

초기 화엄교학의 법계연기설에 보이는 다양성 - 여래장설에 대한 대응을 중심으로

박보람

동국대학교불교문화연구원

hwaomboy@gmail.com

I. 들어가는 말

II. 지엄: 여래장설과 동거?

III. 의상: 여래장설과 결별?

IV. 법장: 여래장설로 회귀?

V. 맺음말

요약문

이 글은 초기 화엄교학의 주요인물인 지엄과 의상과 법장의 법계연기설 가운데 정연기를 대상으로 하여 여래장설에 대한 대응에서 드러나는 입장의 차이를 밝히고 그 의미를 살펴본 것이다.

지엄은 법계연기설을 구축하면서 앞서의 여래장설을 초월하려 하였고 상당 부분 성공하였지만 의도적인지는 몰라도 법계연기의 정연기에서 여래장설을 완전히 배제하지는 않는다. 즉 정연기의 수생·수생본유(수생문)가 여래장설에 기반하고 있다는 점과 본유·본유수생(본유문) 또한 본유와 수생의 단방향성이라는 점에서 여래장설의 흔적을 느낄 수 있다.

이에 비하여 의상은 보다 적극적으로 여래장설을 배제하려는 경향을 보인다. 지엄의 법계연기설을 수용하면서도 지엄에게서 보이는 여래장설의 자취를 지워버린다. 즉 본유문과 수생문의 관계에 어떠한 본말도 인정하지 않고, 본말을 인정하는 것 자체가

삼승의 여래장설이라고 비판함으로써 본유문과 수생문을 여래장설로 이해하는 것 자체를 부정한다. 또한 본유문의 본유와 수생의 단방향성에 대해서도 성인의 가르침에는 본래 정해진 선후가 없다는 이유를 들어서 양방향성을 확보함으로써 본유로부터 수생, 본유에 의한 수생, 본유가 수생함이라는 여래장설의 단방향성을 적극 타파한다.

법장의 경우는 의상과는 다른 방향을 취하여 지엄의 법계연기설을 계승한다. 즉 법계연기 중 정연기에 한해서 볼 때 법장은 정연기에서 지엄이 구축한 본유문과 수생문의 이중구조를 단일구조로 통합한 뒤 이를 지엄의 이중구조 중 여래장설에 바탕한 수생문의 내용으로 풀이한다.

요약하면 지엄이 여래장설과 여래장설로부터 탈피라는 두 방향성을 동시에 갖고 있는데 비해, 의상은 여래장설로부터의 탈피가 두드러지고 법장은 여래장설이 강화되는 경향을 보인다. 이러한 점에서 세 화엄교가가 법계연기 중 정연기에서 큰 틀은 공유하지만 여래장설에 대해서는 서로 다르게 대응한 것으로 보인다.

주제어

지엄(智儼), 의상(義相), 법장(法藏), 여래장(如來藏), 법계연기(法界緣起), 정연기(淨緣起), 화엄(華嚴)

I. 들어가는 말

지엄(智儼, 602~668)이 지론종 등 이전의 교설을 종합·비판하여 구축한 법계연기설은 화엄교학의 토대를 형성하며 후대에 많은 영향을 미친다. 특히 지엄의 제자인 의상(義相, 625~702)과 법장(法藏, 643~712)은 이를 받아들이면 서도 독자적으로 변용하여 자신만의 법계연기설로 계승해나간다. 이 글은 지엄이 법계연기설을 창안할 때, 혜원의 여래장설에 영향을 받으면서도 이를 극복하려고 한 지점으로부터 출발하여 의상과 법장이 이러한 움직임을 어떻게 독자적으로 이어나갔는지 밝히고자 한다. 즉 세 화엄교가의 법계연기설이 어떻게 같고 다른지 살펴보고 그 의미를 규명하는 것이 이 글의 목적이다.

동아시아에서 이루어진 화엄교학의 초기¹⁾부터 근현대의 화엄학 연구에 이

르기까지 법계연기설에 관해서 많은 논의가 진행되어 왔다. 특히 『대방광불 화엄경』을 독창적으로 해석하여 화엄교학을 창안하고 이를 계승·전개해 나간 지엄, 의상, 법장의 법계연기설은 근현대의 화엄학 논의에서도 핵심을 이루고 있으며 많은 선행연구가 축적되어 있다.²⁾

지엄, 의상, 법장의 법계연기설에 대한 선행연구를 개관하면 지엄과 법장의 설에 대한 논의는 상당히 많이 이루어졌지만 의상의 법계연기설에 대해서는 비교적 부실한 편이다.³⁾ 나아가 각자의 법계연기설이 어떤 영향 관계를 맺고 있으며 어떻게 같고 다른지에 대해서는 더욱 부족한 것으로 보인다.⁴⁾ 또한 법계연기설의 내용에 대해서도 선행연구들 사이에 서로 다른 의견이 대립하고 있기 때문에 다시 한 번 정리할 필요가 있다.

이와 같이 지엄, 의상, 법장의 법계연기설에 대한 근현대의 연구는 대체로 개별 교설 연구에 치중하여 이들 세 화엄조사의 비교 연구를 통해서 초기 화엄교학의 사상사적 경향과 그 의미를 밝히는 데에는 이르지 못했다. 즉 지엄에 의해서 토대가 마련된 초기 화엄교학이 의상과 법장 그리고 그 후대에 어떻게 전개되었는가에 대해서는 충분히 규명되지 않은 상태이다. 특히 의상과 법장의 경우 지엄의 화엄교학을 대부분 공유하고 있지만 각자 지엄의 화엄교학을 서로 다르게 전개시켜 나간 부분도 엄연히 존재한다.

이 글은 이러한 초기 화엄교학의 다양성과 그 의미에 대해 법계연기설을 주제로 하여 파악하려는 하나의 시도이다. 먼저 지엄에 의해서 시작된 법계연기설을 살펴본 후 의상과 법장이 각자 이를 어떻게 독자적으로 계승·발전시켜

-
- 1) 동아시아에서 형성된 화엄교학의 시대 구분에 대해 여러 논의가 있지만 이 글에서 ‘초기 화엄교학’은 지엄, 의상, 법장의 화엄교학을 가리킨다.
 - 2) 법계연기설에 대해서는 다수의 선행연구가 있기 때문에 선행연구에 대한 개별적인 소개는 본문에서 각 내용에 해당하는 대표적인 선행연구를 언급하는 것으로 대신한다.
 - 3) 이는 의상의 법계연기설을 살펴볼 수 있는 자료가 지엄·법장에 비해 한정적이었던 것에 기인한다. 다만 근래에 의상의 강의를 제자 지통이 기록한 것으로 판정된 『화엄경문답』에 법계연기설에 대한 의상의 입장을 살펴볼 수 있는 자료가 수록되어 있어서 의상의 법계연기설을 연구할 수 있게 되었다. 이후 본문에서 살펴볼 것이다. 『화엄경문답』의 저자 관련 논의는 금강대학교 불교문화연구원, 『화엄경문답을 둘러싼 제문제』(서울: 도서출판 씨아이알, 2012) 참조.
 - 4) 이와 관련하여 의상과 법장의 교학을 비교 검토한 연구로 김천학, 「동아시아 화엄사상에서 의상과 법장의 위상」, 『불교학보』 제61집(서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2012) 참조.

나갔는지를 규명할 것이다.

II. 지엄: 여래장설과 동거?

지엄이 그의 초기 저술인 『대방광불화엄경수현분제통지방궤(大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌)』(이하 『수현기』)에서 법계연기설을 구축할 때 그는 법계연기설과 여래장설을 어떤 관계로 인식하였는가? 또는 그의 법계연기설에서 여래장설은 어떠한 위치를 차지하고 있는가?⁵⁾

이를 위해 『수현기』의 해당 구문을 살펴보기 전에 선행연구들을 개괄하면,⁶⁾ 대체로 지엄이 법계연기설을 구축할 때 여래장설을 핵심으로 하는 정영사 혜원(淨影寺慧遠, 523~592)의 영향을 받는 동시에 그것을 초월하려는 입장이었다고 평가한다. 즉 지엄은 법계연기설에서 여래장설을 수용하면서도 혜원이 이를 정연기(淨緣起)와 염연기(染緣起) 양 쪽 측면에서 모두 활용하였던 것과는 달리 여래장설을 염연기에만 한정하고 정연기⁷⁾에서는 여래장설을 벗어나 성기설에 기반한 연기설을 확립하면서 화엄교의 독자성을 추구하였다

5) 지엄의 법계연기설과 여래장설의 관계를 논하기 위해서는 지엄에게 여래장설이 무슨 의미인지에 대해서 먼저 살펴보아야만 할 것이다. 이에 대한 내용은 지엄의 법계연기설 중 염연기에 집중적으로 논해진다. 하지만 이는 별도의 논고가 될 주제이므로 여기서는 일단 논의의 진행을 위하여 지엄의 염연기 중의 여래장설을 간략히 요약한다. 즉 지엄에게 여래장설이란 (1) 여래장이 모든 염법의 발생주체여서 생사윤회의 원인으로 작용한다. 일반적인 여래장설의 경우 여래장이 정법의 발생주체로도 인정되어 해탈도의 원인이기도 하지만 지엄은 이를 배제하려는 경향이 있다. 이에 대해서는 이후 본문에서 별도로 논한다. (2) 여래장이므로 숨음과 드러남, 또는 재전(在纏)과 출전(出纏)의 구분이 있으며 숨음과 드러남에 별도의 체는 없을지라도 역용의 차이가 인정된다. 지엄이 인식하는 여래장설과 관련해서는 石井公成, 『華嚴思想の研究』(東京: 春秋社, 1996), 第一部 第二章 第一節 참조.

