

화엄에서 바라본 몸과 마음*

- 『화엄경문답』을 중심으로 -

장진영

원광대학교 마음인문학연구소 부교수
jinsuwon@hanmail.net

I. 들어가며

II. 심식설과 심성설

III. 일승연기와 성기설

IV. 성기설과 현재 나의 몸

V. 나가며

요약문

의상(義相, 625-702)은 일승연기의 입장에서 마음[心]과 몸[色]을 보았다. 이(理)와 사(事)로 고정적으로 보려는 삼승의 관점과는 달리 필요[須]에 따라 상황에 따라, 연성(緣成)으로서 마음과 몸을 이해하고자 한다. 즉 마음으로 본다면, 일체를 다 마음으로 볼 수도 있으며, 몸으로 본다면 일체를 다 몸으로 볼 수도 있다. 여기서의 마음과 몸조차도 고정하지 않는 무주의 태도를 철저히 견지하고 있는 것이다.

무주연기의 관점에서는 현재의 내 몸인 오척신의 경우에도 단지 오온(五蘊)이라는 사법에 한정되지 않는다. 우주 전체와 상즉상입하는 존재로 파악된다. 그러므로 현재의 내 몸이 그대로 미래불의 교화대상이자, 그대로 자체불로서 경배의 대상이 된다. 뿐만 아니라 성기적 관점에서 볼 때는 오척신을 그대로 범성으로 보았다. 범성은 곧 성기이다. 일승의 연기가 필요에 따라 상황에 따라 드러나지만, 성기(性起)는

* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2020S1A6A3A01109513).

법성 자체가 그대로 드러난 것이며, 그 자체로 여래출현의 모습이다. 이를 통해 의상은 우리의 모든 심신작용이 여래출현이요 법성현현으로서 철저한 실천행을 지향하였다. 이에 따르면 우리의 24시간이 모두 수행이고, 교화(제도)이며, 예경(불공)이 되는 것이다.

주제어

의상(義相, 625-702), 『화엄경문답(華嚴經問答)』, 일승(一乘), 성기설(性起說), 오척신(五尺身)

I. 들어가며

불교 전통에서는 마음[心]에 관한 다양한 논의들이 있어왔다. 이는 마음과 몸의 관계뿐만 아니라, 자아와 세상의 이해를 심화시켰다. 대승불교에서도 마음에 관한 다양한 논의가 진행된다. 특히 교리적으로 중관과 유식의 논쟁, 불성(여래장)과 유식의 논쟁 등이 있으며, 교판적으로는 일승과 삼승의 논쟁으로 나타난다.¹⁾ 인도 대승에서는 공(空)·유(有)의 논쟁이 주가 되었다면, 동아시아(특히 중국) 대승에는 성(性)·상(相)의 논쟁이 주가 되었다고 할 수 있다. 특히 동아시아에서는 일찍부터 중관(반야)사상과 불성(열반)사상이 전래되어 사상적 기반을 형성한 가운데²⁾ 지론종(地論宗)을 비롯한 유식사상이 수용됨으로써 독자적인 심식설의 전개가 가능했다고 할 수 있다. 지엄(智儼, 602-668)은 일승의 관점에서 기존의 심식설 혹은 심성설을 포괄하여 법계연기설(法界緣起說)을 주장하고 그 일승연기의 구경에서 ‘성기설(性起說)’을 제기하였다.³⁾ 법장(法藏, 643-712)은 ‘삼계유심(三界唯心)’에 대한 주석을 통해 ‘십중유식설(十重唯識說)’을 제시하는데, 심식설과 법계연기설을 하나의 범주 속에 동시에

1) 가노 가즈오(加納和雄) 2015 참조.

2) 라이용하이(賴永海) 2017, 58 이하 참조.

3) 장진영 2016 참조.

포함시키고 있다.⁴⁾ 여기서 대승초교의 유식사상[법상(法相)], 대승종교 및 돈교의 유식사상[여래장(如來藏)], 그리고 원교의 유식사상[화엄(華嚴)]을 포괄하여 설명하였다.⁵⁾ 즉 차별 현상 중심의 유식설, 청정한 본성 중심의 여래장설, 그리고 현상이 곧 본성(법성)이라는 입장의 일승연기설을 함께 밝혔다. 의상은 지엄의 입장을 계승하되 성기설(性起說)을 중심으로 연기설을 병립하였다.⁶⁾ 이를 통해 무분별 혹은 무주(無住)의 입장에서 우리의 모든 몸과 마음의 작용이 곧 여래의 출현이자, 법성(法性)의 현현임을 밝힘으로써 실천성을 강조하였다. 본고에서는 『화엄경』의 주요 경문 중의 유심(唯心)과 성기(性起)에 관한 법문을 검토하고, 삼승의 연기설과 심식설이 일승의 연기설과 성기설로 발전되는 과정을 살펴본 후, 특히 성기설을 통해 화엄의 실천적 특징을 강조한 의상(義相, 625-702)의 몸과 마음에 대한 입장을 [화엄경문답(華嚴經問答)]을 중심으로 살펴보고자 한다.

II. 심식설과 심성설

1. 『화엄경』의 유심(唯心)과 성기(性起)

『화엄경』은 대승불교의 심식설에 큰 영향을 주었다. 특히 ‘일체유심조(一切唯心造)’는 일상에서 널리 사용될 정도로 친숙하다. 이는 실차난타(實叉難陀)가 번역(695-699)한 80권 『화엄경』에 제시된 것이다.

마음은 화가와 같아서 능히 모든 세상을 그릴 수 있나니,

오온(五蘊)이 다(마음을) 쫓아서 일어난다. 법이 없으며, 지을 것도 없다.

4) 본각 2018, 462.

5) 『華嚴經探玄記』(T35, 13:346c-347c), “第二就一心所攝中亦四門同前 初約經分二 先明心作三界是約集起門 後明心持十二是約依持門 前中言三界虛妄但一心作者此之一文諸論同引證成唯識。……今釋此義依諸聖教說有多門。……上來十門唯識道理於中初三門約初教說 次四門約終教頓教說 後三門約圓教中別教說 總具十門約同教說”; 기무라 기요타카(木村清孝) 2005, 166-167.

6) 전해주 1993 참조.

마음과 같이 부처도 그리하며, 부처와 같이 중생도 그리하다.
 마땅히 부처와 마음이 체성은 모두 다함이 없음[無盡]을 알아야 한다.
 만약 어떤 사람이 마음의 작용이 널리 모든 세상을 만든 것임을 안다면,
 이 사람은 곧 부처를 본 것이며, 부처의 진실한 성품을 깨친 것이다.
 마음이 몸에 머물지 않고, 몸도 마음에 머물지 않는다.
 그러나 능히 부처의 일[佛事]을 하는데, 지금까지 본 적 없던 자재함이 있다.
 만약 어떤 사람이 삼세의 모든 부처를 분명히 알고자 한다면,
 마땅히 법계의 성품은 모두가 마음이 만든 것임을 관해야 한다.⁷⁾

여기에서는 마음의 주체와 그 작용의 구분이 분명하지는 않다. 하지만, 화가가 세상을 그리는 것과 같이 마음이 근본이 되어서 모든 현상(오온과 세상)을 만든다는 점이나, 마음의 작용에 의해 부처도 되고, 중생도 된다는 점 등에서 이를 마음이 모든 현상의 근본이 된다는 입장을 밝히고 있다. 하지만 마음의 작용이 세상을 만드는 것을 아는 사람은 견불(見佛)한 자요, 부처의 참된 성품을 분명히 아는 자라고 하였으며, 몸과 마음의 분별에 얽매이지 않는 부주(不住)의 입장이나 마음의 체성이 무진(無盡)하다고 본 점 등은 무분별심 혹은 무주 본성의 입장으로 해석될 여지도 없지 않다.

특히 대승불교의 심식설(心識說) 형성에 직접적인 영향을 준 것은 무엇보다도 「십지품」 제6 현전지(現前地)의 ‘삼계유심(三界唯心)’ 이하의 경구라 할 수 있다.⁸⁾ 60권 『화엄경』(418-420)에서는 ‘삼계허망(三界虛妄)’이라는 문구가 제시된다. 즉 “삼계가 허망하니 단지 마음이 만든 것일 뿐이다. 12연분(緣分)이다 이 마음에 의지한다.”⁹⁾는 구절이다. 80권 『화엄경』에서는 “삼계의 있는 것은 단지 한 마음일 뿐이다. 여래가 이를 분별하여 말하기를, 12유지(有支)가 다

7) 『大方廣佛華嚴經』「夜摩宮中偈讚品」(T10, 19:102a-b), “心如工畫師 能畫諸世間 五蘊悉從生 無法而不造 如心佛亦爾 如佛眾生然 應知佛與心 體性皆無盡 若人知心行 普造諸世間 是人則見佛 了佛真實性 心不住於身 身亦不住心 而能作佛事 自在未曾有 若人欲了知 三世一切佛 應觀法界性 一切唯心造.”

8) 김일룡 2018, 35 참조.

9) 『大方廣佛華嚴經』(T9, 25:558c), “三界虛妄但是心作 十二緣分是皆依心.” 앞서 번역(402-412)된 구마라집의 『십주경』에도 이미 같은 구절이 나온다. 『十住經』(T10, 3:514c), “三界虛妄 但是心作 如來說 所有十二因緣分是皆依心.”

한 마음에 의지한다.”¹⁰⁾고 한다. 하지만, 80화엄 역출 이전에 이미 세친(世親, Vasubandhu)의 『십지경론(十地經論)』이 역출(508)되었는데, 여기서는 이를 ‘삼계유심’과 연결하고 있다. 이는 80권 『화엄경』의 역출과정에도 영향을 주었을 것이라 생각된다.

『경』(『십지경』)에서 말한다. 이 보살이 이런 생각을 하였다. ‘삼계가 허망하니 단지 한 마음이 만든 것일 뿐이다.’
 논하여 말한다. ‘단지 한 마음이 만든 것일 뿐이다’라는 것은 삼계의 모든 것이 단지 마음이 변한 것이기 때문이다.”¹¹⁾

경에서 말하는 ‘심’ 혹은 ‘일심’을 어떻게 볼 것인지 해석의 여지가 있다. 일단 마음이 만든 삼계가 허망하다는 점에서 이는 현상심(생멸심)에 중점을 둔 망심(妄心)의 입장으로 볼 수 있다. 하지만, 세친(世親)은 이 심(心)을 잡염연기(雜染緣起)인 세속제(世俗諦)가 아니라 진심(眞心)인 제일의제(第一義諦)라고 해석하였다. 이후 여기서의 심(心)은 유일심(唯一心)으로서 진심(眞心) 내지 청정심(淸淨心)으로 이해되기도 하였다. 정영사 혜원(淨影寺慧遠, 523-592)은 이 심(心)을 ‘유일진심(唯一眞心)’이라 하였고, 지엄은 ‘리야심(梨耶心)’이라 하여 역시 진심으로 파악했다.¹²⁾ 이 부분에 대한 해석 문제는 인도에서의 중관학과와 유식학과 사이에서는 물론, 동아시아에 전래된 지론종 이후 화엄종에 이르기까지 폭넓게 진행된다.¹³⁾

한편 『화엄경』에서 주목해야 할 품으로서 60권 『화엄경』의 「보왕여래성기품」이 있는데, 이는 특히 성기설 형성에 근거가 되기도 한다.

