

李通玄의 教判論

임 상희(동국대학교 박사과정 수료)

I. 서 언

중국불교 사상가들의 사상에 관해서 고찰할 경우, 가장 유효한 방법 가운데 하나가 그들의 교판에 대한 연구일 것이다. 주지하다시피 教相判釋은 後漢代에 불교 경전의 한역이 시작되면서 佛說 전체를 체계적으로 이해하고자 하는 열망에 의해 시작된 것이다. 수많은 경전들을 분류하여 教相 간의 관계를 설명하면서 경전의 深淺과 우열을 정하고 어떤 경전이 먼저 설해졌는지를 판정하려던 南北朝 시대의 교판론은 隋·唐 시대에 이르러 점차 그 성격을 달리하게 된다. 즉 경전의 정리방법이었던 교판이 자신의 교학의 정당성을 증명하고 논리화하는 쪽으로 변모하게 된다. 이로부터 교판의 보편성과 객관성에 대한 시비가 끊이지 않게 되었다. 그럼에도 불구하고 특정 종파의 소속이든 아니든 중국불교 사상가들은 교판이라는 형태로 불교의 모든 경론과 사상을 체계화시켰으며, 본격적인 논의에 앞서 기준의 교판을 정리하는 것을 하나의 과제로 여겼다.

중국불교의 수많은 종파에서 나름대로의 독특한 교판을 제시했지만, 그 중에서 가장 완성도 높은 교판으로 天台 智顥의 五時八教의 교판과 賢首法藏의 五教十宗判을 꼽을 수 있다. 지의의 교판은 수나라 시대에 이루어진 것으로 천태종의 입장을, 법장의 교판은 당나라 시대에 이루어진 것으로 화

엄종의 입장을 잘 드러내고 있다. 이들 교판이 갖는 종파적인 한계에도 불구하고 당시 널리 수용될 수 있었던 것은 당시 중국 불교계의 쟁점사항을 교판 안에 체계화시켰기 때문이다.

특히 화엄종의 대성자인 법장의 교판은 이후 큰 영향을 미치게 되는데, 이는 화엄종을 賢首宗教라고도 부른 것으로 알 수 있다. 이처럼 법장이 제시한 宗과 教에 의한 교판이 화엄교학의 중심으로 자리매김을 하면서, 법장 이후의 교판은 대체로 법장의 교판을 보완하는 수준에 머무르게 된다.

이와 같이 화엄종이라는 특정한 입장에 속한 이들은 처음부터 가치의 중심을 『화엄경』과 화엄교학에 두었기 때문에, 그들의 교판은 결코 가치중립적일 수 없다. 만약 가치중립적인 입장에서의 보편성과 객관성을 요구한다면 교판은 성립할 수 없을 것이다. 이러한 입장을 감안하고서 교판론의 궁극적인 목적과 타당성을 균형 있게 고찰한다면 이를 통해서 사상적인 특색을 발견할 수도 있을 것이다. 이와 함께 비교적 자유로운 입장에서 『화엄경』을 연구한 이들의 입장을 살펴본다면 폭넓게 『화엄경』의 사상과 교학을 이해할 수 있을 것이다.

李通玄(635-730 혹은 646-740)¹⁾은 재야에 있으면서 『화엄경』의 사상을 연구하고 실천해나간 대표적인 인물이라고 할 수 있다. 그는 젊어서는 특히 易의 道에 심취하였지만, 40세를 넘어서면서 外書를 열람하는 것을 그만두고 『화엄경』에 흠뻑 빠졌다. 그러나 종래의 모든 주석이 문장을 지적으로 검토하고 이해하여 수행이 등한시되었음을 한탄하고 스스로 『80화엄』을 연구하여 주석서인 『新華嚴經論』을 완성하였다.²⁾ 『신화엄경론』 이외에

1) 이통현의 생몰연대에 관해서는 『宋高僧傳』의 貞觀 9년(635)~開元 18년(730)설, 『隆興通論』의 貞觀 20년(646)~開元 18년(730)설, 「李長子事迹」의 顯慶 4년(659)~天寶 13년(754)설 등이 있지만 어떤 것도 확실하지는 않다. 그러나 「決疑論序」가 이통현의死去를 開元 18년(730) 3월 28일로 한 것과 「決疑論後記」가 이것을 수용해서 계승한 것 등을 종합해 볼 때, 『宋高僧傳』의 설이 유력한 것으로 생각된다. 木村清孝, 『中國華嚴思想史』(京都: 平樂寺書店, 1992), 165쪽

현존하는 그의 저서는 「決疑論」, 「華嚴經大意」, 「十明論」이다. 이 가운데 그의 주요 저서인 「신화엄경론」은 宋代 이후 선종의 승려뿐만 아니라 불교에 관심을 가진 지식인들에게 널리 읽혔으며,³⁾ 최근에까지도 영향을 미치고 있다.

그러나 이통현에 대한 국내의 연구 성과는 미미한 실정이다. 이통현의 사상이 언급된 경우는 대체로 보조국사 지눌의 연구 속에서이다. 지눌의 선교 일치사상이나 화엄사상을 다를 때 빠지지 않고 이통현과 「신화엄경론」이 언급되고 있지만, 이는 어디까지나 지눌의 사상을 이해하기 위한 하나의 시도에 지나지 않는 것이다. 이에 비해 일본에서는 이통현에 대한 연구가 보다 활발하게 진행되고 있다.

이통현은 법장(643-712)과 거의 동시대의 인물이지만, 이들 간에 직접적인 교류는 없었던 것으로 보인다. 이 점에 관해서 요시즈 요시히데(吉津宜英)는 이통현은 법장의 제자가 아니었지만 그의 교학을 직접적인 指南으로 삼았고, 법장의 입장에 전적으로 따르지 않고 독자적인 교학을 전개하였다고 보았다.⁴⁾ 이에 비해 기무라 키요타카(木村清孝)는 이통현은 인품이나 생활방식에 있어서 법장과는 상당히 다르며, 그의 사상은 더욱 대조적이라고 보고 있다.⁵⁾

2) 「華嚴經決疑論序」(大正藏 36, 1011c), “留情易道 妙盡精微 放曠林泉 遠於城市 實曰王孫 有同捨國 年過四十 絶覽外書 在則天朝 卽傾心華嚴經 尋諸古德義疏 掩卷歎曰 經文浩博 義疏多家 借哉後學 穗文不暇 豈更修行 幸會華嚴新譯義理圓備 遂考經八十卷 搜括微旨 開點義門 上下科節 成四十卷華嚴新論 猶慮時俗機淺”

3) 志寧은 「신화엄경론」을 「80화엄」과 합본하여 乾德 5년(967)에 慧研의 補訂을 받아 「華嚴經合論」 120권을 완성하였다. 이후 「신화엄경론」은 「화엄경합론」으로 바뀌어 유행되었다. 明代의 李贊와 方澤, 고려의 知訥은 「화엄경합론」에 근거해서 「華嚴經合論簡要」, 「華嚴經合論纂要」, 「華嚴論節要」를 저술하였다.

4) 요시즈 요시히데, 「華嚴과 禪」, 「華嚴思想」(서울: 경서원, 1996), 318쪽

5) 키무라 키요타카 / 장휘욱 옮김, 「중국불교사상사」(서울: 민족사, 1995), 104쪽

이통현은 법장과는 달리 실천적이고 독창적인 관점에서 『화엄경』을 해석하였다. 이로 인해 종래의 연구 성과들은 주로 그의 독특한 화엄경관을 다루는데 집중되었다.⁶⁾ 이통현의 교판을 다루는 경우에도 그의 독자적인 사상적 측면에서 논의하기보다는 주로 법장의 교판과 연관해서 다루고 있다. 그러나 이통현의 독창적인 화엄경관을 보다 정확하게 이해하기 위해서는 그의 교판론에 대한 고찰이 선행되어야 할 것이다. 따라서 본 논문에서는 이통현의 교판론을 그의 사상적 입장과 연결시켜 살펴보려고 한다.

