

is a highly polemical text, attacking Hinayana and non-Buddhist groups from the standpoint of the *niḥ-svabhāva* of all things, considering all things from *paramārtha*, which is the cessation of perception. The second was the investigation between the passages of the *LAS* and the *Nirvana* chapter of *Prajñāpradīpa*. These passages meant to deny the separation of the *paratantra svabhāva* from the *parikalpita svabhāva* because the *parikalpita* and *paratantra* represent co-existence and non-duality. Based on this fact, it was revealed that these passages from the *LAS* ultimately show the existence of *saṃvṛti* and the non-existence of *paramārtha* as represented by the two truths of *Madhyamaka*. At the same time, it was also revealed that denying the existence of the *paratantra svabhāva* in the *paramārtha* meant these passages likewise deny the *tri-svabhāva*. Finally, an investigation on the two truths of the *LAS* was also compared to the two truths of *Bhāvaviveka*. It was revealed that the two truths of the *LAS* were the same as the two truths of the *Madhyamaka School*, which cites the existence of *saṃvṛti* and the non-existence of *paramārtha*.

#### Keywords

*Laṅkāvatārasūtra*, *Prajñāpradīpa*, *Bhāvaviveka*, Two Truths, Tri-Svabhāva, *Madhyamaka School*, *Yogācāra School*

✉ 투고일자 2014.1.28 | 심사일자 2014.2.28 | 게재확정일자 2014.3.17

## 십중유식설로 보는 법장의 포월논리

조배균

전남대학교 철학과 박사과정

### I. 들어가며

### II. 심식설 논의로 보는 십중유식

1. 대승시교의 아뢰야식 유식설
2. 대승종교의 여래장 유식설
3. 별교일승의 사사무에 유식설

### III. 법장 십중유식설의 구조와 특색

1. 십중유식 구성에 대한 논란
2. 오중유식과 십중유식의 차이
3. 법장의 십중유식설에서 동교의 의미

### IV. 맺으며

선행연구에서는 법장(法藏)의 십중유식설(十重唯識說)은 규기(窺基)의 오중유식설(五重唯識說)을 원용한 것이라고 한다. 그 명칭과 사유패턴에서 유사성은 인정되지만, 오중유식설과 십중유식설의 의미가 일치하지는 않는 것으로 보인다. 법장이 오중유식설에 착안하여 십중유식 논의를 전개하고 있는 것으로 보이지만, 법상유식을 대승시교로 폄하하며 환석하는 연장선 위에서 유심사상(唯心思想) 관련 논의들을 열 가지로 전개하고 있는 것이 법장의 십중유식 논의이다.

법장의 십중유식설과 같은 화엄교학의 전개에는 당시 경쟁관계였던 법상유식에 대한 강한 견제가 드러나고 있다. 『화엄경』 「십지품」의 “三界虛妄 但是一心作”은 엄밀히 말하자면 유식사상이 아니다. 법장이 이를 굳이 ‘唯識’이라고 명칭하며 주석한 것은 법상유식과 대결할 의도의 표출로 보인다. 십중유식 논의에서 법장은 대승불교 여러 종파의 심식에 관련한 논의를 중심축으로 자신의 교상판석에 따라 여러 유심사상 관련 논의를 유식사상이라고 명칭하며, 화엄교학의 법계연기사상을 특별한 최고의 가르침으로 자리매김 시키고 있는 것이다. 법장은

교상판석의 심식설과 연계하여 ‘一心’을 해석하며 별교일승 법계연기설을 십중유식 논의에서도 구축하고 있다.

별교(別敎)의 측면에서 보면 각 교의 간의 위차가 인정되지만, 동교(同敎)의 측면에서 십중유식 각 단계 하나하나를 ‘唯識’이라는 공통되는 교의로 묶일 수 있다. “三界虛妄 但是一心作”에 대한 법장의 주석이 십중유식설이고, 이는 『화엄경탐현기』의 분류대로 ‘一心所攝’의 ‘集起門’과 관련된 해석이다. 곧 ‘一心’이 짓는 것이 삼계의 일체 존재와 현상의 모습이라는 것이 십중유식설을 통해 법장이 보이고 있는 것이다. 모든 것을 ‘一心’이라는 동교로 아우르며 포월(包越)하려는 총체성의 철학이 법장의 십중유식설이다. 사상사적으로 교판과 관련한 법장의 해석학적 전략에 의한 ‘一心’ 이해는 인도불교와는 다른 중국불교의 종파적(宗派的) 사유패턴의 특징을 잘 보여주고 있다.

## 주제어

화엄교학, 십중유식, 오중유식, 교상판석, 심식설, 유심, 일심

## I. 들어가며

화엄교학(華嚴敎學)의 집대성자인 법장(法藏, 643-712)은 『화엄경 탐현기(華嚴經探玄記)』에서 『대방광불화엄경(大方廣佛華嚴經)』 「십지품(十地品)」의 “三界虛妄 但是一心作”의 구절을 ‘唯識’이라고 칭하며 10가지 단계로 나누어 논의를 전개한다.<sup>1)</sup> 「십지품」 제6현전지(現前地)의 이 구절은 유심사상(唯心思想)과 관련된 경문이지만, 법장은 그 근거도 밝히지 않은 채 이 구절을 10단계에 걸쳐서 유식(唯識)으로 주석하고 있다. 이 연구에서는 법장이 어떤 착안과 방식으로 십중유식 논의를 전개해 나가고, 그 의도하는 바는 무엇인지를 논구하고자 한다. 그리고 법장이 제시하는 별교일승의 유식은 어떤 의미와 역할을 하는가를 규명하고자 한다.

선행연구에 의하면 법장의 십중유식(十重唯識) 논의는 규기(窺基,

1) 法藏, 『華嚴經探玄記』 卷13(『大正藏』35, pp.346c-327c).

632-682)의 오중유식(五重唯識)을 모델로 하여 전개한 것이라고 보고 있다. 법장이 활동하던 당시는 법상유식(法相唯識)이 성행하던 시기이다. 이러한 사실은 화엄교학의 대표자였던 법장에게 어떠한 종파적 대응을 시대적으로 요구하였을 만한 배경이 된다. 이와 관련해서 십중유식 논의에도 당시의 경쟁관계였던 법상유식에 대한 어떠한 형태의 대결구도가 드러날 것으로 추측된다. 법장이 과연 어떤 방식으로 법상유식에 대응하며 화엄종(華嚴宗)의 교의를 전개해 나가지를 교상판석(敎相判釋)의 심식설(心識說)과 연관한 논의를 중심축으로 하여 전개할 것이다.

법장의 십중유식 논의는 대승시교(大乘始敎), 대승종교(大乘終敎)·돈교(頓敎), 별교일승(別敎一乘)의 유식을 명시적으로 분류하며 진행되고 있다. 그렇지만 또 다른 한편으로는 10단계의 유식 모두가 포괄되며 삼계(三界)가 지어지는 것을 서술할 수 있는 공간이 필요한 것인데, 이 문제는 법장의 십중유식설에서 간단히 언급되는 ‘同敎’의 의미와 관련해서 언급할 것이다. 법장의 십중유식 논의는 그가 밝힌 바대로 ‘一心’과 관련된 것이다. 법장의 십중유식 논의에서는 교상판석과 관련하여 점층적으로 심화되어가는 ‘一心’ 이해의 과정이 화엄종의 시각에서 전개되는 모습으로 드러날 것이다. 이러한 법장의 이해와 의도에서 인도불교와는 다른 중국불교의 특색을 확인할 수 있기를 기대한다.<sup>2)</sup>

2) 『화엄경(華嚴經)』을 최고의 가르침으로 보는 입장에서 여러 경론을 판석하여 체계화한 『화엄오교장』의 교상판석 관련 내용은 상세하고, 『화엄경탐현기』의 교상판석 관련 내용과 대부분 동일하다. 본 연구에서는 『화엄오교장』의 내용을 참조하며, 『화엄경탐현기』의 십중유식 논의를 전개하기로 한다.  
법장은 자신의 해석학적 전략에 따라 대승시교와 대승종교, 별교일승의 차등을 규정하

## II. 심식설 논의로 보는 십중유식

십중유식(十重唯識)은 ‘삼계(三界)는 다만 식(識)만이 실재한다.’고 보는 세계관을 10단계에 걸쳐서 설명하는 방식이다.<sup>3)</sup> 범장은 지엄(智嚴)의 「십지품」의 「三界唯心」에 관한 주석과 『화엄공목장』 「유식장」의 유식에 대한 해석에 영향을 받아 십중유식설을 전개한다.<sup>4)</sup> 『화엄경』 「십지품」 경문은 “三界虛妄 但是一心作”으로 되어 있지만 범장은 ‘唯識’이라고 칭한다. 정관(澄觀)과 종밀(宗密)이 ‘一心’이라고 경문대로 호칭하는 것과 구별된다. 당시 경쟁관계에 있던 범상유식에 대하여 범장이 어떤 방식으로 대응하고 있는가를 주목하게 하는 지점이다.

『화엄경탐현기』도 『화엄오교장』과 마찬가지로 화엄경을 최고의 가르침으로 보는 5교판의 입장에 서있다. 십중유식설도 5교판의 입장에서 전개되지만, 십중유식설 안에서 소승의 유식에 관한 분류는 없다.

며 십중유식 논의를 전개해 나간다. 본 연구에서는 그러한 논의에서 보이는 범장의 논리를 ‘포월논리(包越論理)라고 규정한다. 포월논리는 범장의 교상관석과 관련한 여러 교의의 전개방식에서 보이는 것으로 보다 낮은 단계의 교의를 그보다 높은 단계의 교의가 포괄하며 새로운 차원으로 넘어간다고 보는 범장의 논의 방식을 지칭한다.

