

# 원측(圓測) 『법화경(法華經)』 일승(一乘) 인식의 특징과 그 교판적 의미\* -진제(眞諦) 사유 계승의 한 측면

장규언

동국대학교 HK연구교수  
candra-mukham@hanmail.net

I. 머리말  
II. 본론

III. 결론

## 요약문

이 글은 원측(圓測, 613-696) 『법화경(法華經)』 일승(一乘) 인식의 특징을 조명하고 그의 인식이 『해심밀경(解深密經)』의 ‘삼시 교판(敎判)’ 해석과 어떠한 관련이 있는지를 밝히려는 시도이다. 이와 관련하여 필자가 주목한 것은 일승을 명시한 「방편품(方便品)」의 핵심 구절 “十方佛土中, 唯一乘佛法, 無二亦無三, 除佛方便說.” 해석에서 원측이 자신이 지지하는 관점의 경증(經證)으로 진제(眞諦, 499-569) 『섭대승론석(攝大乘論釋)』 구절을 인용하고 있는 반면 이와 대립되는 규기(窺基, 632-682) 해석을 지지하지 않는다는 사실이다. 필자는 이곳에서 『법화경』 일승 설법에 대한 원측 인식이 가장 선명하게 드러났다고 보고 이하에서 그가 어떤 의도에서 진제를 경증으로 인용하였으며 또 반대로 왜 규기의 해석을 수용하려 하지 않았는지를 해명하려 한다.

\* 본 논문은 2011년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음 (NRF-2011-361-A00008).

먼저 원측이 어떤 맥락에서 문제의 『법화경』 구절을 경증으로 인용하거나 해석하고 있는지를 살펴본 결과, 원측은 「무자성상품」 경문 속 일승의 의미를 밝히기 위해 문제 구절을 경증으로 인용하면서 그 일승의 의미를 삼승(三乘) 수행자의 ‘해탈신(解脫身)의 평등(결과의 동일성), 삼승 수행자의 ‘리취(理趣)의 평등’(수행의 기반 또는 수행의 궁극 이상의 동일성), 삼승 수행자의 ‘리취를 향한 길[理趣道]의 평등’(궁극의 이상을 향한 수행의 동일성)으로 이해하고 있는데 셋 모두 ‘진여(眞如)의 평등’과 연관되어 있는 점이 특징적이다. 다음으로 원측 해석의 연원을 추적하기 위해 진제 『섭대승론서』 인용의 전후 맥락을 확인하고 그것과 연관된, 진제 수행론 속을 관통하는 ‘진여’의 의미와 진제가 삼시 교판 체계 안에서 『법화경』을 어떻게 이해했는지 간략하게 살펴본 결과, 진제는 진여의 보편성의 관점에서 소승(小乘)의 수행 역시 결국 불승(佛乘)의 결과로 이어진다는 점을 강조하며, 또 같은 맥락에서 『법화경』 일승 설법의 근본 의도 역시 대소의 차별 의식으로 인한 갈등을 잠재우기 위해 소승과 대승의 연속성과 동일성을 강조한 것으로 이해하였다. 이어서 문제의 구절, 규기가 일승의 의미로 제시한 보신(報身), 원측 자신이 일승의 의미 중 하나로 제시한 해탈신 등에 대한 규기의 해석을 고찰하면서 거기서 원측과 대비되어 상대적으로 두드러지는 해석 경향을 밝힌 결과, 규기의 파이귀일(破二皈一)의 입장은 일승 설법을 타자인 이승(二乘)을 배제함으로써 불승의 유일성을 자각시키려는 의도에서 행해진 것으로 이해하며, 또 같은 관점에서 불과 이승 수행자의 ‘해탈신’을 각각 ‘진해탈(眞解脫)’(=보신)과 ‘가해탈(假解脫)’로 구별하여 우열을 가리면서 양자 간의 궁극적 차이를 강조하고 있다.

결론적으로 원측은 문제의 구절을 『해심밀경』 경문 속 ‘일승’ 해석의 경증으로 활용함으로써 『해심밀경』의 ‘일승’을 상이한 삼승 수행자의 ‘궁극적 이상 및 수행 기반의 평등’, ‘궁극적 이상을 향한 수행의 길의 평등’, ‘해탈신의 평등’으로 해석하고 있는데, 이는 진여의 보편성의 관점에서 대승과 소승의 연속성을 강조하며 『법화경』의 일승 설법이 대소의 갈등을 해결하기 위해 행해진 것으로 보아 그것을 ‘삼시 교판’ 체계의 제3료의(了義)로 귀속시킨 진제 사유를 계승한 것이라 볼 수 있다. 반면 원측은 대승과 소승의 차이를 강조하는 규기의 일승 해석은 증익(增益)의 극단에 빠질 위험성이 있다고 판단하여 수용하지 않은 듯하다. 이처럼 진제의 사유를 계승한 원측은 문제의 『법화경』 구절을 삼시교판 체계에서 최상의 가르침으로 인식된 『해심밀경』 경문 속 ‘일승’ 해석을 위한 경증으로 활용하면서 ‘진여의 평등’이라는 입장에서 그 ‘일승’의 의미를 상이한 삼승 수행자가 공유하고 있는 ‘궁극적 이상[理趣] 또는 수행의 기반[法界]의 평등’, ‘궁극적 이상을 향한 수행의 길[理趣道]의 평등’, ‘해탈신의 평등’으로 해석하고 있다. 동시에 이를 통해 『법화경』 일승 설법 역시 『해심

밀경』과 같은 최상의 가르침으로 높이 평가되고 있다.

### 주제어

원측, 『법화경』 일승 설법, 『해심밀경』 삼시 교판, 진제, 규기, 진여의 평등, 해탈신의 평등

## I. 머리말 : 문제의 출발점

『법화경(法華經)』은 원측(圓測, 613-696) 교판(敎判)에 있어 독특한 위치를 점하고 있다. 원측 역시 전대 및 당대의 여타 불교사상가들과 마찬가지로<sup>1)</sup> 『법화경』의 핵심 주제(宗)를 일승(一乘)으로 인식하고 있었다.<sup>2)</sup> 하지만 원측은 그 일승의 의미를 현장(玄奘) 역 『해심밀경(解深密經)』의 이른바 ‘삼시(三時) 교판’의 해석학적 틀 속에서 이해하려고 시도하면서 유식(唯識) 사상가로서의 자신의 정체성을 뚜렷하게 드러낸다. 일승을 명시적으로 역설한 「방편품(方便品)」의 핵심 구절들, 즉 (가)“聲聞若菩薩, 聞我所說法, 乃至於一偈, 皆成佛無疑. 十方佛土中, 唯一乘法, 無二亦無三, 除佛方便說.”<sup>3)</sup>, (나)“唯此一事實, 餘二則非真.”<sup>4)</sup>, (다)“十方世界中, 尚無二乘, 何況有三?”<sup>5)</sup> 등이 『해심밀경소(解深密經疏)』에서 인용되는 경우는 두 곳이다. 하나는 종성(種性)과 관련하여 일승의 의미가 논의되는 「무자성상품(無自性相品)」의 일련의 경문에 대한 주석 부분인데, 거기서는

1) 중국 불교 교판론의 역사를 잘 정리한 책으로 藍日昌, 『六朝敎判論的發展與演變』(臺北: 文津出版, 2003)을 참조할 만하다.

2) 『解深密經疏』卷第一 序品第一 ZZ21 178a16 이하; WX34 595a15 이하: 二部別顯宗者, 【約時雖三, 而一一時皆有多部, 隨一部, 所詮各別. 如法華等, 一乘為宗, 無垢稱等, 不可思議解脫為宗, 涅槃經等, 佛性為宗, 華嚴經等, 四十二賢聖觀行為宗.

『佛說般若波羅蜜多心經贊』T33 543a28-b2: 部別顯宗者, 於一部, 雖有諸門, 究其意趣, 隨部各別. 如法華經一乘為宗, 無垢即以不二為宗, 依涅槃經佛性為宗, 華嚴賢聖因果為宗, 自餘諸部準上應知.

3) 『妙法蓮華經』卷第一 方便品第二 T9 8a15-18.

4) 『妙法蓮華經』卷第一 方便品第二 T9 8a21.

5) 『妙法蓮華經』卷第一 方便品第二 T9 7b22-23.

상이한 삼승(三乘) 수행자가 공유하고 있는 동일성[一]의 의미와 관련하여 『법화경』의 위 구절들이 경증(經證)으로 인용된다. 다른 하나는 기존의 논의에서 크게 주목받지 못했던 「지바라밀다품(地波羅蜜多品)」 주석 부분이다. 「무자성상품」의 ‘삼시 교판’을 통해 스스로를 제3시 료의(了義)라고 규정한 『해심밀경』은 흥미롭게도 그 중의 「지바라밀다품」에서 붓다가 직접 (가)를 축약한 ‘若聲聞乘, 若復大乘, 唯是一乘’ 설법의 숨은 의도[密意]에 대해 말하는 인상적인 장면을 담고 있다. 이는 인도 유식사상가들이 붓다의 권위를 빌어 행한 『법화경』 교판이라 볼 수 있는데<sup>6)</sup>, 『해심밀경』의 권위를 매우 존중했던 원측은 이 점에 주목하고 그 주석에서 위 구절 속 일승의 의미를 해석하면서 역으로 앞선 중성 관련 「무자성상품」 경문들을 경증으로 인용하고 있다.<sup>7)</sup>

원측의 『법화경』 인식과 관련하여 필자가 주목한 것은 (가)에 대한 그의 해석이다. 「무자성상품」 주석에서 원측은 다음과 같이 (가)에 대한 전대 사상가들의 세 가지 해석과 당대 사상가들의 두 가지 가지 해석을 소개한 뒤, 그 중 당대의 제2해석을 정설로 지지한다.<sup>8)</sup>

- 
- 6) 아래 각주23과 24의 『대승장엄경론』과 『대승아비달마잡집론』의 『법화경』(=大乘經) 이해도 같은 맥락에서 볼 수 있을 것이다.
- 7) 기존 논문(장규언, 「圓測 種性論의 기본 구조와 몇 가지 특징 -『해심밀경소』 티벳어역 속의 신발굴 자료에 대한 소개를 겸해-, 『한국사상사학』 제41집(서울: 한국사상사학회, 2012) pp.1-72.)과 그것을 약간 보충·교정한 글(장규언, 『원측 『해심밀경소』 「무자성상품」 중성론 부분 역주 -티벳어역에 의한 텍스트 교정을 겸해(서울: 씨아이알, 2013), “해제” pp.11-80)에서 원측 중성론 전체를 포괄적으로 다루면서 위 『법화경』 구절에 대한 원측 인용과 해석도 언급한 바 있다. 다만 이 논문은 원측의 『법화경』 인식에만 초점을 맞추어 기존 논문에서 언급하지 않았던 것을 포함한 연관된 논의를 다루고자 하며, 또 당시 언급하지 않았던 진제 인용문의 맥락, 그 이면의 진여관과 삼시 교판 이해를 처음으로 소개하고자 하며, 더불어 (가)에 대한 『대승법원의립장(大乘法苑義林章)』(『의립장』으로 약칭)의 해석만을 근거로 단편적으로만 언급했던 규기(竊基) 해석의 경향성도 『묘법연화경현찬(妙法蓮華經玄贊)』(이하 『법화현찬』으로 약칭)을 통해 본격적이고 보다 상세하게 살펴 보고자 한다.
- 8) (가)에 대해 하다니 료타이(羽溪了諦, 『唯識宗의異派』, 『宗教研究』 1-3, 東京: 宗教研究會, 1916, pp.514-515)는 다음과 같이 말한다: “또 『법화경』의 “十方佛土中, 唯一一乘, 無二亦無三, 除佛方便說”을 인용한 뒤 이른바 二三은 第二第三의 의미이며 無二亦無三은 緣覺도 聲聞도 없다고 하는 의미로 해석하는 것이 정당하다고 설하며 재차 『법화경』의 “世間無有二乘而得滅度, 唯一佛乘得滅度耳.”, 『승만경』의 “聲聞·緣覺乘皆入大乘者, 即是佛乘.”, 『열반경』의 “如來·聲聞·緣覺, 同一佛性, 同一無漏.” 등을 인용하여 二乘種性도 성불할 수 있다고 증명하려 하고 있다.”(인용 한문의 표점은 필자가 찍었음)
- 하다니는 『법화경』의 無二亦無三과 관련된 다양한 해석들의 차이를 무시하고 상이한 주장의 경증

또 『법화경』에서 “시방의 붓다의 땅에 오직 일승인 진리가 있을 뿐 둘도 셋도 없다네. 붓다께서 방편으로 설하신 경우를 제외하고는”이라고 설했는데 이 경문을 해석함에 있어 여러 설들이 같지 않다.

구마라습(鳩摩羅什) 등은 “둘이 없다는 말은 성문과 연각이 없음을 의미하며 셋이 없다는 말은 성문, 연각, 보살 가운데 육바라밀(六波羅蜜)만을 행하는 홀로 선한 보살이 없음을 의미한다.”라고 말한다. 또 어떤 사람은 “둘이 없다는 말은 제2 곧 연각이 없음이며 셋이 없다는 말은 제3 곧 성문승이 없음을 의미한다”라고 말한다. 어떤 사람은 “앞의 두 해석은 오직 원인으로서의 승을 내세웠지만 [나는] 불승에 최상의 결과가 있음을 여전히 주목하기 때문에 [두 해석에 대해] 논파하지 않는다”라고 말한다.

당대에[今者] ‘둘이 없음’과 ‘셋이 없음’ [중 어느 하나를] 옳다고 판정하는 [이들은] 붓다의 삼신(三身)과 관련하여 이 [『법화경』의 無二亦無三의] 의미를 밝힌다. [둘이 없음이 정설이라고 보는 이에게] 둘이 없다는 말은 오직 여래의 보불(報佛=報身=受用身)이라는 일승만 있을 뿐 저 성문과 연각의 이승은 없다는 의미이다. [때문에] 『승만경』에서 “성문과 연각 모두 대승에 들어가는 경우 [그때의 대승이] 곧 불승이다.”<sup>9)</sup>라고 말하며, [또] 『법화경』에서 “[붓다의 지혜]<sup>10)</sup> 오직 이 하나가 진실이며 나머지 둘은 진실이 아니라네”라고 말한다. [셋이 없음이 정설이라고 보는 이에게] 셋이 없다는 말은 오직 여래의 법신(法身)이라는 일승만이 있을 뿐 성문, 연각, 불의 삼승은 없다는 의미이다. 때문에 [진제역] 『섭대승론』에

들을 동일한 주장, 즉 모든 중생은 성불할 수 있음에 대한 경증으로 오독하고 있다. 기츠카와 도모 야키(橘川智昭, 「圓測における五性各別の肯定について -圓測思想に對する皆成の解釋の再檢討-, 『佛敎學』 40, 東京: 佛敎思想學會, 1999, pp.105-106) 역시 하다니의 오독을 날카롭게 지적하지만, “원측의 해석이 無二亦無三을 無第二第三으로 해석하는 규기 『의림장』의 설과 완전히 같다”는 전체 하에서 “현존 한문본의 雖有三釋 第二爲正을 이해하기 위해” 다소 무리하게 今者 이전의 두 가지 해석을 각각 제1, 2해석으로 보고 今者 이후의 前破二版一是破小入大와 後破三版一是泯事歸理를 모두 제3의 해석으로 보고 있다. 여기에는 두 가지 문제가 있는데, 첫째는 今者 이전의 제3의 해석에 관해서는 아무런 언급이 없으며 둘째는 아래 주18에서 확인 가능하듯 “규기에 의해서도 대립적으로 인식된” 前破二版一是破小入大와 後破三版一是泯事歸理 양자 간의 차이를 설명하지 못하고 있다.