6) 木村清孝, 『初期中国華嚴思想の研究』(東京: 春秋社, 1977), 第二篇 第六章; 吉津宜英, 『華嚴禪の思想史的研究』(東京: 大東出版社, 1985), pp.49-53; 정순일, 「지엄의 화엄성기사상」, 『한국불교학』 제12집(서울: 한국불교학회, 1987); 전해주, 『義湘 華嚴思想史 研究』(서울: 민족사, 1993), pp.50-55; 石井公成, 앞의 책, 第一部 第二章 第一節; 조운호, 「『화엄경』의 여래장적 해석과 성불론」, 『철학논총』 67-1(서울: 새한철학회, 2012) 외 다수.

7) 정연기 가운데에서도 특히 본유(本有)와 본유수생(本有修生)에 해당한다. 이에 대해서는 뒤에서 다룬다.

는 것이다.⁸⁾

지엄의 법계연기설에 대한 이러한 주장은 과연 정당한 것일까? 정당하다면 지엄은 자신의 연기설의 핵심이라고 할 수 있는, 성기설에 바탕한 정연기에서 여래장설과 완전히 이별하였는가? 아래에서는 지엄의 법계연기설에 관한 구문을 직접 살펴보면서 이를 확인해보고자 한다.

지엄의 법계연기설과 관련하여 대표적인 구문은 『수현기』에서 『화엄경』 「십지품(十地品)」 제6 현전지(現前地)의 10중 십이인연을 주석하는 과정에 나온다. 아래에 그 가운데 정연기 부분만을 내용별로 나누어 인용한다.⁹⁾

- ① 대경(=『화엄경』)에 의하면 법계연기는 여러 가지가 있지만 지금 중요한 부분으로 간략히 포섭하면 둘이 된다. 첫째는 범부염법을 기준으로 연기를 변별한 것이고 둘째는 보리정분을 기준으로 연기를 밝힌 것이다.
- ② 정문(淨門)을 기준으로 한 것은 중요한 [부분으로 간략히] 포섭하면 넷이 된다. 첫째는 본유(本有), 둘째는 본유수생(本有修生), 셋째는 수생이라 이름 붙이고, 넷째는 수생본유이다.
- ③ 본유라고 말한 것은 연기의 본실(本實)로서 [연기의 본실인] 체는 정(情)인 것을 여원 것으로 법계에 드러나 삼세에 움직이지 않는다. 따라서 「성기품」에 중생의 마음에 티끌 수의 경전들이 있고 보리의 큰 나무가 있어서 중생과 성인이 함께 증득한다고 한다. 사람이 증득함에 앞뒤가 같지 않지만 그 나무는 다름을 나누지 않으므로 본유임을 안다. 또 이 「십지품」 현전지 중 연생문의 12인연이 곧 제일의이다.
- ④-1 본유수생이라고 말한 것은 이러한 여러 정품(淨品)이 본래 다른 성품이 없으나 지금 여러 연을 기준으로 새로운 선(善)을 발생시키는 것이다. 저 여러 연에 의거함은 망법이지만 발생시킨 진지(眞智)는 보현에 합치한다. [본]성(本有)의 체는 본래 분별이 없으며 수[생]의 지(智) 또한 분별이 없다. 따라서 지는 이치에 수순하지 여러 연에 수순하지 않는다. 따

8) 石井公成, 앞의 책, p.101.

9) 아래의 구문은 지엄의 법계연기를 논하는 선행연구라면 빠짐없이 다루기 때문에 진부할 정도로 중복되는 부분이고 상당히 긴 분량이지만 지엄의 법계연기설 확인과 이후 의상과 법장의 법계연기설과의 비교를 위해서도 필수적이므로 불가피하게 인용한다.

라서 수생이 곧 본유를 좇아서 [본]성과 동일하게 발생함을 안다. 그러므로 「성기품」에 보리심을 성기라고 이름 붙이기 때문이라고 한다.

④-2) 문) 본유수생은 이미 새로 발생함[新發]의 뜻으로 예전[舊]이 아닌데 어째서 본성을 따른다고 설하는가? |답| 이 품목(본유수생의 품목)에서 새로 생겨남[新生]의 뜻을 ‘수생’이라고 설한 것으로 본[성]과 뜻이 가깝기 때문에 [본]성으로부터 일어난 것이다. 지금의 알곡이 겉초의 [알곡과] 다르지 않으니 [겉초의] 근본 알곡에 수순하여 가깝지만 지금의 연을 상대하면 멀기 때문에 [새로 생겨남이라고 하지] 새로 얻음[新得]이라고 설하지 않는 것과 같다. 이는 생각하면 알 수 있을 것이다.

⑤ 수생이란 믿음 등의 선근이 앞서는 현전하지 않다가 지금 정교(淨教)를 상대하고 연에 의지하여 비로소 발생하는 것이다. 따라서 새로 생겨남[新生]이라고 설한다. 따라서 논에 저들에게 무분별지가 없기 때문이라고 한다.

⑥-1 수생본유란 [다음과 같다.] 그 여래장성이 여러 속박[纏]에 숨어 있어서 범부가 곧 미혹하여 처해 있어도 깨닫지 못한다. 만약 미혹한 때를 대하면 있다고 이름 붙이지 않는다. 따라서 『무상론』에 만약 있다면 마땅히 보아야 한다고 하고 또 『섭론』에 의하면 얻음과 얻지 못함, 봄과 보지 못함 등이 있기 때문이라고 한다. 지금 얻은 무분별지가 법신을 비로소 드러내어[始顯] 속박에 있는 [법신이] 청정함을 이룬다. 앞서 [속박을 당하여 법신에] 힘이 없어서 저 법이 없음과 같다가 이제 역용[用]을 이루니 본래 앞서 없는 것과 다르다. 따라서 본유라고는 이름 붙일 수 없으며 수[생]의 청정이라고 설한다.

⑥-2) 문) 만약 비로소 드러냄[始顯]을 닦아 일으킴이라고 설한다면 [비로소 드러낸다고 하지 말고] 수생이라고 이름 붙여야지 어째서 [비로소] 드러낸다고 설하는가? |답| 단지 수생문 중의 뜻이 본유를 이름을 드러내기 위해서이다. 앞서 미혹한 마음에 있어서는 체의 역용을 설하지 않다가 이제 저 법신이 있다고 비로소 설한다. 따라서 저 [법신]과는 새로 생겨남 [의 쪽]이 가깝고 앞서의 [본]유[의 쪽]과는 뜻이 먼 줄 안다. 논에서 여윌과 여의지 않음의 무상(無常)이라고 하는 것과 같다. 이미 무상을 말했으므로 본유를 좇을 수 없다.

⑦ 위의 네 뜻이 이 연생에 이치로는 통틀어 있지만 만약 해당 경문을 대

하면 이 열 번의 연생에는 오직 두 문이 있으니 첫째는 수생, 둘째는 수생본유이다. 나머지 둘은 성기품에 있다.¹⁰⁾ (* 원숫자는 필자. 이하 동일)

1. 수생문은 여래장설인가?

대부분의 선행연구에서 지엄 법계연기설 중 염연기는 여래장설을 정점으로 구성되었으며 정연기의 경우에 본유와 본유수생이 여래장설을 벗어나 성기설의 입장에서 구성된 것이라는 점에는 이견이 없지만¹¹⁾ 수생과 수생본유에 관해서는 서로 다른 의견이 있다. 수생본유가 “실천에 의하여 여래장의 본래적인 청정성이 나타나게 된다고 하는 연기의 측면”¹²⁾이라고 하는 주장이 있는 반면에, 수생본유가 “여래장에 의한 정연기를 설한다고 하는 것보다는 오히려 여래장이 본유가 아니라는 점을 주장하려고 하는 점이 분명할 것”¹³⁾이며 “수생본유문에서 법신이 여래장이라는 모습으로 이전부터 존재하고 있었다고 하는 것보다도 그 법신이 수행에 의해서 새롭게 발견되었다는 쪽에 중점이 놓여 있다”라는 해석도 있다. 다만 두 입장 모두 그 근거를 자세히 밝히고 있지

10) 智儼, 『수현기』 卷3(『大正藏』35, pp.62下25-63上29), “依大經本, 法界緣起乃有衆多, 今以要門略攝爲二. 一約凡染法以辨緣起, 二約菩提淨分以明緣起. 約淨門者要攝爲四. 一本有, 二本有修生, 三名修生, 第四修生本有. 言本有者, 緣起本實, 體離謂情, 法界顯然, 三世不動. 故性起云, 衆生心中, 有微塵經卷, 有菩提大樹, 衆聖共證. 人證前後不同, 其樹不分別異, 故知本有. 又此緣生文十二因緣即第一義. 言本有修生者, 然諸淨品本無異性, 今約諸緣發生新善. 據彼諸緣乃是妄法, 所發眞智乃合普賢. 性體本無分別, 修智亦無分別. 故智順理, 不順諸緣. 故知修生即從本有, 同性而發. 故性品云, 名菩提心爲性起故. 問. 本有修生, 既是新發義, 非是舊, 云何乃說從其本性? 答. 此品爲是新生之義, 說是修生, 與本義親, 故從性起. 如今殺不別劫初, 順本親親, 對今緣疎故, 不說新得. 此思可解. 三修生者, 信等善根, 先未現前, 今對淨教, 賴緣始發. 故說新生. 故論云, 彼無無分別智故. 四修生本有者. 其如來藏性, 隱在諸纏, 凡夫即迷, 處而不覺. 若對迷時, 不名爲有. 故無相論云, 若有, 應見, 又依攝論云, 有得不得見不見等故也. 今得無分別智, 始顯法身, 在纏成淨. 先無有力, 同彼無法, 今得成用, 異本先無. 故不可說名爲本有, 說爲修淨. 問. 若說始顯爲修起者, 名曰修生, 云何說顯? 答. 只爲是顯修生門中義成本有. 先在迷心不說體用, 今時始說有彼法身. 故知與彼新生是親, 先有義疎. 如論云, 離不離無常. 既言無常, 不可從本有. 上來四義, 於此緣生, 理實通有, 若對經分文, 此十番緣生, 唯有二門, 一修生, 二修生本有. 餘二在性起品.”

