

# 『成唯識論了義燈』의 圓測說 비판\*

정영근\*\*

## I. 들어가는 말

신라의 유식학은 圓測·道證·太賢으로 이어지고 있고, 그것은 玄奘·窺基·慧沼·智周로 이어지는 중국 法相宗의 흐름과 맞닿아 있으면서도 많은 면에서 독자적인 흐름을 형성하고 있다는 사실이 이미 국내외의 수 많은 기존연구들에 의해서 밝혀진 바 있다.<sup>1)</sup> 7세기 중국에서는 현장·규기에 의해 확립된 중국의 법상종이 신라의 元曉가 선망해서 유학을 꿈꾸었을 정도로 명망과 위세가 대단했고 일세를 풍미했다.<sup>2)</sup> 이러한 상황에서 신라의 圓測은

---

\* 이 논문은 서울산업대학교 교내학술연구비에 의하여 연구되었음.

\*\* 서울산업대 교수.

- 1) 그 중 대표적인 것을 열거하면, 朴鐘鴻, 「圓測의 唯識哲學」, 『韓國思想史』, 瑞文文庫, 1972 / 黃晟起, 「圓測의 唯識學說研究」, 동국대 박사논문, 1975 / 高翊晉, 「西明唯識의 基本立場」, 東國思想 11·12 合輯, 1978 / 吳亨根, 「新羅唯識思想의 특성과 그 역사적 전개」, 『韓國哲學研究』 上, 東明社, 1977. 「新羅圓測法師의 唯識思想研究」, 佛教學報 25, 1988 / 申賢淑, 「唐窺基와 新羅圓測의 相違說研究 1·2」, 韓國佛教學 4輯, 1979·불교학보 17집, 1980. 불교학보 25집, 1988 / 丁永根, 「圓測의 唯識哲學·新·舊唯識의 비판적 종합」, 1994, 서울대 박사논문. / 羽溪了諦, 「唯識宗의 異派」, 『羽溪博士 米壽記念 佛教論說選集』, 大東出版社, 1971 / Iida Shotaro, 「圓測의 生涯와 著書研究」, 『光復30周年紀念綜合學術論文集』, 學術院, 1975 / 楊白衣, 「圓測之研究」, 『華岡佛學學報』 6, 中華學術院 佛學研究所, 1983 등이 있다.
- 2) 贊寧 撰, 『宋高僧傳』 卷四 元曉傳, 大正新修大藏經(以下 大正藏으로 略稱함) 卷50,

신·구 유식을 비판적으로 종합하는 새로운 유식학의 체계를 확립하였고,<sup>3)</sup> 도증을 비롯한 신라의 학승들이 이를 추종함으로써 신라유식이라는 또 하나의 흐름을 형성하였기 때문에, 법상종 문하들에 의해서 심한 질서와 견제를 받았다.<sup>4)</sup> 이 두 학풍 사이의 대립은 법상종의 기본텍스트라고 할 수 있는 『成唯識論』에 대해서 원측이 『成唯識論疏』를 지어 규기의 주석인 『成唯識論述記』와 다른 해석을 제시하고 그의 제자 도증이 『成唯識論要集』을 지어 이를 뒷받침하자, 규기의 제자 惠沼가 다시 『成唯識論了義燈』을 지어 원측과 도증의 『成唯識論』에 대한 해석을 정면으로 반박하는 데에서 극치를 이루고 있다. 惠沼는 『成唯識論了義燈』속에서 200여회에 걸쳐서 원측과 도증의 견해를 구체적으로 인용하여 논박하는 등 논의의 거의 대부분을 원측과 도증의 견해를 논박하는데 할애하고 있다. 따라서 『成唯識論了義燈』은 중국유식과 신라유식의 차이를 가장 극명하게 보여줄 수 있는 중요한 자료라고 할 수 있다. 그러나 『成唯識論了義燈』에서 이루어지는 혜소의 원측에 대한 비판을 직접적으로 다룬 기존의 연구는 황성기(黃晟起)의 「원측의 유식학설 연구」<sup>5)</sup>가 있을 뿐이다. 여기서 황성기는 원문을 부분적으로 인용한 다음, 그 비판의 논리와 근거를 세밀히 따지지 않은 채, 그의 비판이 편협하고 근거없으며 부당하다고 일방적으로 결론짓고 있다.

혜소에 대한 이러한 비판이 정당성을 획득하기 위해서는 전체적으로 혜소가 어떤 입장에서 있는가를 살핀 다음, 혜소의 입장에 서서 그의 관점과 견해를 충분히 이해할 필요가 있다. 그런 다음에 구체적으로 진행되는 비판의 근거와 논리를 충실히 따라가면서 그 비판의 적실성여부를 검토해야 할

730쪽. “嘗與湘法師入唐，慕三藏慈恩之門。”

3) 丁永根, 「圓測의 唯識哲學-新·舊 唯識의 批判的 綜合」, 1994, 서울대박사논문 참조

4) 『宋高僧傳』券四 窺基傳과 圓測傳(大正藏 卷50, 725쪽 및 727쪽)에서 원측이 문지기를 매수하여 현장의 강의를 도청하였다고 기록하고 있는 것을 보아도, 이 두 학풍의 대립과 갈등이 매우 심했던 것을 알 수 있다.

5) 黃晟起, 「圓測의 唯識學說 研究」, 1974, 동국대박사논문.

것이다. 그래야 원측과 혜소의 유식에 대한 관점과 견해 차이가 객관적으로 밝혀질 수 있을 것이다. 지금까지 원측에 대한 연구는 적지 않게 진행되어, 원측의 유식학이 불교사적인 맥락에서 뚜렷한 족적을 남기고 있으며, 그의 유식사상이 보다 보편적인 지평 위에서 논의될 만한 충분한 내용이 있다는 사실을 밝혀주었다.<sup>6)</sup> 그럼에도 불구하고 아직까지 그 사실이 국내외적으로 충분히 인식되지 못한 것은 원측 사상의 위대함을 주장하는 데 성급한 나머지, 그 근거와 내용을 설득력 있고 알기 쉽게 제시하지 못했기 때문이다. 이는 연구자가 민족적인 정서를 학문적인 작업과정에 까지 개입시킴으로써 중립성을 지키지 못한 데도 원인이 있다고 생각한다. 이 논문은 원측에 대한 아웃사이드의 견해를 제시하고 그것을 객관적이고 중립적으로 분석함으로써, 열린 지평 위에서 원측이 정당하게 이해되고 평가될 수 있는 길을 열어 보이려고 하는 목적에서 쓰여진 것이다.

논의의 순서는 먼저 혜소가 불교 내지 유식학을 어떻게 이해하는가를 전체적으로 살피고, 그가 어떤 입장에서 『성유식론요의등』을 서술해나가는지를 살피려고 한다. 비판하는 사람의 기본적인 입장과 전체적인 관점을 이해하는 것이 구체적인 비판의 내용을 이해하는데 필수적이기 때문이다. 다음 혜소가 구체적으로 어떤 문제를 가지고 어떻게 원측을 비판하는지를 살핌으로써, 양자의 견해차이가 무엇이며 그 차이가 어떤 의미를 지니는 지에 대해서 논하고자 한다. 끝으로 원측을 비판하는 혜소의 관점과 논의가 전체적으로 어느 만큼 정당한가를 따져 봄으로써, 상대적으로 원측의 유식설이 갖는 특징과 의미를 보다 보편적 지평 위에서 정리해 보도록 하겠다.

## II. 혜소의 불교 이해와 기본 입장

---

6) 정영근, 앞의 논문, 34쪽 참조.

혜소의 불교사상을 이해하기 위해 우선 검토해야 할 것은 그가 불교를 보는 기본입장과 관점이다. 불교에는 다양한 갈래가 있고 여러 가지 다른 교설들이 존재하기 때문에, 이들 다양한 불교들에 대해 어떠한 틀을 가지고 정리하여 이해하고 있는가를 보면 그가 불교를 보는 기본적인 안목과 관점을 이해할 수 있을 것이다. 혜소는 “여래가 설한 교설 그 자체는 한 가지 진리로서 모두 중생을 이롭게 하는 점에서 차이가 없지만, 중생의 根機에 따라 깨닫고 이해하는 것에 頓과 漸의 차이가 있고 교설도 달라지게 된다”고 말한다.<sup>7)</sup> 혜소는 모든 불교가 듣는 사람에 따라서 설교의 방법과 내용이 다르게 하는 對機說法의 방식으로 제시된 것임을 분명히 하고 있다.

그러므로 여래의 가르침은 (중생의) 근기에 따라서 교설이 다르다. 처음에, 外道 등을 위해서 我는 없다고 말하지만 法은 있다고 얘기한다. 다음에, 小乘을 위해서 法이 있다고 하는 집착을 파하고 法 또한 없다고 설한다. 최후에, 참된 방향으로 가는 사람을 위해서 空도 아니고 有도 아님을 드러내서 설한다.<sup>8)</sup>

이처럼 불교의 다양한 가르침을 有-空-非空非有의 단계를 설정하여 분류하고 있는 것은 非空非有를 설하는 유식불교만이 불교에서 올바르다는 뜻을 지니고 있는 中道에 합치하는 가르침임을 강력하게 주장하고 있는 것이다. 혜소는 분명히 『成唯識論』에 따라 유식을 중지로 삼고 있으며, 識이 있기에 空이 아니며 境(개관적 대상)은 없기에 有가 아니라는 관점을 유지하고 있다.<sup>9)</sup> 그리고 이와같이 有-空-非空非有의 단계적 차별을 두어서 불교의

7) 惠沼, 『成唯識論了義燈』 卷第一 本, 大正藏 卷43, 659쪽. “如來說教 體一眞如 平等利生 實無差異. 然隨根性 悟解不同 頓漸有殊 說教爲異.”

8) 혜소, 같은 책, 같은 곳. “故如來教 隨機說別. 初對外道等 說我爲有 談法爲無. 次對小乘 破執法有 說法亦無. 後令趣實方 爲顯說非空非有.”

9) 혜소, 앞의 책, 662쪽. “此即以唯識爲宗. 識有非空 境無非有 以爲宗也.”

