

중국불교의 현세간주의 특색

- 천태의 공·가·종의 관점을 중심으로 -

이병욱 (고려대학교 강사)

I. 서론

인도에서 전래되어 온 불교가 중국에 정착하는 데는 크게 보아서 3 단계의 변화과정을 겪었다. 첫째, 후한 초에 처음으로 불교가 중국에 전래되기 시작하였는데, 후한 대에는 신선방술을 바탕으로 한 황로(黃老)사상을 매개로 하여 불교가 수용되었다. 둘째, 위진시대에는 노장(老莊)사상을 연결고리로 하여 불교가 이해되었는데, 이것을 격의불교(格義佛敎)라고 한다. 셋째, 남북조시대에 불교는 더욱 연구되었고, 수당시대에 접어들면서 불교는 중국화 하였다.

이러한 중국불교의 특징으로 일반적으로 다음의 4가지를 거론할 수 있다.¹⁾ 첫째, 위경(僞經)의 성립이다. ‘위경’은 인도문화권에서 성립된 것이 아니고, 중국에서 작성된 경전을 말하는 것이다. 그 대표적인 것으로 『부모은중경(父母恩重經)』을 들 수 있다. 초기불교에서도 부모와 자식 간의 윤리에 대해 말하고 있지만, 그것은 쌍방이 서로 자신의 도리를 다할 것을 말하는 것이었고, 중국의 유교에서 말하는 가부장적 효(孝)사상과는 다른 것이었다. 그래서 중국문화에 적응하기

* 이 논문은 2004년도 고려대학교 부설연구기관 연구교원 지원사업(철학연구소)에 의해서 연구되었음.

1) 조영록 외, 『동양의 역사와 문화』 (국학자료원, 1998), 105-107쪽.

위해서 불교 쪽에서는 『부모은중경』을 제작해서 유교의 효(孝)사상을 받아들였다. 나아가 5계(五戒)와 5상(五常)이 같은 내용이라는 견해가 불교와 유교 쪽에서 서로 제시되기도 하였다.

둘째, 불교교단과 국가권력의 관계에서 볼 때, 중국불교는 국가권력에 종속적인 위치에 있었다는 점이다. 인도불교에서는 이념적으로는 불교교단은 세속의 왕권과 관련이 없고, 실제로 세간의 정치가 불교교단에 간섭하는 일이 없었다. 그에 비해 중국에서는 왕권이 강하였기 때문에 불교교단은 지배권력과 타협하지 않을 수 없었다. 물론 동진의 혜원(慧遠)은 불교의 출세간성(出世間性)이나 초월성을 강조하기도 하였지만, 북조에서는 ‘제왕 곧 여래’라는 관념이 유행하였고, 이런 관념이 수당시기의 불교에 큰 영향을 주었다.

셋째, 교상판석(敎相判釋)을 중심으로 한 종파(宗派)불교가 성립하였다는 점이다. 교상판석은 줄여서 ‘교판(敎判)’이라고도 한다. 이는 경전의 내용을 어떤 기준에 근거해서 분류하고 평가하는 것을 의미한다. 중국에 전해진 경전은 인도불교의 역사적 발전에 대응하여 전해진 것이 아니었다. 초기불교의 경전이나 대승불교의 경전이 순서에 맞추어서 전해진 것이 아니고, 우연히 소개되었기 때문에 한문으로 번역된 한역경전을 체계적으로 이해하기 어려웠다. 이렇게 전래된 불교경전에 대해 체계화하고 평가하는 작업이 필요했고, 이러한 작업, 곧 교판에 근거해서 여러 종파 불교가 성립되었다.

넷째, 출세간보다 세간(世間)에 비중을 두는 경향이다. 인도의 불교는 대체로 출세간적 경향을 띠었다고 평가할 수 있다. 그에 비해, 중국의 문화는 현세간(現世間)에 의미를 두고 있으므로, 중국불교는 세간에 강조점을 두는 이념체계를 갖추게 되었다. 특히 이렇게 세간에 비중을 두는 종파는 ‘선종’이라고 할 수 있다.²⁾

2) 김영욱, 「현세간 중시의 새로운 선법의 출발점」, 『논쟁으로 보는 불교철학』 (에문서

그런데 네 번째 주장에 대해서는 대승불교의 전반적 흐름이 중생구제의 자비사상을 강조하고 있다고 반론할 수도 있을 것이다.³⁾ 이에 대해 필자는 대승불교는 대중화에 강조점을 둔다고 한다면, 중국대승불교는 대중화의 기반 위에 현세간을 강조한다는 점에 차이점이 있다고 지적하고자 한다.

이 논문에서 연구하는 주제는 위 4가지 특징 가운데 네 번째 항목 곧 출세간보다 세간에 비중을 두는 경향, 다시 말해서 ‘현세간주의(現世間主義)’에 관한 것이다. 이 논문에서는 중국불교의 여러 종파를 가로질러서 어떻게 현세간주의가 드러나는지 검토하고자 한다.

일반적으로 말해서, 불교철학(중국불교)에 대한 연구는 아무래도 일본에서 가장 성행하고 있는데, 일본불교학연구의 특징이 한 쪽만을 깊숙이 파고드는 것이어서, 한 종파에 대한 연구는 상당히 많이 진척되어 있지만, 종파간의 연결점에 대한 검토는 미약한 편이다. 아직 제대로 된 ‘중국불교사상사’가 없다고 해도 지나친 말은 아닐 것이다. 따라서 종파를 해체시키고 그 안에 들어있는 내용만을 가지고 불교철학을 비교하는 작업이 중국불교를 객관적으로 이해하는 데 매우 필요한 일이다.

이렇게 중국불교의 현세간주의에 초점을 맞추었지만, 사실 어디서부터 출발할지를 결정하는 것도 쉬운 일은 아니다. 중국불교를 바라

원, 1998), 196쪽에서는 남종과 북종의 논쟁은 현세간을 중시하는 중국인의 정서와 사유구조에 맞도록 선법을 변화시킨 계기가 되었고, 남종과 북종의 대립에서 생겨난 돈오는 현세의 삶에 대한 대응전략으로 강화되었고, 이는 결국 조사선으로 이어진다고 한다.

3) 대승불교의 교리의 특색을 다음의 다섯 가지로 정리할 수 있다. 첫째, 자리이타(自利利他)의 가르침이다. 둘째, 제가와 출가를 일관하는 불교이다. 셋째, 대승불교는 현명한 사람이든 어리석은 사람이든 모든 사람을 구제하려는 폭넓은 불교이다. 넷째, 불신론(佛身論)이 발달하였다. 다섯째, 대승불교에서는 모든 사람이 보살이 될 수 있다고 주장한다. 平川彰 외, 『대승불교개설』, 정승석 역 (김영사, 1984), 20-23쪽 정리.

보는 관점에 여러 가지가 있을 수 있지만, 필자는 천태종의 천태지의(天台智顓, 538-597)의 사상에서 중국불교의 현세간주의 단서를 찾고자 한다. 천태지의는 일심삼관(一心三觀)을 주장하였는데, 그 내용은 한 마음에 3가지 관(觀)이 있다는 것으로, 이는 공(空)·가(假)·중(中)이 하나라는 것을 의미한다. 이것은 최초로 인도불교를 중국불교로 만든 이론이라고 할 수 있다. 인도불교에서는 모든 집착을 버린다는 의미의 공(空)이 강조되었다면, 이 공(空)사상이 현세간주의가 강한 중국에서는 현실긍정사상으로 어느 정도 변모하였고, 그래서 등장한 것이 공(空)을 말하면서도 현실의 존재는 가(假)임을 지적하는 것이다. 이는 현실의 존재가 집착의 대상이 아닌 가유(假有)라는 것이다. 그러면 공(空)에도 집착할지 모르고 가(假)에도 집착할 가능성도 있으므로, 이 둘을 다 견제한다는 의미에서 중도(中道)를 제시하였다. 공(空)은 무(無)에 떨어지기 쉽고, 가(假)는 유(有)에 기울기 쉽기 때문에 이 둘을 막는다는 의미에서 비유비무(非有非無)의 중도(中道)를 제시한다. 한편, 공(空)의 단점과 가(假)의 단점을 넘어섰다면 이제는 공(空)이면서 가(假)인 세계가 온전히 열린다. 이것도 중도의 의미이다. 이처럼 공(空)을 받아들이면서도 가(假)를 수용하는 천태의 일심삼관에는 중국의 현세간주의가 깃들여 있다.

물론 인도불교에서도 중도의 의미가 제시되어 있다. 가장 흔한 예로 『반야심경』의 색불이공(色不異空) 공불이색(空不異色) 색즉시공(色卽是空) 공즉시색(空卽是色)을 거론할 수 있다. ‘색즉시공’은 공(空)이면서도 유(有)임을 지적하는 것이고, ‘공즉시색’은 유(有)이면서도 공(空)임을 말하는 것이다. 이는 공(空)과 유(有)가 다르지 않음을 말하고 있는 것이다. 하지만 인도대승불교에서는 이러한 표현이 사상의 중심적 위치에 있지는 않았다. 중국 천태종에 이르러 한 종파를 대표하는 가르침으로서 일심삼관이 자리 매김되었다. 따라서 천태종의 일심삼

관은 인도대승불교의 내용과 크게 다른 것은 아니지만, 강조점에 차이점이 있다고 할 수 있다. 이처럼 내용면에서 다른 것은 아니지만 강조점에서 차이가 생기는 것에서 중국불교의 현세간주의 특색을 읽을 수 있다고 생각한다. 다시 말해, 인도불교에서 그다지 강조되지 않았던 것이 중국 천태종에서 강조되었다는 점에서 중국불교의 현세간주의를 발견할 수 있다는 것이다.

