中解性 是心本性 不藉他成 故名自相 (『大乘起信論內義略探記』 HPC3.754b01-07). 여기서 대현은 업식 내에 본각심이 체를 들어 움직인 지가 들어 있다고 하고 이 지식을 자상이라고 이름한다고 하고 몇 구절 뒤에서 심본성인 해성을 자상으로 이름한다고 한다. 따라서 지식, 자상, 해성이 모두 동일한 개념 가리키는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 그리고 앞서 자상은 진식, 또는 지상식을 가리킨다고 하였으므로(각주 34 참조) 해성은 이들과도 동일한 개념이라고 볼 수 있을 것이다.

41) 각주 40참조.

것은 “각조성”(覺照性)과 이들의 관계를 설명하는 방식에서도 나타난다; 대현은 자상의 체인 본각은 각조성 그 자체 또는 법신이라고 설명하고 있는 한편⁴²⁾ 자상인 진식(지상)은 각조성을 “가지고” 있는 것이라고 설명하여⁴³⁾ 이 둘을 구분한다. 이 외에도 대현은 본식의 네 양상인 진식, 업식, 전식, 현식을 한편으로는 체의 관점에서(出體者) 다른 한편으로는 통상(通相)의 관점에서(若通相論者) 설명하면서, 전자의 경우는 본각과 연결하고 후자의 경우는 해성과 연결함으로써 본각과 해성을 구별하기도 한다.⁴⁴⁾

그렇다면 대현이 『起信論』의 주석서를 지어 본각과 같은 여래장의 개념을 논의하면서도 이와 같이 본각과 해성을 자상의 체와 자상으로 구분하여 기존의 여래장전통과는 다른 입장을 취하는 것을 어떻게 이해해야 할까? 이와 관련하여 주목되는 점은 대현 이전에 이미 본각과 해성을 동일시하는 입장 이외에 이 둘을 구별하는 사조가 존재하였다는 점이다. 예를 들어 원효는 『涅槃宗要』에서 아말라식, 진여, 해성을 구분하지 않고 모두 중생에 내재한 불성의 체라고 보는 “여섯 번째 논사”의 견해를 제시⁴⁵⁾한 후에 비록 포괄적으로는(總說) 그러한 설명이 가능하나 구체적으로 본다면(別門) 해성은 이들과 구별되어야 함을 주장한다.⁴⁶⁾ 돈황(敦煌) 문헌 가운데 파라마르타의 『攝大乘論釋』의 주

42) 각주 35참조.

43) 一眞識 亦名自相 亦名智相…初眞識者 不藉他成 智相者 有覺照性 (『大乘起信論內義略探記』 HPC3.753c09-14). 여기서 진식은 자상 혹은 지상이라고도 이름하고 지상이 각조성을 가지고 있다고 설명하고 있다. 위의 각주 34참조.

44) 앞의 각주 35, 40 참조.

45) 第六師云. 阿摩羅識眞如解性爲佛性體. 如經言. 佛性者名第一義空. 第一義空名爲智惠 (『涅槃宗要』 T1769:38.249b08-10).

46) 원효는 아말라식과 해성의 구분을 여러 개념 쌍과 연결하여 설명한다. 그는 만일

석서 중 저자 미상의 『攝大乘論疏』에도 법신과 해성을 동일시하는 논사들에 대한 비판이 기록되어 있다. 여기에서 논주는 해성은 법신과 동일하다고 하는데 어떻게 이를 무상법(無常法)이라고 하는가라는 질문에 대해 대답하고 있다. 이 질문은 바로 해성을 법신과 동일하다고 이해하는 사상적 입장에 대한 논주의 해명을 요구하는 질의로서 논주가 이와 다른 입장을 지니고 있음을 말해 준다. 이 질문에 대해 해성은 범부(凡夫)의 영역에 속하지만 법신은 전의(轉依, *āśraya-parāvṛtti*)를 거친 후 성인(聖人)의 지위에서 진정심(真淨心)으로부터 생겨나는 것이라고 설명하여 논주는 해성을 어디까지나 완성된 깨달음 이전의 영역에 속하는 것으로 설하고 있다.⁴⁷⁾ 게다가 해성의 개념을 처음 언급한 파라마르타도 『攝大乘論釋』에서 해성은 문훈습(聞薰習)과 화합할