교설들을 분류하고 해설하는 것은 유식불교의 근본경전인 『해심밀경』에서 설하는 三時敎判의 입장을 충실히 따르는 것이다. 『해심밀경』은 불교의 교설들을 三時로 분류하고, 설하는 단계에 따라서 듣는 사람의 근기에 우열의 차이가 있고 설하는 내용에도 얕고 깊은 차이가 있다는 것을 분명하게 밝히고 있다. 즉 第三時의 가르침에 비해서 第一時와 第二時의 가르침은 진실한 이치를 다 드러낸 것이 아니며 보충해야 할 것이 있기 때문에 상대적으로 열등한 것이고, 第三時의 가르침이야말로 진실한 이치를 다 드러냈기 때문에 더 이상 보충할 것이 없고 하등 쟁론이 발생할 여지가 없는 최상의 가르침이라는 것이다.<sup>10)</sup> 여기서 중요한 점은 여러 교설의 차이가 단지 설하는 시기나 듣는 사람의 근기의 차이에 그치는 것이 아니라 교설의 내용에 차이가 있고 우열이 있다고 말하고 있는 점이다. 이처럼 다른 교설들에 대한 교설내용의 배타적 우월성을 주장하는 방식으로 교판을 하는 것은 자신이 종지로 삼고 있는 교설을 가장 뛰어난 것으로 이해하는 입장에서는 너무도 당연한 것이라 할 수 있다. 혜소 역시 문답의 형식을 통해서 듣는 사람의 근기에 차이에 따라 다만 교설을 설하는 삼시의 차이가 있을 뿐만 아니라 교설 내용 그 자체에 차이가 있다는 점을 명백히 밝히고,<sup>11)</sup> 第一時에 有를 설한 교설은 뜻이 넘치게 표현되어 있고(增益義) 第二時에 空을 설한 교설은 의미가 부족하게 표현되어 있지만(損減義) 第三時의 교설은 불타의 가르침에 그대로 순응하는 것(順體義)이라고 차별하고 있다.<sup>12)</sup> 혜소는 또한 각 교설이 지향하는 목표에도 차이가 있어서 有를 설하는 처음의 교설이 소승이라면 空을 설하는 다음의 교설은 대승이며 非有非空을 설하는 최후의 가르침은 일체승이라고 판정하고 있다.<sup>13)</sup> 이처럼 혜소가 유식불교가 가장 우월한

10) 『解深密經』, 大正藏 卷16, 697쪽. “于今世尊所說法輪 無上無容 是眞了義 非諸諍論 安足處所.”

11) 혜소, 앞의 책, 660쪽. “答根性既差 輪體有別.”

12) 혜소, 앞의 책, 694쪽.

13) 혜소, 앞의 책, 690쪽.

가르침이라고 하는 차별적 교판의 입장을 확고히 하고 있는 것은 그가 스승 규기에 의해 확립된 법상종의 위상을 공고히 하고자 하는 종파적 견지에서 서 있기 때문이라고 할 수 있다. 규기는 삼시교판을 충실히 추종하면서 삼시의 차이는 교설내용의 차이일 뿐만 아니라 그것을 듣고 信解하는 공덕과 복락의 차이라고 까지 말하고 있다. 그는 第三時의 가르침을 따르는 공덕과 복락은 다른 교설의 그것에 비하여 백배 이상이라고 말하며, 전자가 대지의 흙이라면 후자는 오이에 붙은 흙에 불과하며 전자가 四海의 바닷물이라면 후자는 소발자국에 고인 물 정도라고 비유하고 있다.<sup>14)</sup> 규기는 이러한 삼시의 해석을 통해서 自宗(법상종)의 절대적 우월성을 확보함과 동시에 사람들로 하여금 자종의 가르침에 귀의하도록 유도하고 있다고 할 수 있다.

혜소는 여러 불교 중에서 유식불교가 가장 뛰어나며 완벽한 가르침이고, 그 중에서도 호법의 견해에 따르는 것이 가장 올바른 불교이해라고 보고 있다. 그가 호법의 견해를 중도로서 올바른 입장이라고 보고 있다는 사실은 원측이 호법에 대해서 有宗을 세워 空을 비판했다고 평가한 것에 대해서 그렇지 않다고 부인하고, 호법이 非空非有의 중도에서 있다고 강력히 변호하고 있는 것에서 확연히 드러난다.

西明이 말했다. “천이백 년에 淸辨菩薩이 般若 및 龍樹宗에 의거해 般若燈論과 掌珍論 등을 지어서 無著 등의 有相大乘을 비판하였고, 당시에 護法은 해심밀경 등에 의거해 有宗을 세워 그의 空을 비판했다”고 하나, (나는) 이제 그렇지 않다고 말한다. 청변은 三性を 모두 無라고 설했기 때문에 空이라고 말할 수 있으나, 호법은 三性에 대해 모두 有라고 설하지 않았는데 어찌 有敎라고 말할 수 있겠는가? 또한 이를 有라고 한다면 처음(소승의 有)과 무엇이 다른가? 그러므로 당연히 호법은

14) 窺基, 『大乘法苑義林章』, 大正藏 卷45, 248-249쪽. “... 此所生福 難可喻知 吾今略說, 如瓜上土 比大地土 或如牛跡中水 比四大海水.”

瑜伽論 등에 의거해 非空非有를 세웠다고 말해야 한다. 圓成實性を 有라 하기에 空이 아니요, 遍計所執性<sup>15)</sup>을 無라 하기에 有가 아니다.<sup>16)</sup>

여기에서 보듯이 혜소는 공관을 설한 청변에 대해서는 여전히 치우친 가르침이라는 평가를 하고 있지만, 그와 대립적인 입장에 있는 호법에 대해서는 그가 한 쪽에 치우친 견해를 가지고 있는 것이 아니라 중도의 입장에서 있다는 사실을 애써 밝히고 있다. 혜소의 이러한 주장과 그의 西明에 대한 비판을 원측이 청변과 호법의 견해차이에 대한 직접적인 언급과 비교 검토해 보면 혜소가 서 있는 기본적인 입장과 그의 의도를 짐작할 수 있다.

청변과 호법 두 보살이 일시에 세상에 나와, 중생으로 하여금 불타의 가르침을 깨닫게 하기 위하여 각각 空宗과 有宗을 세웠으나, 모두 불타의 뜻을 펴고 있는 것은 마찬가지다. 청변은 空을 취하고 有를 버림으로써 有에의 집착을 없애 주었고, 호법은 有를 세우고 空을 버림으로써 空에의 집착을 없애 주었다. 그러므로 空(청변이 취한)은 有가 곧 空이라는 이치에 어긋나지 않고, 非無(호법이 세운 有)는 空이 곧 色이라는 교설에 어긋나지 않는다. 空이면서 有라는 사실을 이해하면 두 가지 진리(二諦)를 얻는 것이요, 空도 아니고 有도 아니라는 사실을 알면 중도를 터득하는 것이니, 불교의 핵심이 이것이 아니고 무엇이라. …청변과 호법은 서로 영향을 주어 중생에게 불교를 이해시키려고 한 것인데, 어찌 부처의 뜻과 어긋나겠는가?<sup>17)</sup>

15) 유식불교에서는 존재의 모습을 세 가지로 분류하여 망상에 의해서 분별된 모습(遍計所執性)과 모든 것의 基體가 되는 다른 것에 의존하여 생겨나는 모습(依他起性) 및 있는 그대로인 참다운 모습(圓成實性)으로 구별하는데 이를 三性說이라고 한다.

16) 혜소, 앞의 책, 673쪽. “西明云 ‘至千二百年 清辨菩薩 依諸般若及龍樹宗 造般若燈論掌珍論等 破無著等有相大乘 當時護法 依深密等 成立有宗 破彼空義’ 今謂不爾. 清辨 三性總說爲無 可得云空, 護法 三性 非皆說有 何名有教? 又若名有 如初何殊? 由此應說 護法 依瑜伽等論 成非空有. 依圓有故非空, 依遍計無故非有.”

원칙은 청변과 호법이 지니는 견해와 입장의 차이를 空과 有로 특징지우지만, 그러한 견해들이 제기된 맥락에 입각해서 이해함으로써 그들이 모두 각자가 처한 상황에 필요한 설법을 하여 중생으로 하여금 중도를 얻게 했으니 둘 다 중도의 가르침에 해당된다고 판정하고 있다. 여기에서 분명하게 알 수 있는 것은 원칙이 모든 교설을 중생을 깨닫게 하기 위한 동일한 목적을 지니고 있다는 점에서 평등하다고 보고 있고, 교설이 제기된 각각의 맥락에서 그 교설들의 특징과 의미를 최대한 긍정적으로 해설하고 있다는 점이다. 이 점에서 교설들 간의 차이를 드러내어 그 우열을 판정하고 가장 뛰어난 하나의 교설로 통일하려고 의도하고 있는 혜소의 분명하게 대조된다 하겠다. 그리고 혜소가 왜 이러한 견지에서 불교를 이해하고 해석하고 있는가 하는 것은 법상종의 第二祖라고 하는 사실을 감안하면 충분히 이해가 가는 일이다. 혜소에게는 규기가 세운 법상종을 굳건한 토대 위에 정초해야 하는 역사적 사명이 있었던 것이고, 그가 이런 입장에서 서 있기 때문에 유식불교 내지 호법유식의 정통성을 역설하지 않을 수 없었다고 볼 수 있다.

### III. 『成唯識論了義燈』의 저술 의도와 서술 방식

혜소의 『成唯識論了義燈』의 구성과 서술방식 그리고 그 내용을 자세히 검토해보면 그가 이 책을 왜 그리고 어떠한 의도에서 저술했는지 잘 알 수 있다. 이 책은 제목에서 알 수 있는 바와 같이 『成唯識論』의 진실한 의미를 남김없이 드러내서 밝히는 것을 목표로 하고 있다. 그렇게 함으로써 『成唯

17) 圓測, 『佛說般若波羅蜜多心經贊』, 韓國佛教全書(이하 韓佛全으로 略稱함) 第一冊, 3쪽. “有二菩薩 一時出世, 一者清辨 二者護法, 爲令有情悟入佛法 立空有宗 共成佛意. 清辨菩薩 執空撥有 令除有執, 護法菩薩 立有撥空 令除空執. 然則空不違有 即空之理, 非無不違空即色之說. 自成亦空亦有 順成二諦, 非空非有 契會中道, 佛法大宗 豈不斯矣? … 況二菩薩 互相影響 令物生解 違佛意乎?”



