

여래장사상과 유식사상의 전통적 이분법에 관한 제문제*

이수미

동국대학교 불교학술원 HK연구교수
sumiring@gmail.com

I. 들어가는 말

II. 동아시아 유식불교의 이분법적 전통

III. 전통적 이분법의 문제점들

IV. 전망과 과제

요약문

동아시아 유식불교는 전통적으로 이분법적 구도를 통해 설명되어 왔다. 즉, “舊唯識”과 “新唯識”, “如來藏”과 “唯識”, “一乘”과 “三乘”, 또는 “法性宗”과 “法相宗” 등 두 사상적 조류를 설명하는 맺구적 개념들은 동아시아 유식전통의 역사적 흐름과 사상적 변천을 설명하는데 있어서 유용한 틀로 사용되어 왔다. 하지만 복잡다단한 유식전통의 발전과 전개를 설명하는 데에 있어서 이러한 단순화된 양분법적 틀이 역사적 또는 이론적 문제점을 지니고 있음 또한 부정하기 어렵다. 이런 맥락에서 이 논문에서는 동아시아 유식불교의 전통적 이분법의 구도가 지니는 사상적 의미를 이와 관련된 연구들을 분석함으로써 비판적으로 재고하여, 이 틀이 지니고 있는 근본적 문제점들을 지적함과 동시에 이러한 문제점에 대한 자각이 사상적으로 어떠한 중

* 이 논문은 2011년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2011-361-A00008).

* 본 논문은 필자의 박사학위 논문 “Middle Way of East Asian Yogācāra Buddhism: Paramārtha (499-569) and Taehyōn 大賢 (ca. eighth century CE)”의 Introduction의 일부를 수정, 보완한 것이다.

요성을 내포하고 있는지를 논의하려 한다. 또한 이러한 문제점을 극복하기 위해 앞으로 수행되어야 할 연구과제와 전망을 제시해 보고자 한다.

주제어

구유식, 신유식, 여래장, 일승, 삼승, 법성종, 법상종

I. 들어가는 말

동아시아 유식불교는 전통적으로 이분법적 구도를 통해 설명되어 왔다. 즉, “舊唯識”과 “新唯識”, “如來藏”과 “唯識”, “一乘”과 “三乘”, 또는 “法性宗”과 “法相宗” 등 두 사상적 조류를 설명하는 맺구적 개념들은 동아시아 유식전통의 역사적 흐름과 사상적 변천을 설명하는데 있어서 유용한 틀로 사용되어 왔다. 하지만 복잡다단한 유식전통의 발전과 전개를 설명하는 데에 있어서 이러한 단순화된 양분법적 틀이 역사적 또는 이론적 문제점을 지니고 있음은 학자들에 의해 지적되어 왔다. 이 논문은 동아시아 유식불교의 이분법적 구도와 연관성을 가지는 기존의 연구들에 대한 재고를 통해 전통적 이분법의 구도가 지니는 사상적 의미를 되짚어 보려는 시도이다. 원전의 비교와 분석을 통한 직접적이고 구체적인 논증이 물론 진행되어야 할 것이지만 이러한 광범위하고 세부적인 연구로 나아가기 이전의 전초 작업으로서, 이 논문에서 필자는 기존의 연구사에 대한 비판적 개괄을 통해 전통적 이분법적 틀이 지니고 있는 근본적인 문제점들을 지적하고 동시에 이에 내포되어 있는 사상적 함의를 논의해 보려 한다. 또한 이러한 문제점의 극복이 가지는 이론적 중요성과 이를 극복하기 위해 앞으로 수행되어야 할 연구과제에 대한 전망을 제시해 본다.

II. 동아시아 유식불교의 이분법적 전통

1. 구유식과 신유식; 眞諦(Paramārtha, 499-569)와 玄奘(602-664)

동아시아의 유식불교는 5세기 초반경부터 번역되기 시작한 『菩薩地持經』(Bodhisattvabhūmisūtra), 『楞伽經』(Laṅkāvatārasūtra), 『十地經論』(Daśabhūmividyāna), 『攝大乘論』(Mahāyānasamgraha)과 같은 유식계열의 경론에 대한 동아시아인들의 이해와 함께 점차 형성되었다. 이 유식경론 가운데菩提流支(Bodhiruci, fl. 508-35) 등이 번역한 『십지경론』을 소의로 하여 지론학파가 성립되었고 후에 眞諦(Paramārtha, 499-569)가 번역한 世親(Vasubandhu, ca. 5세기)의 『攝大乘論釋』(Mahāyānasamgraha-bhāṣya)에 바탕을 두고 섭론학파가 수립된 것으로 알려져 있다. 이후 645년에 현장이 인도에서 새로이 유식경론을 수입 번역하면서 이 유식경론을 기반으로 또 하나의 유식학파인 법상종이 현장의 제자 慈恩基(632-682)에 의해 체계화되었다.

주지하듯이 현장이 새로운 경론을 번역하는 시점을 기준으로 하여 그 이전과 이후에 번역된 경론은 각각 전통적으로 舊譯과 新譯으로 구분된다. 이 구역과 신역을 바탕으로 수립된 각각의 유식전통은 학자들에 의하여 일반적으로 “구유식”과 “신유식”으로 불리고 있으며 이러한 구분은 동아시아 유식불교를 설명하는 대표적인 틀 가운데 하나로서 받아들여져 왔다.

구유식과 신유식이라는 이분법적 구분에 있어서 중요한 점은 이 구분이 단순한 연대기적 선후 관계 그 이상의 함의를 지닌다는 것이다. 다시 말해 구유식과 신유식은 일관된 사상체계가 단지 다른 시기에 전해졌다는 것만을 나타내는 것이 아니라 이론적으로 서로 다른(또는 상반된) 입장을 취하는 두 가지 별개의 유식 이론체계라고 여겨지고 있다. 대표적인 예로서 구유식 전통, 특히 섭론학파는 모든 중생이 성불의 가능성을 가진다는 如來藏(tathāgatagarbha)의 개념을 바탕으로 一乘의 입장을 취하는 것으로 여겨지고 있는 반면, 신유식 전통은 일부 중생만의 성불을 설하는 五種性(S. pañcagotra)이론을 기반으로 三乘의 입장을 주장하는 것으로 설명된다. 불성 개념의 측면에서 말하자면, 구유식

에서는 모든 중생이 동일하게 불성을 지니는 것으로 보고 따라서 이들을 대상으로 하여 깨달음에 이르게 하는 가르침, 즉 乘(yāna)도 궁극적으로 한 가지라고 보면서 이 一乘의 가르침이 중생들을 공평하게 아우른다는 입장을 취한다. 반면, 신유식에서는 깨달음에 있어서의 중생의 능력은 차별적이라고 보고 따라서 이들을 대상으로 하는 가르침에도 차별이 있다고 본다. 즉, 성문, 연각, 보살은 깨달음에 있어서 차별적 능력을 가지므로 이들에 대한 가르침도 세 가지의 가르침, 즉 삼승으로 구별된다는 입장이다. 이러한 설명에 바탕을 두고 보편적으로 동일한 깨달음의 능력, 즉 불성을 주장하는 구유식적 입장과 차별적인 깨달음의 능력, 즉 오성각별을 설하는 신유식적 입장은 이론적으로 상반되는 것으로서 받아들여져 왔다.

한편 동아시아 유식전통의 이분법적 이해는 인도 유식 전통으로도 거슬러 올라가 연결되기도 한다. 구유식의 섭론학파의 대표 논사로 알려진 진제는 無相唯識(S. *nirākāravijñāna*) 이론을 주장하였다고 추정되는 德慧(Guṇamati, 480-550)와 安慧(Sthiramati, ca. 6세기)와 계보적으로 연결된다고 간주되고 있고, 신유식의 법상종 사상체계에서 핵심적 논사인 護法(Dharmapāla, ca. 6세기)과 그의 제자이자 현장이 사사한 것으로 알려져 있는 戒賢(Śīlabhadra, 529-645)은 有相唯識(*sākāravijñāna*)의 입장을 취한 것으로 알려져 있다.¹⁾ 무상유식과 유상유식이라는 인도 유식학의 계보에 연결점을 가지는 동아시아 유식논사들이 각각 구유식과 신유식에 속해있는 것이다. 따라서 동아시아 유식의 이분법의 구도의 원류를 인도 유식 계보에서 찾는 이러한 시도는 이분법적 동아시아 유식 구도를 더욱 공고히 하는 역할을 해 왔다.