- 9) 『勝鬘師子吼一乘大方便廣經』(求那跋陀羅譯) 一乘章第五 T12 220c19-21: 聲聞·緣覺乘皆入大乘, 大乘者即是佛乘, 是故三乘即是一乘. 得一乘者, 得阿耨多羅三藐三菩提.
- 10) 다음의 『妙法蓮華經』 卷第一 方便品第二의 원문(T9 8a19-22)을 참조하여 주어를 보충하였다: 但以假名字引歸於衆生/ 說佛智慧故 諸佛出於世// 唯此一事實 餘二則非眞 終不以小乘 濟度於衆生//

서 “보살이 아직 [보살의] 제2단계에 들어가지 못했을 때는 다음과 같이 ‘삼승을 행하는 사람에게 세 가지 수행의 차이가 있다’라고 생각하는데 [그것은] 일승의 이치[一乘理]를 잘 모르는 것이다”라고 말한다. 또 『법화경』에서 “[시방 세계에] 오히려 이승도 없는데 하물며 삼[승]이 있겠는가?”라고 설한다. 『열반경』은 “여래, 성문, 연각은 하나의 불성으로 같으며 하나의 번뇌 없음으로 같다”라고 말한다.

[둘이 없음을 정설로 보는] 앞[의 해석]은 [성문과 연각]의 둘을 논파하여 하나로 귀속시킨 것이니 [성문과 연각]의 소[승]을 논파하여 [보살]의 대[승]으로 들어가게 한 것이며 [셋이 없음이 정설이라고 보는] 뒤[의 해석]은 [성문, 연각, 여래] 셋을 논파하여 하나로 귀속시킨 것이니 [차별적인] 사[事]를 없애서 [동일한] 리[理]에 귀속시킨 것이다. 비록 두 해석이 있지만 **둘째 해석이 올바르다.** 때문에 『법화론(法華論)』의 끝에서 “第二方便品은 둘을 논파하여 하나를 밝혔음[破二皈一]을 드러내 보인 것이다”라고 말한다.(어떤 본에서는 ‘셋을 논파하여 하나를 밝힌다’라고 되어 있지만 여러 본<sup>11)</sup>에서 대개 ‘둘을 논파하여 하나를 밝힌다’라고 되어 있다.) 또 『화엄경』 제12, 18, 60권 등에서 모두 “이승의 이름은 없다”<sup>12)</sup>라고 말한다. “[붓다께서 못 보살승과 성문승을 모아서 다음과 같이 설법한다:] 세상에 이승으로써 열반을 얻는 경우는 없으며 오직 하나의 불승이 열반을 얻을 뿐이다”<sup>13)</sup>라고 말한다. 또 “[못 붓다께서는 방편의 힘으로 나누어 성문, 연각, 보살 삼승을 설했지만] 오직 하나의 불승만이 있을 뿐이며 의지처[息處]라는 점에서 둘을 설한 것이다”<sup>14)</sup>라고 말한다.

又法華經云‘十方佛土中, 唯一乘法, 無二亦無三, 除佛方便說’者, 釋此經文, 諸說不同.

11) 늑나마제(勒那摩提) 번역본도 마찬가지이다. 『妙法蓮華經優波提舍』(婆藪般豆菩薩造, 勒那摩提共僧朗等譯) 譬喻品第三 T26 19c15: 第二方便品有五分示現破二明一.

12) 현존 60권 화엄과 80권 화엄에서 이와 유사한 구절을 찾을 수 없다. 뜻을 취한 인용으로 보인다.

13) 『妙法蓮華經』 卷第三 化城喻品第七 T9 25c14-23: 我滅度後, 復有弟子, 不聞是經, 不知不覺菩薩所行, 自於所得功德, 生滅度想, 當入涅槃. 我於餘國作佛, 更有異名, 是人雖生滅度之想入於涅槃, 而於彼土求佛智慧, 得聞是經, 唯以佛乘而得滅度, 更無餘乘, 除諸如來方便說法. 諸比丘! 若如來自知涅槃時到, 衆又清淨信解堅固, 了達空法深入禪定, 便集諸菩薩及聲聞衆, 爲說是經, 世間無有二乘而得滅度, 唯一佛乘得滅度耳.

14) 꺾음 괄호 안은 다음의 원문을 참조하여 보충하였다. 『妙法蓮華經』 卷第三 化城喻品第七 T9 27b1-2: 諸佛方便力 分別說三乘/ 唯一佛乘 息處故說二//

羅什等云.“言無二者, 無聲聞·緣覺, 無三者, 無聲聞緣覺及大乘中偏行六度獨善菩薩.” 復有人云, “言無二者, 謂無第二, 即是緣覺, 言無三者, 謂無第三, 聲聞乘也.” 一云, “此前兩解唯(立)因乘, 仍見佛乘有極果性, '不故<故不><sup>15)</sup>破焉.”

今者正判無二·無三, 約佛三身以顯此義. 所言無二, 唯有如來報佛一乘, 無彼聲聞·緣覺二乘. 勝鬘經云, “聲聞·緣覺乘皆入大乘者, 即是佛乘.” 法華經云, “唯此一事實, 餘二則非真.” 所言無三, 唯有如來法身一乘, 而無聲聞緣覺及佛三乘. 攝大乘云, “菩薩未入二地, 生如是想, 謂三乘人三行差別, 迷一乘理.” 法華經云, “尚無二乘, 何況有三?” 涅槃云, “如來·聲聞·緣覺, 同一佛性, 同一無漏.” 前破二皈一, 是破小入大, 後破三皈一, 是泯事歸理. 雖有三<二><sup>16)</sup>釋, 第二為正. 故法華論末云, “第二方便品示現破二明一.” 【或有本云破三明一, 然諸本中多云破二明一.】 又華嚴經第二十八第六十等皆云, “無二乘之名.” 又法華經第三卷云, “世間無有二乘而得滅度, 唯一佛乘得滅度耳.” 又云, “唯一佛乘, 息慮故說二.”<sup>17)</sup>

위에서 흥미로운 점은 자신이 지지하는 파삼귀일(破三皈一)·민사귀리(泯事歸理)의 제2해석의 경증으로 진제(眞諦, 499-569) 『섭대승론석(攝大乘論釋)』 구절을 인용하고 있다는 사실과 그가 지지하지 않는, 제2해석과 대립되는 파이귀일(破二皈一)·파소입대(破小入大)의 제1해석은 규기(窺基, 632-682)의 것으로 확증된다는 점<sup>18)</sup>이다. 따라서 필자는 이곳이 『법화경』 일승 설법에 대한 원

15) 상응하는 티벳어역(ZhT68. 759.3-6)에 따라 立을 보충하고 不故를 故不로 교정하는 것이 옳다: /kha cig na re sna mahi bsad pa hdi gn̄is ni rgyuḥi theg pa mam par gsag pa yin gyi/ sañs rgyas kyi theg pa la ni mthar phyin paḥi hbras buhi no bo ñid du ma\* mthoñ bas gsig paḥi thugs ma thub po<pa>\*\* ṣeḥo/ (\*P. N. 을 따라 ma는 삭제되는 것이 옳으며 \*\*ma에 걸리는 서술어이기에 po는 pa로 교정되어야 한다.)

16) 문맥상으로도 상응하는 티벳어역(ZhT68.760.8) de ltar mam pa gn̄is su bsad pa yod kyañ 에 비추어 보아도 三은 二로 교정되어야 한다. 만약 최듬이 사본의 三을 二로 오독하여 gn̄is로 오역했다고 본다면 今者 앞에 등장하는 세 가지 설이 상이한데도 모두 第一說로 보아야 하는 무리가 따르며 또 사본의 五를 二로 오독했다고 가정하더라도 第二說은 第四說과 사실상 같기 때문에 유독 전자만을 옳다고 보는 이유를 설명하기도 어렵다.

17) 『解深密經疏』 卷第四 無自性相品第五 Z221 270c20-271a16; WX34 780b14-781a16.

18) 기존 논문에서 이 부분이 『의림장』 「제승의림(諸乘義林)」 속 이 구절에 대한 해석과 일치한다는 점에서 규기의 것으로 추정할 바 있었는데(장규언, 앞의 책 『원측 『해심밀경소』 「무자성상품」 종성론 부분 역주-티벳어역에 의한 텍스트 교정을 곁해』, pp.55-58), 이 논문을 준비하면서 『법화현찬』에서 다음 구절을 발견하고 확신을 가지게 되었으며 또 그가 원측이 지지하는 제2해석을 분명히 반대하고 있음도 확인하였다: 『妙法蓮華經玄贊』 卷第四(本) T34 724a1-2: 二乘無故, 既言‘餘二則非是真.’ 故知不是破三會三以歸於一. 『해심밀경소』가 규기 사후인 684년 9월 이후에 완성된 것이 거의 확실하기 때문에(조경철, 『원측의 승의제에 대한 이해와 동아시아 여왕시대의 성불론』, 이종철·

측 인식이 가장 선명하게 드러난 곳으로 보고, 그의 입장에 서서<sup>19)</sup>, 그가 어떤 의도에서 진제를 경증으로 인용하였으며 또 반대로 왜 규기의 파이귀일 해석을 수용하려 하지 않았는지를 해명하려 한다.

이를 위해 필자는 먼저 원측이 어떤 맥락에서 (가)를 경증으로 인용하거나 해석하고 있는지를 살펴봄으로써 원측 자신의 『법화경』 일승 해석을 밝힐 것이며, 다음으로 진제 『섭대승론석』 인용의 전후 맥락을 확인하고 그것과 연관되어 있어 보이는, 진제 수행론 속을 관통하는 ‘진여(眞如)’(=원측이 제2해석의 일승의 의미로 제시한 법신法身)의 의미와 진제가 삼시 교판 체계 안에서 『법화경』을 어떻게 이해했는지 간략하게 살펴봄으로써 원측 해석의 연원을 추적하고자 하며, 이어서 『법화현찬』과 『의림장』 「제승의림」 속에서 (가), 원측이 제1해석의 일승의 의미로 제시한 보신(報身), 원측 자신이 일승의 의미 중의 하나로 제시한 해탈신(解脫身) 등에 대한 규기의 해석을 고찰하면서 거기서 원측과 대비되어 상대적으로 두드러지는 해석 경향을 밝히고자 하며, 마지막으로 양 사상가와의 관계 속에서 드러나는 원측 해석의 특징을 부각시키고 그것이 교판적으로 어떤 의의가 있는지 간략히 음미해 보려 한다.

## II. 본론

### 1. 『법화경』 구절에 대한 원측의 인식

#### 1) 『법화경』 구절 인용의 맥락

먼저 원측 자신의 논의를 위해 (가)를 인용하는 경우이다. 원측은 우선 (1) ‘삼무성의 관행과 관련하여 일승의 의미를 해명함[約三無性觀明一乘義]’이라

후나야마 토오루·조윤희·조정철·김양순, 『원측 『해심밀경소』의 승의제상품 연구』, 성남: 한국학중앙연구원, 2013, pp.175-177) 이 부분은 규기에 대한 원측의 비판이라 보아도 무방할 것이다.

19) 규기의 법화경관에 대한 체계적인 연구는 그의 방대한 저술을 고려할 때 많은 시간이 필요할 것이다. 이 논문에서는 원측이 왜 규기를 지지하지 않았는지를 해명하는 차원에서 (가) 해석과 관련된 논의에만 한정하여 원측 해석과 대비하여 상대적으로 두드러지는 해석 경향만을 지적하고자 한다.



는 대주제 아래에 배속된 일련의 「무자성상품」 경문<sup>20)</sup> 전체에 대한 과단(科段) 부분에서 그 중 ‘소승에서 대승을 지향하는 부정성회향성문(不定性回向聲聞)에게 성불의 약속을 주는’ 경문의 취지를 ‘방편으로 삼승이라 설했지만 실상 일승이다[方便說三, 就實爲一]’로 이해하고 그에 대한 경증으로 (가)를 제시하고 있다.<sup>21)</sup> 이 경우의 인용 의도를 알기 위해서는 해당 경문과 그에 대한 주석을 자세히 살펴볼 필요가 있다. 경문은 “회향성문을 다른 관점에서 보살이라고 부르는 이유는 그가 번뇌의 장애[煩惱障]를 끊은 후 붓다의 도움을 받는다면 앞의 대상의 장애[所知障] 역시 끊어 해탈할 수 있기 때문이다.”<sup>22)</sup>라고 말하는데 원측은 그것에 대해 다음과 같이 해설한다.

해석한다. 이 이하는 셋째 [깨달음을] 되돌리는 성문은 반드시 성불할 수 있음[을 밝힌 부분]으로 ... 즉, [깨달음을] 되돌리는 성문은 곧 『유가사지론』의 다섯 부류 중의 미정인 부류에 속한 자이거나 혹은 점오(漸悟)와 돈오(頓悟) 두 보살 중 점오[보살]에 귀속된다. 그는 반드시 성불하기 때문에 『법화경』에서 ‘너희들이 행하는 바가 보살의 길이다’라고 설한 것이며 모두 이 중 미정인 부류에 속한 자에 대해서 설한 것이다. 또 『대승장엄경론(大乘莊嚴經論)』 제6권에서 “미정인 [부류의] 장애를 제거하기 위해 **대승경에서 ‘못 붓다** **께서 성문이 장차 부처가 될 것이라고 약속을 주셨다’**라고 설하며 또 **‘오직 일승만이 있을 뿐이며 다시 제2의 승은 없다’**라고 설한다.”라고 설한다. 『대승아비달마잡집론(大乘阿毘達磨雜集論)』 제12권에서도 마찬가지로 설한다.<sup>23)</sup>

20) 『解深密經疏』卷四 無自性相品第五 ZZ21 261a22-b2; WX34 761b4-8: 前中有五, 一約三無性釋經諸句, 二復次勝義生下, 約三性觀辨立三無性意, 三復次勝義生下, 約位辨立三無性意, 四復次勝義生下, 約三無性觀辨一乘義, 五復次勝義生下, 約無性教辨取解不同.

21) ZZ21 268b7 이하; WX34 775b13 이하: 第三段意, 不定種性迴向聲聞必當成佛. 是故法華方便品說, “為二乘種姓, 理實決定得成佛果.”\* 若依此說, 方便說三, 就實為一, 故法華云, “十方佛土中, 唯一乘法, 無二亦無三, 除佛方便說.”(\*이 인용문은 (가)의 전반부(聲聞若菩薩 聞我所說法 乃至於一偈 皆成佛無疑)에서의 의미를 취한 것이다.)

22) ZZ21 273c2-14; WX34 786a14-b8: 若回向菩提聲聞種性補特伽羅, 我亦異門說為菩薩. 何以故? 彼既解脫煩惱障已, 若蒙諸佛等覺悟時, 於所知障, 其心亦可當得解脫.