識論』을 기본경전으로 삼아 종지를 펼쳐가는 범상종을 보다 확고한 토대 위에 자리잡게 하려는 것이라 볼 수 있다. 그래서 혜소는 먼저 論을 지은 이유를 밝히고(一論起所因), 다음으로 유식불교와 다른 불교의 차이 등을 분명히 하며(二明同異), 그 다음으로 成唯識論이라는 말이 갖는 의미 등을 분석해명하고(三明歸在), 끝으로 원측이나 도증이 『成唯識論』에 대해 규기와 다르게 해설하는 부분을 따라가며 이를 논파하는 방식으로 본문을 해석하고(四釋本文) 있다.<sup>18)</sup> 혜소가 규기의 『成唯識論述記』를 本疏라고 지칭하고 있고 규기의 『成唯識論掌中樞要』와 『大乘法苑義林章』을 적극적으로 원용하여 해설하고 있는 것은, 그가 규기의 견해와 입장을 충실하게 추종하고 있다는 사실을 말해준다. 그리고 이 책에서 이루어지는 대부분의 논의는 西明云 또는 要集云이라고 하면서 원측과 도증의 견해를 먼저 제시하고, 그 시비를 논하여 대개는 그렇지 않다고 말하든가(今謂不爾) 이치에 맞지 않다(不應理)고 결론짓고 있는 방식으로 진행되고 있다. 혜소는 이 책을 『成唯識論』의 순서와 내용에 따라 자신의 견해를 직접적으로 기술해 나가거나 『成唯識論』의 원 뜻을 가장 잘 드러내 주고 있는 경론이나 견해를 인용하여 적극적으로 해설해 나가는 방식으로 서술하고 있지 않다. 대신에 원측이나 도증의 견해를 먼저 제시한 다음 그것을 논파하는 방식으로 서술해 나간다. 다루는 내용도 처음부터 『成唯識論』의 내용을 차근차근 따라가면서 논의를 진행하는 것이 아니라 원측이나 도증의 견해가 문제되는 부분만을 끄집어내어서 논의를 이끌어 나가고 있다. 이것으로 보아 혜소는 이 책을 쓰는 처음부터 원측이나 도증을 의식하고 있었고, 순전히 원측과 그를 지지하는 도증의 견해를 논파하기 위한 의도에서 이 책을 쓴 것임을 알 수 있다.<sup>19)</sup> 그렇다면 혜소는 왜 이렇게 원측과 도증을 의식하고 있고 그들의 견해를 논파하는데 전력을 다하고 있는 것일까? 그것은 범상종이 하나의 종파로서 그 독

18) 혜소, 앞 책, 659쪽. “將釋此論 四門分別. 一論起所因 二明同異 三明歸在 四釋本文”

19) 황성기, 앞의 논문, 26쪽.

보적인 지위를 유지하는 데 있어서 법상종의 종지에 따르지 않고 다른 견해를 제시하는 원측과 그를 추종하는 사람들의 존재가 걸림돌이 되었기 때문일 것이다. 심지어 도청설을 유포하여 원측을 매도한 사실은 바로 이런 사정을 잘 말해준다 하겠다. 더구나 『成唯識論』은 법상종의 가장 기본이 되는 텍스트인 만큼 그것에 대해서 규기와 다른 해설을 하는 것은 법상종을 지켜 나가야 할 법상종의 제2조 혜소에게 있어서는 그냥 지나칠 수 없는 심각한 문제일 수 있다. 이처럼 원측과 도증을 논파해야 할 현실적 필요성이 절박했기 때문에, 혜소는 때로 원측이나 도증의 견해를 전체적인 맥락을 통해 이해하지 않고 부분만을 떼어서 곡해한 다음 비판한 경우도 있고, 때로는 원측이나 도증이 말하지 않은 것까지 들추어서 비판한 경우도 있었다.<sup>20)</sup> 원측과 도증의 주장과 견해는 다른 사람의 저술 속에 인용된 경우를 제외하고는 알 수 없기 때문에 이러한 사실에 대한 보다 정확한 규명은 불가능하다. 현재 원측이나 도증의 『成唯識論』에 대한 주석이 남아 있지 않기 때문에<sup>21)</sup> 그들이 『成唯識論』을 어떻게 이해하고 주석했는지의 전모도 알 수가 없다. 그러나 『解深密經疏』등 원측의 다른 저술을 통해서 드러난 원측의 입장과 견해에 비추어 봄으로써, 혜소가 원측의 견해로 제시한 것의 진위여부를 어느 정도는 판단할 수 있을 것이다.

#### IV. 혜소의 비판 내용에 대한 분석

##### 1. 마음의 본체에 대한 논의

20) 善珠, 『唯識義燈增明記』, 大正藏 卷65, 337쪽. “然要集等云等者 今案要集 都無此文” 李萬, 『新羅人 撰述의 成唯識論疏 散逸本復元』, 佛教學報 19輯, 376쪽 참조

21) 이 점에 대해서 원측이나 도증의 주석서가 중국에서 고의로 放棄된 것이 아닌가 하는 의혹이 제기되기도 한다. 이만, 앞의 논문, 376쪽.

유식불교는 마음과 마음의 작용을 모든 인식과 존재의 출발점으로 삼고 있다. 유식이라는 말이 처음으로 사용되는 『해심밀경』의 “識의 대상은 오직 식이 顯現한 것이다.”<sup>22)</sup>라는 표현에서 알 수 있는 것처럼, 자신과 세계를 식으로써 통일적으로 설명하고자 하는 것이 유식불교다. 그래서 마음에 대한 체계적 연구를 진행하여, 마음의 작용을 치밀하게 분석해 들어간다. 유식불교는 현상적으로 작용하는 마음에 대하여 원시불교 이래로 행해진 분류방식을 그대로 계승한다. 인간에게는 눈·귀·코·혀·피부의 다섯 감각기관을 통하여 성립하는 보고·듣고·냄새 맡고·맛 보고·만지는 다섯 가지의 외적인 감각작용이 있는데, 이렇게 작용하는 마음을 前五識이라고 부른다. 또 지성·감정·의지·상상력 등을 포괄하며 외적인 감각을 총괄하는 중추로서의 의식작용이 있는데, 이러한 마음을 第六意識이라고 부른다. 유식불교에서는 이러한 표층적인 마음작용의 밑바닥에 심층적인 의식이 잠재하고 있다고 보고, 그것을 파고 들어가 탐색한다. 그리하여 제육의식의 밑바닥에 깔려 있는 자기를 중심으로 해서 모든 것을 헤아리는 자아의식이라는 마음을 찾아냈다. 이를 第七末那識이라고 하는데, 항상 자기를 생각한다고 해서 思量識이라고도 부른다. 또 제칠말나식의 근저에 인간의 모든 경험을 간직하고 생명을 유지하며 모든 행위를 발생시키는 근원적인 마음의 존재를 발견해 내었다. 이를 第八阿賴耶識이라고 하는데, 밑층에 깔려 있다는 뜻에서 藏識 또는 모든 식의 뿌리가 된다는 뜻에서 根本識이라고 부른다.

현상적으로 작용하는 마음의 종류가 이처럼 여러가지라면 그것의 본체는 모두 같은 것인가 아니면 각각 다른 것인가 하는 의문이 제기된다. 여기에 대해서 마음의 실체는 하나라고 하는 주장과 팔식 하나하나를 별개의 실체라고 보는 주장이 엇갈린다. 眞諦로 대변되는 구유식에서는 九識이 오직 하나의 식이라고 본다.<sup>23)</sup> 진제의 이러한 견해는 소승불교의 識體一說과 기본

22) 『해심밀경』, 大正藏 卷16, 698쪽. “我說識所緣 唯識所現故.”

23) 世親造 眞諦譯, 『攝大乘論釋』, 大正藏 卷31, 185쪽. “釋曰, 諸師謂諸菩薩 成立一意

적으로 같은 입장에 서는 것이다. 즉 식의 분류는 다만 작용하는 인식기관(根)과 그 대상의 차이에 따른 것일 뿐, 인식하는 주체가 다르다는 뜻은 아니라고 하는 것이다. 이에 반해서 호법의 견해를 계승하는 법상종에서는 팔식의 체가 모두 다르다는 입장을 취한다. 인식하는 주관의 작용(行相)이 다르고 의지처(所依)가 다르며 인식대상(緣)이 다르고相應하는 것이 다르기 때문에, 팔식의 본성(自性)도 다르다고 보아야 한다는 것이다. 이러한 識體別說은 하나의 식이 멸하더라도 다른 식은 소멸하지 않는다는 이유에서, 또 팔식 각각 영향을 미치고 받는 것이 다르다는 논거에 의해서 뒷받침된다.<sup>24)</sup>

西明이 말하기를, 어떤 이는 팔식을 하나라고 하고, 어떤 이는 다만 육식을 하나라고 하며 칠식과 팔식은 말하지 않는다. 비록 두 가지 해석이 있으나 후자가 옳다. 그 까닭은 世親釋에서 오직 따로 제팔식이 있음을 제외한다고 했기 때문이다. 그러므로 그 論에서 意識을 떠나서 따로 다른 식이 있는 것은 아니지만 오직 아뢰야식이 따로 있음을 제외한다고 말한 것이다. 그러므로 따로 제팔식의 본체가 따로 있음을 알 수 있다. 비록 증거할 만한 文證은 없지만 이치에 준하여 보면 제칠식도 의식과는 별도로 존재한다.