분별한다면 두 종류의 과(果), 즉 소생과(所生果)와 소료과(所了果)가 있다고 하고 이를 다시 법신(法身)과 보신(報身)과 연결한다(總說雖然於中分別者果有二種。所生所了。所了果謂涅槃果即是法身。所生果者謂菩提果即是報佛(『涅槃宗要』 T1769:38.249c29-250a02)). 그리고 나서 원효는 이들을 다시 두 종류의 불성, 즉 법불성(法佛性)과 보불성(報佛性)과 연관시키고 후에 이들을 성정본각(性淨本覺)과 수염해성(隨染解性)으로 이른다(對此二果說二佛性。法佛性者在性淨門。報佛性者在隨染門。… 別門雖然就實通論者。性淨本覺亦爲二身之性。隨染解性亦作法身之因(『涅槃宗要』T1769:38.250a03-250a17)).

47) 聖人依者聞薰習與解性和合以此爲依一切聖道皆依此生者。此第十明得聞思慧熏本識。無常解性時猶是凡夫。熏習增多後更上第六意識成無流道即修慧方是聖人。故言一切聖人道皆依之。問。聞思種子所熏解性。有解言。是真淨法身。云何言是無常法耶。答。□者是自歸識心分別關心漫語耳。此解非義也。常住法無無常之義受熏。聞思慧能熏後上第六意識成修慧始爲無流道。此聞思種子生唯識口境及觀智。爾時並是諸法因義是依他性。後斷煩惱盡轉依成解脫果。□□身方得轉依。真淨心爲法身義並果德。耶[那?]復得聞思種子和合生聖人依□聖道因法身相應時唯果德依法身也。無復種子因義也(『攝大乘論疏』 T2805:85.982b22-c7). 이 인용문에 대한 영문 번역과 부가적인 설명은 Ching Keng, "Yogācāra Buddhism transmitted or transformed? Paramārtha (499--569) and his Chinese interpreters," (PhD Dissertation, Harvard University, 2009), p. 92) 참조.

때 비로소 성인의 의지처가 된다고 하므로⁴⁸⁾ 이를 진여나 법신 등과 마찬가지로 본래부터 완성되어 있는 깨달음이라고 보는 주장과는 다른 입장을 보이고 있다. 이들 논거들은 모두 한편으로는 해성이 깨달음의 근거로 작용하고 있음을 설하고 있지만 다른 한편으로는 해성이 법신이나 진여, 혹은 본각과 같은 완전한 깨달음과는 구별되어야 함을 주장하고 있다.

해성이 깨달음 그 자체와는 구분되면서도 여전히 깨달음의 근거가 된다고 한다면 이 해성은 깨달음으로 발전할 가능성을 가지고 있는 잠재적 능력을 의미하는 것으로 보아야 할 것이다. 해성을 완성된 깨달음이 아니라 잠재적 능력이라고 보는 입장에서는 중생에 있어서의 깨달음은 여래장 논사들이 주장하듯이 해성의 “발견”에 의해 이루어지는 것이 아니라 해성의 점진적 “개발” 혹은 “발전”에 의해 이루어진다고 볼 수 있다. 왜냐하면 해성은 단지 잠재력이므로 발현, 또는 개발을 거쳐야만 깨달음에 이를 수 있는 것이기 때문이다. 다시 대현으로 돌아간다면 대현이 해성과 본각을 구분한 것은 이같이 해성을 본각, 법신 등 완전한 깨달음과 구분하는 사상적 조류의 입장에서 이해해 볼 수 있을 것이다.

『略探記』에서 대현이 설하는 해성이 깨달음의 잠재성을 나타내는 것이라면 대현이 자상의 체로 설명한 본각은 어떻게 이해하여야 할까? 자상의 체인 본각은 여전히 중생에 내재하는 완성된 깨달음으로 볼 수 있지 않을까? 다시 말해, 본각의 개념은 여래장사상 체계에서 보통 중생에 내재하는 완성된 깨달음으로 여겨져 왔고, 이런 관점에서 본다면 대

48) 出世轉依亦爾。由本識功能漸滅。聞薰習等次第漸增。捨凡夫依作聖人依。聖人依者。聞薰習與解性和合。以此爲依。一切聖道皆依此生(『攝大乘論釋』 T1595:31.175a23-26).

