

天台智顥의 圓頓止觀에서 方便의 의미

김 정희(서울대학교 철학사상연구소, 선임연구원)

I. 들어가는 말

이 글은 방편과 관련해서 천태지의의 원돈지관의 의미에 대해 살펴본 것이다. 방편은 일반적으로 목적에 대해 그 목적을 달성하기 위한 수단, 매개, 방법을 가리킨다. 지의는 원돈지관을 깨달음에 이르기 위한 어떠한 수행과정이나 수행방법이 필요 없는 수행법으로 주장했다.¹⁾ 지의에 따르면, 원돈

* 본 논문은 2004년도 한국학술진흥재단의 지원하에 연구되었음.

(KRF-2004-074-AL0036)

1) 『摩訶止觀』(T.46,1.c-2.a) “원돈이란 처음부터 실상을 대상으로 하여 관(觀)의 대상이 무엇이든지 곧 중도로서 모두가 진실이다. 법계와 관계하여 일념 일념이 법계와 하나가 되면 하나의 色 하나의 향이 모두 중도이다. 자기의 세계, 부처의 세계와 중생의 세계 또한 그러하다. 오온과 12입처 모두가 중도이니 벼려야 할 괴로움이란 없다. 무명과 빈뇌가 곧 보리이니 끊어야 할 짐작도 없다. 편벽된 견해와 사견(邪見)이 모두 중도이며 정견이니 닦아야 할 수행도(修行道)도 없다. 생사가 곧 열반이니 중득해야 할 멸(滅)도 없다. 괴로움도 없고, 짐작도 없기 때문에 세간도 없다. 수행도도 없고 멸도 없기 때문에 출세간도 없다. 순수하고 유일한 실상만 있고 실상 외에 다른 法이 없다. 존재의 본성이 고요한 것을 가리켜 止라고 하고, 고요하면서 항상 비추고 있는 것을 가리켜 觀이라고 한다. 처음과 뒤라고 말하지만 둘이 아니며 구별할 수 없다. 이를 원돈지관이라고 한다.” (圓頓者 初緣實相 造境卽中 無不眞實 繫緣法界一念法界 一色一香無非中道 己界及佛界衆生界亦然 陰入皆如無苦可捨 無明塵勞卽是菩提無集可斷 邊邪皆中正無道可修 生死卽涅槃無滅可證 無苦無集故無世間 無道無滅故無出世間 純一實相 實相外更無別法 法性寂然名止 寂而常照名觀 雖言初後無二無別是名圓頓止觀)

지관은 방편에 대한 부정을 함의한다. 수행방법은 깨달음이라는 목적에 대해 목적에 도달하기 위한 수단으로서 방편의 지위를 갖는다고 할 수 있기 때문이다.

한편 지의는 『摩訶止觀』에서 4종삼매(四種三昧)를 원돈지관의 구체적인 수행방법으로 주장했다. 4종삼매는 상좌삼매·상행삼매·반행반좌삼매·비행비좌삼매의 네 가지로, 비행비좌삼매를 제외한 앞의 세 가지 삼매는 좌선·염불·참회·독송과 같은 종교적 의례로 구성된다. 주지하다시피 이러한 종교적 의례들은 수행자들이 깨달음에 이르는 것을 방해하는 번뇌들을 제거하기 위한 방법으로서 평가되었다. 지의 또한 이들을 깨달음[묘위(妙位)]에 이르기 위한 방법으로서 주장했다.²⁾ 이는 지의가 원돈지관에서 방편을 긍정했다는 것을 의미한다.

이상에서 볼 때, 원돈지관과 관련해서 방편에 대한 지의의 주장은 모순이다. 과연 원돈지관에서 방편은 어떤 의미인가? 중국불교사상사에서, 지의의 원돈지관은 소승불교의 세계관에 근거했던 기준의 불교수행론들을 대승불교에 근거해서 재학립하고 체계화했다는 점에서 중요한 의미를 갖는다.³⁾ 이는 지의의 원돈지관을 둘러싼 학계의 연구를 통해 확인된다. 그런데 이러한 연구 성과들 중에서 방편의 의미, 특히 사종삼매에서 주장되는 종교적 의례와 관련해서 원돈지관의 의미를 논의한 시도는 거의 보이지 않는다.⁴⁾ 그러

2) 상동, (T.46,11.a) “두 번째는 보살의 계위에 들어가기 위해서 4종삼매에 나아가기를 권한다. 이 지관은 대개 묘위(妙位)에 오르고자 하면 수행이 없으면 오를 수 없기 때문에 설명한다. [생우유를] 잘 흔들고 겉어내면 제호(醍醐)를 얻을 수 있다. 『법화경』은 ‘또 불제자가 여러 가지의 수행을 닦음으로써 불도를 구하는 것을 나는 보았다.’고 했다. 수행에서 그 방법은 여러 가지로 많지만 간략하게 네 가지로 말할 수 있다. 1. 상좌(常坐), 2. 상행(常行), 3. 반행반좌(半行半坐), 4. 비행비좌(非行非坐)이다.”(二勸進四鍾三昧入菩薩位 說是止觀者夫欲登妙位非行不階. 善解鑽搖醍醐可獲. 法華云又見佛子修鍾鍾行以求佛道. 行法中多略言其四一常坐二常行三半行半坐四非行非坐.)

3) 新田雅章, 『佛教講座25·摩訶止觀』, 大藏出版社, 1989, 305쪽.

4) 지의의 원돈지관이나, 사종삼매에 대해 연구한 글은 다수 있다. 그러나 구체적으로

나 방편은 원돈지관의 이해에서 중요하다. 앞에서 지적했듯이, 원돈지관의 의미와 관련해서 방편에 대한 지의의 이해는 이중적이기 때문이다. 이러한 점에 주목하여 본고는 방편을 중심으로 다음 두 가지 측면에서 원돈지관의 의미를 분석해보고자 한다.

먼저 방편에 대한 지의의 이해이다. 그는 방편을 편법(偏法)으로서의 방편[權方便], 문(門)으로서의 방편[實方便], 비묘(秘妙)로서의 방편의 세 가지로 분류하고, 원돈지관에서의 방편은 비묘로서의 방편만이 해당한다고 주장했다. 본고는 이러한 주장과 관련해서 먼저 이들 방편의 의미를 살펴보고, 나아가 ‘묘(妙)’에 대한 지의의 논의를 통해 비묘방편의 의미를 분석하겠다. 이를 통해 원돈지관에서의 방편은 용수의 불이론(不二論)에 근거해서, 권방편과 실방편의 이원적 분별을 부정하고 전자를 후자로 재학립하는 것임을 밝히겠다.

다음으로는 4종삼매 중의 하나인 법화삼매를 통해, 권방편인 참회의례가 어떻게 실방편으로 재해석됨으로써 비묘방편으로 성립하는지를 구체적으로 살펴보겠다. 이러한 논의들을 통해, 진리의 통찰[慧]을 강조했던 원돈지관에서 마음을 고요히 하는 방편 수행의 병행을 어떻게 주장할 수 있었는가를 논증하겠다.