23) ZZ21 273c4-10; WX34 786a16-b4: 釋曰. 此下第三回向聲聞定得成佛, ... 謂回向聲聞, 即是瑜伽五種姓中不定性者, 或是漸·鈍<頓>\*二菩薩中漸悟所攝. 彼定成佛, 故法華云‘汝等所行是菩薩道’, 皆依此中不定者說. 又莊嚴論第六卷云, “為對治不定障故, 大乘經說, ‘諸佛授記聲聞當得作佛’及說‘一乘更無第二.’”\*\*\* 雜集

위에서 원측은 『대승장엄경론』의 권위를 빌어 『법화경』의 (가)를 암시하는 대승경전의 일승 설법은 그 대상이 부정종성(不定性 = 不定種性) 또는 점오보살(漸悟菩薩)이며 그 의도는 그들이 가진 모종의 장애를 제거하여 그들에게 성불의 확신을 주기 위함임을 말하고 있다. 그렇다면 부정종성의 장애는 무엇일까? 다른 곳에서 원측은 마지막 부분에서 언급한 『잡집론』을 인용하여 그들의 장애를 ‘성문과 같은 낮은 목표를 지향하는 것[聲聞下劣意樂]’으로 명시하고 있다.<sup>24)</sup> 요컨대 원측은 (가)의 일승 설법은 상이한 출발점을 지닌 삼승 수행자들 [方便說三] 중 번뇌의 장애를 끊고 보살의 길에 접어든 회향성문(또는 점오보살)을 대상으로 하여 그들이 지닌 “성불에 대한 확신을 가지지 못하고 다시 성문의 낮은 이상으로 퇴행하려는 생각”을 제거하여 ‘삼무성의 관행’이라는 하나의 길을 통해 ‘유일의 불승’을 얻게 될 것이라는[就實爲一] 확신을 주기 위해 행해진 것으로 이해하고 있다.

다음은 특정 경문과는 직접적 상관없이 포괄적으로 일승의 의미와 본질에 대해 간략히 언급하는 부분인데, 거기서 원측은 (2)일승은 ‘유일한 불승(唯一佛乘)’을 지칭함을 지적하면서, 위 제1해석의 경증으로 제시되는 『승만경(勝鬘經)』의 ‘聲聞·緣覺皆入大乘, 大乘即佛乘也.’와 함께, (가)를 경증으로 인용하고 있다. 그런데 흥미로운 점은 그가 뒤이어 『법화론』에 의지하여 ‘법신’을 통해서도 일승의 의미를 밝힐 수 있음을 지적하고 있다는 사실이다.<sup>25)</sup> 인용된 『법화론』의 전후 맥락으로 보면, 이때의 법신은 ‘삼승 수행자가 공유하고 있는 평등한 불성(佛性)’<sup>26)</sup>을 의미하며, 이 경우의 일승 설법은 승(乘) 간에 차이가 있

十二亦同>(\*문맥과 상응하는 티벳어역(ZhT68.776.9-10: /yañ na rim gyis hjuj pa dañ cig car hjuj pañ byañ chub sems dpah mram pa gñis)에 비추어 볼 때 鈍은 頓으로 교정해야 옳다. \*\*『大乘莊嚴經論』卷第六 弘法品第十三의 구절(T31 621a18-19: 爲對治不定障故, 大乘經說“諸佛授記聲聞當得作佛”及說一乘.)을 인용하면서 一乘 뒤에 更無第二를 덧붙이고 있다.

24) 『解深密經疏』卷第四 無自性相品第五 ZZ21 264c11-265a21; WX34 768b5-769b3: 問. 如上所說諸密意言, 四秘密中, 依何密意? 解云, 依雜集說, 有四秘密, 故彼論云, “一令入秘密, ... 八者不定性. ... 爲對治不定障性故, 令捨聲聞下劣意樂. 記大聲聞當得作佛, 又說一乘更無第二. ...”

25) ZZ21 268c12-19; WX34 776b6-13: 然一乘者, 唯一佛乘. 故勝鬘經云, “聲聞·緣覺皆入大乘, 大乘即佛乘也.” 又法華經云, “十方佛土中, 唯一乘法, 無二亦無三.” 或可法身以明一乘. 故法華論云, “以如來法身與聲聞法身法身\*無異故與授記.”(\*『법화론』 원문에 따라 중복되어 있는 法身を 삭제하는 것이 자연스럽다. 티벳어역(ZhT68.744.16-17)도 이와 일치한다.)

다는 잘못된 생각[顛倒信] 또는 번뇌에 물든 교만[染慢]을 가진 성문을 대상으로 하여 승 간에 차이가 없고 평등하다는 점을 지적하여 성불의 확신[決定心]을 주기 위한 의도로 설해진 것이다.<sup>27)</sup> 원측은 위의 일승의 두 의미 간의 미묘한 차이를 의식하고 있었던 듯한데, 전자는 함께 인용된 『승만경』 문구에 비추어 볼 때 이승 수행자의 귀착지로서의 불승의 “유일성”을 강조하고 있는 반면 후자는 상이한 삼승 수행자가 공유하고 있는 성불 가능성의 “동일성”을 강조하기 때문에 양자 간 어조(語調)의 차이는 분명하게 감지된다. 앞서 (1)은 전자의 어조가 두드러진 일승 설법이라 할 수 있을 것이다.

다음으로 제3자의 입장에서 (가)를 소개하는 경우이다. (3)진제 등의 사상이들이, 역시 제1해석의 경증으로 제시되는 (나)와 앞서의 『승만경』 구절과 함께, (가)를 모든 중생에게 불성이 있다는 주장의 경증으로 제시하고 있음을 소개한다.<sup>28)</sup> 또 뒤에서 그들의 입장을 ‘실제로는 일승을 설했지만 은유적으로 (=방편적으로) 삼승이라 말했다[實說一乘 假說三乘]’고 요약한 뒤, 역시 앞의 두 가지 인용구와 함께, 재차 (가)를 인용하고 있다.<sup>29)</sup> 이상 원측은 진제는 (가)를 상이한 삼승 수행자가 기반해 있는 동일한 성불 가능성을 강조하기 위한 의도에서 이루어진 설법으로 이해하고 있었음을 전하고 있다. 원측에 따르면, 진

26) 『妙法蓮華經憂波提舍』(大乘論師婆藪槃豆釋, 菩提留支共沙門曇林等譯) 卷下 方便品 T26 7a20-27: 一大事者, 依四種義應當善知. 何等爲四? ... 二者同義, 謂諸聲聞·辟支佛·佛法身平等, 如經欲示衆生佛知見故出現於世故. 法身平等者, 佛性法身無差別故.

27) 『妙法蓮華經憂波提舍』卷下 方便品 T26 8c10-9a3: 何者三種無煩惱人三種染慢? 所謂三種顛倒信故. 何等爲三? 一者信種種乘異, 二者信世間涅槃異, 三者信彼此身異. 爲對治此三種染慢故, 說三種平等應知. 何者名爲三種平等? 云何對治? 一者乘平等, 謂與聲聞授菩提記. 唯一大乘無二乘故, 是乘平等無差別故. 二者世間涅槃平等 ... 問曰. 彼聲聞等, 爲實成佛故與授記, 爲不成佛與授記耶? 若實成佛, 菩薩何故於無量劫修集無量種種功德? 若不成佛, 云何與之虛妄授記? 答曰. 彼聲聞等得授記者, 得決定心, 非謂聲聞成就法性如來, 依彼三種平等說一乘法. 以佛法身聲聞法身平等無異故與授記, 非即具足修行功德. 是故菩薩功德具足, 諸聲聞人功德未足.

28) ZZ21 268c21 이하; WX34 776b14 이하: 一真諦等一類諸師, 依法華等諸經及論, 皆作此說, 一切眾生皆有佛性. 故涅槃經第七卷云, ... 又法華經云, “十方佛土中 唯一乘法 無二亦無三 除佛方便說” 又云, “唯此一事實 餘二則非真” 又勝鬘經(云)\*, “聲聞·緣覺皆入大乘.” (\*인용을 나타내는 서술어云이 보충되는 것이 자연스럽다.)

29) ZZ21 271c16 이하; WX34 782b10 이하: 辨假·實者, 諸教不同. 有處, 實說一乘, 假說三乘, 如法華經云, “十方佛土中, 唯一乘法, 無二亦無三, 除佛方便說.” 又云, “唯此一事實, 餘二則非真.” 又勝鬘云, “聲聞·緣覺皆入大乘.” ...

제는 (가)를 “유일성”보다는 “동일성”의 어조가 두드러진 일승 설법으로 이해한 셈이다.

마지막으로 문제의 부분은 흥미롭게도 (4)원측이 “삼승 수행자 간의 차이를 강조하는 현장 역 경론 속 구절들을 소개한 후” 그것들과 진제 등이 앞서 삼승 수행자 간의 “동일성” 주장의 경증으로 제시한 경전 구절들 간의 표면적 모순을 회통하려는 시도의 일례로서 등장한다.<sup>30)</sup> 따라서 이 경우의 (가)는 앞서 (3)에서 부각되지 않았던 ‘삼승 수행자의 차이’를 인정하는 전제 하에서 그들 간의 동일성을 지적한 말로 이해해야 자연스럽다.

## 2) 『법화경』 구절 속 일승의 의미에 대한 원측의 해석 : 진여(眞如)의 평등

### (1) 해탈신(解脫身)의 평등

그렇다면 상이한 삼승 수행자가 공유하고 있는 일승은 무엇인가? 원측은 단지 ‘유일한 불승’ 또는 ‘법신’이라고 했을 뿐이었지만 앞서 언급한 일련의 「무자성상품」 경문의 의미를 재차 요약한 결승(結頌) 부분에서 구체적 내용을 명시하고 있다. 경문은 우선 그것을 삼승 수행자가 ‘뭇 청정한 수행도[諸淨道]’를 통해 얻는 ‘해탈의 평등[解脫等無差]’이라 말하는데<sup>31)</sup>, 원측은 삼승 수행자가 각자 자신의 정체성을 유지하면서도 모두 삼무성관이라는 하나의 길을 통해 얻은 열반(涅槃)으로 해석한다.<sup>32)</sup> 이어서 이 열반에 대해 다음과 같이 말한다.

‘[열반의 본질] 그 가운데서 해탈은 평등하여 차이가 없다’는 말은 열반의 결과가 평등하며 차이가 없음을 의미한다. 하나의 진여(眞如)에 두가

30) 「무자성상품」 중성론의 전체 구조에 대해서는 관련 주제에 대한 기존의 역주 및 그 “해제”(장구언, 앞의 책 『원측 『해심밀경소』 「무자성상품」 중성론 부분 역주-티벳어역에 의한 텍스트 교정을 곁해』) 참조.

31) ZZ21 283c13-284a6; WX34 807a16-b15: 依諸淨道清淨者唯 依此一無第二故/ 於其中立一乘 非有情性無差別/ 眾生界中無量生 唯度一身趣寂滅/ 大悲勇猛證涅槃 不捨眾生甚// 微妙難思無漏界 於中解脫等無差/ 一切義成離惑苦 二種異說謂常樂//

32) ZZ21 283c15-20; WX34 807a18-b5: 釋曰。自下第二, 有三行頌, 約無性觀釋一乘義, 於中有四, 初之一頌約三乘人密說一乘, ... 謂三乘人皆依無性無漏聖道各證涅槃, 無第二道, 故說一乘, 非彼三乘無有差別。

지 몸의 의미가 있는데 첫째는 해탈의 몸[解脫身]인데 “진여에 의지하여” 번뇌의 장애[煩惱障]를 끊어 해탈을 얻었기 때문에 해탈의 몸이라 하며 둘째는 진리의 몸[法身]인데 붓다의 진리의 몸이 지닌 [열 가지] 특별한 힘[力], [네 가지] 두려움 없음[無畏] 등의 능력의 의지처가 되기 때문에 진리의 몸이라 한다. 이 중 진리의 몸은 오직 여래만이 지닌 것인 반면 해탈의 몸은 삼승 수행자 간에 차이가 없기 때문에 ‘해탈은 평등하여 차이가 없다’고 말한 것이다. 때문에 뒤의 『해심밀경』 제5권에서 “훌륭한 가문의 아들이여! 해탈의 몸으로 인해 모든 성문과 독각이 못 여래와 평등하고 평등하다고 말하고 진리의 몸으로 인해 차이가 있다고 말하는 것이다. 여래의 진리의 몸이 차이가 있기 때문에 [그가 지닌] 무한한 힘이 가장 두드러진다”라고 말한 것이다. [또] 『유가사지론(瑜伽師地論)』에 따르면 더라도 **삼승 수행자의 무여열반(無餘涅槃)** 간에 상·중·하의 차별은 없다. 따라서 『유가사지론』 제80권에서 “이 무여열반의 경지에 대해 상·중·하, 상하, 우열의 차별을 세워 이것은 여래이고 [이것은] 성문 등이라고 말할 수 있는 것은 아니다”라고 말한다. 자세한 것은 거기서와 같다.<sup>33)</sup>

위에 따르면 ‘하나의 진여[一眞如]’의 두 측면 중 “진여에 의거하여” 번뇌의 장애를 끊음으로써 얻은 몸을 ‘해탈신(解脫身)’으로 이해하고 다른 한 측면인 붓다만이 지닌 힘의 의지처가 되며 번뇌의 장애뿐만 아니라 앎의 대상의 장애까지 모두 끊은 후에 얻는 법신(=‘협의를 법신’=‘구현된 법신’)과는 구별하면서 「무자성상품」 경문의 일승은 삼승 수행자가 얻게 될 ‘해탈신의 평등’을 의미함을 명시하고 있다. 경증으로 인용한 『해심밀경』 「여래성소작사품(如來成所作事品)」의 경문 “由解脫身故，說一切聲聞獨覺與諸如來平等平等”에 대한 원측의 주석에 따르면 이때의 해탈은 삼승 수행자 간에 평등한 택멸(擇滅)이며<sup>34)</sup>

33) ZZ21 284a9-19; WX34 807b18-808a10: 於中解脫等無差別者，顯涅槃果等無差別。於一眞如，有二身義，一解脫身，謂依眞如斷煩惱障，證得解脫，名解脫身，二者法身，謂佛法身力·無畏等功德所依，故名法身。於中法身唯如來有，解脫身者三乘無別，故言解脫等無差別。故下第五卷中說云，“善男子！由解脫身故，說一切聲聞獨覺與諸如來平等平等，由法身故，說有差別。如來法身有差別故，無量功德最勝差別。”若依瑜伽，三乘無餘涅槃無有上·中·下品差別。故瑜伽論第八十云，“非此無餘涅槃界中可得安立上·中·下品高·下勝·劣，此是如來，是聲聞等。”廣說如彼。

34) 『解深密經疏』卷第九 如來成所作事品第八 ZZ21 402a12-13; WX35 92b16-93a1: 謂彼二乘，與諸如來，所

함께 인용한 『유가사지론』은 삼승 수행자 간에 평등한 무여열반(無餘涅槃)임을 명시하고 있다.