여래의 지혜는 상이 없는 지혜이고 결림이 없는 지혜로서 중생의 몸 안

10) 『大方廣佛華嚴經』(T10, 37:194a), “三界所有 唯是一心 如來於此分別演說十二有支皆依一心.”

11) 『十地經論』(T26, 8:169a), “經曰 是菩薩作是念 三界虛妄 但是一心作 論曰 但是一心作者 一切三界唯心轉故 云何世諦差別 隨順觀世諦即入第一義諦.”

12) 이행구 1996, 42-43.

13) 김성철 2016 참조. 이와 관련된 전반적인 논의는 김일룡 2018 참조.

에 구속해 있다. 단지 우치한 중생이 전도된 생각에 덮여서 알지 못하고 보지 못하여 믿는 마음을 내지 못할 뿐이다.¹⁴⁾

여래의 지혜와 중생의 몸이 대비되고 있는데, 여래의 무상하고 무애한 지혜가 중생의 몸에 구속해 있다는 것이다. 이어지는 계송에서도 다음과 같이 설하고 있다.

비하건대 미세한 티끌 속에 일대경권이 있어서 삼천세계의 중생 부류에게 유익을 주지 못하였는데, 그 때 한 사람이 세상에 출현하여 티끌을 파하고 경권을 드러내어 모든 세계에 요익케 하는 것과 같다. 여래의 지혜도 이와 같아서 중생이 모두 갖추고 있다.¹⁵⁾

일대경권이 티끌 속에 묻혀 있으나 아직 세상에 드러나지 못하여 모든 중생이 유익을 얻지 못하고 있는 것처럼 여래의 지혜가 중생의 몸에 구속해 있으나, 어리석은 중생은 스스로 미진과 같은 번뇌에 덮여 이를 알지 못하고 이로부터 유익을 얻지 못하는 것이다. 이 「성기품」의 내용은 여래장 사상과 연결되기도 하지만,¹⁶⁾ 화엄종에서는 여래성기(혹은 여래출현)의 입장에서 이를 보았다.

2. 심식설(心識說)에서 심성설(心性說)로

동아시아에 유식설이 전래된 것은 보리유지(菩提流支), 늑나마제(勒那摩提) 등에 의한 『십지경론』의 역출(508)로 본격화되었다. 이를 계기로 지론종이 형성되었다. 일찍부터 지론종 내부에서 근본식이 망식인지, 진식인지 등 심식설을 둘러싼 논쟁이 있었다고 전한다. 물론 이에 대해서는 북도파가 어느 정도

14) 『大方廣佛華嚴經』(T09, 35:624a), “如來智慧 無相智慧 無礙智慧 具足在於眾生身中 但愚癡眾生顛倒想覆 不知 不見 不生信心.”

15) 『大方廣佛華嚴經』(T09, 35:625a), “譬如微塵內 有一大經卷 三千世界等 無益眾生類 爾時有一人 出興於世間 破塵出經卷 饒益一切世 如來智如是 眾生悉具有.”

16) 다케무라 마키오(竹村牧男) 2013, 28.

활동했는지 분명하지 않는다는 점에서 실제 논쟁이 있었는지에 대한 의문도 제기되고 있다.¹⁷⁾ 오다케 스스무(大竹晋)에 의하면, 지론종 남도파·북도파에 상관없이 기본적으로 보리유지의 심식설을 따랐다. 실제 지론종의 심식설에서 그것이 7식이든 8식이든 상관없이 근본식[아리야식(阿梨耶識)]을 진식으로 보았으며, 보리유지가 역출(513)한 『능가경』(10권)에서는 아리야식을 ‘여래장’과 연결시키고 있다.¹⁸⁾ 중국에 불교가 전래되는 과정을 보면, 당시에는 이미 중관(반야)사상과 불성(열반)사상이 수용되었으며, 그 사상적 기반 위에 유식설이 수용되었다는 점에서 근본식(아리야식)을 불성(여래장)과 연결시킬 필요가 있었다. 당시로서는 둘 사이의 구분이 분명하지 않았기에 근본식을 진식(眞識)으로 보는 것은 자연스러운 귀결이었다고 할 수 있다.

하지만, 진제(眞諦, 499-569)의 역경 이후에 지론종 중심의 동아시아 심식설에 혼란이 야기되었다. 진제는 8식인 아리야식(阿梨耶識)을 진망화합식(眞妄和合識)이라 하면서 동시에, 아마라식(阿摩羅識)을 별도로 제시하고 있다는 점이다. 아리야식이 무상(無常)하고 유루법(有漏法)이라면, 아마라식은 상(常)이고 무루법(無漏法)이다. 아마라식은 경식구민(境識俱泯) 혹은 경지무차별(境智無差別)의 경지로서 실성(實性) 혹은 자성청정심¹⁹⁾을 말한다.

말년에 『섭대승론』을 접한 정영사 혜원의 『대승의장(大乘義章)』 「팔식의(八識義)」에서도 이러한 혼란을 확인할 수 있다. 여기서는 7식 아타나식, 8식 아리야식으로 소개하고 있는데,²⁰⁾ 아타나식은 망식, 아리야식은 진식으로 밝히고 있다. 다만 8식인 아리야식[無沒]의 8가지 별명으로 ‘藏識, 聖識, 第一義識, 淨識[無垢識], 眞識, 眞如識, 家識[宅識], 本識’²¹⁾을 밝히면서 정식[무구식]을 아리야식

17) 오다 겐유(織田顯祐) 2007, 19 이하 참조.

18) 오다케 스스무(大竹晋) 2010, 91, 93.

19) 『決定藏論』(T30, 1:1020b), “阿羅耶識是無常 是有漏法 阿摩羅識是常 是無漏法”; 『轉識論』(T31, 1:62c), “此境識俱泯即是實性 實性即是阿摩羅識”; 『十八空論』(T31, 1:863b), “阿摩羅識是自性清淨心 但為客塵所汚故名不淨”; 『三無性論』(T31, 2:873c), “即是境智無差別阿摩羅識故.”

20) 『大乘義章』(T44, 3:524b-c), “八名是何 一者眼識 二者耳識 三者鼻識 四者舌識 五者身識 六者意識 七者阿陀那識 八阿梨耶識.”

21) 『大乘義章』(T44, 3:524c-525a), “八名執識 執取我故 又執一切虛妄相故 阿梨耶者 此方正翻名為無沒 雖在生死 不失沒故 隨義傍翻 名別有八 一名藏識 如來之藏為此識故 是以經言 如來之藏名為藏識 以此識中涵含

의 별명으로 소개한다. 하지만, 이하 진식을 설명하면서 아리아식과 함께 아마라식을 소개하고 있다.

진(眞) 가운데 둘이 있으니, 하나는 아마라식이다. 이곳에서는 ‘무구(無垢)’라고 한다. 또 본정(本淨)이라고 한다. 진(眞)에 나아가 진을 논한다. 진의 체는 항상 청정하다. 그러므로 ‘무구’라고 한다. 이것은 비유하면 앞의 심진여문이다. 둘은 아리아식이다. 이곳에서는 ‘무몰(無沒)’이라고 한다. 앞의 진심에 즉하여 망을 따라 유전하지만, 체를 잃거나 무너지지 않는다. 그러므로 ‘무몰’이라고 한다. 그러므로 기신론에서 ‘여래의 장은 불생멸법과 생멸이 화합하는 것을 ‘아리아’라고 한다’고 말한다.²²⁾

앞서 아리아식의 이명(異名) 8가지 중 ‘무구식’을 언급했는데, 여기서 다시 아마라식을 ‘무구’라 설명하고 있다. 혜원은 아리아식은 진망화합으로, 아마라식은 앞의 8식과 달리 ‘본정(本淨)’의 진식으로 설명하면서도²³⁾ 아리아식이 진식인지, 망식인지, 혹은 진망화합식인지, 그리고 아마라식과 어떤 관계인지 분명하게 기술하지는 않았다.

이와타 타이쥬(岩田諦靜)는 진제의 아마라식 채용 배경에 대해서 『능가경』에서 8식과 함께 9식이 언급된 점을 해명할 필요가 있었다고 보았다.²⁴⁾ 즉 『능가경』은 한편에서는 “아리아식은 여래장이라 하니, 무명과 7식이 함께 있다.”²⁵⁾라고 하고 다른 한편 “여래장식은 아리아식 중에 있지 않다. 그러므로 7종식은 생멸

法界恒沙佛法故名為藏 又為空義所覆藏故 亦名為藏 二名聖識 出生大聖之所用故 三名第一義識 以殊勝故 故楞伽經 說之以為第一義心 四名淨識 亦名無垢識 體不染故 故經說為自性淨心 五名真識 體非妄故 六名真如識 論自釋言 心之體性無所破故 名之為真 無所立故說以為如 七名家識 亦名宅識 是虛妄法所依處故 八名本識 與虛妄心為根本故 名別如是。”

22) 『大乘義章』(T44, 3:530b), “真中分二 一阿摩羅識 此云無垢 亦曰本淨 就真論真 真體常淨 故曰無垢 此猶是前心真如門 二阿梨耶識 此云無沒 即前真心 隨妄流轉 體無失壞 故曰無沒 故起信論言 如來之藏 不生滅法 與生滅合 名為阿梨耶.”

23) 『大乘義章』(T44, 3:530c), “二真妄離合 以說九種 獨真為一 所謂本淨阿摩羅識 真妄和合 共為八種 義如上辨 共為本識 阿陀那識及起六識 通前九也”; 『華嚴經內章門等雜孔目章』(T45, 1:543a), “四成九識 謂加阿摩羅識.”

24) 岩田諦靜 2004, 142; 『楞伽經』(T16, 9:565b), “八九種種識.”

25) 『楞伽經』(T16, 7:556b-c), “阿梨耶識者名如來藏 而與無明七識俱 如大海波常不斷絕身俱生故.”