구유식과 신유식이라는 이분법적 구도에서 섭론학파의 진제와 법상종의

1) 예를 들어 우이 하쿠주는 현장이 陳那(Diñnāga, ca. 480-540), 無性(*Asvabhāva, 450-530), 호법의 계통을 잇고 진제는 안혜 계통을 잇는다고 주장한다(宇井伯壽, 『佛教汎論』, 2 vols., vol. 1 (東京: 岩波書店, 1947), 305). 하지만 이러한 계보학적 연결에 의문을 표시하는 학자들도 있다. 예를 들어 다케무라 마키오는 안혜가 진제보다 연배가 아래임을 지적하는 연구가 있을 뿐 아니라 현장과의 연결성을 보여주는 무성의 저술의 한역본은 티벳본과 상당한 차이가 있음을 밝히는 연구 또한 있음을 지적한다(竹村牧男, 『地論宗·撰論宗·法相宗』, 『唯識思想: 講座·大乘仏教』, vol. 8, 平川彰, 梶山雄一, 高崎直道 편 (東京: 春秋社, 1982), 270).

현장은 흔히 서로 대비되어 설명된다. 진제가 『섭대승론』을 번역하여 구유식인 섭론학파의 성립에 이론적 기반을 제공한 논사라고 한다면, 현장은 새로이 유식 경전을 번역함으로써 신유식인 법상종의 수립에 이론적 기반을 세웠다고 할 수 있다. 진제가 번역한 많은 저술 가운데²⁾ 無着(Asaṅga, ca. 4세기)의 『섭대승론』이나 세친의 『섭대승론석』은 후에 섭론학파의 소의전적이 되었다는 점에서 진제는 보통 섭론학파의 개조로 불리워진다. 이와 유사하게 현장이 수입한 새로운 경전의 번역은 신유식의 이론적 바탕이 되었으며 이런 점에서 현장 역시 신유식 또는 중국 법상종의 초조로 일컬어진다. 즉, 진제와 현장은 모두 각각 구유식과 신유식에 있어서의 대표적 역경가이자 각 학파의 사상적 지주로서 중요한 지위를 차지하는 것으로 여겨진다. 동시에 이들은 각각 두 상반적 이론 체계를 대표하는 논사이기 때문에 이들의 사상적 입장은 상반되는 것으로 설명되고 있다. 구유식 사상가로서 진제는 보통 유식사상을 여래장사상과 융합한 사상가로 여겨지는데 반해, 신유식 논사인 현장이 번역한 유식 전적에는 여래장사상이 배제되어 있다고 평가된다.

한편, 앞서 언급했듯이, 신유식은 보통 법상종과 동일시되는데, 이것은 신유식의 이론이 법상종의 대표적 논사인 자은 기의 『成唯識論述記』나 『唯識二十論述記』와 같은 주석서에 기반을 두고 체계화되었기 때문이다. 하지만 기 자신이 법상종이라고 불리는 학파를 세우려는 의도를 애초부터 가지고 있었던 것 같지는 않다. 기의 주석서가 법상종의 사상적 기반을 제공하였으므로 기의 후대 제자들은 그를 법상종의 초조로 추대했고 따라서 기가 법상종의 실질적 개조로 여겨지고 있는 것이다. 사실 기 자신은 자신의 학파를 법상종으로 명명하지 않았고, 주지하듯이 법상종이라는 종명을 처음으로 만들어 낸 것은 화엄논사 법장(法藏, 643-712)이었다. 법장은 그의 교판체계에서 당시의 경쟁학파였던 기의 유식학파를 화엄종 아래에 배치하면서 법상종이라는 명칭을 사용하였고³⁾ 이런 점으로 보아 법장이 사용하고 있는 법상종이라는 명칭에는 적

2) 『續高僧傳』의 진제의 전기에는 그가 모두 62부 278권의 경론을 번역했다고 기록되어 있다; 故始梁武之末·至陳宣即位·凡二十三載·所出經論記傳·六十四部·合二百七十八卷(續高僧傳 T2060:50.430b19-21).

어도 비하적 의미가 내포되어 있음이 지적되어왔다. 하지만 법상종이라는 종명의 형성과 연관된 이러한 실질적 배경에도 불구하고 신유식 사상을 체계화한 기의 학파가 법상종이라는 인식이 점차 동아시아 전반에 널리 자리잡음에 따라 이후 현대 학자들 간에 이 종파명은 신유식 전반을 가리키는 명칭으로 자주 사용되어져 왔다.

2. 여래장과 유식; 일승과 삼승

구유식과 신유식의 이분법적 구분과 관련된 또 하나의 전형적인 대립구도는 여래장사상과 유식사상 간의 구분이다. 여래장사상과 유식사상은 각각 구유식과 신유식이 서로 사상적으로 대립되는 이론적 근거로 여겨지고 있다. 발생의 초기 단계에 있어서는 이 두 사상은 별개의 이론적 기반과 기원을 가지고 발전되다가 후에 상호 영향을 주고받은 것으로 추정되고 있다.⁴⁾ 이론적인 측면에서 여래장과 유식사상이 실제로 대립하는 체계인가에 대해서 논의가 이루어질 수도 있겠지만 역사적인 측면에서 보았을 때 6, 7세기 동아시아에서는 실제로 보편적 불성을 주장하는 논사들과 이를 부정하는 유식 논사들(정확히는 신유식 논사들) 간에 논쟁이 진행되었음이 알려져 있다.⁵⁾ 실제로 보편적 불

3) 법장은 『十二門論宗致義記』에서 유식논사 계현은 三時教 가운데 최고의 가르침을 法相大乘이라고 하는 반면 중관논사 智光 (Jñānaprabha, 미상)은 無相大乘이라고 한다는 것을 언급하면서 처음으로 법상이라는 용어를 사용한다 (謂戒賢。則遠承彌勒無著。近踵護法難陀。依深密等經。瑜伽等論。明法相大乘… 二智光論師。遠承文殊龍樹。近稟青目清辨。依般若等經。中觀等論。顯無相大乘 (十二門論宗致義記 T1826:42.213a11-025); 자세한 논의는 吉津宜英, 「性相融會について」, 駒澤大學佛教學部研究紀要 41(1983): 303 참조). 후에 법장은 『大乘起信論義記』에서 사교관을 설하는데 여기서 법상종은 세 번째인 唯識法相宗에 해당된다 (第二隨教辨宗者。現今東流一切經論。通大小乘。宗途有四。一隨相法執宗。即小乘諸部是也。二真空無相宗。即般若等經。中觀等論所說是也。三唯識法相宗。即解深密等經。瑜伽等論所說是也。四如來藏緣起宗。即楞伽密嚴等經。起信寶性等論所說是也。 (大乘起信論義記 T1846:44.243b22-28)). 『入楞伽心玄義』의 사교관에서는 법상종은 명확히 세 번째 가르침으로 명시되어 있다 (今且辨四。一有相宗。二無相宗。三法相宗。四實相宗 (入楞伽心玄義 T1790:39.426b29-c01)).

4) 가즈마타 순교가 유식과 여래장사상의 상호 교류의 정도에 따라 여래장계 경론을 세 단계로 분류한 것은 유명하다. 즉, 제 1기는 알라야식 등 유식 개념을 전혀 언급하지 않는 초기 경론, 제 2기는 여래장을 동시에 언급하지만 둘 간의 상호 관계는 설하지 않는 중기 경론, 제 3기는 여래장과 알라야식을 융합하여 설하는 후기 경론을 말한다. 勝又俊教, 『仏教における心識說の研究』 (東京: 山喜房佛書林, 1961), 601-37 참조.