현이 깨달음의 잠재성으로서 해성을 설정하고 있다 할지라도 여전히 본각을 완성된 깨달음으로서 설하고 있다고 여길 수도 있기 때문이다.

그러나 대현의 설명에 따르면 본각은 “움직여서 전개하는 상이 아니라” “두루하지 않는 곳이 없는” “여래의 평등법신”⁴⁹⁾으로서 중생의 구체적인 깨달음의 획득과는 직접 연관되어 있지 않다. 다시 말해 본각은 대현의 설명과 같이 자상의 “체”로서 식의 활동에 직접 관여하는 것이 아니라 깨달음 그 “자체”로서 모든 현상에 편재하는 법신을 가리킨다. 모든 것에 편재하는 깨달음 그 자체를 가리키는 본각은 이런 의미에서 모든 중생에 내재하는 보편적 불성이라고 말할 수는 있겠지만 이 본각의 편재성에도 불구하고 중생 내의 깨달음의 근거인 해성이 어떠한 계기에 의해 중생에게서 발현되지 않으면 깨달음은 이루어지지 않는다. 대현에 있어서 진식의 체인 본각은 깨달음 그 자체이고 따라서 중생의 깨달음의 완성에 있어서 가장 기본적인 근거가 되는 것이지만 중생의 성불 또는 깨달음이라는 구체적 활동에 있어서 실질적이고 직접적인 영향력을 가지는 것은 아니다. 깨달음이라는 활동에 있어서 직접적 역할을 하는 것은 어디까지나 심본성이면서도 자상인 해성이라고 볼 수 있다.

3. 깨달음의 잠재력으로서의 해성의 의의

해성과 본각을 구분하는 사상적 조류의 역사적, 이론적 함의와 그 전개에 대해서는 구체적이고 포괄적인 연구가 앞으로 더 진행되어야

49) 위의 각주 35 참조.

하겠지만, 전통적인 여래장과 유식의 이분법적 대립 구도와 관련하여 깨달음의 잠재성으로서의 해성이 가질 수 있는 사상적 의의를 우선 논의해 보고자 한다. 중생에 보편적으로 내재하는 깨달음의 근거인 해성을 완성된 깨달음이 아니라 깨달음의 잠재성으로 볼 때 이 잠재성으로서의 해성은 두 입장의 긴장의 해소에 있어서 중요한 단초를 제공하기 때문이다.

앞서 논의했듯이 기존의 이분법적 대립구도에서는 여래장과 유식 사상은 중생의 성불에 대해 서로 상반된 입장을 가진다. 여래장사상에서는 중생에게 내재한 보편적 불성을 근거로 모든 중생이 성불함을 주장하고, 반면 유식사상에서는 일부의 중생에게만 실제로 성불과 연결된 불성(혹은 종자)이 존재한다고 하여 모든 중생이 성불하는 것은 아님을 주장한다. 이러한 이분법적 구도에서는 중생에 내재한 불성이 완전한 깨달음이라는 전제 하에 여래장사상 체계에서는 모든 중생이 완전한 깨달음인 불성을 지녔다고 보고 있는 반면 신유식사상 체계에서는 여래장, 즉 완전한 불성은 일부의 중생만이 지닌 것으로 보고 있다. 즉, 이 두 사상체계가 서로 대립하는 것은 이들이 여래장, 혹은 불성을 완전한 깨달음으로 본 것에 기인한다고 볼 수 있다.

이에 비해 해성이 기존의 불성, 혹은 여래장 개념과 다른 점은 이것이 완전한 깨달음을 가리키는 것이 아니라 깨달음으로 발현할 가능성을 가진 잠재력이라는 것이다. 이 잠재적 능력은 모든 중생에게 보편적으로 존재하는 능력이므로 비록 완전한 깨달음은 아닐지라도 모든 중생에게 깨달음의 가능성을 부여한다. 모든 중생에게 보편적으로 깨달음의 가능성을 부여한다는 점에서 이 능력은 보편적 불성을 주장하는 여래장적 입장과 부합하는 면을 가진다. 그러나 다른 한편 이 잠재