- 3) 木村清孝, 『중국화엄사상사』, 정병삼 외 옮김(민족사, 2005), p.166.  
 4) 세친(世親)의 『십지경론』의 주석에 영향을 받아서 지엄(智嚴)은 ‘一心’을 ‘緣起一心門’과 ‘依持一心門’으로 나누어 주석한다. 범장도 스승 지엄의 견해를 따라 ‘三界虛妄但一心作’의 해석을 ‘集起門’과 ‘依持門’으로 나누어 해석하고 있다. 智嚴, 『華嚴經內章門等雜孔目章』 卷1(『大正藏』45, pp.543a-547c). 智嚴, 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』 卷3(『大正藏』35, p.63ab). 法藏, 『華嚴經探玄記』 卷13(『大正藏』35, p.346c). 吉津宜英, 『華嚴禪의 思想史的 研究』(東京: 大東出版社, 1985), pp.56-61. 張文良, 『澄觀 華嚴思想의 研究』(東京: 山喜房佛書林, 2006), p.51; p.54.  
 유식학에 대한 대응에서 지엄과 범장 사이에는 차이가 있다. 지엄은 유식학의 교의를 거의 그대로 수용하여 화엄학 교의의 기초를 형성한다. 범장은 지엄의 논의를 계승하지만, 화엄학의 입장에서 이를 독자적으로 재해석하며 체계화해 나간다. 大竹晋, 『唯識說を中心とした初期華嚴教學の研究-智嚴・義湘から法藏へ-』, 東京, 大藏出版株式會社, 2007 참조.

범장이 십중유식설에서 소승의 유식을 따로 언급하지 않는 것은 정관과 종밀이 소승의 유식을 언급하며, 5교판과 일치시키고 있는 것과 구별된다.<sup>5)</sup> 범장은 십중유식설을 대승시교, 대승종교·돈교, 별교의 유식의 세 그룹으로 묶어 자신의 교상관석에 따라서 유식 논의를 전개한다. 범장은 십중유식 논의에서 명시적으로 범상종의 유식설을 대승시교의 유식으로 분류하여 별교일승의 유식설의 하위단계로 규정하고 있다.

십중유식을 하나하나 간략히 정리하면, ①상분과 견분이 동시에 존재하는 상견구존유식(相見俱存唯識), ②상분을 포섭하여 견분으로 귀속시키는 섭상귀견유식(攝相歸見唯識), ③심소를 포섭하여 심왕으로 귀속시키는 섭수귀왕유식(攝數歸王唯識), ④지말을 근본으로 귀속시키는 이말귀본유식(以末歸本唯識), ⑤현상을 포섭하여 본성으로 돌아가게 하는 섭상귀성유식(攝相歸性唯識), ⑥眞을 전변하여 事를 성립하게 하는 전진성사유식(轉眞成事唯識), ⑦理와 事가 동시에 원만하게 융합하는 이사구용유식(理事俱融唯識), ⑧事들이 융합해도 서로 용납하고 포용하는 융사상입유식(融事相入唯識), ⑨모든 事가 서로 그대로 합치하는 전사상즉유식(全事相即唯識), ⑩제석천의 그물망처럼 무애한 제망무애유식(帝網無礙唯識)이다.<sup>6)</sup>

범장은 ①-③은 대승시교(大乘始教)의 유식에, ④-⑦은 대승종교(大乘終教)·돈교(頓教)의 유식에, ⑧-⑩은 별교일승(別教一乘)의 유

- 5) 澄觀, 『大方廣佛華嚴經疏』 卷40(『大正藏』35, pp.806b-807a). 宗密, 『大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔』 卷2(『卍續藏經』5, pp.245-246).  
 6) 法藏, 『華嚴經探玄記』 卷13(『大正藏』35, pp.346c-327c).

식에 해당하는 것으로 명시적으로 분류한다.<sup>7)</sup> 아래에서는 세 가지로 분류된 법장의 심중유식설의 내용과 함께 부류 내에서의 위계, 각 부류 간의 차이, 전 단계와 다음 단계의 구분 근거 등을 고려하여 서술한다.

## 1. 대승시교의 아뢰야식 유식설

법장은 대승시교의 유식으로 상견구존유식, 섭상귀견유식, 섭수귀왕유식의 세 가지를 설정하고 차례로 그 내용을 언급한다.

①상견구존유식이란 아뢰야식에 상분(相分)과 견분(見分)이 동시에 존재하는 유식이다. 명언혼습, 유지혼습, 아견혼습의 힘에 의해서 일체제법이 견분과 상분의 모습으로 성립한다고 유식을 이해하는 것이다. 능연(能緣)으로서의 견분과 소연(所緣)으로서의 상분이 의타기성으로 동등하게 존재하는 것을 설하는 유식이다.<sup>8)</sup> 『섭대승론』과 『성유식론』의 설을 근거로 들고 있다. 이러한 이해는 견분과 상분의 동시존재를 이미 인정하고 있는 것으로서 자증분(自證分)만을 인정하는 안혜(安慧)의 일분설(一分說)의 입장은 취하지 않고 있음을 알 수 있다. 본문의 ‘소변(所變)의 상분은 본질과 영상을 구축하고 있다.’는 의미는 『화엄경탐현기』 현담(玄談)의 ‘연기유심문’(緣起唯心門)의 논의와 연관된다. 연기유심문에서도 법장은 유심을 유식으로 보고 논의를

전개하고 있다. 여기서 법장은 본질과 영상 모두의 존재를 인정하는 ‘역본역영’(亦本亦影)의 입장을 호법(護法)의 견해로 보고 있다. 이는 심중유식설에서 호법계열의 유식을 대승시교로 분류하는 사실과 일치한다.<sup>9)</sup>

②섭상귀견유식이란 팔식(八識)에 의해서 일어난 상분을 포섭해서 견분으로 돌아가게 한다는 것으로 유식을 삼는다. 법장은 견분과 상분은 별종(別種)이 아닌 동종(同種)으로 보고, 능견(能見)의 식이 발생할 때 소변인 상분도 부대하여 발생하는 것으로 본다. 그러므로 이 ②섭상귀견유식에서 상분은 실유하는 것이 아니기 때문에 견분에 귀속시킬 수 있는 것으로 본다. 호법(護法)이나 규기(窺基)의 상분과 견분은 별종에서 발생한다고 보는 입장과 법장의 입장은 다르다.<sup>10)</sup> 법장은 『해심밀경』, 『유식이십론』, 『관소연론』의 설을 근거로 들고 있다. ②에서 법장은 인식대상인 상분은 능견의 식이 발생할 때 영상을 띠며 사현(似現)한 것으로 보고 이러한 상분을 인식주체인 견분에 귀속시키고 있는 것이다.

③섭수귀왕유식에서 법장은 심소(心所)는 스스로의 체가 없는 것으로서 심왕(心王)에 의거해서 일어나는 것으로 보고 있다. ②에서 남겨

7) 法藏, 『華嚴經探玄記』 卷13(『大正藏』35, p.327bc), “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.”

8) 나카무라 카오루는 법장이 말하는 상견구존유식을 객관적 제법의 존재를 부정하고, 주관적 존재를 인정해서, 삼라만상 모두를 마음의 변한 바 현상으로 삼는 상대적 유심의 의미를 설하고 있는 것이라고 본다. 中村薫, 『賢首大師法藏の「十重唯識說」について』, 『同朋大學論叢』 64·65号(名古屋: 同朋大學同朋學會, 1991), p.108.

9) 『화엄경탐현기』 현담의 ‘교체(教體)를 논하는 부분에서 법장은 ‘唯心’을 본질과 영상의 상대관계에 의한 ‘唯識’으로 논의하고 있다. 법장은 ‘唯本無影’의 입장을 소승교의 달마다라(達摩多羅) 논사 등의 주장으로 분류하고, ‘亦本亦影’의 입장으로는 대승시교의 호법(護法) 논사 등의 주장으로 본다. ‘唯影無本’은 대승종교의 입장으로 용운(龍軍)과 견혜(堅慧) 논사 등의 주장으로, ‘非本非影’은 돈교의 입장으로 용수 등의 주장으로 본다. 法藏, 『華嚴經探玄記』 卷13(『大正藏』35, p.118a-c).

10) 호법(護法)과 규기(窺基)는 상분과 견분은 별종에서 발생하는 것으로 보지만, 혜소(慧沼)와 친광(親光)은 상분과 견분은 동종에서 발생하는 것으로 본다. 法藏, 『華嚴經探玄記(國譯一切經和漢撰述部 經疏部 9)』, 坂本幸男 譯(東京: 大東出版社, 1980), p.88.

진 건분은 ③에서 다시 심왕과 심소로 구분되고 있다. 심소 그 스스로의 체는 없는 것으로 심왕이 전변한 것이 심소이기 때문에, 모든 심소들은 심왕으로 귀속될 수 있는 것으로 보는 것이 세 번째의 대승시교 유식이다. 『대승장엄경론』에서 능취(能取)와 소취(所取)의 관계는 오직 마음의 현현이라고 설하는 교의를 섭수귀왕유식의 경증으로 제시하고 있다.

①에서는 외경(外境)을 부정하지만 건분과 상분의 동시 존재를 인정한다. ②에서는 상분을 포섭해서 건분으로 돌리지만, 여전히 팔식의 심왕과 심소의 차별은 있다. ③에서는 심소마저 포섭해서 심왕으로 귀속시키고 있다. 대승시교의 유식 세 가지 안에서 각 단계가 점진적으로 심화되어서 ③에서 심왕 하나로 귀속되고 있다. 『대승기신론동이략집』에서는 ①은 호법(護法)의 유식, ②는 친광(親光)의 유식, ③은 무착(無着)의 유식에 대한 견해로 보고, 『탐현기동유초』에서 ①은 호법(護法)과 계현(戒賢)의 입장으로, ②는 진나(陣那), ③은 난타(難陀)의 입장에 해당하는 것으로 보고 있다.<sup>11)</sup>

## 2. 대승종교의 여래장 유식설

법장은 『화엄오교장』 ‘三界虛妄唯一心作’의 ‘一心’을 『섭대승론』 등에서는 아뢰야식(阿賴耶識)으로, 『십지경론』에서는 진심(眞心)으로

11) 見登, 『大乘起信論同異略集』(『卍續藏經』45, p.264). 凝然, 『探玄記洞幽鈔』. 장웬량은 별다른 근거를 들지 않고 ①상견구존유식을 법상종의 정통설로서, ②섭상귀견유식과 ③섭수귀왕유식을 법상종 가운데의 이설(異說)로 보고 있다. 張文良, 앞의 책, p.96.