다른 예를 들자면, 천태의 일심삼관은 『중론』의 24품인 「관사제품」의 사구계(四句偈)에 기초한 것인데, 이 사구계(四句偈)에 커다란 철학적 의미를 부여한 것은 천태의 해석이라고 할 수 있다. 다시 말해서 『중론』에서 큰 비중이 없던 것이 천태에 이르러 큰 의미를 가진 가르침으로 변모하였다고 할 수 있다. 여기서도 강조점의 차이를 발견할 수 있다. 그리고 중국인의 사고방식을 실체주의라고 하는데⁴⁾, 그 실체주의가 작동되어서 공(空)을 수용하면서도 가(假)에 의미를 두는 가르침이 중요한 위치를 차지하게 되었다고 본다.

필자는 이러한 일심삼관의 의미가 다른 종파에도 깃들어 있다고 생각한다. 하지만 중국불교의 사상가를 한편의 논문에서 모두 검토한다는 것은 불가능한 일이다. 그래서 이 논문에서는 중국불교의 주요 사상가를 정해서 그들 사상에서 공통적으로 일심삼관의 내용을 말하고 있음을 논증하고자 한다. 우선, 중국불교의 3대종파는 천태종과 화엄종과 선종이므로, 이 종파를 대표하는 인물과 저술, 곧 화엄종의 법장(法藏, 643-712)과 선종의 『육조단경(六祖壇經)』을 선정하고, 수대 불교의 뛰어난 학승은 삼론종의 길장(吉藏, 549-623)과 유식계열의 정영사(淨影寺) 혜원(慧遠, 523-592)이므로 이 5명의 사상을 비교하고자 한다.

4) 加地伸行, 『중국인의 논리학』, 운무학 옮김 (법인문화사, 1998), 138-142쪽 참조.

II. 천태의 실상론: 일심삼관

천태의 일심삼관(一心三觀)은 천태 실상론(實相論)에 속해 있으므로 일심삼관을 살펴보기 위해서는 천태실상론을 살펴보아야 한다. 여기서는 우선 일반적으로 말해지고 있는 천태실상론을 소개하고자 한다. 천태실상론은 일념삼천설(一念三千說)과 삼제원융(三諦圓融)으로 이루어져 있다.

우선 일념삼천에서 일념은 일순간의 마음·찰나의 마음이다. 일념삼천은 일념 가운데 삼천의 세계가 갖추어진다는 천태의 근본적인 세계이론이다. 삼천의 숫자가 어떻게 이루어지는지 살펴보면, 십법계(十法界)가 십법계를 갖추고 일법계가 십여시(十如是)를 갖추니 백법계(百法界), 천여시(千如是)가 되고, 여기다 3가지 국토[三種國土]를 곱하면 삼천이 되는 것이다.

십법계는 지옥, 아귀, 축생, 아수라, 인간, 하늘, 성문, 연각, 보살, 불(佛)이다. 앞의 여섯 가지는 6도(六道)라고 하는데, 이는 윤회하는 세계이다. 그리고 성문, 연각, 보살은 대승불교의 삼승이다. 천태지의는 여기다 불계를 더 보태서 십계를 만들었다. 이것은 불교사상에 근거해서 가치를 매긴 것이다.

이 십계가 다시 십계를 머금는다. 인간계도 십계가 존재하고, 지옥계도 십계가 존재하며, 불계도 십계가 존재한다. 아무리 훌륭한 사람이라도 착한 마음과 악한 마음이 존재하고, 아무리 악한 사람이라도 착한 마음과 악한 마음이 존재한다는 말이다. 이처럼 가능성으로는 무엇이든지 될 수 있지만, 현실적으로는 한계가 있다.

또 일계가 십여시를 갖추고 있다. 십여시는 여시상(如是相)·여시성(如是性)·여시체(如是體)·여시력(如是力)·여시작(如是作)·여시인(如是因)·여시연(如是緣)·여시과(如是果)·여시보(如是報)·여시본말구

경등(如是本末究竟等)이다. 여기서 상(相)은 외면의 형상을 말하고, 성(性)은 내면의 본성, 체(體)는 내면의 근본바탕, 역(力)은 잠재적인 힘과 작용, 작(作)은 드러난 힘과 작용, 인(因)은 직접적인 원인, 연(緣)은 간접적인 원인, 과(果)는 직접적인 원인의 결과, 보(報)는 간접적인 원인의 결과이고, ‘여시본말구경등’은 위의 9가지 곧 형상에서 결과까지 관통하는 평등의 원리이다.

삼세간(三世間)은 오음세간(五陰世間)·중생세간(衆生世間)·국토세간(國土世間)이다. 오음세간은 세계를 구성하는 요소인 물질을 말하는 것이고, 중생세간은 거기에 안주하는 인간과 생물을 말하는 것이며, 국토세간은 그 인간과 생물이 살고 있는 환경을 말하는 것이다.

삼제원융은 일심삼관(一心三觀)이다. 이는 공(空)·가(假)·중(中)을 말하는 것이다. 존재하는 모든 것은 공이라고 관조하는 것이 공제(空諦)이고, 가제(假諦)는 공제(空諦)에 의해 일단 부정된 것을 가(假)로서 긍정하는 것이다. 그런데 가제(假諦)는 현실을 전면적으로 긍정할 우려가 있다. 따라서 가제도 다시 부정되어야 한다. 그러므로 공제의 긍정과 가제의 부정 가운데 중제(中諦)가 있다. 다시 말하면 공제(空諦)에 가제(假諦)와 중제(中諦)가 포함되고, 가제(假諦)에 공제·중제가 포함되며, 중제(中諦)에 공제·가제가 포함되는 삼제원융의 경지가 전개된다.

이상의 내용이 천태실상론의 일반적 내용이다. 그런데 이러한 내용이 담겨 있는 『법화현의』, 『마하지관』, 『유마경현소』의 실상론 설명에 조금씩 다른 점이 있다. 그렇지만 이 글에서는 『유마경현소』에만 국한해서 검토하고자 한다.⁵⁾

5) 이병욱, 『천태사상연구』, 수정판 2쇄 (경서원, 2002), 375-380쪽 참조. 오지연, 『천태지관이란 무엇인가』 (연기사, 1999); 이영자, 『법화천태사상연구』 (동국대출판부, 2002).

『유마경현소』에서는 관조할 대상인 불사의경(不思議境)과 관조하는 쪽인 삼관(三觀)으로 나누어서 설명한다. 먼저 불사의경부터 살펴보자.

한 생각 무명의 마음[一念無明心]을 인연으로 하여 생긴 열 가지 법계가 [생각할 수 없고 의논할 수 없는] 대상이다.⁶⁾

관조하는 쪽인 삼관은 다음과 같다.

이 한 생각의 무명심[一念無明心]이 공(空)도 아니요, 가(假)도 아니니, 모든 존재도 공도 아니요 가도 아니라고 관찰하고, 또한 무명 마음의 공·가를 알아서, 모든 존재의 공·가를 비추면, 이것이 일심삼관으로서, 삼제(三諦)의 이치를 원만히 비추는 것이다. [따라서 이것을] 어리석음과 애착을 끊지 않고, 모든 밝음과 해탈을 일으키는 것이다.⁷⁾

위 인용문의 내용처럼, 『유마경현소』에서는 일념삼천설의 설명 곧 모든 가능성을 간직하고 있다는 점은 관조할 대상이 되고, 일심삼관은 관조하는 쪽이 된다. 또한, 위 인용문에 따르면, 공(空)과 가(假)가 아니라고 보는 관점은 곧 공(空)이면서 가(假)인 경지에 들어가는 것이다. 구체적으로 말하자면, 공(空)과 가(假)를 넘어서는 중(中)은 부정적 의미의 중도(中道)라고 한다면, 공(空)이면서 가(假)인 경지는 포괄적·궁정적 의미의 중도라고 할 수 있다. 뒤에 소개할 중국불교의 사상가는 주로 포괄적·궁정적 의미의 중도를 활용하고 있다.

6) 『維摩經玄疏』 제2권 (『卍續藏經』 27권, 785하): “卽是一念無明心因緣所生, 十法界以爲境也.”

7) 『維摩經玄疏』 제2권, (『卍續藏經』 27권, 786상): “(明能觀者) 若觀此一念無明之心, 非空非假, 一切諸法, 亦非空假; 而能知心空假, 卽照一切法空假; 是則一心三觀, 圓照三諦之理, 不斷癡愛, 起諸明脫.”