II. 기존 교판에 대한 입장

이통현은 당시 사상계외는 거의 교류가 없었지만, 그의 저서인 『신화엄경론』에는 법장의 설에 대해 언급되어 있다. 따라서 이통현이 법장과 직접 교류하지는 않았지만 법장의 사상에 대해 숙지하고 있었던 것으로 보인다. 따라서 당시에 크게 유행했던 교판은 아마도 법장의 교판이었을 것이며, 이통현도 이를 알고 있었던 것으로 보인다.

실제로 이통현은 자신의 교판인 十宗十教를 세우기 전에 몇 가지 교판을 제시하고 있다. 우선 先德 十家의 教를 소개하고, 이어서 法藏의 五教와 戒賢의 三時教와 智光의 三時教를 소개하고 있다. 이들 교판은 크게 세 가지 범주 즉 十家의 教, 계현·지광의 교판, 법장의 오교로 나누어 볼 수 있다. 따라서 여기서는 이 순서에 따라서 살펴보려고 한다.

먼저 소개된 열 사람의 교판은 菩提流支의 一音教, 眞諦의 二教(頓漸),

6) 湯次了榮, 「李通玄の華嚴經觀」(『華嚴大系』, 國書刊行會, 1915). 高峯了州, 「李通玄の思想と華嚴經組織論」(『華嚴思想史』, 百華苑, 1942). 稲岡智賢, 「李通玄の華嚴經觀 -特に佛華品について」(『同朋學園佛教文化研究所紀要』7·8合號, 1986); 「李通玄の華嚴經觀 -特に十處十會について」2(『同朋學園佛教文化研究所紀要』9號, 1987) 참조.

光統의 三種教(漸·頓·圓), 大衍의 四宗教(因緣宗·假名宗·不眞宗·眞實宗), 護身의 五種教(因緣宗·假名宗·不眞宗·眞實宗·法界宗), 南嶽慧思와 智顥의 四教(三藏教·通教·別教·圓教), 元曉의 四教(三乘別教·三乘通教·一乘分教·一乘滿教), 吉藏의 三種教(根本法輪·枝末法輪·攝末歸本法輪), 法雲의 四乘教, 江南 法敏의 二教(屈曲教·平道教)이다.⁷⁾ 이 열 가지 교판은 이통현도 밝혔듯이 법장이 정리해놓은 것을 그대로 인용한 것이다.⁸⁾ 실제로 여기에 수록된 열 가지 교판은 『探玄記』의 「立教差別」에 수록된 내용과 동일하다.⁹⁾ 이들 교판에서 『화엄경』은 각각 頓教, 圓, 眞宗, 法界宗, 圓教, 一乘滿教, 根本法輪, 平道教 등에 해당된다. 『화엄경』은 최초의 법문이면서 가장 궁극적인 가르침이라는 것이다. 법장이 이처럼 고금의 수많은 교판 가운데 열 가지 교판을 선별한 의도는 다른 교판에서 『화엄경』이 높이 위치되어 있다는 것을 확인하는 데 있다.¹⁰⁾

이통현이 소개한 서역의 戒賢과 智光의 교판도¹¹⁾ 법장이 『탐현기』에서 소개한 서역 논사들의 교판 가운데 수록된 것이다.¹²⁾ 법장은 서역의 모든 논사의 교판을 서술하면서 地婆訶羅(Divākara, 日照) 삼장으로부터 전해들은 사실에 근거해 나란타사의 두 대덕인 戒賢과 智光의 교판을 소개하고 있다. 계현은 『해심밀경』에 근거해 三時教를 세우고 있으며, 지광은 『반야 등론석』에 근거해 三時教를 세우고 있다. 계현은 『반야경』이나 중관의 空佛教를 未了義로, 유식을 了義로 하는 반면에 지광은 유식을 未了義로 판정하고 空佛教를 了義라고 주장한다. 실제로 계현과 지광의 有·空 논쟁이 있었는가에 대해서는 알 수 없지만, 이 두 사람의 논쟁에 대한 기사는 법

7) 『신화엄경론』 3 (大正藏 36, 734b~735a)

8) 『신화엄경론』 3 (大正藏 36, 735a), “已上十家所釋並依今唐朝藏法師所集”

9) 『화엄경탐현기』 1 (大正藏 35, 110c~111b)

10) 吉津宜英, 『華嚴一乘思想の研究』(東京: 大東出版社, 1991), 215쪽

11) 『신화엄경론』 3 (大正藏 36, 735b~c)

12) 『화엄경탐현기』 1 (大正藏 35, 111c~112a)

장의 다른 저서에서도 볼 수 있다.¹³⁾

마지막으로 법장의 五教는 화엄교판론을 대표하는 것이라고 할 수 있다. 법장은 이전의 모든 교판을 선별하여 정리한 토대 위에서 智儼이 제창한 여러 교판 가운데 五教를 중심 교판으로 삼아 계승하여 정비하고, 당시 신흥 세력인 法相宗의 八宗判을 도입하여 五教十宗의 교판을 조직한다. 이 사상은 이미 30대 시절의 저작인『五教章』에 나타나 있으며 40대 후반에서 50대에 걸쳐서 찬술된 것으로 법장의 대표적인 저작인『探玄記』에도 이어지고 있다.¹⁴⁾

이통현은 법장의 교판인 오교십종 가운데 오교만을 소개하고 있으며,¹⁵⁾ 이 오교의 내용은 『탐현기』에 수록된 내용과 동일하다.¹⁶⁾ 오교판은 智儼의晩年の 저작인『孔目章』에 근거한 것이며, 법장의『오교장』에서 명확하게 된 것이다.¹⁷⁾ 五教는 小乘教, 大乘始教, 終教, 頓教, 圓教이며 처음의 소승교는 愚法二乘教이고 마지막 圓教는 바로 別教一乘이다.¹⁸⁾ 대승시교는 대승 초기의 가르침으로 空始教와 相始教로 나누어진다. 전자는 龍樹 계통의 사상 즉 中觀說이고, 후자는 唯識說이다. 그런데 『탐현기』에서는 空始教를 서술하지 않고 相始教만을 서술하면서 아직 대승의 法理를 다하지 못했다고 평하고 있다. 종교는 여래장계 불교에 해당하는 데, 『탐현기』에서는 定性二乘과 無性인 蘭提가 다함께 성불한다는 것으로 바로 대승의 지극한 이치를 설한 것이라고 하고 있다. 돈교는 頓悟成佛을 내용으로 하고 『유마경』의 不二法門이 여기에 해당한다. 즉 『유마경』의 입장은 진리를 언설이나 개념에 의해서 표현할 수 없는 것으로 보기 때문에 直觀知에 의해서 진

13) 『十二門論宗致義記』(大正藏 42, 213a) ; 『起信論義記』(大正藏 44, 242a)

14) 기무라 키요타카, 「華嚴宗의 성립」, 『華嚴思想』(서울: 경서원, 1996), 305쪽

15) 『신화엄경론』3 (大正藏 36, 735a~b)

16) 『화엄경탐현기』1 (大正藏 35, 115c)

17) 坂本幸男, 『華嚴教學の研究』(京都: 平樂寺書店, 1956), 239쪽

18) 『화엄오교장』1 (大正藏 45, 481b)

리를 파악하는 것이다. 『법현기』에서는 돈교를 一念不生의 경지를 그대로 佛로 보는 경지라고 하고 있다. 이처럼 돈교에 대한 법장의 해석이 명확하지 않아, 후대에 가장 논란이 되었던 것이 돈교의 해석이다.¹⁹⁾ 그러나 대체로 이 오교의 내용은 이후에 큰 변화를 보이지 않고 수용된다.