적 능력이 보편적이라 할 지라도 발현되지 않을 경우에는 깨달음으로 이어지지 않게 되고 이 경우에는 엄연히 성불하지 않는 중생의 존재가 생겨난다. 다시 말해 성불할 수 없는 중생의 존재를 긍정하고 있으며 따라서 일부 중생만의 성불을 인정하는 유식적 입장과 부합하는 면 또한 지닌다. 다시 말해 모든 중생이 성불할 수 있다는 여래장적 주장은 모든 중생의 해성이 깨달음으로 발현되었을 때의 경우에 해당하고, 한편으로 일부 중생만이 성불할 수 있다는 유식적 입장은 해성이 일부 중생에 있어서는 발현되지 못하였을 때 일어날 수 있는 경우라고 볼 수 있다. 잠재적인 해성이 지니는 이와 같은 두 가지 가능성은 여래장과 유식사상 간의 긴장을 해소할 수 있는 실마리를 지니고 있다.

해성에 대한 후대 해석의 분기와 관련하여 주목되는 것은 파라마르타의 사상에 대한 기존의 해석이다. 지금까지 파라마르타는 이러한 구유식과 신유식의 이분법적 구도 내에서 보통 여래장 사상가로 이해되어 왔고 이런 맥락에서 파라마르타가 제시한 해성이나 아말라식의 개념은 모든 중생에게 내재하는 완전한 깨달음의 의미를 가지고 있다고 해석되어 왔다. 하지만 이러한 해석은 해성과 진여, 본각, 법신 등을 모두 동일하게 완전한 깨달음으로 보는 관점에 기반하고 있을 가능성을 고려해야 한다. 해성에 대한 후대의 해석이 앞서 논의했듯이 두 조류로 나타나고 있고 이 과정에서 파라마르타의 관점이 굴곡되어 이해 전달되었을 수 있기 때문이다. 더구나 앞서 지적했듯이 파라마르타는 해성은 범부의 단계에서 문훈습과 화합했을 때 비로소 성인의 의지처로서 깨달음의 근본이 될 수 있다고 하여 이것이 완전한 깨달음을 가리키는 것이 아님을 분명히 하고 있고, 한편 원효는 『涅槃宗要』에서 해성

과 본각이 구별되어야 함을 진제에 가탁하면서 설하고 있다.⁵⁰⁾ 이후 대현이 『略探記』에서 본각과 구별하여 해성을 언급한 것도 바로 이런 사상 조류의 맥락에서라는 가능성을 고려해야 할 것이다. 파라마르타의 사상에 대한 검토는 이 논문을 넘어선 지면을 요구하기 때문에 여기서는 이에 대한 필요성을 언급하는 것으로 그치도록 한다.

IV. 『大乘起信論內義略探記』로 본 대현의 사상적 위치

『略探記』를 통해서 볼 때 대현의 사상 경향은 기존의 여래장과 유식, 또는 성종과 상종 등 이분법적 사상구도 상의 어느 한 쪽의 입장을 취하는 것이 아니라고 할 수 있다. 왜냐하면 대현은 가령 일승과 삼승의 가르침을 각각의 대상에 대한 수증적 의미를 가진 개별적 가르침으로 파악하고 동등하게 이해하였기 때문이다. 『略探記』에서 대현이 원효와 법장의 관점을 취사 또는 병렬한 것도 이런 맥락에서 이해될 수 있다. 대현은 법장의 오교관을 통해서 각 가르침이 개별적으로 분리되어 있다는 형식적 틀을 취하였다. 각각의 가르침을 개별적 의미를 가

50) 원효는 기신론에서는 불염이염(不染而染)과 염이불염(染而不染)의 두 입장이 모두 나타나고 있는데 바로 이것이 파라마르타의 주장이고, 이에 반해 해성과 진여, 아말라식을 동일시하는 “여섯번째 논사”(각주 34 참조)는 이 가운데 염이불염만을 주장하고 있다고 한다 (總說雖然於中分別者。於一心法有二種義。一者不染而染。二者染而不染。染而不染一味寂靜。不染而染流轉六道。如下文言。一味藥隨其流處有種種味。而其真味停留在山。夫人經言。自性清淨心難可了知。彼心爲煩惱所染。此亦難可了知。起信論中廣顯是義。此者真諦三藏之義。第六師說。真如佛性得於染而不染門也 (『涅槃宗要』 T1769:38.249b25-c03)).