이 있고, 여래장은 불생불멸이다.”²⁶⁾ 등 아리아식과 동일시되는 여래장[인위의 여래장]과 아리아식과 구별되는 여래장[과위의 여래장]을 구분할 필요가 있었던 것이다. 엄밀한 의미에서 아마라식이 곧 여래장은 아니다. 즉 아마라식은 ‘佛 그 자체’(buddhatva, 佛性), ‘여래 그 자체’(tathāgatatva, 如來性)의 의미로서 ‘재전(在纏)’인 여래장이 아닌 ‘출전(出纏)’인 여래법신을 의미한다. 이는 범부성(凡夫性)과 범부법(凡夫法)이 전환되어 성인성(聖人性)과 성인법(聖人法)을 증득한 것으로 상주(常住)이고 무루법(無漏法)인 진여(眞如) 경계를 얻은 것이다.²⁷⁾ ‘아마라’는 경식구민(境識俱泯)한 실성(實性)이며 자성청정심이며, 의타성과 분별성이 사라진 진실성이라 할 수 있다. 그런 점에서 아마라식은 엄밀한 의미에서는 심식의 차원을 벗어난 것이며, 심성의 차원에서 이해될 필요가 있다.²⁸⁾

이 문제를 극복하는 과정에서 법상(法常, 567-645)과 승변(僧辨, 568-642)에게 섭론학을 동문수학했던 현장(玄奘, 602-664)과 지엄(智嚴, 602-668)은 이후 각각 다른 길을 걷게 되었다. 지엄은 종남산에서 27세에 『수현기(搜玄記)』를 통해 입교분종(立教分宗)하는데, 이는 어디까지나 지론종과 섭론종의 가르침, 즉 무상유식(無相唯識)의 입장을 계승하여 이를 새롭게 발전시켰던 것이다. 반면에 현장은 그 사이에 인도구법을 단행하여 호법(護法)의 유상유식(有相唯識)의 입장을 전함으로써 법상종(法相宗)을 열었다. 현장은 아리아식(아뢰야식)을 망식으로 보았으며, 아마라식의 식체(識體)를 인정하지 않았다. 반면에 지엄은 여래장과 동일시되기도 하는 아리아식을 여래장의 인위로 보고, 이를 아마라식과 구분하였다.²⁹⁾ 아마라식은 여래장의 과위, 즉 여래법신의 관점에서

26) 『入楞伽經』(T16, 7:556c), “如來藏識不在阿梨耶識中 是故七種識有生有滅 如來藏識不生不滅.”

27) 이와타 타이쵸는 진제가 『전식론』에서 『승만경』을 인용하고, 『섭대승론석』에서도 『보성론』을 다수 인용할 뿐 아니라 일승사상을 설하는 『법화경』을 인용하고 있다는 점, 그리고 『섭대승론석』에서 제시한 3교판에서 일승을 가장 수승한 가르침으로 간주한다는 점 등을 근거로 아마라식을 설하여 유식사상에 일승사상을 도입하고자 시도한 것은 아닐까 추정한다. 岩田諦靜 2004, 184-186.

28) 장진영 2016, 234-235 참조.

29) 『華嚴經內章門等雜孔目章』(T45, 1:543a), “四成九識 謂加阿摩羅識.”

수용한 것이다. 이로써 지엄은 삼승의 가르침과 결별함으로써 일승의 가르침인 일승연기설과 성기설로 나아가게 되었다.

III. 일승연기와 성기설

1. 오교판 형성과 지엄의 심식설

지엄은 27세 때 『수현기(搜玄記)』를 저술하고 입교분종(立敎分宗) 하였다.³⁰⁾ 광통율사 혜광(慧光, 468-537)의 소(疏)를 통해 “별교일승의 무진연기”³¹⁾라는 이전에 없던 일승의 가르침을 제시하였다. 당시까지 지론종 내에서는 주로 소승과 대승을 각각 둘로 구분하는 4종판(四宗判)을 주로 사용되었다. 그러나 진제가 『섭대승론석』에 소개한 소승, 대승, 일승의 3교판에 의해 삼승과 일승의 판별 문제가 대두되었다.³²⁾ 이전까지 일승과 삼승이라는 입장에서 『화엄경』을 다루었던 것은 유일하게 혜광의 『약소』뿐이었다.³³⁾ 지엄은 여기에 혜광의 점(漸)·돈(頓)·원(圓)의 3교판을 참조하여 소승·대승시교·대승종교·돈교·일승원교의 5교판 체제를 제시하였다. 이 5교판은 지엄의 말년 저술인 『공목장(孔目章)』에서는 좀 더 분화된 형태로 제시되었다. 여기서 지엄은 삼승진여(三乘眞如)와 일승진여(一乘眞如)를 구분하여 일승 내에서는 별교문(別敎門)과 동교문(同敎門)으로 나누고, 삼승 내에서는 돈교문(頓敎門)과 점교문(漸敎門), 그리고 다시 점교문 내에서 종교문(終敎門)과 시교문(始敎門), 그리고 세간소지문(世間所知門)을 나누고 각각 시(始)와 종(終)으로 세분화하여 소개하고 있다.³⁴⁾

30) 『華嚴經傳記』(T51, 3:163c), “遂立敎分宗 製此經疏 時年二十七.”

31) 『華嚴經傳記』(T51, 3:163c), “光統律師文疏 稍開殊軫 謂別敎一乘無盡緣起.”

32) 『攝大乘論釋』(T31, 8:212b), “如來成立正法有三種 一立小乘 二立大乘 三立一乘.”

33) 오다 겐유(織田顯祐) 2007, 118.

34) 『華嚴經內章門等雜孔目章』(T45, 2:558c-559a), “第八迴向眞如章 眞如有二門 一者一乘眞如 二者三乘眞如 一乘眞如者有二種門 一別敎門 二同敎門…… 二者三乘眞如 復有二門 一頓敎門 二漸敎門…… 漸敎門者略有三門 一終敎門 二始敎門 三世間所知門 終敎門者復有二種 一始二終 始敎門者復有二種 一始二終 言世間所知門者 復有二種 一始二終.”

지엄의 문하에서 『일승법계도(一乘法界圖)』를 완성한 의상(義相)도 이 5교판을 계승하고 있으며, 귀국 후 제자들에게 했던 강의록인 『화엄경문답(華嚴經問答)』에서도 이를 분명히 계승하고 있다. 특히 5교판을 가르침의 본질(敎體)과 연결하여 설명한 것은 『화엄경문답』이 처음이다. 여기서 주의해야 할 것은 가르침의 본질(敎體)를 확정하는 문제이다. 흔히 아리아식은 대승시교[初敎]의 교체로, 여래장은 대승종교[熟敎]의 교체로 이해되나 일승에서는 실제 아리아식이나 여래장과 같은 교체를 언급하였다 할지라도 이는 여러 교판에 연결되고 있다. 이 점에서 교체에 따라 교판을 확정하는 문제에 신중을 요한다. 실제 여래장의 경우도 대승종교 이후 일승원교까지 그 교체를 함께 사용한다는 점에서 주의가 필요하다. 이는 여래장을 인위(因位)에서 보는지 과위(果位)에서 보는지에 따라 관점이 크게 달라질 수 있기 때문이다. 동아시아에서 수나라에 와서는 소승과 대승의 구분이 명확해졌는데, 진제의 역경 이후 심식설의 혼란을 극복하는 과정에서 지엄은 다시 삼승과 일승을 구분한 5교판을 형성하였고, 일승 내에서도 동교와 별교를 구분하여 제시하였는데, 이는 일승 내에서도 교판의 구분이 필요했기 때문이다.³⁵⁾

앞서 밝힌 바와 같이 「십지품」의 삼계유심구 해석은 세친 이후 유심(唯心)을 진심으로 해석할 수 있는 여지를 남겼으며, 『십지경론』의 역출과 함께 형성된 지론종에서는 근본식(아리아식)을 진식으로 보고, 이를 여래장과 동일시하는 태도까지 보이고 있다. 이후 지엄은 60화엄의 주석서인 『수현기』에서 심식설을 소개하고 있다. 하지만, 제6 현전지에서는 『십지경론』의 내용을 많이 인용한다. 특히 『십지경론』의 ‘세제(世諦)를 순관(順觀)하여 제일의제(第一義諦)에 들어간다.’는 내용에서 ‘염의지관(染依止觀)은 인연유분(因緣有分)이 일심에 의지하기 때문이다’라고 한다.³⁶⁾ 여기서 일심을 지엄은 ‘리아심(梨耶心)’으로 보았다. 리야심은 아리아식을 말한다. 이는 12연기를 비롯한 모든 제법의 소의

35) 장진영 2009 참조.

36) 『十地經論』(T26, 8:169a), “經曰 是菩薩作是念 三界虛妄 但是一心作 論曰 但是一心作者 一切三界唯心轉故 云何世諦差別 隨順觀世諦 卽入第一義諦 …… 是中染依止觀者 因緣有分依止一心故.”

가 되는 것인데, 이를 진심의 의미로 파악한 것이다. 이는 지엄이 『수현기』에서 유식을 리야유식(梨耶唯識)과 의식유식(意識唯識)의 2가지로 소개한 내용에서도 파악할 수 있다.

첫째, 리야(유)식은 모든 법을 간직하고 일으키나니, 식을 떠나서는 없다. 둘째, 의식유식을 밝히니, 생사와 열반, 염과 정 등의 법이 의지(意地)에 현재(現在)하나니, 식을 떠나서는 없다. 리야유식의 시작이 해경(解境)이고, 행의 소의는 아니다. 의식유식은 마지막[終]이 곧 정해(正解)의 소의이다. 심(心)이 끝이고 의(意)가 시작이니, 앞의 것과 반대이니, 잘 알아야 한다.³⁷⁾

여기서 ‘리야유식(梨耶唯識)’은 모든 법의 소의가 된다는 점에서 ‘식을 떠나서는 없다[離識即無]’고 하였다. 여기서 식은 아리아식인데, 진식으로 취급한 것이다. 반면 ‘의식유식’은 생사와 열반, 염과 정 등 생멸심(현상심)의 소의가 된다. 이상의 내용을 보면, 식이 없으면 경도 없다는 ‘경식구민’을 강조한 무상유식의 입장을 견지하고 있음을 알 수 있다. 지엄은 리야유식(혹은 본식유식)과 의식유식으로 나누면서, 리야유식은 해(解)에서 시작해서 행(行)으로 끝나고, 의식유식은 행(行)에서 시작해서 해(解)로 끝난다고 하였다. 여기서 해와 행은 『공목장』에 언급한 ‘해유식’과 ‘행유식’에 해당하는 것을 보인다.³⁸⁾ 이는 진제의 해삼성과 행삼성에 대응하는 것으로, 해삼성은 삼성의 이론, 행삼성은 삼성의 실천이라 할 수 있다.³⁹⁾

앞서 언급한 바와 같이 지엄은 10번 12인연관(十番十二因緣觀)에 대한 설명에서 ‘의지일심관’의 심을 리야심으로 보았는데,⁴⁰⁾ 이를 계승한 의상도 『화

37) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』(T35, 3:64b), “唯識有二種 一梨耶識 持生諸法 離識即無 二明意識唯識 生死涅槃 染淨等法 現在意地 離識即無 梨耶唯識 始是解境 非行所依 意識唯識 此終即是正解所依 心終意始 反前可知.”