방편의 의미와 관련해서 원돈지관의 의미를 분석한 글은 거의 보이지 않는다. 원돈지관에 관한 기존의 글은 다음과 같다. ① 이영자, 「천태실천론의 사종삼매 - 그 다양성과 회통성-」, 『천태학연구』 창간호, 천태불교문화연구원, 1998, 115-144쪽. ② 金宗附, 「천태지의의 사종삼매에 관한 연구」, 동국대학교 대학원 불교학과 석사학위논문, 1996. ③ 오지연, 「천태지의의 원돈지관 연구」, 동국대학교 대학원 불교학과 박사학위논문, 1998. ④ 이병욱, 「천태지의 철학사상 논구」, 고려대학교 대학원 철학과, 1995.

II. 방편에 대한 지의의 이해

1. 방편의 세 가지 의미

방편에 대한 이해와 관련해서, 지의는 중국불교사상사에서 그 독특한 이해로 유명하다.⁵⁾ 방편에 대한 그의 이러한 이해는 『법화경』 「방편품」에 근거했다. 주지하다시피 『법화경』은 지의가 교판을 통해 최고구경의 진리 [원교]를 설명하는 경전으로서 존중하고, 그 절대성을 증명했던 경전이다.⁶⁾ 지의는 『법화경』 「방편품」에서 주장하는 방편의 의미를 밝히기 위해 먼저 여러 경전에 나타나는 방편의 의미를 편법, 문, 비묘의 세 가지로 분류했다. 나아가 『법화경』 「방편품」에서의 방편의 의미를 비묘로 한정했다. 이는 원돈지관에서의 방편의 의미가 비묘방편을 통해 명확히 드러날 수 있다는 것을 말해준다. 원돈지관은 원교[『법화경』]에 근거한 수행법이기 때문이다.

지의에 따르면, 비묘방편의 의미는 앞의 두 방편의 의미를 분석함으로써 알 수 있다. 그는 이들 세 가지 방편이 방편이라는 이름에서 같지만, 그 의미가 크게 다르기 때문에 이들의 차이를 정확하게 구분해서 이해해야만 비로소 『법화경』 「방편품」에서의 방편의 의미가 명확해진다고 했다.⁷⁾

1) 偏法으로서의 방편

먼저 편법으로서의 방편이다. 지의는 편법으로서의 방편을 다음과 같이 설명했다.

5) Peter N. Gregory, "induction", *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Peter N. Gregory, ed., University of Hawaii Press, Honolulu, 1986, p.10.

6) 安藤俊雄, 『天台學 - 根本思想とその 展開』, 平樂寺書店, 京都, 1996, 4쪽.

7) 『法華文句』, (T.34.36.b), “故知名同其義大異 世人多不見此意 浪釋方便品”

“방이란 방법이다. 편이란 적용이다. 방법에는 모난 것과 둥근 것이 있고, 적용에는 어긋남과 부합이 있다. 3개의 권은 곱자로서 모난 것에 [대응한다]. 하나의 진실은 [원을 그릴 때 사용하는] 규로서 원에 [대응한다.] 만약 지혜가 곱자에 통달하면 치우친 방법[偏法]을 잘 사용하여 중생과 만난다. 지혜가 규에 통달하면 원법(圓法)을 잘 이용하여 중생과 만난다. 예를 들면 한 부분에 치우쳐서 치우친 한 부분을 손가락으로 지목하는 것과 같다. 이 때 편법을 드는 것[적용시키는 것]을 지혜라고 말한다. [이 경우] 방법을 적용하는 것으로서 방을 해석해야하고, 적용자체로서 편을 해석해야한다. 총괄적으로 둥근 곳[圓處]을 지목한다면, 비밀로서 방을 해석해야하고 묘로서 편을 해석해야 한다. 방편을 편법으로 해석하는 것은 중생의 욕망에 따른 것으로 부처의 본래 의도는 아니다. 이는 경전에서 [방편이 중생으로 하여금] 모든 집착에서 벗어나 삼계의 고통으로부터 빠져 나오게 했기 때문에 여래는 은근히 방편을 칭찬했다는 것과 같다. 이러한 의미에 근거해서 다른 경전에서의 [방편]을 해석할 수 있지만, 지금 『법화경』 「방편품」의 의미는 아니다.”⁸⁾

편법으로서의 방편은 보편적으로 적용되는 방법이 아니라 어떤 상황에만 부분적으로 부합하는 방법이다. 일반적으로 말하는 임시방편이 여기에 해당한다. 지의에 따르면, 편법으로서의 방편은 부처의 뜻이 아니라 중생의 욕망, 번뇌에 근거해서 성립한다. 여기서 부처의 뜻, 목적은 깨달음이다. 『법화경』은 부처가 모든 중생을 깨달음으로 이끌기 위한 목적을 가지고 가르침을 베풀다고 했기 때문이다. 임시방편은 이러한 부처의 뜻에 따라 성립하지 않는다. 이는 임시방편이 깨달음이라는 불교의 궁극적인 목적과 관련해서 성립하는 방법이 아님을 말해준다.

임시방편은 중생들의 욕망에 따라 성립한다. 지의는 이러한 방편을 중생

8) 상동,(T.34.36.a-b), “方者法也, 便者用也. 法有方圓, 用有差會. 三權是矩是方, 一實是規是圓. 若智詣於矩則善用偏法 逗會衆生. 若智詣於規則善用圓法逗會衆生. 謐如偏舉指以目偏處, 是舉偏法以目智. 宜用法以釋方 將用以釋便. 若總舉指以目圓處 宜將秘以釋方 妙以釋便也. 舉偏法釋方便 蓋隨衆生欲 非佛本懷. 如經令離諸著出三界苦. 是故如來殷勤稱歎方便. 此義可釋他經 非今品意.”

들로 하여금 모든 집착에서 벗어나 삼계의 고통으로 빠져나오도록 하는 방법, 즉 번뇌를 끊기 위한 방법으로 설명했다. 이상에서 편법으로서의 방편은 깨달음을 지향하는 수행법이 아니라 중생들의 욕망을 제거하기 위한 방법으로 정의할 수 있다. 이는 지의가 궁극적인 목적[소입]과 목적에 이르는 방법[능입]과 관련해서 임시방편을 목적과 무관한 방법으로 설명하는 곳에서 명확히 드러난다.

“분별하면, 첫째번의 해석은 체외방편이다. 중생을 교화하기 위한 권도로서, 타인의 뜻에 따른 말이다. … 첫째번의 해석에 따른 방편은 능입[들어가는 방법]도 아니고, 소입[들어가는 대상]도 아니다.”⁹⁾

2) 문으로서의 방편

편법으로서의 방편은 일반적으로 말하는 임시방편을 가리킨다. 임시방편은 보편적이고 항상적인 방법에 대해 성립한다. 유교에서는 이를 각각 권(權)과 실(實)로 나누어 설명했다. 맹자¹⁰⁾가 대표적인데, 그는 항상적인 규범으로서 예를 상도(常道)·실도(實道)로, 상황에 따른 행위양식을 권도(權道)로 설명했다. 예를 들면, 남녀가 직접 물건을 직접 주고받지 않는 것은 실도로서 항상적인 규범인 예이다. 이에 반해 권도는 실도를 실천할 수 없는 상황에서의 행위양식으로 그 상황에만 타당한 임시적인 방법이다. 예를 들면, 제수가 물에 빠졌을 경우 시숙이 그녀의 손을 잡아 구해주는 것과 같은 경우이다. 실도에 대해 성립하는 임시방편으로서의 권도는, 특수한 상황이라는 경우를 고려하지 않으면 도의 실현이라는 목적을 오히려 방해하는 타당하지 못한, 잘못된 방법으로 평가된다.