5) 648년과 650년 사이에는 靈潤 (fl. 650)과 神泰 (fl. 645, 657) 간에 논쟁이 있었고 8세기 초엽에는 法寶

성을 주장하는 논사와 이를 부정하여 불성의 차별성을 주장하는 논사들 간의 역사적 논쟁이 진행되었다는 사실은 여래장사상과 이를 부정하는 유식사상이 이론적으로 대립하는 이분법적 구도의 형성과 이를 둘러싼 그 이후의 해석에 큰 영향을 미친 것으로 보인다.

이와 같은 6, 7세기의 논쟁적 분위기 속에서 처음으로 이론적 체계의 형식을 갖추어 여래장과 유식법상사상의 대립을 제시한 것은 법장이었다. 그의 『大乘起信論義記』의 사교판 체계에서 법장은 여래장과 유식법상체계를 각각 如來藏緣起宗과 唯識法相宗으로 명명하고 전자를 가장 뛰어난 네 번째 가르침으로, 후자를 그 아래 세 번째 가르침으로 분류하였다.⁶⁾ 다시 말해 법장은 모든 중생에게 보편적으로 내재한 불성을 주장하여 일승의 입장을 취하는 여래장연기종을 일부 중생만의 성불을 주장하여 삼승의 입장을 취하는 유식법상종보다 우수한 가르침으로 해석하였다. 이 교판을 통해 법장은 여래장과 유식체계를 단지 이론적으로 대조적인 두 체계로 해석할 뿐만 아니라 사상적으로 위계 관계를 가진 것으로 본 것이다. 후에 법장의 『기신론』 주석이 동아시아에 널리 수용됨에 따라 이와 같은 법장의 위계적인 교판 또한 전달되었고, 이는 여래장과 유식의 사상적 대립이라는 동아시아 유식불교의 이분법적 틀에 대한 일종의 이론적 바탕으로 받아들여지게 되었다.

3. 법성종과 법상종

동아시아 불교에 있어서 널리 받아들여지고 있는 또 하나의 이분법적 구분은 법성종과 법상종의 대칭 구도이다. 앞서 언급했듯이 처음 법상종이라는 명칭을 언급한 것은 법장이었지만 법성종과 법상종을 서로 대립되는 것으로 해석한 것은 법장의 제자 澄觀(738-839)이었다. 징관은 그의 오교판⁷⁾에서 법성

(ca. 627-705)와 慧沼(648-714) 간의 논쟁이 있었음이 밝혀져 있다. 자세한 논의는 吉村誠, 「唐初期の唯識學派と仏性論争」, 『駒沢大学仏教學部研究紀要』67(2009) 참조.

6) 위의 각주 3 참조.

7) 징관의 교판은 『華嚴經探玄記』에 나오는 법장의 오교판과 세 번째와 네 번째 가르침의 순서가 바뀐 것을 제외하면 동일하다. 즉 징관의 교판은 (1) 小乘敎, (2) 大乘始敎, (3) 大乘頓敎, (4) 大乘終敎, (5)

종을 근본적이고 주요한 가르침으로 해석하고 이에 반해 법상종을 부수적이고 종속적인 가르침으로 보면서 전자를 후자에 상위하는 가르침으로 설한다. 징관이 이와 같이 이 둘을 위계적 관점에서 해석한 것은 오교판 중 네 번째와 다섯 번째, 즉 大乘終敎와 大乘圓敎를 법성종으로 보고 두 번째인 大乘始敎를 법상종으로 보아서⁸⁾ 결국 원교인 화엄종이 시교인 법상종보다 우위에 있음을 공고히 하려는 의도였다. 이와 같이 징관은 한편으로는 화엄을 유식보다 더 높은 위치에 배정하고 다른 한편으로는 이 두 가르침을 각각 법성과 법상이라는 지위에 위계적으로 분류함으로써 유식에 대한 화엄종의 우월성을 강조하려 했던 것이다.

법성종과 법상종을 명확히 대조시키고 위계적으로 정의한 것은 징관이였다 하더라도 사실 성(性)과 상(相)의 개념은 일찍이 동아시아 사상에 있어서 널리 대조적으로 인식되어 온 개념쌍이라고 말할 수 있다. 다시 말해 징관은 동아시아 사상에 있어서 일반적으로 논의되는 성과 상의 개념을 그 가치론적 함의와 함께 불교에 적용시킨 것이다. 하지만 이러한 징관의 적용은 정확하지 않아 보이는데, 왜냐하면 법성종이 지칭하는 바가 경우에 따라 다른 것을 가리키고 있기 때문이다. 즉 법상종의 명칭은 항상 현장의 신유식을 지칭하는데 비해서, 법성종의 명칭은 때로는 법장이 처음 성과 상의 대립적 틀을 사용하였을 때와 같이 중관학과를 가리키기도 하고, 때로는 여래장의 가르침을 가리키기도 하고, 또 다른 때에는 법장 오교판의 상위의 세 가르침, 즉 終敎, 頓敎, 圓敎를 모두 가리키기도 한다. 일반적으로 말해서, 법성종과 법상종의 이분법은 전자를 우수한 가르침으로, 후자를 열등한 가르침으로 하는 위계적인 함의를 가지

大乘圓敎이다. 징관의 교판에서 대승시교는 十宗 가운데에서 일곱 번째인 三性空有宗로서 법상유식, 대승돈교는 여덟 번째인 眞空絶相宗로서 중관, 대승종교는 아홉 번째인 空有無礙宗로서 여래장학과, 대승원교는 열 번째이자 최고의 가르침인 圓融具德宗로서 화엄종에 해당한다 (今總收一代時敎. 以爲十宗. 第一我法俱有宗. … 二法有我無宗. … 三法無去來宗. … 四現通假實宗. … 五俗妄眞實宗. … 六諸法但名宗. … 七三性空有宗. … 八眞空絶相宗. … 九空有無礙宗. … 十圓融具德宗. … 前四唯小. 五六通大小. 後四唯大乘. 七即法相宗. 八即無相宗. 後二即法性宗. 又七即始敎. 八即頓敎. 九即終敎. 十即圓敎. (大方廣佛華嚴經疏 T1735:35.521a12-c07)).

8) 위의 각주 7 참조.

며, 따라서 법성종은 소위 일승의 가르침과 연관된 화엄종, 선종, 천태종 등의 학파를 가리키고 법상종은 신유식의 전통만을 가리키는 것으로 받아들여진다. 이와 같이 법성종과 법상종의 대립은 한편으로는 징관의 배타적인 교판의 수용을 통해서, 다른 한편으로는 이러한 법성종, 법상종의 구분과 구유식과 신유식, 또는 여래장과 유식 같은 다른 이분법들과의 연결을 통해 부지불식간에 동아시아 전통 속에 수용되어 온 것으로 보인다.

4. 구유식과 신유식을 종합하는 법상가들: 圓測(613-696)과 大賢(ca. 8세기)

동아시아 유식의 이분법적 구도는 신라시대 유식논사인 圓測 (613-696)의 사상적 지위를 규정하는 문제에도 영향을 미친다. 원측은 신유식의 개조로 여겨지고 있는 현장에게서 수학했다는 점에서 보통 신유식, 또는 법상종에 속하는 논사로 분류될 수 있다. 하지만 지금까지의 원측에 관한 연구에 따르면 원측의 학설은 기의 삼승설이나 오성각별설로 표방되는 전형적인 신유식의 입장과는 차별되는 것으로 평가되어 왔다. 즉, 원측은 신유식을 대변하는 논사인 기와 대비되어 신유식 사상 뿐 아니라 구유식가인 진제의 학설을 자주 의지하는 것으로 알려져 왔다.⁹⁾ 한편, 일본학자 우이 하쿠주(宇井伯壽, 1882-1963)가 진제의 구유식이 호법의 사상에 기반을 둔 법상종보다 무착이나 세친의 원의에 더 가까운 가르침이라고 주장한 이후¹⁰⁾에는 원측의 신구 융합적 사상경향은 신유식만을 대변하는 기와 대조되어 더욱 부각되었다.