38) 『華嚴經內章門等雜孔目章』(T45, 1:547b), “總說唯識 有其二種 一者解唯識 二者行唯識 如意識唯識 初即順行 後即順解 本識唯識 初即順解 後即順行 廣如疏說.”

39) 大竹晋 2007, 390-391.

40) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』(T35, 3:64b), “二依止一心觀者 即十二緣等能依也 心者 即梨耶心.”

엄경문답』의 의지일심관에서 다음과 같이 밝히고 있다.

두 번째 의지일심관(依止一心觀)이다. 이름을 해석하면, 의지가 곧 12인연이다. 이것(12인연)은 의지하는 것[能依]이 되고, 리야일심은 의지처[所依]가 되기에, 의지일심관이라 한다. (중략) 곧 2가지 유식(리야유식, 의식유식)이 순관의 체가 된다. 하나는 리야유식이니, 진식을 체로 한다. 둘은 의식유식이니, 망식을 체로 한다. 역관(逆觀)은 앞의 내용과 같이 일연기무성성(一緣起無性性)이 성립함을 관하는 것이다. 이 관을 종합하여 논하면 다만 12인연이 곧 일여래장진식(一如來藏眞識)외에 다른 법이 아니다.⁴¹⁾

의상은 「십지품」 제6 현전지에서 제시된 마음[心]의 의미에 대한 지엄의 입장을 수용하여, 리야심 혹은 리야유식(본식의식)인 진심을 파악하였다. 그리고 순관(順觀)에서는 리야유식과 의식유식이 관의 체가 되지만, 역관(逆觀)에서는 일연기무성성(一緣起無性性)의 성립을 관한다고 하였다. 여기서 무성성(無性性)은 『섭대승론석』에서 제시된 ‘진실무성성’을 뜻하는 말이라 할 수 있으며,⁴²⁾ 이를 지엄은 ‘제일의무성성(第一義無性性)’⁴³⁾ 혹은 ‘일연기공무성성(一緣起空無性性)’⁴⁴⁾으로 표현하였고, 의상이 이를 ‘일연기무성성’으로 제시한 것이다. 진실무성성은 진여를 뜻하는 것으로 역관을 통해서 하나의 연기가 그대로 진실무성성으로 드러남을 뜻하는 것으로 이해된다. 그리고 12인연이 곧 일여래장진식(一如來藏眞識)외에 다른 것이 아니라고 한 것도, 역관을 통해 하나의 연기로서 진실무성성이 드러난 것이 그대로 하나의 여래장진식 외에 다른 것이 아님을 강조한 것이다.

41) 『華嚴經問答』(T45, 1:605b), “二依止一心觀者 釋名者 依止即十二因緣 此為能依止 以梨耶一心為所依 故名為依止一心觀 (중략) 即以二種唯識為順觀體 謂一梨耶唯識 即以真識為體 二意識唯識 即以妄識為體也 逆觀同前 成一緣起無性性觀也 此觀合論 但以十二因緣即一如來藏眞識無別法.”

42) 『攝大乘論釋』(T31, 6:194a), “由分別性所顯現 實無所有 故無相性 分別性無體相故 依他無所依 止故無生性 此二無性無無性 故真實無無性性 此三無性.”

43) 『華嚴經內章門等雜孔目章』(T45, 1:547b), “第十歸成第一義無性性者 此唯識門攝一切法 皆是唯識.”

44) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』(T35, 3:63c), “逆即成一緣起空無性性觀 即用緣起次第理為此觀體.”

다만 여기서 언급된 아리아식이나 여래장은 종교(終敎)의 교체에 한정되지 않고, 일승원교의 입장에서 제시된 것이라 할 수 있다. 오다케 스스무(大竹晋)도 지적했듯이 시교, 종교, 별교(원교)의 식의 체가 모두 여래장이고 여래장은 성기까지도 포함한 광의의 언어이므로 여래장을 종교에만 결부시키는 단락적인 이해에는 신중해야 한다.⁴⁵⁾ 실제 『화엄경문답』에서 밝히고 있듯이 여래장은 일승에서는 성기의 법⁴⁶⁾으로 간주되어 여래장의 과위로서 여래법신의 측면에서 이해된 경우도 있다. 그리고 아리아식이나 여래장이라는 용어를 사용하더라도 일승에서는 무주(無住)의 입장에서 연(緣)을 따라 그 교체를 파악해야 한다.⁴⁷⁾

2. 삼승연기와 일승연기

지엄은 『수현기』에서 제6 현전지 중에 ‘법계연기(法界緣起)’를 주장한다. 이 가운데 크게는 정문연기(淨門緣起)와 염문연기(染門緣起)로 나누고 있는데, 정문연기는 다시 본유(本有)와 본유수생(本有修生), 수생(修生)과 수생본유(修生本有) 등으로 나누고,⁴⁸⁾ 염문연기는 연기일심문(緣起一心門)과 의지일심문(依持一心門)을 차례로 설명하고 있다.

염문연기의 의지일심문은 아리아식과 7전식(七轉識)의 관계를 중심으로 설명하고 있다. 연기일심문은 여래장의 입장에서 진망에 대한 논의를 본말의 개

45) 오다케 스스무(大竹晋) 2007, 39-44.

46) 『華嚴經問答』(T45, 2:610b), “此言如來藏等 且約終敎等言之 若一乘者 卽性起之法作也.”

47) 『법계도기총수록』에서 신림이 당의 용순(融順)을 만나 문답한 내용을 참고할 수 있다. 즉 용순은 일승에서 ‘아리아식[黎耶]’은 일체제법의 근본이라 하면서 5가지 이명을 소개하고 있다. 즉 백정 무기식(선·불선·무기 삼성의 의지), 아마라식(항하사와 같은 무량공덕의 의지), 성기식(열 가지 보법의 의지), 법계안립식(삼중세간법의 의지), 법계인다라식(무진의 인다라니법의 의지) 등이다. 여기서 아리아[려아]도 아마라식이나 성기식 등으로 파악될 수 있음에 알 수 있다. 『法界圖記叢龍錄』(T45, 2:747a), “林德入唐 得達融順和尚 問云 一乘中言黎耶者何耶 順曰 一切諸法皆以黎耶爲本 廣則無量 略則有五 謂一白淨無記識 持三性種 二阿摩羅識 持恒沙德 三性起識 持十普法 四法界安立識 持三種世間法 五法界因陀羅識 持無盡因陀羅尼法 全法界之有爲 全法界之無爲故云黎耶.”

48) 초기 화엄사상가에 있어서 정문연기에 대한 입장은 조금씩 다르다. 박보람은 정문연기의 본유문과 수생문에 관계, 특히 본유문의 의미를 분석함으로써 지엄에게는 여래장설 초월의 측면(성기설)과 함께 여래장설 흔적이 남아있다면, 지엄 이후 의상은 여래장설을 완전히 탈피하고자 했으며, 법장은 오히려 여래장설을 강화하는 경향을 취하고 있음을 밝혔다(박보람 2017, 167).

념을 통해 정리하고 있다. 이는 지론종 이후 진행된 심식설에서 주장한 바와 같이 아리아식의 진식으로서 여래장을 보아서 진망화합의 측면에서 제시한 것이다. 여기서 연기일심문의 ‘섭본종말(攝本從末)’도 정(淨)의 측면을 드러내는 것이다. 하지만, 이를 염문에 분별한 것은 염(染)을 대치하여 정(淨)을 지향하지만 결국 망법(妄法)을 드러낸 것이란 점⁴⁹⁾에서 ‘정문연기’에서 ‘유정(唯淨)’의 입장을 밝힌 것과는 구분된다. 지엄은 「보현품」과 「성기품」을 그 예로 들어서 ‘오직 청정함뿐[唯淨]’인 정문연기를 별립함으로써⁵⁰⁾ 삼승연기와 구분되는 일승연기를 제시한 것이다.

지엄은 이 법계연기설을 통해 제시된 염문연기는 삼승연기에 해당하고, 정문연기는 일승연기에 해당한다고 할 수 있다. 『공목장』에서는 삼승과 일승의 연기에 대해서는 다음과 같이 간략히 언급하고 있다.

삼승연기는 연이 모이면 있어지고, 연이 흩어지면 없어진다. 일승연기는 연이 모인다고 있는 것이 아니고, 연이 흩어진다고 떠나는 것이 아니다.⁵¹⁾

의상도 『화엄경문답』에서 지엄의 취지를 계승하여 이를 소개하고 추가적으로 문답을 진행하고 있다.

문: 삼승연기와 일승연기는 어떤 차이가 있는가?

답: 삼승연기는 연이 모이면 있어지고 연이 흩어지면 없어진다. 일승연기는 그렇지 않다. 연이 모인다고 있는 것이 아니고, 연이 흩어진다고 없는 것이 아니다.⁵²⁾

49) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』(T35, 3:63b), “二攝本從末者 唯安心作故.”

50) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』(T35, 3:63b), “問 攝本從本應是淨品 云何乃在染門分別 答 此攝本從本 理在淨品緣生 今為對染顯染如幻 故在染門 問 義若如此 一切淨法並對染顯妄 云何獨辨攝本從本在染緣生 答 凡論淨品緣起 有其二種 一為對染以顯妄法 故經云 不如實知諸諦第一義故也 二但顯淨品緣起 即是顯理之門 即如 普賢 性起品 等是也 餘義准此可解.”

51) 『華嚴經內章門等雜孔目章』(T45, 4:586a), “三乘緣起 緣聚即有 緣散則離 一乘緣起 緣聚不有 緣散未離.”

52) 『華嚴經問答』(T45, 2:608c), “問 三乘緣起一乘緣起有何別耶 答 三乘緣起者 緣集有 緣散即無 一乘緣起即不爾 緣合不有 緣散不無.”

문: 일승연기의 법이 만약 연이 모인다고 있는 것이 아니고, 연이 흩어진다고 없는 것이 아니라면, 무엇 때문에 ‘연이 모인다’, ‘연이 흩어진다’라고 하는 것인가?