규정하여 대승시교와 대승종교의 심식(心識)을 차별하고 있다.<sup>12)</sup> 아래 대승종교에서 언급하는 본식(本識)으로서의 아뢰야식은 대승시교에서 언급하는 아뢰야식과는 그 의미가 다를 것임을 추측하게 한다. 법장이 대승종교·돈교의 유식으로 분류하는 ④-⑦의 의미를 고찰할 때, 이 점에 대한 고려는 대승시교유식과 대승종교유식의 차별성을 부각시키는 중요한 단서가 된다.

④이말귀본유식은 7전식은 제8본식의 차별적인 공능에 불과한 것으로서 별도의 체가 없는 것이기에, 이러한 지말인 7전식을 포섭해서 근본이 되는 제8식에 돌아가는 것에 의해서 유식의 의미는 성립한다고 보는 것이다. 여기서 법장은 팔식의 체는 하나라는 팔식체일설(八識體一說)의 입장에서 대승종교의 논의를 진행하고 있다. 이것은 호법유식 계열의 팔식체별설(八識體別說)<sup>13)</sup>과는 다른 것이다. 이 이말귀본유식의 경증으로 들고 있는 것은 『능가경』이다.<sup>14)</sup> 불교사상사적으로 『능가경』은 유식사상과 여래장사상이 결합되어 나타난 경전으로 보고 있다. 이 경전에서는 여래장과 아뢰야식의 교섭이 잘 드러나고 있다.

12) 法藏, 『華嚴一乘教義分齊章』 卷4(『大正藏』45, p.485a). 세친이 『십지경론』에서 ‘一心’을 진심(眞心)으로 보는 것은 아니지만, 법장은 ‘一心’을 진심(眞心)으로 규정하여 해석한다. 법장은 『기신론의기』에서 ‘一心’은 여래장심(如來藏心)과 관련된 진심(眞心)임을 분명히 하고 있다. 法藏, 『大乘起信論義記』 卷中(『大正藏』44, p.251b).

13) 『成唯識論』 卷7(『大正藏』31, p.38c), 『成唯識論述記』 卷7(『大正藏』43, p.486ab) 등에서는 팔식체별설의 입장을 취하고 있다. 『大乘起信論同異略集』(『卍續藏經』45, p.262b)에서는 규기의 입장을 팔식체별설로 파악하고 있다.

14) ④이말귀본유식의 경증으로 인용되는 『능가경』의 본식 혹은 장식의 의미를 여래장식이 아니라 아뢰야식이라고 보는 견해가 있다. 이 견해는 『능가경』(T16, 483-4) 경문의 전후를 고찰해 보면, ‘여래장’이라는 말은 나오지 않고 ‘諸識’ 및 ‘識의 八相’에 대해서 설하고 있는 것을 그 근거로 들고 있다. ①-④까지를 아뢰야식연기로 보고, ⑤-⑦까지를 여래장연기로 보고, ⑧-⑩은 화엄법계연기로 본다. 본각, 『화엄십중유식관』, 『明星스님 古稀紀念 佛敎學論文集』(운문승가대학출판부, 2000), pp.423-424.

『능가경』의 물과 파도의 비유는 팔식의 체는 하나라는 입장에서 근본식을 떠난 별다른 식은 없다는 의미로 이해된다. 법장은 7전식은 본식이 전변하여 일어난 것으로 보고, 이러한 7전식을 포섭해서 본식에 귀속시키는 것으로 ④이말귀본유식을 설하고 있다. 팔식 각각은 본체에서는 차이가 없고 다만 작용의 차이만 있는 것이기에, 지말을 근본으로 돌리는 유식이 성립하는 것을 ④에서 보이고 있다. ④이말귀본유식은 ①-③의 대승시교 아뢰야식설과 구분되는 대승종교의 유식설로 전환하는 시작점이 되고 있다.

⑤섭상귀성유식은 ‘相’을 포섭해서 ‘性’에 귀속시키는 것으로 유식의 의미를 밝히는 것이다. 이 섭상귀성유식에 의하면, 결국 팔식은 모두 스스로의 체가 없는 ‘相’에 불과한 것으로 ‘性’인 여래장에 귀속되기에 유식이라고 설하고 있다. ④에서 긍정하던 팔식마저 ‘相’으로 보고 ⑤에서 근본인 여래장의 현현으로 보는 ‘性’인 여래장에 귀속시키고 있다. 『유마경』의 경증은 현상으로 드러난 중생과 열반은 본성에 있어서는 아무런 차이가 없음을 말하고 있다. 『능가경』의 인용 내용은 진실상주하는 여래장성에서 발생하는 불괴상이 8식이라는 것으로, ‘相은 본래 공(空)으로 이미 없는 것’이라고 이해된다.<sup>15)</sup> 법장은 『입능가심현의』에서 제8식의 거체(擧體)를 진여(眞如)로 보고 있다.<sup>16)</sup> ④에서 ‘識’은 ‘如來藏’과 분리하여 발생하는 것이 아니라 화합하여 발생하는 것이라고 보고, 지말들을 하나의 본식에 귀속시키는 것으로 유식이 성립한다고 보았다. ⑤에서는 ④에서 상정된 제8본식마저도 스스로의 체

15) 『楞伽阿跋多羅寶經註解』卷1(『大正藏』39, p.354c). 宗密, 『圓覺經大疏釋義鈔』卷6(『卍續藏經』9, p.587c).

16) 法藏, 『入楞伽心玄義』卷1(『大正藏』39, p.431b), “第八擧體是真如.”

가 없는 것으로 파악하여, 오직 여래장에서 평등하게 현현한 것일 뿐이라고 보고 일체의 차별을 부정하고 평등한 여래장법성에 귀속시키고 있다.<sup>17)</sup> ④이말귀본유식에서와 같이 ⑤섭상귀성유식에서도 『능가경』을 경증으로 인용하는 것은 유식사상과 여래장사상의 교차점의 역할을 한다. ④와 ⑤에서 『능가경』은 대승시교의 유식과 대승종교의 유식의 매개역할을 하고 있다. ②-⑤까지의 논의방식은 ‘本’과 ‘末’, ‘性’과 ‘相’의 개념들의 대비를 통해서 전개해 가는 것이다. ②-⑤까지의 법장의 사유패턴은 지말이나 현상적인 것을 포섭해서 근본적이고 본성적인 것에 귀속시키는 방식을 취하고 있다.

⑥진진성사유식에서는 진여(眞如)는 자성만을 지키고 가만히 있는 것이 아니라, 수연(隨緣)하며 구체적인 모습으로서의 ‘事’인 8식의 심왕과 심소의 현현, 상분·견분 종자의 현행’을 나타내는 것이라고 본다. 진여인 여래장은 불변(不變)인 자성을 지키고만 있는 것이 아니라, 염정(染淨)의 조건을 따라서 일체 ‘事’의 모습과 작용이 이루어지는 것임을 밝히고 있다. 『능가경』의 인용에서는 ‘眞’인 여래장은 무시이래의 악습이 훈습된 바의 식장(識藏) 곧 모든 사상(事相)의 저장고임을 밝힌다. 『대승밀엄경』은 여래장이 곧 아뢰야식임을 밝히고, 청정한 여래장과 세간의 아뢰야식의 관계를 금과 반지의 관계와 같은 것으로 보고 있다. 곧 진여의 체인 금에서 반지의 사상이 성립되는 것임을 말하고

17) 『화엄경탐현기』 십중유식 논의 부분에서는 종교의 유식과 돈교의 유식을 명시하여 구분하고 있지는 않지만, ⑤에서 경증으로 인용하는 『유마경』과 『능가경』은 선종(禪宗)의 소의경전으로 볼 수 있는 점, 종밀(宗密)의 ‘大乘頓教泯絕染淨故說一心’의 내용은 ‘섭상귀성’의 내용과 일치하는 점을 근거로 한다면, ⑤섭상귀성유식은 대승돈교유식에 해당하는 것으로 볼 수 있다. 宗密, 『大方廣圓覺經大疏』卷上(『卍續藏經』9, p.354); 宗密, 『大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔』卷2(『卍續藏經』5, p.246).

있다. 법장에게 대승종교의 아뢰야식은 ‘理’와 ‘事’가 조화된 진망화합식(眞妄和合識)으로 이해되고 있다. 법장은 『승만경』, 『보성론』, 『대승기신론』 등과 같은 대표적인 여래장계 경론들에서도 모두 이러한 뜻을 설한다고 보고 있다. 이러한 경론들은 여래장사상의 발달사에서 아뢰야식과 여래장의 교류융합을 잘 보여주는 것들이다.<sup>18)</sup> ②-⑤에서는 방법론적으로 근원적인 것과 현실적인 것을 구분하고 나서 현실적인 것을 근원적인 것에 귀일시키고자 하는 사유패턴이 잘 드러났다면, ⑥전진성사유식에서는 근원적인 ‘一心’의 전개로서 성립되는 현실세계의 사상(事相)을 보이는 것으로 그 방향이 전환되고 있다.<sup>19)</sup> ⑥이하의 유식은 일반적으로 받아들여지는 유식의 의미와는 다르게 법장이 독자적으로 사용하는 의미로 보아야 한다.