그러나 불교에서의 방편은 실도에 대한 권도로서만 성립하는 것은 아니

9) 상동, (T.34.36.b) “料簡者, 初番釋者 是體外方便. 化物之權隨他意語. … 初釋方便 非能入非所入.”

10) 『孟子』, 「離婁章句上」.

다. 방편은 산스크리트어 *upāya*의 번역어인데, 이 *upāya*는 ‘가까이 다가가다’, ‘도달하다’의 의미인 동사(*upa-√i*)에서 파생했다. 그리하여 방편은 중생이 목적에 가까이 다가가는 것, 혹은 가까이 다가가기 위한 수단 방법을 의미한다. 이는 방편이 목적에 대해 목적을 실현하기 위한 수단으로서 성립한다는 것을 의미한다.¹¹⁾ 불교에서 수행의 목적은 깨달음이다. 지의는 이와 같이 깨달음이라는 목적에 대해 성립하는 방편을 문으로서의 방편으로 설명했다.

“방편은 문이다. 문은 통로[能通]이다. 목적지와 통한다. 방편의 권도는 모두 끌어 들이는 것으로 진실을 위한 문이 된다. 진실은 방편을 통해 그 공을 드러낼 수 있다. 드러내는 주체에 근거해서 얻어진 이름이 [방편이]다. 이러한 이유로 방편을 문으로 해석한다. 예를 들면, 경에서 방편의 문을 열어 진실의 모습을 드러낸다고 하는 경우이다. 이러한 의미에 근거해서 다른 경전의 [방편을] 해석할 수 있지만, 『법화경』 「방편품」에서의 방편의 의미는 아니다.”¹²⁾

문은 이쪽과 저쪽을 연결해주는 통로로서 목적지로 이끈다. 지의에 따르면, 문으로서의 방편은 실현되는 목적에 대해 성립하는 개념이다. 이는 문으로서의 방편이 목적의 실현과 직접적으로 관계하는 수단, 방법의 의미임을 말해준다. 목적의 실현과 관련해서, 문으로서의 방편은 맹자의 실도에 해당한다고 평가할 수 있다. 지의는 목적지에 이르는 문으로서의 방편이 목적을 달성하기 위한 실방편(實方便)¹³⁾임을 다음과 같이 설명했다.

11) 大野榮人, 『天台止觀成立史の研究』, 法藏館, 京都, 1994, 320쪽

12) 『법화문구』(T.34.36.b), “又方便者門也。門名能通 通於所通。方便權若皆是驛引 爲真實作門。真實得顯功由方便。從能顯得名故以門釋方便。如經開方便門示真實相。此義可釋他經 非今品意。”

13) 이후부터는 권도와 실도에 근거해서, 편법으로서의 방편을 권방편으로 문으로서의 방편을 실방편으로 구분해서 설명하겠다.

“두 번째의 해석 또한 체외방편이다. 자기의 수행과 중생의 교회를 위한 방편으로서, 자기와 타인의 뜻에 따른 말이다. … 두 번째의 해석에서의 방편은 능입이지만 소입은 아니다.”¹⁴⁾

3) 비묘방편

지의는 목적의 실현과 관련해서 방편을 권방편과 실방편으로 나누어 설명한 뒤, 이들을 모두 원교에서의 방편의 의미가 아니라고 주장했다. 그는 이들에 대해 세 번째로 비묘방편을 주장하고 이것이야말로 원교에서의 방편의 의미라고 주장했다. 비묘로서의 방편을 다음과 같이 설명했다.

“방이란 비법이고 편이란 묘이다. 네모진 것에 대해 오묘하게 통달하면 이것 이 곧 진실의 비법이다. 친구가 속옷 안에 매어 준 가치를 따질 수 없을 만큼 귀한 구슬과 전륜성왕이 정수리 위에 꽂아 둔 구슬은 하나로서, 하나의 구슬만이 있을 뿐이다. 이는 둘도 아니고 차이가 있는 것도 아니다. 고용된 품팔이꾼을 가리키면 그가 곧 장자의 아들인 것과 같다. 이를 사이에 차이도 없고, 다른 아들도 없다. 이와 같은 말이 곧 비밀이고 묘이다. 경에서 ‘나만이 이 모습을 알고 시방의 부처도 또한 그러하다’고 하고, ‘그만 두라. 그만 두라. 설명하지 말아야 한다. 나의 가르침은 오묘하여 생각으로 분별할 수 없기 때문이다’라고 말한 것과 같다. 그러므로 비밀로서 방을 해석하고, 묘로서 편을 해석한다. 이것이 곧 지금 「방편품」에서의 의미이다. 이러한 이유로 「방편품」이라고 한다.”¹⁵⁾

나아가 목적과 관련해서 비묘방편의 의미를 다음과 같이 주장했다.

14) 상동, “次釋亦是體外方便. 自行化他之權 亦是隨自他意語. … 次釋方便是能入非所入.”

15) 상동, “又方者秘也 便者妙也. 妙達於方卽是真秘. 點內衣裏無價之珠 與王頂上 唯有一珠無二無別. 指客作人是長者子亦無二無別. 如斯之言是秘是妙. 如經唯我知是相 十方佛亦然. 止止不須說. 我法妙難思 故以秘釋方 以妙釋便.正是今品之意. 故言方便品也.”

“마지막 해석은 동체방편이다. 자행의 권이고, 자신의 뜻에 따른 말이다. … 마지막 해석에 따른 방편은 소입이고, 능입이 아니다.”¹⁶⁾

위의 설명에 따르면, 비묘방편은 목적에 대해 그 목적을 실현하기 위한 방법이 아니라 목적 그 자체이다. 일반적으로 방편은 앞의 두 방편에서 살펴보았듯이 목적에 대해 그 목적을 실현하기 위한 방법으로서 성립한다. 그런데 비묘방편은 방편이라고 주장하면서, 목적에 대해 방법으로서 성립하는 방편의 의미를 부정한다. 이는 모순으로, 원돈지관은 깨달음에 이르기 위한 수행방법이라고 주장하면서 깨달음에 이르기 위한 어떠한 수행방법도 필요 없다고 주장하는 것과 같다. 그렇다면 비묘방편은 어떤 의미인가?

2. 원교에서의 방편의 의미

원교에서의 방편은 비묘방편이다. 여기서는 비묘방편(秘妙)에서 묘(妙)에 대한 지의의 설명을 통해, 비묘방편의 의미를 밝혀보겠다. 묘는 지의가 『법화경』이 원교인 이유를 밝히기 위해 천착했던 주요개념이었다. 그는 묘의 의미를 크게 통석과 별석으로 나누어 설명했는데, 여기서는 통석과 관련해서 묘의 의미를 살펴보겠다. 통석은 『법화경』이 원교로서 묘법인 이유를 설명함으로써, 『법화경』이 원교다운 근거를 보여주는 반면, 별석은 원교의 내용들을 구체적으로 설명하고 있기 때문이다. 지의에 따르면, 통석에는 상대묘(相待妙)와 절대묘(絕待妙)의 두 가지 의미가 있다.¹⁷⁾ 먼저 상대묘를

16) 상동, “後釋是同體方便. 卽是自行權隨自意語. … 後釋方便是所入非能入.”