원측은 위에서 이 무여열반이 하나의 진여에 기반하여 성취했다는 점에서 평등하다고 암시하고 있는데, 『반야심경찬(般若心經贊)』의 ‘열반’에 대한 주석은 그 점을 좀 더 명시적으로 말한다. 거기서 원측은 『성유식론(成唯識論)』을 인용하여 열반을 자성청정열반(自性清淨涅槃), 유여열반(有餘涅槃), 무여열반, 무주처열반(無住處涅槃)으로 구분한 뒤 앞의 셋을 삼승 수행자가 공유한다고 말하는데 그 중 유여열반(=여기서의 ‘무여열반’)<sup>35)</sup>은 “**진여에 즉해서 번뇌의 장애를 벗어남으로 인해 그 장애가 영원히 잠들었다는 점에서 열반이라 부른다**”는 점을 지적한다.<sup>36)</sup> 그리고 계속해서 『성유식론』 인용을 통해 성문들의 유여열반(=무여열반) 역시 열반이라는 점을 변호하면서 다음과 같이 말한다.

묻는다. 만약 성문 등에 무여의열반이 있다면 왜 어떤 곳에서는 그들에게는 있지 않다고 말하는가?(예컨대 『승만경』 등)

답한다. [실상] 어떤 곳에서 “[성문 등] 그들에게 열반이 전혀 없는데 어찌 유여의열반이 있겠는가? 그것 역시 있지 않다”라고 말한다.(이것 역시 『승만경』 등의 [말]이다) 하지만 성문 등이 몸과 지혜가 있을 때 앞의 대상의 장애가 있으며 고통의 의지처가 아직 다하지 않아서 완전한 고요함(圓寂)의 의미가 숨어 있기 때문에 열반이 없다고 설한 것이지 그들에게 **번뇌의 장애가 소멸함을 통해 실현되는 진리(眞理)인 유여열반**이 실제로 없다는 것은 아니다. 그 때 무여열반의 완전한 고요함을 아직 증득하지 못했기 때문에 그들에게 무여의열반이 없다고도 말하는 것이지 그들이 뒷날 몸과 지혜가 없

斷煩惱無差別故，所得擇滅亦無差別，故作此言與諸如來平等平等。

35) 내용상 여기서의 무여열반에 해당한다. 아래 주에서 확인할 수 있듯이 『성유식론』의 무여열반은 단지 유여열반의 상태에서 죽음을 맞이하여 몸이라는 의지처가 완전히 소멸함을 의미한다.

36) 『般若心經贊』 T33 549b14-25: 開為四者，自性清淨有餘無餘及無住處。如成唯識第十卷說，“涅槃義別略有四種。一本來自性清淨涅槃，雖有客染，而本性淨具無數量微妙功德，唯真聖者自內所證。其性本寂，故名涅槃。二有餘涅槃，謂**即真如**出煩惱障，雖有微苦所依未滅，而障永寂，故名涅槃。三無餘涅槃，謂**即真如**出生死苦，煩惱既盡，餘依亦滅，眾苦永寂，故名涅槃。四無住處涅槃，謂**即真如**出所知障，大悲·般若常所輔翼，由斯不住生死·涅槃，利樂有情，窮未來際，用而常寂，故名涅槃。一切有情皆有初一，二乘無學容有前三，唯我世尊可言具四。”

어진 후 고통의 의지처가 소멸하여 무여열반에 드는 일이 없음을 [지칭하여 말한 것은] 아니다. 자세한 것은 거기서 설한 대로이다.<sup>37)</sup>

여기서 원측은 비록 얇의 대상의 장애를 벗어나 완전한 열반을 구현하지는 못하지만 번뇌의 장애를 벗어난 이승 수행자의 해탈신 역시 진리(眞理), 즉 진여를 구현하고 있다는 점을 명시하고 있다. 이 점은 앞서의 「여래성소작사품」의 경문 주석 부분에서 원측이 현장(玄奘, 600(또는 602)-664)의 권위를 빌려 다음과 같이 말하는 곳에서 매우 분명해진다.

묻는다. 두 가지 해탈에 만약 차이가 없다면 『입대승론(入大乘論)』의 다음 구절은) 어떻게 해석할 것인가? 거기서는 “여래의 해탈은 이승 수행자의 해탈보다 뛰어나다. 왜냐하면 습기(習氣)를 끊었기 때문이다”라고 말한다. 대당삼장(大唐三藏=玄奘)은 경(=『해심밀경』)과 론(=『입대승론』)을 해석하면서 다음과 같이 말했다. “실상, 여래와 이승 수행자의 해탈은 본질은 차이가 없다. [둘 다] 똑같이 번뇌를 끊어 멸함을 증득했기 때문이다. [하지만 이승 수행자는] 못 습기를 끊었지만 아직 멸함을 증득하지 못했기 때문이니 [양자 간의] 차이는 이승 수행자의 해탈은 습기를 아직 소멸시키지 못한 반면 여래의 해탈은 습기를 [완전히] 끊음에 의해 구현된 것이다. 이로 말미암아 경과 논은 각각 [양자의 동일성과 차이 중] 하나의 의미를 든 것이니 서로 모순되지 않는다.”<sup>38)</sup>

37) T33 549c1-5: 問. 若聲聞等有無餘依, 如何有處說彼非有.[如勝鬘等.] 答. 有處說, “彼都無涅槃, 豈有餘依? 彼亦非有.”[此亦勝(鬘)\*\*等.] 然聲聞等身·智在時, 有所知障, 苦依未盡, 圓寂義隱, 說無涅槃, 非彼實無煩惱障盡所顯真理有餘涅槃. 爾時未證無餘圓寂, 故亦說彼無無餘依, 非彼後時滅身智已無苦依盡無餘涅槃. 廣說如彼. (\*『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』一乘章第五 T12 219c1-7: 世尊! 阿羅漢·辟支佛有怖畏, 是故阿羅漢辟支佛, 有餘生法不盡故, 有生有餘梵行不成故, 不純事不究竟故, 當有所作, 不度彼故, 當有所斷, 以不斷故, 去涅槃界遠, 何以故? 唯有如來, 應正等覺, 得般涅槃, 成就一切功德故. 阿羅漢·辟支佛不成就一切功德. 言得涅槃者, 是佛方便. \*\*鬘을 보충하는 것이 자연스럽다.)

38) ZZ21 402b23-c5; WX35 93b17-94a5: 問. 二種解脫若無別者, 入大乘論如何會釋? 彼云, “如來解脫(勝)\*於二乘. 斷習氣故.”\*\* 大唐三藏會釋經論云, “據實, 如來二乘解脫, 體無差別. 同斷煩惱所證滅故. 斷諸習氣, 不證滅故, 而差別者, 二乘解脫, 習氣未盡, 如來解脫, 斷習氣之所顯示. 由斯, 經論各舉一義, 互不相違.”(\*뒤 각주 78의 혜소(慧沼) 인용과 상응하는 티벳어역(ZhT69.255.16: de las de bşin gşęs pañi mram par grol ba ni theg pa gñis pa las khyad par du hphags pa yin te)에 비추어 볼 때 於二乘 앞에 勝을 보충하는 것이 옳다. \*\*『入大乘論』(堅意菩薩造, 道泰等譯) 卷上 T32 37b17-20: 汝言解脫無異, 如是觀察, 解脫不同. 聲聞解脫, 名受盡解脫, 非一切解脫, 但爲鈍根少智衆生, 假分別說, 大乘解脫, 斷煩惱習, 一切都盡, 爲利根菩

원측은 이승 수행자의 해탈신이 비록 번뇌의 습기(習氣)를 완전히 제거하지 못한 점에서 불승의 해탈과 다르다는 것을 인지하면서도, ‘번뇌의 해탈을 통해 얻은 진여’라는 점에서 본질에 있어 양자는 다르지 않음을 강조한다. 원측의 수행 체계에 따르면 제8지(地) 이상의 보살에게도 번뇌의 종자(種子=習氣)는 ‘말나식(末那識)과 동시에 활동하는 얇은 대상의 장애’에 의지하여 여전히 활동하며<sup>39)</sup> 제11 불지(佛地)가 되어서야 비로소 완전히 끊어지기 때문에,<sup>40)</sup> 이때의 이승 수행자는 실상 이미 보살지(菩薩地)에 진입하여 ‘삼무성의 관행을 통해’ 번뇌의 장애를 점진적으로 끊어나가는 과정 중에 있는 보살수행자로 볼 수 있다. 요컨대 원측은 이승 수행자가 진여를 온전히 구현하고 있지 못함을 잘 알면서도 그들이 “진여를 구현 중”에 있음을 강조하면서 그들과 불의 연속성과 동일성에 주목하고 있다.

## (2) 리취(理趣)와 리취도(理趣道)의 동일성

다음으로 주목할 부분은 (가) 일승 설법의 ‘숨은 의도’에 대해 붓다가 직접 해명하는 형식을 취하는 「지바라밀다품」 경문이다. 먼저 관자재보살(觀自在菩薩)이 붓다에게 (가) 설법의 숨은 의도를 묻는 장면에 대해 원측은 『아함경(阿含經)』에서 성문승(聲聞乘)을 설했고 또 대승경전에서 보살승(菩薩乘)을 설했는데 왜 갑자기 『법화경』에서 그들이 일승이라고 설했는지 그 의도가 무엇인지를 묻는 것이라고 좀 더 자세히 설명한다.<sup>41)</sup> 이에 대해 붓다는 ‘승 간에 차이는 있지만 법계(法界)와 리취(理趣)가 같기 때문에 일승이라 한 것이다’라고

薩, 廣分別說.)

39) 『解深密經疏』卷第九 地波羅蜜多品第七 Z221 394b23-c6; WZZ35 77b17-78a6: 釋微細名義, 有其二因... 二者唯有所知障為依止故. 謂以八地已上無煩惱故, 唯有(與)\*末那識俱所知障與有漏法為所依止. 又解, 雖無能依現行煩惱, 而有所依現行所知障故. 由此二因, 雖有種子, 其相難知, 故言微細>(\* 與와俱의 관용적 상응, 상응하는 티벳어역(ZhT68.200.4-5: ñon moñs pa can gyi yid hbañ gšig dan lhan cig pañi šes byaḥi sgrib pa), 이 구의 글자수 등을 종합적으로 고려했을 때 與를 보충하는 것이 자연스럽다.)

40) Z221 366a6-8; WX35 20b6-8: 釋曰. 第十一別解佛地. 謂一剎那金剛三摩地為無間道, 雙斷微細二障種子, 斷煩惱障, 故名為無差, 斷所知障, 故說名無礙.

41) 『解深密經疏』卷第九 地波羅蜜多品第七 Z221 399b2-7; WX35 87a14-b1: 觀自在菩薩復白佛言, “世尊! 如世尊說, ‘若聲聞乘, 若復大乘, 唯一乘.’ 此何密意?” 釋曰. 自下第四分別說一乘意. ... 謂佛世尊, 【諸阿含中】說聲聞乘, 大乘經中說菩薩乘, 即說彼二說為一乘, 如法華等, 此何密意?



대답하는데, 원측은 거기서의 ‘법계’를 ‘진여’로 읽고 있으며 ‘리취’를 앞서 「무자성상품」 경문의 此道를 암시하며 ‘리취를 향한 길[理趣道]’로 읽고 있다.<sup>42)</sup>

이어서 붓다는 (가)를 잘못 이해하여 증익(增益)과 손감(損減)의 양 극단에 빠지게 됨을 경고하는데, 원측은 그 중 증익은 (가) 설법 이전 붓다가 삼승을 설한 것에 집착하여 삼승이 전적으로 다르다고[三乘一向各異] 집착하며 그로 인해 그들은 부정성 삼승 수행자의 성불 가능성도 부정한다고 명시하면서<sup>43)</sup> (가) 설법이 바로 “그 증익의 극단에 빠진 이”의 집착을 제거하기 위해 설해진 것임을 암시하고 있다.

마지막으로 붓다는 제 승의 차이의 의미에 대한 증익과 손감의 극단적 견해가 결국 싸움을 불러일으키게 될 것임을 경고하는데, 이에 대한 주석에서 원측은 그것에 대한 화쟁 논리로서 삼승은 방편설이며 삼승 수행자 간에 비록 차이가 있지만 ‘진여’가 같기 때문에 삼승과 일승 설법은 상호 모순되지 않음을 지적한다. 흥미로운 점은 이 주장의 근거로 앞선 「지바다밀다품」 경문을 경증으로 재차 인용하고 있다는 사실이다.<sup>44)</sup> 여기서 원측은 「무자성상품」 경문의 일승과 (가)의 일승의 의미를 동일하게 인식하고 있다. 이 부분의 내용을 요약한 결송에서 원측은 여기서의 ‘리취’와 ‘진여’는 동의어임을 확인하고 있다.<sup>45)</sup>

42) Z21 399b8-17; WX35 87b2-11: 佛告觀自在菩薩曰, “善男子! 如我於彼聲聞乘中, 言宣說種種諸法自性, 所謂五蘊, 或內六處, 或外六處, 如是等類, 於大乘中, 即說彼法同一法界同一理趣, 故我不說乘差別性.” 釋曰, … 佛告觀自在曰, 如我於彼聲聞乘中說宣蘊等, 由此理趣, 諸乘差別, 而我於此大乘教中, 說同一性真如同故, 【或前第二卷】說同一理趣同道道同>\*故, 說為一乘, 非無諸乘有差別. (\*同一理趣同道는 앞의 同一性真如同과의 뜻과 상응하는 티벳어역(ZhT69.234.3-4: tshul gcig paḥi lam mtshuṅs pa(하나의 理趣의 길이 같다))에 의거해 볼 때 同一理趣道同一 되는 것이 자연스럽다.)

43) Z21 399b18 이하; WX35 87b12 이하: 於中或有如言於義妄起分別, 一類增益, 一類損減. 釋曰. 自下第二謬執. … 謂如來說三乘教門, 如文執義, 聞說三乘, 定執義\*三乘一向各異, 說名增益. 不許不定\*佛成<成佛>\*\*義故. (\*구續藏經 본의 교감기대로 義는 衍字로 보인다. \*\*한문 문법으로 보나 상응하는 티벳어역(ZhT69.234.15-16: saṅs rgyas su grub par ma ṅes paḥi don ni mi ḥdod paḥi phyir ro)에 비추어 보나 佛成은 成佛로 교정하는 것이 자연스러워 보인다.)

44) Z21 399b24 이하; WX35 87b18 이하: 又於諸乘差別道理, 謂互相違, 如是展轉, 遞與諍論. 釋曰. 第二共與諍論. 謂說一乘, 定知三者是方便說. 聞說三乘, 定執三乘, 違於一乘. 論其實義, 說有三乘, 不違一乘, 三乘雖異, 而同一如, 故三或一, 互不相違, 故前第二卷云, “復次勝義生! 諸聲聞種性有情, 亦由此道此行跡故, 證得無上安隱涅槃, 緣覺・菩薩, 皆共此道, 更無第二. … 善男子! 若一向趣聲聞, 雖蒙諸佛施設種種導, 終不能令當坐道場證大菩提.” 具說如彼. 故如<知>\*一乘約理・行說. (\*상응하는 티벳어역(ZhT69.236.2-3: /deḥi phyir gcig tu gsuṅs pa ni don ḍaṅ spyod paḥi dbaṅ du mdsad nas gsuṅs pa yin par rig par byaho/)에 비추어 볼 때 如는 知로 교정해야 옳다.)