그러나 나는 이제 그렇지 않다고 말한다. 만약 오직(唯)이라는 말이 없다면 서명의 해석과 같을 수 있지만, 오직 따로 제팔식이 있음을 제외한다고 이미 말했으므로, 육식을 떠나서 따로 칠식이 있다고 하는 것은 論의 오직(唯)이라는 말과 어긋난다.<sup>25)</sup>

---

識” 진제가 識體를 하나라고 보았다는 사실은 규기가 자신의 저술 가운데서 진제에 관해 다음과 같이 언급한 부분에서도 확인할 수 있다. 窺基, 『辯中邊論述記』, 大正藏 卷44, 3쪽. “然眞諦法師 似朋一意識師意.” 『成唯識論述記』, 大正藏 卷43, 324쪽. “譯師意存一意識意, 彼頌長行自違反故.”

24) 『成唯識論』, 大正藏 卷31, 38쪽. “八識自性 不可言定一, 行相所依緣相應異故, 又一滅時 餘不滅故, 能所熏等相 各異故.”

여기서 알 수 있는 것처럼 원측은 이 문제에 관해서 구유식의 견해도 아니요 신유식의 견해도 아닌 새로운 견해를 제시하고 있다. 원측은 육식의 체를 하나로 보고, 팔식과 칠식의 체가 따로 존재한다고 보는 입장을 취하고 있는 것이다. 이러한 견해에 대해서 혜소는 ‘오직팔식은 제외한다’고 말한 것은 오직 제 팔식의 체가 따로 존재함을 인정한 것이기 때문에, 이것을 제 칠식에 까지 적용하는 것은 잘못이라고 비판한다. 여기서 중요한 것은 혜소가 식체의 문제에 관해서 원측과 다른 견해를 제시하고 어떤 견해가 옳으나를 논하고 있는 것이 아니라는 점이다. 혜소가 문제로 삼는 것은 세친석의 내용을 어떻게 이해할 것인가의 문제이다. 이러한 해석상의 차이는 혜소가 문자에 충실하게 해석하려는 데 비해서, 원측은 문맥과 이치에 따라서 해석하는 데서 비롯된 것이라 할 수 있다. 『성유식론』을 문자 하나하나에 충실하게 해석하고자 하는 혜소로서는 주관적인 추론을 통해 자유로운 해설을 하는 원측의 견해를, 실증적인 차원에서 비판한 것이라고 할 수 있다.

원래 팔식의 체를 하나로 보느냐 아니면 별개로 보느냐 하는 논의는 여러 식이 일시에 함께 작용할 수 있느냐 아니냐의 문제와 깊은 관련이 있다. 즉 한 사람에게 여러 식이 일시에 함께 일어나는 것을 인정하면, 당연히 識體別異說을 취하게 된다. 왜냐하면 한사람에게 동일한 마음이 동시에 두 가지 이상 생길 수는 없기 때문이다. 유가행파에서는 보통 우리들이 무의식 상태라고 말하는 경우에도, 잠재심인 알라야식과 말나식이 항상 존속하고 있다고 한다. 그래서 第六意識이 단독으로 작용할 때(이를 獨頭意識이라 함) 제 六識과 두 잠재심이 함께 일어나고, 眼識이 생길 때는 第六意識과 잠재심이 안식과 더불어 일어나며, 前五識이 더불어 일어날 때(이를 五俱意識이라

25) 惠沼, 『成唯識論了義燈』, 大正藏 卷43, 673쪽. “西明云, 有說八識爲一 有說但執六識爲一 不說七八. 雖有二解 取此爲正. 所以者何, 世親釋云 有除別有第八 故彼論云 非離意識 別有餘識 唯除別有阿賴耶識 故知別有第八自體. 雖無正文 准理第七離意別有. … 今謂不爾. 若無唯言 可如所會, 既說唯除別有第八 更許離六別有第七乖論唯言.”

함)는 八識이 모두 함께 일어난다고 한다.<sup>26)</sup> 따라서 유식불교에서는 존재를 분류할 때 주체적인 마음(心王)을 여덟 가지로 나누어서 헤아린다. 이 점으로만 보면 유식불교는 모두 體別說을 주장하고 있다고 할 수 있다.

그렇다면 원측은 왜 육식을 동일한 체로 보고, 제칠식과 제팔식의 체를 따로 인정하는 견해는 지니는 것일까? 원측은 식을 중심으로 하여 현상세계를 설명하려고 하는 유식불교의 근본취지를 직시하고 있다. 그래서 현상과 본질이라는 이분법적인 관점에서 현상은 다양하나 본질은 하나라는 차원에서 識體의 문제를 다루고 있지 않다. 그는 현상세계에 존재하는 우리들 마음의 주체적 측면을 가장 효과적으로 설명할 수 있는 방법으로써, 세 가지 형태로 마음을 분류하고 있는 것이다. 그는 팔식설에 입각하여 인간의 마음이 심층에서 표층을 향하여 세 가지 방식으로 능동적 작용을(三能變)을 일으키는 모습을 효과적으로 설명하기 위해서, 마음에 세 층을 설정한 것이다. 먼저 가장 심층에 자리잡고 있는 잠재심인 알라야식이 자기존재의 양상에 따라 세계를 능동적으로 변화시켜 인식하고(初能變), 다음에 역시 잠재심인 말나식이 작용함으로 인해서 자기중심적으로 사물을 보고 판단하며(第二能變), 표층의 마음인 前五識과 第六意識이 능동적으로 자각하고 취사선택하며 행동을 결정한다. 이처럼 마음을 삼중구조로 파악함으로써 인간이 주체적으로 세계를 어떻게 인식하며 변화시키는가를 설명하는 것이 유식불교의 기본적인 설명방식이다. 이로써 볼 때, 원측이 제시한 마음의 세 가지 본체는 마음으로 현상세계를 구조적으로 설명하는 데 실질적으로 가장 잘 대응하고 있음을 알 수 있다. 결론적으로 볼 때 본체론 내지는 현상론의 한 쪽 끝에 서서, 자신이 서 있는 한 면만을 강조하는 신·구 유식의 견해와는 달리 원측은 마음의 작용을 가장 효과적으로 설명할 수 있는 체계적 설명을 취하고 있다는 점에서 전적으로 차원을 달리하고 있다고 할 수 있다.

26) 『해심밀경』, 大正藏 卷16, 692쪽. “若於爾時 一眼識轉, 卽於此時 唯有一分別意識 與眼識同所行轉, 若於爾時 二三四五諸識身轉 阿陀那識爲依止 爲建立故.” 水野弘元, 『ハリ佛教を中心とした佛教の心識論』, ピタカ 刊, 1963, 129-140쪽.

## 2. 아뢰야식에 관한 논의

알라야식은 일상의 의식영역에는 떠오르지 않지만, 인간의식의 가장 깊은 곳에 자리하고 있는 심층의식으로서, 존재적으로 가장 근원적인 식이라고 할 수 있다. 알라야식은 현재나 미래를 낳게 하는 힘을 간직하기 때문에(能藏), 현재의 모든 행위와 인식(일곱가지 식)이 이를 바탕으로 해서 발생한다. 또 과거의 경험(모든 행위들과 지각들의 결과)을 간직할 뿐만 아니라(所藏) 생명을 유지하고 보존하는 기능을 갖기 때문에(執藏), 인격을 통일하고 유지시켜 주는 윤회의 주체라고도 할 수 있다.<sup>27)</sup> 알라야식의 모습은 세 가지 방향에서 설명할 수 있다. 첫째는 알라야식 자체의 성능과 모습이요(自相), 둘째는 알라야식이 과거의 모든 행위와 지각들의 영향을 받는 결과로서의 모습(果相)이며, 셋째는 알라야식이 현재와 미래의 모든 행위와 인식을 발생시키는 원인으로서의 모습이다(因相). 이 삼상의 상호관계를 설명하는 데 있어서 규기와 원측의 견해가 엇갈린다.

질문: 아뢰야식의 세 가지 모습은 실체적인 모습(體相)인가 속성적인 모습(義相)인가?

대답: 본소(『성유식론술기』)의 해석에서는 自相은 실체적 모습이고 나머지 둘은 속성적 모습이라고 말했다.

서명(西明)은 두 가지로 해석한다. 첫째 자상(自相)은 실체적 모습(體相)이고 나머지 둘은 양상적 모습(狀相)이다. 둘째 삼상(三相)이 모두 실체적 모습을 지닌다.

27) 圓測, 『解深密經疏』, 韓佛全, 225쪽. “此識具有能藏所藏執藏義 故有情執爲自內我... 第一能藏 此即果法於因中藏 於識中種生七識染 果不離能生因故. 第二所藏 此即因種於果中藏 謂所熏種藏在能熏 七現識中成因性故. 第三我愛所執藏義 此即境於能執中藏.”

… 지금 이러한 해석을 자세히 살펴보면 비록 판단할 만한 文證이 있는 것은 아니지만 본소가 옳다고 할 수 있다. 왜냐하면 만약 識 가운데 있는 여러 법의 중자가 원인적인 모습(因相)이라면 실제적인 모습이 들어 있게 된다. 결과적인 모습(果相)이 자체적인 모습(自相)을 떠나서 별도의 실체가 있는 것이 아니다. 다만 원인에 대해서 응할 뿐이지만 그 내용적인 의미를 나누어 결과라고 하는 것이다.…이(아뢰야식의) 세 가지 모습이 別體라고 하는 文證이 없다. 설령 문증이 있다고 하더라도 여전히 전과 같은 잘못이 있다.<sup>28)</sup>

이상의 인용에서 알 수 있는 것처럼 규기는 三相의 관계를 실체와 속성의 관계처럼 풀이하기 때문에, 自相 속에 因相과 果相이 포함되어 있다고 본다. 규기는 또한 이 삼자의 관계를 전체(總)과 부분(別)이라는 개념을 사용하여 풀이한다. 그리하여 전체로서의 자상이 부분으로서의 인상과 과상을 포섭하는 관계로 설명한다. 여기서 자상은 인상과 과상을 포섭할 뿐 아니라 이들의 근거가 되는 것이라고 한다.<sup>29)</sup> 또한 자상은 인상과 과상을 모두 포괄하는 것이기 때문에, 이 둘을 떠난 자상이 있을 수 없고, 因果 二相은 자상의 내적 의미를 말한다고 한다. 이와 같은 규기의 설명은 自相에 의해 因相과 果相을 통일하고, 自相을 아뢰야식의 맨 앞에 놓고 因果 二相은 이에 종속된 것으로 보는 견해라고 할 수 있다.<sup>30)</sup> 혜소는 규기의 이러한 견해를

28) 혜소, 앞의 책, 717-718쪽. “問賴耶三相 爲是體相 爲是義相? 答本疏釋云 自相是體 餘二是義相. 西明二解, 一云自相是體相 餘二是相狀相. 二云三俱體相. … 今詳此釋 雖無文判 然本疏爲正. 何者 若說識中諸法種子 以爲因相 體相有二. 果離自相 更無別體. 但望酬因 義分果相. … 無文說此三相別體, 設有文說 猶有前過.”