17) 『법화현의』(T.33.696.b), “둘째, 묘를 설명하자면 통괄적인 해석인 통석이 있다. 통석에는 두 가지가 있다. 하나는 상대이고 다른 하나는 절대이다. 『법화경』은 두 가지의 묘만을 설명하고, 절대도 아니고 상대도 아닌 글은 없다. 다시 무언가를 설정해도 어떤 의혹을 끊거나, 어떤 이치를 드러내지 않기 때문에 다시 더 설명하지

살펴보겠다.

1) 상대묘

(1) 소승에 대한 대승으로서의 묘

지의는 상대묘를 통해 『법화경』 이 원교인 이유를 밝혔다. 그에 따르면, 『법화경』 의 상대묘에는 두 가지의 의미가 있다. 먼저 상대묘는 추에 대한 상대적인 의미로서의 묘이다.

“지금 추에 상대적인 묘란, 반자(牛字)를 추라고 하고 이에 상대해서 만자(滿字)를 밝혀 묘라고 한 것이다. 상(常)과 무상(無常), 대승과 소승의 상대적인 관계를 두고, 추와 묘라고 한다.”¹⁸⁾

위의 설명에 따르면, 『법화경』 의 묘는 만자, 상, 대승의 의미이다. 지의는 이 묘를 반자, 무상, 소승인 추에 상대해서 성립하기 때문에 상대묘라고 정의했다. 여기서 상대묘는 한 마디로 대승의 가르침이라고 할 수 있다. 지의는 상대묘를 녹야원에서 설했던 소승의 가르침을 반자, 무상, 소승을 추로 간주하고 이에 상대해서 성립한다고 설명했기 때문이다.

대승의 가르침은 『법화경』 에 한정하지 않는다. 대승불교에는 『유마경』, 『열반경』, 『화엄경』과 같은 수많은 대승경전이 있기 때문이다. 지의는 여기에 대해 『법화경』 만이 묘한 것이 아니고, 여타의 대승경전들 또한 묘하다고 평가했다.

“『정명경』 은 말했다. ‘법은 있지도 않고 없지도 않다. 인연 때문에 모든 법

않는다.(二明妙者 一通釋 二別釋 通又爲二 一相待 二絕待. 此經唯論二妙 更無非絕非待之文. 若更作者 絶何惑顯何理 故不更論也.)”

18) 상동, “今待蠶妙者 待半者爲蠶 明滿者爲妙. 亦是常無常大小相待爲蠶妙也.”

은 생긴다.’ 이는 만자에 대한 설명이다. ‘처음 보리수 아래에 앉아 힘써 마귀를 항복시키고 감로와 같은 열반을 얻어 깨달음을 성취했다.’ 이는 옛날의 반자를 들어, 거기에 상대해서 만자를 제시한 것이다. 『반야경』 …, 『열반경』 …, 이들 경전은 모두 녹야원의 설법을 반자, 소승, 추로 삼고 이에 대해 만자, 대승, 묘를 밝혔다는 점에서 그 의미는 같다. 지금 『법화경』은 ‘옛날, 바라나시에서 사제와 오온의 생멸에 대한 법륜을 굽쳤고, 지금 다시 가장 묘하고 위없는 법륜을 굽린다.’고 설명하니, 이 또한 녹야원을 추로 삼고 이에 대해 법화를 묘로 삼은 것이다. 묘의 의미가 모두 같고, 추에 상대한다는 점도 또한 같다. 이것이 이 경전의 의미이다.”¹⁹⁾

지의는 경전이 가르치는 내용에 근거해서[化法], 소승의 가르침인 추에 대해 대승의 가르침을 원교로 설명했다. 이러한 지의의 주장은 경전이 설해졌던 시기에 근거해서 『법화경』 이전에 설해졌던 모든 경전들을 추, 그리고 『법화경』 만을 묘로 평가했던 광택의 해석과 분명히 구분된다.²⁰⁾

그런데 상대묘, 즉 원교의 의미를 소승의 가르침에 대한 대승의 가르침으로 설명하면 다른 경전들과 구분되는 『법화경』 만의 특징, 뛰어남을 설명할 수 없다. 이는 지의가 『묘법연화경』의 經題 속의 ‘묘법’의 의미에 대한 천착을 통해, 『법화경』이 다른 대승경전에 상대해서 뛰어난 가르침[원교]임을 밝히고자 했던 그의 교판의 목적에 부합하지 않는다. 이 문제에 대한 답은 상대묘의 또 다른 의미를 통해 살펴볼 수 있다.

19) 상동, “淨名云 說法不有亦不無 以因緣故諸法生 卽是明滿字也。始坐佛樹力降魔 得甘露滅覺道成。卽提昔之半待出於滿也。般若云 … 涅槃云 … 衆經皆其以鹿苑爲半爲小爲麤 待此明滿大妙 其義是同。今法華明 昔於波羅奈轉四諦法輪 五衆之生滅 今復轉最妙無上之法輪。此亦待鹿苑爲麤 法華爲妙。妙義皆同待麤亦等。文義在此也。”

20) 지의는 부처가 일생동안 지혜에 근거해서 궁극적 진리를 항상 설했다고 보았다. 그리하여 원교를 경전이 설해졌던 시기에 근거해서 정의하던 기준의 교판원리를 비판했다. “상동, ‘광택은 법화경의 묘를 법화경 이전의 모든 가르침의 추에 상대하는 것으로 주장했다. 이는 앞에서 비판했듯이 크게 잘못된 점이 있다。(光宅用法華之妙 待前諸教皆麤。亘有所妨已如前難.)”

(2) 雜(雜)에 대한 순수(純粹)로서의 상대묘 - 방편의 부정

지의는 『법화경』에게만 적용되는 상대묘를 다음과 같이 설명했다.