⑦이사구용유식에서는 ‘理’와 ‘事’가 동시에 융합되어 작동하는 유식을 설하는 것이다. 내제적 원리인 ‘理’와 개별적 사물들인 ‘事’는 동시에 융합되며 결림이 없는 것이어서, 여래장이 통제로[擧體] 조건을 따라[隨緣] 구체적인 ‘事’를 구분하여 성립시킨다고 해도 그 여래장의 자

성은 본래 생멸이 없는 것임을 『대승기신론』의 일심 이문(一心 二門)의 구조와 『승만경』의 염(染)·불염(不染)의 불이적(不二的) 관계를 보이며 분명하게 논증하고 있다. 법장의 이해에서는 불생멸심(不生滅心)인 여래장은 유식학의 생멸심(生滅心)인 아뢰야식과 구분되는 것이다. ⑦에서 마음의 체성이 불변한 측면은 ‘理’이고, 마음의 작용이 수연한 측면은 ‘事’이다. 사상(事相)은 이성(理性)인 여래장과 융합되어 분리될 수 없는 것이다. 그러므로 본질을 떠나서 현상은 있을 수 없고, 현상을 떠나서 본질이 있을 수 없음을 ⑦에서 보이고 있다. 『대승기신론』의 일심 이문의 구조에서 보면, 심진여문(心眞如門)은 오염과 청정의 공통 기반이 되는 불변의 ‘理’이고, 심생멸문(心生滅門)은 오염과 청정의 차별이 다양하게 전개되는 ‘事’의 모습이 된다.<sup>20)</sup> 법장은 『승만경』의 염·불염의 관계를 진제와 속제의 구도 아래에서 진여문과 생멸문의 구조에 배대하며 논의를 전개해 가고 있다. ⑤에서 ‘性’으로 보면 불생멸인 여래장이 평등하게 현현한 것이 ‘相’의 모습으로 팔식임을 보였고, ⑥에서 ‘眞’의 이치가 전개되어서 일체의 ‘事’가 이루어지는 여래장의 수연의 측면을 논의한 것이라면, ⑦이사구용유식에서는 추상적인 ‘理’와 구체적인 ‘事’ 모두가 융합되어 결림이 없기에 여래장이 통제로 조건을 따르며 일체의 존재와 현상으로 전개되는 것이 가능함을 보이고 있다. 법장의 심중유식설에서 ⑦이사구용유식은 ‘理’와 ‘事’가 함께 잘 조화된 심식으로서 대승종교의 최종단계의 가르침으로 상정되어 있다. 법장의 심식 이해에 의하면, 대승시교의 아뢰야식은 진리에 융통하지 못하고 생멸만을 아는 것에 불과하지만, 대승종교의 아뢰야

18) 勝又俊教, 『仏教における心識説の研究』(東京: 山喜房仏書林, 1961), pp.624-632.  
 19) ⑥전진성사유식이 심중유식 전체 구조에서 전후 교의의 전환점 역할을 하는 것에 주목하는 견해가 있다. 이 견해에서는 대승종교·돈교유식인 ④-⑦에서 앞의 ④와 ⑤는 ‘末’에서 ‘本’으로, ‘相’에서 ‘性’으로 섭귀해 가는 과정을 보이는 의미가 있는 것으로 보고, 뒤의 ⑥과 ⑦은 본체가 아닌 현상 그 자체를 나타내는 전환점 역할을 하는 의미가 있는 것으로 본다. 이때 ⑥전진성사유식은 여래장연기로부터 화엄의 법계연기인 ⑧-⑩의 전개를 유도하기 위한 전환점으로 설정된 것이라고 보고 있다. 본각, 앞의 논문, pp.416-418.  
 무라카미 타케시는 심중유식의 근본구조를 ‘一心’이라는 기반 위에서 전개되는 ‘作’이라고 본다. ①-⑤는 ‘一心’의 의미를 밝히는 수렴의 방향이고, ⑥-⑩은 ‘作’의 의미를 밝히는 발산의 방향이라고 이해한다. 村上俊, 「十重唯識説について」, 『龍谷大学大学院研究紀要(人文科学)』 16号(京都: 龍谷大学大学院研究紀要編輯委員會, 1995), pp.33-48.

20) 法藏, 『大乘起信論義記』 卷中(『大正藏』44, p.251bc).



식은 ‘理’와 ‘事’에 융통하고 불생불멸의 의미까지도 알고 있는 것이어서, ①-③의 유식과 ④-⑦의 대승종교의 유식은 구분되는 것이다.

### 3. 별교일승의 사사무에 유식설

법장의 교판에서 『화엄경』의 가르침인 별교일승(別敎一乘)은 이사무애(理事無碍)를 기반으로 사사무애(事事無碍)를 설하는 것이다. 대승종교의 유식은 이사무애를 근거로 하는 유식설의 전개이지 특별하고 절대적인 화엄의 가르침을 드러내지 못하고 있는 것으로 보아서, 법장은 다시 별교일승 사사무에 유식의 의미를 세 가지로 나누며 논의하고 있다. ⑧용사상입유식에서 먼저 ‘用’에 준거한 상입(相入)의 입장에서 유식을 설하고, ⑨전사상즉유식에서는 ‘體’에 준거한 상즉(相卽) 입장의 유식을 설하고, ⑩제망무애유식에서는 무한(無限)한 관계 속에서의 상즉·상입의 논리가 작동하며 끝없이 전개되는 유식을 설하고 있다. 아래에 전개되는 ⑧, ⑨, ⑩이 『화엄경』 독자의 범문인 별교일승의 유식이라면, 화엄교학의 상즉 상입의 논리에 의하여 법성(法性)이 원융하게 발현되는 모습이 구체적으로 드러나야 할 것이다.<sup>21)</sup>

⑧용사상입유식에서는 ‘理性’이 원융(圓融)하고 무애(無碍)인 것에 의해서 ‘理’로써 ‘事’를 성립시킨다면, ‘事’들도 또한 용융(鎔融)해서 서로 방해하지 않고 상호 포용하며 융통할 수 있는 것들임을 보이고 있다. ‘理’에 입각하여 ‘事’로 돌아오면, 자타의 ‘事’와 ‘事’는 서로 인(因)과

연(緣)이 되는 구조임을 말하고 있다. 이러한 세계에서는 하나가 일체에 들어가고, 일체가 하나에 들어가도 장애되지 않는 것이기에, 곧 현상들이 융통하며 서로 관계 맺으며 작용하는 것이 가능한 유식이 ⑧에서 성립하게 된다. ⑦이사구용유식이 ‘理’와 ‘事’가 함께 융합된 ‘俱融’인 것을 말하는 것이라면, ⑧의 ‘事’와 ‘事’ 사이가 용융무애여서 사사무애(事事無碍)임을 말하고 있다. ⑦의 ‘理’와 관련한 ‘一心’ 이해에서는 기체론적(基體論的) 시각이 문제되지만, ⑧단계 이상에서는 그러한 기저(基底)마저 해체시키며 사사무애의 단계로 나아가고 있다. 『화엄경』 「광명각품」과 「노사나불품」, 「십지품」의 경증은 하나의 ‘事’에서 일체(一切)와 무량(無量)을 보는 화엄경의 무한(無限)과 영원(永遠)의 세계관을 담고 있는 경문들이다. 광대하고 무량한 화엄교학의 세계관을 대변하고, 화엄교학을 최고의 가르침인 별교일승으로 자리매김하고자 하는 법장의 교판적 입장이 잘 드러나고 있다.

⑨전사상즉유식은 모든 ‘事’들이 서로 그대로 합치하기에 유식을 설한다고 보는 것이다. 체(體)의 관점에서 ‘理’와 ‘事’를 보면, ‘理’에 의거한 ‘事’는 ‘理’와 마찬가지로 무애인 것이므로 ‘事’와 ‘事’ 사이에도 그대로 일즉일체(一卽一切) 관계가 성립됨을 ⑨에서 보이고 있다. 개체(個體)와 전체(全體)의 관계가 보편적인 이법(理法)에 의거하여 그대로 합치하는 상즉의 관계임을 말하고 있는 것이다. 사법(事法) 하나 하나는 보편적인 이법의 실현으로서 근원적으로 일체인 전체를 포함하는 것들로서, 사법들 사이에서도 차별이 없는 평등한 관계가 실현되는 것이다. 개별적인 ‘事’로서의 일(一)은 곧 전체적인 일체(一切)와 그대로 동일하다는 유식을 법장은 ⑨에서 설하고 있다. 『화엄경』의 ‘하나의 세계가 그대로 일체세계인 줄 알고, 일체세계가 그대로 하나의 세계인

21) 『大方廣佛華嚴經』卷8(『大正藏』9, p.447b). 法藏, 『華嚴經旨歸』(『大正藏』45, pp.594c-595b). 法藏, 『華嚴策林』(『大正藏』45, p.597c).

줄을 알라.’는 구절과 ‘하나가 곧 일체이며, 일체가 곧 하나인 줄을 알라.’고 하는 구절이 경증으로 제시되고 있다. ⑧과 ⑨의 사사무에의 유식도 물론 이사무에유식에 기초를 두고 있다.

