

enlightenment deeply influenced early Chan Buddhism.

Key Words

Sudden Enlightenment(頓悟), Dao-sheng(道生),

Sudden and Gradual(頓漸), Chan Buddhism(禪宗)

이통현의 『해심밀경』과 『유마경』 해석에 대하여*

고승학

서울대학교 철학사상연구소

I. 들어가는 말

II. 이통현의 교관의 구성과 특징

III. 이통현의 『해심밀경』 해석에 나타난 문제점

IV. 이통현의 『유마경』 해석에 나타난 문제점

V. 결론

* 본 논문은 필자의 박사학위 논문 “Li Tongxuan’s (635-730) Thought and His Place in the Huayan Tradition of Chinese Buddhism”의 Chapter Three의 일부를 축약, 보완한 것이다.

요약문

본 논문은 당 초기의 거사로서 『신화엄경론』을 통해 『화엄경』에 대한 독특한 해석을 제시한 이통현(635-730)의 사상을 조명하기 위한 하나의 시도이다. 다른 화엄사상가들과 마찬가지로 그 역시 교판을 통해 『화엄경』을 최상의 경전으로 자리매김하고 있지만, 개별 경전들에 대한 그의 평가가 얼마나 타당성을 지닐 수 있는지에 대해서는 면밀한 검토가 이루어지지 않았다. 필자는 이에 『해심밀경』과 『유마경』에 대한 그의 해석을 검토함으로써 그의 교판이 지닌 몇 가지 문제점을 밝히고자 하였다.

그의 교판에서 『반야경』의 공관(空觀)은 생사에 대한 두려움으로 인해 초세간적 세계로 도피하려는 이들의 수행법으로 인식된다. 따라서 그는 불공불유(不空不有)를 표방한 『해심밀경』을 중생의 의식 기반 속에 번뇌에 물들지 않는 실체가 있음을 보인다는 점에서 『반야경』보다 진일보한 것으로 평가한다. 그러나 그는 『해심밀경』의 일부 구절을 오독하여 부처의 가르침을 따르는 지혜인 ‘법주지’(法住智) 개념에 대한 논의를 중생 자신의 의식 속에 번뇌에 물들지 않는

실체가 있음을 깨닫는 지혜에 대한 논제로 전환시킨다. 또한 그는 중생의 신체와 의식에 대하여 그것의 실체성을 부정하면서도 그 현상적 기능성을 인정하는 『유마경』에 대해서 중생의 존재 기반 전체를 절대적으로 긍정하는 경전으로 취급한다.

이처럼 일부 경전에 대한 인용과 독해가 잘못된 점은 한편으로 이통현의 교판이 지닌 한계라고 할 수 있지만, 이는 다른 한편으로 중생의 현 상태 그 자체를 불과(佛果)를 얻을 수 있는 기반으로 본 그의 일진법계(一眞法界) 사상의 자연스런 귀결이기도 하다.

주제어

이통현, 일진법계, 교판, 『해심밀경』, 『유마경』, 법주지(法住智),

지혜, 존재 기반, 절대 긍정

1. 들어가는 말

이통현(李通玄, 635-730)은 당(唐, 618-907) 초기의 거사(居士)로서 실차난타(實叉難陀 Śikṣānanda, 652-710)에 의해 전역된 80권 본 『대방광불화엄경』(이하 『화엄경』)에 대한 방대한 주석서 『신화엄경론』(新華嚴經論, 이하 『신론』)을 남겼다. 이통현의 전기에 관한 가장 오래된 기록 중의 하나인 마지(馬支, 생몰년 미상)의 「이장자사적」(李長者事跡, 800년경)에 따르면 광초(廣超, 생몰년 미상)에 의해 대력(大曆) 9년(774)에 『신론』과 『석화엄경십이연생해미현지성비십명론』(釋華嚴經十二緣生解迷顯智成悲十明論, 이하 『십명론』)이 발견되기까지 그는 사후 40여 년 간 잊혀졌다.¹⁾ 그러나 대중(大中)

1) 「李長者事跡」, 『華嚴經論』卷1(『卍續藏』4, 7c9-14). 본 논문에서 추정된 이통현의 연대(635-730)는 『略釋新華嚴經修行次第決疑論』(이하 『決疑論』)에 붙은 照明(생몰년 미상)의 서문에 근거한 것이다. 이통현의 전기, 생몰년에 대한 자세한 논의는 稻岡 智賢, 「李通玄の傳記について」, 『佛敎學セミナー』34(東京: 日本宗敎學會, 1981); 洪 梅珍, 「傳記史料之比較分析—以〈華嚴經決疑論序〉與〈釋大方廣佛新華嚴經論主李長者事

연간(847-860) 지녕(志寧, 생몰년 미상)에 의해 『대방광불화엄경합론』(大方廣佛華嚴經合論, 이하 『합론』)이 편찬되면서 그의 사상은 중국 남부를 중심으로 널리 확산되기 시작했고, 후대의 중국불교사에서 그의 영향력을 감지하는 것은 어렵지 않다. 이러한 영향력은 그의 화엄 해석이 후대의 임제종을 중심으로 한 선사들의 실천적 요구에 부응했다는 점과 무관하지 않다. 이와 관련하여 지멜로(Robert M. Gimello)와 고지마 다이잔(小島岱山)이 언급했듯이, 그의 『화엄경』 해석이 법장(法藏, 643-712)을 중심으로 하는 정통파의 해석에 비해 경전 본래의 문맥과 이미지에 보다 충실하고 또한 불광관(佛光觀)과 같은 구체적인 실천원리를 제시했다는 점을 지적할 수 있을 것이다.²⁾

이통현의 『화엄경』 해석의 특이성은 한편으로 그가 출가 수행자가 아닌 거사 신분으로서 외전(外傳)들, 특히 『주역』에 밝았다는 점에서 찾을 수 있지만, 다른 한편으로는 그 자신의 독특한 불교관, 곧 일진법계(一眞法界) 개념과 관련하여 설명할 수도 있을 것이다. 이통현은 『화엄경』 「광명각품」(光明覺品)에 10회 언급된 “일체처문수사리”(一切處文殊師利)라는 문구와 문수사리가 금색세계(金色世界)에서 온다는 서술에 착안하여 금색으로 상징되는 청정함과 진리가 현실 세계의 모든 장소에 구현되어 있음[一切處法皆眞]을 주장한

跡) 兩篇最早的史料爲中心」, 『大專學生佛學論文集』(臺北: 華嚴蓮社, 2010) 참조.