29) 窺基, 『成唯識論述記』, 大正藏 卷43, 301쪽. “自體是總 因果是別. 自相攝持因果二相 爲自體故. 攝是包含義 包二爲一故, 持是依持義 以總爲 別所依持故. 別爲總所包 總爲別所依故 名攝持.”

30) 結城令聞, 『成唯識論を中心とせる唐代諸家の阿賴耶識論』, 東方學報 第一冊, 1931, 19-24쪽.



전적으로 지지하면서, 三相이 모두 실제적 모습(體相)이라는 견해를 결코 용납하지 않는다.

이에 대해 원측(圓測)은 이 삼자의 관계에 대한 두 가지 견해를 평면적으로 소개한다. 하나는 자상(自相)이 곧 體이고 다른 둘은 드러난 모습(相狀)이라고 보는 것이고, 또 하나는 셋이 모두 체(體)의 모습(體相)이라고 하는 견해이다. 그리하여 그는 인상(因相)과 과상(果相)을 떠난 자상을 별도로 내세우기도 한다.<sup>31)</sup> 이러한 설명을 통해서 확인할 수 있는 것은 원측이 因相 및 果相과의 표리관계 만으로 自相을 고찰하는 것이 아니라, 자상 자체에 특별한 의미를 부여하고 있다는 점이다. 원측은 하나의 알라야식을 세 가지 방면으로부터 고찰한 것이 三相이라는 기본적인 관점을 떠나지 않는다. 그는 三相사이에 주체와 종속(主伴)의 관계를 부가하여 설명하는 것에 결코 동의하지 않는다.

삼상(三相)의 상호관계에 대한 규기와 원측의 견해의 차이는 어떠한 의미를 지니는 것일까 생각해 보자. 自相과 因果 二相의 관계를 總과 別·體와 義라는 개념으로 구분함으로써, 규기는 삼상三相의 관계에 대한 논리적이고 체계적인 설명을 하는데 성공하고 있다. 그러나 인상과 과상에만 구체적인 의미를 부여하고 자상의 독립성을 인정하지 않는 규기의 설명방식은 결국 알라야식의 모습을 두 가지 방면으로부터 고찰하는 셈이 된다. 뿐만 아니라 자상으로서 설명하는 알라야식의 세 기능(能藏·所藏·執藏)은, 인상과 과상에 대한 설명과 중복된다. 그러나 원측처럼 삼상에 각각 독특한 의미를 부여하게 되면, 삼상의 관계는 분명하지 않게 되지만, 알라야식의 모습을 보다 총체적으로 드러낼 수 있다. 뿐만 아니라 알라야식의 세 기능도 삼상과 대응시켜 설명할 수 있다는 이점이 있다. 이로써 볼때, 원측의 관심은 어떻게 하면 불교를 중생들에게 쉽게 이해시킬 수 있는가에 집중되고 있음을 알 수 있다.

31) 太賢, 『成唯識論學記』, 韓佛全 第三冊, 524쪽. “測云 離二相外別立自相.”

### 3. 마음의 작용 과정에 대한 논의

유식불교에서는 우리들의 일상적인 의식이 대상을 어떠한 작용과정을 거쳐서 이해하고 대응하는가에 대한 치밀한 분석을 전개한다. 예를 들어 길을 가다가 보파리를 발견했을 경우, 먼저 무엇인가가 있다고 느끼는 마음(率爾心)이 작용하고, 다음으로 이것이 무엇인가하고 탐구하는 마음(尋求心)이 작용하며, 그 다음 그것이 무엇인가를 결정하려는 마음(決定心)이 작용하고, 그 다음으로 이것을 자기가 차지하거나 주인을 찾아 주려고 하는 마음(染淨心)이 작용하며, 끝으로 이 마음을 계속해서 똑같이 유지하려는 마음(等流心)이 작용한다고 분석한다. 그러나 이 다섯가지 마음작용(五心)이 언제나 똑같은 방식으로 차례대로 전개되는 것은 아니고, 상황에 따라서 여러 가지로 다양하게 변화하면서 매우 복잡하게 작용한다고 본다. 따라서 이 마음이 어떠한 과정으로 어떻게 작용하는가에 관해서 의견이 다양하게 제시된다.

예를 들어 ‘諸行無常’이라는 말을 들을 경우에 대하여 규기는 다음과 같이 설명한다. 먼저 ‘諸’字에는 단지 ‘모든’이라는 소리를 듣는 率爾心과 이 소리는 무엇인가 하는 尋求心이 작용하고(第一有二), ‘行’字에는 행이라는 소리를 듣는 率爾心 및 그 소리는 무엇인가 하는 尋求心과 아울러 앞의 ‘諸’는 ‘行’을 가르키는 것이었구나 하는 決定心이 생겨나게 된다(第二有三). ‘無’字에 있어서는 앞의 ‘諸’字와 같이 率爾心과 尋求心の 二心이 작용하고(第三有二), ‘常’字에 이르러서 앞의 ‘行’字의 경우와 더불어서 또 하나의 ‘諸行無常’이라는 종합적인 개념을 구성하게 되며 여기에 染淨心과 等流心을 함께 갖추게 된다(第四有五). 이와 같이 규기는 ‘諸行無常’이라는 말을 들을 경우에 모두 열 두 가지 마음작용(十二心)이 함께 작용하고 있다고 설명한다.<sup>32)</sup>

32) 窺基, 『成唯識論述記』, 大正藏 卷43, 231쪽. “四字之上 皆定有二心 謂率爾尋求 卽於末後 有十二心 一時聚集. 第一有二 第二有三 第三有二 第四有五 故有十二.” 황

西明은 네 글자에 모두 決定心이 있다고 해석한다. 그렇다면 ‘諸’字를 들고 무엇을 가르키는지 알아야 할 것이다. 그러나 아직 ‘諸’字가 무엇에 대한 諸인지도 모르는데, 어찌 決定心이 일어나겠는가? 만약 이 ‘諸’라는 소리를 들을 때 決定心이 있다는 것을 확실히 알 수 있다면, ‘行’字를 들을 때도 마땅히 세 가지 決定心이 있다고 설해야 할 것이다. ‘行’을 확실히 안 다음에 ‘諸’가 ‘行’에 대한 것임을 확실하게 알 수 있는 것이다. 만약 ‘諸’가 ‘行’에 대해서 말한 것임을 분명하게 알지 못한다면 (그것이 무엇인지를) 알 수 없기 때문이다. 나머지 두 글자(無常)도 이에 준해 생각해 보면 決定心이 여섯이 있는 셈이므로, 다만 決定심이 넷이 있다고 해서는 안될 것이다. 따라서 늘리고 줄이는 잘못이 있다.<sup>33)</sup>

여기에서 알 수 있는 것처럼 원측은 ‘諸行無常’이라고 할 때 각각의 글자가 이미 하나의 개념을 가지고 있기 때문에 모두 決定心이 작용하고 있다고 본다. 예를 들어 ‘諸’字의 경우 다음의 ‘行’字가 없다고 하더라도 이미 ‘모든’이라는 독립된 의미를 지니고 있으므로 결정심이 작용하고 있다고 보고 있는 것이다. 이에 대해 혜소는 만약 원측처럼 각각의 글자에 결정심이 있다고 하면 ‘諸行’이라는 소리를 들을 경우에는 ‘諸’字와 ‘行’字에 그 자체로서 결정심이 있고, 또 ‘行’이라는 글자를 들음으로써 ‘諸’字가 ‘行’을 지목하는 것임을 결정하게 되니 결정심이 셋이 있다고 해야 하는 것 아니냐고 반론한다.<sup>34)</sup> 또한 ‘무상’의 경우도 이와 같이 생각해 보면 결정심이 모두 여섯이 있다고 해야 할 것인데, 원측은 다만 넷이 있다고 했으니 맞지 않다고 지

---

성기, 앞의 논문, 79-82쪽 참조

33) 혜소, 앞의 책, 663쪽. “西明釋 於四字上 皆有決定. 且聞諸字 知目於何. 既未知諸 諸於何法 豈生決定? 若言決定知 是諸聲有決定心. 說行字時 應有三決定. 決定知行 後決定知 諸言目行. 若不定知 諸言目行 不生解故. 餘二准此 即合六決定 不應但有 四故 亦增減失.”

34) 황성기, 앞의 논문, 81-82쪽 참조

적한다. 결국 혜소는 원측이 마음의 작용과정에 정확한 이해에 바탕하고 있지 않을 뿐만 아니라, 자기 나름대로의 논리에도 충실치 못한 자기당착의 모순을 범하고 있다고 비판하고 있는 것이다. 여기서 혜소는 원측이 ‘제행무상’이라는 소리를 듣는 경우에 결정심이 넷이 있다고 말한 것처럼 지목하여 넷이 아니라 여섯이라고 해야 하지 않느냐고 숫자를 헤아려 비판하고 있다. 그러나 사실 원측의 설명은 다만 각각의 글자에 다 결정심이 있다는 것을 말한 것일 뿐, 결정심이 모두 얼마나 작용하고 있는지의 숫자에 대해서는 언급하고 있지 않다. 따라서 숫자가 맞지 않으므로 자기모순이라고 하는 혜소의 비판은 원측의 견해와는 전연 관련이 없는 것으로서, 원측의 해석을 자기나름으로 잘못 읽은 데에서 비롯된 것이라고 할 수 있다.