Ⅲ. 길장의 이제합명중도: 중도를 바라보는 세 가지 관점

삼론종은 인도의 중관학파가 중국에 전래된 것이다. 이러한 삼론종을 크게 일으킨 인물이 바로 길장(吉藏, 549-623)이다. 길장의 저서로 현재 남아 있는 것은 모두 26부라고 하는데, 이 글에서는 그 중 길장의 사상을 대표할 수 있는 저술의 하나인 『대승현론(大乘玄論)』에 국한하고자 한다. 길장의 사상에 대해서 일반적으로 논의되는 것은 팔불중도(八不中道), 이제합명중도(二諦合明中道), 불성의(佛性義)이지만, 여기서는 ‘이제합명중도’에 초점을 맞추고자 한다.⁸⁾

앞에서 천태의 실상론의 하나인 일심삼관을 살펴보았는데, 그것은 삼론종의 중도를 바라보는 세 가지 관점[三種方言]과 서로 일치하는 점이 있다. 다시 말해서, 삼론종의 중도를 바라보는 세 가지 관점도 공·가·중으로 정리할 수 있다는 것이다.

먼저 이제합명중도에 대해 간단히 알아본다. ‘중도’는 두 극단을 부정해서 진실을 드러내는 것이다. 만약 생기는 것[生]을 예로 한다면, 생기는 것[生]과 생기지 않는 것[不生]이 두 극단이 될 것이다. 그리고 세제(世諦: 속제)는 현상세계의 있음을 설명하는 말이고, 진제(眞諦: 第一義諦)는 세계를 넘어서서 진실의 세계를 가리키는 말이다.

따라서 세제중도(世諦中道)는 현상세계의 있음[有]이 임시의 존재[假有]라는 것을 중도의 관점에서 파악한 것이다. 구체적으로 말해서, 임시의 존재[假有]이므로 이것은 결정코 있는 것[定有]이 아니고, 그렇다고 해서 임시의 존재[假有]도 존재하는 것이므로 아주 없는 것[定

8) 이병욱, 「천태와 삼론사상에 나타난 공, 가, 중의 세 가지 관점」, 『불교학연구』 (한국종교학회 불교분과, 1999) 참조. 김인덕, 「삼론학상의 이제설」, 『불교학보』 제8집 (동국대학교 불교문화연구원, 1971); 이종표, 「삼론학의 삼중중도와 삼중방언에 대한 일고」, 『한국불교학』 제9집 (한국불교학회, 1984년).

無]이라고 할 수 없다. 그래서 임시의 존재[假有]는 있는 것도 아니고 없는 것도 아니라는 중도의 관점이 성립할 수 있다. 이것이 세제중도이다.

그리고 진제중도(眞諦中道)는 진실한 세계를 중도의 관점에서 바라본 것이다. 진제는 세계의 있음[有]을 부정하기 위해서 없음[無]을 말하는 것이고, 이것은 임시의 없음[假無]이다. 임시의 없음[假無]은 결정코 없다는 것[定無]이 아니고, 그렇다고 해서 임시의 없음[假無]이 있는 것이라고 말할 수 없다. 그래서 여기서 임시의 없음[假無]은 있는 것도 아니요, 없는 것도 아니라는 중도의 관점이 성립한다. 앞에서 설명한 ‘세제중도’와 ‘진제중도’를 합쳐서 중도의 의미를 밝히는 것을 이제합명중도(二諦合明中道)라고 한다.

그런데 세제중도와 진제중도를 합쳐서 보는 관점에 세 가지가 있다. 첫 번째 중도에 접근하는 길[第一方言]은 공(空)의 의미와 일치하고, 두 번째 중도에 접근하는 길[第二方言]은 가(假)와 일치하며, 세 번째 중도에 접근하는 길[第三方言]은 중(中)과 일치한다. 다시 말하면, 접근하는 방식에 따라 세 가지 중도가 열린다고 할 수 있다.

구체적으로 말하자면, 현상계는 임시의 생김[假生]이고 임시의 멸함[假滅]인데, 이것을 진정한 생김이라고 잘못 파악하면 이것을 깨뜨리는 것이 첫 번째 접근하는 길[第一方言]이라는 것이다. 잘못 이해한 것을 깨뜨린다는 점에서 공(空)과 의미가 서로 통한다.

그리고 첫 번째에서 말한 ‘생기지도 않고 멸하지도 않는다’는 것을 잘못 이해하면, 임시의 생김[假生]과 임시의 멸함[假滅]을 말해서 잘못 이해하는 것을 깨뜨리고, 그 다음에 ‘생기지도 않고 멸하지도 않는다’라는 것을 받아들인다. 이것이 두 번째 접근하는 길[第二方言]이다. 이는 한편으로는 깨뜨리는 것이지만 다른 한편으로 이론을 세우는 것이므로 가(假)와 의미가 서로 통한다. 천태의 일심삼관에서 가(假)는 무

조건 긍정하는 것이 아니고, 공(空)의 부정을 통한 긍정이므로, 길장의 중도를 바라보는 두 번째 관점에서 일단 부정하고 다시 수용하는 것과 그 의미가 일치하는 점이 있다.

그리고 임시의 생김(假生)과 임시의 멸함(假滅)이 현상계의 본래존재방식임을 말하는 것이 세 번째 접근하는 길[第三方言]이다. 이는 현상계의 존재방식이 그대로 진리의 존재방식임을 지적하는 것이다. 이는 첫 번째와 같이 깨뜨리는 것[空]도 아니고, 두 번째와 같이 깨뜨린 다음에 수용하는 것[假]도 아니다. 깨뜨리는 것과 수용하는 것을 둘 다 아우르는 것이다.[뒤에 설명한 第三方言을 참조] 이러한 점에서 일심삼관의 중(中)과 의미가 통한다. 이 내용을 정리하면 <표1>와 같다.

<표 1>

길장의 중도를 바라보는 3가지 관 점	천태의 일심삼관
제1방언: 현상계의 존재방식을 잘못 파악하는 것을 깨뜨린다.	공(空): 집착을 제거한다.
제2방언: 잘못된 집착을 깨뜨리고 다시 수용한다.	가(假): 공(空)의 부정을 통한 다음에 현실세계를 수용한다.
제3방언: 현상계의 존재방식이 진리의 존재방식임을 말한다. 이는 깨뜨리는 것[空]과 수용하는 것[假]을 둘 다 아우르는 것이다.	중(中): 사물의 존재방식이 공(空)이면서 가(假)이다.

그리고 위의 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

묻는다. 이것은 위의 것과 어떻게 다르니까? 답한다. 비록 생멸(生滅)하는 것을 속제로 하고, 생멸(生滅)하지 않는 것을 진제로 하지만, 생기지 않는 것[不生]에 세 종류가 있다. 첫 번째 접근방법[初方言]은 결정된 성품[定性]이 생긴다는 것을 깨뜨려서 생기지 않음[不生]을 밝힌 것이고, 두 번째 접근방법[第二方言]은 임시의 생김(假生)을 깨뜨려서 생기지 않음[不生]을 밝힌 것이다. 그런데 이 두

가지[첫 번째와 두 번째]에도 차이점이 있다. [첫 번째의 접근방법은] 결정된 성품[定性]이 생기는 것을 깨뜨린 것이지만 다만 깨뜨릴 뿐 다시 받아들이지 않는 것이고, [두 번째 접근방법은] 임시의 생김[假生]을 깨뜨리고 그리고 깨뜨리면서 다시 수용하고 있다. 세 번째 접근 방법[第三方言]은 평상시의 도[平道門]에 기준하여 본래부터 생기지 않음[本來不生]을 밝혔으니, 그러므로 생기지 않는다고 말하고, 병(病)을 깨뜨린다고 말하지 않았다.⁹⁾

그러면 위에서 말한 중도를 바라보는 세 가지 관점을 자세히 살펴보자.

1. 첫 번째 중도에 접근하는 길[第一方言]

세제는 현상계의 존재방식을 말하는 것인데, 이는 임시의 있음[假有], 임시의 생김[假生]이다. 임시의 생김은 진실로 생기는 것이 아니고, 임시의 생김은 생기지 않는 것도 아니다. 여기서 비유비무(非有非無)라는 중도의 관점이 열린다. 이것이 세제중도이다.

그리고 진제는 세계를 부정하여 진실의 세계를 열어 보이는 것인데, 이는 진정한 부정이 아니고 임시의 부정이다. 생김[生]을 예로 든다면, 임시의 불생(不生)은 생기는 것도 아니고, 불생(不生)이 아니라고 할 수도 없다. 왜냐하면, 임시의 불생(不生)이므로 진정한 불생(不生)이라고 할 수 없고, 임시의 불생(不生)이므로 불생(不生)이 아니라고도 할 수 없기 때문이다. 여기서 중도의 관점이 열리는데, 이것이 진제중도이다. 이 세제중도와 진제중도를 합쳐서 중도를 밝히는 것이 이제합명중도(二諦合明中道)이다.¹⁰⁾

9) 『大乘玄論』 제1권, (『卍續藏經』 79권, 605상): “問 此與上何異? 答 雖同生滅爲俗, 不生滅爲眞, 但不生有三種. 初方言破定性生, 明不生; 第二方言 破假生, 明不生, 此中有異. 破定性生, 但破不收; 破假生, 亦破亦收. 第三方言 約平道門, 本來不生, 故言不生 不言破病也.”