⑩제망무에유식은 제석친궁의 그물망에 달린 구슬이 겹겹으로 서로 비추며 모습을 나타내는 것에 비유되는 중중무진(重重無盡)의 별교일승 유식을 설하는 것이다. 비로소 ⑩에서 화엄교학의 궁극인 중중무진의 법계연기의 가르침에 도달하고 있다.<sup>22)</sup> 하나 가운데 일체가 있고, 일체 가운데 다시 일체가 있고, 이미 하나하나의 문 가운데 이와 같이 겹겹으로 끝이 없이 전개되는 상의상관(相依相關)의 그물망이 곧 법계의 실상임을 아는 것이 ⑩의 유식이라고 범장은 설하고 있는 것이다. 모든 사상(事相) 하나하나는 다 심식과 여래장으로, 범성(法性)에서 보면 원융(圓融)한 것이기 때문에, 사상(事相)들 사이에는 걸림

22) 범장이 연기의 참 모습을 ‘무궁(無窮)이라고 파악하는 것에 대하여 논리학상의 ‘무한소급의 오류’ 위험성을 지적하고, ‘사사무에(事事無碍)의 의미에 대하여 재검토가 필요하다는 견해가 제기되기도 한다. 石井公成(1996), pp.299-331. 일종의 실체론적 사유구조인 선형적 인과율의 입장은 제일원인의 존재를 인정하는 것이 아니라면, 무한소급의 오류에 귀착하는 구조를 가지고 있다. 불교의 기본적 교설인 ‘무아(無我)와 ‘무상(無常)은 실체성의 개념을 해체하는 것들이다. 불교의 연기설은 실체론이 아닌 관계론으로서, 인과율에서는 상호의존적 특성을 보이는 것이다. Joanna Macy(2004) pp.84-96. 『화엄경』 자체의 내용도 범부의 상식을 뛰어넘는 내용들로 가득하고, 이러한 경전의 내용을 바탕으로 전개한 화엄사상도 무한(無限)과 영원(永遠)의 세계관을 담고 있다. 『화엄오교장』 ‘십현연기무에법문의’(十玄緣起無碍法門義)와 『화엄경탐현기』의 ‘십현문(十玄門)의 내용을 보면, 범장은 법계연기의 원인과 결과의 조건관계의 범위를 무한대로 열어놓고 사유를 전개하고 있음을 알 수 있다. 화엄사상의 법계연기는 인과과정의 상호작용을 인정하며, 모든 것이 모든 것의 원인이자 결과일 수 있다는 것을 보이고 있다. 이러한 범장의 논의에서 충분히 사사무에의 의미를 도출할 수 있다고 생각한다. 화엄사상을 이해하기 위해서는 형식 논리학적인 관점보다는 관계론적 세계관의 입장에서, 새로운 차원의 세계의 모습에 대한 열린 관심으로 접근하는 것이 필요하다. 法藏, 『華嚴一乘教義分齊章』 卷4(『大正藏』45, pp.503a-507c); 法藏, 『華嚴經探玄記』 卷1(『大正藏』35, pp.123a-124a).

이 없이 자유로운 관계성으로 조화롭게 소통하는 것이 가능한 것이라고 범장은 주장하고 있다.<sup>23)</sup> ⑧-⑩은 드러난 일체 존재와 현상이 서로 동등하고 서로 포용하며 소통하게 하는 것이 가능한 유식을 설하고 있는 것이다. ⑧과 ⑨는 각기 일중(一重)의 상입과 상즉의 관점에서 보는 것이며, ⑩은 중중(重重)의 상입·상즉의 관점에서 보는 것이다. ⑧-⑩유식에서도 ④-⑦의 논리에 따라 증성된 이(理)와 사(事), 체(體)와 용(用)의 관계에 의한 진여(眞如) 일심(一心)의 전개가 근거에서 작동하고 있다. ⑧-⑩의 ‘무진(無盡)을 설하는 별교의 유식은 화엄교학의 사사무에 법계연기의 설이다. 그 경증은 오직 『화엄경』만을 들고 있는 것으로 여타의 가르침과 차별화시키고 있다.

### III. 범장 십중유식설의 구성과 특색

#### 1. 십중유식의 구성에 대한 논란

십중유식은 『화엄경』 「십지품」 제6현전지에 설해진 ‘三界虛妄 但是一心作’ 경문의 ‘一心’에 대한 주석이다. 이 일심에 대하여 범장이 10가

23) 정관(澄觀)은 ‘重重無碍’의 원인으로 ‘유심소현(唯心所現)과 ‘법성융통(法性融通)을 들고 있다. 정관이 보는 ‘重重’은 ‘一心’에 의해서 重現하는 것이다. 澄觀, 『大方廣佛華嚴經疏疏演義鈔』 卷66(『大正藏』36, p.527a). 본각은 “범장은 이전까지의 모든 심식과 여래장을 이 ⑩제망무에유식에서 ‘법성융통(法性融通)을 근거로 총괄하고, 처음부터 십중 하나하나의 현상차별의 의미는 ‘연기상유(緣起相由)를 근거로 전개하고자 하는 것’으로 보고 있다. 본각, 앞의 논문, p.425.

지의 다른 각도에서 다양하게 해석한 것이 십중유식으로, 그 10가지 단계는 법장의 교상관석에 따라 낮은 단계인 대승시교에서 높은 단계인 별교일승으로 상승적으로 구성되어 있다. 정관과 종밀이 십중유식을 논함에 있어서 소승(小乘)의 일심을 상징하지만, 법장은 소승의 유식에 대한 언급을 하지 않는다. 이는 ‘연기유심문’의 내용에서 추측해 보건대, 소승에서는 유식을 모르는 것으로 파악하고 그에 대하여 따로 언급하지 않는 것으로 보인다.<sup>24)</sup>

십중유식의 구성을 단순하게 보면, 10단계 모두에 공통적으로 ‘故說唯識’이라는 말이 붙어있지만, 실질적으로는 ‘一心’에 대한 다양한 해석이다. 십중유식설에서 ‘唯識’이라는 호칭은 공통되지만, 각 단계의 유식의 의미는 같다고 할 수 없다. 경문대로라면 ‘一心’이지 ‘唯識’은 아니다. 법장이 이것을 유식으로 파악하고 있는 것은 정관(澄觀)과 종밀(宗密)이 경문에 따라 ‘一心’으로 이해하는 것과 대비된다. 법장은 이를 ‘唯識’으로 파악한 것에 대한 명시적인 근거는 제시하지 않고 있다. 다만, 십중유식의 명칭과 사유패턴이 유식교학의 오중유식과 유사한 면이 있는 것과 법장 활동 당시의 법상유식과의 경쟁 관계 등을 고려해 보면, 법상유식에 대한 화엄교학의 대응이 아닐까 하는 추정은 가능하다.

24) 『화엄경탐원기』 현담의 교체를 논하는 부분의 ‘연기유심문’의 논의에서 유식과 관련하여 법장이 소승교를 분류한 것이 있다. 法藏, 『華嚴經探玄紀』 卷1(『大正藏』35, p.118), “唯本無影 如小乘教 以無唯識變現等故達摩多羅等諸論師多立此義.” 이 구절에 대하여 「대승기신론동이략집」에서는 소승에는 유식이 변화하여 나타난다는 가르침은 없기 때문에, 소승은 아직 유식을 설하지 않는 것으로 보고 있다. 見登, 『大乘起信論同異略集』(『卍續藏經』45, p.264), “唯本無影如小乘教以無唯識變現等故達摩多羅等諸論師多立此義(然其小乘全不說無影者唯不云相分名為行相耳以未說唯識故).”

법장이 지엄(智嚴)의 법계연기설과는 다른 입장을 취하며, 유식학의 교의를 십중유식 가운데 가장 낮은 단계인 처음 3단계에 배치하고 있는 것은 의도적인 것으로 보인다.<sup>25)</sup> 사상사적으로는 ‘三界虛妄 但是一心作’의 경문의 ‘一心’을 유식사상계열은 ‘망심(妄心)’으로 이해하고, 여래장사상계열은 ‘진심(眞心)’으로 이해한다. 법장은 『십지경론』의 ‘一心’을 진심(眞心)으로 이해하고 자신의 사상을 전개한다. 『섭대승론』 ‘一心’ 해석은 아뢰야식 곧 망심(妄心)으로, 『십지경론』 ‘一心’ 해석은 진심(眞心)으로 파악하고 있는 것으로 『화엄오교장』에서는 보고 있다. 법장은 『십지경론』을 여래장계통의 대승종교의 경전으로 규정하여 화엄원교와 대승시교 사이에 매개역할을 부여하고 있다. 화엄교학의 법계연기설의 내용인 ⑧-⑩의 유식 논의는 대승시교 유식 논의인 ①-③의 논의 보다 고차원적인 것으로 파악되고 있다. 법장이 십중유식설에서 소승의 유식을 따로 분류하지 않는 것은 정관과 종밀이 소승의 유식을 언급하며, 5교판과 일치시키고 있는 것과 구별된다. 이것은 법장이 소승교에서는 아직 유식을 설하고 있지 못하는 것으로 파악하고 있기 때문인 것으로 볼 수 있다.

『대승기신론동이략집』에서는 ①호법(護法), ②친광(親光), ③무착(無着), ④-⑦은 마명(馬鳴)과 견혜(堅慧)의 설로 보고, ⑧-⑩은 『대승기신론』의 가르침이 아닌 화엄별교에 나타난 유식의 이치로 본다.<sup>26)</sup> 『탐현기동유초』에서 ①은 호법(護法)과 계현(戒賢), ②는 진나(陣那), ③은 난타(難陀), ④-⑦은 마명(馬鳴)과 견혜(堅慧)의 입장으로 보고

25) 지엄과 법장의 법계연기의 ‘染淨門’과 관련된 법상유식에 대한 자세한 논의는 본각, 앞의 논문, p.409-418.

26) 見登, 『大乘起信論同異略集』(『卍續藏經』45, p.264).

있다.<sup>27)</sup> ①-③은 현장(玄奘) 계열의 유식설이고, ④-⑦은 대승기신론 계열의 유식설이고, ⑧-⑩은 화엄가의 유식설로 심중유식 각 항목은 화엄의 일심법계(一心法界)에 도달하기 위한 것으로 보기도 한다.<sup>28)</sup> ①-③의 대승시교 유식은 건분과 상분의 관계에 따라 단계적이고 점층적인 이해가 가능하다. ①-⑤는 일반적 의미의 마음의 식별작용과 관련한 유식사상으로 이해할 수 있지만,<sup>29)</sup> ⑧-⑩은 ⑥과 ⑦의 여래장 사상의 교설을 바탕으로 하는 화엄원교의 교설로 일반적 의미의 '唯識'의 이해라고 보기는 어렵고 '唯心'에 관한 논의로 보아야 한다.<sup>30)</sup> ④-⑦은 전형적인 여래장사상 계열의 교학내용이고, ⑧-⑩은 내용은 실질적으로는 유식에 관한 내용이라기보다는 여래장사상의 자성정정심을 근거로 하여 전개된 유심사상인 화엄교학의 법계연기의 내용이다. 법장의 교판대로라면, ①에서 ⑩까지의 각 단계는 보다 높은 차원으로 점층적으로 이동하고 있는 것으로 이해할 수 있다. ⑩은 최고단계에 위치한 가르침으로 전 단계의 모든 가르침을 아우를 수 있는 궁극적인 것으로서 증중무진법계연기로 모든 가르침의 정점에 위치한다. 법장은 ⑥-⑩의 여래장사상과 화엄교학의 내용까지도 유식이라는 개념으로 부르고 있다. 심중유식설의 전개에 앞서 주제로 뽑은 '一心所攝'이

27) 蕤然, 『探玄記洞幽鈔』.