2) Gimello, Robert M. “Li T’ung-hsüan and the Practical Dimensions of Hua-yen,” *Studies in Ch’an and Hua-yen* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), pp. 338-339, 360; 小島 岱山, 「五台山系華嚴思想の日本的展開序説: 明慧に與えた李通玄の影響」, 『印度學佛敎學研究』48/2(東京: 印度學佛敎學會, 2000), p. 87

다.³⁾ 기무라 기요타카(木村 清孝)가 지적했듯이, 이처럼 현실 세계에 존재하는 모든 개별적인 사물들이 불성의 나타남(性起)이고 현실 세계가 그대로 하나의 진리의 세계라면, 불교적 진리가 굳이 인도에만 존재할 필요도, 그것이 서역의 언어로만 표현될 필요도 없을 것이다.⁴⁾ 따라서 이통현은 『화엄경』에 등장하는 여러 보살과 부처들의 명칭, 주처(住處), 방위 등이 본 경전의 궁극적 진리를 상징적으로 나타내고 있다고 보고, 그 상징체계를 중국 고유사상인 『주역』과 음양오행(陰陽五行)의 개념을 통해 설명하고 있다. 예컨대 십신(十信)을 설명한 「여래명호품」(如來名號品)에는 문수보살이 동방 금색세계의 부동지불(不動智佛)과 함께 부처의 처소에 이르는 것으로 나와 있다. 이통현은 금색과 동쪽의 연관성을 밝히기 위해 오행의 금(金)은 원래 서쪽에 대응되지만 태(胎) 상태의 금은 동쪽에서 찾을 수 있다면서 『화엄경』의 구절을 음양오행설의 틀 안에서 해명한다. 그에 따르면, 순백(純白)을 상징하는 오행의 금이 만물의 발생을 상징하는 동쪽에서 기원한다는 설은 부동지불이 수행자에게 믿음을 성립시키고 이 믿음이 비록 수행의 첫걸음에 불과한 것처럼 보이지만 사실상 범신의 청정함을 완성한다는 점과 연관된다.⁵⁾

이통현의 이상과 같은 시도에 대하여 한편으로 하나의 경전을 기

존 교학의 틀에 맞추어 해석하지 않고 주체적으로 읽어낸 것으로서 긍정적인 평가를 내릴 수도 있겠지만, 다른 한편으로 그가 불교적 진리를 ‘외도’의 시각으로 왜곡한 것이 아닌가 하는 비판을 가할 수도 있을 것이다. 그러나 그의 교판(敎判)에 대한 검토를 통해 우리는 그가 『화엄경』을 지상(至上)의 경전으로 여겼음을 분명히 알 수 있다. 따라서 중국 고유사상에 대한 언급은 다만 절대적 진리를 담고 있는 『화엄경』의 본의를 드러내기 위한 ‘방편’으로서의 의미를 가지고 있었다고 보아야 할 것이다.

이통현의 『화엄경』 해석에 있어서 중국 고유사상이 『화엄경』의 진리에 종속된 것처럼, 그의 교판에 있어서 다른 경전들은 모두 실교(實敎)인 『화엄경』의 진리에 미치지 못하는 권교(權敎)로서 평가된다. 물론, 이는 다른 화엄사상가들에게서도 공통으로 나타나는 현상이지만, 이들이 개별 경전에 대해 구체적으로 어떤 평가를 내렸는지, 그 타당성과 의의에 대해서는 심도 있는 검토가 이루어지지 않았다. 특히 『해심밀경』과 『유마경』의 일부 구절에 대한 이통현의 왜곡 내지 오해는 그간 학계에서 주목을 받지 못하였는데, 본 논문에서는 이에 대한 검토를 통해 그의 사상을 조망하는 데 새로운 시사점을 얻을 수 있으리라 생각한다.

II. 이통현의 교판의 구성과 특징

『신론』에서 이통현의 교판은 크게 두 부분으로 이루어져 있다. 『화엄경』의 대의를 나누어 설명한 십문(十門分別) 가운데 첫 번째인

3) 『華嚴經』 卷13 (『大正藏』 10, 62c3-4, c10-11 등); 『新論』 卷3 (『大正藏』 36, 739a27-b10)

4) 木村 清孝, 「華嚴經と中國思想をつなぐもの—李通玄の華嚴經の解釋をめぐって—」, 『中村元博士還曆記念論集: インド思想と佛教』 (東京: 春秋社, 1973), p. 524

5) 『華嚴經』 卷12 (『大正藏』 10, 58a18 이하); 『新論』 卷14 (『大正藏』 36, 813b6-20); 『決疑論』 卷 1 (『大正藏』 36, 1015b24-c10); 이통현의 음양오행 사상 수용에 대해서는 줄고, “Li Tongxuan’s Utilization of Chinese Symbolism in the Explication of the Avatamsaka-sūtra,” *Asian Philosophy*, 20/2 (2010) 참조.

의교분종(依教分宗: 경전의 가르침을 기준으로 그 목적을 분별함)과 두 번째인 의종교별(依宗教別: 중생의 입장에 따라 경전들을 구분함)이 그것이다.⁶⁾ 첫 번째 의교분종에서 이통현은 선덕(先德)들이 세운 종지를 따랐을 뿐이라고 하면서 구체적으로 누구의 설을 참조했는지를 밝히지 않는다. 그러나 두 번째 의종교별에서 그는 법장이 『화엄경탐현기』(華嚴經探玄記)에서 정리한 십가(十家)의 설 및 법장 자신의 오교설을 인용한 뒤에 그 자신의 이론을 제시한다.⁷⁾ 따라서 이통현이 법장의 오교관을 알고 있었음은 분명하며, 이에 근거하여 이나오카 치켄(稻岡智賢)은 이통현의 십교(十教)와 법장의 오교(五教)를 <표1>과 같이 대응시키고 있다.⁸⁾

(표) 이통현의 십교 체제와 법장의 오교관 비교

이통현의 십교	법장의 오교 체제
1) 소승의 순수(純有)를 설한 가르침[說小乘純有教]	1) 소승교(小乘教)
2) 『반아경』을 설하여 유(有)를 타파하고 공(空)을 밝힌 가르침[說般若破有明空教]	2) 대승시교(大乘始教)
3) 『해심밀경』을 설하여 공과 유를 화회하고 불공불유(不空不有)를 밝힌 가르침[說解深密經爲和會空有明不空不有教]	„
4) 『능가경』을 설하여 현상(假) 그대로가 진리임을 밝힌 가르침[說楞伽經明說假即眞教]	3) 대승종교(大乘終教) 또는 돈교(頓教)
5) 『유마경』을 설하여 세속이 항상 참됨을 밝힌 가르침[說維摩經明卽俗恆眞教]	4) 돈교
6) 『법화경』을 설하여 권교를 진실로 돌아가게 하여 믿음을 일으키는 가르침[說法華經明引權歸實起信教]	동교(同教)
7) 『열반경』을 설하여 삼승으로 하여금 권교를 버리고 진실로 향하게 하는 가르침[說涅槃經令諸三乘捨權向實教]	동교
8) 『화엄경』을 설하여 한 찰나에 심세를 통섭하고 시작과 끝이 없도록 원융하며 처음과 나중을 모두 포괄하는 가르침[說華嚴經於剎那之際通攝十世圓融無始終前後通該教]	5) 원교(圓教) 또는 일승별교(一乘別教)
9) 일음법(一音法)을 듣고 상이한 지견(知見)과 해탈을 얻게 하는 가르침[共不共教]	(별교)
10) 상이한 청중들이 공통된 설법을 함께 듣는 가르침[不共共教]	(동교)

그러나 우리는 <표1>에 제시된 법장의 오교에 대한 평가 기준이 이통현의 개별 경전에 대한 판별 기준과 다르며, 이통현의 제9 불공교와 제10 공교 역시 법장의 별교와 동교 개념에 정확하게 대응하지 않는다는 점에 주의해야 한다.