9) 기즈카와 도모아키(橘川智昭)는 그의 논문 「일본의 신라유식 연구동향」에서 한국과 일본에서의 원측에 대한 기존의 연구 성과에 대해 개괄하고 있는데, 원측의 교학은 진제 계통의 학설을 중시하고 일체개성설을 창도했으며 신역과 구역을 절충한 점에서 기의 교학과 근본적인 차이점을 가지고 있다는 것이 학계에서 정설로 받아들여져 왔음을 지적한다(橘川智昭, 「일본의 신라유식 연구동향」, 한국유학생 인도학불교학연구회 편, 『일본의 한국불교 연구 동향』(서울: 장경각, 2001), p.100). 한편 백진순은 기존의 원측 교학에 대한 연구가 진제 사상과의 관계 또는 오성각별설이라는 두 가지 문제를 중심으로 진행되어 온 것을 지적하고 있다(백진순, 「원측교학의 연구 동향에 대한 비평과 제안」, 『불교학연구』 38 (2014), p.302). 이러한 연구 경향은 기존의 원측 연구가 바로 신유식과 구유식의 이분 구도의 틀과 맞물려 진행되어 왔음을 나타낸다.

10) 宇井伯壽, 『印度哲学研究』, 6 vols., vol. 6 (東京: 甲子社書房, 1924), 536. 또한 우이는 그 후 『攝大乘論研究』(東京: 岩波書店, 1966)에서도 『십대승론』의 번역에 있어서의 진제와 현장의 차이점의 분석을 통해 진제와 인도 유식학파와의 이론적 연계성을 증명하려 시도하였다.

원측 교학에 대한 이와 같은 연구 경향은 한편으로 신라 유식불교의 원류를 찾는 시도와 관련하여 논의되기도 한다. 왜냐하면 신라의 瑜珈祖로 알려진 大賢(ca. 8세기)¹¹⁾이 원측의 제자 道證(fl. 692)에게서 사사했다는 기록이 있기 때문이다.¹²⁾ 즉, 원측과 마찬가지로 대현은 현장이 새로 전래한 유식전적을 번역한 이후의 인물이라는 점에서 신유식, 또는 법상종 논사로서 논의되고 있지만 한편으로 한국 불교학계는 대현의 저술에서 구유식적 사상성향이 나타나고 있음에 주목하여¹³⁾ 원측과 함께 대현의 사상을 거의 신유식, 또는 법상종의 사상과 차별화시키려는 노력을 해 왔다. 또한 신유식과 구유식을 화합하는 원측과 대현의 학문적 성향은 흔히 한국불교의 ‘회통성’¹⁴⁾과 연결되어 설명된다. 범종파적 경향을 가지는 신라의 元曉(617-686)와 함께 원측과 대현의 신유식 융합적 사상 경향은 ‘회통적’ 또는 ‘종합적’ 한국불교의 특성을 반영하는 것으로 해석되어 왔다.

-
- 11) 瑜珈祖大德大賢住南山葺長寺 (三國遺事 T2039:49.1009c25). 대현은“太賢”으로도 알려져 있다. 주로 오나“태현”은 일본식 발음에서 와전된 오기임이 추정된다. 자세한 논의는 이수미, 『『大乘起信論內義略探記』로 본 大賢(ca. 8세기)의 唯識사상』, 『불교학연구』40(2014), pp 194-196 참조.
- 12) 예를 들어 申賢淑, 『新羅唯識相承論 - 門測의 道證、大賢의 繼承について』, 『印度學佛敎學研究』27-2 (1979), pp. 626-627 참조. 신현숙은 일본 율종 논사 쇼온(照遠, ca. 14c)의 『梵網經下卷古述記述述鈔』(『日本大藏經』100권, 제20권(東京: 講談社, 1973-1978), p. 233a)의 기록을 바탕으로 도증과 대현을 계보적으로 잇고 있다. 하지만 기즈카와 도모아키는 이러한 전승을 불확실한 내용으로 보고있다. 자세한 논의는 橋川智昭, 『일본의 신라유식 연구동향』, 한국유학생 인도학불교학연구회 편, 『일본의 한국불교 연구 동향』(서울: 장경각, 2001), p. 145, n. 89 참조.
- 13) 대현의 저술에는 오성각별설과 같은 법상종의 대표적 이론이 설명되어 있으면서도 보편적인 불성 이론과 같은 구유식 사상 또한 나타나 있다. 이런 점에서 전통적으로 대현이 성종에 속한 논사인 지 상종에 속한 논사인지에 관해 논란이 있어왔고, 현대 학자들 또한 이에 대해 합의점에 이르지 못하고 있다. 방인, 『太賢의 唯識哲學研究』(박사논문, 서울대학교, 1995), pp. 27-35; 『新羅 佛敎思想史에서의 太賢 唯識學의 意義』, 『白蓮佛敎論集』2 (1992) 참조.
- 14) 1930년대에 최남선이 한국불교를 會通佛敎 또는 通佛敎로 규정지은 이래 식민지시대의 민족주의적 정서 속에서 심지어 해방 이후까지도 이 주장은 많은 공감대를 형성하였고, 특히 신라승 원효의 和諍 사상은 한국 통불교의 전형으로 해석되어져 왔다. 그러나 1980년대 이후 통불교를 한국불교만의 특징이라고 할 수 있는가에 대한 비판적 성찰이 제시되었다. 이에 대한 논문으로는 Shim Jaeryong, “On the General Characteristics of Korean Buddhism-Is Korean Buddhism Syncretic?,” *Seoul Journal of Korean Studies* 2 (1989); 조은수, 「‘통불교’담론을 중심으로 본 한국불교사 인식」, 『불교평론』21 (2004); Pankaj N. Mohan, “Beyond the ‘nation-Protecting’ Paradigm: Recent Trends in the Historical Studies of Korean Buddhism,” *The Review of Korean Studies* 9(1) (2009) 등이 있다.

III. 전통적 이분법의 문제점들

1. 구유식과 신유식 구분의 문제점

동아시아 유식불교를 구분하는 이분법적 구도는 한편으로는 앞서 언급했듯이 광범위한 불교전통을 설명하는 유용한 틀로 기능하였지만 다른 한편으로는 복잡다단한 실제적 전통을 설명하는데 있어서 역사적 또는 이론적인 문제점들을 내포하고 있다. 최근 구유식 대 신유식, 또는 진제 대 현장이라는 전통적 이분법에 대해 의문을 제기하는 연구들이 나왔다. 칭켅(Ching Keng)은 그의 박사학위논문¹⁵⁾에서 『大乘起信論』의 저자가 진제라는 추정을 반증하면서 진제와 현장은 대립된 이론적 입장을 가진 것이 아니라 오히려 서로 유사한 입장을 취했을 가능성을 제시한다. 켅은 진제를 여래장사상가로 보는 기존의 주장은 후대의 섭론학과 논사인曇遷(542-607)을 통해 역으로 소급되어 유추된 견해로서 실제로 진제 자신은 소위 일승사상을 고수한 여래장사상가는 아니라고 하고, 같은 맥락에서 비록 진제가 『대승기신론』의 역자로 전해지고 있지만 실제로 진제와 『기신론』의 사상적 입장은 구분되어야 한다고 주장한다.¹⁶⁾ 또한 마이클 래디치(Michael Radich)는 진제의 阿末羅識(S. *amalavijñāna*)의 의미와 용법의 사상적 진화과정을 밝히는 광범위한 논문을 통해 여래장사상과 연결된다고 여겨지던 아말라식의 일반적 해석은 후기에 형성된 것이고 실제

15) Ching Keng, "Yogācāra Buddhism transmitted or transformed? Paramārtha (499--569) and his Chinese interpreters" (PhD Dissertation, Harvard University, 2009).