지는 독립적 가르침으로 본 대현에게 있어서는 일승의 범위 내에 삼승을 포용하여 일승 안에서 모든 것을 설명하는 원효의 서술방식보다는 이들을 분리된 다섯 가지 가르침으로 보는 법장의 서술방식이 더 적합하게 여겨졌을 것이기 때문이다. 하지만 대현은 각각의 가르침이 그에 해당하는 대상에 대한 평등한 가르침이라는 관점을 가지고 있었기 때문에 그 내용적 측면에 있어서는 가르침들을 위계적으로 보는 법장의 해석보다는 공존과 조화를 설하는 원효의 입장을 수용하였다. 지금까지 대현의 이중적 사상경향은 “회통적”인 특징을 나타내는 것으로 해석되었고 이런 점에서 대현을 원효와 같은 계통의 논사로 보는 시각도 있었다. 하지만 『略探記』에 나타난 이러한 대현의 입장에 비추어 볼 때 개별적 가르침들에 대한 원효와 대현의 관점은 반드시 일치하는 것이 아님을 알 수 있다. 비록 원효와 대현 모두 여러 단계의 가르침들의 공존을 설하고는 있지만 원효가 일승을 중심으로 하여 일승에 삼승이 포용됨을 설하는 한편 대현은 이들 가르침들을 독립적 의의를 가진 별개의 가르침으로 평등하게 보고 있기 때문이다.

여래장 개념, 또는 깨달음의 근거에 대한 이해에 있어서 대현은 중생에게 보편적으로 내재하는 깨달음의 근거를 완전한 깨달음이 아니라 깨달음의 잠재적 능력으로 보았다. 이 깨달음의 잠재적 능력, 즉 해성은 그 보편적 성질로 인하여 모든 중생의 성불 가능성이라는 의미를 내포하고 있지만 동시에 바로 이 잠재성이라는 이유로 인하여 깨달음으로 발현되지 못할 가능성도 지니고 있다. 다시 말해 깨달음의 잠재성이라는 개념은 여래장과 유식사상에서 각각 주장하던 불성의 보편성과 특수성의 의미를 동시에 내포하고 있다. 물론 대현은 중생의 깨달음의 근거로서 모든 것에 편재하는 깨달음 그 자체, 즉 본각을 진식의 체

또는 자상의 체로서 제시하고 있다. 하지만 진식의 체, 즉 본각은 전변하는 중생의 식이 아니라 만물에 편재하는 여래의 평등법신을 가리키는 것으로서 실질적으로 중생의 깨달음과 관련된 진식, 즉 해성과는 구별된다. 이런 점에서 본각이 중생을 포함하여 모든 것에 편재한다는 것이 중생이 이미 완전한 깨달음을 지니고 있고 따라서 이미 부처임을 의미하는 것은 아님을 알 수 있다. 대현에게 있어서 보편적 불성의 개념이 깨달음의 잠재성을 가리키는 것이라고 한다면 이러한 불성 개념은 여래장사상 체계에서 주장하듯이 모든 중생에 내재하는 완전한 불성과도 다르고 다른 한편 법상종에서 주장하는 일부의 중생만이 가지는 불성의 개념과도 다르다. 이런 점에서는 대현의 불성사상은 여래장과 유식, 또는 구유식과 신유식의 이분법적 구도에서 벗어난다고 볼 수 있다.

대현이 불성을 잠재적 깨달음으로 보고 이로 인해 중생의 깨달음의 보편성과 특수성을 동시에 인정한다는 것은 여래장과 유식, 일승과 삼승의 이분법적 구도를 통해 해석되어 온 동아시아 유식 전통의 이해에 새로운 전망을 제시한다. 앞서 언급했듯이 사실상 여래장과 유식사상이 이론적으로 대립되는 것인가 하는 문제는 지속적인 논의의 대상이 되어왔다. 현장이 신전적을 수입하였을 때 기존의 불교 이론체계와 신역의 이론체계 간에 논란이 일어난 것은 역사적 사실이지만 이러한 논란이 과증됨에 따라 그 이전에 형성되어 전래되던 이중적 (혹은 “중도적”?) 성향들이 불식되어 간 것은 아닌가 한다. 실제로 구유식가인 파라마르타가 오히려 신유식적 성향을 보인다는 연구가 있고 신유식가들 중에서도 구유식적 성향을 보이는 논사들이 있음이 알려져 있다.⁵¹⁾