11) 정순일, 앞의 논문, pp.106-109; 전해주, 앞의 책, pp.52-53; 石井公成, 앞의 책, p.83, pp.93-95 등. 반면 고승학, 『화엄 교학에서의 연기(緣起) 개념』 『불교학연구』 제37집(서울: 불교학연구회, 2013), p.129에서는 “본유와 본유수생으로서의 성기는 중생들이 시간을 초월한 여래장을 원리의 차원에서 가지고 있으며, 그 여래장의 지혜가 수행을 통해 나타남을 말한다.”고 하여 앞의 선행연구들과는 다른 이해를 보인다.

12) 정순일, 앞의 논문, p.109. 전해주, 앞의 책, p.54에도 비슷한 주장이 보인다.

13) 石井公成, 앞의 책, p.89. 바로 뒤의 인용문도 출처 동일.

는 않아서 그에 대해 더 이상의 논의를 진행하는 것은 힘들다.

이에 대해서 필자는 전자의 입장을 지지한다. 즉 본유와 본유수생의 ‘본유’와 달리 수생본유에서 ‘본유’란 여래장이며 이것이 수행에 의해서 비로소 드러나는 것이 수생본유의 의미이다. 이를 입증하기 위해서는 먼저 지엄의 법계연기설에서 본유와 본유수생의 ‘본유’와 수생본유의 ‘본유’가 같은지 다른지에 대해서 논해야만 한다. 왜냐하면 지엄의 법계연기설에 보이는 이 두 가지 ‘본유’의 차이를 인식하지 않으면 각각의 ‘본유’를 정확하게 파악할 수 없기 때문이다.

1) 본유문과 수생문 중 ‘본유’와 ‘수생’의 같고 다름

지엄의 법계연기설은 크게 본유문의 본유·본유수생과 수생문의 수생·수생본유로 나뉜다. 이 네 항목이 ‘본유’와 ‘수생’이라는 두 개의 표현만으로 구성되기 때문에 선행연구들은 예를 들어 본유문의 ‘본유’와 수생문의 수생본유 중 ‘본유’가 같은지 다른지를 구분하지 않고 혼동하여 사용하는 경우가 많았다.¹⁴⁾ 이러한 혼동은 본유문과 수생문의 근본적인 입장 차이, 그리고 이 두 문에 의해서 상호보완적으로 드러나는 지엄의 법계연기설을 파악하는데 하나의 장애로 작용하여 왔다.¹⁵⁾

‘본유’와 ‘수생’을 논하기 위해서 먼저 네 항목을 좀 더 간결하게 표현하면 아래와 같을 것이다.

㉑ 본유: |정의 연기의 본실이다. |설명 정(情)을 여의었고 법계에 이미 드러나 있으며 삼세에 부동하다.

㉒ 본유수생: |정의 연기의 본실[**본유**]이 보현에 합치하는 진지(眞智)를

14) 일례로 박태원, 『義湘의 性起思想』, 『철학』 제49집(서울: 한국철학회, 1996), p.13과 織田顯祐, 『華嚴教學成立論』(京都: 法藏館, 2017), pp.378-379 등에서는 본유, 본유수생의 본유, 수생본유의 본유 모두를 본래의 진실성 또는 중생성과 관계 없는 본래성으로 동일하게 보고 있다.

15) 본유문과 수생문 사이의 차별은 지엄의 법계연기설의 특징이다. 후술하듯이 의상과 법장은 각각 다른 이유에서 이 둘을 구분하려고 하지 않는다.

발생[수생]시킨다.

|설명| 본유수생의 진지는 없던 것을 새로 얻은 것이 아니라 본유를 좇아서 새로 발생한 것이다.

㉔ 수생: |정의| 예전에 나타나 있지 않았던 선근이 가르침의 연에 의하여 새로 발생한다.

㉕ 수생본유: |정의| 무분별지[수생]가 숨어 있던 여래장[본유]을 비로소 드러낸다.

|설명| 수생본유의 본유는 없던 것을 새로 얻은 것은 아니지만 본유(㉔)라고 이름 붙일 수도, 본유(㉕)를 좇을 수도 없다.

본유문의 본유와 본유수생 중의 본유는 모두 연기의 본실을 가리킨다. 그리고 수생문의 수생(믿음 등의 선근)과 수생본유 가운데 수생(무분별지)은 모두 수행도상의 선근이므로 같다고 볼 수 있다.

그러나 본유문의 본유와 수생문의 수생본유 중 본유는 같다고 보기 힘들다. 왜냐하면 본유문의 본유는 삼세에 움직임이 없는 연기의 본실인 반면 수생문의 본유는 예전에는 숨어 있다가 비로소 드러나는 여래장이기 때문이다. 좀 더 자세히 비교하면 아래와 같다.

<표 1> 본유문의 본유와 수생문의 본유

본유문의 본유=연기본실	수생문의 본유=여래장
[본래] 망정을 여의었다.	번뇌에 속박되어 있다.→청정함을 이룬다.
법계에 드러나 있다. 삼세에 부동하다.	숨어 있다.→드러난다.
	* 본유(㉔)라고 이름 붙일 수도, 본유(㉕)를 좇을 수도 없다.

위 표를 보면 두 본유는 기본적으로 그 위상을 달리하고 있기 때문에 같다고 볼 수 없다. 즉 본유문의 본유는 “본래 구경이어서 닦아 지음을 여윈”¹⁶⁾ 것으로

16) 智儼, 『華嚴經內章門等雜孔目章』卷4(T45, p.580c5-6), “本來究竟, 離於修造.”

새삼스럽게 법계에 드러내거나 만들어내는 등의 조작이 본래 필요 없다. 반면에 수생문의 본유는 본유문의 본유인 연기본실이 아니라 여래장이다. 번뇌에 속박되어 있던 여래장의 청정성이 수생에 의해서 비로소 드러나는 것으로 후득지인 무분별지에 의해서 새롭게 드러낼 필요가 있다. 그러므로 본유문의 본유와 수생문의 본유는 서로 다른 것임을 알 수 있다.

이를 바탕으로 앞의 논의로 되돌아가 보자. 먼저 염두에 둘 점은 본유문의 본유와 수생문의 본유가 다르다는 점이다. 이 점을 분명히 하지 않으면 수생문의 수생본유를 본유문의 본유와 같은 입장에서 잘못 파악할 수 있기 때문이다.

본유문과 수생문을 구분하고 보면 수생문의 수생과 수생본유는 여래장설에 기반하고 있는 것으로 보인다. 왜냐하면 앞서 살펴보았듯이 수생본유는 “여래장성이 여러 속박[纏]에 숨어 있”다가 수생에서 “지금 얻은 무분별지가 법신을 비로소 드러내어[始顯] 속박에 있는 [법신이] 청정함을 이”루는 것이기 때문이다. 이는 전형적인 여래장설 가운데 정연기에 해당하는 내용이다. 따라서 지엄의 수생문은 성기설에 기반하고 있는 본유문과는 달리 여래장설에 가까운 것으로 보아야 것이다. 물론 수생문은 염연기의 여래장설과 다르다. 염연기의 여래장설이 생사를 반복하는 연기라면 정연기의 수생문은 해탈도를 이루는 연기이기 때문이다.

앞서 살펴본 바와 같이 본유문의 본유와 수생문의 본유가 다르다면 본유문의 수생과 수생문의 수생은 어떠한가? 본유문의 본유수생 중 수생은 연기본실에 의해서 새로 발생하는, 보현에 합치하는 진지(眞智)이고 수생문의 수생은 연에 의하여 새로 발생하는, 이전에는 나타나 있지 않던 선근 즉 믿음 또는 무분별지이다. 이 두 수생 또한 서로 같을 수 없다. 왜냐하면 (1) 발생시키는 주체(能發)가 다르다. 본유문의 수생은 연기본실인 본유가 발생시키지만, 수생문의 수생은 발생시키는 주체가 명시되어 있지 않지만 “정교를 상대하고 연기에 의지하여” 발생하는 것으로 그 주체가 연기본실이 아닐 뿐만 아니라 수생문의 본유인 드러난 여래장이 아니라는 점은 분명하다. 그러므로 두 수생은 발생주체가 다르다. (2) 발생하는 대상(所發)이 다르다. 본유문의 수생은 보현에 합치

하는 진지이고 수생문의 수생은 선근 가운데 무분별지가 대표적이다. 진지와 무분별지는 지엄에게 같은가, 다른가?

⑧ 셋째, [십지품의] 종(宗)은…중략…둘째는 다스리는 주체(能治)이다. 말하자면 바로 무분별지와 그리고 보현·성기지이다.¹⁷⁾

⑧은 지엄이 『화엄경』 「십지품」의 종지를 설명하는 부분이다. 여기에서 지엄은 「십지품」의 종지 중 수행의 주체라고 표현될 수 있는 지혜로서 무분별지와 보현지 그리고 성기지의 3종을 열거하고 있다. 따라서 지엄에게 무분별지와 보현지는 동일한 것이 아니고 따라서 보현[지]에 합치하는 진지 또한 무분별지와 같을 수 없다. 따라서 본유문의 수생과 수생문의 수생 또한 서로 동일한 대상을 가리키지 않는다.