‘하나의 진여를 향한 길’은 「무자성상품」 경문 此道와의 연관성을 고려할 때 ‘삼무성의 관행’을 지칭한다고 볼 수 있을 것이다. 요컨대, 여기서 원측은 「무자성상품」 경문의 일승 설법의 숨은 의도와 연동하여 (가)의 일승 설법이 삼승 수행자 간의 차이에 대한 집착, 즉 대소승간의 차별 의식에 사로잡힌 수행자에게 상이한 삼승 수행자가 ‘하나의 진여라는 평등한 수행 기반[法界] 또는 궁극적 이상[理趣]’을 공유하고 있음과 ‘그 이상을 향한 ‘삼무성의 관행’이라는 하나의 보살도(菩薩道)로 나아가고 있음을 자각시키기 위해 행해진 것으로 읽고 있다.

이상 「무자성상품」과 「지바라밀다품」 주석에서 (가)가 어떤 맥락에서 인용되고 있는지를 살펴봄으로써 원측의 『법화경』 일승 인식의 내용을 추적해 보았다. 결론적으로 원측은 (가) 일승의 의미를 삼승 수행자의 ‘해탈신의 평등’ (결과 또는 과정의 동일성), 삼승 수행자의 ‘리취의 평등’(수행의 기반 또는 수행의 궁극 이상의 동일성), 삼승 수행자의 ‘리취를 향한 길의 평등’(궁극 이상을 향한 수행의 동일성)으로 이해하고 있는데 셋 모두 ‘진여의 평등’과 연관되어 있는 점이 특징적이다.

## 2. 『법화경』 인식과 관련된 진제 사유의 특징

### 1) 진제의 일승리(一乘理) : 진여의 보편성

다음으로, 『해심밀경소』에서 비판 없이 인용하는 진제 자료를 근거로 하여,<sup>45)</sup> 원측 해석의 연원으로 추측되는 진제 사유를 추적해 보자. 먼저 자신이 지지하는 제2해석의 경증으로 제시한 『섭대승론석』 인용문의 전후 맥락을 살펴보면, 십지(十地)는 보살 수행을 가능하게 하는 진여의 힘[功德]을 가로막는 열가지 무명(無明)의 장애가 있기 때문에 나누어진 것이라는 『섭대승론』 본문의

45) ZZ21 400a8-12; WX35 88b14-18: 宣說諸法種種性 復說皆同一理趣/ 謂於下乘或上乘 故我說乘無異性/ 釋曰. … 謂於下聲聞及上如來, 同一理趣, 故我不說有其異性. 真如同故.

46) 진제의 번역과 저술이 반대하고 원측이 진제를 전적으로 신뢰하지는 않았다는 점에서 자료의 제한을 두었다. 따라서 여기서 필자가 소개하는 진제는 원측이 비판 없이 인용한 자료와 그 자료의 의미를 보완하는 진제의 기타 자료에 의거한 단편적인 것임을 밝혀둔다.

취지를 설명한 뒤 각 지마다 제거해야 할 장애를 나열하고 있는데,<sup>47)</sup> 그 중 초지(初地)와 제2지의 무명에 대해 진제는 다음과 같이 구체적으로 설명한다.<sup>48)</sup>

범부 중성의 무명이 곧 초지의 장애이다. 이 무명은 곧 신견(身見 = 有身見)인데 신견에는 두 종류, 즉 하나는 원인인 신견이고 다른 하나는 결과인 신견이 있는데 법아집(法我執 = 法執)이 원인인 신견이고 인아집(人我執)이 결과인 신견이다. 원인인 신견이 바로 범부 중성이 범무아(法無我)를 잘 모르는 것이며 그 때문에 무명이라고 한다. 이승 수행자는 결과인 신견만을 제거할 수 있지만 원인인 신견을 제거할 수는 없다. 만약 이 무명을 끊지 못한다면 초지에 들어갈 수 없기 때문에 이 무명을 초지의 장애라고 한다. 신체, 행위 등과 관련하여 잘못된 견해에 의거하여 수행(邪行)하는 것이 제2지의 장애이다. 보살이 제2지에 들어가지 전에는 다음과 같이 삼승 수행자에게 삼승의 수행의 차이가 있다고 생각할 것인데 [이는] 일승의 이치를 잘 모르기 때문에 무명이라고 한다. 다른 관점에서 해석하면 다음과 같다. 모든 중생이 행한 선은 **보살의 대승 청정행**의 방편 아닌 것이 없다. 왜 그런가? 청정은 본래 **하나**이지만 아직 대승 청정의 단계에 도달하지 못했다면 확정된 것이 없기 때문이다. 만약 [이전의 선행이] **응당 보살의 대도로 귀속할 것**이라는 것을 잘 알게 된다면 어찌 방편 [수행]만 닦고 [보살의] 정도를 닦지 않겠는가? 제2지에 들어가지 못했다면 이러한 지(智)가 없으며 이러한 의미에 대해 잘 모르기 때문에 무명이라고 한다. 만약 이 무명을 끊지 못한다면 제2지에 들어갈 수 없기 때문에 이 무명을 제2지의 장애라고 한다.<sup>49)</sup>

47) 『攝大乘論釋』(世親菩薩 釋, 眞諦 譯) 卷第十 釋入因果修差別勝相第五 對治章第一 T31 221a21-b10: 論曰。云何應知以此義成立諸地爲十? 釋曰。... 論曰。爲對治地障十種無明故。釋曰。眞如實無一二分數。若約**眞如體**。不可立有十種差別。眞如有十種功德。能生十種正行。由無明覆故不見此功德。由不見功德故正行不成。爲**所障功德·正行**有十種故。分別**能障無明**亦有十種。論曰。於十相所顯法界。釋曰。十相。謂十種功德及十種正行。此相皆能顯法界。論曰。有十種無明猶在爲障。釋曰。此十種相雖復實有。由無明所覆不得顯現。故知**菩薩初入眞如觀**。障見道無明即滅。所餘無明猶在未滅。故十無明覆十功德障十正行。何者爲十種無明? 一凡夫性無明。二依身業等於諸衆生起邪行無明。...

48) 아래 부분에 상응하는 현장 역 세친 『섭대승론석』은 열 가지 장애의 이름만 열거할 뿐(T31 358a23 이하) 그 내용에 대한 해설은 없다.

49) T31 221b17-29: 凡夫性無明。是初地障。此無明即是身見。身見有二種。一因二果。法我執是因。人我執是果。因即凡夫性迷法無我。故稱無明。二乘但能除果。不能斷因。若不斷此無明。則不得入初地。故此無明爲初地障。依身·業等於諸衆生起邪行無明。是二地障。菩薩未入二地。生如此想謂三乘人有三行差別。迷一乘理。故稱無明。又釋。一切衆生所行之善無非菩薩大清淨方便。何以故? 清淨既二。未至大清淨位。無住義故。若悉應同歸

위에 따르면 이승 수행자는 법무아(法無我)를 깨달아 초지 보살의 단계에 들어갔더라도 지금까지 자신이 닦아온 이승 수행과 새롭게 시작한 보살의 수행이 다르다는 잘못된 생각에 여전히 사로잡혀 있다. 하지만 실상은 지금까지의 이승 수행이 불승에 이르는 보살의 유일한 청정 대도(大道)의 방편이며, 그런 의미에서 이승 수행자 역시 이미 오래 전부터 불 일승을 향한 유일한 보살 수행을 하고 있었다는 것이다. 여기서 진제는 일승 설법이 대소의 분별 의식으로 인해 성불에 대한 확신이 없는 미정인 부류의 성문(또는 미정인 부류의 보살)에게 “이승과 보살승(=불승=여래승)의 연속성 또는 동일성”을 자각시키는 위해 설해진 것으로 보고 있다. 진제는 이어지는 논의에서 이 제2지의 장애는 이공(二空)인 ‘진여’가 ‘삼승의 차이를 포함한 모든 현상을 포괄하고 있다’고 하는 최상의 진리임을 자각함으로써 제거될 수 있다고 말한다.<sup>50)</sup>

위에서 짐작할 수 있듯, 진제 수행 체계를 관통하는 개념은 ‘진여’이다. ‘장차 얻을 것의 원인[應得因]인 불성’으로도 불리는 ‘진여’는 수행을 가능하게 하는 근원으로서 수행의 시작인 보리심(菩提心), 수행을 지속하는 가행(加行), 수행 끝에 구현할 법신 모두의 원인이면서<sup>51)</sup> 동시에 그 모든 과정을 관통하는 불변의 ‘리(理)’로 이해되고 있다.<sup>52)</sup>

**菩薩大道** 云何修方便, 不修正道? 未入二地, 則無此智, 由迷此義, 故稱無明. 若不斷此無明, 則不得入二地, 故此無明爲二地障.

50) T31 222a20-b6: 論曰. 何者能顯法界十相? 釋曰. ... 論曰. 於二地由最勝義. 釋曰. **人法二空**攝一切法盡, 是遍滿義. 此義於一切法中最勝清淨, 由觀此義得入二地. 論曰. 於三地由勝流義. 釋曰. **眞如**於一切法中最勝, 由緣**眞如**起無分別智, 無分別智是眞如所流.

51) 『佛性論』卷第二 顯體分第三 三因品第一 T31 794a11 이하: 復次佛性體有三種, 三性所攝義應知. 三種者, 所謂三因三種佛性, 三因者, 一應得因, 二加行因, 三圓滿因. 應得因者, **二空所現眞如**, 由此空故, **應得**菩提心及加行等, 乃至道後法身, 故稱應得. 加行因者, 謂菩提心, 由此心故, 能得三十七品·十地·十波羅蜜助道之法, 乃至道後法身, 是名加行因. 圓滿因者, 即是加行, 由加行故, 得因圓滿及果圓滿, 因圓滿者, 謂福·慧行, 果圓滿者, 謂智·斷·恩德.

52) 『佛性論』卷第二 顯體分第三 三因品第一 T31 794a21-24: 三種佛性者, 應得因中具有三性, 一住自性性, 二引出性, 三至得性. 記曰, 住自性者, 謂道前凡夫位, 引出性者, 從發心以上, 窮有學聖位, 至得性者, 無學聖位. 『解深密經疏』卷第三 勝義諦相品第二 ZZ21 238b17-24; WX34 715b15-716a4: 依解節經, 但說恒常乃至法性法界法住.\* 眞諦解曰, “於道前位中, 先來本有, 故名爲恒. 非佛出世方始有故. 道中·後位, 此理無滅, 故稱爲常. 佛出世後, 理無盡故. 法性者, 即自性住佛性. 約道前位, 能爲菩提以<心>\*\*\*作根本, 眾生由此得發心故. 法界者, 即引出佛性. 約道中位, 界名<能>\*\*\*爲諸行根本, 引出萬行故. 法住者, 即至得果佛性, 約道後位至涅槃, 法體常住故.”

\*『佛說解節經』(眞諦譯)一味品第四 T16 714b18-19: 此法恒常, 若佛出世, 若不出世, 法性·法界·法住皆

요컨대, 진제는 모든 현상에 평등한 ‘진여’라는 ‘일승의 이치[一乘理]’에 근거하여 일승 설법이 대소의 분별 의식으로 인해 성불에 대한 확신이 없는 대승 지향의 성문(또는 보살)에게 이승과 보살승(= 불승= 여래승)의 연속성 또는 동일성을 자각시키는 위해 설해진 것으로 보고 있다.

## 2) 진제의 삼시 교판 이해 : 일승과 대승의 변별

진여를 중심으로 하는 진제의 ‘일승’ 이해는 그의 교판론과도 관련되어 있는 듯하다. 『해심밀경』의 부분 이역(異譯)인 『해절경(解節經)』 주석에서 진제는 『해심밀경』의 삼시 법륜을 각각 소승(小乘), 대승(大乘), 일승(一乘)으로 배당하면서 ‘대승’과 ‘일승’을 명확히 구별하면서 다음과 같이 말한다.

진제의 『기(記)』에서 “다음으로 설한 대승은 소승과 다르기 때문에 불료의(不了義)이며, 아직 일승이 있기 때문에 위가 있으며, 소승과 다름으로 인해 소승과 다투게 되며 일승에 의해 논파되기 때문에 비난이 있다”라고 말한다.<sup>53)</sup>

진제의 『기』에서 “다음으로 일승에 대해 [다음과 같이] 말해야 한다. 소승 및 대승과 원인과 조건을 같이하며 결과를 같이하기 때문에 [『해절경』에서] ‘무분별의 최고의 료의[無分別第一了義]이며 이 법륜은 가장 귀하다’고 명시한 것이다. [또] 다시 이 이치를 넘어서는 것이 없기 때문에 ‘위없다[無上]’고 말한 것이다. 또 소승이 [일승으로] 귀결되기에 다툼이 없으며, 다툼이 없기에 논파할 수 없으며, 논파할 수 없기에 비난이 없는 것이

悉常住. \*\*문맥과 상응하는 티벳어역(ZhT68.496.15-16) lam gyi mdun rol gyi gnas skabs na byan chub kyi sems kyi gsi byed pas 에 비추어 볼 때 이는 心の 오기입이 분명하다. \*\*\*한문 문법과 상응하는 티벳어역(ZhT68.496.18-19) lam gyi gnas skabs bar ma mams su dbyiñs ni spyod pa mams kyi byed de/ 에 비추어 보면 앞서 能為菩提以<心>作根本에 상응하는 티벳어역(ZhT68.496.15-16: lam gyi mdun rol gyi gnas skabs na byan chub kyi sems kyi gsi byed pas)과 동일한 문장 구조를 가지고 있고 거기서 能을 byed pa로 번역했다는 점에 비추어 볼 때 여기서 能은 能의 오기일 가능성이 높다.

53) 『解深密經疏』 卷第五 無自性相品第五 ZZ21 292a6-7; WX34 823b14-16: 真諦記云, “次說大乘異於小乘故不了. 猶有一乘故有上. 與小乘異故, 與小乘一乘\*門諍. 為一乘所破故有難.”(\*상응하는 티벳어역 (ZhT68.891.11-13: /theg pa chuñ ñu dag dan tha dad pañi phyir theg pa chuñ ñu pa dag dan hthab ciñ rtsod par hgyur baño/)에 비추어 볼 때 一乘은 衍文으로 보인다.)

다”라고 말한다.<sup>54)</sup>

위에서 주목할 점은 제2시 대승은 소승과 다르다는 점에서 불료의(不了義)이며 바로 그 차이로 인해 양자 간의 갈등이 있는 반면 제3시 일승은 소승과 대승의 인과(因果)의 차이를 통합하는 무분별료의(無分別了義)이며 바로 그 점에서 소승까지 귀속시킨다고 본 점이다. 진제는 제2시 대승은 모종의 분별 의식으로 인해 소승까지 포용하지 못하는 반면 제3시 일승은 그 분별을 극복하여 소승까지 포용하고 있다는 점에서 양자를 분명히 구별하면서 우열도 분명히 가리고 있다. 여기서 일승은 소승과 대승이 동일한 원인(=수행)에 의해 동일한 결과(=불과)를 얻음을 의미하는데, 진제는 결국 진여의 보편성의 관점에서 소승의 수행 역시 결국 불승의 결과로 이어진다는 점을 강조한 듯하다. 진제는 또 『해절경』과 함께 『법화경』을 바로 제3시 설법으로 보고 있기 때문에<sup>55)</sup> 원측이 이해한 진제는 『법화경』 일승 설법의 근본 의도 역시, 『해절경』과 마찬가지로, 대소의 차별 의식으로 인한 갈등을 잠재우기 위해 소승과 대승의 연속성과 동일성을 강조한 것으로 이해했다고 자연스럽게 짐작할 수 있다.