2. 두 번째 중도에 접근하는 길[第二方言]

두 번째 중도에 접근하는 길은 불상불단(不常不斷)에 대한 잘못된 이해를 바로잡기 위해서 제시된 것이다. 이것은 불상(不常)을 단견(斷見)으로 이해하고, 부단(不斷)을 상견(常見)으로 이해하는 경향을 바로잡기 위한 것이다. 한편, 이것은 다른 사람이 주장한 불상불단(不常不斷)을 비판하면서 동시에 자신의 불상불단(不常不斷)을 주장하는 것이다.

따라서 이것은 한쪽으로는 깨뜨리는 것이면서 또한 다른 한쪽으로는 자신의 이론을 세우는 것이다.¹¹⁾ 여기서 깨뜨린 다음에 다시 세운다고 하는 것은 천태 일심삼관에서 공(空)을 통해서 가(假)로 가는 것과 같은 의미이다.

3. 세 번째 중도에 접근하는 길[第三方言]

현상계는 임시의 생(生)이고 임시의 멸(滅)에 속한다. 임시의 생(生)은 생하는 것이 아니고, 임시의 멸(滅)은 없어지는 것이 아니므로 여기서 불생불멸(不生不滅)의 중도가 열린다. 이것이 세계중도이고, 이 세계중도를 부정한 것이 진제중도이며, 이 둘을 합해서 중도를 밝힌 것이 이제합명중도(二諦合明中道)이다.¹²⁾

그리고 세 번째 중도에 접근하는 길은 앞의 제1방언(第一方言)과 제2방언(第二方言)과 두 가지 점에서 다르다. 첫째, 세계의 생(生)도 실체로는 임시의 생(生)이므로 이것은 생기지 않음[不生]이고, 진제의 생기

10) 『大乘玄論』 제1권, (『卍續藏經』 79권, 603하-604상).

11) 『大乘玄論』 제1권, (『卍續藏經』 79권, 604상).

12) 『大乘玄論』 제1권, (『卍續藏經』 79권, 604하-605상).

지 않음[不生]은 세계의 생(生)을 인연해서 존재하는 것이므로 이것이 서로 말미암는다는 의미의 ‘상인의(相因義)’라고 할 수 있다. 둘째, 세계중도는 무엇을 깨뜨리려는 것이 아니고, 진제의 가(假)임을 밝히고자 하는 것이다. 임시의 생[假生]과 임시의 멸[假滅]은 바로 진리의 존재방식을 다른 각도에서 설명한 것이기 때문이다. 그냥 보아서는 생멸(生滅)하고 있지만 그 속을 들여다보면 어떤 것도 생멸하지 않는다는 것이다. 따라서 현상계의 존재방식이 그대로 진리의 존재방식이 된다는 것이다.¹³⁾

여기서 이 두 가지 점을 합쳐서 보면, 다시 말해서 세계와 진제가 서로 말미암는다는 상인의(相因義)와 세계중도가 진제의 가(假)라는 점을 합쳐서 본다면, 세계중도는 진제의 가(假)이고, 진제중도는 진제의 공(空)이라고 할 수 있다[相因義]. 따라서 제3방언은 공(空)과 가(假)를 아우르는 것이라고 볼 수 있고, 이 점에서 천태 일심삼관의 중(中)과 만나게 된다.

IV. 정영사 혜원의 공(空)의 이해

정영사(淨影寺) 혜원(慧遠, 523-592)은 지론종(地論宗) 남도파(南道派)에 속한 인물이다. 지론종은 인도 유식학파를 크게 일으킨 세친(世親)의 『십지경론(十地經論)』이 중국에 번역되자, 이에 근거해서 생겨난 종파이다. 이 종파는 위진남북조 시대의 양(梁)·진(陳)과 수(隋)시대에 양자강북쪽에서 번성하였다고 한다. 지론종은 남도파(南道派)와 북도파(北道派)로 나누어졌다. 이는 늑나마제(勒那摩提)와 보리유지(菩提流支)가 『십지경론』에 대한 견해를 달리하여 각기 따로 『십지경론』을

13) 『大乘玄論』 제1권, (『卍續藏經』 79권, 605상).

한문으로 번역하였기 때문이다. 지론종의 남도파는 뒷날 화엄종과 합해졌고, 지론종의 북도파는 섭론종(攝論宗)과 합해졌다가 법상종(法相宗)의 공격을 받아서 결국 소멸되었다.

지론종 남도파의 인물을 살펴보면, 혜광(慧光, 光統律師)이 늑나마제의 뒤를 이었는데, 혜광은 늑나마제와 보리유지의 번역본을 한 책으로 합본하였다. 혜광의 문하에 법상(法上, 494-579)이 있었고, 법상의 제자가 바로 정영사 혜원이다.

정영사 혜원의 저술 가운데 현재 남아 있는 것은 『열반경소』10권, 『유마경의기』8권, 『무량수경소』2권, 『관무량수경소』2권, 『온실경소』1권, 『기신론소』4권, 『십지론의기』7권(현존본은 처음의 4권뿐이다), 『대승의장』26권, 『승만경의기』3권(페리오 돈황문서 가운데에서 하권이 발견되었다)등의 9부이다. 이 가운데 이 글에서는 『유마경의기』에 국한해서 정영사 혜원의 사상에 접근하고자 한다. 현재까지의 연구성과에 의지한건대 『승만경의기』, 『열반경소』, 『유마경의기』의 순서로 발전해왔음을 알 수 있다.¹⁴⁾ 이는 『유마경의기』가 그만큼 정영사 혜원의 사상에서 비중을 차지하는 저술임을 보여주는 것이다.¹⁵⁾

정영사 혜원의 사상에 중심에 있는 것은 불성(佛性)이다. 정영사 혜원은 불성을 4가지로 구분한다. 첫째, 부처가 될 원인[佛因]의 근본이 불성이다. 이는 진식심(眞識心)을 말하는 것이다. 둘째, 부처가 되는 과보[佛果]의 근본이 불성이다. 이는 법신(法身)을 말하는 것이다. 셋째, 부처가 되는 원인과 부처가 되는 과보가 동일한 깨달음의 성품이라는 점에서 불성이라고 한다. 예를 들자면, 세간의 보리[麥]의 원인과

14) 鶴見良道, 「慧遠の著作における『勝鬘義記』撰述の前後關係考」, 『印度學佛教學研究』 제28권 제1호 (日本印度學佛教學會, 1979), 349쪽.

15) 이병욱, 「정영사 혜원 사상의 연구」, 『중국학논총』 제7집 (고려대학교 중국학연구회, 1993) 참조. 정영사 혜원에 대한 대표적 연구로는 다음의 책을 거론할 수 있다. 鎌田茂雄, 『中國佛敎思想史研究』 (東京: 春秋社, 소화 1969), 259-355쪽.

보리[麥]의 과보가 동일한 보리[麥]의 성품인 것과 같다. 넷째, 모든 존재의 근본을 성품[性]이라고 하는데, 이러한 성품은 오지 부처라야 알 수 있는 것이므로 부처의 측면을 강조해서 불성(佛性)이라고 이름한다.¹⁶⁾

앞에서 말한 불성의 네 번째 정의와 관련해서 정영사 해원은 진여법이 공(空)·유(有)·비유비무(非有非無)의 세 측면을 가진다고 주장한다. 공(空)은 여(如)라고 이름하고, 유(有)는 법성(法性)이라고 말하며, 비유비무(非有非無)는 실제(實際)라고 부른다. 진여법이 공(空)인 이유는 진여법이 모습과 성품을 벗어났기 때문이고, 진여법이 불공(不空: 有)인 이유는 모든 불법을 갖추고 있기 때문이며, 진여법이 비유비무(非有非無)인 이유는 유(有)와 무(無)가 한 몸이기 때문이다. 또한 진리를 깨달은 사람에게 나타나는 진실한 세계에는 공(空)·유(有)·비유비무(非有非無)의 세 가지 측면이 있다. 이처럼, 공(空)의 의미를 공(空)·유(有)·비유비무(非有非無)로 파악하고 있는 점은 바로 천태의 일심삼관과 그 의미가 같다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

진여법 가운데 공(空)을 여(如)라고 이름하고, 유(有)를 법성(法性)이라고 하며, 비유비무(非有非無)를 실제(實際)라고 말한다. 어찌하여 진여법이 공(空)한가? [진여법은] 모습을 벗어나고 성품을 벗어났기 때문이다. 어찌하여 진여법이 불공(不空: 有)인가? [진여법에] 모든 불법을 갖추고 있기 때문이다. 어찌하여 진여법을 비유비무(非有非無)라고 이름하는가? 유(有)와 무(無)가 같은 몸[同體]이기 때문이다.¹⁷⁾

진여법으로 나타난 것은 이 세 가지 문(門)을 공유한다. [그것은] 근본을 같이

16) 『大乘義章』 「佛性義」(『卍續藏經』 96권, 678상).