법장의 五教와 더불어 화엄교판론의 근간을 이루는 것이 同別二教判이다. 법장은 『화엄경』의 본질을 佛自內證의 세계로 파악하고 華嚴一乘을 건립하는 것을 목표로 하고 있다. 즉 不可說絕待의 證入의 경지인 海印三昧를 언설에 의해서 설명하는 것이다. 이를 위해 一乘教義를 同·別로 구분하고, 오직 화엄만을 別教一乘에 배대하는 同別二教判을 조직하였다. 또한 별교일승을 因分可說과 果分不可說의 입장으로 나누고, 전자에 分相門과 該攝門의 두 문을 세우고 있다.²⁰⁾ 그런 다음 분상문을 근거로 『화엄경』의 독자적인 전개를 강조하면서 해설문을 근거로 동교일승으로서의 면목을 제시하고 있다.²¹⁾ 이처럼 동별이교판은 오교판에 비해 화엄교학의 절대성을 드러내는 것이라고 할 수 있다.

법장은 이외에도 十宗判과 四宗判의 교판을 제시하고 있다. 이 두 교판은 스승인 지엄의 교판 가운데서는 보이지 않는 것으로 법장의 독특한 교판이라고 할 수 있다. 十宗判²²⁾과 四宗判²³⁾을 건립한 의도에 대해서 법장 자

19) 남북조시대에 돈교에 대한 해석은 능력이 두드러진 사람에 대하여 보살을 위한 가르침을 직접 설한다는 것이었다. 慧苑은 五教判은 天台의 化法四教에 賴教를 더한 것으로 해석하고 말에 의한 가르침을 부정하는 입장은 돈교라고 칭하는 것은 모순이라고 법장의 해석을 비판하고 있다. 澄觀은 선종의 남종과 북종을 돈교라고 하고, 宗密은 남북선종 가운데 주로 남종이 돈교에 해당된다고 강조하고 있다.

20) 『華嚴五教章』(大正藏 45, 477a~480a)

21) 아리키겐고 지음/ 심경호 옮김, 『佛教와 儒教』(서울: 예문서원, 2002), 38쪽

22) 十宗은 法我俱有宗, 法有我無宗, 法無去來宗, 現通假實宗, 俗妄真實宗, 諸法但名宗, 一切皆空宗, 眞德不空宗, 相想俱絕宗, 圓明具德宗이다. 이를 五教에 배대해 보면 여섯 번째까지는 모두 소승교이고, 一切皆空宗은 大乘始教, 眞德不空宗은 終教, 相想俱絕宗은 賴教, 圓明具德宗은 圓教이다.

23) 四宗은 隨相法執宗, 真空無相宗, 唯識法相宗, 如來藏緣起宗이다. 隨相法執宗은 소

신이 분명한 입장을 밝히지 않아 여러 가지 설이 분분하다. 우선 十宗判을 건립한 의도는 교판의 완벽성을 추구하는 동시에 당시 막강한 영향력을 행사하고 있었던 유식설에 대한 대항일 것으로 추정하고 있다.²⁴⁾ 아무튼 법장은 『華嚴經』의 가르침을 五教判에서는 圓教에, 十宗判에서는 圓明具德宗에 두었다. 그리고 四宗判을 통해서 『起信論』 등의 교리를 如來藏緣起를 근본으로 하는 것이라 규정하면서 화엄교학을 체계화시켰다.²⁵⁾

지금까지 살펴보았듯이 이통현은 기존 교판에 대해 소개하는 데 있어, 법장의 『탐현기』 내용을 그대로 인용하고 있다. 법장 교판에 대한 이러한 이통현의 입장으로 인해 근래의 연구자들은 대체로 이통현이 법장의 교판을 수용한 것으로 보고 있다. 유스키 료에이(湯次了榮)는 법장의 五教論에 대한 異說로서 이통현의 교판을 다루었다.²⁶⁾ 요시즈 요시히데는 법장 교학의 변용이라는 측면에서 이통현의 교판을 다루었고,²⁷⁾ 나아가 법장의 別教一乘을 이통현이 共·不共의 방식으로 수용한 것으로 보고 있다.²⁸⁾ 이나오카 치겐(稻岡智見)도 “이통현의 十宗十教判은 법장의 五教判 및 同別二教判로부터 큰 영향을 받았다”고 기술하고 있다.²⁹⁾ 이들의 입장은 모두 이통현의 사상 가운데 적어도 교판은 법장의 영향 아래에 있다는 것이다.

그러나 그 내용을 면밀히 검토하면 이러한 입장에 문제가 있음이 드러난다. 우선 이통현은 『탐현기』의 내용을 인용하면서 여기에 대해 어떠한 입

승의 모든 경전이며, 真空無相宗은 반야경과 중관 등에서 설하는 것이고, 唯識法相宗은 해심밀경과 유가론 등의 설이고, 如來藏緣起宗은 능가경과 밀엄경, 그리고 기신론과 보성론 등이다.

24) 石井教道, 『華嚴教學成立史』(京都: 平樂寺書店, 1979), 361~363쪽

25) 戒環, 『中國 華嚴思想史 研究』(서울: 불광출판부, 1996), 252쪽

26) 湯次了榮, 『華嚴大系』(東京: 國書刊行會, 1915), 376~379쪽

27) 吉津宜英, 『華嚴禪の思想史的研究』(東京: 大東出版社, 1985), 176~181쪽

28) 吉津宜英, 『華嚴一乘思想の研究』(東京: 大東出版社, 1991), 464~470쪽

29) 稲岡智見, 「李通玄の法華經觀」, 『印度學佛教學研究』34-1[67](東京 : 印度學佛教學研究會, 1985), 258쪽

장도 표명하고 있지 않다. 법장이 『오교장』과 『탐현기』에서 이전의 여러 논사들의 교판을 인용했듯이, 통현도 법장의 의견을 그대로 인용하고 있다. 당시 널리 유행하고 있었던 법장의 교판을 그대로 인용한 것으로 볼 수도 있다. 이러한 점은 통현이 법장의 여러 교판 가운데 오직 五教만을 수용한 것으로 알 수 있다.

또 한 가지는 同別二教判에 대한 해석이다. 법장의 오교와는 달리 동별이 교판에 대한 내용은 그의 저서에서 언급되고 있지 않다. 그런데도 통현의 동별이교판에 대한 논의를 진행시키는 것은 지엄과 법장으로 이어지는 화엄 교학의 체계 안에서 통현의 교판을 이해하려는 것이라고 볼 수 있다. 이 점에 대해서는 이통현의 교판을 논의하면서 자세하게 다룰 것이다.

III. 十宗十教의 조직

1. 十宗 분류의 관점

이통현은 『신화엄경론』에서 『화엄경』을 해석하는 데 있어 열 가지 문으로 분석하고 있다.³⁰⁾ 이 가운데 첫 번째 문[依教分宗]에서 十宗을 들고 있고, 두 번째 문[依宗教別]에서 十教를 들고 있다.