54) ZZ21 292b5-8; WX34 824b1-5: 真諦記云, “次須說一乘與小乘大乘同因緣因<同>\*果, 故云顯說無分別第一了義, 是法輪最希有. 無更過此理者, 故名無上. 又小同歸故無有諍, 無諍故不可破, 不可破(故)\*\*無難.”(\*상응하는 티벳어역(ZhT68.893.15-16: theg pa chuñ ñu pa dañ/ theg pa chen po pa dag dañ rgyu rkyen mtshuñs śin hbras bu mtshuñs pa ston pañi phyir) 에 비추어 볼 때 因은 동의 오기로 보인다. \*\*상응하는 티벳어역(ZhT68.893.20-21: gsig tu med pañi phyir rgol ba med paño šes hbyuñ ño/)에 비추어 볼 때 卍續藏 本の 교감기 대로 破 다음에 故를 보충해야 옳다.)

55) ZZ21 292b11-c4; WX34 824b8-825a7: 第一時處諸說同異者, 依真諦三藏解節經疏云, “復次如來三轉法輪, 為三種人. ... 次如來得道已第七年, 在舍衛國給孤獨園, 即是第二時, 為度大乘行人, ... 轉法輪者, 波羅蜜·十地等.\* 是法輪希有, 不可思議, 一切人·天所不能轉, 是法輪不了義, 亦有上·有難·有諍. ... 次佛【未涅槃七年】成道後三十八年, 在毗舍離國鬼王法堂, 為真當菩薩, 說解節經等\*\*維摩法華等, 此第三時, 世尊為度三乘行人, 為顯一切法無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃, 顯無分別相輪, 是法輪最清淨希有不可思議, 是法輪了義無上無難無諍. 為眾生根鈍, 如來次第說法輪.”(\*티벳어역에는 波羅蜜 앞에 般若가 명시되어 있다. \*\*등은 삭제되는 게 자연스럽다.)

### 3. 규기 『법화경』 구절 해석의 특징

#### 1) 규기의 해석학적 입장 : 파소입대(破小入大)

규기는 『법화현찬』에서 『법화경』의 일승에 대한 자신의 독법을 제시하고 있는데 그 중 가장 명시적인 것은 一의 세 가지 의미를 구별한 것이다. 첫째 간별(簡別)은 일(一)·실(實)·리(理)·과(果)를 그와 대비되는 삼(三)·권(權)·교(教)·인(因)으로부터 구별해 내는 것인데 그 의도는 불과(佛果)라는 유일한 궁극적 목표를 제시하기 위함이다.<sup>56)</sup> 둘째 파별(破別)은 불승 외 별도로 이승의 열반과 보리(菩提)를 설정하여 그것을 궁극적이라고 집착함을 논파하는 것인데 그 의도는 이승 수행자의 집착을 깨어 대승으로 나아가도록 하기 위함이다.<sup>57)</sup> 셋째 회별(會別)은 대승·근본(根本)과 소승·방편(方便) 간의 차이를 통합하는 것인데 그 의도는 소승의 수행이 대승의 불과의 원인이 됨을 강조하기 위함이다.<sup>58)</sup> 이상 규기의 일승 이해는 회별을 통해 드러나듯이 불승(=대승)과 이승(=소승)의 관계를 근본과 방편으로 설정함으로써 한편으론 그 연속성을 인정하고 있지만 간별과 파별에서 두드러지듯이 불승의 유일성과 근본성을 강조하는데 기울어져 있다.

이러한 경향성은 파이귀일을 통해 가장 선명하게 드러난다. 규기는 파별의 의미를 부연 설명하면서 다음과 같이 말한다.

『본론(本論)』(=『법화론』)의 끝에서도 “「방편품(方便品)」은 다섯 부분을 통해 파이명일(破二明一)을 밝히고 있다”라고 말할 뿐 파삼(破三) 등이라 하지는 않는다. 혹자는 삼승의 집착을 논파하기 때문에 오직 이승만을 논파하는 것은 아니다 라고 말한다. ... [혹자가] 만약 「문 밖에 나온 후」 백우를 줄 때 본

56) 『妙法蓮華經玄贊』 卷第四(本) T34 714c14-24: 簡別故名一者, 昔日說三, 今時說一, 故知所詮理極一而為實, 能詮之教二即稱權, 無別二理以為極也. 無我·解脫雖悉皆等, 然至佛果方名為極, 故所詮理佛智名一, 非別簡三. 唯無二極故. ... 又以果一簡別因三, 即有二簡, 一理簡教, 二果簡因.

57) T34 714c25 이하: 破別故名一者, 二乘不知二為方便, 執二乘果以為真極, 今說二涅槃但為化城, 說二菩提但是羊·鹿權教所設, 非是二果所得所證菩提·涅槃真勝極也. 破彼情執有二果極. 故說為一.

58) T34 715b14-c8: 會別故名一者. 教·理·行·果皆有根本及以方便, 會漸悟者先二乘中所修成得教·理·行·果為大方便. 依此本論, 初地已上離分段死, 見道已前教·理·行·果為不退地之根本因. ...

래의 황우를 버리기 때문이다’라고 말한다면, 그럴 경우 돈오(頓悟)[의 대승]을 버리고 [도로] 점오(漸悟)[의 대승]을 배운다는 오류에 빠지고 만다. 황우와 백우의 특징에 있어 인행(因行)에 무슨 차이가 있는가? 이미 본래의 소로 돌아왔다면 당연히 대승을 논파할 필요가 없다. 만약 하나의 궁극에 집착함이 대승을 지향함에 어긋나지 않는다면 왜 굳이 논파해야 하는가? 이승을 궁극이라고 집착함은 대승을 지향함에 어긋나기 때문에 반드시 논파해야 마땅할 것이다.<sup>59)</sup>

먼저 『법화론』의 “방편품은 破二明一을 보여준 것이다[方便品示現破二明一]”라는 말을 근거로 일승은 ‘파삼’을 의미하지 않음을 강조한다.<sup>60)</sup> 이어서 그는 ‘비유품(譬喩品)’의 ‘화택유(火宅喩)’를 자신의 입장에서 재해석하고 있는데, 그 요지는 불난 집 안에 있을 때 방편적으로 약속한 황우(黃牛) 수레와 탈출한 후 아이들에게 똑같이 선물한 백우(白牛) 수레 간에 수행[因行 = 解行<sup>61)</sup>]에

59) T34 714c25 이하: 本論末後亦云, “方便品有五分示現破二明一.” 不說破三等. 或有說言, 破三執故, 非唯破二. ... 若言與白牛乘本黃牛故, 既爾, 即應捨頓學漸. 黃·白牛相因行何殊? 既還本牛明不破大. 若執一極不違趣大, 何須破之? 執二為極不趣大故, 可須破也.

60) 현장 문하에서 규기와 다르게 현장을 해석했던 것으로 알려진 의적(義寂)\*은 ‘破二明一’에 대한 다음과 같은 세 가지 해석을 소개하고 있다: 『法華經論述記』方便品 ZZ46 793c1-7: 破二明一者, 三說不同. 一云, 破二者, 謂破二乘執, 明一者, 即是菩薩乘. 第二說, 破二者, 謂大小之二類, 二乘合為一類, 菩薩乘為一類, 破此二執, 故言破二也. 明一者, 謂十種無上. 第三說, 二乘合為一類, 二菩薩合為一類, 謂三乘中菩薩乘及以雲雨所對治菩薩, 合為一類, 破此二故, 言破二. 明一者, 謂十種無上.

제1설은 규기 해석이 확실하다. 앞서 각주40에서 확인할 수 있듯이 제10 운우지(雲雨地)의 보살에게도 제거해야 할 장애가 남아 있다는 인식에 비추어 볼 때 제3설이 원측 해석에 가깝지 않을까 추측된다.

\*安然撰『教示諍論』T75 365c2-16: 大唐貞觀, 玄奘法師往天竺國詣正法藏, 一十七年在彼學習, 一十六年於此翻譯, 門人三千, 入室四人, 玄奘相逢十師檀越, 玄感居士得百卷, 釋基糶百卷折得十卷, 十支大論以為扶疎, 基子惠紹, 紹子智周, 相傳其門, 光揚其道. 三藏門人義寂法師, 作義林章一十二卷, 以破基師法苑林章. 通倫法師作瑜伽疏, 所立義理多違基義. 玄隆·圓弘·補<神>昉·秦<秦>太>賢並作章疏, 共稱棄受三藏之旨, 而多違背基師之義. 靈潤法師作章, 略出新譯經論與舊經論相違義理一十四門. 補<神>秦<秦>法師作章, 對破靈潤之章. 寶法師作佛性論, 破新宗義, 崇後法師, 亦作決擇多破周釋. 然而學唯識者, 多依基師破之, 諸師以為舊義, 新舊之諍從此而起.

61) 『大乘法苑義林章』卷第一之末 諸乘義林第四 T45 267b2-6: 若會破三者, 三中之大, 即火宅內所許牛車, 出門等給皆亦牛乘, 若破前牛, 後別與牛, 二牛何別? 又三中之大, 即是頓悟, 會令入一, 豈令頓悟成漸悟耶? 又大乘·一乘解行何別而言捨三而趣於二?

가라시마 세이시(辛嶋靜志)는 산스끄리뜨어본에 입각하여 ‘화택유’를 분석한 후 비유의 연표 자체는 이른바 ‘사차설(四車說)’에 부합하는 측면이 있는 반면 그 비유의 실제적 의미는 ‘삼차설(三車說)’에 부합하는 측면이 있기 때문에 양 진영 간의 해석의 갈등이 발생했다는 점을 지적하고 있다(辛嶋靜志, 『法華經における乘(yāna)と智慧(jñāna) -大乘佛教におけるyānaの概念の起源について-』, 『法華經



차이가 없다는 점을 근거로 『법화경』 이전에 방편으로 설한 삼승 중의 보살승은 논파될 필요가 없다는 것이며, 또 보살 수행에 대한 집착은 대승을 지향한다는 점에서 부정의 대상이 아님도 덧붙이고 있다.

## 2) 규기 해석에서 두드러지는 경향성 : 타자 배제를 통한 유일성 강조

규기의 대승과 소승 간 차이를 강조하려는 경향성은 (가)에 대한 해석에서 명시적이다. 그는 ‘無二無三’을 ‘無第二獨覺·第三聲聞’으로 배당한 뒤 불승, 연각, 성문 승의 위계적 서열(從勝向劣)이 존재한다고 말하며,<sup>62)</sup> (가)와 유사한 구절에 대한 주석에서 그 서열이 단순히 “수행 단계의 있어 정도의 차이가 아니다”라고 말한다.<sup>63)</sup>

(다)에 대한 해석에서 이 점은 좀 더 두드러진다. 규기는 『법화론』을 따라 (다)의 주제를 부정(遮)으로 상정하고 경문의 二乘와 三을 일관되게 제2독각, 제3성문으로 배당한 뒤 다시 『법화론』의 권위를 빌어<sup>64)</sup> 이 구절의 주제를 이승 수행자의 열반은 본질(體)이 없음을 말한 것으로 이해한다. 이어서 이 논리의 연장선상에서 ‘대지의 작용인 법신[大智法身]’(= ‘보신 報身’= ‘협의를 법

の受用と展開』, 田賀龍彦 編, 京都: 平樂寺書店, 1993, pp.150-156과 p.187 각주20). 필자의 원고를 읽고 이 점을 친절하게 지적해 주신 가라시마 선생님께 이 자리를 빌려 감사의 마음을 전하고자 한다. 물론 이 글 속에 『법화경』 해석과 관련된 오류가 있다면 그것은 전적으로 필자의 책임이다.

62) 『妙法蓮華經玄贊』 卷第四(本) T34 723c2-5: 經. 十方佛土中(至)引導於眾生. 贊曰. 此第三段一頌半頌第六遮. 無二者, 無第二獨覺乘, 無三者, 無第三聲聞乘. 從勝向劣, 佛乘為初. 此據真理無二極乘, 除方便說.

현존 산스크리트어본(U. Wogihara and C. Tsuchida, *Saddharmapundarīka-sūtram*, Tokyo: The Sankibo Buddhist Book Store, 1958, p.43, 9-10번째 줄: Ekam hi yānaṃ dvitīyaṃ na vidyate tṛtīyaṃ hi naivāsti kadā-ci loke/)을 기준으로 보았을 때 규기의 해석이 정당한 것처럼 보인다. 하지만 가라시마는 이 때 ‘제2(dvītiya), 제3(tṛtīyam)이 없다’는 표현은 문맥상 단지 ‘유일한(eka)’을 강조하기 위한 수사일 뿐이며, 가령 ‘제2’와 ‘제3’이 구체적인 것을 지칭하는 것이라면 그것에 대비되어 긍정되는 것은 ‘유일한(eka)’이 아니라 ‘제1의(prathama)’가 되어야 함을 지적하고 있다(羊嶋靜志, 앞의 논문, p.161과 p.188 각주4).

63) 『妙法蓮華經玄贊』 卷第四(本) T34 716c11-17: 經. 舍利弗(至)若二若三. 贊曰. 此與記中第四令住一乘. 以此一乘為眾說法, 都無第二獨覺·第三聲聞. 從勝至劣為次第故. 不以修習淺深·難易為次第也. 故此經中第一周云, “餘二則非真.” 第二周云, “密遣二人.” 第三周云, “息處故說二.” 不說於三. 故知不是總無三乘

64) 『妙法蓮華經憂波提舍』 卷下 方便品第二 T26 7b25 이하: 遮者, 如經‘舍利弗十方世界中尚無二乘何況有三如是’等故. 無二乘者, 謂無二乘所得涅槃. 唯有如來證大菩提, 究竟滿足一切智慧, 名大涅槃, 非諸聲聞·辟支佛等有涅槃法. 唯一佛乘故.

신’)을 갖추고 있지 못한 점에서 이승 수행자의 해탈은 단지 ‘가택멸(假擇滅)’ 일 뿐이라고 본다.<sup>65)</sup> 이어서 규기는 자신이 제시한 ‘대지법신’의 의미를 부연 설명하기 위해 다음과 같이 말한다.