28) 村上專精, 『佛教唯心論』(創元社, 1943), pp.326-327.

29) 기무라 키요타카는 일반적 의미의 유식은 ⑥까지 나타나고 ⑦이하의 유식설은 실질적으로는 화엄사상과 관련된 논의로 본다. 木村清孝, 앞의 책, pp.167-168.

30) 장웬량은 법장이 여래장을 '理'로서, 거기서 수연한 '事'를 아뢰야식으로 파악하고 있는 것으로 본다. 또한 법장은 理·理性을 중심으로 하는 원교의 세계관을 전개하는 것에 비해서, 정관은 '心性'을 중심으로 한 원교의 증중무에의 세계를 포착하고 있는 것으로 본다. 장웬량은 심중유식 논의에서 법장과 정관은 미묘한 차이를 보이고 있는 것으로 파악하고 있다. 張文良, 앞의 책, p.57; p.96.

라는 구절로 보더라도 10가지 유식 모두는 실질적으로는 '一心'을 해석하는 것임을 알 수 있다. 10단계 각각은 법장 자신의 관점에서 이해한 다양한 입장의 '一心' 해석이다. 이를 '唯識'이라는 공통개념으로 묶으며 5교판에 따라 상승적으로 심화되게 구성해 놓은 것이 법장의 심중유식설이다.

## 2. 오중유식과 심중유식의 차이

선행연구들에서는 법장이 유식교학의 오중유식을 모델로 하여 심중유식 논의를 전개하는 것으로 보고 있다. 오중유식은 규기(窺基, 632-682)의 『대승법원의림장(大乘法苑義林章)』과 『반야바라밀다심경유찬(般若波羅蜜多心經幽贊)』, 혜소(慧沼)의 『의림장보결기(義林章補闕記)』, 지주(智周)의 『대승법원의림장결탁기(大乘法苑義林章決擇記)』 등에서 체계화 된다. 오중유식관은 유식학의 삼성설(三性說)을 관법(觀法)으로 삼아서 구체적이고 실천적인 수행방법을 낮은 단계에서 깊은 단계로 관찰해 나아가도록 다섯 단계로 구성한 것을 말한다. 『대승법원의림장』의 '출체문'(出體門)에서는 먼저 능관(能觀)의 '識'과 소관(所觀)의 '境'으로 나눈다. 오중유식은 능관의 '識'의 존재방식을 밝히는 것이다. 유식학의 삼성설을 중심으로 건분과 상분의 관계를 심화하여 전개하는 방식으로 수행관법을 전개하는 것이 오중유식이다. 심중유식과 오중유식의 배대를 시도한 선행연구들의 타당성을 검토하기 위해서 아래에서는 『대승법원의림장』 '유식의림'(唯識義林)

의 논의를 중심으로 오중유식의 내용을 간략히 살펴보고자 한다.<sup>31)</sup>

① 견허존실식(遣虛存實識)은 범부의 인식대상 경계인 허망한 변계 소집성을 버리고, 실유하는 진실한 본성인 의타기성과 원성실성을 보존한다는 유식학의 수행관법이다. 이 견허존실의 관법에 의해서 마음 밖의 외경(外境)의 존재는 부정되고, 내식(內識)의 존재만이 인정된다.<sup>32)</sup> ② 사람유순식(捨濫留純識)은 식이 외부의 경계를 향하여 흘러 넘치는 것을 버리고, 순수한 것만을 남긴다는 의미이다. 여기서 버려지는 것은 의타기의 상분이고 내심에 머물러 남겨지는 것은 의타기의 견분이다. ③ 섭말귀본식(攝末歸本識)은 모든 것은 식이 변한 것이라는 유식의 근간에 관한 문제를 다루는 것이다.<sup>33)</sup> 상분과 견분의 지말적 작용인 부분을 근본인 자증분에 거두어들여 귀일시키게 하는 수행법이다. ④ 은열현승식(隱劣顯勝識)은 수승한 심왕에 수반되어 일어나는 마음의 작용인 심소는 열등한 것이라고 보고, 종속적인 심소의 작용을 숨기고 수승한 심왕의 작용을 드러내는 관법이다. ⑤ 견상증성식(遣相證性識)은 마지막까지 남은 심왕은 현상의 다양한 모습으로 구체적 활동을 펴는 마음인 사상(事相)과 마음의 본성인 이성(理性)으로 나누어지는데, 사상의 마음을 부정하여 버리고 이성의 본체에 마음을 두어서 유식의 이치를 깨달아 원성실성에 도달하는 관법이다. ①에 의해서

변계소집성이 버려진다. ②, ③, ④, ⑤는 의타기성과 관련한 사분설(四分說) 논의이다. 각 단계를 차례로 거쳐 ⑤에 이르러 원성실성에 도달하게 되는 것으로 구성된 유식학의 수행관법이 오중유식이다.

이러한 오중유식과 십중유식을 대응시키는 견해들을 아래에서 몇 가지 살펴본다.<sup>34)</sup> ①과 ②는 십중유식의 ①상견구존유식에, ③섭말귀본은 ②섭상귀견에, 제④는 ③섭수귀왕에, ⑤는 ⑤섭상귀성에 대비된다고 보는 견해가 있다. ①과 ②는 ①에, ③은 ②에, ④는 ③에, ⑤는 ⑤에 대조되는 것으로 보기도 하는데, 이 견해는 ④이말귀본유식은 여래장설에 의한 팔식체일설에 근거하고 있고, ⑥이하 유식은 진여연기설인 것을 이유로 들며 기(基)의 유식사상과는 차이가 있는 것으로 보고 배대하지 않는다.<sup>35)</sup> 또 다른 견해에 의하면, ①은 ①에, ②는 ②에, ③은 ④에, ④와 ⑤는 ⑤에 대응시킨다.<sup>36)</sup>

①에서 변계소집이 버려지고 ②에서 의타기의 상분이 버려지고 견분만이 남겨지는 것으로 볼 때, ②는 견분과 상분이 함께 존재하고 있는 ①상견구존유식에 대응한다고 보기는 어렵다. ③섭수귀왕유식은 오중유식의 ④은열현승식과 그 내용이 유사하지만, 규기(窺基)의 견해에서는 심소의 독자성을 인정하는 것을 전제로 그 열등한 심소를 감추고 수승한 심왕을 드러낸다고 보는 것이다. ③은 심소의 독자성을 인정하지 않는 것이어서 열등한 심소를 뒤로 감추는 것이 아니고, 심소의 독자성을 인정하지 않고, 심소를 포섭해서 심왕에 귀속시키는 점

31) 窺基, 『大乘法苑義林章』 卷1(『大正藏』45, pp.258b-259a).

32) 北畠典生은 ①견허존실식은 5중 가운데서 총관(總觀)이고, 나머지 ②, ③, ④, ⑤는 별관(別觀)으로 파악한다. 총(總)에서 별(別)을 열고, 넓은 것에서 좁은 것으로, 거친 것에서 미세한 것에 이르는 것으로서, 순차적으로 나아가는 것으로 오중유식이 구성된 것으로 파악한다. 北畠典生, 『唯識の觀』 『印度學佛教學研究』 7卷 2号(東京: 日本印度學佛教學研究會, 1959), p.644

33) 後藤康夫, 「五重唯識における攝末歸本識に関する一考察について」, 『宗教研究』 64卷 4号(東京: 日本宗教学会, 1991), p.194.

34) 오중유식과 십중유식을 대비하는 견해들은 그 차이를 인지하고 있지만, 그 의미상의 유사성에 착안하여 편의상 단순하게 배대를 시도한 것으로 보인다.

35) 鎌田茂雄, 「唯心과 性起」, 『華嚴思想』, 정순일 역(경서원, 1988), pp.267-269.

36) 石橋眞誠, 「法藏의 唯識說への対応」, 『印度學佛教學研究』 32卷 2号(東京: 日本印度學佛教學研究會, 1984), pp.955-956.

에 차이가 있다.<sup>37)</sup> ㉓십팔귀본식은 팔식체별설의 입장에서, 7전식의 체성을 인정하고 아뢰야식을 설한다. ㉔이팔귀본유식과 같이 ㉓도 제 8식 자체를 근본으로 삼는 점에서는 같아도, 대승종교의 입장에서 7전식의 체를 인정하지 않는 ㉔의 입장과는 차이가 있다. ㉕견상증성식과 ㉕십상귀성유식은 ㉕가 상(相)을 버린다[遣]고 하지만, ㉕는 상(相)을 거두어서[攝] 성(性)에 귀속시킨다는 것에 차이가 있다. ㉖-㉙은 여래장사상과 화엄교학과 관련한 내용들로 일반적인 유식의 의미와는 다른 것이어서 오중유식과 직접적으로 대응되는 것은 아니다.

오중유식과 십중유식은 서술 관점과 의도에서 차이가 있다. 오중유식은 유식학의 ‘삼성설’(三性說)과 관련한 수행관법이지만, 십중유식은 ‘一心’을 주석한 것으로서 실질적으로는 유심사상이다. 그리고 십중유식을 구성하는 10단계 전부를 유식으로 보기는 어렵다. 십중유식 가운데의 ㉑-㉓의 대승시교 유식이 오중유식 전부를 포괄하고 있다고 말하기도 어렵다. 규기는 팔식체별설과 심·심소별체설의 입장에서 오중유식을 논의하고 있지만, 법장은 대승기신론사상계열의 식체일설의 입장에서 ㉔이하의 유식을 전개해 나가고 있다. 이러한 점들을 고려한다면, 오중유식과 십중유식을 직접적으로 배대하기에는 여러 위험이 따른다. 유식학의 수행관법인 오중유식도 단순히 ‘相’만을 추구하는 것이 아니라, 궁극적으로는 현상 너머의 ‘원성실성’(圓成實性)의 획득을 목표로 하는 점은 십중유식과 유사한 면이 있다.