『화엄오교장』(華嚴五教章, 이하 『오교장』)에 제시된 법장의 교관에서 대승시교와 소승교는 공(空, *sūnyatā*)에 대한 인식의 심천(深淺)에 의해 구분되며, 대승종교와 대승시교는 여래장(如來藏, *tathāgatagarbha*)의 불공(不空) 또는 상주(常住)에 대한 인식의 유무에 의해 구분된다. 아울러 일체의 개념과 분별을 떠난 것으로 정의되는 돈교는 주반구족(主伴具足), 십십무진(十十無盡) 등의 심오

6) 요시즈 요시히데(吉津宜英)는 이 가운데 두 번째 의종교별을 이통현 교관의 중심으로 파악하지만, 사실상 이는 첫 번째 의교분종에 대한 정리 및 보충에 불과하다. 吉津 宜英, 『華嚴禪の思想史的研究』(東京: 大東出版社, 1985), p. 177 참조. 의교분종과 의종교별에서 ‘종(宗)’을 ‘목적’ 또는 ‘입장’으로 해석한 것은 吉津 宜英, 『華嚴一乘思想の研究』(東京: 大東出版社, 1991), p. 446 참조.

7) 『新論』 卷1 (『大正藏』 36, 721c14-15), 卷3 (『大正藏』 36, 735a17-18)

8) 이 도표는 이나오카 치켄의 논문에 실린 원래의 표를 약간 수정한 것이다. 그는 이통현 교관에 제시된 『법화경』과 『열반경』을 법장의 원교 가운데 동교에 대응시키고 있으나, 법장에게서 원교는 『화엄경』의 일승별교만을 가리킨다. 또한 그는 이통현의 9번째 불공교(不共教)와 10번째 공교(共教)를 법장의 동교와 별교에 대응시키지만, 이들은 각각 별교와 동교에 배대하는 것이 타당할 것이다. 물론 이는 설명의 편의를 위한 것일 뿐, 이통현이 법장의 별교 및 동교 개념을 수용했다는 뜻은 아니다. 稻岡 智賢, 「李通玄の教判について」, 『宗教研究』 58/4 (東京: 日本宗教學會, 1985), p. 165 참조.

한 철학적 틀로써 부처의 깨달음의 경지를 나타내는 『화엄경』의 원교, 곧 일승별교에 미치지 못하는 것으로 평가된다.⁹⁾ 그런데 이들 시교, 종교, 돈교 모두는 삼승(三乘)의 수행자를 그 대상으로 하며, 『법화경』은 이들을 『화엄경』의 일승의 경지에 이끄는 역할을 담당하는 동교의 지위를 부여받게 된다. 반면, 『화엄경』은 이러한 삼승으로부터 확연히 구별되는 별도의 가르침으로서 별교의 지위를 부여받게 된다. 여기에서 『화엄경』을 돈교 및 원교에 배대한 혜광(慧光, 468-537)이나 원교에 삼승과의 교섭이라는 동교의 측면과 삼승의 초월이라는 별교의 측면을 부여했던 지엄(智儼, 602-688) 등 법장 이전의 화엄가들과 비교해 볼 때,¹⁰⁾ 법장의 교관은 『화엄경』의 우수성을 강조하면서도 그 원교 개념의 내포와 외연을 협소하게 변모시켰다는 점을 지적하지 않을 수 없다.¹¹⁾

소승 경전들에 대하여 인공(人空)만을 천착(穿鑿)하고 법공(法空)은 인식하지 못한다는 이론적인 불철저성을 부각시키는 법장과 달리 이통현은 이들 경전이 불성에 대한 자각 없이 외면적인 행위에 집착한다는 점을 비판한다.¹²⁾ 법장의 교관에서 공(空)시교로 지칭한 『반야경』에 대해서 그는 이 경전이 공에 대한 가르침을 설하여 중생

의 집착을 제거하고 나서야 진리를 보이기(成壞別時) 때문에, 깨달음[果]을 얻기 위한 별도의 인위적인 수행[因]이 필요 없고 따라서 인과동시(因果同時)인 『화엄경』의 원교에 미치지 못한다고 비판한다.¹³⁾ 다음으로 법장이 상(相)시교로 지칭한 『해심밀경』에 대해서는 이 경전이 중생 의식의 본체(識體)를 제9 아말라식(amala-vijñāna, 純淨無垢識)에 뚫으로써 중생들이 자신의 의식을 멸하지 않고 지혜로 전환할 수 있게(就識成智) 한 점을 높이 평가한다. 그러면서도 그는 본경전이 망식(妄識)의 존재를 인정한다는 점에서 역시 제거되어야 할 번뇌가 애초에 없는 경지, 곧 일진법계의 이치를 바로 보이는 『화엄경』에는 미치지 못하는 것으로 평가 절하한다.¹⁴⁾ 그는 이처럼 이들 경전이 깨달음과 지혜를 중생 존재의 정신적·물질적 토대, 곧 의식과 신체를 초월해 있는 것으로 보게 만든다는 점을 집중 비판하고 있는 것이다. 여기에서 이통현은 법장이 대승시교를 비판하면서 지적한 불성의 보편성에 대한 이론적 인식의 부족 보다는 이들 경전의 실천론상의 결함을 문제삼고 있음을 알 수 있다. 또한 의종교별에서 이통현은 법장의 대승종교 및 돈교에 해당하는 『능가경』과 『유마경』에 대하여 『해심밀경』과 달리 중생의 의식 기반, 곧 제8 알라야식(alaya-vijñāna)이 그대로 여래장 혹은 지혜[智]임을 보이고, 진속(眞俗)의 분별을 없었다는 점을 높이 평가하고 있다.¹⁵⁾ 이에 대하여

9) 『五教章』 卷1 (『大正藏』 45, 480a5-20, 481c4-5)

10) 혜광이 『화엄경』을 원교 및 돈교에 배대한지, 혹은 원교에만 배대한지에 대해서는 논란의 여지가 있다. 이에 대한 논의는 木村 清孝, 『初期中國華嚴思想の研究』 (東京: 春秋社, 1977), pp. 85-89 참조.

11) 비록 법장이 『오교장』에서 별교를 분상문(分相門)과 해섭문(該攝門)이라는 두 부분으로 나누어 설명함으로써 별교에도 삼승을 포괄하는 의미가 있음을 보이긴 했지만, 분상문의 설명에 집중하고 해섭문의 설명은 상대적으로 소략하다는 점에 주목해야 한다.