何體法이란 곧 여섯째 부정이다. 이승의 본질은 없다고 부정하면 오직 일승의 본질[만 남게 되는데, 이 일승의 본질이] 곧 모든 불여래의 평등한 법신이다. 삼승 수행자는 인, 과, 관행이 같지 않아 서로 차이가 있다는 점이 여기서 부정되는 것은 아니다. 지금 부정하려는 것은 이승 수행자의 법신의 본질은 없다고 부정하는 것이다. 삼승 수행자는 진여인 법신이 같기 때문이다. [때문에] 이승 수행자의 본질이 없다고 부정한다고 해서 [삼승 수행자 간의 차이를 포함한] 모든 것이 없음을 의미하지 않는다.<sup>66)</sup>

『법화론』에서 경문 一大事の 네 가지 의미 중의 하나로 제시된 삼승 수행자의 평등[同]은 앞서 말한 대로 ‘불성법신의 평등함’을 의미하는데,<sup>67)</sup> 규기는 이것을 불승을 제외한 이승 수행자의 본질은 있을 수 없다는 주장의 존재론적 근거로 활용하고 있다. 규기가 생각하는 ‘삼승 수행자의 법신의 평등’은 이승 수행자가 자신의 정체성을 완전히 버리고 불승에 도달하여 하나가 되었을 때만 구현될 수 있는 것이다.<sup>68)</sup>

법신의 평등성을 “불승의 유일성”으로만 읽으려는 규기의 해석 경향은 때로

65) T34 717c10 이하: 經. 舍利弗(至)何況有三. 贊曰. **此第六遮**. 尚無第二獨覺乘, 何況第三聲聞乘也. 由此經云, “羊車·鹿車為求牛車, 出於火宅.” 故唯破二. 不說更別破牛車故. **此無二乘涅槃體究竟故**. 論云, “無二乘者, 無二乘涅槃. 唯佛如來證大涅槃, 究竟滿足一切智慧名大涅槃.” 三事體義皆具足故. **三乘不然, 唯假擇滅, 無大智法身**, 非諸聲聞緣覺等有涅槃法. 唯一佛乘故.

66) T34 717c10 이하: 何體法者, 謂**第六遮**. 遮無二體, 唯一乘體, 即是**諸佛如來平等法身**也. 三乘因·果·觀行不同可有差別, 非此所遮. 今所遮者, 遮無二種法身之體. **三乘真如法身**同故. 非謂遮無二乘體故一切皆無.

67) 『妙法蓮華經憂波提舍』卷下 方便品 T26 7a20-27: 一大事者, 依四種義應當善知. 何等為四? ... 二者同義, 謂**諸聲聞·辟支佛·佛法身**平等, 如經欲示眾生佛知見故出現於世故. **法身**平等者, **佛性法身**無差別故. 卷下 譬喻品第三 T26 9a15 이하: **依同義**故, 授諸聲聞大菩提記. 言同義者, 以佛法身聲聞法身彼此平等無差別故.

68) T34 710c24-711a10: “二示者, 同義. 以聲聞·辟支佛·佛三乘法身平等. 法身平等者, 佛性法身無差別故.” 涅槃經云. “譬如乳牛有種種色, 及搗其乳置之一處白色無異, 佛性亦爾, 眾生雖有種種不同, 佛性無別.” 此意說言, **三乘法身本來平等**眾生不知, 不肯修證法身圓滿, 諸佛出世欲示眾生此佛知見之性三乘同有平等無二, **令同證滿以成法身**.

자신이 권위로 삼고 있는 『법화론』의 『법화경』 해석과도 결을 달리한다. 『법화론』은 7종 증상만심(增上慢心) 중 오로지 대승에만 고착된 수행자[大乘一向決定增上慢心=大乘人]에게 대승 외 ‘별도의 이승은 없다’고 생각하는 증상만심이 있음을 지적하고 붓다가 바로 이것을 제거하기 위해 「약초유품(藥草喻品)」의 운우비유(雲雨譬喻)를 통해 여러 승들이 모두 붓다의 평등한 설법이며[種種乘諸佛如來平等說法] 제 중생의 근기에 따라 선근종자(善根種子)를 성장시켜주고 있다는 점을 깨닫게 해주었다고 말한다.<sup>69)</sup> 「약초유품」 경문의 본래 맥락으로 보아도 그런 독법이 가능해 보이는데,<sup>70)</sup> 규기는 오히려 상반되게 그 비유가 붓다의 가르침은 하나이지만 “삼승 수행자의 발심과 수행은 상이하며” 영원히 깨달을 수 없는 “중성이 고착된 이승 수행자가 있음”을 지적한 말로 이해하여 삼승 수행자 간의 차이를 강조하는 설법으로 보고 있다.<sup>71)</sup>

### 3) 해탈신 해석의 특징 : 이승과 불 해탈 간의 본질적 차이 강조

원측과 대비되는 규기 해석의 경향성은 앞서 원측이 일승의 의미 중 하나로 이해한 ‘해탈의 평등’에 대한 해석에서 가장 선명해진다. 규기는 불과에는 두 측면, 즉 불변의 리(=‘협의의 법신’)와 관조하는 지(智)(=‘보신’)가 통합되어 있다는 점을 거듭해서 강조하면서도<sup>72)</sup> 양자가 각각 번뇌의 장애와 앎의 대상의 장애의 완전한 제거에 의해 성취되는 것으로 구분한다.<sup>73)</sup> 그 뒤 규기는 앞

69) 『妙法蓮華經憂波提舍』卷下譬喻品第三 T26 8a25-c3: 自此以下, 次爲七種具足煩惱染性衆生說七種喻, 對治七種增上慢心, 此義應知. ... 何者七種具足煩惱染性衆生? ... 三者大乘人 ... 何等七種增上慢心? 云何七種譬喻對治? ... 三者大乘一向決定增上慢心, 起如人意, **無別聲聞·辟支佛乘**, 如是倒取. 對治此故, 爲說雲雨譬喻應知. ... 第三人者, 令知種種乘諸佛如來平等說法, 隨諸衆生善根種子而生芽故. ...

70) 『妙法蓮華經』卷第三藥草喻品第五 T9 19b21-26: 如彼大雲雨於一切卉木叢林及諸藥草, 如其種性, 具足蒙潤, 各得生長. 如來說法一相一味, 所謂解脫相離相滅相, 究竟至於一切種智. 其有衆生聞如來法, 若持讀誦如說修行, 所得功德不自覺知.

71) 『妙法蓮華經玄贊』卷第七本 T34 781a12-19: 今此品爲對治大乘人一向慢言, 無別二乘, 唯一乘. 故彼論言, “第三人者, 令知種種乘異諸佛如來平等說法, 隨衆生善根種子而生芽故.” 意顯, 一雨雖同, 三草二木生長各異, 佛教雖同, **三乘·二聖發脩亦別**. 有爲機器各各別故, 亦有**決定二乘者**故. 由機性殊稟潤別故.

72) 『妙法蓮華經玄贊』卷第四(本) T34 713b19-22: 由以佛果理·智二種名爲一乘. 理擬本有, 離纏而號涅槃; 智照新生, 果圓而稱正覺, 乃四德之鴻源·三明之妙本. 故揚爲彼智見出現於世. 以理智二爲一乘體, 智性·智相合名爲智.

73) 『妙法蓮華經玄贊』卷第三(末) T34 710c15-20: 大位而言, **所知障斷, 證佛報身菩提圓滿; 煩惱障斷, 證佛法**

서도 언급한 『법화론』의 一大事의 네 가지 의미에 대한 자신의 해석을 제시하는데,<sup>74)</sup> 거기서 다음과 같이 ‘법신’과 ‘해탈’을 구별하고 있다.

법신은 곧 [붓다가 중생에게] 적시하는 불지견이다. 때문에 『논』(=『법화론』)에서 “삼승 수행자의 평등한 불성인 법신에는 차이가 없기 때문이다”라고 말한 것이다. 해탈은 곧 [중생이] 깨달아야 하는 불지견이다. [번뇌의 장애와 앞의 대상의 장애] 두 장애가 모두 없어지고 [분단생사(分段生死)와 변역생사(變易生死)] 두 생사가 모두 멸한 [이것이] 진해탈(眞解脫)인데 이승수행자는 오직 [번뇌의 장애라는] 하나의 장애와 [분단생사라는] 하나의 생사만이 남김없이 소멸함을 얻을 뿐 이것(=진해탈)을 알지 못한다. 때문에 『논』(=『법화론』)에서 이승수행자는 진실한 것을 알지 못하기에 [그들로 하여금 그것을] 깨닫게 하고자 한다고 말한 것이다.<sup>75)</sup>

위에서 규기는 『법화론』에서 ‘동(同)’으로 이해한 ‘示佛知見’의 佛知見을 삼성 평등의 불성인 ‘법신’(=협의의 법신)을 지칭하는 것으로 보며 세친이 ‘부지(不知)’로 이해한 ‘悟佛知見’의 불지견이 바로 ‘해탈’이라고 명시하고 그 ‘해탈’은 이장의 완전한 제거와 분단(分段)·변역(變易) 이생사(二生死)의 완전한 소멸에 의해서만 성취되는 ‘진해탈(眞解脫)’이기 때문에 단지 번뇌의 장애의 소멸만을 통해 무여열반만을 경험하는 이승수행자는 알 수 없는 경지라고 하면서 양자를 확실하게 구별한다. 여기서 규기는 원측과는 달리 불의 해탈과 이승수행자의 해탈 간의 본질적 차이를 오히려 강조하고 있다. 이러한 해석 경향은 다음과 같이 앞선 원측의 ‘해탈의 평등’ 이해를 정면으로 반박하는 혜소(慧沼, 650-714)를 통해 계승된다.

---

**身涅槃**圓滿。諸佛出世，欲令眾生斷所知障及所發業并所得果一切俱盡，圓證菩提，開知見相，使得清淨。障盡智圓名清淨故。欲令眾生斷煩惱障及所發業并所得果一切俱盡，圓證涅槃，開知見性，使得清淨。障盡理顯名清淨故。

74) 『妙法蓮華經玄贊』卷第三(末) T34 712b2 이하: 今作此解，善順彼經，審讀經文，當自悉知。摩訶般若即開佛知見。故論說言，“除一切智智，更無餘事。”一切智者，證二空智。重言智者，證諸有智。此最勝妙，故名無上。更無過故。

75) 위와 같은 곳: 法身即是示佛知見。故論說言，“三乘平等佛性法身無差別故。”解脫即是悟佛知見。二障俱亡，二死皆盡，是真解脫。二乘唯得一障一死盡滅無餘，不知於此。故論說言，二乘不知真實處故，令其悟也。

서명 [원측]은 『성유식론』의 二勝果<sup>76)</sup>와 관련하여 “『본업경』에서 금강삼매(金剛三昧)를 등각(等覺)이라는 하는데 그것을 등각이라 했다면 여래와 평등하다는 의미일 텐데 어떻게 불과(佛果)인 지(智)가 뛰어나다고 말할 수 있는가? 또 『해심밀경』에서는 “해탈의 몸으로 인해 저 이승 수행자가 못 여래와 평등하고 평등하며 [다만] 진리의 몸으로 인해 차이가 있을 뿐이다”라고 한다. 이들 경문에 비추어 보면 [해탈과 보리] 둘 모두 뛰어난 것이 아닌데 왜 포괄적으로 두 가지 뛰어난 결과라고 말하는가? 해석한다. [이승 수행자와 여래의] 해탈에는 실상 차이가 없어서 모두 번뇌를 끊음으로써 경험하는 것일 뿐이며 다만 [여래의 해탈이] 뛰어나다고 말한 경우에는 [해탈을] 경험하는 지를 염두에 둔 것이다. 때문에 [위 두 경문과 『성유식론』의 二勝果는] 상호 모순되지 않는다”라고 말한다.<sup>77)</sup>

이 해석은 옳지 못하다. 만약 [해탈을] 경험하는 지를 염두에 둔 것이라고 하면 보리 [자체]와 보리의 [작용인 장애를] 끊음을 모두 보리라고 불러야 하는 오류에 빠진다. 그것 (= 뛰어난)은 진해탈(眞解脫)은 이승 수행자가 얻은 택멸(擇滅)로는 장애가 소멸함으로써 구현되는 진여(眞如)인 진실열반(眞實涅槃)을 얻지 못하는 것과 구별됨을 의미한다. 때문에 『열반경』에서 ... [이승 수행자는] 진실열반을 얻을 수 없음을 알 수 있다. 지금 이 진실열반을 해탈이라 하기 때문에 뛰어난 결과라고 한 것이다. 또 해탈의 경우 이승 수행자는 번뇌의 장애로부터의 해탈은 얻었지만 아직 습기를 끊지는 못했기 때문에 뛰어난 결과가 아니지만 대승은 습기까지 끊었으며 앞의 대상의 장애까지 아울러 [끊었기] 때문에 뛰어난 결과라고 하는 것이다. 때문에 『입대승론』에서 “여래의 해탈은 이승 수행자보다 뛰어나다. 습기를 끊었기 때문이다”라고 말하며 ... [앞서] 『해심밀경』에서 해탈이 평등하다고 말한 것은 번뇌를 끊은 가해탈(假解脫)을 염두에 두고 설한 것일 뿐이다. 때문에 『성유식론』의 二勝果와 『해심밀경』의 解脫等은] 상호 모순되지 않는다.<sup>78)</sup>

76) 『成唯識論』卷第一 T31 1a8-12: 今造此論爲於二空有迷謬者生正解故。生解爲斷二重障故。由我·法執二障具生，若證二空，彼障隨斷。斷障爲得二勝果故。由斷續生煩惱障故，證眞解脫；由斷礙解所知障故，得大菩提。

77) 『成唯識論了義燈』(惠沼述) 卷第一末 T43 673a14-20: 西明云，“本業經說金剛三昧名爲等覺，此意既云等覺，與如來等，如何得云佛果智勝？解深密經第五說，“由解脫身故，彼二乘與諸如來平等平等；由法身故，說有差別。”准此等文，二皆非勝，如何總言二勝果耶？解云，解脫實無差別，同斷煩惱所證得，而說勝者從能證智，故不相違。”

78) T43 673a20-b3: 此解不然。若從能證智者，應名菩提·菩提斷俱名菩提。又此意說，眞解脫者，簡二乘人所得擇滅不得障盡所顯眞如眞實涅槃。故涅槃經云，“聲聞之人有若有諦而無眞實。”勝鬘經云，“言得涅槃者去涅槃

혜소는 스승 규기와 마찬가지로 번뇌의 장애만을 끊은 이승 수행자의 열반은 이장을 모두 끊어 진여(=협의의 법신)를 구현한 ‘진실열반(眞實涅槃)’에 비추어 ‘가열반(假涅槃)’일 뿐이며 『해심밀경』의 해탈의 평등은 이 가열반의 평등일 뿐이라며 양자의 우열을 가리고 양자 간의 근본적 차이를 강조하고 있다. 요컨대 규기-혜소에게 ‘해탈신의 평등’은 이승 수행자가 불과를 완전히 구현했을 때에만 성취되는 것이다.

### III. 결론 : 원측 『법화경』 일승 인식의 특징과 그 교판적 의미

이상 필자는 티벳어역에 의한 텍스트 교정<sup>79)</sup>을 통해(각주16 참조) 진제를 “경증으로 인용”하는 반면 규기를 간접적으로 “비판”하는 원측의 해석학적 입장을 분명하게 확인한 후, 문제의 『법화경』 구절 해석과 관련하여 원측 해석의 연원으로 추정되는 진제 일승 이해의 특징과 원측이 지지하지 않는 파이귀이·파소입대의 입장을 견지하고 있는 규기 해석의 경향성에 대해 추적함으로써 원측 『법화경』 일승 해석의 해석학적 특징을 명시하였다. 더불어 이를 통해 현장과 진제를 “대립적으로만” 인식하려는 전제 위에서 현장을 존중한 원측

槃界近” 明知不得眞實涅槃。今者說此眞實涅槃名爲解脫，故名勝果。又復解脫，二乘得或惑\*障解脫，未斷習氣，故非勝果；大乘斷習，并所知障，故名勝果。故入大乘論云，“如來解脫勝於二乘。斷習氣故。” 法華經云，“但離虛妄名爲解脫，其實未得一切解脫。” 解深密云解脫等者，據斷煩惱假解脫說，故不相違>(\*문맥상惑으로 교정하는 것이 자연스럽다.)