법장은 십중유식은 교(敎)에 관련된 ‘해’(解)의 입장으로 이론적 성격을 갖는 것이고, 관행(觀行)에 관한 것은 ‘화엄삼매’(華嚴三昧)에 딸

37) 계환, 『현수 법장 연구』(운주사, 2011), p.72.

린다고 명시하고 있는 것으로 보아서 십중유식은 해(解)에 관한 유식이다.<sup>38)</sup> 법장이 오중유식의 명칭과 폐턴을 차용했다라고 하더라도, 법장이 사용하고 있는 개념은 법상유식의 개념과는 다르고, 그 내용도 오중유식과 다른 새로운 의미를 지니고 있다. 그리고 『화엄경탐현기』의 구성으로 보아서 십중유식 논의의 주요 목적은 경문 ‘三界虛妄 但是一心作’에 대한 다양한 방면의 해석임이 분명하다.

법장은 대승시교 유식의 근저를 망심인 아뢰야식으로 파악하지만, 대승종교 유식의 근저를 진심으로 파악하고 있다. 『화엄오교장』을 참조하여 법장의 심식설을 살펴보면,<sup>39)</sup> 대승시교의 아뢰야식설은 불생불멸의 ‘理’의 측면을 모르며 연기하여 생멸하는 ‘事’의 한 부분 위에 건립된 것에 불과한 것으로서 응연(凝然)하여 제법을 짓지 못하는 것이다. 이에 반하여 대승종교의 아뢰야식은 ‘理’와 ‘事’의 두 부분의 의미에 융통한 것이어서 불생불멸과 생멸에 화합이 가능한 것으로 이해되고 있다. 대승종교의 심식은 불변(不變)에만 머물지 않고 수연(隨緣)해서 일체제법을 지을 수 있는 것으로 대승시교의 심식을 포괄할 수 있는 것이다. 이러한 법장의 심식에 관한 관점을 고려한다면, 법상유식과 법성유식의 차별의 주안점은 대승시교의 근본 심식은 ‘응연부작제법’(凝然不作諸法)이라는 것에 있다. 법장이 보는 대승시교의 아뢰야

38) 法藏, 『華嚴經探玄記』卷13(『大正藏』35, p.347c), “又是約教就解而說。若就觀行亦有十重。如一卷華嚴三昧中說。” 십중유식 논의가 해(解)의 차원이고 관행(觀行)의 문제는 ‘화엄삼매’ 부분으로 미루고 있지만, 화엄교학은 교법이 곧 수행관법인 ‘敎即觀’의 특성을 갖고 있어서 십중유식설에서도 개별적인 화엄관법의 성격을 갖는 것으로 볼 수 있다. 小林實玄, 『探玄記』における「華嚴三昧」の觀について, 『印度學佛敎學研究』26卷2号(東京: 日本印度學佛敎學研究會, 1978), p.853.

39) 法藏, 『華嚴一乘教義分齊章』卷2(『大正藏』45, pp.484c-485a).

식은 생멸하는 사상(事相) 가운데 건립되는 것으로 진리와 융통하지 못하고, 일체제법을 짓지 못하는 것일 뿐이다. 이에 반해 법성유식의 심식은 ‘진여불수자성 수연이작제법’(眞如不守自性 隨緣而作諸法)인 조건에 따라 일체제법을 지을 수 있는 것으로서 법상유식과는 차별화 되는 것이다.

### 3. 법장의 심중유식설에서 同敎의 의미

대승시교의 아뢰야식 유식설, 대승종교의 여래장 유식설과 화엄교학의 사사무에 유식설에는 차등이 있음을 앞서 살펴보았다. 이러한 차별적인 단계들 사이에서 유식이라는 공동 주제를 논의할 수 있는 장(場)이 요구된다. 이와 관련해서 법장이 말하고 있는 “總具十門約同敎說”<sup>40)</sup>의 의미를 논의할 필요가 있다. 10가지 유식을 차별적으로도 분류할 수 있지만, 또한 공통적으로 총괄하며 융회(融會)할 수 있는 공간(空間)이 어떤 형태로든 마련되어야 하는데 그 역할을 수행하는 것이 ‘동교’(同敎)의 의미이다. 동교는 화엄별교 이외의 다른 교설들까지도 해섭(該攝)하는 “용융적 관계의 체계”로 기능한다.<sup>41)</sup> 법장의 심중유식 논의 속에서의 ‘동교’는 여러 종파의 ‘唯識’이라는 공동주제를 공통된 명목으로 통틀어 지목하며 교상관석에 따라 배열가능하게 하는 기

40) 法藏, 『華嚴經探玄記』卷13(『大正藏』35, p.347bc), “上來十門唯識道理 於中初三門約初敎說 次四門約終敎頓敎說 後三門約圓敎中別敎說 總具十門約同敎說.”

41) 木村清孝, 『初期中國華嚴思想の研究』(東京: 春秋社, 1977), pp.438-441. 吉津宜英, 『華嚴禪の思想史的研究』(東京: 大東出版社, 1985), pp.25-33. 高峯了州, 『華嚴思想史』, 장계환 역(보림사, 1988), pp.183-185. 織田顯祐, 『초기화엄사상사』, 태경 편역(불교시대사, 2007), pp.129-136.

저로서 작동하는 것이다.

『화엄경탐현기』의 심중유식 서술은 법장의 5교판과 일치하며 점층적으로 심화된다. 심중유식 논의에 인용한 경론들도 법장의 교판에 맞게 배치되어 있다. 법장의 심중유식설은 하위 단계의 일체의 유식 논의까지 마지막 별교일승 화엄교학의 유식설의 단계에서 포괄가능하게 점층적으로 상승되며 구성되어 있다. 10가지 단계의 논의 모두를 총체적으로 아우를 수 있는 것은 모든 교설들은 깨달은 여래의 세계에서 동등하게 유출되는 것으로서 본래적으로는 동일한 것이라고 보는 ‘동교’의 의미에 의해서 가능해지는 것이다. 법장의 심중유식설은 원용한 ‘一心’의 보편성에 기반하여 전개된 것이므로, 현상세계 개개 사물들까지도 결림이 없이 자유롭게 소통할 수 있는 사사무에의 경지까지 설할 수 있는 것이다.

별교(別敎) 이외의 가르침들은 별교로부터 흘러나온 방편설에 해당하는 가르침들로서, 모든 심식의 유식설을 섭수할 수 있는 것이라야 동교(同敎)라고 할 수 있다.<sup>42)</sup> 앞서 살펴본 바대로 각 교파의 ‘一心’에 대한 법장의 관석대로라면, 대승시교의 아뢰야식 ≤ 대승종교의 여래장 ≤ 별교의 일심의 형태로 정리할 수 있다.<sup>43)</sup> 별교차원에서 차등

42) 法藏, 『華嚴一乘敎義分齊章』卷2(『大正藏』45, p.485b), “若約同敎 即攝前諸敎所說心識何以故 是此方便故 從此而流故 餘可準之.”

43) 오다케 스스무는 대승시교·대승종교·별교의 식의 체는 여래장으로, 대승시교와 대승종교가 설한 식과 동일한 식을 별교도 설하고 있는 것으로 본다. 大竹晋, 『唯識說を中心とした初期華嚴敎學の研究—智儼·義湘から法藏へ—』(東京: 大藏出版株式會社, 2007), pp.42-46. 법장이 『대승기신론의기』와 『입능가심현의』에서 세운 4종판과 『화엄오교장』과 『화엄경탐현기』에서 화엄경을 궁극의 가르침으로 보는 5교판의 입장은 그 목적과 기술에 있어서 차이가 있다. 자세한 논의는 木村清孝, 앞의 책, pp.142-144. 吉津宜英, 『華嚴一乘思想の研究』(東京: 大東出版社, 1991), pp.520-525; pp.610-611.

이 인정된다 하더라도, 동교차원에서 보자면 모두 원음(圓音)에서 흘러나온 방편설로서 오직 마음이 무엇인지를 깨닫고자 하는 가르침으로 회통할 수 있는 것들이다. 이러한 지반 위에서 10단계의 유식논의가 전개된 것이 십중유식 논의이다. 대승시교의 당체는 생멸심인 아뢰야식이고, 대승종교에서는 불생불멸심인 여래장이고, 별교에서는 현상세계까지 이미 법성이 발현된 여래장에 근거한 진심으로 ‘일진법계’(一眞法界)이다. 일진법계는 제법이 있는 그대로 진여라고까지 보는 사사무에 유식설이 전개되는 무대로 기능할 수 있는 것이다. 여기서 법계라는 무대는 차별적인 가르침들까지도 포괄하고도 차이를 드러내며 소통가능하게 하는 공간을 창출하기 위한 포석이지 현상을 떠나 있는 근원적인 본성이나 실체를 상징하는 것은 아니다.

#### IV. 맺으며

법장의 십중유식 논의는 실질적으로는 유심론적인 사상들을 유식이라고 명칭하며, 대승시교와 대승종교의 심식설의 대비를 중심축으로 하여 별교일승 화엄교학의 법계연기에 다다르게 상승적으로 구성한 것이다. 이러한 법장의 십중유식 논의에 의한 화엄교학의 전개에는 당시 경쟁관계였던 법상유식에 대한 견제가 드러나고 있다. ‘三界虛妄 但是一心作’은 엄밀히 말하자면 유식사상이 아니다. 이를 굳이 ‘唯識’이라고 명칭하며 주석한 것은 법상유식과 대결할 의도가 법장에게는 있었던 것으로 보인다. 법장은 오중유식에 착안하여 여러 유심사상 관련 논의를 10가지로 분류하며 십중유식 논의를 전개하고 있지만, 오

중유식관과 십중유식설의 의미가 일치하는 것은 아니다. 법장이 법상유식의 오중유식과 유사한 명칭과 사유패턴을 원용하지만, 대승시교의 유식을 가장 낮은 단계로 분명하게 규정짓고 있다. 십중유식 논의에서 법장은 대승불교의 여러 종파의 심식에 관련한 논의를 자신의 교상관석에 따라 위치를 두어 대응하며, 화엄교학의 법계연기사상을 특별한 최고의 가르침으로 자리매김 시키고 있는 것이다.