원측은 우리가 일상적으로 대상을 인식할 때, 무엇인가 있다고 하는 솔이심과 그것이 무엇인가를 탐구하는 탐구심 그리고 그것이 무엇인가를 결정하려는 세 가지 마음 작용이 항상 함께 작용하고 있다고 보고 있는 셈이다. 즉 우리들의 대상에 대한 인식은 솔이심-탐구심-결정심이 따로 분리되지 않은 채 연속적으로 작용하는 과정이라고 보고 있는 것이다. 이에 대해 규기와 혜소는 이 과정이 여러 가지 형태로 분절적으로 작용할 수 있다고 보는 점에서 다르다고 할 수 있다. 이러한 견해의 차이는 후자가 여러 차별적인 모습을 보다 분석적으로 파악해 나가는 경향을 지니고 있는 것과 연관된다고 할 수 있다. 이처럼 차별성에 주목해서 그것을 분석해 나가는 경향은 교판 등 다른 교설의 전개과정에서도 확연하게 드러난다. 법상종이라는 이름도 여러 현상의 차별적 모습을 상세히 밝혀 나가는 점에 특징이 있다는 점에서 붙여진 이름이라고 볼 수 있지 않을까 생각한다.

#### 4. 깨달은 후의 마음 작용에 관한 논의

유식불교는 인간이 대상을 인식할 때 인식주관과 인식대상을 분별적으로

인식하는 데 근본적으로 문제가 있다고 본다. 그리고 거기에는 인식하는 주체로서의 자아가 실재한다고 하는 我執과 인식되는 대상으로서의 세계가 별개의 실체로서 존재한다고 생각하는 法執이 작용하고 있다고 지적한다. 그러므로 이러한 자아나 세계가 자기 마음을 떠나 따로 실재하는 것이 아니라는 것(唯識)을 이해함으로써 두 가지 집착을 끊고, 일체의 분별적 인식을 넘어선 무분별의 지혜를 추구하려고 한다. 깨달음이란 일상적인 분별적 인식을 전환하여 무분별적인 지혜를 얻는 것을 의미하며 이것을 轉識得智라고 한다.

그렇다면 깨달은 사람의 인식과 행동은 어떠한 것인가 하는 문제가 제기 되는데 이를 둘러싸고 여러 가지 견해가 제기된다. 규기는 이에 대해서 如來의 행동과 말은 자연스럽게 자유자재로 나타나지만 항상 默重하고 고요하므로 대상의 이치를 분별하는 작용(尋伺)이 없다고 말한다.<sup>35)</sup>

西明이 말하기를, 문노니 八地 이상의 무분별지가 어찌 業을 일으키지 못하겠는가? 해설하기를, 무분별지에는 두 가지가 있으니, 하나는 단독으로 행하는 것이요 둘은 後得智<sup>36)</sup>와 함께 하는 것이다. 전자는 업을 일으키지 않는데 오직 眞如만을 대하기 때문이다. 후자는 업을 일으키는데 대상을 분별하는 작용(尋伺)도 더불어 한다. 또 해설하기를, 후득지에 두 가지가 있으니, 하나는 근본지와 더불어 하는 것이요 또 하나는 별도로 일어나는 것이다. 전자는 업을 일으키지 못하는데 분별이 없기 때문이다. 후자는 업을 일으킬 수 있다. 비록 두 가지 해설이 있지만, 앞의 해설이 뛰어나다.

나는 이제 그렇지 않다고 말한다. 대상을 분별하는 작용(尋伺)이 이미

35) 窺基, 『成唯識論述記』, 大正藏 43, 346쪽. “如來身語 任運現行 恒時湛然 故無尋伺.”

36) 무분별지를 얻은 다음에 얻게 되는 지혜라는 의미에서 후득지라고 하며, 세간에서 자연스럽게 행동하게 하는 지혜라는 의미에서 世間自然業智라고도 한다.

근본지와 더불어 함께 한다면 어찌 근본지를 분별지라고 말하지 않는가? 또 만약 대상을 분별하는 작용이 무분별지와 더불어 직접 진여를 대한다면 眞如를 사유한다고 말할 수 없다. … 그러므로 뒤의 해설이 옳다. 근본지와 함께 하면 반드시 대상을 분별하는 작용이 없다.<sup>37)</sup>

여기에서 원측은 앞의 해설이 뛰어나다고 말하고 혜소는 뒤의 해설이 옳다고 말하고 있다. 혜소는 깨달은 다음 얻게 되는 지혜의 경우 후득지의 일부에만 업을 일으키는 것을 허용하고 있고 그 경우에도 如來가 언어를 통해서 설법을 하거나 적극적으로 행동하는 것을 인정하지 않고 있다. 그는 무분별지라고 이름하는 한 결코 대상을 분별하는 정신작용이 있을 수가 없다고 말한다. 무분별지가 분별한다고 하는 것은 자기모순이기 때문이라는 것이다. 그에 비해 원측은 후득지는 물론이려니와 무분별지의 경우에도 대상의 뜻과 이치를 찾아 자세히 분별하는 정신작용(尋伺)이 있다고 말한다. 원측은 왜 이처럼 무분별지에게까지 후득지와 연관시키면서 후득지의 작용을 부여하려고 하고, 대상을 자세히 분별하는 작용(尋伺)을 허용하려고 하는 것일까? 그 뜻은 후득지가 중생을 여러 가지 방편을 통해 중생을 교화하는 방편적 지혜<sup>38)</sup>라는 사실을 이해하면 충분히 헤아려 볼 수 있다. 원측은 깨달은 사람은 중생 속에 뛰어 들어 적극적으로 보살행을 실천하는 사람이야 한다고 보고 있다. 그래서 깨달은 상태를 정지적인 것으로만(無散動) 이해하지 않고, 언어를 통해 설법하고(起言說) 적극적으로 행동하는 것으로 보는 것이다. 중생을 이롭게 하기 위해서는 중생의 받아들일 수 있는 능력(根

37) 혜소, 앞의 책, 730쪽. “西明云 問八地已上 無分別智 豈不發業耶? 海云, 無分別智 有其二種, 一獨行 二與後得俱. 前不發業 唯緣眞故. 後即發業 尋伺俱. 又解, 後得有二種, 一與根本俱 一別頭起. 初不發業 無分別故. 後可發業. 雖有二解 前解爲勝. 今謂不爾. 尋伺既與根本智俱 云何根本不名分別? 又若尋伺 與無分別 同親緣如 不得名思惟眞如. … 故後說正 與根本智俱 必無尋伺.”

38) 圓測, 『仁王經疏』, 韓佛全 一冊, 30쪽. “後所得智 名爲方便, 善巧方便 化衆生故.”

機)에 맞추어야 한다. 그런 점에서 원측은 여래에게도 尋伺가 있다고 말하고, 이에 따라 적절한 방식으로 설법과 행동을 하는 적극적인 실천자의 모습으로 여래를 설명하고 있다. 이러한 설명의 차이를 통해서 우리는 원측의 관심이 사회적인 보살도의 실천에 상대적으로 보다 강하게 쏠리고 있음을 확인할 수 있다.

## 5. 그밖의 문제들에 대한 논의

『성유식론요의등』에서 이루어지고 있는 혜소의 원측에 대한 비판은 여러 가지 관점에서 광범위하게 이루어지고 있다. 그 중에는 원측의 해석이 역사적 사실과 부합하지 않거나 증거할 만한 文證이 없다고 하는 등 원측과 같이 해석할 확실한 근거가 없다는 것을 지적하는 것이 있다.

西明이 말하기를, 그러나 여러 해석들은 각각 중점을 두는 바가 다르다. 호법·난타 등은 중지를 많이 서술하고 어긋나는 글을 회통하는 것이 많고, 화변(火辨)·친승(親勝)은 본승(本頌)을 바로 해석하여 論의 의미를 드러내며, 안혜보살은 추론을 통해 他宗의 잘못을 논파한다. … (그러나) 論의 위와 아래를 검토해 보아도 안혜가 유난히 논파를 많이 했다는 점을 발견할 수 없다.<sup>39)</sup>

서명이 말하기를, 이 二分說과 三分說<sup>40)</sup>은 해석에 따라 말이 다르다. … 이분설은 여러 논자들의 공통된 해석이지만 안혜는 제외된다. 삼분

39) 혜소, 앞의 책, 666쪽. “西明云 然諸釋中 所宗各異. 護法難陀等 多述宗旨 會釋違文, 火辨親勝 正釋本頌 以標論意, 安惠菩薩 建立比量 斥他宗失. … 檢論上下 未見安惠 偏多破斥.”

40) 인식의 구조를 설명함에 있어서, 오직 식 자체만을 인정하는 一分說(自證分만 인정)과 인식주관(見分)과 인식대상(相分)을 인정하는 二分說, 여기에 자기의 인식작용을 자각하는 自證分을 추가하는 三分說, 또한 여기에서 자증분을 확증하는 證自證分을 더하는 四分說 등 여러 가지 견해가 있다.

설에서는 다시 화변과 친승을 제외한다. ... 이 해석은 그렇지 않다. 만약 이러한 해석이 옳다고 한다면, 삼분설도 안혜의 글이 아니고 이분설에도 또한 안혜가 없는데, 어찌 안혜가 이 頌을 주석하지 않았다고 할 수 있겠는가? ... 어찌 망령되게 이러한 단정을 하고 있음을 알 수 없겠는가? 그러므로 본소(성유식론술기)의 분류와 판정을 정해로 삼는다. 나머지는 분명 잘못 전해진 것이다.<sup>41)</sup>

그러나 앞의 인용에서 거론한 혜소의 비판을 검토해 보면 지나치게 문자적으로 원측의 해석을 이해하고 그것에 대해서 비판을 하고 있다는 점이 드러난다. 혜소는 인식의 구조에 관한 논의 중에서 안혜가 이분설과 삼분설 어디에도 거론되고 있지 않다는 사실을 문제로 삼고 있는데, 여기에서 거론하고 있지 않더라도 안혜가 이 頌(唯識三十頌)을 주석하지 않았다고 주장하고 있는 것은 아니기 때문이다. 사실상 안혜는 이분설의 입장을 취한 사람으로 알려져 있기 때문에<sup>42)</sup> 여기서 거론하지 않은데 불과한 것이다.