“[추와 묘로 구분하는] 이유는 다른 곳에 있다. 이근보살이 거기에서 [방등시에서] 묘에 들어가는 것은 법화와 다르지 않기 때문이다. 그러나 둔근보살과 이승인들은 방편을 끼고 여러 가지 맛으로 조복해야 한다. 방등은 생소를 끼고서 추에 상대하는 묘를 논하고, 반야는 숙소를 끼고서 추에 상대하는 묘를 논한다. 지금 『법화경』은 위의 두 가지와 같은 방편이 없는 순진제호로서, 추에 상대하는 묘를 논한다. 『법화경』의 묘와 반야·방등의 묘는 그 의미에서 다르지 않지만, 방편을 끼고 있는가[帶], 끼고 있지 않는가[不帶]에서 다르다. 삼장은 반자이자 생멸문 뿐이므로 만자의 진리와 소통할 수 없다. 그래서 추라고 한다. 만자는 불생불멸문이다. 만자의 진리와 소통하므로 묘라고 한다. 만자의 진리와 소통하는 것에는 두 가지가 있다. 하나는 방편을 끼고서 만자의 진리와 소통하는 것이고, 다른 하나는 방편 없이 바로 만자의 진리를 드러내는 것이다. 방등과 반야는 방편을 끼고 만자의 진리에 이르고, 『법화경』은 바로 만자의 진리를 드러낸다.”²¹⁾

여기서 방등시와 반야시는 석존 일대의 교화설법 기간을 다섯 시기로 나눈 [五時敎判] 것 중, 『유마경』 · 『반야경』과 같은 대승의 가르침을 설한 시기에 해당한다. 지의에 따르면, 이들 대승경전은 『법화경』과 같이 만자의 진리와 소통한다는 점에서, 반자의 진리와 소통하는 소승과 달리 묘이다. 그러나 이들 대승경전은 진리와 소통하는 방법과 관련해서, 『법화경』과 차이가 있다. 『법화경』은 진리와 직접적으로 소통하는 반면, 이들 대승경

21) 상동(T. 33. 696.b-c) “縱令爾者 別有所以. 何者 利根菩薩 於彼入妙 與法華不二 鈍根菩薩 及二乘人 猶帶方便 諸味調伏. 方等帶生蘇 論妙以待麤. 般若帶熟蘇 論妙 以待麤. 今經無二味方便 純真醒醐 論妙以待麤. 此妙彼妙 妙義無殊 但以帶方便 不帶方便 爲異耳. 復次三藏 但半字生滅門 不能通滿理 故名爲麤. 滿字是不生不滅門 能通滿理故名妙. 能通滿理 復有二鍾. 一帶方便通滿理 二直顯滿理. 方等般若帶方便通滿理 今經直顯滿理.”

전은 직접적으로 소통하지 못하고 반드시 방편을 필요로 한다. 다시 말해 『법화경』 만의 순수한 상대묘는 어떠한 방편 없이 진리를 직접적으로 깨닫는 것, 즉 방편의 부정에 있다.

여기서 『법화경』이 부정하는 방편은 앞에서 설명했던 방편의 세 가지 의미 중, 권방편을 가리킨다. 지의는 위에서 둔근보살과 이승인은 방편을 통해 근기를 숙성한 뒤에 비로소 진리에 나아갈 수 있다고 설명했다. 이는 여기서의 방편이 진리를 통찰하기 위한 방법이 아니라 근기를 성숙시키기 위한 방법임을 말해준다. 근기를 성숙시키는 방법이란, 욕망을 제거하기 위한 방법으로서, 지의는 이러한 방법을 권방편으로 설명했다. 불교에서 욕망을 제거하기 위한 방법은 깨달음과 직접적인 관계를 갖는 수행법은 아니기 때문이다. 깨달음은 욕망의 제거가 아니라 진리의 통찰, 다시 말해 진리의 직접적인 소통에 의해서만 가능하다. 그러나 중생은 욕망 때문에 진리를 통찰할 수 없다. 그리하여 먼저 장애물인 욕망을 조복하고 제거함으로써 마음이 고요해진 뒤 비로소 진리를 통찰할 수 있다고 주장하는 것이다. 지의는 이를 ‘방편을 통해 여러 가지 맛으로 조복하여 근기를 성숙시킨다’고 설명했다.

『법화경』 만의 상대묘는 권방편에 대한 부정을 그 특징으로 한다. 지의는 원돈지관을 방편 없이 깨달음에 이르는 수행법이라고 주장했다. 이는 구체적으로 권방편에 대한 부정이라고 할 수 있다. 그의 원돈지관은 원교인 『법화경』에 근거하기 때문이다.

그렇다면 원돈지관은 권방편을 부정하고, 실방편을 주장하는 수행법이라고 할 수 있는가? 그런데 지의가 원돈지관의 구체적인 수행법으로서 주장했던 사종삼매에서 염불, 참회, 독송과 같은 수행법은 번뇌를 제거하기 위한 수행법, 다시 말해 마음을 고요히 하기 위한 권방편이다.²²⁾ 이는 지의가 원

22) 사종삼매에서 주장하는 종교적 의례들은 욕망을 제거하기 위한 수행법으로 평가되었다. 이는 중국불교사에서 돈오를 주장했던 선종이 정토종의 염불을 비판했던 경우

돈지관에서 권방편을 부정하지 않았다는 것을 말해준다. 그러나 『법화경』의 상대묘는 권방편을 부정한다.

그렇다면 지의는 이를 염불, 참회, 독송과 같은 수행법을 권방편이 아니라 실방편으로 주장한 뒤 원돈지관에서 방편을 부정했던 것인가? 이 경우에도 문제는 있다. 원교에서 방편은 비묘로서의 방편이고, 이는 권방편뿐만 아니라 실방편 또한 부정하기 때문이다.

원돈지관에서의 방편의 의미 즉 비묘로서의 방편은 어떤 의미인가? 이는 절대묘를 통해 살펴보겠다. 지의는 『법화경』의 묘를 상대묘와 절대묘 두 가지로 설명하고, 상대묘의 의미는 절대묘를 통해 분명해진다고 했기 때문이다.

2) 절대묘

(1) 원교에서의 절대의 의미 – 不二

지의는 절대의 의미를 다음과 같이 설명했다.

“묻는다. 왜 절을 가지고 묘의 의미를 해석했는가? 답한다. 묘는 절이라고 할 수 있다. 절과 묘는 [동일한 것에 대한] 서로 다른 이름이다. 세상 사람들이 절능이라고 하는 것과 같다. 묘는 끊는 주체이고 추는 끊어지는 대상이다. 이 묘는 추를 끊는 능력이 있다. 그래서 절을 가지고 묘라고 이름 했다. 『법화경』의 전 반부인 적중(迹中)의 경우이다. 먼저 방편교를 베풀고 큰 가르침[大教]을 일으키지 않았다. 지금 큰 가르침이 일어나면 방편교는 끊어진다. 끊어지는 대상을 기다려, 묘라고 부를 뿐이다.”²³⁾

에서 명백히 볼 수 있다.

23) 『법화현의』, (T.33.697.b) “問何意以絕釋妙 答秞性妙爲絕 絶是妙之二名 如世人稱
絕能耳 又妙是能絕 義是所絕 此妙有絕義之功 故舉絕以名妙 如迹中先施方便之教
大教不得起 今大教若起 方便教絕 將所絕以名於妙耳.”

상대묘란 추에 대한 상대적 의미이다. 예를 들면, 대승으로서의 묘는 소승인 추에 대해 상대적으로 묘이다. 이는 묘의 의미가 상대인 추의 부정을 통해 성립한다는 것을 말해준다. 지의는 상대묘가 상대인 추를 부정함으로써, 다시 말해 끊음으로써 성립한다는 것에서 절대의 의미가 성립한다고 보았다. 나아가 이 절대를 통해 상대묘에서의 부정의 의미를 반성했다.

지의에 따르면, 상대의 부정 즉 절대의 의미는 장교, 통교, 별교, 원교에 따라 다르다. 이 글의 목적은 묘에 대한 지의의 주장을 통해 『법화경』의 원교다움을 밝히는 것이므로, 원교에서의 절대의 의미를 살펴보겠다.