〈표 2〉 본유문의 본유·수생과 수생문의 본유·수생

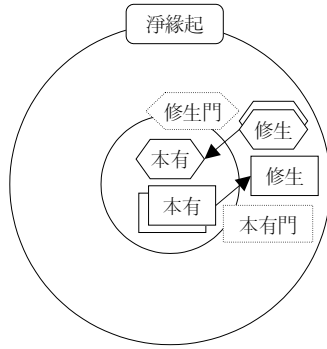
	본유문	수생문
본유	緣起本質(性起智)	如來藏
수생	眞智(普賢智)	無分別智

이상의 내용을 전체적으로 보면 본유문은 내적인 본유(연기본실)가 외적인 수생(보현지)을 일으키는 외향문(外向門)이고 수생문은 외적인 수생(무분별지)이 내적인 본유(여래장)를 드러내는 내증문(內證門)이라는 점에서 방향을 서로 달리 하고 있다.¹⁸⁾ 물론 각 문 사이의 ‘본유’와 ‘수생’은 같은 표현이지만 다른 대상을 가리키는 앞서 살펴본 바와 같다. 따라서 지엄의 법계연기설 중 정연기, 즉 해탈도를 이루는 연기는 단방향이 아니라 외향과 내증의 두 방향에서 상호보완적으로 구성되어 있다.¹⁹⁾ 그리고 표현상으로는 ‘본유’와 ‘수생’의

17) 智儼, 『수현기』 卷3(『大正藏』35, p.48上12-14), “第三宗者…[中略]…二能治。謂正無分別智及普賢性起智。”

18) 물론 ‘내적’, ‘외적’이라는 방향성은 설명을 위한 비유일 뿐 실제로 본유가 내적이고 수생이 외적이라고 하여 내외를 구분하는 것은 아니다.

두 가지만 사용되지만 각 문에 속한 ‘본유’와 ‘수생’은 서로 다른 대상을 지칭하므로 네 개의 요소가 네 개의 항목을 구성하고 있는 것이다.



〈그림 1〉 지업의 정연기 구조

2. 본유문은 여래장설을 여의었는가?

이상으로 지업의 법계연기설 중 정연기의 수생문이 여래장설에 기반한 것임을 살펴보았다. 그렇다면 본유문은 대부분의 선행연구가 일치하는 것처럼 완전히 여래장설로부터 벗어났을까? 물론 필자도 본유문이 여래장설에 기반한 것이라고 생각하지는 않지만 지업의 본유문에는 아직 여래장설로부터 완전한 독립을 이루지 못한, 또는 얇은 흔적이 보인다.

본유문의 본유는 연기본실로서 여래장이 아니다. 본유수생은 연기본실인 본유가 보현지를 새로 발생시키는 것으로, 보현지에 의해서 연기본실인 본유가 새삼스럽게 드러나는 것이 아니며 또한 숨어 있던 여래장을 드러내어 재전법신이 출전법신으로 되는 것도 아니다. 여기에서 보현지를 새로 발생시킨다고 하더라도 이 보현지는 본유의 연기본실(성기지)을 좇아 본성과 동일하다.

19) 이러한 구성은 『법계도기총수록』의 5해인설에서 언급되는 불외향(佛外向)과 보현내증(善賢內證)의 관계를 연상시킨다. 지업의 법계연기설 중 정연기의 본유문과 수생문이 반대 방향이라는 사실은 바로 그 둘의 관계 내지는 만나는 지점에 대한 궁금증을 불러 일으킨다. 이 점에 대해서도 불외향과 보현내증의 관계 또는 접점에 대한 논의가 도움이 될 것이다.

그러므로 본유의 입장에서 세간의 12인연이 곧 제일의제라고 하며 본유수생의 측면에서 보리심이 성기라고 한다. 따라서 본유문에는 여래장설의 특징인 재전과 출전, 숨음과 드러남 등의 염정의 대조 내지는 화합이 보이지 않는다. 이러한 점에서 지엄의 본유문은 수생문처럼 여래장설에 기반하고 있다고 보기는 힘들다.

그럼에도 불구하고 본유문에는 여래장설의 희미한 자취가 느껴지는 부분이 있다. 그것은 바로 본유문 내 본유와 수생간의 단방향성이다. 단방향성이란 무엇인가? 아무리 수생과 본유, 연기와 본실, 12인연과 제일의, 보리심과 성기의 같음을 강조하더라도 지엄의 본유문은 결국 수생이 본유를 좇아서[從本有] 본성과 동일하다는 일관된 단방향성을 지닌다.

본유는 언제나 본유이고 수생은 항상 본유를 좇아서 새로 발생하는 것인가? 본유와 수생은 가역적일 수 없는가? 보리심(본유수생)이 곧 성기(본유)여서 즉 보리심이 성기를 좇아 새로 발생한다면 반대로 성기가 곧 보리심이어서 성기가 보리심을 좇아 새로 발생할 수는 없는가? 이에 대해서 지엄의 현존 문헌에는 별다른 논의가 보이지 않는다. 현존 자료에 의하는 한 지엄의 본유문은 세간의 염정 화합과 해탈도의 염분(染分) 초월 등 여래장설의 특성은 여의었지만 본유와 그로부터 수생이라는 단방향 구조로부터 배어나오는 여래장설의 흔적까지 완전히 떨쳐내지 못한, 또는 얇은 것으로 보인다.

3. 본유문과 수생문의 구별

앞에서 지엄의 법계연기설 가운데 정연기의 본유문과 수생문은 서로 다른 방향에서 상호보완적으로 정연기를 구성하고 있음을 살펴보았다. 또한 본유문의 본유와 수생문의 수생본유 중 본유, 그리고 본유문의 수생본유 중 수생과 수생문의 수생이 같지 않은 것도 확인하였다. 그렇다면 본유문과 수생문의 관계는 어떠한가? 같은가, 다른가? 아니면 하나가 다른 것을 포섭하는가?

둘 사이의 관계에 대해서 앞의 정연기 인용문(①-⑦)은 많은 정보를 알려 주지는 않는다. 그러나 ⑥에 의하면 수생문의 수생본유는 본유문의 본유라고 이

를 붙일 수도 없을 뿐만 아니라 본유를 좇을 수도 없다고 하여 본유문과 수생문 사이의 차별 내지는 고립을 강조하고 있다. 둘 사이의 관계를 보다 자세히 살펴보기 위해서는 다른 접근이 필요하다. 다음의 예문을 보자.

⑨ 문장 중에 둘로 나눈다. 첫째, 「불소상광명공덕품」까지는 방편으로 대치하여 닦아 이루는 인과를 밝히고 둘째, 「보현보살행품」 아래로 「보왕여래성기품」까지는 자체인과를 밝힌다.²⁰⁾

⑨는 「보살명난품」 주석 초반부의 일부분으로 『화엄경』 여러 품을 두 종류의 인과로 구분하는 문장이다. 이것을 「십지품」은 수생문에, 「보현보살행품」과 「보왕여래성기품」은 본유문에 해당한다는 ⑦과 함께 놓고 보면 법계연기의 정연기를 다음처럼 인과와 품에 배대시킬 수 있다.

〈표 3〉 정연기·인과·품의 관계

정연기	인과	품
本有門	自體因果	「普賢菩薩行品」, 「寶王如來性起品」
修生門	修成因果	「菩薩明難品」 - 「佛小相光明功德品」

이러한 관계를 염두에 두고 자체인과와 수성인과에 대한 지엄의 설을 살펴보면 본유문과 수생문의 관계를 지엄이 어떻게 인식하였는지 엿볼 수 있다.

⑩-1 이 [자체]인과와 위의 수성인과는 어떻게 다른가? 만약 연을 기준으로 분제를 취하면 즉 위의 [수성인과]에 속하고, 성을 여의고 시작과 끝을 없애면 곧 이 [자체인과]에 속한다.

⑩-2 |문| 위의 자리에서 성을 여임을 널리 밝혔는데 이것은 무엇인가?

|답| 앞은 개별적 행을 포섭하여 체로 나아가는 방편을 삼고자 하기 때문

20) 智儼, 『수현기』 卷3(『大正藏』35, p.28上10-12), “文中分二. 初說小相已來, 明方便對治修成因果. 二普賢菩薩品下說性起品, 明自體因果.”

이다. 여기에서 밝히는 바는 바로 이치에 수순하는 행의 성이다. 그러나 [자체인과와 수성인과에] 두 체는 없고 뜻이 서로 같지 않을 뿐이다. [수성인과는] 연으로써 연을 다하고 [자체인과는] 성으로써 곧 성을 갖춘다. …중략…

⑩-3 |문| 일어날 때 여임(자체인과=성기인과)과 연수[인과]는 어떻게 다른가?

|답| 연수[인과]는 연을 여의면 곧 이루어지지 않고 성기[인과]는 연이 없어도 곧 줄어들지 않기 때문에 다르다.²¹⁾

⑩에 의하면, 화엄교가의 논법에 익숙한 이라면 예상할 수 있듯이, 본유문과 수생문의 관계는 기본적으로 다르지만 그렇다고 두 체가 있어서 다른 것이 아니라 뜻[義]이 다른 것뿐이다. 그러나 앞서 언급했듯이 수생문은 본유문의 본유를 좇을 수 없다. 둘 사이가 격리되어 있는 것이다. 이처럼 둘 사이의 관계를 맺어줄 접점을 확보하지 못한 상태에서 어떻게 둘의 체가 다르지 않은지에 대해서는 명확한 설명이 없다. 더 이상 논의가 진행되지는 않아서 보다 자세한 내용은 알 수 없는 상태이다. 이에 대해서는 후술하는 의상의 법계연기설에서 보다 자세히 다루어진다.

지엄 법계연기설의 정연기 중 본유문의 단방향성이 지엄이 자신의 법계연기설 전체를 바라보는 입장에 따른 의도적인 것인지 아니면 여래장설의 불완전한 초월과 성기설의 불안정한 자리매김 때문인지 필자는 알지 못한다. 또한 본유문과 수생문의 관계에 대해서도 지엄은 다르다고 하면서도 체가 다른 것은 아니라고 하지만 더 이상 자세한 설명은 찾지 못하였다.