51) 필자의 박사논문 “Toward a New Paradigm of East Asian Yogācāra Buddhism:”

이런 점에 비추어 볼 때 여래장사상과 유식사상을 모순적 대립 없이 접합시키고 있는 대현의 이중적 사상이 동아시아 유식전통의 또 하나의 사상적 조류의 일부였을 가능성을 고찰해 보는 것은 앞으로의 연구 과제가 될 수 있을 것이다.

Taehyŏn (ca. 8th century CE), a Korean Yogācāra monk, and His Predecessors” (2014)의 Chapter II은 여래장사상가로 알려진 파라마르타의 섭론사상은 후대의 담 천(曇遷, 542-607)의 섭론 사상과 분리되어야 함에 대한 논증이다. 신유식가로 분류되는 원측이 구유식적 성향을 가지는 것도 이런 맥락에서 조명될 수 있는 가능성을 배제하지 말아야 할 것이다.

참고문헌

- HPC: 『韓國佛教全書』
- T: 『大正新修大藏經』

1. 원전류

- 『大乘起信論內義略探記』 HPC3
- 『梵網經古迹記』 HPC3
- 『楞伽阿跋多羅寶經』 T16
- 『攝大乘論釋』 T31
- 『涅槃宗要』 T38
- 『起信論疏』 T44
- 『大乘起信論別記』 T44
- 『大乘起信論義記』 T44
- 『華嚴經探玄記』 T35
- 『大乘法界無差別論疏』 T44
- 『華嚴一乘教義分齊章』 T45
- 『三國遺事』 T49
- 『攝大乘論疏』 T85
- 『增補諸宗章疏錄』 『大日本佛教全書』1 (東京: 發売講談社, 1970-1973)
- 『梵網經下卷古迹記述迹鈔』 『日本大藏經』20 (東京: 講談社, 1973-1978)
- 『梵網經古迹記綱義』 『日本大藏經』20 (東京: 講談社, 1973-1978)

2. 논문 및 단행본

- 고익진. 『韓國古代佛教思想史』. 서울: 동국대학교 출판부, 1989.
- 남동신. 「원효의 교판론과 그 불교사적 위치」, 『한국사론』20 (1988): 3-56.
- 동국대학교 불교문화연구소 편. 『韓國佛教撰述文獻總錄』. 서울: 동국대학교출판부, 1976.
- 민영규. 「新羅章疏錄長編」, 『白性郁博士頌壽記念佛教學論文集』. 345-402. 서울: 동국대학교, 1959.
- 박태원. 「見登의 起信論觀」, 『가산학보』1 (1991): 249-63.
- _____. 「新羅佛教의 大乘起信論 研究」, 『신라문화제학술발표회논문집』44 (1992): 49-67.
- 방인. 「太賢의 唯識哲學研究」. 박사논문, 서울대학교, 1995.
- 이평래. 『신라불교여래장사상연구』. 서울: 민족사, 1996.
- 채인환. 「新羅 大賢法師研究 (I): 行蹟과 著作」, 『불교학보』20 (1983): 85-107.
- _____. 「新羅 大賢法師研究 (II): 大乘戒學」, 『불교학보』21 (1984): 67-83.
- _____. 「新羅 大賢法師研究 (III): 戒律思想」, 『불교학보』22 (1985): 45-62.
- 최연식. 「『大乘起信論同異略集』의 著者について」, 『駒澤短期大學佛教論集』7 (2001): 230-14.
- 柏木弘雄. 『大乘起信論の研究: 大乘起信論の成立に関する資料論的研究』. 東京: 春秋社, 1981.
- 木村邦和. 「『仁王經疏』間の学説の異同 2—真諦三藏学説の繼承狀況」, 『印度學佛教學研究』29, no. 2 (1981): 602-03.
- _____. 「真諦三藏の学説に對する西明寺円測の評価—解深密經疏の場合」, 『印度學佛教學研究』30, no. 1 (1981): 373-76.
- 橘川智昭. 「真諦訳・玄奘訳『攝大乘論』と円測」, 『印度學佛教學研究』43, no. 1 (1994): 234-37.
- _____. 「円測による五性各別の肯定について—円測思想に對する皆成的解釈の再検討」, 『仏教学』40 (1999): 95-117.
- _____. 「일본의 신라유식 연구동향」. 한국유학생 인도학불교학연구회 편, 『일본의 한국불교 연구 동향』. 93-162. 서울: 장경각, 2001.
- 平川彰. 『大乘起信論: 佛典講座 22』. 東京: 大藏出版, 1973.
- 深浦正文. 『唯識學研究』I. 京都: 永田文昌堂, 1954.
- 吉津宜英. 『華嚴一乘思想の研究』. 東京: 大東出版社, 1991.
- _____. 「太賢の『成唯識論学記』をめぐって」, 『印度學佛教學研究』41 (1992): 117-23.
- Keng, Ching. “Yogācāra Buddhism transmitted or transformed? Paramārtha (499-569) and his Chinese interpreters.” PhD Dissertation, Harvard University, 2009.
- Lee, Sumi. “Toward a New Paradigm of East Asian Yogācāra Buddhism: Taehyōn (ca. 8th century CE), a Korean Yogācāra monk, and His Predecessors.” PhD Dissertation, UCLA, 2014.
- Radich, Michael. “The Doctrine of *Amalavijñāna in Paramārtha (499-569), and Later Authors to Approximately 800 C.E.” *Zinbun* 41 (2008): 45-174
- Weinstein, Stanley. “A Biographical Study of Tz'u-en.” *Monumenta Nipponica* 15, no. 1/2 (1959): 119-49.