16) 칭켅은 『대승기신론』의 여래장 사상이 인도 유식사상과의 이론적 상이함을 분석하는 한편 돈황 사본 T2805가 진제의 저술과 이론적으로 연관성을 가짐을 증명하려 한다. 켅에 따르면 『기신론』과 돈황사본 T2805는 서로 이론적으로 상반되는 입장을 취하고 있으며 진자는 담천 계통의 섭론 학파에 의해 받아들여졌고 후자는 진제의 직계자인 道尼(fl. 590)에 의해 쓰여졌음이 추정될 수 있다. 이런 점에서 비록 전통적으로 진제가 『대승기신론』의 역자로 기록되어 있지만 진제는 『기신론』과 사상적으로 연결될 수 없다고 켅은 주장한다 (Ibid.). 진제의 교학체계에서 기존의 여래장사상과 완전히 합치될 수 없는 요소가 있음을 체계적으로 증명하려 한 것은 매우 중요한 시도이다. 하지만 최근 인도 유식이론을 반영하는 요소들이 『기신론』 내에 증명되고 있음을 고려할 때 『기신론』이 과연 인도유식과 사상적으로 배치되는 입장을 취하고 있는지는 더 고려되어야 할 사항으로 보인다. 기신론에 대한 기존의 연구동향에 대해서는 최연식, 「『대승기신론』과 동아시아 불교사상의 전개」, 『불교학리뷰』1 (2006); 석길암, 「근현대 한국의 『대승기신론소』·『별기』 연구사」, 『불교학리뷰』2 (2007) 등 참조.

로 진제의 저술에는 이러한 함의가 뚜렷이 나타나지 않음을 논증하고 있다.¹⁷⁾

경과 래디치의 연구가 진제에 초점을 맞추고 있다는 점에서 구유식의 입장에서 이분법적 구도의 문제점을 다루고 있는 것이라면, 신유식에 관한 연구 가운데에서도 이 이분법적 구도에 의문을 던지는 연구들이 있다. 일본 법상종에 관한 한 연구에 따르면 일본에 법상종을 처음으로 전래한 것으로 알려진 도쇼(道昭, 629-700)는 현장에게서 수학하고 귀국할 당시 신유식 전적뿐 아니라 다수의 진제의 저술 또한 전래하였다고 한다.¹⁸⁾ 또한 현장 하에는 구유식 계통의 섭론학승이 상당수 수학하고 있었다는 연구도 있다.¹⁹⁾ 이러한 연구들은 현장이 비록 신유식의 개조로 알려져 있지만 사실상 구유식 논사들과도 학문적 연계성을 가지고 있었음을 암시하며, 현장과 진제의 사상적 연관성이나 그들의 법상종과의 계보적 연결성과 같은 문제들에 대해 세밀한 재검토가 필요하다는 것을 시사한다.

진제의 유식사상은 처음부터 학계의 주목을 받았던 것은 아니었다. 법상종이 인도 유식을 잇는 정통 유식학파라고 여겨질 무렵²⁰⁾ 진제의 유식사상에 주목한 것은 일본학자 우이 하쿠주였다. 우이 하쿠주는 진제의 淨品唯識과 不淨品唯識, 또는 正觀唯識과 方便唯識의 이론²¹⁾을 각각 두 가지 레벨의 유식의 가르침이라고 해석하였다. 즉 정품유식은 識과 境이 모두 사라진 境識俱泯의 경지

17) Michael Radich, "The Doctrine of *Amalavijñāna in Paramārtha(499-569), and Later Authors to Approximately 800 C.E.," *Zinbun* 41 (2008) 참조.

18) 井上光貞, 「南都六宗の成立」, 『日本歴史』156 (1961): 7; 富貴原章信, 『日本唯識思想史』(東京: 国書刊行會, 1989), 44 참조.

19) 末木文美士, 「日本法相宗の形成」, 『仏教学』32 (1992): 128 참조.

20) 일본불교 전통에서 법상종은 유식의 “정계”로 여겨져 왔는데 이런 맥락에서 자은 기와 慧沼(648-714), 智周(668-723)는 현장의 학풍을 잇는 정통의 3대 법상논사로서 “三祖의 定判”(J. *sanso no jōhan* 三祖의 定判)이라고 불려졌다. 한편 이러한 “정계”에 대비하여 신라의 원측, 도중, 勝莊(미상), 대현과 같은 신라의 유식논사들은 “異派”로 분류되었다(深浦正文, 『唯識學研究』1: 246-68 참조).

21) 이 개념들은 진제의 『轉識論』과 『十八空論』에 다음과 같이 나온다. 何者立唯識義。意本為遣境遣心。今境界既無唯識又泯。即是說唯識義成也。此即淨品煩惱及境界並皆無故。又說唯識義得成者。謂是一切法種子識。如此如此造作迴轉。或於自於他。互相隨逐。起種種分別及所分別。由此義故離識之外諸事不成。此即不淨品。但遣前境未無識故(轉識論 T. 1587:31.62b22-28); 第三明唯識真實。辨一切諸法唯有淨識。無有能疑。亦無所疑。廣釋如唯識論。但唯識義有兩。一者方便。謂先觀唯有阿梨耶識。無餘境界。現得境智兩空。除妄識已盡。名為方便唯識也。二明正觀唯識。遣蕩生死虛妄識心。及以境界。一皆淨盡。唯有阿摩羅清淨心也(十八空論 T.1616:31.864a22-28).

이고, 반면에 부정품유식은 식만 사라지고 경은 남아있는 識有境空의 경지라고 해서 정품유식을 더 높은 경지의 유식이라고 해석했다.²²⁾ 그리고 그는 진제가 부정품유식뿐 아니라 정품유식을 모두 설하고 있는데 비해 호법의 유식, 즉 법상종에서는 낮은 단계의 유식인 부정품유식만을 설한다고 한다.²³⁾ 또한 우이 하쿠주는 당초기 논사 靈潤(fl. 650)²⁴⁾과 일본 강호시대 화엄논사인 후자쿠(普寂, 1707-1781)에 의거하여 정품유식을 법장 오교관의 여래장연기종과 연결시키는데,²⁵⁾ 법장이 교관에서 여래장종을 법상종보다 상위의 가르침으로 해석한 것을 고려할 때 정품과 부정품유식을 각각 여래장종과 법상종에 연결하는 우이 하쿠주의 해석 또한 이러한 법장의 위계적 관점을 그대로 반영하고 있다고 할 수 있다. 진제와 현장의 사상을 법장의 여래장종과 법상종과 연결하여 여래장종을 더 우위로 보는 위 하쿠주의 이와 같은 관점은 바로 구유식과 신유식, 진제와 현장의 이분법적 구도의 형성에 지대한 영향을 미쳤다.

하지만 이러한 위 하쿠주의 주장은 후에 다른 일본학자들에 의해 비판되었다. 예를 들어 유키 레이몬은 진제의 사상을 법상종보다 우위로 보는 우이 하쿠주의 해석은 다만 후자쿠의 입장, 즉 화엄종의 종파적 교판론의 확장이라고 비판하였다.²⁶⁾ 그리고 유키는 진제의 정관유식과 방편유식의 구분은 우이가 주장하듯이 차별적인 두 레벨의 유식이론을 말하는 것이 아니라 단지 수행의 두 단계, 즉 見道(S. *darśanamārga*)와 方便道(S. *upāyamārga*)를 지칭하는 것임을 논증한다.²⁷⁾ 또한 우에다 요시부미는 진제의 사상을 여래장연기종으로 해석한 후자쿠의 관점에 의문을 표하면서 『섭대승론석』에 나타나는 그의 사상은 여래장연기설이 아니라 철저히 아뢰야식연기설을 설하는 것이라고 주장

22) 宇井伯壽, 『印度哲学研究』6 vols., vol. 6(東京: 甲子社書房, 1924), 329.

23) Ibid., 329; 456-457. 그 외 宇井伯壽, 『攝大乘論研究』(東京: 岩波書店 1966), 71-73 참조.

24) 영운은 『열반경』과 『섭대승론』에 조예가 깊다고 알려진 당초기의 대표적 학승 가운데 한 사람으로서 현장의 제자인 신태와 불성에 관한 논쟁을 벌인 것으로 알려져 있다. 위의 각주5 참조.

25) 宇井伯壽, 『印度哲学研究』6 vols., vol. 6(東京: 甲子社書房, 1924), 402-03; 530-34.

26) 結城令聞, 「近世唯識研究の或る系譜についての評論」, 『仏教の歴史と文化: 仏教史学会30周年記念論集』, 佛敎史学会 편(京都: 同朋舎出版, 1980), 898-99.

27) Ibid., 897-98.

한다.²⁸⁾ 이런 모든 연구결과를 고려해 볼 때 진제와 현장을 구유식과 신유식에 배대하면서 이 각각을 여래장연기종과 법상종으로 이분하는 관점은 재고되어야 할 것으로 보인다.