별교(別敎)의 측면에서는 법장의 5교관에 따른 위치가 그대로 인정되며 논의가 심화되지만, 동교(同敎)의 측면에서 십중유식 하나 하나는 ‘唯識’이라는 공통되는 교의로 묶을 수 있다. 법장은 ‘唯識’이라는 공통개념으로 다양하게 전개된 유심사상(唯思想)을 한 공간에 모아서 자신의 교관에 따라 분류하고 있는 것이다. 법장은 『화엄경탐현기』에서 ‘一心所攝’의 ‘集起門’으로 분류하며 십중유식 논의를 시작하고 있다. 법장의 십중유식 논의는 실질적으로 그 자신의 교상관석과 관련한 법계연기의 ‘一心’ 해석이다. 곧 법장은 유심사상의 입장에 서서 삼계는 오직 마음뿐이고, 마음 하나가 짓는 것이 삼계의 일체 존재와 현상의 모습임을 보이고 있는 것이다. ‘一心’으로 모든 것을 걸림 없이 아우르며 포월(包越)하려는 총체성의 철학이 법장의 십중유식설이다. 사상사적으로 법장의 교관과 관련한 상승적인 ‘一心’ 이해는 인도불교와는 다른 중국불교의 종파적 이해와 관련한 사유패턴의 특징을 잘 보여주고 있다.



## 참고문헌

### 1. 원전류

- 法藏, 『華嚴經探玄記』(『大正藏』35).
- ——, 『華嚴一乘教義分齊章』(『大正藏』45).
- ——, 『華嚴經旨歸』(『大正藏』45).
- ——, 『華嚴策林』(『大正藏』45).
- ——, 『大乘起信論義記』(『大正藏』44).
- ——, 『入楞伽心玄義』(『大正藏』39).
- 窺基, 『大乘法苑義林章』(『大正藏』45).
- 見登, 『大乘起信論同異略集』(『卍續藏經』45).

### 2. 단행본 및 논문

- 法藏, 『화엄경담현기(華嚴經探玄記) 3』, 김호성 옮김, 동국역경원, 1995.
- 法藏, 『華嚴經探玄記(國譯一切經和漢撰述部 經疏部 9)』, 坂本幸男 譯, 東京: 大東出版社, 1980.
- 계환, 『현수 법장 연구』, 운주사, 2011.
- 분각, 「華嚴十重唯識觀」, 『明星스님 古稀紀念 佛敎學論文集』, 운문승가대학 출판부, 2000, pp.403-439.
- 鍵主良敬, 「法藏における一心の性格について」, 『印度學佛敎學研究』13卷 2号, 東京: 日本印度學佛敎學研究會, 1965, pp.664-667.
- 鎌田茂雄, 「唯心과 性起」, 『華嚴思想』, 정순일 역, 경서원, 1988, pp.237-278.
- 吉津宜英, 『華嚴一乘思想の研究』, 東京: 大東出版社, 1991.
- 高峯了州, 『華嚴思想史』, 장계환 역, 보림사, 1988.

- ——, 『華嚴禪の思想史的研究』, 東京: 大東出版社, 1985.
- 大竹晋, 『唯識說を中心とした初期華嚴敎學の研究-智儼・義湘から法藏へ-』, 東京: 大藏出版株式會社, 2007.
- 藤丸要, 「華嚴十重唯識說に関する一考察」, 『中西智海先生還曆記念論文集: 親鸞の仏敎』, 京都: 永田文昌堂, 1994, pp.679-698.
- 木村清孝, 『중국화엄사상사』, 정병삼 외 옮김, 민족사, 2005.
- ——, 『初期中國華嚴思想の研究』, 東京: 春秋社, 1977.
- 北畠典生, 『華嚴法界義鏡講義 上卷』, 京都: 永田文昌堂, 1995.
- ——, 「唯識の觀」, 『印度學佛敎學研究』7卷 2号, 東京: 日本印度學佛敎學研究會, 1959, pp.643-646.
- 三枝充恵, 『緣起の思想』, 東京: 法藏館, 2000.
- 石橋眞誠, 「法藏の唯識說への対応」, 『印度學佛敎學研究』32卷 2号, 東京: 日本印度學佛敎學研究會, 1984, pp.954-957.
- 石井公成, 『華嚴思想の研究』, 東京: 春秋社, 1996.
- 小林實玄, 「『探玄記』における「華嚴三昧」の觀について」, 『印度學佛敎學研究』26卷 2号, 東京: 日本印度學佛敎學研究會, 1978, pp.852-855.
- 勝又俊敎, 『仏敎における心識說の研究』, 東京: 山喜房仏書林, 1961.
- 伊藤瑞叡, 『華嚴菩薩道の基礎的研究』, 京都: 平樂寺書店, 1988.
- 張文良, 『澄觀 華嚴思想の研究』, 東京: 山喜房佛書林, 2006.
- 竹村牧男, 「華嚴宗の心所說」, 『華嚴學研究』2号, 東京: 華嚴學研究所, 1988, pp.65-90.
- 中村薫, 「賢首大師法藏の「十重唯識說」について」, 『同朋大学論叢』64・65号, 名古屋: 同朋大學同朋學會, 1991, pp.101-124.
- 織田顯祐, 『초기화엄사상사』, 태경 편역, 불교시대사, 2007.

- 陳永裕, 『華嚴觀法の基礎的研究』, 서울: 民昌文化社, 1995.
- ———, 「華嚴十重唯識における転真成事の一考察」, 『印度學佛教學研究』 38卷 1号, 東京: 日本印度學佛教學研究會, 1989, pp.241-243.
- 村上專精, 『佛教唯心論』, 創元社, 1943.
- 村上俊, 「十重唯識説について」, 『龍谷大学大学院研究紀要(人文科学)』 16集, 京都: 龍谷大学大学院研究紀要編輯委員會, 1995, pp.33-48.
- 横山紘一, 『唯識とは何か』, 東京: 春秋社, 2005.
- 後藤康夫, 「五重唯識における攝末歸本識に関する一考察について」, 『宗教研究』 64卷 4号, 東京: 日本宗教学会, 1991, pp.194-196.
- David Loy, “Indra’s Postmodern Net”, *Philosophy East and West*, Vol.43, Hawaii: University of Hawaii Press, 1993, pp.481-510.
- Imre Hamar, “Deconstructing and Reconstructing Yogācāra: Ten Levels of Consciousness-only/One-mind in Huayan Buddhism”, *Avatamsaka Buddhism in East Asia*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012, pp.53-71.
- Joanna Macy, 『불교와 일반시스템이론』, 이종표 역, 불교시대사, 2004.
- Nicholas Jones, “Fazang’s Total Power Mereology: An Interpretive Analytic Reconstruction”, *Asian philosophy* Vol.19, Oxfordshire: Taylor & Francis, 2009, pp.199-211.

## Fazang’s Subsume-transcendancy Logic in the ten-fold Consciousness-only

CHO, Bae-gyun

PhD Candidate, Dept. of Philosophy  
Chonnam National University

Previous studies on Fazang’s 法藏 theory of the ten-fold Consciousness-only 十重唯識説 state that Fazang’s theory was influenced by Ji’s 基 theory of the Five-fold Consciousness-only 五重唯識説. Although they are similar in pattern and name, the meaning of Fazang’s and Ji’s theories do not agree with one another. Fazang disparages Faxiangzong’s 法相宗 theory of Consciousness-only in his *Classifications of Buddhist Teachings* 教相判釋. Fazang deconstructs accepted notions of Consciousness-only and overlays his own ten-stage mind-only theories on top of this foundation. Fazang’s theory of the ten-fold Consciousness-only is an analysis on the ‘one-mind’ 一心 that the triloka is but one-mind ‘三界虛妄 但是一心作’ cited from a verse of the *Avatamsaka Sūtra* 華嚴經. Fazang considers mind as vijñāna 識, not citta 心. This is a reflection of his intention to prove the superiority of Faxingzong 法性宗 over Faxiangzong 法

相宗. There is also a semantic change in the general meaning of Consciousness-only 唯識. Fazang substantially equates mind-only 唯心 with Consciousness-only 唯識. Seen from a different perspective, Fazang's theory of the ten-fold Consciousness-only is a well-structured Consciousness-only theory which is gradually developed according to his *Classifications of Buddhist Teachings*.

In Fazang's theory of Mind-Consciousness 心識說, this Subsume-transcendancy relation is established: 'the Ālayavijñāna 阿賴耶識 of Mahāyāna-beginning-teaching 大乘始教 ⊂ the Tathāgatagarbha 如來藏 of Mahāyāna-final-teaching 大乘終教 ⊂ the one-mind 一心 of the distinct-one-vehicle-teaching 別教一乘.' Huayan thought is a distinct teaching 別教 which engages all others, and all Buddhist teachings flow from it in Fazang's *Classifications*. Simultaneously, from another perspective, all teachings can be grouped into a common doctrine in Consciousness-only. Consciousness-only is a common-teaching 同教 in ten different levels. This is Fazang's interpretation on the one-mind from a verse of the *Avataṃsaka Sūtra*. With regard to Fazang's argument on Mind-Consciousness in the ten-fold Consciousness-only, by his logic it is possible to embrace the classifications of all Buddhist teachings. He intends to prove that Huayan doctrine is the most developed theory that covers any other teachings. Fazang's thought is based on the theory of Mind-only 唯心論, and the one-mind is the matrix on which his thought

is founded. Notably, his philosophy demonstrates characteristics of thought unique to Chinese Buddhism.

#### Keywords

Huayan thought, mind-only, one-mind, Ten-fold Consciousness-only, Five-fold of Consciousness-only, classifications of Buddhist teachings, Theory of Mind-Consciousness

✎ 투고일자 2014.1.29 | 심사일자 2014.2.28 | 게재확정일자 2014.3.17