12) 『新論』 卷1 (『大正藏』 36, 721c21-722a8)

13) 『新論』 卷1 (『大正藏』 36, 722b11-12)

14) 『新論』 卷1 (『大正藏』 36, 722b13-c11)

15) 다양한 경전들을 『화엄경』과 비교하여 그 결함을 자세히 논증한 의교분종에서와 달리 의종교별에서 이통현은 이들을 『화엄경』과 화회하는 경향이 있다. 예컨대 그는 『유마경』의 문수사리와 유마현을 『화엄경』의 문수사리 및 보현에 비견하면서 두 경전의 유사성을 강조하고 있다. 『新論』 卷3 (『大正藏』 36, 736b22-26)

이나오카 치켄은 이통현의 교판에서 이들 경전을 대승종교나 돈교의 틀에 끼워맞추기 보다는 돈오(頓悟)의 이상을 제시한 것으로 이해할 것을 제안하였다.¹⁶⁾ 이 점은 이통현이 법장의 교판에서 그 지위가 강등되었던 돈교를 사실상 원교와 동일시함으로써 그 위상을 격상시켰음을 함축한다. 아울러 그는 법장처럼 삼승과 일승의 구별에 기초하여 『화엄경』의 우수성을 강조하기 위한 개념 틀로서의 동교와 별교를 제시하지 않았다는 점에도 주의해야 한다. 그의 제9 불공교와 제10 공교는 다만 중생들이 자신의 근기에 따라 부처의 가르침을 달리 수용하면서도 그 혜택을 끌고루 누린다는 점을 강조한 데 지나지 않기 때문이다.¹⁷⁾

이상의 고찰을 통해 이통현의 교판은 법장의 오교의 틀로써 이해하기 어려우며, 그의 독특한 불교관, 곧 일진법계관에 의해 파악하는 것이 바람직함을 알 수 있다. 그는 현실 세계에서 중생의 무명이 그대로 부처의 지혜임을 즉각적으로 깨닫게 하는 것이 최상의 가르침이며, 이러한 가르침은 『화엄경』에 충실히 드러나 있다고 보았다. 이와 같이 그는 법장에 의해 평가절하된 『화엄경』에 대한 종래의 규정, 곧 돈교를 원교와 동일시하면서 원교를 재정의한 것이다. 아울러 그가 지엄과 법장에 의해 제시된 동교와 별교 개념을 받아들이지 않았다는 점에서 일승과 삼승을 엄밀히 구분하여 『화엄경』 및 화엄종의 위상을 고취하려는 종파적 의식도 강하지 않았음을 알 수 있다. 다만 그의 교판은 무한한 가능성을 가진 존재로서의 중생을 전

제한 뒤, 이러한 중생으로 하여금 자신의 가능성을 바로 인식하게 하는 가르침이 원교이자 돈교인 『화엄경』의 취지임을 밝히는 데 근본 목적이 있는 것이다.

III. 이통현의 『해심밀경』 해석에 나타난 문제점

앞 장에서는 이통현 교판의 전반적인 특징에 대하여 살펴보았다. 본 장에서는 그의 『해심밀경』 해석상의 문제점을 검토함으로써 그의 철학적 입장이 개별 경전의 이해에 어떤 영향을 미쳤는지를 보이고자 한다. 먼저 이통현이 『해심밀경』을 『반야경』보다 수승(殊勝)한 경전으로 보는 이유를 의교분종에 나타난 본 경전에 대한 그의 평가를 통해 살펴보자.

『해심밀경』은 [제7식과 제8식 외에] 제9식을 방편으로 세워서 순정(純淨)한 것으로 간주한다. 비록 이 경전에서 이 의식을 [제7식과] 제8식이 의지(依止)하는 것으로 인정하더라도, 제8 종자식(種子識, *bīja-vijñāna*)이 여래장과 동일함을 바로 설하지는 [않는다]. 이는 [소승 및 『반야경』에 의한 공관(空觀)의] 수행자들이 고통의 집적(苦習, *duḥkha samudaya*)을 두려워하기 때문이다. 비록 [그들에게] 업의 종자(業種)가 항상 참되다고 말하더라도 그들은 두려움 때문에 그것을 믿지 않을 것이다. 따라서 이 경전은 제9 아다나식(阿陀那識, *ādāna-vijñāna*)을 정식(淨識)으로 가설(假設)하여[權且安立] 그들이 의식의 본성(識性)을 멸

16) 稻岡 智賢, 「李通玄の教判について」

17) 『新論』 卷3 (『大正藏』 36, 737b5-13, b25-c1)

하지 않고 위대한 깨달음을 키워나가게 한다.¹⁸⁾

위의 인용문에 언급된 ‘고통의 집적을 두려워하는’ 수행자는 성문과 연각, 그리고 근기가 성숙하지 못한 보살들을 가리킨다. 이통현이 보기에 이들은 불성 혹은 법신이 자신의 무명과 동일함을 모른 채 생사를 험오하고[厭患生死] 열반을 의식이 완전히 멸한 상태로 간주하므로 공관을 통해 의식을 소멸시키고자 한다[修空滅識].¹⁹⁾ 이통현은 『해심밀경』이 이들에게 중생의 의식은 일견 물들어 있는 것으로 보이지만 그 본체가 청정함을 보임으로써 자신들의 의식을 소멸하지 않고 현실 세계에서 깨달음을 얻을 수 있게 한다는 점에 대해 긍정적인 평가를 내린다. 그러면서도 본 경전이 제8식과 별개로 제9식을 상정한 것으로 보고 다음과 같이 『능가경』 및 『유마경』과 비교하여 부정적인 평가를 덧붙이고 있다.

[그러나] 『유마경』은 “불법을 다 갖추지 못했더라도 감각[受, vedanā]을 멸함으로써 그것을 증득하지 않는다”[未具佛法, 亦不滅受而取證也]고 설한다. 이미 감각을 멸하지 않았으므로 인식[想, saṃjñā] 및 의식 자체[識, vijñāna]도 멸하지 않는다. 『능가경』은 근기가 성숙한 자를 위하여 제8식의 업 종자가 여래장임을 바로 설하였으니, 아래에서 자세히 밝히겠다. 『유마경』은 또한 “번뇌의 무리가 곧 여래의 씨앗”[塵勞之穉(→

18) 『新論』 卷1 (『大正藏』 36, 723a6-11). []안의 어구 중 일부는 『합론』을 참조하여 삽입한 것임. 『合論』 卷1 (『卍續藏』 4, 14a23-b4)
19) 『新論』 卷1 (『大正藏』 36, 722c23-723a6)

嚮), 爲如來藏(一種)이라고 설하였다.²⁰⁾

이통현의 『해심밀경』에 대한 비판은 다음의 『능가경』 교판 가운데에서도 엿볼 수 있는데, 여기에서도 『해심밀경』, 『능가경』 및 『유마경』의 세 경전이 비교 평가되고 있다.