그러나 지엄에게 보이는 이러한 본유문의 단방향성과 본유문과 수생문의 관계에 대한 불분명함이 지엄의 제자인 의상과 법장의 법계연기설에서 각기 다른 방향으로 전개해 나가는 것을 볼 때 의상과 법장이 이 주제, 즉 법계연기

21) 智儼, 『수현기』 卷3(『大正藏』35, p.78下14-24), “此因果與上修成云何取別? 若約緣分齊取, 卽屬上, 離性混始終, 卽屬此. 問. 上地中廣明離性, 此云何也? 答. 前欲攝別行爲趣體方便故也. 此中所明, 正是順理之行性也. 而無二體, 義不相是耳. 以緣盡緣, 以性卽並性也. …(中略)…問. 起時離與緣修何別? 答. 緣修離緣則不成, 性起無緣卽不損故別也.”

설과 여래장의 관계에 대해서 나름대로의 문제의식을 갖고 있었다고 추정할 수 있다. 이에 대해서는 다음에서 살펴보기로 한다.

III. 의상: 여래장설과 결별?

1. 본유문과 수생문의 상즉

의상은 지엄에게서 불분명했던 정연기 내 본유문과 수생문의 관계를 보다 자세히 논의한다. 하지만 지엄의 입장과는 같으면서도 조금 다른 경향이 보인다.

의상의 강의를 제자가 기록한 것이라고 전해지는 『화엄경문답』은 연수인과의 성기인과의 무었인지에 대해서 문답을 진행한다. 아래는 답의 일부분이다.

⑪ 연수인과의 법은 자신의 머무름 없는 실성을 수순한다. 따라서 비록 연을 따라서 생겨서 나타나지만 본래 생겨나지 않는다. 생겨나지 않기 때문에 생겨남이 곧 생겨나지 않음이다. 생겨나지 않음의 모습을 얻을 수 없는 뜻 등을 성기인과라고 이름 붙인다.²²⁾

⑫ 그 연수인과의 없으면 곧 성기인과의 없고 성기인과의 없으면 곧 연수인과의 이루어지지 않는다. 그러한즉 연수인과의 상을 여의고 체에 수순하기 때문에 성기인과의 되고 성기가 곧 연을 따르기 때문에 연수인과의 된다. 비록 [연수인과의와 성기인과의] 두 체가 없지만 뜻이 서로 같지는 않다.²³⁾

⑪에서 우선 의상이 수생문은 자신의 머무름 없는 실성[無住實性]을 수순한다고 하는 점에 주목하자. 여기에서 머무름 없는 실성은 지엄이 말하는 본유문의 본유인 연기의 실성을 가리키는 것으로 생각된다. 왜냐하면 수생문 즉 연수

22) 『華嚴經問答』卷2(『大正藏』45, p.609c17-20), “此緣修因果法, 順自不住實性. 故雖隨緣生顯, 而從本不生. 不生故生即不生. 不生相不可得之義等, 名為性起因果.”

23) 『華嚴經問答』卷2(『大正藏』45, p.609c24-27), “其無緣修即無性起, 無性起即不成緣修. 然即其緣修是離相順體故為性起, 性起即是隨緣故為緣修. 雖無二體, 二義不相是也.”

인과는 연기의 부문을 밝히는데 그 연기 “자신의 머무름 없는 실성”이라면 즉 ‘연기의 실성’이기 때문이다. 즉 의상은 수생문이 본유문을 수순한다고 함으로써 둘 사이의 접점을 확보한 것이다. 이는 지엄이 수생문은 본유문을 좇을 수 없다고 하는 것과는 다른 입장이다. 그리고 인용문 전체적으로, 나아가 지면 관계상 전부 인용하지 못했지만 앞뒤로 이어지는 문장에서도 수생문과 본유문이 상당히 적극적으로 관계를 맺고 있는 것으로 설명되며 이는 지엄에게서 수생문과 본유문이 고립적인 것과는 상당히 대조적이다.

⑫에서 “두 체가 없지만~” 구절은 지엄을 인용한 부분(⑩-2)이다. 하지만 지엄은 이에 대해서 별다른 설명을 하지 않는다. 하지만 지엄은 기본적으로 수생문과 본유문을 서로 떼어놓으려는 경향이기에 때문에 어떻게 두 문이 체가들이 아닌지에 대해서는 이해하기 어려운 점이 있다. 예를 들어 ⑫의 “연수인과가 없으면 곧 성기인과가 없고 성기인과가 없으면 곧 연수인과가 이루어지지 않는” 것, 즉 수생문이 없으면 본유문이 없고 역으로도 그러한 것이 지엄에게도 가능할까? 지엄의 현존 설명에 의하는 한 둘은 기본적으로 다른 사태이다. 지엄에게 무분별지와 그로 인한 출전법신이 아니라면 연기실성과 그로 인한 보현지가 없어지겠는가?

이에 대해서 의상은 수생문이 본유문을 수순한다고 하여 둘 사이를 소통시키고 또한 앞서 무주실성을 수순한다고 했던 수생문이 다시 체를 수순한다고 바꿔 말한다. 즉 의상에게 본유문과 수생문은 한 가지 사태의 다른 이름일 뿐이다. 하나의 사태를 파악할 때 연기의 실성인 생겨나지 않음[不生]이라는 체를 따르면 이를 성기인과 또는 본유문이라고 하고 이 사태를 생겨남[生]이라는 연의 입장에서 파악하면 연수인과 또는 수생문이라고 할 뿐이기에 두 체는 없지만 그렇다고 둘이 뜻조차 같은 것은 아니라는 것이다.²⁴⁾

이를 따르면 의상에게는 본유문과 수생문에 어떠한 근본적인 차이도 있을

24) 이런 점에서 볼 때 의상이 본유문의 본유·본유수생과 수생문의 수생·수생본유의 구체적인 내용을 지엄과 동일하게 생각했는지는 의심스럽지만 현존 문헌에서 이를 확인할 수 있는 내용을 찾을 수 없다.

수 없다. 하나의 사태를 파악하는 두 가지 방식일 뿐이어서 둘 사이에 어떤 근본적인 차이를 인정할 수 없기 때문이다. 따라서 예를 들어 본유문을 본(本)으로 수생문을 말(末)로 보는 그러한 입장은 당연히 불가능하다.

⑬ |문| 만약 그렇다면 곧 연수가 아니면 성기가 없고 성기가 아니면 연수가 없습니다. 성기가 아니면 연수가 없기 때문에 연수는 본유를 말미암지 않음이 없습니다. 연수가 아니면 본유가 없기 때문에 본유는 연수가 아니면 원인[由]이 없습니다. 이미 [본유와 연수의] 힘이 가지런한데 어째서 본과 말의 뜻이 있습니까?

|답| 그러하다. 연기의 무분별법 가운데 능히 수순하여 이해한다면 먼저 의거함을 따라서 본으로 삼는다. [본과 말로 삼음에] 장애가 없는데 어찌 정해진 본과 말의 뜻이 있겠는가? 생각하면 알 수 있을 것이다.²⁵⁾

이처럼 의상에게는 하나의 사태를 파악 방식에 따라서 본유문으로 부르거나 또는 수생문이라고 가리키는 것뿐이므로 그 둘 사이에 근본적인 차이를 둘 수 없다. 따라서 본유문은 고정적으로 본이 될 수 없고 수생문은 말이 될 수 없다. 다만 가리킴에 따라서, 필요에 응하여 본유문이 본이 되기도 하고 말이 되기도 하며 수생문도 마찬가지이다.

이처럼 정해진 본과 말이 없으며 필요에 따라서 그 중 하나를 얻는다는 발상은 의상의 직설은 아니지만 의상계 문헌인 『법계도기총수록(法界圖記叢髓錄)』의 다음 구절과 매우 유사하다.

⑭ |문| 어째서 번뇌에 묶인 유정(有情)이 예부터 성불하였는가?

|답| 만약 그 아직 님의 연을 일으키지 않은 때라면 ‘예부터 성불하였다’고 이름할 수 없다. 무슨 까닭인가? 오늘 발심하는 연(緣) 가운데 법계

25) 『華嚴經問答』卷2(『大正藏』45, p.610上6-11), “問. 若爾者, 卽非緣修無性起, 非性起無緣修. 非性起無緣修故, 修生由無不本有*. 非緣修無本有故, 本有非修生無由. 既其力齊, 何故其有本末義. 答. 如是. 緣起無分別法中, 其能隨順解者, 隨先舉爲本. 無礙之何有定本末之義乎. 可思解也.” * ‘由無不本有’는 문맥상 ‘無不由本有’의 오류로 보고 이를 취한다.

의 모든 법이 비로소 단박에 일어나기 때문이다. 지혜의 연을 필요로 하는 가운데 번뇌와 선법이 또한 지혜를 이루는 연이 되어 일어나고, 번뇌의 연을 필요로 하는 가운데에서도 또한 이와 같다. 그러므로 요컨대 오늘 발심하는 연을 기다려서 결이 없이 일어나는 때에 비로소 예부터 이루어진 것일 뿐이다. 연 이전에는 한 법도 없기 때문에 ‘예부터’라고 말하는 것이 아니다. 만약 삼승이라면 존중해야 할 정해진 근본이 있기 때문에 오직 시각(始覺)이 곧 본각(本覺)과 같은 뜻을 취하여 논한다. 일승은 그렇지 아니하여 존중해야 할 정해진 근본이 없어서 근본과 지말이 정해져 있지 않은 까닭에 필요로 함을 따라서 모두 하나를 얻는다.²⁶⁾

이 구절은 의상의 현존하는 대표저술인 『일승법계도(一乘法界圖)』의 「법성계(法性偈)」중 ‘舊來不動名爲佛’을 주석하는 부분이다. 여기에서도 정해진 본말이 없다는 뜻을 설하고 있다. 주목할 만한 점은 이를 일승의 성불과 연결시키면서 정해진 본과 말을 주장하는 것은 시각과 본각을 취하는 삼승의 설이라고 비판하는 것이다. 이 시각과 본각에 대한 비판은 『대승기신론』으로 대표되는 여래장설에 대한 비판이다. 이를 통해서 볼 때 의상이 본유문과 수생문을 정해진 본과 말로 이해하는 것을 배제하는 것은 그것이 바로 여래장설에 기반한 이해방식이기 때문이라고 추정할 수 있다.