79) 원측 연구에 『해심밀경소』 티벳어역 대조가 필수적인 이유에 대해서는 안성두, 「圓測『해심밀경소』 티벳어역의 성격과 의의」(『인도철학』 제27집, 서울: 인도철학회, 2009, pp.207-246); 장규언, 「『해심밀경소』 티벳어역의 사료적 가치-최신 발견 자료의 소개를 겸해」(『불교학연구』 제35호, 서울: 불교학연구회, 2013, pp.7-60) 참조.

『해심밀경소』 티벳어역 대조에 기반한 연구 성과는 다음과 같다. 이종철, 「해심밀경소 텍스트와 ‘승의제」(이종철·후나야마 토오루·조윤희·조경철·김양순, 앞의 책 『원측 『해심밀경소』의 승의제상품 연구』, pp.17-77)와 「『해심밀경소』 심의식상품의 새로운 환문 교정본」(이종철·후나야마 토오루·조윤희·조경철·김백희, 『원측 『해심밀경소』의 심의식상품 연구』, 성남: 한국학중앙연구원, 2015, pp.15-74); 장규언, 앞의 책 『원측 『해심밀경소』 「무자성상품」 중성론 부분 역주-티벳어역에 의한 텍스트 교정을 겸해』와 「원측 『해심밀경소』 「심의식상품」 역주(1)-텍스트 교정을 겸해」(『불교학리뷰』 14, 논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2013, pp.125-167).

을 현장계(女裝系)로 분류하고 그 점에서 규기와 근본적인 차이가 없었다는 선입견을 가지고<sup>80)</sup> 원측의 『법화경』 일승 해석을 오히려 규기의 그것과 동일시하려 한 기즈카와 해석(각주8 참조)의 치명적 오류도 지적할 수 있었다.

원측이 일승을 상이한 삼승 수행자가 공유하는 ‘진여법신의 평등’과 ‘번뇌의 장애를 끊음으로써 실현된 진여인 해탈신의 평등’으로 이해한 것은 일승을 진여의 보편성으로 이해하여 소승과 대승 수행의 연속성과 동일성을 주장하며, 그런 의미에서 대소승 간의 차별 의식에 기반한 대립을 야기시키는 ‘삼승 중의 대승’과 대소의 차별을 통합한 ‘일승’을 구별한 진제 사유를 계승한 것으로 볼 수 있을 것이다.

반면, 일승 설법을 타자인 이승을 배제함으로써 불승의 유일성을 자각시키려는 의도에서 행해진 것으로 이해하는 규기의 파이귀일의 입장은 앞서 언급한 일승 설법의 두 가지 어조 중 이승 수행자의 귀착지로서의 불승의 “유일성”을 강조하는 것에 가깝다고 볼 수 있다. 그의 사유는 앞서 ‘회별’의 사유에서 잘 드러나듯이 불승과 이승의 연속성을 인정하면서도, 진제를 계승한 원측과는 달리, 그 양자 간의 궁극적 차이를 강조하고 있다. 원측은 차이의 강조가 증익의 극단으로 기울어 혹 대승으로 전향한 소승 수행자에게 미칠 부정적 영향을 염려하여 역으로 그들이 사실 불승이라는 유일한 목표로 나아가고 있음을 각성시킴으로써 그들을 격려해 주기 위해 붓다가 일승 설법을 했다고 이해한 것이 아닐까?

이상의 원측 『법화경』 일승은 앞서 언급한 대로 『해심밀경』의 ‘삼시 교

80) 기즈카와가 원측의 진제 역 『섭대승론석』 인용을 간과한 이유는 진제와 현장을 대립적으로만 인식하는 바탕 위에서 스스로 확실상 현장과 동일시한 규기의 해석틀 안에서 원측을 보려하는 선입견 때문인 듯하다. 기즈카와를 위시한 당대 일부 일본 연구자들은 현장과 규기 학설의 완전한 동일시의 전제 하에서 현장에 대한 원측과 규기의 해석 차이나 원측의 진제 인용의 의의에 대해 과소평가하려는 해석 경향을 지니고 있다. 자세한 것은 장규언, 「서명학파(西明學派)라는 창: 마음의 거울 또는 앞의 장애물 -원측 연구의 몇몇 경향들에 대한 비판적 성찰」, 『한국사상사학회』 제50집, 서울: 한국사상사학회, 2015, pp.351-352 각주83 참조.

필자는 원측이 진제와 현장 사유의 연속성에도 주목하고 있었음을 지적하고 싶다. 우리는 원측이 현장 역 『해심밀경』을 해설하면서 진제의 주석을 경증으로 인용하고 있다는 사실(각주 53과 54 참조)을 쉽게 간과해서는 안 될 것이다.

판'에 기반하고 있다. 즉 그는 '『법화경』의 일승 설법이 실은 삼승 수행자의 차이를 전제로 하고 있다'는 「지바라밀다품」 경문에 영감을 받아 문제의 『법화경』 구절을 삼승 수행자 간의 차이를 강조하는 『해심밀경』 경문 속 '일승' 해석을 위한 경증으로 활용하면서 '진여의 평등'이라는 관점에서 『해심밀경』의 '일승'을 상이한 삼승 수행자가 공유하고 있는 '궁극적 이상[理趣](=협의를 법신=구현된 법신) 또는 수행의 기반[法界](=광의의 법신=가능성 차원의 법신)의 평등', '궁극적 이상을 향한 수행의 길[理趣道]의 평등'(=구현 중인 진여), '해탈신의 평등'(=구현 중인 진여)으로 재해석하고 있다. 또 이 과정을 통해 역으로 진제에게서는 명시되지 않았던 『법화경』 일승이 전제하고 있는 삼승 수행자 간의 차이도 환기되고 있다. 결론적으로 원측은 '삼승'(=차이)과 '일승'(=동일성) 모두를 말하기 때문에 『해심밀경』은 '최료의(最了義)<sup>81)</sup>'라는 자신의 해석학적 지평을 확인하기 위해 『법화경』 일승 설법을 경증으로 활용하고 있다고 볼 수 있으며, 동시에 『법화경』 일승 설법 역시 상이한 삼승 수행자가 공유하는 동일성의 진리를 역설하고 있다는 점에서 최상의 가르침으로 재해석되고 있다.

81) ZZ21 268b11-12; WX34 775b17-18: 法華·勝鬘, 各據一義, 今此一部, (二)\*義俱有, 故解深密是最了義 【[義如別章.]】

(\*상응하는 티벳어역(ZhT68.741.18-19) don gñis dan ldan pahi phyir 에 비추어 그를 보충하는 것이 옳다.)



## 참고문헌

### 1. 1차 텍스트 및 원전 번역

- 圓測撰, 『解深密經疏』(ZZ21; WX34-35; 韓佛全1)
- 圓測撰, 『般若心經贊』(T33; 韓佛全1)
- *Hphags pa dgoñs pa zab mo ñes par hgral pañi mdo rgya cher hgral pa* (ZhT68-69)
- 기타 원측이 인용하는 불경과 관련 한문 불경 (CBETA 전자판).
- 基撰, 『妙法蓮華經玄贊』(T34)
- 基撰, 『大乘法苑義林章』(T45)
- 義寂述, 『法華經論述記』(ZZ46)
- 惠沼述, 『成唯識論了義燈』(T43)
- U. Wogihara and C. Tsuchida, *Saddharmapuñḍarīka-sūtram* (Romanized and Revised text of the Bibliotheca Buddhica Publication), Tokyo: The Sankibo Buddhist Book Store, 1958.
- 장규언, 「원측 『해심밀경소』 「심식상품」 역주(1) -텍스트 교정을 곁해-, 『불교학리뷰』 14, 논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2013, pp.125-167.
- \_\_\_\_\_, 『원측 『해심밀경소』 「무자성상품」 종성론 부분 역주 -티벳어역에 의한 텍스트 교정을 곁해-, 서울: 씨아이알, 2013.

### 2. 제2차 자료

- 안성두, 「圓測 『해심밀경소』 티벳어역의 성격과 의의」, 『인도철학』 제27집, 서울: 인도철학회, 2009, pp.207-246.
- 장규언, 「서명학과(西明學派)라는 창: 마음의 거울 또는 앎의 장애물 -원측 연구의 몇몇 경향들에 대한 비판적 성찰」, 『한국사상사학』 제50집, 서울: 한국사상사학회, 2015, pp.321-365.
- \_\_\_\_\_, 「『해심밀경소』 티벳어역의 사료적 가치 -최신 발견 자료의 소개를 곁해-, 『불교학연구』 제35호, 서울: 불교학연구회, 2013, pp.7-60.
- \_\_\_\_\_, 「圓測 種性論의 기본 구조와 몇 가지 특징 -『해심밀경소』 티벳어역 속의 신발굴

- 자료에 대한 소개를 겸해-, 『한국사상사학』 제41집, 서울: 한국사상사학회, 2012, pp.1-72.
- 이종철, 『『해심밀경소』 심의식상품의 새로운 한문 교정본』, 이종철·후나야마 토오루·조윤희·조경철·김백희, 『원측 『해심밀경소』의 심의식상품 연구』, 성남: 한국학중앙연구원, 2015, pp.15-74.
  - \_\_\_\_\_, 『해심밀경소 텍스트와 ‘승의제’』, 이종철·후나야마 토오루·조윤희·조경철·김양순, 『원측 『해심밀경소』의 승의제상품 연구』, 성남: 한국학중앙연구원, 2013, pp.17-77.
  - 조경철, 『원측의 승의제에 대한 이해와 동아시아 여왕시대의 성불론』, 이종철·후나야마 토오루·조윤희·조경철·김양순, 『원측 『해심밀경소』의 승의제상품 연구』, 성남: 한국학중앙연구원, 2013, pp.160-184.
  - 橋川智昭, 『圓測における五性各別の肯定について -圓測思想に對する皆成的解釋の再檢討-』, 『佛教學』 40, 東京: 佛教思想學會, 1999, pp.95-117.
  - 藍日昌, 『六朝教判論的發展與演變』, 臺北: 文津出版, 2003.
  - 辛嶋靜志, 『法華經における乘(yāna)と智慧(jñāna) -大乘佛教におけるyānaの概念の起源について-』, 『法華經の受用と展開』(法華經研究VII), 田賀龍彦 編, 京都: 平樂寺書店, 1993, pp.137-179.
  - 羽溪了諦, 『唯識宗の異派』, 『宗教研究』 1-3, 東京: 宗教研究會, 1916, pp.505-547.

WWoncheuk's View on *Ekayāna* in  
*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* and its meaning with regard to  
Theory of Three *Buddha-cakras* :  
An aspect of Woncheuk as continuer of Paramārtha's Thought

JANG, Gyu-eon  
HK Research Professor  
Academy of Buddhist Studies at Dongguk University

This paper is a trial of exposition on characteristics of Woncheuk's view on *ekayāna* in *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* and appreciation of its meaning from a viewpoint of Theory of Third *Buddha-cakras* in *Samdhinirmocana-sūtra*. As for this, I noticed a famous passage in *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*, “十方佛土中, 唯一乘法, 無二亦無三, 除佛方便說.” Because in exposing his view on various interpretations about the very passage, Woncheuk (圓測 613-696, Ch. Yuance) quoted a passage from *Shedashenglun-shi* (攝大乘論釋) of Vasubandhu, which was translated and added by Paramārtha (真諦 499-569, Ch. Zhendi) as canonical evidence for a second interpretation, which he supported, and on the contrary, does not support the first interpretation, that of Kuiji (窺基, 632-682). I believe Woncheuk's view on *ekayāna* in *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* is most outstanding in this point, and so I illuminate with what intention he cites a passage from Paramārtha and why he would not accept Kuiji's interpretation.

For this, first I investigated in what context Woncheuk presents the very passage as canonical evidence for the meaning of “One” in *Samdhinirmocana-sūtra*. I found that in his thought *ekayāna* in both *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* and *Samdhinirmocana-sūtra* means the Equality of Ideal (理趣) (=Buddha's ultimate Enlightenment) or of Base (法界) (=Buddha-nature as source of cultivation), the

Equality of Liberation-body (解脫身), and the Equality of Ways to Ideal (理趣道). I also found that these three are all based on the Equality of *tathatā*. Second, in tracing the origin of his interpretation, I consulted the context of the citation from *Shedashenglun-shi* of Paramārtha; the meaning of *tathatā* in his Buddhist practice system, and his interpretation of *Ekayāna* Doctrine in *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* into Theory of Three *Buddha-cakras* in *Samḍhinirmocana-sūtra*. Paramārtha emphasizes that the practice of Hearer's Vehicle will be succeeded to the ultimate result of Buddha's Vehicle from the viewpoint of the universality of *tathatā*, and, subsuming *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* under the Third *nitārtha*, understands that Buddha preached the continuity and equality between Hearer's and Great Vehicle to reconcile the earnest conflict between the two Vehicle practitioners. Third, to expose the outstanding tendency of Kuiji's interpretations relative to that of Woncheuk, I scrutinized his understanding of the very passage, Enjoyment-body (報身), and Liberation-body. Contrary to Paramārtha, Kuiji throughout stresses the discontinuity between the groups of practitioners mentioned above to invoke that the one and only Buddha's Vehicle (=Enjoyment-body) is superior to Hearer's Vehicle, and intentionally discriminates Liberation-body of the former, "True Liberation" (眞解脫) (=Enjoyment-body) from that of the latter, "Metaphorical Liberation" (假解脫), emphasizing the essential difference between the two.

In conclusion, from the viewpoint of the Equality of *tathatā*, Woncheuk interprets the meaning of "One" in *Samḍhinirmocana-sūtra* as the Equality of Ideal or Base, the Equality of Ways to Ideal, and the Equality of Liberation-body between the two groups of practitioners in terms of employing the very passage in *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* as canonical evidence. In this sense, Woncheuk is believed to be a continuer of Paramārtha that subsumes *Ekayāna* Doctrine in *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* under the *nitārtha* in Theory of Three *Buddha-cakras* in *Samḍhinirmocana-sūtra* for emphasizing the continuity between the two Vehicles. On the other hand, he refuses Kuiji's interpretation of the very passage because he believes that such interpretation that emphasizes the essential difference between Hearer's and Buddha's Vehicles is in danger of falling into the extreme of

“reification” (增益).

Keywords

Woncheuk, *Ekayāna* in *Saddharmaṣaṣṭṭarīka-sūtra*, Theory of Three *Buddha-cakras* in *Samdhinirmocana-sūtra*, Paramārtha, Kuiji, Equality of *tathatā*, Equality of Liberation-body

2015년 7월 30일 투고

2015년 8월 31일 심사완료

2015년 9월 11일 게재확정