이통현의 교판을 논할 때 주로 十教만을 제시하기도 하는데,³¹⁾ 이는 十宗보다 十教에 교판적 의미가 보다 더 명확하게 드러나기 때문이다. 그러나

30) 十門은 첫 번째 教를 의지해 宗을 나눔을 밝힘, 두 번째 宗을 의지해 教가 다름을 밝힘, 세 번째 教義의 차별을 밝힘, 네 번째 成佛의 同과 別을 밝힘, 다섯 번째 見佛의 차별을 밝힘, 여섯 번째 說教의 時分을 밝힘, 일곱 번째 淨土의 方편과 진실을 밝힘, 여덟 번째 摄化的 경계를 밝힘, 아홉 번째 因과 果의 延促을 밝힘, 열 번째 教의 始終會通함을 밝힘이다. 『신화엄경론』 1 (大正藏 36, 721b)

31) 湯次了榮, 앞의 책, 376~377쪽.

통현의 교판사상은 주로 경전에 의거하고 그 교설의 입장을 이해하는 데 중점을 두고 있어서,³²⁾ 십종과 십교는 밀접한 관련을 가진다. 따라서 두 가지를 함께 고찰해야만 통현의 교판이 보다 명확하게 드러날 것이다.

十宗의 구성은 다음과 같다. 첫 번째 소승계경은 有情의 집착을 경계하는 것으로 宗을 삼고, 두 번째 보살계는 有情을 경계하면서 진실을 나타내는 것으로 宗을 삼고, 세 번째 반야교는 空을 설하여 實을 나타내는 것으로 宗을 삼고, 네 번째 『해심밀경』은 不空·不有가 되는 것으로 宗을 삼고, 다섯 번째 『능가경』은 五法·三自性·八識·二無我로 宗을 삼고, 여섯 번째 『유마경』은 染淨二見을 會融하여 不思議를 나타내는 것으로 宗을 삼고, 일곱 번째 『법화경』은 방편[權]을 융회하여 진실[實]에 나아가는 것으로 宗을 삼고, 여덟 번째 『대집경』은 正法을 수호함으로써 宗을 삼고, 아홉 번째 『열반경』은 佛性을 밝힘으로 宗을 삼고, 열 번째 『화엄경』은 因圓果滿하고 一多相徹하여 법계의 理와 事가 자재하게 연기하는 無礙佛乘으로 宗을 삼는다.³³⁾

소승계와 『법망경』의 대승계를 제외하면, 십종은 『반야경』, 『해심밀경』, 『능가경』, 『유마경』, 『법화경』, 『대집경』, 『화엄경』의 경전을 중심으로 분류된 것이다. 이러한 경전 배열 순서에 대해 요시즈 요시히데는 이들의 순서는 대승경전의 가치의 배열이라고 생각할 수도 있지만 별로 순서에 구애받고 있지 않은 듯하다고 보고 있다.³⁴⁾ 그렇다면 이통현은 정말 어떠한 기준도 없이 그저 여러 대승경전을 나열한 것일까. 이통현은 『화엄경』을 궁극적인 가르침으로 보고, 각각의 경전을 『화엄경』의 교설과 대조하여 비판하고 있다. 이러한 점에 입각한다면 그저 단순한 나열은 아닐 것이다.

32) 高峯了州, 『華嚴思想史』(改訂版 百華苑, 1963), 201쪽

33) 『신화엄경론』 1 (大正藏 36, 721b)

34) 吉津宜英, 『華嚴禪の思想史的研究』(東京: 大東出版社, 1985), 178쪽

먼저 이통현이 파악하는 『화엄경』의 궁극적인 지향점에 대해서 살펴보도록 하자. 『신화엄경론』의 서두에서 통현은 『화엄경』에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

지금 이 『대방광불화엄경』이라고 한 것은 중생의 本際를 밝히시고 여러 부처님의 果源을 보이시니 그 근본된 것은 功으로써 이를 수 없고 그 근원된 것은 行으로써 얻을 수 없다. 功이 없어지면 근본을 이루고 행함이 다하면 근원을 이루게 되니 근원과 근본이 功이 없어서 능히 인연을 따라 자제한 것이 곧 비로자나이다.³⁵⁾

이통현은 『화엄경』을 중생의 本際를 밝히고 여러 부처님의 果源을 보인 것이라고 보고 있다. 즉 중생의 근본을 밝히고 부처의 성불을 보인 것이라는 입장이다. 이는 중생과 부처의 경계가 동일선상에 있다는 것을 나타낸 것으로 볼 수 있다. 만약 분리되어 있다면 중생과 부처는 영원히 합일될 수 없는 별개의 존재상태가 된다. 따라서 통현은 『화엄경』의 당면 과제를 중생의 성불, 곧 범부의 성불로 보고 있음을 알 수 있다.

十宗의 마지막에 분류된 『화엄경』에는 열 가지 광대하여 비교할 수 없는 법이 있고 열 가지 덕이 있다고 한다. 전자 중에서 가장 두드러진 것이 다음의 두 가지 설명이다. 첫 번째는 “大心衆生이 화엄의 법문에 깊이 신심을 내어서 『화엄경』의 體用을 깊이 밝히면 적은 방편으로 빨리 菩提를 얻어서, 처음 발심할 때 十住의 처음에 지위가 부처님의 果德과 가지런해진다”³⁶⁾는 것이다. 이어서 「여래출현품」의 구절을 인용하고 있다. 두 번째에서 이통현의 입장이 보다 명확하게 드러낸다.

35) 『신화엄경론』 1 (大正藏 36, 721a), “今此大方廣佛華嚴經者 明衆生之本際 示諸佛之果源 其爲本也 不可以功成 其爲源也 不可以行得 功亡本就行盡源成 源本無功能 隨緣自在者 卽此毘盧遮那也”

36) 『신화엄경론』 2 (大正藏 36, 731b), “大心衆生 於此法門深生信心 不讀餘經 深明體用 以小方!便疾得菩提 初發心時十住之首 位齊佛果”

이 경에는 법을 표시하는 데 으뜸인 선재동자가 일념을 떠나지 않고 일생을 지나며 한 곳을 떠나지 않고 시방세계에 두루 이르러서 53선지식을 거쳐서 110 성의 법문을 얻으시되, … 일생을 떠나지 않고 문득 정각을 이루어 다시 始終과 前後의 한계가 없는지라³⁷⁾

여기서 이통현이 『화엄경』을 범부 성불의 경전으로 파악하고 그 대표주자를 선재로 보고 있음을 알 수 있다. 이러한 입장은 『화엄경』 해석 방식에도 드러난다. 그는 선재동자의 구도과정을 서술한 「입법계품」을 『화엄경』의 중심으로 보고 있다.³⁸⁾ 선재를 통해서 범부의 육신성불 과정을 드러내는 것이야말로 ‘중생이 본래 부처’라는 『화엄경』의 기본 입장에 부합하는 것이기 때문이다. 그는 선재를 『화엄경』을 대표하는 인물로 부각시키면서 선재의 一生成佛을 다음과 같이 서술하고 있다.