지엄이 여래장설에 비판적인 것으로 보이지만 수생문에서는 아직 여래장설에 바탕하고 있으며 본유문에서도 본유에서 수생으로의 단방향성으로 인해 여래장설의 흔적을 찾아볼 수 있다는 것은 앞서 언급하였다. 의상은 지엄이 구축한 법계연기설의 구조를 수용하면서도 본유문과 수생문의 관계를 지엄의 고립적, 고정적 방식과는 다르게 설정한다. 본유문과 수생문에 어떠한 정해진 본말의 지위를 인정하지 않으며 여래장설을 비판함으로써 본유문과 수생

26) 『法界圖記叢隨錄』卷上-1(『韓佛全』6, pp.789下22-790上9), “問. 何故, 具縛有情, 舊來成佛耶? 答. 如其未起修緣之時, 不得名爲舊來成佛. 何者? 今日發心緣中, 法界諸法, 方頓起故. 須智緣中, 煩惱□□, 亦爲成智之緣而起, 須煩惱緣中, 亦如是也. 是故, 要待今日發心之緣, 無側起時, 方舊來成耳. 緣以前, 無一法故, 不云舊來也. 若三乘則有所尊定本故, 唯取始覺即同本覺之義論也. 一乘不爾, 無所尊定本, 本末不定故, 隨須皆得—.” * ‘□□’이 고려대장경본에는 ‘善法’으로 되어 있다. 이를 따른다. 번역은 저자 미상, 『법계도기총수록』, 해주 율김(서울: 동국대학교 출판부, 2014), pp.202-203을 참조하였으며 일부 수정하였다.

문에 여래장설의 적용가능성을 배제한다. 나아가 본유로부터 수생이라는 방향성조차 고정적인 본말의 부정을 통해서 타파하고 본유로부터 수생, 수생으로부터 본유가 모두 “근본과 지말이 정해져 있지 않은 까닭에 필요로 함을 따라서 모두 하나를 얻는다”고 주장한다.

2. 본유와 수생의 상즉

앞서 살펴본 것처럼 의상에게는 본유문과 수생문이 정해진 본말의 관계가 아니기 때문에 본유문과 수생문의 방향성은 단방향성이 아니라 양방향성이며 비가역적이 아니라 가역적이다. 의상계에서는 이러한 단방향성과 비가역성을 일승이 아니라 삼승의 설로서 비판하고 있다. 그렇다면 본유문 내의 방향성은 어떻게 될까? 본유문과 수생문의 방향성과 비슷한 양상을 보일 것으로 예상되지만 다음의 인용문을 통해 구체적으로 살펴보자.

⑮ |문| 본유와 수생 등의 4구 가운데 수생본유와 본유수생의 두 구가 있습니다. 그것은 곧 연기법이기 때문에 본유가 아니면 수생이 없고 수생이 아니면 본유가 없습니다. 이 두 구는 인연법으로서 이해할 수 있습니다. 오직 본유이고 다만 수생인 이 두 구는 어떻게 인연법이 됩니까? 만약 수생을 말미암아 본유가 있는 것이 아니라면 습중성 이전에 본유의 뜻이 있는 것과 어떻게 다릅니까?

|답| 성자는 근기의 이익을 볼 수 있기 때문에 4구를 여기에서 선설한 것이다. 만약 어떤 근기에 맞는 중생이 성중성이 먼저가 되고 습중성이 나중에 되는 것이 이익이라면 곧 본유가 먼저 있고 수생이 나중에 있다고 설한다. 만약 어떤 중생이 수생이 먼저가 되고 본유가 나중에 되는 것이 이익이라면 곧 성중성이 나중에 되고 습중성이 먼저가 된다고 설한다. 다만 근기가 처한 상황에 따라서 설할 뿐이다. 법에 고정적으로 본래 먼저와 나중에 있다고 보지 마라. 그 법에 먼저와 나중에 없기 때문에 곧 먼저와 나중에 잘 해당시킬 뿐이다. 이런 까닭에 모든 성인의 가르침의 교설에는 먼저와 나중에 정해져 있지 않다. 그런데도 말과 같이 취하는 사람은 고정적으로 본래 먼저가 있는 법이 있게 되기 때문에 인연의 뜻을

잃어버리고 성자의 의도에 어긋나게 되므로 저 사람과 같지 않다.²⁷⁾

⑮는 요약하면 본유문과 수생문 모두에 걸쳐서 본유와 수생에 어떠한 고정적인 선후를 정할 수 없다는 내용이다. 본유와 수생은 법계연기의 실제 사태가 아니라 성인이 법계연기를 중생에게 알려주기 위한 가르침이기 때문에 중생의 이익을 위해서라면 본유가 먼저이고 그로부터 수생이 새로 생겨난다고 설할 수도 있으며, 반대로도 가르칠 수 있다. 따라서 본유문의 경우 연기본실[본유]이 보현지[수생]을 새로 발생시키는 것과 마찬가지로 보현지가 연기본실을 새로 드러낼 수 있으며 수생문에서는 무분별지[수생]가 숨어 있던 여래장을 드러내는 것[본유]처럼 여래장이 무분별지를 발생시킬 수 있다. 중생에게 이익이 되기만 한다면.

이렇게 의상은 성인의 가르침이라는 해석을 통해 본유와 수생 사이의 단방향성을 완전히 해체하고 가역적으로 관계를 설정함으로써 지엄의 설과는 다른 입장을 취하고 있음을 알 수 있다. 그렇다면 이것은 본래 법계의 실제 일이 아니라 단지 가르침의 일일 뿐인가? 실제 법계는 여전히 본유문과 수생문이 고립적으로 있고 단방향성으로 진행되지만 성인이 중생의 이익을 위해 방편으로 시설한 것일 뿐인가? 마치 불난 집에서 아이들에게 약속하는 수레들처럼? 그러나 의상에게 해인삼매로부터 나타난 세 가지 세간으로 설명되는 온 법계는 모두 석가여래의 가르침에 포섭된다.²⁸⁾ 즉 석가여래의 가르침 이외에 별도의 법계는 없다.

이상에서 살펴본 것처럼 의상은 지엄의 법계연기설의 대부분을 수용하면서도 몇 가지 점에서 다른 경향을 보인다. 즉 본유문과 수생문, 그리고 본유문

27) 『華嚴經問答』卷2(『大正藏』45, p.610上12-24), “問. 本有修生等四句中, 有修生本有本有修生二句. 其即緣起法故, 非本有無修生, 非修生無本有. 此二句因緣法可解. 唯本有但修生此二句, 何為因緣法乎? 若非由修生而有本有者, 與習種以前, 有本有之義, 有何別乎. 答. 聖者能見機益故, 四句此善說. 若有機緣衆生, 以性種為前, 習種為後, 利益, 即說本有前有, 修生後有. 若有衆生, 以修生為前, 本有為後, 利益, 即說性種為後, 習種為前. 但隨機處中說耳. 勿見法定本有前後. 以其法無前後故, 即善當於先後耳. 是故諸聖教之說, 前後不定. 然而如言取者, 定本有前有法故, 失因緣旨, 違聖意故, 與彼人不同.”

28) 義相, 『華嚴一乘法界圖』(『韓佛全』2, p.1中2-4), “問. 何以故依印? 答. 欲表釋迦如來教網所攝三種世間從海印三昧繫出現顯故.”

과 수생문 안의 본유와 수생의 관계를 본과 말 등의 고립적, 고정적인 관계로 보는 것이 아니라 상측하는, 필요에 따라서 시설하는 관계로 파악함으로써 지엄의 법계연기설에 보이는 여래장설의 흔적을 더욱 철저히 제거한 것으로 보인다. 바로 이 점이 의상과 지엄 법계연기설이 갈라지는 지점이며, 여래장설에 대한 이와 같은 발본색원적인 비판을 통하여 의상이 보다 더 법성성기, 여래출현의 설에 중점을 두는 방향으로 나아가는 것으로 추정해 볼 수 있다.

IV. 법장: 여래장설로 회귀?

지엄의 법계연기설에는 여래장설과 그로부터 벗어나려는 두 가지 경향이 공존한다. 의상은 기본적으로 지엄의 법계연기설을 수용하면서도 여래장설의 부분은 적극 배제하려는 입장을 보인다. 그렇다면 의상의 사제인 법장은 지엄의 법계연기설을 어떻게 받아들여 자신의 교설을 형성하였을까?

1. 본유문과 수생문의 단일화

지엄의 법계연기설 중 정연기와 관련하여 본유·본유수생·수생·수생본유의 네 항목으로 이루어진 구조를 법장도 수용한다. 그러나 의상이 본유문(본유·본유수생)과 수생문(수생·수생본유)의 이중으로 구성된 지엄의 법계연기설을 받아들이면서도 그 둘의 관계를 재설정하는데 의상의 특징이 있다면 법장은 지엄 법계연기설의 본유문과 수생문의 이중구조를 통합하여 단일화하는데에 특색이 있다.