이밖에 혜소는 識에 마음작용(心所)이 포함되는가에 관한 논의에 있어서 규기의 해석이 글의 전후 문맥에 상응하는(文勢相連) 해석을 하는 것에 비해서 원측의 해석이 그렇지 못하다고 비판하고 있고,<sup>43)</sup> 二空(我空과 法空)을 증득하여 두 가지 장애(煩惱障과 所知障)를 끊는 것에 대한 논의에 있어서는 원측의 해석이 三藏 이전의 二十五釋 만을 소개하고 있기 때문에 그 후의 二十六釋에 대해서는 언급이 없어서 이치를 충분히 밝히지 못했다고 비판하기도 한다.<sup>44)</sup> 이 외에도 크고 적은 여러 가지 문제들에 대해서 혜소

41) 혜소, 앞의 책, 680쪽. “西明云 此三分二分 以釋變言. ... 二分 諸師共釋 唯除安惠, 三分 更除火辨親勝. ... 此釋不爾. 若以後釋爲正, 三分非安惠文 二分亦無安惠, 豈許安惠不釋此頌? ... 豈加不知妄爲此斷? 故取本疏科判爲正. 餘定妄傳.”

42) 太賢, 『成唯識論學記』, 韓佛全 第三冊, 489쪽. “或實說一分 如安惠, 或二分 親勝等, 或三分 陳那等, 或四分 護法等.”

43) 혜소, 앞의 책, 677쪽.



는 원측의 견해를 ‘그렇지 않다’라든가 ‘이치가 반드시 그렇지 않다’ 등으로 비판하고 있는데, 그것들을 대강 열거해 보면 다음과 같다.

- ① 원측이 견분 상분 등의 사분설로 파악하는 인식의 구조가 중생에게 뿐만 아니라 번뇌가 없는 세계에도 그대로 적용되는 형식이라고 보는데 대해서, 규기와 혜소는 이러한 인식의 구조는 중생의 세계에만 해당되는 것이라고 반박한다.<sup>45)</sup>
- ② 중생이 무엇에 대해서 깨닫지 못하고 있느냐의 문제에 대해서 원측은 二空이라고 하지만, 혜소는 이공은 수단이기 때문에 깨달아야 할 것은 이공을 통해서 나타나는 이치라고 반박한다.<sup>46)</sup>
- ③ 소승의 發智論을 어떻게 보느냐에 대해서 원측은 이것 역시 부처의 말에 포함시키지 않을 수 없다고 하고, 혜소는 소승은 부처의 말이 아니라고 한다.<sup>47)</sup>
- ④ 본래부터 가지고 있는 깨칠 수 있는 능력(無漏法爾種子)의 존재에 대해서 원측(圓測)은 모든 곳(六處)에 있다고 보지만, 혜소는 보살의 세계에만 이것을 허용함으로써 聲聞이나 緣覺 등의 二乘과 차별한다.<sup>48)</sup>
- ⑤ 慚愧의 문제에 관하여 원측은 上品人·中品人·下品人 모두를 慚과 관련지워 논하지만, 혜소는 上品人과 中品人은 慚이지만 下品人은 愧라고 하여 분별한다.<sup>49)</sup>
- ⑥ 識 가운데 잠재적 능력으로 존재하는 힘(種子)에 대해서 원측은

44) 혜소, 앞의 책, 798쪽.

45) 혜소, 앞의 책, 724쪽.

46) 혜소, 앞의 책, 671-672쪽.

47) 혜소, 앞의 책, 731쪽.

48) 혜소, 앞의 책, 792쪽.

49) 혜소, 앞의 책, 753-754쪽. 황성기, 앞의 논문, 86-89쪽 참조.

아지랑이(空花) 처럼 본체가 없는 것으로 보지만, 혜소는 이를 화병과 같은 것으로 보아 전연 없는 것이 아니라고 비판한다.<sup>50)</sup>

- ⑦ 二智의 작용에 대하여, 원측은 근본지는 理에 대한 미혹과 事에 대한 미혹을 함께 끊고 후득지는 事에 대한 미혹을 끊는다고 말하지만, 혜소는 근본지가 먼저 理에 대한 의혹을 끊은 다음에 후득지와 함께 事에 대한 미혹을 끊는다고 본다.<sup>51)</sup>
- ⑧ 깨달음이라는 뛰어난 결과(勝果)에 대해서 원측은 뛰어난 지혜의 결과라는 뜻으로 해석하고, 혜소는 대승이 이승보다 뛰어난 결과를 얻는다는 의미로 해석한다.<sup>52)</sup>
- ⑨ 평등의 의미에 대해서, 원측은 중생의 평등으로 해석하고, 혜소는 진리의 평등으로 해석하며 중생은 결코 평등하지 않다고 반박한다.<sup>53)</sup>

이상과 같이 혜소는 원측의 『성유식론』에 대한 해석을 면밀하게 검토하여 꼼꼼하게 비판하고 있다. 이에 대한 검토를 통해서 밝혀진 것처럼 비록 의견이 서로 엇갈리고 상반되기도 하지만 반드시 어느 한쪽이 옳고 다른 쪽이 그르다고 할 수 없고, 기본적으로 서로가 서 있는 입장과 관점의 차이에서 양자의 차이가 비롯되는 것이라고 할 수 있다. 다만 여기에서 주목되는 점은 혜소는 여러 가지 차이를 보다 분석적으로 규명하려 노력하고 있다는 점이며, 원측의 학설을 비판하기 위해 심혈을 기울이고 있다는 점이다. 이는 혜소가 법상종의 교설과 다른 해석을 하는 원측의 견해를 논파하지 않으면 안되었던 현실적인 절박함에서 비롯되는 것이며, 동시에 현상의 차별성을 부각시켜서 분석하는 법상종이 갖는 전체적인 특징이라고도 볼 수 있다.

50) 혜소, 앞의 책, 786-787쪽.

51) 혜소, 앞의 책, 804쪽.

52) 혜소, 앞의 책, 673쪽. 황성기, 앞의 책, 39-42쪽 참조.

53) 혜소, 앞의 책, 809쪽.

## V. 혜소의 비판을 통해서 본 원측 유식학의 특징과 의미

원측의 『成唯識論疏』나 도증의 『成唯識論要集』이 현존하지 않기 때문에, 그들이 『成唯識論』에 대해서 어떠한 이해와 풀이를 하고 있는지 그 전모를 명확히 파악할 수는 없다. 그러나 다른 사람의 저술 속에서 이들의 견해가 자주 인용되고 있으므로 이를 통해서 간접적으로 접근해 나갈 수가 있다. 특히 혜소의 『성유식론요의등』은 원측과 도증의 견해를 논파하기 위한 목적으로 쓰여진 책인 만큼 그 인용빈도가 아주 높기 때문에, 원측을 이해하기 위한 중요한 자료로 활용될 수 있다. 다만 책의 저술의도가 원측과 도증의 견해를 긍정적으로 인용하여 『성유식론』의 참뜻을 밝히려는 데 있지 않고, 이들 학설의 문제점과 잘못된 점을 꼬집어 내어 부정하기 위해서 인용하고 있다는 데 문제가 있다. 혜소는 원측과 도증을 논파하고 스승인 규기의 학설을 반석같은 기반 위에 확립하려는 목적의식이 지나치게 강한 나머지, 때로 원측이나 도증의 견해를 전체적인 맥락을 통해 이해하지 않고 부분만을 떼어서 곡해한 다음 비판한 경우도 있고, 때로는 원측이나 도증이 말하지 않은 것까지 들추어서 비판한 경우도 있다. 따라서 여기서 언급된 부분만을 가지고 원측과 도증의 학설이 이렇다고 단정하거나 그들 학설의 전체적인 모습을 재구성할 수는 없다. 다행히 원측에게는 『해심밀경소』 『반심경찬』 『인왕경소』 같은 저술이 남아 있기 때문에, 이러한 저술과 다른 사람이 인용한 원측의 학설 등을 참고로 한다면, 혜소의 원측 비판을 여과하여 원측을 이해하는데 효과적으로 활용할 수 있을 것이다.

혜소의 비판에서도 드러났지만 원측 유식학의 가장 기본적인 특징은 유식설만이 불교의 진리를 완벽하게 담고 있는 최고의 진리라고 보고 있지 않다는 점이다. 원측은 흔히 유식설에 정면으로 대립되는 것으로 이해되는 공관에 대해서 뿐만 아니라 낮은 차원의 불교라고 경시하는 소승불교까지도 모두 중생을 깨닫게 하는 동일한 목표를 지닌 불교의 가르침이라고 평등하게

이해한다. 원측은 중생에게 불교의 가르침을 이해시켜 깨닫게 하는 것이 무엇보다 중요하다고 생각하기 때문에, 무엇으로 어떻게 해서 깨닫게 하느냐는 방편상의 차이를 가지고 우열을 논하는 것에 별 의미를 부여하고 있지 않은 것이다. 오히려 원측은 내가 더 뛰어나다는 논의에 집착하는 것이야말로 불타의 가르침에 심히 어긋난다고 말함으로써<sup>54)</sup>우열을 논하는 태도를 비판하고 있다. 원측의 이러한 태도는 유식학이 불교의 가르침을 제대로 드러내는 최고의 가르침이고 그것도 호법 및 규기의 해석에 의해서 이해하는 것이 가장 올바른 이해라고 극력 주장하는 혜소와의 근본적인 차이라고 할 수 있다. 혜소가 범상종의 독보적인 정당성과 우월성을 확보하기 위하여 불교의 다른 교설 및 다른 해설에 대해서 무엇이 문제이고 한계인가를 지적하는데 주로 관심을 쏟고 있다면, 원측은 주로 각각의 교설과 해석이 이루어 지는 맥락을 밝혀서 그것이 갖는 의미와 역할을 밝히는데 관심을 쏟고 있다.