十住의 初心에서 一剎那에 情이 다하고 想이 다하여 三世의 일념이 다시 생겨남이 없음을 두고 一生이라고 한다는 점을 밝혔다. 情을 보존하고 劫을 세우는 時分의 생을 취하지 않는다. 이와 같은 無生이기에 佛果를 이룬다. 본래의 생과 같은 까닭에 一生이라 한다.³⁹⁾

이와 같이 이통현은 『화엄경』의 賴悟的인 성격에 초점을 맞추고, 돈오성

37) 『신화엄경론』 2 (大正藏 36, 731c) “此經有表法之首 善財童子不離一念而經一生 不離一處遍至十方 經歷五十三善知識 得一百一十城之法門 … 不離一生便成正覺 更無始終前後之際”

38) 법장은 『화엄경』의正宗分을 「여래출현품」으로 보고 있는데 반해 통현은 「입법계품」을正宗分으로 보고 「여래출현품」을流通分으로 보았다. 전호련(해주), 『화엄경의 구조에 대한 고찰』, 『한국불교학』 34집 (서울: 한국불교학회, 2003) 참조

39) 『신화엄경론』 7 (大正藏 36, 761b), “如善財童子一生成佛者 明於十住初心一剎那際情亡想盡三世一念更無所生名爲一生 不取存情立劫時分之生 如是無生便成佛果 如本生故名爲一生”

불의 모델을 선제로 삼고 있다. 이러한 관점에 의해서 『화엄경』과 다른 경전들을 비교하고 있다. 앞에 소개된 열 가지 경전 가운데 소승계와 대승계, 『반야경』, 『해심밀경』, 『능가경』은 『화엄경』과 공통점이 없는 것으로 보고 있다. 이에 비해 『유마경』, 『법화경』, 『열반경』을 중요시하면서 이들 세 경전과 『화엄경』의 차이점과 공통점을 제시하고 있다. 따라서 十宗에 소개된 경전 배열의 순서는 단순한 나열이라기보다는 ‘돈오성불’이라는 기준에 따라 배열된 것으로 보인다.

이통현이 중요시한 이들 세 경전과 『화엄경』의 차이점과 공통점은 다음과 같다. 우선 『유마경』은 染淨을 회통하고 不思議를 보이는 경전으로, 『화엄경』과의 공통점은 道에 드는 방편이 약간 같은 것이다.⁴⁰⁾ 『법화경』과 『화엄경』의 공통점은 如來乘을 타고 바로 도량에 들어감이 같고, 용녀의 성불함이 선재와 같은 것이다.

용녀가 一剎那의 순간에 三世性을 인증하고 또 범부로부터 곧 성인이고 터럭 끝도 옮기지 않은 그것이 선재동자가 解行으로 道에 들어간 法門과 대략 같다. 선재가 일생에 성불했다는 것은 剎那際를 여의지 않고 三世性을 증득하여 고금 이 모두 가지런함이니 또한 용녀가 一剎那際에 몸을 전변하고 행을 갖추어 성불 함으로 더불어 一時에 다 마침이라 다 本法에 칭합하여 법이 이와 같기 때문이다.⁴¹⁾

이통현이 『법화경』 가운데서 가장 높이 평가한 것이 바로 용녀의 성불이다. 「제바달다품」에는 겨우 여덟 살밖에 안된 용녀가 성불하는 내용이 나온다.⁴²⁾ 여기에 통현이 주목한 이유는 『법화경』에서는 주로 會三歸一

40) 『신화엄경론』 1 (大正藏 36, 725a)

41) 『신화엄경론』 1 (大正藏 36, 727b), “龍女一剎那之際 印三世性 又從凡夫 卽聖 不移毫分 此乃與善財童子解行入道法門略同 善財一生成佛者 不離剎那際 證三世性古今總齊 還與龍女一剎那際轉身具行成佛一時總畢 皆稱本法 法如是故”

42) 『法華經』 4 (大正藏 9, 35b~c)

즉 삼승의 그릇된 집착을 깨뜨려 일승으로 향하게 하는데 주안점을 두고 있는데, 용녀를 통해서 그 본법으로써 찰나제에 문득 보리를 얻은 모습을 보였기 때문이다.⁴³⁾ 그러나 용녀의 성불이 선재의 성불에 못 미치는 이유는 다음의 두 가지이다. 첫 번째는 여자의 몸에서 남자의 몸으로 바꿔서 성불한 것이고, 두 번째는 남방의 청정한 세계에 가서 성불한 것이다.⁴⁴⁾

다음으로 『열반경』은 佛性을 밝히는 경전으로 『화엄경』과의 공통점도 일체 중생에게 다 불성이 있다고 한 것이다. 통현이 『열반경』에서 주목한 것은 阐提成佛이다. 그 예로 백정인 廣額이 현겁 안에 성불한 것을 들고 있다.⁴⁵⁾ 『열반경』에는 용녀나 선재처럼 돈오성불의 전형적인 예는 보이지 않는다. 그렇다면 왜 통현이 『법화경』보다 『열반경』을 우위에 놓은 것일까.

이통현은 남북조 시대 아래의 경전 연구 전통을 따른 것으로 보인다. 남북조 시대의 중국 불교인들이 가장 중요시한 경전은 『화엄경』과 『열반경』이었다. 『화엄경』은 부처님의 깨달음의 내용이 방편에 의하지 않고 직접적으로 나타내어진 완전한 가르침이며, 『열반경』은 부처님이 방편적으로 깨달음의 내용으로서의 궁극의 진리를 점차적으로 숨김없이 말한 결과 나타내어진 가르침이라는 인식이 있었기 때문이다.⁴⁶⁾ 실제로 위진 시대의 불교는 반야교학이 주류를 이루었으나 宋·齊 이후에는 법화와 열반교학이 그 중심이 되었다.⁴⁷⁾ 이 부분에 대한 통현의 직접적인 언급은 없지만 이러한 시대적 흐름과 무관하지 않았을 것이라고 생각된다.

따라서 『법화경』보다 『열반경』이 높은 위치에 놓여진 것은 『열반경』

43) 『신화엄경론』 2 (大正藏 36, 730c) “

44) 『신화엄경론』 1 (大正藏 36, 726a~c)

45) 『신화엄경론』 2 (大正藏 36, 730b~731a)

46) 키무라 키요타카 / 장희우 옮김, 앞의 책, 67~68쪽

47) 道生은 『열반경』을 깊이 궁구하여 阐提成佛說을 제창하였으며 나아가 悉有佛性과 賴悟成佛說을 주장하였다. 이러한 도생의 돈오성불설은 당시 큰 영향을 미쳤던 것으로 보인다. 鎌田茂雄 / 정순일 역, 『중국불교사』(서울: 경서원,), 82~84쪽 참조

이 돈오성불의 이론적 근거를 제공하기 때문일 것이다. 「광명변조고구덕왕보살품」에서는 “일체 중생이 다 불성이 있으며 佛·法·衆僧이 차별이 없다”⁴⁸⁾고 말하고 있다.

2. 十教 설정의 근거

앞에서 十宗 분류의 관점이 돈오성불에 있음을 살펴보았다. 여기서는 이 통현의 교판적 의미가 보다 명확하게 나타나는 十教에 대해 살펴보려고 한다.

十教의 구성은 다음과 같다. 즉 제1時엔 小乘의 純有教를 설하고, 제2時엔 『반야경』의 有를 깨뜨려 空을 밝힌 教를 설하고, 제3時엔 『해심밀경』을 설하여 空有를 和會하여 不空不有를 밝힌 教이고, 제4時엔 『능가경』을 설하여 假가 곧 眞임을 밝힌 教이고, 제5時엔 『유마경』을 설하여 俗에 즉 해 虔상 眞임을 밝힌 教이고, 제6時엔 『법화경』을 설하여 方편[權]을 인도해 진실[實]에 돌아가게 함을 밝힌 教이고, 제7時엔 『열반경』을 설하여 모든 三乘으로 하여금 方편[權]을 버리고 진실[實]에 향하게 하는 教이고, 제8時엔 『화엄경』을 설하여 刹那의 際에 10世를 通攝하여 원용해 始終이 없어서 前後를 通該한 教이고, 아홉 번째는 共不共教이고, 열 번째는 不共共教이다.⁴⁹⁾

십교의 구성은 앞서 살펴보았던 십종의 분류와 크게 다르지 않다. 다만 십종 가운데 두 번째의 보살계와 여덟 번째의 『대집경』을 제외하고, 共不共教와 不共共教를 첨가하고 있다. 십교 가운데 여덟 번째까지는 ‘時’를 볼이고 마지막 두 교에는 붙이지 않았다. 이 說時에 대한 견해는 크게 두 가지로 나누어 볼 수 있다.