17) 『維摩詰所說經義記』(『卍續藏經』 27권, 614하): “於眞法中, 空名爲如, 有名法性, 非有非無, 說實際. 眞云何空? 離相離性; 云何不空? 具諸佛法; 云何復名? 非有非無, 有無同體.”

하고[同體] 기능[義]이 분리된 것이기 때문이다. 그러므로 진여법은 곧 여(如·空)·법성(法性·有)·실제(實際·非有非無) 등일 수 있는 것이다.¹⁸⁾

V. 범장의 십현연기

중국의 화엄종은 범장(法藏, 643-712)에 의해서 크게 일어났다. 범장의 저술은 29부 70여권 또는 42부 80여권이 된다고 하는데, 그 중에서 중요한 저술은 『화엄오교장[華嚴一乘教義分齊章]』, 『화엄경탐현기』, 『대승기신론의기』이지만, 여기서는 『화엄오교장』에 국한해서 검토하고자 한다. 『화엄오교장』에서도 3성(三性)과 6인(六因), 십현연기(十玄緣起), 육상원융(六相圓融) 등의 중요개념이 소개되어 있지만, 여기서는 ‘십현연기’만을 분석하고자 한다.¹⁹⁾

1. 십현연기의 핵심: 일즉일체(一卽一切)

십현연기의 핵심은 일즉일체에 있고, 이것은 일다상용부동문(一多相容不同門)과 제법상즉자재문(諸法相卽自在門)에 집약적으로 표현되고 있다. ‘일다상용부동문’은 현상계의 존재가 ‘일즉일체’로 연결되어

18) 『維摩詰所說經義記』(『卍續藏經』 27권, 614하-615상): “所顯眞法, 共此三門, 同體義分. 故得以法卽如·法性·實際等也.”

19) 이병욱, 「천태철학과 화엄철학의 비교」, 『중국학논총』 제10집 (고려대학교 중국학연구소, 1997) 참조. 천태와 화엄의 비교로는 日比宣正, 『唐代天台學研究』(東京: 山喜房佛書林, 1975), 217-229쪽을 참조 바람. 장원규, 「화엄학의 대성자 범장의 교학사상(I)」, 『불교학보』 제13집 (동국대학교 불교문화연구원, 1976); 장원규, 「화엄학의 대성자 범장의 교학사상(II)」, 『불교학보』 제14집 (동국대학교 불교문화연구원, 1977); 정순일, 「화엄성기사상사연구」(원광대학교 박사학위논문, 1988); 장계환, 『중국화엄사상사연구』(불광출판사, 1996).

있지만, 서로의 독립적인 위상은 지키고 있음을 말하는 것이고, ‘제법상즉자재문’은 현상계의 존재가 ‘일즉일체’로 연결되어 있으므로, 그 근본은 같음을 말하는 것이다. 다시 말하면, 전자가 가(假)를 말하는 것이고, 후자는 공(空)을 말하는 것이다. 이 둘을 살펴보자.²⁰⁾

① 일다상용부동문(一多相容不同門): 공(空)이지만 현실의 가(假)를 인정

이는 ‘일즉일체’의 한 측면을 설명하는 것이다. 우선 일즉일체의 의미를 따져보자. 이는 주관과 객관의 합치에서 나타나는 경지이다. 불교의 깨달음은 주관과 객관의 구분이 없어지는 경지라고 할 수 있다. 우리의 모든 고통은 객관 대상이 있고, 그것을 집착하는 주관이 있는데서 생겨난다. 다시 말해서, 주관이 자기와 다른 객관 대상을 애착하는 데에서 모든 고통은 생겨나는 것이다. 그런데 이 주관과 객관이 일치하는 것이라면 무엇을 집착하려고 애쓸 것인가? 여기서 고통은 소멸된다. 이렇게 주관과 객관이 서로 합치하는 경지를 다른 말로 말하면, 그것은 일즉일체라고 할 수 있다. 모든 대상이 나의 몸으로 바뀌었을 때, 그 때에는 시간과 공간을 벗어나고, 그렇게 되면 수미산이라는 아주 큰산이 겨자씨라는 아주 작은 것에 들어갈 수 있다. 이는 시간과 공간을 넘어섰기 때문에 가능한 것이다. 이것이 일즉일체의 의

20) 십현문 가운데 인다라망경계문(因多羅網境界門)과 미세상용안립문(微細相容安立門)과 비밀은현구성문(秘密隱顯俱成門)과 제장순잡구덕문(諸藏純雜具德門)과 십세격법이성문(十世隔法異成門)은 ‘일다상용부동문’과 ‘제법상즉자재문’을 기초로 해서 그것을 다른 범위로 넓힌 것이다. 구체적으로 말해서, ‘인다라망경계문’과 ‘미세상용안립문’은 일즉일체를 비유로 다시 설명한 것이고, ‘비밀은현구성문’은 부처의 수행과 교화함을 일즉일체로 설명한 것이며, ‘제장순잡구덕문’은 수행인의 공덕을 일즉일체로 설명한 것이고, ‘십세격법이성문’은 시간의 측면에서 일즉일체를 설명한 것이다. 따라서 여기서는 이 5가지에 대한 자세한 설명은 생략한다.

미이다.

그런데 일즉일체에 두 가지 측면이 있다. 하나는 일즉일체이지만 현상계는 그대로 유지된다는 것이고, 다른 하나는 모든 것이 하나 속에 용해되어 있으므로 일즉일체라는 것이다. ‘일다상용부동문’에서 말하는 일즉일체는 현상계가 유지되는 측면을 말한 것이다. 이 점을 범장은 다음과 같이 말한다.

하나 속에 많음[多]을 간직하고 있어도, 하나는 그 많음이 아니다. 또한 많음 속에 하나를 간직하고 있어도, 많음은 그 하나가 아니다[많음 속에 하나 등도 위에 근거해서 생각하라].²¹⁾

위 인용문에서는 일즉일체를 이루고 있지만, 현상계의 질서를 무너뜨리는 것은 아니라는 것을 말하고 있다. 그리고 범장은 이 점을 『화엄경』을 인용해서 더욱 분명히 한다.

그러므로 『화엄경』의 계송에서 말하기를 “한 불국토로 시방을 가득 채우고, 시방이 한 국토에 들어가 남음이 없도다. 세계의 본래의 모습도 무너지지 않으니, 비교할 수 없는 공덕 때문에 그렇도다”고 하였다.²²⁾

위 인용문에서 한 불국토로 시방의 불국토를 가득 채우고, 시방의 불국토가 한 불국토에 들어가지만, 그렇다고 해서 현상계의 모습이 없어지는 것이 아님을 『화엄경』의 계송에 근거해서 범장은 밝히고 있다.

21) 『華嚴一乘教義分齊章』 제4권 (『大正藏』 45권, 505상): “然此一中, 雖具有多, 仍一非卽是其多耳. 多中一等, 準上思之.”

22) 『華嚴一乘教義分齊章』 제4권 (『大正藏』 5권, 505상): “故此經偈云 以一佛土, 滿十方, 十方入一, 亦無餘. 世界本相亦不壞, 無比功德故, 能爾.”

② 제법상즉자재문(諸法相卽自在門): 모든 법이 공(空)하다는 가르침

제법상즉자재문은 모든 법이 서로 즉(卽: 공하면 실체가 없으므로 서로 통하게 된다)하여 자재하다는 뜻이다. 다시 말해서, 모든 법이 자성(自性: 형이상학적 실체)이 없어서 서로 혼용되어있음을 말하는 것이다. 그래서 하나의 법에 모든 법이 들어갈 수 있다. 범장은 이것을 논증하기 위해서 『화엄경』을 다음과 같이 인용한다.

『화엄경』에서 말하기를 “처음 발심한 보살의 한 생각의 공덕은 깊고 넓어 끝이 없으니, 여래가 이를 분별해서 말한다 해도 겁(劫)이 다하도록 다할 수 없다. 그러하니 어찌 하물며 끝없고 헤아릴 수 없는 겁(劫)동안 모든 바라밀과 모든 지(地)의 공덕행(功德行)을 충분히 닦음에 있어서라!”라고 하니, 이 말의 뜻은 한 생각의 공덕이 깊고 넓고 끝이 없다는 것이니, 그 이유는 법계에서 연기하여 하나가 전체에 즉(卽)하기 때문이다.²³⁾

위 인용문에서는 한 생각의 공덕이 깊고 넓어 헤아릴 수 없음을 말하고 있다. 그 이유는 일즉일체(一卽一切)이기 때문이라고 한다. 이는 한 공덕에 전체의 공덕이 간직되어 있다는 것이다.

2. 회통의 정신: 동시구족상응문(同時具足相應門)

십현연기의 맨 처음은 동시구족상응문이지만 설명의 편의를 위해서 순서를 뒤로 돌렸다. 동시구족상응문은 다음의 열 가지 법(法)이 동시에 이루진 것임을 나타낸다. 우선 열 가지 법이 무엇을 말하는지 살

23) 『華嚴一乘教義分齊章』 제4권 (『大正藏』 45권, 505중): “故此經云 初發心菩薩, 一念之功德, 深廣無邊際, 如來分別說, 窮劫不能盡, 何況於無邊無數無量劫, 具足修諸度·諸地功德行? 義言一念卽深廣無邊者, 良由緣起法界, 一卽一切故爾.”