2. 여래장과 유식 또는 일승과 삼승 구분의 문제점

구유식과 신유식, 진제와 현장의 대립적 구도뿐 아니라 여래장과 유식, 또는 일승과 삼승의 대립적 구도에 대해서도 의문을 던지는 연구들이 있다. 이론적으로 볼 때 여래장과 유식사상이 서로 대립적인 체계인가 아닌가 하는 것은 지속적으로 제기되어 온 문제이다. 예를 들어 박태원은 세친 이래의 초기 유식사상 때로부터 이 두 사상이 서로 연관되어 있을 가능성을 제기한다. 그는 이론종 논사 淨影慧遠(523-592)이 『대승기신론』은 여래장 논서이지만 대표적인 유식 논서인 『섭대승론』과 그 이론적 근거를 같이 한다고 해석하였음을 지적하고²⁹⁾ 이러한 정영혜원의 입장과 여래장과 유식이론을 차별적으로 해석하는 법장의 입장을 대비시키고 있다.³⁰⁾ 칭경 또한 비록 『대승기신론』과 같은 저술에 나타나는 여래장의 개념과 같은 의미는 아닐지라도 유식학파의 개조인 세친 또한 여래장 개념을 받아들였다고 주장한다.³¹⁾

실제로 법장의 교판에 나타나는 여래장과 유식의 배타적 구별이 현대 불교학계에까지 널리 받아들여진 것은 일본 화엄전통이 주로 법장의 화엄사상을 중심으로 형성되었다는 점에 기인하는 듯 하다. 일본 화엄종은 나라시대 여섯 종파(奈良 六宗) 중 하나로서 『華嚴五教章』과 같은 법장의 주석서를 중심으로 성립되었다. 따라서 법장의 화엄사상은 전통적 일본 화엄종뿐 아니라 그 이후의 현대 불교학계에서 화엄학의 정통으로서 받아들여져 왔고 이와 함께 여래장과 유식을 위계적으로 구별하는 법장의 교판 또한 수용되었다.³²⁾ 이와 관련

28) 上田義文, 『佛敎思想史研究』(京都: 永田文昌堂, 1967), 242-55.

29) 박태원, 「慧遠의 起信論觀 - 八, 九識說의 사상평가적 의미를 중심으로」, 『철학연구』14 (1990): 78-79.

30) Ibid., 85.

31) Keng, "Yogācāra Buddhism transmitted or transformed? Paramārtha (499-569) and his Chinese interpreters," 401-04.

하여 박태원은 현대 일본 불교학계에서 이룩한 여래장사상에 대한 성과는 바로 법장의 기신론관을 바탕으로 한다는 것을 일본 학계 자신에서도 인정한다는 점을 지적하고 있다.³³⁾ 다시 말해 일본의 여래장사상에 대한 이해는 바로 법장의 해석을 반영하는 것이고 이런 점에서 여래장사상과 유식사상을 서로 배타적으로 이해하는 법장의 관점 또한 일본 학계에 널리 받아들여지고 있음을 알 수 있다.

법장이 교판을 통해 유식사상을 여래장사상보다 열등한 가르침으로 해석한 것은 자존인 화엄종을 법상종보다 상위로 배치하려는 법장의 의도에서 비롯되었다고 보는 시각이 있다. 화엄종의 위치를 공고히 하려는 법장에게는 당시 이론적 정치적으로 중심적 위치를 차지하는 법상종을 극복하는 것이 가장 시급한 문제였을 것이기 때문이다.³⁴⁾ 이런 점에서 볼 때 여래장과 유식사상의 대립적 이분법의 형성이 법장의 특수한 종파의식과 무관하지 않음이 논증되어 왔음을 알 수 있다.

하지만 법장의 교판에 나타나 있는 여래장과 유식의 대립구도는 앞서 언급한 구유식과 신유식의 구분과 대응하는 부분이 있는 것이 사실이고 이 때문에 법장의 관점은 그 종파적 한계성에도 불구하고 화엄종 교리의 중심으로 널리 받아들여져 왔다. 비록 법장의 교판론이 특정한 역사적 상황 하에서 형성된 자중 중심의 관점을 반영하고 있다 할지라도 여래장사상과 유식사상은 각각 구유식과 신유식에 대응되는 주요 사상으로 해석되어 왔고, 따라서 신구유식의

32) 요시즈 요시히데는 법장의 관점을 정통 화엄학으로 여기는 일본 학계의 경향을 비판하고 있다. 吉津宜英, 『華嚴一乘思想の研究』(東京: 大東出版社, 1991), 9-11 참조.

33) 박태원, 「『대승기신론』(大乘起信論) 사상에 관한 법장(法藏)의 관점」, 『金忠烈博士回甲記念論文集: 자연과 인간 그리고 사회』, 김충렬박사회갑기념논문집간행위원회 편(서울: 형설출판사, 1992), 141.

34) 가마타 시게오는 법장이 법상종을 극복하고 화엄종을 선양한 것을 정치적 이데올로기를 필요로 하는 則天武后(624-705)의 상황과 연결지워 해석한다(鎌田茂雄, 『中國華嚴思想史の研究』(東京: 東京大學東洋文化研究所, 1965), 146-49). 한편 법장의 화엄사상을 정치적 이데올로기만으로 환원시켜 해석하는 것을 반박하는 연구도 있다. 이시이 코세이는 비록 측천무후와 법장이 자신들의 목적을 위해 서로를 이용한 것은 사실이지만 법장은 무후 주변의 다수의 승려들 중 하나에 지나지 않았고 화엄교학을 정치 이데올로기로 해석한 것은 태평양 전쟁시 민족주의자들의 비판을 피하려는 일본 불교인들에 의해 고안된 것이라고 주장한다(石井公成, 「大東亞共榮圏の合理化と華嚴哲学(1): 紀平正義の役割を中心として」, 『仏教学』, no. 42 (2000)).

이해에 있어서 법장의 해석이 그대로 적용되어 온 것이다. 게다가 유식사상보다 여래장사상을 우위에 두는 법장의 교판은 삼승 또는 소승보다 일승 또는 대승에 치중되어 있는 동아시아의 전통적인 사상적 편향성³⁵⁾과도 연결된다. 즉, 법장의 교판은 삼승을 주장하는 유식사상을 일승적 여래장사상보다 하위에 배치함으로써 삼승 또는 소승을 일승 또는 대승보다 열등한 것으로 보는 동아시아의 일승 편향적 경향성을 그대로 반영하고 있다.

3. 법성종과 법상종 구분의 문제점

법성종과 법상종은 서로 대비적인 입장을 나타내는 두 사상조류로서 이분되어 논의되어 왔지만 앞서 언급했듯이 법상종이라는 광범위한 범주 내에는 원측이나 대현과 같이 신유식뿐 아니라 구유식적 측면 또한 지니는 논사들이 존재한다. 이들과 같이 복합적 사상경향을 가지는 논사들의 경우를 고려할 때 법성종과 법상종이라는 대립적 이분법은 항상 적용되지 않는 단순한 구도임을 알 수 있다.

법성종과 법상종의 대립적인 구도에 있어서 고려되어야 할 점은 앞서 언급했듯이 이러한 대립적 위계적 구도에는 법장과 징관의 종파적 의도와 연계되어 있다는 것이다. 법상종이라는 명칭 또한 이런 맥락을 가지고 있음은 앞서서도 논의하였다. 실제로 법장과 징관의 사상체계 내에 내포된 법상종에 대한 비하적 함축성이 법상종 내부의 사상적 다양성이 무시된 채 전 신유식 전통에 적용되어 온 경향이 있다. 법상종에 대한 이러한 비하적 해석은 우이 하쿠주와 같은 학자가 진제의 유식사상을 법상종보다 상위의 가르침으로 해석하면서 부지불식 간에 형성되어 온 듯 하다. 그러나 앞서 언급하였듯이 우이 하쿠주의 해석에는 문제가 있다는 점이 지적되어 왔고 이러한 점에서 이 법성종과 법상

35) 나가오 가진은 일승과 삼승이론이 인도불교 전통에서는 균형적으로 발전되어 일승을 표방하면서도 삼승을 수용하고 삼승을 표방하면서도 일승을 수용하지만, 반면에 중국불교 전통에서는 삼승을 격하하고 일승만을 강조한다고 하면서 그 예로 화엄종의 別教一乘 개념을 들고 있다. 長尾雅人, 「一乘・三乘の論議をめぐって」, 『塚本博士頌壽記念: 仏教史学論集』, 塚本博士頌壽記念會 편 (京都: 塚本博士頌壽記念會, 1961), 535-39 참조.