⑩ 둘째, 덕을 기준으로 한다. 부처님의 과보는 이미 네 뜻을 갖추었으니 즉 첫째는 수생이고 둘째는 본유이고 셋째는 본유수생이고 넷째는 수생 본유이다. [이 네 뜻이] 원용무애하고 가없는 덕을 구비하여 이런 까닭에 [부처님의 과보는] 또한 상(常) 등의 네 구에 통한다.²⁹⁾

⑩은 법장의 초기 대표저술인 『화엄일승교의분제장(華嚴一乘教義分齊章)』 소전차별장(所詮差別章)에서 불과(佛果)의 뜻과 모습을 밝히는 가운데 불과의 상(常)과 무상(無常)의 뜻을 원교에 의해서 설명하는 곳이다. 내용을 보면 불과는 상·무상·상이면서 무상·상도 무상도 아님에 통하는데 그 이유로 수생 등의 네 뜻을 갖추었기 때문이라고 한다. 여기에서 법장은 지엄에 의해 창안된 법계연기 중 정연기의 네 항목을 나열한다. 하지만 앞서 살펴본 것처럼 지엄이 본유와 본유수생으로 한 쌍, 그리고 수생과 수생본유로 한 쌍을 이루어 각각 서로 다른 의미를 부여한 것과는 달리 그러한 이중 구조를 통합하여 ‘수생-본유-본유수생-수생본유’로 구조를 단일화한다.

이를 통해서 두 가지를 알 수 있다. 첫째, 법장은 우선 지엄의 법계연기설 중 정연기의 네 항목을 불과의 네 가지 뜻으로 받아들이고 있다.

둘째, 지엄과 달리 법장은 이 네 항목을 이중 구조가 아닌 단일구조로 통합한다. 지엄에게 본유문의 본유와 수생이 수생문의 본유와 수생과 각각 같지 않음은 앞서 살펴본 바와 같다. 그러나 단일구조를 택한 법장에게도 두 문의 본유와 수생이 서로 같지 않은지는 이 인용문만으로는 불분명하다. 그리고 『화엄일승교의분제장』에는 이러한 ‘본유’와 ‘수생’이 무엇을 가리키는지 구체적인 설명이 없다. 따라서 이 때의 본유가 여래장을 가리키는지 아니면 지엄이 의도했던 것처럼 여래장을 여인 연기본실로서의 본유를 의미하는지, 또 연기본실이 생기시키는 보현지가 수생인지 아니면 여래장을 드러내는 무분별지가 수생인지는 알기 위해서는 다른 자료가 필요하다.

2. 본유와 수생의 의미 통합

법장은 그의 스승 지엄이 창안한 법계연기 중 정연기의 네 항목인 수생, 본유, 본유수생, 수생본유 각각의 의미와 관계를 어떻게 파악하였을까? 이를 확

29) 法藏, 『華嚴一乘教義分齊章』卷3(『大正藏』45, p.497中10-13), “二約德。佛果即具四義, 謂一修生, 二本有, 三本有修生, 四修生本有。圓融無礙備無邊德, 是故亦通常等四句。”* 大正藏 교감주에 ‘即’이 갑본과 을본에는 ‘既’로 되어 있다고 한다. 번역에서는 이를 따른다.

인하기 위해서 법장의 중기 저술인 『화엄경탐현기(華嚴經探玄記)』를 살펴보자.

⑰ 첫째, 법계연기에는 간략히 세 가지 뜻이 있다. 첫 번째는 염법연기를 기준으로 한 것이고 두 번째는 정법[연기]를 기준으로 한 것이고 세 번째는 염정을 합하여 설한 것이다.…(중략)…두 번째, 정법연기는 또한 네 문이 있다. 첫째는 본유, 둘째는 수생, 셋째는 본유수생, 넷째는 수생본유이니 아래의 「성기품」의 설과 같다.³⁰⁾

⑰은 「십지품」 제6현전지의 이른바 십중십이연기의 경문을 해석하는 구절의 일부분이다. 지엄이 법계연기를 염연기와 정연기의 둘로 구분한 것과는 달리 법장은 그 둘에 염정을 합하여 설한 것[染淨合說]을 추가하여 세 부분으로 법계연기를 설명한다. 그러나 염연기와 정연기의 세부 항목은 지엄의 설을 그대로 이어받고 있다.

정연기를 좀 더 자세히 살펴보자. 앞의 ⑱과 네 항목의 순서는 다르지만 정연기를 2중구조가 아닌 단일구조로 파악하는 것은 『화엄일승교의분제장』의 설과 동일하다. 나아가 ⑰에 의하면 제6현전지의 12연기는 염연기에 해당하고 정연기의 네 항목 전체는 「성기품」의 설에 해당한다고 한다. 이는 지엄이 정연기 중에서 수생과 수생본유의 수생문을 「십지품」 등에 배대하고 본유와 본유수생의 본유문만을 「성기품」 등에 해당시킨 것과는 다른 이해방식이다. (인용문 ⑦과 표 3 참조)

이러한 이해 방식은 정연기 네 항목을 단일구조로 파악하는 법장에게는 자연스러운 일이다. 왜냐하면 지엄은 정연기를 둘로 나누었기 때문에 각각에 별도의 품을 배대할 수 있지만 법장은 단일구조이기 때문에 정연기 전체를 「성기품」 한 품에 해당시킬 수밖에 없다. 그렇다면 법장이 전체를 「성기품」에 속한다고 한 정연기 네 항목의 구체적인 의미는 무엇인가?

30) 法藏, 『華嚴經探玄記』卷13(『大正藏』35, p.344上29-中5), “初法界緣起, 略有三義. 一約染法緣起, 二約淨法, 三染淨合說.…(中略)…二淨法緣起者, 亦有四門. 一本有, 二修生, 三本有修生, 四修生本有, 如下性起處說.”

⑬ 둘째, [부처님의 과덕의] 뜻의 특징을 구별하여 나타내면 부처님의 공덕은 두 종류를 벗어나지 않으니 즉 수생과 본유이다. 이 둘이 상대하면 총 네 구가 있다. 첫 번째는 오직 수생이니 말하자면 믿음 등의 선근이 본래 없다가 이제 있기 때문이다. 두 번째는 오직 본유이니 말하자면 진여의 갠지스강의 모래와 [같은] 성공덕이기 때문이다. 세 번째는 본유수생이니 말하자면 여래장이 저 요인(了因)을 기다려 본래 숨어 있다가 이제 나타나기 때문이다. 네 번째는 수생본유이니 말하자면 무분별지 등이 진여에 내적으로 계합하여 그윽히 하나의 모습이기 때문이다.

이 [부처님 공덕]에 네 가지 뜻이 있지만 네 가지 일은 없다. 비유하면 금장신구와 같다. 만약 무게를 재어 취하면 본유이니 금과 같다. 만약 장신구의 모습을 [기준으로 하면] 기술자가 [완성한 것으로] 수생이다. 만약 장신구가 완성되어야만 비로소 금의 덕이 나타난다면 수생의 본유이다. 만약 장신구가 금을 바라보면 [장신구의] 완성에 별도의 자체가 없다면 본유의 수생이다. 이에 알라. 오직 금이면서 장신구를 방해하지 않기 때문에 오직 하나의 법신이면서 보신과 화신을 방해하지 않는다. 오직 장신구이면서 금을 방해하지 않기 때문에 단지 보신과 화신이 곧 법신을 갖춘다. 나머지는 모두 이에 준한다. 이런 까닭에 화신이 곧 법신 등이며 전체가 [서로] 거두어들여 다한다고 설한다. 나머지는 준하여 이를 생각하라.³¹⁾

⑭은 「불부사의법품(佛不思議法品)」에 대한 주석 중 부처님의 부사의한 공덕을 법계연기의 정연기를 통해서 밝히는 부분이다. 위 인용문을 간략히 요약하면 아래와 같다.

31) 法藏, 『華嚴經探玄記』卷15(『大正藏』35, p.392上19-28), “二別顯義相者, 諸佛功德, 無過二種, 謂修生本有. 此二相對, 總有四句. 一唯修生, 謂信等善根, 本無今有故. 二唯本有, 謂眞如恒沙性功德故. 三本有修生, 謂如來藏待, 彼了因, 本隱今顯故. 四修生本有, 謂無分別智等, 內契眞如, 冥然一相故. 此有四義而無四事. 猶如金莊嚴具. 若稱取斤兩, 本有如金. 若嚴具相狀, 工匠修生. 若由成嚴具方顯金德, 則修生之本有. 若嚴具攪金成無別自體, 則本有之修生. 是知. 唯金而不礙嚴具故, 唯一法身不礙報化也. 唯嚴具而不礙金故, 單報化亦即具法身也. 餘並准之. 是故得說化身即法身等, 全體收盡. 餘准思之.”

〈표 5〉 법장 법계연기설 중 정연기의 본뜻과 비유

	본뜻	비유
수생	선근/무분별지가 없다가 생겨남	장신구를 완성함
본유	진여(여래장)성공덕	금
본유수생	여래장(진여)이 선근/무분별지에 의해 숨어 있다가 나타남	장신구가 완성되어 금이 나타남 (수생의 본유)
수생본유	선근/무분별지가 진여(여래장)에 계합	장신구가 곧 금(본유의 수생)

이상의 내용을 앞서 소개한 지엄의 설명(③-⑥, ㉗-㉘)과 비교하면 법장의 정연기에 대한 이해는 구조의 측면뿐만 아니라 그 내용도 지엄과 큰 차이를 보인다.

먼저 법장의 정연기는 단일구조이기 때문에 지엄이 이중구조를 통해서 본유문과 수생문의 본유와 수생을 서로 다른 의미로 사용하는 것과 달리 정연기 전체에서 본유와 수생의 의미가 동일하다. 즉 본유는 진여이자 여래장이고³²⁾ 수생은 선근 또는 무분별지이다. 이는 지엄의 설에서는 본유문이 아니라 수생문에서의 본유와 수생이다. 즉 법장의 정연기설에는 지엄의 정연기설 가운데 본유·본유수생의 본유문에 해당하는 부분이 없고 수생·수생본유의 수생문에 해당하는 본유와 수생만이 설해진다.