『해심밀경』은 미혹에 들어가는 첫 번째 문[入惑之初門]이지만, 『능가경』과 『유마경』은 미혹이 본래 참됨을 바로 보이고 있는[直示惑之本實] 것이다. 『능가경』은 제8식이 여래장과 같음을 밝히고, 『유마경』은 부처를 보는 것이 자기 몸의 참된 모습을 보는 것과 같음[觀身實相觀佛亦然]을 설한다. [따라서] 『능가경』과 『유마경』은 그 취지가 비슷하나, 『해심밀경』은 이 두 경전들과 조금 다르다.²¹⁾

그렇다면, 이통현의 『해심밀경』에 대한 평가는 어느 정도 타당한가? 우선 『해심밀경』 자체에는 제9식 및 여래장에 대한 논의가 나타나 있지 않으므로 본 경전에 기초하여 이 두 개념 간의 상관관계를 논의하는 것은 불가능하다. 무엇보다 지멜로가 지적했듯이 순정무구식으로서의 제9식은 『해심밀경』이 아닌, 진제(眞諦 Paramārtha, 499-569)를 중심으로 한 섭론종에서 제시한 개념이라는 점에 주의해야 할 것이다.²²⁾ 따라서 『해심밀경』이 『능가경』처럼 제8식을 여

20) 『新論』 卷1 (『大正藏』 36, 723a11-15)
21) 『新論』 卷1 (『大正藏』 36, 723b11-15)
22) Robert M. Gimello, “Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism,” Ph.D. dissertation (New York: Columbia University, 1976a), p. 313 이하

래장과 동일시하지 않고, 그와 별개로 제9식을 설정하였다는 이통현의 비판은 온당하지 못할 것이다. 또한 앞의 인용문에서 그는 이 제9식을 아다나식으로도 부르고 있는데 이 또한 『해심밀경』의 맥락과 무관하다고 해야 할 것이다. 『해심밀경』에서 ‘아다나’(阿陀那=執持, *ādāna*)라는 말은 ‘알라야’에 대한 이명(異名)에 지나지 않기 때문이다.²³⁾ 그런데도 그는 8식이 모두 아다나식에 의지하고 있는 것이 물결이 물에 의지하고 있는 것과 같다고 해석하고 있다.²⁴⁾ 더 나아가 그는 자신의 수증론의 핵심 개념인 지혜를 의식의 본체인 제9식에 대한 자기 인식으로 규정하면서 다음과 같이 『해심밀경』의 경문을 단장취의(斷章取義)한다.

『해심밀경』은 또 다음과 같이 말한다: 이 보살들은 비록 [부처의] 법에 머물더라도, [자신의] 지혜를 그 의지처로 삼아 [중생들을 위한 가르침을] 세운다. 따라서 이 경은 [중생의] 의식에 대하여 그 본체가 본래부터 참된 지혜를 떠나지 않음을 밝히고자 하는 것이다. 又云. 如是菩薩. 雖由法住. 智爲依止. 爲建立故. 此經意欲令於識處便明識體. 本唯不離眞智故.²⁵⁾

23) 『解深密經』卷1 (『大正藏』16, 692b14-18)

24) 『新論』卷1 (『大正藏』36, 722b15-21)

25) 『新論』卷1 (『大正藏』36, 722b21-23). 위에서 인용한 『신론』의 문장은 “法住”와 “智”를 끊어읽고 있는데, 『大正藏』의 구두점이 정확하지 않은 경우가 많으므로 같은 텍스트 내의 다른 문장과 비교해야만 그가 이 경문을 어떻게 이해했는지를 판단할 수 있다. 이통현의 또 다른 교관 체제인 의종교별에서는 『해심밀경』을 비판하면서 유사한 문장을 제시하고 있는데, 위의 인용문의 밑줄 부분이 “如是菩薩雖由法住以智爲依止”로 되어 있다. 이를 통해 그가 “法住”와 “智”를 나누어보고 법과 지혜를 두 개의 개념으로 대비시키고 있음을 분명히 알 수 있다. 『新論』卷3 (『大正藏』36, 736b2-3) 참조.

그러나 이통현이 『해심밀경』에서 인용한 위의 문장(밑줄 부분)은 실제 경문에서는 전혀 다른 의미로 해석된다. 이 문장은 『해심밀경』의 「심의식상품」(心意識相品)에서 “마음, 의지, 의식의 비밀에 통달한 보살”[於心意識祕密善巧菩薩]을 정의하는 과정에서 언급되는데, 광혜(廣慧, *Viśālamati*) 보살의 질문에 대해 부처는 아다나식이 의식의 밑바탕으로서 폭류(瀑流)처럼 흐르면서 다른 의식들을 전전(輾轉)하게 함을 언급하고 나서 다음과 같이 설한다.

광혜여! 보살이 이처럼 비록 [부처의 가르침을 따르는] 범주지에 의지하고 [중생을 위해 가르침을] 세워서 마음, 의지, 의식의 비밀에 통달하더라도, 모든 여래는 바로 그 때문에 그 보살을 마음, 의지, 의식의 모든 비밀에 통달한 보살이라고 하지 않는다. 廣慧. 如是菩薩雖由法住智. 爲依止爲建立故. 於心意識祕密善巧. 然諸如來不齊於此施設彼. 爲於心意識一切祕密善巧菩薩.²⁶⁾

위의 인용문에서 “由法住智爲依止”라는 구절은 이통현의 해석처럼 ‘법에 머무름’[由法住]과 ‘지혜를 의지로 함’[智爲依止]의 두 부분으로 나누어지거나 양자가 역접으로 연결되지 않고 그 전체가 문법

26) 『解深密經』卷1 (『大正藏』16, 692c8-11). 위의 인용문에서 [] 안의 문구는 中村 元, 『廣說佛教語大辭典』(東京: 東洋書店, 2001), vol. 3, p. 1507b의 범주지(法住智)에 대한 정의를 참조하여 보충한 것이다. ‘범주지’에 대하여 티벳어본 『해심밀경』을 영역한 John Powers, *The Wisdom of Buddha: The Samdhinirmocana Sutra* (Berkeley: Dharmapublishing, 1994), p. 75는 “knowledge of the system of the doctrine”으로, 한역본 『해심밀경』을 영역한 John P. Keenan, *The Scripture on the Explication of Underlying Meaning* (Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000), p. 29는 “wisdom of abiding in doctrine”으로 번역하고 있다.

적으로 하나의 양보질의 일부를 이루고 있음을 볼 수 있다. 이러한 해석상의 차이는 본래 하나의 복합어인 ‘법주지’(法住智, *dharma-sṭhiti-jñāna*)를 이통현이 자의적으로 두 부분으로 나누어 해석한 데 기인할 것이다.

한편, 『해심밀경』의 이어지는 경문에서 부처는 마음의 모든 본질을 아는 이 보살을, 아다나식이 됐건 알라야식이 됐건 의식의 어떤 요소에 대해서든 집착하지 않는 보살로 정의하고 있는 점에도 주의해야 한다.²⁷⁾ 따라서 법주지가 부처가 설한 의식의 구조에 대하여 어느 정도의 지적 이해를 갖춘 것을 가리키지만, 그것만으로는 “마음, 의지, 의식의 모든 비밀에 통달한 보살”이 되기 위한 충분조건이 아님이 분명하다.