48) 『涅槃經』 19 (大正藏 12, 730a), “一切衆生悉有佛性 佛法衆僧無有差別”

49) 『신화엄경론』 3 (大正藏 36, 735c~736a)

유스키 료에이는 부처님의 가르침을 說時에 따라서 순차적으로 열거하여 통현 스스로 深淺差別의 순서로 제1時부터 제8時까지 배열하였다고 보고 있다. 통현의 교판이 천태의 五時判에서 보다 진전하여 釋迦說教의 내용을 深淺次第에 의해 八時로 분류한 것으로 보았다.⁵⁰⁾

요시즈 요시히데는 제1시는 소승교, 제2시와 제3시는 대승시교, 그리고 제4시는 종교, 제5시는 돈교에 해당하고 이는 법장의 오교를 채용하여 분류한 것이라고 보고 있다. 다음에 제6시에 『법화경』을 넣어서 權教三乘을 이끌어 實教一乘으로 彙入시키는 가르침이라 하고, 제7시의 『열반경』은 삼승인에게 權教를 버리고 實教에 향하게 하는 가르침이라고 한다. 이통현이 제6시의 『법화경』과 제7시의 『열반경』을 『화엄경』을 보좌하는 경전으로 중시하고 있다는 것이다. 즉 『법화경』을 『열반경』보다 중요시하지만, 입멸 때의 설법이 나중에 와야 하기 때문에 『열반경』을 『법화경』보다 먼저 배열한 것이라고 보고 있다.⁵¹⁾

그러나 여기서 주목해야 할 점은 『화엄경』의 說時에 대한 이통현의 견해이다. 법장은 세친의 『十地經論』의 설에 따라 『화엄경』의 說時를 第二七(성도 직후 14일)로 규정하고 있다.⁵²⁾ 그러나 『화엄경』에서는 說時에 대해 ‘始成正覺’이라는 표현만 있을 뿐 구체적인 언급은 없다. 그렇다면 왜 법장이 『화엄경』의 說時를 第二七이라고 주장하는 것일까.

천태의 五時判에서 『화엄경』은 첫 번째 華嚴時로, 부처님께서 성도하신 직후 최초 3·7일 동안 설해진 것으로 규정하고 있다. 최초의 설법인 『화엄경』은 勉教이지만 중생들의 근기로는 알 수 없는 것으로 보고, 궁극적인 가르침으로 『법화경』과 『열반경』을 제시하고 있다.⁵³⁾ 즉 『법화경』과

50) 湯次了榮, 앞의 책, 378~379쪽

51) 吉津宜英, 『華嚴一乘思想の研究』(東京: 大東出版社, 1991), 465쪽

52) 『탐현기』2 (大正藏 35, 127c); 『탐현기』9 (大正藏35, 278c)

53) 踏觀錄 / 이영자 역주, 『天台四教儀』(서울: 경서원, 1992), 38~115쪽 참조

『열반경』이 최후에 이루어진 가장 완결성을 지닌 교설이라고 보는 것이다. 이에 대항하여 법장은 『화엄경』이 성도 직후에 행해진 최초의 설법이라는 점을 강조하고 있는 것이다.⁵⁴⁾ 그러나 이러한 입장은 많은 문제점을 내포하고 있다. 이에 대해 이통현은 법장의 입장을 반박하고 자신의 견해를 제시한다.

아홉 번째는 지금 당나라 법장 법사의 如來成道를 판명하건대 결정코 二七日 을 지난 후에 비로소 『화엄경』을 설하였다고 함이다. 열 번째는 통현이 지금 이 화엄법계문을 의지하여 모두 위와 같이 말한 바에 의지하지 않음이라. 이와 같은 경은 法界 本智의 性이 스스로 體用이며 理事인 大悲本實로 宗을 삼고 情量 時分의 설을 의지하지 않음이니 고금의 소견이 다행에 항상 범륜을 굴려 始도 없고 終도 없어서 범이 본래 이와 같다. 위와 같이 설한 바는 모두 근기에 의지하여 스스로 時分을 본 것이요, … 만일 情이 존재하고 소견을 세워서 여래가 이와 같은 時에 출세하며 이와 같은 時에 설법했다고 말하는 것은 모두 佛見을 의지함이 아니요, 다 이 自情이니 이 같은 『화엄경』의 教門은 곧 이始도 없고 終도 없음으로 문이 됨이니 가히 情을 隨逐하여 구태여 시분을 세우지 말지니라. 이 경은 이에 이 無時의 時라 一切 時에 설함이시니 … 사랑이 없는데 어떤 것을 가지고 설법하는 때를 정하려고 힘을 알라. 다 이 여래의 하나의 智用과 하나의 圓音과 하나의 刹那時인 것이니 無時의 時로 설법하는 시간을 삼은 때문이다.⁵⁵⁾

54) 아리키겐고 지음/ 심경호 옮김, 앞의 책, 26쪽

55) 『華嚴經合論』 6 (弘新纂續藏 4, 53a~b), “依今唐朝藏法師判 如來成道定經二七日 後方說華嚴經 第十(通玄)今依此華嚴法界門 總不依如上所說 如此經 以法界本智性自體用理事大悲本實爲宗不依情量時分之說 古今見盡常轉法輪 無始無終 法本如是 如上所說 總依根自見時分 並非如來有此不同 如來本法智體 並無時分可立 但使令心信解法界無時 卽是如來說法時也 情亡心盡任智利人 卽是如來成佛轉法輪時也 若也情存立見 云如來如是時出世如是時說法者 並不依佛見 總是自情 如此華嚴經教門 卽是無始無終爲門 不何逐情強立時分 此經乃是無時之時 一切時說 如法華經云 吾從成佛已來 經無量阿僧祇劫者 量既本無知 欲將何爲說法時也 皆是如來一智用一圓音一剎那時 以無時之時爲說法時故也”

이와 같이 이통현은 『화엄경』의 시간 설정에 대해 반대하고 있다.⁵⁶⁾ 이러한 입장은 그가 『화엄경』의 가르침을 찰나에 10世를 포함하고 원용하여始終이 없어서 前後를 通該한 가르침이라고 본 것에서도 알 수 있다. 그는 법장의 第二七日 설을 부정하면서 無時說을 말하고 있다. 즉 정해진 시간이 없다는 것이다. 이러한 입장은 『화엄경』에서도 확인할 수 있는데, 「도솔궁 중계찬품」 가운데 있는 다음 구절에서이다.

중생들이 이와 같이 설하기를 어느 날 부처님께서 성도하셨다고 하지만, 여래께서 菩提를 얻음은 실로 날짜에 얹매이지 않네. 여래는 분별을 떠나서 시간도 수랑도 초월하니 삼세의 여러 부처님 출현하심도 모두 이와 같네.⁵⁷⁾

시간에 대한 법장의 모순된 입장 가운데 또 하나가 바로 三生成佛에 대한 태도이다. 법장은 최후의 궁극적인 성불을 얻기 위해서는 오랜 기간이 필요하다는 관점을 은근히 내비치고 있다.⁵⁸⁾ 이러한 입장은 ‘初發心의 때에 곧 정각을 이룬다’는 설과 갈등을 빚게 된다. 법장은 이를 위해 三生成佛論을 信滿成佛의 방향으로 이끌어가게 된다. 그러나 신만성불의 본질은 현세에서의 肉身成佛이다.⁵⁹⁾ 그렇기 때문에 통현은 처음부터 법부의 일생성불을 강조했으며, 일생성불은 바로 찰나성불이지 않으면 안 된다. 이러한 입장은 다음의 구절에서 보다 명확해진다.