또한 법장의 본유수생, 즉 여래장이 본래 숨어 있다가 선근/무분별지에 의해서 비로소 나타나는 것은 지엄의 설에서는 수생본유에 해당하고 법장의 수생본유는 지엄의 설에서는 특별히 상응하는 곳이 없지만 내용적으로는 지엄의 수생문에 해당하는 내용이다. 법장의 정연기에 지엄의 정연기 중 본유문에 해당하는 부분이 없다는 것을 감안하면 법장의 본유수생이 지엄의 본유문의 본유수생이 아니라 수생문의 수생본유와 같은 내용이라는 것은 당연한 귀결이라고 생각된다. 이에 따라서 법장의 수생본유는 지엄의 수생본유의 내용을 담지 못하고-법장의 본유수생이 이미 차지하였으므로- 단지 수생(선근/무분

32) 법장이 진여와 여래장을 동일시하는 예는 그의 저술 여러 곳에 보인다. 『화엄경탐현기』에서의 예를 일부 소개하면 다음과 같다. 『華嚴經探玄記』卷1(『大正藏』35, p.116, b22-24); 同卷(『大正藏』35, p.158, b28-c2); 卷14(『大正藏』35, p.376, a23-25) 등

별지)이 본유(여래장)라는 내용만을 설하는 것이다.

이를 종합적으로 살펴보면 법계연기 중 정연기에 한해서 볼 때 지엄이 여래장설을 받아들이면서도 이를 수생·수생본유의 수생문에만 한정하고 본유문은 여래장설로부터 탈피를 추구하는데 비해 법장은 정연기에 대해서 지엄의 이중구조를 단일구조로 통합한 뒤 이 단일구조를 지엄의 이중구조 중 여래장설에 바탕한 수생문의 내용으로 풀이한다. 이는 의상이 본유문과 수생문의 이중구조를 수용하면서도 둘 사이의 상즉과 본유와 수생의 상즉을 통해 정연기 전체에서 여래장설을 제거하려는 경향과 다른 경향을 보인다.

참고로 이상에서 살펴본 세 화엄교가의 정연기 이해를 도표로 나타내면 다음과 같다.

<표 6> 지엄·의상·법장의 법계연기 구조

		智儼		義相		法藏																												
法界 緣起	淨緣起	<table border="1"> <tr><td>本有門</td><td>本有</td></tr> <tr><td colspan="2" style="text-align: center;">↓</td></tr> <tr><td colspan="2">本有修生</td></tr> </table>	本有門	本有	↓		本有修生		淨緣起	<table border="1"> <tr><td>本有門</td><td>本有</td></tr> <tr><td colspan="2" style="text-align: center;">↓↑</td></tr> <tr><td colspan="2">本有修生</td></tr> <tr><td colspan="2" style="text-align: center;">↓↑</td></tr> <tr><td>修生門</td><td>修生</td></tr> <tr><td colspan="2" style="text-align: center;">↓↑</td></tr> <tr><td colspan="2">修生本有</td></tr> </table>	本有門	本有	↓↑		本有修生		↓↑		修生門	修生	↓↑		修生本有		淨緣起	<table border="1"> <tr><td colspan="2">修生</td></tr> <tr><td colspan="2">本有</td></tr> <tr><td colspan="2">本有修生</td></tr> <tr><td colspan="2">修生本有</td></tr> </table>	修生		本有		本有修生		修生本有	
	本有門	本有																																
	↓																																	
本有修生																																		
本有門	本有																																	
↓↑																																		
本有修生																																		
↓↑																																		
修生門	修生																																	
↓↑																																		
修生本有																																		
修生																																		
本有																																		
本有修生																																		
修生本有																																		
染緣起	*省略*	染緣起	*省略*	染緣起	*省略*																													
-	-	-	-	染淨合說	*省略*																													

V. 맺음말

이 글은 법계연기의 정연기 부분을 중심으로 지엄과 의상과 법장의 설에 보이는 서로 다른 입장을 살펴본 것이다. 지엄은 법계연기설을 구축하면서 이전의 여래장설을 초월하려 하였고 상당 부분 성공하였지만 의도적인지는 몰라도 법계연기의 정연기에서 여래장설을 완전히 배제하지는 않는다. 즉 정연기

의 수생문이 여래장설에 기반하고 있다는 점과 본유문 또한 본유와 수생의 단방향성이라는 점에서 여래장설의 흔적을 느낄 수 있다.

이에 비하여 의상은 보다 적극적으로 여래장설을 배제하려고 한다. 즉 지엄의 법계연기설을 수용하면서도 지엄에게서 보이는 여래장설의 흔적을 지워 버린다. 본유문과 수생문의 관계에 어떠한 본말도 인정하지 않고, 본말을 인정하는 것 자체가 삼승의 여래장설이라고 비판함으로써 본유문과 수생문을 여래장설로 이해하는 것 자체를 부정한다. 또한 본유문의 본유와 수생의 단방향성에 대해서도 성인의 가르침에는 본래 정해진 선후가 없다는 이유를 들어서 양방향성을 확보함으로써 본유로부터 수생, 본유에 의한 수생, 본유가 수생함이라는 여래장설의 단방향성을 적극 타파한다.

법장의 경우는 의상과는 다른 방향을 취하여 지엄의 법계연기설을 계승한다. 즉 법계연기 중 정연기에 한해서 볼 때 법장은 정연기에서 지엄이 구축한 이중구조를 단일구조로 통합한 뒤 이 단일구조를 지엄의 이중구조 중 여래장설에 바탕한 수생문의 내용으로 풀이한다.

전체적으로 볼 때 지엄이 여래장설과 여래장설로부터 탈피라는 두 경향을 동시에 갖고 있는 반면에 의상은 여래장설로부터의 탈피가 두드러지는 반면에 법장은 여래장설이 강화되는 경향을 보인다. 이러한 점에서 세 화엄교가가 법계연기 중 정연기에서 큰 틀은 공유하지만 여래장설에 대해서는 서로 다르게 대응했음을 알 수 있다.

참고문헌

* 약호

- 『大正藏』 大正新脩大藏經(東京: 大正一切經刊行會, 1924~1932)
- 『韓佛全』 韓國佛教全書(서울: 동국대학교 한국불교전서편찬위원회, 1979~)

1. 원전

- 智儼, 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』(『大正藏』35)
- 智儼, 『華嚴經內章門等雜孔目章』(『大正藏』45)
- 義相, 『華嚴一乘法界圖』(『韓佛全』2)
- 法藏, 『華嚴一乘教義分齊章』(『大正藏』45)
- 法藏, 『華嚴經探玄記』(『大正藏』35)
- 『華嚴經問答』(『大正藏』(『大正藏』45)
- 『法界圖記叢髓錄』(『韓佛全』6)

2. 단행본

- 금강대학교 불교문화연구소, 『화엄경문답을 둘러싼 제문제』(서울: 도서출판 씨아이알, 2012)
- 전해주, 『義湘 華嚴思想史 研究』(서울: 민족사, 1993)
- 저자 미상, 『법계도기총수록』, 해주 옮김(서울: 동국대학교 출판부, 2014)
- 石井公成, 『華嚴思想の研究』(東京: 春秋社, 1996)
- 木村清孝, 『初期中国華嚴思想の研究』(東京: 春秋社, 1977)
- 吉津宜英, 『華嚴禪の思想史的研究』(東京: 大東出版社, 1985)
- 織田顯祐, 『華嚴教学成立論』(京都: 法藏館, 2017)

3. 논문

- 고승학, 「화엄 교학에서의 연기(緣起) 개념」, 『불교학연구』 제37집(서울: 불교학연구회, 2013)

- 김천학, 「동아시아 화엄사상에서 의상과 법장의 위상」, 『불교학보』 제61집(서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2012)
- 박태원, 「義湘의 性起思想」, 『철학』 제49집(서울: 한국철학회, 1996)
- 정순일, 「지엄의 화엄성기사상」, 『한국불교학』 제12집(서울: 한국불교학회, 1987)
- 조윤희, 「『화엄경』의 여래장적 해석과 성불론」, 『철학논총』 67-1(서울: 새한철학회, 2012)
- 최연식, 「한국불교에서의 성기(性起)와 연기(緣起)」, 『불교학보』 제74집(서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2016).

Various Trends in the Dharma-realm's Dependent Co-arising in Early Huayan School - Focusing on the Relationship with the Tathāgatagarbha Theory

Park, Boram
Researcher
Dongguk University

This essay examines the meanings of and differences between Zhiyan(智儼), Uisang(義相) and Fazang(法藏)'s doctrines on the dharma-realm dependent co-arising in early Huayan school, specifically focused on the pure part of dependent co-arising (淨緣起).

Zhiyan tried to transcend the thought of dependent arising from the tathāgatagarbha when building the doctrine on the dharma-realm dependent arising. He was successful to a great extent but not completely. The trace of the theory of the tathāgatagarbha is felt from the fact that the branch of the produced (修生門) in pure part of dependent co-arising is based on the tathāgatagarbha.

On the contrary, Uisang seems to be more actively departing from the theory based on the tathāgatagarbha and going to a new place. In other words, while accepting Zhiyan's structure, Uisang erases the traces of the tathāgatagarbha shown in Zhiyan.

In the case of Fazang, he inherits Zhiyan by taking the direction different from Uisang's. He unifies the dual structure of the teacher into a single structure and interprets this single structure as the branch of the produced (修生門) based on the tathāgatagarbha theory in the Zhiyan's dual structure.

On the whole, while Zhiyan has both tendencies of holding the theory based on the tathāgatagarbha and divorcing from it, Uisang is more inclined to escape from

the theory and Fazang tends to strengthen it. In this respect, these three masters share the overall structure of the theory on dependent co-arising of the dharma-realm but show different understanding from each other in detail.

Keywords

Zhiyan(智儼), Uisang(義相), Fazang(法藏), tathāgatarbha(如來藏), dependent co-arising of dharma-realm(法界緣起), pure part of dependent co-arising(淨緣起), Huayan(華嚴)

2017년 08월 09일 투고

2017년 09월 08일 심사완료

2017년 09월 09일 게재확정