이와 같이 『해심밀경』의 법주지가 부처의 교설을 따르는 ‘불충분한’ 지혜를 가리킨다면, 법과 대비되는 것으로서 이통현이 상정한 지혜는 무엇을 의미하는가? 그것은 앞에서 언급했듯이 오염되어 보이는 의식 가운데에 청정한 본체인 제9식이 존재함을 깨닫는 주체적인 자각이며, 이통현은 수행자 개인이 자신의 참된 본성을 깨닫는 지혜가 불법에 대한 수동적 의존보다 중요한 것임을 강조하고 있는 것이다. 따라서 비록 『해심밀경』의 경문에 대한 부정확한 인용으로 인해 그의 본 경전에 대한 평가가 정당성을 잃었지만, 이러한 ‘곡해’ 속에서도 우리는 그의 실천가로서의 면모를 엿볼 수 있다. 『해심밀경』의 법주지에 대한 논의를 자신의 지(智) 개념에 대한 논의로 전환시키면서 그는 중생의 일상적 현실 속에 성불의 토대가 있음을 자각하는

지혜를 가질 것을 요청하고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그의 『해심밀경』 이해는 주요 불교술어와 텍스트의 문맥에 대한 면밀한 검토 없이 그 자신의 불교관을 덮어씌움으로써 중대한 오류를 범하고 있다는 점에 주의해야 할 것이다.

IV. 이통현의 『유마경』 해석에 나타난 문제점

앞 장에서 우리는 이통현이 『반야경』의 공관 수행에 내포된 소극적·도피적 태도를 극복하게 한다는 점에서 『해심밀경』을 높이 평가했음을 보았다. 그와 함께 이 경전이 의식의 본체로서의 제9식을 중생의 일상적 의식인 8식 외에 별도로 상정한다는 점에 근거하여, 중생의 의식 기반과 여래장을 동일시하는 『능가경』에 미치지 못한다고 비판했다는 점도 지적하였다. 한편, 이통현은 앞 장의 인용문에서 『해심밀경』을 비판하면서 『능가경』과 함께 『유마경』을 언급하는데, 이를 통해 그가 두 경전을 대등하게 평가하고 있음을 알 수 있다. 그에게 있어서 『유마경』의 “감각을 멸함으로써 불법을 증득하지 않는다”는 문장과 “자기 몸의 참된 모습을 보는 것처럼 부처를 본다”는 문장은 불성을 중생의 존재 기반(existential foundation) 그 자체에서 찾고 있다는 점에서 알라야식이 곧 여래장임을 명시적으로 밝힌 『능가경』의 취지와 통하는 것이다. 물론, 그의 교판에서 다른 ‘권교’의 경전들과 마찬가지로 『유마경』 역시 일진법계를 바로 보이지 못하는

27) 『解深密經』卷1(『大正藏』16, 692c11-20).

점교(漸教)의 경전으로 평가되지만,²⁸⁾ 위의 두 문장의 인용을 통해 그가 이 경전에서 돈오의 가능성을 보았음을 알 수 있다.

그럼에도 불구하고 『해심밀경』에서와 마찬가지로 잘못된 경문 인용과 맥락을 무시한 해석으로 인해 그의 『유마경』 이해는 오류에 빠지게 되고, 이는 그의 교판 체계 전체에서도 문제가 된다. 왜냐하면 그는 본 경전을 『반야경』과 『해심밀경』의 한계를 극복한 것으로 보고 있지만, 그가 인용한 부분들은 오히려 『반야경』의 공사상이나 『해심밀경』의 불공불유의 사상을 함축하는 것으로도 이해할 수 있기 때문이다.

우선 이통현이 인용한 “자기 몸의 참된 모습을 보는 것처럼 부처를 본다”는 문장은 『유마경』의 「견아촉불품」(見阿闍佛品)에 나오는데, 이는 “여래를 어떻게 보아야 하는가?”하는 붓다의 질문에 대한 유마힐의 응답 중의 일부이다. 그러나 관불(觀佛)의 방법으로서 신체(身)에 대한 언급은 구마라집(鳩摩羅什 Kumārajīva, 343-413)이 번역한 『유마힐소설경』(維摩結所說經)에만 나와 있고, 이 부분은 현장(玄奘, 602-664)의 축어역인 『설무구칭경』(說無垢稱經)에는 단지 “나는 여래를 관함에 있어서 전혀 보는 바가 없다. 이와 같이 관한

다”[我觀如來都無所見，如是而觀]라고 되어 있다.²⁹⁾ 이 부분의 범본(梵本)은 “yadāhaṃ bhagavan tathāgatasya darśanakāmo bhavāmi, tadā tathāgatam apaśyanayā paśyāmi”라고 되어 있으므로 구마라집의 ‘실수’는 아마도 “darśanakāmo”를 “darśanakāyo”로 읽은 데 기인한 것으로 보이지만, 그럼에도 불구하고 “tadā” 이후의 부분은 제대로 번역하지 않았음을 알 수 있다.³⁰⁾ 물론 이통현이 현장의 신역(新譯)을 입수하지 못했고 범본도 볼 수 없었다면 그에게 텍스트 오독(誤讀)의 혐의를 모두 돌릴 수는 없을 것이다. 그러나 구마라집의 텍스트에서도 부처는 과거에 사라져 버리지도 않고(不去), 미래에 오는 것도 아니고(不來), 현재에 머물러 있는 것도 아님(不住)을 명시하고 있으므로 부처를 보는 방법에 대해 이 경전이 중관(中觀)의 부정적 어법을 채택하고 있음을 알 수 있다.³¹⁾ 따라서 “자기 몸의 참된 모습을 보는 것처럼 부처를 본다”는 구절이 미혹이라는 중생의 현상태가 본래 참된 것임(感之本實)을 함축한다는 이통현의 해석은 이러한 전후맥락과는 다소 거리가 있다.

다음으로 “감각을 멸함으로써 불법을 증득하지 않는다”는 문장에 대해서 살펴보자. 이통현은 「문수사리문질품」(文殊師利問疾品)에 나오는 이 문장을 알라야식을 여래장과 동일시한 『능가경』의 문장에 견주면서 중생의 의식의 토대를 절대 긍정한 것으로 파악하고 있다. 과연 이 문장이 그와 같이 해석될 수 있는지 구마라집의 텍스트

28) 이통현은 예컨대 「유마경」의 「보살행품」(菩薩行品)에 실린 ‘유진무진해탈문’ (有盡無盡解脫法門, kṣaya-akṣaya nāma bodhisattvānaṃ vimokṣa)을 인용하면서 부처가 깨끗함에 사로잡혀[滯淨] 지혜와 자비가 부족한 이들을 향해 유위법을 없애지도 말고 무위법에도 머물지 말라[不盡有爲不住無爲, saṃskṛtaṃ ca na kṣapayitavyam, asaṃskṛte ca na pratiṣṭhātavyam]고 가르쳤음을 상기시킨다. 그는 『유마경』의 이러한 진속원융(眞俗圓融)적 가르침에도 불구하고, 삼매나 정토에 대한 집착을 비난하고 있는 바로 그 사실이 이 경전이 단번에 불문(佛門)을 보이지 못한 채 2승 또는 3승의 수행자들에게 점진적으로 지혜와 자비를 증장하도록 하고 있음을 보여준다고 주장한다. 『維摩詰所說經』 卷3 (『大正藏』 14, 554b3 이하); 『新論』 卷1 (『大正藏』 36, 724a26-b7)

29) 『維摩結所說經』 卷3 (『大正藏』 14, 554c29-555a1); 『說無垢稱經』 卷6 (『大正藏』 14, 584a20)

30) 大正大學總合佛教研究所, 『梵文維摩經: ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂』 (東京: 大正大學出版部, 2006), p. 109

31) 『維摩結所說經』 卷3 (『大正藏』 14, 555a1-2)

와 범본을 기준으로 검토해 보자.