時劫을 세우는 것은 중생의 情塵이니 선재가 이것을 증득했기 때문에 일생이

56) 湯次了榮은 이통현의 화엄경관을 분석하면서 법장과 통현의 차이점을 『화엄경』의 分科, 說時, 宗趣 등을 제시하고 있다. 여기서 그는 통현이 법장의 說時를 부정한 것에 대해 기술하고 있다. 湯次了榮, 앞의 책, 221~252쪽

57) 『화엄경』 23 (大正藏 10, 123c), “衆生如是說 某日佛成佛 如來得菩提 實不繫於日 如來離分別 非世超諸數 三世諸導師 出現皆如是”

58) 『탐현기』 18 (大正藏 35, 454a)

59) 아리키겐고 지음/ 심경호 옮김, 앞의 책, 80-81쪽

된다고 말한다. 삼세 시겁이 이미 다함이 되었거늘 다시 무슨 생이 있으랴? 그러므로 일생이 된다고 말한다.⁶⁰⁾

그렇다면 일생성불, 즉 칠나성불은 어떻게 가능한 것일까. 그것은 자신의 몸과 부처의 몸이 다를 바가 없음을 철저하게 믿는 것이다.⁶¹⁾ 이로써 무한히 많은 겁의 수행을 거치지 않고 순간적으로 깨달음을 얻을 수 있음이 가능해지는 것이다.

따라서 ‘시간’에 대한 통현의 기본 입장에 선다면, 그가 설정한 시간은 점차적인 시간을 의미하는 것이 아니라는 것을 알 수 있을 것이다. 제1時부터 제8時까지의 시간을 순서에 의한 것으로 판단해서 이를 친태의 五時說의 연장선상에서 파악한다면 통현의 입장과는 다른 것이 된다.

다음으로 문제가 되는 것은 아홉 번째 共不共教와 열 번째 不共共教에 대한 견해이다. 통현은 어떤 의도에서 『화엄경』 뒤에 이 두 가르침을 설정한 것일까. 먼저 共不共教와 不共共教에 대한 설명을 살펴보면 다음과 같다.

共不共教는 모든 대승경을 포함해 人天과 突薩이 같이 듣지만 이익을 얻음이 각각 다르며, 또 『화엄경』에 이르되 一毛端의 처소와 一塵 가운데에 모든 부처님이 법륜을 굴리시지만 중생의 解가 차별된다. 또 경에 이르되 보살이 한 작은 중생신 가운데 있어서 등정각을 이루고 법륜을 굴려 한량없는 중생을 제도하시되 그 작은 중생이 알지 못하고 깨닫지 못한다고 한다. 이는 이에 항상 중생으로 더불어 같이함이며 나아가 대소승으로써 같이 佛海 가운데 있어서 身과 心이 본래 차별이 없음이로다. 그러나 부처님을 보고 부처님을 보지 못함과 법을 듣고 법을 듣지 못함과 해탈지견과 大小와 苦樂이 각각 같지 않으므로 共不共教라고 이름한다.⁶²⁾

60) 『신화엄경론』 1 (大正藏 36, 727b), “立時劫者衆生情塵也 善財證此名爲一生 三世時劫既盡 更有何生 故名爲一生”

61) 『신화엄경론』 4 (大正藏 36, 744b)

共不共教는 『화엄경』의 會座에 다양한 근기의 사람들이 함께 법을 듣고 있어도 이익을 얻는 것은 같지 않다는 것을 말한 것이다. 여기서 같이 있음은 共, 얻는 이익이 같지 않음은 不共에 해당한다. 不共共教에 대한 설명은 다음과 같다.

不共共教는 『화엄경』 가운데 시방에서 운집한 諸來 보살과 불국토에서 온 바 방위가 같지 않고 각각 다르지만 동일한 음성으로 설법한 바는 다 같고, 법을 듣고 이익을 얻음은 능히 같고 능히 다르다. 또 모임 중에 천통팔부와 人非人 등이 각각 다르지만 동일하게 비로자나의 果德法門을 얻어 들어서 同을 갖추고 別을 갖춤이 자제한지라, 다른 삼승도 또한 이 같은 不共共教가 있으니 추측하고 比例하여 가히 알지니라.⁶³⁾

不共共教은 『화엄경』의 會座에 여러 방위로부터 온 보살과 다양한 중생들이 있지만, 함께 화엄의 법문을 들을 수 있는 것을 말한 것이다. 여기서 다양한 장소의 다양한 중생들은 不共, 함께 법문을 듣는 것은 共이다.

이 共不共教와 不共共教에 대해서 요시즈 요시히데는 전자를 別教로, 후자를 同教로 파악하고 있다. 이통현이 共과 不共의 두 가지 측면을 잘 활용하고 있다고 보면서, 이를 共·不共의 一乘義로 파악하고 있다.⁶⁴⁾ 즉 共不共教와 不共共教를 화엄교학의 절대성을 드러내는 동별이교판이라는 틀로

62) 『신화엄경론』 3 (大正藏 36, 737b), “第九共不共教者 爲說諸大乘經 人天三乘同聞得益各別 又華嚴經云 於一毛端處 及以一塵中 諸佛轉法輪 衆生解差別 又經云 菩薩在一小衆生身中 成等正覺轉法輪 度無量衆生 其小衆生不知不覺 此乃常與衆生共 及以大小乘共在佛海中 身之與心本無差別 然見佛不見佛 聞法不聞法 解脫知見 大小及苦樂 各各不同 是故名爲共不共教”

63) 『신화엄경론』 3 (大正藏 36, 737b~c), “第十不共共教者 如華嚴經中 十方雲集諸來菩薩及佛國土所從來方不同各別 所共同聲說法總同聞法 獲益能同能別 又於會中 天龍八部人非人等各各差殊 同得聞毘盧遮那果德法門 具同具別自在 諸餘三乘亦有如是不共共教 准例可知”

64) 吉津宜英, 앞의 책, 465~466쪽

분석하고 있는 것이다.

실제로 지엄은 『화엄경』을 一乘不共教으로, 나머지 다른 경은 共教로 규정하고 있으며,⁶⁵⁾ 이 共·不共을 正乘·方便乘 또는 별교·동교로 표현하기도 하고 있다.⁶⁶⁾ 또 법장은 『大智度論』의 不共을 별교라고 하지만 이것은 교판으로서의 분류는 아니다.⁶⁷⁾

이러한 입장을 의식해서인지 요시즈 요시히데는 다음과 같이 자신의 견해를 피력하고 있다. 즉 “이통현의 사상이 법장을 指南으로 하고 別教一乘主義를 준거로 하기 보다는 오히려 법장의 스승인 智儼의 同別二教로 돌아가고 있다는 인상을 지니고 있다. 이통현이 『화엄경』의 不共性을 강조하여, 한편으로는 범부의 無明까지 성불의 원점을 나타내고 龍女를 善財와 같은 높은 인격을 지닌 것으로 평가하며 凡佛一體의 共의 면을 주장한 것은, 이 智儼의 同別二教의 구조와 같은 유형인 것이다.” 이어서 『화엄경』과 『법화경』의 관계로부터 이통현이 법장과 가깝다고 한다. 그렇지만 여전히 이통현이 법장을 指南으로 하면서 그의 별교일승을 계승했다는 점은 명백하다고 밝히고 있다. ⁶⁸⁾