답: (일승연기는) 비록 법의 증감이 없으나, 상황에 따라서 말한 것이다. 그러므로 무익한 헛된 말이 아니다. 연이 모이는 것을 모르는 사람에게서는 곧 ‘연이 모이면 있다’고 말하고, 연의 흩어짐을 모르는 사람들에게는 곧 ‘연이 흩어진다’라고 말한 것이다. ‘흩어진다’라는 말에 의해 이해를 일으키는 사람들에게는 곧 ‘흩어진다’라고 말하지만, 그때 비로소 흩어지는 것은 아니다. 예로부터 흩어지지 않은 때가 없었기 때문이다. 또 ‘모인다’라는 말에 의해 이해를 일으키는 사람들에게는 곧 ‘모인다’라고 말하지만, 그 때 비로소 모이는 것은 아니다. 예로부터 모이지 않은 때가 없기 때문이다.⁵³⁾

이미 『법제도』에서 ‘불수자성수연성(不守自性隨緣成)’을 제시한 바 있다. 자성을 고집하지 않고 연을 따라 성취하는 것이다. 여기서 연(緣)을 따르기 때문에 연의 집산과 유무가 고정되어 있지 않은 것이다. 그러므로 ‘역득(亦得)’, 즉 ‘일 수도 있다’는 어느 한편을 고집하는 것이 아니라 상황에 따라, 필요에 따라 이것도 가능하고, 저것도 가능함을 표현한 것이다. 이어지는 내용을 자세히 살펴보면 그 의미가 좀 더 명확해진다.

이는 연의 집산이 모이고 흩어진다는 말에 있는 것이 아니지만, 그 말을 통해 이해하는 사람들을 위해 모인다고 한 것이다. 있다거나 없다거나 하는 것은 연에 따라 말하는 것일 뿐이다. 연에 따라 있다고 할 수도 있고 없다고 할 수도 있다. 비록 유무를 말할지라도 이미 연을 따라서 말한 것이다. 그러므로 있다는 것도 있다고 정해진 것이 아니고, 없다는 것도 없다고 정해진 것이 아님을 알아야 한다. 그러므로 유무가 정해지지 않은 것도 아님을 알아야 한다. 유무가 (정해진 것이) 아니기에 연을 따라서 증

53) 『華嚴經問答』(T45, 2:608c-609a), “問一乘緣起法 若緣集不有 緣散不無者 何用為緣合及散乎 答 雖法無增減而隨順處以說 故非無益空言 不知緣合之人中 即言為緣集有言 不知緣散之人中 即言為緣散 散門以生解人中 即言散 而非方散 以昔無非散時故 於合門以生解人中 即言合 而非方合 以昔無非合時故。”

감하는 것도 아니다. 유무가 정해지지 않은 것도 아니기에 연을 따라서 있는 것도 없는 것도 아니다. 이와 같이 여러 뜻이 연을 따라서 말하자면, 해당하지 않은 것도 없고, 또한 해당한 것도 없다. 당연한 바가 없기에[無所當] 곧 자기 입장이라는 것도 없다[無自處]. 자기 입장이라 할 것이 없기 때문에 옳다 그르다는 것도 없다[無是非處]. 일승연기의 법은 망정으로 헤아려서 이를 수 있는 것이 아니다. 그러나 비록 망정으로 헤아려 이해할 수 있는 것이 아니지만, 그렇다고 멀리서 구하는 것도 아니다. 망정만 돌이키면[返情] 바로 이것이다.⁵⁴⁾

이상의 삼승연기와 일승연기의 차이는 연기에 대한 고정된 관념, 즉 망정(妄情)의 여부에 달려있다. ‘반정(反情)’, 즉 망정을 돌이킴으로써 일승연기를 제대로 이해할 수 있다. 일승연기의 입장에서 보면 어떤 고정된 관점에 치우치지 않을 때, 비로소 필요[須]에 따라 상황에 맞게 있는 그대로의 진실이 드러난다고 본 것이다.

일승연기는 지엄이 『공목장』에서 간단히 언급했지만, 의상을 거치면서 그 의미가 명확히 드러났다고 볼 수 있다. 일승연기를 지엄은 정문연기로 밝혀주고 있는데, 이는 무진연기(無盡緣起), 혹은 무주연기(無住緣起)로도 제시된다. 일승연기에서는 그 의지처가 따로 없다는 점에서 삼승연기(불성연기, 여래장연기, 진성연기 등)와 같이 ‘수연(隨緣)’이라는 표현을 사용하는데 일승연기의 경우 ‘폐연(廢緣)⁵⁵⁾이라는 표현이 더 적절하다.

지엄은 정문연기에서 본유와 본유수생을 「성기품」에 근거를 둬으로써 수생과 수생본유와 구분하고 있다. 즉 일승연기 안에 성기문을 포함하고 있는 것이다. 이에 대해 의상은 『법계도』에서 성기문을 먼저 제시하고 연기문을 병립함으로써 성기를 더욱 강조하고 있다. 『화엄경문답』에서는 성기와 연기의 관

54) 『華嚴經問答』(T45, 2:609a), “問 若爾法亦可緣合有緣散無耶 答 亦得隨緣有無 雖言有無而既言隨緣 故即可知 非有定有 非無定無 故即知非非定有無 以非有無故 隨緣時非增減 以非非定有無故 隨緣時即非有無 如是諸義能隨緣言無不當 亦無所當 無所當故即無自處 無自處故無是非處 一乘緣起之法非計情所及 雖非計情所及而不遠求 返情即是也.”

55) 법장은 『탐현기』 ‘보왕여래성기품’에서 ‘폐연’을 ‘성기’를 말한 것이라 하였다. 『華嚴經探玄記』(T35, 16:405b), 「寶王如來性起品」 “是故廢緣但名性起.”

계에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

문: 성기와 연기, 이 두 말은 어떤 차이가 있는가?

답: 성기는 곧 스스로 그러한 것[自是]이니, 연을 따르지 않는 것을 말한다. 연기란 이 가운데 그것[성기]에 들어가는 가까운 방편이다. 이를 떼면, 법이 연을 따라 일어나지만[起], 자성이 없으므로 곧 그 법이 일어나지 않는[不起] 가운데, 그것을 해득하여 들어가는 것이다. 그 성기란 곧 법성이니 곧 일어남이 없음을 본성[性]으로 삼기 때문이다. 즉 그것은 일어나지 않음[不起]으로써 일어남[起]을 삼는 것이다.⁵⁶⁾

문: 만약 그렇다면 곧 일어나지 않는 것[不起]인데, 무엇 때문에 일어난다[起]고 하는가?

답: ‘일어난다’는 것은 곧 그 법성이 분별을 떠난 보리심 중에 나타나있기 때문에 ‘일어난다’고 말한 것이다. 이는 곧 ‘일어나지 않음[不起]’으로써 일어남[起]을 삼는 것이니, 그 법의 본성과 같기 때문에 ‘일어난다’고 이름 할 뿐이지 일어나는 모습이 있는 일어남은 아니다.⁵⁷⁾

성기는 연을 따르지 않는 것이고, 연기는 성기에 들어가는 가까운 방편이라고 하였다. 법은 연을 따라 일어나지만, 연기가 곧 무자성이므로 일어난 바가 없다. 그러므로 일어남이 없다[不起]고 한 것이다. 기본적으로 무주(부주), 무분별의 입장에서 접근하기 때문에 일어남과 일어나지 않음의 분별을 떠나서 일어남을 보기 때문에 이 일어남은 곧 일어나지 않음으로서 일어남이라고 한 것이다.

56) 『華嚴經問答』(T45, 2:610b), “問 性起及緣起 此二言有何別耶 答 性起者 即自是言不從緣 言緣起者 此中入之近方便 謂法從緣而起 無自性故 即其法不起中令入解之 其性起者 即其法性 即無起以為性故 即其以不起為起.”

57) 『華嚴經問答』(T45, 2:610b), “問 若爾者 即不起何故言為起耶 答 言起者 即其法性離分別菩提心中現前在故 云為起 是即以不起為起 如其法本性故名起耳 非有起相之起.”

IV. 성기설과 현재 나의 몸(現在吾身)

1. 일승보법과 오척법성

앞서 밝힌 바와 같이 일승의 관점에 따르면, 기존과 삼승의 관점과 다른 새로운 안목을 얻게 된다. 일승의 관점에서는 몸[色]과 마음[心] 등에 대한 고정 관념에서 벗어나게 되므로, 일승연기(진성연기) 혹은 여래성기(법성성기)의 관점에서 몸과 마음을 볼 수 있게 된다. 『화엄경문답』에는 삼승과 일승(보법)에서 사(事)와 리(理)에 대한 관점을 통해 일승의 입장에서 마음과 몸의 관계를 어떻게 이해하는지를 짐작할 수 있다.

문: 삼승의 사리(事理)와 보법의 사리(事理)는 무엇이 다른가?

답: 삼승의 사(事)는 심(心)은 연(緣)하고 색(色)은 애(礙)하는 등이며, 이(理)란 평등한 진여이다. 비록 이와 사가 같지 않더라도 상즉하고 상용하여 서로 거리낌이 없다. 또한 서로 거리낌이 없지만, 사(事)의 뜻이 이(理)의 뜻과 같지 않다. 보법의 사리는 이즉사, 사즉이, 이중사, 사중이로서 즉과 중 가운데 자재한다. 비록 사와 리가 뒤섞이지 않으나 아득하여 둘을 구분할 수 없다. 전부 다하다는 말에 따르면, 전부 다하나 전부 다하지 않는다. 이와 사의 경우처럼, 사와 사도 역시 그러하다. 심(心)으로 말하면 일체의 법이 심 아님이 없고, 색(色)으로 말하면 일체의 법이 색 아님이 없다.⁵⁸⁾

적어도 의상에게 이와 사, 그리고 사와 사 등은 일반적으로 삼승에서 이야기하는 것과는 차원이 달라진다. 여기서는 심과 색으로 살펴본 것이지만, 마음과 몸에 대해서도 같은 방식으로 이해가 가능하다. 심이든 색이든 각각 천차만별의 현상세계[事法界]에서는 사(事)이다. 반면에 본성[理法界]에서는 평등한 진

58) 『華嚴經問答』(T45, 1:598b), “問三乘事理 普法事理 云何別 答三乘中事者 心緣色礙等 理者 平等真如 雖理事不同而相即相融不相妨礙 亦不相妨而事義非理義也 普法中事理者 理即事 事即理 理中事 事中理 即中中 態 雖事理不參而 冥無二隨言全盡 全盡而全不盡 如理事 事理亦爾 以心言一切法而無非心 以色言一切法而無非色.”