종의 구분을 실제 학파들의 상황에 적용할 때에는 각별한 주의가 필요할 것으로 보인다.

4. 원측과 대현사상 이해에 있어서의 문제점

원측과 대현이 법상종 논사들이면서도 구유식과 신유식을 융합하는 사상적 경향을 가진다는 점은 동아시아 유식전통의 이분법적 구도 상에서 볼 때 이들 논사들의 법상종 내 사상적 지위를 규정하는 데 문제를 야기한다.

이분법적 구도에서 본다면 신유식은 자은 기의 사상을 바탕으로 수립된 법상종과 동일시되고 있기 때문에 자은의 유식학적 관점이 신유식의 기본적인 이론근거 또는 소위 “정통”이라고 여겨진다. 하지만 자은의 사상적 입장을 법상종의 정통적 이론이라고 보게 된다면 자은학과 이론적으로 차별을 나타내는 원측의 학파는 불가피하게 소위 이 “정통”에서 벗어나는 입장을 취하는 것으로 해석될 수밖에 없다. 원측의 유식사상을 “이단”이라고 한 자은의 문도들의 비방이 근거 없는 매도로 드러났지만 법상종이 기의 사상을 근거로 형성되었다는 사실로 인해 기와 다른 사상적 관점은 단지 자은의 입장과 다르다는 이유로 “방계” 또는 “이파”로 분류될 소지를 가진다. 다시 말해 신유식이 자은의 법상종과 동일시되는 한 이 신유식의 전통 안에서 자은과 다른 입장을 가지는 원측은 신유식, 또는 법상종의 방계로 규정될 수밖에 없다는 것이다.

나아가 원측의 학풍을 잇는 것으로 여겨지는 대현 또한 현장 이후의 유식논사로서 신유식가 또는 법상가로 분류될 수 있는 것은 틀림없지만 원측과 마찬가지로 기와 다른 성향을 가지는 논사이기 때문에 법상종의 전형(또는 “정통”?)에서는 벗어나는 사상가로 분류될 수밖에 없다. 이 문제는 소위 신유식의 범주에는 다양한 조류가 존재함에도 불구하고 이분법의 대립구도 내에서 여래장사상에 대립하는 자은의 법상종만을 가지고 신유식을 논하기 때문에 파생되는 문제점으로 보인다.

게다가 원측의 유식사상과 관련하여 최근에는 원측의 사상을 진제와 연결하여 보는 기존의 해석에 의문을 제기하는 연구들이 발표되고 있다. 기츠카와

도모아키를 포함한 여러 일본학자들은 근래에 원측과 자은 기가 사상적으로 유사한 입장을 취함을 논증하는 연구를 발표하였다.³⁶⁾ 이 연구들에 의하면 원측의 유식적 입장은 진제가 아니라 현장의 이론들에 근거하고 있고, 원측이 기와 마찬가지로 오종성설을 주장한다고 한다. 이러한 연구들은 원측의 사상적 성향을 구유식 또는 일승에 초점을 맞추어 해석하던 기존의 연구방향과 정면으로 대치하는 주장이다.

이런 맥락에서 본다면 원측의 유식계통에 속한다고 추정되었던 대현의 사상적 입장 또한 의문시된다. 게다가 대현은 앞서 언급한 것과 같이 원측의 제자인 도증에게서 사사한 것으로 추정되었지만 『成唯識論』에 대한 대현의 주석서인 『成唯識論學記』에 나타나는 대현의 태도는 이러한 주장을 반드시 뒷받침하는 것으로는 보이지 않는다. 왜냐하면 『成唯識論學記』에서 대현은 원측, 도증, 기의 학설 모두를 때로는 받아들이기도 하고 때로는 비판하면서 조술하고 있기 때문이다.³⁷⁾

기존의 해석과 배치하는 원측에 대한 연구가 제시되고 있고 따라서 원측에 대한 해석이 재검토되어야 하는 상황에서 원측을 계승하는 것으로 여겨졌던 대현의 사상적 입장도 마찬가지로 재조명되어야 하는 것으로 보인다.

IV. 전망과 과제

지금까지 동아시아 유식사상을 설명하는 데 있어서 기존의 이분법적 구도가 가지는 문제점들을 기존 연구들에 대한 재고를 통해 살펴보았다. 하지만 이

36) 橋川智昭, 「円測による五性各別の肯定について－円測思想に対する皆成的解釈の再検討」, 『仏教学』(1999) 그리고 「真諦訳・玄奘訳撰大乘論」と円測, 『印度學佛教學研究』43, no. 1 (1994); 木村邦和, 「仁王経疏」間の学説の異同-2-真諦三蔵学説の継承状況, 『印度學佛教學研究』29, no. 2 (1981); 木村邦和, 「真諦三蔵の学説に対する西明寺円測の評価-解深密経疏の場合」, 『印度學佛教學研究』30, no. 1 (1981) 등 참조.

37) 인용의 횟수로 볼 때 오히려 기를 가장 많이 인용하고 있다. 즉, 요시즈에 의하면 기는 565회, 원측은 439회, 도증은 146회 인용되고 있다고 한다. 吉津宜英, 「太賢の『成唯識論學記』をめぐって」, 『印度學佛教學研究』41(1992): 118-19 참조.

러한 문제점의 진단은 다만 앞으로 진행된 더 방대한 연구의 출발점일 뿐이다. 앞서도 언급했듯이 일차자료의 분석을 통한 구체적이고도 체계적인 연구는 앞으로 포괄적으로 진행되어야 할 것이다. 이러한 이분법적 구도가 생겨난 사상적 배경은 무엇인지, 이러한 구도를 통하여 교리적 또는 역사적으로 동아시아 유식불교가 어떠한 변용을 겪었는지, 그리고 만약 이 구도가 원래의 동아시아 유식불교를 설명하는데 한계점을 가지는 구도라면 이를 대신하는 틀은 어떠한 것이 될 것인지 등을 고찰하는 것이 앞으로의 과제일 것이다. 이러한 점을 염두에 두고 앞으로의 연구과제에 있어 우선 주목해야 할 점들을 간략히 언급해 보고자 한다.

우선 구유식과 신유식, 진제와 현장의 이분법의 구도에서 본다면, 엄밀히 말해 현장 자신이 법상종과 직접적으로 연계되어 있는 것은 아니라는 점에 주목해 볼 수 있다. 비록 현장이 법상종을 체계화한 기의 스승이고 법상종은 현장이 수입하여 새로이 번역한 유식전적을 바탕으로 형성되었지만 이것이 현장 자신이 법상종과 직접 연계됨을 의미하는 것은 아니다. 오히려 법상종을 정계로 강조해온 학계의 성향이 현장을 기의 계보에 포함시키는 결과를 가져왔을 가능성을 고려해야 한다. 더구나 법상종은 기의 주석서를 바탕으로 형성되었으므로 현장 당시에는 법상종이라는 학파적 공동체가 형성되어 있지 않음에 유의해야 할 것으로 보인다.