펴보자. ①교의(敎義)이니 이것은 불교의 모든 이론체계를 의미하는 것이다. ②이치와 현상[理事]이고, ③앎과 실천[解行]이며, ④원인과 결과[因果]이고, ⑤사람과 물질대상[人法]이며, ⑥모든 범위[分齊]의 수행 경계와 수행지위이고, ⑦스승·제자와 교법·지혜이며, ⑧주체·주체에 종속된 것[主伴]과 의보(依報: 과보로 받은 환경)·정보(正報: 과보로 받은 신체)이고, ⑨모든 근기와 근기가 바라는 것에 따라 가르침을 주는 것이며, ⑩체와 용이 역순(逆順)으로 자재한 것이다.²⁴⁾

앞에서 말한 열 가지 법이 동시에 상응해서 하나의 연기를 이루어, 앞과 뒤·시작과 끝 등의 구별이 없고 모든 것을 갖추고, 역(逆)과 순(順)에 자재하고, 서로 합하지만 잡되지 않다. 그리고 이것은 모든 것을 포용하는 근원적인 삼매인 해인삼매(海印三昧)에 의지해서 환하게 동시에 드러나고 나타나서 이루어져 있다.²⁵⁾ 이상과 같은 열 가지 법은 모든 법을 가리키는 것인데, 이 모든 법이 동시에 서로 상응한다고 하면, 이는 모든 것을 회통하는 가르침이 되는 것이다.

3. 일심(一心)의 구족(具足): 유심회전선성문(唯心廻轉善成門)

유심회전선성문은 일심에 모든 공덕을 갖추어졌음을 말하는 것이다. 다시 말하면, 동시구족상응문에서 말하는 열 가지 법(法)은 다만 자성청정심(自性淸淨心)이 회전한 것이다. 이 러한 유심회전선성문이 삼승(三乘)의 가르침과 다른 점이 있다면 화엄종의 핵심 가르침인 성기(性起: 자성청정심의 관점에서 이 세상을 설명하려는 이론)라는 점이고, 성기(性起)이기 때문에 일심에 또한 열 가지 덕을 갖추게 된다.²⁶⁾ 이는 인간이 무한한 덕을 간직하고 있음을 일즉일체에 견주어

24) 『華嚴一乘敎義分齊章』 제4권 (『大正藏』 45권, 505상).

25) 『華嚴一乘敎義分齊章』 제4권 (『大正藏』 45권, 505상).

설명한 것이고, 다시 말해서, 인간의 한 마음에 모든 덕을 간직하고 있다는 것이다. 따라서 이 점은 인간에 대한 깊은 신뢰를 나타내 주는 것이기도 하다.

4. 십현연기의 해석근거: 탁사현법생해문(託事顯法生解門)

탁사현법생해문은 『화엄경』의 뜻을 십현연기(十玄緣起)로 해석할 수 있는 근거를 제시한 것이다. 이는 동시구족상응문에서 말하는 열 가지 법(法)이 의탁한 사물(事)에 따라서 다른 법[別法]을 따로 나타낸다고 하는 것이다. 예를 들면, 『화엄경』에서 열 가지 보배·왕·구름의 모습(事相)을 말한 것이 ‘탁사현법생해문’의 예이다. 구체적으로 말해서, 열 가지 법이 존귀할만한 것임을 나타내기 위한 까닭에, 『화엄경』에서는 보배를 말해서 이것을 표시하였고, 열 가지 법이 자재(自在)함을 나타내기 위한 까닭에, 『화엄경』에서는 왕을 말해서 이것을 표시하였으며, 열 가지 법이 이익을 주고 은택을 주며 기쁨을 주는 것을 나타내기 위한 까닭에, 구름으로 표시하였다는 것이다.²⁷⁾

5. 소결

위의 내용처럼 십현연기를 분석하면 십현연기의 핵심은 ‘일즉일체’에 있고, 그것은 ‘일다상용부동문’과 ‘제법상즉자재문’으로 나누어 볼 수 있다. 일다상용부동문은 일즉일체이지만 현상계의 질서는 유지된다는 측면을 말하는 것이고, 제법상즉자재문은 일즉일체이므로 자신의 자성이 부정됨을 의미하는 것이다. 그러므로 제법상즉자재문은 천

26) 『華嚴一乘教義分齊章』 제4권 (『大正藏』 45권, 507상).

27) 『華嚴一乘教義分齊章』 제4권 (『大正藏』 45권, 507상).

태 일심삼관의 공(空)과 연결되고, 일다상용부동문은 천태 일심삼관의 가(假)와 상응한다고 할 수 있다. 문제가 되는 것은 중(中)이다. 심현연기에는 중(中)에 대한 설명은 없지만, 제법상즉자제문과 일다상용부동문을 합쳐서 바라본다면 이는 공(空)이면서 가(假)라는 의미이므로 곧 중(中)의 의미를 함축하고 있다고 할 수 있다. 따라서 심현연기에서는 중(中)을 명확하게 지적하고 있지는 않지만, 중(中)의 의미를 함축하고 있다고 해석할 수 있다.

VI. 『육조단경(六祖壇經)』의 무주·무념·무상

중국의 선종은 신수(神秀, ?-706)의 북종(北宗)과 혜능(慧能, 638-713)의 남종(南宗)으로 나누어지면서 더욱 발전하게 된다. 혜능의 『육조단경』²⁸⁾은 혜능의 생애와 가르침을 기록한 것으로 알려졌지만, 이것은 사실 혜능의 저술이라기보다는 남종선(南宗禪)의 일반적 사상을 담고 있다고 보는 것이 학계의 일반적 견해이다. 따라서 『육조단경』이 혜능의 사상을 나타낸다고 보기에는 문제가 있지만, 남종선의 사상을 대표하는 데는 손색이 없다고 생각된다. 그리고 여기서는 『육조단경』의 내용 가운데 무주·무념·무상을 말한 대목에 대해 검토하고자 한다.²⁹⁾

28) 『六祖壇經』의 판본은 돈황본(敦煌本), 대승사본(大乘寺本), 흥성사본(興聖寺本), 덕이본(德異本), 종보본(宗寶本)이 있는데, 여기서는 덕이본(德異本)을 사용하였다.

29) 이병욱, 「지공회상 선사상의 특색—『육조단경』과 비교를 통해서, 『삼대화상연구』 논문집 1집 (불경서당훈문회, 1996) 참조. 김영욱, 「『단경』 선사상의 연구」 (고려대학교 박사학위논문, 1993); 김영욱, 「현세간 중시의 새로운 선법의 출발점, 『논쟁으로 보는 불교철학』 (예문서원, 1998), 176-199쪽, 김진부, 「『단경』의 三無와 노장의 三無思想의 비교, 『불교학연구』 제12호 (불교학연구회, 2005).

『육조단경』에서는 무념(無念)이 종(宗)이고, 무상(無相)이 바탕(體)이며, 무주(無住)가 근본[本]이다.³⁰⁾ 이는 무념·무상·무주가 『육조단경』의 내용 속에서도 비중 있는 가르침이라는 점을 보여주는 것이다.

그러면 이 내용에 대해 구체적으로 풀어보자. 무주(無住)를 먼저 살펴본다. 세간의 선(善)과 악(惡), 좋은 것[好]과 보기 싫은 것[醜], 내지 원수와 친한 사람에 대해서 말을 주고받으면서 서로 헐뜯고 싸울 때, 이러한 것을 공(空)이라고 생각해서 은혜를 갚거나 해칠 것을 생각하지 말고, 생각 생각마다 앞의 경계를 생각하지 말아야 한다. 만약 앞 생각, 현재의 생각, 뒷생각이 생각 생각마다 이어져서 끊어지지 않으면 얽매이는 것이요, 모든 대상세계에 대해 생각 생각마다 머무는 것이 없으면 얽매임이 없는 것이다. 이것이 무주(無住)를 근본[本]으로 하는 것이다. 무념(無念)은 모든 대상에 대해 마음이 번뇌에 빠지지 않는 것이다. 이는 자기 생각에서 항상 모든 분별의 경계에서 벗어나고, 분별의 경계에 대해 인식하지 않는 것이다. 무상(無相)은 바깥으로 모든 상(相)에 대해 집착하지 않는 것이다. 이처럼 상(相)에 대해 집착하지 않는다면 진리의 당체(當體)는 청정하게 드러난다. 이것이 무상(無相)을 바탕[體]으로 하는 것이다. 이러한 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

세간의 선과 악, 좋은 것과 추한 것 내지 원수와 친한 사람에 대해서 말로 접촉 하면서 공격하면서 싸울 때, [이러한 것을] 공(空)이라고 생각하고 해(害)를 당한

30) 『六祖壇經』, 「第四定慧」(『大正藏』 48권, 353상): “善知識, 我此法門, 從上以來, 先立無念爲宗; 無相爲體; 無住爲本”.