Daehyeon's 大賢 (ca. 8c CE) Yogācāra thought
in the *Daeseung gisillon naeui yaktamgi* 大乘起信論
內義略探記

LEE, Su-mi
Ph.D., UCLA

Daehyeon, the “patriarch of Yogācāra” (K. *yuga jo* 瑜珈祖), and his Yogācāra thought have not been carefully studied for his historical and Buddhological significance. One of the reasons for the relative paucity of research on Daehyeon is associated with the problem of placing Daehyeon within the broader tradition of East Asian Yogācāra Buddhism. Typically, the East Asian Yogācāra tradition is divided into two doctrinally antagonistic systems, Tathāgatagarbha and Yogācāra, or the Old and New Yogācāra systems.

Daehyeon's Yogācāra views, however, are not always consistent with this dialectic, since Daehyeon's extant works show that he advocates the main tenets of New Yogācāra while also defending doctrinal views that belong to the Old Yogācāra. In this context, whether Daehyeon is to be identified as an exegete belonging to the former or the latter group has been controversial.

This article discusses how or in what way Daehyeon's

paradoxically dualistic doctrinal system may be approached and what kind of doctrinal and historical significance Daehyeon's system has, through the *Daeseung gisillon naeui yaktamgi* 大乘起信論內義略探記, Daehyeon's commentary on the *Awakening of Mahayana Faith* (C. *Dasheng qixin lun* 大乘起信論). The *Daeseung gisillon naeui yaktamgi* consists mostly of citations from Wonhyo's 元曉 (617-686) and Fazang's 法藏 (643-712) commentaries on the *Awakening of Faith*, and thus I will analytically investigate the ways in which Daehyeon selectively edits these two exegetes in the text.

I will first discuss the reason why Daehyeon accepts Fazang's five-leveled taxonomy (C. *wu jiaopan* 五教判) in organization of Buddhist teachings, and then examine Daehyeon's perspective on Buddha-nature (C. *foxing*, K. *pulsŏng* 佛性) to elucidate Daehyeon's “Middle Way” view, which is beyond the traditional bifurcation between the Tathāgatagarbha and Yogācāra, or the Old and New Yogācāra systems.

Keywords

Yogācāra 唯識, Daehyeon 大賢 (ca. eighth century), *Daeseung gisillon naeui yaktamgi* 大乘起信論內義略探記, Wonhyo 元曉 (617-686), Fazang 法藏 (643-712), five-leveled taxonomy 五教判, Buddha-nature 佛性, Nature of Realization 解性

✉ 투고일자 2014.7.31 | 심사일자 2014.8.3 | 게재확정일자 2014.9.5