현장과 법상종과의 사상적 연계성이라는 문제에 있어서 한 가지 언급할 점은 현장과 법상종 간의 현재의 연계성이 개별적인 두 가지의 사실이 역사적 흐름 속에서 부지불식간에 융합된 결과에 의한 것이 아닐까 한다. 즉 신유식은 현장의 신역을 기반으로 한 유식전통을 가리키는 것과 법상종이 현장의 신역을 기반으로 한 주요 유식학파였다는 두 가지 사실이 융합된 결과 현장을 법상종과 연계한 것이 아닌가 한다. 다시 말하자면, 비록 기의 법상종이 현장의 신역을 바탕으로 수립되었다 할지라도 이것이 바로 현장이 기의 법상종에 속함을 의미하는 것은 아니라는 것이다; 또한 법상종이 신유식 전통 내에서 대표적 학파인 것이 사실이지만 이것이 기의 법상종이 신유식 전체와 동일함을 의미

하는 것은 아니다. 이런 점에서 볼 때 현장의 학풍이 기의 법상종과 반드시 연결되어야 할 이유는 없으며, 법상종 또한 신유식 전체가 아니라 단지 기의 학파에 한정되는 명칭으로 제한되어야 할 것으로 보인다. 그리고 여래장과 유식의 이분법적 구도의 측면에서 볼 때에도 이 구도가 여래장연기종과 법상유식종을 대비시키는 법상의 교판을 반영하고 있다는 점에서 이 이분법 구도에서의 유식은 자은의 법상종에 한정되어 이해되어야 할 것이다. 법상종과 신유식의 불명확한 경계점의 재조명과 이를 바탕으로 한 동아시아 유식전통의 이분법적 구도의 문제점들에 대한 보다 면밀한 검토가 앞으로 이루어져야 할 것이다.

참고문헌

- 『十二門論宗致義記』(T1826)
- 『大乘起信論義記』(T1846)
- 『大方廣佛華嚴經疏』(T1735)
- 『入楞伽心玄義』(T1790)
- 『三國遺事』(T2039)
- 『續高僧傳』(T2060)
- 『梵網經下卷古迹記述迹鈔』(『日本大藏經』20)

- 가츠마타 슌교 勝又俊教, 『仏教における心識説の研究』. 東京: 山喜房佛書林, 1961.
- 기무라 구니카즈 木村邦和, 「仁王經疏」間の学説の異同-2-真諦三蔵学説の継承状況, 『印度學佛教學研究』29, no. 2 (1981): 602-603.
- _____, 「真諦三蔵の学説に対する西明寺円測の評価--解深密経疏の場合」, 『印度學佛教學研究』30, no. 1 (1981): 373-376.
- 기츠카와 도모야키 橘川智昭, 「真諦訳・玄奘訳『撰大乘論』と円測」, 『印度學佛教學研究』43, no. 1 (1994): 234-237.
- _____, 「円測による五性各別の肯定について-円測思想に対する皆成的解釈の再検討」, 『仏教学』(1999): 95-117.
- _____, 「일본의 신라유식 연구동향」, 한국유학생 인도학불교학연구회 편, 『일본의 한국불교 연구 동향』. 93-162. 서울: 장경각, 2001.
- 나가오 가진 長尾雅人, 「一乗・三乗の論議をめぐって」, 塚本博士頌壽記念會 편, 『塚本博士頌壽記念: 仏教史学論集』. 京都: 塚本博士頌壽記念會, 1961.
- 나카무라 하지메 鎌田茂雄, 『中國華嚴思想史の研究』. 東京: 東京大學東洋文化研究所, 1965.
- 다케무라 마키오 竹村牧男, 「地論宗・撰論宗・法相宗」, 平川彰, 梶山雄一, 高崎直道 편, 『唯識思想講座・大乘仏教』 vol. 8. 263-301. 東京: 春秋社, 1982.
- 박태원, 「慧遠의 起信論觀-八, 九識説의 사상평가적 의미를 중심으로」, 『철학연구』14 (1990): 63-86.

- ____, 「太賢의 唯識哲學研究」(박사논문, 서울대학교, 1995).
- ____, 「新羅 佛教思想史에서의 太賢 唯識學의 意義」, 『白蓮佛教論集』2(1992): 267-304.
- 백진순, 「원측교학의 연구 동향에 대한 비평과 제안」, 『불교학연구』38(2014): 295-328.
- 석길암, 「근현대 한국의 『대승기신론소』·『별기』 연구사」, 『불교학리뷰』2(2007): 9-39.
- 스에키 후미히코 末末文美士, 「日本法相宗の形成」, 『仏教学』32(1992): 127-145.
- 申賢淑, 「新羅唯識相承論－円測の道証, 大賢の継承について」, 『印度學佛教學研究』27-2(1979): 626-627.
- 요시무라 마코토 吉村誠, 「唐初期の唯識学派と仏性論争」, 『駒沢大学仏教学部研究紀要』67(2009): 310-296.
- _____ 吉津宜英, 「性相融会について」, 『駒澤大學佛教學部研究紀要』41(1983): 300-321.
- _____, 「太賢の『成唯識論学記』をめぐって」, 『印度學佛教學研究』41(1992): 117-123.
- 우에다 요시부미 上田義文, 『佛教思想史研究』. 京都: 永田文昌堂, 1967.
- 우이 하쿠주 宇井伯壽, 『印度哲学研究』, 6 vols., vol. 6. 東京: 甲子社書房, 1924.
- _____, 『佛教汎論』, 2 vols., vol. 1. 東京: 岩波書店, 1947.
- _____, 『攝大乘論研究』. 東京: 岩波書店, 1966.
- 유키 레이몬 結城令聞, 「近世唯識研究の或る系譜についての評論」, 佛教史学会 編, 『仏教の歴史と文化: 仏教史学会30周年記念論集』. 894-907. 京都: 同朋舎出版, 1980.
- 이노우에 미츠사다 井上光貞, 「南都六宗の成立」, 『日本歴史』156(1961): 2-14.
- 이수미, 「『大乘起信論內義略探記』로 본 大賢(ca. 8세기)의 唯識사상」, 『불교학연구』40(2014): 183-223.
- 이시이 코세이 石井公成, 「大東亜共栄圏の合理化と華嚴哲学(1): 紀平正美の役割を中心として」, 『仏教学』, no. 42(2000): 1-28.
- 조은수, 「‘통불교’담론을 중심으로 본 한국불교사 인식」, 『불교평론』21(2004).
- 최연식, 「『대승기신론』과 동아시아 불교사상의 전개」, 『불교학리뷰』1(2006): 57-70.
- 후카우라 세이분 深浦正文, 『唯識學研究』1. 京都: 永田文昌堂, 1954.
- 후키하라 쇼신 富貴原章信, 『日本唯識思想史』. 東京: 国書刊行会, 1989.
- Keng, Ching. “Yogācāra Buddhism transmitted or transformed? Paramārtha (499-569) and his Chinese interpreters.” PhD Dissertation, Harvard University, 2009.

- Radich, Michael. “The Doctrine of **Amalavijñāna* in Paramārtha(499-569), and Later Authors to Approximately 800 C.E.” *Zinbun* 41 (2008): 45-174.
- Mohan, Pankaj N. “Beyond the ‘nation-Protecting’ Paradigm: Recent Trends in the Historical Studies of Korean Buddhism.” *The Review of Korean Studies* 9(1) (2009).
- Shim, Jaeryong. “On the General Characteristics of Korean Buddhism-Is Korean Buddhism Syncretic?” *Seoul Journal of Korean Studies* 2 (1989).

Problems on Traditional Bifurcation of East Asian Yogācāra Buddhism

Lee, Sumi
Research Professor
Academy of Buddhist Studies, Dongguk University

East Asian Yogācāra Buddhism has been explained through traditional bifurcations, such as “Old” and “New” Yogācāra Buddhism, Tathāgatagarbha and Yogācāra, One Vehicle (一乘, S. *eka-yana*) and Three Vehicles (三乘, S. *tri-yana*), or Dharma Nature School (法性宗) and Dharma Characteristics School (法相宗). These conceptual pairs have served as useful tools in explaining the historical development and doctrinal evolvement of East Asian Yogācāra tradition. These simplistic binary frames, however, contain historical and/or doctrinal problems in understanding the complicated aspects of the development of the Yogācāra tradition in East Asia. In this regards, this paper critically reflects on theoretical implications of the traditional bifurcations by analyzing previous studies related to this subject, thereby disclosing fundamental problems of the binary frame. The paper finally discusses the prospect of studies on East Asian Yogācāra Buddhism.

Keywords

Old Yogācāra, New Yogācāra, *tathāgatagarbha*, One Vehicle, Three Vehicles, Dharma Nature School, Dharma Characteristics School

2015년 11월 04일 투고
2015년 12월 04일 심사완료
2015년 12월 08일 게재확정