원측의 이러한 입장과 관점은 구체적인 교설의 내용에서도 그대로 드러난다. 마음의 본체에 대한 설명의 경우에 원측은 마음작용을 가장 효과적으로 중생들에게 이해시킬 수 있는 설명방식을 택하고 있다. 원측은 식을 중심으로 하여 현상세계를 설명하려고 하는 유식불교의 근본취지를 직시하면서도 현상과 본질이라는 이분법적인 관점에서 현상은 다양하나 본질은 하나라는 차원에서 識體의 문제를 다루고 있지 않다. 그는 인간의 마음이 심층에서 표층을 향하여 세 가지 방식으로 능동적 작용을 일으키는 모습을 효과적으로 설명하기 위해서 마음에 세 층을 설정하고 있을 뿐이다. 그런 점에서 본체론 내지는 현상론의 한 쪽 끝에 서서 자신이 서 있는 한 면만을 강조하는 신·구 유식과는 근본적으로 차원을 달리하고 있다. 아뢰야식의 세 가지 모습에 대한 설명에 있어서도 원측은 因相 및 果相과의 표리관계 만으로 自相을 고찰하는 것이 아니라 자상 자체에 특별한 의미를 부여하여, 알라야식을 세 가지 방면으로부터 고찰함으로써 알라야식의 모습을 보다 총체

54) 圓測, 『心經贊』, 韓佛全, 3쪽. “執我勝論 甚違聖教.”

적으로 드러내고 있다. 이러한 설명은 알라야식의 세 모습을 알라야식의 세 기능과 잘 대응시켜 설명할 수 있다는 점에서 중생들에게 보다 쉽게 불교를 이해시킬 수 방식이라 할 수 있다. 원측은 우리가 일상적으로 대상을 인식할 때의 마음작용을 설명할 때도, 솔이심-탐구심-결정심이 따로 분리되지 않은 채 연속적으로 작용하는 과정이라고 보고 있을 뿐, 이 과정에서 여러 가지 마음작용이 어떻게 분절적으로 작용할 수 있는가에 대한 도식적인 분석은 행하고 있지 않다. 이러한 점은 원측이 현상세계에 대한 논리적 분석 그 자체에 전력하기 보다는 중생에 대한 관심과 그들을 깨닫게 하는 데 관심을 집중하고 있기 때문이라고 생각한다. 그래서 원측은 깨달은 다음 연게 되는 무분별지의 경우에도 업을 일으킬 수 있다고 하고, 대상의 뜻과 이치를 찾아 자세히 분별하는 정신작용이 있다고 말한다. 이러한 설명은 무분별지라는 말 그 자체와는 모순될 수 있다. 하지만 원측이 애써 깨달은 상태를 정지적인 것으로만 이해하지 않고 언어를 통해 설법하고 적극적으로 행동하는 것으로 보는 것은 깨달음의 목적이 중생을 구제하는 적극적인 사회적인 보살도의 실천에 있음을 강조하려 한 것이라고 할 수 있다. 그 밖의 문제들에 대한 논의를 살펴보아도 원측의 이러한 입장과 관심이 한결같이 표현되어 있음을 알 수 있다.

이상과 같이 원측의 불교학은 중생에 대한 관심과 배려가 항상 그 핵심에 자리하고 있다. 그는 중생을 평등하게 보고 중생이 무한한 가능성을 지닌 것으로 보기 때문에,<sup>55)</sup> 그들에게 불교의 가르침을 알기 쉽게 설명하여 그들을 깨닫게 하려는 목적을 결코 잊지 않는다. 그의 모든 불교이해와 학설의 전개가 철저하게 이러한 입장과 관점에서 이루어 지고 있다는 점에서, 그의 유식학은 중생구제라는 종교적 지향을 강하고 일관되게 유지하고 있다고 볼

55) 원측은 중생이 여의주와 같아서 무엇이나 성취할 수 있고, 청정한 물과 같아서 모든 것과 화합하여 자비심을 발할 수 있으며, 허공과 같이 항상 그대로 변하지 않는다고 찬탄하고 있다. 『仁王經疏』, 韓佛全, 88쪽. “一衆生性 譬如意珠 所須皆能成就, 二衆生根 譬如清水 影和潤清 如慈悲心, 三衆生智 譬如虛空 於如如不轉不異.”

수 있다. 바로 이 점에서 중국의 법상유식이 학문적 지향이 지나치게 강해서 때로는 논리적 분석에 빠져들어 종교적 지향을 망각하기도 한 것과 선명하게 대조된다고 생각한다.

## VI. 맺는 말

혜소의 『성유식론요의등』은 원측의 『성유식론소』가 남아 있지 않은 현 시점에서, 원측의 『성유식론』에 대한 생각을 가장 많이 담고 있는 중요한 자료이다. 비록 원측의 학설이 논파할 목적에서 부정적으로 인용되고 있기는 하지만, 이를 여과해서 보면 원측의 유식학설의 여러 면모를 밝힐 수 있고, 아울러 원측에 대한 보다 객관적인 이해와 평가의 지평을 마련할 수 있다고 생각했다.

그래서 우선 비판을 진행하는 혜소가 기본적으로 어떤 입장에서 서 있는가를 살펴 보았다. 그의 기본적인 입장과 관점을 이해하는 것이 구체적으로 진행되는 비판의 내용을 이해하는 데 선결문제라고 생각했기 때문이다. 책의 서술방식에서도 드러난 것처럼 혜소는 처음부터 호법과 규기의 해석을 정론으로 결론지은 상태에서 이와 다른 견해를 제시한 원측과 도증을 비판하고 있다. 이는 혜소가 중국 법상종의 제 이조로서 법상종의 불교이해와 교리체계가 독보적인 정당성과 우월성을 지니고 있다는 사실을 입증해야 하는 입장에서 서 있다는 사실을 감안해 보면 너무도 당연한 것이라고 할 수 있다. 이러한 혜소의 입장을 이해하는 바탕 위에서 비판내용을 검토하는 것이, 실제로 전개하고 있는 비판의 근거와 논리만을 단순히 따져서 취사선택하는 것보다 양자의 견해를 보다 객관적으로 드러낼 수 있다고 생각했다. 이에 따라 구체적인 비판의 내용을 검토하여 본 결과, 마음의 본체문제나 깨달은 다음의 마음작용 등 많은 점에 있어서 양자가 어떻게 의견을 달리하고 있는

가를 밝혔다. 양자가 비록 의견이 서로 엇갈리고 상반되기도 하지만 반드시 어느 한쪽이 옳고 다른 쪽이 그르다고 판정하기 보다는 서로가 서 있는 입장과 관점의 차이에서 비롯되는 차이로 해석하여 각자의 일관된 관점과 전체적인 특징을 밝히는데 주력했다.

주목되는 점은 혜소가 유식불교와 다른 불교의 차이·호법이나 규기의 해석과 다른 해석의 차이 및 대승과 소승의 차이·중생들 사이의 차이·교설의 내용 하나 하나의 차이 등 여러 가지 차이를 보다 분석적으로 규명하는데 노력을 집중하고 있다는 점이다. 이는 혜소의 입장에서 차이를 밝혀야 하는 현실적인 필요가 있었기 때문이라고 볼 수도 있지만, 현상의 차별성을 부각시켜서 분석하는 데 장점을 가지고 있는 법상종이 갖는 전체적인 특징이라고도 볼 수 있다.

이에 대해 원측은 불교를 이해하는 관점이나 입장 또는 자신의 교설을 전개해 나갈 때 있어서 항상 중생을 그 중심에 두고 있다는 점을 발견할 수 있었다. 그는 모든 불교가 중생을 깨닫게 하는 동일한 목표를 지니고 있다고 보아, 각각의 교설과 해석이 이루어지는 맥락을 밝혀서 그것이 갖는 의미와 역할을 밝히는데 관심을 쏟고 있다. 원측은 중생에게 불교의 가르침을 이해시켜 깨닫게 하는 것이 무엇보다 중요하다고 생각하기 때문에, 어떻게 하면 중생에게 불교의 가르침을 알기 쉽게 설명하여 그들을 깨닫게 하는데 효과적인가라는 관점에 서 교설을 전개하고 있다.

이상과 같이 원측의 유식학은 중생구제라는 종교적 지향을 강하고 일관되게 유지하고 있다는 점에서, 학문적 지향이 강하여 현상의 차이에 대한 논리적 분석에 치중하는 중국의 법상유식과 선명하게 대조된다고 잠정적인 결론을 내렸다.

이러한 결론은 약간 성급하기도 하고 또한 지나치게 일반론적이라고 할 수도 있기 때문에 원측의 다른 저술들에 대한 전체적인 검토를 통해서 보다 치밀하게 검증되고 보완되어야 할 것이다. 또한 혜소의 원측에 대한 비

판도 후대의 한국과 중국 그리고 일본과 티베트의 유식학자들이 남기고 있는 여러 저술들에 대한 광범위한 검토를 통해서, 보다 객관적이고 확실한 지평 위에서 평가하고 재해석해야 할 필요가 여전히 남아있다고 하겠다.

주제어 : 성유식론요의등, 성유식론소, 성유식론, 원촉, 혜소, 도증, 법상종, 신라유식.



## A Criticism on WonChuk(圓測)'s Yogacara Buddhism in Ch'eng Wei-Shin Lun Lao-yi Deng(成唯識論了義燈).

Jung, Yeong-Keun

Ch'eng Wei-Shin Lun Lao-yi Deng(成唯識論了義燈) is an important source to find differences between Korean and Chinese Yogacara Buddhism. In this book Huiso(惠沼) concentrates his effort to criticize Wonchuk(圓測)'s and his disciple Daoding(道證)'s Yogacara Buddhism.

I investigate and analyze these critiques to clarify differences between the two and to determine which is correct or not in this paper. There are many discrepancies in opinions on many problems, for example the reality of mind and the function of mind after enlightenment etc. And there I found the fact that differences between the two are not the matter of 'one is correct and the other is false' but their differences are originated from each point of view and position. Huiso(惠沼) is concerned about analyzing differences of phenomenon and differences of various Buddhist teachings. Therefore he emphasize that Yogacara Buddhism especially Fa-Xiang School(法相宗) is the most excellent and the supreme Buddhist teaching and the other is the lower and insufficient teaching. On the other hand Wonchuk(圓測) is concerned about making all living beings understood and enlightened. And therefore he makes an effort to explain the context and the function of various teachings.

In conclusion I can say that Wonchuk(圓測) always keeps the religious purpose to relieve of living beings in his heart, and Huiso(惠沼) takes a scholastic interest to make clear the meaning of various differences.