그리고 다음의 인용문에서도 무상·무념·무주에 대한 설명이 나온다. 『六祖壇經』, 「第四定慧」(『大正藏』 48권, 353상): “無相者, 於相而離相. 無念者, 於念而無念. 無住者, 人之本性.” 번역—“무상(無相)은 상(相)에 대해서 상(相)이라는 분별을 하지 않는 것이고, 무념(無念)은 생각하지만 분별하지 않는 것이며, 무주(無住)는 사람의 본성(本性)이다.”

것에 복수할 것을 생각하지 않으며, 생각 생각 가운데 앞의 경계를 생각하지 않는다. 만약 앞의 생각과 지금의 생각과 뒤의 생각이 생각 생각마다 이어져서 끊어지지 않는 것을 묶이는 것[繫縛]이라고 이름하고, 모든 대상에 대해 생각 생각마다 머무르지 않는 것이 묶임이 없는 것[無縛]이다. 이것이 머무르지 않음[無住]으로 근본[本]을 삼는 것이다. 선지식이여! 바깥으로 모든 모습을 벗어나는 것을 무상(無相)이라고 이름한다. 모습을 벗어나면 곧 법의 근본[法體]이 청정해진다. 이것이 무상으로 바탕[體]을 삼는다는 것이다. 선지식이여! 모든 경계에 대해서 마음이 물들지 않는 것이 무념(無念)이다. 자신의 생각에서 항상 모든 경계에서 벗어나면 경계에서 마음이 생겨나지 않을 것이다.³¹⁾

그리고 『육조단경』에서는 무념(無念)에 대해 더 자세히 설명하고 있다. ‘무념’에서 ‘무(無)’자는 어떤 일도 없다는 것이며, ‘염(念)’자는 어떤 대상을 생각하는 것이다. ‘무(無)’자는 두 가지가 없는[無二] 모습이니 모든 번뇌의 마음이 없는 것이고, ‘염(念)’자는 진여본성(眞如本性)을 생각하는 것인데, 여기서 진여는 염(念)의 체(體)요 염(念)은 진여의 용(用)이다. 따라서 진여의 자성(自性)이 염(念)을 일으키는 것이지, 눈, 귀, 코, 혀가 염(念)할 수 있는 것이 아니라는 것이다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

무(無)는 어떤 일이 없다는 것이며, 염(念)은 어떤 물건을 염한다는 것인가? 무(無)라는 것은 두 가지 모습[二相]이 없다는 것이니 모든 번뇌(塵勞)의 마음이 없다는 것이다. 염(念)이란 것은 진여의 본성(本性)을 염(念)한다는 것이니 진여가 염(念)의 체(體)이고, 염(念)은 진여의 용(用)이다. 진여의 자성(自性)에서 염(念)

31) 『六祖壇經』, 「第四定慧」(『大正藏』 48권, 353상): “於世間善惡·好醜, 乃至冤之與親, 言語觸刺, 斯爭之時, 并將爲空, 不思酬害; 念念之中, 不思前境. 若前念·今念·後念, 念念相續不斷, 名爲繫縛; 於諸法上, 念念不住, 卽無縛也. 此是以無住爲本, 善知識, 外離一切相, 名爲無相. 能離於相, 卽法體清淨, 此是以無相爲體. 善知識, 於諸境上, 心不染曰 無念. 於自念上, 常離諸境, 不於境上生心.”

을 일으키는 것이지, 안(眼)·이(耳)·비(鼻)·설(舌)이 염(念)할 수 있는 것이 아니다.³²⁾

이상의 내용을 다시 정리하면, 무주(無住)는 집착의 대상에 대해 마음을 비우는 것이고, 무념(無念)은 모든 대상에 대해 번뇌에 빠지지 않는 것인데, 더 자세히 말하면 무(無)는 번뇌의 마음이 없다는 것이고, 염(念)은 진여본성(眞如本性)을 염하는 것이며, 무상(無相)은 상(相)에 집착하지 않아 진리의 당체(當體)가 청정하게 드러남을 말하는 것이다.

그러면 이러한 내용을 천태의 일심삼관과 비교해 본다. 천태는 공(空), 가(假), 중(中)을 말하였는데, ‘공(空)’은 집착에 대한 부정이고, ‘가(假)’는 집착의 대상이 아닌 정관(正觀)의 대상을 인정한 것이고, ‘중(中)’은 공(空)을 통해서 가(假)가 성립함을 말한다. 이런 관점에서 보자면 무주(無住)는 공(空)의 의미이고, 무념(無念)은 가(假)의 의미이다. ‘무념’에서 ‘무’는 두 가지 모습이 없다는 것 곧 번뇌가 없다는 것이며, ‘염’은 진여본성을 염하는 것이다. 따라서 이는 공(空)을 통해서 집착의 대상이 아닌 정관(正觀)의 대상인 진여본성, 곧 가(假)로 나가는 것이다. 무상(無相)은 중(中)의 의미이다. 무상(無相)은 상(相)에 집착하지 않아서 진리의 당체(當體)가 청정하게 드러난다는 것인데, 여기서 ‘상’에 집착하지 않음은 공(空)이고, ‘진리의 당체(當體)’가 청정하게 드러남은 가(假)이므로 공(空)이면서 가(假)를 포용하는 것은 바로 중도의 맥락이다. 이상의 내용을 정리하면 <표 2>와 같다.

32) 『六祖壇經』, 「第四定慧」(『大正藏』 48권, 353상-중): “無者, 無何事? 念者, 念何物? 無者, 無二相, 無諸塵勞之心; 念者, 念眞如本性, 眞如即是念之體, 念即是眞如之用. 眞如自性起念, 非眼·耳·鼻·舌能念”.

〈표 2〉

『육조단경』의 무주·무념·무상	천태의 일심삼관
무주(無住): 집착의 대상에 대해 마음을 비우는 것	공(空): 집착을 부정한다.
무념(無念): 번뇌가 없이 진여본성을 염하는 것	가(假): 정관의 대상은 인정한다.
무상(無相): 상(相)에 집착하지 않아서 진리의 당체(當體)가 청정하게 드러나는 것	중(中): 공(空)과 가(假)를 포용하는 것

VII 결론

이 논문에서는 중국불교의 특징 가운데 하나가 현세간주의라고 보고, 이 점이 중국불교 사상가에 어떻게 나타나는지 검토하고자 하였다. 우선, 논의를 전개해 가는 중심을 천태지의의 일심삼관에 두었다. 일심삼관에는 중국불교의 현세간주의 특성이 잘 나타나는데, 이러한 점이 천태지의에서만 아니고 삼론종의 길장, 정영사 혜원, 화엄종의 법장, 선종의 『육조단경』에도 모습을 바꾼 채 나타난다는 것이 이 논문에서 지적하고자 하는 점이다.

천태의 일심삼관은 공(空)·가(假)·중(中)이 하나라는 것이다. 공(空)에 초점을 맞추면 공 속에 가(假)와 중(中)이 포함되어 있다는 의미이다. 이는 공(空)이라고 해서 무조건 부정하고 버리는 것이 아니고 현실의 세계를 인정한다는 뜻이다. 다만 집착의 대상으로 현실세계를 인정할 수는 없으므로 집착의 대상이 아니라는 의미로 가유(假有)라고 부르고 있다. 이 점에서 천태의 일심삼관은 중국불교의 현세간주의를 잘 보여주고 있다. 인도불교처럼 피안(彼岸)의 세계를 강조하는 것이 아니고, 현실의 세계에 대해 의미를 부여하기 위해서, 공(空)을

통해 파악된 현실세계는 가(假)라고 파악하는 것이다. 그런데 현실세계를 가(假)로 파악한다면 혹시라도 집착의 대상이 될 가능성도 존재할 수도 있다. 그래서 앞의 공(空)도 부정하고 가(假)도 부정한다는 비공비가(非空非假)의 중도(中道)가 제시된다. 이것을 다른 한편에서 보자면 공(空)도 인정하면서도 가(假)도 수용한다는 긍정적인 논의로도 전개된다. 공(空)과 가(假)를 부정한 중도의 세계에서는 공(空)의 의미도 온전히 드러나고 가(假)의 의미도 충분히 나타날 수 있기 때문이다.