결국 요시즈 요시히데는 이통현의 교판을 법장의 오교판과 동별이교판으로 분석하고 있다. 적어도 이통현의 교판에서는 법장과의 차별성은 없어 보인다. 하지만 이러한 관점은 좀 무리가 있는 것으로 보인다. 지금까지 살펴보았듯이 통현은 법장과는 달리 화엄교학의 교리적 체계화에는 그다지 관심을 두지 않은 것 같다. 그의 관심사는 단지 『화엄경』의 가르침을 여러 다른 경전과 비교하여 보다 명확하게 하는 데 있다. 그런데 이런 통현의 입장은 법장의 교판이라는 틀로 분석한다면 통현의 독자적인 입장은 묻히고 말

65) 『五十要問答』 상 (大正藏 45, 523b)

66) 『孔目章』 1 (大正藏 45, 538a, 558c~559a, 585c~586a)

67) 戒環, 앞의 책, 233쪽

68) 吉津宜英, 앞의 책, 470쪽

것이다. 따라서 共不共教와 不共共教를 화엄교학의 동별이교판으로 보는 것은 통현의 본래의 입장에서 좀 벗어난 것으로 보인다.

이통현은 십교를 다 소개한 후에 “이와 같은 十時의 教門이 다 이 여래의 삼세 없는 智海에서 一時에 설한 일이로되 근기의 들음을 말미암은 깨닭에 大小와 時分의 차별이 근기로부터 남이니라”⁶⁹⁾고 정리하고 있다. 이를 통해 통현은 결코 특정한 시간을 설정하지 않았으며, 또한 그의 기본적인 입장은 시간에서부터 자유로워지는 상태, 즉 깨달음을 근본 과제로 삼고 있음을 알 수 있다.

IV. 결 어

지금까지 이통현의 교판인 十宗十教의 독자적인 측면을 살펴보았다. 이통현의 교판은 동시대의 화엄학의 대성자인 법장의 교판에 비해 그다지 주목되지 못했다. 또 간혹 이통현의 교판에 대한 연구가 있었더라도 주로 법장 교판의 영향을 받았다는 입장이 지배적이다. 그러나 이통현의 사상을 알아보기 위한 하나의 척도가 되는 그의 교판론은 처음부터 법장과 일정한 거리를 두고 있음을 알 수 있다.

이통현은 자신의 교판을 제시하기 전에 법장의 『탐현기』에 수록된 내용을 인용했지만 이는 당시 널리 유행하고 있었던 법장의 교판을 그대로 인용한 것으로 볼 수도 있다. 또한 이전까지의 교판이 주로 자신의 교학을 체계화하기 위한 선행 작업이었다면, 통현에게 있어서 교판은 자신의 사상을 드러내는 하나의 척도일 뿐이었다. 이 점은 그가 중국의 여러 사상을 대담하게 도입하여 설명하면서도 중국사상과 불교의 관계를 정립하지 않은 것으로 알 수 있다. 따라서 우리가 흔히 알고 있는 교판의 방식과 통현의 교판은 그

69) 『신화엄경론』 3 (大正藏 36, 737c)

성격을 달리한다.

이통현의 교판을 十宗과 十教로 나누어서 살펴본 것은 『화엄경』과 다른 경전들과의 입장 차이가 비교적 명확했기 때문이다. 통현은 『화엄경』의頓悟의인 성격에 가치 중심을 두고 자신의 교판을 조직하고 있다. 통현은 법부의 일생성불을 최고의 목표로 삼고, 선제의 일생성불을 전면에 내세웠다. 그의 관심은 교설 간의 논리적인 차이를 해명하는 데 있지 않았다. 깨달음의 세계에 대한 주체적인 접근을 강조하는 것이 그의 입장이었다. 이런 입장에 근거해서 十宗의 분류 관점을頓悟成佛로 파악했고, 十教의 설정 근거를 刹那成佛로 보았다. 돈오성불과 찰나성불은 동일한 내용이라고 할 수 있는데, 여기서는 편의상 나누어서 살펴보았다.

이통현의 교판은 법장의 교판에 비해 체계적이고 논리적인 면이 부족한 것은 사실이다. 또 교판의 중심을 『화엄경』에 많이 두어서 전체 교설에 대한 객관적인 입장이 좀 부족하다. 그러나 그의 실천적인 입장은 『화엄경』의 근본적인 입장과 맞닿아 있다. 본래성불이라는 『화엄경』의 입장을 전면에 내세워 그것을 돈오성불과 찰나성불로 부각시키고 있는 것이다. 이것을 근거로 그의 독특한 실천론이 빛을 발할 수 있는 것이다. 이러한 이통현의 입장은 깨달음을 주제적으로 추구하는 선종의 입장과 잘 부합되었다. 깨달음은 여전히 우리의 주된 관심사이고 해결해야 할 커다란 과제이다. 그렇기 때문에 통현의 교판은 현재까지도 유효한 것이다.

주제어

이통현 Li Tongxuan, 화엄경 Avatamsaka-sūtra, 교판 Doctrinal Classification, 십종(十宗) Ten Schools, 십교(十教) Ten Doctrines, 돈오성불 sudden enlightenment, 찰나성불 instantaneous enlightenment.

A Study on the Doctrinal Classification of Li Tongxuan(李通玄)

Lim, Sang-Hee

Whenever we take a look at the thoughts of Chinese Buddhist philosophers, one of the most effective methods to approach their ideas is to understand their doctrinal classifications. Despite much criticism, studying their doctrinal classifications are still the easiest way to comprehend their ideas.

In this paper, I inquire into the doctrinal classification of Li Tongxuan. The third patriarch Hua-yen School, Fa-tsang(法藏) is Li Tongxuan's contemporary. Li Tongxuan, as a lay Buddhist practitioner, he devoted himself to the study of both research and practice of the Avatamsaka-sūtra. Most of the previous researches insist that Li Tongxuan was influenced by Fa-tsang in the fundamental theory. Apart from Fa-tsang, Li Tongxuan interpreted independently the Avatamsaka-sūtra in terms of a unique and practical perspective.

Li Tongxuan's classification consists of Ten Schools(十宗) and Ten Doctrines(十教). The reason why he classified them this way is that the Avatamsaka-sūtra has a relatively clear difference from other sutras. He makes his classification, placing emphasis on the distinct character of 'sudden enlightenment' in the

Avataṃsaka-sūtra. His concern is not the explanation of each doctrine but an independent and subjective approach to enlightenment.

On this standpoint, he defined Ten Schools as ‘sudden enlightenment(頓悟成佛),’ and ‘Ten Doctrines’ as ‘instantaneous enlightenment(剎那成佛).’ Actually, these two are not different but fundamentally all the same. However, for convenience’s sake, I explained it separately.

Li Tongxuan’s classification seems to lack logic and systematic analysis compared to Fa-tsang’s doctrinal classification. Also it lacks objectivity because of his excessive stress on the Avataṃsaka-sūtra. However, his practical standpoint fully corresponds to the teachings of the Avataṃsaka-sūtra.

He strongly emphasizes ‘original Buddhahood(本來成佛)’ through explaining ‘sudden enlightenment’ and ‘instantaneous enlightenment.’ With this theory, he provides us with a clear and distinct way of practice. In conclusion, his practical standpoint exactly reflects the core idea of the Seon School which ultimately seeks enlightenment subjectively.