“두 번째로 절대로서의 묘의 의미는 4가지로 설명할 수 있다. … 원교는 무분별법을 설한다. 邊(邊)이 곧 중도(中道)이다. 불법(佛法)이 아닌 것이 없다. 모든 분별이 사라져 청정하다. 이미 불법인데 어떤 법을 기다려 불법이라고 하겠는가? 여래법계이므로 법계를 벗어나 다시 비교할 수 있는 형상이 없다. 누구를 기다려 추로 삼고, 누구를 비교해서 묘라고 삼겠는가? 대대가 없기 때문에 끊을 것도 없다. 어떻게 이를 해야 할지 알 수가 없다. 억지로 絶이라고 한다.”²⁴⁾

일반적으로 절대란 대대의 관계에 있는 두 요소 중 하나를 부정하고, 다른 하나를 궁정하거나 아니면 두 요소를 모두 부정한 가운데 또 다른 하나의 초월적인 요소를 세우는 것을 의미한다. 지의는 이러한 절대를 장교, 통교, 별교에서의 의미로 교판하고, 원교에서의 절대의 의미와 구분했다. 그에 따르면, 원교에서의 절대는 대대적 관계 자체에 대한 부정을 의미한다.²⁵⁾

24) 상동 (T.33.696c-697a) “二絕待明妙者爲四. … 四圓教. 若起說無分別法 卽邊以中無非佛法 亡泯清淨 豈更佛法待於佛法 如來法界故出法界外 無復有法可相形比 待誰爲龐形誰得妙 無所可待亦無所絕 不知何名 強言爲絕”

25) 원교에서의 절대는 초월의 의미가 아니라, 상대적인 비교 자체를 부정한다는 의미이다. 이는 주²²⁾에서 나오는 절능의 의미를 세계를 초월한다는 의미가 아니라, 그의 능력이 이 세상에서 비교할 수 없다는 의미로 해석하는 것에서 분명히 알 수 있다. 그리하여 지의에게서 묘는 비교할 수 없는, 그래서 절대적으로 높다는 의미이다. (Paul L. Stevenson Foundations of T'ien- T'ai Philosophy, Asian Humanites Press,

대대적 관계 자체를 부정하는 원교의 절대는 용수의 불이론에 대한 다른 이름이다. 지의는 원교의 절대를 무분별설, 변즉중(邊即中)에 근거해서 설명했는데, 주지하다시피 이들은 한 마디로 용수의 공사상을 가리키기 때문이다. 용수는 모든 존재들이 연기적으로 존재하기 때문에 독립적인 실체로서 분별할 수 있는 성질, 속성, 모습[相]이 없다고 주장했다. 이것이 용수의 무분별설이다.

무분별설에 따르면, 모든 존재들 사이에는 대대적 관계 자체가 성립할 수 없다. 대대적 관계는 존재들을 상대적으로 분별할 수 있는 상을 전제로 하기 때문이다. 다시 말해 대승과 소승, 번뇌와 보리, 중생과 불, 방편[권도]과 진실[실도]의 대대적 관계는 이 둘이 각각 번뇌생사와 해탈열반으로서 서로 다르다는 분별에 기초한다. 그러나 용수의 공사상은 이러한 분별을 부정함으로써, 번뇌와 보리, 생사와 열반을 不二의 관계로 주장했다.

용수의 불이론은 생사와 열반, 번뇌와 보리, 중생과 부처를 상대적인 개념으로서 이원화시키는 것을 부정함으로써 이들 사이의 대대적 관계 자체를 부정한다. 지의는 원교에서의 절대를 대대적 관계 자체에 대한 부정으로 설명했다. 이는 원교의 절대가 용수의 불이론에 대한 다른 표현임을 밝혀준다.

(2) 절대묘에 근거한 상대묘에 대한 재해석 – 방편의 긍정

절대묘에 대한 지의의 설명에 따르면, 상대묘에서의 부정은 재해석되어야 한다. 다시 말해 권방편에 대한 『법화경』의 부정은 권방편과 실방편을 서로 상대적인 개념으로 확립한 뒤, 권방편을 부정하고 이에 대해 실방편을 절대로서 주장하기 위한 것이 아니다. 오히려 권방편과 실방편을 상대적으로 분별하는 것 자체에 대한 부정, 즉 불이로서 주장하는 것이다. 지의는 이를 방편[권방편]즉진실[실방편]로서 주장했다.

“[별교]는 無作에 대해 들으면, 이승의 경계가 아니며 범부는 말할 것도 없다고 이해한다. 보살은 방편의 무작을 부수어 진실의 무작을 중득한다고 [이해함으로써 보리심을 발한다.] [원교]는 무작에 대해 들으면 방편의 무작에서 진실의 무작을 중득한다고 이해한다. 만약 이 의미를 이해하면 한 구절을 듣고서 모든 구절에 통달하며 나아가 일체의 구절이나 일체의 가르침에 대해서도 막힘이 없다.”²⁶⁾

방편즉진실에서 권방편은 실방편에 상대하는 추로서 부정되지 않는다. 그러나 이는 권방편 그 자체를 실방편으로 궁정하는 것은 아니다. 권방편은 이미 상대묘에서 부정되었고, 절대묘의 의미는 이 부정을 통해 성립하기 때문이다.

지의는 절대묘에서의 권방편의 궁정의 의미를 개권현실(開權顯實)로서 설명했다. 개권현실은 기존의 가르침의 의미를 가르침 자체에 어떠한 변화도 주지 않으면서 가르침의 정체성을 변화시키는 해석방식²⁷⁾으로 지의는 이를 『법화경』의 가장 기본적인 사상으로 이해했다. 개권현실에 따르면, 절대묘에서의 방편은 권방편을 실방편 그 자체로 궁정하거나, 실방편에 대립하는 무엇으로 부정하는 것도 아니다. 원교에서의 권방편은 용어 그 자체는 변화가 없지만, 그 의미는 재해석되고 정체성 또한 변화했기 때문이다. 지의는 이를 비묘로서의 방편에서 다음과 같이 설명했다.

“방이란 비법이고 편이란 묘이다. 네모진 것에 대해 오묘하게 통달하면 이것 이 곧 진실의 비법이다.”²⁸⁾

26) 『摩訶止觀』,(T.46.7,a), “若聞無作 謂非二乘境界況復凡夫。菩薩破權無作證實無作。
若聞無作 謂即權無作證實無作。若得此意 隨聞一句通達諸句乃至一切句一切法而無障礙。”

27) Brook Ziporin, "Setup, Punch Line, and the mind-body problem: A Neo-TianTai Approach", Philosphy East & West, vol.50, University of Hawaii Press, 2000, 585쪽

28) 『법화문구』, (T.34. 36. b), “又方者秘也便者妙也 妙達於方即是真秘。”

앞에서 설명했듯이, 권방편은 모난 것[方]과 관련된 임시방편으로 둔근 것[圓]과 관련하는 원법에 대해 성립한다. 지의는 비묘의 방편을 상황에 통달한 것이라고 설명했다. 이는 비묘로서의 방편이 편법을 부정하고 이에 대해 원법을 하나의 독립적인 방법으로 주장하는 것이 아니라, 단지 편법으로서의 방편[권방편]의 의미를 재해석하여 그 정체성을 원법[실방편]으로 재확인하였음을 의미한다.