이러한 천대의 일심삼관의 의미가 다른 중국불교사상가에서도 나타난다. 삼론종의 길장이 주장한 이제합명중도(二諦合明中道)에서 공(空)·가(假)·중(中)의 관점을 읽을 수 있다. 속제중도는 현상계의 존재방식을 중도의 관점에서 접근하려는 것이고, 진제중도는 진실한 세계를 중도의 관점에서 설명하는 것이며, ‘이제합명중도’는 속제중도와 진제중도를 아울러서 중도의 의미를 드러내고자 하는 것이다. 이 ‘이제합명중도’를 파악하는 세 가지 관점[三種方言]이 있다. 제1방언(第一方言)은 집착을 깨뜨리는 데 주안점을 두는 것이므로 공(空)과 상응하고, 제2방언(第二方言)은 집착을 깨뜨리지만 다시 자신의 주장을 세우고 있으므로 이는 가(假)와 의미가 통한다. 이는 공(空)의 부정을 통한 현실이론의 긍정이라는 점에서는 일심삼관의 가(假)와 그 의미가 일치한다. 제3방언(第三方言)은 평도문(平道門)에 입각해서 중도를 밝히는 것인데, 이는 일심삼관의 중(中)과 의미가 통한다. 제3방언은 제1방언과 제2방언의 의미를 모두 아우르는 것이다. 제1방언에서 집착을 깨뜨리는 데 주안점을 둔 것과 제2방언에서 집착을 깨뜨린 다음에 자신의 이론을 세우는 데 강조점을 둔 것을 포용하는 것이 제3방언이다. 다시 말하자면, 집착을 깨뜨리고 자신의 이론을 세워서 현실을 보면 그대로 진실한 세계가 드러난다는 것이다. 이는 천대 일심삼

관의 공(空)이면서 가(假)라는 중도(中道)의 포괄적·공정적인 측면을 부각한 것이다.

정영사 혜원이 이해하고 있는 공(空)사상에서도 일심삼관의 의미가 등장한다. 정영사 혜원은 진여법에 3가지 측면이 있다고 주장한다. 그것은 공(空)·유(有)·비유비무(非有非無)이다. 진여는 모든 모습과 성품을 벗어났기 때문에 공(空)이고, 또한 진여에는 모든 불법(佛法)을 갖추고 있기 때문에 불공(不空: 有)이며, 진여법은 유(有)와 무(無)가 다르지 않기 때문에 비유비무(非有非無)라는 것이다. ‘비유비무’는 유(有)도 부정하고 무(無)도 비판하는 것인데, 그렇게 되면 다시 유(有)와 무(無)를 다시 수용할 수 있는 길이 열리게 된다. 현실의 존재가 결코 집착의 대상이 되지 않는 경지가 되고, 그 점을 유(有)와 무(無)가 한 몸이라고 정영사 혜원은 말한 것이다. 이렇게 보자면, 정영사 혜원도 천태의 일심삼관의 의미를 또 다른 측면에서 서술하고 있다고 말할 수 있다.

화엄종 범장이 말하는 십현연기(十玄緣起)에도 천태 일심삼관의 의미가 발견된다. 십현연기는 10가지 항목으로 이루어져 있지만, 이것을 5가지로 분류할 수 있다. 첫째, 십현연기의 핵심이라고 할 수 있는 일즉일체(一卽一切)에 대한 설명이고, 둘째 이러한 일즉일체를 여러 방면에서 확장해서 설명한 것이며(본론에서 자세한 설명을 하지 않았음), 셋째, 회통의 정신을 말하는 항목이고, 넷째 인간의 한 마음에 모든 공덕이 간직되어 있다는 지적이며, 다섯째 『화엄경』을 통해 십현연기를 이해할 수 있는 근거를 제시한 것이다. 이렇게 보면 십현연기에서 가장 중요한 것은 일즉일체라고 할 수 있고, 이는 일다상용부동문(一多相容不同門)과 제법상즉자재문(諸法相卽自在門)으로 압축된다. ‘제법상즉자재문’은 공의 세계를 일즉일체로 설명하고 있는 것이고, ‘일다상용부동문’은 공(空)하지만 현실세계가 사라지는 것은 아니라

는 점을 밝히고 있는 것이다. 따라서 제법상즉자제문은 일심삼관의 공(空)과 연결되고, 일다상용부동문은 일심삼관의 가(假)와 상응하는 것이다. 십현연기에서 일심삼관의 중(中)에 대한 명확한 지적은 없지만, 공(空)과 가(假)를 말한 것을 합쳐놓으면 그것이 중(中)의 의미가 되므로, 십현연기에서 말한 것이 일심삼관의 내용을 담고 있다고 해석할 수 있다.

선종의 『육조단경』에서는 무주(無住)·무념(無念)·무상(無相)을 말하고 있는데, 이것도 천태 일심삼관의 의미로 이해할 수 있다. ‘무주’는 근본[本]이고, ‘무념’은 종(宗)이며, ‘무상’은 바탕[體]이다. ‘무주’는 집착의 대상에 대해 마음을 비우는 것이므로 공(空)의 의미이고, ‘무념’은 번뇌의 마음이 없어서 진여(眞如)의 본성을 염하는 것이므로 이는 공(空)을 통해서 가(假)의 세계로 나가는 것이다. 무상은 상(相)에 집착하지 않아서 진리의 당체(當體)가 청정하게 드러난다는 것이다. 여기서 상(相)에 집착하지 않는다는 것은 공(空)이고, 진리의 당체가 청정하게 드러난다는 것은 가(假)이므로 무상은 공(空)과 가(假)를 합쳐놓은 것이고, 이것은 공(空)이면서 가(假)라는 말이므로 중(中)의 긍정적 측면을 부각시킨 것이다. 이렇게 본다면, 『육조단경』의 무주·무념·무상은 일심삼관의 다른 표현임을 알 수 있다.

이처럼 천태의 일심삼관이 삼론종의 길장, 정영사 혜원, 화엄종의 법장, 선종의 『육조단경』에도 표현을 달리 한 채 나타나고 있음을 파악할 수 있었지만 여기서도 주목할 점이 있다. 천태의 일심삼관에서 중(中)은 공(空)과 가(假)를 부정하는 측면과 공(空)이면서 가(假)라는 포괄적·긍정적인 측면이 있었는데, 삼론종의 길장과 정영사 혜원과 선종의 『육조단경』에서는 포괄적·긍정적인 측면을 부각시키고 있고, 화엄종의 법장은 십현연기에서 중(中)을 명확히 말하고 있지는 않지만, 굳이 해석하자면 공(空)이면서 가(假)라는 포괄적·긍정적인 중

(中)을 말하고 있다고 할 수 있다. 따라서 천태 일심삼관의 설명 가운데 중(中)이 공(空)과 가(假)를 부정하는 측면보다는 공(空)이면서 가(假)라는 포괄적·긍정적인 측면이 중국불교에서 더욱 강조되고 있음을 확인할 수 있고, 이런 측면이 중국불교의 현세간주의 요소를 더욱 선명하게 해준다고 생각한다.

주제어

부정적 의미의 중도(chung-tao of a negative meaning), 포괄적 의미의 중도(chung-tao of an inclusive meaning), 제일방언(第一方言, ti-i fang-yen), 제이방언(第二方言, ti-erh fang-yen), 제삼방언(第三方言, ti-san fang-yen), 불성(佛性, buddha nature), 일다상용부동문(一多相容不同門, i-to hsiang-jung pu-t'ung men), 제법상즉자재문(諸法相卽自在門, chu-fa hsiang-chi tzu-tsai men)

Chinese Buddhist *Hsien-shih chien chu-i* (現世間主義)

Lee, Byung-Wook (Korea Univ.)

This paper aims at proving the *hsien-shih chien chu-i* (現世間主義) of Chinese Buddhism through analyses of five Chinese Buddhist thoughts. At first, *shi-hsiang lun* of T'ien-t'ai (天台實相論) is examined. T'ien-t'ai's *shi-hsiang lun* consists in *i-nien san-ch'ien shuo* (一念三千說) and *i-hsin san-kuan* (一心三觀). *I-nien san-ch'ien shuo* is a teaching that a human being has infinite possibility, and *i-hsin san-kuan* is a teaching that *Kung* (空), *chia* (假) and *chung* (中) are all one and the same. I think that this *i-hsin san-kuan* is an example par excellence of *hsien-shih chien chu-i* of Chinese Buddhism.

We can see in four other Chinese Buddhist sects doctrines similar to the *i-hsin san-kuan* theory of T'ien-t'ai. One of them is the doctrine of *erh-ti ho-ming chung-tao* (二諦合明中道) of *San-lun tsung* (三論宗). It consists in the concepts of *ti-i fang-yen* (第一方言), *ti-erh fang-yen* (第二方言) and *ti-san fang-yen* (第三方言) that respectively corresponds to *Kung*, *chia* and *chung*.

Hui-yüan of Ching-ying ssu (淨影寺 慧遠) also suggested a doctrine similar to T'ien-t'ai's *i-hsin san-kuan* in structure: *Kung*, *yu* (有), and *fei-yu fei-wu* (非有非無).

The doctrine of *shi-hsüan yüan-ch'i* of Hua-yen (華嚴十玄緣起) presents the theory of *i-chi i-qie* (一卽一切). *Shi-hsüan yüan-ch'i*

consists in five parts, and two of them, *i-to hsiang-jung pu-t'ung men* (一多相容不同門) and *chu-fa hsiang-chi tzu-tsai men* (諸法相卽自在門), are especially related to our topic, for the latter corresponds to *K'ung* and the former to *chia*.

Finally, *Liu-tsu t'an-ching* (六祖壇經) presents the doctrines of *wu-chu* (無住), *wu-nien* (無念) and *wu-hsiang* (無相). *Wu-chu* corresponds to *K'ung*, *wu-nien* to *chia*, and *wu-hsiang* to *chung*.