여[理]와 다름 아니다. 이처럼 삼승의 가르침에서는 진여 본성과 현상 세계의 구분이 분명하다. 진여인 이(理)와 현상인 사(事)가 걸림 없이 넘나들면 이사무애, 혹은 이사상즉이 된다. 하지만 일승에서는 이즉이, 사즉사, 이중사, 사중이 등 ‘즉중중자(即中中恣)’, 다시 말해서 즉(即)과 중(中)에서 연을 따라 그 모습을 자유롭게 적용할 수 있다.⁵⁹⁾ 왜냐하면 이든, 사든, 분별일 뿐이고 실체가 없는 무자성(無自性)이기 때문이다. 이는 이이상즉, 사사상즉 혹은 각각의 불상즉(이불상즉, 사불상즉) 등을 이와 사의 구분으로부터 완전히 자유롭게 무주(無住)의 입장에서 분명히 제시하고 있다.

이처럼 일승(보법)의 입장에서는 이와 사를 비롯한 모든 분별은 무자성, 혹은 무주, 무분별이므로 어느 한 편에 치우치지 않는다는 점에서 필요[須]에 따라, 즉 연성(緣成)이기 때문에, 이가 될 수도 있고, 사가 될 수도 있다. 마음과 몸의 경우도 마찬가지로 마음[心]으로 보면, 일체법이 마음 아님이 없고, 몸[色]으로 보면 일체법이 몸 아님이 없는 것이다.

문: 보법에서 사의 의미는 무엇이고, 이의 의미는 무엇인가?

답: 우선 앞의 방편에서 하나의 색[一色]의 입장을 보면 오척신(五尺身)이 사(事)를 의미하고, 이 무애가 이(理)를 의미하는 것 등이다. 만약 (일승의 입장에서) 정관[正觀] 한다면, 오척신이 이(理)를 의미하고 무애가 사(事)를 의미할 수도 있고, 이것과 반대일 수도 있다. 만약 사(事)의 입장에서 장애가 곧 심(心)을 뜻하고, 연(緣)이 색(色)을 뜻할 수도 있고, 이것과 반대일 수도 있다. 이유는 법에 대한 정관(正觀)의 지혜로써 선교방편을 얻고 근기와 이익을 볼 수 있기 때문이다.⁶⁰⁾

현재 나의 몸은 한마디로 오척신(五尺身)으로 표현된다.⁶¹⁾ 오척신은 우리의

59) 『華嚴一乘法界圖』(T45, 1:714b), “若依別教一乘 理理相即 亦得事事相即 亦得理事相即 亦得各各不相即 亦得相即.”

60) 『華嚴經問答』(T45, 1:598c), “問 普法中 何義事 何義理乎 答 且前方便 約一色中 五尺義事 此無礙義理等 若正觀中 五尺義理 無礙義事亦得 此反亦得 約事中 礙義是心 緣義是色亦得 此反亦得 隨須緣恣言 所以正觀智於法得善巧方便 能見機益故.”

분단신(分段身)으로 삼승의 입장에서는 어디까지나 사(事)일 뿐이다. 그러나 일승의 입장에서는 정관(正觀)의 지혜[무분별지]로 본다면, 오척신이 이(理)를 의미할 수도 있는 것이다. 그러므로 오척신이 이가 될 수도, 사가 될 수도 있다. 삼승에서는 하나의 색[一色]에 불과한 오척신이 사를 의미에 국한되는 것이지만, 일승에서는 하나의 색은 곧 일체의 색이요, 일체의 색이 곧 하나의 색이 되는 것이며, 반드시 사에 고정되지 않고 필요에 따라서 사(事)를 의미할 수도 있고, 이(理)를 의미할 수도 있다. 하나의 색[나의 오척신]에 일체의 색이 다 들어 온다는 것은 하나의 색에 일체가 다하는 것이기도 하고, 다함이 없는 것이기도 하다. 즉 하나의 색[一色]으로 일다(一多)를 분별하기 때문에 (나의 오척신에는) 일체를 다하는 것[盡]이다. 다른 색[異色]으로 일다(전체)를 분별하기 때문에 (나의 오척신에는) 일체를 다함이 없는 것[不盡]이다.⁶²⁾

그런 점에서 『총수록』에서도 “법계법의 본위가 곧 나의 오척신이다.”⁶³⁾ “마음이 편안하게 머무르면 법계의 모든 법이 나의 오척신에 나타난다.”⁶⁴⁾라고 까지 하였다. 이는 앞서 밝힌 여래의 지혜가 중생의 몸에 구축되어 있다는 「성기품」의 내용과 상통한다. 일승의 입장에서 오척신은 더 이상 사(事)에 한정된 존재가 아니다. 이와 사를 고집하지 않는 무주의 입장에서 볼 때, 법계의 모든 법이 오척신에 나타나는 것이다. 인드라망의 구슬처럼 일체가 하나의 구슬에 모두 비추듯이 오척신이 곧 법계 전체와 상즉상입하고, 법성의 현현이 된다.

한편 『법계도』의 ‘법성원융무이상(法性圓融無二相)’에 대한 『총수록』 「진기」에서 ‘오척법성’에 대해 언급하고 있다.

61) 김천학은 오척신의 의미에서 당의 도량형 환산표를 보면, 1척이 31.1cm이므로 5척이면 155.5cm가 된다고 한다. 하지만 『증일아함경』을 비롯한 경전 등에 여래의 몸을 5척으로 보았던 예가 있었는데, 수나라 혜일의 『관무량수경의소』에서도 세상 사람과 부처를 공히 5척의 크기로 본 점을 예를 들어 의상이 생각하는 오척신은 단지 중생의 신장을 의미하는 것뿐 아니라 이미 나의 몸이 곧 부처임을 전제로 한 우리의 신체가 될 것이라고 보았다(김천학 2013, 174-175).

62) 『華嚴一乘法界圖』(T45, 1:714c), “問一門中攝十盡不答盡不盡所以者何須盡即盡須不盡即不盡其義云何以一事辨一多故即盡以異事辨一多故即不盡文一事中一多義不相是即是多一事故即多是一四句護過失非離德准之可解 異事亦准同.”

63) 『法界圖記叢錄』(T45, 1:716c), “法界法之本位是吾五尺身.”

64) 『法界圖記叢錄』(T45, 2:758b), “心安住則法界諸法現於吾五尺身也.”

법성이란 미진법성, 수미산법성, 일척법성, 오척법성이다. 만약 금일 오척법성에 근거하여 논한다면, 미진법성과 수미산법성 등이 자신의 지위를 움직이지 않고[不動] 오척(신)에 알맞게 이루어지나니, 작은 지위를 늘리지도 않고, 큰 지위를 줄이지도 않으면서 능히 이룬다. 원용이란 미진의 법이 오척(신)에 만족하고 수미산의 법이 오척(신)에 계합하기 때문이다. ‘두 모습이 없다’란 미진이 비록 만족하고 수미산이 비록 계합하지만, 다만 오직 오척(신)이기 때문이다.⁶⁵⁾

이처럼 일승의 입장에서 오척신이 곧 법성이며, 미세한 티끌과 수미산도 모두 법성 아님이 없다. 이는 미진법성과 수미산법성이 모두 오척신에 알맞게 이루어졌다는 것은 오척신에 일체의 법계가 만족하고 계합되어 있다는 점에 ‘오척법성’이라고까지 할 수 있는 것이다. 그러므로 의상도 “금일 오척신의 부동함을 근거로 ‘무주’라고 한다.”⁶⁶⁾라고 하였다. 또 “나의 범부 오척신이 삼제에 칭합하여 부동함이 곧 무주이다.”⁶⁷⁾라고 한 것이다. 그러므로 오척신이 그대로 ‘무주법성(無住法性)’으로서 성기의 현현이고, 여래의 출현인 것이다.

2. 미래불 교화와 자체불 경배

현재의 내 몸[現在吾身]인 오척신이 곧 법성이라는 것은 현재 나의 몸이 그대로 여래의 지혜를 구축하고 법계의 모든 법을 포섭하며, 가장 미세한 티끌에서부터 가장 큰 수미산에 이르기까지 모든 존재가 이 현재의 내 몸[오척신]에 따라 알맞게 성취되었다는 것이다. 이로서 현재의 내 몸이 단지 망심이 뒤덮인 중생의 몸이 아니라, 오척신 그대로 우주(시공간)의 중심이 되며, 불보살의 경지를 실현하는 수행의 주체가 된다.⁶⁸⁾ 이는 법성과 구래불이 한 자리에서 만나

65) 『法界圖記叢髓錄』(T45, 1:721c), “法性者 微塵法性 須彌山法性 一尺法性 五尺法性 若約今日五尺法性論者 微塵法性須彌山法性等 不動自位稱成五尺 不增小位不減大位而能成也 圓融者 微塵法滿五尺 須彌山法契五尺故也 無二相者 微塵雖滿 須彌雖契 只唯五尺故也.”

66) 『法界圖記叢髓錄』(T45, 1:721c), “約今日五尺身之不動為無住也.”

67) 『法界圖記叢髓錄』(T45, 1:721c), “即我凡夫五尺身稱於三際而不動者是無住也.”

68) 김천학 2013, 177.

는 『법계도』의 구상을 더욱 구체화한 것으로 현재의 내 몸이 구래불임을 밝힌 것이다. 예로부터 이미 성불[舊來成佛]한 몸이기에 현재의 내 몸 그대로 구래 불이며, 법성의 현현인 것이다. 그러므로 현재의 내 몸은 교화의 대상인 중생 이자 교화의 주체인 부처가 동시에 구현된 존재로서 자신의 미래불이 현재 중생인 자신을 교화한다는 미래불 교화가 가능하며, 미래의 부처를 동시에 구축 하고 있는 현재 내 몸을 자체불로서 경배하는 일이 가능하다. 즉 현재의 내 몸 에서 능화와 소화가 동시에 가능하다.

문: 현재의 내 몸이 미래세에 부처를 이룬다는 것은 저 부처가 지금 내 몸을 교화하여 수행하게 하는 것인가?

답: 교화하여 수행하게 하는 것이다.

문: 저 (미래세의) 부처는 오늘의 내가 수행하여 얻을 것인데, 어찌하여 지금의 나를 교화하여 수행하게 한다는 것인가?

답: 저 부처가 교화하지 않는다면 지금 나의 몸이 부처가 될 수 없기 때문이다. 저 부처가 교화하니 비로소 내가 수행하여 저 부처를 이룰 수 있는 것이다.

문: 이 뜻은 어찌하여 그러한가?