이 병든 보살은 감각할 것이 없음에도 모든 감각을 받아들인다. 그는 비록 불법을 완전히 갖추지는 않았지만, 감각을 멸함으로써 그것을 증득하지는 않는다. 비록 그의 몸은 고통을 겪더라도 악취(惡趣) 가운데의 중생을 생각하며 큰 자비심을 일으킨다. [그는 생각하기를] “나는 이미 내 [마음을 조복(調伏)하였으니, 일체 중생의 [마음도 조복하리라.” 是有疾菩薩。以無所受而受諸受。未具佛法。亦不滅受而取證也。設身有苦。念惡趣衆生。起大悲心。我既調伏。亦當調伏一切衆生。³²⁾

그리고 그 감각이란 인식되지 않는 것이라고 알아야 한다. 그러나 이 때문에 감각의 소멸을 실현해서는 안 된다. 불법이 완전하지 않다고 하더라도 [고통과 즐거움이라는] 두 가지 감각을 버려서는 안 된다. 그리고 [아직] 고통을 겪고 있는 수행자들에 의해 중생들을 향한 자비심이 생겨나지 않는 일은 없어야 할 것이다. “우리들이 명상을 통해 [마음의] 병을 완전히 제거한 것처럼 이 중생들에게도 그렇게 하리라.” aviditā ca sā vedanā veditavyā / na cānena vedanānirodhaḥ sāḥṣātkartavyāḥ / aparipūrṇeṣu buddhadharmeṣūbhe vedane nōtsraṣṭavye / na ca durgatyupapannānaṃ satvānām antike mahākaruṇā nōtpādayitavyā / thatā kariṣyāmo yathāiṣāṃ satvānām evam ayoniṣonidhyaptyā vyādhim apaneṣyāmaḥ /³³⁾

32) 『維摩結所說經』卷2 (『大正藏』14, 545a13-16)

33) 大正大學總合佛教研究所, 『梵文維摩經』, p. 50

범본과 한역본의 뉘앙스가 약간 다르지만, 두 경문 모두 감각의 완전한 소멸에 반대하고 있음을 볼 수 있다. 또한 경문의 앞부분은 감각이 절대적인 의미에서 인식의 영역을 벗어나 있음을 지적하고 있다. 이는 본 경전이 감각의 현상적 현현(顯現)을 부정하지 않으면서 그것의 형이상학적 실체성도 긍정하지도 않는, 중도의 논리를 취하고 있기 때문이다. 그럼에도 이통현은 해당 문장의 전후 맥락을 무시한 채 본 경전이 전체적으로 수행자의 일상적인 감각을 긍정하고, 나아가 인식과 의식 자체 등 모든 인지적 요소들을 있는 그대로 인정하는 것으로 오도하고 있다.

위에서 인용한 경문은 의식에 대한 긍정과 부정이 모두 궁극적으로는 얻을 수 없는 것(不可得, *anupalabdhi*)임을 보이면서 이러한 공의 논리에 입각하여 수행자들에게 세속에서 자비행을 실천할 것을 강조하고 있다. 그러나 이통현은 이러한 『유마경』의 논리 구조를 무시한 채, 본 경전이 다만 『반야경』의 부정적 어법과 『해심밀경』의 불충분한 긍정적 어법을 뛰어넘은, 중생 존재의 현상적 기반에 대한 절대 긍정의 논리를 제시한 것으로 평가하고 있는 것이다. 이는 그가 대승경전 일반에 흐르는 있는 공의 논리를 『반야경』에 국한하고, 공관을 ‘근기가 성숙하지 못한’ 보살들의 수행으로 파악한 데서 오는 결과라고 할 수도 있다. 그의 교관상의 ‘편견’이 어떠한 것이 되었건, 그가 개별 경전에 대한 분석을 행하면서 면밀함을 결하고 있음은 이상의 두 문장에 대한 검토를 통해서 충분히 알 수 있다.

V. 결론

이상에서 『해심밀경』과 『유마경』의 두 경전에서 몇몇의 용어와 문장에 대하여 이통현이 어떠한 해석상의 오류를 범하였는지, 그 오류의 배경에는 어떠한 그의 실천적 지향이 놓여있는지를 살펴보았다.

중생의 현실적 무명을 부처의 근본지(根本智) 내지 부동지(不動智)로 간주하면서 이러한 불이(不二)의 진리를 바로 깨닫게 하는 경전을 최상의 원교인 『화엄경』으로 보는 그로서는 소승 경전은 물론, 『반야경』과 같은 부정적 어법이 만연한 경전들에 만족할 수는 없었을 것이다. 더욱이 그는 공관을 생사를 두려워하고 중생을 위한 자비심이 부족한 이기적인 자들이 취하는 수행법으로 보았기 때문에, 그의 교판상에서 『반야경』 다음에 놓여진 경전들은 공의 철학을 지양(止揚)하는 것으로 간주된다.

『해심밀경』의 경우 삼시교판을 통해 『반야경』의 한계를 넘어섰음을 주장하고 알라야식이라는 중생의 의식 기반을 인정하고는 있지만, 이통현이 해석한 것처럼 이 경전이 의식의 실체를 제9 아말라식에 두고 그것을 여래장 또는 지혜와 동일시하고 있지 않음은 분명하다. 그럼에도 불구하고 수행자가 자신의 의식을 그 실천의 기반으로 삼아야 한다는 그의 실천적 요구로부터 그는 본 경전의 범주지 개념을 오해하여 수행자 자신의 의식의 본체를 인식하는 지혜가 불법 그 자체보다 수승하다는 이론을 제시하기에 이르렀다.

한편, 그는 『유마경』에 대하여 『해심밀경』보다 더 철저한 긍정적

어법(kataphasis)의 경전으로 간주하면서,³⁴⁾ 본 경전의 감각과 신체에 대한 언급을 중생의 물질적·정신적 토대 전체에 대한 절대적 긍정으로 파악하였다. 그러나 이 역시 그가 해당 경문이 언급된 『유마경』의 전후 맥락을 무시하고, 본 경전이 중관의 논리를 충실히 따르고 있다는 점을 분명히 인지하지 않고 있음을 드러낸다.