개관현실의 의미에 따르면, 비묘방편은 권방편과 실방편에 대해 독립적으로 존재하는 세 번째의 방편이 아니다. 나아가 권방편에 대해 실방편만을 주장하는 것도 아니다. 비묘방편은 권방편과 실방편을 볼이로서 이해하는 곳에서 드러나는 방편의 의미이다. 그리하여 비묘방편에서는 실방편과 권방편이 독립적으로 존재할 수 없다. 다시 말해 권방편은 둔근보살이 이근보살이 되기 위한 방법으로, 실방편은 진리를 통찰하여 깨달음에 이르는 방법으로 독립적으로 존재하는 전혀 다른 두 가지 수행법이 아니다. 권방편은 용수의 불이론에 근거해서 깨달음이라는 목적을 지향하는 방편으로 재확인되었기 때문이다.

비묘방편은 지의가 원돈지관의 염불, 참회, 독경과 같은 종교적 의례들을 욕망의 제거를 통해 근기의 성숙을 지향하는 권방편이 아니라 진리의 통찰을 지향하는 수행법으로 주장했음을 의미한다. 다음은 법화삼매에서 무상행(無相行)과 유상행(有相行)에 대한 지의의 논의를 통해 원돈지관의 종교적 의례들이 어떻게 실방편으로 재해석되고 확립되는지를 구체적으로 살펴보겠다.

III. 법화삼매에서의 방편의 의미

법화삼매는 지의의 스승인 혜사가 『법화경』에 근거해서 제창한 수행법

으로, 지의는 이를 원돈지관의 수행법 중 하나로 주장했다. 법화삼매에는 유상행과 무상행의 두 가지 형식이 있다. 유상행은 『법화경』 28품의 「보현보살권발품」과 『관보현보살행법경』에 근거한다. 이 수행법은 『법화경』의 독송과 경배, 육근참회 등의 종교적 의례를 통한 보현보살의 현신을 강조한다. 다음으로 『법화경』 14품의 「안락행품」에 근거한 무상행은 제한된 시간 없이 의례를 통하여 않고 삼매를 개발하는 수행법으로 안락행(安樂行)이라고도 한다. 혜사는 유상행의 수행방법에 대해서도 세세하게 규칙을 세워 설명함으로써 법화참법을 창시했지만, 그의 목적은 무상행을 구극의 수행법으로 주장하는 것 이었다.²⁹⁾

“다음으로 두 가지의 수행법이 있다. 왜 무상행이라고 하는가? 무상행이란 안락행이다. 모든 존재에 대해 [수행자는] 마음의 분별상이 적멸하고 생겨나지 않는다고 통찰한다. 이러한 이유로 분별상이 없는 수행이라고 한다. 항상 모든 심묘한 선정 속에 있다. 걷거나, 머무르거나, 앉거나 눕거나, 음식을 먹거나 말하는 등과 같은 모든 행위에서 마음은 항상 고요하기 때문이다. 삼계를 차례로 넘는 여타의 선정은 [...] 아비달마가 가르친 수행으로, 안락행중의 심묘한 선정은 이와 다르다. 안락행은 욕계에 의지하지도 않고 색계나 무색계에 머무르지도 않는다. 이와 같은 안락행은 보살의 원만한 수행으로 끝내 마음의 분별상이 없기 때문에 무상행이라고 한다. 다음으로 유상행이 있다. 이는 「보현권발품」 중의 『법화경』을 독송하여 어지러운 마음을 고요히 하는 것이다. 이와 같은 수행자는 선정을 닦지 않으면 삼매에 들지 못한다. 앉거나, 서거나, 걷는 중에 마음을 오로지 『법화경』의 문자에 집중한다. 열심히 정진하여 눕지도 않으니 마치 머리에 붙은 불을 끄듯이 한다. 이를 문자유상행이라고 한다.”³⁰⁾

29) 安藤俊雄, (1996), 198쪽

30) 慧思, 『法華安樂行儀』 (T.46. 700.a-b) “復次二種行者 何故名爲無相行 無相行者 卽是安樂行 一切諸法中,心想寂滅畢竟不生 故名爲無相行也. 常在一切深妙禪定, 行住坐臥飲食語言 一切威儀心常定故 諸餘禪定三界次第… 是阿毘曇雜心聖行 安樂行中深妙禪定卽不如此 何以故 不依止欲界 不住色無色 行如是禪定 是菩薩遍行畢竟無心想故名無想(相)行 復此有相行 此是普賢勸發品中 誦法華經散心精進 知

혜사는 법화삼昧를 『법화경』의 品의 차이에 근거해서 무상행과 유상행으로 구분했다. 그에 따르면, 무상행은 참회, 예불과 같이 어떠한 외형적인 형식에 의존함이 없이 무상인 空(空)의 진리를 직접적으로 통찰하는 수행법이다. 이에 반해 유상행은 독송과 참회와 같은 종교적 의례에 의존한다. 혜사는 이러한 종교적 의례를 어지러운 마음을 고요히 하기 위한 수행법으로서, 무상의 진리를 통찰하기 위한 전단계의 수행법으로 평가했다. 여기서 종교적 의례는 진리의 통찰과는 직접적인 관련이 없는 권방편으로 폄하된다. 이는 혜사가 무상행을 보살의 수행법으로 평가함으로써, 유상행에 대해 무상행을 구극의 수행법으로 주장했던 곳에서 분명히 드러난다.

혜사는 종교적 의례를 진리를 통찰하기 위한 전단계의 수행법으로 규정했다. 이는 그가 권방편과 실방편을 대립적 관계로 이해했다는 것을 말해준다. 앞에서 살펴보았듯이, 그의 제자였던 지의는 권방편과 실방편의 관계를 방편즉진실의 不二로 주장했다. 불이론에 근거해서 지의는 법화참법의 종교적 의례의 의미를 혜사와 전혀 다르게 주장했다. 먼저 그는 경전의 출처에 근거해서 유상행과 무상행을 엄격하게 구분하는 혜사의 태도를 비판했다. 그는 유상행에도 무상행의 요소가, 무상행에도 유상행의 요소가 공존한다고 주장했다. 나아가 그는 참회와 같은 종교적 의례를 진리를 통찰하는 수행법으로 재해석했다.