답: 만약 연기의 이치[緣起道理]에 따르면, 저 부처가 아니면 지금 내가 없고, 지금의 내가 아니면, 저 부처도 없다. 그러므로 그렇게 알라. 지금에 대한 것과 같이 나아가 모든 과거 시기도 또한 그러하다.

문: 미래의 부처[未來佛]가 곧 과거 등이라고 한다면, 부처를 이룬 때가 곧 예로부터 이루었다는 뜻인가? (그런 뜻이) 아닌가?

답: 그런[예로부터 이루었다는] 뜻이다.⁶⁹⁾

‘삼세가 한 때[三世一際]’이고, ‘구세십세호상즉(九世十世互相即)’이라고 하였듯이, 나의 과거와 현재와 미래가 한 때에 한 생각[一念]에 다 상즉해 있다.

69) 『華嚴經問答』(T45, 1:604b-c), “問 現在吾身成未來世佛者 彼佛化今吾身令修行耶不耶 答 化令修行也 問 彼佛今日吾以修行得 云何能化今吾令修行乎 答 彼佛不化者今吾身不得作佛故 彼佛化 方吾能修行成彼佛 問 此義何為也 答 若約緣起道理者 非彼佛即無今吾 非今吾即無彼佛 故知爾也 如對今乃至盡過去際亦爾 問 未來佛即過去等者 為成佛時即昔成之義耶不耶 答 是也.”

그러므로 나의 미래불이 현재의 내 몸을 교화한다는 얘기이다. 그리고 미래의 부처가 교화하는 것이 동시에 현재의 내가 수행을 하고, 부처를 이루는 것이다. 부처의 교화와 중생의 수행 혹은 성불과 상즉의 관계에 있는 것이다. 교화하는 자[能化]와 교화되는 자[所化]가 둘이 아니다. (미래의) 내가 (현재의) 나를 교화하는 것이다. 혹은 (현재의) 내가 (미래의) 나에게 교화되는 것이다. 이어지는 문답을 보면 다음과 같다.

문: 만약 그렇다면 다만 스스로 그렇다[교화한다]는 것인데, 어떻게 교화한다는 것인가?

답: 남이 아니기 때문에 교화한다. 만약 남이라면 교화할 수 없다. 왜냐하면 자신의 밖에 있기 때문에 자신의 교화대상이 아니다.

문: 자신이 이미 부처인데, 어떻게 (자신을) 교화한다는 것인가?

답: 부처이기 때문에 교화한다. 만약 (이미) 부처가 아니라면 종일 교화하여도 부처를 이룰 수 없다. 본래부터 부처를 이루었으나 스스로 이를 알지 못하는 것이다. 교화로써 스스로 이를 알게 하고 교화로써 자신이 부처임을 알게 하는 것, 이것을 ‘교화’라고 한다. 그러므로 참다운 교화[實化]는 교화됨이 없고, 참다운 성취[實成]는 성취됨이 없다.

문: 만약 그렇다면, 다만 스스로를 교화함이지요, 남을 교화한다는 뜻은 전혀 없는가?

답: 남을 교화함도 가능하다. 남이 아니면 자신도 없기 때문이다. 자타가 연성(緣成) 무분별(無分別)이기 때문이다. 그러므로 부처는 능히 자신이 전부 남임을 볼 수 있기에, (따로) 사물을 포섭할 것이 없다. ‘교화다, 교화가 아니다’ 등의 사구나 ‘자신이다, 타인이다’ 등의 사구로 분별을 설정하여 아닌 것[非]을 제거하고 덕(德)을 드러내는 것이니 (대상에) 응함에 따라 알 수 있을 것이다.⁷⁰⁾

70) 『華嚴經問答』(T45, 1:604c), “問 若爾但自是何用為化 答 非他故化 若他者不得化 所以者何 自以外有故 非自所化也 問 自既佛何用為化 答 是佛故化 若非是佛終日化不得成佛 本以成佛而不知自是 以化令知自是 以化令知自佛 是名化也 故實化無所化 實成無所成也 問 若爾但自以乃化 都無化他之義耶 答 亦得化他 非他無自故 自他緣成無分別故 是故佛能見自全他故 無攝物也 化非化等四句 自他等四句 設分別遣非顯德 隨應可知也.”

일승에서는 연성이며 무분별이기 때문에 교화자나 교화대상이란 분별도 고정된 것이 아니며, 예로부터 교화됨이 없는 참다운 교화가 이루어지고 성취됨이 없이 참다운 성취가 이루어지고 있다. 분별이 없는 자리에서는 본래부터 이미 부처이며, 부처와 중생이 따로 없으므로 교화하는 자와 교화되는 자가 둘이 아니지만, 물론 능히 남을 교화하고 남에게 교화가 되는 것도 가능하다. 과거·현재·미래의 삼세도, 부처와 중생, 자신과 타인, 교화나 성불도 모두 무분별의 입장인 무주의 관점에서는 모두 가능하다. 분별이 제거함으로써 모든 것을 부정하는 것이 아니라, 모든 가능성을 열어서 모든 것을 긍정하는 길을 제시함으로써 무진(無盡)의 덕(德)이 드러난다고 할 수 있다.

즉 현재의 내 몸[現在吾身]이 미래의 부처와 상즉한다. 그리고 미래불의 교화로 현재의 내 몸이 수행하여 성불할 수 있다. 그러므로 현재의 내 몸[現在吾身]이 곧 구래불이고, 미래불의 교화로 성불하는 존재로서 그 자체로 경배의 대상이다. 이 현재의 내 몸을 그대로 자체불로 경배한다는 내용이 『화엄경문답』에 제시되어 있다.

문: (경배는) 이미 성불한 타인에게 경배하는 것인데, 무엇 때문에 아직 성불하지 못한 자신에게 경배하는가?

답: 타불에게 경배한다는 뜻이 없지는 않지만, (타불은) 먼 인연이지 가까운 인연은 아니다. 왜냐하면, 모든 부처가 중생을 위하여 불덕(佛德)을 설하였는데, 그 의미는 중생으로 하여금 자신의 미래에 과덕을 증득할 수 있도록 하자는 것이며, 그것을 얻도록 불석신명의 수행을 하는 것이지, 타인의 불과를 얻기 위함이 아니기 때문이다. 그러므로 바로 지금 나로 하여금 발심 수행케 한 부처는 오직 나의 미래의 과덕이다. 이미 성불하였기에 타불(他佛)이 아니다. 이 뜻을 의심할 것이 없다.

또 타인이 이미 성불하였다면, 곧 이는 자신의 미래불이다. 왜냐하면, 타인이 성불할 때, 곧 삼세불이 평등한 과를 얻기 때문이다. 또 나의 미래불이 곧 타인이 지금 이룬 부처이다. 왜냐하면, 내가 미래의 부처를 이룰 때 삼세불의 평등한 법을 얻기 때문이다. 이와 같이 전전하여

다시 서로 평등하다. 평등하고 차별이 없는 과덕이 모두 지금의 나를 교화하여 수행케 하는 것이니, 그 뜻이 또한 없지 않기 때문이다. 혹은 지금 내 몸 전체가 여래장불이라고 하는 것 등이 이것이다. 여기서 나는 곧 내 본성불[吾性佛]을 조건[緣]한다. (중략) 그러므로 나를 교화하는 부처는 곧 내 몸 부처[吾體佛]임을 관하되, 멀리 타불에서 구하지 말라. 이것이 정관(正觀) 행자의 대요를 의미한다. 또 이 내 본성불[吾性佛]이란 곧 모든 법계의 유정과 무정 중에 온전하며, 온전함이 즉하여 있는 것이니, 한물건도 내 몸 부처[吾體佛] 아님이 없다. 만약 자체불에 경배[拜自體佛]할 수 있다면, 경배하지 아니할 사물이 없을 것이다. 이것이 또한 매우 중요한 요체이니, 항상 이를 생각해야 한다. 만약 수행자가 이와 같이 생각한다면, 일체의 시간, 일체의 장소 중 한 장소, 한 때라도 삼독번뇌를 일으킴이 없다는 뜻이다. 이는 곧 일승의 관에 들어가는 방편이다. 삼세의 부처가 이 행을 닦지 않고 부처가 된 일은 없다.⁷¹⁾

자체불을 경배한다는 것은 미래불에 대한 경배이다. 이는 현재의 내 몸[現在吾身]과 미래의 부처가 상즉하기 때문에 가능한 일이다. 미래불의 교화로 인해 비로소 현재의 내 몸은 수행하여 중생을 벗어나 성불을 할 수가 있다. 자체불을 경배하는 자라면, 이 세상에 모든 존재를 법성으로 부처로 보기 때문에 모든 존재를 경배하지 아니할 수 없게 된다. 그리된다면, 일체의 시간, 일체의 장소에서 늘 부처를 경배하고 부처의 교화를 받으며, 수행하고 성불할 수 있게 된다.

71) 『華嚴經問答』(T45, 1:604c-605a), “問 此他已成佛拜 何為自未成佛乎 答 拜他佛之義非無 而遠緣非近緣 所以者何 汎諸佛為眾生說佛德 意為欲令眾生自 亦得彼果故令修行 是故眾生證自當來所得之果德 為欲得彼故 不惜身命修行 非為得他佛果故修行 是故正今吾令發心修行 佛但吾當果 已成佛非他佛也 此義不疑怪也 又有他已成佛 即是自當佛 所以者何 他成佛時 即得三世佛平等果故 又吾當果佛即是他今成佛 所以者何 吾得當佛時 即得三世佛平等法故 如是展轉更互平等 平等無差別果德皆化今吾令修行 其義亦非無故也 或今吾身全體如來藏佛等是也 今吾即緣吾性佛 …… 是故其觀化吾佛即是吾體佛 非遠求他佛 此義其正觀行者大要也 又此吾性佛者 即於一切法界有情非情中全全即在 無非一物吾體佛故 若能拜自體佛者 無物不所拜 此亦甚大要也 常可思惟之 若行者如是思得者 一切時一切處中 無一處一時起三毒煩惱之義 此即入一乘之觀方便 三世佛無非此行修成佛者也。”

V. 나가며

동아시아의 몸과 마음에 대한 이해는 크게는 심식(心識)의 차별상 위주의 유식설과 본성의 청정성을 중시하는 여래장설이 양립한다고 할 수 있다. 특히 화엄은 현상만 중시하거나 본성만을 위주로 하지 않고, 현상이 곧 본성이라는 측면에서 일승연기(무주연기)와 성기설의 측면에서 몸과 마음의 관계 등 모든 것을 파악하고자 한다. 이 과정에서 지엄은 기존의 삼승과 구분된 일승을 선양하는 오교판을 정립하였고, 기존의 삼승연기에서 벗어난 일승연기를 제시하였다. 의상은 지엄의 오교판과 일승연기설을 계승하면서도 성기설을 강조하였다. 의상은 성기설을 강조함으로써 일승을 보법 차원에서 구현함으로써 실천적 지향을 더욱 드러냈다. 이 과정에서 일승연기의 입장을 무주연기로서 접근함으로써 무분별중도의 관점에서 여래장의 삼승설과도 거리를 두었다. 여기서 마음[心]과 몸[色]을 이(理)와 사(事)로 고정하여 보고자 했던 삼승의 관점은 달리 필요[須]에 따라 상황에 따라, 연성(緣成)으로서 마음과 몸을 이해하고자 한다. 이는 마음과 몸은 일승연기(무주연기)의 입장에서 바라본 것이다. 즉 마음으로 본다면, 일체를 다 마음으로 볼 수도 있으며, 몸으로 본다면 일체를 다 몸으로 볼 수도 있다. 여기서는 마음과 몸조차도 고집하지 않는 무주의 태도를 철저히 견지하고 있는 것이다.