이처럼 이통현은 그의 불교관에 의해 경전의 일부 구절들을 오독하고 문맥을 벗어난 억지 해석을 제시하는 경향이 있다. 이러한 문제점에도 불구하고 그의 경전 해석은 중생의 현 상태를 불과(佛果)를 얻을 수 있는 기반으로 보고 부처를 자신의 내부에서 구하게 하려는 그의 수증론의 자연스런 귀결이기도 하다. 비록 극히 일부의 사례만을 들어 이통현의 교판을 비판해 보았지만, 이상의 분석을 통해 우리는 대승경전들이 하나의 살아있는 텍스트로서 독특한 불교관을 가진 한 사상가에 의해 새롭게 해석되어 왔다는 점을 확인함과 동시에 텍스트에 대한 면밀한 분석의 중요성을 다시 한 번 느낄 수 있을 것이다.

34) 대승불교의 발달사를 부정적 어법에서 긍정적 어법으로의 변화 과정으로 보는 견해에 대해서는 Robert M. Gimello, "Apophatic and Kataphatic Discourse in Mahāyāna: A Chinese View," *Philosophy East and West* 26/2 (1976b)을 참조.

참고문헌

1. 원전 자료

- 大正大學總合佛教研究所, 『梵文維摩經: ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂』 (東京: 大正大學出版部, 2006).
- 『大方廣佛華嚴經』, 實叉難陀 譯, 80卷 (『大正藏』 10).
- 『大方廣佛華嚴經合論』, 志寧 撰, 120卷 (『卍續藏』 4).
- 『說無垢稱經』, 玄奘 譯, 5卷 (『大正藏』 14).
- 『新華嚴經論』, 李通玄 著, 40卷 (『大正藏』 36).
- 『略釋新華嚴經修行次第決疑論』, 李通玄 著, 4卷 (『大正藏』 36).
- 『維摩結所說經』, 鳩摩羅什 譯, 3卷 (『大正藏』 14).
- 『解深密經』, 玄奘 譯, 5卷 (『大正藏』 16).
- 『華嚴一乘教義分齊章』(華嚴五教章), 法藏 著, 4卷 (『大正藏』 45).

2. 2차 자료

- Gimello, Robert M. "Li T'ung-hsüan and the Practical Dimensions of Hua-yen," *Studies in Ch'an and Hua-yen* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983).
- _____, "Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism," Ph.D. dissertation (New York: Columbia University, 1976a).
- _____, "Apophatic and Kataphatic Discourse in Mahāyāna: A Chinese View." *Philosophy East and West* 26/2 (1976b), pp. 117-136.
- Keenan, John P. *The Scripture on the Explication of Underlying Meaning* (Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000).

- Koh, Seunghak. "Li Tongxuan's Utilization of Chinese Symbolism in the Explication of the Avatamsaka-sūtra," *Asian Philosophy*, 20/2 (2010), pp. 141-158.
- Powers, John. *The Wisdom of Buddha: The Samdhinirmocana Sutra* (Berkeley: Dharma Publishing, 1994).
- 洪 梅珍, 「傳記史料之比較分析—以〈華嚴經決疑論序〉與〈釋大方廣佛新華嚴經論主李長者事跡〉兩篇最早的史料爲中心」, 『大專學生佛學論文集』 (臺北: 華嚴蓮社, 2010), pp. 181-198.
- 稻岡 智賢, 「李通玄の教判について」, 『宗教研究』 58/4 (東京: 日本宗教學會, 1985), pp. 164-166.
- 木村 清孝, 『初期中國華嚴思想の研究』 (東京: 春秋社, 1977).
- _____, 「華嚴經と中國思想をつなぐもの—李通玄の華嚴經の解釋をめぐって」, 『中村元博士還暦記念論集: インド思想と佛教』 (東京: 春秋社, 1973).
- 小島 岱山, 「五台山系華嚴思想の日本的展開序説: 明慧に與えた李通玄の影響」, 『印度學佛教學研究』 48/2 (東京: 印度學佛教學會, 2000), p. 86-90.
- _____, 「李通玄の傳記について」, 『佛教學セミナー』 34 (京都: 大谷大學佛教學會1981), pp. 24-39.
- 中村 元, 『廣說佛教語大辭典』 (東京: 東洋書店, 2001).
- 吉津 宜英, 『華嚴一乘思想の研究』 (東京: 大東出版社, 1991).
- _____, 『華嚴禪の思想史的研究』 (東京: 大東出版社, 1985).

On Li Tongxuan's Interpretations of the *Samdhinirmocana-sūtra* and the *Vimalakīrti-nirdeśa*

Koh, Seunghak

Seoul National University Institute of Philosophy,
visiting researcher

This article is an attempt to illuminate the thought of the lay exegete Li Tongxuan 李通玄(635–730) who presented a unique interpretation of the *Avataṃsaka-sūtra* in the *Xīn huayan jing lun* during the early Tang period. The ascription of supreme status to the *Avataṃsaka-sūtra* is evident in his doctrinal-classification schemata as in the case of those presented by other Huayan masters. Yet, his evaluation of individual scriptures is not fully examined and thus open to criticism. Therefore I bring to light some problems inherent in his doctrinal-classification by re-examining his interpretations of the *Samdhinirmocana-sūtra* and the *Vimalakīrti-nirdeśa*.

In his doctrinal-classification Li depicts the contemplation of emptiness extolled in the *Prajñāpāramitā-sūtra* as an escapist practice carried out by those who dread life and

death. Thus he evaluates the *Samdhinirmocana-sūtra* which proclaims the thesis of neither emptiness nor existence as more advanced than the *Prajñāpāramitā-sūtra* and believes that it establishes an untainted realm of consciousness within the tainted cognitive foundation of sentient beings. By misreading some passages of the scripture, however, he changes the reference to the dharma-abiding wisdom(Skt. *dharmā-sthiti-jñāna*), which simply means a knowledge that conforms to the Buddha's teachings, into a thesis of wisdom as a self-recognition that realizes the existence of the untainted substance in a sentient being's mind. In the case of the *Vimalakīrti-nirdeśa*, the scripture neither establishes the metaphysical substance nor denies their phenomenal functionality with regard to the mind and body of sentient beings. But he again misrepresents this as a scripture that absolutely affirms the entirety of existential foundation of sentient beings. Li's incorrect citations and misguided readings of some scriptural passages may be viewed as limitations of his doctrinal-classification. But these "defects" are in fact a natural outcome of his notion of the one true dharma realm (*yi zhen fajie* 一眞法界), according to which the current status of sentient beings is itself a foundation for attaining buddhahood.

Key Word

Li Tongxuan, one true dharma realm,
doctrinal-classification, *Samdhanirmocana-sūtra*, *Vimalakīrti-nirdeśa*,
dharma-abiding wisdom, wisdom, existential foundation, absolute affirmation

근대 한·일 불교의 정교분리 문제와 종교성 인식*

김용태
동국대 불교문화연구원 연구교수

- I. 머리말
- II. 근대 일본의 정교분리 문제와 국가불교
- III. 한국불교의 정치적 종속과 식민지불교
- IV. 한·일 불교계의 근대적 종교성 인식
- V. 맺음말

투고일자 2011.7.20 | 심사일자 2011.8.5 | 게재확정일자 2011.8.8

* 이 논문은 2008년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2008-005-J02301).