“수행자는 도량에 들면 자신의 마음을 고요히 해야 한다. 나는 지금부터 21일 동안 부처의 가르침에 따라 일심정진해야 한다. 왜 그러한가? 만약 마음이 하나로 통일되지 못하면 여러 번뇌로 물들기 때문이다. 말하자면 마음이 청정하지 못하다. 마음이 청정하지 못하면, 삼昧는 올바른 도와 상응할 수 없다. 이러한 이유로 마음을 요체로 해서 목숨을 아끼지 않고 21일 동안 일심정진한다. [...] 일심정진에는 두 가지 방법이 있다. 먼저 현상[事]에 근거해서 일심을 닦는 것이

(如)是等人不修禪定不入三昧 若坐若立若行 一心專念法華文字 精進不臥如救頭然
是名文字有相行”

다. 수행자는 도량에 들어가면 다음과 같이 생각한다. 내가 21일 동안 예불을 하면서 오직 한 마음으로 예불하여, 마음에 부처 이외의 어떤 대상도 두지 않을 것이다. [...] 다음은 진리[理]에 근거해서 일심을 닦는 것이다. 수행자는 도량에 들어가면 다음과 같이 생각한다. 나는 지금부터 21일 동안 행하는 모든 행동에서, 일어나는 마음과 마음의 본성이 둘이 아님을 관찰해서 깨달을 것이다. 왜 그러한가? 예불을 할 때도 마음의 본성이 불생불멸이듯이 참회, 독경, 좌선과 같은 모든 행위에서도 마음의 본성은 불생불멸임을 알아야 한다. 이와 같이 관찰하면 모든 마음이 하나의 마음이라는 것을 깨달을 수 있다. 마음의 본성은 원래 하나의 모습이기 때문이다. 이와 같이 마음의 근원에 대해 돌아가 관찰하면, 21일 동안의 마음의 작용에서 어떠한 모습도 얻을 수 없을 것이다. 이는 진리에 근거해서 일심정진을 닦는 법이다.”³¹⁾

지의는 먼저 예불, 참회, 독경과 같은 종교적 의례를 번뇌를 제거하여 마음을 고요히 하기 위한 수행법으로 제시했다. 그런데 이들은 단순히 마음을 고요히 하기 위한 수행법으로 머물지 않는다. 지의는 이들 종교적 의례를 실천하는 방식을 理와 事 두 가지로 나누어 설명했다. 그에 따르면, 사는 종교적 의례와 같은 외형적인 형식을, 리는 진체와 속체, 공의 진리와 일체의 현상이 블이임을 통찰하는 내관(Interior insight)의 의미이다.³²⁾ 그리하여 사

31) 智顥, 『法華三昧儀儀』(T.46.949c-950.a) “行者初欲入道場時應自安心。我於今時乃至滿三七日 於其中間當如佛教一心精進。所以者何。若心異念則雜諸煩惱 名不清淨 心不淨故豈得與三昧正道相應 是故自要其心不惜身命 一心精進滿三七日 … 有二錘修一心。一者 事中修一心 二者 理中修一心。事中修一心者 如行者 初入道場時即作是念 我於三七日中 若禮佛時當一心禮佛 心佛異緣 …二者理中修一心精進者 行者 初入道場時應作是念 我從今時乃至三七日滿 於其中間諸有所作常自照了。所作之心心性不二 所以者何 如禮佛時心性不生不滅 當知一切所作種種之事 心性悉不生不滅 如是觀時見一切心悉是一心。以心性從本以來常一相故 行者能如是反觀心源 心心相續滿三七日不得心相 是名理中修一心精進法”

32) Neal Donner and Daniel B. Stevenson, *The Great Calming and Contemplation, A Kuroda Institute Book*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1993, ”110쪽의 주73) 참조。”

에 근거한 일심정진은 단지 종교적 의례에 집중함으로써 마음을 고요히 하는 수행법에 머물지만, 리에 근거한 일심정진은 종교적 의례와 관련된 마음의 작용들에 대한 관찰을 통해 마음의 실상이 불생불멸임을 무상(無相)의 일상(一相)임을 통찰하는 수행법을 의미한다. 리에 근거한 일심정진에서 종교적 의례는 번뇌를 제거함으로써 마음을 고요히 하는 작용에만 그치지 않고 진리의 통찰과 직접적인 관계에 있다.

리에 근거한 일심정진에 따르면, 종교적 의례의 외형적 형식은 변하지 않고 그대로지만 그 내용은 변화한다. 다시 말해 권방편으로서의 종교적 의례는 마음을 고요히 하는 것에 머무르지 않고 진리의 통찰의 근거로서 작용함으로써 진리와 불가분의 관계로 재해석된다.

IV. 맷는말

위에서 상대묘와 절대묘에 대한 지의의 설명을 통해, 원돈지관에서의 방편의 의미를 살펴보았다. 지의는 용수의 불이론에 근거해서 권방편과 실방편의 관계를 개권현실로 재해석함으로써 돈의 수행법과 방편 사이의 모순을 극복했다.

지의의 원돈지관은 용수의 불이론에 근거해서 성립했던 대승불교의 수행법으로 정의할 수 있다. 용수의 불이론은 공의 진리에 근거해서 번뇌와 보리, 생사와 열반을 상대적인 개념으로서 이원화시키는 것을 부정한다. 이는 중생이 수많은 번뇌를 제거한 뒤 열반에 이를 수 있다는 소승불교의 수행론을 부정하고, 깨달음은 번뇌의 제거가 아니라 번뇌의 실상을 통찰함으로써 이를 수 있다는 대승불교의 수행론이 확립되는 이론적 토대로 작용했다. 이러한 예가 바로 중국불교의 특징을 이루는 돈오법이다. 다시 말해 중국불교도들이 돈을 주장하면서 깨달음에 이르기 위한 매개로서의 모든 방편을 부

정했던 것에는 용수의 불이론이 있었다고 할 수 있다.³³⁾

그러나 중국불교사에서 매개로서의 방편을 부정하는 용수의 불이론은 수행자체의 부정, 혹은 경험현상을 넘어서는 신비적 체험을 주장하는 이론으로 종종 오해되곤 했다. 불이론이 경험현상을 초월해 존재하는 어떠한 실체도 부정했던 공사상에 근거했다는 것을 고려할 때 이는 명백한 오해라고 할 수 있다. 이러한 오해와 관련해서, 용수의 불이론에 근거해서 돈오를 주장하는 동시에 다양한 종교적 의례[방편]를 통한 엄격한 수행을 요구했던 지의의 원돈지관은 대승불교의 수행론의 이해에서 중요한 의미를 갖는다고 평가할 수 있다.

주제어

원돈지관(Yuan-Tun Chih-Kuan), 방편(Upāya), 불이론(The Theroy of Nonduality), 묘(Miao), 법화삼昧(Lotus Samādhi)

33) Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy*, Princeton University Press, 1991, 67쪽.

The Meaning of Chih-i's Yuan-Tun Chih-Kuan from the Upāya

Kim, Jung-Hee

The aim of this paper is to clarify the meaning of Yuan-Tun Chih-Kuan set forth by Chih-i. Yuan-Tun Chih-Kuan is based on the theory of nonduality. This means Yuan-Tun Chih-Kuan cannot be compatible with upāya as expedient means for reaching the real. By the way, Chih-i proposed religious rituals as upāya for Yuan-Tun Chih-Kuan. This is controversial. Having the concerning in this problem, this paper clarified the meaning of upāya from the meaning of miao[妙]

The meaning of miao consists of the relative and the absolute. In the relative, miao considers upāya in relation to the real as the expedient means for reaching the real, and denies it. The absolute means that there is nothing which is relative. According to the absolute, miao considers upāya is identical with the real. The absolute miao redefines upāya as the real. If upāya is identical with the real, upāya can be compatible with Yuan-Tun Chih-Kuan. The meaning of upāya identical with the real is well described in the Lotus Samādhi.