그러므로 무주연기의 관점에서는 현재의 내 몸인 오척신의 경우에도 그것이 단지 오온(五蘊)이라는 사법에 한정되지 않는다. 즉 일승의 관점에서 우리의 몸이나 마음이 곧 우주 전체와 상즉 상입의 존재로 파악하는 것이다. 현재의 내 몸이 그대로 미래불의 교화대상이자, 그대로 자체불로서 경배의 대상이 된다. 뿐만 아니라 성기적 관점에서 볼 때는 오척신을 그대로 법성으로 보았다. 법성은 곧 성기이다. 일승의 연기가 필요에 따라 상황에 따라 드러나지만, 성기는 법성 자체가 그대로 드러난 것이며, 그 자체로 여래출현의 모습이다.

의상은 무주연기의 차원에서 오척신의 중생의 몸, 즉 현재의 내 몸을 그대로 삼세일제(三世一際)의 구래불로서 보고, 자체불에 대한 경배, 미래불의 대한

교화, 그리고 현재 내 몸의 수행과 성불을 보았다. 이를 통해 의상은 우리의 모든 심신작용이 여래출현이요 법성현현으로서 철저한 실천행을 지향하였다.

그러므로, 우리의 24시간이 모두 수행이고, 교화(제도)이며, 예경(불공)이 되는 것이다. 나아가 무주법성의 차원에서 현재의 내 몸[오척신]을 그대로 예로부터 이미 부처이며, 있는 그대로가 법성의 현현임을 파악함으로써 이 땅에 여래출현의 불국토이 일승정토(一乘淨土)가 실현되도록 하였다.

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 Abbreviations and Primary Sources

T: 大正新修大藏經 [Revised Buddhist Canon compiled during the Taishō reign period].
1924-1935. TAKAKUSU, Junjirō (高楠順次郎) and Kaikyoku WATANABE(渡邊海
旭), et al. eds., 100 vols, Tokyo: Daizōkyōkai.

『大方廣佛華嚴經』 T9

『大方廣佛華嚴經』 T10

『十住經』 T10

『入楞伽經』 T16

『十地經論』 T26

『決定藏論』 T30

『三無性論』 T31

『攝大乘論釋』 T31

『十八空論』 T31

『轉識論』 T31

『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』 T35

『華嚴經探玄記』 T35

『大乘義章』 T44

『華嚴經內章門等雜孔目章』 T45

『華嚴一乘法界圖』 T45

『華嚴經問答』 T45

『華嚴經探玄記』 T35

『法界圖記叢髓錄』 T45

『華嚴經傳記』 T51

◆ 이차 문헌 Secondary Literature

- IWATA, Taijo (岩田諦靜). 2004. 『眞諦の唯識説の研究』 [*A Study on the Yogācāra Theory of Paramārtha*], Tokyo: Sankibo Busshorin (山喜房佛書林).
- JANG, Jin Young (장진영). 2009. 「『화엄경문답』의 교관사상」 [“The Classification of the Five Teaching of the *Hwaeomgyeong-Mundap*”], 『한국선학』 [*Korean Seon Studies*], vol. 23, 711-756.
- _____. 2016. 「초기화엄교학에 미친 유식사상의 영향 -心識説의 전개와 性起説의 형성을 중심으로-」 [“The Effects of the Transmission of Consciousness-Only Thought in the Early Huayan School - Focusing on Transmission of the Theory of Consciousness to the Theory of Nature-arising”], 『한국불교학』 [*The Journal of the Korean Association for Buddhist Studies*], vol. 77, 225-255.
- JEON, Hae Ju (전해주). 1993. 『의상화엄사상사연구』 [*A Study on the Hwaeom Thought of the Silla-dynasty Monk Uisang: As Founded in the Sung-ki Thought of Il-Sung-Pub-Gye-Do*], Seoul: 민족사 (Minjoksa).
- JIN, Young-You [Ven. Pon'gak] (진영유[본각스님]). 2018. 『화엄교학 강론』 [*Lecture on Huayan Teaching*], Goyang: 뜨란 (Tturan).
- KANO, Kazuo (加納和雄), 「보성론의 전개」 [“Development of *Ratnagotravibhāga*”], SHIMODA Masahiro (下田正弘) 저. KIM, Seongcheol (김성철) tr. 2015. 『여래장과 불성』 [*Tathāgatagarbha and Buddhadhātu*], Seoul: 씨아이알 (CIR), 203-244.
- KIMURA, Kiyotaka (木村清孝). 1992. JUNG, Byung-sam (정병삼) tr. 2005. 『중국화엄사상사』 [*History of Chinese Huayan Thought*], Seoul: 민족사 (Minjoksa).
- KIM, Seongcheol. 2016. 「『십지경』 ‘삼계유심’ 구에 대한 유가행파와 중관학파의 해석」 [“On the Views of the ‘*Tribhava-cittamātra*’ of the *Daśabhūmikāsūtra* in Yogācāra and Mādhyamaka schools”], 『한국불교학』 [*The Journal of the Korean Association for Buddhist Studies*], vol. 78, 271-291.
- KIM, Il-ryong (김일룡). 2018. 「화엄경 삼계유심사상의 해석사적 연구」 [“A Study on Historical Interpretation of *Tribhava-citta-mātra* Thought in *Avatamsaka-sūtra*”], PhD dissertation, Wonkwang University.
- KIM, Cheon-hag (김천학). 2013. 「의상 후기사상의 실천론 -내 몸을 중심으로-」 [“A Study

- on ‘Theory of Practices’ in the Later Thoughts of Uisang - In the Case of ‘My Body’”, 『한국선학』 (*Journal of Korean Seon Studies*), vol. 35, 169-196.
- LAI, Yong Hai (賴永海). 1988. Beop Ji (법지) tr. 2017. 『중국불성론』 [*Discussion of Buddha-nature in China*], Seoul: 운주사 (Unjusa).
- ODA, Kenyu (織田顯祐). Taekyung (태경) tr. 『초기화엄사상사』 [*The History of Early Huayan Thought*], Seoul: 불교시대사 [Bulgyo sidaesa].
- OTAKE, Susumu (大竹晋). 2007. 『唯識說を中心とした初期華嚴教學の研究: 智儼・義湘から法藏へ』 [*A Study of Early Huayan Buddhism: with Special Reference to Consciousness-only Doctrine*], Tokyo: 大藏出版 (Daizo Shuppan).
- OTAKE, Susumu (大竹晋). 2010. 「지론종의 유식설」 [“The Consciousness-only Doctrine of Dilun School”], 『지론사상의 형성과 변용』 [*The Formation and Transformation of the Dilun Thought*], Geumgang Center for Buddhist Studies (금강대학교 불교문화연구소) ed., Seoul: 씨아이알 (CIR).
- PARK, Boram (박보람). 2017. 「초기화엄교학의 법계연기설에 보이는 다양성 -여래장설에 대한 대응을 중심으로-」 [“Various Trends in the Dharma-realm’s Dependent Co-arising in Early Huayan School - Focusing on the Relationship with the *Tathāgatagarbha* Theory”], 『불교학연구』 [*Korea Journal of Buddhist Studies*], vol. 52, 141-172.
- TAKEMURA, Makio (竹村牧男). 2013. 「『대승기신론』의 인간관」 [“On the View of Human Being in *Awakening of Mahāyāna Faith*”], 『동아시아에서 불성·여래장사상의 수용과 변용』 [*Acceptance and Transformation of Tathāgatagarbha and Buddhadhātu Thoughts in East Asia*], Geumgang Center for Buddhist Studies (금강대학교 불교문화연구소) ed., Seoul: 씨아이알 (CIR).
- Yi, Haeng-gu (이행구). 1996. 「화엄경에 나타난 유심사상」 [“*Cittamātra* Thought in the *Avatamsaka Sūtra*”], 『불교학보』 [*Journal of Buddhist Culture Research Institute*], vol. 33, 1-72.

Body and Mind from the Huayan's Perspective: Focusing on *Hwaömggyöng-mundap*

JANG, Jin Young
Associate Professor
The Institute of Mind Humanities, Wonkwang University

Ŭisang (義相, 625-702) understood the relationship between mind and body from the perspective of the co-arising of *eka-yāna* in *Hwaömggyöng-mundap*. In other words, unlike the *tri-yāna* view of fixing the mind and body with reason (理) and phenomenon (事), respectively, I would like to understand the mind-body relationship as necessarily contingent upon the situation. If you conceptualize it as a mind, you can perceive it as a mind, or if you conceptualize it as a body, you can perceive it as a body. Here, the concepts of mind and body are considered while carefully maintaining the attitude of non-abiding (無住), which does not insist on specific interpretations.

From the point of view of the co-arising of non-abiding (無住緣起), one's current Five Feet Body (五尺身) is not limited to the phenomenon of five *skandhas*. Instead, it is identified as co-arising with the entire universe. Therefore, my current body is the object of enlightenment of the future Buddha (未來佛) and the object of worship as its own self-nature Buddha (自體佛). In addition, from the perspective of nature-arising (性起), the Five Feet Body is viewed as *dharmadhātu*. The co-arising of *eka-yāna* is revealed according to the situation as necessary, but nature-arising reveals *dharmadhātu* itself, and the appearance of the Tathāgata himself. According to this, all 24 hours of each day in our life comprise actions that are carried out, the relief of life, and worship of the Buddha.

Keywords

Ŭisang (625-702), *Hwaŏmgyŏng-mundap*, *eka-yāna*, the theory of Nature-Arising, Five Feet Body

2023년 08월 15일 투고

2023년 09월 06일 심사완료

2023년 09월 07일 게재확정